جامعة وهران2

كلية العلـــوم الاجتمـــاعية

اطروحـــــة

للحصول على شهـــادة دكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة

الموسومة بـــ

النزعة التجريبية في الفلسفة الغربية –دافيد هيوم أنموذجا-

اعداد الطالبة :

حليمة بولنوار

إشراف :

أ.د منير بهادي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
عمر الزاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
عبد الله عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
عمارة ناصر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
بلعاليا دومة ميلود	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف

الموسم الدراسي:2018/2017

شكر وتقدير:

الشكر أولا لله عزوجل على توفيقه لي بانجاز هذا العمل.

أوجه شكري وتقديري إلى أ.د منير بهادي على حسن إشرافه وذلك بتوجيهاته وارشاداته طيلة فترة إنجازي لهذه الأطروحة.

كما أوجه شكري إلى الأستاذ رنيمة سيد أحمد فهو الآخر لم يبخل علي بنصائحه وتوجيهاته.

أشكر الأستاذ مصرني أمين الذي ساعدني في إنجاز هذا العمل المتواضع.

أقدم شكري وتقديري إلى كافة أعضاء اللجنة العلمية المناقشة لهذه الأطروحة.

أشكر جميع أساتذة قسم الفلسفة جامعة وهران 2، كما وأشكر كل من قدم لي يد العون ولو بكلمة طيبة.

الإهـــــــــداء:

أهدي ثمرة عملي هذه إلى:

والديّ العزيزين أطال الله في عمرهما،

وإلى كل أفراد عائلتي.

وإلى زملائي وأصدقائي.

المقدمـــــــــــة

المقدمـــــــــــة:

لقد ظلّتِ النزعة التجريبية تمثّلُ حجرَ الأساس لميلاد فلسفة وضعيّةٍ، لذلك كان تفكيرنا في التجربة يتلازم والرّوحَ الموضوعيّةَ، والعكس صحيح، وفي هذه الحالة كان الفكر الفلسفيُّ قد انتقل من التصورات الميتافيزيقيّة إلى التّصوُّر العلميّ، وقد طُرِح هذا الموضوعُ للمسائلات العلميّة والفلسفيّة من قِبَلِ مفكّري وعلماء الفترة الحديثة والمعاصرة في أوروبا؛ حيث أسهموا بشكل أو بآخر في التّأسيس والتنظير لما يسمَّى المنهجَ التجريبيّ، الّذي هو شرطٌ لتطور العلم، وفلسفةٌ للعلوم والحضارة الإنسانية ككلّ، ولذلك فإذا كان للمنهج التجريبي مرجعيّةٌ فكريّة في التّصوّر الفكريّ، فإنّ هذا لا يمنع أن تكون له بدايةُ ظهور كتصوُّرٍ موضوعيٍّ علميٍّ، ومن هنا فإنّ ظهور الثّورة العلميّة الحديثة، أخذ يتشكّلُ باعتباره نظريّةً فلسفيّة مكتملة مبنيّةً على أسس أكثرَ دقّةً وموضوعية، وذلك من خلال تطوير العقل الفلسفيّ، ونقله من عالم التّصوّرات النظريّة، إلى عالم التّجربة والواقع العمليّ.

ومن ثمّة يرُدُّ معظم الباحثين ظهور الثّورة العلميّة الحديثة في أوروبا، إلى ظهور شخصيّةِ نيكولاس كوبيرنيكوس Nicolous Copernicus (1473 ـ 1543 م) الذي تمكّن من إحداث ثورة في مجال علم الفلك، حين أرجع مركزيّة الكون من الأرض إلى الشّمس، وقد اتّضحت المعالمُ المنهجيّةُ لهذه الثورة مع غاليليو غاليلي Galilio Galilei(1564–1641)، عندما أعطى للعلم منهجَه الكمّيَّ التّجريبيّ، وذلك بإدخال الرّياضيات إلى حقل العلوم

الطّبيعيّة،بالإضافة إلى اهتمامه بالحركة الدّيناميكيّة، ثم إسحاق نيوتن issac NEWOTON (1632-1727) الذي سنّ قوانين الحركة، عندما أرجع جميع الحركات سواء الحركات الأرضية أو السماوية؛ إلى أنها تسير وفق قانون واحدٍ، هو قانون الجذب العامّ، وبالتّالي استطاع التَّوحيدَ بين الفلك والفيزياء.

ومع ظهور المفكر الإنجليزي فرنسيس بيكون Francis BACON (1561.1626)، الذي كان أوَّلَ من صاغ خطواتِ المنهج التّجريبيّ، حيث وجّهَ انتقاداتٍ مركَّزةً للمنطق الأرسطيّ، وللفلسفة الميتافيزيقيّة، وكان يسعى من وراء هذه الانتقادات إلى ترسيخ المنهج التّجريبيّ الحسّيّ باعتباره البديلَ عن المنهج العقليّ الميتافيزيقي الذي يعتمد في البحث العلمي على طرائقَ قائمةٍ على البحث في علل الأشياء وكيفيّاتها الملموسة، وكان يهدف من وراء ذلك إلى تسخير قُوى الطّبيعة لفائدة الإنسان ومنفعته.

وخلاصة القول إنّنا لنصل إلى أن الفترة الممتدة من القرن السابع عشر، إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر هي فترة طغت فيها النزعة العلمية، التي كانت بمثابة انقلاب على المنظومة المعرفية الأرسطيّة الغارقة في الأفكار اللاّهوتية التي أنتجها العصر الوسيط، والّتي أفضى بها الأمرُ إلى إنتاج أفكار وضعيّةٍ وعقلانية وأخرى تجريبية.

ومن بين أهمّ داعمي هذه النزعة التجريبية في أوربا المفكر الانجليزي "دافيد هيوم" David HUME (1711–1776) الذي عايش عصر الأنوار، باعتبارِه عصرَ تحرُّرٍ للعقل،

وقد تميز هذا العصر بتوسع روح النقد، وهذا ما أنتج المبادئ الفكريّة، والعقائد الدينيّة، التي تميّزت بها العصور الوسطى، وبالتالي فقد أدّت إلى ظهور اتجاهات فكريّة ومذاهبَ سياسيّة اجتماعية فلسفية؛ وكذلك إبداعات أدبيّة فنيّة في مختلف المجالات، وذلك باستخدام العقل وتحرُّرِه من أيّ شكل من أشكال التّقييد ومناهضة التفكير الميتافيزيقيّ.

ومن ثمّة فتُحتْ آفاقٌ جديدة تسعى إلى التّقدّم العلميّ والمعرفيّ، وكذلك الكشف عمّا هو مجهول، وقد أُطلِق على هذا العصر وسمُ "عصر العقل"، وذلك نتيجة إيمان أصحابه بالعقل واستخدامه في جميع المجالات، وقد نتُج عن هذا العصر التنويريّ، تطور النزعة العقلية بالموازاة مع التطور العلمي الذي شهدته العلوم، وخاصة العلوم الطبيعية، وعلى ذلك كان لزاما أن تتمّ دراسة العلوم الطبيعية خلال جعلها فلسفةً ذاتَ طابع منهجي، ونتيجة لهذه الحركة التحررية التي اكتسحت مختلف مجالات الحياة، فإنّه ولضرورة حتمية وِلمَا تميز به عصر الأنوار، فإنّ وجود دافيد هيوم في هذه الحقبة الزّمنيّة أعطى لمسةً خاصّةً لفلسفته وآرائه مسايرا بذلك الرُّوحَ العلميّةَ التي ميّزتِ العصر.

ونظرا لهذا التطور ارتأى دافيد هيوم أن يُخرج الفلسفةَ من ذلك المنهج القديم والعقيم، وقد كان ذلك لتأثره الكبير بمناهج العلوم الطبيعية والتجريبيّة، ممّا أنشأ لديه اعتقادًا قويًّا مفادُه أنّ النجاح الذي تحقق في مجال العلوم الطبيعية بإمكانه أن يتحقّق وبالطّريقة ذاتها في مجال العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. ولقد جاء هذا السعيُ لدى هيوم من أجل إقامة علم

للإنسان، على غرار ما عرفته العلوم الطبيعية. ولتحقيق هدفه رأى أنّه يجب دراسة قدرات الذِّهن البشريّ دراسةً نقدية تحليليّة معتمِدةً المنهجَ العلميَّ في ذلك.

وإنّ موضوع الأطروحة ليتمحور حول النزعة التجريبية في الفلسفة الغربية، وحول مساهمة دافيد هيوم في مجهود المعرفة العلمية والفلسفة الناقدة لطبيعة التفكير الانساني وخصائصه؛ بهدف الوصول إلى الحقيقة العلمية، والابتعاد عن الدّوغمائية، وعن الفكر الدّينيّ المتعصّب.

وسيكون بحثنا هذا محاولة لتتبع الطريقة التي استخدمها دافيد هيوم في تحديد الطبيعة البشرية التي هي أساس المعرفة، وذلك عن طريق دراسة مبادئ الذّهن البشريّ وقدراته، وبيان الأساس العلمي الذي اعتمد عليه في ذلك وفي تحليله.

وبناءً على هذه الرُّؤية والتقديم الخاصّ بموضوع بحثنا تتحدد لنا إشكالاتُ هذا البحث وهي كالآتي: ***إذا كان هيوم يحاول التأسيس لفلسفة موضوعية من خلال تطبيقه للمنهج التجريبي، فهل هو نفس المنهج التجريبي الذي طبقته العلوم الطبيعية والتجريبية؟، وإن كان الأمر غير ذلك، فما هذا المنهج؟ وما قواعدُه وأسُسُه؟ وهل نجح في بلوغ الفلسفة الموضوعيّة؟*** ولتحليل هذه الإشكالية قمنا بتقسيمها إلى إشكاليّة، وهي تدور حول جملة من الأسئلة الفرعيّة هي كالآتي:

. ما مفهوم التجربة؟ وكيف نشأ المفهوم التجريبي وكيف تطور؟

. ومن ساهم في التأسيس والتنظير للروح التجريبية؟

. وماذا كان دافيد هيوم يقصد بعلم للإنسان؟ وكيف تمّ تحديدُ الطبيعة البشريّة، وعلى أي أساس تم ذلك؟ وإلى أي مدًى نجح في تحقيق ذلك؟

. وإلى أي حدٍّ وصل تأثير مشروع هيوم الفلسفيّ في الفلسفات اللاحقة؟ وكيف أمكن لكانط الاستثمار في هذا المشروع؟ وإلى أيّ مدًى استطاعتِ الفلسفة الإبستيمية المفتوحة تجاوز تصورات هيوم النقدية؟

ولإجابة هذه التساؤلات انتهجنا في هذا البحث المنهج الكرونولوجي والجينيالوجي، وهذا بهدف التحديد الكرونولوجي المتعلّق بالمفهوم الإشكالياتيّ والفرضياتيّ وضبطه بعمقٍ، ضمن مجال دراسة النّزعة التّجريبية في الفلسفة الغربيّة؛ وطبعا لم يكن هذا الأمر بالهيّن وهذا نظرا لصعوبة هذا المشروع البحثي ولشساعته، إلا أن محور بحثنا كان عن دراسة هيوم للطبيعة البشرية، في ظل المنهج التجريبي، وهذا ما زاد في تبيان هذه العموميّة الخاصّة بهذا الموضوع وتقليصه ، وإضافةً إلى ما سبق استخدمتُ المنهج التّحليليَّ النّقديّ، وهذا من أجل تحليل قدرات الطبيعة البشرية ومبادئِها حسب هيوم، تلك الّتي تتحكم في موضوعات الفلسفة

سواءً في المجال المعرفيّ أو الأخلاقي، وصولاً إلى نقد أفكاره وآرائِه وفحصِها، ومن ثمَّ الوقوفُ على حضورها عند الفلاسفة والمفكّرين الذين جاءوا بعده.

ونظرا لطبيعة الموضوع فقد تشكلت بنيةُ هذه الرّسالةِ من ثلاثةِ فصول، وهذا بُغية الإجابة عن تلك التساؤلات التي طُرِحت في هذا البحث:

فالبداية كانت **بالمقدمة**، وفيها إشارةٌ إلى أهمّ المحطّات التاريخيّة لبداية تشكُّل النزعة التجريبيّة أو المنهج التجريبيّ، وإلى العصر الّذي تبلورت فيه آراء هيوم وفلسفته، بالإضافة إلى تحديد وضبط الموضوع والإشكالية الرّئيسة والتساؤلات الفرعية من جهة، وكذلك ذكر البنية التشكيليّة للفصول الثلاثةِ، بالإضافة إلى الصُّعوبات التي تعترض أيَّ باحثٍ، وكذلك الآفاق والأهداف الّتي تؤطّرُ هذا البحث.

ثم يأتي بعد ذلك المدخل المفاهيميّ الذي تطرقتُ فيه إلى ضبط مفهوم التجربة وتحديدها، وكذلك التّتبّع الكرونولوجيُّ لهذا المفهوم، وذلك بعرض أهم المحطّات التاريخيّة الّتي ظهرت فيها التّجربة.

ولقد جاء الفصل الأول بعنوان **التأسيس للنزعة التّجريبية في أوروبا**، حيث تضمّن ثلاثةَ مباحثَ، جاء المبحث الأول بعنوان "**من روجر إلى إسحاق نيوتن**"، أمّا المبحث الثاني

فقد جاء ليتحدّثَ عن **فرنسيس بيكون، وإشكالية التّنظير للتّجربة**، وفيما يتعلّق بالمبحث الثالث فقد كان عن "**جون لوك ومسألة الأفكار الفطرية**".

وجاء الفصل الثّاني الّذي هو محورُ هذه الدراسة بعنوان **هيوم والنقدية التجريبية**، قسّمناه إلى مبحثيْن، المبحث الأول تحدثْنا فيه عن **مسألة التجربة والمعرفة**، والمبحث الثاني عن **هيوم ومسألة الأخلاق**، نتناول في هذا الفصل دراسةَ هيوم للطبيعة البشريّة من منطلق المنهج التّجريبيّ، وذلك بتتبع بدايات الموضوعات الفلسفيةِ، من معرفةٍ وأخلاق، بحيث تُدرَسُ المعرفةُ انطلاقا من الإدراكاتِ الحسيَّةِ وانطباعات الحواسّ، كما تدرس الأخلاق انطلاقا من الانفعالات، رافضًا بذلك أن يكون للعقل دورٌ في التّمييز بين الفضيلة والرّذيلة.

وأمّا الفصل الثالث فيتمحور محتواه حول تأثير **هيوم وأثر تجربته على الفلسفة الغربية**، وقد تضمن مبحثين، المبحث الأول جاء بعنوان **أثر هيوم في إيقاظ كانط من الدّوغمائية**، وجاء المبحث الثاني بعنوان **مشكلة الاستقراء والبديل البوبري**، ففي هذا المبحث كان تطرقُنا إلى موقف كارل بوبر، من المشكلة الاستقرائيّة التي أثارها هيوم، وفي كيفيّة تجاوزها، وعن البديل الذي قدمه بوبر تجاوزًا للمشكل.

وجاءتِ **الخاتمة** استخلاصًا لأهم النتائج التي تمَّ التّوصُّلُ إليها من خلال تتبُّعِ أهمِّ المسائل الرَّئيسة في البحث.

وإذا نحنُ اتّجهنا إلى الدِّراسات والمصادر المعتمَدة في هذا الموضوع، فإننا نجد محور دراستنا هو تجريبية دافيد هيوم من خلال مؤلفه المشهور "**رسالة في الطبيعة البشرية**" الذي لم نجد له ترجمة بالعربية، ووجدْنا نسخةً باللغة الفرنسيّة، وهي ترجمة عن اللغة الانجليزية التي كُتِبَ بها، وكذلك مؤلف "**مبحث في الفاهمة البشرية** "، وهذا المؤلف هو أحدُ أجزاء مؤلَّفِه الرئيسِ الموسوم بـ: "**رسالة في الطبيعة البشرية**" الذي اشتغلت عليه بصدد هذا البحث، بالاضافة إلى مؤلف "**محاورات في الدين الطبيعي**".

ومن الدّراسات في الموضوع مؤلَّفُ زكي نجيب محمود: "**دافيد هيوم**"، إضافةً إلى الدراسات الأكاديمية الّتي منها بعض الدراسات القريبة من موضوع بحثنا، وكان من بينها أطروحة "**نظرية الاعتقاد في فلسفة هيوم أسسها وأبعادها**"، ومن ثمَّ فبإمكاني القولُ إنّني قد عثرتُ على دراساتٍ في الموضوع الّذي أنا بصدده منشغلةً به، غير أنّها كانت تتقاطع مع ما أدرسه، وقد عددتُ هذا قلّةً في العدّة البيبلوغرافيّة. وهذا ممّا صعّب عليّ خوض الموضوع أحيانًا.

كأي بحث علمي أكاديمي فلقد اعترضتْني بعضُ الصُّعوبات، والعوائق الّتي من بينها مشكلةُ الترجمة، خصوصا عندما تكون من الترجمة الثانية، فإنها لا محالة موشومةٌ بالأخطاء والاختلاف في ترجمة المفاهيم، ينضافُ إلى ذلك النُّقص في المراجع التي درست موضوع البحث المتعلِّق بهيوم وفلسفته بصفة عامة، خصوصا الّتي هي باللغة العربية.

ورُغم الصعوبات التي اعترضت البحث إلاّ أنّنا استطعْنا الوصول إلى إنجاز هذا البحثِ وتحديدَ أهدافه التي توخّيْنا تحقيقها، لعل أهمها:

- تقصّي مدى النجاح الذي نجم عن تطبيقات المنهج التجريبيّ على المواضيع الأخلاقية والإنسانيّة عامّةً.
- فهم أعمق لإشكالية المنهج في ميدان العلوم الإنسانية.
- تبيان طبيعة المنهج المطبَّق في مجال العلوم الإنسانية.
- فهم الطرح الذي أتى به هيوم ومدى نجاعته، وقيمته في عصره، وحضوره في عصرنا.
- محاولة التّوصل إلى أن المنهج في العلوم الإنسانية، قد أتى بنتائجَ، رُغم أنها نتائج نسبيّة.
- توضيح أنّ المنهج التّجريبيّ حالَ تطبيقه في مجال علم النفس، وعلم الاجتماع...قد يُوصِل إلى نتائجَ نسبية وليست عقيمة، وهذا ما نجده في وقتنا الراهن ونأخذ على سبيل المثال علم النفس، فإنّه يدرس الظاهرة النفسية انطلاقا من تتبُّع السّلوك في الظّاهر، ومحاولة تقديم فرضيّات للوصول إلى نتائج.

مـدخـــل مفـاهيمـي

1- التجربة ومفهومها

2- تاريخ النزعة التجريبية

مدخل مفاهيمي:

حين يدور الحديثَ عن النزعة التجريبية أو التجربة في مجال العلم، فإنّ ذلك يقتضي الحديث أولا عن العلم والفلسفة أو الحضارة بشكل عام، لهذا فمن الصعب تحديد البدايات الأولى لاهتمام الانسان بالتجربة، ومع ذلك ستكون لنا بعض المحطات التاريخية لبعض النماذج التي أسهمت بشكل أو بآخر في وضع حجر الأساس لما هو متداول الآن في مجال التجربة العلمية.

انطلاقا من هذا فإنّ موضوع البحث في النزعة التجريبية في الفلسفة الغربية يتطلب تحديدا وضبطا مفاهيميا بعرض جنيالوجي قبل العرض الكرونولوجي للمفهوم الذي نحن بصدد دراسته، ومن هنا وجب أن نتساءل: ما مفهوم التجربة في العلم بصفة عامة وما المقصود بالنزعة التجريبية؟ وكيف نشأ وتطور الموقف التجريبي؟ ومن ساهم في التأسيس لذلك؟

أولا: التجربة ومفهومها:

إنّ مصطلح تجربة أو التجريبية هو مصطلح له عدّة معاني متباينة ومتعددة، ومع ذلك سنحاول توضيح ما يجب توضيحه.

بما أنّ موضوع دراستنا يتناول مصطلح التجربة ومفهوم النزعة التجريبية في الفكر الفلسفي والعلمي الغربي ووصولا إلى دافيد هيوم، فإنّ جينيالوجيا هذا المفهوم ستكون في سياق الثقافة الغربية. فمدلولات التجربة لا يجب أن تخرج عن المرجعيات اللسانية والمعرفية للفكر الغربي.

التجربة في مدلولها اللغوي: التجربة في الثقافة الغربية مقتبسة من اللغة الاغريقية Empeiria وتعني هذه الكلمة التجربة في اللغة العربية، وترجمتها الى اللاتينية Expeirientia أعطت مفهوم L'empirisme الذي يعني النزعة التجريبية[1].

وفي اللّسان العربي، التجربة مأخوذة من فعل جرّب الرجل، تجربة، اختبره، ومجرّب (بكسر الراء): قد عرف الأمور وجرّبها، والمجرب الّذي قد جرب في الأمور وعرف ما عنده.[2]

ونستنتج مما سبق أن التجريبية مشتقة من التجربة وهذه الأخيرة التي تعني اختبر وجرب الشيء في صحته ومصداقيته.

[1] أنظر: الحفني عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف، سوسة ،1992، ص 134. وكذلك : مراد وهبة ،المعجم الفلسفي "المصطلحات الفلسفية"، دار قباء ،مصر ،1998، ص 170.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مجلد 2، تر: عبد الله وآخرون، دار المعارف، مصر،1981،1090.

التجربة في الاصطلاح: وللتجربة معنيين عند الفلاسفة، حيث ميّزوا بين الدّلالة العامة للفظ التجربة، وما تحيل اليه في التمثل العامي المتداول، وبين الدّلالة الخاصة في المفهوم العلمي وما هو متداول في المجال العلمي.

التجربة في معناها العام:

1. وفي نظرية المعرفة، يطلق لفظ التجربة على المعارف الصحيحة التي يكتسبها العقل بتمرين ملكاته المختلفة، لا باعتبار هذه المعارف داخلة في طبيعة العقل، بل باعتبارها مستمدة من خارجه. والفلاسفة يفرقون بين التجربة الخارجية (بطريق الادراك الحسي) والتجربة الداخلية (بطريق الشعور).

2. التجربة تعني التغيرات النافعة التي تحصل لملكاتنا والمكاسب التي تحصل لنفوسنا بتأثير التمرين، أوهي التقدم العقلي الذي تكسبنا إياه الحياة.[3]

أما التجربة في مفهومها العلمي، أو بالأحرى الدّلالة الخاصة لهذا المصطلح (التجربة):

التجربة بالفرنسية Expérience: هي أن يلاحظ العالم ظواهر طبيعية، في شروط معينة يهيّئها بنفسه، ويتصرف فيها بإرادته ففي كل تجربة ملاحظة، إلا أن الفرق الوحيد بينهما هو

[3] صليبا جميل، معجم فلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982،ص 243.

أن الملاحظ يشاهد الظاهرة كما هي عليه في الطبيعة، في حين أن المجرب يشاهدها في ظروف يهيئها بنفسه، وغايته من ذلك الوصول الى قانون يعلل به حوادث الطبيعة.[4]

فالتجربة اذن هي تلك التي يقوم بها المجرّب والعالم على الظواهر الطبيعية، التي تعتمد على الملاحظة التي يوفر لها الظروف المناسبة، وذلك بغية الوصول إلى قانون يعلل به الظواهر الطبيعية.

كذلك التجربة هي خطوة من خطوات المنهج التجريبي، وقد اختلف العلماء في حقيقة التجربة فقال بعضهم أنها مضادة للملاحظة بمعنى أنها تقتضي تدخل العالم في حدوث الظاهرة، في حين أن الملاحظة لا تقتضي ذلك، وقال بعضهم إن من تمام التجربة أن يقصد بها تحقيق نظرية أو فرضية أو توحيد فكرة وليس ذلك من شرط الملاحظة[5].

وهي بهذا المعنى تكون من معاني مصطلح التجريب.

تجريب Expérimentation(E)،Expérimentation(F) منطقيا اختبار منظّم لظاهرة أو أكثر وملاحظتها ملاحظة دقيقة للتوصل إلى نتيجة معينة، كالكشف عن فرض أو تحقيقه.[6]

تجريبي Empirique نسبة إلى التجربة، وله ثلاث معاني:

---

[4] المرجع نفسه، ص ص 242-243.

[5] عبد الله محمد فتحي، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم "الألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية"، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1،2003، ص 25.

[6] مدكور ابراهيم ، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة ،1973،ص 39.

1_ التجريبي هو الحاصل من تجربة مباشرة من دون أن يكون مستنتجا من قانون أو مبدأ، وهو مقابل للنظامي أو القياسي أو النسقي وتقول بهذا المعنى النمط التجريبي procédé empirique أو المداواة التجريبية Médication empirique[7].

2. التجريبي في نظرية المعرفة كل معرفة تستمد من الحواس أو التجربة ويقابل الفطري أو العقلي.

3. في مناهج البحث كل ما يعتمد على الملاحظة أو التجربة المباشرة ويقابل النظري أو الاستنباطي.[8]

أمّا عن مصطلح التجريبية Empicisme(F)، Empiricism(E) هو مذهب يقول إن الخبرة مصدر المعرفة وليس العقل، والتجريبية بهذا المعنى نقيض الفلسفة العقلية التي تفترض أن هناك أفكار لا يمكن للحواس أن تزودنا بها، وينشئها العقل بمعزل عن الخبرة وتسمى لذلك معرفة فطرية أو قبلية. وقد برزت التجريبية كإسهام بريطاني وأبطالها لوك، بركلي وهيوم ومل، وعاودت الظهور في القرن العشرين في الوضعية المنطقية والظاهراتية.[9]

[7] صليبا جميل، معجم فلسفي، مرجع سابق، ص 244.
[8] مدكور ابراهيم، مرجع سابق، ص 38.
[9] عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000،ص 173.

وهناك أيضا مصطلح التجريب الذهني: expérimentation mental هو ضرب من التجريب في مجال الفكر، حيث يتمثل الذهن ظروفا واقعية يربط بها توقعه لنتائج معينة، فهو تجريب لا ينصب على الأشياء بل على تصورها وتمثلها في الذهن.[10]

أما اذا انتقلنا الى معنى المجربات: فهي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة، وفي اللغة الفرنسية إذا جاءت لفظة التجربة مفردة كان معناها بوجه عام المعرفة المكتسبة من خبرات الحياة، فيقال إن فلانا قد اكتسب خبرة[11]، وأنه ذو خبرة أما اذا جاءت جمعا كان معناها الوقائع التي تكسبنا معرفة الأشياء معرفة تجريبية.[12]

أما عندما نقول تجربة حاسمة Expérience Cruciale فيعني ذلك، المقابلة بين فرضين متناقضين متى ثبت فساد أحدهما ثبت صدق الآخر، وتقوم في المنهج الاستقرائي مقابل برهان الخلف في المنهج الاستنباطي.[13]

فعندما نتحدث عن **التجربة** أو **التجريبية** من ناحية التعريف فان الموضوع يستدعي الحديث عن مصطلح **الخبرة** لما نجده من تداخل على المستوى الاشتقاقي اللغوي، ومن هنا وجب أن نتساءل أين تكمن العلاقة بين **التجربة** و**الخبرة؟** وهل لهما نفس المعنى؟

[10] مدكور ابراهيم، مرجع سابق ،ص 39.
[11] كلمة خبرة وكلمة تجربة لهما مكافئ واحد في اللغة الفرنسية.
[12] وهبة مراد، المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية " دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007،ص 163.
[13] مدكور ابراهيم، مرجع سابق، ص 38.

الخبرة: "تشتق كلمة خبرة في اللغة العربية من خَبَر والخبير من أسماء الله عز وجل تعني العالم بما كان وما يكون، وخبرت بالأمر أي علمته وقوله تعالى "**فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا**"(سورة الفرقان، الآية 59)؛ بمعنى اسأل عنه خبيرا يخبر والخبرة كلمة تعني العلم بالشيء".[14]

أما عن المعنى الاصطلاحي لمصطلح "**الخبرة**" وهي تعني "الحالة الشعورية كما يعانيها الشخص، وتؤدي إلى معرفة تتكون من الممارسة والخبرة عند التجريبيين هي مصدر كل معرفة"[15].

يدلّ معنى اشتقاق مصطلح **الخبرة** على الخبر وعن فاعله فهو الخبير والذي يعني إن يعلم بالشيء وتكون له معلومات، وعلم بذلك الشيء أي لديك خبرة عن ذلك الموضوع، وبالتالي فإن الخبرة هي ممارسة أمور حتى تكون لنا عنها خبرة وعن الخبرة تبنى المعرفة عند أصحاب المذهب التجريبي الحسي وهي أساس مصادرها ومبادئها المعرفية.

يعرف كلود برنارد C.Bernard الخبرة بأنها "التعليم المكتسب من خلال استخدام الحياة"، بشكل عام والتي هي تجربة الحياة[16]، بمعنى ما تعلمناه واكتسبناه من حياتنا نتجت عنه خبرة وتجربة.

---

[14] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 1090

[15] عبد الله محمد فتحي، معجم مصطلحات المنطق والفلسفة العلوم، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1، 2003،ص 101.

[16] Francois Ribes ,Noëlla Baraquin,Jean Dugué& ili,***Dictionnaire de philosophie***,2 ème ed, ARMAND COLIN, Paris, 2000,p 114.
" instruction acquise par l'usage de la vie" " c.bernard " en général l'éxpérience de la vie"

ومن هنا تبين لنا بأن العلاقة بين الخبرة والتجربة، تكمن في أن الخبرة هي تلك المعلومات التي تكتسب من معرفتنا بالأشياء في الحياة، في حين أن التجربة تكمن في ملاحظة الظواهر والاحداث التي يهيئ لها المجرب الظروف المناسبة.

التجربة في التعريف الفلسفي:

يأتي جون لوك LOCKE John (1632-1704) على تعريف التجربة بحيث يرى بأنها "ارتباط مجموعة من الأفكار في الذهن بشيء واحد أو حامل واحد بمعنى أنه إذا قيلت هذه الصفات فإنها تدل على هذا الشيء فلوك في مقابل المذاهب العقلية ينفي الفطرة ويؤكد على التجريبية واكتساب المعرفة من خلال الحواس"[17]

فالتجربة في رأي لوك تمثل المعرفة التي تصلنا الى الذهن عن طريق الحواس ويقوم الذهن بالربط بين هذه الأفكار لتكون صفات أولية التي هي الشي الذي أدركناه عن طريق الحواس.

أما عن تعريف إيمانويل كانط KANT Emmanuel (1724.1804) للتجربة فرأى بأنها" ليست مجرد مادّة للمعرفة، بل انها تنطوي على المعرفة إذ هي تعرض لنا مجموعة من الارتباطات المنظمة وسيان القول بأن هذا الترابط ناجم عن طبيعة الأشياء ذاتها أو ناشئ

[17] عباس عبد المنعم راوية ، جون لوك امام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 70.

من داخل العقل أو من الاتفاق بين طبيعة الأشياء وقوانين الفكر"[18]، فالمعرفة عند كانط تبدأ حسية أي تجريبية، بدون التجربة لا يكون هناك معرفة لطبيعة الأشياء والعالم الخارجي.

أمّا عندما نذهب الى تعريفات المشتغلين بالبحث العلمي فنجد كلود برنارد يعرف التجربة على أنها "ملاحظة مستثارة يقصد بها التحقق من صدق فكرة ما"[19]

ويعرفها 'وارتوفسكي' أن أي تجربة هي تجريد لمعالم معينة في مجال شيء خاضع للملاحظة والقياس. أما "ريد" فيرى بأن "التجربة هي ملاحظة نقوم بها تحت شروط معملية"[20].

أمّا تعريف ادجنتون ففي رأيه التجربة العلمية الدقيقة هي ما يطلق عليه ادجنتون التجربة الجيدة good experiment والتجريب الجيّد لابدّ أن يقوم على أساس "اختبار الظواهر الطبيعية في تأليفاتها الممكنة، وتسجيل كل العلاقات بين هذه الظروف والنتائج التي توجد لدينا"[21]

تقوم التجربة العلمية على ملاحظة الظواهر والأشياء أو اجراء التجارب، ويكون ذلك بهدف التحقق من صدق فكرة معينة وتجسيدها أو اختبار مدى صحة فرضية معينة، من

[18] وهبة، مراد، المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية "، ص164.
[19] مرجع نفسه، ص 164
[20] محمد علي ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم 'المنطق الاستقرائي' ج 2، دار النهضة العربية، بيروت، 1984،ص52.
[21] مرجع نفسه، ص ص 54-55.

أجل الوصول الى النتائج الممكنة، وذلك من خلال ايجاد شروط معينة، أو تتبع تأليفات الظواهر الملاحظة.

ثانيا: تاريخ النزعة التجريبية:

أمّا عن النّاحية التاريخية لمصطلح التجربة، فنجدها اتجاه في نظرية المعرفة الذي يؤكد أصحابه على الملاحظة الحسية والتجربة في الوصول الى المعرفة الحقة، في مقابل المذهب العقلي الذي يركز على أن العقل هو أساس المعرفة، وذلك من حيث ماهية المعرفة.

لذلك "فالموقف التجريبي لم يكن ليعبّر عنه بطريقة واضحة كما نستطيع التعبير عنه الآن، وانما كانت الصياغة الدقيقة لهذا الموقف هي ذاتها نتيجة تطور تاريخي طويل، فلم تكن لدى التجريبيين القدامى تلك النظرة الواضحة الى العلم التجريبي التي لدينا الآن، بل إنهم كثيرا ما كانت تشمل أجزاء نعدها اليوم منتمية الى مجال العلم التجريبي، كالنظريات الخاصة بأصل الكون أو بطبيعة المادّة، ومن هذا القبيل مذاهب التجريبيين اليونانيين التي نجدها في الفترة السابقة على سقراط وكذلك في الفترة المتأخرة للفلسفة اليونانية"[22].

و كان من بين هؤلاء الفلاسفة اليونانيين **ديمقريطس** Democrite (470-361 ق.م)، والذي يعد من بين أشهر الفلاسفة الطبيعيين في القرن السادس قبل الميلاد، والذي أطلق عليهم اسم الذريين Aomists القائلين بالنظرية الذرية Atomic theory التي تنتسب الى

[22] ريشنباخ هانر، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء الاسكندرية، 2004، ص 82.

الفيلسوف لوسيبوس leucippus (حوالي 500-430 ق.م) ولكنها اشتهرت باسم تلميذه ديمقريطس Democrite(470-361 ق.م).[23]

لذا فحديثنا عن نظرية الذرّة يستدعي الحديث عن ديمقريطس وعلاقته بأستاذه لوقيبوس الذي تتلمذ على يده، مما كان له الأثر في بلورة علمه وأفكاره، لذا فقد دلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعة الشمس... وكالذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة وأنّ الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريبا، فبدا لهما أن في كل جسم مسام خالية يستطيع آخر أن يفنّدها منها، الوجود الواحد المتجانس ينقسم عندهم إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المحسوسة لتناهيها في الدقة تتحرك في الخلاء، تتلاقى وتفترق، فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد[24].

فهذا ان دّل فانّه يدّل على أنّ ديمقريطس هو أول من قال بأنّ الكون والأشياء المادية أصلها ذرات تتحرك في الخلاء وذلك بعد اجتماعهما، وعند افتراقهما يكون الفساد، وانطلاقا من هذه الفكرة فان المذهب الذري هو أول من مهّد الطريق للمذهب الحسي، وبالتالي المبادرة في ظهور روح الاتجاه التجريبي.

[23] باقر طه، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة، مطبعة جامعة بغداد، 1980، ص 127.
[24] غنيمة عبد الفتاح مصطفى، نحو فلسفة العلوم الطبيعية "النظريات الذرية والكوانتم والنسبية"، ص 71.

أما اذا انتقلنا إلى أرسطو ARISTOTE (384-322 ق.م) وفكرته عن البحث في العلم الطبيعي فقد كانت له لمسته الخاصة في ذلك، حيث "يعد بحق مؤسس العلوم الطبيعية فهو الذي انصرف إلى الاهتمام بالأشياء المادية الموجودة في عالمنا، الذي كانت عنده أساس الحقيقة في الوجود وليست المثل الأفلاطونية، وتدل على ذلك مؤلفاته في الطبيعيات والحيوان والنبات والأحجار ومباحثه المشهورة في الأشياء، وكان من بين اليونانيين الذي تفرد بالبحوث والدقة العلمية في وصف المملكة الحيوانية وأفرادها وصفا يستند الى الدراسة الميدانية مما يميز الطريقة العلمية المتبعة في مثل هذه البحوث، فيعد واضع علوم الحياة biology وعلم النبات botany وعلم الأرض geology"[25].

ويترتب على هذا الأساس أنّ أرسطو كان مهتما بعالم الأشياء المادّية بخلاف أستاذه أفلاطون الذي ركز على ما هو مجرد ومثالي، وقد كان باحثا يتميز بالدّقة والوصف الميداني كتلك البحوث التي كانت في المجال الحيواني والنباتي والأرضي، إلا أنه بالإضافة إلى ذلك كانت له دراسات في المختبر ويتبين ذلك في "وصفه للأحشاء الداخلية لكثير من الحيوانات التي وصفها ويرجح أنه قام بتشريح الكثير منها باستثناء الجسم الانساني، الأمر الذي أوقعه في أخطاء كثيرة في وصف جوارح الجسم الانساني الداخلية والخارجية"[26]

[25] باقر طه، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة، ص 129.
[26] باقر طه، مرجع سابق ،ص 129.

نلاحظ إذن، أنّ أرسطو كان عالما طبيعيا ويظهر ذلك من خلال اهتمامه بالملاحظة والتجربة الميدانية كقيامه بتشريح للحيوانات وتجارب أخرى في المجال النباتي والارضي، كما كانت له ميزات الباحث العلمي، لما قام به من شرح ووصف واستنتاج وتعميم، وهذا ما أدى به إلى أن "يستنبط نواميس صحيحة في علوم الحياة نذكر منها على سبيل المثال القاعدة التي وضعها فيما يخص أهم الشروط التي ينبغي أن تتوفر لاعتبارها عدة أفراد من نوع واحد(species) هي التناسل فيما بينها وأن ما ينتج من هذا التناسل يجب أن يكون قابلا للإنجاب أو الاخصاب أيضا" [27]

تحدثنا اذن في فقرات موجزة عن البحث العلمي في الحضارة اليونانية، وكيف اقتصر المفكرون اليونان أشغالهم فيما نسميه الآن العلوم الطبيعية، الكيمياء والفيزياء، وذلك على النواحي الفكرية والتأملات الفلسفية في أصل الأشياء والمادّة وهي موضوعات عالجوها في حقل الفلسفة حتى أنهم لم يوجدوا مصطلحا خاصا للعلم science، ولم يكونوا ليميزوا بين ما نسميه الآن علما وبين الموضوعات الفلسفية، ومع ذلك فقد كان أرسطو الحالة الاستثنائية الذي كانت له اهتمامات بالملاحظة، وكذلك كانت له دراسات جزئية في بحوثه عن علم الحياة، لذا فقد أهمل اليونانيون الجانب التطبيقي في بحوثهم المتعلقة بالعلوم الطبيعية أي لم

[27] المرجع نفسه، ص 129.

يدخلوا المختبر والتجارب، وبالتالي فلم تكن هذه العلوم معروفة لدى المفكرين اليونان وانّما كانت مقومات العلوم الطبيعية من تجربة واختبار كانت ومازالت في بداياتها الأولى.([28])

فعندما نتحدث عن ما تناولته الحضارة العربية الاسلامية ولاسيما فيما يخص العلوم الطبيعية والتجريبية، فإننا لا نجدها تقتصر على الجوانب النظرية كعلوم(الدين والأدب والفلسفة) وانّما كانت لها اسهامات كبيرة، حيث كان لها الأثر في بناء الحضارات من علم وفكر ونظريات، قد اعترف بها المؤرخون إلى يومنا هذا، ومن أشهر العلماء المسلمين الذين عرفوا في هذه العلوم وهو **محمد بن الحسن ابن الهيثم**[29]، حيث اشتهر عند الأوربيين باسم الحسن وأنه ليس من المبالغة عدّ ابن الهيثم واضع علم الفيزياء والبصريات والذي قرر أسسها ومبادئها العلمية الصحيحة، حيث يتجلى ذلك في الآراء التي توصل اليها وبحثه في العدسات وقوانين الضوء والنظريات الصائبة، وهذا يدلّ على أن العرب لم يكونوا مجرد نقلة ومترجمين للتراث اليوناني، وانّما أبدعوا علوما وصححوا أقوال الكثير من علماء اليونان، وكذلك جاءت بحوث ابن الهيثم في تشريح العين ووظائف أجزائها المختلفة كما يتضح ذلك من بحوثه التي ضمنها في كتابه المشهور، كتاب المناظر في البصريات والضوء، وبحث في ظواهر ضوئية مهمّة مثل انتشار النور probtion وفي الألوان وفيما يسمى بالجداع

[28] انظر: طه باقر، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة، ص 187.
[29] الملا أحمد، أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية، دار الفكر، د م ن، ص 152.

البصري optical illusion وفي انعكاس الضوء Reflection وانكساره Refrection كما أجرى تجارب لقياس سقوط الضوء incidence وفي زوايا الانعكاس([30]).

وبناء على ما سبق ذكره نجد أن ابن الهيثم كانت له اسهامات في العلم، وقد ظهرت شهرته في علم الضوء أو ما يعرف بالبصريات والتي اعتمد في دراستها على الأسلوب العلمي التجريبي، حيث كانت له تجارب فيما يخص الضوء والظواهر الضوئية ونذكر على سبيل المثال تجربته عن قياس سقوط الضوء وفي زوايا الانعكاس، كما كانت له تجارب عن انكسار الأشعة الضوئية، ومن خلال هذا الموجز التاريخي عن أبرز علماء الحضارة العربية الاسلامية ابن الهيثم، تبين لنا بأنه كان من أكثر المساهمين في إجراء عدّة تجارب مستخدما في ذلك المنهج العلمي، لذا كانت لدراساته ذات قيمة هامة، وبالتالي المساهمة بشكل كبير في بناء الحضارات ومن المبادرين في ظهور الروح التجريبية وتطور البحث العلمي خصوصا.

لذا فعندما نتحدث عن **العصور الوسطى** في أوربا، فإنّنا جماعة من المفكرين حاولوا أن يدافعوا عن الموقف التجريبي مثل روجر بيكون Roger bacon، وبيتر أويولي Peter aureoli ووليم الأوكامي wilime of ceame، فقد كانوا متشبعين بطرق التفكير اللاهوتية إلى حد لا يسمح بتشبيههم بالتجريبيين الآخرين في العصور المتقدمة أو المتأخرة، لأن ذلك العصر كانت شائعة فيه أفكار المذهب العقلي واللاهوت، ولهذا فما كانوا يدافعون عنه لم

[30] باقر طه، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة، مرجع سابق، ص ص 260-262.

يكن شائعا، لذلك فمن السهل أن يفهم المرء الرابطة الوثيقة بين المذهب العقلي وبين اللاهوت، فنظروا إلى أن المذاهب الدينية ليست مبنية على الادراك الحسي، فإنها تقتضي مصدرا للمعرفة خارجا عن الحواس، لذا فقد كان أصحاب هذا النوع من المعرفة حليفا لرجال اللاهوت، وقد استغل اللاهوتيون المسيحيون مذهبي أفلاطون وأرسطو، فقد كان أفلاطون مصنف من جماعات المذهب الأقرب إلى التصوف، في حين أن أرسطو كان فيلسوف السكولائية، لهذا فقد أعطى التحالف الذي كان بين المذهب العقلي والديني، اعتزازا للمذهب العقلي وشعور دائم بالسمو عن المذهب التجريبي من الناحية الأخلاقية، وهكذا فانّ المذهب العقلي يرى التجريبي بأنه ذا مستوى أخلاقي أدنى، في حين أن التجريبي يرى صاحب المذهب العقلي أنه يفتقد الى الحس السليم والصحيح.([31])

ويترتب على هذا الأساس أن المذهب التجريبي على مرّ العصور السابقة لم يأخذ شكل نظرية مكتملة إلاّ **مع بدايات العصر الحديث**، لذا "فبظهور العلم الحديث في حوالي 1600، بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة، يمكن أن تدخل في منافسة ناجحة مع المذهب العقلي"[32]

لهذا فلاشك في أنّ بظهور العلم الذي كان منذ **نيقولا كوبيرنيق** Nicolous Copernicu(1473- 1543)، **يوهانس كبلر** Johannes kepler(157-1630)، **غاليليو غاليلي**

[31] انظر: ريشنباخ هانز ، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق ، ص 83-84.
[32] ريشنباخ هانز ، نشأة الفلسفة العلمية ، مرجع سابق، ص 84.

Galilio Galilei(1564-1641)، **نيوتن**Issac Newoton (1632-1727)، قد أثروا على فلاسفة ومفكري العصر الحديث، ونذكر من بينهم ممثلي المذهب التجريبي، الذين بحثوا في أصل المعرفة والادراك وقد كان السؤال الذي راودهم في تلك الفترة "ما أصل المعرفة والادراك وما منبعها العقل أم التجربة؟، حيث بحث في هذه المسائل وأمثالها، **جون لوك** الذي نهج منهج ديكارت واختار كسلفه **بيكون** أن أصل المعرفة التجربة لا العقل، وانتشرت نظرية التجريبيين القائلة بأن المعرفة مستقاة من التجربة في إنجلترا، كما انتشرت نظرية العقليين القائلة بأن أساس المعرفة العقل فيما عدا إنجلترا من ممالك أوربا"[33]، لذا كان جون لوك(1632-1704) من أبرز ممثلي المذهب التجريبي الذي" أسس لنظريته في المعرفة من خلال مؤلّفه "**مقالة في الفهم الانساني**" عام 1690، الذي قدم مساهمة بارزة للفلسفة الامبيريقية التي تلت الفلسفة العقلانية التي أسس لها ديكارت"[34]

وانطلاقا من هذه الفكرة يرى لوك "بأن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء والتجربة هي التي تسطر هذه الصفحة ما يكتب فيها ومع ذلك فهناك نوعان من الادراك الحسي، إدراك الموضوعات الخارجية وإدراك الموضوعات الداخلية، فالنّوع الأخير من الموضوعات يعطي

[33] رابوبرت ا.س.، مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 118.
[34] أبوديه أيوب ،العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبيرنيق الى هيوم، ص 217.

لنا في الحوادث النفسية كالتفكير والاعتقاد والشعور بالألم، أو الاحساس باللون، وهي حوادث نلاحظها بالحس الباطن"[35]

أرجع جون لوك أصل المعرفة البشرية إلى التجربة، وهي نوعان تجربة ظاهرة تكون عن طريق الادراكات الحسية لموضوعات العالم الخارجي وتجربة باطنة تكون نتيجة التأمل العقلي من تذكر وتفكير وإحساسات باطنية كالشعور بالألم أو الفرح، والاحساس بالألوان، وبذلك فان منبع المادّة المعرفية التي يحتويها العقل البشري، ماهي إلا حصيلة التجربة.

نستنتج أنّ مفهوم التجريبية لم يكمن متداول من قبل بالصيغة المتداولة حاليا؛ وإنّما نتجت عن تطوّر تاريخي طويل ديمقريطس، أرسطو، ابن الهيثم، وصولا إلى بداية العصر الحديث كوبيرنيكوس، غاليليو غاليلي، إسحاق نيوتن، فمع هؤلاء تطور العلم وازهدر، وبالتالي كان له تأثير لامحالة على فلاسفة ومفكري العصر الحديث، ففي هذه الحقبة بدأ المذهب التجريبي يأخذ شكل نظرية فلسفية قائمة على أسس متينة قادرة على منافسة المذهب العقلي ومسايرة أفكار ومبادئ ذلك العصر.

[35] ريشنباخ هانز، مرجع سابق، ص 84.

الفصل الأول: التأسيس للنزعة التجريبية في أوروبـــــا

المبحث الأول: من روجر بيكون الى إسحاق نيوتـــــــن

1. روجر بيكون
2. ثورة كوبيرنيكوس
3. غاليليو غاليلي
4. إسحاق نيوتن

المبحث الثاني: فرنسيس بيكون واشكالية التنظير للتجربة

- نظرية الأوهام :"الجانب النقدي من كتاب الأرجانون الجديد"
- المنهج الاستقرائي: "الجزء الايجابي من منهجه"

المبحث الثالث: جون لوك ومسألة الأفكار الفطرية

- نقد لوك للأفكار الفطرية
- بناء الفكر التجريبي

الفصل الاول: التأسيس للنزعة التجريبية في أوروبا

عرف الفكر البشري من خلال تاريخه الطويل واسهاماته المعرفية أشكالا من التوجهات والاجراءات، التي حاول من خلالها الانسان الوصول إلى تحقيق نتائج معرفية دقيقة وثابتة، ولعلّ أهم تلك الأشكال هو الاتّجاه التجريبي، الذي لم يظهر بمحض الصدفة، وانما مرّ بمراحل تاريخية متطوّرة، كانت قد ساهمت في تشكله وبزوغه كنظرية فلسفية مكتملة قادرة على منافسة الاتجاهات الأخرى، لهذا ارتأينا في هذا الفصل إلا أن نطرح كيفية مساهمة علماء ومفكرين كانت لهم المبادرة في ظهور الروح التجريبية والتأسيس لها، ومن هنا وجب أن نتساءل: **فمن ساهم في التأسيس والتنظير للروح التجريبية؟**

المبحث الأول: من روجر بيكون إلى اسحاق نيوتن

1- روجر بيكون Roger Bacon (1214-1294):

عندما نتحدث عن العصور الوسطى فإنّنا نفهم من هذه التسمية أنه عصر عُرف فيه بسيطرة الكنيسة واللاهوت، التي كانت تعتمد في اخضاعها للأمور الشائعة آنذاك على سلطة المنطق الأرسطي، لكن مع ذلك فقد بزغت في هذا العصر روح النزعة العلمية التي ظهرت ملامح وجودها في أكسفورد حوالي القرن الثالث عشر، وقد كان من أبرز مفكري

هذه الحقبة روجر بيكون*Roger Bacon*[36]، إذن كيف بادر في ظهور النزعة العلمية أو بالأحرى في ظهور الاتجاه التجريبي؟ وإلى أي مدى نجح في ذلك؟

عندما يتعلق الحديث بالمفكر روجر وعن عالمه المعرفي والعلمي، فإنّنا سنجد أنه قد تأثر بعدّة فلاسفة ومفكرين ممّن سبقوه وأبرزهم "أستاذه جروستيست الذي علّمه ضرورة الرياضيات للعلوم، والآخر بيير دي ماريكور الفرنسي عرفه ضرورة التجربة لتكميل المنهج الرياضي، فقد كان يقول: "ان الفلسفة الطبيعية والرياضيات لا تكفي لتصحيح الأخطاء في العلوم، بل يجب أن يجمع اليها المجرّب المهارة اليدوية في إجراء التجارب" فيسميه بيكون 'ربّ التجارب'"[37]، بالإضافة إلى تأثره بمفكرين من اليونان وكذلك مفكري العرب والمسلمين أمثال ابن سينا ابن رشد والحسن ابن الهيثم من خلال كتابه البصريات.

أثر علماء العرب[38] في فترة القرون الوسطى على عدّة مفكرين وعلماء غربيين وكان روجر بيكون أبرزهم تأثرا، وكان ذلك عن طريق الفتوحات الاسلامية وحركة الترجمة، فقد

---

[36] **روجر بيكون*Roger Bacon(1214-1294)*** مفكر إنجليزي من العصور الوسطى من روّاد العلم التجريبي الحديث، تعد نظرته للفلسفة نظرة مادية، وقد دافع عن دراسة الطبيعة تجريبيا، قال 'ان التجربة والرياضيات هما أفضل الوسائل للحصول على المعرفة الحقيقية والهدف من ذلك كله توكيد سلطان الانسان على الطبيعة'، من أهم مؤلفاته 'الكتاب الكبير'، 'الكتاب الصغير'، 'الكتاب الثالث'، راجع: خلف الجراد، معجم الفلاسفة المختصر، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت،ط 1 ،2007ص 59.

[37] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،2014،ص 130.

[38] سنشير هنا للتوضيح أنّ العرب لم يكونوا مجرد متلقين سلبيين للثقافة والعلم اليوناني، كان علماء العرب في عداد الأكثر تقدما في القرون الوسطى، في جميع الميادين تقريبا، كميادين الفلك والرياضيات والطب والبصريات، وظل العرب لأكثر من ستة قرون متقدمين على الغرب تقنيا وعلميا ، طرح السؤال لماذا صارت الفلسفة العربية والعلم العربي في حالة ركود؟ وقد تم الاشارة الى جواب ممكن، كان الفلاسفة وعلماء العرب الذين عرفناهم مسلمين، قد أقاموا عملهم على الفلسفة والعلم اليوناني، دون أن يؤسلموا المسائل والنتائج، وذلك كان في البداية ممكنا ولكن بعدها قد تعرضوا للنقد والدحض من قبل قادة الدين وازداد الضغط الديني في القرنين 12 و13، لذلك كانت العلوم الأجنبية التي ليس لها وظيفة دينية، تنتقد وترفض بداعي أن لا فائدة منها للنظرة القرآنية مثل: علوم الفلك والهندسة والحساب، فهي مهمة في استخدامها لمعرفة وقت الصلاة، اتجاه مدينة مكة، وهكذا بسبب الأسلمة islamization المتزايد للعلوم اليونانية والأجنبية أدى الى

نتج عن ذلك "اكتسابه لمعرفة موسوعية بكل فروع العلم، على طريقة الفلاسفة العرب السابقين"[39] وقد تأثر **بالحسن بن الهيثم** وذلك من خلال مؤلّفه **علم البصريات،** وهذا لما تميزت به الحضارة العربية والاسلامية من ثقافات موسوعية، وابداعات ذلك العصر التي أنتجت من قبلهم، وعن طريق الترجمة والفتوحات العربية والاسلامية تعرفت أوروبا على أفضل العلوم والمعارف، بحيث تعرفت على الاسطرلاب، وتعرفت على الأرقام العربية وعلوم الجبر وكتب الطّب، وغيرها من العلوم في ذلك العصر، كما أنّهم تعرفوا على فلسفة أرسطو ومنطقه، وذلك عن طريق مفكري العرب والمسلمين لأنهم قاموا بشرح وحفظ التراث اليوناني، لهذا كان روجر قد تعلّم اللغة العربية واليونانية والكلدانية وهذا للاطلاع على مختلف العلوم وغيرها من المواضيع.

ومن هنا وجب أن نتساءل **كيف ساهم روجر بيكون في مبادرته في ظهور الاتّجاه التجريبي؟ وماذا قدّم للعلم، خاصة وأن عصر العصور الوسطى كانت معروفة بركودها العلمي وكانت السيطرة فيه للكنيسة؟**

تقييد ميادين البحث، وبالتالي تكون الأسلمة أحد أهم الأسباب التي أدت الى الركود في القرن 15. راجع: سكيربك غنار، غيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي "من اليونان القديمة الى القرن العشرين "، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ،ط 1، 2012، ص324-325.

[39] رسل برتراند، حكمة الغرب، ج 2، تر: فؤاد زكريا ،عالم المعرفة، د م ن، ص 242

ظهور المنهج العلمي عند روجر بيكون:

تميّز التفكير الفلسفي في فترة عصر النهضة بإحيائه للتراث الفلسفي سواء اليوناني أو الروماني، وذلك عن طريق الترجمة التي اكتسحت تلك الفترة، حيث ترجموا كتب مفكري العرب وفلاسفتهم، كما تم رفض الفلسفة المدرسية من قبل مفكريها وفلاسفتها وسعوا إلى ما هو تجربي، فكان روجر بيكون أبرز المبادرين بظهور الاتجاه التجريبي، "الذي وضع أساس الفلسفة العلمية في القرن الثالث عشر في أكسفورد وتميزت رؤيته للمنهج التجريبي بالسمة الحديثة، حيث دعا الى نهضة علمية فلسفية، فكان حاسما في رفضه فرفض أي سلطة في أمور العلم، ورأى أنه للقيام بهذه النهضة لابد من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأي أي شخصية مهما كانت، ولا يتم الاعتراف الاّ بما تأتي به المعرفة العقلية الصحيحة وكانت لديه رؤية شاملة عن هذه المعرفة وحاول تصنيف العلوم فجعل الفلسفة الطبيعية على رأس هذه العلوم"[40].

لذلك نجده قد قام بتقسيم المعرفة العقلية إلى قسمين، معرفة رياضية، وإلى معرفة تجريبيه، فالمعرفة الرياضية تؤدي بنا للوصول إلى حقائق الأشياء، بفضل دقّة البراهين ووضوح الاستدلال، ولكن أفضل من هذه بكثير المعرفة التجريبية، وذلك لأن التجربة تقدم لنا الدليل البيّن على حقيقة وصحة ما تأتي به البراهين العقلية.[41]

[40] مبروك أمل، الفلسفة الحديثة، دار المصرية السعودية، القاهرة، 2006،ص 58
[41] بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ص 170-171

رأى روجر أنه ولكي تقوم النهضة العلمية الفلسفية، فيجب أن يرفض أي رأي متسلط فيما يخص العلم، فلا أرسطو قال الحقيقة ولا تلاميذه وانّما المعرفة الحقيقية تقوم عن طريق المعرفة الاستنباطية الناشئة عن البرهان الرياضي، وفي تقسيمه للمعرفة الى المعرفة الرياضية ومعرفة تجريبية، تبيّن له أن هذه الأخيرة هي التي تقدّم الأدلّة اليقينية والبينة على حقيقة ما تأتي به المعرفة الرياضية القائمة على البراهين العقلية، لذا فالإنسان لا يستطيع أن يكتفي بالمعرفة الاستدلالية القائمة على البرهان بل يستند في ذلك على التجربة وما تتوصل اليه من نتائج" لذا فالإنسان اذا عرف بالاستدلال أن النّار تحرق فان معرفته هذه لن تكون ثابتة يقينية كل اليقين الا اذا جرّب بنفسه تأثير النّار فحينئذ تتكون لديه معرفة يقينية لا يتطرق اليها الشك"[42]ونظرا لأهمية التجربة في الوصول الى نتائج يقينية بعيدة نوعا ما عن الشك رأى روجر بيكون بأن للتجربة نوعان: تجربة باطنية وتجربة خارجية.

التجربة الباطنية هي التجربة الاشراقية الروحية التي يصل بها الانسان عن طريق الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته ونتيجة الاستدلال ويقينه.

التجربة الخارجية وهي أهم بكثير، وهذه التجربة الخارجية هي التي يقوم عليها ما سمّاه روجر بيكون باسم العلم التجريبي SCIENCE EXPRIMENTALIS وهذا الاسم يظهر لأول مرة في تاريخ الفكر على يد روجر بيكون، وعلى هذا الأساس فماذا قصد بيكون بالعلم التجريبي؟

[42]المرجع نفسه، ص 171

يرى روجر بأن للعلم التجريبي ثلاث مزايا رئيسية، أولها أن العلم التجريبي يقدم لنا النتائج ويقينها في وقت واحد، ثانيا أنه يسمح لنا بالبحث في المسائل التي هي على الحدود بالنسبة للعلم المادي فمثلا علم الطب يوصل إلى صحة الأبدان أما مسألة إطالة العمر فهي مسائل عرضية على هامش الطب، ثالثا فبالعلم التجريبي يمكن الحصول على العلم بالطبيعة وقواها واكتشاف كل ما تخفيه من أسرار مما يهيأ لنا العمل من أجل تفادي الأخطار وتجنب ما هو سلبي.([43])

فمن خلال تمييز روجر بيكون بين النوعين من التجربة، اتضح لنا بأن التجربة الداخلية أو الباطنية هي ذلك النوع الاشراقي الوجداني الذي يصل اليه الانسان عن طريقه إلى معرفة حقائق البراهين وصحتها، في حين أن النوع الثاني أي التجربة الخارجية فهي أساس ما يقوم عليه العلم التجريبي والذي يسمح لنا بالتحكّم في الطبيعة وقواها ووسيلتها في ذلك الاستقراء أي استخدام الملاحظة والقيام بالتجارب للوصول إلى نتائج التي تبنى على أساسها قوانين كلية، كما يسمح لنا العلم التجريبي باكتشاف حقائق جديدة لم تكن مكتشفة من قبل.

إنّ العلم التجريبي هو ذلك العلم الذي يستند في منهجه الاستقراء أي الملاحظة واجراء التجارب، وذلك للتحقق من الاستقراء والوصول إلى نتائج عامة أو حكم كلي، فمن خلال هذا العلم نستطيع السيطرة والتحكم في الطبيعة وظواهرها كما نستطيع النفوذ إلى أسرارها

[43] أنظر: بدوي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 171-172

وخفاياها الموجودة فيها، ومن ثم فرق روجر بين التجربة العادية والتجربة العلمية هذه الأخيرة تستخدم الآلات الكرة والمزولة والإسطرلاب في علم الفلك، أمّا عن العادية فتستخدم الحواس وكذلك الاستدلالات النظرية" وهناك علاقة تخيلية بين الملاحظة والعقل الذي يعمل على مساعدة الطبيعة بالفن، ذلك أن المجرب يطهر ويقطر ويحلل وينوع تجاربه إلى مالا نهاية لكي يضاهي بين مختلف الحالات التي تحدث فيها الظاهرة الواحدة فاذا كان يبحث عن علة قوس قزح على سبيل المثال قارن بين ظهوره على البلورات وظهوره على سطح المياه المتدفقة من الطواحين"[44].

كما قام روجر بتعداد فوائد العلوم وذلك في المجال التطبيقي مثل الحمامات الطبيعية الساخنة، مصابيح تضيئ باستمرار، سفن آلات توفر الراحة والخدمة للناس، سيارات، طائرات وغيرها من التطورات التي أحدثها العلم([45])

ويتبيّن مما سبق أن روجر بيكون هو أحد أبزر المساهمين بالنهوض بالعلم التجريبي وواضع أساسه الأول، ولأول مرة في تاريخ الفكر، مستبقا بذلك مئات السنين عن ذلك العصر عصر العلم الحديث أو ما يعرف بعصر التنوير والتطورات العلمية، استطاع روجر أن يبلور مذهبه هذا، من خلال استفادته من علوم العرب ومناهجهم التجريبية، وكذلك من الفلسفة اليونانية، ومع هذا المزج الثقافي الذي تميزت به أفكاره قد كان لها الفضل في ظهور

[44] ابراهيم ابراهيم مصطفى، منطق الاستقراء "المنطق الحديث"، مرجع سابق ،ص ص 81-82
[45] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،2014، ص 132.

