كلية الآداب والعلوم الإنسانية
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

جامعة مولاي إسماعيل
UNIVERSITÉ MOULAY ISMAÏL

https://www.flsh.umi.ac.ma

eLEARNING

شعبة علم الاجتماع

مسلك الفلسفة

الإجازة الأساسية في الفلسفة

الفصل الرابع

دروس وحدة الفلسفة الحديثة

الأستاذ خاليد الخطاط

k.khettat@umi.ac.ma

الموسم الجامعي: 2022/2021

المحور الأول: الإطار الإشكالي للفلسفة الحديثة:

يحاول هذا المحور الإجابة عن سؤال أساسي هو: ما الذي تميزت به الفلسفة في الفترة الممتدة ما بين (1600م – 1900م) لتوسم بالحديثة؟ بمعنى آخر ما أوجه التفرد التي جعلت الفلسفة تقدم نفسها كأسلوب ونمط فلسفي جديد؟

من المعلوم أن الفلسفة الحديثة لم تظهر بشكل فجائي، بل كانت حصيلة ظروف وأسباب وعواملَ تَأَتَّى لها البروز والتأثير. إنها سليلة سيرورة تطورات حصلت طوال الفترة الواقعة ما بين مطلع القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، أي ما يصطلح عليه عصر النهضة. وإذا وجدت المشكلات المطروحة حلها في الذات، فإن هذا الواقع الجديد بشر بتحول إبستيمي مهم، تمثل في الانتقال من منظومة الموضوع إلى منظومة الذات: فما كان يُشَكِّلُ مرجعا للذات في المنظور الكوسمولوجي القديم، صار مرجعا لفهم الطبيعة وظواهرها وبناء معارف بخصوصها، وهو ما أُعتبر مرورا من منظومة الوجود إلى منظومة المعرفة، ومن نظرية أسبقية الحقيقة إلى نظرية تَكَوُّنِها. هذا التحول طال كل مناحي الوجود الإنساني في أبعاده المعرفية والأخلاقية والسياسية والجمالية والدينية... وأفرز سجالات فلسفية عميقة بخصوصها وتباين سبل معالجتها ومقاربتها كما هو الأمر مع التيارين العقلاني والتجريبي.

إن الانقلاب الابستيمولوجي والفلسفي الذي أدى لظهور الفلسفة الحديثة شكل منطلقا لفهم مسارات الحداثة وثورتها على التقليد الوسطوي واليوناني بصيغ مختلفة من لدن الباحثين والمهتمين. وفي هذا السياق نعرض للنص الآتي:

«هناك أكثر من نظرية، وأكثر من نظرة فلسفية حول الحداثة. لقد تم النظر إلى هذه الفترة، في الفلسفة، انطلاقا من وجهات نظر مختلفة، من ضمنها الثورة ضد التقليد، في عصر

الأنوار (كنط)، وفكرة المشروعية (Lowith و Blumenberg) وتطور التكنولوجيا (هيدجر) وإيلول Ellul ، والتقدم (روسو، نيتشه)، وتحقيق نظام اقتصادي جديد (ماركس، فيبر)... إلخ.

ولكل من هذه المقاربات سادة مهمون ومؤثرون. وكل من هذه الطرائق في فهم الفترة المعاصرة [أي الحديثة] تلقي ضوءا على هذا الموضوع. لكن لا واحدة منها تقدم تحليلا شاملا، ونفترض أن أية واحدة منها ليست خاطئة كليا ولا صائبة كليا.

هذه الطرائق المختلفة في فهم الفترة المعاصرة تتضمن نفيا متبادلا لبعضها البعض، كل واحدة منها تريد أن تقدم طريقة متميزة وشافية في النهاية ومقنعة. إلا أنها كثيرا ما تلتقي في بعض الأشياء، وإحدى عناصر اللقاء هي مقاربة الحداثة بمصطلحات عقلانية، انطلاقا من منظور العقل. بل إننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول بأن الاعتمام المنصب على مركزية العقل (Logocentrisme) هو، حاليا، سمة طاغية من سمات الحداثة، على الأقل كما هي متصورة اليوم. لقد اعتقدت الفلسفة أن العقل هو أداتها وكذا موضوعها الرئيس. هذا الميل العقلي المركزي منتشر انتشارا واسعا في النقاش الحالي حول الحداثة»[1].

[1] - Tom Rock more : « La modernité et la raison » Habermas et Hegel. In Archives de philosophie N°52, 1989. P. 177-190.

المحور الثاني: التحولات الفلسفية والعلمية والابستيمولوجية المهدة لظهور الفلسفة الحديثة:

يروم هذا المحور الوقوف عند مختلف التحولات العلمية والتصورات الفلسفية والأسباب الابستيمية التي قادت إلى بلورة مناهج جديدة وتأسيس مفهوم الفرد / الذات باعتباره أساسا تنطلق منه الأنماط الفلسفية الجديدة في تناول مختلف القضايا المعرفية والسياسية والأخلاقية والجمالية والدينية ...

إذا كان فلاسفة اليونان قد آمنوا بالجمال ونظروا إلى الكون على أنه منظم تنظيما يشهد باتساقه وتناغمه حتى أصبح الجمال تعبيرا عن الخير الأسمى، فإن هؤلاء الفلاسفة وهم يبحثون عن الحقيقة بقوا محكومين بحدود هذا المنظور حتى صارت القيم معيارا لتحديد الواقع.

هكذا، شكلت الطبيعة عند القدماء مرجعا للحقيقة، ونموذجا يُسْتَلْهَمُ في كل تنشئة خلقية سياسية. هذا الأساس جعل الاجتماع البشري أمرا طبيعيا، فيه تتحقَّق الفضيلة الخلقية وكمالات الإنسان. فالطبيعة وهبت لكل واحد جملة من الاستعدادات ليشغل مرتبة ووظيفة محددتين. شكل هذا التصور المؤطر للمدينة اليونانية مبدأ أساسا للنظرية السياسية اليونانية، فبه تضمن اتساقها وانسجامها مع التصور الكوسمولوجي الذي حكم نظرتها للمجتمع وأعضائه. لقد انعدمت الشروط النظرية في الفترة الكلاسيكية لقيام نظرية سياسية قوامها الفرد بما هو منطلق الدولة وغايتها. وللوقوف على هذه الشروط، سنحاول تبيان بعض الأسباب والعوامل الإبستيمولوجية التي ساهمت في إنضاج البيئة النظرية لتشكل مفهوم الفرد. يقول هيدجرفي "دروب موصدة" محددا سمات العصور الحديثة: «عندما ندرس ماهية العصور الحديثة نطرح مسألة «التصور الحديث للعالم »ونصف إذن هذا التصور «للعالم بتمييزه عن «التصور الوسطوي للعالم» وعن «التصور القديم للعالم». عندما يصبح الكائن كائنا في وبواسطة التمثل،

فذاك هو ما يجعل الفترة التي تصل إلى ذلك فترة جديدة بالنسبة للفترة السابقة. لذلك فإن الملفوظين: « تصور العالم الخاص بالعصور الحديثة» و«التصور الحديث للعالم » يقولان نفس الشيء ويفترضان ما لم يكن ممكنا من قبل أي تصورا للعالم وسطويا. وتصورا للعالم قديما: لكن أن يصبح العالم من حيث هو كذلك، صورة متمثلة، فذاك هو ما يسم ويميز سيادة العصور الحديثة. وعلى العكس من ذلك، بالنسبة للعصر الوسيط، فإن الكائن هو الشيء المخلوق، أي ما هو محلوق من طرف الخالق، أي الإله المشخص الفاعل من حيث هو علة قصوى. كينونة الكائن تعني إذن: الانتماء إلى درجة معينة من نظام المخلوقات، والتقابل – من حيث هو معلول – مع العلة الخالقة. ولا تقوم كينونة الكائن هنا أبدا في أن الكائن -من حيث أنه مقوم أمام الإنسان كموضوع – مثبت في مجال انتسابه وتهيُّئه، ليصبح كائنا فقط بهذه الطريقة...

والتأويل الحديث للكائن تأويل أكثر بعدا عن العالم الإغريقي... فالكائن لا يتوصل فيه أبدا إلى الكينونة من خلال نظرة الإنسان إلى الكائن – مثلا بمعنى تمثل من نوع الإدراك الذاتي، بل بالأحرى فالإنسان هو المنظور إليه من طرف الكائن. إن الإنسان الإغريقي موجود(est) من حيث أنه هو الذي يصيخ السمع للكائن. وذلك هو ما لا يجعل العالم يصبح – بالنسبة للإغريق – صورة متمثلة.

وبالقياس إلى الاستماع الإغريقي فإن التمثل الحديث يعني شيئا آخر. هذه الدلالة تعبر عن نفسها بصورة أكثر وضوحا في كلمة تمثل Représentation. ففعل تمثل(Re- présenter) يعني هنا: الإتيان أمام الذات – كموضوع - لما هو أمامنا هنا، ونسبته إلى الذات التي تتمثله وتعكسه (تتأمله) (Re-flechir) في هذه العلاقة مع الذات من حيث هي المنطقة التي ينبثق منها بشكل ملائم كل مقياس. إن العملية الأساسية للعصور الحديثة عي غزو العالم من حيث هو صورة متمثلة. ففي العصر الإغريقي العظيم، بل وفي العالم الوسطوي المسيحي نفسه، كان من المستحيل قيام شيء مثل تصور العالم. أما الحداثة فلم تقم كما هي إلا عندما أصبح الإنسان ذاتا والعالم صورة متمثَّلَةٌ.»

لقد تشبع المنظور الكوسمولوجي في العصور الوسطى بمعطيات دينية، خصبته وألبسته لبوسا لاهوتيا محافظة على جوهره. فأهم التعديلات التي يمكن الوقوف عندها، تلك التي تهم تعويض فكرة الطبع التفاضلية بفكرة الإنسانية الواحدة خلقيا: فالناس جميعهم من آدم، وآدم من تراب، والله خلق البشر كله من نفس واحدة ثم خلق زوجها. فضلا على أن الخطاب الديني كان موجها لكل واحد من حيث هو مستقل عن الآخرين في وجوده، فيمكن اعتباره محركا إبستيمولوجيا لفكرة الفرد التي يكون بموجبها كل واحد مسؤولا عن أفعاله. فالدين جاء لينفي كل انصياع للآخرين وللأساطير.

لقد أدرك كل واحد، بموجب خطاب إلهي سماوي، أنه فرد له إرادة يحاسب على اختياراتها وعلى ما تعمل يداه بها. لقد أخذ الفرد في التحرر من غايات الطبيعة التي فرضت عليه، وعمل من أجلها وفق ما اقتضاه المنظور الكوسمولوجي. إن الغايات التي كان يَحْوِيهَا الكوسموس، صارت مبثوثة في الخطاب الديني كأوامر ونواه على كل واحد التقيد بها، كي ينجو من الوعيد ويظفر بمفازه. هذا الوضع أبقى الإنسان محكوما بحدود الثيولوجيا وخطاباتها المهيمنة.

لعب المعطى السماوي دور المحرك الإبستيمولوجي بإفرازه لإشكالات نظرية جديدة، من قبيل الفرد وخلق الإنسان والعالم. وبالرغم من ذلك، بقي التصور الكوسمولوجي صامدا، لأن الدين السماوي لم يكن بمقدوره خلخلة هذا التصور في أسسه الميتافيزيقية والعلمية، ولأن القياس الأرسطي كان ملائمًا للتعامل مع الكتب المقدسة لاحتوائها حقائق كلية صادقة بشكل مسبق، ولا تتطلب سوى استنباط نتائج جزئية من خلال عملية القياس المنطقية. وهذه السمة طبعت العصور الوسطى ووسمت مسار البحث عن الحقيقة وفقا لقواعد القياس الأرسطي.

