

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة)

كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

عنوان المقياس: فلسفة حديثة ومعاصرة

المستوى: ليسانس

السادسي السادس

التخصص: عقيدة ومقارنة الأديان

استاذ المقياس: سهيل سعيود

الدرس الأول

رنيه ديكارت (1650-1596)

René Descartes

فيلسوف فرنسي، ذو نزعة عقلية. وهو أشهر فلاسفة فرنسا في كل العصور. درس الفلسفة في مدرسة لافليش اليسوعية. أعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام براهينها، أما الفلسفة فتركت في نفسه أثراً سيئاً لكثرة ما فيها من أخذ ورد؛ واعتقد ان اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفة وفي باقي العلوم التي إنما تقوم على الفلسفة وتستمد منها مبادئها، ولذلك تعلق بالرياضيات وانصرف عن الفلسفة إلى زمن، ولم يكن يخصص لها سوى «ساعات في العام». ويعد كتابه مقال في المنهج وكتابه الآخر تأملات ميتافيزيقية أهم أسهام له في الفلسفة.

1- ديكارت والمنهج:

لاحظ ديكارت وجود نزاعات لا نهاية لها في الفلسفة، فرأى أن الطريقة الوحيدة الكفيلة بحل هذه الخلافات الفلسفية هي اتباع المنهج الرياضي الاستنباطي، ولهذا اتخذ ديكارت نظام الاستنباط مثاله الأعلى في العلم، وأصبح هذا النظام المعيار الذي يحتكم إليه في فلسفته. وإذا كان لا بد من ان تكون الفلسفة نظاما استنباطيا مثل هندسة اقليدس، فإنه يتوجب علينا، والحالة هذه، ان نجد مقدمات بديهية تحوز على الصدق

واليقين الكاملين، لأن قيمة النتائج في النظام الاستنباطي تكون ضعيفة اذا كانت المقدمات غير يقينية. وهكذا قاد المنهج الاستنباطي ديكرت الى التساؤل عن كيفية الوصول الى مقدمات يقينية في الفلسفة.

في نظر ديكرت إذن الفلسفة هي العلم الكلي كما عند القدماء، وهي كذلك لأنها علم المبادئ أي أعلى ما في العلوم من حقائق، وهي نظرية وعملية كما كانت عند القدماء، والنظر فيها يوفر للعمل مبادئه، غير أن العمل عند ديكرت هو المقصد الأسمى، ولو أن العقل أهم جزء في الإنسان، والحكمة خيره الأعظم، والغرض من العمل ضمان رفاهية الإنسان وسعادته في هذه الحياة الدنيا بمد سلطانه على الطبيعة واستخدام قواها في صالحه.

ويتمثل منهج الفلسفة في حدس المبادئ البسيطة، واستنباط قضايا جديدة من المبادئ لكي تكون الفلسفة جملة واحدة، أما الاستقراء المعروف فلا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علماً مهلهلاً ملفقاً لا ندري من أين نلتمس له اليقين، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم؛ فهذا المنهج هو المنهج الوحيد المشروع؛ لأن العقل واحد، ويسير على نحو واحد في جميع الموضوعات. فليست تمتاز العلوم فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها، ولكنها وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجا واحدا وليس الاستنباط القياس الأرسطوطالي، فلا خير يرجى من هذا القياس، ولكنه سلسلة من الحدوس تتقدم من حد إلى حد بحركة متصلة، فيربط العقل بين حدود لم تكن علاقاتها واضحة أول الأمر، حتى إذا ما انتهى في الاستنباط إلى غايته، رد المجهول إلى المعلوم، أو المركب إلى البسيط، أو الغامض إلى الواضح، والحركة العقلية هنا ثانوية، فإن مبدأها حدس ومنتهاها حدس.

وللمنهج أربع قواعد عملية:

القاعدة الأولى: «أن لا أسلم بشيء على أنه حق إلا بعد أن أعلم أنه كذلك». ومعناها ان لا نسلم إلا بما نعلم أنه حق، وهو الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو الاستنباط؛ وهو يقتضي أن نقصي من دائرة العلم، ليس فقط جميع الوقائع التاريخية، بل أيضا كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا يتمثله أو نتخيله. وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبد الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك العقل، وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل سلطة.

القاعدة الثانية: «أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعي التقسيم وما لزم حلها على خير وجه». ذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركب إلى مكوناته البسيطة، ومن الكل إلى أجزائه، أي مما هو تابع لغيره ومعقول بهذا الغير إلى ما هو مستقل بنفسه ومعقول بذاته، وهذا هو التحليل، والغرض منه الحدس الذي هو المعرفة الحقة.

القاعدة الثالثة: «أن أسير بأفكاري بنظام، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، وأرتقي بالتدرج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً، فأرضى النظام حتى بين الموضوعات التي لا تتألى بالطبع.» وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها فرعان: الأول التدرج من المبادئ إلى النتائج، وذلك بأن ننظر أولاً في حد من حدود المسألة، ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما، ثم في حد ثالث، وهكذا حتى نأتي على جميع الحدود ونسبها، والفرع الثاني هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود، ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة، والمقصود بالنظام «نظام الأسباب» الذي بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزوماً ضرورياً، وإذا لم ينتج النظام المفروض، افترضنا نظاماً آخر، إلى أن نصل إلى النظام الملائم: فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام.

القاعدة الرابعة: «أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في استعراض عناصر المسألة، بحيث أتأكد أنني لم أغفل شيئاً.» هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة، فإنها ترمي إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة، وترتيب العناصر التي يتوصل إليها، وهي تفيد في التحقق من صدق النتائج التي لا تستنبط رأساً من المبادئ البينة بذاتها، أو ما يبعد عن هذه المبادئ بعداً كبيراً يصعب علينا معه أن نتذكر الطريق الذي سلكناه، فإذا رتبنا الحدود وانتقلنا بنظام من حد إلى آخر، قام هذا الانتقال مقام حدس العلاقة بين نتيجة ومبدئها، ونقترب من هذا الحدس بمحاولة تذكر الحدود بأسرع ما يمكن.

فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم، ولا يحلل أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق، فإن هذا التحليل عديم الفائدة في رأي ديكارت وبيكون، وإن المنطق الطبيعي يغني عن المنطق الصناعي. وبينما المنطق علم وفن معاً، نجد المنهج عند ديكارت وبيكون فناً فحسب، وإن يكن منظوياً على نظرية في العقل والعلم. والعلم عند ديكارت استنباطي يضع المبادئ البسيطة الواضحة ويتدرج منها إلى النتائج. ومع أنه كان يجمع المعلومات ويجري التجارب، فقد كانت أهمية التجربة مقصورة في منهجه ومذهبه على إثارة الفكر وتعريفنا أي نتائج الاستنباط هي المحققة بالفعل من بين النتائج المختلفة التي يستطيع العقل أن يستنبطها من المبادئ.

2- الشك المنهجي:

بعد أن عرض ديكارت المنهج، عرض مذهبه، وهو تطبيق لقواعد المنهج. وإذا كان لكل علم مبدأ، فأين نلتمس المبدأ الذي نقيم عليه العلم؟ يرى ديكارت أن عقلنا مشحون بأحكام ألفناها في عهد الطفولة أو قبلناها من المعلمين قبل تمام النضج والرشد، وإذا نظرنا في العلوم ألفيناها تكونت وتضخمت شيئاً فشيئاً بتعاون رجال

مختلفين، فجاءت كالثوب الملق أو البناء المرمم. وإذا أردنا أن نقرر شيئاً محققاً في العلوم، كان من الضروري أن نشرع في العمل من جديد، فنطرح كل ما دخل عقولنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا مثل البناء يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجرداً خالصاً، فإن العقل واحد في جميع الناس، إذ أنه الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسي ويميزنا من العجاوات، فهو متحقق بتمامه في كل إنسان، وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل.

