**الأستاذة: محمدي رياحي رشيدة**

**جامعة وهران 2 محمد بن أحمد**

**كلية العلوم الاجتماعية**

**قسم الفلسفة**

**مقياس السداسي الخامس: فلسفة غربية حديثة**

**السنة الثالثة ليسانس / فلسفة**

**السنة الجامعية 2020/2021**

**الدرس رقم 01: مدخل**

**تمخضات تاريخية: كشف الآخر وهواجس الإنتلجنسيا الأوروبية**

يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: "أوروبا" و"الغرب" و الواقع إنهما من تمخضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يصطلح عليها بـ "العصر الوسيط" التي طورت جملة من العناصر الإجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل "هوية" أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم "الغرب" بأبعاده الدلالية الأولية. وسرعان ما ركب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو "أوروبا الغربية".

وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصد أن يؤسس وجهة نظر حول "الغرب" بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، معتبرا إياها جذورا خاصة به ، ومستحوذا في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعا أواصر الصلة بينها وبين المحاضين التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيا، دافعا به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح "الغرب" مركزه، على أن يكون مجالا يتمدد فيه، وحقلا يجهزه بما يحتاج إليه.

ومن الواضح أن صفة "الحديث" التصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخص "العالم" و"الإنسان". وأفضى كل ذلك نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته، وإحالة "الآخر" إلى مكون هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها ([[1]](#footnote-2)).

يذهب دوفيز إلى أن "أوروبا" على الصعيد التاريخي "إبداع من العصر الوسيط". أما جغرافيا، فهي "مجموعة أراض" وردت الإشارة إليها في تضاعيف مدونات سترابون وبطليموس وبلين وغيرهم، كانوا يتحدثون عن الأرض التي ستصبح "أوروبا" ويعينون لها حدودا، ولكن ليس ثمة بعد أوروبيون: الصفة أوروبي غير مستخدمة، بينما نجد أفريقي أو آسيوي، تسمية لرجل أصله من المغرب أو الأناضول([[2]](#footnote-3)).

يصعب البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرضة للطعن من كل جانب. فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسف المتقصد في الإساءة لتاريخ المسيحية المتحدرة من أصول شرقية، فإن الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتنعا. إنها فروض مركبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء له فروض مركبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول.

كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تفلح بعد من إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة "أوروبي". ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلا الشعور الديني الذي يشكل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطبان، كثيرا ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور.

دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طورت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دمجت معا. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثرا في العالم. ويعدد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكونا متجانسا ومؤثرا:

1. اللغة اللاتينية.
2. الأدب القديم.
3. الانتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
4. طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
5. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا إلى تلك العوامل، نجد أن فعاليتها تتجه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوروبية. ومن الواضح أن الاهتمام انصب على النظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحية، وإعلاء شأن اللاتينية لأنها الوسيط والحامل لتلك النظم.

وسرعان ما اقتضى الحال أن تضفي القداسة على اللاتينية لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ووافق الشوق إلى استلهام الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرف إلى "الآخر" بواسطة "الرحلات الأولى إلى الشرق" لكن التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

أولا: الكشوفات الجغرافية الكبرى. وهي حسب تودروف الحدث الذي دشن وأسس هوية الغرب الحديثة، إذ "لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492، العام الذي يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعا الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة "بداية" من معنى ([[3]](#footnote-4)).

ثانيا: الثورة الفكرية والعلمية. قد خرجت أوروبا من العصر الوسيط حينما أظهرت الأنتلجنسيا إلى الوجود حسا جديدا من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم، وبدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنيسة، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوما بعلاقة متحررة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجرت الثورة العلمية التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالا للممارسة العقلية الغربية فـ" البنية الذهنية للأوروبيين لا ترضى حقا إلا بمبادئ واضحة وجلية تفضي بسلسة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء"([[4]](#footnote-5)).

وفكرة الكونية بدأت تتخلى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحل محله مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم، ويرى ديكارت أن البناء العلمي الذي تشيده أوروبا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة، لأنها وحدها تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين"[[5]](#footnote-6). وتحتشد النتاجات الفكرية والأدبية بالثنائيات الضدية: المدني في تعارض مع الطبيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد ثنائية المؤمن والكافر التي شاعت في القرون الوسطى، وثنائية: الإغريقي والبربري المتأصلة في الفكر اليوناني.

يذهب غارودي إلى أن الغرب منذ عصر النهضة قد حول علاقة الإنسان بالطبيعة إلى "علاقة فاتح براضخ" وهذه العلاقة فرضتها علاقة جديدة هي علاقة التنافس بين الإنسان والإنسان، وهذا أفضى إلى بروز ظاهرتين: ظاهرة "رجل المشروع" وظاهرة "إرادة الربح والسيطرة".

يؤكد غارودي أن كلمة "الغرب" كلمة "رهيبة"، وهو تأكيد تفهم دلالته، ويستثمر غارودي المشابهة اللفظية بين الغرب وبين طارئ أو حادث أو عارض فيقول بالفرنسية عبارته النقدية L’occident est un accident ويعلن دائما بغضه للمضمون الإيديولوجي الذي تنطوي عليه كلمة "الغرب"([[6]](#footnote-7)).

و في هذا السياق ينتظم نقد كارل بوبر لقانون تطور المجتمع الذي هو عماد منهج الوحدة والاستمرارية، هو الذي أدى إلى التعارض بين العالم الاجتماعي المتغير والمذهب الطبيعي غير المتغير، وهو الذي بسببه نشب التضاد بين المذهب التاريخي والمذهب الطبيعي.

ويعلق العروي على مضمون فكرة بوبر قائلا بأنها ظهرت على خلفية حركة ازدهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت تهدف إلى تحرير العلم الموضوعي من كل تأثير اجتماعي أو تاريخي، ولذلك ميزت تلك الحركة في كل اكتشاف علمي بين ظروف التحصيل وطرق الإثبات، والنقطة الجوهرية في مقولة بوبر هي أن الميدان الوحيد الذي يتحقق فيه تقدم فعلي هو ميدان العلم التجريبي، وبما أن مفهوم التقدم أساسي في تنبوءات التاريخانية، فلا وجود لأي تقدم إلا إذا طابق منطق التارخانية منطق العلم، وهذا أمر غي حاصل إذ مقدمات هذا وتلك متناقضة([[7]](#footnote-8)).

ويدعو بوبر إلى تطبيق منهجية علوم الطبيعة في دراسة المجتمع والتاريخ فهو من أنصار الوضعانية في التاريخيات، ولا يوجد في نظره تاريخ موحد، بل تواريخ جزئية، ولا يوجد قانون تاريخي بل توترات جزئية، ولا توجد غاية مرسومة تتحكم في حاضر ومستقبل البشرية.

**الدرس رقم 02: الأسس العلمية والعقلية:**

**من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان :**

**إرهاصات العلم وانهيار سلم التصور اللاهوتي تبصرات روجيه بيكون (1214-1292)**

اقترنت الولادة الرمزية للغرب الحديث بشيوع التفكير العقلي ـ العلمي داخل إطار منهجي مغاير للإطار الذي أشاعه النموذج اللاهوتي في العصور الوسطى، والواقع فإن هذا النمط الجدييد من التفكير قد ظهر من صلب تناقضات الفكر اللاهوتي المدرسي الذي بلغ ذروته المدرسية في القرن الثالث عشر.ويصطلح على ذلك بـ"الفلسفة المدريسة" التي أنتجت تصورات منطقية مجردة تملأ مرة بالأفكار الأفلاطونية وأخرى بالأفكار الأرسطية، دونما اهتمام بالأبعاد الواقعية ـ التاريخية للفكر الديني والاجتماعي.

**روجيه بيكون** تنبه إلى ضرورة تغيير مسار التفكير الذي أصبحت منطلقاته قاصرة على أداء الوظائف المناطة به، وأرجع أسباب القصور في كتابه "السفر الأكبر" إلى اتباع سلطة ضعيفة غير ملائمة وتاثير العادة، وإخفاء الجهل بإدعاء الحكمة ([[8]](#footnote-9)).

ودعا إلى أن تحل التجربة العلمية محل البراهين الجدلية، نقلية كانت أو استدلالية. ذلك أنه يحصر وسائل المعرفة بالنقل والإستدلال والتجربة، أما النقل فلا يولد العلم ما دام يعطي علة ما يقول، وأما الإستدلال فلا يمكن بواسطته التمييز بين القياس البرهاني والقياس المغالطي إلا إذا أبدت التجربة نتائجه، لأنها الأداة التي تظهر للعيان([[9]](#footnote-10)). ولهذا فهو يرتب العلوم طبقا للتعاقب الآتي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الفلسفة النظرية، الأخلاق، اللاهوت. وبما أنه مازال مشبعا بالتفكير اللاهوتي، وواقعا تحت سيطرة نموذجه، فقد كان شأنه في ذلك شأن القديس أوغسطين ـ يرى أن اللاهوت نوع من الحكمة الكلية التي تلتقي فيها العلوم جميعا، ولم يكن قادرا على تجاوز هذه الفكرة الشائعة آنذاك.

فالظرف التاريخي لم يكن قد دفع إلى الأمام بالسؤال الأساسي حول مدى صلاحية اللاهوت بوصفه علما. ومن هنا فإن روجيه بيكون ذهب إلى القول بأن العلم التجريبي يمكن أن يكون في خدمة الكنيسة، يهيء لها أسباب النجاح في مهمتها، وعلى هذا فلا يليق أن يضطلع بالتبشير الديني إلا العلماء.

مما ينبغي الإشارة إليه في هذا السياق المبكر لظهوربوادر التفكير العلمي أن **روجيه** **بيكون** قد أكد أن الرياضيات هي فن البرهان. ولذا يتوقف المنطق عليها، إذ فيها دون سواها يمكن التعرف على طبيعة المبادئ أو الأصول أو النتائج. والبرهان الحق الذي يبين العلة الذاتية الضرورية. بدون الرياضيات لا تفهم العلوم ولا تعلم فهي ضرورية للغاية في تكوين العلم وإذا لم يستعن بالرياضيات، فإن العلوم تتحول إلى مجموعة من الظنون والأخطاء.

وعلى الرغم من ذلك فإن امكانية التجربة في الرياضيات ناقصة، لأنها لا تمكن من إظهار الحقيقة في جزئيتها، وهنا لا بد من استكمال الأمر باللجوء إلى التجربة التي تكشف الظواهر في ذاتيتها فتولد في النفس يقينا أقوى من يقين الإستدلال.

إن الإستدلال يلزم فقط بتسليم النتيجة، أما التجربة فتقنع بصحتها. **وللتجربة** **وظيفتان**: تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالإستدلال، واستكشاف حقائق جديدة فتنهي بتكوين علم قائم بذاته هو "**العلم** **التجريبي**" وهو علم يمكن الإنسان من فرض سلطانه على الطبيعة، ذلك أنه يتيح إمكانية فهم الظواهر الطبيعية، ووسيلته الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلي. أما معاصره **دانز** **سكوت** فقد أكد أن المعرفة تنشأ من الحواس. والطبيعة يحكمها قانون العلية، والتجربة والملاحظة والاستقراء أساس العلم وضد الأحلام والخرافات والأوهام.

كانت هذه الأفكار قد وردت عند أشخاص لم يشقوا عصا الطاعة عن اللاهوت، ولم تلفت الإنتباه كثيرا عند معاصيريهم، لأن النموذج الفكري السائد آنذاك كان يةلي اهتماما بالقواعد أكثر مما ينبغي بحيوية الأفكار ذاتها، وستمر مدة طويلة قبل أن يعاد الإعتبار لهذه الشذرات المبكرة.

فالتحولات الداخلية في أنظمة الفكر تتطور ببطء، وليس مستغربا أن يبدأ الضيق بالفكر القديم في أوساط الكنيسة، لأن أزمة الأفكار تنشب غالبا في الوسط الذي يحتضنها و الأذلة كثيرة على ذلك، فكبرنيكوس نفسه كان قسا، والمذهب الإسمي استقام بين رجال الكنيسة، واليسوعيون عرفوا بنشاطهم في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية والرياضية. وكل هؤلاء دشنوا السبل لظهور العلم الحديث. كما استقام عند رواده مثل غاليليو ونيوتن ([[10]](#footnote-11)).

**الدرس رقم 03:**

**من كتاب الطبيعة إلى قوة المعرفة: غاليليو (1564-1642)**

 **وفرانسيس بيكون (­1561-1626)**

يحدد هيدجر العلامة المميزة لولادة العصر الحديث من خلال مجموعة متداخلة للظواهر التي أدى تفاعلها إلى ظهرر الغرب المنفصل عن العصر الوسيط. والمعلن عن هويته الحديثة وهي "العلم" و"التقنية الميكانيكية". أما موضوع "العلم" بوصفه نوعا من "اختيار الأحداث" فإنه يتقدم هنا لأنه سيرث تلك التصورات اللاهوتية وسيكون قائما على التجربة في العلوم الطبيعية. وهذا لا يعني على الاطلاق بأن العلوم الطبيعية قد صارت بحثا انطلاقا من التجربة، بل العكس هو الصحيح كما يؤكد هيدغر لأن التجربة لم تصبح ممكنة إلا حينما تحولت معرفة الطبيعة إلى بحث. فالفيزياء الحديثة مثلا ما كان لها أن تكون تجريبية إلا لأن ماهيتها من طبيعة رياضية.

بينما "العلم" في العصر الوسيط الخاضع للنسق المعرفي اليوناني لم يكن فيه مكان للتجربة العلمية، لأنه لم يكن علما باحثا. وعلى هذا فإن كل المحاولات القديمة التي تندرج في هذا المضمار، والتي استعانت بالملاحظة لم تكن قد ارتقت إلى منزلة العلم بوصفه بحثا. لأن ما كان ينقص تلك المحاولات هو "افتراض القانون"، وهذا الإفتراض لم يبدأ إلا في التجربة العلمية الحديثة.

وعلى هذا الأساس فالتجربة هي النهج المحمول والموجه في تصميمه وتطبيقه، بالقانون الإفتراضي لإنتاج الأحداث التي تثبت صلاحية هذا القانون أو تلغيه. فكلما كان مشروع تصميم الطبيعة دقيقا كلما صارت إمكانية التجربة سديدة ومضبوطة.

لا يمكن تفسير بروز هذه الظاهرة التي أفضت إلى إنهيار سلم التصور اللاهوتي للعالم إلا استنادا إلى وجود ضرب من النقد الموجه للأطر والموجهات التي خضع لها التفكير في العصور الوسطى. وهنا اندمج الضيق بالتصورات القائمة بالنقد العميق لها، الأمر الذي قاد تدريجيا إلى التحول الذي كانت حقبة النهضة فضاء تمت فيه عملية التحول، فاستبدل نموذج تفكير بآخر، وتم الإستغناء التدريجي عن اللاهوت والانتقال إلى ضرب من التفكير الجديد وأسهم في ذلك نخبة من الكتاب منهم جيوردانو برونو (1540- 1600) ودوكيز (1401- 1464).

