نحو منهج وصفي للعلم

«نقد فلسفات العلم المعاصرة»

نحو منهج وصفي للعلم

«نقد فلسفات العلم المعاصرة»

رضا زيدان

مركز براهين للأبحاث والدراسات
Braheen Center for Research and Studies

نحو منهج وصفي للعلم: نقد فلسفات العلم المعاصرة

تأليف: رضا زيدان

مراجعة لغوية: حسين السيد

الطبعة الأولى: يناير ٢٠١٩
مقاس الكتاب: ١٧*٢٤
عدد الصفحات: ٢١٦
الترقيم الدولي: ٦-٣٦-٦٥٤٥-٩٧٧-٩٧٨

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر (مركز براهين)، وإنما بالأحرى عن وجهة نظر المؤلف.

مركز براهين للأبحاث والدراسات
أرقام المبيعات: ٠١٠٦٤٨٠٠٠٩٤(٠٠٢) – ٠١٠١٥٥٧٧٤٦٠(٠٠٢)
بريد المبيعات: sales@braheen.com
صفحات المبيعات: braheen_books braheen.bookstore

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية، ويشمل ذلك التصوير الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مضغوطة أو استخدام أي وسيلة نشر أخرى، بما في ذلك حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.

All rights are reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of Publisher.

Braheen Center for Research and Studies, Ltd.

عن المؤلف:

باحث متخصص في القضايا الفلسفية ومدير قسم البحث الفلسفي في المركز. صدر له العام الماضي أحد أهم كتب المركز (الإجماع الإنساني: المحددات ومعايير الاحتجاج) والذي يعرض فيه خلاصة عمل سنوات في ملف الإلحاد. وصدر له هذا العام كتابين لنقد التأسيس الإلحادي للأخلاق، (نقد الأخلاق التطورية: ريتشارد دوكينز نموذجا) و(الأخلاق العصبية: نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق).

يولي المؤلف أهمية خاصة لمشروع الفيلسوف النمساوي (لودفيج فتجنشتاين)؛ والفترة المتأخرة من حياته تحديدا، وقام العام الماضي بترجمة الكتاب الهام (فتجنشتاين والبحوث الفلسفية)، ويعمل على تقديم معالجة فتجنشتاين للعديد من الأفكار الفلسفية.

مقدمة

يتصور معظم الناس أن العلم عقلاني وموضوعي ويقترب من الحقيقة، فهو عقلاني لأنه يقوم على الملاحظة والتجريب لا على الأساطير والموروثات الشعبية، يقوم على الحس لا على الخيال والانفعال. وموضوعي لأنه لا دخل للتحيزات والأهواء الشخصية والمعتقدات السابقة للباحث في التجريب، فالملاحظة هي الأمر الحاسم في العلم. ويقترب من الحقيقة لأن النظريات الأصدق في تفسير الواقع تحل محل النظريات الأقل صدقا، ومن ثم يتقدم العلم دائما نحو التصوير الأصدق للواقع.

لكن هذا التصور —أو الانطباع على وجه الدقة— غير صحيح. وهذا الكتاب الذي بين يدي القارئ لا يهدف فقط إلى هدم الفلسفة التي تبرر هذا التصور، فالبعض بالفعل قد أدرك سذاجة هذا التصور بعد أي قراءة عابرة لمقالات أو كتب عن فلسفة العلم، وإنما يهدف أيضا إلى نقد كل تفلسف حول العلم من حيث المبدأ، أي تفلسف يحاول تمييز العلم بأي خصلة من الخصال الثلاث (العقلانية والموضوعية والاقتراب من الصدق) عن أي نشاط بشري آخر. وهذا لا يعني أن العلم لا يتمتع بأي عقلانية أو موضوعية، لكن أي عقلانية وأي موضوعية؟ إن تحديد معنى العقلانية والموضوعية تحديدا صحيحا سيقودنا إلى فهم واقعي للعلم كأي ممارسة بشرية أخرى. لكن ما السبيل إلى ذلك؟

عرضنا المنهج الوصفي لمعالجة قضية "وجود الله" في كتاب "الإجماع الإنساني: المحددات ومعايير الاحتجاج"، ومن خلال تحليل ما تشترك فيه المجتمعات الإنسانية عبر العصور، والتدليل على أن المجتمع هو مسوغ المعرفة الإنسانية، توصلنا إلى أن ما يشترك في المجتمعات له قيمة معرفية معينة، لأن العقلانية اجتماعية في أصلها. هذا القيمة تصبح أعلى ما يمكن حينما تتعلق المعرفة الإنسانية بممارسة نفسية واجتماعية كالتدين، ومن ثم قلنا إن الدين من خصائص الإنسان الملازمة له. ثم استخدمنا المنهج الوصفي في كتابي "نقد

الأخلاق التطورية: ريتشارد دوكينز نموذجا" و"الأخلاق العصبية: نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق"، ونحن اليوم نستخدمه لمعالجة فلسفات العلم، أو النظر إلى تلك الفلسفات من منظور أوسع لنرى ما اختزلته تلك الفلسفات. ولأهدافنا لن نتعرض لمشاكل العلم الثانوية، أي التي تخص الصناعة العلمية نفسها، مثل هل يجب أن تكون القوانين سببية في الفيزياء؟ كيف نفصل منهجيا (لا معرفيا) بين العلم واللاعلم؟ وغير ذلك.

إن أي فلسفة علمية تقوم على نظرية معرفية، لذلك وجب علينا أن نقدم عرضا سريعا لأهم نظريات المعرفة من الفلاسفة اليونانيين حتى الآن، والأهمية تعود إلى مدى تعلق النظرية المعرفية هذه أو تلك بفلسفة العلم المعاصرة. وفي الفصل الثاني سنعالج سؤال انبثاق العلم التجريبي في القرن السادس عشر والسابع عشر من العدم، وهي مسألة تاريخية لكنها ذات أهمية شديدة لفلسفات العلم ولمنهجنا الوصفي. أما الفصل الثالث فهو عرض ونقد للقطبين المشهورين؛ الوضعية المنطقية، وكارل بوبر. لننتقل في الفصل الرابع إلى النصف الثاني من القرن العشرين، توماس كُون وما بعد توماس كُون. وفي الفصل الخامس نناقش مسألة واقعية الكيانات النظرية التي لا تقبل الملاحظة. ثم أخيرا في الفصل السادس نقدم ملامح منهجنا الوصفي ومن ثم ننظر به إلى تلك الفلسفات العلمية، وقبلها النظريات المعرفية التي أسستها، لنصل إلى بعض النتائج نرجوا أن تكون معالجة جديدة لفلسفة العلم.

الفصل الأول
نظريات المعرفة

إذا كان على فلسفة العلوم أن تفعل ما هو أكثر من مجرد وصف ما يعتبره بعض العلماء أو الكثيرون منهم تفسيرا علميا، وإذا كان عليها أن تصدق على إحدى وصفات التفسير العلمي باعتبارها صحيحة؛ فسوف يكون عليها أن تفعل أكثر من مجرد تقرير ما يعتقده العلماء حول هذه المسألة. وبالإضافة إلى دراسة ما يتقبله أو يرفضه العلماء من تفسيرات فإن على فلسفة العلوم أن تقيم هذه الخيارات بواسطة النظريات الفلسفية، وبالأخص نظريات المعرفة؛ دراسة طبيعة المعرفة ومداها وتبريرها. إلا أن ذلك يعني أن فلسفة العلوم لا تستطيع الفكاك من الأسئلة الأكثر محورية وتميزا وصعوبة، والتي أقضت مضاجع الفلاسفة منذ أيام سقراط وأفلاطون.

ألكس روزنبرج

أ) نظرة عامة:

من أهم المشكلات التي تناولتها الفلسفة الحديثة والمعاصرة مشكلة "المعرفة الإنسانية"، سواء من حيث المصدر (مصدر المعرفة؟)، أو من حيث الكيفية (كيف نعرف أي شيء؟)، أو من حيث تسويغ المعرفة وحدودها (هل معرفتنا مبررة؟). وسنتحدث في هذا الفصل عن المسألة الأولى: مصدر المعرفة. للتبسيط يدرس طالب الفلسفة أن مصدر المعرفة أجاب عنه "التجريبيون" فقالوا: هو الخبرة الحسية، فالحواس هي التي تعرّف الإنسان الخواص الأساسية للشيء، من لون وطعم وغير ذلك، وكل المفاهيم والمعارف التي يمتلكها الإنسان مصدرها الخبرة الحسية عند التجريبيين. أما العقلانيون (والعقلانية هنا تختلف عن العقلانية بالمعنى العلماني العام الذي يدور حول التفكير الحر المتجاوز للدين أو يحاول أنسنته) فيرون أن مصدر المعرفة هو العقل وليس الحس، فالحس لا يفسر كل شيء، فثمة تصورات قبلية (قبل الخبرة الحسية) فائقة للخبرة الحسية، هي جزء من العقل الإنساني، فالعقل يمدنا مثلا بالتصور أو المفهوم الكلي، فنحن نرى بحواسنا القط أ والقط ب والقط ج... والعقل هو من يمتلك مفهوم "القط" بشكل عام وليس بشكل جزئي كما تقول الحواس. كما أن الحس قد يُخدع، كما في حالة السراب وغيرها.

لاحظ هنا أن تقسيم حيثيات المعرفة ليس تقسيما حادا، بل كثيرا ما تكون الإجابة على حيثية واحدة إجابة على حيثيات أخرى، فمثلا، تأمين العقلانيون للمعرفة بالاستناد إلى الملكة العقلية (كما هو تصور الفلاسفة القدماء[1]) من أخطاء الحواس يعني تسويغ

(١) أما العقلانيون المعاصرون مثل فيلسوف العلم كارل بوبر أو عالم اللسانيات تشومسكي فيستندون إلى "عقل" أنجزه التاريخ التطوري، بصرف النظر عن صحة الاستناد إلى عقل متطور وقابل للتطور، في نفسه (من الموضوعات المهمة التي يناقشها فلاسفة البيولوجيا وأدرك أهميتها داروين قديما: قيمة العقل المتطور، أي هل يمكن الاعتماد على الأحكام العقلية في ضوء التطور؟).

المعرفة بشكل معين، ويعني أنهم يرسمون رسما عاما لكيفية اكتساب الإنسان للمعرفة. ولاحظ أيضا أننا ذكرنا كلمة للتبسيط في البداية، لأن العقلانيون ليسوا كتلة واحدة ذات مبادئ وأهداف واحدة، وإنما هناك سمات مشتركة بين العقلانيين على مر تاريخ التفلسف، وهناك تفاوت في قربهم وبعدهم من التجريبية، وأحيانا يختلف الباحثون في عد مفكر أو فيلسوف ما عقلانيا أو تجريبيا، لا سيما الفلاسفة القدامى. لكن "الفكرة الرئيسية التي يدافع عنها الفلاسفة العقليون، هي أن إدراك حقائق الأشياء ليس مرهونا بشهادة الحواس، بل هو مستند إلى مبادئ المنطق وحدها كما ترى في الرياضة مثلا، إذ قد يستطيع عالم الرياضة أن يبني بناءه الرياضي كله، دون حاجة منه إلى استخدام حاسة من حواسه في تحقيق قضية أو بيان الصدق في استدلال، نعم إن الإدراك الحسي قد يأتي مؤيدا لما يدركه الإنسان بعقله الخالص، لكن العيان العقلي ليس بحاجة إلى ذلك التأييد، وإذا جاء الإدراك الحسي منافيا لما يحكم به العقل، نسبنا الخطأ إلى الأول، لاستحالة أن يخطئ الثاني"[1].