هكذا، حاول الفكر الوسيط الدفاع عن النظام والانسجام، لكنه تأثر بالمعتقدات الدينية التي كانت أكثر يقينية من أي استدلال بشري. ولهذا كانت مهمة الفلسفة محددة في تقديم تفسير لحقيقة المعتقدات وأن تبرهن عليها بقدر ما يمكن للعقل. وعليه، طبعت فلسفة العصر الوسيط بإشكالات من صميم اللاهوت لتقديم فهم ينتفي معه التعارض مع المعطى الديني وفي الآن نفسه، يمكن للعقل أن يقدم بشأنها فهما مقبولا ومستقلا عن كل سلطة دينية.

شكل عصر النهضة حقبة أساسية شاهدة على تغيير بوصلة الاهتمام نحو الشؤون الدنيوية ومعرفة القوانين الناظمة لها. قد يُرَدُّ هذا التحول إلى الاهتمام بالأشياء المادية الجزئية التي تتخذها **العلوم الطبيعية الاختبارية** مواضيع للدراسة. ومهما يكن الأمر، فإن تطور العلوم الطبيعية لا يمكن رده إلى الرصيد النظري اليوناني وحده[2] أو إلى الاهتمام بالبعد العملي الحياتي، وإنما هو ثمرة التقاء بين النظرية والعمل. وهذا ما بصم عصر النهضة وجعله لحظة فارقة في **تاريخ العلم**. وإذا كان سؤال المنهج الذي أفرزته التحولات الفكرية والإبستيمولوجية، قد احتل صدارة النقاش الإبستيمي بفعل الثورة الكوبرنيكية، فإن الغاية الثاوية وراء ذلك كامنة في ضرورة تحرير البحث من **المثال العلمي الاستنباطي** الذي طبع الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى. فالانطلاق من مقدمات للوصول إلى نتيجة ما، لا يعني أن هذه النتيجة تقدم نفسها كمعرفة جديدة، ما دامت موجودة ضمنيا في المقدمات، وتم استنباطها وفقًا لقواعد المنطق الصوري وقوانينه، دون الحاجة للرجوع إلى عالم التجربة الحسية أو الواقع المرئي، للتأكد من صحة تلك النتائج. وإذا كان العلم في عصر النهضة يطلب معرفة جديدة كل الجدة،

[2]- شكلت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة الواقعية التصورية الخاصة بالرياضيات مرجعية أساسية للعلوم. كما هو الأمر بالنسبة لنيكولا الكوزائي (1401م – 1464م) في أوائل عصر النهضة، ومن بعده كوبرنيكوس وكيلر.

فإن **القياس الأرسطي** لن يخدم هذه الغاية، لأنه لا يفيد في معرفة حقائق جديدة، ولا يصلح لمعرفة العالم الخارجي.

هكذا لم يكن ممكنا في العصور الوسطى دراسة الطبيعة وظواهرها العلمية بشكل مستقل عن التأثيرات الدينية. هذا المطلب لم تتبلور شروطه النظرية إلا بفعل اختمار الثورة العلمية التي عرفها علم الفلك في القرن السادس عشر على يد نيكولا كوبرنيكوس. لقد أفضى هذا الوضع العلمي إلى تغيير زوايا النظر لفهم الوجود الإنساني في مختلف أبعاده السياسية والفنية والثقافية...إلخ، كما يشهد على ذلك عصر النهضة.

أنشأ نيكولاس كوبرنيكوس نموذجا فلكيا مركزه الشمس الذي يتعارض مع النظام البطليمي الذي اتخذ من الأرض مركزا له. واعتبارا للتماسك والتوافق بين المعطى الديني والتصور الكوسمولوجي الأرسطي، فإن نظرية كوبرنكوس ولدت صراعا استمر طوال حقبة الإصلاح الديني وعصر النهضة. ولم تشكل اختبارا لادعاءات الكنيسة والتصور الأرسطي البطليمي وحسب، بل أثارت ثورة في خبرة الحياة المباشرة. وهو الأمر الذي تعززه دعوة كوبرنيكوس لقرائه بأن يتخيلوا أنفسهم خارج المركز، وأن يلاحظوا العالم من منظور مختلف تماما. دعوة تحمل تصورا جديدا كل الجدة للبشرية والعالم. إنها تخاطب الإنسان بوصفه ذاتا تنظر لذاتها وللعالم من وجهة نظر مختلفة تماما، وتطلق شرارة منظور **تأملي انعكاسي**، سيجد تأسيسه الميتافيزيقي والفلسفي عند ديكارت.

كَفَّتِ الأرض على أن تكون في النظام الفلكي الجديد مركزا، وصارت كوكبا كباقي الكواكب. الكون الجديد عالم مفتوح مادته واحدة، لا يعترف بأي تراتبية أو أفضلية في الشرف. إنه مجال

لتصادم القوى وفق قوانين الميكانيكا. وعليه، لم يعد الكون ينطوي على نموذج يمكن الاقتداء به في تربية الإنسان وإدارة المجتمع. بتعبير آخر كفت الطبيعة على أن تكون مرجعا قيميا وأخلاقيا وسياسيا وتربويا.

إن استبدال التصور الكوسمولوجي بتصور ميكانيكي قائل بتصارع القوى، وضع الإنسان أمام صعوبة قبول مجتمع تكون فيه القوة أساسا للحق، ويكون فيه الإنسان مجرد حيوان يعيش تحت تهديد الطبيعة الخارجية وتهديد أفراد نوعه. لقد دعت الحاجة النظرية إلى البحث عن أساس صلب قادر أن يكون في اللحظة نفسها مرجعا نظريا وعمليا، لا يستلهم نموذجه من الطبيعة الخارجية.

إن الحل الذي قدمه كوبرنيك، استعمله الفلاسفة في حل مشكلات ميتافيزيقية متمخضة عن حركية الفكر، وانسداد الأفق أمام البراديغم الكلاسيكي. تمت العودة والارتداد إلى الذات، ولم يكن الاهتمام منصبا على موضوع الملاحظة وحسب. فالخلل الذي كان يعتقد أنه في الموضوع (الكواكب السيارة) مرده الذات المتحركة، فحركة الشمس هي في الأصل **حركة الملاحظ**[3].

[3]- إن صدور كتاب كوبرنيك **في ثورة الأفلاك السماوية** *De Revolutionibus Orbium Celestium* سنة 1543م، وهو تاريخ موت كوبرنيك نفسه، سيشكل ثورة حقيقية في تاريخ علم الفلك، ليس لأنه جاء بنظرية جديدة تضاهي النظرية الأرسطية فقط، بل لأنه كذلك خلخل موازين القوى، وخرج عن الوصاية التي كانت تفرضها الكنيسة على الحقل العلمي، وحتى الفلسفي، فالفرضية الجديدة التي أخرجت الأرض من مركزيتها وجعلتها تتحرك مع حركة باقي الكواكب الأخرى ، وأحلت الشمس مركز الكون، جعلت المهتمين بالحقل العلمي يعيدون النظر في النظرية التقليدية (الأرسطو- بطليمية) خصوصا وأننا أصبحنا أمام نظريتين متناقضتين، بل ومتعادلتين من حيث الحجج، وخصوصا تلك التي سيقدمها فيما بعد غاليلي باكتشافاته الجديدة، ففكرة الذات الملاحظة مع كوبرنيك ستعيد الاعتبار للذات بعدما كان التركيز من قبل منحصرا في الموضوع، (ولعل هذه العودة إلى الذات هي ملهمة ديكارت في منهجه الجديد، منهج الشك العقلاني، أو الشك المنهجي)، بمعنى أن السبب في عدم إدراكنا لحركة الأرض مع كوبرنيك هو أننا نوجد عليها ونتحرك مع حركتها، وبالتالي يتعذر على الملاحظ إدراك حركتها، إذن لنُخرِج الذات من مركزيتها حتى تدرك حركة الأرض،

إن المشكلات المطروحة وجدت حلها في الذات إذا. فإذا كانت هذه الأخيرة هي الملاحظ فلكيا، فإن دلالتها الفلسفية هي الذات. لذلك شكلت الثورة الكوبرنيكية لحظة فارقة في الانتقال من **منظومة الموضوع** إلى **منظومة الذات**، فما كان يُشَكِّلُ مرجعا للذات في المنظور الكوسمولوجي، صار مرجعا لفهم الطبيعة وظواهرها، وهو ما تَوَّجَهُ المرور من **منظومة الوجود** إلى **منظومة المعرفة**.

أفضت الثورة الكوبرنيكية إلى تحطيم ثنائية العالمين التي قامت على تشريف العالم الفوقي وتحقير العالم السفلي[4]. إنها شكلت مفتاحا **لتوحيد العالم تحت قوانين واحدة**. فمعها تبلورت رؤية جديدة اهتزت فيها التراتبية الطبقية التي كانت تضع الناس مراتب ومنازل مختلفة بحسب قيمة الشرف. لقد توارت المرجعية الكوسمولوجية لتفسح المجال للذات. ولتعطي انطلاقة البحث عن دلالات جديدة للوجود والعالم، بعدما ارتفعت الرعاية الإلهية عن الإنسان، وكَفَّ هذا الإنسان عن الانبهار بالتناغم والانسجام. وبات يتمتع بوعي ذاتي إيجابي، قوامه قدرة الإنسان على فهم الطبيعة والسيطرة عليها.

أدرك الإنسان أنه في مواجهة الطبيعة دون أية حماية. إنه مسؤول عن أفعاله بعدما اسْتَنْفَدَتِ العقول المفارقة والقوى الغيبية صلاحيتها النظرية في النسق الجديد. الإنسان لا يعدو أن يكون سوى نقطة صغيرة جدا في هذا العالم لا قيمة له فيه، اللهم كونه فردا حرا مسؤولا عن أفعاله التي لا تصدر إلا عن إرادته الفردية، واعيا وعاقلا لذاته وللعالم. هكذا

[4]- حقق غاليلي اكتشافا مهما. فبواسطة التليسكوب الذي صنعه، شاهد جبالا ووديانا على القمر. وكانت النتيجة هي التوصل إلى أن القمر ليس بالكرة الكاملة كما ساد في الاعتقاد السابق. كما اكتشف أن الكوكب فينوس/الزهرة لم مظاهر تشبه وجوه القمر.

تغيرت النظرة للعالم وللكون وللوجود، وتم الارتداد إلى الذات الذي فسح مجال التأمل في الإنسان ومفهومه.

زعزعت الكوبرنيكية كل التصورات السابقة عليها عندما بينت هشاشة أسسها. لقد فتحت المنجزات العلمية مع غاليلي وآخرين المكان على اللاتناهي، وتبين أن العالم شاسع جدا، إن لم يكن لا متناهيا. إن الدلالة الهامة للكوبرنيكية تتمثل في كونها بينت أن حركة الشمس الحسية ما هي إلا مجرد مظهر لحركة حقيقية هي حركة الأرض. إن دوران الشمس هو دوران **للأنا الملاحظ**. يقول كانط: «**عندما لم يفلح كوبرنيك في تفسير حركات السماء بالتسليم بأن كافة الكواكب تدور حول الملاحظ، حاول أن يبين ما إذا كان النجاح سيكون حليفه على نحو أفضل، إن هو حرك الملاحظ**»[5].

إن هذا التحول في صيغة المعالجة ومنطلقاتها يحيل على طريقة جديدة في إدراك الأشياء الحسية، وفي تنظيم الموجودات وفق ثنائية: الموضوع والذات: فالموضوعات تهم كل الأشياء ذات الصفات الكمية القابلة للدراسة والتفسير، والذات باعتبارها مفكرة قادرة على الاشتغال على الموضوعات ضمن نطاق العلم. لقد أصبحت للذات سلطة على موضوعات العالم، وباتت لها إمكانية تكميمها وإعادة تنظيم وجودها وفق نماذج نظرية وعلاقات رياضية جبرية. وهو المطلب الذي ساهم فيه **المنهج الفرضي الاستنباطي** الذي تأسس عليه النموذج الفيزيائي لغاليلي، حيث احتلت الفرَضية فيه مركزا أساسا في دورة الاشتغال العلمي. إنه يبدأ بالافتراضات، ثم ينتهي بإجراء التجارب والملاحظات التي تؤكد الافتراض أو تنفيه. العالم في هذا النموذج **يخلق**

[5] -Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Alain Renaut, GF Flammarion, 2001. p.78.