إلا أن هذا الخليط اللاهوتي- العلمي سرعان ما تمخض عن مجموعة طليعية قادت لواء التفكير العلمي وسط ملابسات اللاهوت و على رأسهم كوبرنيكوس (1473- 1534) و كبلر (1571-1620) و فرانسيس بيكن (1561-1626) و غاليلو (1564-1642) .

 و قد تجمع جهد هؤلاء ليشكل معا المظهر الأكثر بروزا لولادة العصر الحديث ذي السمة العلمية. فقد أفضت جهودهم الى تغيير حاسم في مسار تلقي الأفكار الدينية حول الكون و الطبيعة ، و تبين قصور الفكر الأرسطي المدرسي الذي أنعشت قوالبه الكنسية منذ أن أعاد اليه توما الاكوني الاعتبار، و حلت أفكار قائمة على أساس الخبرات المباشرة بالطبيعية بحثا عن نظم ثابتة تفسر ظواهرها المختلفة ، وشكك في البدء بنظام بطليموس الفلكي المدعوم بالفروض المستمدة من طبيعيات أرسطو ، وسرعان ما أبطل كوبرنيكسون اثر صعاب كثيرة ، فعالية ذلك النظام ، ومعه أصبح التصور الأرسطي آيلا للسقوط ، و كل هذا غدى الصراع مع الكنيسة التي كانت طورت وسائل سلطاتها في تفسير الكون على ذلك التصور ، و بلغ التعارض أشده في القرن السادس عشر ، و كان من نتيجته أن تغلب الفكر العلمي ، و انحسر نسبيا الفكر اللاهوتي ، لكنه ظل مائلا في كثير من الممارسات العقلية التي كانت تترتب في ميدان العلوم الانسانية ، و خاصة الفلسفة عند ديكارت و غيره.

تتطلب كل معرفة ممارسة ضربين متوازيين من التفكير، ضرب يتجه إلى تفكيك آليات المعرفة القديمة، وإبطال مفعولها، وذلك بنقدها وامتصاص تأثيرها، وإظهار تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن. وضرب يعنى باستحداث آليات جديدة للمعرفة المراد إيجادها. وذلك من وضع المفاهيم، والتصورات والأهداف، والانتقال بعد ذلك إلى ممارسة تلك المعرفة في ميادين الطبيعة وما يتصل بها، سواء كان الأمر يتصل بالظاهر الطبيعية أو الإنسانية، وبذلك يتحقق المعنى الحقيقي للمعرفة الجديدة.

وهذا التوصيف ينطبق على حالة **فرنسيس** **بيكون** الذي تحدد في ذهنه الهدف الذي سيتجه إلى تحقيقه طوال حياته وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسيين، والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العلمية، وكان مؤدى فلسفته المنشودة ومحورها هو كشف القيم الجديدة التي تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة في أول عهدها واستخلاص المضمونات الفكرية لعصر الكشوفات العلمي، والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة للحياة.

وبهذا فإن فلسفته إنما هي نوع من إحياء قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة، ولهذا دشن لذلك بنقد الفلسفة القديمة، واصفا إياها في كتابه "النهوض بالعلم" بأنها "نوع منحط من المعرفة" ([[11]](#footnote-12)). وكان يعرف أن دعوته هذه ستواجه بالرفض، لأن المناخ الفكري العام يرجح المعرفة النظرية على المعرفة العملية، ولهذا لم يدخر وسعا في نقد هذا التصور الشائع الذي يحول دون أن تمارس المعرفة عملها النافع في الحياة.

 وخصص جانبا من كتابه المعروف "**الأرغانون الجديد"** فأشار إلى أنه سيوجه لنا دون شك اعتراض يقول إننا لم نستهدف من العمل غايته الصحيحة، أو أفضل غاية ممكنة له. فيقولون إن تأمل الحقيقة أرفع من أية منفعة تعود بها النتائج العملية أو أي توسيع لنطاق هذه النتائج على حين تشبتنا طوال الوقت بالتجربة والمادة.

وفي هذا يرد فرانسيس بيكن على خصومه بوضع تقابل بين الأوهام البشرية و الأفكار الإلهية، مؤكدا أن البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر ألوهية من البحث في المجردات الفلسفية، لأن موضوعات العالم هي علامات الأفكار الإلهية، على أن المجردات من خلق البشر وما هي إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الإنسان.

ربط بيكن بين أوهام العقل والفكر القديم، وتمكن بذلك من كشف أخطاء المنطق القياسي. وأقام مقارنة بين ذلك المنطق وبين الاستقراء العلمي، وقرر أن اتباع المنهج القياسي يفضي إلى مزيد من الاهتمام بالألفاظ، أي تحليل المعرفة عن طريق الكلمات أما اتباع الاستقراء العلمي فيفضي إلى مزيد من الاهتمام بالأشياء ذاتها والوصول إلى العلم بغير واسطة من الاجراءات والعمليات المنطقية.

بمعنى أن القياس يؤكد على أهمية الطبيعة على حساب المنطق، وعلى هذا فإنه في دعوته استبدال الاستقراء بالقياس، لم يكن يدعو إلى إحلال منطق جديد محل منطق قديم، إنما يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشري، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق، ويرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة وهو الطبيعة.

وفي ضوء هذه الدعوة الجذرية للتغيير عالج أخطاء الفكر الموروث مبينا وجود ثلاث أنواع من التفكير **الأول:** النوع النظري ويمثله **أرسطو** وهو يخلق عالما من الأفكار المجردة التي لا يقابلها في الواقع شيء كالمقولات والقوة والفعل ويعالج كل الموضوعات من خلال هذه الأفكار وحتى التجارب القليلة التي أجراها كانت نتيجتها قد تحددت مقدما عن طريق الاستدلال.

**النوع الثاني** هو النوع التجريبي العشوائي وهو يعتمد على تجارب قليلة لا تخضع لمنهج منظم، ويحاول أن يبني منها فلسفة كاملة، ويمثل هذا الاتجاه الكيميائيون القدامى الذين يتعجلون الوصول إلى نتائج قبل أن يبنوا أبحاثهم على أساس متين.

1. **والنوع الثالث:** أصحاب الخرافات الذين يمزجون الفلسفة باللاهوت ولا يفرقون بين التفكير المنظم وبين الأسطورة ومن هؤلاء **فيثاغورس و أفلاطون.** وخلاصة كل هذا فإن **بيكن** كان يريد وقف تغلغل الفكر القديم في ثنايا الفكر الجديد، وربط هذه الفكرة بالطبيعة مباشرة ويمكن اجمال الآثار التي تركها **بيكن** في الفكر الحديث في النقاط الثلاث الآتية:
2. حرر العلم من حفظ المعارف وترديدها، وخلصه من طريق النقل والرجوع إلى التراث.
3. دعا إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي.
4. نادى بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي، لا من الميتافيزيقا التجريدية.

**"المعرفة هي القوة" مبدأ رفعه بيكن شعارا لمشروعه الجديد الذي أثبت فيه أن لا وجود لحقيقة في ذاتها ولا لمعرفة في ذاتها.** فكل معرفة يجب أن تكون مفيدة أن تسهم في إقامة **"مملكة البشر"** على الأرض وذلك يلزم معرفة أسباب القوانين الطبيعية بحيث يمكن إرغام الطبيعة وتسخيرها في خدمة "مملكة البشر".

وهذا معناه السيادة على العالم ممارسة السلطة على الأشياء، تحويل الأشياء إلى موضوع للمعرفة وذلك لا يتم إلا بالطاعة يقول بيكن "ننتصر على الطبيعة بأن نطيعها"([[12]](#footnote-13)). ولا يمكن الاقتراب إلى تحقيق هذا الهدف إلا بالحس والعقل وبالتركيب الناتج عنهما.

وكل هذا أدى إلى انهيار نسق الفكر القديم ونموذجه اللاهوتي، وحل محله نسق آخر أكثر كفاءة وقوة. وفيما كان التفكير العقلي الذي ورث كثيرا من مشكلات اللاهوت الوسيط يجدد نفسه حينا ويلتبس مع النموذج القديم أحيانا أخرى، وبخاصة من ناحية المضمون، فإن الجهود العلمية لغاليلو وبيكن قد أثمرت ثورة العلم بمعناه الكامل فيما بعد.

لقد قطعت اتصالها مع الممارسات العلمية القاصرة، وأرست دعائم فكر علمي محض سرعان ما استقام بوصفه تيارا فلسفيا علميا - تجريبيا وضعت أطره الفلسفة على أيد "**لوك**" **و** "**هيوم**" وتقوى بنيانه فأصبح أهم شواهد العصر الحديث.

**الدرس رقم 04 :**

**تأسيس الأطر الفلسفية للتفكير العلمي: لوك وهيوم وباركلي**

**أ – جون لوك (1632-1704)**

**نظم** **جون** **لوك** (**1632**-**1704**) **الأطر الفلسفية للتفكير العلمي الذي نشط طوال القرنيين السادس عشر والسابع عشر، وعمق أسس الفكر التجريبي** حينما رفض مذهب القائلين برد المعرفة إلى الفطرة، وهم أصحاب النزعة العقلية، ونادى بأن كل معرفة مستمدة من التجربة والخبرة الحسية، ذلك أن الاحساس لديه هو المصدر الوحيد للمعرفة، والتجربة لديه على نوعين: **التجربة** **الحسية الظاهرية المتصلة بالعالم الخارجي و التجربة الباطنية التأملية المتصلة بالعالم الداخلي.**

وسائر الأفكار من غير استثناء ترد من خلال الاحساس الذي بواسطاته يجرب الانسان العالم الخارجي ويتلقى منه صور وانطباعات المحسوسات أو من التأمل في الأصول الداخلية. وهذا يعني أن **التجربة والاحساس يسبقان العمليات العقلية،** إذ أن العقل لا يعمل إلا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار والمعاني، فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار بمعنى أن سائر الأفكار وليدة التجربة وليست فطرية([[13]](#footnote-14)). وتعبيرا عن هذه الفكرة يقول لوك " لنفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة. فكيف يمتلئ إذن؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: **من التجربة.** ففيها تقوم كل معرفتنا ومنهاتشتق بالكامل...أما من الأشياء المحسوسة الخارجية أو من عمليات عقاينا الداخلية...هي ما يزود عقلنا بكل مواد التفكير، هما قاعدتا المعرفة **(الأحاسيس والعمليات العقلية)** ومنهما كل ما لدينا أو ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار"([[14]](#footnote-15)).

تهدف الفلسفة عند لوك إلى الكشف بطريقة منهجية عن أصول المعرفة وتبديد الأباطيل التي تعترض الطريق إلى المعرفة السليمة، ولوك ينقد نزعتيين كانتا شائعتين في عصره وهما: **نزعة الاعتقاد بأن المعرفة تعتمد على مبادئ فطرية سابقة على التجربة، ونزعة اعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة.** وقد أدى هذا النقد إلى عدة نتائج مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي التجريبي أهمها:

* 1. أن لوك أول من وضع مشكلة المعرفة موضع البحث والتعمق.
	2. إنه وجه أنظار الناس إلى قضية المعرفة، وبين أوجه النقص في طرائق التفكير القديمة.
	3. قدم تصورات مهمة حول المفاهيم الفلسفية وطرائق تحليلها.
	4. إنه طبق الأسلوب التجريبي للبحث في موضوع نظرية المعرفة.
	5. استعان بالمنهج الاستقرائي في البحث في أصل المعرفة الانسانية.

ترك لوك أثرا هائلا في حركة التنوير العقلي الذي شاع في القرن الثامن عشر لأنه من القائلين بضرورة فصل الكنيسة عن الدولة مؤكدا أن سلطة رجال الدين ينبغي أن " تنحصر داخل حدود الكنيسة، ولا يمكن أن تمتد إلى الشؤون المدنية، لأن الكنيسة منفصلة من الدولة والأمور المدنية. لأن الحدود على الجانبين ثابتة ل يمكن تغييرها. وقد عمق فولتير ومونتسكيو وروسو هذه الأفكار من خلال موضوعات التسامح الديني وفصل السلطات ونظرية العقد الاجتماعي.

**ب – دفيد هيوم (1711-1776)**

جاء **هيوم (1711-1776) فعمق البعد التجريبي في فلسفة لوك،** مؤكدا أنه يستحيل على الانسان أن يهتدي إلى وصف العالم الواقعي بالتفكير الاستنباطي وحده فكل ما يتصل بالواقع لا يدخل في الادراك إلا عن طريق الحواس. فالخبرة الحسية هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه الانسان علمه بالعالم الخارجي، لأن الأفكار كلها ليست إلا صورا مما كانت الحواس قد انطبعت فيه انطباعا مباشرا.

فيستحيل التفكير في شيء لم يكن قد سبق الاحساس به بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة. فإذا كانت هناك فكرة مركبة أمكن تعريفها بسلسلة من الألفاظ والعبارات فإن ذاك معناه محاولة إحصاء ما فيها من أفكار بسيطة بحيث يكون لكل فكرة منها الانطباع الحسي الذي يقابلها باعتباره مصدرا لها، فالفكرة المركبة تتضح وضوحا تاما وكاملا ومحددا إذا حللت إلى الأفكار البسيطة التي ركبت منها، ووراء كل فكرة بسيطة مصدر حسي، وبهذا رد **هيوم** الفكرة المركبة إلى مقدماتها الحسية البسيطة([[15]](#footnote-16)).

وتنهض نظرية المعرفة التي تشكل لب فلسفة هيوم على نوعين من العلاقات: **علاقات بين معنى ومعنى وعلاقات بين أمور الواقع.** فالعلاقات الأولى تتجلى في الرياضيات أما العلاقات الثانية فتتجلى في العلوم الطبيعية. واليقين قائم في الرياضيات والاحتمال قائم في العلوم الطبيعية.

وعند **هيوم** يكون اليقين موجودا في دائرة الفكر لا في مجال الحواس. أما أمر عدم اليقين كما هو ظاهر في مجال الحس فمختلف تماما. ذلك أن تقرير خبرات الإنسان عن ظواهر العالم الطبيعي القائمة على الحواس لا ينطوي على نوع من اليقين لأن الانسان يقرر ما خبره فعلا فإن الحكم على خبرة المستقبل في ضوء خبرة الماضي لا يكون إلا على سبيل الاحتمال.

ويرى هيوم أن المعرف الاحتمالية نفسها ليست على درجة سواء ولهذا يقسمها إلى قسمين: ما هو قائم على أساس البرهان وما هو قائم على أساس التخمين. وبهذا تصبح درجات الإثبلت لديه ثلاثا: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الاحتمال البرهاني وأدناها درجة الاحتمال التخميني. والانتقال من الاحتمال التخميني إلى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين: احتمال المصادفات ثم احتمال الأسباب والمقصود بالأول احتمال يتعلق بالحوادث ووقوعها حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم وحين يكون هناك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث كلها، إذ لا يكون لدينا احساس معلوم نستطيع أن نعتمد عليه في ترجيح سبيل دون سبيل.

أما احتمال الأسباب فهو الذي يحكم به الإنسان بناء على اطرادات سابقة وقت الحوادث على نسقها، فكلما اطراد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نسق معين تكونت لدى الانسان **عادة** تميل به إلى توقع نفس الاطراد من جديد، ولما كانت **العادة** تزداد مع التكرار رسوخا وثباتا فإن الانسان كلما ازداد مشاهدة الوقوع المطرد لحادثة معينة على نسق معين، ازداد مع التكرار يقينا بأن الحادثة ستقع على نفس الإطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي.