رفض أفلاطون فكرة أن الحقيقة نسبية، وقدم أدلة متفرقة في محاوراته وكتبه على أن المعرفة الصحيحة هي معرفة القيم الأزلية "التي لا تخضع لانطباعات الحس المتبدلة المتغيرة أو للآراء الذاتية، بل تكون واحدة للبشر جميعا، ولكل الشعوب في كل العصور"[2]. وحيث أن المعرفة لا بد أن تكون معصومة من الخطأ عنده لا بد إذن أنها ليست الإدراك الحسي. فعلى الأقل "ليس الإدراك الحسي هو كل المعرفة، لأن جانبا كبيرا مما نعترف أنه معرفة يتألف من حقائق تنطوي على حدود وألفاظ ليست هي نفسها موضوعات للإدراك الحسي على الإطلاق. فهناك الكثير مما نعرفه عن الموضوعات الحسية، نعرفه عن طريق التفكير العقلي لا عن طريق الإدراك الحسي المباشر" فالعقل هو من يصحح الشك مثلا، "افترض أن رجلا

(١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ص٤١٥-٤١٦

(٢) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، المركز القومي للترجمة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص٢١٤

رأى سرابا، إن ذلك ليس إدراكا حسيا مباشرا، فهو لا يستطيع أن ينبئه بالوجود الموضوعي —أو اللاوجود— للسراب الذي يدركه: بل التفكير العقلي وحده هو الذي ينبئه بذلك"[١]. فمعرفة الوجود واللاوجود معرفةً عقليةً عند أفلاطون. وكذلك الربط بين المحسوسات مهمة عقلية، "فربما زودنا الإحساس العادي بسطح أبيض، ثم بسطح أبيض آخر، لكنك لكي تحكم على التشابه بين الاثنين، فلا بد من نشاط الذهن. وقل مثل ذلك في قضيبين للسكك الحديدية يبدوان متلاقيين، لكن التفكير العقلي وحده الذي يعرفنا أنهما متوازيان"[٢]. العقل هو من يكتشف القوانين والعلاقات بين الأشياء. أضف إلى ذلك أن "الشيء قد يظهر أبيض اللون لشخص في لحظة ما، رمادي اللون في لحظة أخرى، كما يظهر أحيانا حارًا وأحيانا باردًا"[٣].

وإذا كانت الأشياء الواقعية في تغير مستمر (ورث هذه "النظرية" من هيرقليطس أو ربما نتيجة لتبجيله للرياضيات البحتة) فلا بد من كل ما سبق أن الإدراك الحسي ليس معرفة أصلا. إذن "لا بد من علة ثابتة تفسر اطراد الصور الكلية والقوانين في التجربة مع تغير الجزئيات، ولا بد أن تكون تلك المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات موجودة قبل الإدراك الحسي، لأنها هي التي تجعل الحكم ممكنا"[٤]. أي أنها فطرية في النفس. "ويتساءل أفلاطون على لسان سقراط: فمن أين جاءت هذه المعرفة بهذه المطلقات؟ فيجيب: إن النفس لم تستمدها من عالم الحسيات، بل كانت تدركها قبل أن تولد، فلزم عن ذلك أن النفس كانت توجد قبل حلولها في الجسد لدى حدوث الولادة"، وكانت تعرف تلك المطلقات أو الماهيات (المُثل) قبل أي احتكاك بعالم الجزئيات. "فكانت المعرفة بأدق

---

(١) المرجع السابق ص٢١٧

(٢) المرجع السابق ص٢١٦

(٣) المرجع السابق ص٢١٥

(٤) يوسف كرم، إبراهيم مدكور، دروس في الفلسفة، عالم الأدب للترجمة والنشر، ص٩٠

معانيها عبارة عن التذكار"[١]. لأن "البحث مستحيل إذا كنا نجهل كل شيء عما نبحث عنه، مثلما أنه غير مجدٍ إذا كنا نعرفه. يتعين إذن أن يكون ذهن المجاوب متجها سلفا نحو الحقيقية؛ ولا بد بالتالي من أن يكون عرف من قبل هذه الحقيقة، بحيث يكون البحث والعلم مجرد (تذكر)"[٢]. وبذلك رأى أفلاطون أن تلك النفس البسيطة أو الجوهر هي مصدر المعرفة، وأن أي معرفة حسية ما هي إلا ظن، فـ"إذا أردنا لكلمة (العلم) أن تُفهم بمعناها الكامل، فإنه لا يمكن أن يكون هناك (علم) عن العالم الذي تكشف لنا حواسنا. وإنما أقصى ما يمكن أن نحصل عليه بشأن هذا العالم هو معرفة تقريبية، وهي ستكون على أفضل الأحوال (ظنا) احتماليا"[٣]. ورأى أن فكرة التذكر تحافظ على الضرورة العقلية، لأن "التذكر هو الاسم الأول لاستقلال العقل في البحث"[٤].

وقد يغرينا وصف فلسفة أفلاطون العلمية أو نظريته في العلم بأنها أداتية، إذ أن "إنكار أية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين إنكار أن العلم الفيزيائي الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته معرفة على الإطلاق"[٥]. كما أن أفلاطون —والفلسفة اليونانية بشكل عام— "يحط من قدر أهمية ومدى الأسس التجريبية لمعظم الفروع العلمية"[٦].

وبالفعل وصفه فيلسوف العلم بيير دوهيم بأنه الأداتي الأول، فقد "جادل دوهيم

---

(١) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، دار العلم للملايين، ص٨١

(٢) اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ترجمة جورج طرابيشي، ص١٥٤

(٣) ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، دار الطليعة للطباعة والنشر، ترجمة: عزت قرني ص٤٠-٤١

(٤) اميل برهييه، مرجع سابق، ص٥٥

(٥) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص١٦٦

(6) Andrew Gregory (2000), Plato's Philosophy of Science (London: Duckworth), p. 265.

بأن أفلاطون قد بدأ تقليدا أداتيا في الفلك. ورأيه هو أن (فرضيات الفلك يمكن النظر إليها كخيالات رياضية يضم إليها المختص بالهندسة غرضه الوحيد لجعل الحركات السماوية قابلة لحساباته)"[١] ووفقا لدوهيم فإن "الفيزيائي مثل السجين في الكهف"[٢]– حسب استعارة أفلاطون الشهيرة. ويقول جورج سارتون عن أفلاطون أنه "أنموذج للفيلسوف المثالي الذي يعتقد أن معرفته أو حكمته علوية، تهبط كالنسر على ما في هذا العالم السفلي من أشياء. فالمعرفة عند الفيلسوف الميتافيزيقي الحق تبدأ كاملة، ثم تهبط من السماء إلى الأرض، أما المعرفة عند رجل العلم فتبدأ بما هو مألوف على ظهر البسيطة، ثم تحلق شيئا فشيئا صاعدة إلى السماء. فالمذهبان متباينان في جوهرهما. وكأنا بأفلاطون يذهب إلى حد القول بأن المعرفة عند رجال العلم لا تعدو أن تكون مجرد آراء لا تسمو إلى المعرفة الثابتة، لأن هذه المعرفة لا تستمد إلا من المثل الخالصة البحتة، على حين أن الأشياء المادية لا تؤدي إلا إلى آراء مزعزعة مشكوك في صحتها"[٣].

لكن عند النظر الحذر إلى فلسفة أفلاطون باعتبار أن "تصورات العلم الخالصة تمثل (الحدود العليا) التي تجاهد المجموعات المقارنة التي نكونها ابتداء من تجربتنا الحسية في الاقتراب منها، ولكن دون أن نصل إليها أبدا"[٤] لا يمكن أن نقول بدقة أن أفلاطون لاواقعي، ولا يمكن أن نقول على الإطلاق بأنه أداتي، لأنه بالفعل يحاول الوصول إلى الواقع بالتقريب. وفي دراسة حديثة لأندرو جريجوري (Andrew Gregory) بعنوان "فلسفة العلم عند

---

(١) المرجع السابق ص٩

(٢) المرجع السابق ص٩٤

(٣) جورج سارتون، تاريخ العلم: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج٣، المركز القومي للترجمة، ترجمة: عبد الحميد لطفي، ص٨٢

(٤) ألفرد تايلور، مرجع سابق، ص٤٢

أفلاطون" يخلص المؤلف إلى "أن أفلاطون بكل وضوح ليس أداتيا"[١]، وأنه كافح من أجل الواقعية العلمية، وأن اتهامه بمعاداة التجريب لا يقوم على بينة صحيحة.

أما أرسطو فإنه "يبدأ نظريته في المعرفة بأن يتخلص من الموقف الأفلاطوني. فالعلم لا يتطلب وجود أشباه هذه (المثل) التي تعلو على نطاق التجربة الحسية حسبما وصفها أفلاطون. إن هذه (المثل) لا تزيد، في رأي أرسطو، عن أن تكون مجرد (مجازات شعرية)"[٢]. وكان له "اهتمام غير أفلاطوني على نحو مميز بالسلوك المفصل وبنية الأشياء العادية في العالم القابل للملاحظة. والمجموعة الهائلة من الأعمال العلمية الأرسطية، ولا سيما في ميدان التاريخ الطبيعي، تشتمل على وفرة من المعطيات القائمة على الملاحظة التجريبية"[٣](لكن هذا لا يعني أن أرسطو قدم منهجا تجريبيا بيكونيا، فقد "استخدم التجربة، لكنه لم ينقح مناهج البحث العلمي في الاستقراء واستخدام الفرض"[٤]). ويفسر أرسطو ماهية الأشياء أو (المثل) بأن العقل أو الملكة العقلية تجردها من كافة الأعراض المادية من لون ومقدار وغير ذلك، فمفهوم الإنسانية يجرده العقل من الأشخاص الأفراد، ويعتبر أرسطو أن المفهوم الكلي —الذي هو موضوع العلم عنده أيضا— محصلة لخصائص الجزيئات، وليس في عالم مفارق كما قال أفلاطون.

ومع ذلك فالصورة التي يفضلها بعض مؤرخي الفلسفة وبعض التجريبيين التي تجعل أرسطو مناصر التجريبية الأول مقابل أفلاطون أبو العقلانية ليست صحيحة، فأولا: "ليس واضحا على الإطلاق أن أرسطو يرفض الرؤية الأفلاطونية القائلة بأن العقل يمكن أن يزودنا

---

(1) Andrew Gregory (2000), p. 267

(٢) ألفرد تايلور، مرجع سابق ص٤٢

(٣) جون كوتنجهام، العقلانية؛ فلسفة متجددة. مركز الإنماء الحضاري، ترجمة محمود الهاشمي، ص٣٧

(٤) كوبلستون، مرجع سابق، ص٣٨٥

بالحقائق الضرورية الجوهرية عن العالم"[١]. كما أن أرسطو يرى أن مقدمات الاستنباط لا تحتاج إلى برهان، فلو أن كل مبدأ يحتاج إلى برهان سيلزم من ذلك أن نبرهن إلى ما لانهاية، وهذه المقدمات أو المبادئ "تُعرف حدسا ومباشرة بلا برهان"[٢]. وثانيا: —وهو الأهم— أن أرسطو "يعترف، بعد كل شيء، بالتمايز بين الإدراك الحسي والمعرفة العلمية. فالإدراك الحسي عنده لا يقدم لنا حقيقة علمية. لأن كل ما يستطيع تأكيده هو أن واقعة ما هي هكذا، بينما هو غير قادر على تفسير تلك الواقعة بإبراز علاقاتها مع بقية أجزاء نظام الوقائع، أي أن الإدراك الحسي (لا يقدم لنا سبب الواقعة). والمعرفة الحسية هي معرفة مباشرة دائما، ولهذا السبب ذاته كانت معرفة غير علمية على الإطلاق". و"يؤكد أرسطو على أن الاستقراء لا يُخرج برهانا علميا [يقول]: إن من يستخدم الاستقراء يحدد شيئا، ولكنه لا يبرهن على شيء."[٣] كما أن الجانب الغائي حاضر في فلسفة أرسطو بقوة، حتى إذا نأخذ في الحسبان تقسيمه الشهير للعلل: العلة المادية والصورية والفعالة والنهائية. صحيح أنه رفض المثل، لكنه "وضع بدلا منها صورة لعالم يشبه كائنا عضويا حيا، تطور كجنين نحو هدف واضح. وهكذا، تم دمج النظام الكوني بهدف، وينقاد نحو ذلك الهدف لأسباب نهائية. ونُسبت إلى الأشياء الحية أراوح ترشدها في نشاطها الغائي"[٤].