ولسنا بحاجة إلى التدليل على كذب آرائنا السابقة ليسوغ لنا اطراحها على هذا النحو، بل يكفي أن نجد فيها أي سبب للشك، إذ ليس الشك مقصوداً هنا لنفسه، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة، ولهذا كان الشك عند ديكارت شكاً منهجياً. إذن فأنا أشك في الحواس لأنها خدعتني أحياناً، ولعلها تخدعني دائماً، وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من خدعنا ولو مرة واحدة؛ وأنا أشك في استدلال العقل، لأن الناس يخطئون في استدلالهم، ومنهم من يخطئ في أبسط موضوعات الهندسة، فلعلني أخطئ دائماً في الاستدلال، ومن دواعي الشك أيضاً أن نفس الأفكار تخطر لي في النوم واليقظة على السواء، ولست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين، فعمل حياتي حلم متصل، أي لعل اليقظة حلم منسوق؛ ومما يزيد في ميلي إلى الشك أنني أجد في نفسي فكرة إله قدير خير، وهو مع ذلك يسمح أن أخطئ أحياناً؛ فإذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع خيريته، فقد لا يتعارض معها أن أخطئ دائماً؛ وقد يكون هناك روح خبيث قدير يبذل قدرته ومهارته في خداعي، فأخطئ في كل شيء حتى في أبسط الأمور وأبينها، مثل أن أضلاع المربع أربعة، وأن اثنين وثلاثة تساوي خمسة.

ولكني في هذه الحالة من الشك المطلق أجد شيئاً يقاوم الشك: ذلك أنني أشك، فأنا أستطيع الشك في كل شيء ما خلا شكّي؛ ولما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر، ولما كان التفكير وجوداً فأنا موجود، ومن هنا قال ديكارت مقولته المشهورة: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود». تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة متأتية من ذات الفكر، لها ميزة نادرة هي أنني أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحاداً لا ينفصم، ومهما يفعل الروح الخبيث فلن يستطيع أن يخدعني فيها، لأنه لا يستطيع أن يخدعني إلا أن يدعي أفكر، وإذن فأنا أتخذ هذه الحقيقة مبدأ أول للفلسفة.

على أن اطمئنتني إلى الوضوح ما يزال مفتقراً إلى التثبيت، فقد يكون خالقي صنعي بحيث أخطئ في كل ما يبدو لي بيناً، أو قد يكون سمح للروح الخبيث أن يخدعني على الدوام. والحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقه، فلست أرى أن باستطاعتي التحقق من شيء ألبته، أعود إذن إلى فكرة الله، التي كانت سبباً من أسباب الشك، فأجد أنها فكرة موجود كامل، والكامل صادق لا يخدع إذ أن الخداع نقص لا يتفق مع

الكمال، وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلي لإدراك الحق، وما عليّ إلا أن أتبين الأفكار الواضحة، وصدق الله ضامن لوضوحها. فهذه هي المراحل الثلاثة الأولى من مراحل المنهج، وهي: الشك المطلق، ووضوح الفكر، فالضمان الإلهي. ويذهب معظم الباحثين إلى أن الشك الديكارتي ليس شكاً كلياً مثل شك الشكّ، وذلك لسببين: الأول أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضي في الشك إلى أقصى حدوده، والثاني أنه يستثني بالفعل العقائد الدينية والتواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية.

ان الشك عند ديكارت هو شك منهجي لأنه ليس مطلوباً لذاته، ولكنه طريقة من أجل التحقق من معارفنا الفلسفية. فالشك المنهجي عند ديكارت هو اذن وسيلة للتحقق من صحة جميع القضايا الفلسفية التي نشك فيها، بغية الوصول الى القضايا التي لا يرقى إليها الشك، والتي تصلح حينئذ ان تكون مقدمات في نظام فلسفي استنباطي؛ فالغاية من الشك المنهجي عند ديكارت هي تحديد ما هو ممكن الشك فيه منطقياً. فالشك المنهجي هو اذن منهج حذف جميع القضايا التي لا تستطيع ان تكون مقدمات في نظام فلسفي استنباطي.

3- العالم وقوانينه:

بعد أن يطمئن ديكارت إلى وجود الله وصدقه، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه: هل الماديات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب، ويقدم الأسباب، فأولاً هذه الأشياء ممكنة، والله يستطيع إحداث الممكنات، ثم إن في قوة حاسة هي قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها أفكار المحسوسات، وهذه القوة الفعلية ليست فيّ، فإنني جوهر مفكر، وإذن فهي خارجة عني، على أنها قد تكون إما جسماً حاصلًا بالذات على ما أتصوره في المحسوسات، أو تكون الله الحاصل عليه على نحو أسمى: فإني أحس في نفسي ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بأشياء جسمية، وما دام هذا الميل طبيعياً فهو صادر عن الله، والله صادق فلا بد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكاري. إن طبيعتي تعلمي أن لي جسماً، وأن أجساماً أخرى تحيط بي، وأن هذه الاجسام مختلفة فيما بينها تحدث في إدراكات مختلفة ولذات وآلاما، فلن أكثر بعد الآن لأخطاء الحواس وخيالات الأحلام، فإن مراجعة الحواس بعضها ببعض، ومراجعتها بالذاكرة والعقل، تبعد الخوف من الخطأ في الإدراك الحسي، وكذلك تتميز اليقظة باتساق الإحساسات فيما بينها، ويتميز المنام باضطراب التصورات، هذه قرائن لا يمكن أن أخطئ فيها وقد علمت أن الله ليس خادعاً. فالماديات موجودة اذن.

4- النفس والجسم:

بعد ان استعاد ديكارت يقينه بوجود الأجسام، بما فيها جسمه، خطا خطوة أخيرة ليفحص طبيعته هو؛ فهو مؤلف من نفس وجسم، أي من جوهرين متميزين متضادين: النفس روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة؛ وليس في مفهوم الجسم شيء مما يخص النفس، وليس في مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم. وقد أشك في وجود جسمي وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكري ونفسي؛ لذا لا يأتي العلم بالجسم إلا في هذا الموضع كما يقتضي المنهج، وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامين يؤلفان موجوداً واحداً، فإن المنهج يقضي بأن تتسلسل الأفكار بنظام «إلى حد أن نفترض نظاماً بين الموضوعات التي لا تتألى بالطبع»، وإن المبدأ العقلي يقضي بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار ولا أن يوجد في الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصورنا للنفس والجسم، ومن أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ إنه يضع التعريف من عند نفسه، لا من ملاحظة الكائنات الحية، ولا يريد أن يعلم أن الجسم، وإن كان عديم القدرة على التفكير، فقد يكون شرطاً للتفكير، ومن ثمة قد يكون متصلاً بالنفس ضرباً من الاتصال أوثق من الذي يرضى به الفيلسوف الأفلاطوني. وقد اراد ديكارت من خلال الفصل التام بين النفس والجسم أن يسقط المادية وينتصر للهيتافيزيقا. ولذلك يعد ديكارت من الفلاسفة القائلين بجوهرين اثنين، لا بجوهر واحد، كما سيفعل سبينوزا من بعده.

الدرس الثاني

باروخ سبينوزا (1632-1677)

Baruch Spinoza

ولد في أمستردام من أسرة يهودية، ذو اتجاه عقلي. يعد كتابه علم الأخلاق وكتابه الآخر رسالة في اللاهوت والسياسة أهم كتبه على الإطلاق، وكان له تأثير كبير في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

1- نظرية المعرفة عند سبينوزا:

يقول سبينوزا في كتابه مقال في إصلاح العقل: «قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء». وهذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتمام إلى المعرفة الحقة. يميز سبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة: النوع الأول: معرفة بالتجربة المجملية أو الاستقراء العامي، وهي إدراك الجزئيات بالحواس على ما يتفق بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة، مثل معرفتي أني سأموت لكوني رأيت أناسا مثلي ماتوا، وأن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها. هذه المعرفة متفرقة ومهلهلة؛ وأصل اعتقادنا بهذه الأفكار وأمثالها أننا نصادف ظواهر معارضة لها، دون أن يكون لدينا ما يثبت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر؛

النوع الثاني: معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئاً من شيء، كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك الطريقة التي تحدث بها، أو هي معرفة تطبق قاعدة كلية على حالة جزئية، كتطبيق معرفتي أن الشيء يبدو عن بعد أصغر منه عن قرب على رؤيتي للشمس، فأعلم أن الشمس أعظم مما تبدو لي. هذه المعرفة يقينية، ولكنها هي أيضاً متفرقة لا رابط بين أجزائها؛ النوع الثالث: معرفة عقلية حدسية تدرك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة، مثل معرفتي أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية النفس، أو مثل معرفتي خصائص شكل هندسي لمعرفتي تعريفه، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان؛ هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، ويؤلف ابتداء منها سلسلة مرتبة من الحقائق، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي، ويبين العقل عن فاعليته وخصبه، واستقلاله عن الحواس والمخيلة.