منهجه الذي تميز بالجمع بين المنهج الرياضي والمنهج التجريبي معا. ولكن **كيف يمكن أن نقول بأن روجر بيكون كان من المبادرين بظهور الاتجاه التجريبي وبذلك المساهمة في النهوض بالعلم الحديث؟ أليس العصر الذي نشأ فيه كانت تأثيرات الكنيسة واللاهوت حاضرة؟**

كان للكنيسة سيطرة كبيرة على مختلف مظاهر الحياة والفكر، وكذلك التدخل في شؤون الدولة، وهذا ما كان عليه عصر روجر الذي كان له تأثير على انتاجه العلمي والمعرفي ككل، حيث أن أغلب مؤلفاته كانت ذات طابع لاهوتي بعيدة نوعا ما عن العلم، وبذلك فانّ ظروفه لم تكن مهيّأة رغم تحمسه الشديد للعلم التجريبي والقيام بالتجارب العلمية، لأنه كان مضطهدا طوال حياته من قبل الكنيسة واللاهوتيين. لذا فما قام به روجر بيكون هو بمثابة وضع الدعامة الأساسية لبداية أفكار مفكري العصر الحديث وعلى سبيل المثال فرنسيس بيكون وديكارت.[46]

لقد تميز عصر روجر بيكون بما يعرف بالعصور المظلمة، وفي المقابل كانت عصور النهضة العلمية والحضارة الاسلامية مزدهرة، لذا فعصر روجر كان شائع فيه سيطرة الكنيسة وميل رجالها لمبادئ أرسطو، لذلك لم ينجح في تجاربه العلمية والعلم التجريبي وغيرها من العلوم التي كانت ذات طابع لاهوتي ولا علاقة لها بالعلم، وفي هذا السياق يقول جورج

[46] **ديكارت (روني)Descarte (1596– 1650):** فيلسوف فرنسي وعالم رياضي وعالم فيزيولوجيا .وهو صاحب الكوجيتو" أنا أفكر أنا موجود cogito ego sum".

سارتون "أننا نعطي قيمة أكبر مما يستحق فهو لم يقم فعلا بإجراء تجارب كثيرة، بل أن تجاربه محدودة لأنه لم يفهم حقيقة المنهج التجريبي الذي أخذه عن العرب، فضلا عن جعله العلم التجريبي خادما لمسائل لاهوتية، فالكيمياء ليست مجرد علم نظري بالمعادن، بل هي علم غايته تحويل المعادن الرخيصة الى معادن نفيسة خاصة الذهب، وبالنسبة لعلم الفلك زعم أن التنجيم هو سبيلنا الى معرفة قوانين الأجسام السماوية لتعديل أخلاق الشعوب وتجعلنا معرفة أسرار الطبيعة نتفادى المصائب بالإضافة الى ايمانه بالسحر وجعل له دورا في التجربة العلمية "[47] فحسب سارتون أن روجر بيكون لم يقم بما يقوم به المشتغل بالتجربة العلمية أو العادية، وأنه لم يفهم حقيقة المنهج التجريبي الذي استوحاه من تأثره بالعرب.

وكذلك لم يكن لروجر بيكون ولا لفرنسيس بيكونBACON Francis(1561.1626)، أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا، بل هو ما استفاده روجر من علوم المسلمين ثم شرحه فرنسيس، وعلى هذا الأساس يقول برتراندرسلRUSSEL(1872-1970)[48] "طيلة العصور التي كانت ممسوحة بالظلمة والجهل في مرحلة العمل، المسلمون هم الذين كانوا يقدمون سنة الحضارة، وكل معرفة علمية التي كسبها علماء كروجر بيكون في أواخر القرون الوسطى قد اقتبست منهم"[49]

[47] ابراهيم ابراهيم مصطفى، منطق الاستقراء "المنطق الحديث"، مرجع سابق، ص 82.

[48] **برتراندرسلRUSSEL(1872-1970)** هو فيلسوف وعالم منطق، ساهم بشكل كبير في تطوير المنطق الرياضي الحديث، من أهم مؤلفاته" مدخل الى الفلسفة الرياضية"، " المعرفة الانسانية ...مجالها وحدودها".

[49] القريشي فهد بن محمد ، المنطق الأرسطي، المملكة العربية السعودية ،كتب الكتروني، ص 14.

ففي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تمر بعصور مظلمة ويعمّها الجهل والركود العلمي والمعرفي، كانت الحضارة الاسلامية والعربية آنذاك مزدهرة ومتطورة بعلومها ومناهجها، لهذا فبفضل الحركة الترجمة والفتوحات تم الاحتكاك بين العرب والأوربيين، وكذلك ترجمة العلوم العربية والاسلامية، وذلك عن طريق تعلم اللغة العربية والاطلاع على تلك العلوم وعلماءها مثل الحسن بن الهيثم أبو علي[50]، جابر بن حيان[51]،ابن رشد[52]، الفارابي[53]وابن سينا[54]، وهكذا فالمسلمون هم اللذين صنعوا بدايات التحضّر والتطوّر وخاصة في العلم والطبيعة وهما أساس ومصدر ازدهارها لدى العلم الأوروبي، لذا يرى **رسل** أن ما اكتسبه الأوروبيين من علم ومناهج كان نتيجة تأثير العلم العربي الاسلامي على العلوم الأوربية وكان روجر من بين هؤلاء المتأثرين.

[50] **الحسن بن هيثم أبو علي** (334هـ 965م- 430هـ1040م) من أشهر العلماء المسلمين، ومن المساهمين في علم الفيزياء والبصريات والضوء والعلوم بصفة عامة، وقد أجرى عدة تجارب علمية، وكانت له عدة مؤلفات، كتاب المناظر، رؤية الكواكب، مقالة في قوس قزح.

[51] **جابر بن حيان**، كيميائي وفيلسوف عربي عاش في الكوفة في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، توفي 200هـ/815م، وهو صاحب مذهب 'علم الميزان' الذي يطال مختلف معطيات المعرفة الانسانية وغايته أن يكشف في كل جسم الظاهر والباطن، من أهم مؤلفاته: أسرار الكيمياء، ميدان العقل، كتاب الماجد، أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 254.

[52] **ابن رشد** محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد(520-595هـ،1126-1198): فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب، ولد في قرطبة بإسبانيا وتوفي في مراك، يعرف بأنه شارح أرسطو، وقد كتب عنه ثلاث شروح مختلفة، الملخصات، الشروح المتوسطة، الشروح الطويلة، كما أنه فند هجوم الفلاسفة على بمؤلفه" تهافت التهافت" الذي له أهمية كبيرة بالإضافة الى ثلاث رسائل دينية وأخرى فلسفية. أنظر: معجم الفلاسفة المختصر، ص ص 100-102

[53] **الفارابي** أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد في واسج في مقاطعة فاراب بتركستان من أب يقال إنه كان قائدا في بلاط الساميين، درس المنطق والفلسفة والنحو الصرف والعلzوم والرياضيات والموسيقى، قام بعدة أسفار، مات في دمشق 339هـ/950م، لقب بالمعلم الثاني في مقابل المعلم الأول أرسطو، أنظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 449.

[54] **ابن سينا** أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في قرية أفشنة من أعما خرميثن قرب بخاري، عاصمة السام انيين في شهر صفر 370هـ/980م وتوفي في همدان(ايران) 428هـ/1027، تعلم الفقه القرآني وقرا لأرسطو عبر التفسير الفارابي، من أهم مؤلفاته 'القانون في الطب' ، "الشفاء" وجاء في أربعة أقسام المنطق، الرياضي، الطبيعي ،الميتافيزيقي أنظر: معجم الفلاسفة، ص 26، ومعجم الفلاسفة الميسر، ص 11

2- نيقولا كوبيرنيكوس Nicolous Copernicu(1473- 1543):

سميت الثورة التي حدثت في أوروبا في القرن السابع عشر بالثورة العلمية، وهي ثورة كبرى اجتاحت جلّ مجالات الحياة وجميع فروع المعرفة، ولأنها بنيت على أسس علمية متينة، فلم تكن معالم الفلسفة أو العلم متباينة كما هو الحال الآن، وإنّما كانوا يستخدمون الفلسفة الطبيعية التي اتخذت طريقها عبر التاريخ، وكان أول من أعلن الثورة هو الكاهن البولندي نيقولا كوبيرنيكوسNicolous Copernicu(1473- 1543).[55]

لقد كان الناس في القديم يؤمنون بأن الأرض هي مركز الكون، وأنها ثابتة لا تتحرك، وأنّ الأجرام السماوية تتحرك من حولها ولقد كانت في القرن الثاني قبل الميلاد، آراء أتى بها المفكر الفيثاغوري أرستارخوس الذي رأى بأن النجوم ثابتة وما نراه من حركتها، انما هو ناتج عن حركة الأرض أو دورانها حول نفسها، وأن الشمس هي مركز الكون، وأن هذا الرأي الشائع في ذلك الوقت لم يتقبل من قبل الناس بل عددا قليل، أما عن **كلوديوس بطليموس ptolemy clouduis(127-157)**[56] فهو من كبار علماء الفلك اليوناني والذي أتى من خلال مؤلفه "المجسطي" بأن الأرض ثابتة وهي مركز الكون، وبقي هذا الرأي سائدا ويأخذ به أكثر من ألف عام إلى أن بدأ العصر النهضوي وبدأت الدراسة حول المسألة، أي عندما

[55] **نيقولا كوبيرنيكوس Nicolous Copernicu(1473- 1543)** هو رجل دين بولندي وعالم فلك ورياضي، كما ودرس القانون في بولونيا والطب في بادوا، يعد كوبيرنيكوس هو أول من أحدث ثورة في مجال علم الفلك، حيث وضع نظام مركزية الشمس في مقابل مركزية الأرض، ومن مؤسسي علم الفلك الحديث.

[56] **كلوديوس بطليموس ptolemy clouduis(127-157)** هو عالم رياضيات ومؤرّخ وجغرافي وعالم فلك مصري يوناني، عرف بمؤلفه المشهور "المجسطي".

جاء كوبيرنيكوس[57]وقلب الموقف. ومن هنا يتبادر الى أذهاننا تساءل: **كيف حاول كوبيرنيكوس دراسة مسألة مركزية الكون؟ وماذا قدم لعلم الفلك؟ وهل نجح كوبيرنيكوس في اثبات نظريته؟ وما المقصود بالثورة الكوبيرنيكية؟**

لقد توصل كوبيرنيكوس إلى فكرة أن الشمس هي مركز العالم، وذلك من خلال اطلاعه على الآراء الفيثاغورية والأفلاطونية والقيام بمناقشتها وعرضها، وكذلك استكشاف ما توصل اليه كل من أرسطو وبطليموس الى القول بأن الأرض هي مركز العالم وهي ثابتة لا تتحرك منتقدا هذه الآراء وهذه النظرية، وذلك بعد عرضه لأقسام الحركة البسيطة عند أرسطو وهذا ما تضمنه كتابه الرئيسي "حول دورات الكرات السماوية ON THE REVOLUTION OF THE HEAVENTY SPHERES"، وهذا يدل على أن ما أتى به كوبيرنيكوس ليس جديدا وانما هو مستوحى من آراء السابقين وبالضبط من آراء أرسطوخس الذي رأى بأن الأرض في دوران فمن هذه الفكرة أو هذا الفرض أخذه كوبيرنيكوس وقام بتطويره حتى توصل الى بناء نظريته في علم الفلك، ولكن كيف تم ذلك؟

وللنهوض بالعلوم الطبيعية هو التخلص من نظرية بطليموس، على يد كوبيرنيكوس الذي رأى أن حركات الكواكب اذا فسرت على أن الأرض مركزها ستبدو معقدة وأنه كلما ازداد الرصد دقة ازدادت حركاتها تعقدا، هذا رغم أن روح قوانين الطبيعة تكمن في البساطة فحاول أن يجد نظرية في حركة الكواكب قائمة على أساس هذا المبدأ مبدأ البساطة فوجد أن

[57] أنظر: المرجع نفسه، ص 32.

اعتبار أكبر مركز لحركة سائر الأجرام بما فيها الأرض يزيل جميع التعقيدات التي تثيرها نظرية بطليموس ويجعل حركات الكواكب بسيطة للغاية، ويمكن على أساسه تفسير حدوث الفصول الأربعة وحدوث الليل والنهار وكل الظواهر الفلكية الأخرى.[58]

رأى كوبيرنيكوس أن ما أتى به بطليموس عن الكون وأجرامه فيها نوعا من التعقيد، وأن الطبيعة مبدأها البساطة والنظام، لذلك فان الشمس هي مركز الكون لا الأرض وهي تدور حول الشمس مثلها مثل باقي الكواكب، وبهذا الافتراض يكون قد أزال تلك التعقيدات التي رسختها نظرية بطليموس طيلة فترة شيوعها الى مطلع الحديث وبداية عصر كوبيرنيكوس، الذي استنتج أن الأرض تتحرك حركتين في آن واحد، حركة دائرية حول نفسها والتي من خلالها يفسر حدوث الليل والنهار وحركة حول الشمس ويفسر من خلالها الفصول الأربعة، وبهذا الصدد يقول كوبيرنيكوس: "تدور الأرض حول نفسها بحيث يواجه كل مكان على سطحها الشمس ويبعد عنها على التوالي، ويرجع السر في تعاقب الليل والنهار الى هذه الحركة الدائرية وليس الى تحرك الشمس والنجوم"[59].

ولكن ماذا كان يقصد من وراء هذه النظرية، **هل كانت ثورة على المعارف العلمية السائدة أم هي ثورة على الكنيسة والتعاليم الأرسطية؟**

[58] الخشت محمد عثمان ، العقل وما بعد الطبيعة " تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط " ،(د . م .ن) .2008 ،ص 22.
[59] غنيمة عبد الفتاح مصطفى، مرجع سابق، ص 34.

فما قام به كوبيرنيكوس من خلال هذه النظرية(مركزية الشمس) انّما هو توليد صراع وثورة على الكنيسة والمبادئ الأرسطية، رغم أنه لم يقصد الى ذلك وهو في حد ذاته كان قسيسا ورجل دين. وبالتالي لم يستطع أن ينشر مؤلفه، وذلك خوفا من اضطهاد الكنيسة المعتنقة لمبادئ وتعاليم أرسطو الذي اعتبر بأن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس وباقي النجوم تدور من حولها، لذلك فقد أهداه للبابا، أي لرئيس الكنيسة الكاثوليكية أما عن نشره فلم يكن الا في السنة التي توفي فيها أي في سنة 1543.

لذلك فما نتجت عنه نظرية كوبيرنيكوس لم يولد ثورة على التعاليم الأرسطية والكنيسة فحسب، وانما "ولّد ثورة أيضا في خبرة الحياة المباشرة فقد دعا كوبيرنيكوس قراءه أن يتخيلوا أنفسهم خارج المركز أن يلاحظوا العالم، من منظور مختلف تماما، وقد تطلبت نظريته القدرة على رؤية العالم والبشرية من منظور جديد كل الجدة، أي أن على الانسان، بوصفه ذاتا أن ينظر الى العالم والى نفسه من وجهة نظر مختلفة تماما وقد دعا هذا المنظور التفكيري الانعكاسي الاستبعادي والعكسي بالثورة الكوبيرنيكية وقد وظّف كانط[60] هذه الثورة لتأويل المعرفة الانسانية بطريقة جديدة ".[61]

ربما لم تقم ضجة كبيرة إثر اكتشاف كوبيرنيكوس لمركزية الشمس بسبب وجود مشكلات حقيقية أمام اثبات مركزية الأرض بالرصد. إذ أنه لم يتمكن الراصدون من حل

[60] ايمانويل كانط الذي تأثر بثورة كوبرنيق والتي على أساسها فسر أصول المعرفة البشرية، وهذا ما سنتناوله في الفصول القادمة.

[61] سكيربك غنار، غيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي "من اليونان القديمة الى القرن العشرين "، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ،ط 1،2012 ،ص344 .

مشكلة ثبات النجوم في ظل دواران حول الشمس فمن المفترض أنها اذا كانت فعلا تدور فينبغي أن نلحظ تغيرا في النجوم ومواقعها، ولكن كوبيرنيكوس أجاب عن هذه الاشكالية بقوله ان النجوم لابد أن تكون بعيدة جدا عن شمسنا، ولذلك لا تتغير مواقع النجوم مع دوران الأرض.[62]

وبناء عليه فإنّ ما أتى به كوبيرنيكوس عن نظرية مركزية الشمس لم تأدّي إلى مشكل كبير، ذلك لأنه كان هناك مشكل رصد اثبات مركزية الأرض، كما أن ما أتى به كوبيرنيكوس هو بمثابة اجابة عن بعض المشكلات خاصة مشكلة اثبات النّجوم هل هي في حراك حول الشمس أو هي ثابتة؟، لكن كانت هناك مشكلة أخرى ترتبت عن نظرية كوبيرنيكوس وهي "أن افتراض دوران الأرض حول نفسها يستدعي عدم سقوط جسم من مكان عال عموديا تماما تحت نقطة السقوط، لأنه من خلال زمن سقوط الجسم تكون الأرض قد تحركت نتيجة دورانها حول محورها من جهة الغرب إلى الشرق فينبغي اذا، أن يسقط الجسم في مكان آخر وليس تحت نقطة السقوط الابتدائية تماما "[63]

ويترتب على هذا الأساس أن المشكلة التي واجهت نظرية كوبيرنيكوس فيما يخص تفسير ظاهرة سقوط الأجسام الأرضية إلى الأرض فقد بقيت هذه المشكلة دون استطاعة أحد

[62] أبو دية أيوب، العلم والفلسفة الأوروبية من كوبيرنيق إلى هيوم ، الفارابي، بيروت ،ط1 ، 2009 ،ص 96
[63] أبوديه أيوب ،مرجع سابق، ص 97

حلها، أي بقيت هذه المشكلة دون تفسير، ولكن مع مرور فترة معينة من الزمن جاء غاليليو غاليلي بإضافات لما اكتشفه كوبيرنيكوس عن الاجسام السماوية وحركتها.

ويترتب على هذا الأساس أن كوبيرنيكوس كان أحد المساهمين في إضافة حقائق لعلم الفلك وللعلم بصفة عامة، الذي كان له صدى كبير فيما بعد لمن جاء بعده من أمثال كبلر وجاليليو، لذا فقد "كان من دون شك الأساس القويم الذي شيدت عليه كافة المعارف الفلكية منذ القرن الخامس عشر، ويعتبر من الأوائل الذين وضعوا للعلم الطبيعي الحديث قواعده الأولى من دقة في البحث عن الحقيقة"[64]

3- غاليليو غاليلي GalilioGalilei(1564-1641):

ظهرت الثورة العلمية أوّل ما ظهرت مع العالم الفلكي نيقولا كوبرنيكوس الذي أتي بنظرية مركزية الشمس، التي ظلّت دون تصريح بها لفترة معينة من الزمن، إلى أن جاء غاليليو غاليلي، الذي آمن بها بعدما قام بدراسة ذلك الفرض عن طريق منظاره الذي بين له أن ما أتى به كوبرنيكوس حقيقة واقعة، وعلى هذا الأساس كانت الكنيسة قد اعرضت كل عمل لا يتوافق مع التعاليم الأرسطية، ومواجهة ومنع أعمال غاليليوغاليلي[65] من التداول.

---

[64] غنيمة عبد الفتاح مصطفى، مرجع سابق، ص 35.

[65] **غاليليو غاليلي GalilioGalilei(1564-1641)**، ولد غاليليو في مدينة بيزا pisa في 1564 وتوفي في عام 1642، أي في السنة ذاتها التي ولد فيها نيوتن، ودرس غاليليو الطب والعلوم الطبيعية والرياضيات، كما كان لديه الاهتمام قوي في العلوم الانسانية، وامتلك معرفة جيدة بالأدبين اليوناني واللاتيني، وقبل نهاية 1589...وكان في السن الخامسة

اكتشافات غاليليو الجديدة:

كيف توصل غاليليو إلى اكتشافاته؟ وكيف كان ذلك؟ لقد أجرى غاليليو الكثير من البحوث العلمية والتطرق إلى الكثير من الدراسات التي شغلت تفكيره، لذا ففي عام 1609 سمع غاليليو أنباء عن اختراع جديد في الأراضي المنخفضة(هولندا)، والخبر أفاد بأن صانع عدسات ركب مجموعة منها، وضع أول تلسكوب ومدفوعا بذلك النبأ، صنع غاليليو تلسكوبه الخاص، وعلى الرغم من أنه لم يكن مخترع التلسكوب، لكنه كان الأول الذي وظّفه ...المعرفة التي حصل عليها بواسطته في النزاع حول نظريتي مركزية الأرض ومركزية الشمس، فليس يكفي أن نقوم بمشاهدات واكتشافات عرضية بل علينا أن نفهم أيضا معنى تلك الاكتشافات.[66]

رغم أن غاليليو لم يكن هو من اخترع التلسكوب، إلا أنه كان أول من وظّفه في العالم، وهو بذلك كان السباق عن الهولنديين مكتشفي العدسات، والتي بواسطتها استطاع بناء التلسكوب. وعلى هذا الأساس "ألف في هذا الخصوص كتيبا بعنوان "**الرسول من النجوم**"

والعشرون، صار أستاذ للرياضيات في بيزا أي درجة جامعية"،[65]كان هذا المنصب بداية طريق الطموح للدراسات والبحوث العلمية التي كانت تشغل تفكيره، وكانت من بين أهم أعماله: رسول من النجوم messengerfrom the starts 1610.
حوار حول نظامي العالم الرئيسيين dialogue about the two major wordsystems 1632.

حوار حول علمين جديدين dialogue about twonow sciences 1638،انظر: سكيربك غنار وغيلجي نلز، مرجع سابق،ص 348

[66] المرجع نفسه ، ص 348 .

حيث بين فيه أن القمر ليس بتلك الكرة البلورية كما كان يعتقد أتباع أرسطو بل هو مغطى بجبال"[67]

كما اكتشف غاليليو أن كوكب فينوس (الزهرة venus) له مظاهر تشبه وجوه القمر ولاحظ ما لا يقل عن أربعة أقمار حول الكوكب جوبيتر (المشتري jupiter)، كما اكتشف بقعا مظلمة (بقعا شمسية) ومشاعل على سطح الشمس، ويمكن تفسير جميع تلك المشاهدات بأنّها حجج ضد أرسطو وبطليموس ولصالح كوبيرنيكوس وغاليليو.[68]

فمن خلال بناءه للمنظار استطاع غاليليو اكتشاف عالم جديد، أي نتيجة مراقبته للسماء بدأت تظهر تلك الكشوفات، فقد رصد القمر ورأى: "أن سطح القمر ليس أملسا ولا منتظما ولا حتى كرويا تماما كما كان يعتقد العديد من الفلاسفة وانما هو غير مستو، ووعر، ومليء بالفجوات والنتوءات"[69]

أي أنه ليس كرويا بل هو سطح متعرج فيه جبال وأودية وغير أملس، وكذلك توصل من رصده بأن كوكب الزهرة له أوجه مثل القمر أي في تغيرات في أشكالها الظاهرية، كما اكتشف الأقمار الأربعة التي تدور حول المشتري، وشاهد بقعا على سطح الشمس، وهذه

[67] ميمون جمال، قسوم نضال، قصة الكون "من التصورات البدائية الى الانفجار، دار المعرفة،الجزائر،1998،ص 113

[68] سكيربك غنار، غيليجي نلز، مرجع سابق، ص ص 348-349

[69] ميمون جمال، قسوم نضال، مرجع سابق، ص 114.

الكشوفات التي توصل اليها غاليليو كانت كلها حججا موجهة إلى أرسطو وبطليموس أي إلى النظرية القائلة بمركزية الأرض، ولصالح نظرية كوبيرنيكوس وغاليليو.

كما كانت هناك اكتشافات أخرى لغاليليو وهو "رصده لدرب التبانة (أوالطريق اللبني)، فقد رأى حشودا لا تحصى من نقط لامعة وأتى بشرح صحيح لحقيقتها ألا وأنها نجوم ذات لمعان منخفض جدا بالنسبة للنجوم العادية بسبب بعدها الهائل عنا"[70]

فمن خلال هذه الاكتشافات استطاع غاليليو أن "يكشف البرهان المؤيد لنظرية كوبيرنيكوس، فأعلن رأيه بجرأة مؤيدا نظرية كوبيرنيكوس الفلكية، وقد كان اكتشاف هذا النظام الكوكبي هو السبب الرئيسي الذي أدى بغاليليو إلى الانضمام إلى النظام الكوبيرنيكي بالرغم من أنّه كان يعتقد في صحته منذ زمن طويل"[71].

ألا يمكن أن نقول بأن غاليليو بتأييده للنظرية الكوبيرنيكية التي قد رفضت من قبل الكنيسة، فهو بذلك قد أعلن خصامه معها، وأصبح مضطهدا بطريقة مباشرة من طرف رجال الكنيسة ومعتنقي التعاليم الأرسطية ومبادئها والكنيسة في حد ذاتها؟

ويترتب على هذا الأساس أنّ ما أعلنه غاليليو قد أدى بالكنيسة الكاثوليكية إلى مهاجمته شخصيا، فقد طلبت منه أن يتنصل من تلك الآراء التي اعتنقها، ولكن غاليليو قد

[70] المرجع نفسه ، ص 116.
[71] عبد القادر ماهر ،الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم،دار المعرفة الجامعية ،1999، 73 .

خالف هذا العهد، فذهب من خلال مؤلفه "**محاورة حول نظامي العالم الرئيسيين، dialogue about the two major wordsystems**"، وقد جاء هذا الكتاب" على شكل محاورة بين ثلاثة أشخاص وهم سمبليشيو simplicio الأرسطي الذي يدافع عن نظرية مركزية الأرض التي قال بها بطليموس، سالفاشيو salvatio الناطق باسم الكوبيرنيقي، ساغريدو sagredo وهو طالب يبحث عن التنوير الثقافي، والمحاورة دافعت ولكن بصورة غير مباشرة عن المذهب الكوبيرنيقي، وقد ولد هذا اثارة عظيمة وحرك رد فعل لاهوتي قوي"[72]

ونتج عن نشر المؤلّف والذي جاء باللغة الايطالية قد سهل فهمه من قبل الكثير أو لنقل استقبل بحفاوة ومديح في أوربا كلها، وتبعا لهذا استدعي غاليليو للامتثال أمام محكمة التفتيش في روما، وحكم عليه بالسجن المؤبد، ولكن في أواخر حياته عفي عنه وانسحب إلى فلورنسا أين قام بكتابة مؤلف آخر وهو "محاورات حول علمين جديدين"، وقام باكتشافات أخرى، وهكذا يكون غاليليو قد دافع عن النظام الكوبيرنيقي وصحته رغم أنه قد تعرض للضغوطات والاضطهاد ولكن مع ذلك بقيت الحقيقة.

غاليليو ومشكل سقوط الأجسام:

لقد جمع غاليليو بين الرياضيات والفيزياء لاكتشاف قوانين الطبيعة، ووضع قوانين ضرورية بلغة الرياضيات لتفسير العالم الطبيعي في السقوط الحر وحركة الجسم وسكونه

[72] سكيربك غنار، غيلجي نلز، مرجع سابق، ص 355.

على السطوح المائلة ومسار القذائف، وحالات الأجسام العائمة في الماء، ونظريات في حفظ السوائل واتزانها فضلا عن أعماله في البندول والتلسكوب والميكروسكوب وغيرها.[73]

وعلى هذا الأساس كيف فسر غاليليو سقوط الأجسام؟، يقول غاليليو: "الفلسفة مكتوبة في ذلك الكتاب، الكتاب الواسع الذي يقف مفتوحا إلى الأبد أمام أعيننا وأعني بذلك الكون، ولكننا لا نستطيع قراءته ما لم نتعلّم اللغة ونتعرف على الحروف التي كتب بها، ولقد كتب بلغة رياضية والحروف هي المثلثات، ودوائر وأشكال هندسية أخرى، وبدون هذه الوسائل يستحيل على الانسان فهم كلمة واحدة منه"[74]

ويترتب على هذا الأساس أن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات، والتي عن طريقها نستطيع فهم الظواهر الطبيعية وتفسيرها، كما أن الرياضيات لها أهمية في فهم مشكلات العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى أن تجاربه تميزت بالسمة الرياضية.

فعندما نتحدث عن النظرية الآلية أو علم الميكانيكا فانّ جاليليو يرى بأن "هذه النظرية أقرب إلى مبدأ البساطة الذي قال به كوبيرنيق، فالعالم مادة وحركة. أما الحركة فخاضعة لقانون القصور الذاتي، وكان كبلر قال إن الجسم لا ينتقل بذاته من السكون إلى الحركة. وقال جاليليو إن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون،

[73] أبودية ايوب، العلم والفلسفة الأوربية الحديثة من كوبيرنيق إلى هيوم، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2009، ص ص 130- 131

[74] هامبشر ستيوارت ،عصر العقل "فلاسفة القرن السابع عشر "، تر :ناظم طحان ،ط 2، 1986 ،ص 32.

وبيّن بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما أزلنا العوائق الخارجية، فمتى وجدت الحركة، استمرت دون افتقار إلى علة"[75].

ويتّضح مما سبق أن الحركة عند جاليليو هي حركة ديناميكية بحيث أن الجسم عندما يتحرك فان حركته تستمر بصفة منتظمة بنفس السرعة دون حاجته إلى علة أو قوة مؤثر وكذا بإبعاد العوائق عنها.

وبالتالي كان الرأي السائد عن الحركة حتى عصر غاليليو هو رأي أرسطو القائل بأن الأجسام تسقط بسرعة تتناسب طرديا مع أوزانها فالجسم الأثقل يسقط أسرع من الجسم الأقل منه ثقلا.([76])

وهكذا فمن خلال ملاحظة غاليليو لتأرجحات أحد المصابيح الكاتدرائية، قام بربط ذلك بما يقوله أرسطو عن حركة الأجسام، أي أنه قام بتهديم ما صاغه أرسطو عن أن الأجسام تسقط بحسب أثقالها فلم يقتنع بها وهي تجارب لا جدوى منها، بل طرأت في ذهنه فكرة الحركة على سطح مائل وبالتالي كانت "تجربته على سقوط الأجسام من برج بيزا المائل قد فنّدت الرأي القائل بأن الأجسام الثقيلة تسقط بسرعة أكبر من الأجسام الخفيفة وتجاربه عن حركة الأجسام على المستوى المائل...قد بينت الظروف الحقيقية التي تؤثر في سرعة

[75] نفادي السيد، الضرورة والاحتمال "بين الفلسفة والعلم"، دار التنوير،2009، ص 33.
[76] محمد علي ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص 129.

الأجسام الساقطة وتحددها"[77]، لذا فمن خلال هذه التجارب وهذه الحسابات توصل غاليليو إلى أن جميع حركات سقوط الجسم هي العجلة، ولكن ماذا يقصد بالعجلة؟

اذن يذهب غاليليو إلى أن الجسم يسقط بعجلة، أي بتغير في السرعة acceleration وهي عجلة ثابتة أي تغير ثابت في السرعة، والسرعة تساوي العجلة مضروبة في الزمن (س ع. ن)وسرعة الأجسام التي تقدم إلى الأعلى عموديا تتناقض تبعا للقانون نفسه، وتوصل أيضا إلى أن العجلة واحدة لكل الأجسام في المكان نفسه، ومستقلة تماما عن الشكل أو الحجم أو الوزن أو المادة باستثناء امكان مقاومة الهواء لها.[78]وبالتالي يكون غاليليو قد توصل إلى اكتشاف قوانين السقوط الحر للأجسام الطبيعية وذلك من خلال توضيحه لمفهوم القصور الذاتي، "حيث كان جوهر فيزياء غاليليو مفهوم القصور الذاتي، اذ بيّن أن حالة السّكون لا تختلف من حيث الجوهر عن حالة الحركة بسرعة منتظمة، وعلى هذا الأساس اكتشف غاليليو قوانين السقوط الحرّ، وأثبت بطلان قانون أرسطو أن القذائف تتحرك في قطوع مكافئة parabolas اذا أهملنا مقاومة الهواء، وجاء ذلك تأكيدا لمبدأ القصور الذاتي".[79]

فاذا كان العالم يتكون من حركة خاضعة للقصور الذاتي ومادّة، **فكيف كان التصور الغاليلي للمادة؟**، رأى غاليليو أن المادّة هي مجرد امتداد، كما أنه نفى أن يكون هناك تحول الجواهر بعضها بعضا أو حدوث كيفيات عليها كما كان يرى أرسطو، بل رأى أن كل تحول

[77] غنيمة عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 41

[78] الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول –الحصاد – الآفاق المستقبلية "، مطابع الوطن، الكويت، 2000، ص 82.

[79] أبودية أيوب، مرجع سابق، ص 131.

هو نتيجة تغير في ترتيب أجزاء الجسم بعضها بالنسبة الى بعض، وبالتالي لا يخلق شيء ولا يندثر فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية أو حركات. وينقلب العلم الطبيعي علما رياضيا ينزل من المبادئ الى النتائج ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلة، لذا كان مبدأه قياس ما يقبل القياس ومعالجة مالا يقبله مباشرة حتى يصيرا قابلا له بصفة غير مباشرة ([80])

ولهذا فأعراض الأجسام التي تقبل القياس وهي الشكل والمقدار والحركة والسكون، أي الصفات الخاصة بالجسم التي لا يمكن فصلها، لذلك نجده يميّز بين نوعين من الكيفيات أو لنقل بين نوعين من الصفات وهذا "التمييز بين ما يسمى بالصفات الأوّلية وهي صفات الأشياء القابلة للقياس وبين الصفات الثّانوية "الروائح والطعوم والأصوات والألوان قد استمر الأخذ به خلال فلسفة العصر الذي تلا غاليليو".[81]ومن خلال هذا التمييز بين الصفات الأولية تلك التي تتصف بها الأشياء وتكون صفات ملازمة للأشياء في مختلف الأحوال، وبين الصفات الثانوية، وتكون نتيجة انفعالات وتأثيرات خارجية، لذا "يعتبر غاليليو بين الأوائل الذين صاغوا تصنيفا الصفات للأجسام الى صفات أوّلية primary Qualities وصفات ثانوية secondary Qalities الأولى تتصف بالموضوعية والثبات بينما الثانية نسبية وذاتية محسوسة، الأولى موضوع للمعرفة الالهية والانسانية والثانية موضوع الظن والخداع"[82].

[80] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 23-24 .
[81] هامبرشر ستيوارت، مرجع سابق، ص 31 .
[82] غنيمة عبد الفتاح، مرجع سابق ،ص 41.

ويتضح مما سبق أن غاليليو أول من قام بالفصل بين صفات الأجسام الى صفات أولية وصفات ثانوية، "ومن الصفات الأولية عند غاليليو العدد والشكل والمقدار والموضوع والحركة ويمكن التعبير عن هذه الصفات باللغة الرياضية"[83]وكذلك "ومن الصفات الثانوية عند غاليليو اللون والطعم والرائحة والتي يصعب قياسها باللغة الرياضية الكمية "[84]

وقد تمثل المنهج العلمي عند غاليليو في الاستقراء، وهذا يعني أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص مؤيدا بالقياس والاستقراء ممكن حتى ولو لم نستطع أن نجد أو نوجد في الطبيعة الفرض الذي نستخلصه مثال ذلك نفترض أن الأجسام تسقط في الخلاء بنفس السرعة، ولكننا لا نستطيع تحقيق الخلاء المطلق، فنستعيض عنه بالنظر إلى ما يحدث في أوساط يتفاوت هواءها كثافة، فاذا رأينا السرعات تتفاوت كلما تخلخل الهواء، حكمنا بأن الدليل قد قام على صحة الفرض.[85]

ونخلص مما سبق ذكره فان جاليليو كانت له أهمية في تاريخ نشأة العلم الحديث وتاريخ الفلسفة ككل، حيث ترجع أهميته في صياغته لمنهج العلم الحديث وهو المنهج الكمي التجريبي، وكذلك اهتم بالعلم الطبيعي الذي انقلب إلى علم رياضي، وذلك لاستخدامه للمنهج الرياضي وتطبيق الرياضيات في دراساته للعلوم الطبيعية، كما كان له الفضل في إقامة أسس لعلم الميكانيكا، حيث كانت الحركة عند غاليليو حركة ديناميكية، لأن فرض الجاذبية

[83]المرجع نفسه، ص ص 41-42.
[84] المرجع نفسه، ص 42 .
[85] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 23.

لم يكن قد دخل ميدان العلوم بعد، فقد كان العلماء يعتقدون قبل نيوتن أن الأفلاك والأجسام جميعا تتحرك بذاتها، وكل تأثير القوى الخارجية هو تغيير سرعاتها أو اتجاهها[86]

4- اسحاق نيوتن issac newoton (1632 ـ1727):

وبفضل ما اكتشفه وتوصل اليه العلماء السابقين ومن بينهم جاليليو، الذي كانت له اسهامات في مجال علم الفلك والعلم بصفة عامة، وعلى هذا الأساس يكون قد مهّد الطريق إلى أحد علماء ذلك العصر وهو اسحاق نيوتن الذي جاء ليكمل ما أتى به العلماء السابقين.

المادّة وقوانين الحركة عند نيوتن:

كيف فهم نيوتن المادة؟ وماذا يعني بالقوانين الثلاثة؟ كيف توصل نيوتن الى صياغة قوانين للحركة؟ وما العلاقة بين الحركة والجاذبية؟

قامت نظرية نيوتن العامة في الميكانيكا على قضايا أساسية تعرف بقوانين الحركة، وهي تدور حول تحديد تصور القوة force ويتحدد هذا التصور في اطار تصور الحركة اذ القوة عند نيوتن علة تغير الحركة. وتفهم الحركة بتصورات تسبقها هي تصورات المكان

[86] نفادي السيد، الضرورة والاحتمال، مرجع سابق، ص 35.

والزمان والكتلة، هذه التصورات الثلاث جعلها نيوتن الخصائص الأساسية للمادّة، كل جسم انما هو امتداد في المكان وله ديمومته في الزمن وحاصل كتلة ما[87]

لذا "يعرف نيوتن **الكتلة** بأنها حاصل ضرب **الحجم** في **الكثافة** (ح. ث =ك) ويمكن تعريف الكتلة عند نيوتن كما عبر عنه "كلارك ماكسويل" للأجسام كتل متساوية اذا تعرضت في وقت ما تحت ظروف متشابهة تؤدي الى تغير في السرعة وتشابه في الكتل المتساوية اذا زادت "[88]

قام نيوتن بتحديد المفاهيم، بحيث رأى أن **مفهوم القوة** يتحدد من خلال مفهوم الحركة وأن القوة هي سبب في تغير الحركة، كما أنه عرف المادة بأنها تتميز بخصائص ثلاثة وهي المكان والزمان والكتلة، ومن خلال هذه المفاهيم صاغ نيوتن مبادئ الديناميكا التي يمكن أن تنطبق على أي حركة مهما كانت.

قام نيوتن بصياغة قوانين الحركة الثلاثة وذلك على أسس رياضية دقيقة جاءت كالآتي:

1- كل جسم يظل على حاله سكونا أو حركة في خط مستقيم، مالم يجبره مؤثر خارجي على تغيير حالته. وهذا القانون "القصور الذاتي ولابّد من مؤثر خارجي هو القوة "

2- معدل التغير في العزم كمية التحرك يتناسب مع القوة المؤثرة في الجسم ويكون

[87] زيدان محمود، الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، ص 163.
[88] غنيمة عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ص 46-47.

3- اتجاه العزم هو نفسه اتجاه القوة المؤثرة.

4- لكل فعل رد فعل مساو له في المقدار ومعاكس في الاتجاه.[89]

يعرف **القانون الأول** حسب نيوتن بقانون القصور الذاتي أو العزوف عن التغير؛ ويعني هذا القانون أن الجسم يحافظ على حالته سواء كان هذا الجسم ساكنا أو متحركا، ولكن اذا تدخل أي عامل خارجي فانّه سيتحرك فمثلا أن هناك عربة ذات عجلتين تكون ساكنة، لكنها تتحرك اذا تدخل شخص وقام بدفعها.

ويعرف **القانون الثاني** بقانون تناسب القوة والسرعة، "ويتضمن هذا القانون تحديدا كميّا ممكن القياس لتصور القوة نستطيع بمقتضى هذا القانون أن نقدر درجة القوة واتجاهها عن طريق أثرها على الجسم الذي تعرض لتلك القوة، القوة الواقعة على جسم ما في زمن ما تؤدي إلى تغير محدد في كمية الحركة. يكون هذا التغير في كمية الحركة بطيء السرعة في الكتلة الكبيرة وكبير السرعة في الكتلة الصغيرة"[90]

ويقصد بالقانون الثالث أنّ التأثير متساوي بين الجسمين ولكن يكون في اتجاهين متعاكسين.

توصل نيوتن من خلال هذه القوانين الى تقرير واقعة أساسية هي أن كل جزيء مادّي به قوة سماها قوة الجاذبية، كل جزيء مادي يجذب كل جزيء مادي آخر، وأن هذه القوة

[89] الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية"، مطابع الوطن، الكويت، ص 196.
[90] زيدان محمود، مرجع سابق، ص 164 .

ليست موجودة في الاجسام كبيرة الحجم فحسب، وانّما توجد كذلك في الاجسام الصغيرة، ويمكن قياس هذه القوة طبقا لقوانين محدّدة وهي قوانين الحركة، ومن ثم وضع قانون سقوط الأجسام الذي اقترحه جاليليو في اطار قوانين الميكانيكا السالفة الذكر.[91]

قانون الجاذبية عند نيوتن:

ماذا قصد نيوتن بالقوة الجاذبية؟ وكيف توصل الى فرض الجاذبية؟ وعلى أي أساس بنى هذا القانون؟

ظنّ العلماء أن قوانين جاليليو في الحركة الأرضية مختلفة عن قوانين كبلر في حركة الكواكب حول الشمس وحركة الأقمار حول الكواكب، فالأولى خاصة بالحركات الأرضية والثانية في الحركات السماوية، جاء نيوتن ليربط بينهما وليؤكد "أن القوة المسؤولة عن الحركة الإهليجية الكبليرية للكواكب هي ذاتها المسؤولة عن سقوط الأجسام وحركة القذائف على سطح الأرض، فالقوتان هما قوة واحدة هي قوة الجاذبية"[92].

ولكي يضع نيوتن الصيغة الرياضية لهذا القانون (قانون الجاذبية) افترض فرضين وهما: أ)قوة الجذب بين أي جسمين متناسبة تناسبا طرديا مع حاصل ضرب كتلتيهما.

[91] المرجع نفسه، ص 165.
[92] أبودية أيوب، مرجع سابق، ص ص 136-137

ب)قوة الجاذبية بين أي جسمين متناسبة تناسبا عكسيا مع مربع المسافة بينها.[93]

هذا كان عن الفرضين اللذين افترضهما نيوتن قبل أن يقوم بصياغة قانونه العام في الجاذبية، وينص هذا القانون على الحقيقة التالية: "يكون التجاذب بين جسمين ما (الأرض والقمر مثلا) متناسبا طردا مع كتلتيهما وعكسا مع مربع المسافة الفاصلة بينهما."[94]

وهكذا وصل نيوتن إلى وضع الصيغة الرياضية وهي كالآتي: "فاذا كانت كتلة الأول (m1) وكتلة الثاني (m2)، والمسافة بينهما (r) فان قوة الجاذبية بينهما هيm1 r 2/.m2"[95]

وبناء على ما سبق يكون نيوتن قد توصل الى صياغة **قانونه العام** في الجاذبية وذلك انطلاقا من الفرضين السابقين، كما قام بتحقيق قانون هوكان ذلك بافتراض أن هناك تجاذب بين الأرض والقمر. فهذا **القانون** هو الذي يفسر وجود الحركة في الكون سواء حركة الأجسام في الأرض أو حركة الأجسام السماوية، فمثلا هناك تجاذب في كيفية سقوط الأجسام والأرض كما أن هذا التجاذب يحصل بين الكواكب والشمس مثلا. فما قام به نيوتن هو الربط بين تلك القوانين التي قال بها غاليليو في حركة الأجسام الأرضية والقوانين التي قال بها كبلر في حركة الكواكب متوصل الى أن هناك قوة واحدة وهي القوة الجاذبية.

[93] زيدان محمود، مرجع سابق ، ص 165.
[94] بشته عبد القادر، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 85.
[95] أبودية أيوب ، مرجع سابق ، ص 137.

وانطلاقا من هذه الفكرة يكون نيوتن قد قدم نقدا **لنظرية الدوامات** التي أتى بها ديكارت ورأى أنها غير صحيحة حيث، "قام نيوتن باستبدالها بالقانون العام للجاذبية الذي به شرح كل حركات الأجرام السماوية والأجسام الأرضية على حد سواء...وبذلك يكون قد وجد قانونا واحدا يحكم كل الكون، فلم تبقى هناك قوانين تحكم السماء وأخرى تسير الأجسام على الأرض فوحّد بذلك الفلك والفيزياء"[96]

المبحث الثاني: فرنسيس بيكون واشكالية التنظير للتجربة

شهد القرن السابع عشر تغييرات هامة سواء تعلق الأمر بتطور العلوم أو في طريقة التفكير هذا ما جعل المؤرخون ينظرون إلى فرنسيس على أنه قد أتى بثورة علمية وفكرية أيقظت العالم من سلطة التفكير القديم وغيرته، وكان فرنسيس بيكون Francis BACON(1561-1626)[97]من الأوائل الذين دعوا إلى تحرير الفكر من المبادئ التقليدية والتأملات الميتافيزقية، وذلك من أجل إفساح المجال أمام العلم والتفكير العلمي.

كان فرنسيس بيكون هو أوّل من حاول وضع صياغة لمنهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية التجريبية، ورغم أن هناك من سبقه من العلماء الذين أخذوا بمنهج الملاحظة والتجربة قبل أن يتطرق بيكون إلى صياغة قواعد منهجه الاستقرائي، ومنهم وليم

[96] ميموني جمال، قسوم نضال، مرجع سابق ، 127.

[97] **فرنسيس بيكون BACON francis (1561-1626)** فيلسوف إنجليزي مؤسس المادية الجدلية والعلم التجريبي، في سنة 1620 نشر رسالته الشهيرة "الأرجانون الجديد" ويعتبر منهجا استقرائيا جديدا، وفيه شرح لمهام وأسس الاستقراء العلمي، وقد عارض فيه النزعة المدرسية (السكولائية) اللاتجريبية، والمنطق الأرسطي وكذلك مؤلفه "أطلنطس الجديدة"، راجع: خلف جراد، معجم الفلاسفة المختصر، ص ص 59-61.

جلبرت william Gilbert [98](1540-1603) مؤلف كتاب "**في المغناطيس**"، وكذلك نجد جاليليو(1564-1642)هو أول عالم تجريبي في العصر الحديث، جعل الملاحظة والتجربة من بين القواعد الأساسية للمنهج العلمي، ومع ذلك فهذا لا يدلّ على أن جاليليو قد تأثر ببيكون، فجاليليو قد تأثر بأرسطو والكتب المقدسة وذلك بقصد معارضتهما لهذا فكلا من جاليليو وبيكون يعتبران من رواد العلم الحديث، لذلك كان بيكون يعلم أنه ليس أول من نادى بالمنهج الاستقرائي...وكان هدفه الأكبر هو بيان أنه ينبغي أن نستثمر ما نعتقده في أن العلم قادر على تحسين أحوال الناس وتحقيق رفاهيتهم. وبذلك يوجه اعتراضه لكل من الفلسفة التأملية وكذلك الفلسفة المدرسية([99])، يقول بيكون في هذا الشأن: "الحكمة التي أخذناها عن الاغريق ليست من المعرفة سوى طفولتها، لها صفة الطفل في وسعه أن يتكلم ولكنه لا يستطيع أن ينجب فهي حافلة بالمناقشات، ولكنها عاقر لا تنجب أعمالا"[100]

ومن الانتقادات التي قدّمها بيكون فيما يخص الفلسفة اليونانية والمدرسية[101]، أنه أشار من خلال كتابه "الأرجانون الجديد" الى مثال مشهور يبيّن من خلاله فئات الفلاسفة وأعمالهم حيث نجد أن" الفئة الأولى هم الذين يعالجون العلوم بسطحية ودجماطقية وهؤلاء يشبهون

---

[98] **وليم جلبرت william Gilbert** (1540-1603)، هوفيلسوف وفيزيائي وطبيب، وعالم انجليزي، من أهم مؤلفاته: المغناطيس.

[99] زيدان محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1 ،2002، ص ص 81-82

[100] قنصوة صلاح ، فلسفة العلم، دار التنوير ،بيروت ،2008 ،ص 126

[101] **المدرسية(فلسفة) scholasticim**: المدرسية أو السكولائية (فلسفة المدرسة) بالانجليزية scholasticim بالفرنسية scolastique، هي فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون، تنقسم الفلسفة المدرسية تاريخيا الى ثلاث فترات هي: الفلسفة المدرسية المبكرة، الفلسفة المدرسية الكلاسيكية، الفلسفة المدرسية الجديدة. أنظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، ط 1،2009، ص 585.

عمل النملة التي لا تفعل شيئا سوى رص وملئ مخازنها. والفئة الثانية من الفلاسفة يشبهون العنكبوت في عملهم الذي ينسج حول نفسه نسيجا متماسكا لأنه واهي سرعان ما ينهار. أمّا الفئة الثالثة فهم يشبهون النّحلة في عملهم تستخلص مادتها من الأزهار المختلفة، وبجهودها الذاتية تنتج شيئا فريدا"[102]بمعنى أن يكون عمل الفيلسوف مثل عمل النحلة لا كعمل النملة التي تعتمد على جمع المعلومات والقيام بالتجارب فقط، ولا كعمل العنكبوت الذي يستخلص النظريات عن العالم الخارجي الذي يكون بفضل عمل الذات دون الاعتماد على الموضوع، لكن عمل النّحلة يكون بالجمع بين ما تقوم به الذات والموضوع معا، وهذا ما كان في اعتقاد بيكون. وبالتالي يجب أن نعطي القيمة لتلك المعرفة التي تمكننا من السيطرة على العالم لإخضاعه لرفاهيتنا.

ارتكز عصر بيكون على الجانب المنطقي الأرسطي الذي يعدّ الأداة الصحيحة في توصل العلوم إلى نتائجها، ومن منطلق هذه الفكرة جاء اكتشافه لطريقة جديدة في البحث العلمي، وبذلك يكون قد أعلن ثورة فكرية على المنطق الأرسطي الذي بات في نظره منهجا عقيما لا فائدة منه في حياتنا العملية، موجّها اليه عدّة انتقادات يبيّن من خلالها قصور ذلك المنطق وعقمه يقول:"مثلما أن العلوم في وضعها الحالي لا تجدي نفعا في اكتشاف نتائج جديدة كذلك المنطق الذي بحوزتنا لا جدوى منه في اكتشاف العلوم"[103]؛ بمعنى أن المنطق

[102] حسين باقر ابراهيم، الأنا والعالم 'جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، ابن النديم، وهران، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1، 2013، ص 156.

[103] بيكون فرنسيس، الأرجانون الجديد"ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة"، تر: عادل مصطفى، رؤية، القاهرة ،ط 1،2013،ص 19

الأرسطي في رأي فرنسيس لا فائدة منه فهو لا يوصل إلى أي اكتشافات علمية نافعة بل يركز على عمل العقل المفرط دون التوجّه الى الطبيعة وقراءتها ويقول بيكون بهذا الصدد "لا ينطبق القياس على مبادئ العلوم ولا جدوى من تطبيقه في المبادئ الوسطى، اذا أنه لا يجاري الطبيعة في دقتها وهو من ثم يفرض الموافقة على القضية دون أن يمسك بالأشياء"104، ففي هذه النقطة يأكد على أن المنطق الأرسطي عقيم ولا يوصل الى أي نتائج ملموسة.

وفي نقطة أخرى يقول: "يتكون القياس من قضايا والقضايا من كلمات والكلمات هي مقابلات رمزية لأفكار، وعليه فاذا كانت الأفكار نفسها مختلطة ومنتزعة برعونة من الوقائع، فلن يكون هناك ثبات فيما يبنى فوقها، لذا فلا أمل لنا الا في الاستقراء الصحيح"[105]

يأكّد بيكون في هذا الصدد على أنّ القياس الأرسطي ما هو إلا وسيلة عقيمة في الحقيقة وفي مختلف أشكاله وأنواعه، ذلك لأن النتيجة في هذا القياس تكون متضمنة في المقدمة، بمعنى إثبات النتيجة المتوصل اليها لا يكون إلا بناء على المقدمة، وبالتالي لا توصلنا إلى نتائج جديدة، وكما تسمى عند المناطقة 'المصادرة على المطلوب'، أو قياس الدور.

[104] المرجع نفسه، ص 20
[105] المرجع نفسه، ص 20

وهكذا فاذا فرضنا أن مقدّمات القياس الأرسطي صادقة على الواقع واذا فرضنا أن انتقالنا إلى النتيجة سليم صحيح فان النتيجة ستكون عقيمة، أي لا تحتوي جديد عما أثبتناه من قبل في المقدمات ولكن ينبغي من المنطق أن يدفعنا إلى نتائج جديدة [106]

لذا ارتأى بيكون هنا الى ضرورة تقديم اصلاحات جدرية لطرق تفكيرنا، سواء كان ذلك في بحوثنا العلمية أو فيما يخص الفلسفة، وفي اعتقاده لا يكون ذلك إلا بدحض القياس الأرسطي الذي كان سبب تأخر الكشوف العلمية، والاستعانة بمنهج جديد الذي أسماه بيكون "الأرجانون الجديد" في البحث العلمي، ويقوم هذا المنهج على أساس التجربة والملاحظة، بحيث نلاحظ ونختبر تلك القضايا في الواقع والعالم الخارجي قبل التطرق اليه إلى تركيبها على أنها تتكون من كلمات والكلمات تكون القضايا والأحكام، وهذه الأخيرة يتركب منها القياس.

وبهذه الطريقة أي المنهج الاستقرائي نتجنب تلك الأوهام التي أوقعنا فيها القياس الأرسطي والذي من عيوبه أنه يجعلنا نتسرع في التعميم اننا نضطر فيه أن نسلم بمقدماته تسليما لا شك فيه، كما أن هذا القياس لا يوصل الى علم جديد ننتفع به في حياتنا العملية.

[106] زيدان محمود فهمي ،الاستقراء والمنهج العلمي ،مرجع سابق ،ص 85

أولا: نظرية الأوهام: "الجانب النقدي من كتاب الأرجانون الجديد"

لقد رأى بيكون بأن المنطق الأرسطي كان السبب في تأخر تطور العلوم والأبحاث العلمية، بحيث نجد أن القواعد العلمية تساعد الانسان في التحقق من القضايا في الواقع وإلى الحكم بما سيقع قبل وقوعه، أما عن المنطق الأرسطي أو لنقل المنطق القياسي فإننا ننطلق فيه من قضايا جزئية أو كلية تكون مقدمات الى نتائج عقيمة لأن تكون القضايا صادقة أو كاذبة من حيث الواقع وبذلك سمي منطقا عقيما لأنه لا يفيد في حياتنا وواقعنا، ولا يوصلنا الى اكتشاف علم جديد، لذلك وقبل أن يضع منهجا جديدا وخطة جديدة يسير عليها العقل الانساني، سعى الى تطهير العقل من كل ما يعيق التفكير الصحيح وللوصول الى المعرفة الحقة، وعلى هذا الأساس قام بتحديد تلك العوائق والتي أسماها بيكون بأوهام "الذهن idols أو الأصنام، ويقصد بها الأوهام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم السكولائية تفكير العصر الوسيط لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل لا من أجل تحصيل المعرفة الحقيقية، وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها اختلفت بالأسلوب وبلاغة القول"[107] وهذه الأوهام هي أوهام الجنس (القبيلة)، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح.

[107] مبروك أمل ،الفلسفة الحديثة،الدار المصرية السعودية ،القاهرة ،2006،ص 140 .

1-*أوهام القبيلة (أوهام الجنس)*Idola Tribus

وهي تلك الأوهام المشتركة بين جميع الناس والمغروسة في طبيعتهم البشرية، لذلك يزعم الانسان بأنه مقياس في التعرف على حقائق الأشياء، وذلك عن طريق الحواس والحقيقة أن ما يدركه الانسان سواء بالإدراكات العقلية أو الحسية هي حقائق منسوبة إلى نفسه لا الى الأشياء والعالم الخارجي ككل، كما كان يزعم، يقول بيكون: "الذهن البشري أشبه بمرآة غير مستوية تتلقى الأشعة من الأشياء وتمزج طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء فتشوهها وتفسدها، لذلك فنحن بطبيعة تفكيرنا نميل الى اصدار أحكام في الواقع أي التسرع في التعميم على باقي الحالات دون الالتفات الى الجانب السلبي، كما أننا نصدق كل ما يتوافق ورغباتنا وأهوائنا ونرفض عكس ذلك"[108].

2-أوهام الكهفIdola Specus:

ويأتي بيكون في موضع آخر من كتابه في أن يعرفنا على أوهام الكهف التي هي عنده تلك " الأوهام الخاصة بالإنسان الفرد ان لكل فرد...كهفا أو غارا خاصة به يعترض ضياء الطبيعة ويشوهه، قد يحدث هذا بسبب الطبيعة الفريدة والخاصة لكل انسان وبسبب تربيته

[108]بيكون فرنسيس، الأرجانون الجديد، مرجع سابق الذكر، ص 30

وصلاته الخاصة أو قراءاته...أو الاختلاف الانطباعات التي تتركها الأشياء في أذهان مختلفة..."[109]

تنشأ هذه الأوهام من الطبيعة الفردية لكل منّا، فان الفردية هي بمثابة الكهف الأفلاطوني، الذي منه ننظر الى العالم، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونا خاصا، هذه الأوهام صادرة اذن عن الاستعدادات الأصلية وعن التربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات...([110])

ويتضح مما سبق أن كل واحد منا له كهف خاص به سواء اكتسبه انطلاقا من تربيته أو عن طريق علاقاته الاجتماعية أو من منطلق الأفكار المسبقة التي يملكها، وعلى هذا الأساس فان هذه الأوهام تحجب عن الفرد للوصول الى المعرفة الحقة، وبالتالي تعيق تفكيره الصحيح، لأنه في راي فرنسيس عن طريق هذه الأوهام يحكم على الأمور وتفصيلاتها.

3- أوهام السوق Idola Fori:

ويأتي على تشبيه تلك الاوهام التي تنشأ من خلال تواصل الناس فيما بينهم واجتماعهم بأوهام السوق، وبهذا الشأن يقول: "ثمة أوهام تنشأ عن تواصل الناس واجتماعهم بعضهم ببعض والتي أسميها "أوهام السوق" بالنظر الى ما يجري بين الناس هناك من تبادل

[109] المرجع نفسه، ص 30
[110] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 47

واخضاع. فالناس انما تتحادث عن طريق القول والكلمات يتم اختيارها بما يلائم فهم العامة. وهكذا تنشأ مدونة من الكلمات السيئة بليدة تعيق العقل اعاقة عجيبة..."[111]

اذن الاسم مستمد من عملية التبادل التي تتم في السوق والتي يشبه بها بيكون عملية تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق اللغة.[112] لذلك فهي أوهام ناشئة من الألفاظ، فان الألفاظ تتكون طبقا للحاجات العملية والتصورات العامية، فتسيطر على تصورنا للأشياء فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو الأشياء غامضة أو متناقضة، وهذا أصل كثير من المناقشات تدور كلها على مجرد ألفاظ.[113]

يتحدث بيكون عن تلك الأوهام التي تنشأ في مكان عام أين يتواصل الناس مع بعضهم البعض عن طريق اللغة، وهنا يكمن الخطأ بحيث أننا نستخدم ألفاظا بشكل غير دقيق للتعريف بالأشياء، وعلى هذا الأساس فان هذه الألفاظ تكونت لتلائم الذهن العامي لا الذهن العلمي لذلك نجد بيكون ينتقد هذه اللغة ويدعوا العلماء بالابتعاد عن كلّ غموض تتميز به تلك الألفاظ (اللانهائي، الجوهر الروحي...) واستخدام ألفاظ التي تلائم واقع الأشياء.

[111] بيكون فرنسيس، الأرجانون الجديد، مرجع سابق الذكر ،ص 30.
[112] زكريا فؤاد، آفاق الفلسفة، دار الوفاء، الاسكندرية،2007، ط1، ص 92
[113] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ،ص ص 47-48

4-*أوهام المسرح* Idola Theatri:

أما الاوهام المسرح التي تكونت نتيجة آراء وأفكار المشاهير من العلماء والفلاسفة والتي على أساسها يرى الناس الحقيقة، وبهذا الشأن يقول بيكون: "ذلك أني أعتبر أن كل الفلسفات التي تعلمها الناس وابتكروها حتى الآن هي أشبه بمسرحيات عديدة جدا تقدم وتؤدى على المسرح خالقة عوالم من عندها زائفة وهمية...ولا ينسحب حديثي على الفلسفات...وانما أشمل أيضا كثيرا من العناصر والمبادئ الخاصة بالعلوم."[114]

يقع الناس في هذه الأوهام نتيجة تأثرهم الشديد بآراء المشاهير من العلماء والفلاسفة السابقين وذلك لما في هذه الآراء من منطق محكم لا يستطيعون الفكاك منه...ان كل الآراء الفلسفية السابقة التي تتابعت في الموضوع الواحد في نظر بيكون أشبه بمسرحيات مثّلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التي تتقبل الآراء بدون نقد أو مناقشة لذلك فينبغي مناقشة هذه الآراء ولا نقبل الا ما يتوافق مع الواقع وصفته.[115]فهذا الوهم يعتبر من أشد الأوهام خطرا لأنه يعتمد على صدق نظرية فلسفية أو علمية وعلى هذا الأساس فالناس لا يرون الحقيقة الا من خلال آراء هؤلاء المشاهير وبذلك تحجب الحقيقة في عقولهم.

وهكذا فبانتقاد بيكون للعقل وما يحمله من أوهام التي كانت بشكل أو بآخر سببا في تأخر العلوم والكشوف العلمية، لذلك سعى إلى تطهير العقل من كل هذه الأوهام ليجعله

[114] بيكون فرنسيس، مصدر سابق، ص 31
[115] زكريا فؤاد، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 112

صفحة بيضاء، وينشأ بذلك منهجا جديدا قوامه الملاحظة والتجربة لا التأمّل النظري الذي نادى به المنطق الأرسطي والفلاسفة القدماء، ومن ثم كان هدف بيكون من صياغته لهذا المنهج حتى يكون الأداة الجديدة في البحث العلمي وفائدة العلوم ولأجل السيطرة على الطبيعة واخضاعها للإنسان وفائدتها في الحياة.