---

(١) جون كوتنجهام، مرجع سابق، ص٣٩

(٢) كوبلستون، مرجع سابق، ص٣٨٦

(٣) ألفرد تايلور، مرجع سابق، ص٤٤-٤٥

(٤) بول ديفيز، العلم والبحث عن المعنى الجوهري، الهيئة العامة السورية للكتاب، ترجمة أحمد رمُو، ص٣٥

ب) ديكارت:

أما ديكارت –صاحب التأثير البالغ ورائد الفلسفة الحديثة– فقد بحث عن اليقين أو الصدق التام الذي يقيم عليه فلسفته، ولذلك تبدأ نظريته في المعرفة بالشك في الحواس الظاهرة، ورفض مثل أفلاطون أن تكون الحواس مصدرا للمعرفة، لأن الحواس تخدع في بعض الأحيان، ومن الحكمة ألا نثق البتة بالذي يخدعنا حتى ولو لمرة واحدة، ولاحظ ديكارت بأن مريض اليراقان تخدعه عيناه دائما، فيرى كل شيء أصفر اللون، وأننا ننظر إلى الشمس فنراها في غاية الصغر، في حين أنها أكبر من الأرض بأضعاف. بل تعدى ديكارت بالشك إلى الحواس الباطنة، لأنه لاحظ بأن هذه المعرفة لا تقنع العقل لدى كل الناس. فقد يصدقها شخص ويرفضها شخص آخر رفضا تاما، ولذلك يقول: وليس الخطأ بقاصر على الأحكام المبنية على الحواس الظاهرة وحدها، بل يجاوزها إلى الأحكام المبنية على الحواس الباطنة أيضا. وهل هناك ما هو أبطن من الألم؟ ومع ذلك فقد أنبأني أناس بترت لهم ساق أو ذراع أنهم ما زالوا يحسون ألما في جزء البدن المبتور من أجسامهم، وهي حالة حملتني على القول بأنني لا أستطيع اليقين بأن عضوا معينا في جسمي مصاب بشيء حتى وإن أحسست فيه ألما[1]. ومن الحكمة ألا نثق البتة في من يخدعنا ولو مرة واحدة. ثم قدم ديكارت (حجة الأحلام)، فنحن نؤمن بصحة ما نراه في الحلم أثناء الحلم، وعند الاستيقاظ نتبين أن ما رأيناه ليس حقيقة على الإطلاق، فلماذا لا تكون المعرفة حال اليقظة كاذبة مثل الحقيقة المتوهمة في الأحلام؟

إذن بدأ ديكارت بشك جذري في كافة الإدراكات الحسية والعقلية، ثم صعد إلى اليقين من خلال فكرة بسيطة، فكونه يشك –سواء بفعل شيطاني أو تلاعب عالم أعصاب بمناطق دماغية معينة– يعني كونه موجودا مفكرا، ولذا قال الكوجيتو الديكارتي الشهير: أنا

(١) مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ص٨٨-٨٩

أفكر إذن أنا موجود. بعبارة أخرى: "ما دمت أشك فإنني يجب أن أكون موجودا، وإلا ما أمكنني أن أشك، ففي فعل الشك ذاته يتجلى وجودي، وربما أكون مخدوعا عندما أحكم بأن الأشياء المادية توجد باعتبارها مناظرة لأفكاري عنها، وإذا استخدمت الافتراض الميتافيزيقي بأن هناك شيطانا خبيثا جعلني على ذلك النحو الذي أكون فيه مخدوعا دائما فإنني يمكن أن أتصور بصعوبة مؤكدة إمكانية أن أكون مخدوعا في اعتقادي بأن قضايا الرياضيات صادقة يقينا، ولكن مهما امتد نطاق شكي فإن هذا الشك لا يمكن أن يمتد إلى وجودي نفسه، لأن في فعل الشك ذاته يتجلى وجودي"[1].

من الضروري التنبيه على أن ديكارت قد اجتهد في التفرقة بين منهجه في إرجاء التسليم وبين منهج الشكاك، "فهؤلاء يهدفون إلى إقامة نوع من الاتزان المحايد بين القضايا المتناقضة، ومثلهم الأعلى في المسائل النظرية هو موقف عدم الالتزام. أما ديكارت فيتخذ من توازن القوى وسيلة مبدئية لتحرير العقل من سيطرة الحواس وتخديره ضد مجرد الاحتمالات، وهمه الرئيسي ينصب على اختبار القضايا، وهو يأمل أملا إيجابيا في العثور على قضية تصمد للشك، وترغم العقل على التسليم بها. فالشك الديكارتي تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبينة التي لا سبيل إلى الشك فيها إذا وجدت، وروح الاستعداد بقبول حقيقة أي شيء يصمد لأعنف اختبار يجريه التشكك. فالشكاك مذنبو لتعصبهم السلبي في رفض التسليم، حتى في وجه البينة غير الاحتمالية التي تجتاز الاختبار. وقد كشف ديكارت عن هذه القطيعة المستورة في تصميم الشكاك على عدم قبول الحقائق النظرية عن الواقع، وهكذا نقض دعوى الشكاك في المحافظة على التعليق النزيه للحكم"[2].

---

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (من ديكارت إلى ليبنتز)، المركز القومي للترجمة، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد ص١٣٣

(٢) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، دار قباء للطباعة والنشر، ترجمة فؤاد كامل، ص٩٤

تابع ديكارت أفلاطون في التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وأسس أيضا لفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية تابعا بذلك أفلاطون، فـ"حتى بعد أن يترك منهج الشك وراءه يستمر في الإلحاح أن حواسنا حتى وهي في نظام عملها الكامل تظل مُخبِرات فطرية لا يعول عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع"، ففي مثال ديكارت عن التغير التام لقطعة الشمع من حيث اللون والشكل والحجم إذا وضعت بجانب النار يؤكد على أن (الخصائص العادية المحسوسة للشمعة لا تخبرنا بشيء عن طبيعتها الجوهرية، ويتضح أن الخصيصة الجوهرية الوحيدة للشمعة هي امتدادها: إنها ببساطة شيء ممتد له طول وعرض وعمق، وهو قابل أن يتخذ عددا غير محدود من الأشكال الهندسية، ولكن ذلك ليس شيئا ندركه بالحواس أو التخيل، لأننا نعلم أن الشمعة يمكن أن تتخذ من الأشكال أكثر بكثير مما نستطيع أن نلاحظه فعليا أو نصوره لأنفسنا، ومن ثم نعلم أن الأجسام لا يتم إدراكها بدقة بوساطة الحواس أو ملكة التخيل، بل بالعقل وحده)[1]. وبعبارة أخرى: هوية الشيء يحددها العقل لا الحس. كما أن العقل هو من يفهم القضايا الواضحة أو المبادئ الأولية، مثل بديهيات الرياضيات والهندسة، بطريقة حدسية، "فالحدس هو المصدر الأول للمعرفة" عند ديكارت[2]، لذلك يعتبر ديكارت هو من أحيا الفطرية الأفلاطونية، ويقترب إلى حد ما من جوهر التذكر عند أفلاطون، لكن ديكارت لا يقول على الإطلاق بوجود حالة سابقة للوجود، وإنما الأفكار الفطرية تعني عند ديكارت "المعنى الذي نقول فيه أن الكرم فطري في عائلات معينة، بينما تكون أمراض معينة مثل النقرس والحصبة فطرية في عائلات أخرى"[3](لاحظ مفهوم الاستعداد الطبيعي هنا، ولاحظ أيضا بداية استخدام التصوير العلمي في الفلسفة). ولا يقول بنظرية أو أسطورة المثل لحل شكه الجذري أو للتغلب على

(١) جون كوتنغهام، العقلانية؛ فلسفة متجددة. مركز الإنماء الحضاري، ترجمة محمود الهاشمي، ص٥٠

(٢) وليم رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار التنوير، ترجمة محمود سيد أحمد، ص٩٥

(٣) المرجع السابق، ص٩٦

شيطانه، وإنما إلى الله، فهو الذي منح الإنسان العقل المتمتع بأفكار قبلية واضحة تكون أساسا للمعرفة، مثل وجود النفس ووجود العالم الخارجي وأن الكل أكبر من الجزء وأن المثلث يتألف من ثلاثة أضلع. وهذا يعني –كما يقول توم سورِل– أن "الملحد لا يمكن أن يمتلك معرفة تامة بأي شيء في علم الأرصاد أو البصريات حتى لو قدم تفسيرات لقوس قزح أو لطبيعة الضوء تماما مثل معرفة ديكارت. وسبب ذلك هو أن الملحد لا يمكن أن يكون متأكدا من أنه لا يُخدع حتى فيما يتعلق بما هو مدلل عليه أمامه. لا يمكن أن يكون واثقا حتى يثبت وجود إلها غير خادع"[١].

وبذلك "يعد ديكارت أول من افتتح ثلاثة اتجاهات نمطية في بداية المنهج العقلي لإثبات وجود الله: الحط من قيمة العالم الحسي بوصفه نقطة بداية انطباق التدليل البرهاني للحدس، واندراج الاستدلال البعدي تحت الاستدلال القبلي، فالأشياء المحسوسة في الكون الفيزيائي لا تستطيع إمدادنا بمعطيات نقيم عليها البرهان. لأن تأكدنا المألوف من وجودها أصبح موضع الشك، ولا يمكن إعادته إلى مرتبة المعرفة إلا بعد إثبات وجود الله ضامن للحقيقة. ولما كانت الذات المفكرة اللامتجسدة هي الحقيقة الوحيدة التي نسلم بوجودها منذ البداية، فإن أي برهان على وجود الله ينبغي أن يبدأ من العالم الباطني اللامادي، عالم الفكر الخالص. وليست المسألة عند ديكارت مسألة مزاج ديني، أو ميل استنباطي للعقل، بل هي مطلب ضروري في مذهبه ومنهج لاكتساب الحقائق"[٢]، لأن الإله هو "أساس معرفة أن العالم المادي موجود بالفعل، لأن الله يغرس في طبيعتنا الاقتناع الفكري بأن إحساساتنا وانفعالاتنا تأتي، أو على الأقل تتصل بعالم موجود من الأجسام. وهكذا كانت

(1) Tom Sorell, 'Descartes', in A Companion to the Philosophy of Science, ed. William Newton-Smith, Blackwell Companions to Philosophy (Malden: Black-well, 2000), p. 82

(٢) جيمس كولينز، مرجع سابق، ص٩٧

قدرة الله على الماهيات الممكنة وصدقه في تكوين الطبيعة الإنسانية هما الأساسان النهائيان في الاعتقاد بأن التفسير الفيزيائي يتعلق بعالم ممكن حقا، وموجود بالفعل"[١].