يجب إذن التمسك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يعرف بها المعنى الصادق، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلوماً من جهة ومجهولاً من أخرى؛ فالمعنى الصادق يقيني بذاته،

لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية، إذ أن الذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق، ولا يستطيع أن يشك فيه، ولا يطلب له ضماناً؛ فالشك الديكارتي لا يتحقق إلا بالاعتقاد بإمكان وجود إله خادع، والمعنى الصادق مطابق لموضوعه، وليس يقال إن المعنى صادق لكونه مطابقاً لموضوعه، فإن الحقيقة تقوم في «صفة ذاتية» للمعنى نفسه، لا في المطابقة مع موضوع خارجي؛ ومن ثمة فالمعنى الصادق حقيقي موضوعي، فإن المطابقة تامة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة وبين الوجود: فالمعاني المنفصلة يقابلها أشياء منفصلة، والمعاني المتصلة يقابلها أشياء متصلة؛ فسبينوزا يتابع ديكارت هنا في اعتباره الفكر محصوراً في نفسه، ولكنه يرى أن الفكر صادق، وأنه موضوعي، كلما تحقق فيه المعنى تحقّقاً كلياً فأثبت نفسه بنفسه؛ أما التخيل فيعلم أنه كذلك من عدم تعين موضوعه، إذ نستطيع أن نتخيله موجوداً أو غير موجود، أو أن نضيف إليه كذا أو كذا من الصفات المتضادة؛ وكذلك الحال، في الخطأ فإنه يضيف إلى الموضوع محمولاً لا يلزم من طبيعته بسبب أن العقل يتصور تلك الطبيعة تصوراً غامضاً، وكل الفرق بين الخطأ والتخيل أن الخطأ مصحوب بتصديق، وإنما يجيء هذا التصديق من عدم توفر المعرفة الحقة، مثال ذلك: حين ننظر إلى الشمس فتتخيل أنها تبعد عن الأرض حوالي مائتي قدم، فهنا لا يقوم الخطأ في هذا التخيل معتبراً في ذاته، بل في جهلنا عند هذا التخيل المسافة الحقيقية بيننا وبين الشمس والسبب في هذا التخيل؛ وعلى ذلك ليس الخطأ تصور ما لا وجود له، ولكنه عدم تصور الموجود كله؛ والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنا بمقدار قطر الأرض ستمائة مرة أو تزيد، لا نملك أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبة منا، فليس في المعاني شيء ثبوتي من أجله يقال إنها كاذبة، وإنما المعاني الكاذبة هي معان غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة.

ويتضح من هذا أن الخطأ يقع في معرفة النوعين الأول والثاني، وأن معرفة النوع الثالث بريئة منه. إذا كانت المطابقة تامة بين معاني العقل والموجودات، وكان المقصود العلم بالطبيعة، تعين على العقل أن يضع أولاً المعنى الذي يمثل منبع الطبيعة وأصلها، ثم يستنبط منه معانيه جميعاً، بحيث يكون هذا المعنى هو أيضاً منبع المعاني وأصلها، فنحصل بذلك على العلم الحق الذي شرطه أن يتأدى من العلة إلى معلولاتها، لكن لا المعلومات الجزئية في تعاقبها، فإنه لا يستنبط من المعاني الدائمة إلا معاني دائمة، والتعاقب لا متناه من جهة عدد الأشياء والأحداث وظروفها، والغرض استنباط الماهيات والقوانين، وترتيبها بعضها من بعض، فإن بموجبها تقع جميع الجزئيات وتترتب فيما بينها، والعقل لا يدرك الأشياء في الزمان كما تدركها الخيلة، بل في «صورة الأبدية»، فلأجل استكشاف المعنى الأول الذي تلزم منه جميع المعاني، أو المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء.

2- الجوهر والصفات:

يعرف سبينوزا الجوهر بقوله: «ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه». وهكذا يريد سبينوزا لكي يخلص من التعريف إلى النتائج التي يقصدها، وأولاها أن الجوهر علة ذاته، أي إن ماهيته تنطوي على وجودها، وإلا كان الجوهر موجوداً بغيره، فكان متصوراً بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهرًا (وهذا هو الدليل الوجودي، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكرت القائلة إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان الشيء أقدر على الوجود، وللموجود الا متناهي - أو الله - قدرة لا متناهية على الوجود، ومن ثمة فهو موجود بالضرورة). النتيجة الثانية أن الجوهر لا متناه، إذ لو كان متناهيًا لكان متصلًا بجواهر أخرى تحده وكان تابعًا لها متصورًا بها لا بذاته. النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصورًا بذاته؛ وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود، سرمدي، لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يكن أن يكون هذا الشيء، إلا «صفة» للجوهر الأوحده أو «حالا» جزئيًا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة» أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال نفسها، ولما كان هو الأوحده، كان مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذي يعين ذاته، أما حرته فرادفه للضرورة؛ والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من باطن؛ فالجوهر ضروري والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكرت)؛ ولما كان الا متناهي لم يكن شخصًا مثل إله الديانات، وإلا لكان معينًا، وقد سبق القول إن كل تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة؛ إذ أنهما يفترضان الشخصية، وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية، ولكنه يفعل كعلة ضرورية لجميع معلوماته ضرورية كذلك.

وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أي إلى جهلنا ترتيب العلال؛ ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد في السرمدية متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجودًا قبل أن يريد ومستطيعًا أن يريد غير ما أراد. ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته» (كما قال ديكرت)، والجوهر الا متناهي حاصل على مالا يتناهي من الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين، هما: الفكر والامتداد، تجتمعان فيه مع تمايزها وعدم إمكان رد إحدهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا في هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكرت).

وتبدو كل صفة في أحوال أو ظواهر، وتعريف الحال أنه ما يتقوم بشيء آخر ويتصور بهذا الشيء»، فالأجسام أحوال للامتداد تتصورها به ولا تتصوره بها كما تتوهم الخيلة، أي ليس الامتداد معنى كليًا مكتسبًا

بالتجريد من الأجسام ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول، أو هي حدود فيه، كما أن كل متناه فهو عدول الالامتناهي، فليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقياً، إذ أنها جميعاً امتداد، ولكنه تمايز حالي عرضي ناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً، والحركة حال للامتداد، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أي إنها حال سرمدية كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السردية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته وجعلته ما هو، وعله هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التي تنكر كل اختلاف بالماهية بين الأجسام، وترد الاختلافات إلى اختلاف الحركة والسكون. وكذلك القول في المعاني أو الأفكار، فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفي هذه الصفة حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا الحال هو العقل الالامتناهي أو «فكرة الله» التي هو معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية الالامتناهية، أي القوة الروحية الباقية هي أبدأ في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

3- الضرورة والحرية:

ليست العلاقة بين الجوهر والصفة عند سبينوزا علاقة سببية؛ فالذي يجري ليس أن شيئاً يحدث أولاً في الجوهر، ثم يسبب أحداثاً في كل من الصفتين. فما يحدث يحدث في الجوهر، لكنه يكشف عن نفسه في مظهرين هما الفكر والإمتداد. فالعلاقة بين الجوهر والصفات لها طابع اللزوم الصارم، لأن الصفتين تمثلان المظهرين اللذين يتجلى من خلالهما الجوهر. وليس دقيقاً الكلام عن علاقة بين الجوهر والصفة، كما لو أننا نتحدث عن ظاهرتين بينهما علاقة؛ فالصفتان هما طريقة ظهور الجوهر ليس إلا. وللسبب نفسه لا نستطيع الحديث عن إكراه، إذا كنا نعني بالإكراه أن احدى الظواهر تؤثر في ظاهرة أخرى ضد إرادتها، لأن الموجود عند سبينوزا هو بشكل أساسي ظاهرة واحدة هي الجوهر. ونفعله أو نفكره هو أيضاً وبالضرورة مقرر من الجوهر من دون وجود أي شكل من أشكال الإكراه، لأننا لسنا سوى مظاهر لجوهر.

وهنا نجد كيف أن مسألة الحرية عند سبينوزا تتخذ بطريقة فهمنا للطبيعة البشرية. ولما كان سبينوزا يرى أن الإنسان متطابق مع الجوهر بشكل أساسي، لا يعود هناك من معنى للقول ان الإنسان متحرر من الجوهر، أو أنه مكره من الجوهر.