التجربة ويصنعها، لأن الطبيعة تحتاج إلى تدخل المُجرِّب **لعزل الظواهر** ودراستها وتحديدها تحديدا كمِّيا ورياضيا بغية صياغة القانون العام بلغة رمزية رياضياتية محكمة. هكذا أصبح بمقدور العالم استنطاق الطبيعة وترييضها. ويبقى **النموذج العلمي الفيزيائي** الذي قاد غاليلي لبناء نظريته في سقوط الأجسام سقوطا حرا في الفراغ عاملا ابستيميا للأخذ بإمكانية **التخيل والافتراض أيضا**، لامتناع القيام بالتجربة والتحقق العيني من الفرضيات. إن هذا المنظور الجديد لإعادة تنظيم العالم الطبيعي وظواهره العلمية، فتح المجال أمام إمكانية التفكير في خلق المجتمع من لدن الفلاسفة على شاكلة خلق العالم للتجربة في انضباط تام لروح التفكير التي طبعت هذه الفترة.

يظهر تأثير علوم العصر في طريقة التناول الفلسفي للإشكالات مع هوبز. ولا شك أن فلسفته الطبيعية تشهد على ذلك التأثير القوي: فالعالم عنده مؤلف من جزئيات مادية تتحرك ميكانيكيا. وهكذا كانت فلسفته محكومة بمرجعية ميكانيكية صرفه. لقد حاول أن يفهم المجتمع والسياسة فهما عقليا وعلميا. إنه يرى أن الطبيعة الإنسانية ثابتة لا تاريخية بشكل أساسي. وهو في دراسته للمجتمع لم يكتف بالمنهج الوصفي وتعميمات قائمة على دراسة الأحداث الجزئية. لقد كان اختياره للمنهج مرهونا بالقدرة على شرحٍ أعمق للظواهر الاجتماعية المعاشة.

إن البحث الذي قاده هوبز لفهم المجتمع ومنطقه الوظيفي، انطلق من الإنسان لتفسير المجتمع، وفي ذلك ارتداد **للأصل** بتحليل المركب وإرجاعه إلى ما هو بسيط ليعاد تركيب الأجزاء من جديد. ونجد في كتابه حول **المواطن** مثالا شاهدا على ذلك حين يستخدم الساعة للتشبيه

والشرح. ففهم الكيفية التي تعمل بموجبها الساعة، تفرض تفكيكها ودراسة مكوناتها وخواصها، وإعادة تجميع هذه الأجزاء على نحو يضمن للساعة العمل من جديد. بهذه الطريقة يتم الكشف عن الكيفية التي تربط بين أجزاء الساعة لفهم ما الساعة. وهذه الفكرة هي التي طبقها بطريقة مماثلة على المجتمع، وهي ما افتتح به مؤلفه الليفيتان قائلا: «**إن الطبيعة (أي الفنُّ الذي صنع به الله العالم ويحكمه) يقلدها فَنُّ الإنسان، كما يقلّد أشياء كثيرة أخرى، إلى حد إمكانية صنع حيوان اصطناعي. وبما أننا نرى أن الحياة ليست إلا حركة للأطراف تكمن بدايتها في قسم رئيسي ما في داخلها، فلماذا لا يمكننا القول إن لكل الآلات (التي تتحرك ذاتيا بواسطة [نوابض] وعجلات كما تفعل الساعة) حياة اصطناعية؟**»[6].

إن القسمة التي يتحدث عنها هوبز هاهنا، لا تعني قسمة واقعية، وإنما هي قسمة متخيلة قائمة على **منهج تفكيكي تركيبي**. وهكذا، فإن المجتمع يشرح على أساس أجزائه المكونة له والوظائف الرابطة بينها. فالكل لا يُفْهَمُ إلا بأجزائه وخواصها ووحداته الوظيفية. وهذا المعطى سمح لهوبز بتجاوز مستوى الملاحظة إلى ما هو أعمق. فعناصره المكونة هي كائنات بشرية متمتعة بالاستقلال الذاتي، يكمن هدفها الرئيس في حفظ الذات الذي يفسر جميع رغبات الأفراد. والمجتمع هو تعبير عن اتفاق بين أفراد أنانيين، أملته الضرورة والمصلحة. وبالمحصلة يكون الفرد وطبيعته أساسا لشرح المجتمع. وإذا كانت فلسفة هوبز تظهر بجلاء التأثر بعلوم العصر، فإن الفلسفة الديكارتية تشكل أساسا ميتافيزيقيا لعلم الفيزياء.

---

[6] - توماس هوبز، **الليفيتان أو الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ودار الفارابي، الطبعة الأولى،2011، ص. 17.
الزُّنْبُرُكُ :شريط من الفولاذ طويل مقوَّس يُلَفُّ على محور الساعة ونحوها، فاذا انبسط حرَّكَ دَوَاليبَها، فهو يستخدم في النَّوابض الذَّاتيّة الحركة أو الدَّفع، ذو عدّة طبقات من الشَّرائط المعدنيّة المرنة المجمَّعة؛ لتعمل كوحدة واحدة.

يقول ديكارت في كتاب **العالم**: «**كنت قد عزمت على أن أبعث إليك بكتابي "العالم Le Monde" في أعياد الميلاد هذه السنة...غير أنني سأخبرك أنه وبينما كنت أبحث هذه الأيام عن كتاب نسق العالم لغاليلي...أخبرت أنه طبع حقا، غير أن كل النسخ أحرقت في روما، وأن صاحبه قد أدين. وهذا ما أثار دهشتي إلى حد أنه جعلني أقرر حرق جميع أوراقي، أو على الأقل، أن لا أطلع عليها أحد، وذلك لأنني لم أكن أتخيل أن يجرم لا لشيء إلا أن يثبت حركة الأرض... وإنني لأعترف أنه إذا كان هذا باطلا فإن كل أسس فلسفتي ستكون باطلة كذلك، لأنها تبرهن عليها، أي على حركة الأرض، بوضوح. إن هذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بكل أجزاء رسالتي، بحيث لا أستطيع فصلها عن هذه الأجزاء دون أن يبقى الباقي مختلا. ولكن لما كنت لا أريد أن يصدر عني خطاب توجد به أقل كلمة تستهجنها الكنيسة، فإنني أحببت أن ألغيه على أن أجعله يظهر ناقصا**»[7].

من خلال هذا المقطع المهم نستشف العلاقة القوية التي تجمع بين علم الفيزياء المنبثق عن الثورة الكوبرنيكية (النموذج الفيزيائي) والفلسفة الديكارتية. فحتى وإن امتنع ديكارت عن نشر كتابه **العالم** إلا أنه بادر لإقامة تأسيس ميتافيزيقي للعلم الحديث. قام ديكارت بهدم أسس البراديغم السكولائي، ودحضها لفسح المجال لتأسيس العلم الجديد على أساس صلب ومتين. ولهذه الغاية، يرى ديكارت أن التركيز ينبغي أن ينصب على مسار الفكر وطريقه وتكونه، فقبل أن نتوجه إلى أي موضوع نريد معرفته علينا أن نركز انتباهنا على فعل المعرفة نفسه. فالسؤال الهام هاهنا ليس هو: ما الموضوع الذي أعرفه؟ بل، كيف أتوصل إلى معرفة ما أعرفه؟

[7] -Descartes, *Discours de la méthode*, Edition établie par Geneviève Rodis Louis, GF Flammarion, Paris, 1992, p. 245-246.

إن تأسيس فعل المعرفة هو مشروع كتاب **التأملات**. فالحديث فيه لا يدور حول الفلسفة الثانية كما هو الحال في كتاب **العالم** أو بعض أجزاء كتاب **خطاب في المنهج**، بل يدور حول أساس هذه الفلسفة. وهذا الأساس هو الفلسفة الأولى التي يحاور فيها الفكر نفسه **دون عودة إلى التجربة** أو إلى الآراء السائدة. ومن خلال هذا الحوار يسعى الفكر إلى إقامة الحق، أي ما هو صحيح، ليقدم نفسه معرفة تامة يقينية، وهو الموقف الذي يأخذ به روسو أيضا حين يقول: «**فبعدما استعرضت مختلف الآراء التي أثارتني منذ ولادتي، وجدتها جميعها غير مقنعة على الفور وكلها قابلة للترجيح، وتوافقها مع وجداني يكون على درجات متفاوتة. وعلى أساس هذه الملاحظة الأولية، وبعد مقابلة الآراء المتعارضة مع بعضها البعض في إخراس تام للأحكام المسبقة، وجدت أن أولى الأفكاروأعمها إلى الناس هي أبسطها وأقربها إلى العقل**»[8].

إن المطلب السابق لن يتحقق من دون إعادة النظر، ليس في المعرفة السابقة فقط، وإنما في أسس ومبادئ هذه المعرفة أيضا. بعبارة أخرى: يستلزم تأسيس العلم على مبادئ يقينية راسخة تقوم على التخلص من جميع الآراء دون استثناء. والشك هو الأداة الأنسب لهذا التخلص. إن ما يميز الشك الديكارتي كونه شكا منهجيا إراديا، غايته تحرير الفكر من كل الأحكام السابقة والآراء القائمة. كما أنه شك كوني لا يقف عند الآراء واحدة واحدة، بل يقوضها جميعها من خلال توظيف افتراضات كفرضية الله وفرضية المارد. لقد شك ديكارت فيما لم يشك فيه الشكاك أبدا وهو وجود العالم ووجوده هو، وذلك لكي يجد أساسا يقيم عليه العلم الجديد.

---

[8] - J.J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation, Op. Cit.*, p. 386.

في بداية التأمل الثاني يصف ديكارت وضعية الفكر بعد الشك الشامل. فيشبهها بوضعية من سقط في جب ماء عميق، فلا هو ظل طافيا، ولا هو بلغ العمق فيتخذه ركيزة يضرب عليه برجليه ويدفع نفسه إلى السطح. هنا يجد ديكارت ضرورة للبحث عن نقطة ارتكاز أرخميدية لبناء العلم بأكمله[9]، أي إلى حقيقة أولى يقينية وثابتة. ونقطة الارتكاز هذه هي الكوجيطو[10]. وبالنتيجة أدى الشك المنهجي إلى إثبات حقيقة أولى ألا وهي **الأنا المفكر**. أمر ترتب عنه **فصل بين الذات والموضوع**.

إن الإنسان باعتباره جسما لا يساوي شيئا بالقياس إلى امتداد العالم، لكن قيمته لا تتحدد بالحجم أو المقدار بماهي أحوال للامتداد، بل **تقاس بالفكر**. العالم امتداد قاصر وعاطل والإنسان عملاق بفكره وليس بامتداده. هكذا يتنحى **براديغم الموضوع** ليحل محله **براديغم الذات** الذي جعل من **الفرد المفكر نقطة البداية** التي ميزت الأزمنة الحديثة[11]. هكذا جعل ديكارت من الذات **نقطة بدء** لإعادة **خلق العالم**. وهذا الموقف الفلسفي نجد تأثيره حاضرا لدى روسو الذي وظفه في مجال فلسفته العملية باحثا عن قاعدة ثابتة للسلوك. يقول

---

[9]- أدرك أرخميدس أنه من الممكن نظريا تحريك الأرض بواسطة رافعة إن توفرت نقطة ارتكاز ثابتة.

[10] - الكوجيطو فكر محض، مهمته الوحيدة هي التفكير. وكونه جوهرا يعني أنه مكتف بذاته. ويمكنه أن يؤدي مهمته حتى لو لم يوجد الجسم. فالجسم مجرد امتداد، والامتداد لا يفكر. الأنا المفكر نقطة ارتكاز هامة جديدة للعلم والفلسفة، بعد أن اتضح أن الأرض ليست نقطة ارتكاز مادامت تتحرك. وبحركتها يسقط أساس المعرفة المطلقة. فلا مجال هنا لتعريف الإنسان على أنه حيوان عاقل، فالحياة خاصية الجسم والجسم ليس ثابتا ما دامت الأرض التي يقف عليها تجوب الفضاء. لا وجود لنقطة ارتكاز مادية نستند عليها. فنقطة الارتكاز الوحيدة الممكنة هي الفكر. وماهية الفكر تكمن في فعل التفكير وحسب. إنه متمايز عن موضوعاته، ذلك أن أفكاره ليست نسخا للأشياء وانطباعات عنها. فللأفكار واقعها الموضوعي والدليل على ذلك، أن الفكر لا يستطيع أن يبدل فيها ويجعلها غير ما هي عليه.