حيث أن ديكارت قد دلل على وجود الأنا (لأن الشك أو الفكر لا يقوم إلا بمفكر، وهي قضية بديهية عند ديكارت) بدأ في البحث عن طبيعتها وعن طبيعة الأجسام الخارجية، ورأى ديكارت أن ما يميز الجوهر الروحاني (الأنا) هو الفكر، وما يميز الأجسام هو الامتداد، فنحن لا يمكن أن نتصور شكلا أو فعلا ما دون امتداد، لكن بإمكاننا تصور امتدادا بلا شكل أو فعل، فالامتداد في الطول والعرض والعمق هو طبيعة الجوهر الجسماني.[٢] وكان ديكارت "فيلسوفا ماديا في تفسيراته للمادة غير العضوية وللنباتات وللحيوانات ما عدا الإنسان والجسم البشري ربما، فالنباتات والحيوانات آلات لأنها لا تمتلك نفوسا، ولأن كل حركة تقوم بها ترجع إلى عمليات آلية"، لكن "عندما يصل إلى الإنسان لا يكون فيلسوفا ماديا، لأن الإنسان له نفس بالإضافة إلى الجسد، وهذه النفس جوهرية تماما، لأن جوهرها ليس مادة تمتلك صفة الامتداد، بل عقلا يمتلك صفة التفكير، وتبرهن الحجة القائلة: أنا أفكر إذن أنا موجود على ذلك".[٣]

هذا التقابل في فلسفة ديكارت أدى بالضرورة إلى تقابل بين النفس المفكرة والجسد، وهذا يعني أننا أمام اتصال غريب بين "مجالين" مختلفين تماما، فكيف يمكن لفكرة أو قرار نفسي أن يؤثر في جسم مادي؟ أو العكس، كيف يمكن لضربة من أحدهم لجسدك أن تشعرك بتجربة شعورية ما؟ هل يمكن أن نزعم برابطة سببية بين العقل والجسد لمجرد اقتران عملية الضرب بالفعل العقلي (الألم)؟ هذه هي مشكلة العقل والجسد الشهيرة التي لم تُحل.

---

(١) المرجع السابق ص١٠٥

(٢) كوبلستون، من ديكارت إلى ليبنتز، ص١٧١

(٣) رايت، مرجع سابق، ص١٠٠

حاول ديكارت حل المشكلة من خلال مفهوم علمي إلى حد ما، فقد اعتقد أن هناك نقطة واحدة يمكن أن يلتقي فيها النفس والجسم، وهي الغدة الصنوبرية[1]، وقد اختارها لأن هذه الغدة بسيطة، لا تتكون من أجزاء مثل باقي أجزاء المخ، فهي ليست منقسمة ومن ثم أشبه بالنفس، وبالإمكان تصور النفس منزهة عن الجسد. ولهذا الاقتراح عادة ما ينسب إلى ديكارت الثنائية رغم حضورها قبله باستمرار. وليس واضحا تماما أي صورة قد التزمها ديكارت من صورتي علاقة النفس بالجسد، فكثيرا ما كتب ديكارت كما لو أنه يعتقد أن الشخص شيء ما مستقل تماما عن جسد الشخص، هذا الشيء في الواقع ليس ماديا على الإطلاق، ويفتقر إلى كل الخصائص الفيزيائية مهما كانت. وعلى هذا التفسير فالإنسان جوهر غير مادي في علاقة من نوع خاص مع جسد مادي معين، لكن

---

(١) "اعتقد ديكارت أنه يمكن للغدة الصنوبرية أن تكون مركز تحكم وحدوي للدماغ كله والجهاز العصبي (مع تراكم الإدراك نحن نعرف الآن أن الغدة الصنوبرية لا تحقق غرضا كهذا، ومع ذلك كانت فرضية ديكارت غير معقولة في عصره). يعتبر ديكارت الجهاز العصبي كشيء مثل شبكة من الأنابيب والصمامات التي تعمل وفقا لمبادئ هيدروليكية، بخيوط عصبية توصل كميات مما يسمى "أروح حيوانية" ذهابا وإيابا في جميع أنحاء الجسم، ويُعتقد أن هذه الأرواح الحيوانية سائل شديد الحركة ومتخلخل، قادر على التدفق بحرية وبسرعة خلال مسام صغيرة في الخيوط العصبية (وبالتالي مصطلح "الأرواح" في هذا السياق لا يُقصَد به الدلالة على شيء ما غير مادي في الطبيعة). واعتقد ديكارت أنه عندما تتدفق هذه الأروح الحيوانية خلال الخيوط العصبية في منطقة الغدة الصنوبرية يمكن أن تغير النفس اللامادية اتجاه التدفق، مما يؤدي إلى اختلافات في حركاتها. ويمكن أن تجلب هذه الاختلافات في النهاية –بعد أن تُنقل بواسطة الخيوط العصبية إلى أطراف الجسم–اختلافات مصاحبة في حركات أطراف الشخص. وفي الاتجاه المعاكس يمكن نقل حركات الأرواح الحيوانية عند أطراف الجسد الناجمة عن تأثير الموضوعات الخارجية إلى المنطقة الوسطى من الدماغ، وهناك–كما افترض ديكارت–تتسبب في خضوع الشخص لخبرات مناسبة، مثل خبرات الألم أو المتعة".

Lowe, E. Jonathan (2000). An Introduction to the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press. P.24.

في أحيان أخرى يتحدث ديكارت بدرجة أكبر كما لو أنه يعتقد أن الإنسان هو نوع مزجي من الروح اللامادية والجسد المادي، بينهما علاقة غامضة من "التوحد الجوهري". وعندما يشير الفلاسفة اليوم إلى "الثنائية الديكارتية" عادة ما يعنون الرأي الأول، وهو أن الإنسان جوهر غير مادي بالكامل، يمتلك خصائص عقلية وليس خصائص فيزيائية.[1] وأغلب فلاسفة العقل المعاصرين يرفضون هذا الجوهر، وعادة لا يُذكر أمر الغدة الصنوبرية إلا في سياق السرد التاريخي.

(1) Lowe, E. Jonathan (2000), P.10

ج) جون لوك:

يعد جون لوك أول من أفرد بحثا للمعرفة البشرية من خلال كتابه المهم "مبحث في الفهم الإنساني"، وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام، الأول يناقش المبادئ الفطرية والثاني يناقش الأفكار والثالث فلسفة لغوية والأخير يناقش المعرفة. ويهمنا النقاط التالية:

١) أنكر جون لوك أي معرفة أو أفكار فطرية، وقال أن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء لم ينقش عليها من قبل شيء، والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض)، والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادئ المنطق، والناس يختلفون اختلافا شديدا في تقرير ما هو خير وما هو شر، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادئ الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب، وهنا يذكر لوك أن هناك شعوبا ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام، ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلا إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعدادا فطريا لاكتسابها حالما يجربون ويتعلمون استخدام عقولهم، إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية ولا محل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين.[١] لكن لا بد هنا من ذكر أمر مهم، وهو أن كون العقل عند لوك صفحة بيضاء لا يعني أنه منفعل سلبي، وإنما للعقل قدراته على التركيب التجريد، ودور فعال في بناء المعرفة.

والمهم هنا –بصرف النظر عن صحة نقد لوك من عدمه– أن "الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الأساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم، نظرا لأن معطيات الحس غير مأمونة، ومتغيرة وغير يقينية"[٢] فكيف أمّن جون لوك المعرفة

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة: جون لوك.

(٢) المرجع السابق.

الإنسانية؟ كيف يمكن لمعرفة أن تقوم دون بنى فطرية أصلا؟

٢) تفسير المعرفة بالخبرة: الأفكار عند لوك نوعان، بسيطة ومركبة، أما الأفكار البسيطة فهي التي يستقبلها الذهن استقبالا سلبيا، وتماثل الذرات التي تتألف منها كل معرفة، وهناك أفكار بسيطة نستقبلها من حاسة واحدة مثل الألوان والأصوات والصلابة، وهناك أفكار بسيطة نستقبلها من أكثر من حاسة، مثل المكان والشكل والحركة، وهناك أيضا أفكار التأمل الذاتي (أو الاستبطان) البسيطة، التي تنشأ من وعينا بعملياتنا العقلية وملاحظتها، ومن أمثلتها أفكارنا الخاصة بالإدراك والتفكير والشك والاعتقاد والإرادة، وأخيرا هناك الأفكار البسيطة التي نستقبلها من كل من الإحساس والتأمل الذاتي مثل الألم واللذة والوجود والتتابع، ولا يمكن للذهن أن يصنع فكرة بسيطة واحدة، لأنه يستقبل الأفكار بصورة سلبية من المثير من في حالة الأفكار القادمة من الإحساس ومن ملاحظة عملياتنا الذهنية الخاصة في حالات التأمل الذاتي.[1] ويعتقد لوك أن أفكارنا البسيطة التي تأتي عن طريق الإحساس تشبه في واقع الأمر صفات الموضوعات التي توجد في العالم الخارجي في حالة الصفات الأولية من صلابة وامتداد وشكل وعدد وحركة وسكون، وتلك مسألة نعرفها عن طريق واقعة تقول إن تلك الصفات "لا تنفصل مطلقا عن الجسم في أي حالة من حالاته"، فلو أننا قمنا بتقسيم أي موضوع مادي إلى أجزاء بقدر ما نستطيع أن ندركها فإنها تستمر في امتلاك نفس الصفات الأولية، ومن ناحية أخرى لا وجود لشيء موضوع خارجي يشبه تماما الأفكار البسيطة الخاصة بالصفات الثانوية كالألوان والأصوات والطعوم، يقول لوك: إن كتلة أجزاء النار والثلج وعددها وشكلها هي صفات موجودة فيها بالفعل، سواء أدركتها حواس أي شخص أو لم تدركها، لأنها توجد في هذه الأجسام بالفعل، لكن الضوء والحرارة والبياض أو البرودة لا تكون صفات موجودة فيها بالفعل، مثلما لا يكون المرض أو الألم موجودا في الغذاء ذاته. جرد هذه الصفات من الإحساس، فاجعل

(١) رايت، مرجع سابق، ص١٦٠

العين لا ترى الضوء أو الألوان، واجعل الأذن لا تسمع الأصوات، واجعل اللسان يتذوق، واجعل الأنف لا يشم، وسوف تجد أن جميع الألوان والطعوم والأنغام والأصوات من حيث أنها أفكار جزئية تتلاشى وتختفي وترتد إلى عللها، أعني إلى الحجم والشكل وحركة أجزائها".[١] وأما الأفكار المركبة فهي التي يكوّنها الذهن من أفكار بسيطة، فقد يربط أفكارا بسيطة عديدة في فكرة مركبة واحدة، مثل الجمال والعرفان بالجميل والإنسان وغير ذلك، أو أنه يربط فكرتين، سواء كانتا بسيطتين أو مركبتين معا، ويضعهما بجانب بعضهما البعض لكي يكون وجهة نظر عنهما في الحال، دون أن يوحدهما في فكرة واحدة، يحصل العقل بواسطتها على جميع أفكاره عن العلاقات، مثل الأب والابن والعلة والمعلول. وقد يجرد العقل فكرة من الأفكار التي تلازمه، ويجعلها ممثلة لجميع الافكار الأخرى من نفس النوع، فالبياض مثلا يتم فصله عن الأفكار البسيطة التي تظهر معا معها في تجمعات مختلفة، مثل الطباشير والثلج واللبن ويصير كليا، ومن ثم فإن العمليات الثلاث الرئيسية التي يكوّن العقل عن طريقها أفكارا هي الضم والعلاقة والتجريد.[٢]

ونلاحظ هنا أنه رغم أن الأفكار البسيطة أسبق معرفيا للإدراك العقلي عند لوك، وأن الإحساسات مرآة للطبيعة، إلا أن إسهام لوك كان في اعتباره الأفكار البسيطة ليست إحساسا خاما (sensation) بصورة سلبية تماما، بل هي إدراك (perception)، لأنه يعتبر أن "العقل لحظة تلقيه إحساسات (يحكم) عليها مباشرة، ويفكر فيما يحكم عليه، لا فيما يراه"[٣]، وبذلك بادر لوك بهذا التمييز المعاصر المهم، ورأى "تعقلا" في الحس، وهو إلى حد ما يسد الفجوة الذي صنعها ديكارت ومن قبله بين الحس والعقل.