ولكن، هل ينكر سبينوزا وجود الأفراد؟ وهل ينكر أن الفرد قد يكون حراً؟ والجواب هو: لا وجود سوى للجوهر وحده، وليس الفرد سوى حال من أحوال الجوهر. فالأفراد لهم وجودهم الخاص وحريةهم بحسب درجة عملهم على أساس طبيعتهم الخاصة. وهكذا، فالحرية تتمثل في العمل الذي يتطلب أن نعرف طبيعتنا معرفة دقيقة. ويعني ذلك أن نفهم أنفسنا كمظاهر للكل، أي أحوالاً للجوهر. ان فهمنا أنفسنا يعني عند سبينوزا فهم العلاقات والروابط التي تحدد وجودنا الاجتماعي. ان فهمنا لأنفسنا هو نفهم أننا جزء من الكل. علينا أن ندرك حقيقة الروابط الداخلية التي تربطنا بالوجود كله.

وعلى ذلك تكون حياتنا العملية تابعة لحياتنا العقلية، وتختلف باختلافها. ففي المعرفة من النوع الأول، القاصرة على الحواس والمخيلة أي على أفكار غير مطابقة، نتصور ذاتنا شخصاً قائماً بنفسه، والأشياء المحيطة بنا خيارات أو شروراً في أنفسها، فنحس من جراء ذلك بشقى الانفعالات المضنية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسب توارد الأحداث؛ في هذه المرحلة نطلب الأشياء ونهرب منها لمحض الاشتاء والكراهية، لا لحكمنا عليها أنها خير أو شر، بل إننا ندعو الشيء خيراً أو شراً بسبب طلبنا إياه أو كراهيتنا له، فلا حياة خلقية في هذا النوع من المعرفة، وإنما كل ما هنالك عبودية للشهوات.

وفي المعرفة من النوع الثاني نعلم أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، وأنها جزء من هذه الطبيعة، فهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنا منفعلين؛ ذلك أننا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتأجج للقوانين الطبيعية، نكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئاً إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء، وبالقدر الذي يكفل البقاء، مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين شخصنا جزءاً من الطبيعة لا يتجزأ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة؛ وفي هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة، أي على قدر العمل طبقاً للقوانين الكلية، وتكون النفس في سرور متصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم، أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنة وخوف جهنم، فليست فاضلة، والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حراً مستقلاً، فإن الحرية الحقة تقوم في اتباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكل؛ وفي هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيارات أو شروراً، لا في أنفسها، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حب البقاء أو تضاده، فتزيد في كمالنا أو تنتقص منه؛ فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع، فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ، ونتمتع حواسنا بأريج الزهر ورواقه، بل أن نزين ثيابنا، ونستمع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكل ما لا يضر أحداً من الملهي، والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر، إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة.

وفي المعرفة التي من النوع الثالث ندرك ذاتنا، ليس فقط كجزء من الطبيعة، مما يدع مجالاً لضرب من التمييز والتضاد بين الإنسان والطبيعة، بل ندرك ذاتنا صادرة عن طبيعة الله، إذ أن الفرد في حقيقة الامر فكرة مجردة، وليس الموجود الحق هو الفرد منفصلاً عن الكون، ولا القانون الذي يربط الفرد بالكون، بل الكون نفسه معتبراً، لا كجملة أجزاء، بل كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علة وجودها؛ وفي هذه المرحلة نرد السرور الذي يملأ أنفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية، هذا السرور مصحوباً بفكرة الله هو محبة الله، والإنسان هو العلة الكاملة لهذه المحبة، وهي خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله، لأن الله بريء من الانفعال، وتلك هي الحياة الأبدية المستقلة عن الزمان، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي؛ وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية؛ وكلما ازدادت معرفتها إزداد حظها من الخلود؛ فالخير الوحيد هو الذي يدركه عقلنا والخير الخلقى ما أئى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في نفسنا.

4- الدين عند سبينوزا:

يرى سبينوزا أن الدين الوضعي فقد مست الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس عن مطالعة أوامر الله في نفوسهم، وإن الكتب المقدسة لتدلنا على أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح، فإنه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى، واتصل بالله نفساً لنفس، كما اتصل موسى بالله وجهاً لوجه. فالأنبياء لم يمنحوا عقلاً أكمل من عامة العقول، وإنما منحوا مخيلة أقوى. واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لاءم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم، ولما كان التخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما ينطوي عليه المعنى الجلي، لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، أي بالمعجزة؛ وقد نبه موسى اليهود على أن يسألوا النبي علامة؛ لذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة.

ولما كان الله رحيمًا بالكل كانت مهمة النبي تعليم الفضيلة الحقة، لا الشرائع الخاصة بكل بلد، وذلك لأن جوهر الشريعة الإلهية إنما يكمن في معرفة الله ومحبهه، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس، ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية أيا كان موضوعها، وإن كان لنا في هذه القصص عبر عملية في تدبير حياتنا.

ويرى سبينوزا أن إيماننا بالله تعالى لا يعطينا العلم بالله، ولا محبة الله، لأن العلم بالله يجب أن يستمد من معان كلية يقينية. كذلك تقتضي الشريعة الإلهية الطبيعية شيئاً من الطقوس، إذ ليست الطقوس في ذاتها خيراً

ولا شراً، وليست تزيد عقلنا كمالاً؛ والتقوى هي انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى لمن يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمّل التقوى على عمله بالانفعال.

إن فضيلة العقل تقوم في أن يعتبط الإنسان بعقله ويطمئن في نفسه،؛ على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضروري جداً للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لأنها تؤيد عنده التعاليم النظرية الواردة في الكتاب من أنه يوجد إله صانع للأشياء، وأنه مديرها وحافظها، وأنه لم يترك الناس سدى، بل يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار. والطقوس أيضاً لم ترتب إلا لتدبير حياة الناس في مختلف الظروف، وأضيفت للدين كي يؤديها الشعب طواعية أو كي تكون علامة خارجية عليه. ورجال الدين ضروريون للجمهور كي يلقنوه تعليماً متناسباً مع أفهامهم، أما المعجزات فهي عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة مخالفة لما كون له من رأي في الطبيعة بالعادات المكتسبة وهي عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته؛ والحقيقة أن حدثاً مخالفاً للطبيعة لا يقع أبداً، لأن نظامها سرمدى ثابت؛ وفضلاً عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته، يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيراً مما يتم بمعرفة المعجزات، فهي لا تفيد في الغرض المرجو منها.

والقاعدة العامة في تأويل الكتاب المقدس أن لا يضاف إليه من التعاليم إلا ما يدل البحث التاريخي على أنه علمه بالفعل، فإن العلم بالكتاب يجب أن يستمد كله من الكتاب وحده، هذا البحث التاريخي يجب أن يتناول أولاً طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكي يفهم المعنى المقصود تمام الفهم، بعد الفحص عن مختلف معاني النص الواحد؛ وثانياً نضع جميع العبارات في أقسام رئيسية وقيد العبارات المهمة أو المتعارضة: فمثلاً قول موسى إن الله نار، أو إن الله غيور، هو من العبارات الواضحة طالما اعتبرنا معاني الألفاظ فحسب، وإذن نضعها ضمن العبارات الواضحة ولو أنها جد غامضة بالإضافة إلى العقل والحقيقة، فإنه يجب استبقاء المعنى الحرفي ولو كان معارضاً للعقل ما دام لا يتعارض صراحة مع مبادئ الكتاب، وعلى العكس يجب تأويل العبارات التي يعارض معناها الحرفي مبادئ الكتاب تأويلاً مجازياً، ولو كانت مطابقة للعقل، وثالثاً إحصاء جميع الظروف المتواترة، مثل سيرة النبي وأخلاقه، وغرضه، والمناسبة التي كتب لها، وزمن الكتابة، ولن كتب، وتاريخ كتابه، كيف جمع في الأصل، وفي أي الأيدي وقع، ومختلف الروايات لعباراته.

