

وليم كلي رايت

تاريخ الفلسفة الحديثة

ترجمة: محمود سيد أحمد

تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام




الشوكر

تاريخ الفلسفة الحديثة

الكتاب: تاريخ الفلسفة الحديثة
تأليف: وليم كلي رايت
ترجمة: محمود سيد أحمد

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:


للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

Email: dar_altanweer@hotmail.com

Email: dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة مصطفى قانصو للتجارة الطباعة بيروت / لبنان

All rights reserved, No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any means, electronic, mechanical, photo, copying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing of the publisher.

وليم كلي رايت

تاريخ الفلسفة الحديثة

ترجمة

محمود سيد أحمد

تقديم ومراجعة

إمام عبد الفتاح إمام



العنوان الأصلي للكتاب

William Kelley Wright

A HISTORY OF
MODERN PHILOSOPHY

المحتويات

الصفحة	الموضوع
15	تقديم بقلم المراجع
21	تصدير
23	الفصل الأول، تمهيد
23	(١) روح الفلسفة الحديثة
28	(٢) فترات الفلسفة الحديثة
32	(٣) مناهج التفسير
35	الجزء الأول، عصر النهضة
35	القسم الأول، الفترة الإنسانية
37	الفصل الثاني، بدايات الفلسفة الحديثة
37	١ - لمحة عن الفلسفة الإسكولائية
39	٢ - لماذا عادى عصر النهضة الفلسفة الإسكولائية
44	٣ - مزايا وأخطاء أنصار النزعة الإنسانية
	٤ - ثلاثة ممثلين لعصر النهضة: نيقولاى كوسا، بارسيلوس،
47	ماكيافلي
50	٥ - برونو
61	القسم الثاني، الفترة الطبيعية العلمية
63	الفصل الثالث، فرنسيس بيكون
63	١ - مدخل
64	٢ - شخصيته
66	٣ - الأوهام
70	٤ - الاستقراء
77	الفصل الرابع، هريز
77	١ - حياته

81	٢ - المذهب المادى
82	٣ - سيكولوجيا المعرفة والإرادة
87	٤ - الأخلاق والفلسفة السياسية
90	٥ - أثره
90	الفصل الخامس، ديكرت
93	١ - حياته
94	٢ - منهجه
97	٣ - «أنا أفكر إذن أنا موجود
98	٤ - الله
101	٥ - الجواهر الثلاثة - العقل والمادة - مذهب التأثير المتبادل
106	٦ - إسهامات ديكرت
	٧ - المذهب الديكرتي. أنصار مذهب المناسبات. كولينكس، ومالبرانش
107	٧ - مالهبرانش
111	الفصل السادس، إسبينوزا
111	١ - حياته
113	٢ - الدافع والمنهج - أنواع المعرفة: الظن، العقل، الحدس
	٣ - الله وصفاته: مذهب التوازي وشمول النفس، الطبيعة الطابعة، والطبيعة المطبوعة
117	٤ - الأحوال: المتناهي واللامتناهى
121	٥ - الحرية البشرية والخلاص
124	٦ - الفلسفة الاجتماعية
125	الفصل السابع، ليبنتس
131	١ - مدخل
131	٢ - المثالية، الاستمرار، القوة
134	٣ - المونادات - هوية اللامتمايزات
136	٤ - الانسجام المقدر سلفاً
139	٥ - شمول النفس
140	

- ١٤١ ٦ - نظرية المعرفة - الحقائق الأزلية وحقائق الواقع
- ١٤٣ ٧ - الأدلة على وجود الله
- ١٤٥ ٨ - مدينة الله - الثيوديسيا
- ١٤٨ ٩ - الإنجازات
- ١٥١ الجزء الثاني، عصر التنوير
- ١٥٣ الفصل الثامن، لوك
- ١٥٣ ١ - اتجاه عصر التنوير - المذهب التجريبي
- ١٥٤ ٢ - حياة لوك
- ١٥٧ ٣ - رفض الإنكار الفطرية
- ٤ - أصل الأفكار - الصفات الأولية والثانوية - الأعراض -
- ١٥٩ الجواهر - العلاقات - العلية
- ٥ - اللغة - استخدام الكلمات وسوء استخدامها - الماهيات
- ١٦٦ الواقعية والاسمية - الأجناس والأنواع
- ١٦٩ ٦ - المعرفة : المعرفة الحدسية، المعرفة البرهانية، المعرفة الحسية
- ٧ - فلسفة الدين والأخلاق - الدليل على وجود الله - المعجزات،
- ١٧٢ التسامح
- ١٧٦ ٨ - الفلسفة السياسية - العقد الاجتماعي - الحقوق الطبيعية - أثره
- ١٧٨ ٩ - فلسفة التربية
- ١٨٣ الفصل التاسع، باركلي
- ١٨٣ ١ - حياته
- ١٨٥ ٢ - رفض الأفكار المجردة
- ١٨٧ ٣ - مذهب الذهن
- ١٩١ ٤ - ردود على اعتراضات
- ١٩٤ ٥ - نتائج مذهب الذهن
- ٦ - هل كان باركلي على حق؟ كيف رد المذهب المثالي والمذهب
- ١٩٦ الواقعي في القرن العشرين على باركلي

205 الفصل العاشر: هيوم
205 ١ - شخصيته
207 ٢ - الانطباعات والأفكار
209 ٣ - العلاقات
210 ٤ - رفض الجوهر
212 ٥ - العلية
214 ٦ - سيكولوجيا الاعتقاد وعلاقة الهوية
216 ٧ - بأى معنى كان هيوم فيلسوفاً شاكاً؟
 ٨ - الأخلاق والفلسفة الاجتماعية - التعاطف - المنفعة - الدولة -
220 أهمية هيوم
225 الفصل الحادى عشر: فلاسفة آخرون فى عصر التنوير
 ١ - فلاسفة الأخلاق البريطانيون: شافيسرى، هاتيسون، آدم
225 سميث، برايس
228 ٢ - مذهب التأليه الطبيعى الإنجليزى
230 ٣ - السيكولوجيا المادية: هارتلى، بريستلى
231 ٤ - موقف فلاسفة التنوير البريطانيين من الدين
 ٥ - عصر التنوير فى فرنسا: فولتير، ديدرو، الموسوعيون،
232 كوندياك، هلفثيوس، لاميتري، هولباخ
237 ٦ - روسو
242 ٧ - التنوير فى ألمانيا: فولف، لسنج، هرذر، كانط
244 ٨ - الفلسفة الإسكتلندية: ريد وآخرون
 ٩ - التنوير فى أمريكا: صموئيل جونسون، جوناثان إدواردز، بين
245 وآخرون، الإسكتلنديون الواقعيون فى أمريكا
251 الجزء الثالث، الفترة المثالية
253 الفصل الثانى عشر، كانط
253 ١ - الفترة المثالية

- ٢ - حياة كانط وشخصيته 255
- ٣ - نقد العقل الخالص 259
- أ - كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة 260
- ب - الإستاطيقا الترنسندنالية 262
- ج - التحليل الترنسندنالى 266
- د - الجدول الترنسندنالى 272
- ٤ - الفلسفة الخلقية - الأمر المطلق - مملكة الغايات - الأدلة على وجود الله - الحرية - الخلود 278
- ٥ - نقد ملكة الحكم - الإستاطيقا - الغائية 284
- الفصل الثالث عشر: فشته والحركة الرومانسية 289
- ١ - حياة فشته وشخصيته 289
- ٢ - علم المعرفة 292
- ٣ - المثالية الأخلاقية ومضامينها - نظرية الحقوق - الدولة المغلقة - الأمة الألمانية - الحياة السعيدة 298
- ٤ - الحركة الرومانسية 301
- ٥ - شلنج 303
- الفصل الرابع عشر: هيغل 309
- ١ - حياته وشخصيته 309
- ٢ - المفاهيم الأساسية: الكل والجزء، النظرة العضوية، المطلق، العيني، السلب، المنهج الجدلى 311
- ٣ - نسق هيغل بوجه عام 318
- ٤ - منطق هيغل: المقولات الرئيسية - الحرية - الفكرة الشاملة 320
- ٥ - فلسفة الطبيعة 327
- ٦ - فلسفة الروح: الروح الذاتى (السيكولوجيا) - الروح الموضوعى (القانون، الأخلاق، الدولة) - الروح المطلق (الفن، الدين، الفلسفة) 329

338	٧ - خلفاء هيجل - اليمين واليسار - شتراوس - فويرباخ - ماركس - أثره في ألمانيا - بريطانيا العظمى - أمريكا
343	الجزء الرابع، الفترة المعاصرة
345	الفصل الخامس عشر: شوبنهاور
345	١ - عصره
346	٢ - حياة شوبنهاور وشخصيته
348	٣ - مفاهيم أساسية
353	٤ - الجذر الرباعي للعبة الكافية
355	٥ - العالم كفكرة
356	٦ - نموذج الإرادة
360	٧ - الإستاتيكا
364	٨ - الأخلاق والدين
367	٩ - انتقادات
371	الفصل السادس عشر: نيتشه
371	١ - حياته
374	٢ - المرحلة الأولى
376	٣ - المرحلة الثانية
378	٤ - المرحلة الثالثة
383	٥ - تقييمات
384	٦ - فلاسفة ألمان آخرون في الفترة المعاصرة: هربارت - لوتزه - أبوكن - فاينجر - ماخ - ماينونج - هوسرل - شيلر .. إلخ
385	الفصل السابع عشر: كونت
389	١ - فلاسفة فرنسيون سابقون على كونت: دى مستر - كابانيس - دى بيران - أمبير - كوزان - سان سيمون
392	٢ - حياة كونت
395	٣ - المذهب الوضعي وقانون المراحل الثلاث

- ٣٩٥ ٤ - تصنيف العلوم
- ٤٠٠ ٥ - علم الاجتماع
- ٤٠٤ ٦ - الدين
- ٤٠٦ ٧ - أهمية كونت
- ٨ - الفلاسفة الفرنسيون منذ كونت: رينان، تين، رافسيون،
٤٠٧ سيكراتان، ماريتان، جلسون
- ٤١٣ الفصل الثامن عشر: جون ستيوارت مل
- ٤١٣ ١ - الفلاسفة النفعيون: بنتام، جيمس مل، آخرون
- ٤١٥ ٢ - حياة جون ستيوارت مل
- ٤١٨ ٣ - المنطق
- ٤٢٢ ٤ - المذهب الوضعي
- ٥ - العلوم الاجتماعية: علم الأخلاق الاجتماعية، علم الاجتماع،
٤٢٤ الاقتصاد السياسي
- ٦ - الأخلاق والفلسفة السياسية - المنفعة - الحرية - النساء -
٤٢٧ الحكومة النيابية
- ٤٣١ ٧ - فلسفة الدين - الفلاسفة النفعيون بعد مل
- ٤٣٥ الفصل التاسع عشر: هربرت سبنسر
- ٤٣٥ ١ - مدخل
- ٤٣٧ ٢ - ما لا يمكن معرفته - العلم والدين
- ٤٤١ ٣ - قانون التطور
- ٤٤٦ ٤ - البيولوجيا وعلم النفس
- ٤٤٨ ٥ - علم الاجتماع والأخلاق السياسية - العدالة
- ٤٥١ ٦ - الأخلاق النسقية
- ٤٥٥ ٧ - تقييمات
- ٤٥٩ الفصل العشرون: جوزيا رويس
- ١ - الحركة المثالية في بريطانيا العظمى وأمريكا إبان الفترة
٤٥٩ المعاصرة

462	٢ - حياة رويس وشخصيته
463	٣ - اللاأدرية العلمية
465	٤ - وحدة الذات
466	٥ - الأدلة على المثالية المطلقة
469	٦ - علما الوصف والإدراك المباشر
471	٧ - مذهب شمول النفس والمذاهب المرتبطة به
473	٨ - الحرية
474	٩ - مشكلة الشر
475	١٠ - الخلود
477	١١ - الولاة - مشكلة المسيحية
481	الفصل الواحد والعشرون؛ وليم جيمس
481	١ - مدخل
484	٢ - الفلسفة والمزاج
486	٣ - المنهج البراجماتي
488	٤ - تطبيقات المنهج
490	٥ - مذهب التعدد
492	٦ - المقولات
493	٧ - طبيعة الصدق
497	٨ - الدين
498	٩ - التجريبية المتطرفة
500	١٠ - جيمس والواقعية الجديدة
505	الفصل الثاني والعشرون؛ جون ديوى
505	١ - مدخل
510	٢ - فلسفة التربية
515	٣ - التفكير التأملى والمنطق
519	٤ - الأخلاق والفلسفة الاجتماعية - الدين
523	٥ - الإستاتيكا

525 اليقين
533 الفصل الثالث والعشرون، هنرى برجسون
533 ١ - مدخل
535 ٢ - الدفعة الحية
537 ٣ - الغريزة والعقل (الذكاء)
542 ٤ - الحياة والمادة
546 ٥ - الأخلاق والدين
551 الفصل الرابع والعشرون، صموئيل ألكسندر
551 ١ - مدخل
552 ٢ - الواقعية الجديدة
555 ٣ - المكان - الزمان والمقولات
557 ٤ - التطور الانبثاقى
561 ٥ - القيم: الحق، الأخلاق، الإستايقا
564 ٦ - الحرية
565 ٧ - الدين
569 هوامش
591 معجم المصطلحات

تقديم

بقلم المراجع

إذا كانت المكتبة الفلسفية العربية تحتوي على قليل من الكتب فى "تاريخ الفلسفة اليونانية" (١)، فإنها تكاد تخلو خلوًا تامًا من كتب تعالج الفلسفة الحديثة. ومن هنا جاءت أهمية كتاب "وليم رايت" الذى ترجمه الزميل والصدىق الأستاذ الدكتور محمود سيد أحمد ضمن مشروع رائد يقوم به المجلس الأعلى للثقافة وهو المشروع القومى للترجمة. والواقع أن أهمية هذا الكتاب لا تكمن فقط فى ندرة الكتب الفلسفية التى تعالج موضوع الفلسفة الحديثة - فى المكتبة العربية - بل تعود أيضًا إلى طريقة المؤلف فى معالجة الموضوع؛ فهو يضع فى ذهنه أنه يكتب للطالب كما يقول فى تصديره للكتاب: "الهدف الأول من هذا الكتاب أن يكون مدخلًا لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة لطلبة الجامعة .." لكنه ليس كتابًا تخصصيًا لطلاب الجامعة فحسب، بل هو مكتوب أيضًا لعامة الأفراد الذين لم يلتحقوا بالجامعة .." كما يقول المؤلف فى نفس التصدير. ومن هنا جاء أسلوب الكتاب سهلاً، وعرض المؤلف شيقًا، وربطه بين المراحل التى سارت فيها الفلسفة الحديثة بالغ الوضوح. ولعل هذا هو السبب فى ذبوع الكتاب فى الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح من الكتب الكلاسيكية التى تُدرس فى جامعاتها بانتظام، ولقد بلغ شيعه فى هذه الجامعات حدًا جعله يُطبع أكثر من عشرين مرة على مدى عشرين عامًا، أى بمعدل طبعة

(١) ومن أهمها كتاب « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. و«الفلسفة عند اليونان» للدكتورة أميرة مطر، و«تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوستف كرم، و«قصة الفلسفة اليونانية» للدكتور زكى نجيب ... إلخ.

جديدة كل عام منذ صدور الكتاب لأول مرة عام ١٩٤١ حتى الطبعة التي تمت عنها الترجمة العربية - وهى طبعة عام ١٩٦٥ .

لكن قبل أن نغضى فى بسط المميزات التى يتميز بها هذا الكتاب عن غيره من الكتب التى تعالج الفلسفة الحديثة ، علينا أن نعرّف القارئ أولاً بالمؤلف، فمن هو مؤلف هذا الكتاب؟

" وليم كيلى رايت .. William Kelley Wright " فيلسوف أمريكى ولد فى ١٨ إبريل عام ١٨٧٧، ودرس فى البداية فى كلية " امرست Amherst " فى ولاية ماسوشست " حيث حصل على ليسانس الآداب، ثم درس فى جامعة شيكاغو عام ١٨٩٩ التى حصل منها على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٦، كما درس فى جامعة "فرايبورج عام ١٩٠٩"، وجامعتى أكسفورد، ولندن من عام ١٩١٢ - ١١٣ .

وقام «رايت» بالتدريس فى كثير من الجامعات الأمريكية منها جامعة تكساس، وجامعة شيكاغو، وأنديانا، وكورنل .. إلخ، إلى أن عين أستاذاً مساعداً فى كلية دارتموث Dartmouth فى هانوفر Hanover من عام ١٩١٦ حتى عام ١٩٢٣، ثم أستاذاً بهذه الكلية من عام ١٩٢٣ حتى تقاعده عام ١٩٤٧، عندما أصبح أستاذاً متقاعدًا ابتداءً من هذا العام (١٩٤٧).

وكان رايت 'عضواً بالجمعية اللاهوتية الأمريكية'، ثم رئيساً لها ابتداءً من عام ١٩٣٧. كما كان عضواً بالجمعية الفلسفية الأمريكية، ثم رئيساً لها ابتداءً من عام ١٩٤٥ .

كان 'رايت' مقلداً فى إنتاجه؛ فلم يكتب سوى أربعة مؤلفات رئيسية هى:

١ - " المغزى الأخلاقى للشعور عام ١٩٠٧ " .

٢ - "فلسفة الدين للطالب عام ١٩٢٢" .

٣ - مقدمة عامة فى فلسفة الأخلاق عام ١٩٢٩ " .

٤ - تاريخ الفلسفة الحديثة عام ١٩٤١ " .

كما أشرف بالاشتراك مع ت. ف. سميث T. V. Smith على تحرير:

- مقالات فى الفلسفة عام ١٩٢٩ .

- مساهمات فى الواقعة الدينية عام ١٩٣١ .

وقد توفى فى ٢٩ مارس عام ١٩٥٦ ودفن فى هانوفر .

أما الكتاب فهو لا يستهدف طالب الجامعة فقط، بل المثقف بصفة عامة - كما سبق أن قدمنا - ومن هنا جاء سهلاً ومبسوطاً خالياً من التعقيد والغموض، فضلاً عن عدة ميزات أخرى نوجزها فيما يلي:

- إذا كان الأب "كوبلستون" في موسوعته الشهيرة عن "تاريخ الفلسفة" يطلب من مؤرخ الفلسفة: "أن يجاهد لكي يكون موضوعياً" بقدر المستطاع، بمعنى أن يتجنب تشويه الوقائع حتى يتناسب مع نظريته، أو أن يهمل ذكر وقائع أخرى لأنها لا تدعم موقفه^(١)، فإننا نستطيع أن نقول إن مؤلف كتابنا الحالي قد حقق هذا الشرط العام: فعلى الرغم مثلاً من أنه أمريكي الجنسية فهو لا يكتب عن الفلسفة الأمريكية البرجمانية «جيمس ودبوى معاً» أكثر من ستين صفحة، مع أنه يكتب بإسهاب شديد عن الفلسفة الألمانية - «التي يقلل الأمريكيون عادة من شأنها» - بعنوان الفترة المثالية في عصر التنوير - كانط ما يقرب من خمسين صفحة. وفتشه والحركة الرومانسية ما يقرب من ذلك، كما يقف عند هيكل وقفه طويلة^(٢). وهكذا يحقق المؤلف ما قاله في تصديره "لقد حاولت أن أكون محايداً!".

وكما يقول كوبلستون أيضاً ينبغي ألا يكون الهدف الأول لنموذج البحث عن أخطاء الفيلسوف، والكشف عما تنطوي عليه فلسفته من تناقضات؛ أي ألا يكون موقفه سلبياً خالصاً، بل لا بد أن يكون إيجابياً أيضاً بحيث يلفت أنظار القراء إلى ما أنجزه الفيلسوف، وإلى الحقائق الإيجابية التي كشف عنها. وهذا ما فعله "رايت" تماماً، بل ما وعد به منذ التصدير، رغم أنه بالطبع لم يغفل الأخطاء والتناقضات لكنه لم يجعل لها الأولوية!

- كثيراً ما يختم الحديث عن الفيلسوف بإبداء وجهة نظره الخاصة في فلسفته، فيقدم للقارئ تقييماً عاماً أو بعض الانتقادات المختصرة التي تساعد في فهم الفيلسوف على نحو أفضل.

- أضاف في نهاية كل فصل مجموعة من المراجع الأساسية إذا ما أراد القارئ التوسع في دراسة الموضوع الذي عرض له. إلى جانب التعليقات في نهاية الكتاب، فضلاً عن معجم بأهم المصطلحات يساعد القارئ على فهم الفلسفة الحديثة بصفة عامة.

F. Copleston: "A History of Philosophy" Vol. I, P. 5. (١)

(٢) لك أن تقارن ذلك بما كتبه رسل عن هيكل في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" فيما يقرب من خمسة عشر صفحة ليس فيها شيء من الموضوعية على الإطلاق.

غير أن فهم المؤلف للفترة الزمنية التي تستغرقها الفلسفة الحديثة جديد وهام في آن معاً؛ لأنه يجعلها تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الراهن. بحيث تشمل مساحة أوسع كثيراً مما نفهم بها عادة مصطلح "الفلسفة الحديثة" - ويحتاج ذلك إلى إلقاء نظرة سريعة على الكتاب بصفة عامة.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء كبرى يسبقها تمهيد مكون من ثلاثة أقسام يتحدث فيها المؤلف عن الفلسفة الحديثة بصفة عامة، وكيف تفرق عن الفلسفة القديمة من ناحية، والوسيلة من ناحية أخرى - وهو يعتقد أن الفلسفة الحديثة تتميز عن الفلسفتين السابقتين بثلاث خصائص هي :

أولاً: نظرتها العلمية في مقابل النظرة الإستاطيقية عند اليونان والنظرة اللاهوتية في العصور الوسطى، كما تتميز ثانياً: بالروح الفردية في الدين والعلم إلى جانب الفكر الفلسفي. وهي ثالثاً: فلسفة دولية وليست قومية، بمعنى أنها نتاج فلاسفة من دول متعددة. بعد هذا التمهيد الموجز يقسم المؤلف الفلسفة الحديثة أربعة أجزاء على النحو التالي:

الجزء الأول: ويشمل عصر النهضة التي يقسمها إلى فترتين:

الفترة الأولى: يسميها بالفترة الإنسانية من عام ١٤٥٣ حتى وفاة برونو عام ١٦٠٠.

الفترة الثانية: هي الفترة الطبيعية العلمية وهي تشمل خمسة فلاسفة هم: "بيكون، وهوبز، وديكارت، واسبينوزا، وليبنتز". وهي تمتد من ١٦٠٠ حتى ١٦٩٠.

الجزء الثاني: ويجعله بعنوان عصر التنوير ويشمل فلسفة كل من "لوك، وباركلي، وهيوم" فضلاً عن فولتير، وروسو .. إلخ، وهم فلاسفة اهتموا أساساً بالإنسان لا بالكون، وهي فترة تبدأ من جون لوك عام ١٦٩٠ وتنتهي عادة عام ١٧٨١.

الجزء الثالث: وهو يسميه بالفترة المثالية ويجعلها تبدأ من عام ١٧٨١ الذي ظهر فيه "نقد العقل الخالص" وتنتهي بموت هيغل عام ١٨٣١، وهي تشمل الفلسفة المثالية الألمانية: "كانط، وفشته، وشلنج، وهيغل".

الجزء الرابع: وهو يشمل الفترة المعاصرة التي تبدأ من الفترة التي أعقبت وفاة هيغل وتمتد حتى الفلسفة المعاصرة وهو يعرض في هذه الفترة لعشرة فلاسفة على الأقل:

"شوبنهاور، ونيتشة، وكونت، ومل، وسنسر، ورويس، وجيمس، ودبوى، وبرجسون، وألكسندر".

وهكذا نجد "رايت" يعرض علينا تقسيماً جديداً وتصوراً خاصاً لمسار الفلسفة الحديثة. وإذا جاز لنا في نهاية هذا التقديم الموجز أن نوجه لهذا التقسيم بعض الانتقادات - كما كان يفعل المؤلف نفسه في نهاية عرضه لكل فيلسوف - فربما أمكن لنا أن نتساءل: إذا كان "رايت" يجعل الفلسفة المعاصرة تبدأ من وفاة هيغل عام ١٨٣١ حتى الوقت الراهن (وهي نظرة لها أنصارها) فكيف يمكن أن تكون جزءاً من "الفلسفة الحديثة"؟ وإذا قيل إنه يستخدم مصطلح "الفلسفة الحديثة" بمعنى واسع ليشمل "الفلسفة المعاصرة" أيضاً فلماذا أسقط الفلسفة الوجودية من كيركجور حتى سارتر؟ ولماذا أسقط الواقعية الجديدة في إنجلترا "مور"، و"رسل" وغيرهما، بل لماذا أسقط الاتجاه الفينومولوجي: ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ - ١٩٢١) وهوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وغيرهما؟ ولماذا تترد الفلسفة الحديثة في الماضي لتشمل عصر النهضة أيضاً الذي هو بالقطع تمهيد لهذه الفلسفة؟! وإذا كان "ديكارت" فيلسوفاً من فلاسفة عصر النهضة فكيف يكون أباً للفلسفة الحديثة؟! ربما جاءت هذه الأسئلة نتيجة للتصور الجديد الذي يقدمه "وليم رايت" للفلسفة الحديثة والذي يغطي مساحة واسعة من تاريخ الفلسفة - ولكنها لا تقلل من أهمية هذا الكتاب المتمتع الذي يمثل - بحق - إضافة جادة غير مسبوقه إلى المكتبة الفلسفية العربية التي كانت بحاجة ماسة إليه.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

الهدف الأول من هذا الكتاب هو أن يكون مدخلاً لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة لطلبة الجامعة الذين لديهم معرفة ضئيلة أو ليست لديهم معرفة سابقة بالفلسفة، وأيضاً لعامة القراء الذين لم يلتحقوا بالجامعة. وفصول هذا الكتاب الافتتاحية هي فصول أولية، وعندما نصل إلى الفلاسفة الأكثر صعوبة، سيكون المبتديء قد خطا خطوات واسعة، وأصبح مستعداً لفهم آرائهم.

وثمة اعتقاد مؤداه أننا عندما نكون بصدد عمل تمهيدي، يكون مهماً توجيه الانتباه إلى إنجازات كل فيلسوف، وإلى الحقائق الإيجابية التي اكتشفها، أكثر من توجيه الانتباه إلى الأخطاء والتناقضات، على الرغم من أنه لا يجوز تماماً المرور مر الكرام على هذه الأخطاء والتناقضات دون إبداء ملاحظات. ففي بعض الأحيان تُقدم تقييمات مختصرة لفيلسوف ما من وجهات نظر خاصة بالفلاسفة الواقعيين أو المثاليين أو البراجماتيين في عصرنا نحن. غير أنني حاولت أن أكون محايداً بين هذه الوجهات من النظر. وسوف يتكون لدى القارئ الانطباع الخاطيء تماماً، لو أنه ترك دراسته لتاريخ الفلسفة الحديثة ولديه فكرة مؤداها أنها تسجيل لسلسلة من إخفاقات، أياً كانت براعتها. وسيتكون لديه الانطباع الصحيح أنه لو عرف أنه عندما يكون الواقع هائلاً للغاية بالنسبة لأي مفكر حتى إنه لا يستطيع أن يفهمه بصورة كاملة، فإن كل فيلسوف عظيم يكشف عن استبصارات يكون العالم مديناً لها على الدوام.

وإنني مدين باهتمامي الأصلي بتاريخ الفلسفة الحديثة إلى الأستاذ جيمس هادن تفتس James Haden Tufts، الذي درست على يديه هذا المقرر في المرحلة الجامعية كما كان أستاذاً لي عندما كنت طالب دراسات عليا. وقد قدم لي الأستاذ جيمس أدون

كراتيون James Edwin Creighton نصيحة قيمة عندما بدأت أنا نفسى فى تدریس المقرر. وإننى أدين كثيراً للطلاب فى كلية دارتموث Dartmouth college الذين اختاروا المقرر منذ أن بدأت إلقاء المحاضرات هنا عام ١٩١٧ . ولقد أفادتني اقتراحات وانتقادات الزملاء الحاليين والسابقين فى قسم الفلسفة فى كلية دارتموث: ومنهم الأستاذ مايوراييس بيكارد، وأوجن روسنستوك هوسى، وجورج ف. توماس، وفيليب إى. ويلرايت، وأ. مرتون فراى، ووليم أ. ليفى، ودونالد ميكلجون. أما بالنسبة للنصوص الأساسية فقد وجدت مساعدة من فلاكنبرج (خاصة فى الفصل الافتتاحى)، وهوفلنج، وفندلبانت، وبالنسبة للفلاسفة الألمان، فقد أعانتني المراجعات المعاصرة التى قام بها أوبرفيج. وعندما كنت أشعر بالحيرة كيف أقوم بتوضيح مسألة صعبة للمبتدئين، كنت أرجع إلى التفسيرات الشائعة والتي كان من أهمها تفسيرات أ.ك. روجز، وجوزيارويس، وول ديورانت. ولقد أفادتني اقتراحات أحد قراء مؤسسة ماكميلان فى مسائل عديدة للتأويل الفلسفى، كما أفادتني تصحيحات محررها المتمرس بالأدب فى تفاصيل كثيرة للاستعمال اللغوى. وقد صححت زوجتى وابنتى المخطوطة، وساعدتاني فى أن تكون اللغة أكثر وضوحاً. لقد ساعدتني زوجتى فى بروفات الطبع فى حين أن السيدة إليزابيث قامت بكتابة المخطوطة على الآلة الكاتبة بدقة شديدة(*) .

و.ك. رايت

(*) لم أقم بترجمة الفقرة السابقة على هذه الفقرة، وذلك لأن المؤلف يتحدث فيها عن طريقة تدریس هذا الكتاب (المترجم).

الفصل الأول

تمهيد

١ - روح الفلسفة الحديثة

ربما تكون أفضل طريقة لمعرفة شيء عن الروح التي جعلت إنجازات الفلسفة الحديثة ممكنة هي أن نلاحظ كيف تختلف الخصائص التي سادت الفلسفة الحديثة عن خصائص العصور السابقة. ويمكن أن نشير إلى هذه الاختلافات تحت العناوين الرئيسية الثلاثة :-

أولاً: الفلاسفة المحدثون علميون في موقفهم العادي، في مقابل الميول الاستطيقية التي تتكرر بكثرة عند الفلاسفة القدماء، والاهتمامات اللاهوتية المسيطرة عند المدرسين في العصور الوسطى^(*). فلقد آمن اليونان القدماء بالجمال. ولقد عبرت آلهتهم وإلهاتهم، والفن، والآداب المتصلة بها، تعبيراً واضحاً عن ذلك الإيمان. وعندما تمايزت فلسفتهم عن الدين، استمروا في النظر إلى الكون على أنه منظم وجميل. ولقد ظلت قيم الجمال والحق والخير مرتبطة في أذهانهم ارتباطاً لا ينقسم. وكان الخير الأقصى هو الجميل في أسمى صورة. وكان الإنسان الفاضل هو «الجميل والخير». وحكم العقل كل شيء؛ إذ حددت العلة الغائية والأغراض مجرى الأحداث والطبيعة الداخلية للأشياء. وكان علمهم على يقين بأن النجوم لا بد أن تتحرك في دوائر، أليست الدائرة هي الشكل الكامل؟ ولقد اعتقد اليونان أن غايات الأشياء وقيمها موجودة في بداياتها، كما اعتقدوا أنها توجه حركتها. ومن المرجح أن تحمل الأبحاث القديمة قيمة عظيمة كالقيمة التي

(*) الفلسفة المدرسية هي فلسفة العصور الوسطى المسيحية التي نشأت في مدارس Schola أو تطورت فيها، أو تبناها ودافع عنها خريجو المدارس. وقد كانت كلمة Scholasticism تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس، وعلى خريج المدرسة في وقت واحد. ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصاً في فرنسا وألمانيا. وكانت في معظمها دينية؛ إما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة، وإما مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة. وهي تشبه إلى حد ما «الكتاتيب» التي كانت ملحقة بالمساجد في بلادنا في ذلك الوقت. (المراجع).

يحملها الأدب بمعنى الأدب الرفيع. وما يؤيد ذلك أن الفيلسوف القديم كان باحثاً جريئاً شجاعاً عن الحقيقة، وعلى استعداد أن يسير مع النتائج المنطقية للحجة أينما سارت، غير أن إيمانه التام بالنظام والجمال قد حسماً بصورة كبيرة اتجاه تفكيره. فمن المحتمل عنده أن القيم هي التي تحدد الوقائع.

ولقد ظل هذا الإيمان، في تفوق ما ينبغي أن يكون، سائداً في الفكر الوسيط في صورة معدلة، وصلت فيها الفلسفة الإنسانية إلى قمتها بفضل لاهوت الكنيسة الموحى به والمقدس. وقد كانت معتقدات الدين أكثر يقيناً من أى استدلال بشرى. ولقد كانت وظيفة الفلسفة أن تحاول تفسير حقيقة هذه المعتقدات، وأن تبرهن عليها بمقدار ما تقع داخل قدرة العقل البشرى أن يفعل ذلك، لأن الفلسفة لم تكن سوى خادمة للاهوت، وكانت مجرد إشباع عقلى لفهم شئ يقبله المرء على نحو مستقل عن السلطة العليا للإيمان.

وفي مقابل كل من الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى، نجد أن الفيلسوف الحديث علمي في نظره. فالقيم لا تشهد بالضرورة على صدق الوقائع الممكنة. ولم يعد اللاهوت يضع حدوداً لتفكير الفيلسوف، ولا يُملئ النتائج التي ينبغي عليه أن يصل إليها. ولما كانت الفلسفة قد توقفت عن أن تكون خادمة للاهوت، فقد أصبحت تفسر العلوم التي تتقدم بسرعة. ولم يعد الفيلسوف الحديث يخشى أن يتأمل بشجاعة أكثر مما يفعل العلماء، وسعى إلى أن ينظم نتائج العلوم الطبيعية المختلفة والاجتماعية في صورة للعالم ككل يُفسح فيها المجال لقيم الفن، والأخلاق، والدين، كما يبين اتفاقها مع النتائج المستقرة للبحث العلمي. غير أنه لا بد من كشف الوقائع على نحو ما هي عليه، وتعلم العيش بقدر الإمكان في ضوء هذه المعرفة. ولذلك فإن البحث العنيد عن الحقيقة هو السمة الأساسية التي يتميز بها الفيلسوف الحديث. فهو يحب الجمال ويقدر الفضيلة الشخصية والعدالة الاجتماعية. لكنه لا يستطيع أن يسلم ببساطة بكون شجاع على وجود هذه القيم. فواجبه الأول أن يعرف الأشياء كما هي.

ثانياً: روح الفلسفة الحديثة هي روح فردية، في الوقت الذي كانت فيه الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى تميلان بطرق مختلفة، إلى أن تكونا شمولية

institutional. فأفلاطون وأرسطو، وهما اثنان من أعظم فلاسفة اليونان، اعتادا الكتابة من وجهة نظر مواطني الدولة الحرة. وبعد أن فقدت الدول اليونانية حريتها، وجد الرواقيون تمويصاً في فكرة أن العالم كله هو دولة - مدينة عظيمة (Polis) للآلهة والناس. واستمر شيشرون وسنكا، وهما يحاولان جعل الفلسفة اليونانية ملائمة للحياة الرومانية، في التفكير بشكل واسع من منظور المواطنة. وكان الإنجاز الأصيل الوحيد، تقريباً، الذي أنجزه الرومان في الفكر الفلسفي هو تطوير علم التشريع - أعنى فلسفة القانون - أو التشريع القانوني. وكان الاتجاه المألوف في الفلسفة القديمة - باستثناء الأبيقورية، والأفلاطونية المحدثة - هو النظر إلى الناس من منظور المؤسسات السياسية، بوصفهم مواطنين أو رعايا. ولقد كانت دولة المدينة، وكذلك الإمبراطورية موضع تقدير الفلاسفة في العصر الوسيط، وإن كان من المحتمل أنهم نسبوا إليها مكاناً ثانوياً يخضع لمؤسسة الكنيسة المقدسة. لقد تحدت حياة الإنسان في العصور الوسطى في معظم جوانبها عن طريق وضعه الديني في الكنيسة والنظام الإقطاعي. ولقد كان الفلاسفة في العادة من الرهبان. وبينما كان بعضهم مستقلين بصورة مدهشة في التعبير عن أفكارهم، وقبولوا - بصفة عامة - بتسامح أكثر مما كانت عليه الحال في البلاد الكاثوليكية والبروتستانتية معاً في القرن الذي تلا مباشرة عصر الإصلاح الديني، فإن معظمهم كانوا يفكرون بوصفهم رجال كنيسة.

وعندما نقارن بين الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى معاً، فإننا يمكن أن نصفها بأنها فردية. فالمفكر الحديث فردي بمعنى أنه يستطيع أن يصنع لنفسه تجاربه، ويتحقق من صحة الفروض بعينه، ويختبر منطق الحجج بتفكيره الخاص. إنه يضع نصب عينيه سلطات الفروض، ويستمد المعلومات الصادقة الموجودة في أمهات الكتب في موضوعه. غير أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق ببساطة لأن سلطة ما قد أقرته، ولا يقبل موضوعاً مهما كان له من تقدير وتبجيل. إنه يشبه الشاعر الحديث، والنحات والرسام (المصور)؛ فكل منهم يعبر عن استبصاراته بحرية، لا يتبع التقاليد إلا من حيث إنه يجدها مفيدة ونافعة. فالأصالة جديرة بالثناء والمدح بصورة أكبر مما تعارف عليه الناس. لقد بدأ عصر الإصلاح البروتستانتى - على الأقل - بزعم مؤداه أنه يجب على كل

فرد أن يكون حرّاً في أن يقرأ الكتاب المقدس ويفسره لنفسه، وأن يصلي لله، ويتلقى غفرانه والعتو منه دون توسط الكهنة، والقديسين، والأسرار المقدسة^(*). غير أن الكنائس البروتستانتية سرعان ما طورت نظام معتقداتها، ونددت بالهرطقة. وعلى الرغم من أن اللاهوتيين البروتستانت المحدثين لم يكونوا من الكهنة، فإنهم بصفة عامة لم يكونوا مستقلين في تفكيرهم على نحو ما كان الفلاسفة المحدثون العلمانيون. لأنه في حين أن كثيراً من الفلاسفة العلمانيين المحدثين ظلوا من أتباع الكنيسة الكاثوليكية (التي تؤمن بالتناول)، فإن الغالبية العظمى منهم لم يشعروا بالتزامهم نحو السلطة الكنسية.

لقد طور الفيلسوف الحديث - الذي لم يكن مقيداً إلا على نحو ضئيل بقيود الدين، ويعمل في مجالات لم تستقر فيها المعرفة الدقيقة بعد - فروضاً بحرية، واضعاً في اعتباره تماماً التطورات العلمية الجديدة وتأثيرها على مشكلاته. وربما كان الأكثر فردية بين المفكرين جميعاً. فلم يتفق فيلسوفان محدثان عظيمان تماماً على كل الموضوعات المهمة. بل فحص كل فيلسوف الشواهد بنفسه وتوصل إلى نتائج بصورة مستقلة. ولما كان الكون شاسعاً للغاية، والحقيقة ذات أبعاد كثيرة، فربما كان لكل فيلسوف أن يقدم تأويلاً جديداً للطبيعة أو للإنسان وأن ينظر إلى جوانب من الواقع لم يرها أحد من قبل. ولقد كان ذلك على أقل تقدير هو اقتناع أولئك الذين يثقون في الفلسفة الحديثة. وأحياناً يكون الاختلاف بين الفلاسفة موضع مبالغة. لأن معظم الفلاسفة في أي جيل قد يتفقون في أغلب المسائل. ونادراً ما تصل النزعة الفردية إلى التنافر.

ثالثاً: لقد كانت الفلسفة الحديثة فلسفة دولية international، في حين أن الفلسفة القديمة كانت قومية national، وكانت فلسفة العصور الوسطى تخص المواطن العالمي Cosmopolitism. لقد كانت الفلسفة الأوروبية القديمة في الغالب فلسفة يونانية تماماً^(**).

(*) تحتفظ الكنيسة الكاثوليكية بأسرار سبعة لا بد أن تؤدي عن طريق فسيس منها: سر الاعتراف، وسر التناول، والعماد، والزواج، والموت... الخ. فجاء «لوثر» ورفضها ليجعل الصلة مباشرة بين الله والإنسان الفرد (المراجع).

(**) يريد المؤلف أن يقول إن الفلسفة الحديثة فلسفة دولية تنحط الحدود القومية في الوقت الذي كانت فيه الفلسفات القديمة من يونانية ورومانية فلسفات قومية محلية تهتم بالمواطن اليوناني أو الروماني، بينما كانت فلسفة العصور الوسطى تريد المواطن العالمي الذي يعتبر العالم كله وطناً له متحرراً من الأحقاد القومية أو المحلية (المراجع).

إذ أنها عبرت عن الوعي اليوناني، وعن وجهة النظر اليونانية عن الحياة. ولم يتم التفكير أصلاً إلا بالفاظ اللغة اليونانية وتركيبها النحوي. فلا أحد سوى اليونان يستطيع أن يتنجها، كما أن كل العصور اللاحقة قد استفادت منها. ولقد كانت فلسفة العصور الوسطى تخص المواطن العالمي بالمعنى الجيد والمعنى السيء. فلقد فكر القساوسة، وعلموا، وكتبوا فلسفتهم باللاتينية (لسان كل المدرسين في ذلك الوقت) وكان هذا شيئاً عظيماً؛ لأنهم سافروا وانتقلوا بحرية من بلد إلى آخر واستفادوا عن طريق تبادل شامل للأفكار بلغة دقيقة في استخدامها للمصطلحات. وكان هذا شيئاً سيئاً من جهة أخرى، لأن اللغة اللاتينية لم تكن لغة محلية يتحدث بها أي مواطن. لكن يمكن فقط أن نتناقش بها الموضوعات المجردة. ولم نجد جوانب كثيرة من حياة الأشخاص العاديين القومية والشخصية تعبيراً عنها في كتابات الرهبان. فالاهتمامات الدنيوية بوجه عام لم تحظ ولو بقدر طفيف من المعرفة، وكان المناخ معارضاً للملاحظة المباشرة للعمليات الطبيعية؛ إذ غرقت الفلسفة أكثر مما ينبغي في تعريف الألفاظ المجردة والاستدلال منها.

أما الفلسفة الحديثة فقد كانت نتاج أناس كثيرين من أمم كثيرة، معظمهم من عامة الناس، فكروا بلغتهم هم الخاصة وفسروا الحياة كما خبروها بين أقرانهم من المواطنين. ولقد نُشرت أعمالهم الأكثر فنية أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر باللغة اللاتينية، ولذلك كانت متاحة للدارسين في كل مكان، ثم ظهرت الكتب الأكثر أهمية بعد ذلك باللغة الإنجليزية، والفرنسية، أو الألمانية أو تُرجمت بعد ذلك إلى لغة أو أكثر من هذه اللغات الثلاث الحديثة الكلية للدارسين. وهكذا ضربت الفلسفة الحديثة بجذورها في الحياة القومية في مكان ما، وبهذا المعنى أصبحت قومية. ومن ناحية ثانية، درس فلاسفة كل أمة حديثة إسهامات أصدقائهم في أماكن أخرى بشغف واهتمام (إنني أدين لـ (د. فالكنبرج) بهذه المقارنة في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة».

٢ - فترات الفلسفة الحديثة

من الخطأ افتراض أن هناك أى تاريخ دقيق لنهاية فلسفة العصور الوسطى، وبداية الفلسفة الحديثة، لأن فلسفة العصور الوسطى لم تنته على الإطلاق؛ فهي لا تزال تعيش حتى يومنا الراهن. ولقد بدأ إحياء المذهب الإسكولائي على يد ليون الثالث عشر، والكردينال مرسيه وآخرين، واستمر الباحثون الكاثوليك المعتدلون فى الترويج له بقوة تحت اسم الإسكولائية الجديدة(*) .

فقد اعتقد هؤلاء أن تعاليم القديس توما الأكويني فى القرن الثالث عشر يمكن تعديلها لتلائم علم القرن العشرين وحياته الاجتماعية دون التخلى عن أى شىء جوهرى فى الإسكولائية، ولذلك لم يكونوا مستعدين لأن يقبلوا سوى خصائص الفلسفة الحديثة التى تلائمها. ولقد تشكل معظم لاهوت الكنائس البروتستانتية القديمة إبان القرن السادس عشر وقبل ظهور أعمال معظم الفلاسفة المحدثين العلمانيين، ومن ثم فقد انطوت على قدر كبير من وجهة النظر الإسكولائية، وكانت النتيجة هى أن اللاهوتيين البروتستانت المحافظين بصورة كبيرة فى العصر الحالى كانوا على اتفاق كبير مع القديس توما الأكويني، أو على الأقل مع القديس أوغسطين، بقدر اتفاقهم مع مفكرى القرن السابع عشر من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت أو مع فلاسفة علمانيين لاحقين.

لقد استبقت الفلسفة الحديثة إلى الظهور عندما وحشما بدأ كل شخص فى التفكير بصورة مستقلة عن المعتقدات التى قبلها الناس، ونظر فى هذه الأمور بنفسه. ويصاق

(*) الاسكولائية الجديدة Neo - Scholasticism حركة كاثوليكية جديدة ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر، واستهدفت تعديل مناهج الفلسفة الاسكولائية القديمة بحيث تلائم حاجات العصر الفكرية ومكتشفات العلم الحديث. وقد انبثقت من الدعوة التى وجهها البابا «ليون الثالث عشر» عام ١٨٧٩ إلى العالم المسيحى يحث فيها على العودة إلى منابع الحكم الصافية المتدفقة من مؤلفات القديس توما الأكويني. وقد زعم ليون أن هناك نظرية مشتركة بين توما الأكويني، وألبير الكبير وبونافيرا، ودانز سكوت، وأن توما الأكويني هو المتحدث باسم هذه النظرية. تسمى أحياناً باسم «التومائية الجديدة»، ومن أعلامها «جوزيف كلوتجن»، و«ديزيريه مرسيه» و«جوزيف مارشال» و«جاك مارتان» و«اتين جلسون» وآخرون. (المراجع).

ذلك على روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) رغم أنه لم يكن له سوى تأثير ضئيل على المفكرين اللاحقين، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نؤرخ لبداية الفلسفة الحديثة منه. فهناك كتاب كثير في إيطاليا في القرن الخامس عشر استبقوا الفلسفة الحديثة في مسائل متعددة، ويمكن أن ننظر إليهم على أنهم المبشرون بها. فإحياء دراسة الآداب اليونانية والرومانية في أكاديمية فلورنسا عام ١٤٤٠، في محاولة لمحاكاة واعية لأكاديمية أفلاطون، تدل على رغبة قوية لفهم الفلسفة القديمة بروح القدماء أنفسهم، والانفصال عن الإسكولائية. وربما يكون أفضل تاريخ يوضع لبداية الفلسفة الحديثة (مع إنه حكم تعسفي إلى حد كبير) هو عام ١٤٥٣، عندما استولى الأتراك على القسطنطينية وقضوا على الإمبراطورية البيزنطية^(*)، وجاء معظم الباحثين اليونانيين إلى إيطاليا، واثرت فيهم الرغبة لفهم الفلسفة اليونانية القديمة من وجهة نظر علمانية.

وتسمى حقبة الفلسفة الحديثة التي بدأت عام ١٤٥٣ باسم عصر النهضة Renaissance^(**). وتقسّم تقسيماً فرعياً إلى فترتين. الفترة الأولى هي الفترة الإنسانية، وأثناء هذه الفترة (التي تبدأ من ١٤٥٣ حتى موت برونو Bruno عام ١٦٠٠)، كانت قيادة الفلسفة في إيطاليا، وقد استمدت بعث الروح في الفلسفة من دراسة الفلاسفة القدماء اليونان واللاتين (بدلاً من فلاسفة العصر الوسيط)، على الرغم من أنه كان هناك أيضاً اهتمام كبير بما أنتجه العلم الحديث من قدر ضئيل. أما الفترة الثانية من عصر النهضة فيؤرخ لها ابتداء من ١٦٠٠ حتى ١٦٩٠. وهذه الفترة هي القرن الذي لمع فيه فرنسيس بيكون، وتوماس هوبز، في المجترة، وديكارت، واسبينوزا، وليبتس، في قارة أوروبا. وقد

(*) سقطت القسطنطينية (استانبول الآن) على يد محمد الثاني (١٤٢٩ - ١٤٨١) الملقب بمحمد الفاتح عام ١٤٥٣ بعد حصار دام خمسين يوماً، وفتح بذلك الامبراطورية البيزنطية. وكان المؤرخ الفرنسي مول ميشليه هو أول من استخدم مصطلح «عصر النهضة» الذي بدأ مع سقوط القسطنطينية. وكان المؤرخ الألماني «بركهارت» هو أول من قصره على الفترة ما بين سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ وظهور ديكارت - علماً بأن جميع هذه الأحكام تعسفية ويراد بها سهولة فهم المراحل التاريخية فحسب (المراجع).

(**) لاحظ أنها مؤلفة من مقطعين الأول Re بمعنى مرة أخرى أو من جديد، والثاني Naissance أي الميلاد، ومعنى ذلك أن الكلمة الأجنبية الدالة على عصر النهضة تعنى حرفياً «الميلاد من جديد» فكان أوروبا عندما خرجت من العصور الوسطى قد ولدت من جديد. (المراجع).

قبل جميع فلاسفة تلك الفترة بوعى مناهج ووجهات نظر العلماء الطبيعيين المعاصرين لهم، وقد ساهموا هم بدورهم فى بعض الأحيان فى الرياضيات والعلوم الطبيعية. ولقد كانوا جميعاً على ثقة من نجاح الفلسفة العظيم فى الكشف عن طبيعة الواقع، ولم يتردد معظمهم فى تطوير مذاهب. وعلى الرغم من أن تلك الفترة انتهت رسمياً عام ١٦٩٠، فإن بعض فلاسفتها - من أمثال ديكارت، واسبينوزا - كان لهم تأثير كبير على كثير من فلاسفة القرن العشرين.

ولقد افتتح عصر التنوير بنشر كتاب لوك «مقال فى الفهم الإنسانى» عام ١٦٩٠. وكان من بين المفكرين العظام فى تلك الفترة: لوك، وباركلى، وهيوم، فى بريطانيا العظمى، وفولتير، وروسو، فى فرنسا. ولم يكن هؤلاء الفلاسفة بناءً مذاهب محكمة مثل فلاسفة الفترة السابقة؛ لأنهم اعتقدوا أن الموضوع المناسب لدراسة الجنس البشرى هو الإنسان لا الكون؛ لقد كان هؤلاء الفلاسفة هادمين أقوياء للخرافة ومناصرين للحرية الفردية وحقوق الإنسان. وقد حركت الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨ فكرهم، وكان تأثيرهم سبباً جزئياً للثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩.

وعلى حين أن المؤرخين اعتادوا أن يضعوا نهاية لتلك الفترة عام ١٧٨١ (عندما بدأت بالتأكيد حركة جديدة فى ألمانيا)، فإنه يستحيل وضع تاريخ إيجابى لنهياتها. ويمكن أن نصنّف فلاسفة القرن التاسع عشر فى بعض النواحي من أمثال: بنتام، وجون ستيوارت مل، وأوجست كونت، على أنهم استمرار لعصر التنوير. وقد عبر فلاسفة القرن العشرين من جوانب كثيرة عن روح عصر التنوير من أمثال: وليم جيمس، وجون ديوى، وچورج سنتيانا، وبرتراند رسل.

وتبدأ الفترة المثالية عادة من ١٧٨١ (العام الذى ظهر فيه كتاب كانط «نقد العقل الخالص») حتى موت هيجل ١٨٣١. ولقد قاد الألمان العالم بأصالة تفكيرهم الفلسفى وعمقه. وقد اعتقد كل واحد من الفلاسفة الألمان فى هذه الفترة بشكل أو بآخر أن العالم روحى فى طبيعته - أعنى أنهم عبروا عن عقل أو روح كلية. وقد ألهمت وجهة النظر هذه الشعر والدين، وكان ذلك هو العصر الرومانسى العظيم فى الأدب الألمانى (جوته، شيلر، وآخرون كثيرون). ولقد عبر شعراء إنجليز من أمثال: وردزورث، وشيللى،

وكولبرج، وتينسون، وبراونج، بالإضافة إلى اميرسون في أمريكا، عن أفكار تشبه إلى حد كبير أفكار الفلاسفة المثاليين الألمان. وليس من الضروري أن نفترض أنهم درسوا هؤلاء الفلاسفة في جميع الحالات دراسة دقيقة وشاملة. لقد ألهمت الحركة المثالية مجموعة من أفضل الفلاسفة أواخر القرن التاسع عشر، وقد استمر لها أنصار حتى اليوم، في بريطانيا العظمى وإيطاليا بصفة خاصة.

لقد أصبح من المؤلف أن نطلق على الأجيال في تاريخ الفلسفة الحديثة التي أعقبت موت هيغل اسم الفترة المعاصرة. في هذه الفترة واصلت مؤثرات آتية من فترات أخرى عملها، لم ينته قط تأثير أى منها بالفعل. الجديد في الفترة المعاصرة هو تأثير فكرة التطور على الفلسفة، تلك الفكرة التي أصبحت مقبولة قبولاً عاماً في علم الفلك، والجيولوجيا، والبيولوجيا، كما قدمت منهجاً مختلفاً من التفسير للتاريخ والعلوم الاجتماعية المختلفة. والمذهب الواقعي والبراجماتي هما اتجاهان مميّزان للقرن العشرين، خاصة في بريطانيا العظمى وأمريكا.

ومن ثم يمكننا أن نصنّف قائمة بفترات الفلسفة الحديثة، مع التحفظات التي ذكرناها، جنباً إلى جنب مع بعض الفلاسفة الذين سنتناقش كل واحد منهم في هذا الكتاب على النحو التالي :-

عصر النهضة: الفترة الإنسانية: ١٤٥٣ - ١٦٠٠ (برونو)

فترة العلم الطبيعي: ١٦٠٠ - ١٦٩٠ (بيكون، هوبز، ديكارت، اسبينوزا،

ليبنس)

عصر التنوير: ١٦٩٠ - ١٧٨١ (لوك، باركلي، هيوم)

الفترة المثالية: ١٧٨١ - ١٨٣١ (كانط، فشته، هيغل)

الفترة الحالية: منذ ١٨٣١ (شوبنهور، كونت، مل، سبنسر، نيتشه، رويس،

جيمس، ديوى، برجسون، ألكسندر).

٣ - مناهج التفسير

هناك ثلاث طرق لا بد أن ننظر منها إلى الفيلسوف إذا أردنا أن نفهم مكانته في تاريخ الفلسفة الحديثة. ولا بد أن توضع هذه الطرق الثلاث في الاعتبار، على الرغم من أن أهميتها النسبية تختلف باختلاف البشر.

الطريقة الأولى: العلاقة المنطقية لفكر الفيلسوف بالفلاسفة السابقين عليه واللاحقين. والفيلسوف قد يعارض بصورة مباشرة سابقيه ويحاول أن ينسلخ عنهم جميعاً، ويبدأ في اتجاهات جديدة تماماً، على الرغم من أنه يقبل من أفكارهم بدون وعى أكثر ما يدرك. ويكون وديكارت مثلاً لذلك، كما سنرى في فصول آتية. ومن ناحية أخرى قد يتابع الفيلسوف الحديث النتائج المنطقية لبعض أفكار سابقيه أكثر مما فعلوا. ولهذا وصل كل من اسبينوزا وليبتس - كما سنرى فيما بعد - بأحد اتجاهات فكر ديكارت إلى ذروته. وسنرى أن باركلي وهيوم دفعا المذهب التجريبي عند لوك إلى نتائج لم يحلم بها لوك بالتأكيد، ولم يكن ليوافق عليها، ولكنه لم يستطع أن يفلت منها بسهولة دون تعديل وجهة نظره بأسرها. وقد أوجد الفيلسوف الحديث - أيضاً - حلاً وسطاً بين اتجاهات متعارضة في الفكر السابق، أو أوجد تأليفاً أو مركباً Synthesis لاتجاهين متعارضين إذا كان فيلسوفاً عظيماً بدرجة كافية. فعند كانط سنرى الاتجاهات المتعارضة للمذهب العقلي والمذهب التجريبي وقد ارتبطت في وجهة نظر جديدة. وقد اعتقد هيجل أنه أوجد تأليفاً موفقاً لكل الفلسفة السابقة. وقدم كل من كونت وسبنسر تفسيراً تأليفاً خاصاً به.

وكما أنه من الضروري دراسة الفلاسفة في علاقاتهم المنطقية بعضهم ببعض، فلا بد أن يتم ذلك بحذر. فأى فيلسوف حديث عظيم يرتبط بفلاسفة كثيرين، أو ربما بفلاسفة كثيرين عظماء آخرين. وعند التشديد على بعض هذه العلاقات يجب ألا ننسى وجود علاقات أخرى، حتى إذا لم يكن لدينا وقت فراغ لتتبعها، فإذا كان ينبغي علينا أن نفكر في هيوم - على سبيل المثال فقط بوصفه الفيلسوف الشاك الذي حاول كانط بنجاح إلى حد ما أن يدحض آراءه - فإننا سنحصل على تصور غير كاف تماماً. وإذا قارنا بين

جيمس ودبوى بوصفهما فيلسوفين براجمائين، فلا بد ألا نغفل الاتجاهات الواقعية الجديدة عند جيمس والمخلفات الهيكلية عند دبوى. وفضلاً عن ذلك، فإن فكر كل فيلسوف من الفلاسفة المحدثين العظماء يمتلك شيئاً فريداً خاصاً به، يضيف عليه طابعاً مميزاً. ولذا يجب أن يدرس على حدة، بمقدار ما يقارن بفلاسفة آخرين.

والطريقة الثانية: يجب أن ننظر إلى كل فيلسوف على أنه مفسر للزمان والمكان الذى عاش فيه؛ فأفكاره تعبير بطريقة ما عن نظرة عصره العلمية والدينية والأخلاقية والاقتصادية، ولذلك عبر ديكارت تعبيراً تاماً عن أفضل ما فى العبقرية القومية الفرنسية لدرجة أن كل مفكر فرنسى جاء بعده ودرس موضوعات فلسفية الطابع أظهر تأثير ديكارت بطريقة أو بأخرى، وعظمة فيلسوف مثل لوك نجدتها فى تقريره بصورة أكثر وضوحاً من أى فيلسوف آخر لما كان يفكر فيه كثيرون فى مجال السياسة، والتعليم، والدين، بالإضافة إلى المنطق، وعلم النفس، والميتافيزيقا. ونتيجة لذلك فقد كان تأثير لوك قائماً فى كل مفكر لاحق فى مائة السنة التى أعقبت وفاته. وحتى مفكرين مثل برونو، واسبينوزا، اللذين لم تقدر عظمتهم إلا بعد موتهم بفترة طويلة؛ لا بد من دراستهم فى ضوء عصرهما، لأنهما فسرا الواقع فى ضوء التجربة التى كانت متاحة لهما. والقول بأننا لا نعرف قدرهما إلا فى عصور متأخرة قد يرجع إلى أوجه الاتصال بالناس الخاطئة الخاصة بهما، أو قد يرجع إلى غياب معاصريهم.

والطريقة الثالثة: لا بد أن نوضع الحياة الخاصة لكل فيلسوف وشخصيته فى الاعتبار. فلا أحد فى القرن السابع عشر ما عدا يهودى معزول حرم من عضوية المحفل الدينى مثل اسبينوزا يحاول الإمساك بالجانب الألى عند ديكارت وهوبز، ويقدم لهذا الجانب تفسيراً روحياً يتيح تصالحاً وهدوءاً لنفسه المذبذبة. ولم يستطع سوى عشاق الحياة المتحمسين لها من أمثال ليبنتس وفشته أن يجدا أساساً لنزعة تناؤلية مطلقة تنوع حياة خالدة لنشاط لا يهدأ. ولا أحد سوى عاشق أنانى وعصابى للنجاح مع كراهية للعمل من أجله - مثل شوبنهاور - استطاع أن يرى فى هذا التوقع تبريراً لفلسفة تشاؤمية مطلقة ونبذاً للعالم. إن فلسفة كل فيلسوف عظيم هى الجزء الأكثر أهمية من سيرة حياته. فكل ما يكون عليه بالطبيعة والتربية، وكل ما يخبره، يشرى فهمه للإنسان والكون؛ لأن فلسفته

هى تفسير لحياته، كما أنها تكشف عن أى نوع من الإنسان يكون. وبالعكس، ربما كان أكثر أهمية لنا كدارسين لتاريخ الفلسفة الحديثة، أن نعرف أى نوع من الإنسان يكون الفيلسوف لكي نميز فحوى فلسفته.

الجزء الأول

عصر النهضة

القسم الأول

الفترة الإنسانية

الفصل الثاني

بدايات الفلسفة الحديثة

١ - محبة عن الفلاسفة الإسكولائية

والقديس توما الأكويني

أصبحت الكنيسة المسيحية من حيث إنها المؤسسة العظيمة للمعهد القديم التي بقيت في عصور الظلام^(*)، القوة المتحضرة الرئيسية القادرة على تشكيل حياة العصور الوسطى وفكرها. فكان الرهبان - الذين احتفظوا بالمخطوطات القديمة - أول من درسوها. وكان اهتمامهم لاهوتياً بالطبع، وكما أن حطام المباني العامة القديمة قد أمد الناس بالحجارة لتشييد كنائس وقصور العصور الوسطى، فكذلك الأبنية العظيمة للتفكير قد زودت المفكرين بالمادة لتطوير الفلسفة الإسكولائية (لاهوت العصور الوسطى وفلسفتها)، ولقد كانت المادة في الحالة الأولى وفي الحالة الثانية مناسبة لاستخدامات جديدة دون اعتبار كبير لغرضها الأصلي، ولقد وصلت الفلسفة الإسكولائية إلى تطورهما الأكثر اتساقاً وشمولاً في كتابات القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الملقب بـ «المعلم أو الدكتور الملائكي». فقد عرف القديس توما الأكويني أن أعمال أرسطو احتوت على المرض الأكثر كمالاً ونظاماً للعلم والفلسفة في الوجود. ولذلك جعل أرسطو - الذي يشير إليه بلقب «الفيلسوف» دون تحديد أبعد - مرجعه الرئيسي في الموضوعات الفلسفية والعلمية. لكنه لم يكن يهتم كثيراً بعرض آراء أرسطو لكي تلائم ما اعتقد أنه جيد في فكره، ولكي يجعلها مناسبة لمطالبات لاهوت العصور الوسطى. ولذلك، وفي حين أن أرسطو اعتقد أن الطبيعة تطور متدرج من الصور الأدنى إلى الصور الأعلى، نظر القديس توما الأكويني إلى العالم على أنه بأسره

(*) كان الشاعر الإيطالي بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) أول من أطلق على الألف سنة الماضية من القرن الرابع حتى عصره اسم «عصر الظلمات»، ولهم يكن متفانلاً في إمكان التغير، لكنه دعا إلى إحياء الدراسات الكلاسيكية القديمة اليونانية والرومانية. وسيأتي ذكره بعد قليل (المراجع).

قد خلقه الله دفعة واحدة. وبينما اعتقد أرسطو أن النفس انتلخيا Entelechy (أى كمال أول)، أو أنها الصورة التي تحدد الجسم وهي الصورة الغائية له، وترتبط بطبيعته ومصيره ارتباطاً لا تنفصم عراه، جعل المعلم الملائكى من النفس كياناً مستقلاً لديه القدرة على أن يوجد بصورة مستقلة، أما الملائكة فهم بلا جسم على الإطلاق. وقد فضل القديس توما الأكويني تصنيف أفلاطون للفضائل على تصنيف أرسطو، وعرف الفضائل الأربع الرئيسية وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة بأنها «الفضائل الأربع» التي يمكن أن يقدرها الإنسان بمعزل عن اللطف الإلهي. ويضيف إلى هذه الفضائل «الفضائل المسيحية» الثلاث الموجودة عند القديس بولس - وهي الإيمان، والأمل، والإحسان - التي غرستها النعمة الإلهية في الإنسان. وبوجه عام يضيف القديس توما الأكويني إلى وجهة النظر العلمانية عن الطبيعة المعروفة لدى الفلسفة الوثنية القديمة، وجهة نظر النعمة، مملكة المؤمنين المسيحيين في هذه الحياة، كما يضيف أيضاً وجهة نظر المجد، المملكة التي سيبلغونها بعد الموت.

ولقد بدا للتومانيين (أتباع القديس توما الأكويني) باستمرار أن فلسفتهم تميزت بتقدم عظيم على فلسفة أرسطو. فمجال الطبيعة الضيق، الذي فسره القدماء تفسيراً ناقصاً عن طريق «النور الطبيعي» للعقل البشري، فهمه اللاهوت التوماني فهماً أوسع وأكثر صدقاً. وهكذا تم تصحيح أخطاء أرسطو، كما تم إكمال النقص الموجود عنده. وقدم المذهب التوماني تفسيراً رائعاً للإنسان على نحو ما يعيش هنا في هذا العالم وكما سيحيا فيما بعد في عالم آخر.

وهناك معنى لقولنا أن القديس توما الأكويني كان أكثر الفلاسفة الذين عاشوا مجاحاً. فطموح كل فيلسوف - إذا اعتقد أن في استطاعته تحقيقه - هو أن يعرض في وحدة واحدة لكل معرفة موجودة في عصره، وكل معرفة كانت في العصور السابقة عليه، من حيث أن ذلك يلقي الضوء على طبيعة الإنسان ومصيره ومكانته في الكون. ومثل هذا الفيلسوف سيثب في الحال حب الاستطلاع العقلي، كما يقدم لنا مرشداً عملياً للسلوك في الحياة، ويقدم صورة مقبولة عن الواقع من الناحية الجمالية بقدر ما تسمح بها الحقيقة. ولقد كان القديس توما الأكويني أكثر الفلاسفة الأوربيين قرباً من

تحقيق هذا الطموح. فقد أقر تماماً وبوضوح مبادئ الفلسفة واللاهوت، كما تتصور من الناحية النظرية والعملية حتى ذلك الوقت. وبهذا الإقرار، وضع في اعتباره كل المعرفة المتاحة في عصره. وإذا لم يكن قد طور فلسفته كثيراً في الناحية الجمالية، فإن هذا أمر سيقوم به بعد ذلك دانتي Dante، الذي أحيى قيم المذهب التوماني في كل جمالها وجلالها، وذلك في «الكوميديا الإلهية» - التي ربما تعد أعظم القصائد الفلسفية.

٢ - لماذا عادى عصر النهضة الفلسفة الإسكولائية

لماذا عادى الناس في عصر النهضة الفلسفة الإسكولائية؟ ولماذا لا نكون جميعاً تومائين اليوم؟ السبب الأول، حدوث انقسام حاد داخل الفلسفة الإسكولائية نفسها بعد موت المعلم الملائكي (القديس توما الأكويني). وقد أعقب ذلك خلافات مريرة لا تنتهي إبان القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لقد علم القديس توما الأكويني أن الوصايا الإلهية، التي تعتمد عليها الأخلاق في رأيه تتفق مع عقله، وبالتالي يكون العقل عظيماً عند الله وفي الكون. وكان جون دانز سكوت Duns Scots، الذي توفي عام ١٣٠٨، راهباً فرنسيسكانياً^(*) (كان الفرنسيسكان معارضين للدومنيكان^(**)) الذين ينتمى إليهم القديس توما الأكويني).

(*) الفرنسيسكان Franciscans نظام من الرهبانية المسيحية أسسه القديس فرنسيس الأسيزي Of Assisi في القرن الثالث عشر (عام ١٢٠٩) ويعيش أعضاؤها حياة الفقر المدقع، فيحرم عليهم الملكية تماماً، وقد تولوا الإشراف على الأماكن المقدسة المسيحية في فلسطين منذ القرن الخامس عشر. أما الراهبات فقد وهبن أنفسهن لخدمة الإنسانية في ميادين النشاط الروحي والتربوي والاجتماعي. ولقد ظهر من الفرنسيسكان مفكرون مرموقون من أمثال القديس بونافنتيرا، وروجر بيكون، ودانز سكوت، ووليم أوكام... الخ (المراجع).

(**) الدومنيكان Dominicans نظام من الرهبانية المسيحية أسسه القديس دومينيك St. Dominic (١١٧٠ - ١٢٢١) الأسباني الكاثوليكي عام ١٢١٥ وبدأ نشاطه في مدينة «طولوز» الفرنسية، وكان أول رهبنة يأخذ على عاتقه التبشير بالعميقة المسيحية. وقد امتاز هذا النظام بالثقافة العالية، إذ تخطى اللاهوت إلى دراسة أرسطو كما عرفته أوروبا من خلال الفلاسفة العرب، وإلى محاولة التوفيق بين الفلسفة واللاهوت. ويتميز هذا النظام بطابعه الديمقراطي دون سائر الجماعات الرهبانية. فالرهبان يتخبون رؤساءهم لمدة معينة، وهؤلاء الرؤساء يعملون حسب قوانين الجماعة المقررة. وكان لهم شأن كبير في دراسات القرون الوسطى، والقديس توما الأكويني هو أكبر الدومنيكان في الكنيسة الكاثوليكية (المراجع).

ولقد أنشأ دانز سكوت مدرسة الأسكوتيين (أتباع سكوت Scotists) التي أصبحت المعارض الرئيسية لمدرسة التومائيين. فكان يعلم تلاميذه أن الله خلق العالم بفعل تعسفي من إرادته الحرة، وأن قيم الخير، والعدل، والقانون الأخلاقي مطلقة، ببساطة لأن الله قد أراد أن تكون كذلك، وفي استطاعته أن ينسخ القانون الأخلاقي إذا شاء، وهذا هو السبب الذي أعطى للكنيسة الحق في أن تمنح الغفران، وتصدر الفتاوى. وعلى الرغم من أن دانز سكوت كان إسكولائياً وابتناً مخلصاً للكنيسة، فإنه أضعف دون أن يقصد سلطتها في جعل أوامرها، وحتى أوامر الله نفسه، تعسفية وغير معقولة، وفي تأكيده الحرية الإلهية والبشرية والفردية في مقابل الجبرية التومائية.

وهناك فرنسيسكاني آخر، وهو وليم أوف أوكام Willam of Occam الذي توفي عام ١٣٣٢، أحيى المذهب الاسمي Nominalism الذي ينكر واقعية الكليات أو المفاهيم؛ في مقابل المذهب الواقعي عند القديس توما الأكويني ودانز سكوت؛ «فالإنسان» الكلي، على سبيل المثال، هو مجرد كلمة، مجرد اسم، أما الناس الواقعيون فهم فقط الأفراد، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «نبات»، و«حيوان»، وجميع الكليات الأخرى. لقد أصبح المذهب الاسمي، على الرغم من أن «أوكام» لم يخطط له على هذا النحو، مذهباً مزعجاً. فالكنيسة الكاثوليكية المقدسة تكون - من وجهة نظر أرثوذكسية - واحدة في كل امتدادها خلال العالم، والحاضر، والماضي، والمستقبل، ولذلك ينبغي تصورهما من الناحية المنطقية بأنها كلية بالمعنى الواقعي، وإلا لما كانت الكنائس الفردية أكثر واقعية منها. وينبغي أن يكون الإنسان بوصفه كلياً أكثر واقعية من الناس الفرديين، وإلا لما أمكن أن يقع الإنسان بمعنى الجنس البشري كله في الخطيئة، ويحصل بعد ذلك، في حالة الاصطفاء، على الخلاص عن طريق أسرار الكنيسة الجامعة أو الشاملة^(*). وقد نأخذ المذهب الاسمي ليعني، على العكس، أن كل فرد يقع في الخطيئة ويتخلص منها بصرف النظر عن الأفراد الآخرين من حيث إنه فرد - وذلك ما ينبغي على المذهب البروتستانتي أن يعلمه أصلاً. فإذا كان المذهب الاسمي صحيحاً، فقد يظن أن للقوى الدنيوية حقوقاً فردية خاصة بها في معارضة الكنيسة الجامعة والإمبراطورية الرومانية المقدسة. وقد

(*) لاحظ أن الكنيسة الكاثوليكية Catholic تعني حرفياً الكنيسة الجامعة أو الشاملة (المراجع).

تفضل الأمم فرادى إنتاج الأدب بلغتها الخاصة وإهمال اللغة اللاتينية، التي هي لغة الكنيسة الجامعة. ولقد مهد «أوكام»، في إحيائه وبعثه للمذهب الاسمي، الطريق لهذه الانجازات الثورية (والدليل على ذلك قبول المذهب الواقعي في العصور الحديثة من قبل كثيرين لم يتمسكوا بلاهوت العصر الوسيط الأرثوذكسي، لكن لما كان المذهب الواقعي من حيث إنه هو كذلك متطابقاً من الناحية المنطقية مع لاهوت العصر الوسيط الأرثوذكسي فإن المذهب الاسمي لا يطابقه. ولقد اعتقد «أوكام» - فضلاً عن ذلك - أنه من المستحيل البرهنة على وجود الله ووحدته من الناحية الفلسفية؛ فكل ما يمكن أن يقال عن وجود الله ووحدته يجب قبوله بالإيمان من سلطة الكنيسة.

ولقد أصبح الاسميون اللاهوتيون شكاكاً بصورة متزايدة في دورهم كفلاسفة. فقد اعتقدوا أن الخلود البشري، وتجسد المسيح وكفارته، و«الحضور الحقيقي» للمسيح في الخبز والخمر أثناء قربان المقدس^(*)، وغير ذلك من التعاليم الأساسية الكثيرة للكنيسة، نقول قد اعتقدوا أن هذه التعاليم لا يمكن البرهنة عليها ولا يمكن حتى فهمها عن طريق العقل البشري. وقد استمر فلاسفة اسميون في البداية في الاعتقاد بهذه المعتقدات بإخلاص تحت سلطة الكنيسة، لكنهم اعترفوا بها فيما بعد من الناحية الاسمية فقط لكي ينجوا من الاضطهاد.

أما السبب الثاني، الذي جعل عصر النهضة يعادى وجهة نظر الفلسفة الإسكولائية القديمة فهو أنه عندما انتهى مدرسيون متأخرون إلى أن العقل البشري بذاته يمكن أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة، فإنهم وجدوا فيه أداة قوية للبحث عن الحقيقة في ميادين أخرى. فدرسوا من جديد أعمال الفلاسفة الطبيعيين العرب واليهود في العصر الوسيط، الذين كانت لهم بالفعل خطوات جديدة متقدمة في مجال علم

(*) اعتماداً على ما ترويه الأناجيل عن العشاء الأخير حيث جلس المسيح عليه السلام مع تلاميذه، وأخذ خبزاً وشكر، وكسر وأعطاهم قائلاً: هذا هو جسدي الذي يبذل عنكم... وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم» انجيل لوقا، الإصحاح الثاني والعشرون: ١٩ - ٢٠. وقوله أيضاً: «من يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت في وأنا فيه» انجيل يوحنا، الإصحاح الرابع: ٥٦. وأصبح ذلك سرّاً من أسرار الكنيسة يسمى «بسر التناول» من القربان المقدس (المراجع).

الحساب، والجبر، وبدايات الكيمياء. فقد أدركوا نمار الملاحظات التجريبية وفائدة الاستنباطات الرياضية المرتبطة بها. والواقع أنه لم يتم قبل القرن السابع عشر اكتشاف منهج جديد للبحث على هذا القدر من الدقة والنسقية والخلو من التناقضات مثلما كان منهج رجال الفلسفة من أمثال القديس توما الأكويني في إسكولائية القرن الثالث عشر. غير أنه أصبح واضحاً الآن أن عالم الطبيعة لا يكشف عن نفسه بصورة كافية عن طريق الاستخدام المحض للأقيسة المنطقية بالطريقة الإسكولائية كما أنه يمكن - من ناحية أخرى - تحقيق اكتشافات جديدة بطرق أخرى.

ولقد حدث أن ظهر مدافعون عما يسمى «بالحقيقة ذات الوجهين»؛ التي وفقاً لها قد يكون شيء ما صادقاً أو خاطئاً في الفلسفة التي لا تكون سوى نتاج للبحث البشري، بينما العكس صحيح في مجال اللاهوت، الذي يستمد مصدره الموثوق به من الوحي الإلهي. وتبعاً لذلك، أصبح الفيلسوف حراً في أن يجاهر بأن نتائجه صادقة في مجال الفلسفة؛ لأن الشيء قد يكون صادقاً في مجال الفلسفة، لكنه قد لا يكون كذلك في مجال اللاهوت، والعكس صحيح. وينبغي على الفيلسوف أن يقبل، بالتأكيد، بوصفه من أتباع الكنيسة، معتقداتها من حيث إنها السلطة النهائية، لكن طالما أنه لا يتحدث ولا يتكلم إلا بوصفه فيلسوفاً، فإنه قد يعلن أنها مسائل تجاوز الفهم البشري. ولم يعد من واجب كل فيلسوف أن يعرف كيف يفسر اللاهوت. غير أن الجهر علانية بمذهب «الحقيقة ذات الوجهين»، سرعان ما أدانته السلطات الكنسية بوصفه هرطقة، إلا أن الفلاسفة لمجحوا أحياناً في أن ينالوا قدراً من التسامح على اعتبار أنهم فلاسفة فحسب ولا يمكن إجبارهم على أن يضعوا اللاهوت تماماً في أذهانهم. ولما كان الكثير من معتقدات الدين يتم التمسك بها على اعتبار أنها موضوعات للإيمان يعجز عنها الفهم والبرهان البشريان، أصبح الفلاسفة شيئاً فشيئاً أقل ثقة بها. ولم تعد الفلسفة راضية بأن تكون خادمة للاهوت؛ لقد اشتاقت لأن تصبح سيده في بيتها الخاص بها.

أما السبب الثالث الذي جعل عصر النهضة يعادى الفلسفة الإسكولائية فهو إحياء الآداب، الذي أثر تأثيراً كبيراً في الإعراض عن الفلسفة الاسكولائية وبداية الفلسفة

الحديثة. فقد قام كل من «دانتى»^(*)، و«بتراارك»^(**)، و«بوكاشيو»^(***)، بمجهود كبير لترويج الأدب العلماني والقديم وجعله شعبياً. ولقد أثار الباحثون اليونان الذين هاجروا إلى إيطاليا أثناء الجليل المعاصر لسقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ حماس العلمانيين ورجال الدين أيضاً لدراسة الفلسفة اليونانية القديمة، والجوانب الأخرى من الثقافة القديمة. فقد دُرست محاورات أفلاطون بشغف واهتمام في الأصل اليوناني، واتضح أنها تحتوي على كثير من المتعة الذهنية والأخلاقية والجمالية التي أخفق رهبان العصور الوسطى في تقدير أهميتها. وهكذا أصبح واضحاً أنه من الأهمية دراسة الفكر اليوناني لذاته، لا مجرد طريفة أو فريسة يطاردها اللاهوت الدجماطيقى. ويمكن اكتساب التربية الحرة على نحو أفضل بهذه الطريقة. لقد أصبح إنسان القرن الخامس عشر أكثر إنسانية، وأكثر بشرية (بمعنى أن يكون أكثر عقلانية، وثقافة، ومعرفة بكل ما له قيمة في الفن، والأدب، والعلم) عن طريق دراسة الآداب الكلاسيكية التي اعتقد رجال عصر النهضة أنها كانت تعبيراً عن مقصد المؤلفين الأصليين ووجهات نظرهم. ولذلك عُرفت الآداب الكلاسيكية باسم «الإنسانيات»، وعُرف الباحث الذي يدرسها بطريقة جديدة باسم الباحث «الإنساني»، في مقابل الباحث «الإسكولائي». إن الطريق إلى إثراء الحياة البشرية، وأيضاً إلى فهم الطبيعة الفيزيائية يضرب بجذوره في بلاد اليونان القديمة.

(*) دانتى اليجيري (١٢٦٥ - ١٣٢١) كبير شعراء إيطاليا، بدأ حياته الأدبية برواية طويلة وصف فيها جتبه «بياتريس» التي رآها في التاسعة من عمره، وسميت الرواية باسم «الحياة الجديدة». اهتم بإحياء الآداب القديمة. كانت أهم أعماله «الكوميديا الإلهية» وهي ملحمة يدور موضوعها حول رحلة خيالية قام بها دانتى إلى الجحيم والمطر والجنة. وفيها تظهر ثقافة الشاعر الواسعة، وبراعته وقدرته على الوصف والتحليل (المراجع).

(**) بتراارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) شاعر إيطالي درس القانون في إيطاليا وفرنسا، لكنه انقطع لدراسة الأدب. جمع عدداً في محبوبته «الورا» Loura، وقد كان لهذه القصائد أبعاد الأثر في ازدهار الشعر الغنائي في إيطاليا وفرنسا وأسبانيا والمجلترا. يعتبر أباً للحركة الإنسانية Humanism (المراجع).

(***) بوكاشيو (جيوفاني) G. Boccaccio (١٣١٣ - ١٣٧٥) كاتب وروائي وشاعر إيطالي، معاصر لبتراارك، وقد أسهم معه في إرساء أسس الحركة الإنسانية. اشتهر بمجموعته القصصية المسماة «ديكاميرون» Decameron (حوالي عام ١٣٤٨) وهي من المؤلفات العالمية المشهورة. دفعه حبه للشاعر دانتى إلى كتابة ترجمة له. يعرف بوكاشيو بأبي النثر الإيطالي الكلاسيكي (المراجع).

٣ - مزايا وأخطاء أنصار النزعة الإنسانية

لم تكن نخبة الإيطاليين الذين درسوا الفلسفة اليونانية والأدب اليوناني في القرن الخامس عشر ببساطة متعلقين بما هو قديم ولم يكونوا مقلدين. بل كانوا يبحثون عن خبرات جديدة. ولقد مكنتهم إحياء الثقافة القديمة من الانسلاخ عن العصور الوسطى عن طريق انفتاح إمكانات أخرى، واقتراح انطلاقات جديدة في اتجاهات لم تخطر لهم على بال. والواقع أن عصر النهضة لم يكن حركة ارتداد أو عودة من العصر الوسيط إلى العصور القديمة، بل كان بالأحرى حيازة لما أنتجه التراث القديم من أجل استخدامات جديدة. إذ أن إسكولائي القرن الثالث عشر أخذوا من الفلسفة القديمة ما وجدوه مفيداً لإعادة صياغته بصورة جديدة وجعله مفيداً فيما يتعلق باللاهوت. وقد تمثل إنسانيو القرن السادس عشر من التراث القديم ما يوسع رؤيتهم الخاصة في أي اتجاه، ويساعدهم على أن يبدؤوا بداية جديدة في دراسة العالم والإنسان.

ولم يكن أنصار النزعة الإنسانية معصومين من الخطأ؛ فهم لم يقوموا باستمرار باختيارات حكيمة من تعلم ثقافة العصور المبكرة. لقد قدروا حق التقدير الجوانب الجيدة الموجودة عند أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والأبيقوريين، لكنهم لسوء الطالع فتنوا أيضاً بنظام العدد الفيثاغوري، والشطحات الصوفية عند الأفلاطونيين المحدثين القلة، وسحر القبالة Cabala، وغير ذلك كثير من نفايات العلم والفلسفة في التراث القديم والعصور الوسطى العربية واليهودية: فخاضوا في السحر، وبحثوا عن إكسير الحياة الذي يجعل المعجوز شاباً، وبحثوا عن حجر الفلاسفة الذي يشفي جميع المرضى. كما حاولوا أن يحيلوا المعادن الخسيسة إلى ذهب، وأن يقرءوا طالعهم في النجوم، وافتعلوا خططاً لا معقولة لتحسين ذاكرة المرء وقواه العقلية. لقد خشوا السحرة، وعين الحسود، وقوى الظلام. وهكذا لم يستطع عصر النهضة أن يتخلص تماماً من خرافات الماضي، فذلك أمر لم يتحقق إلا في عصر التنوير، ومع ذلك فقد كانت الكيمياء القديمة Alchemy (*) في

(*) مصطلح Alchemy يترجم أحياناً «بالكيمياء» أو «السيما». وهو ضرب من الكيمياء القديمة ازدهر في العصور الوسطى وكانت غايته تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب. واكتشاف علاج عام =

عصر النهضة إحدى مصادر الكيمياء الحديثة، وكان علم التنجيم (*) بشيراً بعلم الفلك، وسبقت الممارسات السحرية الطب العلمي، وأدت المحاولات لدراسة أساليب الذاكرة إلى السيكلولوجيا. ولقد عُرفت اليوم مناهج البحث العلمي وسادت وجهة النظر العلمية على الأقل بين العقلاء. لكن المناهج العلمية الحديثة والفلسفية كانت حتى ذلك الوقت لا تزال تتكرر. فالبحث يجب أن يستمر في كل اتجاه ممكن من أجل البحث عن معارف جديدة على يد رجال لا يعرفون أى طريقة للتنبؤ بأى مجالات البحث ستكون مثمرة، وأى المناهج ينبغي استخدامها. وربما كان فى استطاعتنا الآن أن نسخر من حماقات رجال عصر النهضة بعد أن ورثنا ثمار عملهم الذى لولاه، أعنى لو لم يكن عملهم الرائد، لكننا الآن نتحسس طريقنا للخروج من العصور الوسطى.

وأظهر كثير من فلاسفة الفترة الإنسانية من عصر النهضة ومضات من الاستبصار كانت تنبئ بتطورات فيما بعد. لكنهم جميعاً ارتكبوا حماقات مذهلة لأنهم افتقروا إلى أى منهج دقيق للتفكير. كما كان لدى الفلسفة المدرسية منهج يثير الإعجاب من زوايا كثيرة، وما هو جدير بالذكر أنها انتهت إلى التعريفات الدقيقة للمصطلحات، والاستنباطات الدقيقة من مقدمات للحجة فى الأقيسة، وإثارة اعتراضات بصورة واضحة، والتوفيق بين الصعوبات فى الحجج المنطقية. لكن المشكلة كانت تكمن فى عدم امتلاكها منهجاً للبحث عن حقائق جديدة. فاستطاعت أن تحلل الفروض والمزاعم، لكنها لم تستطع أن تصل إلى مكتشفات جديدة.

إن ما كان الناس أكثر اشتياًقاً إليه فى ذلك الوقت هو أن يصلوا إلى مكتشفات جديدة. ولقد عثروا فعلاً على بضع اختراعات قليلة عن طريق المصادفة، ولم يعرف أحد

= لجميع الأمراض وسيلة إلى إطالة العمر إلى ما لا نهاية (وما يعرف باسم اكسير الحياة Elixir) ويعتقد أنها نشأت فى مدينة الأسكندرية وتأثرت بالفلسفة اليونانية ثم بآراء الكيميائيين المسلمين، وانتقلت عن طريق العرب إلى أوروبا فى القرن الثانى عشر. لتتحول بعد ذلك تدريجياً إلى علم الكيمياء الحديث (المراجع).

(*) كان التنجيم Astology قديماً يقوم بتفسير الأحداث والظواهر والتنبؤ بها عن طريق دراسة مواقع الشمس والقمر والكواكب السيارة على اعتبار أن جميع ما يحدث فى الكون رهن بحركة الأجرام السماوية، ولهذا ازدهر هذا العلم فى مصر القديمة وبابل ... الخ (المراجع).

بالضبط كيف أحدثت هذه الاختراعات ثورة في الحياة بطرق شتى. فبوصله البحار قد مكنت المغامرين من اكتشاف أمريكا، والطريق الجديد إلى الهند. كما غير البارود أشكال الحروب؛ فمن طريق وضع إنسان المدينة في مرتبة قريبة للغاية من مرتبة الفارس المدرع الذي كان يعيش في القلعة، أحدث ذلك تغيرات شاملة في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وجعلت آلة الطباعة الكتب أكثر وفرة وفي متناول الجميع، وكانت النتيجة أن الثورة التي أحدثها «لوثر» Luther دفعت المتعلمين في كل مكان إلى قراءة الكتاب المقدس والكتب التي تفسره. إن مهمة «لوثر» - التي لونت في فترة سابقة لما فعلت شيئاً سوى أن توقف مشاجرة بين الرهبان - قد عجلت في حدوث حركة الإصلاح الديني البروتستانتية. ومن هنا جاء تقدير أهمية البحث الجديد تقديراً كبيراً.

وكانت الصعوبة العظيمة هي أن علماء القرن السادس عشر لم تكن لديهم القدرة على أن يخترعوا مناهج للبحث جديدة بالثقة. لم توجد هذه المناهج إلا في علم التشريح فقط. ففي هذا المجال وضع «فيزيلوس» Vesalius^(*) مناهج دقيقة للملاحظة والوصف. وكانت هذه المناهج، متألفة مثل إنجازاته، ببساطة نتيجة إجراء تشريحات فعلية وملاحظتها بدقة ورسمها، بدلاً من الاعتماد على تقارير «جالينوس»^(**) وغيره من أهل الثقة في العصور السابقة. ولم توجد اختبارات يمكن الوثوق بها للدليل والاحتمال في أي مجال سوى مجال علم التشريح، حيث ينبغي استكمال الاستدلال العقلي بالملاحظة والوصف.

(*) فيزيليوس (أندرياس) A. Vesalius (١٥١٤ - ١٥٦٤) طبيب وعالم تشريح فلنكي، يعد أباً لعلم التشريح الحديث. أهم مؤلفاته «الكتب السبعة في بنية الجسم البشري» (عام ١٥٤٣) (المراجع).

(**) جالينوس Galen (١٢٩ - ١٩٩م) طبيب يوناني. يعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة، وضع مجموعة كبيرة من الكتب في علمي التشريح والفسيولوجيا. سطر على الفكر الطبي في أوروبا طوال القرون الوسطى وخلال عصر النهضة. يعرف مذهبه في الطب باسم الجالينوسية (المراجع).

٤ - ثلاثة مثليين لعصر النهضة

لسنا معنيين بالمفكرين الإنسانيين من الأدباء والفنانين في عصر النهضة، وإنما ينصب اهتمامنا على الأشخاص الذين لهم أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة الحديثة، على الرغم من أنهم أقل أهمية في نواح أخرى. ومن هؤلاء «نيقولاي كوسا» N.Cousa (١٤٠١ - ١٤٦٤)، الذي كان كاردينالاً في الكنيسة ومفكراً حديثاً على نحو مذهل بطرق شتى. فقد آمن - على سبيل المثال - بحركة الأرض، وبلا نهائية الكون. وميز بين أربع مراحل مختلفة في المعرفة، بروح أفلاطون وبروح الفيلسوف الحديث أكثر من روح الفيلسوف الإسكولائي. وهو فيما يبدو استبق كانط عندما قال إن الانتباه والتمييز حاضران في الإدراك الحسى، وإن الزمان والمكان هما نتاجان للفهم، ولذلك فهما أدنى من الذهن الذى ينتجهما. وهو يبدو هيجلياً عندما يقرر أن ما يبدو لذهننا أضداداً يتفق بالفعل فى وحدة أعلى. وهو أحياناً يتصور الله بوصفه خالقاً لعالم خارجاً عنه فى صورة أرثوذكسية وسيطة، بينما يميل - فى أحيان أخرى - إلى أن يجمع بين الله والعالم بصورة وثيقة تستبق تصور إسبينوزا. وعندما يؤكد أن كل شيء مفرد هو لا متناه بطريقته الخالصة، ويعكس الكون من وجهة نظره الخالصة، فإنه بذلك يشير بفكرة ليبنتس. لقد كان مفكراً حديثاً من الناحية العملية، فى محاولاته لإصلاح الكهنوت، وفى تنديده باستغلال جثة الميت، وفى عدم تشجيعه للخرافات المرتبطة بقوة السحر والسحرة. لكنه - إلى جانب ذلك، وفى الوقت نفسه - انخرط فى مناقشات وسيطة خالصة حول الملائكة. كما أنه استخدم الشيطان فى تفسير سيكولوجى لقوة السحر. أعنى أنه لم يعتمد تماماً عن خرافات العصر.

ويمثل «بارسيلوس» Paracelus (١٤٩٣ - ١٥٤١) مزايا عصر النهضة وتطرفه بصورة قوية. لقد سافر إلى أماكن عديدة، وتفحص كل السلطات، ولاحظ بدقة، وأجرى تجارب كثيرة، وتوصل إلى اكتشافات هامة فى الكيمياء وممارسة الطب. وكانت أغراضه الفلسفية عملية. وقد حاول أن يقيم الطب على أساس علمى عن طريق ربط سليم بين النظرية والتطبيق، إذ ينبغى على كل منهما أن يرشد الآخر ويكمله. ولما كان يعتقد أنه ليس

نمة حد لما يمكن أن يبلغه العلم، فقد اعتقد أنه يمكن أن ينجح في إطالة الحياة البشرية بصورة لا محدودة. وحاول - من ناحية أخرى - أن يبين أن الطب يركز على ثلاثة علوم أخرى: - وهى الفلسفة الطبيعية، وعلم الفلك، واللاهوت؛ لأن الإنسان ينتمى إلى العوالم الثلاثة التى تعالجها هذه العلوم، ومن هنا فإنه يمتلك جسمًا دنيويًا وروحًا سماوية، ونفسًا معينة إلهية. وكل جزء من أجزاء الإنسان هذه يحتاج إلى غذائه المناسب وهو على التوالي: الطعام، والتربية، والإيمان بالمسيح. والله هو مصدر كل شيء، ولأنه ثلاثة (التثليث)، فإن المادة الأصلية التى نشأت منها الأشياء تحتوى على ثلاثة مبادئ: وهى الفسفور، والزرنيق، والملح (فى نقائهما الأصلي، وليست كما نراها الآن). ومن هذه المبادئ الثلاثة نشأت العناصر الأربعة: أى التراب، والهواء، والماء، والنار؛ وكل عنصر من هذه العناصر تحكمه أرواحه الخاصة: الأقزام، والجنيات، وعرائس الطبيعة، والسمندرات على التوالي (*).

ويدين الإنسان الفرد بأصله وبقائه إلى عنصره الأول Archaeus أو روح الحياة. وعمل الطبيب سيكون مساعدة هذا العنصر على مقاومة المرض عن طريق الأدوية والسحر. (وهو محق هنا على الأقل فى الإيمان بأن كل ما يمكن أن يفعله من يزاول مهنة الطب هو أن يساعد العمليات الطبيعية للكائن العضوى). إن كل شيء على الأرض يقابل شيئًا فى السماء، والعكس صحيح، ولذا فإن كل شيء فى الإنسان (العالم الصغير) يقابل شيئًا فى العالم الكبير أو الكون. ولا بد أن يفهم الإنسان عن طريق الكون، ويفهم الكون عن طريق الإنسان، وكل معرفة بالعالم الخارجى هى معرفة بالذات.

إن فلسفة بارسلوبوس هى خليط غريب من فلسفة الأفلاطونية المحدثة، واللاهوت، والتنجيم، والكيمياء، والفلكلور، وهى أيضاً خليط من المكتشفات العلمية الحقيقية والخبرة العملية. ولقد أساء معاصروه فهمه عندما بشر بفلسفته، ومارس طبه، بل ظلوا زمناً طويلاً بعد عصره يعتقدون أنه دجال. فقد كانت إحدى أسمائه الكثيرة «المتشوق»، وقد اعتدنا أن يتخيل أن كلمة «متشوق»، التى كانت وصفاً للدعاءات السخيفة التى اشتهر بالقيام بها

(* وهى كلها كائنات خرافية كان القدماء يعتقدون أنها تسيطر على هذه العناصر: فالأجرام يسيطرون على اليابسة (الأرض أو التراب) والسلف Sylph أو جنية الهواء وهى كائن خرافى يعيش فى السماء ويسيطر على الهواء. ثم حوريات الماء، وأخيراً السمندر أو السمندل وهى عظاما (أو ضفادع) خرافية زعموا أنها قادرة على العيش فى النار (المراجع).

يرجع أصلها إليه. وليس هناك شك الآن أنه حاول بأمانة أن يقيم الفلسفة والطب على خبرة عملية ويجعلها فى خدمة البشرية. لقد فسر «روبرت براوننج»^(*) شخصيته تفسيراً معقولاً فى قصيدته المسماة «بارسليوس».

وتقدم «فاوست» ليجته صورة جيدة للغموض والالتباس فى فكر العصور التى اختلط فيها الطب، والسحر، والعلم، والخرافة، والفلسفة، واللاهوت اختلاطاً غريباً. ولقد أثر بارسليوس فى بعض معاصريه، واستمر تأثيره لمدة قرن بعد وفاته. فكومينوس Comenius^(**) (أحد الشخصيات الأكثر أهمية فى التاريخ المبكر للتربية الحديثة) قد قام بتطبيق أصول التعليم الموجودة فى مذهب بارسليوس التى تقول إن المعرفة هى معرفة الذات عندما أعلن حقيقة جديدة فى ذلك الحين وهى أن تعليم الطفل لابد أن يأتى من الداخل، ولا يكون شيئاً مفروضاً عليه من الخارج.

ولقد حاول «نيقولا ماكيافيللى» N. Machiavelli (١٤٦٩ - ١٥٢٧)، فى الكتابات السياسية التى اشتهر بها، أن يتجنب كل شىء خيالى ووهمى. فإذا كان القارئ الأمريكى فى القرن العشرين مهتماً بكتابه «الأمير» بالصدفة، بدون معرفة أى شىء عن المؤلف، فمن المحتمل أن يسخر من الكتاب من حيث إنه قطعة من الهجاء الذكى والمضحك. ولا يهدى المؤلفون اليوم بجدية تامة كتباً إلى رؤساء سياسيين أو قطاع طرق، موضحين لهم الطرق الآمنة للنجاح. وهذا هو ما فعله ماكيافيللى تقريباً. فقد كان يرغب فى أن تكون إيطاليا متحدة وعظيمة، واعتقد أن الأمير له ما يبرره من الناحية الأخلاقية فى أن يبحث عن تحقيق ذلك بأية طريقة كانت. ولقد صدمت هذه الواقعة التى لا تخجل ولا تستحي معاصريه. إن ماكيافيللى مهم ربما من حيث إنه الفيلسوف السياسى الأول الذى حاول أن يفهم السياسة على نحو ما هى عليه بالفعل. وبالتالي يُطلق عليه أحياناً مؤسس العلم السياسى الحديث. فهو يمثل موقف عصر النهضة، متصوراً أن الأمير الدنيوى يهتم تماماً بمصالحه هو الخاصة

(*) روبرت براوننج (١٨١٢ - ١٨٨٩) شاعر إنجليزى تعاطف مع البؤساء. كتب «القس يشيد قبره» و«أغنيات ريفية درامية»... الخ (المراجع).

(**) كومينوس (جون عاموس) Comenius J. Amos (١٥٩٢ - ١٦٧٠) لاهوتى ومصالح تربوى تشيكي. وضع عدداً من الكتب فى التربية العملية من أشهرها «باب الألسن المشرع» عام ١٦٣٢ الذى اعتبره الباحثون ثورة فى طرائق تعليم اللغة اللاتينية، وترجم إلى ست عشرة لغة (المراجع).

ومصالح دولته، على عكس القديس توما الأكويني، مثلاً، الذي جعل الأمير حاكماً لمنطقة تخضع لكنيسة الله على الأرض وفي السماء. وإذا كان يُحمد لماكيافيللي محاولته في واقعيته السياسية، فإنه سطحي في افتراضه أنه من الممكن تفسير السلوك البشري بدون أن نضع في الاعتبار الضمير البشري، بما له من مثل عليا ووساوس. وإذا لم يكن الضمير لسوء الطالع - بمثله ووساوسه - يحكم النشاط السياسي أو أى مجال آخر تماماً، فإن له تأثيراً عظيماً، وينبغي أن يمارس هذا التأثير بصورة أكبر. فلا يمكن تجاهل الضمير ومثله بالتأكيد إذا كان ينبغي رسم صورة مقنعة للأشطة البشرية السياسية كما هي عليه بالفعل، حتى لو كانت أقل كثيراً مما يمكن أن نصيغ عليه وما يتمنى المرء أن تكون عليه. وهناك سياسيون محدثون قد ناثروا بروح ماكيافيللي، مثل «تاليران» Talleyrand (*) و«بسمارك» Bismark (**)، ويقدر هذا التأثير حسنوا مصالحهم ومصالح بلادهم دون أن ترهقهم الوسواس الأخلاقية. إن تقيماً دقيقاً للخدمات الفعلية التي قدمها هؤلاء للبشرية تزودنا بتقدير منصف للمزايا العملية لفلسفة ماكيافيللي السياسية وعبوبها.

٥ - جيوردانو برونو

جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) G. Bruno هو أعظم فلاسفة القرن السادس عشر، لقد كان روحاً لا تهدأ، مثل عصره تماماً. ولد في «نولا» Nola، بالقرب من نابولي، أجبرته عائلته على أن يلتحق بدير للرهبان في نابولي عندما كان في سن الرابعة عشرة من عمره. وقد أثبت الفتى أنه لا يصلح بطبيعته لحياة الرهبنة. وكان - فضلاً عن ذلك - مفكراً مستقلاً حتى إنه لم يقبل التدريس الإسكولائى لمدرسيه بدون نقد. وعندما هدوده بالانتهام

(*) تاليران (شارل موريس) ١٧٥٤ - ١٨٣٨ سياسى وأسقف فرنسى حرمه الكرسي البابوي لتعاطفه مع الثورة الفرنسية. تولى وزارة الخارجية ١٧٩٧ - ١٨٠٧ فى عهد حكومة الإدارة وعهد نابليون (المراجع).

(**) بسمارك (١٨١٥ - ١٨٩٨) سياسى ألمانى، أول مستشار (رئيس وزارة) للإمبراطورية الألمانية (١٨٧٩ - ١٨٩٠) الذى كان هو مؤسسها الحقيقى. يعتبر أحد أبرز عباقرة السياسة فى التاريخ الحديث، اشتهر بالحزم والاستبداد، فسمى باسم «المستشار الحديدى»، عمل على توحيد ألمانيا «بالحديد والنار» على حد تعبيره (المراجع).

بالهرطقة، فرَّ من دير الرهبان في نابولي ومكث مدة قصيرة في روما. لكنه اضطر إلى الفرار مرة أخرى، ولهذا فقد هام دون هدف لمدة ستة عشر عاماً، باحثاً بلا جدوى عن مكان يؤويه بحيث يكسب عيشه، ويقوم بكتابة فلسفته وتعليمها دون أن يزعجه أحد. ووصل أحياناً إلى حالة من الفقر المدقع، وسمى إلى كسب عيشه عن طريق تعليم الأولاد الصغار، أو بالعمل في مكتب للطباعة. وكان أحياناً يستمتع بالاعتراف به في فترات قصيرة، فكان يُسمح له أن يحاضر في جامعات تولوز، وباريس، وأكسفورد، وفتنبرج. ولقد استقبله الملك هنري الثالث ملك فرنسا والملكة إليزابيث ملكة إنجلترا. وكان نجاحه يستمر لمدة قصيرة في أي مكان يزوره. ولقد كانت آراؤه الفلسفية متطرفة للغاية بالنسبة لمعاصريه. وحظى برونو برعاية أصحاب العقول الأكثر تحمراً لفترات قصيرة، ولكن سرعان ما أصبحت الغلبة للمحافظين، ويضطر برونو إلى أن يرحل، إما خوفاً من السجن والموت، أو لأنه لم يجد وسيلة لكسب عيشه ومواصلة دراساته. ولقد كان البروتستانت مثل الكاثوليك يتصبونه العداء، فعند الفريقين معاً أن الاعتقاد - مع برونو - أن الأرض تدور حول الشمس، ضرب من الهرطقة، وكذلك أن تقوم باستدلالات ضرورية عن طريق الفلسفة، ومن هنا فقد أصبح التسامح الديني لمثل هذا المفكر الجريء ضرباً من المحال.

وعندما كانت موارده ضئيلة إبان إقامته في فرانكفورت، قدّم له أحد النبلاء الشبان عرضاً بدا في ظاهره ميزة وهو أن يأتي إلى البندقية لكي يعلمه الفلسفة وغيرها من علوم العصر. ولقد كانت مخاطرة بالنسبة لراهب هارب أن يعود إلى إيطاليا، ولكن برونو قرر أن يفتنم هذه الفرصة، وسافر إلى البندقية. لكن تلميذه شعر بعد شهر قليلة بالضجر والملل من دراساته، فخانه وأسلمه إلى محكمة التفتيش. وهكذا تم حبس برونو لمدة عامين في مدينة البندقية ولمدة ست سنوات أخرى في سجن تحت الأرض في روما. وكان «بيلامينو» Bellarmino، ولا هوتيون كاثوليك آخرون مشهورون من بين محققيه في محكمة التفتيش. وقد بذلوا أقصى ما في وسعهم لكي يقتنوه بأن يعلن تخليه عن آرائه. ومن الواضح أنه كان باحثاً مرموقاً للغاية، بحيث يصعب إعدامه، لو استطاعت الكنيسة أن تستبعد خدماته. ويبدو أن برونو نفسه كان يعتقد أن فلسفته لا تتعارض مع التأويل الصحيح للمسيحية، سواء بالنسبة للعقيدة الكاثوليكية أو البروتستانتية. ولذلك لم ير في فلسفته شيئاً جذرياً بأن يتخلى عنه أو ينكره. كما أنه قبل - فضلاً عن ذلك - بطريقته

الخاصة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، بوصفها مسألة إيمان. غير أن محكمة التفتيش المقدسة لم تستطع أن تؤكد الهرطقات التي قيل إنه مذنب بسببها. وعندما أدانوه، رد قائلاً: «يا من أصدرتم عليّ حكماً، ربما تشعرون بالخوف أكثر من ذلك الذي أصدرتم عليه الخكم». ولقد كان لديهم - في الواقع - أكثر من سبب لكي يخافوا حكم التاريخ على ما فعلوه. لقد تم إعدامه حرقاً بالشد على الخازوق عام ١٦٠٠، لكنه واجه المحنة بشجاعة الشهيد.

لقد كانت علاقة الفلسفة بالعلم في العصور الحديثة على هذا النحو في بعض الأحيان؛ فبعض العلماء يكشفون عن حقيقة مرجحة لوجهة نظر جديدة، تقوم على ملاحظات تجريبية. لكنهم يحجزون عباراتهم بحرص في تقرير عن الوقائع التي يعتقدون أنهم لاحظوها. ثم يأتي فيلسوف بعد ذلك ويتبنى هذا التفسير العلمي الجديد - ربما يقبله العلماء بصفة عامة - ويكشف بشجاعة عن مضامينه في وجهة نظر عن العالم ككل وعن المكانة التي يحتلها الإنسان فيه. وتلك هي علاقة الفيلسوف برونو بالعالم كوبرنيقوس Copernicus.

مات كوبرنيقوس عام ١٥٤٣، ومن الصعب علينا أن نعرف كيف كان علم الفلك عنده ثورياً بالفعل. لقد آمن كل من الكاثوليك والبروتستانت أن الله خلق السماء والأرض منذ حوالي ست آلاف سنة، وأن لكل منهما حدوداً معينة في المكان. والعرش الذي يجلس عليه الله يحدده الفكر الشعبي في نقطة عمودية على أورشليم فوقها. أما جهنم فهي تقع تحت الأرض. وتهبط الملائكة باستمرار من السماء، في حين أن الشياطين تصعد من الأرض لكي تتدخل في شئون الإنسان. أما الأرض فهي ساكنة، وتدور الشمس والكواكب حولها في مدارات بلورية شفافة. ولقد قبل العلم واللاهوت في ذلك العصر التصور الذي قال به أرسطو وبطليموس عن الكون.

لقد تجرأ كوبرنيقوس فأعلن أن الأرض والكواكب الأخرى في مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس، على الرغم من أنه ترك النجوم الثابتة وعرش الله على حالها. وذهب إلى أنه يمكن بهذه الطريقة تفسير حركات الأرض والكواكب ببساطة أكثر من تفسيرها عن طريق الأنظمة المنمقة للمراكز المختلفة والدوائر الصغيرة التي كان لابد من افتراضها، إذا دارت الأجسام الأخرى لنظامنا الشمسي حول الأرض بوصفها المركز. لم يثق كوبرنيقوس في الظواهر المباشرة للأشياء التي تظهر لحواسنا، وأكد أنه من الممكن،

بمساعدة العقل، أن نصوص تفسيراً أكثر بساطة من الناحية المنطقية يشمل الوقائع، ويجب افتراض أن هذا التفسير الأكثر بساطة هو الحقيقة. وافتراض بالتالي أن عمليات الطبيعة بسيطة وليست معقدة. ولا شك أن ذلك كان مجرد افتراض، بيد أنه أصبح عنصراً جوهرياً في إيمان العالم الحديث. ولا أحد يمكنه أن يبرهن على حقيقته، لكن الآن في القرن العشرين - عندما نشاهد التقدم الذي أدخله العلم على هذا الافتراض - لا يعود لدينا شك في صحته. فنحن نعتقد - مثل كوبرنيقوس - أنه قانون حقيقي من قوانين الطبيعة. وإلى هذا الحد بدا علم الفلك عند كوبرنيقوس ثورياً بالنسبة لكوبرنيقوس نفسه، حتى إنه أعد لنشر الكتاب الذي ذكره فيه في نهاية حياته، ومات دون أن يرى بروفاته. وقد قام «أوزياندر» من مدينة نورمبرج، وهو واعظ، بنشر الكتاب وتقديمه إلى العالم، ولكي يخفف من حدة المعارضة قام بتصدير المجلد بتوضيح يقول إن التأويل الجيد يجب أن يُنظر إليه على أنه فرض نظري تماماً، أو أنه طريقة مناسبة من التفكير المتروى والحساب تقدم أغراضاً فلكية، وينبغي ألا يؤخذ بصورة حرفية. وكان ذلك، بالتأكيد، سوء فهم لكوبرنيقوس، الذي يفهم علم الفلك عنده على أنه تقرير لوقائع وليس اختلاقاً مفيداً ولكنه اختلاق تعسفي. وكانت النتيجة أن كوبرنيقوس لم يؤخذ بجديته باعتباره سابقاً على برونو. وقد أبدى جاليليو وآخرون في القرن السابع عشر شواهد فعلية حاسمة على هذه النتيجة.

غير أن برونو قبل علم الفلك الجديد بحماس، ورأى، علاوة على ذلك، أن الحجج التي قادت كوبرنيقوس إلى أن يؤمن بأن الكواكب في مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس، يمكن أن تنطبق على بقية الكون. هب أننا قلنا مع كوبرنيقوس أن كوكباً ما يبدو لنا أنه يدور حول الشمس فقط بسبب الموضع الذي نلاحظه منه فقط، وأتينا لو نظرنا إلى الأرض من نقطة على ذلك الكوكب، فإن الأرض ستبدو لنا أنها تدور حول الكوكب، على حين أن حركة الأرض والكوكب يمكن أن تفسر ببساطة أكثر في الواقع بالقول بأن كلاً من الأرض والكواكب تدور حول الشمس. والآن دعنا نغضى إلى أبعد من ذلك. عن طريق الاستدلال بنفس الطريقة، يمكننا أن نعرف أن النجوم الثابتة لا تبدو لنا ثابتة إلا بسبب بعدها الهائل عنا. إن شمسنا ستبدو ثابتة للملاحظ بوضع على مقربة من إحدى النجوم الثابتة. إن كل نجم هو في الحقيقة شمس، تدور حوله كثير من الكواكب، كما تدور حول شمسنا. ومن المحتمل أن تكون هناك عوالم لا تعد ولا تحصى، تسكنها موجودات

حية، ويحتمل جداً أن يكون بعضها أكثر تقدماً منا. ولا يمكن تقرير ذلك وحسمه إلا عن طريق ملاحظات طويلة تقوم بها في المستقبل. ويسوق برونو استدلالاً استنباطياً وتصورات إسكولانية لكي يدعم حججه. ومن هذه الحجج أن الله لا متناه، ولما كان هو العلة اللامتناهية لكل الأشياء، فلا بد أن يخلق كوناً لا متناهياً، يكون معلولاً لنشاطه الخلاق؛ وأى شيء أقل من ذلك سيكون هزئاً بالنسبة له، وليس جديراً بالعلة اللامتناهية، ولا كافياً لإشباع حبه اللامتناهي.

لقد أثبت برونو صحة مبادئ فلسفية وعلمية متعددة، بوصفها نتائج لمدّ وجهة نظر كوبرنيكوس. فمعرفة تبدأ بالإدراك الحسي، لكن الحس يرتبط بوضع الملاحظ، ولا بد من تصحيحه عن طريق الاستدلال العقلي. وليس ثمة شيء يكون «فوق» و«تحت» بصورة مطلقة في عالم الشمس والكواكب التي تدور باستمرار بدون مركز ثابت أو محيط ثابت. إن الحركة متصلة بوجهة نظر الملاحظ؛ أي أنه لا وجود لحركة مطلقة. ولا وجود لمقياس مطلق للمكان والزمان. وعلى عكس أرسطو، لا وجود لشيء «ثقيل» أو «خفيف» بصورة مطلقة؛ فالعناصر ليس لها أمكنة طبيعية ثابتة في الكون الذي تحدده أثقالتها المطلقة؛ لأن الثقل نسبي. والقوانين الطبيعية والعمليات الطبيعية هي نفسها في كل مكان؛ فالأجسام السماوية مؤلفة بنفس الطريقة التي تتألف بها الأرض، وإلى هذا الحد كان لبرونو فكرة عن اطراد الطبيعة، على عكس العلم في عصره، فعارض القول بأن السموات مكونة من نوع أسى من المادة تحكمه قوانين مختلفة^(*). لقد تصور برونو قوانين جديدة للكون الطبيعي، في وقت لم يتم فيه بعد صياغة دقيقة لمبدأ: القصور الذاتي، والجاذبية، وبقاء الكتلة والطاقة. إن خيال الفيلسوف يتنبأ بتقدم العلم في المستقبل. ولقد حدث ذلك مراراً في العصور الحديثة.

لقد رأى برونو أن وجهة النظر الجديدة عن العالم تستدعي تصوراً جديداً لله. فلم يعد يُعتقد أن الله يجلس على عرش في نقطة محددة في مكان خارج السماء والأرض اللتين

(*) كان أرسطو يقسم الطبيعة قسمين: عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الجسم البسيط هو الأثير، وهو العنصر الرقيق الإلهي الذي لا يطرأ عليه كون ولا فساد. ثم عالم ما تحت القمر، عالم العناصر الأربعة: التراب، والهواء، والماء، والنار التي تتألف منها الأجسام الطبيعية ويكون ويفسد. وهذه القسمة ظلت سائدة في فكر العصر الوسيط حتى جاء العصر الحديث فحطم هذه القسمة وأصبحت الطبيعة واحدة تتألف من مادة واحدة سواء أكانت السماء أو الأرض (المراجع).

خلقهما منذ ستة آلاف سنة فقط. ويبدو أن برونو قد تأرجح بين ثلاثة تأويلات مختلفة. أولها تأويل الأفلاطونية المحدثة، الذي يرى أن العالم فيض من الإله الذي يستمد عليه، مثلما تصور أفلوطين أن الضوء يفيض من الشمس دون تأثير، أو دون أن تنقص قوة الشمس^(*). هنا يقدم برونو بديلاً لوجهة النظر المسيحية المألوفة عن الخلق.

وطبقاً للتأويل الثاني من تأويلات برونو، يكون الله في الحال هو العلة الفاعلة للعالم ومبدأه الجوهرى الداخلى. ومن حيث إن الله علة فاعلة، فإنه يكون متميزاً ومختلفاً عن مخلوقاته، مثلما يكون النحات متميزاً ومختلفاً عن التمثال الذى أنتجه. ولا يمكننا أن نعرف عن الله - بوصفه علة فاعلة - إلا القليل جداً. لكن من حيث إنه مبدأ باطنى بداخلنا وقريب جداً من تجربتنا، فإننا نستطيع أن نعرف عنه الشيء الكثير. وبهذا المعنى الأخير يكون الله هو أساس الواقع، والجوهر اللامتناهى للعالم المادى والروحى فى وقت واحد. وبالتالي تكون المادة روحية - اعنى تكون شيئاً إلهياً (Casa divina). وقد يُتصور الله من حيث إنه مبدأ محايث بوصفه صانعاً باطنياً يشكل المادة ويصنع قوامها من الداخل، مثلما من داخل بذرة يجعل مبدأ حيوى مباطن الأجزاء المتعددة للنبات تنفتح فى المستقبل. إن الصوت الذى يمكن سماعه فى كل مكان فى حجرة يكون موجوداً بأسره فى كل جوانب الحجرة، وكذلك يكون الله موجوداً بأسره فى جميع أرجاء الكون. ولقد عرف برونو أن هذه المماثلات ناقصة. فبذل أقصى ما فى وسعه لكى يقدم تصوراً معقولاً وواضحاً لله من حيث إنه محايث فى العالم، ولكنه مع ذلك مفارق له، وهذا التصور يتفق مع ما هو جوهرى فى الدين ويتفق أيضاً مع علم الفلك عند كوبرنيكوس. وقد طور إسبينوزا فى القرن السابع عشر هذا التصور لله من حيث إنه جوهر لا متناه، كما سنرى فيما بعد. وسنطلق على وجهة النظر هذه اسم «الواحدية» Monistic؛ لأنهما تؤكد الوحدة، وسنطلق عليها اسم «وحدة الوجود» Pantheist؛ لأنها توحد الله بالعالم ككل.

والعقبة الأساسية فى كل مذهب واحدى فى تاريخ الفلسفة هى الفشل فى التوفيق بين التنوع العظيم للموضوعات الفردية التى يقدمها العالم أمام ملاحظتنا وبين الوحدة

(*) كان أفلوطين يرى أن الوجود قد صدر عن «الواحد» عن طريق الفيض بغير أن يتأثر لا بزيادة ولا بحركة، والفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة عن الثلج، أو كما يفيض الماء من النبع... والمهم فى عملية الفيض أن «الواحد» لا يتأثر ولا ينقص منه شيء... الخ (المراجع).

الكامنة خلف هذا التنوع. فكيف يمكن البرهنة على أن كل الأشياء هي في أساسها واحدة بالفعل؟ وكيف نفسر الطريقة التي ينشأ فيها هذا التنوع العظيم من وحدتها الجوهرية؟ وبمعنى آخر، كيف نرد الكثير إلى الواحد، وكيف نستمد الكثير من الواحد؟ كيف نواجه تلك الصعوبة المزدوجة؟.

وربما كانت المحاولة لحل تلك المشكلة هي التي قادت برونو أحياناً إلى أن يقدم تأويلًا ثالثًا، ذلك الضرب الذي نسميه الآن «بمذهب التعدد» Pluralism، الذي يؤكد أن العالم زاخر بعدد كبير من الأشياء التي لا يمكن ردها إلى أي واحد منها. وتبعاً لصورة مذهب التعدد عند «برونو» فإن العالم يتكون من عدد لا متناه من الوحدات الفردية أو «المونادات» Monads^(*) ذات الطبيعة المادية والروحية في وقت واحد. ويطلق برونو أحياناً على بعضها اسم «الذرات»، لا سيما عندما يناقش جوانبها الفيزيائية، أو يطلق عليها «المناهيات في الصفر» لا سيما بالإشارة إلى الاعتبارات الرياضية. وكل وحدة من تلك الوحدات لها خصائصها التي تميزها ولها قيمتها الفردية؛ فهي لا يمكن أن تتحلل إلى أي وحدة أخرى. وكل واحد منا هو تلك الوحدة أو «الموناد»، وهكذا الأمر بالنسبة لكل شيء آخر حى. وكل شيء بمعنى ما حى أو لديه القدرة على أن يصبح كذلك، أو يصدق ذلك على الأقل بالنسبة للأجزاء البسيطة للغاية التي يتكون منها. والأشياء المنهية في الصفر، وكذلك نفوسنا والله، هي خالدة. ويبدو أن برونو حاول أن يوفق بين مذهبه في الكثرة وبين مذهبه في وحدة الوجود، عندما وضع فكرته عن النسبية موضع المناقشة، ويقول إن كل شيء صغير متضمن بداخل وحدات كبيرة دون أن يفقد هويته المتميزة، بينما الكل متضمن بداخل الله. إن مذهب الكثرة عند برونو ومعالجته للمونادات تسبق في بعض الجوانب مذهب ليبنتس.

ولقد أظهر تاريخ الفلسفة الحديثة منذ برونو أن لكل طريقة من تلك الطرق الثلاث في النظر إلى الله من حيث علاقته بالعالم إمكانات ممتعة جدية بالاهتمام، لا سيما الطريقتين الثانية والثالثة. وهي كلها تطابق علم الفلك الكوبرنيقي، غير أنها لا يمكن أن

(*) كلمة «الموناد» Monad كلمة يونانية تعني الوحدة الجوهرية، وكان أفلاطون يطلقها على المثال. وكانت في العصور الوسطى تعني «الجوهر الفرد». ثم أخذها ليبنتس - نقلاً عن برونو - وأطلقها على مذهبه Monadology الذي يقول أن العالم مؤلف من جواهر روحية بسيطة كل منها يعكس الوجود بأسره (المراجع).

تكون جميعها صحيحة على حد سواء. فالله لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه: ١ - مصدرًا لا ينضب صدر عنه الكون، أو نشأ منه، ٢- الجوهر الكلى الذى يتكون منه كل شئ، ٣- المواند الذى تتميز عنه كل المواندات الأخرى، ومع ذلك تكون كلها متضمنة فيه، ومعتمدة عليه. وها هنا توجد تناقضات كثيرة للغاية، ولم ينجح برونو فى تطوير وجهة نظره عن الله من حيث علاقته بالعالم تصلح كبديل مرض لتأويلات العصر الوسيط. ومع ذلك ألح برونو - بطريقته المتناقضة وغير المتسقة - إلى بعض الحلول التى أقرحت فى قرون لاحقة. كما قدم مساهمة لفلسفة الدين، فى واحدة على الأقل من مسائل الدين، عندما بين أننا لا نستطيع أن نتصور الله من حيث إنه موجود فى نقطة معينة فى المكان. فالله بالنسبة للإنسان الحديث الذى يؤمن به، موجود فى كل مكان، أو هو يجاوز المكان بطريقة ما، ويكشف عن نفسه للإنسان بصورة أكثر ألفة فى خبراته الداخلية أكثر من أن يكشف عن نفسه فى الأحداث الخارجية. لقد بذل برونو مجهودًا كبيرًا لكى ينزل الله من السماء إلى الأرض ويجعله يعيش فى خبرات الناس، على الرغم من أنه ربما لم يكن رجلًا ورعًا تقياً.

ويبدو أن موقف برونو من دين عصره كان يستيق فيه موقف معظم الفلاسفة اللاحقين. فتصوراته عن الله وغيرها من المسائل الدينية كانت بالطبع صحيحة من وجهة نظره، غير أنه أدرك أنه يصعب قبولها للغاية على نطاق شعبى واسع. فالكنايس المختلفة، الكاثوليكية والبروتستانتية، وربما أديان أخرى أيضاً، وامت بين الحقيقة النهائية واحتياجات الناس العاديين. وينبغى على الفيلسوف أن يحترم تلك الاحتياجات بكل تسامح، وقد يوحد نفسه إذا شاء مع إحدى الحاجات التى يجد نفسه متعاطفًا معها أكثر من غيرها. غير أنه ينبغى ألا يتوقع منه أن يقبل أى عقيدة قبولًا حرفيًا. ويمكن أن نفسر - على الأقل - موقف برونو أثناء التفتيش تفسيراً معقولاً بهذه الطريقة. ولقد كان ذلك فى الواقع موقف معظم الفلاسفة العظام منذ أيام برونو. فكلهم، تقريباً، قبلوا معتقدات دينية من نوع أو آخر، فى حين أن قلة قليلة منهم، نسبياً، كانوا مدافعين معتدلين عن تفصيلات العقيدة فى كنيسة جزئية معينة.

ولم يطور برونو مذهباً فى الأخلاق. إلا أنه تنبأ فيما يسمى «بالبحوث الأخلاقية» للإنسان بحياة عريضة مليئة من جميع الجوانب - الجمالية، والأخلاقية، والدينية، والعقلية - عندما يتخلص من الجهل، والكسل، والخرافة، ويصبح مستتراً عن طريق النظرية الكوبرنيقية عن العالم وفلسفة برونو.

ولم تشر محاوراة «طرد الوحش المنتصر»^(*) إلى البابا، كما توهم المحققون الذين باشروا التحقيق مع برونو، بل أشارت إلى حاجة من جانب كل منا إلى أن يطرد ما هو وحشى من طبيعته، وأن يجعل الصدق والفضائل الأخرى تنتصر فى سلوكه وشخصيته. إن العصر الذهبى - الذى تمتع فيه الناس بالترف الكامل - كان أدنى منزلة من الناحية الأخلاقية من عصرنا نحن، عصر التقدم وبذل الجهد. وتأخذ المحاوراة صورة حكاية رمزية يتوب فيها «زيوس» Zeus (نفس كل إنسان) ويحاول إصلاح السماء (حياته الداخلية)^(**). ويبين كتاب 'Degl' Heroici Furori^(***) (وهو كتاب ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان «المتحمسون الأبطال») أن الإنسان يجب ألا يتوقف عن الجهاد لأنه لا يمكن تحقيق الانتصار على النفس دون جهد وألم. إن التقدم الأخلاقى هو نضال لا ينتهى يتجه نحو هدف لا متناه، وفي هذا التقدم نجد سعادتنا. وتكشف القصائد والمحاورات - مع إن تأليفها تم بصورة متسرعة - عن قدرة شعرية، وهى لا تخلو من قيمة أدبية. وعندما تصف هذه الكتابات الصراع داخل النفس البشرية، فإنها تذكرنا إلى حد ما بمحاورات أفلاطون، لاسيما محاورتي فايدروس، والمأدبة. وإن كانت لا تكشف إلا عن فهم ضئيل لسيكولوجيا التسامى، والحاجة إلى إعادة تربية الانفعالات لكى تجعلها منسجمة فى شخصية منظمة جداً.

ويبدو أن برونو استبق، بطريقة ما، المثاليين الألمان والفلاسفة الرومانسيين، وشعراء القرن التاسع عشر، كما استبق أيضاً كارليل Carlyle وإمرسون Emerson، فى تصورهم للحياة الأخلاقية على أنها تقدم نحو هدف لا متناه. وعلى الرغم من أن برونو يعبر عن نفسه فى كتاباته الأخلاقية بصورة متخيلة وشعرية أكثر مما يعبر عنها بحجج عقلية دقيقة، فإنه يحاول أن يقيم الأخلاق على أساس علمى حديث. لقد ابتعد تماماً عن الأخلاق

(*) نشر برونو هذه المحاوراة فى باريس عام ١٥٨٤، وهى عبارة عن تمثيلية هزلية ميثولوجية تقرر فيها الآلهة التكفير عن خطاياها فنطرد من السماء بعض الحيوانات الضارة كالدببة والعقارب ... الخ، وتضع مكانها بعض رموز الفضيلة (المراجع).

(**) زيوس Zeus هو كبير الآلهة فى الميثولوجيا اليونانية، والإصلاح هنا يرمز إلى طرد الوحوش الضارة كما سبق أن أشرنا فى الحاشية السابقة (المراجع).

(***) كتاب آخر «لبرونو» ينتقد فيه الفضائل التى توصى بها المسيحية كالسطة والتواضع ... الخ، ويدعو إلى «غضبات بطولية»، كما بتغنى، شعراً، بحب العقل للموضوع الإلهي الذى هو الحقيقة (المراجع).

الاسكولائية وتداعياتها اللاهوتية. لقد كانت مكانة محكمة التفتيش وقوتها عظيمنتين، وكان الناس المتدينون من مختلف المذاهب يعارضون النظرية الكوبرنيقية، حتى كان من الصعب أن يكون لبرونو صديق عندما مات. لقد وضعت مؤلفاته في الفهرس (*)، وتم إتلاف وإبادة النسخ التي وصلت إلى أيدي السلطات، وأصبحت كتبه نادرة جداً. ولذا كان من المستحيل، في معظم الحالات، تحديد ما إذا كان فلاسفة القرن السابع عشر العظام قد قرءوا برونو بالفعل، وكانوا مدينين له عن وعى، عندما طوروا تصورات كانت لدى برونو من قبل، إن كان قد أدركها بصورة أقل وضوحاً. وعلى أية حال، لقد ترسخت أفكار برونو إلى حد ما في فكر أوروبا. وأعاد القرن التاسع عشر اكتشاف أهمية برونو بوصفه فيلسوفاً. ونُشرت طبعات جديدة من أعماله وكتب تعليقات عليها. وأصبح الإيطاليون فخوريين به بوصفه أول فيلسوف عظيم في العصور الحديثة. وفي عام ١٨٨٩ أقيم تمثال، تكريماً له، في روما في نفس المكان الذي أحرق فيه في كامودي فيوري.

(*) المقصود بالفهرس Index قائمة بالكتب التي كانت تصدرها السلطات الكنسية في العصور الوسطى ومحرم على الكاثوليك قراءتها (المراجع).

References

- H. Höffding, History of Modern Philosophy.
- R. Falckenberg, History of Modern Philosophy.
- F. Thilly, History of Philosophy.
- W. Windelband, History of Philosophy.
- F. Ueberweg, et al., Grundriss der Geschichte der Philosophie, latest edition (full bibliographies).
- A. O. Lovegoy, The Great Chain of Being, Chapter IV.
- J. L. McIntyre, Giordano Bruno.
- G. Gentile, Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento.
- Very Little of Bruno has been translated into English. However, a portion of Della causa, principio ed uno, translated by Josiah and Katherine Royce, will be found in Modern Classical Philosophers, edited by Benjamin Rand, and there is a two volume translation, with commentary, of the Heroic Enthusiasts, by L. Williams.

القسم الثاني

مرحلة العلم الطبيعي

الفصل الثالث

فرنسيس بيكون

١ - مدخل

يؤرخ عادة لمرحلة العلم الطبيعي في عصر النهضة - كما أشرنا في الفصل الأول - من عام ١٦٠٠ حتى عام ١٦٩٠. في هذه الفترة قمع التيار المضاد لإصلاح الدين حرية الفكر في إيطاليا، ولم تشجع الحروب الدينية والمنازعات العمل الفلسفي في ألمانيا. أما في إنجلترا، وهولندا، وفرنسا، فكانت الظروف ملائمة بصورة أكبر، وتحققت إنجازات متألقة.

كان الإنجاز الأول العظيم صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي، فقد رأينا أن أحد العيوب الخطيرة في المرحلة الإنسانية كانت الافتقار إلى منهج مناسب. ومثل هذا المنهج ينبغي - من الناحية السلبية - أن يصون الفيلسوف من افتراض فروض ليس لها ما يبررها إما لأنها نتيجة لافتراض بدون نقد ما تم قبوله في الماضي، أو من صنع تخمينات متسعة من جانبه. وينبغي، من الناحية الإيجابية، أن يكون هذا المنهج منطقيًا كالفلسفة الاسكولائية، وأن يكون على الرغم من ذلك منتجًا لاكتشافات جديدة في مجالات البحث التي يهتم بها الناس الآن. وسنجد في الفترة التي نقوم بعرضها الآن سيكون وديكارت تطوراً منهجياً جديداً كان مثمراً في التطور اللاحق للفلسفة. والواقع أن يكون قام بإكمال هذا المنهج أكثر من تطويره، والإعلان بطريقة بليغة عن الروح التي يعبر عنها، وجعل الناس يفهمون كلًا من المنهج والروح معاً، ويقدرونها على نطاق واسع.

أما الصورة الثانية من الإنجاز، فقد قام بها هوبز، وديكارت، واسينيوزا، وليبتنس، الذين استطاعوا عن طريق مناهجهم أن يشيدوا مذاهب كان لها تأثيرها حتى اليوم الراهن. ويختلف كل مذهب من هذه المذاهب عن الآخر، يبدأ أنها كلها ذات قيمة.

كان بعض هؤلاء الفلاسفة (ومنهم بيكون، وهوبز بدرجة أقل) تجريبين Empiricists، في مناهجهم، والسبب أنهم كانوا انجليز يمثلون بالحلب البريطاني للتجريب العملي، وأعنى بقولنا إنهم تجريبون في مناهجهم أنهم فلاسفة آمنوا بأن المصدر الأول لكل معرفة

هو تجربة الحواس، وأن التعميمات من المعطيات الحسية تُستمد من الملاحظة والتجربة بصورة استقرائية. أما الفلاسفة الآخرون الذين ذكرناهم، فكانوا في مناهجهم عقليين Rationalists، ويرجع ذلك إلى أنهم كانوا من قاطني القارة الأوربية، ولأنهم تأثروا بالتقدم الذى شهدته الرياضيات والفيزياء فى عصرهم، الذى ساهموا فيه جميعاً بصورة شخصية. وقد آمن هؤلاء الفلاسفة بأن العقل مصدر أكثر أهمية للمعرفة من التجربة الحسية، وأن الفلاسفة يجب أن يفكروا إلى حد ما مثل الرياضيين. وكان كل من العقليين والتجريبيين واسعى الأفاق حتى أنهم أدركوا أن العمل الخلاق فى الفلسفة يتطلب تعاون كل من العقل والحواس، وأنه يجب عدم المغالاة فى التشديد على الاختلاف بينهما وعدم التقليل من شأنه. لقد بدأت المرحلة بالمذهب التجريبي عند بيكون، ووصلت إلى إنجازاتها المثألفة عن طريق المذهب العقلى عند ديكارت، واسبينوزا، وليبنس.

٢ - شخصية بيكون

يسبق بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) F. Bacon فلاسفة هذه المرحلة الآخرين المهمين بزمن ضئيل. ولم يكن وصف «بوب» لبيكون بأنه أكثر الناس حكمة، وتألقاً، وخسة غير منصف له فى سيرته السياسية. فقد كان حكيماً وتألقاً. فقد أوصى حكومة إنجلترا بسياسات بعيدة النظر كانت ستؤدى إلى تنمية الصالح العام لو تم قبولها. غير أنه لكى ينمى مصالحه، ساعد فى تنفيذ الأمور التى قررها رؤساؤه، أيا ما كان نوعها. ولكى يتسلق مناصب رفيعة فى حظوة الملكة إليزابيث كان له دور فعال بدون داعى فى محاكمة أسكس Essex، الذى - مع اتهامه بالحماسة والحيانة اللتين حذرهما منه بيكون - كان قبل كل شىء من أعز أصدقاء بيكون، وبذل أقصى ما فى وسعه من أجل ترقيته ونجاحه. ولا شك أن تلك حقارة.

وأصبح بيكون قاضى القضاة فى عهد جيمس الأول. وفى هذا المنصب قبل هدايا من أولئك الذين أصدر حكماً فى قضاياهم بسلطته القضائية، على الرغم من أن أحكامه صدرت بأمانة ووفقاً للقانون فيما عدا استثناءات قليلة أو ربما بغير استثناءات. فقد كان كل فرد يقبل تلك الهدايا لمدة أجيال، وكيف يمكن أن يكون عمل القاضى؟ إنه لم يستطع أن يعيش بطريقة أخرى فى ترف رجل يشغل منصباً رفيعاً مثل منصبه. ولقد كان سلوك

جيمس الأول ودوق بيكنجهام، وهو المقرب إليه، مستهجنًا للغاية. وربما كان يكون الشخص الأكثر أمانة في بلاط الملك الفاسد. غير أن شخصاً ما لا يد أن يكون كيش فداء، وأن يتحمل ويدفع الثمن بسبب سخط مجلس العموم، وبذلك يصرف الانتباه عن جيمس والمقرب إليه وهو دوق بيكنجهام. وقد بذل ليكون باستكافة ما فى وسعه، لكنه لم يستطع أن يدافع عن نفسه ضد التهم الموجهة ضده. وقام الملك بتخفيف عقوبة بيكون، غير أنه كان مضطراً إلى أن ينسحب إلى الأبد من الحياة العامة. وقضى بيكون الخمس سنوات المتبقية من عمره فى دراسات تاريخية، وعلمية، وفلسفية مفيدة، على الرغم من أن كتابه الأكثر أهمية فى الفلسفة كُتِبَ من قبل. وكانت وفاته نتيجة إصابته بنزلة برد عندما كان يبحث فى إمكانية حفظ اللحم عن طريق تجميده.

إن الجانب الجذاب من شخصية بيكون هو تهمسه الشديد للعلم والفلسفة. فقد رأى بصورة أكثر وضوحاً من أى من السابقين عليه أو معاصريه مشهد التقدم البشرى اللامحدود الذى تقوده المكتشفات العلمية. وعلى الرغم من أن أنشطته السياسية لم تترك له وقتاً لكى يقوم بتلك المكتشفات بنفسه، فإنه علم العالم بتقدير أهمية البحث وأهمية المناهج التى يُنفذ بها البحث. اهتم كتاباه الفيلسوفيان الأكثر أهمية بالمزايا التى تآنى من تقدم العلم (١٦٠٥)، والمناهج المناسبة للبحث عن طريق منطق الاستقرائى الجديد (الأورجانون الجديد عام ١٦٢٠). وحاول أن يحث الحكومة البريطانية على تزويد المؤسسات بالبحث. ومع إنه لم ينجح فى ذلك، فإن تأسيس الجمعية الملكية Royal Society التى أنشئت عام ١٦٦٢، والتى «أصبحت أعظم مؤسسة للعلماء فى العالم» تدين بوجودها له. ويعترف «ديدرو» Diderot فى نشرة دائرة المعارف الفرنسية الشهيرة بأن مؤلفيها يدينون لبيكون. ولو قُدر لبيكون أن يعود مرة أخرى إلى العالم فى عصرنا هذا، فإنه لن يندهش من التطورات التى حدثت فى العلم المحض، ومن التقدم فى الاختراعات الآلية، ومن التغيرات التى أحدثتها الثورة الصناعية. لقد قدر ما لسكان كتابه الخيالى «أطلانتس الجديدة» من مؤسسات للبحث المنظم الذى أدى إلى اختراع آلات طائرة، وسفن تغوص، وتليفونات، ومكبرات الصوت، ووجبات جديدة صناعية، وإنتاج صناعى لمعادن جديدة، ونباتات، وحيوانات، مفيدة للإنسان. وسوف يشعر بخيبة أمل، من ناحية أخرى، لأنه لم تتم - على عكس ما كان يتوقع - تطورات مكافئة فى العلوم الاجتماعية، مع تحسن مناظر فى الحياة الاجتماعية.