ثانيا: المنهج الاستقرائي: الجزء الايجابي من منهجه

بعد أن قام بيكون بتبيان الأخطاء الشائعة التي سادت التفكير التأمّلي وتفكير المرحلة الأرسطية والذي كان الجزء السلبي من كتابه "الأرجانون الجديد"، وأمّا عن الجزء الايجابي فقد عرض منهجه الجديد وهو المنهج الاستقرائي الذي جاء كطريقة جديدة محل المنطق الأرسطي القديم.

يتبيّن لنا أن بيكون يرفض الاستقراء الذي أتى به أرسطو وكما هو معروف عنه بأنّه منهج يستند إلى التعميم الأسرع للأمور، أي ينتقل فيه من الكلّ الى الجزء، على عكس ما أتى به بيكون في منهجه الاستقرائي الجديد الذي ينتقل فيه من القضايا سواء كانت ايجابية أو سلبية وبدون تسرع في الوصول الى النتائج، وهنا يكمن الفرق بين المنهج الاستقرائي الأرسطي الذي يكون عبارة عن إحصاء بسيط للظواهر لا نقد فيه، في حين أن الاستقراء البيكوني فهو يدرس الوقائع بطرق جدّ دقيقة وذلك من خلال قواعد منهجه الثلاث والمتمثلة

في قائمة الحضور، قائمة الغياب، قائمة الاختلاف في الدرجات والتي طبقها في دراسته لظاهرة من الظواهر وهي *ظاهرة الحرارة*.

لذلك فللوصول إلى معرفة علمية صحيحة فما علينا سوى استخدام طريقة التبويب أو تصنيف الوقائع وذلك باستخدام القوائم الثلاث، والتي من خلالها نصنف ملاحظاتنا وتجاربنا حول أي ظاهرة نريد دراستها دراسة علمية، لذلك نجد بيكون قد اتخذ مثال صورة الحرارة لتوضيح قواعد منهجه وخطواته وهي كالآتي:

قائمة الحضور: نسجل فيها كل الأمثلة التي ثبت وجود الحرارة بها مع مراعاة أن تكون هذه الأمثلة متنوعة ومتعددة إلى أبعد حد وأن تكون معروفة، لنا يشبه بعضها البعض حيث أنها أمثلة لطبيعة واحدة وقد سجل بيكون سبعة وعشرين حالة لوقائع مختلفة مثل أشعة الشمس والصواعق والاحتكاك،[116] بمعنى جمع الامثلة الايجابية التي تتمثل فيها ظاهرة الحرارة.

بهذا الشأن يقول بيكون: "بالنسبة لأي طبيعة معطاة علينا أولا بإحضار جميع الأمثلة المعروفة المتفقة في نفس طبيعة أمام الذهن مهما تباينت...يجب وضع هذه المجموعة على هيئة تاريخ وبدون أي تنظير سابق لأوانه أو تنقيح خذ مثلا هنا بحث صورة الحرارة"[117]

[116] ابراهيم ابراهيم مصطفى ،منطق الاستقراء "المنطق الحديث "،المعارف ، الاسكندرية ،د ط ،1999، ص 86
[117] بيكون فرنسيس، المصدر سابق ،ص 151.

قائمة الغياب: سجل فيها بيكون أمثلة مقابلة للأمثلة التي جاءت في قائمة الحضور والأمثلة هنا تشير إلى غياب الظاهرة المراد تسجيل حضورها وغيابها مثل الحرارة وأعطى أمثلة عليها مثل ضوء القمر والكسوف والكواكب وغيرها .[118]

يقول بيكون :"علينا احضار الشواهد أمام الذهن خلو من الطبيعة المعنية لأن الصورة كما قلنا يتعين أن تغيب اذا غابت الطبيعة المعنية مثلما يتعين أن تحضر اذا حضرت ولكن تسجيل كل هذه الشواهد سيكون عملا لا آخر له"[119]

قائمة الاختلاف في الدرجات: فيها تجمع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة التي نبحثها من حيث الشدة والضعف وبالنسبة لظاهرة الحرارة جمع بيكون واحد وأربعين مثالا لشدة وضعف درجة الحرارة وعلى سبيل المثال فدرجة حرارة الشمس تتفاوت شدة ضعفها في ساعات النهار المختلفة ([120])، وبهذا الصدد يقول بيكون: "أن نعرض أمام العقل الأمثلة التي توجد فيها الطبيعة محل البحث بدرجة معينة قد يتم ذلك بمقارنة زيادتها ونقصانها في الموضوع نفسه أو بمقارنة مقدارها في موضوعات مختلفة بين موضوع وآخر "[121]

ماذا كان يقصد بيكون بكلمة صورة؟ لقد قدّم بيكون انتقادات لاذعة للمنطق الأرسطي والميتافيزيقا إلا أنّه قبل نظرية أرسطو في أن العلم الحق هو معرفة العلل...أما فيما يختص

[118] ابراهيم ابراهيم مصطفى، مرجع سابق، ص 86
[119] بيكون، فرنسيس مرجع سابق، ص 151
[120] النشار مصطفى، مدخل الى الفلسفة "النظرية والتطبيقية"، دار الوفاء الحديثة، القاهرة، 2008، ص 113.
[121] بيكون فرنسيس، مرجع سابق، ص 165-165.

بالعلل الأربعة الأرسطية فانه يصرح بأنه لا فائدة من النظر في العلل المادية والفاعلية والغائية.[122]

لقد استخدم بيكون كلمة صورة ومع ذلك لا يعني بها ما قصده أرسطو، لأن الصورة عند أرسطو تتماشى مع مادّة الشيء فكل من المّادة والصورة تمثل ثنائيته الشهيرة في المعرفة، أو ما يعرف باللاتينية matéria (المادّة) et الشكل، الصورة la forma، لذلك فالشيء عند أرسطو هو الذي يملك مادة وصورة، وبصيغة أخرى كل مادة ولها صورة ولا وجود لصورة بدون مادة ولا مادة بدون صورة.

كما أنّه لا يقصد بالصورة ما كان يعنيه أفلاطون بالصور المثالية الموجودة في العالم المثالي، ولا بالتعريف البديهي للصورة بأنها تعني شكل الشيء الخارجي المدرك عن طريق الحواس، ومع ذلك هناك نوع من الغموض يلحظ من خلال ما يقصده بكلمة صورة، فما الذي يعنيه من وراء الصورة؟

وللتعرف على الصورة عند بيكون نجد أن لها ميزات وهي:

1- أن **الصورة** لا تعني فقط معرفة الطبيعة الجديدة التي توجد بالاقتران الثابت مع الصفة المعطاة، حيث لا يكفي الاقتران في الحضور وحده بل لابد الى جانب ذلك من

[122] زيدان محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق ،ص 90.

العزل، بحيث لا يستطيع ألف مثال أن يثبت وجود الرابطة الضرورية بين الصورة المعنية والصفة ص يستطيع مثل سلبي واحد أن ينفي تلك الرابطة بينهما.

2ـ أن **الصورة** ليست تصورا مجردا وانما هي خاصية طبيعية.

3ـ أن **الصورة** ليست وصفا رياضيا.

4ـ أن **صورة** الطبيعة المعطاة ليست فقط تجديدا نوعيا للطبيعة الأكثر عموما وانما هي تعكس طبيعة الأشياء في علاقتها بالعالم الطبيعي.

5ـ أن **الصورة** تعني تلك القوانين وحدود الفعل البسيط التي تنظم أي ظاهرة...فصورة الحرارة اذن هي قانونها وهكذا ..[123]

وعلى هذا الأساس نجد بيكون يقول: "فحين أتحدث عن الصور فإنما أعني ببساطة تلك القوانين وحدود الفعل البسيط التي تنظم وتكون أي طبيعة بسيطة...صورة الحرارة اذن أو صورة الضوء هي قانون الحرارة أو قانون الضوء"[124]

ومع ذلك فالصورة التي تحدث عنها بيكون، فيعني بها الطبيعة الخفية أو كما يمكن أن نسميها بماهية ESSEENCE الشيء وجوهره، وفي ضوء هذه الفكرة فان نظرية الصورة عند بيكون تشبه نوعا ما نظرية المثل الأفلاطونية: ميتافيزيقا العلم، فعندما نتحدث عن الصورة

[123] محمد علي ماهر عبد القادر، مشكلات فلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1985، ص ص 14_15
[124] بيكون فرنسيس، مرجع سابق ،ص ص 181-182

فإننا نعني تلك القواعد والتنظيمات للعمل البسيط التي تنظم وتشكل كل طبيعة بسيطة، لذلك فان صورة الحرارة أو الضوء لا تعني أكثر من قانون الحرارة أو قانون الضوء.[125]

عملية العزل والاقصاء:

تبدأ **عملية الرفض والاستبعاد** وذلك باستبعاد النظريات والفروض، التي تتنافى مع ما تضمنته القوائم من معلومات مثال ذلك النظرية القائلة أن الحرارة تأتي من مصدر خارج الأرض وهي تستبعد، لأن القوائم تدلنا على أن الحرارة تتولد من أجسام أرضية أيضا، كذلك تستبعد النظرية اليونانية القديمة القائلة ان الحرارة تتوقف على وجود عنصر معين في الجسم الحار كعنصر النار...،[126] وبهذا الصدد يقول بيكون :"المهمة الأولى للاستقراء الصحيح هي رفض واستبعاد الطبائع المفردة غير الموجودة في شاهد توجد فيه الطبيعة المعنية، أو الموجودة في شاهد لا توجد فيه الطبيعة المعينة..."[127]

وهكذا ظل بيكون يقصي المثال بعد الآخر، بمعنى ظل يرفض الفروض غير الصحيحة، إلى أن يتوصل للفرض المؤيد للملاحظة المواتية لتلك الظاهرة، فلنأخذ أمثلة قائمة الحضور التي يرفض بها الأمثلة التي في قائمة الغياب أي تعزلها، فمثلا دمّ الحيوانات الحية أن يكون سببا في ظهور الحرارة لأن هناك حيوانات ميتة دمها بارد، وهكذا يستبعد

[125] ول ديوارنت، قصة الفلسفة 'من أفلاطون الى جون ديوي'، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1988، 129.
[126] زكريا فؤاد، آفاق الفلسفة، مرجع سابق، ص 99.
[127] بيكون فرنسيس، مرجع سابق، ص ص 180-180

مثال الدم كسبب للحرارة، وبهذه الطريقة يستبعد كل مثال لا يؤيّد الفرض، اذن فمن خلال القوائم الثلاثة نستطيع التوصل الى علّة الظاهرة التي نريد دراستها.

استنتج بيكون أن سبب الحرارة هو الحركة لأن كل شيء حار يكون في حركة دائمة هي التي سببت حرارته وتختلف حرارة الأجسام باختلاف حركتها زيادة ونقصا.[128]

وبهذا الصدد يقول بيكون: "الحرارة هي الحركة التمددية تتقيد وتتصارع خلال جزئيات الأجسام"،[129]بمعنى كلما كانت هناك حركة نتجت عنها الحرارة، وكلما زادت أو نقصت حركة أي جسم زادت أو نقصت الحرارة، اذن من خلال البحث الذي أجراه بيكون على ظاهرة الحرارة، تبين لنا بأن علة الصورة لأي ظاهرة تكمن في طبيعتها الخفية، وهو هنا يعود إلى ما نادى به القدماء من قبل وهو بذلك متناقض مع منهجه.

ويترتب مما سبق ذكره أن فرنسيس بيكون قد وضع طريقة للوصول واكتشاف حقائق وأسرار الطبيعة والتي لها صور بسيطة، ولاكتشافها وضع قواعد وخطوات منهجه الاستقرائي الجديد وذلك ما تضمنه كتابه "الأرجانون الجديد"novum organum (1620)، إنما جاء بهدف التصدي لأهم طرق البحث القديمة وهو القياس الأرسطي الذي كان الأداة الاكثر شيوعا في تلك الحقبة، لذلك كانت "الجداول الثلاث التي وضعها بيكون هي بمثابة الأداة في ميدان الكشف العلمي يطبقها على عدد كبير من الملاحظات والتجارب، ولقد رأى بأن

[128] محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 75.
[129] بيكون فرنسيس ، مصدر سابق،194.

الملاحظة والتجربة هي أساس ما يقوم عليه العلم، ولكن العلم الحديث قد أثبت أن الفروض العلمية القائمة على التخيل قبل الملاحظة والتجربة كان لها التأثير الكبير على حركة التقدم العلمي، وهذا ما لم يهتم به بيكون وبالتالي لم يعطي قيمة لهذه الفروض العلمية ومدى وصولها لنتائج مهمة، ربما يرجع الأمر إلى عدم استخدامه للمنهج الاستنباطي الذي له دور في ذلك([130]).

هكذا فبالرغم من أن منطق بيكون قد استغنى عن المنهج الرياضي، وحتى لو كان معاصرا لغاليليو الذي كان رائد المنهج الاستنباطي، إلا أن هذا لا يعني أن نلوم بيكون و"انّما الواجب أن يوجه هذا اللوم إلى التجريبين المتأخرين ولاسيما جون ستيوارت مل MILL John Stuarte(1806-1873)، الذي وضع بعد مائتين وخمسين عاما من وفاة بيكون منطقا استقرائيا لا يكاد يرد فيه ذكر المنهج الرياضي، وكان في أساسه صياغة جديدة لأفكار بيكون"[131]، وهكذا فمع هذه الانتقادات التي وجهت، إلي بيكون إلا أن ما أتى به كان له تأثير على مفكري أوروبا وعلى التفكير العلمي، وكان ذلك ملحوظا بين فلاسفة عصر النهضة أو العصور التي أتت بعده.

[130] أبو ريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة"، ج 4، دار المعرفة الجامعية،1996،ص 36.
[131] ريشنباخ هانز ، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص 89.

المبحث الثالث: جون لوك و مسألة الأفكار الفطرية:

يعد جون لوك[132](1632-1704) هو أول من قام بالبحث في الأداة المعرفية والمتمثلة في الفهم البشري، أي البحث في طبيعة المعرفة الانسانية أولا قبل التطرق للبحث في أي موضوع من مواضيع المعرفة، لهذا كان جون لوك هو أول من وضع مبحثا في المعرفة قبل أي فيلسوف آخر، "لذا يعد كتابه "**مقالة في الفهم البشري**" والذي ألف سنة 1690 وعن طريقه تم تحديد التاريخ الفعلي للبحث في نظرية المعرفة.

يمثل هذا الكتاب عهدا جديدا في تاريخ التّفكير في مشكلة المعرفة، يقول جون لوك: "أنّه قبل أن نشرع في القيام ببحوث من هذا النوع علينا أن ندرس قدراتنا الخاصة ونرى أي الموضوعات تستطيع أذهاننا أن تعالج وأيّها لا تستطيع"[133]

[132]**جون لوك Jonh Locke** ولد في قرية الرنكتون wrington في إنجلترا في 29 آب 1632 من عائلة متوسطة الثراء، وكان والده محاميا إشترك في الحرب الأهلية في جيش كروموبل ضد الملك شارل الأول. تلقى لوك تعليمه الأول في مدرسة ويستمنستر westminister في لندن ثم انتقل سنة 1652 الى أكسفورد، والتي فيها حصل على وظيفة دائمة وهي "باحث بالدّراسات العليا" وهي جمعت بين التدريس والدراسات العليا، تعلم في البداية اللغة اليونانية وعلم البيان، ثم تعلم بعد ذلك الفلسفة الخلقية، وكذلك درس الفيزياء والكيمياء، وعلم الظواهر الجوية والطب. وكذلك كان لوك طيلة حياته نصيرا للتسامح الديني والحرية الفكرية، أما عن مؤلفاته فقد ترك ثروة علمية ومعرفية في مختلف المجالات: بعض آراء في التربية، روح التسامح، التحررية في الدين، التحررية في السياسة، بحثان في الحكومة، العقلانية في المسيحية، على أن أهم كتبه من الناحية الفلسفية هو "المقالة في الفهم البشري"، وقد مات لوك نتيجة الضعف الذي كان يعانيه من مرض الربو في 28 تشرين الأول من عام 1704.أنظر: كريم متى، الفلسفة الحديثة "عرض نقدي"، دار الكتاب الجديدة المتحدة =،بيروت، ط 2،2001، ص ص 149-150. وأيضا: وليم كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، التنوير، بيروت، ط 1، 2010،ص ص 155-156.

[133]العبيدي حسن مجيد، من الآخر الى الذات "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر، دار الطليعة ،بيروت ، ط 1،2008 ،ص 14.

1- نقد لوك للأفكار الفطرية:

إن أول ما قام به لوك في كتابه "مقالة في العقل البشري" هو رفض الأفكار والمبادئ الفطرية وذلك لأجل عرض وبناء لمذهبه التجريبي، لذا فالذهن البشري عند لوك خال من أي فكرة أو مبدأ فطري، ويكمن دوره في استقبال الادراكات الحسية والأفكار وذلك بالاستناد إلى الحواس والتأمل العقلي، وكل ما يتجاوز الحواس يعدّ غامض ومبهم.

يقوم لوك بتشبيه الذهن من دون مدركات حسية بالصفحة البيضاء التي لم يكتب عليها أي شيء، لذا فعندما نتحدث عن نظرية الأفكار الفطرية فانه يتبادر إلى أذهاننا اسم الفيلسوف "أفلاطون" في العصر القديم وكذا اسم "ديكارت" في العصر الحديث، وبعدها تم إحياءها من طرف جون لوك، لذا فهذه النظرية قائمة على مبدأ أن العقل البشري يملك أفكار فطرية منذ الولادة التي فطر عليها الذهن البشري بمعنى أسبقية الافكار عن التجربة والخبرة الحسية.

ومن هنا يتبادر إلى ذهني سؤال فاذا كان جون لوك يهاجم الأفكار الفطرية وفي رأيه أنه لا وجود لأي معرفة مسبقة في الذهن البشري، وانما هو صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء إلا أن تكون التجربة السبب في الوصول للمعرفة الحقة، اذا لمن يوجه لوك انتقاداته أو بالأحرى من يقصد من الفلاسفة الذين نادوا بأولوية الافكار الفطرية في اكتساب المعرفة؟

للحديث عن أهم أراء لوك بشأن الأفكار الفطرية، يجب أولا الولوج إلى تاريخها، لذلك فان أول من قال بهذه الأفكار كان أفلاطونPLATON(347.427 ق.م) في محاورة "فيدون"

مسألة خلود النفس بمعنى أنها كانت قبل أن تهبط الى هذا العالم وترتبط بالجسد كانت موجودة في عالم آخر هو عالم المثل الذي عرفت فيه جميع أنواع المعرفة، ثم حين ارتبطت بالجسد أصبح الجسد بمثابة الغلالة التي حجبت عنها كل معرفة سابقة، أي أن المعرفة ليست اكتشافا لجديد بل مجرد تذكر لما كانت تعرفه من قبل. لذا فالتذكر كما عرفه أفلاطون ليس سوى عملية لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والاهمال.([134])

كانت النفس عند أفلاطون تحيا في عالم آخر وعرفت فيه كل أنواع المعرفة ولكن عند حلولها بالجسد أصبحت تلك المعرفة مجرد تذكّر لما تم نسيانه في العالم الآخر.

أما عن أرسطو فهو الآخر تحدث عن نظرية الأفكار الفطرية، ولكنه لم يكن يسميها بهذا الاسم وانما تحدث فقط عن أفكار أولى ومبادئ أولى موجودة لدى العقل الانساني، لذا يرى أرسطو أن هناك الاستعداد في الانسان موجود فيه بحسب تكوينه لإدراك بعض التصورات ولا يدركها منذ ولادته، وإنّما موجودة فيه بالقوة منذ الولادة، وتظهر هذه المبادئ لدى الطفل في فترة معينة فيشعر بها وذلك في ظروف مناسبة، ومن أمثلة هذه الأفكار فكرة العلية بمعنى أنه لدى الانسان استعدادات عقلية للاعتقاد في العلية الا أن الطفل لا يشعر بهذا المبدأ، وانما عندما يكتسب خبرة فمثلا عندما تتكرر حدوث حادثين متلازمين تتكون في ذهنه أن هناك علاقة علية.[135]

[134] عزمي اسلام ، جون لوك، دار المعارف بمصر، القاهرة،1964، ص 32.
[135] ابراهيم ابراهيم، مصطفى الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء ،الاسكندرية ،2000 ،ص 260.

وكذلك نجد "الفلسفة المدرسية" هي الأخرى تعترف بوجود الأفكار الفطرية اذا كان البحث في نظرية المعرفة يعتمد على اظهار ما فيها من مبادئ فطرية، وكانت تستخدم تبعا لذلك القياس منهجا علميا تعتمد عليه كل معرفة من حيث هو استخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المبادئ المسلم بها مثل: المبادئ الرياضية وقوانين الذاتية ومبدأ عدم التناقض، فهذه المبادئ كانت معرفة فطرية أولية ولم تكن معروفة لدى علم من العلوم فقط بل كانت المعرفة الانسانية بصفة عامّة تعتمد عليها [136]

كما نجد كذلك الفلاسفة المسلمين اعترفوا بوجود الأفكار الفطرية وكان من بينهم الغزالي وذلك في الرسالة اللدنية "أن العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذرة في الأرض والجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن بحيث تعلم النفوس أنها كانت عالمة في أول الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع وانما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف الاقامة في هذا المنزل الكدر، والمحل المظلم، وأنها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعدوم، ولا ابداع العقل المفقود بل اعادتها العلم الأصلي الغريزي...واحتاجت النفس في أثناء العمر الى التعلم طبقا لتذكار ما قد نسيت، وطمعا في وجدان ما قد فقدت"[137]

فالغزالي هنا يرى بأن النفس كانت تعلم من قبل العلوم ولكنها جهلت هذه العلوم بمجرد حلولها في الجسد، وبعدها وأثناء الحياة كان التعلم عندها هو تذكر ما نسيته من العلم

[136] مبروك أمل، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 155 .
[137] عزمي اسلام، جون لوك، مرجع سابق، ص ص 34 -35

الأصلي الفطري، والغزالي هنا يذكرنا بما أتى به أفلاطون حين قال بأن المعرفة هي تذكر ويظهر ذلك فيما قاله من خلال محاورة فيدون.

أما في العصر الحديث فنجد ديكارت هو الآخر قد اعترف بوجود الأفكار الفطرية وقد كان ذلك واضحا خصوصا عند تقسيمه للأفكار إلى ثلاثة أنواع فطرية وحسية مصنوعة أو الخيالية، يقول ديكارت: "هذه الأفكار يبدو بعضها مفطورا في وبعضها غريبا عني ومستمدا من الخارج والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي"[138]

يتضح لنا من خلال قوله أن الافكار عند ديكارت ثلاث أنواع، أفكار حسية والتي تحصل نتيجة الادراك الحسي، الأفكار الخيالية أو المصطنعة وهي من صنع الخيال، أمّا الأفكار الفطرية فهي تلك الأفكار البديهية الحدسية والتي تتصف بخاصيتي الوضوح والتميز وهذه الأفكار مثل فكرة الكوجيتو، فكرة الله، وجود النفس، وفكرة الكائن الكامل والحركة والامتداد والزمان والمكان.

وهذا يدّل على أنّ الأفكار الفطرية تلك التي تكون في النفس وليست مستمدة من التجربة وهذا حسب ديكارت، وبعدها يأتي إحياء جون لوك لهذه النظرية وذلك بمهاجمته لها، دون أن يذكر اسم الفيلسوف الذي نادى بنظرية الأفكار الفطرية، فلوك قام بنقدها بصفة

[138] مبروك أمل، مرجع سابق، ص 156.

مطلقة ولم يذكر اسم ديكارت مثلا، ولكن مع ذلك هناك من يقول بأنه كان يقصد أفلاطوني كامبردج.

بهذا الصدد نجد لوك يقول: "إنّه من التناقض القول بأنه ثمة حقائق مطبوعة في النفس ولكن العقل لا يدركها أو لا يفهمها..."[139]

ويقول في موضع أخر "فاذا كان الأطفال والمعتوهون يملكون نفوسا وعقولا وعليها هذه الانطباعات ينبغي حتما أن يدركوها ويعرفوها ويسموا بها، ولكن ما داموا لا يدركونها فمن الواضح اذن أن ليس ثمة انطباعات كهذه"[140].

يرى لوك بأنه اذا كانت هناك مبادئ فطرية لاستطاع جميع الناس معرفتها دون استثناء حتى الأطفال والمعتوهين منهم، ولكانت مبادئ مسلم بها لدى جميع الناس، ولمناقشة هذه النظرية استعرض مجموعة من الآراء القديمة من حجج وبراهين وذلك ليبيّن صحة انكاره بعدم وجود أفكار فطرية في الذهن وهي:

1. أن هذه الأفكار الفطرية مسلم بها جميع الناس بدون استثناء.

2. أن العقل البشري يدركها بمجرد وعيه ويقظته.

ويردّ جون لوك على هذه المبادئ، فيقول: "بأن العقل لا يستطيع ادراك تلك الآراء بمجرد يقظته في مراحل حياته الأولى من العمر بدليل أن الأطفال تجهلها جهلا تاما، خذ

[139] برلين،ايسايا، فلاسفة القرن الثامن عشر، تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق،1980، ص 41
[140] المرجع نفسه ،ص 42.

مثلا بعض البديهيات كاستحالة أن يكون هناك الشيء أو لا يكون فهذه القضية التي يذهب دعاة الآراء الفطرية أنها موروثة فينا وليست مكسوبة أثناء الحياة لا شك يجهلها الأطفال والمتوحشون والبلهاء على الرغم من بداهتها".[141]

رأى لوك أنه لو كانت هناك أفكار فطرية موروثة في العقل، التي نادى بها بعض الفلاسفة وكان ديكارت من بينهم، بحيث تحدث عن المبادئ الرياضية وقانون الذاتية ومبدأ التناقض لا استطاع كل من الأطفال والمجانين والبلهاء...أن يعرفوا هذه المبادئ، لذا فلا وجود لمعرفة فطرية، ولو كانت كذلك لاستحالت علينا أن نميز بين المعرفة القبلية والمعرفة المكتسبة عن طريق الحواس.

2- بناء الفكر التجريبي:

اذا كانت معرفتنا حسب لوك ليست معرفة قبلية أي معرفة فطر عليها العقل منذ ولادته قبل أن يتصل بالعالم الخارجي، **فما مصدر معرفتنا وأفكارنا؟ وكيف وصلتنا؟ وما أنواعها وماهيتها ؟**

لقد جاء لوك من خلال مؤلفه "مقالة في العقل البشري" An Essay Concerning Human Understanding ومقالته الثانية بالحديث عن أصل الأفكار وكيفية تركيبها في العقل وعن أنواعها كذلك. من منطلق هذه الفكرة يقول: "لنفرض أن العقل صفحة بيضاء لم

[141] محمود زكي نجيب ،قصة الفلسفة الحديثة ،ص 206

يخط عليها حرف ولا فكرة، فكيف تمتلئ هذه الصفحة الناصعة؟...جواب ذلك عندي كلمة واحدة هي التجربة ينشأ علمنا وعنها يتفرع،"[142]فماذا يقصد لوك بأن العقل صفحة بيضاء؟

ويتضح مما سبق أن عقل الانسان عند لوك كمثل لوحة أو صفحة بيضاء Tabula Rasa لم يكتب عليها شيء أو لم ينقش عليها شيء وأنه عن طريق التجربة تنشأ لدينا الأفكار والمبادئ في العقل، لكنّنا عندما نذهب الى ما قاله أفلاطون الذي قال بأن كل ما نعرفه عن العالم ما هو الا تذكر أي تذكر النفس (العقل) لما كانت تعرفه من قبل، وبالتالي فان لوك يقول: "ان ملاحظتنا للأشياء الخارجية المحسوسة للعمليات العقلية الباطنية، الأولى بالإدراك الحسي والثانية بالتأمل الباطني، هي التي تمد عقولنا بجميع أفكارها...فهما (الاحساس والتفكير) الينبوعان اللذان منهما تتدفق المعرفة التي يصدر منها كل ما لدينا بل كل ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار"[143]

اذن يرجع لوك مصدر معرفتنا للأشياء والعالم الخارجي إلى التجربة وهي بذلك نوعان تجربة ظاهرة تكون عن طريق الادراكات الحسية من العالم الخارجي، وتجربة باطنة تكون عن طريقة التّأمل العقلي وعملياته العقلية من تذكر وتخيل وتفكير، وهما أساس ومصدر المادّة المعرفية التي يحتويها العقل البشري، أي أن العقل البشري يتزود بالأفكار والمبادئ انطلاقا من هذين النوعين من الادراكات.

[142] محمود زكي نجيب ، مرجع سابق ،ص 207
[143]المرجع نفسه ص ص 207-208

التجربة الحسية عند لوك هي منبع أفكارنا ومبادئنا، ولا وجود لأي فكرة سابقة عن التجربة، وعلى هذا الأساس قام لوك بتحليل الخبرة الحسية وأرجعها إلى مصدرين أساسيين وهما أفكار الاحساسات وأفكار الاستبطان، وقصد لوك بأن العقل خال من أفكار؛ أي أن الطفل لا يحوي في عقله شيئا ليس مستمد من الخبرة الحسية لكنه يسلم بأن للعقل الانساني له استعدادات هي أصلية فيه، أي يقصد استعدادنا مثلا للإدراك والتخيل والتذكر التي يسميها لوك العمليات العقلية وهذه القدرات هي فطرية فينا وليست مكتسبة.

يقصد لوك بأفكار الاحساسات تلك الآثار التي تنطبع في عقولنا نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا، أمّا عن أفكار الاستبطان فيقصد بها أنّه حين ندرك الأشياء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها نقوم بهذه العمليات ونحن نعرف في نفس الوقت أنّنا كائنات تقوم بهذه العمليات.[144]

اذن ترجع المعرفة عند لوك إلى نوعين متمايزان من الأفكار، أفكار الاحساسات تصل العقل عن طريق الحواس، أمّا أفكار الاستنباط كما تسمى أيضا أفكار التأمل فهي تلك الأفكار التي تصلنا عن طريق العمليات الذهنية من تذكر وخيال أو تفكير، وبالتالي فإنّ الحواس هي التي تمدّ العقل بالمواد الخام في حصولنا على المعرفة عن الأشياء والعالم الخارجي.

[144] ابراهيم ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص ص 161-162

وعلى ذكر مصدر الأفكار عند لوك الذي هو إما عن طريق أفكار الاحساس أو عن طريق أفكار التأمل، فإّننا نجد المفكر اميل برهييه من خلال مؤلفه تاريخ الفلسفة، قد رأى بأن الفكرة عند لوك "بقدر ما بقيت تمثيلية كانت مجرد وسيط بين الذهن وموضوعه، ولم يعرف لوك كيف يختار بين الفكرة الموضوع والفكرة التمثيل، فكان لابدّ أن يصطدم من جانب باركلي باعتراض مؤداه أن الفكرة لا يمكن أن تشبه سوى فكرة أخرى"[145]

- **تصنيف الأفكار**:

ذكرنا في الفقرات السابقة أن جميع أفكارنا نابعة من التجربة والخبرة الحسية، وقام لوك بتحليلها إلى أفكار حسية أو أفكار تأملية، ولتوضيح أكثر قام لوك بتقسيم الأفكار من حيث التركيب إلى بسيطة ومركبة، فالأفكار البسيطة هي تلك الأفكار التي لا تقبل التقسيم ولا التجزئة وهي تنقسم الى أربعة أنواع :1)"أفكار تصل العقل بواسطة حاسة واحدة، كأفكار اللون والصوت والرائحة.

2)أفكار تصل العقل بواسطة أكثر من حاسة كأفكار المكان والشكل والحركة.

3)أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي (الاستبطان)، وهي ما يسميه بالعمليات العقلية.

[145] برهييه اميل ، تاريخ الفلسفة ،ج 5، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983.

4)أفكار تتكون بواسطة الاحساس والتأمل الذاتي معا، مثل اللذة والألم، السرور والحزن، القلق والقوة، الوحدة والتتابع، فالقوة ناتجة عن معاناة الارادة الانسانية والاختيار فينا.

ويعتقد لوك أن العقل لا يستطيع أن ينشأ أفكارا بسيطة بالرغم من أنه يستطيع ابتكار الأفكار المركبة".[146]

ميّز لوك بين ثلاث أنواع من الأفكار البسيطة التي تصل العقل، فمنها ما يصل عن طريق حاسة واحدة مثل تذوق طعام معين بفضل حاسة الذوق، وهناك من يصل من منطلق عدّة حواس مثل ادراكنا لحبة فراولة، أو عن طريق التّأمل العقلي، ولكن دور العقل هنا حسب لوك سلبي ولا يستطيع ابتكار أي فكرة بسيطة فهو مثل المرآة التي تعكس الأشياء كماهي دون أي تدخل منه في انشاء أي فكرة بسيطة.

أما عندما نتحدث عن التفرقة بين صفات الأجسام فإنّنا بالضرورة نتحدث عن أول من صاغ هذه التفرقة بشكلها الواضح، لذلك فإنّ لوك لم يكن هو أوّل من تطرق إلى ذلك، وإنّما قد سبقه في ذلك مفكرين وكان روبرت بويل(1627.1691) أول من وضع تفرقة حاسمة بين صفات الأشياء وقسمها الى فئة تعتبر أولية تتصف بها الأشياء فعلا، وثانوية وهي مجموعة الصفات التي لا تتصف بها الأشياء فعلا بقدر ماهي "مصطنعة" من جرأة تدخل ذواتنا وعقولنا أثناء عملية الإدراك لهذه الأشياء. وكانت هذه التفرقة ملاحظة أيضا من قبل

[146] انظر: ابراهيم ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، مرجع سابق، ص 264

غاليليو(1564-1642) فهو الآخر قد أكد هذه التفرقة، بحيث رأى بأن هناك صفات أولية وهي الصفات الثابتة والموضوعية بينما الصفات الثانوية فهي نسبية وذاتية([147])، وانطلاقا من هذه الفكرة نجد أن لوك قد أخذ بفكرة التفرقة بين صفات الأشياء، وبالتالي سار في نفس الاتجاه الذي انتهجه من سبقه وقال به، والتي وظّفها في نظريته المعرفية، وفي هذا الشأن يقول: "ما لا يقبل اطلاقا الانفصال عن الجسم مهما كانت ظروف هذا الجسم، كأن يخضع هذا الجسم للتغير والتحول أو لأية قوة مؤثرة فانه يحتفظ بهذه الصفات...هذه الصفات أسميها الصفات الأصلية...وهي الصفات التي نلاحظ بأنها تكون عندنا أفكار بسيطة مثل الصلابة، الامتداد والشكل والحركة والسكون"[148] أي أن هذه الصفات تكون واقعية وملازمة للأشياء مهما حدث معها من تغير فإنه لن تنفصل عن الأجسام.

يقول في موضع آخر من مؤلفه:"أما الصفات التي هي في الحقيقة ليست جزءا من الأجسام نفسها بل قدرات تكوين احساسات مختلفة عندنا بوساطة صفاتها الأولية، أي بوساطة الحجم، والشكل وبنية وحركة أجزائها التي لا تشعر بها الحواس كالألوان والأصوات والطعوم ...الخ هذه الصفات أسميها "الصفات الثانوية"[149] وهذه الصفات تكون نتيجة تدخل عوامل ومؤثرات خارجية تسهم بشكل أو بآخر في هذه الصفات.

[147] حسين باقر ابراهيم ، الأنا والعالم 'جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، ابن النديم، وهران، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1، 2013، ص 186.

[148] برلين ايسايا، عصر التنوير فلاسفة القرن الثامن عشر، تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ،1980، ص ص 56 -57 .

[149] المرجع نفسه، ص 57.

وبناء على ما سبق يرى لوك بأن أفكار الاحساس البسيطة تنقسم الى قسمين: أفكار الصفات الأولية Primary Qualities وأفكار الصفات الثانوية Secondary Qualities؛ فيقصد بأفكار الصفات الأولية تلك الصفات التي لا يمكن أن تنفصل عن الأجسام مهما حدث معها من تغير فهي تكون على الدوام ملازمة للأجسام وبذلك هي صفات حقيقية في الجسم أو الموضوعات وتتمثل هذه الصفات في: الصلابة، الشكل، الحركة، والعدد، أمّا عن الصفات الثانوية فهي صفات ليست حقيقية في الأجسام، وانما هي قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة وذلك نتيجة تأثيرها على الحواس وبواسطة الصفات الأولية (الصلابة، الحجم، الامتداد، الحركة) تحدث فينا احساسات اللون والطعم والرائحة.

ويتضح مما سبق أن الصفات الثانوية والتي تتمثل في الألوان والروائح والطعوم تمثل النوع الأول للصفات الثانوية، أمّا عن النوع الثاني فهي تلك القوى الموجودة في الأجسام والتي تؤثر على حواسنا، ولنأخذ مثال على ذلك فالنّار لها قدرة على جعل الماء يصل لدرجة الغليان، لذا فعن النوع الأول فيأثر في العقل، أمّا عن النوع الثاني فيأثر على الأجسام المادية.

أمّا عندما نذهب الى رأي المفكر **زكي نجيب محمود(1905-1993)**[150] فيما يخص هذا التقسيم، فقد يرى أن أفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام هي شبيهة بالصفات الموجودة

[150] **زكي نجيب محمود(1905-1993)**، هو أحد أبرز الفلاسفة، ومن مؤسسي الفلسفة الوضعية في العالم العربي، من أهم مؤلفاته: المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقا.

وجود حقيقي في الأجسام ذاتها، أما عن الأفكار الناشئة فينا من الصفات الثانوية فليس بينها وبين الحقيقة أي شبه على الاطلاق، ومن أمثلة الصفات الثانوية فليس هناك بين الاحمرار أو الحلاوة التي تنشأ عندك عن شيء ما صفة موجودة في الشيء نفسه، إنّما هي نتيجة لعلاقة اتصال الشيء بحواسك،[151]ولكن اذا كانت أفكارنا الثانوية نتيجة لعلاقة اتصال الشيء بحواسنا، وأن أفكارنا الثانوية التي لدينا في عقولنا ليست شبيهة بالأجسام الحقيقية في الواقع، فماذا يعني هذا؟

الأفكار المركبة: فاذا كان الذهن يستقبل أفكار بسيطة سواء أفكار التّأمل أو أفكار عن طريق الحواس، فكيف يقوم العقل بالتركيب وعلى أي أساس يعتمد في ذلك؟

يقوم العقل البشري للوصول إلى المعرفة الحقة وذلك بالربط بين الأفكار البسيطة مكونا بذلك أفكار مركبة ولكن كيف؟ يتم ذلك على حسب لوك بطرق ثلاث وهي التجريد والعلاقات والجمع أو الضم، لذلك قد يربط العقل "أفكار بسيطة في فكرة مركبة واحدة، أو أنّه يربط فكرتين سواء كانتا بسيطتين أو مركبتين ويضعهما بجانب بعضهما البعض لكي يكون وجهة نظر عنهما في الحال، وقد يجرد العقل فكرة من الأفكار والتي تلازمه، ويجعلها ممثلة بجميع الأفكار المركبة الأخرى من نفس النوع"[152]

[151] زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص 213

[152] كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 147.

يقوم العقل بتكوين أفكار مركبة ويكون ذلك من خلال عمليات **الضّم** و**التجريد** و**العلاقات**، فمثلا عن عملية **الضّم** والتي يربط من خلالها عدّة أفكار بسيطة ليكون فكرة واحدة ونعطي مثالا على ذلك، فكرة الحصان تتضمن عدّة أفكار، وهي أنه حيوان، له صفات ووزن وشكل وطول ولون، فتجمع هذه الافكار للحصول على فكرة "حصان"، أما عن عملية **العلاقات** فمن خلالها يقوم العقل بالجمع بين فكرة وأخرى ولكن دون أن يقوم بتوحيدهما في فكرة واحدة مثل فكرة النّار وعلاقتها بالحرارة، أو فكرة الانسان وعلاقته بالإله. بمعنى أنه من خلال هذه الظاهرة والأخرى تكون هناك علاقة سبب ومسبب، ولكن لا يقصد لوك بها العلية، فمثلا من فكرة النار وعلاقتها بالحرارة يصدر عن هاتين الفكرتين معنى الدفء مثلا أو الضوء، أما عن عملية **التجريد** فان مهمّة العقل هو أن يجرد فكرة ما على أن تكون محسوسة لتصبح فكرة عامّة مثل فكرة النور والتي نزعت عن عدّة أفكار محسوسة، فمثلا غزالة، أسد، أرنب، كلها تعني كلمة حيوان وهي فكرة عامة مجردة.

ومن ثم فإنه لاشك بأن هذه القوى العقلية التي هي حسب لوك من وظائفه والتي تجعله ذات فاعلية في الحصول على المعرفة لا مجرد صفحة بيضاء كما كان يرى.

وهكذا يقوم العقل من خلال العمليات العقلية من تذكّر وتخيّل وتفكير واعتقاد الى تكوين ثلاثة أنواع من الأفكار المركبة وهي الأعراض والجواهر والعلاقات.

أمّا عن **أفكار الأعراض** فهي تلك الأفكار المركبة التي تؤلفها عقولنا من مختلف الأحاسيس كما تؤلف الجمل من الكلمات وأن هذه الأفكار بعد تكوينها داخل العقل لا تقابلها أشياء حقيقية في الخارج، أي أنها أفكار ليس لها وجود مستقل عنا، وإلى هذا القسم تنتمي كل الادراكات الكلية مثل شجرة، قلم([153]).اذن الأعراض هي تلك الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة المتنوعة التي ليس لها وجود مستقل عنا وليس لها ما يقابلها في الوجود الواقعي، وهي تنتمي إلى الكلمات الكلية مثل الخير والشر، عمليات الفكر، السعادة.

أمّا **أفكار الجواهر** "فهي الأفكار التي تقبل الأشياء الحقيقية الموجودة في الخارج "[154]وهي أفكار أشياء تقوم بذاتها كالإنسان وهي تنقسم الى طائفتين، الأولى جواهر مفردة مثل: فكرتنا عن انسان ما كزَيْد. أمّا الثانية فهي جواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش أو الانسان بصفة عامة.[155]

الجواهر هي الافكار المركبة من مجموعة من الأفكار البسيطة؛ وهي أفكار تدل على موجودات قائمة بذاتها، مثل قطعة من الذهب فهي فكرة عن الجوهر والتي اذا قمنا بتحليلها لوجدناها تتكون من فكرة عن اللون وهو الأصفر، وكذلك أنّ له ثقل وصلابة وقابل للذوبان، بالإضافة إلى أفكار عن الشكل والحركة، وهذه الأفكار تتضمن فكرة الجوهر وهي الحاملة لصفات الشيء وبدون هذا الحامل المجهول الذي يلازم صفات الأشياء فإنّه لن تكون هناك

[153] محمود زكي نجيب ،قصة الفلسفة الحديثة ،ص ص 211-210.
[154]المرجع نفسه، ص 211
[155]أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة ج 4، ص ص 168-169

وجود لصفات الذهب التي هي صفات شيء الواقعي وبالتالي لن يكون له وجود ملموس واقعي.

والنوع الثالث من الأفكار المركبة هي **العلاقات** وهي أفكار تنتج من التأليف بين أفكار متمايزة فمعنى البنوة يجمع بين فكرتي الابن والأب، ومعنى العلية التي تجمع بين العلة والمعلول أي بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة فنتوقع حصول الظاهرة اللاحقة اذا وجدت الظاهرة السابقة ويكون هذا التوقع ذاتيا ولا دخل فيه للضرورة أو الموضوعية. ومن أفكار العلاقات أيضا أفكار الزمان والمكان والذاتية والتباين وعلاقات أخرى من العلاقات النسبية والطبيعية والتنظيمية والخلقية.([156])

ويتضح مما سبق أن أفكار العلاقات هي تلك الأفكار التي نحصل عليها من خلال التأليف والمقارنة مع بعضها البعض، مثل فكرة العلية التي ذكرها لوك والتي تجمع بين فكرة العلة وفكرة المعلول، وهناك أيضا العلاقات الزمانية والمكانية والذاتية والأخلاقية ..وغيرها من العلاقات، فهناك من العلاقات ما له وجود في الواقع، ويقوم العقل باكتشافها وهناك من العلاقات التي يصنعها الذهن، والبعض الآخر من أفكارنا يسوده الغموض وآخر واضح، وهذه الاختلافات تتوقف حسب لوك على الموضوعات الواقعية التي تمثلها هذه العلاقات.

[156] المرجع نفسه، ص 129.

لقد تركز النسق الفلسفي للفيلسوف جون لوك في عدة جوانب ومن بينها الجانب المعرفي، وهو أوّل من بادر بوضع هذا المبحث الذي يعنى بأصل المعرفة وحدودها وكيفية اكتسابها، وكان مؤلفه "مقالة في الفهم البشري" خير دليل على ذلك.

لذلك فقد رأى لوك بأنّ أصل المعرفة هي التجربة وهي نوعان، تجربة داخلية (الادراك العقلي) وتجربة خارجية(الادراك الحسي)، وأن الأفكار عنده تنتج عن هذين النوعين من الإدراكات، كما قام بتصنيف هذه الأفكار الى بسيطة ومركبة، فالبسيطة هي تلك المعرفة الانسانية التي لا تقبل التجزيئ، أما المركبة فتكون نتيجة قيام العقل بوظيفة التركيب عن طريق التجريد، التركيب، المقارنة، الجمع، العلاقات.

ولكن رغم أن لوك قد ساهم في بناء مبحث النظرية المعرفية، إلا أنه لم يكن موفقا حيث أنه وقع في أخطاء واضطراب لموقفه التجريبي، حيث أنه قد قام بمهاجمة نظرية الأفكار الفطرية التي هي عند ديكارت المصدر الرئيسي للمعرفة، ومن ثم أكد على أن الأفكار هي المصدر الرئيسي للمعرفة بوجود الادراكات الحسية، وبالتالي فان ما ينتج من أفكار عن الحواس من العالم الخارجي وعن الحقائق الواقعية لا يجب أن يكون محل صدق مطلق بل مجرد ظن وتخمين.

ونستنتج من هذا الفصل أنّ النزعة التجريبية قبل أن تصل إلى هذه الصياغة المتداولة الآن، فقد مرّت بمراحل تاريخية متطوّرة وقد عبر عنها علماء وفلاسفة بشكل أو بآخر كان

من أجل تشكيل نظرية فلسفية قائمة على مبادئ متينة، والتي بإمكانها منافسة النزعة العقلية التي كانت مسايرة لذلك العصر، لذا فقد كان روجر بيكون هو أول من وضع حجر الأساس للفلسفة العلمية حيث تميزت رؤيته للمنهج العلمي بالسمة الحديثة، في حين كان كلّ من كوبيرنيكوس وغاليليو ونيوتن من المساهمين في التأسيس للعلوم ومناهجها، والتي كان من بينها المنهج التجريبي، أما فرنسيس بيكون فقد كان أول من قام بصياغة المنهج التجريبي الحديث من خلال كتابه 'الأرجانون الجديد' الذي جاء بغية نقد ورفض المنطق الأرسطي والمبادئ الفلسفة التأملية، وكان الهدف البارز من وراء هذا المؤلف هو ابعاد كل ما يعيق تطور العلم وتسخير الطبيعة لفائدة الانسان ومنفعته، بحيث اهتم اهتماما هائل بالاستدلال الاستقرائي في مقابل قصور الاستدلال الاستنباطي، أما جون لوك فقد كان المؤسس للمذهب التجريبي، بحيث كان يؤمن بأنه للوصول الى حقائق يجب أن تكون عن طريق التجربة، وباستخدام الحواس وينكر أي معرفة فطرية في الانسان، وكل ما يكتسبه مصدره الخبرة والتجربة. في حين أن دافيد هيوم هو الآخر أحد أبرز مفكري النزعة التجريبية، وهذا ما سنشير اليه في فقرات الفصل الآتي.

الفصل الثاني: هيوم والنقدية التجريبيـــــة

المبحث الأول: المعرفة ومسألة التجربـــــــة

1-الانطباعات وأصل الأفكار

2-علاقة السببية:

3-مشكلة الاستقراء ومبدأ الاطراد

المبحث الثاني: هيوم والمسألة الأخلاقيـــــــة

1_ مصدر الأخلاق:

أولا: العقل والأخلاق:

ثانيا: الحاسة الخلقية:

ثالثا: العواطف

2-وظيفة العقل في الأخلاق الهيومية

الفصل الثاني: هيوم والنقدية التجريبية

يعدّ العصر الذي عاش فيه **دافيد هيوم**[157] عصر النّهضة العلمية، لقد ازدهرت العلوم وتطوّرت المعارف بشكل كبير، حيث حققت العلوم الكثير من النمّو والتقدّم، وكان من بينها العلوم الطبيعية والميكانيكا، بينما بقيت الفلسفة بعيدة عن تحقيق تلك التطورات أو مسايرتها، لهذا فحسب هيوم أن الأمر يرجع الى طريقة معالجتها للموضوعات، وتركيزها على كل ما هو ميتافيزيقي، بعيدة عن عالم الطبيعة ومناهجها، وعليه سعى هيوم الى إخراج الفلسفة من هذه الفوضى التي تربصت بها حسب اعتقاده، لذا رأى بأن على الفلسفة أن تتخلى عن تلك الأساليب والمناهج القديمة التي تعتمد عليها في وصولها الى الحقيقة، أي أن تعتمد على مناهج محددة وواضحة في معالجتها للموضوعات، وأن تبتعد عن تلك المناهج الميتافيزيقية العقيمة لأنها في رأيه مجرد أوهام ومغالطات لا توصل الى فائدة مرجوة دون شك.

ومن ثم فإنّ فكرة إعادة النظر في الفلسفة ومناهجها جاءت كحتمية في مواجهة الطريقة المعتمدة في التفكير الفلسفي التي أصبحت طريقة لا تجدي نفعا، يقول هيوم: "الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن نأمل بها النّجاح في أبحاثنا الفلسفية هي ترك الأساليب القديمة المتبعة حتى الآن، والسير مباشرة الى مركز العلوم الطبيعية البشرية نفسها"[158]

[157] **دافيد هيوم david hume(1711-1776)**، فيلسوف ومؤرخ وإقتصادي إنجليزي من أبرز ممثلي النزعة التجريبية، عرف بكتابه المشهور"رسالة في الطبيعة البشري"، وللتعرف أكثر على سيرته وأهم أعماله فقد تم عرضها في الملحق.

[158] أحمد إنصاف، المعرفة والتجربة "دراسة في نظرية المعرفة عند هيوم"، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق،2006، ص 136.

لقد تمّ رفض تلك الافتراضات المعتمدة من طرف الأبحاث الفلسفية لأنها في رأيه تأدي إلى الشك والبحث عن طرق أنسب تؤدي للوصول الى المعرفة الحقة، وذلك بتحليل ونقد المصطلحات المستخدمة في البحوث وللتأكد من مدى صلاحيتها وذلك بإرجاعها إلى أصولها التجريبية، وكذلك تحليل الأفكار الغامضة والمعقدة وتوضيحها أكثر للوصول إلى البساطة التي هي ميزة نجاح البحث والوصول الى المعرفة.

ويترتب عن ذلك أن هيوم قد تأثر بمناهج العلوم الطبيعية تأثرا كبيرا، ونشأ لديه اعتقاد قوي بأنّ النجاح الذي تحقق في مجال العلوم الطبيعية سببه تنحية المناهج القديمة واعتماد المنهج التجريبي في البحث، خاصة المنهج الذي طبقه نيوتن في مجال دراسة الميكانيك، بحيث وجد أنّه بالإمكان تحقيق نجاح مماثل في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية بتطبيق ذلك المنهج في دراسة موضوعاتها، وهذا ليس مستحيلا برأيه، فالإنسان جزء من الطبيعة وبالتالي يمكن دراسته بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية ولتحقيق ذلك الهدف، فيجب الكشف عن القوانين التي تحكم السلوك الانساني عبر البحث السيكولوجي الوضعي في حقل الذهن البشري.[159]

لذلك فإن هيوم قد سعى إلى إقامة علم للإنسان على غرار العلوم الطبيعية، لذا فحسب رأيه لكي نصل الى تحقيق تقدم في العلوم الأخلاقية، مثلما وصل اليه العلم فيجب دراسة قدرات الذهن البشري دراسة نقدية تحليلية تعتمد على المنهج العلمي.

[159] أحمد انصاف، مرجع سابق، ص 136.

وهكذا فحسب هيوم كل معرفة تخص الإنسان على أنها فلسفة أخلاقية، سواء كانت نظرية المعرفة، السياسة، الاقتصاد، الدّين، ولذلك فإن ما يقصد بالفلسفة الأخلاقية ليس مقتصرا على ما يفهم منها عادة بأنها تخص مبحث الأخلاق، لذلك فالمعرفة عند هيوم نوعين: فلسفة طبيعية، وهي المعارف التي تخص الفيزياء، الكيمياء، الرياضيات أمّا عن فلسفة أخلاقية فتخص كل معرفة لها علاقة بالإنسان، وتتمثل في نظرية المعرفة، السياسة، الاقتصاد والدين. وهكذا فكل إنتاج إنساني تقوم بتحديده طبيعته الأخلاقية من عواطف، انفعالات، أحاسيس ومخيلة، الفهم، ومن هذا المنطلق قام هيوم بتسمية مؤلفة الرئيسي "**رسالة في الطبيعة البشرية**" بعنوان فرعي "**محاولة لإدخال المنهج التجريبي في الموضوعات الأخلاقية**"، ويقصد بالموضوعات الأخلاقية كتبه الثلاث: مبحث في الفهم الإنساني، الانفعالات، الأخلاق، وفي ضوء هذه الفكرة نتساءل: **ماذا كان يقصد دافيد هيوم بعلم للإنسان؟ وكيف تم تحديد الطبيعة البشرية وعلى أي أساس تم ذلك؟ وإلى أي مدى نجح في تحقيق ذلك؟**

سنحاول في هذا الفصل أن نعرض لأهم النقاط التي ساهمت بشكل أو بآخر في حدوث ثورة فكرية هيوميه لا محالة.

المبحث الأول: مسألة التجربة والمعرفة

1ـ الانطباعات وأصل الأفكار:

تعتبر مسألة أصل الأفكار مسألة مهمّة في تاريخ الفكر الفلسفي، لذا فقبل الولوج الى عالم أفكار هيوم ومصدرها وكيفية ظهورها وترابطها في الذهن البشري، ارتأينا إلا أن نتطرق إلى دراسة تاريخ الفكر الفلسفي وإلى مدى التوجّه الفكري لكل مذهب فلسفي، حيث نجد أن هناك ثلاث اتجاهات لمصدر الأفكار.

يمثل الاتجاه الأول أفلاطون، الذي يرجع مصدر الأفكار إلى انعكاس ما هو مطلق على ما هو واقعي، في حين أن الاتجاه الثاني فمثله أصحاب المذهب العقلي ويرون أن أصل الأفكار إنما يرجع الى انعكاس الفكر على الواقع، وكذلك أصحاب الاتجاه المثالي. أما الاتجاه الثالث الذي يرى بأن الأفكار ترجع إلى انعكاس العالم على الفكر، وفي هذا الاتجاه نجد مدرستين، فالمدرسة الأولى وهي التجريبية والتي تقر بوجود الحقيقة الخارجية مستقلة عن الفكر، وهذه الحقيقة تكون إما متناهية أو محسوسة واما متعالية، وهذا الاتجاه يمثله جون لوك، أما عن المدرسة الثانية فيمثلها أصحاب مذهب التطرف أو ما يسمى بالفلاسفة الماديين مثل هوبز وكارل ماركس([160]).

[160] بالروين محمد محمد، الفلسفة الحديثة " قضايا وآراء"، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص 55.

فعندما نتجه إلى الاتجاه الأول والذي يمثله **أفلاطونPlaton(424-374 ق.م)**[161]، فإننا نجده يأكد بأن المطلق هو الذي ينعكس على ما هو واقعي، وعليه فبمجيئ أفلاطون تزايد الاهتمام بعالم الماهيات العقلية، حيث رأى "بأن الأفكار عبارة عن ماهيات متقومة بذاتها"[162] أي أنّ هذه الماهيات العقلية التي تكون قائمة بذاتها مستقلة عن عقل الانسان من جهة، وليست موجودة في العقل الالهي من جهة أخرى، وبذلك يكون "أفلاطون قد أراد أن تكون للماهيات العقلية موضوعية خاصة بها تباعد بينها وبين أي تأثر بالذات وأي اختلاط بعالم التغير والصيرورة، فأفرد لها عالما مفارقا هو عالم المثل، وأفلاطون يعني بالمثال الصورة أو الماهية العقلية الثابتة للشيء الحسي"[163]، وأن هذه المثل هي عند أفلاطون أفكار ولها ما يحاكيها في العالم الواقعي، لذا "فالإنسان عند رؤيته للمحسوسات فانه يتعرف عليها لأن النفس تتذكر...ولهذا ذهب الى أن النفس الانسانية كانت لها حياة سابقة قبل حلولها في الجسد، وأتيح لها في هذه الحياة أن تعرف المثل أو الماهيات الثابتة الأزلية للأشياء، لكنها نسيت تلك المعرفة بعد حلولها في الجسد، ولهذا قال أفلاطون "المعرفة تذكر"([164])

اذن مصدر الأفكار عند أفلاطون هو عالم المثل أي العالم المطلق، وهذا العالم له ما يحاكيه في الواقع المحسوس.

---

[161] **أفلاطونPlaton(424-374 ق.م)**، فيلسوف إغريقي، وهو تلميذ سقراط ، عرف بأسلوبه الحواري، أي كانت كتاباته على شكل محاورات، من أهم مؤلفاته: الجمهورية، السياسة، القوانين.

[162] المرجع نفسه، ص 56.

[163] الهويدي يحيى، قصة الفلسفة الحديثة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993،ص 28.

[164] المرجع نفسه، ص ص 28-29.

أما الاتجاه الثاني والذي مثله فلاسفة المذهب العقلي حيث رأوا بأن الأفكار هي انعكاس لما هو واقعي، وتكون فطرية في الذهن البشري، ومن أبرز ممثلي المذهب العقلي نجد ديكارت Descartes René (1596-1650) قد "ميز في اطار نظريته العقلية بين ثلاثة أنواع من الأفكار وهي الأفكار الفطرية innate والأفكار الحادثة adventition والثالثة هي أفكار خيالية invented"[165]. وفي ضوء هذه الفكرة نجد أن "الأفكار الفطرية عند ديكارت لا تكون في العقل منذ الميلاد، ولكنها تكون فطرية بالمعنى الذي نقول فيه أن الكرم فطري في عائلات معينة، بينما تكون أمراض معينة مثل النقرص في عائلات معينة، فالأطفال الصغار لا يولدون مزودين بها، ولكن مزودين بسهوله اكتسابها ويقابل الأفكار الفطرية الأفكار العارضة adventions التي تكتسب عن طريق الاحساس كما هي الحال عندما نرى الشمس أو نشعر بالحرارة والأفكار الخيالية factitions التي ترجع الى الخيال كفكرة الحصان المُجنّح([166]).

يذهب ديكارت إلى أن الأفكار الفطرية هي تلك الأفكار الواضحة والبديهية التي تتقبل في العقل بطريقة بديهية، أي لا تحتاج الى برهان أو الى تفسير، كتلك البديهيات الرياضية وقوانين الفكر، وكذلك مبادئ أخرى كمبدأ العلية وأفكارنا عن وجود خالق لهذا الكون وغيرها من المبادئ العقلية التي لا تحتاج الى شك في ذلك.

[165] عطيتو حربى عباس، الفلسفة قضاياها ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، 2009، د م ن، ص 308.
[166] رايت وليم كلي ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر: محمود سيد أحمد، التنوير، ط 1، 2010، ص 96.

فبما أنّ ديكارت يؤمن بفطرية الأفكار وبداهتها في العقل البشري، فإنّ ممثلي الاتجاه الثالث الذي يرى كما سبق وأن ذكرنا أن الأفكار ترجع الى انعكاس العالم الخارجي على الفكر، وفي هذا الاتجاه هناك مدرستين ولنأخذ على سبيل المثال المدرسة التجريبية والتي مثلها الفيلسوف جون لوكLocke John(1632-1704)، ومن هنا وجب أن نتساءل فماذا كان يقصد لوك بالأفكار؟ وما مصدرها؟

فالفكرة عند لوك يقصد بها كل شيء يكون موضوع الذهن حين يفكر إنسان ما قد استخدمت هذه الكلمة للتعبير عن ما نعنيه بالصور الوهمية phantasme والمفهوم notion والنوع spicies أو كل ما يستطيع العقل استخدامه في التفكير، فالفكرة تشمل أولا المعطيات الحسية والذكريات والصورimage وثانيا المفاهيم المجردة وثالثا الأنواع المحسوسة منها والمعقولة[167].

فبما أنّ لوك ينتقد فكرة المعاني الفطرية التي نادى بها أصحاب المذهب العقلي ومن أبرزهم ديكارت، فانّه وفي ضوء هذه الفكرة بني موقفه التجريبي حيث قال: "أن العقل صفحة بيضاء خالية من أية كتابات ودون أية أفكار، فمن أين نحصل على كل مواد التفكير والمعرفة، والجواب بكلمة واحدة من التجربة، ففي التجربة تقوم كل معارفنا ومنها تستمد، وأن الملاحظة التي تنصب إما على الأجسام المحسوسة الخارجية وإما على عمليات العقل

[167] متى، كريم، الفلسفة الحديثة "عرض نقدي"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط2، 2001، ص 156.

الداخلية التي ندركها ونتأملها هي التي تزود أذهاننا بكل مواد التفكير، هذان هما المصدران الوحيدان للمعرفة، منهما تنشأ كل الأفكار التي نحصل عليها"[168]

يتبين لنا مما سبق عرضه أن العقل عند لوك هو صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء، وأن مصدر الأفكار إنما يكون عن طريق التجربة وعن طريقها تصدر كل معارفنا، وأن الأفكار حسب لوك نوعان أفكار التأمل التي تنتج من تأمل العقل لعملياته الفكرية من تذكر وتخيل، وأفكار الاحساس التي تنتج عن ما تقدمه الحواس عن العالم الخارجي، وبالتالي فان العقل لا يفكر إلا اذا كانت هناك أفكار تصله عن طريق الاحساس.