[11]- يقول باسكال مؤكدا هذا الموقف: «إن الفكر يصنع عظمة الإنسان. وما الإنسان إلا قطعة قصب، وهي أضعف ما في الطبيعة، غير أنه قطعة قصب تفكر. لا يلزم أن يتسلح العالم بكامله لسحقه، إذ أن بخارا أو قطرة ماء تكفي لقتله. ولكن حتى عندما يهشمه العالم، فإن الإنسان يبقى أنبل ممن يقتله، لأنه يعلم أنه يموت وأن العالم يغلبه، أمال العالم فلا يعرف شيئا عن ذلك».

Blaise Pascal, *Pensées*, Edition Brunsch, Seuil collection integrale,1963, p. 346-347.

روسو في هذا الباب: «**بعد كل هذا لا فلسفة لي سوى حب الحقيقة ومنهج بقاعدة بسيطة سهلة تغنيني عن خوض جدال عقيم. وعلى هذا الأساس أعدت النظر في كل المعارف التي تهمني. فما اطمأن إليه قلبي دون تردد حسبته حقيقة بديهية، وما ترتب في نظري عن هذه الحقيقة حكمت عنه بالصحة، وما دون ذلك وضعته بين المنزلتين، لا أقره ولا أنفيه، بل دون أن أخوض فيه إذا كان لا يقود لأي منفعة عملية**»[12].

أُعتبر **مفهوم الذات** نقطة ارتكاز جديدة، بموجبها صار يُنْظَرُ للكائن الإنساني على أنه ذات مفكرة حرة، قادرة على أن تفكر وتقدر وتحكم وتقوم بعيدا عن أي تأثير خارجي، إنها تسمع لصوت الأنا المفكر. هذا المفهوم الجديد شكل الشرط اللازم لأن يتأسس المجال العملي على تصورات محمولة عن الإنسان بعيدا عن النظرة الستاتيكية العابثة بماضيه والتي تتخذ من **التفسير المكاني** مرجعا لها، ولا تعير **للتفسير الزماني والمنهج التَّكويني** أي قيمة. ما كان لنظرية المجتمع والسياسة إذا، أن تكون مؤسسة في العصر الكلاسيكي على أي معطى **تكويني زماني، يفسر الحاضر بالماضي ويرجعه إلى أصله** في ظل تصور يحدد غاية الإنسان ووظيفته من خلال الموقع الذي يشغله داخل النظام ومن خلال تصارع القوى بداخله.

[12] - *Ibid*., p. 387.

المحور الثالث: أسس ومبادئ الفلسفة الحديثة:

يحاول هذا المحور إبراز أهم الأسس والمبادئ التي تأسست عليها الفلسفة الحديثة: النزعة العلمية، النزعة الميكانيكية، مبدأ الفردانية، مبدأ الذاتية.

1- النزعة الميكانيكية:

قادت التحولات الفكرية والعلمية والابستيمية إلى ميلاد نمط جديد في التعامل مع العالم وظواهره وفق أسس ومبادئ مخالفة لما كانت السكولائية تؤسس عليه تصوراتها. ومن المبادئ الجوهرية للفلسفة الحديثة الاتجاه الميكانيكي الذي يستند نظريته في طبيعة الوجود إلى «فكرة أن كل ما يجري في الكون من حوادث، وكل ما يظهر فيه من ظواهر، إنما يتصل بعضه ببعض اتصالا عليا أعمى، وأن كل موجود لا يخلو عن أن يكون عملة لغيره أو معلولا له بهذا المعنى، كما هو مشاهد في ظواهر العالم الطبيعي. وقد سميت النظرية بهذا الاسم – أعني الميكانيكية – لأنها تفسر جميع الصلات التي ترتبط بها الأشياء تفسيرا يرجع بها في نهاية الأمر إلى قوانين الحركة، وعلم قوانين الحركة هو علم الميكانيكا»[13].

تستعمل لفظة "الميكانيكي[14]" لتشبيه العالم بآلة تسير لوحدها دون تدخل عقلي أو أي توجيه. ويرى هذا المنظور أن أحداث العالم لا ترتبط فيما بينها إلا رباط العلية/ السببية La causalité والحركة هي الظاهرة العامة فيه المحكومة بقوانين خاصة التي أعطت «**صورة كون**

---

[13]- أُزفلد كوليه، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة وتعليق أبي العلا عفيفي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص. 240.

[14] - وتعود الإرهاصات الأولى للاتجاه الميكانيكي في شقه الوصفي إلى عهد الفلسفة اليونانية خصوصا مع المذهب الذري مع لوقبوس وديموقريطس اللذين أرجعا الظواهر المادية وأحوال المادة وأعراضها إلى تحرك الذرات المادية والتغيرات التي تحدث بفعل تصادمها. كما أرجع أرسطو التغير الحاصل في العالم الطبيعي إلى علة الحركة، لكنه بقي محاصرا بفكرة العلة الغائية التي تقضي بالحركة نحو الكمال، فكانت العلل الحقيقة عللا غائية لا عللا ميكانيكية.

فرغ الإله من خلقه وتركه يجري وحده (دونما عون جديد) وفقا لجميع الحركات الديناميكية التي تخضع لقانون الجاذبية»[15].

إن الدلالة العلمية للنزعة الميكانيكية، تجد مضمونها وأساسها في العلم الطبيعي 'الفيزياء" كما صاغها نيوتن (1642م – 1727م) حيث «لم يكتف نيوتن بأن وحد ميكانيك كبلر وغاليليو وأكمله بل بين أيضا أن حركات العالم الديناميكية يمكن أن توصف بعلاقات رياضية أساسية تصلح في أي مكان في هذا الكون، حتى لقد أعطت فائدة الرياضيات المؤكدة هذه الفلسفة الطبيعية (كما كانت تسمى الفيزياء آنذاك) أساسا نظريا قائما بذاته لم يكن لها مثله من قبل قط»[16].

2- <u>النزعة العلمية:</u>

ساهمت الثورة الكوبرنيكية وأعمال كل من كبلر(1571م- 1630م) وغاليلي(1567م-1642م) ونيوتن (1642م – 1727م) في تأكيد وتعزيز استقلالية علم الفلك وانسلاخه عن التصورات الميتافيزيقية التي دافعت عنها الفلسفة السكولائية. إن هذا الوضع الذي حازته الفيزياء عزز البعد التخصصي للعلم، حيث بات ينظر لعزل الظواهر من أجل دراستها مدخلا مجديا في فهم طبيعة العلاقات العلية التي تحكمها. وهذه النظرة ستطال تفسير الظواهر الإنسانية التي سيتم التعامل معها على شاكلة الظواهر الطبيعية. فمادامت فكرة الحتمية تحكم كل شيء وفق ثنائية العلة والمعلول بعيدا عن الصدفة التي ترفضها الفلسفة أيضا، فإن

---

[15] - لويد متز وجيفرسون هين ويفر، **قصة الفيزياء**، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط.2، دمشق، 1999، ص.63.

[16] - المرجع نفسه، ص. 60 – 61.

هذه الأخيرة ستتخذ من هذا المنهج سبيلا لها. عموما يمكن إجمال تأثير النزعة العلمية في الفلسفة الحديثة فيما يلي:

- العلم النظري الذي كان يهدف إلى فهم العالم بوصفه غاية في ذاته، أصبح وسيلة لتغيير العالم، ليتم الانتقال من الرغبة في التفسير إلى الرغبة في السيطرة والهيمنة.
- مساهمة العلم في التحرر من السلطة الكنسية وتدعيم الاستقلالية والنزعة الذاتي التي ستعرف تأسيسها الفلسفي مع ديكارت الذي سيؤسس فلسفته على الكوجيتو.
- تغيير موقع الإنسان في الكون، فبعدما كان يحتل مركزه، تقلص قيمة الأرض التي أصبحت كوكبا صغيرا اتسعت المسافات الفلكية التي تفصله عن باقي الكواكب والنجوم، ليتجدد سؤال الأخلاق والسياسة ومعاييرهما ومصادر التشريع لهما.
- لقد أصبح الإنسان مستقلا عن الإله والنظام، وأصبحت الذات مصدرا لكل تشريع أرضي، مادامت واقعة الفكر هي واقعة أساسية مركزها الذات.

المحور الرابع: الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة: ديكارت نموذجا

يركز هذا المحور على الكوجيطو الديكارتي والمراحل الأساسية لبلورته ودلالاته وأبعاده الفلسفية وضوابط حصول المعرفة اليقينية باعتباره أساسا للاتجاه الذاتي/ العقلاني في الفلسفة الحديثة.

1-الجذور الفلسفية للتيار العقلاني:

تعود جذور الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة الإغريقية. وتمثل الفلسفة الأفلاطونية أقوى التيارات التي هاجمت الحواس ودعت إلى الرجوع إلى العقل لكونه الوسيلة الوحيدة التي تسمح للنفس بتذكر المثل العقلية معتبرة المعرفة تذكر. يقول أفلاطون في محاورة **هيبياس الكبير**:

«**سقراط** مخاطبا **هيبياس**: قل لي إذن ما الجميل؟

هيبياس: إن الإنسان الذي يطرح هذا السؤال يريد أن يعرف ما الأشياء التي تكون جميلة؟

سقراط: ليس كذلك ما يبدو لي مطلوبا يا هيبياس، إنما المطلوب هو ما الجميل؟

هبياس: وما الفرق بين السؤالين؟

سقراط: ألا ترى فرقا بينهما؟

هيبياس: إنني لا أجد أي فرق بينهما؟

سقراط[17]: من البديهي أنك أكثر معرفة مني، لكن انتبه إلى الأمر التالي: إن الأمر لا يتعلق بمعرفة الأشياء الجميلة، وإنما بمعرفة ماهية الجمال.»

[17] - Platon, *Hippias majeur*, 287 d-288 b, trad. Victor Cousin, Hatier, 1895.

في هذه المحاورة عمل سقراط على نقد الرأي والمواقف التي تتأسس على الإحساس دون تمحيص عقلي لماهية الموضوعات والظواهر. لذلك لا يشكل الرأي والظن الحقيقة. إن المعرفة القائمة على الحواس هي معرفة أولية لا تتمتع بالثبات: ما ينتابك من شعور بشدة الحرارة في فصل الصيف ليس هو الإحساس الذي يحسه المريض المقرور في اللحظة نفسها. وعليه، فالحواس لا يمكن أن تكون بحسب أفلاطون طريقا ومصدرا للمعرفة اليقينية ولبلوغ الحقيقة.

لقد وقع هيبياس في زيف المعرفة الحسية، فالجميل عنده ماثل في الأشياء والموضوعات الخارجية التي نتلقاها بحواسنا، في حين أن سؤال سقراط يقصد السبب الذي بموجبه نحكم على هذه الموضوعات بالجميلة أو لا. فالوقوف عند مستوى المعرفة المباشرة لا يسمح لنا بالبحث في الأسباب الثاوية وراء ذلك. فقولك المنظر جميل، هو في حقيقة قول ينطوي على فكرة الجمال الثابتة في العقل والتي لا تتبذل بتبدل الموضوعات. وعليه يمكن إجمال التصور الأفلاطوني للمعرفة فيما يلي:

- العقل هو مصدر أحكامنا والموضوعات لا تحوز قيمتها إلا في مدى مشاركتها في الصور العقلية ومحاكاها لها.
- كل معرفة مصدرها الحواس والتجربة هي معرفة غير موثوق بها.
- المعارف التي نحكم عليها بطابع الحقيقة لا نحكم عليها بذلك إلا لأنها تحاكي حقائق عالم المثل.
- الحواس والتجربة تقودان للباطل، فهما لا يدركان حقيقة الشيء.

- المثل كحقائق سابقة عن كل تجربة والعقل في سيرورة بناء معارفه يتأملها في ضوء صورها العقلية.