وترجع شهرة بيكون في الأدب الإنجليزي إلى مقالاته شبه الشعبية، التي تستحق التقدير بسبب أسلوبها القوي، والتعليقات البليغة التي كثيراً ما تكون حكيمة على الناس والسلوك، والاستخدام الموفق للمائلات، والتشبيهات، والاستعارات. وقد أصبح كثير من أقواله شائعة في لغتنا، إذ يطلب من الأطفال أن يكتبوا في دفاتر تعليم الخط هذه العبارات «الإنسان خادم الطبيعة ومفسرها» و«المعرفة قوة»، دون أن يذكر لهم المدرسون دائماً أن صاحبها هو بيكون. وتحتوى أعماله الفلسفية الأكثر حرفية، والتي كتبها باللغة اللاتينية، على عبارات رائعة ضغطت فيها الفكرة العظيمة إلى كلمات قليلة. وبهذا المعنى يكون بيكون أستاذاً في الاختصار والتلخيص. وقد حافظ - من ناحية أخرى - على التكرار الكثير لنفس الفكرة بطرق لا حصر لها، ومن المحتمل أن تكون حركة فكره مملّة بوجه عام. وربما تكون أفضل طريقة بالنسبة للمبتدئ لكي يقرأه هي أن يقرأه في مختارات تمّ اختيارها بدقة، تستحق - كما يقول بيكون - أن «تمضغ وتهضم» تماماً.

٣ - الأوهام

لقد اعتقد بيكون - بوصفه فيلسوفاً تجريبياً - أن المعرفة البشرية تبدأ بالتجربة الحسية ويمكن أن تتسع عن طريق ملاحظات وتجارب دقيقة. ومن هنا لا بد أن تبدأ الاستدلالات ببطء وبمعاينة؛ فلا ينبغي أن نقفز فجأة من وقائع قليلة إلى تعميم سريع. ولا ينبغي أن نترك شيئاً بدون أن نضعه في الاعتبار. والقول بأن القرن الذي تلا «برونو» و«بارسيلوس» بدأ من إنسان يصر على ملاحظات دءوبة وحذر عظيم في استخلاص نتائج، يكشف عن تقدم صحي. إن الفلسفة لا يمكنها أن ترجع إلى دجماطيقية العصور الوسطى، ولا يمكنها أن تبقى مقتنعة بتأملات المرحلة الإنسانية غير الناضجة. لقد رأى بيكون أن الفلسفة لا بد أن تُبنى على أسس صلبة، مثل الأسس التي يمكن للعلم الطبيعي وحده أن يقدمها، ورأى أن المنطق يحدد الطريق الذي يستطيع العلماء أن يصلوا بواسطته إلى اكتشافات، ويمدوا الفلسفة بمادة التفسير.

ولما كان بيكون قد ظهر في هذا العصر، فقد اهتم ببيان أخطاء الماضي، وأصرَّ على أنه يجب البدء من جديد بطريقة جديدة تماماً. وكما يحدث باستمرار في حالة الرجال الذين يفعلون ذلك، كان أحياناً حاداً للغاية في الحكم على السابقين، أي في الحكم على

الفلاسفة القدماء وفلاسفة العصور الوسطى. مع أنه في حالات أخرى أبقى بصورة لاشعورية على كثير جداً من وجهات نظر مضت كان قد نبذها ورفضها. ويوجد الجانب السلبي من عمل بيكون، أعنى رفضه لأخطاء الماضى وتفسيره للمصادر التى جاءت منها هذه الأخطاء، فى الكتاب الأول من «الأورجانون الجديد» Novum Organum.

ميز بيكون بين أربعة أنواع من الأوهام، أو الأخطاء، التى تلازم عقول الناس وتعمق سعيهم إلى الحقيقة وبحثهم عنها. أول هذه الأوهام هى أوهام القبيلة Idos of Tribe، التى يشترك فيها الجنس البشرى كله، وتلازم طبيعة البشر الخالصة. ومن هذه الأوهام الميل إلى افتراض نظام واطراد فى العالم أكثر مما هو موجود بالفعل، ولذلك اعتقد العلماء أن الأجرام السماوية تتحرك فى دوائر كاملة، وأن نسبة كثافة ما يسمى بالعناصر تساوى عشرة إلى واحد. ومن تلك الأوهام أيضاً إذا تبيننا رأياً ما، فإننا قد لا نتنبه إلا إلى الدليل المؤيد له، ونهمل الدليل المناقض له. وذلك يفسر اعتقاد الإنسان فى الطالع، والأحلام، والتنجيم، وخرافات أخرى. وبوجه عام، فإن الأمثلة التى تؤيد رأياً ما يتنبه إليها فى الغالب أكثر من الأمثلة السلبية، على الرغم من أنه يجب إعطاء كليهما أهمية متساوية. ومن تلك الأوهام أيضاً أن الأشياء التى «تدهم العقل وتدخل إليه متأنية، وتملأ بالتالى الخيال» تؤثر فى الناس بقوة، حتى إنهم يقفزون إلى نتيجة مؤداها أن كل الأشياء الأخرى لابد أن تكون متشابهة (وهذا ما يسمى الآن بمغالطة التعميم المتسرع). إن «الذهن البشرى ليس موضوعياً غير متحيز» بل «تخيم عليه» سحب الانفعالات والرغبات، حتى إن الناس لديهم استعداد لأن يعتقدوا فيما يرغبونه، ولذلك يستعجلون ولا يتأنون فى انبث، ويندمون بالتالى على وقائع حقيقية توجد وراء آمالهم، ويأسفون عندما يناقض نور التجربة كبرياءهم وغرورهم. ويعوق الذهن البشرى، علاوة على ذلك «بلادة الحواس، وعجزها، وخداعها»، حتى إن ما يمكن رؤيته مباشرة يفوق المبادئ غير المرئية التى تستبطن من استدلال قائم على تجارب.

وثانى هذه الأوهام، أوهام الكهف Cave، وهى خاصة بكل إنسان فرد. لأن كلاً منا يعيش فى كهف صغير، أو يعيش فى مغارة خاصة، وله طريقة خاصة فى التفكير، ترجع إلى الوراثة، والتربية، والعادات، والظروف. ولذلك يغالى بعض الناس عادة فى التشابهات بين الأشياء، بينما يغالى بعضهم فى الاختلافات بينها، ويحب بعضهم القديم

بإفراط ويحترمون السابقين، في حين أن بعضهم أسرى لما هو جديد من كل نوع. وثالث هذه الأوهام، وهي أكثر الأوهام إثارة للمشكلات، وهي أوهام السوق Market، حيث يتقابل الناس معاً، ويتفاهمون عن طريق اللغة. ولأن الكلمات يكون أصلها في عقل الإنسان العادي، فكثيراً ما لا تكون مناسبة لبحث علمي دقيق، فتكون النتيجة أن الناس يتجادلون حول كلمات يعجزون عن تعريفها بطريقة مناسبة. فبعض الكلمات موروثه من آراء غامضة من الماضي، ويمكن تجنبها عن طريق رفض النظريات التي أدت إليها، مثل الحظ، والمحرك الأول، وعنصر النار. وهناك كلمات أخرى تضرب بجذور عميقة في الاستعمال البشري حتى إنه يصعب التخلص منها، مثل كلمة «رطب» التي ليست سوى علامة تنطبق بطريقة فضفاضة على صنوف من أفعال لا يمكن ردها إلى أى معنى مشترك*. وحديننا مملوء بمثل هذه الكلمات التي تؤدي إلى خلط لا حد له.

وآخر هذه الأوهام، أوهام المسرح Theatre «التي تتسرب إلى عقول الناس من معتقدات الفلسفات المختلفة، ومن قوانين البرهان الخاطيء أيضاً». فجميع المذاهب التي وصلت إلى عصر بيكون لم تكن في رأيه سوى «مسرح كبير جداً يمثل عوالم من خلق (أناس) على غرار نموذج غير واقعي وخيالي». وتحت هذا النوع من الأوهام يدين أرسطو، من حيث إنه يمثل للفلاسفة العقليين؛ لأنه حاول أن يضع العالم في مقولات من اختراعه الخاص دون أن يرجع أولاً إلى الطبيعة ويلاحظ الوقائع الفعلية، بل حدد من البداية نتائجه، ثم عاد بعد ذلك إلى التجارب ليؤكد ما قرره سلفاً. وهناك ما هو أشد سوءاً فيما يقول بيكون وهو أنه حتى الفلاسفة التجريبيين السابقين عليه كان ينقصهم منهجه، إذ كانوا يقومون بعملية التعميم من تجارب ضئيلة جداً، تاركين خياليهم يجمع. وهؤلاء هم علماء «السيمياء» (الكيمياء القديمة)، و«جلبرت»^(*) الذي حاول صياغة فلسفة كاملة من تجاربه عن المغناطيس. لكن أسوأ من هؤلاء جميعاً أولئك الفلاسفة الذين أفسدتهم الخرافات أو أخلاط اللاهوت. ولقد قبل بيكون نفسه الآراء المعهودة لرجال الكنيسة الإنجيلية الأرثوذكسية في عصره في كتابه «شهادة الإيمان» حيث لا يوجد أى مبرر للشك في

(*) وليم جلبرت W. Gilbert (١٥٤٤ - ١٦٠٣) طبيب، وعالم طبيعة إنجليزي قام بتجاربه هامة في المغناطيسية، رأى أن الأرض تسلك وكأنها حجر مغناطيس ضخم، وأن مجالها المغناطيسي ناشيء عن قوى كامنة داخل كوكبنا لا من قوة طارئة عليه من الخارج، كان أول من صاغ لفظ «الكهرباء» (المراجع).

إخلاصه فيه. فمصدر أركان الدين يعود إلى الوحي، وليس ذلك من اهتمام الفلسفة بالضرورة. وهو يعتقد أن بعض المعتقدات الدينية، مثل وجود الله، يمكن البرهنة عليها عن طريق العقل البشري ويندرج ذلك ضمن مجال الدين الطبيعي. لكن ما يعارضه بشدة هو محاولة إقامة أى شيء علمى أو فلسفى على تطبيق حرفى لتوكيدات الدين الموحى به. إن إقامة مذهب للفلسفة الطبيعية على الإصحاحات الأولى من سفر التكوين أو سفر أيوب هى، كما يقول: «بحث عن الميت بين الأحياء». وقد حاول بيكون، مثل برنونو، أن يحزر العلم والفلسفة من اللاهوت الدجماطيقى. ولم نعد اليوم نتوقع أن يدخل عالم من علماء الفيزياء أو عالم من علماء البيولوجيا معتقداته الدينية فى دراساته العلمية الخالصة، ولا أن يشعر على أى نحو أنه ملزم بأن يفسر الطبيعة بطريقة تجعلها مطابقة للمعتقدات الدينية. وأصبح هذا الأمر مألوفاً بالنسبة لنا حتى أننا أصبحنا نجد صعوبة فى أن نتصور أى قدر من الشجاعة احتاجه هذا الموقف فى أوائل القرن السابع عشر.

وعندما نراجع الأنماط الأربعة من «الأوهام» عند بيكون، ندرك أنه بينَ بحق مصادر أربعة مختلفة للخطأ لا بد من تجنبها فى تفكيرنا. مع ذلك فإننا نجزع فى البداية عندما نفكر فى أن تلك الأوهام هى أيضاً المصادر الرئيسية لمعرفتنا. فنحن لا نستطيع أن نلاحظ إلا عندما نستخدم المصادر الذهنية المشتركة للبشرية، أو باستفادتنا من أى مواهب غير عادية قد نكون محظوظين بدرجة كافية بإمتلاكها كأفراد. إننا لا نستطيع أن نستدل، إلا فى المجالات المجردة الخالصة للرياضيات والمنطق الرمزى، بدون استعمال الكلمات، وإذا أراد الفيلسوف أن يفهمه الناس، يجب عليه أن يستخدم الكلمات فى صورتها الشائعة، ولا يخترع رطانة أعجمية خاصة به. ولا يستطيع إنسان حديث أن يرفض تماماً كل ما أنجزته الفلسفة فى الماضى وأن يحاول أن يبدأ بداية جديدة تماماً، كما فعل طاليس فى المصور القديمة فى الفلسفة الطبيعية، وكما فعل سقراط فى الفلسفة الاجتماعية. إننا مضطرون إلى أن نلفت النظر إلى المصادر الأربعة كلها التى - عندما يُساء استخدامها - تسبب «الأوهام». ولو كان بيكون قد توقف هنا، لكان قد قدم بحق تحذيراً مفيداً ضد الأسباب الرئيسية للخطأ، ولكنه فعل ما هو أكثر قليلاً لكى يضعنا على الطريق الصحيح فى البحث عن الحقيقة. بيد أن بيكون فعل ما هو أكثر من ذلك كله، فقد قدم لنا منهجاً جديداً، أعنى صياغته للاستقراء.

لقد تصور بيكون كتاب «الأورجانون الجديد» على أنه عمل في المنطق الاستقرائي يحل محل المنطق القديم لدى أرسطو، الذي كان يعتمد على المناهج الاستنباطية للقياس. لقد عرف بيكون أنه لم ينجح تماماً في التخطيط لمنهج كامل، غير أنه كان يأمل في أن يكون قد أشار إلى الاتجاه الصحيح الذي ينبغي أن يسير فيه إصلاح المنطق. إن الموضوعات كما نراها بصورة مباشرة تكون معقدة للغاية قبل تحليلها إلى الطبائع البسيطة التي تتكون منها. والعمليات المستترة، التي تتغير عن طريقها الأشياء، لا يمكن فهمها إلا بعد فهم الطبائع البسيطة نفسها. ومن أمثلة الطبائع البسيطة الحرارة، والبرودة، والكثافة، والجاذبية، والألوان، والأصوات، والروائح، وصفات الموضوعات الأخرى التي تتجلى بصورة مباشرة لحواسنا. وبالنسبة للعمليات المستترة، فإن بيكون يذكر الطرق التي تنمو بواسطتها النباتات من بذورها، وجنين الحيوانات، وتكوين الذهب والمعادن الأخرى، ومن المحتمل أن يكون في ذهنه كل العمليات التي تحدث بها التغيرات في الطبيعة التي لا يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة. ولو أن بيكون عرف قانون القصور الذاتي، والجاذبية، وبقاء الطاقة في الفيزياء، ونشأة العناصر في الكيمياء، والانتقاء الطبيعي في البيولوجيا، لأطلق عليها اسم «العمليات المستترة».

ولكى نفهم أى طبيعة بسيطة، لابد أن نكتشف صورتها. وعندما كان بيكون يشير إلى «صور الطبائع البسيطة»، فإنه في بعض الأحيان لم يكن ينسلخ عن المذهب الإسكولائي، إذ أن الصورة شيء يشبه «العلة الصورية» الأرسطية، أو تعريف صوري لما عساه أن يكون عليه شيء: سواء أكان شيئاً ساكناً وجوهرياً. ويبدو تفكيره، في فقرات أخرى، حديثاً تماماً؛ فالصورة هي القانون أو هي وصف للمسار على نحو ما يحدث في الواقع. وبوجه عام، عندما عالج الصور والطبائع البسيطة، فإنه لم يقدم إسهاماً له قيمته؛ فهذه التصورات بالنسبة للعلم الحديث هي تصورات خاصة جداً بالعصور الوسطى. لكنه كان أكثر نجاحاً في وضع المنهج الاستقرائي الذي تكتشف بواسطته تلك الصور.

إن مناقشة المنهج الاستقرائي في الكتاب الثاني من «الأورجانون الجديد»، حيث يستخدم بيكون الحرارة كمثال، هي أكثر الفقرات قيمة في كتاباته الفلسفية. فهو يعد قائمة

بكل الأمثلة التي يعرفها، إما عن طريق الملاحظة البسيطة، وإما عن طريق التجربة، وإما عن طريق القراءة، التي تكون فيها الحرارة موجودة في موضوعات من أي نوع أو وصف (وبذلك يكون قد استنبط طريقة جون سينوارت مل في القرن التاسع عشر التي علمها للعالم باسم طريقة الانفاق؛ التي تقول إن جميع الأمثلة التي تحدث فيها ظاهرة لا تنفق إلا في ظرف واحد فقط، الذي نسميه، عندما نجد، علتها. وذلك، بالتأكيد، اختصار لصياغة مل مع حذف التحفظات). ولقد أعدَّ ليكون بعد ذلك قائمة «بالأمثلة السلبية» لحالات مماثلة تماماً بقدر الإمكان في جميع النواحي لكل حالة من القائمة الأولى، ما عدا غياب الحرارة. فلا يمكن أن تكون أي خاصية موجودة في هذه القائمة الثانية التي تكون موجودة أيضاً في القائمة الأولى صورة الحرارة. فالصفة التي تكون موجودة باستمرار عندما تكون الحرارة موجودة وتكون غائبة عندما تغيب الحرارة، يمكن أن تكون صورة الحرارة (وهذا سبق دقيق لطريقة مل في الاختلاف).

ويقارن بيبكون في القائمة الثالثة حالات تتغير فيها كمية الحرارة، ليرى ما إذا كان هناك أي ظرف آخر يتغير إما بصورة مباشرة أو بصورة عكسية بكمية الحرارة (وهذه هي طريقة التغير النسبي عند مل). ويصل بيبكون بمقارنة القوائم الثلاث بعضها ببعض مقارنة دقيقة إلى ما يسميه «بالثمرة الأولى» لصورة الحرارة. فهو يجد أن الحرارة نوع من الحركة. لأن جميع الحالات التي توجد فيها الحرارة ليس لها سوى خاصية مشتركة واحدة هي الحركة، وجميع الحالات التي تغيب فيها الحرارة لا تختلف عن الحالات السابقة إلا في عدم وجود الحركة، وكمية الحرارة التي توجد في كل حالة تتناسب مع كمية الحركة.

إن بيبكون لم يصل إلى كشف جديد فيما يتعلق بطبيعة الحرارة فهو، مثل مل الذي جاء بعده، صاغ فقط الطرق التي استخدمها العلماء بالفعل في عصره، مستمداً أمثلة توضيحية من مكتشفاتهم. لكن كان له إسهام ذو قيمة - مثل مل - في تحديد المناهج المنطقية التي استخدمها العلماء في أبحاثهم تحديداً دقيقاً. وفهم العالم منذ بيبكون بصورة جيدة المناهج المناسبة للملاحظة التجريبية. فليس في استطاعة الإنسان أن يفرض قوانين على الطبيعة. كما أنه لا يستطيع أن يعرف بصورة سابقة على التجربة ما هي قوانين الطبيعة. بل لا بد له أن يذهب مباشرة إلى الطبيعة، ويلاحظ بصبر، ويجري تجارب، ويستمد نتائجها منها. لقد أعلن بيبكون تحرر الفكر الحديث من القبول الأعمى لسلطات الماضي من ناحية، ومن التأمل الخيالي الذي لا ضابط له من ناحية أخرى. ونقول بعبارة أكثر دقة إنه أعلن

ذلك التحرر أكثر مما تأثر به هو نفسه بالفعل. فقد تأثر به «كبلر» و«جاليليو» والعلماء الآخرون في ذلك العصر، فيما يتعلق منه بعملهم. ومع ذلك فإن ليكون الفضل في صياغة روح المنهج العلمي بصورة أكثر وضوحاً من أى شخص آخر في جيله، وفضل العمل بصورة أكبر لكى تكون هذه الروح معروفة ومقدرة بصورة عامة.

لقد واصل بيكون الإصرار على أن الطريقة الوحيدة للتقدم فى العلم تكون عن طريق العمل المبنى لجمع الملاحظات طبقاً للطرق المثبتة فى قائمة الحضور، قائمة الغياب، قائمة التغير النسبى. ويحذرننا باستمرار من خطر الاستدلالات التى نقوم بها فى أى وقت وتتجاوز الشواهد التى جمعناها. وهو مخطئ إلى حد ما فى ذلك. فالعلماء كثيراً ما يستخدمون خيالهم بجرأة فى تكوين الفروض. وما أن يتم تقديم فرض ما، حتى تبدأ الاستنباطات التى تنتج عنه بالضرورة لو كان الفرض صادقاً. وبعد ذلك فقط يتقرر صدق تلك الاستنباطات أو كذبها عن طريق مناهج بيكونية فى طابعها بصورة كبيرة أو قليلة. وعن طريق استخدام أولى للفروض، يحدث تقدم بصورة أسرع مما يمكن أن يحدث لو أن العلماء خشوا استخدام خيالهم. ويتم فى الوقت نفسه تجنب خطأ قبول فروض بوصفها فروضاً صادقة دون اختبارها بدقة، ووضع التجربة المناقضة فى الاعتبار. وقد وضع جاليليو فروضه بصورة استنباطية بشأن قوانين السرعة، مستخدماً الرياضيات بصورة واسعة، وعندما تم ذلك، برهن على صدقها عن طريق قياس نسبة السرعة التى تسقط بها الأجسام بالفعل، عندما ألغاه من سطح مائل بناه على برج بيزا المائل. لقد كان التقدم السريع، لا سيما فى الفيزياء، ذلك العلم الحديث الأكثر قدماً والأكثر نجاحاً، نتيجة فروض أولى تجريبية متخيلة، يتم منها استنباطات رياضية، وتتحقق من صدقها عن طريق تجربة فعلية. ولم يفهم بيكون فهماً تاماً المناهج التى استخدمها جاليليو وعلماء آخرون بالفعل فى عصره.

ولقد فهم هوبز، وأكثر منه ديكارت، تلك المناهج بصورة أفضل، ووجد ديكارت، كما سنرى، مفتاح المنهج الفلسفى فى الرياضيات، ولذلك كان بيكون أحادى النظرة فى ثقته التامة بالملاحظة التجريبية عن طريق قوائم مقارنة، وفى إغفاله الاستنباط الرياضى. لقد كان محقاً فيما أكده، لكنه كان مخطئاً فيما تجاهله أو أنكره.

لم يكن بيكون ميتافيزيقياً بدرجة كبيرة، ذلك لأن إصراره على قصر التفكير على نتائج الملاحظة الدقيقة لوقائع جعل ذلك مستحيلاً. ولذلك فإنه يُصنف فى القرن

العشرين بوصفه فيلسوفًا واقعيًا ليس بالمعنى (الذي كان موجودًا في العصور الوسطى) للمصطلح، ولا يصنف بوصفه فيلسوفًا مثاليًا، ولا بوصفه فيلسوفًا شاكًا أو برجماتيًا. ولم يكن لديه شك - مثل الفلاسفة الواقعيين اليوم - في أن العالم الخارجي يوجد باستقلال عن حواسنا وعقلنا. وهو يعتقد أيضًا، مثلهم، أننا نستطيع أن نحصل على معلومات عينية عن طبيعة هذا العالم. صحيح أنه أصر على أن حواسنا تخدعنا لو أخذنا الإدراكات المباشرة بحسب قيمتها الظاهرية، غير أنه يضيف أنه إذا قارنا إدراكاتنا بعضها ببعض بصورة دقيقة، فإننا نستطيع أن نعرف في البداية صور الطبايع البسيطة التي يتكون منها كل شيء. وإذا عرفنا هذه الطبايع البسيطة عن طريق العلم التطبيقي، نستطيع أن نعدل الطبايع البسيطة للأشياء بطرق مفيدة لنا، ونستطيع أيضًا أن نكتشف العمليات المستترة في الطبيعة ونسيطر عليها إلى حد ما، كما هي الحال في تربية النبات والحيوان، وفي صناعة معادن صناعية. وليس هناك، تقريبًا، حد يمكن أن نبلغه في معرفتنا. ولا يشترك ويكون مع المذهب المثالي الحديث في شيء، لأنه لا يعتقد أن العالم الخارجي ذهني بالضرورة في تكوينه، ولا يعتمد على الأذهان، وليس غرضيًا أو غائبيًا في تنظيمه. ليس سيكون شاكًا علميًا بصورة واضحة لأنه يعتقد في الإمكان اللامحدود لتقدم المعرفة. وهو ليس شاكًا دينيًا لأنه يعتقد أنه يمكن البرهنة على وجود الله من الناحية الفلسفية، وأن أركان الدين الموحى به تقوم على الإيمان بسلطة الكتاب المقدس والكنيسة. وهو ليس برجماتيًا؛ لأنه يعتقد أن الواقع يوجد مستقلًا عن أي شيء نفكر فيه، ولا يتأثر بما نعرفه عنه، وأنه يجب علينا دراسة الطبيعة كما هي لكي نسيطر عليها، وليست الحقيقة بأى معنى لها رهناً برغبتنا وإرادتنا. وفي حين أن سيكون لم يكن موضع اهتمام المدارس الفلسفية في القرن العشرين، فمن السهل أن نصنفه بالإشارة إليها. فهو واقعي، رغم أنه واقعي من نوع بسيط نسبيًا.

References

Life and Personality of Bacon:

R.W.Church, Bacon.

Mary Sturt, Francis Bacon.

T.B. Macaulay, Essay on Bacon.

James Spedding, Letters and Life of Bacon.

Works:

Novum Organum (Various translations).

advancement of Learning.

New Atlantis (in the Works of Francis Bacon, edited by Spedding, Ellis and Heath, Vol. III).

Essays (2, 7, 8, 11, 12, 16, 18, 20, 27, 29, 38, 39, 42, 46, 48, 50, 52, 54, - This is Will Durant's selection of the most interesting).

Interpretation:

James Seth, English Philosophers and Schools of Philosophy.

Will Durant, Story of Philosophy.

H. Höffding, History of Modern Philosophy, Vol. I.

F. Thilly, History of Philosophy.

الفصل الرابع

توماس هوبز

١ - حياته

بعد توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) أكثر الفلاسفة الإنجليز أهمية في الفترة من يكون إلى لوك. وربما تكون صورته الموجودة في «المتحف القومي للصور الشخصية» في لندن أكثر تأثيراً في النفس من أي فيلسوف حديث. وذلك هو حكم «ليسلى ستيفن» الذي يقول: «ربما حلت صورة هوبز مكان صورة أفلاطون، ويبدو - فيما أعتقد - أنها أفضل صورة لفيلسوف عرفته»^(١). ويقول صديقه الشخصي ومؤرخ حياته «جون أوبري» إنه كان ذا جبين عريض «وعينين جميلتين لونهما بندقي، مملوءتين بالحياة والروح، حتى نهاية حياته. وعندما كان يتكلم، كانت قطعة من الفحم اللامعة والمشتعلة تتلألأ بداخلهما»^(٢). لم يكن هوبز يدين إلا بالقليل لوالده، قسيس وستيبورت، القريبة من مدينة مالمسبري، «فقد كان الوالد شخصاً جاهلاً من عصر الملكة إليزابيث، لا يستطيع أن يقرأ سوى صلوات الكنيسة والمواعظ الدينية، كان يستخف من العلم - لأنه لم يعرف حلاته»^(٣). هذا الأب، ذهب ذات مرة بعد أن ظل يلعب الورق طوال الليل لينام في الكنيسة حتى الصباح، ويرجح أنه بينما كان يتلو المواعظ أذهل المصلين بهتاف عال في أحلامه وهو يقول: «الأسباني يكسب!». وفضلاً عن ذلك، فقد كان هذا القسيس سريع الغضب، أثاره قسيس دبراً له مكيدة، فاضطر إلى ضربه على باب الكنيسة، واضطر إلى الاختفاء إلى الأبد من تلك المنطقة، وكان ذلك من مصلحة ذلك القسيس الذي خلفه في الوظيفة^(٤).

ولا يُعرف سوى القليل عن أم توماس هوبز، ما عدا أنها كانت خاتمة من التقرير الذي يقول أن «الآرمادا» Armada الإسباني سوف يرسو في المنطقة المجاورة التي وضعت فيها توماس قبل موعد ميلاده. ولقد عزا خوفه المتعلق بتركيب جسمه إلى ذلك الظرف بعد سنوات. كان عمه رجل أعمال ناجحاً، وهو الذي أعال الأسرة التعمية بعد اختفاء والده، فعمل على أن يتلقى توماس هوبز تعليماً مدرسياً ممتازاً، كما دفع نفقاته عندما كان طالباً

في جامعة أكسفورد. وبعد أن أتم دراساته الجامعية، عمل موظفًا عند «وليم كافنديش» W. Cavendish، الذي أصبح فيما بعد «الأول الأول لديفنشير» The First Earl of Devonshire. وقد خدم توماس هوبز أسرة كافنديش لمدة ثلاثة أجيال، معلمًا لأبنائها ومساعدًا في العمل ومسائل أخرى. وأتاحت له أعماله وقتًا معقولًا من الفراغ قضاها في مكتبة العائلة العامرة بالكتب. وكان أكثر اهتمامًا بالدراسات الكلاسيكية، ولذا ترجم «ميديا» Medea ليوريبديس إلى الشعر اللاتيني، عندما كان في سن الرابعة عشرة من عمره، وترجم «ثوكيديدز» عندما كان شابًا، وترجم «الإلياذة والأوديسة» في السنوات الأخيرة من حياته. ومع أن هذه الترجمات لم يكن لها قيمة ملحوظة، فمن المحتمل أن تكون قد أثرت عليه كثيرًا في تزويده بأسلوب متقن ومحكم، فإذا استثنينا باركلي وبيكون، فإننا نستطيع القول بأن لغة هوبز الإنجليزية تعد أفضل لغة كتب بها فيلسوف.

ولم تمنعه ارتباطاته وعلاقاته مع أسرة كافنديش من القيام أحيانًا بالعمل سكرتيرًا ليكون إبان السنوات الأخيرة من حياة الأخير، ولا بد أن هذه العلاقة قد كان لها أثر على هوبز، على الرغم من أن اهتماماته كانت في هذا الوقت أدبية أكثر من كونها علمية أو فلسفية. لقد استمرت مرحلة النشأة بالنسبة لهذا الرجل المتألق مدة طويلة. وثمة حادثتان عارضتان كان لهما أثر كبير في إيقاظ اهتمامه بالتساؤلات الفلسفية، وتحديد اتجاه تقدمه في دراستها. إذ يخبرنا «أوبري» أنه كان في سن الأربعين قبل أن يتعرف على الهندسة، الذي حدث مصادفة. فعندما كان في مكتبة صديق له، كان كتاب إقليدس «مبادئ الهندسة» مفتوحًا، وكانت الصفحة هي نظرية رقم ٤٧، فقرأ النظرية، وقال: «يا إلهي» هذا «مستحيل». ثم قرأ البرهان على هذه النظرية، الذي أحاله إلى نظرية ثانية - وهذه إلى نظرية ثالثة - حتى اقتنع أخيرًا عن طريق البرهان بهذه الحقيقة. وذلك جعله يحب الهندسة^(٥). وهكذا وصل إلى نتيجة مؤداها أن كل برهان هو برهان رياضي في طابعه. وبعد سنوات، كتب بصورة متواصلة في موضوعات رياضية، وكان أحيانًا يكشف عن استبصار نافذ، لكنه كثيرًا ما كان يقفز إلى نتائج، زاعمًا، مثلًا، أنه نجح في تربيعة الدائرة، واشتبك في مجادلات انهزم فيها بطريقة سيئة.

أما الحادثة الثانية، وتاريخها غير مؤكد، فهي عندما ذكر شخص ما كلمة «إحساس» أثناء تجمع مجموعة من المثقفين. فقد كشفت أنه لا أحد يفهم طبيعة الإحساسات. تأثر هوبز بأهمية المشكلة بقوة. واعتقد أنه إذا كانت كل الأشياء ساكنة، أو كانت كلها تتحرك

بصورة متشابهة، فلن يختلف شيء عن شيء آخر، ولا يمكن أن تكون هناك في هذه الحالة إحساسات. إن علل الأشياء كلها لابد أن ترتد إلى الحركات. وكل فلسفة لابد أن تهتم بالعلاقات بين العلل والمعلولات. وقاده ذلك من جديد إلى الهندسة، وإلى الفيزياء كذلك، وجعله فيلسوفاً مادياً.

وعندما اضطر «شارل الأول» إلى دعوة البرلمان عام ١٦٤٠، أعد هوبز رسالة سياسية مختصرة تناولها أصدقاؤه وهي مخطوطة أكد فيها أن السيادة Sovereignty واحدة ولا يمكن أن تنقسم، وهي تتضمن حق إعلان الحرب والسلام وفرض الضرائب. وعلى الرغم من أن ذلك لا يحتوى على أية إشارة واضحة إلى الأحداث الجارية، فإنه كان دفاعاً عن شارل الأول ضد البرلمان، طالما أن الجميع في لندن كانوا لا يزالون يتفقون على أن الملك هو السيد. وأصبح هوبز خائفاً يترقب، ويخشى أن يقبض عليه البرلمان، كما اعترف بعد ذلك، «فرحل إلى فرنسا، المكان الأول الذي فر إليه الجميع». وبقي في الخارج حتى عام ١٦٥١. وأثناء تلك الفترة من المنفى الاختياري، التي قضى معظمها في باريس، رأى كثيراً من فلاسفة القارة المشهورين - أمثال مرسن، وجاسندي، وآخرين منهم ديكارتر، على الرغم من أنه لم يتفق معه كثيراً لدرجة أنه لم ينظر إليه بعين الرضا. وأصبح هوبز بعد مدة قصيرة معلماً خاصاً لشارل الثاني، ثم عاش في المنفى. وكتب هوبز آنذاك كتابه العظيم «الليفياثان» (التنين) Leviathan^(*) وكانت طريقته كالأتي: «يمشى طويلاً وهو يتأمل، وعلى رأس مساعده قلم ومجبرة، وهو يحمل باستمرار كراسه في جيبه، وبمجرد أن تطرأ على ذهنه فكرة ما، يدونها في الحال في كراسه، وإلا فمن المحتمل أن يفقدها. لقد رسم تصميم الكتاب في فصول... الخ. وعلى هذا النحو عرف من أين جاء الكتاب، وهكذا تم تأليف الكتاب»^(٦) (طريقة ممتازة لكتابة كتاب!).

ويرر كتاب «الليفياثان» ولاء الأشخاص (المخلصين للملك) الذين بذلوا أقصى ما في وسعهم بالفعل حتى إنهم استطاعوا في الدفاع عن الملك، أن يسوا أمورهم ودياً مع البيورتان المتصرين، وينقذوا حياتهم وثرواتهم. وقد تصالحت أسرة كانديش، وآخرون

(*) الكلمة في الأصل «اللويثان» وهي عبرية معناها الملتوي أو الملتف، وقد وردت كما هي بكثرة في أسفار العهد القديم: في سفر اشعيا ٢٧ : ١ وامريا ٥١ : ٣٤ ... الخ، غير أن سفر أيوب هو الذي عرض الفكرة بإسهاب فهو حيوان بحري «إذا فتح فاه وجدت أسنانه مرعبة... ١٤ : ٢٢ (قارن كتابنا توماس هوبز ص ٢٨٥ وما بعدها (المراجع).

كثيرون، مع الجمهورية (جمهورية كرومويل) بتلك الطريقة. وكان طبيعياً أن يتعاطف هوبز معهم. وربما شعر هوبز بالحنين، أيضاً، إلى وطنه ورغب في العودة إلى إنجلترا. وغضب المتعاطفون مع أسرة «ستيوارت» من الكتاب. و«استاء منه صاحب الجلالة (في باريس) لفترة ليست طويلة، بسبب شكوى البعض وبسبب سوء فهم كتاباته. غير أن صاحب الجلالة كانت لديه فكرة طيبة عنه، وقال بصراحة أنه لا يعتقد أن مستر هوبز كان يقصد إيذاءه»^(٧).

ويبدو أن هوبز كان يحتل، بحق، موقع المفكر المستقل الأصيل إلى أقصى حد، لكنه كان في الوقت نفسه هيباً. كانت فلسفته السياسية، في واقع الأمر، ذات مشروعية عامة. لقد جذبت النظام الملكي المطلق، لكنها فعلت ذلك على أسس طبيعية، وليس بوصفها نظاماً إلهياً كما زعم أنصار أسرة «ستيوارت». ويبدو أنه اعتقد أن الملك العاجز والذي يخلع من العرش ليس له حقوق أخرى يطالب بها رعاياه الذين فعلوا بلا جدوى كل ما يستطيعون لمساعدته في استعادة عرشه. ومع أن هذه الواجهة من النظر معقولة في جوانب كثيرة، فإنها لم تناسب أحداً من المتعصبين إلى أقصى حد للجانب الآخر. إن كتاب «الليفيثان» يعرض فلسفة سياسية متسقة إلى حد ما؛ فهو لم يكتب من أجل التوسل إلى أي فئة. ولم يكن هوبز مجرد انتهازي سياسي. فقد كان مستقلاً إلى أقصى حد حتى إنه لم يستطع أن يلعب ذلك الدور. ولذلك، جعل نشر هذا الكتاب حينذاك أن في إمكان هوبز أن يعود إلى إنجلترا في عهد «أوليفر كرومويل»، ومع ذلك بقي صديقاً لشارل الثاني.

وعندما ذاع خبر عودة شارل الثاني، وجد هوبز، عاملاً بنصيحة أوبري، أن من الفطنة أن يذهب من مقر ريفي لعائلة كانديش، حيث كان يقيم، إلى مقر إقامتهم في لندن. «لقد حدث، حوالى سنتين أو ثلاث بعد العودة السعيدة لصاحب الجلالة، أن مستر هوبز، عندما كان الملك يمر بعمرته في منطقة ستراند، كان يقف عند بوابة صغيرة في سالزبيرى (حيث كان يسكن اللورد كانديش)، وأبصره الملك من بعيد، وخلع قبعة بركة شديدة ليحييه، وسأله عن حاله»^(٨). وتم استدعاء هوبز إلى البلاط الملكي. «وقد أراد الظرفاء من حاشية البلاط السخرية منه. لكنه لم يخش أحداً منهم، وأدى دوره ببراعة. وأطلق عليه الملك اسم «الدب»، [وقال]: «ها قد جاء الدب لنسخ منه!»^(٩). وأخذ هوبز معاشاً من شارل الثاني،

كان يُدفع له بصورة أكثر أو أقل انتظاماً^(*). واستمر في المعيشة مع عائلة كافنديش، وشغل نفسه بالكتابة في موضوعات متعددة تقريباً، حتى نهاية حياته المديدة^(**).

كان هوبز معتدلاً في عاداته، إذا قارنا ذلك بالعمر الذي عاشه. «فقد سمعته يقول إنه يعتقد أنه احتسى الخمر مائة مرة في حياته، وإذا وضعنا في الاعتبار عمره الطويل، فإن ذلك يتعدد مرة كل عام - فهو لم يكن ولم يستطع أن يعتاد أن يكون رفيقاً طيباً، أى أن يتناول الخمر كل يوم مع الرفاق، لذلك لم يصل قط إلى حد الإدمان أو ذهاب العقل»^(١٠). ويبدو أنه أحجم كلية عن شرب الخمر في السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته. فلقد اعتقد أنه من المهم جداً أن يتمثل ما يقرأ أكثر من أن يقرأ بغزارة. «لقد قرأ كثيراً، إذا وضع المرء في اعتباره حياته الطويلة، غير أن تأمله كان أكثر مما يقرأ. لقد أراد أن يقول إنه لو قرأ أكثر من الآخرين، فإنه لن يعرف أكثر مما يعرفونه»^(١١). وربما كان من المفيد لو أن فلاسفة عصرنا الشباب اقتدوا بهوبز، يقرءون أقل، ويقضون وقتاً أكثر في التأمل والتفكير.

٢ - المذهب المادى

يعد هوبز أول فيلسوف، وربما أعظم فيلسوف، مادى في عصورنا الحديثة. فبالنسبة له أيّاً ما كان الموجود فهو مادة، وأيّاً ما كان يتغير فهو حركة. وبذلك يبدأ من وجهة نظر «كوبرنيقوس» و«هارفى»، والمؤسسين الآخرين للعلم الطبيعى الحديث، وطور مضامينه كما رآها. وهو يعرف الفلسفة بأنها «معرفة المعلولات من عللها، ومعرفة العلل من معلولاتها». والعملية الأولى عملية استنباطية وبيقينية؛ فهي تبدأ من تعريفات واضحة بذاتها. بينما العملية الأخيرة عملية استقرائية افتراضية، ولذلك تقدم لنا ترجيحاً؛ لأننا لا نستطيع على الإطلاق أن نتأكد أن معلولاً قد لا تنتجه علل أخرى سوى تلك التى نعتقد أننا اكتشفناها. وطالما أن كل معلول لا بد أن تكون له علة، وأن العلة لا بد أن يكون لها علة

(*) عاش هوبز إحدى وتسعين سنة (١٥٨٨ - ١٦٧٩) (المراجع).

(**) يقول هوبز أن الملك قرر له معاشاً سنوياً قدره مائة جنيه إسترليني، وإن كان جلالته لم يتذكر دائماً أن يدفعها! (راجع في ذلك: توماس هوبز فيلسوف العقلانية ص ٧٣) (المراجع).

سابقة، فإننا نقاد لا محالة إلى افتراض علة أولى لكل شيء - وهذه العلة الأولى هي الله. ويمكن للاستدلال الفلسفي أن يخبرنا بالقليل عن الله، ولذلك لكي نعرف تلك الموضوعات، يجب علينا أن ننصرف عن الفلسفة إلى اللاهوت والدين المنزل، الذي نقله على مسئولية الدولة؛ لأن ذلك أمر خارج عن نطاق الفلسفة. إن المبدأ الأول أو الأساس البعيد لكل شيء هو - بالنسبة للفلسفة - المادة والحركة. ويطور هوبز المبادئ الأبعد لمذهبه المادى على نحو استنباطي.

ولم يكن هوبز نفسه عالماً طبيعياً. لكنه كان يعرف التصورات فحسب، ولم يتناولها باستمرار بدقة، التي وصل إليها علماء الطبيعة العظام، وعندما حاول أحياناً أن تكون له مساهمات في مجال الرياضيات، فإنه لم يكن موفقاً تماماً. وتكمن أهميته كميثافيزيقي في محاولته إقامة وجهة نظر عن العالم ككل - أي مذهب فلسفي يقوم على أساس المادة والحركة. فعند هوبز الحقيقة القصوى هي المادة المتحركة، أي أن المادة هي الجوهر الأول التي تكون حركاتها الأساس لكل شيء. والعمليات البشرية الذهنية هي حركات في مخنا، وقلوبنا، وأعضاء أخرى. والدولة والمؤسسات الأخرى هي تجمع لمجموعة من الحركات. وكل حدث في الكون، إذا أردنا فهمه، يمكن رده إلى حركات.

ومن ثم فإن فلسفة هوبز هي فلسفة استنباطية، تقوم على الرياضيات والفيزياء. وهي بذلك تظهر معارضة لفلسفة بيكون، وفهماً جيداً لما كان يقوم به علماء العصر العظام. وعندما ينتقل هوبز إلى دراسة الإنسان، يصبح أكثر من فيلسوف تجريبي.

٣ - سيكولوجيا المعرفة والإرادة

يكمن مصدر المعرفة البشرية بأسرها في الإحساسات؛ لأنه كما يخبرنا هوبز «ليس هناك تصور في ذهن الإنسان، لم يكن في مبدئه، كله أو جزء منه، قد تم الحصول عليه بواسطة أعضاء الحس. وما تبقى من الأفكار، فهو مشتق من ذلك الأصل»^(١٢). وعلة أي إحساس هي ضغط موضوع خارجي على عضو من أعضاء الحس، سواء بصورة مباشرة كما في حالة التذوق واللمس، أو بصورة غير مباشرة، كما في حالة الرؤية، والسمع، والشم. ويثير هذا الضغط على أعضاء الحس حركة تصل إلى المخ أو القلب، ويستجيب أحدهما باللون، أو الصوت، أو الرائحة، أو إحساس بالحرارة، وبالبرودة، والصلابة وما

شابه ذلك. ولذلك (لا بد أن نقول) فإن الإحساس هو نتاج المخ ينتج من إثارة من خارج الجسم البشري. ولقد سبق هوبز بثلاثة قرون تقريباً آراء السلوكيين المعاصرين في علم النفس، الذين حاولوا أن يردوا كل العمليات الذهنية إلى استجابات لمنبهات.

وبناء على هذا الرأي، ليس هناك مبرر، بالطبع، لماذا ينبغي أن يشبه الإحساس المعين الموضوع الخارجى الذى «يضغط» (إذا شئنا استخدام مصطلح هوبز) على عضو الإحساس. والواقع أن هوبز لم يعتقد أنهما متشابهان بالضرورة. فظالما أن كل ما يوجد بالفعل فى العالم الخارجى هو المادة، وكل ما يتغير هو الحركة، فإن المادة لا تمتلك فى الحقيقة سوى الصفات التى تنسبها الفيزياء إليها. ولو أن هوبز ذهب إلى أن الاحمرار صفة موجودة، بالفعل، فى الموضوع الأحمر الذى ندرکه، فإن هذا الاحمرار لا يمكن أن ينفصل عنه، على نحو ما تفعل المرأة فى حالة الانعكاس. وإذا كان الصوت جزءاً من موضوع ما بالفعل، فإننا لا نستطيع أن نسمعه فى أى مكان آخر، كما فى حالة صدى الصوت. ولذلك فإن اللون، والصوت، والرائحة، والحرارة، وما شابهها، هى مشاعر بداخلنا ينتجها مخنا استجابة لمنبهات تثيرها موضوعات مادية، ويطلق عليها هوبز اسم «المشاعر»، «المظاهر»، و«الخيالات». وهى مظاهر ذاتية - ويسمىها لوك وفلاسفة لاحقون عليه «صفات ثانوية» تميزها عن «الصفات الأولية»، التى تلازم بالفعل موضوعاً فيزيائياً. وسيكون من المناسب أن نستخدم مصطلح الصفات الأولية والصفات الثانوية لهذا التمييز، الذى ظهر لأول مرة فى كتاب نشره جاليليو، ثم ديكارت بعد ذلك، قبل أن ينشر هوبز أى شىء فى هذا الموضوع. لقد وصل كل من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بصورة مستقلة إلى هذا التمييز، الذى افترضه تطور الفيزياء بصورة واضحة.

وفكرة هوبز غامضة فيما يتعلق بالطبيعة الواقعية للصفات الثانوية. فمن حيث إنه فيلسوف مادية بالمعنى الدقيق، يجب عليه أن يصر، ويبدو أنه يحاول أن يفعل ذلك بالفعل فى بعض الأحيان، على أنها ليست سوى حركات فيزيائية فى المخ. وعندما يسميها - من ناحية أخرى - «مظاهر»، و«الخيالات»، يبدو أنه يستنتج أنها ليست بالفعل حركات على الإطلاق. ومن ثم إذا لم تكن حركات، فإنه يتحتم على هوبز أن يسلّم بأن شيئاً ما موجود، على الأقل فى الخيال البشري، ليس بالفعل مادة وحركة. وفى الفقرات التى يميل فيها إلى هذا الرأي لا يكون فيلسوفاً مادياً بالمعنى الدقيق، ويشبه الموقف الذى أطلق عليه «هكسلى Huxley فى القرن التاسع عشر اسم «مذهب الظواهر الثانوية» Epiphenomenalism،

وهو مذهب يرى أن الوعي لا يمكنه أن يتحد مع المادة أو الطاقة، ولكن يصير على أنه نتاج ثانوي لحركات فيزيائية بدون فاعلية عليه خاصة به؛ أي أنه مجرد «ظنين» للمخ بدون أي أهمية علمية أو فلسفية أيًا كانت^(١٣).

وعبئًا يحاول هوبز أن يفسر العمليات الذهنية الأخرى استنادًا إلى أساس المذهب المادى الآلى، أو مذهب الظواهر الثانوية؛ إذ لا بد من تحديد واحد منهما فى هذه الحالة، والمذهبان لا يختلفان اختلافًا كبيرًا بالنسبة لمعظم الأغراض. إن الخيال، كما يقول: «حس ذابل». وكما أن الأمواج التى تحركها الرياح تستمر بشدة تتناقص لفترة قصيرة بعد أن تنتهى العاصفة، فكذلك تستمر الحركات فى المخ بخفوت متزايد. فبعد أن يتوقف المثير الذى أحدثها، تتحول هى أو تؤدى إلى ظهور صور ذهنية Images.

ويمكن تمييز الصور الذهنية عن الإدراكات الحسية المباشرة بسبب خفوتها. ولذلك فإن «الحس» (الإحساسات) يذبل، ويتحول «الحس» «الذابل، القديم، الماضى» إلى ذاكرة. وترتبط أحيانًا القطع الصغيرة الذابلة من الحس فى الخيال بطرق مختلفة أكثر من تلك القطع التى كانت معطاة فى الأصل، كما فى حالة «القنطورس» الذى يتكون من أجزاء من الإنسان والحصان^(*). ويمكن تفسير الأحلام Dreams والرؤى بتلك الطريقة، بالإضافة إلى المعتقدات الخرافية فى الجان، والأشباح، والعمفارت، وقوى السحر، فهى تنشأ عن الاضطرابات العضوية الداخلية، ونتيجة لذلك يختلط الخيال بالحس. (ويُحمد لهوبز هنا أنه قدم تفسيراً طبيعياً لظواهر يؤمن بها كثير من الفلاسفة المعاصرين، كما يعتقد فيها كل شخص فى الغالب).

ويرى هوبز أن سلسلة التفكير فى الإنسان، أو الحديث ذهنى، التى نطلق عليها اسم «تداعى الأفكار» Association of ideas، ترجع إلى حركات فى مخه. وقد تكون غير موجهه، بدون قصد، ولا تدوم، كما فى المحادثة العارضة. ويرى هوبز أنه يمكن حتى فى تلك الحالات تعقب الارتباط العلى أحيانًا، ويقدم لنا مثالًا هو الحالة التى أدت فيها المحادثة التى جرت حول خيانة شارل الأول فى الحرب الأهلية بشخص إلى أن يسأل عن قيمة

(*) القنطور Centaur مخلوق فى الأساطير اليونانية نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان، والأسفل هيئة حصان، يعيش أساساً فى تساليا فى الغابات وقمم الجبال (قارن كتابنا: معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول ص ٢٥٣ (المراجع).

البنس الروماني. «لأن فكرة الحرب جلبت معها فكرة تسليم الملك لأعدائه، واستدعت هذه الفكرة فكرة تسليم المسيح، واستدعت هذه الفكرة مرة أخرى فكرة التفكير في الثلاثين بنس، التي كانت نمناً لتلك الحياة»^(*)، وأعقب ذلك بالتالي السؤال الخبيث، وكان كل ذلك في لحظة من الزمان - أعني كان أمراً سريعاً بالنسبة للتفكير^(١٤). ولذلك استيق هوبز مذهب تداعي الأفكار، الذي لعب دوراً هاماً في التطور اللاحق للفلسفة وعلم النفس في بريطانيا.

الحديث الذهني قد يكون متواصلًا، تنظمه رغبة ما وقصد ما، توجهان مساره إلى غاية ما؛ فالشخص الذي يبحث عن شيء فقد، ويعود بذاكرته من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، محاولاً أن يتذكر أين ومتى كان معه هذا الشيء، أو الشخص الذي يرغب في أن يعرف نتائج فعل مقترح، ويقارنه بأفعال مماثلة في الماضي، فإنه قد يبحث عن الوسيلة التي أحدثت نتيجة متخيلة، أو أننا قد نتخيل جميع النتائج الممكنة التي يمكن أن يؤدي إليها شيء ما، لو أنه كان ملكاً لنا. فالحاضر هو وحده الذي يكون له وجود في الطبيعة، أما «الماضي» فلا وجود له إلا في الذاكرة، أما الأشياء التي «ستحدث» في المستقبل فليس لها وجود على الإطلاق؛ فالوجود «المستقبلي» ليس سوى اختلاق العقل، الذي يطبق نتيجة أفعال الماضي على الأفعال الحاضرة، التي من المؤكد أنه قام بها، وكانت، تقريباً، في تجربته، لكن ليس بيقين كاف.

ومن الطبيعي أن يكون أفضل متبني هو أفضل مخمن، وأفضل مخمن هو ذلك الذي يكون دارساً وضليعاً في الموضوعات التي يقوم فيها بالتخمين، بحيث تكون لديه «إشارات» تمكنه من التخمين^(١٥).

ويبدو أن هوبز لم ير شيئاً في كل الأحاديث الذهنية سوى حركات آلية في المخ. فهو يشير بصراحة إلى أن هذه الأحاديث قد تنظمها غاية مستقبلية، أو تدبير في ذهن الشخص. وتشكل مسألة كيف يمكن أن تكون الإشارة حركة آلية خالصة صعبة، يبدو أن هوبز لم يدركها، ولم يستطع أي فيلسوف آلي مادي أن يفسرها.

وتعد عمليات الشعور والإرادة حركات في الجسم أيضاً. وثمة نوعان من الحركة

(*) تقول الأناجيل أن يهوذا الاسخريوطي أحد حواربي المسيح خانه وأسلمه إلى الرومان مقابل ثلاثين قطعة من الفضة (أو ثلاثين بنساً) ومن هنا جاءت سلسلة الأفكار التي ربطت بين اتهام الملك شارل الأول بالخيانة وقطع الفضة أو البنسات الرومانية (المراجع).

خاصة بالحيوانات والناس وهما: الحركة الحيوية Vital، والحركة الإرادية Voluntary مثل «المشي»، و«التحدث» أو «تحريك» أى عضو من أعضائنا بطريقة نتخيلها فى أذهاننا^(١٦). والخيال هو أولاً البداية الداخلية لكل حركة إرادية؛ وتسمى الحركة الإرادية، فى المبادرة، داخل الجسم، قبل أن تصبح مرئية للملاحظة الخارجية «بالجهد» Endeavor (النزوع Conatus). هذا الجهد، عندما يكون فى اتجاه الشئ الذى آثاره، يكون شهوة فى حالاته مثل الجوع أو العطش، أو رغبة desire فى حالات أخرى. ويسمى الجهد، عندما يكون بعيداً عن موضوع ما «النفور». ويقال إن الناس يحبون ما يرغبونه، ويكرهون الموضوعات التى ينفرون منها. والفرق الوحيد هو أننا نعنى باستمرار بالرغبة والنفور غياب الموضوع، ونعنى فى الأعم الأغلب بالحب والكراهية وجوده. وأياً كان موضوع رغبة أى إنسان فإنه يسميه «خيراً»، وأياً كان موضوع نفوره فإنه يسميه «شراً». وعندما تدرك الحواس موضوعاً ما، تنتج حركة من عضو الإحساس وتنتقل إلى المخ، وعندما تنتقل حركة أيضاً من أعضاء الحس إلى القلب، فإن القلب يستجيب بمجهود من الرغبة أو النفور. وعندما يتم إشباع الرغبة أو النفور نشعر بلذة pleasure، وعندما يتم إعاقتها نشعر بالألم displeasure. وبالتالي، فإن الخير هو اللذة، والشر هو الألم. ولذلك فإن هوبز من أنصار مذهب اللذة Hedonist، إن شئنا أن نتحدث بدقة (وكلمة Hedonist مستمدة من الكلمة اليونانية Hedone، أى لذة)، فهو يوحد بين الخير واللذة، ويوحد بين الشر والألم. وهو من أنصار مذهب اللذة الأنانية أيضاً، لأنه لا يعرف الخير إلا عن طريق الفرد. ويسمى هوبز، فى سيكولوجيا الجهد، الرغبة الأخيرة أو النفور الأخير فى عملية التروى، تلك العملية التى تسبق مباشرة الفعل العلى، «الإرادة» Will.

وهكذا ينظر هوبز إلى كل العمليات الذهنية على أنها حركات للجزيئات الفيزيائية فى الجسم. وليس وصفه لها، بالطبع، تفسيراً آلياً عن طريق ذرات وجزيئات - ولم تستطع الفسيولوجيا والفيزياء حتى اليوم أن تقدم تفسيراً مقتنعاً عن طريق تلك المصطلحات، دع عنك أن تفعل ذلك فى عصره، بل إن تحليله للسلوك البشرى يقوم بالفعل على الاستبطان (التأمل الذاتى) مستلهماً اقتناعه بأن تلك العمليات هى أساساً آلية ومادية فى تكوينها. والوظيفة التى ينسبها للقلب تنبأ - على الأقل - بالدور الكبير الذى نعرف الآن أن العمليات الحشوية والجهاز العصبى السمبتاوى تقوم به فى ميدان: الشعور، والانفعال، والإرادة.

ولا يستطيع فيلسوف القرن العشرين أن يغفل الإعجاب بدقة هوبز في تحديد العمليات السيكولوجية من منظور الحركة. فهو لا يمكن أن يقال عنه إنه - كفيلسوف - مسئول عن عدم الدقة التي ترجع إلى النمو الناقص للفسيولوجيا في عصره. فهو يكشف ما في المسائل الأساسية من مزايا وعيوب من وجهة نظر فلسفية، أى فى النظرات الآلية للحياة العضوية وللسلوك البشرى. إنه ينظر بصورة صحيحة إلى الإنسان على أنه حيوان مزود ببناء عضوى جسمى مكون من مادة متحركة، ويدفع وصفه بقدر ما يستطيع من تلك الوجة من النظر. وما أخفق فى رؤيته هو أنه ليس هناك بناء عضوى حيوانى يعمل بنفس الطريقة التى تعمل بها المادة غير العضوية. أما القول بأن الحيوان يناضل من أجل الوجود، فهو مسألة يدركها هوبز، ويدرك أيضاً أنه يمتلك رغبات وصنوقاً من النفور. ولكنه فشل فى أن يدرك أن ذلك النضال يتضمن تصميماً من نوع يختلف عن ذلك النوع الذى يحدث فى العالم غير العضوى. فهو يتفاضى عن التعاون بين أعضاء الجسم المختلفة، أعنى الطريقة التى يحدد بها الكل الأجزاء ويتحدد هو أيضاً عن طريق كل جزء. ولم يضع فى اعتباره - بقدر كاف - الانتباه الاختيارى، أعنى توقعات المستقبل وذكريات الماضى التى تعطى للقصد البشرى والإرادة طابعاً مختلفاً عن ردود الأفعال الفيزيائية الخالصة. ولقد تركت هذه المسألة لديكارت وليبتس لكى يقرأها. مع أن الإنسان - مع كل ذلك - حيوان مؤلف من مادة، ويخضع لقوانين الرياضيات والفيزياء. ولقد أدرك هوبز كل ذلك، وطور مضامينه حتى ولو كان فى هذا التطوير قدر من المبالغة، ويعرف أولئك الذين يكرهون منا المذهب المادى والمذهب الطبيعى أنهم يوجهون الانتباه إلى جوانب أساسية من الواقع الذى يجب أن تضعه الفلسفة فى الاعتبار.

٤ - الأخلاق والفلسفة السياسية

يرى هوبز أن كل إنسان، فى حالة الطبيعة، تلك الحالة السابقة على تكوين الدولة السياسية، كان يبحث عن بقاءه، وإشباع رغباته الخاصة بلذات أنانية، مثل المغنم والمجد. ولا وجود للأخلاق كما نعرفها. ولكل واحد الحق الكامل فيما يستطيع الحصول عليه والمحافظة عليه. لا وجود لشيء مثل القانون أو الظلم. والنتيجة الحتمية لذلك هى «حرب الكل ضد الكل»؛ لأن الناس إما أن يكونوا فى حالة حرب فعلية بصورة مستمرة، أو

يكونوا في خوف دائم من أن يهاجم بعضهم بعضاً. لأن الحرب لا تكمن فقط في القتال، بل تكمن أيضاً في الخوف الدائم والاستعداد للصراع؛ «وكما أن طبيعة الطقس الماطر العاصف لا تتمثل في وابل من المطر ينزل مرة أو مرتين، بل في استمرار سوء الطقس لعدة أيام، فكذلك الأمر بالنسبة للحرب لا تتمثل في القتال الفعلي، بل في الميل للقتال في جميع الأوقات التي لا يكون فيها العكس مضموناً»^(١٧)، ليس هناك معنى للأمان، وليس هناك حافز على الصناعة. الكل في خوف وفقر دائمين. ولا بد أن تكون الحياة البشرية «منعزلة»، فقيرة، بدائية، وحشية، قصيرة الأمد. أما ما إذا كان هوبز يعتقد أن تلك الحالة كانت موجودة بالفعل، وأنها حالة تاريخية، فذلك أمر مشكوك فيه، فهو يقول من المحتمل أنها لم تكن عامة أبداً. ولكنه يعتقد أن حالة قريبة من حالة الطبيعة يمكن ملاحظتها بين الهمج، ولكنها متضمنة في سلوك الإنسان المتمددين، وإذا شك أي شخص في ذلك «فدعه بالتالي يتأمل ذاته؛ فهو عندما يقوم برحلة، فإنه يسأل نفسه ويحاول أن يسافر مع رفيق جيد، وعندما يذهب إلى النوم، فإنه يغلق أبوابه بإحكام، وحتى وهو بداخل منزله، يغلق خزائنه... ألا يتهم هو البشرية بأفعالها تلك على نحو ما فعلت أنا عن طريق كلماتي؟»^(١٨).

وفضلاً عن ذلك، فإن العلاقات الدولية هي باستمرار في تلك الحالة (حالة الطبيعة)؛ «ففي جميع الأزمنة يكون الملوك وأصحاب السلطة العليا، في يقظة تامة، وفي حالة استنفار ووضع الجلاذ، شاهرين أسلحتهم مصوبة تجاه بعضهم البعض، وأعينهم مركزة على بعضهم البعض، أي أن حصونهم، وجنودهم، وبنادقهم، متمركزة على حدود المملكة، وأعين الجواسيس مركزة باستمرار على جيرانهم»^(١٩). إن القوة والاحتياط هما الفضيلتان الأصليتان في العلاقات بين الدول، على الأقل في وقت الحرب؛ ويبدو أن هوبز يتفق مع ما كيا فيللي في هذه المسألة.

إن الناس يرغبون بصورة طبيعية في السلام والأمن، والهروب من البؤس والفرع من حالتهم الطبيعية. فدفعهم ذلك إلى تأسيس دولة تقوم على رضا متبادل، يوافق فيها كل فرد على طاعة أوامر صاحب السيادة، الذي يكون رجلاً واحداً وخلفاءه (النظام الملكي)، أو مجموعة من الناس (الارستقراطية أو الديمقراطية، وفقاً لحجم المجموعة). وكان صاحب السيادة في إنجلترا فرداً واحداً. وسلطة صاحب السيادة مطلقة، وهو لا يمكن أن يرتكب خطأ يمكن أن يخضع بسببه للمساءلة من الناحية القانونية؛ فهو ليس مسئولاً إلا أمام الله

وضميره. ويتمهد الآخرون بطاعته، وهو لم يتمهد لهم بشيء. بل له سلطة سن القوانين، وتعيين القضاة، وإعلان الحرب والسلام، وتوقيع العقوبات، وتحديد دين الدولة. وجميع رعاياه طعيمة، وإلا كان هناك صراع، وحرب، وعودة إلى بؤس حالة الطبيعة. ولما كانت الدولة قد تكونت بوصفها مصلحة أنانية فردية، فإن «خضوع الرعايا لصاحب السيادة يجب أن يفهم على أنه يدوم ما دام يملك من القوة المستمرة ما يمكنه من حمايتهم وليس أطول من ذلك»، فإذا فقد قوته وهزمه صاحب سيادة آخر، وخضع له، فإن خضوع رعاياه يتحول إلى المنتصر. «لكنه إذا وضع في السجن، أو لم تكن له الحرية في بدنه، فلا يفهم من ذلك أن عليه أن يتخلى عن حق السيادة، وعليه يكون رعاياه ملزمين بطاعة الحكام الذين كانوا يجلسون على العرش من قبل، ولا يحكمون باسمهم هم، بل يحكمون باسمه هو»^(٢٠).

تقوم فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية على مذهبي الأنانية واللذة تماماً. فالتناس يسلكون ويجب أن يسلكوا وفقاً لمصالحهم الخاصة فحسب. لقد كان للمرء في حالة الطبيعة حق طبيعي في أن يفعل ما يحلوه، وأن يمتلك ما يمكن أن يستولى عليه ويحوزه من الآخرين. غير أن القانون الطبيعي يختلف تماماً عن الحق الطبيعي.

فالقانون الطبيعي هو فكرة أو قاعدة عامة يكتشف الإنسان عن طريق عقله أن من مصلحته طاعته، ومن ثم فهو ملزم بأن يفعل ذلك (فالمصلحة والواجب الأخلاقي هما شيء واحد في هذا المذهب الطبيعي الأخلاقي). والقانون الطبيعي والأساسي الأول هو أن الناس ينبغي عليهم أن «يبحثوا عن السلام ويتبعوه». وينتج عن ذلك القانون الثاني وهو «ينبغي أن يكون لدى الإنسان الرغبة في السلام، عندما يكون لدى الآخرين نفس هذه الرغبة، وأن تكون لديه الرغبة في الدفاع عن نفسه عندما يجد أنه لا بد أن يفعل ذلك، وأن يتنازل عن هذا الحق (الطبيعي) في ملكيته لجميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الآخرين الذي يسمح به للآخرين إزاءه». وذلك هو تفسير هوبز الطبيعي للقاعدة الذهبية^(*). ويحدث التخلي المتبادل والإرادى عن الحقوق الطبيعية عن طريق اتفاق أو عقد. ولذلك، يعد هوبز واحداً من الأوائل الذين أعلنوا في العصور الحديثة أن الدولة تدين بأصلها إلى العقد الاجتماعي. أما القانون الثالث فيقول: «ينبغي أن يلتزم الناس

(*) يقصد بالقاعدة الذهبية «عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به» وهي نفسها ما ذكره السيد المسيح «وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم» انجيل لوقا ٦: ٣١ (المراجع).

بتنفيذ ما يرمونه من عهود» التي بدونها تصبح العقود، بالطبع، عديمة الجدوى. ويتبع ذلك عشرة قوانين طبيعية أخرى وهي: الالتزام بالإرادة الخيرة، التكيف المتبادل، العفو عن التائب، العقوبات لا تكون إلا من أجل إصلاح المعتدين أو ردع الآخرين، وليس من أجل الانتقام، الامتناع عن ازدراء أو كراهية الآخرين، الاعتراف بأن جميع الناس متساوون، امتناع الإنسان عن الاحتفاظ بأى حقوق لنفسه دون غيره، أى ينبغي على المرء أن لا يرضى لنفسه أن يحتفظ بأى حق لا يرضى أن يحتفظ به كل إنسان آخر لنفسه، التوزيع العادل أو بالنسب الصحيحة للخيرات التي تكون ملكاً للجميع، السلوك الآمن، وحل المنازعات عن طريق الجهة القضائية. «وقوانين الطبيعة تلك قوانين ثابتة وأبدية؛ لأن الظلم، ونكران الجميل، والتكبر، والكبرياء، والبغى، والمحاباة، وغيرها، لا يمكن أن تكون على الإطلاق أموراً مشروعة وقانونية. لأنه لا يمكن مطلقاً القول بأن الحرب يمكن أن تحافظ على الحياة، وأن السلام يدمرها»^(٢١).

ولذلك يستنتج هوبز مذهباً شاملاً بصورة ملحوظة لأخلاق اجتماعية من أسس طبيعية خالصة، يرتكز على مذهب اللذة الأناني. ومن المحتمل أن تنسق مثل هذه الأخلاق مع الميتافيزيقا المادية. غير أن هوبز قد وصل إلى تلك الأخلاق، لا عن طريق دراسة حركات فى المخ والقلب، وإنما عن طريق تحليل البواعث البشرية من خلال الملاحظة والاستبطان، وصياغة قواعد للسلوك فى سلسلة من قضايا تم استنباطها من مقدمات أنانية^(*).

٥ - أثر هوبز

من الصعب تقدير أثر هوبز فى تاريخ الفلسفة الحديثة. فقد كان له مناصرون قلة يؤيدون مذهبه، إن كان هناك أحد يعترف بذلك. وبينما نجد الكثير من الكتب فى جيله

(*) وجهة النظر التي ترى أن الأخلاق عند هوبز تقوم على سيكولوجيا الأنانية وعلى مذهب اللذة شاعت ربما من تحليلات الأسقف بطرل لبعض الأمثلة التي ذكرها هوبز من الانفعالات... الخ. لكن هناك وجهة نظر أخرى ترى أن الأخلاق عند هوبز تقوم على الواجب، ووجهة نظر ثالثة تقول إنها تقوم على العقل... الخ (راجع ذلك كله في كتابنا: هوبز فيلسوف العقلانية - الفصل الأول من الباب الرابع (المراجع)).

والجيل الذى تلاه مباشرة تعلن دحضها «للهوبيزيين»، وإن كان من المشكوك فيه أن يكون هؤلاء الأشخاص قد وجدوا بالفعل. لقد آمن البيورتان بحق الناس فى رغبتهم فى أن يختاروا ويغيروا شكل حكومتهم فى الدولة والكنيسة. وأكد آل ستوارت وأنصارهم أن كلًا من الدولة والكنيسة تدينان بأصلهما وسلطتهما لمؤسسة إنهية. ولم ترق آراء هوبز فى تلك الموضوعات لأى شخص فى القرن الذى عاش فيه هو. وفى الجيل الذى جاء بعد وفاته أثبتت ثورة ١٦٨٨ أنه يمكن للناس أن يغيروا دستور الدولة دون أن يسبب ذلك خلطًا واضطرابًا عامًا، أى أن رعايا الدولة يكونون مسئولين عن القواعد التى يمكن أن تقرها من الناحية الأخلاقية، وأن الحرية الفردية فى مسائل الدين، والكلام، والنشر، والأنشطة الأخرى، يمكن أن يسمح بها، ويجب أن يسمح بها للمواطنين فى أى بلد مستير.

ولم يظهر المذهب المادى الآلى عند هوبز لا فى عصره ولا فى أى عصر لاحق، مقتعًا عند معظم الفلاسفة. ولم يكن مذهب الأناني ومذهبه فى اللذة أكثر إقناعًا وإيفاء بالغرض. فالمذهب الأناني ليس صحيحًا بصورة كلية، لأنه على الرغم من أن للإنسان مصالح أنانية بالفعل، كما أن الإنسان، كما يقول هوبز، كثيرًا ما يكون ذنبًا لأخيه الإنسان؛ لكن ذلك ليس صحيحًا بصورة كلية، لأن الإنسان يجب أن يمتلك بعض الدوافع الاجتماعية، وإلا لما استطاع - كما يفترض هوبز أنه فعل - أن يدخل فى عهود واتفاقات مع أقرانه تقوم على ثقة متبادلة. وكذلك الأمر بالنسبة للمذهب اللذنى، أعنى أنه ليس صحيحًا بصورة كلية، فى حكم أكثر الفلاسفة المحدثين، الذين يعتقدون أن الإنسان يمتلك رغبات بالنسبة لموضوعات أخرى غير اللذة. ولا يمكن إنكار أن للجدال اللذنى تاريخًا طويلًا ولم ينته بعد. وعلى أية حال، إن تأكيد هوبز، كان على مذهب الأنانية أكثر من تأكيده على مذهب اللذة، ولم يكن ذا أهمية بصورة نسبية فى تاريخ الأخلاق التى تقوم على مبدأ اللذة.

وعلى الرغم من ذلك دُرس هوبز باستمرار وأعطى الآن بوجه عام مكانة بين كبار فلاسفة العصور الحديثة. ويلاحظ أن منهجه كان أكثر تقدمًا من المذهب التجريبي الاستقرائى الضيق عند بيكون، مع إعطائه مكانًا للاستدلال الرياضى والاستنباط من تعريفات دقيقة. كما أنه كان محققًا فى محاولته لإرساء فلسفة على علم طبيعى، وتطوير علاقة داخلية بين الطبيعة غير العضوية والناس من حيث إنهم أفراد تقوم السيكلوجيا بدراساتهم، ومن حيث هم أناس منظمون بداخل دولة. وعلى الرغم من أن مذهبًا ماديًا آليًا

خالصاً لا يكون كافياً أو مقنعاً، فقد كان من الضروري أن يظهر شخص يعمل على تطوير مضامين هذا الموقف تطويراً كاملاً بقدر الإمكان. فضلاً عن ذلك، فإن القول بأن ما يوجد في المادة ويتغير هو الحركة، هو قول صحيح بمعنى ما أو آخر. وصحيح أيضاً أن العمليات الذهنية البشرية تتطور استجابة لمنبهات خارجية، وأنها تفسر التجربة التي يمكن تحصيلها على هذا النحو، وفهمها بعد ذلك. لقد قام هوبز بمجهود طيب لكي يخلص الأخلاق من اللاهوت ويؤكد أنه يجب تعريف الخير والشر عن طريق ما تحققه الرغبات البشرية أو ما لا تحققه. لقد رأى أن الدولة تعبر عن مصالح بشرية مشتركة واتفاق عام، حتى لو لم يقدر النتائج الكاملة لهذه الحقيقة. وعندما لا يكون من الممكن بلوغ الفهم المتبادل، كما هي الحال للأسف الشديد في العلاقات الدولية، فإن الأحوال اليوم تكون تقريباً سيئة كما صورها هوبز.

References

Life and Personality:

John Aubrey, Brief Lives, edited by A. Clark.

Leslie Stephen, Hobbes, Chap. I.

Thomas Hobbes, Latin Works, edited by Molesworth, Vol. I.

Selections:

F.J.E. Woodbridge, Hobbes-Selections (Scribners).

M. W. Calkins, Hobbes-Selections (Open Court).

G. Kennedy, Bacon-Hobbes-Locke (Doubleday).

B. Rand, Modern Classical Philosophers.

Works:

The Leviathan (numerous popular editions).

Works, edited by Molesworthy.

Interpretations:

Leslie Stephen, Hobbes.

John Laird, Hobbes.

George Croom Robertson, Hobbes.

A.E. Taylor, Thomas Hobbes.

W. A. Dunning, A History of Political Theories from Luther to Montesquieu.

F. Tönnies, Thomas Hobbes: Leben und Lehre.

H. Höffding, History of Modern Philosophy, Vol. I.

الفصل الخامس

ديكارت

ينحدر ديكارت (Descartes, Cartesius) (١٥٩٦ - ١٦٥٠) من أسرة ميسورة الحال من صغار الأشراف والموظفين المدنيين في مقاطعة «التورين». ولأنه أظهر في طفولته ذكاء ملحوظاً، قام والده الفطن بإرساله إلى مدرسة «لافليش» اليسوعية الشهيرة، التي أسسها هنري الرابع، حيث تلقى تدريباً شاملاً في علم عصره. ولما كان ضعيف البنية، لكنه أظهر مواهب ملحوظة، فقد سُمح له بمزايا غير عادية، وسُمح له بأن يدرس بطريقته الخاصة. ثم كوّن بعد ذلك عادة وهي أن يقوم بمعظم عمله الهام وهو مضجع في الفراش صباحاً، وأن يدرس ويتأمل بنفسه، وقد استمرت تلك العادة طوال حياته حتى ذهب إلى السويد. وبتلك الطريقة قال إنه يستطيع أن يهضم أفكاره بعمق أكثر، ويصل إلى الوضوح والتميز. لقد كان ديكارت مفكراً مستقلاً دائماً، أولى قيمة ضئيلة للمناقشات الشفهية مع الآخرين، على الرغم من أنه رحب باعتراضات مراسليه، استطاع أن يرد عليهم كتابةً في أوقات فراغه بعد تفكير مناسب. وشعر في السنوات الأخيرة بحب غامر نحو أساتذته اليسوعيين في مدرسة لافليش، وسعى إلى أن يحوز على رضاهم عن فلسفته. غير أنه كان يشعر في الوقت الذي ترك فيه مدرستهم بأن تعليمهم لا يختلف كثيراً عن الفلسفة الاسكولائية، ولا يقدم منهجاً مغنماً لاكتشاف حقيقة جديدة.

وبعد أن أتم ديكارت دراساته في لافليش عام ١٦١٤، دخل حياة المرح واللهو؛ حياة النبلاء الشباب من طبقته الاجتماعية في باريس، غير أن ذوقه كان عقلياً حتى إن صنوف اللهو والتسلية لم تلق منه اهتماماً. إن الخلاعة لم ترقه، على الرغم من أنه يقال أنه أحرز نجاحاً في تلك الأشكال من القمار التي ساعدته فيها مقدرته الرياضية وبرودة الحساب. لقد تعلم المهاجمة والدفاع بمهارة، وكتب بوصفه اسكولائياً، رسالة في الموضوع. لكنه سرعان ما ملّ حياة الفراغ عند النبلاء، والتحق بالخدمة العسكرية في بلاد أجنبية حباً لفرنسا، لكي يعرف الكثير عن الحياة وعن العالم^(١). ولقد أعطى له وضعه - كمتطوع بدون أجر، يقوم

(١) اشترى له أبوه وظيفة ضابط على عادة النبلاء في ذلك الوقت. وأصبح ديكارت في عام ١٦١٨ ضابطاً بجيش موريس دي ناسو الهولندي حليف فرنسا، وعاش في مدينة بريدا بهولندا، وتعرف هناك على «إسحق بيكمان» الذي كان له أثر كبير في حياته (المراجع).

بخدمة أمراء لم يكن من رعاياهم - حرية في أن يدرس أكثر مما كان يعطى للجندى من فراغ للدراسة في العادة. ويبدو أن اهتمامه في ذلك الوقت كان ينصب أساساً على الرياضيات، وتطبيقها على العمليات العسكرية. وقد وقع الحدث الأكثر أهمية الذي حدث إبان السنوات التي كان يعمل فيها جندياً في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩، عندما لم تضغط عليه الواجبات العسكرية، قضى يوماً بأكمله في حجرته الدافئة المريحة، مستغرقاً في التأمل. والظاهر - فيما يبدو - أنه قدّم عندئذ صورة مجملته لقواعد المنهج الذي ستقوم عليه فلسفته، كما قدّم صورة مجملته للرياضيات عنده. وكان منهجه في الفلسفة - طوال حياته - محاكاة للرياضيات.

وبعد أن تقاعد عن الخدمة العسكرية عام ١٦٢١ وقضى سنتين في الترحال، باع الأملاك التي ورثها، ووجد أن لديه دخلاً كافياً يعيش عليه في رغد، وقرر بصورة حاسمة أن يكرس بقية حياته للكتابة في موضوعات فلسفية ورياضية وعلمية. وهذا ما فعله، في الأعم الأغلب، في باريس حتى عام ١٦٢٩، عندما رجع إلى هولندا، البلد الوحيد تقريباً في أوروبا الذي يستطيع الباحث أن يعمل فيه سرّاً، ولا يقلقه الزوار المحبون للاطلاع والمضطهدون الدينيون. ومكث هناك عشرين سنة، وأصبح أكثر الفلاسفة والرياضيين شهرة في عصره. وفي عام ١٦٤٩ دعت «كرستينا»، ملكة السويد الشابة، إلى بلاطها لكي يعلمها فلسفته. ولقد كان مناخ الشتاء القارس محنة قاسية بالنسبة لفرنسى ذى دم حار، لاسيما وأن الملكة اختارت الساعة الخامسة صباحاً لدروسها مع الفيلسوف. مما أدى إلى إصابته ببرد شديد في الرئتين وتوفى في العام التالي (عام ١٦٥٠).

٢ - المنهج

أصبح ديكارت مقتنعاً في فترة مبكرة، مثل بيكون، بأن الاحتياج العظيم في الفلسفة هو صياغة منهج دقيق ومثمر للبحث. غير أن ديكارت فهم المناهج التي يستخدمها بالفعل الرياضيون وعلماء الطبيعة على نحو أفضل. وقد كان ديكارت نفسه رياضياً بارعاً ومرموقاً، ومكتشفاً الهندسة التحليلية. وقد انتهى إلى أنه يمكن ابتكار منهج للفلسفة يشبه

المنهج الذى استخدمه فى الهندسة بنجاح. ويجعل فى الجزء الثانى من كتابه «مقال عن المنهج» Discourse on Method بطريقة مبسطة أربع قواعد يحددها كالآتى :-

١ - «لا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أى يجب أن أتجنب التسرع وعدم التثبت بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك».

٢ - «أن أقسم كل واحدة من المشكلات التى أبحثها إلى أجزاء كثيرة بقدر المستطاع، وبمقدار ما يبدو ضرورياً لحلها على أحسن الوجوه».

٣ - «أن أرتب أفكارى، فأبدأ بالأمور الأكثر بساطة وأيسرها معرفة، حتى أصل شيئاً فشيئاً، أو بالتدريج، إلى معرفة أكثرها تعقيداً، مفترضاً ترتيباً، حتى لو كان خيالياً، بين الأمور التى لا يسبق بعضها بعضاً».

٤ - «أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً»^(١) (ويجب أن نلاحظ أن ديكارت فيلسوف عقلى بصورة صارمة فى تأسيس منهجه).

وسرعان ما يلاحظ القارئ أن هذه القواعد تشير إلى الإجراءات التى تتبع فى حل مشكلة أصلية فى الهندسة. وقد أسهب ديكارت فيما بعد فى القواعد الإحدى والعشرين من أجل توجيه العقل (تنظيم وتوجيه العقل) التى نشرها فى مخطوطة تداولها أصدقاؤه، والتفت إليها لبيتس ولوك، ولا بد أنه كان لها تأثير ملحوظ عليهما وعلى آخرين غيرهما.

ولا يعرف القارئ أن عدم قبول شئ على أنه حق يعنى بالنسبة لديكارت أن القضية لا بد أن تكون واضحة Clear ككل، ومتميزة distinct أيضاً فى تفصيلاتها وعلاقتها^(٢).

وفهم العقل القضايا الواضحة والمتميزة بطريقة حدسية، مثلما يفهم بديهيات الهندسة، مثلاً، إذ لا شئ تدركه الحواس بصورة مباشرة يكون واضحاً ومتميزاً بهذه الطريقة، فالحدس Intuition، وليس الإحساس، هو المصدر الأول للمعرفة. ولذلك، فإن ديكارت فيلسوف عقلى، وليس فيلسوفاً تجريبياً. إن كل خطوة منفصلة فى سلسلة النظريات الهندسية يُنظر إليها على أنها صادقة بصورة حدسية فى الوقت الذى تتم فيه البرهنة عليها. وتؤلف سلسلة من حدوس كنتك برهانا. وعندما لا يستطيع العقل أن يضع أمامه فى وقت واحد كل التفصيلات فى سلسلة طويلة من البراهين بوضوح وتميز، يستطيع أن يتذكر أن كل خطوة منفصلة سبق أن فهمت فيما سبق بطريقة حدسية، وأنها تتبع بعضها بعضاً فى

نظام منطقي دقيق. وفي النهاية ينبغي على المرء أن يقوم بمراجعة البراهين بدقة حتى يصبح على يقين بصورة مطلقة بأنه رأى كل خطوة بصورة حدسية، بوضوح وتميز، ولم يتم إغفال شيء، أو أخذ شيء كأمر مسلم به. ولا يمكن أن تكون سلسلة البرهان أقوى من أضعف حلقة فيها.

ولما كانت الأفكار الواضحة والتميزة التي تقوم عليها كل معرفة يقينية، لا يتم التوصل إليها عن طريق الملاحظة الحسية، فإن مصدرها لا بد أن يوجد في الأفكار الفطرية. ويذكرنا هذا المذهب بنظرية التذكر عند أفلاطون إلى حد يدعو إلى الاعتقاد بأن تلك الأفكار فطرية في العقل ولها صحة خاصة بها تفوق الملاحظة الحسية، غير أنه ليس هناك افتراض عند ديكرات أنها ذكريات يتم الإبقاء عليها من حالة سابقة للوجود. إن الأفكار الفطرية، عند ديكرات، لا تكون في العقل منذ الميلاد، ولكنها «تكون فطرية بالمعنى الذي نقول فيه أن الكرم فطري في عائلات معينة، بينما تكون أمراض معينة مثل النقرس والحصبة فطرية في عائلات أخرى». فالأطفال الصغار لا يولدون مزودين بها، ولكن مزودين بسهولة اكتسابها. ويقابل الأفكار الفطرية الأفكار العارضة Adventitious التي تكتسب عن طريق الإحساس (كما هي الحال عندما نرى الشمس أو نشعر بالحرارة)، والأفكار الخيالية Factitious التي ترجع إلى الخيال (مثل السيرينات^(*))، والحصان المجنح). ولا يقدم ديكرات قائمة بالأفكار التي يُنظر إليها على أنها فطرية. فهي تتضمن بصورة واضحة بديهيات الرياضيات، وقوانين الفكر، وقضايا أخرى ينظر إليها على أنها واضحة بذاتها؛ مثل الفكرة التي تقول إن العلة يجب أن تملك من الحقيقة الواقعية أكثر من معلولها، ومثل يقين المرء بوجوده الخاص. ولا يزعم ديكرات أن جميع الناس أو حتى كثير جداً من الناس على وعي ببعض الأفكار الفطرية الأكثر أهمية لمذهبه الفلسفي. ويكفي أن نقر بفطرية أي أفكار وصحتها، إذا تم بيان أنها يقينية بصورة حدسية عندما تختبرها عقول غير متحيزة ومدربة تدريباً دقيقاً.

وينشأ الخطأ error في نظر ديكرات من الإرادة Will. فالفكرة - أياً كانت - لا تكون صادقة أو كاذبة حتى يتم إصدار حكم عليها (ولنستخدم «القنطورس»، كمثال للتوضيح،

(*) السيرينات Sirens مخلوقات خرافية في الأساطير اليونانية لها رأس امرأة وجسد طائر، كانت تسحر الملاحين بصورتها وغنائها العذب وتقضي عليهم. تغلب عليها «أوليس» في الأوديسة بأن سدّ آذان بحارته وربطهم في سارية السفينة (المراجع).

فهذه الفكرة ليست حكماً ولا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. لكن إذا واصلنا وقلنا «لقد وجد القنطورس يمشى فى شوارع نيويورك، فإن الحكم يكون خاطئاً، لكن إذا قلنا «كان القنطورس يصور أحياناً على الزهريات اليونانية»، فإن الحكم يكون صادقاً). ومن ثم إذا حصرنا أحكامنا فيما هو واضح وتميز بصورة برهانية أو بصورة حدسية، فإننا لا نقع مطلقاً فى الخطأ. لكن إذا جرفتنا الانفعالات والأهواء أو أفكار غامضة، فسمحنا لإرادتنا أن تنتصر علينا ونصل إلى أحكام لا يكون لدينا عنها دليل كاف، فإننا نقع فى أخطاء^(٣).

٣ - أنا أفكر إذن أنا موجود

لقد كانت صياغة المنهج بالنسبة لديكارت خطوة أولية وأساسية. فقد كان يطمح إلى اكتشاف ما عساها أن تكون معرفة الأشياء الموجودة التى يمكن بلوغها بيقين. ولم يكن يعتقد أن كل المعلومات التى حصلها فى لافليش كانت زائفة على الإطلاق. بل كان البعض منها زائفاً، ولم تكن لديه وسيلة لتمييزها، حتى وجد منهجاً خاصاً به. وعندما أصبح لديه منهج بادر باستخدامه فى التأمل الأول من تأملاته.

وذلك ما فعله ديكارت بطريقة بارعة؛ إذ أنه شرع فى الشك فى كل شىء يمكن الشك فيه، لكى يكتشف ما هو على يقين منه بصورة مطلقة؛ لأنه لا يستطيع أن يشك فيه بدون أن يفترض وجوده (وهذا هو مذهبه الشكى الأول أو المنهجى، كما يطلق عليه أحياناً، أى أنه نوع خالص من الإجراء؛ وهذا يعنى أن ديكارت لم يكن فى الواقع شاكاً). لقد وجد أن الحواس تخدع المرء باستمرار، ولذلك فمن الأفضل عدم الثقة بها. لقد تذكر أنه حلم فى ليلة أنه يرتدى عباءته ويجلس قرب النار، بينما كان نائماً فى فراشه، وربما يكون يحلم الآن، وقد لا يكون على الإطلاق فى المكان الذى يفترض نفسه فيه فى الواقع. وقد يبدو أن الأبحاث فى الرياضيات لا بد أن تكون صادقة، فهو فى الأحلام، وكذلك فى اليقظة، يجد باستمرار أن اثنين مضافاً إليهما ثلاثة يساوى خمسة، ومع أنه حتى ذلك قد يكون كاذباً، ربما أن شيطاناً شريراً يخدعه. ولذلك وجد ديكارت أنه من الممكن نظرياً الشك فى شهادة حواسه، وذاكرته، وأفكاره، ووجود العالم الخارجى، وحتى فى صدق الرياضيات. ومع ذلك فقد وجد شيئاً لا يمكن الشك فيه، وهو واقعة وجوده الخاص: «أنا أفكر إذن أنا موجود» (Cogito ergo sum). وإذا كان عليه أن يحاول الشك فى أنه

موجود، فلا بد أن يسلم بأنه يشك لكى يضمن أنه موجود (ولذلك فإن: أنا أفكر إذن أنا موجود ليست قياساً، كما يشرح ديكارت فى رده المنشور على المجموعة الثانية من الاعتراضات على التأملات^(٤)). ويرى أنها حركة بسيطة للتفكير تعرف بالحدس المباشر؛ إذ أن القول «أنا أفكر» أو «أنا أشك» يتضمن مباشرة «أنا موجود»^(٥).

ويسأل ديكارت بعد ذلك «ما عساي أن أكون؟» وإجابته هى أنه شىء يفكر، أعنى شيئاً يشك، ويفهم، ويتصور، وينكر، ويريد، ويرفض، ويتخيل، ويشعر. والشىء الذى يفعل ذلك كله، لابد أن يكون نفساً Soul، أى جوهرًا روحياً، يكون التفكير صفتها الأساسية. فلا يمكن أن تكون هناك أفكار بدون مفكر، ولا يمكن لصفة مثل التفكير أن توجد إذا لم يكن هناك جوهر يلازمها.

لقد كان ديكارت محققاً فى تأكيد يقين الوعى بالذات بمعنى أو بآخر، وقد اعترف جميع الفلاسفة اللاحقين عليه بذلك من الناحية العملية. والقول بأن التفكير صفة تلازم الجواهر الروحية هو من مخلفات التفكير الاسكولائى عند ديكارت، التى لم يستطع كثيرون اليوم أن يتبعوه فيها. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن ديكارت أثبت يقين وجوده الخاص عن طريق عدم إمكان الشك فيه، لأن الشك فيه معناه تأكيده وتقريره. وذلك هو النوع الأكثر يقيناً من البرهان الفلسفى. ولسوء الطالع هناك قضايا قليلة جداً يمكن البرهنة عليها عن طريق الحقيقة التى تقول إن الشك فيها، هو تأكيدها وتقريرها. ويمكن دحض المذهب الشكى العام بهذه الطريقة، غير أنه لا يمكن دحض حالات أخرى كثيرة. ولذلك كان ديكارت مضطراً فى برهان آخر أن يلجأ إلى منهج الحدس والبرهان اللذين ذكرناهما من قبل فى القسم السابق.

٤ - الله

يمكن أن نذكر أدلة ديكارت الثلاثة الرئيسية على وجود الله بصورة بسيطة جداً بالنسبة لغرضنا؛ لأننا لكى نوفيها حقها، فذلك أمر يحتاج إلى مبحث أكثر اتساعاً مما هو

(*) ذهب الفيلسوف «جاسندي» P. Gassendi (١٥٩٢ - ١٦٥٥) المعاصر لديكارت إلى أن يقين ديكارت الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود» قياس اضمرت مقدمته الكبرى، فالأصل فيه: كل مفكر موجود وأنا أفكر. .: أنا أفكر

وقد أنكر ديكارت فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات مثل هذا الاعتراض (المراجع).

يمكن هنا.

ويمكن أن نشرح الدليل الأول بتصرف على هذا النحو: في استطاعتي أن أتصور موجوداً كاملاً بصورة مطلقة، أعني «جوهراً لا متناهياً، وأزلياً، ولا يمكن أن يتغير، ومستقلاً، لديه المعرفة الكاملة، والقدرة الكاملة، خلقني أنا نفسي، وكل شيء آخر، إن كان هناك شيء آخر موجود^(٥). ولأنني موجود متناه وناقص، فإني لا أستطيع أن أكون بنفسي فكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة. فالفكرة التي تقول إن أي معلول لا بد أن يكون له علّة تكفي لأن تنتجه، وأنا ذلك الموجود المتناهي لا أستطيع أن أتخيل بنفسي وجود موجود لا متناه، هي فكرة واضحة ومتميزة، ومن ثم لا بد أن يكون ذلك الموجود موجوداً بالفعل، وإلا لما استطعت على الإطلاق أن أكون فكرة عنه.

ويشبه الدليل الثاني الدليل الأول، ويذهب فيه ديكارت إلى القول بأن من يعرف شيئاً أكثر كمالاً من نفسه لا يمكن أن يكون وجوده، ولأنه لا يمكن أن يعطى المعرفة لنفسه بنفسه، فلا بد أن يأتي من موجود كامل بصورة لا متناهية. وعلاوة على ذلك، فإنه بالنظر إلى طبيعة الزمان ودوام الأشياء، لا ينتج من الواقعة التي تقول بأننا نوجد في هذه اللحظة، أننا سوف نستمر في الوجود في لحظات الزمان القادمة؛ وبالتالي لا بد أن يكون هناك موجود أزلي ليحفظ وجودنا^(٦).

ولم يعتقد ديكارت أنه يمكن تقديم أي اعتراض سليم ضد تلك الحجج عن طريق اللجوء إلى تاريخ الأديان لتفسير، مثلاً، تطور فكرة الله من النزعة الحيوية^(*). لقد قال ديكارت أنه بأي طريقة تطورت فكرة الله، سيكولوجياً أو اجتماعياً، في تاريخ الخبرة الدينية، فإن هذه الفكرة لا يمكن على الإطلاق أن تتطور في الوعي البشري إذا لم تكن هناك علّة تكفي لانتاجها. وقد ظلت صحة هذا النوع من البرهان محل نزاع باستمرار حتى منذ عصر ديكارت. فالفلاسفة العقليون والمثاليون مالوا إلى الاتفاق مع ديكارت من حيث المبدأ، أي أن العقل لا يمكنه أن يعي حداً إذا لم نجتزئه، أي أننا لا نعرف أن أي شيء يكون متناهياً ما لم نكن قد عرفنا من قبل بمعنى ما اللامتناهي، وإذا وضعنا الدليل في لغة بسكال البليغة فإننا نقول: «ما كنت تبحث عنى، ما لم تكن قد وجدتنى بالفعل». وقد أظهر الفلاسفة التجريبيون اعتراضاً وجه إلى ديكارت من قبل مراسليه، وهو أنه ليس هناك شيء

(*) النزعة الحيوية Animism أو الأرواحية (من Anima أي نفس أو روح) (المراجع).

إيجابي عن أفكار مثل «اللامتناهي» و«الكامل»؛ لأن هذه الكلمات لا تتضمن سوى غياب الحدود التي نلاحظها، وهي كلمات سلبية فقط تستبعد التحديد؛ فالدليل على وجود الله لا يمكن أن يستمد إلا بطريقة أخرى، مثل الفحص النقدي للخبرة الدينية، أو التفسير الفلسفي والعلمي للعالم.

ودليل ديكارت الثالث على وجود الله هو إحياء - مع تعديل طفيف - للدليل الأنطولوجي Ontological الذي قدمه القديس أنسلم في العصور الوسطى. وهذا الدليل يقول إن التصور الخالص لموجود لامتناهٍ وكامل بصورة مطلقة يتضمن منطقيًا وجود هذا الموجود. لأن موجودًا لا يوجد، لا يمكن أن يكون لامتناهياً وكاملاً، إذ سوف تنقصه خاصية أساسية وهي اللانهاية والكمال، أعني الوجود فالوجود متضمن بصورة حتمية في فكرة الله مثل النتيجة التي تقول إن زوايا المثلث الداخلية الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، فهي تنتج من تعريف المثلث.

وقد لجأ بعض الفلاسفة العقليين منذ عصر ديكارت إلى هذا الدليل الثالث، غير أنه يقوم على زعمين هما: (١) لا بد أن ينظر إلى الوجود على أنه أحد خصائص تصور الموجود الكامل على نحو مطلق. (٢) يمكن اكتشاف مسائل الوجود في هذه الحالة، على الأقل، عن طريق الفحص التحليلي الخالص للتصورات الواضحة والتميزة، دون اللجوء إلى دليل تجريبي. وربما يمكن وضع المسألة بصورة أكثر بساطة. فالزعم الأول يقرر أنه إذا فكر شخص في موجود كامل بصورة مطلقة، فإنه لا بد أن يفكر أيضاً في ذلك الموجود على أنه موجود بالفعل، وإلا لما كان الموجود كاملاً. وتلك مسألة موضع نظر. لكن افترض أننا سلمنا بهذا الزعم، ولم نقر بصحة الزعم الثاني أيضاً، فإن الزعم الأول - مأخوذاً بمفرده - قد لا يؤدي إلا إلى نتيجة واحدة وهي أن الشخص الذي يفكر بصورة واضحة وتميزة في موجود كامل بصورة مطلقة، لا بد أن يفكر أيضاً في ذلك الموجود من حيث إنه موجود فعلاً، الأمر الذي لا يكفي للبرهنة على أن ذلك الموجود يوجد بالفعل خارج فكر الإنسان.

إن أدلة ديكارت على وجود الله تنتج منطقيًا تمامًا من مقدماته. فإذا كان وضوح الأفكار وتميزها برهاناً مقنعاً على وجود موضوعات مناظرة في أية حالة على الإطلاق، فمن المؤكد أن فكرة الله تكون هي تلك الحالة. وإذا لم يستطع العقل المنتاهي أن يتصور بنفسه اللامتناهي، ومع ذلك فهو لا يتصوره كأمر واقع إلا بطريقة سلبية خالصة، فإن الله يجب أن يوجد بالفعل حتى تكون مثل هذه الفكرة ممكنة. وإذا رأينا نقشاً أو ختمًا لا يمكن

أن يحدثه سوى زهر نرد بخصائص معينة، فإننا نكون مضطرين إلى أن نفترض وجود هذا الزهر. وإذا كانت الفكرة الإيجابية الموجودة لدينا عن موجود لا متناه قد طُبعت في عقولنا المتناهية، فلا بد أن يوجد ذلك الموجود اللامتناهي لكي يحدث هذه الفكرة.

ولقد كان ديكارت نفسه مقتنعاً تماماً بأن أدلته على وجود الله حاسمة. وقد استمد منها نتائج مهمة بالنسبة لمذهبه. فلما كان الله موجوداً، ولما كان موجوداً كاملاً على نحو مطلق، فلا يمكن أن يكون مخادعاً. لقد منح الناس العقل بنوره الطبيعي، الذي يستخدم أفكاراً واضحة متميزة، لتكون مصدراً يقيناً ومستقلاً للمعرفة. ويمضى ديكارت بعيداً ليقول إنه لا يمكن لأحد بدون هذا اليقين أن يتيقن من ماضيه، أو من القوانين الطبيعية، أو من أى شيء آخر اللهم إلا للحظة عابرة، طالما أنه ليس لديه أساس للثقة في ذاكرته وقواه البرهانية. ولن يكون لدى الملحد دحض منطقي للنزعة الشكية. أما مع وجود الله الضامن للمعرفة الحدسية والبرهانية، فلا يمكن أن يرجع الخطأ البشري إلا إلى الخداع الذاتي في قبول أحكام، فى شيء من التهور، تدفعنا إرادتنا، وانفعالاتنا، وأهواؤنا، وأفكارنا الغامضة إلى قبولها بلا تمحيص عقلي. ولقد قدّم الله لنا مصدراً أكيداً للمعرفة يتمثل فى قوانا الخاصة بالحدس والبرهان، وإذا لم نستخدمه، وقمنا بدلاً من ذلك باستنتاج نتائج بطرق أخرى، فلا ينبغي أن نلوم سوى أنفسنا.

٥ - الجواهر الثلاثة

لما كان الله غير مخادع، فإن ديكارت يستنتج أنه قد يكون واثقاً من وجود جسده، ومن وجود الموضوعات الخارجية. صحيح أن إدراك هذه الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس هو إدراك غامض، وقد يؤدي إلى الوقوع فى الخطأ، لكن إذا استخدمنا النور الطبيعي للعقل، فإننا قد نميز كثيراً من طبيعة الموضوعات الطبيعية.

دعنا نأخذ مثال ديكارت الشهير، وهو قطعة الشمع، التى لم يعض على أخذها من الخلية سوى زمن قصير، والتى تكون جامدة، وباردة، نستطيع أن نلمسها بسهولة، إذا نفرنا عليها أحدثت صوتاً ما، ولم تفقد حلاوة العسل الذى تحتويه، ورائحة الزهور التى قطفنا منها. ضع قطعة الشمع هذه قرب النار، ستجد أن ما يتبقى من طعمها يذهب، وتتلاشى الرائحة، ويتغير لونها، ويضع شكلها، ويزيد حجمها، وتصبح سائلاً، وتسخن، ومهما

نتفر عليها فلن ينبعث منها صوت. لا شيء يبقى من كل ما لاحظناه عن طريق الحواس. ومع ذلك فإن الشمعة نفسها تبقى. فما الذي يبقى منها بدقة؟ ما يبقى هو شيء ممتد، مرن، ومتحرك. ما يبقى هو شيء لا نعرفه عن طريق الحواس، بل عن طريق العقل وحده^(٧). وتتكون الطبيعة الحقيقية لهذا الموضوع بوضوح مما يطلق عليه «الوك»، كما سنرى فيما بعد، الجوهر وصفاته الأولية. والصفة الجوهرية للجوهر المادي عند ديكارت هي خواصه الرياضية؛ تلك التي نلخصها في كلمة «الامتداد» Extension؛ أعني ما هو موجود في المادة ويمكن أن نفهمه بوضوح وتميز عن طريق العقل المدرب تدريباً علمياً. لقد أنكر ديكارت وجود الذات بمعنى الجزئيات المادية التي لا تنقسم^(٨)؛ لأن أي شيء له امتداد لا بد أن ينقسم إلى ما لا نهاية. إن وجهة نظره عن المادة هي وجهة نظر عالم الرياضيات لا عالم الطبيعة. بيد أن نظرياته في الموضوع تنتمي إلى تاريخ العلم أكثر مما تنتمي إلى تاريخ الفلسفة.

ويعرف ديكارت الجوهر في كتابه «مبادئ الفلسفة» بأنه «شيء موجود لا يحتاج إلى شيء سوى نفسه لكي يوجد»، ويشير إلى أن هذا التعريف لا ينطبق تماماً إلا على الله فقط، من حيث إنه موجود يقوم بذاته على نحو مطلق. غير أنه، يضيف القول بأننا يمكن أن ننظر إلى العقل والمادة على أنهما جوهر بمعنى ما، لأنهما لا يحتاجان إلا إلى عون من الله لكي يوجد. إن كلاً من العقل والمادة كاملان، ومكتفيان بذاتهما، وكلاً منهما له صفة واحدة أساسية، الأول له صفة التفكير، والثانية لها صفة الامتداد.

والآن، ما هو تصور ديكارت لعلاقة هذه الجواهر الثلاثة بعضها ببعض؟ يرى ديكارت أن الله هو خالق العقل والمادة، بالمعنى المزدوج؛ فهو أوجدتهما في المكان، ويستمر في حفظهما في الوجود. فهما يعتمدان عليه، في حين أنه لا يعتمد عليهما. وهو يختلف عن الأرواح الأخرى في كونه لامتناهياً وموجوداً بذاته. لقد خلق الله المادة والأرواح المتناهية وفقاً لغاياته، غير أن العلماء والفلاسفة لا يمكنهم أن يكتشفوا الغايات الإلهية، ويجب عليهم أن يحصروا أنفسهم في دراسة العلل الفاعلة. ومن صفة القدرة المطلقة وصفات أخرى لله، يتضح أنه قد سلفاً جميع الأحداث. لكننا - من ناحية أخرى - نخبر بصورة واضحة جلية حرية إرادتنا ومسئوليتنا الأخلاقية ولا نعرف كيف نوفق بين القدرة الإلهية المطلقة وبين الحرية البشرية، لكننا نعرف أن كليهما حقيقتان وصادقتان بالتأكيد بصورة ما.

(٨) أو ما كان يسميه الفلاسفة المسلمون «بالجوهر الفرد» الذي لا يقبل القسمة (المراجع).

لقد احتاج ديكارت إلى البرهنة على وجود الله لكي يجد يقيناً لإمكان المعرفة البشرية عن طريق الحدس والبرهان؛ وفضلاً عن ذلك فهو ليس فيلسوفاً يهتم اهتماماً كبيراً بمسائل اللاهوت. إن مهمته هي بالأحرى أن يدرس خصائص المادة والعقل. فالعالم الفيزيائي تحكمه قوانين آلية يمكن ملاحظتها ووصفها؛ وهي قوانين لا يمكن استنباطها من المعرفة التي تكون لدينا عن الله، بل يجب التحقق منها عن طريق الأبحاث العلمية.

ويعتقد ديكارت أن المادة وحركاتها في المكان مطردة؛ أي أن المادة لا تزيد على الإطلاق من حيث الكتلة، والتمدد الظاهري هو فقط حالة تنفصل فيها الجزئيات المادية بعضها عن بعض، أما الكمية الكلية للحركة فهي لا تزيد ولا تنقص على الإطلاق. ويبدو أن ديكارت قد استتب إلى حد ما النظريات المتأخرة في بقاء الكتلة والطاقة، على الرغم من أن هذه النظريات لم تُصغ، بالتأكيد، بدقة علمية في عصره^(٨).

لقد كان ديكارت فيلسوفاً مادياً آلياً مثل هوبز في تفسيراته للمادة غير العضوية، وللنباتات، وللحيوانات ما عدا الإنسان، وللجسم البشري. فالنباتات والحيوانات آلات؛ لأنها لا تمتلك نفوساً؛ ولأن كل حركة تقوم بها ترجع إلى عمليات آلية. ويُنظر إلى ديكارت، في تاريخ علم الأحياء، على أنه واحد من المدافعين الأوائل عن النظرية الآلية في الحياة، وهي وجهة نظر يتمسك بها اليوم كثير من علماء البيولوجيا، وقليل من الفلاسفة.

لكن ديكارت عندما يصل إلى الإنسان لا يكون فيلسوفاً مادياً. لأن الإنسان له نفس بالإضافة إلى الجسد، وهذه النفس جوهرية تماماً؛ لأن جوهرها ليس مادة تمتلك صفة الامتداد، بل عقلاً يمتلك صفة التفكير. وتبرهن الحججة القائلة: «أنا أفكر إذن أنا موجود» على ذلك. وعلى الرغم من أن ديكارت يتحدث بطريقة عامة عن العقل بوصفه جوهرًا، فإنه يفكر بالفعل في كل نفس بوصفها جوهرًا منفصلاً، يتميز عن النفوس الأخرى وعن الله.

والمشكلة التي تنشأ عندئذ هي: ما العلاقة بين النفس البشرية والعالم الخارجي؟ النفس تستقبل إحساسات وأفكاراً غامضة نتيجة إثارة الموضوعات الخارجية وأعضاء الجسم المختلفة للأعصاب. وتسبب النفس حركات تحدث في الجسم عن طريق الإرادة، كما في حالة تحريك المرء لشفتيه، والمشى، والكلام. وتتصل النفس بالأشخاص الآخرين

عن طريق الأعضاء الجسمية. وترجع الانفعالات إلى اضطرابات النفس عن طريق العمليات العضوية، وتكون سبباً لتفكير غامض، من حيث إنه يقابل التفكير الواضح والتميز الذى يقوم به العقل بصورة مستقلة.

وتلك الوجهة من النظر هى بوضوح «مذهب التأثير المتبادل» interactionism. فالجسم يؤثر أحياناً فى النفس، وتوجه النفس فى أحيان أخرى الجسم، وعن طريقه تحدث تغيرات فى موضع الأجسام الخارجية. ومن المحتمل أن يكون ديكارت أول فيلسوف ينظر بوضوح إلى مشكلة العلاقة بين النفس والجسم بطريقة حديثة، من المحتمل أن يكون الممثل الأول العظيم لمذهب التأثير المتبادل، وهو أحد التفسيرات الكلاسيكية للعلاقة بين النفس والجسم.

ولقد لجأ كثير من الفلاسفة منذ عصر ديكارت إلى مذهب التأثير المتبادل، ولا يزال له أنصاره. فهو النظرية التى يقول بها الحس المشترك؛ لأنه يبدو لنا بالتأكيد أن نفوسنا تستقبل مشيرات من أجسامنا، وهى بدورها (أجسامنا) تشرع فى حركات جسمية. ويسبب مذهب التأثير المتبادل، من ناحية أخرى، صعوبات للنيلسوف. فكيف يمكن للنفس التى لا هى مادة ولا حركة أن تتأثر، أو تنشئ، أو تحدد، اتجاه الحركات التى تستمر داخل الجسم؟ ألا تُفقد حركة ما؛ لأنها ضئيلة فى الكمية، فى كل وقت تستقبل فيه النفس إحساساً أو تخبر انفعالاً؟ وألا تكون النفس مجبرة على بذل الجهد لكى تضع فى الحركة جزيئات مادة فى المخ وتجعل بالتالى حركات جسمية تحدث؟ وإذا كانت النفس والجسم عبارة عن جوهرين مختلفين أتم الاختلاف، وكل منهما مستقل عن الآخر، فكيف يتم التفاعل بينهما إلا بصورة تشبه معركة بين الفيل والحوت؟ فهل هناك نقطة التقاء أو اتصال ممكنة بينهما؟

لقد أدرك ديكارت تلك الصعوبات ببصيرة نافذة، وحاول أن يقللها بقدر المستطاع. ففى الكتاب الأخير الذى نشره وهو «انفعالات النفس»، يعتقد أنه من المحتمل أن تكون هناك نقطة واحدة تلتقى فيها النفس والجسم. ومن المرجح أن يكون موضع هذا اللقاء الغدة الصنوبرية. ولقد اختار تلك الغدة لأنها بسيطة فى بنائها؛ فهى لا تتكون من فصين مثل الأجزاء الأخرى من المخ، ولا شئ يشبه تقسيماً مزدوجاً فى العقل، تكون عملياته بسيطة وواحدة فى طابعها. ففى الرؤية، مثلاً، لا ترى النفس عادة إلا موضوعاً واحداً؛ لأن التيارات العصبية التى تصعد من العينين لا بد أن تتلاقى فى نقطة واحدة فى المخ قبل أن

يقدم نتاجهما المشترك للنفس. غير أن ديكارت لم يتمكن من التخلص من المشكلة الحقيقية عندما حصر الاتصال بين الجسم والنفس في عضو صغير واحد ولم يساعده ذلك بصورة كبيرة في أن يقول - كما يقول هو أحياناً - إن النفس لا تضيف إلى كمية الحركة التي تستمر في الجسم، ولكنه يحدد فقط في بعض الحالات الاتجاه الذي يتبعه.

وتوجد، بالفعل، فقرات في كتابات ديكارت يتحدث فيها عن النفس التي تولد بعض الأفكار بمناسبة ما يحدث في الجسم، أو يتحدث عن الحركات الجسمية التي تكون مناسبة تحدث فيها الأفكار^(٩). واستخدام كلمة «مناسبة» بدلاً من علة، يوحي أنه ليس هناك ارتباط سببي بين الجسم والنفس، كما يحدث بين حدثين ذهنيين، أو بين حدثين طبيعيين يرتبطان بوصفهما علة ومعلولاً. وقد تبنى «مذهب المناسبات»، كما سئرى، بعضاً من أتباع ديكارت، وقد قاموا بمجهودات إضافية لكي يحلوا المشكلة^(*). ولقد كان هوبز، في الفقرات التي يصر فيها على أن كل تفكير يتكون ببساطة من حركات في المخ، أكثر اتساقاً من الناحية المنطقية من ديكارت. لكن ديكارت كان واسع الأفق، وأدرك أن التفكير البشري شيء مختلف اختلافاً جذرياً عن حركات الجزيئات المادية، وأدرك أن كليهما موجود، وأنه لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، وأن التغيرات في كل منهما يتبعها أحياناً تغيرات في الآخر. لقد كان ديكارت أميناً وواجه كل الوقائع، حتى وإن واجهته صعوبات لم يتمكن من حلها. وكذلك بالنسبة لهذا الموضوع، فلم يقترح أحد مع ذلك حلاً للمشكلة التي تحظى بقبول عام، بينما لا تزال النظرية الثنائية ونظرية التأثير المتبادل كذلك التي قال بها ديكارت تقابل باستحسان ملحوظ.

٦ - إسهامات ديكارت في الفلسفة

ربما يكون ديكارت قد لفت انتباهاً عاماً إلى عدد كبير من المشكلات الهامة أكثر من سابقه أو معاصريه، ويكفي أنه جعل هذه المشكلات مفهومة بصورة أفضل. لقد كانت لديه عبقرية في إبراز التمييزات الواضحة، كالتمييز بين النفس والمادة مثلاً. لقد تصور النفس تصوراً أوسع مما تصوره اليوم وما كان يتصوره أى واحد من السابقين عليه؛ لأنه

(*) ينسب مذهب «المناسبات» أو «المصادفات» إلى الفيلسوف الفرنسي نقولا مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥) بصفة خاصة (المراجع).

لم ينسب نفساً غذابية (خاصة بالتغذية) إلى النباتات، ولم ينسب نفساً حركية (خاصة بالحركة) وحساسة إلى الحيوانات^(*). والعلاقة السيكولوجية بين النفس والجسم هي - كما رأينا - إحدى المشكلات الكبرى التي قدمها للفكر الحديث، والافتراض الذي قدمه والخاص بمذهب التأثير المتبادل هو حل من الحلول الممكنة الذي لا يزال له أهميته. ولقد كانت مشكلة المعرفة أكثر أهمية بالنسبة للفلسفة، وهي المشكلة التي أثارها ديكارت في أشد جوانبها إرباكاً، وهو: كيف تستطيع عقولنا، المنفصلة عن العالم الخارجي وعن العقول الأخرى بواسطة أعصاب وأعضاء حسية، أن تعرف الواقع؟ أو إن شئنا أن نضع المشكلة في صورة أكثر عمومية: ما هي العلاقة بين الفكر والوجود؟ ويلقى حل ديكارت العقلي المفترض على الأقل ضوءاً على السؤال. كما يشارك ديكارت هوبز في فضل توجيه الانتباه إلى النظرية الآلية للحياة والتمييز بين الصفات الأولية والثانوية.

ويُسمى ديكارت أحياناً بالأب الحقيقي للفلسفة الحديثة، وهناك فلاسفة محدثون سابقون عليه، كما رأينا، ولكن لا أحد منهم يكون نداءً له. فمنذ ديكارت أصبحت الدراسات الفلسفية أكثر دقة، واتساقاً، أصبحت مهمة عقلية، وبالتالي أصبحت مشرقة أكثر، ولقد كان لديكارت أعظم تأثير في أى فيلسوف من فلاسفة عصر النهضة. فقد حقق الانسلاخ التام عن الفلسفة المدرسية. وعن طريق تجنبه، من ناحية، للتصوف الذي يقبل معتقدات بدون نقد أو تمحيص، وتجنبه للمذهب الوضعي، من ناحية أخرى، الذي حصر نفسه في معارضة وقائع مجردة، يكون مذهبه العقلي منهجاً منظماً ومميزاً للبحث. وليس استخدامه للحدس والبرهان هو المنهج الوحيد في الفلسفة، لكنه منهج مهم، فقد أثبت أنه أكثر نجاحاً من أى منهج آخر تم تقديمه من قبل. وعزم بصورة مبدئية على استخدامه في الميتافيزيقا، والمنطق، والرياضيات، والعلم المجرد بوجه عام، وأثبت أنه ذو قيمة كبيرة في تلك المجالات. وهو ليس منهجاً جيداً للأخلاق، والسياسة، أو الفلسفة والدين، ولا لأى مجال يكون فيه المنهج التاريخي كمنظور ضرورياً ولا غنى عنه. غير أنه لا يمكن لأحد أن يتوقع وجود منهج كلى لجميع ميادين البحث. إن منهجه يقوم على الانجازات العلمية العظيمة التي تحققت، واستخدمه بنتائج موفقة.

ويقال إن ديكارت هو أول فيلسوف قدم نموذجاً كاملاً للنشر الفرنسي. إذ قاده إصراره

(*) الإشارة واضحة إلى أقسام النفس عند أرسطو (المترجم).

على الوضوح والتميز في التفكير والتعبير إلى تعريف مصطلحاته بدقة، ومن حيث إنه الفيلسوف الأول العظيم الذي كتب باللغة الفرنسية فقد فعل الكثير لكي يحدد المصطلح، ويضع المعايير للفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد في مناهج بيان التفكير وتنظيمه، ووضوح التركيب. ولقد أتهم الفلاسفة الفرنسيون أحياناً بالسطحية، لكن ينذر جداً اتهامهم باللاعقلانية. وإذا كانت اللغة الفرنسية قد أصبحت، في الأعم الأغلب، وسيطاً كاملاً للنص الفلسفي، فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى ديكارت. والعلاقة الوثيقة بين الفلسفة الفرنسية والآداب الرفيعة هي في جانب منها نتيجة لواقعة أن الفلاسفة الفرنسيين يكتبون أدباً جيداً.

٧ - المذهب الديكارتي (الديكارتيّة)

لقد كان لديكارت أثر عميق في كثير من فلاسفة عصره الرواد، الذين كانت بينه وبينهم مراسلات. وقد كان يسمى أيضاً إلى رضى «الجزويت»، وأصحاب السلطة الآخرين في الكنيسة الكاثوليكية. وبدا ممكناً لفترة قصيرة بعد وفاته أن المذهب الديكارتي (فلسفة أتباع ديكارت) يمكن أن يحل محل الفلسفة المدرسية، لأن تلك الكنيسة استحسنت الفلسفة إلى حد ما. ومع ذلك غدا الشعور قبل مضي وقت طويل بأن ثمة أخطاراً تكمن في الفلسفة التي تصر على الوضوح والتميز وتعتبرهما أمرين ضروريين لقبول الحقيقة، وتبدأ برهانها بالشك في كل شيء لا يجتاز بنجاح هذا الفحص والاختبار. وفي عام ١٦٣٣ وُضعت أعمال ديكارت في قائمة الكتب المنوعة في روما. وحُرِّمَ تدريس فلسفته في الجامعات الفرنسية بمرسوم ملكي. وفي هولندا هاجم رجال الدين المعتدلون المذهب الديكارتي، وتم استبعاد مؤيديه من المناصب الجامعية ومن الوزارة. ولم تلق أول محاولة للنظر إلى الدين من روح الفلسفة الحديثة بوصفها معارضة لروح فلسفة العصور الوسطى استحساناً في أي مكان. ومع ذلك استمر المذهب الديكارتي في أن يكون الفلسفة واسعة الانتشار بين الفلاسفة المستقلين حتى انتهى عصر النهضة عام ١٦٩٠ تقريباً، وهو العام الذي نُشر فيه كتاب لوك «مقال عن الفهم الإنساني».

ومن الصعب تحديد عدد فلاسفة تلك الفترة الذين يلقبون بالديكارتيين؛ فكل منهم قد تأثر إلى حد ما بديكارت، على الرغم من أن معظمهم أظهروا جدة وأصالة، وانحرفوا

عنه بطريقة ما. ومع ذلك، فقد لُقّب فلاسفة مثل «جولينكس» Geulincx و«مالبرانش»، اللذين نظر إلى آرائهما على أنها تمثل الانتقال من فكر ديكارت إلى مذهبي اسبينوزا وليبتنس اللذين تشعبا بصورة واسعة، نقول لقب هذان الفيلسوفان وغيرهما بالديكارتيين، في حين أننا قد ننظر إلى هذين الفيلسوفين الآخرين (اسبينوزا وليبتنس) على أنهما تجاوزا حدود المذهب الديكارتى في مؤلفاتهما.

ولابد أن يرجع الطالب إلى النصوص الأكثر تقدماً بالنسبة لآراء الديكارتيين بالتفصيل. فإلى جانب جولينكس، ومالبرانش، نجد ديكارتيين جديرين بالذكر بصورة كبيرة مثل مرسن Mersenne، ورولت Rohault، ورجيس Regis، ودى كوردمو De cordemoy، ولافورج La Forge، وأرنولد Arnauld، وكلوبرج Clauberg، ويكر Bekker. وقد لجأ بسكال إلى المذهب الشكى الذى يبدو أن المذهب الديكارتى قد قاده إليه، فى نزعة صوفية تؤكد أن القلب له أسبابه الخاصة التى لا يعرفها عقلنا، فى حين أن بيل Beyle يقبل المذهب الشكى ويطوره بطريقة تسبق فى بعض الجوانب الشكاك الفرنسيين فى القرن الثامن عشر.

ويكفى هنا أن نلاحظ ببساطة كيف أثرت بعض الصعوبات التى لاحظناها فى فلسفة ديكارت على بعض من أتباعه. لقد أكد ديكارت - كما رأينا - لانهاية الله وقدرته المطلقة، الذى يقابل وحده بصورة حاسمة صفات جوهر، من حيث إنه لا يعتمد على شىء آخر بالنسبة لوجوده. ولقد رأينا أيضاً العناء فى افتراض تفاعل سببى بين النفس والجسم، وأن ديكارت يتحدث أحياناً كما لو كان تغير فى أحدهما ليس سوى مناسبة، وليس العلة الحقيقية للتغير فى الآخر.

ومن تلك الافتراضات، قام كل من جولينكس، ومالبرانش، وآخرون، كل بطريقة الخاصة، بتطوير موقف عام يُسمى «بمذهب المناسبات». وبناء على وجهة النظر هذه، عندما تبدو إرادة العقل لنا علة حركة جسمية، فإن إرادتنا لا تكون سوى مناسبة الحركة (أو علة مناسبة)، بينما يكون الله هو العلة الفاعلة الحقيقية. إن العقل والمادة لا يتفاعلا على الإطلاق بصورة مباشرة، لأن التغيرات فى أحدهما والتى تبدو لنا أن الآخر قد سببها، هى تغيرات قد سببها الله بالفعل. وعلى هذا النحو، يكون كل من العالم الفيزيقي والعقل البشرى نسقاً مغلقاً، ماعداً توسط الله. والنشبيه المفضل هو ساعتان (تناظران العقل والمادة)، قام صانع ساعات (الله) بجعل الوقت فيهما واحداً، وتقابل عقارب كل منهما باستمرار

عقارب الأخرى، على الرغم من أنه لا تؤثر إحداهما في الأخرى^(*). إن التشبيه يميل إلى حتمية صارمة، إذ أن صانع الساعات قام بتصنيعهما بصورة كاملة، أو أنه نظمهما بصورة دقيقة ومستمرة، حتى إن عقارب كل منهما تتفق باستمرار مع عقارب الأخرى.

وإنها خطوة أخرى للاستمرار وإثبات أن كل حدث، سواء كان فيزيائياً أو عقلياً، لا يكون أكثر من العلة المناسبة لأي حدث آخر. إنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نفهم كيف يمكن على سبيل المثال، لاصطدام كرة من كرات البلياردو أن تحرك كرة أخرى، وذلك لا يقل في استحالته عن كيف يمكن للتفكير في أن العقل يحرك عضلة في الجسم. ولا بد أن نستنتج أن الله هو العلة الفاعلة لكل حدث يقع، سواء كان حدثاً عقلياً أو فيزيائياً. ويستتج «جولينكس» من ذلك أن حرية إرادتنا لا بد أن تكون مقيدة بصورة كبيرة، وأن نطاق مسؤوليتنا صغير ووضع. وبحثنا مالبرانش على أن «نرى كل الأشياء في الله» من حيث إنه علتها الفاعلة، وقد فعل القديسون ذلك، وسلكوا سلوكاً مستقيماً، أما المخطئون والمذنبون فضلوا في أن يفعلوا ذلك، وبحثوا عن سعادة مباشرة غير أنها فاسقة، هيأها الله لهم، لأنه يفعل وفقاً لقوانين مطردة ومنتظمة، لكنه مسئول عن ضبطها في النهاية: لقد كانت وجهة نظر أصحاب مذهب المناسبات الخاصة بالعلاقة بين الله، والعقل، والمادة، جزافية حتى إنها لم تدم وتستمر. فالمحصلة المنطقية هي استنتاج أن الله والمادة عمليتان متوازيتان لأنهما صفتان لجوهر واحد. فإذا قررت أنه لا يوجد سوى هذا الجوهر الواحد في الكون، فإن النتيجة ستكون فلسفة اسبينوزا الواحدية. وإذا تذكرت أنه بالنسبة لديكارت تكون كل نفس منفصلة جوهرًا مفردًا، وإذا ارتدت الحركة الديكارتية إلى القوة أو الطاقة، ووجد أن القوة عقلية في تكوينها، فإن المحصلة ستكون كونًا يتكون من كثرة من الجواهر العقلية - أي مذهب الكثرة عند ليبنتس.

(*) هذا المثل عن «التوازي» هو الحل الذي قدمه ليبنتس لمشكلة العلاقة بين النفس والبدن (المراجع).

References

Life and Personality:

E.S. Haldane, Descartes: His Life and Times.

Charles Adam, Descartes Sa Vie et Ses Oeuvres (Vol. XII in the Adam and Tannery edition of the works of Descartes).

Selections:

Ralph M. Eaton, editor, Descartes - Selections (Scribners).

B. Rand, Modern Classical Philosophers.

Works:

Discourse on Method (Open Court).

Meditations (Open Court).

Philosophical Works, edited by E.S. Haldane and G. R. T. Ross.

Oeuvres Complètes, edited by Victor Cousin, 1824 - 1826.

Oeuvres de Descartes, edited by Adam and Tannery, 1896-1910.

Interpretations:

M.W. Calkins, Persistent Problems of Philosophy.

S.V. Keeling, Descartes (London, 1934).

A. Boyce Gibson, The Philosophy of Descartes (London, 1932).

Kuno Fischer, Descartes and His School.

Norman Kemp Smith, Studies in the Cartesian Philosophy.

Edward Caird, "Cartesianism" (Encyclopaedia Britannica, 11 th ed., also in Essays in Literature and Philosophy).

الفصل السادس

إسبينوزا

١ - حياته

ربما يكون إسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) Spinoza من أكثر فلاسفة عصر النهضة أهمية، على الرغم من أن تأثيره في معاصريه كان ضئيلاً. لم تبدأ أهميته الحقيقية تقدر حق القدر إلا في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، عندما عرف «ليسنج» Lessing و«ياكوبى» Jacobi و«جوته»، وغيرهم من الباحثين الألمان أهمية إسهاماته. كان إسبينوزا المفكر الوحيد ثاقب النظر والجريء في عصره، حتى إنه استطاع أن يستخرج مضامين الفلسفة الديكارتية في جانبها الواحدى إلى نتائجها المنطقية. ولقد كانت لديه، أيضاً معرفة واسعة، مباشرة أو غير مباشرة، بالفلاسفة القدماء، وفلاسفة العصر الوسيط، من اليهود، والعرب، والوثنيين، والمسيحيين، كما كانت لديه معرفة أيضاً ببيرونو، وهوبز، والعلماء المحدثين. وقد قام بعقليته البارعة بتحويل أفكار أخذها من جميع تلك المصادر إلى مذهب أصيل ومستقل، حتى أصبح يدين له فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين.

ينحدر «باروخ إسبينوزا» من أسرة يهودية، طردتها محكمة التفتيش في القرن السادس عشر من إسبانيا والبرتغال، فلجأت إلى «أمستردام»، وعاشت هناك مسورة الحال، إذ يبدو أن والده كان تاجراً ناجحاً إلى حد ما في المدينة. تعلم الابن باروخ تعليماً جيداً، وفقاً لمعايير عصره، ودرس الكتاب المقدس، والتلمود باللغة العبرية، ودرس كتباً يهودية تتناول موضوعات دينية وفلسفية. وتعلم اللغة اللاتينية، لأنه كان يرغب في رؤية أوسع، تعلم هذه اللغة في مدرسة «فان إندى»؛ وهي مدرسة كاثوليكية رومانية بالاسم فقط، حيث قرأ أعمال ديكارت وفلاسفة محدثين آخرين، كما درس الرياضيات والعلوم الطبيعية. وقد جعلت دراساته من المستحيل عليه قبول كل عبارات الكتاب المقدس، وأيضاً تفسيرات الحاخامات، بطريقة حرفية تماماً. ومن المرجح أنه بدأ بالفعل يفكر في الخلود والله بنفس الطريقة التي سببها في فلسفته المتأخرة، والتي كان ينظر إليها بالتأكيد في ذلك

الوقت على أنها تخالف ما تعارف عليه من وجهة نظر اليهود والمسيحيين التقليديين. وربما يكون قد أعلن موافقه بطريقة فظة، مدفوعاً بتهور الشباب، فجرح مشاعر أصحابه الدينية. ويبدو أن أخت باروخ، التي أرادت أن تحرمه من المشاركة في أملاك والده، لفتت نظر أصحاب السلطات اليهودية إلى هرطقاته. ولم يكن الحاخامات، الذين عانوا هم أنفسهم من الاضطهاد، غير متسامحين تماماً، فلم يرغبوا في أن يفقدوا تلميذهم الأكثر تألقاً. وحاولوا في البداية أن يقنعوه بالعدول عما بدا لهم من أخطاء خطيرة، وأن يقنعوه - بعد أن فشلوا في ذلك - بأن يلتزم الصمت خوفاً من الإساءة إلى الطائفة اليهودية أو المسيحية التي اعتقدت خطأ أنه منكر لوجود الله. ولقد كان الإلحاد معارضاً لأسس هاتين الديانتين، وكان الظن، من ثم، أنه لا يتفق مع الحكومة الصالحة والأمانة، ومع الحياة الكريمة، طالما أنهم اعتقدوا أن أساس الأخلاق هو الأمر الإلهي. لقد رحب المسيحيون باليهود في «أمستردام» غير أن الحاخامات خشوا أن يصبحوا أعداء، إذا اكتشف المسيحيون أنهم يأوون شاباً بارعاً، لكنه ذو اتجاه فكري ملحد. ولذا كان الحاخامات على استعداد لأن يقدموا له معاشاً إذا احتفظ بآرائه لنفسه. غير أن الشاب «باروخ» رفض الرشوة أو التهديد. ولذلك طرده الحاخامات، الذين غضبوا من المحفل اليهودي بلعنات شديدة والحرمان الديني. وتم منع جميع اليهود من أن تكون لهم به علاقات من أى نوع، ومن أن يقرءوا أى شيء كتبه، أو يقترب منه أحد. وحاول متعصب يهودى أن يقتله، ولذلك أصبح إسبينوزا في سن الرابعة والعشرين من عمره منبوذاً من شعبه، كما أصبح طريداً بلا مورد من العالم الخارجى. لقد كانت نكبة رهيبه للشباب الذى طور فلسفته اللاحقة بوصفها محاولة لتوجيه حياته بحيث تجعله سيد نفسه، غير مبال بالإبعاد والإهانة.

وبعد ذلك اتخذ إسبينوزا الشكل اللاتينى لاسمه الأول وهو «بندكت» Benedict، وعاش بين المسيحيين، واستطاع أن يعمل نفسه بطريقة متواضعة عن طريق صقل العدسات البصرية، وهى تجارة تعلمها عندما كان صغير السن. لقد كان اهتمامه الحقيقى طلب الفلسفة، التى كرس لها كل ما يستطيع توفيره من وقت بعد كسب القوت الضرورى. ووجد فى كل مكان يستقر فيه - خاصة القرى فى منطقة أمستردام، وليدن، وهييجيو - أصدقاء بين المثقفين المقيمين، الذين زاروه ودرسوا فلسفته بشغف وهى لا تزال مخطوطة. ووجد أنه من الفطنة أن لا ينشر أثناء حياته سوى اثنتين من مؤلفاته - وهما تعليق على فلسفة ديكارت، قام تلاميذه بجمعه وتصنيفه، ورسالة فى اللاهوت

والسياسة^(*)، بدعم من صديقه «يان دي فت»، الذى حاول الدفاع عن الحكومة الشعبية فى هولندا، وعن حرية التفكير، والكلام، والنشر، والدين. واستقبل إسبينوزا قلة من الزوار من مفكرى عصره المرموقين، كما راسل آخرين، كان بينهم «أولدنبرج» سكرتير الجمعية الملكية التى تأسست حديثاً فى لندن (وعرف عن طريقه روبرت بويل)، وعالم الفيزياء هيجنز، وعالم اللغويات فوس، والفيلسوف لبيتس.

وأصبح إسبينوزا بمرور الزمن معروفاً بدرجة كافية لدرجة أن عرض عليه أن يشغل منصب الأستاذية فى جامعة «هيدلبرج»، وعرض عليه لويس الرابع عشر معاشاً بشرط أن يقوم بإهداء كتاب إليه. لكنه رفض هذين العرضين، وصمم على أن يبدأ حياة مستقلة، دون أن يغامر بحريته فى التعبير عن معتقدات بدون تحفظ. ووجد إسبينوزا دخلاً متواضعاً للغاية يكفى حاجاته، لا يكاد يكون فى معظم الأحوال ما يسميه علماء الاجتماع «مستوى الكفاف». ولأنه كان «باستمرار سعيداً، ومبتهجاً، وودوداً مع جيرانه، وعطوفاً على الجميع، فقد أحبه كل من عرفه. وكانت هناك طائفة بروتستانتية صغيرة، وهى المحفليون، ينتمى إليها بعض أصدقائه عمده بين الحين والحين بخدماتها، لكنه لم يظهر على أنه أصبح من أتباعها. وبدأ ينظر إلى الديانة اليهودية والديانة المسيحية على أنهما تلتقيان فيما هو حقيقى وهام بصورة أساسية، ونظر إلى المسيح على أنه أفضل مفسر لهذه الحقيقة. ولما كان إسبينوزا قد وُلد فى أسرة برتنيين ضعيفتين، وكان معجراً على استنشاق الغبار من صقل العدسات، ونظراً لأن العمل الزائد فى دراساته وفى تجاربه قد أجهده، فقد أصيب بالسل، ومات صغيراً فى سن الخامسة والأربعين. وقد حزن أصدقاؤه وجيرانه حزناً عميقاً على موته، لكن العالم لم يلحظ أن فيلسوفه العظيم قد رحل.

٢ - الدافع والمنهج

قليل من الفلاسفة المحدثين هم الذين قاموا بمهمتهم بجدية تامة كما فعل إسبينوزا. ولأن إسبينوزا حُرِم من أقاربه وأصدقاء شبابه، فلا بد أنه كان فى البداية يائساً فى الغالب. والدافع الذى أدى به إلى أن يكرس حياته للفلسفة هو الحاجة إلى العثور على خير دائم يعطيه هدوء العقل مستقلاً عن كل الظروف الخارجية. «وهكذا أدركت أننى فى حالة

(*) ترجمها د. حسن حنفي إلى اللغة العربية، ونشرتها الهيئة المصرية (المراجع).

خطيرة للغاية، فأرغمت نفسى على البحث بكل قوتي عن علاج، مع إننى كنت متيقناً أننى لن أجده؛ لأن الإنسان المريض الذى يصارع مرضاً مميّناً، عندما يرى أن الموت يحدث به بصورة أكيدة إذا لم يجد علاجاً، يكون مجبراً على أن يبحث عن ذلك العلاج بكل قوته، حيث تتعقد عليه جميع آماله^(١). لقد أثبتت عوامل الجاذبية المألوفة فى الحياة الاجتماعية أنها كانت عند إسبينوزا عقيدة مجدبة. لقد كان يعتقد أنه ليس ثمة رضا، ولا أمان دائم، يمكن أن يوجد فى الثروة، والشهرة، أو منع الحس، أو فى حب أى شىء زائل. فلا بد أن يجد خيراً حقيقياً يحرك العقل وحده، مع استبعاد كل شىء، لاكتشاف وبلوغ ما يمكنه من الاستمتاع بالسعادة الدائمة، والأسمى، التى لا تنتهى. وإذا وُجدت هذه السعادة، فإنه يمد يد العون للآخرين، حتى يمكنهم بلوغها بكل تقدير وفهم.

وينتهى إسبينوزا إلى أن ذلك الخير الحقيقى والدائم، لا يمكن أن نخبره إلا فى حب ما هو أزلى ولا نهائى، أعنى فى حب الله. ولقد تعلم «باروخ إسبينوزا» أن يحب سيده، الله، بكل عقله، ونفسه، وقوته. وهذا أمر لم ينسه «بندكت إسبينوزا». غير أن إله «بندكت» لا يمكن أن يكون موجوداً ذا انفعالات، وأمزجة متغيرة ومتقلبة، مثل تلك التى ينسبها العهد القديم إلى الله أحياناً. لقد تعلم باروخ أن الله لا متناه وأزلى، وبالنسبة لبندكت، لا بد أن يكون مثل هذا الإله موجوداً ضرورياً له نفس ضرورة الرياضة، والقانون العلمى، فذلك هو النوع الوحيد من الإلهوية الذى يتوافق، كما ظن، مع المعرفة الحديثة. فكل من درس الرياضيات وشعر بالمتعة الجمالية، وتقريباً المتعة الصوفية التى تآتى من فهم التناسب المنطقى وضرورة البراهين الصارمة، يستطيع أن يكون فكرة عما هو موجود فى ذهن إسبينوزا. وإذا استطاع شخص ما أن يتحد مع الله الذى يتصوره إسبينوزا على أنه الحقيقة التى لا تتغير على الإطلاق، فإنه سوف يحوز على الصفء الداخلى للذهن الذى لا يمكن للعالم أن يعطيه له، ولا يمكن أن يأخذه منه. ولقد وجد إسبينوزا خلاصه فى هذا «الحب العقلى الخالص لله» الذى يتصوره على أنه أساس القوانين الرياضية للطبيعة. ولقد أقام ديانه على علم عصره كما فهمه. ولم يكن إسبينوزا متصوفاً بمعنى شخص يعتقد أنه يتلقى وحياً عندما يكون فى حالات التجلى والنشوة؛ لأنه مفكر رياضى ومنطقى صارم. ومع ذلك، فقد قاده تفكيره الدقيق إلى هدوء وقناعة عقلية هادئة بمذهب أزلى من قوانين تشبه قوانين الرياضيات. وهذا هو إله إسبينوزا. وإذا كان «نوفاليس» محقاً فى تسميته «الإنسان المفتون فى الله»، فإن ذلك يرجع إلى نجاحه فى بلوغ سلام داخلى وسعادة عن طريق فلسفة

تمركزت حول الله. ويمكن أن نسمى إسبينوزا صوفياً بهذا المعنى فقط. ومع ذلك كان إنساناً متديناً بصورة عميقة.