وهكذا فان المعرفة في اعتقاد لوك لابد وأن يكون مصدرها إما أفكار التأمل أو أفكار الإحساس أو عن طريقهما معا.

وانطلاقا من هذه الفكرة نجد أن هيوم قد بقي في مسار الخط الفكروي الذي نادى به هؤلاء المفكرين الذين سبق وأن تطرقنا الى بعض من نماذج كل اتجاه، وعليه فان هيوم هو أحد ممثلي المدرسة التجريبية أي الاتجاه الثالث، التي تقر بوجود الحقيقة خارج الفكر أي مستقلة عنه وأن هذه الحقيقة إما أن تكون محسوسة أو مطلقة. ولكن كون هيوم من رواد المذهب التجريبي فانه قد اتبع نفس المنوال الذي اتبعه كل من جون لوك وباركلي George

[168] المرجع نفسه، ص ص 156-157.

Berkeley (1685–1753)[169] في ارجاع المعرفة الى أصول تجريبية خالصة، خالية من أي عنصر ميتافيزيقي، ومع ذلك فقد كان أكثر منطقية في صقله لأفكاره وآراءه الفلسفية والعلمية.

ألّف هيوم كتابه الرئيسي "**رسالة في الطبيعة البشرية**" **Traité de la nature humaine**، الذي لم يلقى الرواج عندما قام بنشره، وذلك حسب رأيه أنه قد افتقد للأسلوب الجيّد والترتيب لأهم تلك المواد التي تطرق اليها في مألفه الرسالة، ولكنه قام فيما بعد بتصحيحه وتجزئته الى ثلاثة كتب: الأول كان عن الفهم والثاني كان عن الانفعالات والثالث عن الأخلاق، لذا نجده في كتابه "مبحث في الفاهمة البشرية" قد عرض فيه الجزء الخاص بنظرية المعرفة، بحيث تطرق لأصل الأفكار وتكوينها وعلاقاتها وكذلك لأفكار الزمان والمكان والعلية والاعتقاد والاحتمال.

قام هيوم بدراسة موضوعات الذهن البشري من انطباعات وأفكار، دراسة تحليلية بسيكولوجية نقدية للأفكار المجردة، وتخليص المعرفة البشرية من أي عنصر لا تجريبي ميتافيزيقي، ورفض أي تفسير يدّعي الكشف والبحث عن الخصائص الخفيّة للطبيعة البشرية، وهذا من أجل الوصول لدقّة العلوم الطبيعية في الفلسفة وموضوعاتها.

[169] **باركلي George Berkeley (1685–1753):** هو فيلسوف بريطاني، إيرلندي، وأسقف، من أصحاب النزعة التجريبية حاول أن يفنّدها بنزعة مثالية صرفة، تنفي أي وجود للمادّة، من أهم مؤلفاته: بحث في مبادئ المعرفة الإنسانية.

أرجع هيوم ادراكات الذهن البشري الى نوعين متميزين وهما الانطباعات والأفكار، ومن هذه الفكرة نتساءل **ما مصدر هذه الانطباعات وهذه الأفكار؟ وهل هناك علاقة أو رابطة بينهما؟ فاذا كانت هناك روابط وعلاقات بين الانطباعات والأفكار، فكيف تترابط الأفكار، ومن المسؤول عن ذلك؟**

يقول هيوم: "يمكننا تقسيم جميع إدراكات الذهن الى فئتين أو نوعين، والتي يتم تميزها بدرجات مختلفة من القوة والحيوية، فالادراكات التي من النوع أقل قوة وحيوية فتسمى في العادة أفكارا، أمّا التي من النوع الآخر فلم نجد لها إسم في لغتنا...، دعونا نأخذ حريتنا ولنسمّيها انطباعات...أعني إذن بلفظ انطباعات كل إدراكاتنا الأكثر حيوية، عندما نسمع، نرى، نشعر، نحب، نكره نرغب، نريد، والانطباعات تختلف عن الأفكار التي هي إدراكات أقلّ حياة، وما نعنيه عندما نفكر بأحد الاحساسات أو أحد الحركات التي ذكرت ".[170]

ومن هذا يتبين لنا بأن المعرفة البشرية عند هيوم ترجع الى ادراكات الذهن البشري التي تنقسم الى نوعين متميزين:

1- الانطباعات impressions.

[170] david HUME, ***Enquête sur l'entendement humain,*** tr. philipe falliot ,Document en version numérique , p16.

2- الأفكار idées.

إنّ الانطباعات هي تلك الادراكات التي تدخل العقل بأشدّ قوة وعنف للمرّة الأولى وتشمل الاحساسات sensation والعواطف passion والانفعالات émotion، فالانطباعات هي الادراكات التي نحصل عليها حين نسمع و نرى ونشعر ونحب ونكره ونرغب ونريد، في حين أن الأفكار فهي ما في التفكير والاستدلال من صور باهتة من الانطباعات. [171]

ومن هذه التفرقة التي أقامها هيوم هنا يتبادر الى أذهاننا سؤال مهم فاذا كانت الانطباعات هي المعرفة الأقوى عن الأفكار التي تكون نسخة عنها، فماذا نفهم من هذا التمييز؟،أيعني هذا بأن الانطباعات هي سبب الأفكار، **أي هل الانطباعات هي سبب ظهور الأفكار في الذهن البشري؟ وهل دائما تكون الانطباعات هي السباقة في الظهور في الذهن البشري؟**

وبناء على ما سبق نستنتج بأنّ ادراكات الذهن البشري تنقسم الى نوعين متمايزان الانطباعات والأفكار، بحيث نجد أن الانطباعات هي تلك الادراكات التي تتميز بالقوة والحيوية في ظهورها في العقل، وتشمل الاحساسات والانفعالات والعواطف أما عن الأفكار فهي تلك الصور الباهتة التي فقدت ألوانها ونصوعها وهي ما ينطبع على الذهن البشري أي ما في التفكير والاستدلال، لكن هناك في حالات خاصة أين تقترب فيها الأفكار من الانطباعات، وبهذا الصدد يقول هيوم: "**لكن باستثناء اضطراب الذهن من جراء المرض أو**

[171]- متى كريم، الفلسفة الحديثة "عرض نقدي"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط2،2001، ص 200.

الجنون، ليس بإمكانهما أن تصلا البتة الى درجة من الحيوية تجعل هذه الادراكات مختلطة تماما "[172]،لذا ففي حالات المرض والجنون كما قال هيوم تقترب فيها الأفكار من الانطباعات وذلك في شدة قوتها وحيويتها، وقد تكون أقوى وأنصع منها، وبصفة عامة نجد أنّ الانطباعات تكون أقوى وأشد حيوية ووضوحا من الأفكار، ولذا فان الاختلاف بينهما يكون فقط في درجات قوة ظهورها في العقل وحيويتها.

وهناك تقسيم آخر للإدراكات، وذلك من حيث التركيب الى بسيطة ومركبة، وبهذا الصدد يقول هيوم: "**تنقسم كل إدراكاتنا وأفكارنا إلى إدراكات بسيطة ومركبة، فالإدراكات البسيطة؛ هي تلك الإدراكات التي لا تقبل التقسيم ولا الإنفصال بين أجزائها، أي لا يمكن ردّها إلى ما هو أبسط منها، مثل إدراك لون معين، طعم معين، رائحة معينة، أمّا الإدراكات المركبة، فهي عكس الإدراكات البسيطة التي يمكن تقسيمها إلى أجزاء متمايزة فتردّ إلى ماهو أبسط منها مثل فكرة تفاحة التي يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة للون وطعم ورائحة، ولكن يمكننا تمييز إحداها عن الأخرى بالرغم من إجتماعها في فكرة تفاحة.**[173]

بمعنى أن الأفكار المركبة يمكن أن تنقسم وتجزأ الى أفكار بسيطة، أي أنها تقبل التجزئة بين عناصرها، أما الأفكار البسيطة فهي الأفكار التي لا تقبل التجزئة والتحليل بين

[172]- هيوم دفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، مصدر سابق، ص37

David HUME, ***traité de la nature humaine***, livre 1, tr.philipe folliot, ,Document en version [173] -numérique,p 14.

اجزائها، وانطلاقا من هذه الفكرة التي قال بها هيوم نجده قد "اتفق مع بركلي في رفض التفرقة بين الصفات الأولية والثانوية التي قال بها جون لوك "[174]

يذهب هيوم من خلال هذا النص ليبيّن لنا أن الذهن البشري لا يعرف الحقيقة المطلقة وانما له درور تركيبي فقط وبهذا الشأن يقول: ***"على الرغم من أن تفكيرنا يبدو أنه يمتلك حرية غير محدودة، لكننا عندما نفحصه عن كثب، يظهر أنّه محدود في حدود ضيقة جدّا، وأنّ قدرة الذهن لا تتعدى ملكة التركيب، والنقل، والزيادة والانقاص الخاص للمواد التي تزودنا بها الحواس، والخبرة. عندما نفكر في جبل ذهبي فإّننا نوحّد بين فكرتين متوافقتين، الذهب والجبل التي لنا معرفة بهما من قبل...وباختصار فانّ كل مواد الفكر تأتي من الحس الداخلي أو الخارجي"***[175]

يتضح لنا في هذا الاقتباس بأن الفكر مهما تبيّن لنا بأنه حرّ حرية مطلقة، إلا أنّنا عندما نقوم بتحليل مواده الفكرية ونتفحصها نجده في الحقيقة محدود وضيق الحدود، لذا فالذهن البشري في نظر هيوم لا يتعدى دوره سوى التركيب والنقل والزيادة والانقاص لمواد الفكر التي يكون مصدرها الانطباعات الحسية (من احساس وشعور)،أي أن الفكر يستطيع عن طريق ملكة المخيلة أن ينشئ لنفسه صورا وأفكارا عديدة، نتوهّم من خلالها بأن فكرنا

[174] باقر ابراهيم ،الأنا و العالم "جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية، حسين بيروت،ط1، 2013، ص ص 214-215.

[175] **david HUME**, ***Enquête sur l'entendement humain***, tr. philipe falliot ,Document en version numérique **, p16_17.**

.

حرّ، إلا أنه في الحقيقة عندما نقوم بتحليل تلك الصور والأفكار نجد أن مصدرها هو الخبرة الحسية المباشرة والمقيدة بالزمان والمكان، فمثال "جبل من ذهب" تبدوا لنا للوهلة الأولى بأنها غير موجودة في الواقع، ولكن عندما نقوم بتحليل هذه الفكرة وتجزئتها لوجدنا أنها تتألف من فكرتين بسيطتين سبق لنا وان انطبعنا بهما بواسطة حواسنا، كأن شاهدنا الجبل وكذلك سبق لنا وأن رأينا ذهبا، ومن ثم قام الفكر (المخيلة) بالجمع والتركيب بين الفكرتين، ولم يكن مصدرهما خارج حدود الحواس كما توهمنا ذلك.

ويترتب على هذا الأساس أن الأفكار الموجودة في الذهن البشري، ماهي سوى نسخ باهتة لانطباعاتنا الحسية التي تعتبر في المنطوق الفلسفي الهيومي مدركات قوية وحيوية، وبالتالي فانّ أي فكرة مهما بلغت درجة من درجات التركيب ومهما بدت لنا بأنها غير واقعية، فإنها ترجع في الأصل الى تلك الانطباعات الحسية، ولهذا ولكي يأكد هيوم على أن الانطباعات هي أصل الأفكار ومصدرها، اعتمد في ذلك على حجتين أساسيتين هما:

فعن البرهان الأول يقول هيوم :" عندما نحلّل أفكارنا، سواء كانت أفكارا بسيطة أو مركبة أو سامية كما هي، سنجد دائما أنّها تتحلّل الى أفكار بسيطة من النّوع الذي تم نسخه منه الأحاسيس أو المشاعر، حتى الأفكار التي تبدو للوهلة الأولى أكثر بعدا من الأصل، فبعد الفحص الدقيق نجد أنها مشتقة من المصدر نفسه، ففكرة الله التي يفهم منها على أنّها كائن عاقل، ذكي، حكيم، خير بلا حدود التي تتولد من التفكير في عمليات ذهننا الخاص،

عندما نزيد بلا حدود هذه الصفات الخير والحكمة، ويمكننا مواصلة التحقيق كذلك الى أبعد ما نريد، سوف نجد دائما أنّ كل فكرة نتفحصها هي نسخة عن إنطباع مماثل"[176].

أما عن البرهان الثاني فيقول :" إذا حدث عيب في العضو أفقد امرء نوعا من أنواع الإحساسات، فسوف نجد دائما أنّه قلما سيجد أفكارا مقابلة لها، فلا يمكن للأعمى أن يشكل أي فكرة عن الألوان، ولا الأصم أي فكرة عن الأصوات، أعد للواحد والآخر ما كان ينقصه، ستفتح في هذا النطاق مدخلا لأحاسيسهم، وأفكارهم، ولن يجد الواحد صعوبة في تصور تلك الأشياء[177]"

ونخلص مما سبق بأن الأفكار عند هيوم مهما بلغت درجات من التركيب والسمو، إلا أننا عندما نحللها نجدها مكونة من أفكار بسيطة سبق لنا وأن انطبعت بها حواسنا، وحتى تلك الأفكار التي تبدو لنا نوعا ما بعيدة كل البعد عن انطباعاتنا واحساساتنا ومشاعرنا، الا أنه عندما نقوم بتحليلها نجد مصدرها الانطباعات سواء كانت انطباعات داخلية أو خارجية، كالمثال الذي أخذه هيوم وهو فكرة **الله** فإننا نعني بهذه الكلمة أنه "كائن لا نهائي العقل والحكمة والخير وغيرها، فهذه مجموعة من الصفات اللانهائية ماهي إلا امتدادات لنفس الصفات التي عرفناها من خبراتنا الانسانية المباشرة فأنا أعلم من تجاربي، حتى أسمي الانسان عاقلا أو حكيما أو خيرا، وأعلم كذلك من تجاربي أن الانسان العاقل محدود في

[176] david HUME, ***Enquête sur l'entendement humain***, tr. philipe falliot,Document en version numérique , p17.

[177] Ibid, p 17.

قدرته العقلية وكذلك الحكيم والخير، فما علي بعد ذلك إلا أن أضخم هذه القدرات المحدودة لأبلغ في خيالي صفات لا تقف عند نهايات واذا ما تم ذلك جمعت الصفات في كائن لا نهائي أسميه الله"[178].

وعليه فمهما أبدع الفكر من أفكار وصور تبدو لنا غير موجودة في الواقع ومجرّدة تجريدا، فإنّنا اذا قمنا بتفحصها وتحليلها لوجدنا أن مصدرها الواقع ومكتسبة من تجارب حياتنا، فمثلا فكرة الله رغم أن هذه الصفة تبدو لنا صفة مطلقة لكائن لا نهائي إلا أنّها في الحقيقة هي مجموعة من الصفات التي عرفناها في حياتنا اليومية وتجربتنا، ولكن هذا لا يعني أن لدينا تجربة عن صفات وكمالات هذا الموجود الالهي، بهذا الصدد يقول هيوم: "إنّ أفكارنا لا تعدو تجربتنا، وليس لدينا أية تجربة عن الصفات والعمليات الالهية"[179] أما فيما يخص فقدان أي شخص لعضو من أعضائه، فهو بذلك يكون فقد حاسة من حواسه أي أنه انطباع حسي والذي من خلاله يتزود بأفكار، وبالتالي لا يستطيع تكوين أي فكرة تترتب عن ذلك الانطباع، فالمثال الذي ذكره هيوم عن الأصم والذي لا يملك أي فكرة عن اللون، وهو هنا يأكد على أهم مبدأ في فلسفته وهو مبدأ سبق الانطباعات للأفكار، أي أن تكون الافكار مسبوقة بانطباعات ملأ بالقوة والحيوية، وتكون الأفكار صورا باهتة عن الأصل، وأن

[178] حسين باقرا براهيم ،الأنا و العالم "جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة"، دار الروافد الثقافية، مرجع سابق، ص 215

[179] هيوم دافيد، محاورات في الدين الطبيعي، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، د م ن، ط1، 1956، ص 34.

الانطباعات هي أصل كل فكرة واذا لم يكن أصلها الانطباعات اعتبرت تلك الأفكار وهمية ومجردة (فكرة السببية، فكرة الجوهر).

ومن هذه الفكرة نستنتج أن هيوم كان رافضا أن تكون هناك أفكار فطرية موجودة في الذهن البشري، وأن كل أفكارنا مصدرها التجربة والخبرة الحسية، وان نشأ في الذهن أي أفكارا ليس مصدرها الانطباعات، اعتبرت تلك الأفكار وهمية ومجرد سفسطة.

ولذلك فان "معرفة هيوم ترفض الأفكار الفطرية، وما فكرة الجوهر العقلي الا مجموعة كيفيات جزئية في منهجه، وفي هذا نظريته تؤيد نظرية بركلي الذي يأكد هذا الاخير أن جميع أفكارنا العامة ما هي إلاّ جزئيات، وهنا في هذه النقطة يوافق هيوم مع بركلي بأنه لا يوجد أفكار مجردة عامة، وما يطلق على الأفكار بأنها مجردة ماهي الا تصورات جزئية، انها بالواقع مفردات فكل شيء يجب أن يكون جزئيا مفردا، وعندما نرى تشابها بين الأشياء التي نلاحظها فإننا نطلق نفس الاسم عليها بغض النظر عن الفروقات بينها فمثلا اذا لاحظنا ما يمكن أن ندعوه أشجارا ولاحظنا تشابها بينها فإننا نطلق نفس الكلمة "شجرة" عليها جميعا بغض النظر عن الفرق بين كونها شجرة صنوبر أو برتقال صغيرة أو كبيرة، وبعد أن نكون قد طبقنا الكلمة نفسها على هذه الأشياء فانّ سماع الكلمة يكون الصورة التي ندركها،

لذلك فانّ جميع الأفكار المجردة في نظرية هيوم هي أفكار جزئية تصبح عامة في تمثيلها ([180])

ومن ثم فان الأفكار العامة المجرّدة عند هيوم ماهي الاّ مجموعة من التصورات الجزئية، وتصبح عامة عندما تمثل على مجموعة من الأفكار الجزئية، لذلك فان هذه الأخيرة ماهي إلا مفردات في الواقع فكل شيء مفرد وجزئي ولا وجود لفكرة كلية وعامّة، فبما أن الانطباعات هي سبب أفكارنا وكذلك هي التي تظهر أولا في الذهن ثم تليها الأفكار، ومن هذه الفكرة نتساءل ***فما مصدر هذه الانطباعات؟ وكيف تنشأ في الذهن البشري؟***

وفي ضوء هذه الفكرة يتبين لنا أن الانطباعات عند هيوم نوعان: **انطباعات الاحساس** و**انطباعات التأمل،** "فأما انطباعات الاحساس فهي التي تنشأ في العقل من أسباب مجهولة وأما انطباعات التأمل فإنها تستمد من الأفكار على النحو الآتي: "حين ترتد فكرة الى العقل تحدث انطباعات تأمليا فمثلا، حين أحصل على انطباع حسي عن اللذة والألم فان فكرتي عن اللذة والألم، تظل في العقل بعد زوال الانطباع الذي استمدت منه. لكن حين ترجع هذه الفكرة الى العقل فإنها تحدث انطباعات جديدة عن الرغبة أو النفور، وهو انطباع تأملي استمد من فكرة اللذة أو فكرة الألم وقد يولد هذا الانطباع التأملي فكرة جديدة في العقل لا تلبث أن ترد هي الأخرى الى العقل فتولد انطباعا تأمليا آخر"[181].

[180] الصراف نوال، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، د ط، 1983،ص ص 197-198-
[181]متى كريم، الفلسفة الحديثة (عرض نقدي)، مرجع سابق ،ص 201

ومن هذا التمييز بين انطباعات الاحساس وانطباعات التّأمل، يتضح لنا بأن **انطباعات الاحساس** تنشأ في الذهن من أسباب غير معروفة، وغير محددة الأسباب، ومن هذه النقطة تتضح أكثر شكية هيوم، ومن منطلق هذه الفكرة نتساءل فاذا كان نشوء هذه الادراكات الحسية المدركة من طرف الذات نشوءا مجهولا، ***فمن أين نشأت إذن؟ وما مصدرها ؟***

ومن هذا التساؤلات يجيبنا هيوم فيقول: "**فليس لدى الذهن أي شيء حاضر سوى الإدراكات ولا يمكنه الوصول الى أي خبرة عن اقترانها بالأشياء ...**"[182]

ومن هذه الفكرة يرى هيوم بأن العقل ليس سوى مجموعة من الادراكات وليس له أي خبرة بكيفية اقتران هذه الادراكات بالأشياء الخارجية، ورغم "افتراض هيوم بأن الخيال مسؤولا بدرجة ما عن وجود واستمرارية الموضوع، أو حضوره في الذات على الرغم من ذلك يعلن عن شكه ولا أدريته بأصل هذه الاحساسات المدركة من قبل الذات "[183]؛ بحيث يرى بأنها تنشأ من أسباب غير معروفة وغير محددة، أما عن انطباعات التأمل فهي تلك التي تتكون عن طريق أفكار الذاكرة والخيال، فمثلا عندما أحصل على انطباع حسي عن اللذة والألم فإنني بذلك أكون فكرة أو صورة عن ذلك الانطباع تبقى حتى بعد زوال ذلك الانطباع، وهذه الفكرة تعاود الظهور في الذهن (النفس)، وتحدث بذلك انطباع جديد عن الرغبة أو النفور ونسميه بذلك انطباع تأملي لأنه اشتق منها، (الرغبة أو النّفور) هذه الأخيرة لها صورة

[182] هيوم دافيد، مبحث في الفاهمة البشرية، مصدر سابق ،ص 206
[183] ابراهيم باقر، الأنا والعالم، مرجع سابق، ص 223

الذاكرة أو المخيلة وتصبح أفكارا، وهكذا...،ويتبين لنا في ضوء هذه الفكرة بأن العقل أو الفكر هو مجموعة من الادراكات تربط بينها علاقات ما، واذا زالت هذه العلاقة انتهى ما نسميه "**عقلا**" ذلك لأن مواضيع الفكر تكون موجودة ومستمرة وذلك كله عن طريق ترابط تلك الحزمة من الادراكات ينتج لنا ما يسمى **بالعقل** أو **الفكر والاستمرارية في الوجود**، ومع ذلك يرى هيوم بأن المخيلة هي المسؤولة نوعا ما بوجود واستمرارية الموضوع وحضوره في الذات، ومع ذلك يأكد ويصرّح بلا أدريته وشكه بأن أصل الاحساسات ينشأ في الذهن من أسباب غير معروفة.

أمّا **انطباعات التأمل** فتنشأ من إدراك سابق عن شيء ما تكون فيه انطباع ثم بعدها فكرة، وهذه الفكرة تكون موضوع إدراك آخر وهذا ما نسميه بالانطباع التأملي، ذلك لأن هذا الانطباع معروف الأسباب أي تكوّن عن أفكار المخيلة والتجربة، ويتضح لنا بأن هناك نوعان من التجربة، تجربة مباشرة وتجربة غير مباشرة، فالتجربة غير المباشرة تتمثل في انطباعات الأفكار أما التجربة المباشرة فتمثل في الانطباعات الحسية والتي يكون فيها الموضوع حاضر أمام أدوات الحس.

بعد أن قام هيوم بالتمييز بين ادراكات العقل من انطباعات وأفكار، وأنّ الانطباعات ادراكات تنطبع على الاحساسات والأفكار هي ادراكات تنطبع على الذهن البشري، ومن هذه الفكرة يتبين لنا بأن للذهن ملكتين تقومان بمعالجة تلك الأفكار وهما "الذاكرة والخيال"

ومن هذه الفكرة نتساءل فما الفرق بينهما؟ وما دور كل منهما في معالجة الأفكار؟

يذهب هيوم إلى أنّه عند ظهور الانطباعات في الذهن فانه يتم حسب اعتقاده بواسطة ملكتين وهما 'الذاكرة' و'المخيلة'، فبواسطة الذاكرة تعود الانطباعات إلى الذهن محتفظة بقدر كبير من حيويتها، وعندما تقل درجة حيوية هذه الانطباعات فإنها تنتقل عندئذ إلى المخيلة، لهذا فإن أفكار الذاكرة أقوى أو أكثر حيوية من أفكار المخيلة، كما أن الذاكرة لا تحتفظ فقط بقوة الأفكار بل أيضا بالنظام والوضع الأولين، أمّا المخيلة فإنّها لا تحترم هذا النظام ولا هذا الوضع، المخيلة هي الملكة التي تتمتع بحرية في التصرف لا تتمتع بها الملكات الأخرى، بإمكانها أن تجمع أو تفرق الأفكار دون طرح أي اعتبار لنظام أو وضع هذه الأفكار، لكن عمليتي الجمع والتفريق هاتين لم تأتيا بالصدفة وانما هناك مبادئ بفضلها تتّحد أو تنفصل الأفكار([184])

ولكن ***ماهي هذه المبادئ التي تتصرف وفقها ملكة المخيلة؟ وكيف يتم ذلك الربط بين الأفكار في الذهن؟***

وفي هذا الشأن يقول هيوم: "**أما بالنسبة الي فيبدو أن هناك ثلاث مبادئ وحسب للاقتران بين الأفكار وهي: التشابه و التجاور في الزمان والمكان، والسبب أو الأثر ولاشك على ما أعتقد في أن هذه المبادئ تصلح للاقتران الأفكار، فاللوحة تذهب بأفكارنا طبيعيا**

[184] بن ميس عبد لسلام، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية "دراسة ابستمولوجية، دار توبوقال، دار البيضاء، ط 1 ،1994،ص 48

إلى الأصل (التشابه) وذكر المنزل في المبنى يؤدي طبيعيا إلى التحري عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها (تجاور) واذا ما فكرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الامتناع عن التفكير في الألم الذي يليه (سبب أو أثر)"[185]

تعالج الأفكار عند هيوم في الذهن البشري، وذلك بفضل ملكتي "الذاكرة والمخيلة"، فالذاكرة وظيفتها تكمن في التفكير في الأفكار التي مصدرها الاحساسات، والخبرة الحسية، والمخيلة تختص بالتفكير وفي الأفكار المجردة، وعلى هذا الأساس فإنّ عمل المخيلة لا يكون هكذا بطريقة اعتباطية، وانما يكون وفق قوانين تترابط وفقها الأفكار بصفة مرتبة ومنظمة، وهي التشابه، التجاور الزماني والمكاني، السبب والنتيجة.

وعلى هذا الاساس تترابط الافكار، "فالفكرة تستدعي فكرة أخرى اذا كان بين الفكرتين وجه شبه أو اذا اقترنت معها في المكان أو الزمان أو اذا كانت سببا أو نتيجة لها. فالصورة تستدعي بطبيعتها فكرة الأصل الذي هو صورته (التشابه)، وذكر منزل في عمارة يستدعي البحث أو الحديث عما يجاوره من منازل (التقارن) وفكرة الجرح تستدعي فكرة الألم التي تعقبها السبب والنتيجة "[186]، وهذه المبادئ التي تترابط وفقها الأفكار لا تتحكم في عمل الذهن البشري، وانما هي قوة تساهم في جعل الذهن ينتقل من فكرة الى أخرى، دون أن يتدخل الذهن في ذلك، أي أن هذه المبادئ **(التشابه، التجاور الزماني والمكاني، العلية)**،

[185] هيوم دافيد، مبحث في الفاهمة البشرية، مصدر سابق،ص 46
[186] ـ متى كريم، الفلسفة الحديثة (عرض نقدي)، مرجع سابق ،ص203

يسير وفقها العقل وفقط، ومن هذه المبادئ والأمثلة التي أشار اليها هيوم في بحثه في مسألة نظرية الأفكار وأصلها، يبدو أن هيوم قد تأثر بالعالم الفزيائي نيوتن في جوانب عديدة وعن ذلك يقول بيرت: "وأكثر النظريات العلمية حضورا في فلسفة هيوم هي النظرية الذرية ونظرية الجاذبية، فالمحتويات الأساسية للتجربة الانسانية عنده عبارة عن موجودات دقيقة تسمّى ادراكات بسيطة تتّحد بطرق لتكون ادراكات مركبة ومعرفة كيف ولماذا تأتي وتذهب هذه العناصر وتركيباتها في العقل وفي نماذج وتنظيمات دقيقة يفسر تفكير الانسان وشعوره وسلوكه، وبالضبط مثلما يفسر قانون الجاذبية الكونية لنيوتن حركة كل الأجسام الفيزيائية في العالم، فيوجد هنا نوع من التجاذب بين ما يحدث في العالم الطبيعي وما يحدث في العالم العقلي"[187]؛ وهذا يعني أن هيوم قد شبه الطريقة والكيفية التي تترابط وفقها الأفكار البسيطة، والتي تتحد ببعضها البعض لتكون أفكار مركبة في الذهن البشري مثلها مثل تلك القوانين الجاذبية الفزيائية التي تتجاذب وفقها الأشياء في العالم الطبيعي، وهذا يدّل على وجود تجاذب بين ما يحدث في العالم الطبيعي وبين ما يحدث في العالم العقلي، وكذلك دليل واضح على تأثر هيوم بنيوتن ويظهر ذلك من خلال تسمية مؤلفه الرئيسي "**رسالة في الطبيعة البشرية**"وقد وضع له عنوان فرعي "**محاولة لإدخال المنهج التجريبي في الموضوعات الأخلاقية**".

[187]- الخشت محمد العثمان، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم و كانط) ،التنوير، د ط ،2008،ص 32

وكما سبق وأن ذكرنا بأن الأفكار البسيطة عند هيوم تتجاذب مع بعضها البعض قبل أن تكون هناك أفكار مركبة وذلك بواسطة ثلاثة مبادئ وهي مبدأ التشابه بين الأفكار، مبدأ تجاور الأفكار في الزمان والمكان وعلاقة العلة بالمعلول، لذلك فهذه العلاقات الثلاث هي علاقات طبيعية يسير وفقها الذهن في عملية تداعي الأفكار. ولكن ***ايعني هذا بأن العقل يهتدي بهذه المبادئ دون أن يضيف علاقات أخرى؟***

يستطيع الذهن بالإضافة إلى مبادئه الخاصة أن يقارن بين أفكاره بطرق أربع إضافية ويجد علاقات بينها لذلك نجد أن هناك سبعة أنواع من العلاقات الفلسفية، "التشابه عندما يكون التشابه بين فكرتين، والهوية عندما تتوحد الأفكار التي نستقبلها في وقت ما مع تلك الأفكار التي نستقبلها في وقت آخر من حيث أنها خصائص لموضوع دائم، ويقدم لنا المكان والزمان، عدد لا حدّ له من المقارنات مثال: بعيد، مجاور، فوق، تحت، قبل، وبعد، علاقة الكم والكيف التي أدّت إلى نشأت الرياضات، وعلاقة درجات الكيف كما في الأثقال، ودرجات اللون...،وعلاقة التّضاد كما هي الحال عندما نفترض أن فكرة ما موجودة أو غير موجودة، وعلاقة العلة والمعلول"[188]

لكن **ماذا نقصد بكلمة علاقة؟ هل هي مبدأ؟ أم هي وهم يستخدم من طرف الذهن للربط بين أفكاره؟**، ومن منطلق هذه الفكرة فكلمة **علاقة** حسب هيوم تستخدم في معنيين أساسيين: إما للتعبير عن كيفية اجتماع فكرتين في المخيلة، فتستدعي إحداها فكرة أخرى،

[188] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد ،التنوير، بيروت ،ط 1،2010، ص ص209-210 -

وإما أن تستعمل كلمة علاقة للإشارة الى ظرف خاص يمكننا من مقارنة فكرتين حتى لو كانتا مترابطتين اعتباطا في المخيلة، المعنى الأول ينتمي الى الاستعمال اليومي للغة، بينما ينتمي الاستعمال الثاني إلى الفلسفة، ففي المعنى الثاني تستعمل كلمة علاقة لتشمل كل موضوع للمقارنة في غياب كل مبدأ للربط، وهكذا يعتبر الفلاسفة المسافة علاقة لأننا نحصل على فكرة تقابلها بمقارنة الموضوعات ولكن في المفهوم العادي للكلمة، لا تعتبر المسافة علاقة([189])

وهكذا نخلص مما سبق ذكره بأن العلاقات التي تكون بين الأفكار والتي يضيفها الذهن البشري بطريقة تلقائية، استخلصها هيوم في سبع علاقات هي التشابه، الذاتية، علاقة الزمان والمكان، وعلاقة الكم أو العدد، درجات الكيف، التضاد، وعلاقة السببية التي تعد من أهم العلاقات التي عرف بها هيوم في تاريخ أفكاره وفلسفته ككل.

2- ***علاقة السببية:***

فعندما نتحدث عن فكرة العلية أو نبحث في مشكلة العلية فانّ أول ما يتبادر إلى ذهننا اسم دافيد هيوم، رغم أنه ليس أول من بادر في مناقشة هذا الموضوع، ومع ذلك فقبل الولوج إلى عالم هيوم وبحثه في مسألة السببية، ارتأينا من خلال هذا البحث إلاّ أن نتطرق الى آراء بعض الفلاسفة الذين كانت لهم تدخلات حول هذه المسألة، لذلك فانّ أرسطو أوّل من بدأ

[189]- بن ميس عبد السلام ، السببية في الفيزياء الكلاسيكية و النسبانية، مرجع سابق ،ص 49.

بحثه في هذه المسألة، حيث "نجد أن أهم الأسس التي بنى عليها كلامه فيما بعد الطبيعة كان في "العلة" causation والعلة في نظره أوسع منها في نظر الفلاسفة المحدثين، فقد اكتشف **أرسطوARISTOTE (384 ق.م-322 ق.م)**[190] مبادئ عامة للحقيقة الكاملة أسماها العلل وهي أربعة أنواع: العلة الصورية forme والعلة الماديةmatter والعلة الفاعلية efficient cause والعلة الغائية final cause"[191] ومن خلال هذه العلل الأربعة التي سبق ذكرها فإن أرسطو يكون أول من أشار إلى علم خاص بالطبيعة وعللها وبالتالي أوّل من افتتح باب البحث عن العلم والطبيعة بالذات، وهكذا فان الطبيعة عند أرسطو تعمل لغاية، وأن جميع العلل فيها موجهة لتحقيق غايات، وبالتالي "فإن كلمة الطبيعة تعني أمرين المادّة والصورة، وكانت الصورة هي الغاية التي من أجلها يتم إنجازها للشيء، ومن ثم فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية، والضروري في الأشياء الطبيعية هو المادّة والحركة وعلى الفيزيائي أن يبحث في نوعين من العلل المادية والغائية على أن يكون ميدان بحثه الحقيقي هو العلل الغائية، ذلك لأن الغاية علة للمادّة وليست المادّة علّة الغاية هي ما تصنعه الطبيعة نصب أعينها"[192].

[190] **أرسطوARISTOTE (384 ق.م-322 ق.م)**، هو فيلسوف يوناني، كان تلميذ أفلاطون طيلة 20 سنة، وكان معلم الإسكندر الأكبر، من أهم مؤلفاته: المنطق، علم الفيزياء، الميتافيزيقا، الأخلاق، علم الحيوان.
[191] نفادي السيد، الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، 2009، ص ص 24-25.
[192] غنيمة عبد الفتاح، نحو فلسفة العلوم الطبيعية، مرجع سابق، ص 24.

اذن فالعلّية عند أرسطو كان أساسها الغاية فحسب، فكل فعل إنما يكون لغاية معينة، وهذا حسب ما اقتضاه مذهبه الذي يرى بأن كل حركة في الطبيعة هي الغاية أو بالأحرى كل حركة في هذا الكون تكون لغاية وهي المحرك الأول(الله).

أما إذا انتقلنا الى الغزالي[193](1059-1111) ورأيه فيما يخص فكرة العلية، فنجده يرفض أن تكون هناك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، وإنّما ما نشاهده من تعاقب بين حادثتين الواحد تلو الآخر، وأن هذا الاقتران هو نتيجة التكرار الذي اعتدنا عليه، فمثلا مشاهدة ذوبان الثلج وعلاقته بالحرارة لا يعني وجود علاقة ضرورية بينهما، وبالتالي لا يعني أن الحرارة هي بالضرورة سبب ذوبان الثلج، وانما يحدث ذلك نتيجة تكرار حدوث الظاهرتين بطريقة متتابعة فنحكم على أن اقترانهما ضروري.

لكن لو توقف الغزالي عند هذا الحد من تفسيره للسببية، لكان من أوائل من بحث في مسألة السببية الطبيعية، لكن الغزالي قد أضفى على هذا التفسير بعدا ميتافيزيقي، وهذا ما يوضحه قول الغزالي عندما أرجع الاقتران المشاهد "بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا...فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل...وهكذا الى كل المشاهدات فان اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه

[193] **الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي**، وهوعالم وفقيه ومتصوف، لقب بحجة الاسلام وهومن أشهر المفكرين المسلمين، ولد في مدينة طوس سنة 450هـ الموافق 1058م، وتوفي سنة 505هـ الموافق1111م بطوس، من أهم مؤلفاته: تهافت الفلاسفة، إحياء علوم الدين. كان الغزالي ذا مذهب فلسفي خاص تميز فيه بالبحث عن اليقين بطريق المعرفة الداخلية، لم يبن الغزالي المعرفة على العقل وحده بل بناها أيضا على التجربة الروحية والكشف الباطني.

غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع من دون الأكل وخلق الموت من دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جزّ الرقبة وهكذا الى جميع المقترنات"[194]، لذا فهذا القول انما يوضح أن الأمور التي اعتدنا عليها، وكيف أنها تقترن مع بعضها البعض نتيجة العادة والتكرار، فإنها حسب الغزالي هذه الأمور المقترنة مردها الله الذي بمقدوره أن يجعل مثلا أن يكون الموت دون جز الرقبة، وأن يكون الشبع دون أن يكون هناك أكل وغيرها من الأمثلة التي يقوم بملاقاتها وعدم ملاقاتها هو الله وحده.

وهكذا أنكر الغزالي تلك العلاقة التي تكون بين السبب والمسبب ورأى بأنه لا وجود لأي رابطة عقلية بينهما، وإنما هناك تتابع بين الحادثتين، كما ويأكد بأن السبب يرجع الى القدرة الالهية التي بإمكانها أن تجعل السبب سببا والآخر مسبب، فمثلا أن يخلق الله الألم دون أن يخلق المرض، وبالتالي فإن رأي الغزالي فيما يخص السببية كان لأجل تدعيم القدرة الالهية.

أما عندما نتجه إلى رأي فرنسيس بيكون Francis BACON (1561-1626) الذي يوافق على ما ذهب اليه أرسطو في ان العلة هي العلم الحق، والذي أتى باكتشافه للمبادئ العامة للحقيقة والتي أسماها العلل الأربعة، لذلك وعلى ذكر هذه العلل فان فرنسيس بيكون قد استبعد العلل المادية والفاعلية والغائية وذلك حسب رأيه لعدم فائدتها في العلم، وكذلك لأنها تتغير وغير ثابتة، وقد أبقى من بينها على العلة الصورية وذلك لأهميتها عن غيرها من

[194] عبد الله أفراح لطفي، تحولات السببية 'دراسة في فلسفة العلم'، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2013، ص 84.

العلل، وبالتالي فان بيكون يضفى على هذه العلة الصورية لمسة مسايرة للعلم، لذا "فالصورة form عند بيكون تعني الطبيعة الخفية أو ماهية الشيء، حيث كان بيكون يعتقد بوجود عدد محدود من الطبائع natures تتألف الأشياء الجزئية من اجتماعها وتفرقها، أي أن عدد العلل محدود في العالم مما يسهل لنا القدرة على التنبؤ بما يقع من أحداث ويعني ذلك عنده أيضا أن العالم خاضع لمبدأ الحتمية الكلي"[195].

وفي ضوء هذه الفكرة فإن العلة الصورية عند فرنسيس هي تلك التي تفضي الى اعطاء طبيعة جديدة أو هي مجموعة الطبائع التي يتكون منها الشيء من خلال اجتماعها أو تفرقها، بمعنى أن الصورة هي السبب في وجود طبيعة معينة لظاهرة ما.

اما عندما نذهب الى أحد نماذج السببية العقلي فإننا نجد الفيلسوف والعالم الرياضي جوتفريد فلهلم ليبنتز LEIBNIZ Gottfried Wilhelm[196]، قد ذهب إلى أن العالم يحركه مبدأ وهو مبدأ السبب الكافي principe de raison suffisante، وهو من أكثر مبادئ العقل أهمية، حيث يعرفه من خلال كتابه "المونادولوجيا"، "فما من شيء يحدث بغير سبب كاف أي أنه ما من شيء يتم وقوعه بغير أن يكون في إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدم سببا كافيا يكفي لتحديد علة وقوعه على هذا النحو لا على نحو آخر"[197]. فمن خلال هذا

[195] قاسم محمد محمد، المدخل الى فلسفة العلوم، دار المعارف الجامعية، 2003، ص ص 140-141.

[196] **ليبنتز LEIBNIZ Gottfried Wilhelm(1646-1716)**، فيلسوف وعالم رياضيات ألماني، كان فكره موسوعي، فقد أسهم بفكرة الطاقة الحركية في علم الميكانيكا، كما قال بفكرة الجواهر الروحية 'المونادات'.

[197] عبد الله أفراح لطفي، تحولات السببية، مرجع سابق، ص 62.

التعريف فإن ليبنتز يرى بأن مبدأ السبب الكافي هو أن يكون لكل شيء سبب كافي يكون سبب وجوده، وبصيغة أخرى هو مبدأ يسمح لنا بأن نعلل وجود الأشياء أو عدمها ويكون ذلك بطريقة فطرية.

ومع ذلك فان السبب الكافي لا يوجد داخل العالم كما أشار سبينوزا Spinoza (1632-1677) [198]، وانما هو يكمن خارج العالم فإننا مثلا لا نستطيع التعرف على سبب الحركة في المادة، لأن هذه الحركة تنشأ من حركة سابقة وهذه تنشأ عن أخرى أسبق...الخ، ولهذا يفشل العثور على السبب الكافي داخل سلسلة الأشياء لأنه يكمن خارجها متمثلا في الله الذي لا يحتاج إلى سبب سواه، وهو منظم العالم الذي اقتضت حكمته أن يختار أنسب قوانين الحركة الملائمة للأسباب المجردة أو الأسباب الميتافيزيقية([199]).

ولكن إذا كان ليبنتز يرى أن مبدأ السبب الكافي لا يكون في داخل العالم وإنما خارجه متمثلا في الله، فكيف يمكن التوصل إلى هذا المبدأ؟ يأتي ليبنتز ليقدم إجابة على ذلك فيقول: "بأنه مفطور فينا فهو مبدأ عقلي فطرنا عليه، بالإضافة الى مبدأ عدم التناقض، المبدأ(السبب الكافي) الذي يجعلنا نتثبت من أن لكل واقعة سببا كافيا يجعلها على هذا النحو أو ذاك"[200]

[198] **باروخ اسبينوزا Spinoza (1632-1677)** فيلسوف هولندي، يهودي المعتقد، من أهم مؤلفاته: الأخلاق، رسالة سياسية، رسالة في اصلاح العقل.
[199] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[200] المرجع نفسه، ص 62.

إذن فمبدأ السبب الكافي عند ليبنتز هو الذي نتوصل اليه من خلال العقل، أي أنه متواجد في العقل بصورة قبلية فيه، أو بصيغة أخرى هو مبدأ مفطور في العقل كذلك مبدأ عدم التناقض، وبالتالي فحسب ليبنتز فإن مبدأ السبب الكافي هو الذي يجعلنا نتأكد من أن لكل واقعة سببا كافيا يجعلها على تلك الحالة أو الصورة.

يتضح لنا من هذا العرض رغم أن هيوم ليس أول من تطرق الى البحث في السببية، لكنه كان أول من قام بتحليل فكرة العلية تحليلا سيكولوجيا نقديا، أي أول من أثار مشكلة السببية، فالعلاقة التي تكون بين السبب والنتيجة ليست علاقة ضرورية ومن هذه الفكرة، "تكشف لهيوم أن استدلالات الفلاسفة المتعلقة بالواقع تقوم في أساسها على علاقة العلة بالمعلول، فالمفهوم الشائع يؤخذ أننا حين نواجه واقعة جديدة لا نعرفها، نقوم بتبريرها على أساس ما سبق ملاحظته مثال ذلك اذا كنا نشاهد حادثة (أ) ولا نعرف سببها، فإننا نقول أن علتها (ب) لما سبق لنا ملاحظته في مرات سابقة من أن (ب) تكون متبوعة دائما بوجود (أ)، فلا يمكن أن تحدث (أ) دون أن تكون (ب) سببا في حدوثها ،أي علة لها. فالعلاقة بين الحادثتين إذن علاقة علة بمعلول"،[201] ومن هذه الفكرة رأى هيوم بأنها كانت منطلقا للفلاسفة العقليين في استدلالاتهم وأحكامهم، لذلك اعتبروا مبدأ العلية مبدأ قبليا بعيدا عن التجربة وأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة ضرورية، لكن هيوم اعترض، لذلك فاعتراضه "هذا جاء لا ليقوّض تصورا أساسيا متضمنا في معتقدات الرجل العادي، إن هيوم لم ينكر أن لكل حادثة

[201] محمد علي ماهر عبد القادر، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية "دراسة إبستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 177-178

علة، إنه جاء ليقوض النظريات العقلية في مصدر اعتقادنا بمبدأ العلية، لم ينكر هيوم العلية وانمّا أنكر أن تفسير الفلاسفة العقليين له هو التفسير الصحيح" [202]

ومن هنا نتساءل **فما مصدر فكرة السببية عند هيوم؟ وما طبيعتها ؟**

لذا فان اعتراض هيوم هذا جاء لا ليهدّم أهم مبدأ في الحياة البشرية، وانما ما قصده من هذا الاعتراض هو أن تصور العلية ليس تصورا عقليا وانما مصدرها الخبرة الحسية والتجربة، ورفض أن يكون هناك ترابط ضروري بين العلة والمعلول، وفي ضوء هذه الفكرة يحاول هيوم من خلال كتابه "المقالة" أن يعطي ما أسماه "بتعريف دقيق "للسبب[203] والنتيجة وهو في الواقع يقدم تعريفين مختلفين لهما، يقول في التعريف الأول: "إن السبب هو موضوع سابق ومجاور لآخر، وحيث أن كل الموضوعات تتشابه في الشكل، وتوضع في مثل هذه العلاقة، علاقة السابق والمجاور لهذه الموضوعات، فهذه اذن تتشابه مع العلاقات الأخيرة"، وهذا التعريف للسببية هو تعريف بها كعلاقة فلسفية فهو يصف كل العلاقات الموضوعية بأن يربطها بالأشياء التي تشير اليها باعتبارها أسبابا ومسببات، أما عن تعريف السببية على أساس أنها علاقة طبيعية فكان على النحو التالي: "السبب هو موضوع سابق ومجاور لأخر، ومتّحد به، وأن التفكير بالأول يحتم على العقل التفكير بالآخر، وأن الانطباع الحسي

[202] زيدان محمود ،الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د ت، ص ص 105-1

[203] هناك **مشكل بين السبب والعلة**، يرى البعض أن السبب مرادف للعلة، وهذا غير صحيح، فقد فرق النظار بينهما من وجهين: أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به. والثاني، أن المعلول ينشأ من علته بلا واسطة بينهما ولا شرط ،على حين أن السبب يفضي الى الشيء بواسطة أو بوساطة. ولذلك يتراخى الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. أما العلة فلا يتراخى الحكم عنها، اذ لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت وجود المعلول .ومعنى ذلك أن السبب أعم من العلة، لأن كل علة سبب. أنظر: السيد نفادي، السببية في العلم، دار الفارابي، بيروت، ط 1،2006،ص ص 30-31.

عن الأول يعطينا فكرة أكثر وضوحا عن الآخر"[204]، وهذا يعني أنّ العلة والمعلول مبدأين منفصلان ومختلفان ولا يقترنان بالضرورة كما رأى في ذلك الفلاسفة العقليين، وهكذا "فعندما يتعلق الأمر بالقانون الثالث لترابط الأفكار فيسميه هيوم بترابط السبب والنتيجة. على سبيل المثال، إذا كنا نعلم أن النّار هي سبب الدخان، فرؤية النّار تجعلنا نفكر في الدخان، ورؤية الدخان تجعلنا نفكر في النّار"[205]، فمن هذا المثال نستنتج وحسب هيوم انّنا لا يمكن أن نقول بأن **النّار** سببا و**الدخان** نتيجة إلّا من خلال ثلاث مميزات: التجاور والأسبقية ومبدأ الاقتران، لذلك نجد أن:

1. **التجاور**: تكون الاجسام التي تعتبر أسبابا أو نتائجا متجاورة. ولئن بدت أجسام متباعدة أحيانا أسبابا أو نتائج لبعضها البعض، فإنها مترابطة بواسطة سلسلة من الأسباب المتجاورة. وحين نعجز عن اكتشاف علاقة التجاور بين ما يعتبر سببا وما يعتبر نتيجة، فإننا نفترض وجودها. وعليه نستطيع أن نعد علاقة التجاور أساسية لعلاقة السببية.
2. **الأسبقية الزمنية للسبب على النتيجة أو التعاقب**، ومع أن بعض الناس يزعمون أنه ليس من الضروري أن يتقدم السبب على النتيجة في الزمان بل أن الجسم أي الجسم في بداية وجوده قد يولد صفة أو يحدث جسما آخر متعاصر معه تماما فان التجربة في أغلب الحالات تدلنا على بطلان هذا الزعم.

[204]- نفادي السيد، الضرورة والاحتمال "بين الفلسفة والعلم"، دار التنوير، بيروت، ط2،2005 ،ص ص 49-50 .
[205] ANDRE CRESSON, GILLES DELEUZE, ***DAVID HUME « sa vie, son oeure ,Sa philosophie »*** ,presses Universitaires de France, paris, 1962,p25.

3. **الارتباط الضروري بين السبب والنتيجة** قد يكون الجسم متجاورا مع آخر ومتقدما عليه في الزمن، لكن ومع ذلك فلا يعتبر سببه مالم تقم بينهما كذلك علاقة ارتباط ضرورية، بحيث انه اذا وجد أحدهما وجد الآخر بدون تخلف([206])

ومن هذه الأفكار الثلاثة التي تميزت بها السببية، لم يجد هيوم أي اشكال فيما يخص فكرتي **التجاور** و**مبدأ الأسبقية**، لأننا نستطيع أن نجد لهما انطباع حسي مقابل، كأن نلاحظ مثل مبنى جامعي والذي يجاوره إقامة جامعية خاصة بالطلبة، أو فيما يخص مبدأ الاسبقية كسقوط الامطار مثلا يكون نتيجة لكثافة الغيوم التي تكون السبب، لكن المشكل يكمن حسب هيوم في فكرة "**الرابطة الضرورية**" التي ضمنها الفلاسفة العقلانيين في فهمهم لفكرة السببية أي أن السبب والنتيجة مترابطان ترابطا ضروريا، أي أن السبب هو المسؤول عن حدوث النتيجة بالضرورة، وهذه الفكرة هي التي أثارها هيوم وأحدثت إشكالا فلسفيا وعلميا عند مفكرين والفلاسفة، ومن هنا نتساءل ***ما مصدر هذه الفكرة؟ وهل لها انطباع يقابلها ؟***

انطلق هيوم لتحليل فكرة السببية من أهم مبدأ في فلسفته وهو أن مصدر معرفتنا هو الانطباعات الحسية، وأن مقابل كل انطباع حسي معين هناك فكرة تقابله في الذهن، بمعنى

[206] متى كريم ، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص212-213

أن للانطباعات دائما السبق في ظهورها في الذهن على الأفكار، ومن ثم يرى هيوم أنه اذا "نشأت لدينا فكرة ليس لها انطباع حسي مقابل اعتبرت فكرة زائفة "[207].

لكن عند تحليل فكرة السببية التي أثارت الكثير من الجدل لدى الفلاسفة والعلماء، "رأى هيوم أنّ العلية هي علاقة بين حوادث تمكننا من اقامة استدلالات مما هو مشاهد على ما هو غير مشاهد، تناول فكرة العلية ذاتها بالتحليل، ووجد أنها فكرة مركبة من حيث تضمنها لأفكار مثل السبق والجوار والضرورة، واهتم بوجه خاص بنقده لفكرة الضرورة القائمة بين السابق واللاحق أو بين العلة والمعلول، وتوصل في النهاية الى أنّ مصدر هذه الضرورة هو توقعنا حدوث شيء لاحق بعد ملاحظتنا لشيء سابق عليه بعد أن ارتبط الشيئان في أذهاننا"[208]، بمعنى أن فكرة الضرورة ماهي الا تتابع بين شيء سابق وشيء لاحق وأن هذا الارتباط الضروري بين الشيئين موجود في أذهاننا فقط.

لذلك فعندما نلاحظ أي شيئين أو فعلين مهما تكن العلاقة بينهما لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معا، والتكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات، وانما يؤثر فقط في ذلك الانتقال المعتاد الذي

[207] محمد علي ماهر عبد القادر، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية "دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم، دار المعرفة العربية، الاسكندرية، د ط ،د س ،ص 179

[208] قاسم محمد محمد ، في الفكر الفلسفي المعاصر "رؤية علمية " دار النهضة العربية ،بيروت ،ط 1 ،2001،ص 163

يحدثه وأن هذا الانتقال المعتاد من العلة الى المعلول هو القوة والضرورة وأن هاتين هما اذن صيغتان للإدراك لا الموضوعات وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجيا في الأشياء. [209]

اذا يمكن القول أنّ فكرة الضرورة والتي ضمنها الفلاسفة العقليون في فهمهم لفكرة العلّية لاوجود لها في الواقع، لأننا عندما نلاحظ أي ظاهرة في الواقع نأخذ مثال كلّما اشتعلت النار توقعنا أن تكون هناك حرارة، لذلك فنتيجة تكرار حدوث هذه الظاهرة تولدت في نفسنا عادة أنه كلما أشعلنا نارا توقعنا حدوث حرارة كنتيجة، أي أن ما لاحظناه هو انتقال من العلة الى المعلول، وأن الرابط الضرورية بين الحادثتين موجودة في الذهن، أي أن هذه الرابطة يضفيها الذهن نتيجة لتكرار حدوثها ولا نستطيع ادراكها في الظواهر الخارجية،

فاذا كنا ما نلاحظه في الواقع سوى ذلك التتابع والتجاور بين الأشياء والأفعال، ***فما الذي يفسر أن هناك رابطة ضرورية؟*** وفي ذات السياق يجيبنا هيوم على ذلك يقول: ***"التعود اذن، هو المرشد الأكبر للحياة البشرية. إنه المبدأ الوحيد الذي يجعل الخبرة نافعة لنا، وهو وحده الذي يجعلنا نتوقع في المستقبل سلسلة من الحوادث المشابهة لتلك التي ظهرت في الماضي"***[210]، وهكذا فتفسير هيوم للرابطة الضرورية بين ظاهرة وأخرى، فهي ليست سوى عادة فكرية تتبع من عقولنا فنحن قد اعتدنا على ربط اللاحق بالسابق بل على توقع اللاحق اذا حضرنا السابق، وأصبح فكرنا واقعا تحت تأثير هذه العادة بحيث لا يمكنه

[209]- بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية، بيروت، ط 1 ،1984 ،ص ص 615-616.
[210]هيوم دفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهبة، مصدر سابق الذكر، ص 73.

الفكاك منها، واذن فليس ثمت قوة مجهولة غامضة أو فاعلية غير متطورة تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع الى آخر، كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بيلياردو الى كرة أخرى وتحركها بينما لا نلاحظ نحن شيئا من هذا القبيل [211]

وبالتالي فما قام به هيوم هنا هو تفسير فكرة العلية تفسيرا نقديا سيكولوجيا لامنطقي كالذي نادى به الفلاسفة العقليين، الذين رأوا بأن مبدأ العلية مبدأ قبلي فطري، غير أن هيوم رأى بأن تصور العلية مصدره التجربة والخبرة، والمتمثل في ادراك ذلك التتابع بين ما نسميه سببا وما نسميه نتيجة، ويكونان متلازمان تلازما متكررا، وبفضل هذا التكرار بين السبب والنتيجة ينشأ لدى الذهن عادة فكرية عن هذه الرابط الضرورية بين السابق واللاحق، لذا وبهذا التفسير يكون هيوم قد أرجع أهم مبدأ عند الفلاسفة العقليين الى مبدئ "العادة" في الاعتقاد بتصور العلية، "لذا فان العلية مبدأ نعتقد به وأن مصدره الخبرة الانسانية ولكنه لا يقوم باستقراء وليس قانونا ومن ثم ليس قانونا كليا "[212].

ونصل من خلال هذه الافكار أن تصوّر العلية يرجع الى العادة النفسية، اي أن فكرنا تعود على أنه كلما رأى حادثة معينة انطبع بها توقع أن يتبعها في ذلك حادثة أخرى موالية لها، وهذا نتيجة التكرار الذي ولّد لدى العقل فكرة الرابطة الضرورية بين الحادثتين، بمعنى

---

[211] أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة (4ج)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ،د ط، 1996،ص 208.

[212] محمد علي ماهر عبد القادر، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية، مرجع سابق، ص 171

أنّ هناك تتابع حادثتين متلازمتين لا شيء آخر، كما توهم أصحاب المذهب العقلي، وإنّما فكرة العلية عند هيوم أساسها العادة والاعتقاد.

ويختتم هيوم مناقشاته وتحليلاته للسببية، وذلك بوضع قواعد تتحكم في علاقة الأسباب بالمسببات، وفي هذا الشأن يقول: "هنا يتمثل كل المنطق الذي أعتقد صواب استعماله في تفكيري العقلاني"[213]، فهذه القواعد التي أتى بها هيوم يكون بذلك قد استبق سنين عن تلك القواعد التي أتى بها جون ستيوارت ميل MILL John Stuart(1806-1873)[214]، الذي تصور أن "علاقة العلية ليست دائما بين ظاهرة منفردة وظاهرة أخرى، وانما يحدث في أغلب الحالات أن الظاهرة التي نسميها أثرا أو معلولات قد تسبقها مجموعة من الشروط أو من الظواهر تؤدي إلى إحداث ذلك الأثر"[215]، وهذا يدل على اختلافه مع هيوم الذي اكد في فقرات سابقة أن السبب هو "أي شيء يمكنه أن ينتج أي شيء[216]

ونأتي على ذكر هذه القواعد التي استبق فيها هيوم قواعد ميل، فكانت "القاعدة الأولى تنص على أن "العلة والمعلول ينبغي أن يكونا متجاورين في المكان والزمان"، والثانية هي "أن السبب يجب أن يسبق النتيجة"، والثالثة هي أن من الضروري وجود تلازم دائم بين السبب والنتيجة"، القاعدة الرابعة يقول ان السبب واحد ينتج دائما نتيجة واحدة، وهو مبدأ

[213] الخشت محمد عثمان، العقل وما بعد الطبيعة "تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط " دارالتنوير، بيروت، د ط،2008، ص 73

[214] **جون ستيوارت ميل MILL John Stuart(1806- 1873)**، فيلسوف وإقتصادي إنجليزي، برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مذهب المنفعة، من أهم مؤلفاته: مبادئ الاقتصاد السياسي، نظام المنطق.

[215] زيدان محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1988، ص ص 84-85.

[216] نفادي السيد، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006، ص 124.

يقول هيوم إننا نستمده من التجربة، أمّا القاعدة الخامسة التي تقول إنه حيثما يكون لأسباب متعددة واحدة، لابد أن يحدث ذلك عن طريق شيء مشترك بين هذه الأسباب جميعا، وبالمثل نستدل على القاعدة السادسة التي تقول أن الاختلاف في النتيجة يكشف عن اختلاف في السبب[217].

نشير من خلال هذه القواعد التي سبق ذكرها إلى وجود اتفاق بين قواعد هيوم وطرق جون ستيوارت ميل التي يستخدمها في الكشف عن صحة الفروض المطروحة، أين نجد أن "القاعدة الرابعة عند هيوم هي شبيهة بالقاعدة الأولى عند مل، وهي منهج الاتفاق، والذي علينا فيه أن ننظر في مجموعة الأحوال المولدة لظاهرة ما، فإذا وجدنا أن ثمّة عاملا واحد يظل باستمرار موجودا على الرغم من تغير بقية السوابق أو المقدمات فمن الواجب أن نعد هذا الشيء الثابت الواحد هو سبب إحداث الظاهرة"[218] فهذه القاعدة تبين كيفية تتبع حضور السبب أو المسبب في حدوث الظاهرة.

أما القاعدة الخامسة عند هيوم فتشبه القاعدة الثالثة عند مل، وهي طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف" والتي إذا أتينا فيها بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان

[217] أنظر:الخشت محمد عثمان، العقل وما بعد الطبيعة "تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط"، مرجع سابق، ص ص 73.74.

[218] نفادي السيد، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، مرجع سابق، ص 124.

التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين ينتج نظيرا في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك وبنسبة معينة فلابد أن تكون ثمة صلة سببية بين المقدمات والنتائج"[219]

أما القاعدة السادسة عند هيوم فهي الأخرى تشبه طريقة الاختلاف والتي تنص على أنه "اذا ارتفعت مجموعتان من الأحداث من كل الوجوه إلا وجها واحدا فتغيرت النتيجة من مجرد اختلاف هذا الوجه فان ثمة صلة سببية بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة"[220]

بالإضافة إلى قاعدتين، القاعدة السابعة والثامنة، فالقاعدة السابعة تنص على أنه كلما يزيد موضوع معين أو ينقص بزيادة أو نقصان سببه، فانّه يكون معلول مركب من اتحاد عدّة معلولات مختلفة ناشئة من أجزاء عديدة مختلفة للسبب وغياب أو حضور جزء من السبب يفترض هنا دائما ارتباطه بغياب أو حضور جزء مناسب من المعلول يبرهن هذا الارتباط الثابت بشكل كاف على أن جزءا ما هو سبب للآخر. أما القاعة الثامنة فهي ان الموضوع الذي يوجد في أي وقت وهو في كامل تمامه دون أن يحدث أي معلول، فانه ليس السبب الوحيد لذلك المعلول وانما يتطلب مؤازرة مبادئ أخرى([221]).

[219] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[220] المرجع نفسه، ص 124.
[221] أنظر:الخشت محمد عثمان، العقل وما بعد الطبيعة "تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط "، مرجع سابق، ص ص 73.74.