5- السياسة عند سبينوزا:

يرى سبينوزا أن الإنسان شهوة وعقل، وليس في وسع جميع الناس أن يسيروا طبقاً لقوانين العقل، فهم يولدون جهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن يدركوا الفضيلة ويكتسبونها. فما دام الناس يعيشون في حال الطبيعة فحسب، فلكل منهم مطلق الحق في اتباع الشهوة واصطناع القوة أو اتباع العقل، إذ

أن كل ما يفعله الموجود تبعاً لقوانين الطبيعة فهو يفعله بحق مطلق؛ على أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين العقل، وليس من إنسان إلا ويريد أن يعيش آمناً من الخوف، وهذا مستحيل ما دام لكل واحد الحق في أن يعمل ما يروقه؛ وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بأثمة، لهذه الأسباب تاقوا للاجتماع، ونزل كل إلى الجماعة عما له من حق طبيعي على جميع الأشياء، فصار للسلطة العليا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين؛ وبهذا تنشأ «العدالة»، أي علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالاً معينة. على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاجتماع المنفعة العامة؛ فللشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها؛ وتمثل هذه الفكرة فارقا هاما بين سبينوزا وهوبز، وثمة فارق آخر هو أن هوبز يدعو إلى الحكم المطلق، ويدعو سبينوزا إلى الحكم الديمقراطي، ويرى أنه كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد. غير أنه يعود إلى موقف هوبس في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميتها، وأن حقها في ذلك مطلق، وإلا تفرق الرأي بتفرق العقول والأهواء، واختل النظام العام. ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، من حيث أن ليس للعقل من حق في حال الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن الدولة وفائدتها، والولاء للدولة أرفع صور التقوى، إذ لو زالت الدولة لما بقي أي خير، وسلامة الشعب هي القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية، ولم يكن حق السلطة موضع نزاع قط عند العبرانيين، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين، فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمناً طويلاً الاجتماع في كتائبهم بالرغم من إرادة حكوماتهم.

على أن الإنسان لا يمكن أن يكون ملكاً لغيره؛ وما من أحد يستطيع أن يتنازل لآخر عن حقه الطبيعي في استخدام عقله والحكم على الأشياء. ومن الضار جداً للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أنه من الضار جداً أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل، ولا يتنازل الفرد سوى عن الحق في العمل برأيه الخاص، وإلا استحال قيام الدولة. وأما الحق في حرية التفكير فهو خالص له تماماً، ويجب أن يكفل له أيضاً الحق في التعبير بشرط ألا يجاوزه إلى العمل. وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة والعنف، وأن لا يفكر في تغيير نظام الدولة بقوته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع من كل فعل يعارض إرادتها، حتى لو اضطر إلى العمل بخلاف ما يعتقد، ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير.

الدرس الثالث

جوتفريد فيلهلم ليبنتز (1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف ألماني، ذو نزعة عقلية. جاء بعد ديكارت وسبينوزا. أهم كتبه: تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني (1684)، و مقال في ما بعد الطبيعة (1686) عرض فيه مذهبه لأول مرة، ومذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر (1695)، هو عرض ثان للمذهب، ولما ظهر كتاب جون لوك محاولة في الفهم الإنساني (1690) بعث إليه بملاحظات (1696) عاد إليها وألف كتاباً ضخماً أسماه محاولات جديدة في الفهم الإنساني (1701-1709) وتعقب فيه بالنقد كتاب لوك فصلاً فصلاً، ولكن لوك كان قد توفي، فرأى ليبنتز أن يحتفظ بكتابه، فلم ينشر إلا بعد وفاته بنصف قرن (1765). وكانت تلميذته ملكة بروسيا قد طلبت إليه أن يرد على بيير بيل في العلاقة بين الشر والحرية من جهة وعدالة الله وقدرته من جهة أخرى، فدون كتاباً آخر ضخماً أسماه محاولات في العدالة الإلهية (1710) ودل على لفظ العدالة الإلهية بلفظ مركب من اليونانية هو Théodicée فبقي هذا اللفظ للدلالة على الإلهيات الطبيعية. وأخيراً عرض مذهبه مرة ثالثة في رسالة قصيرة لأحد الأمراء بعنوان المونادولوجيا (1714)، وهذه الكتب هي التي يرجع إليها بنوع خاص لبيان فلسفته.

1- الجوهر أو المونادا:

يسمى ليبنتز الجوهر مونادا، واللفظ يوناني الأصل، ومعناه الوحدة. وقد أخذه ليبنتز عن جوردانو برونو أو أحد الكيميائيين من معاصريه. والمونادا عند ليبنتز هي قوة متجهة إلى الفعل بذاتها، حاصلة على التلقائية، فلا تفعل بتحرك محرك مغاير كما هو الحال في المادة في رأي أرسطو والمدرسين وديموقريطس وديكارت، فإن التأثير الخارجي اصطدام جزء بجزء، وليس للموناد أجزاء؛ وهذه القوة هي وسط بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو؛ وهي فعل كامن، وجهد مستمر يتجه إلى الفعل التام؛ فحالاتها كلها باطنة، يتولد بعضها من بعض بحيث يكون حاضرها حافظاً لماضيها، مثقلاً بمستقبلها. ويلزم من ذلك أنها حياة ونزوع - وبذا تقوم قوتها - وأنها حاصلة على ضرب من الإدراك - وبذا تقوم وحدتها - وأنه يجب من ثمة تصورهما على مثال النفس، والنفس هي القوة الوحيدة التي ندركها في ذاتها. وكل مونادا هي حاصلة على خصائص ذاتية تتشخص بها تبعاً لمبدأ الالامتمايزات، وإلا لم تتمايز فيها بينها. وهكذا تتصور من باطن، أي بالانعكاس على

أنفسنا، ما قادنا إليه تحليل الظواهر الخارجية، ونعلم أن الآلية والميتافيزيقا على حق كل في دائرته الخاصة: الآلية هي الظاهر والسطح، والمونادا هي الباطن والصميم. فكل ما يحدث آلياً وميتافيزيقياً معاً. وليس في الطبيعة جماد أو قصور، بل كل موجود فهو حي؛ وليس بين الموجودات من تفاوت في الحياة إلا بالدرجة، تبعاً لمبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي؛ وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك؛ والدرجات أربع هي: مطلق الحي، أي ما يسمى جماداً، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان، فأرواح بعضها فوق بعض إلى غير نهاية. والفرق بين ما يسمى جسماً وبين الموجود المقول إنه ذو نفس، أن الجهد والفعل في هذا يحفظان في الشعور والذاكرة، في حين أن الشعور والذاكرة لا يواجدان في ذلك إلا حال الفعل: «فكل جسم روح مؤقت، أي عادم الذاكرة».

ولما كانت المونادات بسيطة فيمتنع أن تبدأ ابتداءً طبيعياً وأن تنتهي انتهاءً طبيعياً، لأن الكون والفساد الطبيعيين يقومان في تركيب أجزاء وانحلال أجزاء. وعلى ذلك فبداية المونادات خلق بالضرورة، ونهايتها إعدام، غير أن الله لا يعدم مخلوقاً، فالمونادات خالدة. وما يبدو للحس كوناً وفساداً هو عبارة عن نمو يجعل الحي منظوراً، ونقصان إلى ما لا نهاية يجعله غير منظور. وليست تصل النفس الإنسانية في خلودها إلى سعادة مطلقة، ولكنها تتدرج في الكمال والسعادة إلى غير نهاية، كما يقضي مبدأ الاتصال. وتبعاً لهذا المبدأ أيضاً يجب التسليم بأن المونادات لا متناهية العدد، يدل على ذلك من الجهة الواحدة أن المادة منقسمة إلى غير نهاية وأن تركيبها يستلزم من ثمة عناصر لا متناهية، ومن الجهة الأخرى أن المونادات محاكيات للذات الإلهية، والذات الإلهية تحاكي على أوجه لا متناهية، فهناك عدد لا متناه من درجات الوجود.