ويشبه منهج البحث الفلسفي عند إسبينوزا بوجه عام منهج ديكارت. فالأفكار الواضحة والتميزة صادقة، أما الأفكار الغامضة فهي غير كافية أو كاذبة. ويسير البرهان في سلسلة من القضايا، مع أعلى يقين موجود في الحدس. غير أن الله، عند إسبينوزا، ليس ضامناً فحسب لصدق الأفكار الواضحة والتميزة، وليست معرفة وجود النفس معطاة بصورة مباشرة أكثر مما تعطى من معرفة الله. إذ أن معرفة الله هي المعرفة الأكثر يقيناً في كل ما لدينا من معارف، وماعداها، من حيث إنها ممكنة، تُستمد من معرفتنا بالله، أو يمكن، على الأقل، أن ننظر إليها على ضوء معرفتنا بالله.

لقد كتب إسبينوزا كتابه الأكثر أهمية وهو «الأخلاق» Ethics، بطريقة بحث في الهندسة، بادئاً بالتعريفات، والبدهييات، والمسلمات، ومتقدماً عن طريق نظريات متتابعة، إلى تلك الشروح (Scholia) التي أُضيفت. وهذا هو منهجه في العرض أكثر من أن يكون الطريقة التي يفكر بها بالفعل. ولما كان قد كتب أيضاً تفسيراً لفلسفة ديكارت (التي لم يقبلها تماماً) بنفس الطريقة، فإنه لم ينظر إلى هذا النمط من العرض على أنه برهان مطلق. لقد زعم أنه اختار هذا النمط من العرض لعدة أسباب: فهو يعرض تفكيره بطريقة غير شخصية خالصة، طريقة تخلو من الانفعال والتحيز من جانبه، لكي لا يثير تلك المشاعر في قرائه. فقد كان على هؤلاء القراء أن يلتفتوا إلى معنى كل مصطلح، وإلى الروابط المنطقية بين قضية وأخرى. ولم يكن إسبينوزا ملزماً بأن يستطرد في الرد على القضايا البديلة والاعتراضات الممكنة، ففي استطاعته أن يرد عليها في مراسلاته. ومن ثم فقد خلا كتابه من المواد التي لا لزوم لها. غير أنه لا يمكن أن يقال إن هذا المنهج الهندسي في العرض كان ناجحاً. لأن الحاجة كانت مكثفة للغاية. ولذلك فإن البحث الواسع الذي قام به كثير من الدارسين هو الذي جعل فكره واضحاً. ويجب على دارس كتاب «الأخلاق» اليوم أن يقرأه في ارتباطه بتعليق أو أكثر من التعليقات الممتازة المتاحة الآن لحسن الحظ.

ويميز إسبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة - وهي الظن Opinion (أو الخيال) والعقل Reason، والحدس intuition^(٢). ويضع تحت الظن الملاحظات العادية للحواس التي تعطى في التجربة، وتلك ينقصها الدقة العلمية، وتكون مشتتة ومختلطة. ويضع تحته أيضاً

المعرفة عن طريق السماع والعرف، وذكريات التجارب الماضية التي لا تصنف عن طريق العقل ولا تفهم عن طريقه، ويبدو أن هذه المعرفة ليست معرفة دقيقة. وبعد أن نقرأ ونسمع كلمات معينة أو رموزاً، نتذكر أشياء بصورة أكبر أو أقل دقة، ونكون أفكاراً عنها. ومن ثم عندما يسمع المرء أو يقرأ كلمة «تفاحة»، يكون لديه صورة ذهنية عن الفاكهة. وعندما يرى الجندي آثار أقدام الحصان في الرمل، يكون صورة ذهنية عن الفارس، ثم يكون بعد ذلك صورة عن الحرب، في حين أن الريفي يكون إدراكاً عن حصان يتقل في خياله إلى أفكار الحرث، والحقل. ويدرج إسبينوزا، بالتالي، تحت الظن الإدراكات الحسية، والصور التي يثيرها تداعي الأفكار، والذكريات، والكلمات، والرموز، والمعرفة التي تنتقل عن طريق التقليد أو التراث. ولما كان إسبينوزا فيلسوفاً عقلياً، فإنه يجد أن هذه المعرفة لا يمكن الركون إليها، ومن المحتمل أن تكون خاطئة.

ويثق إسبينوزا ثقة مطلقة في العقل والحدس. أما العقل فهو ممكن لأن لدينا أفكاراً مشتركة مع جميع البشر، لأن عقولنا وأجسامنا وعقولهم، وأجسامهم لها نفس الخصائص. ولذلك نستطيع أن نحصل على معرفة كافية عن أفكار لعلل الأشياء من معلولاتها، ونبرهن على القضايا عن طريق مناهج الهندسة، ونستنتج النتائج من مقدمات القياس. والنوع الثالث من المعرفة هو معرفة الحدس، وهي كما يقول إسبينوزا في كتابه «الأخلاق» تسير من فكرة كافية من الماهية المطلقة لصفات معينة لله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء». ولكل كلمة، تقريباً، في هذا التعريف معنى فني بالنسبة لإسبينوزا؛ لأن دعامتها العامة هي أنه إذا عرف المرء أى شيء معرفة تامة، سيفهمه في ضرورته وطبيعته النهائية، التي تكون بالنسبة لإسبينوزا، بالطبع، مظهراً لله. إن عقولنا من حيث إنها تدرك أشياء إدراكاً صادقاً، هي جزء من العقل اللامتاهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله^(٣).

ويقدم إسبينوزا مثلاً لتوضيح الأنواع الثلاثة من المعرفة على النحو التالي: هب أنه واجهتنا مشكلة إيجاد عدد رابع يمكن أن تكون له نفس العلاقة بالعدد الثالث التي تكون بين العدد الثاني والأول. في هذه الحالة نجد أن التاجر يعطينا مباشرة الإجابة الصحيحة؛ لأنه يتذكر في الحال القاعدة بدون أى برهان، أو لأنه تعلم كيف يفعل ذلك عن طريق التجربة. إن معرفته تركز على الظن، فهو لا يستطيع أن يبرهن على صحتها. أما الإنسان المتعلم جيداً، فإنه يستدعي برهان القضية التاسعة عشرة من الكتاب السابع عشر

لأقليدس، والخاصية العامة للنسب. وذلك هو منهج العقل. أما إذا كانت الأعداد بسيطة، فإن أى شخص يستطيع أن يصل إلى الإجابة الصحيحة عن طريق الحدس، كما فى المثال ٣:٢:١ فأى شخص يستطيع أن يرى بصورة حدسية أن العدد الرابع هو ٦؛ لأنه يعرف النسبة التى تكون بين العدد الأول والعدد الثانى. وبالتالي فإن هناك على الأقل قدرًا ضئيلاً من المعرفة الحدسية متاحاً لكل شخص. ويلاحظ إسبينوزا، عندما يوجه لوماً إلى ديكارت، الذى اعتقد أن الحدوس متعددة واستخدمها باستمرار، أن «الأشياء التى أستطيع أن أعرفها عن طريق هذا النوع من المعرفة قليلة للغاية».

ويتصور إسبينوزا العلية تصوراً رياضياً، وكما أنه فى تعريف المثلث المسطح توجد الضرورة المنطقية التى مفادها أن مجموع زواياه الداخلية الثلاث تساوى زاويتين قائمتين، فكذلك يكون لكل شىء أساس منطقي بالضرورة. ولكل شىء مختلق يمكن أن نتخيله سبب ضرورى لوجوده، أو عدم إمكانه. وكلما كانت معرفتنا واسعة، فإننا نستطيع، فى الغالب، أن نحدد ما هو ضرورى وما هو مستحيل؛ وكل ذلك معروف بالنسبة للعقل اللامتناهى لله، وكل ما هو موجود ينتج بالضرورة من طبيعته الخالصة مثلما تنتج قضايا الهندسة من البديهيات الأساسية، والمسلمات، والتعريفات. إن كل ما هو ضرورى يكون موجوداً، وكل ما لا يوجد فهو مستحيل.

٣ - الله وصفاته

عرّف ديكارت الجوهر بأنه «شىء موجود لا يتطلب شيئاً سوى ذاته لكى يوجد»؛ ويقبل إسبينوزا هذا التعريف، ويبين أن هذا الموجود لا بد أن يكون أساس وعلّة وجوده؛ أى لا بد أن يكون لامتناهياً، وإلا اعتمد على شىء آخر، ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يوجد؛ لأنه إذا اعتمد بعضهما على بعض، سيتحدد كل منهما عن طريق الآخر ولا يكونان لامتناهيين بالفعل، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى جوهر واحد لامتناه، وكامل، وشامل كل الشمول، ومكتف بذاته. وهذا الجوهر هو بالتالى الحقيقة الوحيدة الأساسية فى الكون. وهذا الجوهر أزلى؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، سيسبقه شىء آخر ويكون علّة وجوده، ولا يكون مكتفياً بذاته. ولا بد أن يكون كاملاً وتاماً، وإلا سيكون متناهياً ومحدوداً. ولأنه كامل، فلا يمكن أن يتغير على الإطلاق، لأن التغير هو انتقال

شيء ليس كاملاً. ولا بد أن ينظر إلى هذا الجوهر، بالتالى، على أنه الطبيعة أو الله، والكلمات الثلاث: الجوهر، والطبيعة، والله تدل على نفس الموجود.

ويقدم أسبينوزا أربعة أدلة على وجود الله^(٤). وجميع هذه الأدلة تذكرنا بديكارت، على الرغم من أنها وضعت بصورة مختلفة لكى تنسجم مع فلسفة إسبينوزا، كما أنها كانت - إلى حد ما - نتيجة لتأثير الأفكار وأحوال التعبيرات التى ورثها من الفلسفة اليهودية فى العصر الوسيط^(٥).

وتكمن خلف أدلة إسبينوزا ثقته بصدق الأفكار الواضحة والمتميزة التى تخلو من التناقض. ودليله الأول هو الدليل الأنطولوجى، الذى يذهب فيه إلى أن تصور الله بوصفه جوهرًا لامتناهياً فكرة واضحة ومتميزة، ومن حيث إنه كذلك، ومن حيث إنه موجود لامتناه، فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللاتناهى، أقصد الوجود. ويدعم هذه النتيجة الدليل الثانى، الذى يرى أن تصور الله لا يتضمن تناقضاً منطقياً يجعل وجوده مستحيلًا؛ لأن ما لا يكون مستحيلًا، يجب أن يكون موجوداً. ويذهب الدليل الثالث إلى أن وجودنا نحن الخاص من حيث إننا موجودات متناهية لم نوجد أنفسنا، ولا يمكن أن نوجدنا موجودات أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لا نهاية، يؤدى بالضرورة إلى موجود لامتناه يكون علة أو أساساً لوجوده الخاص. أما الدليل الرابع، فيذهب إلى أن الموجود اللامتناهى لا بد أن يمتلك قوة لامتناهية، ويكون بذلك قادراً على أن ينتج وجوده ويدعمه.

ولم تنتج تلك الأدلة من النقد الذى وجه إلى أدلة ديكارت من قبل؛ ففكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة لا تتضمن بالضرورة وجوده. إن الفكرة المحض لا يبرهن على وجودها عن طريق واقعة تقول إنها لا تتضمن أى تناقض منطقى. وإن كوننا مؤلفاً من موجودات متناهية يمتد بصورة لانهائية فى الزمان والمكان لا يكون ممكن التصور بدون افتراض وجود موجود واحد لامتناه. ولا تمتلك الفكرة المحض - حتى ولو كانت فكرة موجود لامتناه - قوة على الإطلاق لكى تخرج نفسها أو أى شيء آخر إلى حيز الوجود. ومع ذلك، فليس من الإنصاف رفض تصور أسبينوزا لله، بسبب أن براهينه التى عرضها ليست مقنعة. لأننا لو تتبعنا تصوره فيما بعد، لوجدناه موحياً بطرق كثيرة، ومؤثراً تأثيراً عميقاً.

وطالما أنه لا يوجد، سوى جوهر واحد فى الكون على نحو ما يرى أسبينوزا، وهذا الجوهر هو الله، فإنه ينظر إلى العقل والمادة، أو بلغة فنية دقيقة الفكر والامتداد، على أنهم

صفتان لله. ويعرف إسبينوزا الصفة، في بداية كتابه الأخلاق بأنها «ما يدركه العقل بوصفه مكوناً ماهية الجوهر». وقد أخذ بعض المؤلفين هذا التعريف ليعنى هذا التقرير بمعنى واقعي وليس بمعنى مثالي؛ لأن الجوهر يمتلك هذه الصفات بوصفه جوهرًا، ويكتشف عقلنا ذلك؛ لأنه صادق، ومستقل عن اكتشافنا له. ولأن الله لامتناه، فلا بد أن يكون له عدد من الصفات اللامتناهية، غير أننا لا نعرف سوى الفكر والامتداد. وكل صفة من هاتين الصفتين «لامتناهية في نوعها»، لكنها لامتناهية بصورة مطلقة» مثل الله. أعنى أن الامتداد لامتناه، فهو لا يحده سوى الامتداد فقط، ولا يمكن للفكر أن يحدثه. والعقل، بالمثل، لامتناه بوصفه عقلًا، ولا يمكن للمادة أن تحدثه. إن الفكر والامتداد ليسا شيئين أو جوهرين، بل هما صفتان للجوهر الواحد، ولا يكون لهما وجود إلا في هذا الجوهر. وهما، في واقع الأمر، واحد في جوهرهما المشترك.

ويعنى إسبينوزا أن الله - الطبيعة، الكون، الجوهر، سمها كما شئت، عقلي ومادي؛ لأنه يمتد في المكان بوصفه شيئًا طبيعيًا، وهو أيضًا لامتناه بوصفه شيئًا عقليًا، والعقلي لا يمكن أن يكون له تأثير على الطبيعي، والطبيعي لا يمكن أن يكون له تأثير على العقلي. إن وجهة نظر إسبينوزا هي مذهب التوازي Parallelism الكلي، من حيث إنه يقابل مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت، ومذهب المناسبات عند جولينكس ومالبرانش. وهو يشبه المذهب المادي عند هوبز من حيث إنه يقرر أن كل شيء موجود يكون ماديًا، لكنه يختلف عن هوبز في تأكيده أن كل شيء يكون عقليًا بصورة متكافئة. ومذهب إسبينوزا هو «شمول النفس» Panpsychism (أى أن كل شيء نفس) إلى حد أنه يقرر أن كل شيء في الكون له جانب عقلي، ولم يزعم إسبينوزا، على أية حال، أن لكل جزء منفصل من المادة غير العضوية أكثر من صورة من العقلانية غير التامة، لأنه غير واع، ولا يدرك، ولا يحس، ولا يتخيل، ولا يتذكر، ولا يفكر.

وليس لله - من حيث إنه جوهر لامتناه له صفات لامتناهية - أى خاصية من الخصائص العادية للإنسان. فهو نسق رياضى وألى عظيم من الناحية الطبيعية - أعنى الطبيعة بأسرها، وهو يفعل وفقًا لقوانين الرياضيات. وهو أزلى مثل الهندسة. فمنذ متى بدأ مجموع زوايا المثلث الثلاث يساوى زاويتين قائمتين، ومتى ستوقف عن أن تكون كذلك؟ تلك أسئلة ليس لها معنى؛ لأن مبادئ الهندسة لازمانية وأزلية. إن الله ليس خالفًا للعالم في لحظة معينة، إلا بمقدار ما يمكن القول أن بديهيات الهندسة ومسلّماتها يمكن أن تخلق النظريات

فى زمن معين، لأن مبادئ الامتداد محايثة فى الله من حيث إنه أساسها الأزلى والذى لا يحدده زمان. فانه علة محايثة للعالم؛ بمعنى أنه الأساس المنطقى أو الجوهر؛ أى أنه لم يصنع العالم، لأنه ببساطة هو العالم. ومع ذلك فهو أيضاً عقل، لأنه واع ويجد متعة عقلية فى كماله الرياضى والمنطقى، وذلك جزء مما يعنيه إسبينوزا بالقول بأن الله يحب نفسه.

ولأن الله كامل وشامل كل الشمول، ليس له انفعالات وعواطف مثلنا، تُحدثها أشياء خارجية، ولأنه كل، فإنه لا يمكن أن يرغب شيئاً، ولذلك ليس له غايات، ولا خطط يرغب فى تنفيذها، وليس له بالتالى إرادة. ونحن نتعقل لكى نكتشف ما لا نعرفه، أما الله، الذى يعرف كل شيء، فإنه لا يحتاج إلى ذلك، ومن ثم ليس له عقل بالمعنى الإنسانى. ونحن نطلق على الأشياء التى نرغبها اسم الخير، ونطلق على الأشياء التى نكرها اسم الشر، أما بالنسبة لله - الذى لا يملك رغبات أو صنوفاً من الكراهية - فلا يمكن أن توجد قيمة أخلاقية. ومن الحق أن نفكر فى الله على أنه يخلق أى شيء لمنفعة الناس، أو أنه يبطل قوانين الطبيعة ويقدم معجزات مكانها. إن الخير، والشر، والجمال، صفات إنسانية غير كافية، وليست خاصة لله على نحو ما هو عليه بالفعل.

ويمكن للمرء أن يرى لماذا اتهمه الأصوليون المسيحيون واليهود الذين عاشوا فى عصره بأنه ملحد. فهو يبدو منكراً لوجود الإله الذى يحب الإنسان ويعتنى به، ويصلى له الإنسان، ويستمد منه العون والمساعدة. وسوف نرى فيما بعد أن لبيتس حاول أن يطور فلسفة، مستمدة أيضاً من المذهب الديكارتى، تفسح مجالاً أكبر للطموحات الدينية المألوفة. ومع ذلك فمن الواضح أيضاً أن إسبينوزا كان يؤمن بالله بطريقته الخاصة، وأنه كان يستمد سلاماً داخلياً من الإيمان به.

لا بد أن يكون ما قام به إسبينوزا الآن واضحاً. فقد تعلم باروخ أن الله واحد، وأنه الأساس النهائى لكل شيء. وقد درس أيضاً العلم، وتعلم أن الكون نسق فيزيائى ورياضى تام يقوم على قوانين مطردة. وكان بندكت - الذى كان يبحث عن خلاصه فى عصر الاضطراب المؤلم - فى حاجة إلى الاتجاه إلى الله. غير أن الله لا يمكن أن يوجد إلا فى الكون الحقيقى، الذى ينكشف عن طريق الرياضيات والفيزياء. وحاول إسبينوزا - شأنه شأن برونو فى القرن السابق - أن يقيم ديانته على العلم، وأن يجد إلهه فى قوانين الطبيعة ولذلك قام بمراجعة تصوره لله لكى يجعله متفقاً مع تلك القوانين. إن وجهة نظر إسبينوزا عن الله ليست هى، بالفعل، مذهب الإلحاد، ولكنها بالأحرى مذهب وحدة الوجود (وهى

كلمة لم تكن قد ظهرت بعد في عصره)؛ وهى وجهة نظر تذهب إلى أن الله هو الكل والكل هو الله. ويختلف مذهب وحدة الوجود، مع إنه غير مألوف، عن مذهب الإلحاد أتم الاختلاف.

إن الله وصفاته - عند إسبينوزا كما رأينا - لامتناه، وأزلى، ولا يمكن أن يتغير، الله هو الجوهر الكلى، والأساس الأقصى وماهية كل شىء عقلى وفيزيائى. ويسمى إسبينوزا، إحياءً لمصطلح مدرسى، الله «الطبيعة الطابعة» *Natura naturans* (المبدأ الفعال)، أعنى الطبيعة التى توجد الأشياء المنفصلة فى العالم، بينما يسمى الأشياء المنفصلة فى الوجود «بالطبيعة المطبوعة» *Natura naturata* (المبدأ المنفعل)، أعنى الأشياء الجزئية كما نعرفها، وهى منفصلة بعضها عن بعض، وليست دائمة، وهى أيضاً الله. وهل يستطيع إسبينوزا أن يبين الطريقة التى ينشأ منها الله بوصفه الطبيعة المطبوعة. أعنى عالم الأشياء المتغيرة والجزئية، من الله بوصفه الطبيعة الطابعة، أعنى الجوهر الواحد الثابت؟ لا بد من الإقرار بأن إسبينوزا لم يوضح تلك المسألة توضيحاً تاماً. فمن السهل - لو أن المرء اعتقد فى فلسفة واحدة مطلقة - أن يبرهن على أن جميع الأشياء المنفصلة فى العالم واحدة بصورة أساسية وخالدة فى طبيعتها القسوى من أن يتحول ويبين كيف أن الوحدة القسوى تصبح متفردة فى الأشياء الكثيرة التى يتألف منها كوننا الفعلى. ويقول هيجل: إن إله إسبينوزا يشبه عرين الأسد فى حكاية إيسوب؛ إذ يمكن للمرء أن يرى آثار أقدام كل الحيوانات التى تذهب إلى العرين، غير أنه لا يرى أى حيوان يعود أو يخرج منه. ومع ذلك، فليس من الإنصاف أن نتصيد أخطاء كثيرة لإسبينوزا من أجل هذا السبب. فليس هناك فيلسوف نجح تماماً فى حل مشكلة كيف يمكن للكثير أن ينشأ من الواحد، أو كيف ينتج الأزلى الثابت الزمان المتغير. ولقد اضطرب فلاسفة كانوا معارضين تماماً لإسبينوزا - مثل برجسون، مثلاً - الذى اهتم بالزمان اهتماماً كبيراً، وزعم بصورة أساسية أن العالم عبارة عن تغير وحركة وكثرة من أشياء، فقد عانى كثيراً عندما حاول تفسير كيف يمكن أن يوجد فى هذا الكون كليات غير زمانية فى المنطق والرياضيات وكيف تكون هناك وحدة كبيرة بطرق أخرى غير ما يوجد بالفعل.

٤ - الأحوال

حاول إسبينوزا أن يستمد الكثرة من الواحد والتغير من الأزلى عن طريق مذهب الأحوال *Modes*. فهناك أحوال لامتناهية وأحوال متناهية. ويعرف إسبينوزا الحال *Mode*

بأنه تغير في الجوهر، يوجد في، ويتصور عن طريق، شيء غير ذاته. ولا شك أن كلمة «أحوال» هي الطبيعة المطبوعة. والله - من حيث إنه جوهر، في صفة الامتداد - يمتلك الحال المباشر اللامتناهي للحركة والسكون. وهذا يعني أن كل شيء في العالم، من حيث إنه شيء مادي، يكون إما متحركاً أو ساكناً، والتجمع الكلي للحركة لا يزيد ولا ينقص على الإطلاق، في حين أن الحركات الجزئية تختلف في الأزمنة والأمكنة. وتظهر المادة من حيث إنها تنقسم أو تنفرد إلى موضوعات مختلفة في الحال المباشر اللامتناهي «لوجه الكون» (Facies Totius Universi)، أعني، سلسلة الأحداث الطبيعية للعالم الفيزيائي، التي تؤلف نسقاً كاملاً من أحداث مترابطة ترابطاً علياً. ويمتلك الله من حيث إنه جوهر له صفة الفكر - الحال المباشر اللامتناهي للعقل، الذي يسميه إسبينوزا أيضاً «القوة اللامتناهية للفكر» أو «فكرة الله»، وليس واضحاً تماماً ما عساه أن يكون الحال المباشر اللامتناهي الذي يتفرد فيه، لكنه قد يكون، كما يذهب «مارتينو» «الصورة الثابتة لفكر متعقل أو قوانين منطقية ضرورية»، وهو، على أية حال، ما يشكل الموازي من الناحية العقلية لأحداث مترابطة ارتباطاً علياً من الناحية الفيزيائية. ولا بد من الإقرار بأن كل ذلك غامض بعض الشيء، لكن عن طريق هذه الأحوال اللانهائية يأخذ الجوهر الكلي الواحد صورة الموضوعات العادية لحياتنا اليومية.

والأحوال النهائية هي ذواتنا، والنباتات، والحيوانات، والعصى، والحجارة - أعني كل «شيء» جزئي في العالم، أو كل شيء يلزم الجوهر الكلي، وصفتي الفكر والامتداد. أي أن كل شيء يكون عقلياً وفيزيائياً في وقت واحد. فذهني هو فكرة جسمي، وجسمي هو النظر الفيزيائي لذهني؛ فهما من حيث الأساس واحد ونفس الشيء. وتوضيحات إسبينوزا صعبة إلى حد ما، فقولته مثلاً إن الدائرة وفكرة الدائرة هما شيء واحد، ولا يختلفان إلا في تصورنا للدائرة بأنها توجد وجوداً فيزيائياً وبأنها تُعرَّف تعريفاً رياضياً. ودعنا نكون مثلاً عن أنفسنا. انظر إلى سطح مجوف، ولنقل كرة طفل مطاطية، بنية اللون في معظمها، غير أنه يوجد بها خط واحد أصفر يدور حول المركز. هذا الخط يبدو لنا محدباً. ومن ثم إذا كان المطاط في الكرة رقيقاً حتى إن الطلاء الأصفر يبدو من أوله إلى آخره، فإن نفس الخط يكون مقعراً عندما ننظر إليه من داخل الكرة. ومع ذلك، فلا وجود إلا لخط واحد، وصفتين هما المحدب والمقعر. خذ مثلاً آخر، افرض أنك تنظر إلى قلم، أمسكت به، ثم بدأت تكتب. العملية كلها تكون بالنسبة لك عقلية؛ لأن لديك إدراكاً

للقلم، وفكرة عن الشيء الذي ترغب في أن تدونه، ولذلك فإنك تنتقل إلى تجارب أبعد وهي إمساك القلم بيدك، والكتابة به. إنني ذلك الشخص الذي ألاحظك وأنت تفعل ذلك، أرى أحداثاً فيزيائية معينة، وأستدل منها بمساعدة العلم على أحداث أخرى. ومن وجهة نظري، تثير إشعاعات الضوء المنعكسة من القلم على قرنية عينيك تياراً عصبياً يسير من عينيك إلى مخك، حيث ينساب هناك في تيار آخر (التظير الفيزيائي للفكرة التي رغبت في تدوينها) ويخلق دافعاً يسير من الأعصاب الحركية إلى يدك، التي التقطت القلم، وبدأت تكتب به. إن سلسلة الأحداث العقلية التي خبرتها أنت، وسلسلة الأحداث الفيزيائية التي لاحظتها أنا أو قمت باستدلالها هما - في واقع الأمر - شيء واحد. فأنت لاحظتهما من الداخل، فيما يمكن أن نسميه جانبهما «المقعر»، بينما التفت أنا إلى جانبهما «المحدب».

وقد فضل بعض السيكلوجيين هذا المذهب: مذهب التوازي الفيزيائي النفسى، الذى عرضناه فى الفقرة السابقة. لأنه يتجنب الصعوبات الموجودة فى مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت. إن كلاً من السلسلتين الذهنية والفيزيائية تامتان؛ فليس هناك حدث فى إحدهما يكون علّة أى حدث آخر فى السلسلة الأخرى. ومن الممكن بالنسبة للمتخصص أن يحصر نفسه فى دراسة إحدى هاتين السلسلتين، ويتجاهل السلسلة الأخرى. ولا شك أن هناك اعتراضات كثيرة على هذا المذهب. فهو يناقض الحس المشترك، ويبدو سطحياً إلى حد كبير. ففى مواضع كثيرة لا نلاحظ بالفعل شيئاً يوازى السلسلة الأولى فى السلسلة الثانية، وافترض وجوده هو مسألة استدلال بصورة خالصة. وعلاوة على ذلك، يميل هذا الرأى إلى أن يجعلنا نفكر فى الذهن بصورة آلية أكثر مما ينبغى، ومع ذلك، فإننا نمتلك بالفعل مصالح، وأغراضاً، وخططاً نحاول أن ننفذها، فمقولنا تختار من بين الموضوعات المنبسطة أمام أعيننا تلك التى نهتم بها. ومن الممكن أن تكون كل الأحداث الفيزيائية آلية تماماً، كما يفترض إسبينوزا؛ لكن مع ذلك تكون -ياتها الواعية، التى تكون آلية، غائبة بالفعل، ولذلك لا يمكن أن تصور العمليات العقلية فى جميع نواحيها موازية لسلسلة فيزيائية. وتلك بعض من الصعوبات فى مذهب التوازي. ومع ذلك، فهى إحدى النظريات الشهيرة لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم (النفس والبدن) وهى ما زالت مفضلة عند كثيرين، وهكذا فقد قام إسبينوزا بإنجاز هام عندما طورها.

ودعنا نتابع مذهب التوازي عند إسبينوزا بصورة أبعد. كل شيء فى العالم مادى

وفيزيائي. وكلما كانت بنية المادة أقل تركيباً، كان بناء الذهن أقل تطوراً، والعكس. إن الحجر بسيط نسبياً في تركيبه الفيزيائي والكيميائي، وسيقول إسبينوزا أنه متخلف في الجانب الذهني تماماً. وترتفع النباتات والحيوانات الدنيا في القدرات العقلية بتركيبها الفيزيائي المتزايد. وأنت وأنا لدينا أفكار تناظر حالاتنا الجسمية. فنحن لا نستطيع أن ندرك موضوعاً إدراكاً عقلياً، إذا لم ترتبط أعضاؤنا الحسية وعقولنا به ارتباطاً فيزيائياً. وتكون الإدراكات الحسية الخاطئة، والأوهام، والهلوسات، ملازمة لتوافقات فيزيائية ناقصة؛ فأفكارنا التي تكونت على هذا النحو هي من ثم - كما يقول إسبينوزا - غير مقنعة. إننا لا نستطيع أن نبرهن ونحصل على حدوس إلا لما يناظر في الجانب العقلي حالاتنا الجسمية. إننا نستطيع - على أية حال - أن نعرف أكثر عن العالم الخارجي، لأن الأشياء الأخرى تشبه إلى حد كبير أجسامنا؛ فكل مادة، مثلاً، تخضع لنفس القوانين الفيزيائية، والكيميائية، والرياضية، ولذلك فإننا نستطيع أن نعرف بعض المبادئ الكلية. وإذا حصرنا أنفسنا في أفكار واضحة ومتميزة، فإننا لا نقع في خطأ، ومن ناحية أخرى، تكون أفكارنا غامضة بالضرورة بالنسبة لأي شيء لا تكون أجسامنا متوافقة معه توافقاً كافياً.

ونحن نرى أن إسبينوزا محق - إلى حد ما - في هذه المسألة، وأنه قدّم توجيهاً سليماً للبحث العلمي والفلسفي. ومع ذلك، عندما ترى قلماً وتلتقطه، فإن ما تدركه ليس حالة من حالات مخك، ولكنه شيء خارج جسمك. إنك لا تستطيع، بالتأكيد، أن تدرك القلم ما لم يكن في حالة مناسبة مع مخك، ويؤكد إسبينوزا ذلك بصورة يمكن تبريرها. ومع ذلك فإنك تدرك عن طريق وسيط فعل المخ شيئاً خارج المخ. إن عقلانية إسبينوزا مضيئة غير أنها لم تحل كل مشكلات الاستمولوجيا (أي علم المعرفة).

٥ - الحرية البشورية والخلاص

لم يعتقد إسبينوزا، من حيث إنه فيلسوف آلي دقيق، في حرية الإرادة بمعنى الاحتمية. فكل حدث يقع يحدث بضرورة رياضية. وعندما لا نرى الظروف الخارجية ونرى فقط حالاتنا العقلية والجسمية، فإننا نتخيل أن أفعالنا تكون حرة، كالحجر، إذا كان لا يعي إلا حالاته الداخلية فحسب، فإنه يفترض أنه يحدد بإرادته الخاصة المجرى الذي يتبعه عندما يلقى إلى أعلى في الهواء.

وهناك، من ناحية أخرى، تمييز هام للغاية عند إسبينوزا بين العبودية البشرية والحرية البشرية. فطالما أن رغباتنا توجه في اتجاه الأشياء المتناهية والطارئة التي لا يمكن أن تشبع على الدوام فإننا نكون عبيداً للظروف الخارجية ونكون ضحايا الأحداث. إننا نكون عبيد انفعالاتنا ودوافعنا وأفكارنا الغامضة، التي تدين بأصلها إلى علل لا نستطيع التحكم فيها. وفي إمكاننا أن نحرر أنفسنا من هذه العبودية عن طريق التفكير بصورة واضحة ومميزة. ودعنا نرى كيف يمكننا أن نفعل ذلك. لا شيء يسبب لنا الكآبة إذا عرفنا حتميته، وذلك أمر يمكن أن نفعله إذا فكرنا بطريقة عقلية، أعني بوضوح وتميز. وإذا استخدمنا مثالنا نحن لما يعنيه إسبينوزا لقلنا: إذا كان محتملاً على صديقك أن يموت، ومرضه لا يمكن الشفاء منه، فلا شيء يمكن أن تفعله أنت أو أى شخص آخر من أجل إنقاذه؛ فمتى رأيت أن نتيجة هذا الحدث هي مسألة ضرورة مثل نتيجة $2 + 2 = 4$ ، فإنك لن تحزن عليه بعد ذلك. وإذا استطعت أن تتأمل كل حدث من منظور الأزل Sub quadam aeternitatis specie (من حيث إنه يكون من منظور الأزل)، وتدرك أنه جزء من نسق لأحداث محددة بصورة مطلقة بوصفها نتائج فى جدول الضرب، فإنك لن تقلق عليه بعد ذلك؛ وسوف تتخلص من الألم الانفعالي.

إن الحرية الإنسانية، من ثم، هي ببساطة مسألة قبول الكون، لأنك تفهم ضرورته الرياضية. ومتى تم ذلك، ستحصل على سلام العقل، ستحرر من الانفعالات، وتكون قادراً على أن ترد الشر إلى الخير. وأصبح إسبينوزا، بلا شك، بهذه الفلسفة راضياً عن حرمانه من شعبه؛ لأنه رأى أنه من المحال أن يستطيع الحاخامات فهمه، ولذلك ففى استطاعته أن يصفح عنهم، ويتوقف عن الحزن على نتائج أفعالهم، وقد نفترض أنه أخذ بهذه الطريقة فى النهاية إلى لاعقلانية الدهماء الذين قتلوا أصدقاءه، أعنى أخوة دى فنت، عندما بذلوا أقصى ما فى وسعهم لكى يحافظوا على حريات هولندا. ولا بد أن هذا النوع من الفلسفة ساعد إسبينوزا على أن يحصل على صفاء الذهن، وأن ينجو من شلل الحزن البالى على أحداث ليست فى متناوله. وعندما نصل إلى فلسفته السياسية، سوف نرى أنه لم يوص بالاستسلام الشرقى بالنسبة لأحداث المستقبل التي يمكن أن تؤثر فيها.

٦ - الفلسفة الاجتماعية

إذا قارنا بين إسبينوزا وهوبز، الذى كان إسبينوزا يدين له بصورة أساسية فيما نسميه

بالأخلاق عنده، وأيضاً فلسفته السياسية، لوجدنا أن إسبينوزا كان أحياناً أكثر تشدداً في تأكيد مذهب الأنانية والمذهب الطبيعي. غير أن فكره يتجاوز بسرعة هذه الأوضاع إلى موقف أكثر اجتماعية وأشد روحية. وفضلاً عن ذلك فقد أعطى إسبينوزا فلسفته الاجتماعية مكانة أكثر تحديداً في مذهبه الميتافيزيقي بأسره مما فعل هوبز. والنتيجة هي أنه في حين أن فلسفة إسبينوزا الاجتماعية أقل اتساقاً من فلسفة هوبز الاجتماعية، إلا أنها أكثر اتساعاً وكفاية في نظرتها.

إن الدافع أو النزوع (Conatus) عند إسبينوزا، لكي يستمر في وجوده، أو قانون بقاء الذات، هو خاصية لكل شيء في الكون. والإنسان ببساطة هو مثال لذلك (وهذا مثال لنجاح إسبينوزا في توافق الأخلاق عنده مع مذهبه بأسره). فالإنسان يرغب أي موضوع يستحسن هذا الدافع ويؤدى به إلى حالة أعلى من الكمال، يطلق عليها اسم الخير، ويجد الشعور الذي يلزم الانتقال إلى هذه الحالة الأعلى التي تسبب لذة.

ويجب أن نلاحظ هنا ثلاث مسائل، أولاها - أننا نصف موضوعات بأنها خيرة ونجد أن بلوغها يمكن أن يسبب لذة لأننا نرغبها، ونحن لا نرغبها لأنها تجلب لنا لذة، ولذلك فإن إسبينوزا ليس من أنصار مذهب اللذة بصورة محددة. وثانيهما - تتحول الرغبة في بقاء الذات، أو على أبعد تقدير، القوة التي تزداد والغلبة، في رأى إسبينوزا، في الحال إلى رغبة في «كمال» متزايد، أو كما قد نقول، تطور شامل؛ ولذلك فإن إسبينوزا هو بحق مبشر بمذهب تحقق الذات في القرن التاسع عشر. وثالثهما - بينما يبدأ إسبينوزا بمذهب أناني صارم بوصفه الحالة البدائية للإنسان، فإنه يبرهن على أن كل إنسان ينبغي عليه أن ينظر إلى غبطته نظرة عقلية، أعنى نظرة فاضلة، وإذا فعل ذلك، فإنه سيدرك على الفور أنه لا شيء يفوق الغبطة من حيث إنها الحياة في مجتمع منظم تنظيماً جيداً حيث يكون لجميع الناس أهداف متساوية و«كما لو كانوا يتحركون بواسطة عقل واحد». ولذلك، فإن الإنسان الفاضل لا يرغب شيئاً لنفسه لا يرغبه للآخرين أيضاً. وثمة خط آخر من التفكير أدى بأسبينوزا إلى نتيجة مشابهة وهو أن الحب والمتعة علامتان للغبطة والكمال المتزايد، في حين أن الحسد، والكراهية، والغيرة، حسنة، ومن مصلحة الإنسان أن يربى وينمي الحب والمتعة، ويتغلب على الحسد والكراهية والغيرة. «إن من يعيش وفقاً لتوجيه العقل، يحاول - بقدر المستطاع - أن يجعل كراهية الآخرين، وغضبهم، أو ازدراءهم له تتحول إلى حب وود»^(٦). ولذلك قد نقول إنه - على الرغم من أن أخلاق إسبينوزا تبدأ من الأنانية - فإنها

تنتهي إلى الإيثار (الغيرية). إن الهدف الأسمى للكمال البشري، الخير الأقصى، هو، بالنسبة لاسبينوزا، كما رأينا سابقاً، المعرفة العلمية والدينية لحقيقة نهائية، هي التي تكون الله، وكذلك الحب العقلي المصاحب لله.

وتؤلف الفصول الخمسة عشر الأولى من كتاب إسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» دحضاً لوجهة نظر، كان يتمسك بها كثيرون في هولندا في كل مكان في ذلك الوقت، وهي تذهب إلى أن أصل الدولة يكمن في التأسيس الإلهي، مثل حكومة اليهود الدينية في العهد القديم، التي تستمد سلطتها من إرادة الله، وتنظم السلوك البشري من كل وجه، بما في ذلك التعبير عن الآراء في العلم، والفلسفة، والدين. ويبين إسبينوزا، عكس ذلك، أن المؤسسات السياسية العبرية الموصوفة في الكتاب المقدس كان الهدف منها العبرانيون القدماء فقط. ويثبت أن الأسفار الخمسة بأسرها لم يكتبها موسى في صورتها الحالية^(*)، وهو يذهب إلى أنه يحتمل أن النبي عزرا Ezra هو الذي قام بجمعها وتصنيفها. ويفسر إسبينوزا المعجزات تفسيراً عقلياً، بوصفها أحداثاً طبيعية. ويوجه الانتباه إلى واقعة مؤداها أن رسالة كل نبي تصطبغ بميله هو الفردي، ومزاجه، وآرائه الشخصية، وأن الأسلوب الذي كتبت به الرسالة هو سمة للإنسان نفسه. ولأن محتويات الكتاب المقدس مصممة لشعب معين، ومصممة بصورة ثانوية للجنس البشري، فإنها تتوافق بالضرورة مع جماهير الشعب. ومن ثم فإن الكتاب المقدس لا يعلم الناس، ويمكن النظر إليه على أنه كلمة الله من حيث إنه لا يؤثر إلا على الدين. وتعاليمه ذات التطبيق العام هي مسائل بسيطة للإيمان - مثل أن الله واحد، وموجود في كل مكان - وواجبات لسلوك - مثل واجب المرء أن يحب لجاره ما يحبه لنفسه، والتوبة من الآثام والخطايا.

إن مناقشة إسبينوزا لكل من العهد القديم والعهد الجديد جذيرة بالاحترام، وتكشف عن اعتقادات دينية صادقة وجديّة. وتبدو المشاعر المشابهة التي يمكن أن يعبر عنها أستاذ في اللاهوت المسيحي أو اليهودي اليوم مبتذلة في الغالب. وعلى أية حال، لقد كان أسبينوزا الفيلسوف الأول الذي تجرأ على أن يتحدث على هذا النحو بلا تحفظ في هذه المسائل، وأثار نشر هذا الكتاب باللغة اللاتينية عام ١٦٧٠ معارضة شديدة حتى إنه رأى أن

(*) ولهذا السبب تسمى هذه الأسفار الخمسة أحياناً باسم «الأسفار الموسوية» على اعتبار أن موسى عليه السلام هو الذي كتبها، لكن ثبت بعد ذلك عدم صحة ذلك؛ لأنها تشمل أحداثاً وقعت بعد وفاته. (المراجع).

من الفطنة أن لا يسمح بظهور ترجمة له باللغة الهولندية. ونُقل عن هوبز أنه اندهش لصراحة الكتاب، وأنه رفض أن يتمهد باحترام مزياه، التي كان يقدرها بلا شك. وقد استبق إسبينوزا في نقد مسائل كثيرة من الكتاب المقدس الباحثين الألمان في القرن التاسع عشر.

وبعد أن بين إسبينوزا أن الدول السياسية الحديثة ليست ذات مصدر إلهي، ولا يمكنها أن تزعم أنها تحكم بسلطة الكتاب المقدس، ينتقل في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» وكذلك في كتابه اللاحق «الرسالة السياسية» الذي لم يكتمل حتى وقت وفاته، إلى بيان فلسفته السياسية. وهو يعتقد، مثل هوبز، أن لكل إنسان في حالة الطبيعة الحق في كل شيء يقع في نطاق منه، وأن هذه الحالة هي حالة خوف عام، ولكي يتخلص الناس منها، يجب عليهم أن يكونوا دولاً بإرادتهم. ومن الصعب أن نقول - كما هي الحال بالنسبة لهوبز - إلى أي مدى اعتقد إسبينوزا أن حالة الطبيعة البدائية والعقد الاجتماعي هما حدثان تاريخيان. بيد أنه يختلف عن هوبز في الإصرار بقوة أقل على أنه لا يمكن إلغاء العقد الاجتماعي عندما يتكون، دون أن يسبب ذلك ارتداداً إلى حالة الطبيعة. ويؤكد مسألة مفادها أن هذا العقد لا يكون صحيحاً إلا عن طريق فائدته ومنفعته، وأنه بدون المنفعة يصبح خاوياً وبلا جدوى. ولا يستمر حق صاحب السيادة إلا متى استطاع أن يدعم قوته عن طريق تعزيز إرادته، ولا يستطيع أن يفعل ذلك إذا لم يفعل وفقاً لأفضل المصالح بالنسبة لرعاياه. ويعتقد أن الديمقراطية هي الصورة الطبيعية والأكثر توافقاً مع الحقوق الفردية من كل صور الحكومة^(٧). ومن المستبعد أن تكون هناك قرارات لاعقلية في الديمقراطية، لأنه من المستحيل في الغالب أن تتفق أغلبية الناس على تخطيط غير عقلي، ومن يطمع هذه الدولة بكن حركاً، لأنه يعيش وفق قوانين عقلية ومخططة من أجل الصالح العام. (ويبدو إسبينوزا هنا للبعض منا فيلسوفاً متفائلاً).

ولا تكون التحالفات بين الدول ملزمة إلا إذا كانت من مصلحة كل دولة أن تحافظ عليها، ولا يجب على أي حاكم، في واقع الأمر، أن يحافظ على تعهداته التي تلحق ضرراً بمصالح مملكته. (وتلك على الأقل الواقعية السياسية الآمينة). ولسوء الطالع لم يعش إسبينوزا حتى يكتب فصول كتابه «الرسالة السياسية»، الذي من المفترض أن يقدم فيه نظريته الخاصة بالديمقراطية بالتفصيل. ومع ذلك فقد احتوى الكتاب على فصول في النظام الملكي والنظام الأرستقراطي، حدد في كل منها توازن القوى تحديداً دستورياً. ومن

المتع أن نلاحظ أنه في تخطيط إسبينوزا للنظام الملكي، يرى أنه ينبغي حتى على الملك أن يطبع القوانين على نحو ما يفسرها القضاة، ولا يجوز أن تنفق الدولة على أى معبد للدين، ولكن يمكن للجماعة أن تقوم بذلك بنفسها، ويجب أن تمتلك الدولة كل العقارات، ويجب أن تسدد الإيجارات نفقات الحكومة كلها. وإذا وضعنا فى ذهننا هذه الآراء، استطعنا أن نفهم لماذا شعر إسبينوزا بأنه سوف يضع نفسه فى موقف زائف إذا قبل معاشاً من لويس الرابع عشرًا.

ويرى إسبينوزا أن لحكام الدولة الدنيويين السلطة العليا فى كل مسائل القانون، بما فى ذلك «الإشراف الخارجى على العبادة والشعائر الخارجة للدين». وبخصوص هذه المسائل، يجب على الرؤساء الدنيين طاعة السلطة الدنيوية، ويقاوم أسبينوزا هنا محاولة الوعاظ والمجمعات الدينية فى هولندا فى زعمهم للدور الذى قام به الأنبياء العبرانيون القدماء وإصدارهم أوامر للحكومة باسم الله (حاول الكلفنيون فى جنيف، وهولندا، والمجلترا الجديدة، واسكتلندا، أن يفعلوا ذلك أحياناً فى القرنين السادس عشر والسابع عشر). ويصر أسبينوزا ضد السلطات الدنيوية والكنائس المسيحية والمحاقل اليهودية على أن العبادة الداخلى لله والورع لا يكونان متضمنين فى العقد الاجتماعى. إن حرية التفكير والنشر حق لجميع الباحثين. وهذه الحرية ضرورية بصورة مطلقة للتقدم فى العلم والآداب الحرة. «فلا أحد فى العالم كله يستطيع أن يسن قوانين الدولة الدينية المقدسة». «إن الغاية الحقيقية للحكومة هى الحرية». وتؤثر القوانين الموجهة ضد الرأى على أصحاب العقول الشريرة الفاسدة، ويتوافق معها بدرجة أقل المجرمون المكروهون، بينما لا يغضب منها المستقيمون». ويستبق أسبينوزا بعض أدلة مقال جون سيتوارت مل فى الحرية وروحها. وكانت تلك وقفة شجاعة أقدم عليها إسبينوزا فى زمن لم يعرف فيه الحكام فى كل مكان حرية التفكير ولا حرية النشر من حيث المبدأ. وقد تم بلوغ هذه الحرية بعد عقدين من الزمان، بعد ثورة ١٦٨٨، فقد حصلت إنجلترا على مثل هذه الحرية على نطاق واسع، واستطاع لوك أن يكتب دفاعاً عن التسامح الدينى بوصفه الخطة التى ستسير عليها الحكومة التى وضعها.

References

Life and Personality:

Will Durant, Story of Philosophy.

Abraham Wolfson, Spinoza.

Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy.

A. Wolf, editor, The Oldest Biography of Spinoza.

J. Freudenthal, Das Leben Spinozas.

Works in English:

Chief Works, translated by R. H. Elwes.

The Correspondence of Spinoza, translated by A. Wolf.

Ethics, translated by W. H. White.

Principles of Descartes' Philosophy, translated by H. H. Britain (Open Court).

Short Treatise, translated by A. Wolf (Black).

Selections:

Spinoza-Selections, edited by J. Wild (Scribners).

Spinoza-Selections, edited by A. Zweig (Longmans).

B. Rand, Modern Classical Philosophers.

Commentaries:

H. H. Joachim, A Study of the Ethics of Spinoza.

R. Mckeon, The Philosophy of Spinoza.

H. A. Wolfson, The Philosophy of Spinoza (2 Vols.).

L. Roth, Spinoza.

F. Ploolck, Spinoza.

J. Martineau, A Study of Spinoza.

R.A. Duff, Spinoza's Political and Ethical Philosophy.

الفصل السابع

ليبنتنس

١ - مدخل

تحدث «جوتفريد ليبنتنس» Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦)^(١) عن «فلسفة دائمة». فقد كان يؤمن أن الفلسفة تعيش وتنمو من عصر إلى آخر. وقال إن كل فيلسوف يؤكد - في الجانب الأكبر من فلسفته - أنه محق فيما أكده، وأنه عندما يخطئ، فإنه يخطئ عادة فيما يخفق في رؤيته ولذلك ينكره. وتذهب القصة إلى أنه في مناسبة من المناسبات استفاد في حوار مع موظف رسمي في بلاط الدوق من استخدام المجاز الذي كان طبيعياً في البلاط، فقد لاحظ أن فلسفة ديكارت وُجدت في غرفة الانتظار في بلاط الحقيقة. وعندما سئل عما إذا كانت فلسفته الخاصة قد انتشرت في قلب الغرف السرية في البلاط، أجاب بأن قاعة المقالات الرسمية الخاصة بالحاكم تقع بين الغرف الخاصة وحجرة الانتظار، وأنه سيكون راضياً لو تم النظر إلى فلسفته على أنها تنتمي إلى هذا المكان، لأنه لا يستطيع أن يزعم أنه قد حل جميع الأسرار النهائية للحقيقة الواقعية. وهذه القصة هي خاصة لاعتدال ليبنتنس وحسه الجيد، وهي تشير بحق إلى مكانته في تاريخ الفلسفة الحديثة. لقد حقق تقدماً تجاوز فيه ديكارت، وفي اتجاه مختلف عن إسبينوزا. وبوجه عام يجب أن ننظر إليه على أنه الفيلسوف العظيم الأخير من فلاسفة عصر النهضة، على الرغم من أنه كانت لديه بعض أفكار عصر التنوير، وقد تجاوز - في واقع الأمر - في كتابه «مقالات جديدة في الفهم البشري» عصر التنوير في بعض النواحي. وعندما تم نشر هذا الكتاب أخيراً في عام ١٧٦٥، فإنه مهد الطريق كثيراً لثورة في الفلسفة احتفل كانط بتبنيها عام ١٧٨١. وعلاوة على ذلك، فإن وجهات نظره عن نسبية المكان والزمان، واهتمامه بالمنطق الرمزي، بالإضافة إلى مسائل أخرى كثيرة، لا بد أنها تجعله يشعر بأنه في بيته بين فلاسفة القرن العشرين.

توفي والد ليبنتنس (الذي كان يعمل أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة «ليبيج»)، وكان محامياً بارعاً في المدينة، عندما كان ليبنتنس في سن السادسة من عمره. وقد ترك

الوالد الأسرة في ظروف جيدة، إذ يبدو أن ليبنتس قد تمتع طوال حياته بثروة مستقلة، واستطاع أن يفعل ما يحلو له، وتلك واقعة تلقى ضوءاً معيناً على عمله. ولأنه كان أكثر حظاً من إسبينوزا في هذه الناحية، فإنه لم يضطر إلى أن يعمل في التجارة لكي يكسب عيشه. وكانت مكتبة والده إحدى الأشياء المهمة التي ورثها، فبعد سن العاشرة سمحت له والدته بأن يُعلِّم نفسه فيها تعليماً رسمياً ضئيلاً بصورة نسبية. ونتيجة لذلك فسرعان ما أتقن اللغة اللاتينية واليونانية، ووجد متعة عظيمة في قراءة شيشرون، و«كوتيليان»، و«سككا»، و«بلني»، و«هيرودوت» و«زينوفان»، وأفلاطون، وآباء الكنيسة.

وفي الرابعة عشرة من عمره دخل جامعة «ليبزج»، حيث درس فيها القانون والفلسفة، وكتب رسالة باللاتينية عن مبدأ التفرد، وهو موضوع ظل مهتماً به طوال حياته. وفي سن العشرين - على الرغم من أنه أتم جميع المتطلبات الدراسية - رفضت جامعة ليبزج منحه درجة الدكتوراة بسبب صغر سنه. ولكن جامعة «ألتدورف»، على العكس، لم تخف من هذا الشاب البارِع، فلم تمنحه درجة الدكتوراة فحسب، بل عرضت عليه أن يكون أستاذاً بها. ولكنه اعتذر عن قبول هذا العرض، لأنه أراد أن تكون له حياته المستقلة والأكثر نشاطاً. وكتب حينذاك رسالة بعنوان «فن التركيب» De Arte Combinatoria التي أهلتها، ومعها دراسات لاحقة، لأن يُنظر إليه على أنه واحد من مؤسسي المنطق الرمزي الحديث، كما أنه كتب كذلك مقالاً في مناهج التدريس التي قيل إنها تحتوي على المعرفة الواضحة الأولى بالمنهج التاريخي في دراسة القانون.

وفي عام ١٦٦٧، التحق بخدمة ديوان ناخية ماينتس Mainz^(*)، ولقد كان في البداية يساعده في مراجعة اللوائح، ثم بعد ذلك في الأمور السياسية. وكتب ورقة لكي يدعم مزاعم المطالب الألماني بعرش بولندا عن طريق البرهان المنطقي. وكان ذلك إخفاً؛ لأن المسائل السياسية لا تُحسم، في الغالب، عن طريق المنطق، ثم حاول أن ينقذ ألمانيا، التي لم تكف تعيش بعد حرب الثلاثين عاماً من تحرش لويس الرابع عشر بتحويل انتباهه إلى مشروع لغزو فرنسا لمصر. وقد اهتمت الوزارة الفرنسية بالاقتراح اهتماماً كبيراً مما أدى إلى دعوة ليبنتس إلى باريس، لكن الاقتراح لم يحقق شيئاً في نهاية الأمر؛ لأن نابليون كان أول

(*) أحد الأمراء الجرمان الذين كان يحق لهم انتخاب من يرأس الامبراطورية الرومانية المقدسة، وهو البارون يوهان كرسنيان بوينبرج المستشار السابق لأمير ماينتس (المراجع).

حاكم فرنسا يحاول غزو مصر^(*). وقد ساعدت إقامة لينتس في باريس في ذلك الوقت، وزيارته القصيرة أيضاً إلى لندن في خدمة ديوان ناخية ماينتس، في أن يتعرف إلى كثير من فلاسفة وعلماء عصره العظام، وإثارة دراسته في اتجاهات كثيرة؛ إذ قام بمساهمات في المنطق، والفيزياء، والرياضيات، والقانون، واللاهوت، واخترع أيضاً آلة حاسبة للجمع، والطرح، والضرب، والقسمة، واستخراج الجذور. وقد تم اختياره عضواً في الجمعية الملكية في لندن وفي أكاديمية باريس.

وفي عام ١٦٧٣ التحق بخدمة الديوان العالي في برونزفك (أو هانوفر)، الذي استمر في العمل فيه بقية حياته، وأثناء هذه الفترة أقام في هانوفر، غير أنه قام بزيارات طويلة إلى مدن أخرى ربط فيها واجبات رسمية بأبحاث دراسته وكان على اتصال بكل العظماء في هذه الفترة، وفي إحدى المناسبات زار إسبينوزا في «هاخ» Hague، وقام بدراسة فلسفته بعناية^(٢). وكانت معظم مهامه المستمرة في خدمة الديوان العالي في هانوفر تتمثل في العناية بمكتبة الدوق، وتقديم بيان تاريخي ونسبي عن العائلة، واستمر يعمل فيه حتى عام ١٠٠٥ ولم يكمله بسبب وفاته. وكان ينشغل من وقت لآخر بمسئوليات سياسية هامة، ومنها - على سبيل المثال - المساعدة في المفاوضات التي أصبح أحد أمراء هانوفر بسببها ملك إنجلترا باسم جورج الأول. وفي حين أن رجال هذه العائلة لم يكن لهم نصيب من ذكاء العقل حتى يهتموا بالفلسفة اهتماماً كبيراً، فقد كان نساؤها أكثر ذكاء، ووجد لينتس تشجيعاً في التزاماته الفلسفية من صوفيا أميرة هانوفر ومن ابنتها صوفيا شارلوت، ملكة بروسيا، التي كتبت لينتس من أجلها كثيراً من مادته التي ظهرت فيما بعد في «التيوديسيا»، الذي نشره بعد وفاتها وأهداه إلى ذكراها.

كان لينتس أحد الأشخاص الذين يفكرون بصورة أكثر فاعلية عندما يتحدثون مع الآخرين أو يقومون بمراسلات معهم. ولذلك تحتوي فلسفته، غالباً، على ملخصات قصيرة أعدها لهذا الشخص أو ذاك الذي أظهر اهتماماً بمقالات أعدت من أجل مجلات، أو اهتماماً بالرسائل. ومن الملخصات القصيرة «المونادولوجيا»، الذي يُعدُّ أكثرها أهمية، ومن المحتمل أن يكون بعدها من حيث الأهمية «مبادئ الطبيعة والعناية» و«مقال في

(*) يشاء القدر أن يكتشف نابليون هذا المشروع العجيب أثناء احتلاله لمدينة هانوفر بعد ذلك بأكثر من قرن كامل. راجع د. عبد الغفار مكاوي في ترجمته للمونادولوجيا، دارالثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨. ص ١٨ (المراجع).

الميتافيزيقا». ومن كتبه المشهبة في الفلسفة، كتاب «التيوديسيا» الذي يحتوي على فلسفته في الدين، وكتاب «مقالات جديدة»، وهو بمثابة مراجعة لمذهب الأفكار الفطرية لكي يواجه هجوم لوك. وبغض النظر عن مساهمات ليبنتس في الفلسفة والمنطق الرياضي، فإنه اشتهر باكتشاف حساب التفاضل والتكامل، الذي جعله مستقلاً عن نيوتن، والذي جذب انتباه علماء الرياضة في عصره أكثر من نيوتن. وقد اكتسب شهرة أيضاً كعالم طبيعي، ومؤرخ، وعالم لغة، وقانوني، ولاهوتي. ولحسن الطالع، تم الاحتفاظ بمخطوطاته في هانوفر، وقامت أكاديمية برلين للعلوم بنشر كتاباته الكاملة في طبعة تتكون من أربعين مجلداً تقريباً. لقد أسس أكاديمية بيرلين، وحاول أن يؤسس أكاديميات سائراً على خطى بيكون، غير أنه كما قيل، كان هو نفسه أكاديمية بأسرها بالفعل، فكم كان اتساع فهمه للمجال الكلي للمعرفة البشرية، وكم كانت أهمية مساهمته فيها.

وتتجلى شخصية ليبنتس في كتاباته بوصفه رجلاً ذا اهتمامات متعددة الجوانب، وذا تعاطف واسع، وتسامح، وقدر معقول من الدعابة. وما يميزه محاولاته الجادة للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت، ثم بعد ذلك بين أتباع لوثر وأتباع كالفن، فقد رأى بوصفه رجلاً عملياً الأضرار الذي جلبتها الصراعات التعصبية لأوروبا في الحروب الدينية، وحاول بوصفه فيلسوفاً أن يبين المبادئ العامة التي يستطيع بمقتضاها أن يتحد المتعصبون لو أنهم استطاعوا أن يتناسوا أهواءهم. وبحث بصورة ماثلة في الميتافيزيقا عن وجهة نظر واسعة نجد فيها حقائق كل فلسفة مكانها. ولقد كان شغوفاً لأن يعرف مزايا الفلاسفة الآخرين ويتعلم منها، وكان مع ذلك مستقلاً بدرجة تكفي لتطوير فلسفة خاصة به أصيلة بدرجة كبيرة. وقد أجبرته التطورات العلمية العظيمة في عصره على أن يعرف كلية القوانين الطبيعية والنظرة الآلية إلى الطبيعة، غير أنه رأى بوضوح كذلك تفرد الأفراد، وواقعة الحرية البشرية، ومكانة الغائية في الطبيعة، ودعاوى الدين. ولقد وضع جميع هذه الجوانب في الاعتبار، وحاول أن يوفق بينها^(٣).

٢ - المذهب المثالي

لقد أكد هوبز وجهة النظر الآلية عن العالم دون غيرها في الغالب، وقدم فلسفة للمذهب المادى. وقد جعل ديكارت النزعة الآلية هي النزعة الأسمى في العالم غير

العضوى وفى النباتات والحيوانات فيما عدا الإنسان، غير أنه رد النزعة الآلية إلى الامتداد، وأضاف جوهرًا آخر إلى المادة - وهو التفكير - لكى يفسح المجال لوعى الإنسان الذاتى؛ وقد جعل كلاً من هذين الجوهرين يعتمدان على الله، ولكنه أقر بأن كلاً منهما يؤثر فى الآخر. واستبعد أنصار مذهب المناسبات هذا التفاعل، وجعلوا الله العلة الفاعلة لكل حدث. ووصل إسبينوزا إلى فكرة الجوهر الواحد، وهو الله، الذى يكون الفكر والامتداد مجرد صفتين له؛ وعندما فعل ذلك أنقذ الوحدة الأساسية لجميع الأشياء، غير أنه لم ينجح فى بيان كيف تصبح الأشياء الكثيرة لعالم التجربة البشرية منفردة أو متميزة من الوحدة التى تكمن وراء كل شيء. وعلاوة على ذلك كان ينبغى عليه أن يزيح كل غائبة أو غرضية من العالم، كما أنه أجمع الفردية البشرية والحرية إلى حد يناقض تجربتنا اليومية. ولم يبد للينتس أن أحداً من الفلاسفة السابقين فى القرن الذى عاش فيه، لمجح فى بيان العلاقات بين فرد وآخر بصورة مرضية، أو بين الذهن البشرى والجسم؛ لقد درس هؤلاء الفلاسفة جميعاً بعناية، وتعلم من كل واحد منهم ما استطاع، غير أنه أصبح مقتنعاً بأنه لا بد من إيجاد حلول جديدة لنفسه.

وقد كان لعمل لينتس فى الرياضيات أثر فى فكرة «الانصال». فليس هناك انقطاع فى المتوالية الرياضية اللامتناهية، واستنتج بالتالى أن الطبيعة متصلة فى جميع جوانبها. ولا يمكن تصور المادة - كما اقتنعه دراساته العلمية - على أنها مجرد جسيمات ممتدة فى المكان، الذى يتصل بالحركة، كما افترض ديكارت. وببصيرة بارعة بحق، رأى أنه يمكن رد المادة والحركة إلى القوة أو الطاقة، وأن القوة وليست الحركة هى التى تبقى مستمرة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن التفكير فى الزمان والمكان على أنهما مطلقان، وموجودان باستقلال عن الموضوعات التى تظهر داخلهما. إن المكان - على العكس - هو ترتيب أشياء توجد معاً، والزمان هو ترتيب أشياء يتبع بعضها بعضاً. وبمعنى آخر، الزمان والمكان نسيبان بالنسبة للموضوعات، وليسا كيانين يوجدان بذاتهما. ونحن نلاحظ الموضوعات المادية، بالتأكيد، فى المكان والزمان بوصفها ظواهر مؤسسة تأسيساً جيداً؛ أى أنها ليست أوهاماً، أو أحلاماً، أو أشباحاً، ويتضح ذلك إذا ما قورنت التجارب التى اختبرناها اختباراً علمياً فى وقت ما ثم فى وقت آخر. إن الحقيقة الأساسية التى توجد وراءها هى القوة فقط.

وعلاوة على ذلك، فإن القوة هى شيء نعرفه جيداً فى تجربتنا الداخلية؛ ومن المحتمل أن يكون لينتس يفكر هنا فى ديكارت، الذى بين الأولوية فى تجربتنا لمعرفة ذواتنا الخاصة

فى عبارته «أنا أفكر إذن أنا موجود». وإذا عرفنا القوة فى تجربتنا الشخصية، حيث تكون شيئاً ذهنياً، فإننا قد نستدل بصورة معقولة على أن القوة الموجودة فى العالم الخارجى هى أيضاً ذهنية فى تكوينها الواقعى. إن الواقع الحقيقى فى الكون هو بالتالى مراكز القوة، وهذه المراكز عقلية. وعندما أكد لنا العلماء الفلاسفة فى عصرنا. مثل اينشتين - أن المكان والزمان نسيان بالنسبة لأحداث تتحرك وتتغير، وعندما أخبرنا علماء من أمثال ادنجتون، أن المادة يمكن ردها إلى «مؤشر قراءات» لأحداث متغيرة ربما تكون عقلية فى واقع الأمر فى الطبيعة، فإنهم يستدلون بطريقة لا تختلف عن طريقة ليبنتس.

ولذلك فإن النتيجة عند ليبنتس هى تأكيد مما نسميه الآن نوعاً من المثالية الميتافيزيقية المتكثرة. إن وجهة نظره هى الكثرة طالما أن جميع مراكز القوة عنده هى جواهر، كل جوهر منها فرد فى ذاته، وتمتيز عن كل الجواهر الأخرى. إن وجهة نظره مثالية، لأن جميع مراكز القوة ذهنية فى طبيعتها، وهى تشبه حياتنا الداخلية الخاصة. وهى وجهة نظر ميتافيزيقية أكثر من أن تكون فرضاً علمياً؛ لأنها تفسر لمضامين الرياضيات المنطقية والفيزياء كما فهمها ليبنتس، وليست شيئاً يمكن البرهنة عليه عن طريق التجارب المعملية. والمهجع الذى وصل ليبنتس عن طريقه إلى موقفه هذا هو النزعة العقلية، أعنى تحليلاً منطقياً لتفكير علمى فى مضامينه، وليس نزعة تجريبية ترتكز على مقارنة أفكار بسيطة فى إحساس مثل النزعة التى دافع عنها بيكون وجعلها لوك (بعد عام ١٦٩٠) معروفة ومشهورة.

٣ - المونادات

يطلق ليبنتس على الجواهر، أو مراكز القوة، التى هى عنده الحقائق النهائية للكون، اسم «المونادات» Monads (الوحدات)، وهو مصطلح استخدمه برونو من قبل، ويبدو أن ليبنتس قد استعاره منه بوعى أو دون وعى. والمونادات عند ليبنتس جواهر بسيطة بصورة مطلقة؛ لأنها لا تتكون من أجزاء ممتدة، ولا يمكن بالتالى تحليها إلى أجزاء، وهى بالتالى لا نفى وخالدة (وقد خلق الموناد الأسمى، أى الله، المونادات الأخرى، ويمكن - إذا أراد - أن يفنيها. ويجب أن يفهم من هذا التفسير أن العبارات التى تقال على المونادات الأخرى لا تنطبق على الله، أو على علاقته بالمونادات الأخرى، إلا عندما يذكر الله صراحة).

وتختلف المونادات بعضها عن بعض من الناحية الكيفية. وينتج ذلك عن مذهب ليبنتس فى هوية اللاتمايزات Identity of indiscernibles؛ ويعنى بذلك أنه إذا كان

ثمة موضوعان متشابهان تماماً في جميع النواحي، فإنهما يكونان متحدين في هوية واحدة. ولكي يقرب لبيتس هذا القول إلى الأفهام بثبت أنه لا وجود لموضوعين مختلفين، بل وحتى ورقتين من نفس الشجرة، يتشابهان تشابهاً دقيقاً، عندما نقوم بالمقارنة بينهما بصورة دقيقة. ولا تختلف المونادات بعضها عن بعض من الناحية الكمية، وترجع الاختلافات بينها - التي نرى أنها اختلافات ذهنية في تكوينها - إلى تفردها؛ فكل موناد تعكس الكون من وجهة نظرها. ولكي يقرب لبيتس هذا القول إلى الأفهام، يوجه الانتباه إلى حقيقة مؤداها أن المدينة الواحدة قد ترى من خلال وجهات نظر متعددة، فكل منها تختلف عن الأخرى، مع أنها كلها تمثل المدينة بصورة صحيحة. وتخضع المونادات لتغير داخلي، وذلك هو الإدراك Perception؛ فكل موناد بوصفها موضوعاً للاشتهاء تسعى أن تدرك بصورة أكثر وضوحاً وتميزاً، ويلزم بلوغها لنظام أعلى من الإدراك لذة، ولذلك تُعرّف اللذة بأنها وعى بكمال يتزايد، أما الحركة في الاتجاه المضاد فهو ألم، وهو وعى بكمال ينقص ويتضاءل^(٤).

وعلى الرغم من أن المونادات توجد، وفقاً لمبدأ الاستمرار، في جميع الدرجات الممكنة، فإنه يمكن تمييز الأنواع المختلفة من المونادات. فأقل المونادات درجة هي المونادات الجرداء أو العارية، وهي مونادات العالم غير العضوي، التي تكون مدركانها غامضة، وخالية من التذكر أو الاستدلال. تخيل شخصاً في دوامة، يدور فيها ويدور ولا يستطيع أن يميز أى شيء بوضوح، أو في حالة مشابهة كأن يكون في حالة إغماء أو نوم بلا أحلام، وأن ذلك يقدم فكرة ما عن إدراكات المونادات الجرداء. إننا قد نعتقد أن هذه المونادات في حالة غيبوبة. وعلى أية حال، فإن الحالة الحالية لكل موناد، هي نتاج الماضي، وتحتوى على كل مستقبلها بداخلها. والحيوان هو مجموعة من المونادات، تشبه المونادات التي يتكون منها جسمه المونادات الجرداء بصورة كبيرة، أما المونادات التي تتجمع حول موناد مركزية فهي بمثابة النفس (âme) لهذا الموناد. ويمتلك موناد النفس هذه بالإضافة إلى الإدراك المجرد قوى الذاكرة، على الأقل بمعنى التداعي، ارفع العصا مثلاً أمام الكلب، فإنه سوف ينبج ويجرى نتيجة تجربته السابقة. ومن الصعب تحديد ما إذا كان لبيتس ينسب وعياً للحيوانات أكثر مما يفعله علماء النفس اليوم، فهو لم يتصور - بالتأكيد - الحيوانات على أنها مجرد آلات، كما فعل ديكارت، مع أنه، من ناحية أخرى، أنكر امتلاكها لقوى الاستدلال.

ويمتلك الناس - بالإضافة إلى قدرات الحيوانات - عقلاً، والمواد التي تكون عقلاً إنسانياً هي الروح (esprit) العاقلة، والأرواح التي تفكر، وتمى ذاتها الخاصة، وتستطيع أن تفكر في تصورات مثل الوجود، والجوهر، واللامادى، والله، وبذلك يمكن أن تصبح فلاسفة. وهي تستخدم في البرهان مبدأ التناقض والعلة الكافية المنطقيين، اللذين سوف نناقشهما فيما بعد. غير أنه ليست لدينا على الإطلاق إدراكات متميزة وكافية. فكثير من إدراكاتنا غامض. فعندما نستمع، مثلاً، إلى الأمواج وهي ترتطم بشاطئ البحر، فإننا نسمع كل واحدة من الأمواج المنفصلة بصورة غامضة، وإلا فإننا لا نستطيع أن نسمع صوتاً على الإطلاق؛ لأن مائة ألف من الأصفار لا يمكن أن تصنع شيئاً. أما الصوت المنفصل لكل موجة فلا بد أن يكون إدراكاً ضئيلاً (petite perception) ندركه على نحو غامض. وذلك المذهب - أى الذى يذهب إلى القول بأن إدراكاتنا العادية هي غالباً مجمعات غامضة من إدراكات ضئيلة كثيرة - يناقض مذهبنا السيكولوجى الحالى والخاص بعبئة الإحساس. ويعد ليبنتس من الأوائل الذين وجهوا الانتباه إلى حقيقة مؤداها أن كثيراً مما لا نعيه غالباً إلا بصورة غامضة يستمر فى عقولنا؛ ويكون بالتالى، بطريقة ما، المبشر بالنظرية المعاصرة الخاصة بالطبيعة اللاوعية، وما تحته عتبة الوعى لكثير من العمليات الذهنية، والهدف الرئيسى من استخدامه للمذهب الإدراكات الصغيرة هو أن يجعل استمرار التطور فى أنماط مختلفة من المونادات أمراً مقبولاً.

والموناد الأسمى هو الله، وهو وحده من بين المونادات جميعها موجود بذاته، وهو خالق لسائر المونادات. وهو وحده روح خالصة، ولا يمتلك جسماً مكوناً من مونادات أخرى. وهو لامتناه، وأزلى، وحكيم بصورة مطلقة، وخير. وهو ليس مصدر كل ما هو موجود فحسب، بل إنه مصدر كل ما هو ممكن أيضاً. وهو قوى بصورة مطلقة، سوى أن عليه أن يختار بين إمكانات لا تكون متطابقة بصورة متبادلة. وبالتالى فإنه الوحدة الأولى أو الجوهر البسيط الأسمى الذى تكون منه كل المونادات الأخرى نتاجات خلقة؛ لأنها تولدت عن طريق «انبثاق» مستمر للألوهية (وهو تعبير يبدو أنه يفترض، إلى حد ما، أنها فيض من الله بالمعنى الموجود عند أفلوطين، الذى تصور العالم على أنه فيض من الله كما فيض النور من الشمس، ومع ذلك يترك قوة الشمس بدون نقص، لكن ليبنتس ليس

واضحاً في هذه المسألة). الله قوة، مصدر كل شيء إنه المعرفة، التي تتضمن تفاصيل الأنكار، وهو إرادة، تحدث التغيرات وفقاً لمبدأ النزعة التفاضلية، تنتج أفضل العوالم الممكنة. وسوف نناقش فيما بعد براهين ليبنتس على وجود الله، التي تركز على مبادئ في نظريته المعرفية.

٤ - الانسجام المقدر سلفاً

لقد جعل الله كل المونادات التي خلقها موافقة لبعضها، ولذلك فإن كل واحدة منها تتضمن المونادات الأخرى، وتكون مرآة حية ودائمة لها. إن كل موناد ما عدا الله هي نظرة إلى العالم بأسره. إنها قادرة، بالتأكيد، على أن لا تمثل بتميز إلا ذلك الجزء الصغير القريب منها للغاية، أو يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، أما بقية تفصيلات الكون، فإنها تمثله على نحو غامض. ومع ذلك فإن كل المونادات تعكس نفس العالم، ولا تختلف إلا في تميز إدراكاتها. إن العالم ملاء، بكل مادته المرتبطة لدرجة أن الحركة الصغيرة جداً لأي شيء تؤثر على الأجسام الأخرى بنسبة بعدها منه. ولذلك فإن كل موناد تحس بكل ما هو موجود في الكون، لكن الروح لا تستطيع أن تقرأ في إدراكاتها إلا ما يتمثل فيها بتميز.

والإدراكات الموجودة داخل نفس الحيوان أكثر تميزاً من الإدراكات التي تؤلف مونادات جسمه. ومع ذلك، فثمة علاقة منسجمة بين الإدراكات في نفسه والإدراكات الموجودة في جسمه. والموناد نشطة من حيث إنها تمتلك كمالاً وتمتلك إدراكات متميزة، وهي خاملة من حيث إنها لا تكون كاملة وتمتلك إدراكات مختلطة. ويمكننا أن نكتشف في الموناد التي تكون أكثر كمالاً من موناد أخرى تفسيراً لما يحدث في المونادات الأخرى؛ ولذلك فنحن نتصور موناد نفس حيوان ما على أنها تؤثر على موناداته الجسمية. ولا يحدث، في واقع الأمر، تفاعل إلا عن طريق الله، ويكون ذلك على نحو مختلف تماماً عما يفترضه أنصار «مذهب المناسبات». لقد خلق الله كل المونادات بمضامين واحدة، ولا تختلف إلا في وضوح وتميز إدراكاتها عن نظراتها المتعددة. وينتج التطور المستمر لكل موناد وفقاً لنفس القوانين. ولذلك خلق الله انسجاماً مقدراً منذ الأزل بين المونادات، جاعلاً كل موناد تتفق مع بقية المونادات باستمرار.

دعنا نعرض ببساطة وبصورة أكثر حرية مقارنة ليبنتس بين تصوره للانسجام المقدر أولاً والنظريات السابقة عن العلاقة بين الذهن والجسم، التي يستخدم فيها المثال المألوف

عن الساعتين، إحداهما تمثل الجسم، بينما تمثل الثانية الذهن. هب أن هاتين الساعتين، تدلان على الزمن في وقت واحد معاً. وقد يعنى ذلك أن صانع الساعات (أى الله) قد خلق الساعتين بارتباط آلى كامل بينهما، حتى إن أى تغير فى إحداهما يلازمه فى الحال تغير مقابل فى الأخرى، فتكون النتيجة أنهما تتفان باستمرار. وذلك يقابل - كما يقول ليبنتس - تقريباً نظرية ديكارت فى التأثير المتبادل. أوهب أن صانع الساعات قام بتغيير عقارب إحدى الساعتين باستمرار، لكى يجعلها تقابل عقارب الساعة الأخرى. إن ذلك سيكون «مذهب المناسبات». أوهب، من ناحية ثالثة، أن صانع الساعات قام بتصنيع الساعتين بدقة حتى إن كل واحدة منهما تدل باستمرار على الزمن بعد ذلك الذى تدل عليه الأخرى بدون وجود أى علاقة بينهما: تلك هى نظرية ليبنتس فى الانسجام المقدر أزلاً. وإذا أراد المرء أن يوضح نظرية ليبنتس الخاصة بمذهب التوازى بمثال، فإن ذلك قد يتم بافتراض أنه لا وجود فى الحقيقة إلا لساعة واحدة بوجهين. ولم يقصد ليبنتس أن يؤخذ قبوله لمثال الساعة بصورة حرفية تماماً. فالجسم، عنده، لا يتكون من مونات واحدة، بل من مونات كثيرة، وكل هذه المونات تمتلك إدراكات أكثر غموضاً من مونات النفس. وتكمن المقابلة فى واقعة مؤداها أن كل مدركات كل المونات، تكون، باستمرار، مهما اختلفت كثيراً فى وجهة النظر، وفى الوضوح والتميز أو الغموض، فى أساسها واحدة فى المضمون. إن نفس العالم ينعكس فيها جميعاً - وهو عالم المونات.

٥ - مذهب شمول النفس

يعتقد ليبنتس - كما رأينا - أن العالم يتكون من عدد لامتناه من المونات الحية فى درجات مستمرة من التطور. وتلك صورة من مذهب شمول النفس. وما تصوره على أنه مادة ميتة يتكون - فى واقع الأمر - من مونات حية، لسنا قادرين على إدراكها على نحو متميز. ويرحب ليبنتس باكتشاف الكائنات الحية الصغيرة تحت الميكروسوب فيما اعتقد سابقاً أنه مادة ميتة بصورة مطلقة، بوصفه دليلاً مؤكداً على اعتقاده. ويستنتج أن كل جزئية مما ندركه على نحو غامض على أنه مادة هى، فى واقع الأمر، عالم صغير من موجودات حية، تشبه حديقة نباتات أو بركة مملوءة بالسماك. وعندما يدفع الدليل إلى أبعد من ذلك، فإنه يقرر أن كل جزئية صغيرة من كل الكائن الحى الأكبر هى بدورها لا تزال حديقة صغيرة جداً، أو بركة، وهكذا إلى ما لا نهاية.

إن كل الأجسام الحية من النباتات والحيوانات في تدفق متبادل، مثل الأنهار، بمجيء وذهاب جزئياتها بصورة متصلة. ومع ذلك، فإن النفس أو الروح لا تغير جسمها إلا بالتدريج، وليس هناك موجود يفصل تماماً عن جسم، ماعدا الله. وليس هناك تولد تام أو موت، إلا من حيث إن الله قد يختار أن يخلق الكون أو يهلكه. وما نطلق عليه اسم التولد لا يكون سوى تزايد وتجمع، وما نطلق عليه اسم الموت هو نقص وتضاؤل. ويقيم ليتنس وجهة نظره هنا على مذهب فطرية الخصائص الذى تمسك به علماء الحياة فى عصره؛ أعنى المذهب الذى يقول إن جميع أجزاء النبات أو الحيوان الناضجة المستقبلية متضمنة داخل الجرثومة الأصلية فى صورة غير ناضجة، ولا يكون النمو فى نشأته الأولى سوى تزايد لأجزاء صغيرة. ويعتقد أن الموت ليس سوى تفكك الكائن الحى مرة أخرى إلى هذه الأجزاء، يحتوى كل منها على الكل فى صورة مصغرة، ويكون بالتالى قادراً مرة أخرى على أن يتزايد عن طريق التولد إلى كائن حى ذى حجم كاف يمكننا من معرفته بما هو كذلك. ويعتقد أن هناك حالات قليلة ينتقل فيها حيوان من نوع إلى آخر، كما هى الحال عندما تصبح الدودة ذباباً، وتحول البرقة إلى فراشة، غير أن هذه الحالات نادرة، وهناك فقط عدد صغير من النخبة بين الحيوانات تنتقل إلى مسرح كبير بهذه الطريقة^(٥).

وتفعل النفوس بمقتضى علل غائية أو أغراض، فى حين أن الأجسام تسلك وفقاً لعلل فاعلة وقوانين الحركة. ومع ذلك، فالكل منسجم داخل الكون الواحد. إن الأجسام تسلك كما لو لم تكن هناك نفوس، وتفعل النفوس كما لو لم تكن هناك أجسام، مع أن كلا منهما يفعل كما لو كان يؤثر فى الآخر. ويمكن تفسير كل ذلك عن طريق الانسجام المقدر أولاً.

٦ - نظرية المعرفة

يقول ليتنس: إن المونادات ليس لها نوافذ، أى أنها لا تستقبل انطباعات من الخارج بسبب مثير عن طريق مونادات أخرى؛ فتقدمها الكلى يكون فى الوضوح المتزايد والتمييز وكفاية إدراكاتها، التى ينعكس فيها الكون بأسره بصورة أكيدة. وإذا كان علينا أن نعتمد على مثير خارجى بالنسبة لمعرفتنا، فإننا لا نستطيع على الإطلاق أن نتأكد من الحقائق الأزلية، مثل مبادئ الرياضيات، التى نعرف أنها صادقة فى كل الظروف الممكنة. ولا بد

أن تستمد معرفة هذه الحقائق من أفكار فطرية، التي قد لا نكون على وعى بها، في الواقع، حتى تجلبها الظروف والتأملات إلى نطاق انتباهنا. ويميز ليبنتس بين الإدراك، أو الوعي المحض، وإدراك العقل لنفسه *apperception*، أو الفهم الحقيقي لما يدرك. والأرواح وحدها هي التي تدرك نفسها، ومن ثم يمكن أن تعرف نفسها، وتفكر في إدراكاتها في علاقات منطقية، وتحدد الحقائق الأزلية.

والحقائق الأزلية (*Verités éternelles*) مطلقة. ومن أمثلة هذه الحقائق مبادئ المنطق والرياضيات ووجود الله، وهي مبادئ نعرفها بصورة حدسية أو عن طريق البرهان بواسطة مبدأ الهوية ومبدأ التناقض. فمبدأ الهوية (أى أ هي أ) يمكننا من أن نعرف هوية الموضوع والمحمول لحكم منطقي، أما مبدأ التناقض فيؤكد لنا أنه من المستحيل أن يكون هناك حكمان يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل مثل أ هي ب، و أ ليست ب، صادقين معاً بنفس المعنى. ويمكننا هذان المبدأان من أن نبرهن على حقائق معينة بوصفها حقائق أزلية، أى أنه لا يمكن أن تنشأ أى ظروف يمكن أن تناقض أى مبدأ منهما؛ كأن نقول مثلاً كل أجزاء الدائرة وخصائصها تكون متضمنة منطقياً في تعريفها، ولا يمكن أن نرسم دائرة تناقضهما. ولا يمكن أن نبرهن على حقيقة جزئية تخص الأشياء الموجودة، باستثناء وجود الله على حين أننا نعرف كحقيقة أزلية أنه إذا وجد مثلث في أى مكان، وإذا كان مجموع زواياه الداخلية تساوى زاويتين قائمتين، فإننا لا نعرف بهذه الطريقة، كأمر واقع، أن مثلثاً موجوداً تم رسمه بالفعل على السبورة في الحجرة المجاورة. إن الحقائق الأزلية (ما عدا وجود الله) لا تقدم لنا سوى أحكام شرطية عن الوجود، كأن تقدم لنا حكماً مثل: إذا كان المثلث موجوداً في أى مكان، فإن مجموع زواياه لا بد أن يساوى زاويتين قائمتين.

وتقدم معرفتنا بالأحداث الموجودة حقائق عارضة، أو حقائق عن الواقع (*Verités du Fait*)، ويقبل ليبنتس رأى الفلاسفة التجريبيين وهو أن هذه المعرفة لا تأتي إلا من خلال الملاحظة مع أنه يقول، لا بد بالنسبة لكل واقعة موجودة من وجود علة كافية *Sufficient reason*، نفسر لنا لماذا تحدثت كما تحدثت، ولماذا لا يحل مكانها شيء آخر بدلاً منها. فأننا - على سبيل المثال - أجلس في هذه اللحظة في حجرة وأكتب عن ليبنتس، هنا توجد علل كافية محددة وكافية تنشأ من حياتي الماضية وخططى المستقبلية لتفسير فعلى هذا بدلاً من القيام بنزهة أو الاتصال بصديق.

ونحن لا نستطيع باستمرار أن نتعقب بالتفصيل جميع العلل التي أدت إلى حدوث حدث معين، لكننا كثيراً ما نكتشف بعضاً منها، وإذا لم يكن كل حدث محدداً عن طريق علل كافية، فإن هذا العالم سيصبح «عماً.. Chaos»، ولن يكون - كما يعتقد لينتس - أفضل العوالم الممكنة. إن كل مواند متناهية تصنع قراراتها بين البدائل الممكنة البسيطة أمامها، فنختار ما نعتقد أنه الأفضل ومع ذلك فإنه حتى الأرواح تختار غالباً ما هو سيء، لأن إدراكاتها تكون غامضة ومختلطة. والله وحده هو الذي يختار دائماً أفضل الممكن. لكن هناك باستمرار علّة كافية (على الرغم من أنه ليس من الضروري تبريرها أخلاقياً) لكل فعل وكل تجربة في حياة كل مواند.

ويعتقد لينتس في حرية الإرادة بمعنى ما، غير أنه ليس لا حتمياً. فكل روح تصدر قراراتها بنفسها، لكن هناك عللاً كافية في طبيعتها الخاصة وطابعها تحدد ما عساها أن تكون تلك القرارات. وذلك - كما يزعم - هو سبب إمكان كتابة السيرة الذاتية لشخص ما، أو تاريخ أمة ما، وهو السبب في إمكان البرهان في العلوم الاجتماعية، وإن كان أقل دقة مما هو عليه في الرياضيات: فنحن لا نستطيع أن نبرهن على ضرورة حدوث الأحداث عن طريق قانوني الهوية والتناقض، لكننا نستطيع فقط أن نأمل أن نجد عللاً كافية لحدوثها بدلاً من بدائل يمكن تصورها. ويعارض لينتس إسبينوزا في معرفته بالحقائق الممكنة ومسائل الواقع التي لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق مبدأ العلّة الكافية، الذي اعتقد أن كل حدث يقع عن طريق ضرورة تشبه الضرورة الموجودة في الرياضيات.

٧ - الأدلة على وجود الله

يطور لينتس الدليل الأنطولوجي والكوني على وجود الله في صورة معدّلة وفقاً لنظريته المعرفية. ويوجد أيضاً دليلاً في الانسجام المقدر سلفاً. وقد يوضع دليلاً الأنطولوجي على هذا النحو: هناك حقائق ممكنة أو عارضة، قد تقع أو قد لا تقع بالفعل، وبالتالي لا بد أن يكون هناك أساس ضروري وفعلية يجعل تلك الحقائق ممكنات وهذا الأساس الفعلية لا يمكن أن يوجد داخل سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية ذاتها، لأنها ليست بالضرورة موجودة بالفعل. غير أنه لا شيء يمكن أن يكون ممكناً إذا لم يكن هناك أساس فعلية خارجه قادر على أن يجعله كذلك، ذلك لأن أي شيء

لكي يكون ممكناً فإن ذلك يعني امتلاكه القدرة تحت ظروف ما أو حالات ما لكي يصبح موجوداً فعلياً، وإلا فإنه لن يكون حتى ممكناً. وبالتالي فإن وجود الله من حيث إنه موجود لامتناه ممكن؛ لأنه ليس هناك تناقض منطقي في فكرة الله تمنعها من أن تكون ممكنة. وفكرة الله هي فكرة موجود ليس له حدود، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك شيء خارج هذه الفكرة يمنعها من الوجود بالفعل. ولهذا فطالما أنه لا يوجد ما يمنع لا الوجود الممكن ولا الوجود لله من ناحية، ولما كان افتراض وجوده ضرورياً كأساس يفسر الحقائق الممكنة والعرضية، من ناحية أخرى، فإننا نستنتج من ذلك أن الله موجود بالفعل.

أما الدليل الكوني في صورته عند ليبنتس، فإنه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: لا بد من وجود علّة كافية لكل مسألة من مسائل الواقع الجزئية. خذ، مثلاً، الواقعة التي تقول أنا أكتب الآن، نجد أن ثمة حشداً من الأحداث الحاضرة والماضية الممكنة تكون العلّة الكافية لفعلي الحاضر، بالرجوع إلى كل حدث من هذه الأحداث الممكنة، نجد أن هناك حشداً آخر من أحداث ممكنة تجعلها ممكنة، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولا بد من وجود موجود ضروري بصورة مطلقة يكمن وراء كل تعقيد الأحداث الممكنة، يكون أساساً لوجودها، ولا يعتمد على أي شيء سابق عليه - وهذا الموجود هو: الله.

ودليل الانسجام المقدر سلفاً يذهب إلى أن التناظر المتبادل للمونادات المختلفة، التي لا يؤثر بعضها في بعض، مع أنها تكون في انسجام تام كما لو كان يؤثر بعضها في بعض، يستلزم وجود الله من حيث إنه خالقها. والاتفاق الكامل لجواهر كثيرة للغاية بدون اتصال بعضها ببعض لا يمكن أن يأتي إلا من علة مشتركة.

ومع إن ليبنتس قد عرض أدلته على وجود الله بصورة صريحة، فإنها ليست أدلة مقنعة وحاسمة. فالدليل الأول والثاني، مع أنهما أكثر دقة من أدلة ديكرات وإسبينوزا، يفترضان كذلك أن الوجود الفعلي لله يمكن استنباطه من الفكرة المحض الموجود لامتناه. ويفترض دليل الانسجام المقدر سلفاً القبول المسبق لنظرية المونادات، ولا يمكن أن يلجأ إليه إلا أولئك الذين يقتنعون به. ومع ذلك فإن ترك المسألة على هذا النحو، قد لا يكون فيه إنصاف لليبنتس. إذ لا يمكن البرهنة على وجود الله في سلسلة قصيرة من قضايا دون ترك افتراضات كثيرة للغاية بدون تفسير وبدون مبرر. وإذا استطاع فيلسوف أن يقدم لنا نسفاً يكون أكثر إرضاء من الناحية العقلية من أي نسق نعرفه، وإذا كانت خاصية معينة من مذهبه، مثل تصوره لله، جزءاً مكتملاً له، فإننا نميل إلى قبول هذه الخاصية بسبب المزاي التي

نراها في مذهبه ككل. ومن المناسب إضافة أن تصور ليبنتس لله معبرٌ عن الذات الإلهية في التنوع اللامتناهي للكون، وفي عقول تتأمل في عالم مشترك، كل عقل يتأمل فيه بالطريقة التي تعبر عن فريدته الخاصة، ومع ذلك في انسجام تام مع بقية العقول الأخرى، مثل هذا التصور كان ملائماً عميقاً لمفكرين كثيرين ليسوا على استعداد لقبول جوانب أخرى من مذهبه. وزعم ليبنتس أحياناً، بالنظر إلى تلك الاعتبارات، أنه المفسر الفلسفي الأول العظيم للمذهب البروتستانتي.

٨ - مدينة الله

كان ليبنتس فيلسوفاً متفائلاً. فقد اعتقد أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة. وأشخاص قليلون متفائلون اليوم، على الرغم من أن الحياة التي نشكو منها، ربما أصبحت إلى حد كبير، أكثر رخاءاً وسعادة من حياة ألمانيا التي عرفها ليبنتس، فقد عاش في فترة كانت بلده تعاني فيها من خراب ودمار حرب الثلاثين عاماً. إن قارئ الأدب الذي يستمد معرفته بنزعة ليبنتس التفاؤلية من انعكاساتها السطحية في «مقال عن الإنسان» لبوب^(*)، الذي دافع فيه عن تفاؤل ليبنتس، أو من «كانديد» فولتير، حيث تم ذمها وهجاها. لن يشكل لنفسه انطباعاً متصفاً عن استدلالات ليبنتس^(**).

إن برهان ليبنتس استبساطي؛ فالله حكيم كل الحكمة، وبالتالي فإنه يعرف كل الحقائق الأزلية وجميع الحقائق العارضة. وتشمل الحقائق العارضة إمكانات الوجود كلها، غير أن كل هذه الإمكانات ليست ممكنة معاً، أي ليست لديها القدرة على الوجود في وقت واحد. أما الله فهو قادر على كل شيء، بمعنى أنه يستطيع أن يخلق أي شيء ممكن، لكنه عندما يفعل ذلك، فلا بد أن يختار بين بدائل يطرد بعضها بعضاً بالتبادل وليست ممكنة معاً.

(*) ألكسندر بوب A. Pope (١٦٨٨ - ١٧٤٤) شاعر انجليزي من أبرز الشعراء في تاريخ الأدب الإنجليزي. كتب «مقال عن الإنسان» وهو قصيدة فلسفية طويلة، كما كتب أيضاً قصيدة «بروكس»، وترجم «الإلياذة والأوديسة» لهوميروس. (المراجع).

(**) كتب فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) قصة «كانديد أو التفاؤل» عام ١٧٥٩، وقد رفض في هذه القصة تفاؤل ليبنتس الذي زعم أنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، مبنياً في هذه القصة أن العالم مليء بالشورور. وهذا هو معنى قول المؤلف أن فولتير ذم النزعة التفاؤلية أو هجاها في قصة «كانديد» (المراجع).

ولأنه إله خير وحكيم كل الحكمة، لا تكون قوته محدودة إلا بالطريقة التي وصفناها، فينتج عن ذلك أنه لا بد أن يخلق أفضل العوالم الممكنة. والمفكر المؤمن بالتأليه الذي يسير على هذا النحو ويتق في استدلاله حتى يصل إلى هذه النقطة، لن يجد أن مشكلة الشر لا يمكن التغلب عليها. والمشكلة - بالطبع - بالنسبة للدارس الحديث لفلسفة الدين هي ما إذا كان من الممكن البدء بهذه النهاية، وأن نقيم - استنباطياً - وجود إله لامتناه، كلى الحكمة، قبل النظر بصورة تجريبية إلى وجود الشر.

وإذا كان ممكناً أن نسير بطريقة ليبنتس، فإن كل ما تتطلب منا الثوديسيا أن نقوم به هو أن نبين أن أنواع الشر التي نلاحظها في العالم لا تناقض بالضرورة مع النتائج التي وصل إليها ليبنتس بالفعل. ولذلك يشير ليبنتس إلى واقعة هي أننا لا نخبر سوى جزء صغير من العالم لمدة قصيرة من الزمن، والعيش في العالم كما نعرفه، أفضل من عدم وجوده على الإطلاق. وقد يكون من الأفضل تماماً أن الجزء الصغير جداً من العالم الذي نعرفه هو الجزء القليل الذي نرغبه عندما ننظر إليه بمعزل عن بقية الأجزاء. فعندما نخبر جانباً من صورة ما، أو قليلاً من ألحان الموسيقى، بمعزل عن بقية القطعة الموسيقية، لن يكون له سوى قيمة ضئيلة. فلا بد أن يكون هناك شر في العالم، وإلا لما استطعنا معرفة قيمة الخير الذي يقهره، ويتغلب عليه، أو يظهره في بعض الحالات. إن خيانة «يهودا الإسخریوطي»^(*)، مثلاً جعلت الفداء ممكناً عن طريق المسيح، ومن هنا كان تبرير أنشودة العصر الوسيط القديمة، بالإشارة إلى تلك الخيانة على أنها «خطيئة سعيدة» O Felix Culpa.

ويوجد تذييل في نهاية «الثوديسيا» التي كتبها ليبنتس تشرح فيه «منيرفا»، (رمز الحكمة الإلهية) سبب اختيار والدها، جوبتر، خلق هذا العالم، بإمكاناته، مفضلاً إياه على عوالم أخرى ممكنة. في هذا العالم، قام «سكستوس تاركونيوس» Sextus Tarquin (آخر ملوك الرومان)، باغتصاب «لوكرشيا»، وبنفى من روما، وينهى حياته ملطخ السمعة^(*).

(*) يهودا الإسخریوطي واحد من حوارى السيد المسيح، وقد خانه في العشاء الأخير، لقاء ثلاثين قطعة من الفضة، وأسلمه إلى عساكر الرومان. والمقصود بالفداء أن السيد المسيح ضحى بنفسه فداء لخطايا البشر، ومنهم تلميذه يهودا - راجع الإنجيل متى ٢٦ : ٤٩، ولوقا ٢٢ : ٤٨ . وقد قتل نفسه بعد ذلك، متى ٢٧ : ٣٠ (المراجع).

(*) كانت لوكرشيا (لوكرينيا) في الأساطير الرومانية - زوجة الملك الروماني تاركونيوس كولاتينوس. اغتصبها سكستوس أحد أبناء تاركونيس، فأخبرت زوجها ووالدها بما حدث، ثم قُلت نفسها. وقد أثارت عملية الاغتصاب وانتحار «لوكرينيا» حفيظة الشعب لدرجة أن الناس ثاروا ضد النظام الملكي وطردهوا أسرة تاركونيوس من روما وأعلنوا الجمهورية. راجع كتابنا: «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦ . ص ٣٤٣ (المراجع).

ويفعل سكتوس ما فعل، من حيث إنه ذلك الرجل الذى كان على هذا النحو فى هذا العالم، من الضرورة الداخلية لطبيعته، وليس من قسر خارجى، يفعل ما فعله وفقاً لمبدأ العلة الكافية. ولم يكن فى إمكانه أن يفعل عكس ذلك دون أن يكون رجلاً مختلفاً. وبدلاً من أن يخلق جوبتر هذا العالم، ربما كان يختار أن يخلق عالماً مختلفاً تماماً، لم يذهب فيه شخص مختلف من تاروكيوس إلى روما وينهى حياته ملطخ السمعة، بل يذهب بدلاً من ذلك إلى «كورنث» يزرع حديقة، وينمى ثروته، ويكون محبوباً، ومقدراً، ويموت محفوفاً بعناية وحنان المدينة بأسرها. أو ربما خلق جوبتر عالماً مختلفاً، يذهب فيه سكتوس آخر إلى «تراقية»، ويتزوج ابنة الملك، ويصبح خليفته على العرش. وفى كل من هذين الإمكانين البديلين اللذين رفضهما جوبتر، توجد تاروكيوس أفضل. غير أن الجمهورية الرومانية لم تنشأ فى كليهما، بكل ما أسهمت به للحضارة. وبعد أخذ جميع تلك الأمور فى الاعتبار، فإن هذا العالم هو أفضل عالم استطاع جوبتر أن يخلقه. ويمكن ترتيب جميع العوالم الممكنة ترتيباً رياضياً فى هرم وفقاً لكمالها النسبى؛ ويقف العالم الفعلى على قمة الهرم من حيث إنه أفضل العوالم الممكنة. وذلك هو سبب اختيار جوبتر له مفضلاً إياه على بقية العوالم الأخرى.

وقد رأى الله مقدماً عندما خلق العالم أن كل شىء سوف يوجد بداخله. وبهذا المعنى قدر مسبقاً كل ما يحدث، ومع ذلك، فإن كل روح تصنع اختياراتها الخاصة بها وفقاً لطبيعتها الخاصة وتكون، من ثم، حرة، ومسئولة عن قراراتها. وليس من السهل لأى فلسفة - تسلم بعلم إله خالق مطلق، وخيرته، وقدرته المطلقة - أن تجعل الحرية البشرية والمسئولية الأخلاقية مسألة مقنعة. لقد كان لبيتنس، على أية حال، ناجحاً كمفكرين آخرين من المؤلّهة دافعوا عن تصورات مشابهة.

لم يكن للموجودات البشرية، كما يرى لبيتنس، قبل أن تكون أجنة سوى نفوس عادية حساسة، ثم ارتفعت بعد ذلك إلى مرتبة العقل، ثم كان لها ميزة الأرواح. وإذا كانت النفوس - على نحو ما تمتلكها الحيوانات - هى مرابا للكون، فإن الأرواح هى صور الله، قادرة على معرفة نظام الكون، وتدخل فى علاقة صداقة مع الله. ولذلك، لا تكون علاقتها بالله مجرد علاقة مخترع بألة اخترعها، بل تكون بالأحرى علاقة أمير برعاياه، أو علاقة أب

بأبنائه. ولذلك يؤلف تجمع كل النفوس مدينة الله، أعنى الدولة الأكثر كمالاً التي تكون ممكنة تحت حكم أكثر الملوك كمالاً. وذلك هو الانسجام التام بين الله من حيث إننا نصوره مهندساً للكون الفيزيائي، والله من حيث إنه ملك على مدينة الأرواح الإلهية. إن جميع الأشياء تسلك إلى النعمة الإلهية بطرق طبيعية. ولا بد أن تحطم وسائل طبيعية هذه الكرة الأرضية وتستعيدها كما تتطلب حكومة الأرواح، من أجل معاينة البعض ومكافأة الآخرين. وتجد الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة في نهاية الأمر، إن لم يكن في الحال، جزءاتها المناسبة، في مجرى الطبيعة وبنية الأشياء الآلية. ولذا يحاول ليبنتس أن يبين أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، ويبرر بالتالي طرق الله نحو الناس.

٩ - إنجازات ليبنتس

ربما تبدو فلسفة ليبنتس للقارىء من أكثر الفلسفات التي درسناها حتى الآن جموحاً في الخيال. قلة قليلة من الفلاسفة نسبياً هم الذين كانوا على استعداد لقبول مذهبه في المونادات. وعلى الرغم من أن القليل الذي كتبه نسبياً قد تم نشره، فإن آراءه كان لها تأثير واضح في القرن الثامن عشر، ولا سيما في ألمانيا، حيث جعل «كريستيان فولف» فلسفة ليبنتس شعبية رائجة وظلت الفلسفة السائدة حتى زمن كانط. وثقة عصر التنوير العام في زيادة إمكان الكمال البشري والتقدم الإنساني مدينة لليبنتس بصورة كبيرة.

لقد نُظر إلى ليبنتس باستمرار باحترام، وازداد الاهتمام به إبان القرن العشرين. فبين الفلاسفة المعاصرين، لمجد أن نظرية «وايتهد» في «الكيانات الفعلية»، ونظرية «برتراندرسل» في «المنظور» تذكرنا بليبنتس. وقد سادت بعض التطورات الحديثة في الرياضيات والفيزياء، مثل النظريات النسبية، والميل إلى رد المادة إلى طاقة يمكن التعبير عنها برموز رياضية وذات تركيب عقلي، على «دروب ليبنتس». ولقد كان لليبنتس فكرة ضئيلة، أو ليست لديه فكرة، عن التطور البيولوجي، وليس لنظرية التكوين المسبق التي قبلها بمكانة اليوم. ومع ذلك، ربما تكون هناك آثار لتأثير ليبنتس في مذهب الجينات في نظريات الوراثة المعاصرة. وفي كل من البيولوجيا والسيكولوجيا، اعترض أولئك الذين يعتقدون أن الحياة والذهن يمكن أن يتكيفا على الأقل في بعض النواحي، على النظريات الآلية الخالصة التي ورثناها من هوبز وديكارت. ولقد استبق ليبنتس في بعض أبحاثه التشديد الموجود في

مدرسة معينة من مدارس الفلاسفة اليوم على المنطق الرمزي ورغبتهم في أن يكونوا لغة من الرموز بدلاً من الكلمات لكي يضمنوا تفكيراً أكثر دقة.

ويعتقد كثير من فلاسفة العصر الحديث، وربما معظمهم، أن العالم غائي، وأن نوعاً ما من التأليه المعدل يتفق مع وجهة النظر العلمية عن العالم. وجميع أولئك الذين ينظرون إلى الفلسفة على هذا النحو، وأولئك الذين يعتقدون أنه من الممكن الدفاع عن وجهة نظر تقبل العلم بصورة ضمنية ودون قيد، ومع ذلك تفسح المجال للفردية، والحرية، والمبادرة الإنسانية والنشاط الإنساني، يمنحون لبيتس مكانة هامة في تطور الفكر الحديث.

References

Life and Personality:

J. T. Merz, Leibniz.

G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz.

J. M. Mackie, Life of Leibniz (Based on Guhrauer).

English Translations and Selections:

R. Latta, The Monadology and other Writings (with commentary).

G.M. Duncan, The Philosophical Works of Leibniz.

A. G. Langley, The New Essays.

G.R. Montgomery, Discourse on Metaphysics, Correspondence with
Arnauld and Monadology (with introduction by Paul Janet; one
volume, Open Court).

H. W. Carr, The Monadology of Leibniz (with notes).

Mary Morris, The Philosophical Writings of Leibniz (with brief but
clear introduction, Everyman series).

B. Rand, Modern Classical philosophers (the Monadology).

Expositions and Criticisms:

S. H. Mellone, The Dawn of Modern Thought.

Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.

H. W. Carr, Leibniz.

E. Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.

W. Kabit, Die philosophie des jungen Leibniz.

Foucher de Careil, Mémoire sur la Philosophie de Leibniz.

الجزء الثاني

عصر التنوير

الفصل الثامن

لوك

١ - اتجاه عصر التنوير

حدث إبان فترة العلم الطبيعي لعصر النهضة، كما رأينا، تقدم ملحوظ فى تطور مناهج البحث، العقلية والتجريبية، وقد طور فلاسفة بثقة تامة فى هذه المناهج مذاهب تم فيها تحديد مكان مناسب لله، والإنسان، والطبيعة. ولا يزال يُنظر إلى كثير من هذه المذاهب باحترام بوصفها مذاهب ذات قيمة وذات أهمية ومغزى. ومع ذلك، فإنها تختلف، كثيراً، بعضها عن بعض، ويحتوى كل منها على صعوبات خطيرة، ولم يُقبل واحد منها قبولاً عاماً. وقد نشأ فى نهاية القرن السابع عشر رد فعل ضد بناء المذهب. وقد بدأ أنه من الأفضل دراسة ما هو فى المتناول بصورة دقيقة، أى الإنسان نفسه، قبل القيام بمحاولات لتفسير الكون. وتمت المجاهرة بهذا الاتجاه المميز لعصر التنوير فى أبيات من الشعر معروفة جيداً لألكسندر بوب يقول فيها:

«اعرف ذاتك، إذن، ولا تتجاسر على معرفة الله.

فالدراصة المناسبة للبشرية هى الإنسان»^(١).

ولقد أدرك الناس الآن أنه ولا حتى ديكارت، بإشارته المختصرة إلى الشك العام، قد نفذ بصورة كافية إلى مشكلة «حدود المعرفة البشرية ومداهما وقوى الفهم»، أعنى إلى ما نسميه الآن «الأبستمولوجيا». وقد أصبح ذلك، بالتالى، هو الاهتمام الرئيسى لعصر التنوير، تلك الفترة التى يؤرخ لها عادة منذ ظهور «مقال فى الفهم البشرى» للوك، عام ١٦٩٠، وتنتهى بنشر كتاب كانط «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١. ومع أن كل مفكرى هذه الفترة العظام قد تأثروا إلى حد ما بديكارت وفلاسفة عصر النهضة العقليين الآخرين، فإن اتجاههم السائد هو المذهب التجريبي. فالمصدر الأصلي لمعلوماتنا عن العالم الخارجى هو الإحساس، على الرغم من أن معطيات الحس يمكن، ويجب أن، تحلل، وتفسر، وتنقد، عن طريق العقل. إن المهمة الأولى للفيلسوف هو أن يعد قائمة للمعرفة التى نحصل عليها

مباشرة عن طريق الحواس، وترتبط فلسفة هذه الفترة ارتباطاً وثيقاً بالسيكولوجيا والفسولوجيا.

ولكى لا يعاق الباحثون، كان هناك، في كل مجال من مجالات البحث، دفاع كبير عن حرية الفكر الكاملة، وحرية الحديث، وحرية النشر. وقد نبذ كثير من الفلاسفة جميع دعاوى الكنيسة والدولة في السلطة المطلقة في مسائل الدين والسلوك. وتمسك الناس بالحكومة الشعبية وحقوق الشعب. ومن الطبيعي أن تكون بداية الحركة في إنجلترا، حيث فُسرّت ثورة ١٦٨٨ بأنها ممارسة حق الشعب في تحديد شكل الحكومة، وبعثت الروح في المواطنين في أمريكا عام ١٧٧٦، وفي فرنسا عام ١٧٨٩. (*)

ونحن مدينون بالشيء الكثير لعصر التنوير فيما يتعلق بالاستقلال السياسي، والحرية الاقتصادية، والتسامح الديني، وحرية الفكر والنشر، وكذلك فيما يتعلق بإيماننا بالتعليم، وبإمكان التقدم الاجتماعي. وقد تخلص العقلاء إبان تلك الفترة من كل أنواع الخرافة. ولولا عصر التنوير، لكننا لا نزال نحرق الساحرات والزنادقة، ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض وننال الحظ السعيد عن طريق استخدام الرقى والتعاويذ، ونخشى السحر، والعين الشريرة، ونرى الأشباح، ونستشير الدجالين، والمتنبئين بالبخت، ومعرفة أحداث المستقبل. وملاءمة الاسم الإنجليزي لتلك الفترة، أعنى التنوير، واضحة. فمن الواضح أنه عصر الاستنارة، ولذلك يطلق عليها الفرنسيون اسم «الإنارة» L'Illumination. لقد انقضت سحُب الغموض العقلي، وسطح ضوء الشمس، شمس الملاحظة الواضحة والعقل؛ ولذلك فإن الاسم الألماني المجازي Au Fklärung (أعنى فترة الجلاء والوضوح) له أيضاً ما يبرره.

٢ - حياة لوك

ولد جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) J. Locke في نفس العام الذي ولد فيه إسبينوزا. كانت صحته، مثل أسبينوزا، ضعيفة، وينحدر من أسرة انتشر بها مرض السل. ولو أنه

(*) تسمى الثورة الأولى في إنجلترا عام ١٦٨٨ بالثورة المجيدة التي أكدت الحقوق التي اكتسبها الشعب من الحرب الأهلية التي انتهت بإعدام الملك شارل الأول عام ١٦٤٩. أما الثورة الثانية فهي حرب الاستقلال - استقلال الولاية الأمريكية عن إنجلترا، والثالثة الثورة الفرنسية (المراجع).

مات مثله شاباً، لما عُرِفَ كفيلسوف. وكان من المرجح جداً أن يحدث ذلك لو لم يكن لوك حذراً بدرجة جعلته يدرس الطب ويتعلم كيف يحافظ على صحته، وأن يعيش حياة نشطة إلى حد ما، قبيل النهاية التي كان قادراً فيها على نشر سلسلة كتب حددت المسار العام للفكر الفلسفي لما يقرب من قرن من الزمان.

كان لوك رجلاً إنجليزياً انحدر من أصل بيورتاني (*). ويذكر والدته - التي يبدو أنها توفيت عندما كان صغيراً في السن - في شيخوخته بأنها كانت «امرأة ورعة جداً، وأما عطوفة» وكان والده محامياً ريفياً، فقد جزءاً من ثروته بإنفاقها على الجيش الذي أعده البرلمان في الصراع ضد شارل الأول. وأشرف الوالد على الصبي الذي فقد أمه، فرباه بمرافقة تماماً، فكانت النتيجة أن لوك كان ينظر إلى والده باستمرار فيما بعد باحترام وحب عظيمين، ونصح أصدقائه بأن يربوا أبناءهم بطريقة تشبه الطريقة التي تربي هو بها. واكتسب لوك من تربيته المنزلية أفضل سمات المذهب البيورتاني - مثل الشفقة، والظننة، والإخلاص، والاستقامة والجد، والاعتماد على النفس، وحب الحرية. حصل لوك على منحة دراسية مكنته من الدراسة في مدرسة وستمنستر في لندن (١٦٤٦ - ١٦٥٣)، وكلية كنيسة المسيح في أكسفورد (١٦٥٣ - ١٦٥٩)، وكانت كلتاها تحت سيطرة البيورتان. وكان «جون أوين» رئيس كنيسة المسيح من أنصار التسامح الديني، وكان المناخ الليبرالي للمكان بصورة نسبية تجلياً لأفضل سمة من سمات «أولفركرومل» مستشار الجامعة. خالط لوك وهو طالب في المرحلة الجامعية الملكيين، والجمهوريين، والإنجلييين، والمشيخيين، بحرية، كما خالط المستقلين أيضاً. وتعلّم على الأقل كثيراً من المحادثة والمراسلة مع أصدقائه الطلاب ومن القراءة الخاصة (التي شملت في هذا الوقت وبعده بيكون، وهوبز، وديكارت) كما تعلّم من المقررات الدراسية التي كان الاهتمام فيها مركزاً على اللغات القديمة، والقواعد، والمنطق الصوري.

وبعد أن أكمل لوك دراسته كطالب في الجامعة، حصل على وظيفة دائمة في أكسفورد وهي «باحث بالدراسات العليا»، وهي وظيفة جمعت بين التدريس والدراسات العليا. تعلّم في البداية اللغة اليونانية وعلم البيان، ثم تعلم بعد ذلك الفلسفة الخلقية.

(* البيورتان أو المتطهرون شيعة بروتستانتية ظهرت في إنجلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، طالبت بتبسيط طقوس العبادة والتمسك بأهداب الفضيلة. قادوا ثورة البرلمان الإنجليزي ضد الملك شارل الأول إبان الحرب الأهلية (المراجع).

وكانت دراساته في الأساس دراسات علمية، وشملت الفيزياء، والكيمياء، وعلم الظواهر الجوية، والطب.

وعالج لوك - بقدرته ك ممارس عام للطب - لورد أنتوني آشلي، (الذي أصبح فيما بعد الإيرل الأول لشفانسبرى، وهو رجل سياسة مرموق في عهد الملك شارل الثاني)، بإجراء عملية جراحية دقيقة له، التي ربما أنقذت حياته. ولذلك جعل آشلي لوك موضع ثقة تامة لا في المسائل الطبية وحدها، بل في شئون أسرته وشئونه السياسية أيضاً، وعمل لوك مدرساً خاصاً لابنه (الذي أصبح فيما بعد الإيرل الثاني لشفانسبرى)، ورتب لزواج ذلك الابن، الذي أسفر عن سعادة ونجاح وأنجبت الزوجة الشابة والريفة ولدًا، قام لوك بتربيته، وهو الذي أصبح في السنوات التالية الإيرل الثالث لشفانسبرى، - واحداً من فلاسفة الأخلاق المهمين في القرن الثامن عشر. وشغل لوك وظائف عامة متنوعة، بوصفه مؤتمناً سياسياً على أسرار الإيرل الأول لشفانسبرى، عندما كان شافانسبرى في السلطة. وكانت أكثر تلك الوظائف أهمية بالنسبة للقراء الأمريكيين هي أنه عمل سكرتيراً لمجلس المستعمرات وساهم في دستور مستعمرة كارولينا، وقد يرجع الفضل إلى لوك في الإقرار لليبرالية بالحرية الدينية في دستور المستعمرة، لأنه هو الذي وافق عليها بالتأكيد. وقد كان للإيرل الأول لشفانسبرى دور فعال في تمهيد الطريق لثورة ١٦٨٨ (وقد توفى الإيرل عام ١٦٨٣)، وكان لوك - رغم أنه أكثر فطنة - ضالماً ومساعداً في تلك المهام. ونتيجة لذلك، حُرِمَ لوك من وظيفته في أكسفورد بأمر من الملك شارل الثاني واضطر إلى أن يعيش في قارة أوروبا في منفى حقيقى.

وكان لإقامة لوك القصيرة في قارة أوروبا - والتي قضاهها تقريباً في هولندا - أثرها الجيد على تطوره كفيلسوف، كان الدخل من ممتلكات قليلة تركها والده ومرتب من شافانسبرى كافياً لاحتياجاته المتواضعة (وهو لم يتزوج أبداً). وكان لديه وقت فراغ مكثه من أن يتفحص الملاحظات التي أبداه على موضوعات فلسفية منذ السنوات العشرين الماضية، وأن يكمل مخطوطة كتابه «مقال في الفهم البشرى»، وأن يؤلف كثيراً من مادة الكتب الأخرى التي نشرها فيما بعد.

وقد ساعدت ثورة ١٦٨٨ لوك في العودة إلى إنجلترا مع الأسطول الذي أحضر الملكة ماري الثانية عام ١٦٨٩. واحتل لوك في عشر السنوات التالية مواقع سياسية هامة ونشر كتبه. وقضى سنواته الأخيرة في عزلة في منزل سير فرانسيس ماشم Sir F. Masham،

حيث اهتمت زوجته وابنته اهتماماً كبيراً برجل يحتضر، والذي عُرف بوجه عام بأنه فيلسوف العصر العظيم.

٣ - رفض الأفكار الفطرية

هاجم لوك نظرية الأفكار الفطرية في أول كتاب له «مقال في الفهم البشرى»، ورفضها لكي يظهر الأرض حتى يستطيع عرض نظريته الخاصة في المعرفة. لقد أحيا مفكرون محافظون في إنجلترا - معارضين في ذلك بيكون - وهوبز - التصور الرواقى القديم الخاص بالأفكار الفطرية (Koinai'ennioi) مفترضين أنها تولد مع العقل البشرى وتقبلها جميع الأجناس البشرية قبولاً عاماً. كما زعموا أن هذه الأفكار الفطرية تشمل المبادئ الأساسية المتضمنة في كل استدلال منطقي، مثل قانون الهوية وقانون التناقض (أعنى أن الشيء هو هو نفسه، و«من المستحيل بالنسبة لنفس الشيء أن يكون ولا يكون»)، وقل مثل ذلك في معظم المبادئ الأخلاقية الأساسية، الضمير، والله. وكان الدافع، بالطبع، هو العثور على تأكيد أكثر يقيناً لحقائق الأخلاق الثابتة، والدين، والعلم، مما تقدمه الانفعالات المتغيرة ومن الأشياء غير اليقينية التي نستقبلها عن طريق الحواس. ولما كان لوك يؤمن بالله، والأخلاق، والعلم؛ فإنه لم يشارك في النظرة الطبيعية عند رجال مثل هوبز، غير أنه لم يعتقد أنه يمكن تنفيذ هوبز عن طريق تأكيد الأفكار الفطرية.

ويصر لوك على أن الأطفال لا يعون، في واقع الأمر، قوانين المنطق. فهم لا يقولون لأنفسهم في التمييز بين لعبهم وحبات الحلوى «إن الشيء يكون هو هو»، و«من المستحيل أن يكون نفس الشيء ولا يكون». ويعيش الهمج بدون صياغة لقواعد المنطق تلك. ويبدو أن لوك - عندما كان في الوظيفة - تحدث مع الإداريين الذين عادوا إلى أرض الوطن من المستعمرات. إن إشارته إلى الهمج، وهو في ذلك لا يشبه هوبز وروسو مثلاً، تكشف عن معرفة معينة بالوقائع. لقد عرف لوك أن هناك اختلافاً هائلاً بين الشعوب المتعددة فيما يتعلق بما هو صواب وما هو خطأ، وأنه من المستحيل إعداد قائمة مرضية من مبادئ أخلاقية تقوم على معيار القبول العام. ويستشهد لوك بروايات عن الشعوب الهمجية تقرر أنه ليس لديهم أفكار عن الله والدين على الإطلاق. (ونحن الآن نعرف أن ذلك غير صحيح تماماً، إذا ما اتسع تعريف الدين بصورة كافية، غير أن لوك محق إذا كان يقصد أن

هجمًا كثيرين ليست لديهم فكرة عن تلك الموضوعات التي تكون مقبولة تمامًا بالنسبة للمسيحيين أو المناصرين لأي من الديانات الأكثر تقدمًا، وليست هناك حقائق دينية يمكن النظر إليها على أنها معترف بها بأن تقبلها جميع الموجودات البشرية قبولًا عامًا). وثبت لوك أنه إذا كان الله قد أعطى الناس أية أفكار فطرية على الإطلاق، فلا بد أن يكون قد أعطاهم فكرة فطرية عن ذاته لكنه لم يفعل ذلك.

ويصر لوك على أن المدافع عن الأفكار الفطرية لا يقول إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن الناس لديهم ميل فطري لاكتسابها حالما يجربون، ويتعلمون استخدام عقولهم؛ لأنه بهذا المعنى تكون كل فكرة فطرية، ولا يكون هناك تمييز يقدم يقينًا أعلى وسلطة أبعد لبعض الأفكار التي يمكن تفضيلها على أفكار أخرى.

وإذا كان لوك محققًا في رفضه للأفكار الفطرية - ويعتقد معظم الفلاسفة الآن أنه كان محققًا - فإن ديكارت كان مخطئًا في قبولها، كما كان فيلسوف القرن المرموق، بل أعظم من فعل ذلك. ولماذا لم يذكر لوك، بالتالي، ديكارت في هجومه على المذهب؟ لماذا وجه انتقاداته ضد فلاسفة أقل شهرة - مثل «هيربرت أوف تشيربري» (*)، الذي يذكره بالتحديد، وضد كتاب بريطانيين لم يذكر أسماءهم، حاولوا إحياء المذهب الرواقى الذى لاحظناه من قبل؟. قد تكون الإجابة المحتملة هي أن الإحياء البريطانى للموقف الرواقى كان معارضًا بصورة مباشرة لنزعة لوك التجريبية؛ لأنه إذا كانت كل معرفة تأتي من التجربة، كما يعتقد لوك، فلن يكون أى شيء منها فطريًا فى العقل ويمكن البرهنة عليه عن طريق حقيقة القبول العام المزعومة بصورة زائفة. وقد اضطر لوك إلى أن يواجه المذهب الرواقى الذى أدخلت عليه تعديلات ويفنده. وقد لا تبدو نظرية الأفكار الفطرية، من ناحية أخرى، للوك جزءاً جوهرياً من فلسفة ديكارت. ويتفق لوك مع ديكارت على أن أفكاراً معينة تُعرف بأنها صادقة عن طريق حدس مباشر، وأن أفكاراً أخرى يمكن أن تُستنبط منها. وعلى هذا النحو، اعتقد لوك، كما سنرى، أنه من الممكن البرهنة على حقائق الرياضيات والأخلاق، وأيضاً حقائق وجودنا الخاص، وحقائق وجود الله. ومن ثم كان ديكارت، من وجهة نظر لوك، محققًا تمامًا فى الاعتقاد أن بعض الأفكار يمكن أن نعرف أنها واضحة ومتميزة عن

(* هيربرت أوف تشيربري (١٥٨٣ - ١٦٤٨) فيلسوف إنجليزي أول من كتب عن الميتافيزيقا. ينظر إليه عادة على أنه مؤسس مذهب التأليه الطبيعي Deism وقد ناقش لوك آراءه عن فطرية الأفكار في كتابه «مقال عن الفهم البشرى» الكتاب الأول الفصل الثالث (المراجع).

طريق حدس مباشر، وأنها، بالتالي، صادقة، لكن خطأ ديكارت الوحيد يتمثل في افتراضه أن هذه الأفكار تكون فطرية ولا ترجع في أصلها إلى التجربة. وربما خشى لوك أنه إذا هاجم في بداية كتابه «مقال في الفهم البشري» ديكارت بالاسم بسبب ما يظهر لقرائه تمييزاً دقيقاً للغاية (حتى أكملوا الكتاب وفهموا نظرية لوك في المعرفة بأكملها)، فإنه يضلّهم عندما يقودهم إلى اعتقاد مؤداه أن فلسفته الخاصة بأسرها تختلف عن فلسفة ديكارت اختلافاً أكبر مما هي عليه بالفعل. ولكن هذا لا ينفي أن تنفيذ لوك للأفكار الفطرية بوجه عام يستبعد النسخة التي قدمها ديكارت، ونسخاً أخرى أيضاً^(٢).

٤ - أصل الأفكار

ومن ثم فطالما أنه لا توجد أفكار فطرية، فإن لوك ينتقل في الكتاب الثاني من كتابه «مقال...» إلى تقديم تفسير سيكولوجي عظيم للطريقة التي نكتسب بها أفكاراً عن طريق التجربة، إن عقل الطفل يكون خالياً تماماً من الأفكار، قبل أن يستقبل أى إحساسات من حيث إنها نتيجة مثير لأعضائه الجسمية؛ فهو أشبه بخزانة فارغة من الأدراج، أو صفحة بيضاء (Tabula rasa) لم يطبع عليها شيء، أو قطعة من الورق الأبيض لم يكتب عليها شيء. وقد أسىء فهم هذه الأشكال من الكلام أحياناً. فلوك لا يعنى بها سوى أن العقل يكون في تلك المرحلة خالياً من المضامين، وهذه المضامين لا يمكن أن تأتي إلا من التجربة فقط. إن تفسير لوك يقر للعقل بقوى فطرية بصورة واضحة، تركيب، وتقارن، وتربط، وتقوم بتجريدات من الأفكار البسيطة التي يستقبلها العقل من قبل بصورة سلبية في التجربة؛ ومجرد أن يكون لدى العقل مادة يؤثر فيها، يقوم بدور فعال في عملية الحصول على معرفة حقيقية.

ولم يحاول لوك أن يعرف الأفكار البسيطة Simple ideas، التي يستطيع أى شخص أن يتعرف عليها عندما تُذكر. وينظر لوك إلى الأفكار البسيطة، مستخدماً عن وعى مماثلة من الفيزياء، على أنها الذرات التي تتألف منها كل معرفة. وهناك الأفكار البسيطة عن الإحساس، التي نستقبلها من حاسة واحدة فقط - مثل الألوان، والأصوات، والطعوم، والنغمات، واللمس، والحرارة، والصلابة، وهناك أفكار بسيطة نستقبلها من أكثر من حاسة، مثل المكان، والشكل، والحركة، والسكون. وهناك أيضاً أفكار التأمل الذاتي البسيطة

Reflection، التي تنشأ من وعينا بعملياتنا العقلية وملاحظتها، ومن أمثلتها أفكارنا الخاصة بالإدراك، والتفكير، والشك، والاعتقاد، والمعرفة، والإرادة (ليست العمليات ذاتها). وأخيراً هناك الأفكار البسيطة التي نستقبلها من كل من الإحساس والتأمل الذاتى، مثل الألم، واللذة، والوجود، والوحدة، والتتابع. وكل هذه الأفكار البسيطة واضحة بدرجة كافية، ما عدا فكرة «القوة»، التي نحصل عليها من «الملاحظة، إذ يمكننا أن نحرك أجزاء عديدة من أجسامنا التي كانت فى حالة سكون، والآثار التي تحدثها الأجسام الطبيعية بعضها فى البعض الآخر أيضاً» (فأنا أدرك، مثلاً، أن لدى القوة لأن أحرك أصبعي إذا أردت، وأن اللهب لديه القوة لأن يصهر شمعة). إن الذهن لا يستطيع أن يصنع ولا يحطم فكرة بسيطة واحدة، لأننا نستقبل هذه الأفكار بصورة سلبية، من التيار فى حالة الأفكار القادمة من الإحساس، ومن ملاحظة عملياتنا الذهنية الخاصة فى حالات التأمل الذاتى. (والواقعة التي تقول إننا نستطيع أن نحرك أو نرفض تحريك أصابعنا، وأن نصهر الشمعة أو لانصهرها كما نشاء، لا تناقض لوك. إن ما يعنيه بوضوح هو أننا إذا شئنا أن نحرك أصابعنا، فإننا لا نفشل فى ملاحظة أننا نفعل ذلك، وندرك أن أصابعنا لا تتحرك، وإذا صهرنا شمعة، فإننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نراها غير منصهرة. أو أننا نستطيع، إذا استخدمنا مثلاً من عندنا، أن ننظر إلى القمر أو نحول رؤوسنا فى الاتجاه المعاكس، لكن إذا نظرنا إلى القمر، فإننا ندرك بصورة لا إرادية شكله الظاهرى ولونه. وبالتالي، هناك معنى يكون به ذهننا سلبياً فى استقبال الأفكار البسيطة).

وقد بين نقاد لوك الذين جاءوا بعد كانط أننا لا نبدأ عادة عن طريق إدراك إحساسات بصورة منفصلة، ثم نجتمعها بعد ذلك معاً، فنحن ندرك موضوعات بوصفها كلاً، ولا يحدث عزل إحساسات منفصلة إلا عن طريق تحليل ظاهرى يقوم به السيكلوجى الاستبطانى. غير أن هذا النقد قد فاته إدراك محور نزعة لوك التجريبية، أعنى أن جميع معطيات معرفتنا بالعالم الخارجى تأتى إلينا عن طريق أعضاء الإحساس المتنوعة، وأنها لا نستطيع أن نصل إلى نتيجة تجاوز ما يكفله تحليل لتلك المعطيات وتفسيرها.

ويعتقد لوك أن أفكارنا البسيطة التي تأتى عن طريق الإحساس تشبه - فى واقع الأمر - صفات الموضوعات التي توجد فى العالم الخارجى فى حالة الصفات الأولية Primary qualities من صلابة، وامتداد، وشكل، وعدد، وحركة، وسكون. وتلك مسألة نعرفها عن طريق واقعة تقول إن تلك الصفات «لا تنفصل مطلقاً عن الجسم فى أى حالة من

حالاتها»، فلو أنك قمت بتقسيم أى موضوع مادى إلى أجزاء بقدر ما تستطيع أن تدركها، فإنها تستمر فى امتلاك نفس الصفات الأولية التى أشرنا إليها، واعتقاد لوك فى الحقيقة المستقلة للصفات الأولية مستمد بوضوح من معرفته بالفيزياء والكيمياء؛ فلقد كان صديقاً لبويل ونيوتن، وكان معجباً بهما. ويقول لوك - من ناحية أخرى - أنه لا وجود لشيء فى موضوع خارجى يشبه تماماً الأفكار البسيطة الخاصة بالصفات الثانوية Secondary qualities - مثل الألوان، والأصوات، والأنغام، والطعوم، ودرجات الحرارة. «إن كتلة أجزاء النار والثلج، وعددها، وشكلها هى صفات موجودة فيها بالفعل، سواء أدركتها حواس أى شخص أو لم تدركها؛ لأنها توجد فى هذه الأجسام بالفعل؛ لكن الضوء، والحرارة، والبياض، أو البرودة، لا تكون صفات موجودة فيها بالفعل، مثلما لا يكون المرض أو الألم موجوداً فى الغذاء ذاته. جرد هذه الصفات من الإحساس، فاجعل العين لا ترى الضوء أو الألوان، واجعل الأذن لا تسمع الأصوات، واجعل اللسان لا يتذوق، واجعل الأنف لا يشم، وسوف تجد أن جميع الألوان، والطعوم، والأنغام، والأصوات، من حيث إنها أفكار جزئية، تتلاشى وتختفى، وترتد إلى عللها؛ أعنى إلى الحجم، والشكل، وحركة أجزائها»^(٣). وقد يمكن بيان أن أفكارنا المتعلقة بالصفات الثانوية لا تشبه صفات الموضوعات الفيزيائية الحقيقية عن طريق تجارب بسيطة. «دق أبة لوزة أو اسحقها، فإنك ستجد أن اللون الأبيض الناصع سيتبدل إلى لون قدر، وسيتحول الطعم الحلو إلى طعم زيتى. فما عساه أن يكون التبدل الحقيقى الذى يمكن أن يصنعه دق يد الهاون فى أى جسم، سوى أنها تبدل نسيجها؟»^(٤). افرض أن إحدى يديك ساخنة والأخرى باردة، وأنت وضعتهما معاً فى الحال فى إناء من الماء المعتدل فى درجة الحرارة كما يسجلها «ترمومتر»، فإن الماء سيبدو فى هذه الحالة بارداً ليد ودافئاً للأخرى. ولا يمكن أن تشبه إحساسات اليدين فى صفاتهما وهما موجودتان فى الماء، فهما لا يمكن أن يكونا شيئاً سوى آثار زيادة أو قلة حركة الأجزاء الصغيرة لأجسامنا تسببها جزئيات الماء.

وبناء على ذلك هناك ثلاثة أنواع من الصفات والقوى فى الأجسام: أولها - هى الصفات الأولية وهى موجودة بالفعل فى الأجسام الفيزيائية سواء أدركناها أو لم ندركها، ولديها قوة إحداث أفكار بسيطة فى عقولنا تشبهها تماماً. وثانيها - الأجسام الفيزيائية التى تمتلك بسبب صفاتها غير المحسوسة قوة التأثير بطريقة معينة على حواسنا وإحداث أفكار عن الصفات الثانوية بداخلنا لا تشبه أى شيء فى الأجسام الفيزيائية نفسها. وثالثها -

تمتلك الأجسام الفيزيائية، بسبب التركيب الخاص لصفاتها الأولية، قوة إحداث تغيرات في الحجم، والشكل، والنسيج، وحركة الأجسام الأخرى، لدرجة أن هذه الأجسام تؤثر في حواسنا بصورة تختلف عن تأثير الأجسام الأولى التي ذكرناها من قبل، فمثلاً، عندما تجعل الشمس الشمع أبيض، وتجعل النار الرصاص سائلاً، فإننا نتبين أن هاتين صفتان من الدرجة الثالثة.

ويكونّ الذهن أفكاراً مركبة Compound ideas من أفكار بسيطة، بطرق ثلاث أساسية. فالذهن قد يربط أفكاراً بسيطة عديدة في فكرة مركبة واحدة، مثل الجمال، العرفان بالجميل، الإنسان، الجيش، أو الكون. أو أنه يربط فكرتين، سواء كانتا بسيطتين أو مركبتين، معاً، ويضعهما بجانب بعضهما البعض لكي يكونّ وجهة نظر عنهما في الحال، دون أن يوحدتهما معاً في فكرة واحدة، يحصل العقل بواسطتها على جميع أفكاره عن العلاقات، «مثل الأب والابن، أكبر وأصغر، العلة والمعلول». وقد يجرد العقل فكرة من الأفكار التي تلازمه، ويجعلها ممثلة لجميع الأفكار الأخرى من نفس النوع، «فالبياض» مثلاً يتم فصله عن الأفكار البسيطة الأخرى التي تظهر معاً معها في تجمعات مختلفة مثل الطباشير، والثلج، واللبن، ويجعلها كلّها Universal. ومن ثم فإن العمليات الثلاث الرئيسية التي يكونّ العقل عن طريقها أفكاراً مركبة هي الضم، والعلاقة، والتجريد. ولا يبدو أن تفكير لوك هو أن الذهن يكون أفكاراً مركبة بصورة تعسفية أو بصورة متقلبة. فعندما يقوم الذهن بوظيفته بصورة صحيحة، ينتج أفكاراً تقابل العالم الخارجي على نحو ما يوجد بالفعل، بغض النظر عن العقل نفسه. وبمعنى آخر، كان لوك مبشراً بالمذهب الواقعي النقدي في القرن العشرين^(*). إذ أنه يعتقد أن العالم يوجد بصورة مستقلة عن ذهننا. فالذهن يستقبل أفكاراً بسيطة تأتي من الإحساس نتيجة مثيرات تثيرها الموضوعات الخارجية. وتقابل تلك الأفكار البسيطة حقيقة واقعية خارجية في حالة الصفات الأولية، بينما يستقبل الذهن أفكاراً لا تشبه العلل الخارجية للمثير في حالة الصفات الثانوية، لكن

(*) الواقعية النقدية مذهب فلسفي يدور حول معرفتنا بالعالم الخارجي. ازدهر في أواخر القرن التاسع عشر حتى أربعينيات القرن العشرين، وكان أعظم ممثليه د. هيكرز D. Hicks (توفى ١٩٤١) في جامعة كامبردج، وسيلرز R.W.Sellars في الولايات المتحدة، رفض المثالية كما رفض الواقعية الساذجة (المراجع).

داخل حدود مهمة، كثيراً ما لا يكون من الممكن تمييز طبيعة تلك الأفكار عن طريق التجربة والعقل.

ويشكل الذهن من خلال أنشطته ثلاثة أنواع مختلفة من الأفكار المركبة؛ وهي الأعراض والجواهر والعلاقات. أما الأعراض فهي أفكار مركبة لا نفترض أنها موجودة بذاتها من حيث إنها أشياء مستقلة أو موضوعات مستقلة بذاتها. وبعض الأعراض بسيطة، ولا تعدو أن تكون تنوعات، أو روابط لنفس الفكرة البسيطة، دون خليط من أى فكرة أخرى، والمثال الأكثر وضوحاً لذلك: الأعداد، مثل فكرتى «الدسة» أو «العشرين»، اللتين تتكونان عن طريق تكرار الوحدة أو العدد واحد. والمكان فكرة بسيطة، يمكن تعديلها بطرق مختلفة، إما بسبب ملاحظات الأشياء الموجودة أو كنتيجة للاستدلال المجرد. ويسمى المكان الذى ننظر إليه على أنه خالص بوصفه طولاً «بالمسافة»؛ أما إذا وضعنا فى الاعتبار الطول، والعرض، والارتفاع، فيصبح «سعة» Capacity. وبأى طريقة نتصوره، فإنه يكون «امتداداً» extension. وقد اهتم لوك - عكس ديكارت - ببيان أن الامتداد فكرة تختلف عن الجسم (أو الكتلة، كما نقول فى الغالب)، وأنه يمكن تصور المكان الفارغ أو الخواء. والتتابع فكرة بسيطة نعرفها عن طريق التأمل الذاتى، وهى مستمدة، كما يرى لوك، من ملاحظة تتابع أفكار فى أذهاننا؛ فعن طريق ملاحظة مسافة فى أجزاء هذا التتابع، نحصل على فكرة الامتداد الزمنى، ثم يبحث الذهن عن مقياس للديمومة، ولذلك يصل إلى فكرة الزمان، التى تحسب بالظهور الدورى للشمس والقمر، طالما أن ظهورهما ثابت، ومنتظم، ويمكن للبشر جميعاً ملاحظة ذلك، كما أننا نصل إلى فكرة الأزل عن طريق تخيل عمليات القياس التى تستمر بلا نهاية. ويناقد لوك أيضاً أعراضاً بسيطة من أنواع أخرى كثيرة. مثل أعراض الحركة، والصوت، واللون، وعمليات الفكر، واللذة والألم، والقوة، والخير والشر، وحرية الإرادة، والسعادة. ويبدو أنه ينظر إلى جميع هذه الأعراض على أنها أعراض بسيطة، على الرغم من أن بعضها يبدو - بصورة أكثر ملاءمة - أعراضاً مركبة وفقاً لتعريفاته.

والأعراض المركبة هى أفكار مركبة تتكون من أفكار بسيطة من أنواع مختلفة، يضمها نشاط الذهن فى فكرة مركبة: فالعرفان بالجميل، والجمال، والإلزام، هى نماذج لتلك الأعراض. ويتألف القانون والأخلاق من أعراض مركبة. وجميع هذه الأفكار هى أعراض، لأنها ليست موضوعات توجد بصورة مستقلة، مثل الجواهر.

أما الجواهر.. Substances، عندما يستخدم لوك هذا المصطلح بالإشارة إلى أفكار مركبة، فهي تجمعات لأفكار بسيطة، تؤخذ لتمثل أشياء جزئية متميزة قائمة بذاتها، وبهذا المعنى تكون فكرتنا عن قطعة من الرصاص جوهراً. ودعنا نحلل هذا المثال الجزئي. يخبرنا لوك بأن هذه القطعة من الرصاص تحتوى على الفكرة البسيطة عن اللون الأبيض الباهت، بدرجات معينة من الثقل، والصلابة، وقابلية الطرق، وقابلية الانصهار، مع أفكار نوع معين من الشكل وقوى الحركة. غير أن لوك يقول - أكثر من ذلك - إنها تتضمن فكرة أخرى، والتي يسميها أحياناً فكرة الجواهر، والتي يجد أنه من المستحيل أن نفيض في شرحها؛ فهي «حامل Substratum غير معروف» تلازمه صفات أخرى. وبدون هذا الحامل لا يمكن أن توجد صفات الرصاص الأخرى من حيث هي صفات لموضوع فيزيائي حقيقي، لأنها ستكون غير ملموسة مثل المكان، والديمومة، والجمال، أو العرفان بالجميل؛ أى أنها لا يمكن أن تؤلف بذاتها شيئاً فيزيائياً حقيقياً، مثل قطعة من الرصاص. فكر فى أى موضوع أياً كان من حيث إنه يوجد بذاته وليس بوصفه خاصية لشيء آخر، فإنك تدرك أن فكرتك المركبة هي تجميع لأفكار بسيطة مختلفة أو من صفات زائد الفكرة التي تقول بأن هناك حاملاً واقعياً تلازمه.

ويستخدم لوك، كما نرى، كلمة «جواهر» على الأقل بثلاثة معانٍ مختلفة؛ فهو يستخدمها أحياناً لتعنى أى موضوع موجود روحي، أو فيزيائي. بينما يستخدمها فى أحيان أخرى لتعنى فكرتنا المركبة عن هذا الموضوع. ويستخدمها أيضاً لتعنى الحامل المجهول الذى تلازمه صفات الموضوع التى يمكن ملاحظتها. وكثيراً ما يخطئ لوك بسبب استخدامه نفس المصطلح بعدم اكتراث على أنه فكرة، وعلى أنه كيان مستقل تشير إليه الفكرة. وقد أدى ذلك إلى غموض ملحوظ فى تفسيراته، التى هاجمها نقاده أحياناً بشدة أكثر مما تستحق، غافلين أنه كتب قبل أن تنشأ المجادلات الاستمولوجية فى القرن التاسع عشر، وأنه لم يكن من الممكن أن نتوقع منه أن يضع فى ذهنه تمييزات بسبب هذه المجادلات. وسوف تُستخدم كلمة «جواهر» فى هذا الفصل وفيما بعد بالمعنى الأول من المعانى الثلاثة التى ذكرناها من قبل (أعنى من حيث إنه موضوع موجود بصورة مستقلة)، أما «الفكرة المركبة عن الجواهر» أو العبارة المماثلة، فإنها تستخدم بالمعنى الثانى (أعنى فكرة عن هذا الموضوع)، وتستخدم كلمة «حامل» بالمعنى الثالث (أعنى الشيء المجهول الذى تلازمه صفات يمكن ملاحظتها).

ويلاحظ لوك أنه من اليسير كما أنه من الضروري الإيمان بوجود جواهر روحية على نحو ما تؤمن بوجود جواهر مادية. لأن عملياتنا الذهنية المختلفة كالتفكير، والشعور، والإرادة، التي تؤلف الجوانب التي يمكن ملاحظتها من أذهاننا، لا يمكن أن تطوف في الهواء بذاتها؛ بل لابد من وجود حامل، أيضاً، تلازمه، أى لابد من وجود نفس دائمة أو ذات دائمة. ففكرتك المركبة عن ذاتك تستلزم أنك نوع ما من الموجود الذى يفكر، ويتذكر، ويكره، ويحب، إنك لست مجمعاً فضفاضاً من أفكار طافية دون أن يكون هناك شىء جوهرى وراءها.

وقد كوَّنت أذهاننا فكرتنا المركبة عن الله عن طريق توضيح فكرة اللاتناهي لتلك الأفكار الخاصة بالوجود، والديمومة، والقوة، والسعادة، والمتعة، وصفات أخرى خبرناها فى ذاتنا، وشعرنا أن امتلاكها أفضل من أن نكون بدونها. وتلك هى الطريقة التى اكتسبنا بها فكرتنا عن الله، الذى - من حيث إنه يوجد بالفعل - يفوق بصورة لا نهائية أى فكرة نستطيع أن نكونها عنه.

والنوع الثالث من الأفكار المركبة التى يميزها لوك هو العلاقات Relations. وتلك الأفكار نحصل عليها عن طريق مقارنة أفكار بعضها ببعض. وأى علاقة تستلزم أشياء مرتبطة. فإذا تحدثت عن «زيد» من الناس من حيث إنه إنسان، لا يرتبط بأشخاص آخرين، فإننى لا أفكر فيه إلا من حيث إنه مثال للنوع البشرى، لكننى إذا قلت إنه زوج وأب، فإننى أقصد أشخاصاً آخرين يرتبط بهم. وقد لا يرتبط شخص ما بعلاقة معينة دون أن يتغير فى نواح أخرى؛ «فزيد» لا يكون أباً بفقدانه ابنه، لكنه قد لا يتغير فى جوانب أخرى. (وذلك ما يعرف الآن بمذهب «تخارج العلاقات»، أى أن العلاقات لا تغير حدوداً مترابطة، لأنها خارجية عنها). والعلاقات الهامة هى علاقة العلة والمعلول، والهوية، والاختلاف. فعندما ندرك حدثاً يتبعه حدث آخر باستمرار، نسمى الحدث الأول العلة، ونسمى الثانى المعلول؛ ونحن نفترض أن قوة ما أو فاعلية تنتقل من العلة إلى المعلول. وعندما نخبر مجموعة من أفكار فى وقت معين ومجموعة مشابهة بصورة دقيقة فى نفس المكان فى وقت آخر، فإننا نفترض الوجود المستمر لموضوع واحد. ونحن نجد هوية معينة بين ثمرة البلوط وشجرة البلوط التى تنشأ منها، وبين الطفل والرجل العجوز الذى أصبح كذلك بمرور الزمن، ونحن نوحدها بذواتنا بذكرياتنا الخاصة بما قلناه وبما فعلناه منذ سنوات. وقد انتقد هيوم فيما بعد وجهات نظر الحس المشترك تلك عن علاقة العلية، والهوية. ويناقد لوك أيضاً

العلاقات الزمانية، والمكانية، والأخلاقية، وعلاقات أخرى. وينظر إلى بعض تلك العلاقات على أنها توجد في الواقع ويكتشفها الذهن بصورة صحيحة، في حين أن هناك علاقات أخرى خلقها الذهن بصورة تعسفية وخيالية. وبعض من أفكارنا واضح ومتميز وبعضها غامض، وبعضها صادق، وبعضها كاذب، وكل ذلك يتوقف على الموضوعات (وبتعبير لوك «النموذج الأصلي») الموجودة في الواقع التي تمثلها. فأفكارنا عن الجواهر، على سبيل المثال، قد تكون صادقة إلى أقصى حد، غير أنها لا تكفي بالتأكيد وليست واضحة وضحًا تامًا. ونحن أحيانًا ننقل، في التفكير، انتقالًا منطقيًا من مسألة إلى أخرى، بينما يكون نداعى فكرة مع فكرة أخرى اتفاقًا محضًا في بعض الأحيان. وتُعد معالجة لوك لنداعى الأفكار خطوة هامة في تطور المذهب، في تاريخ السيكلوجيا.

٥ - اللغة

يقدم لوك - في الكتاب الثالث من «مقال» - تحليلًا لاستخدام الكلمات وسوء استخدامها، وهو بذلك يساهم في فلسفة اللغة. لقد قدم بيبكون - وهو فيلسوف تجريبي سابق - تحذيرات ضد «أوهام السوق»، ومغالطة افتراض أن تكون الكلمات أشياء موجودة بالفعل (مغالطة التشخيص أو التثيؤ، كما تسمى الآن)، غير أنه لم يبحث الموضوع أبعد من ذلك. وقدم لوك تفسيرًا أكثر اتساعًا للغة من وجهة نظر تجريبية واسمية. وكان مضطرًا إلى أن يفعل ذلك لكي يفند تلك الأنواع من المذهب العقلي الذي كان لا يزال موجودًا في عصره والذي كان ينظر إلى المفاهيم أو الكليات على أنها حقائق واقعية قصوى ذات وجود مستقل خاص بها، ويمكن أن نستمد من تعريفاتها معرفة أبعد دون ملاحظة تجريبية. ولوك ليس فيلسوفًا عقليًا بهذا المعنى للكلمة. والكليات عنده، على خلاف أفلاطون، ليست حقائق واقعية مستقلة تشارك فيها الأشياء الجزئية، أو تكون نسخًا منها. ولا يعتقد لوك مع أرسطو أن الكليات توجد في أشياء جزئية. فهو على العكس، لأنه يبدأ بأفكار بسيطة خاصة بالإحساس والتأمل الذاتي من حيث إنها المصادر الأصلية لكل معرفة بشرية، فإنه يجد أن الكيانات الوحيدة التي توجد بذاتها بالفعل هي أشياء جزئية فردية أو هي جواهر.

ومن الملائم جدًا بالنسبة لنا أن نسمى شيئًا جزئيًا بكلمة أو نطلق عليه اسمًا، لكي

يكون هناك تواصل بيننا وبين الآخرين، ولكي نفكر لأنفسنا. ومن المستحيل، على أية حال، بالنسبة لنا أن نطلق اسماً ملائماً منفصلاً لكل شخص أو شيء جزئى. ولذا فإننا نطلق اسماً واحداً على مجموعة من أشياء متشابهة. ونحن نستطيع أن نفعل ذلك بسبب قدراتنا الخاصة على المقارنة والتجريد. إن الطفل الصغير يدرك فى الحال أمه ومربيته ويتعلم أن ينادى عليهما قائلاً «ماما» و«مربيتى». وهو يجرد فى الحال الخصائص المشتركة لأشخاص آخرين ويطلق عليهم جميعاً دون تمييز «رجال». وأحياناً تكون مقارنات الطفل وتجربياته ضحلة، ولذلك قد يطلق على الريش الأصفر الموجود فى ذيل الطاووس اسم «ذهب». ويصبح بعد ذلك أكثر دقة فى ملاحظاته، ويعطى لفئة واحدة من الموضوعات يكون لكل منها نفس الصفات الثابتة اسم «الذهب»، ويعطى لفئة أخرى من موضوعات اسم «الرصاص».

ونحن لا نعرف الماهية الحقيقية للرصاص أو الذهب أو أى شيء مادى آخر؛ أعنى لا نعرف الأساس الذى يكمن وراءها أو المبدأ الذى يجعلها على ما هى عليه بالفعل. ولا نستطيع أن نميز فئات الموضوعات إلا عن طريق التركيز على صفتين أو أكثر ندرك أنهما متلازمتان باستمرار. ويمكننا عن طريق تلك الصفات فقط أن نسمى الأشياء، وأن نعرفها، ونميز بعضها عن بعض. وتلك الصفات لا يمكن أن تمدنا إلا بماهية اسمية، أعنى علامة لهوية، أو لاسم. فعندما نعرف الإنسان بأنه «حيوان عاقل»، فإننا نخصص للإنسان «ماهية اسمية» فحسب، صفة ملائمة تميز عن طريقها الناس من الحيوانات الأخرى؛ فنحن هنا لم نحدد الماهية الحقيقية أو الطبيعة القصوى للإنسان فى هذا التعريف (كما افترض أرسطو خطأ).

ولذلك فإن الأنواع والأجناس الموجودة فى المنطق (الفئات والفئات التى تندرج تحتها) عند لوك، ليست سوى اختراعات من أجل مصلحة الإنسان. فقد تكون تصنيفاتنا دقيقة بصورة تكفى أغراضنا، غير أنها لا تتبع بالضرورة التميزات الفعلية للطبيعة؛ فهى تفيدنا فقط فى أن نضع كتلة من الشعر والكلب طويل الشعر داخل نفس النوع، وأن ننسب كلب صيد والفيل إلى نوعين مختلفين. ليست هناك نباتات، ولا حيوانات، ولا موضوعات فى الواقع ثابتة بصورة مطلقة ولا تتغير عند لوك. فكلما كنا هى التى تتغير فحسب. فجميع الأشياء التى توجد، ماعدا الله خالقها، عرضة للتغير، فما كان عُشباً يصبح لحم ضأن ويتمثله بعد ذلك جسم الإنسان؛ ولا تبقى بالتالى سوى كلمة «عشب»،

و«ضأن»، و«إنسان» ثابتة لا تتغير، ولا يبقى أى موضوع فى العالم الخارجى ثابتاً دون أن يتغير. ولم يعرف لوك شيئاً عن التطور البيولوجى، لكنه اتبع التراث الاسمى والتجريبى البريطانى الذى انحدر من «وليم أوكام»، وأنكر ثبات الأنواع فى المنطق، وواصل خط التفكير الذى سوف يُمكّن مفكراً آخر - فى القرن التاسع عشر - وهو تشارلز دارون، من أن يقدم المغزى الكاسح لهذا المبدأ فى البيولوجيا.

وبالتالى، لا نستطيع - فى حالة الجواهر - أن نكتشف الماهيات الحقيقية التى تؤلفها، فنحن لا نستطيع حتى أن نعرف ماذا يوجد فى الطبيعة النهائية للذهب يجعله أصفر اللون، وثقيلًا، وقابلًا للسحب والطرق، وقابلًا للذوبان فى الماء الملكى، فكلمة «ذهب» تميز ببساطة مجموعة من موضوعات لها مجموعة من صفات مشتركة ثابتة، وتعريفنا لها هو تعريف اسمى فحسب من أجل مصلحتنا نحن. وفى حالة الأعراض البسيطة، من ناحية أخرى، عندما نتأمل أفكاراً بسيطة فى تغيراتها وارتباطاتها، نستطيع أن نصوغ تعريفات تقوم على الماهيات الحقيقية للأعراض، كما هى الحال فى علم الهندسة، حيث يمكننا أن نبين كيف تنتج خصائص المثلث المتنوعة من تعريفه. وهذا هو السبب فى قدرة الرياضيات على البرهان، فى حين أن العلوم التى تعالج الجواهر ليست لديها تلك القدرة. والتعريفات تكون أكثر تعسفاً فى حالة الأعراض المركبة، فمن مصلحة بشرية خالصة، نصوغ مثلاً، كلمات مثل «قتل»، ونمیز بالتالى قتل إنسان عن قتل كبش بسبب طبيعة ما قُتل، ونمیز «قتل المرء أباه» عن أشكال أقل بشاعة للقتل بسبب العلاقة بين القاتل والضحية. وكثيراً ما لا يمكن لكلمة واحدة أن تترجم عرضاً مركباً فى لغة ما إلى لغة أخرى، فليس هناك، مثلاً، مرادفات إنجليزية للكلمة اللاتينية منعطف «Versura»، والكلمة العبرية قربان «Corban»، وتشير كلمات قانونية كثيرة فى لغات أخرى إلى ممارسات ليست معروفة لنا أو ليس من المهم تماماً أن نجد لها أسماء فى مفردات تصوراتنا اللغوية. وما يصدق على الكلمات القانونية يصدق على الأعراض المركبة بوجه عام. ومع أن الأعراض المركبة هى فى الغالب تجمعات لأفكار جمعها الذهن معاً باختياره، فإن ماهيتها الحقيقية هى من صنعنا نحن، ويمكننا - إذا كنا متبهين - أن نعرفها تعريفاً واضحاً ونستخدمها بصورة متسقة. وكلمة الأخلاق مثال لأعراض مركبة صنعناها نحن، ويعتقد لوك أنها يمكن أن تصبح علماً يمكن البرهنة عليه مثل الرياضيات.

٦ - المعرفة

يصل لوك - في الكتاب الرابع والأخير من كتابه «مقال...» - إلى نتائجه النهائية التي تخص طبيعة المعرفة البشرية ومداهها.

يعرف لوك المعرفة بأنها إدراك اتفاق أفكارنا واختلافها. وهذا الاتفاق أو الاختلاف هو على أربعة أنواع:

النوع الأول هو الهوية أو التباين؛ ونعنى به أن الفعل الأصلي للعقل في إدراك أفكاره الخاصة بالإحساس والتأمل الذاتى يميزها بعضها عن بعض؛ فلا شيء أكثر وضوحاً من قولنا بأن «اللون الأبيض» و«الدائرة» ليسا هما «اللون الأحمر» و«المربع». والنوع الثانى هو التمييز المباشر للعلاقات بين الأفكار؛ وذلك أمر واضح بصفة خاصة فى الرياضيات. أما النوع الثالث فهو ملاحظة معية الأفكار أو عدم معيتها فى نفس الموضوع، وبصفة خاصة فى الجواهر، ففى حالة الذهب نجد أن «الثبات، أو قوة البقاء فى النار بدون أن يتآكل أو يفتنى، هى فكرة تلازم باستمرار وترتبط بنوع معين من شىء أصفر اللون، وله ثقل، ومرن، وقابل للسحب والطرق، وقابل للذوبان فى «الماء الملكى *acqua regia*»، يؤلف فكرتنا المركبة، التى نعنى بها كلمة ذهب». أما النوع الرابع فهو معرفة الوجود الحقيقى، معرفة ما يقابل الفكرة فى العالم الخارجى؛ ويذكر لوك معرفتنا بوجود الله كمثال. وكل معرفة تكون لدينا أو يمكن أن نكتسبها، تندرج داخل هذه الأنواع الأربعة من الاتفاق أو الاختلاف، وقد تكون المعرفة فعلية *actual*، أى وجهة النظر الحالية التى تكون لدى العقل عن أفكاره، أو قد تكون بحكم العادة *habitual*، كما هى الحال فى الحقائق المستقرة فى الذاكرة.

وهناك ثلاث درجات للمعرفة: وهى المعرفة الحدسية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة الحسية. وأكثر هذه المعارف يقينا هى المعرفة الحدسية، التى يستقبل فيها الذهن اتفاق أو اختلاف فكرتين دون توسط أى فكرة أخرى. وعن طريقها نعرف أن اللون الأبيض ليس هو الأسود، وأن الدائرة ليست مثلثاً، وأن ثلاثة تساوى واحداً مضافاً إليه اثنان. وعندما لا يستطيع العقل أن يجمع بين فكرتين بصورة واضحة ولا تكفى للمقارنة بينهما بصورة مباشرة، فإنه يستطيع فى الغالب أن يحدث تلك المقارنة عن طريق توسط أفكار أخرى، وتلك هى المعرفة البرهانية، التى تعتمد على براهين، وعلى الرغم من أنها ليست على هذا القدر من السهولة والوضوح، فقد تكون صحيحة تماماً إذا ما تم التحقق من كل خطوة

منفصلة عن طريق الحدس. ويكون مدى المعرفة الحدسية محدوداً بنطاق الأفكار التي نمتلكها، فهناك الكثير في الواقع مما لا يكون لدينا عنه فكرة على الإطلاق. والمعرفة البرهانية يقيدتها عجزنا المستمر على إيجاد روابط منطقية بين الأفكار. ويتصور لوك منهج الحدس والبرهان بنفس الطريقة التي يتصورها ديكرت وإسبينوزا، غير أنه يقصر إمكان تطبيقهما على فهم الاتفاق والاختلاف في أفكارنا بعضها عن بعض. إن كلًّا من ديكرت وإسبينوزا لم يخبرانا عما إذا كانت أفكارنا تتفق مع العالم الخارجي أم لا.

غير أن هذين النوعين من المعرفة يجعلان الاستدلال في الرياضيات والأخلاق مؤكداً، ويقدمان برهاناً على وجودنا ذاته. وموقف لوك هنا موقف قوى من حيث المبدأ. ففي هذين المجالين ينظر إلى الحقيقة على أنها تتضمن اتفاق الأفكار بعضها مع بعض، وليس مع حقيقة واقعية خارجية. ويتفق رياضيون كثيرون مع لوك في أن مشكلة الدقة في مجالهم هي فحسب مشكلة التعريفات والاستدلال المتسق من هذه التعريفات. فمن تعريف المثلث في الهندسة الأقليدية، ينتج أن مجموع زواياه الثلاث يساوي زاويتين قائمتين، وبالتالي فإن أى موضوع قد يوجد في الطبيعة لا ينطبق عليه ذلك، لا يكون مثلثاً. ولذا فإن البرهان الرياضى صحيح بصورة مطلقة إذا كان متسقاً اتساقاً داخلياً. وعلى الرغم من أن المرء لا يقبل آراء لوك في الأخلاق بالتفصيل، فلا يزال هناك فلاسفة أخلاقيون قد يتعاطفون من حيث المبدأ مع نظرية مشروعية الأخلاق عند لوك. إنه من الممكن - كما يرى لوك - أن نصل بصورة حدسية إلى مبادئ أساسية يقينية للإلزام الخلقى الذي يمكن أن نستنبط منه نسقاً ما. ولا يهمنا إذا كان هناك شخص ما سوف ينفذ بالفعل كل مبادئ ذلك النسق في سلوكه؛ إذ ينبغى عليه أن يفعل ذلك إذا كان النسق ذاته مشروعاً أعنى، إذا تم إقرار الحدوس بصورة صحيحة، وتم استنباط النتائج التي تلزم عنها بصورة متسقة. (والواقع أنه لم ينجح أى فيلسوف، في تقديم نسق برهاني للأخلاق لاقى قبولاً واسع النطاق).

ويعتقد لوك أننا نستطيع أن نعرف وجودنا الخاص معرفة حدسية. «أفلا يمكن أن يكون قولى أنني أفكر، وأشعر باللذة والألم، أكثر وضوحاً بالنسبة لى من وجودى الخاص؟ ولو أنني قمت بالشك فى جميع الأشياء الأخرى، فإن الشك الخالص يجعلنى أدرك وجودى الخاص، ولا أقبل أن أشك فى ذلك»^(٥). إن كل ما يريد لوك أن يفعله هنا هو أن يعيد حجة ديكرت «أنا أفكر، إذن أنا موجود».

ويستمد لوك الدرجة الثالثة من المعرفة، أى المعرفة الحسية، من أفكار بسيطة من الإحساس. وليست نمة صعوبة جادة فى التمييز بين أفكار الإحساس الحالى، وأفكار الذاكرة والخيال الباهتة، فالأولى سلبية، ويلازمها لذة أو ألم بصورة لا إرادية، ونحن نستطيع أن نتحقق منها ومن ذكرياتها عن طريق التجربة والملاحظة، ونستعين بشهادة الأشخاص الآخرين. وتؤكد لنا المعرفة الحسية أن عالمًا خارجيًا موجود، وأنه يحتوى على أشياء جزئية وصفات أولية تلازم الجواهر. ولسوء الطالع لا تقدم لنا طريقة لتعقب الارتباط بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، ولا تقدم لنا الماهيات الحقيقية للجواهر التى تكون الحوامل المجهولة علماً لكل منها. وإذا لم نعرف سوى الماهيات الحقيقية للحوامل بيقين حدسى، فإننا نستطيع أن نستنبط صفاتها بالدقة التى نستطيع أن نتقل بها فى الرياضيات، لكننا لا نستطيع، لأن الجزئيات التى تتكون منها المادة صغيرة للغاية بالنسبة لإدراكنا.

ومع ذلك، فإننا نستطيع على الأقل أن نُجمَع ملاحظات، ونلاحظ الطرق التى تظهر لنا فيها الصفات الأولية على أنها مرتبطة باستمرار بجواهر، ولذلك نستطيع أن نتعلم التنبؤ بظهورها فى المستقبل بقدر من الترجيح كبر أو صغر. ويلخص لوك بعض المبادئ لانتقاء فروض، وبعض المناهج لتقدير الاحتمالات. ولا يبدو أنه يأمل بالنظر إلى التحديدات الكبيرة لحواسنا فى تقدم كبير فى مجالات البحث التى لا تعرف فيها الجواهر الحقيقية، ويجب أن تحل الملاحظة المحض محل البرهان الرياضى. وبينما يعجب لوك إعجاباً كبيراً بإعجازات أصدقائه من العلماء، أمثال نيوتن، وبويل، وسدنام، وينظر بتواضع إلى عمله هو من حيث إنه فيلسوف، وأنه أقل أهمية إذا قارناه بإعجازات هؤلاء، فإنه لا يبدى الكثير من الثقة التى أبدأها بيقين فى تقدم العلم التجريبى فى المستقبل.

ولابد لـ «لوك» أن يدهشه التقدم العظيم الذى حققته العلوم الطبيعية منذ عصره. ولو أنه كان حياً فى يومنا الراهن، أتراه كان واقعياً متطرفاً، أتراه يتراجع عن قوله بأن الماهيات الحقيقية للجواهر لا يمكن معرفتها، ويُسلم بأنها قد انكشفت بصورة سريعة فى الجزئيات، والذرات، والالكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، وجينات الفيزياء المعاصرة، والكيمياء، والبيولوجيا؟ أو أنه سيكون لا أدرياً من الناحية العلمية وينظر إلى جميع تلك الوحدات على أنها أوام مفضضة، نافعة للوصف البشرى وللإحصاء، لكنها مع ذلك ماهيات اسمية، وهل يزعم أن الماهيات الحقيقية للجواهر لم يمكن اكتشافها بعد؟ وفى

كلتا الحالتين فإنه يستمر في الزعم بأنه لا توجد طريقة نستطيع أن نفهم بها تأثير عمليات أذهاننا في أجسامنا، ولا توجد طريقة نستطيع أن نفهم عن طريقها كيف تثير أجسامنا أفكاراً على الرغم من أن العمليتين محدثان بصورة واضحة. وقد يكون على استعداد أن يُسلم بأن فروضاً أكثر دقة من نظرية التأثير المتبادل التي قبلها من ديكارت قد تقدمت وتطورت، غير أنه يستطيع أن يزعم بتبرير ما أنه على الرغم من ذلك لم يصبح شيء معروفاً معرفة حقيقية بالنسبة لهذا الموضوع.

٧ - فلسفة الدين والأخلاق

يعتقد لوك - بوجه عام - أننا لا نعرف شيئاً عن الوجود الحقيقي إلا عن طريق الإحساس. ويستثنى من ذلك وجود الله، الذي يعتقد أنه يندرج تحت مجال المعرفة البرهانية المطلقة. ويقدم برهاناً مكوناً من قضايا عديدة، كل قضية منها تُعرف بصورة حدسية، وإذا تجمعت فإنها تؤلف برهاناً. فالإنسان يعرف بصورة حدسية أنه موجود، ويعرف أيضاً أن العدم لا ينتج عنه شيء ما. وإنه لأمر واضح بذاته أيضاً أنه يوجد منذ الأزل باستمرار شيء (غير الإنسان الذي يوجد الآن بالتأكيد، قد نتج من عدم، أو نتج عن شيء نشأ أصلاً من العدم). ذلك الشيء الذي وجد منذ الأزل، لا بد أن يكون قوياً، لأنه مصدر كل قوة، ولا بد أن يكون أكثر معرفة أيضاً، لأنه لا يمكن تصور أن أي شيء بدون معرفة على الإطلاق يمكن أن ينتج الموجودات التي نعرف. ونتيجة لذلك، لا بد أن يكون هناك موجود أزل، وأكثر قوة، وأكثر معرفة، هذا الموجود هو الله.

ويعيد لوك صياغة جزء من حجته على نحو آخر. فيذهب إلى أنه أمر واضح بذاته أن شيئاً لا بد أن يوجد منذ الأزل. وهذا الشيء لا بد أن يكون عارفاً، أو غير عارف. ولا يمكن أن نتصور أن موجوداً غير عارف من أي نوع، مادة محض أو حركة، يمكن أن ينتج فكراً. صحيح أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للفكر أن يحدث حركات، ومع ذلك نعرف أن أفكارنا تجعل أيدينا تتحرك، فلو أننا تمكنا في الحال أن نفهم هذه الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، فإنها ستكون خطوة أخرى لفهم الخلق. ولأننا لا نفهم العملية التي تقوم بها أذهاننا المتناهية، فليس من المستغرب أننا لا نستطيع «أن نفهم عمليات العقل اللامتناهي الأزل، الذي خلق، وحكم، جميع الأشياء، والذي لا يمكن أن يتسع له رب السموات»^(٦).

ولا يتسق لوك مع موقفه العام عندما يقول في البداية إن الحدس والبرهان لا يمكن أن يقدمنا لنا معرفة إلا عن الاتفاق والاختلاف في أفكارنا بعضها مع بعض، ثم ينتقل بعد ذلك عن طريق الحدس والبرهان إلى البرهنة على وجود الله، الذي يعتقد أنه لا يوجد كفكرة فحسب في عقلنا مثل الرياضيات والأخلاق، وإنما يوجد بوصفه موجوداً مستقلاً في الواقع الخارجي. ولا يمكن أن تقوم الحجج على وجود الله، في فلسفة لوك، بصورة ملائمة إلا على معرفة حسية ولا تقدم سوى ترجيح، غير أنها يمكن أن تقوم بذلك بصورة كبيرة، على الأقل. وللوك الفضل في وضع أصبعه على ما يزال بالنسبة لفلسفات الدين المتطورة في عصرنا حجة رئيسية على وجود الله، أعنى أنه يصعب تصور الحياة والذهن على أنهما نشأ من مادة ميتة أو غير واعية أو من طاقة أكثر من النظر إلى الحياة والعقل على أنهما نتاجان لعقل خالق يعمل في الطبيعة.

على الرغم من أن لوك يعتقد من الناحية الظاهرية أنه من الممكن تطوير مذهب للأخلاق مستقل من الناحية التجريبية عن اعتبارات لاهوتية، فإن التأكيد في الصفحات المتفرقة التي يشير فيها إلى الأخلاق لاهوتية بصورة قاطعة وجازمة. فمن وجود الله الذي يمتلك قوة لامتناهية، وخيرية، وحكمة، ينتج أنه من واجب البشر، ومن مصلحتهم طاعة أوامره. وفي حين أن الناس ليست لديهم أفكار فطرية، فإن لديهم قلقاً فطرياً أو رغبة في أن يخبروا اللذة ويتجنبوا الألم في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى (لوك فيلسوف لذى أناني أساساً). إن الأساس الحقيقي للأخلاق هو «إرادة الله وقوته، الذي يرى الناس في الظلام، ويملك في يده الجزاءات والعقوبات، وهو قوى بدرجة تكفي لمحاسبة المذنب الأكثر تفاخراً»^(٧) ويمتلك الله عن طريق علاقة لا تنفصل ومرتبطة تماماً فضيلة فردية وسعادة عامة، ومن مصلحة كل شخص أن يسلك طبقاً لها. وقد نظم الله المادة حتى إن الإنسان - الذي تحركه الرغبة في اللذة - يضع من الناحية التجريبية مبادئ أخلاقية. وقد أعطى الله الإنسان العقل الذي يعرف به حقائق الأخلاق عن طريق البرهان، وقد أوحى فضلاً عن ذلك، بمبادئ الأخلاق في الكتب المقدسة. ولذلك، فإن التجربة، والعقل، والوحي، تتجمع لكي تقيم الأخلاق على أساس راسخ^(٨).

والإنسان مسئول أمام الله وأمام أقرانه من الناحية الأخلاقية عن سلوكه. لأن عقله قادر على أن يفكر ملياً في أي فكرة ونتائج أي فعل، أو أن يرفض أن يفعل ذلك. والعقل حر باستمرار في أن يتقن ويختار بين بدائل ممكنة، وهو يفعل ذلك وفقاً لرغبته الفطرية في

اللذة وكراهية الألم. إن الناس يحكمون باستمرار على الخير (اللذة) الراهن والشر بصورة صحيحة، لكنهم لا يمارسون باستمرار حرمتهم في التروى كثيراً بدرجة تكفى قبل الفعل لمعرفة ما الذى يمكن أن يجلبه من سعادة على المدى الطويل. وحتى عندما يعرفون ذلك، تكون الرغبات من أجل لذات عاجلة شديدة للغاية في بعض الأحيان، كما في حالات السكرير والمسرف. وعلى الرغم من أن مناقشة لوك لمشكلة حرية الإرادة غامضة أحياناً وربما مترددة، فإنه يجب أن يصنّف بوجه عام بوصفه فيلسوفاً لا حتمياً^(٩).

ويؤكد لوك، كما رأينا، فى «مقال فى الفهم البشرى» أن وجود الله، ومبادئ الأخلاق يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل البشرى. ويقدم الوحي من الله فى الكتب المقدسة معرفة أبعد، وهى «لا تناقض العقل»، ويمكن امتحانها عن طريق المعجزات. ويقبل لوك المعجزات الموجودة فى الكتاب المقدس، لأنه على الرغم من أنها «فوق العقل»، فإنها تخلو من الخلف المنطقي، ولذلك فهى غير متناقضة. فلا شىء يمكن قبوله، فى واقع الأمر، بناء على مزاعم الوحي يكون مناقضاً بصورة مباشرة للعقل الذى «يجب أن يكون حكماً الأخير ومرشدنا فى كل شىء»^(١٠). ولأننا «لا نستطيع على الإطلاق أن نقبل حقيقة أى شىء يكون مناقضاً بصورة واضحة ومتميزة لمعرفة الواضحة والتميزة»^(١١)، فإنه يجب على الناس العقلاء أن يرفضوا الانكشافات المزعومة لضيق العقل و«المتعصبين» الوهمية فى القرن السابع عشر، على الرغم من أن لوك يعتقد أن أولئك الذين يدافعون عنها يجب أن يتسامحوا طالما أنها لا تسبب اضطرابات عامة.

ويدافع لوك فى كتابه «معمولية المسيحية» عن الديانة المسيحية استناداً إلى معقوليتها الذاتية. لقد استعاد المسيح الخلود للبشرية بناء على ثلاثة شروط بسيطة فقط وهى: الإيمان به من حيث إنه المسيح، والتوبة، والصفح عن الآخرين. ويمكن لأى إنسان بسيط أن يفهم تلك المبادئ، وهى كلها أساسية للخلاص. وعندما يصبح الإنسان مقتنعاً بحقيقتها، فإن دراسة إضافية للكتاب المقدس ستؤدى به إلى قبول الحقائق الأخرى التى يدرسها فيه. ويتلك الروح، كتب لوك تعليقاً على بعض من رسائل القديس بولس. يقول عن تلك الرسائل فى موضع ما «لقد كتبت الرسائل فى مناسبات عديدة، ومن يقرأها، ينبغى، ويجب عليه أن يلاحظ أن ما هو موجود فيها له فى معظمه هدف ... ويجب علينا ألا نتنقى ونختار ... فهنا وهناك آية ... إن الرسائل، معظمها، تعرض خيط الحجّة ... ولكى ننظر إلى النصوص على نحو ما هى عليه بحيث يكون لها مكان فى تلك الرسائل، لا بد من أن ننظر إليها فى

ضوئها الصحيح والمناسب، وإلى الطريقة التي نحصل بها على المعنى الحقيقي لها»^(١٢). ومن المحتمل أن ننظر إلى لوك اليوم على أنه مدافع حذر عن المسيحية التقليدية، لأننا نقارنه ببعض من أناس متأخرين في عصر التنوير، مثل المؤلفة. وعندما كتب - في العقد الأخير من القرن السابع عشر - كان يأخذ موقفاً متقدماً للغاية في رد ما هو جوهرى فى المسيحية إلى قضايا قليلة بسيطة، وفي رفض كل شيء فى الدين يناقض العقل. ولا شك أنه فتح الطريق أمام مؤلّهة القرن الثامن عشر، الذين ذهبوا أبعد مما ذهب إليه، ورفضوا كل ما لا يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل، من حيث إنه مناقض له؛ ولذلك استبعدوا كل شيء يقوم على الوحي والمعجزات، وردوا الدين إلى ما يمكن إقامته على أسس عقلية خالصة. لقد كان لوك مبشراً بفولتير وشكّاك آخرين وفلاسفة ماديين فى القرن الثامن عشر دون أن يقصد.

ولأن الملامح الأساسية الحقيقية للمسيحية كما يرى لوك معقولة، ومفهومة بالنسبة للإنسان البسيط، فإنه يدافع عن الحرية بأسرها بناء على دعائم أساسية، يجمل من بينها بصورة واضحة مذهب التثليث وتعقيدات ميتافيزيقية أخرى لم يجدهما فى الكتاب المقدس نفسه. وكتب لوك أربع «رسائل فى التسامح» كبيرة الحجم. وتبدو الدولة أو الجمهورية له «مجتمعاً من أناس، لا تتكون إلا من أجل تدبير مصالحهم المدنية الخاصة، وحمائتها، والعمل على ارتقاها، مثل الحياة، والحرية، والملكية». وعند تشكيل الحكومات المدنية، لا يضحى المواطنون بحقوقهم الدينية الفردية. «لأنه لا يمكن لأحد أن يتخلى تماماً عن الاهتمام بخلاصه الخاص، كما لا يستطيع أن يتركه بصورة عمياء لاختيار أى شخص آخر، سواء كان أميراً أو من الرعية؛ ليصف له ماذا يعنى الإيمان أو العبادة التى يعتمدها»^(١٣). ويذهب لوك أبعد من إسبينوزا فى الدفاع عن المواطنين؛ فهو لا يدافع عن حرية الفكر والتعبير فى مسائل الدين فحسب، بل يدافع أيضاً عن حرية العبادة العامة فى كنائس من اختيارهم الخاص.

وتندرج التحفظات الوحيدة لإتمام التسامح - الدينى التى يعتقد لوك أنها ضرورية تحت عناوين ثلاثة: أولها - أنه لا يسمح بأكثار «الآراء التى تناقض المجتمع البشرى، أو تلك التى تناقض القواعد الأخلاقية الضرورية لحفظ المجتمع المدنى»^(١٤). وثانيها - أنه بطريقة ما - فهو لم يقل بصورة محددة كيف، بل من الناحية الظاهرية من حيث إنه ضرورى من الناحية العملية لأمن الحكومة - يقيد أنشطة أولئك الذين يعتقدون أنه «يجب

عدم حفظ المعهد مع الزنادقة»، وأن «الملوك الذين يحرمون الناس من الكنيسة يضيعون ممالكهم». ويبدو أنه كان في ذهنه الكاثوليك الرومان، وخشى أنهم لا يبقون موالين لمواثيقهم الخاصة بالوفاء «لوليم ومارى»، اللذين كان ينظر إليهما على أنهما زنديقان حرماً من الكنيسة، وأنهما مشغولان بتدبير مكائد لإعادة آل ستيوارت. (قدمت أنشطة الكاثوليك الرومان المتمثلة في تمرد عام ١٧١٥ وعام ١٧٤٥ تبريراً لمخاوف لوك). أما الاستثناء الثالث فهو الملاحدة، «ويجب عدم التسامح مع هؤلاء على الإطلاق، فهم ينكرون وجود الله. إن الوعود، والمواثيق، التي تكون روابط للمجتمع البشري، لا يمكن أن تستحوذ على الملحد. والتخلي عن الله - حتى في التفكير - يؤدي إلى اضمحلال الجميع. فضلاً عن ذلك أيضاً، فإن أولئك الذين يقوضون ويدمرون بإلحاحهم كل دين، لا يكون لديهم ادعاء الدين، وعندئذ يعترضون على ميزة التسامح»^(١٥). وينتج استبعاد الملحد من اعتقاد لوك أن الأخلاق تقوم من الناحية المنطقية على وجود الله، وإنكار ذلك سيقوض جميع الإلزامات الخلقية والمدنية. ويحذر لوك - من ناحية أخرى - من اتهام أشخاص بالإلحاد لأن آراءهم الدينية تختلف عن آراء الكنيسة المعترف بها رسمياً^(١٦). وتبعاً لرأى لوك، فإنه ينبغى فيما يبدو الإقرار بالتسامح الكامل مع اليهود، والمسلمين، وكل الأشخاص الآخرين الذين يقبلون المبادئ المشتركة للأخلاق، ويمكن أن يعتمد عليهم في أن يكونوا رعايا موالين لحكومة إنجلترا الجديدة. لقد كان تأثير لوك كبيراً في تعليم الرأى العام في إنجلترا تدعيم الحكومة في سياستها الخاصة بممارسة تسامح ديني أوسع من أى بلد أوروبى آخر إبان فترة عصر التنوير.

٨ - الفلسفة السياسية

كُتبت «رسالتان في الحكومة المدنية»، كما يقول لوك في المقدمة «لكى ترسخ عرش ملكنا الحالى العظيم ولیم، أى لكى تثبت حقه في رضا الشعب؛ ولأنه الحكومة الوحيدة من الحكومات المشروعة، فقد حاز على الرضا أكثر من أى أمير آخر في العالم المسيحي، ولكى نبرر للعالم موقف شعب إنجلترا - الذى أنقذ حبه للحقوق العادلة والطبيعية، مع تصميمه على أن يحفظها - الأمة عندما كانت على حافة العبودية والدمار».

ويتصور لوك، مثل هوبز، تأسيس الدولة المدنية بأنه كان نتيجة عقد اجتماعي، وأن حالة الطبيعة التي تسبقها هي حالة حربية كاملة ومساواة. ومع ذلك، فإنه لا يعتقد، مثل

هوبز، أن حالة الطبيعة حالة نسيب. عرف الناس فيها أنه ينبغي على أى شخص ألا يؤذى شخصاً آخر فى حياته، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته. ويستشهد لوك، كدليل، بروايات الرحالة، ويستخدم على سبيل المماثلة المعرفة الضمنية والمعاهدات المؤقتة التى تبرمها الحكومات المستقلة بعضها مع بعض^(١٧). فى حالة الطبيعة، التى لا توجد فيها سلطة معينة للإنصاف وإرجاع الحقوق، يكون من حق كل إنسان وواجبه أن يحمى نفسه بقدر ما يستطيع، وأن يوقع العقوبة على الأشرار. ويستشهد لوك بدليل آخر وهو ما فعله الحكومات الحديثة عندما تعاقب أجنبياً من بلد آخر، ويعتقد أن الحكام المستبدين فى الأرض حيثما لا يكون هناك دستور يمارسون باستمرار هذا الحق على رعاياهم، وكثيراً ما أسىء استخدامه إلى حد أن تكون رعاياهم أسوأ حالاً مما لو كانوا فى حالة الطبيعة. وطالما أنه لا يمكن - فى حالة الطبيعة - إرجاع الحقوق إلا عن طريق القوة التى تمارس وفقاً لحكم الأفراد التعسفى عندما يشعرون بأن ثمة ضرراً لحق بهم، فإنه يكون هناك خطر مستمر من القتال، والحروب، والفوضى.

ولكى يتجنب الناس كل ذلك، ويحصلوا على أمن أكبر، يشكلون عن طريق عقود إرادية جماعات سياسية، ثم تنشئ الجماعات بعد ذلك حكومات. وعند إبرام عقد اجتماعى، ينقل كل فرد قوته، لا إلى الملك (كما افترض هوبز أن ذلك صحيح بالنسبة لالمنجلترا)، بل إلى الجماعة، لى يصبح قرار الجماعة بعد ذلك قانوناً. ولأن إيجاد صورة معينة من الحكومة عن طريق جماعة يتبع التنظيم السابق للجماعة نفسها، فمن الممكن بالنسبة لجماعة أن تغير الحكومة دون أن تحل نفسها. وبدت ثورة ١٦٨٨، بدون شك، «للوك» ولقرائه دليلاً على ذلك، إذ تم طرد ملك ثم اعتلى العرش ملك آخر بارتباك قليل للغاية فى البلد. واختلفت الوقائع تماماً عما كانت عليه أثناء سقوط حكم شارل الأول، عندما استتج هوبز أن ثمة تغيراً ثورياً لشكل الحكومة استلزم بالضرورة العودة إلى فوضى نظام الطبيعة.

وفى ظل العيش فى عصر تجارى، والكتابة دفاعاً عن ثورة كان هدفها أن تحمى حقوق رجال الأعمال وأصحاب الأملاك الآخرين ضد التدخل الملكى، اعتقد لوك أن الحقوق الطبيعية الرئيسية التى يحافظ عليها المجتمع وتبرر مخالفتها عن طريق الحكومة قيام ثورة، هى حق الحياة، والحرية والملكية، التى تعد حقوقاً ضرورية لاستمرار الحياة العادية. ومن أجل تحقيق الأمن للناس، يجب تقسيم سلطات الحكم إلى سلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وإذا

نشأت منازعات بين السلطتين، يكون لدى الشعب - الذى يكون وكيلًا عن السلطتين - الحق فى أن يتخذ القرار النهائي. وإذا رفضت الحكومة أن تستجيب لرغبات الشعب، يكون للشعب - بعد أن احتج من قبل دون فائدة بكل طريقة سلمية ممكنة - أن يلجأ إلى القوة، و«يلجأ إلى السماء» لى تكفل عدالة قضيتهم.

وقد تم صياغة إعلان الاستقلال الأمريكى عام ١٧٧٦ وفقاً لفلسفة لوك. ففى هذا الإعلان يروى أهل المستعمرات الثائرون انتهاكات متكررة لحقوقهم الطبيعية ارتكبتها حكومة إنجلترا، التى احتجوا ضدها دون جدوى، وأعلنوا أنهم مضطرون الآن إلى الاستعانة بقوة السلاح وتأسيس حكومة مستقلة. إنهم يلجئون إلى السماء يطلبون رضا عالم منصف. ويكشف الدستور الأمريكى عام ١٧٨٧ عن تأثير لوك أيضاً. فهو ميثاق الشعب، وهو يعهد بسلطات محدودة إلى الحكومة الفيدرالية، وفصل بوضوح السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية بعضها عن بعض. ونتيجة لتأثير مونتسكيو، الذى أعتقد أن فلسفته السياسية تطوير لفلسفة لوك فى هذا الموضوع بالتفصيل، استقلت السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ويؤسس لوك أصل حقوق الملكية فى استغلال الأرض لأول مرة وهو استغلال ممزوج بالعمل. ففى الحالات البدائية - عندما كانت هناك أرض وفيرة - اكتسب الإنسان الذى يحيط قطعة من الأرض بسور ويزرعها حقاً أخلاقياً فى الأرض وأيضاً فى إنتاجها. (كانت القوانين الأمريكية المحلية، التى اكتسب وفقاً لها كثير من المواطنين حقوقاً فى ملكية الأرض التى شغلوها واستصلحوها، تطبيقاً لنظرية لوك). ويلاحظ لوك أنه باختراع النقود، أصبح الناس قادرين على تجميع الثروة التى لم يكونوا فى حاجة إلى استهلاكها بصورة مباشرة. لقد كان لوك واحداً من رواد علم الاقتصاد السياسى، وكتب رسالة عن نتائج تخفيض الربح ورفع قيمة المال. وقد أدى رأيه الذى يقول إن رأس المال نتاج العمل، إلى نظريات اجتماعية فى القرن التاسع عشر لم يكن لوك يستحسنها على الإطلاق.

٩ - فلسفة التربية

نشر لوك - الذى علم أولاداً كثيرين بنجاح ملحوظ - فى كتابه «بعض الأفكار فى التربية» مع إضافات سلسلة من الخطابات كتبها سابقاً إلى صديق سألته عن نصيحة تخص أفضل طريقة لتربية ابنه الصغير. وقد جذب الكتاب الانتباه بصورة كبيرة، ونفذت منه

طبعت عديدة إبان حياة لوك، وظل واحداً من أعظم الكتب التربوية. يبدأ لوك بقوله: «العقل السليم فى الجسم السليم هو وصف مختصر، لكنه كامل للدولة السعيدة فى هذا العالم». ومن خبرته الطيبة والتربوية يقدم تعليمات مفصلة عن التغذية، والملبس، والتدريب، التى ينظر إليها كثيرون على أنها مفيدة باستمرار لتربية الأطفال الأصحاء، وربما لا يزال ينظر إلى بعضها على أنها نصيحة جيدة.

ويكتب فى بعض الفقرات أشبه بعالم نفسى سلوكى حديث يقول: «إن عقل الطفل مثل قطعة من العجين، إنه لا يكون مدفوعاً إلا برغبة فطرية فى اللذة وكرهية الألم، ويمكن للآباء والمعلمين أن يشكلوا العادات كما شاءوا». ويصر فى بعض المواضع على أنه لا بد أن تكون هناك رعاية تامة لقدرات الطفل واهتماماته، وعمل المربي هو أن يعمل على تنمية تلك القدرات والاهتمامات بطريقة طبيعية ودقيقة، مع عناية خاصة بشخصية الطفل.

والأهداف الأساسية فى التربية هى الفضيلة، والحكمة، والتربية، والتعليم. فالفضيلة ذات أهمية أساسية، وكما يمكن للمرء أن يتوقع من آراء لوك فى الأخلاق، فإن أول شيء يجب فعله هو أن يبعث فى الطفل حب الله وتبجيله، ويعلمه الصلاة. ويجب حمايته من قصص الأشباح، والأرواح، والعفاريث (التى كثيراً ما تسبب رعباً للأطفال). ويجب أن يوجه إلى تكوين عادة قول الصدق باستمرار فى كل مناسبة. وتأتى الحكمة مع سنوات النضج، غير أنه يمكن تعليم الطفل مواجهة الحقائق، والتفكير المستقيم، وعدم الاقتناع حتى يحصل على تفسيرات صحيحة للأشياء التى يكون فى إمكانه فهمها. والمبدأ الجوهري الذى يكون أساساً للتربية هو «عدم النظر بمهانة واحتقار إلى ذاتنا، وعدم النظر بمهانة واحتقار إلى الآخرين». أما التعليم فلا بد أن يكون مفيداً للطفل النامى. لا بد أن تختلط دراساته بألعابه. ولا بد من إعطائه فرصة لأن يصنع ألعاباً لنفسه، وأن يتعلم عن طريق الفعل والممارسة By doing. ولا بد من اكتساب لغات أجنبية بقدر الإمكان عن طريق المحادثة بدلاً من حفظ قواعد النحو. وإذا أحدثت له القراءة متعة وسروراً، فإن الطفل يستمر فى الدراسة، ويصبح إنساناً مثقفاً عندما يكبر، لكن إذا بدت القراءة له مهمة كريهة، فإنه لن يتذوقها فيما بعد.

ويجب على الآباء أن يكونوا حازمين فى تأكيد سلطتهم عندما يكون الأطفال صغاراً، لكن عليهم أن لا يستخدموا العقوبات البدنية إلا بأقل قدر ممكن. فمن الأفضل

حث الأطفال عن طريق ترغيبهم في التقدير والخوف من أن يلحق بهم خزي، فذلك أفضل من أى نوع من أنواع الجزاءات أو العقوبات. ومن الواضح أن ذلك يعنى عند لوك أنه يجب توجيه الطفل إلى تقدير ما يحتاج إلى تعلمه لكي يحترم ذاته ويحترمه الآخرون. وعندما يكبر الأطفال، يجب أن يكونوا موضع ثقة من جانب آبائهم، ويناقشوا مشكلاتهم معهم، ويشجعوهم على تقديم اقتراحات تخص ما يجب عليهم أن يفعلوه. وبتلك الطريقة تُسد الفجوة بين الأجيال إلى حد كبير، ويظل الآباء والأطفال أصدقاء طالما بقوا أحياء.

ويؤكد لوك فى كتابه «عمل العقل» أهمية التكوين المبكر لعادات التفكير السليمة. ويجب ألا نندش من أن الناس كانوا عبيداً للأهواء فى العصر الوسيط، حتى إنهم قفزوا باستمرار إلى نتائج، دون تمييز - فى الغالب - بين رغباتهم وأوامهم والحقائق الفعلية. «لقد اعتادت قلّة من الناس منذ صغرهم على البرهان الدقيق، وعلى تعقب اعتماد أى حقيقة، فى سلسلة طويلة من النتائج، إلى مبادئ بعيدة، وملاحظة ارتباطها، وأن الذى لم يتعود على ذلك الاستخدام للعقل عن طريق ممارسة مستمرة، فلا عجب أنه، عندما يتقدم فى العمر، لن يستطيع أن يطوع عقله على استخدامه، مثل الذى لا يستطيع أن ينقش أو يصمم، أو يرقص على الحبال، أو يكتب بخط واضح، لا يمكنه مطلقاً أن يمارس أيًا منها». والرياضيات موضوع مفيد بصفة خاصة لتعليم الشباب كيف يفكرون بصورة متسقة. ويعهد لوك إلى الدين واللاهوت تحقيق هذا الغرض أيضاً. ومن المهم فهم المعنى الصحيح للكلمات لكي تكون هناك قدرة على الكلام، والقراءة، والكتابة بصورة معقولة ومفهومة. وكثيراً ما يُصنّف لوك - بوصفه واحداً من المناصرين للتربية بوصفها علماً صورياً خالصاً - ولا يعقل أن يكون ذلك صحيحاً، لأنه لم يوافق بشدة على التدريب الصورى فى علم النحو والمنطق الذى كان الاهتمام موجهاً إليه بصورة أساسية فى أيام دراسته فى «وسمنستر» وفى سنوات الجامعة فى أكسفورد. ويبدو من المعقول أن نفترض أن ما كان يدور بخلد هو بدقة نوع التدريب الذى يرغب فيه اليوم تقريباً، كل مدرس فى كلية حرة، ويتمنى أن يتلقاه تلاميذه: أعنى أن يفكروا بصورة متسقة، وأن يقرأوا فى كل شىء وبلا تمييز على أن يفصلوا ما هو جوهرى عما لا صلة له بالموضوع فى أى مجال قد يعكفون عليه. وربما يكون ذلك هو ما يعنيه لوك بصورة أساسية «بالحكمة» و«بعمل العقل».

References

Life:

H. R. Fox Bourne, The Life of John Locke (2 Vols.).

T. Fowler, Locke (a short biography).

Works :

Complete Works; the most commonly available edition was published from 1822 - 24.

Essay, many editions; best is that edited by A. C. Fraser.

Selections, edited by S. P. Lamprecht (Scribners).

Selections, edited by M. W. Calkins (Open Court).

Locke's Philosophical Works (Chiefly Essay and Conduct of the Understanding) Bohnlibrary.

Thoughts Concerning Education (Various popular editions).

Expositions and Criticisms:

(Popular)

Bennett, Locke, Berkeley and Hume.

M.W. Calkins, Persistent Problems of Philosophy.

(Semi-popular)

R.J. Aaron, John Locke (also contains brief biography).

(Technical)

T. H. Green, Introduction to Hume (Published in the Green and Grose edition of Hume's Treatise; also in T. H. Green's Philosophical Works, Vol. I).

Armando Carlini, La Filosofia di G. Locke.

الفصل التاسع

باركلي

١ - حياته

التحق جورج باركلي Berkeley (١٦٨٥ - ١٧٥٣)، وهو إيرلندي من نسل الإنجليزي، بكلية ترنتي Trinity college في «دبلن» في سن السادسة عشرة من عمره، حيث كان ذا سيرة لامعة، كتلميذ في البداية، وكمعلم فيما بعد، وحيث نال في الوقت المناسب درجات كهنوتية من كنيسة إيرلندا الأسقفية البروتستانتية^(١). وقد جعله عقله الحاد، وخياله الجريء، وشخصيته المحبوبة قائداً بين شباب الكلية، الذين يبدو أنه نظمهم في جمعية لمناقشة موضوعات فلسفية وعلمية وموضوعات أخرى. ولقد حركت الفلسفات الجديدة - وهي فلسفة لوك، ودبكارث ومالبرانش، وعلم نيوتن - رجال كلية ترنتي لكي يفكروا، وسبب مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism عند تولاند Tloand، وهو إيرلندي أراد أن يستبعد المعجزات وكل ما اعتقد أنه غامض من المسيحية، اضطراباً جليل الشأن بينهم. أصبح الشاب باركلي مدافعاً متحمساً عن الإيمان، ونشر «رسالته في مبادئ المعرفة البشرية» عام ١٧١٠، وكتاباً آخر جعله مشهوراً بصورة كبيرة وهو «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» عام ١٧١٣. وظهرت فلسفة هذين العاملين أكثر مفارقة مما تظهر عليه اليوم، كما أثار انتقادات كثيرة. فقد نظر إليهما البعض على أنهما كتابات صارمة في تدعيمها للمسيحية والمذهب البروتستانتي المعتدل. ولقد كان لباركلي - فضلاً عن ذلك - إجابات جاهزة على كل الاعتراضات. وسرعان ما اكتسب سمعة عامة طيبة وبعض الأنصار.

وعندما زار لندن عام ١٧١٣، كان له تأثير جيد في رجال الأدب الكبار في عصره من أمثال: سويفت، واستيل، وأديسون، وبوب، بالإضافة إلى الحلقة العقلية لأميرة ويلز الشابة المتألقة (التي أصبحت فيما بعد الملكة كارولين، زوجة جورج الثاني). وبعد أن قضى بعض السنوات في ترحال خارج البلاد، عاد إلى إنجلترا ممتكناً بالحماس لإمكان عالم جديد في المستقبل، وكتب القصيدة التي تحتوى على البيت الذي كثيراً ما يتم اقتباسه وهو

«وتشق الإمبراطورية طريقها نحو الغرب»، واستطاع أن يقنع البرلمان بالفعل على أن يوافق بالتصويت على إعطائه منحة قدرها عشرون ألف جنيه استرليني لإنشاء كلية جديدة في «جزر برمودة» Bermudas يقوم فيها القساوسة بتعليم المستوطنين الإنجيل، وتعليم الهنود وجعلهم أناساً متحضرين. وقد اقتنع بحماس شديد بمشروعه الخيري حتى إنه ترك وظيفته كرئيس كندرائية في دري Derry بمعاش يقدر بألف وخمسمائة جنيه استرليني في السنة، لكي يصبح عميداً للكلية المقترحة بمعاش يقدر بحوالي مائة جنيه في السنة، على الرغم من أنه لم يكن يملك سوى موارد ضئيلة، وتزوج زوجة شابة يقول عنها: «لقد اخترتها لصفات عقلها وليلها غير المتكلف إلى الكتب. لقد كانت سعيدة للغاية لأن تعيش حياة الفلاحة البسيطة، وترتدي ملابس تقوم هي بغزلها على منوالها».

ولما كانت إيرلندا لم تستفد عملياً من المشروع الذي اقترحه، وهو إنشاء كلية جديدة في جزر برمودة، فإنه لم يؤجل سفره حتى يحصل بالفعل على المال، بل أبحر لا إلى برمودة، وإنما إلى «رود ايلند» Rode Island عن طريق فرجينيا، حيث أقام لمدة ثلاث سنوات، منتظراً أن يأتي إليه المال. ولقد استقبل استقبالاً حسناً في أمريكا، وكسب أنصاراً لفلسفته من بين القساوسة وأساتذة الجامعة. وكتب باركلي أوصافاً بليغة لأنواع الجمال الطبيعي في إنجلترا الجديدة، نشرت فيما بعد في كتابه «ألسفرون» Alciphron^(٢). ونتيجة لسفره إلى الخارج، وعدم قدرته على أن يمضى في تنفيذ مسعاه الشخصي، أصبح بعض الإنجليز العقلاء يشكون في إمكان تنفيذ مشروعه التعليمي من الناحية العملية. ولقد أصر رئيس الوزراء الحدرد، سير روبرت والبول، دفع المنحة، واضطر أصدقاء باركلي في نهاية الأمر إلى إبلاغه أن المال لن يُدفع أبداً.

ومنح باركلي مكتبته لكلية ييل Yale، وعاد إلى إنجلترا حزيناً كسير القلب. وقبِلَ وظيفة متواضعة هي أن يكون أسقفاً في «كلوين» في جنوب إيرلندا، حيث عاش حياة متعزلة، ورفض قبول وظائف أفضل، وحاول أن يحسن الظروف الاقتصادية البائسة للفلاحين، وشغل نفسه بدراسات أكاديمية، فنشر كتباً ومقالات من حين لآخر. وعرف عندما كان في أمريكا أن أهالي المستعمرات كانوا يستخدمون ماء القطران، وهو علاج من أصل هندي، كوقاية من مرض الجدري. وعندما كان هناك وباء خطير في «كولين»، استخدم هذا العلاج معتقداً أن له نتائج مفيدة. وبدأ يؤمن بأن ماء القطران دواء منشط يساعد قوى الجسم الحيوية بوجه عام. وفي هذه الفترة، أزعج العالم بكتاب عنوانه

«الحلقات»: سلسلة من التأملات الفلسفية والمباحث حول فوائد ماء القطران وغير ذلك من المسائل التي يتصل بعضها ببعض الآخر». ويعتقد بعض المعجبين أن هذا الكتاب يحتوي على أعمق استبصارات له في الميتافيزيقا، في حين أن البعض الآخر لا يعتقد ذلك. وكان الجمهور في ذلك الوقت أقل تأثراً بالنظريات الميتافيزيقية للكتاب من الفوائد الطبية المزعومة لماء القطران. وأصبح ذلك - لمدة من الزمن - الدواء الشعبي لجميع المرضى. وقد اعتقد «هنرى فيلدنج»، وهو يحتضر من مرض الاستسقاء، أنه استفاد منه إلى حد ما، وقال فى المدخل إلى «مذكراته اليومية عن رحلة إلى لشبونه» أنه «ربما قد يكون من الصواب أن نقول ليس هناك مفكر حديث قد أسهم على هذا النحو فى أن يجعل مهارته الطبية مفيدة للجمهور» مثلما فعل باركلي فى «اكتشافه لفوائد ماء القطران». (لقد كان باركلي وفيلدنج مخطئين، ولم يدم ماء القطران لفترة طويلة ذات نتائج كثيرة فى الممارسة الطبية).

وعندما بدأت صحة باركلي فى التدهور، أعلن أنه يرغب فى قضاء أيامه الأخيرة فى أكسفورد. ولذلك أرسل خطاب استقالة من عمله فى الأسقفية، غير أن جورج الثانى - الذى تذكر باركلي الشاب وما له من أفضال على الملكة المرحومة (التي توفت الآن) - رفض بأن يسمح له بأن يفقد منصبه فى الأسقفية، لكن سمح له بأن ينتقل إلى أكسفورد، على أن يقوم شخص آخر بواجبات أسقفية «كولين» غير المهمة، حيث لا يوجد سوى عدد ضئيل من المقيمين البروتستانت. وبعد وصول باركلي إلى أكسفورد، بشهور قليلة، كان يجلس ذات يوم بعد الظهر يتناول الشاي، ويستمع إلى زوجته وهى تقرأ من الفصل الخامس عشر من رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس توقف قلبه عن النبض، وعندما قدمت له ابنته كوباً آخر من الشاي، اكتشفت أنه مات.

٢ - رفض الأفكار المجردة

يبدأ باركلي - شأنه شأن الفلاسفة المحدثين السابقين - كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» بإزالة ما يعتقد أنه فروض الماضى الزائفة. لقد تخلص لوك من الأفكار الفطرية. ورفض باركلي، دافعاً المذهب التجريبي إلى أبعد مما فعل لوك، الأفكار المجردة. وبينما أصر لوك، فى الواقع، على أن كل ما يوجد هو الأشياء الجزئية، فإنه اعتقد مع ذلك أن من الممكن عن طريق مقارنة هذه الأشياء بعضها ببعض أن نجد خصائص مشتركة ونعطيها أسماء مثل «الامتداد» و«اللون» و«الحركة» و«الإنسان» و«الحيوان»، كما أكد فكرة «الحامل» المجردة.

التي تبقى فيها صفات الموضوعات المادية، على الرغم من أنه اعترف بأنه ليست لدينا تجربة مباشرة بهذا الحامل، وأنها لا نستطيع أن نكتشف طبيعته الحقيقية أو العلاقة التي توجد بينه وبين الأفكار في تجربتنا التي نربطها به. ويصر باركلي على أننا لا نخبر أي أفكار مجردة على الإطلاق، وأن الكلمات التي نفترض أنها تدل عليها ليست سوى أسماء. ولا شيء سوى أسماء؛ فليس هناك شيء في الواقع أيًا كان يناظر أي فكرة منها.

إننا لا ندرك حسيًا «المكان» أو «الامتداد» العارى على الإطلاق ذلك الذي لا يكون خطأ، ولا سطحًا، ولا يكون جامدًا، وليس في استطاعتنا أن نكون أي فكرة عن أي شيء من هذا النوع. ومن المستحيل أن نكون فكرة عن مثلث لا هو قائم الزاوية، ولا منفرج الزاوية، ولا يكون متساوي الأضلاع، ولا متساوي الساقين، ولا مختلف الأضلاع، وإنما فكرة المثلث التي تدل على كل ذلك وليس على واحد منها. صحيح أنه يمكن في الهندسة رسم شكل لمثلث معين، في حين أن التعريف الذي نستخدمه وهو «سطح مستو محاط بثلاث زوايا مستقيمة» يتجاهل الخصائص النوعية للمثلث المعين الموجود أمامنا، حتى إن القضية المبرهن عليها تنطبق على كل المثلثات أيًا كانت، ولكن ذلك لا يعنى أن لدينا بالفعل فكرة مجردة عن «المثلث» بوجه عام. ومن المستحيل أن نكون فكرة مجردة عن «اللون» بوجه عام، لا يكون أحمر، ولا أصفر، ولا أبيض، ولا أي لون آخر محدد. ولا يمكننا أن نكون فكرة مجردة عن «الإنسان» بوجه عام، لأن لكل إنسان لوناً محدداً وطولاً محدداً. ولا يمكننا أيضاً أن نكون حتى فكرة أكثر تجريدًا عن «الحيوان»، عن طريق الخصائص المكونة «للجسم»، و«الحياة» و«الاستشعار»، والحركة الذاتية، بدون أن يكون جسمه ذا شكل معين أو هيئة معينة، بدون أن يغطي جسمه شعر أو ريش أو حراشف، أو لا يغطي جسمه شيء، ولا يكون له أي نوع معين من الحركة الذاتية، مثل المشي أو الطيران، أو الزحف.

ونتيجة لتمسك باركلي تمسكًا شديدًا بالمذهب التجريبي القائل بأن كل المعرفة تأتي من أفكار بسيطة عن إحساس وتفكير، فقد اعتقد أنه من المستحيل الوصول إلى أي فكرة مجردة تظهر في أي منهما، وأن أي كلمة نستخدمها لتدل على خصائص مشتركة لموضوعات معينة من موضوعات تجربتنا، لا يمكن أن تكون سوى اسم، وأنها لا يمكن أن تصف أي حقيقة واقعية. وذلك هو المذهب الأسمى: الذي يذهب إلى أن الأفكار المجردة أو الكليات هي أسماء محض.

إن استخدام الكلمات التي لا يناظرها أي شيء في التجربة الفعلية جعل تفكير الفلاسفة السابقين غامضاً مظلماً، لأنهم خلطوا كلمات محض بحقائق فعلية، ولذلك أحدثوا اضطراباً، ثم اشتكوا من أنهم لا يستطيعون الرؤية. ويرى باركلي أن العلاج هو الانتباه إلى أفكار تُخبر بالفعل، وأن نبتعد بقدر المستطاع عن التفكير في الكلمات التي نستخدم للدلالة عليها. «إننا لا نحتاج إلا إلى إسدال ستار الكلمات، لا نحتاج إلا إلى معاينة شجرة المعرفة الأكثر إنصافاً، التي تكون ثمارها ممتازة، وفي متناولنا». ولا يمكن لأحد أن يقع في خطأ عن طريق النظر في أفكاره العارية والبادية للعيان.

ويتفق كثير من السيكلوجيين الاستبطانيين مع باركلي في أنه يستحيل علينا أن نكون صورة image، أو صورة عقلية، عن «مثلث» أو «إنسان» بوجه عام دون أن نجعلها معينة، في حين أن آخرين يعتقدون أنه يمكن تكوين صور نوعية (أي عن النوع) تكون غامضة في تفصيلاتها. وأباً ما كان الأمر، فإن الفلاسفة العقلين يصرون على أنه يمكن أن يكون لصورة ما معنى أكثر عمومية من الصورة نفسها، وبالتالي، فإن باركلي مخطيء في افتراضه أن ما يصدق على نحو ممكن على الصور لا بد أن يصدق على الأفكار أو المعاني التي تدل عليها. والواقع أن باركلي نفسه - فيما يبدو - يسلم بذلك في حالة المثلثات عندما يسلم بأنه يمكن فهم النظريات الهندسية ذات التطبيق العام والبرهنة عليها، على الرغم من أنه لا يمكن توضيحها إلا عن طريق رسوم بيانية يجب أن تكون محددة. ولا بد أن يتفق كل إنسان مع باركلي في قوله بأن الأفكار يجب ألا تختلط بالكلمات التي نستخدمها للدلالة عليها - أعني أنه يجب تركيز الانتباه على الأفكار، ولقد مارس باركلي ما بشر به ممارسة جيدة، حتى أصبحت كتاباته المبكرة المنشورة، يمكن أن تعد - باستثناء كتابات هوبز - الكتابات الفلسفية الأشد وضوحاً التي ظهرت باللغة الإنجليزية على الإطلاق.

٣ - «الذهنية» أو مذهب الذهن

افتتح اعتراض باركلي على الأفكار المجردة طريقاً لعرض موقفه هو الخاص والدفاع عنه. ويمكن أن نبين ذلك باختصار: نحن نعرف الواقع بأسره من خلال التجربة، أعني عن طريق الإحساس والتفكير. فأى شيء موجود إما أن يدرك، أو يكون فكرة، يكون ذهنياً يدرك أفكاراً. فليس هناك شيء يوجد في الواقع كمادة. وغالباً ما يُصنف هذا الموقف

بوصفه صورة من صور المذهب المثالي التجريبي، أو المذهب المثالي الشخصي، أو المذهب المثالي الذاتي. وهذه المصطلحات جميعاً أقل اتساعاً، وتحتوى على وجهات نظر تختلف بقدر كبير عن وجهة نظر باركلي فى بعض النواحي. وأفضل تسمية لمذهب باركلي هى «مذهب الذهن» Mentalism، مع إنها ليست تسمية متداولة كثيراً؛ لأن باركلي يزعم أن كل ما هو حقيقى يكون ذهنياً - أى أذهاناً ومضامينها.

ولدى باركلي حجج معقولة على هذا الموقف. أقنع بها الكثير من معاصريه، واستمر مذهب الذهن، حتى جمع له عدداً ملحوظاً من المؤيدين فى كل جيل من الأجيال التالية حتى عصرنا الراهن، على الرغم من أن أنصار مذهب الذهن كانوا أقلية باستمرار. ولقد كانت حجج باركلي واضحة ومفحمة، وليس من السهل دحضها. ونحن ننصح القارئ الذى يتعرف على باركلي لأول مرة بأن يتبع العرض بدقة، ولا يحاول أن يثير اعتراضات خاصة به حتى يتأكد من أنه يفهم ما يقصده. ومن المستحيل أن نرى أين يكون مخطئاً - ولا يعتقد أحد اليوم أنه مخطئ تماماً - حتى نفهم حججه، التى هى - مع ذلك - بسيطة تماماً.

يقول باركلي «وجود الشيء هو أن يكون مدركاً»، esse est percipi، فى جميع الحالات إلا عندما يكون «الوجود هو الإدراك» esse est percipere. خذ أى موضوع جزئى يوجد أمامك فى مجال الإدراك الحسى، وليكن هذا الموضوع تفاحة. نجد أن هذا الموضوع مكون من لون معين، ورائحة، وشكل، وهبنة، وصفات محسوسة أخرى، تلاحظ أنها متلازمة معاً. والشيء نفسه يصدق على مجموعة أخرى من أفكار، تشكل كل منها على حدة حجراً، أو شجرة، أو كتاباً، وقد تثير فىك تلك الأفكار مشاعر سارة أو مستهجنة، وتثير انفعال الحب، أو الكراهية، أو الفرح، أو الحزن، وهكذا... إن كل ما تعيه عندما تدرك أى موضوع مادى مزعوم، هو تجمع من صفات محسوسة بالإضافة إلى وعيك بوجودك الخاص بوصفه شيئاً متميزاً تماماً عن إدراكاتك. إنك لا تعى أى حامل مادى تلازمه صفات محسوسة؛ لأن هذه الصفات ليس لها وجود إلا فى ذهنك الخاص أو فى أذهان أرواح أخرى.

ويرفض باركلي - بناء على ذلك - تمييز لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. فالامتداد والحركة هما بالتالى فكرتان مجردتان بين استحالتهما من قبل؛ إذ أن نفس الحجج التى قدمها للبرهنة على أن الألوان، والطعوم، ودرجات الحرارة، لا توجد إلا فى الذهن، يمكن أن تُقدم ضد الامتداد، والشكل، والحركة؛ إذ أن أفكارنا عنها تختلف طبقاً

لبعدنا عنها. إن العدد يعتمد على فهم الناس؛ ونفس الامتداد يكون واحداً، أو ثلاثة، أو ستة وثلاثين، عندما نتصور أنه ياردة، أو قدم، أو بوصات، ومن الغريب أن نتصور كيف يعطى أى شخص عدداً وجوداً مطلقاً خارج الذهن. فالذهن لا يمكنه أن يوجد وحدة بذاتها؛ لأنها فكرة مجردة فقط (يمكنك أن ترى «نفاحة واحدة»، لكنك لا ترى «واحداً» بمعزل عن كل موضوع).

وإذا كان هناك دليل على وجود الأجسام الخارجية خارج الذهن، فإنه لا بد أن يكون إما عن طريق الإحساس أو عن طريق العقل. ولا يمكن للإحساس أن يقدم هذا البرهان بالتأكيد؛ لأن حواسنا لا تقدم لنا سوى إحساسات، إنها لا تكشف لنا عن وجود أشياء غير مدركة بدون الذهن الذى يشبهه أو لا يشبه ما ندركه ولا يقدم لنا العقل أى أساس للاعتقاد فى وجود الأجسام بدون الذهن، وحتى الذين يعتقدون فى الأجسام المادية يعترفون بأنهم عاجزون عن تفسير بأية طريقة يمكن أن تؤثر تلك الموضوعات على الذهن وتطبع أفكاراً عليه. وإذا كانت هناك أجسام خارجية، فمن المستحيل أن نعرفها، وإذا لم تكن هناك أجسام خارجية، تكون لدينا نفس الأسباب للاعتقاد بأن ما يكون هو ما نمتلكه الآن. إنك تقول أنه لا شئ أسهل من أن نتخيل أن هناك أشجاراً فى الحديقة، أو كتباً فى المكتبة بدون أن يكون هناك أى شخص يدركها، لكنك عندما تفعل ذلك، فإنك تتخيلها وتكون موجودة فى ذهنك؛ لأنك لا تستطيع أن تتصور وجود أى شئ بدون أن يكون موجوداً فى ذهنك عندما تفعل ذلك. إن الوجود المطلق لأشياء لا يمكن تصورها بعيداً عن ذهن يفكر فيها هو كلمات بدون أى معنى.

ومن ناحية ثالثة - فى دحض لوك - «لا تكون كل أفكارنا، وإحساساتنا، أو الأشياء التى ندركها، بأى أسماء قد تتميز بها، فعالة بوضوح؛ لأنها لا تتضمن بداخلها شيئاً من القوة أو الفاعلية. ولذلك لا يمكن لفكرة ما أو موضوع من موضوعات الفكر أن ينتج أو يصنع أى تغيير فى موضوع آخر. ولذلك يصير باركلى على أن كل الأفكار التى نعزوها إلى العالم الخارجى هى أفكار سلبية خالصة؛ فمن المستحيل بالنسبة لأى فكرة أن تفعل شيئاً أو أن تكون سبب أى شئ. ومذهب سلبية الأفكار هذا عن العالم الخارجى هو خاصية هامة لفلسفة باركلى. وينتج عنه نتيجة مؤداها أن الامتداد، والشكل، والحركة، لا يمكن أن تكون سبب إحساساتنا. ومن هذه الزاوية يبدو باركلى متأثراً بـ «المالبراش» وربما متأثراً بغيره من أنصار مذهب المناسبات، فهو يجعل الله سبب هذه الأفكار.

صحيح تمامًا أننا «ندرك تابعًا متصلًا من الأفكار، فبعضها يثار من جديد، وبعضها الآخر يتغير أو يختفى تمامًا». ولا بد من وجود سبب تعتمد عليه هذه الأفكار، أعني سببًا ينتجها أو يغيرها. ولا يمكن أن يكون هذا السبب أى خاصية من خصائص الأفكار نفسها، ولا يمكن أن يكون ترابطًا من الأفكار. ولا يمكن أن يكون جوهرًا ماديًا؛ لأنه لا واحد من هذه الجواهر موجود. ولذلك، لا بد أن يكون «جوهراً فعالاً غير مادي، أو روحاً». «فالروح موجود بسيط، وفعال، ولا ينقسم، ومن حيث إنها تدرك أفكاراً تُسمى بالفهم ومن حيث إنها تنتج أفكاراً أو تؤثر فيها، تُسمى بالإرادة» ويؤمن باركلي بصورة دقيقة للغاية بالجواهر الروحي، أو الذات، مثل لوك. إنه يسلم بأنه ليست لدينا فكرة عن جوهر رוחي أكثر مما لا تكون لدينا فكرة عن جوهر مادي، غير أنه لا يرفضه على هذا الأساس من حيث إنه فكرة مجردة. «لأنه لدى بالتأكيد فكرة notion عن ذاتي أو عن رוחي؛ وفي استطاعتي أن أثير بعض الأفكار في ذهني عن اللذة، وأنوعها كيفما أريد، ويكون ذهني، بهذا المعنى - على خلاف أفكارى - فعالاً ونشطاً. ولما كان ذهني يمكن أن يكون فعالاً ونشطاً بالنسبة إلى أفكار، فإنه يتضح لماذا لا توجد لدى فكرة عن ذهني الخاص، لأن جميع الأفكار تكون سلبية». (لم ينجح باركلي في أن يجعل الفرق الذي حاول أن يصنعه بين الصور ideas والأفكار Notions، أكثر وضوحاً مما فعل في شرحه لهذه العبارة. فهو يؤكد أن لدينا فكرة عن ذاتنا بوصفها حقيقة من حقائق التجربة المباشرة، ويكفل لنا الاستدلال تكوين أفكار عن ذوات أخرى، أعني عن أشخاص آخرين متناهين وعن الله، ويعنى ضمناً أن الأفكار تختلف في طبيعتها عن الصور إلى حد ما. ومع ذلك، فإن كل الفلاسفة تقريباً، منذ عصره، ما عدا هيوم، يسلمون بأننا نعى بالفعل ذاتنا الخاصة، وأن هذا الوعي يختلف عن وعينا بإحساساتنا وبالמושوعات الخارجية).

وبالتالى فإننى عندما أعى ذاتي الخاصة عن طريق واقعة تذهب إلى أننى أستطيع أن أتخيل بعض الأفكار كما أريد، وأنشغل بشطحات الخيال، أجد أن الأفكار التى أدركها بحواسي من حيث إنها تكون ما نسميه، عادة، موضوعات العالم الخارجى، تكون إرادية من جانبى. وطالما أننى لم أنتج تلك الموضوعات، وطالما أنها لم تنتج نفسها، فلا يبقى سوى طريقة واحدة ممكنة لتفسير أصلها. لا بد أن تكون إرادة أخرى أو روحاً، أعنى الله، هى التى أنتجتها.

ولذلك يفسر باركلي دوام الأفكار اللاإرادية واطرادها، تلك التى تسمى عادة

موضوعات العالم الخارجي، بأن ينسبها إلى نشاط الله. ومن السهل تمييز هذه الأفكار اللاإرادية عن الأفكار الإرادية التي ينتجها خيالنا الخاص. فالأفكار اللاإرادية ذات وضوح أكبر، ودوام، ونظام، وتماسك، لأنها لا يمكن أن تثار بعشوائية، وتتبع الواحدة منها الأخرى في نظام مطرد أو في سلسلة منتظمة. ويساعدنا هذا الاطراد مع التنبؤ على أن نخطط لأفعالنا في سلوك الحياة العملية، أما وصفها فهو مهمة العلم.

ومن المعقول إلى حد كبير أن ننسب إلى الله اطراد الأفكار اللاإرادية التي تكون لنا العالم، من أن نفترض أنها تلازم حاملًا غير معروف يُسمى بالمادة. إننا نعرف ما عساها أن تكون الذات أو النفس. لأن كلًا منا يخبرها بداخله. أما أن ننسب أفكاراً ليست من صنعنا نحن إلى روح أخرى فإن ذلك معناه أننا نفسر المجهول عن طريق المعلوم؛ ونسبتهما إلى المادة معناه أننا نفسر المجهول عن طريق ذلك الذي لا يزال مجهولاً بصورة كبيرة، ignotum per ignotius. إنه يجب على المرء أن يقيم التفسيرات، في الفلسفة، كما هي الحال في العلم، على تجربة فعلية، ويجب عليه ألا يقيمهما على تأمل مجرد لا أساس له.

٤ - كيف رد باركلي على الاعتراضات ضد مذهب الذهن

كان لدى باركلي ردود جاهزة على جميع الاعتراضات المألوفة التي تلوح بذاتها في الحال. وكان ملزماً بأن يناقش آراءه باستمرار مع زملائه من الشباب في كلية «ترنتي»، ومن المرجح أنه كان على استعداد أن يلوذ بالصمت إذا لم يستطع إقناع أى شخص يناقشه. والاعتراض الأول الذي يرد عليه في كتابه «المبادئ...» هو أنه وفقاً لفلسفته «فإن كل ما هو واقعي ومادى في الطبيعة يخفى ويتلاشى من العالم؛ فالشمس، والقمر، والنجوم، وحتى أجسامنا، تصبح مجرد أوهام خيالية. ويجب باركلي على هذا الاعتراض بالقول بأنه وفقاً لوجهة نظره تبقى كل هذه الأشياء حقيقية إلى الأبد. إنه لم يشك في أن الأشياء التي نراها بأعيننا، ونلمسها بأيدينا، تكون موجودة بالفعل. فهي أفكار لا إرادية، منحنا الله إياها، وهو الذي يحافظ عليها وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة والمطرده. إن كل ما يرفضه باركلي هو الجوهر المادى الموجود عند الفلاسفة، أمثال لوك «إذ يبدو من الصعب أن نقول: إننا نأكل ونشرب، ونلبس أفكاراً»، فذلك لا يمكن أن يعنى سوى أننا لسنا معتادين على استخدام كلمة «أفكار» كما يستخدمها باركلي، فهو يتفق على أننا نتغذى

ونلبس «أشياء حسية مباشرة». هي - بناء على وجهة نظره - حقيقية وواقعية، أو تعارض تماماً مع تخيلات خلقناها نحن، كما تعارض مع أى تخيلات أخرى.

ويقدم باركلي إجابة مشابهة لاعتراض ثان - وهو أن هناك اختلافاً كبيراً بين «النار الحقيقية وفكرة النار، وبين الحلم أو أن يتخيل المرء نفسه يحترق، وبين أن يحلم، أو يحترق فعلاً. إن كل شخص يوافق على أن الألم الحقيقي يختلف تماماً عن الألم المتخيل، مع أننا نقر بأنهما لا يوجدان إلا في الذهن. إن النار الحقيقية والألم الحقيقي هما فكرتان لا إراديتان منحنا الله إياهما وفقاً لقوانين ثابتة، ويتبعهما آثار تكون أيضاً لا إرادية من جانبنا؛ لأن أفكارنا الإرادية وأفكارنا المتخيلة مختلفتان تماماً. ولم يدحض دكتور صموئيل جونسون باركلي عندما ضرب حجراً وذهب إلى أن الحجر لا بد أن يكون حقيقياً، بسبب ما نشعر به من ألم نتيجة لهذه الركلة. لقد غابت عن جونسون وجهة نظر باركلي الحقيقية»^(٣).

والاعتراض الثالث هو «أننا نرى أشياء بالفعل في الخارج وعلى مسافة منا» ومن «الخُلف أن هذه الأشياء التي نراها على بُعد أميال عديدة، تكون قريبة منا مثلما تكون أفكارنا». ويرد باركلي على هذا الاعتراض بالرجوع إلى «مقاله نحو نظرية جديدة في الإبصار»، الذي يقدم فيه واحداً من التفسيرات السيكلوجية الأولى لإدراك المكان. إن أفكار الإبصار إشارات Signs نتعلم عن طريق التجربة أن نربطها بأفكار اللمس، لدرجة أننا عندما نحصل على انطباعات بصرية معينة، نعرف أفكار اللمس التي نستقبلها إذا تحركنا في اتجاه معين، وتتصل بموضوعات الإحساس المرئية اتصالاً ملموساً. إن كلنا من أفكار الإبصار واللمس لا توجد إلا في أذهاننا وأذهان الأرواح الأخرى، بما في ذلك الله الذي يفرضها علينا.

والاعتراض الرابع هو أنه وفقاً لما يراه باركلي، يبدو أنه تنجم نتيجة هي أن «الأشياء تفتنى وتتلاشى في كل لحظة، ثم تخلق من جديد». فعندما يغلق شخص ما عينيه، ترتد كل الأشياء الموجودة في مجال رؤيته إلى عدم، وعندما يفتح عينيه توجد مرة أخرى. وأفضل رد من جانب باركلي على هذا الاعتراض هو أن كل موضوعات العالم الخارجي، التي تكون بالفعل أفكاراً، تبقى باستمرار في عقل الله، سواء أدركناها أو لم ندركها^(٤). إن العالم الواقعي موضوعي في فلسفة باركلي مثلما يكون في أى فلسفة أخرى، ويتكون من نفس الصفات التي يمكن ملاحظتها؛ غير أنه يختلف فقط في أنه يجعل تلك الصفات

تلازم جواهر روحية أو أذهاناً بدلاً من أن تلازم المادة. إن موضوعات العالم الخارجي عند باركلي حقيقية تماماً من أجل كل الأغراض العملية. ومن هنا يأتي مغزى أبيات شعر بيرون Byron:

«عندما قال الأسقف باركلي: «لا توجد مادة، وأثبت ذلك - فلا أهمية لما قال»^(٥).

ولذلك لم يكن باركلي - في ممارسة الطب - معالجاً ذهنياً، لأنه لم يحاول أن يعالج الأمراض عن طريق الممارسة المحض للفكر، بل استخدم ماء القطران. ومن الواضح أنه يؤمن بأن الذهن لا يمكن أن يؤثر على الجسم والموضوعات الخارجية إلا وفقاً لقوانين الطبيعة. فهو لم يطق صبراً على ما يسمى بالعلم المسيحي.

والاعتراض الخامس الذي يرد عليه باركلي هو أنه إذا كان الامتداد والشكل لا يوجدان إلا في الذهن، فإنه ينجم عن ذلك أن الذهن نفسه لا بد أن يكون ممتداً وله شكل. وإجابة باركلي هي أن الامتداد والشكل لا يوجدان في الذهن إلا بوصفهما فكرتين لهذا الذهن، فهما ليسا صفتين للذهن نفسه، تماماً مثلما أن الألوان - كاللون الأحمر واللون الأزرق - لا توجد عند لوك وعلماء الطبيعة إلا في الذهن دون أن يعنى ذلك أن للذهن نفسه لوناً.

والاعتراض السادس هو أن علم الطبيعة قد أحرز تقدماً كبيراً في تفسيره لظواهر الطبيعة عن طريق المادة والحركة. في حين أن مذهب باركلي لا بد أن يتضمن رفضاً للعلوم الطبيعية تماماً. ورد باركلي المناسب هنا - على ضوء ما يقوله في موضع آخر - هو أنه لا يعارض صحة الفيزياء أو أى علم طبيعى آخر في ملاحظته للظواهر. إن عالم الفيزياء الذى يؤمن بمذهب الذهن وعالم الفيزياء الذى يقبل المذهب المادى يمكن أن يعمل معاً فى انسجام تام فى إجراء التجارب العملية ووصفها. إنهما لا يختلفان فى شىء عن أهمية العلم. وإذا تجاوزا مجال العلم الطبيعى إلى مجال الميتافيزيقا، فإن خلافاً ينشأ بينهما بالفعل؛ إذ أن عالم الفيزياء المادى يبرهن على أن قوانين الفيزياء هى أوصاف لحركة الجزيئات الموجودة بالفعل، غير أنها جزيئات غير مرئية، فى حين أن المتمسك بمذهب الذهن لباركلي يقول إن تلك القوانين تزودنا بإشارات للتنبؤ بظهور أفكار الحس التى يزودنا بها الله بالطريقة الثابتة والمطرده التى تسجلها الفيزياء فى صياغاتها الوصفية. وثمة اعتراضات أخرى كثيرة رد عليها باركلي بسهولة. فإذا كان يبدو أنه من المحال التحدث بمصطلحات فلسفية، بدلاً من الطريقة المألوفة، فإن الرد هو أنه «ينبغى علينا أن نفكر مع

الإنسان المتعلم، وتحدث مع الإنسان الساذج». فنحن نجد في اللغة المألوفة أنه من المناسب أن نستمر في القول بأن الشمس تشرق وتغرب، مع أننا نعرف أن التفسير الكوبرنيقي الصحيح مختلف تمامًا. فعلم الفلك الكوبرنيقي نفسه لا يزودنا باعتراض ضد فلسفة باركلي؛ إذ أن ما يعنيه هو أننا إذا تمكنا من النظر إلى كل من الأرض والشمس من موضع محايد في المكان، فإننا ندرك الأرض تتحرك حول الشمس. وإذا كان باركلي حيًا اليوم، لاستطاع أن يقول إن مذهبه - أى أن كل ما يوجد أفكار وأن الأرواح تدرِكها - يطابق تطور الأجرام السماوية والتطور الموجود على الأرض للمادة غير العضوية، والصور الدنيا من الحياة التي وجدت قبل قدوم الإنسان. وستكون الحقب السابقة في تاريخ العالم تتابعًا لأفكار خلقها الله وخبرها، وخبر أرواحًا أخرى قد تكون خرجت إلى حيز الوجود. ليس هناك اعتراض على حجج علمية خالصة لا يمكن أن يواجهها باستمرار المدافع عن مذهب الذهن عند باركلي.

٥ - نتائج مذهب الذهن عند باركلي

إن النتائج التي يزعمها باركلي لفلسفته هي نتائج ابستمولوجية وميتافيزيقية إلى حد ما، لكنها في الأعم الأغلب نتائج لاهوتية.

يعتقد باركلي أن زوال المادة من العالم يقوض كل أساس لمذهب الشك، ويجعل المعرفة ممكنة. وطالما أن الفلاسفة يفترضون أن المادة موجودة، فإن ثمة أسئلة تربكهم مثل: أيمن للمادة أن تفكر؟ أيمن لها أن تنقسم إلى ما لا نهاية؟، كيف تؤثر على أذهاننا؟. وفضلًا عن ذلك، لو تصورنا المادة على أنها توجد مع الصفات الأولية، مستقلة عن الذهن، في حين أننا نفترض أننا لا ندرك عن طريق حواسنا سوى الظواهر ولا ندرك الصفات الحقيقية للأشياء، فإنه لا مناص من مذهب الشك. وليست هناك طريقة يمكننا بواسطتها أن نلاحظ بصورة مباشرة طبيعة الأشياء الحقيقية خارج أذهاننا. لقد رأى باركلي الصعوبة التي يواجهها كل مدافع عن مذهب الثنائية الأبستمولوجية (المذهب الذي يقول أننا ندرك أفكارًا ولا ندرك العالم الحقيقي نفسه) وهي: كيف نستطيع أن نتأكد أن أفكارنا تشبه بصورة مباشرة، أو تناظر، أشياء خارجية؟ إذا اتفقنا مع باركلي أننا ندرك بصورة مباشرة الأشياء كما هي (وهذه الأشياء عنده عبارة عن أفكار الإحساس)، وأنه لا وجود لحقيقة

خارجية أخرى يمكن أن نعرفها سوى أرواح أخرى، تشبه في طبيعتها الجوهرية ذواتنا، فإننا نتخلص من مذهب الشك ونتأكد من إمكان المعرفة.

ونتيجة أخرى هي الإطاحة بمذهب الإلحاد، ويصبح وجود الله يقيناً بصورة مطلقة. لا أحد يشك في أن الأشخاص الآخرين لديهم أذهان، مع أنه لا يعنى بصورة مباشرة سوى نفسه الخاصة أو روحه، التي يصبح واعياً بها في أفعاله الإرادية، إنه يستدل على وجود أشخاص آخرين لأن أفعالهم تشبه أفعاله الخاصة. وفيما عدا قلة قليلة نسبياً، من الأحداث هي التي يمكن أن يستدل من يلاحظها على أن هذا الشخص أو ذلك هو السبب في حدوثها. بل على العكس، فأينما وجهنا نظراً فإننا نستقبل بصورة لا إرادية أفكاراً لا نستطيع أن ننسبها إلى أى فاعل من أقراننا، وينبغى علينا أن نعترف أنها أتت من روح لا متناه. ولذلك يكون لدينا دليل على وجود الله أكثر مما يكون لدينا دليل على وجود أقراننا. «ليست هناك علامة واحدة تدل على إنسان ما، أو نتيجة أحداثها هذا الإنسان لا تبرهن بقوة على وجود ذلك الروح الذي هو خالق للطبيعة فهو وحده الذي يُمسك بالأشياء جميعاً بكلمة منه»، وهو الذي يحفظ التواصل بين الأرواح، الذي عن طريقه تستطيع أن تدرك كل منها وجود الأخرى». إننا لا نرى إنساناً، لو قصدنا بكلمة إنسان ذلك الذي يعيش، ويتحرك، ويدرك، ويفكر، كما نفعل نحن. لكن لو قصدنا تجمّعاً من هذه الأفكار، توجّهنا إلى الظن بأن هناك مبدأ متميزاً من التفكير، والحركة، يشبه ذواتنا، يصاحب ذلك الإنسان ويمثله. وعلى غرار الطريقة نفسها يرى المرء الله، وكل الفرق هو أنه على حين أن مجموعة متناهية وضيقة من الأفكار تدل على ذهن بشري معين، فإننا عندما نتجه بأنظارنا إلى أى مكان وأى زمان، فإننا ندرك باستمرار دلائل على تجلّي الألوهية؛ فكل شيء نراه ونسمعه، ونشعر به، أو أيا ما كانت الطريقة التي ندرك فيها هذا الشيء عن طريق الحس، فهو دلالة أو نتيجة لقوة الله، مثلما يكون إدراكنا لتلك الحركات ذاتها التي ينتجها الإنسان^(٦).

والخلود الطبيعي للنفس هو نتيجة أخرى من نتائج فلسفة باركلي. فإذا تصورنا النفس على أنها مادية، أو بوصفها تعتمد على الجسم، فإن النتيجة هي فناؤها. لكن ما نفترض أنه أجسام مادية ليس في الحقيقة سوى أفكار يتقبلها الذهن، ويختلف الذهن أتم الاختلاف عن أى من أفكاره. إن النفس لا يمكن رؤيتها، وليست جسمية، وغير ممتدة، والحركات، والتغيرات، والفساد، والانحلال، التي نراها تصيب الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تؤثر في

جوهر فعال، وبسيط، وغير مركب، وهذا الجوهر الفعال البسيط غير المركب خالد بالطبع، أعنى أنه لا يمكن أن يتحل عن طريق قوى الطبيعة المألوفة، على الرغم من أنه قد يتلاشى ويفنى عن طريق فعل الله المباشر^(٧). ويكرر باركلي هنا حجة قبلها ديكارت ولوك، انحدرت إليهما من أفلاطون^(٨). فطالما أن النفس جوهر بسيط ولا ينقسم، وليس مكوناً من أجزاء مثل الجسم، فإنها لا يمكن أن تتحل، لأن الأشياء التي تكون مركبة هي وحدها التي يمكن أن تتحل وتتلاشى. وقد رفض هيوم وكانط فيما بعد هذا التصور للنفس من حيث إنها جوهر بسيط، وسوف نجد أن الأخير قدم حججاً أكثر تطوراً على خلود النفس، تركز على اعتبارات مختلفة.

وهذا العرض الذى قدمناه هنا يرد فى كتاب باركلي الأساسى «مبادئ المعرفة البشرية»، الذى يتفق معه بوجه عام كتاب ذو صبغة أدبية أكثر وهو «محاورات بين هيلاس وفيلونوس»^(٩). وقد تغيرت آراء باركلي إلى حد ما فى كتبه المتأخرة، ففى كتابه «الحلقات: Siris»، الذى نُشر فى نهاية حياته، تحول تفكيره إلى حد كبير من تفسير المذهب التجريبي الإنجليزى الذى جعله حلقة الوصل بين لوك وهيوم، وأصبح مذهباً أفلاطونياً معدلاً أو مذهباً أفلاطونياً جديداً فى بعض النواحي، وأصبح يستيق المذهب الكانطى والهجلى فى القرن التاسع عشر فى بعض النواحي الأخرى. ومع ذلك، فإن مذهب الذهنية التجريبية الذى عرضناه توأ، هو ما جعل باركلي مشهوراً، وأعطى له مكانته بين الفلاسفة المحدثين العظام. ومن ثم فإننا سنقيم الآن مذهب الذهن عند باركلي، واضعين فى اعتبارنا أن ليس كل ما سنقوله ينطبق على كتاباته المتأخرة التى ربما كانت أكثر عمقاً، لكنها بالقطع أقل تأثيراً^(١٠).

٦ - هل كان باركلي على حق؟

لا يمكن القول بأن الفلاسفة فى العصر الحديث كانوا على إجماع فى تقييمهم لباركلي. فكل واحد منهم يذهب إلى أنه كان واحداً من أكثر فلاسفة العصر الحديث أهمية، غير أن البعض يقول إنه كان على حق فى كثير من المسائل، بينما يقول آخرون إنه كان مخطئاً. وعلى القارىء أن يحسم الأمر لنفسه، وفقاً لتفضيلاته الفلسفية الخاصة، وأيا

ما كانت النتائج التي يصل إليها القارىء، فمن المحتمل أنه سيجد بعض الرجال المتميزين يتفوقون معه.

يعتقد الفلاسفة التجريبيون المتطرفون الذين تابعوا تراث جون ستيوارت مل أن باركلي تجاوز لوك ومهد الطريق لهيوم. وأن باركلي كان على حق من وجهة نظرهم فى الاعتقاد أن الواقع يتألف من مجموعة من الإحساسات، وهو محق أيضاً فى منهجه السيكولوجى العام. لكنه كان مخطئاً فى الاستمرار فى الإيمان بجواهر روحية، تنطبق عليها نفس الاعتراضات التى عارض بها الجواهر المادية، التى برهن عليها هيوم فيما بعد.

إن المذهب المثالى المعاصر على أنواع كثيرة مختلفة، ومن الصعب صياغة تعريف دقيق يمكن أن تقبله جميع المدارس. فالمثاليون الشخصيون يعتقدون أن باركلي برهن على أن المادة لا وجود لها، وأن الواقع يتكون من أشخاص وأفكارهم فحسب (ومن هنا جاء اسم المذهب المثالى الشخصى). وخطأ باركلي الرئيسى هو إخفاقه فى أن يدرك أن أذهاننا تكون فعالة فى إدراك الأشياء الخارجية، فبدلاً من القول بأن «وجود الشيء هو أن يكون مدركاً»، كان ينبغى عليه أن يقول «وجود الشيء هو التفكير فيه، أو معرفته، أو أن نخبره بطريقة ما». إن الفاعلية الخلاقة للذهن حقيقة عرفها الفلاسفة المثاليون منذ كانط، وأخفق باركلي فى فهمها. وفى حين أن باركلي كان على حق فى تشديده على تمييز أشخاص البشر بعضهم عن بعض وعن الله، فإنه لم يطور مغزى الشخصية وأهميتها بصورة كافية. ولقد كان - مع ذلك - شخصية عظيمة فى تطوير المذهب المثالى الشخصى الحديث. وكثيراً ما يُدرس فى المقررات التمهيديّة، كمدخل للتفسيرات الأكثر كفاية وتعقيداً للمذهب المثالى الشخصى المعاصر.

أما بالنسبة لفلاسفة المثالية المطلقة فهم يعتقدون أن كل حقيقة تتضمن بداخلها نسقاً مكتملاً حاضراً أمام روح يشمل كل شيء، ويُسمى بالطلق. وهم يعتقدون أن باركلي ذهب أكثر مما ينبغى فى إنكار وجود المادة تماماً، على الرغم من أنهم يعترفون بفضله وأنه كان على حق فى إصراره على أن كل شيء فى الواقع يعتمد على الذهن. كما يعتقدون أنه أكد، فى كتاباته المبكرة، مثل «مبادئ المعرفة البشرية»، الأساسى فى عرض هذا الموضوع، أكثر ما ينبغى على فصل الأشخاص الأفراد بعضهم عن بعض وعن الله، وهى أخطاء حاول أن يتغلب عليها فى أعماله المتأخرة التى يكون فيها قريباً من وجهة النظر «العضوية» عن الواقع، تلك الوجة من النظر التى طورها هيجل فى القرن التاسع عشر. ولقد كان

باركلي على حق، في رأى هذه المدرسة، في الاعتقاد أن كل ما هو موجود فى الواقع موجود داخل عقل وهو الله.

وثمة أنواع كثيرة مختلفة من المذهب الواقعى المعاصر. غير أن الفلاسفة الواقعيين يتفقون جميعاً فى معارضة الفلاسفة المثاليين، فى القول بأنه توجد على الأقل بعض صور الواقع، أو يمكن أن توجد من الناحية النظرية، بدون أن نعرفها. فأذهاننا البشرية - أيا ما كان ما يصدق على الله - تكتشف أنواعاً من الحقيقة الواقعية توجد مستقلة عما نعرفه عنها أو لا نعرفه، ونحن نتعلم معرفتها من حيث إنها موجودة. ويمتدح بعض الفلاسفة الواقعيين (الواقعيون الجدد) باركلي على ما يعتبره الفلاسفة المثاليون واحداً من أخطائه الرئيسية؛ وأعنى بذلك إصراره على أن الأذهان تكون متقبلة فى إدراكها المعطيات الحسية. وأولئك الفلاسفة الواقعيون الذين يتفقون مع باركلي على أن الذهن متقبل فى حالة الإدراك، ربما يقولون أن الذهن «علاقة خارجية» لا تؤثر فى الموضوعات التى ندرکها. فالكتاب الموضوع على منضدة، ويأخذه شخص ما ويضعه على الرف، لا يتغير فى هذه العملية. وكذلك المكان علاقة خارجية بمقدار ما يتعلق الأمر بالكتاب، وموضعه فى مكان أو آخر، فإن ذلك لا يغير مطلقاً خصائصه الأساسية. افرض أنك أمعنت النظر فى كتاب، ثم حولت نظرك فى اتجاه مختلف، ولم تعد تدرکه، فإن الكتاب لن يتغير على الإطلاق بنظرتك إليه، أو أنه لن يتوقف عن أن يكون هكذا، أعنى أنه يظل كتاباً. وبمعنى آخر إن ذهنك، أو وعيك هو أيضاً علاقة خارجية قد يدخل فيها الكتاب أو يخرج منها كما هو، أى دون أن يتغير. ولا بد من الشاء على باركلي لإدراكه ذلك، واعترافه بأن الموضوعات يمكن أن تدخل أذهاننا وتخرج منها لم تتغير، وأنه عندما ندرک الموضوعات، فإنها لا تتغير عن طريق واقعة مؤداها أننا ندرکها.

يعتقد الواقعيون الجدد أن باركلي كان مُحققاً فى مسألة أخطأ فيها ديكارت ولوك؛ فقد افترض كل من هذين الفيلسوفين بصورة خاطئة أن الفكرة والموضوع مختلفان، حتى إن المذهب الثنائى الأبيستمولوجى نشأ بينهما، وقد اضطرها ذلك إلى إثارة مشكلة وهى: كيف يمكن للأفكار أن تشبه بصورة صحيحة موضوعات العالم الخارجى التى لا تكون أفكاراً؟ وقد كان باركلي على صواب فى اتخاذ موقفاً مضاداً، والذى يعرف الآن بـ«الواحدية الأبيستمولوجية» Epistemological Monism؛ التى ترى أننا ندرک الموضوع الواقعى بالفعل، ولا ندرک صورة منه. أما خطأ باركلي فهو تقريره أن الموضوع الواقعى

المدرک هو فكرة، أعنى شيئاً ذهنياً، فى حين أن الموضوع الواقعى المدرک ليس - بالنسبة لهذه المدرسة من الواقعيين - ذهنياً على الإطلاق؛ لأن الذهن هو مجرد علاقة قد يدخل فيها موضوع واقعى وقد يخرج دون أن يتغير على الإطلاق. إن نظرتك إلى أى موضوع لا تغير منه شيئاً.

ويجد الفلاسفة الواقعيون من أنواع المذهب الواقعى التى أشرنا إليها أن باركلى ارتكب ثلاث مغالطات فى حججه التى تبين أن كل الموضوعات الفيزيائية أفكار؛ أعنى أنها ذهنية فى طبيعتها الخالصة. أول مغالطة هى مغالطة «الحمل المبدئى» Initial Predication؛ لأن باركلى صادر على المطلوب عندما وضع فى الموضوع نفس المحمولات التى يزعم أنه سوف يكتشفها فيها فيما بعد. افرض أن باركلى رأى «أناناس» لأول مرة، إن الأناناس يكون عندئذ فكرة فى ذهنه، بعبارة أخرى يكون المحمول المبدئى أو خاصة الأناناس، بالنسبة لباركلى، هى الواقعة التى تقول إنه يدركها. ويستتج من ذلك أن الأناناس يمتلك صفة أو محمولاً وهو أن ذهننا ما قد أدركها، وتكون هذه الصفة، أو المحمول، خاصة من خصائصها الجوهرية. ومع ذلك، يمكن أن نتصور كذلك أن الأناناس يوجد - سابقاً على، ومستقلاً عن - كونه مدركاً عن طريق أى ذهن. افرض أن طفلاً يعلم لأول مرة حرف «أ» عندما يستهجى كلمة «إنسان»، فإنه لا يستتج من ذلك أن الحرف «أ» لا يمكن أن يوجد على الإطلاق إلا فى ارتباطه مع الحروف «ن» و«س» و«أ» و«ن». إن الحرف «Q» فى اللغة الإنجليزية ولغات أخرى معينة يتبعه باستمرار حرف «U»، ولا يمكن أن نستدل منطقياً على أن ذلك أمر يصدق دائماً على كل لغة.

أما المغالطة الثانية فهى مغالطة الاستدلال غير المبرر Unwarranted inference من واقعة وورطة التمرکز حول الذات ego - centric predicament (مصطلح «ورطة التمرکز حول الذات» ليس مصطلحاً مفزَعاً كما يبدو لأول وهلة، فنحن نعرف جميعاً ماذا عساها أن تكون «الورطة»، فهى موقف غير سار من نوع ما، وأيضاً ما نعيه بكوننا فى «مركز» موقف ما، ونعرف أن «الذات» هى ببساطة الكلمة اللاتينية Ego أى «أنا»). وورطة التمرکز حول الذات التى أوضع فيها تتكون من واقعة مؤداها أنتى أكون باستمرار فى مركز الموضوعات التى أراها كلها حولى. ويستدل باركلى، من ورطة مماثلة، على أنه لا شىء يمكن أن يكون موجوداً إلا عندما تكون ذات ما موجودة، وهى نتيجة لا تلزم بالضرورة. ولا يدعى أحد من الواقعيين أنه بالانتباه إلى استدلال باركلى غير المبرر

من ورطة التمرکز حول الذات، يستطيع أن يدحض مذهب الذهن ويؤسس المذهب الواقعي. ويضع الفيلسوف الواقعي القضية على هذا النحو. افرض أننا بدأنا بالتسليم من أجل الحجة بأنه إما أن يكون مذهب الذهن أو المذهب الواقعي صحيحًا، في كلا البديلين ستكون ورطة التمرکز حول الذات حقيقة، أي لا يستطيع المرء أن يعي موضوعًا دون أن يعيه؛ ولذلك لا تبرهن واقعة ورطة التمرکز حول الذات على صدق مذهب الذهن أكثر مما تبرهن على المذهب الواقعي. ولا بد أن يحسم الخلاف بناء على أساس آخر^(١١). وإذا سلمنا بذلك، فإن مذهب الذهن يفقد حجة من الحجج الأساسية التي يعتمد عليها باركلي. ويرى الواقعيون أن برهان باركلي يتضمن مغالطة ثالثة، وهي مغالطة «الأنا وحدي» Solipism (مأخوذة من النفوس Souls وواحد ipse، وتعني أن النفس وحدها هي التي توجد). يرى «الأنا وحدي» أنه هو وحده الذي يوجد، مع الأفكار التي توجد في ذهنه، فليس هناك أشخاص آخرون أو أشياء في الكون. وليس هناك فيلسوف - على الأقل لا أحد ليس نزيلاً لمستشفى الأمراض العقلية - يقر بأنه «أنا وحدي» بهذا المعنى^(١٢). إن أكثر التهم لعتة التي يمكن أن توجه ضد فيلسوف ما هي الزعم بأن مذهب - إذا فكر فيه منطقيًا بعيدًا عن نتائجه - يؤدي إلى الأنا وحدي. ويزعم الواقعيون، بالإضافة إلى بعض النقاد الآخرين، أن باركلي عندما يثبت أنه طالما لا يستطيع أن يدرك مطلقًا موضوعًا إلا إذا كان يدركه بالفعل، فإن ذلك ينتج عنه أنه لا شيء يوجد ما لم يدركه ذهن ما. وكان ينبغي عليه أن يذهب بعيدًا ويقول لأن جورج باركلي لا يدرك على الإطلاق موضوعًا ما إذا لم يدركه جورج باركلي، وينبغي عليه أن يستنتج أنه لا شيء يوجد على الإطلاق إلا عندما يدركه جورج باركلي. وعلاوة على ذلك، لأن باركلي يسلّم بأنه لا يعي على الإطلاق بصورة مباشرة أشخاصًا آخرين، بل يعي فقط أفكارًا تؤدي به إلى أن يستدل على وجود أشخاص آخرين، فإنه ينبغي عليه أن يستنتج أن كل الأشخاص الآخرين، بما في ذلك الله نفسه، لا وجود لهم إلا من حيث إنهم فكرة في ذهن جورج باركلي!. وبمعنى آخر، سيؤدي خط الاستدلال الذي يعتقد باركلي أنه أثبت عن طريقه أن «ما هو موجود» إما أن «يكون مدركًا» أو «ندركه» باستمرار، لو تبعناه إلى نتائجه المنطقية، نقول سيؤدي إلى مذهب «الأنا وحدي». وربما أمكن البرهنة على مذهب الذهن بطريقة أخرى، وإن كان باركلي لم يفعل ذلك، ويعتقد الفلاسفة الواقعيون أنه ليست هناك طريقة يمكن بواسطتها البرهنة على مذهب الذهن، لأن المذهب ليس صحيحًا^(١٣).

ويتفق أنصار الواقعية النقدية - في معارضة أنصار الواقعية الجديدة - مع باركلي على أن أفكارنا لا تتحد في هوية واحدة مع الموضوعات التي تمثلها. وهم لا يخشون صعوبات المذهب الثنائي الأبنستولوجي، التي لا يعتقدون أنه لا يمكن التغلب عليها. فالأوهام تثبت أن الإدراكات تختلف عن الموضوعات الحقيقية، فالعصا المستقيمة التي يوضع نصفها في الماء ندرکہا على أنها مكسورة، في حين أنها ليست كذلك في الحقيقة. ولنا بحاجة إلى القول بأن فكرة ما لا يمكن أن تشبه شيئاً لا يكون فكرة. أفلا يشبه النظر في مرآة شيئاً لا يكون مرآة؟ ألا تشبه صورة فوتوغرافية أشياء لا تكون صوراً فوتوغرافية؟ ألا نصبح واعين بأشياء لا تكون أفكاراً عن طريق أفكار؟ إننا نتعلم عن طريق مقارنة إحساناتنا وإدراكاتنا بعضها ببعض، وإحساسات وإدراكات أشخاص آخرين وفحصها بصورة علمية، كيف نحكم على صحتها وكيف نحصل على معرفة ما بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجى. إن أذهاننا فعالة في الإدراك وفي العمليات المعرفية الأخرى، ونحن نكتشف طبيعة العالم الخارجى بوصفها نتيجة التفسير العقلى للتجربة المحسوسة. وقد وقع لوك - وهذا حق - في كثير من التناقضات، غير أنه رغم ذلك كان على حق بصورة أقرب من باركلي.

لقد أربك الفلاسفة الواقعيون المعاصرون من النوعين السابقين (وهما الواقعيون الجدد، والواقعيون النقديون) التمييز الذى ينبغى أن يتم بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. إن الثبات العظيم للصفات الأولية، ولمحاج الفيزياء، والكيمياء، وعلوم أخرى فى استخدامها دون غيرها فى وصف الظواهر الطبيعية يؤلف حجة قوية لصالح وجود فرق أو تمييز بينها (بين الصفات الأولية والصفات الثانوية). ومن ناحية أخرى، لا تظهر الألوان، والأصوات، والأنغام، والطعوم، ودرجات الحرارة فى تجربتنا أنها توجد فى أذهاننا أو فى عقولنا، وإنما تظهر على أنها مرتبطة بموضوعات فيزيائية خارجية. وعندما تختلف جالة الصفات الثانوية فى العالم الخارجى من الناحية الظاهرية عن حالة الصفات الأولية، لا يرغب معظم الفلاسفة الواقعيين فى الذهاب بعيداً مثل لوك ويتصورون الصفات الثانوية بوصفها ذاتية وذهنية فى طابعها بصورة خالصة، وقد طورت نظريات عديدة لهذا الموضوع. ويتصور باركلي على الأقل أنه يستحق فضل إثارة المشكلة، وبيان أنها لا يمكن أن تحل بسهولة كما افترض لوك.

ولم يقبل معظم الفلاسفة فى الوقت الحاضر هجوم باركلي على الأفكار المجردة على

أنه صحيح تماماً. وهناك قلة من المفكرين اليوم لا يقبلون أى شيء مثل نظرية لوك عن الجوهر المادى من حيث إنه حامل غير معروف، ومعظمهم يذهبون أبعد مما ذهب باركلي، وينكرون أن الذات أو النفس جوهر روحى. لكنهم اعتقدوا أن أفكاراً مجردة أو الكليات لا تعدو أن تكون باستمرار مجرد كلمات أو أسماء. خذ الأعداد، مثلاً، نجد أن باركلي ينكر أن يكون لها أى معنى بمعزل عن الأشياء التى نعدها. ومع ذلك، فهناك أعداد، لم يعدها أحد، ومن المحتمل أن لا توجد مجموعة من موضوعات موجودة فى الكون تناظرها. فهل هذه الأعداد أقل واقعية بناء على ذلك؟ لم ير أحد على الإطلاق نقطة أو خطأ مستقيماً بصورة حرفية، لأن هذين المصطلحين نعرفهما تعريفاً رياضياً، فهل هذا يجعلهما أقل واقعية؟ يعتقد بعض الفلاسفة الواقعيين أن الكليات تبقى بوصفها حقائق واقعية، على الرغم من أنها لا توجد فى جميع الحالات من حيث إنها خصائص لأشياء جزئية توجد فى مواضع محددة فى الزمان والمكان. (وقد توصل باركلي نفسه فى سنواته الأخيرة إلى الإيمان بالكليات). ووضع الكليات فى الواقع هو مشكلة أخرى من المشكلات التى أبرزتها انتقادات باركلي، والتى لم يصل الفلاسفة إلى اتفاق عام بشأنها.

وكل شخص يتفق - من وجهة نظر تربوية - على أن باركلي هو واحد من أفضل الفلاسفة الذين يدرسه المبتدئ. فحججه بسيطة، وواضحة، ومذهبه فى الذهن حالة رائعة تثير أى قارئ جاد وتدعوه إلى التفكير، وهو مع مرور الوقت عندما ينظر إلى الصعوبات العديدة التى أثارها باركلي فى ذهنه، سوف يجد نفسه قد دخل فى كثير من المشكلات الكبرى فى الفلسفة المعاصرة.

References

Works:

Principles of Human Knowledge.

Three Dialogues Between Hylas and Philonous.

(These two works are published separately in the Open Court series; they are bound together with the New Theory of Vision in the Everyman series; various other popular editions).

Complete Works, edited by A. C. Fraser, with a short biography, in 4 volumes. Oxford Univ. Press.

Biographical, Expository and Critical:

A. C. Fraser, Berkeley (Blackwood's Philosophical Classics).

T. H. Huxley, Helps to the study of Berkeley.

G. A. Johnston, The Development of Berkeley's Philosophy.

John Wild, George Berkeley: a Study of His Life and Philosophy.

الفصل العاشر

هيوم

١ - شخصيته

كتب هيوم D. Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) قبل وفاته بفترة قصيرة موجزاً لحياته، ربما تضمن أعظم تقدير دقيق لشخصية رجل ظهرت فيما كتبه عن سيرة حياته. يصف هيوم نفسه بأنه «إنسان ذو طبع لطيف، لديه القدرة على التحكم في مزاجه، ذو فكاهة صريحة واجتماعية مرحة، لديه القدرة على إقامة علاقات، لكن لديه استعداداً قليلاً للعداوة والبغضاء، واعتدالاً كبيراً في كل انفعالاته. وحتى حبي للشهرة الأدبية، وانفعالي الذي أتحكم فيه لم يعكرا مزاجي على الإطلاق، على الرغم من خيبة آمالي المستمرة.. لم يكن لدى أصدقائي أبداً أى فرصة للدفاع عن أى واقعة فى شخصيتى أو سلوكى، غير أن الغيورين كانوا سعداء عندما يخترعون أى قصة وينشرونها عما يضر بسمعتى، غير أنهم لم يستطيعوا أبداً أن يعثروا على شىء مما يفكرون فيه يمكن أن يرتدى ثوب الاحتمال» ويقول مؤرخو سيرة هيوم أنه كانت لديه بدرجة مرموقة الفضائل التى كان يزعمها لنفسه، وأن خطأه الأساسى - الذى قيّد وفرة إنتاجه كفيلسوف - هو حرصه المفرط على الشهرة الأدبية.

ترك والد هيوم عقاراً صغيراً للغاية قرب «ادنبره». أدارته أرملة بعناية مما وفر للأطفال الثلاثة حاجاتهم المعيشية، ولدان وفتاة. كان هيوم - وفقاً لعادات عصره - لا أمل له إلا فى القليل من طريقة الميراث، وكان يتوقع أن يثرى نفسه. تعلم هيوم فى المنزل فى مرحلة الطفولة، وعندما أصبح شاباً درس لمدة فى جامعة «ادنبره». وفى نهاية إقامته فى الجامعة وكان فى سن السادسة عشرة من عمره (ولم يكن قد تخرج فى الجامعة)، أتقن اللغة اللاتينية، وعرف قليلاً من اللغة اليونانية والفلسفة وقد أعجب طوال حياته بالأدب العظيم. وقد تخلى هيوم بالفعل عن آراء أقرابه ومعارفه الدينية الضيقة، على الرغم من أنه ظل على علاقة وطيدة بهم، وتقريباً مع كل واحد طوال حياته. ودرس القانون لفترة قصيرة،

وبدأ مرة أو مرتين يُعنى بالمسائل التجارية، لكن على الرغم من أنه أظهر في أواخر حياته قدرة قانونية، وتجارية، وعندما سنحت الفرصة لذلك، لكنه لم يكن لديه حب لأى منهما. ويبدو أن الفتى قضى معظم وقته لسنوات طويلة قابلاً في المنزل يقرأ بنفسه الفلاسفة القدماء والمحدثين ورجال الأدب.

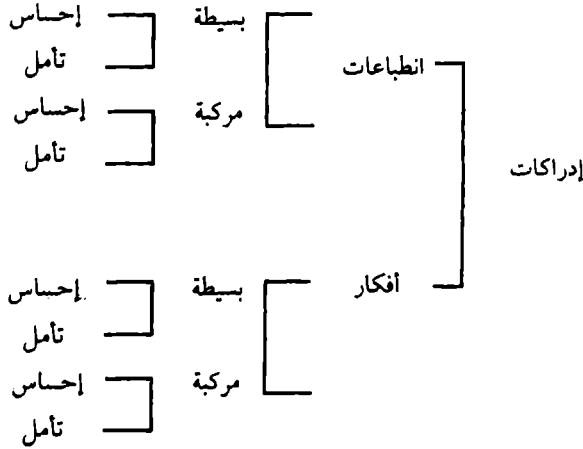
وعندما بلغ هيوم الثالثة والعشرين من عمره، رسم خطة لحياته المستقبلية بترو وتمعن. وبممارسة الاقتصاد فى النفقات، حتى بالنسبة للرجل الأسكتلندى، اعتقد أنه يستطيع أن يعول نفسه، وأن يركز معظم جهوده للكتابة. ولكى يحقق ذلك الهدف، ذهب إلى فرنسا، حيث واصل دراساته لمدة سنتين أو ثلاث، وبصفة خاصة - مدرسة لافليش - التى تعلم فيها ديكارتر، وأتم كتابه الفلسفى العظيم، وهو «رسالة فى الطبيعة البشرية»، قبل أن يبلغ سن الخامسة والعشرين. وعندما تم نشر هذا الكتاب، قوبل بمجموعة من الانتقادات والمراجعات كانت طيبة فى مجملها، لأنها وضعت فى اعتبارها أنه عمل مؤلف غير معروف. ومع ذلك فليس من غير الطبيعى أن المراجعين لم يعرفوا الحقيقة، وهى أن هذا العمل كان يعد العمل الفلسفى الأكثر أهمية لذلك الجيل. وقد أصيب الشاب الطموح بخيبة أمل مريرة لأن الكتاب لم يجعله مشهوراً فى الحال.

وقام هيوم فى أواخر حياته بتحسين أسلوبه الأدبى، وكتب فلسفته فى مقالات شعبية، وفى كتب شبه شعبية، والتى من أكثرها أهمية كتاب «بحث فى الفهم البشرى» و «بحث عن مبادئ الأخلاق». وتخلى فى هذين الكتابين عن كثير من المسائل الأكثر صعوبة فى كتابه «رسالة فى الطبيعة البشرية»، وأحل محلها ألواناً من الهجوم المثير على المعجزات ومسائل دينية أخرى. ونال ما يستحقه: إذ أصبح فيلسوفاً مشهوراً للغاية، بل ومؤرخاً مجدداً بصورة كبيرة؛ لأن كتابه «تاريخ بريطانيا» ظل الحجة الأساسية فى الموضوع لمدة قرن. وعلى الرغم من أن المحافظين عارضوه بشدة فى موضوع الدين بسبب اتجاهاته الشكية، فإن أحداً لم يستطيع أن يشك فى استقامته الشخصية، وكانت قلة قليلة هى التى كرهت من الناحية الشخصية رجلاً ودوداً ويظهر باستمرار طيب القلب. لقد اكتسب هيوم أصدقاء بين الباحثين الأكثر تحركاً، وكان له تأثير مفيد فى الشباب، كان من بينهم آدم سميث، (مؤسس علم الاقتصاد)، وادوارد جيبون Gibbon، (المؤرخ). ويبقى كتابه «رسالة فى الطبيعة البشرية» القوى النضر - على الرغم من عيوبه الأدبية - واحداً من الآثار الفلسفية الهامة فى جميع العصور. ويتم الرجوع إلى أعماله المتأخرة التى لا تزال تُقرأ فى

الغالب، وبخاصة «بحث في الفهم البشرى»، «وبحث عن مبادئ الأخلاق»، وقليل من المقالات، و«محاورات في الدين الطبيعي»، لأنها تعرض بعضاً من أفكار «الرسالة» بأسلوب أقل صعوبة^(١).

٢ - الانطباعات والأفكار

يحتذى هيوم في كتابه «رسالة...» حذو لوك، ويبدأ دراسته للفهم البشرى بجدول دقيق للمضامين المتنوعة لأذهاننا. وهو فيلسوف تجريبي أكثر دقة وإحكاماً من لوك أو باركلي، ويصر بشدة على أن كل معرفتنا محصورة في معطيات الإحساس والتأمل. ويعتقد أن تصنيفه لهذه المعطيات هو بمثابة تطوير وتحسين لتصنيف لوك. ويمكن وضع تصنيف هيوم في قائمة على النحو التالي:-



والمصطلح الأكثر عمومية عند هيوم بالنسبة لأي مضمون من مضامين الذهن أيًا كان هو الإدراك «Perception». وهذا الاستخدام لهذه الكلمة هو أمر خاص بهيوم وهو يستخدم كلمة «فكرة» التي استخدمها لوك بهذا المعنى الواسع. ويقسم هيوم الإدراكات إلى انطباعات impressions وأفكار ideas. والانطباع عند هيوم يطلق على أي إحساس، عاطفة أو انفعال عندما يظهر لأول مرة في أذهاننا. أما الفكرة، عنده، فهي نسخة باهتة من الانطباع، ولا تختلف الفكرة البسيطة عن الانطباع البسيط إلا في ظهورها المتأخر، وفي كونها خافتة بصورة أكبر، في حالة أفكار التذكر، وتكون أكثر خفوتاً في

أفكار التخيل. انظر إلى لون أو اسم صوتاً، نجد أن إدراكك عبارة عن انطباع بسيط؛ لكن استرجع هذا اللون أو الصوت فيما بعد، ستجد أن إدراكك عبارة عن فكرة تشبه تماماً الانطباع الأصلي إلا أنها ستكون أقل وضوحاً. تخيل لوناً مشابهاً أو صوتاً، ستجد أن فكرتك لا تزال واضحة ولكن بصورة أقل. ويستخدم هيوم لفظ «بسيط»، و«مركب» و«إحساس» و«تأمل» بنفس الطريقة الموجودة لدى كل من لوك وباركلي. وستنبني في هذا الفصل مصطلحات هيوم.

يجب أن نلاحظ أن أي فكرة مركبة من الإحساس أو التأمل ليس من المحتم أن تكون نسخة من انطباع مركب. لقد شاهد هيوم باريس؛ أعنى أنه أدرك انطباعاً أكثر أو أقل صحة عن هذه المدينة. ولديه أيضاً انطباعات مركبة عن الذهب والياقوت. ويستطيع من ثم أن يكون فكرة مركبة عن مدينة أورشليم الجديدة، مدينة رُصفت شوارعها بالذهب، وصُنّت بواباتها من الياقوت، على الرغم من أنه لم يكن لديه أبداً انطباع مركب عن مدينة كهذه، وبمعنى آخر، يمكننا أن نكون أفكاراً مركبة عن مدينة كهذه، وبمعنى آخر، يمكننا أن نكون أفكاراً مركبة عن أخطاء الذاكرة، وهي أفكار - عندما تتجمع - لا تكون نسخاً من انطباعات مركبة. بيد أنه في كل فكرة مركبة من هذا القبيل، نجد أن التفصيلات المتنوعة والتي تتألف منها هي كلها نسخ من أفكار بسيطة سبق أن أدركناها من قبل في وقت ما أو آخر. والإستثناء الوحيد الذي سمح به هيوم هو أن شخصاً لم يدرك على الإطلاق درجة من درجات اللون، أو لوناً، ولنقل اللون الأزرق، لكنه رأى أمامه كل الدرجات الأخرى للون الأزرق مرتبة في درجات، يستطيع أن يكون عن طريق مجهود الخيال فكرة بسيطة عن الدرجات المتداخلة. ومع ذلك، فإن هذا الإستثناء العجيب ليس نتيجة كافية لإبطال المبدأ العام الذي يقول إن لا أحد يستطيع أن يكون فكرة بسيطة لم يكن لديه من قبل الانطباع المناظر لها، ولا أحد يستطيع أن يكون فكرة مركبة ما لم يكن لديه من قبل انطباعات بسيطة تناظر تفصيلاتها التي تتكون منها. ولا يستطيع الإنسان الذي كان طوال حياته أعمى أن يكون فكرة عن لون ما كاللون القرمزي، مثلاً، وإذا قال إن «اللون القرمزي يشبه صوت البوق»، وإذا ما كنا، بمعنى ما، على استعداد للتسليم بوجود تشابه معين بينهما، فإن الأمر يظل أن الفكرة البسيطة عن اللون القرمزي ليست هي الفكرة البسيطة عن صوت البوق. وقد تصيح فكرة ما في ظروف غير عادية واضحة لدرجة أنها تختلط بالانطباع. إن التمييز الأساسي بين الانطباعات والأفكار يكمن في أن الانطباعات

تظهر في الوعي أولاً، وأن الثانية (أى الأفكار) هى نسخ منها. وكل معرفة مستمدة من انطباعات؛ وطريقة تحديد صدق أى فكرة بسيطة أو مركبة هى تعقب مصدرها إلى الانطباع أو الانطباعات التى أتت منها.

٣ - العلاقات

تختلف أفكار الذاكرة والخيال عن بعضها الآخر من زاويتين هما:

أن أفكار الذاكرة تكون عادة أكثر حيوية، ومقيدة بنفس النظام والشكل مثل الانطباعات الأصلية، فى حين أن أفكار الخيال تكون أكثر خفوتاً، وكثيراً ما تحيد عن النظام وشكل الانطباعات التى استمدت منها. إن كل الأفكار البسيطة قد تنفصل عن طريق الخيال وتتحد مرة أخرى فى أشكال أخرى؛ ويتم ذلك عن طريق تداعى الأفكار association of ideas. ويتم تداعى الأفكار باستمرار وفقاً لمبدأ من هذه المبادئ الثلاثة: مبدأ التشابه Resemblance بين الأفكار المتداعية (ويُعرف هذا المبدأ فى علم النفس بالتداعى عن طريق التشابه)، ومبدأ اتصال Continuity الأفكار فى الزمان والمكان (أى مبدأ التداعى عن طريق الاتصال)، وعلاقة العلة والمعلول Cause and effect (فعندما أفكر فى شخص ما، فربما أفكر بعد ذلك فى شخص آخر يشبهه فى المظهر، أو فى شخص قابلته فى نفس الوقت وفى نفس المكان معه، أو فى والده الذى يدين له بوجوده). وعلاقة العلية هى العلاقة الأكثر اتساعاً من العلاقات الثلاث السابقة، وتقوم عليها المعرفة العلمية. فعندما نفكر فى موضوعين، مثل النار والحرارة، على أنهما يرتبطان فى هذه العلاقة، أعنى العلية، فإننا نفترض أن الأول والذى نطلق عليها اسم العلة ينتج حركة ما أو فعلاً ما يؤثر على المعلول، أو تكون لديه القدرة لأن يفعل ذلك. وهذه العلاقات الثلاث: التشابه، والاتصال، والعلية، علاقات طبيعية يسير فيها الذهن فى عملية تداعى الأفكار.

ويستطيع الذهن - مع ذلك ، بمبادئه الخاصة - أن يقارن بين أفكاره بطرق أربع إضافية، ويجد، أو يتخيل أنه يجد، علاقات بينها. ولذلك، توجد أنواع سبعة من العلاقات الفلسفية هى: التشابه، عندما يكون التشابه بين فكرتين، والهوية identity، عندما تتوحد الأفكار التى نستقبلها فى وقت ما مع تلك الأفكار التى نستقبلها فى وقت آخر من حيث إنها خصائص لموضوع دائم. ويقدم لنا المكان والزمان، عددًا لا حد له من المقارنات مثل

«بعيد»، و«مجاور»، و«فوق»، و«تحت»، و«قبل»، و«بعد». وعلاقة الكم والعدد، التي أدت إلى نشأة الرياضيات؛ وعلاقة درجات الكيف، كما فى الأثقال، ودرجات اللون، ... إلخ. وعلاقة التضاد، كما هى الحال عندما نفترض أن فكرة ما موجودة أو غير موجودة، وعلاقة العلة والمعلول. ويمكن أن يوجد تبرير لجميع تلك العلاقات الفلسفية عندما نلاحظ انطباعات الإحساس المباشرة، ما عدا علاقته الهوية، والعلة والمعلول، اللتين وجد هيوم، كما سنرى، أنهما أكثر صعوبة وتثيران مشكلات.

٤ - رفض جميع الجواهر

يؤيد هيوم رفض باركلى لكل الأفكار المجردة بما فى ذلك أفكار الجوهر المادى. فإذا كان الجوهر فكرة أصيلة، فيجب أن يستمد إما من انطباعات الإحساس أو من التأمل. فإذا كان مستمداً من الإحساس، فلا بد أن يكون من إحساس معين، فإذا أدركته العينان، سيكون لوناً، وإذا أدركته الأذنان سيكون صوتاً، وإذا أدركه اللسان سيكون طعماً، وهكذا الأمر بالنسبة لجميع الحواس الأخرى. ومن الواضح أن الجوهر ليس واحداً من تلك الإحساسات. وتنحل انطباعات التأمل بذاتها إلى عواطفنا وانفعالنا، ولا يستطيع أى منها أن يمثل الجوهر بأى وجه من الوجوه. ولا تختلف فكرة الجوهر عن فكرة الحال Mode بقدر ما يذهب إليه البرهان المباشر من انطباعاتنا، فكلماتها تجمعات من أفكار بسيطة توجد مرتبطة باستمرار، نعطيها أسماء لكى نستدعيها كما نشاء. وليس هناك مبرر لرد الأفكار البسيطة التى ترتبط فيما نسميه بالجواهر، كما فعل لوك، إلى حامل يكمن وراءها ويكون أساساً لها ولا يدركه أحد، ولا يكون لدينا عنه انطباع على الإطلاق، سواء انطباع عن إحساس أو انطباع عن تأمل. ولذلك فليس لدينا، فى رأى هيوم، كما هى الحال بالنسبة لباركلى، دليل على وجود المادة ولم يعترف هيوم بمشروعية ما أسماه باركلى «بالأفكار» Notions. فالمعرفة كلها عند هيوم تتكون من «إدراكات»، أى تتكون مما أطلق عليه باركلى اسم «الصور». ونتيجة لذلك يرفض هيوم إدعاء باركلى أنه لدينا «صورة» عن جوهر روحى أو الذات؛ فشىء كهذا ليس لدينا عنه انطباع مباشر، كما يبين هيوم. لقد تخيل بعض الفلاسفة، كما يلاحظ هيوم (ربما يقصد لوك وباركلى) أننا نرى كل لحظة ما نسميه ذاتنا، بينما تبقى هى ثابتة وبسيطة طوال حياتنا. لكن من أى انطباع يمكن أن تُستمد تلك الفكرة؟ ما هو الانطباع الذى يبقى هو نفسه دون أن يتغير طوال حياتنا؟ يقول

هيوم: «من جانبي، كلما توغلت داخل ما أسميه «نفسى»، فإننى أعرثر باستمرار على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك، عن الحرارة، أو البرودة، عن النور أو الظلمة، عن الحب أو الكراهية، عن الألم أو اللذة. إننى لا أستطيع على الإطلاق أن أمسك بهذه النفس فى أى وقت دون إدراك، ولا أستطيع على الإطلاق أن ألاحظ شيئاً سوى الإدراك». وينجم عن ذلك أن ذواتنا ليست، من حيث إننا نستطيع أن نلاحظ تجربتنا، «شيئاً سوى حزمة أو تجمع من إدراكات مختلفة، يعقب بعضها بعضاً بسرعة لا يمكن تصورها، وتكون فى تدفق وحركة مستمرة. ولا نستطيع أعيننا أن تستدير فى محاجرتها دون تغيير إدراكاتنا. ويكون تفكيرنا أكثر تغيراً من إبصارنا، وتساهم كل حواسنا الأخرى وملكاتنا الأخرى فى هذا التغير؛ وليست هناك قوة واحدة من قوى النفس نفل بلا تغيير ولو للحظة واحدة. إن الذهن نوع من المسرح، تتابع فى الظهور عليه إدراكات متعددة بصورة متعاقبة؛ أعنى أنها تمر، وتمر مرة ثانية، وتزول بسرعة خاطفة، وتختلط فى تنوع لامتناه من الاتجاهات والمواقف... ويجب ألا تضللنا مقارنة المسرح. إذ أن الإدراكات المتعاقبة وحدها هى التى تؤلف الذهن؛ وليس لدينا أبعد فكرة عن المكان، الذى تُعرض فيه هذه المناظر، ولا عن المواد التى تتكون منها»^(٢).

هل يقصد هيوم - فى العبارة الأخيرة التى اقتبسناها - أن يؤكد بصورة دجماطيقية أن الذهن لا يتألف إلا من إدراكات عابرة تنفضى بسرعة؟ أو أنه يسلم بأن هناك مكاناً ومواداً يتكون منها الذهن، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نكون فكرة عما عساها أن تكون؟ إذا قبلنا البديل الأول، فإن هيوم يتفق مع أنصار المذهب الذهنى فى القول بأن العالم لا يتكون إلا من إدراكات فقط، لكنه، فى الواقع، يتجاوزهم ويسير أبعد مما ذهبوا إليه، طالما أنه ينكر وجود أى ذات أو روح تدرك الانطباعات والأفكار. وإذا قبلنا البديل الأخير، فإن هيوم يتفق كثيراً مع كانط، الذى اعتقد أن هناك نوعاً من «الأنا» توجد وراء حالاتنا الذهنية، على الرغم من أنها ليست فى متناول فهمنا، ولا نستطيع أن نتصورها على أنها جوهر. وبناء على البديلين، فإن هيوم كان متسقاً فى نزعته التجريبية الشاكرة سواء فى القول بأن المعرفة البشرية، معرفة الذات أو معرفة العالم الخارجى، على افتراض أن كليهما موجودة، لا يمكن أن تتجاوز الإدراكات، أم فى إنكار وجود كل الجواهر، الروحية والمادية معاً.

٥ - العلية

اعتقد لوك، كما رأينا من قبل، أننا نستطيع أن نبرهن على وجود ذاتنا ووجود الله وحقائق الرياضيات والأخلاق، بيقين مطلق عن طريق منهجى الحدس والبرهان. أما عند هيوم، فيمكن البرهنة على مبادئ الرياضيات فقط بتلك الطريقة. فالوضوح والتميز، فى الرياضيات هما معيار الصدق، لأن عكس أى قضية صادقة سيكون تناقضاً منطقيًا، مختلطاً وغير معقول، كما لو أن شخصاً يقول إن الجذر التكعيبي للعدد ٦٤ يساوى نصف ١٠.

أما فيما يتعلق بأمور الواقع كالوقائع الجزئية فى موضوعات مثل: التاريخ، والتسلسل الزمنى للأحداث، والجغرافيا، والفلك، والحقائق العامة فى علم السياسة، والأخلاق، والفيزياء، والكيمياء، فإن عكس أى قضية لا يتضمن تناقضاً منطقيًا. فليس هناك تناقض منطقي فى القول أن سقوط حصاة صغيرة يمكن أن يطفىء نور الشمس، أو أن رغبة شخص ما يمكن أن تضبط حركة الكواكب فى مداراتها^(*). إننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة المبادئ فى مجال كل مسائل الواقع إلا عن طريق ملاحظة العلل والمعلولات^(٣).

ولا شك أن هيوم يؤمن بأهمية الملاحظات التجريبية التى يركز فيها البرهان على علاقات عليّة. وكثيراً ما كان يُعتقد - فى الوقت نفسه - أن تحليل هيوم لمبدأ العلية يقوض مشروعيته، وتلك خاصية من خصائص فلسفة هيوم التى صدمت كانط تماماً حتى إنه شرع فى بناء نسق جديد للأبستمولوجيا، كان من أهدافه الأساسية البرهنة على صحة التحليل العليّ.

وهناك جانبان مختلفان لمعالجة هيوم للعلية لا بد من التمييز بينهما، ومن الملائم بالنسبة لنا أن نسميهما على التوالى: المنظور المنطقي والمنظور السيكلوجى للمشكلة.

ويمكن أن نعبر عن المنظور المنطقي عند هيوم بتعريفه المحير للعلية بأنها «موضوع يسبق موضوعاً آخر ومجاور له، وحيث توضع كل الموضوعات التى تشبه الموضوع الأول فى علاقاتى الأسبقية والجوار لتلك الموضوعات التى تشبه الموضوع الثانى»^(٤). وإذا شرحنا عبارة هيوم بحرية قلنا إن ما يقصده يمكن أن يكون على النحو التالى: افرض أنه فى جميع

(*) يمكن أن نقول ليست هناك استحالة منطقية نعم، لكن هناك استحالة تجريبية - بمعنى أن ذلك يتناقض مع قوانين الطبيعة - فليست كل الاستحالات منطقية (المراجع).

الحالات التي نستطيع أن نلاحظ فيها موضوعاً معيناً أو حدثاً وليكن (أ)، يتبعه باستمرار موضوع آخر أو حدث وليكن (ب)، وأنه في جميع الحالات التي نستطيع أن نلاحظ (ب) نجد أن (أ) يسبقه على الدوام، فإننا نستطيع أن نستنتج أن (أ) هي علة (ب)، وأن (ب) تتبعها باستمرار في الحالات المستقبلية. إننا نكون على يقين من الناحية العملية من هذه النتيجة، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن عليها بطريقة رياضية. لكن افرض، من ناحية أخرى، أن جد تتبع د نسبة مئوية معينة من الحالات، وليس في جميع الحالات. فإننا نستطيع أن نحسب نسبة الاحتمال التي تثبت النتيجة أنها صادقة في أي ظرف من ظروف المستقبل. لقد شرع هيوم في بناء ما يزال أساساً ناقصاً (على الرغم من أنه حقق تقدماً يفوق بيكون ولوك)، لمبادئ المنطق الاستقرائي الذي كان على «جون ستوارت مل» أن يصوغه بدقة أكثر في القرن التاسع عشر. وقد قبل هيوم مبادئ العلية، واطراد الطبيعة، واستخدمهما بطريقة متنوعة كما سنرى، مثل تفسيره السيكلوجي لاعتقاداتنا في الهوية الشخصية، وفي هوية الموضوعات الفيزيائية، وفي نظريته الخاصة بالإرادة، وفي رفضه للمعتقدات اللاهوتية في المعجزات والعناية الإلهية الخاصة. وربما يكون التفسير الأكثر معقولة لمنظور هيوم المنطقي هو أنه ينظر إلى العلية واطراد الطبيعة على أنهما مسلمتان لا يمكن أن نبرهن عليهما، غير أنهما مفيدتان للغاية، ولا يمكن، في الواقع، الاستغناء عنهما، بالنسبة للتوجيه العملي للحياة وسير كل بحث علمي خارج الرياضيات.

أما منظور هيوم السيكلوجي للعلية فهو مشهور وأصيل أكثر من منظوره المنطقي، على الرغم من أنه - في واقع الأمر - ذو أهمية فلسفية أقل. إذ يقوم هيوم بتحليل علاقة العلة والمعلول الفلسفية إلى ثلاثة عناصر هي: التجاور، والتابع، والارتباط الضروري. أما بالنسبة للتجاور والتتابع فإنهما علاقتان توجدان بصورة مباشرة بين انطباعاتنا، ولا شك في أصلتهما كعمليات في تجربتنا. ومع ذلك، فهما بذاتهما لا تكفيان لأن تؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن حدثاً ما هو علة لحدث آخر إذ يجب علينا أن نفترض وجود ارتباط ضروري بين الحدثين. غير أن ذلك يثير مشكلة وهي: أن الارتباط الضروري ليس علاقة ندركها على نحو مباشر بين انطباعاتنا الحسية. وإنما هي شيء تضيفه أذهاننا إلى الانطباعات التي نتلقاها. ونحن ندركها على النحو التالي: افرض أننا لاحظنا بصورة متكررة حدثاً ما، لهباً، مثلاً، يتبعه باستمرار حدث آخر، وهو الحرارة. نجد أن تداعي الأفكار يصبح راسخاً في أذهاننا بين الحدثين. ففكرة الحدث الأول تؤدي إلى فكرة الحدث الثاني. ولا يكون

الارتباط الضروري المفترض بين الحدئين سوى عادة Habit لأذهاننا، وليس خاصية أو علاقة في انطباعاتنا ذاتها. فالعادة هي السبب الوحيد الذى يجعلنا نفكر فى أن قوة أو فاعلية غير مرئية تنتقل من موضوع إلى آخر، كما هى الحال عندما نتخيل أن طاقة تنتقل من كرة من كرات البلياردو إلى كرة أخرى وتحركها. فنحن لا نلاحظ بالفعل شيئاً من هذا القبيل.

١ - سيكولوجيا الاعتقاد وعلاقة الهوية

يفسر هيوم اعتقادنا فى الهوية ووجود الموضوعات الخارجية المتصل تفسيراً سيكولوجياً، وكذلك اعتقادنا فى الهوية الشخصية لذواتنا الخاصة. والسبب الذى يجعلنا نعتقد فى الحقيقة الموضوعية للانطباعات الحالية بوجه عام هو أنها أكثر وضوحاً من الأفكار. ونحن نقبل أفكارنا الخاصة بالذاكرة بوصفها استعادة حقيقية لانطباعات خبرناها فى الماضى، لأنها أكثر حيوية من أفكار الخيال الأكثر خفوتاً وأقل تماسكاً.

وبالتالى فإن أى انطباع لديه القدرة على أن ينقل الحيوية إلى الفكرة التى ترتبط به ارتباطاً وثيقاً. وتصبح الفكرة - عندئذ - أكثر حيوية، وقد يُعتقد أنها صادقة. فعندما نعود إلى المنزل من رحلة، فإن الموضوعات التى نراها الآن من حيث إنها انطباعات حالية تجعل أفكارنا الموجودة فى الذاكرة والخيال عن الناس والأشياء فى المنزل أكثر حيوية. وصورة الصديق تجعل الخصائص التى نتذكرها عنه أكثر حيوية. ورفات القديسين التى نراها رأى العين تجعل الفكرة التى قبلت عن هذا القديس للشخص المتدين أكثر حيوية، ويكون أكثر استعداداً للإيمان بهم. (ولو أن هيوم عرف سيكولوجيا الإعلان الحديث وفن البيع الحديث، فلربما أضاف القول بأنه إذا استطاع المشتري أن يتخيل بحيوية كافية فوائد شيء معروض للبيع، فإنه يؤمن بأن هذه الفوائد المتخيلة حقيقية، ويشترى السلعة. وإذا كانت الفوائد الموجودة فى خيال شخص ما والتى قبلت له عن المضاربة فى البورصة، حيوية وجذابة بصورة كافية، فمن المحتمل أن يكون لديه إيمان ضمنى بقوة الاستثمار. وذلك هو سبب نجاح الناس موضع الثقة).

افرض أنك دخلت الآن قاعة المحاضرة وأدركت نفس الطاولة ونفس المقاعد التى رأيتها فى الحجره الأسبوع الماضى، فإن ما حدث - بالنسبة لهيوم - ما حدث فى تجربة

مثل هذه التجربة هو أنك استقبلت في الأسبوع الماضي مجموعة معينة من الانطباعات الحسية مثل: الطاولة والمقاعد... إلخ - وأن تلك الانطباعات ظلت الآن في ذاكرتك على هيئة أفكار. وأنت الآن تدرك مجموعة حية من الانطباعات - الطاولة، المقاعد... إلخ، - تشبه تماماً تلك الأفكار الموجودة في ذاكرتك من الأسبوع الماضي، ماعدا أنها أكثر حيوية. إن حيوية انطباعاتك الحالية تضيف على الأفكار التي تشبهها حيوية أكبر وتضعها الذاكرة في نفس المكان. ولذلك فإنك تخلق هوية بين انطباعاتك الحالية والأفكار التي تتذكرها، وتفترض أن الطاولة والكرسي موضوعان لهما وجود متصل في الحجرة أثناء الفترة التي تغيب فيها عنهما. وبدلاً من القول، مثلما قال باركلي، أن ما نطلق عليه موضوعات العالم الخارجي هو في الحقيقة أفكار نستمر وتدوم في عقل الله عندما لا ندركها، يصبح تفسير هيوم هو أننا «نخلق هوية» بين انطباعات حاضرة وأفكار نتذكرها، ونعتقد بالتالي أنها موضوعات ذات وجود متصل مستقل عنا. ولا ينكر هيوم، فيما يبدو، أن «عللاً مجهولة» لانطباعاتنا قد تظل موجودة خارج أذهاننا، لكن ليست لدينا طريقة لاكتشاف ما هي هذه العلل. فنحن لا نعرف أبداً أى شيء سوى انطباعاتنا الخاصة؛ لأننا لا ندرك على الإطلاق أشياء كما تكون في ذاتها.

وعلى نحو مماثل، نخلق، كما يرى هيوم، هوية بين إدراكاتنا الخاصة بالتأمل، ونعتقد بالتالي في اتصال ذاتنا، على الرغم من أننا، من حيث الاستبطان المباشر، لا نجد على الإطلاق أى شيء في أذهاننا سوى إدراكات تتغير باستمرار.

ويعتقد هيوم، عن طريق هذا التحليل الصارم لما نخبره بالفعل في إدراكاتنا، أنه لم نجد في اكتشاف أن كل ما نعرفه بصورة مباشرة هو إدراكاتنا ذاتها، وليست لدينا معرفة بطبيعة الموضوعات أو بوجودها المتصل في العالم الخارجي، أو بهويتنا الشخصية الخاصة من حيث إنها ذات. ليست لدينا طريقة أيًا كانت لاكتشاف «العلل المجهولة» مما تنشأ عنه انطباعاتنا^(٥). ومن هنا فإن فلسفته تستبعد على السواء مادية هوبز، وثنائية ديكارت ولوك، ومذهب الذهن عند باركلي. فكل ما نعرفه هو إدراكاتنا، أما ما يوجد أكثر من ذلك في عالم الواقع، فليست لدينا طريقة لنعرف شيئاً عن طبيعة المادة أو طبيعة الذهن. لقد كان هيوم مبشراً بالفلاسفة الوضعيين في القرن التاسع عشر مثل كونت وجون ستيوارت مل، وبالفلاسفة اللادريين مثل سنبر وهكسلي. ويطلق هيوم على وجهة نظره اسم النزعة الشككية *skepticism*.

٧ - بأى معنى كان هيوم فيلسوفاً شكاكاً؟

كانت لدى هيوم روح الدعابة، ولذلك كان يسخر أحياناً من نزعة الشككية. ويعترف هيوم فى عبارة صريحة بصورة ملحوظة أنه لا يؤمن بنزعة الشككية إلا عندما ينكب على تأملاته الفلسفية. يقول هيوم: «إننى أتناول العشاء، وألعب النرد، وأمزح مع أصدقائى، وبعد ثلاث ساعات أو أربع من المتعة والتسلية أعود إلى تلك التأملات التى تبدو باردة، ومرهقة، وسخيفة لدرجة أن نفسى لا تطاوعنى فى البحث فيها أكثر من ذلك»^(٦).

وعلى الرغم من تلك الاعترافات التى هى على سبيل المزاح، فإن هيوم كان يرغب، بالتأكيد، فى أن تؤخذ مأخذ الجد. فجدارته، بصفة عامة، أنه أظهرنا على أننا إذا واصلنا المنظور السيكولوجى عند لوك وباركلى لمشكلة المعرفة إلى نتائج القصى، ولم يُسمح بأى منهج آخر، يصبح من المستحيل تبرير الاعتقاد فى الوجود المتصل للموضوعات الموجودة فى العالم الخارجى، أو لذواتنا الخاصة بناء على أسس عقلية، بيد أنه يكون أقل من ذلك فى مشروعية العلوم التجريبية. إن كل ما نستطيع أن نعرفه بصورة مطلقة عن مسائل الواقع يرتد إلى إدراكات سريعة الزوال.

وطريقة هيوم الخاصة فى الإفلات من النزعة الشككية التى يمكن أن تكون معطلة تماماً، هى العودة إلى الغريزة الطبيعية التى تحضنا، لحسن الحظ، على الإيمان بحقيقة العالم الخارجى ومشروعية التحليل العلى. وعلى الرغم من أنه لا يمكن تبرير هذا الاعتقاد، الذى تحت عليه الغريزة، عن طريق التجربة الحسية ولا عن طريق الذهن، فإننا نستطيع تبريره عن طريق فائدته فى السلوك العملى للحياة وفائدته أيضاً فى الأبحاث العلمية^(٧). وقد يُطلق على هيوم، فى الفقرات التى يتحدث فيها بتلك الطريقة، اسم الفيلسوف الواقعى الذى يجد مصدر الاعتقاد فى المذهب الواقعى فى الغريزة، وفى تبريرها للنتائج البرجماتية التى تنتج من قبولها. وقد أخذ معظم الفلاسفة الواقعيين الأكثر شكاً فى القرن العشرين موقفاً مشابهاً إلى حدما، كما هو ممثل بصورة أكثر وضوحاً فى النزعة الشككية والإيمان الحيوانى عند البروفسور ج.س. سانتايانا، التى بناء عليها يركز يقيننا فى المعرفة العملية على «الإيمان الحيوانى»؛ أعنى أنه يقترَب كثيراً مما يسميه هيوم «بالغريزة».

ونزعة هيوم الشككية هى أبعد ما تكون عن الشك التام فهو يعترف باليقين المطلق للمعرفة الرياضية، التى نحصل عليها عن طريق منهجى الحدس والبرهان. وكما يعتقد فى

إمكان الوثوق العملي بالبحوث العلمية في مسائل الواقع، والتي تعتمد على التحليل العَلْمِي وتتضمن اطراد الطبيعة - على الرغم من أنه يسلم بأن يقيننا هنا يركز على الغريزة والعادة. وباختصار يقبل هيوم العلوم الطبيعية. ويعتقد أيضاً بأن السلوك البشرى يسير وفق قوانين منتظمة مثل تلك القوانين التي نستطيع ملاحظتها في العلوم الطبيعية. والواقع أنه ينظر إلى كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، الذي يأخذ عنواناً فرعياً وهو «محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية» على أنه استخدام لناهج العلم التجريبي في تفسير التفكير البشرى والسلوك البشرى. لقد كان هيوم من أوائل الفلاسفة الذين تنبأوا بإمكان تطور العلوم الاجتماعية، وينظر إليه البعض على أنه، بحق، أول مؤرخ حديث. ويستخدم علم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، مبادئ يرجع أصلها إليه. ولذلك فلم يكن هيوم شاكاً في ميدان العلوم الاجتماعية.

إن ثقة هيوم في اطراد الطبيعة والتحديد العَلْمِي هي الأساس في هجومه على الإيمان بالمعجزات وفي العناية الإلهية الخاصة، وحرية الإرادة بمعنى الاحتمية. فهو يُعرِّف المعجزة بأنها «انتهاك لقوانين الطبيعة»، وبينما يستحيل وفقاً لفلسفته أن نقول بصورة دجماطيقية أنه لا يمكن أن يقع حدث مخالفاً لتلك القوانين، فهو يذهب إلى أن التجربة تبين أننا نستطيع أن نعتمد باستمرار بقدر كبير على اطراد الأحداث الطبيعية أكثر من أن نعتمد على دقة الشهادة البشرية. ومن المرجح أنه في كل حالة نزع فيها أن معجزة حدثت مخالفة لقوانين طبيعية، يكون الشهود الأصليون مخطئين، أو أن تقاريرهم لم تنتقل إلينا بصورة دقيقة. ولذلك، يستبعد تصديق وقوع المعجزة. وهناك اعتبارات مماثلة أثبتتها هيوم ضد الاعتقاد في «العناية الإلهية الخاصة»، وضد القول بأن الله يعطل قوانين الطبيعة من أجل منفعة أشخاص معينين. ويعتقد هيوم أن الإرادة البشرية تحدث وفقاً لقوانين سيكولوجية يمكن ملاحظتها ووصفها. إننا مسئولون عن أفعالنا عندما تحدث بوصفها نتيجة لدوافعنا وعواطفنا، لا كنتيجة لقسر خارجي. لكن في تلك الحالات التي يحدث فيها سلوكنا باستمرار عن طريق شخصياتنا نحن؛ فإننا لا نستطيع أن نفعل خلاف ما فعلنا، في أية مناسبة، دون أن نكون أشخاصاً مختلفين عما نحن عليه. ولذلك فإن هيوم يقبل، ويقدم تفسيراً حتمياً لحرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية.

وليس هناك شك في أن هيوم يعتقد في اتصال الذات واستمرارها، فتفسيره لحرية الإرادة يتضمن ذلك. وتفسيره السيكولوجي لاعتقادنا في الوجود المتصل للموضوعات

يفترض مسبقاً «ذاتاً» مستمرة تحتفظ بذكريات الماضي، وتقارنها بانطباعات الحاضر، وتخلق هوية بين ذكريات الماضي والانطباعات الحاضرة. ولا بد أن تكون هناك أيضاً ذات مستمرة وباقية حتى تشكل ذلك النوع من العادات الموجود في تداعى الأفكار الذى أمد هيوم بالتفسير السيكولوجى لإيماننا «بالارتباط الضرورى» الذى تحتوى عليه العلية. إن نزعة هيوم الشككية تبلغ بالنسبة للذات مبلغ الإنكار حتى إنه ليس لدينا دليل على أن الإدراكات المتتالية، التى نلاحظها، محايثة لأى نوع من الجوهر الروحى أو الحامل. ومن المستحيل أن نفهم استخدام هيوم للذات دون افتراض أنه كان يعتقد أن هناك نوعاً من الوحدة، والتنظيم، والاتصال فى إدراكاتنا. لقد أثار هيوم مشكلة كان كانظ أول من قدر أهميتها، وهى: كيف يمكن لتتابع من الإدراكات أن يؤلف شخصية تعرف ذاتها، أو تخلق هويتها الخاصة على الأقل، وتسلق كفاعل إيجابى فى اكتساب معرفة بما ينظم، على الأقل، بالنسبة لتجربته الخاصة، العالم الخارجى تنظيمياً علياً؟

وتوجد تأملات هيوم فى طبيعة الكون وعلاقاته بالله بصورة أساسية فى كتابه «محاررات فى الدين الطبيعى» الذى قدم كل من تحدث فيه (أى المتحاورين) أنواعاً مختلفة من الاعتبارات الجادة وعرض فيها للصعوبات التى يجب على أى فلسفة من فلسفات الدين أن تحلها. ويبدو من المحتمل أن هيوم يتأرجح بين رأيين من آراء المتحاورين، وهما «كليانيس» و«فيلون»^(*) وأنه استخدم حيلة الحوار الأدبية لكى يستطيع التفكير بصوت مسموع فى مشكلات الدين دون أن يضطر إلى الالتزام بشىء. والانطباع الذى يستمده معظم الطلاب من الكتاب هو أن هيوم اعتقد أن وجود الله يؤكده ذلك القدر من النظام الذى يمكن اكتشافه فى الكون، غير أن الدليل هذا لا يكفى لكى يكفل نتائج كثيرة عن طبيعته وصفاته. كما أنه يستبعد المعجزات والعناية الإلهية الخاصة. إن العالم يبدو أنه يشبه الكائن الحى الذى يكون الله هو الروح السارية فيه أكثر من أن يماثل آلة يكون هو صانعها، وهذا افتراض يسبق الكثير من الأفكار فى فلسفة الدين التى ظهرت إبان القرن التاسع عشر، وأيضاً فى عصرنا الراهن.

يستحيل أن نقول ما الذى اعتقده هيوم، بحق، عن الخلود الشخصى. إذ يبدأ مقاله فى الموضوع بهذه العبارة «يبدو أنه من الصعب أن نبرهن على خلود النفس عن طريق النور

(*) شخصيتان فى كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» (المترجم).

المحض للعقل، فالبراهين عليه مستمدة بوجه عام إما من مباحث ميتافيزيقية، أو أخلاقية، أو فيزيائية. بيد أن الكتاب المقدس، في واقع الأمر، والكتاب المقدس وحده، هو الذي يكشف عن الحياة والخلود. وينتهي المقال بالعبارة التالية: «لا يمكن لشيء أن يضع بوضوح تام الالتزام اللامتاهي للجنس البشري تجاه الوحي الإلهي، لأننا لا نجد واسطة أخرى يمكن أن تؤكد هذه الحقيقة الهامة والعظيمة». إن هيكل المقال هجوم ساحق على الحجج التي قُدمت للخلود والتي تركز على الاستدلال البشري. فهل العبارة الافتتاحية والعبارة التي انتهت بها المقال واللتان اقتبسناهما ساخرتان؟ أم أنهما تقرران ما شعر به هيوم حقاً؟ كان هيوم يقيم في لندن عندما جاءه خبر وفاة والدته.. ولقد وجده مستر بويل، الذي كان يقيم معه في نفس المنزل، «في كرب عميق، ودموعه تتدفق بغزارة». وقال بويل، بعد أن واساه «صديقي، إن سبب هذا الحزن غير المعتاد هو نبذك لمبادئ الدين وطرحها جانباً؛ لأنك لو لم تفعل ذلك، لواساك الإيمان الراسخ الذي يقول أن هذه السيدة الطيبة التي هي ليست أفضل الأمهات فحسب، بل هي أكثر المسيحيات تقوى، لا بد أن تكون سعيدة تماماً في دار العدل». وأجاب هيوم بقوله: «على الرغم من أنني طرحت تأملاتي لكي أنظر في العالم الميتافيزيقي الذي يحتاج إلى سعة في المعرفة والإطلاع، فإنني، في أمور أخرى، لا أفكر بصورة تختلف عن سائر العالم كما تتخيل»^(٨). وحدثت تلك الحادثة عندما بدأت انتقاداته للدين في كتابه «بحث في الفهم البشري»، الذي نُشر حديثاً، تجعله مشهوراً، لكن هل كان شغفه بالشهرة الأدبية هو الذي أدى به إلى أن يشن هجوماً على المعتقدات الدينية أكثر رعباً من مشاعره الخاصة التي كان لها ما يبررها؟ لا شك أنه رفض دين عصره ضيق الأفق، لكن من المحتمل تماماً أنه قبل وجود الله والخلود الشخصي، كما قبل معتقدات أخرى من معتقدات الدين الحر، مثل: مسائل الوحي والافتتاح الداخلي. والفيلسوف الذي لا يقبل مبادئ العلم إلا على أساس غريزة لا يمكن تفسيرها قد يتمسك بمعتقدات دينية على نحو مائل، على الرغم من أنه يصعب النظر إليها على أنها تركز على أي أساس متين.

ومن ثم، فإن هيوم فيلسوف شاك أساساً بمعنى أنه يعتقد أنه من المستحيل بالنسبة للفهم البشري أن يكشف طبيعة الأشياء الحقيقية كما توجد في ذاتها مستقلة عن التجربة. أعني، أنه فيلسوف شاك في الميتافيزيقا، وعلى الأقل، في الدين، بدرجة كبيرة. وهو ليس شاكاً على الإطلاق في الرياضيات، والعلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، وأيضاً في الأخلاق، كما سنرى فيما بعد..

٨ - الأخلاق والفلسفة الاجتماعية

لم يعتقد هيوم أن هناك أى مبادئ أبدية وثابتة بصورة مطلقة للأخلاق يمكن معرفتها عن طريق الحدس والبرهان. فالأخلاق تختلف عن الرياضيات من هذه الزاوية. ومع ذلك فإن هيوم يعتقد فى علم تجريبي للأخلاق. وترتبط معالجة هيوم للأخلاق، كما قد نتوقع، ارتباطاً وثيقاً بالسيكولوجيا الموجودة عنده.

يوجد من بين انطباعات الفكر عندنا انطباعات عن اللذة والألم، يصاحبان بصورة مباشرة كل إدراكاتنا الأخرى. وتأتى العواطف والانفعالات فى الأهمية بعد اللذات والآلام، وتلى ظهور الأفكار. (لا تختلف الانفعالات Passions عن العواطف emotions عند هيوم إلا فى كونها أكثر شدة، وهو يستخدم مصطلح «الانفعالات» ليعنى ما يتحدث عنه علماء النفس اليوم وهو العواطف)^(٨) وتنشأ العواطف المباشرة بصورة مباشرة من انطباعات اللذة أو الألم، مثل: الرغبة، والنفور، والحزن، والسرور، والأمل، والخوف، واليأس. أما العواطف غير المباشرة فهى أكثر تعقيداً، وتتضمن ارتباطات كصفات «أخرى متنوعة، مثل الاعتداد بالذات Pride، والضعفة humility، والطموح، والزهو، والحب، والكراهية، والحقد، والشفقة، والضعف، والكرم. وتحليل هيوم للعواطف كثيراً ما يكون دقيقاً، فقد قدم إسهامات دائمة لما نسميه اليوم بسيكولوجيا العواطف (الانفعالات). والإرادة البشرية هى باستمرار محصلة الانفعالات والعواطف. ولا يمكن لشئ أن يعارض أو يعوق دافع الانفعال أو العاطفة سوى دافع مضاد. «والذهن لا يكون، ولا ينبغى له أن يكون سوى عبد للعواطف، ولا يمكن أن يزعم على الإطلاق أى عمل سوى أن يخدمها ويطيعها»^(٩). وهناك معنيان فقط يمكن أن يكون بهما أى فعل غير معقول: أولهما أنه قد يؤسس على وجود مفترض لموضوعات لا توجد بالفعل، وثانيهما أنه قد يستخدم وسيلة غير فعالة من أجل غاية مدبرة ومخططة، بسبب الحكم الخاطيء على الأسباب والنتائج. إن وظيفة الذهن فى ميدان السلوك هى أن يكون مرشداً ضد تلك الأخطاء. واختيار الغايات

(٨) يستخدم هيوم لفظ «العواطف» بمعنى كان سائداً فى أيامه، وهو يختلف عن المعنى المعروف للكلمة بين علماء النفس فى يومنا هذا. إذ يستعمل اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والانفعالات، بالإضافة إلى ما يسمى اليوم بالعواطف (راجع: د. زكي نجيب: ديفيد هيوم، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٢٩). (المترجم).

القصوى أو القيم النهائية يكون باستمرار عن طريق الجانب الانفعالي (العاطفي) من طبيعتنا، ولا يفيد العقل إلا في الإشارة إلى طرق تحقيق هذه الغايات (يعتقد كثير من الفلاسفة المحدثين أن موقف هيوم كان صحيحاً فيما يتعلق بدور الدافع والعقل في السلوك؛ فكل فعل هو تنفيذ لدافع ما: والأفعال الصحيحة هي نتائج دوافع منظمة بصورة متماسكة في ذات منسجمة واجتماعية؛ أما الأفعال الخاطئة فهي عكس ذلك. والإنسان سليم الخلق هو الذي تتحد دوافعه باستمرار في شخصية تنسجم مع نفسها ومع المجتمع، أما العكس فهو حالة الإنسان الفاسق).

وهيوم فيلسوف لذى أحياناً، وهو يستخدم الخير والشر بوصفهما مرادفين للذة والألم. ومع ذلك، فهو ليس على الإطلاق فيلسوفاً لذياً أنانياً مثل هوبز. حقاً، إن حب الذات يدفع إنساناً إلى أن يرغب لذته الخاصة. لكن افترض أنه يرى شخصاً آخر يخبر لذة أشد أو أماً، أعنى، إذا تحدثنا بسيكولوجيا هيوم، أنه يكون فكرة عن مشاعر الشخص الآخر. هذه الفكرة تزداد في الحيوية كلما استمر في ملاحظته، حتى إنها تتطور إلى انطباع فعلى من اللذة أو الألم يشعر به هو نفسه، وتصبح لذة الشخص الآخر أو ألمه لذته هو أو ألمه هو، وتمتد سلوكه الخاص بدوافع. ويسمى هيوم تلك العملية بالتعاطف Sympathy، الذى يصبح الناس نتيجة له مهتمين بالرخاء العام ويبحثون عن خير عام مشترك.

إن ما يجلب لذة على المدى البعيد، سواء للفرد أو للآخرين، له منفعة، عند هيوم. والمنفعة تسبب لنا لذة بطريقة معينة وخاصة، باستقلال عن - وبالإضافة إلى - أى تجربة مباشرة عن نتائجها السارة Pleasant. ويفسر هيوم أحياناً الاستحسان المحايد لأفعال مفيدة عن طريق وجود حاسة خلقية moral sense، يطورها تداعى الأفكار، تلجأ إليها المنفعة. فالفضائل خيرة بسبب منفعتها؛ فإذا لم تحقق الفضائل الرخاء العام، فإنها لا تكون خيرة. وبعض الفضائل، مثل محبة الآباء، والأريحية هي فضائل طبيعية، طالما أنها تتطور تلقائياً، وتلجأ مباشرة إلى الحاسة الخلقية، بينما العدالة هي - من ناحية أخرى - نتاج اصطناعي للوسائل البشرية الواعية، على الرغم من أنها ليست مرغوبة على نحو أقل نتيجة لهذا السبب. ويستمر هيوم في استخدامه لمفهوم الحاسة الخلقية، وهو يتابع في ذلك تراثاً في الأخلاق كان «الايبرل الثالث أوف شافنبري» و«فرانسيس هاتشيسون» من أكثر مثليه شهرة^(١٠). ولقد مهد استخدام هيوم للتعاطف الطريق لأدم سميث. ومعالجته للمنفعة تجعله مبشراً ببنام والنفعيين الآخرين في القرن التاسع عشر. وتطوير أفكار هيوم عن

الحاسة الخلقية، والتعاطف، والمنفعة، فإنه قام بإسهامات بالنسبة لثلاث مدارس مختلفة من مدارس الأخلاق الحديثة^(١١). ومن المشكوك فيه إمكان التوفيق بين التصورات الثلاثة توفيقاً تاماً. وعلى أية حال، فإن هيوم لم ينظم تفكيره في الأخلاق في مذهب واضح.

والدولة السياسية - كما يراها هيوم - هي نتيجة لتطور تدريجي يمكن مقارنته بنمو اللغة؛ فليست أيّ منهما تكون نتاج اتفاق اجتماعي متعمد. ومع ذلك فإن القصة المختلفة عن العقد الاجتماعي أفادت في توجيه الانتباه إلى واقعة مؤداها أن الدولة، ومعها فضيلة العدالة، وتأسيس الملكية الخاصة، والاعتراف بالإلزام الخلقى لحفظ المهود والعقود، قد تطورت جميعها من غرائز وحاجات بشرية، وأن التأمل الفطن ساعد على نموها. ولدى هيوم معنى للتطور التاريخي للمؤسسات الاجتماعية ينذر أن يوجد عند مفكرى عصر التنوير الآخرين. فلقد أدت الوقائع التي تقول إن الموجودات البشرية بطبيعتها أنانية إلى حد كبير، ومع ذلك فهي قادرة على كرم محدود، وأن الطبيعة تقدم زاداً طفيفاً للاحتياجات البشرية - نقول أدت تلك الوقائع بالناس بصورة تدريجية إلى أن يعترفوا بأن تأسيس الملكية الخاصة أمر مرغوب فيه، ومعها فضيلتنا العدالة والأمانة اللتان تدعمانه. ومن هنا كان الالتزام الطبيعي أو الذي يحث على العدالة هو مصلحة مشتركة للمحافظة على الملكية والقواعد العامة للسلوك، أما الإلزام الخلقى فهو مستمد من التعاطف؛ وهما معاً تدعمهما التربية الخاصة والعامة. ويرتكز الإلزام الخلقى على الولاء السياسى وعلى المنفعة والرخاء العام، ولا يرتكز على ضرورة تنفيذ عقد اجتماعي مختلق. ويرفض هيوم نظرية العمل المتعلقة بالملكية عند لوك. فهو يجد أن الخطوات المتتابعة في أصل تأسيس الملكية هي: وضع اليد occupation (فكل شخص يعرف أن لديه حقاً أخلاقياً وقانونياً في الأرض والأشياء التي يسيطر عليها)؛ الملكية بالتقادم Prescription (بمعنى أن يكون له الحق في الملكية لحيازته لها لفترة طويلة)، وزيادة الثروة accession (الذى عن طريقه يعرف الشخص أن له الحق في ثمار حديقته، ونسل ماشيته وعمل عبيده)، والتابع Succession، (الذى بواسطته تنتقل الملكية عند الوفاة إلى الأطفال وآخرين وفقاً لدرجة القرابة، التي يحاول هيوم أن يفسرها تفسيراً سيكولوجياً عن طريق تداعى الأفكار). ويتم انتقال الملكية عن طريق الرضا، وتطور التجارة، عندما يرى الناس المزاياب التي تنشأ منهما.

وكتب هيوم رسالة في «التاريخ الطبيعي للدين»، يظهر فيها استبصاراً ملحوظاً في الوقائع التي أكدها البحث العلمى في الدين المقارن. ويرى هيوم أن الدين لم ينشأ في

الأصل كنتاج لتأمل فلسفي. فقد تحرى الناس عن أرواح غير مرئية ملائمة، تخيلوا أنها موجودة حولهم، لكي تكفل حاجاتهم الشخصية، وافترضوا بصورة تدريجية أن بعضاً من هذه الأرواح أكثر أهمية في أذهانهم من بقية الأرواح الأخرى، وهكذا نشأت آلهة التعدد العظيمة. وفي مرحلة متأخرة، تصور الناس الآلهة المتبقية على أنها تابعة لإله واحد، ومن ثم أصبح «زيوس» عند اليونان، و«يهوه» عند العبرانيين إلهاً أسمى. وهكذا نشأت ديانة التوحيد.

وتكمن أهمية هيوم في تاريخ الفلسفة الحديثة في: أولاً، تطويره للمنهج التجريبي والسيكولوجي في نظرية المعرفة والأبستمولوجيا، إلى نتائج المنطقية. وكانت هذه النتائج، كما نرى ذات نزعة شكية متحيزة. وقد أزعجت هذه النزعة الشككية كانط، الذي دحضها هو وفلاسفة مثاليون محدثون عن طريق نظرية جديدة للمعرفة، أبقت على ما له أهمية في نزعة هيوم التجريبية. ولقد وجد كونت وجون ستيوارت مل اللذان طورا المذهب الوضعي، من ناحية أخرى، أن نزعة هيوم التجريبية أكثر إرضاء وإقناعاً. وثانياً يكمن كثير من مجد هيوم الدائم في واقعة مؤداها أنه بين أنه يمكن استخدام المنهج التجريبي في ميدان الأخلاق والعلوم الاجتماعية، لقد أرسى هيوم الأسس لكثير من العمل البناء الذي تحقق في هذه المجالات منذ عصره (١٢).

References

Biographical:

D.H.Huxley, Hume.

J.Y.T. Greig, David Hume.

J.H. Burton, Life and Correspondence of David Hume (2 vols., Edinburgh, 1846) .

Editions and Selections:

A Treatise of Human Nature (Everyman edition, 2 vols.; one-volume edition with valuable analytical index by Selby-Bigge, Clarendon Press).

An Enquiry Concerning Human Understanding (Open Court).

An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Open Court).

Hume's Enquiries (the two foregoing in one volume, with useful analytical index by Selby-Bigge, Clarendon Press).

Selections, edited by C.W. Hendel (Scribners).

Treatise, Book I, edited in one volume together with Berkeley's Principles, by Philip Wheelwright (Doubleday, Doran&Co.).

Modern Classical Philosophers, edited by B. Rand, contains a selection from the Enquiry Concerning Human Understanding.

Philosophical Works, 4 vols., Boston and Edinburgh, 1834.

Treatise, edited by Green and Grose, 1875.

Commentaries:

(Semi-popular)

W. Knight, Hume (Blackwood's Philosophical Classics).

H. Calderwood, David Hume (Famous Scots Series).

T.H. Huxley, Hume.

C.R. Morris, Locke, Berkeley, Hume.

(More technical)

T.H. Green, Introduction to Hume (in Works of T.H. Green, Vol. I, and also in Green and Grose's edition of Hume's philosophical Works).

B.M. Laing, David Hume.

C.W. Hendel, Studies in the philosophy of David Hume.

J. Laird, Hume's Philosophy of Human Nature.

الفصل الحادى عشر

فلاسفة آخرون فى عصر التنوير

إلى جانب التطور الذى حققه باركلى وهيوم، أحدثت فلسفة لوك حركات فكرية أخرى كثيرة إبان عصر التنوير. وسوف نهتم فى هذا الفصل ببعض الفلاسفة الأكثر أهمية الذين كان لهم تأثيرهم فى تلك الحركات.

١ - فلاسفة الأخلاق البريطانىون

لم يقم لوك نفسه بدراسة شاملة للأخلاق باستخدام منهجه التجريبي. فلقد اعتمد على الله من حيث إنه الأساس البعيد للأخلاق. ونتيجة لذلك فإنه لم يستطع أن يمد التسامح الدينى بلا تحفظ إلى الشكاك والملحدين. وقد طبق أتباع لوك المناهج التجريبية على الأخلاق، وكشفوا عن أسس الأخلاق فى الطبيعة البشرية، والذهن، والتجربة، باستقلال عن الاعتبارات اللاهوتية. ولقد كان ذلك إنجازاً عظيماً للغاية. ونتيجة لذلك، عندما تخلى الأفراد فى القرنين الماضيين عن المعتقدات الدينية بصورة كبيرة أو بصورة كلية، فانهم أبقوا باستمرار على الاعتراف بالزمامات أخلاقية، ولم يؤد ضعف المعتقدات الدينية إلى تدمير كامل ومحطيم للاستقامة الشخصية والمسئولية الاجتماعية اللتين لا مندوحة عنهما إذا استمرت الأخلاق فى افتراض أنها تدين بسلطانها إلى الوصايا الإلهية فقط. وقد جعلت الآراء الجديدة عن أسس الأخلاق من الممكن ومن المرغوب فيه مد التسامح الدينى التام إلى الجميع حتى الملحدين والشكاك الدينيين.

وكان الايرل الثالث أوف شافنسىرى (١٦٧١ - ١٧١٣)، الذى أشرف لوك - بوصفه طبيباً - على ولادته، كما كان مؤدباً له، أول فلاسفة الأخلاق البريطانيين العظام فى القرن الثامن عشر. فقد نقل روح النزعة التجريبية عند لوك إلى الأخلاق، وأثرى تفكيره بتصورات يونانية قديمة. يرى شافنسىرى أن الإنسان يمتلك عواطف «ذاتية»، تدفعه إلى البحث عن مصالحه الخاصة، ويمتلك أيضاً، عواطف «طبيعية» (أو كما نقول الآن عواطف اجتماعية)، تدفعه إلى أفعال هدفها تحقيق سعادة الآخرين، كما أنه يمتلك أيضاً لسوء

الطالع عواطف «غير طبيعية»، مثل الحسد والضغينة، ومشتقاتها، التي تعادى مصالحه الخاصة كما تعادى مصالح الآخرين. ويجب على الإنسان أن يتغلب على هذه العواطف غير الطبيعية وسيجد بالتالي أن مصالحه الذاتية الأنانية ودوافع الأريحية تتفان معاً في واقع الأمر؛ لأن الفرد لا يمكن أن يكون بذاته سعيداً إلا إذا شارك الآخرون لذاته، ونشد الخير العام. وذلك هو بيت القصيد، لأنه ينمو داخل الإنسان حاسة خلقية، تجد اللذة في سلوك فاضل، وتستهجن السلوك غير الأخلاقي. ولكي يبرهن شافنبري على ذلك يلجأ إلى التجربة البشرية. فوجهة نظره هي وجهة نظر جمالية إلى حد كبير، لأن الحياة الخيرة تشبه عملاً من أعمال الفن، لأنها تطوير وانسجام لكل ما هو ممتاز في الطبيعة البشرية. ولذلك يجد «شافنبري» طريقة لتقديم دعاوى الحياة الأخلاقية دون أن يجعلها معتمدة على الدين، على الرغم من أنه لا يهاجم الدين بأية طريقة^(١).

وينظر فرانسيس هاتشيسون (١٦٩٤ - ١٧٤٧) - أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو - إلى الأخلاق أيضاً من وجهة نظر جمالية. فالحياة الأخلاقية تشبه الذوق الجيد في الفن، أما الحياة اللاأخلاقية فتستحق الازدراء لأنها ذوق رديء، إنها قبيحة وخسيسة. والحاسة الخلقية هي المقر الأساسي لأحكامنا الخاصة بالصواب والخطأ. ويشبه هاتشيسون في كتابه الأول «بحث في الفضيلة والاستحقاق» شافنبري في النظر إلى الحاسة الخلقية على أنها مقر للشعور الجمالي؛ بينما أصبحت الحاسة الخلقية في كتابه «الفلسفة الخلقية» الذي نُشر بعد وفاته، حيث يظهر تأثير بطلر، أكثر من ملكة عقلية، ويبحث في الذهن عن ثبات أكبر في الأحكام الأخلاقية مما تستطيع المشاعر المحض أن تقدمه^(٢).

ويقوم جوزيف بطلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢)، الذي كان أسقفاً في الكنيسة الإنجليزوية، الأخلاق بالتجائه أكثر إلى العقل. فهو يسلّم، بالطبع، في فقرة تتوقف الانتباه، بأننا «عندما نجلس في ساعة هادئة «بدون استتارة»، لا نستطيع أن نبرر لأنفسنا حتى الفضيلة والاستقامة دون أن نفتتح بأنهما لا يناقضان على الأقل سعادتنا الشخصية. ولذلك، إذا تدبرنا النتائج بوضوح، فإننا نرى أننا نعيش حياة فاضلة وفقاً لمصالحنا الأنانية. ويصدق ذلك تقريباً في جميع الظروف بغض النظر عن الله والوجود المستقبلي، ويصدق تماماً بدون استثناء عندما يوضعان في الاعتبار. وبينما يؤدي حب الذات - إذا كان عقلياً - إلى حياة فاضلة ويهدف إلى تحقيق الخير للآخرين، فليس من السهل باستمرار أن نحصى مصالح المرء بصورة دقيقة. إن الضمير Conscience - تلك الملكة العقلية التي غرسها الله داخل

الإنسان - يساعد الإنسان على تمييز الخير عن الشر بصورة حدسية، ولذلك فهو مرشد بسيط وأكثر أماناً. وفي الوقت الذي كتب فيه بطلر ذلك، لم يعد كافياً بالنسبة للقسيس أن يقيم سلطة الأخلاق على أمر إلهي متعسف؛ إذ ينبغي عليه أن يدعم تلك الدعاوى عن طريق الالتجاء إلى العقل البشري، والتجربة البشرية. إن بطلر مفكر حاد النظر، وتحليله للطبيعة البشرية، برغباتها المتنوعة، وعواطفها وانفعالاتها، يجعله، تقريباً، ليس من أنصار مذهب اللذة، ولا تزال المبادئ العقلية المنظمة لحب الذات، والأريحية، والضمير، تؤثر في فلاسفة الأخلاق البريطانيين في عصره وفي الفترة المعاصرة، مثل «هنرى سدجويك»، و«ج. مور»، و«تشارلز برود». C. D. Broad. (٣)

وتمثل أثر هيوم في فلاسفة الأخلاق الثلاثة الذين ذكروا هم توكاً في جانب كبير منه في عثوره على مصادر الإلزام الخلقى في التعاطف، والمنفعة، بالإضافة إلى الحاسة الخلقية عند شافنبري وهانشيسون. (انظر الفصل العاشر، القسم الثامن).

وقد ركز آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، الصديق الحميم لهيوم والأستاذ في جامعة جلاسجو لوضع سنوات، انتباهه على التعاطف، وطور مضامينه إلى حد أبعد في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» الذي نُشر عام ١٧٥٩. لقد بين أن التعاطف الذي يقدره الإنسان تقديراً كبيراً، هو تعاطف المشاهد غير المتحيز تماماً الذي فهم فهماً تاماً عواطفه واستحسنها، هذا المشاهد هو إنسان في ضميره الخاص. ولذلك استطاع سميث أن يتمثل تصور بطلر للضمير في مذهب تجريبي من مذاهب لا يتضمن بالضرورة مصدرراً إلهياً لكي يبرر صحته. وقد ساهمت فكرة التعاطف في صور معدلة متنوعة في تطور علم الاجتماع المعاصر، بوصفها جانباً من تفسيرات متعددة من «المحاكاة»، و«الوعي بالنوع»، و«الوعي بالجماعة»، و«التشابه في الذهن»، وتصورات أخرى مماثلة^(٤). وقد جعل شوبنهاور - كما سنرى، في فصل قادم - التعاطف ملائماً لفلسفته الأخلاقية التثاؤمية. وقد أرسى آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» الذي نُشر عام ١٧٧٦، أسس علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي.

وقد سبق «ريتشارد برايس» R. Price (١٧٢٣ - ١٧٩١)، إلى حد ما، كانط في رفض إقامة الأخلاق على أي شيء ذاتي كالعلاقات السيكولوجية مثل الرغبة في اللذة، والمحبة الغريزية، والحاسة الخلقية، والتعاطف؛ فالقوانين الأخلاقية، على العكس، «عقلية»، و«ثابتة»، و«أبدية»؛ لأن عقلنا يعرفها بصورة حدسية. وقد حاول الفلاسفة الحدسيون

الأسكتلنديون، أنصار مدرسة «الحس المشترك»، الذين سنذكر آراءهم عن نظرية المعرفة فيما بعد في هذا الفصل، بطرق متعددة أن يبينوا أن المبادئ الأساسية للأخلاق واضحة بذاتها أمام الحس المشترك عند الإنسان الساذج، أو أنها تصبح على الأقل كذلك عندما يهذب ضميره تهذيباً ملائماً.

٢ - مذهب النالية الطبيعي الإنجليزي

أقام فلاسفة الأخلاق البريطانيون في القرن الثامن عشر، كما رأينا، الأخلاق، بطرق مختلفة، على أسس عقلية وتجريبية مستقلة عن الدين الموحى به، دون أن يهاجموا الدين بصورة مباشرة، فقد قبله معظمهم. وقد ذهب المؤهبة الطبيعيون الإنجليز أبعد من ذلك، فرفضوا المسيحية المعتدلة، التي قدموا بديلاً لها هو الدين الطبيعي *natural religion*، الذي يرتكز، وحده، كما يعتقدون، على العقل والتجربة.

وقد لخص لورد هيربرت أوف تشيربري Lord Herbert of cherbury (١٥٨٣ - ١٦٤٨) مبكراً في عام ١٦٢٤، المبادئ الأساسية لما عُرف في عصر التنوير باسم «مذهب المؤهبة الطبيعيين»: وهذه المبادئ هي: وجود الله، الذي يجب أن يُعبد، والذي يتوقع أن يتوب الناس عن خطاياهم، وأن يعيشوا نقاة فاضلين، والذي سيحاسبهم ويعاقبهم في الحياة الآخرة. ويمكن البرهنة على هذه المبادئ عن طريق العقل، دون مساعدة الوحي؛ ولذلك فإنها تؤلف ديناً طبيعياً، ويتمسك بها جميع الناس في العصور البدائية.

ولقد فتح لوك - بنشره كتاب «معقولة المسيحية» بغير قصد - الطريق أمام إحياء «الدين الطبيعي». لأن لوك يصبر في هذا الكتاب على أن المسيحية لكي تكون مقبولة، لا بد أن تكون معقولة، لأن «العقل يجب أن يكون مرشدنا في كل شيء». لقد اعتقد لوك، بالتأكيد، أن الملامح التي تميز المسيحية عن جميع الأديان الأخرى، مثل ألوهية المسيح، معقولة، لأنها «لا تناقض العقل» ويمكن إثباتها عن طريق برهان المعجزات، والنبوءات، والوحي، غير أن هذا البرهان، مع أنه لا يناقض العقل، «يفوق العقل»، ولا يمكن أن يؤسس عن طريق العقل وحده. وقد نشر «جون تولاند» J. Toland (١٦٧٠ - ١٧٢٢)، الذي تظاهر بأنه تلميذ لوك من أجل مضابقتة، كتابه «مسيحية بلا أسرار» عام ١٦٩٧. وجاء كتاب «أنطوني كوليز» A. Collins «مقال عن التفكير الحر» عام ١٧١٣، وجاء كتاب «متى تندال» M. Tindal «المسيحية قديمة قدم الخليفة» عام ١٧٣٠، وجاءت كتب

«توماس شب» T. Chubb وكتيباته الدينية من حين لآخر بين عامي ١٧١٥ و ١٧٤٨ . وبدون تمييز بين التفاصيل التي يختلف فيها هؤلاء الكتاب فيما بينهم، يكفي أن نشير إلى أنهم يتحدون في رفض اعتراف لوك بأننا يمكن أن نعرف أى شيء «فوق العقل»؛ فكل ما يمكن الإبقاء عليه من المسيحية محصور فيما يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل والتجربة ويفهمه المذهب التجريبي البريطانى. وتتكون هذه البقية من مبادئ «الدين الطبيعي» التي ذكرناها من قبل. وهذه المبادئ «قديمة قدم الخلقية»؛ ولذلك لا يمكن أن يقبلها سوى «مفكرين أحرار»، أعنى، أن يقبلها أناس أصبح تفكيرهم متحرراً من السلطة، والعرف، والوحي، ولا يوجههم سوى العقل والتجربة.

وقد يُنظر إلى «مقال عن الإنسان» لبوب Pope على أنه صياغة أدبية لمذهب التأليه الطبيعي الإنجليزي، على الرغم من أنه يحتوى على عناصر، مستمدة بصورة غير مباشرة من لبيتس ومصادر أخرى، ليست من مذهب التأليه الطبيعي^(٥). لقد قصد باركلي أن تكون فلسفته دحضاً للمذهب التأليه الطبيعي، وآراء أخرى لم تستحسنها المسيحية المعتدلة. وإلى جانب هؤلاء المعتدلين الذين لم يدخلوا تعديلات على مذهب الدهن لدى باركلي، يعد كتاب بطر «المائلة بين الدين الطبيعي والمنزل مع نظام الطبيعة ومجراها» باستمرار دحضاً كافياً لمذهب التأليه الطبيعي؛ فهذا الكتاب يتظاهر بأنه بحث فلسفى بصورة صارمة، ويبين عن طريق حجج عقلية وتجريبية أن مبادئ الديانة المعتدلة محتملة على الأقل بصورة قوية حتى إنه ينبغي قبولها قبولاً عاماً؛ فالكتاب بقى طويلاً نصاً محبذاً ومستحسناً، وأعد «جلاد ستون W.E. Glad stone طبعة جديدة مؤخراً فى عام ١٨٩٥ .

ويقال إن هيوم هو الذى قدم بوجه عام الدحض الأكثر فاعلية لمذهب التأليه الطبيعي. فهو يبين فى كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» أن الأديان البدائية، فى واقع الأمر، فظة. وتؤمن بألهة متعددة، وليس «الدين الطبيعي» لمذهب التأليه الطبيعي كذلك على الإطلاق. ويوضح هيوم فى كتابه «محاويرات لى الدين الطبيعي» أنه من الصعب البرهنة على المبادئ التي يجزم بصحتها المؤلهة الطبيعيون عن طريق مناهج المذهب التجريبي التي يعتمدون عليها. وبعد هيوم، ربما أصبح أولئك الذين رفضوا المسيحية التقليدية شكاكاً دينيين مثل هيوم نفسه، أو أصبحوا أيضاً موحدين لا يؤمنون بالثالوث أو فلاسفة مثاليين موحدين، أكثر من أن يكونوا مؤلهة طبيعيين. لقد استحسن الأرثوذكس باركلي، وطرر، أو المدرسة الأسكتلندية (التي سوف نناقشها فيما بعد). والخدمة الوحيدة الباقية والمستمرة

لمذهب التآليه الطبيعي من حيث هو كذلك هي فرض بحث فلسفي جاد على مشكلات الدين، أدت بأناس أعظم من المؤلهة الطبيعيين أنفسهم إلى دراسة الدين دراسة علمية^(٦).

٣ - السيكلوجيا المادية

لاحظ لوك في ملاحظة عابرة في كتابه «مقال في الفهم البشري» أنه من الممكن أن تكون للمادة كلها القدرة على التفكير^(٧). وهذا الافتراض العرضي أعطى قوة لحركة لم يكن لدى لوك نية لتشجيعها. لقد طور «تولاند» وجهة نظر فجة عن العقل بوصفه وظيفة لنشاط المخ، التي اعتقد أنها تلائم دينه الطبيعي، الذي أعطاه اسم «مذهب وحدة الوجود» (وهي كلمة هو الذي صكها، وتستخدم الآن لتشمل وجهات نظر اسبينوزا، وهيجل، وفلاسفة آخرين كثيرين تتفق آراؤهم قليلاً مع آرائه).

ويحتل «ديفيد هارتلي» D. Hartely (١٧٠٥ - ١٧٥٧) - وهو طبيب ودارس للكيمياء - مكانة هامة في تاريخ سيكلوجيا التداخي. فهو يعتقد أن تكوين المركب من أفكار بسيطة لا بد أن يماثل تكوين الهيدروجين والأكسجين في الماء، وتكوين المركبات في الأودية. لقد تمكن من فهم حقيقة هامة وهي: الكل في العمليات الذهنية يكون أعظم من مجموع أجزائه؛ لأن للفكرة المركبة صفات فريدة لا توجد في الأفكار البسيطة التي تؤخذ بصورة منفصلة. وبحث - من حيث إنه رجل علم - عن أساس فيسيولوجي لهذا التحول الذهني، واستنتج أن الأفكار البسيطة تكون نتيجة ذبذبات في المخ، وأن الأفكار المركبة تنشأ من اتحاد تلك الذبذبات. وذلك ليس بالتأكيد مذهباً مادياً صريحاً. لأن هارتلي لم يوحد التفكير بذبذبات في المخ، لكنه فيلسوف مادي في الاتجاه لدرجة أنه يجعل التفكير يعتمد على عمليات في المخ. لقد حاول التوفيق بين تلك الآراء والدين، الذي كان يعتقد بإخلاص.

وقد طور «جوزيف بريستلي» J. Priestely (١٧٣٣ - ١٨٠٤) فكر هارتلي في كتابه «نظرية هارتلي عن الذهن البشري»، وأعطاه اتجاهًا مادياً بصورة أكبر وبصورة مباشرة، وأثبت في كتابه «أبحاث في المادة والروح» أن العمليات الذهنية والفيزيائية قد تكون تجليات مختلفة لنفس الجوهر. لقد حاول بريستلي - الذي كان موحدًا ومنكرًا للتثليث - أن يبين أن آراءه عن الذهن والمخ مقبولة، وقد توصل إلى الإيمان بالله والخلود البشري. فلما

كانت النفس مادية، وأجزاؤها منفصلة، لكنها لا تنحطم عند الموت، فإنها يمكن أن تُجمع وتوضع معاً عن طريق قوة إلهية^(٨).

٤ - موقف فلاسفة التنوير البريطانيين من الدين

لم تكن الاتجاهات السائدة في الفكر البريطاني إبان عصر التنوير معادية للدولة والكنيسة. فقد كان الإنجليز بوجه عام مقتنعين بالحرية السياسية والدينية التي تمتعوا بها منذ قيام ثورة ١٦٨٨. وجعل فلاسفة الأخلاق، بحق، الأخلاق مستقلة عن اللاهوت، وحاول السيكولوجيون ربط تداعى الأفكار بعمليات ذهنية. ولم يهاجم أحد منهم الدين. فلم يرغب المؤلّفة الطبيعيون في التخلي عن الدين برمته، ولكنهم كانوا يريدون أن يجعلوه أكثر عقلانية، ويخلصوه مما اعتقدوا أنه خرافات؛ ومع ذلك لم ينظر إلى هؤلاء باستحسان كبير. وكان هناك، في الغالب، شعور عام وهو أنه في حين أن الأشخاص الأكثر استنارة يمكن أن يرفضوا هذا المعتقد المسيحي أو ذلك، فإنه يتحتم عليهم ألا يزعموا إيمان الإنسان العادى البسيط، الذى يكون الدين بالنسبة له عزاء شخصياً ومسوغاً للسلوك الفاضل. وحتى الفيلسوف الشاك مثل هيوم، لم يرفض المسيحية صراحة في كتاباته، بل ذهب فقط إلى أن كثيراً من تعاليمها لا يمكن أن يُقام على أسس فلسفية، ولكن يجب قبوله من حيث إنه مسائل خاصة بالإيمان أو «الوحي».

ولقد استهجن الرأى العام البريطانى فى النصف الأول من القرن الثامن عشر، «الحماس» الدينى المفرط، وفضل قبولاً هادئاً، وغير انفعالى للدين. فقد ندد لوك بالحماس، الذى أدى فى القرن السابع عشر إلى ظهور صراعات مريرة بين الطوائف الدينية، حيث حاولت كل منها أن تفرض عقيدتها على المجتمع، وقد أوقعتهم التجليات الشخصية الوهمية الأكثر تطرفاً فى كل أنواع المغالاة، إن لم يكن فى السلوك اللاأخلاقى المنحط. ويبدو أن الطريقة الوحيدة لجعل السلام والتسامح الدينى مكفولين أن لا يستثار أى من الفريقين بإفراط زائد فى مسائل الدين.

وكان لتلك السياسة أثر طيب فى ضمان الإرادة العامة الخيرة كما حققت الطمأنينة فى الدين، وتخليص الأمة من شرور التعصب وعدم التسامح. كما كان لها أثرها السىء الذى يتمثل فى إدخال اللامبالاة الأخلاقية والدينية بصورة كبيرة، واهتم كثير من رؤساء

الكنيسة بحياة مريحة لأنفسهم أكثر من رفاة رعاياهم. لقد أهمل الفقراء، وأصبحت حالتهم الاقتصادية يرثى لها، وعكفوا تقريباً على الإدمان والرذيلة من كل نوع. وقيل منتصف القرن، بدأت مجموعة من شباب طلبة جامعة أكسفورد وخرجيها، قادمهم «جون ويزلي» و«تشارلز ويزلي» بحركة عظيمة «الإحياء الإنجيلي»، عمّت بريطانيا، والمستعمرات الأمريكية أيضاً. وأصبح الدين من جديد تجربة شخصية كثيفة. واهتدى الكثيرون، فتخلوا عن ذرائعهم، وعاشوا حياة نقية. وفي حين أنه لم يتم القيام بأى شيء من أجل تخفيف قسوة النظام الاقتصادي، فقد أصبح الفقراء نتيجة للهداية الدينية، راجح العقل ودهء بين على العمل، ولديهم القدرة في حالات كثيرة على تطوير حالتهم الشخصية بصورة ملحوظة. ولأن الحركة الإنجيلية لم تشدد كثيراً على المعتقدات التي أدت إلى النزاعات المريرة في القرن السابق، فقد تعلم الناس أن يصبحوا متدينين بصورة عميقة نتيجة شعور داخلي، ومع ذلك ظلوا متسامحين ومسالمين في موقفهم من ذوي المعتقدات اللاهوتية المختلفة. وأضحت الفلسفة ذاتها، من الآن فصاعداً، تدرك أهمية المشاعر في حياة الناس، وتدرك أن الأهمية التي أعطيت للتعاطف والمواظف بوجه عام في «الأخلاق» عند هيوم وأدم سميث مثال للموقف الذي تغير.

٥ - عصر التنوير في فرنسا

قادت فرنسا - إبان فترة الحكم الطويلة للملك لويس الرابع عشر، التي انتهت عام ١٧١٥ - العالم تقريباً في كل جوانب الحضارة ما عدا الفلسفة المتخصصة، التي لم يهتم بها الفرنسيون كثيراً. وقلة منهم هي التي شعرت أن لديها شيئاً يمكن أن تتعلمه من الفكر الإنجليزي. ولقد تغير موقف المثقفين الفرنسيين في ذلك الجانب تماماً بعد أن نشر «فرانسوا ماري آرويه» (١٦٩٤ - ١٧٧٨)، المعروف باستمرار باسم فولتير «الرسائل الفلسفية عن الإنجليز» نتيجة لإقامته في إنجلترا من عام ١٧٢٦ حتى عام ١٧٢٩، حيث لجأ إلى إنجلترا لكي يتجنب السجن بلا محاكمة لأنه أساء إلى مجموعة من الأرستقراطيين الفرنسيين إساءة شخصية. وسرعان ما أصبح فولتير معجباً متحمساً بمؤسسات بلد لم تعق فيه الدولة والكنيسة إنساناً مهذباً في سلوكه أو في التعبير عن آرائه. وتعلق فولتير، على الأقل، بروح المذهب التجريبي عند «لوك»، وبمذهب التأليه الطبيعي عند «تولاند»،

وبالفيزياء عند «نيوتن». وكرس بقية حياته الطويلة لنشر هذه الجوانب من عصر التنوير، كما فهمها، بين المثقفين في فرنسا، وفي بلدان أوروبا الأخرى التي كانت فرنسا فيها الوسيط الأدبي لأناس أذكىاء ومرهفين. وكان فولتير صديقاً لفردريك بروسيا العظيم، الذي زاره؛ وراسل الملكة كاثارين ملكة روسيا العظيمة؛ وكان له أثر مهم في حكام أوروبا الآخرين والدوائر العقلية التي كانت تحيط بهم.

ولم يكن فولتير مبدعاً ومبتكراً إلا بدرجة قليلة، ولم تخصص له مساحة كبيرة في معظم تواريخ الفلسفة الحديثة ومع ذلك، لم يستورد، ببساطة، أفكاراً إنجليزية، ولم ينشرها. إذ أنه ربطها بفكر مستمد من «بيل» Bayle وفلاسفة فرنسيين آخرين، وعبر عنها بأسلوبه الخاص الفريد، ولفت إليها الانتباه العام بتقديمها في روايات، وقصص طويلة وشعر، ومقالات، وكتيبات، ودراسات تاريخية، وقاموس فلسفي - وتتميز كل منها بالوضوح، والبلاغة، والفتنة، والهجاء، وبالحجة المنطقية أيضاً.

ولما كان فولتير واحداً من أكثر كتّاب الأدب والدعاة شهرة من الذين عرفهم العالم، فقد قرأت أعماله كلها بصورة واسعة، وذلك لأن القانون منع نشر الكثير منها. لقد شكل النظرة العقلية للمفكرين الفرنسيين. وبذر في الوعي القومي حب الحرية، وبغض التعصب، والخرافة، والاضطهاد، وتحمل كل ظلمات الرأي في العلم، والفلسفة، والسياسة، والدين، التي ظلت سمات باقية للشخصية الفرنسية حتى عصره.

كان فولتير مؤلفاً طبيعياً Deist في الدين؛ إذ أنه يرى أن هناك نظاماً كافيًا في الطبيعة يؤدي بنا - مثلما رأى نيوتن - إلى الإيمان بالله. وبعد فترة آمن فولتير بأن المادة وجدت منذ الأزل مثل الله؛ إذ أن قوة الله محدودة؛ وذلك يفسر الشرور الطبيعية مثل بركان «الشبونه» Lisbon، وأدى به ذلك إلى أن يسخر من ادعاء ليبنتس بأن عالمنا من أفضل العوالم الممكنة، على الرغم من أن رأيه الخاص، الذي يذهب إلى أن العالم يكون سيئاً بدرجة قليلة عندما لا نؤمن بالله، لا يختلف تماماً عن رأى ليبنتس. ولقد كره الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في عصره بسبب خرافاتها واضطهادها، وكان يرغب في أن يحل الدين الطبيعي لمذهب المؤلّهة في عقول الناس المفكرين محل الكنيسة الكاثوليكية، دون أن يسبب ذلك إزعاجاً للدين العوام.

وكان فولتير، في مجال السياسة، يتمنى لفرنسا الحريات التي كان الإنجليز من الطبقات المتوسطة يتمتعون بها. ولم يعتقد، فيما يبدو أنه يجب تقليد شكل الحكومة

البريطانية، ولكنه كان يأمل بالأحرى في أن يحكم البلد، بفاعلية ونية حسنة، حكومة ملكية مستنيرة. وقد تأثر «المستبدون المستنيريون» في عصر التنوير في بلاد أخرى بأفكار فولتير. لقد حاول أناس مثل تيرجو Turgot، وكوندرسيه Condorcet، وميرابو Mirabeau، ولافيت La Fayette أن يحدثوا ظروفًا سياسية تشبه ما حذبه فولتير، ويمكننا أن نتخيل أنه استحسّن بوجه عام الجمهورية الثالثة. وكانت وحشية «روسبير» وشركائه، واستبداد نابليون، ورجعية شارل العاشر مراحل عارضة في التاريخ الفرنسي نُسبت فيها روح فولتير مؤقتًا. وكان لفولتير، من ناحية أخرى، اهتمام ضئيل بالفلاحين؛ ولذلك تدين معرفة حقوق الإنسان العادي لفولتير بصورة أقل مما تدين لروسو^(٩).

لقد كان طابع التنوير في فرنسا أكثر نظرًا وكان هدامًا أكثر مما كان في إنجلترا بسبب عدم مرونة نظام الحكم القديم. فلقد كان معظم الحكام في الكنيسة والدولة ضيقى الأفق، ومتعسفين، وفاسدين، وغير أكفاء. ولم يجدوا طريقة لإصلاح أشكال الظلم التي كانت تعاني منها الطبقات المتوسطة، ولم يخففوا الفقر المدقع الذي كانت تعاني منه طبقات الشعب، التي كانت أكثر بؤسًا مما كان موجودًا في إنجلترا. ولم تستطع الكنيسة والدولة أن تصلحا نفسيهما، ولم تكن لديهما الرغبة في أن تستفيدا من انتقادات الفلاسفة. فواجه الفلاسفة السجن غير المحدد بدون محاكمة عندما ينشرون آراء في موضوعات سياسية، وعلمية، واقتصادية، ودينية قد تسيء إلى أولئك الذين تكون بيدهم السلطة. وإذا سُمح للفلاسفة بحرية التعبير والنشر، أو إذا استطاعوا أن يشاركوا في مسئوليات الإدارة، فإنهم يكتسبون خبرة عملية ويصبحون أقل اهتمامًا بأمور وهمية خيالية، وأكثر اهتمامًا بما هو بناء ومفيد. ولما كانت الأمور على هذا النحو، فقد شعروا بمرارة، ولجأوا تحت قيادة فولتير في أن يجعلوا ادعاءات الكنيسة والدولة مدعاة للسخرية والاستهزاء، والازدراء العام. وفقدت الحكومة ثقة الأمة تمامًا، وعندما لم يصبح هناك أمل في تحسّن الظروف الاقتصادية، أصبحت ثورة ١٧٨٩ أمرًا محتملًا. والحق أن أحدًا من الفلاسفة لم يكن يقصد بذور ثورة سياسية تنتهي بعهد الإرهاب الذي أعقبه حكم نابليون. إنهم لم يريدوا سوى فتح الطريق أمام الحرية العقلية، والسياسية، والدينية، ونشر مبادئ التنوير، وتحرير البلد من الإجحاف، وألوان الاضطهاد، والخرافات، والفساد.

وقد كرس «دينس ديدرو» D. Diderot (١٧١٣ - ١٧٨٤) ما استطاع من جهد في حياته من أجل إعداد دائرة معارف، واشترك معه كثير من أفضل العقول. وكان الهدف،

بتأثير بيبكون، تعضيد تقدم العلوم، وجعل النتائج التي تم التوصل إليها معروفة بصورة أكثر عمومية، وبيان علاقة العلوم بعضها ببعض، وقيادة الناس المفكرين بوجه عام إلى اتجاه تقدمي وتجريبي. وكانت دائرة المعارف مليئة بمواطن الضعف، والتناقضات، ولم نحتو على إسهامات فلسفية جديدة ذات نتائج عظيمة. ومع ذلك فقد أدت خدمة في نشر المعلومات، وبث روح جديدة، متمثلة في «كراهية الكذب»، والخرافة، والظلم، والثقة في تقدم العقل والعلم، والإيمان بقدرة التعليم والقانون في التغلب على الجهل، والخطأ، والبؤس، ولا بد، أخيراً، أن يشع التعاطف الدافئ مع كل ما هو إنساني إلى الخارج من هذه البؤرة إلى أطراف العالم المنحضر»^(١٠).

وكان بعض الفلاسفة أكثر تطرفاً في الدعوة إلى الإصلاح والتغيير. فلم يفكر الأب «اتين بونوكوندياك» E.B. Condillac (١٧١٥ - ١٧٨٠)، الذي ظل ملتزماً بتعاليم الكنيسة، وظلت «السيكولوجيا» التي قال بها تدرس لفترة طويلة في المدارس العامة بفرنسا، في الإطاحة بمؤسسات بلده عن طريق كتابه «رسالة في الإحساسات»، الذي قام فيه بتطوير كبير لسيكولوجيا لوك التجريبية. فالذهن في استقباله للإحساسات يكون متقبلاً تماماً. وإذا كان أول إحساس نتلقاه هو رائحة الورد، تكون النفس في هذه اللحظة هي رائحة الورد وليست شيئاً آخر. وإذا خبرنا إحساسيين في نفس الوقت، تنشأ مقارنة وحكماً بينهما. وبدلاً من أن يفترض مع لوك عدداً معقولاً من ملكات فطرية، فإن كوندياك ينظر إلى كل العمليات الفكرية العليا على أنها محولات لإحساسات في مجرى تجربة أبعاد. وينشأ الامتداد والمعرفة المفترضة بالعالم الخارجي التي تتركز عليه من إحساس اللمس - وتبنى نظرية باركلي في الإبصار. ويؤمن كوندياك، فيما يبدو، بوجود النفس بمعزل عن الجسم، غير أننا لانعرف شيئاً عن جوهرها، ونعرف فقط إحساساتها.

وقد طور «هلفتيوس» Helvétius (١٧١٥ - ١٧٧١) - وهو خبير مالي ناجح، ومحِب للخير رقيق القلب - مذهب الإحساس عند «كوندياك» بطريقة عادت كلاً من الكنيسة والدولة. واضطر بعد فترة إلى أن يترك فرنسا، ورحب به فردريك الأكبر ترحيباً عظيماً، شأنه في ذلك شأن فلاسفة فرنسيين آخرين كانوا يمرّون بنفس الظروف. ويرى هلفتيوس أن أذهان الناس صفحات فارغة في الأصل، وتطور كل رغباتهم من تجاربهم الخاصة باللذة والألم. وهلفتيوس هو فيلسوف لذى أناني من الناحية النظرية. ولأن جميع الناس موهوبون أصلاً بصورة متساوية، فإن تطور قدراتهم وشخصياتهم يعتمد على

الظروف اعتماداً تاماً. ولذلك، فإن التعليم ذو أهمية قصوى. ولا يستطيع الناس أن يصلوا إلى شخصيات نبيلة في بيئات غير مواتية لتحقيق هذا الغرض. ويصبحون غير فضلاء بسبب الظروف الاجتماعية السيئة التي تبقى عليها الكنيسة والدولة. لقد أراد أن يستبدل بالأخلاق اللاهوتية للكنيسة مذهب التآليه الطبيعي والأخلاق الطبيعية. ولم تختمر السيكولوجيا عنده، بصورة واضحة، التي تذهب إلى أن الشخصية البشرية تتطور من مشاعر اللذة والألم الأولية، ولم يضع خطة بناء تعلم عن طريقها المؤسسات السياسية الجديدة والدينية الناس بصورة مناسبة. لقد كان، شأنه شأن قادة عصر التنوير الفرنسيين الآخرين، ساخطاً على شُرور النظام الموجود، كما ساعد في إبراز مساوئه، دون أن ينجح في رسم بديل عملي له.

وقد سار «جولييان أو فراي دي لاميتري» J.O. de la Mettrie (١٧٠٩ - ١٧٥١)، وكان طبيباً عسكرياً، خطوة أبعد في الاتجاه المادي. لقد تصور ديكارت جميع الحيوانات على أنها آلات، أما لاميتري فإنه يرى أن الإنسان آلة أيضاً، ولذلك كان عنوان عمله الأكثر شهرة «الإنسان آلة». وهو يرى بحق أن هناك مبادئ فيسيولوجية مشتركة تعمل في النبات، والحيوان، والكائنات البشرية الحية، وأن الاختلافات في الوظيفة والبنية تنتج حسب الرغبات المتنوعة. ويبدو أنه، سبق بصورة غامضة، تصور التطور العضوي. ومذهبه المادي، بوجه عام، مذهب فح نسبياً. فالإحساس والعمليات الذهنية الأخرى هي تنويعات للمادة، ولما كان عدد هائل من الأفكار يوجد في المخ، فلا بد أن تكون كل فكرة صغيرة للغاية. وكان للجانب الأخلاقي من مذهبه المادي انطباع غير مرغوب. وعلى الرغم من أنه أصر على أن الشخص يجب أن يحترم في سلوكه خير المجتمع، فإن أخلاقه تكمن أساساً في أوصاف مفصلة ومنفرة إلى حد ما لأشكال المتعة الحسية التي لا تضر الآخرين، ولكنها لا تستحق الانتباه الذي أعطاه إياها. ولقد بلغت شهرته حداً جعل فولتير وآخرين يعتقدون أن وفاته المفاجئة ترجع إلى الإفراط في الأكل.

وكان «ديتريش فون هولباخ» D.V. Hollobach (١٧٢٣ - ١٧٨٩)، وهو بارون ألماني، عاش في فرنسا، فيلسوفاً مادياً ذا مثل عليا. أورد في كتابه «نظام الطبيعة»، الذي نُشر عام ١٧٧٠، بياناً نظرياً محكماً ودفاعاً عن المذهب المادي، الذي يرى فيه إنجيلاً جديداً لتنوير البشرية العقلي والأخلاقي. إن الإنسان، في نظره، موجود مادي، لأن عملياته الذهنية ليست سوى حركات في مخه. وكل الأفعال البشرية محددة تحديداً آلياً كاملاً مثل

الأحداث الطبيعية الأخرى. والنفس ليست سوى البدن منظوراً إليها بالنسبة لبعض وظائفها. ولقد نشأت فكرة الأرواح، أصلاً، بين الهمج لكى يفسروا المعلولات التى لا يستطيعون ملاحظة عللها الطبيعية؛ والإبقاء على التفسيرات الروحية للأحداث يقف فى طريق البحث العلمى الحقيقى عن عللها الحقيقية، ويعوق التقدم الاجتماعى الذى يجعله التقدم العلمى ممكناً. ويهاجم بشدة الحجج الفلسفية على وجود الله وخلود النفس. ويعتقد أن هاتين المسألتين خرافتان فرضها الحكام والكهنة على ما لدى الناس من سرعة تصديق لكى يستطيعوا استغلالهم بسهولة أكبر. ويرفض دين المؤلثة الطبيعى، كما يرفض دين المسيحية المعتدلة المنزل. ويبقى، من ناحية أخرى، على إيمان المؤلثة بأخلاق طبيعية أصيلة حكمت سلوك الناس قبل أن تفسدهم الحضارة. ولولا الخرافات الدينية، لاتبع الناس الأخلاق الطبيعية وكانوا عادلين ومحبين للخير. إنه يندد بظلم الدولة وفسادها ويندد أيضاً بظلم الكنيسة وفسادها بصراحة أكثر، ويعتقد أنه إذا نبذ الناس هاتين السلطتين وأطاحوا بهما، فإنهم يكونون مرة أخرى أحراراً وعادلين.

وقرأ كتاب هولباخ بصورة واسعة، وكان له تأثير هائل. ورد عليه «فولتير» دفاعاً عن تصور المؤلثة الطبيعيين لله. كما نافر «روسو» و«جوته» مما بدا لهما برودة فلسفة مادية خالصة لم تُفسح مجالاً للدين على الإطلاق، لكن من المحتمل أن يكون الرديكاليون المتطرفون قد رحبوا به. ولقد كان إيمان بعض المتطرفين بعد عشرين سنة بالثورة الفرنسية بأنه متى تمت الإطاحة بالسلطتين السياسية والدينية، فإن الحق والعدالة يؤكدان نفسيهما تلقائياً، نقول كان ذلك الإيمان متطابقاً مع فكر «هولباخ» ويلاحظ قراء فلسفة هولباخ اليوم نفس الصعوبات العقلية فى مذهبه المادى النظرى كما هى الحال بالنسبة لمذهب هوبز المادى. ومع ذلك، فإن هولباخ نموذج لفيلسوف مادى يحدد مبادئ أخلاقية عليا، وقد ألهمته رغبة أمينة من أجل إصلاح البشرية^(١١).

٦ - روسو

عاش جان جاك روسو J. J. Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨)، الذى ولد فى جنيف، وينحدر من أجداد بروتستانت فرنسيين، حياة محفوفة بالأخطار، غير أنها كانت حياة حرة وغير سعيدة، قضى معظمها فى فرنسا. وعانى فى السنوات الأخيرة من حياته من عقدة

شعور بالاضطهاد، ولا بد أنه كان يشعر في بعض الأحيان بقرب من الجنون. لقد كان إنساناً ذا مشاعر وعواطف مرهفة بصورة غير عادية، وذا خيال واضح ومشاركة وجدانية دافئة. كان ينقصه ضبط النفس. فجاء سلوكه الفعلي دون المثل السامية التي ادعى تقديمها للعالم، والتي آمن بها بإخلاص. ومن الصفات التي تشفع له الأمانة التي جعلته يعترف في كتابه «الاعترافات» بضعفه وعيوبه ويغالي فيها.

أما من حيث هو فيلسوف، فإن كثيراً من أفكاره التي وضعها في صورة مجردة، لا تختلف اختلافاً كبيراً عن أفكار كتاب آخرين من عصر التنوير. ومع ذلك، كانت روحه العامة وموقفه، مختلفين حتى إنه احتل مكاناً بنفسه، وكثيراً ما يُصنف على أنه كان مبشراً بالحركة الرومانسية في أوائل القرن التاسع عشر، أكثر من أن يكون رجلاً من عصر التنوير. ولما كان من أصل متواضع نسبياً، فقد عاش باستمرار في فقر، شارك مصاعب الناس العاديين، وفهم مصيرهم، وفعل أكثر من أي كاتب آخر في عصره لكي يثير التعاطف العام معهم. ولقد قام بالكثير لكي يغير طابع الفكر الأوربي في الفلسفة السياسية والأدب، ولكي يوقظ حب جمال الطبيعة الفيزيائية، وتقدير أهمية الدوافع والعواطف في الحياة البشرية. ولم يكن ميتافيزيقياً أو منطقياً. وكانت تقاريره في الغالب مغالياً فيها وغير متسقة، ولم يستطع أن ينظم أفكاره في مذهب متماسك. ويمتدحه المعجبون به من حيث إنه أعظم متنبئ بعصره، في حين أن الطغاة الذين ينتقصون من قدره يجعلونه مسئولاً إلى حد ما عن هياج الثورة الفرنسية، التي انفصلت فيها الدوافع والعواطف البشرية عن توجيه وضوح الفكر الديكارتى، وأسفرت عن غموض وفوضى عامة.

ولقد تباهى كل الفلاسفة، تقريباً، منذ يكون يتفوق العقل على العواطف، ولاذوا إلى تقدم الفنون والعلوم الذي لا يعوقه شيء من أجل تحرير الإنسان وتقدمه. أما روسو فقد نظر، على العكس، إلى شرور العصور على أنها ثمار حضارة مصطنعة، وفي مقالاته المبكرة (مقالات عن العلوم والفنون عام ١٧٥٠، ومقالات عن أصل وأسس التفاوت بين الناس عام ١٧٥٣) يثنى على حياة الإنسان البدائي، كما يتخيلها بصورة رومانسية، عندما كان الجميع متساوين، وقبل أن يحط تأسيس الملكية الخاصة من وضع بعض الناس إلى حالة من الفقر والعبودية، ويفسد آخرين عن طريق حياة مصطنعة من الترف والتكاسل. وكان هناك الكثير في الظروف الاجتماعية الذي جعل آراء روسو مقبولة، وجعل تلك المقالات ذات أثر عميق. وقد كان روسو في ذلك الوقت مقتنعاً بأن الإنسان خير بطبيعته،

فدافعه الطبيعي للحفاظ على نفسه وتعاطفه مع الآخرين يكفلان له حياة منظمة جداً، إن لم يكونا بديلين عن شرور الحضارة. ومع ذلك، لم ينكر روسو، في تلك المقالات المبكرة، أن الحضارة جلبت بعض المنافع، غير أنه لا يجد طريقة عقلية للمحافظة على القيم واستئصال الشرور في حياة مشتركة. لقد كان يرغب في تحسين أحوال المجتمع، غير أنه لم يعرف كيف يحدث ذلك. والنتيجة النهائية لتلك الأعمال هي إثارة عدم الرضا بالنظام الاجتماعي، وإثارة رغبة غامضة في العودة إلى «حياة الطبيعة».

وأفكار روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» الذي كتبه عام ١٧٦٢، بناءً ومفيدة بصورة أكبر. ومن الممكن بالنسبة للقارئ النقدي اليوم أن يحذف من هذا الكتاب الشطحات وما هو غير ممكن التطبيق، ويستخرج فلسفة ذات قيمة بالنسبة لدولة ديمقراطية. وهو يستحق أن يوضع في منزلة محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، وكتاب «السياسة» لأرسطو، من حيث إنه أحد الكتب الكلاسيكية العظيمة في الفلسفة السياسية. كان له أثر هام في تطوير المثل العليا الجمهورية في فرنسا والولايات المتحدة، وفي كل مكان. ويرتكز تفسيره بصورة كبيرة على المقاطعات السويسرية، التي عرفها، ودول المدينة القديمة، التي قرأ عنها. لقد آمن بالحكومة المباشرة عن طريق المواطنين، الذين يصنعون القانون بأنفسهم في اجتماعات عامة وانتخابات عامة، دون أن يخونهم ممثلون مختارون. وما يراه روسو ليس عملياً بالنسبة للشئون القومية لدولة كبيرة، على الرغم من أن المسائل المحلية يمكن أن تدار بتلك الطريقة في مراكز البلد. ولروسو، على الأقل، فضل الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية لكل مواطن. وبذلك فهو يشير إلى تقدم يفوق «فولتير» وفلاسفة عقليين آخرين لم يفكروا إلا في الطبقات المتوسطة والأرستقراطيين، ولم يهتموا بحقوق الجماهير ورفاهيتهم. لقد أدرك روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» أن الحرية الحقيقية لا يمكن بلوغها عن طريق الرجوع إلى البساطة البدائية للحياة الهمجية، ولكنها توجد بالأحرى في دولة تحفظ الحقوق الطبيعية لجميع الناس في الحياة، والحرية، والملكية، بواسطة القوانين التي يفرضها الناس على أنفسهم. وتكون تلك القوانين تعبيراً عن الإرادة العامة التي يرغب فيها كل مواطن من حيث إنه فرد الصالح العام، وليس في حلول وسط غير عقلية بين مصالح فرق متصارعة لا يمكن أن تعبر في أحسن الأحوال إلا عن «إرادة الجميع» التي لا تهتم بالرخاء الدائم للمجتمع بأسره. وتكشف الإرادة العامة الحقيقية، في ظروف مثالية، عن نفسها في تصويت شعبي عام تقبل نتيجته الأقلية من حيث إنها تكون ما

يرغبونه بالفعل. ومن يخالف القوانين، يرض بعقوبته الخاصة عن طريق عقد اجتماعي ضمنى (على الرغم من أنه ليس تاريخياً بصورة حرفية)، لأنه قبل، سلفاً، المواطنة وشارك في صنعها.

ولذلك يمكن أن توجد المبادئ التي تركز عليها حكومة ديمقراطية في عقد روسو الاجتماعي، والمشكلة الكبرى هي التأكد من أن نتيجة انتخاب ما يحدث انتصاراً للإرادة العامة، وليس انتصاراً لمجموعة من الفرق. وقد اعتقد واضعو الدستور الأمريكي عام ١٧٨٧ أنه من المحتمل بصورة كبيرة أن تتحقق الإرادة العامة، إذا انتخب الناس موظفين مختلفين لكي يقوموا بوظائف تشريعية، وتنفيذية وقضائية، ويخدموا لأجل ذات مدد مختلفة. وهكذا تُحفظ إرادة الناس الدائمة، ولا يمكن أن تحدث تغيرات عشوائية في الحكومة نتيجة عواصف العاطفة المؤقتة التي تتجلى في انتخاب واحد. ومن ثم تمكن آباء الجمهورية الأمريكية من أن يجسدوا المزايا الفعلية لفلسفة روسو في دساتيرهم بعد أن أعلن آراءه بعد مدة وجيزة، وكان الفرنسيون أقل نجاحاً في أن يفعلوا ذلك بصورة مباشرة. فلم يكن لدى قادة المؤتمرات والجمعيات المتعددة في فرنسا تجربة سياسية سابقة، ولم يعرفوا كيف يجعلون أفكار روسو فعالة. وكان لابد من مرور أجيال قبل أن ينجح الشعب الفرنسي في النهاية في تطوير مؤسسات تستطيع الإرادة العامة أن تعبر عن نفسها من خلالها بصورة كافية. إن الإطاحة بحكومة فاسدة ومستبدة لا يمكن أن يؤدي إلى مؤسسات حرة حتى تمر الأمة بفترة طويلة من التعليم، ربما تحت ملكيات وجمهريات دستورية ناقصة متتابعة، وربما ديكتاتوريات أيضاً.

وقد رأى روسو، مثل هلفتيوس، أن مشكلة عصره الرئيسية هي مشكلة التعليم العام. ويحاكي لوك في كتابه «إميل»، ١٧٦٢، الذي ينظر إليه كثيرون على أنه أعظم كتاب لروسو، في رسم منهج للتعليم لتلميذ واحد من أفضل الطبقات تحت توجيه مربى. ويقدم في هذا الكتاب مساهمات هامة في النظرية التعليمية، يستطيع القارئ الحديث أن يميزها عن كثير من النظريات غير العملية. يعرف روسو أن الطفل يجب أن ينقاد لتحقيق النتائج الطبيعية لسلوكه الخاص، ويتعلم بالتالي أن يحكم نفسه. فالتعليم يجب أن لا يكون مصطنعاً بقدر الإمكان. ويجب ألا يعامل الطفل بوصفه راشداً غير ناضج، لأنه يمر خلال مراحل مختلفة فيكون طفلاً، وصبيًا، ومراهقًا، ولابد من احترام شخصيته في كل مرحلة منها. ويبحث روسو الآباء على حب أطفالهم وفهمهم. وهو يؤكد أكثر من لوك واقعة

مؤداها أن ذهن الطفل ليس مجرد قطعة من الطين يشكلها المربي، ولكن يجب أن يسمح للفرائز الأصلية والقدرات بأن تكشف عن نفسها بطريقة طبيعية ومفيدة. وعلى الرغم من أن روسو كان أقل خبرة من لوك في المعرفة الفعلية بالأطفال، وكان بالتالي خياليًا وغير عملي في بعض اقتراحاته العينية، فإنه تفوق عليه في مسائل كثيرة، وقام بخطوة هامة في تطوير النظرية التعليمية الحديثة.

وعلى حين أن روسو نفسه لم يعرف كيف يرسم خطة للتعليم في المدارس لأطفال عامة الناس، فقد تكفل «جون برنار باسيديو J. B. Basedow (١٧٢٣ - ١٧٩٠) وآخرون، بإلهام من كتاب روسو «إميل»، بحل المشكلة في الحال، واتبعهم في الجيل اللاحق كل من: هنرش بستالوتزي H. Pestalozzi (١٧٤٦ - ١٨٢٧)، ويوهان فردريش هيربارت J.F. Herbart (١٧٧٦ - ١٨٤١)، وفردريش وليم أوجست فروبل F. W. Fröbel (١٧٨٢ - ١٨٥٢). ويدين هؤلاء المصلحون العظام لروسو في كثير من أفكارهم، وقد استفادوا من الاهتمام العام بالتعليم الذي أثاره.

وتشبه آراء روسو في الدين - التي قررها بصورة مجردة - آراء فولتير ومؤلهة طبيعيين فرنسيين آخرين. فأدلته على وجود الله تذكرنا بأدلة المؤلهة الطبيعيين، وتذكرنا أيضاً بأدلة ديكارت، وليبنس، ولوك. ويمكن أن نعرض هذه الأدلة بتصرف على النحو التالي: «لا أستطيع أن أشك في أنني موجود. وأنا أعرف أن الآخرين موجودون كذلك، لأن أفكارى عنهم تأتي دون موافقتي. إننى أعى ذاتى من حيث إنها موجود فعال وذكى مزود بإرادة حرة. وأى حركة لا بد أن تكون معلولاً لعلة. ولا يمكن للمادة أن تحرك نفسها بنفسها، ولا بد أن تكون هناك إرادة تحرك الكون وتحرك كل مادة، وأعنى بها الله. وبالتالي، يكون الله موجوداً، ذا عقل، وقوة، وإرادة. غير أنني لا أستطيع أن اكتشف ماهية الله، ولا أقدم أدلة أخرى عليه غير الأدلة التى أضطر لتقديمها من جهة ما يظهر لنفسى. ويحافظ الله على الكون وفقاً لقوانين طبيعية، ولا يقوم بمعجزات تخالف هذه القوانين. وليس الله مسئولاً عن الشر، الذى يرجع إلى اختيار الإنسان الحر. ومن السخف أن تتمسك بلوم له على معاناة الناس من الزلازل التى حدثت فى لشبونه، لأن الله لم يؤسس مدناً بنيت منازلها بصورة سيئة، ولم يدفع الناس إلى ترك تأمين البلدة، وتجميع أنفسهم فى ظروف حياة مدنية غير صحية». ويعتقد روسو أن قوة الله محدودة، ويستخدم هذا الاعتقاد بوصفه دليلاً إضافياً لكى يبرأه من المسؤولية عن الشر.

وهناك القليل الأصيل عند روسو من هذا الاستدلال، فما يختلف فيه أساساً عن المؤلّهة الطبيعيين الفرنسيين الآخرين هو أنه يقيم الاعتقاد الديني على شعور شخصي وتجربة شخصية. إن موقف روسو هو موازاة فرنسية إلى حد ما للحركة الإنجيلية في إنجلترا. فالكاهن «سافوي» في إميل يعرف الله ويحبه نتيجة لمشاعره الخاصة وتجربته الداخلية. لقد كان الكاهن خادماً ليسوع المسيح الذي يعرفه أيضاً ويحبه. وعلى الرغم من أنه لم يعبأ بمذاهب الكنيسة الكاثوليكية، فإنه يتحدث عن الجمهور، ويستمع إلى اعترافات رعيته، ويحاول أن يساعدهم بكل طريقة روحية ومادية تكون في إمكانه. ولم يهتم روسو بالاختلافات المذهبية بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي، فقد كان متمسكاً بكل منهما. فالإنسان يمكنه أن يجد الطريق إلى حياة فاضلة في كل منهما. ولقد كان روسو، في الغالب، الإنسان الوحيد من عصر التنوير الفرنسي الذي كان لديه تقدير كاف للشعور الديني الحقيقي وقيمه بالنسبة للحياة البشرية، ومن المهم المحافظة على هذه القيمة أكثر من محاولة تحطيم الكنائس بلا شفقة أو رحمة بسبب أخطائها. ولم يكن الكاثوليك الفرنسيون وكذلك البروتستانت رحبي الصدر بدرجة تكفي لتقدير تسامح روسو. فقد أحرقوا كتبه، وفضحوا إهماله الأخلاقي الشخصي (الذي كان بحق مستهجنًا)، وغاب عن بالهم عواطفه الفاضلة.

وقد علّم روسو في روايته «هوليز الجديدة» ١٧٦١، وهي رواية رومانسية، القرن الثامن عشر حب جمال المنظر الطبيعي، وأن يجدوا فيه مصدراً لمتعة داخلية؛ وهو بذلك، كان مصدراً مهماً لإلهام شعراء القرن التاسع عشر الرومانسيين في إنجلترا وألمانيا. ويعارض في هذه الرواية أيضاً، العزاء الداخلي الذي تقدمه المشاعر الدينية، دون أن تتضمن بالضرورة معتقدات دينية أبعد من المعتقدات التي يتمسك بها المؤلّهة الطبيعيون، مع الرؤية الباردة والمظلمة تجاه الكون التي يحتوى عليها إلحاد هولباخ المادي. وهنا، أيضاً، يدين له شعراء رومانسيون مثل بيرون، وشيلي، و«وردزورث»، وجوته^(١٢).

٧ - التنوير في ألمانيا

كان كرستيان فولف C. Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤) أكثر الفلاسفة البارزين والحرفيين في ألمانيا إبان عصر التنوير، الذي بسطَ بعضاً من مبادئ ليبنتس وجعلها أكثر إحصاماً في

رسائل كتبها باللغة اللاتينية السهلة، وأيضاً باللغة الألمانية. ولقد اعتقد أنه كفاء لشرح كل شيء يخص المبادئ العقلية، ويتضح ذلك من عنوان أفضل عمل من أعماله المعروفة «المبادئ العقلية عن الله، والعالم، ونفس الإنسان، وجميع الأشياء بوجه عام»! ولقد كان جافاً وسطحياً. إذ كان ينقصه عمق الاستبصار في فكر ليبنتس العميق، كما أخفق في التعبير عن روحه الحقيقية. ومع ذلك، كان فولف أول من كتب الفلسفة بصورة شاملة باللغة الألمانية، وكانت كتبه مناسبة للتعليم في المدارس والجامعات؛ فقد قام بمجهود كبير حتى يجعل الدراسات الفلسفية متاحة للقراء الألمان.

لقد اكتسحت ألمانيا البروتستانتية حركة دينية تعرف «بالنزعة التقوية» Pietism في منتصف القرن تقريباً، وكانت في بعض النواحي نداءً للإحياء الذي قام به ويزلى في إنجلترا، وأمريكا. ولقد أنعمت النزعة التقوية الشعور الديني، وأكدت على حياة أخلاقية قاسية وبسيطة، ونبذت اللاهوت الذي يسير حسب قواعد معينة. واستطاعت الكنائس البروتستانتية في ألمانيا، لكونها أكثر مرونة من كاثوليك فرنسا وأتباع كالفن في جنيف، أن تمثل بعضاً من فلسفة فولف الليبرالية ومذهب العواطف عند التقويين. ولذلك لم يكن هناك سوى صراع ضئيل في ألمانيا بين المتمسكين بالأراء الجديدة والمحافظين.

ونتيجة لتأثر «جوتنهولد افرايم لسنج» G. E. Lessing (١٧٢٩ - ١٧٨١) إلى حد ما بالانجهاين اللذين أشرنا إليهما من قبل، وأيضاً بالتطورات التجريبية في إنجلترا وفرنسا، وأيضاً باسبينوزا، الذي كان أول من اكتشف أهميته في القرن الثامن عشر، فقد وضع لسنج تأويلاً فلسفياً للتاريخ. لقد آمن بتربية إلهية للجنس البشري، بدأت بين الهمج، ثم تطورت بعد ذلك في الأديان الكبرى في الشرق، وكذلك في المسيحية. وليس هناك دين من الأديان الوضعية يمتلك احتكار الحقيقة: ولا بد من دراسة كل هذه الأديان وتقديرها من الناحية الجمالية والعقلية. كما كتب «يوهان جوتفريد هردر» J. J. Herder (١٧٤٤ - ١٨٠٣) عن فلسفة التاريخ، واهتم بالفلكلور المبكر وأغانى الشعب البدائية، واعتقد، مثل روسو، بأنه في الشعور البسيط، والرؤية الشعرية، والإيمان الغريزي، توجد مصادر للمعرفة يمكن الوثوق بها أكثر مما توجد في التتاجات العقلية لحضارة مصطنعة.

ودرس كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) Kant، الذي نشأ وترعرع في تلك البيئة العقلية، وهو فيلسوف مشهور، في جامعة كونسبرج. وكان في البداية نصيراً متحيزاً للمذهب العقلي عند ليبنتس وفولف. لكنه بعد ذلك صدم في ثقته بالمذهب العقلي نتيجة لقراءة هيوم، غير

أنه لم يجد المذهب التجريبي أكثر إقناعاً. وبحث دون جدوى عن معيار موضوعي للأخلاق في محاولات «شافسبري»، و«هانشيسون»، و«هيوم»، لإقامة الأخلاق على المشاعر. وحرره روسو بعمق، وعلمه احترام قيمة كل إنسان من حيث إنه غاية في ذاته. وباختصار، بدأ في عام ١٧٧٠ بصورة بطيئة، لكن بصورة دقيقة، في تطوير مذهب خاص به، وافتتح عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة عندما نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١ (١٣).

٨ - الفلسفة الأسكتلندية

قادت مجموعة من الفلاسفة الأسكتلنديين، ومن بينهم بصفة خاصة توماس ريد T. Reid (١٧١٠ - ١٧٩٦)، الذي خلف آدم سميث أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو، ودوجالد ستوارت (١٧٥٣ - ١٨٢٨)، وتوماس براون T. Brown (١٧٧٨ - ١٨٢٠)، وكان الاثنان الأخيران أستاذين في جامعة «ادنبره»، نقول قادت هذه المجموعة رد فعل ضد نوع المذهب التجريبي الذي أدخله لوك، وانتهى بنزعة هيوم الشككية. وجاهر كل واحد من هؤلاء المفكرين بمذهب تجريبي من حيث أنه منهيح عام له، لكنهم زعموا أن لوك كان مخطئاً في التمييز بصورة حادة بين الأفكار والموضوعات الخارجية التي يتمثلها الذهن. فنحن ندرك بصورة مباشرة موضوعات العالم الخارجي الواقعية من حيث إنها توجد بالفعل، وليس من حيث إنها أفكار أو نسخ منها؛ وذلك هو المذهب الواقعي Realism؛ ونحن نعرف أن المذهب الواقعي صادق من حيث إنه مسألة من مسائل الحس المشترك Common Sense. ولقد أثبت «ريد» أن المدرك الحسي يرتبط بصورة مباشرة بالاعتقاد أو بالحكم الذي يكون موضوعه موجوداً في العالم الخارجي مستقلاً عن إدراكنا له. وتتضمن الذاكرة، بصورة مشابهة، معرفة الوقوع الفعلي للحدث الذي نستدعيه. وذلك هو الحس المشترك، إذ لا يمكن البرهنة عليه، ولا يحتاج إلى برهنة لأنه واضح بذاته.

ويقسم «ريد» مبادئ الحس المشترك إلى حقائق عارضة Contingent Truths، قد تتغير من حين إلى آخر، وحقائق ضرورية necessary Truths، أزلية لا تتغير. ومن بين المبادئ التي تكون أساساً للحقائق العارضة وجود كل شيء نعيه، بما في ذلك ذكرياتنا، وهويتنا الشخصية، وأفعال الإرادة، وموضوعات الإدراك الحسي. واستدلالاتنا التي تخص أحداثاً محتملة، هي أيضاً موثوق بها إلى حد ما، وفقاً للظروف. أما الحقائق الضرورية فهي تشمل المبادئ الأولى أو البديهيات في علم النحو، والمنطق، والرياضيات، وعلم

الجمال، والأخلاق، واليتافيزيقا؛ فصحة هذه المبادئ واضحة من حيث إنها مسألة خاصة بالحدس. فمبادئ الأخلاق نعرفها عن طريق حاستنا الخلقية أو ضميرنا بصورة حدسية؛ ويسمى هذا الموقف في الأخلاق بالمذهب الحدسي. ولقد كتب «ريد» بوضوح ومعقولة، وأظهر أحياناً استبصاراً ملحوظاً. ومع ذلك، كثيراً ما كان، عملاً وسطحياً. وقد طور «ستوارت» و«برون» تفكيره بتفصيل متنوع وكانا أكثر بلاغة.

لقد كانت فلسفة الحس المشترك شائعة في الكنائس؛ لأنها خلّصت الكهنة من الوسواس التي تتشكك في الدين. وانتشرت مدة طويلة في اسكتلندا، وكانت ذات نفوذ في فرنسا وألمانيا في فترة رد الفعل بعد الثورة الفرنسية، وأصبحت، كما سرى، الفلسفة المهيمنة لمدة قرن في أمريكا. وليس لمذهب الحس المشترك الأسكتلندي الواقعي، اليوم، سوى أهمية تاريخية. وقدم كانط حصصاً أكثر عمقاً لمذهب هيوم الشكّي الذي لا يزال مقبولاً في الدوائر المثالية. وهناك ارتداد ملحوظ في القرن العشرين إلى المذهب الواقعي، على الأقل في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة، غير أنه لا يمكن أن يدين لريد وخلفائه إلا بالقليل، كما أنه من نمط مختلف^(١٤).

٩ - التنوير في أمريكا

ثمة جانب واحد تحققت فيه إلهامات فلاسفة عصر التنوير بصورة كافية في ذلك الجزء من العالم الجديد الذي أصبح بعد عام ١٧٧٦ الولايات المتحدة الأمريكية، وهو تطور الدساتير السياسية الحرة. فقد كانت الولايات المتحدة أرض الحرية، ونظر الفلاسفة الأكثر ليبرالية في أوروبا إلى الأمة حديثة العهد باستحسان وإعجاب. لأن آباء الجمهورية نجحوا في تجسيد مبادئ عصر التنوير في حكومة ناجحة.

ولقد ارتكز التبرير الأمريكي لدعوى الاستقلال القومي (في إعلان الاستقلال) على تأكيد لوك للحقوق الطبيعية، التي كان نبذها المستمر والدائم من جانب الحاكم أساساً مشروعاً للثورة. وقد تجسد كثير من فكر عصر التنوير البريطاني والفرنسي في الدستور الوطني، الذي - كما تقرر نوطته - يكون عقداً اجتماعياً يشكله شعب الولايات المتحدة بعضهم مع بعض. وحددت القوانين الطبيعية، التي قد لا تعدى عليها الحكومة الفيدرالية، بصورة واضحة في التعديلات الأولى للدستور. إن الحكومة الفيدرالية ليست لديها سلطة

لأن تدخل في الحريات المدنية. وتحقق في الحال التسامح الديني التام وعدم الاعتراف بالكنائس المفضلة في الولايات المنفصلة. وإذا اهتم الدستور الفيدرالي، كما يزعم البعض مثل لوك، بحقوق ملكية الطبقة المتوسطة، أكثر من اهتمامه برفاهية جماهير الشعب، فإنه على الأقل يفتح الطريق للطبقة التالية للإنسان العادي في روح روسو عن طريق الداعين للإصلاح من أمثال «توماس جيفرسون» T. Jefferson و «أندرو جاكسون» A. Jackson ويجب عدم المبالغة في أثر الفلسفة على مؤسسى الجمهورية؛ فهم بلا شك قد استندوا إلى تجربتهم الخاصة أكثر من وقوفهم على نظريات أوربا النظرية، ومع ذلك فإن الحقيقة واضحة وهي أن عملهم تجسيد عيني لروح عصر التنوير ومثله العليا.

وقد وجدت اتجاهات كثيرة أخرى من اتجاهات التنوير تعبيراً عنها في أمريكا، على الرغم من أنها لم تؤد إلى إنجازات تستحق التقدير.

والفيلسوفان الأمريكيان الأكثر تألقاً في الفترة الاستعمارية هما «صمويل جونسون» S. Johnson و «جوناثان ادواردز». وقد كان كل منهما مثالياً. فصمويل جونسون (١٦٩٦ - ١٧٧٢)، الذي يجب ألا يختلط بالأديب الإنجليزي الذي كان يحمل نفس الاسم قديمًا - عندما كان معلماً صغيراً في الأكاديمية التي أصبحت كلية ييل - للطلاب لأول مرة أعمال بيكون، وديكارت، ومالبرانش، ولوك، ونيوتن. وأصبح بعد ذلك قسيساً أسقفياً، ثم أصبح رئيساً للكنيسة في «ستراتفورد» لمدة ثلاثين سنة، حيث أعد تلاميذاً كثيرين للكلية، وكتب نصوصاً لها بعض الأهمية في المنطق، والأخلاق، والmetafysics، وأصبح معروفاً بصورة كبيرة في المستعمرات من حيث إنه حجة في التعليم. وقد كان صديقاً لـ «بنامين فرانكلين» B. Franklin، وعرضت عليه رئاسة الأكاديمية الجديدة في «فيلادلفيا» التي أصبحت فيما بعد جامعة «بنسلفانيا». واعتذر عن هذه الوظيفة، لكنه سرعان ما أصبح بعد ذلك أول رئيس لكلية الملك في نيويورك (وهي الآن جامعة كوليبيا). وتعرف على باركلي أثناء إقامته الأخيرة بأمريكا، واستمر في مراسلة معه لعدة سنوات. وقد كان «جونسون»، أساساً، تلميذاً لباركلي، غير أنه قام بتعديلات في صياغته الخاصة للمذهب المثالي، وربما كان أكثرها أهمية مذهب «الأفكار». والأفكار عنده، من حيث إنها تعارض الصور (أو المثل)، لا تشمل - كما هي الحال عند باركلي - معرفتنا بذواتنا فحسب، بل تشمل أيضاً مبادئ كلية من جميع الأنواع، مثل المبادئ التي اعتقد لوك أننا نحصل عليها عن طريق الحدس والبرهان. ويزعم المعجبون بـ «جونسون» أنه تغلب على قصور المذهب

التجريبى البريطانى إلى حد ملحوظ، وسبق كانط وهيغل. وهو بالتأكيد أقل اسمية مما كان عليه باركلى فى بداية حياته وهى الحقبة الأكثر شهرة. وقد اكتسب جونسون نسبياً قليلاً من المهتمين إلى المذهب المثالى. إن الطابع الأمريكى عملى وواقعى حتى إن المذهب المثالى لم يصبح شائعاً ومنتشراً بدرجة كبيرة. وعلى الرغم من أن جونسون استطاع أن يعبر عن نفسه بوضوح، فقد كان ينقص كتاباته جاذبية باركلى الأدبية. وقد أثارت، فضلاً عن ذلك، الواقعة التى تقول إن باركلى وجونسون كانا أسقفين تعصباً حزبياً ضد فلسفتهم.

وعلى الرغم من أن «جوناثان ادواردز» (١٧٠٣ - ١٧٥٨) كان معلماً فى «بيبل» عندما كان شاباً، ورئيساً لجامعة برنستون قبل وفاته ببضعة أشهر، فقد كان قسيساً لكنائس فى إنجلترا الجديدة أثناء معظم حياته العملية. صحيح أنه كان أحياناً يقدم مواعظ يصور فيها أهوال جهنم بوضوح حتى إن مستمعيه الأكثر تأثراً أصابهم اضطراب وتشنج، غير أنه قام بالكثير لكى يبدأ ما كان فى بعض النواحي إحياء مفيداً للدين فى المستعمرات. لقد كان إنساناً عطوفاً ودوداً، قام بحماية الهنود، وساعد التمساء، وطور قضية التعليم. وعندما كان طالباً فى جامعة ييل، قبل أن يصل إلى سن السادسة عشرة، طور موقفاً مثالياً فى الفلسفة من دراسة نقدية للوك ونيوتن، وربما يكون قد أغفل تماماً أن باركلى وصل إلى نتائج مشابهة^(١٥). وتتضمن كتاباته المنشورة، التى يتركز التأكيد فيها على اللاهوت، موضوعات ميتافيزيقية، ومنطقية، وأخلاقية، وجمالية، ويظهر معرفة جليلة الشأن وتقديراً للعلوم الطبيعية. وقد كان صوفياً، ولقد كانت تجربته عن الله هى التى أنارت طريقه وحولت موقفه تجاه العالم. لقد هزه جمال الطبيعة. ويمكن تلخيص بعض المسائل الرئيسية فى فلسفته فى العبارة التالية «الكون بناء من أجزاء محددة ينظمها ويحكمها قانون لا يمكن انتهاكه. وتأتى معرفة هذا الكون لنا بصورة تدريجية عن طريق الإحساس، والشعور، والتأمل، وهو متناه، لكن عندما نلمسه عن طريق النور الإلهى، أو الحب العقلى لله، فإنه يتخذ شيئاً له خاصية الحكمة اللامتناهية. ويكمن خير الإنسان، وفضيلته فى النظر إليهما فى ذاتهما. وقد يقترب الإنسان عن طريق الفضيلة من الكمال الذى هو الإرادة الإلهية والحكمة. ويكسو الجمال الكون، ويكون تجربة أولئك الذين يلاحظونه بنور الحكمة الإلهية والعاطفة»^(١٦).

ولسوء الطالع، لم يكن لفلسفة ادواردز المثالية، التى تؤلف زعمه الأساسى بالعظمة من حيث إنه مفكر، أثر فى معاصريه بدرجة كبيرة مثل لاهوت كالفن Calvinistic، الذى

أكد السيادة المطلقة لله، والقدرة، والفساد الكلى للإنسان الطبيعي. لقد قبل الكتاب المقدس بصورة حرفية تماماً، نبوءاته ومعجزاته، التي تبرهن على فاعلية عناية خاصة تدخل في عمليات الطبيعة.

لقد ظهر مذهب التأليه الطبيعي في أمريكا في الأغلب الأعم كرد فعل لتشدد مذهب الكالفن. فقد أكد هذا المذهب السيادة المطلقة لله التي تدخل بصورة استبدادية في عمليات الطبيعة وأفعال الموجودات البشرية الحرة، التي لا يمكن أن تُشفع لها الكنائس التي أفسدت الأخلاق إلا عن طريق البث التعسفي للطف الإلهي، وإذا لم تُختار بفعل سماوى من أجل الخلاص. وقد تبدو تلك المذاهب معقولة بالإشارة إلى أوروبا الفاسدة والمنحطة، لكنها لا تنطبق على الأمريكيين الذين لهم سمات الخير الطبيعي، ولديهم القدرة على التقدم اللامحدود. وقد ظل اللاهوتيون والفلاسفة باستمرار داخل الكنائس الأرثوذكسية قبل الثورة، ورضوا بدليل النظام والتدبير الموجود في الطبيعة من حيث إنه دليل على وجود الله المحب للخير، الذى يقدم الحرية والفرصة للبشرية.

ومع ذلك، فقد ذهب سياسيون مثل بنيامين فرانكلين، وتوماس جيفرسون، وجون آدمز، الذين تأثروا بالفلاسفة عندما كانوا في فرنسا، والذين قرأوا أدب المؤلهة الطبيعيين، أبعد من ذلك، فقد رفضوا المسيحية التقليدية برمتها، على الرغم من أنهم استمروا في الإيمان بوجود الله، وتعظيم يسوع المسيح من حيث إنه معلم أخلاقى ومصالح، وفضلوا تأسيس الأخلاق على أسس مستقلة عن اللاهوت. وربما كانت أنشطتهم في مجالات أخرى غير الفلسفة والدين، وكتبوا قليلاً في هذه الموضوعات ونشروا أقل مما كتبوا. وكان «جيفرسون» بطلاً متحمساً للتسامح الدينى، بما فى ذلك الصراحة التامة فى مناقشة الآراء الدينية من كل نوع.

وبعد قيام الثورة الأمريكية بفترة قصيرة وجه «توماس بين» T. Paine (مؤلف كتاب عصر العقل)، وإيثان ألن E. Allen (مؤلف كتاب رسائل العقل)، هجمات أكثر صراحة ضد نبوءات ومعجزات الكتاب المقدس، وتعاليم المسيحية الأرثوذكسية بوجه عام. ولقد اعتقدا أن الثورة السياسية حررت الأمريكيين من الطغيان الأوربى فى الحكم، وبنى أن يحدث تحرر مشابه فى اللاهوت. ودافعا عن ديانة التأليه الطبيعي، كما فهماه على أسس عقلية، وأما بالله، والقانون الطبيعي، وخير الإنسان الفطرى، والقدرة على التقدم. وانتشرت كتب «بين» Paine وكتيباته انتشاراً واسعاً فى الولايات، وأصبحت منتشرة بين

«الكافرين» من يخشى منهم، فلم يكونوا جميعاً على خلق رفيع. ولقد برهن مذهب التأليه الطبيعي في أمريكا، كما هي الحال في أوروبا، على أنه ليس قادراً على تنظيم الكنائس، أو ممارسة تأثير بناءً على السلوك الفردي أو الحياة الاجتماعية. وفي خلال جيل سقطت الثقة فيه. وجذبت المفكرين الليبراليين الأكثر قدرة حركة أكثر بناءً تحت قيادة كهنة لا يؤمنون بالتثليث مثل «وليم إليري شاننج» W. E. Channing، وازدهرت في مذهب التعالي Transcendentalism عند «إمرسون» Emerson، ومدرسة كونكورد. وبدأ الكهنة المعتدلون يبشرون بالتدريج بلاهوت أقل تنفيراً من المذهب الكالفيني القديم، واكتسح البلد عهد من الإحياء الديني (بث الروح الديني في النفوس)، وقد مذهب التأليه الطبيعي تأثيره الذي كان له.

ويمكن أن نجد اتجاهات موازية للاتجاهات المادية في عصر التنوير الإنجليزي في أعمال «كادوالدر كولدن Cawallader Colden (١٦٨٨ - ١٧٧٦)، و«جوزيف بوكانان» J. Buchanan (١٧٨٥ - ١٨١٢)، وجوزيف بريستلي J. Priestley (الذي جاء إلى أمريكا عام ١٧٩٤)، وتوماس كوبر T. Cooper (١٧٥٩ - ١٨٤٠)، وبنيامين رش B. Rush (١٧٤٥ - ١٨١٣). واهتم جميع هؤلاء الفلاسفة بالفيزياء، والفسيولوجيا، وحاولوا تفسير العمليات الذهنية عن طريق الجهاز العصبي. وناقشوا مشكلات السيكولوجيا والأبستمولوجيا، وكانت لهم إسهامات عملية ذات أهمية كبيرة أو قليلة. ومالوا برضا نحو الدين الحر، ولم يخضع واحد منهم لمذهب «هولباخ» المادي المنكر للألوهية.

وهناك أسباب متعددة لانتصار مذهب الحس المشترك الأسكتلندي الواقعي على مذهب التأليه الطبيعي، والمذهب المثالي، والمذهب المادي، بحيث يصبح الفلسفة المهيمنة في معظم الكليات الأمريكية حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فربما كان الأمريكيون واقعيين بطبعهم؛ إذ يبدو أن الحس المشترك يقول إننا ندرک مباشرة موضوعات خارجية ولا ندرک صوراً أو نسخاً منها، وإننا نلاحظ بصورة مماثلة وجودنا الخاص وتفهم المبادئ الأخلاقية بصورة مباشرة. ونتيجة لذلك نتجنب الصعوبات الأبستمولوجية الموجودة في المذهب المثالي والمذهب المادي ونتجنب المذهب الشككي. وعلاوة على ذلك، كان المذهب الواقعي الأسكتلندي مقبولاً للأرثوذكسية الدينية، وكان مذهباً آمناً لأن بدرسه أساتذة الجامعة لطلابهم. وأحبه الطوائف الدينية، وأصبحت معظم الكليات الأمريكية تخضع

لتأثيره، وإن لم تكن تخضع لسيطرته. وانتشر المهاجرون الأيرلنديون الأسكتلنديون في الولايات الوسطى، وجلبوا معهم فلسفة الحس المشترك مع نظام حكمهم المشيخي في الكنيسة البروتستانتية إلى هذا البلد، أعنى أمريكا. واستطاع «جون وزرسبون» J. Witherspoon (١٧٢٣ - ١٧٩٤)، وهو اسكتلندي جاء إلى أمريكا عام ١٧٦٨ رئيساً لجامعة برنستون، في سنوات قليلة أن يخرس مناصري مثالية باركلي في الجامعة وأن يجعلها معقل المذهب الواقعي الأسكتلندي الذي ظل ما يزيد عن قرن. وقد تطورت مبادئ تلك الفلسفة تطوراً كبيراً في الأجيال التالية في أسكتلندا، وتم توريده إلى أمريكا. وكان «نوح بورتر» Noah Porter (١٨١١ - ١٨٩٢) رئيس جامعة ييل، وجيمس ماكوش J. Mccosh (١٨١١ - ١٨٩٤) رئيس جامعة برنستون، اثنين من آخر المناصرين والأكثر شهرة للفلسفة الأسكتلندية، اللذين قاما بالكثير لكي يحافظا على شعبيتهما، على الرغم من أن إسهاماتهما الأصلية وذات الأهمية كانت قليلة. (١٧)

References

- W. Windelband, History of Philosophy, 35.
 J.G. Hibben, The History of Philosophy of the Enlightenment.
 Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century.
 L. Levy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France.
 H. G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States.
 J. H. Randall, the Making of the Modern Mind.
 A. O. Lovejoy, the Great Chain of Being, Chaps. VI-IX.
 B. A. G. Fuller, History of Philosophy, Vol. II., pp. 219-258.
 Numerous other references will be found in the Notes to this chapter at the end of the volume.

الجزء الثالث:

الفترة المثالية

الفصل الثاني عشر

كانط

١ - الفترة المثالية

بدأ الفترة التي سندرسها الآن بنشر كتاب كانط "نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١. يعتقد كانط في هذا الكتاب أنه قام بثورة عظيمة في الفلسفة تشبه الثورة التي قام بها "كوبرنيكوس" في علم الفلك. فقد حاول علماء الفلك قبل "كوبرنيكوس" أن يفسروا حركات النجوم الثابتة بافتراض أنها تدور بالفعل، كما يظهر أنها تفعل ذلك، حول الملاحظ البشري الذي لا يتحرك، فأظهر كوبرنيكوس، من ناحية أخرى، أن التغيرات الظاهرة في مواقع النجوم الثابتة ترجع إلى إدراكات الموجودات البشرية المتغيرة على أرض تتحرك. استمر الفلاسفة قبل كانط، في افتراض أن إدراكاتنا تناظر خصائص معينة في العالم الخارجي. أما كانط فقد أثبت على العكس، أن كل الموضوعات لابد أن تتطابق مع تكوين أذهاننا، حتى يمكن معرفتها. ولذلك ينسب كانط وكوبرنيكوس على حد سواء خصائص إلى الذهن البشري كانت تُنسب من قبل إلى العالم الخارجي^(١). وقد كان كانط بقدر كبير، أكثر أصالة من كوبرنيكوس، لأنه ذهب إلى أنه حتى قوانين الرياضيات والفيزياء تدين بمصدرها وصحتها إلى بنية الذهن البشري. فأذهاننا بمعنى ما - التي كان كانط حريصاً على تفسيرها - تصنع العالم الفيزيائي الذي نعيش فيه. وكل إنسان مفرد لا يصنع - بالتأكيد - عالماً، منفصلاً خاصاً به، وفقاً لأهوائه الشخصية ونزواته، لأن الناس يعيشون في عالم مشترك تحكمه قوانين لاتقل عن ذلك صرامة، لأنهم يدينون بوجودهم لتكوين الذهن البشري.

وبدت فلسفة كانط - في مقابل المذهب الشكي والمذهب المادي في السنوات الأخيرة من عصر التنوير - لمعاصريه في أعلى درجات إنعاش النفس. ويحب علينا أن لا نشعر بأن العالم الخارجي لتجربتنا غريب عنا، لأنه عالم صنعه أذهاننا الخاصة. ولا بد أن تكون ذواتنا - بطريقة أو بأخرى - أسمى من الطبيعة الخارجية. فالعالم الحقيقي الأصلي للأشياء

كما تكون في ذاتها ليس العالم الآلى لإنسان صنع الرياضيات والفيزياء. وعندما ينكر كانط أننا لا نستطيع أن نعرف أى شىء يقينى عن هذا العالم البعيد، فإنه يكون لدينا الحق - على الأقل - لأن نأمل أن تكون إرادتنا فيه حرة، وتكون ذواتنا خالدة، وأننا نعرف الله.

وكانط هو أيضاً ابن عصر التنوير الهادئ الحذر أكثر مما ينبغي، فلم تجرّفه الحمية الرومانسية؛ فعنده أن تأكيدات الذهن البشرى فيما يتعلق بالله، والحرية، والخلود، هي مجرد مسلمات يسمح لنا العقل بتكوينها، ويشجعنا الإلزام الأخلاقى والتقدير الجمالى بأن نأمل في أن تكون صادقة. لقد حطم كانط المعرفة التى افترضها المذهب المادى ومذهب الإلحاد لكى يفسح المجال للإيمان. غير أن ذلك هو كل ما ادعى أنه فعله. إنه لم ينظر إلى نفسه على أنه فيلسوف مثالى إلا بمعنى خاص هو «مثالى ترنسندنتالى»، ويقصد بهذا التعبير أقل مما عناه المصطلح في مذاهب متأخرة.

ومع ذلك، فقد فتح كانط الطريق لاتباعه الألمان لكى يصبحوا مثاليين دون تحفظات. فقد اعتقد "فشته" Fichte أن الأنا Ego اللامتناهية قد انتجت عالماً يجد فيه كل فرد متناه المادة لكى يؤدى واجبه، ويؤدى رسالته. ونظر "شلينج" Schelling إلى العالم على أنه التجلى لروح لامتناهية تبحث عن صور جديدة من التعبير الجمالى. ووجد شعراء ألمانيا والمجلترا الرومانسين أن الكون يستجيب بطرق عديدة للدوافع الداخلية لأرواحهم.

وقد ختم "هيجل" الحركة الرومانسية فى جانبها الفلسفى، وعلمنا بطريقة أكثر عقلانية أن كل عمليات الطبيعة هي لحظات فى تطور "الروح المطلق" Absolute Mind الذى يفكر بعملية منطقية: فلا بد من تفسير التاريخ البشرى، والفن، والعلم، والدين، وفقاً لمبادئ روحية، وموضوعية، وعقلية.

وانتهت تلك الفترة المميزة بموت هيجل عام ١٨٣١، واختلف الفلاسفة منذ هيجل فى الأهمية التى تعطى لعمل كانط واتباعه المباشرين فى ألمانيا. فالبعض يرى فى كانط الصورة المحورية فى تاريخ الفلسفة الحديثة بأسرها، لأنه جمع كل ما هو أفضل فى المذهب العقلى السابق والمذهب التجريبي السابق، وفهم فكره هو تمهيد لا غنى عنه لأى مهمة فلسفية جادة. ويضيف البعض مزاعم مشابهة لهيجل. ويعتقد آخرون أنه ليس لأى فيلسوف من هذه الفترة من الأهمية ما لفلاسفة عصر النهضة والتنوير العظام. ومع ذلك، فمن الممكن أن نقول إنه منذ عام ١٧٨١، يدين كل فيلسوف ذى أهمية بطريقة أو أخرى، بصورة إيجابية أو سلبية، بصورة واعية أو غير واعية، لكانط واتباعه المباشرين.

٢ - حياة كانط وشخصيته

قضى امانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) حياته بأسرها في المدينة الريفية كونيغسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية، أو بالقرب منها، وكان يسكنها آنذاك حوالي خمسين ألفاً. وكان يعتقد أن اسم عائلته في الأصل هو "كانت" Cant، وأن جده من قبل والده هاجر من اسكتلندا في بداية القرن الثامن عشر تقريباً، ومع ذلك، فهذه مسألة فيها شك. وعُرف أن والده كان صانعاً لسروج الخيل في ظروف متواضعة، وعملت أخواته قبل الزواج في الأعمال المنزلية، أما أخوه الأكبر فقد التحق بالجامعة وأصبح قسيساً من أتباع لوثر. ومات والدته عندما كان في سن الثانية عشرة، ومات والده عندما كان في سن الحادية والعشرين. وكان أبواه من أنصار طائفة «التقويين» Pietists المتشددتين، ويحتمل أن يكونا قد غرسا فيه رؤية دينية ورعة وجادة، لكنها ضيقة.

كان كانط تلميذاً بارعاً متألقاً في الجامعة، وبعد أن تخرج في الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربياً خصوصياً في أسر الأعيان التي كانت تعيش في منطقة مجاورة للمدينة. ثم عاد إلى الجامعة عام ١٧٥٥، وعمل مدرساً خاصاً بها (Privat dozent)*. ولم يرق إلى درجة الأستاذية إلا في عام ١٧٧٠، ويبدو أنه أثناء هذه السنوات الخمس عشرة حمل عبئاً تدريسياً ثقيلاً، فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرة أو أكثر في كل أسبوع، لم يدرس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب، بل كان يدرس فيها أيضاً الرياضيات، والفيزياء، والجغرافيا الفيزيائية، والأنثروبولوجيا، والتربية، ومواداً أخرى. وقد يكون ذلك من أسباب تأخر تطوره كمفكر أصيل، على الرغم من أنه وجد وقتاً لأن ينشر مقالات عديدة تُشرف أي مدرس جامعي عادي. وبعد أن أصبح أستاذاً في عام ١٧٧٠، استطاع أن يكرس وقتاً أكثر لعمل مبدع، على الرغم من أنه لا يزال يعطى ساعات أكثر للتعليم أكثر مما يفعله أي أستاذ جامعي ألماني اليوم. وفي النهاية، في عام ١٧٨١، عندما كان في سن السابعة والخمسين، استطاع أن ينشر "نقد العقل الخالص"، كتابه الأول ذا الأهمية العالمية.

ويقع تطور كانط الفكري في ثلاث مراحل. كان في المرحلة الأولى من هذه المراحل - مثل معظم الفلاسفة الألمان في عصره - فيلسوفاً عقلياً، تحت تأثير "ليبنس" و "فولف" إلى

(*) نظام في الجامعات الألمانية كان فيه المدرس أو الأستاذ يتقاضى راتبه من تلاميذه (المراجع).

حد ما، واعتقد أنه من الممكن أن نصل إلى حقائق بعيدة عن طريق التفكير العقلي المستقل عن البراهين التجريبية. ومع ذلك، تظهر مقالاته - حتى في تلك السنوات - علامات الأصالة وعدم الرضا عن المذهب العقلي.

وتبدأ مرحلته الثانية تقريباً في عام ١٧٦٥، التي تأثر فيها إلى حد ما بالفلاسفة التجريبيين البريطانيين. فقد أيقظته «مقالات» هيوم و«أبحاثه» من سبانه الدجماطيقى. وقادته إلى أن يستنتج أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة، وأن الحقيقة القصوى الخارجية للأشياء في ذاتها التي توجد وراء إحساساتنا لا يمكن معرفتها عن طريق العقل. ومن المحتمل أن يكون - من ناحية أخرى - قد قرأ «المقالات الجديدة» للينتس بعد نشرها في عام ١٧٦٥، ومن الممكن أن يكون ذلك قد عزز لديه الاعتقاد بأنه على الرغم من عدم وجود أفكار فطرية، إن شئنا أن نتحدث بصورة حرفية، فإن للذهن قدرات أصلية تحدد شكل تجاربه. وأصبح، أثناء تلك المرحلة، مقتنعاً بأن فكر هيوم، لو طورناه إلى نتائجه المنطقية، لوجدنا أنه يتضمن بالفعل أنه ليست كل المبادئ في الفيزياء فحسب، بل حتى تلك المبادئ في الرياضيات أيضاً، هي تعميمات محتملة تقوم على الملاحظات. ونحن نعتقد أنها ضرورية بسبب العادة وتداعي الأفكار. ولا يمكن لكانط أن يقبل نتائج متطرفة كهذه؛ فمبادئ هندسة أقليدس، وفيزياء نيوتن، التي كان كانط يدرسها غالباً، بدت له معرفة مبرهن عليها بصورة مطلقة وليست مجرد تعميمات محتملة. ولذلك أصبحت مشكلته هي: كيف يمكن التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء والحقيقة التي تقول بأن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

ويبدو أن كانط عرف - أثناء مرحلته الثانية، في مجال الأخلاق - كثيراً من فكر فلاسفة الأخلاق البريطانيين، وبخاصة شافنيسيري، وهاتشيسون، وهيوم، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية. وعندما جذب في البداية إلى المذهب التجريبي الأخلاقي، لم يستطع أن يكتشف فيه مبادئ يمكن الاعتماد عليها بصورة مطلقة مثل مبادئ الرياضيات، ووجد نفسه عاجزاً عن أن يقبل تلك المبادئ الذاتية والتي لا يمكن الوثوق بها بوصفها أساساً للأخلاق، مثل الحاسة الخلقية، والتعاطف، واللذة، والمنفعة. وعندما سلم بقدر محدود جداً من الحقيقة لمنازعات فلاسفة الأخلاق البريطانيين، انتهى إلى أن المبادئ الأساسية للأخلاق تقوم، بحق، في العقل، وظل بعد ذلك فيلسوفاً عقلياً صارماً في الأخلاق. وأصبح كانط، أثناء تلك المرحلة، أو بعد ذلك، قارئاً متحمساً

لروسو، الذي يدين لتأثيره تعاطفه مع عامة الناس، واحترامه لحق كل إنسان في أن يعامل بوصفه غاية في ذاته، وتفضيله للجمهورية الديمقراطية على نظام الحكومة الملكية.

ويُعتقد أن مرحلته الثالثة أو الأخيرة التي تسمى في الغالب، "المرحلة النقدية"، التي تكون وحدها ذات أهمية عالمية، لم تبدأ بعد عام ١٧٧٠ بفترة طويلة، العام الذي أُلغى فيه "بحته الافتتاحي" في بداية واجباته كأستاذ، وفي عام ١٧٨١ تطور في ذهنه، بالتدرج، موقفه النهائي، وهو التأليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، الذي أطلق عليه اسم "الفلسفة النقدية" Critical Philosophy. ويبين كتاب "نقد العقل الخالص" (الذي نشر عام ١٧٨١) كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة، في رأي كانط في الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. ويبين كتاب "نقد العقل العملي" (الذي نشر عام ١٧٨٨) بصورة عقلية ما ينبغي علينا أن نفعله في مجال الأخلاق، وما قد نأمله في الدين بوصفه مسألة من مسائل الإيمان. أما كتاب "نقد ملكة الحكم" (الذي نشر عام ١٧٩٠) فيتضمن آراء كانط في الاستاتيكا والبيولوجيا، وبحثاً في نظائر الإيمان بعالم روحى تقدمه الطبيعة، والفن، والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التي تحمل عنوان "نقد" هي أكثر كتب كانط أهمية. ويُلقى كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً" (الذي نشر عام ١٧٨٣)، في بعض النواحي، ضوءاً على الأفكار الأساسية لكتاب "نقد العقل الخالص"، في حين أن كتاب "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" (الذي نشر عام ١٧٨٥) هو مدخل جيد لفلسفته الأخلاقية. وغير تلك الكتب، يعد المقال القصير والمضئ عن "السلام الدائم" (الذي نشر عام ١٧٩٥) العمل الذي يهم بصورة أكثر احتمالاً القارئ العام.

ويمكن أن نلخص الوقائع الخاصة بحياة كانط التي تخلو من الأحداث المهمة بصورة نسبية وتلقى ضوءاً على روح فلسفته في الآتي:

(١) أعطاه التدريب المبكر الذي تلقاه في المنزل اهتماماً مستمراً بالدين. على الرغم من أنه كره في السنوات الأخيرة الذهاب إلى الكنيسة، وأصبح غير مكترث بمعتقدات لاهوتية كثيرة وبممارسات لاهوتية، فإنه استمر في الاهتمام بالمشكلات الأساسية للدين التي يمكن للفيلسوف أن يلقى عليها ضوءاً - وهي المشكلات التي تخص الله، والحرية، والخلود.

(٢) ثلاثة عوامل مرتبطة أعطته إحساساً شديداً بالواجب، وجعلته يشعر بأن الإلزام الخلقى ثابت ومطلق. وأول هذه العوامل، تربيته الصارمة في المنزل عندما كان صغيراً.

وثانيهما تركيبه الجسماني الضعيف، الذي أدى به إلى مراعاة نظام صارم للتغذية، وممارسة الرياضة، والتنزه، ونتيجة لذلك تمتع بصحة جيدة بصورة معقولة، حتى أنه استطاع أن يواصل الكتابة حتى السنوات الأخيرة من حياته الطويلة، غير أنها تضمنت ضبظاً صارماً للنفس. أما العامل الثالث فهو مناخ النظام العسكري الذي تدرّب فيه الموظفون المدنيون (وكان أستاذ الجامعة في واقع الأمر، موظفًا مدنيًا) في بروسيا في عهد فردريك الأكبر وأتباعه.

(٣) المحب البروسي للدقة الصورية في كل شئون الحياة، وأعجب كانط بالتفكير الدقيق في الرياضيات والفيزياء، واعتقد أن المبادئ الكلية والضرورية واليقينية بصورة مطلقة هي وحدها التي تستحق أن ننظر إليها على أنها المعرفة العلمية. وهو لم يقدر، على الإطلاق، العلوم الاستقرائية. ومع ذلك، فقد كان أمينًا للغاية في قدرته على إنكار أن هجمات لوك وهيوم المدمرة جعلت عقلانية القرن السابع عشر والثامن عشر لا يمكن الدفاع عنها. وكان لا بد له من تشييد أسس عقلانية جديدة كان يأمل أنه لا يمكن مهاجمتها.

وكان كانط محبوبًا بوجه عام كمدرس، وجامعي، ومواطن. وقد كان له أصدقاء كثيرون من سكان كونيغسبرج من مكانات مختلفة في المجتمع. وكان اجتماعيًا ولين الجانب في شبابه. وبالتالي كان مدرسًا يثير طلابه ويصر على أن لا يأخذوا أي مذهب من مذاهب الفلسفة بوصفه مسلمًا به، لكن يجب عليهم أن يفكروا بأنفسهم - وكان ذلك موقفًا واسع الأفق لم يكن مألوفًا في بروسيا في ذلك الوقت - لكنه كان أقل تسامحًا بعد أن تطورت فلسفته، وقدمها للعالم، وأصبح ذائع الصيت ومسنًا. وقد توقع أن يقتنع الجميع بصدق فلسفته الخاصة، ومال إلى النظر إلى أولئك الذين فشلوا في أن يفعلوا ذلك على أنهم عنيدون وأغبياء. ومع ذلك، فقد ظل إنسانًا مهذبًا، ودودًا، دمث الخلق، يدعو طلابه وأصدقاء آخرين لتناول العشاء، ويستمتع بقضاء ساعتين أو ثلاث ساعات بعد ذلك في حديث عام، وكان يعرف كيف يجعله مسليًا. واستمر في أن يكون شخصًا محترمًا من حيث إنه باحث جاد، وأمين، ومخلص، ذو قوة بارزة وحكمة عظيمة. وكان الناس في كونيغسبرج فخورين به بوصفه أعظم فلاسفة العصر.

وعلى حين أن كتاب كانط «نقد العقل الخالص» كثيرًا ما يُنظر إليه على أنه أكثر الأبحاث التي كتبت في العصور الحديثة عمقًا وبراعة في موضوعات فلسفية، فقد كان

هناك اتفاق عام على أنه واحد من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة في الفلسفة، وليس له جدارة أدبية على الإطلاق. وقد كانت كتابات كانط المبكرة واضحة بقدر معقول، وتحتوى على قليل من العبارات البلاغية. فلماذا كتب كانط هذا الكتاب «نقد العقل الخالص» بصورة سيئة، ولماذا لم تكن كتاباته المتأخرة أفضل كثيراً؟ وربما كان التفسير الأساسى هو أنه شعر فى عام ١٧٨٠ أنه يقترب من الشيخوخة، بينما كان لديه فى نفس الوقت الكثير الذى يقدمه للعالم. فكان لابد أن يقدمه مكتوباً كله ومنشوراً فى أسرع وقت ممكن. ولذلك وضع باستعمال الملاحظات الكثيرة التى قام بتجميعها منذ عام ١٧٧٠، دون أن يقوم بمراجعتها بدقة لكى يجعل اللغة والفكر منسقين. لقد كانت هناك قلة من الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، وفى حالات كثيرة لم يكن هناك سابقون يرشدونه فى اختيار الكلمات واستعمالها. وعلاوة على ذلك، فقد قدم كانط فلسفة جديدة، وكان مضطراً إلى استعمال كلمات بمعانى جديدة، وكان مجبراً فى بعض الأحيان على أن يستخدم الكلمة نفسها لتعبير عن معانى مختلفة لا يستطيع القارئ أن يميزها إلا من السياق. ومع ذلك، فقد كرس الشراح أنفسهم لتفسير كتب كانط النقدية، منذ عصره. وتم التوصل الآن إلى اتفاق عام فيما يتعلق بالخطوط الأساسية لفلسفته، والعناصر التى نهى المبتدئ بصورة كبيرة. فاستقر الرأى على أن فكره منذ عام ١٧٨١ فصاعداً قد تغير قليلاً فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية. ولا يزال هناك خلاف حول التأكيد النسبى الذى كان كانط يريد وضعه على جوانب مختلفة من مذهبه، وعلى تفصيلات أخرى هى بالنسبة للمبتدئ ذات نتيجة أقل شأنًا، بغض النظر عن أهميتها بالنسبة للمتخصصين. (وهناك، بالتأكيد، اختلافات واسعة فى الرأى بين الفلاسفة المثاليين، والفلاسفة الواقعيين، وفلاسفة آخرين من عصرنا بالنسبة إلى أى مدى كان كانط محققاً أو مخطئاً فى مواقفه المتعددة، غير أن هذه مسألة أخرى). إن أى قارئ جاد يريد أن يدرس كانط بتأن وبمساعدة الشراح، سوف لا يجد صعوبة فى فهم الفحوى العام لفلسفته. وسوف ينال الجزاء الذى يناله من يجلس فى بيته مع واحد من عقول العصور البارعة.

٣ - نقد العقل الخالص

قام كانط، مثل لوك وهيوم، ببحث جاد فى مصادر المعرفة البشرية، وحاول أن يحدد

قدرات الذهن البشرى. ومع ذلك، فمنهج البحث عنده مختلف عنهما أتم الاختلاف. فقد بدأ لوك وهيوم بالتفسيرات السيكولوجية لعملية الإحساس والتأمل، وقاما برد الأفكار المركبة إلى أصولها المفترضة في أفكار بسيطة. أما كانط، فهو على العكس، يبدأ بالمعرفة اليقينية بصورة مطلقة التي يمتلكها الإنسان في الرياضيات، والفيزياء، المعرفة التي تعجز الأوصاف السيكولوجية، في رأيه، عند لوك وهيوم أن نفسرها. ولذلك بينى كانط نظرية جديدة للذهن البشرى، يعتقد أنها تكفى لتفسير إنجازاته. ولا شك أن وجهة نظر كانط عن الذهن لا تدعى أنها سيكولوجية، ومن الضروري لكى نفهمه أن نلاحظ الملكات التي يقسم الذهن إليها؛ غير أن أهمية نظريته في المعرفة لا تعتمد على سيكولوجيا مشكوك فيها. لقد تصور كانط الذهن أنه ينقسم إلى ثلاث ملكات أولية، هي ملكة المعرفة، والإرادة، والشعور، ويكسر لكل ملكة منها كتاباً من كتبه النقدية الثلاثة.

(١) كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قبلياً؟

يبدأ كتاب «نقد العقل الخالص»، الذي يعالج ملكة المعرفة، بالانتباه إلى واقعة مؤداها أنه على الرغم من أن كل معرفة تبدأ بالتجربة الحسية، فإن الذهن البشرى يستطيع أن يصدر أحكاماً تركيبية قبلية، لها صحة مطلقة بالنسبة لكل تجربة بشرية مستقبلية بمكنة، ويشرح كيف يكون الذهن قادراً على أن يفعل ذلك. ففى أى حكم، مثل : 'أ هي ب'، إما أن يتنى المحمول (ب) إلى الموضوع (أ)، بوصفه شيئاً متضمناً بداخله فعلاً، أو أن (ب) توجد خارج مضمون (أ)، على الرغم من ارتباطها به. فعندما نقول فى الحالة الأولى «كل أ هي ب» فإننا نصدر حكماً تحليلاً خالصاً، أى أننا نحلل (أ) إلى المضامين التي تحتوى عليها بداخلها بالفعل، ونوضح بصورة أكبر ما هو معروف من قبل. أما عندما نقول فى الحالة الثانية «كل أ هي ب» فإننا نقدم معلومات إضافية عن (أ) التي لا تكون متضمنة من قبل فى فكرة (أ) نفسها. فإذا كنا نعى بكلمة «الجسم» شيئاً يحتوى بحكم التعريف، على خصائصه الهندسية، دون خصائصه الفيزيائية، كأن نقول «كل الأجسام ممتدة»، فإننا بذلك نصدر حكماً تحليلاً، فى حين أننا عندما نقول «لكل الأجسام جاذبية معينة»، فإننا نصدر حكماً تركيبياً.

ومن ثم فليست هناك صعوبة فى فهم كيف يستطيع الذهن البشرى أن يصدر أحكاماً

تركيبية بعدية Posteriori، أعنى بذلك تعميمات تقوم على ملاحظات سابقة. وعندما نقول (على الرغم من أن هذا ليس مثال كانط) «كل الغريبان سوداء» فإن هذا الحكم يكون حكماً بعدياً. فإذا كانت الغريبان الموجودة حتى الآن في التجربة البشرية كلها سوداء دائماً، فإنه يحتمل أن يكون الحكم صادقاً. إذ أنه لا يستبعد الإمكان الخالص بأن شخصاً قد يجد أحياناً غراباً أبيض، وهذا أمر غير متصور، مع أنه غير محتمل. لكن عندما نقول (وتلك أمثلة كانط) «كل الأجسام لها ثقل» أو « $٧ + ٥ = ١٢$ » أو «الكل تغير علة»، فإننا نصدر أحكاماً تركيبية قبلية، أعنى أننا نصدر أحكاماً نعرف أنها يجب أن تنطبق في المستقبل كما هي الحال في الماضي على كل تجربة إنسانية ممكنة. إننا نعرف بصورة قبلية أن أى تجربة بشرية مستقبلية لانتقاض على الإطلاق تلك الأحكام. «فالثقل» ليس متضمناً في مفهوم «الجسم»، و«١٢» ليست متضمنة في فكرتي «٧» و«٥»، و«علة» ليست متضمنة في فكرة «التغير». إن حكماً من تلك الأحكام يحتوى على معرفة جديدة تكون قبلية، وكلية، وضرورية، ويقينية بصورة مطلقة، أى أنه ليس احتمالاً تجريبياً، بعدياً فحسب. كيف يكون ممكناً بالنسبة لنا أن نصدر أحكاماً من هذا النوع في الرياضيات والفيزياء، وهل يمكننا أن نصدر مثل هذه الأحكام في الميتافيزيقا؟ تلك طريقة من طرق بيان مشكلة كتاب «نقد العقل الخالص».

ويقصد كانط بلفظ «قبلي» a priori باستمرار ما يمكن معرفته قبل التجربة، في مقابل لفظ «بعدي» a posteriori الذى يعنى ما يعرف بصورة استقرائية من حيث إنه تعميم من التجربة في الماضي ويفترض أنه صحيح بصورة محتملة في المستقبل. ويقصد بلفظ «كلى» Universal ما يجب أن يحدث لا محالة في التجربة البشرية وفق جميع الظروف أياً كانت. والتعبيرات الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض باستمرار، وتعامل لأغراض كثيرة على أنها مترادفة. إن ما هو قبلي، وكلى، وضروري، بمعنى أنه يمكن أن ينطبق على كل تجربة بشرية، يسميه كانط «الترنسندنتالى» Transcendental. وما يوجد خارج التجربة البشرية والملاحظة، سواء في العالم الخارجى أو في الحالات الذهنية الداخلية، يشير إليه كانط على أنه «أشياء في ذاتها» ويسميه «المتعالى» Transcendent، عندما يكون دقيقاً في أسلوبه، غير أنه لا يهتم أحياناً ويستخدم كلمة «ترنسندنتالى» عندما يعنى، في الواقع، «متعالى».

ب - الاستاطيقا الترنسندنتالية

يقسم كانط ملكة المعرفة إلى ثلاث ملكات ثانوية : ملكة الحساسية (Sensibility، التي ندرك بواسطتها الموضوعات الموجودة في مكان وزمان، وملكة الفهم Understanding، التي نعرف بواسطتها هذه الموضوعات، وملكة العقل Reason (وتستخدم هنا بمعنى خاص)، التي يحاول الذهن بواسطتها تكوين أفكار (Ideas) أو الأشياء في ذاتها Noumena، التي لا يجد لها مضموناً في الإحساس، مثل النفس، والله. وهناك فرق واضح بين أن ندرك موضوعاً ما وبين أن نعرفه أو نفهمه، ولهذا كان الإدراك (أو الحساسية) والفهم ملكتين مختلفتين. فعندما ينظر شخص ما إلى مقعد ويرى أنه يشغل مكاناً في زمن معين، فإن ذلك يرجع إلى الحساسية (على الرغم من أننا سوف نرى فيما بعد، أن الذات تكون متضمنة حتى في هذه الحالة). لكن عندما يحاول شخص ما أن يفهم ما يدركه، فإنه يفعل أكثر، - أي أنه يفكر في المقعد من حيث إنه مصنوع من نوع معين من جوهر مثل شجر البلوط، ومن حيث إنه صنع في مصنع، ويكون بالتالي المعلول لعملية عليه، وهلم جرا. لو أن مهندساً وهمجياً أدركا القاطرة التي تجر عربات القطار، فإن كليهما يرى شيئاً يتحرك بسرعة في مكان؛ إن عيني وأذني كليهما تدرك نفس الإحساسات؛ وليس هناك اختلاف فيما يدركانه من جهة ما تهتم به الحساسية. لكن كل واحد منهما يفهم ما رآه بطريقة مختلفة: فالقاطرة هي بالنسبة للمهندس نوع من الآلة البخارية، أما بالنسبة للهمجي فتكون شيطاناً من نوع ما. ومع ذلك، يوجد شيء قبل مشترك في فهم كل منهما: فكل منهما يتصور القاطرة مكونة من نوع ما من الجوهر وتعمل وفقاً للعلية.

ويقوم كانط في القسم الأول من «نقد العقل الخالص»، أعني في «الاستاطيقا الترنسندنتالية» بدراسة نقدية للحساسية وقواها في الإدراك (Anschauung)، وهي تترجم أحياناً بالعيان (Intuition) لكي يتبين عناصرها الترنسندنتالية أو القبلية (كلمة «استاطيقي» تستخدم هنا بمعناها الأصلي «الإدراك» من aisthanomai، أي يدرك). ويرى كانط أنه في كل إدراك يكون هناك ارتباط للإحساسات التي تنظمها الحساسية عن طريق صور الإدراك الخالصة الخاصة بها، مثل الزمان والمكان. فهو يعتقد، مثل هيوم، أن الإحساسات تنشأ في الذهن من علل غير معروفة (مما يسميه كانط «بالأشياء في ذاتها»)، ولا نستطيع أن نخبر ما

بوصفها «كثرة غامضة» بدون نظام من أى نوع، على قدر علمنا. ومع ذلك، فهي تنظم فى الحال عن طريق الحساسية بواسطة صورها الخالصة الخاصة بالمكان والزمان. والمكان والزمان، بمعنى آخر، ليسا تصويين تجريبيين مثل أسمائنا المختلفة عن الألوان والأصوات التى نحصل عليها من مقارنة إحساسات بعضها ببعض. المكان والزمان هما، على العكس صورتان فطريتان تفرضهما الحساسية على إحساساتهما، فهما ملازمان للذهن ذاته، إنهما ليستا - بقدر ما نعرف - خاصتين للأشياء فى ذاتها مستقلة عن الحساسية. المكان هو صورة لكل موضوعات «الحس الخارجى»، أعنى أنه صورة كل شىء يبدو لنا موجوداً فى العالم الخارجى. أما الزمان فهو صورة «الحس الداخلى»، الذى نلاحظه فى البداية فى كل حالاتنا الذهنية الداخلية، ونعطيه أيضاً لموضوعات خارجية ندرکہا. وعلى حين أن المكان والزمان صورتان فطريتان للإدراك، فإنهما ليسا أفكاراً فطرية بالمعنى الديكارتي؛ لأن الأفكار التى نستمدھا عن المكان والزمان هى نتاج التأمل، وليست فطرية.

وبرهان كانط على نظريته فى المكان هو كالتى : عندما نستطيع أن نتخيل أن موضوعاً جزئياً يمكن إزالته من الموضع الذى يشغله الآن فى المكان، فإننا لا نستطيع، على العكس، أن نتخيل أن جزء المكان الذى يشغله الآن يمكن إزالته بحيث يوضع فى مكان آخر، فالمكان بالنسبة لنا هو مقدار لا متناه يمتد فى ثلاثة أبعاد. إن المكان ليس مفهوماً أو تعميماً نكونه عن طريق مقارنة أجزاء مختلفة من المكان بعضها ببعض. والمكان، من ناحية أخرى، من حيث إنه مقدار لا متناه هو صورة نفترضها فى كل إدراك يكون لدينا على الدوام. ويعتمد كانط، فى الأغلب الأعم، على اليقين المطلق للهندسة، التى تكون مبادؤها قبلية، وتنطبق على كل تجربة بشرية ممكنة. إن اليقين المطلق للهندسة يبين أن المكان لا يمكن أن يكون تعميماً تجريبياً يقوم على ملاحظة تجارب حسية مختلفة؛ لأن المكان لا بد أن يكون صورة لأذهاننا، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون قبلياً. وأينما سنكون، وأياً ما كان ما نخبره، طالما أن لدينا نفس النوع من الحساسية التى تمتلكها الآن، فإن مبادئ الهندسة ستظل هى هى بصورة مطلقة. وذلك هو السبب فى أن الأحكام التركيبية فى الهندسة ممكنة.

وبرهان كانط على نظريته فى الزمان يشبه إلى حد ما برهانه على نظريته فى المكان. فالزمان مفترض فى كل الإدراكات أياً كانت، ولا يصدق ذلك فحسب على تجاربنا عن العالم الخارجى من حيث إنه يكون صادقاً بالنسبة للمكان، ولكن يصدق أيضاً بالنسبة لكل تجاربنا عن عملياتنا الذهنية الداخلية، بما فى ذلك عمليتى التذكر والتخيل. إن ما نخبره

يكون في زمان معين. والزمان هو مقدار لا متناه له بعد واحد. ولا نستطيع على الإطلاق أن نعى أى «معية» Coexistence أو «تعاقب» Succession في موضوعات خارجية أو في حالاتنا الذهنية الخاصة لا تكون في زمان. ولا نستطيع أن نصور التغير إلا عن طريق الزمان. ولم يعين كانط علماً محددًا للزمان يناظر الهندسة في حالة المكان، لكن من الواضح أن الحساب، والجبر، ومناقشات الحركة في الفيزياء، كلها تفترض من وجهة نظره تعاقب الأحداث في زمان، ولن يكون لها اليقين الذي تمتلكه لو لم يكن الزمان صورة خالصة للإدراك. ويقدم كانط برهاناً آخر على نظريته في الزمان والمكان مستمد من النقيض Antinomies (التي سنتناقشها فيما بعد)، التي وفقاً لها تتضمن جميع محاولات التفكير في المكان والزمان من حيث إنهما مستقلان عن الزمن تناقضاً ميؤساً منه لا يمكن تجنبه إلا عن طريق تفسير كانط.

ولكى نفهم ما يعتقد كانط أنه أرساه بالنسبة لهذه القضية، فلا بد من تقديم ملاحظتين: أولاً - أن كانط لا يحاول أن يقدم نظرية سيكولوجية عن إدراك المكان والزمان. فالأمر لايعبئه إذا استطاع السيكولوجيون التجريبيون أن يبينوا أن أحكام الطفل عن المكان والزمان تنمو تدريجياً نتيجة للمحاولة والخطأ، والتداعي، وغير ذلك. ويمكن لكانط أن يرد بقوله: إنه على الرغم من أن الأمر قد يكون كذلك، فإن اليقين المطلق للرياضيات يكون غير ممكن إذا لم يرجع الطابع الموضوعي لمعرفتنا العلمية بالمكان والزمان إلى بنية أذهاننا ذاتها. والملاحظة الثانية هي أنه بينما يكون صحيحاً أن كانط لم يعرف سوى الهندسة الأقليدية بأبعادها الثلاثة، وافترض أنها هي الهندسة الوحيدة الممكنة بالنسبة للإنسان، فإنه لا يحتاج إلا إلى تعديل موقفه قليلاً لكي يفسح المجال لأنواع الهندسة الأكثر حداثة التي تم اكتشافها. وقد يزعم كانط أن كل الهندسات الجديدة لها مسلمات معينة أو افتراضات تتفق مع الهندسة الأقليدية، وأن تلك المسلمات والافتراضات تكون قبلية بالمعنى الذي أعطاه لهذا المصطلح. وقد يقرر أيضاً أنه بينما يمكن تصور هندسات بأكثر من ثلاثة أبعاد، فإنها لا تكون ممكنة الإدراك أو ممكنة التخيل؛ فنحن لا نستطيع على الإطلاق أن ندرك أو نكون صوراً ذهنية عن تلك الموضوعات. ويعتقد بعض مفسري فلسفة كانط أنه يزعم فقط أن المكان والزمان صورتان قبليتان للحساسية البشرية، وأنه يُسلم بإمكان وجود موجودات عاقلة في الكون تنظم إحساساتها في صورة إدراك مختلفة برمتها عن المكان والزمان، على الأقل كما نعرفها.

بعد أن بين كائنا أن الجوانب القبلية للحساسية هي الصور الخالصة للمكان والزمان، يبحث بعد ذلك في ملكة الفهم، لكي يكتشف المبادئ القبلية أو الترنسندنالية التي يمتلكها. ويبدأ هذا البحث بقائمة من اثني عشر نوعاً من الأحكام المستمدة من المنطق الصوري. وتبين هذه القائمة الطرق المختلفة التي يمارس فيها الفهم عمليات التفكير المجردة بعيداً عن الحساسية. أحكام الكم هي: الكلية (مثل قولنا كل س هي ب، وليس كل س هي ب)، والجزئية (مثل قولنا بعض س هي ب، وبعض س ليست ب)، والفردية (مثل قولنا س هذه هي ب، وس هذه ليست ب، عندما تشير (س هذه) إلى فرد واحد). وأحكام الكيف هي: الموجبة (مثل قولنا كل س هي ب، وبعض س هي ب، س هذه تكون ب)، والسالبة (مثل قولنا س لا تكون ب... الخ)، واللامتناهية أو اللامحدودة (مثل كل س ليست ب). وأحكام العلاقة (أو النسبة) هي: عملية (يُصنع فيها تقرير موجب، ولذلك، فإن كل الأمثلة التي ذكرناها من قبل هي عملية)، وشرطية متصلة (إذا كانت قضية معينة سابقة صادقة أو خاطئة، فإنه ينتج عنها قضية تالية، مثل قولنا: إذا كانت (أ) كانت (ب)، وإذا كانت (ج) كانت (د)، وشرطية منفصلة (التأكد من أن قضية واحدة من قضيتين أو أكثر صادقة، لكنها تترك بدون تحديد، مثل قولنا: إما أن تكون أ هي ب أو ج هي د). وأحكام الجهة هي: احتمالية (مثل قولنا س قد تكون ب... الخ)، وتقريرية (مثل قولنا: س هي ب... الخ)، وضرورية (مثل قولنا: س لا بد أن تكون ب... الخ). وينظر كائنا إلى تلك الأحكام، كما يضمها في لوحة هنا، على أنها صورية خالصة، وليس لها مضمون. وهي تبين آلية الفهم الخالصة، ولا تقدم معلومات إيجابية عن أي شيء في التجربة.

قائمة الأحكام

- الكيف	- الكم
موجبة	كلية
سالبة	جزئية
لامحدودة (معدولة)	مفردة
- العلاقة (أو النسبة)	- الجهة
عملية	احتمالية
شرطية متصلة	تقريرية
شرطية منفصلة	ضرورية «يقينية»

قائمة المقولات التي لها رسوم تخطيطية

- الكم	- الكيف
الوحدة	الإيجاب
الكثرة	السلب
الجملة	الحد
- العلاقة (أو النسبة)	- الجهة
الجوهر	الإمكان وعدم الإمكان
العلية	الوجود واللاوجود
التفاعل	الضرورة والإمكان

لا يمكن، عند كانط، أن تقدم عمليات الفهم الصورية الخالصة والتي تعمل وحدها معرفة للتجربة، بمعزل عن المضمون الذي تقدمه الحساسة. فقبل أن تنطبق هذه الأنواع المختلفة من الأحكام على التجربة، لابد أن تتحول إلى مقولات Categories، ولابد أن يكون للمقولات رسوم تخطيطية. ولم يقدم لنا كانط قائمة كاملة للمقولات الاثنتي عشرة قبل أن يصبح لها رسوم تخطيطية، لكنه يذكر القليل منها. ومنها المقولة الخالصة للأساس والنتيجة ground and consequent، المستمدة من الحكم الشرطي المتصل. فإذا كانت (أ) تتضمن باستمرار (ب) من الناحية المنطقية، فإننا نستطيع أن نقول أنه إذا كانت (أ) صادقة، فإن (ب) تكون صادقة أيضاً؛ وبالتالي فإن مقولة الأساس والنتيجة كما هو مبين لا تشير إلى الزمان. لكن كل تجربتنا تحدث في الزمان، لأن الزمان هو القاعدة الكلية أو «الرسم التخطيطي» (الأسكيما) Schema، الذي عن طريقه لابد أن تُنظم المقولات إذا كان يجب تطبيقها. ولذلك فإن مقولة الأساس والنتيجة التي يكون لها رسم تخطيطي (اسكيما) عندما ترتبط بالتابع في الزمان، تصبح المقولة التي لها الرسم التخطيطي للعلّة والمعلول، أعنى عندما يظهر أي حدث وليكن (أ) في الزمان قبل الحدث (ب)، فإن الحدث (ب) يتبع لا محالة الحدث (أ) بوصفه معلولاً له. إن علاقة العلة والمعلول عند كانط تتضمن ارتباطاً ضرورياً بين المصطلحين، الذي لم يستطع هيوم أن يفسره تفسيراً سيكولوجياً، أما يقين الفيزياء عند كانط فيبين أن هذا الارتباط الضروري لابد أن يوجد بالفعل، ولذلك فإنه ينسبه إلى مقولة من مقولات الفهم. ويقدم لنا كانط قائمة من اثنتي عشرة مقولة لها رسوم تخطيطية مستمدة من أنواع الأحكام الاثنتي عشر، وبصورة مباشرة من مقولات ليس لها رسوم تخطيطية. ومقولات الكم التي لها رسوم تخطيطية هي : الوحدة، والكثرة، والجملة. ولتستخدم مثالاً بسيطاً من عند كانط يوضح ذلك : انظر إلى أي موضوع مثل كتاب؛ إننا نستطيع أن نفهمه كوحدة، لأنه كتاب واحد، ويمكننا، أيضاً، أن نفهمه ككثرة، لأنه أوراق كثيرة وغللاف، وعلاوة على ذلك، فهو جملة، لأنه عبارة عن كثرة نُظمت في كتاب واحد. إن مقولة الجملة تأليف أعلى أو توفيق بين المقولتين السابقتين، تبدو كل واحدة منهما مناقضة للأخرى، ومع ذلك فهما معاً صادقتان، بطريقتهما الخاصة، بالنسبة لكل موضوع يمكن أن نخبره. ومقولات الكيف التي لها رسوم تخطيطية (اسكيما) هي: الإيجاب، والسلب، والحد. فنحن نقرر أن شيئاً يكون صادقاً أو واقعياً؛ ثم ننظر إلى سلب ذلك من وجهة نظر أخرى، وأخيراً تصدر بعناية

حكماً محدداً. ولناخذ مثالا يوضح ذلك، وهو ليس من عند كانط: عندما يقول شخص ما «الجو حار اليوم»، ويقول شخص آخر «لا، إنه بارد»، فإن درجة الحرارة الدقيقة يؤكدتها بالتالي استخدام الترمومتر، ونعرف بالضبط إلى أى حد يكون الطقس حاراً أو بارداً بالفعل. إننا نحتاج إلى مقولتي الكم والكيف، بالإضافة إلى صورتي الزمان والمكان الخالصتين، لكي نفسر معرفة الرياضيات القبلية. فبواسطتهما يصبح العد والقياس ممكنين. ولذلك يطلق عليهما كانط اسم «المقولات الرياضية».

وتجعل مقولات العلاقة التي لها رسوم تخطيطية المعرفة القبلية في الفيزياء ممكنة، ويطلق عليها كانط اسم «المقولات الدينامية». وهذه المقولات هي: الجوهر، والعلية، والتفاعل. وهي مستمدة أيضاً من أحكام صورية، ويكون لها رسوم تخطيطية عن طريق الزمان. وليس الجوهر، عند كانط، «حاملاً مجهولاً» كما ينظر إليه لوك أحياناً، لكنه مقولة يربط الفهم بواسطتها تجارب مختلفة لموضوع ما ويعرف دوامه، عن طريق هذه المقولة نستطيع أن نعرف أن الموضوعات الموجودة داخل حجرة تطابق تلك التي أدرناها منذ أيام قليلة مضت؛ والمادة أو الطاقة، أو ما تجده الفيزياء يدوم ويبقى من تجربة لأخرى، هو تطبيق أكثر عمقاً وأكثر دقة لهذه المقولة. وتمكنتنا العلية من تفسير التغيرات التي تحدث في موضوعات تفسيراً علمياً. ونعرف عن طريق مقولة التفاعل، أو التفاعل المتبادل، أن الجواهر التي «توجد معاً» في المكان يؤثر بعضها في بعض تأثيراً عالياً. ويمكن توضيح ذلك عن طريق الحجارة التي توجد في عمر، فكل حجر يساعد في تدعيم الآخر في مكانه، وعن طريق الكواكب والشمس في مجموعتنا الشمسية، التي يحفظ كل منها الآخر في مداره عن طريق تفاعل متبادل، أو عن طريق التفاعل والاعتماد المتبادل للأعضاء المختلفة في جسم النبات أو الحيوان. وينظر كانط إلى التفاعل على أنه تأليف أو مركب لمقولتي الجوهر والعلية.

أما مقولات الجهة التي لها رسوم تخطيطية فهي أكثر تعقيداً وتركيباً. وهذه المقولات هي: الإمكان، وعدم الإمكان، والوجود واللاوجود، والضرورة والإمكان. فإذا كان لدينا مفهوم ما في أذهاننا - مثلاً عنصر كيميائي يمكن تصوره، غير أنه لم يكتشف حتى الآن، فإننا قد نفترض أن العنصر ممكن من الناحية النظرية، على افتراض أنه يطابق قوانين فهمنا القبلية. وإذا ناقض المفهوم تلك القوانين، فإنه لا يكون ممكناً بالنسبة لنا أن نخبر موضوعاً بهناظره؛ ومثال على ذلك الدائرة المربعة. إن كل موضوع يدخل في تجربتنا الفعلية يكون

موجوداً exist بالتأكيد، ويكون، علاوة على ذلك، ضرورياً، لأنه يخضع للمقولات. إن كل شيء يوجد بالنسبة لنا يكون ممكناً وضرورياً. وكانط فيلسوف حتمى تماماً في كتابه «نقد العقل الخالص»، من حيث اهتمامه بالتجربة البشرية. ولا يريد أن يُسلم مع لبيتس بأن ثمة مجالاً شاسعاً من إمكانات تتضمن مجالاً صغيراً من الموجودات، لكن لا تزال الدائرة الضيقة من الموجودات ضرورية (٢).

وتصور كانط للذات متضمن في كل ما قلناه سابقاً. فهيوم يتحدث أحياناً عن الذهن بوصفه تابعاً من إدراكات غير مترابطة، على الرغم من أنه ينظر في أحيان أخرى إلى الذات على أنها تستطيع أن تكون عادات، وتخلق هوية بين لحظات تجربتها المختلفة، ويصل، بالتالي، إلى الاعتقاد في ثبات الموضوعات الخارجية وفي هويتها الشخصية. ولقد رأى كانط أن هيوم كان محقاً في زعمه أنه لم يستطع أن يجد إحساسات معينة أو إدراكات تبقى ثابتة في كل تجربة الحياة، ومع ذلك، فعلى العكس، وكما تبين معالجة هيوم الخاصة للعلية والهوية الشخصية، لا بد أن يكون هناك تواصل ما في أذهاننا، وإلا فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نعرف موضوعات من زمان إلى آخر، ونعرف ذاتنا بوصفها نفس الأشخاص التي كانت بالأمس.

ويؤكد كانط، في الطبعة الأصلية لكتابه «نقد العقل الخالص» أن نشاط الذات يمر خلال ثلاث مراحل. المرحلة الأولى هي أن هناك وعياً بالإدراك، أو عياناً (أو حدساً) Intuition، تنتظم فيه كثرة الإحساسات في صورتى المكان والزمان ومقولات الفهم، حتى إننا نلاحظ الموضوعات الجزئية في بيئتنا مميزة بعضها عن بعض، ومع ذلك ترتبط مكانياً وزمانياً وعلياً. والمرحلة الثانية هي إعادة الإنتاج في الخيال (التي قد يكون من الأفضل تسميتها بالحفظ)، وهي عليّة تُحفظ عن طريقها تجارب زمان معين ومكان معين في الذهن. والمرحلة الثالثة، هي التعرف عن طريق التصورات من موضوعات موجودة في الذاكرة أنها هي التي خبرناها في الماضي؛ أى أننا نتحقق من أن ذاتنا هي الأشخاص التي خبرناها حتى الآن، ونستطيع أن نقارن موضوعات تجربتنا المختلفة ونصنفها، ونكون تصورات أو كليات.

وإذا أخذنا مثلاً عينيّاً من عندنا لكى يوضح ذلك، نقول: إنك تستطيع أن تدرك نوعاً جديداً من الفاكهة، ولنقل المانجو مثلاً، من حيث إنه موضوع في زمان معين، ونلاحظ خصائصه المتنوعة، لأن ذهنك يربط إحساسات معاً، وينظمها في موضوع مدرك عن طريق

الصور الفطرية للمكان والزمان، ومقولاته. ويبقى هذا الموضوع في ذهنك. وعندما ترى بعد ذلك «مانجو» أخرى، فإنك تستدعي المانجو السابقة، إنك تعرف أن المانجو الثانية أشبه بالأولى؛ ولذلك فإنك تدرج الاثنين تحت تصور واحد هو «المانجو». إنك تستطيع أن تفعل كل ذلك بسبب ما يطلق عليه كانط اسم «الوحدة التأليفية للوعى»، أى لأن ملكات ذهنك قامت بتنظيم كل إحساساتك فى نسق من موضوعات دائمة تعرفها ذات ثابتة. إنك لا تعرف شيئاً عن هذه الذات سوى أنك تلاحظها فى تجاربنا، من حيث إنها «الأنا» التى تلازم كل إدراك وتفكير، مع إنها ليست هى فى ذاتها إدراكاً أو تفكيراً. فنحن لا نعرف ما عساها أن تكون، لكننا نعرف شيئاً عما عساها أن تكون: أعنى أنها تصنع لنفسها عالماً خارجياً فى ثلاثة اتجاهات تخضع لقوانين الرياضيات، والفيزياء، ونحن نعرف أن هذا العالم الخارجى وحالاتنا الذهنية الداخلية من كل نوع يتبع بعضها بعضاً فى زمان يمكن أن يقاس ويخضع لقوانين كلية. وترجع كل القوانين القبلية والكلية والضرورية إلى التركيب الخالص لذهننا أو لذاتنا؛ ولا يمكن أن نفسر، كما يعتقد كانط، يقين القوانين بأى طريقة أخرى.

وفضلاً عن ذلك، ليس عالم التجربة هو العالم الذى يعيش فيه الشخص ويتحرك ويوجد بداخله عالماً خاصاً صنعه هو لنفسه. لأنه يعى الأشخاص الآخرين الذين تنسجم تجاربهم عن العالم مع تجربته الخاصة. ولا يمكن أن يغير قانوناً من قوانين المكان والزمان، والجوهر، والعلية، كما يحلو له. ولذلك، على الرغم من أن العالم هو من صنع الذهن، فإنه عالم موضوعى، نخبره جميعاً على حد سواء. وهكذا، فإن وحدة الوعى التى نعرف بها عالم التجربة لا تكون ذاتية، وإنما تكون موضوعية. وهى موضوعية بمعنى أنها كلية، وضرورية، بالنسبة لكل تجربة بشرية. ويبدو؛ من ثم، أن كانط لا يقصد أنك وأنا نمتلك صوراً خالصة منفصلة للزمان والمكان، ومجموعة خاصة من اثنتى عشرة مقولة على النحو الذى يمتلك كل واحد منا عينين، وأذنين، ويدين، وقدمين. إن صور الحساسة ومقولات الفهم لا تخصنا من حيث إننا أفراد منفصلون، بل تخص ما يطلق عليه كانط اسم «الوعى بوجه عام». ولم يفسر كانط على الإطلاق ما يعنيه «بالوعى بوجه عام». وأصبح ذلك بالنسبة لأتباعه المثاليين ذهنًا شاملاً كل الشمول تشارك فيه أذهاننا المنفصلة. لكن كانط كان حذراً حتى لا يلزم نفسه بأى تأملات تتعلق بوحدة الوجود pantheistic عن هذا الذهن الكلى، أو الذات الكلية.

وبينما يصف كانط في البداية، من أجل التفسير، عمليات الإدراك التي ترجع إلى الحساسية، ويصف بعد ذلك عمليات المعرفة التي ترجع إلى مقولات الفهم، فإنه لا يعني أن عمل الحساسية يسبق في الزمان عمل الفهم. فكلاهما موجود غير منفصل في كل تجربة، ولا يستطيع أن يعبل أي منهما بمعزل عن الآخر. إن الإدراكات بدون التصورات تكون عمياء، وتخلو من المعنى، والتصورات بدون الإدراكات تكون فارغة، وتخلو من أي مضمون. وترتبط الإحساسات، والمكان، والزمان، والمقولات، في أي موضوع يخبره أي شخص، ويرجع هذا الربط إلى ذات واحدة، مفردة. وذلك ما يعنيه كانط "بالوحدة التأليفية للوعى"، التي يطلق عليها كانط أيضاً اسم "الوحدة الترنسندنتالية للوعى"، بسبب خصائصها القبلية.

د - الجدول الترنسندنتالي

يعنى كانط بالعقل الخالص، عندما يستخدم هذا المصطلح في مقابل الحساسية والفهم - الملكة التي يحاول الذهن عن طريقها أن يستخدم صورته الفطرية ومقولاته في مجالات حيث لا تكون هناك تجربة حسية تنطبق عليها. ويقع هذا التفكير في الحال في متاهة الحجج المتناقضة، ويطلق عليها كانط اسم "الجدول" Dialectic. لأننا لا نحصل على شيء يمكن أن نسميه بالمعرفة نتيجة لمثل هذا التأمل العقيم. مع إننا نكون مجبرين على تفكير جدلي عن طريق الرغبة الملحة في وضع الكل في وحدة شاملة، وأن نبلغ معرفة بالأشياء في ذاتها. ويذهب كانط إلى أن الحمامة لا يمكن أن تتخيل أنه إذا لم يكن هناك هواء يقاوم أجنتها، فإنها تستطيع أن تطير بدون أن يعوقها شيء إلى السموات العلاء، في حين أنها لو اضطرت بالفعل إلى أن تحاول الطيران في خلاء، فإنها تقع على الأرض يائسة. وعلى نحو مماثل، يقول كانط، أننا لا نستطيع أن نتقدم مطلقاً عندما نحاول أن نستخدم المقولات لكي نكون أفكار العقل التي تشمل كل شيء، كما هي الحال عندما نشير إلى النفس، والعالم، والله، لنصف أشياء في ذاتها نفترض أنها موجودة خارج التجربة. ومع ذلك، فإن أفكار العقل هذه ليست بلا قيمة تماماً، إذ أن لها قيمة منظمة Regulative أو مُحددة؛ أي أنها تبيّن لنا أن هناك حقيقة متعالية بالفعل وراء الواقع. ومن ثم يبين لنا الجدول الترنسندنتالي حدود المعرفة ويفتح الطريق لنقد العقل العملي، الذي يبرهن فيه على مسلمة الله، والحرية، والخلود، على أساس الإيمان الأخلاقي.

والنفس هي إحدى أفكار العقل. فنحن نعي داخل التجربة وحدة الوعي ووحدة 'الأنا' الموجودة باستمرار. ولذلك نرغب باستمرار في تطبيق المقولات على النفس، ونصورها بوصفها نفساً، أعنى أننا نتصورها بوصفها جوهراً واحداً، بسيطاً، وخالدًا، يبقى مستقلاً عن التجارب. ومع ذلك، فهذا التأمل عقيم. فنحن لا نعرف النفس إلا في ارتباط مع موضوعات التجربة، وعندما نحاول أن نتصورها بمعزل عنها، فإننا نقع في مغالطات، يطلق عليها كانط اسم «أغاليط». إن اللاهوتيين والفلاسفة الذين حاولوا أن يصفوا محمولات النفس وأن يبرهنوا على خلودها ليس لديهم ما يبرر ذلك. والفلاسفة الماديون، من ناحية أخرى، الذين أنكروا الخلود ليس لديهم ما يكفل ذلك أيضاً. فذلك موضوع ليس لدينا عنه تجربة على الإطلاق. إننا قد نأمل في الواقع في أن نكون خالدين، غير أن العقل الخالص لا يمكنه أن يقدم لنا معرفة بهذا الموضوع.

والعالم فكرة أخرى من أفكار العقل. إذ يحاول العقل أن يعزل الموضوعات المادية التي نلاحظها في تجربتنا، وأن يفترض أنها تؤلف عالماً يوجد باستقلال عن تجربتنا من حيث إنه شيء في ذاته (المذهب المادي أو الواقعي). ويعرض كانط عقم هذا الاستدلال في أربع نقائض Antinomies، والنقيضة هي حجة باطلة منطقيًا، يبدو فيها أن كل قضية من قضيتين متناقضتين تمامًا يتم البرهنة عليها عن طريق دحض الأخرى.

وفقاً للنقيضة الأولى، لا بد أن يكون للعالم المادي الذي نفترض أنه يوجد باستقلال عن التجربة - بداية في الزمان وأن يكون محدوداً في المكان، أو لا يكون له بداية في الزمان وليس له حدود في المكان. وبالتالي لا بد أن يكون مسبوفاً بزمان قبل أن يوجد، زمان خاو تماماً لا يكون فيه شيء ينتج عالماً !. وهذا العالم لا بد أن يوجد في مكان خاو تماماً يمتد في كل مكان وراه، غير أن ذلك أمر لا يمكن تصوره. ودعنا الآن نأخذ البديل الآخر، ونفترض أن العالم ليس له بداية في الزمان. وليس له حدود في المكان، فإن الأزلية لا بد أن تنقضى في اللحظة الحاضرة، وفي كل لحظة في الماضي أيضاً. وعلى نحو مماثل، لا بد أن تمتد كمية لا متناهية من المكان في كل اتجاه من الموضع الذي وضعنا فيه، ولا بد أن يصدق ذلك على كل موضع آخر في المكان، وذلك أمر محال. وحل النقيضة بسيط إذا قبل المرء فلسفة كانط : فالمكان والزمان هما صورتان فقط لإدراكنا وليسا خاصيتين لعالم موجود بصورة مستقلة. إن كل تجربة تكون لدينا توجد بالنسبة لنا في مكان وزمان؛ ولذلك نستطيع أن ننظر إلى الأمام وإلى الخلف في زمان ومكان كما تأخذنا تجربتنا، لكن بعيداً عن

تجربتنا لا يكون لدينا أساس لأن نفترض أن الزمان والمكان يوجدان مطلقاً. إن الزمان والمكان ليسا شيئاً سوى صورتين للإدراك البشرى.

وتبين النقيضة الثانية أنه من المستحيل أن نزع من المادة - التي يتكون منها عالم موجود بصورة مستقلة - إما أن تنقسم إلى ما لانهاية أو أنها تتكون من أجزاء بسيطة وغير ممتدة (مثل ذرات فيزياء القرن الثامن عشر، ومونادات ليبنتس). إننا لا نستطيع أن نتصور أى جزيئاً من المادة، مهما كان صغيراً، لا يمتلك جهة يمتى وجهة يسرى، وداخل وخارج، ويكون على الأقل، بالتالى، منقسماً من الناحية الرياضية؛ ولذلك لابد، كما يبدو، أن تكون كل مادة مركبة ويمكن أن تنقسم بصورة لا نهائية. وإذا كان، من ناحية أخرى، كل جزيء من المادة منقسماً إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يكون مركباً من عدد من الأجزاء اللامتناهية، كل منها يكون بسيطاً بصورة مطلقة وغير ممتد، غير أنه من المستحيل أن نتصور كيف يمكن أن تتكون الموضوعات الممتدة التي ندركها من أجزاء ليس لها امتداد على الإطلاق، حتى على الرغم من وجود عدد لا متناه منها. (وهذا تلخيص مبسط للغاية لجزء من الاعتبارات التي قدمها كانط فى مناقشته للنقيضة الثانية). وحل هذه النقيضة حل سهل إذا قبلنا فلسفة كانط. لأنه لو كان المكان والزمان صورتين لإدراكنا فحسب، فإننا نستطيع أن نقسم الموضوعات التي تقدم لتجربتنا فى الزمان والمكان كما نشاء، ونمتنع عن أن نفعل ذلك متى شئنا. لأنه ليست هناك موضوعات توجد فى زمان ومكان تنقسم أو لا تنقسم إلا عندما ندركها ونفكر فيها، وتنظم إحساساتنا وفقاً لصور الإدراك ومقولات الفهم.

وتقابلنا نقيضة كانط الثالثة بإشكالية مؤداها أن كل الأحداث الموجودة فى العالم لابد أن تكون محددة تحديداً آلياً، أو لابد أن توجد إلى حد ما حرية وعدم تحديد. فإذا كان كل حدث معلولاً لعلة سابقة، فلا بد أن تكون هناك بالتالى سلسلة لا متناهية من علل فى الماضى، ومن المستحيل أن نفكر كيف يمكن أن يكون ذلك كذلك. ويحل كانط هذه النقيضة بطريقة تختلف عن حله للنقيضتين السابقتين. فالبدل الأول من البدليين السابقين يصدق بالنسبة لعالم تجربتنا البشرية المتناهية، لأنه صحيح أننا لا نجد حدثاً بدون علة على الإطلاق. غير أنه يجب علينا أن نتذكر أن عالم تجربتنا هو، رغم ذلك، عالم كونه أذهاننا. ولذا فمن الممكن أن يصدق البدل الثانى بالنسبة لعالم الأشياء فى ذاتها؛ ففى هذا العالم قد يكون هناك شىء مثل حرية الإرادة - ونحن لا نعرف - لكن سيبيين «نقد العقل العملى» بناء على أسس أخلاقية أن ذلك قد يكون صحيحاً.

وتقرر نقيضة كانط الرابعة أنه لا بد أن يوجد، من ناحية، موجود ضرورى بصورة مطلقة (أى الله) ينتمى إلى العالم إما بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علته، أو لا يوجد، من ناحية أخرى هذا الموجود الضرورى. والحل الذى يقدمه كانط لهذه النقيضة يشبه الحل الذى قدمه للنقيضة الثالثة. فنحن لا نجد فى أى مكان بداخل التجربة البشرية هذا الموجود الضرورى بصورة مطلقة، ويمكن أن نتصور، من ناحية أخرى، أن هذا الموجود قد يوجد فى عالم الأشياء فى ذاتها، وتلك مسألة سيسلم بها «نقد العقل العملى» بناء على أسس أخلاقية.

أما هل: يمكن حل نقائص كانط بالطريقة التى يقترحها فقط، فتلك مسألة عليها خلاف. فالفلاسفة المثاليون، ربما، يتفقون معه. أما الفلاسفة الواقعيون، فإنهم يزعمون، بالتأكيد، أنه إما أن يكون كانط قد عرض هذه النقائص بصورة خاطئة، أو يمكن حلها بطريقة أخرى. ومن المحتمل أن كانط لم يفهم تماماً ما يعنى فى الرياضيات بالأعداد اللامتناهية والمقادير اللامتناهية؛ ولا أستطيع أن أعبر عن رأى فى هذه المسألة. وليس هناك شىء فى معالجة كانط للنقائص يقصد منه الهجوم بأية طريقة على المشروعية المطلقة للعلوم الطبيعية الدقيقة داخل كل تجربة بشرية. فهو يعترض فقط على وجهة النظر الواقعية والمادية عن الموقف الذى يذهب إلى أن القوانين العلمية توجد فى الواقع النهائى Ultimate. وهذا سؤال ميتافيزيقى خالص لا يهتم به العلماء كثيراً ويسرهم باستمرار أن يتركوه لمنازعات الفلاسفة وخلافاتهم.

والفكرة الثالثة من أفكار العقل هى فكرة الله، التى يسميها كانط أحياناً «مثال» Ideal العقل. فبعد أن يقوم العقل بربط تجاربنا الداخلية فى نفس متعالية (مفارقة) مفترضة، ويربط الموضوعات المادية فى عالم متعالى (أو مفارق)، ينتقل لكى يجد أساساً مشتركاً لهما معاً فى «الله». وهذا هو اللاهوت العقلى. والله، بالنسبة لتصور كانط، المستمد من الفلاسفة العقليين قبله، ومن اسكولائى العصور الوسطى، هو الموجود الأكثر واقعية ens realissimum. والأكثر كمالاً، واللامتناهى، والعالم بكل شىء، والقادر على كل شىء، وتدين له جميع الموجودات بوجودها. والعقل ينقاد منطقياً لكى يكون تصوراً عن هذا المثال؛ ففى رغبته لتوحيد كل تفكير، تكون تلك نتيجة حتمية. والمشكلة تتمثل فيما يأتى: هل من الممكن البرهنة على أن هذا الموجود يوجد بالفعل؟ من حيث إننا موجودات منتهية، تكون معرفتنا مقيدة بالضرورة بتجربتنا، التى لا تقدم لنا على الإطلاق معرفة

باللامتناهى. وصورنا الخاصة بالإدراك، ومقولاتنا تؤلف كل معرفة نستمدّها من الحواس، لكنها لا تؤلف أشياء في ذاتها. ومثال العقل (أعنى الله)، عند كانط، هو تصور خالص تنقاد أذهاننا من الناحية المنطقية إلى تكوينه، لكننا لا نستطيع على الإطلاق أن نؤكد وجوده الفعلي في تجربتنا من حيث إنه شئ في ذاته. وعلى الرغم من ذلك، فإن وجود الله يبقى إمكاناً يميل كانط في كتابه «نقد العقل العملي» أن يبين أن لدينا مبرراً في قبوله من حيث إنه مسلمة تقوم على أسس الإيمان. وبالتالي، عندما لا يكون هذا المثال على الإطلاق فكرة مكونة Constitutive عن أى حقيقة واقعية معروفة لنا، فإنه يكون على الأقل فكرة منظمة regulative بمعنى أنه يبين إمكاناً قد يكون صحيحاً، ويبين أن معرفتنا في العلم الطبيعي مقيدة بالتجربة البشرية في مجالها وتطبيقها.

ويعتقد كانط أن جميع المحاولات الفلسفية للبرهنة على وجود الله تردت في النهاية إلى ثلاثة أدلة: أولها الدليل الأنطولوجي، الذى أحياء ديكارت في العصور الحديثة، ودافع عنه اسبينوزا، وليبنس، وآخرون، فى صورة معدلة. ويحاول هذا الدليل أن يبين أنه طالما أن فكرة الله من حيث إنه الموجود الأكثر واقعية الذى يتضمن كل صفة إيجابية أو محمول إيجابى، فإنه يلزم عن ذلك أنه موجود. لكن الوجود، كما يبين كانط، ليس محمولاً يمكن أن نستدل عليه منطقياً من تعريف. فمن تعريف الله، من حيث إنه الموجود اللامتناهى والأكثر واقعية، ينتج محمول العلم المطلق، والقدرة المطلقة منطقياً عن طريق أحكام تحليلية، لأنها متضمنان فى التعريف. غير أن تقرير الوجود، يعنى تكوين حكم تركيبى، أعنى إضافة محمول آخر ليس متضمناً فى الفكرة ذاتها. ومن المستحيل أن نستنتج من تعريف الله واقعة مؤداها أنه موجود، كما نستدل على أن مئآت من التالرات توجد فى حافظة نقودى لأنه لدى فكرة واضحة وتمييزة عن مئآت التالرات من حيث إنها موجودة. إننى أستطيع، بالفعل، أن أؤكد أو أدحض انطباعى القائل بأن هناك مئآت التالرات فى حافظة نقودى عن طريق فتحها وتفشيها - أعنى، أننى أستطيع أن ألبأ إلى التجربة. غير أنه لا وجود لتجربة أستطيع عن طريقها أن أتحقق من وجود الله.

والدليل الثانى على وجود الله هو الدليل الكسمولوجى (الكونى) Cosmological، وهو كالاتى «إذا وجد أى شئ، فلا بد أن يوجد أيضاً موجود ضرورى بصورة مطلقة»، لكنى أنا موجود، وبالتالي فإن موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة موجود». هنا نلجأ إلى التجربة؛ لأنها واقعة موجودة فى التجربة أننى أكون موجوداً. لكن هناك فقرة فى المقدمة

الكبرى وراء التجربة في تقرير أن وجود أى شيء ممكن ويعتمد على غيره يستلزم وجود شيء ضرورى بصورة مطلقة وكاملة؛ فنحن لا نعرف أن ذلك صحيح، وهذا الجزء من الدليل الكسمولوجى يرتد إلى الدليل الأنطولوجى ويعتمد عليه، لأنه يفترض أن الوجود يمكن أن يستنبط من أفكار محض، أعنى فكرتى الإمكان والضرورة. إن قلب الدليل الكسمولوجى الذى ينتقل من معلولات إلى علل، ويفترض أنه طالما أنتى أكون موجوداً، ولا أكون علة لوجودى، فلا بد، بالتالى، أن يكون هناك موجود ضرورى بصورة مطلقة الذى يكون العلة القصوى لكل وجود، يتضمن نفس المغالطة.

والدليل الثالث، الذى يسميه كانط بالدليل اللاهوتى - الفيزيائى Physico-theological، يجب، كما يقول، أن ينظر إليه باحترام. إنه يبدأ من التجربة ويوجه الانتباه إلى علامات النظام، والتدبير، والغائية، التى نراها حولنا فى الطبيعة، وهى أدلة لها تأثير فى النفس. لكن هذا النظام والتدبير، والغائية لا تكفى لكى نبرهن على وجود موجود لامتناه بوصفه الموجود الأكثر واقعية؛ فكل ما يمكن أن تفعله هو افتراض إمكان وجود إله محدود ينظم، بوصفه مهندساً، المادة التى لم يخلقها، والتى يستطيع أن يعطيها قدراً محدوداً من النظام الذى نلاحظه. وقد اقتنع جون ستوارت مل، ووليم جيمس، وفلاسفة آخرون فى القرنين التاسع عشر والعشرين، ولاهوتيون بهذا الدليل، وأكدوا الوجود المحتمل لله المحدود الذى يفترضه.

وقد حاول «هيجل» وبعض الفلاسفة المثاليين الآخرين منذ عصر كانط أن يعيدوا صياغة الدليل الأنطولوجى فى صور تتجنب اعتراضات كانط. ورفض الفلاسفة الكاثوليك الدليل الأنطولوجى، غير أنهم استمروا فى تأكيد الدليل الكسمولوجى فى الصور المتعددة التى صاغها فيه القديس توما الأكوينى، ومحاولين دحض اعتراضات كانط عليه. وقد اعتقد عدد معقول من الفلاسفة المعاصرين أن كانط دحض الدليل الأنطولوجى، والدليل الكسمولوجى، بصورة فعالة. واعتقد لاهوتيون كثيرون أن وجود الله يتجلى بالفعل للتجربة البشرية، وأن كانط لم يضع فى اعتباره بصورة كافية الدليل التجريبى على الوجود الإلهى الذى لم يتحقق منه القديسون والمتصوفة فحسب، بل المؤمنون المتواضعون فى كل منحنى من مناحى الحياة عبر العصور.

٤ - الفلسفة الخلقية

يحاول كانط في كتابيه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملي» أن يكتشف مبدأً قَبلياً ينبغى أن يحكم الإرادة، أو العقل العملي، وأن يقيم الأخلاق على أساس يقيني بصورة مطلقة. والمبدأ القبلي الذي يُنظم كل السلوك البشري هو أمر أو وصية، ولأنه لا يسمح باستثناءات فإنه يكون مطلقاً. ومن ثم فإن تسمية كانط له هي «الأمر المطلق» Categorical imperative. ولأن الأخلاق لا تتعامل إلا مع السؤال: كيف ينبغى أن يسلك الناس، بغض النظر عن كيف يفعلون، فإن كانط يعتقد أن لديه مبرراً في الاعتماد على لجوء عقلي إلى عيانات (حدوس) intuitions أخلاقية لكي يبرهن على سلطة الأمر المطلق، وبالتالي فإن كانط، في فلسفته الأخلاقية، فيلسوف عقلي صارم، ولا يعترف بالنزعة التجريبية.

ويعتقد كانط أنه إذا كان أى موجود عاقل أميناً، فإنه يسلم، بقضية واضحة بذاتها، وهى أن الشيء الخير الوحيد الذى يمكن تصوره فى العالم، هو «الإرادة الخيرة» Good will، أو كما نقول الخلق الجيد. فحتى الفضائل الظاهرة مثل الشجاعة والمثابرة يمكن استخدامها بطرق خبيثة، ولذلك لا يمكن النظر إليها على أنها خيرة بصورة ذاتية ومطلقة بلا تحفظ. أما الإرادة الخيرة، التى تعمل فقط من احترام للواجب بغض النظر عن النتائج، والتى تستجمع كل المصادر داخل قوتها، ولا يهملها إذا نجحت فى محاولاتها أو لا، أو إذا أعاقت ظروف خارجية جهودها أو لا، فإنها خيرة فى ذاتها. إنها أشبه بجوهرة تتلألأ بذاتها، ولا يمكن أن تفشل فى أن تبهر الملاحظ غير المتحيز.

وتطيع هذه الإرادة الخيرة، بالتأكيد، هذا الأمر المطلق. ويقدم كانط أسساً متعددة لهذا الأمر. أولها، ونحن سنعرض هذا الأساس بتصرف وحرية حتى نجعله مفهوماً بلغة عصرنا، «لا تفعل إلا بما يتفق مع المبدأ الذى تريد أن يصبح قانوناً عاماً للطبيعة والذى بناء عليه يمكن أن يسلك كل شخص آخر أيضاً». ويمكن فهم هذا الأساس فهماً جيداً عن طريق الأمثلة الأربعة التى يقدمها كانط للحالات التى يمكن أن ينتهك فيها، افرض مثلاً أن شخصاً سولت له نفسه أن ينتحر، فهذا فعل خاطئ بصورة واضحة، لأنه لا يرغب فى أن يكون ذلك الفعل قانوناً عاماً للناس جميعاً بحيث يقدم كل شخص آخر على الانتحار. لأن ذلك لو حدث، فلا أحد يبقى فى الحال حتى يقدم على الانتحار. ولذلك، لا يمكن أن

يصبح الانتحار قانوناً كلياً للطبيعة، لأن الفعل يناقض نفسه من الناحية الصورية. والمثال الثاني خاص بشخص يمر بضائقة مالية، وتسول له نفسه أن يطلب قرضاً من شخص آخر ويرى أنه لن يحصل عليه إلا بأن يعد بأنه سيرده في وقت معين، وهو يعلم تماماً أنه لن يستطيع سداه. هذا الفعل خاطئ لأنه لو أصبح قانوناً كلياً للطبيعة حتى إن كل واحد يطلب قروضاً عن طريق إبرام وعود كاذبة، فلن يقرض أحد غيره مالا. وتلك الأفعال لا يمكن أن تصبح، بالتالي، ممارسات كلية، ومن الخطأ الانشغال بها. أما المثال الثالث فهو عن شخص تسول له نفسه أن يعيش حياة التكاسل والعبث، ولا ينمي قدراته الخاصة، ويسلم كانط بأن ذلك فعل يمكن أن يصبح، بحق، ممارسة كلية - إذ يعيش سكان جزر البحر الشمالي بتلك الطريقة - لكن ليس هناك كائن عاقل يمكن أن يستحسن هذا السلوك عندما يصبح قاعدة كلية عامة، ولا أحد يمكن، بحق، أن يفعل ما يستهجن الآخرون فعله. والمثال الرابع هو عن إنسان يرفض تقديم مساعدة للآخرين عندما يكون في مقدوره أن يفعل ذلك، وهذا الفعل خاطئ بصورة واضحة، لأنه قد يكون هو نفسه أحياناً محتاجاً ويرغب في أن يساعده الآخرون. ولذلك، فإنه لا يرغب في أن يصبح القول بأنه لا أحد يساعد أحداً قانوناً كلياً.

ويعتقد كانط أنه توصل في صياغته للأمر المطلق إلى مبادئ قبلية للاتجاه الملائم للسلوك البشري بوصفها كلية في التطبيق مثل القضية : $5 + 7 = 12$. ولذلك فإن كانط محق في الاعتقاد بأنه لا ينبغي أن يستثنى شخص نفسه ويعتقد أن له الحق في القيام بأفعال لا يرغب في أن يقوم بها الآخرون في ظروف مشابهة، وكل دارس للأخلاق سوف يوافق على ذلك في الغالب. غير أن القول بأن كانط قدم صياغة كلية تحدد قبلية ما هو صواب وما هو خطأ في أي موقف أخلاقي يمكن أن ينشأ، بغض النظر عن الظروف، ولا يسلم بأي استثناءات مهما كانت، هو أمر مشكوك فيه، فمعظمنا تجريبيون أكثر من كوننا عقليين في الأخلاق.

وصياغة كانط الثانية للأمر المطلق، بشيء من التصرف، هي : «عامل كل موجود بشري، بما في ذلك نفسك، بوصفه غاية في ذاته، ولا تعامله بوصفه وسيلة لمصلحة أي شخص آخر». وبمعنى آخر، احترم ذاتك واحترم الآخرين دون محاباة، ولا تستغل أحداً. ويقدم كانط الأمثلة الأربعة نفسها. فأن تقدم على الانتحار، أو تعيش معيشة التكاسل والعبث، يؤدي إلى إخفاقك في احترام إلزامك الأخلاقي الخاص لأن توجد أفضل

فرصك؛ إنه ينبغي عليك ألا تدعن للمشاعر والميول عندما تتعارض مع الواجب. إن الكذب على الآخرين، أو رفض مساعدتهم، مثالان تفشل فيهما في احترام حقوتهم الخاصة بالعدالة والكرام من جانبك، وحقهم في أن يعاملوا بوصفهم غايات في ذاتهم.

وقبل أن نعرض للصياغة الثالثة للأمر المطلق، لا بد أن نلاحظ قانون الاستقلال الذاتي Autonomy المشهور عند كانط. إن القانون الأخلاقي، كما يعبر عنه بالأمر المطلق، قانون لطبيعتنا الخاصة العاقلة. ومخالفة الواجب، التي تبث عليها المشاعر المتناقضة والميول، مثل الرغبة في اللذة، ستكون عدم استقلال، وفي القيام بفعل هكذا، يكون الشخص عاقلاً ولن يكون حرّاً. فنحن لانكون مستقلين ذاتياً وأحراراً إلا عندما نفعل بصورة عاقلة ونؤدى واجبنا.

ويعتقد معظم مفسرى كانط أنه عرف مجالاً واسعاً من السلوك لا يدخل فيه الواجب، يكون لنا الحق في هذا المجال أن نفعل شيئاً أو لا نفعله على حد سواء، أو نفعله بطرق مختلفة. ومن المناسب أن نفعل وفق هذه الظروف بأية طريقة تقدم لذة أكثر. إن كانط فيلسوف لذى إلى حد أنه يعتقد أنه في جميع الحالات التي لا نفعل فيها طاعة للواجب، تنتقل من رغبة في اللذة. ومن الخطأ باستمرار، بحق، أن نفضل اللذة على الواجب، لكن في حالات لا تدخل فيها مسائل الواجب، لا يكون خطأ أن نبحث عن اللذة. وعلاوة على ذلك، طالما أن القانون الأخلاقي هو قانون لطبيعتنا الخاصة، يجب ألا نبحث على الإطلاق عن تحسين شخصيات الآخرين، ونحثهم عن طريق عقوبات أو جزاءات على أن يفعلوا بطريقة يمكن أن يكون لها قيمة أخلاقية إذا فعلوا فقط من احترامهم للواجب. إننا لا نستطيع أن نجعل الآخرين أخلاقيين عن طريق القهر والإجبار، إذ يجب أن يختاروا أن يكونوا بأنفسهم أخلاقيين إذا أرادوا أن يصبحوا كذلك. إن الأفعال التي تؤدي من دافع الواجب هي التي يكون لها قيمة أخلاقية. وبالتالي، فمن واجبنا أن نطيع القانون الأخلاقي بأنفسنا وأن نحقق سعادة الآخرين. ويؤمن كانط بالحرية الفردية بقدر كبير، غير أنه يؤكد أن الحرية الحقيقية لا يمكن أن توجد إلا في التمسك بالأمر المطلق. ولأن القانون الأخلاقي مفروض بذاته عن طريق طبيعتنا الأخلاقية، فإن كانط يعارض بشدة اللاهوتيين الذين يحاولون إقامة الأخلاق على أمر إلهي تعسفي. فحتى الله لا يمكنه أن يأمرنا بحق بأن نؤدى

أى فعل يناقض الأمر المطلق. إن الأخلاق لا تعتمد من الناحية المنطقية على اللاهوت. فعلى العكس، يستمد كانط الأساس الرئيسى لإيماننا بوجود الله، كما سنرى، من اليقين المباشر لإلزامنا الأخلاقي.

أما الأساس الثالث للأمر المطلق، فهو: ينبغي على المرء أن يفعل باستمرار كما لو كان عضواً في مملكة غايات مثالية، التي يكون فيها كل شخص صاحب سيادة ورعية في نفس الوقت. يجب على كل شخص أن يفعل في تلك المملكة من الغايات وفقاً للأمر المطلق، الذي يعنى أنه يفعل بصورة عقلية ووفقاً لسلوك كل شخص آخر. وبالتالي، يرغب كل واحد قوانين تلك المملكة «يطيعها؛ وبهذا المعنى يكون كل واحد منا صاحب سيادة (ملكاً) ويصدر القوانين التي يطيعها من حيث إنه واحد من الرعايا. وذلك، بالطبع، مثل أعلى خالص؛ لأن هذا المجتمع الكامل لا وجود له.

ويرغب كانط، في كتاباته المتأخرة في الفلسفة السياسية، في أن تقترب الحكومات من هذا المثل الأعلى بقدر الإمكان. ومن المحتمل أن تفعل ذلك فيما يسميه بالصورة «الجمهورية» للحكومة - الصورة التي تمارس فيها الحكومة عن طريق موظفين ينتخبهم الشعب. ويتم إصدار التشريعات عن طريق ممثلين يتم انتخابهم. ويعبر عن الإرادة العاقلة العامة ويمكن أن يتحقق ذلك في نظام ديمقراطي خالص تُسن فيه القوانين عن طريق تصويت شعبي في انتخاب أو في تجمع لكل الشعب. وهنا يختلف كانط عن روسو، إذ أنه يستحسن الثورة الأمريكية، ويتفق تفكيره مع الدساتير الجمهورية التي تمت صياغتها في دستور الولايات المتحدة الذي كُتب عام ١٧٨٧. كما أنه تعاطف مع المراحل السابقة للثورة الفرنسية، قبل حكم الإرهاب، ويأمل في بحثه عن «السلام الدائم» في أن يحين وقت في المستقبل البعيد تكون فيه دساتير جميع الأمم دساتير جمهورية، ويعتقد أنه عندما يحين هذا الوقت، يكون من الممكن للحكومات القومية المختلفة أن تصل إلى تفاهم مشترك، وتتمتع بحروب المستقبل. وهذا البحث يسبق - بصورة ملحوظة - طموحات «ودرو ولسون» Woodrow Wilson، وتأسيس عصبة الأمم. إن السلام سيكون أمراً مؤكداً بالنسبة للعالم إذا تعلمت الحكومات أن تسلك بالروح التي يدافع عنها كانط في هذا البحث.

ويؤكد «نقد العقل الخالص» أن التجربة البشرية تُنظم وفق مبادئ أذهاننا - صور

الإدراك والمقولات - وليس فيها حرية. لكن، على العكس، بينما لا نستطيع أن ننسب شيئاً بصورة إيجابية للنفس، فإن هذا النقد يفترض إمكاناً وهو أن إرادتنا قد تكون حرة، وتكون نفوسنا خالدة، ويكون الله موجوداً، في عالم الأشياء في ذاتها، أو «النومين». ومع ذلك، فإننا بمعنى ما نكون أسمى من عالم التجربة البشرية الذي صنعته أذهاننا. إن كتاب «نقد العقل العملي»، بينما لا يقدم براهين إيجابية، يقدم أسساً لقبول الله، والحرية، والخلود، بوصفها مسلّمات. ولذلك، توجد أولوية معينة للعقل العملي وهو النقد الثاني على العقل النظري الخالص وهو «نقد العقل الخالص»؛ فحيثما لا بد أن يكون العقل الخالص إما صامتاً أو يقع في أوامير جدلية مثل النقائض، فإن العقل العملي يستطيع أن يؤكد مسلّمات.

ويمكن النظر إلى الإرادة على أنها حرة عندما، وعندما فقط، تسلك وفقاً لقانون الواجب الأخلاقي. ومن ثم لا يستطيع إنسان أن يفعل واجبه تماماً في هذه الحياة؛ لأن دوافعه المتعارضة والظروف الخارجية تقف عقبة في الطريق. ومع ذلك فمن الواضح أنه ينبغي عليه أن يفعل واجبه. ولا يكون صحيحاً أن أي واحد ينبغي عليه أن يفعل المستحيل. ويتعجب كانط قائلاً «إنك ملزم، ولذلك فإنك تستطيع». فما ينبغي على المرء أن يفعله، هو، بمعنى ما، يستطيع أن يفعله؛ وبناء على هذا الأساس، يشيد كانط معبده الخاص بالإيمان.

ويتضمن الخير الأقصى أو الخير التام مطابقة القانون الأخلاقي، من حيث إنه العنصر الأسمى لفضيلته. وعلاوة على ذلك، فإن كل موجود عاقل جدير بالسعادة : فأولئك الذين يكونون فضلاء، ينبغي أن يكونوا سعداء. ولذلك يمكن النظر إلى الخير الكامل على أنه يتضمن كلياً من الفضيلة والسعادة من الناحية العقلية. ولا يكون إنسان ما في حياة أخلاقية عادية حراً تماماً، ولا فاضلاً، ولا سعيداً. ومع ذلك ينبغي أن يكون حراً، وفاضلاً، وسعيداً. ولكي نقدم معنى عقلياً لهذا «الوجوب»، يجب علينا أن نسلم بالحرية والخلود، وأيضاً الله - وهي أفكار افترضناها كممكّنات في النقد الأول.

ولا يمكن أن يكون الإنسان حراً تماماً ويؤدي واجبه في فترة واحدة معينة من الزمن. لكن إذا افترضنا فقط أن الحياة تستمر بلا نهاية بعد الموت، فإن التقدم المستمر نحو الهدف اللانهائي للكمال يصبح ممكناً. (وتبين سلسلة رياضية مثل: $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ تقدماً نحو حدّ

لا يمكن الوصول إليه مطلقاً). إن التقدم اللامتناهي نحو هذا الهدف يبدو على أنه يمكن بلوغه أمام عقل لا متناه لا يحده زمان مثل الزمان الذي يحدها، فنحن محدّدون بزمان. وسينظر هذا العقل اللامتناهي إلى ذلك التقدم على أنه فعل يكتمل على نحو أزلّي (٣). ويستبق كانت، في افتراض عقل لامتناه - الذي سوف يطلق عليه "كارليل" Carlyle فيما بعد اسم «الآن الدائم» (٤)، فكرة مفضلة عند المثاليين منذ عصره. ولذلك، فإن القانون الأخلاقي عندما يأمرنا بأن نفعل واجبتنا فإنه يستلزم الخلود والحرية.

وعلاوة على ذلك، فإن الذين يؤدون واجبهم يستحقون السعادة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ونحن نعرف في هذه الحياة أن السعادة لا تتبع بصورة آلية أداء الواجب ولا يمكن أن نتأكد من التوفيق بين السعادة وأداء الواجب إلا إذا سلمنا بقاض Judge ، أو بحكم عادل يكافئ الإنسان الفاضل ويعاقب الإنسان الشرير بحسب ما يستحق كل منهما، عن طريق قوة إرادته القادرة على كل شيء. والواقع أن كانت قدم لنا دليلين منفصلين على الخلود وعلى وجود الله، قد نطلق عليهما اسم دليل ضمان القدرة على أداء واجبتنا، والدليل الذي يقدم ضماناً لجزء مناسب. ودعنا ننظر بدقة أكثر إلى الدليل الأول منهما. كلما حاول شخص ما أن يؤدي واجبه في هذه الحياة بصورة أكبر أصبح واجبه أكثر اتساعاً. دعنا نأخذ وظيفة وحيدة كمثال يصدق على كل منحى من منحى الحياة، شاب يدرس في معهد، ثم بعد ذلك في كلية للطب، ومستشفى، ويعد نفسه لأن يكون طبيباً. كلما كان هذا الشاب أكثر إخلاصاً في أن يفعل كل ذلك، أصبح أكثر كفاءة، وازدادت واجباته نحو مرضاه والناس. فهو يحمل مسئوليات كثيرة ما كانت تكون لو لم يصبح ناجحاً. إن واجباته تزداد بسرعة كلما ازدادت كفاءته. وربما لا يستطيع أن يؤديها كلها في حياة فانية. وإذا افترضنا أنه يستطيع فقط خلال زمن لا ينتهي أن يواصل التقدم في بلوغ الحكمة والكفاءة وفي تأدية مسئولياته اللازمة، فإنه يكون من الممكن بالنسبة له أن يكمل واجبه. ولذلك، لا بد أن يكون خالداً. ومع ذلك، فإن تقدماً لا ينتهي لا يبدو أنه إنجاز فعلى لأي عقل متناه مثل عقولنا، تأتي بالنسبة له كل لحظة في الزمان، ثم تنقضي وتترك الشخص مع واجبات لم تتحقق بعد. إنه لا يمكن أن يظهر إلا بوصفه اكتمالاً لعقل لا متناه، أي الله، الذي يكون كل تتابع في الزمان بالنسبة له اكتمالاً أبدياً Totum Simul. وتتكشف طبيعة الزمان الحقيقية لهذا العقل، ولا تنكشف لعقولنا المتناهية المحدودة. ولا بد

أن تكون نظرة الله للزمان هي النظرة الحقيقية. ولذلك فإن أداء الواجب لا يستلزم مسلمتي الحرية والخلود فقط، بل يستلزم مسلمة وجود الله أيضاً. والآن، دعنا ننظر إلى الدليل الثاني. لقد أشار «شوينهور» إلى هذا الدليل باحتقار، ولاحظ أنه بعد أن برهن كنانط بسمو على الفضيلة وأداء الواجب من أجل الواجب، قدم بقشيشاً للخادم الأمين في صورة السعادة ! (٥). فهل هذا إنصاف تام ؟ أفلا يكون كنانط محقاً في قوله أنه على الرغم من أن الإنسان يسمى في البداية لأن يؤدي واجبه، فإنه مع ذلك ينبغي أن تفتح حياة النعيم والسعادة في كون عادل لأولئك الذين يحاولون أداءه بإخلاص وأمانة ؟

٥ - نقد ملكة الحكم

نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ليسا متسقين : إذ أن الأول ينكر، بالتأكيد، أى معرفة يقينية بالله، والحرية والخلود، غير أنه يبين إمكانها، أما النقد الثاني فيؤكد وجودها من حيث إنها مسلمات متضمنة في تجربة الإلزام الأخلاقي. فهل من الممكن أن نجد في مكان آخر في تجربتنا دليلاً يدعم توكيدات العقل العملي ؟ لقد حلل كنانط المعرفة والإرادة تحليلاً نقدياً؛ بينما يبقى الشعور فقط. فما هي العناصر القبلية التي يمكن أن توجد في الشعور ؟ تلك هي مشكلة النقد الثالث. يسمى كنانط ملكة إدراج الجزئي تحت العام (الكلي) ملكة الحكم. ولذلك، فإن النقد الذي ينظر فيه إلى أى مدى يمكن أن تخضع الموضوعات التي يعرفها الفهم وفق مبادئ قبلية للقيم التي تدركها الذات العاقلة، يطلق عليه «نقد ملكة الحكم».

ولقد أظهر كنانط من قبل، في نقد العقل العملي، أن شعوراً واحداً له طابع قبلي، وهو احترام القانون الأخلاقي. والمشاعر الأخرى التي تبقى للنقد الثالث لكي يفحصها هي بالتالي مشاعر ذات طابع استاطيقي - وهي مشاعر الجميل والجليل، ومشاعر ذات طابع غائي - نفترض أن هناك غائية في الطبيعة. وبناء على ذلك يقسم كنانط النقد الثالث إلى جزأين هما : نقد الحكم الاستاطيقي (الجمالي) ، ونقد الحكم الغائي.

يفحص نقد الحكم الاستاطيقي مشاعر الجميل والجليل. يجد كنانط في الجمال Beauty عنصراً قبلياً ذا طبيعة غير عادية. فلو أن شخصاً قال «هذا الشيء يروقتي»، فإنه يقرر فقط حباً شخصياً. لكن إذا قال «هذا الشيء جميل»، فإنه يعني أنه ينبغي على

الآخرين جميعاً أن يتفقوا معه. ومع إنه من المستحيل وضع معايير للجمال لا فى الطبيعة ولا فى الفن، حيث لا وجود للمفهوم أو التصور Concept الذى كنا نلجأ إليه فى حالة الأمر المطلق. فالاستعانة هنا إنما تكون بشعور محض يدعى الكلية. هذا الشعور هو متعة محايدة تماماً disinterested؛ فلا هى موضوع لاهتمامات أنانية شخصية، ولا لقانون أخلاقى. فعندما أشعر بأن شيئاً ما جميل، فإننى لا أسأل نفسى عن المصلحة (الفائدة) التى يمكن أن أجنيتها منه، أو عن الواجب الذى أدين به لأى واحد بسببه؛ أى أننى أنسى نفسى تماماً فى الموضوع. إن الشعور بالجمال تثيره موضوعات فى الوعى بما تربطه الحساسية والفهم فى الحال: إن الطبيعة والفن يستمتعان لهذا السبب. وتقدم الزهور، وأغانى الطيور، والمنظر الطبيعى، والشعر، والموسيقى، والتصوير، أمثلة لذلك. وكانظ رومانسى إلى حد أنه يعتقد أن ما ندرکه بوصفه جمالاً لا يمكن أن نصفه مقدماً عن طريق قواعد صورية. إذ أن القواعد لا يمكن إرساؤها إلا بالنسبة للفنان الذى يصنع شيئاً لكى يكون مفيداً لغرض محدد. وبالتالي، فإن الموضوع الجميل يُظهر «غائية بلا غرض» مفارقة - أعنى شعوراً بالانسجام (أو غائية) داخل عملياتنا الذهنية التى لا تكون لها غاية أبعد وراء المتعة الجمالية ذاتها. إن موضوعات الجمال الطبيعى لا تمتلك تديراً واعياً نعيه. إن العبقرى فنان يعمل مثل الطبيعة، ينتج موضوعات الجمال، ليس وفقاً لمجموعة قواعد يمكن أن يضعها للآخرين لكى يتبعوها، بل بوصفها تعبيراً عن مشاعره هو الخاصة التى يستطيع أن يوصلها للناس عن طريق فنه.

إن الموضوع، فى تجارب الجميل، كما قلنا من قبل، ينسجم مع قوانا الخاصة بالحساسية والفهم، ويقدم لهذا السبب لذة. أما فى حالات الجليل sublime، فإن التجربة تكون مختلفة. فهنا يتم إدراك موضوع لا يستطيع فهمنا أن يدخله بإحكام داخل المقولات، ولذلك يثير الموضوع بداخلنا شعوراً بالدهشة والرهبة. ويشعر المرء فى الجليل «رياضياً» بذاته فى حضرة ما هو عظيم، وهائل، ولا يمكن قياسه بسهولة. من أمثلة هذه التجربة، فيما يرى كانظ، ما يشعر به زائر يدخل لأول مرة كاتدرائية القديس بطرس الهائلة فى روما، ومن أمثلتها أيضاً عندما يرى أهرامات مصر على بعد صحيح، بحيث تحدث الأثر الرياضى. (ومن يزور نيويورك يتكون لديه الشعور الذى يصفه كانظ عندما ينظر إلى المباني الشاهقة من الشوارع فى تجاورها المباشر). وفى مثل هذه الحالات فإن المشاهد تغمره عظمة البناء الذى يوجد أمامه. ومع ذلك، فإن هذا الشعور يشبه الشعور الجميل فى أنه «غائية

بدون غاية» منزهة. ونحن ندرك في تجارب الجليل دينامياً في الطبيعة قوة عظيمة ليس لها سيطرة علينا، ولذلك تثير رهبة بدون أن ترعبنا. ويستشهد كانط بأمثلة هي: العاصفة الرعدية، والانفجار البركاني، والشلال القوى، والعاصفة في المحيط، بشرط أن تُشاهد من موضع أمان. وتفترض تجارب الجليل رياضياً أن عقلا النظرى أعظم من مقولات الفهم، بينما تلمح تجارب الجليل دينامياً بأن قيمتنا الأخلاقية تفوق طبيعتنا الفيزيائية. وفي كلتا الحالتين، تشعر ذاتنا بأنها أعظم من عالم التجربة الذى يصنعه فهمنا. وربما يكون توضيح كانط الأعظم براعة للجليل عبارته الشهيرة التى جاءت فى نهاية كتابه «نقد العقل العملى»، حيث يتعجب قائلاً «شيئان يملآن النفس بإعجاب متزايد ورهبة إذا تأملناهما كثيراً وباستمرار: السماء المرصعة بالنجوم من فوقى، والقانون الأخلاقى داخل نفسى» (٦). فتأمل السماء من الموضع الذى أشغله فى المكان يودى إلى النظر فى عوالم فوق عوالم، وأنساق فوق أنساق، لانعد ولاتحصى؛ ومع ذلك فإننى أشعر بأن ذهنى الخاص أعظم من الكون الذى صنعه عن طريق صورته الإدراكية الخاصة بالمكان والزمان، ومقولات فهمه. وبالمثل فإن القانون الأخلاقى بمسلماته الخاصة بالخلود - هو تقدم لا ينتهى يسير قدماً نحو اللامتناهى - مما يوحي بأننى أسمى من العالم الألى.

ويعرض نقد الحكم الغائى لقصور وجهة النظر الآلية عن الطبيعة عندما بذلت المحاولة لتطبيقها على الكائنات الحية. ولأن هذا التفسير للحياة ضرورى وله أهميته بالنسبة لأغراض علمية، فإنه لا يمكن أن يفسر على الإطلاق وظائف وأعضاء حتى ولا ورقة عشب، تفسيراً كافياً! إن كل جزء فى أى موجود حى يحدد الموجود بأسره، والموجود ككل يحدده كل جزء، فهناك غاية متبادلة لا يمكن أن نفسرها على الإطلاق تفسيراً ألياً، ليس بسبب الثغرات التى يفسرها البحث فى المستقبل، ولكن بسبب الخصائص الفريدة للحياة. أليس من الممكن أن يكون العالم بأسره أشبه بالكائن الحى أكثر منه بالألة، وهى النتيجة التى وصل إليها هيوم من قبل؟ يعتقد كانط أن ذلك أمر ممكن. فقد تكون هناك غاية محايدة فى الطبيعة ككل. إن الكائن الحى تحدده أغراضه الداخلية الخاصة، لأنه ليس آلة صنعها صانع لأغراض خارجة عنها. إن الكائن الحى غائى من داخله. فهل يصدق ذلك أيضاً على الطبيعة ككل؟ هل العالم بأسره يكون تجلياً خارجياً لروح داخلية؟

وكان كانط، على خلاف أتباعه المثاليين، حريصاً للغاية، فلم يقل أن نقد الشعور يمكن أن يبرهن على صدق تلك الاحتمالات المفترضة. إن جمال الطبيعة وجلالها، وغايتها

الكائنات الحية، نفترض، بحق، أن العالم قد يكون نتاج فنان لا متناه، نتاج عبقرى أنتجه كما ينتج الفنانون من البشر إبداعاتهم. إننا قد نأمل فى أن يكون ذلك صحيحاً، لكننا لا نعرف. ولذلك، فإن النقد الثالث يقدم تدعيماً إضافياً لمسلمات النقد الثانى، ويوسع مجال قيم تُعرف عن طريق إضافة قيم ذات طابع جمالى. غير أن كانظ حافظ كثيراً حتى النهاية على حذر عصر التنوير، فلم يزعم أن المسلمات الأخلاقية والمماثلات الجمالية هى معرفة يمكن البرهنة عليها.

References

Translations :

The Critique of Pure Reason; translations by Norman Kemp Smith and max Müller.

The Critique of Practical Reason and other ethical writings including The Fundamental Principles of morals translated by T. K. Abbott in a book entitled Kant's theory of Ethics.

The Kritik of Judgment, translated by J. E. Bernard. Prolegomena to Any Future Metaphysic, edited by Pual Carus. Selections, translated by John Watson.

Short Expositions :

(More popular than the above chapter)

will Durant, Story of Philosophy.

A. K. Rogers, A Student's History of Philosophy.

(More advanced than the foregoing chapter)

H. Höffding, History of Modern Philosophy.

W. Windelband, History of Philosophy.

Commentaries for the Beginner:

F. Paulsen, Immanuel Kant (translated by Creighton and Le Fèvre).

Mahaffy and Bernard, Kant's Critique of Pure Reason Explained and Defended.

More Advanced Commentaries :

H. J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience.

Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's critique of Pure Reason.

Edward Caird, The Critical Philosophy of Kant.

C.B. Granett, Jr., The Kantian Philosophy of Space.

الفصل الثالث عشر

فشته والحركة الرومانسية ١ - حياة فشته وشخصيته

عندما كان يوهان جوتليب فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) J.G. Fichte، الابن الأكبر لنساج متواضع للصوف في إحدى قرى مقاطعة «سكسونيا»، في سن التاسعة من عمره، وصل أحد النبلاء إلى الكنيسة صباح يوم الأحد متأخراً للغاية حتى إنه لم يسمع الموعظة. وعندما أعرب عن خيبة أمله، قيل له إن هناك طفلاً صغيراً يمكنه أن يخبره بجوهر الموعظة بدقة تامة. وأعجب الرجل بالأداء حتى إنه تكفل في الحال بنفقات تعليم فشته حتى وفاته بعد سنوات قليلة. وبعد ذلك جاهد بقدر ما يستطيع، شاقاً طريقه إلى الجامعة، مستعيناً في ذلك بمساعدة قليلة تمكن والداه أن يقدمها له، وربما أيضاً بمساعدة المنح الدراسية. وتوقف أحياناً لكي يحصل على المال عن طريق العمل كمدرس خصوصي، وبينما كان يدرس لأسرة في «زيوريخ»، تعرف على «يوهانا ران»، التي جعلته متالفاً وبارعاً، وتفرغت له كزوجة بعد أن سمحت لهما مواردهما المالية المشتركة بأن يتزوجا. واستمر فشته في الوقت نفسه في التنقل من مكان إلى آخر كلما وجد وظيفة كمعلم خصوصي.

تأثر فشته في ذلك الوقت في تفكيره الفلسفي باسبينوزا، الذي كان مقروءاً جداً في ألمانيا، حتى لفت تلميذ انتباهه إلى كتب كانط النقدية التي كان يريد أن يتعلمها. وتحول فشته في الحال بحماس إلى كانط، وكتب إلى زوجته «يوهانا» أنه يتوقع أن يكرس سنوات عديدة لدراسة هذه الفلسفة المدهشة التي تلقى ضوءاً على جميع المشكلات التي كانت تقلقه. وعندما رجع من «وارسو»، حيث فشل في العثور على عمل مريح كمعلم خصوصي، عرج إلى كونيغسبرج لكي يزور كانط، الذي استقبل الشاب الصغير، الذي كان لا يزال فجاً وليس له وقع حسن في النفس، بفتور. وقد اعترض فشته على هذه الجفوة من جانب كانط، وصمم على أن يقنعه بمزاياه. ومكث في كونيغسبرج وكتب في أسابيع قليلة رسالة طبق فيها الفلسفة النقدية على بعض موضوعات في الدين لم يعالجها كانط نفسه بعد. وقد أعجبت هذه الرسالة كانط، الذي رتب أمر نشرها. ونتيجة لخطأ، أغفل الشخص

الذى قام بطباعتها اسم فشته من عنوان الكتاب، وظهرت الرسالة غُفلاً. وأدى أسلوب الرسالة وما فيها من فكر بالراجعين إلى افتراض أنها من تأليف كانط نفسه، فأعلنوا ذلك للناس، وأعطوها أهمية كبيرة ونزكية عالية. وأعلن كانط دون توان اسم المؤلف الحقيقى، وأصبح فشته فجأة فيلسوفاً شهيراً. وتزوج «يوهانا».

واستدعى فى العام التالى (أى فى عام ١٧٩٤) لشغل وظيفة الأستاذية فى جامعة «ينا». وكان يعيش هناك، وفى مدينة «فيمار» الصغيرة المجاورة كثير من الباحثين العظام ورجالات الأدب فى ذلك الوقت، بما فيهم «جوته» و«شيلر». وقد رحبوا بفشته ترحيباً كبيراً، ونظروا إليه على أنه المفسر الأكثر براعة لفلسفة كانط. ومضى فى محاضراته وكتبه يفسر كانط بحرية تامة، مصححاً الفلسفة النقدية أينما اعتقد أنه يستطيع أن يحسنها، زاعماً أنه يقوم ببيان أكثر اتساقاً مما كان يقصد كانط بالفعل. ولم يحب كانط الذى أصبح كبيراً فى السن هذه التصميمات. غير أن فشته كان مفكراً عميقاً وخطيباً طبيعياً، مملوءاً بنشاط الشباب وحماسهم، وأصبح الشعور عاماً بأن كانط مضى زمانه، وأن فشته هو الفيلسوف المرتقب.

ومع ذلك، لم يظل فشته طويلاً محل إعجاب الناس من الناحية الشخصية فى «ينا»، فقد كان متهوراً فى سلوكه. كانت تنقصه الحنكة، فهو مثلاً لم تكن لديه ساعات فراغ طوال أيام الأسبوع ليلقى فيها سلسلة من المحاضرات العامة فى الأخلاق التى كان يواظب عليها كل أولئك الذين يرغبون فى الاستماع إليها، فقد كان يقوم بإلقائها صباح الأحد فى وقت - مع إنه لا يتعارض بالفعل مع صلوات الكنيسة - أعطى انطباعاً سيئاً بأنه يقدم دروسه الخاصة كبديل للمواظبة على العبادة الدينية. ومرة ثانية، ناظراً إلى العدالة أكثر من الحصافة، هاجم بشدة وعنف جمعيات الطلاب بسبب سوء سلوك كانوا، بدون شك، مذنبين فيه. ولذلك أثار سخطهم حتى إنهم حطموا نوافذ منزله، وصاحوا فى وجه زوجته باستهزاء كلما ظهرت فى الشوارع، وأجبروه هو وأسرته على أن يقيموا لفترة من الزمن بعيداً عن المدينة. وأخيراً، نشر مع آخرين فى مجلة كان هو محررها مقالات فى موضوعات دينية كانت مثيرة فى لهجتها إلى حد ما، فأدت إلى اتهامه بالإلحاد. واحتدم فشته غيظاً نتيجة لسوء فهمه، وكتب هجوماً عنيفاً ضد هذا الاتهام حتى إن المجلس الأعلى فى دوقية «فيمار» بدأ يتساءل عما إذا كان من الضرورى لومه، على الرغم من أنه لم تكن لديهم رغبة للتدخل فى حرية الكلية فى أن تعبر عن آرائها بطريقة كريمة. وقد أدى إمكان

لوم فشته إلى زيادة احتدام غضبه حتى إنه كتب خطاباً إلى المستشار الخاص للدوق مهدداً بالاستقالة إذا أوقع عليه اللوم، وأخبره بأن هناك أساتذة كثيرين آخرين سوف يستقيلون أيضاً. وفي هذه اللحظة لم تستطع الحكومة أن تصبر أكثر من ذلك، وقامت بالتصويت على إلقاء اللوم عليه في عام ١٧٩٩، وفسرت خطاب فشته بأنه استقالة، وقامت بطرده من الجامعة. وعندما وقّع كثير من الطلاب على التماس لمصلحته، وتعاطفت معه معظم الكلية إلى حد ما، وجدت الحكومة أنه ليس مفيداً من الناحية العملية إعادة أستاذ إلى منصبه أظهرت إقامته في «ينا» لمدة السنوات الخمس الماضية أنه مثير لقلق مستحکم. ولم يستقل أحد من الأساتذة الآخرين في ذلك الوقت، على الرغم من أن كثيرين قبلوا فيما بعد دعوات إلى جامعات أخرى عندما سئحت لهم الفرصة أن يفعلوا ذلك. وسرعان ما هذأت العاصفة في «ينا»، غير أن فشته كان مضطراً إلى الرحيل.

ذهب فشته إلى برلين، حيث رحب به قادة الحركة الرومانسية الجديدة عند وصوله، مثل الأخوان «فردريك»، وأوجيست فلهلم شيلجل، و«شلنج»، و«شليرماخرا». وألقى سلسلة محاضرات متنوعة جذبت انتباهاً ملحوظاً، وأضيفت إلى شهرته غير أنه لم ينجح في الحصول على كرسي دائم في الجامعة إلى أن تم افتتاح جامعة برلين عام ١٨١٠.

ولقد كان لتجربة فشته في «ينا» أثر مفيد عليه بطرق كثيرة. فقد أدت به إلى أن يؤكد أكثر على الجوانب البنائية في فلسفته، وبصفة خاصة في تطبيقها على الدين، ولحج في أن يجعل مواقفه أكثر قبولاً بدون أن يعدلها. وهذا أمر واضح في كتابه «رسالة الإنسان» الذي نُشر تقريباً في نهاية عام ١٧٩٩، والذي يعد التعبير الشعبي والمقروء والأكثر براعة عن وجهة نظره الفلسفية. ومن الأعمال الأخرى التي قام بها في الفترة التي كان فيها ببرلين ولا تزال تُقرأ هي: طبيعة الباحث، والطريق إلى الحياة السعيدة، وخصائص العصر الحاضر، على الرغم من أن تفسيراً رائعاً للتاريخ، يحتوي على بعض الاقتراحات المضبّطة. وقد أثار كتابه «خطابات إلى الأمة الألمانية»، انتباهاً في ذلك الوقت، وهي الخطابات التي وجهها بشجاعة إلى الأمة في شتاء ١٨٠٧ - ١٨٠٨، عندما احتلت الجيوش الفرنسية برلين وقد ساعدت تلك الخطابات الوطنية كثيراً على إحياء الروح الوطنية وبالتالي في جعل الثورة الشعبية ممكنة وهي التي عرفت باسم «حرب التحرير» وهي التي أدت إلى طرد الفرنسيين من ألمانيا في عام ١٨١٤ بعد تفهقر نابليون من موسكو. وأثناء تلك الحرب، زارت زوجة فشته المستشفيات بناء على توجيهه، وساعدت في العناية بالجرحى.

وأصيبت بحمى شديدة، سُفِّيت منها ببطء، غير أن فشته انتقلت إليه العدوى بالحمى ومات. لقد كان فشته إنساناً مخلصاً بعمق، احترم الواجب الكانطى، وكان يفعل باستمرار من دوافع مخلصه، وكان يقف موقفاً لا يلين مما يعتقد أنه صحيح. وعندما كان فى «ينا»، كان شاباً متهوراً فى الثلاثينات من عمره، لا يفكر فى الظروف بمعناية قبل أن يتخذ قراراً ما، وكان ذا طبع سئٍ لم يتعلم بعد أن يضبطه ويتحكم فيه. ولأنه كان يعتقد أن كل إنسان له رسالة إلهية يجب عليه أن يؤديها فى العالم، فإنه كان يجاهر بقناعاته العقلية الخاصة كما لو كانت صوت الله. وكان أولئك الذين لا يقتنعون بسهولة يعتقدون أنه إنسان أنانى ومتفطرس. وبعد أن ذهب إلى برلين لأن طبعه إلى حد ما، وأصبح محبوباً بصورة أكبر. وتبين كته التى نشرها فيما بعد روحاً أخلاقية عالية، ومدنية بعمق. وساعدت براعته البلاغية وصدق عزمته على إشعال الوطنية القومية، والرغبة الشعبية فى علاقات دولية حسنة أيضاً، والأمل فى فرص ثقافية واقتصادية أفضل لجميع الناس. ولا أحد يستطيع يقرأ فشته اليوم دون أن يشعر بهياج عواطفه بقوة، إما باستحسان أو استهجان. ولا يستطيع حتى أولئك الذين أثارته سماته الأنانية، من وجهة نظرهم، سوى أن يحترموا أمانته الواضحة ونوابه الطيبة.

٢ - علم المعرفة

كان معظم الفلاسفة الألمان فى العقد الأخير من القرن الثامن عشر تلاميذ فلسفة إسبينوزا، واستحسنوا جانبها الأكثر روحية، بينما لم يقتنعوا بحتميتها الصارمة. وقرأوا أعمال «روسو» وأحبوا حماسه للحرية، غير أنهم أدركوا، نظراً لشطط الثورة الفرنسية، أن الحرية لا بد أن توجه عن طريق الواجب والعقل (الذكاء). ورحبوا بفلسفة كانط الجديدة التى قدمت ذلك التوجيه، وأكدت - بالإضافة إلى ذلك - سمو الحرية العقلية على النظام الآلى للطبيعة الفيزيائية. لكن كانط كان يتقدم فى العمر، ولم يعد قادراً على أن يكتب بحماس وبراعة الشباب. وكان فشته مؤهلاً لأن يقوم بذلك بصورة تستحق الإعجاب، وأن يجعل للفلسفة النقدية استهواء من جانب عامة الناس، وبصفة خاصة فى جوانبها الأخلاقية، والاجتماعية، والدينية.

وفضلاً عن ذلك، كان هناك كثيرون على استعداد لأن يتفوقوا مع فشته على أن ثمة

صعوبات وتناقضات في فلسفة كانط التي تحتاج إلى تصحيح. فقد ترك كانط ثنائيات حادة بين الحساسة والفهم، وبين الإرادة من حيث إنها عقل عملي وبوصفها معرفة علمية. وبدا كانط غير مبرر في فرضه التعسفي الخاص بالأشياء في ذاتها الموجودة خارج التجربة، والتي لا يمكن أن نقول عنها شيئاً بصورة إيجابية. لماذا نفترض هذه الأشياء في ذاتها التي لا نستطيع أن نعرفها؟ لماذا لا نعتقد، بالأحرى، أن كل الحقيقة تنشأ داخل التجربة من حيث إنها نتاج روح كلية، إن لم تكن نتاج عقولنا المتناهية؟ وفي هذه الحالة ستتغلب تماماً على الميول الشكية عند كانط، وستكون كل الحقيقة روحية في الطبيعة، وتنسجم مع طموحات الإنسان القصوى.

وبعد أن نظر فشته إلى تلك المشكلات بطريقة فنية، اعتقد أن صور الإدراك، ومقولات الفهم، والأمر المطلق، ومسلمات العقل العملي لا بد أن ترتبط بطريقة منطقية يمكن تحديدها. لقد أثبت كانط أن مبادئ معينة قبلية تُفترض في كل علم وفي الحياة الأخلاقية. ويرغب فشته في أن يتعقب علاقة منطقية بين تلك المبادئ القبلية وأن يبين اشتقاقها المشترك والاعتماد المتبادل فيما بينها. لقد كان تعليم فشته المبكر لاهوتياً، وأصبح على استعداد فيما بعد لأن يعتقد مع كانط بأن ما يمكن معرفته في مجال الدين مستمد من الأخلاق. أما الآن فهو يذهب أبعد مما ذهب إليه كانط، فيجعل الله يتوحد مع نظام الكون الأخلاقي، ويجعل الله محدوداً بذلك إلى حد كبير. ولم يدرك فشته - الذي كان أقل ألفة بالعلوم الطبيعية من كانط - الصعوبات التي تقف في طريق محاولة اشتقاق الطبيعة كلها من القانون الأخلاقي ومجلياته. ولذلك لم يتردد في أن يفترض علماً جديداً أسماه «علم العلوم» أو «علم المعرفة» *Wissenscha Ftslehre*، متضمناً المبادئ القبلية المفترضة في كل علم وفي كل معرفتنا بذواتنا وبالطبيعة. إنه يعتقد أن كل معرفة كلية من أي نوع يمكن أن تستمد منطقياً من مبادئ هذا العلم الجديد، على الرغم من أنه يُسلم بأن أحداثاً جزئية معينة لا يمكن أن يستنبطها العقل، بل لا بد من ملاحظتها كما يحدث بالفعل. ولذلك، فإن فشته فيلسوف عقلي أكثر دقة من كانط، غير أن نزعه العقلية تختلف من حيث إنها ثمرة الفلسفة الكانطية عن المذاهب العقلية المبكرة التي سبقت كانط بصورة واضحة، وذات طابع جديد في مسارها.

ومن المستحيل أن نلخص هنا كل تفاصيل علم فشته الجديد (علم المعرفة *Wissenscha Ftslehre*)، لكننا نستطيع أن نقدم فكرة ما عن منهجه وروحه. إن فشته

يرجو منك أن تفحص ذاتك بدقة وعناية، وسوف تجد بداخل وعيك مضامين يبدو لك أنها تعتمد اعتماداً كاملاً على خيالك وإرادتك - وأنت حرفي أن تتنبه وتحافظ عليها في ذلك أو تطردها كما تشاء. كما أنك سوف تكتشف، من ناحية أخرى، مضامين أخرى في وعيك تبدو لك بوصفها موضوعات خارجية، مستقلة تماماً عن إرادتك، ولديك شعور بضرورتها. فما الذي يكون، عندئذ، أكثر أصالة بالفعل: إرادتك أم تلك الموضوعات التي تبدو في الظاهر خارجية؟ إنك لا تلاحظ على الإطلاق، من حيث إنك عقل متناه، ما يبدو لك موضوعات خارجية، إلا عندما نعى في الوقت نفسه ذاتك، وأنت لا نعى على الإطلاق ذاتك دون أن نعى أيضاً هذه الموضوعات. إن عقلك لديه القدرة، مع ذلك، على أن يجرد بعضاً من مضامين الوعى ويعزلها عن بقية المضامين، وأن يفكر فيها من حيث إنها توجد بصورة منفصلة. وبالتالي تستطيع أن تتصور موضوعات التجربة المستقلة من الناحية الظاهرية كما لو كانت مستقلة عنك بالفعل، وتستطيع أن تفترض أنها ترجع في أصلها إلى شيء في ذاته خارجي. إنك، بالتأكيد، لا نعى على الإطلاق هذا الشيء في ذاته بصورة مباشرة، لكنك قد تجد أنه من المناسب أن تفترض وجوده وتنتظر إليه على أنه العلة الأبعد والأساس لكل ما نخبره، وتستطيع أن تذهب بعيداً وتفترض أن ذاتك الخاصة ليست سوى ارتباط انطباعات ترجع في أصلها إلى ذلك الشيء في ذاته. ويسمى فشته هذا الموقف «بالدجماطيقية»؛ لأنه يتضمن المذهب المادى والحتمى، وينكر الوجود المستقل للذات (أو الأنا)، وحرية الإرادة. ويسلم فشته بأن الدجماطيقية موقف يمكن أن يتصوره العقل ويتمسك به بعض الفلاسفة. ومع ذلك، يصر فشته على أن السبب الوحيد لافتراض وجود شيء في ذاته مجهول ولا يمكن أن نخبره هو أنك إذا بدأت بافتراض الوجود المستقل لموضوعات الإدراك، فإنك لا بد أن تستمر وتنسب أساسها إلى شيء خارج تجربتك.

إنك تستطيع - من ناحية أخرى، إذا شئت - أن تنتقل إلى بناء فلسفة مختلفة تماماً وأفضل، كما يزعم فشته. إنك تستطيع أن تجرد الأنا (أو الذات) من المضامين الكلية للوعى وتفترض أنها موجودة من حيث إنها شيء مستقل عن التجربة، أى من حيث إنها أنا - في ذاتها، وتستطيع أن تستمر في النظر إلى الأنا - في ذاتها على أنها المصدر البعيد لكل موضوعات التجربة. ووجهة النظر هذه هي «المذهب المثالي»، الذى يمتلك خاصية نظرية وهى أنه يسلم بشيء وراء التجربة بوصفه الأنا - فى ذاتها - وهو شيء يشبه ما نعرفه بالفعل فى التجربة بدلاً من شيء فى ذاته لا يشبه أى شيء نخبره على الإطلاق (وتلك

حجة تذكرنا بباركلي). إن وجهة النظر المثالية تنظر إلى الأنا - في ذاتها على أنها حرة وروحية، وتنظر إلى عالم المادة الخارجى الظاهرى على أنه نتاج للأنا - في ذاتها.

ولا يسلم فشته بأن هاتين الفلسفتين - أعنى الدجماطيقية والمثالية - يمكن أن تدحض كلتاها الأخرى بصورة مطلقة. ويمكن للعقل أن يتصور كلتيهما. غير أنه ليس من الممكن التوفيق بينهما تمامًا. ومن الضروري أن نختار إحداهما. ولأن العقل لا يستطيع أن يقرر، فإن الاختيار يجب أن يتم وفقاً لميول المرء الخاصة واهتماماته، وهناك أناس لديهم وعى قليل بقيمتهم الأخلاقية الخاصة واستقلالهم، أو أصبحوا فاسدين عن طريق عبوديتهم العقلية، وترفهم العلمى، وغرورهم، وهؤلاء الناس لا يمتلكون خلقاً كافياً وتصميماً لكى يصبحوا مثاليين. ومن ناحية أخرى، الناس الذين يعتمدون على أنفسهم، ويرفضون أن يعتقدوا أنهم مخلوقات محض لظروف خارجية، يصبحون مثاليين. وأى نوع من الفلسفة يختاره شخص ما، يعتمد على ما عساه أن يكون نوع الإنسان. ويلجأ فشته هنا إلى الطابع الأخلاقى واحترام الذات لقرائه لكى يقودهم إلى قبول المثالية.

ويلخص فشته منطقاً مثالياً وفقاً له لا تستمد صور الإدراك الكانطية والمقولات فحسب، بل مضامين التجربة الحسية أيضاً من أنشطة الذات أو الأنا. ويكفى أن نرسم قليلاً من الخطوات الأولية لهذا الاستنباط. يقول فشته إنه من الممكن أن نبدأ بأى قضية واضحة بذاتها، ونختار أبسط قانون من قوانين الفكر وأكثرها أهمية، وهو قانون الهوية، الذى يقول «أ هي أ»، كمثال لذلك. ففى هذا الحكم لا نقرر بالضرورة أن (أ) توجد بالفعل، بل نثبت على الأقل أنه إذا وجدت (أ)، توجد (ب). وذلك ليس بالتأكيد تقريراً أهوج، لأنه لا يمكن لأحد أن يعترض عليه. وعندما نصنع ذلك التقرير، نفترض علاقة ضرورية (س) بين (أ) التى تكون الموضوع، و(أ) التى تكون محمول الحكم. ويصر فشته على أن هذه الـ (س) لا بد أن توجد فى الذات؛ أى الذات نفسها التى تقرر (أ) الأولى هى التى تقرر (أ) الثانية. وإذا لم يكن الأمر كذلك، لا نستطيع على الإطلاق أن ندرك الهوية بين الاثنين. ولذلك، فحتى قولك لعبارة مبتذلة مثل «أ هي أ»، لا بد أن يفترض وجود ذات فى هوية مع نفسها؛ وبالتالي فإن القضية «أ هي أ» تتضمن القضية التى تكون أساساً لها وهى «أنا هو أنا»، أعنى أن الأنا التى تقرر الموضوع (أ) تطابق الأنا التى تقرر المحمول (أ). وفضلاً عن ذلك، فإننا نؤكد الوجود فى الحكم الذى يقول «أنا هي أنا»، فإذا لم توجد أنا أو ذات واحدة بالفعل، فإنها لا تستطيع أن تفترض حتى كإمكان أن «أ هي أ». ووجود الذات هو

فرض مسبق لكل حكم يمكننا أن نفترضه في العلم أو في كل حياة يومية. وبالتالي، فإن الذات تتضمن مقولة الواقع reality. وقد نظر إلى الحججة التي نقرها في هذه الفقرة على أنها موضوع Thesis.

ويصوغ فشته - في مقابل ذلك الموضوع - نقيض الموضوع antithesis، وهو حجة تناقض من الناحية الظاهرية - ومن الناحية الظاهرية فقط - الموضوع. خذ القضية التي نقول: «لا أ لست أ». فهذه القضية صادقة بصورة واضحة. ولكي نستطيع أن نفكر في هذه القضية، نفترض (أ)، التي لا أ لست أ. وتكون الـ : «لا أ»، بالتالي، شيئاً لا يكون هو «الأنا»؛ أي تكون العالم الخارجى الذى يقابل «الأنا». وتكون مقولة السلب negation المتضمنة هنا.

وعلاوة على ذلك، فإن الـ «أ» والـ «لا أ» تحدد كل منهما الأخرى؛ أي أننا لا نستطيع أن نفكر في إحدهما بدون الأخرى، ويكون لكل منهما حق الوجود الواقعى مثله مثل الأخرى. ويكون لدينا هنا مقولة التحديد Limitation، التي تكون تأليفاً أو مركباً من مقولتى الواقع والسلب المتعارضتين في كل Whole واحد يكون لكل منهما مكان فيه. ويكون هذا الكل الواحد، مرة ثانية، داخل تجربة ذات واحدة، هي التي تضع Posit (أي تؤكد) نفسها في البداية، ثم تضع (أو تؤكد) بعد ذلك «لا ذاتاً» أو عالمًا في مقابلها، ثم تنتقل بعد ذلك إلى ربط الأثنين في كل واحد يكون فيه كل منهما (الذات واللذات والعالم) محددة عن طريق الأخرى. والعملية التي يتم عن طريقها كل ذلك هي واحدة من عمليات النشاط، أي أن الأنا الأكثر اتساعاً، التي تضع في البداية الأنا الأقل اتساعاً، ثم تضع بعد ذلك عالم اللأنا الخارجى، ثم تضع بعد ذلك المحادها في كل واحد، هي ذات نشطة، إنها الإرادة Will. «فى البداية كان الفعل»، وهو تعبير مفضل عند فشته، لأنه يؤمن بأولوية العقل العملى.

ويحاول فشته في تتابع الموضوعات، ونقيض الموضوعات، والتأليف، الذى ينشأ أو يعارض الموضوعات ونقيض الموضوعات التي يسبقها، أن يبين أن قوانين الفكر (أي الهوية، وعدم التناقض، والسبب الكافى) والزمان، والمكان، والجوهر، والعلى، والمقولات الكانطية الأخرى، ينتجها جميعاً نشاط الأنا. وإذا لم تكن ثمة ذات واحدة موجودة، فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نعى وجودنا الخاص المتصل أو تنظيم العالم الخارجى. وتكون الأنا، بالتالي، هي الحقيقة الواقعية في كل تجربة. لقد اعتقد كانط أن المعرفة تبدأ بالتجربة التي

تُقدم فيها كثرة (متعددة) من إحساسات غير منظمة تسببها إثارة أشياء سى ذاتها خارجية غير معروفة للذهن، وتنظمها الحساسة والفهم فى موضوعات العالم كما يبدو لنا. لكن كانظ أقرّ بأننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء فى ذاتها. ويرهن فثته على أنه ليس ضرورياً أن نفترض أى أشياء فى ذاتها باستثناء الأنا. إننا نعى ذواتنا فى تجربتنا، إنه يكفى أن نضع أنا أكثر اتساعاً خارج التجربة التى لا تكون مصدر صور أذهاننا التى تنظم الإحساسات فى موضوعات تجربتنا فحسب، بل تكون أيضاً مصدر الإحساسات ذاتها. ولذا فإن فلسفة فثته هى صورة تامة من صور المثالية.

وكما رأينا الآن توأ، يحاول فثته عن طريق استخدام المنطق أن يبين أن عمليات التفكير المفترضة فى كل تجربة، تكشف عن أنا واحدة تكون موجودة باستمرار. هذه الأنا لا تكون ببساطة شخصيتى أو شخصيتك المتناهية. لأنك وأنا نعيش فى عالم مشترك نخبره معاً. ولذلك، لا بد أن تكون الأنا الأكثر اتساعاً، التى تضمك وتضعنى من حيث إننا فردان منفصلان، وتؤسس فى مقابل إرادتنا عالماً خارجياً نعيه عن طريق إحساساتنا، - لا بد أن تكون عقلاً مشتركاً أو إرادة مشتركة - هى ما يطلق عليه كانظ اسم «الوعى بوجه عام» أو «وحدة الوعى».

ولقد كان فثته فى كتاباته الأولى متردداً، تقريباً مثل كانظ، فيما يخص طبيعة الأنا الأكثر اتساعاً. ولقد كانت حجج كانظ على الإيمان بالله قائمة على اعتبارات أخلاقية، ولذلك بدا فثته فى الفترة التى كان فيها فى «ينا» يميل إلى أن يحد الله بأنه «النظام الأخلاقى فى الكون» ويجعله غير شخصى. وبدا الوعى محددًا بظهوره فى أنيات Egos متناهية مثل ذواتنا. ويبدو هذا الرأى لأناس أكثر تدينًا ومحافظة أنه لا يسمح بمكان للإله الذى يعبده المسيحيون؛ وكان ذلك بدون شك أحد أسباب اتهام فثته فى يينا بالإلحاد. ولقد نسب فثته فى المقالات الشعبية وفى الخطابات - فى مرحلة برلين - مضموناً أكثر تحديداً للأنا اللامتناهية، وحاول أن يبين أن تصوره لله يكفى لأغراض دينية. ولم يوضح، مع ذلك، سواء أكان الله بالنسبة له شخصاً بأى معنى، أم موضوعاً محبباً لعبادة دينية؛ فكثيراً ما يبدو أنه يعنى ضمناً أن الله لا يعى نفسه إلا فى عقول بشرية عندما تجرد تلك العقول عالماً خارجياً يقابلها. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإنه يجعل العالم، أصلاً، أخلاقياً وروحياً فى طبيعته، ويؤكد الأصل الإلهى والمصير الحالى للبشرية.

إن الأنا اللامتناهية (أى الله) فى ميتافيزيقا فثته تضع الأفراد المتناهين والعالم

الخارجى فى مقابلها. ولا يوجد هذا العالم الخارجى إلا بالنسبة لأغراض أخلاقية - أى لى تمجد الأفراد فيه فرصة لأن تؤدى واجباتها وتعرف رسالاتها. وأنت لا نستطيع أن نتجز شيئاً إذا لم تكن هناك عقبات تغلب عليها، أى مواد تعمل عليها. ولذلك يقول هشته: «العالم مهمة»، والعالم أيضاً «مادة للواجب تتجلى للحواس». وهناك شىء جليل فى هذا التفكير. فالعالم الخارجى ينشأ فى عقولنا لى تغلب عليه، نخضعه لإرادتنا، ونذكر ذواتنا فيه عن طريق تأدية الواجب. لقد تذكر المؤلف أنه قبل له عندما كان طالباً فى الكلية أن «الاستعارة الأكثر جراءة فى الأدب الإنجليزى» توجد فى أبيات الشعر التالية فى قصيدة «وردزورث» عن الواجب:

«إنك تحافظ على النجوم من الخطأ

والسموات الأكثر قدماً تكون، بواسطتك، نشطة وقوية»

إن توحيد الواجب كما نشعر به فى ضمائرنا مع قانون الجاذبية الذى يحفظ النجوم فى مداراتها، لا يبدو شيئاً مجازياً بالنسبة لهشته؛ ولو أنه التفت إلى هذه القصيدة، ربما نظر إليها على أنها تقرير صحيح عن حقيقة حرفية. إن النجوم لم توجد إلا لى نتخدم من حيث إنها مادة نستخدمها نحن وأفراد متناهون آخرون فى تأدية واجباتنا وإدراك رسالاتنا.

٣ - المثالية الأخلاقية ومضامينها

إحدى طرق وصف الاختلاف بين كانط وهشته هو أن نتذكر أن أولوية الأخلاق عند كانط مسألة مسلّمات؛ إذ يجب علينا أن نفعل كما لو كانت القاعدة التى نسلك وفقاً لها قانوناً للطبيعة، وأن نسلك كما لو كانت إرادتنا حرة، وأن نسلك كما لو كنا خالدين، وأن نسلك كما لو كان هناك إله. أما فى تفكير هشته، فإن عبارة «كما لو» تختفى. فالقانون الأخلاقى هو قانون الطبيعة؛ لأن العالم الفيزيائى الخارجى بأسره هو مادة الواجب التى تتجلى لحواسنا. وإرادتنا هى حرة. ونفوسنا هى خالدة. والله يوجد من حيث إنه النظام الأخلاقى للكون. لقد حل تأكيد هشته محل التسليم الكانطى. إن موقف هشته خاصة للفترة التالية. فهو وآخرون يتحدثون بثقة تامة؛ فالعقل يستطيع أن يكشف الحقيقة النهائية. ولأنه تم رفض الشىء فى ذاته، فلا يبقى حد لتقييد مجال التأمل الفلسفى، ولا اختبار لصحة النتائج الضرورية غير الانساق العقلية والشمول.

ولقد أقام فشته «نظرية الحقوق» على حرية الأفراد في علاقاتهم الخارجية بعضهم مع بعض. فالفرد لا يستطيع أن يدرك حرته إلا في عالم من أشياء مادية وعالم الأشخاص الآخرين؛ فبدون هذين العالمين لا يستطيع أن يعرف أنه حر، ولا يستطيع أن يحقق أى شيء. ولذلك، وضعت الأنا اللامتناهية كل أنا متناهية في علاقة بأنيات أخرى وبالعالم الفيزيائي. وينجم عن ذلك أن كل فرد لابد أن يعرف الحقوق المتساوية للآخرين، كأن يعرف، مثلاً، حقوق الحرية الجسدية والملكية. ونتيجة لذلك يتعهد الأفراد الأحرار بأن يعرفوا حقوقهم المتبادلة، ويسنوا قوانين إيجابية تعبر عن إرادتهم المشتركة، ويكونوا سلطة تنفيذية لكى تنفذها. ويقترح فشته في نظريته عن الدولة المغلقة ضمان «حق العمل» للأفراد عن طريق تنظيم حكومى للمعاملات الاقتصادية بطريقة تسبق فى بعض النواحي النظريات الاشتراكية، غير أنها تحاول أن تحافظ على المبادرة الفردية. لقد كان يريد أن تكون «الدولة المغلقة» مكتفية بذاتها اقتصادياً وبطرق أخرى، حتى تستطيع أن تضمن بصورة أفضل حرية أعضائها الأفراد فلا يقلقها ما يحدث فى الأمم الأخرى. وهو بذلك يتنبأ بالمذاهب المعاصرة فى نظام الحكم الذاتى.

وتعالج الأخلاق عند فشته، فى مقابل العلاقات الخارجية بين الأفراد التى تهتم بها نظرية الحقوق - الصراع الداخلى الذى ينشأ داخل كل شخص بين دافعه الطبيعى للمحافظة على الذات واللذة، والدافع العقلى لتحقيق الحرية عن طريق مطابقة القانون الأخلاقى. ولا بد أن يتم التوفيق بين الدافعين بطريقة تجعل السيادة للحرية العقلية، ويؤدى الفرد واجبه ويؤدى رسالته. ولا يمكن أن يتحقق ذلك تماماً الآن، ولذلك يكون الفرد خالداً حتى يحقق واجبه اللامتناهى. ويتأمل فشته، بمتعة، توقع تقدم لا ينتهى فى تادية الواجب، الذى يعنى مؤكداً للإنسان لأنه يفوق الطبيعة، التى لا توجد إلا لكى تجعل ذلك أمراً ممكناً.

ولقد أتى كل فرد إلى العالم مزوداً برسالة فريدة لا يمكن أن يؤديها سواه. ويجب أن يشعر بمسئوليته واحترامه لقيمه الأخلاقية وكرامته. ويصدق ذلك على الباحث بصفة خاصة، أعنى الإنسان الذى يحتاج مهنته إلى اطلاع وسعة فى المعرفة، ولذلك كرس فشته مجموعة من المحاضرات «لرسالة الباحث»، التى نقحها بعد ذلك تحت عنوان «طبيعة الباحث». ومعظم الأفراد كسالى، غير متبهيين إلى مسئولياتهم الكاملة وفرصهم. ومع ذلك، يظهر من حين لآخر إنسان يغلب عليه الوعى برسالته، وتكون لديه قوى القيادة

ويستطيع أن يشير أقرانه ويحتهم على أن يبذلوا أقصى جهدهم، وهؤلاء الرجال هم الأبطال (وربما يكون هنا مصدر وجهة نظر كارليل عن الإنسان العظيم في التاريخ التي عرضها في كتابه «الأبطال وعبادة البطل»).

وفضلاً عن ذلك، لكل أمة رسالتها في التاريخ، ولها إسهاماتها المتميزة في تقدم البشرية. ويصدق ذلك على الألمان في معظم الأحوال، كما يبرهن فشته في «خطابات إلى الأمة الألمانية». ولما كان الرومان لم يستطيعوا هزيمة «التوتونيين» Teutons الألمان القدماء، فقد حافظوا على استقلالهم، وورثوا حضارة عظيمة لخلفائهم، فإذا لم يحافظوا عليها، ويطوروا مثلهم الخاصة بالحرية، سوف يُعاق تقدم الجنس البشري بأسره في المستقبل. لقد قدمت ألمانيا إلى العالم «لوثر»، والحرية الدينية، وكانط وفلسفته التي بعثت الروح في النفوس، وبستالوزي Pestalozzi وخططه في إصلاح التعليم. والأمة التي قدمت رجالاً كهؤلاء تستطيع أن تقدم الكثير للبشرية. وفي الوقت الذي قدم فيه فشته تلك الخطابات، في شتاء عام ١٨٠٧ - ١٨٠٨ - لم يستطع أن يتنبأ بأمل في سرعة التحرر من نابليون، لكنه حث الأمة على أن تحافظ على احترامها الذاتي الداخلي، وتعد الأطفال لازمة أفضل عن طريق إصلاح دقيق للتعليم الوطني. وبينما كان يشير إلى أن الألمان هم أعظم شعب، وأن البشرية لا يمكن أن تتقدم إلا بمساعدتهم، فمن المحتمل أنه كان يأمل في أن يحقق الألمان وعياً بوحدة وطنية ويتقلدوا وضع القيادة الأخلاقية والحضارية. ولم يعر اهتماماً بالغزو الأجنبي، والهيمنة العالمية، أو ملامح أخرى اتهمت بها الأمبريالية الألمانية فيما بعد عام ١٨٧٠. ولم يقم أي فيلسوف على الإطلاق بمناشدة وطنية تركز على خطة أخلاقية عليا. وفي التاريخ الألماني اللاحق، أظهر ثوريو عام ١٨٤٨ ومؤسسو الجمهورية التي لم تدم إلا قليلاً بعد الحرب العالمية وفق دستور فيمار كثيراً من روح فلسفة فشته بصورة تفوق إظهارهم لروح فلسفة بسمارك أو هتلر^(١).

إن المصير البعيد للإنسان، الذي يمتد في الأزل، وراء كل الأشياء الدنيوية مثل الحقوق الخاصة، والأخلاق، والسياسة، ورسالة الأفراد، ورسالة الأمم، يعني الاتحاد بالله في حب كامل. ويمكن للإنسان الخبير أن يبلغ الوعي بهذا الاتحاد في هذه الحياة. وهذا ما يؤكد فشته فيما بعد، في عبارة ربما كانت أفضل ما قيل في فلسفة الدين عنده، أعنى «الطريق إلى الحياة السعيدة». ويقدم في هذه السلسلة من المحاضرات تذكيراً مثالياً بالتصوف الألماني ويتصور اسبينوزا عن الحب العقلي لله، لكنه يقدم ذلك بمصطلحات

فلسفته الخاصة. ويزعم أن هذا هو التأمل الصحيح لرسالة يسوع كما عرضها في إنجيل يوحنا.

وقبل أن يموت فشته، كان الانتباه في ألمانيا قد تحول بالفعل منه إلى «شلتنج» وفلاسفة رومانسيين آخرين، وكان هيجل قد بدأ بدوره يحل محلهم. ومع ذلك استمر تأثير فشته. فكتاباتة الشعبية يمكن فهمها بصورة أسهل من كتابات كانط، وشلتنج، أو هيجل. وقرأت هذه الكتابات على نطاق واسع في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة. وكانت مصدر إلهام لكارليل والشعراء الرومانسيين البريطانيين، و«إمرسون» و«المثاليين الترنسندنتاليين» الآخرين في إنجلترا. وهناك فيلسوفان محترمان ذوا مكانة مهمة في بداية القرن العشرين يدينان كثيراً لفشته هما «رودلف أويكن» R. H. Eucken فيينا، و«ه. ج. منستربرج» H. Muensterberg في هارفارد. وقد قبل المثاليون في ذلك الوقت رفض فشته «للشيء في ذاته»، وتأكيده للأنا، على الرغم من أن كثيراً منهم يعتقد أن تفسيره للطريقة التي تضع بها «الأنا» - «اللأنا» تفسير ذاتي وتعسفي، وأن تفسير هيجل لتطور المقولات هو تفسير أفضل. ويجد الفلاسفة الواقعيون في هذا الوقت الراهن، بالتأكيد، أن فشته مخطيء بسبب سوء استخدام أزمة «مركزية الذات» التي تشبه ما اتهموا به باركلي (انظر الفصل التاسع، القسم السادس).

٤ - الحركة الرومانسية

كان للحركة الرومانسية في الأدب الحديث، والفلسفة، مصادر هامة في فلسفة روسو، واسبينوزا، وكانط، وفشته. فقد ابتعد روسو عن الأعراف الكلاسيكية الجامدة في التفكير واللغة، وأكد أن الشعور والتجربة الشخصية مرشدان أكثر أهمية للحياة من العقل المجرد. ونبه الشعراء والفنانين إلى جمال المنظر الطبيعي، وعلمهم كيف يجدون فيه شيئاً يستجيب لإلهامات القلب البشري. وعلمت واحدية اسينوزا - التي اكتشفت من جديد بعد قرن من الإهمال - أن الطبيعة والبشرية يمتلكان أساسهما المشترك في الله، وأن الإنسان قد يبلغ سمو الروح والسلام الداخلي والرضا، إذا وحد نفسه بالكون الذي يكون جوهره الله. وأكد كانط في كتابه «نقد العقل الخالص» أن عالم التجربة الخارجي هو مقياس نتاج أذهاننا الخاصة، أو على الأقل مقياس الوعي بوجه عام، حتى إننا نكون أعظم من العالم

الفيزيائي الذي يحيط بنا. ويجد في كتابه «نقد ملكة الحكم»، وفي إحساساتنا بالجميل والجميل في الطبيعة وفي الفن، وفي أدلة الغائية في الكائنات الحية، افتراض أن العالم قد يكون مجلياً خارجياً لروح أنتجت بطريقة تشبه إلى حد ما الطريقة التي يخلق بها العبقري أعمال الفن. وأثبت فشته أن «الأنا اللامتناهية» نضع العالم الخارجي لكي نستخدمه في تحقيق ذاتنا.

ونشأت في ألمانيا، استجابة لإيحاءات هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم الآن توأ، تلك الإيحاءات المثيرة إن لم تكن فاتنة، حركة أدبية، كان «جونته» و«شيلر» من أكثر الأعلام البارزين فيها. وكان الأكثر نشاطاً في الحركة الرومانسية من حيث هي كذلك، مجموعة من كتاب شباب - شعراء، وكتاب مقالات، وكتاب روايات، وكتاب قصص، ونقاد أدبيون - وكان من بينهم بصفة خاصة الأخوان «أوجسبت، وفردريك شليجل»، «الدفيج نيك»، وفردريك فون هاردنبرج (نوفاليس)، وامرأتان غير عاديتين هما «كارولين شليجل»، و«دوروثيافت». وقد بذلت الحركة جهداً لكي تبعث الروح في مسار الموسيقى الألمانية الحديثة من «بيتهوفن» حتى «فاجر». وكان «فردريك شليرماخر»، مؤسس اللاهوت البروتستانتي الألماني في القرن التاسع عشر، قائداً أيضاً في الحركة. وكان في جملة الشعراء البريطانيين، الذين كانوا يدينون كثيراً بلهائهم لتلك المجموعة، «وردزورث»، و«سكوت»، و«كوليرج»، و«بيرون»، و«شيلي»، و«كيتس».

لقد كان قادة الحركة الرومانسية في البداية أصدقاء حميمين لفشته، لكنهم أصبحوا الآن ساحطين على بعض العناصر في فلسفته، إذ يبدو أن فشته غالى كثيراً في التأكيد على «الأنا»، وقلل من واقعية العالم الخارجي، الذي له، مع ذلك، حق الواقعية من جانبه. ومن الصعب أن نعتقد أن كل شيء في الطبيعة لا يوجد إلا لكي يؤدي الناس واجبهم. فالأخلاق، بدون شك، لها مكانتها، لكن الجمال أكثر أهمية. والفنان له حقوقه. وقد اهتم الرومانسيون، على عكس فشته، بكتاب كانط «نقد العقل الخالص» أقل من اهتمامهم بكتابه «نقد ملكة الحكم». ورحبوا بالافتراض القائل بأن العالم نتاج فنان لا يشبههم تماماً. ويقدمون في إبداعاتهم في صور جميلة تعبيراً عن بواعث الروح اللامتناهية، وقصائدهم ورواياتهم هي أدوات تعي عن طريقها تلك الروح نفسها! والغرض الحقيقي من الكون هو

تطوير الناس ذوى العبقرية الذين يتجلى فى أعمالهم الجمال المطلق فى صور فنية. ويشعر كل أديب شاب طموح عن يقين تام بأنه عبقرى. فهو يشعر بأن الروح اللامتناهية تتدفق بداخله.

إن هذه المرحلة، من وجهة نظر اجتماعية، استمرار، فى جانب ما، ورد فعل، فى جانب آخر، للثورة الفرنسية. فقد بدت الثورة الفرنسية فى البداية أنها تأكيد رائع للحرية الفردية، وحقوق الإنسان. غير أنها ضلّت عن الصواب. ولم يُستعاد النظام إلا عن طريق ديكتاتورية نابليون، التى أنهت النظام الإقطاعى فى ألمانيا الشرقية، لكن على حساب حرمان الأمة من حريتها. وقد أدرك الرومانسيون أنه من المستحيل الانسلاخ تمامًا عن الماضى كما حاولت الثورة أن تفعل. ووجدوا أنه من الضرورى تفسير الماضى من جديد بروح جديدة، كأن يقيّمون، مثلًا، جمال نقوش العصر الوسيط والآثار القوطية بمنظور جديد. ولذلك خلع الرومانسيون عواطفهم على حضارة العصور الماضية، وكسوا الماضى بجمال جديد. ومن ثم أصبحت حضارتهم الخاصة غنية وأكثر أصالة^(٢). وبمرور الوقت انتهت مغالات الحركة الرومانسية. ومع ذلك، أدى الاهتمام بالماضى الذى أثارته الحركة الرومانسية إلى أبحاث ذات قيمة عن طريق المؤرخين الألمان، وعلماء اللغة، والبيولوجيين، وعلماء آخرين. لكن، لسوء الطالع، انتهى المههد الذهبى للأدب الألمانى، بحلول الروح العلمية محل الحركة الرومانسية.

٥ - شلنج

كان فردريك فلهلم جوزيف فون شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) F. W. J. V. Schlling المفسر الرئيسى للحركة الرومانسية. وكان حلقة وصل بين فشته وهيجل وكان تعليمه المبكر، مثل فشته وهيجل، لاهوتياً أكثر من كونه علمياً، ويظهر فى تفكيره مزايا ومواطن ضعف. أكسبه وده وطيب نفسه سمعة طيبة عامة. كان بارعاً للغاية فى شبابه، إذ بدأ فى نشر أبحاث فلسفية عندما كان فى سن الثامنة عشرة. وأظهر كل جديد ينشره، فى الغالب، خلال حياته الطويلة اختلافاً فى وجهة النظر عن وجهات النظر السابقة، ولم يستطع على الإطلاق أن يطور نسقاً متسقاً يرضيه أو يرضى أصدقاءه. ومع ذلك، تجاوز فشته، وربما ما كان فى استطاعة هيجل بدون عمل شلنج التمهيدى أن يصوغ مذهباً مقتعاً للمثالية.

وظهرت أعمال شلنج المبكرة عندما كان في «ينا»، حيث درس في البداية على يد فشته، وأصبح عضواً في الكلية عام ١٧٩٨. ولذلك أصر، في المرحلة الأولى، تحت تأثير فشته، على أن الأساس الأقصى لمعرفتنا لا يمكن أن يكمن إلا في «الأنا»، وحاول من ثم أن يستدل على الطبيعة من ماهية «الأنا». وبدأ، في الحال، يقابل بين الذهن والمادة، وينظر إلى «الأنا» على أنها أنتجت المادة في البداية، وأصبحت بعد ذلك واعية بنفسها في الذهن. ثم نظر إلى الصور المتنوعة للحياة العضوية الأقل من الإنسان على أنها مراحل متتابعة يحدث فيها هذا التطور.

وبعد أن ترك فشته بينا في عام ١٧٩٩، بدأ شلنج يصبح أكثر استقلالاً في تفكيره، ونستطيع أن نؤرخ لمرحلته الثانية من تلك الواجهة من النظر. وأصبحت الطبيعة والذهن الآن أكثر تعارضاً. وثمة جانبان مختلفان من الفلسفة. وترتكز المعرفة، بالتأكيد، على اتفاق ذات مع موضوع، أعني اتحاد الأنا، أو العقل، مع الطبيعة. ويمكن أن ندرس الطبيعة أولاً، ونبين كيف ينشأ الذهن فيها (فلسفة الطبيعة)، أو أن نأخذ العقل أولاً ونسأل كيف تنتج عنه الموضوعات (الفلسفة الترنسندنتالية). ويحاول شلنج في «فلسفته الخاصة بالطبيعة» أن يبين بطريقة قبلية المراحل المتتابعة لتطور صاعد، دون أن تكون لديه معرفة كافية بالعلم تجعل تفسيره مقبولاً، كما حاول أن يبين أن الأنواع الأخيرة والعليا انحدرت بالفعل من الأنواع الأولى، على نحو ما أكد «لامارك»، وأثبت «دارون» فيما بعد. ويحاول في «فلسفته الترنسندنتالية» عن «المثالية» أن يصور المراحل المختلفة للتطور بأنه تطور للذهن الملاحظ، ويميز، مقلداً في ذلك كانط، بين فلسفة نظرية، وفلسفة عملية، وفلسفة للفن. والفن هو أعلى تلك الفلسفات الثلاث، لأن الأنا تعابن نفسها في حدس الفنان، وتصبح الغاية المختفية بالتالي متجلية للأنا. وهنا يكون شلنج، بالتأكيد، مفسراً للحركة الرومانسية. ولم يعد الله عنده، كما كان عند كانط وعند فشته مسلّمة ضرورية لتبرير الإيمان الأخلاقي؛ إذ أصبح الموضوع المعروف للحدس العقلي المباشر للفنان.

وينتقل شلنج إلى مرحلته الثالثة تقريباً في عام ١٨٠٢، التي يظهر فيها تأثير اسبينوزا. فالذهن والمادة متحدان من حيث الأساس. بل حتى ما نفترض أنه مادة ميتة ليس سوى عالم نائم قد بعث فيه الهوية المطلقة (أى الله) الحياة. والحقيقة في مجال المعرفة هي صورة المادة؛ أما في مجال الخير فتعطي الصورة للمادة، وتمتزج الاثنان معاً بصورة مطلقة في تأليف أعلى في أعمال الفن الجميلة. وقد حاول شلنج أحياناً أن يستنبط «فلسفة الهوية»

هذه عن طريق منهج رياضي مقلداً في ذلك اسبينوزا؛ لكنه حاول فيما بعد أن يستخرج منهجاً على نحو أكثر مباشرة من الحدس العقلي الذي أطلق عليه اسم «البناء»، يُنظر بواسطته إلى المطلق على أنه موجود في الكل، والكل موجود في المطلق، أي أنه يتم التعبير عن الكل في كل علاقة وموضوع. ولم يستطع شلنج شأنه شأن اسبينوزا أن يوضح كيف يمكن أن يرتبط المطلق الذي هو هوية خالصة بعالم مليء بالأشخاص والأشياء المختلفة.

وقد أدت ألوان من الغموض والالتباس في فلسفة شلنج المتغيرة باستمرار إلى أن يتبرأ منه هيجل، الذي كان تلميذاً له، والذي كفل له وظيفة كزميل في «بيننا». وظل هيجل في بينا بعد أن غادر شلنج الجامعة إلى جامعة «فورنسبورج» Würzburg في عام ١٨٠٣. وأخذ هيجل ملامح متنوعة من وجهة نظر شلنج عن المطلق وتطوره في الطبيعة والتاريخ، وقدم لها تفسيراً أكثر تماسكاً ونظاماً دافع عنه عن طريق منهج منطقي أفضل (أي الجدل). ويعرض في كتابه «فينومولوجيا الروح»، الذي نشره في عام ١٨٠٧، الشطحات والمتناقضات الموجودة في فلسفة شلنج بطريقة مبررة تبريراً منطقياً، لكنها طريقة جافة وقاسية. وأياً كان الرأي الذي كوَّنه الجمهور الفلسفي في ذلك الوقت عن هيجل من حيث إنه إنسان نبيل، فمن الواضح أنه كان أكثر عمقاً ونظاماً من شلنج. وحل هيجل في الحال محل شلنج في التأثير، وظل قائداً للتفكير الفلسفي المعترف به في ألمانيا حتى وفاته في عام ١٨٣١.

ويحتاج تطور شلنج الفلسفي الذي تلا فقدان شهرته عن طريق هيجل إلى وقفة باختصار. فقد بدأت مرحلة أخرى تقريباً من عام ١٨٠٤، افترضت فيها فلسفته صورة أكثر صوفية. ولم يعد النظر إلى المطلق والكون على أنهما واحد على النحو الذي كان موجوداً عند اسبينوزا، فقد أكد شلنج الاختلافات بينهما، وتصور العالم على أنه انسلخ عن المطلق، بطريقة الأفلاطونية المحدثة إلى حد ما. وسقطت النفس من كوكب العقلانية إلى كوكب الحس. ولا بد أن تبحث عن الخلاص والاتحاد من جديد بالله. ويمثل شلنج ذلك عن طريق أساطير أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين، الذي يفسره من جديد بطريقة مسيحية.

وهناك مرحلة خامسة يمكن أن نميزها تبدأ في عام ١٨٠٩، بعد أن ذهب شلنج إلى «ميونخ». وقع شلنج في ذلك الوقت تحت تأثير المتصوف المسيحي الألماني «يعقوب بوهيمي» J. Boehme. وتصور الله على أنه الكيان المطلق الأول، الذي يميز نفسه في عالم

الموجودات الجزئية ثم يعود إلى نفسه في وحدة عليا بوصفها نتاجاً لهذا التمييز. ويبدو أن شلنج يتصور الله الآن على أنه «حياة» تخضع للمعاناة والنمو، ويتصور عملية العالم على أنها تقدم بطيء تم بلوغه عن طريق مجهود ونضال يشارك فيه الله. ويبدو غالباً أنه سبق تصورات القرن العشرين عن الإله المتناهي الذي «لم يكتمل بعد» و«الدفعة الحية» عند برجسون (L'Élan Vital)^(٣). والغاية النهائية للإنسان هي التحرر من الخطيئة والعودة إلى الله، التي تتحقق عن طريق الحب والمغفرة. إن أديان العالم المختلفة هي مراحل تقدمية في انكشاف الله للإنسان. ولذا هناك حقيقة مؤكدة حتى في علم الأساطير القديم. ويتجسد الانكشاف الأعلى في المسيحية، التي مرت خلال المراحل المتابعة للمذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي المقابلين للرسولين بطرس وبولس، وتقترب من المرحلة الثالثة النهائية، التي يقابلها الرسول يوحنا^(٤).

وقد شعر بارتياح لاستدعائه إلى «برلين» في عام ١٨٤١، لمناهضة أتباع هيغل، الذين انقسموا فيما بينهم بعد موت هيغل بعشر سنوات، وبدأ النظر إليهم بعدم الرضا. ومع ذلك، لم يستطع شلنج أن يستعيد الشهرة التي فقدتها منذ عشرين سنة، وكان لفلسفة مرحلته الأخيرة تأثير ضئيل. وعندما ننظر إلى شلنج من الناحية التاريخية، نجد أن تفكيره المبكر كان، بدون شك، حلقة وصل أساسية بين فشته وهيغل، بينما ساعدت بعض أفكاره الثورية في إعداد الطريق لثوبنهور، ونيثشه، وبرجسون.

REFERENCES**Fichte in English Translations:**

Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger.

Popular Works, translated by William Smith; contains "Vocation of the Scholar," "Nature of the Scholar," "Vocation of Man," "Characteristics of the Present Age," "Way to the Blessed Life," and "Outlined of the Doctrine of Knowledge."

Addresses to the German Nation, translated by Jones and Turnbull, Chicago, 1922.

Semi-Popular Commentaries on Fichte:

C. C. Everett, Fichte's Science of Knowledge, Chicago, 1884.

Robert Adamson, Fichte: Edinburgh and London, 1881, 1908.

The Romantic Movement:

Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy, Chapter VI.

G. H. Mead, Movements of Thought in the Nineteenth Century, Chapters III-VI.

R. M. Wernaer, Romanticism and the Romantic School in Germany.

A. Seth Pringle-Pattison, From Kant to Hegel.

H. Höffding, History of Modern Philosophy.

F. K. A. Schwegler, History of Philosophy (especially on Schelling).

الفصل الرابع عشر

هيجل

١ - حياته وشخصيته

تطور فكر جورج فلهلم فردرش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) F.W.F. Hegel، أعظم فيلسوف ألماني منذ كانط، ببطء أكثر من فشته أو شلنج، ربما لأنه كان أكثر دقة؛ وعلى أية حال، فقد لمج في النهاية في أن يقدم للعالم نسقاً من المثالية أكثر معقولة وشمولاً. ينحدر هيجل من أسرة من طبقة أعلى من المتوسطة كانت تعيش في «شتوتنجرت». وعندما كان طالباً مع شلنج في معهد «توبنجن»، كان يبدو أنه واعد ولكن بدرجة أقل من شلنج، على الرغم من أنه كان أكبر منه بخمس سنوات. وبعد أن ترك الجامعة، عمل مدرساً خصوصياً متواضعاً خلال السبع سنوات بين عام ١٧٩٤ وعام ١٨٠١، التي أصبح أثناءها شلنج مشهوراً. وجاء إلى «ينا» عام ١٨٠١ كمعلم. وعاون شلنج في تدعيم موقفه الفلسفي، فقام شلنج بمساعدته بطرق كثيرة. بعد أن ذهب شلنج إلى «فورتبورج»، ظل هيجل في «ينا»، وحصل على الأستاذية في عام ١٨٠٥. وأصبح الآن على استعداد لأن ينسج عن شلنج، الذي سخر منه عندما قدم وجهات نظره عن العالم في كتابه «فينومولوجيا الروح». وكان هيجل يقدر هذا الكتاب تقديراً كبيراً من حيث إنه أكثر كتبه أهمية، على الرغم من واقعة مؤداها أنه كان مضطراً إلى أن يكمل أجزاءه الأخيرة المهمة بسرعة، ويدفع بالمخطوطة إلى صاحب المطبعة قبل حرب يينا عام ١٨٠٦ (*).

واختل النظام في الجامعات، بعد تلك المعركة، التي جلبت الخراب على الألمان. وفقد هيجل أستاذه، واضطر إلى أن يعول أسرته بقدر ما يستطيع، فعمل لمدة سنتين رئيساً لتحرير إحدى الصحف اليومية (**)، ولمدة ست سنوات ناظراً في إحدى مدارس البنين.

(*) هذا هو المرر الذي يسوقه هيجل نفسياً لصعوبة كتابه «ظاهريات الروح» لكنه ليس صحيحاً على الإطلاق، بل أن السبب الحقيقي هو أنه كان يمر في هذه الفترة بأزمة مالية طاحنة، في الوقت الذي رفض فيه الناشر أن يعطيه المبالغ المتفق عليها قبل أن يتسلم بقية الكتاب - وكان يرسله بالبريد على دفعات - ومع دقائق طويل الحرب أصبح هيجل في مأزق حاد فاضطر أن يكمل الكتاب على عجل. طالع القصة بالتفصيل في الدراسة المطولة التي صدرنا بها ترجمتنا العربية للظاهريات (المراجع).

(**) في رواية أخرى أنه عمل لمدة عام واحد رئيساً لتحرير صحيفة «بابرج» اليومية (المراجع).

وبالرغم من اضطرابات تلك السنين، فإن هيجل استمر في العمل بمثابرة، وأكمل بحثه الأكثر إحكاماً وهو «علم المنطق» (يشار إليه غالباً بـ «المنطق الكبير»^(*)). وقَبِلَ في عام ١٨١٦ الأستاذية في جامعة «هيدلبرج»، حيث نشر بياناً شاملاً لمذهبه، أعنى «الموسوعة» (التي تتكون من «المنطق الصغير»، و«فلسفة الطبيعة»، و«فلسفة الروح»). واستدعى في عام ١٨١٨ إلى برلين بوصفه «الرجل الذي يستطيع أن يملأ بجدارة كرسى الفلسفة الذي كان شاغراً منذ وفاة فشته»^(١) وأثناء إقامته في برلين نشر كتابه «فلسفة الحق»، وألقى سلسلة من المحاضرات العديدة (التي نُشرت بعد وفاته)، طبق فيها منهجه على تفسير التاريخ، والفنون الجميلة، والدين. واحتفظ بقيادة الفكر الفلسفي في ألمانيا حتى وفاته نتيجة لإصابته بوباء الكوليرا عام ١٨٣١.

وكانت شخصية هيجل غير عادية في بعض الجوانب. فعندما عارض أسلافه المباشرين مثل فشته، وشلنج، كان يبدو موضوعياً بصورة لافتة للانتظار. ولم يعمل مبشراً مثل فشته، ولم ينغمس في شطحات سارة مثل شلنج والرومانسيين الآخرين. وكان همه الوحيد أن يفهم العالم كما هو، وأن يفسر كل شيء تفسيراً منطقيًا. ومن الصواب أن نقول إن محاضرات برلين، كشفت عن استبصار ملحوظ في جوانب الحياة التي هي بطبيعتها وجدانية إلى حد كبير، مثل الفن، والشعر، والدين. ولم يكن في استطاعته أن يفهم تلك الجوانب فهماً جيداً كما فعل، إذا لم يكن قد خبر مشاعر الآخرين. غير أن ذلك لم يظهر في كتاباته أبداً على الإطلاق. فهو يصف تجارب النفس الداخلية بنزاهة كما يفعل العالم الذي يصف. وهناك وجه آخر من شخصية هيجل، لا بد أن نذكره عابرين، وهو ولعه بالمفارقات. فمنذ طفولته وما بعدها، كان مزاجه الجاف يستمتع بلفت الانتباه إلى حقائق ووقائع تبدو غير متسقة، مع إنها يجب أن تقبل ويتم التوفيق بينها بطريقة ما^(٢).

وربما كان هيجل أعظم الفلاسفة ثقة بنفسه، فقد كان على يقين أنه فسّر البناء الروحي للكون تفسيراً مقنعاً. وحتى الله، كما لوحظ، لم يسمح له - فيما يبدو - بأية أسرار يعجز عقل هيجل عن كشفها. ومع ذلك، فنادرًا ما يشير هيجل ذلك النوع من العداء الذي أحدثه فشته في بعض القراء. ولم يتحدث هيجل عن نفسه أبداً؛ وإنما يضع أمامنا مسار الواقع بهدوء على نحو ما يعتقد أنه كذلك بالفعل، دون الكشف عن أي أهواء شخصية أو أحكام

(*) تمييزاً له عن «المنطق» الصغير الذي هو الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية (المراجع).

مبتسرة أو عواطف. ويعتقد المعجبون بهيجل حتى اليوم أنه وصل إلى قمة التفكير الفلسفي: إذ يظهر لأول مرة في التاريخ غرض مقنع «للفلسفة الكلية» التي تقدم نحوها الفلاسفة السابقون جميعاً ببطء شديد^(٣). فعلى حين أنهم سلموا بأخطاء عارضة في صياغة هيجل، وافتوا الانتباه إليها، فقد أصروا على أن نتائجها الأكثر أهمية ستبقى طوال الزمن الحقيقة النهائية في الفلسفة. الهيجليون، من جانبهم، متسامحون ومتعاطفون، على الرغم من تصنعهم إلى حد ما؛ فكل فلسفة أخرى تحتوى على قدر ملحوظ من الحقيقة ولا تحتاج إلا أن تكمل نفسها، وتُصحح في الضوء الكامل للمطلق أو في المثالية الموضوعية عند الهيجليين.^(٤)

٢ - المفاهيم الأساسية

يتفق هيجل مع فشته وشلنج على أن الواقع النهائي، أو الكون، هو روح مطلق، أو روح، تمر خلال مراحل من التطور في الزمان، وتصبح واعية بنفسها في العقل البشري، مع إن هذا المطلق لا زماني، وأزلي، ويشمل كل شيء، ومكتمل بذاته. ويزعم هيجل أنه يبين عن طريق منهجه المنطقي (الذي يسميه بالجدل) كيف يرتبط كل شيء من حيث المبدأ بكل شيء آخر ويساعد في تكوين ذلك الكل الواحد. ولا يسير منهج البرهان عند هيجل في خط مستقيم على نحو ما يفعل المنهج عند ديكارت، إذ أنه لم يبدأ بقضية بسيطة لا يمكن الشك فيها، ويحاول أن يبرهن على كل خطوة متتابعة في حجته العظيمة بطريقة رياضية. وإنما النسق عنده هو نسق تجميعي؛ بمعنى أن كل طور من أطوار الحجج يتضمن بقية الحجج كلها. وهذا الاعتماد المتبادل بين جميع التفاصيل وشمول التفسير الذي يكون فيه كل شيء متضمناً بلا التباس أو عدم اتساق في أي مكان يبرهن على حقيقة النسق ككل. والنسق الذي يتم فيه تفسير كل شيء بطريقة واضحة ومنسقة لأبد أن يكون صادقاً. لأن «الحقيقة هي الكل». إن الحجج في كل مكان عقلية، لأن «الواقعي عقلي»، و«العقلي واقعي».

المذهب الهيجلي محكم للغاية حتى إننا لا نستطيع أن نتعقبه في كل تفصيلاته في فصل واحد. ولا نستطيع هنا سوى أن نشير إلى بعض المفاهيم الأساسية، ومنهج البحث، وبعض النتائج التي وصل إليها هيجل. ولا يمكن أن ينصف هذا التفسير المختصر شمول

المذهب وعمقه، ولا أن ينصف عمق النظر في تفصيلات متنوعة ذات قيمة أثنى عليها كثيرون حتى ممن لم يقبلوا المذهب بأسره. ولكي نصل إلى فهم كاف لهيجل، لابد من قراءة أعماله الخاصة في ضوء التعليقات، وكثير منها ممتاز (انظر المراجع في نهاية هذا الفصل).

وأحد المفاهيم الرئيسية عند هيجل هو تصور «علاقة الكل بأجزائه». إن أي جزء من الكل هو على ما هو عليه بفضل علاقته بالنسق ككل وبالأجزاء الأخرى. وربما نلاحظ ذلك بصورة أكثر وضوحاً في الكائنات الحية. ففي أي كائن حي، يكون كل عضو على ما هو عليه لأنه جزء من كل. ولا يمكن أن ينشأ جزء أو يبقى إذا لم تدعمه الأجزاء الأخرى ويساعد هو في تدعيمها. (وهذا التفسير للكائنات الحية، الذي ربما يدين به هيجل لأرسطو، الذي يدين له بطرق كثيرة، هو تفسير صحيح، على الرغم من أنه قد يكون في نبات ما أو حيوان ما أجزاء قليلة ليس لها فائدة أو حتى أجزاء ضارة مثل الزائدة الدودية في الإنسان، وقد أهمل هيجل هذه الاستثناءات). وقد مدَّ هيجل مفهوم العلاقة بين الأجزاء والكل في الكائن الحي إلى كل حقيقة وواقع. فكل حقيقة أو واقعة Fact تعتمد على حقيقة أخرى أو واقعة أخرى، وتساعد بدورها في تحديدها. وقد عُرف هذا المذهب منذ عصر هيجل «بالنظرية العضوية للحقيقة والواقع»، (لأن كل شيء محدد تحديداً داخلياً عن طريق علاقاته بكل شيء آخر) من حيث إنه يعارض المذهب المقابل وهو «تخارج العلاقات»، الذي نجده عند لوك.

وينتج عن ذلك التصور أن أي كل عضوي هو أكثر من مجرد المجموع الرياضى لأجزائه. ومن الواضح أن تلك هي الحال في حياة النباتات والحيوانات. وعمل الفن الناجح هو أيضاً كل عضوي بالمعنى الهيغلي. لأنك لا تستطيع أن تفهم معنى صورة ما ببساطة عن طريق تحليل التركيب الكيميائي للقمماش والألوان المختلفة، مع أنها أساسية ولا يمكن أن توجد الصورة بدونها. ولا تستطيع أن تقيّم الرسم عن طريق دراسة كل صورة بذاتها. إن لكل صورة علاقة فنية بالباقي، فهي جزء من كل واحد، والدلالة الحقيقية لهذا الكل ليست مجرد إضافة لأجزاء مختلفة. ومع إن الكل ليس شيئاً منفصلاً عن الأجزاء، موجوداً بصورة مستقلة؛ بل هو ببساطة تلك الأجزاء مأخوذة معاً في وحدتها. ويحدد الكل من الناحية المنطقية طبيعة كل جزء. وإذا كان الفنان ناجحاً، فإن كل تفصيل في اللوحة التي رسمها، يساهم في الكل الذي تصوره من قبل. إن الحقيقة الواقعية، أو المطلق،

كل لامتناه، مكون من أجزاء متناهية، كل جزء يساهم في الكل ويتحدد بواسطته. ودعنا نقرب من تصور هيجل للمطلق بطريقة أخرى. خذ أى لحظة معينة فى حياتك الواعية - ولنقل اللحظة الحاضرة. هب أنها منعزلة عن كل اللحظات الأخرى - أى أنك لا تذكر ولا تحتفظ بأى شىء من خبرته السابقة. فى ظل ظروف كهذه، فإن إحساسات اللحظة الحاضرة لا تعنى شيئاً على الإطلاق بالنسبة لك. إن اللحظة الحاضرة، التى تحاول فيها أن تفهم خاصية من خصائص فلسفة هيجل، لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة لك إلا من حيث إنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بما تعلمته فى لحظات ماضية بحيث تلقى ضوءاً على اللحظة الحاضرة، بينما تلقى عليها ضوءاً إضافياً. إن كل خبرة من خبراتك طوال حياتك الواعية بأسرها هى جزء من كل يتضمن خبراتك الماضية، ويمد الطريق لخبرتك فى المستقبل. ولا تكون شخصيتك ما تكون عليه فى أى لحظة حاضرة، مأخوذة بذاتها، لأن ما تكون عليه هو حياتك مأخوذة بوصفها كلها عضوياً باستخدام مصطلح هيجل^(٥).

غير أننا لا نستطيع أن نتوقف هنا. فانت نفسك ترتبط بأشخاص آخرين بطرق كثيرة. فلا بد أن يكون لك أب وأم، لأنك تدين بوجودك لهما، وبالإضافة إلى السمات التى ورثتها منهما من الناحية البيولوجية، فأنت تدين لهما بقدر لا يحصى فى أمور أخرى. وأقاربك المتنوعون الآخرون، ومدرسوك، وزملاؤك فى اللعب، وأصدقائك لهم تأثير عليك، وقد ساعدوا فى أن يجعلوك على النحو الذى أصبحت عليه. وربما تكون الآن طالب جامعة. ومن حيث إنك كذلك، تكون لك علاقات كثيرة بطلاب آخرين - علاقة بفصلك، وبأخوتك، وبالنادى، وبالفرق الرياضية، وبمنظمات طلابية أخرى تنتمى إليها، بالإضافة إلى أعضاء متنوعين فى الكلية. كما أنك تتطلع بعد التخرج إلى إقامة علاقات مع أشخاص آخرين لا حصر لهم فى العمل أو الوظيفة. ومن ثم، ما الذى ترتبط به الآن، من حيث إنك فرد ومنفصل عن جميع الأشخاص الآخرين الذين ارتبطت بهم فى الماضى، وتوقع أن يرتبط بك فى المستقبل؟ إنك تتألف عن طريق أشخاص آخرين ومجموعات من الأشخاص ترتبط بهم، وأنت بدورك تساعد فى تكوينهم. وفضلاً عن ذلك، فإنك وكل الأشخاص الآخرين الذين يكونون الجنس البشرى ترتبطون بالكوكب الذى نعيش عليه، وتكون أرضنا هذه مشروطة بكل جرم سماوى آخر فى الكون، وتساعد بدورها فى أن تكون شرطاً لكل جرم سماوى آخر.

وربما نتوقف وننظر إلى النتائج التى وصلنا إليها الآن. إن كل لحظة فى تجربتك

الواعية جزء عضوى من حياتك من حيث إنها كل. وتكون حياتك من حيث إنها كل مشروطة بالمجتمع البشرى. والمجتمع البشرى مرتبط بالأرض. والأرض جزء عضوى من الكون بأسره. وكل منا جزء عضوى منه. وهذه الحقائق تعرفها أنت وأنا. وهو يقول يمكن أن يُعكس ليعنى أن الكون، أو المطلق يصبح واعياً بذاته وبملاقاته الداخلية بداخلنا؛ لأننا أجزاء منه. إننا لا نتصور المطلق على أنه شيء موجود فى الزمان سابقاً على العالم وينتقل لخالقه؛ لأن المطلق هو العالم فى وحدته وكماله. إن المطلق ليس محدوداً فى زمان ومكان؛ لأنه يتضمن كل زمان ومكان فى فكره اللامتناهى الذى يشمل كل شيء. وأصبح المطلق واعياً بذاته فى الإنسان، بصورة أكثر كمالاً فى فلسفة هيجل. ولأننا جزء عضوى من الكون، فقد نتق فى أن قوانين ذهننا هى قوانين الكون؛ لأن ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى(*).

وقد أثارت مسألة ما إذا كان هيجل يتصور المطلق، وإلى أى حد، على أنه يعنى ذاته بغض النظر عن البشر الذين وصلوا متأخرين إلى الأرض - خلافاً بين أتباعه بعد وفاته. ويفترض الاهتمام الأصلى بالدين الذى أدى بهيجل فى البداية إلى الفلسفة، وأيضاً المعالجة المتعاطفة التى يقدمها للدين وبصفة خاصة للمسيحية، أنه ربما تصور المطلق على أنه عقل أو روح كامل منذ الأزل، ولا يعتمد على الموجودات البشرية لمعرفة وجوده الخاص. ومع ذلك، فإن البشر، عند هيجل والهيجلين، تقع عليهم مسئولية حقيقية فى الكون بأسره، لأن فيهم، وحدهم، على حد علمنا، ظهرت أذهان متناهية تستطيع أن تستدل وتصل إلى فهم العالم وفهم أنفسهم. ويؤكد الهيجليون كرامة البشر وأهميتهم، وهم يعلمونهم احترام أنفسهم.

(*) هذا هو الوضع الصحيح لهذه العبارة التى كثيراً ما أسئء فهمها لا سيما عند الماركسين، فالجملز بمكس العبارة لتصبح «كل ما هو واقعى عقلى ... الخ» وأشاعها على هذا النحو فى دراسته الشهيرة «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» انظر المؤلفات المختارة لماركس وإنجلز المجلد الثانى ص ٣٦١. وبذلك عيب على هيجل أن ينظر إلى كل ما هو موجود عقلى. وحقيقة هذه العبارة التى ذكرها هيجل أولاً فى موسوعة العلوم الفلسفية» (قارن ص ٥٨ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦) ثم ذكرها بعد ذلك فى «أصول فلسفة الحق» (قارن ص ١١٣ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦) - هو أن العقل - والأفكار العقلية عموماً - ليس من الضمف أو الوهن بحيث نظل أفكاراً ذاتية، بل هى تشق طريقها إلى الخارج وتحقق فيصبح ما كان عقلياً واقعياً أو «ما هو عقلى واقعى ...» أو متحقق بالفعل فى عالم الواقع. ثم يأتي الشطر الثانى ليكون نتيجة منطقية للشطر الأول فإذا تحقق ما هو عقلى، لأصبح ما هو واقعى فى هذه الحالة عقلياً (المراجع).

ويستخدم هيجل مصطلحي «العيني والمجرد» على نحو فريد، فإذا نظرت إلى أي شيء بذاته، بغض النظر عن علاقاته، فإنك تنظر إليه نظرة مجردة؛ أما إذا نظرت إليه في علاقاته العضوية، فإنك تنظر إليه نظرة عينية. إن قطع ورقة من شجرة ووضعها تحت المجهر، يعنى النظر إليها نظرة مجردة، لكن النظر إلى الورقة في علاقتها بحياة الشجرة، يعنى النظر إليها نظرة عينية، فمن حيث إن الفحص المجهرى يساعد المرء في أن يفهم وظائف الورقة في حياة الشجرة، فإنه يساهم بالتأكيد في فهم أكثر عينية. والنظر إلى أي لحظة منفصلة من لحظات تجربتك بذاتها هو نظرة مجردة للغاية، والنظر إلى نفسك على أنك عضو في المجتمع هو نظرة عينية. إن مصطلحي المجرد والعيني هما بالتأكيد لفظان نسبيا. فالصور الأكثر تجريدًا الممكن هو ذلك التصور لوجود محض بغض النظر عن أي تقرير إضافي عن طبيعة ذلك الوجود، وعلى النقيض، يكون المطلق فقط عينيًا تمامًا. إن شريحة معينة من المعلومات مثل «سقوط الأجسام الثقيلة»، هي أكثر تجريدًا من قانون الجاذبية، الذي يقرر مبدأ محددًا يمكن تطبيقه على كل جزء من المادة في الكون، ويكون، من ناحية أخرى، أي قانون من قوانين علم الطبيعة مجردًا مقارنة بالفلسفة، التي توحد كل المعرفة في نسق متماسك. (خلال المتبقي من هذا الفصل، سوف نستخدم مصطلح «المجرد»، و«العيني»، و«التجريد»، و«العينية»، بالمعنى الهيجلي. وسنستخدمها في فصول أخرى بالمعنى العادي، ما لم تكن هناك إشارة إلى غير ذلك).

ويميز هيجل بين المجرد والكلى العيني. خذ مثلاً هذا المصطلح «إنسان»، الذي يعرفه المنطق الصوري العادي بأنه «الحيوان العاقل»، هذا التعريف مجرد، لأنه يحذف كل الصفات التي بناء عليها يختلف كل إنسان عن الآخر. وأي تعريف مشابه «للحيوان» سيظل أكثر تجريدًا، ويعنى ضمناً صفات أقل. ويزعم هيجل، من ناحية أخرى، أن مقولانه المنطقية ليست مجردة، لكنها كليات عينية؛ أي أنها تتضمن كل الاختلافات المحددة داخل ذاتها. والمطلق عند إسبينوزا وشلنج (في مرحلته الثالثة) هو كلى مجرد؛ لأنه هوية محض، فالمرء لا يمكنه أن يقول عنه سوى أنه موجود فحسب؛ وكل الاختلافات المعينة هي تحديدات ويجب حذفها منه. وهذا هو السبب في مقارنة هيجل مطلق إسبينوزا بعين الأسد في حكاية إيسوب، والسبب أيضاً في قوله بأن مطلق شلنج يشبه «منتصف الليل الذي تكون فيه كل الأبقار سوداء». أما مطلق هيجل فهو، من ناحية أخرى، عيني تماماً، فهو الواقع كله متضمناً بداخل كل، وليس شيئاً منزهلاً عن الأشياء الأخرى. وقد حاول

هيجل أن يبين أن كل مقولة من مقولاته، التي تكون كلاً عينياً، تتضمن جميع المقولات الأخرى، بما في ذلك المطلق، وأن المطلق يشملها كلها، في نسق عضوي. والسؤال: أكان لما زعمه هيجل ما يبرره؟ الجواب: ذلك موضع خلاف بين المدافعين عنه ونقاده حتى يومنا هذا.

وقد استخدم هيجل كثيراً قول إسبينوزا «كل تحديد سلب». فأنت لا تستطيع أن تعرف مصطلحاً ما تعريفاً دقيقاً وتقرر أن له صفات معينة دون أن تنكر صفات أخرى. فإذا قلت «سقراط أثني» فإني أنكر في الوقت نفسه أنه يهودي أو روماني. وعنصر السلب هذا ضروري عند هيجل في كل استدلال. فكل شيء مرتبط بكل شيء آخر، سواء بصورة موجبة أم بصورة سالبة. لأن السلب نفسه شكل من أشكال العلاقة. إن الصفات الخالصة التي تعرف سقراط وتحده بأنه أثني تنفي عنه كونه يهودياً أو رومانياً. وقد نظر فشته إلى مبدأ السلب بصورة قاصرة عندما جعل الأنا اللامتناهية تضع في البداية الأنا المتناهية ثم تضع بعد ذلك اللا-أنا في مقابلها. وقد أخفق فشته في تعقب الرابطة المنطقية بين الأنا المتناهية واللا-أنا. لقد كان ينبغي عليه أن يبين أن هناك شيئاً في الطبيعة الخالصة للأنا المتناهية يتضمن بصورة سلبية «اللا-أنا»، ثم كان ينبغي عليه بعد ذلك أن يتقدم خطوة أبعد ويضع الأنا المتناهية واللا-أنا معاً في كل أكثر عينية يشمل علاقتها المتبادلة. ويظهرنا جدل هيجل على أن أي موضوع Thesis يشتمل على نقيض antithesis، ويتحد الاثنان في مركب أعلى يرفع فيه التقابل بينهما (الرفع aufgehoben)، ويتم التغلب عليه في وحدة أعلى (كلمة الرفع aufgehoben التي يستخدمها هيجل كثيراً، ليس لها مقابل يفى بالعرض في اللغة الإنجليزية؛ ولذا ترجم أحياناً «ينفى»^(*)).

ودعنا نقدم مثالا بسيطاً من عندنا للمنهج الجدلي عند هيجل. كان إدون م. ستانتون وزيراً للحرب في وزارة «إبراهام لنكولن». من حيث الموضوع، دعنا نلاحظ الوقائع التي تقول إنه كان خادماً مخلصاً ووفياً للاتحاد، كان رجلاً دموياً يعمل في مكتبه، غالباً، ثنائي عشرة ساعة في اليوم في أوقات الأزمات، حتى إنه كان وزيراً تنفيذياً قادراً بصورة غير عادية على معالجة شؤون وزارته بكفاءة حتى إنه لم يستطع أحد آخر أن يضاهيه من وجهة

(*) لن تكون الترجمة في هذه الحالة دقيقة لأن «الرفع» الهيجلي يعنى الاستبعاد مع المحافظة على الشيء المستبعد فهو حذف وحفظ، إلغاء وإبقاء في آن معا. (المراجع)

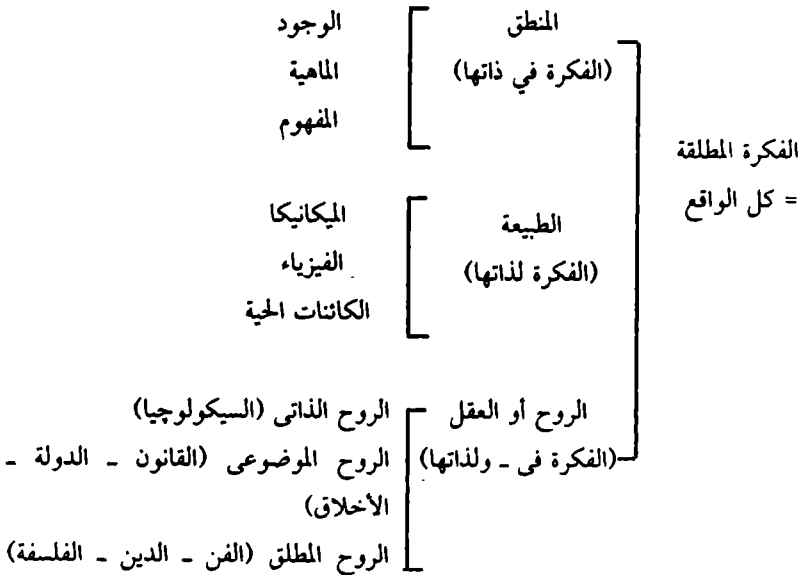
نظر «لنكولن»، وعلى الرغم من بعض الأخطاء، فإن مجهوداته ساهمت كثيراً في النصر النهائي للاتحاد في الحرب الأهلية^(*). ومن حيث نقيض الموضوع، نجد أن «ستانتون» كان رجلاً سعى الخلق إلى حد كبير من الناحية الشخصية، فهو يفقد أعصابه باستمرار، وكان يهدد مرءوسيه، وكان ذليلاً أمام رؤسائه، كانت تنقصه الفضائل بصورة تلفت الأنظار، تلك الفضائل التي يقال إنها أساسية في الإداري الجيد، إنه لم يكن على الإطلاق شخصية مثالية. والآن، لو أن أحد كتاب السير حلل شخصية «ستانتون» بنجاح - ومن المرجح أن لا يحدث ذلك أبداً - لاستطاع أن يبين أنه من طبيعة «ستانتون» الإيجابية ذاتها، ومن منظور الموقف كله الذي وضع فيه، كان لا بد أن تتطور صفاته السلبية أيضاً - (النقيض) - وأن كلا من الصفات الإيجابية والصفات السلبية هي جوانب متكاملة من شخصيته ككل ويعتمد بعضها على بعض بصورة متبادلة - (المركب). إن معرفتنا الحالية بستانتون تمكنا من أن نشير إلى التعارض الفارغ للصفات، بطريقة فثته. وكتاب سيرة «ستانتون» الناجع في المستقبل - لو أمكن أن يظهر على الإطلاق - سوف يكون قادراً على تفسيره بطريقة أكثر إقناعاً عن طريق المنهج الهيجلي.

وهيجل، مثل باركلي، فيلسوف مثالي. غير أن مثاليته مختلفة تماماً. لأن باركلي من المؤلّهة Theist، فانه يعطينا الأفكار غير الإرادية التي تؤلف عالمنا الخارجي. ومن ثم يخلق الله العالم، وله وجوده الخاص من حيث إنه روح مستقلة بغض النظر عن خلقه. ونحن نعرف كل ذلك عن طريق فحص أفكارنا المعطاة تجريبياً. ولذا، فإن باركلي فيلسوف مثالي مؤله. أما هيجل، فهو فيلسوف مثالي عقلي يؤمن بمذهب «وحدة الوجود». فالمطلق هو العالم في وحدته الأصلية، وليس خالقه. وذلك هو مذهب وحدة الوجود الخالص، على الرغم من أن هيجل يكره هذه الكلمة (وحدة الوجود)، التي كانت تستخدم في عصره باستمرار لكي تعني مذاهب وحدة الوجود الفجعة في الهند التي تنظر إلى العالم على أنه «المايا» Maya، أي الوهم، الذي يجعلونه معارضاً للمطلق. لقد استمر الهنود أحياناً في وصف المطلق بأنه وحدة فارغة لا يمكن أن يقال عنها شيء بالتحديد، في حين أنهم في أحيان أخرى يتخيلون أنه يمكن اكتشاف المطلق في بقرة مقدسة، أو حتى في قطرات الماء،

(*) وهي الحرب التي شنها لنكولن (١٨٠٠-٩ - ١٨٦٥) الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة، واستمرت حوالي أربع سنوات - ضد الولايات الجنوبية الثائرة التي أعلنت الانفصال عن الاتحاد (اتحاد الولايات الأمريكية) عندما أعلن إلغاء الرق. (المراجع)

وحبات الرمل. أما العالم عند هيجل فليس «الماء» ولا «هَمًا»، بل هو واقعي، على الرغم من أن أجزاءه المتعددة تعتمد على وحدة الكل. الكل ليس وحدة فارغة لا يمكن معرفتها، فهو عقلي ويمكن معرفته في ترابط عضوي. فإذا بدأت بأى موضوع جزئى، مثل البقرة، أو قطرة من الماء، أو حبات الرمل، أو «زهرة تيسون فى جدار متصدع»، وتعمقت علاقتها مع كل شىء آخر فى العالم، فإنك تصل إلى فهم للوحدة العضوية التى هى المطلق. إن مذهب وحدة الوجود عند إسبينوزا يشبه مذهب وحدة الوجود عند هيجل أكثر مما يشبه مذاهب وحدة الوجود عند الهنود. ولقد كان إسبينوزا، كما يرى هيجل، على حق إلى حد معين، عندما تصور المطلق على أنه جوهر، لأن الجوهر واحد من مقولاته الكثيرة، لكن المطلق أبعد ما يكون عن الجوهر. فمن الأفضل أن نتحدث عنه بوصفه ذاتًا، أعنى بوصفه وحدة تتضمن وتكشف عن كل مضامين التجربة المتنوعة فى كل عينى. وليس هناك شىء فى المطلق لا يكون عقليًا، ويمكن التصور، ويمكن المعرفة بالنسبة للعقل المتأمل.

٣ - مذهب هيجل بوجه عام



والمفهوم الأكثر شمولاً في مذهب هيغل هو الفكرة المطلقة، والتي كثيراً ما يشار إليها، باختصار على أنها المطلق، أو الفكرة (وعندما تستخدم كلمة فكرة بهذا المعنى، يجب أن تكتب بحرف كبير وتسبقها أداة التعريف «الـ»). وتتضمن الفكرة المطلقة، أو بالأحرى هي، كل الواقع، أو الكون. وقد يبدو مفرغاً أن يقال إن هيغل يسمي الكون بأسره باسم «الفكرة»؛ لأننا ربما نتصور الأفكار على أنها خلق ذاتي من صنع عقولنا الخاصة. ولم يتصور هيغل، بالتأكيد، الفكرة على هذا النحو. فلا شيء واقعي عنده مثل الفكرة. وربما قارنا وجهة نظره بتصور أفلاطون للمثل، فالمثل عند أفلاطون هي حقائق واقعية قد تكتشفها الأذهان البشرية، لكنها لا تخلقها؛ لكن تصور هيغل يختلف تماماً في نواحي كثيرة عن تصور أفلاطون. افترض أننا نظرننا إلى مبادئ الرياضيات على أنها أفكار: فهذه الأفكار تكون صحيحة أمام أي عقل بشري يصادف أن يكتشفها - ومع ذلك فكل المبادئ الرياضية يمكن معرفتها، لأنه لا شيء في طبيعة أي منها، سواء تم اكتشافه أو لا يزال مجهولاً، يكون مستحيلاً على الفهم بصورة مطلقة أمام العقل المدرب تدريباً كافياً. أما عند هيغل، فنستطيع العقول البشرية أن تفهم العقل، والفكرة لأن بنية العالم تتسجم مع أذهاننا التي هي أجزاء عضوية فيه، ولذلك فمن الأفضل أن نسمى الواقع النهائي بالفكرة المطلقة. وتلك الفكرة المطلقة هي الروح، أو «نفس العالم» التي تفكر وهي المقولات، والتي يشير إليها الدين على نحو مجازي بأنها الله. ولما كان هيغل يؤمن إيماناً راسخاً بأن العقل البشري يستطيع أن يكشف طبيعة الواقع النهائي ومساره، فإنه يستخدم الجدل بطريقة جديدة (الذي نظر إليه كانط على أنه لا يستطيع أن يزودنا إلا بوهم ترنسندنالي)، ويجد في الجدل المفتاح إلى المعرفة المطلقة.

وتنتقل الفكرة المطلقة عن طريق جدل مثلثات كثيرة - كل منها له موضوعه، ونقيضه، ومركبه. في الموضوع ينكشف جانب معين من الواقع، وفي النقيض يظهر جانب معارض، ويرُفع الاثنان بعد ذلك في مركب أعلى. ويؤدي هذا المركب إلى ظهور مثلث جديد مرة أخرى، ويؤدي هذا المثلث بدوره إلى مثلث آخر. فهناك مثلثات داخل مثلثات ولا تزال هناك مثلثات داخلها. ويكون كل عضو من هذه المثلثات هو المطلق. والجدل الهيجلي موضوعي بصورة دقيقة، فنحن لا نتخيله؛ لأنه النظام الفعلي الذي يسير عليه فكر المطلق. ويحاول هيغل أن يبرهن على ذلك عن طريق استنباط منطقي لكل عضو في النسق من العضو الذي سبقه. ويبدأ الجدل بتصور أكثر تجريدًا لمنطق خالص - أي الوجود الخالص -

وينتهى بالطور الأكثر عينية من الفكر، أى بفلسفة الروح المطلق فى شمولها التام وعينيتها. وسير الجدل منطقى خالص، ومع ذلك، فإن الأحداث فى الزمان تطابقه إلى حد ملحوظ، كما يحاول هيجل أن يبين عن طريق أمثلة توضيحية من التاريخ البشرى فى مجال السياسة، والفلسفة، والفن، والدين.

والقضية أو الموضوع فى أكثر المثلثات عمومية هى المنطق، ونقيضها هى الطبيعة، والروح هى المركب. والفكرة المطلقة فى ذاتها (an sich) من حيث إنها عقل خالص، بغض النظر عن العالم، هى مقولات المنطق، وتتقدم الفكرة من هذه المقولات لتصبح من أجل ذاتها (Für sich)، أو كما نميل إلى القول، خارجة من ذاتها، إلى عالم الطبيعة الخارجى، كما تنكشف فى العلوم الطبيعية. ثم تعود الفكرة إلى ذاتها فى المركب الذى يشمل المنطق والطبيعة بوصفها الروح، وهى تصبح فى التجربة البشرية ذاتاً تعى نشاطها الخاص.

٤ - المنطق

«المنطق» عند هيجل هو الفكرة المطلقة فى ذاتها، قبل أن تصبح طبيعة خارجية. (وفى تعبيرات من هذا النوع، يجب أن يتذكر المرء أن كلمة «قبل» تشير إلى أسبقية منطقية فقط، ولا يعنى هيجل أنه فى قديم الزمن لم توجد الفكرة المطلقة إلا من حيث إنها مقولات المنطق وأنها تخارجت بعد فى الطبيعة). إن كل مقولة من مقولات المنطق المتتابعة هى الفكرة المطلقة فى إحدى مراحلها. ويشير النظام الذى يرتب فيه هيجل المقولات إلى تقدم من التجريد إلى العينية، وهو تصنيف منطقى خالص ولا يشير إلى تابع فى الزمان، لأن كل المقولات أزلية. وكل مقولة من حيث إنها مرتبة فى السلسلة تتضمن جميع المقولات الدنيا، وأنها كلها يمكن أن تستنبط منها منطقياً. وكل مقولة تضم بداخلها صراحة كل المقولات التى تسبقها. وتنطبق كل مقولة من مقولات المنطق على كل شىء فى العالم.

وتلك المقولات ليست فيما يرى هيجل من اختراع البشر، ليست مستمدة من الاتفاق البشرى، كما يؤكد «وليم جيمس» وبرجماتيون آخرون فيما بعد. وهى ليست بناءات فطرية للفهم البشرى، لا تصدق على العالم من حيث إنه شىء فى ذاته، كما افترض كانط. ويعتقد هيجل أن المقولات حقائق واقعية موضوعية أصيلة اكتشفها هو، واستطاع أن يحدد علاقة الواحدة بالأخرى؛ لأنها أوجه Modes لكل فكر بشرى عقلى وإلهى.

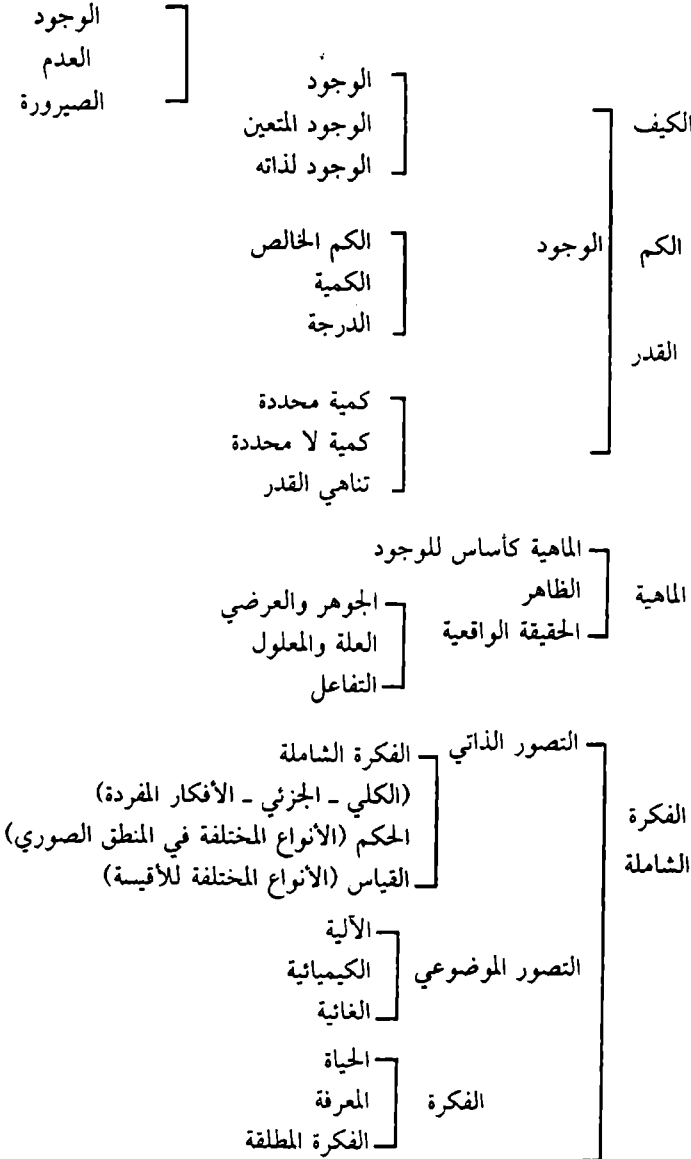
وهي قبلية بالنسبة للتجربة البشرية، لأنها تلازم بنية الكون. وإلى هذا الحد يكون هيغل فيلسوفاً واقعياً.

ويتكون مثلث المنطق الأكثر شمولاً من مقولة الوجود (Sein)، والماهية (wesen)، والفكرة الشاملة (Begriff). في نظرية الوجود تتجلى الحقيقة الواقعية بصورة أكثر تجريباً، وفي نقيض الموضوع، أى في مقولات الماهية تنكشف الطبيعة الداخلية للتفكير من حيث إنها نتاج للانعكاس، والمركب هو الفكرة الشاملة (كما تترجم كلمة Bergiff بصور متعددة)*. ويتفق في الفكرة الشاملة التعارض بين الوجود والماهية ويتم التغلب على التعارض في مركب أعلى.

(*) هذا المصطلح الهيجلي الهام Begriff عسير الترجمة حتى في الإنجليزية والفرنسية وهو يترجم على أنحاء شتى، وقد أترنا ترجمته «بالفكرة الشاملة» وليس «التصور» ذلك لأن كلمة «التصور» في اللغة العربية تحمل ظلالاً من الغموض والذاتية التي يحاربها هيغل. يقول الجرجاني في تعريفاته «التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن» المطبعة المحمدية ص ٤٠، ومن هنا كانت الفكرة الشاملة أقوى في دلالتها على المعنى الهيجلي الذي يفيد «الفكر» و«الشمول في آن معا». قارن ترجمتنا للجزء الأول من «ظاهريات الروح» - قصور الثقافة بمصر ص ١٤٢. (المراجع)

المنطق

قائمة المقولات الرئيسية في منطق هيكل (٦)



والوجود هو الجانب الخارجى المجرد من الأشياء، هو خصائصها الأكثر عمومية، أما الماهية فهي تركيبها الداخلى. خذ أى موضوع جزئى يوجد أمامك، وليكن حجراً. إن الحجر هو بالتأكيد موضوع فيزيائى فى مجال الطبيعة (من حيث إنها تعارض المنطق). هذا الحجر يكون مثل أى موضوع آخر فى الطبيعة تجسيدا لكل مقولات المنطق. وربما تكون مقولة الجواهر، من المقولات التى تتبادر إلى ذهن الشخص بسرعة، عندما ينظر إلى حجر ما؛ لأن الحجر يتكون من مادة من نوع ما. ونحن لا نعرف ذلك إلا عن طريق التفكير؛ لأن الجواهر مقولة من مقولات الماهية فى قائمة مقولات هيغل، وهى مقولة عينية نسبياً فى تلك القائمة. وما هو أكثر تجريداً من جوهر الحجر صفاته، وشكله (هيبته)، والواقعة التى تقول إنه يمكن أن يقاس. ويوجد، فى قائمة هيغل، مقولات الوجود، من حيث إنها تقابل الماهية، لأنها أكثر تجريداً ومباشرة. ولا بد أن يتكون أى شىء يمكن أن يقاس من أجزاء متميزة من الناحية الكمية. وبمعنى آخر، تتضمن مقولة القَدْر Measure بداخلها وتفترض مقولة الكم. ولكن ما يكون له كم لا بد أن يتكون من كفيات يمكن تمييزها. ولذلك، تتضمن مقولة الكم وتفترض مقولة الكيف. وبالتالي، فإن مقولات الوجود، كما أوضحنا عن طريق مثال الحجر أو أى موضوع آخر نختاره، هى، فى نظام التجريد الذى يتضاءل والعينية التى تزداد - مقولة الكيف، والكم، والقَدْر، وكل مقولة منها تتضمن كل المقولات التى تسبقها، وتتضمن كل المقولات التى تليها، وتؤدى فى الوقت المناسب إلى مقولة الماهية، التى تتضمن مقولة الجواهر.

ودعنا ننظر بإمعان أكثر إلى مقولات الكيف. إن الجانب الأكثر تجريداً من أى كيف هو أنه موجود، أى أنه يمتلك وجوداً Being. وهذا هو أقل ما يمكن أن نقره عن أى شىء يمكن إدراكه أو تصوره. إنه كلى حتى إنه يكون موجوداً فى كل شىء. وهو، بوضوح، الأكثر تجريداً من كل الكليات. وبالتالي، إذا كان كل ما تستطيع أن تقوله بصورة إيجابية عن أى شىء هو أن مقولة الوجود تنطبق عليه، فإنك لا تستطيع أن تقول شيئاً محدداً عنه على الإطلاق. أو ما يقصده هيغل هنا ليس شيئاً غامض الدلالة كما قد توحي لغته الغامضة بالمرء إلى أن يفترض ذلك. ومن منطلق حبه للمفارقات ونقائض الموضوعات، فإنه لا يقول سوى أنك لو قررت أن شيئاً يكون موجوداً، أعنى يمتلك وجوداً، فإنك تؤكد وجود كيف ما غير محدد للغاية لا تكون مستعداً حتى الآن لأن تقول

عنه شيئاً محدداً. إنك تقرر أبعد من ذلك أن شيئاً يكون ذلك الكيف غير المحدد ولا يكون ما لا يكون ذلك الكيف. ولذلك، فإنك تقرر، بطرق مختلفة، في الوقت نفسه أن شيئاً يكون، وأن هذا الشيء الذي يكون، لا يكون شيئاً آخر. وبالتالي، فإن اللاوجود أو العدم هو نقيض الوجود، ويؤدي تقرير الوجود بك في الحال إلى تأكيد النقيض، أى العدم. إن الوجود يتضمن تمييزاً عما لا يكون، أى اللاوجود، أو العدم، لأن كل تحديد هو سلب.

وفضلاً عن ذلك، إذا وجدت في تأملك لأى شيء أنه يكون حتى الآن كيفاً غير محدد، ولا يكون، بالتالى، ما لا يكون ذلك الكيف، فإن ما تدركه أو تصوّره يكون ولا يكون - ثم تتقاد بعد ذلك إلى مركب الوجود (ما يكون) والعدم (ما لا يكون)، أعنى مقولة الصيرورة *Becoming*. لأن الصيرورة (التغير، والانتقال) هى انتقال شيء ما إلى ما لم يكنه من قبل. ولقد فهم «بارمنيدس» في تاريخ الفلسفة اليونانية المبكرة التعارض بين الوجود واللاوجود، ولذلك أكد، بصورة دجماطيقية، أن العالم يكون على ما هو عليه - أى «ما هو موجود، موجود»، ورأى أيضاً أن اللاوجود أو العدم يقابل الوجود - أعنى «ما لا يمكن أن يكون». ولسوء الطالع، هذا هو الحد الذى استطاع أن يصل إليه بارمنيدس في تطور المقولات، ولم يستطع أن يجد مكاناً للتغير أو الصيرورة. وتقدم «هيرقليطس» خطوة أبعد عندما أعلن أن العالم فى «صيرورة»، أى فى تغير لا يتوقف، فهو انتقال مما كان فى الماضى إلى شيء لم يكنه، بل أنه تحول إليه. وقد أوجد «الذريون» فيما بعد فى الفلسفة اليونانية مركباً من الوجود والصيرورة؛ فكل ذرة هى وحدة من الوجود لا يمكن أن تتفكك وتلاشى، ومع ذلك فالذرات تتغير باستمرار فى تركيباتها.

وإذا اقتنع القارئ بأن الصيرورة هى مركب منطقى خالص من الوجود واللاوجود، وقبل بالتالى هذا الاستنباط الأول الذى قام به هيجل للمقولات، فإن ذلك يعنى أنه يوافق على منهج هيجل من حيث المبدأ. وإذا اعتقد القارئ، من ناحية أخرى، أن التصورات المجردة للوجود واللاوجود، عندما يقابل بعضها بعضاً، لا تؤدى إلى تصور أبعد هو التغير أو الصيرورة من حيث إنها مركب من الوجود واللاوجود، فإنه بذلك يتهم هيجل بأنه يدس هنا خلسة تصوراً جديداً لا يعرفه إلا على أنه نتاج للتجربة، وليس نتيجة لعملية استنباطية منطقية خالصة. وسيميل مثل هذا القارئ إلى رفض منهج الجدول الهيجلى

بأسره. ومن الواضح جداً أن هيجل كان على حق في الاعتقاد بأن التغير يتضمن شيئاً يصبح غير ما كان عليه من قبل. وتلك مسألة لا نزاع فيها، لكن هل التصور المجرد للوجود، مأخوذاً بذاته، يجبرك من الناحية المنطقية على أن تصور منذ البداية اللاوجود، ثم تربط بعد ذلك بين الاثنين في الصيرورة، كما يزعم هيجل؟.

وسيالاحظ القارئ في قائمة المقولات الرئيسية التي وضعناها من قبل، أن هيجل يستخدم كلمة «وجود» لكي يميز ثلاث مقولات مختلفة. ولم يجد هيجل كلمات كافية في اللغة الألمانية تساعد على استخدام كلمة منفصلة لكل مقولة؛ لكن السياق يوضح باستمرار ما كان يجول بخاطره في أي حالة جزئية. وفي الطرف الأقصى للوجود، هناك الفكرة المطلقة، التي تتضمن في عينيتها كل مقولات المنطق الأخرى، في حين أن الفكرة المطلقة هي في فلسفة الروح المركب النهائي لكل التصورات السابقة في النسق بأسره. ولا بد لنا أن نتذكر أن الفكرة المطلقة هي الوجود، وهي الصيرورة، وهي الكيف، وهي الماهية، وهي الفكرة الشاملة، وهي الطبيعة، وهي الروح، في كل تجريداتها وفي كل عينيتها. فجميع المقولات الأخرى متضمنة حتى في مقولة الوجود الأكثر تجريداً، ويمكن استنباطها منها في نظام منطقي يزداد في عينيته بالتدرج. لقد تتبعنا الخطوة الأولى في ذلك التقدم الجدلي، الذي تمّ بواسطته استنباط مقولة الصيرورة من مقولة الوجود، وأشرنا إلى الطريقة التي ينتقل فيها الكيف والكم بعد ذلك إلى «القدر».

وعندما نستطيع أن نطبق مقولات «القدر»، فإننا نستعد للتقدم من ظواهر الأشياء الخارجية إلى بنيتها الداخلية التي نستطيع أن نعرفها عن طريق الانعكاس، وبالتالي نتقدم نحو مقولات الماهية، وربما قلنا، تنتقل من الحس المشترك السطحي إلى التحليل العلمي. وتتضمن مقولات الماهية بداخلها مثل الحقيقة الواقعية (الوجود بالفعل) Actuality التي تشمل مقولات الجوهر، والعلية، والتفاعل، إلى حد أبعد مما تصوره كانط. وطالما أننا لا نفكر إلا على أساس الجوهر، والعلية، فإن العالم يبدو أنه محدد عن طريق ضرورة مطلقة، لكن عندما تنتقل إلى مقولة التفاعل، التي تؤثر فيها الموجودات الفاعلة بعضها في بعض وتحدد بعضها بعضاً، نجد أن جميعها بداخل الكل المتبادل تكون محددة بصورة متبادلة؛ وهذا التحديد الذاتي هو حرية الكل. ولذلك تقودنا مقولة التفاعل بعيداً عن منطق القانون العلمي، وتحديد كل شيء عن طريق أشياء أخرى خارج ذاته، إلى منطقة التحديد

الذاتي لكل أوسع وأكثر شمولاً. لكن الوصول هنا، هو تجاوز لماهية التصور بمقولاته الأكثر عينية.

ودعنا نحاول توضيح تحليل هيجل للحاجة الماسة إلى حرية على نحو قد يلقي ضوءاً على فكره، على الرغم من أنه لا ينصفه إنصافاً كاملاً. افترض أن طبيياً يرى أناساً حوله يموتون بوباء معين، ولتقل أنه وباء حمى التيفود، إننا هنا نجدد يقاوم، في بأس، قوى تسبب الوفاة دون أن يكون له حول ولا قوة، ويعجز عن السيطرة عليها. فالكون هنا بالنسبة له هو نسق من الضرورة المحتومة؛ لأنه لا يستطيع أن يمنع انتشار البواء. لكن افترض أنه اكتشف أخيراً مصدر العدوى وتحكم فيه، فإن الطبيب يصبح الآن حرّاً. فقد أصبح نفسه الفاعل الذي يتصرف في نسق من الأحداث لم يكن لديه قدرة من قبل على السيطرة عليه. فالحرية هي الضرورة عندما تتكشف وتفهم. والمعرفة عن طريق الفكرة الشاملة هي الحرية. ودعنا الآن نأخذ مثالين توحى بهما تعليقات هيجل نفسه. إنسان يتصور نفسه على أنه مجرد رابطة في سلسلة أحداث، يشعر بأنه مقيد، ومع ذلك، لو أنه وحد نفسه مع الواقع كله أو مع المطلق، فإنه يكون حرّاً؛ ويشئ هيجل على اسبينوزا لأنه تعرّف على ذلك في تصوره للحب العقلي لله. والمثال الثاني هو المجرم الذي وقعت عليه عقوبة، يشعر بأنه مجبر ومقيد من الخارج، ومع ذلك، لو أنه أدرك أن عقوبته وقعت عليه، في حقيقة الأمر، بسبب سوء سلوكه، أي أنها ارتداد لأفعاله الخاصة، فإنه يكون حرّاً^(٧). ومن المحتمل أن هيجل يفترض أن المجرم يندم عندما يعرف الرابطة المنطقية بين جريمته وعقوبته، ويعيش بعد ذلك وفقاً لقوانين المجتمع، ويصبح مواطناً صالحاً.

ويعالج المثلث الثالث للمنطق الفكرة الشاملة. (الكلمة الألمانية هي Begriff، وربما تكون أفضل ترجمة لها الفكرة الشاملة. وتفترض المعاني الجذرية لكل من Begriff و Concept عناصر دقيقة متماسكة ومحكمة معاً في نسق، حتى إن وحدتها العضوية تصبح واضحة). ويعبر المطلق، في الفكرة الشاملة الذاتية، عن نفسه في كليات المنطق المألوف، التي فسرها هيجل من جديد لكي يجعلها عينية، ولكي يظهر علاقتها العضوية. ويرى الكلي، في تصور مفرد لشخص فرد أو لشيء ما، موجوداً في مثال جزئي، ويكون المثال الجزئي مثالاً للكلي. فسقراط مثال جزئي «للإنسان» الكلي. و«الإنسان» ليس تجزئياً؛ لأنه يوجد في أناس معينين مثل سقراط، وهؤلاء الناس يوجدون بدورهم فيه. وتوضح العلاقة العضوية بين الكليات والأفراد بصورة أكثر في الأحكام، وتنظور أبعد ويتم البرهان عليها

فى الأقيسة. ويعتقد هيجل أن القياس ليس أداة مصطنعة لبيان حجج، بل إنه واقعى، لأنه النسق الفعلى للتفكير الذى يتألف منه الكون.

وتشمل الفكرة الشاملة الموضوعية عناصر جزئية توضع معاً بصورة آلية وكيميائية، غير أن الآلية والكيميائية مجدان، على الرغم من علاقتهما الواقعية فى العالم، معناهما العميق فى الغائية، لأن كل شىء له غرضه الغائى الذى يفهم على ضوءه، كما رأى أرسطو من قبل. فالحقيقة الواقعية المحايثة فى بذرة البلوط تتجلى بوضوح فى شجرة البلوط، والتطور من بذرة البلوط إلى شجرة البلوط هو غائية محايثة تكشف عن المغزى الداخلى لبنى الآلية والكيميائية. ويتحقق مركب الفكرة الشاملة الذاتية (المنطق العادى الذى أعيد تفسيره من جديد بطريقة هيجلية)، والفكرة الذاتية الموضوعية (المغزى العينى للعلم) فى مقولة الفكرة، التى تشمل مثلث الحياة (العالم بوصفه وجوداً حياً)، والمعرفة (العالم يصبح واعياً بذاته)، والفكرة المطلقة (العالم يعى ذاته فى وحدته المنطقية التامة وكماله). وتضم مقولة الفكرة المطلقة داخلها كل المقولات السابقة بوضوح، ابتداء من المقولة الأكثر تجريداً، أى الوجود. وتؤلف تلك المقولات مركباً كاملاً يعى ذاته ويكون حرّاً. ويؤدى إصرار هيجل على أن الفكر والواقع متطابقان إلى تأكيده للدليل الأنطولوجى على وجود الله، الذى رفضه كانط، الذى ميز بين الفكر والواقع. وعند هيجل ليس هناك واقع سوى الفكر، ولذلك يعى الفكر نفسه فى المقولات العليا التى تعرف، بالتأكيد، وجودها الخاص من حيث إنه المطلق^(٨). ويعتقد الهيجليون أن هيجل محق فى ذلك، ومن الممكن رد الاعتبار للدليل الأنطولوجى. ويتفق معظم الفلاسفة من مدارس أخرى مع كانط فى رفض هذا الدليل. فهل الفكر والواقع متطابقان؟ هل الواقع نفسه نسق من الفكر يعرف ذاته من حيث إنه كذلك فى المطلق؟ تلك تساؤلات محل نزاع وخلاف.

٥ - فلسفة الطبيعة

فى مقابل المنطق، الذى يكون فيه المطلق فكراً خالصاً، تقف الطبيعة التى يتخارج فيها الروح المطلق من حيث إنه العالم الخارجى. وهدف هيجل فى «فلسفة الطبيعة» هو أن يعرض للمفاهيم الكلية التى تكون أساساً للطبيعة. وتختلف التصورات عن مقولات المنطق من حيث إنها ليست كلها موجودة بالضرورة فى كل شىء. فهناك كليات فى

الكائنات الحية، مثلًا، لا تظهر في المادة اللاعضوية. وهيجل ليس من أنصار مذهب شمول النفس.

وتصورات الطبيعة الأدنى والأكثر تجريدها هي مثلث المكان، والزمان، والحركة؛ التي تؤدي إلى مبادئ الآلية الأخرى. وتلك المبادئ موجودة، بالتأكيد، في كل طبيعة. وفي مقابل الآلية هناك تصورات الفيزياء، ويكون علم الكائنات الحية أعلى من هذه التصورات من حيث إنه مركب في حالة الكائنات الحية. فالكائن الحي يكون في تركيبه آلياً وفيزيائياً، غير أنه شيء أكثر من ذلك. ويظهر الوعي بدرجة أدنى في الحيوانات. ويمتلك الإنسان وعياً ذاتياً، لأنه يستطيع أن يستدل، فهو يمتلك عقلاً أو روحاً، بالمعنى الهيجلي. ولذلك، يعود الروح المطلق، الذي يكون في عالم خارج ذاته في الطبيعة، إلى نفسه في أفراد متناهين يشاركون في فكره العقلي الخاص. ويؤدي ذلك بهيجل إلى الجزء الثالث من مذهبه، وأعنى فلسفة الروح.

وليس من الضروري مناقشة فلسفة الطبيعة عند هيجل بالتفصيل. إذ يُسَلَّم معجوه بأن هذه الفلسفة هي أضعف جزء من فلسفته. إن تدريبه واهتمامه يكمنان في مجالات مثل المنطق، والميتافيزيقا، والأدب، واللاهوت، والفن، والتاريخ البشري. وقد كانت لديه معرفة علمية ضئيلة أو استعداد طبيعي قليل. إن الإنسان لا يستطيع أن يتفوق في كل شيء. ومع ذلك، فثمة ملاحظتان قد نسوقهما قبل أن نترك ذلك الجزء من فلسفته.

لقد استبق هيجل مذهب التطور إلى حد أنه عزا إلى الطبيعة عملية منطقية من الصور الأدنى إلى الصور الأعلى؛ لأن المادة اللاعضوية، والنباتات، والحيوانات، والإنسان، تتبع العينية المتزايدة، والزمان والمكان. ويبدو، بالتأكيد، أن هذا التابع المنطقي يفترض تطوراً مناظراً في الزمان، خاصة كما حاول هيجل أن يجد توازياً بين الخطوات المتتابعة في فلسفته الخاصة بالروح، وأحداث في التاريخ البشري. ومع ذلك، يرفض هيجل بصورة جازمة التصور «السديمي» لأصل تنظيمات حيوانية أكثر تطوراً من الأدنى^(٩). لقد عاش قبل أن يظهر استحسان تفسير «دارون» و«لامارك» للتطور العضوي. وبالتالي، بينما ترك «لهبربرت سبنسر» أن يصبح أول فيلسوف حديث يعرف دلالة التطور البيولوجي، فقد ساعد مذهب هيجل الذي يرى أن ثمة نظاماً منطقياً في الطبيعة في إعداد العقل الأوربي لفلسفات التطور في النصف الأخير من القرن التاسع عشر.

ولم يكن هيغل، شأن الفلاسفة المثاليين المطلقين الذين تأثروا به في العصور المتأخرة، معادياً للعلوم الطبيعية، ولم يرفض التفسير الآلى للطبيعة من حيث إنه تفسير صحيح داخل مجال البحث العلمى حيث وجد أنه تفسير مقنع. ومع ذلك، فالآلية تصور مجرد فى الطبيعة بقدر ما هو مجرد فى المنطق. أما الغائية فهى تصور أكثر عينية. فلكل كائن حى، مثلاً، بنيتة الآلية، وهو يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء. ومع ذلك، لا نفى الأوصاف عن طريق تلك القوانين بالعرض. لأن علاقات الأعضاء المتعددة بعضها ببعض، داخل أى كائن حى، تؤلف كلاً واحداً يكون أكثر من التفاعل الآلى المحض لأجزائه، على الأقل عندما تقوم بدراستها دراسة فلسفية. فحياته تحقق غرضه الداخلى الخاص. إن الطبيعة بأسرها تحكمها قوانين آلية، غير أنها تمتلك معنى أعمق مما يستطيع أن يكشفه السرد المحض لتلك القوانين. وذلك ما يقصده الفلاسفة من أصحاب المثالية المطلقة عندما يصرون على أن للعالم دلالة روحية.

٦ - فلسفة الروح

يعالج القسم الثالث من فلسفة هيغل، وأعنى به فلسفة الروح، تجارب البشرية الحضارية. يعالج موضوع المثلث الرئيسى أى «الروح الذاتى»، السيكولوجيا، أى عمليات الأفراد العقلية منظوراً إليها بذاتها بصورة مجردة، بمعزل عن المجتمع. ونقيض هذا الموضوع، هو «الروح الموضوعى»، الذى نجد فيه عقل الإنسان (روح الإنسان) يبلغ الحرية، والعينية، والموضوعية فى العلاقات الاجتماعية. ويصبح الإنسان، أخيراً، فى مركب المثلث - أى فى «الروح المطلق» - واعياً بذاته بصورة عينية وواعياً أيضاً بالعالم المادى والاجتماعى الذى يعيش فيه، ويصبح من خلال الفن، والدين، والفلسفة، ممتناً بأصله الإلهى ومصيره، من حيث إنهما مجل للفكرة المطلقة. وبينما يكون النظام الذى تظهر فيه التصورات المختلفة فى الجدل منطقياً خالصاً، - تزداد عينيته بالتدرج - فإن هيغل يعتقد أن تتابع الأحداث البشرية تتبع هذا النظام إلى حد ما .

وتبدو سيكولوجيا هيغل الآن - بتقسيماتها الفرعية الغريبة إلى ما يطلق عليه «الأثربولوجيا» و«الفينومولوجيا» - قديمة العهد. ومع ذلك، فقد كانت استبصاراته موضع تقدير فى العصر الذى عاش فيه. فقد عرف، مثلاً، أن كل مثير واستجابة جزء من كل عضوى، ومن المستحيل التفكير فى النفس على أنها جوهر منفصل فى تأثير متبادل مع

العمليات الجسمية أو موازية لها، لكن ذلك الوعى (أو كما يقول البعض الآن، السلوك) هو تنظيم مؤلف (هو تكامل) لوظائف جسمية. ويشير هيجل بقدر من الدقة إلى النظام الذى يحتمل أن تكون العمليات الذهنية (أو أوجه السلوك) قد نشأت منه.

وينظر البعض إلى معالجة هيجل «للروح الموضوعى» على أنها أفضل جزء فى فلسفته. ويتكون المثلث الرئيسى هنا من الحق (Recht)، بمعنى الحق المطلق (الذى يُنظر فيه إلى الأفراد فى علاقاتهم الخارجية بعضهم ببعض، وحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر)، ومن الأخلاق الشخصية (Moralitat) (التي فيها يحول الأفراد أفكارهم إلى الداخل، ويفحصون ضمائرهم)، ومن الأخلاق الاجتماعية (Sittlichkeit) (التي تتموضع فيها الحقوق الذاتية والضمير الداخلى فى مؤسسات اجتماعية مثل الأسرة والدولة).

ويعرف هيجل المبدأ العام للحق المجرد بأنه «كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً». ويشبه هذا الرأى القاعدة الثانية من قواعد الأمر المطلق عند كانط. ولما كان الإنسان شخصاً، وواعياً بذاته، وحرراً، ومزوداً بقدرات أخلاقية، ويختلف بذلك عن الحيوان، فإنه يكون حاملاً لحقوق ويكون لديه التزامات مناظرة نحو نفسه ونحو أقرانه.

ويتطور الحق فى مثلث الملكية والعقد، والخطأ (الضرر، والقانون الجنائى ... إلخ)؛ فالإنسان بوصفه شخصاً له الحق فى الملكية، وذلك يمكنه من التعبير عن شخصيته. عن طريق إعطائه الوسيلة المادية التى يستطيع بواسطتها أن يحصل على الأمن لنفسه ولأسرته وأن يخطط للمستقبل، ويصبح، بالتالى، حرراً بطريقة جوهرية. ويتضمن الحق معرفة حقوق الأشخاص الآخرين فى ملكيتهم الخاصة. ومعالجة هيجل العامة للملكية معالجة فردية؛ بمعنى أن الإنسان يبلغ الشخصية عن طريق اكتساب الملكية وإدارتها بطريقة محمودة أخلاقياً. ولا تفترض آراء هيجل، فى الوقت نفسه، إغفالاً للمظالم الاجتماعية التى تجمل من المستحيل الآن على معظم الأشخاص أن يمتلكوا ملكية خاصة عن طريق مجهوداتهم الخاصة. ولا يكون العلاج بناء على الأفكار الهيكلية، فيما يبدو، فى الاشتراكية المتطرفة أو الشيوعية، اللتين تُلغيان الملكية الخاصة، وإنما يكون بالأحرى فى نظام اجتماعى تصبح فيه الملكية الخاصة أكثر عمومية ويتم حمايتها بصورة أفضل.

ويكون لشخصين يمتلكان ملكية الحق فى أن يرتبطا بعقود، التبادل والتجارة، ويستطيعان عن طريقها أن يحولا ملكيتهما لمنفعة متبادلة، ولا بد أن يحترم كل منهما الآخر بوصفهما شخصين فى تلك المعاملات التجارية، ويفعلان بنية مخلصه. والفشل فى تحقيق

ذلك يؤدي إلى الخطأ، وقد يكون ذلك الخطأ غير متعمد أو غير مقصود، وفي هذه الحالة يكون المخطيء ملزماً بتعويض أو برد الملكية، أو قد يكون نصيباً واحتمالاً، وفي هذه الحالة يتظاهر المخطيء بأنه يسلك سلوكاً يتفق مع الحق، غير أنه لا يفعل ذلك، ويجب في هذه الحالة أن ينال جزاء، أو قد يكون (الخطأ) جريمة، وفي هذه الحالة ينتهك المخطيء بصورة علنية حقوق الآخرين ويستحق العقوبة.

ولا ينظر هيجل إلى العقاب على أن ما يبرره أساساً هو أنه ردع لجرائم المستقبل، ولا أنه جزاء يستهدف إصلاح المخطيء؛ لأن التأكيد على أى هدف من هذين الهدفين معناه الإخفاق في احترام شخصية المجرم الخاصة، ومعاملته كما لو كان حيواناً أو موجوداً في منزله دنياً^(١٠). إن العقاب يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة اجتماعية أو عامة تتجسد في الدولة، وليس تعبيراً عن أطراف تشعر بأنها مهضومة الحق. ويُفسر هيجل، باستمرار، على أنه معنى أن العقوبات تعلم المجتمع المخطيء نفسه إذا كان ذلك ممكناً، أن يتحقق من أن أى جريمة، من حيث إنها مسألة من مسائل العدالة، ترده عن الخطأ، عندما يعاني من نتائج سلوكه. لقد استحسّن هيجل الحركات التي كانت موجودة في عصره لإنسانيتها العظيمة في معاملة المخطئين، وقصر عقوبة الإعدام على جرائم كبرى قليلة.

وينقلنا النظر في الفعل الخطأ، وبصفة خاصة الجريمة، من الحق المجرد، الذي يهتم بأشياء خارجية مثل الملكية، إلى مسئولية أخلاقية وإلى العمليات الذهنية الداخلية للفاعل أعنى الانتقال إلى دراسة الأخلاق الفردية Morality التي تتميز عن الحق المجرد أو القانون والتي تكون نقيض الموضوع بالنسبة له وإلى الغرض الذاتي، القصد (النية) intention، وإلى موقف الضمير عند شخص ما، الذي يميز بين الخير والشر. والشخص مسئول أخلاقياً عن أغراضه (أو نواياه)، التي تتضمن كل النتائج التي ينبغى أن يكون قادراً على أن يتوقعها قبل أن يسلك سلوكاً معيناً، ولا يكون مسئولاً إلا عن تلك الأغراض فقط. ويكون القصد (النية) من النتائج المتوقعة والمرادة، تلك التي تكون جزءاً جوهرياً من الفعل. وقد يتضمن القصد سعادة Well-being الفاعل وسعادة الآخرين. ويعتقد هيجل أنه من الصواب بالنسبة للإنسان أن يحتوى قصده على خيرات أخرى بجانب الأداء المحض للواجب، شريطة أن لا تتضمن شيئاً يخالف الواجب. والرجل العظيم الذي يؤدي خدمات هامة للعالم، ينبغى ألا يُلام لأن قصده يتضمن عَرَضاً، السلطة، أو المجد، أو الشهرة لنفسه. ولم يكن هيجل قاسياً بالنسبة لإنسان يسرق رغبياً من

الخبز عندما يكون الأمر ضرورياً لأن يفعل ذلك لكي يطيل حياته، التي تكون أكثر أهمية من الملكية. إنه يسوغ تخصيص بعض الأدوات، والملابس، والأمور الضرورية والأخرى للمدين المفلس على حساب دائيته. ولا يمكن، من ناحية أخرى، أن يُعفى شخص ما من المسؤولية عن ضرر كبير سببه للآخرين بسبب «مقاصده الطيبة» المزعومة، إذا فشل في أن يضع في اعتباره النتائج الشريرة التي تنتج من فعله المتهور. وعندما يتأمل شخص ما من الداخل أغراضه ومقاصده، يظهر ضميره، ويميز بين الخير والشر. والخير هو إرادة ما هو عقلي وما يعمل على نجاح الرفاهية العامة، أما الشر فهو إرادة ما هو ضار. إن الأخلاق، باستخدام هيجل للمفهوم، هي، بحق، أن يفعل الشخص وفقاً لما يمليه ضميره الخاص، ويؤكد هيجل من جديد نظرية الاستقلال الذاتي عند كانط. ومع ذلك، يشير هيجل إلى أن ضمير الإنسان قد يخطيء ولا يستطيع الناس أن يبلغوا الحرية والمعرفة العقلية بما هو خير وما هو شر بالفعل إلا في مجتمع منظم تنظيمياً جيداً. وأخلاق المجتمع الحصرية، التي تجسد في مؤسسات تكون نتاج حكمة العصور، يوثق بها أكثر من ضمير الشخص المتعصب (بالإضافة إلى ما نسميه «المعتز المخلص»).

ويظهر مركب الحق المطلق والأخلاق الذاتية في أخلاق موضوعية أو اجتماعية. والمثلث الرئيسي داخل الأخلاق الاجتماعية هو الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة. ويرى هيجل في الأسرة المؤسسة الاجتماعية الأصلية والأساسية التي تتحقق فيها الحرية. ولا يفهم الزواج فهماً كافياً إذا نظرنا إليه على أنه مجرد علاقة جنسية، أو عقد مدني، أو اتحاد ينتج من حب رومانسي. وهو يشمل كل ذلك، بالتأكيد، غير أنه فوق كل ذلك، ويجب أن يكون، اتحاداً «أخلاقياً» يوافق فيه فردان بحرية على أن يصبحا شخصاً واحداً؛ يتخلى كل واحد منهما عن المصالح الأنانية لكي يدخل في حياة أكبر من حب متبادل، ومساعدة، وإرادة مشتركة، وأغراض مشتركة. إنه مؤسسة اجتماعية، ذات اهتمام عام بالمجتمع؛ ولذلك، لا بد أن تحدد ظهوره مراسم مدنية، ولا يسمح بالطلاق الذي يكون نتيجة نزوة عارضة من أحد الشريكين أو من كليهما، بل يسمح به فقط نتيجة لأسباب خطيرة الشأن يحددها القانون. ويجب على الزوج باعتباره رب الأسرة أن يكسب المعاش، ويوفر لأفراد الأسرة حاجاتهم، ويعتبر ملكيته ملكيتهم المشتركة. ويدرك الزوج والزوجة في أطفالهما التحقق الموضوعي لحبهما، الذي كان من قبل شعوراً ذاتياً تجاه كل منهما للآخر. إنه ينبغي عليهما أن يربيا أطفالهما بحذر وفهم، ويمارسا الحزم عندما يكون الأطفال صغاراً في

السن، ويحترما حقوقهم الكاملة من حيث إنهم أشخاص مستقلون عندما يصلون إلى سن النضج التام ويكونون على استعداد لأن يعولوا أنفسهم، ويكونوا أسراً خاصة بهم. ويصر هيجل على أهمية الأسرة من حيث إنها مؤسسة أخلاقية في مقابل شطحات الرومانسيين الذين كانوا يتعاطفون مع الارتباطات العارضة ومع الحب الحر غير المسئول.

ولكى يحافظ هيجل على تناسق الجدل، كان عليه أن يجد نقيض الموضوع للأسرة، الذى يستطيع أن يتألف معها فى وحدة عليا هى الدولة. وهذا ما يطلق عليه اسم «المجتمع المدنى» (burgerliche Gesellschaft). أما الموضوع داخل المجتمع المدنى فهو نسق الحاجات (system of wants)، ذلك النسق الذى يتضمن ما نسميه بالنظام الاقتصادى، ويضم الطبقات الزراعية، والصناعية، والتجارية، والحاكمة. ويتمى الفرد إلى الطبقة التى يطمح إليها شريطة أن يكون مناسباً لها؛ ولا يتحدد ذلك سلفاً بطريقة تعسفية عن طريق الميلاد (كما فى نظام الطبقات المغلقة فى الهند)، ولا يأمر به الحكام (كما هى الحال فى جمهورية أفلاطون). أما نقيض الموضوع فهو إدارة العدالة بين الأفراد والطبقات عن طريق قوانين تفسرها المحاكم بلغة مفهومة للمواطنين. أما المركب فهو يشمل رجال الشرطة الذين ينفذون أوامر المحاكم، والنقابات الإرادية التى يكون للأفراد الحرية فى تنظيمها لكى تدعم مصالحهم بطريقة تنسجم مع الرخاء العام.

وكان هيجل يحترم الدولة احتراماً كبيراً من حيث إنها الفكرة الشاملة عن المثل الأعلى، ولأن الأخلاق تعالج المثل العليا، بمعنى ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن، ولا ينبغى أن نلومه على ثنائه على الدولة بصورة لا تستحقها أى دولة قائمة بالفعل. فلقد عرف هيجل أن للدول القائمة بالفعل عيوباً كثيرة، ومع ذلك كان متفائلاً حتى إنه كان يعتقد أنه حتى لو كان الأمر كذلك، فإنها شوهدت مثلاً أعلى ليس غائباً تماماً، مثلما يكون الإنسان الديميم، والمجرم، والأعرج، والعاجز، بالرغم من ذلك أناساً أحياء. ولا يصبح الفرد حراً تماماً، ويمتلك حقوقاً يمكن تحديدها على أساس عقلى والمحافظة عليها، إلا من حيث إنه مواطن فى الدولة. والدولة أكثر أهمية من الفرد. ومع ذلك لا يمكن الإدعاء بأن هيجل نقل نظريته العضوية فى الدولة إلى متطرفى المذهب الشمولى المعاصر. ويعلم هيجل أن الدولة الأكثر تطوراً، هى التى يكون دستورها ملكياً، ويكون رئيسها فرداً واحداً ينظم كل وظائفها. ومع ذلك، لا يكون الملك مستبداً، لأنه يتصرف بناء على نصيحة وزرائه، ولا ينبغى عليه سوى أن يقول «نعم»، وبذلك يضع النقط على الحروف. ويبدو أن

هيجل كان فى ذهنه صورة ملك له وظائف تشبه إلى حد ما وظائف الملك الإنجليزى، الرأس البارز الذى تنفذ باسمه أعمال الحكومة.

وىلى الملك السلطة التنفيذية أو موظفو الدولة والسلطة التشريعية، ولا يؤمن هيجل بالنظرية الأمريكية فى الفصل الكامل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، ولكنه يفضل الممارسة البريطانية التى يكون بواسطتها للوزراء مقاعد فى البرلمان. ولا يجذب حق التصويت العام؛ صحيح أن الحكومة تنفذ الإرادة العاقلة للأمة، لكن ذلك لا يمكن أن يتحقق عن طريق انتخاب شعبى تدلى فيه الجماهير الجاهلة بأصواتها. بل ينبغى أن تقود السلطة التنفيذية الرأى العام وتوجهه بدلاً من أن تخضع فتكون أداة سلبية لانفعالات شعبية طاغية فى لحظة ما. وعلى الرغم من أن هيجل لم يكن يريد بذلك معارضة التقدم، فإننا نستطيع أن نرى لماذا كانت آراؤه بوجه عام مقبولة بالنسبة للبيروقراطية الرجعية التى كانت مسيطرة على بروسيا بعد مؤتمر فينا، وكان يُخشى أنه يريد أن يكون تماماً تحت رضا الحكومة. وهناك الكثير من آراء هيجل عن الدولة له قيمته، ويدين إلهام بعض من أعظم المفكرين البريطانيين فى الفلسفة السياسية لهيجل، كما توضح ذلك كتابات «توماس هل جرين» T. H. Green، و«برنارد بوزانكيت» B. Bosanquet. غير أن هيجل أصابهم بالإحباط فى معالجته للقانون الدولى. فلم يكن لديه أمل فى إمكان تأسيس سلطة دولية، أو ضمان سلام عالمى.

كل دولة - فى تفسير هيجل للتاريخ الكلى - تعبير عن فكرة تتجلى أثناء التطور فى شعب يسيطر ثم يفقد مكانته المرموقة بعد أن يؤدى رسالته. وتتجلى الفكرة المطلقة فى هذه السيطرة المتعاقبة للدول. إن «تاريخ العالم هو محكمة العالم». ويشير هيجل فى كتابه «فلسفة التاريخ» إلى ما يعتقد أنه مساهمة لكل شعب مهم فى التاريخ. وهذا الكتاب مشير بسبب الكم الهائل من المعلومات المفيدة والمعلومات المضللة التى جمعها هيجل معاً، وبينما يكون فكره موحياً، بدرجة كبيرة، فإن الكتاب يميل بوجه عام إلى أن يجعل المؤرخين يشكون فى كفاءة الفيلسوف فى تفسير التاريخ تفسيراً صحيحاً. ومع ذلك كثيراً ما يُنصح المبتدئون فى دراسة فلسفة هيجل بقراءة هذا الكتاب، لأنه قراءة ممتعة، ويعرض المنهج الجدلى بوضوح، وهوملىء بالأمثلة والشواهد.

لقد قمنا حتى الآن بإعادة عرض لتفسير هيجل لتقدم الفكرة المطلقة: أولاً فى ذاتها من حيث إنها تتجلى فى مقولات المنطق، وثانياً من حيث إنها تتخرج عن ذاتها فى الطبيعة

الفيزيائية، وثالثاً من حيث إنها تصبح واعية بذاتها فى ذاتها ولذاتها فى عمليات الروح الذاتى السيكولوجية، وتتكشف من حيث إنها روح موضوعية فى مؤسسات اجتماعية. وتبلغ ذروتها فى الروح المطلق، الذى نعى فيه الواقع بأسره فى وحدته العضوية وكماله. ويتم ذلك فى الفن عن طريق وسيط من صورة محسوسة من نوع ما، وفى الدين، نخبر وحدة البشرى مع الإلهى فى العبادة، أما فى الفلسفة، فيتكشف المطلق فى تصورات التفكير الخالص. وثمة علاقة وثيقة للغاية بين تلك الإنجازات الثلاثة العليا للروح، التى يكتمل بها المذهب.

وتشع الحقيقة الواقعية (أى المطلق) فى الفن بوصفها جمالاً Beauty عن طريق وسيط محسوس، قد تتمثله مباشرة كما هى الحال فى تمثال، بناء، أو ألحان الموسيقى، أو فى خيال محسوس كما هى الحال فى الشعر. ولا يمكن أن نتعرف على الجمال فى طور أدنى من أطوار الطبيعة غير الحية (الجمادة) مثل كتلة من الحديد، وبصورة أقل فى نسق آلى مثل الشمس والكواكب. ويصبح الجمال أكثر وضوحاً فى النباتات، التى تكون فيها وحدة الأجزاء والكل غائبة، ويصبح أكثر وضوحاً فى الحيوانات، ولا يزال أكثر وضوحاً فى الموجودات البشرية. ومع ذلك، فالإنسان يخلق صوراً من الجمال أكثر كفاية مما يجده قائماً فى العالم حوله. إن الفن أسمى من الطبيعة. (وقد نعترض على هذا التأكيد، غير أن رؤية هيكل الفلسفة بأسرها تؤدى إلى تأكيدها).

ولما كان هدف الفن هو الكشف عن الدلالة الداخلية للواقع فى صور محسوسة، فإنه يكون باستمرار تفسيراً أعلى وليس تقليداً أعمى للطبيعة (فى معارضة أفلاطون فى محاوره «الجمهورية»). إن الفن ينقى الانفعالات، وله دلالة أخلاقية (ويتفق هيكل هنا مع أرسطو). ويجب ألا يكون هدف الفنان تعليمياً أو تهذيباً أساساً، وأن لا يهدف إلى شهرة شخصية ومكافآت مالية. بل ينبغى عليه أن يسعى إلى نقل فهم الحقيقة عن طريق صور محسوسة تكون لها فائدتها وقيمتها فى تقدير جمالى لذاته. ويوضح ذلك القيمة الفريدة للفن وتصوره النهائى إذا ما قورن بالدين والفلسفة^(١١).

لكل عمل من الفن جانبان؛ مضمونه الروحى وتجسده المادى أو الصورة. يسود التجسيد المادى فى الفن الرمزى، بينما يسود المضمون الروحى فى الفن الرومانسى، ويكون هناك توازن تام بين التجسيد المادى والمضمون الروحى فى الفن الكلاسيكى. لا يستطيع العقل البشرى أن يعبر تماماً فى الفن الرمزى عن المضمون الروحى الذى

يحاول أن ينقله بواسطة التجسيد المادى، ولا يمكنه سوى أن يفترض معناه عن طريق رمز ما. وتوجد الأمثلة الفجة فى إبداعات الفن الهندى الذى يقدم مخلوقات هائلة ومشوهة تسعى، على سبيل المثال، إلى أن توحى بعظمة الآلهة، عن طريق جعل رؤسها، وأيديها، وأرجلها كثيرة. والفن المصرى أكثر تأثيراً فى رمزيته؛ فالمسلات تمثل أشعة الشمس، بينما يلفت أبو الهول الانتباه بطريقة مؤثرة إلى لغز الكون. ويصل الفن الرمزى إلى اضمحلاله فى الحكاية الخرافية، والشطحات، والحكايات القصيرة، وقصيدة الشعر الوصفية والتعليمية، التى لا تعبر أى منها تعبيراً صادقاً عن المضمون الروحى، بل تشير إليه فقط عن طريق الرموز.

وثمة توازن وانسجام بين المضمون والصورة فى الفن الكلاسيكى، الذى كان يعجب به هيجل إعجاباً كبيراً. فهنا ينظر إلى الفن فى أحسن حالاته على أنه فن. إن المضمون يكون عينياً، وتكون الصورة كافية للتعبير عنه. فالآلهة اليونان موجودات شخصية وفردية مثلنا، وكانت لدى النحات القدرة على أن يصورها فى جو من السعادة الهادئة والخالدة التى تتجسد فى صور مثالية تعبر عما كان مقصوداً تعبيراً كاملاً. ولم يكن الفن اليونانى، بالتأكيد، فناً كلاسيكياً تماماً؛ لأن اليونان استخدموا الرمزية أحياناً، وكثيراً ما كانوا رومانسيين فى شعرهم، وبصفة خاصة فى المسرحية. غير أن اليونان كانوا أكثر شهرة بإنجازاتهم فى الفن الكلاسيكى، الذى طوروه إلى أعلى كمال، بصفة خاصة فى النحت والآثار.

ويهيمن المضمون الروحى فى الفن الرومانسى، ولا تكفى صورة محسوسة للتعبير عنه تماماً. ومن أمثلة هذا الفن الفروسية، وبخصائصها الأساسية المتعلقة بالجد، والحب، والولاء، والحب الرومانسى، واعترافه بالقيمة اللامتناهية لأشخاص آخرين. ولا توجد هذه الموضوعات فى الشعر الكلاسيكى الخالص، مثل شعر «هوميروس». ويسعى الفن الرومانسى إلى الكشف عن الروح، ليس فى الجلال الكلاسيكى الهادىء والسكون فحسب، وليس فى مغامرات الأبطال، بل فى صراعاته الداخلية، وآلامه، وانتصاراته القصوى. وآلام المسيح، ووفاته، وقيامته، وانتصارات الإيمان على المعاناة التى حققها القديسون والشهداء، هى من بين الموضوعات المفضلة للتصوير الرومانسى، والموسيقى، والشعر، وموضوعات العمارة القوطية أيضاً (التى ينظر إليها هيجل على أنها فن رومانسى). وطالما أنه لا يمكن لصورة محسوسة أن تنقل بصورة كافية حقائق روحية

عميقة، فإن الجدل ينتقل من الفن إلى نقيضه في الدين. ولقد اهتم هيجل بالفنون الجميلة اهتماماً كبيراً، وكرس جهداً كبيراً لتقديم تفسير محكم لمغزاها الداخلي. وظل واحداً من المفكرين البارزين في تاريخ الاستاطيقا، ويعترف كثيرون ممن يميلون إلى رفض فلسفته في الفن بأسرها، بأفكار ثاقبة وذات قيمة.

ويحتل الدين مكانة وسطاً بين الفن والفلسفة، فلم تعد الفكرة المطلقة متجلية في صورة موضوع من موضوعات الحس، وإن كانت لا تزال لا تفهم مع ذلك في صور عقلية خالصة. لأن مضمون الدين هو التمثل (Vorstellung)، الذي يكتسى فيه الفكر الخالص بتصوير من نوع ما. والفكرة الشائعة عن خلق الله للعالم هي ذلك التمثل. والحقيقة الفلسفية في ذلك التمثل هي التحول من المنطق، أعنى الفكرة في ذاتها، إلى الطبيعة، أعنى الفكرة في تخارجها. ولم يرفض هيجل تمثل الدين من حيث إنه مجرد أوهاام شعبية. فهو يرى فيها تجليات فعلية للمطلق، الذي يعبر عن الحقيقة بصورة كافية مثلما يستطيع العقل العادي أن يفهمها.

ويجد هيجل في المسيحية، التي يطلق عليها اسم الديانة المطلقة، التمثل الأكثر كفاية للحقيقة الممكنة لدين ما. ويكون الله الأب هو المنطق؛ أي المقولات قبل أن تتخارج في العالم؛ ويكون الله الابن هو عالم الطبيعة؛ أما الروح القدس فيكون الواقع الذي يصبح واعياً بذاته في الروح، ويكون تمثلاً في الكنيسة. وتظهر عقيدة التثليث في صورة تمثل للحقيقة التي تذهب إلى أن المطلق يكون ثلاثة في واحد؛ لأن المقولات المنطقية، والطبيعة، والروح تكون كلها معاً المطلق الواحد في جانبه الثلاثي. ويشعر الإنسان عندما ينعزل عن المطلق بمواطن ضعفه ويصبح واعياً بالخطيئة؛ ويجد عن طريق تجسد المسيح أن المطلق من حيث إنه الطبيعة (أي الابن) أصبح إنساناً، ويبلغ الوعي بالاتحاد بالله عن طريق العبادة. إن القيمة العظيمة للدين المسيحي هي تمثلاتها التي تناظر الحقائق الأزلية للفلسفة (فلسفة هيجل). ولا ينبغي أن نشغل أنفسنا بالصحة التاريخية للمعجزات أو بأحداث أخرى يفترض أنها حدثت منذ ثمانية عشر قرناً، فمهما كان ما قرره المؤرخون بشأن هذه الحقائق الأزلية في نهاية الأمر، فإنها سوف تظل باقية ويحاول هيجل أن يبين أن المسيحية تمثل شعبي للحقائق النهائية في فلسفته الخاصة، ومن الطبيعي أن يلجأ إليها القساوسة وآخرون ممن يرغبون في أن يصبحوا هيجليين وأن يظلوا مع ذلك مسيحيين.

وقام هيجل بدراسة الأديان التاريخية الأخرى المتعددة بتعاطف، واعترف لكل منها بالفضل من حيث إنها تفسر طوراً من أطوار تقدم الجدل بصورة كبيرة أو صغيرة. ودرس أدب الدين المقارن الذي كان متاحاً آنذاك، وربما كان دقيقاً في إشاراته إلى الديانات المختلفة بقدر ما كان مستطاعاً عندئذ. واهتم هيجل بالدين اهتماماً كبيراً، ووضع في مرتبة أعلى في مذهبه من أى صورة أخرى من صور المعرفة باستثناء الفلسفة ذاتها. لقد اعتقد أنه يحتل مكانة جوهرية في الحياة البشرية، وكان مقتنعاً بأن الإنسان يتحد عن طريقه بالإلهي.

والمركب النهائي في مذهب هيجل هو الفلسفة. وعن طريقها يكشف الإنسان المطلق في كل مراحل الجدل. وعندما يفعل الإنسان ذلك، يصبح عاقلاً وواعياً بذاته. ويُقدَّر مكانته في كون عضوي وعقلي. ويصبح الكون بدوره واعياً بذاته في حياة الإنسان الثقافية. ويظل مذهب هيجل الفلسفة الأكثر شمولاً التي تم إنجازها في العصور الحديثة.

٧ - خلفاء هيجل

دبت خلافاً بعد وفاة هيجل مباشرة بين أتباعه بشأن ما إذا كان المطلق يمتلك وعياً بالذات بمعزل عن تجليه في الأرواح (العقول) البشرية أم لا، وما إذا كان الله يتجسد في يسوع المسيح بأى معنى مختلف عن ذلك المعنى الذي يكون الله حاضراً فيه عند جميع البشر أم لا، وعمّا إذا كان للناس خلود شخصي من حيث إنهم أفراد أم أن الروح المطلق هو وحده الخالد، وأسئلة أخرى على شاكلتها. وقد دبت هذه الخلافات بصفة خاصة في مجال الدين. فقد دافع المحافظون - «اليمين الهيجلي» - عن أكثر هذه البدائل اعتدالاً وأصرروا على أن المسيحية والفلسفة الهيجلية يتفقان اتفاقاً جوهرياً ويقدم كل منهما للآخر تأكيداً متبادلاً. أما الجناح الراديكالي - «اليسار الهيجلي» أو «الهيجليون الشباب»، فقد أخذوا موقفاً معارضاً. فلما كانت الطبيعة تسبق الروح البشرية (العقل) في النسق الهيجلي من الناحية المنطقية مال اليسار إلى أن ينظروا إلى الإنسان على أنه نتاج للطبيعة، واختلفوا كثيراً أو قليلاً في الاتجاه نحو المذهب المادي والإلحاد.

ويرى «ديفيد فرديريش شتراوس D. F. Strauss (١٨٠٨ - ١٨٧٤) في كتابه الشهير «حياة يسوع» (١٨٣٥)، الذي كان له تأثير في النفوس في ذلك الوقت، أنه ليس من الضروري أن نفترض أن الأحداث المسجلة في الكتاب المقدس إما أن تكون تاريخاً

حرفياً، أو خرافات متعمدة (البدائل الوحيدة التي كانت موجودة في العادة)، بل يجب أن نفترض أن كثيراً منها تتألف من الأساطير، والأشعار اللاواعية. وقد كان لتأثيره دور كبير في نشأة «نقد أعلى ألماني للكتاب المقدس، وذهب «لديفيغ فويرباخ» L. Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) أبعد مما ذهب إليه «شتراس»، وحاول أن يتعقب الأصل السيكولوجي للمعتقدات الدينية في الآمال البشرية، والمخاوف، والطموحات. فالله مثال جميل للرغبات البشرية، ومالت آراء «فويرباخ» في اتجاه المذهب المادي، على الرغم من أنه كان ينفر من النظر إلى الإنسان بأسره على أنه نتاج للمادة.

وقد تعرّف كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) K. Marx، مؤسس «الاشتراكية العلمية» على المذهب الهيجلي عندما درس على يد فويرباخ. وظل ماركس أكثر راديكالية، فقد رفض الدين بصورة مطلقة بلا تحفظ، ونظر إليه على أنه ضار، ما دام يؤدي بالناس إلى الاعتقاد بأن طموحاتهم ستتحقق في نهاية الأمر في عالم آخر عن طريق فاعل يعلو على الطبيعة، وبذلك يصلح بينهم وبين الاستغلال الرأسمالي في هذه الحياة، «فالدين هو أفيون الشعوب». ويقبل ماركس منهج الجدول الهيجلي، لكن بدلاً من أن يستخدمه بطريقة جدلية من حيث إنه تطور لأفكار أو مفاهيم، يفسره بأنه تطور لقوى مادية - «المادية الجدلية». فالقوى الاقتصادية والمادية هي الأسباب التي تكمن وراء الأحداث البشرية - «التفسير الاقتصادي أو المادي للتاريخ». وتحكم الطبقة المهيمنة الدولة باستمرار وفقاً لمصالحها الخاصة، وتستغل الطبقات الأخرى. وقد أدت الشيوعية البدائية، عن طريق جدل محايت، إلى العبودية، والإقطاع، والرأسمالية، وهذه الطبقات تؤسس «ديكتاتورية البروليتاريا»، التي تتحول بدورها إلى «مجتمع لا طبقي» تصبح فيه الثروة مشاعاً وتوزع على الأفراد وفقاً لحاجاتهم (الشيوعية).

ولقد كانت الغالبية العظمى من الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر من الذين تأثروا بهيجل أكثر ميلاً للبناء، وإن كانوا أقل تأثراً، في تفكيرهم من أعضاء اليسار الهيجلي المتطرفين، وكان من بين هؤلاء كثير من أفضل الثقافات في تاريخ الفلسفة (مثل جوهان ادوارد إردمان، «وإدوارد تسلر»، وكونو فشر»، و«البرت شفجلر»، و«فلهلم فندلبانت») ولاهوتيون من أمثال (أ. إى بيدرمان، وأوتو فليديرير) وفلاسفة قانون من أمثال (أ. لاسون، وجوزيف كولر). وقد تجلّت مواصلة الاهتمام الألماني بهيجل عن طريق نشر

طبعتين جديدتين من أعماله الكاملة بعد مائة سنة من وفاته (أى فى عام ١٩٣١)، حررها «جورج لاسون» و«هيرمان جلوكنر».

وقد انتشرت الهيجلية فى صور معدلة، عُرِفَت عادة بالهيجلية الجديدة أو بالمثالية المطلقة؛ فى بريطانيا العظمى وأمريكا بعد منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، وظلت الفلسفة المهيمنة حتى العقد الثانى من القرن العشرين، حيث كان عليها عندئذ أن تنافس الواقعية الجديدة، والبرجماتية، والوضعية الجديدة، وحركات أخرى ثبت أن أنصارها منافسون منيعون. وكان من بين الفلاسفة البريطانيين المشهورين فى تلك الفترة الذين تأثروا بهيغل: «إدوارد كيرد»، وشقيقه «جون كيرد»، و«توماس هل جرين»، و«فرنسيس هربرت برادلى»، و«برنارد بوزانكيت»، و«جيمس شيث»، و«أندرو شيث برنجل باتسون». وكان من بين الفلاسفة الأمريكيين الذين تأثروا بهيغل: «و. ت. هاريس»، «جورج سيلفستر مورس»، و«جوزيا رويس»، و«جورج هربارت بالمر»، و«جيمس أدون كرتين». وكان فى كندا «جون واطسون» ممثلاً هاماً للحركة الهيجلية الجديدة. ومن بين الإيطاليين الذين تأثروا بهيغل: «بندتو كروتشه»، و«جيوفانى جنتيله» اللذان عُرِفا خارج وطنهما. ويبدو أن تأثير هيغل كان قليلاً فى فرنسا، غير أن «أوكتاف هاملن» يظهر تأثيره فى بعض النواحي.

وهناك الآن قلة من الفلاسفة نسبياً، ممن يرغبون فى تسميتهم بالهيجليين أو الهيجليين الجدد. ومع ذلك، يبين كثير من الفلاسفة المعاصرين الذين لهم شأن عظيم تأثيره بطريقة أو بأخرى، ومن أمثلة هؤلاء: «صموئيل ألكسندر»، و«الفرد نورث وايتهد»^(١٢)، و«جون ديوى». إن هيغل لا يزال يُدرس بوصفه واحداً من أكثر الفلاسفة المحدثين أهمية.

REFERENCES**English Translations of Hegel's Works:**

Phenomenology of Mind (trans. by J. B. Baillie).

Science of Logic (translated by Johnston and Struthers).

Hegel's Logic of World and Idea (selections, translated by H. S. Macran).

Logic and Philosophy of Mind (translated from the Encyclopaedia by William Wallace).

Philosophy of Religion (translated by S. W. Dyde).

Philosophy of Religion (translated by Speirs and Sanderson).

Introduction to the Philosophy of Fine Art (translated by Bernard Bosanquet).

Philosophy of Fine Art (translated by F. P. B. Osmaston).

Philosophy of History (translated by J. Sibree).

Selections (edited by J. Loewenberg).

Popular Expositions, Both Philosophical and Biographical:

Edward Caird, Hegel.

Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy. Lectures on Modern Idealism.

J. E. Erdman, History of Modern Philosophy.

More Thorough, but Semi-Popular:

W. E. Stace, The Philosophy of Hegel.

J. G. Hibben, Hegel's Logic.

Technical:

J. E. McTaggart, A Commentary on Hegel's Logic. Studies in the Hegelian Dialectic.

J. B. Baillie, Hegel's Logic.

B. Croce, What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel.

الجزء الرابع

الفترة المعاصرة

الفصل الخامس عشر

شوبنهاور

١ - عصره

هاجم كثير من الفلاسفة منذ هيجل المشكلات القديمة في ضوء التجربة الجديدة. وهم ذوو أهمية بالنسبة لنا، لأننا إذا قارناهم بالفلاسفة الأوائل، لوجدنا أنهم ينظرون إلى العالم أكثر منهم من وجهة نظرنا، ويتحدثون بلغة مألوفة. وقد تأثر فكرهم بصورة ملموسة بمجموعتين من الظروف - هما الاكتشافات الكثيرة البارعة في العلوم الطبيعية، والتغيرات الكاسحة في الحياة الاجتماعية التي تبعت الثورتين الصناعية والسياسية. واستدعت تلك الظروف بناء وجهات النظر الفلسفية من جديد.

ولم يتفق فلاسفة هذه الفترة تمامًا، بالطبع، بشأن القدر الذي يتصل بأهمية الفلسفة ذاتها بالنسبة للإنجازات الجديدة في العلم. إن التقدم في العلوم الأكثر دقة، مثل الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وحتى البيولوجيا إلى حد ما، يتكون، في الأغلب، من مقاييس كمية دقيقة؛ وبينما قد تزودنا هذه العلوم باقتراحات عن الطبيعة النهائية لما يقاس، لكنها لا تكون على الإطلاق حاسمة. وفضلًا عن ذلك فإن بعض الفروض التي قد تكون هامة بالنسبة للفلسفة إذا استخدمت بالفعل في علم ما فإنها تظل دائمة التغير في كل عقد تقريبًا، أو من وقت لآخر. ولذلك، زعم بعض الفلاسفة، وخاصة من بين المثاليين، عندما لم يميلوا إلى الشك في سلطة العلماء في مجالاتهم الخاصة، أن المسائل النهائية التي تتعلق بطبيعة الواقع تظل خارج مجال البحث العلمي، ولا بد من الاستمرار في دراستها عن طريق مناهج الفلاسفة السابقين، التي لا بد من تطويرها، بالتأكيد، وجعلها ملائمة لفكر العصر الجديد وحياته. وعلى أقصى الطرف الآخر هناك فلاسفة - وهم الوضعيون، والبرجماتيون، والواقعيون - يعتقدون أن مناهج البحث الوحيدة الموثوق بها هي مناهج البحث العلمي؛ وما لا يمكن معرفته عن طريق تلك المناهج، لا يمكن أن نعرفه على الإطلاق، ولذا تكون الميتافيزيقا مستحيلة، وعمل الفيلسوف هو أن يدرس مناهج العلوم

ويصفها، ويستخدمها في مجالات مثل المنطق، والأخلاق، للذين لا يزالان داخل مجال الفلسفة. وهناك مفكرون كانوا أكثر جرأة إلى حد ما من نمط الفلاسفة الذين أشرنا إليهم توأماً مثل «كونت»، و«سبنسر»، حاولوا أن يصنفوا العلوم وأن يقدموا مركباً من المعرفة أكثر اتساعاً مما يحاول عالم العمل أن يقدمه. ولا يزال آخرون - مثل «جيمس»، و«برجسون» وكثير من الواقعيين - يعتقدون أن عمل الفيلسوف هو أن يجعل إنجازات العلم نقطة انطلاقه، وليس النقطة التي يقف عندها، فعلى ضوء اقتراحات العلوم، وأيضاً من جوانب أخرى للتجربة، فربما قدّم الفلاسفة تأملات تخص الطبيعة النهائية للكون والمكانة التي يحتلها الإنسان فيه.

ولقد أثرت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت في القرن التاسع عشر في فلاسفة كثيرين، تطلّعوا بشغف إلى حياة أفضل للبشرية. وكان للعمل الرائد لذلك النمط من الفلاسفة أثر كبير في تأسيس مجموعة جديدة من علوم اهتمت بمشكلات اجتماعية، وأصبح علم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتربية، إبان تلك الفترة علوماً مستقلة، منفصلة عن الفلسفة.

واختيار فلاسفة من هذه الفترة للدراسة في هذا المجلد أمر صعب، لأن هناك اتفاقاً قليلاً فيما يتعلق بمن هم أكثر أهمية على الدوام. والفلاسفة الذين اخترناهم، وجهات نظرهم جديدة و متميزة، ومن المحتمل أن يكونوا ذوي أهمية بالنسبة لقراء هذا الكتاب. لقد قدم شوبنهاور، ونيثشه من بين الألمان، وكونت، وبرجسون من بين الفرنسيين، و«مل»، و«سبنسر»، و«ألكسندر» - من بين البريطانيين، ورويس، وجيمس، وديوى من بين الأمريكان - قدم هؤلاء الفلاسفة على الأقل صنوقاً من التأملات الجديدة والمثيرة في العالم والحياة البشرية. وجميع هؤلاء المفكرين ذوو تأثير عظيم. وعندما ندرس هؤلاء المفكرين مجتمعين، فإنهم يقدمون انطباعات معقولاً عن التنوع، والإثارة والمغالاة، والكبح، والبناء، ومواطن القصور، لفكر تلك الفترة.

٢ - حياة شوبنهاور وشخصيته

آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) A. Schopenhaur هو ابن صاحب مصرف غنى فى «داننسيج»، غادر فى عام ١٧٩٣ إلى «همبورج»، بعد أن حرمت بروسيا مدينة

«دانتسج» الحرة سابقاً من حقوقها القديمة. ويبدو أن والده كان إنساناً حكيمًا، سعى لأن يعطى ابنه كل فرصة في التعليم، فمكثه من زيارة إنجلترا وفرنسا، ومن أن يتعلم لغتهما وبعضاً من ثقافتهما، على الرغم من أنه كان يأمل في أن يعمل ابنه في التجارة. وبعد أن توفي الوالد في عام ١٨٠٩، قرر الابن أن يسلك طريق العلم والدراسة، وأتقن اللغة اليونانية، واللاتينية، والإيطالية، ودرس أفلاطون وكانط بصفة خاصة. ومن المحتمل أن يكون «شوبنهاور» قد أطلع على الفلسفة الأوربية الحديثة والقديمة أفضل من أى فيلسوف ألماني قبله، وعرف فلسفة الهند عن طريق قراءة ترجمات بلغات أوربية حديثة.

وكان شوبنهاور ينظر باستمرار إلى رسالته في الدكتوراة، التي كانت بعنوان «الجذر الرباعي للعللة الكافية»، ونشرت في أول الأمر عام ١٨١٣، ثم نُقحت بعد ذلك، على أنها المدخل الضروري لمذهبه. وظهر كتابه الرئيسي «العالم إرادة وتمثل» في عام ١٨١٨. ولم يجذب أى من الكتائين كثيراً من الانتباه لمدة طويلة. ولم يكن ناجحاً في جذب اهتمام الطلاب عندما كان يحاضر في جامعة برلين لبضع سنوات بعد عام ١٨٢٠. وبعد أن كانت لديه موارد خاصة كافية لإعالة نفسه بصورة معتدلة فإنه لم يتزوج قط، ولم يبذل جهداً شاقاً لكي ينجح كمدرس على نحو ما فعل الآخرون. ولجأ إلى مدينة «فرانكفورت» على نهر الماين، لفرعه من وباء الكوليرا الذي انتشر في «برلين» عام ١٨٣١، وكان سبباً في وفاة هيجل، وأقام هناك حيث أمضى البقية الباقية من حياته. وبعد أن حُذِل الأحرار في ألمانيا عقب فشل ثورة ١٨٤٨، وكانوا مهيبين للنشأوم، أصبحت مقالات شوبنهاور ذات الطابع الشعبي مستحسنة، لاسيما بين عامة القراء الذين لم يكونوا فلاسفة متخصصين، ودرس الأكثر جدية من معجبيه كنه الأكثر أهمية. وأخيراً حصل على قدر من الشهرة، التي أنارت السنوات الأخيرة من حياته المنعزلة التي كانت مريرة قبل ذلك.

وليس من اليسير تحليل طباع شوبنهاور وشخصيته. إذ يقال إنه كانت هناك حالات من الجنون والحماقة في عائلتي والده والدة، ويعتقد البعض أن والده انتحرو. ومن المحتمل أن شوبنهاور كان مصاباً بنوع ما من الهوس وحالة مرضية نفسية. وبعد أن توفي والده، كان لدى والدة - التي كانت كاتبة ناجحة لمقالات شعبية وروايات، ومشاركة نشطة في الحركة الرومانسية - صالون أدبي وأحاط بها الرجال المعجبون الذين كانوا أصغر منها سناً. وكان شوبنهاور يتشاجر معها شجاراً مريراً بسبب أسلوب حياتها ولأسباب أخرى، ولم يرها قط طول السنوات الأربع والعشرين الأخيرة من حياتها. وكان شوبنهاور فظاً وأنانياً، وكان له

أصدقاء قليلون. وعندما بدأ، شاباً وفيلسوفاً غير معروف، في التدريس في جامعة برلين، اختار ساعات محاضراته في الوقت نفسه الذي يلقي فيه هيجل محاضراته، على الرغم من أن هيجل كان في ذروة مجده. وكانت نتيجة ذلك أن عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته قليلاً، فاستاء وتبرم.

وذات مرة طرق بوحشية باب خياطة وأساء إليها، وكانت تعيش في نفس المسكن الريفى لأنها ضايقته بإزعاج خفيف في الردهة، وأجبره القضاء على أن يدفع لها تعويضاً كبيراً عن الأضرار والخسائر التي لحقت بها. ويزعم معجبهوه، من ناحية أخرى، أنه كان يسأم عندما يرى معاناة الموجودات البشرية والحيوانات، وكان طيب القلب بالفعل، مع إنه كان فظاً في أن يظهر ذلك. ويقال إن رؤيته لمحنة الفقراء العظيمة في أوروبا الوسطى أثناء الكساد الاقتصادي الذي أعقب الحروب النابولونية، جعلته متشائماً؛ ويمكن أن يقارن ببودا، الذي أدت به شففته على المعاناة إلى التشاؤم ومناداته بطريقة للهروب من الوجود إلى «الرفانا» Nirvana.

ويقال إن شوبنهاور كان رجلاً ذا دوافع شهوانية حسية قوية لم يستطع التحكم فيها، وأدى به ذلك إلى سلسلة من العلاقات الغرامية غير المستقيمة كان يخجل منها، وجعلت من المستحيل بالنسبة له أن يرتبط بامرأة محترمة عن طريق زواج شريف دائم؛ ويفسر ذلك امتداحه للعزوبة، كما يفسر ميثافيزيقاه الشاذة في الجنس، وتنديده بالمرأة. ويقال إنه شعر براحة عندما خلصته الشيخوخة من إغراءات شهوات الجسد.

وأياً كانت الدلالة التي ينبغي أن تتصل بتلك الوقائع أو الشائعات، وأياً ما كانت، فإنه يجب الاعتراف بأن كتابه «الجذر الرباعي للعلّة الكافية»، و«العالم إرادة وتمثل» هما كتابان محكمان بعناية، وبارعان في الفكر والأسلوب، ومع أن المرء قد لا يرغب في قبول نتائجهما إلا بقدر محدود، فإنه لا مجال للشك في أصالته وعبقريته الفلسفية.

٣ - مفاهيم أساسية

ربما يكون شوبنهاور معروفاً بصورة أكثر اتساعاً بسبب نزعه التشاؤمية، لكنه في الواقع، أكثر أهمية بسبب صياغته للمذهب المثالي، التي تتضمن مذهبه في الإرادة ونظريته في العلة الكافية، وتفسيره للفن بربطه بالمثل الأفلاطونية، وأخلاق التعاطف عنده التي تشمل معالجته للعدالة والأريحية. والغرض من هذا الجزء هو أن نذكر بعضاً من مفاهيم

شوبنهاور الأساسية بطريقة تمهيدية، وترك التفسيرات والانتقادات لبقية الفصل.

لقد اعتقد شوبنهاور أن باركلي كان على حق عندما أنكر، معارضاً لوك، أن أى حامل مادى أو جوهر هو الدعم أو العلة للأفكار التى ندرکہا. فالفكرة لا يمكن أن تشبه شيئاً سوى فكرة أخرى، إذ ليس لدينا سبب يجعلنا نعتقد أنه لا يوجد سوى الأفكار والأذهان التى تعرفها؛ فالعالم ذهنى فى تكوينه بصورة خالصة. وكان شوبنهاور مغرماً بالقول بأنه لا يمكن أن يكون هناك «موضوع بدون ذات»، أى لا يمكن أن يوجد شىء خارجى كالموضوع الطبيعى بدون ذات تدرکہه. إن شوبنهاور فيلسوف مثالى ذاتى تماماً أو هو فيلسوف من أتباع مذهب الذهن^(١).

ويؤكد شوبنهاور، مثل كانط، أن تنظيم الإحساسات فى موضوعات الإدراك يرجع إلى الصور القبلية التى يفرضها الذهن على الإحساسات. ومع ذلك فإن كانط لم يستخرج سوى قائمة متفرقة إلى حد ما من تلك الصور القبلية التى تشمل المكان والزمان، ومقولات الفهم الأثنى عشرة؛ ولم يشرح بصورة كافية العلاقة بينها، ولم يتعمق اشتقاقها المشترك إلى مبدأ واحد^(٢). وقد حاول «فشته» أن يجد ذلك المبدأ فى «الأنا»، غير أنه أخفق فى أن يفعل ذلك فى رأى شوبنهاور. ويعتقد شوبنهاور أنه هو الذى لمجح فى ذلك: فالمبدأ المشترك هو مبدأ العلة الكافية Sufficient Reason، الذى تكون جذوره الأربعة هى: (١) العلة والمعلول، فكل تغير يستلزم علة، وذلك يجعل العلم الطبيعى ممكناً. (٢) الأساس والنتيجة، أى الأسس التى تقوم عليها الأحكام المنطقية، وتبدأ الاستدلالات المنطقية. (٣) المكان والزمان، اللذان يجعلان الرياضيات ممكنة. (٤) الدافع والفعل، فكل فعل هو نتيجة دافع معين. (ومن الواضح أن ذلك هو ما يجعل العلوم الاجتماعية ممكنة). إن كل موضوع يظهر وكل حدث يحدث فى التجربة الإنسانية يخضع لقانون العلة الكافية، ويحدد وفقاً لقوانين كلية وقبلية. وذلك هو تفسير اطراد الطبيعة وصحة قوانين العلم. ويخضع السلوك البشرى للقانون مثل الأحداث الخارجية؛ وشوبنهاور فيلسوف حتمى تماماً مثل كانط بشأن مجال التجربة البشرية التى تخضع لمبدأ المكان، والزمان، والعلة^(٣).

ويتبع شوبنهاور كانط فى الاعتقاد بأن عالم التجربة البشرية الذى تصفه العلوم ويخضع لقانون المكان، والزمان، والعلة ليس هو الواقع النهائى؛ لأنه عالم «الفنومين» فقط، أى عالم الظواهر، أو كما يقول شوبنهاور عالم المظهر Show. فهو ينشأ من أعماق شىء متعال، هو عالم الشىء فى ذاته. وقد اعتقد كانط أنه من المستحيل أن نقول أى شىء

معين أو محدد تمامًا عن الشيء في ذاته، فهو يتأمله فقط، مستخدمًا مسلمات أخلاقية ومثالات استاطيقية. ويزعم شوبنهاور، على العكس، أنه يستطيع أن يتجاوز كانط ويكتشف الطبيعة الحقيقية للشيء في ذاته. ولم يفعل ذلك عن طريق استدلال محض، ولا يمكن أن يتقدم إلا وفقًا لمبدأ العلة الكافية وينتج عالم المظهر في تجربتنا. غير أن شوبنهاور يعتقد عن طريق حدس مباشر أنه اخترق ستار الظواهر ووجد الشيء في ذاته. وهذا الشيء في ذاته هو الإرادة Will. فالحقيقة الواقعية النهائية هي الإرادة.

ولا تشمل الإرادة عند شوبنهاور المشيئة Volition التي تدبر عن وعى فحسب، بل تشمل أيضًا كل الدوافع الداخلية اللاوعية والموجودة في العقل الباطن، والرغبات، وجانب الطبيعة الذي يبذل جهدًا. ولكي تتصور الإرادة بهذا المعنى الواسع، انتقل إلى فحص ذاتك، فإنك تكتشف أن كل تفكيرك وجميع فعلك بوجوده دافع، أي توجد إرادة. لأنه إذا لم تكن لديك رغبات، فإنك لا تكلف نفسك على الإطلاق عناء إدراك أي شيء، ولا أن تفكر فيه، ولا أن تفعل بناء عليه. إنك، أساسًا، مخلوق ذو إرادة. وأنت تكتشف تلك الحقيقة عن طريق حدس مباشر أو استبطان. إنك تعي بصورة مباشرة إرادتك الخاصة، لا عن طريق أفكار، بل عن طريق بصيرة مباشرة، عن طريق ما يسميه باركلي «بالتصور» notion. وتستدل على وجود إرادة مشابهة عند أشخاص آخرين من وجود تشابه بينك وبينهم. وعلاوة على ذلك، لو أنك تذكرت أن الإرادة تتضمن مجهودًا أعمى بالإضافة إلى الرغبات الواعية، فإنك تستدل أيضًا على أن الإرادة هي الحقيقة النهائية في الحيوانات، وفي النباتات، وحتى في الطبيعة اللاعضوية. والآن تذكر أن العالم الخارجي بأسره عند شوبنهاور هو نتاج الذهن، لكن كل ذهن، كما رأينا، هو فضلًا عن ذلك تجلّي للإرادة. وليست هذه الإرادة الكلية هي، بالتأكيد، إرادتك وإرادتي من حيث إننا أفراد منفصلون. إنها تجعل نفسها متفردة ومختلفة فيك، وفيّ، وفي أشخاص آخرين منفصلين وفي أشياء عالمنا الظاهر وفقًا لمبدأ العلة الكافية. إن هذه الإرادة الكلية هي في الأساس وقبل هذا التفرد واحدة ومتوحدة. وهي أيضًا حرة، لأنه لا شيء يمكن أن يحدّها أو يقيدّها. إن الأفراد المنفصلين ثانويون، ومشتقون، ومحددون. ونحن في عالم الإرادة يطابق، بحق، كل منا الآخر ويطابق الطبيعة بأسرها.

وقبل بزوغ Vorstellungen، (التي يترجمها بعض الكتاب «بالمثالات») الأفكار؛ أعني موضوعات الإدراك، والأشياء الفردية، والأحداث الموجودة في زمان ومكان، تؤكد

الإرادة الكلية الأفكار (Ideen)، نكتبها في هذا الفصل بحرف كبير في مقابل التمثلات التي ذكرناها توأماً). ويعتقد شوبنهاور، متبعاً في ذلك أفلاطون، أن الأفكار أو الكليات تتضمن كل الأنواع والأجناس، وطائفة التصورات، والصفات العامة، والمبادئ. وتلك الأفكار دائمة ولا زمنية؛ لأن جميع الأفكار تكون نسخاً منها، أو تشارك فيها بطريقة ما. فأفراد البشر ليسوا سوى أمثلة من نوع الإنسان، لأن أفراد البشر يولدون ويموتون ويتغيرون باستمرار، بينما الإنسان النوع يبقى ويدوم. ويسرى نفس التناقض بين كل الأفكار الدائمة والتمثلات الجزئية المتغيرة التي تمثلها لمدة من الزمن.

وبالتالي، فإن الإرادة عند شوبنهاور تكون هي الأولى في نظام الوجود، ثم تأتي بعدها الأفكار المتغيرة، ثم تجعل الإرادة نفسها فردية في أفكار جزئية (أى أشخاص، وأشياء) التي تكون أمثلة للأفكار وفقاً لبدأ العلة الكافية.

ويمكن النظر الآن إلى صياغة شوبنهاور للمثالية على أنها مثالية إرادية Voluntaristic، لأن الإرادة هي الحقيقة الأولية، بدلاً من الروح عند هيغل. وهناك مذاهب كثيرة من المثالية الإرادية، بعضها تفاعلية، فالعالم بأسره مرسوم من أجل الأفضل؛ فالكل ينتقل وفق خطة كلية تنكشف بالتدرج في الطبيعة وبتدخلنا. وبناء على هذه الوجهة من النظر، قد نسمي فلسفة «ليبتس» مذهباً تفاعلياً من المثالية الإرادية. ومثالية «فشته» هي بوجه عام تفاعلية وإرادية. وهناك فلاسفة - ليسوا مثاليين في جميع الحالات - أكدوا الإرادة أكثر من العقل، ومن ثم فهم إراديون، وأكدوا أنه على الرغم من أن العالم ليس كاملاً سواء بالنسبة لنا أم للإرادة الكلية، فإنه من الممكن بالنسبة لنا أن نجعله أفضل، ويجب أن يتجه المجهود البشري نحو تلك الغاية. ويسمى هؤلاء الفلاسفة «الإصلاحيون» (الذي ينادون بالأفضل meliorists (من melior أى الأفضل)؛ ومن أمثلة هؤلاء «جيمس»، و«برجسون». وليس هناك شيء في طبيعة المثالية الإرادية يتضمن بالضرورة التشاؤم. ومن الممكن أن نقول إن كل ما قيل بالتالي عن شوبنهاور في هذا القسم يرتبط إما بتفسير تفاعلي أو إصلاحي للعالم (أى إمكان أن يكون أفضل) ومكانة الإنسان فيه. ومع إن تشاؤم شوبنهاور لا يتسق مع مثاليته الإرادية، فإنه ليس متضمناً فيها بالضرورة.

ويقوم شوبنهاور نتائج التشاؤمية، من ناحية، على تحليل طبيعة الرغبة في علاقتها بالسعادة، ومن ناحية أخرى على دليل تجريبي. فهو يزعم أن الرغبة، لا تنشأ إلا عندما نشعر بحاجة أو نقص، أعنى عندما نشعر بألم ما. وإذا تم إشباع الرغبة، نتيجة لمجهود، فإن

أفضل ما يمكن أن يحدث هو أن الألم يزول ولا يكون الشخص أسوأ مما هو عندما كانت لديه الرغبة، إلا أنه قد يشعر بقليل من الضيق أو الملل. وليس هناك شيء إيجابي بشأن اللذة أو السعادة، فهما لا يعينان ضمناً سوى إشباع الرغبات عن طريق إزالة الآلام. فمتى أشبع المرء جوعه وعطشه، فإنه لا يمكن أن يشعر بعد ذلك بلذة أكثر في الأكل والشرب. ويصدق ذلك بالنسبة لكل رغبة حسية أو عقلية. ويسبب الإشباع المستمر للرغبات سأمًا ومللاً مستمراً. ومن ناحية أخرى، كثيراً ما لا يتم إشباع الرغبات، ويستمر ألم الرغبة بلا انقطاع. هذا عن تحليل شوبنهوور للرغبة. ويبين، شوبنهوور، عن طريق دليل تجريبي، أمثلة لا حصر لها من البؤس والأهوال من كل نوع، التي، كما يعتقد، تظهرنا على أن البؤس البشرى يفوق كثيراً السعادة البشرية. وذلك هو أسوأ العوالم الممكنة، وإذا كان الإحباط أكثر تكراراً مما هو عليه الآن، فإن البشرية لن تبقى على قيد الحياة على الإطلاق.

ويمكن أن يوجد التخلص المؤقت من النضال المستمر ومن ألم الرغبة عن طريق تأمل الجميل والجليل في الطبيعة والفن. فإثناء تلك الخبرات، ننسى ذواتنا الفردية ورغباتنا الخاصة، ونصبح مستغرقين في المثل الأفلاطونية الدائمة. ويتحقق خلاص أعظم عن طريق الأخلاق. ويعتقد شوبنهوور، متبعاً «هيوم»، و«آدم سميث» أن أساس الأخلاق هو التعاطف (أو المشاركة الوجدانية) ففي التعاطف نوحّد أنفسنا بالآخرين، وننسى في الوقت الحاضر رغباتنا الأنانية، ونفقد الإحساس المؤلم بالفردية. وهذا صحيح إلى حد ما في جميع أفعال العدالة؛ ولا يزال أكثر صحة في الأريحية، أعني الإحسان المسيحي، والحب البوذي.

والدين أكثر تأثيراً من الاستطيقا أو المواقف الأخلاقية، أو ربما يفضل البعض أن يقول انهما البديل عند شوبنهوور للدين، الذي يطلق عليه «إنكار إرادة الحياة». ويعتقد أن ذلك قد مارسه البوذيون، والقديسون المسيحيون، والمتصوفة في أديان أخرى إلى حد ما. وتيسر ممارسات الزهد مثل الصيام، وتعذيب النفس، والعزوية، إنكار إرادة الحياة. وإذا تم استئصال إرادة الحياة تماماً من ذهن شخص ما، فإنه يدخل في حالة من الغبطة، أو يدخل فيما يسميه البوذيون «الترفانا». ولا يمكن أن يقال عن الترفانا أي شيء إيجابي، لأن كل اللذات التي نعرفها ليست سوى استبعاد سلبي للألم، أما الترفانا فهي أسمى كثيراً من أي حالة يمكن أن يتخيلها أولئك الذين لم يخبروها. ولا يقول شوبنهوور عن نفسه أنه قديس، لأنه كان يدرك تماماً أنه لم يخبر شخصياً هذه الحالة من الغبطة، ولذلك فإنه لم يرد سوى

أن يلفت الانتباه إلى شهادة المتصوفة الذين يعتقدون أنهم بلوغها، أو على الأقل اقتربوا منها.

٤ - الجذر الرباعي للعلّة الكافية

تتبع كل معرفة (ما عدا الحدس المباشر) قانونين هما: التجانس والتنوع. الأول يأمرنا بأن ننتبه إلى نقاط التشابه الموجودة بين الأشياء، وأن نصنّفها في أنواع، ونصنّف هذه الأنواع في فئات أو أنواع أكبر، حتى نصل إلى التصور الأعلى الذى يضمها جميعاً. وقد عرّف هذا القانون منذ أفلاطون. ورأى كانط الأهمية المكافئة لقانون التنوع، الذى يوصى بأنه يجب عدم إغفال أى نوع، ولا بد أن نخصص لكل نوع مكانه المناسب. لكن حتى كانط لم يتناول هذا المبدأ الثانى تناولاً كافياً. ويصر هذان القانونان المرتبطان على أنه لا شىء يوجد بدون علة كافية لوجوده. وهذا قانون ترنسندنتالى، وكلّى، وضرورى لكل معرفة. ومهمة الفلسفة والعلم هى اكتشاف علة كافية لكل شىء. ولا يمكن أن نبرهن على مبدأ العلة الكافية، وهو، فى حقيقة الأمر، لا يحتاج إلى برهان. لأنه قضية واضحة بذاتها نفترضها مقدماً فى كل تفكير.

وترتبط كل تمثلاتنا فى علاقة منطقية بعضها مع بعض، إذ لا شىء يمكن أن نعرفه يكون منفصلاً تماماً عن الأشياء الأخرى. وتمثل العلاقات التى تكون مبدأ العلة الكافية فى فئات أربع، وتسمى بالتالى «جذره الرباعي».

تخضع الفئة الأولى من الموضوعات لقانون العلة الكافية وهو قانون الصيرورة أو التغير، فكل تغير يستلزم علة، يتبعها بانتظام من حيث إنه معلولها. ولا تكون تلك التغيرات ممكنة إلا لأن الموضوعات يمكن إدراكها وفق الصور القبلية للمكان والزمان، التى تجعل التواجد معاً والتعاقب ممكنين على التوالى، إذ من الواضح أن أى تغير يستلزم أشياء، توجد معاً فى مكان بطريقة معينة فى لحظة ما وبطريقة مختلفة فى لحظة تالية. ويقوم شوبنهاور، فى مناقشته للعلية، بتمييز أغفله الفلاسفة الماديون. فليست هناك صورة واحدة للعلية، بل هناك ثلاث صور. أولاً ثمة علية بالمعنى الصحيح، بالمعنى الضيق للعلوم الطبيعية، التى يكون فيها الفعل ورد الفعل متساويين ويمكن قياسهما كمياً. وثانياً ثمة علية من حيث إنها مثير، فى حياة النباتات وفى العمليات العضوية الخالصة للحيوانات. وثالثاً

ثمة عليّة بمعنى الباعث في كل فعل إنسانى وحيوانى يكون واعياً بأى معنى. وهذه الصور الثلاث جميعاً هى أمثلة للمبدأ الذى يقول إنه لا يحدث تغير بدون علّة كافية، على الرغم من أن الصور الثلاث تختلف بعضها عن بعض فى نواح هامة، ففى الصورتين الأخيرتين، مثلاً، لا يوجد تساوى يمكن قياسه كمياً بين العلّة والمعلول. ولا يوجد بين المشيئة الواعية التى يثيرها باعث ما وعمليات جسمية تفاعل مثلما افترض ديكارت؛ فالأثنان متطابقتان أساساً، ولا تبدوان مختلفتين إلا لأننا ننظر إليهما بطرق مختلفة. وشوبنهاور، هنا، من أنصار نظرية التوازى، أو بالأحرى، مؤمن «بنظرية الهوية» فى العلاقة بين الذهن والجسم، مثل «إسبينوزا». وتخضع الفئة الثانية من الموضوعات، وهى التصورات والإدراكات - لقانون العلّة الكافية للمعرفة (Erkennen)، الذى يؤكد أنه إذا أصدرنا حكماً ما عن المعرفة، فلا بد أن يكون أساس كاف لهذا الحكم، يؤكد صدقه. وقد يكون ذلك الصدق صورياً، كما هى الحال فى الأقيسة، أو مادياً، يقوم على ملاحظة حسية، أو ترنسدنتالياً، يقوم على مبادئ قبلية، أو ما بعد المنطق، يقوم على «قوانين الفكر» التقليدية، وأعنى قانون الهوية (الموضوع يساوى مجموع محمولاته)، وقانون عدم التناقض (لا يمكن أن يكون لموضوع محمول معين نؤكده فى وقت ونكره فى نفس الوقت)، وقانون الثالث المرفوع (لا بد أن يخص محمول من المحمولين المتناقضين كل موضوع)، وقانون العلّة الكافية؛ (يقول بهذا المعنى أن كل حكم لا بد أن يكون له أساس لصدقه يوجد خارجه).

والفئة الثالثة من الموضوعات، التى تخضع لقانون العلّة الكافية للوجود، هى موضوعات الرياضيات، وبصفة خاصة موضوعات الهندسة، التى تعالج مواضع فى المكان فى أبعاد ثلاثة، وموضوعات الحساب، التى تعالج التابع فى الزمان فى بعد واحد. ويتفق «شوبنهاور» مع «كانط» فى الزعم بأن المكان والزمان صورتان قبلتان مفترستان مسبقاً فى كل إدراك، يفرضهما الذهن على الإحساسات.

وتخضع الفئة الرابعة من الموضوعات لقانون العلّة الكافية للفعل: فقبل كل فعل يوجد باعث يحدده. ولما كان شوبنهاور يؤمن بهوية العمليات العقلية والجسمية، فإنه يصر على أن لكل فعل بشرى واع متضايقه الطبيعى، وأن الأثنين يكونان شيئاً واحداً سواء نظرنا إليه من الداخل أو من الخارج. فعندما أرفع ذراعى، أنظر إلى الفعل من الداخل، أجد أنه يتضمن باعثاً، لكن إذا نظرت إليه من الخارج، فإنه يكون فعلاً طبيعياً له علّة طبيعية. وإن

كانت النظرة الداخلية هي الأعمق؛ لأنها تقدم لنا لمحة عن الإرادة الأصلية التي هي الحقيقة النهائية وراء كل ما يوجد وكل ما يحدث.

إن كل معرفة - فيما عدا حدس الإرادة، الذي لا يسميه شوبنهاور معرفة بهذا المعنى - تخضع لمبدأ العلة الكافية، وتندرج تحت فئة من الفئات الأربع التي ذكرناها من قبل. ويتمسك المبدأ باستمرار بالقول بأنه لا شيء يكون أو يحدث بدون علة كافية يمكن معرفتها بالتفكير. ومع إن الإرادة تكون أكثر بعداً من المعرفة فإنها تخضع لمبدأ العلة الكافية، فهي الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته إلا عن طريق الحدس ولا يمكن تفسيره إلا عن طريق مبدأ العلة الكافية. ولا يمكن بلوغ أى معرفة ما لم تكن من أجل الإرادة، التي ترغب في المعرفة لكي تنفذ بواعثها في أفعال. ويحور «شوبنهاور» زعم «هيوم» القائل بأن الذهن عبد للمعاطف لكي يناسب مذهبه الخاص في الإرادة.

٥ - العالم من حيث إنه تمثل

يبدأ شوبنهاور في الكتاب الأول من «العالم إرادة وتمثل» بتقرير مؤداه أن «العالم هو تمثلي» وهي حقيقة لا يعيها تماماً إلا الإنسان ويستطيع أن يقرها بصورة مجردة، على الرغم من أنها تصدق بالنسبة لكل شيء يعيش ويعرف. إن العالم الموجود أمام الإنسان لا يوجد إلا من حيث إنه تمثل بالنسبة لذهنه. ويصدق ذلك بالنسبة لجسم الإنسان، وبالنسبة لجميع الموضوعات الخارجية؛ لأن جسمه لا يوجد إلا من حيث علاقته به، أى بالذات التي تدركه، فهو يوجد منظماً في صورة المكان والزمان والعلية وهي الصور التي يقدمها ذهنه، والمادة بأسرها ليست سوى تمثل الذات التي تعرفها؛ فلا وجود لها من حيث هي كذلك.

إن العالم الموضوعي، العالم من حيث إنه تمثل، هو فحسب الجانب الخارجي من العالم الواقعي الذي تكون الإرادة من حيث إنها شيء في ذاته لبه الداخلي. ويظن الفيلسوف المادى خطأ أن هذا العالم الخارجي هو العالم الحقيقي، ويتخيل بصورة زائفة أن الذات التي تعرف والإرادة هما نتاج للمادة، بدلاً من أن يفهم بصورة صحيحة أن العالم الخارجي ليس سوى تمثل بالنسبة لذات تدين بأصلها للإرادة أيضاً.

وسوف نقنع بذلك كله إذا تفحصنا بصورة نقدية مكونات العالم الخارجي. انظر إلى الزمان؛ ستجد أن كل ما يقع في العالم الخارجي يحدث في الزمان، أما الزمان فهو لا شيء

سوى التعاقب. انظر إلى المكان، ستجد أنه لا شيء سوى أنه إمكان التحديد المتبادل لأجزاء بعضها ببعض في مواضعها الخاصة. ويمكن تصور الزمان والمكان بغض النظر عن المادة، بينما لا يمكن تصور المادة بغض النظر عنهما؛ فهما، بوضوح، مثلما يظهرنا يقين الرياضيات، الصورتان اللتان يقدمهما الذهن بصورة قبلية لكل مضامين الإدراك التي تؤلف العالم الخارجي. إن المادة ليست شيئاً سوى العلية، فمعناها الحقيقي هو فعلها، لأنها من حيث إنها نشطة فقط تملأ المكان والزمان؛ ولا يمكن تمييز نتيجة تأثير أى موضوع مادي على أى موضوع آخر إلا عن طريق الاختلاف في الطريقة التي يؤثر بها الآن عن الطريقة التي كان يؤثر بها من قبل. وتعنى العلية أن شيئاً ما موجوداً في نفس الموضع من المكان يتبعه شيء آخر في لحظة مختلفة في الزمان؛ فالعلة توحّد المكان والزمان، وتعتمد عليهما، ولا يمكن أن تحدث بدونهما. وتتضمن خصائص المادة الثابتة، التي نعرفها قبلياً، مثل عدم قابلية النفاذ، وعدم الفناء، والحركة، شغل مكان ودوام في زمان. ولذلك، فإن العلية، ومعها المادة، لا تكونان سوى تمثليين يفترضان الوجود المسبق للتقابل بين موضوعات تُعرف وذات تعرفها. وتنشأ الموضوعات المُدرّكة والذات المُدرّكة، في تقابلها المتبادل واعتماد بعضهما على بعض، من الشيء في ذاته الذي يكون وحده واقعياً في الأصل. والشعراء على حق عندما يتكلمون عن الحياة على أنها حلم طويل.

٦ - تموضع الإرادة

يطور «شوبنهاور» في الكتاب الثاني من «العالم إرادة وتمثل» مذهبه في الإرادة من حيث إنها متموضعة في الطبيعة. فمن طريق التمثلات يعى الإنسان جسمه من حيث إنه موضوع طبيعي في عالم تلك الموضوعات، ويخضع لقوانينه. وعن طريق الحدس المباشر يعى إرادته. إن جسمه نتاج الإرادة وأداتها. فقدماه تموضع لرغبة الحركة، وأعضاؤه الهضمية تموضع لرغبة الجوع، ومخه تموضع للرغبة في المعرفة. فإذا لم تكن من أجل الإرادة، لن يكون له جسم على الإطلاق.

هل يستطيع شخص ما أن ينظر إلى كل الموضوعات الموجودة حوله - أعنى الأشخاص الآخرين، والحيوانات، والنباتات، والأشياء العضوية - من حيث إنها تمثلات لا توجد إلا بالنسبة له، أى بوصفها أدوات لإرادته الفردية، بدون أساس آخر للوجود سوى

وعيه بها؟ هذا الرأي الذي يقوله شوبنهاور هو حب الذات egoism (ويسمى الآن الأنا وحديّة، وهي مشتقة من نفس Souls، وواحد ipse أى لا وجود إلا لذات المرء وحدها). وبينما يعتقد شوبنهاور أنه لا وجود لطريقة منطقية لرفض هذا الرأي، فإنه يقول إن هذا الرأي محال بصورة واضحة؛ فأى واحد يتمسك به بشدة، يودع به فى مستشفى المجانين. وعلى الرغم من أن شخصاً ما لا يمكن أن يصبح واعياً عن طريق حدس مباشر إلا بإرادته الخاصة، فإنه يمكن أن يُستدل بالمثل على أن جسم كل إنسان آخر هو، مثل جسمه الخاص، التوضع الخارجى لإرادة، يعيها كل إنسان آخر، مثله، بصورة حدسية.

كيف يمكننا أن نفهم الحيوانات، والنباتات، والموضوعات اللاعضوية؟ لا تعالج الرياضيات الحيوانات، والنباتات، والموضوعات اللاعضوية إلا من حيث إنها تشغل مكاناً وزماناً، أعنى، من حيث إنها كميات. إنها لا يمكن أن تخبرنا ما عساها أن تكون بالفعل. والعلوم الطبيعية إما أن تصنّف صور الأشياء وبنائها الدائمة فحسب، (علم الأشكال)، أو أنها تبيّن بساطة نظام التغيرات التى تحدث فيها، لأن ذلك كل ما يهتم به الوصف العلى (أى علم تحليل الظواهر). إن العلوم لا تخبرنا بشيء على الإطلاق عن الطبيعة الداخلية للظواهر التى تصنّفها، ولا عن نظام الظواهر المنتظم الذى تصفه. إنها لا تكشف شيئاً عن الطبيعة الحقيقية لأى شيء. فلا يستطيع علم أن يكشف عن القوة التى بناء عليها يسقط حجر إلى الأرض، أو أن جسماً يدفع جسماً آخر، أو ما الذى يسبب نمو النبات أو حركات الحيوان. لا يستطيع علم أن يكشف الحقيقة النهائية.

وإذا رجعنا إلى ذواتنا، فإننا ندرك أجسامنا من حيث إنها موضوعات تخضع لنفس القوانين العلمية مثل موضوعات أخرى؛ غير أننا نخبر فى الوقت نفسه إرادتنا الداخلية. إن فعلاً من أفعال الجسم لا يكون سوى فعل لإرادة متموضعة، أى أنه يتحول إلى إدراكات. فعندما أمشى، تكون حركاتى ببساطة هى إرادتى مدركة فى الخارج. ومن ثم فإن كل حركة من حركات جسمى من حيث إنها مدركة، يمكن أن توصف بصورة علىّية؛ فليست هناك حركات ليس لها سبب. أما عندما ننظر إليها من الداخل، فإن كل مشيئة تكون تنفيذاً لباعث، لأنه لا وجود لأفعال لإرادتى من حيث إننى فرد لا يكون لها باعث. ويخضع كل من علّة الحركة الجسمية منظوراً إليها من الخارج، وتنفيذ البواعث منظوراً إليها من الداخل لمبدأ العلّة الكافية، وهما، فى حقيقة الأمر، نفس العملية منظوراً إليها من جانبين مختلفين. وبالتالي، فنحن نعرف ذواتنا معرفة خارجية من حيث إننا موضوعات

طبيعية مثل الموضوعات الطبيعية الأخرى الموجودة في العالم، ونحن نعى أنفسنا من الداخل من حيث إنها إرادات. وهاتان هما الطريقتان الوحيدتان الممكنتان اللتان يكون لدينا بهما أى معرفة من أى نوع عن ذاتنا. ونحن نعرف أن الجانب الداخلى من ذاتنا، أى الإرادة، يكون واقعياً ونهائياً، وأن الجانب الخارجى لا يكون سوى التجلى الظاهرى أو تموضع الإرادة.