---

(١) المرجع السابق ص١٦١

(٢) المرجع السابق ص١٦٢

(3) Richard I., (1971) John Locke. 3d ed. Oxford: Oxford University Press, P.134

كما أن لوك لا يعني بأن الأفكار المركبة من صنع العقل أنها وهمية، فهو بعيد تماما عن الشك، أو بمعنى آخر لا يمكن بالنسبة له المطابقة بين الأفكار المركبة والواقع، بل هي تدل على أفكار بسيطة تشكلت منها بفعل عقلي، فمثلا، كلمة الحديقة فكرة مركبة، لأنها مجموع أفكار بسيطة عن كل أجزائها التي تطول الإدراك الحسي، فلوك هنا يبحث عن التناسق الداخلي أو الباطني للأفكار، لا المطابقة بينها وبين الواقع. والمعرفة عند لوك ثلاث درجات، المعرفة الحدسية والبرهانية (وهي قائمة على المعرفة الحدسية) والحسية، وأكثر هذه المعارف يقينا عنده هي المعرفة الحدسية التي يستقبل فيها الذهن اتفاق أو اختلاف فكرتين دون توسط أي فكرة أخرى، وعن طريقها نعرف أن اللون الأبيض ليس هو الأسود، وأن الدائرة ليست مثلثا، وهكذا، ويعتقد لوك أن الوعي الذاتي من المعرفة الحدسية، ويتفق هنا مع ديكارت، يقول: أفلا يمكن أن يكون قولي إنني أفكر وأبرهن وأشعر باللذة والألم أكثر وضوحا بالنسبة لي من وجودي الخاص؟ ولو أنني قمت بالشك في جميع الأشياء الأخرى فإن الشك الخالص يجعلني أدرك وجودي الخاص ولا أقبل أن أشك في ذلك"[1]. وقد نجد غرابة في هذا بناء على النزعة الحسية عند لوك، إلا أن هذه الغرابة تزول إذا فهمنا أن فاعل هذه المعرفة الذاتية هو القدرات العقلية، أي أن للذهن قدرة على إدراك الحقيقة كما للحواس قدرة على إدراك الأشياء[2].

ولا يجد لوك غضاضة في أن يعتبر الأخلاق نوعا من المعرفة الحدسية كالرياضيات، "لأن اليقين ليس سوى إدراك اتفاق أو اختلاف أفكارنا، وليس البرهان سوى إدراك هذا الاتفاق عن طريق توسط أفكار أو وسائط أخرى، إذ أن افكارنا الأخلاقية وأفكارنا الرياضية هي ذاتها نماذج أصلية، وبالتالي أفكار كافية وتامة، فإن الاتفاق أو الاختلاف الذي نجده

(١) رايت، مرجع سابق، ص١٧٠

(2) Richard I., (1971), P.143

فيها يتيح معرفة حقيقية"[1]. بل ويسمح "من الناحية الظاهرية بإمكان تطوير مذهب للأخلاق مستقل من الناحية التجريبية عن اعتبارات لاهوتية"[2]. لكنه لم يبين لنا كيف ذلك، أي كيف يمكن أن يكون هناك طريقة لإثبات قضية أخلاقية أو نفيها مثل القضايا الرياضية، القضايا الأخلاقية المحاطة بعوامل شتى من الرغبات والدوافع والظروف الاجتماعية. وهذا الفشل يعني لفت النظر إلى فجوة كبيرة بين القضايا المتعلقة بالواقع (التي يمكن إثباتها ونفيها) والقضايا القيمية، وقد نقرأ تعلق لوك بالوحي المسيحي على أنه إدراك لهذا المأزق ومحاولة تأسيس ميتافيزيقا للأخلاق على أساس ديني، وهنا لم يخرج عن ديكارت. لكنه يخرج عن ديكارت تماما في اعتبار الله أساسا للتبرير الفلسفي، "وهو يتهم كل استخدام للإله بوصفه ضامنا للمعرفة بأنه سطحي وعقيم وعاجز عن البرهان حتى بالمقاييس العقلية نفسها، وهو سطحي لأن مجال المعرفة والثقة فيها يمكن أن يحددا من خلال التحليل المباشر لقوانا العارفة وعملياتها المعينة. وهذه القوى لا يرتفع قدرها لمجرد أنها جُعلت في علاقة مع الله بوصفه مصدرها النهائي في ترتيب الوجود أو بوصفه واحدا من موضوعاتها. ونظرية المعرفة اللاهوتية عقيمة أيضا لأنها لا تقدم لنا منهجا لتوسيع معرفتنا بالعالم الواقعي، ومن أمثلة ذلك أن الفيزيائيين الديكارتيين قد تورطوا عن طريق الاستنباط بأن الامتداد هو الصفة الخاصة الوحيدة للأجسام، على حين أن طريقة نيوتن في التحليل والتجربة بينت أن الصلابة تنتسب إلى طبيعة الأجسام كما ينتسب الامتداد تماما. وكل تقدم جديد في فهمنا للعالم يتوقف على فحص مباشر للأشياء في طريقتها الخاصة في الوجود، عن طريق التجربة، بدلا من تلك الإهابة الاستنباطية بالقوة الإلهية مستخدمة كمصدر للتكاثر الواقعي"[3].

---

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، المركز القومي للترجمة، ترجمة: محمود سيد أحمد، ص١٦٨

(٢) رايت، مرجع سابق، ص١٧٣

(٣) جيمس كولينز، مرجع سابق، ص١٤٩

٣) يستخدم لوك كلمة "جوهر" بثلاث معان مختلفة على الأقل، فهو يستخدمها بمعنى أي موضوع موجود روحي أو فيزيائي، وأحيانا يستخدمها لتعني فكرتنا المركبة عن هذا الموضوع، وأحيانا لتعني الحامل المجهول الذي تلازمه صفات الموضوع التي يمكن ملاحظتها"[١]. وهذا أدى بطبيعة الحال إلى تفسيرات مختلفة لتصوره للنفس، ففهم كثير من دارسي فلسفته أنه ينكر أي جانب روحي للإنسان ويكتفي بالعمليات العقلية فقط، وأن الجوهر الإنساني مجرد فكرة عامة عن الباطن الإنساني، ورأى آخرون أن من الممكن وفقا لفلسفة لوك وجود جواهر روحية كالجواهر المادية، "لأن عملياتنا الذهنية المختلفة كالتفكير والشعور والإرادة التي تؤلف الجوانب التي يمكن ملاحظتها من أذهاننا لا يمكن أن تطوف في الهواء بذاتها، بل لا بد من وجود حامل أيضا تلازمه، أي لا بد من وجود نفس دائمة أو ذات دائمة، ففكرتك المركبة عن ذاتك تستلزم أنك نوع ما من الموجود الذي يفكر ويتذكر ويكره ويحب، إنك لست تجمعا فضفاضا من أفكار طافية دون أن يكون هناك شيء جوهري روحي وراءها"[٢]. على كل حال الثابت أن فلسفة لوك أبعدت الكثير من تأملات ديكارت لصالح ما هو تجريبي. جدير بالذكر أن لوك حافظ على الهوية الشخصية للإنسان من خلال المفهوم العادي للإنسان، أي من خلال تصور الإنسان العادي للشخص وليس من خلال التفلسف، فهو "يبين أننا معتادون بصورة مبررة على أن نتحدث عن (نفس الإنسان) عندما يكون هناك استمرار جسمي، فهمها حدث تغيرات سيكولوجية في الشخص فإننا مع ذلك نظل نصفه بأنه هو هو، شريطة أن يكون وجوده الجسمي مستمرا"[٣]، وتحدث لوك عن معيار الهوية من خلال الوعي، "بيد أن لوك لا يريد أن يقول إن الذاتية الشخصية تقوم في ذاتية النفس، أي بقائها هي هي، ولكنه يردها إلى ذاتية

---

(١) المرجع السابق ص١٦٤

(٢) المرجع السابق ص١٦٥

(٣) كوبلستون، المجلد الرابع، ص١٣٤

الشعور بالأنا الذي يتذكر الآن فعلا ماضيا"[1]، فلا يهم لوك أو تجنب لوك ما إذا كان هناك نفس أو ذات غير مادية وراء الجسد لقيام مسؤولية أخلاقية، بل المسؤولية الأخلاقية تقوم على شعور الشخص بذاته، وفي الفقرة السادسة والعشرين من الفصل السابع والعشرين من كتابه مبحث في الفهم الإنساني يبين لوك أن الشخص الذي فعل فعلا ما في زمان ومكان ما يستحق أن يحاسب على فعله ويلصق بهويته في كل زمان ومكان، ما دام يعي بأنه هو ذلك الشخص الذي وقع منه هذا الفعل.

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، ص١٤٨

د) باركلي:

نشر جورج باركلي "رسالة في مبادئ المعرفة البشرية" بتحمس شديد للدفاع عن الإيمان في شبابه، ويبدأ فيه مثل جون لوك بإقصاء الأفكار الفطرية والدفاع عن المذهب التجريبي، لكنه ذهب إلى أبعد مما قدمه لوك في هذه النقطة، "فقد اعتقد أنه من المستحيل الوصول إلى أي فكرة مجردة، وأن أي كلمة نستخدمها لتدل على خصائص مشتركة لموضوعات معينة من موضوعات تجربتنا لا يمكن أن تكون سوى اسم، وأنها لا يمكن أن تصف أي حقيقة واقعية"(١). ولم هذا الموقف المنكر للمادة "راجعا لأي نزوة عقلية أو إلى هروب غريزي، أو حتى إلى نفور من ممارسة وظائفه الجسدية، فالأحرى أن هذا الإنكار قد نشأ عن تقدير سديد للموقف الفلسفي المعاصر الذي واجه فيه كثير من أصحاب العقول النبيلة طريقا مسدودا فيما يتعلق بحقيقة المعرفة وحقيقة الله. ولكي نفهم كيف يمكن أن يكون إلغاء المادة هو الحل الوحيد علينا أن نتأمل طويلا تعريف باركلي لها، [إذ يقول:] يعتقد الفلاسفة في شيء من الابتذال أن الصفات المحسوسة قائمة في جوهر ساكن ممتد، غير مدرَك، يسمونه (المادة)، ويعزون إليه بقاء طبيعيا، خارجا على كل الموجودات المفكرة، أو متميزا عن الوجود كما يتصوره أي عقل مهما يكن شأنه، حتى ولو كان العقل الأبدي للخالق، الذي يفترضون أن فيه الأفكار ذات الجواهر الجسمية التي خلقت بواسطته، هذا إذا سمحوا لها بأن تخلق على الإطلاق... والمسألة بين الماديين وبيني ليست هي ما إذا كان للأشياء وجود واقعي خارج عقل هذا الشخص أو ذاك، ولكن ما إذا كان لها وجود مطلق متميز عن الوجود الذي يتصوره الله، وخارجي عن العقول جميعا"(٢). وللدفاع عن ذلك يمكن صياغة حجة باركلي على النحو التالي: "نحن نعرف الواقع بأسره من خلال التجربة، أي عن طريق الإحساس والتفكير، فأي شيء موجود إما أن يدرَك، أو يكون فكرة، يكون

---

(١) رايت، مرجع سابق، ص١٨٦

(٢) جيمس كولينز، مرجع سابق ص١٦١-١٦٢

ذهنا يدرك أفكارا. فليس هناك شيء يوجد في الواقع كمادة"[1].