وبذلك ينتقل الانسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا إلى مرحلة أعلى من مراحل الاحتمال. وهي ما أطلق عليه اسم الاحتمال البرهاني. وتأسيسا على هذا فإن تجريبية **هيوم** تتهم بأنها تفضي إلى الشك في العلوم لأنها تعتقد بضرورة القانون، ولا غبار أن هذا كان له أثر لا يقدر بثمن على حركة العلوم الطبيعية.

**الدرس رقم: 05**

**ج- جورج باركلي (1685-1753)**

**وسط تيار التجريبية الحسي ظهر جورج باركلي (1685-1753)** بنزعته التجريبية- المثالية. وكان مشروع باركلي في الأساس تنقية فلسفة لوك من العناصر المنافية للتجيبية، فوضع أساسا لفلسفته تقول بأن "**الوجود إدراك"** أي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض حسية وأن ما لا يبدو محسوسا فهو وهم محض.

وتأسيسا على ذلك يرفض باركلي نظرية التجريد القائلة بالمعاني المجردة. وتبدو معارضته للوك هنا ظاهرة، وهنا ستساءل باركلي: ما الذي يخولنا الحق في الإيمان بوجودها، وما الفائدة في استباق المادة مع الاقرار بأننا نجهل ماهيتها؟ ولهذا فلا يوجد سوى الأرواح فاللامادية هي الحق. على أن انكار المادة عنده لا يعني انكار الأشياء لأن العقل يدرك المحسوسات في الأماكن التي تبدو فيها.

ولهذا فالمعرفة تستند على الأحاسيس باستثناء وجود الله ووجود النفس، وهذا القول لديه يمثل مانعا من الانزلاق إلى الشك المذهبي، فالعقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقة بينها.

تتضح مثالية باركلي وسط نزعته التجريبية، ففي "**المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يرمز فيلونوس إلى الفيلسوف المثالي الذي لا يؤمن بالمادة ووجودها الا باعتبارها صورة عقلية. فيما يرمز هيلاس إلى الفيلسوف المادي الذي يؤمن بأن المادة لها وجود مستقل خارج الدهن ولا علاقة لها بأحاسيس العقل.** ما نصه "إن الأشياء التي أدركها هي صوري أنا، وإنه لا وجود لصورة ما إلا في عقلي أنا، وليس باقل وضوحا من هذا أن الصورة أو الأشياء المدركة بواسطتي، سواء هي في ذاتها أو نماذجها لها وجود مستقل عن عقلي، لأني أعلم أنني لست مصدرها وليس في وسعي أن أحدد بسهولة أي الصور التي ستؤثر في عندما أقوم بفتح عيني أو بإرهاف أذني، فلا بد أن تكون هذه الصورة قائمة في عقل آخر يملك من الإرادة ما يجعله يعرضها أمامي" ويضيف قائلا: " إن هناك عقلا كليا يؤثر في عقلي في كل لحظة من اللحظات بجميع الآثار الحسية التي أدركها ولما كانت هذه الآثار تبدو أمامي منظمة منوعة أستنتج أن مصدرها أو خالقها لا بد أن يكون حكيما قويا خيرا، لا أستطيع الإحاطة به".

وينتهي وهو يقرر حالتين لوجود الأشياء قائل: "وجود الأشياء في الطبيعة، ووجودها كنماذج أزلية. الأشياء في الطبيعة هي تلك الأشياء التي خلقت في الزمان، أما الأشياء باعتبارها نمذج أزلية فهي الأشياء باعتبارها قائمة في عقل الله منذ الأزل"([[16]](#footnote-17)).

يمكن استخلاص سمات المعرفة عند باركلي بالصورة الآتية: **أولا:** أن المعرفة حسية لديه ومثاليته لا تؤمن إلا بالحواس كوسيلة للمعرفة، وهي بذلك تخالف جميع المثاليات العقلية التي اتفقت في أنها تسند إلى العقل دورا رئيسيا يقوم على تنظيم الآثار الحسية، لا بل هي تخالف التيار التجريبي نفسه. فلوك يفرق بين الإدراك الحسي والتأمل العقلي وهيوم يفرق بين الانطباعات الحسية والأفكار، أما باركلي فلم يشر إلى الفكر أو التفكير العقلي إلا في حدود ضيقة جدا، فالمعرفة تتم عن طريق اللمحة العقلية، والفكر لا يلعب أي دور في معرفة الانسان بالعالم الخارجي إنما يقتصر على تأمل الذات أو معرفة النفس للنفس.

**ثانيا:** إن وجود الأشياء عند باركلي محصورة في مجرد إدراكها الحسي أو معرفتها، فوجود الشيء بالنسبة له إدراكه وهذا أفضى إلى القول إن الانسان لا يعرف عن العالم إلا ما يستطيع إدراكه منه بواسطة الحواس. وهذا قاد إلى أن جوهر العالم هو ما يدرك فقط.

**وثالثا:** إن الأشياء عند باركلي لا تتمتع بوجود حقيقي دائم إلا من حيث أنها قائمة في عقل الله، أو في العقل اللامتناهي. وهذه النقطة تمثل حجر الزاوية في فلسفة باركلي كلها. فإهمال باركلي لفاعلية الفكر في المعرفة، واقتصاره على الإدراك الحسي كان مقصودا، لأنه يرجع إلى أن باركلي كان يخشى إن هو جعل للتفكير العقلي دورا رئيسيا في إدراك العالم، أن يتوهم غلانسان أنه يسيطر على الكون بعقله الفردي المتناهي.

ومن أجل ذلك ابتعد باركلي على منطقة العقل لأنه كان يخشاها ويخشى ما قد يؤدي إليه من تفكير حر (وهو التفكير الذي كرس حياته لمهاجمته) واكتفى بأن حصر الانسان في ميدان الإدراك الحسي، وذهب إلى ان الذي يقدم معطيات العقل الفردي هو العقل الإلهي أو اللامتناهي الحاضر في الكون حضورا مباشرا ومستمرا وما الأشياء الحسية إلا رموز تحيل عليه، وما الأفكار إلا اللغة الرمزية التي يتحدث بها الله أو الإنسان.

**اغتنى التيار التجريبي في الفلسفة الغربية الحديثة، وعد التيار المناظر للتيار العقلي، وذلك بإسهامات كبار التجربيين اللاحقين مثل جون ستيوات مل (1806-1873) ووليم جيمس (1842-1910) وغيرهم.**

**الدرس رقم: 06**

**ديكارت والديكارتيون: التباسات العقلانية**

**ظهر ديكارت (1596-1650) الذي يوصف بأنه الأب الحقيقي للفلسفة الأوروبية الحديثة.** يعد الموجه الديني من أقوى المؤثرات في فلسفة ديكارت،إن لم نقل إن مضمونها خاضع لمرجعية دينية-لاهوتية. ولم تترتب تلك الفلسفة بعيدا عن **"الحلم الديني"** الذي كان يراوده.

فهو يؤكد أنه اكتشف تلك الفلسفة إثر "حلم " يبشره بذلك واعتبر ذلك الحلم "حلما إلهيا" وأنه "رسالة من روح الحقيقة". وبهذا فإن أفكار ديكارت انتظمت في السياق الذي الذي كان يرغب أن تكون عليه، فلسفة في خدمة الدين تقوم أركانها على أساس "الضامن الإلهي"، تدمج عناصر مختافة من أفلاطون وأغسطين وأنسلم، وتنتج في سياق عقلاني، وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يمكن القول بأن ديكارت يطابق اللاهوتيين في فهمهم للدين تمام المطابقة، في الواقع أنه أكثر تطورا منهم بالمعنى الفلسفي، لأن فكره بدأ يتصل بنموذج آخر للتفكير، إلا أنه مازال متعلقا بالنموذج القديم أيضا.

أثار تصور ديكارت للفلسفة بأنها شجرة جذورها الميتافيزيقا وجدعها الفيزيقا وفروعها الطب والمكانيكا والأخلاق . والواقع فإن التشبيه الرمزي لفروع الفلسفة لها جذر وجذع وفروع يرهن مشروع ديكارت، بما فيه ثمار تلك الشجرة وهي : الطب والميكانيكا والأخلاق. والشيء الذي يميز ديكارت أسلافه القدماء في هذا الموضوع ليس مضمون فلسفته، إنما دعوته إلى تطبيق منهج يتسم بالوضوح واليقين على جميع مراحل عملية المعرفة.

ونشأ أيضا خلاف حول نوع العلاقة بين الميتافيزيقا والعلوم التطبيقية بوصفها ثمارا. وهنا انقسم الرأي إلى رايين أولهما يؤكد أن النسغ الميتافيزيقي هو الجزء الحيوي في هذه الفلسفة وهو كل سيء فيها. وثانيهما يرى الميتافيزيقا تمهيدا وأن العلوم المذكورة سرعان ما تكتسب استقلالها آخذة مسارها المستقل عن الأصل الذي تحررت منه، وركب من هذين التخريجين تفسير ثالث يقول معا بالاعتراف بأهمية الميتافيزيقا.

فالعلوم تظل معتمدة على المبادئ الأساسية التي تزودها بها الميتافيزيقا، ومهمة الميتافيزيقا تكمن في إعلاء صرح المعرفة العلمية، لأن تصور ديكارت للعلم لا يستقيم بدون وجود مبادئ ميتافيزيقة أساسية تضفي اليقين على كل ما يتوصل إليه العلم النظري والتطبيقي من نتائج.

وعملية المعرفة في نهاية الأمر تسير في خط واحد لا انقطاع فيه، بحيث يستحيل وضع حد فاصل ونهائي بين ما يقوم به الباحث الميتافيزيقي وما يقوم به الباحث النظري والتطبيقي.

**الكوجيتو الديكارتي:**

**وما هو الأساس الذي بنى عليه ديكارت منهجه؟**

تعنى ميتافيزيقا ديكارت بالذات العارفة التي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف، ولهذا فإن الميتافيزيقا عنده هي اشد العلوم يقينا، بل هي العلم الذي ينبغي التيقن من نتائج العلوم الأخرى، والطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها هو "**الحدس البديهي والاستنباط الضروري"** وذلك في حركة واضحة غايتها إخضاع إدراك الوجود لأولية الفكر، بمعنى تحديد الشروط التي تسمح للعقل الإنساني بأن ينتقل من الفكرة إلى الوجود، لأن الحجة العقلية إذا كانت واضحة أمكن عرضها على الآخرين واقناعهم بها. وذلك يفضي إلى الوقوف على المنهج المتبع لتحقيق هذه الغاية.

يقول **ديكارت** مبينا خلاصة قضية المنهج لديه "إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل وذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضا أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات، وألا نصدق منها إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميز. وبهذه الطريقة نعرف أولا أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا في التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه، وبعد أن ننظر في صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعا نظرا إلى أنه هو علتها"([[17]](#footnote-18)).

وتكشف هذه الخلاصة روح فلسفة ديكارت ومنهجيتها. فهو يريد التخلص من كل شوائب الأحكام المتعلقة بالذهنن وإجراء مراجعة نقدية لما يحمه الذهن من أفكار، على أن لا يأخذ شيئا منها مأخذ الحقيقة إلا ما يتصف بالوضوح الكامل، وهذه المهمة لا يمكن النهوض بها إلا إذا أعيدت الأشياء إلى أصولها، إذ ينبغي أولا البرهنة على أن الذات الإنسانية جوهر مفكر، فالأمر يقتضي خالقا لها وبالوصول إلى معرفة الخالق يدشن الطريق أمام الإنسان للبحث في كل شيء، لأن علة كل شيء هو الله. ولتنفيذ هذا التصور يضع ديكارت قواعد يهتدي بها العقل "بوصفه أحسن الأشياء توزيعا بين الناس بالتساوي"([[18]](#footnote-19)).

**وتلك القواعد هي: الوضوح والتحليل والتركيب والتحقيق، وهي** سلسلة مترابطة تستند إلى القاعدة الأولى وهي الوضوح باعتباره امكانية عقلية، الذي عليه يقوم التحليل وهو تقسيم الظاهرة قيد الدرس على قضايا جزئية وصغيرة وما إن تفكك عناصر الظاهرة وتوصف وتحلل إلا ينتقل إلى التركيب الذي هو بناء إطار الظاهرة بهدف اكتشاف النسق الداخلي المنظم لها، وينتهي الأمر بالقاعدة الأخيرة وهي التحقيق الذي هو نوع من اختيار صحة تطبيق القواعد المذكورة وشمول التحليل لكل مكونات الظاهرة دون إغفال أي جانب منها. وبذلك فإن هذه القواعد تكون حاضرة بالتتابع في كل دراسة تريد الوصول إلى تحقيق هدف معبر عن طبيعة الظاهرة كما هي عليه.

**ما هو الأساس الذي بنى عليه ديكارت منهجه؟** بنى ديكارت منهجه على أساس رياضي، لأن الرياضيات تنطوي على قدرة تقديم استدلالات صحيحة لا توجد في غيرها وهي حسب ديكارت توصل من يمرن ذهنه فيها لأن يكون أهلا للبحث عن الحقائق الأخرى لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور. وغاية ديكارت هي إثبات أن الميتافيزيقا علم دقيق يمكن البرهنة على قضاياها بيقين رياضي لهذا يقول إنه عرف "السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقة ببراهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة"([[19]](#footnote-20)).

يبدأ المسار المنهجي في فلسفة ديكارت متدرجا طبقا لتدرج مضمون تلك الفلسفة، وذلك اعتمادا على **الحدس والبداهة** العقلية بهدف **إثبات الذات أولا ثم إثبات الله ثانيا وأخيرا إثبات العالم وإدراكه.** فالخطوة الأولى إذن هي إثبات الذات وذلك لا يتم إلا بطرح الأفكار الموروثة وإثبات بطلانها والشك بكل ما تعرضه الحواس لأن إمكانية الخطأ موجودة فيها – فلا يمكن الثقة في معرفة حسية تنطوي على إمكانية الخداع. ثم التخلص من الأشياء العامة التي من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار وأخيرا استبعاد العناصر العامة التي كان الخيال يستطيع أن يجعل منها تلك الأشياء العامة. وخلاصة الأمر لا بد من القضاء على كل شيء ولا بد من الاعتراف بأنه لا شيء في منأى عن الشك لأن امكانية الخداع والخطأ قائمة في كل شيء.

وفي **"التأمل الثاني"** ينصرف إلى اثبات الذات المفكرة باعتبار أنها الشيء الوحيد الممكن إثباته، فكل شيء لا يمكن إثباته إلا الفكر الذي يقوم الآن بعملية الشك، فهو الذي لا ينفصل الآن عن الذات التي تمارس الشك فالذات موجودة ما دامت تفكر إذذن فما الانسان إلا شيء مفكر ف"أنا" "شيء مفكر" ولكن **ما الشيء المفكر؟** إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس. **وهل هنالك صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكري أو يمكن القول بأنها منفصلة عني؟** فبديهي كل البداهة أنني أنا الذي أشك وأنا الذي أفهم وأنا الذي أرغب ولا حاجة إلى شيء لزيادة إيضاح. ويختم ديكارت تأمله بالقول "إني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي"([[20]](#footnote-21)).

