جامعة المنصورة

كليـة الآداب

"الذات عند هوكنج"

إعـــداد

دكتور/ عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد

كلية الآداب جامعة بني سويف

مجـلة كلـية الآداب – جامعـة المنصـورة

العدد الخامس و الخمسون – أغسطس ٢٠١٤

"الذات عند هوكنج"

د/ عماد الدين إبراهيم عبد الرازق

مقدمــة البــحث :

احتلت قضية الذات مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي وشغلت أذهان الفلاسفة منذ القدم، فإذا رجعنا إلى الفلسفة اليونانية نجد أن سقراط أول من ركز على هذه المشكلة الفلسفية عندما رفع شعار "أعرف نفسك بنفسك" فجعل معرفة النفس هي المحور الأساسي الذي قامت عليه فلسفته بعد أن كان الكون أو الوجود هو المحور الأساسي عند الفلاسفة قبله ، فقد كان محور البحث الفلسفي قبله في الطبيعة ، ويدور حول العنصر الذي يقف وراء التغيرات التي تحدث في الكون ، وهذا واضح عند الفلاسفة الطبيعيون أمثال طاليس وغيره .

واستمر اهتمام الفلاسفة بتلك القضية سواء في العصور الوسطى أو الحديثة ولكن بدأ في الفلسفة الحديثة اهتمام كبير بها ، وشغلت أذهان العديد من الفلاسفة مثل ديكارت – اسبينوزا – ليبنتز – وغيرهم، وتم طرح عدة تساؤلات عن ما هي النفس؟ وما أدلة وجودها؟ وما علاقتها بالجسم؟

هذا ما سوف يتحدث عنه هوكنج بالتفصيل من خلال تناوله للذات وتعريفه لها، وعلاقتها بالجسم، وعلاقتها بالطبيعة، وأهمية الذات. وهذا ما سوف نعرضه من خلال البحث.

وإشكالية البحث تدور حول عدداً من الأسئلة المهمة منها: – ما تعريف الذات؟ وما علاقتها بالجسم؟ وما مفهوم العادة؟ وما معنى الغريزة؟ وما علاقة الذات بالطبيعة؟

وغيرها من الأسئلة المهمة التي سوف نجيب عنها من خلال عرضنا للبحث .

وسوف نستخدم المنهج التحليلي النقدي المقارن وسنقوم بتحليل أفكار هوكنج؛ ثم مقارنتها مع غيرها من الأفكار عند فلاسفة آخرين، ثم ننقدها بعد ذلك .

ويتكون هذا البحث من مقدمة وعدداً من النقاط وخاتمة.

النقطــة الأولــى: أو القضية الأولى تعريف الذات عند هوكنج.

النقطة الثانية :العلاقة بين النفس والجسم، والعقل والجسم .

النقطة الثالثة : علاقة الذات بالطبيعة .

النقطة الرابعة : مفهوم العادة .

النقطة الخامسة: مفهوم الغريزة .

النقطة السادسة: الرغبة .

النقطة السابعة: الضمير.

النقطة الثامنة : الإرادة .

النقطة التاسعة: الخبرة .

ثم الخاتمة : نعـرض فيهـا لأهـم نتـائج البحث.

والله أسأل أن يوفقنا لما فيه الهداية والرشاد ويهدينا سواء السبيل؟ إنه نعم المولى ونعم النصير .

(١) تعريف الذات عند هوكنج:

يرى هوكنج أن كلمة "self" يجب أن تعنى ماذا نعرف عن الذات لكي توجد، أي معرفتنا ماذا تكون الذات؛ فالذات هي نسق السلوك، وليس السلوك فحسب بل نسق السلوك الهادف الذي ينشأ عن الأمل المستمر؛ لأن جوهر الذات هو الأمل والرجاء، و يصبح الأمل بعد ذلك بطريقة متعاقبة موضوعاً لكل الأفعال(١).

ويعرف الذات كذلك بأنها نصف العالم، وهى تدرك ما يقوم به الجسم، وما يفعله، فعندما أقوم بالفعل فإن الإحساس والشعور لا يكون من الطبيعة الخارجية، أي ليس من العالم الخارجي، لكن بداخلي أي بداخل ذاتي . والذوات ربما تكون متداخلة ومتشابكة لكن تظل الذات من وجهة نظره هي الأمل(٢).

كذلك تمثل الذات نسق أو نظام للمعاني ، لكنها معاني بدون وقائع فالذات تنتظر الإمكانية ، لكن بدون واقعها وفاعليتها؛ فالذات هي امتلاك فعلى وواقعي للإمكانية؛ وبواسطة الإرادة تصبح الذات مشاركة في نظام أو ترتيب الزمان والمكان كحدث بين الأحداث؛ كما أن الذات تكون هادفة أو قصديه "Purposive"، لكنها لكي تكون قصديه فإنها يجب أن تعمل كعلة بين العلل، أو سبب بين الأسباب، ونحن نكون في حاجة ماسة إلى جميع مقولات الجسم من أجل بناء وتشييد الذات(٣).

وتعريف الذات عند هوكنج يقودنا إلى وجود تشابه مع عدداً من الفلاسفة في تعريف الذات وإن كان يختلف المسمى أحياناً عند هؤلاء الفلاسفة. فأحياناً تسمى نفس – وعى – ذات .

على سبيل المثال "ديكارت" يرى أن قاعدة أنا أفكر إذن أنا موجود. هي بمثابة وعى ذاتي بالنفس، حيث أثبت أنى موجود تكون "الذات" التي تثبت هي أيضاً أنها توجد، أنا موجود حين أفكر ومن حيث أنني أفكر، فكوني أفكر معناه أن لي وجوداً نفسياً، أو أن لي وعياً. فالكوجيتو الديكارتي هو الوعي بأحوال النفس، فالفكر الواعي لا يفهم بغير ذات واعية(٤).

ولقد سلك هذا المسلك أيضاً "لوك" ويتشابه إلى حد كبير مع هوكنج في سياق حديثه عن معرفة الذات. يرى "لوك" أننا ندرك وجودنا ونعرفه معرفة واضحة يقينية بدرجة تجعلها لا تحتاج إلى أي دليل أو برهان على صحتها. لأنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو أوضح لنا ولا أكثر ثبوتاً من وجود أنفسنا؛ فأنا أفكر وأشعر باللذة والألم، هل يمكن أن يكون إدراكي لأي من هذه المشاعر أكثر وضوحاً أو ثبوتاً من إدراكي لوجودي؛ وإذا كنت أشك ف جميع الأشياء الأخرى، فإن هذا الشك بعينه هو ما يجعلني أدرك وجودي وأستبعد شكي فيه. وعلى ذلك فالخبرة تقنعنا وتؤكد لنا معرفتنا

الحدسية بوجودنا، وإدراكنا الداخلي الذي لا يخطئ يثبت لنا أننا موجودون(٥).

أيضاً حديث لوك عن الوعي يتشابه إلى حد كبير مع حديث هوكنج عن الذات ومعرفتها. يرى لوك أنه عن طريق الوعي يميز الإنسان نفسه عن بقية الأشياء الأخرى؛ والوعي هو الذي يحقق هوية الشخص، وعن طريق نفس الأنا الحاضرة يستطيع الإنسان أن يتأمل الفعل الذي حدث في الماضي(٦).

ولقد قسم لوك الأفكار إلى (أ) الإحساس (ب) التأمل فالإحساس يمثل أفكار الموضوعات المادية أي الأفكار التي تأتى من الحواس والتأمل يمثل أفكار وقوى العقل الداخلية(٧).

أيضاً تعريف "الوعي" عند مين دي بيران يتشابه مع تعريف الذات عند هوكنج، يرى "مين" دي بيران، أن الواقع الحق هو الحياة الباطنية، والنشاط الروحي المستور. ويقول إذا أقررنا بأن معرفة الذات بالذات أي الشعور هي العلامة المميزة للحياة الإنسانية، فإن الواقعة الأولية للشعور هي الأنا بوصفه العلة والقوة والإرادة، إذن نقطة الابتداء الأولى هي معرفة حقيقية بالواقعة الأولية للشعور، الحس الباطن. والأنا عنده فعل تلقائي(٨).

أما الوعي عند "ريد" فهو يطلق عليه اسم الهوية فالهوية هي التي تعطى للإنسان وجوده وتحقق له وحدته(٩).

أما الوعي عند "هوسرل" فإنه يرى أن العالم نسيجاً من الظواهر التي تستمد معناها من الذات الترانسننتدالية على اعتبار أن هذه الذات هي واهبة الدلالات. ويرى في الذات ذاتًا محضة تظل قائمة بوصفها البنية المطلقة(١٠).

أما الوعي عند برجسون أو ما يسمى حدس الديمومة والمعطيات المباشرة للشعور، فالزمان الحي ينكشف لنا أولاً وقبل كل شيء في الحياة النفسية وذلك لاعتبارين: الاعتبار الأول أن وجود الذات هو الواقعة الأولى التي نكون أكثر تيقناً منها ونحن ندركها إدراكاً باطنياً عميقاً(١١).

أما تعريف أرمسترونج للوعي فإنه يدور حول شيئاً ما أكبر من حدوث حالة داخلية تكون عرضة أو قابلة لإحداث نوع معين من السلوك. والوعي أيضاً هو إدراك الشخص لحالاته العقلية الداخلية وهذه الحالات العقلية تكون حالات هذا الشخص(١٢).

خلاصة القول:

أن الذات عند هوكنج هي الحالة الداخلية الشعورية التي نشعر بها من الداخل ، وليس من الخارج أي ليست من العالم الخارجي وأنها تمثل مبدأ داخلي ونسقاً للسلوك، يتفق هذا مع آراء العديد من الفلاسفة الذين تم ذكرهم ، وإن كان أحياناً يختلف المسمى مرة تحت اسم الذات، ومرة ثانية تحت مسمى الوعي أو الشعور الداخلي، ومرة ثالثة تحت مسمى النفس .

لكن مع كل ذلك هناك قواسم مشتركة، ورؤى حول تعريف الذات. وبأنها واقعة أساسية وجوهرية يتفق معظمنا على وجودها، وأنها مميزة عن البدن أو الجسم .

ثم يستعرض "هوكنج" بعد ذلك وجهتين للنظر فيما يتعلق بالذات. وهاتين الوجهتين يبدو أنهما مختلفتين أو متعارضتين .

(١) وجهة النظر الأولى:

ترى أن الوعي أو الإدراك المستمر في وجودنا الشخصي يصاحب ويلازم وعينا وإدراكنا لكل شيء أياً كان هذا الشيء ، على سبيل المثال عندما أرى شيئاً ما معناه " أنني أدرك وأعي هذا الشيء بداخلي" كذلك عندما أنظر إلى شيئاً ما أو أرى شيئاً ما فإنني أسأل أسئلة محددة ومعينة تتعلق بصورة وشكل ولون هذا الشيء، وهذه الأسئلة والأجوبة المتعلقة بهذا الشيء تمثل أحداثاً كثيرة ومتعددة بداخلي، أي بداخل ذاتي(١٣).

هنا في وجهة النظر هذه الذات تكون نسخة أو صورة طبق الأصل لما يحدث في العالم الخارجي من أحداث أراها وأدركها ، وليس بعجيب ولا مستغرب أن نقول أنه بقدر وجود الذات يوجد عالم خارجي، وأن الذات تتطابق مع هذا العالم، كذلك عندما أفكر في شيء ما بالنسبة لذاتي "لي"، فإنه يوجد بداخلي أي في ذاتي بعض الأحداث أو حادثة تتطابق وتتماثل مع معرفتي بهذا الشيء.

بالمثل يوجد عدد كبير من الأحداث بداخلي مثلما يوجد أشياء عديدة في العالم الخارجي، وهذه الأشياء الخارجية في العالم نأخذها في اعتبارنا(١٤).

(٢) وجهة النظر الثانية:

ترى هذه النظرة إن الذات تكون مباشرة لكن بصورة أقل من وجهة النظر الأولى، وأن ذاتي ليست إلا جزء من مجموعة من الذوات التي تشكل العالم، بمعنى أن ذاتي ليست سوى جزء صغير من مجموع العالم؛ فالذات ما هي إلا نقطة صغيرة في بحر اسمه العالم الخارجي. وبناءً على ذلك أنا أعتبر ذاتي واحدة من هذه الذوات الكثيرة التي تشكل العالم؛ فأنا أكون ذاتي، لكن أيضاً أنا كذات أكون عضو في هذه الطائفة أو مجموعة النفوس التي تشكل العالم، أي انتسب إلى نوع أو طبقة معينة مثلى مثل الذوات الأخرى(١٥).

لاحظ أن وجهة النظر الثانية اختزلت واختصرت نسبتي وحصتي من الوجود، بمعنى أنا "I" أصبح متساو ومتكافئ مع جزء صغير جداً من الكون أو الوجود؛ أي نقطة أو مقدار صغير وبقعة صغيرة في المنظر الطبيعي العام للوجود.

ويعلق "هوكنج" على هاتين الوجهتين للنظر بقوله "أنه من الصعب أن نوحد ونضم وندمج هاتين الوجهتين للنظر في مركب واحد، ويشير إلى أن الاختلاف بين هاتين الوجهتين يعود إلى الأجسام، وليس العقول. أي أن الأجسام هي التي أعطت هذا الانطباع للاختلاف، فالإنسان لا يرى ذاته كجزء من الطبيعة إلا بواسطة الجسم(١٦).

ويشير إلى أن وجهة النظر الأولى في الذات تسمى وجهة النظر الخارجية "External". والثانية تسمى "داخلية" "internal" ويتساءل أي من وجهتي النظر هذه تكون صحيحة؟ هل كلاهما صحيح؟ وإذا كان كلاهما

صحيح، كيف نربط ونوحد بينهما؟ وهل هناك وجهة نظر أصح من الأخرى وخاصة الأولى؟ بمعنى هل وجهة النظر الأولى تكون هي الأساسية؟ والثانية تكون هي الفرعية أو الثانوية؟ ويرى أن الإجابة على هذه الأسئلة تكون مسألة عدم تحيز أي موضوعية(١٧).

ووجهة النظر الأولى التي تماثل بين الذات والجسم، أي تعتبر الذات والجسم شيئاً واحداً تبدو صحيحة في نظر هوكنج وأكثر وضوحاً ودقة من وجهة النظر الثانية (وهنا وكأن هوكنج يؤيد وجهة النظر الخارجية في الذات" والتي تعتبر الذات مرتبطة بالعالم الخارجي عن طريق الجسم. كذلك تبدو هذه النظرة للذات عميقة التفكير وتراعى مشاعر وحقوق الآخرين، وتمثل وجهة نظر علمية وأيضاً عملية.

كما أنها تتوافق وتتطابق مع عاداتنا الراسخة والثابتة في تحديد ذواتنا عن طريق أجسامنا ، أما وجهة النظر الداخلية في الذات فهي فطرية، ومتمتعة بالاكتفاء الذاتي، أي مستقلة(١٨).

ولا يتفق الباحث من هوكنج في ذلك، لأنه من وجهة نظرنا أن وجهتي النظر الأولى والثانية كلاهما صحيح، ونحن في الحديث عن الذات نحتاج إلى كلاهما لأن الذات تتصل بالعالم الخارجي عن طريق الجسم وهذا صحيح إلى حد بعيد، فأنا لا أعرف العالم الخارجي كواقع ملموس إلا من خلال جسمي، ووجهة النظر الثانية صحيحة أيضاً لأنني كذات أكون جزء من العالم ، وجزء من مجموعة ذوات تشكل مجموع العالم الخارجي .

(٣) مشكلة العلاقة بين العقل الجسم :

يشير "هوكنج" إلى أن الاختلافات والفروق بين العقل والجسم تكون ضرورية؛ وأن النظرية الثنائية تكون خادعة بل ومضللة.

والعقل والجسم يكونان متطابقان ومتماثلان على أساس الفعل

وإذا أردنا أن نعرف كيف يرتبط العقل بالجسم، فإننا يجب أن نبدأ من واقعة أنهما يكونان مختلفتين بصورة واضحة وتامة(١٩).

والقائل بالمذهب الأحادي يرى أن ثمة مبدأ واحد فقط يجب أن يحكم العالم، وهذا القائل بالأحادية يكون ثنائي مؤقتاً (أي يقول بوجهة نظر ثنائية".

و"هوكنج" سوف يبدأ بوجهة النظر الثنائية المؤقتة ، وفى تناول هذه النظرية نحن نقلع عن واحد من أعظم مصادر القوة في النظرية السلوكية ، هذا المصدر يتمثل في دقتها وبراعتها النظرية أو إحكامها النظري ، فالنظرية السلوكية في العلاقة بين العقل والجسم تتجنب الحيرة والارتباك في التفاعل بين العقل والجسم(٢٠).

ويلاحظ أننا لا يمكن أن نبدأ بهذا التطابق والتماثل الزائف والخادع بين العقل والجسم؛ لأننا بعد ذلك سوف نواجه مشكلة الثنائية؛ نقصد لو العقل والجسم يكونان مختلفين فهما إما يؤثران في بعضهما بعضاً، أو لا يؤثران، ويشير إلى أننا سواء آخذنا البديل الأول أو الثاني فنحن نواجه

صعوبة ومشكلة : أفرض أن العقل والجسم لا يؤثران في بعضهما بعضاً، بمعنى لا يؤثر أحدهما في الآخر؛ وأفرض كذلك أن العقل يحافظ على عالمه وميدانه الخاص وأن تغيرات العقل وأحداثه تسير بالتوازي مع التغيرات الجسمية طبقاً لمبدأ عدم التداخل ، وبناء على ذلك فعندما لا يؤثر العقل في الجسم فإنه يكون مثل المرافق أو المصاحب غير الفعال في أحداث الطبيعة؛ وبالتالي يكون مثل شاهد العيان لا يفعل أي شيء ولا حتى أفعال عضلات جسمه(٢١).

على الجانب الآخر يفترض "هوكنج" أن العقل والجسم يؤثران في بعضهما بعضاً؛ بمعنى أن العقل يؤثر في الجسم والجسم يؤثر في العقل، هنا نحن ندخل عنوة إلى العمليات المادية المنظمة للطبيعة، وكذلك ندخل إلى بعض العمليات العقلية غير المادية والتي لا يمكن إحصائها ، لذلك سوف نكون في حيرة، وكذلك في تردد في الإشارة إلى كيف وأين تحدث هذه التفاعلات المفترضة؟ لهذا لا أحد من وجهة نظره يستطيع أن يدرك العقل في فعل التأثير على الجسم، ولا تأثير الجسم على العقل(٢٢).

ولحل هذه المشكلة والخروج من هذا المأزق يرى "هوكنج" أننا يجب أن نأخذ النسق الذي من خلاله العقل يكون له وظيفته، والجسم أيضاً له وظيفته؛ وهذا النسق يجب من وجهة نظره أن نأخذه كبديهة لدراسة العلاقة بين العقل والجسم. ويشير إلى أننا عندما نميز بين العقل والجسم فنحن نحدد بذلك ونعين الموضوعات التي تؤثر في بعضها بعضاً، ولو فسرنا وحددنا معنى العلية "السببية" من خلال وجهة النظر العلمية التي تؤكد على التتابع والتعاقب المضطرد والمنظم للأسباب والمسببات، أو العلل والمعلولات، فنحن بذلك سوف لا نتردد في القول أن التغيرات الجسمية تحدث تغيرات عقلية، والتغيرات العقلية تحدث عادة تغيرات جسمية(٢٣).

ويمضى "هوكنج" في تفسيره لهذا الافتراض لو العقل يؤثر في الجسم، والجسم يؤثر في العقل، إذن يوجد تماثل وتكافؤ وتساو في قوة كل منهما، وبناء على ذلك نستطيع القول إما العقل أو الجسم أو أحدهما يتعلق بالعلة الأولى، وأنه من المحتمل أن تكون التغيرات الجسمية هي علة وسبب التغيرات التي تحدث في العقل، وبعد ذلك التغيرات العقلية تسبب تغيرات في الجسم، على سبيل المثال الجسم يجعلني أشعر بالعطش، والعطش هو الدافع الذي يقودني إلى الشرب، وكذلك جسمي يشبع رغبته في الماء بواسطة الاستفادة من هذا الشعور(٢٤).

أو على الجانب الآخر العقل يكون علة التغيرات التي تحدث في الجسم، وبعد ذلك يحدث تغير في العقل، في هذه الحالة العقل يغير نفسه بواسطة وسيلة في الجسم؛ على سبيل المثال لأنني أشعر بالكسل وقلة النشاط في الصباح، لذلك أنا تناولت فنجان من القهوة عندئذ تحول كسلي إلى نشاط وحيوية(٢٥).

ويستنتج هوكنج من كل هذا حقيقة هامة لا سبيل للشك فيها وهى التأثير العميق والكبير الذي يتم ممارسته على المزاج بواسطة الغدد مثل الغدة

الدرقية، ويرى أنه لا الحقائق الجديدة ولا التفسير القديم يجعل العقل تحت سيطرة الجسم أو يجعل العقل تحت سيطرته الخاصة عن طريق وسيلة في الجسم(٢٦).

وخلاصة الرأي في العلاقة بين العقل والجسم عند "هوكنج" و أننا نبدأ من العقل ونحتاج إلى الجسم، فالعقل يحتاج إلى الجسم كجزء من وجوده الخاص أو جوهره الخاص، ولا يستطيع العقل أن يستغنى عن الجسم فكلاهما مرتبط بالآخر الجسم يكون رمزاً للعقل، والعقل يكون الجوهر الذي من خلاله الجسم وطاقاته تمثل لغة السلوك المرئي ، وكذلك الإشارات والعلامات الممكن الحصول عليها والقابلة للقياس، ومع ذلك ما يزال العقل يمثل الظل .

ويتقارب رأى "هوكنج" وما قاله في العلاقة بين العقل والجسم مع عدد من الفلاسفة الذين تحدثوا عن علاقة العقل بالجسم وكيفية التفاعل بينهما .

أول هؤلاء الفلاسفة هو "ديكارت" وأشهر نظرياته هي النظرية الثنائية "Dualism". يرى "ديكارت" أن الإنسان مركباً من عنصرين منفصلين كل الانفصال، العقل وماهيته الفكر والجسم وماهيته الامتداد. ويرى أنه لا توجد علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي وما هو جسماني أو مادي طبيعي، ويقول بتمايز جوهري النفس والجسم أو البدن وهذا ما يعرف باسم الثنائية الديكارتية؛ وهذه الثنائية تنفى وجود اتصال بين العالم العقلي والعالم المادي.

ويشير إلى أن ماهية الجوهر العقلي هي التفكير، بينما ماهية الجوهر المادي هي الامتداد. والمادة يمكن أن توجد بدون عقل، والعقل يمكن أن يوجد بدون مادة(٢٧).

هناك أيضاً نظرية تفسر العلاقة والتفاعل بين العقل والجسم تسمى النظرية "الثنائية الحزمية". "Bundle Dualism"، وهذه النظرية ترجع إلى "هيوم" الذي يتصور أن العقل هو عبارة عن حزمة من الإدراكات الحسية، كما أن هذه النظرية تؤكد على أن العقل يكون سلسلة متوالية ومتعاقبة من الموضوعات الغير مادية والتي تكون متميزة عن الجسم رغم ارتباطها بالجسم. فالعقل عند هيوم ليس شيئاً قائماً في ذاته بل هو مجموعة من الأفكار والانطباعات"(٢٨).

هناك أيضاً النظرية التفاعلية "interactonism" في العلاقة بين العقل والجسم. ترى هذه النظرية أن العقل والجسم يرتبطان بعضهما ببعض أو يؤثران في بعضهما البعض، الجسم يؤثر على العقل، والعقل يستجيب لتأثير الجسم. وهذه النظرية ترى أنه توجد علاقة علية بين النفس والجسم من جهتين، فالحالات النفسية والعمليات العقلية تؤدى إلى إحداث تغييرات معينة في الجسم، كما أن بعض التغيرات الفسيولوجية في الجسم تكون علة لإحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية. فالنفس تؤثر في الجسم، على سبيل المثال يؤدى الإحساس بالجوع إلى تقلص المعدة، ثم يعقبه البحث عن الطعام؛ كما أن انفعالات الخوف والغضب يصحبه مزيد من إفراز العرق وارتعاش العضلات والأطراف ونشاط مفاجئ في خلايا

المخ. والتفكير قد يصحبه سرعة نبض القلب ومن أمثلة تأثير الجسم على حالاتنا النفسية أن قد ينشأ عنه إحساس بألم، وضربة قوية على مؤخرة الرأس يتبعها إحساس بألم حاد وقد يتبعه فقدان الشعور(٢٩).

هناك أيضاً نظرية الموازاة أو التوازي النفسي الجسمي. (الموازاة النفسية الجسمية).
Psycho-Physical parallelism

تعود جذور هذه النظرية إلى "فشنر" وهو أول من استخدم كلمة موازاة، وكذلك كوهلر، وتبدأ هذه النظرية من واقعة أساسية وهى أنه يوجد علاقة وثيقة ومطردة بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية. وأنكروا أن تكون هذه العلاقة علاقة علية على أساس تمسكهم بقول أستاذهم "ديكارت" أن طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا الجسمية. ومع ذلك لا تنكر هذه النظرية وجود للعلاقة العلية بين حوادث فيزيائية أو بين حوادث نفسية، فقد يؤدى جرح في يدي مثلاً إلى إثارة الأعصاب المرتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ. وهذه علاقة علية بين حوادث فسيولوجية. وقد يؤدى إحساس بالألم إلى رغبة في أداء عمل ما يخفف من ذلك الألم وتلك علاقة علية بين حالات نفسية، ونستنتج من هذه النظرية أن العقلي والمادي يوجدان معاً على نحو يوازى فيه أحدهما الآخر لكنهما غير متصلين معاً سببياً(٣٠).

هناك أيضاً نظرية الخاصية أو الصفة المميزة
Attribute Theory

وهذه النظرية من النظريات التي ترفض كل من الثنائية المجردة والمادية المجردة؛ وأحياناً تسمى هذه النظرية باسم "المظهر أو الجانب المزدوج" "Double Aspect" .

وتعتقد هذه النظرية أنه على الرغم من أن الإنسان جوهر فردى مستقل، إلا أنه يملك خصائص وصفات أخرى غير مادية لا يمكن اختزالها وتحويلها إلى خصائص مادية. وامتلاك هذه الخصائص والصفات تجيز لنا أن نقول أن الإنسان يملك عقل. ويمثل هذه النظرية "ستراوسن" فهو يتخذ من الشخص مبدأ أساسي وجوهري نعزو إليه كل من الخصائص والصفات المادية والعقلية"(٣١).

أما النظرية السلوكية فإنها تعود فى نشأتها إلى عالم النفس "جون واطسون" (١٨٧٨– ١٩٥٨) والسلوكية السيكولوجية المتطورة على يد عالم النفس السلوكي المعاصر "سكنر". والسلوكية كنظرية ترى أن العقل ليس إلا حدوث نماذج من السلوك الظاهري في البيئة أو السلوك الباطن (التغيرات الفسيولوجية داخل الجسم). فهي ترى مثلاً أن الرؤية ليست سوى تنبيه ضوئي يسقط على العين وينتقل بطريقة آلية إلى الأعصاب؛ فالمخ هو الذي يستجيب بطريقة آلية. وما الخوف والغضب مثلاً سوى نماذج من السلوك الحركي للجسم من هرب أو صراخ(٣٢).

أما نظرية الحالة المركزية المتوسطة Central-State theory

أما نظرية الحالة المركزية المتوسطة. فإنها تمثل شكل من أشكال النظرية المادية، وتقول بتطابق الحالات العقلية مع الحالات المادية. بدرجة كبيرة،

وبصورة تامة وكاملة في الجهاز العصبي المركزي ولو العقل يملك هذه الحالات العقلية؛ إذن بعد ذلك نستطيع القول وفقاً لهذه النظرية أن العقل ببساطة يكون هو الجهاز العصبي المركزي، أو بدرجة أقل دقة لكن أكثر إحكاماً أن العقل يكون الدماغ(٣٣).

(٤) علاقة الذات بالجسم :

(أ) الجسم كعضو للذات :

في البداية يطرح "هوكنج" سؤالاً هاماً ذات مغزى هو: لماذا نكون في حاجة إلى الجسم كجزء من الذات، أي كجزء من ذواتنا؟ ويجيب على هذا السؤال بما يلي:

أولاً: لكي توجد الذات نحن نحتاج إلى تمييز واضح ومحدد بين الفكر من ناحية، والعمل من ناحية أخرى، أي بين التفكير والعمل. ويفسر بعد ذلك مفهوم الفعل، ويقول أن التفكير في شيء وإنجاز وتحقيق الفعل في الواقع شيء آخر، على سبيل المثال يكون جزء من طبيعتنا أن نفكر في العديد من الأفعال السخيفة، وكذلك يكون جزء من جوهرنا الأخلاقي أن نفعل هذه الأفعال؛ لكنه أيضاً يكون جزء من جوهرنا ووجودنا الأخلاقي أن التفكير في الجريمة لا يكون جريمة، فهو مجرد تفكير لم يأخذ حيز الفعل بعد، أي لم نفعله فالتفكير الضار والمؤذى يشارك في صفة الفعل، لكنه فعل لم يتحقق بعد طالما أن الفعل لم يحدث، فإننا لا يمكن أن نقول حتى بواسطة ذواتنا إننا نريد فعله وأدائه، أو أنه تحقق بالفعل(٣٤).

ويرى "هوكنج" أن الذات تحتاج إلى الجسم بصورة ضرورية لأن وجود الجسم ضروري لوجود الذات، فالجسم كما ندركه ونعيه يكون هو تلك المنطقة التي من خلالها يتحول الفكر أو التفكير إلى شيء واقعي له وجود ملموس، فالشيء يخرج من حيز القصدية والنية داخل الذات إلى حيز الفعل بواسطة الجسم(٣٥).

أيضاً هناك مثال آخر على حاجة الذات إلى الجسم وعلى تلك العلاقة الوثيقة والصلة الحميمة بين الذات والجسم كما في عملية الانفعال الذي يكون ببساطة مجرد فكرة ويصبح بعد ذلك واقعة مادية ملموسة يتم التعبير عنها من خلال الجسم، بل تظهر آثاره على الجسم، إذن الجسم هنا يمثل شرطاً وحالة ضرورية لإمكانية تحويل الانفعال من مجرد الإمكانية إلى الواقع الملموس، وبالتالي يصبح الجسم منطقة ضرورية وجوهرية وأساسية للذات، وبناء على ذلك يصير الجسم عضو للذات أو جزء من الذات تحقق من خلاله الذات رغباتها ومقاصدها، أي تنتقل هذه الرغبات من مجرد النية إلى الفعل، فلا يمكن أن توجد ذات بدون جسم(٣٦).

ثانياً: لكي توجد الذات فأنا أحتاج إلى أن تترك أفعالي ورائها قوى متراكمة، واكتسابي لقوة الفعل يتم من خلال الجسم؛ فالجسم هو الميدان الذي من خلاله تمارس القوة لإنجاز أداء الفعل.

ويدلل "هوكنج" لحاجة الذات إلى الجسم من خلال قوة الفعل، ويقول فيما يتعلق باستمرارية القوى المكتسبة، الطفل يبدأ بافتراض تلقائي "عفوي" في

الشيء وهو أن العقل في أي وقت يظل كاف أو ذات أهلية للعمل وفقاً لقوة خارجية! وهذا الفرض يكون جزء من الطبيعة الفعلية للشخصية، وتلك القوة الخارجية التي تمارس الذات من خلالها أفعالها هي الجسم؛ فالجسم إما يقوم بكبح الأفعال العنيفة للذات، أو الموافقة على الأفعال المعتدلة، كل هذا يتم من خلال الجسم كميدان تمارس الذات أفعالها من خلاله، كما أن الأفعال تحتفظ بقوتها من خلال الجسم(٣٧).

ويستمر في عرضه وتفسيره لحاجة الذات إلى الجسم ويقول أنه لكي توجد الذات يكون على أن أعرف كيف أفعل آلاف الأشياء المشهورة والغير مشهورة، أو التي لها اسم وكذلك التي بدون اسم؛ على سبيل المثال لكي أحول عيناي، أمشى، أتكلم؛ الاحتفاظ بفعل هذه الأشياء يتم من خلال الجسم، فأنا لا أعرف شيئاً يتعلق بمعرفة كيف يتم فعل هذه الأشياء إلا من خلال الجسم؛ فالجسم يفعل هذه الأشياء، وكذلك قوة أدائها(٣٨).

ويشير "هوكنج" كذلك إلى أن أداء وإنجاز الأفعال المادية الجسمانية تكون بواسطة الجسم؛ فالجسم هو مصدر إشباع رغبات الذات؛ ويؤكد على تلك العلاقة الوثيقة بين الذات والجسم بقوله عندما أنا (I) اشعر وأحس أنني أكون تحت سيطرة وأمر نفسي أو ذاتي، فهذا يعنى شيئاً ما أكثر من أن جسمي يملك إمكانية مجردة، أو بعض الإمكانات المجردة النظرية للفعل، إن هذا يعنى وجود عنصر إيجابي فعال في الذات، هذا العنصر الفعال يتضمن أن هذه الإمكانات تكون متاحة ومتيسرة من خلال الجسم(٣٩).

وأيضاً من هذه العلاقات الوثيقة والصلات الحميمة بين الجسم والذات، أن الذات تحتاج إلى الجسم لإدراك ما في العالم الخارجي من موضوعات وأشياء، فالجسم هو نافذة الذات التي من خلالها تطل على العالم الخارجي ، فالذات تتواصل مع العالم الخارجي وتتلقى منه وتستجيب له ويكون لها رد فعل على الأحداث الخارجية من خلال الجسم؛ كما أن دخول الذات إلى العالم الخارجي يتم من خلال وسيلة مادية وهى الجسم والذي يجب أن تندرج وتدخل في الطبيعة بواسطة الجسم(٤٠).

ويشير "هوكنج" بعد ذلك إلى أن الجسم هو رمز تام وكامل للذات؛ ولأهمية العلاقة بينهما يرى أننا لا نستطيع أن نفصل ونعزل الجسم عن الفعل والإحساس؛ فالجسم يشارك في الفعل والإحساس وجميع الدوافع في النفس يجب أن تحقق ذاتها عن طريق قوة الجسم، وبذلك يصبح الجسم عضواً ملائماً للذات(٤١).

خلاصة القول:

أن الذات تحتاج إلى الجسم لكي تشغل مكانها في الطبيعة، ويجب أن لا ننظر إلى الجسم كملحق ثانوي أو جزء ثانوي للذات، بل هو عضو مستقل يلعب دوراً هاماً في إدراك الذات وفاعليتها؛ وهو بمثابة الأداة الرئيسية لرؤية الذات للعالم الخارجي ، وإذا كانت الذات تمثل نسقاً للمعان، وهذه المعاني لابد لها من وقائع، فإن هذه الوقائع تتم

من خلال الجسم؛ فالمعاني تتحقق بواسطة الجسم لتكون وقائع، والذات لها إمكانية تتحقق من خلال واقعيتها الجسمية ونحن عندما نتحدث عن الذات فلا نستطيع أن نسقط من حسابنا الجسم، وهذا دليل قوى على ارتباط الذات بالجسم؛ وأن الجسم يكون عضو للذات .

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن حديث هوكنج عن الجسم وعلاقته بالذات، يتفق و يتشابه مع عدداً من الفلاسفة الذين تحدثوا عن الجسم وعلاقته بالذات، على سبيل المثال شوبنهور عندما تحدث عن الجسم .

الجسد والبدن عند شوبنهور:

يقول شوبنهور أن الجسم أو البدن هو المفتاح الذي يهيئ لنا دخول العالم الموضوعي عالم الإرادة. ذلك أن البدن يظهر لنا على نحويين مختلفين كل الاختلاف مباشر وغير مباشر، إذ يبدو لنا أولاً في العيان العقلي الخاضع لمبدأ العلة الكافية وكأنه موضوع من بين الموضوعات التي نمثلها، فيما يحدث له من تغيرات لأفارق لدى العقل بينها وبين التغيرات التي تحدث لأي موضوع محسوس آخر؛ والعلل التي تنشأ عنها الظواهر المحسوسة في الموضوعات هي بعينها أو تشبه تماماً، العلل التي تحدث بسببها الظواهر البدنية، وهذه هي النظرة الخارجية السطحية للبدن(٤٢).

أيضاً يتحدث في ذلك الموضوع أي النفس والجسد والعلاقة بينهما اسبينوزا .

النفس والجسد عند اسبينوزا :

يقول اسبينوزا أن الإنسان مركب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكرى هو نفسه. الجسم آلة مؤلفة من آلات؛ والنفس فكرة الجسم أي فكرة موضوعها– الجسم الموجود بالفعل؛ فهي تبدأ أو تنتهي مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تلتمس في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية؛ أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث أن النفس هي دائماً ما الجسم إياه. أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى. ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولاً وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام الخارجية. والقوانين الطبيعية للفكر هي قوانين التداعي أو الترابط تشبه قوانين الحركة في الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها، وفكرتها عن جسمها؛ وفكرتها عن الجسم الخارجي"(٤٣).

أيضاً حديث برجسون عن الجسم يتشابه مع حديث "هوكنج" وحديث شوبنهور اسبينوزا.

الجسم عند برجسون:

يرى برجسون أن الجسم هو الأداة التي نحقق من خلالها أنشطة النفس! فهي الوسيلة التي تستعين بها النفس في الترجمة عن أفكارها والتعبير عن ذكرياتها البحتة، ولما كان الجسم موجهاً باستمرار نحو العمل؛ فإن وظيفته الأساسية تنحصر في الحد من حياة النفس حتى تظل محصورة في

نطاق العمل، وليس في استطاعة الجسم أن يولد أية حالة عقلية أو أن يحدث أي تصور وإنما كل مهمته إنما يتمثل في قدرته على الاختيار فيما بين التصورات، وبهذا المعنى يكون في وسعنا القول أن الجسم هو عبارة عن حد متحرك بين الماضي والمستقبل؛ أو نقطة متحركة يدفع بها ماضينا باستمرار نحو مستقبلنا(٤٤).

الجسم عند لوك :

يستند "لوك" فى تبريره لوجود الأجسام إلى أننا نعلم بوجودها في الواقع أن لم يكن علمنا بها يرقى إلى مرتبة علمنا بنفوسنا وبالله. والأدلة على وجودها كثيرة: فالذهن لا يستطيع أن يؤلف صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد لحاسة تتعطل لديه الأفكار المتعلقة بها. وكذلك فإننا نستطيع التمييز بين الأفكار التي ترد إلينا عن طريق الحس. وهى تشير إلى أجسام خارجية تفرض علينا التأثر بها. ويؤكد لوك أن الأفكار التى لدينا عن الأجسام ليست مطابقة لها تماماً، وهى ليست صوراً لهذه الأجسام أو مشابهة لها بل هي علامات تشير إليها(٤٥).

فكرة الجسم عند هوبز:

يرى هوبز أن الزمان والمكان هما صورتان لشيء ما في الخارج يتصوره الذهن، فإذا تصور امتداد هذا الشيء كان مكاناً وإذا تصور انتقاله أو حركته كان زماناً وهذا الشيء هو الجسم وهو يوجد وجوداً حقيقياً مستقلاً عن فكرنا. ولما كان لا يعتمد على فكرنا فهو شيء يوجد بذاته مستقلاً وهو ما يمكن للعقل أن يفهمه كما تدركه الحواس سواء بسواء. ومن ثم يمكن تعريف الجسم بأنه هو ما له استقلال عن فكرنا، وهو ما يشغل حيزاً أو يمتد في جزء من المكان(٤٦).

أيضاً حديث هوكنج عن علاقة الذات بالجسم يتقارب مع ما قاله ديكارت ليبنتز في العلاقة بين الجسم والنفس .

وجهة نظر ديكارت في العلاقة بين النفس والجسم:

لقد ذهب ديكارت إلى أن الجسم مجرد شيء لدى، أما النفس أو العقل فهما وحدهما اللذان يدلان على "الأنا". ولقد قدم ديكارت عدة افتراضات تثبت تمايز كل من الجسم والنفس. أول هذه الافتراضات أنه من المتعذر في نظره تصور وجود فعل بلا فاعل (فكر بغير ذات مفكرة).

ثانياً: افترض ديكارت أن المادة المجردة غير قادرة على الفكر.

ثالثاً: افترض إنه إذا أمكن تصور شيئين مستقلين لكل منهما عن الآخر سيكون بإمكانهما الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر(٤٧).

ولقد أكد ديكارت أيضاً أن النفس والجسم جوهران متمايزان بحيث يكون كلاً منهما جوهراً خاصاً مستقلاً عن الآخر، فماهية الجوهر الروحي هي الفكر، بينما ماهية الجوهر المادي هي الامتداد؛ إذن النفس والجسم جوهران متمايزان(٤٨).

أما نظرية ليبنتز في العلاقة بين الجسد والنفس فإنها تعتمد على ثلاث فروض:

(١) فهي إما أن تكون عبارة عن تأثير مباشر للنفس على الجسد أو العكس.

(٢) أو تكيف مستمر بين النفس والجسد .

(٣) أو انسجام أزلي بين النفس والجسم .

ويشبه ليبنتز العلاقة بين النفس والجسم بساعتين، فالتوافق بين الساعتين إما أن يقوم بإحدى هذه الطرق الثلاث :

(١) إما عن طريق التأثير The way influence أي نجعلهما على اتصال وثيق بحيث تنقل كل منهما ذبذباتها إلى الأخرى.

(٢) الوسيلة الثانية: أن يكون هناك صانع ساعات يتابع باستمرار عملية التوافق بينهما .

(٣) الوسيلة الثالثة: أن تصمم الساعتان منذ البداية على درجة من الكمال تجعلهما متفقتين في كل الأوقات .

ولقد رفض ليبنتز النظرية الأولى اعتقاداً منه بعدم إمكانية تصور انتقال أي شيء بين العقل والمادة. ويرفض أيضاً النظرية الثانية لأنها تتطلب التدخل المستمر من الله لإحداث التوافق بين الساعتين أي النفس والجسد، وقبل النظرية الثالثة المعروفة عنده بنظرية الاتساق الأزلي(٤٩).

ويشير ليبنتز إلى أن التوافق بين النفس والجسد يأتي عن طريق قوانين أزلية وضعها الله تحقق هذا الانسجام، فالتدخل الإلهي عنده يكون مستمراً فى كل لحظة يحدث فيها تأثير من النفس على الجسم أو العكس، ويرى أن الانسجام بين النفس والجسم داخل الكائن البشرى، إنما هو تعبير عن ذلك الاتساق والتوافق الذي يسود الكون بأسره"(٥٠).

(ب) علاقة الذات بالطبيعة:

يرى "هوكنج" في البداية أن كل ذات تكون مغمورة داخل الطبيعة "العالم المادي الخارجي" بمعنى أن الذات تكون على اتصال بالطبيعة، فكل ذات هي جزء من الطبيعة المادية؛ ولا يمكن لأي ذات أن تطالب بجسمها الخاص إذ لم تكن مستعدة أيضاً أن تطالب بحقها فى الطبيعة؛ فالعلاقة والتكامل بين الذات والجسم، والذات والطبيعة هو تكامل تام وعلاقة وثيقة ووطيدة، ومثلما "أنا" كذات احتاج إلى الجسم، فأنا أيضاً أحتاج إلى الطبيعة(٥١).

ويشير إلى أن الطبيعة المادية تكون هي المجموع الكلى الذي يحتوى كل الذوات؛ بمعنى أن الذوات تكون مجرد أجزاء متميزة من الطبيعة، ويوجد علاقة متبادلة بين الذات والطبيعة، وعلى الرغم أن الذات تكون مستقبلة للعالم الخارجي ولا تصنعه ولا تشكله ، لكنها بعد الاتصال بهذا العالم فإنها تشيد النموذج الذي تدركه؛ بمعنى أن الذات تملك الإمكانية لتشكيل وصياغة الطبيعة (العالم الخارجي)(٥٢).

ويضرب مثالاً على ذلك بقوله عندما أغلق عيناي فإن العالم الخارجي المرئي لا يتوقف ولا ينقطع عن الوجود، ولو مجال رؤيتي يتضمن ويشمل الموضوعات والأشياء المتحركة، فإن حركتها تستمر أمامي؛ وأنا كذات أعيد إنتاج وتوقع مجرى وسياق تجربتي أو خبرتي بصورة فعالة وإيجابية؛

وهذا التوقع معناه أنني أشيد مقدماً في الواقع أي في العالم الخارجي، والذات كذلك تملك بعض القوة لكي تنتج من مصادرها ووسائلها الخاصة تشييد وبناء بعض الوقائع في الطبيعة(٥٣).

ويشير "هوكنج" إلى أن الطبيعة تقع فيما وراء الذات وليس بداخلها، والذات تستقبل موضوعاتها من الطبيعة أي تستقبل الوسائل المادية، فالطبيعة بمثابة المادة الخام للذات، والطبيعة مستقلة عنا، وذات خصوصية رغم التداخل والعلاقة مع الذات. وتمتاز الطبيعة بالضخامة والاتساع اللامحدود في الزمان والمكان؛ فالطبيعة تمثل واقع وحقيقة لا مفر منها؛ ورغم اتصال الذات بالطبيعة؛ فإن هذا لا ينفى استقلالية الطبيعة، وأنها تمثل ميدان مختلف عن الذات(٥٤).

ويحدد "هوكنج" ثلاث علامات توضح أن الطبيعة شيء مختلف عن الذات .

أولاً: خاصية أو صفة البساطة الممنوحة للمعطيات الحسية مثل الألوان، الأصوات، الروائح، الأذواق؛ هذه الخصائص والصفات يجب أن نكتشفها لكي نعرفها، فنحن لا نخترعهم، كما أن هذه الصفات والخصائص لا يمكن أن نستنتجهم كسمات وصفات ضرورية من مبدأ عقلاني .

ثانياً: النظام الدقيق والمحكم في الطبيعة؛ هذا النظام يتبع قانون محكم ودقيق دون الرجوع إلى إرادتي أو إرادتك، وبصورة جلية واضحة بدون الرجوع إلى أي إرادة في طبيعتها الخاصة .

ثالثاً: علانية وشيوع وذيوع الطبيعة، فالطبيعة تبدو دائماً كشيء يمكن رؤيته وملاحظته بواسطة الآخرين، وكذلك بواسطة ذاتي(٥٥).

ثم يفسر "هوكنج" هذه العلامات الثلاثة :

أولاً: بالنسبة للمعطيات الحسية هي تمثل المادة الخام الأصلية لتجربتنا في الطبيعة؛ فتجربتنا في الطبيعة تبدأ مع هذه الصفات الحسية؛ الرؤية؛ الذوق؛ اللون وغيرها. وهذه المعطيات الحسية تمثل عناصر أساسية في الطبيعة؛ ونحن نعتمد على المعطيات الحسية من أجل تجربتنا ووجودنا؛ وليس الاعتماد على الطبيعة فى حد ذاتها(٥٦).

العلامة الثانية: هي وجود قانون صارم ودقيق في الطبيعة، هذا القانون تخضع له إرادة الإنسان، وبالنسبة لقانون الطبيعة عند المدارس الكانطية فهو يمثل العنصر الرئيسي والأساسي في استقلال الطبيعة عنا وعن إرادتنا ووقوفها مقابل العقل كشيء آخر. وتمثل الطبيعة الميدان الذي من خلاله نستمد مضامين الأحداث والوقائع، كذلك من خلال الطبيعة نستمد نتائج أي واقعة وأي حادثة في أي وقت(٥٧).

أما الخاصية الثالثة والعلامة الثالثة: لاختلاف الطبيعة عنى فإنها تتمثل في أن الطبيعة تكون عامة، إنها تكون موضوع وشيء عام ومشترك بالنسبة للعديد من الذوات، والذوات تشكل مجموعة كبيرة وضخمة في الزمان والمكان فيما يتعلق بهذا الموضوع الطبيعة تمثل حقيقة واقعية وفعلية بالنسبة لأحلامي الخاصة، وأنا أمتلك إلزام فيما

يتعلـق بزمـان ومكـان الطبيعـة، والطبيعـة تـرتبط بمجتمع الذوات في علاقة تبادل وتفاعل(٥٨).

ويؤكد على أن الطبيعة تكون شيء مختلف عنى وقبلي، فكما أن الجسم عضو الذات، فإن الطبيعة أيضاً تكون عضو للذات، فأنا لا أستطيع أن أكون ذاتـي بـدون كـل شـيء فـي الطبيعـة، فـي الزمـان والمكـان؛ وبيئـة أي جسم تكون جزء من الطبيعة أي العـالم الخـارجي والطبيعـة تنسـب وتنتمـي إلـى وتخصني إلى الحد الذي أجعلها ملكي ومع ذلك الطبيعة لا تتوقف ولا تكف أن تكون شيء مختلف عنى إنها قبل الجميع وقبلي أيضاً(٥٩).

خلاصة القول:

الطبيعة هي الميدان الأساسي لعمل الذات، إنهـا تمـدها بالمـادة الخـام التـي تشـكلها بعـد ذلـك الذات، كما أنـه يوجد تفاعل متبادل بين الطبيعة والذات؛ فالذات لا يمكن أن تعمل بفاعلية إلا من خـلال الطبيعـة، فالطبيعـة هـي أول مـا تسـتقبله الذات من موضوعات حسية مادية، ثم بعد ذلك تعيـد الـذات تشـكيل هـذه الموضـوعات. فالعلاقـة وثيقة، والصلة حميمة بين الذات والطبيعة .

ويجـب أن نشـير إلـى أن حـديث هـوكنج عـن الطبيعـة أي العـالم المـادي الخـارجي يتشـابه و يتقارب إلى حد بعيد مع ما قاله "شوبنهور" عن الطبيعة .

الطبيعة عند شوبنهور:

يـرى شـوبنهور أن القـوى الطبيعيـة العامـة إمـا أن تظهر في كل الأشياء مثل الثقل "أي عدم قابلية النفوذ في الجسم"، وإما أن تختلف نسبتها بحسب المـــواد مثـــل الصـــلابة والليونـــة والمرونـــة والمغناطيسية. وهذه القوى مظاهر مباشرة للإرادة، كما أن أفعال الإنسان مظاهر لإرادته؟ ولهذا فإنها لا علـة لهـا ومـن أجـل هذا آثارها تنـتج عـن مبدأ العلية .

وتسير على هذا القانون؛ أما هي فليست آثاراً لأية علل، بل أن كل قوة طبيعة هي خارجة عن سلسلة العلل والمعلولات؛ ولما كانت كذلك؛ فإنها خارجة عـن الزمـان كـذلك. والقـوة الطبيعيـة العامـة تظهـر بتمامها في كل ظاهرة. وكل هذه القوى الطبيعية مظاهر للإرادة(٦٠).

أيضاً حديث "لوك" عن المعرفة بالأشياء الخارجية يتشـابه مـع حـديث هـوكنج. يقـول لـوك أنـه فيمـا يتعلق بمعرفتنا بوجود الأشياء الخارجية، أي العالم المـادي الخـارجي فهـي معرفـة تعتمـد أساسـاً علـى الإحساس إذ لا يمكن لأي إنسان أن يدرك وجود أي شيء من الموجودات الطبيعية إلا إذا كان لهذا الشيء الموجود تأثير خاص على الإنسان بحيث يجعـل إدراكـه ممكنـاً. وعلـى ذلـك فلابـد مـن الإحســاس لمعرفــة الموجــودات الواقعيــة. ولــذا فملاحظتنا للأفكار التي تتكون في الذهن نتيجة عـن الإحسـاس هـي التـي تجعلنـا نـدرك ونلاحـظ الأجسام الخارجية، وتجعلنا نعرف أن هناك شيئاً موجوداً فى تلك اللحظة – خارجاً عنا – في العالم الواقعي(٦١).

(٥) العادة: Habit

يعرف "هوكنج" العادة بأنها (فعل شيء ما بصورة متكررة مرة بعد مرة، وعندما تفعل هذا الشيء مرة بعد مرة فأنت تحصل على عادة فعل هذا الشيء، والعادة تكون طبيعية مادية، كذلك تمثل نوعاً من التسجيل الآلي الميكانيكي"(٦٢).

وهذا التعريف للعادة عند هوكنج، يتشابه إلى حد بعيد مع ما قاله "توماس ريد" في تعريفه للعادة، حيث يعرف العادة (بأنها السهولة في أداء أي فعل عن طريق القيام به مرات متكررة وعديدة"(٦٣).

أيضاً حديث "مين دي بيران" عن العادة ، يتشابه مع حديث هوكنج. يشير مين دي بيران إلى أن العادة هي قوة فعلية تعمل إلى جانب الانفعال، وأن تأثير العادة يختلف في الانفعال وفى الفعل، فالانفعالات جميعاً تضعف بالتدريج حتى تنمحي إذا ما تكررت؛ كالإحساس المتصل برائحة بعينها فإنه ينتهي إلى العدم لأن اتصاله وتكراره يضعف قدرة العضو الحاس على مزاولة الجهد أو الشعور بالمقاومة؛ في حين أن الانفعال أو الإدراكات تزداد وضوحاً بازدياد حركة العضو الحاس وتضاؤل الانفعال، كالرؤية فإنها تتميز إذا ما اعتدل تأثير العضو ووهج اللون، أو ضعف الشعور بحركات عضلات العينين بتأثير العادة، والعادة تكسب الأعضاء الحاسة سهولة وسرعة وسداداً في حركتها فتضعف الشعور بالقسط الفعلي في الإدراك حتى تزيله، ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط بين الحركات والمعاني، المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين(٦٤).

ويشير هوكنج بعد ذلك إلى أن "العادة" يتم تحديدها وتعريفها بواسطة ماذا نعنى ونقصد بما نفعله، ويطرح سؤالاً هاماً ما هي العادة التي أصوغها وأشكلها وأكونها؟ ويجيب على ذلك السؤال بمثال يضربه يقول فيه أنه منذ بضع سنوات ماضية شاهد رجل في متوسط العمر يطير طائرة ورقية في الحقل ، وهو يقوم بفعل ذلك أياماً عديدة وبصورة متتابعة، هنا يبدو أن هذا الرجل يشكل ويصيغ عادة طيران طائرة ورقية، لكن عند سؤاله وجد أن لديه بعض المشاكل المتعلقة بفن الطيران، وكأنه هنا لم يكن يصوغ ويشكل ويؤلف عادة طيران طائرة ورقية؛ لكنه عادة التعود على حل هذه الأسئلة الصعبة المتعلقة بفن الطيران وبناء على ذلك فإن العادة تعنى ما المقصود بما تفعله وتقوم بأدائه(٦٥).

ويوجد في العادة قوة دافعة ميكانيكية آلية كما يرى "هوكنج" يتم اكتسابها بواسطة الفعل الطبيعي المادي على نحو متكرر؛ لكن هذا لا يشكل من وجهة نظره العادة إلا بواسطة قبول وموافقة مالك الفعل، أي الذي يقوم بأداء الفعل، على سبيل المثال لو السباحة السريعة توجد بواسطة عادة السباحة السريعة فإن هذه العادة بصورة فعلية واقعية تتداخل مع تعلم المشي ، فالعادة في الفعل تعتمد على ماذا يكون هذا الفعل، وليس في وصفه المادي الطبيعي فقط(٦٦).

وهذا القول يتشابه مع ما قاله "ريد" في تعلم العادات، يلاحظ "ريد" أننا لا نكتسب سهولة فعل العادة فقط، لكن الميل أيضاً إلى الفعل بنفس السبب، لذلك تتطلب العادة إرادة مستقلة، وكذلك

مجهود كي نمنعها ونوقفها. ويرى أنه ليس من السهل تعليم الأطفال الأصوات البسيطة في اللغة، لكنه لكي نعلمهم فلابد أن نجعلهم ينطقون الحرف الأسهل وكذلك الحرف الساكن، وسيكون هذا أمر صعباً إذا لم يتم ذلك من خلال محاكاة الأصوات(٦٧).

وفى سياق حديث هوكنج عن العادة يعترض على النظرية السلوكية لأن هذه النظرية يوجد فيها غياب للفعل، لأن الشخص عندما يعمل ويقوم بأداء الفعل، إذن هو يشكل العادات، لكن السؤال إذا لم يقم الشخص بأداء الفعل، إذن يوجد غياب وانعدام لتكوين وصياغة العادة عند السلوكيين.

ومن وجهة نظره يوجد اختلاف وفرق بين عدم تشكيل وصياغة العادات، وبين صياغة وتشكيل عادة فعل لا شيء، والمشكلة في فعل لا شيء أن الشخص يشكل عادة فعل لا شيء، ويرى أن السلوكية فشلت في تفسير هذا(٦٨).

ويرى أن العادة تمثل قانون الطبيعة التي تجعل النار تغلي الماء. وإن العادة لا يمكن أن تكون خارج العقل (وكأن العادة هنا عقلية". فالفعل لا يمكن أن نستبعده من الوعي، كل ما نستطيع استبعاده هو التفاصيل المادية الطبيعية في إنجاز الفعل. فعندما نحقق العادة فهذا معناه تحقيق وإنجاز التفكير في الفعل؛ فإنجاز العمل المادي الجسماني معناه أداء وإنجاز الفعل؛ أما العادة فهي توجد فقط في ماذا يقصد بأداء وإنجاز الفعل(٦٩).

ويشير "هوكنج" أيضاً إلى أننا يمكن أن نحتفظ بعاداتنا في العقل بدون أن تشغل أي حيز مكاني في العقل؛ لأن كل واحدة من هذه العادات تملك خصوصية في طبيعتها، بمعنى أن لها طبيعة خاصة مميزة، فعادة الذات على سبيل المثال تتمثل في دافعها ومعناها، وليس في جسمها، ويضرب على ذلك مثالاً بقوله أن الرجل الذي ينفق ويعطى ويتبرع بالمال، هو هنا يشيد عادة السخاء؛ لكن لو الدافع لهذا يكون التأثير السياسي، إذن عادة الذات لا تكون السخاء، لكن رشوة سياسية، فالعادة دائماً ما ترتبط بدافعها، وجوهر الدافع في العادة يكون دائماً شيئاً ما أكثر من القدرة المجردة على الأداء وانجاز الفعل؛ هذا الجوهر يتمثل في الرغبة في القيام بهذا الفعل وإنجازه(٧٠).

(٦) الغريزة: Instinct

يعرف هوكنج الغريزة بأنها (القوى التي تملكها الحيوانات، كما أنها تصف السمات والخصائص العميقة الباطنية التي يملكها الإنسان والحيوانات معاً بطريقة مشتركة، كما أنها تمثل سمة وصفة خفية ومستترة توجه بعض الأنواع الخاصة من الأفعال كما أن الغريزة تخدم الأهداف والأغراض عند أنصار المذهب الطبيعي الذين يرغبون في ربط الطبيعة بعللها وروابطها وعلاقاتها المادية الطبيعية(٧١).

والغريزة أيضاً مفهوم لا غنى عنه ولا مفر منه، لأنه يعبر بطريقة بسيطة واضحة عن حقيقة الوراثة ، والغرائز تكون بصورة بسيطة عناصر

للوراثة ، كما أنها تكمن في الميل لفعل شيء ما ، فالغريزة تجعلنا نفعل بطرق ووسائل معينة دون طرق أخرى ، والغريزة تشكل سمات وخصائص وصفات مشتركة بين الجنس البشرى(٧٢).

وتعريف "هوكنج" للغريزة يتوافق و يتقارب مع ما قاله "ريد" في تعريف الغريزة.

يقصد "ريد" بالغريزة أنها دافع وباعث فطرى للقيام بأفعال محددة بدون قصد ونية ، وغالباً بدون تصور لما نفعله(٧٣).

فالإنسان مثلاً يتنفس طالما على قيد الحياة ، ويتم ذلك عن طريق انقباض أو ارتخاء عضلات معينة في الصدر أو الرئتين.

ويلاحظ "ريد" أن هناك غرائز تظهر في مرحلة الطفولة مثل التنفس، ومص الطعام وبلعه ، والخوف من الأماكن المظلمة.

فالطفل المولود حديثاً لا يفكر في سبب كون التنفس ضرورياً للحياة ولا يعرف أن لديه مفهومًا عن هذه العملية وكيف تتم ، وتوجد أيضاً غرائز في الحيوانات الأعجمية تميز كل فصيلة عن أخرى وهذه الغرائز تكون صالحة للدفاع أو الهجوم وتساعد هذه الغرائز الحيوانات على الحفاظ على النسل(٧٤).

أما الغريزة عند برجسون فيرى أنها والعقل متقابلان ، لكنهما متكاملان ، ولا ينبغي أن نقول أن أحدهما أسمى من الآخر ، لأنهما من نظامين مختلفين ، وهما أيضاً متداخلان.

والغريزة التامة هي ملكة استخدام وبناء آلات عضوية، والعمل التام هو ملكة صنع واستعمال آلات غير عضوية. ويقصد بكلمة عضوية هنا أي تصلح نفسها بنفسها، بينما غير عضوية لابد أن يصلحها فاعل آخر غيرها ، ولما كانت الغريزة تستعمل آلة معنية ، فإنها تكون بطبعها لها سمات خاصة .

أما من حيث الخلاف بين العقل والغريزة فيلاحظ "برجسون" أولاً أن لكل منهما نوعاً من المعرفة مختلفًا اختلافًا جذريًا عن نوع معرفة الآخر؛ فمن حيث المعرفة الفطرية في كليهما يلاحظ أن هذه المعرفة في الغريزة تتعلق بأشياء، بينما في العقل تتعلق بعلاقات. وفيما يتعلق بشكل المعرفة ومضمونها ، فإن الغريزة تتعلق بالمادة بينما العقل يتناول الشكل ، ويرى أن الغريزة وسيلة ناجحة للسيطرة على المادة على الرغم من جمود أساليبها وأنها ذات آثار محدودة؛ والغريزة أداة للمعرفة(٧٥).

أما الغريزة عند "هيوم " فإنه يرى أن الأخلاق تصدر عن الغريزة، وأن الناس جميعًا– يتساوون في حصولهم على هذه الغريزة؛ وعنها تصدر أحكامهم الأخلاقية وكذلك سلوكهم وسائر تصرفاتهم. ويرجع هيوم هذا الاتفاق المشترك بين الناس على مصالحهم إلى الغريزة(٧٦).

ثم يتحدث "هوكنج" بعد ذلك عن الغريزة من الناحية البيولوجية أي عن الصفات والخصائص التي تنتقل من الوراثة ، باعتبار أن هذه الصفات والخصائص العضوية الوراثية تكون مصدراً لبعض الميول الإنسانية ، ويشير إلى أننا لو ميزنا بين

الأفعـال المنعكسـة البسـيطة، والأفعـال المنعكسـة المعقدة فإننـا سـوف نصـل إلـى المفهـوم التقليـدي للغريـزة مـن ناحيـة علـم وظـائف الأعضـاء، أي الترتيب الوراثي لمنحنى الأفعال المنعكسة(٧٧).

ويؤكـد بعـد ذلـك علـى أن العديـد مـن الغرائـز، بـل ربما في جميعها المثيرات والحوافز أو المنبهات لا تكون فردية أحادية ، بل متنوعة ومتعددة، والغرائز كطرق وأساليب للسلوك تكون عامة ومشتركة بين جميع أعضاء الجنس البشرى، لأنها تصف طرق عيش الجنس البشرى وطرق حياته، وتحدد عاداته في الحصول على الطعام الدفاع ، التكاثر(٧٨).

ثم يحدد "هوكنج" بعد ذلك موقع الغريزة ومكانها، وأنهـا تكـون تحـت السـيطرة والـتحكم الـدماغي "Cerebral"، وبعـض عملياتهـا شـبه الآليـة أو الميكانيكيـة تكـون خاضـعة للتعـديل والتحـوير مـن خـلال نقلهـا إلـى عمليـات أخـرى فـي منتصـف الـدماغ ، لـذلك الغرائـز تكـون تحـت سـيطرة مـن يملكهـا، فـالغرائز لا تكـون مثـل الأفعـال المنعكسـة اللاإراديـة ، ويشـير إلـى أن أهميـة ومغـزى الغريـزة يـأتي مـن حقيقـة مظهرهـا الفسـيولوجي، والغريـزة تمثل جزء من الوعي، بالإضافة إلى كونها عنصر من اللاوعي؛ فهي تقع كما يرى داخل ما نسميه العقل والذاكرة، إنها تكمن في الخبرة المستمرة(٧٩).

والغريـزة تلعـب دورًا هامًـا ومـؤثرًا فـي حيـاة الفـرد، وهـدف الغريـزة يكـون مـن أجـل الفـرد، فهـي قـوة دافعة، ويتبنـى "هوكنج" الغريزة على أنها وحدة أو مجموعة متكاملة في الطبيعة الإنسانية والحيوانية، ويشـير إلـى أنهـا تشـكل فائـدة ومنفعـة لـبعض موضـوعات الإدراك الحسـي ، فهـي تعطـى هـذه الموضـوعات المعنـى لتكـون متحققـة فـي مجـرى السـلوك؛ فهـي بمثابـة قـوة تحـض علـى الفعـل والوجود البشرى يشكل حزمة من الغرائز(٨٠).

ثم يتطرق "هوكنج " للحديث عن المعيار الذي من خلالـه نسـتطيع التعـرف علـى الغريـزة أو تمييزهـا؛ ويـرى أنـه يكمـن فـي الميـل والنـزوع فـي الجـنس البشرى؛ كما يكمن في الطريقة والوسيلة المميزة فـي الـرزق وأسـباب العـيش؛ كـذلك فـي المهـارة الفطريـة للنضـال وتحقيـق الأهـداف، كمـا تشـير الغريـزة إلـى الحـالات الداخليـة التـي يصـاحبها إشارات وعلامات خارجية مادية (جسدية) من أجل التعبيـر عـن المصـلحة والمنفعـة فـي بعـض الموضوعات، وفى الرغبة، والعواطف(٨١).

ثم يشير إلى النموذج السيكولوجي في الغريزة وأنه يتضمن ثلاثة مراحل:

(أ) الحافز أو المثير الحسي .

(ب) التوافق .

(ج) الاستجابة العضلية.

وهذا الترتيب يحدثه كل فرد في الغريزة، ووظيفة الغريـزة تتمثـل فـي إحـداث التوافـق داخـل الجهـاز العصبي (٨٢).

ولقد قسم "هوكنج" الغرائز إلى أربعة غرائز رئيسية وأساسية:

(١) الفضول "حب الفضول".

(٢) اللهو أو اللعب .

(٣) حب القتال .

(٤) الخوف .

كما أنه يوجد تقسيم عام للغرائز هو:

(١) غرائز عامة مثل حب الفضول .

(٢) غرائز بسيطة "تقليدية".

(٣) غرائز رئيسية مثل الحب– حب القتال.

والغرائز العامة عنده تتمثل في حفظ الذات وبقاء النوع[٨٣].

وأخيراً يؤكد على أن الفعل الغريزي دائماً ما يسبق الفعل الإرادي والميول الغريزية جميعها في مجرى الغريزة الرئيسية تكون وراثية في الجسم، وإرادة القوة تمثل المحور الغريزي في الإرادة الإنسانية، والغرائز العامة تنقسم إلى نوعين من الغرائز : غريزة النشاط الجسماني، وغريزة السكون والراحة "متضمنة الأشكال والحالات المختلفة من الراحة والسكون والنوم كنماذج للسلوك"[٨٤].

وتقسيم "هوكنج" وحديثه عن أنواع الغرائز يتطابق و يتشابه إلى حد بعيد مع ما قاله "ريد".

يشير "ريد" إلى أنه إلى جانب الغرائز التي تظهر في مرحلة الطفولة توجد غرائز كثيرة تستمر وتمتد خلال الحياة منها:

أن هناك أشياء كثيرة يجب أن نفعلها من أجل بقائنا، ولا نعرف الوسيلة التي يجب أن تؤدى بها هذه الأشياء ، فنحن نعرف كيف أنه يجب علينا أن نبلع الطعام ، ولكن لا نعرف شيئاً عن كيفية إنجاز هذه العملية، لأنها تحتاج إلى تعاون وتضافر أعصاب وعضلات كثيرة ، ونحن لا نعرف شيئاً عن هذه العضلات والأعصاب[٨٥].

ويرى "ريد" أن هناك غرائز أخرى مثل إعادة الفعل بصورة منتظمة مطردة بدون تفكير على الإطلاق ، مثل التنفس وإغلاق جفن العين، ومن الغرائز أيضاً تأدية الفعل بصورة مفاجئة بدون تفكير "فعندما يفقد الشخص توازنه فإنه يقوم بمجهود تلقائي لكي يتغلب عليه بالغريزة"[٨٦].

(٧) "الضمير" Conscience

يرى "هوكنج" أن الطبيعة الإنسانية تملك إلى جانب الغرائز مبدأ للحكم الذاتي ، ويشير إلى أن التفسير الطبيعي للإنسان لا يكون تاماً وكاملاً بدون تأمل هذا الحكم الذاتي والنظر إليه، والحكم الذاتي هو الذي يعطى للإنسان القدرة على التغيير الذاتي .

بمعنى أن التغيير ينبع من داخل الإنسان، ومن هنا نقول أن الإنسان يملك جانب أخلاقي يسمى الضمير، والضمير من وجهة نظره هو الذي يميز الإنسان عن باقي المخلوقات[٨٧].

وكلام هوكنج عن الضمير أو ما يسمى الحاسة الخلقية يتشابه مع عدد من الفلاسفة نذكر منهم على سبيل المثال :

"هاتشيسون" يقول عن الضمير أنه يبطل القول بأن الأنانية باعثاً على أفعالنا الإرادية، ويثبت كذلك أننا نأتي أفعالنا عن طريق بواعث أخرى غير دواعي المصلحة، ويعرفه بأنه حاسة باطنية تقوم بوظيفتها تلقائياً دون أن تفتقر إلى من

يدربها على ذلك. ويعنى هذا أنها لا تنشأ من التعليم أو عرف اجتماعي، ويرى كذلك أن الحاسة الخلقية أو الضمير طبيعية في نفوس البشر؛ وأن هذه الحاسة وإن بدت كامنة في طبائع البشر إلا أن القدرة على إدراك الخير والتمييز بينه وبين الشر تتفاوت في الناس وتختلف باختلاف شخصياتهم(٨٨).

أما "بطلر" فيعرف الحاسة الخلقية بأنها (قوة حدسية متميزة عن غيرها من قوى النفس، تهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه، وشهواته ونوازعه، وإن كانت تؤدى وظيفتها من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلالي (٨٩).

أما الضمير عند "كانط " فهو (محكمة داخل الإنسان ، أمامها تتبادل أفكاره الاتهام أو التبرئة ، فكل إنسان له ضمير ، ويجد نفسه مراقبًا ومهددًا ، وبوجه عام متهيبًا من قاضى داخلي ، وهذه القوة هي التي تسهر على القوانين ، والضمير ليس شيئًا مصطنعاً، بل هو محايثة في الكيان"(٩٠).

أما "توماس ريد" فيرى أن الحس الأخلاقي (الضمير) يتفوق على باقي الملكات والقوى التي في العقل ، ويوجد مماثلة بين الحس الأخلاقي والحواس الخارجية التي عن طريقها لا نمتلك فقط تصورات، لكن أحكاماً أصلية(٩١).

ويشير "ريد" إلى أنه عن طريق ملكتنا الخلقية نمتلك تصورات أصلية تتعلق بالصواب والخطأ في السلوك، وكذلك تصورات خاصة بالقيمة، وعن طريقها أيضاً نمتلك أحكاماً أصلية خاصة بالصواب والخطأ، ويرى أن الضمير قوة باطنية فطرية داخل الإنسان(٩٢).

ثم يتساءل بعد ذلك "هوكنج" عن ما هي الحاسة الخلقية؟ وكيف يتوصل إليها الإنسان؟ ويؤيد وجهة نظر علم نفس الوراثة الذي يرى أن الضمير شيء غير فطرى بدليل أنه لا يكون موجوداً عند الأطفال، وأنه ينمو ويتطور بواسطة الخبرة الاجتماعية، فعندما يقول الوالدين للطفل أنت يجب ، أنت يستلزم أن تفعل كذا، فإن هذا من وجهة نظره يثير ويستحث الإلزام بداخل الأطفال، أي أن يجب ويلزم تكون بداخلي ، وليست من الخارج، البيئة الاجتماعية تنمى هذه القدرة الإلزامية،وهنا دليل على وجود قوة داخلية باطنية تسمى الضمير(٩٣).

ونحن من جانبنا لا نتفق مع رأى هوكنج في أن الضمير ليس فطرياً، بل هو قوة داخلية فطرية داخل الإنسان، وتنمو وتتطور من خلال المجتمع؛ ومن خلال العادات والتقاليد والأعراف، والمواقف الاجتماعية تظهر قوة الضمير. فكل منا بالفطرة يشعر بقوة الضمير والحكم على الأشياء والتمييز بين الخير والشر .

يؤكد هوكنج أن قوة الإلزام، أو يجب "Ought" تكون حاضرة دائماً وموجودة وتلقى الضوء على أشياء جديدة وموضوعات جديدة نأمر بها أو نمتنع وننتهي عنها، والضمير لا يكون غريزة إنه يمثل الطبيعة الإنسانية، فالضمير يكون إرادة الواقع التي تفسر الوجود؛ وهو ممارسة جيدة بل ومعقولة فيما يتعلق بمصالح الآخرين، وكل

شخص سوف يكتسب مصلحة ومنفعة كبيرة في الموافقة على أو قبول توجيه الإلزام الاجتماعي(٩٤).

ويلاحظ أن الإلزام والوجوب يختلف عندما يكون إلزام داخلي، أي مفروض من داخل الفرد؛ وبين أن يكون أمر من الخارج، أي مفروض عليه من الخارج ، والإلزام والوجوب لا يكون أمر، ولا موضوع معرفة يتعلق بالإرادة العامة إنه يكون من الداخل استجابة داخلية ؛ وإذا لم يكن الإلزام والوجوب من الداخل فسوف يفقد معناه وهدفه وغرضه، والضمير كملكة أخلاقية يلازم الطبيعة البشرية الأصلية، وهو يمثل اللمسة الأخيرة في عملية توازن الغرائز الإنسانية(٩٥).

(٨) الرغبة: Desire

يشير "هوكنج" إلى أن الرغبة ليست شيئاً منفصلاً عن التفكير وإذا أردنا أن نعرف ماذا تكون الرغبة فإننا يجب أن نبحث عنها داخل التعبيرات الكاملة والتامة للإرادة نفسها(٩٦).

ويرى أنه يوجد بعض الرغبات الغامضة التي تسبق بصورة عامة الإدراك الحسي وتعطيه وتمنحه المعنى، والرغبة دائماً تأخذ شكل محدد يتمثل في ماذا أريد، وماذا أرغب، وكما أن الحزمة العصبية تكون هي الرابطة المادية بين المثيرات الخاصة والاستجابة الخاصة؛ فإن الرغبة تمثل الرابطة الواعية والمحسة من قبل المرء بين الإدراك الحسي والفعل الشخصي(٩٧).

والرغبة تقوم بوظيفة هامة وهى العمل كمبرر واعي ومحسوس ينتقل من الإدراك الحسي إلى الفعل ، وعند مستوى معين من الانعكاسية تصبح الرغبة الدافع ، الهدف ، الغرض ، المبرر للفعل. وكل رغبة لابد أن يلازمها ويصاحبها عاطفة أو شعور، خصوصاً لو الاستجابة تحتاج إلى تغيير كبير في الطاقة تجاه المجرى العقلي الموجود أو الحاضر(٩٨).

وحديث هوكنج عن الرغبة يقودنا إلي الحديث عن الرغبة عند عدداً من الفلاسفة نذكر منهم على سبيل المثال "ريد" و"ديكارت".

يشير ديكارت إلى أن الرغبة هي الانفعال الذي يدفع إلى التحرك والعمل. كالعمل من أجل التقرب من الحبيب والتضحية في سبيله، أو هجرته والإيقاع به(٩٩).

أما ريد فإنه يرى أن الرغبة دائمة وليست مؤقتة مثل الشهوات. ويقسم الرغبات إلى ثلاثة أنواع: رغبة القوة، رغبة المعرفة، رغبة التقدير، ويلاحظ أنه يوجد بعض من هذه الرغبات فى الحيوانات الأعجمية مثل رغبة القوة(١٠٠).

وبوجه عام تتميز الرغبات بموضوعاتها العامة وأغراضها وغايتها؛ فالجوع هو الرغبة في الأكل ، والعطش هو رغبة شرب السوائل ، ويرى ريد أن رغبة القوة مشتركة بيننا وبين الحيوانات الأعجمية ، ولكنها تكون أكثر وضوحاً في الإنسان عن الحيوان. ويضرب مثالاً على هذه الرغبة في الحيوانات بما يحدث فى قطيع الجاموس الأسود، فالأقوى هو الذي يقود القطيع ويسيطر عليه، ويصل إلى هذه المكانة بالقوة والدخول في حرب

شرسة مع باقي أفراد القطيع حتى يوطد مكانته، ويفرض سيطرته بالقوة(١٠١).

ويرى ريد كذلك أنه يجب علينا تنظيم الرغبات وضبطها، والتحكم فيها عندما تتعارض مع مبادئ أخرى أكثر أهمية ، لأنه بدون هذه الرغبات لا يكون العقل كافيًا لحفظ النوع واستمراره. إن هذه الرغبات هي الآلات المناسبة في تعليم الإنسان النظام(١٠٢).

(٩) الإرادة: Will

يعرف "هوكنج" الإرادة بأنها القصدية المستمرة والدائمة للذات. كما أن الإرادة تجعل الذات واضحة ، كما أنها تحددها بواسطة خبرتها وتجربتها الخاصة، أي بواسطة خبرة الذات، لذا تمثل الإرادة مبدأ التحقق في العالم ، فالإرادة هي تحقق الشيء وتجسده في الواقع، والإرادة التامة لا تكون بدون جسم(١٠٣).

ويرى أن الفعل الغريزي يكون شرط قبلي للفعل الإرادي ، والإرادة هي فكرة أو مفهوم مفترض للتحكم في الواقع، وأنه لكي تملك حكمة عملية راسخة ووطيدة، فيجب أن تملك إرادة بالمعنى الدقيق والمميز، كذلك الإرادة هي التي تجعل الذات لديها القدرة على الاختيار بين الموضوعات ، والإرادة في لحظة القرار والتصميم أو العزم تكون نتيجة الانتقال والتحول من التفكير إلى الواقع، ومن الإمكانية إلى الوجود(١٠٤).

كما يشير "هوكنج" إلى أن الإرادة هي الاتساق والتماسك الملازم للخبرة الإنسانية، أي متضمن في الخبرة الإنسانية في أدائها لأي فعل أو عمل ، وإرادة الحياة عند الإنسان تكون دائمًا إرادة الحياة مع الآخرين(١٠٥).

ثم يتطرق حديث هوكنج إلى تعبير "نيتشه" إرادة القوة (will to power)

ويرى أننا لو فهمنا إرادة القوة عند "نيتشه" على أنها تعنى الحاجة للتعبير عن الطاقة والنشاط الذي بداخلنا، فنحن نكون في الطريق الصحيح للفهم الطبيعي للطبيعة البشرية، ويلاحظ أن إرادة القوة لا يمكن إشباعها في عموميتها، وأنها يجب أن تشبع في حالاتها وأوضاعها المتغيرة، ويقول أننا سوف نتبنى تعبير أو مصطلح إرادة القوة من أجل الأساس الغريزي في الإرادة الإنسانية(١٠٦).

ويجب أن نشير إلى نقطة هامة جداً ونحن في سياق الحديث عن الإرادة عند "هوكنج" وهى أن الإرادة هي التي تجعل الذات مشاركة في ترتيب الزمان والمكان كحدث بين الأحداث، كما أن الإرادة هي التي تعطى الذات حرية الحركة بين الزمان والمكان(١٠٧).

وحديث "هوكنج" عن الإرادة يتشابه و يتفق مع عدد من آراء الفلاسفة في الإرادة، على سبيل المثال لوك.

يعرف "لوك" الإرادة بأنها "قوة توجد بداخلنا، وتساعدنا على أن نبدأ أو ننهى أي فعل من الأفعال سواء كان هذا الفعل عقلياً أم جسمانياً،وهذه الإرادة هي الممارسة الفعلية لهذه القوة عن طريق توجيه أي فعل فردى أو منعه"(١٠٨).

كما يعرفها أيضاً بأنها "فعل عقلي متعمد ومقصود لممارسة مجهود؛ وهذه الممارسة تكون فوق أو على أي جزء في الإنسان كما تشير الإرادة إلى القدرة على الاختيار، كما توجه الفهم والفهم يطيع الإرادة[١٠٩].

أما "هيوم" فيعرف الإرادة بأنها (ذلك الانطباع الداخلي الذي نشعر به، ونعيه ونحسه، عندما تؤثر أي حركة جديدة على جسمنا أو عند تأثير أي إدراك حسي على العقل[١١٠].

أما "ريد" فيرى أن الإرادة تشير إلى فعل تلقائي، كما تشير إلى التحديد ويرى أنها ليست قوة فعل ما نريده لكنه تحديد ما نريده، والفعل يكون نتيجة فعل الإرادة[١١١].

ويقدم ريد عدداً من الملاحظات على الإرادة :

(١) أن كل فعل من أفعال الإرادة يجب أن يكون له موضوع؛ فمن يريد إنما يريد شيئاً، ونسمى ما يريده موضوع .

(٢) إن الموضوع المباشر للإرادة يجب أن يكون فعلاً لنا أو فعلنا. فالإرادة بهذا تتميز عن الرغبة والأمر؛ فإذا كانت الإرادة والرغبة تتفقان في أن كلتيهما له موضوع يجب أن يكون لدينا تصور عنه إلا أنهما يختلفان في نواحي متعددة:-

إن موضوع الرغبة قد يكون أي شيء تقودنا إلى تعقبه الشهوة، والعاطفة؛ وقد يكون هذا الموضوع حدثاً نعتقد أنه خير بالنسبة لنا، أو بالنسبة لأولئك الذين نتعاطف معهم، وعندما نقول أننا نرغب في الشرب غير أن نقول أننا نريد أن نشرب .

أما بالنسبة لاختلاف الإرادة عن الأمر، فإنه يتمثل في أن الموضوع المباشر للإرادة يكون فعلنا نحن؛ أما موضوع الأمر فهو فعل شخص آخر يكون لدينا سلطة عليه ونحكمه؛ وموضوع الرغبة لا يكون فعلاً على الإطلاق[١١٢].

أما الإرادة عند نيتشه :

فهي إرادة القوة، يرى نيتشه أن جوهر الحياة هي إرادة القوة؛ إذ لما كان الصراع من أجل الاستعلاء بالحياة وزيادة القوة، فإن هذا لن يتم إلا بإرادة القوة. والصراع في الحياة هو مجهود مستمر؛ والإرادة عنده تتعلق بالفعل قبل كل شيء؛ وليست المسألة في نظره مسألة إرادة حرة وإنما مسألة إرادات أقوى وأضعف. فليس الوجود إلا الحياة، وليست الحياة إلا الإرادة، وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة؛ وبمقدار شعورنا بالحياة والقوة، يكون إدراكنا للوجود؛ وعن طريقها فحسب نستطيع أن نعرف ما الوجود[١١٣].

أما الإرادة عند شوبنهور:

فهي رغبة ملحة لا تهدأ، وهى قوة عمياء لا عاقلة ، أو اندفاع أعمى يحرك كل شيء بها ويتحقق وجودها باستمرار، وهى مبدأ الوجود عنده؛ إنها تتغلغل في جميع الموجودات، والإرادة هي العمل والنشاط، فالإرادة هي دفعة الحياة نفسها. إن الحياة هي الإرادة الغريزية للبقاء، وإرادة الحياة

تدفع كل شيء في النهاية إلى الهلاك، فيقع كل إنسان آخر الأمر فريسة لإرادة الموت[١١٤].

أما الإرادة عند ديكارت فهي المبدأ الذي يجعل الإنسان صورة من الله وشبيهاً به، وهى قوة إيجابية لها القدرة على الاختيار؛ وهى معيار للخطأ والصواب لأنها تقوم بربط الأفكار بعضها إلى البعض الآخر. والإرادة وصفها ديكارت بأنها لا متناهية بعكس العقل فإنه لأمتناه ومحدود بطبيعته، ولقد جعلها المبدأ الأخلاقي الأول لأنها هي التي تقوم بتحقيق الخير والفضيلة[١١٥].

أما برجسون فلقد أشار إلى أن الفعل الحر هو الذي به تعبر الحرية عن نفسها، والحرية واقعة أولية، وأن الفعل الحر بداية مطلقة وأن تلقائية الفعل الإرادي هي خير دليل على الحرية؛ وأصبحت الحرية واقعة أولية تميز العالم بأسره[١١٦].

(١٠) الخبرة:

يعرف "هوكنج" الخبرة بأنها تضافر العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية من أجل التغيير، أي من أجل تغيير الطبيعة البشرية. والعوامل الداخلية تتمثل في الوعي والإرادة ، والعوامل الخارجية تتمثل في المثيرات والبواعث والحوافز، ويرى أنه من المألوف والمعتاد أن نفرق بين ما يتعلمه الإنسان من خبرته الذاتية الشخصية، وبين ما يتعلمه من بيئته الاجتماعية[١١٧].

وبناء على ذلك يقسم القوى التي تعيد بناء وتشييد الطبيعة البشرية إلى نوعين (أ) الخبرة. (ب) التدريب .

ويرى أن الخبرة الاجتماعية هي عنصر مكمل ومتمم للخبرة الشخصية الفردية؛ والخبرة الذاتية الشخصية لا تملك معطياتها الحسية بعيداً عن التفاعل الاجتماعي[١١٨].

وكأن هوكنج هنا يؤكد على التفاعل بين الفرد والمجتمع، والتفاعل بين الخبرة الشخصية وبين المجتمع وهذا طبيعي لأن الخبرة الشخصية الفردية لا تنمو ولا تتطور إلا في المجتمع. فالمجتمع هو البيئة المناسبة والصالحة لتطور الخبرة الفردية.

ويشير إلى أن الخبرة تمثل قوة فعالة تؤثر في عقل منفعل أو غير فعال ، كما أنها تمثل قوى لاستخدام أدوات ووسائل معينة للسيطرة على اللذة والألم أو التحكم فيهما، وهذه الوسائل والأدوات تكون عامة وشاملة وأساسية ؛ والخبرة تؤثر في الطبيعة البشرية وتعمل على تعديلها وتشكيلها[١١٩].

ويرى "هوكنج" أن الخبرة لا تفعل شيئاً بداخلنا بدون تعاوننا وهى بمثابة معلم عظيم ورائع ، ورغم ذلك لا تملك لغته ، لأنها معلم أخرس وأبكم وصامت ، والخبرة من البديهي أنها تعدل وتغير الطبيعة الإنسانية ، عن طريق تشييد وبناء العادات، والإنسان لكي يشكل ويعيد بناء طبيعته الإنسانية يجب أن يذهب إلى الخبرة ، ولا ينتظر أن تحدث له بمعنى أن يقوم الإنسان بتجارب وخبرات[١٢٠].

ويذهب هوكنج إلى القول أن التجريب يمثل الجانب الفعال في الخبرة الإنسانية ، والإنسان قبل أن يجرب بطريقة واعية ومحسة هو يلعب أولاً

ويمزح ، والخبرة بعيدًا عن الفكر أو العقل سوف لا تعنى شيئًا ، ومن أجل ذلك لا تنجز ولا تحقق شيئًا، والخبرة تتحرك وتنتقل من خلال تطور ونمو دوافعنا ومثيراتنا وبواعثنا الطبيعية المادية(١٢١).

ورأى هوكنج في الخبرة يتشابه إلي حد بعيد مع رأى كل من وليم جيمس وجون ديوي .

يرى جون ديوي أن الخبرة هي شيء ما بالإضافة إلى أنها موجودة في الطبيعة، وما لم نمر بها فهي ليست خبرة؛ فالأشياء التي نتفاعل معها بطرق معينة هي ما نسميها بالخبرة؛ أي ما نمر به أي ما خبرناه في الحياة ، فالخبرة ليست عالماً عقلياً أو ذهنياً هي ليست شيئاً خاصاً أو شخصياً موروثاً(١٢٢).

أما موقف وليم جيمس من الخبرة:

فيتمثل أنه لا يدعى أن وجود الشيء متوقف على خبرتنا، لكن الذي يدعيه هو أن الشيء لا يكون مفهوماً لنا وذا دلالة في حديثنا عنه إلا إذا كان جزء فعلياً أو ممكناً من الخبرة الإنسانية. ويقول جيمس إننا حين ندرك الأشياء الموجودة في العالم بالخبرة المباشرة، فإننا ندرك الأشياء وما يربطها من علاقات، فالعلاقات القائمة بين الأشياء هي كالأشياء نفسها– مما ندركه في عناصر الموقف الذي يتاح لنا أن ندركه(١٢٣).

أهم نتائج البحث

(١) تمثل الذات نسقاً للسلوك، كما أنها نسقاً للمعاني ، والذات تكون في حاجة ماسة إلى الجسم، فلا يوجد ذات بدون جسم.

(٢) الذات تمثل حالة شعورية داخلية نشعر بها من الداخل والجسم هو المصدر الأول لجميع الموضوعات الخارجية التي تتفاعل معها الذات .

(٣) يؤيد هوكنج نظرية أن العقل والجسم يكونان مختلفان ومتمايزان إذا أردنا أن نعرف كيفية التفاعل بينهما، وأن العقل يحتاج إلى الجسم، كما أن الجسم يحتاج للعقل، فكلاهما لا يستطيع الاستغناء عن الآخر .

(٤) الذات تحتاج إلى الجسم، لأن الجسم هو الذي يحول الفكر إلى شيء واقعي ملموس ، فالشيء يخرج من حيز القصدية والنية داخل الذات إلى حيز الفعل بواسطة الجسم .

(٥) الطبيعة أي العالم الخارجي يمثل المادة الخام للذات؛ بمعنى أن الذات تستقبل موضوعاتها من الطبيعة. ومع ذلك الطبيعة تكون مستقلة عن الذات، وليست متداخلة فيها. وتمثل ميداناً مختلفاً عن الذات .

(٦) العادة تكون ماذا نعنى ونقصد بما نفعله؛ فهي تكرار الفعل عدة مرات، وتحقيق العادة معناه إنجاز التفكير في الفعل، فإنجاز العمل المادي الجسماني معناه أداء وإنجاز الفعل .

(٧) الغريزة مفهوم لا غنى عنه لأنه يعبر بصورة واضحة وبسيطة عن حقيقة الوراثة، وهى تمثل سمات وصفات مشتركة بين الجنس البشرى .

(٨) الضمير يمثل مبدأ للحكم الذاتي ، كما أنه يعبر عن الجانب الأخلاقي في الطبيعة البشرية .

(٩) هناك ارتباط وثيق وتفاعل بين الرغبة والتفكير .

(١٠) الإرادة هي التي تحدد الذات، وتجعلها واضحة. والإرادة التامة هي تموضع الشيء وتجسده في الخارج .

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات هوكنج:

(1) Hocking: The Human Nature and its Remaking, New Haven, Yale University press 1923.

(2) Hocking: The Self its body and Freedom, New Haven, Yale University Press, 1928.

(3) Hocking: The Coming world Civilization Harper Brothers Publishers, New York, 1956.

ثانياً: مراجع عامة :

(أ) مراجع باللغة الإنجليزية :

(1) Armstrong: Materialist Theory of Mind Rutledge & K. Paul, 1968.

(2) Hume, D.: A treatise of Human Nature, London, 1978.

(3) Lech's, G. and Hester. M. : William Ernest Hocking, Reader with commentary, under pelt University Press, 2004.

(4) Lock,. J: An Essay Concerning Human Understanding, Oxford, 1973.

(5) Reid, T.: Essays on the intellectual powers of man, by barouche A. Brody, Cambridge, 1969.

(6) Reid T. Essays on the Active powers of Man edited by, Baruch. A. Brody, Cambridge, 1969.

(ب) المراجع العربية :

(١) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٩ .

(٢) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية .

(٣) د. إبراهيم مدكور، يوسف كرم: دروس فى تاريخ الفلسفة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣ .

(٤) د. السيد شعبان حسن: فكرة الإرادة عند شوبنهور في الطبيعة والمعرفة والأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣ .

(٥) د. إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥ .

(٦) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ١٩٧٦ .

(٧) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦.

(٨) د. زكريا إبراهيم: برجسون، دار المعارف، القاهرة. ط٢، ١٩٥٦.

(٩) د. زكريـا إبـراهيم: دراسـات فـي الفلسـفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٧.

(١٠) د. زكـــى نجيـــب محمـــود: هيـــوم ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

(١١) د. عبـد الـرحمن بـدوى: مصـادر وتيـارات الفلسـفة المعاصـرة فـى فرنسـا، جـ٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٢) د. عبـد الـرحمن بـدوى: شـوبنهور ، وكالـة المطبوعات، الكويت.

(١٣) د. عبـد الـرحمن بـدوى، موسـوعة الفلسـفة ، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر، ط١، ١٩٨٤.

(١٤) د. عبد الرحمن بدوى: الأخلاق عند كانط ، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.

(١٥) د. عثمـان أمـين: ديكـارت، مكتبـة الأنجلـو المصرية، ط٦، ١٩٧٦.

(١٦) د. عزمـي إسـلام: جـون لـوك ، دار الثقافـة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة .

(١٧) د. على عبد المعطى: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٨٠.

(١٨) د. عماد الدين عبد الرازق: الحس المشترك عنـد ريـد، رسـالة ماجسـتير غيـر منشـورة – كلية الآداب– جامعة طنطا، ١٩٩٦.

(١٩) د. عمـاد الـدين إبـراهيم عبـد الـرازق: العقـل عند أرمسترونج، دار الثقافة للنشر والتوزيـع، القاهرة، ٢٠٠٧.

(٢٠) د. فـؤاد زكريـا: آفـاق الفلسـفة، دار مصـر للطباعة، القاهرة، ١٩٩١.

(٢١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسـفة الحديثـة"، دار الكتـب الجامعيـة، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٩.

(٢٢) د. محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧.

(٢٣) د. محمـود سـيد أحمـد: العقـل عنـد تومـاس ريد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

(٢٤) د. مراد وهبة: المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، القاهرة .

(٢٥) د. مهـــدي فضـــل الله: فلســـفة ديكـــارت ومنهجـه، دار الطليعـة للطباعـة والنشـر، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

(٢٦) يوسـف كـرم: تـاريخ الفلسـفة الحديثـة، دار المعارف، القاهرة.

هوامش البحث

(1) William Ernest Hocking: The self its body and Freedom, New Haven: Yale University press, 1928, P. 48.

(2) Ibid: P. ix.

(3) Ibid: P.P. 95- 96.

(٤) ديكـارت: التـأملات فـي الفلسـفة الأولـى، ترجمـة. د. عثمـان أمـين، مكتبـة الأنجلـو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦، ص١٤.

(٥) د. عزمـي إسـلام: جـون لـوك، دار الثقافـة للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القـاهرة، ١٩٧٦، ص٢٠٧ .

(6) Lock, J: An Essay concerning human understanding, Oxford, 1973, P. 336.

(7) Ibid: P. 156 .

(٨) د. عبـد الـرحمن بـدوى: مصـادر وتيـارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، الجزء الثاني ، دار النهضـــة العربيـــة، القـــاهرة، ١٩٦٧، ص٩-١٠.

(9) Reid. T., Essays on the intellectual powers of man, edited by barouche A. Brody, Cambridge, 1969, P. 341.

(١٠) د. زكريـا إبـراهيم: دراسـات فـي الفلسـفة المعاصـــرة، مكتبـــة مصـــر، ١٩٨٧، ص٣٣٥ .

(١١) د. مراد وهبة: المذهب في فلسفة برجسون ، دار المعارف، القاهرة، ص٨٢.

(١٢) د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق: العقل عنـــد أرمســـترونج، دار الثقافـــة للنشـــر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٤٥.

(13) Hocking: The self its body and freedom, P. 6.

(14) Ibid: P. 6 .

(15) Ibid: P. 8 .

(16) Ibid: P. 9 .

(17) Ibid: P. 9 .

See also: Lech's, G. and Hester M.: William Ernest Hocking, Reader with Commentary, under pelt University press, 2004, P. 157.

(18) William Hocking: The coming world civilization Harper Brothers publishers, New York, 1956, P. P. 22-23 .

(19) Hocking: The self its body and freedom, P.54.

(20) Ibid: P. 56.

(21) Ibid: P. 57.

(22) Ibid: P. 57.

(23) Ibid: P. 58.

(24) Ibid: P. 59.

(25) Ibid: P. 59.

(26) Hocking: The self its body and freedom, P.59

(٢٧) د. إبـراهيم مصـطفى إبـراهيم: الفلسـفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لـدنيا الطباعـة والنشـر، الإسـكندرية، ص٨٦-٨٧،

(٢٨) د. زكـى نجيـب محمـود: هيـوم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص٣٣ .

(٢٩) د. محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد بحـث فـي الفلسـفة المعاصـرة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧، ص١٨٤.

(٣٠) المرجع السابق: ص١٩١- ١٩٢ .

(31) Armstrong: Materialist Theory of Mind, Rutledge & K. Paul, 1968, P. 37.

(٣٢) د. محمـود فهمـي زيـدان : فـي الـنفس والجسـد بحـث فـي الفلسـفة المعاصـرة، ص٤٦- ٤٧ .

(33) Armstrong: Materialist Theory of mind, P.74.

(34) Hocking: The self and its body and freedom, P. 81.

(35) Ibid: P. 82.

(36) Ibid: P. 84.

(37) Ibid: P. 87.

(38) Hocking: the self and its body and freedom، p89.

(39) Ibid: P. 89.

(40) Ibid:, P. 94.

(41) Ibid: P. 120.

(٤٢) د. عبـد الـرحمن بـدوى: شـوبنهور، وكالـة المطبوعات، الكويت، ص١٨٥.

(٤٣) يوسـف كـرم: تـاريخ الفلسـفة الحديثـة، دار المعـــارف، القـــاهرة، ط٤٦، ص١١٣- ١١٤ .

(٤٤) د. زكريـــا إبـــراهيم : برجســـون ، دار المعـــــارف، القـــــاهرة، ط٢، ١٩٥٦، ص١٢٦.

(٤٥) د. محمد علـى أبـو ريـان: تـاريخ الفكـر الفلسـفي (الفلسـفة الحديثـة)، دار الكتـب الجامعية، ١٩٦٩، ص١٢٩.

(٤٦) د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام: تومـاس هـوبز فيلسـوف العقلانيـة، دار التنـوير للطباعـة والنشـر، بيـروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٢٠ .

(٤٧) د. عثمـان أمـين: ديكـارت، مكتبـة الأنجلـو المصرية ، ط٦، ١٩٧٦. ص٢٠٠.

(٤٨) د. إبراهيم مدكور، يوسف كرم: دروس فى تـاريخ الفلسـفة، ٢٠٠، دار الفكـر العربـي، القاهرة، ١٩٥٣، ص١٣٠.

(٤٩) د. علـى عبـد المعطـى: ليبنتـز فيلسـوف الـذرة الروحيـة، دار المعرفـة الجامعيـة، الإسكندرية ، ١٩٨٠، ص٢٣٢.

(٥٠) د. فـؤاد زكريـا: آفـاق الفلسـفة، دار مصـر للطباعة، القاهرة، ١٩٩١، ص١٨٩.

(51) Hocking: The self its body and freedom, P.122.

(52) Ibid: P. 122.

(53) Ibid: P. 125.

(54) Ibid: P. 126.

(55) Ibid: P. 126.

(56) Ibid: P. 127.

(57) Ibid: P. 129.

(58) Ibid: P. 134.

(59) Ibid: P. 135.

(٦٠) د. عبـــد الـــرحمن بـــدوى: شـــوبنهور، ص١٢١- ١٢٢ .

(٦١) د. عزمي إسلام : جون لوك ، ص٢١٣- ٢١٤.

(62) Hocking: The self its body and freedom, P. 39.

(63) Reid, T. Essays on the active powers of man, edited by, Bruch A. Brody, Cambridge, 1969, P. 114.

(٦٤) يوسـف كـرم: تـاريخ الفلسـفة الحديثـة، دار المعارف؛ ص١١٣-١١٤.

(65) Hocking: The self its body and freedom, P. 40.

(66) Ibid: P. 41.

(67) Reid: Essays on the Active powers of man, P. 116.

وانظـر أيضـاً. د. عمـاد الـدين عبـد إبـراهيم عبـد الـرازق: الحـس المشـترك عنـد ريـد، رسـالة ماجسـتير غيـر منشـورة– كليـة الآداب – جامعة طنطا، ١٩٩٦، ص١١٦.

(68) Hocking: The self its body and freedom, P. 42.

(69) Ibid: P. 89.

(70) Ibid: P. 90.

(71) Hocking: The Human Nature and its remaking, New Haven, Yale university press 1923, P. 49.

(72) Ibid, P. 50.

(73) Reid: Essays on the Active powers, P. 100.

(74) Ibid: 105.

(٧٥) د.عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ص٣٣٢– ٣٣٣.

(٧٦) د. محمد علـى أبـو ريـان: تـاريخ الفكـر الفلسفي، ص١٦٠ .

(77) Hocking: Human Nature and its remarking, P. 51.

(78) Ibid: P. 54.

(79) Ibid: P. 55.

(80) Ibid: P. 62.

(81) Ibid: P. 63.

(82) Ibid: P. 67.

(83) Ibid: P. 84.

(84) Ibid: P. 99.

(٨٥) د. محمود سيد أحمد. العقل عند ريد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ١١٥ .

(86) Reid: Essays on the Active powers, P. 107.

(87) Hocking: Human nature and its remarking, P. 105.

(٨٨) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص٢٢٨– ٢٢٩.

(٨٩) المرجع السابق: ص٣٤٢.

(٩٠) د. عبد الرحمن بدوى: الأخلاق عند كانط ، وكالـة المطبوعـات، الكويـت ١٩٧٩، ص١٩٨.

(91) Reid: Essay on The Active powers, P. 235.

(92) Ibid: P. 235.

(93) Hocking: Human Nature and its remarking, P. 106.

(94) Ibid: P. 118.

(95) Hocking :Human Nature and its Remaking، P. 119.

(96) Ibid: P. 56.

(97) Ibid: P. 57.

(98) Ibid: P. 57.

(٩٩) د. مهـدي فضـل الله: فلسـفة ديكـارت ومنهجـه، دار الطليعـة للطباعـة والنشـر، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص١٧٠.

(١٠٠) د. محمود سيد أحمد: العقل عند ريد، ص١١٧.

(101) Reid: Essays on the Active powers of man, P. 128.

(102) Ibid: P. 131.

(103) Hocking: Human nature, P. 91.

(104) Ibid: P. 93.

(105) Hocking: The self its body and freedom, P. 130.

(106) Hocking: Human Nature, P. 97.

(107) Hocking: The self its body and freedom P. 84.

(108) Lock: An Essay concerning Human understanding, P. 236.

(109) Ibid: P. 237.

(110) Human, D.: A treatise of human nature, London, 1978. P. 399.

(111) Reid: Essays on the Active powers, P. 57.

(112) Ibid: P. 65.

(١١٣) د. السيد شعبان حسن: فكرة الإرادة عند شـــوبنهور فـــي الطبيعـــة والمعرفـــة والأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٤٤– ٤٥.

(١١٤) المرجع السابق: ص٥٥ .

(١١٥) المرجع السابق: ص٣٥ .

(١١٦) د. زكريا إبراهيم: برجسون، ص٧٣.

(117) Hocking: Human Nature, P. 171.

(118) Ibid: P. 171.

(119) Ibid: P. 169.

(120) Ibid: P. 169.

(121) Ibid: P. 178.

(١٢٢) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب المعاصـرة، دار الوفـاء لـدينا الطباعـة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٩، ص٨٣.

(١٢٣) المرجع السابق: ص١٠٩– ١١٠.

1