وبهذا نرى أن فلسفة باركلي في واقع الأمر فلسفة نقدية لتقسيم جون لوك وغيره صفات الأشياء إلى صفات أولية وصفات ثانوية، فإذا كانت فلسفة لوك تعتبر "إنكار جزئي لموضوعية العالم الخارجي" ففلسفة باركلي هي "إنكار تام لموضوعية العالم الخارجي. وحيث أن لوك لم يقدم معيارا للتفرقة بين الصفات الأولية والثانوية إلا شعورنا العام بذلك أدرك باركلي أن عجزنا عن إدراك هذا الفرق بين الصفات الأولية والثانوية يمثل عجزا عن إدراك الفرق بين الأفكار عن الشيء عموما والشيء موضوعيا، وعلى ذلك فليس هناك معيارا نعرف به الصفة الأهم وهي "وجود" الشيء، هل الأشياء أو العالم الخارجي موجود بشكل موضوعي حقا؟ يجيب باركلي بالنفي، فلا وجود إلا أفكارنا وذاتيتنا. يقول باركلي: لقد اعتقدت مرة أن اللون والشكل والحركة وباقي الكيفيات الحسية أو العوارض الحسية موجودة بالفعل بدون العقل وبدت الحاجة ماسة لهذا السبب لافتراض وجود دعامة أو ركيزة غير مفكرة أو جوهر غير مفكر يرد إليه وجود هذه الأشياء. إذ لا يمكن تصور وجودها اعتمادا على ذاتها، وبعد أن اقتنع الناس بأنه لا وجود للألوان والأصوات وباقي الكيفيات الثانوية الحسية بغير العقل فإنهم انتزعوا هذه الدعامة أو الجوهر المادي من هذه الكيفيات، وتركوا الكيفيات الأولية وحدها كالشكل والحركة وما أشبه، واستمروا يتصورون وجود هذه الكيفيات بغير العقل، ويتصورون أنهم بحاجة إلى دعامة مادية بالتبعية، ولكن بعد أن تبين استحالة وجود أية كيفية من هذه الكيفيات عن طريق آخر غير الروح أو العقل الذي يدركها، فإن ما يتبع ذلك هو عدم وجود أي مبرر لاستمرار افتراض وجود المادة.[2] يجعل باركلي وجود الشيء هو أن يكون مدركا في جميع الحالات إلا عندما يكون الوجود هو

(١) رايت، مرجع سابق، ص١٨٧

(٢) المرجع السابق ص١٨٥

الإدراك، خذ أي موضوع جزئي أمامك في مجال الإدراك الحسي، وليكن هذا الموضوع تفاحة. تجد أن هذا الموضوع مكون من لون معين ورائحة وشكل وهيئة وصفات محسوسة أخرى، تلاحظ أنها متلازمة معا. والشيء نفسه يصدق على مجموعة أخرى من أفكار، تشكل كل منها على حدة حجرا أو شجرة أو كتابا، وقد تثير فيك تلك الأفكار مشاعر سارة أو مستهجنة، وتثير انفعال الحب أو الكراهية أو الفرح أو الحزن... إن كل ما تعيه عندما تدرك أي موضوع مادي مزعوم هو تجمع من صفات محسوسة بالإضافة إلى وعيك بوجود الخاص بوصفه شيئا متميزا عن إدراكاتك. إنك لا تعي أي حامل مادي تلازمه صفات محسوسة، لأن هذه الصفات ليس لها وجود إلا في ذهنك الخاص(١).

يقول أليكس روزنبرج: "إن لوك لم ينتبه إلى أن واقعيته وتجريبيته سوف تفضيان بالضرورة إلى الشك، وهذا هو ما انتبه إليه فيلسوف من الجيل التالي هو جورج باركلي الذي أدرك أن التجريبية تجعل معتقداتنا المتعلقة بالأشياء التي لا نلاحظها مباشرة، تجعلها مشكوكا فيها، إذ كيف للوك أن يطرح ادعاء معرفة معينة عن وجود المادة أو عن سماتها إذا كان قادرا فقط على إدراك كيفياتها الحسية، والتي بطبيعتها توجد في العقل؟ إننا ليس بوسعنا أن نقارن السمات الحسية مثل اللون أو الملمس بمسبباتها لكي نرى ما إذا كانت تلك المسببات عديمة اللون أم لا، حيث إنه ما من وسيلة لدينا للوصول إليها. وقد رد باركلي على الحجة القائلة بأننا نستطيع أن نتخيل شيئا ما عديم اللون ولكننا لا نستطيع تخيل وجود جسم مادي ليس له سعة أو كتلة. رد على ذلك بأن الخواص الحسية واللاحسية تقفان على قدم المساواة في هذا الخصوص: حاول أن تتصور شيئا ما دون أن يكون له لون، فإذا اعتقدت أنه شفاف فإنك تضيف في الخليفة لونا، وهذا ضرب من الخداع. وبالمثل بالنسبة للخصائص الذاتية الأخرى المزعوم بأن الأشياء هي التي تسببها لخبرتنا الحسية"(٢).

---

(١) رايت، مرجع سابق، ص١٨٨

(٢) المرجع السابق، ص٢١٠

وبناء على ذلك ينكر باركلي تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية، فالامتداد والحركة فكرتان مجردتان، وكل الحجج التي قدمها لوك على أن الألوان والطعوم ودرجات الحرارة لا توجد إلا في الذهن يمكن أن تقدَّم ضد الامتداد والشكل والحركة. لكن يُشكل على باركلي في ربطه وجود الشيء بإدراكه أن إدراك الشيء ليس راجعا إلى إرادة المدرِك بحيث يكون متى ما أراد إدراك الشيء بمجرد وصول الحس إليه مع توفر شروط الإدراك، وهذا ما اعترف به باركلي في قوله: إني أجد الأفكار التي تدرك فعلا بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري.(١) وهو عين استشهاد كانط على طبيعة الضرورة التي في السببية، فكما أنني لا أستطيع النظر لبعض العلاقات بترتيب مختلف وكما أنني لا أستطيع تحديد ما أدرك وما لا أدرك: إذن هذه العلاقة أو الشيء المدرَك واقعية وموضوعية. ويذهب باركلي إلى قمة المثالية للرد على هذا الإشكال بقوله: لابد أن تكون هناك إرادة أو روح إلهية هي التي تتحكم في إنتاجها، هذه الروح الأخرى كما نعرف هي الروح الإلهية!(٢)، وهنا يقدم باركلي أحادية مثالية ترفض أي تفسير واقعي مقابل الأحادية المادية التي لا ترى الواقعية إلا في المادة. وفي الواقع يمكن النظر إلى فلسفة باركلي باعتبارها مد فلسفة ديكارت وفلسفة على استقامتهما، فأنتجت حسية مثالية مفرطة.

من ناحية فلسفة العلم فباركلي يقول بواقعية ذهنية فقط، ولا يقول بواقعية علمية، فقد "اعتقد باركلي أن أحد الأخطاء العميقة التي يقع فيها الفلاسفة المعاصرون هو القول أن اللون يعتمد على الأطوال الموجية للضوء. أو أن الحرارة تعتمد على حركة الجزيئات. أو أن الألم بسبب حرق بغيض يعتمد على الحرارة، كما لو أن كل هذه القضايا قضايا سبب ونتيجة. وحجته الأساسية تحرّم هذا الخطأ: فالعالَم هو مجموعة من الإدراكات السلبية، وليس أسبابا

(١) سلطان العميري، الحد الأرسطي (رسالة ماجستير منشورة على الانترنت) ص١٥٢

(٢) فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان. دار الوفاء، ص٨٦

نشطة. وهكذا، اقترح أن هناك فقط سببا حقيقيا وحيدا في العالم، وهو الإله. إن الأسباب التي قد نظن أننا نلاحظها في العالم هي ليست أسبابا حقيقية على الإطلاق: هي فقط مجرد (إشارات وإنذارات) لخبرات مستقبلية. إن الحرارة تحرقنا، بتدبير الله، فنحن قد نحترق بألم، لكن الحرارة لا يمكن أن تسبب الألآم؛ الإله فقط هو من يسبب أي شيء"[١].

وبهذه التصور ظن باركلي أنه يحول التعارض بين ميكانيكية العالم والنظرة الدينية إلى يقينية النظرة الدينية و"أداتية" ميكانيكا نيوتن، "فهو يعترف بقدرة الفيزياء الرياضية التامة على الربط بين ظواهر الطبيعة تحت قوانين عامة، ولكن يصر على التفرقة بين القوانين الميكانيكية والعلل الواقعية الكافية، فالقوانين الطبيعية العلمية ليست علية ولا ضرورية بالمعنى المحدد لهذين اللفظين. فهي لا تعبر عن العوامل العلية في الطبيعة، بل هي أوصاف رياضية للتضايفات الثابتة بين الأشياء المحسوسة أو الأفكار المحسوسة أو الأفكار الساكنة" نعم هناك تسلسل منتظم من حادث محسوس إلى فكرة إلى حادث آخر أو فكرة أخرى، "غير أن مثل هذه الحوادث تخلوا تماما من القوة العلية ولا تنطوي على أية عملية للإنتاج الفعلي". وبذلك "المعرفة لا تحل عن طريق المنهج العلمي الذي يقتصر من حيث المبدأ على دراسة الأشياء المحسوسة غير العلية في تصنيفاتها الكمية، وإنما تحصل بواسطة المنهج الفلسفي البحت"[٢]. وحيث أن منهج باركلي الفلسفي قد قادنا إلى واقعية ذهنية فحسب يمكن عد باركلي أداتيا إلى حد ما من حيث فلسفة العلم، أو أن نقول على الاقل كما قال ألكس روزنبرج أن باركلي "حبذ شكلا قويا من الأداتية بدلا من الواقعية"[٣]، لكن إذا دخلت

(1) M. Hughes, 'Berkeley', in A Companion to the Philosophy of Science, ed. William Newton-Smith, Blackwell Companions to Philosophy (Malden: Black-well, 2000), p. 13

(٢) جيمس كولينز، مرجع سابق، ص١٦٦

(٣) أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، المركز القومي للترجمة، ترجمة وتقديم: أحمد السماحي، فتح الله الشيخ، ص٢١١

الحسيات أو الملاحظات العلمية إلى عالم الواقعية الذهنية لا يمكن عد باركلي حينئذ أداتيا، وهذا ممكن "إذا اعتبرنا أن باركلي رأى العالم حقيقيا ومجموعة من الإشارات"، لأن نظريته في السببية "تدعم الرأي الذي يتردد عبر كتاباته أن العالم هو من فعل الله، وأن إدراكاتنا هي لغة الله. وبالتالي فالاعتمادات التي توجد بين الإدراكات هي الاعتمادات التي توجد بين العناصر المختلفة لعبارة مركبة ذات معنى. وهكذا لا يكون العلم أداة بقدر كونه كشفا [أو إلهاما]: فمن العلم نتعلم أن طبيعة الواقع ذات دلالة ومعنى تواصلي"[١]. ومن ثم "يستطيع الناس بتأمل هذه العلاقة السببية بين الله والطبيعة أن يتعلموا النظر إلى حوادث الطبيعة بوصفها لغة الله، والرموز التي يتصل عن طريقها بالعقول المتناهية، ليكشف لها عن حضوره الشخصي وخيريته وعنايته الإلهية الدائمة"[٢]. إن فلسفة باركلي اللامادية التجريبية تهدف إلى تكامل وتفاعل اللغة العلمية واللغة الدينية، وهي بمثابة رد فعل للفكر الميكانيكي الذي يجعل الله صانعا لآلة العالم فحسب.