**وفي "التأمل الثالث" يبحث ديكارت "في الله: وأنه موجود".** قائلا "أقصد بلفظ "الله جوهرا لامتناهيا أزليا منزها عن التغيير قائما بذاته محيطا بكل شيء. قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة. فلا بد أن نستخلص أن الله موجود، لأنه وإن كانت فكرة الجوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه لحقا. فالله جعل الانسان على صورته.

والواقع أن مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثاني أي اثبات وجود الله من الفكر فأول ما ظهر الكوجيتو الأول بعد إثباته **"أنا أفكر فأنا إذن موجود"** ظهرت فكرة الموجود الكامل مما يوحي بأن إثبات وجود الأنا كان مجرد مقدمة لإثبات وجود الله. وظهرت الذات كمقدمة لوجود الله، وظهر الله على أنه مضمون الذات وجوهرها.

وبذلك يضع ديكارت الإنسان في علاقة مع الله وليس مع العالم. إن انتقال ديكارت من الإنسان إلى الله لهو عود إلى الأوغسنطية ونزوله من الله إلى العالم هو عود إلى الدليل الأنطولوجي عند أنسلم. جدل صاعد في إطار من الفكر الديني القديم. ثم أنه تبنى النظرية التقليدية التي تقوم على التمييز بين النفس والبدن ثم خلود النفس وفناء البدن ورتب على ذلك أن النفس روح مفكر والبدن آلة صماء.

وبذلك دعم الاتجاه الذي يقول بالثنائيات الضدية فقضى بذلك على موضوعية الأشياء وكأن العالم ليس له قوام بذاته مجرد حركة وامتداد. كل هذا يترتب بمعزل عن مكتسبات العقلانية المدرسية عند الأكويني والعقلانية التجريبية عند سكوت ووليام الأوكامي. فديكارت يعود إلى مرحلة سابقة من الفكرة إلى الفكرة كون الله هو الضامن الحقيقي لكل شيء([[21]](#footnote-22)).

**ثنائية الجوهر المفكر والجوهر المادي:**

تنتهي فلسفة ديكارت إلى إقرار وجود جوهرين مختلفين ومستقلين هما: الجوهر المفكر والجوهر المادي، فالفكر هو خاصية الجوهر المفكر والإمتداد في الطول والعرض والعمق هو خاصية الجوهر المادي. وفي الوقت الذي أكد فيه ديكارت استقلال هذين الجوهرين عن بعضهما قال ايضا بترابطهما باعتبارهما عالمين عالم الفكر وعالم المادة.

وثمة من يرى أن ربط ديكارت بين العالمين هو إنجاز علمي - فلسفي- تاريخي- وهو نوع من المصالحة المعرفية بين الحقيقة الروحية- الدينية من جهة والحقيقة المادية – العلمية من جهة أخرى، وهي اعتراف بالعالم المادي جوهرا مساويا للعالم الفكري- الروحي- الديني. وهذا الربط يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت والميتافيزيقيا المددرسية وصوريتها وغائيتها إلى مرحلة التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة وبخاصة الفيزياء العلم الذي بات سلطة جديدة طامحة إلى مقاربة الطبيعة مباشرة، في ذاتها كما هي لا بالواسطة. وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحول تاريخي أكثر شمولا تضمن في جملة ما تضمنه إعادة إكتشاف الإنسان الفرد وإعادة إكتشاف الطبيعة. وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني([[22]](#footnote-23)).

ترتبط هذه الآراء المختلفة بالإشارات المتضاربة في فلسفة ديكارت حول العلاقة الممكنة بين الوجودين الفكري والمادي، وكيفية تلقي تلك الاشارات وقراءتها، فإذا نظرنا إلى إشارته من منظور تترتب رؤيته ضمن سياق الفلسفة المثالية كانت النتيجة أنه من أشد العلانيين المثاليين الذين تنتظم فلسفتهم بجدارة في نسق الميتافيزيقيا الموروث، وإذا نظرنا إلى تلك الإشارات من منظور تترتب رؤيته ضمن سياق الفلسفة التجريبية- المادية أمكن تركيب الإشارات وإعادة إنتاجها على أن صاحبها من دعاة الآلية والعلم الجديد، وكل قراءة تعترضها جدية.

ففي الوقت الذي كانت فيه فلسفة ديكارت جسرا عبر عليه الفكر إلى العصر الحديث الأمر الذي يجعل حضور الفكر القديم فيها ليس محل نقاش، وبخاصة موضوعات اللاهوت التي أخذت شكلا منظما وخاضعا لسجلات العقل أكثر مما كانت عليه من قبل.

فإنها لم تتنكر للمناخ العلمي الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر، على الرغم من أنها لم تواكبه تماما فإنجازات غاليليو وبيكن وكبلر كانت قد تجاوزت مرحلة البحث في "جوهرين متمايزين" ولم يعد السؤال حول طبيعة الوجود له معنى، إنما الهدف كان استخراج قوانين العالم المادي من دراسة الظواهر.

وهذا الانقسام في صلب الفلسفة الديكارتية يبين أنها نهضت على نوع من الرؤية المزدوجة أو بالأصح محاولة الجمع بين رؤيتين. إحداهما وهي الأكثر حضورا تخضع المعرفة والطبيعة لقوة منظمة عليا ومفارقة والأخرى تحرر العالم من تلك القوة وتخضعه لآلية خاصة به إلا أنها رؤية مترددة يصعب استدراج فروض تبرهن على تماسكها واستقلاليتها إذا ما قورنت بإجازات العلم التجريبي آنذاك. الأمر الذي يمنح الرؤية الأولى تفوقا واضحا في سياق الفلسفة الديكارتية.

**الدرس رقم :07**

**باروخ سبينوزا (1632- 1677):**

**الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة**

ورث سبينوزا (1632- 1677) تركة الفلسفة الديكارتية في الوقت الذي وجه فيه نقدا لبعض ركائزها، فإنه على العموم نظم فلسفته العقلية في إطارها العام وضمن مفاهيمها وتصوراتها. وعلى هذا يفهم قول لايبنتز بأن "جل ما فعله سبينوزا أنه حصد ما زرعه ديكارت"([[23]](#footnote-24)).

والتلازم بينهما قوي فكلاهما يؤكدان أنه ينبغي على العقل أن يستغرق في تأمل ذاته بغية إنضاج تمثيلات واضحة ومحددة بحيث يمكن له أن يتأمل العالم الخارجي بعد أن يتخلص من كل وهم ومن كل حكم مسبق، على العقل أن يطرح الأفكار الغامضة المشوشة ويكتشف الطريقة الرياضية، وصولا إلى إيجاد أفكار يخلقها هو بنفسه، بوصفه عقلا خالصا([[24]](#footnote-25)).

وكان ديكارت قد وجد في الرياضيات المثل الذي ينبغي احتداؤه في العلم، لأنه اعتقد أن المعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت يقينية، ففي استخدامه المنهج الرياضي في البحث عن الأسباب الأولى للطبيعة كان يريد وضع نظام للطبيعة تكون أجزاؤه مترابطةمع بعضها البعض ارتباط البديهيات بالنظريات في النظام الرياضي.

وجاراه سبينوزا في ذلك فاعتقد بأن الرياضيات هي المفتاح لحل أسرار الكون واكتشاف قوانينه واتخذ الهندسة نموذجا بنى على غرارها فلسفته فكما أن الهندسة تبدأ بقضايا صادقة بذاتها كذلك فإن البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها تتخذ نقطة انطلاق في بناء المعرفة البشريةالتي ترمي إلى تحقيق سعادة دائمة متصلة بالناس جميعا.

وإذا كان ديكارت قد وجد في النفس أو الأنا نقطة امتداد لفلسفته، فإن سبينوزا وجد في الله نقطة ابتداء انطلق منها في بناء المعرفة. منطلقا من فرضية منطقية وهي أن الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها وإلا تأدى الأمر إلى متراجعة لا نهائية وبالتالي الوصول إلى الشك المطلق وفي هذا نقد ضمني للكوجيتو الديكارتي الذي يقوم على مبدأ الأنا المستندة إلى معياري الوضوح والتمايز الأمر الذي يفهم منه أن سبينوزا يرى أن مبدأ "الأنا المفكرة" لا يقوم بذاته وإنما بغيره وهذا دعاه إلى العثور على مبدأ مكتفي بذاته، ولم يجد غير "الله" تتوفر فيه شروط الاكتفاء الذاتية وعلى هذا انطلق من "الله" لبناء تصوره المعرفي. ففي رسالته "بحث في اصلاح العقل" يقول: لكي نكتشف أفضل طريقة لاكتشاف الحقيقة لا نحتاج إلى طريقة أخرى لاكتشاف تلك الطريقة ولا إلى طريقة ثالثة لاكتشاف الطريقة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية.

ولذلك ينبغي أن تعتمد الطريقة الصحيحة في البحث عن فكرة تكفل ذاتها بذاتها...فكرة يتجلى وضوحها من خلال ماهيتها الذاتية. لا يتجلى صدقها بمقدار مطابقتها مع موضوع خارجي بل في طبيعتها أو ماهيتها الذاتية...الطريقة الصحيحة إذن تعنى بالبحث عن فكرة صادقة وإدراكها إدراكا مباشرا والتقصي عن طبيعتها ووضع قواعد معينة لتحاشي ضياع جهود عقلية ففي هذا النوع من المعرفة ينتقل العقل من فكرة عقلية وافية عن الماهية الصورية لبعض صفات الله إلى المعرفة الوافية لماهية الأشياء...

يقتضي التفلسف أن ننظر في الطبيعة الإلهية قبل مواد الحواس لأن الله سابق عليها من ناحية المعرفة ومن ناحية الوجود على حد سواء. وبعبارة أخرى أن مواد الحواس تعتمد في وجودها على الله، لذلك إذا أردنا معرفتها وجب أن نعرف الله أولا...لأن كل شيء يلزم من طبيعة الله بالضرورة.

ثم يوجه سبينوزا نقد لمفهوم الله كما يقدمه الفكر الديني التقليدي باعتباره جوهرا مفارقا ومتعاليا، وينتهي بطرح فكرته الجديدة وهي **الممهاة بين الله والطبيعة** ومع أنه يدمج بينهما بأن يصطلح على الله **"الطبيعة الطابعة" وعلى الطبيعة "الطبيعة المطبوعة"** ويقول: نفهم بالطبيعة الطابعة كل ما هو كائن في ذاته ومتصور من خلال ذاته أو صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أزلية ولا متناهية وبكلمة أخرى الله بقدر ما يعتبر شيئا حرا ولكن نفهم بالطبيعة المطبوعة كل ما يصدرعن طبيعة الله أو اية صفة من صفاته بالضرورة أي كل أحوال وصفات الله بقدر ما تعتبر أشياء في الله ولا يمكن أن تكون أو تتصور بدونه...إن الطبيعة الطابعة هي النظام الكلي للأشياء من حيث أنه ذو وجود ضروري وهو الله باعتباره سببا حرا.

وأما الطبيعة المطبوعة فهي الأجزاء الموجودة في العالم كالأجسام المادية أو هي الله باعتباره نتيجة. فليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزتين إلا من الناحية المنطقية ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مرة من حيث إنها عملية ومرة أخرى من إنها نتيجة تلك العملية...فلما كان الله الجوهر الوحيد اللامتناهي المتسبب لذاته فإنه يعمل بحسب قوانين طبيعته وحدها ولا يتأثر بأي شيء آخر لأنه لا يوجد شيء خارجه يمكن أن يؤثر فيه أو يحدده ...

إن العقل والإرادة ليست مما يعود إلى طبيعة الله وعليه فالله لا يستطيع ألا يفعل ما يفعله، وأن لا يفعل ما لا يفعله، فالله يعمل حسب قوانين طبيعته وحدها دونما تدخل من اي شيء خارجي. وهكذا تلتقي في الله الضرورة والحرية. فمن ناحية يكون الله سببا حرا لا يخضع إلا لقوانين طبيعته، ومن ناحية أخرى إن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته وحسب قوانينها. وأن الأشياء لا يمكن أن تحدث على غير ما تحدث فيه، وأن لا تحدث على نحو ما تحدث فيه وإلا اقتضى ان يكون الله غير ما هو...

وليست إرادات الله إلا قوانين الطبيعة الأزلية الثابتة لأن الله هو النظام الكلي للطبيعة...الله هو النظام الكلي الشامل للأسباب والنتائج، وعليه فليس الله السبب الفعال للأشياء، وحسب بل هو سبب ماهيتها كذلك فوجود الأشياء وماهيتها تلزم بالضرورة وجود الله.

إن دمج الجوهريين المفارقين الله والطبيعة أفضى إلى نوع من وحدة الوجود بحيث اصبح الله كل شيء وكل شيء هو الله على هذا كان سبينوزا نفسه يقول "سائر الفلاسفة ينطلقون من العالم وديكارت ينطلق من ذاته أما سبينوزا فينطلق من الله".

وهنا دفع سبينوزا بالعقلانية المثالية الذاتية التي وضع أسسها ديكارت باتجاه أبعد. كان الله في النسق الديكارتي يتوسط من ناحية التدرج في الإثبات الأنا والطبيعة. فإثباته يمر من خلال إثبات الذات المفكرة ومع سبينوزا صفي أمر الركائز الثلاثة ودمجت في كل واحد هو الله بحالته الخالصة أو المتجلية الذي هو المبدأ لكل شيء لأنه هو كل شيء.

وضع سبينوزا الله في النفس البشرية مؤمنا بالحلول الميتافيزيقي ([[25]](#footnote-26)). بذلك أدرج الوجود الذي كان منقسما من قبل في وحدة كلية واحدة فاعلة ومنفعلة في وقت واحد

**الدرس رقم: 08**

**لايبنتز(1646- 1716):**

**المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة**

تشكلت فلسفة لايبنتز(1646-1716) في أفق الفلسفة الديكارتية وعدت شأنها في ذلك شأن فلسفة سبينوزا إحدى تشعبات الديكارتية فالصلة بينهما تتمثل في الركائز والتصورات الأساسية وأهمها فكرة الجوهر التي تمثل العامل المشترك في جميع الفلسفت العقلية.

وقد أثارت فكرة الجوهر إهتمام الفلاسفة المحدثين فعارضها أصحاب التيار التجريبي ونقضوا فكرة الجوهر باعتبار أنه لا يعدو أن يكون مجموع صفات شيء, وهذا ما قام به هيوم على سبيل المثال. أما ديكارت فقد جدد المفهوم القديم للجوهر وأنتجه بصورة مختلفة عن أصله الأرسطي الذي خلص إلى وجود جوهرين.