حاول دافيد هيوم أن يثبت لنا أن مبدأ العلية ليس مبدأ قبليا ولا فطريا، وانّما هو مبدأ نعتقد به وأن مصدره الخبرة الحسية والتجربة، وأنه ليس قانونا وبالتالي ليس قانون كلي، كما ويؤكد على النقطة التي أثارها جون لوك بأن العلاقات ماهي إلا فئة قائمة بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية.

3- مشكلة الاستقراء ومبدأ الاطراد:

ناقش هيوم مبدأ العلية ورأى بأنه مبدأ نعتقد به وأن مصدره التجربة والخبرة الحسية، وليس بمبدأ قبلي ولا وجود لعلاقة ضرورية بين ما نسميه علة وما نسميه معلول، وهكذا فالعلية تكتسب من الخبرة نتيجة العادة التي تؤدي بنا الى الاعتقاد بأن هناك ضرورة بين السبب والمسبب، وعليه فالعلية هي ذلك التتابع والتلازم الدائم بين زوج من الحوادث وذلك لتكرار حدوث هذه الحوادث نشأت لدى الذهن عادة بأنه كلما لاحظنا الظاهرة أ نتوقع بأن هناك ظاهرة **ب** تتبعها وتلازمها ولا وجود لأي ارتباط ضروري بين الحوادث، لهذا نلاحظ مما سبق بأن مشكلة العلية هي في جوهرها مشكلة استقراء، أي أن هيوم قد أثار مشكلة الاستقراء عندما أثار مشكلة العلية، وفي ضوء هذه الفكرة نجد أن مشكلة (العلية) تتبدى حين نجد أن العلية قائمة في التفكير العادي للحياة اليومية والتفكير الفلسفي والتفكير العلمي على السواء. اعتبرها المعلّم الأول أرسطو ذات مبادئ أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والغاية، قادرة على تفسير شامل للوجود بأسره. كان الغزالي سبق ان شكك فيه، وتبعه الأب نيقولا مالبرانش في العصر الحديث، بينما كان ديكارت يعتبرها علاقة ضرورية، وعلمنا بيكون أنها

تفسر طبائع الظواهر الطبيعية واطرادها، حتى قامت بهذا الدور الكبير في ابستمولوجيا العلم الحديث ومنهجه على السواء"[222].

وعليه فان التفكير في مبدأ السببية له علاقة بما سنتطرق اليه وهو المشكل الاستقرائي ولذا فماذا نقصد بمصطلح الاستقراء؟ ***وفيما يتمثل هذا المشكل الاستقرائي؟*** ولماذا سمي بمشكل الاستقراء؟

يذهب معظم المناطقة إلى أن الاستقراء هو منهج العلوم الطبيعية وقوامها، ولهذا فعندما نتحدث عن الاستقراء induction، فانه ليس مصطلحا جديدا عنا وانما هو قديم قدم التفكير والبحث الفلسفي.

ويعرف مصطلح الاستقراء لغويا بأنه التتبع من استقرأ الأمر، اذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي، قال الخوارزمي "الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه"، وقال ابن سينا "الاستقراء هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، اما كلها، وهو الاستقراء التام، واما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور". وهكذا فالاستقراء اذن نوعان، استقراء تام، استقراء ناقص.

الاستقراء التام induction complète فيسميه بعضهم قياسا مقسما، ونحن نسميه استقراء صوريا formelle وهو كما بيّن أرسطو، حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في

[222] الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية"، مطابع الوطن، الكويت، د ط، ص 155.

جميع أنواعه، أما الاستقراء الناقص: فهو الحكم على الكلي بما حكم على بعض جزئياته، وانما قلنا على بعض جزئياته، لأن الحكم لو كان موجودا في جميع الجزئيات لم يكن استقراء ناقصا بل استقراء تاما ([223]).

اذن الاستقراء هو الحكم على ما هو كلي انطلاقا على حكمنا على بعض جزئياته.

وهكذا فاذا تحدثنا عن مشكلة الاستقراء فهي عبارة مألوفة تجدها في الكتب التي تتناول المنهج الاستقرائي وتقويمه في أيامنا هذه وتدور المشكلة حول أحد أسس الاستقراء المسمى بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة أي افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي اذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي، تدور المشكلة بمعنى آخر حول تحليل هذا الافتراض ما اذا كان يمكننا الاعتماد عليه أو ينبغي رفضه.[224]

عندما نذهب إلى المجال العلمي مثلا نقوم بملاحظة ظاهرة معينة ومحدودة في الحاضر وننتقل إلى تعميم النتيجة على باقي الظواهر التي لم تلاحظ بعد، ونفترض أن المستقبل سيشبه الماضي والحاضر، أي أننا في المجال العلمي ننتقل من الجزء الى الكل.

وللتوضيح أكثر نجد أن غاليليو بدأ من مشاهدات بسيطة لحالات محدودة من سقوط الأجسام وانتهى إلى وضع قانون عام لسقوط الأجسام، المراحل التي مر بها جاليليو هي ما

[223] أنظر: صليبا جميل، المعجم الفلسفي،ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص ص 71-72.

[224] زيدان محمود، الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د ت، ص 108

نسميه "**الاستدلال الاستقرائي**" الذي انتقل فيه من وقائع شاهدها فعلا وكانت موضوعا لملاحظته الى وقائع سوف تحدث في المستقبل ولم تشاهد بعد، الوقائع الأولى التي شوهدت يعبر عنها في قضايا جزئية، وينظر اليها على أنها مقدمات الاستدلال أما الوقائع الأخرى التي لم تشاهد بعد ويفترض أنها سوف تحدث في المستقبل فيعبر عنها بقضايا كلية، وتعد بمثابة النتيجة صورة المقدمات هي "كل أهي ب" وهذه النتيجة تفترض مبدأ اطراد الحوادث، أي تتضمن الحكم على الأمثلة الجزئية التي يمكن أن تحدث في المستقبل. [225]

ومن هنا نتساءل ***فما موقف هيوم من هذا المبدأ الاطرادي؟ فكيف يمكننا أن ننتقل من الجزء الى الكل؟ وعلى أي أساس يتم هذا الانتقال؟***

وجاءت نظرة هيوم للمشكلة اطراد الحوادث في الطبيعة وذلك من خلال ما يتفق مع الواقع وطبيعته، وعلى هذا الأساس نجده قد ميز بين القضايا الرياضية والمنطقية من جهة وبين القضايا التجريبية التي لها علاقة بالواقع والعلوم الطبيعية من جهة أخرى، وبهذا الصدد يقول: "**يمكن لجميع موضوعات العقل البشري أن تنقسم طبيعيا الى ضربين هما: علاقات الأفكار والوقائع. من الضرب الأول علوم الهندسة والجبر والحساب، وباختصار كل اثبات يكون يقينيا اما بالحدس أو بالبرهان .ف"مربع الوتر يساوي مربع الضلعين"..."وثلاثة**

[225] ـ محمد علي ماهر عبد القادر، مشكلات فلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1985، ص 22.

ضرب خمسة تساوي نصف ثلاثين"...والقضايا التي من هذا الضرب يمكن اكتشافها بإعمال الفكر وحده من دون الخضوع في شيء لما يوجد في العالم..[226]"

فمن خلال هذا التمييز بين نوعين من القضايا تبين لهيوم بأن القضايا التي من النوع الأول، أي القضايا الرياضية والمنطقية أن معيار صدقها هو اليقين المطلق وأن نقيضها مستحيل، وهكذا فقضايا المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساو لمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين، وكذلك العدد ثلاثة مضروب في العدد خمسة مساو لنصف العدد ثلاثين، وعليه فهذه القضايا هي قضايا تقوم على أساس تحليلي لتلك العلاقة التي تكون بين فكرة وفكرة أخرى، ولا وجود لها في العالم الطبيعي، وأن هذه القضايا تستنبط من مقدماتها.

أما عن النوع الثاني يقول: "**أما الوقائع التي هي من الضرب الثاني من موضوعات العقل البشري، فلا يمكن التيقن منها بالطريقة عينها. وليست بينتنا على صدقها...فالضد من أي واقعة يظل ممكنا، لأنه لا ينطوي على أي تناقض، والذهن يتصوره بمثل السهولة والتميز الذي سيتصوره به لو كان مطابقا تماما للحقيقة. والقضية "الشمس لن تشرق غدا "ليست أقل معقولية ولا تنطوي على تناقض أكثر مما تنطوي عليه القضية "ستشرق"** [227]

[226] هيوم دفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، صدر سابق ص 49
[227] المرجع نفسه، سابق ص -50 .

فهذا النوع يتمثل في القضايا التجريبية التي لها علاقة بالواقع والعلوم الطبيعية، ففي هذه القضايا لا يمكن التيقن منها مثل القضايا الرياضية التي تبقى قضايا احتمالية، ويتوقف صدقها على التحقيق التجريبي لها، فاذا لاحظنا أن القضية ومحتواها قد تحققت في الواقع فإنها تعتبر قضية صادقة أما اذا لم تتحقق في الواقع فإنها تعتبر قضية كاذبة، ومع ذلك فهذه النتائج سواء كانت قضايا كاذبة أو صادقة فإنها لا تحدث أي تناقض لدى العقل.

وهذا ما يميزها عن القضايا التحليلية (الرياضية) فالمثال الذي ذكره هيوم "الشمس سوف تشرق غدا "فاذا قمنا بإنكارها فإننا لا نقع في أي تناقض، لأن القضية "الشمس لا تشرق غدا" ليست أقل قبولا لدى العقل من القضية "الشمس سوف تشرق غدا".

ففي رأي هيوم أنه من العبث أن نبرهن على أن احتمال عدم شروق ينطوي على قضية كاذبة، نعم نميل الى الاعتقاد أنها سوف تشرق غدا، لأسباب تتعلق بتكرار الشروق...وتكون عادة عقلية بتوقع الشروق في الغد قياسا على الماضي، ولكن ليس في احتمال عدم الشروق اهدار لقوانين الفكر، الشمس قد لا تشرق غدا لا تتضمن تناقض العقل مع ذاته [228]

يقول هيوم: "فاذا كانت هناك حجج تدفعنا الى وضع ثقتنا في خبرة ماضية وتجعلنا نقيمها كقاعدة لحكمنا المقبل فيجب أن تكون هذه الحجج مجرد حجج ترجيحية، أي حجج تتعلق بالمسائل الواقعية والوجود الحقيقي"[229] اذن فهيوم هنا يرى بأن البراهين التي تجعلنا

[228]- زيدان محمود، الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق ،ص 111.
[229]- هيوم دفيد، مبحث في الفاهمة البشرية ،مصدر سابق ،ص ص 60-61.

نعتقد بأنّ ما حدث في الماضي سيحدث مثله في المستقبل فيجب أن تكون براهين احتمالية لا يقينية. أي اننا بإمكاننا أن نعتقد بأن ما حدث في الماضي سوف يشبه ما يحدث في المستقبل، لكن يجب أن تكون هذه الأدلة التي نثق بها أن تكون أدلة احتمالية وهذا فيما يتعلق بقضايا الواقع. ولكن ما الدليل على هذا الاعتقاد؟

بهذا الشأن يقول هيوم:" ***ان جميع الحجج المتعلقة بالوجود تتأسس على علاقة السبب بالأثر وان معرفتنا بهذه العلاقة تستمد بكاملها من الخبرة وان جميع خلاصاتنا التجريبية تستمد من الافتراض أن المستقبل سيكون مطابقا للماضي، ان محاولة التدليل على هذا الافتراض الأخير بحجج ترجيحية، أي حجج تتعلق بالوجود، تعني اذن بالضرورة الدوران في حلقة مفرغة وحسبان المطلوب بمثابة معطى "***[230].

وهكذا نجد أنه لا يمكننا اثبات مبدأ اطراد الحوادث اثباتا تجريبيا من الخبرات الماضية والحاضرة، لأن الوسيلة الوحيدة لإثباته هو أن ننتظر المستقبل لتؤيده الوقائع، ولكن في هذا الانتظار نفترض ما نريد اثباته وبذلك لا يمكن اثبات مبدأ الاطراد بيقين، ومن ثم فان صدق النتيجة الاستقرائية العامة أي القانون العام صدق احتمالي.[231]

رأى هيوم بأنه لا يمكننا أن نثبت الاحتمال لصدق النتائج الاستقرائية أو صدق مبدأ الاطراد من غير الوقوع بالضرورة في الدوران في حلقة مفرغة، أي اننا نحتمل مثلا وقوع أي

[230] المصدر نفسه، ص 62.
[231] زيدان محمود، مرجع سابق، ص ص 113-114.

ظاهرة وقعت في الماضي ونميل الى تشبيه المستقبل بما حدث في الماضي، أي أننا نفترض أن تلك الظاهرة ستقع وذلك قياسا على الماضي ونريد اثبات حدوثها في المستقبل، ولكننا في هذه الحالة نحن نريد اثبات قضية تتضمن المطلوب الذي نريد اثباته، وهكذا فأي محاولة هي بمثابة وقوع في الدور أي تجد نفسك تسلم بما كنت تسأل عنه وتريد البرهنة عليه.

المبحث الثاني: هيوم ومسألة الأخلاق:

قام هيوم بدراسة المعرفة البشرية على أساس المنهج التجريبي، فكذلك قام بتطبيقه على الأخلاق، معتقدا بأن تكون علم تجريبي، لهذا فإنها لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس والبرهان أي مثلها مثل الرياضيات، وانّما هي حسب اعتقاد هيوم هي علم تجريبي أخلاقي مرتبط ارتباطا وثيقا بعلم النفس، وهذا ان دّل فإنما يدّل على أن هيوم قد تأثر ببعض فلاسفة الأخلاق الذين سبقوه ونأتي على ذكر الفيلسوف **اللورد شافتسبري shafesbuy (1671ـ 1713)**[232]، الذي كان أكثرا تأثيرا في هيوم، حيث يرى شافتسبري من خلال كتابه "بحوث في الفضيلة"، أن الانسان يملك عواطف ذاتية تدفعه إلى البحث عن مصالحه الخاصة، ويمتلك أيضا **عواطف طبيعية**، تدفعه الى أفعال هدفها تحقيق سعادة الآخرين، كما أنّه يمتلك **عواطف 'غير طبيعية'** مثل الحسد والضغينة ...والتي تعادي مصالحه الخاصة كما تعادي مصالح الآخرين، ويجب على الانسان أن يتغلب على هذه

[232] **اللورد شافتسبري shafesbuy (1671-1713)**، هو فيلسوف وأديب أنجليزي، وهو من زعماء مدرسة أفلاطوني كامبردج، من أهم مؤلفاته: الأخلاقيون، فحص عن الفضيلة والفضل، الحس المشترك.

العواطف غير الطبيعية، وبالتالي أن مصالحه الذاتية الأنانية ودوافعه الأريحية تتفقان معا في واقع الأمر، لان الفرد في هذه الحالة لا يمكن أن يكون سعيدا بذاته وبمصالحه الخاصة إلا اذا تشارك معه الآخرين في سعادته الذاتية، ويترتب عن هذا بان للإنسان حاسة خلقية التي من خلالها يميز بين الفعل الفاضل والفعل الهجين، وليبرهن شافتسبري على ذلك رأى بأن الحاسة الخلقية مثل الشعور الجمالي، ومن ثم فالحياة البشرية تشبه العمل الفني.([233])

أمّا عن **فرنسيس هاتشيسون hutcheson (1694ـ 1747)**[234]، الذي يذهب إلى أن الخير الطبيعي مختلف عن الخير الأخلاقي، لذا فالخير الطبيعي يستخدم ليشمل كل شيء يكون علة اللّذة الخاصة أو وسيلة لها، ومن ثم فانه يجب أن يكون لدينا إدراكات أخرى للأفعال الأخلاقية غير تلك الادراكات الخاصة بالفائدة، وهذه القدرة الخاصة بادراك هذه الادراكات تسمى الحاسة الخلقية، أما عن الخير الأخلاقي عند هاتشيسون "هو فكرتنا عن الخاصية تعيننا في أفعال تنال استحسان وتلازم رغبة الفاعل في السعادة، أما عن الشر عنده فهو فكرتنا عن خاصية مناقضة تثير كراهية أو إنكارا"[235]

ويترتب عن تمييز هاتشيسون بين الخير الأخلاقي والخير الطبيعي، فهذا الأخير هو بمثابة الوسيلة والقوة التي توصل إلى اللذة أو بالأحرى التي تنتج اللذة سواء بطريقة مباشرة

---

[233] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 225– 226.

[234] **فرنسيس هاتشيسون hutcheson (1694–1747)**، فيلسوف وناقد، من مواليد 1694 بإرلندا، وتوفي في 1747 بإسكتلندا، من أهم مؤلفاته: الفحص عن أصل أفكارنا في الجمال والفضيلة، محاولة في طبيعة الأهواء والانفعالات وتطورها.

[235] سيد أحمد محمود، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة، د م ن، 1992،ص 20.

أو غير مباشر، باختصار فانّ أنصار مدرسة الحاسة الخلقية كل من شافتسبري وهاتشيسون يرون أن العاطفة هي أساس الأخلاق ونفروا من رد الأخلاق الى وجدان اللذة والألم وتعليقها على أنانية الانسان.([236])

أما عن **جوزيف بتلر**BUTLER JOSEPH **(1692-1752)**[237] الذي تأثر أيضا ببركلي، وقد كان أسقفا إنكليكانيا ومن دعاة النظرية الأخلاقية التي تقول بأن الخير حقيقي على نحو موضوعي[238]، كما تأثر أيضا بكل من شافتسبري هاتشيسون أي أنصار المدرسة الحاسة الخلقية، وكذلك صمويل كلارك الذي هو من أنصار المدرسة العقلية، الذين يردون أن الفعل أو السلوك الانساني أخلاقي عندما يحكم من قبل العقل، ولهذا فان **بتلر** قد تأثر بمدرسة الحاسة الخلقية، وكذلك أنصار المدرسة العقلية إلا أنه قد أخذ موقفا وسطا بينهما، بحيث ارتأى بأن الموضوعات الأخلاقية تعالج بطريقتين: الطريقة الأولى تبدأ من بحث العلاقات المجردة للأشياء، بينما الطريقة الثانية: فتبدأ بحثها من الواقع.

ويترتب على هذا الأساس أنّ الطريقة الأولى تكون الرذيلة مناقضة لطبيعة الأشياء والطريقة الثانية تكون الرذيلة مخالفة لطبيعتنا البشرية، وللتدليل على ذلك رأى بتلر أن الطبيعة البشرية ليست تجمعا من الدوافع أو مجموعة من الأسباب أو ما شابه ذلك، وانّما هي نسق وقد قام بمقارنتها للساعة، حيث رأى بأنه فكما أن الساعة مناسبة لأداء مهمتها

---

[236] المرجع نفسه ،ص ص 16– 17.

[237] **جوزيف بتلر**BUTLER JOSEPH **(1692-1752)**، فيلسوف دين وأخلاقي، إنجليزي، من أهم مؤلفاته: مشابهة بين الدّين الطبيعي والموحى مع نظام الطبيعة ومجراها.

[238] العوا عادل ،المدخل الى الفلسفة ،مطبعة طربين، د م ن، 1982، ص 423.

ووظيفتها وهي قياس الوقت، فكذلك الطبيعة البشرية تكون أجزاءها مناسبة للفضيلة، على هذا الأساس أتى بطلر بتمييز في هذا النسق بين عواطف خاصة متعددة، فالعاطفة التي تهدف لجعل الاخرين سعداء من مشاعر وأريحية، وعاطفة حب الذات التي تهدف الى سعادة الفرد التي يملكها، أما الضمير فمغروس في طبائع البشر وأحكامه تكون صادقة على الدوام، ووظيفته استهجان الأفعال التي تكون في ذاتها شر، واستحسان ما يكون في ذاتها العدل والخير.([239])

وانطلاقا من هذه المرجعية الفلسفية الأخلاقية لكوكبة من الفلاسفة الذين كان لهم جانب أكبر في التأثير على فلسفة هيوم الأخلاقية، بحيث ساهم كل من هاتشيسون وشافتستبري وبتلر في عثور هيوم على مصادر الأخلاق التي تمثلت في العاطفة والانفعالات، حيث أقام هؤلاء الفلاسفة البريطانيين فلسفتهم الأخلاقية على مبادئ وأسس عقلية تجريبية، إلا أنها كانت مستقلة عن الدين الموحى به، أي دون مهاجمته.

ولكن رغم ذلك فان هؤلاء الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم فيما يخص طبيعة الأخلاق، فهناك من رأى بأنها تقوم على العاطفة وهناك من رأى بأنّها تقوم على العقل، إلا أن هيوم قد لاحظ هذا الاختلاف فيما بينهم بحيث رأى بأنه "لا شيء نعتاده في الفلسفة وحتى في الحياة العادية أكثر من أن نتحدث عن صراع العاطفة والعقل"[240]

[239] سيد أحمد محمود، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق ،ص 25.
[240] محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص 26، نقلا عن hume ,H- A treatise,VII ,P,413

اذا كان هيوم قد أدرك هذا الاختلاف فيما بين مدرستي الاخلاق، **فماذا اقترح بهذا الصدد؟ وعلى أي أساس تقوم فلسفته الأخلاقية؟ فكيف نحكم بأن فعل معين فاضل والآخر رذيلة؟ وما الذي يحركنا أو يدفعنا إلى ذلك؟ هل تكون أحكامنا نتيجة براهين عقلية أم نتيجة لانفعالات وغرائز باطنية تكون لدى طبيعة الانسان؟**

1ـ مصدر الأخلاق:

أولا: العقل والأخلاق:

بادئ ذي بدأ نأتي لذكر موقف هيوم من العقل، الذي يذهب بأنه ليس كافيا بأن يهدينا إلى التمييز بين أفعالنا وسلوكياتنا بين ما هو فاضل وما هو رذيلة، أي حتى لو كانت له القدرة على ارشادنا نظريا، لكنه لن يدفعنا أو يحركنا اتجاه سلوك معين في حياتنا وواقعنا، بمعنى أن هيوم هنا يريد أن يبيّن لنا الوظيفة التي يقوم بها العقل في مجال السلوك الأخلاقي.

فالأخلاق في نظر هيوم مجالها الواقع، وبالتالي فالعقل دوره ارشادنا لما هو صحيح وإبعادنا عن ما هو خطأ، بمعنى أن حكم العقل يكون نظري، فالعقل يحكم على أفكارنا بأنها صحيحة أو خاطئة أما اذا خرجت الى التطبيق في واقع حياتنا فلا يستطيع أن يبعدنا عن

ذلك السلوك أو يدفعنا اليه، ومن ثم فان هيوم يرى،" أن الحكم الخلقي[241] قائم على الذوق أو العاطفة، على أن يقوم العقل ببيان تفصيلات الموقف لكي يتاح للإنسان أن يميل بعاطفته أو ينفر. يستحيل أن يكون العقل وحده مصدرا لحياتنا الخلقية لأن المعرفة العقلية لا يترتب عليها عمل، والأخلاق صميمها عمل، ذلك أن المعرفة العقلية نظرية، وقيام الرأي النظري في العقل لا يكفي وحده أن يحرك الانسان في دنيا الفعل، والسلوك، اننا في المجال الفكري النظري نحكم على الفكرة المعينة بالصواب أو الخطأ، أما في المجال السلوكي العملي فنحكم على الفعل بالخير أو الشر"[242].

ويترتب من هذه الفكرة أنّ الأحكام الأخلاقية في رأي هيوم، لا يمكن لها أن تقوم على العقل، بل على العاطفة والانفعالات، لأن العقل لن يدفعنا الى القيام بالفعل أو سلوك معين سواء كان فاضلا أو غير فاضل، لهذا وبمناسبة ذكر أن العقل عاجز عن حمل الانسان الى القيام بسلوك أو عمل ما، فماذا يعني هيوم بالعقل؟

وبهذا الصدد نجد هيوم من خلال كتابه "مبحث في الفاهمة البشري" يقول: "يمكن لجميع موضوعات العقل البشري أن تنقسم طبيعيا الى ضربين هما: علاقات الأفكار والوقائع، من الضرب الأول علوم الهندسة والجبر والحساب، وباختصار كل اثبات يكون

[241] **حكم خلقي:** jugment moral(F), morale judgment(E) الأحكام الخلقية نصدرها على الشيء ما إذا كان حقيقيا أم غير حقيقي، والأحكام الخلقية تتناول المناسب وغير المناسب من السلوك، وهي من أحكام القيمة. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000،ص 311.

[242] المرجع نفسه، ص ص 140– 141.

يقينيا إما الحدس أو البرهان"[243]، ويقول أيضا في موضع آخر من كتابه "أما الوقائع التي هي الضرب الثاني من موضوعات العقل البشري، فلا يمكن التيقن منها بالطريقة عينها، وليست بينتنا على صدقها، مهما عظمت فالضد من أي واقعة يظل ممكنا"[244].

وهذا يعني أن موضوعات النوع الأول تتعلق بموضوعات التفكير كموضوعات الرياضيات والهندسة وتلك العلاقات التي تكون بين فكرة وفكرة، أي لا تخرج عن نطاق الأفكار وعلاقات والربط بينها، بينما موضوعات النوع الثاني فتتعلق بأمو الواقع وبالخبرة الحياتية أي أننا نحكم على ظاهرة معينة انطلاقا من خبرتنا الماضية نحكم على أن ما حدث سيحدث في المستقبل حيث يكون" الحكم بأن شيئا معينا سيحدث مادام قد حدث شيء آخر، لأننا قد عرفنا من خبراتنا السابقة أن الشيئين مرتبطان في الحدوث، ونحن نزعم أن العقل بهذا المعنى لا يمكن أن يكون مصدرا للفعل الخلقي، لذلك فان خبرتنا تدل على الأمور هكذا تقع، ولا تدلنا على أن هناك أمرا واجبا ولما كانت خبرتنا الحسية خالية من الوجوب فهذا يعني بأن العقل ليس مصدر أحكامنا الخلقية"[245].

إذن فهناك نوعين من الأحكام التي يستند اليها العقل، بحيث يتمثل الحكم على الأفكار ومدى ترابطها واتفاقها مع المسائل الرياضية أو الأمور الواقعية، وبالتالي نجد أن العقل هنا لا يخرج من القضايا والأفكار وانما "حسب هيوم هناك عمليتان وحيدتان اللتان تكونان العقل

[243] هيوم دفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهبة، مرجع سابق، ص 49.
[244] المرجع نفسه، ص 50.
[245] محمود زكي نجيب ، دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 143.

عنده ولا يجوز اطلاق هذه الكلمة على أي حكم لا ينطوي تحت واحدة منهما، وهو اذ يقول بمناسبة حديثه عن مبادئ الأخلاق إن **'العقل'** وحده عاجز عن حمل الانسان على السلوك والعمل، وبالتالي فهو لا يكفي وحده أن يكون مصدرا، فإنما يريد بهذا القول على وجه التحديد أن كلا من هاتين العمليتين الفكريتين لا تتضن بطبيعتها أن يصحبها عمل"[246]

وهكذا فاذا كان العقل غير كافي لدفعنا وتحريكنا للقيام بفعل معين أو سلوك معين، وانما دوره هو تابع لأذواقنا وعواطفنا، ولضرورة معرفية وجب أن نتساءل: فما مصدر أفعالنا وسلوكنا؟ ومن المسؤول عن ذلك؟

ثانيا: الحاسة الخلقية:

إن السلوك الانساني يجب أن يعتمد على شيء لديه قوة تحريك أو دفع الانسان إلى الفعل، وكما سبق وأن بيّنا أن العقل ليس له هذه القدرة لدفع الانسان الى الفعل أو السلوك[247].

فمن خلال هذه الفكرة يثار سؤال مهم بشأن دور العقل في مجال الأخلاق، أيمكن أن نقول أن هيوم هو من فلاسفة الشك الذين يرون أنه لا يوجد أساس للأخلاق؟ وانما هناك مصدر آخر في رأيه، ولذلك "فان هيوم ليصر على أساس يقيم عليه الأخلاق لأنه لا يقر الشكاك على وجهة نظرهم القائلة، بأن لا أساس للأخلاق، وأن لكل فرد أن يفعل ما يشاء

[246] المرجع نفسه، ص ص 141– 142.
[247] سيد أحمد محمود، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص 45.

ويهوى، فلئن كان إنكاره أن يكون العقل سندا للأخلاق ومصدرا لها مما يؤيد الشكاك في وجهة نظرهم هذه فهو لا يريد أن يترك الأمور عند هذا الانكار حتى لا يعدّ منهم، فاذا لم يكن العقل عنده هو أساس الأخلاق فليلتمس هذا الأساس في جانب آخر من الطبيعة البشرية[248].

ولذكر الطبيعة البشرية فان هيوم يعطي الأولوية لتلك الانفعالات والأحاسيس والمشاعر على أساس أنها المبادئ التي يقوم على أساسها نظريته للمعرفة وأيضا الأخلاق، ولهذا فهناك علاقة بينهما، حيث نجد أن في نظرية المعرفة التي تنص على مصدر ادراكات العقل البشري تتركب من انطباعات وأفكار، وأن الانطباعات هي مصدر هذه الأفكار، لذلك نجد أن هيوم يبحث عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق لكي لا يتناقض مع مذهبه التجريبي، أي أن تكون أفكارنا الخلقية مصدرها الانطباعات وادراكاتنا الحسية.

اذن فما عساها تكون هذه الحاسة الخلقية؟

إن هذه **الحاسة الخلقية** عند هيوم هي تلك التي تنطبع بمؤثرات اللذة والألم، فعندما نقول لماذا يكون فعل من الأفعال أو سلوك معين فاضل أو غير فاضل فان اجابة هيوم لأنه يسبب لذة أو ألما من نوع معين.[249]

[248] محمود زكي نجيب، دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 144.
[249] سيد أحمد محمود ،الأخلاق عند هيوم ،مرجع سابق ،ص 46.

فالحاسة الخلقية التي تحدث عنها هيوم هي تلك المنطبعة بمؤثرات اللذة والألم، فعندما نقوم بفعل معين ونحكم عليه بأنه فاضل، اذا كان إحساسنا اتجاه هذا الفعل فيه نوع من اللذة والرضا، أما اذا كان السلوك أو الفعل يترك لنا انطباعا عن الألم فإننا نحكم عليه بأنه فعل غير فاضل، ومن هذه الفكرة يتبيّن لنا أن "الأخلاق يشعر بها بصورة ملائمة أكثر من الحكم عليها مع أن هذا الشعور أو هذه العاطفة تكون عادة رقيقة ومهذبة لدرجة أننا نتعرض لخلطها بفكرة من الأفكار وفقا لعاداتنا الخاصة بأخذ جميع الأشياء على أنها نفس الشيء، تلك التي تتشابه تشابها قريبا بعضها من بعض"[250]؛ بمعنى أن الأخلاق في رأي هيوم يحس بها لا الحكم بوجودها، أي أننا نحس بالفعل ومن ثم يحصل لدينا انطباع على أن ذلك الفعل الذي أحسسنا به فيه الخير أم هو شر، وهذا ان دل فانه يدل على أن أي عمل نقوم به لا يكون حكمنا عليه من خلال العقل على أنه أخلاقي بقدر ما يكون عن طريق ما نحسه، لذلك فان "الخير والشر عنده هو احساس معين باللذة أو ألما من نوع خلقي، بحيث يستحيل علينا أن نصف مثل هذا الاحساس بغيره، أو نحلله الى عناصر من شيء سواه، وانما هما أي الخير والشر عنده مقولتان أساسيتان في الطبيعة البشرية "[251].

[250] المرجع نفسه، ص 47.
[251] محمود زكي نجيب، دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 145.

فاذا كان الخير والشر هما الانطباعات التي تنطبع به الحاسة الخلقية عند الانسان وتدفع به إلى أن ذلك فعل خير هو ما يجلب اللذة أو يكون ذلك فعل الشر هو ما يجلب الألم، فانه يستحيل بدونهما أن نصف إحساساتنا وأن نحللها.

ولكن أيعني هذا أن أحكامنا الأخلاقية تنبني عن مصالحنا الشخصية، وهل يعني هذا أن هيوم فيلسوف لذي أناني؟ أو بالأحرى هل هيوم من أصحاب مذهب اللّذة؟

فعندما نأتي لذكر مذهب اللّذة فان أصحاب هذا المذهب يرون "أن الناس "ينبغي" أن ينشدوا على الدوام لذتهم، فاللذة وحدها هي الخير في ذاته، ولا شيء سواها يحمل في ذاته قيمته، وعلى العكس يحمل الألم أو الشعور الأليم قيمة سلبية قصوى، فهو وحده الشر في ذاته "[252]

ويمكن القول أن هيوم استخدم مفردتي الخير والشر كمرادفتين للذة والألم، وبهذا يكون قد اتفق مع مذهب اللّذة "في أن الانسان تحفزه اللذة ويهدف الى اللذة، بل يتفق في أن اللذة المستحدثة هي نفسها خير في ذاتها، لكنها تختلف عن اصحاب مذهب اللّذة في أنها تفرق هاهنا بين "اللذة النفسية" التي تحدث عن تحقيق إحدى الرغبات الطبيعية الفطرية، وبين لذة أخرى يهملها المذهب اللّذي ويضيفها هيوم...وهي الشعور بالرضا الذي يحدث عند تأمل

[252] طويل توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1،1953، ص ص 22–23.

الانسان لما قد فعل، فهذا الشعور، هو الخير الخلقي، بأدق معناه، وبهذا نفرق بين الخير النفسي والخير الخلقي، يقتصر اللّذيون على النوع الأول، ويعترف هيوم بالنوعين معا"

ولكن هذا لا يعني أنه فيلسوف لذي كما نادى بذلك توماس هوبز Thomas HOBBES (1588-1679)[253]، وانما قد أتى بما يخالف المذهب اللّذي الذين يجعلون هدفهم في الأحكام الخلقية هو تحقيق اللّذة والتخلص من الألم، أي أن كل لّذة عندهم هي خير في ذاتها وكل ألم هو شر في ذاتها، إلا أن هيوم خالفهم في ذلك حين ميز بين نوعين من اللّذة، فاللّذة التي يحس بها الانسان نتيجة لتحقيق احدى رغباته الفطرية وقد سماها باللذة النفسية، أما عن اللّذة الثانية وهي أساس نظريته في الأخلاق وتكون نتيجة الشعور بالرضا لما قد قمنا به من فعل وقد سماها باللذة الخلقية أو الخير الخلقي، وبالتالي يكون هيوم قد اختلف عن المذهب اللّذي.

وفي المقابل نجد أن "اللّذة عند أرسطو لا تخرج عن كونها مجرّد غاية ثانوية فليس من الضروري أن تكون كل لذة خير وكل ألم شر فان بعض اللذات قد تنطوي على شرور كما أن بعض الآلام قد تنطوي على خيرات ولذا لا نستطيع أن نجعل من اللذة غاية في ذاتها أو خيرا أقصى لأن طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة الى شيء آخر يجئ بعدها"[254]

[253] **توماس هوبز Thomas HOBBES (1588-1679)** هو من الفلاسفة الماديين، إنجليزي، من أصحاب مذهب اللّذة(المنفعة)، أشهر مؤلفاته: التنين (لوليفياتان) le léviathan.

[254] عبده مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، ص 50.

وهكذا فان الانسان عند قيامه بأي فعل من الأفعال أو سلوك معين فيشعر بلذة طبيعية وتكون اللّذة لّذة نفسية فقط، ولكن عندما يتأمل الفعل الذي قام به ويشعر بالرضا ففي هذه الحالة سيشعر بلذة خلقية، فمثلا: فالإنسان الذي شرب خمرا سيحس بلذة طبيعية، ولكن لو تأمل الفعل سيحس بالسخط وعدم الارتياح، وبالتالي فان هذه اللذة تكون من أجل اللذة الطبيعية، وليست لذة خلقية. ولكن هل كل لذة أو ألم هي من النوع الخلقي؟

وبناء على ما سبق أعطى هيوم مثالا يوضح فيه نوعا ما، حيث يرى "فقطعة موسيقية جيدة وزجاجة من الخمر يسببان لذة بصورة متكافئة وما هو أكثر أن خيرتيهما تتحد فقط عن طريق اللذة، لكن هل نقول بناء على هذا أن الخمر منسجم أو أن الموسيقى ذات نكهة جيدة، وبصورة مماثلة فان موضوعا لاحي وسلوك شخص من الأشخاص أو عواطفه قد يسببان رضا، ولكن لأن الرضا مختلف، فان هذا يحفظ عواطفنا التي تخصها من أن تخلط ويجعلنا ننسب الفضيلة الى الموضوع اللاحي ولا ننسبه الى سلوك الشخص"[255]

نجد في هذا المثال أنّ اللذة قد نسبت الى الموضوع اللاّحي لا الى السلوك الانسان، أي بعيدا عن شخصيتنا، ومن ثم فانه بالنسبة الى هيوم ليس كل فعل من الأفعال نقول عنه أنه خير أو نقول عنه أنه شر، وانما الفعل عنده لا يملك خاصية تنتمي اليه، وهذا يعني أن الأفعال ليست خيرة في ذاتها وانما لارتباطها بظروف معينة نقول عنها ذلك، ومن ثم فان الأفعال تكون خيرة لأنها تكون موضوعات للموافقة أو الاستحسان ولا تكون موضوعات

[255] سيد أحمد محمود ،الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص 48، نقلا عن:hume ,A treatse,III,pp,471-472

للاستحسان أو الموافقة لأنها خيرة، ان خيرية فعل من الأفعال أو سلوك ما تتحدد عن طريق ردود فعل الناس.

وهكذا فان معنى الخيرية عند هيوم ليست خاصية موضوعية تنسب إلى الأفعال والسلوك بصورة مستقلة عن اتجاه المجرب نحوها([256])

وفي ضوء هذه الفكرة اذا كان "النافع هو الذي يحقق اللذة أو المنفعة أو الطمأنينة والرضا"[257] **هل هذا يعني أن هيوم يتفق مع المذهب النفعي أو الغيري العام؟**

وفي ضوء ذلك فإن هيوم يتفق مع المذهب النفعي حيث، يذهب إلى أن المنفعة هي تلك التي تجلب لذة سواء للفرد أو للآخرين. لذا "فالمنفعة تسبب لنا لذة بطريقة معينة وخاصة، باستقلال عن أي تجربة مباشرة عن نتائجها السارة pleasant. ويفسر هيوم أحيانا الاستحسان المحايد لأفعال مفيدة عن طريق وجود حاسة خلقية moral sense، يطورها تداعي الأفكار، تلجأ إليها المنفعة، فالفضائل خيرة بسبب منفعتها، فاذا لم تحقق الفضائل الرخاء العام، فإنها لا تكون خيرة، وبعض الفضائل، مثل محبة الآباء، والأريحية هي فضائل طبيعية، طالما أنها تتطور تلقائيا، وتلجأ مباشرة الى الحاسة الخلقية". [258]

[256] المرجع نفسه، ص ص 48-49.
[257] محمود زكي نجيب، دفيد هيوم، مرجع سابق، ص 149.
[258] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 221.

المنفعة عند هيوم هي التي تبرّر الفضائل مثل الصداقة، والعلاقات الانسانية، وبالتالي فان هذه الفضائل اذا لم تحقق الرخاء المشترك فإنها لا تكون خيّرة، ومن ثم فان الحكم يفسر من قبل المنفعة، ولكن كيف يمكن لنا معرفة أن ذلك السلوك أو العمل سيوصلنا الى منفعة؟

إن الذي يهدينا إلى ذلك هو "**العقل**"، ومن هنا يتبين لنا دور العقل في الأخلاق والأحكام، حيث نجد أن العقل عند هيوم له دور إزاء الأحكام الأخلاقية فرغم أنه لا يدفع الانسان الى القيام بفعل معين وترك آخر، إلا أن دوره يقتصر في الارشاد والهداية، ويكون ذلك بتحليله لعناصر المواقف والأفعال التي تكون بصدد فعلنا، ومن هذا تحليل يتبين لنا ما اذا كان هذا الفعل سيأدي الى المنفعة أم لا، وبالتالي فلا امر في الأخلاق، وبعدها يأتي دور العاطفة التي "تعلن عن نفسها لكي ترشد إلى المفيد النافع من الاتجاهات عن الضار منها، هذه العاطفة لا يمكن أن تكون غير الشعور feeling نحو سعادة الجنس البشري والنفور من البؤس وحيث أن هاتان هما الغايتان المختلفتان اللتان تتجه الفضيلة Virtue والرذيلة vice نحوهما"[259].

وهكذا فان السلوك الأخلاقي الذي تقوم بتحريكه قوة خفية المتمثلة في العاطفة التي تدفعنا إلى ذلك الفعل أو النفور منه، وهي بالتالي الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق لا العقل، رغم أن هذا الأخير يرشدها ويهديها في سيرها نحو أي سلوك معين.

[259] عبد الحفيظ محمد، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ،دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1، 2005، ص 16.

ثالثا: العواطف:

إذا كانت الحاسة الخلقية عند هيوم هي مصدر الفعل الخلقي والمحرك الأساسي لقيام الانسان بفعل معين أو تركه، فهل وقف هيوم عند هذا الحد، ماذا يقصد هيوم بالعواطف وما طبيعتها والى ما تعود هذه العواطف؟

ارتأى هيوم بهذا الخصوص إلّا أن يعطي معنى خاص للعواطف يختلف به عن ما تميز به المعنى التقليدي والمعنى الحديث، "اذ يحاول أن يعطينا معنى أقرب ما يكون الى الفلسفة، ولفهم هذا المعنى فلابد من العودة الى تقسيم الادراكات الى انطباعات (حسية وتأملية) والى أفكار، فالي الانطباعات الحسية يعود الشعور باللذة والألم والحزن وإلى الانطباعات التأملية تعود العواطف وبقية الانفعالات المشابهة لها"[260]

بمعنى أن العواطف عند هيوم تلك التي تنشأ عن الانطباعات التأملية والحسية، ومن منطلق هذه الفكرة تناول هذه العواطف والانفعالات بالتحليل، فرأى بأن العواطف نوعان:

العواطف المباشرة وعواطف غير مباشرة اللتان تنشأن من اللذة والألم، لذا "فالعواطف مباشرة direct passion وهي تلك التي تنشأ مباشرة من الخير والشر، من اللذة والألم، وعواطف غير مباشرة indirect passion وهي تلك التي تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخرى، ويحصر هيوم العواطف المباشرة في "الرغبة والاشمئزاز والحزن والسرور

[260] العوا عادل، المدخل الى الفلسفة، مطبعة طربين، د م ن، 1981-1982، ص 423.

والأمل والخوف واليأس والطمأنينة، بينما يحصر العواطف غير المباشرة في الاعتداد بالنفس والضعة والطموح والغرور والحب والكراهية والحقد والشفقة والضغينة والكرم وما يرتبط بهذه الفضائل"[261]

فمن خلال هذا التقسيم يتضح لنا أن كل من العواطف المباشرة وغير المباشرة تنشأ من خلال اللذة والألم، فمثلا عندما يرجع الطفل الى أمه بعد فراق فان الأم تشعر بالفرح والسرور والطمأنينة، وهذه عواطف مباشرة، أما عن مثال العواطف غير المباشرة فالإنسان عندما يتذكر الحادث الذي جعله يفقد ولده فانه سيحس الكره، ومن هذه الفكرة انهما تنشآن عن اللذة والألم، ولكن هناك من يرى غير ذلك وهو أحد شراح هيوم آدم سميث الذي"يرى أن هذه **العواطف عواطف** "**أولية**" primary أو عواطف غريزية تنشأ من دافع طبيعي أو من الغريزة ويميزها عن نوع آخر من العواطف هي "**العواطف الثانوية**" secondary التي تقوم على انطباعات سابقة من اللذة والألم "[262]،أي أن حسب رأيه أن العواطف الأولية بالإضافة الى نشأتها من اللذة والألم فإنها تنشأ أيضا من دوافع غريزية وهذه الدوافع هي "المجموعة الجسدية من العواطف التي تشمل الشهوات وما اليها، أي أنها تشمل الى جانب الجوع وشهوة الجنس حب الحياة والرأفة بالأطفال والحنو عليهم، وغير ذلك"[263]ومن ثم وجب أن نتساءل هل هناك علاقة بين العواطف المباشرة والعواطف غير المباشرة ؟

[261] سيد أحمد محمود ، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص 54.
[262]مرجع نفسه ،ص 55.
[263] العوا عادل ،المدخل الى الفلسفة، مرجع سابق ، ص 424.

فالعواطف عندما تحدث معا في موقف معين فان أحدهما يزيد من قوة الآخر،" فقد يجوز مثلا، أن تنتج عن الخبرة الماضية باللذة والألم احدى العواطف المباشرة كالحزن أو الفرح كما تنتج في الوقت نفسه بسبب وجود صفات أخرى غير مجردة اللذة أو الألم إحدى العواطف غير المباشرة كالحب أو الكراهية، فيكون الموقف الواحد باعث على الفرح والحب معا، أو على الحزن والكراهية معا"[264]

وللتوضيح أكثر فمثلا عندما يولد عند الانسان طفل فانه يفرح بذلك وفي نفس الوقت تكون لهم مشاعر المحبة اتجاهه.

وبناء على ما سبق فان العواطف المباشرة وغير المباشرة تنشأ من اللذة والألم، وبالتالي فان الشيء الأكثر وضوحا والذي يمثل كآثار لهذه العواطف ماهي إلا الارادة، وهذه الارادة في رأي هيوم هي ضرورية لتفسير العواطف، بمعنى أن هناك علاقة ضرورية بين الارادة والعواطف، أو بالأحرى علاقة ضرورية بين الدوافع وأفعالنا، وبهذا الصدد يعرف هيوم الارادة بأنها "ليست شيئا سوى الانطباع الداخلي الذي نشعر به، ونعيه عندما يصدر منا عن معرفة أي حركة جديدة لجسمنا أو إدراك جديد لعقلنا".[265]

اذن الإرادة عند هيوم هي حالة من حالات العقل أو انطباع من انطباعاته، ولا يمكن أن تكون بأي شكل من الأشكال حتمية مطلقة، وبشكل آخر يمكن القول إن الارادة هي عدم

[264] المرجع نفسه ،ص 425.
[265] سيد أحمد محمود، الأخلاق عند هيوم ،مرجع سابق ،ص 77.

انتظام الصدفة أو تفاوتها في أفعالنا الخاضعة لقوانين ملزمة صارمة فعند وجود الدافع ينجم الفعل عنه بشكل ضروري دون أن يكون ثمة أي مكان لمفهوم الممكن أو لحرية الارادة.[266]

وهكذا فعندما نقول الارادة فإننا نقصد حسب اعتقاد هيوم ذلك الدافع الذي ينتج من خلاله سلوك معين أو عمل معين، وأن تكون هناك ضرورة في ذلك، أي كلما حضر الدافع يكون الفعل الارادي، وبالتالي فان هيوم هنا يبعد الحرية عن الارادة، لذا "يذهب هيوم إلى أن الضرورة عند هيوم تتحكم في الأفعال الانسانية كما تتحكم في الأحداث الطبيعية بدليل أن هناك اطراد uniformity في سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا ...واذن فان هيوم لا يؤمن بوجود ارادة حرة بل هو يعتقد أنه اذا وجدت بواعث معينة فلابد أن تتبعها بالضرورة أفعال معينة، فليس في النفس سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ولا مجال للحديث بالتالي عن جوهر مريد أو عن علة محدودة"[267].

يذهب هيوم إلى أن أفعال الانسان تكون مطردة مثلها مثل اطراد الظواهر في الطبيعية، وأنه عندما لا تكون هناك أدلّة ثابتة على أن بعض الأفعال البشرية غير مطردة أو منتظمة، فهذا ليس دليل على عدم الحتمية أو حرية الارادة، وانما يعود الى أسباب أخرى ناتجة عن نقص في المعرفة لمفهوم الانتظام أو الاطراد في مجال السلوك البشري الأخلاقي.

[266] العوا عادل، المدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ص 426.
[267] عبد الحفيظ محمد، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق ،ص 19.

فعندما نتحدث عن الضرورة فهي أحد العناصر الثلاثة التي تتكون منها السببية، والسببية عند هيوم ترجع الى التجربة والخبرة الحسية، وانطلاقا من هذه الفكرة يأتي هيوم الى ذكر أن "أفعال المادة نماذج للأفعال الضرورية، فكل موضوع من موضوعات الطبيعة محدد عن طريق علة ولا يمكن أن يحيد عن الخط الذي يتحرك فيه، وهذه الضرورة نسلم بها بالنسبة لأفعال المادة تكمن في حقيقة مؤداها أنه عن طريق ارتباط ثابت في الخبرة، تكتسب أحداث من أنواع مثل هذا الارتباط في الخيال لدرجة أنه إذا تمثل حدث من النوع الأول للعقل بوصفه فكرة أو انطباعا فانه يكون هناك انتقال مباشر الى فكرة حدث من نوع آخر، وأصل فكرة الضرورة عند هيوم تجريبي خلاف ما رأى الفلاسفة العقليون السابقون عليه أمثال ديكارت"[268].

ولكن ما علاقة الارادة هنا بالعواطف المباشرة وغير المباشرة التي تحدث عنها هيوم؟

وبناء على ما سبق فان هيوم يأكد على أن الارادة هي أساس الأخلاق لا العقل، كما سبق وأن ذكرنا في فقراتنا السابقة، لذلك فان العواطف يكون مسببها اللذة والألم أو الخير والشر، أي أن محرك عواطفنا ما هو إلا دافع اللذة والألم، لهذا فمادامت اللذة والالم هما من محركي العواطف المباشرة وغير المباشرة، فان استثارتهما مع بعض يجعلهما يشدان ببعضهما البعض، أي أن مادامت العواطف غير المباشرة هي سبب اللذة والألم باستمرار فإنها حسب هيوم تعطي من قوة عواطفنا المباشرة وتزيد من رغبتنا وكراهيتنا للموضوع، ولقد

[268] سيد أحمد محمود، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص ص 77-78.

أعطى هيوم مثال على ذلك "فالملابس الأنيقة تنتج لذة من جمالها، وتنتج هذه اللذة العواطف المباشرة أو انطباعات الرغبة، وعندما ننظر إلى هذه الملابس على أنها تخصنا فان العلاقة الثنائية تنقل الينا عاطفة الاعتداد بالذات التي هي عاطفة غير مباشرة وترتد اللذة التي تصاحب هذه العاطفة إلى العواطف المباشرة وتعطي قوة جديدة لرغبتنا ولأملنا وسرورنا "[269].

2- وظيفة العقل في الأخلاق الهيومية:

عندما نأتي الى ذكر وظيفة العقل في المذهب الأخلاقي الهيومي، فإننا نجد أن هناك جانبان جانب سلبي وآخر إيجابي، فالجانب السلبي يؤكد على أن العقل ليس قادر على تحديد التمييز بين الخير والشر، وهو ايجابي من حيث التأكيد على أننا نستطيع تحديد التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة ([270]).

ومن هنا يأتي دور هيوم ليبيّن لنا هذان الجانبان للعقل، اذا كان العقل عند هيوم ليس له دور بأن يعطينا أحكاما على أن تلك الأفعال فضيلة، ولا أن يدفعنا أو يحركنا للقيام بسلوك معين، وبالتالي فان العقل ليس مصدر الأخلاق، وانما حسب هيوم تقتصر مهمته في تبصيرنا، بأن ذلك الفعل أو السلوك الذي نحن بإزاء القيام به، سيكون ذات نفع لنا، ويكون ذلك من خلال تحليل عناصر الموقف وبهذا التحليل نصل الى ذلك الموقف اذا كان نافع أو

[269] المرجع نفسه ،ص 79.
[270] سيد أحمد محمود ، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق ،ص ،84.

مضر، وبعدئذ تأتي العاطفة بما تثيره من شعور بالرضى أو السخط، باللذة أو الألم، بالطمأنينة أو بالقلق، وعلى الأساس هذا الشعور العاطفي نتحرك نحو الفعل أو ننفر منه .([271])

وللتوضيح أكثر بأن العقل هو الذي يرشدنا ويقوم بتبصيرنا، بأن ذلك الفعل سينتهي بنا الى نفع وبذلك نصل الى الفضيلة أم أننا سنصل الى ما هو ضار وبالتالي سنصل الى الرذيلة، لذلك سنأخذ مثالا على ذلك، فمثلا قد أرغب بتسلق جبل عال، ولكن عندما أقتنع لوحدي بخطأ فعلي أو يقنعني شخص معين بذلك، فإنني سأتخلى عن القيام بهذا الفعل، وبالتالي سأتخلى عن الرغبة التي تدفعني إليها.

وهكذا فان العقل هنا رغم أنه لم يكن دافع لهذا الفعل وانما أعطاني تحليلا لعناصر القيام بهذا الفعل، الذي ربما يوصل الى ألم، ومن ثم كان دوره الهداية لما هو صواب.

ويترتب على ما سبق أن العقل "لا يكون ولا ينبغي له أن يكون سوى عبد للعواطف، ولا يمكن أن يزعم على الاطلاق أي عمل سوى أن يخدمها ويطيعها "[272]

بمعنى أن العقل هنا يخضع لأوامر العواطف والانفعالات التي هي مبادئ السلوك الأخلاقي والتي هي الطبيعة البشرية، ولما كان كل فرد يتميز بهذه الخاصية، فان الفرد هو المسؤول عن سلوكه الأخلاقي.

[271] انظر : سيد أحمد محمود، الأخلاق عند هيوم، مرجع سابق، ص 85.
[272] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 220.

وهكذا فان "وظيفة الذهن في ميدان السلوك هي أن يكون مرشدا ضد تلك الأخطاء، واختيار الغايات القصوى أو القيم النهائية يكون باستمرار عن طريق الجانب الانفعالي (العاطفي) من طبيعتنا ولا يفيد العقل إلا في الاشارة الى طرق تحقيق هذه الغايات"[273].

فاذا كان للعقل دور ثانوي في الأخلاق الهيومية، فان هذا لا يعني أن نتجاهل دوره ووظيفته رغم أنها لا تقارن بالدور الذي تلعبه العاطفة في الأخلاق، لذا فاذا كانت العاطفة هي المحفز للعقل، فان العقل يرشدنا إلى طرق تحقيق تلك الغاية، فمثلا لدي رغبة في أن أرسم لوحة أجسد فيها منظرا طبيعيا، وبهذه اللذة في الرسم فإنني أرغب عقلي في أن يبين لي الطرق التي يتم تحقيق بها هذه الغاية وهي رسم لوحة فنية.

وهذا الموقف الهيومي يتوافق نوعا ما فيما يراه اسبينوزا spinosa (1632-1677) الذي يقول عن الفضيلة أنه "ينبغي أن نرغب الفضيلة من أجل ذاتها وليس هناك شيء أكثر امتياز وأكثر فائدة لنا يجب أن نرغبه من أجلها"[274].

ويقول أيضا: "ان ماهية العقل ليست شيئا سوى عقلنا من حيث أنه يفهم بوضوح وتميز ومن ثم فان ما أرغبه عندما يحكمني العقل ليس شيئا سوى الفهم، وطالما أن رغبة العقل هذه

[273] المرجع نفسه، ص ص 220-221.

[274] سيد أحمد محمود ،الأخلاق عند هيوم ،مرجع سابق ،ص 86، نقلا عن : spinoza ,Ehics ,Anenglishe transbay ,Andrew Boyle London ,1950,18p

التي بواسطتها يرغب في الحفاظ على ماهيته، ليست شيئا سوى الرغبة في الفهم فانه يترتب على هذا أن الرغبة هي الأساس الوحيد فقط للفضيلة"[275]

فالفضيلة أو الخير عند سبينوزا هي أننا نرغب الفعل الفاضل ليس لأنه يسبب لنا لذة وانما نرغب الفضيلة لذاتها ومن أجلها، أما عن الفعل العاقل فان دوره يكون عندما أرغب في فعل معين فهو يقوم بإفهامي لأقوم بهذا الفعل المعين وبالتالي فان اسبينوزا قد وحد بين الفعل العاقل والفعل الفاضل (العاطفة).

نستنتج من خلال هذا الفصل أن اهتمام النظرة التجريبية ينحصر عن ما يأتي من الحواس والتجربة، وعن ما يأتي عن طريقهما من معارف، ومع ذلك لم يمنعها من الاهتمام بدور العقل ودوره في الوصول الى المعرفة، لذلك فما أنكره رواد هذا الاتجاه التجريبي هو وجود أفكار فطرية في العقل البشري، وانما هو عندهم صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء، وأن التجربة هي التي تخط المعرفة في العقل، وكان دافيد هيوم أحد أبرز ممثلي النزعة التجريبية.

قدم لنا من خلال دراسته لمبادئ الذهن البشري دراسة تحليلية نقدية على أساس المنهج العلمي، وكان يهدف من وراء ذلك أن يقيم علم للإنسان على غرار العلوم الطبيعية، وحسب اعتقاده بأن النجاح الذي حققه المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية سيكون مماثل اذا تم الاعتماد عليه في دراسة الطبيعة البشرية.

[275] المرجع نفسه ،ص 86.

فقد كان من ايجابيات آرائه الفلسفية تحليله لنظرية المعرفة البشرية التي ترجع الى ادراكات الذهن البشري التي تنقسم الى الانطباعات والأفكار، فالانطباعات هي الادراكات الأصلية والأقوى في الظهور في الذهن البشري، أما الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات، أما عن كيفية انتظام تلك الادراكات في الذهن البشري، ففي هذه الحالة يكون دور العقل، حيث أن هناك مبادئ يعتمدها العقل في الربط بين الأفكار وتجعلها متحدة مع بعضها البعض، ويعرف هذا المبدأ "بمبدأ تداعي الأفكار"

أما عن سلبياته فنجد أنه انتقد فكرة السببية، حيث رفض أن تكون هناك رابط ضرورية بين العلة والمعلول التي ضمنها أصحاب المذهب العقلي، والتي هي عند هيوم ليست سوى عادة فكرية تنبع من عقولنا بين السابق واللاحق، وهكذا فبانتقاده لفكرة السببية فانه قد أثار بذلك مشكلة الاستقراء التي تدعو إلى افتراض أن المستقبل سوف يشبه الماضي اذا توفرت الظروف، أي أن المشكلة تدور حول تحليل هذا الافتراض إذا كان يمكننا الاعتماد عليه أو ينبغي رفضه، فجاء رفض هيوم للاستدلال الاستقرائي الذي هو مبدأ غير تحليلي والذي لا يمكن استخلاصه من التجربة ولا العقل.

كما أن العقل عند هيوم مجموعة من الادراكات الحسية والتأملية أي أنه متغير بتغير تلك العمليات الذهنية التي تنتج من تلك الادراكات وهذه نقطة سلبية في فلسفته.

كما أنه رفض الأفكار المجرّدة، التي لها دور مهم في حياتنا اليومية حيث أنه رغم أننا لا نجد تلك الأفكار في الواقع لكن لها دور إيجابي من جهة أخرى فمثلا الانسان المثالي رغم أنه لا يوجد في الواقع، لكننا نقيس عليه وجود أسماء جزئية.

بنى هيوم الجانب الأخلاقي هو الآخر على أساس المنهج التجريبي معتقدا أن يكون علم تجريبي، حيث وجد من خلال دراسته للمسألة الأخلاقية التي لا تقوم إلا على أساس العاطفة، ولا مجال لدور العقل فيها حيث يقول "لا يكون ولا ينبغي له أن يكون سوى عبد للعواطف ولا يمكن أن يزعم على الاطلاق أي عمل سوى أن يخدمها ويطيعها"[276]

اذا كانت الأخلاق لا ترجع إلى العقل فإنها لا يمكن أن تكون معرفة ولا أن تقبل الصدق والكذب، إنما تقوم على أساس التعبير العاطفي اتجاه أي سلوك أو فعل معين وأن مبدئها الحاسة الخلقية لا المعطيات التجريبية وأن العقل ما هو إلا وسيلة لتبصير تصرفاتنا، ولكن على الرغم من أن العقل لا يدفعنا الى القيام بالفعل، لكنه له دور أولي وهو التحليل النظري لما سنقوم به قبل القيام بأي سلوك أو فعل معين.

ومن خلال محاولته هذه في دراسته للطبيعة البشرية على أساس المنهج التجريبي التي أفضت الى مبادئ التي يقوم عليها كل موضوع فلسفي من معرفة وأخلاق التي تكون بداياتها الادراكات الحسية والانفعالات كما كان الهدف هو الوصول الى الدقة العلمية في الموضوعات الأخلاقية، ومن هذه النتائج يكون هيوم قد أوصلنا الى النزعة الشكية التي

[276] رايت وليم كلي ، مرجع سابق، ص 220.

زعزعت أساس العلم والفلسفة، كما أنه يذكرنا بعودة الفلسفة السفسطائية التي جعلت من الانسان مقياس كل شيء، لذلك وبهذا الشك فان هيوم يكون قد مهد الطريق لفلسفة كانط النقدية، وكيف أنه أيقظه من السبات الدوغمائي، كما أن نزعة هيوم الشكية قد أدت الى ظهور فلسفة ابستمولوجية مفتوحة كان رائدها كارل بوبر وهذا ما سنعرج إليه في الفصل القادم.

الفصل الثالث: تأثير تجريبية هيوم على الفلسفة الغربية

المبحث الأول: أثر هيوم في ايقاظ كانط من الدغمائية

1-مفهوم النقد.

2-أصل المشروع الكانطي.

تصنيف كانط لصور الأحكام

3-إمكان المعرفة العلمية عند إيمانويل كانط.

أولا: الحساسية الترسندتالية.

ثانيا: التحليل الترسندنتالي..

المبحث الثاني: مشكلة الاستقراء والبديل البوبري

1-موقف بوبر من المنهج الاستقرائي.

أولا: نظرية الحس المشترك وعلاقتها بمشكلة الاستقراء

ثانيا: بوبر وحله لمشكلة الاستقراء

أ: المشكلة المنطقية للاستقراء

ب: المشكلة السيكولوجية للاستقراء

2-المنهج العلمي وعلاقته بتطور المعرفة العلمية...

أولا: طبيعة المنهج البوبري.....

ثانيا: قواعد المنهج البوبري.

ثالثا: خطوات المنهج النقدي عند كارل بوبر

رابعا: المنهج النقدي ومعيار القابلية للتكذيب.