(1) M. Hughes, 'Berkeley', p. 14

(٢) كولينز، مرجع سابق، ص١٦٧

هـ) هيوم:

يقسّم الفيلسوف الحسي ديفيد هيوم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، والانطباعات منها البسيط ومنها المركب، وكذلك الأفكار، والانطباع عند هيوم يطلق على "أي إحساس أو عاطفة أو انفعال عندما يظهر لأول مرة في أذهاننا" وأما الفكرة فهي "نسخة باهتة من الانطباع، ولا تختلف الفكرة البسيطة عن الانطباع البسيط إلا في ظهورها المتأخر، وفي كونها خافتة بصورة أكبر في حالة أفكار التذكر، وتكون أكثر خفوتا في أفكار التخيل"[1]. فإذا سمع الإنسان صوتا يجد أن إدراكه عبارة عن انطباع بسيط، ثم عندما يسترجع هذا الصوت في ذهنه يجد فكرة مشابهة تماما للانطباع الأصلي لكنها أقل وضوحا، وكما أن الفرق بين الانطباع والفكرة عند هيوم هو درجة الوضوح فكذلك الاختلاف بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال. ويرى هيوم أن بإمكاننا تركيب أفكارا مركبة بالخيال وأخطاء الذاكرة خارج نطاق الانطباعات المركبة التي أثرت فينا، "بيد أنه في كل فكرة مركبة من هذا القبيل نجد أن التفصيلات المتنوعة والتي تتألف منها هي كلها نسخ من أفكار بسيطة سبق أن أدركناها قبل في وقت ما أو آخر"[2]، يقول هيوم: "إنني أغامر بأن أؤكد أن القاعدة تكون صحيحة هنا دون استثناء، وأن لكل فكرة بسيطة انطباعا بسيطا يشبهها، ولكل انطباع بسيط تناظره"[3][4]. ويرفض هيوم كل الأفكار المجردة، بما في ذلك فكرة الجوهر، ويتمسك فقط بالإدراكات، يقول: "من جانبي كلما توغلت داخل ما أسميه (نفسي) فإنني أعثر باستمرار على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك عن الحرارة أو البرودة وعن النور أو الظلمة وعن الحب أو الكراهية وعن اللذة أو الألم، إنني لا أستطيع على الإطلاق أن أمسك بهذه النفس في أي

---

(١) رايت، مرجع سابق، ص٢٠٧

(٢) المرجع السابق ص٢٠٨

(٣) كوبلستون، المجلد الخامس، ٣٣٨

(٤) وإن كان قد ذكر بعد ذلك استثناء لهذه القاعدة.

وقت دون إدراك، ولا أستطيع على الإطلاق أن ألاحظ شيئا سوى الإدراك"، ومن ثم فذواتنا كما يقول هيوم: "ليست سوى حزمة أو تجمع من إدراكات مختلفة يعقب بعضها بعضا بسرعة لا يمكن تصورها، وتكون في تدفق وحركة مستمرة. ولا تستطيع أعيننا أن تستدير في محاجرها دون تغير إدراكاتنا. ويكون تفكيرنا أكثر تغيرا من إبصارنا، وتساهم كل حواسنا الأخرى وملكاتنا الأخرى في هذا التغير، وليست هناك قوة واحدة من قوى النفس تظل بلا تغيير ولو للحظة واحدة. إن الذهن نوع من المسرح، تتابع عليه في الظهور إدراكات متعددة بصورة متعاقبة، أعني أنها تمر وتمر مرة ثانية وتزول بسرعة خاطفة وتختلط في تنوع لا متناه من الاتجاهات والمواقف... ويجب ألا تضللنا مقارنة المسرح، إذ أن الإدراكات المتعاقبة وحدها هي التي تؤلف الذهن، وليس لدينا أبعد فكرة عن المكان الذي تعرَض فيه هذه المناظر ولا عن المواد التي تتكون منها"[1].

ولم يقل هيوم بأي مطلقات معرفية ثابتة قبلية، ويتضح نفي القبليات من تحليله الشهير للسببية، إذ يقول: رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أي فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معا، وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذه الانتقال المعتاد من العلة إلى المعلول هو: القوة والضرورة. ويقول: وليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائما، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعا لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوَّنا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به في العادة.[2]

---

(١) رايت، مرجع سابق، ص٢١١

(٢) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة هيوم.

بهذا النقد يقصي هيوم فكرة الضرورة، فما معنى أن قطعة الفحم يجب أن تشتعل عندما توضع في النار؟ فليست هناك ضرورة منطقية لهذا الوجوب، كالضرورة المنطقية أو اللغوية في مفهوم الأعزب بأنه يجب أن يكون غير متزوج، فمن أين تنشأ فكرة الضرورة إذا لم تنشأ من المنطق؟ فكل ما نلاحظه بالفعل إنما هو تكرار ما أو اطراد في الحوادث، فكلما وُضعت قطعة الفحم في النار لاحظنا أنها تشتعل، فليس هناك تسويغ أو تبرير تجريبي لفكرة الضرورة، فهي ليست مستمدة من أي انطباع حسي.[1] نلاحظ في تحليل هيوم أنه يرى أن السببية ليست إلا تكرارا للتجارب وأنها نفسية لا موضوعية. وقد تعرض التحليل الهيومي للسببية لانتقادات عديدة من كانط إلى الآن، نذكر منها مثلا اتهامه بالدائرية أو المصادرة على المطلوب، ففي الحقيقة "هو يقوم على الافتراضات التالية: (أ): الانطباعات الحسية هي العلاقات الوحيدة التي يجب اعتبارها مناسبة لنظرية تجريبية. (ب): الانطباعات الحسية خاطفة، أي لا علاقة لها بالماضي ولا بالمستقبل. (ج): حيث أن الماضي لم يعد واقعا فلا يمكن أن يؤثر على الحاضر، وبالتالي كل حدث هو كيان جديد لا يتصل بالكيانات الموجودة في الماضي، ويلزم على ذلك أن العالم يخلَق من جديد في كل لحظة بطريقة غاضة. ونتيجة لذلك يفترض هيوم ما هو المطلوب إثباته، وهو أنه ليس هناك صلة بين الماضي والمستقبل، وبكلمات أخرى؛ دحضه للتسبيب المنتِج: دائري"[2]. (وسنذكر نقد بوبر للاستقراء في الفصل التالي الذي هو نقد أيضا لفكرة التكرار في السببية).

لم يسلم هيوم بأي أخلاق مستقلة عن ظروف الإنسان ودوافعه، بل أسس هيوم لعلم تجريبي للأخلاق، يقول: "وهو أمر مرتبط بشدة بتحليله للانفعالات ومبني على هذا التحليل، إذ "يوجد من بين انطباعات الفكر عندنا انطباعات عن اللذة والألم يصاحبان

---

(١) جون كوتنجهام، مرجع سابق، ص ٩٣

(2) Bunge, M. A, 1979, Causality and modern science. New York: Dover. Third revised edition, P. 45

بصورة مباشرة كل إدراكاتنا الأخرى. وتأتي العواطف والانفعالات في الأهمية بعد اللذات والآلام وتأتي ظهور الأفكار، وتنشأ العواطف المباشرة بصورة مباشرة من انطباعات اللذة أو الألم، مثل الرغبة والنفور والحزن والسرور والأمل والخوف واليأس. أما العواطف غير المباشرة فهي أكثر تعقيدا، وتتضمن ارتباط كيفيات أخرى متنوعة مثل الاعتداد بالذات والطموح والزهو والحب والكراهية والحقد والشفقة والضغينة والكرم... والإرادة البشرية هي باستمرار محصلة الانفعالات والعواطف. ولا يمكن لشيء أن يعارض أو يعوق دافع الانفعال أو العاطفة سوى دافع مضاد، (والذهن لا يكون ولا ينبغي له أن يكون سوى عبد للعواطف، ولا يمكن أن يزعم على الإطلاق أي عمل سوى أن يخدمها ويطيعها)"[1].

وينشأ الحكم الخلقي عند هيوم "حين نتصور فعلًا ما بجميع علاقاته، فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار. فنقول عن الفعل: إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثرنا به. وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية، بدليل أننا نقر أفعالًا لا تفيدنا شخصيا، أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا. الواقع أن الذي يصدر أحكامًا أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين، فتجيء أحكامه كلية. فأساس الأخلاق التعاطف، أو عاطفة الزمالة، أو "الإنسانية" التي تحملنا على محبة الخير للناس جميعًا. وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها، بل إلى عموم منفعتها. ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة، كانت أصولها واحدة عند الجميع"[2]، فمثلا مفهوم العدالة عند هيوم لا يقوم على دين أو ثقافة، إنما على "المصلحة الذاتية، أي على الإحساس بالمنفعة، والمصلحة الذاتية هي التي تحدِث ما يسميه هيوم بالإلزام الطبيعي للعدالة" والذي يسبب هذا الإلزام هو

(١) رايت، مرجع سابق، ص٢٢٠

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٨٠

التعاطف، "فحتى عندما لا يؤثر الظلم فينا بصورة شخصية كضحايا فإنه مع ذلك يسبب لنا سخطا، لأننا ننظر إليه على أنه ضار بالنسبة للمجتمع. إننا نشارك تعب الآخرين عن طريق التعاطف، وطالما أن ما يولد في الأفعال البشرية يثير الاستهجان ونسميه بالرذيلة بينما ما يولّد الرضا نسميه بالفضيلة فإننا ننظر إلى العدالة على أنها فضيلة أخلاقية وننظر إلى الظلم على أنه رذيلة أخلاقية"[1]، فالأخلاق عند هيوم انفعالية أو انطباعية لا تقوم على عملية استدلالية منطقية، وهي قائمة على المصلحة الذاتية محاطة بتعاطف مع المصلحة العامة، ومن ثم فهي "اختراع ينشأ من ظروف البشرية وحاجتها"، ولا يعني هيوم بكلمة اختراع أنها مجرد مسألة ذوق أو اختيار اعتباطي، بل هي ضرورية "بوصفها علاجا للأنانية البشرية والطمع"[2].

أما وجود الله فإذا كان لوك حاول تأسيس برهان بعدي على وجود الإله مستمدا من العالم المحسوس أو على الأقل سمح بتأسيسه وبوجود معرفة بالله بعدية فإن هيوم بنفيه للسببية يقطع الطريق على أي استدلال علّي على وجود الله، بل ينفي أي معرفة بعدية يقينية، "لأن العقل لا يتعامل هنا مع كائنات واقعية، وإنما ينحصر —على نحو ظاهري— في إدراكاته الحسية وعلاقتها. ومن المحتمل أن يناظر ربطنا المألوف بين الأفكار، رابطة علية بين الأشياء الواقعية، غير أن هذا أمر لا يمكن التحقق من صدقه على الإطلاق. ومن ثم فإن الاستدلال العلي لا يعطينا إلا الاحتمال والظن، لا اليقين والمعرفة المحددة"[3].

ومن ثم ففلسفة هيوم في العلم لاواقعية أو شكية، وقد أثرت فلسفته بشكل عام كثيرا في من بعده.

---

(١) كوبلستون، المجلد الخامس، ص٤٢٢

(٢) المرجع السابق، ص٤٢٣

(٣) كولينز، مرجع سابق، ١٧٤

و) كانط:

يقسم كانط القضايا إلى قضايا تحليلية وقضايا تركيبية، فقضية مثل "الجسم ممتد" وقضية الهوية مثل "أ هو أ" وقضية "الكل أكبر من الجزء" هي قضايا تحليلية، لأن صدقها يعتمد على تفكيك المفهوم فقط، أي أننا بمجرد أن نفهم كلمة الجسم نفهم أنه ممتد بمجرد التحليل، وإلا فنفي القضية التحليلية سيؤدي إلى تناقض. "ومعرفتنا بالحقائق التحليلية تعتبر معرفة أولية من كل الوجوه، مع أن مفهومنا عن الجسم هو مفهوم تجريبي، الأمر الذي يجعل خبرتنا الحسية بالأجسام ضرورية من أجل اكتساب مفاهيمنا عنها"[1] فكانط لا ينفي الخبرة الحسية كضرورة للمعرفة، بل هو يرى أن كل معرفة تبدأ بالخبرة الحسية. وأهمية القضية التحليلية هو شرح وتوضيح المفاهيم التي نستخدمها، فهي ليست مبادئ علمية، ولا يمكن استخدامها في توسيع أو تنظيم المعرفة التجريبية. أما القضايا التركيبية الأولية مثل "كل تغير فلا بد له من سبب" فمبدأ تركيبي لأن المحمول يوسع معرفتنا بالأشياء، لأن مفهوم التغير لا يتضمن فكرة التسبب. ومن أهم أهداف كتاب "نقد العقل الخالص" لكانط التدليل على أن المعرفة التركيبية الأولية ممكنة.