2- الإدراك عند لينتز:

تدرك المونادا العالم أجمع لأنها محاكية للذات الإلهية، وكل مونادا هي مرآة للوجود كله، لأنه لما كانت الأشياء متصلة فليس يمكن إدراك جزء دون إدراك الكل؛ غير أن كل مونادا تدرك العالم من وجهة خاصة بها، فإن لها مجال إدراك متميز ولا تدرك ما يجاوزه إلا إدراكاً مختلطاً، بحيث يقابل الإدراكات المتميزة في مونادا معينة إدراكات مختلطة في المونادات الأخرى، والعكس بالعكس. والإدراك المتميز في مونادا معينة هو «نشر» الإدراك المختلط المقابل له وجلاؤه، والإدراك المختلط «طي» الإدراك المتميز أو إجماله؛ فالإدراك يحتمل درجات بحسب مبلغ تميزه، تحت الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور يوجد إدراك ضعيف غير واقع في الشعور لم يعده الديكارتيون شيئاً مذكوراً ولكنه موجود حقاً، يدل على وجوده أولاً أن النفس لا يمكن أن تكون غير فاعلة وقتاً ما، ولما كان الإدراك فعلها كانت تدرك دائماً بالضرورة، ولكننا لا نشعر دائماً أننا ندرك،

فيلزم أن يكون فينا إدراكات غير مشعور بها. وهذا يدل على أن شيئاً واحداً بعينه يمكن أن يتصور على أنحاء لا متناهية من حيث إن هناك درجات لا متناهية في التصور المتميز، ويدل على أن عدد المونادات لا متناهية. ولما كانت المونادات مستقلة بعضها عن بعضها تتغير من الداخل فتتولد حالاتها بعضها من بعض، كما سبق القول، وجب تفسير توافق حالاتها، ولا يفسر هذا التوافق إلا بافتراض خالق منسق، والقول بأن الله لما خلق النفس والجسم (أي ما يبدو جسماً) وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان، أي إن الجسم يوجد معداً بذاته للفعل في الوقت الذي تريد النفس وعلى النحو الذي تريد، وأن النفس تحصل بذاتها على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها، فيتلاقى الفعلان بموجب «تناسق سابق» مثل ساعتين وفق الصانع وبينهما فطنتا متوافقتين دون تفاعل. وقد يقال: إذا كان كل شيء يجري في النفس كأن ليس هناك سوى النفس والله، فلم قرن الله الجسم بالنفس؟ أليس الجسم عديم الفائدة؟ فيجيب لينتز أن هذا الاعتراض صادر من مبدأ الاقتصاد في العمل، وهو مبدأ سليم، ولكن هناك مبدأ آخر هو مبدأ الأحسن أو مبدأ العلة الغائية، وبمقتضاه وجب أن يخلق الله أكبر عدد من الجواهر الممكنة، وأن يجعل تغيرات النفس مقابلة لشيء في الخارج، على أنه يمكن القول إن الجواهر تتفاعل، بشرط أن يقصد بذلك تأثير معنوي باطن شبيه بالتأثير الحقيقي من حيث المعلولات، فيكون معنى الفعل والانفعال أن المونادا تفعل من حيث هي حاصلة على كمال، وأنها تفعل من حيث هي ناقصة، أو أن مونادا معينة هي أكل من أخرى متى كان فيها علة ما يجري في الأخرى، أي متى كانت حاصلة على أفكار متميزة هي في الأخرى مختلطة.

كيف يفسر لينتز تصورنا للعالم الخارجي؟ من البين أن العالم لا يمكن أن يكون فيها إلا ظاهرياً، أي مجموعة ظواهر، من حيث أن المونادات جميعاً لا مادية، فالمادية هي الموجود منظورا إليه من خارج؛ وذلك بأنه يوجد في كل مونادا إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز، وهذا الإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذي يعطيها في نظرنا ظاهرة أشياء قائمة في المكان والزمان. والجسم مجموعة مونادات ترأسها مونادا مركزية هي بالإضافة إليه كنفسنا بالإضافة إلى جسمنا، أو هو مجموعة إدراكات مختلطة؛ وما من إدراك متميز إلا وينطوي على إدراكات دنيا لا نهاية لها؛ وما الجسم الآلي آخر الأمر إلا من صنع الفكر يؤلف بين إدراكاته، فليس للجسم وحدة حقة، وإنما وحدته آتية من إدراكها، فهو موجود خيالي أو ظاهري؛ فالنفس وحدة الجسم، والجسم وجهة نظر النفس.

على أن طبيعة المونادا تقضي بأن تكون جميع معارفنا باطنة، إذ ليس للمونادا نوافذ تنفذ منها صور الأشياء، وليست المونادا كالشمع تنطبع عليها صور الأشياء، إنها موجود متميز متشخص، فلا يمكن اعتبارها خالية بادئ ذي بدء، والإلم تتميز من غيرها، تبعا لمبدأ اللامتيازات. إن وجودها المتميز يجب أن يقوم في شيء باطن هو مجموع استعداداتها للفعل؛ فالمونادا تتدرج باطراد من إدراكات غامضة إلى إدراكات واضحة، فإلى

إدراكات متميزة؛ وبهذا المعنى يصح القول بأن التجربة شرط ظهور الكائنات في النفس وتطبيقها، كما هو الحال عند أفلاطون، أي بمعنى أن التجربة مجموع المعارف الحادثة العارضة للنفس من ذاتها، بينما نعني بالعقل مجموع المبادئ الضرورية والحقائق الكلية اللازمة منها.

3- الحرية ومشكلة الشر:

لما كانت المونادا مشتملة منذ الأصل على استعدادات للفعل، كما يقضي مبدأ الامتيازات وكما يقضي مبدأ سبق التناسق، لزم أن جميع أفعالها صادرة عنها، وهو معنى الحرية. إن وجود الإرادة في حال توازن تام تفعل بعده بحرية، وجود غير معقول وغير ممكن. أما أنه غير معقول فلأن مبدأ الامتيازات يحول دون المساواة التامة في الطبيعة؛ فالقوارق موجودة ولو لم نشعر بها، وفي النفس إدراكات كثيرة غير مشعور بها. وأما أن التوازن التام غير ممكن، فلأن نتيجة عدم الفعل، لا الفعل من حيث إن الفاعل لا يجد سبباً يميل به إلى جهة دون أخرى. فالحرية عند ليبنتز هي «جبرية نفسية» خاضعة لمبدأ السبب الكافي الذي يعني أن الفعل المختار هو الأحسن، وهو سبب أدنى يحتل مكاناً وسطاً بين الحرية العمياء التي نجدها عند ديكرت والجبرية الذي نجده عند سبينوزا؛ إذ لا مجال عند ديكرت لغير الحادث، ولا مجال عند سبينوزا لغير الضروري. ولكن القضية الضرورية هي التي محمولها متضمن في مفهوم موضوعها، أو التي ترد إلى مثل هذه القضية، فنقيضها يتضمن تناقضاً، والقضية الممكنة أو التجريبية هي التي لا يتضمن نقيضها تناقضاً ولا ضرورة لها. فالفعل الحر هو فعل ممكن من بين أفعال أخرى ممكنة؛ وما الشعور بالحرية الذي يعتمد عليه ديكرت إلا عدم الشعور بأسباب الفعل، وكثيراً ما تكون هذه الأسباب دقيقة غير مشعور بها، مثلنا في ذلك مثل الإبرة المغنطة، لو كان لها شعور لتوهمت أنها حرة في اتجاهها صوب الشمال، لعدم إدراكها الحركات غير المحسوسة في المادة المغناطيسية.

هل كان الخلق فعلاً ضرورياً؟ رأى سبينوزا أنه ليس يمكن أن تصدر أفعال الله اعتسافاً فأخضعها للضرورة، ورأى ديكرت أن ليس يمكن أن يكون الله خاضعاً للضرورة فأطلق له الحرية، ولكن يجب التمييز بين الحقائق الضرورية والحقائق الممكنة، أما الأولى فليست تابعة للإرادة الإلهية، إذ لو كانت العدالة (مثلاً) وضعت اعتسافاً ومن غير سبب لما بدت في ذلك طبيعة الله وحكمته، ولما كان هناك ما يلزمه بالعدالة من حيث إنه يستطيع أن يغيرها، وأما القضايا الممكنة فتابعة للضرورة الأدبية التي تقوم في اختيار الأحسن، وهي وسط بين الضرورة المطلقة والحرية المطلقة، تبيينها في إراداتنا تميل بها ولا تضطرها، وهي الضرورة الخاصة بمبدأ السبب الكافي، والممكنات، وإن كان كل منها على حدة ممكناً في ذاته، ليست ممكنة كلها بعضها مع بعض، ومن بين التأليفات الممكنة التي لا تخصي، يوجد بالضرورة التأليف الذي يحقق أكبر كمية من الماهية

أو الإمكان، وهو هذا العالم الذي هو خير العوالم الممكنة، خلقه الله من حيث إن الله لا يفعل شيئاً إلا بمقتضى حكمته الفائقة، فالتفاوت لازم من حكمة الله وخيريته.