وجاء سبينوزا فدمج الاثنين في جوهر مركب منهما هو الله. ويبدو أن لايبنتز كان يراقب مسار الإفادة من فكرة الجوهر وكيفية ظهرها في الفلسفة ولم يتردد في جعلها مركز فلسفته وعمودها الفقري واختار للجوهر مصطلحا هو **"المونادة".** وعرفها: بأنها جوهر بسيط ليست مادية ولا شكل لها لا تتكون ولا تفنى. وما الكون إلا نسيج من المونادات المتراتبة يبدأ بمونادات الأجسام الجامدة فالمونادات النباتية ثم الحيوانية والبشرية وصولا إلى المونادة المركزية المطلقة الكاملة التي تتوج سلسلة المونادات ألا وهي الله([[26]](#footnote-27)).

تتصف المونادات التي تشكل قوام الكون بما يلي:

1. البساطة فكل مونادة جوهر بسيط يدخل في البناء العام والبسيط عند لايبنتز ما ليس له أجزاء ولا يقبل الانقسام ولا يشغل مكانا.
2. عدم التفاعل فالمونادات لا تؤثر بعضها في بعض لأنها مغلقة على ذاتها.
3. اللانهائية فعددها لامتناه أشبه ما تكون بسلسلة عددية كل عدد فيها يختلف عن الآخر.
4. الإتصال فسلسلة المونادات متصلة وعليه فالعالم الذي يتكون منها ملاء ولا مكان للخلاء فيه.
5. الانسجام المسبق ويقصد به انطواء كل مونادة على امكانياتها الخاصة بها، وتقوم حياتها في انكشاف تلك الامكانات وتطورها التلقائي بصورة منسقة بعضها مع بعض.

يرى لايبنتز أن العالم نظام لامتناه ومتصل من المونادات وكل منها تتغير حسب المبدأ الداخلي الخاص بها والله هو الونادة الرئيسية أي أنه الحد الأعلى في سلسلة المونادات اللامتناهية- وهو لا يختلف عن المونادات الأخرى إلا في كونه يمتلك من القوة أكثر مما تمتلكه أية مونادة أخرى.

وهذا يقود إلى إشكالية الخلق، فالخلق لابد في هذه الحالة يكون نوعا من الفيض أو الصدور وهذا يتعارض مع العقيدة المسيحية القائلة بأن الله خلق العالم من عدم. وهنا يحاول لايبنتز أن يركب نظرية جديدة في الخلق فيضا وصدورا وهي نظرية **"الوميض" Fulguration » و**فحواها أن الله والعالم من مادة واحدة والكون باعتباره مونادات انبثق من المونادة الرئيسية التي هي الله في حالة تماثل الوميض وما إن خلقت إلا وانفصلت واستقلت ولم تعد تعتمد عليه([[27]](#footnote-28)).

 ولا يبتعد هذا المفهوم كثيرا عن مفهوم وحدة الوجود الذي قال به سبينوزا. فالتعدد هنا والوحدة هناك، والأصل أن مونادات العالم قد ومضت عن الله المونادة الكبرى فهي تشترك معه في نفس المادة ولا قيمة معرفية لموضوع الوحدة والتعدد.

 تندرج فلسفة لايبنتز في صلب الفلسفة العقلية، في كتابه **"أبحاث جديدة في الفهم الإنساني"** يعرف العقل: بأنه "الحقيقة المعروفة" أو "العلة النهائية" أو المملكة الفكرية التي تدرك الروابط بين الحقائق".

 ويذهب إلى أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتسم بصفتين: الضرورة والكلية والغرض من المعرفة هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم محكم الترابط برهاني ومؤلف من حقائق ضرورية وكلية ويتضح مسعاه في إيجاد "علم كلي" بواسطة "حساب فلسفي" أو "حساب كلي" يكون هو منهج البحث المناسب، لأن التجربة الحسية يمكنها توفير الحقائق الضرورية الكلية لأنها لا تقدم غير معارف مختلطة وجزئية وعليه فلا يوجود غير التجربة الباطنية فالذهن والعقل ومبادئ المعرفة فطرية في الإنسان أي أنها موجودة فيه على سبيل الإمكان لا الفعل.

 ويمضي لايبنتز في بيان طبيعة الأحكام الضرورية التي هي عنده "حقائق العقل" مثل الرياضيات والميتافيزيقيا والمنطق والأخلاق وتلك الحقائق تتعلق بارتباطات بين التصورات والماهيات، غير أنه ليس كل تصور خال من التناقض شيئا واقيا بالضرورة والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقا لواقعيتها وكمالها.

 والله يختار بين عدد من العالم الممكنة أحسنها ويبرز إلى الوجود من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة- تلك التي تكون ممكنة في خير عالم والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن أو مبدأ الملائمة.

 وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية وهذا المبدأ الأخير بالنسبة إلى مملكة الواقع له نفس الأهمية التي لمبدأ عدم التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن. إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبليا على الواقع.

 وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة وافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله اي تناقض. بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطيا أو فيزيائيا أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ومشروطة بعلة كافية هي السبب في وجودها.

 والأحكام التي تعبر عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقا لمبدأ العلة الكافية يسميها لايبنتز: حقائق الواقع أو حقائق فيزيائية أو حقائق ممكنة.

**الدرس رقم: 09**

**ايمانويل كانط (1724-1804): نقد العقل وإستراتيجية المصالحة بين التيارات الفلسفية**

 ظهر كانط (1724-1804) بوصفه فيلسوف نقديا في الفترة التي استفحلت فيها مغالاة التيارين الرئيسين في الفلسفة الغربية: التيار التجريبي الذي استثمر كشوفات العلم ومضى في القول: إن التجربة الحسية أساس كل معرفة وقد نظم إطاره الفلسفي لوك وهيوم. والتيار العقلي الذي يضع العقل مصدرا لكل معرفة باعتباره ملكة حائزة على شروط المعرفة وهو التيار الذي نظم أطره ديكارت ومضى فيه سبينوزا ولايبنتز إلى أقصى أبعاده الميتافيزيقية. وهذا التيار له جذر عميق في تاريخ الفكر الفلسفي يعود إلى أفلاطون.

 ويتضح وجه المغالاة في أن كلا من التجريبيين والعقليين قد ظن أنه احتكر الحقيقة وأن الآخر قد ضلها وبذلك انقسم التفكير الفلسفي على نفسه وينبغي أن نفهم أن ذلك الانقسام عائد في بعض أسبابه إلى طموح العلم المشروع بأن يحقق النتائج الواعية الممكنة اعتمادا على الحواس والتجارب وفي منأى عن حضور موجات الفكر القديم من جهة وإحساس العقلانيين المتأصل تاريخيا أن ذلك قد يفضي إلى العبث والفوضى ، فلا يمكن لمعرفة أن تكون مفيدة إلا اهتداء بنور العقل وشروطه والامتثال لمقولاته وفروضه من جهة أخرى.

 والواقع فإن سوء الفهم والاندفاع في التطلع وتباين نماذج التفكير والاعتداد بنتائج التفكير العقلي أو التجريبي وغنى المعطيات المحسوسة أو المعقولة والتراكم المعرفي ورفض نموذج أخلاقي معين أو الامتثال له. كل هذه أسباب تفاعلت فيما بينها طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر لتدفع بالانقسام إلى صورته الخطيرة التي كانت- وما تزال- تعد إحدى أعظم إشكاليات الفكر الفلسفي.

 **في خضم كل هذا ظهر كانط ناقدا من جهة وساعيا لتركيب عقلانية جديدة تمتص غلواء التيارين المذكورين وتقدم فلسفة عقلانية نقدية ترث إنجازات الفكر الفلسفي.**

 يمارس كانط نقدا مزدوجا يشمل "العقل" باعتباره آلة المعرفة والمعارف التي اتصلت به تجريبية كانت أو عقلية. وفيما يخص جانب نقد العقل، فإن كانط يميز بين كل من "العقل" و"الذهن". فالأول هو: ملكة استنباط الخاص من العام وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة بل يتناول فقط الذهن ولا يخلق التصورات من الموضوعات بل يقوم فقط بترتيبها ويهبها وحدتها. أما الثاني فهو: ملكة إنتاج الامتثالات أو ملكة تلقائية المعرفة أو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي. إنه ملكة ملكة معرفة بواسطة تصورات معرفة ليست عيانية بل تصورية.

 وعلى هذا فكل معرفة تبدأ بالحواس أولا ثم تنتقل إلى الذهن وتنهي في العقل وليس ثمة ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردها إلى الوحدة العليا للفكر. ويولي كانط أهمية استثنائية لوظائف العقل ووظائف الذهن بتأكيده على التفريق بينهما وإبراز أهميتهما في آن واحد ويقول بهذا الصدد: إن عملية تمييز الأفكار أي تصورات العقل المجردة من المقولات أو تصورات الذهن المجردة بوصفهما معرفتين مختلفتين تماما في نوعهما وأصلهما واستعمالهما، هي عملية مهمة جدا لكي يقوم على أساسها العلم الذي يجب أن يحتوي على نسق ينسق كل هذه المعارف القبلية. ومن غير هذا التمييز تكون الميتافيزيقا مستحيلة على الاطلاق. فكل معارف الذهن المجردة لها الطابع الخاص لأنها تتألف من تصورات تظهرها التجربة ومن مبادئ تؤكدها التجربة. أما معارف العقل العالية فهي على العكس لا تظهر في التجربة، ولا يمكن أبدا أن تؤكد التجربة أو ان تنقض قضاياها. فالخطأ الذي يمكن أن يندس فيها لا يمكن اكتشافه بوسيلة أخرى غير العقل المجرد([[28]](#footnote-29)).

 ومعلوم أن كانط زحزح مفهوم الميتافيزيقا من دلالته التقليدية الموروثة، وأصبح يعني في سياق فلسفته "العلم النظري للعقل المجرد" أو "فلسفة العقل المجرد" وهو لا يخفي رغبته بأن يجعل للعقل علما مناظرا لعلوم الطبيعة وذلك احتذاء بما قام به علماء عصره.

 وفي هذا المضمار كان يريد تحقيق هدفين متداخلين أولهما: إقناع جميع الذين يؤمنون بضرورة الميتافيزيقيا بأنها تكون علما مختلفا كل الاختلاف عن الميتافيزيقيا الشائعة في عصره. وثانيهما: إقناع الذين لا يؤمنون بها بأنها ضرورة لا بد منها لإرضاء العقل الانساني.

 وهذا الذي دفعه في **"نقد العقل الخالص"** لأن يقول بأن الأشياء تنتظم وفقا لمبادئ العقل وقد وضعت هذه الفكرة في مصاف الاكتشاف العلمي واصطلح عليها ب**"الثورة الكوبرنيكية" في ميدان الفلسفة.**

 وكان قد أكد بأن **المكان والزمان صورتان قبليتان للقوة الحاسة** فالصورة الأولى التي هي المكان خاصة بالحواس الظاهرة فيما الصورة الثانية التي هي الزمان خاصة بالحواس الباطنة والأشياء تنتظم وفقا لهاتين الصورتين.

 وفي هذا يرد كانط ردا مزدوجا أولا: على ميراث الفلسفة العقلية التي يمثلها ديكارت ولايبنتز وفولف وغيرهم، لأنه جعل القوة الحاسة مصدرا من مصادر المعرفة فيما بالغ أولئك في إبطال أهمية الحاسة في مجال المعرفة وطمس دورها.

 وبهذا حقق كانط إنجازا مشهودا لأنه جعل الرياضيات قائمة على العيان القبلي للقوة الحاسة، فيما كان العقليون يذهبون إلى أنها يقين عقلي مطلق الصحة فاعتمدوها منهجا ونعيارا ومبدأ للتفكير. وثانيا: فإن كانط بواسطة هذا التصور رد على التجريبيين وعلى رأسهم هيوم فقوله إن المكان والزمان صورتان قبليتان للقوة الحاسة يفضي لا محالة إلى عدم الشك بهما، ويستخرج من ذلك أن الذهن عن طريق الخيال ومخططاته يرتبط ارتباطا وثيقا بالقوة الحاسة ولا يمكن أن تتجاوز تصوراته حدود هذه القوة.

 وهنا نجد ردا ضمنيا على كل من ديكارت وباركلي القائلين بأن العقل يستقل وحده بالمعرفة بعيدا عن كل أثر للقوة الملامسة الحاسة أو القوة المتخيلة. ومن كل هذا يخلص كانط إلى تقييد الذهن بحدود القوة الحاسة والتجربة. ثم استنادا إلى ذلك يبني **جدله المتعالي** مؤكدا ان العقل الإنساني جدلي فهو ينبثق عن نفسه ويعارض نفسه ويناقضها.

 وفي هذا يجعل كانط من العقل موضوعا للتحليل والنقد بهدف تخليصه من الأوهام والضلالات مؤكدا ألا يمارس العقل فعاليته الفكرية بمعزل عن التجربة منتهيا إلى بناء ميتافيزيقيا نقدية.

 إن المأخذ الذي يسجله كانط على الفلسفات القطعية سواء أكانت تجريبية أم عقلية هو أنها أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة وهذا دفعه إلى أن ينظر إلى العقل من حيث هو. وتحقيقا لهذا الهدف اتجهت فلسفته إلى تحليل طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد العاملة التي تضبط كل علم وكل أخلاق([[29]](#footnote-30)). ومن هنا جاء اهتمامه ب**"المتعالي". لأن المتعالي عنده "**كل معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية لا لأنها تتخطى الأشياء/ الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن وذلك دون تعليق كاف...يكون متعاليا بنظر كانط كل تصور يتنطع لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها"[[30]](#footnote-31).

 تنطوي فلسفة كانط – بوضعها العقل وتجلياته في التفكير الفلسفي تحت النظر النقدي- على موقف نقدي واضح اتجاه التيار العقلي والتيار التجريبي وهو موقف يريد من ناحية حل الاشكال الذي يتمركز حول قضية مبدأ المعرفة، **هل هو العقل بتصوراته القبلية أو هو التجربة العيانية؟. ثم تجاوز ذلك الإشكال إلى نوع من إعادة النظر في علاقة العقل بالتجربة وهو الذي يوصف على أنه نوع من "التوفيق" بين التيارين الفلسفيين المذكورين.**

**الدرس رقم:10**

**العقل والتجربة عند كانط: مشروع التوفيق والمعرفة المتعالية**

لقد ظهر الموقف النقدي المزدوج تجاه التيارات الفلسفية السابقة والمعاصرة لكانط بسبب ملاحظته الدقيقة فيما يخص سعي كل من العقلانية والتجريبية وضع نظرية معرفة خاصة بهما تؤدي نتائجها إلى دحض الأخرى.

 وسجل ملاحظته النقدية بصدد كل تيار فقد تجاوزت الفلسفة العقلية حدود العقل وطاقاته فادعت امكان الوصول إلى اثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعا للتجربة مثل: **الله، الحرية ألإنسانية خلود النفس** وغير ذلك. فيما ربطت الفلسفة التجريبية كل شيء بمعطيات التجربة الحسية ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

 وبإزاء هذا التعارض القائم في بنية الفروض والنتائج اكتشف كانط وجود أحكام ليست تجريبية ولا تحليلية ودعاها باسم **الأحكام التركيبية القبلية:** وهي تركيبية لأن محمولاتها غير مضمنة في موضوعاتها، وهي **قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة** وهنا حل كانط مشكلة جديدة ظهرت له وهي **كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟** وتمثل الحل بأنها تكون ممكنة إذا أمكن بيان أن المعرفة الإنسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الأصل وإنما أصلها في الذهن الإنساني، صحيح أن كل معرفة تبدأ بالتجربة.

 ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها تنشأ عن التجربة ذلك أن التجربة تقدم معطيات منفردة مختلطة مثل الألوان والليونة والصلابة...ولكن العقل بما ركب فيه من إطارات مغروز في طبيعته هو الذي يؤلف بينها ويرتبها ويحولها إلى تصورات لموضوعات.

 إن العقل يتلقف الانطباعات الحسية منفصلة لا رابط بينها ولا ترتيب لكنه ما يلبث أن يعمل فيها عمله فيرتبها ويوحدها ويربط فيما بينها وإلا ظلت خليطا غامضا غير متميز.

 **مفهوم المتعالي في فلسفة كانط؟** بما أن فلسفة كانط تنهض في أساسها على صور وهياكل وكيانات فمن المفيد الوقوف على الإجرائية – المنهجية التي تمارسها المعرفة المتعالية لأنها تتصل بالموضوع وهو الأحكام القبيلة التي اكتشفها كانط الذي يقول: إن المتعالي هو السابق على التجربة لكنه دخل نطاق العقل والمعرفة المتعالية هي الخالية من كل عنصر الاحساس والمبدأ المتعالي هو المبدأ الذي بواسطته يتمثل قبليا كل الشروط العامة التي بها وحدها يمكن للأشياء أن تصير موضوعات.

 الفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية، إنها لا تبحث في الموضوعات بل في الأصول التي عنها تنشأ قبليا المعرفة وحدوده. وهي نطاق للمعرفة يعرض بطريقة قبلية موضوعات العقل المحض في نطاق مرتبط ارتباطا ضروريا. وهي جزء من الميتافيزيقا النظرية وموضوعها الرئيس هو: **كيف يمكن للأحكام التركيبية القبيلة أن توجد؟([[31]](#footnote-32)).** ولما كان الذهن هو الذي يملي قوانينه العامة بشكل أولي على الطبيعة فليس بدعا أن يكون الأساس في كل معرفة هو مجموعة القضايا الأولية المطلقة التي تفرضها سائر المعرف الأخرى وهذه القضايا الأولية هي ما اصطلح كانط على تسميته ب"**مبادئ** **الفهم المحض".**

 هنا تكون خلاصة كانط الفلسفية: إخضاع العالم التجريبي لقوانين عقلية محددة وفي الوقت نفسه رفض الادعاء بأن المعرفة العقلية قادرة على إدراك عام ما وراء الظواهر المحسوسة. فالذات المتعالية باعتبارها حجر الزاوية في عملية المعرفة هي التي تعطي للعالم مضمونا يمكن إدراكه عقليا، لأنها هي القادرة على رد المضمون العقلي للعالم غلى مجرد علاقات عقلية صرفة.

 **تربعت الكانطية على قمة الفكر الفلسفي في نهاية القرن الثامن عشر، وامتصت غلواء العقلانية الديكارتية والتجريبية ووضعت في اعتبارها هدفا مهما وهو دمج معطيات هذه بتلك والخروج بتركيب جديد. إن السؤال الذي ينبغي إثارته هنا هو: هل نجحت الكانطية في مشروعها هذا على مستوى المعرفة؟ وما قيمها بوصفها فلسفة عقلية جديدة؟ ما هي الالتبسات والمصادر التي وقعت فيها الفلسفة النقدية؟**

**الدرس رقم: 11**

**نقد الكانطية: هيغل ناقدا لكانط وتعميق الثنائية الضدية**

وضعت الفلسفة الكانطية في مقدمة أهدافها أمرين أساسيين أولهما تجاوز واقع التفكير الفلسفي الذي كان يتنازعه تيارا العقلانية والتجريبية وثانيهما فحص إمكانات العقل وشروطه في إنتاج المعرفة. ويبدو أن هذين الهدفين اللذين دخلا مكونين في صلب فلسفة كانط هما اللذان عدا فيما بعد معيارا لتقويم الكانطية ونقدها وأهميتها في ضوء المشروع الذي طرحه وفي سياق الفكر الفلسفي الغربي.

 يسجل هيغل ملاحظته الأساسية وهي أن كانط أغفل مضمون الفكر، قانعا بالتعارض الخارجي المحض بين "الذاتي" و"الموضوعي" ولما شغل بالمتناقضات ظهر دور المضمون وهنا لم يعد التعارض مجرد تعارض خارجي محض بل أصبح تعارضا باطنيا، نظرا لأن المقولات هي نفسها التي تتسبب في إقحام التناقض.

 وعلى حين أن التناقض القائم بين "الذاتي"و"الموضوعي" هو في حد ذاته "معطى" عرضي من المعطيات الواقعية نجد أن التناقض الذي تنطوي عليه "متناقضات العقل" وهو التناقض الذي تستلزمه الطبيعة الباطنية للمقولات إنما هو تناقض "ضروري".

 وهيغل يرى في كل هذا صورة أولية للعقل العيني الذي يتحقق بالفعل فيقيم ضربا من التوافق والمصالحة بين الأضداد الناشئة عن تمزق الباطني ولا شك في أن هذه النتيجة التي توصل إليها كانط كما يرى هيغل تنطوي على جانب إيجابي لأنها تظهرنا على أن اكتشف روح السلب البطنة في صميم العقل فاستطاع أن يضع يده على المبدأ الكلي الشامل لكل حياة طبيعية وكل حياة روحية.

 ومن هنا فإن كانط قد حقق في ميدان الفلسفة النظرية اكتشافا حاسما هو بمثابة الحدث الفلسفي الأكبر في الفلسفة الحديثة كلها لأنه كان إيذانا بظهور "العقل" على حقيقته وهذا ما يوافق روح الفلسفة الهيغلية.

 بيد أن هيغل يأخذ على كانط أنه وإن كان قد نجح في وضع المشكلة بصورة لا تخلو من عمق إلا أنه قد قدم لها حلا وسطا تافها. ولما كان كانط قد وسع من نطاق مشروعية الذهن فجعلها تنطبق على سائر العمليات الذهنية.

 كان النقد الهيغلي للكانطية قد ذهب إلى صميم ركائزها، إلى الدائرة التي تشكل لب الفلسفة عند كانط. وكان رائدا في إثارة نقد متصل لمشروع الكانطية بأكمله من خلال القضية المركزية وفي هذا السياق يذهب **علي حرب** إلى أن معالجة كانط لقضية العقل لم ترض العقل لأن معرفة العقل لذاته المتعالية بكينونتها المحضة مهمة يتعذر تحقيقها للأسباب الآتية:

 **أولا:** لأنه لا يوجد لشكل معرفي محض يمكن أن يستقل عن التجربة، ومن ثم فلا وجود لخلق معرفي وإبداع فكري من دون التجربة، فالمعرفة بشروط وكيفية المعرفة بالموضوع هو تجربة. ومعنى كونها تجربة أن لها طابعها البعدي، فلا تكون ضرورية بل مجرد إمكان. والحق أنه لا ممكن سوى التجربة والتجربة هي التي تجعل الكلام على الضرورة وأحكامها أمرا ممكنا، وهي التي تتيح إمكان تشكيل خطاب في الحقيقة المتعالية.

 ولهذا فإن قول كانط بوجود معرفة قبلية محضة هو قول يحجب ذاته، أي على كونه مجرد ممارسة لتجربة معرفية، إنه قول ينطق بالمحضية فيما هو يسكت على تجريبيته ويدعي التأليف القبلي فيما يمارس معرفته البعدية بعقله أي إنه يحجب تجربته المعرفية بإعلانه عن قبلية مبادئ المعرفة. إنه يحجب بخطابه عن المتعالي نمط وجوده المحايث الحال الذي لا افكاك له عن التجربة والخبرة.

 **ثانيا:** لأنه لا وجود لمعنى قائم بذاته مستقل عن اللفظ يمكن أن يعبر عنه، واستنفاد الكلام عليه، وإنما الموجود هو أنظمة العبارة وتشكيلات الخطاب وكل قول جديد للمعطى ذاته ولو كان مجرد شرح فكيف بالتوسع وهو معطى بذاته يولد وقائع معرفية جديدة. ولهذا فإن الإيضاحات والشروحات لا تزيدنا معرفة بالموضوع عينه، وإنما هي إعادة إنتاج للمعنى أي أهمية اختلاف المعنى عن ذاته.

 **ثالثا:** لأننا لا نعرف الشيء في ذاته فالمتاح لنا معرفته هو الظاهر فقط، كما تحصل لكانط وإذا كانت معرفتنا بالشيء هي على ما يظهر لنا منه، فإن معرفتنا بالمعرفة هي على ما تظهره التجربة المعرفية لأحدنا.

 بالفعل إذا كان الشيء في ذاته لا يعرف فكيف لنا أن نعرف المعرفة المحضة أو المعرفة في ذاتها؟ إننا هنا بإزاء صعوبة مضاعفة صعوبة المعرفة بالموضوع وصعوبة معرفة المعرفة بالموضوع أي علاقة المعرفة بالموضوع بحسب ما يتم تعيينها في المنطق المتعالي...

 ومجمل القول الكانطي يقوم على حجب مركب: حجب الكلام للذات المتكلمة ثم حجبه لذاته أي سكوته على تشكيلة نفسه وأخيرا حجب المتعالي لمحايثته وحلوليته. إنه بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه وذلك أن الإمكان المحض إمكان حسي تجريبي كما هو إمكان لغوي خطابي([[32]](#footnote-33)).

 يمكننا تحديد قيمة الكانطية باعتبارها فلسفة عقلية ورثت إنجازات الفلسفات العقلية التي سبقتها بما يأتي:

* . إنها قامت بتحويل العقل من خزان للأفكار الفطرية إلى قدرة مؤطرة تقوم بإضفاء الطابع التركيبي على المعرفة. وبهذا يتخذ العقل طابعا إيجابيا ديناميا فعالا غير ذلك الطابع السلبي القائم على حدس الطبائع البسيطة مثلما هو الشأن في العقلانية الديكارتية.
* . بإضفائها صبغة دينامية على العقل فقد قامت الفلسفة الكانطية بتحويل العقل من مجرد قبس أو نور من العقل الكلي كما يقول بذلك **أفلاطون وديكارت** إلى مجموعة معايير وقواعد تسمح بإمكان قيام التجربة وإمكان قيام معرفة علمية بها وبعبارة أخرى أصبح العقل نشاطا وفاعلية عقلية يتمثلان في إعادة بناء الواقع والتجربة.
* . ونتج عن ذلك أن وظيفة العقل لم تعد مجرد وظيفة منطقية تقوم على التصنيف كما هو الأمر عند **أرسطو** إنما تعقدت بنيته تعقيدا كبيرا بحيث أصبح متضمنا لقواعد وأنماط تركيب منوعة غاية التنوع وتضاعفت بذلك وظائفه. لقد أصبح العقل مجموعة من المبادئ والقواعد التي تستخدم تجريبيا وعن طريقها يجد الحسي المتباين أطرا صورية قبلية تسمح بإضفاء صبغة الوحدة التركيبية عليه. وهي وحده تمثل الشرط القبلي الأول لكل معرفة. أول هذه الأطر الصورية وأكثرها التصاقا بالإحساس صورتا المكان والزمان([[33]](#footnote-34)).

**كخلاصة نقول شكك النقد في مشروع الكانطية وبين أنها لا تؤسس فكرا فلسفيا مغايرا عن المنظومات الفلسفية إلا بحدود دون الطموح الذي اعلنته ونقدها لآلة الفكر هو العقل وشروطه لإنتاج المعرفة أفضى إلى انشغالها بافتراضات قبلية ذات صفة متعالية لم تقدم دعما عمليا مباشرا لعملية إنتاج المعرفة الفلسفي.**

**الدرس رقم: 12**

**فلسفة الروح: هيغل (1770-1831)**

 **بناء الشعور الغربي وأنساق التمركز**

ورثت فلسفة هيغل (1770-1831) وطورت في الوقت نفسه أهم العناصر الأساسية في الفلسفة الغربية سواء اتصلت تلك العناصر بالمضامين الفلسفية أو المفاهيم أو المنهج. ظهرت الفلسفة الهيغلية بوصفها أكثر الفلسفات الغربية الحديثة اتصالا بالفلسفات المعاصرة لها وحتى الفلسفات القديمة.

 ويبدو ارتباطها وثيقا بدائرتين متداخلتين من النشاط العلمي **أولاهما: دائرة ضيقة تركت أثرا مباشرا في الهيغلية وهي المثالية الألمانية عند كانط وفخته وشلنج. ويمكن اعتبار هذه الدائرة هي المحضن المباشر التي تغدت فيه فلسفة هيغل وتجهزت بأهم مقولاتها والأخرى دائرة الفلسة الغربية بصورة عامة من أصولها الإغريقية مرورا بلاهوت القرون الوسطى وصولا إلى التيارات العقلانية والتجريبية التي ازدهرت في القرن الثامن عشر.**

استمد هيغل الفكرة الجوهرية لفلسفته وهي **"المطلق"** وعلاقته ب**"الطبيعة" أو ما صار يعرف ب"علاقة اللامتناهي بالمتناهي"** من جهود المثالية الألمانية ولم يتردد في اقتباس المفاهيم الأخرى وتطويرها حيث وجد في ذلك حاجة.

 يمكن التقاط **أصل الجدل الهيغلي من وسط الشذرات المنسوبة إلى هيراقليطس** الذي عرف عنه القول بالتغيير وعدم الثبات والذي تعود إلى فكرة صراع الأضداد وبعترف هيغل بأثر فكرة **"الصيرورة"** فيه، بل وبأثر فلسفة هيراقليطس في جدله بحيث يعلن قائلا: "ليس في أقوال هراقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها في صميم منطقي"([[34]](#footnote-35)).

 يطلق هيغل اسم **"الجدل":** على المبدأ المحرك للفكرة وهو المبدأ الذي ينتج جزئيا الكلي وهو لا يعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعا أو قضية معطاة للشعور أو الوعي بصفة عامة فيؤولها ويركبها ولا تسفر مهمته في النهاية إلا عن استنباط عكس ما بدأ به، فذلك لون من الجدل السلبي الذي كان سائدا حتى عند أفلاطون.

 والجدل السامي الذي يتقدم به هيغل لا يعتمد على إنتاج التعيين كشيء مضاد ولكنه يعتمد على إنتاج وإدراك المضمون والنتيجة الإيجابية للتعيين لأن ذلك هو وحده الذي يجعل من الجدل نموا وتقدما باطنيا، وهذا هو النمو للفكرة الشاملة هو النشاط الخاص بالعقلانية.

 والواقع فإن منطق هيغل هوذاته منهج هيغل وهو لديه "علم التفكير"([[35]](#footnote-36)). وهو المبدأ المحرك للفكرة الشاملة وهو "علم الفكرة الخالصة بمعنى أنه علم الفكرة الخالصة بمعنى أنه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص([[36]](#footnote-37)).

 وقد وصف كارل ماركس الفعالية التي يمارسها منطق هيغل على الشياء وخلص إلى أنه عند هيغل "كل الأشياء تتحول إلى مقولة منطقية"([[37]](#footnote-38)). فالمنطق في فلسفة هيغل ما هو إلا "بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص فهو لا يعنى بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها ومضمونها هو الفكر"([[38]](#footnote-39)).

 يكتسب جدل هيغل أهمية من علاقته المباشرة التي أرادها له هيغل بأشكال الفكر ومضامينه فهو لم يعد إطارا منطقيا بالمعنى القديم إنما أصبح نظاما محايثا في الظواهر الطبيعية والروحية التي هي بحد ذاتها المضمون الفكري للعقل وتجلياته.

 هو نوع من الانتقال المتواصل والدائم من الموضوع إلى الذات ومن الخارج إلى الداخل بمعنى هو: تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة. وعلى هذا يكون الجدل هو خبرة حسية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعي والشعور.

 وإذا كان هيغل قد أراد للفكر أن يكون ديناميكيا حيا يجتاز المراحل ويتخطى العقبات، إذ دائما –حسب هيغل – ينبثق **"التناقض"** من صميم الأشياء صعودا نحو تآلف يحقق الإتحاد وعلى هذا أصبح الجدل عند هيغل قانون تطور الوجود والفكر معا.

 لأنه المجموع المتحرك للعلاقات الباطنة المتحكمة في صميم كل شيء إنه الحركة الرابضة في أعماق الوجود التي تشتغل على توحيد الشيء وضده بحيث تبدو الحياة بمثابة خلق أزلي أبدي ونشاط حيوي مستمر وروح خالدة مطلقة متحركة صوب اللامتناهي لأنها باعتبارها متناهية فهي في نزوع وشوق إلى ذلك اللامتناهي الذي هو الله.

 وعلى هذا فالجدل هو نسيج الواقع نفسه وتعبير أعلى على الطموح العام للعقل في سعيه نحو الالتقاء بذاته في كل شيء وبهذا النظام الشامل ربط هيغل عالم الطبيعة بعالم الحياة وعالم الحياة بعالم الروح وعالم الروح بالله نفسه.

 على اعتبار أن **"الأدنى" لا يجد علة وجوده إلا في "الأعلى" إنما هو المبرر الأوحد لقيام "الأدنى".** وهذا إنما هو تعبير عن مذهب هيغل في **"المطلق".** بوصفه وحدة "الذاتي" و "الموضوعي" أو هوية "الفكر" و"الواقع" انه عبارة عن العقل الأزلي حين يحقق ذاته في الفكر البشري وفي التاريخ وفي الطبيعة.

 لقد جعل هيغل العقل بتجلياته موضوعا مركزيا لفلسفته، فدرسه بوصفه شيئا مجردا، ثم بحث فيه على أنه تحقق مادي ثم انتهى إلى دراسته وهو متحقق بوصفه فكرا خالصا من خلال النشاط البشري وهو بذلك قد جعل العالم كله من خلال العقل أو أنه من تجليات العقل. وحدد وظيفة العقل على أنها تأليف القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية والحقيقة العملية.

 وبهذا دمج الواقع بالفكر أي تعقيل الواقع فإذا عقل الواقع أصبح كل شيء معقولا سواء كان فكرا أم واقعا وبهذا المعنى فإن غاية هيغل هي أن يجعل كل ما هو واقعي معقولا وكل ما هو معقول واقعيا وعملية الدمج هذه ستفضي إلى أن كل شيء سيصبح معقولا([[39]](#footnote-40)).

 وتتردد هذه الفكرة في تضاعيف فلسفة هيغل فهو القائل "إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي"([[40]](#footnote-41)). ولا يتردد في القول "ليس واقعيا بحق وصدق سوى ما يوجد لذاته وفي ذاته ما يشكل جوهر الطبيعة والروح، ما لا يمنعه وجوده في الزمان والمكان أن يتابع وجوده في ذاته ولذاته وجودا حقا وواقعيا" وينتهي إلى التأكيد "إن الروحي هو وحده الحقيقي وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكل روحية"([[41]](#footnote-42)).

 وهذه فكرة أفلاطونية عبرت عنها "نظرية المثل" ووجدت لها تجليات فيما بعد من ذالك مثلا ما يقوله أفلوطين في "التساعية الرابعة" من أن "الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل"([[42]](#footnote-43)).

**الدرس رقم : 13**

**العقل: الصيرورة وغاية التاريخ**

 ارتبط جدل هيغل بفكرة العقل فهو"تعبير عن طبيعة العقل أو ماهيته أو هو حوار العقل مع نفسه" وموضوع العقل هو الفكرة الشاملة التي لا يصل إليها إلا بعد أن يقطع طريق طويلة يكشف فيه عن نفسه في صور كثيرة ومتعددة تمثل درجات متفوتة من المعرفة، ثمة ثلاث مراحل يمارس العقل فيها فعاليته وصولا إلى تحقيق ذاته في النهاية.

 **المرحلة الأولى:** هي ما يصطلح عليها ب**"مرحلة الوعي المباشر"** ويكون الحس أساسا فيها، وتتصف بالمباشرة لأن الموضوع فيها موضوع مباشر والعلاقة بين الذات والموضوع تتم على نحو مباشر بمعنى أن الموضوع مازال فرديا جزئيا مستقلا عن الذات يظهر مباشرة أمام الوعي فيدرك منه دون أن يكون هناك وسيط بين الفكر وموضوعه أي أن الوعي لا ينتج وجود الموضوع، إنما هو حاضر أمامه ونموذج هذا الإدراك المعرفة الحسية.

 **المرحلة الثانية:** تعرف ب**"مرحلة الوعي الموضوعي"** وفيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكرا خالصا فيكون تبعا لذلك الموضوع عبارة عن فكرة وله طبيعة الذات المفكرة ، فالذات حين تتأمل موضوعها فإنها في الحقيقة تتأمل نفسها لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعا لنشاطها فهي إنما تنفي نفسها كذات لأنها تصبح موضوعا لنشاطها الخاص وبما أن هذا الموضوع ليس غريبا إنما هو الذات نفسها فتكون الذات هنا تركيبا مندمجا من الذات والموضوع في آن معا.

 **والمرحلة الثالثة وهي "مرحلة الوعي المطلق"** ويمثلها العقل الذي هو عبارة عن وحدة الوعي المباشر بالوعي الموضوعي (التركيب المستخلص من المرحلتين الأولى والثانية) ولما كان الوعي المباشر يرى أن الموضوع يوجد وجودا مباشرا أمام الذات وأنه مستقل عنها وأن الوعي الذاتي يرى أن الموضوع متحد بالذات في هوية واحدة أو أنه الذات نفسها، فإن العقل في المرحلة الثالثة هو الذي يجمع بين الموقفين في مركب واحد، فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد بها في وقت واحد وعلى هذا يظهر العقل على أنه هوية التباين وأنه الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي([[43]](#footnote-44)).

 **من أجل تخلـيص فكـرة هيغل من بعـدها التـجريدي وطبعها بطابع حسـي، فلا بـد من صيـاغتـها في ضوء الـعلاقة المنـطقية بين العناصر المكـونة لها، وتجـلياتها في الـواقع وذلك في ضوء النسـق الكلـي لفلسـفة هيغل هذا النسق الـذي اكتـمل بـعد قـرابة – ربـع قـرن - من هـذه الصيـاغة الأولـية التي وردت في "علم ظهور العقل" الذي ظهر في عام 1807.**

 تتكون فلسفة هيغل الروحية استنادا إلى العلاقة الجدلية بين الروح الذاتي والروح الموضوعي والروح المطلق وهذه المكونات تنضم في علاقات تناقض أو علاقات جدل تفضي دائما إلى مركب جديد بحيث يظل الاطراد قائما باستمرار إلى أن تتحقق النهاية بإدراك المطلق.

 والواقع فإن فلسفة الروح هذه ما هي إلا مستوى أعلى يستند إلى فلسفة الطبيعة المتكونة من الميكانيكا والطبيعيات. وهذا المستوى محكوم بنظام منطقي يعتبر القاعدة الأساس لفلسفة هيغل، وهو الجدل بين الوجود والعدم الذي **ينتج الصيرورة.**

 وتتأتى أهمية فلسفة الروح من أنها عالجت بمنظور عقلي مثالي مظاهر متنوعة بعضها يتصل بالتعبير الحسي للعقل كالمؤسسات الاجتماعية والسياسية والنظم الخاصة بها وبعضها يتصل بالتعبير الرمزي للعقل وتجلياته في الفنون والأديان والأفكار الفلسفية.

 وعليه فإن تظاهرات العقل تأخذ أسلوبين للتعبير: مرئي ورمزي ابتداء من تأمل الروح الذاتي وصولا إلى الروح المطلق. ذلك أن مضمون الروح الذاتي هو العقل البشري منظورا إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية بمعنى أنها الروح في ذاتها والتي سرعان ما تبدأ الخروج عن ذاتها إلى الآخر فيتشكل الروح الموضوعي الذي هو الطبيعة، فكما أن الفكرة بصفة عامة تصبح في تخارج فإنها تخلق بذلك عالما موضوعيا خارجيا.

 ولكن ليس المقصود بذلك العالم هو الطبيعة المادية الجامدة إنما العالم الروحي أي عالم التنظيمات أوالمؤسسات الروحية كالقانون والأخلاق والدولة وهي تنظيمات موضوعية لكنها متحدة في هوية واحدة مع الذات والأنا الخارجة عنها لأنها ليست إلا تموضعا للذات أو العقل الذاتي.

 وبتداخل الروح الذاتي بالروح الموضوعي ينتج الروح المطلق أي تصبح الروح حرة مطلقة ولا متناهية و**موضوعات الروح المطلق هي الفن والدين والفلسفة.** فالمطلق إذن هو الفكرة المنطقية أو العقل كما هو في ذاته.

 ويرى ولرستيس أن الروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا لابد أن يكون بالضرورة لونا من ألوان الوعي البشري والوعي الفردي، إذ لا يمكن أن يكون وجودا غير مشخص كالدولة مثلا بل لا بد أن يكون وعيا متحققا بالفعل. وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنه لا بد أن يكون ذاتا حقيقة إنه وعي بموضوع ما. وهذا الموضوع هو اتحاد الذاتي بالموضوعي بعد أن تلاشت الفوارق بينهما بواسطة الجدل الثنائي الذي تحقق منه الروح المطلق وعلى هذا فإن فعل الروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها([[44]](#footnote-45)).

 **ويعبر هيغل عن هذه الصيرورة بقوله:** إن الوجود المباشر للعقل وهو الوعي ينطوي على لحظتين: المعرفة والموضوعية القائمة في مواجهتها كضد سالب. ولما كان العقل ينمو في عنصر الوعي هذا ويبسط فيه لحظاته أو مراحله فهذا التقابل ينفذ في كل لحظة من اللحظات التي تبدو عندئذ جميعا وكأنها أشكال الوعي، والعلم بهذه الطريقة هو علم الخبرة التي يخوضها الوعي علم يغدو فيه الجوهر بحركته موضوعا لذاته، إن الوعي لا يعلم ولا هو يتصور إلا ما دخل خبرته وما يدخل هذه الخبرة إلا الجوهر العقلي وأنه ليدخلها باعتباره موضوعا لذاته. بيد أن العقل إنما يغدو موضوعا لأنه تلك الحركة القائمة في مغايرة نفسه، واسم الخبرة يطلق على تلك الحركة تحديدا التي يغرب فيها على نفسه ثم ليرتد بعد ذلك عن هذا الاغتراب راجعا إلى نفسه، فيتبين عندئذ في كماله الفعلي وفي حقيقته ويصير ملكا مكتسبا للوعي"([[45]](#footnote-46)).

 أدخـل هيغل كل تجـليات العـقل في صياغة فلـسفته العقـلـية تحـقيقا لمـثالية مـطلقـة فـهو يـرى فـي **"العقل في التاريخ"** إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ في الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا، ذلك إنه في الفلسفة تمت البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل جوهر وهو قوة لا متناهية ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية.

 إنه المركب اللامتناهي للأشياء وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، والعقل في الوقت نفسه يمثل مادة لنفسه في نشاطه الإيجابي الخاص فهو لا يحتاج إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه وهو نفسه موضوع عملياته. في الوقت الذي يعد فيه أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضا في العالم الروحي أي في التاريخ الكلي([[46]](#footnote-47)).

 وهذا الانعكاس للروح على ذاتها هو الوعي الذاتي الفردي وهو القطب المضاد للفكرة في صورتها العامة، وهو لهذا يوجد في تحديد مطلق، وهذا القطب المضاد هو بالتالي التحديد المتناهي والتخصيص الجزئي والتعيين للوجود الكلي المطلق، إنه الجانب المتعين المحدد عن وجوده وهو مجال واقعه الصوري ومجاله التبجيل الموجه إلى الله.

 وما تقود إليه الفلسفة كما يرى هيغل هو أن العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون وإن الخير الحقيقي والعقل الإلهي الكلي ليس تجريدا فحسب وإنما هو مبدأ عام حي قادر على تحقيق نفسه وهذا الخير وهذا العقل في أعظم صورة عينية له لهما هو الله والله يحكم العالم ولذلك فإن المضمون الفعلي لحكمه وتنفيذ خطته هو التاريخ الكلي للعالم. ينبغي على الفلسفة أن تدرك المضمون الجوهري للفكرة الإلهية وتبرير الواقع الحقيقي للأشياء الذي طالما احتقر ذلك لأن العقل إنما هو فهم العقل الإلهي([[47]](#footnote-48)).

 أصبحت الفلسفة مسؤولة - لأنها قادرة- عن كشف جملة من التفاعلات المطردة بين صور العقل الذاتية والموضوعية والمطلقة. لأن مهمتها "تنحصر في تصور ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه" ووظيفتها أن "تفهم ما هو موجود، لأن ما هوموجود هو العقل([[48]](#footnote-49)).

 **إن التعرف على العقل هو الذي يجعل الإنسان منسجما مع الواقع الفعلي، والفلسفة هي الوسيلة التي بها يمكن تجاوز الحرية الذاتية إلى الوجود المطلق.**

**الدرس رقم : 14**

**فلسفة الروح الفن والدين والفلسفة: نسق العلاقات**

 إدراك المطلق والتعبير عن تجلياته هو موضوع فلسفة الروح التي تدرس ضمن جملة من النشاطات وهي الفن والدين والفلسفة وهذه النشاطات تشكل لب فلسفة الروح التي تقف في أعلى النسق الفلسفي عند هيغل الذي يتركب من ثلاثة مكونات كبرى هي **الجدل (علم الفكرة في ذاتها ولذاتها) وفلسفة الطبيعة (علم الفكرة في أخرها أو تخارج الطبيعة) وفلسفة الروح (علم الفكرة وقد رجعت إلى ذاتها).**

 تتصل دراسة هيغل للفن والدين والفلسفة إذن بمرحلة الروح المطلق الذي هو تركيب ناتج عن تناقض عنصرين هما الروح الذاتي والروح الموضوعي فالروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا لا بد أن يكون لونا من ألوان الوعي البشري.