افترض كانط أولا أن المعرفة الأولية التركيبية ممكنة، إذ ما نعرفه عن الموضوعات أوليا يعتمد على ملكاتنا والفاعلية التي تمارسها على الموضوعات، فالسبب الوحيد وراء معرفتنا بالموضوعات على الإطلاق هو في رأي كانط التأثير الذي تمارسه علينا بطرق معينة، والذي يؤدي إلى خبرتنا الحسية بها، غير أنه لا يترتب على ذلك أن يكون إدراكنا سلبيا وأن الموضوعات هي التي تخبرنا بنفسها، بل يجب أن نضع قدراتنا المعرفية في الحسبان. وإذا كانت العملية التي تقوم بها ملكاتنا تحدد موضوعات معرفتنا بطرق معينة، بصرف النظر عن كيف تتكون هذه الموضوعات في ذاتها، وبصرف النظر عن التأثيرات الحسية التي تمارسها

(١) ألن و. وود، ٢٠٠٥، كانط، المركز القومي للترجمة، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص٤٩

علينا، إذن لا بد لهذه التحديدات أن تختص بالضرورة بأي موضوع نعرفه، أو حتى بأي موضوع يمكن أن نعرفه، وستنسب لها أوليا، أي بشكل مستقل عن أي خبرة خاصة يمكن أن تكون لدينا عنها (قبلي)، فإذا كان تفعيل ملكاتنا يحدد هذه الموضوعات بطرق يمكن التعبير عنها بالأحكام التركيبية الخاصة بهذه الموضوعات؛ حينئذ، سوف تكون معارفنا بهذه الموضوعات التي تعتمد على ملكاتنا بهذه الطريقة معارف أولية تركيبية[1]. لقد رفض كانط المذهب الفطري لو كان المذهب الفطري هو أن بعض أفكارنا أو معارفنا يمدنا بها مصدر غير حواسنا، كالإله عند ديكارت، أو الطبيعة عند كثير من التجريبين، ولكنه رفض هذا المعنى كتفسير لنشأة المعرفة الأولية، لأنه يعالج بعض معارفنا باعتبارها كامنة في أنواع من المعطيات غير الحسية؛ أي كشيء ما يعطى لنا بطريقة غير الخبرة الحسية. لكن كانط اعتبر أن كل ما يعطى لنا، إنما يعطى تجريبيا عن طريق الإحساس، فمعرفتنا التي تقع بكليتها داخل نطاق الخبرة الحسية، ليست شيئا آخر سوى ما نصنعه بهذه المعطيات من خلال قدرتنا السلبية على تلقيها وقدرتنا الإيجابية على تنظيمها. بعبارة أخرى يؤمن كانط بالمعرفة الأولية باعتبارها ليست إلا فعل الممارسة الذي تقوم به ملكاتنا على ما يعطى لنا تجريبيا، أي المشاركة الإيجابية في عملية المعرفة[2].

افترض كانط ثانيا أن معرفتنا إنما هي معرفة بالظواهر، وليس بالأشياء في ذاتها، فموضوعات الخبرة من الناحية التجريبية واقعية، أما ترانستدنتاليا فهي مثالية. هذه الطريقة في التفكير حول الموضوعات تعتبر عند كانط ضرورية لإجابة سؤال: كيف تكون المعرفة الأولية التركيبية ممكنة. وكما هو متوقع فُهم كانط على أنه ينكر حقيقة الموضوعات المادة، وينكر المكان والزمان، ويستسلم تماما للشك المطلق[3]. أي أنه لم ينجح في رد الاعتبار

(١) المرجع السابق ص٥١-٥٢

(٢) المرجع السابق، ص٢٥-٥٣

(٣) المرجع السابق، ص٥٤

للقبليات بعد تشكيك هيوم العنيف فيها. لكن لفهم كانط جيدا في هذه النقطة ينبغي النظر إلى معالجته لمشكلة السببية تحديدا.

شكك هيوم في أن مقولة السببية موضوعية، وكان من مهام كانط الأساسية هو إثبات موضوعية السببية، وأنها ليست مجرد عادة ذهنية، بل "يكاد يجمع شراح كانط والدارسون له على أن بحثه في السببية —بل إقامته للفلسفة النقدية كلها— نتيجة تفكيره في موقف هيوم من السببية"[1]. ولكي يقوم بذلك قدم سيلا من المحاجات بالغة التعقيد يسميها (الاستنباط المفارق) للمقولات. لكن يمكن تلخيص معالجته للسببية على النحو التالي. "عندما أدرك بحسي شيئا (ولنقل دارا) فترتيب إدراكاتي الحسية قابل للقلب: فأنا أستطيع أن ألاحظ السطح أولا، ثم الدور التحتاني، ولكنني أستطيع كذلك أن ألاحظ جيدا هذه العناصر بطريقة أخرى مقلوبة. أما حين أدرك (حادثة) ولنقل زورقا يمخر عباب النهر، فالمظاهر ليست قابلة للقلب كذلك: فليس في وسعي أن أَخْبَرَ العناصر المتنوعة إلا بترتيب خاص. والآن ليس هذا الترتيب ذاتيا: إنه ينتمي إلى الظواهر نفسها، لا إلى فهمي لها. ومن ثم ففي إدراك الحادثة الحسي توجد قاعدة دائمة تجعل ترتيب الإدراكات الحسية ضروريا" ويتضمن هذا وفقا لكانط أن ثمة خطأ في رؤية هيوم للسببية، من خلال الملاحظة المتكررة نكتشف انتظاما يُحدث فكرتنا عن السببية. ولكن تبعا لكانط لن نكون قادرين على أن نتبين المركب "أ" ثم "ب" حادثة ابتداء ما لم تكن هناك قاعدة تجعل من الضروري أن يكون ترتيب إدراكاتنا الحسية على هذا النحو وليس على نحو آخر. وباختصار فالتجربة عينها لحادثة خارجية قد تقتضي ضمنا من قبل فهما للضرورة العلية[2]. إن كانط يسلم بوجود تعاقب موضوعي بين الحوادث مستقلا عن إدراكاتنا الحسية، ثم يسأل: كيف نميز التعاقب

(١) محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ص١٩٥

(٢) كوتنجهام، مرجع سابق، ص١٠٢-١٠٣

في أفكارنا من التعاقب في الحوادث في الواقع؟ أجاب كانط بقوله إن معيار التعاقب الذاتي في أفكارنا أن يكون ترتيب الحوادث المتعاقبة من اختيارنا، وأن معيار التعاقب الموضوعي هو أن يتضمن ترتيبا محددا لا يمكن عكسه. يبحث كانط في مصدر هذا الترتيب المحدد فيقول أن مصدره هو خضوع التعاقب الموضوعي لقاعدة، والخضوع لقاعدة هو الخضوع الذي لا ينطوي على استثناء ومن ثم خضوع كلي. لكن الكلية والتحديد والضرورة لا تصدر عن إدراك حسي وإنما عن تصور قبلي من تصورات العقل الفعال، والتصور القبلي المتعلق بقاعدة التعاقب هو الصورة المنطقية للحكم الشرطي المتصل، فإذا ارتبطت هذه الصورة برباط الزمن، أي ارتباط السابق باللاحق، أصبحت مقولة سببية. ومن ثم تصبح هذه المقولة التي يطبعها العقل الفعال على حدوث التعاقب مصدر القاعدة التي تجعل هذا التعاقب موضوعيا. حديثنا عن هذه القاعدة وعن مصدرها يتضمن أن شيئا ما ينبغي أن يسبقه شيء آخر يكون عنصرا في إحداثه، لكنه لا يتضمن تحديدا قبليا لعلاقة جزئية. لا تقول هذه القاعدة السببية القبلية أن الحرارة تمدد الحديد، وإنما تقول فقط أن تمدد الحرارة —كظاهرة— ينبغي أن يكون قد سبقه حدوث ظاهرة ما أو شيء ما كعلة له[1].

أما موقف كانط من "الذات" أو "الأنا" فهو يرى أن نشاط الذات يمر خلال ثلاث مراحل. الأولى هي أن هناك وعيا بالإدراك، أو عيانا (أو حدسا) تنتظم فيه كثرة الإحساسات في صورتي المكان والزمان ومقولات الفهم، حتى إننا نلاحظ الموضوعات الجزئية في بيتنا مميزة بعضها عن بعض، ومع ذلك ترتبط مكانيا وزمانيا وعليا. والمرحلة الثانية هي إعادة الإنتاج في الخيال، وهي عملية تُحفظ عن طريقها تجارب زمان معين ومكان معين في الذهن. والمرحلة الثالثة هي التعرف عن طريق التصورات من موضوعات موجودة في الذاكرة أنها هي هي التي خبرناها في الماضي؛ أي أننا نتحقق من أن ذواتنا هي الأشخاص التي

(١) زيدان، مرجع سابق، ص٢٠٥

خبرناها حتى الآن، ونستطيع أن نقارن موضوعات تجربتنا المختلفة ونصنفها، ونكوّن تصورات أو كليات. إننا نستطيع أن نفعل كذل ذلك بسبب ما يسميه كانط "الوحدة التأليفية للوعي"، أي لأن ملكات ذهنك قامت بتنظيم كل إحساساتك في نسق من موضوعات دائمة تعرفها ذات ثابتة[1]. إن معرفتنا بالذات بالنسبة لكانط غير مباشرة، فقط نلاحظها في تجاربنا، من حيث إنها الأنا التي تلازم كل إدراك وتفكير. أما طبيعة النفس وكيفية اتصالها بالجسد إن كانت ذات طبيعة غير مادية وهل خالدة أم لا فكانط يتخذ الموقف اللاأدري، فنحن لا نعرف النفس إلا في ارتباط مع موضوعات التجربة، وعندما نحاول أن نتصورها بمعزل عنها (مثلما فعل ديكارت) فإننا نقع في مغالطات[2].

المفارقة أن فلسفة كانط المثالية أو المثالية النقدية قد أثرت على مدرستين مختلفتين، الوضعية المنطقية وكارل بوبر، كما سيأتي في الفصل الثالث.

(١) رايت، مرجع سابق، ص٢٧٠-٢٧١

(٢) رايت، مرجع سابق، ص٢٧٣

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الفهرس

مقدمة ٦

الفصل الأول
نظريات المعرفة

أ) نظرة عامة ١٠

ب) ديكارت ١٧

ج) جون لوك ٢٤

د) باركلي ٣١

هـ) هيوم ٣٧

ب) كانط ٤٢

الفصل الثاني
نشأة النظرة العلمية

نشأة النظرة العلمية ٤٧

الفصل الثالث
النزعة الاستقرائية والتكذيبية

أ) النزعة الاستقرائية ٨١

الموضوع	الصفحة

ب) النزعة التكذيبية ١٠٣

الفصل الرابع
كون وما بعد كون

تمهيد ١٢٢
أ) توماس كون ١٢٣
ب) إمري لاكاتوس ١٤١
ج) لاري لودان ١٤٦

الفصل الخامس
الواقعية والأداتية

تمهيد ١٧٠
أ) حجج الواقعية العلمية ١٧٢
ب) حجج الأداتية ١٧٧

الفصل السادس
المنهج الوصفي

أ) البناء الوصفي لعملية اكتساب المعرفة ١٨٢
ب) رفض أي نظرية في المعرفة وأي فلسفة في العلم ٢٠٥

الفهرس ٢١٣

مركز براهين للأبحاث والدراسات

Braheen Center for Research and Studies