وماذا نقول في الشر إذن؟ يجب التمييز بين أنواع ثلاثة للشر: الشر الميتافيزيقي، وهو النقص بالإجمال، والشر الطبيعي وهو الألم، والشر الخلقى وهو الخطيئة. فأما الشر الميتافيزيقي فلا محيص عنه، إذ أن النقص والحد والعدم ملازمة للوجود المتناهي، ولكن إذا ذكرنا أن الله لم يخلق أي مخلوق إلا وقد لحظ مكانه في الكل، وأنه خلق خير العوالم الممكنة، لزم أن كل مخلوق فهو حاصل في كل آن على ما يحق له من كمال بالإضافة إلى الكل، وإنما تبدو لنا الأشياء أقل كمالاً مما كان يمكن أن يكون، لأننا لا ندركها إلا مفرقة وهذا خطأ وقع فيه بيل، وثمة خطأ آخر وقع فيه، هو اعتبار الله علة الشر، وقد قلنا إن الشر الميتافيزيقي حد وعدم، وليس يقتضي عدم علة، وأما الشر الطبيعي أو الألم فيفسر بأنه نتيجة للشر الميتافيزيقي أو للشر الخلقى، آتية من أن لنا جسمًا، وهذا خير، وأن الأجسام الطبيعية مترابطة، وهذا خير أيضاً، وأن الخطيئة تستحق العقاب، على أن الألم قد يكون إنذاراً باجتناّب ضرر، أو وسيلة لاكتساب ثواب، فيكون سبباً للخير.

وعلى كل حال ليست الشرور من الكثرة والخطورة على ما يقوله المتشائمون، إنها لتعد كمية مهمة بالقياس إلى الخيرات في الحياة الإنسانية وفي جملة العالم، ويمكن التغلب عليها بالعقل والمران، وأما الشر الخلقى فعلة القريبة حرية الإنسان التي هي في ذاتها خير عظيم، فهو ليس محتوماً، وليس يريد الله بإعادة سابقة، بل إنما يسمع به كجزء من العالم الذي هو خير العوالم الممكنة، من حيث إن الله لا يقرر خلق الأشياء مفردة، فما على الإنسان إلا أن يحسن استعمال الحرية، وما منحنا الحرية إلا لنحسن استعمالها، هذا إلى أن الشر الخلقى نفسه قد يكون سبباً لخير أعظم، فلولا خيانة يهوذا لما كان المسيح صلب وخلص البشر، فالخير والتناسق والنظام صفات ظاهرة في مملكة الطبيعة، وهي أظهر وأعظم في مملكة النعمة أو مدينة الله التي تضم الأرواح العاقلة الأخلاقية، في مملكة النعمة الله ملك أو بالأحرى أب، وفي مملكة الطبيعة الله صانع يدبر بقوانين آية، فالتفاوت يؤخذ بنوع خاص من اعتبار النظام الخلقى ومملكة النعمة.

4- الأخلاق والدين عند ليننتز:

يؤسس ليننتز الأخلاق على العقل. يتبين النظام الخلقى من جملة إدراكاتنا المتميزة، فإنها هي المطابقة لطبيعتها وطبيعة الوجود، فواجبنا أن نتوقف عن العمل بناء على إدراكاتنا المختلطة؛ فما الخطيئة سوى الفعل الصادر عن إدراك ناقص، وواجبنا أن نروض النفس على العمل بناء على إدراك متميز، بل إن واجبنا الأول العمل على اكتساب الإدراكات المتميزة أي القواعد الكلية، فإننا بذلك نحقق كمال عقلنا الذي هو ماهيتنا ونحصل على سعادتنا الحقة التي هي الغبطة العقلية. والإدراك المتميز يبعث على العمل، وكلما تعمقناه وجولناه

زاد تعلقنا بالخير، في حين أن الجهل سبب انحرافنا عن الطريق السوي، وأن مجرد ترديد القواعد الكلية عقيم لا يثير فينا ميلا إليها. وكلما اتسع مجال إدراكنا المتميز قوي شعورنا بعلاقتنا بإخواننا في الإنسانية وبالله؛ وكلما ازددنا كمالا اغتبطنا بخير الآخرين وكلهم وأحببناهم، إذ أن المحبة هي الاغتباط بسعادة الغير.

وتجد المحبة موضوعها الأقصى في الله الذي هو الموجود المطلق الكمال؛ فهو خيرنا وكمالنا، وباغتباطنا بكماله نكل نفوسنا، وهذه ماهية الدين الطبعي. وأما الأديان الوضعية فهي تقليد للتقوى الحقيقية ومفيدة للجمهور؛ وطقوسها تقليد للأفعال الفاضلة؛ وعقائدها ظل الحقيقة؛ وعلى الرغم من هذا النقص، فهي ممدوحة إذا عاونت على الارتفاع من الحياة الحسية إلى الحياة العقلية، ومدمومة إذا صرفت عن هذه الغاية.

الدرس الرابع

جون لوك (1632-1704)

John Locke

فيلسوف إنجليزي، ذو نزعة تجريبية، وأحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية. جاء بعد هوبز ويكون وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق أن يدعى زعيمه في العصر الحديث. أهم كتبه محاولة في الفهم البشري (1690)، رسالة عن التسامح وفي الحكم المدني.

1- نظرية المعرفة عند لوك:

يقول لوك في كتابه محاولة في الفهم البشري: «لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقتها الدائمة، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا». وتبعاً لهذا المبدأ، يرى لوك أن المذهب الحسي هو المذهب الوحيد الممكن، ويشعر في دحض النظرية الفطرية عند ديكارت على النحو الآتي: لو كان المذهب الفطري صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار. إن ديكارت متفق مع مذهبه الفطري حين «يغمض عينيه ويسد أذنيه» ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء، ولو كانت المبادئ التي يذكرها فطرية لزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معني الحلو والمر فترى فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء إلى المبدأ القائل: «يتمتع أن يكون شيء غير نفسه،» كذلك ليست المبادئ العملية فطرية، إن هذه المبادئ — من أخلاقية وقانونية — تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين. وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل ليس غريزياً، وما الضمير إلا «رأينا فيما نفعل»، ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادئ فطرية لكانت هناك مبادئ فطرية مختلفة متعارضة من حيث أن كلا يصدر في فعله عن مبدأ. وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عند لوك عرفية، كلا، إنها طبيعية، ولكنها مكتسبة، تتقبلها من يئتنا ونألفها فتبدو فطرية. ويقول أصحاب المذهب الغريزي، رداً على الاعتراض بأن الأطفال والبهائم وجمهرة الأميين يجهلون هذه المبادئ جهلاً تاماً، إن من الممكن أن تكون المعاني والمبادئ في النفس دون أن تكون مدركة، ولكن كيف تكون هذه المعاني والمبادئ وهي غير

مدركة؟ إن وجود المعنى في النفس هو إدراكه، فقولهم يرجع إلى أن المعاني موجودة في النفس وغير موجودة فيها، كأنهم يقولون إن الإنسان جائع دائماً ولكنه لا يحس الجوع دائماً.

وبعد أن أبطل لوك المذهب الفطري في المعرفة، وجب عليه أن يقدم تفسيراً مغايراً لها. وهنا يرى لوك أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً. والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية؛ أي إحساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية، أي تفكير (ولوك يفضل لفظ تفكير على لفظ شعور)، وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى. ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي؛ فإن الألفاظ في الأصل تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدرج على ضربين: أحدهما من الجزئيات إلى الكليات، بملاحظة التشابه وإسقاط الأعراض الذاتية، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز. فألفاظ التخيل والإحاطة والتعلق والتصور والاضطراب والهدوء وما إليها، أخذت أولاً من الماديات، وهكذا، بحيث «لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس».

ويرى لوك أن المعرفة كلها تفسر بالحس وحده على النحو الآتي: معانينا طائفتان: معان بسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، ومعان مركبة ترجع إلى التفكير. أما المعاني البسيطة فطوائف ثلاث: أولها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، أملس، خشن، مر، امتداد، شكل، حركة، وغيرها؛ والطائفة الثانية: المعاني المدركة باطناً، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة؛ والطائفة الثالثة: المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطناً معاً، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والألم والقدرة؛ واللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريباً، والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل إحساس خارجي وكل فكرة نفسية، والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي يقضي بين معانينا في تعاقبها، وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة. ونشعر بالقدرة حين نفعّل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحراراً، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق، وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها منفصلة تسجل الواقع.

أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة، إذ أنها هي التي تصنعها، وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة في معنى شيء واحد، مثل معنى الذهب أو معنى الإنسان؛ وطائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متميزة، مثل معاني الإضافة بالإجمال، كعنى البنوة يجمع

بين معنى الابن ومعنى الأب، ومعنى العلة يجمع بين معنى شيء موجد ومعنى شيء موجد منه؛ والأصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بينها علاقات في الذهن تجعلنا على اعتقاد أنه إذا وضعت ظواهر معينة وقعت ظواهر معينة، ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي؛ ومعنى الا متناهي، سواء أضيف لله أو للزمان أو للمكان، فقد ظنه ديكارت بسيطاً وهو مركب مكتسب بإضافة الكمية المحدودة المعلومة بالتجربة إلى مثلها، وهكذا إلى غير نهاية، ومعنى التشابه، ومعنى التباين. والطائفة الأولى تنقسم بدورها إلى قسمين: قسم يشمل معاني الأعراض، وهي معاني أشياء لا تتقوم بأنفسها، كالمثلث أو العدد، وقسم يشمل معاني أشياء تتقوم بأنفسها كالإنسان. وتنقسم الأعراض إلى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، وإلى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معان بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سرورا في الرأي، ومعاني القتل والواجب والصدقة والكذب والرياء.

وللتكريب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد، أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الإضافة، وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة، وأخيراً التجريد وهو الانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزء؛ فنحصل على معان كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنيها عن ألفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنيها عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك. فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلها كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً؛ فعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج «صورة» ثابتة كما يظن المدرسيون. صحيح أن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كفيات الأشياء، فكلمها تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع، والأشياء خاضعة للتغير، فكلمها تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

2- الفكر والوجود:

بعد هذا التحليل تأتي مسألة قيمة المعرفة: هل لمعانينا مقابل في الوجود؟ وهل توجد جواهر مقابل للظواهر؟ يقول لوك: «من البين أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل بوساطة ما لديه عنها من معان... فكيف يعلم الفكر أن معانيه مطابقة للأشياء؟» بل كيف يعلم أن هناك أشياء؟ هذا موقف ورثة لوك عن ديكارت، ولم يشك لوك قط في وجود عالم خارجي. وقد جعل لوك الحقيقة في المطابقة بين المعاني والأشياء؛ والمراد هنا المعاني البسيطة، لأن المعاني المركبة عبارة عن نماذج يصنعها الفكر ويتأملها كما تقدم. وبعد أن نقد لوك معنى الجوهر، عاد فقال بوجود جواهر غير مدركة في أنفسها هي النفس والله والمادة. ونقده للجوهر يرجع

إلى أنه معنى مركب؛ ذلك أن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة، فيعتاد اعتبار هذا المجموع شيئاً واحداً، ويطلق عليه اسماً واحداً كالإنسان والفرس والشجرة، ويتوهم أن هناك أصلاً تقوم فيه الكيفيات، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تقوم بأنفسها. على أن لوك يعتقد بوجود الجوهر كما ذكرنا، ويقول لو استطعنا إدراكها لأدركنا ائتملاف الكيفيات، ولكننا لا نستطيع لأن معرفتنا مقصورة على الإحساس والتفكير. فالنفس مجموع معان بسيطة مدركة بالتفكير، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق إليه شك ولا يحتاج إلى دليل، وجهلنا بجوهر النفس لا يخولنا الحق في إنكار وجودها، لأننا نجهل جوهر النفس، كما نجهل جوهر المادة، فليس بوسعنا أن نتأكد إن كانت قوة التفكير تلائم طبيعة المادة أو لا تلائمها، وقد يكون الله كون جسما ما بحيث يقدر أن يفكر ونحن لا ندري.

والله عند لوك موجود، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلنا أن يدركها. ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى فطري، بل بناء على برهان، لأن المعنى الفطري معدوم بالمرّة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة، وهو إن وجد عند العامة فإنه مشع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله. فلو كان في النفس معنى فطري عن الله لآمن بالله جميع الناس وتعقلوه كما هو.

والأجسام موجودة، وعلنا بوجودها محقق عملياً وإن لم يكن في مثل يقين علنا بذاتنا وبالله. ويدل على وجودها أولاً أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد لحاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة، كالأكمه فإنه عاطل من معاني الألوان ولا يتصورها إن أمكن وصفها له؛ ثانياً أننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة، فالأول مفروض علينا والثاني تابع للإرادة تذكره أو لا تذكره، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني؛ ثالثاً أن الحواس يؤيد بعضها بعضاً، فالذي يرى النار يستطيع أن يمسه إن شك في وجودها، وحيثئذ يحس ألماً لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور.

على أن معانينا ليست صور الأشياء أو أشباهها، وإنما هي علامات دالة عليها؛ كما أن الألفاظ لا تشبه المعاني التي تقوم في النفس حال سماعها ولكنها تدل عليها. إن جوهر الأجسام خاف علينا كل الخفاء، ولكنها بقوة أو كيفية فيما تثير فينا معاني هي عبارة عن انفعالنا بتأثيرها، وتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها. وعلى كل حال، فنحن لا ندرك سوى أنفعالنا بالأشياء. والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة في تجربتنا. والخلاصة هي أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة؛ فيتعين على الفيلسفة أن تقعن اذن بما يدرك بالملاحظة والاستقراء وحسب، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية.

3- السياسة عند لوك:

يعتبر لوك أحد مؤسسي المذهب الليبرالي في العصر الحديث. وهو يعارض هوبز في تصويره الإنسان قوة غاشمة، وتصوره حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى. ويذهب لوك إلى أن للإنسان حقوقاً مطلقة لا يخلقها المجتمع، وأن حالة الطبيعة تقوم على الحرية، وأن العلاقة الطبيعية بين الناس هي علاقة كائن حر بكائن حر، ويؤدي ذلك إلى القول بالمساواة. والعلاقات الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً على المجتمع المدني، وقانوناً طبيعياً سابقاً على القانون المدني. وعلى ذلك ليس للناس بالطبع حق في كل شيء كما يزعم هوبز، ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم منها من حقوق، مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما. أما حق الملكية فإنه حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل، لا على الحيازة أو القانون الوضعي، وليس لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته، ولا تصير الحيازة حقاً إلا إذا استلزمت العمل، على أن حق الملكية خاضع لشرطين: الأول أن المالك لا يدع ملكيته تتلف أو تهلك، والثاني أن يدع للآخرين ما يكفيهم، لأن هذا حق لهم؛ فحرية العمل هي المبدأ الذي يسوغ الملكية والمبدأ الذي يحدها، ولذا يجب أن تبقى حرية العمل مكفولة دائماً للجميع. وأما الحرية الشخصية فمعناها أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر. إن سلطة الأب أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه إنساناً أي كائناً حراً، فهي واجب طبيعي أكثر منها سلطة، وهي مؤقتة ولا تشبه في شيء سلطة السيد على العبد، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير. والسلطة السياسية هي تراض مشترك وعقد إرادي؛ وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلاً وحرية، بخلاف الحال فيما يخص علاقة الآباء بالأبناء. فأساس الاجتماع عند لوك الحرية، والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم، كما يرى هوبز؛ فلا يستطيع الأعضاء أن يتنازلوا سوى عما يتعارض مع حال الاجتماع، وذلك هو حق الاقتصاص. فالسلطة المدنية قضائية في جوهرها؛ لذا لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة، خلافاً لما يرى هوبز، وليست شكلاً من أشكال الحكومة المدنية، وإنما هي محض استعباد، والملك المستبد خائن للعهد، والشعب في حل من خلع نيره.

ويرى لوك أنه يجب الفصل بين الدولة والكنيسة، لأن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية. ونحن إذ نولد نكون ملوكاً للوطن لا ملوكاً للكنيسة، ولا ندخل فيها إلا طوعاً. ولما كان المجتمع المدني غير قائم على مصالح الكنيسة، فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية. ومبدأ الدولة هو أن لكل مواطن الحق في أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق، فيجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقاً للقوانين العامة، وبهذا فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني.