

الوضعيات ولجنة الميتافيزيقا

Le positivisme et la malédiction de la métaphysique

أ. / الأخضر غريسي

أستاذ مساعد (أ)

جامعة محمد السادس برباط، سطيف-2

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا، الوضعيات، دافيد هيوم، أوغست كونت، الوضعيات المنطقية، مبدأ التحقيق.

Résumé : Le positivisme se présente tel un mouvement scientifique, basé sur le rejet de la métaphysique, comme son ennemi acharné. Elle donne allégeance à la science afin d'acquérir prestige et sainteté. Mais sa vérification de l'intérieur, d'après ses propres critères qu'elle a imposés, la montre fragile face à la critique. Car elle est contradictoire, et finit soi en scepticisme ou bien en nihilisme et se retourne sur ses propres principes. Parmi ses résultats : 1- elle n'abolit pas la métaphysique au contraire elle la confirme et l'étale sur de nouvelles substituts. 2- elle est néfaste à la science qu'elle prétend défendre. 3- Elle prouve la nécessité de la métaphysique à la science.

1- إشكالية البحث: إن الوضعيات عموماً، كما تمثلها أبرز أشكالها في الفلسفة الحديثة، سواء مع الأب الروحي دافيد هيوم David Hume (1711-1776م)، أو مع مؤسسها أوغست كونت Auguste Comte (1798-1857م). أو كما عرضتها الوضعيات المنطقية المعاصرة، ممثلة في ((حلقة فيينا)) ((Cercle de Vienne)) بزعامة موريس شليك Moritz schlick (1882-1936م)، تقدم نفسها بوجه الإيجابي كحركة علمية، صارمة الإلتزام بالعلم، موضوعاً ومنهجاً وهادفاً. فالعلم وحده هو المعرفة الصحيحة، وهو حد لها في آن واحد. فما لا يُعرف بالعلم لا يمكن معرفته بأية وسيلة أخرى، وأكثر من هذا، لا يوجد شيء يُعرف خارج حدود العلم. وبهذا الاعتقاد، تقدم الوضعيات نفسها في وجهها السلبي كمعادية لـ ((كل ما هو غير العلم))، وفي

مقّمته ((الميتافيزيقا)) ((la métaphysique))، بل إنّ الوضعية تعبّر عن روحها وتميّزها بهذا الوجه السلبي، الذي هو عداؤها ((للميتافيزيقا))، أكثر من جانبها الإيجابي.

والوضعية في هذا العداء للميتافيزيقا، النابع من ((علميّة)) ((scientisme)) مغالية، لا تكلف نفسها حتى التّحقيق أو التّدقيق في مدلول الميتافيزيقا. بل تحمل معناها على كلّ ما هو غير علمي. فالوضعية تحدّد العلم في الصّوري التّحليلي والتّجريبيّ الاستقرائيّ، وكلّ فكرة لا تتدرج ضمن القضايا التّحليلية، التي هي مضمون العلم الصّوري، ولا في القضايا التّركيبية، التي هي مضمون العلم التّجريبيّ ليست قضية علميّة، بل ليست قضية على الإطلاق، فهي عبارة فارغة من المعنى، ولا ترقى حتى إلى صفّ القضايا الكاذبة، لأنّ القضية بتعريفها ما يقبل الحكم بصدق أو كذب. و مع أنّي أرى حمل الميتافيزيقا على هذا المعنى مردودا. إذ هذا المعنى يتجاوز عدم الدّقة إلى الابتذال. فليست كلّ ميتافيزيقا بالضرورة مضادّة للعلم، أو هي اللاّعلم، كما أنّها ليست مرادفة للفارغ من المعنى والوهم والخرافة. و مع هذا، لا يستهدف هذا البحث محاولة تحديد أو تصويب معنى الميتافيزيقا عند الوضعيين، بل يروم مطلبا آخر، هو نقد الموقف الوضعي من الميتافيزيقا من الدّاخل، بطرح الإشكالية التّالية: هل يمكن إقامة علم بغير ميتافيزيقا؟ وهل نجح الوضعيون أنفسهم في هذا المسعى، فقدّموا نسقا خالصا من الميتافيزيقا؟

2- المدخل المفاهيمي: بمقتضى الضّرورة المنهجية، يبدأ البحث

بمدخل مفاهيمي، أختصره في حدّ مفهومي الميتافيزيقا والوضعية.

والملاحظ على مصطلح ((الميتافيزيقا)) أنه حديث النشأة قياساً على مدلولاته. فالمتواتر عند مؤرخي الفلسفة أن مصطلح ((ميتافيزيقا)) من وضع أندرونيقوس الروديسي Andronicos de Rhodes (حوالي 65 ق.م)، حينما رتب مجموعة مؤلفات أرسطو Aristote (384-322 ق.م)، فجاء هذا الكتاب بعد كتاب ((الطبيعة))، فأسماه ((ما بعد الطبيعة)). بينما المباحث التي يشير إليها قديمة قدم الفلسفة. ولو اقتصرنا على الفلسفة اليونانية، بدءاً من طاليس Thalès (ح: 625-546 ق.م)، وجدنا السؤال المحوري الذي انشغلت به الفلسفة آنذاك: ما أصل الكون؟

وخلاصة المباحث التي تضمّنها كتاب ((الميتافيزيقا)) الأرسطيّ هي: المبادئ والعلل الأولى، لكل ما هو موجود، والتي انطلقاً منها تُعرف بقية الأشياء⁽¹⁾، واستقرّ هذا المدلول قروناً طويلة، امتدّت إلى العصر الحديث. حيث كانت نقطة الانعطاف مع دافيد هيوم David Hume (1711-1776م)، ومن بعده إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804م). إذ تحوّل المدلول من: ما لا يقنع بدراسة الواقع، بل يتجاوزه إلى معنى هذا الواقع، ولا يكتفي بما يظهر، بل يطلب ما وراء هذا الذي يظهر، والذي يعجز عن الإحاطة به التجريب.⁽²⁾ إلى نقد العقل الخالص والفهم والملكات.

وكبقية المصطلحات الفلسفية، مصطلح الميتافيزيقا موضع جدل واختلافات وتناقضات: فالسؤال ما هي الميتافيزيقا؟ هو سؤال غير محايد، إذ هو يُقحم بالضرورة سائله فيه⁽³⁾. ويتعذر أن نحدّ الميتافيزيقا بتعريف جامع مانع، والفلسفة بطبيعتها اختلاف: فهناك فلسفات لا فلسفة، أو الأدق: هناك فلاسفة لا فلسفة⁽⁴⁾. إلّا أننا سنغضّ الطرف عن

كلّ هذا التفصيل والتمييز. لأنّ: هؤلاء الفلاسفة الوضعيين الذين سنذكرهم، على اختلافهم يشتركون في هذه المعاداة للميتافيزيقا، باعتبارها ((ما هو غير العلم))، فهم يختزلونها في: كلّ ما لا يقبل التّحقّق والبرهنة العلميّة، من أوهام الفلاسفة أو غيرهم. وبهذا التّميع، امتزج بـ((الميتافيزيقا)) ما ليس منها، حتّى ممّا هو غير فلسفي⁽⁵⁾. وأهمّ تمييز نشير إليه، هو التّمييز الذي بدأ مع دافيد هيوم وشايعه فيه إيمانويل كانط وفلاسفة لاحقون، والذي يصنّف الميتافيزيقا صنفين: الميتافيزيقا- المعرفة والميتافيزيقا-النّقد la métaphysique-savoir et la métaphysique-critique⁽⁶⁾، حيث الميتافيزيقا-المعرفة هي: الميتافيزيقا الكلاسيكيّة التي كانت تروم معرفة ما بعد الطبيعة من مبادئ، وما خلف الظواهر من حقائق، كالله والنفس والمبادئ والقيم. وميتافيزيقا النّقد، التي تنقّد الفهم أو العقل، لتعرف رصيده وإمكاناته، وحدوده. وهذه وحدها المشروعة والضرورية حسبهم.

وما أراه في هذا الموضوع هو أنّ هذا التّمييز- على وجاهته وأهمّيته - غير حاسم. فمن جهة أولى، إنّ ميتافيزيقا-المعرفة وميتافيزيقا-النّقد ليستا نقيضين لا يجتمعان، فلا ضرورة للحسم لصالح طرف منهما وإقصاء الثّاني. ومن جهة ثانية، إذا تأملنا ما قدّمه أقطاب ميتافيزيقا-النّقد أنفسهم وجدنا هذه الميتافيزيقا النّقدية لا تؤسّس المعرفة وحسب، بل وتقدّم مضمونا معرفيّاً من المبادئ والمقولات، كما نجدّها عند دافيد هيوم أو إيمانويل كانط، حتّى لو حاولت هذه الميتافيزيقا-النّقد تجنّب الأسلوب الدّوغماتي.

أمّا مصطلح ((وضعية)) فيقصد به: هذه الحركة الفلسفيّة التي بدأت بدافيد هيوم كأب روحيّ لها، وترسّمت مع أوغست كونت،

وامتدّت إلى عصرنا، مجسّدة في الوضعية المنطقية. وتتلخّص فلسفتها إجمالاً في: تيّار علمي، يرى أنّ على الإنسان أن يحدّ فكره في المجال الذي تطاله خبرته وتجاربه، ولا يمدّه خارجها، وأن يثبت صدق دعاويه إثباتاً يستند إلى الملاحظة الحسية، ولا يجوز له أن يسرح بتأمّله خارج هذه الحدود.⁽⁷⁾

والميتافيزيقا هوجمت، وتهاجم إلى اليوم، من جهات مختلفة، لكنّ اختياري للتّيّار الوضعيّ دونها، مبني على اعتقادي أنّ: الوضعية هي الشكل الأكثر عداء الميتافيزيقا، إلى حدّ أنّها تعرّف نفسها بهاتين الخاصّتين: الولاء المتطرّف للعلم والعداء المتطرّف للميتافيزيقا، بل إنّ عداءها للميتافيزيقا مقدّم على وفائها للعلم. إنّها علموية scientisme مغالية، ممّا يمنح الموضوع نصيباً من المعاصرة من جهة، فنحن في عصر سيادة العلم. و من جهة ثانية، فإنّ الحملة الوضعية تنتسّر بغطاء العلم لتكتسب هيبة وقداسة لا تضاهيها الهجمات الأخرى. فالحقيقة في العلم وحده، وبراهينه قطعية ويقينية، ولا تترك هامشاً للرّيبة أو الرّأي الآخر. ولهذا تسعى مختلف المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات لإلباس مذهبها وإيديولوجيتها لباس العلم.

وسأقصر بحثي، حسب مقتضيات حجم المقال، على نماذج ثلاثة من الوضعية هي: فلسفة دافيد هيوم والوضعية الحديثة، كما صاغها أوغست كونت Auguste Comte (1798-1857م)، والوضعية المعاصرة، كما نظّرتها ((دائرة فينا)) بزعامة موريس شليك Moritz schlick (1882-1936م). فدافيد هيوم هو من استهلّ أعنف وأقوى هجوم على الميتافيزيقا⁽⁸⁾، ثمّ هو الأب الروحيّ للوضعية. و أوغست كونت هو مؤسس الوضعية الحديثة. مثلما أنّ موريس شليك هو مؤسس

الوضعيّة المنطقيّة المعاصرة، التي ورثت هذا العداء للميتافيزيقا، فحكمت بالقول: ((إنّ ما عني به الفلاسفة حتى الآن مجرد متتابعات كلاميّة لا معنى لها، وليست أسئلة أصيلة))⁽⁹⁾. كما أنّ المفكر العربيّ المصريّ المعاصر زكي نجيب محمود (1905-1993م)، أكبر المتابعين والمدافعين العرب عن الوضعيّة المنطقيّة، يقف هذا الأثر، مصرّحاً: ((أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللّغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على النّاس شيئاً))⁽¹⁰⁾، ويكرّر التّبرير بقوله: ((إذا كانت الميتافيزيقا هدف النّقد والهدم، فما ذلك إلّا لنضع منوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته، ومقياساً يميّز ما يصلح أن يكون قولاً علمياً مقبولاً وما لا يصلح)).⁽¹¹⁾

3- دافيد هيوم:

ولتكن بدايتنا مع الفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم، والذي لو قسنا قيمة الفيلسوف بقيمة الإشكالات التي يطرحها، وبمدى الإسهامات والتأثيرات التي يخلفها، لقلنا مع الأستاذ العقّاد (1889-1964م): ((أكبر الفلاسفة الذين ظهروا في الجزر البريطانيّة هو دافيد هيوم، ولعلّه أكبر الفلاسفة المحدثين في القارّة الأوروبيّة))⁽¹²⁾، ويكفي على سبيل التّمثيل أن نشير إلى تأثيره على أقطاب الفلسفة بعده، فإيمانويل كانط يقرّ أنّه: هو الذي أيقظه من سباته الدّوغماتي ووجّهه وجهة جديدة⁽¹³⁾، كما يقرّ له قائلاً: هذا الرّجل العظيم ((بمشكلة الاستقراء)) التي طرحها، حتّم على أعلام عصره أن يكاملوا جهودهم، من أجل إيجاد مخرج من هذا المأزق الذي وضع فيه العلم، والذي حتّم إعادة تشكيله من جديد⁽¹⁴⁾ ويفرد له ورجال الوضعيّة المنطقيّة مكانة

متميّزة⁽¹⁵⁾، بل إنّ تأثيره يتجاوز المذاهب الفلسفيّة المختلفة، ليطال أقطاب العلم المعاصرين، كألبرت اينشتاين (1879-1955م)⁽¹⁶⁾. إنّ دافيد هيوم: البداية والملح الأول للفلسفة البريطانيّة الوضعيّة⁽¹⁷⁾، يتبع النهج التقليديّ التجريبيّ الذي يطبعها، والتي تشكّلت نواتها في العصور الوسطى، في جامعة أكسفورد University of Oxford، أقدم جامعة بريطانيّة. ففي القرن الثالث عشر الميلاديّ، شهدت حركة لا مثيل في القارّة الأوروبيّة، وكان التوجّه نحو مستقبل العلم، تحت تأثير مجلوب الإرث العلميّ الإسلاميّ، كما تمثّل في نظريّة الضوء عند الحسن بن الهيثم (354هـ/965م-430هـ/1040م) ودراسته للإدراك الحسيّ، ممّا ساعد الفكر على التحرّر من الفيزياء الأرسطيّة، ووضعه في مناخ جديد⁽¹⁸⁾. وكان حظّ هيوم وغيره من اللاحقين وفيرا من أعلامها السابقين من أمثال: روبرت غروستست Robert Grosseteste (1168-1253م) وتلميذه روجر بيكون Roger Bacon (1214-1292م)، وغيوم الأوكامي Guillaume d'Ockham (ح-1285-1347م)، وفرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626م)، وجون لوك John Locke (1632-1704م)، وجورج بيركلي George Berkeley (1685-1753م).

ينزع دافيد هيوم نزعة حسيّة، تجاوزت ما وقف عنده أسلافه الذين أخذ منهم، مثل جون لوك أو جورج بيركلي، فقد حمل هيوم هذه الحسيّة إلى منتهاها، ونتائجها الطبيعيّة والمنطقيّة، من دون تحفّظ أو تردد. وبهذا العزم انتقد سلفه جون لوك، الذي رغم تجريبيّته التي نفت الأفكار الفطريّة، استبقى تصوّرات مثاليّة ميتافيزيقيّة، غير مشروعة، مثل فكرة ((الجوهر)) ((essence, substance))، الحامل للصفات

والأعراض، مع إقراره عدم إمكان استمداد فكرة الجوهر من التجربة الخارجية أو الدّاخلية⁽¹⁹⁾. كما انتقد سلفه بيركلي الذي نفى فكرة الجوهر، لكنّه أبقي ((الأرواح)) و((العقول))، مع أنّ ما ينقض ((الجوهر)) ينقض ((الروح)) و((العقل)) بلا فرق⁽²⁰⁾. وأخذ هيوم بشكّه أيضاً، إلى أبعد ممّا فعل روني ديكارت René Descartes (1596-1650م). فقد وجد هيوم الشكّ المنهجيّ الديكارتي، رغم قيمته، غير واف بحاجته. لأنّه شكّ سابق على البحث والعلم، يمكن من إقصاء الأفكار والأحكام المسبقة، وتوفير الموضوعيّة والنزاهة، لكنّه يقف في منتصف الطريق. ولهذا يعتمد هيوم شكّا أبعد، لاحقاً على البحث والعلم، ويطال الملكات ذاتها⁽²¹⁾. فتكون النتيجة الطّبيعيّة: ((الشكّ في الحواس وفي طاقة العقل الإنسانيّ هو سمة هيوم في كلّ ما كتب من المباحث الفكرية)).⁽²²⁾

وينبّهنا دافيد هيوم، إلى ضرورة أن نبدأ البداية الصحيحة المؤسّسة لبقيّة البناء. فنبدأ بالعلم الذي يؤسّس بقيّة العلوم. فما هو هذا العلم؟ وما هذا المنهج الذي يؤسّس عليه هيوم كلّ فلسفته ومشروعه؟ يدعو هيوم إلى ضرورة إقامة ما يسميه ((علم الإنسان)) (La science de l'homme)، لأنّ: ((الموضوع الحقيقي للعلم هو الطّبيعة البشريّة))⁽²³⁾. ومنهج هذا العلم: الملاحظة والتّجربة. فهو مُقيّد بحدود التّجربة في كلّ فرضياته، التي ينبغي أن تكون بسيطة وفي أقلّ عدد ممكن. وهذا هو الأساس الصّلب الوحيد الذي تقام عليه كلّ العلوم الأخرى، التي تختزل في أربعة: المنطق والأخلاق والجمال والسياسة. إنّها العلوم التي تقع تحت معرفة البشر، وتُحاكمها سلطاتهم وملكاتهم. وبما أنّ هذه العلوم تتأسّس على علم الإنسان، فعلى إصلاحه يتوقّف

إصلاحها، ممّا يقتضي إقامته على أساس جديد هو الاستقراء. وإذا أقمنا علم الإنسان على هذا الأساس الصّلب، فلن يكون أدنى من العلوم الأخرى يقينا، بل، وسيفوقها جميعها نفعا⁽²⁴⁾. والملاحظ أن هيوم يأخذ بالمنهج التجريبيّ لإسحاق نيوتن (Isaac Newton 1642-1727م) كنموذج لهذا العلم الإنسانيّ، فهذا المنهج وحده ينتزع الفلسفة من الشكّ.⁽²⁵⁾

ولكن، بعد إقامة ((علم الإنسان)) المؤسّس لبقية العلوم، لنتساءل: ما أهمّ النتائج التي نخرج بها في مجال العقل والمعرفة والعالم الخارجيّ، والألوهيّة والأخلاق، وغيرها من القضايا الأساسيّة التي يواجهها الإنسان؟

تذهب حسية هيوم في علمه الإنسانيّ إلى نقض تصوّر المثاليّ للعقل، فهو: ليس أكثر من سلسلة أفكار بسيطة ومركّبة، ترتدّ في نهاية التحليل إلى انطباعات حسيّة. إنّه في النّهاية: إدراكات تُصنّف إلى صنفين. فهناك الانطباعات الحسيّة، وهناك الأفكار، والفرق بينهما ليس فرق نوع بل فرق درجة. إذ ليس ما يُسمّى أفكارا غير هذه الانطباعات الحسيّة التي خلّفت آثارها فينا، فأضحت أقلّ قوّة وحيويّة. والنتيجة: ((ليس العقل غير تحديد عام وهادئ للانفعالات (passions)))⁽²⁶⁾. والأفكار، أو الصّور المركّبة أيضا لا تنشذ عن هذا المصدر الحسيّ الواحد، ولا يمكن تفسيرها إلّا به. فهذه الصّور أو الأفكار: إمّا أن تكون إدراكيّة مباشرة، فالصّورة الحسيّة مقابلة لنا مباشرة الآن. أو هي صور ذاكرة، فهي تسجيل أمين لصورة إدراكيّة ماضيّة، تقبل المطابقة على أصلها الحسيّ.

وحتى صورة الخيال، هي من مصدر حسّي أيضا بلا فارق. فهذه الصّور المركّبة بالتّخيّل، لو حلّلناها إلى بسائطها التي تكونها لما وجدنا فيها غير الصّور الحسّية البسيطة التي سبق وأن التقطها إدراكنا وخزّنتها ذاكرتنا.⁽²⁷⁾

ويكتمل تصوّرنا لما يسمّى عقلا وأفكارا، إذا علمنا المبادئ أو القوانين التي تتربط بها هذه الأفكار، والمسمّاة ((قوانين التّداعي)) ((principes de l'association))، والتي يحدّدها هيوم في: التّشابه ((la ressemblance))، والتّجاور أو الاقتران ((la contiguïté)) في المكان والزّمان، وقانون العلّة ((la causalité)) والأثر ((l'effet))⁽²⁸⁾، وهذا ما يُسمّى الفكر أو العقل. ولا مبرّر لأن نتوهم كائنا آخر غير حسّي، أو جوهر متعاليا أو غيبيا. بل الحقيقة أنّ: التّجربة لا تنتج معارفنا فحسب، بل تنتج الفكر ذاته، كذاكرة، و كفهم وعقل، في تركيب الخيال⁽²⁹⁾.

إنّنا لا نملك في النّهاية غير مدركات: ((فلنركّز انتباهنا خارج أنفسنا ما استطعنا، ولنرسل خيالنا إلى السّماء أو إلى أبعد حدود الكون الممكنة، فإنّنا في الحقيقة لن ننقّص خطوة واحدة خارج أنفسنا، ولا نستطيع تصوّر أيّ شكل من الوجود غير إدراكاتنا في هذه الحدود الضيّقة، إنّهُ عالم التّخيّل، والأفكار التي ينتجها لا غير)).⁽³⁰⁾

ولو قارنا ما يسمّى بالعقل الإنساني بما عند الحيوان، لأدركنا أنّ الفرق هو فارق درجة لا فارق نوع⁽³¹⁾. وإذا كان الإنسان في الحقيقة، لا يختلف عن باقي الحيوانات إلّا درجة أو كمّيّا quantitativement، فالبديهي، أنه ليس قادرا على إثبات وجود الله أو خلود النّفس البشريّة، ولا يستطيع تبرير مفهوم الجوهر أو مبدأ العلّية.⁽³²⁾

فإذا درس هيوم العلّية التي اشتهر بها، وأصبحت مرادفة لاسمه بدءاً من كانط⁽³³⁾، لم يجدها غير الملاذ الذي نلجأ إليه لملء فراغ جهلنا بالعلاقة بين واقعتين أو أكثر، بينما أصلها الحقيقي هو العادة النفسية⁽³⁴⁾. إذ العلّية: إمّا أن تكون من صنف القضايا الحدسية اليقينية (كالقضايا الرياضية)، التي هي ((علاقات بين أفكار)) ولا يمكن تصوّر نقيضها عقلاً. وإمّا أن تكون قضية تعبّر عن علاقات بين وقائع، فتكون تجريبية استقرائية، فنتحقّق منها بالمطابقة. ففي أيّ الصنفين تندرج مسألة العلّية؟

إنّنا حينما نتحقّق من طبيعتها نجدها غريبة تماماً عن صنف قضايا الكمّ والعدد الحدسية اليقينية، التي هي وحدها قضايا برهانية يقينية، إذ نقض العلّية لا يترتب عنه أيّ خلف أو تناقض مع العقل⁽³⁵⁾. كما أن التجربة لا تبرّر ضرورتها: فعندما نشاهد شيئاً طبيعياً، أو حادثة طبيعية ما، تعرض لنا، لا يمكننا بأيّ حال من الأحوال، أن نعرف أو نكتشف من دون تجربة، الحادثة التي سينتجها أو نحمل التنبؤ إلى أبعد من الشيء الحاضر مباشرة لذاكرتنا وحواسنا. بل وحتّى من بعد تجربة واحدة، حيث نلاحظ أنّ حادثة جزئية تتبع حادثة أخرى، ليس من حقّنا أن نصوغ قاعدة عامّة، أو نتنبأ بما سينتج في الحالات المشابهة، مهما كانت هذه التجربة دقيقة ويقينية. ممّا يُظهر أنّ فكرة الاقتران الضروريّ بين الحوادث، يولد من عدد ما من الحالات المتشابهة التي تنتج من ترابط ثابت بين هذه الحوادث⁽³⁶⁾، لكنّنا لو دقّقنا في مسألة تكرار الحوادث المتشابهة، لوجدنا أنّه لا يوجد أيّ فرق في الحقيقة بين مشاهدة حادثة واحدة وعدد كبير من الحوادث المتشابهة. فالفرق الوحيد هو أنّه، بعد تكرار المشاهدة لهذه الحوادث المتشابهة،

تتكوّن لدينا عادة توقع الحادثة من خلال الحادثة التي تكرر معها اقترانها. ومن هنا فلا ضرورة في الواقع ذاته، إنّما هذا الاقتران الضروري هو في أذهاننا فقط لا في الخارج.⁽³⁷⁾ وهذا الموقف يذكرنا بموقف أبي حامد الغزالي، حينما قال: ((الاقتران فيما يُعتقد في العادة سببا، وبين ما يُعتقد مُسببا، ليس ضرورياً عندنا، بل كلّ شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمّن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر))، لأنّ ((المشاهدة تدلّ على الحصول عندها))⁽³⁸⁾ لا بها.

والحتميّة والتنبؤ بالمستقبل، لا مردّ لهما أيضا غير هذه العادة. فنحن نعتقد أنّ الشّمس ستشرق غدا، مثلما أشرقت من قبل، على الرّغم من أنّه لا يوجد أيّ إحساس حاضر أو ذاكرة ماضية بإمكانهما أن يشيرا إلى هذه الحادثة المستقبلية. ومع ذلك أنام قائلا: ستشرق الشّمس غدا، وأنا أعلم أنّ أيّ حادث، مهما اطّرد حدوثه بانتظام في الماضي، يبقى ممكنا ألا يحدث في المستقبل.⁽³⁹⁾

ونتدرّج من خلال علم الطبيعة البشريّة إلى تصنيف العلوم، لنعرف موقع كلّ علم، والذي يهمّنا هنا موقع الميتافيزيقا منها. والمنطلق هو علم الطبيعة البشريّة، الذي يحدّ لنا عمل العقل في قبول الآثار الحسيّة التي ينتج منها الأفكار بطريقة آليّة، حسب ((قوانين الدّاعي))، وأهمّ علاقة عنده هي علاقة ((العلية))، فهي أساس المعرفة العلميّة في كافّة العلوم الطبيعيّة. وتصدر المعرفة الإنسانيّة حسب هيوم من مصدرين أساسيين، هما: الإحساس Sensation والأفكار Ideas، ومضمون الإحساس انطباعات Impressions، والإدراكات

هي آثار حسية أو أفكار أو معانٍ، أو هي علاقات. وكلا القسمين إما بسيط أو مركّب⁽⁴⁰⁾. وبهذا تُحدّد العلوم في صنفين لا ثالث لهما.

وفي هذا التصنيف يفصل هيوم بين الصّوري الاستنباطي، والتّجريبيّ الاستقرائيّ. فالتمييز بين نظام الوقائع ونظام الأفكار لا يمكن محوه، والفكر لا يمكنه أن ينشط بصفة مشروعة إلّا إذا أقرّ هذا التّمييز⁽⁴¹⁾. فيُسجّل له الوضعيون أنّه: أوّل فيلسوف وضعي بالمعنى الدقيق الشّامل. فقد تنبّه ونبّه الأذهان إلى استحالة أن يهندي الإنسان إلى وصف العالم بالتّفكير الاستنباطي وحده.⁽⁴²⁾

إنّ العلوم حسب هيوم: إمّا من صنف ((العلاقات بين أفكار))، كما هو شأن الرّياضة، الذي مضمونه الكمّ والعدد. وهذا وحده العلم اليقينيّ البرهانيّ، وكلّ محاولة لمدّ لهذا النمط من المعرفة الأكمل خارج هذه الحدود هو محض سفسطة و وهم⁽⁴³⁾. و إمّا أنّ العلوم تندرج في صنف ((العلاقات بين وقائع))، وهو شأن علوم الطّبيعة، التي تتأسّس على الاستقراء، وهو صنف خال من اليقين، ولا نحصل فيه على أكثر من الاحتمال المرجّح.

لكنّ الميتافيزيقا بطبيعتها لا تندرج، لا ضمن صنف الكمّ والعدد كالرياضيات، ولا في صنف الوقائع التّجريبية كعلوم الطّبيعة. وبالتالي ليست علما، ولا هي مباحث مشروعة. ومن هنا جاء حكم هيوم قطعيا صارما: إذا أخذنا كتابا، فلنسأل: أيتضمّن استدلالا مجردا في الكمّ والعدد؟ أم يتضمّن استدلالا تجريبيّا عن الأشياء والوقائع الحسية؟ فإذا كان الجواب سلبيا في الحالتين، فلا هو في هذا ولا ذاك، فلنقدف به في النّار، فهو لا يتضمّن غير السّفسطة والوهم⁽⁴⁴⁾.

وإذا جئنا إلى حصاد ما يفضي إليه هذا التّصوّر الحسيّ الهيوميّ من تصوّرات عن العالم والأنا والله، والقيم. وجدنا أنّ الحسيّة الشكّيّة جرفت كلّ شيء.

فبالنسبة لوجود العالم الخارجيّ وأشياءه: إنّ كلّ رصيدنا عن العالم وأشياءه لا يزيد على أفكار، بمعنى انطباعات حسيّة، وهذا الانطباعات الحسيّة هي في الذات. فما الذي يجعلنا نجزم أنّها تمثيلات لعالم خارجيّ وأشياءه؟ لا نملك أيّة ضمانّة لهذا الجزم. ألم ندرك أنّه لا ضرورة مطلقا في علاقة ما نسمّيه علّة و معلولا؟ ما يعني أنّ: هذه الانطباعات التي هي ذاتنا لا ندري على وجه اليقين أنّها آثار أو معلولات لأشياء خارجيّة أم هي معلولات لأشياء ذاتيّة، أو محض منتوج ذاتيّ. و من هنا لا يزيد وجود العالم الخارجيّ وأشياءه على أكثر من احتمال نرجّحه، دون أن نملك له أدنى مبرّر موضوعيّ. (45)، و من هنا: ((فلنركّز انتباهنا خارج أنفسنا ما استطعنا، ولنرسل خيالنا إلى السّماء أو إلى أبعد حدود الكون الممكنة، فإنّنا في الحقيقة لن نتقدّم خطوة واحدة خارج أنفسنا، ولا نستطيع تصوّر أيّ شكل من الوجود غير إدراكاتنا في هذه الحدود الضيقة، إنّهُ عالم التّخيل، والأفكار التي ينتجها لا غير)). (46)

و((الأنا)) عند هيوم ليس مغايرا لهذه الحال. فهذا الأنا، الذي يُفترض واحدا وثابتا على الدّوام، من بداية حياتنا إلى نهايتها محض توهم. إنّ الفرد إذا استبطن عمق ذاته، مستقصيا أناه المزعوم، فلن يجد غير: إدراكات خاصّة، وانطباعات الحارّ والبارد، الضوء والظلّ، الحبّ والبغض، اللذة و الألم، ولا ألاحظ أبدا غير الإدراك. وحينما

تُحذف إدراكاتي لفترة ما، كحال النوم العميق، فإنه طيلة هذه المدة التي لا أشعر فيها بذاتي، يمكننا القول بحق أنني غير موجود. (47)

كما ينتهي هذا المنطق الحسي إلى النتيجة نفسها في مسألة الألوهية وخلود النفس. فدافيد هيوم لا يقول بالإلحاد ولا ينكر وجود الله، ولكنه يرى أن السبيل إليه هو الإيمان والوحي، لا البراهين، و يتأسس على الإيمان لا على العقل (48)، لأننا لو نقدنا هذه البراهين المتعددة التي تساق للبرهنة: لم نجدها لا تثبت شيئاً فحسب، بل تؤدي إلى عكس المطلوب، من التشكيك والإنقاص من الذات العلوية (49). والعجيب أن هيوم مع كل هذا النقض والهدم للأدلة الواحد تلو الآخر، يهنئ نفسه ويعبر عن رضاه، فهو لم يؤذ الدين في شيء، وإذا لم يكن قد دعمه بإضافة أدلة أخرى، فهو في المقابل لم ينقص منها شيئاً، و أبقى ما كان، على ما كان عليه! (50)

أما قيمتا الخير والجمال، فيكشفهما علم الطبيعة الإنساني من طبيعة عاطفية وذوقية خالصة، لا عقلية أو مثالية من أي نوع. فالجمال: سواء كان أخلاقياً أو طبيعياً هو ما نشعر به، لا ما ندركه. (51)

ونكتفي بهذا العرض لتصوّرات هيوم، الذي حاولنا فيه اعتماد المصادر أساساً، من دون تمديد ممل، أو بتر مخل، أو تأويل مضل، لننترج بعده إلى النقد وإعادة تفحصه في جانب واحد هو الميتافيزيقا. إن أول نقد يُسجل على هيوم، ومن خلاله على العلمويين، المستنديين إلى التجريبية، باعتبارها تمنح الصبغة العلمية، مجرد مغالطة. فخطاب التجريبية هو خروج عن حدود العلم إلى الفلسفة، تتساوى فقيه مع العقلانية تماماً، فكلاهما خطاب فلسفي، لا يجد في

العلم أدنى سند، لأن: ((العلم كعلم، لا يمكنه أن ينحاز لا إلى التجربة، ولا ضدها، سواء كانت هذه التجربة جزئية أو معتدلة)). (52)

وما يؤخذ على هيوم أيضا هو هذا التناقض الواضح الذي وقع فيه، وهو الذي أخذ غيره عليه، وفي مقتداهم ديكرت. فقد وعدنا هيوم بإقامة علم أكثر قيمة و يقينا، وعليه تتأسس باقي العلوم، فماذا قدم لنا غير زرع الشك، الذي يهدم كل أساس عقلي أو حسي، ولا يبقى لنا غير الأطلال والأنقاض، فقد تفنن في الهدم، ولكنه لم يستطع إقامة لبنة واحدة في البناء. ليس لتقصيره بل: كنتيجة حتمية لشكّيته. فهيوم، لو التزم بمذهبه، وتحمل نتائجه، كما زعم، لما وعد بعلم يقيني، بأساس صلب، ومنافع جمّة، ليكون الوصول إلى السراب.

إنّ مكنم القصور هو الحسية ذاتها. وقد تحدّث بعض الناقدين عن ثنائية هيوم ((الحسية)) و((الشكّية))، وأجد هذا غير دقيق، إذا فصلنا بين هذه الثنائية، أو عكسنا ترتيب العلّة والمعلول. فالترتيب الصحيح هو الحسية الشكّية. لأنّ الحسية، لا يمكن أن تنتهي إلى غير الشكّية و((الأنانة)) ((solipsisme)). وهذا ما يثبته تاريخ الفلسفة، من القديم إلى الفلسفة المعاصرة. من السوفسطائية والبيرونية، إلى الوضعية المعاصرة، عند جماعة فيينا. إنّ الحسية، في أحسن الأحوال: لا تنتهي إلّا إلى: سلسلة من الانطباعات الذاتيّة، مثل ما انتهى إليه في القديم السوفسطائيون والشكّاك والأندريون، وهذا ما انتهى إليه أيضا هيوم في العصر الحديث.

وقد يقال إنّ منتهى الحسية هذا غير حتمي. ألم يكن يأخذ جون لوك بالحسية ومع ذلك قال بالجوهر، وأخذ بها جورج بيركلي وقال

بالعقول والأرواح. لكنّ هذه الحجّة مردودة. وقد أعاننا هيوم ذاته على ردّها. فقد شهد لوك على نفسه، وأقرّ أنّ جوهره لا يجد مرتكزا، لا في التجربة الخارجيّة ولا الدّاخلية. كما أعاننا هيوم في ردّ بيركلي، بإثبات أنّ ما ينقض ((جوهراً)) جون لوك ينقض ((العقول)) و((الأرواح)) عند بيركلي بلا فارق.

كما نسجّل تناقضا آخر وقع فيه دافيد هيوم، هو اعتباره ما هو علمي مشروع ينحصر في: علم الكمّ والعدد الاستنباطي البرهانيّ اليقيني، والعلم الطّبيعيّ الاستقرائي، التجريبيّ الاحتمالي، وما دونهما يقذف في النّار. وهذا ما ناقضه هيوم نفسه، حيث قّتم مؤلّفات لا هي في الرّياضة ولا هي في الطّبيعة، فهي (وفاء لمذهبه) أولى بأن تقذف في النّار.

وقد يعترض على هذا النّقد، و يحتجّ دفاعا عن هيوم، بأنّه من البداية قال بصنف واحد مشروع من الميتافيزيقا، هو الميتافيزيقا النّقدية، أو بمعنى أوضح: ((الميتافيزيقا مع هيوم قد أصبحت علما للإنسان، حيث صارت تتساءل عن شروط ومبادئ المعرفة والأخلاق والعواطف. وهذا يتفق تماما مع حديث كانط عن الميتافيزيقا المشروعة التي تبحث عن الشّروط الأوّليّة، للعقل المحض والعقل العمليّ ومملكة الحكم))⁽⁵³⁾. لكنني أجد هذا الاعتراض مردودا من ثلاثة وجوه. فأولا: إمّا أن ينطلق هيوم من إقرار أن الكلام المشروع يتجاوز تصنيفه الثّنائي الضيق، المحصور في علمي الكمّ والطّبيعة. فالحديث عن العلم ليس علما، وتأسيس العلم ليس علما بل فلسفة علم. لهذا: من الطّبيعيّ أن نجد بين أكبر مؤسّسي العلم من هم فلاسفة أكثر منهم علماء، فالتقليد مثلا، أنّ العلم الحديث يبدأ مع فرنسيس بيكون، وكتابه

((الأورغانون الجديد)) ((Nouvel Organon)) كمؤسس له، مع أن فرنسيس بيكون لم يكن عالما ولا حتى مطلعاً على أهم مكتشفات عصره.

وثانياً: لا يمكن أن نطابق بين هيوم وكانط في هذا الموقف. رغم التأثيرات الواضحة لهيوم على كانط، وأوجه التشابه العديدة الواضحة. فالفروق بينهما تبقى جوهرية في هذه المسألة. فلسفة كانط النقدية من مذهب عقلي، وإن كانت متفتحة على التجربة. وهي تجد سندها في ((القبلي)) المحض، لا البعدي الحسي. يقول كانط: ((المعرفة الميتافيزيقية يجب أن تتضمن على وجه الخصوص الأحكام القبليّة))⁽⁵⁴⁾.

أما الوجه الثالث، الذي يكشف هذا التناقض في موقف هيوم من الميتافيزيقا، بين النظر والممارسة، هو هذه التصورات الميتافيزيقية الكلاسيكية التي نجدها في ثنايا مؤلفاته. والتي تجعله في حكم باقي التجريبيين الذي سجل عليهم الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831م) التناقض، بين هذا الانطلاق من تجريبية تنكر كل إمكانية لمعرفة خارج الحسي، ثم تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل المادة والقدرة والواحد والكثير، والعمومية واللامتناهي.⁽⁵⁵⁾

ثم، كيف يتسنى لهيوم أن يتحدث عن ((الطبيعة البشرية))، كعلم يقيني، ذي أساس صلب، تُقام عليه بقية العلوم وهو عاجز عن العثور حتى عن ((أنها)) الفردية، فهو لم يمسك فيها بغير حزمة من الإحساسات الجزئية؟ أيمكننا أن ندرك الطبيعة العامة المشتركة، إذا كنا عاجزين عن الإمساك بالفردية الجزئية الخاص؟ ألم يفند هيوم ذاته

الاستقراء باعتباره قفزة في المجهول، غير مبرّرة ولا مشروعة، إذ تُعمّم على الكلّ من خلال عدد محدود من الأفراد، وهذا النّقد منطقيّ سليم، انتبه له الفلاسفة من القديم، ومنهم أرسطو. فكيف له بعد كلّ هذا النّقد الذي قنّمه يصل إلى تعميم، وحكم كلّ عامّ، وهو لا يملك مثالا فرديّا أو جزئيّا واحدا يبني عليه استقراءه؟!

ومن جانب آخر، إنّ كلّ تأسيس للعلم، هو تأسيس ميتافيزيقيّ، خارج العلم. وبهذا تثبت حاجة كلّ علم إلى ميتافيزيقا تسبقه أو تتجاوزه، وتؤسّس له بالضرّورة وتبرّره. وبهذا المنطق نفهم حماس هيوم لتأسيس علم يقينيّ بأساس صلب، رغم حسّيّته الشّكّيّة. فتسليمه بإمكان قيام علم، والذي يعني التسليم بنظام للظواهر وقوانين، هو اعتقاد قبليّ، سابق على العلم و التجربة، و بالتالي: هو فرض ميتافيزيقي. ممّا يجعل هيوم والوضعيين يقعون من المنطلق، في المحذور الذي حذروا منه، وأقاموا كلّ فلسفتهم وعلمهم لنقضه.

إنّ هذا يجعل دافيد هيوم أضعف موقفاً من زعيم الشكّ اليونانيّ بيرون Pyrrhon (365-275 ق م). فقد كان نسق بيرون على الأقلّ متماسكا من الجانب الصوريّ، فنتائج لا تناقض مقدماته. لقد انطلق من الشكّ المذهبيّ المطلق وانتهى إلى ((تعليق الحكم)) أو ما سمّاه الإيبوخي époque⁽⁵⁶⁾، كنتيجة لازمة بالضرّورة عن مقدماتها. بينما يتبنّى هيوم هذا الشكّ الأعرق من الشكّ المنهجيّ الديكارتّي منطلقا، ويصل إلى ما يعتقد العلم اليقينيّ الصّلب نتيجة!

وهكذا تتساوى هذه الشكّيّة مع الدّوغماتيّة، في تنفيرنا منها. فمثلا أوضح كانط: إذا كانت الدّوغماتيّة لا تعلّمنا شيئا، فإنّ الشكّيّة بدورها لا تعدّ بشيء، و لو باستراحة في جهل مشروع⁽⁵⁷⁾.

وهذا التخبّط والتناقض في الموقف الوضعي الحسي، لا يخصّ هيوم وحده، بل نجده متكرّراً عند بقيّة الأتباع، الذين سأكتفي منهم بالتعرّض للفرنسيّ أوغست كونت، ثم الوضعيّة المنطقيّة.

4- أوغست كونت:

إنّ أوغست كونت هو مؤسس الوضعيّة الحديثة، أو المسمّاة تقليديّة، التي تفصح عن علمويّة مغاليّة، وبدورها، تعرّف بنفسها كنقيض للميتافيزيقا وهدم لها. وسندخل فلسفة كونت من باب ((قانون المراحل الثلاث))، فهو الأساس الذي بنى عليه فلسفته ومفتاحها.

حسب أوغست كونت، هذا القانون يُستنتج من تاريخ الإنسانيّة ومن ملاحظات تطوّر الأفراد على حدّ سواء. ممّا يجعله صادقاً على الإنسانيّة وعلى الأفراد معاً، مثلما يصدق على الفكر والعلوم. ومحتوى هذا القانون أنّ: كلّ تصوراتنا الأساسيّة، وكلّ فرع من فروع معارفنا، تمرّ بالتعاقب المرتب، على ثلاث مراحل نظريّة مختلفة: المرحلة اللاهوتيّة *théologique* أو الوهميّة، والمرحلة الميتافيزيقية *métaphysique* أو المجردة، والمرحلة الوضعيّة *positive* أو العلميّة. فيستخدم الفكر الإنسانيّ بطبيعته في أبحاثه: ثلاثة مناهج في النّفس. ذات طابع متناقض جذريّاً، هي: المنهج اللاهوتيّ بداية، يعقبه المنهج الميتافيزيقيّ، ثم يستقرّ على المنهج الوضعي. فنتنتج ثلاثة أنساق عامّة، تتبادل الإقصاء والنقض: الأول هو المنطلق الضّروري للفكر الإنسانيّ، والنمط الثالث هو المنتهى، والنمط الثاني هو الوسيط الضّروريّ، لخدمة التحوّل بينهما لا غير (58).

وتتميّز المرحلة اللاهوتيّة بالعفويّة، وتسدّ الحاجة إلى نظريّة وفرضيّة قبليّة، في ملاحظة الظواهر، ما دامت التجريبيّة المطلقة

عقيمة وغير متصوّرة، حسب أوغست كونت. وأدت هذه المرحلة عدّة أدوار إيجابيّة ولبّت حاجات ملحّة. أهمّها: من الجانب الأخلاقيّ، ألهمت هذه الإنسانيّة الضعيفة الجاهلة الشّجاعة وأعطتها الثّقة للخروج من هذا الشّلل الابتدائيّ. ومن الجانب الاجتماعيّ، غطّت الحاجة الاجتماعيّة إلى منظومة من المعتقدات والآراء المشتركة التي لا يقوم مجتمع دونها. كما خدمت التّطور بتكوينها لطبقة، تخصصّها النشاط النظري التأمليّ، الذي ينحدر منها فلاسفتنا وعلمائنا ومهندسون. فهم سلف الكهنة الأوائل، والسّحرة ومُنزلي المطر.⁽⁵⁹⁾

أما المرحلة الميتافيزيقية، وتمثّل شباب الجنس البشريّ. فيعتمد فيها النّاس إلى التأمّل الشخصيّ بدلا من استنادهم إلى قوى عليا، وتسليمهم بقوى فائقة. ويعوّض الإنسان الآلهة بالمبادئ الميتافيزيقية، ومن أمثله فكرة أفلاطون عن الله، وفكرة أرسطو عن المحرك الأوّل، وفكرة المطلق عند هيجل⁽⁶⁰⁾. وهذه المرحلة الوسيطيّة الانتقاليّة ضروريّة، فالتناقض الكبير التّام بين المنظومة اللاهوتيّة والوضعية لا يمكن عبوره فجأة ومرة واحدة. كما تتميز هذه المرحلة بأنّها ((هجينة))، لا تشكّل منظومة أفكار منطقيّة ومتسقة، عكس المنظومة اللاهوتيّة والوضعية.⁽⁶¹⁾

وفي المرحلة الوضعية: يُعوّض الفكر الوضعيّ منهج الخيال بمنهج الملاحظة، والمفاهيم المطلقة بالمفاهيم النسبيّة، وهو يضع خيلاءه في الزّعم بأن سيطرته على ظواهر الطبيعة لا محدودة، مدركاً أن قدرته محدّدة بمعرفته⁽⁶²⁾، و تنتهي كلّ نظرية إلى تمثيل الخارج بأمانة، و تخضع الإحياءات الذاتيّة للانطباعات الموضوعيّة، ويتحوّل التّماغ الإنسانيّ إلى مرآة صحيحة للنّظام الخارجيّ.⁽⁶³⁾

ومما يطبع أيضا كلّ مرحلة، أن: المرحلة اللاهوتية مرحلة الغزو والتوسّع، والمرحلة الوضعيّة مرحلة الصناعة والإنتاج، ومهدّت لها المرحلة الميتافيزيقية الانتقاليّة، التي ناب فيها الميتافيزيقيون عن الآباء وكانوا سلف العلماء، وناب المشرّعون عن النبلاء، وبشّروا بقدوم الصناعيين.⁽⁶⁴⁾

لهذا حدّد أوغست كونت مشروعه، وسعى إلى: تطوير ((علم وضعي)) وموضوعي، يحدث قطيعة مع كلّ الاعتبارات الميتافيزيقية للفلاسفة⁽⁶⁵⁾، وهذا العلم هو ((الفيزياء الاجتماعيّة)) ((physique sociale)) كما سمّاه في البداية، أو ((علم الاجتماع)) ((sociologie)) كما سمّاه بعدها. و كان: ((أوغست كونت أوّل من حدّد بكلّ وضوح فكرة علم اجتماع مماثل للعلوم الأخرى. فبالنسبة إليه: ((القانون الاجتماعيّ ليس تعبيراً عن أمنية، بل هو تعبير عن وقائع ملاحظة بحياد))⁽⁶⁶⁾، و ضمن موضوعات علم الاجتماع الوضعيّ أدرج الدّين والأخلاق. كعلوم نظريّة، تتناقض بطبيعتها مع النظرة المعيارية الوجوبية، التي سادت إلى عصره.

ونلاحظ أن: علم السياسة الوضعيّة وعلم الاجتماع يتلازمان عند أوغست كونت، بشكل يبرزه حتى في عناوين مؤلفاته، وهما يلازمان أيضا الغاية التي يستهدفانها، و التي هي تأسيس ديانة الإنسانية⁽⁶⁷⁾. إنّ أوغست كونت مصلح اجتماعي، وكلّ ما كتبه وانشغل به، من العلوم هو لتحقيق هذه الغاية الإصلاحية. فقد شخّص داء العصر الذي يعيش فيه، فوجده يتأتّى أساسا من الفوضى السائدة في الأفكار، فسعى إلى إعادة تشكيل السّلطة الروحية لتوحيد التّعليم والعقول⁽⁶⁸⁾، وبشّر بديانة وضعيّة: ((الديانة الجديدة التي تجمع الناس وتوجّههم، تتأسّس على

الملاحظة والتجربة، وتستجيب للشعار الوضعي العام: ((الحب كمبدأ، والنظام كقاعدة، والتقدم كهدف))، وهذه الديانة، تعلمنا معرفة، ومحبة، وخدمة الإنسانية)).⁽⁶⁹⁾

ويكّلف أوغست كونت الفلسفة، بمهمة وحيدة، هي: ((التنسيق)) ((la coordination))، الذي يشمل: الأفكار، والعواطف، والأفعال. فهذه هي أجزاء الوجود الإنساني، التي على الفلسفة الوضعية أن توجهها إلى التناغم والوحدة، على مستوى الفرد والطبقة، وعلى مستوى المجتمع والإنسانية جمعاء⁽⁷⁰⁾، على أن يسبق هذا بالضرورة، تنسيق الفلسفة بين العلوم الجزئية. فهي مهمة الفلسفة، وقد تركت للفلاسفة، لأنّ العلماء ليس لهم الوقت للتكفل بها، ولو أمكنهم ذلك لكان أفضل، فهم أهل الاختصاص.

وإذا جننا إلى مناقشة مشروع كونت الوضعي المناقض للميتافيزيقا، وجدناه أكثر تهافتاً، وأبين تناقضاً من مشروع دافيد هيوم. وسأكتفي بالعناصر البارزة من هذا التناقض والنكوص.

فمن جهة: ما هذا المشروع الوضعي العلموي، الذي يمجّد العلم الاستقرائي التجريبي، لينشد كغاية قصوى، ومن خلال منظومته العلمية إقامة ((ديانة)) للإنسانية؟

ثم إنّ أوغست كونت مؤسس الوضعية، التي تؤكد على أنّ ما هو نظري متناقض بطبيعته مع ما هو معياري، فلا يمكن الجمع بين الدراسة العلمية النظرية والتأملات المعيارية، التي ترسم لما يجب أن يكون. فكيف نقض كونت هذا، وبنى الدين، وما يجب أن يكون، على العلم الوضعي، الوصفي بطبيعته؟

ومن جهة أخرى: كيف لمذهب وضعي علموي أن يتضمنّ ديانة تؤلّه (ولو الإنسانية) تتضمنّ طقوسا وعبادات وأعيادا. هل يؤسس العلم الوضعي مثل هذه الأوهام، أليس هذا نكوصا عن الوضعيّة، ورجوعا إلى الطّبيعة الإنسانيّة ذات البعد الروحي، والميتافيزيقية بالجوهر؟

تضاف إلى التناقضات البارزة في فلسفة أوغست كونت، أنّه في قانون المراحل الثلاث الذي يؤسس عليه مذهبه يؤكّد لنا أنّ كلّ مرحلة تجبّ ما قبلها، ولا نكوص في التاريخ. ومع ذلك نجد كلّ جهده المستنفذ في العلوم، يستهدف العودة إلى مرحلة لاهوتية ابتدائية أولى (ولو بمظهر علمي)؟

ثمّ إنّ أهمّ ما كتبه أوغست كونت كان فيما ينبغي أن يوجد، وما يجب أن يكون، وفي وضع المعايير، ولم يكن تقيّداً بالعلم الوضعي، الوصفيّ التقريري، بطبيعته كما ألحّ.

وفي أيّ مجال علميّ وضعيّ ندرج الوضعيّة، وعلى أيّ سند استقرائيّ اختباريّ تؤسس شعارها: ((الحبّ كمبدأ، والنظام كقاعدة، والتّقدّم كهدف))، إنّ العلم بطبيعته الوضعيّة لا يمكنه أن يرسم الأهداف والغايات.

كما لا يفوتنا أن نسجّل على أوغست كونت هذا الترنح والتّردّد بين الاستقرائية الاختباريّة المغلقة أحيانا، ثمّ النّكوص عنها، باكتشاف قصورها، وتبيّن الحاجة إلى سند عقلائيّ يسبقها. مبينا أنّ: فكرنا في حاجة إلى نظريّة ما. لأنّه في تأملّه للظواهر، إذا لم يربط هذه الظواهر مباشرة ببعض المبادئ لا يصير عاجزا على التّأليف بين هذه الملاحظات المعزولة فحسب، وبالتالي لا يجني منها أيّة ثمرة، بل نصير قاصرين عن تثبيتها، وغالبا ما تبقى هذه الوقائع أمام أعيننا غير

مُدرَكَة⁽⁷¹⁾. ومثل هذا التصور بالذات هو الذي سيجعله فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر حجة أساسية في نقض النزعة الوضعية الاستقرائية.

ويضاف إلى ما سبق، أننا لو عرضنا تصورات أساسية عند أوغست كونت على الواقع، لفندّها. فأنماط التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي والعلمي تتعايش في العصر الواحد، كعصرنا. بل ولدى الشخص الواحد، والذي قد يكون قطبا علميا.

وجعل كونت العلم والصناعة كثمار المرحلة الوضعية مقابل الحرب والغزو في المرحلة اللاهوتية. وعصرنا فنّدها بشكل قاطع. مثلما كذب تعليق كلّ الآمال على العلم فعصرنا هو عصر العلم والصناعة، لم يشهد التاريخ مثلهما، وفي الوقت ذاته لم يشهد غزوا وحروبا أظفَع وألمى. كما أنّ الإنسان المعاصر أعلم وأشقى إنسان في التاريخ.

5- الوضعية المنطقية: الوضعية المنطقية المعاصرة، لا تختلف في جوهرها عن الوضعية التقليدية. وإن تسلّحت بوسائل جديدة، وفّرّها تطوّر العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) والطبيعية، خاصة المنطق والفيزياء. فاستخدمتها لتقويض الميتافيزيقا، ومن ورائها الفلسفة، لتجعلها خادمة للعلم، وتحذّها في تحليل عباراته، دون أن تُنتج الفلسفة عبارة واحدة.

إنّ الوضعية المنطقية تشكّلت من الجماعة التي تحلّقت حول مؤسسها الألمانيّ موريس شليك، والتي اعتمدت رسميا باسم: جمعية أرنست ماخ Association d'Ernst Mach، وعُرفت بمدرسة أو دائرة فيينا Cercle de Vienne، والوضعية المنطقية Positivisme logique

والوضعيّة الجديدة Néo-positivisme، وتسميات أخرى. وقد ضمت جماعة من العلماء والفلاسفة، منهم: فريديريك وايزمان Friedrich Waismann (1896-1959م) وأوتو نوراث Otto Neurath (1882-1945م) وهربرت فايجل Herbert Feigl (1902-1988م) وردولف كارناب Rudolf Carnap وغيرهم. وقد دارت مناقشاتهم حول أعمال أرنست ماخ Ernst Mach (1838-1916م) وغوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848-1925م) ولدفيغ فجنشتين Ludwig Wittgenstein (1889-1951م)، وبرتراند راسل Bertrand Russell (1872-1970م)، وألبرت اينشتاين Albert Einstein (1879-1955م)، وتشكّلت فلسفتهم من خلال هذه المناقشات، التي كانت، تدور مساء كل خميس في بيت موريس شليك، في عشرينات القرن الماضي.⁽⁷²⁾

وعلى الرغم من الاختلافات بين نزعات الوضعيين المنطقيين، يمكن رصد عدّة نقاط اتفاق بينهم، أهمّها أربع: أولاً: إنّ مهمّة الفلسفة تحليل اللغة العلماء واللغة العادية. والثانية مترتبة عن الأولى: الميتافيزيقا كلام غير مشروع وخال من المعنى. والثالثة: الأخذ بموقف هيوم في علاقة العلة والمعلول، فلا ضرورة عقلية، بل مجرد احتمال مرجح. والرابعة: قضايا العلوم الصوريّة تحصيل حاصل، ولا تقول شيئاً عن العالم الخارجي⁽⁷³⁾.

والجديد في هذه الوضعيّة هو جانبها المنطقي، لا جانبها الاختباري الذي تابعت فيه التجريبيّة التقليديّة. والعلوم عندها لا تخرج عن صنفين: علوم صوريّة (المنطق والرياضيات) قضاياها تحليليّة، فهي تحصيل حاصل. وعلوم تجريبيّة (علوم الطّبيعة)، قضاياها

تركيبية بعدية، تصف العالم وأشياءه. و التحليل المنطقي يكشف طبيعة العبارة، وفي أي صنف تدرج. ويطبق عليها ((مبدأ التحقيق)) ((Principe de vérification)) ، الذي ينص على أن: معنى العبارة هو منهج تحققها. فيتفحص الشروط التي على ضوءها نتحقق من صدقها، أهي قضية تحليلية تصدق بالاتساق وتكذب بالتناقض؟ أم تركيبية تصدق بالمطابقة على الوقائع التجريبية وتكذب بعدم المطابقة؟ أو هي خالية من المعنى، فلا هي تحليلية ولا تركيبية. كحال العبارات الميتافيزيقية، التي صيغ ((مبدأ التحقيق)) خصيصا لكشفها وإقصائها⁽⁷⁴⁾. إن كل عبارة يجب أن يكون لها محتوى واقعي. ولا فرق أن نكون معنيين بعلم المعادن، أو البيولوجيا أو بعلم الأديان. فلو قبلنا في العلم إنجاز عبارة يستحيل إثبات أو إبطال صحتها نهائيا من طريق التجربة، فيستحيل استبعاد تسرب العبارات الصريحة الفارغة من المعنى (الزائفة).⁽⁷⁵⁾

هكذا ينتج التحليل المنطقي ثلاثة أصناف من العبارات: قضايا صادقة، و قضايا كاذبة، وأشباه قضايا أو قضايا زائفة، فارغة من المعنى، وفي مقدماتها العبارات الميتافيزيقية. و ((مبدأ التحقيق)) هو الذي يمكن من إقصاء الميتافيزيقا، فهي لعنة، وأثقل شتمة يُقذف بها شخص. والعجيب أن بعض أقطاب الوضعية المنطقية أنفسهم، تقاذفوها بينهم. و إن كان هذا المبدأ خلق للوضعيين المنطقيين مشكلات وجيهة، أنتجت انقساما بينهم، فظهر تياران متميزان، تقاذفا التهم: تيارٌ وفيّ للتجريبية، وتيارٌ الاتجاه اللغوي. انتهاء إلى تبادل التهم. فوجد التجريبيون في اللغويين ردة عن التجريبية، ووجد اللغويون في التجريبيين دوغماطية مضرّة بالحركة، تعادي حتى القريبين منها.⁽⁷⁶⁾

ويكفينا حسب حدود هذا المقال، أن نناقش ((مبدأ التحقيق))، الذي اعتقدته الوضعية المنطقية حاسما في القضاء على الميتافيزيقا، والفلسفة التقليدية التي سادت إلى سنواتها. فهل نجحت في نقضها حقا؟ إنَّ التَّخَبُّطَ والتَّناقضَ والنَّكوصَ هو ما يطبع أيضا هذه الوضعية المنطقية.

من البداية يُسجَّل تناقضان على هؤلاء الوضعيين المنطقيين: الأول: إقامة ميتافيزيقا في السَّعي إلى نقضها، والقضاء على العلم باسم العلم، بنقض الفروض المسبقة الضرورية له. وهذا ما رصده كثير من فلاسفة العلم، وفي مقدّمتهم برتراند راسل الذي استندوا إليه. فهو يصفهم بقوله: ((الواقع أنَّ الفلاسفة العلميين، في محاولتهم إيجاد بدائل علمية لا يطلقون عليها بازراء اسم ((ميتافيزيقا))، قد وقعوا في مشكلات ميتافيزيقية خاصة بهم)) ويضيف كاشفا تناقضهم الثاني: ((لم يدركوا أنَّ البحث العلمي ذاته يمضي في طريقه على أساس فروض مسبقة))⁽⁷⁷⁾. ثمَّ ما قيمة ((مبدأ التحقيق)) ذاته؟ إنَّه ينكرنا بهيوم، و ينسحب عليه نقده. فهذا المبدأ ذاته عبارة لا تقبل التحقيق. فلا هو عبارة تحليلية، يكفي محمولها بشرح موضوعها، فيصدق بالاتساق. و لا هو تجريبي. فنحن إذا حاولنا التَّحَقُّقَ منه بالتَّجربة لا نجد واقعة تصدِّقه أو تكذِّبه، إنَّه لا يقبل التَّحقيق.

ويترتَّب عن هذا تناقض آخر. فهذا المبدأ لا هو تحليلي يندرج في العلوم الصَّوريَّة، ولا هو تركيب يندرج في العلوم التَّجريبية، وبالتالي، هو بمنطق الوضعيين أنفسهم عبارة ميتافيزيقية. فيكون المبدأ الذي أريد له أن يهدم الميتافيزيقا هو ذاته ميتافيزيقي!

كما يُؤخذ على الوضعية المنطقية: سعيها إلى التّحقّق واليقين، عن طريق الاستقراء. مع أن الاستقراء كما أسلفنا، كشف قصوره من الفلسفة القديمة، وأجهز عليه دافيد هيوم. ممّا جعل بعض الوضعيين المنطقيين، يترجع إلى القول بـ ((درجات التّحقّق)) القويّ والضعيف و((الترّجيح)) أو ((التأييد))، بدل ((التّحقّق)) لإنقاذه. ولكن هذا نكوص من جهة. ومن جهة ثانية: كشفت هذه البدائل المقترحة هشاشة الأساس، دون أن تتجح في ترميمه. إذ نواجه طريقين كلاهما مسدود: فإمّا أن نبرّر ترجيح أو تأييد الاستقراء بالاستقراء فنقع في الدّور. وإمّا أن نفسّر هذا التّرجيح بمجرد العادة النفسيّة بتصور دافيد هيوم، فلا نضيف غير الاعتراف بالقصور.

والأخطر في هذا التناقض، أنّ ((مبدأ التّحقّق)) إذا طبّقناه على العبارات العلميّة ذاتها، وجدناها بدورها لا تقبل التّحقّق، فتصبح في عداد العبارات الميتافيزيقية الواجب بترها من العلم. فالمنطق المعاصر مع راسل الذي استند إليه الوضعيون الجدد، بيّن خطأ الخلط بين ((القضية)) و((دالة القضية))، فالقضية ما يقبل التّحقّق كقولي: راسل فيلسوف. فهي تشير إلى جزئيّ، وبالتالي هي قابلة للتّحقّق، بينما كل قوانين ونظريات العلم تتحدّث عن كليّات لا عن جزئيّات، وبالتالي فهي ((دوال قضاياء)) لا ((قضاياء))، فلا تقبل التّحقّق. ومن دون أن نغفل عن البدائل المقترحة، التي عرضها الوضعيون المنطقيون، كاللّجوء إلى ما سمّوه: ((عبارات البرتوكول)) ((énoncés)) ((protoculaires))، التي هي مشاهدات مباشرة لملاحظين معيّنين، لحسيّات جزئية، في شروط زمكانية⁽⁷⁸⁾، لكنها لم تنقذ من هذا المأزق، بل أبرزت مشكلات جديدة: كالذاتية و((الأنا)) و((solipsisme)).

فالمشكلة صميمية، كما سينتهي بعض الوضعيين المنطقيين في النهاية إلى إقراره، ولا يمكننا التحقق حتى مما يبدو قضية بسيطة. وهذا ألفريد جولز آير Alfred Jules Ayer (1910-1989م)، يُقرّ بهذا مُحبطاً: ((حتى اليوم لم نتمكن من صياغة هذا المبدأ صياغة منطقية دقيقة. فضلاً عن ذلك، لم يُقرّر لنا إنجاز ردّ القضايا المعقدة إلى قضايا بسيطة، تتحدث عن المعطيات الحسية، إنّنا لم نستطع أن نفعل ذلك حتى بالنسبة للقضايا البسيطة، التي تتحدث عن علبة السجائر والأكواب، ومنفضات الرماد، ناهيك عن قضايا العلم المجرد)).⁽⁷⁹⁾

هكذا انتهت الوضعية، التي حملها عداؤها للميتافيزيقا أكثر من وفائها للعلم، إلى هدم العلم ذاته وهي تحسب أنها تهدم الميتافيزيقا. وقد أبدعت في الهدم لكنها عجزت عن البناء، وانتهت إلى التخبّط والتناقض والنكوص. لأنها من المنطلق اندفعت بانفعال زائد همّش العقلانية، متجاهلة أنّ النقائص والأخطاء، أو حتى الأوهام التي قد يقع فيها الميتافيزيقيون تحتمّ نقدها لا نقضها، ومراجعتها لا التّكرّ لها. وبمثال إيمانويل كانط: ليس من المعقول أو الممكن أنْ نكفّ عن التنفّس، وقاية من تنفّس هواء ملوّث⁽⁸⁰⁾، ثمّ إنّ الوضعيين تناسوا أن: ((كلّ إنسان، حتّى لو أنكر ذلك بشدّة بحائّة ميتافيزيقي. لأنّ كلّ إنسان، وهذا ما يميّزه عن الحيوان، يعيش في المشروع. ومن هذا الوضع بالذات ينساق بالضرورة إلى تجاوز نطاق التجربة و الملتبسات العلمية المحدودة، وإلى أن يستقطب منها بعض ((القواعد)) و((الآراء))، وهذه ليست سوى مذاهب ميتافيزيقية ابتدائية))⁽⁸¹⁾. لكنّ النقد الأخير ليس وجيها لدى الوضعيين، فهم من المنطلق لا يرون بين الإنسان والحيوان فارق نوع بل مجرد فارق درجة.

المصادر والمراجع:

- 1). Aristote. **Métaphysique**. Librairie Philosophique J. Vrin, Tome1, Paris, s é, 1991, livre A-Z, 982b, p. 8.
- 2). Gille (Michel). **Une métaphysique pour le temps présent**. Société des Ecrivains, s é, Paris, 2014, p. 7.
- 3). Bérard (Bruno) et autres. **Qu'est-ce que la métaphysique ?** L'Harmattan, s é, Paris, 2010, p. 7.
- 4). الفندي (محمد ثابت). **مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1974م، ص. 19.
- 5). مصطفى (بدر الدين) والإمام (غادة). **الميتافيزيقا**. دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2012م/1433هـ. ص. 13.
- 6). Kalinowski (Georges). **L'impossible métaphysique**. Editions Beauchesne, Paris, s é, 1981, p. 28.
- 7). محمود (زكي نجيب). **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1402هـ/1982م، ص. 234.
- 8). Malherbe (Michel Michel). **Kant ou Hume: ou, La raison et le sensible**. Librairie Philosophique J. Vrin, s é, Paris, 1980, p.18.
- 9). شلك (موريس). **نقطة التحول في الفلسفة**. في: وايزمان (فريديريك) وآخرون. كيف يرى الوضعيون الفلسفة. ترجمة وتقديم: نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ودار الآفاق الجديدة، د ط، د ت، ص. 112.
- 10). محمود (زكي نجيب). **المنطق الوضعي**. مكتبة الأنجلو-المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1965م، الجزء الأول، مقدّمة الطبعة الأولى، ص. م.
- 11). محمود (زكي نجيب). **موقف من الميتافيزيقا**. دار الشروق، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1404هـ/1993م، مقدّمة الطبعة الأولى ص.ع. والمعلوم أنّ هذا الكتاب صدر في طبعه الأولى في 1953م، تحت عنوان ((خرافة الميتافيزيقا))، ولما أثار ضجة خاصة في الجانب الديني، أصدره المؤلف في لطبعات اللاحقة تحت عنوان: ((موقف من الميتافيزيقا)).
- 12). العقّاد (عبّاس محمود). **موسوعة عباس محمود الإسلامية- المجلّد الأوّل**: مجموعة توحيد وأنبياء، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1970م، ص. 215-216.

- 13). Kant (Emmanuel). **Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science**. Traduit par : J. Tissot, Librairie Philosophique de Ladrangé, s é, Paris, 1865, Préface, p.16.
- 14). Ibid. P.14.
- 15). Ayer (Alfred Jules). **Langage vérité et logique**. Traduction et introduction par Joseph Ohana, Flammarion, Editeur, s é, Paris, 1956, pp. 70-72.
- 16). Nedeljkovic (Maryvonne). **David Hume, approche phénoménologique de l'action et théorie linguistique du temps**, P U F, s é, Paris, 1975, pp. 14-15.
- 17). ستروميرج (رونالد). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1661-1977م**. ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1415هـ/1994م، ص. 226.
- 18). Vignaux (Paul). **Philosophie au Moyen Age**: précédé d'une introduction autobiographique, et suivi d'Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2004, p: 163- 164.
- 19). إبراهيم (مصطفى إبراهيم). **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**. دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط، 2001م، ص. 270.
- 20). ستروميرج (رونالد). مرجع سابق، ص. 221.
- 21). Hume (David). **Enquête sur l'entendement humain**. Un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot. <http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/>. PP. 121-126.
- 22). العقاد (عباس محمود). مرجع سابق، ص. 216.
- 23). دولوز (جبل). **التجريبية والذاتية**، بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم. تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م، ص. 27.
- 24). Hume (David). **Traité de la nature humaine**. Traduit de l'anglais par Philippe Folliot, <http://perso.Wanado.fr/philotra/>, Livre I : De l'entendement, pp. 8-12.
- 25). Brahmi (Frédéric). **Le doute chez Hume** dans : La lettre clandestine n° 10-2001, Le doute Philosophique : philosophie classique et littérature clandestine, Presse de l'université de Paris-Sorbonne, Mai 2002, pp.110.
- 26). دولوز (جبل). مرجع سابق، ص. 24.

- 27). Hume(David). **Traité de la nature humaine**, livre I : de l'entendement, section I et II et III, pp. 13-22.
- 28). Ibid. Section IV. PP. 22-24.
- 29). Malherbe (Miche). **La philosophie empiriste de David Hume**. Librairie Philosophique J. Vrin, 4me édition, Paris, 2001, p. 25.
- 30). Hume (David). Traité. I I, partie II, sect VI, p. 75.
- 31).Hume (David). Enquête sur l'entendement humain. sect : 9, p p. 86-89.
- 32). Kalinowski (Georges). L'impossible métaphysique. P. 21.
- 33). Kant (Emmanuel). Prolégomènes. P. 12.
- 34). تيبس (يوسف). **منهج العلم في: رؤى تربوية، مؤسسة القطان، رام الله، 2009م، العدد ثلاثون، ص.80.**
- 35). Hume (David). Traité de la nature humaine, livre I, partie III, section III. p: 86-89.
- 36). Chirpaz (François). **Hume et le procès de la métaphysique**. Editions Beauchesne, s é, Paris, 1989, p: 279.
- 37).Hume (David). Enquête sur l'entendement humain. P: 64-65.
- 38). الغزالي(أبو حامد). **تهافت الفلاسفة**. تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب(15)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة، د ت، ص. 239 و ص. 240-239.
- 39).Ching-Shui (Li). **La régularité l'ordre et le sensualisme chez David Hume**. Editions Publibook, s é. Paris, 2007. P. 188.
- 40). ابراهيم (مصطفى ابراهيم). **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، د ت، د ط، الإسكندرية، ص. 326-328.
- 41). Chirpaz (François).Hume et le procès de la métaphysique. P. 383.
- 42). محمود (زكي نجيب). المنطق الوضعي. مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص. 11-9.
- 43). Hume (David). Enquête sur l'entendement humain. Section 12, troisième partie, p. 130.
- 44). Ibid. P. 132.
- 45). Heinrich (Friedrich) et Jacobi (Louis). David Hume et la croyance: idéalisme et réalisme. Librairie Philosophique J. Vrin, s é, Paris, 2000, p. 22.
- 46). Hume (David). Traité. L I, partie II, Sect VI, p.75.
- 47). Hume (David). Traité. Livre I, partie IV, section VI, pp. 240-241.

48). Hume (David). Enquête sur l'entendement humain. Section 12, troisième partie, p. 131 et p. 106.

49). كرم يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، د ت، ص ص. 178-179.

50). Kalinowski (Georges). L'impossible métaphysique. P. 29

51). Hume (David) . Ibid, pp. 131-132.

52). Kalinowski (Georges). Ibid, p. 26.

53). الخشت (محمد عثمان). الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت، ص. 56. وأنظر أيضا: Kant (Emmanuel). Prolégomènes à toute métaphysique future. P P. 15-16.

54). Kant (Emmanuel). Prolégomènes. P : 26.

55). هيغل (جورج فيلهلم فريدريش). موسوعة العلوم الفلسفية. ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007م، ص. 139.

56). مطر (أميرة حلمي). الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، 1998م، ص 354.

57). Kant (Emmanuel). Prolégomènes. P. 39.

58). Comte (Auguste). Cours de philosophie positive. T1, exposition, p. 7

59). Lévy-Bruhl, Lucien. La philosophie d'Auguste Comte. PP. 45 – 48.

60). الشنيطي (محمد فتحي). المعرفة. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة. الطبعة الخامسة، 1980م، ص: 169 – 170.

61). Lévy-Bruhl, Lucien. PP. 49 - 51.

62). Ibid. PP. 51 – 52.

63). Comte (Auguste). Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité, Carilian-Goeury et Vor Dalmont, Libraires, Paris, 1852, p. 582.

64). Alengry (Frank). **Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte**. Slatkine, Paris, s é, 1984, p. 36.

65). Rogel (Thierry). **Le changement social contemporain**. Collection : Thèmes & Débats sociologie dirigée par Jean Étienne. Editions Bréal, 2003, p. 55.

66). Boutroux (Émile). **De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines**. Lecène, Oudin et c^{ie} Éditeurs et Félix Alcan Éditeur, Paris, 1895, p. 127.

- 67). Comte (Auguste). *Système de politique positive*,. Tome premier.
- 68). Dussauze (Walter). **Essai sur la religion: d'après Auguste Comte**. L'Harmattan, s é, Paris, 2007, p. 13.
- 69). Corra (Émile). **Appréciation générale du positivisme**. Société positiviste, s é, Paris, 1898, p. 44.
- 70). Comte (Auguste). *Discours sur l'ensemble du Positivisme*. Première partie, pp.7-57.
- 71). Comte (Auguste). *Cours de philosophie positive*. T1, pp. 8-9.
- 72). Ouelbani (mélila). **Le cercle de Vienne**. Philosophies, P U F, 1^{re} édition, Paris, 2006. Introduction, pp. 5-20.
- 73). محمود (زكي نجيب). *حياة الفكر في العالم الجديد*, مرجع سابق، ص. 239.
- 74). Kolakowski (Leszek). **La philosophie positive**. Traduction : Claire Brendel, édition Gauthier, s é, Paris, 1976, p. 207.
- 75). كارناب (رودولف). *البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة*. ترجمة وتقديم: يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م، ص. 573 و 570 ص.
- 76). Ouelbani (mélila). PP. 140-145.
- 77). راسل (برتراند). *حكمة الغرب: الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة*. ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (72)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1983م، ص. 198.
- 78). Neurath (Otto). **Énoncés protocolaires** dans : Carnap (Rudolf) et autres. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Edition coordonnée par : Antonia Soulez, Librairie Philosophique J. Vrin. 2^{me} édition revue et modifiée, Paris, 2010, pp. 209-218.
- 79). آير (ألفريد جولز). *الوضعية المنطقية وتركبتها*. حوار مع: براين ماجي في: براين (ماجى). *مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة*. ترجمة وتقديم: نجيب الحصادي، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1998م، ص. 262.
- 80). Kant (Emmanuel). *Prolégomènes*. P. 232
- 81). غريغوار (فرانسوا). *المشكلات الميتافيزيقية الكبرى*. ترجمة: نهاد رضا. منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د ط، د ت، ص. 16.