3-تعزيز النظريات

الفصل الثالث : تأثير تجريبية هيوم على الفلسفة الغربية

لقد كان لمشروع هيوم الفلسفي الفضل في ظهور واتساع مجالات البحوث العلمية والفلسفية، والدراسات الابستمولوجية، حيث ساهم في ايقاظ عمالقة الفكر الحديث مثل ايمانويل كانط الذي اعترف علنا بأن هيوم قد أيقظه من سباته الدوجماطيقي، ثم بعدها كانت هناك محاولات علمية وفلسفية ساهمت بشكل أو بآخر في تخطي ما وصل اليه هيوم بأفكاره وفلسفته في عالم الفلسفة والعلم أيضا، وهذا ما أدّى الى ظهور تيارات فلسفية من بينها ما عرف بالوضعية المنطقية وكذلك المدرسة التجريبية، وايضا ما يعرف بحلقة فيينا، التي سعت إلى وضع منطق من أجل تحليل لغة العلم، وبذلك كادت أن تهدم العلم والفكر العلمي من أساسه.

ومن هذا المنطلق شهدت ساحة البحث والدراسات إلى ظهور كتابات ثورية إبستمولوجية تسعى إلى اصلاح وبناء الفكر الفلسفي والعلمي من تلك الزعزعة والخلخلة التي أحدثتها النزعة الشكية الهيومية، حيث أسفر عن ذلك فلسفة ابستمولوجية مفتوحة كان رائدها الفيلسوف المعاصر كارل بوبر، الذي كان هدفه تجاوز ما أتى به أصحاب الوضعية المنطقية، معتمدا في مشروعه على فرضية أن الخطاب الوضعي قد أخطأ في فهم مشكلة الاستقراء التي عرف بها هيوم، وبالتالي تجاوز أطروحات هيوم النقدية لمشكلة الاستقراء، وتقديم حلول وبدائل، وبذلك تخليص العلم من الازمة التي كانت تدعو الى أن الاستقراء هو

منهج العلم، ومن هذه الفكرة يأتي دور كارل بوبر برفضه أن يكون الاستقراء هو المنهج العلمي، وإنما في رأيه أن الاستقراء مجرد خرافة، وأن المنهج الذي يجب أن يعتمد هو منهج الكشف لا تعميم الملاحظات الاستقرائية.

وبالتالي نجد أن منطلق التفكير العلمي يكون مبني على أساس الفرض لا على أساس الملاحظة، لهذا نجد أن مؤلفه الشهير "منطق الكشف العلمي" الذي يتضمن في أساس منهجه البديل أو كما سماه مبدأ القابلية للتكذيب.

اذن اذا كان هيوم قد فتح أبوابا فلسيفة أخرى وآفاق فكرية أخرى، **إلى أي** حد وصل تأثير مشروع هيوم الفلسفي في الفلسفات اللاحقة؟ وكيف استطاع ايمانويل كانط الاستثمار في فلسفة هيوم؟ وإلى أي مدى استطاع كارل بوبر تجاوز أطروحات هيوم النقدية؟ وما البديل الذي اقترحه في ذلك؟

المبحث الاول: أثر هيوم في ايقاظ كانط من الدغمائية

1- مفهوم النقد:

فعندما نتحدث عن "النقد" فان هذا المصطلح، قديم قدم التفكير البشري والفلسفي، فلم يكن التفلسف متعة ذهنية ولا ترفا يمارس من قبل العقل، بل كان معاناة من خلال مواجهته لتساؤلات واستفسارات الوجود منذ بدايات التفكير البشري، وعلى هذا الأساس فان التفلسف جوهره هو ممارسة النقد ثم النقد ولهذا فللمصطلح معاني واسعة، ومع ذلك فما يهمنا هنا هو

النقد الذي أتى به ايمانويل كانط، لذلك وجب أن نتساءل فما هو النقد؟ وما طبيعته عند كانط؟

انّ النقد "معناه في الاصطلاح امتحان أو اصدار حكم على شيء ما من جهة قيمته وتقويمه سلبا أو ايجابا "[277] وفي ضوء هذه الفكرة نجد أن إيمانويل كانط قد بنى مشروعه الفلسفي النقدي، من خلال طرحه للأسئلة الاربعة جاءت كالآتي: ماذا يجب عليّ أن أعرف؟ وهو سؤال في المعرفة، ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ وهو سؤال في الأخلاق، ماذا يجب علي أن آمل؟ وهو سؤال في الدّين، ما هو الانسان؟ سؤال في الأنثروبولوجيا(علم الانسان). وعرف كانط بمؤلفاته الثلاث التي هي إجابة عن الأسئلة الثلاث على التوالي، نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم، وعلى هذا الأساس فما طبيعة النقد الذي استخدمه كانط؟ وماذا قصد بتسمية مؤلفه نقد العقل الخالص؟

عندما نذهب الى مغزى تسمية كانط KANT Emmanuel (1724-1804)[278] لكتابه "نقد العقل الخالص" حيث "جعل من نقد العقل الخالص امتحان لقيمته العقل نفسه من حيث استعماله النظري الذي يتوخى الحقيقة غاية له، وجعل من النقد امتحان قيمته من حيث انه مدبر للعمل، وأن غايته ثبوت الأخلاقية، وجعل من نقد ملكة الحكم امتحانا للعقل من حيث

[277] الفلاحي عبد الله محمد، نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة) المؤسسة الجامعية، د م ن، د ت، ص 200.

[278] **ايمانويل كانط KANT Emmanuel** (1724-1804)، فيلسوف ألماني، ولد في كونيغزبرغ، وفيها درس وكان أستاذا جامعيا، وتوفي بعد أن قال "أنا مرتاح"، أهم مؤلفاته: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم، الدين في حدود العقل، مشروع سلام دائم، وهو ينتمي للمذهب النقدي الذي يرى بأن المعرفة لا تأتي عن طريق العقل وحده كما رأى العقليون، ولا عن طريق الحواس وحدها كما رأى التجريبيون، وانما المعرفة الحقة تكون من تأليف النزعتين النزعة العقلية والتجريبية معا.

خضوعه للقانون وامكانية اعتقاده الديني أو الغائية، فسمي مذهبه بالنقدية، وقد وصف عصره بأنه عصر النقدية التي ينبغي أن يخضع لها كل شيء."[279] لذا فاستخدام كانط لمصطلح النقد كان بهدف نقد لقدرات العقل الذاتية وامكاناته وحدوده ومعارفه، لهذا جاءت تسمية مذهبه بالنقدية وكذلك عصره بأنه عصر النقد، وبهذا الصدد جاء على لسان كانط في كتابه " نقد العقل الخالص": "لا أقصد بذلك نقدا للكتب والمذاهب بل نقد سلطة العقل عموما معتبرا بالقياس الى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو اليها مستقلا عن كل تجربة وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى، امكان الميتافيزيقا أو استحالتها، وتحديد منابعها ومداها وحدودها وكل ذلك وفق مبادئ"[280] لذا فهدفه من النقد هو فحص قدرات العقل عن كل ما يسعى اليه من تحصيل معرفي بعيدا عن التجربة، وكذلك تناول الميتافيزيقا بالنقد.

أما ما يقصده بالعقل الخالص أو المحض "فهو العقل الذي يفكر غير مستعين بالتجربة، فكلمة محض يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة أي الخالي من كلتيهما أي العقل الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة، فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة التي بفضلها تتم المعرفة

[279] مرجع سابق ، ص ص 200 -201.
[280] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، د م ن، 1967، ص ص 85- 84.

العلمية"[281]فاذا كان النقد الذي قصده كانط هو نقد قدرات العقل المعرفية وفحص كل ما يسعى اليه بعيد عن التجربة فأي منهج استخدمه في نقده للعقل؟

استخدم كانط لنقد العقل نفسه "المنهج المتعالي الذي بموجبه يبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين، والمتعالي tranzendental هو المتعلق بشروط امكان التجربة، وبقيمة ما هو قبلي بالنسبة الى التجربة وموضوعاتها، والمتعالي هو السابق على التجربة ولكنه داخل نطاق العقل"[282].

2ـ أصل المشروع الكانطي:

كان ديكارتDescarte René (1596-1650) واسبينوزا Spinoza(1632-1677) وليبنتزLeibniz(1646-1716)، ومالبرانش Malebranche(1638-1715) من أبرز ممثلي النزعة العقلية، الذين أرجعوا أصول المعرفة البشرية إلى العقل، وبذلك توصلوا الى المعرفة اليقينية، أما عن النزعة التجريبية والتي كان من ممثليها جون لوك، جورج باركلي، دافيد هيوم، الذين رأوا بأن العقل صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء وأنه عن طريق التجربة تكتسب المعارف في العقل، وبذلك تكون المعرفة احتمالية، ويأتي دور كانط بموقف حاسم بين النزعتين مألفا بذلك بين تلك المعرفة التي تكتسب عن طريق المبادئ العقلية، وتلك

[281] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 1، 1984، ص 272.
[282] المرجع نفسة، ص 273.

المعرفة التي تكتسب عن طريق التجربة متوصل الى امكان المعرفة البشرية (امكان معرفة الأشياء)، ولم يكن قد توصل اليه أي من هذين المذهبين من قبل.

ظهرت فلسفة ايمانويل كانط نتيجة التأليف بين المذهب العقلي والتجريبي، أين رفض أن تقوم المعرفة على أساس العقل وحده، ولا أن تقوم على أساس العقل، وإنما باتحادهما معا نصل الى المعرفة الحقة، وبالتالي بداية فلسفته النقدية، وهذا ان دّل فانه يدّل على ان فلسفة كانط نتيجة تأثره بالكثير من الفلاسفة والمفكرين فكان من بينهم ديكارت هذا الاخير الذي نادى بان المعرفة قبلية فطرية، وان كانط قد حاول رفض ما يسمى بالمعرفة الفطرية الا انه قد تقبلها خاصة عندما تحدث عن المقولات القبلية الفطرية التي مصدرها "الشيء في ذاته"[283]، فحديث كانط عن النومين وما يسمى "الشيء في ذاته" قد أوضح لنا انه لم يتجاوز المعرفة القبلية الفطرية قط وانما قد اعطى لها لونا آخر فحديثه عن النفس والعالم والله ماهي الا دليل على انها افكار فطرية قبلية.

أما عن ليبنتز فهو الآخر كان له تأثير، "لذا فان المتأمل لفلسفة كانط سواء النظرية أم العملية لن يخطئ من سماع اصداء عديدة عنه مثل تفرقة ليبنتز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وهي من المسائل التي اصبحت جزء لا يتجزأ من التراث الكانطي في

[283] الفلاحي عبد الله محمد، مرجع سابق، ص 177.

الفلسفة، كذلك مقولة ليبنتز حول مملكة الطبيعة ومملكة الغايات وحقائق الواقع التجريبية الحادثة وحقائق العقل الابدية الضرورية والاعتداء بالمناهج الرياضية والعملية "[284]

فهذا يدل ربما على أن كانط قد قرأ كتاب ليبنتز الرئيسي "**محاولات جديدة في الفهم الانساني**" الذي عزز عنده فكرة ان العقل له قدرات متأصلة فيه توصله الى معرفة الأشياء، وكذلك مبدأ العلة الكافي الذي عن طريقه تكون حركة الطبيعة، وليس هذا فحسب فقد مهد لفلسفته كذلك فلاسفة تجريبيين بريطانيين وكان من بينهم جون لوك John LOCKE (1632-1704) فقد أخذ عنه كانط أمرين أساسيين، "الأول تصور لوك للنقد حيث رأى أن الوظيفة الرئيسية للفلسفة تمحيص آراء السابقين وتطهير الارض الموروثة قبل اقامة بناء جديد، ومن ثم تحدى لوك الفلسفات العقلية والتوكيدية dogmatisme السابقة، الثاني ضرورة البداية بالخبرة الحسية لإقامة أي بناء معرفي أو ميتافيزيقي"[285] طبعا فأثر لوك يظهر بوضوح من خلال فكرة أن كل فكرة مسبقة من آراء الفلاسفة السابقين يجب أن تأخذ بالنقد والفحص أي لا تأخذ بكل يقين، أما فيما يخص الأمر الذي يأكد بأن كل معرفة أساسها التجربة الحسية، ولكن كانط في هذه النقطة قد رفضها فيما بعد أي قبل أن يصل إلى الفترة النقدية.

[284] حسن باقر ابراهيم ، الانا والعالم "جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة "، ابن النديم ، بيروت، دار الروافد، وهران، ط 1 ،2013، ص ص 240-241.
[285] زيدان محمود ، كنط وفلسفته النقدية، دار المعرف ، د م ن ، ط 3 ، 1979، ص 31.

أما عن دافيد هيوم David HUME (1711-1776) فقد كان الأكثر تأثيرا، ولكن كيف كان ذلك أو لنقل كيف أيقظ هيوم كانط من سباته الدغماطيقي؟ لذا فمهما يكن من أمر فإننا نجد أن الدراسات والمقاربات التحليلية لنصوص هيوم وكانط لتدلي بذلك، لذا ففي "**سنة 1783 بعد أربعة وأربعين عاما من ظهور كتابه الثاني " رسالة في الطبيعة البشرية " وبعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور كتابه الثاني "بحث في الفهم الانساني" وجد كانط أن من الضروري الاعتراف علنا بأن تنبيه هيوم هو الذي أيقظه من سباته من الدوجماطيقي منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه في حقل الفلسفة التأملية وجهة جديدة تماما** "[286] ، لذا فقراءة كانط لمقالات هيوم قد جعلته يتخطى أفكاره واعتقاداته الثابتة وتبين له رؤية فلسفية جديدة، بحيث أيقظت قراءته لمقالات هيوم، من الميتافيزيقا غير المشروعة وكذلك من العقلانية المحضة التي عرف بها كل من فولف وليبنتز وبالتالي نجد "**أن طريقة كانط هذه في التعبير عن فضل هيوم تتشابه مع الأسلوب الذي عبر به هيوم نفسه في خاتمة الكتاب الأول من الرسالة عن أمله الوحيد في أن يساهم قليلا في تقدم المعرفة عن طريق تقديمه بشكل خاص لاتجاه مختلف عن الاتجاهات السابقة لتأملات الفلاسفة، ولفت نظرهم بوضوح أكثر الى تلك الموضوعات التي يمكنهم فيها فقط أن يتوقعوا الثقة والاقناع**"[287]

[286] الخشت محمد عثمان، العقل وما بعد الطبيعة "تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط ، دار التنوير، د م ن ،2008، ص 158.

[287] المرجع نفسه، ص 156.

إن اسلوب تعبير كانط عن ايقاظ هيوم له من السبات الدغماطيقي، يشبه الأسلوب الذي عبر به هيوم في خاتمة مؤلفه "بحث في الفهم البشري"، حيث دافع عن أصل المعرفة البشرية على أساس أنها تجريبية وغير ذلك فهو مجرد سفسطات وأوهام، وليست هذه المواضيع فقط وانما هناك مسائل أخرى أخذ بها كانط عن هيوم، حيث رأى أن "**تصور الانطباعات الحسية ووظيفتها وخصائصها، مصادر المعرفة، تصور العلية، والتمييز بين قضايا الواقع** " **وان كان كانط قد وجه ضرباته العنيفة لهيوم في هذه المسائل بعد أن كون موقفه المستقل**" [288] الا ان من بين هذه المسائل تأثيرا كان مبدأ العلية هو بداية مشروعه الفلسفي والذي لقي اهتماما خاصا من طرف كانط.

أعجب كانط بأفكار جون جاك روسو Jean-Jacques ROUSSEA (1712-1778)[289]، فهذا الأخير "كان يدعو إلى الرجوع الى الطبيعة أي للفطرة الخالصة مما غشاها به المجتمع من عرف وتقليد، وقد قال كانط انه كان يعتقد أن العلم أكبر عنوان للمجد، والغاية القصوى للإنسانية، حتى احتقر الشعب الجاهل، فرفع روسو الغشاوة عن بصيرته وعلمه أن حال الطبيعة أسمى من حال المدنية، وأن التربية يجب أن تكون سلبية في الأكثر، فتقتصر على ضمان حرية الميول الطبيعية وتنبذ اكراه العنف المصطنع"[290]

[288] زيدا محمود، كنط وفلسفته النقدية، مرجع سابق، ص 32

[289] **جون جاك روسو Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778)**، كاتب وأديب، سياسي، فيلسوف فرنسي، من مواليد سويسرا بجنيف، ومن رواد الحركة التنويرية، وأحد رواد المدرسة الرومانسية، من أهم مؤلفاته: العقد الاجتماعي، أصل التفاوت بين الناس.

[290] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 211.

أولا: تصنيف كانط لصور الأحكام:

الحكم هو القضية وكل قضية هي قول يحتمل الصدق أو الكذب وكلاهما مقبول في عالم المنطق الأرسطي الذي هو جوهر فلسفة كانط، إلا أن كانط يفضل استخدام لفظ الحكم على القضية لأنه لا يهتم بمعني القضية بقدر اهتمامه بإدلاء الشخص بها، افتتح كانط نظريته المعرفية بتصنيفه للأحكام وهي نوعين: الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية.

أ) الحكم التحليلي: وهو الحكم الذي يتضمن محموله موضوعه مثل كل الاجسام ممتدة، وكل شيء أحمر، أي أن المحمول لا يضيف أي جديد للموضوع.

ب)الحكم التركيبي: وهو ذلك الحكم الذي لا يتضمن محموله موضوعه أي الجمع بين فكرتين متضادتين بصورة منطقية مثل بعض الاجسام ثقيلة، 5+7=12، أي أن المحمول هنا يضيف جديد الى موضوع المعرفة الجديدة.[291]

صنف كانط كما سبق وأن ذكرنا الأحكام الى تحليلية وتركيبية هذا من جهة وصنف كذلك القضايا الى بعدية وقبلية، وعلى ذكر مصطلح قبلي أو معرفة قبلية فماذا كان يقصد بهذا المصطلح؟

المعرفة القبلية هي معرفة غير تجريبية أي اذا لم تكن مشتقة من الانطباعات الحسية والخبرة الحسية، ومن ثم فالمعرفة القبلية مستقلة عن الخبرة، بمعنى أن القضية القبلية مستقلة

[291] الفلاحي عبد الله محمد ،نقد العقل بين الغزالي وكانط، مرجع سابق ،ص 183.

عن القضية البعدية استقلال منطقي أي أن القضيتان لا تلزمان بعضهما بالضرورة، فالقضيتان "المنضدة ثقيلة وأضلاع المربع متساوية" أي أن كل قضية لا تعتمد على الأخرى ولا تشتق من القضية الثانية، لذا فالمعرفة القبلية مستقلة عن المعرفة التجريبية بمعنى أن الاولى لا تشتق من الثانية ولا تلزم عنها ولا تستنتج منها.

ويرى كانط أن هناك ثلاث أنواع من القضايا القبلية، فهناك القضايا التجريبية وبعض قضايا الخبرة وقضايا الميتافيزيقا، المثلث الاقليدي المتساوي الزوايا متساوي الأضلاع، المساويان لثالث متساويان قضايا رياضية قبلية، وهذه القضايا القبلية تعتمد في رأي كانط على معياري الضرورة والكلية وبالتالي لا تعتمد على التجربة والخبرة .[292]

أمّا عن **المعرفة البعدية أو التجريبية** هي التي تحتاج الى الخبرة الحسية أو التجربة لإثبات صوابها من خطئها مثل كل الرجال أقل من عمر200، والماء يتكون من عنصرين الأكسجين والهيدروجين H_2O.[293]

لذا فقبل أن يأتي كانط على ذكر مشكلته النقدية المتمثلة في امكان أن تكون الأحكام التأليفية أولية، الذي جمع بين ما هو تأليفي وما هو أولي، فان الذي جاء به لم يكن معروفا من قبل، حيث تعرض للكثير من الرفض من قبل علماء الرياضات والطبيعة. فالإضافة التي أتى بها كانط هي **كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن تكون ممكنة؟**

[292] زيدان محمود ، كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، مرجع سابق، ص ص 51-52.
[293] الفلاحي عبد الله محمد، مرجع سابق، ص 184.

طبعا فمن قبل لم يكن ذلك التقسيم التقليدي لقضايا العلوم، ولا التمييز بين نوعي القضية المنطقية، حيث كان ينظر إلى قضايا الرياضيات على أنها قضايا تحليلية ،أي أن يكون المحمول هو بمثابة تحليل لما أتى به الموضوع، أما عن قضايا العلوم الطبيعية فكان ينظر اليها على أنها قضايا تركيبة، أي أن محمولها يضيف جديدا لموضوعها، وعلى هذا الأساس رفض كانط هذا التقسيم بين القضايا، ورأى بأن قضايا كل من الرياضيات والعلوم الطبيعية انما تمتاز بكلا خصائص القضية التحليلية والتركيبية، سواء كانت القضايا الأولى تعتمد في صدقها على العقل وهي بذلك قبلية، ولا تحتاج في صدقها الى التحقيق التجريبي لها والرجوع الى الواقع، أما القضية الثانية فإنها قضايا بعدية تعتمد في صدقها على التحقيق التجريبي لها، لذا فان كانط أكد أن كل من القضايا الرياضية والعلوم الطبيعية هي قضايا تركيبية أولية في آن واحد.([294])

وعلى سبيل المثال فقد أعطى كانط أمثلة على ذلك، فالقضية الحسابية 7+5=12 هي قضية لا تعتمد على تحليل مفاهيمها، وانّما تعتمد على التأليف بين هذه المفاهيم، كيف ذلك؟ فالمدرس مثلا لكي يوضح هذه القضية يقوم بجمع مثلا خمسة أقلام وتضاف الى سبعة أقلام حتى نحصل على اثني عشر قلما وهذا كان عن طريق الحواس وطبعا يطلب حضور العقل، وكذلك بالنسبة للمعرفة الهندسية فان مثال "الخط المستقيم هو الأقصر بين نقطتين"، فهذه القضية تأليفية، لأن مفهوم المستقيم يتضمن الكيف وفقط ولا يتضمن مفهوم

[294] النشار مصطفى، مدخل الى الفلسفة " النظرية والتطبيقية "، دار قباء الحديثة، القاهرة ،2008، ص ص 124-125.

الأقصر الذي هو الكم، أي أن الأمر هنا لا يعتمد على تحليل مفاهيم، وانما التأليف والبناء بين هذه المفاهيم سواء كان هذا التأليف عن طريق المخيلة أو التخطيط على الورق.

أما قضايا العلوم الطبيعية فهي قضايا تأليفية قبلية في آن واحد، وليست بقضايا تحليلية فمثال "في جميع تغيرات العالم الجسمي تبقى كمية المادة ثابتة " ففي هذه القضية أن مفهوم المادة لا يتضمن معنى ثبات الكمية

3 ـ امكان المعرفة العلمية عند ايمانويل كانط:

ألّف ايمانويل كانط مؤلفه "نقد العقل الخالص" الذي كان يهدف إلى اثبات كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟ أي أنه حاول الجمع بين الأحكام التجريبية المحضة وبين الأحكام القبلية، حيث نجده قد استهل كتابه بقوله "تبدأ كل معرفتنا مع التجربة ولا ريب في ذلك البتة لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ الى العمل ان لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث تصورات تلقائيا وتحرك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا الى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي الى تحويل خام الانطباعات الحسية الى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة، اذن لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيا على التجربة بل معها تبدأ جميعا "[295]

[295] كانط ايمانويل، تر: موسى وهبة ،نقد العقل الخالص، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 45.

اذن التجربة في رأي كانط هي من تمد ملكة الحساسية بالمعطيات الحسية وبالمادة الخام، أمّا عن ملكة الفهم فهي التي تقوم بتنظيمها وذلك من خلال الشروط المعرفية(المقولات)، وبالتالي فإن المعرفة تبدأ أولا عن طريق التجربة وتنتهي بتبويبها من قبل ملكة الفهم.

ولكن **ما الهدف من وراء جمع كانط بين العناصر القبلية والعناصر البعدية؟**

كان هدف كانط من وراء هذا الجمع بين المبادئ القبلية والبعدية أي بين مبادئ الرياضية والتجريبية ما هو إلا لتحقيق هدفين "الأول إيجاد أسس فلسفية متينة للعلوم الرياضية على حد سواء أي بيان امكان قيام معرفة علمية تتميز بالضرورة والكلية، وهذا ما يتناوله كانط في الحس الترسندنتالي بالنسبة للرياضيات وفي التحليل الترسندنتالي بالنسبة للعلوم الطبيعية.

الثاني نكران امكان قيام الميتافيزيقا كعلم تمهيدا لبناء صرح الايمان بالله وبالخلود وبالحرية، وهذا ما يتناوله كانط في الديالكتيك الترسندنتالي."[296]

تبين لنا مما سبق ذكره من طرف كانط الذي ركز اهتمامه على الأحكام التركيبية القبلية، لذا فان دراسته لمصادر المعرفة وأنواعها وحدودها قد أخذت عنده طابع السؤال عن امكانية الأحكام في كل نوع من أنواع المعرفة، ولهذا جاءت المعرفة العلمية (الرياضيات

[296] متى كريم، مرجع سابق، ص 238.

والعلوم الطبيعية) والميتافيزيقا عنده في صيغة أسئلة، وهكذا "فان مسألة الأحكام التركيبة القبلية جاءت عنده في صيغ ثلاث وهي:

كيف تمكن هذه الأحكام في الرياضيات؟

كيف يمكن للعلوم الطبيعية أن تكون؟

هل هذه الأحكام ممكنة في الميتافيزيقا أم لا؟

يسمي كانط دراسته لمسائل المتعلقة بإمكانية الأحكام التركيبية في المعرفة العلمية والفلسفة الترانسندنتالية ويسمي تعاليمه التي يحاول فيها الاجابة على هذه المسائل ب:'المثالية الترانسنتالية' "[297] ولكي يجيب كانط عن هذه الأسئلة الثلاثة في إمكان معرفة الأشياء أو في امكان العقل أن يعرف، يأتي أولا بدراسته للقدرات المعرفية، ومن هنا يذهب كانط إلى "تقسيم ملكة المعرفة الى ثلاثة ملكات ثانوية وهي ملكة الحساسية التي تدرك بواسطتها الموضوعات الموجودة في الزمان والمكان، وملكة الفهم التي نعرف بواسطتها هذه الموضوعات، وملكة العقل التي يحاول الذهن بواسطتها تكوين الأفكار أو الأشياء في ذاتها التي لا يجد لها مضمون في الاحساس مثل الروح والله والعالم وهنا فرق واضح بين أن نعرفه أو نفهمه، ولهذا كان الادراك (أو الحساسية) والفهم ملكتين مختلفتين "[298]

[297] عباس فيصل، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت ،ط 1 ،1996، ص 141.
[298] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 262

وهذا التقسيم الذي أتى على ذكره كانط كان تقسيم كتابه "نقد العقل الخالص"، حيث تناول في القسم الأول الاستيتيقا الترانسندنتالية والتي فيها يجيب عن السؤال الأول الذي تمثل في كيف تمكن هذه الأحكام في الرياضيات؟ أما عن القسم الثاني فقد تناول التحليل والذي فيه يجيب عن السؤال الثاني المتمثل في كيف تمكن هذه الأحكام في العلوم الطبيعية، أما القسم الثالث فتناول فيه الجدل الترانسندنتالي والذي من خلاله يجيب عن امكان الميتافيزيقا أن تكون علما. فاذا كانت الاحساسات هي التي توقظ القدرات المعرفية لدى الانسان، فعلى أي أساس تنتظم هذه الاحساسات لدى الملكة الحسية؟

أولا: الحساسية الترانسندنتالية:

يرى كانط أن الحدوس الحسية تظهر لنا عن طريق صورتي الزمان والمكان، وعليه فان المكان والزمان صورتان قبليتان لملكة حساسيتنا، وأنهما مستقلان عن التجربة، ولا وجود للزمان والمكان في عالم الواقع بل هما التركيبة الذاتية للعقل التي يفرضهما على المعطيات الحسية، وعلى" هذا الأساس يعتبر كانط المكان والزمان حدسين قبليين لأنهما غير مستمدين من احساسات جزئية بل من التركيب العام لطبيعتنا بمقدار ماهي مكيفة لتسلم الاحساسات، وعليه فليس المكان والزمان صورا للحدس وحسب بل هما حدسان، لأننا ندركهما من حيث انهما شيئان فرديان فنحن ندرك أو نعي المكان والزمان على نحو ما نعي الاحساسات". [299]

[299] متى كريم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 242.

لذا رأى كانط بأن المكان هو صورة لكل الموضوعات الخارجية، أما عن الزمان فهو صورة للموضوعات الداخلية وكذلك الخارجية، لذلك فعن طريق هاتين الصورتين القبليتين التي تفرض من قبل العقل على الحدوس الحسية، ولذا فهما غير مستمدين من التجربة كما اعتقد هيوم وانما هما مستقلان عنها.

وهكذا فالمكان والزمان في رأي كانط ليسا صورا للحدس وحسب بل حدسان، وبهذا الشأن عرض أربعة أدلة على أن المكان والزمان حدسان قبليان، بحيث يكون الدليلين الأولان على أنهما قبليان لا تجريبيان ودليلين على أنهما حدسان لا تصوران:

نأتي الآن على ذكر دليلان على أن المكان تصور قبلي لا تجريبي:

وبهذا الصدد يقول كانط :" **المكان ليس أفهوما أمبيريا استمد من تجارب خارجية ذلك أنه حتى يمكن لبعض الاحساسات أن تتعلق بشيء خارجي عني ...وحتى يمكنني أن أتصور الأشياء بعضها خارج وإلى جانب بعض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة وحسب، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة أيضا، يجب أن يكون تصور المكان في الأساس سلفا، ومن ثم فان تصور المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من علاقات الظاهرات الخارجية، بل ان التجربة الخارجية عنها ليست ممكنة الا بواسطة ذلك التصور**"[300].

[300] كانط ايمانويل، نقد العقل الخالص، مرجع سابق، ص 61.

اذن فالدليل الأول يقوم على فكرة رفض أن يكون المكان مفهوما اختباريا، لأنه لكي تشير احساسات معينة إلى شيء خارج عن الذات، ولكي أستطيع تصور موضوعات بعيدة أو قريبة أو موجودة جنبا إلى جنب فانه يجب أن يفترض تصور المكان أولا حتى ترتب مكانيا، لأنه لا يمكن أن نحصل على فكرة المكان من خلال العلاقات بين الظواهر الخارجية، لأن التجربة الخارجية غير ممكنة إلا من خلال فكرة المكان، ولهذا فالمكان مفهوم قبلي وليس مستمد من تجربة الظواهر.

أما عن الدليل الثاني: "المكان هو تصور ضروري قبلي يشكل أساسا لجميع الحدوس الخارجية، ولا يمكن البتة أن نتصور أن ليس هناك مكان رغم أنه يمكننا أن نفكر أن ليس ثمة من موضوعات في المكان، فهو يعد بمثابة شرط لإمكان الظاهرات لا بمثابة تعين تابع لها، وهو تصور قبلي يشكل أساسا للظاهرات الخارجية بالضرورة"[301]

ففي هذا البرهان يأكد كانط كذلك على أن المكان مفهوم قبلي ضروري، وهو الأساس لتحقق الظواهر الخارجية، لذا فلا يمكننا أن نتصور عدم وجود مكان أو نقوم باستبعاده من تفكيرنا رغم أننا نستطيع أن نفكر في وجود مكان بدون أشياء خارجية، لذا فالمكان هو شرط امكان تحقق الظواهر الخارجية، وليس تحديدا لها تعتمد عليه في تحققها، إذن فالمكان هو مفهوم قبلي ضروري لوجود الظواهر الخارجية.

[301] مرجع نفسه، ص 61

أما عن الدليلان على أن المكان حدس وهما كالآتي:

اذن ففي هذا الدليل يأتي كانط على ذكر أن المكان ليس مفهوما عاما أو كليا للعلاقات بين الأشياء وانما هو حدس محض، فالمكان لا يكون إلا مكان واحد، أما عن حديثنا عن عدة أمكنة مختلفة فإننا نفهمها على أنها أجزاء من هذا المكان الواحد، لذا لا يمكن لهذه الأجزاء أن يكون لها السبق على المكان الواحد، لأن المكان في حقيقته جوهر واحد، وما تلك الأماكن المختلفة فيه انما ترجع الى تلك التعيينات التي ندخلها على هذه الأجزاء، وبهذا الصدد يقول كانط "**المكان ليس أفهوما عاما لعلاقة الأشياء بعامة، بل هو حدس محض، ذلك أنه لا يمكن بدءا أن نتصور سوى مكان واحد، وعندما نتكلم على عدة أمكنة فإننا لا نفهم بذلك إلا أجزاء المكان الواحد بعينه، وهذه الأجزاء لا يمكنها أن تكون سابقة على المكان الوحيد الذي يضمها جميعا كما كانت عناصره، بل لا يمكنها أن تفكر إلا به، فهو ما هويا واحد، ويستند المتنوع الذي فيه، وبالتالي الأفهوم العام للأمكنة بعامة الى حدود حصرية فيه وحسب. وينجم عن ذلك من ثم أن الحدس القبلي به يوجد في أساس جميع أفاهيمها.**"[302]

أما عن مبادئ الهندسة ففي رأي كانط لا تكون ناتجة عن مفاهيم عامة، وإنّما تكون مستنتجة من الحدس، لأنه لا يمكن أن تكون قضية مجموع زاويتين في المثلث هو أكبر من الثالث نصل اليها من تحليل المفاهيم، أي تحليل مفهوم الخط والمثلث، بل نصل اليها من

[302] كانط ايمانويل ،نقد العقل الخالص ،المرجع سابق، ص 61 .

خلال الرسم على الورق مثلا، وبالتالي فهي قضايا تركيبية، لذا فاذا كانت مبادئ الهندسة قضايا فان المكان حدس، واذا كانت الهندسة تتميز بالضرورة واليقين المطلق فان المكان في هذه الحالة يكون قبلي، وهنا يأتي كانط ليقول "**فان جميع المبادئ الهندسية ،مثال 'مجموع زاويتين في المثلث هو أكثر من الثالث ليست مستنتجة البتة من أفاهيم عامة للخط وللمثلث بل من الحدس، وذلك قبليا وبيقين ضروري**".[303]

أما عن الدليل الثاني على أن المكان حدس:

فحسب رأي كانط أن المكان يمكن أن نتصوره لامتناهي، لأنه لا يمكن أن نتصور له حد، كما أن المكان ليس مفهوم عاما، لأن المفهوم يتضمن عددا غير متناه من التصورات ومع ذلك لا يتضمن هذه اللامتناهي، أما المكان فيحتوي في طياته عدة أجزاء من المكان تتواجد جنبا الى جنب الى مالا نهاية، وبالتالي فإمكاننا أن نتخيل أن مكان معين ليس له حد، فمثلا أستطيع أن أتخيل طريق طويل ليس له نهاية وبذلك فالمكان حدس قبيلي، وبهذا الصدد يأتي كانط بقوله: "**نتصور المكان بأنه عظم لا متناه لأننا لا نستطيع أن نتصور وجود حد للمكان، ولذلك فلا يمكن أن يكون المكان مفهوما لأن المفهوم تصور يشمل عدد لا متناهي من التصورات المختلفة الممكنة، ولا يمكن أن يحتوي في داخله على عدد لا متناهي من التصورات، ولما كنا نتصور أن المكان يحتوي في داخله على عدد لا متناه**

[303] المرجع نفسه ،ص 61 .

من الأجزاء، لأن أجزاء المكان توجد معا جنبا الى جنب الى ما حد له، فلا يمكن أن يكون التصور الداخلي للمكان مفهوما بل حدسا قبليا"[304].

أما عن عرضنا الميتافيزيقي للزمان:

الزمان هو الصورة القبيلة لإدراكاتنا الحسية الداخلية والخارجية على السواء، لذا "**فكل احساس إنما هو حدس نفسي له موضعه من الزمان**" [305] وعلى هذا الأساس هناك أدلة على أن الزمان حدس قبلي تشبه أدلته على أن المكان حدس قبلي، ومن ثم فهناك أدلة تنص على أن الزمان قبلي وأدلة أخرى على أن الزمان حدس وهي كالآتي:

فالأدلة الآتية تنص على أن الزمان مفهوم ليس تجريبي: يأتي كانط على ذكر أن "**الزمان ليس أفهوما أمبيريا مشتقا من أي تجربة، ذلك أن المعية شأنها شأن التتالي لا تدرك ان لم يشكل تصور الزمان أساسا لها، وبموجب هذا الشرط يمكن تصور أن شيئا يوجد مع شيء آخر في زمن واحد(معا) أو في أزمنة مختلفة (على التوالي)**"[306]

اذن يرفض كانط فكرة أن يكون الزمان مفهوما تجريبيا أي مشتق من الادراك الحسي، ولهذا فلأن الترابط بين الأشياء الخارجية والتعاقب بينها لا يمكن أن يكون إلا من خلال

[304] كانط ايمانويل، نقد العقل الخالص، مرجع سابق ،ص 62.
[305] ابراهيم مدكور، معجم فلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرة، القاهرة، ص 95.
[306] كانط ايمانويل، نقد العقل الخالص، مرجع سابق، ص 64.

تصور الزمان، لذا فلا يمكننا أن نتصور ظواهر خارجية على أنها متلاحقة إلا من خلال الزمان، لذا فالزمان شرط أولي لإدراكاتنا.

أما عن الدّليل الثاني على أن الزمان ليس تجريبي ففي هذا الدليل الذي ينص فيه كانط على أن الزمان تصور ضروري تقوم عليه جميع الحدوس لذا فلا يمكننا أن نتصور وجود أشياء خارجية إلا من خلال الزمان، رغم أننا نستطيع تصور الزمان خاليا من الظواهر الخارجية، لكن لا يمكننا أن نلغي الزمان لأنه شرط إمكان إدراكنا للظاهرات وهو بذلك الأساس الأولي لإدراكاتنا، وبهذا الصدد يقول كانط: "**الزمان هو تصور ضروري يشكل أساسا لجميع الحدوس، فليس بوسعنا أن ننسخ الزمان بالنسبة إلى الظاهرات العامة، على الرغم من أنه بالإمكان تجريد الزمان من الظاهرات، فالزمان معطى قبلي، وفيه وحده يكون تحقق الظاهرات ممكنا ويمكن لهذه أن تختفي كلها معا ،أما هو نفسه فلا يمكن أن يلغى** "[307].

أما عن الدليل الثالث فهناك مبادئ للزمان يقينية، بديهياته بصفة عامة تستلزم أن يكون الزمان قبليا، ومن بديهياته أن الزمان له بعد واحد وفقط وأن الأزمنة المختلفة لا تكون إلا متلاحقة لا متقاربة كما بالنسبة للأماكن المختلفة، لذا فهذه المبادئ لا تستمد من التجربة لأن هذه الأخيرة ليس بإمكانها أن تمدنا بالضرورة ولا باليقين المطلق، لذا فيجب أن تكون قبلية وأن بموجبها تكون التجربة ممكنة، يقول كانط: "**وعلى هذه الضرورة القبلية يتأسس**

[307] كانط إيمانويل ، مرجع سابق ، ص 64.

أيضا إمكان المبادئ اليقينية لعلاقات الزمان أو مسلمات الزمان بعامة، فليس له سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست معا بل تتالى، ولا يمكن لهذه المبادئ أن تستمد من التجربة لأنه ليس بوسع هذه أن تعطي كلية صارمة ولا يقينيا...أما تلك المبادئ فتصلح لقواعد بموجبها تكون التجارب بعامة ممكنة، فهي تعلمنا قبل التجربة وليس بها "[308]

إذن فهذه الأدلة التي سبق وأن ذكرناها تأكد على أن الزمان قبلي وعليه فإن الدليلين الآتي ذكرهما سيؤكدان على أن الزمان حدس.

فالزمان ليس مفهوما عاما، وانما هو صورة خالصة للحدس الحسي، وما الأزمنة إلا أجزاء في زمان واحد في حد ذاته، وأن هذه الأزمنة المختلفة لا تأتي بطريقة واحدة بل تأتي بطريقة التتابع، لذا "**الزمان ليس أفهوما عاما، بل صورة محضة للحدس الحسي، والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد، ان التصور الذي لا يمكن أن يعطي إلا من خلال موضوع واحد به خاص به ، يكون حدس، وعليه فان القضية " ان الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معا "لا تستخرج من أفهوم عام، بل هي قضية تأليفية لا يمكن أن تصدر عن مجرد أفاهيم، فهي اذن متضمنة بلا توسط في الحدس وفي تصور الزمان**"[309].

أما عن الدليل الأخير الذي ينص على أن الزمان قبلي، فالزمان هنا حسب كانط هو زمان لا متناهي فان كل مدة أو مقدار زماني ما هو الا تحديد لذلك الزمان الشامل الذي يعد

[308] المرجع نفسه ، ص 64.
[309] كانط ايمانويل ، مرجع سابق ، ص 63-64 .

أساس كل الأزمنة المختلفة، ولذلك لا يمكننا أن نتصور هذه الأزمنة المختلفة إلا كأجزاء لهذا الزمن الواحد هو أساس كل الأزمنة المختلفة وبالتالي هو حدس، ولتوضيح أكثر:"لا تناهي الزمان لا يعني أكثر من أن كل كمية متعينة من الزمان ليس ممكنا الا باقتصارات في الزمان الواحد الذي يشكل أساسا لها، وعليه يجب تصور الزمان الأصلي معطى بوصفه لا محدود. لكن، عندما لا يكون بالإمكان تصور أي جزء من أجزاء الموضوع وأي كمية الا بقصره فان التصور كاملا لا يمكن أن يعطى بأفاهيم لأن هذه لا تتضمن الا تصورات جزئية ويجب أن يكون ثمة حدس لا متوسط يشكل أساسا لها"[310]

فإذا قام كانط بعرض وافي لكل من الزمان والمكان وتبين من خلال ذلك أن كل منهما حدسان قبليان وقدم أدلة على ذلك، أما الآن فسنتطرق إلى نتائج عرض كل من الزمان والمكان

أولا: "أن المكان والزمان أشياء ذاتية فلا يمثلان أية صفة موضوعية في الأشياء بذاتها ولا أية علاقة بينهما، فالواقع بذاته لا مكاني ولا زماني ولا تكون الأشياء في المكان والزمان إلا بمقدار ما تتمثل أو تظهر لحواسنا."[311] بمعنى أنّ كل من الزمان والمكان أشياء توجد في الذات وهما لا يمثلان أية صفة من الصفات الموضوعية للأشياء، كالألوان مثلا أو الشكل

[310] المرجع نفسه ،ص 65.
[311] متى كريم ، مرجع سابق ، ص 245.

ولا كذلك العلاقة بين الموضوعات، ولا يمكن لنا أن ندرك أي موضوع من الموضوعات إلا من خلال الزمان والمكان.

ثانيا: أن المكان هو صورة للحدوس الحسية، وهو لا يكون إلا صورة للموضوعات الخارجية فحسب، لذا فهو شرط أولي لإدراكنا لهذه الموضوعات التي تصلنا عن طريق حواسنا، "أما عن الزمان فهو صورة للحس الداخلي أي أنه صورة حدسنا لأنفسنا ولحالاتنا الداخلية".[312]

فالزمان حدس باطني أي يتعلق بإدراكاتنا الداخلية فيما يتعلق مثلا بالمخيلة والذاكرة، وهو بذلك ليس صفة خارجية للأشياء، وإنّما يرجع إلى تلك الادراكات الحسية التي عندما ندركها فإنها ستكون على شكل حدث نفسي له موضوعها من الزمان، أي أن كل ما يمكن إدراكه من موضوعات داخلية أو خارجية تتم في الزمان.

ثالثا: الزمان هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظواهر بعامة، لذا فالمكان هو صورة لظواهر خارجية وهو الشرط الأولي لتلك الظواهر فقط، أي أنه تصور المكان لا يكون إلا شرط أولي للحدوس الخارجية فحسب، أما عن الزمان فيكون شرط قبلي لجميع الظاهرات بعامة وبهذا الصدد يقول كانط: "ان جميع الظاهرات الخارجية تتعين قبيلا في المكان وبموجب علاقات المكان فانه يمكنني القول بشكل عام إطلاقا وإنطلاقا من مبدأ الحس

[312] أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي " الفلسفة الحديثة "، ج 4، دار المعرفة الجامعية، د م ن ، ص ص 239-240.

الباطن، إن جميع الظاهرات بعامة أي كل موضوعات الحواس، هي في الزمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزمان والمكان"[313].

لذا فان الزمان هو صيغة وشرط أولي لجميع ادراكاتنا بصفة عامة سواء كانت ادراكات حسية أو باطنية، أما عن المكان فهو الصورة القبلية وشرط أولي لتلك الادراكات الخارجية فقط وكما جاء على لسان كانط أن جميع الموضوعات تتحدد قبليا في المكان أما الزمان فهو مبدأ عام لجميع الموضوعات الخارجية والداخلية، وبذلك فان الموضوعات كلها تخضع بالضرورة لعلاقات الزمان والمكان.

فالزمان والمكان هي من تنظم تلك المعطيات الحسية التي تأتي في شتات داخل الحدس الحسي، وبالتالي فهما قبليان وغير مستمدان من التجربة.

يمثل المكان والزمان الأطر الأساسية لدى الملكة الحسية والتي بدونها لا تكون للانطباعات الحسية أي قيمة موضوعية، لأن هذه المعطيات الحسية بدون الزمان والمكان تكون مادة بدون صورة وبدون تنظيم كأن نقول مثلا متجاورة أو متباعدة أو من حيث أنها متعاقبة.

اذن الزمان والمكان ليست أشياء في ذاتها، وانما هي صور توجد في الذات، بحيث تجعل الأشياء في ذاتها قابلة لأن تكون موضوع معرفتنا.

[313] كانط إيمانويل ، نقد العقل الخالص ،مرجع سابق ، ص 66.

يمكن القول أن المكان والزمان كصورتين لملكة حساسيتنا، يختصان بالأشياء المحسوسة لأنهما أداتين لتنظيم المعطيات الحسية، وبالتالي لا يختصان بالأشياء في ذاتها بل هما صورتان بفضلهما تصبح الظواهر قابلة لأن تعطى لنا كظواهر.

ثانيا: التحليل الترنسندنتالي:

بعد أن بحث كانط عن صورتي الحساسية وهما الزمان والمكان، وأن عن طريقهما ترتب الحدوس الحسية في العقل، لذا فاذا كانت ملكة الحساسية الموجودة في العقل تتلقى الحدوس (الادراكات الحسية) فان ملكة الفهم وظيفتها التفكير في موضوع الحدس الحسي، وذلك عن طريق مبادئ أولية تمتلكها، وعلى هذا الأساس فلا يمكن القول أن احدى الملكتين أفضل من الأخرى لأن في نظر كانط أن المعرفة الترسندنتالية الحقة انما تكون من اتحادهما معا، لذلك فليس بمقدور الحدوس من إعطائنا معرفة بل تبقى مجرد شتات حسي مبعثر لا ناظم لها ولا رابط، كذلك الفهم ليس بمقدوره أن يوصلنا الى أي معرفة وانما سيظل مجرد تصورات جوفاء خالية من المعنى أو المضمون وعليه يقول كانط :"فالأفكار بدون محتوى فارغة والحدوس بدون مفاهيم عمياء "[314] لذلك فلأيمكن لأي قوة أن تكون أفضل من الأخرى لتمدنا بالمعرفة وإنما باجتماعهما فقط نحصل على المعرفة الحقة.

[314] متى كريم ،الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ،ص 247.

وليقوم كانط بدراسته لموضوع الفهم وما يحتويه من صور أولية تناوله من خلال قسم من أقسام كتابه "نقد العقل الخالص"، قسم التحليل الصوري أو الترانسنتالي والذي ينقسم الى قسمين: تحليل المعاني أو المقولات تحليل المبادئ، ففي تحليله يتطرق الى دراسته الى ثلاث نقاط: أولها تحليل المقولات، ثانيا استنباط المقولات، ثالثا البيان بالرسم الصوري، أي تبيان كيف يتم تطبيق هذه المقولات على ما هو ظاهر، أما فيما يخص تحليل المبادئ، تبيان كيف أن لقوانين الطبيعة وقوانين الفكر شيء واحد ([315]).

فعندما يتحدث كانط عن تحليله للمعاني والمفاهيم فانه بذلك يتحدث عن نظريته في المقولات التي هي عنده مصدر تفكير العقل في الموضوعات الحسية، وأن ملكة الفهم فموضوعها هو المقولات، والتي هي في نظره ملكة للحكم لأن عن طريق هذه المقولات يستطيع الفهم أن يصدر أحكاما على الأشياء، أو بعبارة أخرى يمكن أن نقول أن " كل أفعال الفهم انما ترجع إلى أحكام حتى يمكن أن يقال أن الفهم هو قوة الحكم " [316]وعلى هذا الأساس نأتي على ذكر جدول للأحكام والمقولات وهي كالآتي:

الكم	الكيف	الاضافة	الجهة
كلية	موجبة	حملية	احتمالية
جزئية	سالبة	شرطية متصلة	اخبارية

[315] زيدان محمود، كنط وفلسفته النقدية، دار المعارف، د م ن، ط 3، ص 29.
[316] محمد علي عبد المعطي، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية ،الاسكندرية ،1992،ص 408.

مفردة	لامتناهية	شرطية منفصلة	يقينية

فمن خلال هذا الجدول الذي وضعه كانط، يتضح لنا أنه مهما قدمت الينا من ظواهر عن طريق الادراكات الحسية فإننا لا نستطيع أن نتوصل إلى اقامة حدود على أساس علاقات بينها بحيث نطبق عليها بعض المفاهيم كمفهوم الكم مثلا أو مفهوم السببية ومن ثم نستطيع أن نصدر أحكاما على ظاهرة ما كأن نقول مثلا أن هذا الكرسي أكبر من الأخر، أو أن نقول أن الحرارة مصدرها النار مثلا، وكانط لا يقف عند هذا الحد من أن هناك صورا قبلية لدى الذهن وإنما يقوم بحصرها وتحديد عددها.

لذا فالمعرفة البشرية اذن ليست متضمنة على حدوس حسية وحسب، وانما هناك قاعدة ذهنية سابقة عن كل تجربة، طبعا وهذه القاعدة تتمثل في المقولات وهي اثني عشر مقولة، والتي عن طريقها يفكر الذهن في الأشياء([317])، وعلى هذا الأساس يأتي قول كانط "بأن ما نعرفه قبليا عن الأشياء انّما هو ما نودّ ايدعها اياه، نحن أنفسنا"[318]

وكما سبق وأن ذكرنا فان الأحكام التي تطرق اليها كانط، فهي تقابل تلك المقولات أو ما سماه أرسطو بالمعاني الكلية، أما عن المقولات التي سوف نتطرق اليها فهي تختلف عن ما أتى به أرسطو وذلك على حسب الدراسة التي أظهرت ذلك.

وعلى هذا الأساس جاءت المقولات الكانطية كالاتي:

[317] محمد علي عبد المعطي، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 408-409.
[318] المرجع نفسه، ص 409.

الكم	الكيف	الاضافة	الجهة
وحدة	ايجاب	جوهر	امكان
كثرة	سلب	علة	وجود
جملة	حد	تفاعل	ضرورة

اذن فالمقولات التي أتى بها كانط من تختلف عن ما أتى به أرسطو طاليس، ولكن ما الدليل الذي يفضي الى هذا الاختلاف؟ فعندما نتحدث عن المعاني الكلية وهي برأي أرسطو أساس المعرفة وهي عشر مقولات: "الجوهر، الكم، الكيف، المكان، الزمان، الاضافة، الملك، الوضع، الفعل، الانفعال، إلا أن كانط يأتي على ذكر أن ما أتى به أرسطو من المقولات ليس متجانس والدليل على ذلك أن كل من المكان والزمان، والوضع، ليست بمقولات للفهم، وانما هي صورتا ملكة الحساسية، كما أن أرسطو لم يستخدم في ذلك مبدأ، وانما استخدمهما بطريقة اندفاعية خالية من أي قاعدة معينة تدرس على أساسها"[319]، أما عن المقولات التي جاء بها كانت فهي تختلف عن مقولات أرسطو ويرجع الاختلاف الى أنها تتميز بالدقة والترتيب ولكل مقولة وظيفتها في الذهن، ولهذا "فميزة لوحة المقولات عند كانط أنها منظمة بدقة وفقا لمبدأ، فالطرف الأول من كل ثلاث يعتبر شرط والثاني عن مشروط، والثالث عن

[319] محمد علي عبد المعطي، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 409-410.

التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط، فمثلا الوحدة شرط الكثرة، والكثرة مشروطة بالوحدة، والشمول (الجملة)هو الجامع بين الوحدة والكثرة "[320]

قدم كانط اثنتي عشرة مقولة مستمدة من اثنتي عشر نوع من الأحكام، ولكل مقولة لها رسم تخطيطي، فمقولة الكم تمثلت في الوحدة والكثرة والجملة والجمع بين الوحدة والكثرة يعطينا جملة، وقد أعطى كانط مثال عن هذه المقولة " أنظر الى أي موضوع مثل كتاب اننا نستطيع أن نفهمه كوحدة لأنه كتاب واحد، ويمكننا أيضا أن نفهمه كثرة لأنه أوراق كثيرة، وعلاوة فهو جملة لأنه عبارة عن كثرة نظمت في كتاب واحد "[321]، وكذلك الأمر بالنسبة لمقولة الكيف والتي لها رسوم تخطيطية: الواقع والسلب والحد، فالحد هو نتيجة الجمع بين الواقع والسلب، رغم أن المقولتين متناقضتين ومع ذلك فهما صادقتان بطريقة أو بأخرى ولنأخذ مثالا على ذلك ماذا لو أغمي على شخص معين، فيقول شخص ما بأنه قد مات ويقول شخص آخر بأنه حي، وللفصل في الموضوع فان الطبيب سيكشف عنه باستخدام أدواته الطبية ليعرف إن مات أو مازال حيا، أي أن الطبيب هنا يصدر حكما للحد.

وهكذا الأمر لباقي المقولات، وللإيضاح أكثر فإن كانط قد فرق بين المقولات السابقة الذكر، حيث رأى بأن النوعان الأول والثاني من المقولات ألا وهما الكم والكيف فهما يمثلان المقولات الرياضية، وهما يصبان على موضوعات الحدس سواء كانت خالصة أو تجريبية،

[320] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، مرجع سابق، ص 276.
[321] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، مرجع سابق، ص 268.

بينما النوعان الثالث والرابع فيمثلان المقولات الطبيعية أو الدينامية وهما يصبان على وجود موضوعات الحدس وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر.([322])

فاذا كانت المعرفة عند كانط تشترط المقولات، **فكيف برهن كانط على أهمية المقولات في حصولنا على المعرفة؟**

استهل كانط كتابه الأساسي"**نقد العقل الخالص**" بقوله "تبدأ كل معارفنا مع التجربة"، ولكنها تأتي في شكل كثرة مبعثرة من الاحساسات لا ناظم لها ولا رابط، وعلى هذا الأساس فان هذا الرابط لا يتم إلا من خلال هذه المقولات، لذا فبواسطتها يستطيع الفهم أن يتوصل إلى تعقل تلك الأشياء المدركة من قبل ملكة الحساسية والمرتبة ترتيبا زمانيا مكانيا من قبلها على أنها أجسام، وعليه فباستخدام الفهم لهذه المقولات يقوم بتحويل تلك الادراكات الحسية إلى أجسام مترابطة ومنظمة.

اذن دور ملكة الحساسية هو القيام بترتيب الاحساسات المشتتة ترتيبا مكانيا زمانيا، وأما عن ملكة الفهم فتقوم بالربط بين هذه الادراكات الحسية عن طريق المقولات لتصبح وحدة، ولكن **كيف يكون الربط بين المقولات والظواهر؟ وعلى أي أساس يتم الربط؟ أو لنقل كيف تنطبق المقولات على موضوعات العالم الخارجي؟**

[322] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص 269.

وعليه ففي نظر كانط أننا لكي نحصل على أي معرفة معينة أو إدراكنا لتلك الاحساسات في زمان معين، أن تكون هناك ذات تقوم بفعل التوحيد بين هذه الحدوس الحسية، لا كما كان يرى هيوم بأن الذات هي حزمة من الانطباعات المترابطة فيما بينها، وليس لها وجود واقعي وانما هي مجرد كيفية للإدراكات المختلفة، وأن تكون لنا معرفة بالموضوعات الخارجية، وبذلك فكل معرفة تشترط وجود المقولات القبلية للمعرفة ذاتها.

وهكذا لا يمكن أن نحصل على أي معرفة دون أن تكون هناك علاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ليكون هناك توحيد أو تركيب بواسطة الذات الترانسنتالية([323]).

اذا كانت المعرفة الحقة تتطلب أن تكون هناك علاقة بين الذات والموضوع، فكيف هي العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة عند كانط؟ ان كانط هنا قد قلب العلاقة بين الذات والموضوع، فقد كان في السابق أن الذات العارفة تعكس كل ما هو موجود في العالم الخارجي، لكن مع كانط أصبحت الذات العارفة هي التي تصنع الموضوع الخارجي اذ تجعله موضوعا لها أو تطبعه بطابعها، "وهذا ما قصده كانط بالثورة الكوبيرنيكية في المعرفة والتي على أساسها تبنى الميتافيزيقا الجديدة، إن العقل هو المشرع للأشياء، فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيرا لقوانين الذهن وانما ينبغي أن نجد في الذهن تفسيرا لقوانين

[323] متى كريم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 249.

العالم الخارجي، لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبعيدا عن طرق معرفتنا، وانما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا "[324]

وعليه فلا يكون للذات وحدة إلا بالإضافة إلى الأجسام المعروفة والأجسام التي نعرفها لا يمكن أن توجد منفصلة عن وحدة التجربة التي تؤلف معرفة الذات، وأن وحدة الأجسام ووحدة الذات إن هما الا جانبان مختلفان لفعل التوحيد (التركيب) واحد يكون شرطا ضروريا للمعرفة.([325])ومن ثم لا يمكن أن نقول أن هناك وجود مستقل للذات عن الأجسام المادية ولا العكس، كما نادى بذلك مفكروا المذهب الواقعي، بل إن الذات في رأي كانط ليست مجموعة من الأحاسيس المبعثرة وانما الموحّدة في الكل، وكذلك الأمر بالنسبة للأجسام المادية لا يمكن أن توجد منفصلة على وحدة التجربة التي على أساسها توجد الذات.

وعلى هذا الأساس وجب أن نتساءل كيف يتم التوحيد بين الذات والموضوع؟ وبصيغة أخرى كيف تكون وحدة الادراك الذاتي الترانسنتالي كما يسميها كانط ؟

يرى كانط أن عمل الذات التوحيدي يكون على أساس ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى: توحيد الفهم في الحدس the synthesis of apprehension in intiution

[324] أمين عثمان، رواد المثالية 'في الفلسفة الغربية'، دار المعارف، د م ن، 1967،ص 101.
[325] متى كريم، الفلسفة الحديثة ،مرجع سابق ،ص 250.

المرحلة الثانية: توحيد الاستعادة في المخيلة the synthesis of apprehension in imagination

المرحلة الثالثة: توحيد التمييز في مفهومه the synthesis of reconsition in a concept [326]

ولتوضيح كيف يكون التوحيد نأتي على ذكر مثال أخذ من طرف المفكر وليم كلي رايت وذلك في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة " انك تستطيع أن تدرك نوعا جديدا من الفاكهة ولنقل المانجو مثلا من حيث أنه موضوع في زمان معين، ونلاحظ خصائصه المتنوعة، لأن ذهنك يربط احساسات معا، وينظمها في موضوع مدرك عن طريق الصور الفطرية للمكان والزمان ومقولاته، ويبقى هذا الموضوع في ذهنك، وعندما ترى بعد ذلك المانجو أخرى فانك تدرج الاثنين تحت تصور واحد هو المانجو"[327].وبهذه الطريق يتم التوحيد بين الذات وموضوعها.

يتبيّن لنا من خلال هذا العرض أن المراحل التي يمر بها عمل الذات التوحيدي، كانت مرحلة عمل المخيلة التي تقوم بدور الربط والتوحيد بين المقولات والادراكات الحسية وبذلك تقوم بابداع رسومات تخطيطية أو رموز تنتظم وفقها الحدوس الحسية، فهي مدركات تشبه المقولات على أساس أنها قبلية وتشبه المدركات الحسية لأنها تتخذ صورة الزمان والمكان، ولقد أطلق عليها كانط اسم المخطوطات أو مقولات مخططة وهي بذلك الواسطة بين

[326] المرجع نفسه ،ص 251.
[327] رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 270-271.

المقولات والمدركات الحسية، وهذه المقولات المخططة هي مفاهيم عامة من جهة لأنها خالية من أي محتوى معين، وهي محسوسة لأنها تظهر في الزمان والمكان ،لذلك "فمقولة الكم مثلا تظهر في الزمان والمكان كمخطط العدد الذي مثل إضافة واحدة الى واحدة على التعاقب، بقطع النظر عن محتويات الوحدات المعدودة أو طبائعها، وتظهر مقولة الجوهر كمخطط في تصور الزمان ممتلئا دائما رغم ما يحدث لما يملأه من تغيرات وتظهر مقولة السبب كمخطط في تعاقب منتظم للمدركات الحسية "[328]

ومن ثم فان المعرفة الترانسندنتالية الحقة في نظر كانط، إنما هي معرفة الظواهر التي تدرك من قبل صورتي الحساسية ومقولات الفهم، ولا يمكن أن ندرك تلك الأشياء في ذاتها لأننا لا نستطيع تطبيق تلك الصور والمقولات عليها، لأن هذه الأخيرة قد فرضت من قبلنا نحن، وبالتالي فهي لا تطبق إلا على الظواهر الحسية فقط.