2-ديكارت وسؤال المنهج:

يعتبر ديكارت مؤسسا للفلسفة الحديثة ومجددا لمنهجها. لقد رفض سلطة القدماء، فاتخذ من الشك منطلقا ومنهجا لتأسيس اليقين. لقد شكك في صحة كل شيء لم يتخذ من البداهة صفة له. عمل جاهدا على رفع الفلسفة إلى مرتبة العلم. إن التجديد الذي عرفته الفلسفة مع ديكارت شكل لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة وتاريخ أوروبا التي استكانت للتقليد وسلطان أرسطو. يقول هيجل في كتاب **تاريخ الفلسفة** : « **حقا أن ديكارت هو مؤسس الفلسفة الحديثة لاعتماده في مذهبه على العقل. إن تأثير هذا الرجل في عصره، وفي العصور التي تلته، قد بلغ درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد. فهو بطل. لأنه أعاد بناء الأشياء بالرجوع إلى أوائلها، فوجد للفلسفة من جديد أرضا حقيقية أعادها إليها بعد ضلال ألف عام.**» ويقول لوك: «**بعد أن عكف الناس على تعلم الفلسفة وتعليمها، وفقا لمختلف المبادئ طول هذه المئات من السنين، نهض في ركن من أركان العالم شخص غير وجه الأمور، فبين أن جميع الذين سبقوه لم يفهموا من مبادئ الطبيعة شيئا. ونحن يلزمنا أن نقر بأن هذا الفيلسوف الجديد قد منحنا للنظر في الأشياء الطبيعية نورا أعظم من النور الذي منحنا إياه الفلاسفة الآخرون عن بكرة أبيهم**».

اعتبر ديكارت أن إصلاح الفكر ينطلق من إيجاد طريقة قويمة تقيهم من الوقوع في الخطأ. يقول مؤكدا على ضرورة الطريقة في البحث عن الحقيقة: «**إن البشر، وقد تملكهم فضول**

أعمى، غالبا ما يزجّون بعقولهم في مسالك مجهولة، لا يرجى منها أمل. فهم يخاطرون بأنفسهم من أجل العقور على ما يبحثون عنه فحسب، مثلهم في ذلك مثل إنسان يتحرق للعثور على كنز، فيهيم على وجهه دون انقطاع في الساحات العامة، لعله يعثر صدفة على شيء أضاعه أخد المسافرين»[18].

هكذا، يكون البحث عن الحقيقة مشروطا بتحديد الطريقة الصحيحة التي توصل إليها، وإلا لكان صرف النظر عن البحث فيها أفضل من طلبها لأن «**الدراسات عديمة النظام، والتأملات الغامضة تحجب النور الطبيعي وتعمي الفكر[ف] من اعتاد المشي هكذا في الظلمات تتضاءل حدة بصره إلى حد لا يستطيع**[19] **معه بعد ذلك أن يتحمل النهار.**»[20]

يستفاد من هذا الموقف الديكارتي أن الفيلسوف عليه أن يبحث عن منهج وطريقة مؤكدة للأخذ بها في قضايا النظر والعمل معا. وهذه الطريقة لا يتأتى الحصول عليها لا في المنطق الأرسطي ولا في الأقيسة المنطقية التي سادت خلال العصور الوسطة، إنها حسب وصف ديكارت «**جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كل من يرعاها بصرامة، من حمل الخطإ محمل الصواب، فيتوصل إلى معرفة ما هو أهل لمعرفته، بتنمية عمله بكيفية متدرجة متواصلة دون أن يهدر أي جهد ذهني.**»[21] وإذا كانت هذه الطريقة محكومة بقواعد يقينية، فمن أين تستمد هذه الأخيرة مضمونها؟

---

[18] - ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص. 39.

[19] - يذكرنا ديكارت بقوله هذا الذي أورده في القاعدة الرابعة من قواعد توجيه الفكر بأسطورة الكهف لأفلاطون الذي أقر أن من يعيش طوال حياته في الكهف لا يستطيع النظر إلى نور الشمس.

[20] - المصدر نفسه، ص. 39-40.

[21] - المصدر نفسه، ص. 40.

يقول ديكارت في مقالة الطريقة: « **لقد درست قليلا، وأنا في سني الحداثة، من بين أقسام الفلسفة المنطق، ومن بين أقسام الرياضيات التحليل الهندسي والجبر، وهي ثلاثة فنون أو علوم خيِّلَ إليَّ أنها ستمدني بشيء من العون للوصول إلى مطلبي. ولكنني عندما اختبرتها تبيَّنَ لي، فيما يتعلق بالمنطق، أن أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفعنا في تعلم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها، أو هي كصناعة لول تعيننا على الكلام دون تفكير عن الأشياء التي نجهلها، ومع أن هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة، فإن فيه أيضا قواعد أخرى كثيرة ضارة وزائدة. وهي مختلطة بالأولى، بحيث يصعب فصلها عنها، كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينيرفا من قطعة من المرمر لم تنحت بعد. ثم أنه فيما يختص بتحليل القدماء، وبعلم الجبر عند المحدثين، ففضلا عن أنهما لا يشتملان إلا على أمور مجردة جدا، وليس لهما كما يبدو أي استعمال، فإن الأول مقصور دائما على ملاحظة الأشكال، لا يستطيع أن يمرِّنَ الذهن دون أن يتعب الخيال. أما الثاني فإنه مقيد بقواعد وأرقام جعلت منه فنّاً مبهما وغامضا يشوِّشُ العقل، بدلا من أن يكون علما يثقفه. هذا ما حملني على التفكير في وجوب البحث عن طريقة أخرى تجمع بين مزايا العلوم الثلاثة، وتكون خالية من عيوبها**»[22]. هكذا راهن ديكارت على الرياضيات كمنهج يصلح لتأسيس اليقين المعرفي، لكونها تضمن شرطي البداهة واليقين بالرغم من النقائص التي لا تعود لطبيعة الرياضيات نفسها وإنما للمشتغلين بها الذين لم يكلفوا

[22] - ديكارت، **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة وتقديم جميل صبيبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط. 3، بيروت، 2016، صص. 100- 104.

أنفسهم إظهارها بشكل بعيد عن التعقيد والتجريد وإخفاء أسرار النجاح والتفوق[23] يقول ديكارت: «. **واعتزمت... أن أتحدث عن الأشكال والأعداد لأنه لا يمكن أن نعثر على أمثلة غيرها من العلوم غاية في البداهة واليقين مثلها. ولكن سيدرك بيسر كل من تابع فكري بانتباه أنني لا أفكر البتة هاهنا في الرياضيات المألوفة، وإنما سأعرض علما آخر تكون الرياضيات فيه بمثابة الشكل الخارجي لا العناصر التي تتألف منها**»[24] وفي هذا السياق وجب التنبيه إلى أن العودة للرياضيات والأخذ بمنهجها في الفلسفة[25] وسائر العلوم لا تحكمه المعارف والموضوعات التي تنظر فيها الهندسة والجبر، وإنما طار التفكير الذي يوجه عملها ما دامت تمثل علما عاما يضبط خطوات التفكير بغض النظر عن تطبيقاتها الصرفة. يقول ديكارت: « **وهكذا نرى أنه لا بد من وجود علم عام يشرح كل ما نستطيع البحث عنه بشأن النظام والقيس دون أن نطبقهما على موضوع معين، وأن هذا العلم لا يصطلح عليه باسم مستعار بل باسم قديم متداول في الاستعمال هو الرياضيات الكلية لاحتوائها على كل ما يجعل العلوم الأخرى تعد أجزاء منها، والدليل على ذلك أن الرياضيات تفوق كل العلوم الأخرى**»[26]. ويظهر هذا التفوق

---

[23] - يقول ديكارت: «ويبدو لي، في الحقيقة، أن بعض آثار هذه الرياضيات الحقيقية مازالت موجودة أيضا لدى **بابوس (PAPPUS)** و**ديوفانيت (DIOPHANTE)** اللذين، بالرغم من أنهما لا ينتميان إلى العثور الأولى، قد عاشا قبلنا بعدة قرون، ولكن أميل إلى الاعتقاد، مع ذلك، أن هؤلاء المؤلفين أنفسهم قد أخفوا الرياضيات بضرب من الحيلة الآثمة مثلهم في ذلك مثل الحرفيين الذين كانوا يخفون سر اختراعاتهم» ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص. 44.

[24] - ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص. 42.

[25] - يعزز ديكارت موقفه القاضي بصلاحية منهج الرياضيات وقواعد اشتغالها في مجال الفلسفة بالاستشهاد بما جاء على لسان الفلاسفة الأوائل وعلى رأسهم أفلاطون الذي اشترط الإقبال على دراسة الحكمة بمعرفة الرياضيات. انظر القاعدة الرابعة من قواعد لتوجيه الفكر المضمنة في: ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص. 43.

[26] - ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص. 45.

حسب ديكارت في كون الرياضيات تنطلق من أفكار وقضايا بسيطة بديهية لا يطالها الشك، يقول ديكارت: «**لم أجد كبير عناء في البحث عن الأمور التي يجب الابتداء بها، لأنني كنت أعرف من قبل أن الابتداء يجب أن يكون بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة.**»[27] لتكون أساسا للبرهان كما هو الحال في الهندسة التي ترجع كل قضية مركبة إلى مجموعة قضايا متدرجة في البساطة وصولا إلى قضية أولية معلومة بذاتها، أي بديهية. وهو ما ينطبق على المعادلات الجبرية أيضا. وهذا المسار الذي يتبعه الفكر في الرياضيات أمكن اتباعه في الفلسفة[28] أيضا، إذ نكون مطالبين بالانطلاق من معاني وأفكار بديهية واضحة بذاتها نتخذ منها منطلقا لبناء معرفة فلسفية يقينية[29]، غير أن هذه البداهة التي يتحدث عنها ديكارت تتأتى للذهن بفعل عمليتين هما الحدس والاستنتاج. فما المقصود بهما؟

الحدس Intuition عند ديكارت هو إدراك عقلي مباشر لا يعتمد على وساطة الحواس إطلاقا ولا على معطيات الخيال وأحكامه، يقول ديكارت: «**ولا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبدلة أو حكما خادعا تولده مخيلة تركب موضوعها بطريقة سيئة، وإنما أقصد به**

---

[27] - ديكارت، **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة وتقديم جميل صبيبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط. 3، بيروت، 2016، ص. 106.

[28] - يرى ساروس في نقده لكتاب القواعد لتوجيه الفكر أنه من الضروري التمييز بين الدلالة المنطقية لهذه القواعد وعلاقتها بالرياضيات ودلالتها الميتافيزيقية التي ارتبطت بإشكالات أنطولوجية من قبيل الذات والإله الواردة في كتاب التأملات. وعلى هذا الأساس يؤكد ساروس أن خطأ ديكارت يكمن في مطلب تحقيق الدقة واليقين بنقل طريقة الرياضيات إلى الميتافيزيقا.

Ch. Serrus, *La Méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris, 1933.p.17.

[29] - يعتبر فردينان ألكياي أن الميتافيزيقا الديكارتية قبلت بتعميم الطريقة الرياضياتية على إشكالاتها وموضوعات نظرها دون تقديم أي دليل على إمكانية ذلك.

Ferdinand Alquié, *Leçons sur Descartes : Science et métaphysique chez Descartes*, La table Ronde, Paris, 2005, p.69.

التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه إنشاء على قدر من اليسر والتميّز لا يبقى معه مجال للشك حول ما نفهمه أو، وهو نفس الشيء، هو التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولدا عن نور العقل وحده»[30].

إن الحدس نشاط عقلي صرف يمكننا من إدراك الأشياء والموضوعات على نحو مباشر في اللحظة نفسها بعيدا عن أي تتابع زمني ولا يعتمد حدس الموضوع الواحد على موضوع آخر: الامتداد والشكل والزمان والحركة هي طبائع بسيطة لا تُرَدُّ لغيرها. فبفضل الحدس[31] يكون كل منا موقنا أن أضلاع المثلث ثلاثة وأضلاع المربع أربعة وأن الكرة لا ضلع لها. كما يكون قادرا على إقرار أنه إذا صح أن 6+2=8 وأن 4+4=8 فإن ذلك يَلْزَمُ عنه أن 6+2=4+4 وهذا فيه إقرار ببديهية التعدي القائلة بأن الشيئين المتساويين لشيء ثالث يكونان متساويين، والتي تجلت حدسيا للعقل الذي أدرك العلاقة التي تربط بين هذه الحقائق. وعليه، أمكن الإقرار بأن الحدس عند ديكارت هو حدس للطبائع البسيطة، والحقائق التي تكون بديهية بذاتها، والعلاقات التي تربط الحقائق ببعضها البعض. والحدس لا يكون مقصورا على المعاني والأفكار، بل يتعداها إلى الحقائق التي لا تقبل الشك: كحقيقة وجودنا، وحقيقة أننا نفكر، وهما

---

[30] - ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، ص. 36.

[31] - الحدس الديكارتي لا يختلف كثيرا عن الحدس الذي قال به أرسطو وحصره في ثلاثة مسائل:

- تصور الحدود قبل أن يتم بها تأليف الحكم.
- إدراك الوحدة التي تربط عناصر التصور بعضها ببعض.
- إدراك الشيء الحاضر في الذهن من حيث هو حاضر.

حقيقتان "الوجود ، الفكر" بسيطتان لا ندركهما إلا في موضوع ولا يمكن عزلهما عنه إلا بالتجريد.

ولما كانت الأفكار الواضحة المتميزة بذاتها التي تقوم عليها المعرفة اليقينية، فإنها لا تعقل بالإحساس ومصدرها الأفكار الفطرية التي لا ينظر إليها ديكارت على أنها أفكار ماثلة أمام العقل بشكل مطلق، بل يحتاج العقل فحصها حدسيا لاختبار وضوحها وتميزها. ولهذا السبب ديكارت لا يقدم لنا جردا لهذه الأفكار الفطرية. إنها تتضمن في بديهيات الرياضيات وقوانين الفكر والقضايا الواضحة المتميزة بذاتها.

أما **الاستنتاج Déduction** فهو عكس الحدس. إنه يقتضي حركة فكرية متصلة، تدرك الأشياء والحقائق الواحد بعد الآخر إدراكا بديهيا. موضوعه الحقائق لا التصورات الذهنية كما هو الحال في الاستنتاج الأرسطي المستخدم في القياس المنطقي الذي يعتمد على القضايا اليقينية. إن الاستنتاج يعتمد على الحدس، وهو أقل يقينية منه بسبب الزمان الذي تحتاجه حركة الذهن والتي يمكن أن تقع في الخطأ.

إن الحدس والاستنتاج يرجعان إلى العقل، لكون الاستنتاج في نهاية المطاف ما هو إلا سلسلة حدوس متتالية متتابعة. وإذا كانت الطريقة كما يعرفها ديكارت هي عبارة عن مجموعة قواعد مؤسسة على هاتين العمليتين. وفي هذا السياق نعرض للقواعد التي وضعها ديكارت لحسن قيادة العقل، كما جاءت في مقالة الطريقة[32].

[32] - سنعرض في هذا المحور القواعد الأربعة التي تضمنها كتاب مقالة في الطريقة، علما أن القواعد التي خص بها ديكارت كتابه قواعد لتوجيه العقل جاءت كثيرة، حيث بلغت إحدى وعشرين قاعدة وهو الأمر الذي تداره ديكارت بالتأكيد على أن هذه الكثرة مصدر تعقيد وصعوبة منهجية، وهو الانتقاد الذي وجهه للمنطق الأرسطي أيضا.

القاعدة الأولى هي البداهة L'évidence: « أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، أي أن أُعْنى بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أُدْخِلَ في أحكامي إلا ما يتمثَّلُ لعقلي في وضوح وتميُّزٍ لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك.»

يقصد هنا **بالتعجل Précipitation** إصدار الحكم في موضوع أو قضية قبل أن يصل العقل إلى تمثل البداهة المطلوبة واليقين التام. أما **التشبث بالأحكام السابقة Prévention** فيقصد به هاهنا أن يقبل المرء الأحكام التي تسبق إعمال العقل في خضوع تام لها، مما يفوت مطلب التميز والوضوح[33] اللذين يعتبران شرطا لكل بداهة مطلوبة بضمانهما جضور الفكرة في الذهن وإدراكها بشكل مباشر. والتعجل والتشبث بالأحكام السابقة يعتبران من مصادر الوقوع في الخطأ بحسب ديكارت وغالبا ما يجتمعان في ذلك.

القاعدة الثانية هي التحليلL'analyse: «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه.»

إن القسمة التي يقصدها ديكارت هي تلك التي تسمح بتجزيء المشكلة الواحدة إلى أجزائها البسيطة، ويتم تحديد هذه الأجزاء بفضل الحدس L'intuition الذي يقود للاستنتاج.

[33] - ميز ليبنتز بين الفكرة المتميزة والفكرة الواضحة عند ديكارت: تكون الفكرة واضحة إذا كانت كافية للدلالة على الشيء أو لمعرفته، وتكون غامضة إذا لم تمكن من ذلك. مثلا: إذا كنت أبحث عن شيء، ثم عرض لي هذا الشيء فلم أتبينه، فمعنى ذلك أني لا أعرف بوضوح عن أي شيء أبحث. وقد تكون الفكرة واضحة دون أن تكون متميزة، فمثلا: للصياد فكرة واضحة عن أنواع الأسماك، وعند البستاني فكرة واضحة عن أنواع النباتات، فير أن فكرتي الصياد والبستاني لا تخلوان من التباس مقارنة مع الفكرتين اللتين يحملهما عالم الطبيعيات الواقف على دقائق التشريح. فهما مدركتان إدراكا تاما بينا. انظر: ليبنتز، المحاولات الجديدة، الكتاب الثاني، الفصل 22.).

القاعدة الثالثة هي التركيبLa synthèse: «أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع.»

تكون فكرة ما أيسر معرفة إذا كانت في الوقت نفسه بديهية وسابقة عن كل الأفكار في سلسلة الاستدلال: تكون الفكرة "أ" أيسر معرفة من الفكرة "ب" إذا كانت "ب" تستلزم "أ" لأن هذه الأخيرة أكثر بداهة وأسبق في سلسلة الاستدلال.

القاعدة الرابعة هي الإحصاء أو التعداد Le dénombrement: «أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا.»

تكمن الغاية من هذه القاعدة في التأكد من أننا لم نغفل أي عنصر من عناصر المشكلة التي نرغب في حلها وأن نتيقن من أن عملية الاستدلال تمت في اتجاه الانتقال من الحدس إلى الاستنتاج وليس العكس، وهو الأمر الذي يأخذ في حسبانه الانتقال من الفكرة الأيسر معرفة إلى الفكرة التي تليها دون قفز أو إغفال لأي من الأفكار.

إن القواعد المشار إليها أعلاه، تشكل حزمة الإجراءات التي يتوجب اتباعها من لدن العقل مع تعضيدها بمطلب الحدس الذي يشكل قنطرة لتحديد القضايا والأفكار الواضحة والمتميزة التي لا تُدرك بالحواس، وإنما بالحدس باعتباره مصدرا أولا للمعرفة اليقينية. وإذا كانت قواعد المنهج تضمن لنا بفضل عمليتي الحدس والاستنتاج بلوغ الدقة المطلوبة في الحكم على يقينية الأفكار، فما هو الحكم اليقيني الأول الذي بنى عليه ديكارت صرحه الفلسفي.

2-الكوجيتو الديكارتي: "أنا أفكر إذن أنا موجود.

شكلت صياغة المنهج خطوة أساسية في مشروع ديكارت. لقد اتخذه وسيلة لتحديد مبدأ أول موثوق بيقينيته يصلح كأساس لفلسفته على حد قول ديكارت نفسه: « **وهل كان أرخميدس يطلب غير نقطة ثابتة، لا تتحرك، لينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر؟ كذلك أنا. فإنه يحق لي أن أعلل النفس، بأكثر الآمال، إذا أسعدني الحظ، وعثرت على شيء ثابت لا شك فيه**»[34]. وهو ما بادر به عندما استخدم منهجه في التأمل الأول من تأملاته(1641) وفي القسم الأول من مؤلف مبادئ الفلسفة(1644).

تبنى ديكارت شكا منهجيا خص به كل الموضوعات التي يمكن أن توضع موضع شك. يقول ديكارت: « **كل ما تلقيته، حتى الآن، على أنه أصدق الأمور، وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير أني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة**»[35]. إن الغاية المرجوة من وراء هذا الشك اكتشاف ما هو يقيني بصورة مطلقة يمتنع معها الشك في وجوده. لهذا السبب وجد ديكارت أنه من الناحية النظرية يمكن الشك في شهادة الحواس وفي وجود العالم، وعلى هذا النحو يمكننا أن نشك في وجوده المادي وفي وجود أجسامنا، لكن واقعة الشك هذه تفترض أننا لا نستطيع الشك دون أن نكون موجودين، وهذا الوجود، لأن عقولنا لا يمكنها أن تتصور أن من يفكر غير موجود، وعليه، فإن هذا الرفض وإمتناع هذا الإمكان هو ما يسلم بوجود شيء ثابت لا يمكن الشك فيه إطلاقا، إنها واقعة وجودنا الخاص: "**أنا أفكر إذن أنا موجود: Je**

---

[34] - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، ط.4، بيروت، 1988، ص.35.

[35] - المصدر نفسه، ص. 26.

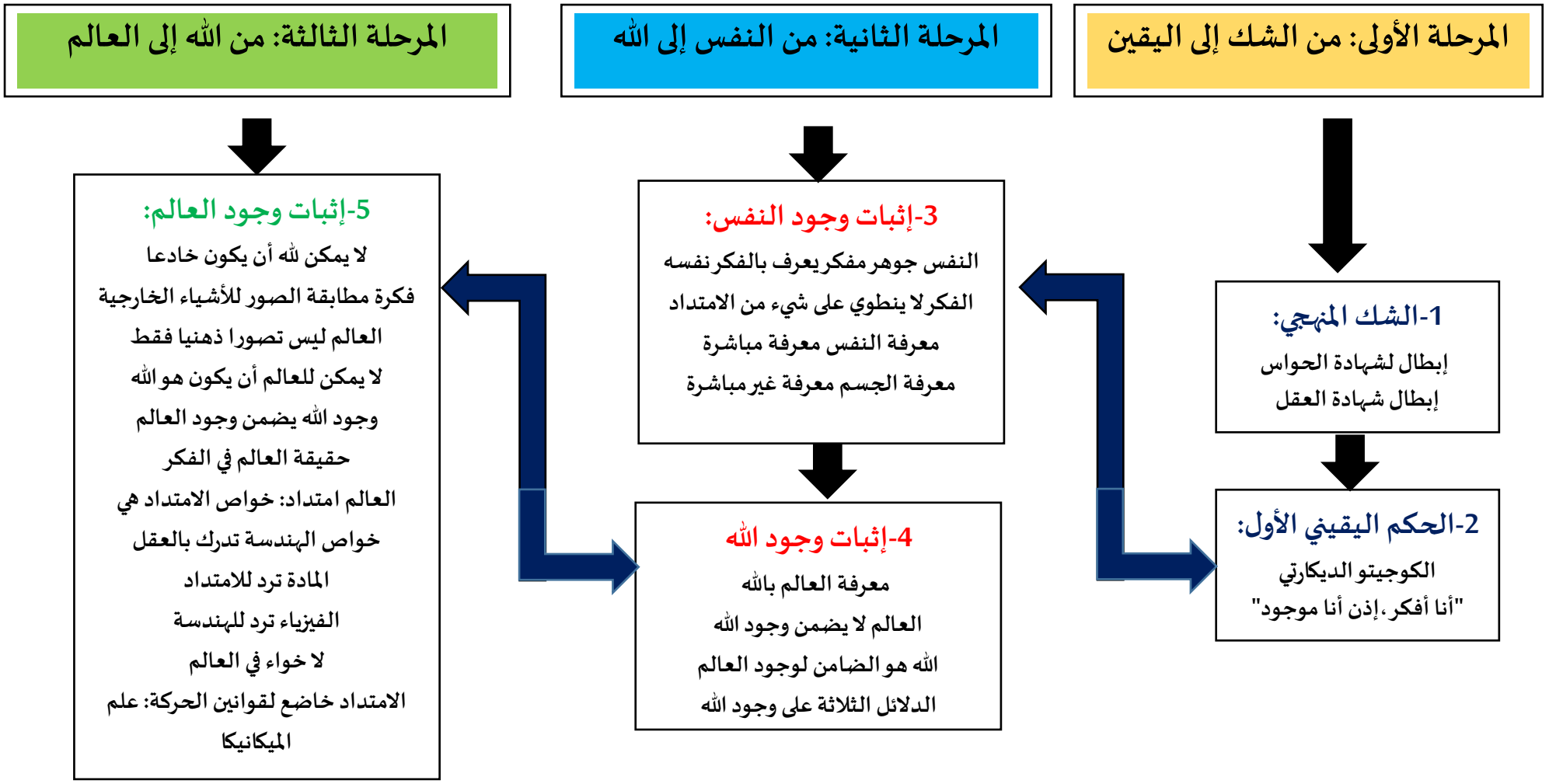
cogito ergo sum: **pense donc je suis**". إن محاولة الشك في الوجود الخاص يستلزم التسليم بأن الشك يضمن هذا الوجود. فالشك متضمن للوجود. ولذلك فعبارة الكوجيطو ليست قياسا كما أكد ذلك ديكارت في رده على الاعتراضات على التأملات، وإنما هي حدس مباشر لأن القول بـ"أنا أفكر" أو "أنا أشك" هو قول متضمن لـ "أنا موجود"[36]. هذا ويرى ديكارت أنه وبالرغم من كل الافتراضات القاضية بنفي الوجود العالم المادي، فإنه مع هذا الأمر «**لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: أنا أفكر إذن أنا موجود صحيحة. وبالتالي أنها أوثق معرفة تعرض لمن يدبر أفكاره بترتيب**»[37]