 ومادام المطلق والله لفظين مترادفين فإن هذه الدائرة دائرة الدين فهي ليست سوى معرفة الله الذي يتخذ إدراكه ثلاثة طرق، تعطي ثلاث مراحل متعاقبة للروح المطلق نهاية كل مرحلة تفضي إلى الأخرى وهي: الفن والدين والفلسفة.

 لقد قسم هيغل المسيرة التاريخية للظاهرة الدينية على ثلاث مراحل متعاقبة وهي مرحلة الدين الطبيعي ومرحلة الدين الفردي ومرحلة الدين المطلق **وخص الأولى بالديانات الشرقية** كالديانات الهندوسية والبوذية والزرادشتية وجملة العقائد الدينية القديمة التي شاعت في سوريا ومصر.

 **وخص المرحلة الثانية** بالديانة اليهودية واليونانية والرومانية و**خص المرحلة الثالثة** بالديانة المسيحية باعتبارها ديانة الوحي المطلقة. وهذه المراحل تقابل التقسيم اليغلي لتطور العقل الذي هو مضمون فلسفة التاريخ.

 والأمر بأجمعه منوط بالخضوع للتقسيم الجدلي القائل بأن الروح تتطور من الوعي الحسي الذي يقابل دين الطبيعة وفنونها إلى الوعي الذاتي الذي يقابل الديانة الفردية بكل ما يتصل بها عند اليونان والرومان. وأخيرا العقل المطلق الذي يطابق الديانة المسيحية وبالطبع فإن كل هذا ينتظم في إطار التقسيم المنطقي العام في فلسفته، إن الوجود يقابل الدائرة الأولى والماهية تقابل الدائرة الثانية والتصور يقابل الدائرة الثالثة([[49]](#footnote-50)).

 إن التناظر قائم في وظيفة كل من الفن والدين والفلسفة والاختلاف ينحصر في شكل الوظيفة وليس في موضوعها فالفن هو الروح الذي يتأمل ذاته في حرية ويعبر عن ذلك التأمل بشكل حسي والدين هو الروح الذي يتصور ذاته في خشوع أما الفلسفة فهي الروح وهو يمارس التفكير في ذاته من خلال المفاهيم([[50]](#footnote-51)). ويقرر هيغل طبيعة العلاقة الوثيقة بين هذه النشاطات التي هي في الوقت نفسه وسائل يتجلى من خلالها الروح المطلق.

 ترتب فلسفة هيغل فروضها فيما يخص الفن والدين والفلسفة استنادا إلى المبدأ الغائي التطوري المتصل بالرؤية التي بنى عليها منهج الوحدة والاستمرارية تصوراته ومؤداه أن العقل البشري يمر بدوائر عدة من أجل إدراك الروح المطلق والمضمون في كل دائرة هو ذلك المطلق.

 وهنا فإن إدراك المطلق يتم التعرف عليه بوصفه عقلا خالصا وهذه الامكانية لا توفرها إلا الفلسفة. ويضع هيغل التفريق الإجرائي الحاسم فالتفكير الديني الذي هو تعبير مجازي عن الروح المطلق هو ممارسة جماهيرية شائعة بين الناس أما التفكير المجرد الخالص فهي حكر على نخبة معينة.

 إن التعريف العام للدين عند هيغل هو تجلي المطلق في إطار الفكر التصوري وكل دين يتضمن ضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاث وهي:

1. لحظة الكلية وهي لحظة الله أو العقل الكلي.
2. لحظة الجزئية وهي انشطار العقل الكلي وتوزعه على عقول الأفراد فيظهر العقل الكلي ويمثله الله والجزئي وهو تجلياته في الأفراد ويظهر التضاد بينها إلا أن العقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به لأنه الكل المطلق ويدرك في الوقت نفسه انفصاله واغترابه عن الله وهو الأمر الذي يضع الأمر الذي يضع الإنسان تحت طائلة الإحساس بالخطيئة.
3. لحظة الفردية إن إحساس الفرد بالحاجة إلى العودة إلى الكلي ونقض الانقسام الذي حدث واستحالة ذلك في الوقت نفسه يؤدي إلى ظهور عنصر العبادة وهي عامل أساسي في كل دين ويظهر العقل البشري في كفاحه من أجل الإتحاد بالله وهي عامل أساسي في كل دين. وهكذا فإن العبء المطلق على عاتق كل دين هو وحدة الله مع الإنسان وهو أمر يفترض وجود انفصال بينهما بما يجعل الاتحاد بينهما عملية ضرورية.

لا يمكن أن يظل الدين فكرة خالصة بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية وما إن يفعل ذلك إلا ويصبح وجودا بالفعل وهو أمر عبر عنه بالديانات المعروفة في العالم لكن الديانة الوحيدة حسب هيغل التي تتفق تماما مع فكرة الدين هي الديانة المسيحية لأنها الوحيدة التي تمكن من تحقيق الاتفاق بين الله والإنسان تحققا كاملا.

وعلى هذا فإن الديانات الأخرى هي جوانب منعزلة عن الحقيقة وهي تتجمع في كل عيني واحد هو الديانة المسيحية. وتلك الديانات جوانب للحقيقة، لكنها خاطئة لأنها شذرات مجردة وحيدة الجانب وأيا ما كانت الحقيقة التي تتضمنها تلك الديانات فإن الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها ([[51]](#footnote-52)).

إن الهيكل المنطقي الذي ركبه هيغل لتأطير صيرورة الفكر البشري بتجلياته كلها يقوم على نظام متصاعد يتدرج من تناقضاته الداخلية ثم حل التناقضات بالانتقال إلى مرحلة أعلى.

وقد غدى هيغل هذا الهيكل المنطقي المجرد بالفكر في تنوعاته و تموجاته وصنف الحقب التاريخية للعقل الإنساني بما يوافق العلاقات التراتبية التي تحكم ذلك الهيكل.

ومن الواضح أن تراتبية ذلك الهيكل إذا ما نظرنا إليها من ناحية مضامينها ومعانيها ستؤدي إلى تفاوت واضح. فالمرحلة الأخيرة في كل من الفن والدين والفلسفة لا بد أن تتركز فيها حيثيات كل المراحل السابقة.

وعليه فإن المرحلة الأخيرة في كل نشاط وفي طريقة التعبير عن الروح المطلق ستكون هي الأفضل لأنها خلاصة لكل المسيرة التاريخية للنشاط البشري.

سواء أكان ذلك على مستوى الفن أم الدين أم الفلسفة حيث الفن الرومانسي الديانة المسيحية والفلسفة الجرمانية – الهيغلية هي الذرى الخالدة والبؤر التي تركزت فيها الأحاسيس والمشاعر والأفكار والتصورات الإنسانية منذ بدء الخليقة. **وعلى هذا فإن التمركز سيكون نتاج التفاوت والتفاوت سيكون نتيجة التراتب والتراتب هو نتيجة الهيكل المنطقي لنسق الفلسفة الهيغلية.**

**قائمة المصادر والمراجع:**

محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر - القاهرة: دار المعارف، 1990.

1. ميشال دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص بيروت، دار الحقيقة، 1980.
2. تزفيتان تودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي - القاهرة دار ابن سينا1992.
3. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين - القاهرة: دار الثقافة، 1979.
4. روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا - بيروت: منشورات عويدات، 1978.
5. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ - بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.
6. برترنراسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968.
7. برهييه، العصر الوسيط و النهضة، ترجمة جورج طرابيشي - بيروت: دار الطليعة، 1988.
8. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
9. فرانسيس بيكن، الأرغانون الجديد، أورده فؤاد زكريا.
10. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة - الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1999.
11. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية - القاهرة: المكتبة الإنجلو المصرية.
12. باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحي هويدي- القاهرة: دار الثقافة 1976.
13. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة: 1979.
14. ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري - القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968.
15. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسة الغربية - القاهرة: دار الثقافة، 1989.
16. حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب ص 253- 256 وفي الفكر الغربي المعاصر.

أنظر الخلافات في: يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة ص 48، وعلي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة ص 47، وماهر عبد القادر، تاريخ الفلسفة الحديثة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990) ص 42. ومهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومذهبه ص 164-165. ومحمد شيا، الديكارتية في الموسوعة الفلسفية العربية 2: 586.

1. جنيفاف لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو- بيروت: منشورات عويدات، 1988.
2. أرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص- بيروت: دار الحقيقة، 1980.
3. سبنوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي- بيروت:دار الطليعة، 1981.
4. لايبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية، ترجمة عبد الغفار مكاوي - القاهرة: دار الثقافة، 1978.
5. كريم متى، الفلسفة الحديثة - بنغازي: منشورات جامعة بنغازي، 1974.
6. أمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين - القاهرة: دار الكتاب العربي 1967.
7. كانط، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي - بيروت: دار النهضة، 1970.
8. مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل(بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991.
9. عبد الرحمن بدوي، امانويل كانط - الكويت: دار المطبوعات، 1977.
10. علي حرب، نقد النص - بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.
11. سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة- بيروت: دار الطليعة، 1982.
12. زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة - القاهرة: مكتبة مصر، 1970.
13. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجيلية - القاهرة: دار الثقافة، 1985.
14. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - القاهرة: دار الثقافة، 1981.
15. هيغل، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي- بيروت: دار الطليعة، 1980.
16. كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود - دمشق: دار دمشق، 1972.
17. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عن هيجل - القاهرة: دار المعارف، 1985.
18. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة - بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
19. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة - بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
20. أفلوطين "التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.
21. ولرستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - القاهرة: دار الثقافة، 1980.
22. هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان(بيروت:: دار الطليعة، 1981.
23. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ – ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - بيروت: دار الثقافة، 1986.
24. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر- بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991.
25. رمضان بسطاويسي، فلسفة هيجل الجمالية - بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991.

1. محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر(القاهرة: دار المعارف، 1990) ص 204, [↑](#footnote-ref-2)
2. ميشال دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة إلياس مرقص (بيروت، دار الحقيقة، 1980) 1: 17 [↑](#footnote-ref-3)
3. تزفيتان تودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: دار ابن سينا 1992 ) ص 11 [↑](#footnote-ref-4)
4. ميشال دوفيز ص 20. [↑](#footnote-ref-5)
5. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: دار الثقافة، 1979) ص 48. [↑](#footnote-ref-6)
6. روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا (بيروت: منشورات عويدات، 1978) ص 42. [↑](#footnote-ref-7)
7. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)2: ص 379. [↑](#footnote-ref-8)
8. برترنراسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968) 2 ص 252, [↑](#footnote-ref-9)
9. برهييه، العصر الوسيط و النهضة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1988) ص 210, [↑](#footnote-ref-10)
10. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992) ص 27. [↑](#footnote-ref-11)
11. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992) ص 92. [↑](#footnote-ref-12)
12. فرانسيس بيكن، الأرغانون الجديد، أورده فؤاد زكريا م.ن ص 97. [↑](#footnote-ref-13)
13. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1991 ص 74. [↑](#footnote-ref-14)
14. أورده محمد شيا، الحسية، أنظر الموسوعة الفلسفية العربية 2: ص 515. [↑](#footnote-ref-15)
15. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية (القاهرة: المكتبة الإنجلو المصرية) ص 285. [↑](#footnote-ref-16)
16. باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحي هويدي (القاهرة: دار الثقافة 1976) ص 109، 110، 179. [↑](#footnote-ref-17)
17. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة: 1979، ص 106. [↑](#footnote-ref-18)
18. ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968) ص 3. [↑](#footnote-ref-19)
19. ديكارت، التأملات ص 11. [↑](#footnote-ref-20)
20. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسة الغربية (القاهرة: دار الثقافة، 1989) ص 111. [↑](#footnote-ref-21)
21. حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب ص 253- 256 وفي الفكر الغربي المعاصر ص 22-23. [↑](#footnote-ref-22)
22. أنظر الخلافات في: يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة ص 48، وعلي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة ص 47، وماهر عبد القادر، تاريخ الفلسفة الحديثة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990) ص 42. ومهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومذهبه ص 164-165. ومحمد شيا، الديكارتية في الموسوعة الفلسفية العربية 2: 586. [↑](#footnote-ref-23)
23. جنيفاف لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو (بيروت: منشورات عويدات، 1988) ص 110. [↑](#footnote-ref-24)
24. أرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة إلياس مرقص(بيروت: دار الحقيقة، 1980) ص 105. [↑](#footnote-ref-25)
25. سبنوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي (بيروت:دار الطليعة، 1981) ص 12. [↑](#footnote-ref-26)
26. لايبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة، 1978) ص 27-29. [↑](#footnote-ref-27)
27. كريم متى، الفلسفة الحديثة (بنغازي: منشورات جامعة بنغازي، 1974) ص 134-137. [↑](#footnote-ref-28)
28. أمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين (القاهرة: دار الكتاب العربي 1967) ص 149-150. [↑](#footnote-ref-29)
29. كانط، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي (بيروت: دار النهضة، 1970) ص 19. [↑](#footnote-ref-30)
30. مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل(بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991) ص 85. [↑](#footnote-ref-31)
31. عبد الرحمن بدوي، امانويل كانط (الكويت: دار المطبوعات، 1977) ص 164-165. [↑](#footnote-ref-32)
32. علي حرب، نقد النص (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993) ص 227-229. [↑](#footnote-ref-33)
33. أوردها سالم يفوت، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة(بيروت: دار الطليعة، 1982) ص 66-67. [↑](#footnote-ref-34)
34. أوردها زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، 1970) ص 139. [↑](#footnote-ref-35)
35. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجيلية (القاهرة: دار الثقافة، 1985) ص 311. [↑](#footnote-ref-36)
36. هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: دار الثقافة، 1985) ص79. [↑](#footnote-ref-37)
37. كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود (دمشق: دار دمشق، 1972) ص 101. [↑](#footnote-ref-38)
38. إمام عبد الفتاح إمام ،المنهج الجدلي عن هيجل (القاهرة: دار المعارف، 1985) ص 27. [↑](#footnote-ref-39)
39. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984) 2: ص 578. [↑](#footnote-ref-40)
40. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: دار الثقافة، 1981) 1: ص 80. [↑](#footnote-ref-41)
41. هيغل، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي(بيروت: دار الطليعة، 1980) ص 29. [↑](#footnote-ref-42)
42. أفلوطين "التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970) ص 167. [↑](#footnote-ref-43)
43. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص 99،106،126. [↑](#footnote-ref-44)
44. ولرستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: دار الثقافة، 1980) ص 444، 447، 615. [↑](#footnote-ref-45)
45. هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان(بيروت:: دار الطليعة، 1981) ص 34. [↑](#footnote-ref-46)
46. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ – ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار الثقافة، 1986) 1: ص 78. [↑](#footnote-ref-47)
47. م. ن 1: ص 108. [↑](#footnote-ref-48)
48. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: دار الثقافة، 1981) 1: ص 83، 84. [↑](#footnote-ref-49)
49. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991) ص 168. [↑](#footnote-ref-50)
50. رمضان بسطاويسي، فلسفة هيجل الجمالية (بيروت: المؤسسة الجامعية، 1991) ص 8, [↑](#footnote-ref-51)
51. ولرستيس ص 684-686 . [↑](#footnote-ref-52)