فالأشياء في ذاتها هي تصورات سلبية فائدتها منعنا من التطلع إلى حدس عقلي، وبالتالي فهي تضع أمام الذهن البشري حدود لا يمتد الى ما وراء الطبيعة، ولهذا فانه قد تدرك هذه الحقائق المعقولة عقل غير عقل البشر، ولذا فإننا مهما حاولنا أن نطبق هذه الصور والمعقولات على الأشياء في ذاتها فإنها ستبقى مجهولة لنا، ولن نتوصل الى أي معرفة بخصوصها.([329])

[328] متى كريم، مرجع سابق، ص 252.
[329] محمد علي عبد المعطي، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص

وبالتالي فان الذهن يجب أن يقف في تصوره عند حد التجربة الحسية ،اذ لا يمكن لأفكارنا أن تمتد الى كنه الأشياء ولبابها (الأشياء في ذاتها)، فاذا ما حاولنا أن نعرفها بنفس الوسائل التي نعرف بها الظواهر(أي الزمان والمكان والسببية) تورطنا في التناقض والخطأ[330]

ولكن أيمكن أن نقول أن كانط قد أجاب عن سؤاله الأساسي وهو هل يمكن للمعرفة أن تكون تركيبية قبلية في آن واحد؟ قد تصلنا مجموعة الاحساسات عن طريق الحواس وتأتي مشتتة الى ملكة الحسية، فمثلا عندما ندرك تفاحة فإننا ندرك لونها عن طريق العين وشكلها عن طريق اللمس ورائحتها عن طريق الانف، وبالتالي فهذه الاحساسات تمثل المادة الخام التي تمدنا بها التجربة الى الفكر، ولا تسمى هذه الاثار الحسية معرفة لانها مشتتة وحتى تكون كذلك فإنها تمر على الملكة الحسية التي ترتبها ترتيبا مكانيا وتعاقبا زمانيا فتكون منها ادراكات حسية وهذه الادراكات تصب في قوالب ذهنية أو الاطر الذهنية فيربط بينها ويؤلف مدركات عقلية ومبادئ كلية، وبذلك فعندما يكون في العقل هذه المدركات يكون في العقل فكرا أو محتوى فكري، لكن بدونها يكون العقل فارغ، وهكذا فان المعرفة الحقة عند كانط لا تبدأ إلا بتحويل المدركات الحسية الى مدركات عقيلة، واذا كان العقل فارغا بدون الادراكات الحسية فان هذه الاخيرة بدون ادراكات عقلية تبقى عمياء، وبالتالي يكون كل جزء من معرفتنا حسيا وعقليا في آن واحد.

[330] محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1036، ص 291.

نستنتج من هذه الافكار أن كل ما نعرفه عن الاشياء في العالم الخارجي هي تلك الحدوس وعلاقاتها، فنحن لا نعرف ما يسمى بعالم "الشيء في ذاته"، واذا حاولنا معرفة ذلك بنفس الوسائل يقع العقل في التناقض مع ذاته. وبالتالي فان ما نعرفه هو عالم الظواهر، أي ما يتطابق مع تصوراتنا وبذلك فان المعرفة عند كانط معرفة نسبية لا مطلقة.

المبحث الثاني: مشكلة الاستقراء والبديل البوبري

1-موقف بوبر من المنهج الاستقرائي:

كان هدف كارل بوبر[331] من مشروعه الابستمولوجي هو تجاوز لما أتى به الوضعيون المناطقة، حيث اعتمد في مشروعه الجديد على فرضية أن الخطاب الوضعي قد أخطأ في فهم المشكلة الاستقرائية التي أثارها هيوم، وانطلاقا من هذه النقطة كان في اعتقاده أنه قد قدم حلا لهذه الاشكالية التي طرحت، وبذلك فان عملية تجاوزه الخطاب الوضعي لا تعني بالضرورة احداث قطيعة مع ابستمولوجيا هيوم، بقدر ماهي في رايه أكثر تواصلا مع الطرح

[331] **كارل بوبر**(1902-1994) فيلسوف نمساوي انجليزي، ولد بفينا سنة 1902 من أبوين ينحدران من أصول يهودية، إعتنقا المسيحية البروتسنتية اللوثرية ، في 1919 انخرط في جمعية مدرسة الطلبة الاشتراكيين الشيوعيين، لكنه غادرها بعد شهور قليلة، نال شهادة الدكتوراه 1928، باشراف كارل بوهلر، وفي سنة 1934 نشر كتابه الرئيسي منطق الكشف العلمي، وفي سنة 1944، نشر كتابه السياسي الهام: المجتمع المفتوح وأعداءه، عين سنة 1947 أستاذا للمنطق، ومناهج العلم في كلية لندن للاقتصاد، ومنحته ملكة بريطانيا سنة 1965 لقب النبلاء، في سنة 1972 نشر كتابه" المعرفة الموضوعية، و ظهرت الطبعة الأولى للأجزاء ضميمة منطق الكشف العلمي 1982، ومنها الواقعية، نظرية الكوانتا،في سنة 1993 نشر درس القرن العشرين، توفي في 17 سبتمبر 1994.أنظر: كارل بوبر، درس القرن العشرين، تر: الزواوي بغورة، لخضر مذبوح، الدار العربية ، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط 1، 2008، ص 8.

الهيومي، في مقابل ذلك الخطاب السائد الذي على حسب اعتقاده قد تجاوز لما أتى به هيوم.[332]

لذا فمعارضة بوبر لأفكار الوضعية المنطقية هي في حد ذاتها معارضة للاستقراء، الذي كان أهم الركائز الفلسفية لديهم، وعلى هذا الأساس جاء رفضه وبثبات دائم جملة وتفصيلا، مبدأ و منهجا، وفي مواضع مختلفة من كتاباته، فكان كل دراسة يكتبها وأي مؤلف يؤلفه إلا وينتقد ويفكك فيه مبدأ الاستقراء، ولقد جاء في مؤلفه "منطق الكشف العلمي" :"ان النظرية التي سأعرضها الآن تتعارض وبشكل مباشر، مع كل الأعمال التي تسعى الى استخدام مفاهيم المنطق الاستقرائي، ان مبدأ الاستقراء الزائد عن الحاجة، بما أنني أرفض المنطق الاستقرائي، فيجب علي أن أرفض أيضا كل محاولة من هذا النوع لحل مشكلة الفصل. "[333]

ومن هنا وجب أن نتساءل: على أي أساس رفض كارل بوبر المنهج الاستقرائي؟ وما الدليل على أن المنهج الاستقرائي مجرد خرافة؟

[332] انظر: علي مادي عبد الباسط عثمان ،نقد الخطاب ما بعد الوضعي ،مجلس الثقافة العام ،بيروت ،2008،د ط ،ص ص 276-277.

[333] ولد يوسف نعيمة، مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1،2015،ص 61.

فاذا كان رفضه هذا موجها للمنهج الاستقرائي، أين رفضه في أكثر من موضع في كتاباته، فما طبيعة المنهج عند بوبر؟ وما هي قواعده وخطواته؟، وما البديل الذي أتى به بوبر لتطور وتقدم العلم والمعرفة؟

أولا: نظرية الحس المشترك وعلاقتها بمشكلة الاستقراء:

قام كارل بوبر بتناول مشكلة الاستقراء، وذلك من خلال دراسته للإدراك العام أو بالأحرى للنظرية الحس المشترك، التي لها علاقة مباشرة بالنزعة الاستقرائية، فما موقف بوبر من هذه النظرية وما علاقتها بالمشكلة الاستقرائية؟

نتجت نظرية الحس المشترك عن نظرية في العقل الانساني التي تعتقد بالمبدأ الذي يقضي بأن لا شيء في العقل لم يدخل إليه من جهة الحواس، وقد عرفت هذه النظرية باسم اللوحة البيضاء،[334]التي كان من ممثليها لوك، باركلي، هيوم، ونظرية الحس المشترك طبعا هي قريبة منها(الفلسفة التجريبية الانجليزية)، وبذلك فنظرية الحس المشترك في المعرفة يطلق عليها بوبر تسمية مشبها اياها بالدلو أو السلة أو مصطلح العقل السطل esprit seau، وبهذا الصدد يقول: "إن النظرية القائلة بأن الحس المشترك يصنع المعرفة، نظرية بسيطة ساذجة فاذا أردت أنت أو أنا معرفة شيء مجهول عن العالم، يجب علينا فتح أعيننا والنظر، كما يجب أن نصيغ السمع ونستمع الى الأصوات، وعلى الأخص الأصوات التي يرسلها

[334] ولد يوسف نعيمة ، مرجع سابق، ص 70.

الناس الآخرون فحواسنا اذن مصادر معرفتنا – المصادر أو المداخل نحو عقولنا –لقد وصفت هذه النظرية بنظرية العقل السطل esprit seau "[335]

قام بوبر بنقد النظرية الساذجة للحس المشترك أو التي يسميها نظرية العقل السطل ذلك على أنها نظرية ساذجة وخاطئة، فبرايه أن المعرفة التي تصلنا عن أي شيء في العالم الخارجي تكون عن طريق الحواس ولاسيما منها البصر، وهذه المعرفة تصب كلها في العقل الذي شبهه على أنه دلو، وبالتالي لا يحصل في نظره أي تفاعل مع الذات ويكمن دورها في التلقي المعلومات وهنا يكمن الخطأ، ومن ثم فإننا "نجد أن نظرية الحس المشترك تقع في أخطاء يرجع في أساسها الى أنها تنظر الى المعرفة على أنها مجموعة من المعلومات أو المعطيات التي تأتينا عن طريق الحواس، وبذلك تجعل من العقل أو الذات العارفة مجرد وعاء تتجمع فيه المعلومات، وبالتالي فلا نحصل في المعرفة على أي تفاعل من جانب الذات التي انحصر دورها في التقي فقط، ومن ثم فان حصول الخطأ ناتج عن سوء هضم للمعطيات التي يتم تأويلها بشكل خاطئ "[336].

وهكذا فان المعرفة التي تحدث تنطلق من تلك المعطيات التي مصدرها الحواس وتصل الى الذات العارفة ودون أن يحدث تفاعل وهنا يحصل الخطأ أي سوء تأويل هذه المعطيات أو سوء الربط بين الأفكار، لذلك فان نظرية الحس المشترك "تعتقد بأن النتيجة

[335] مذبوح لخضر ،فلسفة كارل بوبر، دار الألمعية، د م ن، ط 1 ،2011، ص 120.
[336] ولد يوسف نعيمة ، مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، مرجع سابق ،ص 71.

المستقراة هي معرفة مؤسسة على ترابط الأفكار التي دعمت بالتكرار صارت لدينا توقعات صحيحة بالمستقبل واعتقادات متينة ومسوغة في وجود بعض الاطراد "الانتظامات""[337]

وبالتالي فالأفكار أو المعلومات التي تصلنا تكون مدعمة من طرف التكرار، وبهذه الطريقة تكون لدينا توقعات بالمستقبل فمثلا اذا كانت الفكرة **س** مرتبطة بالفكرة **ص**، فانه ونتيجة للتكرار كلما ظهرت الفكرة **س** سنتوقع ظهور الفكرة **ص**، وعلى هذا الأساس تنشأ لدينا توقعات، وحسب بوبر فان الاعتقاد الخاطئ يظهر في ترابط الأفكار، لأنه حسب بوبر حتى وان ظهرت تلك الأفكار مترابطة في الماضي فإنها لن **تتكرر** بتلك الطريقة في حدوثها مع بعض في المستقبل.

ثانيا: بوبر وحله لمشكلة الاستقراء:

بادئ ذي بدأ يعرف كارل بوبر الاستدلال الاستقرائي في كتابه "منطق الكشف العلمي" على أساس أنه عملية "الانتقال من قضايا شخصية (أي قضايا جزئية كما يطلق عليها أحيانا)كتلك التي تبين نتائج الملاحظات والتجارب اتجاه القضايا الكلية كالفروض أو النظريات".[338]

اذن فالاستدلال الاستقرائي هو أداة المعرفة العلمية، كما يتضمن اعترافه بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة بمعنى القوانين مهما سارت على نفس الطريق فانه لا يوجد ما يبررها

[337] المرجع نفسه ،ص 71.
[338] بوبر كارل، منطق الكشف العلمي، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ص ص 63-64.

منطقيا، لأنه حسب بوبر كل نتيجة تكون منتجة من قضايا جزئية، فإنها لا محالة تكون نتيجة معرضة للخطأ والتفنيد، لأنه لا يوجد ما يبررها منطقيا، والدليل على أن للاستقراء عيوب يأتي قوله: "مهما كان عدد حالات البجع الأبيض "التي سبق أن لاحظناها " فان ذلك لا يبرر النتيجة القائلة "كل البجع أبيض""[339] لأنه حسب بوبر لا يمكن أن نعمم جزء من عينة من الحالات المشاهدة على الكل الذي هو الحالات غير الملاحظة، ومهما لاحظنا من الحالات البجع الأبيض فان ذلك لا يبرر النتيجة المتوصل اليها أن كل البجع أبيض ،لان هذه القضية حسب بوبر تفتقر للتأسيس المنطقي لها، لذا ففي هذا المثال "يحتمل العثور على بجع أسود أو من لون آخر في زمان أو مكان ما، وهكذا فخاصة الثبات التي تتميز بها القوانين الكلية في الزمان والمكان هي ما يجعل مثل هذه القوانين غير مشروعة وغير مؤسسة، لأن الحالات الملاحظة، حتى وان كانت كثيرة لا يحصرها العد لا تكفي لتأسيس القانون ".[340]

يأكد لنا بوبر في هذا المثال أننا لا نستطيع أن نأسس قانونا طبيعيا، انطلاقا من بعض الحالات الملاحظة، لأنه في هذه الحالة مهما شاهدنا من عدد لحالات البجع الذي لونه أبيض، فان ذلك لن يعطينا يقينا وصدقا للنتيجة التي تنص على أن كل البجع أبيض، طبعا لأنه ماذا لو عثر على بجع آخر لونه أسود أو غير ذلك من الألوان في زمان ومكان ما،

[339] المرجع نفسه، ص 64.
[340] ولد يوسف نعيمة، مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، مرجع سابق، ص ص 64-65.

وهذه الملاحظة كفيلة بتفنيد أو تكذيب النتيجة التي تقول كل البجع أبيض، ومن ثم فلا يمكن أن نقبل بالقوانين الكلية على أساس أنها غير مشروعة وخاطئة.

ومن هنا وجب أن نتساءل كيف يمكن الحكم على عدد معين من الملاحظات أو القضايا التي لم تقع في حدود تجربتنا؟

فبعدما أثار هيوم مشكلة الاستقراء "والتي نقصد بها ذلك المبدأ الذي ينص على أن ما حدث في الماضي من المشاهد والظواهر سيتكرر حدوثه في المستقبل مع العلم أن هذا التجريب حدث على أمثلة جزئية ويراد التعميم والوصول الى نتائج كلية ومطلقة "[341]

وهذه هي مشكلة الاستقراء التي تأكد على أن ما حدث في الماضي والحاضر من مشاهد سيتكرر حدوثة في المستقبل، بحيث يمس التجريب بعض المشاهد والظواهر ويراد بذلك التعميم على باقي الحالات التي لم تلاحظ بعد والتوصل الى نتائج كلية ويقينية، وهذا هو المشكل، فكيف لنا أن نستدل من التجربة على القوانين الكلية، فهذا الاستدلال ليس مستنبطا بطريقة منطقية، ولا هو استدلال يمكن تبريره عن طريق التجربة، وانما هو قفزة لا عقلانية، لذلك فأي تبرير من هذا النوع سيأدي الى الوقوع في دور منطقي أو كما يقال الدور الرجعي.

[341] زيدان محمود، الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، د ت، ص 108

ومن خلال عرض هيوم لمشكلة الاستقراء والتي جاءت مشكلتين المشكلة المنطقية والمشكلة الاستقرائية، وهذا التمييز قد أخذ به بوبر من خلال اعادة صياغته لهذه المشكلة الاستقرائية، وذلك بنفس التمييز الذي أحدثه هيوم، رغم أنه لا يوافقه فيما توصل اليه من نتائج.

اذن المشكلة المنطقية: وهي تتعلق بصحة الاستقراء وهي فهل لدينا تبرير للاستدلال من الحالات التي وقعت في خبرتنا الى تلك التي لم تقع بعد؟

وأجاب هيوم عن هذا بالنفي مثيرا مشكلة الاستقراء، في حين جاءت المشكلة السيكولوجية، والتي تتعلق بأثر التكرار في حياتنا النفسية، وهي لماذا نتوقع جميعا بثقة كبيرة أن الحالات التي لم تقع في خبرتنا سوف تطابق تلك التي وقعت؟ وقد أجاب هيوم عن ذلك أنه بسبب العادة أو الطبع و بعد أن نسف التبرير الاستقرائي أو طرده من الباب المنطقي عاد ليسمح له بالدخول من الشباك السيكولوجي، فظل الاستقراء جاثما على الصدور[342].

ولكن اذا كان هيوم هو الذي خلق المشكل الاستقرائي وأحدث بذلك ثورة فكرية في عصره وزمانه، فماذا قدم بوبر لهذه المشكلة، وهل استطاع حلها أم أقام مشكلا آخر بطريقة جديدة؟ أو بصيغة أخرى كيف صاغ بوبر مشكلة الاستقراء؟

[342] الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية"، مطابع الوطن، الكويت، دط، 353.

قام بوبر بإعادة صياغة مشكلة الاستقراء صياغة موضوعية بعيدة عن كل ما هو ذاتي ويقيني، وبعيدة عن مشكلة الاعتقاد والى أي خطوة تأدي بنا الى ما نسميه ***"الوثن اليقيني"***، حيث أنه استبدل من خلالها " 'لفظ اعتقاد أو تبرير اعتقاد' كحدود ذاتية بألفاظ وحدود موضوعية تضمنها ما يسميه نظرية تفسيرية بدلا من لفظ اعتقاد وبدلا من الحديث عن الانطباع impression نتحدث عن مجموع الملاحظات أو قضية تجريبية "[343].

وعليه فهذه التعديلات التي أقامها بوبر هنا هي كإرهاص للتطرق للمشكلة الاستقرائية من المنظور البوبري، والتي جاءت صياغتها على شكل طرح تساؤلي وهي كالآتي:

أ: المشكلة المنطقية للاستقراء:

أولا: هل يمكن للوقائع التجريبية أن تبرر الدعوى بصدق النظرية العمومية التفسيرية؟ ففي هذا السؤال يتفق بوبر وهيوم في الاجابة والتي جاءت بالنفي، لذا فليس لأي عدد ممكن من قضايا الاختبار الصادقة أن تبرر القول بصدق نظرية، أن الخبرة الحسية سواء كانت تتعلق بالملاحظة أو نتيجة تجربة يمكن اعتبارها قضية مفردة وليست كلية، فاذا قلنا أنه يمكن معرفة صدق القضية الكلية من الخبرة، فذلك يعني رد صدق القضية الكلية الى صدق القضية المفردة دون سند منطقي.([344]) فمن خلال هذه الاجابة نجد أن بوبر يرفض أن

[343] مذبوح لخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر ،منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،الدار العربية ،بيروت ،ط 1، 2009،ص 149.

[344] قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ،198، دط، 135.

نستدل على صدق نظرية ما انطلاقا من عدد محدد من القضايا التي اختبرت، أي لا يمكن أن نعرف صدق نظرية انطلاقا من قضية جزئية محدودة لأنها تفتقد السند المنطقي.

ثانيا: هل يمكن للوقائع التجريبية أن تبرر الدعوى بأن النظرية العمومية كاذبة؟ وكانت إجابة بوبر بالإيجاب، فالوقائع التجريبية لا تبرر الدعوى بصدق النظرية لكنها تبرر الدعوى بكذبها ([345]).

ويعني هذا أن الوقائع التجريبية حسب بوبر لا يمكن لها أن توصلنا الى صدق نظرية معينة، وإنما يمكنها تفنيد وتكذيب تلك النظرية، حيث يركز في إجابته على هذا السؤال على قاعدة منطقية هامة وهي " قاعدة اللاتماثل المنطقي بين التحقيق أي (إثبات الصدق) وبين التكذيب عن طريق الخبرة، فالمنطق يقضي باختلاف المنزلة المنطقية بين التحقيق والتكذيب[346] ،لأن ألف حالة لا تثبت القضية منطقيا، لذا برزت مشكلة الاستقراء، ولكن حالة رفض واحدة تحسم القول في كذب القضية فيكون رفض الاثبات وقبول النفي أصوب الصواب –الصواب المنطقي الذي نقيم عليه العلم ."[347]

ففي هذه الاجابة جاء تركيز بوبر على قاعدة اللاتماثل والتي تنص على عدم التماثل المنطقي بين مبدأ التحقيق والتكذيب من خلال الخبرة ،لأن في حالة التحقيق لا يمكن أن

[345] الخولي يمنى طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين ،مرجع سابق ،342.

[346] مبدأ التكذيب أو كما يطلق عليه مبدأ التفنيد وهو البديل الذي أتي به بوبر في منهجه العلمي، وسأوضح هذا الموضوع في الفقرات القادمة .

[347] الخولي يمنى طريف ،فلسفة كارل بوبر منهج العلم ...منطق العلم ،مكتبة الاسكندرية ،(د. م .ن) ،1989،ص 124.

نتحقق صدق قضية منطقيا حتى ولو كانت هناك عدة ملاحظات فإنها لن تحسم الأمر ولن تصل الى صدق ثابت، وهذه هي مشكلة الاستقراء، لكن مع مبدأ التكذيب البوبري فانه ملاحظة واحدة سالبة كافية بتفنيد وتكذيب القضية العلمية، ويشير بوبر على أن هذا المبدأ هو أساس تقدم العلم والمعرفة.

ثالثا :هل يمكن للوقائع التجريبية أن تبرر تفضيل بعض من النظريات العمومية المتنافسة مع الأخرى؟

يرد بوبر على هذا السؤال بالإيجاب بناء على ما سبق فاذا توصلنا الى اثبات كذب بعض من الفروض المتنافسة، وبالتالي يكون أمر تفضيل الفروض التي لم يسبق تفنيدها بعد أمر واضحا منطقيا، لذا فمن خلال تفضيل أحد هذه الفروض أو النظريات ،والابقاء عليها في جو المنافسة عن طريق النقد والاختبار، ويكون ذلك لوقت محدد وبهذه الطريقة تستكمل العملية العلمية الى أن تفنّد هذه الفرضية أو النظرية ونضع بدلا منها فروضا أكثر اقترابا للصدق ونتمسك بهذه الأخيرة الى أن يأتي دورها ونقوم بتفنيدها ،وهكذا دواليك ،أي أننا نأخذ بأفضل الفروض ونتمسك بها مؤقتا.([348])

اذن يتقدم العلم وباستمرار وتواصل دون أي خلل أو أمور لاعقلانية وانما يتقدم وينمو في اطار المنطق، وليس بعيدا عن الاستقراء والبحث عن اليقين والصدق، فان منهج البحث

[348] الخولي يمنى طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين ،مرجع سابق ص 343.

النقدي يبحث عن الخطأ في النظريات المتنافسة، لكن هذا "لا يعني التخلي اطلاقا عن مطلب اليقين أو البحث عن الصدق، فالبحث العلمي محكوم قبل أي شيء بفكرة الصدق، فكرة الكشف عن نظرية أكثر اقترابا من الصدق"[349].

وبهذه الطريقة التي سار فيها بوبر برفضه إقامة المنهج الاستقرائي على أساس منطقي ،فهو بذلك قد مهد لأفكاره ونظريته بالظهور، والتي تسعى الى تحميل معرفة أمبيرقية أساسها المحاولة والخطأ، والاختبار والنقد، والتفضيل بين النظريات المتنافسة، فكلما تم تفضيل فرض أو نظرية فإنه سيحمل السمة العلمية حسب بوبر، فبدون تفنيد ونقد لا يتقدم العلم أبدا، وهو بذلك يبعد أي خطوة من خطوات المنهج الاستقرائي التي طغت أفكار الوضعية المنطقية أو أصحاب المعرفة التقليدية.

ب: المشكلة السيكولوجية للاستقراء:

بعدما رفض كارل بوبر فكرة الاعتقاد التي شغلت المشكلة المنطقية عندما قام بتحليلها واستبدلها بفكرة النظرية التفسيرية، سنأتي على ذكر المشكل السيكولوجي وكما سبق وأن ذكرنا الذي له علاقة بالتكرار في حياتنا النفسية، وعلى هذا الأساس قدم مبدأ الطرح أو مبدأ التحويل لتناوله هذا المشكل الاستقرائي، اذن "مبدأ الطرح principe trenceference

[349] الخولي يمنى طريف ،فلسفة كارل بوبر' منهج العلم ..منطق العلم'، مرجع سابق، ص ص 125-126.

وخلاصته أن ما يصدق في المنطق يصدق أيضا في علم النفس أو يطرح عليه ،كأن نقول أن ما يصدق في منهج العلم يصدق أيضا في تاريخ العلم ."[350]

أما عن السؤال هل نحن على يقين تام من صدق نظرية ما اعتمادا على البيانات التي تؤيدها أكثر من اعتمادنا على الحل البراغماتي، حتى لو كان من قبيل "تشرق الشمس كل يوم "؟

طبعا اجابة بوبر كانت بالنفي، فاليقين الذي حاول هيوم أن يقترحه كان اعتقادا براجماتيا يربط في نظر بوبر بالاختبار بين البدائل، كما يرتبط بحاجاتنا وتوقعاتنا للإطرادات، لأن البيانات التي تؤيد شروق الشمس غدا، وكذلك يمكن أن نقول أنها لن تشرق غدا لأنها قد تنفجر خلال منتصف الساعة القادمة، ولكن لما كان من الخطر الأخذ بالقول الأخير، فبالضرورة نأخذ بالاعتقادات الضرورية البرجماتية التي على أساسها نتصرف في حياتنا اليومية ([351]).

جاء نفي بوبر ليؤكد أنه لا يقين في النظرية التي تؤيدها البيانات، حتى لو كانت القضية الشائعة "تشرق الشمس كل صباح "،لأنه في رأي بوبر قد لا تشرق أو تحدث القيامة مثلا، لهذا فاذا كان المبرر العقلاني لشعورنا بأن الشمس قد لا تشرق غير ممكن ومستحيل،

[350] الخولي يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين ،مرجع سابق ص343.
[351] قاسم محمد محمد ،كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي،مرجع سابق،140.

لذا نجد أنفسنا منقادين بالضرورة من طرف اعتقادات ضرورية برجماتية التي على أساسها نتصرف في حياتنا اليومية، كشروق الشمس مثلا.

ويطرح بوبر تساؤلا آخر: هل تعد تلك الاعتقادات البراغماتية القوية بمثابة نتائج غير معقولة للتكرار؟

وكانت الاجابة بالنفي، لأنه لا يأمن بدور التكرار على أنه نظرية يتعذر الدفاع عنها، وتلك الاعتقادات هي في رأي بوبر اعتقادات فطرية نوعا ما، وما يدل عليها من تعديلات فانه ينتج عن طريق الحذف القائم على المحاولة والخطأ وهذه الطريقة تدخل ضمن منهج بوبر والذي يعرف بمنهج البحث النقدي([352]).

فالاعتقادات القائمة على التكرار هي مجرد خرافة في رأي بوبر، حتى لو كانت تلك الاطرادات التي نعيشها في حياتنا اليومية لها وجود قبلي من الجانب السيكولوجي، ومع ذلك فلا وجود لأي سبب مباشر يدل على ذلك، وانما هي دوافع وأمر فطري، أي أن لنا دوافع بأن ما سيحدث في الواقع سيطابق توقعاتنا، لذلك فلا وجود لتلك التكرارات، أي أنه يمكن أن تكون لنا توقعات حسب بوبر ولكن دون تكرار.

[352] المرجع نفسه، ص 140.

وهكذا يكون بوبر قد قام "باستبعاده لدور الاعتقاد وما يقوم به وتأكيده على ضرورة النظريات و الأفكار دون الأخذ بالاعتقاد بها "[353].

2-المنهج العلمي وعلاقته بتطور المعرفة العلمية:

أولا: طبيعة المنهج البوبري:

يتضح لنا من خلال كتابه "منطق الكشف العلمي" الذي يتبين لنا من عنوانه أنه يقصد به منهجه العلمي، الذي هو منهج استنباطي وجاء في قوله: "أن الاستنباط هو الوسيلة لاختبار النظريات في مقابل رفضه للاستقراء 'المذهب الاستنباطي في مقابل المذهب الاستقرائي'".[354]

فمن خلال الاستنباط الذي هو أداة لكشف أهم النظريات المختبرة انطلاقا من مقدمات وصولا الى نتائج جديدة، وأن هذه النظريات التي تحدث عنها بوبر هي تلك "النظريات التي تحتفظ دائما بطابعها الفرضي، وأن الاختبارات العلمية هي محاولات صادقة تهدف الى تكذيب النظريات (مذهب الحذف)."[355]

[353] المرجع نفسه ،ص 140.
[354] عواضة حنان علي ،النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر 'بين التجربة والميتافيزيقا'، دار الهادي، بيروت، ط 1،2006،ص 93.
[355] بوبر كارل ،عقم المذهب التاريخي "دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية "،تر: عبد الحميد صبره، دار المعارف ، الاسكندرية ،1959،د ط ،ص 160.

ونجد بوبر قد ذكر أن هناك تعارضا بين المذهب الاستنباطي والمذهب الاستقرائي ويشبه هذا التعارض التمييز بين المذهب العقلي والمذهب الامبيريقي empirisme (التجريبي)، فديكارت من أصحاب المذهب الاستنباطي قد تصور العلوم جميعا في صورة أنساق استنباطية، أما عن الامبيريقيون الانجليز ومن بينهم (بيكون) فقد تصوروا العلوم قائمة في جمع المشاهدات واشتقاق القضايا العامة عن طريق الاستقراء.

فهنا يختلف بوبر عن ممثل أصحاب المذهب الاستنباطي، ديكارت الذي في رأيه أن مقدمات الأنساق الاستنباطية تكون ذات صدق يقيني ومتميزة بالوضوح، لكن بوبر يرفض ويقول: "أنا على عكس ذلك، أتصورها تخمينات مؤقته، أو فروضا "[356] أي أنه يأكد على أهمية الفروض والحدوس، وينتقد كل ما هو يقيني.

وعلى هذا الأساس فاذا كان بوبر قد أكد على أن الفروض أو التخمينات وهي مبدأ العلوم، فإنها يجب أن تكون قابلة للتفنيد، فهو هنا قد اختلف مع أهم مفكرين قد ناديا بالمذهب الاستنباطي في العصر الحديث وهما هنري بوانكاريه وبييردوهيم.

وعليه فقد توصل كل من بوانكاريه وبييردوهم الى استحالة تصور نظريات علم الطبيعة على أنها قضايا استقرائية عامة، وقد تحقق لهما أن المشاهدات القياسية التي قيل أن

[356] المرجع نفسه، ص 160.

التعميمات تبدأ منها هي على العكس من ذلك، تأويلات في ضوء النظريات، أما دوهيم فقد فسرها بأنها أدوات أو رسائل تستخدم لتنظيم القوانين التجريبية.([357])

وبهذا الصدد يكون بوبر قد اتفق معهما في رفضهما للمذهب الاستقرائي، كما وافقهما في رفضهما للاعتقاد بأن النظريات الفيزيقية تتألف من قضايا تركيبية صادقة صدقا أوليا، لكن بوبر يرفض ذلك الاعتقاد الذي ينص باستحالة وضع الأنساق النظرية موضع الاختبار الامبريقية، أما اعتقاد بوبر من الأنساق النظرية فيكون بعضها قابل للاختبار أي قابل للتفنيد من حيث المبدأ ([358]).

ثانيا: قواعد المنهج البوبري:

فاذا كان ما قصده بوبر من خلال عنوان مؤلفه "**منطق الكشف العلمي**" أنه المنهج العلمي، وهو ذات طبيعة استنباطية أي هو أداة لاختبار النظريات العلمية للوصول الى نتائج معينة، ومن هنا وجب أن نتساءل فماهي قواعد هذا المنهج العلمي؟ وما دورها في دراسة نظريات العلم؟

يعرف بوبر قواعد المنهج بأنها المعايير التي يسترشد بها العالم في دراسته للنظريات، اذا سبق له أن قال: أنه لا يوجد ما نسميه منهج منطقي لاكتساب أفكار جديدة، وما يؤيد هذا الكلام يشير بوبر الى أنشطين حول القوانين الكلية للعالم التي منها استنبط بصورة

[357] المرجع نفسه ،ص 160.
[358] بوبر كارل ، عقم المذهب التاريخي، مرجع سابق ،ص 161.

محضة pure صورة كل العالم، وليس هناك طريق منطقي يقودنا الى تلك القوانين، ونستطيع فقط أن نتوصل إليها بالحدس intuition أو ما يشبه الحب العقلي لموضوعات الخبرة.([359])

ويتبين أن القواعد التي أتى بها بوبر تختلف تماما عن تلك القوانين المنطقية البحثة التي اتخذها العلماء وسيلة لدراسة بحوثهم " وهم متفقون عليها لكي تحكم ما يسميه بوبر مباراة أو خطة العلم Game of science في الكشف، أنها قواعد خاصة لما يسميه بوبر الكشف العلمي"[360] ،وهذه القواعد الخاصة التي تحدث عنها بوبر تكون مرتبطة ارتباطا أوثق بمعيار التمييز وهذه **القواعد المنهجية** التي تحدث عنها بوبر وهي :

1-إن خطة العلم لا نهاية لها، من حيث المبدأ ،ومن ثم فان الذي يقرر في يوم ما أن القضايا العلمية لا تدعو لأي اختبار آخر، وانه يمكن النظر اليها على أنها تحققت بصورة نهائية، فهذا مستبعد من الخطة.

2-اذا اقترح فرض ما واختبر وأثبت جدارته ،فلا ينبغي طرحه بدون تقديم "سبب جديد"، وعلى سبيل المثال فان السبب الجيد قد يكون إحلال فرض مكان آخر يفضله في قابليته للاختبار أو تكذيب واحد من نتائج الفرض ([361]).

وهاتين القاعدتين هي من أشهر القواعد المنهجية عند بوبر ففي القاعدة الأولى (1) يتحدث عن أن خطة العلم تدعو الى البحث عن أعلى درجات الصدق وذلك بقابلية

[359] عواضة حنان علي ،النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر 'بين التجربة والميتافيزيقا' ،مرجع سابق ،ص 96.
[360] قاسم محمد محمد، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي، مرجع سابق، ص 152.
[361] بوبر كارل ،منطق الكشف العلمي، مرجع سابق ،ص 91.

النظريات لعملية التكذيب، وفي خطة العلم لا يمكن أن نتحقق من صدق نظرية معين أو نقول عنها أنها وصلت الى النتيجة المرجوة ،طبعا لا، فالبحث البوبري يكون بتكذيب القضايا في كل مرة لنبحث عن أخرى لم تكذب بعد وهكذا.

أما عن القاعدة (2) فتنص على أننا إذا فرضنا فرضا معينا وصمد أمام الاختبارات والنقد، وجب الاحتفاظ به لوقت محدد الى أن يأتي دوره ليختبر ويفند من جديد، أو يمكن استبداله بفرض أكثر قابلية للاختبار.

كما أن هناك قاعدتين منهجيتين قد أشار اليهما بوبر في مواضع متفرقة وهي:

3-لا تقبل النظرية العلمية التبرير ولا التحقيق، وانما أهم خصائص النظرية العلمية أنها قابلة للاختبار les table، وهذا هو معيار موضوعتيها، ويوضح بوبر حاجتنا لهذه القاعدة في كتابه "المعرفة الموضوعية" ،حيث تنهض في مواجهة الوضعيين والاستقرائيين في اعتمادهم على التبرير والتحقيق في التنبؤ بما يقع في المستقبل، ذلك التنبؤ الذي يجعل النظرية التفسيرية تؤكد دائما أكثر ما تحتويه بالفعل من موضوعات التفسير explicanda.

وبرفضه لمبدأ التحقيق والتبرير في عملية التنبؤ بالمستقبل الذي نادي به أصحاب الوضعية المنطقية، إلا أن بوبر قد رأى أن البديل يكون في مواجهة فروضها الجسورة bolde

بمزيد من الملاحظات لاكتشاف مدى قابليته الاختبار، كان ذلك إشارة على أننا نسير على درب العلم ([362]).

4-قاعدة رابعة يقترحها بوبر كبديل لمبدأ العلية الذي يعلن أنه يرفضه لكنه لن يقبله أيضا، إنما يكتفي باستبعاده كمبدأ ميتافيزيقي ،أما القاعدة فهي 'علينا ألا نتخلى عن البحث عن القوانين الكلية أو عن ترابط النسق النظري، ولا نتوقف أبدا عن محاولة تفسير أي نوع من الحوادث يخضع للوصف تفسيرا علميا'[363]

وعلى هذا الأساس فان القاعدة (3)تنص على أن النظريات العلمية لا تبرر ولا يمكن التحقق من صدقها، بل يمكن أن تتعرض للاختبار وهو ميزتها الموضوعية العلمية، وهو بذلك يعارض دائما ما أتى به الوضعيون الذين يعتمدون على مبدأ التحقق، وبالتالي فان بديل بوبر كان مبدأ المحاولة والخطأ أو كما يسمى مبدأ التكذيب، لذلك فعندما نعرض أي فرض أو نظرية للتجربة والملاحظة، واذا ثبت نجاحها وصمودها وأثبت اقترابها للصدق، فإننا نكون بذلك قد خطونا خطوة نحو التقدم والنمو المعرفي ،أي كلما اختبرت النظريات العلمية كلما كانت تتسم بالدرجة العلمية.

أما عن القاعدة(4) فتنص على أن مبدأ العلية هي عند العلماء من أهم المبادئ التي يقوم عليها العلم، وهي فكرة أولية قبلية يجب التسليم بها قبل القيام بالتجربة، ولهذا فلا أحد

[362] قاسم محمد محمد ، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي ،مرجع سابق ، ص153.
[363] المرجع نفسه ،ص 153.

يشك فيها أو يرفضها، إلا أن بوبر في هذه الحالة لا يقوم برفضها ولا قبولها، وانما يكتفي بابعادها على أساس أنه مبدأ ميتافيزيقي ويجب ابعاده من مجال العلم، ولكنه يأكد من جهة أخرى على عدم التخلي عن مبدأ العلية نهائيا، وانما يجب أن نبحث عن تلك القوانين الكلية، كما يجب عدم التخلي عن تفسير تلك الحوادث التي تقبل الوصف ويجب أن تفسر تفسيرا علميا مستحق.

ومن ثم فان "المهمة الأساسية لهذه القاعدة هي توجيه الباحث العلمي توجيها سليما في عمله، ويرى بوبر أن التطورات التي وصلت اليها الفيزياء في العلم تتطلب منا أن نتمسك بهذه القاعدة، ولا يمكن التخلي عنها بأي شكل من الأشكال"[364]

يأكد بوبر على أن مبحث المناهج ليس علما تجريبيا، وانما علما قائما على الفروض والحدوس الافتراضية، وعلى مبدأ قابلية التكذيب وهذا الأخير الذي يقوم على الاختبار والنقد لا اليقين، والعكس اذا كان علما تجريبيا وله خطوات، وبالتالي يوصل الى نتائج متوقعة، وهذا موقف الوضعيين إلا أن بوبر يخالفهم في ذلك.

وهكذا فان القواعد التي تم ذكرها سابقا، فإنها لا يمكن أن تطبق كما تطبق خطوات المنهج الاستقرائي في الواقع، وانما هذه القواعد المنهجية حسب بوبر فهي نظرية ولا يمكن

[364] عواضة حنان علي ،النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر 'بين التجربة والميتافيزيقا' ،مرجع سابق ،ص 98.

تطبيقها، وإنما يمكننا الاسترشاد بها عند تعاملنا مع النظريات والفروض العلمية أو لنقل التراث العلمي.

ثالثا: خطوات المنهج النقدي عند كارل بوبر:

لم يخطو كارل بوبر خطوات الوضعية المنطقية التي كان همها البحث عن منطق من تحليل لغة العلم، بل أراد بوبر من فلسفة العلم أن تستلهم روح البحث العلمي وخطواته وقواعده التي على أساسها ينطلق العلم للكشف عن تلك النظريات العلمية البحثة، بحيث يبدأ أولا بمشكلة، ثم تعريض تلك الفروض للنقد والاختبار وبذلك الوصول الى مرحلة المحاولة واستبعاد الخطأ أي تفضيل نظرية عن نظرية من حيث النتائج المتوصل اليها في الاختبارات، وبذلك الوصول إلى مشكلة جديدة، وبهذا الكشف الذي تكون ميزته النقد المتكرر الذي يتضمن مجمل البحث العلمي، ومن ثم يمكن صبه على شكل منهج علمي نقدي يصلح أن يكون منطق يسير على أساسها البحث العلمي، وبهذه الطريقة التي تكون في الوقت نفسه كيفية تطور، وعلى هذا الأساس تتطابق فلسفة العلم مع المنهج العلمي ([365]).

وانطلاقا من هذه الفكرة نجد أن أسلوب بوبر يكاد ينطق بالداروينية وهذا دليل على تأثره بها خصوصا عندما يجعل أهم أفكاره تتعلق بالنظرية التطورية، رغم أنه رفض أن يكون

[365] انظر: موسى كريم ،فلسفة العلم ' من العقلانية الى اللاعقلانية'، دار الفارابي ،بيروت ،ط 1 ،2012،ص ص 166-167.

الفرض التطوري فرضا علميا، يقول بوبر "إن معرفتنا شبيهة تماما بالانتخاب الطبيعي للكائنات التي قام به دارون "[366]

كما أنه صرح في موضع آخر بأننا لا نفضل نظرية علمية عن أخرى ارتكانا على أي تبرير تجريبي بل اننا نختار النظرية التي تبرهن على صلاحيتها للبقاء وهي النظرية القابلة للاختبار والتي نحكم على مدى صلاحيتها من نتائج تطبيقاتها. [367] وبالتالي جاءت خطوات هذا المنهج النقدي البوبري شبيهة بخطوات نظرية التطور الداروينية وهي أربعة مراحل وجاءت صياغتها كالاتي :

م 1 ـــــــ ن ن1 ـــــــــــ أ أ1ـــــــــــــ م2

حيث تشير (م 1): إلى مشكلة معينة، (ن ن1) تمثل نظرية اخبارية، (أأ 1): مرحلة استبعاد النظريات الكاذبة وذلك بتعريضها للنقد والاختبار، (م 2) ظهور مشكلة جديدة أو مشكلة ثانية، وبهذه الطريقة تنمو المعرفة باطراد في حلقات متتالية تبدأ من المشكلة وتنتهي بمشكلة، إلا أنها ليست دائرية ،أي لا تنتهي من حيث بدأت، وانما تنتهي بموقف جديد ([368]).ومن ثم فان هذه الخطوات سنتطرق اليها بالتفصيل أي كل خطوة على حدى.

المرحلة الأولى: المشكلة، ففي هذه المرحلة التي تمثل أهم خطوات هذا المنهج النقدي، بحيث يبدأ العالم بحوثه من مشكلة، إما مشكلة علمية تجريبية، وإما مشكلة نظرية ،أي فرض

[366] عواضة حنان علي ،النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر 'بين التجربة والميتافيزيقا' ،مرجع سابق ،ص 229.
[367] قاسم محمد محمد ،كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي ،مرجع سابق ، ص 307.
[368] مصطفي عادل ،كارل بوبر 'مائة عام من التنوير ونضرة العقل '،دار النهضة العربية ،بيروت ،ص 46.

وقع في صعوبات، العالم يجد في العلم دائما مواقف معينة لمشاكل ،فيختار منها المشكلة التي يأمل في استطاعته حلها.

تكون البداية بالمشكلة وليس الملاحظة، وهذه المشكلة بدورها ليست نتيجة للملاحظة أو حتى للتجريب، بل هي مأخوذة من البناء المعرفي سابق[369].

المرحلة الثانية: محاولات الحل أو الاقتراحات، ففي هذه المرحلة يتم تقديم فكرة عن المشكلة، ويتم ذلك بإعطاء الاقتراحات التي تفترض بصفة مؤقتة كحل للمشكلة ،أي أن تكون هناك نظريات نخضعها للتجربة، لذا فهذه الحلول المقترحة هي نظريات جديدة مؤقتة ولا نصل اليها انطلاقا من قواعد منهجية محددة أو أي قواعد نظرية ثابتة، وانما في رأي بوبر "إذا حاول أحد أن يفكر أن يفكر في منهج علمي يقوده الى النجاح فلابد أن يصاب بخيبة أمل ،ليس هناك طريق ملكي للنجاح، وأيضا اذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي كطريق لتبرير النظريات العلمية فسيصاب بخيبة أمل ،النظريات العلمية لا يمكن أن تبرر أنها فقط تنقد وتختبر"[370]

المرحلة الثالثة: ففي هذه المرحلة يتم محاولة تفنيد النظريات أو الفروض التي ثبت خطأها من خلال الملاحظة والتجربة وبهذا الصدد يقول بوبر: "يمكننا أن نعد الاستبعاد استبعاد نظرية قائمة حتى الآن ـ نقطة البدايةـ عندئذ يمكننا القول أن العلم يأخذ نقطة بدايته

[369] الخولي يمنى طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين ،مرجع سابق ص 360

[370] محمد ناصر هاشم ،المدخل الى فلسفة العلوم ،دار الجوهرة ،ط 1،2015.نقلا عن popper s',the logic of evaluation essay from all life is solvining ,london and new york ,1999,p 5

دائما من انهيار نظرية ما هذا الانهيار أو الاستبعاد يؤدي الى مشكلة احلال مشكلة أفضل محل النظرية المستبعدة "[371]،وتتم عملية استبعاد النظريات الخطأ وذلك من خلال البحث عن الأخطاء ،أي عن طريق نقد النظريات المتنافسة ويتم ذلك من خلال الاختبارات الحاسمة ،وكما أن بوبر يحذر من الأفكار الميتافيزيقية الخاطئة التي تؤثر على عملية الاختبار والنقد تأثيرا سالبا فتؤدي الى توقعات كاذبة يجعل من عملية التميز بين النظريات الكاذبة والقريبة من الصدق مسالة صعبة، لذا يرى بوبر "أن هذا المنهج يقوم على رفض توقعاتنا الكاذبة والتمسك بالصادق منها ليتشكل من معرفته ومع إجرائنا المزيد من التصويبات والتعديلات التي ندخلها على ما لدينا من معارف يبدأ صرح المعرفة العلمية في النمو"[372]

يدعو بوبر هنا إلى ابعاد الأفكار الميتافيزيقية عن عملية الاختبار والنقد لأنها تأثر سلبا، بحيث تؤدي إلى توقعات خاطئة، وبالتالي تؤثر في عملية الاختيار بين النظريات والفروض التي تحمل في طياتها الصدق والمصداقية، فاذا كان استبعاد النظريات الخطأ تتم من خلال البحث النقدي لتلك النظريات المتنافسة، **فكيف يتم اذن نقد تلك النظريات والفروض؟ وماهي الأساليب المتبعة في ذلك؟**

[371] محمد ناصر هاشم ،المدخل الى فلسفة العلوم ،مرجع سابق ، ص 282.
[372] المرجع نفسه ،ص 282.

طبعا حسب بوبر هناك أربعة أساليب يتم من خلالها اختبار النظرية واستبعاد الخطأ منها وهي كالآتي

1. مقارنة النتائج الاستنباطية بعضها ببعض، والتثبت من اتساقها معا وخلوها من التناقض، أي اتساق النظرية مع نفسها.

2. فحص النظرية فحصا منطقيا، لنرى هل هي من نطاق العلم التجريبي، وهل هي اخبارية؟ فقط تكون تحصيل حاصل.

3. مقارنة النظرية بالنظريات الأخرى في بناء البناء المعرفي لنرى هل تتسق معها وهل تمثل تقدما علميا عليها.

4. اختبار النظرية تجريبيا، أي عن طريق التطبيقات التجريبية للنتائج المستنبطة منها.([373])

ففي هذه الخطوات يتضح لنا مدى اهتمام بوبر بالمنهج الفرضي الاستنباطي ،رغم أن الأهمية القصوى في رفض أو قبول النظريات أو الفروض تتوقف على الملاحظة والتجريب، لذلك" فلا أثر اطلاقا للاستقراء فليس هناك أي انتقال من الوقائع الى النظريات مالم يكن انتقالا تكذيبيا، حقا ان الاستدلال هنا من أدلة تجريبية ولكنه استدلال استنباطي صرف"[374]

[373] الخولي يمنى طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين ،مرجع سابق ،361.
[374] المرجع نفسه ،ص 361.

ففي كل مرة ينفي بوبر وجود الاستقراء سواء كمبدأ أو كمنهج، إلا و يأكد بذلك على منهجه الاستنباطي الذي يهدف من وراءه تكذيب النظريات والفروض العلمية، وقد وضع خطوات يجب الاسترشاد بها في كيفية البحث والنقد والوصول بذلك الى نظريات قابلة للاختبار أو التكذيب.

المرحلة الرابعة: تتمثل بأخذ أفضل حل إلا أن هذا الحل يبقى قابلا للرفض أو التعديل ذلك لأنه سيعرض لاختبارات حاسمة، طبعا ولكي نقيس مدى نجاح هذا الحل وإسهامه في التقدم نقوم بمقارنة المشكلة الأولى مع الثانية، وهذه المقارنة تسمح لنا في رأي بوبر "باختبار صدق النظريات التي تمثل محاولات التفسير اختبارا واقعيا عمليا ".[375]

الصياغة التي صاغها بوبر لمنهجه العلمي م 1 ـــــ ن ن 1ـــــ أأ1 ـــ م2، وهذه الصياغة الرمزية لمنهجه، تمثل أساس كل خطوة عقلية ،وأيضا الأساس الذي يقوم عليه التقدم العلمي، وبذلك فالعلم نقطة بدايته حسب بوبر هو المشكلة، ومن ثم يحاول الباحث أو العالم أن يجد حلا لها أو حلولا لتلك المشكلة، وبعد ذلك يقوم باختبارها ونقدها للاحتفاظ بالحلول أو النظرية التي صمدت للاختبارات ومن ثم يبقيها لوقت محدد ثم تختبر مرة أخرى، فان فندت استبعدها، واستبدلها بنظريات أو فروض أخرى أكثر نفعا وهذه الاخيرة كذلك هي الاخرى تفند وتختبر، وأثناء الاختبار تظهر مشكلات جديدة تؤدي بالعالم الى

[375] محمد ناصر هاشم ،المدخل الى فلسفة العلوم ،مرجع سابق ، ص 284.

صياغة نظريات جديدة بحلول جديدة، وهذه الأخيرة بدورها ستطالها النقد والاختبار، وباتباع الباحث أو العالم هذه الطريقة يكون بذلك في طريق التقدم والنمو المعرفي، ومن "ثم فان هذه النظرية المنهجية تحدد منطق العلم وطبيعته من حيث انه دائما غير يقيني، مؤقت نسلم به الآن لأنه الأفضل في وقت لاحق لابد من التوصل إلى ما هو أفضل، فالمسألة نسبية، وهي مغيرة من حيث هي دائمة التطور والتقدم"[376].

رابعا: المنهج النقدي ومعيار القابلية للتكذيب:

اذا كان معيار التمييز بين ما هو علمي وغير علمي هو المنهج الاستقرائي التقليدي، وكل ماله علاقة بمفاهيمه، فان كارل بوبر وضع معيار مغاير للتمييز وهو معيار القابلية للتكذيب أو القابلية للاختبار، لكن ماذا يقصد بهذا المعيار؟، لذلك "فالقابلية للتكذيب هو المعيار العقلاني لتمييز القضايا العلمية عن تلك غير العلمية الذي أفرزته الأصالة الفكرية لبوبر وعقلانية النقدية التي يتمسك بها ويعده البعض صلب فلسفة بوبر"[377]

إلا أن هذا المعيار له علاقة وطيدة بالمنهج النقدي أو بالأحرى أحد خطواته الأساسية، الذي عن طريقه نميز بين تلك النظريات التي أثبتت جدارتها وصلاحيتها بالبقاء، من خلال ما مرت به من اختبار ونقد، وبالتالي تكون قد تميزت بالسمة العلمية عن تلك النظريات غير القابلة للاختبار وغير علمية، وهذا هو هدف بوبر من خلال هذا المعيار وبهذا الصدد يقول:

[376] الخولي يمنى طريف ، فلسفة العلم في القرن العشرين ،مرجع سابق ،ص 350.
[377] موسى كريم، فلسفة العلم 'من العقلانية الى اللاعقلانية '،مرجع سابق ،ص 226.

"ان الدور الأساسي الذي تلعبه النظريات أو الفروض أو الحدوس الافتراضية في العلم يجعل من الأهمية بمكان أن نميز بين النظريات القابلة للاختبار أو القابلة للتكذيب وبين النظريات غير القابلة للاختبار 'أو غير قابلة للتكذيب'"[378].

ولكن **كيف يستخدم بوبر مصطلح القابلية للتكذيب وهل هناك فرق بين مصطلح التكذيب والقابلية للتكذيب؟**

لذلك فحسب بوبر هناك فرق بين القابلية للتكذيب والتكذيب، حيث نجد أن "مصطلح القابلية للتكذيب falsification والذي يستخدم كمعيار يشير الى الخاصية الامبيريقية لنسق من القضايا العلمية أو لقضية واحدة، أما عن مصطلح التكذيب Réfutation عند الاشارة الى القواعد الواجب اتخاذها لتعيين شروط تكذيب هذا النسق.([379])

اذن فالفارق واضح بين القابلية للتكذيب التي هي خاصية تجريبية لنسق من النظريات أو لقضية علمية، أما عن التكذيب، فهي تلك القواعد والشروط التي تستخدم في تكذيب نسق، وعلى هذا الأساس "فالقابلية للتكذيب تنصب على النظرية المنطقية ومدى إمكانية حملها لمكذب محتمل أو ممكن والتكذيب يتم عندما تقبل النظرية القضايا الأساسية التي

[378] مرجع نفسه، ص 227.
[379] مذبوح لخضر، فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص 99.

تناقضها ويعتبر بوبر النظريات العلمية أنساق نظريات يعرفها بقوله :النظريات العلمية هي قضايا كلية وهي مثلها مثل التمثيلات اللغوية، أنساق من الاشارات أو الرموز "[380]

أي أن القضايا المنطقية أو النظريات العلمية تكون قابلة للتكذيب، اذا كانت هناك قضايا مكذبة لها أو قضايا محتملة التكذيب، لذلك فعلى أي أساس تكون النظرية العلمية قابلة للتكذيب؟

غير أن كل عالم برأي بوبر يدعي أنه يمتلك نظرية تدعمها الملاحظة أو التجربة، ينبغي أن يكون على استعداد لمواجهة السؤال التالي هل تستطيع تعيين وتحديد الملاحظة أو التجربة القادرة على تفنيد نظريتك ؟ فان لم تستطع تقديم المفندات عندئذ لم يكن بالمستطاع أن تكون نظريتك ذات طابع تجريبي لأن كل ما هو متصور تجريبي ينطبق مع نظريته.([381])

ففي هذه الحالة فان القضية تكون قضية منطقية خالية من أي خاصية تجريبية ولا نستطيع التأكد من صدقها أو كذبها ،لأنها لا تملك الميزة التجريبية ولا علاقة لها بالواقع ،ولقد أعطى بوبر أمثلة على ذلك "فالقضية سوف تمطر أو لا تمطر هنا غذا "لا يمكن أن تكون قضية تجريبية لأنها لا تسمح لنا باختبارها ولا تبوح بمفند واحد لها في قضية غير

[380] المرجع نفسه، ص 99.
[381] موسى كريم ،فلسفة العلم ،مرجع سابق ،ص 227.

علمية ،في حين أن القضية "سوف تمطر هنا غدا " سينظر اليها على أنها قضية تجريبية علمية لأنها حددت مفندها حينما ينتفي المطر، وأصبحت قابلة للاختبار"[382]

واذن ففي رأي بوبر أن كل قضية يجب أن تكون قابلة للاختبار إذا حددت مفندها، واذا لم تحدد تلك النظرية أو القضية، تلك المحددات والتعيينات فإنها لا تنتمي الى العالم التجريبي، وبالتالي لا تسمح لنا باختبارها ولا تجريبها، لذلك فالتجربة تهتم بما هو خاص لا بما هو عام، في حين أن التعميم نظرية أو فرض لا يتوقف صدقه أو التحقق منه عن طريق التجربة إلا أن التجربة عن طريق حدودها الخاصة تستطيع تفنيد ما هو عام، لذلك "طالب بوبر النظرية العلمية بأن تحدد مكذباتها بدقة متناهية لكي تتعرض للاختبار بدقة متناهية، ومن ثم محاولة تكذيبها، فليس بميسور العلم أن يساير ما هو عام متمثلا بالفرض أو النظرية بما هو خاص، التجربة بحدودها وشروطها الخاصة، ولكن العلم بما هو متاح له من شروط التجريب الخاصة أن يفند ويكذب ما هو عام "[383].

وهكذا ففي هذه النقطة يأكد بوبر على أن النظرية التي تحدد مكذباتها أي أن تحدد مجموعة النظريات التي تعارضها وهي فئة المكذبات المحتملة، فتكون قابلة للاختبار، وبأكثر دقة، ومن ثم قابلة للتكذيب، وهذه الميزة هي ما يميز النظريات أو القضايا العلمية، أو بصيغة أخرى كل نظرية تحتمل التكذيب فإنها تتميز بالدرجة العلمية، كما أنه رأى

[382] المرجع نفسه ،ص 228.
[383] المرجع نفسه ،ص 228.

انطلاقا من مبادئ المنطق الأساسية التي تنص على أنه لا يمكن للقضايا الجزئية أن تثبت صدق القضايا الكلية ولكن بإمكانها أن تكذب القضايا الكلية، وبالتالي "فان القابلية للتكذيب عند بوبر هي أهم ما يميز العلم عن أي نشاط عقلي آخر لأن الخضوع المستمر للاختبار وإمكانية التفنيد بالأدلة التجريبية هي الخاصية المنطقية المميزة للقضية العلمية دون أي قضية تركيبية أخرى، فعبارات العلم التجريبي أي العلم الذي يعطينا محتوى معرفيا ومضمونا اخباريا وقوة تفسيرية شارحة وطاقة تنبؤيه عن العالم الواقعي الواحد...هي فقط التي يمكن اثبات كذبها عند بوبر لأنها تتحدث عن الواقع الذي يمكن الرجوع اليه ومقارنتها به "[384]

فاذا كانت القابلية للتكذيب هي السمة الأساسية للنظرية العلمية ولقضايا العلم التجريبي، فما علاقة القابلية للتكذيب بالمحتوى المعرفي والاحتمال؟ وكيف هي هذه العلاقة، أي على أي أساس هي قائمة؟

فكما سبق وأن ذكرنا فكلما كذبت نظرية ما أو قضية ما فإنها ذات طابع علمي، أي وصلت الى الدرجة العلمية، وبالتالي كلما أخبرتنا أكثر عن الواقع زادت امكانية تكذيبها ومن ثم فكل نظرية تسمح بأن تكون مخاطرة بالتفنيد فإنها ستصف لنا العالم بأكثر دقة، لذا فكلما ازداد المحتوى المعرفي للنظرية كلما حددت العالم، ولهذا فان مالا يتوافق مع العالم التجريبي أي الواقع فانه يكذب تلك النظرية العلمية وهي بذلك تكون قد تميزت بالسمة العلمية ،"إنها

[384] محمد ناصر هاشم ،المدخل الى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 286.

قدرتها على الاستبعاد على منع بعض الحوادث المحتملة من الحدوث، وكلما منعت النظرية أكثر كلما أخبرتنا أكثر"[385]

ومن منطلق هذه الفكرة نجد أن بوبر قد أعطى مثال على ذلك وهذا لكي تتوضح الفكرة أكثر "فمثلا "نظرية الماء يغلي في درجة مائة مئوية" هي نظرية قابلة للتكذيب حينما يغلي الماء في أية درجة حرارة ماعدا100c°، أي أن فئة المكذبات لهذه النظرية...ستكون جميع درجات الحرارة ماعدا 100c°، في حين أن النظرية الثانية التي تقول "يغلي الماء في درجة حرارة c 100° وبضغط واحد جو" ستكون فئة مكذبات هذه النظرية جميع درجات الحرارة ماعدا 100c° مضافا اليها جميع الضغوطات المحتملة ماعدا ضغط واحد جو"

فمن خلال هذا المثال نستنتج أن فئة مكذبات النظرية الثانية ("يغلي الماء في درجة حرارة c 100° وبضغط واحد جو") ستكون أكثر قابلية للتكذيب من النظرية الأولى ("نظرية الماء يغلي في درجة مائة مئوية")،لأنها تحوي على أكثر المعلومات ،ولهذا فكلما احتوت النظرية على معلومات أكثر كانت أكثر قابلية للتكذيب وبالتالي ستخبرنا أكثر عن النظرية الأولى فقد كان محتواها المعرفي قليل، وعليه "فان القابلية للتكذيب ترتبط بالمحتوى المعرفي ارتباطا مباشرا، مما يجعل العلاقة بينهما تناسبا طرديا، فمثلا تزيد عمومية العبارة بزيادة محتوى النظرية الأكثر عمومية ذات محتوى يفوق محتوى النظرية، أو النظريات الأقل منها عمومية إذا أنها تمنع ما تمنعه بالإضافة الى ما جعلها أعم ،لذلك فهي أكثر قابلية للتكذيب

[385] الخولي يمنى طريف ،فلسفة كارل بوبر منهج العلم ...منطق العلم ،مكتبة الاسكندرية ،د م ن ،1989،ص 347.

،وهي أيضا أغزر في محتواها المعرفي لأنها تضم محتوى العديد من العبارات التي تعممها "[386].

اذن من **علاقة القابلية للتكذيب بالمحتوى المعرفي الى علاقتها بالاحتمال ،فما طبيعة العلاقة بين القابلة للاختبار أو التكذيب والاحتمال المنطقي؟**

فالعلاقة بينهما علاقة وطيدة لأن "الاحتمال المنطقي للنظرية متمم لدرجة قابليتها للتكذيب وأنه يزداد عندما تنخفض درجة قابليتها للتكذيب وأنه يزداد عندما تنخفض درجة قابلية التكذيب، ومن ثم فهو يناظر درجة قابلية التكذيب والعكس صحيح، النظرية التي تكون قابلة للاختبار بطريقة أفضل، أي النظرية التي تكون حاصلة على درجة أعلى من قابليتها للتكذيب ،يكون احتمالها أقل منطقيا، أما النظرية التي تكون أقل ملائمة لقابلية الاختبار يكون احتمالها أكثر منطقيا"[387].

ففي هذه الفكرة يرى بوبر أنه كلما كانت درجة قابلية التكذيب أعلى في النظرية تكون أقل احتمالا منطقي ،أما عندما تكون درجة تكذيب النظرية أقل تكون أكثر احتمالا منطقيا، وعلى هذا الأساس نتوصل الى العلاقة التي تكون بين المفاهيم الثلاث القابلية للتكذيب، المحتوى المعرفي، والاحتمال، لذلك "فاتساع محتوى النظرية يعني درجة قليلة من الاحتمال، بينما ترتبط قابلية النظرية للتكذيب باتساع محتواها المعرفي ،فاذا كان نمو المعرفة يعني

[386] الخولي يمنى طريف، فلسفة كارل بوبر منهج العلم...منطق العلم، مرجع سابق، ص 347.
[387] عوض عادل، منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2000،ص 324.