[36] - اعتبر الفيلسوف جاسندي Gassendi (1592-1655) في كتابه: The philosophy of Descartes (London,1934) أن اليقين الديكارتي الشهير "أنا أفكر أذن أنا موجود" هو قياس مضمر المقدمة الكبرى، فالأصل فيه: كل مفكر موجود، وأنا أفكر إذن أنا موجود. يقول فردنان ألكيي:

«Cette autre vérité ne serait pas du reste, comme le croit Gassendi : "tout ce que pense est ", car une telle proposition n'est nullement une évidence. "Tous ce qui pense est ", c'est une majeure de syllogisme conceptuel pris en extension.». Ferdinand Alquié, *Leçons sur Descartes*, La table Ronde, Paris, 2005, p. 132.

[37] - ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة وتقديم عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص، 96.

الخط التطوري لفلسفة ديكارت



على هذا النحو أعاد ديكارت إلى الواجهة الفلسفية مشكلة أصل المعرفة الإنسانية اليقينية إلى الواجهة الفلسفية وأرجع مصدرها إلى القوة العاقلة في الإنسان التي يصدر عنها كل علم حقيقي في استبعاد تام لشهادة الحواس. وقد سار على هذا الدرب ، بعد ديكارت، كل من سبينوزا وليبنتز وولف الذين عززوا بمحاولاتهم أسبقية العقل عن الحواس وصدق قضاياه صدقا تاما بدعوى وجود أفكار فطرية تدعو إليها طبيعة العقل ذاته، معتبرين القضايا الرياضياتية مثلا لما يجب أن يكون عليه العلم بمعناه الدقيق.

المحور الخامس: الاتجاه التجريبي في الفلسفة الحديثة: توماس هوبز نموذجا:

يحاول هذا المحور إلقاء الضوء على الموقف الفلسفي التجريبي الذي يمثله توماس هوبز (1588م-1679م) من خلال إبراز الكيفية التي أسس بها هوبز الاتجاه التجريبي في المعرفة في الحقبة الحديثة.

1-الجذور الفلسفية للاتجاه التجريبي:

يرجع الاتجاه التجريبي المعرفة إل التجربة واصفين العقل بالصفحةالبيضاء ومعتبرين الحواس وإدراكها مصدرا أول لكل علم. وتعود أصول هذا المذهب إلى أرسطو وفرانسيس بيكون وهوبز. ويعتبر جون لوك هو مؤسس النظرية التجريبية الإنجليزية في صيغتها المكتملة في إنكار تام للأفكار والمبادئ الفطرية لا في مجال المعرفة النظريةوحسب، وإنما في مجال الأوامر الأخلاقية وباقي مجالات العمل. فالفطرة بحسب هذا المذهب لم تؤهل العقل لبلوغ العلم اليقيني وهو الموقف الذي نجد حضورا له في فلسفة هيوم وجون استيوارت ميل.

لقد خط التيار التجريبي لنفسه مسارا عرف انطلاقته مع الفلسفة الإغريقية، كما رأينا ذلك مع التيار العقلاني، وعليه، قبل الحديث عن أعلام التيار التجريبي في العصر الحديث، سنعرض لأهم الأفكار التي أخذ بها أرسطو في سياق الفلسفة الإغريقية.

يقر أرسطو أن العالم الخارجي هو مصدر المعرفة. فبفضل الحواس يتم نقل معطياته إلى النفس التي يحدث فيها تغير بفعل عملية الإدراك الحسي. فالحواس تقدم للنفس معطيات ومعلومات حول صفات موضوع الإدراك. ويعتبر أرسطو أن هذه المعطيات صادقة دائما، لكن الصفات المشتركة بين الأشياء التي نعلمها بالحواس، وهي صفات الوحدة والتعدد والحجم

والشكل والزمن والحركة والسكون لا يتم إدراكها إلا من خلال الحس المشترك الذي يسمح بمقارنة الإدراكات المختلفة، والنفس هاهنا تتمتع بالقدرة على التصور الذي يكون قابلا للصواب والخطأ.

إن المعرفة لا تتأسس إلا على الحس بما هو مادة المعرفة. فالحواس عبارة عن وسائط وسائل تسمح لنا بالتعرف على خصائص موضوع المعرفة. فالحواس لا تتمتع بالقدرة على وعي ذاتها وما يسمح للنفس بالمعرفة هو ما يوحد معطيات الحس بفضل قوة الحس المشترك التي تمكننا من إصدار أحكام على موضوعات العالم الخارجي. يقول ابن رشد في تأكيده على دور الحس المشترك في عملية المعرفة لدى أرسطو: « **هذه القوى الخمس التي عددناها، يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة [هي الحس المشترك]، وذلك أنه لما كانت ها هنا محسوسات لها مشتركة فها هنا إذن لها ثوة مشتركة بها تُدرك المحسوسات المشتركة، سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد أو لاثنين منها فقط، كالشكل والمقدار المدركان بحاسة البصر وحاسة اللمس. وأيضا فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى نقضي مثلا على هذه التفاحة أنها ذاته لون وريح وطعم وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها، وجب أن يكون هذا الإدراك لقوة واحدة، وذلك أن القوة التي تقضي على أن هذين المحسوسين متغايرين هي ضرورة قوة واحدة**»[38].

إن التأكيد على الدور المركزي للحواس في بناء معرفتنا بالعالم الخارجي، نجد له حضورا قويا في رسالة فرانسيس بيكون الفلسفية والتي كان محورها الرئيس هو علاقة الإنسان

[38] - ابن رشد، رسالة في النفس، القول في الحس المشترك، ص. 71.

بالطبيعة والتي حاول إعادة تأسيسها ضدا على الفلسفة اليونانية، خصوصا تلك التي أعلت من شأن العقل والعلم النظري الخالص في تبخيس تام للتجربة وتطويق السعي الإنساني في مجال النظر بمطلب الحقيقة لذاتها. ويمكن العودة في هذا السياق لمؤلفيه "**الأورجانون الجديد**" و"**في تقدم العلوم**".

إن غاية الفلسفة هي المعرفة بحسب بيكون. والغاية من المعرفة هي السيطرة على الطبيعة التي ستشكل فيما يعد سمة رئيسة للعصر الحديث. ويرى بيكون أن الجمود الذي طبع العلم في العصر الوسيط يُرْجَعُ إلى المنهج القياسي الذي انغلق فيه أفق العلم. وتحرير العلم من هذا الوضع بات مشروطا بالتحرر من القياس. يقول بيكون: «إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه في بدايتهما ولكن يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماما في نتائجهما؛ فبينما هم يؤكدون صراحة أن لا شيء يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالي، وبينما يمضون في الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل، نخترع ما يقدم لهما العون» [39].

إن هذا الموقف، فيما نعتقد، يظهر في حقيقته معارضا للشك الديكارتي، لأن ديكارت بدأ بالبحث عن يقين أول تحدد في تضمن واقعة الشك ليقينية الكوجيطو، وعن هذا اليقين تولدت كل استنتاجاته اليقينية الأخرى، في حين ينصب اليقين نفسه مع بيكون غاية نهائية يبحث عنها كل جهد معرفي إنساني. وعليه، فبيكون لا يرى في إصلاح العقل شرطا كافيا لإنقاذ العلم من جموده، فلا علاقة بين أفكار العقل والأفكار الإلهية التي خلق الخالق أشياء بمقتضاها، ولذلك لا يمكن أن نطابق بين دقة خلق الطبيعة وصرامة العقل. والسبيل الوحيد لتحقيق التقدم

[39] - The Philosophical Works of Francis Bacon, p. 263, (Novum Organum, I-37)

المنشود يكمن في جمع الملاحظات دون الاستغراق في الاستدلالات التي تتجاوز شواهد التجربة الحسية. فحتى وإن كان الموقف الذي قال به هاهنا بيكون إلا أنه غير محق إلى حد ما. فنيوتن الذي استطاع أن يصوغ قانون الجاذبية استخدم بجرأة كبيرة فروضا نظرية استنتج صدقيتها بفعل الاستنباط، فإن النتيجة التي خلص إليها بيكون تستوجب التوجه إلى الطبيعة ذاتها من أجل معرفتها ولا سبيل لنا في ذلك سوى التجربة وهذا الرهان على العلم التجريبي في مجال الطبيعة هو تقليد آت من أرسطو.

2-توماس هوبز والأساس المادي للمعرفة

يعتبر هوبز من أبرز الفلاسفة الماديين في العصر الحديث. فهو يعتبر أن أيا ما كانت الموجودات فهي ترد إلى أصل واحد هو المادة. وكل تغير يلحق بها فهو في أصله حركة. وإذا كان يعرف الفلسفة على أنها معرفة المعلولات من عللها ومعرفة العلل من معلولاتها، فإن ما يجب القيام به أولا في مسار بناء المعرفة هو الاستنباطات اليقينية التي تبدأ م تعريفات واضحة بذاتها والعملية الأخيرة هي عملية استقرائية افتراضية تسمح بترجيحها بناء على العلاقة التي حددها بين العلل ومعلولاتها التي نرد سلسلتها إلى علة أولى هي الله. ولأن الاستدلالات الفلسفية من وجهة نظر هوبز غير قادرة على أن تخبرنا بالشيء الكثير عن الله، فإن معرفة الموضوعات تستوجب صرف النظر عنها وعن اللاهوت والدين، ليبقى الأساس الوحيد أمام المعرفة هو المادة والحركة مع التوسل بالمنهج الاستنباطي.

إن الحقيقة القصوى التي يمكن أن تطالها المعرفة هي المادة والحركة، وبعبارة أدق موضوع العلم الطبيعي هو المادة وتغيراتها. فالمادة جوهر أول والحركات أساسها، فكل ما يجدث من

أفعال بما فيها العمليات الذهنية والدول والمجتمع وكل ما يمكن أن يحدث في الكون يمكن فهمه برده إلى الحركة.

يرد هوبز مصدر المعرفة كلها إلى الإحساسات. والتصورات الذهنية في مبدئها تم لها الحصول بواسطة أعضاء الحس، وما تولد عنها من أفكار هو مشتق من هذا الأصل الحسي. يقول هوبز: «**فيما يتعلق بأفكار الإنسان، سأنظر فيها بداية كلاًّ على انفراد، وبعد ذلك في تتابعها أو في ترابطها الواحدة مع الأخرى. إن كل فكرة منفردة تمثل مظهرا لصفة ما أو عرضا آخر لجسم يقع خارجنا، وهذا ما يسمى عادة موضوعا. وهذا الموضوع يؤثر في العيون والآذان والأعضاء الأخرى من جسم الإنسان، ويُنْتَجُ بتنوع التأثير تنوُّعا في المظاهر. وفي أصل الأفكار جميعا يكمن ما نسميه الحس (ذلك أنه لا يوجد تصوُّرٌ في عقل الإنسان لم تولده أساسا، كليا أو جزئيا، أعضاء الحواس). وكل الأفكار الأخرى مشتقَّةٌ من ذلك الأصل**»[40]. إن أصل كل الأفكار يكمن في الإحساس. فالذهن غير قادر على أن يتصور ما لم يتم له الحصول كمعطيات فيه. فالذهن أو الفكر أو النفس مجرد وعاء فارغ بمعزل عن الحس.

هكذا، خالف هوبز المواقف المعاصرة له، فهو من جهة يخالف ديكارت الذي قال بوجود أفكار فطرية وهي عبارة عن حدوس يقينية تتأسس عليها كل الأفكار الواضحة والمتميزة في نفي تام لدور الحواس التي نُظِرَ إليها كمصدر للتغليط والإيقاع في الخطأ. ومن جهة ثانية يختلف مع بيكون الذي أقر بأن النفس تنطوي فطريا على أوهام تمنعها من بلوغ المسلك الصحيح للمعرفة.

---

[40]- هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الفارابي، 2011، ص. 24.

يعتبر هوبز أن النفس عند ولادتها لا تكتنز أفكرا صادقة ولا باطلة، فالإحساس هو من يمدها بالمعطيات لتأثره بالموضوعات الخارجية التي يسمها هوبز علة الحس، يقول هوبز موضحا هذا الأمر: «**إن علة الحس هي الجسم الخارجي، أو الموضوع، الذي يضغط على العضو المناسب لكل حس، إما مباشرة كما في الذوق واللمس، أو بالواسطة كما في البصر والسمع والشم. وبواسطة الأعصاب وألياف الجسم وأنسجته الأخرى، يصل هذا الضغط إلى الدماغ والقلب، حيث يُحْدِثُ مقاومة أو ضغطا مضادّاً أو جهدا من القلب ليحرر نفسه: وبما أن هذا الجهد موجَّهٌ محو الخارج، فهو يظهر كشيء خارجي. هذا المظهر أو الوهم هو ما يسميه البشر الحس، وهو ضوء أو لون اتَّخذَ شكلا بالنسبة للعين، وصوت بالنسبة إلى الأذن، ورائحة بالنسبة إلى الأنف، ومذاق بالنسبة إلى اللسان والحلق، وبالنسبة إلى باقي الجسم هو حرارة وبرودة وخشونة ونعومة وما إلى ذلك من صفات أخرى نميّزها بالإحساس. كل هذه الصفات التي تسمّى حسيَّة ليست في الموضوع الذي تسبِّبها إلا حركات عديدة ومتنوعة للمادة، تضغط هذه الأخيرة بواسطتها على أعضائنا بطرق مختلفة. وليست فينا أيضا، نحن الذين نتلقّى هذا الضغط، اللهم بعض الحركات المتنوعة (فالحركة لا تنتج الحركة) ولكن مظهرها بالنسبة إلينا هو خيال، في اليقظة كما في الحلم. وكما أن الضغط على العين أو حكّها أو لطمها يجعلنا نتوهم ضوء، والضغط على الأذن ينتِجُ ضجَّةً، كذلك، فإن الأجسام التي نراها أو نسمعها تُنْتِجُ الشيء نفسه بفعلها القوي وإن لم يكن ملحوظا. ذلك أنه لو كانت تلك الألوان والأصوات في الأجسام أو في الموضوعات التي تسببها، لما أمكن فصلها عنها، كما نراها في المرايا زفي الأصداء بواسطة الانعكاس، حيث نعرف أن الشيء الذي نراه هو في مكان، ومظهره في مكان آخر. ورغم أن الموضوع الحقيقي ذاته يبدو،**

على مسافة معيّنة، مكسواً بالوهم الذي يولّده فينا، إلا أن الموضوع شيء والصورة أو الوهم شيء آخر. إذا ليس الحس في كل الحالات إلا وهما أصيلا سببه (كما قلت) الضغط، أي حركة الأشياء الخارجية، على عيوننا وآذاننا وأعضائنا الأخرى المخصصة لذلك»[41].

هكذا يرجع هوبز كل شيء للحركة، فما العمليات الذهنية سوى حركات لجزيئات فيزيائية في الجسم، وهذه الحركة تتسبب في ضغط. إذ لما كان الموضوع الخارج علة الإحساس بفعل حركته على الجسم، ولما كان الإحساس هو حركة مضادة أي ضغط مضاد، فإن معرفة الشيء لا تعبر عن الوجود الخارجي الموضوعي على نحو يفصل بين الشيء الخارجي ومعرفتنا به، لقد أصبحت مجموع الإدراكات الحسية والإحساسات معبّرةً عن رؤية الذات لهذا الشيء. هذا الوضع يعبر عن هوة سحيقة بين المعرفة والوجود، بين الإحساس وموضوع الإحساس "الأشياء الخارجية، وبين الإدراك والعالم هوة سحيقة. وعليه، إذا كانت المعرفة مستقلة عن الوجود الحقيقي ولا صلة لها بالواقع الخارجي "موضوعات المعرفة= موضوعات الإحساس) لكون الإحساس هو شرط لحصولها، وإذا كانت الصورة التي تشكلها الإدراكات الحسية لا تعكس بأي حال من الأحوال الطبيعة الحقيقة للشيء وتعكس لنا الكيفية التي ترى بها النفس هذه الأشياء، فكيف تُؤسس المعرفة اليقينية؟

إن الظاهرة لا تمثل تمظهرا للوجود بقدر ما أنها تشكل تمثلا ذاتيا لا يكشف لنا عن طبيعة الأشياء وماهيتها. والشي في حقيقته يظل في محله غير متأتٍ للذات. إن الإحساس عند هوبز هو

---

[41] - هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الفارابي، 2011، ص. 24-25.

مظهر لصفة ما أو عرض من الأعراض لجسم خارجي. فهو يقدم لنا أشباه مواضيع وصورها تكون عبارة عن تمثلات. ويؤكد هوبز هذا الموقف عندما يقر نفسه أن فكرة التمثل تؤسس لتغاير حذري بين الحساسية والشيء. إن التمثل لا يقدم لنا الشيء في ذاته، إنه إنجاز خاص بالذات ناتج عن الحركة التي تمارسها موضوعات العالم الخارجي.

بهذا التصور للمعرفة وعملياتها يكون هوبز قد قطع مع التصورات الكلاسيكية وتلك التي سادت في عصر النهضة من خلال التمييز بين الأشياء ومسمياتها وموضوعات العالم الخارجي والإحساسات التي تتولد عنها ودفع بالاتجاه التجريبي دفعة قوية ستعرف اكتمال صورتها مع جون لوك وهيوم. إن هذا النموذج الفلسفي الذي يتأسس على الحركة ويغذي النزعة الآلية للعالم، ستكون له نتائج بيِّنة على المستوى الأخلاقي والسياسي والديني وعلى مختلف تصورات فلسفة الوجود.

خاتمة:

لا يمكن بأي حال من الأحوال اختزال الفلسفة الحديثة في لحظة تأسيسها والنظر إليها كمعطى فكري مكتمل: إنها سيرورة تطورية تستمد حركيتها من تعاقب عمليات الهدم والبناء والنقد ونقد النقد التي تنفي كل مشروعية عن كل نظرة اختزالية لمسار تشكل مقوماتها. وإذا كان مطلب المنهج قد لعب دور المحرك الابستيمولوجي سواء في محاولة تأسيس الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة مع ديكارت أو في محاولة فرانسيس بيكون لتأسيس الاتجاه التجريبي في صورته الحديثة، فإن هذا التنوع والتباين بخصوص مصدر حصول المعرفة ينم على عمق السجالات الفلسفية التي طالت إشكالية المعرفة . فإذا كان مشروع ديكارت قد راهن على وضع الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث بالإجابة عن سؤال إمكانية قيام العلم وبلوغه اليقين العقلي المطلوب، فإن محاولة هوبز جاءت لتدحض هذا الأمل الديكارتي بتأكيد الفصل بين موضوع المعرفة وتمثل النفس له ولتضع سقفا لليقين، في الوقت الذي تبلورت فيه المحاولة النقدية لكانط لتوجه بوصلة التأمل الفلسفي بسؤال: ماذا يمكن أن نعرف؟ في رفض تام لأي شك في إمكانية قيام العلم اليقيني وفي الآن نفسه مستحضرة مصادره وحدوده وشروط بلوغه.

مكنت التحولات النظرية الإنسان من تغيير نظرته للعالم الذي شكل له معيارا للمعرفة وإطارا موضوعيا لوجوده. لقد «**أصبح مجال الطبيعة واحدا متجانسا، وأصبح العالم لا متناهيا ولا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه كذلك. لقد غير التفكير العلمي الحديث مفهوم العالم بتغيير مرجعيات التفكير فيه بحيث انتقل من مجال الأنطولوجيا التقليدية**

والثيولوجيا الوسطوية إلى مجال الفيزياء. غير أن العبور من العالم المغلق المتراتب كيفيا إلى العالم اللامتناهي لم ينحصر في مجال الفيزياء، بل تجاوز ذلك إلى دراسة المجال الإنساني. أصبح هذا الأخير ينظر إليه عامة ضمن أفق جديد للبحث يأخذ وجهات عديدة... سياسية وأنتروبولوجية وسيكولوجية وأخلاقية وثقافية». هكذا، تحوَّل المركزُ الإبستيمي من الأنطولوجيا والثيولوجيا إلى الأنتروبولوجيا التي شكلت خلفية موجهة للبحث في الإنسان فردا ونوعا في مختلف أبعاد وجوده.

بموجب ما سلف، فحتى المجتمع الذي طالما اعتبر من الأمور الطبيعية، لم يعد معطى طبيعيا ثابتا. إنه موضوع يمكن **خلقه وتكوينه**[42] من جديد ليصير نتيجة بعدما كان منطلقا. وهو ما يعتبر وجها من وجوه التداعيات النظرية والفلسفية للثورة الكوبرنيكية. وفي هذا السياق. هكذا، تكون حالة الطبيعة غير مخصوصة بأي حقبة تاريخية، فهي مجرد مفهوم مجرد كأي مفهوم آخر، يسمح للفكر بالتكون والبناء. وهذا المنحى الذي طبع البحث في أسس المجتمع في الفترة الحديثة مُسْتَمَدٌّ من النموذج العلمي الذي أسست له الثورة الكوبرنيكية وعلم الفيزياء الغاليلي والميتافيزيقا الديكارتية.

[42] - لعب المنهج التكويني دورا هاما في إعادة تشكيل الظواهر العلمية بهدف الكشف عن قوانينها، وهو المنهج الذي وجه البحث عن إجابة لسؤال: ما الإنسان؟ الذي شكل الموضوع الرئيس الذي تتأسس على طبيعته كل المواقف الفلسفية في مجال السياسة (نظرية العقد الاجتماعي)، مجال المعرفة (التأملات الديكارتية، حدود العقل) مجال الأخلاق (القانون الأخلاقي، الإرادة الحرة) وغيرها من المجالات الفلسفية.

النصوص الفلسفية المعتمدة في بناء هذه المحاضرة وكل الدعامات البيداغوجية الداعمة تجدونها على منصة التعليم عن بعد

بالموقع:

https://www.flsh.umi.ac.ma