صياغة نظريات ذات محتوى معرفي واسع، فمعنى ذلك أنها ذات درجة قليلة من الاحتمال، لأن محتوى معرفيا واسع، فمعنى ذلك أنها ذات درجة قليلة من الاحتمال، لأن محتوى معرفيا واسعا ودرجة احتمال عالية مطلبان متعارضان "[388].وبذلك فان أي قضية أو نظرية، فان قابليتها للتكذيب وكذلك محتواها المعرفي يتناسبان بطريقة عكسية مع احتماليتها ومن ثم "فان العلم يتقدم عند انتقاله مما هو أكثر احتمالا الى ما هو أقل احتمالا، أي أنه يتناسب عكسا مع المحتوى التجريبي للقضايا والنظريات العلمية "[389]

وهكذا فكما سبق وأن ذكرنا أن القابلية للتكذيب له علاقة مع الاحتمال وكذلك المحتوى المعرفي، لذا فكلما اتسع المحتوى المعرفي للنظريات، كلما كانت أكثر قابلية للتكذيب، وبالتالي تكون درجة احتمالها المنطقي أقل والعكس كلما نقص المحتوى المعرفي كانت أقل للتكذيب و أقرب للصدق وتكون درجة احتمالها المنطقي درجة عالية ،لكن المحتوى المعرفي هنا يتطلب المزيد من التوضيح وهذا ما سأتطرق اليه، وعليه نتساءل متى تكون القضية أو النظرية عند بوبر قابلة التكذيب؟

يأتي بوبر على ذكر أن النظرية التي تكون قابلة للتكذيب هذا طبعا إذا "قسمت فئة كل القضايا الأساسية الممكنة بغير غموض إلى الفئتين الفرعيتين غير الفارغتين الآتيتين، الأولى فئة كل القضايا الأساسية لا تتسق معها ،ونحن نطلق عليها فئة المكذبات بالقوة،

[388] عوض عادل ، منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي ،مرجع سابق ،ص ص 324– 325.
[389] المرجع نفسه ،ص 325.

والثانية فئة القضايا الأساسية لا تناقضها (أو التي تسمح بها) ويمكننا أن نضع هذه الصورة أكثر إيجازا بالقول، تكون النظرية قابلة للتكذيب إذا كانت فئة مكذباتها بالقوة ليست فارغة".[390]

فمن خلال هذا النص البوبري نجده ينص على أن النظرية حتى تكون قابلة للتكذيب إذا استطاعت تقسيم العبارات الأساسية الى فئتين، الفئة الأولى هي مجموع القضايا التي تعارضها أو لنقل تتعارض مع القضية أو النظرية أو العبارة، وتساهم بذلك بابعادها وتكذيبها، أما الفئة الثانية فتحتوي على تلك العبارات التي تؤيد النظرية أو القضية، أو يمكن أن نقول العبارات المحتملة الصلة بها، وعلى هذا الأساس فالقضية القائلة :"ان كل حيوان أليف قابل للترويض"، فهذه القضية تسمح لنا بأن نستنبط منها فئة من القضايا التي تتفق مع السياق العام للقضية مثل: "إن القطط حيوانات مروضة"، "روض الصياد كلاب من أجل الصيد"، فان تحققت هذه القضايا فإنها ستساهم في تعزيز الصفة العلمية للقضية الأساسية، أما عن القضية " روض النجار منشاره للقطع "، فهذه القضية ستساهم في منع القضية من التحقق في الواقع، وبالتالي ستساهم في تكذيب القضية الأساسية (ان كل حيوان أليف قابل للترويض).

[390] اختيار ماهر، اشكالية معيار قابلية التكذيب عند بوبر في النظرية والتطبيق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2010، ص 162.

ومن خلال هذا التقسيم الذي صاغه بوبر فانه "يعول على النوع الأول فهو يكفيه لضمان قابلية النظرية للتكذيب أن تكون فئة مكذباتها المحتملة غير فارغة، لأن ذلك يضمن للنظرية سمتها العلمية ويزيد من احتمال تكذيبها يوما بغية الكشف عن نظرية أشمل."[391]

3_ تعزيز النظريات:

فعندما نتحدث عن تعزيز النظريات فإننا نتحدث عن تلك النظرية التي اثبتت صمودها أمام النقد والتجريب وهذا ما أدى بها إلى أن تعزز على أساس أنها من أفضل تلك الحلول التي عرضت لمشكل معين، لذلك كما سبق وأن ذكرنا فقد "كان الاحتمال المنطقي للنظرية متمما لدرجة قابلية التكذيب والعكس صحيح، ويؤكد بوبر أن وسيلتنا في تفضيل نظرية علمية عن أخرى يعتمد على درجات تعزيزها وليس على درجات احتمالها ويرجع ذلك لإيمان بوبر بأن سائر النظريات تكون متساوية في درجات الاحتمال وهي الصفر"[392]

وانطلاقا من هذه الفكرة فماذا نقصد بمصطلح التعزيز؟

التعزيز corrobration مصطلح التعزيز في الابستمولوجيا البوبرية قدمه بوبر كبديل عن التأييد confirmationعند التجريبيين المناطقة، القائم على حساب الاحتمالات فاختيار النظريات عند بوبر لا يتم بجمع بيانات عديدة مؤيدة لها كما يفعل التجريبيون المناطقة لأن التأييد confirmation يبحث عن درجة احتمال عالية ،وانما التعزيز عنده :هو اجراء منهجي

[391] قاسم محمد محمد ، كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي ،مرجع سابق ، ص 167.
[392] محمد ناصر هاشم، المدخل الى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص291.

سلبي، يبحث عن درجة احتمال ضعيفة لأنه ينطلق من سعة المحتوى الامبيريقي المنطقي الذي يزداد باتساع كلما قلت درجة الاحتمال، اذن فنظرية التعزيز منهج للعلم الامبيريقي لا يمكن مطابقته بالتأييد أو التحقيق"([393])

يرى بوبر أن التعزيز أو درجات التعزيز لا علاقة لها بمصطلح التأييد ومبدأ التحقيق، فمثلا عندما نقوم باختبار نظريات فإننا نأخذ النظرية التي تكون أكثر قابلية للتكذيب وبذلك محتواها المعرفي يكون واسع، ولكن ماذا لو وجدنا أنفسنا أمام أكثر من نظرية متكافئة من حيث الشروط فماذا نفعل في هذه الحالة؟ أي كيف نفضل نظرية عن أخرى ونقوم باختبارها؟

يجيبنا بوبر "بأننا نختار من بين النظريات المتكافئة أو المتنافسة تلك التي تقدم حلولا عدة لمشكلة واحدة نختار أكثرها قابلية للتعزيز، ويتسنى لنا ذلك باختيار النظرية في المواضع التي تتعارض فيها مع بقية النظريات المتنافسة، ونسترسل في إجراء الاختبارات بين هذه النظريات حتى نضع أيدينا على أكثرها درجات موجبة في التعزيز."[394]

تكون النظرية معززة عندما تقدم حلولا عدة لمشكلة واحدة وتخضع لأقسى التجارب فان نجحت في الاختبار نقول عنها أنها نظرية معززة، وبهذا الصدد نجد بوبر يعرف مفهوم التعزيز "يتم تعزيز الفرض عندما يجتاز اختبار كان بالمقدور أن يفشل في اجتيازه ،أي اذا

[393] مذبوح لخضر، فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص 109.
[394] عوض عادل، منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي، مرجع سابق ،332.

عجزت وقائع أمبيرقية كان بمقدورها أن تدحضه عن ابطاله، قدر التعزيز يرتهن أساسا بصعوبة الاختبار."[395]

وماذا عن درجات التعزيز degree of corrobation عند بوبر هي عبارة عن درجات من المعرفة degree of knowledge وتقرير مختصر يوضح لنا عن حالة البحث النقدي لأي نظرية في زمن محدد ،ومعرفة مدى قدرة هذه النظرية على حل المشكلات التي تميز بها النظرية ،كذلك طريقتها في مواجهة تلك الاختبارات.([396])

ان درجة التعزيز عند بوبر ماهي إلا كيفية من كيفيات البحث النقدي التي عن طريقها تتم الاختبارات القاسية ومحاولات التكذيب لأي نظرية أو فرض ومعرفة مدى حلها للمشاكل وتقديم عدة حلول تختلف بها عن باقي النظريات والفروض من هذه الحلول الموجودة في هذه النظرية وغير الموجودة في تلك، وأن تكون النظرية صامدة لأقصى الاختبارات، لكن رغم صمود النظرية لعدة محاولات للتكذيب والاختبار واثبات جدارتها وبيان أحقيتها بأفضل الحلول، إلا أن ذلك "لا يعني أن صدقها قد ثبت بشكل نهائي، أو حتى أنها غدت أكثر احتمالية، فتعزيز نظرية ما في وقت ما هو في الحقيقة تقرير عن درجة قابليتها للتكذيب، ومدى قسوة الاختبارات التي تعرضت لها والطريقة التي صمدت بها لهذه الاختبارات ومن

[395] علي مادي عبد الباسط عثمان، نقد الخطاب وما بعد الخطاب 'دراسة نقدية للاشتراطات المعرفية عند توماس كون وكارل بوبر ، دار قباء الحديثة ،القاهرة ،2008،ص 293.
[396] عواضة حنان علي، النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر 'بين التجربة والميتافيزيقا'، مرجع سابق ،ص 148.

المنطقي أن يزداد تعزيز نظرية بازدياد قابليتها للتكذيب شريطة ألا تكون قد كذبت لأن قسوة الاختبارات التي يمكن أن تصمد لها يزداد بازدياد قابليتها للتكذيب."[397]

اذن فتعزيز نظرية معينة من بين النظريات المتنافسة لا يعني أبدا بأنها صادقة صدقا يقينيا، وانما يعني أنها نظرية معززة وذلك لاجتيازها الاختبارات القاسية، "لكنها تبقى مفتوحة على اختبارات أخرى قاسية من نوع آخر في المستقبل، وهكذا يعارض بوبر التجريبيين المناطقة، اذ يعتبر أن النظريات غير قابلة للتحقيق لكنها يمكن أن تعزز "[398]ودائما بوبر يرفض مبدأ التحقيق التجريبي للقضايا الذي هو الأساس عند التجريبيين المناطقة.

نستنتج من خلال هذا الفصل أنه كان لمشروع دافيد هيوم الفضل في ظهور واتساع مجالات علمية وأخرى فلسفية، حيث كان له الفضل في إيقاظ عمالقة الفكر الحديث وكان من بينهم إيمانويل كانط الذي أيقظه من سباته الدوجماطيقي، والذي بفضله استطاع كانط أن يتخطى أفكاره واعتقاداته الثابتة وبالتالي بناء فلسفة جديدة قوامها النقد، حيث ظهر الفضل أيضا في دفع هيوم كانط الى تحديد معرفة انسانية، وذلك من خلال التأليف بين التجربة والعقل، عندما رأى بأن المعرفة تبدأ حسية أي أن الحدوس الحسية هي من تمد ملكة الحساسية بالمعطيات الحسية أما عن ملكة الفهم فهي التي تقوم بتنظيمها، وذلك من خلال الشروط المعرفية (المقولات)، وهكذا نصل الى تجاوز كانط لهيوم عندما رأى بأن البحث

[397] مصطفي عادل، كارل بوبر 'مائة عام من التنوير ونضرة العقل'، مرجع سابق، ص 49.
[398] مذبوح لخضر، فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق ، ص 109.

عن الحقيقة إنما هو البحث عن الذات لأننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، وأن كل ما نعرفه انما هو معرفة الظواهر التي تدرك من قبل صورتي الحساسية ومقولات الفهم، وأن العقل يدرك فقط ذلك العالم الذي يكون من صنعه أي ندرك فقط ما يتطابق مع تصوراتنا في العقل، وان حصل وأن عرفنا الشيء في ذاته بنفس الوسائل التي نعرف بها العالم الخارجي وقعنا في التناقض والخطأ وبالتالي تبقى معرفتنا مجهولة.

أما كارل بوبر فهو الآخر قد سار على نفس النهج الذي اخطته كانط والذي هو النقد، فقد عارض وبشدة المنهج الاستقرائي، من حيث رفضه وبثبات دائم جملة وتفصيلا، مبدأ ومنهجا، وفي مواضع مختلفة من كتاباته، وبهذا الرفض للاستقراء يكون بذلك قد انتقد أفكار الوضعية المنطقية التي يعد الاستقراء أحد أسسها الفلسفية، حيث رفض مبدأ التحقيق والتبرير لأنه لا يمكن من خلاله التحقيق من صدق قضية منطقيا حتى لو كانت هناك عدة ملاحظات فإنها لن تحسم الأمر ولن توصل الى صدق ثابت وهذه هي مشكلة الاستقراء.

إلا أن بوبر قد رأى بأن البديل يكون في مواجهة الفروض والنظريات بمزيد من الملاحظات لاكتشاف مدى قابليتها للاختبار والتكذيب، ومن ثم فكلما كانت القضية أو الفروض قابلة للتكذيب فإنها تكون قد تميزت بالسمة العلمية والتقدم العلمي. لذا أطلق كارل بوبر على المنهج النقدي تسميته بالمنهج التكذيب أو الاختبار، منهج الكشف العلمي، ولهذا المنهج خطوات التي على أساسها ينطلق العالم في الكشف عن النظريات والقضايا العلمية، والتي كانت شبيهة بخطوات نظرية التطور الداروينية، وهي أربعة خطوات، أول خطوة تكون

المشكلة ثم تعريض تلك الفروض للنقد والاختبار ثم مرحلة المحاولة واستبعاد الخطأ أي تفضيل نظرية عن أخرى، وبالتالي تنشأ عنها مشكلة جديدة.

وهكذا تصبح عملية البحث البوبرية الممزوجة بالداروينية مفتوحة لانهائية، حيث لا يوجد في قاموس بوبر ما يسمى بحلّ أو حقيقة نهائية سواء كان ذلك في النظام الكوني أو في النظريات العلمية والاجتماعية.

الخـاتمـة

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث نشير الى مجموعة من النتائج والاستنتاجات التي توصلنا اليها من خلال هذه الدراسة والتي يمكن أن نلخص للقارئ هذا البحث وتعطى له فكرة نتمنى أن تكون واضحة عن التجريبية كنزعة فلسفية في أوروبا وبخاصة عند دافيد هيوم.

1. إن هذه الدراسة التي قامت على المنهج النقدي فقد كان موضوعها يتمحور حول النزعة التجريبية وكيف بزغت في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي، ومن أبرز من ساهم في تشكل هذا الموضوع، وكيف وصلت الى الصيغة المتداولة حاليا والمعمول بها.
2. مرّ التصور الموضوعي بمحطات تاريخية مهمة أفضت بشكل أو بآخر الى وضع الحجر الأساس للروح العلمية أو الموقف التجريبي والتأسيس لها.
3. كان روجر بيكون من علماء ومفكري العصور الوسطى والمبشر الأول بالتصور العلمي (التجريبي)، في ظل حقبة التصور الوسيطي الذي عني باللاهوت والتعاليم الأرسطية، حيث تميز منهجه بالجمع بين المنهج الرياضي والتجريبي، وكانت نتيجة ما توصل اليه يعود إلى تأثره بعلوم ومناهج العرب والمسلمين، وفي خضم هذا المزج الثقافي الذي صدرت منه أفكاره، إلا أنه يعد من أحد أبرز المساهمين بالنهوض بالعلم التجريبي، وواضع أساسه الأول، ولأول مرّة في تاريخ الفكر البشري مستبقا بذلك مئات السنين عن ذلك العصر، عصر التنوير، شاع فيه استخدام التجربة والمنهج التجريبي ولكن رغم ما قدمه

روجر من أجل العلم والمنهج، إلا أنه كان قد اضطهد من قبل الكنيسة التي كان لها تأثير على ذلك، حيث أن أغلب مؤلفاته كانت ذات طابع لاهوتي، كما أن ظروفه لم تسمح له بأن يجري تجارب، لهذا فما قام به روجر هو بمثابة الدعامة الأساسية لبداية أفكار مفكري العصر الحديث ومن بينهم فرنسيس بيكون، روني ديكارت.

4. اتفق المؤرخون على أن نهاية عصر النهضة يمثل نقطة بداية الثورة العلمية التي أسهمت في تغيير جدري في مختلف مجالات الحياة. وفي ضوء هذه الفكرة يعد كوبيرنيكوس هو أول من ولد ثورة علمية في الفلك، حيث وضع نظام مركزية الشمس في مقابل مركزية الأرض وذلك باستخدامه للمنهج القائم على الفرض العقلي وهو أن الأرض مجرد جرم سماوي مثله مثل باقي الكواكب تدور حول الشمس، وعلى أساس هذا الفرض قام بتفسير حركة الأجرام السماوية وتفسير الظواهر باستناده للاستدلال الرياضي. وبهذا الحدث يكون كوبيرنيكوس قد أعطى دفعا قويا لتغيير مجرى التفكير العلمي الحديث والمساهمة في وضع الاسس والقواعد لعلم الفلك الحديث.

5. عرفت في فترة الثورة العلمية اهتمام كبير بموضوع المنهج الذي كان شائعا في تلك الفترة(الثورة العلمية)، لما له دور وفائدة في العلوم والحياة، وكان غاليليو من أبرز من اهتم بمسألة المنهج، ولهذا اعتبر غاليليو من خلال إنجازاته حدثا بارزا في تاريخ الفيزياء والفلك ككل، حيث يرجع له الفضل في صياغته للمنهج العلمي وهو المنهج الكمي التجريبي، كما اهتم بالعلم الطبيعي الذي انقلب إلى علم رياضي وذلك لاستخدامه المنهج الرياضي في

دراسته للعلوم الطبيعية، كما كان له الفضل في اقامة أسس علم الميكانيكا بحيث كانت الحركة عنده ديناميكية لأن قانون الجاذبية لم يكن قد اكتشف بعد، بمعنى أن الأجسام سواء السماوية أو الأرضية كانت تتحرك بذاتها وأي تأثير خارجي ينتج عنها تغير في السرعة أو الاتجاه.

6. أما إسحاق نيوتن فقد جاء ليكمل تلك الحقائق العلمية التي قدمها من سبقه أمثال روني ديكارت وكبلر وغاليليو وغيرهم من العلماء الذين كان لهم تأثير مهم على نيوتن وأفكاره. توصل نيوتن وبفضل جهود هؤلاء إلى سرّ حركة الأجسام التي يحكمها قانون عام عرف بالجاذبية، لذا فالأجسام تتجاذب مع بعضها البعض سواء الأجسام الأرضية أو السماوية، لذا فمن خلال جمع نيوتن لقوانين كبلر في حركة الكواكب، وقوانين جاليليو في حركة الأجسام الأرضية توصل إلى أن سر هذه الحركة هو القوة الجاذبية وهي المسؤولة عن حركة الكواكب وكذلك من جهة أخرى مسؤولة عن سقوط وحركة القذائف على سطح الأرض. وهكذا فمع قانون الجاذبية أصبح العالم كله يخضع لقوانين نفسها، وبالتالي وحد بين عالم الفلك وعالم الفيزياء.

7. فعندما نتحدث عن فرنسيس بيكون فانه يتبادر الى أذهاننا مؤلفه المشهور "الأرجانون الجديد" الذي كان أقوى تجسيد لأفكاره وآراءه الفلسفية والعلمية، والذي كان يهدف من وراءه إلى تقديم إصلاحات جدرية لطريقة تفكيرنا والتي تعيقه من البحث والكشف العلمي، ومن منظوره لا يكون ذلك إلا بدحض المنطق الأرسطي وأفكار الفلاسفة القدماء

والمدرسيين الذين سعوا لكشف الحقيقة من خلال التأمل الصوري، فالمنطق الأرسطي حسب رأيه منهج عقيم، وإنما في رأيه للكشف عن المعرفة والبحث عن الحقيقة، لا يكون ذلك إلا باستخدام الأداة الجديدة في البحث الآلي وهي الأرجانون الجديد الذي هو البديل عن المنطق الأرسطي، الذي بات في نظره منهجا عقيم لا فائدة منه في حياتنا العملية والعلمية، بحيث وجه اليه عدّة انتقادات يستدل من خلالها قصور المنطق الأرسطي وعقمه، وفي ضوء هذه الفكرة ارتأى بيكون إلا أن يقدم إصلاحات جدرية للعقل وطريق تفكيره من تلك الخرافات والأوهام التي تتربص به وتمنعه من الكشف عن المعرفة الحقة والبحث في فائدة العلوم وتسخير الطبيعة لفائدة الانسان، وهذه الأوهام الأربعة، بحيث حرر العقل من أوهام الجنس(القبيلة)، أوهام الكهف، السوق والمسرح، التي هي السبب في اعاقة التفكير الصحيح ووصوله الى المعرفة الحقة.

8. قام بيكون بتطهير العقل من الأوهام التي كانت سببا في تأخر العلوم والكشوف العلمية، ومن ثم يكون قد أنشأ منهجا جديدا قوامه الملاحظة والتجربة لا التأمل النظري، وهذا المنهج هو المنهج الاستقرائي الذي من خلاله نتوصل الى معرفة سبب الظاهرة المدروسة، وذلك بالاستبعاد والرفض ما يعيقها أو ما ينفيها، وللتوصل الى السبب الصحيح، وذلك بجمع المعلومات الصحيحة نوعا ما ثم توزع عبر قواعد ثلاثة، وهي قائمة الحضور التي تنتج فيها الظواهر الايجابية المراد بحثها، قائمة الغياب وفيها تجمع الظاهرة السلبية التي تغيب فيها الظاهرة، قائمة الدرجات، أي حدوث الظاهرة بدرجات متفاوتة.

وتوصل بيكون الى أن المعرفة الحقة تكون من خلال معرفة الأسباب الظاهرة وبالتالي التوصل الى القانون، أي أن الظواهر الطبيعية تخضع الى للسببية وأسبابها ولا يكون ذلك إلا بالمنهج الاستقرائي.

9. يستهل جون لوك بحثه في المعرفة، وذلك بانتقاده للأفكار الفطرية التي نادى بها روني ديكارت وفلاسفة آخرون، الذين أكدوا على سبق الأفكار عن التجربة في الحصول على المعرفة، لكن لوك رفض هذه النظرية التي يعتقدون بها، ورأى أنه لو كان الموضوع صحيحا لاستطاع كل من الأطفال والمجانين وبدون استثناء أن يعرفوا تلك الأفكار والمبادئ المفطورة في العقل، لأنه لو كان الموضوع صحيحا لاستحال علينا أن نميز بين المعرفة القبلية والمعرفة المكتسبة عن طريق الحواس.

- يرجع لوك مصدر المعرفة البشري إلى التجربة لا الأفكار، وحسب اعتقاده أن الافكار التي يكتسبها العقل مردها التجربة والخبرة الحسية، وما العقل إلا صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء وأنه بفضل التجربة تصل الأفكار الى الذهن.
- فالتجربة عند لوك نوعان، تجربة ظاهرة تكون عن طريق الادراكات الحسية وتجربة باطنة تكون عن طريق التأمل العقل والعمليات العقلية، وأن العقل يتزود بالأفكار والمبادئ، انطلاقا من هذين النوعين من التجربة قام لوك بتحليل الخبرة الحسية وأرجعها الى مصدرين أساسين وهما أفكار الاحساس وأفكار التأمل، كما قام بوضع تصنيف للأفكار الى أفكار بسيطة وأفكار مركبة، فالأفكار البسيطة هي تلك الأفكار التي تقبل التجزيئ والتقسيم

والتي توصلنا إليها من خلال الحواس والخبرة الحسية، فالأفكار المركبة تنتج من خلال الربط بين الأفكار البسيطة وذلك من خلال عمليات الجمع والتجريد والعلاقات.

- نتوصل الى أن لوك قد أعطى دور إيجابي للعقل، لا كما رأى بأنه صفحة بيضاء، بل هو هنا يقوم بدور فعال في ربط وتجريد للوصول الى المعرفة الحقة، وبالتالي من خلال هذه الوظائف تنتج الأفكار التي هي ثلاث أنواع، أفكار الأعراض، الجواهر، العلاقات.

ولكن إذا كان لوك هو من ساهم في بناء مبحث نظرية المعرفة إلا أنه وقع في أخطاء وإضراب لموقفه التجريبي، عندما هاجم نظرية الافكار الفطرية، ومن جهة أخرى يأكد أن المصدر الرئيسي للمعرفة بوجود الادراكات الحسية هو الأفكار وبالتالي فان ما ينتج من أفكار عن طريق الحواس والعالم الخارجي لا يمكن تصديقه وإنما وضعه محل الظن والتخمين.

10. تبين لنا أن المعرفة البشرية عند هيوم ترجع الى إدراكات الذهن البشري التي هي نوعان، النوع الأول وهو الانطباعات impression، وهي تلك التي تتميز بالقوة والحيوية في ظهورها في الذهن وتشمل الإحساسات والانفعالات والعواطف، أما النوع الثاني فهي الأفكار les idée، وتكون باهتة وتشمل كل عمليات التفكير من تخيل وتذكر ...وتكون نسخة عن الانطباعات، وبالتالي فان للانطباعات السبق دائما في ظهورها في الذهن البشري، ومن ثم فالانطباعات هي سبب ظهور الأفكار حسب هيوم.

- ذهب هيوم إلى أن إدراكات الذهن البشري تنقسم من حيث التركيب إلى بسيطة ومركبة، فالمركبة هي التي تقبل التجزئة والتحليل بين أجزائها، في حين أن البسيطة هي التي لا تقبل التجزئة بين عناصرها، لذا فهو يرفض بذلك مع جورج بركلي تلك التفرقة التي تكون بين الصفات الأولية والثانوية التي قال بها جون لوك.
- قام هيوم بتقسيم الانطباعات إلى نوعين، انطباعات التأمل وانطباعات الاحساس، فانطباعات التأمل تنشأ من خلال أفكار الذاكرة والمخيلة وانطباعات الإحساس فتنشأ من أسباب غير معروفة، وهنا تظهر شكية هيوم أكثر عندما يرى بأن الذهن هو مجموعة من الادراكات وليس له أي خبرة عن كيفية اقتران هذه الادراكات بالأشياء الخارجية، ورغم أنه افترض بأن المخيلة هي المسؤولة بدرجة ما عن وجود واستمرارية الموضوع وحضوره في الذات، إلا أنه يعلن عن شكه ولا أدريته بأصل هذه الاحساسات المدركة من قبل الذات.
- إن العقل أو الفكر عند هيوم هو مجموعة من الادراكات تربط بينهما علاقات معينة، فان زالت هذه العلاقات انتهى ما نسميه "**عقلا**" لأن مواضيع الفكر تكون موجودة ومستمرة، وذلك عن طريق الترابط، وتداعي تلك الحزمة من الادراكات في العقل.
- تعالج الأفكار عند هيوم في الذهن البشري، وذلك بفضل ملكتي الذاكرة والمخيلة، أين نجد أن الذاكرة تكمن وظيفتها في التفكير في الأفكار التي مصدرها الاحساس والخبرة الحسية، في حين أن المخيلة عند هيوم لا تعمل بطريقة اعتباطية، وإنما يكون ذلك

عن طريق مبادئ تترابط وفقها الأفكار، وهي ثلاث مبادئ مبدأ التشابه، التجاور الزماني والمكاني، العلية، وأن هذه المبادئ التي تترابط وفقها الأفكار لا تتحكم في عمل الذهن، وإنما تساهم في جعل الذهن يسير وفقها.

- بيد أن هيوم من خلال وضعه لهذه المبادئ فإننا نلمس بذلك حضور روح العالم الفيزيائي إسحاق نيوتن، الذي غير العالم والمعرفة بنظرياته وأفكاره، وهذا ان دل فانه يدل على تأثر هيوم به، حيث رأى أن التجاذب الذي يحدث بين ذرات الأجسام في العالم الطبيعي، يشبه بذلك التجاذب الذي يحدث بين وحدات العالم العقلي.
- إن هيوم لم ينكر أن لكل حادثة علة، فهيوم لم يأتي ليهدم أهم مبدأ في الحياة البشرية، وإنما قصده بتقويضه هذا هو أن تصور العلية ليس تصورا عقليا وإنما مصدرها التجربة والخبرة الحسية.
- قام هيوم بتحليل فكرة العلية ووجد أنها مركبة من ثلاث أفكار وهي فكرة التجاور والأسبقية، فكرة الارتباط(الاقتران)، فهيوم لم يجد أي إشكال من خلال دراسته لفكرتي التجاور والأسبقية لأننا في رأيه نستطيع أن نجد لهما انطباع حسي بالمقابل، لكن الاشكال يكمن حسب هيوم في فكرة الرابطة الضرورية التي ضمنها الفلاسفة العقليون في فهمهم للعلاقة العلية.
- إن في تحليل فكرة العلية والتي قد أثارت الكثير من الجدل لدى الفلاسفة والعلماء، وبالخصوص عند دافيد هيوم، الذي معه بدأت المشكلة، المشكلة بدأت عندما

رفض هيوم أن تكون هناك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، أي أن العلة متضمن في المعلول، لكن هيوم رأى أن مصدر هذه الضرورة هو توقعنا حدوث شيء لاحق بعد ملاحظتنا لشيء سابق، بعد أن ارتبطا الشيئان في أذهاننا لذا فالأشياء لا ترتبط في الطبيعة عن طريق العلة والمعلول، وإنما ما يرتبط هو أفكارنا، وذلك عن طريق التداعي لهذه الأفكار والتعاقب وبالتالي تتكون لدينا عادت قوية كفكرة الاطراد في الحوادث، فكرة العلية، وعلى هذا الأساس فان ضرورة الارتباط العلي ليست ضرورة منطقية ولا قبلية، وإنما هي ضرورة نفسية وعلية فالاعتقاد بتصور العلية يكون بالتوقع وتكون العادة.

- إن في تحليل هيوم لفكرة العلية والذي أعطى دورا سلبيا للعقل لدى الانسان، حيث أننا لو ركزنا أكثر فيما توصل إليه من خلال دراسته لمسألة العلية التي أرجعها الى العادة، ولكن كيف توصل هيوم هذا التحليل هل كان ذلك على أساس عقلي أم عن طريق الحواس؟ طبعا فقد كان ذلك بفضل العلاقة العلية التي أساسها الضرورة العقلية والتي بفضلها توصل الى هذا التحليل، فهيوم لم يوضح لنا من خلال هذه الدراسة كيفية التوصل الى الحقيقة.
- الاستدلال التجريبي الاستقرائي عند هيوم هو عبارة عن توقعنا حدوث نتائج مشابهة عندما تشاهد حوادث مشابهة لما وقع تحت خبرتنا في الماضي وأن هذا الافتراض يكون مبني على تشابه الأشياء التي خبرناها في الماضي، وتلك التي لم نجربها بعد،

وبالتالي تكمن مشكلة الاستقراء فيما إذا كان بالإمكان الاعتماد عليه أو ينبغي رفضه، أي هل يمكن تبرير الانتقال الى الكلي من منطلق استدلال استقرائي جزئي؟

- رفض هيوم إمكانية إثبات إطراد الحوادث إثباتا تجريبيا من الخبرات الماضية والحاضرة، لأن الوسيلة الوحيدة لإثباته هو أن ننتظر المستقبل لتؤيده الوقائع، ولكن في هذا الانتظار نفترض ما نريد إثباته وبالتالي الوقوع بالضرورة في حلقة مفرغة، وبالتالي لا يمكن إثبات مبدأ الاطراد في الطبيعة بيقين، وإنما يكون صدق نتائج الاستقراء احتمالية، وبهذه الطريقة وصل هيوم الى المصادرة على مبدأ الاطراد في الطبيعة لأنه لا يمكن البرهنة عليه لا عقليا ولا تجريبيا، وبالتالي فالدليل الاستقرائي حسب هيوم لم ينجح في التأسيس لمعرفة تنبؤية للمستقبل ومبدأ الاطراد في الطبيعة.

11. اتبع هيوم نفس الاتجاه التجريبي الذي قامت على أساسه المعرفة البشرية التي أرجع أصلها الى الانطباعات الحسية(الادراكات)، وانعكس هذا الموقف على آراءه الأخلاقية التي لا علاقة لها بالبرهان والحدس كما هو الحال بالنسبة للرياضيات، وإنما تقوم على أساس العاطفة والانفعالات معتقدا أن علم الأخلاق تجريبي نسبي ترتبط ارتباطا وثيقا بعلم النفس (الطبيعة البشرية)، ولكي لا يتناقض هيوم مع مذهبه التجريبي، نفى أن يكون العقل هو مصدر الأخلاق، وإنما دوره ينحصر في الخضوع لأوامر العواطف والانفعالات التي هي مبادئ السلوك الأخلاقي في الطبيعة البشرية، لذا ولما كان كل فرد يتميز بهذه الخاصية، فان الفرد هو المسؤول عن سلوكه الأخلاقي، وبالتالي فان الأخلاق هي ذاتية لا موضوعية.

- اذا كانت الأخلاق عند هيوم فردية وذاتية فانه يكاد يوصل الأخلاق إلى الشك المطلق، لولا رجوعه عند نقطة مهمة ألا وهي الغريزة الطبيعية التي توحد بين الناس واختيارهم لأفعالهم الأخلاقية والقيمة الطبيعية، وهذه الغريزة هي ما يسميها بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية symathy.
- اذا كان السلوك الانساني غير مبني على قواعد عقلانية فذلك لا يعني أنه سلوك غير منتظم وبدون أسباب، وإنما على العكس فانه مبني على أساس مبدأ أساسي وهو العاطفة والانفعالات والرغبات، وهذه تمثل المبادئ اللاعقلانية للسلوك الانساني وانتظامه.

وعلى أساس هذا التحليل فان هيوم قد قدم الكثير لذلك العلم وهو علم النفس، ولهذا السبب تعد أفكار هيوم من إرهاصات علم النفس التجريبي الحديث، لأن المصطلح الذي أتى به هيوم، وهو الطبيعة البشرية والتي يفهم منها ما يسمّى علم النفس.

12. كان لمشروع هيوم الفضل في ظهور وإتباع مجالات علمية وأخرى فلسفية حيث كان له الفضل في استفاقة أحد عمالقة الفكر الحديث إيمانويل كانط من سباته الدوجماطيقي، أين استطاع أن يتخطى أفكاره الثابتة ويبني بذلك فلسفته الجديدة التي كان قوامها النقد، أين رفض إيمانويل كانط أن تقوم المعرفة على أساس العقل وحده، لأن العقل لا يقدم إلا ألفاظ جوفاء فارغة المضمون ولا أن تقوم على أساس الحس لأن الحواس تنقل المعارف الحسية بشكل مشتتة ومبعثرة، وإنما المعرفة الترسنتتالية عند كانط لا تقوم إلا باتخاذ الملكتين معا(ملكة العقل ـ ملكة الحواس).

✓ تمثلت المشكلة النقدية عند إيمانويل كانط في إمكان أن تكون الأحكام التأليفية أولية، بمعنى كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن تكون ممكنة؟

تبدأ المعرفة الترسنتالية عند كانط عندما تصلنا مجموعة من تلك الاحساسات التي تأتي عن طريق الحواس، وتأتي مشتتة الى ملكة الحساسية، فتقوم هذه الأخيرة بترتيبها ترتيبا مكانيا وتعاقبا زمانيا فتكون منها إدراكات حسية، أما عن ملكة الفهم فتقوم بتنظيمها وتبويبها، وذلك من خلال الشروط المعرفية والتي تمثلت في المقولات الاثني عشر والتي على أساسها يتم الربط بينهما، ويألف بذلك مدركات عقلية ومبادئ كلية، لذا فالمعرفة عند كانط لا تبدأ إلا بتحويل المدركات الحسية إلى مدركات عقلية، ومن ثم فان كل جزء من معرفتنا يكون حسيا وعقليا في آن واحد.

✓ إن عن طريق هذه المقولات التي تحدد العلاقة بين الحس والعقل، فان الواقع يصبح مفهوما من خلال هذه المقولات، بيد أن كانط قد قلب العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، حيث أرجع أن الذات العارفة هي التي تصنع الموضوع الخارجي، إذ تجعله موضوعا لها أو تطبعه بطابعها، بعكس ما كان متداولا في السابق بأن الذات مرآة عاكسة لما هو موجود في العالم الخارجي، وهذا ما قصده كانط بالثورة الكوبيرنيكية في المعرفة والتي على أساسها تبنى الميتافيزيقا الجديدة.

✓ اتضح لنا مما سبق التوصل اليه أن المعرفة في نظر كانط محدودة، فالمعرفة هي معرفة الظواهر التي تدرك من قبل صورتي الحساسية والفهم ولا يمكن أن تدرك الأشياء

في ذاتها (النومان)، لأننا لا نستطيع تطبيق تلك الصور والمقولات عليها لأن هذه الصور قد فرضت من قبل الذات، وبالتالي لا تطبق إلا على الظواهر الحسية، وأن سعي كانط الى تأسيس معرفة ميتافيزيقية على أساس أن تصبح علما فلم يتحقق له ذلك، نظرا لعدم توفر الامكانية التي تجعل منها علما مستقبليا بالمقابل عالم الظواهر الذي توفرت له كل الممكنات الناجحة لكي يصبح علما، وكانت العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية خير دليل على ذلك، حيث حققت التطور والازدهار الى يومنا هذا، وبالتالي نصل الى أن كانط لم ينجح في التأسيس لعلم ميتافيزيقي جديد.

13. انتهج كارل بوبر هو الآخر طريقة النقد في التأسيس لأفكاره وفلسفته، حيث عارض وبشدة المنهج الاستقرائي في مواضع مختلفة من كتاباته، حيث رفضه وبثبات دائم، جملة وتفصيلا، مبدأ ومنهجا، وعلى أساس هذا الرفض فانه يكون قد رفض أحد الاسس الفلسفية لأفكار الوضعية المنطقية، حيث رفض بوبر مبدأ التحقيق لأنه لا يمكن من خلاله التحقق من صدق القضية منطقيا حتى لو كانت هناك عدة حالات ملاحظة، فان ذلك لن يحسم الأمر، ولن يعطينا يقينا وصدقا ثابتا للقضية، وهذه هي مشكلة الاستقراء، لكن مع كارل بوبر فقد أتى بالبديل وهو مبدأ التكذيب الذي ينص على أنه بملاحظة واحدة سالبة كافية بتفنيد وتكذيب القضية العلمية.

- جاءت خطوات المنهج العلمي لدى بوبر شبيهة بخطوات النظرية التطورية وهي على شكل أربع مراحل، بحيث يبدأ أولا بالمشكلة، ثم تعريض تلك الفروض للنقد

والاختبار، ثم مرحلة المحاولة واستبعاد النظريات الكاذبة وذلك بتعريضها للنقد والتفنيد، وبالتالي نصل الى مشكلة ثانية، وهي مشكلة جديدة، وعلى أساس هذا الكشف الذي تكون ميزته النقد المتكرر الذي يتضمن مجمل البحث العلمي الذي يمكن صبه على شكل منهج نقدي علمي يصلح أن يكون منطقا تنمو وتسير وفقه المعرفة والبحث العلمي.

- وضع بوبر معيار للتمييز بين ما هو علمي وغير علمي وهو معيار القابلية للتكذيب أو القابلية للاختبار، وعلى هذا الأساس يتم التمييز بين النظريات والقضايا القابلة للتكذيب، فكلما كانت القضية أو الفروض قابلة للتكذيب فإنها تكون قد تميزت بالسمة العلمية والنمو المعرفي، ومع ذلك فليس هناك قضية صحيحة أو هناك حلا نهائي، وانّما تكون عملية البحث البوبري التي امتزجت بالداروينية، أن هناك بحوثا مفتوحة، ولا يوجد ما يسمى بالحل النهائي أو الوصول الى الحقيقة النهائية سواء كان ذلك في الكون أو النظريات العلمية والمعرفة ككل.

وفي الختام نصل الى القول أنه لا يمكن لأطروحة علمية بهذا الحجم أن تحيط وتجول بكل ما يتعلق بالنزعة التجريبية في الفلسفة الغربية، رغم أننا اتخذنا نموذجا للدراسة، ومع ذلك فعملنا هذا هو مساهمة من بين المساهمات التي تحاول تقديم دراسة عن مدى إمكانية تأسيس العلوم الانسانية على أساس موضوعي، ومحاولة التوصل إلى مدى نجاعة هذه الدراسة التي كان محورها دافيد هيوم، ونأمل أن تكون هذه الدراسة بداية لمزيد من الدراسات والتجاوزات بطريقة أو بأخرى للوصول الى الهدف المنشود.

فاذا كان دافيد هيوم أو غيره من الفلاسفة والعلماء قد وضعوا مناهج وأدوات منهجية لبناء وتشييد صروحهم المعرفية والعلمية، فكيف يمكن لنا نحن أن نستفيد من هذه المناهج الغربية بمختلف أنواعها واستثمارها في دراسة وتطور العلوم الاجتماعية والانسانية في وطننا العربي؟

الملحـــــــــــق

سيرة دافيد هيوم:

يعتبر دافيد هيوم David hume(1711.1776) من أشهر أعلام المذهب التجريبي الحسي الكلاسيكي الذي أعطى دفعا قويا للتجريبية وإيصالها الى نتائج أثر منطقية. "ولد دافيد هيوم الاسكتلندي والمؤرخ الاقتصادي في 26 أبريل 1711 بمدينة إدنبرة (اسكتلندا بشمالي بريطانيا) حيث توفي أبوه جوزيف في سنة 1714 وتركه في الثانية من عمره ...وقد تولى تربيته الأولى عمه جورج"[399]، وفي سنة 1722 التحق بالمدرسة الثانوية والتحق بجامعتها سنة 1723 واستمر بها ثلاثة سنوات حصل على شهادة جامعية، وكان يدرس بجامعة الفلسفة الجديدة ويقصد بها فلسفة اسحاق ونيوتن وجون لوك والاخلاق والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي[400].

اهتم هيوم منذ نعومة أظافره بدراسة الفلسفة وسعى الى ذلك، منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته عليها، ثم ضحى بالتجارة، كان يطمح الى أن يقيم مذهبا يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاما بفضل تطبيق "منهج الاستدلال التجريبي" فسافر الى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر[401] ،وعليه وبعد عودته الى انجلترا سنة 1737 قام بنشر "رسالة في الطبيعة البشرية" الذي لم يلقى النجاح في الوسط الفكري لدرجة أنه تأسف فيما بعد لتسرعه بالنشر أسفا شديدا وبهذا الصدد

[399] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص 611.
[400] ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1، 2001، ص 322.
[401] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، د ط ص 172.

قال "لقد عاودني الندم مئات المرات ومئاتها على تسرعي بالنشر"[402]، وفي عامي 1741-1742 صدر له المجلد الأول والثاني من "محاولات أخلاقية وسياسية"، ولقد نجح هذا الكتاب لدى القراء وهذا ما شجع هيوم على المضي قدما على ادخال المنهج التجريبي الى مجال العلوم الأخلاقية، وفي 1748 شغل منصب كاتم سر الجنرال سانت كلير، وفي عام 1748 أرسل في مهمة الى فينا وتورينو بعدها قام هيوم بإعادة شرح تلك الأفكار العويصة التي تضمنتها "الرسالة في الطبيعة البشرية "فنشر في عام 1748 كتابه محاولات فلسفية في الفهم البشري،[403] وبعد ذلك واصل هيوم مشواره التأليفي خاصة بعد أن حقق نجاحا في ساحة الفكرية بحيث واصل "الكتابة في الأخلاق والسياسة فنشر في سنة 1751 كتابا بعنوان "فحص في مبادئ الأخلاق" ونشر في سنة 1752 كتابا بعنوان "مقالات سياسية"، ثم توفر على تدوين "تاريخ بريطانيا العظمى" فأظهره في ثلاثة مجلدات(1754.1756.1759) نالت إجابا كبيرا وكان في تلك الأثناء يعالج مسألة الدين، فصنف حوالي 1749 "محاورات في الدين الطبيعي"، لم يشأ أن تنشر في حياته"[404].

وفي 1763-1765 عمل كاتب سفارة الحكومة الانجليزية في فرنسا، وقد كان في ذلك موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية، وعاد الى وطنه في عام 1767 وبصحبته روسو الذي جاء يطلب ملجأ في انجلترا، ولكن ما لبت أن اختصم وايّاه، وعين نائب وزير في لندن

[402] اميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، تر: جورج طرابيشي ،ط1 ،1983، دار الطليعة ، بيروت ،ص 112.
[403] ـأمل مبروك، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية، القاهرة ،د ط ،د س ،ص 172.
[404] يوسف كرم ،ص 172-173.

سنة 1768، ثم اعتزل وقضى بقية حياته في اسكتلندا، وبعد وفاته سنة 1776 ،نشر له "محاورات في الدين الطبيعي" وقد كان قد ألفها سنة 1749[405]

نذكر **أهم مؤلفاته:**

- رسالة في الطبيعة البشرية، 1739-1740
- مقالات أخلاقية وسياسية،1741
- بحث في الفهم البشري 1748.
- بحث في مبادئ الأخلاق 1751.
- تاريخ بريطانيا العظمى وله جزءان 1756.
- تاريخ إنجلترا حتى حكم أسرة تيودور 1759
- تاريخ إنجلترا منذ غزو يوليوس قيصر إلى أتباع هنري السابع 1761.
- التاريخ الطبيعي للدّين 1756-1761
- أحاديث سياسية 1756-1761
- محاورات في الدين الطبيعي والذي نشر بعد وفاته، 1779.
- حياتي الذي كتبه قبل وفاته ونشر بعد وفاته،1776.
- خطابات دافيد هيوم وله عدة طبعان ونشر بعد وفاته ([406]).

[405]- اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 113.
[406] أنظر، ابراهيم ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، مرجع سابق، ص ص 324-325.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

1. هيوم دافيد ، ***مبحث في الفاهمة البشرية***، تر: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2008.

2. هيوم دافيد، **محاورات في الدين الطبيعي**، تر: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، د م ن، ط1، 1956

قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

1- david HUME, ***Enquête sur l'entendement humain***, tr. philipe falliot,Document en version numériqu **. *http://perso.wanadoo.fr/philotra/*** .

2- David HUME**, *traité de la nature humaine***, **livre 1**, tr.philipe folliot, ,Document en version numérique**. *http://perso.wanadoo.fr/philotra/***

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1. André CRESSON, Gilles DELEUZE, ***DAVID HUME « sa vie, son oeure ,Sa philosophie »*** ,presses Universitaires de France, paris, 1962.

قائمة المراجع:

1. ابراهيم ابراهيم مصطفى، ***الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم***، دار الوفاء، الاسكندرية، 2000.

2. ابراهيم ابراهيم مصطفى، ***منطق الاستقراء "المنطق الحديث"***، دار المعارف ،الاسكندرية ،1999 ،ص 79.

3. أبو دية أيوب، ***العلم والفلسفة الأوروبية من كوبيرنيق الى هيوم***، الفارابي، بيروت، ط1 ، 2009 .

4. أبو ريان محمد علي ، ***تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة (4ج)***، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 1996،

5. أبو ريان محمد علي، ***تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة"،*** ج4، دار المعرفة الجامعية،1996.

6. أبوريان محمد علي، ***تاريخ الفكر الفلسفي " الفلسفة الحديثة "***، ج 4، دار المعرفة الجامعية ،د م ن.

7. أحمد إنصاف، ***المعرفة والتجربة "دراسة في نظرية المعرفة عند هيوم"***، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق،2006.

8. اختيار ماهر، ***اشكالية معيار قابلية التكذيب عند بوبر في النظرية والتطبيق*** ،منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ،2010،ص 162.

9. أمين عثمان، ***رواد المثالية 'في الفلسفة الغربية'***، دار المعارف، د م ن، 1967،ص 101.

10. باقر ابراهيم، ***الأنا و العالم "جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة***، دار الروافد الثقافية ، حسين بيروت،ط1،2013.

11. باقر طه ، ***موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة*** ، مطبعة جامعة بغداد، 1980.

12. باقر طه ، ***موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة***، مطبعة جامعة بغداد، 1980، ص 127.

13. بالروين محمد محمد، ***الفلسفة الحديثة " قضايا وآراء"***، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1997.

14. بدوي عبد الرحمان، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط 3،1979، ص 168

15. برلين ايسايا، ***عصر التنوير فلاسفة القرن الثامن عشر***، تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ،1980.

16. برلين، ايسايا، ***فلاسفة القرن الثامن عشر***، تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، 1980.

17. برهييه اميل، ***تاريخ الفلسفة***، ج 5، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983.

18. بشته عبد القادر ، ***النسبية بين العلم والفلسفة***، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء.

19. بن ميس عبد لسلام، ***السببية في الفيزياء الكلاسيكية و النسبانية "دراسة ابستمولوجية"*** ،دار توبوقال، دار البيضاء ،ط 1 ،1994.

20. بوبر كارل، ***عقم المذهب التاريخي" دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية"***، تر: عبد الحميد صبره، دار المعارف ، الاسكندرية ،1959،د ط .

21. بوبر كارل، ***منطق الكشف العلمي***، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت.

22. بيكون فرنسيس، ***الأرجانون الجديد" ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة"***، تر: عادل مصطفى، رؤية، القاهرة، ط1 ،2013

23. حسين باقر ابراهيم ، ***الأنا والعالم 'جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة***، ابن النديم، وهران، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1، 2013.

24. الخشت محمد العثمان، ***العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتى هيوم و كانط*** ،التنوير، د ط ،2008،

25. الخشت محمد عثمان، ***العقل وما بعد الطبيعة " تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط "***، (د . م .ن) .2008.

26. خليل ياسين، ***مقدمة في الفلسفة المعاصرة "دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين***، دار النشر، عمان ط1، 2012.

27. الخولي يمنى طريف، ***فلسفة العلم في القرن العشرين 'الأصول –الحصاد – الآفاق المستقبلية'***، مطابع الوطن، الكويت، 2000، ص 82.

28. الخولي يمنى طريف، ***فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول-الحصاد-الآفاق المستقبلية"***، مطابع الوطن ،الكويت، د ط

29. الخولي يمنى طريف، ***فلسفة كارل بوبر منهج العلم ...منطق العلم*** ،مكتبة الاسكندرية ،(د. م .ن) ،1989،ص 124.

30. الخولي يمنى طريف، ***فلسفة كارل بوبر منهج العلم ...منطق العلم***، مكتبة الاسكندرية، د م ن ،1989،ص 347.

31. رابوبرت ا.س.، ***مبادئ الفلسفة***، تر: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت.

32. رايت وليم كلي، ***تاريخ الفلسفة الحديثة*** ، تر: محمود سيد أحمد، التنوير، ط 1، 2010.

33. رسل برتراند ، **حكمة الغرب**، ج 2، تر: فؤاد زكريا ،عالم المعرفة ،د م ن.

34. ريشنباخ هانز ، ***نشأة الفلسفة العلمية***، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء الاسكندرية، 2004، ص 82.

35. زكريا فؤاد ،***آفاق الفلسفة***، دار الوفاء، الاسكندرية، 2007، ط1،

36. زيدان محمود ، ***الاستقراء والمنهج العلمي***، دار النهضة العربية ، بيروت.

37. زيدان محمود ، ***الاستقراء والمنهج العلمي***، دار النهضة العربية ،بيروت ،د ط ،د س.

38. زيدان محمود ، ***كنط وفلسفته النقدية***، دار المعرف ، د م ن ، ط 3.

39. زيدان محمود فهمي ،***الاستقراء والمنهج العلمي***، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1 2002،

40. زيدان محمود فهمي، ***الاستقراء والمنهج العلمي***، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1988.

41. زيدان محمود، ***الاستقراء والمنهج العلمي***، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د س

42. سكيربك غنار، غيلجي نلز، ***تاريخ الفكر الغربي "من اليونان القديمة الى القرن العشرين***"، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ،ط 1، 2012 ،ص344 .

43. سيد أحمد محمود ،***الأخلاق عند هيوم***، دار الثقافة ،د م ن، 1992،ص 20.

44. الصراف نوال، ***المرجع في الفكر الفلسفي***، دار الفكر العربي ،د ط ، 1983.

45. طويل توفيق، ***مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق***، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ،ط 1،1953.

46. عباس عبد المنعم راوية ، ***جون لوك امام الفلسفة التجريبية***، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 70.

47. عبد الحفيظ محمد، ***دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة***، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1، 2005.

48. عبد القادر ماهر، ***الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية دراسة ابستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم***، دار المعرفة الجامعية ،1999 ،73 .

49. عبد الله أفراح لطفي، ***تحولات السببية "دراسة في فلسفة العلم"***، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2013.

50. عبده مصطفى، ***فلسفة الأخلاق***، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، ص 50.

51. العبيدي حسن مجيد، ***من الآخر الى الذات "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر الفلسفي العربي المعاصر***، دار الطليعة، بيرو،ط 1،2008.

52. عثمان أمين، ***رواد المثالية في الفلسفة الغربية***، دار المعارف، د م ن، 1967.

53. عزمي اسلام ، ***جون لوك***، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1964.

54. عطيتو حربى عباس، ***الفلسفة قضاياها ومشكلاتها***، دار المعرفة الجامعية، 2009، د م ن.

55. علي مادي عبد الباسط عثمان، ***نقد الخطاب ما بعد الوضعي***، مجلس الثقافة العام، بيروت، 2008،د ط.

56. علي مادي عبد الباسط عثمان، ***نقد الخطاب وما بعد الخطاب "دراسة نقدية للاشتراطات المعرفية عند توماس كون وكارل بوبر"***، دار قباء الحديثة ،القاهرة ،2008.

57. العوا عادل، ***المدخل الى الفلسفة***، مطبعة طربين، د م ن، 1982، ص 423.

58. عواضة حنان علي، ***النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر "بين التجربة والميتافيزيقا"***، دار الهادي، بيروت، ط 1،2006.

59. عوض عادل، ***منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي***، منشأة المعارف، الاسكندرية ، 2000.

60. غنيمة عبد الفتاح مصطفى ، ***نحو فلسفة العلوم الطبيعية "النظريات الذرية والكوانتم والنسبية".***

61. الفلاحي عبد الله محمد ، ***نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)*** المؤسسة الجامعية، د م ن، د ت.

62. قاسم محمد محمد ، ***المدخل الى فلسفة العلوم***، دار المعارف الجامعية، 2003.

63. قاسم محمد محمد، ***في الفكر الفلسفي المعاصر "رؤية علمية "*** دار النهضة العربية، بيروت ،ط 1،2001.

64. قاسم محمد محمد، **كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المهج العلمي** ،دار المعرفة الجامعية ،الاسكندرية ،1986،د ط، 135.

65. القريشي فهد بن محمد ، ***المنطق الأرسطي***، المملكة العربية السعودية، كتب الكتروني.

66. قنصوة صلاح، ***فلسفة العلم***، دار التنوير، بيروت، 2008.

67. كانط ايمانويل ، تر: موسى وهبة، ***نقد العقل الخالص***، مركز الانماء القومي ،بيروت.

68. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 129

69. مبروك أمل، ***الفلسفة الحديثة***، دار المصرية السعودية، القاهرة ،200.

70. متى، كريم، ***الفلسفة الحديثة "عرض نقدي"***، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت،ط2 2001.

71. محمد علي عبد المعطي، ***اتجاهات الفلسفة الحديثة*** ، دار المعرفة الجامعية ،الاسكندرية ،1992.

72. محمد علي ماهر عبد القادر، ***الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية والعربية "دراسة إبستمولوجية منهجية التصورات والمفاهيم***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

73. محمد علي ماهر عبد القادر، ***فلسفة العلوم "المنطق الاستقرائي" ج 2*** ،دار النهضة العربية، بيروت، 1984

74. محمد علي ماهر عبد القادر، ***مشكلات فلسفية***، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ،1985.

75. محمد علي ماهر عبد القادر، مشكلات فلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط

76. محمد ناصر هاشم، ***المدخل الى فلسفة العلوم***، دار الجوهرة ،ط 1،2015

77. محمود زكي نجيب، ***قصة الفلسفة الحديثة***، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

78. مذبوح لخضر، ***فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر***، منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،الدار العربية ،بيروت ،ط 1،2009،ص 149.

79. مذبوح لخضر، ***فلسفة كارل بوبر***، دار الألمعية، د م ن، ط 1 ،2011.

80. مصطفي عادل، ***كارل بوبر "مائة عام من التنوير ونضرة العقل"***، دار النهضة العربية، بيروت.

81. الملا أحمد ، **أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية**، دار الفكر، د م ن.

82. موسى كريم، ***فلسفة العلم "من العقلانية الى اللاعقلانية"***، دار الفارابي، بيروت، ط 1،2012.

83. ميمون جمال، قسوم نضال، ***قصة الكون "من التصورات البدائية الى الانفجار***"، دار المعرفة، الجزائر ،1998.

84. النشار مصطفى، ***مدخل الى الفلسفة "النظرية والتطبيقية"***، دار الوفاء الحديثة، القاهرة، 2008.

85. النشار مصطفى، ***مدخل الى الفلسفة "النظرية والتطبيقية"***، دار قباء الحديثة، القاهرة ،2008.

86. نفادي السيد ، ***السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي***، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006.

87. نفادي السيد ، ***الضرورة والاحتمال "بين الفلسفة والعلم"***، دار التنوير،2009.

88. نفادي السيد ، ***الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم***، دار التنوير، 2009.

89. نفادي السيد، ***السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي***، دار الفارابي، بيروت.

90. نفادي السيد، ***الضرورة والاحتمال "بين الفلسفة والعلم "***، دار التنوير، بيروت ، ط2 ،2005.

91. هامبشر ستيوارت، ***عصر العقل "فلاسفة القرن السابع عشر"*** ،تر: ناظم طحان، ط 2 ،1986 ،ص 32.

92. الهويدي يحيى ، ***قصة الفلسفة الحديثة***، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993،ص 28.

93. ول ديوارنت، **قصة الفلسفة 'من أفلاطون الى جون ديوي'**، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1988، 129.

94. ولد يوسف نعيمة، ***مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر*** ،ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1 ،2015.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1. ابراهيم مدكور، ***معجم فلسفي***، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرة ،القاهرة.
2. ابن منظور، ***لسان العرب***، مجلد 2، تر: عبد الله وآخرون، دار المعارف ،مصر،1981.
3. بدوي عبد الرحمن ، ***موسوعة الفلسفة، ج 2***، المؤسسة العربية، بيروت، ط 1 ،1984
4. الحفني عبد المنعم، ***الموسوعة الفلسفية***، دار المعارف، سوسة ،1992،
5. خلف جراد، ***معجم الفلاسفة المختصر*** ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1 ،2007.
6. صليبا جميل، ***معجم فلسفي ،ج 1***، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة ،بيروت، 1982.
7. عباس فيصل ، ***موسوعة الفلاسفة***، دار الفكر العربي، بيروت ،ط 1 ،1996.
8. عبد الله محمد فتحي ، ***معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم "الألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتنية "***، دار الوفاء، الاسكندرية، ط 1،2003،
9. عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000.
10. عبد المنعم الحفني، ***المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة***، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000
11. مدكور ابراهيم ، ***المعجم الفلسفي***، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة ،1973.
12. مصطفى حسيبة، ***المعجم الفلسفي***، دار أسامة، عمان، ط 1،2009،
13. وهبة مراد ، ***المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية "***، دار قباء الحديثة ،القاهرة ،2007.

قائمة المعاجم والموسوعات باللغة الفرنسية:

1. Ribes François , Baraquin Noëlla, Dugué Jean & ili, ***Dictionnaire de philosophie***,2 ème ed, ARMAND COLIN, Paris, 2000.

الفهـــرس

الفهرس

شكر وتقدير

الاهداء

المقدمة 3

مدخل مفاهيمي 13

التجربة ومفهومها 13

تاريخ النزعة التجريبية..... 22

الفصل الأول: التأسيس للنزعة التجريبية في أوروبا

المبحث الأول : من روجر بيكون إلى اسحاق نيوتن 32

2. روجر بيكون 32

3. نيقولا كوبيرنيكوس 42

4. غاليليو غاليلي 47

5. إسحاق نيوتن..... 57

المبحث الثاني: فرنسيس بيكون واشكالية التنظير للتجربة..... 62

1. نظرية الأوهام الأربعة..... 67

2. المنهج الاستقرائي 72

المبحث الثالث: جون لوك ومسألة الأفكار الفطرية 80

1. نقد لوك للأفكار الفطرية 81

2. بناء الفكر التجريبي 86

الفصل الثاني: هيوم والنقدية التجريبية

المبحث الأول: المعرفة ومسألة التجربة 103

1. الانطباعات وأصل الأفكار 103

2. علاقة السببية 124

3. مشكلة الاستقراء ومبدأ الاطراد 140

المبحث الثاني: هيوم ومسألة الأخلاق 147

1_ مصدر الأخلاق 151

أولا: العقل والأخلاق 151

ثانيا: الحاسة الخلقية 154

ثالثا: العواطف 162

2_ وظيفة العقل في الأخلاق الهيومية 167

الفصل الثالث: أثر تجريبية هيوم في الفلسفة الغربية

المبحث الأول : أثر هيوم في ايقاظ كانط من الدغمائية 176

1-مفهوم النقد 176

2-أصل المشروع الكانطي 179

- تصنيف كانط لصور الأحكام 184

3-إمكان المعرفة العلمية عند إيمانويل كانط 187

أولا: الحساسية الترسندتالية..... 190

ثانيا: التحليل الترسندنتالي 201

المبحث الثاني : مشكلة الاستقراء والبديل البوبري 212

1-موقف بوبر من المنهج الاستقرائي 212

أولا: نظرية الحس المشترك وعلاقتها بمشكلة الاستقراء 214

ثانيا: بوبر وحله لمشكلة الاستقراء..... 216

أ: المشكلة المنطقية للاستقراء..... 220

ب: المشكلة السيكولوجية للاستقراء..... 223

2-المنهج العلمي وعلاقته بتطور المعرفة العلمية..... 226

أولا: طبيعة المنهج البوبري 226

ثانيا: قواعد المنهج البوبري 228

ثالثا: خطوات المنهج النقدي عند كارل بوبر 233

رابعا: المنهج النقدي ومعيار القابلية للتكذيب 239

3-تعزيز النظريات 248

الخاتمة: استنتاجات عامة..... 255

الملحق..... 271

قائمة المصادر والمراجع 275

الفهرس العام 287