وما يصدق على ذاتنا التى يمكن أن نستدل عليها استدلالاً عقلياً، يصدق على كل ما هو موجود فى الطبيعة. إن الحقيقة القصوى، والجانب الكلى لكل شىء هو الإرادة. وتختلف القوى الداخلية التى تدفع حركات الحيوانات، والتى تنشأ وتنمو فى النبات، والتى عن طريقها تتكون البلورات، والتى يتجه المغناطيس عن طريقها إلى القطب الشمالى، وحتى الجاذبية نفسها - نقول إنها تختلف فى مظاهرها من حيث إنها ظواهر، أما فى طبيعتها الداخلية فهى تطابق ما نعرفه فى ذاتنا من حيث إنها إرادة. إن الإرادة هى الطبيعة الداخلية، ولُب كل شىء جزئى، وكل قوة عمياء من قوى الطبيعة، وأفعال الإنسان المتصورة سلفاً. إن الأشياء لا تختلف بعضها عن بعض إلا فى الدرجة التى تتجلى فيها الإرادة.

وتختلف الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته عن تجلياتها فى الظواهر. والمكان والزمان هما مبدأ التفرد، فعن طريقهما تميز الإرادة نفسها فى موضوعات متنوعة فى أماكن مختلفة وفى لحظات مختلفة، وكلها مع ذلك ترتبط وفقاً لقوانين العلية. إن كل شىء فردى أو شخص محدد محديداً دقيقاً فى كل أنشطته، على الرغم من أن التحديد العلى للموضوعات اللاعضوية يختلف عن التحديد الخاص بالكائنات الحية الذى يرجع إلى الدوافع، وعن الذكاء (العقل) الواعى الذى يرجع إلى البواعث. وعندما قال: «اسبينوزا» لو أن حجراً ألقى فى الهواء وكان لديه الوعى بسقوطه واعتقد أنه يفعل ذلك بإرادته الخاصة، فإنه يكون على حق. فالدافع الذى دفعه هو بالنسبة للحجر كالباعث عند الإنسان؛ فما يظهر فى الحجر من حيث إنه تماسك، وجاذبية، وصلابة، هو فى طبيعته الداخلية ما نعرفه من حيث إنه إرادة، وما يعرفه الحجر، إذا كان واعياً، أيضاً بوصفه إرادة^(٤).

إن الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته، خارج الزمان والمكان، وعن طريقه تجلج نفسها فردية فى موضوعات مختلفة، تكون واحدة ولا تنقسم. ولا تؤثر كثرة الأشياء

الموجودة في الزمان والمكان على الإرادة في ذاتها؛ فليس صحيحاً أن نقول بطريقة أو ما إن هناك جزءاً أصغر من الإرادة في الحجر وجزءاً أكبر في إنسان، لأن علاقة الجزء بالكل لا تنتمي إلا إلى المكان ولا تنطبق على الإرادة من حيث إنها شيء في ذاته. إن الإرادة تنكشف وتنجلى في شجرة البلوط الواحدة مثلما تنكشف وتنجلى في ملايين الشجر من البلوط. إن كثرة الأفراد لا تنتمي إلى الإرادة ذاتها، بل إلى تجلياتها فقط. فالشيء في ذاته يكون موجوداً بأسره وغير مقسم في كل موضوع من موضوعات الطبيعة.

وتنجلى الإرادة من حيث إنها شيء في ذاته، قبل أن تنجلى في كثرة من أشياء فردية، في الفكرة (أو التمثل). وكل قوة أصلية من قوى الطبيعة هي موضوع من حيث إنها فكرة - وذلك قانون للطبيعة لازماني، ولا مكاني، ولا عُلّي، وثابت. وتجعل الإرادة عن طريق الزمان والمكان الأفكار متكررة في أمثلة لا حصر لها من حيث إنها ظواهر تحددها قوانين العلية. وللإرادة درجات من التوضع، تلك الدرجات هي الأفكار. توجد الدرجات الدنيا في قوى الطبيعة الكلية التي تظهر في كل مادة، مثل الثقل، وعدم قابلية النفاذ، وتوجد، من ناحية أخرى، في قوى الطبيعة الكلية التي لا تظهر إلا في أنواع مختلفة من المادة، مثل الصلابة، والسيولة، والمرونة، والكهرباء، وخواص كيميائية من كل نوع.

والدرجات العليا من توضع الإرادة من حيث إنها فكرة (أو تمثل) هي الأنواع المتنوعة من النباتات، والحيوانات، والإنسان. فكل نبات جزئي، وكل حيوان، وكل إنسان، نموذج، صورة، للأنواع الموجودة في زمان معين ومكان محدد وفقاً لمبدأ العلة الكافية، وتكون كل هذه الأفراد في حرب مستمرة بعضها مع بعض في التنازع على البقاء. ويصبح النزاع والنضال الأعمى في الطبيعة اللاعضوية بالتدرج واعياً في الحيوانات والإنسان. لقد جاء شوبنهاور، مع ذلك، قبل «دارون». إن كل فكرة من الأفكار عند شوبنهاور، بما في ذلك كل الأنواع النباتية والحيوانية، أزلية، وتصبح فردية عن طريق الإرادة من خلال المكان والزمان في نباتات جزئية وحيوانات جزئية موجودة الآن. ولم يتصور أى نوع على أنه تطور من أى نوع آخر، أقل مما تصور الصراع من أجل الوجود من حيث إنه يلعب دوراً في تطور الأنواع. ولذلك فلم يستبق «شوبنهاور» نظرية «دارون» في أصل الأنواع. وإذا افترضنا، في نفس الوقت، أن الأفكار، بما في ذلك الأنواع، تكون مرتبة في تدرج منطقي، فإن شوبنهاور ساعد في تهديد الطريق أمام النظرية الدارونية في التطور العضوي.

٧ - الاستنطاق (علم الجمال)

يطور شوبنهاور فى الكتاب الثالث من «العالم إرادة وتمثل» آراءه فى الاستنطاق. إن الأفكار، كما رأينا، أزلية، وتقف بين الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته والأشياء الفردية المتغيرة التى تتمثل فيها الأفكار. وتظل المعرفة، عادة، خاضعة للإرادة؛ فنحن لا نعرف إلا لكى ننفذ رغباتنا التى تنبثق من الإرادة. ومثل هذا الخضوع ثابت فى حالة الحيوانات. ومع ذلك، يستطيع الإنسان فى خبرات استنطاقية مختصرة أن يلغى الخضوع للإرادة، ويركز تأمله مباشرة فى الأفكار، بغض النظر عن إشباع الرغبات. وعندما يفعل ذلك، يختفى التمييز بالنسبة له بين الذات والموضوع، لأن هذا التمييز لا يوجد إلا فى أفراد يتميز بعضهم عن بعض عن طريق مبدأ العلة الكافية، ولا يتمسك بالأفكار التى تسبق هذا التمييز. ففى العالم فقط من حيث إنه تمثلى، أى عالم الموضوعات المدركة، تكون الذات متميزة عن الموضوعات التى تدركها. ومن يصبح مستغرقاً فى إدراك الطبيعة التى يفقدها كل إحساس بالفردية، يتنبه إلى معرفة أنه هو والطبيعة، أصلاً، شىء واحد. وهذا ما يعبر عنه «بيرون» عندما يقول:

«أليست الجبال، والأمواج، والسموات، جزءاً

منى ومن ذات نفسى، كما أكون أنا نفسى جزءاً منها؟»

إن أحداث العالم، بالنسبة لأى شخص يفهم تلك الحقيقة، ليس لها أهمية إلا من حيث إنها الحروف التى نقرأ بها الأفكار. وهذا النوع من المعرفة، الذى يهتم بالأفكار، التى تكون المضامين الثابتة لكل الأشياء المتغيرة، هو الفن Art. فهو ينتج من جديد الأفكار الأزلية فى وسيط مادى، مثل النحت، والتصوير، والشعر، والموسيقى. والإنسان الذى ينتج الأفكار أو يدركها فى عمل من أعمال الفن يكون عبقرياً؛ لأن أعمال الفن الفعلية هى فى الغالب الأعم نسخ غير كاملة من الأفكار، وهى تفتن عبقرياً ذا خيال لكى يقوم بتمييز الفكرة فيها. ويظهر العبقرى، غالباً، للناس العاديين القاصرين فى التخيل، ولا يدركون موضوعات عادية بينما يرى العبقرى فكرة، إنساناً مجنوناً، وذلك ما يبينه أفلاطون فى أسطورة الكهف وفى أماكن أخرى، وأشار إليه شعراء كثيرون. وفى حين أن معظمنا ليسوا عباقرة، إلا أن كل إنسان لديه القدرة على المتعة الاستنطاقية يمتلك مقدرة قليلة لإدراك الأفكار التى تكون أساساً لموضوعات الطبيعة والفن التى ينتجها من جديد.

ومثال بسيط هو صور زيتية لأشياء غير حية، التي تناول فيها فنانون هولنديون موضوعات ليس لها مغزى، وقدموها حتى إن المشاهد، مثل الفنان الذي أنتجها، يقدر أبعادها في تكوين فكري هادئ وساكن، يخلو من كل إرادة ورغبة ووعي بالأثانية والفردية. فلقد صور مصورو المناظر الطبيعية، ونخص بالذكر منهم رشدال Ruishdael^(*)، مناظر ريفية ليس لها مغزى أحدثت نفس التأثير. وتلك أمثلة للجميل، الذي يعتمد على الاستمتاع بالمعرفة الحسية بما هي كذلك، دون أن نشعر بأى صراع مع الإرادة. ويتضمن الإحساس بالجليل، من ناحية أخرى، ذلك الصراع الذي يصاحبه تذكر مستمر للإرادة بوجه عام، وهو صراع لا بد من التغلب عليه حتى لا تبقى سوى حالة من التأمل الخالص. وتوجد خبرة معتدلة للجليل في تأمل سهول أمريكا الشمالية اللامحدودة مع هدوئها، في مقابل اعتماد الإرادة وفقرها الذي يحتاج إلى فعل دائم. ويلاحظ الجليل بصورة أكثر في تأمل صحراء تخلو من كل حياة عضوية، لا يرى فيها سوى صخور جرداء. ولا تقدم العاصفة العنيفة في البحر، لو تأملناها بعناية، إلا إلى الأفكار الأزلية وعدم اهتمام برغبات الإرادة ومخاوفها، إحساساً أكثر تأثيراً بالجليل. وإذا أنغمسنا في تأمل عظمة الكون اللامتناهية في المكان والزمان، وتذكرنا أن هذا الكون لا يوجد إلا من حيث إنه تمثلات، فإننا نخبر الجليل، الذي لا يعكس صفوه ضالة دوافع الإرادة.

ويوضح فن العمارة من حيث إنه فن جميل بعضاً من الأفكار التي تؤلف الدرجات الدنيا من تموضع الإرادة مثل الثقل والتماسك، والصلابة، والصلادة - الصفات الكلية للحجر، وتجليات الإرادة الأكثر بساطة وإبهاماً. والموضوع الوحيد لجماليات العمارة هو الصراع بين الثقل والصلابة، الذي يكشف عنه الفن بتمييز تام بالنسبة إلى الضوء. واستطاع الفنان المعماري أن ينتج هذه الآثار بحرية أكثر في المناخ المعتدل في الهند، ومصر، واليونان، وروما. أما في أوروبا الشمالية فقد قيد المناخ القاسي حرته، ولا بد من تزيين عربات الذخيرة الحربية، والأسطح المحددة، وأبراج العمارة القوطية بزخرفات مستعارة من فن النحت.

(*) يعقوب رشدال (١٦٢٩ - ١٦٨٢) رسام هولندي اهتم بالمناظر الطبيعية - رغم أنه عاش حياته كلها تقريباً في أمستردام - فصور مناظر: الجبال، والشلالات، والغابات، وشواطئ البحر ... إلخ (المراجع).

وتتجلى الدرجة العليا للفن في تصوير الحيوان والنحت، مثل الخيول من المرمر، في مدينتي البندقية والجرين^(*)، التي تكشف عن أشكال من الحياة لا ينظمها عقل، كما تكشف عن الإرادة في سماتها القوية، الحرة والساذجة. وتكشف تلك الصور عن الخصائص الكلية للنوع، لا عن الخصائص الكلية لأفراد، لأن الحيوانات لا تمتلك سوى خاصية نوعها، وعلى أية حال، نحن نرى هوية الإرادة الكلية في الحيوانات وفي أنفسنا، عندما نتأمل أعمال الفن تلك. وتتكشف، في التصوير التاريخي والنحت، على العكس، خصائص الأفراد من البشر وخصائص الأنواع أيضاً، وتنشأ المشكلة وهي كيفية ربط هذين النوعين من الخصائص معاً. لأن الجمال البشري يكون تمثلاً في صور محسوسة للتوضيح التام للإرادة في أعلى درجة يمكن معرفتها، أي فكرة الإنسان بوجه عام، ومع ذلك تكشف عن خاصية الإنسان الفرد. ولذلك أظهر النحاتون القدماء جمال النوع، وخاصية الفرد في صور متنوعة في نفس الوقت، مرة في «أبلو» ومرة أخرى في «باخس» ومرات في «هرقل»، و«أنطونيوس».

وأعلى الفنون التي تكشف عن الأفكار الشعر، الذي يصور الناس في سلسلة مترابطة من مجهوداتهم وأفعالهم. إن الشاعر يصور الخصائص التي لها معنى ودلالة في أفعالها مفزى، ويكون أكثر لمباحاً في الكشف الحقيقي عن الأفكار من المؤرخ، الذي يكون مجبراً على اختيار أشخاص وظروف كما تأتي في علاقاتها المتشابكة والمؤقتة من علل ومعلولات. ولذلك لا بد أن ننسب حقيقة داخلية حقيقية بالفعل إلى الشعر أكثر من التاريخ. ويدرك الشاعر في الشعر الغنائي، والأغاني، حالته الداخلية الخاصة ويصفها. وعلى الرغم من أن الشعراء الغنائيين العظام يعبرون عن الطبيعة الداخلية للبشرية بأسرها، فإن ملايين من الأجيال الماضية، والحاضرة، والمستقبلية يعرفون أو سيعرفون حقيقة أمرهم في نفس المواقف، التي تتكرر باستمرار. ويتوارى الشاعر بصورة كبيرة أو قليلة وراء تماثله في أنواع أخرى من الشعر، إلى حد ما في القصيدة الروائية، وبصورة كلية في الدراما الشعرية، التي تكون الصورة الأكثر موضوعية، وكاملاً، وصعوبة من الشعر. إن الشاعر هو مرآة البشرية، ويجلب إلى وعيها ما تشعر به، وما تفعله.

(*) مدينة الجرين Elgin مدينة في الجزء الشمالي من اسكتلندا تحتوي على الكثير من الآثار الكاتدرائية منذ عام ١٢٢٤ (المراجع).

والتراجيديا هي ذروة الفن الشعري، بسبب عظمة تأثيرها، وصعوبة إنجازاتها. فهي تصور الجانب المرعب من الحياة، تصور الألم الذي يتعذر التعبير عنه، وشكوى البشر، وانتصار الشر، وسقوط البريء والعاقل. إنها صراع الإرادة مع نفسها، والمعنى الحقيقي للتراجيديا هو أن البطل يكفر، لا عن خطيئته الفردية الخاصة، ولكن عن جريمة الوجود الفردى، وتحطم الإرادة إلى أشخاص منفصلين. وتلك هي الخطيئة الأصلية، لأن «كالدرون» (*) كان على حق فى قوله إن جريمة الإنسان العظيمة هي أنه وُلد على الإطلاق. وتصوير سوء الحظ العظيم هو أمر جوهري للتراجيديا. وقد يرجع سوء الحظ إلى طبيعة الشر غير العادية، كما هي الحال فى مسرحية «ريتشارد الثالث». وياجو، وشيلوك عند شكسبير، أو يرجع إلى القدر الأعمى، والصدفة، أو الخطأ، كما هي الحال فى مسرحية «أوديب ملكا» لسوفوكليس، ومسرحية «روميو وجوليت». أو قد يرجع إلى الوضع المحض للشخصيات بالنسبة لبعضهما البعض، دون أن تكون أى شخصية مخطئة تمامًا، ويعتقد شوبنهاور أن ذلك هو أفضل صورة للتراجيديا. لأن هذه التراجيديا تبين لنا أنواعًا من سوء الحظ، لا من حيث إنها استثناءات لقاعدة الحياة العامة، بل من حيث إنها تنشأ بسهولة وبذاتها من أفعال الناس العادية وشخصياتهم. وتنتمى مسرحية «هاملت» إلى تلك الفئة فيما يتعلق بعلاقة «هاملت» بـ «لايرث»، و«أوليفيا»، وكذلك الأمر بالنسبة لمسرحية «فالنشتاين»، وأيضًا بالنسبة لرواية «فاوست» لجوته، إذا نظرنا إلى الأحداث المرتبطة بـ «جرتشن» وأخيها على أنها الحدث الرئيسى. إن التراجيديا تكشف لنا عن الحياة فى مغزاها الحقيقى والعميق.

أما الموسيقى فهي تقف وحدها، مختلفة عن كل الفنون الأخرى. لأن الفنون الأخرى تكشف عن الأفكار، فى حين أن الموسيقى تنفذ وراء الأفكار وتكشف عن الإرادة من حيث هي شىء فى ذاته. وتصور النغمات المنخفضة، فى انسجام الألمان، الدرجات الدنيا لتموضع الإرادة، أى الطبيعة غير العضوية، وضخامة كوكب الأرض، فى حين أن النغمات العالية تصور عالم النباتات والحيوانات. وتسير فواصل السلم الموسيقى فى موازاة مع درجات التوضع فى الطبيعة، أى الأنواع المختلفة. ويمثل صوت المغنى الرئيسى، فى

(*) كالدرون (١٦٠٠ - ١٦٨١) شاعر ومؤلف مسرحي أسباني، دخل نظام الرهبنة عام ١٦٥٠ وأصبح قسيساً عام ١٦٥١. كتب الكثير من المسرحيات والروايات (المراجع).

اللحن أعلى درجة في تموضع الإرادة، أى الحياة العقلية وجهد الإنسان. وتكمن طبيعة الإنسان فى حقيقة مؤداها أن إرادته تناضل باستمرار ودون توقف، ولا تشيع أبداً. وذلك ما يستطيع المؤلف الموسيقى أن يكشف لنا عنه، وينظر عدم نضوب الألحان الممكنة عدم نضوب الطبيعة على نحو ما يتمثل فى اختلافات الأفراد، وهياتهم، ومسارات الحياة.

وتمكنا المتعة التى نستقبلها من الجمال بأسره، والعزاء الذى يقدمه لنا الفنان من أن نستغرق لحظة فيما كتب ونسى أنفسنا من حيث إننا أفراد، ونسى كل همومنا الشخصية. وندرك إننا واحد مع الطبيعة بأسرها من حيث إنها تعبير عن الإرادة، وندرك أن كل حياة، وليست حياتنا الخاصة، معاناة تذهب سدى. ويقدم لنا نسيان أنفسنا بهذه الطريقة راحة مؤقتة من الآلام المضنية لرغبات فردية تعى ذاتها.

وهناك الكثير فى «استاتيكا» شوبنهور الذى يكون موحياً ويمكن أن يقبله أولئك الذين يرفضون النغمات التساؤمية. وربما يكون النقد الذى يوجه إلى تفسير شوبنهور للفن هو أنه يهتم كثيراً بجانب المشاهد للفن، أو بجانب المستمع فى حالة الموسيقى، ولم ينصف تماماً روح الفنان نفسها المبدعة، ورغبته فى التعبير والتواصل.

٨ - الأخلاق والدين

يعرض شوبنهور آراءه فى الأخلاق والدين فى الكتاب الرابع من كتابه «العالم إرادة وتمثل»، وأيضاً فى كتابه «أساس الأخلاق». فى حين أن أفعالنا تنشق بصورة حتمية من بواعث وفقاً لمبدأ العلة الكافية، إلا أن بواعثنا تكون جوانب شخصيتنا، ونستحق اللوم على ما نكون عليه نحن. فالعالم ذاته، وصورة المكان والزمان والعلىة التى يُنظم العالم فيها، وذواتنا أيضاً، هى كلها نتاجات لإرادة الحياة. وإرادة الحياة حرة، لا يحددها أى شىء. وتلك الإرادة هى نحن، فى طبيعتنا الباطنية. ومن ثم فإننا، مثل تلك الإرادة، بمعنى متعال، مسئولون عن الشر الموجود داخل العالم. وتكمن خطيتنا الأصلية فى أننا ولدنا أفراداً متناهين، مزودين بأنانية تتضمنها الفردية المتناهية بالضرورة.

وقد نُصنّف أفعال الناس على أنها لأخلاقية، إذ تحركها الأنانية أو الضغينة، أو أخلاقية، عندما يكون أساسها التعاطف (المشاركة الوجدانية). ويستلزم التعاطف أن ندرك تطابق هويتنا الخاصة الأساسية مع أولئك الذين نشفق عليهم، حتى إن معاناتهم

تصبح معاناتنا أيضاً. والعدالة، مع إدراكها غير التحيز للحقوق المتساوية للآخرين والالتزام بإعطاء كل ذي حق حقه، تعبير عن التعاطف. ويوجد التعبير الكامل في الأريحية (Menschenliebe)، الحب الذي رسخته الصور الأكثر نقاء من البوذية والمسيحية، والذي يرد على الشر بالخير، ويتحمل ويطبق كل شيء، ولا يكثر بالذات على الإطلاق. ومع أن أفعال الغيرية، سواء رقتها العدالة أم الأريحية، فإنها تخفف فقط صعوبات الحياة ومشكلاتها، ولا تحلها على الدوام. فهي لا تمنع الحياة من الاستمرار، وكل حياة هي إحباط. ولذلك لم يدخل شوبنهاور في تفصيلات الأخلاق النسقية أو في تفصيلات فلسفة القانون والدولة.

ومن الأفضل إنكار الإرادة إنكاراً تاماً، حتى لا نستطيع أن نتجلى في أفراد متناهين يجاهدون ويعانون بدون توقف. والزهد خطوة مرغوبة في هذا الاتجاه، وبصفة خاصة العزوبية، التي إذا مارسها الناس بصورة عامة في هذا العالم فإنها تضمن أنه لن تكون هناك موجودات بشرية فردية في الوجود. وذلك يضبط إرادة الحياة بصورة فعالة. والصوم وشدة المعاناة أمران جيدان، لأنهما يساعدان على إضعاف الرغبات في جميع الأنواع. ويعتقد شوبنهاور أن التعاليم الأساسية في كل من البوذية البدائية والمسيحية، قبل أن تفسد هاتان الديانتان، كانت عمومية المعاناة، وواجب الإحسان، والعزوبية، وصور أخرى من الزهد، والتحرير على فعل كل شيء ممكن لإبادة الوعي بالذات والفردية. ويحتقر أولئك الذين يفسرون المسيحية بأنها دين عالمي صحيح بصورة مؤكدة. فالمسيحية الحقيقية سلبية؛ فهي تنكر أن أي حياة شخصية متناهية أو نضال أمر حسن وجيد. إنها تعلم الفقر والإبادة التامة لكل اهتمام بالعالم. ويستشهد شوبنهاور على ذلك بكثرة، إن لم يكن بصورة مقنعة، من العهد الجديد وآباء الكنيسة لكي يدعم زعمه. إنه ينكر، بالتأكيد، وجود إله شخصي يعنى بالعالم ويهتم بالناس. وإرادة العالم تخلو تماماً من الغرض والذكاء، وإلا فإنها لم تُرد بصورة عمياء وغبية هذا العالم المخيف الذي نعيش فيه.

وبالتالي، فإن الشيء الذي يجب علينا أن نفعله هو أن نهرب من العالم، وأن نساعد في إنهاء العالم ذاته لو كان ذلك ممكناً. ولا يقدم لنا الانتحار ذلك الهروب. فهو جزم وتأكيد لإرادة الحياة، وليس إنكاراً لها. وعندما يموت فرد ما، يولد فرد آخر يحل محله. وشوبنهاور هنا غامض. فهو ينكر بوضوح الخلود الشخصي. ومع ذلك يبدو أنه ينكر أيضاً أن الإنسان يستطيع عن طريق الانتحار أن يحطم بالفعل هويته الشخصية الخاصة برغباتها

الأناية عديمة الفائدة. ولا يبدو أن هذا الغموض قد تسرب إلى اهتمام بعض الشباب في ألمانيا الذين اهتموا إلى فلسفته، وأنهم شوبنهاور بأنه مسئول عن كثير من الانتحارات. وهناك غموض مشابه في بعض صور البوذية، التي على الرغم من أنها أنكرت وجود نفس أو ذات مستمرة، فإنها تقول إن الإرادة الفردية تعانى وفقاً لقانون «الكرما» Karma من تجسيدات لا نهاية لها، إذا لم تستطع الهروب كلية من وجود متناه عن طريق اتباع طريقة الخلاص في البوذية.

ولما كان شوبنهاور يؤكد أنه لا توجد موجودات واعية ذكية في الكون سوى الإنسان، فإنه يُفسر أحياناً على أنه يعنى ضمناً أنه إذا كان الناس مجبرين على إنكار إرادة الحياة بصورة فعالة، فإن العالم من حيث إنه فكرة لا يكون له وجود على الإطلاق، ويصبح سكون «الترفانا» الأزلي كلياً. إن العالم يتوقف عن أن يجعل نفسه متفرداً، ويكون ساكناً^(٥).

ويعطى شوبنهاور، بوجه عام، انطباعاً مؤداه أن كل إنسان فرد ينبغى عليه أن يكبت رغباته، ويمارس العزوية الصارمة، ويحرص على حياة تأملية. وإذا فعل ذلك، فإنه قد يأمل أخيراً في دخول حالة سعيدة من الوجود، ويحرر نفسه من كل الرغبات ومن كل شيء تصوره على أنه وعى، يشابه ما تعنيه البوذية «بالترفانا». وذلك تقرير محدد يبدو أنه يجعل النظر إلى ما يعنيه «بانكار إرادة الحياة» أمراً ممكناً، ويجعل بذلك الجزء الذى يمكن الحصول عليه أمراً ممكناً. ولأن شوبنهاور لم يصل إلى تلك الحالة الكاملة، على الرغم من أنه اعتقد أن بوذا ومتصوفة عظام آخرين قد وصلوا إليها، فإنه لم يستطع سوى أن يشئ عليهم بوصفه فيلسوفاً، عرفهم فقط عن طريق السماع، وليس عن طريق خبرة شخصية.

وثمة تفسير آخر ممكن وهو أن شوبنهاور كان يستمتع بالفعل بتشاؤمه ولم يرغب بإخلاص فى التخلص من حالته الراهنة، لا بالنسبة لنفسه، ولا بالنسبة للكون. إن هناك أساساً يجدون متعتهم الأساسية فى الإشفاق على أنفسهم، ولا يريدون تحت أى ظروف أن يتنازلوا عن تلك المتعة فى مقابل أى متعة أخرى. وربما يكون شوبنهاور هو من هؤلاء الناس. وفضلاً عن ذلك، فلأنه فيلسوف، فقد عمم موقفه الخاص. لقد اعتقد أن حياته الخاصة هى حياة إحباط تام. واستنتج أن كل الأحياء الأخرى عديمة الفائدة وعبث. لقد استمتع بالإشفاق على نفسه. وأراد أن يخبر الآخرين تلك المتعة. وعلاوة على ذلك، طالما أن كل الموجودات الحية متساوية فى إرادة الحياة، فإن جميع الأشخاص يجب أن يتحدوا

فى نوع من الإشفاق الذاتى الكلى لا يكون فردياً على الإطلاق. ولذلك لبس بدون وعى إشفاقه على ذاته الخاصة، وجعله يظهر بوصفه تاملًا استاطيقياً منزهاً، وتعاطفًا أخلاقياً، ونبذاً للاهتمامات العادية فى الحياة.

٩ - انتقادات

إن نقد مذهب شوينهور العقلى (مذهب الذهن)، أى زعمه أن عالم الأشياء الفيزيائية الخارجى ليس سوى تجمع من تمثلات، هو فقط إعادة للنقد الواقعى لباركلى (انظر الفصل التاسع القسم السادس).

وقد يقال إن تشاؤم شوينهور يقوم على تحليل زائف للرغبة. وليس صحيحاً ببساطة، فى رأى معظم الفلاسفة، أن المتعة سلبية بصورة خالصة، أى أنها تخلص من الألم فقط. فالمتعة فى الحياة شىء إيجابى؛ لأن النضال نفسه يكون مستحباً إذا كان، فى الغالب، ناجحاً إلى حد معقول، ويؤدى إلى تطور أبعاد. وشوينهور على حق فى قوله بأنه لا شىء يكون مرغوباً فيه يشبع بصورة دائمة أى شخص، وعندما ينجح شخص ما، فإنه يرغب فى أن يحقق تقدماً أبعاد. وعدم الاستمرار فى النضال، معنى، بحق، الفوص فى الملل، ربما، إلا فى حالة الزمن القديم جداً. وعلى أية حال، لا يكون العلاج فى توقف المساعى والجهود، بل فى البحث عن غايات جديدة أنت بها الإنجازات السابقة داخل أفق المرء. وهكذا يتقدم الإنسان، عاماً بعد عام فى حياة الفرد، ومن عصر إلى عصر فى تاريخ النوع.

وإذا اتفقنا مع الفلاسفة الواقعيين على أن العالم الخارجى يتكون من أشياء مادية توجد فى زمان ومكان مستقلة عن أفكارنا عنها، فإن إمكانية وجود إرادة غائية بصورة مستمرة فى الطبيعة تؤثر على ظهور الكائنات الحية، ويحدث تحقق القيم الآن عن طريق الإنسان بصورة تدريجية، نقول إن هذه الإمكانيات تبقى وتظل. ويمكن النظر إلى تلك الإرادة على أنها الله. وقد يوجد تبرير وجهة النظر تلك بصورة تجريبية فى التقدم التكاملى الشاسع الذى حدث على الأرض. فعندما تكونت الأرض فقط من مادة ميتة، ظهرت صور الحياة الدنيا، ثم تلتها صور عليا، حتى ظهر الإنسان أخيراً. وقد ارتقى الإنسان نفسه من العبودية إلى الحضارة. وإذا لم يسيطر الإنسان، مع ذلك، سيطرة تامة على بيئته الطبيعية، وإذا ظلت مؤسساته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية قاصرة تماماً، فإن التقدم

العظيم الذى تحقق داخل التاريخ المسجل يبشر بأنه سوف يقهر، مع الوقت، تلك العيوب، مع إنها خطيرة وقد نتق بأنه لن تكون هناك نقطة توقف على الإطلاق، وأنه مهما قد تصبح الإنجازات البشرية مدهشة، فإنه سيكون هناك باستمرار شىء أعلى وأفضل موجود أمامنا، يمكن أن يطمح إليه الناس، ويبلغوه فى نهاية الأمر. إن أزلية الجهد الذى لا يتوقف والنضال، وليس ذهول النرفانا، هو مثال الغبطة الأكثر إقناعاً بالنسبة لأغلبية العقول البشرية. ويبقى هذا التفسير إلى حد ما على نزعة شوبنهاور الإرادية - أى أن الحقيقة القصوى هى الإرادة - غير أنه يُعطى منحى تأليهيًا، أو إصلاحياً أو تفاؤليًا. وقد قدم بعض أنصار نظرية التطور الناشئين فى عصرنا وجهات نظر تشبه وجهات النظر المفترضة فيما سبق.

ولا يزال شوبنهاور فيلسوفًا مثيراً ومستفزاً. وعندما يكون مخطئاً، نتوجه بالفكر لدحضه، وتنمو رؤية المرء الفلسفية نتيجة لذلك. ولما يكون شوبنهاور مخطئاً تماماً، فهناك عنصر من الحقيقة فى كل شىء يقوله تقريباً. وحتى نزعته التشاؤمية تستحق الدراسة، لأن التشاؤم وضع لابد أن يتأمله كل طالب جاد من طلاب الفلسفة، وشوبنهاور هو المحامى الفلسفى الأكثر شهرة عنه. وربما كان شوبنهاور على حق عندما قرر أنه ليس فى مقدور أى إنسان يزعم أن يكون فيلسوفاً فى الأجيال المستقبلية، أن يتجاهله.

REFERENCES

Life:

W. Wailace, Life of Schopenhauer (also contains expositions of his philosophy).

Works:

The Four Fold Root of the Suffcient Reason, translated by Karl Hillebrand (also contains The Will in Nature).

The World as Will and Idea, 3 Vols., translated by R. B. Haldane and John Kemp. (Contains a summary of the Four Fold Root).

The Basis of Morality (translated by A. B. Bullock).

Selections:

Selected Essays, translated by Bax.

Selections, edited by Parker (Scribners).

Selections, edited by Thomas Mann (Longmans).

Modern Classical Philosophers, edited by Benjamin Rand.

Commentaries:

William Caldwell, Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance.

T. Whittaker, Schopenhauer.

H. Zimmern, Schopenhauer. His Life and Philosophy.

الفصل السادس عشر

نيتشه

١ - حياته

أصبح فريدرش فلهلم نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) F. W. Nietzsche، الشاعر، والموسيقي، و كاتب المقال، وعالم اللغة الكلاسيكي، فيلسوفًا، ألبس أفكاره لغة وعرة ومحكمة مثل لغة «كارليل»، و خلاصة في جمالها مثل لغة «رسكين». ويقدم كتابه الرئيسي «هكذا تكلم زرادشت»، الذي يعد أفضل ما قدمه من وجهة نظر أدبية، فلسفته في رمزية غامضة ومؤثرة تدعو القارئ لأن يفسر مغزاها الذي يكمن وراءها، وأن يحدد مقدار الحقيقة في أقوالها الماثورة الرائعة. وأعماله الأخرى مثيرة بصورة ماثلة، ومفهومة بصورة أكثر سهولة. ولا شك أن نصف الحقائق المقررة بعاطفة شديدة، أي نصف الأخطاء - أو، في الغالب الأعم، أقل من نصف الحقائق، وأكثر من نصف الأخطاء - لفيلسوف شاعر عاطفي مثل نيتشه، لا تقل أهمية عن استدلال متزن وشامل لأرسطو أو لهيغل. ومع ذلك، فإن نيتشه أكثر إثارة من فلاسفة أفضل اتزانًا، ولا يمكن لأحد أن يقرأه دون أن يحمله على تفكير جاد.

ويعتقد نيتشه أنه ينحدر من النبلاء البولنديين. ومع ذلك، فإن أجداده المباشرين كانوا لمدة جيلين أو ثلاثة ألمانيًا من ناحية والده والدة، كانوا قساوسة بروتستانت ناجحين، وكانت زوجاتهم - اللاتي تميزن بأنهن قويات البنية، وعمرن طويلًا، وصحيحات الجسم - متشدات في اللاهوت و«متطهرات» في الأخلاق. ولا يستطيع أحد أن يكون له تراث أفضل من وجهة نظر خاصة بتحسين النسل. كان والد نيتشه، الذي كان يعمل قسيسًا في «ريكن» في مقاطعة سكسونيا البروسية، إنسانًا ذا خلق حسن ومقدرة، عمل مدرسًا خصوصيًا عند الأميرات الملكيات، وسمى ابنه، الذي تصادف أن يولد في يوم عيد ميلاد الملك، على اسم صاحب السلطان. وتوفى والده بسبب سقوطه عندما كان نيتشه في الرابعة من عمره. ونتيجة لذلك، تربى نيتشه في بيئة نسائية - تتكون من والدته، وجدته،

وعمتين لم تتزوجا. وكانت الطفلة الوحيدة في المنزل هي أخته «إليزابيث»، التي كرسَتْ نفسها له طوال حياته، وكتبت ذكريات قيمة بعد وفاته، ونشرت مراسلاته. وأدار النسوة المنزل بجهد، لكن على أسس دينية ضيقة الأفق. وقد دللن الصبي، ويقول البعض أنهم أسدنه، وكن يأملن أن يشب ويكون واعظاً ومبشراً متألقاً مثل والده وأجداده.

وكان رد فعل نيتشه على هذه التربية النسائية الودودة والمعدة إعداداً جيداً، لكنها غير حكيمة، مفهوماً، وله ما يبرره، فقد كره أن يطلق عليه الصبيان الآخرين اسم «القسيس الصغير» في أول مدرسة يلتحق بها، على الرغم من أن حرصه، وأخلاقه، وهيبته، جعلت اللقب مناسباً. وقرر أن لا يكون قسيساً. وأدرك في الحال عن طريق ملكات نقدية متطورة الصعوبات العقلية الموجودة في إيمان والدته وجدته الساذج، وجنح إلى الطرف المقابل، فرفض المسيحية برمتها، وأصبح ملحدًا. وعندما التحق بالجامعة في «بون» حاول فترة أن يدخن، ويشرب، ويدخل في عراك ومشاجرات مثل الطلاب الآخرين. وهناك تلميح إلى أنه ذهب في رحلة ليلية (من الليالي الحمراء) نجم عنها إصابته بمرض الزهري وسوء صحته في السنوات الأخيرة، لكن ليس ثمة دليل على ذلك لتدعيم هذا التلميح الذي ربما يكون غير صحيح. فقد كان يكره بغضب شديد الخلاعة من كل نوع، ولم يحاول أن يكون رقيقاً حسن العشر.

وقد حصل نيتشه معارف كثيرة وعلومًا بفضل ميله كطالب مزود بمواهب غير عادية، وأيضاً بفضل عالم اللغة الكلاسيكي ذائع الصيت «ف. ف. ريتشل» F. W. Ritschl، الذي بثَّ فيه حب الأدب اليوناني واللاتيني وعلم اللغة. وكتب أبحاثاً متألفة، تم نشر بعضها، وتم استدعاؤه في سن الرابعة والعشرين لكي يشغل كرسي علم اللغة الكلاسيكي في جامعة «بازل» في سويسرا، بناء على توجيه من «ريتشل». وبدأت آراؤه الجديدة في علم اللغة رائعة بالنسبة لزملائه، ومنع استنكارهم لها، وربما ارتبط ذلك بواقعة مفادها أنه لم يزل صغيراً بالفعل، من جذب كثير من الشباب لحضور دروسه، أو أن يصبح مدرساً ناجحاً. ومع ذلك، أهلتَه إنجازاته البحثية للترقية إلى درجة الأستاذية.

ودخل، أثناء الحرب البروسية - النمساوية، وعندما كان طالباً في جامعة «ليبتسج» في سلاح المدفعية المتحركة بحماس رومانسي، ووجد أن العمليات الحربية كريهة، غير أنه ظل مستمراً بإخلاص حتى وقع من على فرسه وأصيب إصابة شديدة في صدره أجبرته على

أن يخرج من الخدمة العسكرية. وعندما نشبت الحرب البروسية - الفرنسية في عام ١٨٧٠، كان نيتشه قد أصبح مواطناً سويسرياً، وأصيب بخيبة أمل لأنه لم يستطع أن يخدم في الجيش الألماني كمقاتل. والتحق بخدمة التمريض حيث عمل بجهد شديد. ووقع نتيجة للعمل الزائد والتعب ضحية للدفتريا والدوستاريا، واضطر إلى التقاعد. وربما تكون رؤيته للمعاناة المفزعة للجرحى الذين أحاطهم برعايته قد أصابته بصدمة عصبية لم يُشف منها تماماً على الإطلاق، بصفة خاصة عندما عاد إلى واجبات أستاذه في «بازل» قبل أن تكتمل صحته البدنية فتمكنه من القيام بتلك الواجبات. وقد عانى بعد ذلك من إجهاد في العين، وصداع شديد، وسوء هضم، وأرق، لكنه استمر في التدريس حتى اضطرت صحته السيئة إلى أن يستقيل من الأستاذية في عام ١٨٧٩.

وعاش السنوات العشر التي تبت عام ١٨٧٩ على دخله الشخصي المتواضع، ومعايشه كأستاذ، منتقلاً من مكان إلى مكان، خاصة إلى أماكن في سويسرا وإيطاليا الشمالية، يعيش بمفرده ويسعى إلى استعادة صحته. وإبان تلك السنوات، نشر أعماله الأكثر شهرة، غير أنها لم تلق إلا اهتماماً ضئيلاً. وفي يناير عام ١٨٨٩، أصيب بسكتة في الدماغ جعلته يفقد الوعي لمدة يومين، ولم يستعد على الإطلاق سلامة عقله، سوى لحظات قليلة. ومنذ ذلك الوقت، قامت والدته برعايته، وبعد أن ماتت في عام ١٨٩٧، تولت أخته رعايته. وإبان تلك السنوات الأخيرة التي يرثى لها، بدأت كتاباته تجذب الانتباه، وأصبح من الفلاسفة المقروءين بصورة أكثر انتشاراً.

لقد كان هذا الإنسان غير العادي لِيَن الجانب، ودوداً، ومهذباً في تصرفه، على الرغم من أنه كان عصبياً وسريع الانفعال في بعض الأحيان، ولم يكن من السهل لأي واحد أن يصاحبه لمدة طويلة. وصور أصدقاءه في صورة مثالية، وربما كان يعرض عنهم عندما انتبه إلى عيوبهم. ولم يحد باستمرار عن المسار الذي اعتقد أنه صحيح - وهو الدفاع عن الإطاحة بالثقافة المسيحية الحديثة والأخلاق الديمقراطية، وإحياء ما انتقع أنه مثال الحياة اليوناني الأرسطراطي القديم. وقد ضحى بصداقات ومكانة شعبية من أجل الحقيقة كما كان يراها. وبعد أن تقاعد، وعاش في عزلة، يصارع المرض المستمر والألم، كتب كتاباً إثر كتاب دون أن يلاقى تقديراً حتى بعد أن فقد عقله. والقول بأنه لم يجد أحداً يعجب بشجاعته وإخلاصه، كما يحكم عليه البعض، هو قول ليس في محله بدرجة كبيرة.

٢ - المرحلة الأولى

تبدأ المرحلة الأولى من عمل نيتشه كفيلسوف بكتابه «ميلاد المأساة» الذي نشر عام ١٨٧٢، وتنتهى فى عام ١٨٧٩. ويفسر نيتشه، فى هذا الكتاب، المغزى الباطنى للحياة اليونانية والأدب كما يراه. وهذا المغزى هو صراع بين «إرادة الحياة» الأصلية عند شوبنهاور، التى يحولها نيتشه إلى تأكيد سار ومدفع لغرائز، ساذجة، وسريعة الانفعال، ولا تخضع لقانون، وهى التى كانت مرتبطة بمراسم احتفالات «ديونيسيس» (أو باخوس)^(*) وفى مقابلها التفكير الهادى، والمنظم، والعقلى، الذى يرمز إليه «أبوللو»^(**)، إله الحكمة والعدالة الذى ارتبط بربات الفنون. والإفراط فى الموقف «الأبوللونى»، جعل، اليونان عقليين أكثر مما ينبغى، وأكثر اهتماماً بالتاريخ الماضى والتفكير المجرد. وعندما أصبح هذا التفكير فى النهاية، مهيمناً مع سقراط وبعده، أدمن اليونان التحليل الفلسفى حتى إنهم توقفوا عن أن يكونوا رجال عمل أو مساهمين عظام فى الشعر والفن فأعقب ذلك الانحطاط والفساد. أما الإفراط فى الموقف الديونيسى، فلم يكن أكثر من استباحة للقانون، والسكر، والنزاع. لقد كان اليونان فى أحسن الأحوال شعراء ورجال عمل عندما ارتبط الاثنان بصورة ملائمة جداً ويخفف كل واحد منهما من حدة الآخر. وأوضح «هوميروس» أفضل شعراء التراجيديا ذلك الارتباط فى مستويات مختلفة من الحضارة. وعندما كتب نيتشه ذلك الكتاب، اعتقد أن الارتباط الصحيح للتجاهين يُدرك فوراً فى العالم الحديث عن طريق التطور الأبعد للموسيقى الألمانية، الذى كان صديقه «ريتشارد فاغنر» R. Wanger آخر وأفضل معبر عنه.

(*) ديونيسوس (أو باخوس) هو إله الخمر عند اليونان الذى فرّق الجبابة جسمه أرباً وسلقوها فى قدر، فأنقذت الآلهة أثينا قلبه، وأعطاه «زيوس» كبير الآلهة إلى «سميلي» فحملت به وولد الإله مرة أخرى. وهو يرمز إلى السكر والنشوة والموت ثم الميلاد من جديد قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام المجلد الأول ص ٣٠٣ وما بعدها - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المراجع).

(**) الإله أبوللو Apollo هو أحد آلهة الأولمب الأثنى عشر فى أساطير اليونان وهو إله متعدد الوظائف. فهو إله النبوءة والعلاج والشفاء، والموسيقى، والرماية، والشباب، والفنون، والعلم والفلسفة ولما كان راعياً للموسيقى وغيرها من الفنون فقد ارتبط اسمه بربات الفنون التسع Muses وهى بنات زيوس كبير الآلهة. قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص ٤٣٥ وما بعدها (المراجع).

وقد قبل نيتشه، في ذلك الوقت، فلسفة شوبنهاور، في ملامحها المثالية والإرادية. فالعالم من حيث إنه إرادة هو الأساس، أما من حيث إنه تمثل فهو ثانوى ومشتق. كما قبل رأى شوبنهاور فى الفن بوجه عام. فالموسيقى تكشف عن العالم من حيث إنه إرادة، فى حين أن الفنون الأخرى تكشف عن الأفكار. ويختلف نيتشه عن شوبنهاور فى أنه يأخذ الفن بصورة أكثر جدية. فالفن ليس مجرد تخفيف مؤقت لصراع الإرادة العقيم والذى لا يتوقف. بل يجد فيه نيتشه متعة استيطيقية عظيمة حتى إنه يعتقد أن الإرادة تصل فيه إلى إشباع إيجابى مبهج، وتكون الحياة فى هذه الحالة أكثر قيمة وفائدة. ويذكرنا نيتشه بشلنج والفلاسفة الرومانسيين الألمان الآخرين، فى حبه المبهج للجمال الموجود فى الطبيعة والفن. إن الإنسان لا يتحمل فحسب عن طريق الإبداع الاستيطيقى والتذوق، بل إنه يستمتع بالحياة بصورة إيجابية ويجد أنها خيرة أيضاً. إن العالم يصبح مبرراً ميتافيزيقياً فى وجوده لأنه يجعل الخبرة الاستيطيقية ممكنة. ولذلك يبدأ نيتشه فى ذلك الكتاب باستبدال الأمر الإيجابى «بتأكيد إرادة القوة»، بأمر شوبنهاور «بانكار إرادة الحياة». وكان يعنى بالقوة فى ذلك الوقت الفعل، بصفة خاصة فى الإنتاج الاستيطيقى والمتعة. ويشير إلى المسيحية إشارة طفيفة، غير أنه يقصد بوضوح استبعادها، التى يفسرها، مثل شوبنهاور، بأنها ديانة تعلم إنكار إرادة الحياة - إنكار لا يستحسنه، بصورة لا تشبه شوبنهاور. إنه يريد من المحدثين أن يقوموا بإحياء التأكيد اليونانى القديم للإرادة مرتبطاً بالاتجاهين الأبوللونى والديونيسى، يكون فيه الإبداع الفنى فعالاً ويكون الناس أقوياء وأشداء ولايستغرقون فى تأمل مجرد أو فى إحسان مسيحي وزهد إلى حد أنهم يفقدون فاعليتهم ويدب فيهم الفساد والانحلال.

ويتضمن العمل الرئيسى الآخر فى هذه الفترة وهو كتاب «خواطر فى غير أوانها» وجهة نظر مماثلة. ويعرض نيتشه فى هذا الكتاب العيوب الثقافية فى ألمانيا آنذاك، ويحث على الإصلاح. ويرى أن التعامى عن تلك العيوب خطأ كبير، وتصور أن الانتصار الحالى على فرنسا يرجع إلى سمو الثقافة الألمانية. إن النصر العسكرى هو ببساطة ثمار الشجاعة الأخلاقية والجسدية، التى تفوق فيها الألمان باستمرار، تحت توجيه القادة (الجنرالات) الأكفأ. إن الثقافة الألمانية لا تزال أدنى إلى حد كبير من ثقافة فرنسا، التى تعلم منها الألمان كثيراً. ويقيّم دراسة التاريخ، التى من مزاياها التحرر من الأفق الضيق للحاضر، ومعرفة الأحداث الماضية، والتعرف على روح الماضى المبدعة العظيمة. ويمكننا، عن طريق دراسة

نقدية للتاريخ، أن نخطط بعقلانية لمستقبل يكون إبداعاً جديداً، وليس تكراراً للماضى. ويجعل الاستخدام الخاطيء للتاريخ، من ناحية أخرى، - ويبدو أنه اعتقد أن التاريخ يُدرّس ويُعلّم باستمرار بطريقة خاطئة - الناس خامدين، ويعطيهم إحساساً بالدونية مقارنة بشخصيات الماضى العظيمة، إنه يجعلهم مقلدين فقط، وبيغاوغات. ويهاجم «ديفيد شتراوس» بتهمهم، الذى يتهمه باستخدام التاريخ بطريقة خاطئة. ويتمسك بشوبنهاور من حيث إنه نموذج للمعلمين، لأنه كان مفكراً مبدعاً ومستقلاً. ويرى فى «ريتشارد فاجنر» فتناً عظيماً استطاعت موهبته أن تكشف عن الروح الحقيقية والتاريخية والأسطورية لأبطال العصور الوسطى، ويستخدم التاريخ، من ثم، استخداماً صحيحاً، وسيؤدى إصلاحه للموسيقى والمسرح مع مرور الأيام إلى تطورات فى كل مكان - فى عادات الناس، والتعليم، والتواصل الاجتماعى. ولقد أخطأ نيتشه فى تقديراته «لشتراوس»، و«فاجنر»، و«شوبنهاور»، كما يعترف فيما بعد، لكن وصفه للشخصيات يكشف عما عساها أن تكون مثله الخاصة، وعن أنواع الناس التى تتفق - أو لا تتفق - مع هذه المثل.

٣ - المرحلة الثانية

يؤرخ للمرحلة الثانية من حياة نيتشه من عام ١٨٧٨ حتى عام ١٨٨٢. وهى تبدأ بالتدهور الخطير فى صحته الذى اضطره إلى أن يستقيل من أستاذه وأصبح بعيداً عن «فاجنر»، الذى خيب أمله إلى حد كبير، بسبب إعجابه المتزايد بالمسيحية الزاهدة الذى عبر عنه فى «أوبرا برسيغال». ولم يعد نيتشه يأمل فى أن يقوم فاجنر باستعادة الموقف اليونانى من الحياة. وكان نيتشه مضطراً، بدون مساعدة من غيره، إلى أن يفعل ما يستطيع لكى يحدث الإصلاح الذى اعتقد أنه لا مناص منه لو أرادت البشرية أن تصبح سليمة مرة أخرى، وتتغلب على الانحلال والفساد. وفى عزله ووحده، عندما كان يعانى من تعب عينه الشديد، وكان مهدداً بالعمى، وكان عصيباً بسبب قلة النوم، وابتعد، جزئياً، عن أقاربه بسبب رفضه للمسيحية، ناضل بعزم ثابت، وكتب أفضل ما استطاع. لم يتمكن من العمل إلا لفترات قصيرة كل مرة، ووجد أنه من الأفضل فى ظل تلك الظروف أن يعبر عن نفسه فى إنشآت قصيرة تكون فى الأغلب من أقوال مأثورة، كتبها بصورة جميلة، ولاذعة، وتجذب انتباه القارئ، وتجبره على التفكير. وجمع نيتشه تلك الإنشآت القصيرة فى

كتاب، يخلو من أية بنية منطقية محددة أو حجة متصلة. وربما عرف أن كثيراً من أقواله كانت مبالغات، ويبدو أن بعضاً منها كان يناقض البعض الآخر، بناء على فحص سطحي على الأقل. ومع ذلك، كان اللبّ الأساسي لتفكيره متسقاً، وكان يأمل في أنه قد يتبين أنه قاطع وقوى الحجة.

والكتب الثلاثة في هذه الفترة هي: «إنساني، إنساني إلى أقصى حد»، و«الفجر»، و«الحكمة المرحمة» كتب الكتاب الأول عندما كان إحباطه وصحته السيئة في حالتهما القصوى. وبين، في الكتابين الأخيرين، أشار الصحة التي تحسنت إلى حد ما، والأرواح الأكثر بهجة، والثقة العظمى؛ وأصبحت بعد ذلك أكثر تماسكاً وأفضل تنظيمًا في التفكير والبناء.

وتظهر تلك الكتب إعجاباً بالبحث العلمي، ومعرفة طفيفة بالبيولوجيا، وعلم الاجتماع؛ وهذا هو كل ما يبرر تسمية تلك الفترة باسم «المرحلة العلمية». وفي بعض الحالات يكون شاكاً بعض الشيء: فهو يعتقد أنه لا يمكن معرفة الصدق المطلق والأخلاق، ويجب رفض كل ميثافيزيقا. ولا بد أن يعتقد الناس ويفعلوا بمقتضى مبادئ تكون فعالة باستمرار. ومع ذلك، يظل نيتشه، بوجه عام، بما فيه الكفاية ميثافيزيقياً يعتقد أن الحقيقة القصوى للعالم هي الإرادة. ومثله الأعلى الأخلاقي والاجتماعي ليس هو المواطن القومي الألماني، وإنما هو الرجل «الأوروبي الجيد» الموهوب «بروح حرة»، والذي يتحرى الحقيقة بلا خوف ويكشف عن الادعاءات الكاذبة والخرافات. ولذلك، أهدى كتابه «إنساني، إنساني إلى أقصى حد» إلى ذكرى «فولتير»، فقد كان نشره يصادف مرور مئة سنة على وفاة فولتير. أما الأخلاق فهي نسبية إلى حد كبير، وما هو صحيح بالنسبة لإنسان أو لعصر ما قد يكون خاطئاً بالنسبة لإنسان آخر أو لعصر آخر، فليست هناك معايير أخلاقية ثابتة؛ والناس أشبه «بأرواح حرة» يجب ألا تنقدهم عادات، ولهم الحرية في أن يبحثوا عن الخير لأنفسهم وفقاً لأحكامهم الخاصة^(١). ومع ذلك، يبدو أن نيتشه كان مقتنعاً بأن كل «الأرواح الحرة» تقبل مثله الأخلاقية الخاصة، التي، بينما لا يتصورها بوضوح كما تصورها في مرحلته الثالثة، فإنها تتضمن فضائل المنزللة الأرستقراطية لدى اليونان القدماء مثل: الأمانة تجاه الذات والأصدقاء، والشجاعة ضد الخصوم، والكرم تجاه المنهزم، والأدب تجاه الجميع^(٢).

ويرفض المسيحية بشدة لأسباب عدة. فليس هناك إله، والإيمان بإله انقرض تقريباً،

وذلك ما يقصده عندما يقول «لقد مات الإله». والصلاة سُخف وبطلان. والمسيحية كما علمها «يسوع» في الأصل سيئة؛ وأصبحت أسوأ عن طريق «بولس» وأولئك الذين جاءوا بعده. إنها تأكيد زائف على الحب، والشفقة، والتعاطف. هكذا أطاحت بالمثل والقيم اليونانية القديمة. إنها مفسدة تماماً للإنسان الحديث، الذي يجب أن يكون «روحاً حرة»، ويثبت وجوده، ويعتمد على نفسه. وتصورها للخطيئة والإثم تصور خاطيء، لأن الإرادة لا تكون حرة، ولا يحكم الناس في أمر من الأمور إذا لم يكونوا مسؤولين عن أفعالهم. وسوف لا يُلام المجرمون ولا يعاقبون إذا لم يكونوا مخطئين ومدننين، وهنا يبدو أن نيتشه قد سبق أفكار أكثر الرديكاليين من بين علماء الإجرام المعاصرين^(٣).

٤ - المرحلة الثالثة

أهم أعمال المرحلة الأخيرة من حياة نيتشه (١٨٨٣ - ١٨٨٨) هي: «هكذا تكلم زرادشت»، الذي يغطي مجال فلسفته بأسرها، لكن يصعب فهمه بسبب رمزيته المجازية، على الرغم من أنه كتاب ذو جمال نادر. ويعبر «زرادشت» عن آراء نيتشه، ويجب أن يُقرأ هذا الكتاب والقصائد - وهي ليست صعبة - باللغة الألمانية لو كان ذلك ممكناً، حتى تُقدر من وجهة نظر أدبية. وكتابه «بمعزل عن الخير والشر» و «أصل الأخلاق» كتابان يسهل فهمهما. وهما يؤكدان مسألة التفاوت في تقييم جميع القيم. وكان نيتشه ينوي أن يكون كتابه «إرادة القوة» أعظم مؤلفاته، ويقدم فيه عرضاً نهائياً وكاملاً لمذهبه كله. وهو إلى حد ما أكثر كتبه إقناعاً، على الرغم من أنه اضطر إلى أن يتركه دون أن يكتمل. وكتاب «عدو المسيح» هو هجوم ممتد على المسيحية. وكتابه «هذا هو الإنسان» هو سيرة حياة، كتبه قبل السكتة التي تعرض لها بسبب جلطة في دماغه، وكلفته سلامة عقله. وينم العنوان وعناوين الفصول عن هوس العظمة، لكن الكتاب ذو قيمة لأنه يلقى الضوء على طبيعة تفكيره وتطوره^(٤). ولأن كل كتب تلك المرحلة تنفق في التفكير بصورة جوهرية، فلا داعي لأن نقدم لها تفسيراً منفصلاً.

لقد أكد «شوبنهاور» أن الحقيقة الأساسية هي الإرادة، وأن العالم من حيث إنه تمثل ثانوى. ويستمر «نيتشه» في الإيمان بذلك، على الرغم من أنه لم يعتقد في مرحلته الثالثة أنه يمكن تطوير منطق للتفرد مثلما فعل «شوبنهاور» عن طريق مبدئه في العلة الكافية.

وبهذا المعنى الضيق فقط يرفض نيتشه الميتافيزيقا. ولقد أكد شوبنهاور أن الإرادة تغلب نفسها باستمرار، فطالما أن عالم الأشخاص والأشياء عالم سيء لا علاج له، فمن الأفضل إنكار الإرادة إنكاراً تاماً. ويعتقد نيتشه، كما رأينا، حتى في مرحلته الأولى أن الإرادة تكون ناجحة ولها ما يبررها في الخبرة الاستطيقية؛ فالإرادة، التي يوجهها تأليف مناسب للمبدأ الديونيسي والأبولوني، ينبغي تأكيدها من حيث إنها «إرادة القوة». ويستمر نيتشه في مرحلته الثالثة في الاعتقاد بذلك. ولديه الآن أسباب إضافية لاستمراره في ذلك الاعتقاد، خطرت على باله عن طريق القراءة العلمية التي انشغل بها أثناء مرحلته الثانية.

وقبول نيتشه «المذهب التطور» هو مثال على ذلك. فمن المحتمل أنه آمن بالتطور البيولوجي من قراءة «دارون»، و«سبنسر»، غير أن تفسيره للتطور مختلف أتم اختلاف عن تفسيرهما، وهو يشير إليهما بازدراء باستمرار. فليس الصراع بين الأنواع المختلفة، وبين أفراد من نفس النوع، عند نيتشه هو الصراع عند دارون، فالضال هو من أجل الوجود، وليس نتاج بقاء تلك الأنواع وهؤلاء الأفراد الذين تصادف أن تطابق اختلافاتهم العرضية البيئية. ويرفض نيتشه الآلية والمادية تماماً. فهو يعتقد أن القوة الدافعة الأساسية في الطبيعة هي إرادة القوة. وتصوره هذا يشبه تصور «شوبنهاور»، و«لا مارك» البيولوجي الفرنسي، أكثر من أي بيولوجي إنجليزي. وإرادة القوة هي قوة نشطة تشكل صوراً وتخلقها؛ وتستخدم البيئة وتستغلها من أجل غاياتها الخاصة. والتغذية والتكاثر عمليتان تحافظ بواسطتهما الإرادة على نفسها وتتغلب على العقبات. والألم ذو قيمة إيجابية؛ لأنه يعطى الإرادة فرصة لأن تغلب عليه. إن نيتشه ليس فيلسوفاً من أنصار اللذة، فهو يمجّد الألم بصورة مطلقة. والشعور، والوعي، والتفكير، عمليات نشأت مؤخراً تحقق بواسطتها الإرادة الانتصارات على الطبيعة.

وقد أُرْجأ نيتشه تفسيره للتطور إلى مناقشته للمنطق والأخلاق. فالعمليات المنطقية، بما في ذلك مقولات كانط، لا تمتلك شيئاً قَبلياً أو كلياً عن هذه العمليات. فهي نتاج للتطور، وهي أدوات نختَرها الإرادة وتستخدمها لأغراضها؛ لأنها لا تخبرنا بشيء عن الطبيعة الحقيقية للواقع. والحقيقة هي بساطة ما يعمل باستمرار، والخير هو فقط ما يساعد على إنجاح رغبات الإرادة. ولا وجود لمعايير مطلقة سواء في المنطق أو في الأخلاق، وما يكون صادقاً وصحيحاً في وقت ما قد يكون زائفاً وخاطئاً في وقت آخر. وكثيراً ما يقال إن «النسبية البيولوجية» عند نيتشه، كما تُسمى أحياناً، والتي تظهر في تلك الآراء في

المنطق والأخلاق، تكشف عن تشابه ضئيل مع آراء البرجمانيين الأمريكيين، من أمثال «وليم جيمس» و«جون ديوى»، غير أن تصوراتهم قد تطورت وطبقت بطرق مختلفة أتم الاختلاف، ولا تدين بشيء لنيتشه. وبينما يبدو نيتشه أحياناً أنه ينكر وجود معايير مطلقة في المنطق والأخلاق، إلا أنه مع ذلك يعتقد بوضوح أن فلسفته الخاصة هي حقيقة مطلقة، وأن تأكيد إرادة القوة صحيح بصورة مطلقة باستمرار وخير بصورة مطلقة. إن نيتشه ليس أساساً فيلسوفاً نسبياً وليس فيلسوفاً برجمانياً.

إن إرادة القوة خيرة. فهي تجعل تطور أنواع الحياة العليا ممكناً. كما أنها انتجت في المرحلة اليونانية المبكرة أفراداً أقوياء، وأكفاء، ذوى أجسام صحيحة وجميلة، وعقول ثاقبة، وقوى استيطانية لديها القدرة على الإبداع والتذوق. وكان يمكن أن تستمر في أن تفعل ذلك لو أن الحضارة الأوربية لم تسر على الطريق الخاطيء أثناء الألفين سنة الماضية، مشجعة أفراداً ضعفاء، وغير أكفاء، وغير مناسبين من الناحية البيولوجية، وذوى إرادة قوية تم قمعها وكبحها، وهم من نوع يشبه الارستقراطيين اليونانيين القدماء. ومن ثم يستشهد نيتشه بعلم البيولوجيا في الدفاع عن الرغبة في استعادة الحضارة اليونانية. فالنوع اليوناني القديم كان صحيحاً من الناحية البيولوجية، أما النوع المسيحي فهو فاسد ومتدن. وإذا تمكنا من إحياء النوع القديم، واستعدنا المثل العليا القديمة، فربما يمكن استئناف مسيرة التقدم التطور، بحيث يظهر في المستقبل «الإنسان الأعلى» Superman، الذى يفوق كثيراً الإنسان كما نعرفه والذى يفوق القردة الآن. والحروب العرضية، أى من حين لآخر، مطلوبة لكي تطور الشخصيات الصلبة والرجال النشطين الشجعان، ولكى تسهل تطور الأنواع العليا. وهكذا يجد نيتشه فى التطور البيولوجى ضماناً لإمكان التقدم. وتثبيط الهمم فى حالة الإنسان الراهنة، والتشاؤم ليس استدلالاً حتمياً كما يرى شوبنهاور؛ لأن التقدم ممكن، مع وصول الإنسان الأعلى.

ويؤكد تفسير نيتشه للعلم الفيزيائى الحديث فكرة التطور القديمة فى دوائر علمها بعض فلاسفة اليونان الأوائل أمثال «هرقليطس»، و«أنباد وقليس»، و«فيثاغورث». وصيغة نيتشه لذلك هى قانونه «العود الأبدى» eternal recurrence. فظالما أن المكان، والمادة، والطاقة، متناهية ومحدودة فى الكمية، بينما الزمان ليس له نهاية، فمن المحتم أن نفس ارتباطات المادة والطاقة فى المكان سوف تحدث مرة ثانية، وثانية فى المستقبل. وإذا كنت إنساناً بطلاً قوياً ذا ثقافة، تعيش حياة نبيلة، ترغب فى أن تعيش مرة أخرى عدداً لامتناهياً

من الأوقات في المستقبل، فإن توقع العود الأبدي يرحب بك، وإذا دب فيك الفساد والإنحلال، فإنك تنفر من الفرع أمام التوقع حتى إنه يجب أن تعيش الحياة نفسها مرة أخرى وأخرى، أى تعيش عالمًا بدون نهاية. ولا يستطيع سوى الإنسان النبيل، والبطل المرح، أن يواجه العود الأبدي بهدوء واطمئنان.

ولذلك، فنحن نحتاج إلى تجاوز كل القيم، أعنى رفض قيم المسيحية المتداولة، والديمقراطية، والنفعية، والاشتراكية، والعودة إلى قيم النبلاء والأرستقراطيين القديمة. ويعتقد نيتشه أن لفظي «خَيْرٌ»، و«سَيِّءٌ» (Schlecht) قد استخدما في أخلاق السادة القديمة بمعنى ما، وأن لفظي «خير» و«شر» (bose) قد استخدمهما العبيد بمعنى مختلف. فلفظ «خير» يعنى بالنسبة للسادة، مثل الأرستقراطيين اليونانيين القدماء، وفاتحى الهند الآريين، والرومان القدماء، والغوطيين، والأسكندنانيين، والأشراف من العرب، والألمان، واليابانيين - أشخاصًا مثلهم، أى «حيوانات شقراء» رائعة، ورؤساء وحكامًا، وملاكًا أغنياء وعظماء. وهؤلاء شجعان، وصرحاء، وأمناء، ذوو نفوس صافية، لا يتزوجون من الطبقات الدنيا. أما لفظ «سَيِّءٌ» فيعنى بالنسبة لهم (للسادة) الناس الذين قهرهم النبلاء - أى الناس ذوى «البشرة السمراء»، وقيحي النظر، والأغبياء، والأذلاء، والجبناء، والكذابين، والخائنين، والذين لا يصلحون إلا أن يكونوا عبيدًا، وينهمكون فى العمل الاقتصادي لكى يدعموا السادة فى حياتهم الحرة الخاصة بالمغامرة والثقافة. أما لفظ «خير» فهو يعنى بالنسبة للعبيد، من ناحية أخرى أناسًا مثلهم - أى أناسًا فقراء، ومغلوبين على أمرهم، ومعتمدين، ويعانون، ومرضى، وقيحي الخلق، حلماء، وضيعى المقام، وضعاف العقل، بينما لفظ «شر» يعنى بالنسبة لهم (للعبيد) الإنسان النبيل، والشري، والفظ، والشهوانى، والمتفطرس، والقوى.

وقد انتصرت الطبقات الذليلة، التى قادها الكهنة الذين أرادوا أن تكون لهم اليد الطولى، انتصارًا كاملًا على الطبقات النبيلة مع ظهور المسيحية، التى أنقصت من قدر فضيلة النخوة، والبسالة مثل الشجاعة، وتأكيد الذات، والشرف، وتقدير الجمال، ورفعت من قدر التعاطف، والشفقة، والحلم، والتبل، والحل السلمى، والذلة، والإبقاء على الكسيح، والأعرج، والأعمى، والغبي، وغير الكفاء، والذين يعانون من صفات من هذا النوع. وتدين المسيحية بأصلها لليهود، الناس الأذلاء الذين كرهوا الفاتحين ذوى النخوة. إن اليهود ماكرون حتى إنهم رفضوا المسيحية دينًا لهم، وبهذا الرفض احتالوا بسهولة على

الرومان في قبولها. ودافع المسيحية الخفى هو أمل العبد في أن يقتص من أسياده والسيطرة التامة عليهم، وذلك وعد المسيح في الكتاب المقدس من الوحي وفي أعمال الرسل وآباء الكنيسة، بأنه سوف ينتصر على أسياده في العالم الآخر، وسيفرح بالتمتع بأنواع الغبطة والسعادة في الجنة، عندما يراهم يتململون في صنوف من عذاب جهنم الأبدية.

ونتيجة هذا الانتصار للمسيحية، بالإضافة إلى حركات مشابهة في الروح، مثل الديمقراطية، وخلص العبيد، والمساواة في حقوق النساء والمساواة في حقوق العمال، وانتشار الاشتراكية، هي المحافظة على السلالات والطبقات الضعيفة والوضعية من البشر وانتشارها، وإضعاف الأوربيين المحدثين ذهنياً وجسدياً، وكبت الفردية، والنبل الحقيقي، وخنق الموسيقى العظيمة، والفن، والأدب، وبوجه عام قلب كل القيم المناسبة. لقد حدثت تأكيدات مؤتة من جديد للقيم الحقيقية القديمة أحياناً، كما هي الحال في عصر النهضة وفي سيرة نابليون. غير أن هذه التأكيدات قد تم إخمادها وزالت - فقد أزلت حركة الإصلاح الديني عصر النهضة، وأزال الحلفاء، الذين حركتهم مبادئ ديمقراطية، نابليون. إن نيتشه لاذع وقاسي، ويشعر أنه يقاتل وحده في معركة، غير أن لديه أملاً في أن أوربا قد تدرك مع مرور الأيام حقيقة ما يقوله، وأن سيتم استعادة الحضارة القديمة. وقد ظهر أحياناً إنسان في العالم الحديث يتنبأ إلى حد ما بما عساه أن يكون الإنسان الأعلى: ومن الأشخاص الذين تم تزكيتهم نابليون، وجوته، وليبتس، وفولتير - وحتى قبصر بورجيا^(٥). ومن بين النماذج السيئة - عدا رجال الدين المسيحيين - الذين ناصرُوا أخلاق العبيد في العصور الحديثة: «جون ستوارت مل»، وهربرت سبنسر.

وبأمل نيتشه في تجاوز جميع القيم، وأن يتم قلب أخلاق العبيد المهيمنة الآن، والعودة إلى أخلاق النبلاء. والفن هو الدافع العظيم إلى النشاط، ويتم التعبير عن إرادة القوة، بصورة ملائمة، في الفن، ويكون للكون تبريره النهائي. ومعظم الفن الحديث، لسوء الطالع، منحط وفساد وردىء؛ لأنه يروق الطبقات الديمقراطية. ولا بد أن يستعيد الفن روحه القديمة ويربط الاتجاهين الديونسيسي والأبوللوني، بصفة خاصة الاتجاه الأول. ولا يتوقع نيتشه أن تقبل الطبقات الديمقراطية آراءه؛ إذ يكفي جداً بالنسبة لها أن تستمتع بأخلاق العبيد وفنهم، اللذين يعبران عن روح خسيئة. وربما كان لا بد لهما أن يستمرا في الوجود، وأن يجعلوا الإنجازات العليا للنبل ممكنة عن طريق عملهما. لكن تلك الطبقات ستبلغ مرة أخرى السمو وتنتج أرواحاً عظيمة ومبدعة، تعد الطريق للإنسان الأعلى في كل

دائرة متتابعة من دوائر العالم التي تتكرر على الدوام. وعلى الرغم من أن نيته كان يكره الديمقراطية، فمن المشكوك فيه ما إذا كان سيحب «هتلر» أم لا. لقد تصور نيته نفسه «أوربياً فاضلاً» لا وطنياً ألمانياً.

٥ - تقييمات

يعتقد معظمنا أن نيته كان مخطئاً أكثر من كونه مبرراً في مزاعمه. لقد كان، في الغالب، ذا قيمة من حيث إنه مصلح. وعلى أية حالة، يميل الباحثون الكلاسيكيون إلى الاعتراف بأنه كان على حق في تفسيره للروح اليونانية المبكرة والحضارة التي سبقت عصر سقراط، ويسلمون بأنهم مدينون له^(٦). ومن المحتمل، أنه لا أحد من علماء الرياضة، وعلماء الفيزياء، وعلماء الفلك يستحسن مذهب العود الأبدى^(٧). ويعتقد أغلب الفلاسفة المعاصرين أن التطور ليس مادياً تماماً أو آلياً، وهو يعبر على الأقل من بعض الوجوه، عن مبدأ روحى باطنى. ويجدون شيئاً ما موحياً في مفهوم «إرادة القوة» عند نيته، على الرغم من أن البعض يفضل نسبة العقلانية والذكاء لتلك الإرادة، ويميل المؤلهة إلى أن يجدوا فيها تجلياً لله.

والقول بأن ثمة انحطاطاً وتدهوراً في الشعوب الأوربية في العصور الحديثة هو قول مشكوك فيه؛ إذ أن مضامين البيولوجيا لا تشير بالتأكيد إلى الرغبة في حروب يتم فيها تدمير خيرة الشباب. وتعتقد كثير من العقول المفكرة، من ناحية أخرى، أن السكان يتناسلون، في الغالب، عن طريق العناصر الأقل صلاحية في السلالة. ولا بد أن نأمل في أن علماء دقيقاً لتحسين الجنس البشرى سوف يتطور أحياناً حتى إنه يستطيع أن يحدد من الذى لا ينجب ومن الذى يحدد النسل. ولا وجود لمعلومات علمية موثوق بها تماماً متاحة في هذا الموضوع الآن.

ويؤمن معظمنا بالديمقراطية، وتندم قلة قليلة على زوال العبودية، أو على الاعتراف للنساء بالحقوق المتساوية مع الرجال، وتحسين حالة الطبقات العاملة. وقلما يعتقد أحد أن الطبقات الأكثر تواضعاً في المجتمع لا بد أن تستغل لمصلحة الارستقراطيين ذوى الامتيازات. ومع ذلك، فهناك حد لفرض الضرائب على المجتهدين، والمقتصدین بدرجة كبيرة، والأكثر نجاحاً، ولا بد من حثهم بالتالى على الزواج متأخراً وأن تكون لديهم

عائلات صغيرة، بينما يستفيد العاطلون، والأقل طموحاً، والأقل مسئولية من النفقات العامة الكبيرة.

حقاً إن رعاية الفنون والآداب، في الماضي، واليوم عن طريق الطبقات الأكثر غنى قد ساعدت على تحقيق إنجازات رفيعة ذات قيمة حضارية باقية. وعندما قدمت الصور المتحركة، وموسيقى الراديو، والتصوير، متعة أستاذية للجماهير، لم تبرهن، مع ذلك، على أن الديمقراطيات تستطيع أن تنتج أو تتذوق فناً من الطراز الأسمى. ونحن في أمريكا فخورون بحقيقة تذهب إلى أن أعداداً كبيرة من الشباب بالنسبة إلى السكان يلتحقون بمدارسنا الثانوية وجامعاتنا أكثر مما كان عليه في الماضي في بلدنا، أو في أي بلد آخر في أي عصر. ومع ذلك لا بد من الإقرار بأن نوع التعليم الذي يُحصَلُ في مؤسساتنا التعليمية يجب أن يُقلل بالنسبة إلى البلدان الأوروبية الأفضل لكي نطوعه لمصلحة الأعداد الغفيرة التي تزدهم بها مدارسنا، ونطوعه أيضاً لاستيعابها الذهني. وثمة حقيقة مؤكدة في الفكرة التي تقول «بأرستقراطية الأذهان»، وهي حقيقة تُجاهلها مؤسساتنا التعليمية.

لقد قَبِلَ نيتشه تفسير شوبنهاور للمسيحية بأنها دين ينكر العالم، ويفضل الزهد، ويؤكد حياة ضيقة ومقيدة. ويتفق معظمنا مع نيتشه في رفض ذلك النوع من المسيحية الذي يفضل شوبنهاور في نزعه التشاؤمية. لكن كثيراً منا يعتقد أن المسيحية الأولى والمسيحية التي أعقبتها لم تكن من ذلك النوع. والمسيحية التي يلجأ إليها معظم الناس في القرن العشرين ليست من ذلك النوع. فهي تؤكد النخوة، والاعتماد على النفس، والعالم. وهي تريد أن يبحث كل فرد عن تحقيق حياة أكثر ثراءً وكمالاً لنفسه وللآخرين. وإذا اهتمت مسيحية القرن العشرين بأن تحقق توزيعاً متكافئاً للفرص، وحماية كل شخص، فإنه لا يتم النظر إلى ذلك على أنه خطأ. وليس من الضروري أن نكون قاسيين، وغليظي القلب، ولا نعرف الرحمة والشفقة، حتى تكون لدينا مثل نبيلة، ونكون شجعاناً، وكرماء، وأمناء، وعادلين، وحكماء، ومعتدلين. وتنظر الكنيسة المسيحية إلى انتقادات نيتشه بإخلاص وفحص أمين للذات، مدركة إخلاصه لها، والشجاعة التي سببت له خسارة زملائه كانت من جراء ذلك. إن الكنيسة يمكن أن تتعلم، في الغالب، كثيراً من انتقاداته القاسية. لكن معظمنا يعتقد أن الكنيسة، بوجه عام، كانت على حق أكثر من نيتشه.

٦ - فلاسفة ألمان آخرون في الفترة المعاصرة

بينما قرأ الناس كتب شوبنهاور ونيتشه، ربما، في أنحاء واسعة خارج دوائر الجامعات في ألمانيا والنمسا، كان لفلاسفة هذين البلدين المهنيين أثر كبير في تلاميذهم وزملائهم في أماكن أخرى إبان السنوات المائة الأخيرة. وبالتالي، من المرغوب فيه بالنسبة للقارئ أن يتعرف على أسماء قلة من هؤلاء الفلاسفة الأكثر أهمية قبل أن تنتقل في فصول تالية إلى مفكرى غرب «نهر الراين».

لقد ذكرنا بعض خلفاء هيغل من قبل، في نهاية الفصل الذى تناولنا فيه هيغل. وهناك نمط مختلف تماماً من الفلاسفة وهو «جوهان فريدرش هربارت» J.F. Herbart (1776 - 1841)، الذى شغل كرسي كانط لمدة طويلة في جامعة «كولمبجرج»، وقدم، عكس الفلاسفة المثاليين الواحديين في عصره، نسقاً من مذهب الكثرة كان يسمى في المقابل «المذهب الواقعى»، على الرغم من أنه يبدو لنا الآن صورة معدلة من المذهب المثالى. ولقد أثرت آراؤه عن الوعى لمدة طويلة في علماء التربية الانجليز والأمريكيين، وفى «عتبة الشعور» عن التمثلات اللاشعورية الكامنة التى تشق طريقها إلى الوعى وتنبئ بتطورات أبعد حدثت مؤخراً فى علم النفس وعلم الطب النفسى. وطور «فون إدوارد هارتمان» E. V. Hartmann (1842 - 1906) صورة أكثر اعتدالاً من التشاؤم من الصورة الموجودة عند شوبنهاور، التى من خصائصها التأكيد على «اللاوعى» باعتباره الأساس الأسمى الذى تنشأ منه كل الظواهر الواعية. وطور «جوستاف تيدور فخنر» G. T. Fechner (1801 - 1887)، وهو من أنصار مذهب شمول النفس ووحدة الوجود، مذهب التوازى الفيزيائى - النفسى، الذى قدم بعض الأدلة التجريبية عليه، كان لها أثرها فى علماء النفس.

وتصور «رودلف هيرمان لوتزه» R. H. Lotze (1817 - 1881)، الذى زعم المعجبون به أنه أعظم المفكرين فى القرن التاسع عشر بعد هيغل «نسقاً من المونادات» يذكرنا بليبنتنس، غير أنه جعله ملائماً للمعرفة العلمية والاهتمامات الدينية فى عصره. وكان كتابه «الكون الأصغر» كتاباً مفضلاً لمدة طويلة عند طلبة الدراسات العليا فى الكليات الأمريكية. وأبقى «فلهلم فونت» (1832 - 1920) W. Wundt على نسق من المثالية الإرادية، يشتمل على مذهب التوازى الفيزيائى - النفسى. وأنشأ أول معمل نفسى،

وكانت له اسهامات ذات قيمة لعلم النفس الاجتماعى أيضاً، ووصف بدقة المناهج المنطقية للعلوم الطبيعية والاجتماعية، وقدم بحثاً فى الأخلاق. ودرّس لكثير من الفلاسفة وعلماء النفس الأمريكيين. وكتب «فريدريش بولزن» F. Paulsen (١٨٤٦ - ١٩٠٨)، وهو فيلسوف مثالى إرادى ومن أنصار مذهب وحدة الوجود، تأثر بكانط، ولوتزه، وفنخر، وفونت، كتباً واضحة ولها تأثيرها فى النفس، التى أصبح من بينها «المدخل إلى الفلسفة» و «مذهب الأخلاق» وتعليق على «امانويل كانط»، كتباً متداولة فى الكليات الأمريكية. ودافع «رودلف ابوكن» R. Eucken (١٨٤٦ - ١٦٢٦)، وهو مدرس بليغ ومؤثر، وترجمت كتبه إلى لغات كثيرة، عن نوع مختلف إلى حد ما من مذهب وحدة الوجود المثالية يذهب فيه إلى أن مصدر كل الحياة الذهنية الفردية هو عملية روحية كلية تتطور من طبيعة غير عضوية إلى حياة روحية؛ ويصبح العالم فى تلك العملية واعياً بذاته وتنشأ الشخصية البشرية.

وقد أحييت «مدرسة ماربورج»، التى قادها «هيرمان كوهن» (١٨٤٢ - ١٩١٨) و«بول ناتورب» (١٨٥٤ - ١٩٢٤)، فلسفة كانط فى صورة بسيطة من الناحية الميتافيزيقية، وطبقته على دراسة المنطق، والأخلاق، والسياسة. وأكدوا تفوق الدولة على الفرد، غير أنهما مهدا الطريق - عن غير عمد - للمذهب الشمولى عند «هتلر». وطورت «مدرسة فريبورج»، التى قادها فلهلم فيندلبانت (١٨٤٨ - ١٩١٥)، الذى اشتهر بنصوصه المتألفة فى فلسفة التاريخ، وهينرش ريكرت (الذى ولد عام ١٨٦٣)، وزوناس كون (الذى ولد عام ١٨٦٩) وهوجو منستيرج (١٨٦٣ - ١٩١٦) الذى ظل أستاذاً فى جامعة هارفارد لمدة طويلة) نظريات مثالية فى القيم، تحت تأثير فشته إلى حد ما. وكانت لآرائهم أثر هام فى جنوب غرب ألمانيا وفى بلدان أخرى بما فيها الولايات المتحدة، ودافع عنها تلاميذهم فى مجلة شهيرة تسمى «اللوجوس» Logos. وقدم «هانز فاينجر» (١٨٥٢ - ١٩٣٣)، الشهير «بفلسفة كان»، التى ترجمت إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس فى أنحاء واسعة، نمطاً مختلفاً للغاية من التفكير. والمعرفة عنده ليست سوى أداة عقلية ذات قيمة بيولوجية فى تكيف الإنسان مع بيئته، عن طريق اختلاقات Fictions مفيدة، لكنها لا تناظر بالضرورة شيئاً فى الواقع المستقل عن الإنسان. وهو يدين لكانط وشوبنهاور، وتتضمن

معالجته لنظرية المعرفة تحليلًا أكثر دقة لبعض الأفكار الموجودة أيضًا عن نيته. وثمة ألوان من التشابه الطفيف بين آرائه وآراء البرجمانيين الأمريكيين، غير أنه لم يؤثر في البرجمانيين بدرجة تلفت الانتباه.

ودافع «ريتشارد أفاناريوس R. Avenarius (١٨٤٣ - ١٨٩٦) و«ارنست ماخ» E. Mach (١٨٣٨ - ١٩١٦) عن نظريات وضعية في المعرفة تركز على فحص دقيق لمناهج علمية. وقد درسهم فلاسفة اهتموا بمنطق العلم، وترجمت محاضرات «ماخ» الشعبية إلى اللغة الإنجليزية، وقرأت بصورة واسعة. وميز «الكبوس ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ - ١٩٢٠)، وهو فيلسوف واقعي رائد، بين ماهيات منطقية تبقى وموضوعات فيزيائية توجد، وكل منهما مستقلة عن كونها معروفة، كما أنه طور منطقًا للقيم، وكان أيضًا واحدًا من المبشرين الرئيسيين بالمذهب الواقعي المعاصر في إنجلترا وأمريكا، وفي ألمانيا أيضًا. وحاول إدموند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) الذي كان واحدًا من أكثر الفلاسفة تأثيرًا في ألمانيا في القرن العشرين، تطوير منطق خالص والفيثومولوجيا، التي تتخلص الفلسفة بواسطتها من كل خطأ سيكولوجي (Psychologismus) وتصيح علمًا دقيقًا مثل الرياضيات. ومن بين تلاميذه الكثيرين، ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) الذي جذب بعض الانتباه. لقد رفض كل نسبية، وأكد سلسلة من القيم المطلقة، والسامية من بينها القيم الدينية، وبليها القيم الأخلاقية والاستاطيقية. وعلى الرغم من أن تلك القيم قبلية، فإنها ليست صورية (كما هي الحال عند كانط)، بل إنها مادية في طابعها^(٨).

REFERENCES**Translations of Nietzsche:**

Complete Works, with Index, 18 Vols., edited by Oscar Levy (The Macmillan Company).

The Philosophy of Nietzsche, 1 vol., contains Zarathustra, Beyond Good and Evil, Genealogy of Morals, Ecc Homo, and Birth of Tragedy. (Modern Library).

Nietzsche - Selections, edited by Heinrich Mann (Longmans).

Various popular editions of Genealogy of Morals and Beyond Good and Evil.

Commentaries:

(Popular, brief)

Will Durant, Story of Philosophy, chapter on Nietzsche.

Paul Elmer More, Nietzsche (also in Shelburne Essays, series viii).

(More extended but popular).

W. H. Wright, What Nietzsche Taught.

H. L. Mencken, The Philosophy of Nietzsche.

G. B. Foster, Friedrich Nietzsche.

(More technical)

M. A. Mücke, Friedrich Nietzsche.

W. M. J. Knight, Aspects of the Life and Works of Nietzsche.

Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker.

Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche.

Biographies:

F. Nietzsche, Ecc Homo.

Elizabeth Förster-Nietzsche, The Young Nietzsche. The Lonely Nietzsche.

Daniel Halévy, Life of Nietzsche.

For references regarding the other German philosophers of the period see Note 8 to this chapter.

الفصل السابع عشر

كونت

١ - فلاسفة فرنسيون سابقون على كونت

لم يستطع الفلاسفة الفرنسيون في بداية القرن التاسع عشر أن يستمروا في التفكير والكتابة بنفس نهور وجرأة رجال عصر التنوير. فقد توقع رجال عصر التنوير بحب أنه عندما تنحطم أغلال الدولة والكنيسة، تصيح البشرية في الحال حكيمة، وخيرة، وعادلة، وتحكم نفسها بعقلانية، وتتقدم تقدماً سريعاً. وقد قوى ذلك الإيمان «كوندرسيه» عندما ذهب بشجاعة إلى المفصلة. ولم يتحقق ذلك التوقع. وعلى الرغم من المثل العليا الممتازة ظاهرياً التي بدأت بها الثورة، فإنها انتهت بمهد الإرهاب، ولم تكن نتيجتها المباشرة، تقريباً، سوى سياسة الروح العسكرية المدمرة، واستبداد نابليون. ومن الواضح الآن أن الفلاسفة حسنى النية الذين ساعد تهييجهم للنفوس على إحداث الثورة، قد ارتكبوا أخطاء جسيمة، كان يجب على فلاسفة القرن التاسع عشر تصحيحها.

لقد قرر «جوزيف دي مستر» J. de Maistre (١٧٥٤ - ١٨٢١)، القائد الأدبي المتألق لأنصار مذهب التراث التقليديين، أن لوك، وفولتير، وروسو، وقادة عصر التنوير بوجه عام، كانوا مخطئين تماماً. إذ أن حرية المناقشة لا تنشأ من الفوضى والعماء Chao. إن كثيراً من الناس يستطيعون أن يفكروا بصورة صحيحة في موضوعات كثيرة. والعلوم الطبيعية ذات قيمة بالنسبة لأغراضها الخاصة، غير أنها لا تكشف عن الحقيقة النهائية، وليس لها علاقة بالدين والعلاقات الاجتماعية. والملاذ الوحيد المناسب في تلك المجالات (الدين والعلاقات الاجتماعية) هو قبول عصمة البابا من الخطأ، واتباع توجيهات الكنيسة. والحركة الرومانسية مؤثر آخر احترم العصور الوسطى - عصر الثبات والسلطة، الذي أنتج ثقافة رفيعة. فهل استطاع القرن التاسع عشر أن يتعلم شيئاً من القرون الثلاثة عشر؟ لم يرغب معظم المفكرين الفرنسيين في أن يسايروا أنصار مذهب النقل (التراث)، ونبذوا عصر التنوير أيضاً. ومع ذلك شعر كثيرون أن نوعاً ما من السلطة الروحية لا بد أن يوجد لكي يحل محل السلطة الروحية التي مارستها الكنيسة قديماً.

وهيمنت فلسفة «كوندياك» Condillac على الفكر العام أثناء الثورة. وأخذت المدرسة السيكلوجية أو الأيدولوجية بدايتها منه، غير أنها سعت إلى تصحيح العيوب الموجودة في السيكلوجيا عنده، التي حاولت أن تستمد العمليات العقلية من ترابط الإحساسات. وعضو تلك المدرسة الأكثر شهرة هو «بيير جورج كابانيس» P. G. Cabanis (١٧٥٧ - ١٨٠٨)، وكان طبيياً. وعلى الرغم من أنه يقارن بين التفكير في فقرة تُقتبس باستمرار ووظيفة المخ بالصفراء من حيث إنها إفراز الكبد، فإنه لم يكن فيلسوفاً مادياً على الإطلاق. صحيح أن كل الوظائف، سواء أكانت أخلاقية أم فيزيائية، تنشأ من إحساس الأعضاء بمنبه ما، لكن علة الإحساس نفسها لا يمكن تفسيرها، فهي في الواقع تتجاوز قوانا الخاصة بالبحث. ومع ذلك فمن الواضح أن المشاعر الحيوية والفرائز فطرية؛ فهي ليست مجرد ردود أفعال لمنبهات. ويريد «كابانيس» أن يربط علم الفسيولوجيا بعلم النفس في بحث فلسفي ينصف كليهما، ينتقل بطريقة علمية، ولا يحاول أن يتجاوز حدود ما يمكن معرفته ووصفه في مناطق تأمل محض.

وكان «مين دي بران» M. de Biran (١٧٦٦ - ١٨٢٤)، المعروف الآن بأنه الفيلسوف الفرنسي الأكثر عمقاً في القرن التاسع عشر قبل كونت، رجلاً يهتم بالشئون العامة ولم ينشر سوى القليل أثناء حياته. وعرف، متأثراً بليبتنس، آثار الدوافع الانفعالية والعمليات التي لا نعيها على الوعي. ونبين آراؤه عن العمليات الذهنية غير الواعية تشابهاً مع آراء شوبنهاور، غير أنه وصل إليها بصورة مستقلة. وأساس المعرفة ليس الإدراك الخارجي ولا السلطة، بل الوعي المباشر بنشاطنا الذاتي الخاص في التفاعل مع منبهات خارجية ودوافع انفعالية. وبحث في سنواته الأخيرة عن تدعيم أعلى في تصوف ديني لما يطلق عليه اسم «حياة الروح». ووافق صديقه «أندريه ماري أمبير» A. M. Ampère (١٧٧٥ - ١٨٣٦)، الشهير باكتشافاته الهامة في الفيزياء، على أن الوعي المباشر بالذات هو نقطة البداية في الفلسفة، وحاول أن يربط دراساته العلمية بأبحاث سيكلوجية. فمفاهيم العلاقة، مثل العلية، والعدد، والزمان، والمكان، صحيحة بصورة مطلقة وتقدم معرفة بالعالم الواقعي (عكس كانط، الذي أعجب به بطرق كثيرة). ولقد كانت له إسهامات هامة في التفسير الفلسفي للعلوم، التي أوجد لها تصنيفاً معقداً إلى حد ما؛ ومع ذلك كان له تأثير أقل من تأثير كونت.

وفكتور كوزان V. Cousin (١٧٩٢ - ١٨٦٧)، وهو قائد تربوي عظيم، هو أكثر فلاسفة تلك الفترة شعبية وتأثيراً. لقد كان معلماً له تأثيره وكتاباً ممتعاً. وأدخل دراسة تاريخ الفلسفة إلى المقررات الثانوية في فرنسا، وقام بنشر ما ظلّ لمدة طويلة النشرة النموذجية لأعمال ديكارت، وترجم أفلاطون. وحاول أن يربط مناهج لوك، وريد، وكانط بطريقة «انتقائية» تحافظ على المزايا وتتغلب على نقائص كل منهج من تلك المناهج. ويدين في ميثافيزيقاه أيضاً لأفلاطون، وأفلوطين، وديكارت، وشلنج، وهيجل. وقد حاول بأمانة، في واقع الأمر، أن يستخرج ما هو ذو قيمة عند كل فيلسوف قبله وأن يصل إلى وجهة نظر مركبة. وكانت النتيجة هي وحدة وجود مثالية، أعمق من فلاسفة القرن الثامن عشر، وهي بوجه عام تأملية وأقل مغالاة من مثالية مدارس ألمانيا التي جاءت بعد كانط. وترجمت محاضراته في «الصادق، والجميل، والخير» إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس في أنحاء واسعة لمدة طويلة. وكانت فلسفته فلسفة بناءة، شرحها بصورة بلاغية. وأصبح فكره أكثر رصانة كلما تقدم في السن، وكان يتناسب تماماً مع احتياجات العصور. وأبقى هو وأتباعه - أعني أنصار المدرسة الانتقائية - على حل وسط عملي بين روح عصر التنوير ورد الفعل المحافظ والكهنوتي، متجنبين ما في كل منهما من مغالاة ومبالغة. ومع ذلك، فليس لدينا سوى القليل الذي نتعلمه اليوم من مدرستهم.

وكلود هنري روفروي، أو كونت دي سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥)، هو أكثر المصلحين الاجتماعيين أصالة في تلك الفترة. وحاول سان سيمون (كما كان يطلق عليه باستمرار) بوصفه المحارب القديم في الثورتين الأمريكية والفرنسية أن يحرر دائرة معارف جديدة تؤدي للقرن التاسع عشر ما كانت تؤديه دائرة معارف «ديدرو» Diderot للقرن الثامن عشر، غير أنها نفى بالفرض بصورة أكبر.

لقد كان يرغب في تنظيم جديد للمجتمع تتحسن فيه ظروف الطبقات العاملة الذهنية والاقتصادية. ولكي يتم ذلك، لا بد أن تكون هناك ألوان من التقدم في العلوم، التي يجب أن تصبح إيجابية في الطابع وتنظم في فلسفة إيجابية. ولا بد أن ينظم المجتمع من جديد تحت قيادة قوة زمنية وقوة روحية، تتميز كل منهما عن الأخرى، كما كان الحال في فترة العصور الوسطى. ولا بد أن تنتقل القوة الزمنية من النبلاء والعسكريين إلى أيدي الصناع والمتجدين، في حين أن القوة الروحية يجب أن تخصص العلماء والفنانين. ويجب على جميع الناس أن يعملوا، أي يجب ألا يكون هناك عاطلون. ولا بد أن توجد مسيحية

جديدة، لا تهتم بالإعداد لحياة مستقبلية، بل تهتم بالتحسين الفيزيائي والأخلاقي للطبقات المتواضعة في هذا العالم. ولقد نجح هذا الرجل النبيل المتحمس، الذي خسر ثروته، لكنه استمر في الإيمان بحلول نظام اجتماعي أفضل، في جذب كثير من الطلاب في مدرسة الهندسة. وكان من بينهم «أوجست كونت»، الذي أوحى له «سان سيمون»، في أول الأمر، بمعظم أفكاره المهمة في صورة غير تامة. ومن بين الفلاسفة الكلاسيكيين الذين تأثر بهم «كونت» «بيكون»، الذي، ربما، وجه نظره إلى الاستقراء، و«ديكارت» الذي وجه نظره إلى الاعتماد على المناهج الرياضية والتنظيم النسقي للتفكير، ورجال عصر النهضة الفرنسيين، الذين وجهوا نظره إلى حماسه للتقدم، و«هيوم» الذي وجه نظره إلى مذهبه الوضعي.

٢ - حياة كونت

كان أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) الابن الأكبر لموظف صغير يعمل في مكتب تحصيل الضرائب في «مونبليه»، وكان ملكياً وكاثوليكياً ورعاً. وتفوق أوجست على كل الطلاب الآخرين في المدرسة الثانوية المحلية، وكان الأول على كل الولاية في امتحان مسابقة للالتحاق بمدرسة الهندسة في باريس عندما كان في سن الخامسة عشرة، وكان صغيراً في السن حتى إنه لم يُسمح له بالالتحاق بها حتى بلغ سن السادسة عشرة. ودرس، في هذه المدرسة، على يد أفضل المدرسين في فرنسا، الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء. وكتب التماساً وقع عليه هو والتلاميذ الآخرون، قبل معركة «واترلو» بمدة وجيزة، مطالبين بمساعدتهم في الدفاع الوطني. وزار «نابليون» المدرسة، واحتفى به بإخلاص. وبعد ذلك ليس بمدة طويلة، بعد استعادة إقليم بوروبون، ضايق أحد المدرسين التلاميذ، فقد كان يجلس القرفصاء على كرسي، ويضع قدمه على منضدة عندما كان يوجه تلاميذه. وعندما تم استدعاء كونت لكي يقص الحكاية، تقلد موقفاً مشابهاً. وعندما وبخه ذلك المدرس، رد قائلاً «سيدى، اعتقد أنه من الصواب أن أحتذى بك». وكتب التلاميذ التماساً ضد المدرس. وانتهزت السلطات - التي اعتبرت مدرسة الهندسة مكاناً للعصيان الجمهورى - الفرصة لكي تحافظ على النظام وتطرده المخالفين. وبذلك فقد كونت عندما كان في سن الثامنة عشرة الفرصة لكي يحصل على تعليم عن طريق مساعدة عامة. وبعد ذلك، عندما واصل

تعليمه، كان مضطراً إلى أن يعول نفسه بقدر ما يستطيع، عن طريق المساعدة القليلة التي استطاع أن يقدمها والده له. ظل كونت الفقير طوال حياته يخالف باستمرار الموظفين الرسميين بطريقة ما ويسئ إليهم، وكانت نتيجة ذلك أنه خسر الدعم المالى الذى كان فى حاجة إليه كما كان يستحقه.

تلمذ كونت على يد «سان سيمون» لمدة ست سنوات، وساهم فيما ينشره ببعض المقالات، وكان يعول نفسه عن طريق التدريس الخصوصى، ويحضر المحاضرات التي يستطيع حضورها، ويعلم نفسه بقدر كبير عن طريق القراءة الخاصة فى الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وفلسفة «سان سيمون» الاجتماعية وزملائه. ونشر سان سيمون، فى عام ١٨٢٤، كتابه «مرشد سياسى للعمال»، الذى تضمن مقالاً كتبه كونت ولم يوافق عليه سيمون تماماً، فافترقا بعد ذلك. وأرسل كونت نسخاً من ذلك المقال - وكان بعنوان «خطة للعمل العلمى الضرورى لتنظيم المجتمع من جديد» - إلى المفكرين المشهورين فى ذلك الوقت، وكان من بينهم «توماس جيفرسون»، و«جيمس مانرو». وجذب المقال، الذى سبق بصورة مجملية كثيراً من فلسفة كونت المتأخرة، انتباه كثير من رجال ذلك العصر التمييزيين، مثل «جيزو» Guizot، و«بوانسو» Poinso، و«فون همبولت» V. Humboldt، و«الدوق دى برولى» Duc de Broglie. وأصبح كونت شهيراً فى الحال.

وبالطريقة العارضة التى يقابل بها الشباب الأعزب الفتيات فى باريس، وقع كونت فى حب «كارولين ماسان»، وكانت يتيمة تعول نفسها كخياطة، لكن كان لها علاقات شاذة مع الرجال. فى النهاية تزوجها كونت، ويبدو أنها أخلصت له بطريقتها الشاذة. ووقفت بجانبه بإخلاص عندما أصيب بإنهيار عصبى حاد، وأعدت له سلامة العقل. وكانت تطمح أن يتقدم فى مهنته بطرق تزودهما بدخل مناسب، لكن لا تعوق أبحاثه العلمية. وعندما أصيب بضائقة مالية صعبة، أرادت أن تساهم فى معيشتها عن طريق أموال تحصل عليها عن طريق البغاء مع رجال آخرين. ولم يوافق كونت على ذلك. وانفصلا أخيراً، غير أنها استمرت فى الاهتمام المخلص بسيرته، وعاونها بسخاء لتدعيمها لدخله الضئيل.

وكتب كونت ونشر بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٤٢ عمله الرئيسى «الفلسفة الوضعية» (دروس فى الفلسفة الوضعية)، فى ستة مجلدات. استنبط مضامين كل مجلد فى

نزهاً منعزلة، وألقاها في محاضرات عامة بدون ملاحظات، ثم كتبها على عجل كبير. وأخرج في عمل قصير، وهو «دروس في الروح الوضعية» في صورة أكثر شعبية مجمل فلسفته في ذلك الوقت؛ وغالبًا ما يوصى بهذا الكتاب بوصفه أفضل الكتب بالنسبة للمبتدئين.

وبعد أن حُرِّم من شغل منصب الأستاذية في مدرسة الهندسة، على الرغم من مؤهلاته المتألقة، أعال نفسه عن طريق وظائف مؤقتة؛ فقد عمل مدرساً في مدرسة الهندسة، وفي معهد «لافل»، وانتقل بضعة شهور كل عام في المقاطعات بوصفه مدرساً خصوصياً ومنتحناً في مدرسة الهندسة، ويعطى توصيات لتلاميذ خصوصيين. وقدَّم فلسفته الوضعية الخاصة في محاضرات عامة جعلته مشهوراً، غير أنه لم يأخذ أجراً مالياً. ومن سوء حظه أنه خالف موظفي مدرسة الهندسة بأن قلل إلى حد ما من شأن الرياضيات في مجلد من مجلدات كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية»، فكانت نتيجة ذلك أن نضبت موارد دخله في الحال. فجاء «ليترى» معجب فرنسي، وجون ستوارت مل، متعاطف الإنجليزى، لإنقاذه، وجمعا أموالاً كل سنة لإعائه، تتراوح بين ١٢٠ إلى ٣٠٠ جنيه استرليني. وقد مكَّن ذلك كونت من أن يكرس كل وقته بعد عام ١٨٤٨ لدراساته الفلسفية.

وتعرف كونت، في عام ١٨٤٤، على السيدة «كلوتيلد دي فو» Clotilde de vau، وكانت زوجة مختلس وكانت جميلة وصغيرة في السن، وقد اختفى ذلك المختلس من فرنسا لكي ينجو من جريمة مالية. وكان الطلاق أمراً مستحيلاً بالنسبة لكونت أو كلوتيلد بسبب قوانين ذلك العصر، ولذلك لم يتمكنوا من الزواج. وبينما قدرت كلوتيلد كونت بوصفه صديقاً، لم تحبه، وكانت امرأة فاضلة لم ترتبط معه بأية علاقة غير مشروعة على الإطلاق. وكان لها اهتمامات فكرية وبعض المواهب الأدبية، وكتبت رواية وبعض قصائد الشعر القصيرة نُشرت قبل وفاتها بمرض السل وذلك في ربيع عام ١٨٤٦. وكان كونت مخلصاً لها أثناء حياتها، وحافظ على ذكراها طوال حياته. وكان يقضى كل صباح ومساءً وقتاً منتظماً في مناجاة خيالية معها، كان يعتبرها ضرباً من الصلاة. كان يزور قبرها كل أسبوع. وتغيرت رؤيته الفلسفية بصورة ملفتة للنظر بعد ذلك. فقد اعتقد الآن أن ديناً جديداً لا بد أن يوجد لكي يحافظ على قيم المذهب الكاثوليكي بدون مبادئه الدينية. ويجب على الإنسان أن يعبد البشرية من حيث إنها بديل لله؛ أى يجب عليه أن يتأمل البشرية عن

طريق صورة المرأة التي كانت تعنى الكثير بالنسبة له فى حياته أمام عقله، فى مكان «مريم العذراء». ولا يمكن أن تكون الفلسفة عقلية تماماً، إذ يجب أن تتأملها بالحب، والوجدان، والإخلاص. وأصبح ذلك الموقف المتغير ظاهراً فى كتابه الرئيسى الثانى «السياسة الوضعية» (System de politique positive)، الذى ظهر فى أربعة مجلدات بين عامى ١٨٥١ و ١٨٥٤. ولم يحب كثير من مؤيديه تلك التجديدات الدينية، على الرغم من أنها لم تكن، بوجه عام، غير منسقة مع فلسفته السابقة، بل كانت تكملة لها.

وأصبح أوجست كونت، الذى كان يعيش فى هدوء فى شقة متواضعة، وتقوم حارسة المنزل «صوفى بلو» بخدمته بإخلاص، وكذلك زوجها «مارتن توماس» بعد زواجها، نقول أصبح قائداً لمجموعة صغيرة، ولكنها جادة، من الأتباع - وهم وضعيون - تطلعوا إلى انتشار الفلسفة الجديدة التى ستنظم المجتمع، وتصبح دين البشرية. وتم الحفاظ على شقة كونت بإخلاص عندما تركها حينما توفى، ولا يزال الوضعيون يقومون بزيارتها.

٣ - المذهب الوضعى وقانون المراحل الثلاث

كان كونت يطمح فى حياته إلى تنظيم المجتمع من جديد بطريقة تكون ذات فائدة مستمرة بالنسبة لجميع طبقات الشعب، وتكفل السلام الكلى بين الأمم، وتمنع الصراعات الاقتصادية داخل كل أمة، وتضمن للجميع حياة كريمة شريطة أن يقوموا بدورهم، ويساندوا تقدم العلم والثقافة بكل وسيلة. والوصول المناسب إلى هذه الفلسفة هو النظر إلى كونت على أنه مصلح اجتماعى. وكان يرى فى تفكيره المبكر أن الإصلاح الاجتماعى يحدث أساساً عن طريق تطوير العلوم وتطبيقها عملياً على أساس وضعى. وتلك هى وجهة نظر الفلسفة الوضعية. ويتضمن ذلك التنظيم الجديد فى كتابه «السياسة الوضعية» التأكيد على الأخلاق والدين كما يتصورهما.

ويتفق كونت مع هيوم فى القول بأنه يستحيل بالنسبة لنا أن نكتشف العلل أو الجواهر الأصلية. لأننا لانستطيع أن نلاحظ سوى الوقائع التى تتجلى لحواسنا. وعلى أية حال، نحن نستطيع أن نفعل ذلك. فنحن نستطيع أن ننتبه إلى الظروف التى تحدث وفقاً لها الظواهر، ونصوغ بالتالى قوانين لهذه الظواهر. وقانون الجاذبية هو مثال ممتاز لذلك. فنحن لا نعرف ما عساها أن تكون المادة بالفعل، لكن عندما نستخدم جذب الأجسام إلى

الأرض بوصفه معياراً للقياس، فإننا نستطيع أن نصوغ قانوناً مطرداً، من حيث إنه بهم، على الأقل، ظواهر أرضية. إن الاختلاف بين المذهب الوضعي عند كونت والمذهب الشكي عند هيوم هو أمر ذو أهمية خاصة. فكونت تشكك مثل هيوم في إمكان تحصيل أى معرفة بالعلل المجهولة للإحساسات، أو ما يطلق عليه كانط اسم «الأشياء فى ذاتها». ويرى كونت، من ناحية أخرى، بصورة أكثر وضوحاً مما رأى هيوم أن العلم يمكن، مع ذلك، أن يخبرنا عن أشياء كثيرة، فهو يمكن أن يخبرنا عما يحدث، ويمكن أن يصوغ قوانين تمكثنا من التنبؤ بما سيحدث. وعندما نعرف تلك القوانين، نستطيع أن نخطط للمستقبل، ونستطيع فى بعض الحالات أن نغير مجرى الأحداث، ونتحكم بصورة فعالة فى حالات حولنا، ونخطط لمجتمع أفضل. وفى مقابل المذهب الشكى الذى يوجه الانتباه إلى ما لا نستطيع أن نعرفه، يأمرنا المذهب الوضعي بأن نجمع كل المعرفة التى تكون متاحة لنا بالفعل، ونستخدمها من أجل تقدم البشرية. إن العقبات الأساسية للإصلاحات الاجتماعية هى: أولاً: لم تصل كل العلوم إلى أساس وضعى كامل، وثانياً: لابد من ابتكار علم جديد، أسماء كونت فى البداية «الفيزياء الاجتماعية»، ثم أسماء بعد ذلك «علم الاجتماع»، وهى كلمة من صكه الخاص.

ومن المعتقدات الأساسية عند كونت «قانون المراحل الثلاث»؛ المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية. فى المرحلة الأولى من تلك المراحل، مال الناس الذين كانوا على وعى بقوة إرادتهم الخاصة إلى أن ينسبوا كل الأحداث الموجودة حولهم إلى إرادات لكائنات فعالة تشبههم بصورة كبيرة أو قليلة. وبدأت تلك العملية بما يطلق عليه كونت «الفنشية» Fetichism^(*) (والتسمية الأكثر شيوعاً الآن هى المذهب الحيوى)^(**): أى افتراض أن كل شىء حى، ويفعل وفقاً لإرادته الخاصة، ولابد من استرضاء تلك الأرواح القوية. والخطوة الثانية فى تطور المرحلة اللاهوتية هى «تعدد الآلهة» Polytheism التى تُنسب فيها الإرادة المسيطرة الموجودة فى كل مجال من الطبيعة

(*) الفنشية Fetichism كلمة برتغالية الأصل تعنى التعويذة أو التيممة أو الحجاب، والمقصود - بصفة عامة - ضرب من العبادة الخرافية... إلح انظر فى معانيها المختلفة كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٨٠ - ٣٨١ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المراجع).

(**) المذهب الحيوى Animism ويسمى أحياناً «مذهب الأرواح» فهو مشتق من الكلمة اللاتينية Anima التى تعنى «الروح - أو النفس» وهو مذهب يجعل الأرواح مبنوثة فى جميع الأشياء (المراجع).

مثل السماء والبحر أو الأرض، إلى إله مفرد. والخطوة الثالثة والأخيرة هي أن كل تلك الآلهة تُجمع في إله واحد، يسيطر على كل الأشياء، وذلك هو «مذهب التوحيد» monotheism. وكانت المرحلة اللاهوتية تسود بين البدائيين، ولا يزال استمرارها عند القدماء والعصور الوسطى مهمناً بصورة كبيرة. ومع ذلك، حتى الشعوب الأكثر بدائية ربما لا تكون تماماً في المرحلة اللاهوتية؛ لأنهم نظروا إلى بعض الأحداث على أنها تتبع أحداثاً أخرى بطريقة طبيعية دون تدخل أرواح، وهم، إلى هذا الحد، في المرحلة الميتافيزيقية أو المرحلة الوضعية. وعلى أية حال، تسود المرحلة اللاهوتية، في الغالب، بين الشعوب البدائية في صورة «الفتشية»، ثم حل محلها بالتدريج «مذهب تعدد الآلهة» في الحضارات المبكرة؛ ثم أفسحت المجال «المذهب التوحيد» بتركيز السلطة في الأباطور الروماني، وتحت حكم البابا في العصور الوسطى. وكانت الحكومة السياسية في تلك المرحلة من التفكير هي حكومة الملكيات المطلقة؛ وكانت الحرب مستمرة. ويعتقد كونت أن هناك، تقريباً، تلازماً بين التنظيم السياسي والاجتماعي لشعب ما والطريقة التي تفسر بهما الطبيعة.

وقد حلت المرحلة الميتافيزيقية بالتدريج محل المرحلة اللاهوتية. وهذه المرحلة الميتافيزيقية ليست منطقية تماماً، فهي لا تشير إلا إلى انتقال فحسب. في هذه المرحلة، نجد أن الأرواح السابقة أو الآلهة لا تكون أشخاصاً بل تصبح قوى مجردة. وكان كثير من العلم الحديث المبكر من هذا الطابع: لأن الناس تصوروا بصورة غامضة قوى «كيميائية» أو «حيوية» تسرى في الأشياء من حولهم، وتجعل الأشياء تتغير في المظهر. وتعمل تلك القوى الكثيرة في الوقت المناسب إلى أن تتوحد في قوة واحدة، تُسمى «الطبيعة». وتُفعل «الطبيعة» هذا، وذاك؛ لأن قوانين الطبيعة خيرة... إلخ. ويعتقد كونت أن أناس عصر التنوير فكروا تقريباً بتلك المصطلحات الميتافيزيقية. إذ أنهم نقلوها إلى فلسفتهم الاجتماعية، وآمنوا بأوهام مثل «العقد الاجتماعي»، و«الحقوق الطبيعية»، و«سيادة الشعب». لقد غالوا في التأكيد على الأناية والحقوق الفردية، ولم يعرفوا الغيرية وواجبات المجتمع معرفة كافية. ومع ذلك حققوا تقدماً مهماً، كالإصرار على أن الحرب يجب أن تقتصر على الحرب الدفاعية، وتلك، على الأقل، خطوة في الاتجاه نحو استبعادها تماماً. وكانوا مؤمنين عظماء بالتسامح الديني، وبالإطاحة بكل سلطة تقليدية في الدولة والكنيسة

عن طريق ثورات شعبية. وربما يكون ذلك الموقف له ما يبرره بالنسبة لفترة انتقالية، كان لابد أن تتحطم فيها الدساتير الفاسدة، غير أنها لا يمكن أن تسفر عن أى شيء بناءً على المدى البعيد. إن كونت لم تكن لديه ثقة بالديمقراطية والحكومة الشعبية، ولهذا يضع الايمان بها فى المرحلة الميتافيزيقية.

والمرحلة الثالثة والأخيرة هى، بالتأكيد، المرحلة الوضعية. فى هذه المرحلة يكفى العلماء بملاحظة قوانين الظواهر، دون أن ينسبوا إليها أرواحاً أو قوى مجردة غير مرئية ولا يمكن معرفتها. وقد يفترض أن كل قوانين الظواهر تُرد إلى قانون واحد، ربما يكون قانون الجاذبية، غير أن كونت يعتقد أن مثل هذا الرد سيكون مستحيلًا باستمرار؛ إنه سيكون كذلك، بالتأكيد، فى الوقت الحالى. وسوف نناقش البناء الاجتماعى والسياسى للمرحلة الوضعية فيما بعد.

إن المجتمع الحالى مضطرب مشوش، لأن الناس يفكرون جزءاً من الوقت عن طريق مرحلة من المراحل الثلاث، ويفكرون بقية الوقت عن طريق المرحلتين الأخيرتين؛ ويصدق ذلك فى مجال العلوم الطبيعية، وفى مجال الموضوعات الاجتماعية على حد سواء. أما النظام والتقدم، فلا يمكن أن يتحققا ويتم التوفيق بينهما على وجه مرض حتى يصل التفكير والحياة إلى المرحلة الوضعية تمامًا.

٤ - تصنيف العلوم

يؤكد كونت أنه من الممكن أن نرتب العلوم ترتيباً هرمياً فى النظام الآتى: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، البيولوجيا، وعلم الاجتماع. ويجب أن نلاحظ أن كونت لا يناقش هنا سوى العلوم المجردة، ولا يناقش العلوم التطبيقية التى تعتمد عليها، مثل الطب، والهندسة. وذلك هو النظام الذى ظهر فيه كل علم من الناحية التاريخية، والذى بلغ فيه أيضاً المرحلة الوضعية. إن كل علم هو من الناحية المنطقية أكثر بساطة وأقل تعقيداً من العلوم التى تليه. وعلاوة على ذلك، فإن كل علم هو أكثر عمومية فى تطبيقه من العلوم التى تليه؛ فالرياضيات تنطبق على كل شيء، وعلم الفلك ينطبق على كل الأجسام؛ ولا نعرف إذا كانت الفيزياء والكيمياء تنطبقان على ظواهر غير الظواهر الأرضية، ولا تهتم البيولوجيا إلا بالكائنات الحية، وينحصر علم الاجتماع فى دراسة

البشر، وبقدر محدد في دراسة الحيوانات العليا. إن كل علم يكون أكثر دقة، ويستخدم إلى حد كبير الاستنباط، ويكون أقل اعتماداً على الملاحظة والاستقراء، من تلك العلوم التي تليه، على الرغم من أنها لا بد أن تبدأ كلها، بالتأكيد، من الملاحظة.

وسبب الترتيب التاريخي هو أن كل علم يعتمد على تلك العلوم التي تسبقه، ولا يمكن أن ينشأ حتى تصل إلى مرحلة معينة من النضج. ولا يمكن لعلم أن يسيطر على أى علم دون معرفة ما بالعلوم السابقة في السلسلة (ربما يفسر ذلك إعطاء كونت محاضرات موسعة في الفلك للعمال المهتمين بالإصلاحات الاجتماعية). ويصر كونت على أن ذلك هو الترتيب العام الذي تنشأ فيه العلوم. إنه يعرف أن هناك تفاعلاً متبادلاً بينها؛ أعنى أن الاكتشافات الجديدة في الفيزياء قد تؤدي إلى تطورات أبعد في الرياضيات.

ويعارض كونت بشدة جميع المحاولات الموجودة في مذهب الرد reductionism، أو كما يسميه «المذهب المادي»: فمن المستحيل أن نرد باستمرار ظواهر الحياة إلى الكيمياء، أو نرد ظواهر الكيمياء إلى الفيزياء، أو نرد ظواهر الفيزياء إلى الرياضيات؛ لأن ظواهر كل علم تحكمها قوانين جديدة خاصة بهذا العلم، بالإضافة إلى قوانين العلوم الأبسط التي تسبقه. ويعالج علم الاجتماع؛ أعلى العلوم النظرية وأكثرها عينية، ظواهر جميع العلوم الأكثر تعقيداً وتفكيراً، ولهذا السبب يكون أكثر العلوم صعوبة وآخرها في النشأة.

ولم يذكر كونت علم النفس في التصنيف الذي وضعه. رغم أن كونت كان مهتماً بعلم النفس، إلى أقصى حد، وناقشه بإسهاب، ويخضع ما يقوله، غالباً، للبيولوجيا، وأحياناً لعلم الاجتماع. ويعتقد أنه لا يمكن تعلم أى شيء عن طريق الاستبطان، لأنه لا بد من دراسة الظواهر الذهنية في علاقتها بوظائف المخ، ولا بد من ملاحظة سلوك الناس في أنشطتهم الاجتماعية. ويبدو أن كونت كان مبشراً بالمدسة السلوكية الحديثة في علم النفس، على الرغم من أنه قد انقضى عهد تفسيراته بالتفصيل منذ مدة طويلة. وسلمت بصحة علم نفس الملكة العتلية، والنظريات الدماغية لدى «جال» Gall، السائدة في فرنسا في ذلك الوقت.

ويبدو أن المنطق يستحق أن يكون في المرتبة الأولى في السلسلة؛ لأن كل بحث علمي يطابق قوانين المنطق. ولقد فهم كونت الاختلاف بين الاستقراء والاستنباط والاستخدام الملائم للفروض، غير أنه لم يعتقد، كما يبدو، أنه يجب معالجة مناهج التفكير على أنها علم منفصل؛ وقد يكون من الأسباب التي دعت إلى ذلك أن كثيراً مما كُتب تحت عناوين

المنطق كان سيكولوجياً، وكان، لدى كونت، كما رأينا، مبرراته لاستبعاد علم النفس من القائمة. ونظر كونت إلى الأخلاق على أنها جزء من علم الاجتماع عندما طور الفلسفة الوضعية، فقد أضاف مؤخراً، في كتابه «السياسة الوضعية» الأخلاق التي تشمل صياغته للدين، إلى القائمة، بعد علم الاجتماع، ومن ثم وضعها في قمة الترتيب الهرمي.

ولا تظهر الفلسفة، بصورة طبيعية، في قائمة العلوم. وتنتمي الميتافيزيقا بالمعنى القديم لدراسة الجواهر، والعلل، والمبادئ البعيدة الأخرى إلى مرحلة من التفكير يجب أن تُلقى. وتتكون فلسفة الوضعية الخاصة من تفسير نسقي وتصنيف للعلوم وتطور مضامينها من أجل إصلاح اجتماعي. «إن كل ما كتبه يعده فلسفة وضعية، تقوم على وقائع، أى على ما هو واقعي. وهي مفيدة، وتهدف إلى تحسين الحياة. وتعالج ما هو مؤكد ولا يمكن الشك في صحته؛ وقد كان فلاسفة العصور الأولى في شك دائم ونزاع مع بعضهم البعض؛ ولا يستطيع أن يشعر الناس، بحق، بيقين في أى موضوع حتى تتحقق المرحلة الوضعية. وتعني «الوضعية» ما هو محدد بصورة دقيقة، في مقابل غموض الفكر السابق. إن الفلسفة الوضعية إيجابية وبناءة، في مقابل الهدم السلبي للمرحلة الميتافيزيقية الانتقالية. والفلسفة الوضعية نسبية، وليست مطلقة. فهي تدرك أن هناك تطوراً في العلم وفي المجتمع أيضاً. وتصف كيفية حدوث الظواهر، وكيفية إمكان التنبؤ بها؛ وهي ترفض السؤال عن طبيعتها البعيدة. إنها لا تزعم أنها تكتشف عللاً غائبة أو أغراضاً في الطبيعة. وهي تقبل تعاليم هيوم وكانط التي تذهب إلى أننا لسنا سوى بشر، وأننا نستطيع أن ننظر إلى العالم ببساطة، من وجهة نظرنا، ولا كما يوجد في ذاته. إن العالم يمكن أن يوجد بدوننا، لكننا لا نوجد بدونه. ومع ذلك، لسنا مجرد نتاجات للطبيعة، كما يزعم الماديون، ففي حين أننا نعلم على العالم، إلا أنه يوجد لدينا اختيار ما خاص بنا، فلنسا آلات. ويصدق ذلك إلى حد ما بالنسبة لكل الكائنات العضوية؛ ولذلك يرفض كونت تفسير ديكارت الآلي للحياة.

٥ - علم الاجتماع

يتضمن علم الاجتماع - العلم الجديد الذي أعطى له كونت اسمه، والذي حاول تأسيسه، كما يتصوره - كثيراً مما نسميه علم النفس الاجتماعي، والاقتصاد، والعلم

السياسي، والأخلاق، وفلسفة التاريخ. وجميع هذه الموضوعات مترابطة بالتأكيد، ومن المفيد بالنسبة له أن يعالجها تحت عنوان واحد. وإذا اتبعنا نمائلا العلوم السابقة في قائمته، فإننا نستطيع أن نميز في علم الاجتماع بين «علم الاجتماع الاستاتيكي»، و«علم الاجتماع الدينامي». وتمثل الهندسة الجانب السكوني من الرياضيات، في مقابل الميكانيكا، التي هي دينامية. وينظر علم التشريح إلى الكائنات الحية من الناحية البنائية وبالتالي من الناحية الاستاتيكية، في حين أن علم الفسيولوجيا يدرس وظائفها من الناحية الدينامية. ويفحص علم الاجتماع الاستاتيكي الشروط الدائمة لوجود المجتمع، ويشدد على النظام، بينما يتعقب علم الاجتماع الدينامي تطور المجتمع، ويؤكد التقدم. ونحن نريد كلاً من النظام والتقدم؛ فليس من الممكن أن يكون لدينا التقدم بدون النظام، كما أدرك جيل كونت بصورة مؤلمة آخدين بعين الاعتبار التاريخ المعاصر لفرنسا. ولذلك لا بد أن يدرس علم الاجتماع كلاً من علم الاجتماع الاستاتيكي وعلم الاجتماع الدينامي، وفصل العلمين في مناقشة كونت يكون أمراً اضطرارياً، ومع ذلك فهو ليس بلا مغزى.

وتكشف دراسة علم الاجتماع الاستاتيكي عن الارتباط الوثيق الذي يوجد في أي وقت بين أفكار بلد ما، وعاداته، ومؤسسته، وتفاعلها المتبادل، وإذا بدا ذلك قولاً مبتدئاً الآن، فإن كونت يعد من أوائل الذين وجهوا الانتباه إليه. ويعتقد كونت، متأثراً في ذلك بهيوم وأدم سميث، أن المجتمع لا ينشأ من حسابات أنانية وفاترة، كما اعتقد هوبز مثلاً، بل ينشأ بالأحرى من غريزة التعاطف الاجتماعي، التي حدد لها «جال» مكاناً في المخ. إن أصل التعاطف يكون في تمييز الأجناس بين الحيوانات، واهتمامها بنسلها. صحيح أن الفرائز الأنانية هي عند البشر أقوى، في الأصل، من التعاطف الاجتماعي، إلا أن التعاطف الاجتماعي يقوى بصورة متزايدة مع تطور الذكاء وحياة الأسرة. لأن الأسرة، وليس الفرد، هي الوحدة الاجتماعية الحقيقية: إذ يتعلم الفرد بداخلها كيف يعيش، ويعمل من أجل الآخرين.

ومن الصعب جداً الإقرار بالمحادثات اجتماعية أوسع من الأسرة، لكن لا يمكن الاستغناء عنها. فعندما يدرك الفرد، في ضوء الفلسفة الوضعية، أنه عضو وحيد في الجنس البشري، فإنه يقدر أهمية المجتمع بالنسبة له، ويرى أن التطور لا يكون ممكناً إلا بالتعاون المتبادل. إنه يبدأ يشعر بأنه زميل في العمل مع أناس آخرين داخل كل اجتماعي كبير.

وحتى العمل الأكثر وضاعة يكتسب كرامة، عندما يدرك العامل أنه يشارك عن طريق عمله فى مهام مشتركة من أجل الرخاء العام. ويبدو أن كونت يعتقد أن المشكلة هى، أساساً، مشكلة عقلية وأخلاقية: فإذا استطاع كل شخص أن يتوصل عقلياً إلى أن يعرف الخير المشترك وضرورة التعاون الذى يحدثه، فإن الشعور بشرية مشتركة ينبعث فى نفسه بصورة أخلاقية. ومتى تمت البرهنة على صحة وجهة النظر هذه عن طريق أفكار يشارك فيها الجميع، وعن طريق عادات يلاحظها الجميع، ينتج عن ذلك تطور المؤسسات الملائمة فى الحال.

ولا يمكن أن يكون هناك نظام فى المجتمع طالما بقى جزء من تفكيرنا وحياتنا فى المستويين اللاهوتى والميتافيزيقى، ولم يصل سوى جزء من هذا التفكير إلى المرحلة الوضعية. ولا بد أن يقبل كل منا الموقف الوضعى من أوله إلى آخره. وعلاوة على ذلك، لا يستطيع الإنسان العادى أن يستنبط تفاصيل العلوم الطبيعية لنفسه؛ لأنه يقبل توجيه الخبراء الموثوق به. ويصدق ذلك على علم الاجتماع؛ إذ ينبغى على الخبراء، فى هذا العلم أيضاً، أن يوجهوه. وبالتالي، لكى يتم الانتقال إلى المرحلة الوضعية فى المجتمع، قد تكون الدكتاتورية المتقدمة والقصيرة إلى حد معقول ضرورية لتوجيه التفكير العام والتماطف فى الاتجاه الصحيح. وربما يفسر ذلك قبول كونت «للحركة الانقلابية» الحديثة التى قام بها لويس نابليون بوناپرت فى عام ١٨٥٢، دون أن يدرك أن هذه «الحركة» لن يتبعها تصيب المذهب الوضعى، بل يتبعها إحياء الحكم الامبراطورى. وكان لديه فى وقت ما أمل فى الامبراطور الروسى، نيقولا الأول، الذى تخيل، أنه ينظم دخول الأسفار إلى ممتلكاته بحكمة. ولقد كان حكم كونت على مقاصد حكاه عصره خاطئاً بالتأكيد. (فمنذ عصر كونت كان للعالم تجربة ملحوظة بالديكتاتوريين. وربما تشكل المرء فيما إذا كان يمكن لأى ديكتاتور أن يحقق انتصار العلم الحقيقى، والغيرية، والعلم الاجتماعى فى مملكته، أو يوجه أفكار شعبه ومشاعره بحكمة. ومع الفشل الواضح للديمقراطية فى الثورة الفرنسية، يستطيع المرء، على أية حال، أن يفهم سبب اعتقاد كونت أن الديكتاتورية قد تكون مرغوبة فى فترة انتقالية).

أما علم الاجتماع الدينامى، فهو تفسير أبعد إلى حد كبير لقانون المراحل الثلاث. فهناك صور مختلفة للتنظيم الاجتماعى والسياسى تناظر المستويات العقلية التى تعنيها

المراحل الثلاث. فالمرحلة اللاهوتية يلازمها التنظيم العسكري؛ فالحرب مستمرة، ويُفرض النظام وطاعة القانون؛ وهناك تقسيم فعال للوظائف بين الجنود والعبيد الذين يدمون الجند بعملمهم. والمرحلة الميتافيزيقية مرحلة انتقالية، تصبح فيها الصناعة أفضل طريقة لجلب الإنتاج وأكثر توفيراً له، وتقل أهمية الجندي مقارنة بالعامل، على الرغم من أن الحاجة إليه لا تزال موجودة من أجل الحرب الدفاعية. وثبتت الطبقات المتوسطة وجودها وتطالب بحقوقها السياسية. ويجب أن يقوم فقهاء القانون بوزن مطالب كل طبقة وعمل توافق بينها. وترى المرحلة الوضعية أن الصناعة هي المتصرة؛ فسوف يدرك العمال أن مشكلاتهم لا يمكن أن تحل عن طريق ثورات، وينظرون إلى الفلسفة الوضعية على أنها تكفل لكل واحد الفرص للتطور العقلي وحق العمل. وسيكون ذلك عهد السلام، والتخلص من الثورات الداخلية والحروب الخارجية.

ويقدم كونت صورة مجملية للتنظيم الاجتماعي الذي سيكون في المرحلة الوضعية بصورة غامضة بعض الشيء. فالتجارة، والصناعة، والزراعة أي كل العمليات الإنتاجية الكبيرة - سيديرها المساهمون - أعنى أصحاب البنوك، والمقاولين، وكبار ملاك الأرض، وماشابههم. وللتجارة الكبيرة موارد كبيرة وتُدار بتنافس أكبر من التجارة الصغيرة. وسيبت المساهمون روح الشعور بالإنسانية المشتركة في النفوس، أي أنهم يعرفون مسئولياتهم ويكونون خدماً مخلصين وأمناء للمجتمع. إن واجبهم سيكون تقديم العمل والإمكانات التعليمية للجميع.

إن القيادة الفكرية والأخلاقية ستكون في أيدي الكهنة، أعنى العلماء، والفلاسفة، والأدباء، والفنانين، وقادة المجموعات الدينية الوضعية. وسيكون هؤلاء أشخاصاً ذوي دخل قليل، لكن ذوي مكانة عظيمة بسبب علمهم وبصيرتهم الأخلاقية. وسيكون تأثيرهم عظيماً حتى إن معارضيهم سيمنعون المساهمين من إساءة استعمال قوتهم، أو يمنعون العمال من أن يتحولوا إلى العنف والبطش. وستكون سلطة الكهنة أخلاقية خالصة، وسيدعمهم الرأي العام، ويجعلهم منتصرين متى استحقوا أن يكونوا كذلك.

وستمارس النساء تأثيراً روحياً هاماً. وكونت ليس من أنصار المرأة الذين يتناصرون حقوقها. غير أنه يعتقد أنه ينبغى احترام النساء وتقديرهن، وأن صحبتهن وقوتهن تجعلان الرجال أكثر وداً وتعاطفاً، وتقويان الغيرية.

إن أخلاق المرحلة الوضعية بسيطة. وهي تؤكد الغيرية، حب البشرية العام. وسيدفع كل فرد في كل طبقة من طبقات المجتمع حبه للبشرية وإخلاصه لها، حتى إنه يشترك مع الآخرين في العمل على ترقية الخير العام. ولا يمكن أن تتبدل طبيعة الإنسان الأساسية تماماً، التي تكون، في الأصل، أنانية، لكن يستطيع الناس أن يصبحوا أكثر غيرية عن طريق الذكاء المتزايد، والتعاطف، ويكتسبوا المشاعر التي لا غنى عنها لنجاح المجتمع الجديد.

٦ - الدين

يضع كونت في كتابه «السياسة الوضعية» الأخلاق، التي يعنى بها أساساً دينه الجديد الخاص بالمذهب الوضعى، فى قمة الترتيب الهرمى للعلوم. ولم يغفل، مثل كثير من معاصريه، الخصائص الكثيرة الممتازة الموجودة فى ديانة والديه الكاثوليكية الرومانية، التى تربي عليها فى طفولته، وأعجب بالسلطة الأخلاقية والنظام اللذين تعهدت بهما الكنيسة فى العصور الوسطى. ولا بد أن يحافظ المذهب الوضعى على القيم الحقيقية التى قامت عليها الكنيسة فى الماضى.

ولما كان كونت يرفض كل ميثافيزيقا، كان من المستحيل بالنسبة له أن يقبل وجود الله من حيث إنه فاعلية موجودة وراء الظواهر التى تكون قوانينها من مهمة العلوم الوضعية أن تصوغها، ومن مهمة الفلسفة الوضعية أن تفسرها وتوحدّها. واضطر الناس، من ناحية أخرى، إلى أن يجدوا بديلاً لله الذى أعطوا له ولاءهم الأسمى وإخلاصهم فى الماضى. ووجد كونت البديل فى «البشرية» - أى الموجود العظيم (Le Grand Etre)، الذى ينطوى على كل ما عمل فى الماضى من أجل إصلاح البشر. إنه يجب علينا أن تأمل البشرية، فى أوقات منتظمة فى لقاءات عامة وفى خصوصية خلواتنا، بدلاً من الصلاة لله. والبشرية تجاوزنا من حيث إننا أفراد؛ فهى تدوم من عصر إلى عصر؛ وهى تشمل كل النفوس النبيلة التى تعيش من أجل البشرية وتعمل من أجلها؛ إنها يجب أن تكون موضوع إخلاصنا الأسمى. ولا بد أن تُرتل الترانيم الدينية للبشرية، وأن تُؤدى الخدمات الدينية العامة على شرفها.

وقد كونت صفات أخرى للمذهب الكاثوليكي فى دينه الجديد، فيذهب إلى القول بأن البشرية تصبح عضواً من أعضاء الثالث: أما العضوان الآخران فهما الطاغوت

(الفنش) الأكبر (أى الأرض)، والوسيط الأكبر (أى المكان) الذى تتحرك فيه الأرض. ويقترح كونت تقويماً وضعياً بديلاً للتقويم العام المسيحى، بأيامه التى تكرم قديسين مختلفين، مكوناً من ثلاثة عشر شهراً، ويسمى كل شهر باسم إنسان ما عظيم، ويسمى كل أسبوع فى الشهر باسم إنسان عظيم آخر. ولابد من استعادة الخدمات التى قدمها كل إنسان عظيم فى تلك الأوقات، واستعادة بعثه لحياة أفضل تحققت. ويبدو، بوجه عام، أن اختيار كونت أسماء للتقويم أمر حسن؛ ويعتقد الفلاسفة الوضعيون، على أية حال، أنهم شخصيات كانت حياتهم أكثر أهمية، وكانت قيمهم للبشرية أكثر دلالة من معظم القديسين فى التقويم الكاثوليكي.

ولا يؤمن كونت إيماناً حرفياً بالخلود الشخصى. فلقد غالت الكنيسة الكاثوليكية فى التركيز على الأنا Egoism، وجعلت كل فرد مهتماً بإفراط بخصاله الخاص فى حياة أخرى. إن الخلود الوحيد الذى نعرفه هو خلود الذكرى الموجودة فى أذهان أولئك الذين سيأتون بعدنا، وستصبح حياتهم أفضل بسبب مجهوداتنا. هذا الخلود يعرفه الجميع؛ ومهما كان الشخص متواضعاً، فإنه إذا بذل إسهاماً متواضعاً فى سبيل الخير العام، فإن تأثيره سيستمر، ويستحق أن يُنظر إليه على أنه أحد المساهمين فى تقدم البشرية. إن تصوراً مثل هذا التصور للخلود يبحث على الغيرية، لا على الأنانية؛ يبحث على خدمة الآخرين، لا على خلود أنانى للمتعة الفردية. وقد عبرت القصيدة الشهيرة التى كتبها «جورج إليوت» عن ذلك فى مطلعها، إذ يقول:

«ليتنى انضم إلى الجوقة غير المرئية،

الأموات الخالدين الذين يحيون من جديد،

فى عقول صارت أفضل بوجودهم»

وقد استمرت الجمعيات الوضعية فى الوجود منذ عصر كونت، بصفة خاصة فى فرنسا والمجلترا. وهى تلتقى من أجل خدمات دينية، وتنفذ أنشطة تشبه أنشطة الكنيسة، وتهتم برغبة شديدة باستمرار بحركات الإصلاح الاجتماعى. وعلى الرغم من أنها لم تكن كثيرة العدد، فإن بعض قادتها كانوا أشخاصاً ذوى أهمية - ومن بين هؤلاء فى إنجلترا فردريك هارسون، وريتشارد كوجنجرىف، وإدوارد سنسر بزل، وجون هنرى برديجز^(١).

٧ - أهمية كونت

تكمن إسهامات كونت الأكثر أهمية في قانون المراحل الثلاث وتصنيف العلوم. وُسِّلم كل واحد تقريباً بأن تلك الإسهامات تحتوى على قدر معين من الحقيقة. إنه على حق في تأكيده أن الجهد الصحيح لعلم ما يجب أن يكون الكشف عن قوانين الظواهر، وليس البحث عن جواهر ليست في المتناول، أو عن ماهيات وعلل. ويستحق الثناء أيضاً لأنه رأى أن من المهام الرئيسية للفيلسوف، على الأقل، أن يكشف عن المناهج المشتركة بين العلوم المختلفة، وتنظيم نتائجها في نوع ما من المركب. وتصبح تلك المهمة صعبة بصورة متزايدة مع تعقد العلوم الذى يزداد، غير أنها مهمة مرغوب فيها.

ويستحق كونت الثناء أيضاً لأنه أخذ الفلسفة بجدية، لأنه يتصور أن رسالتها تتمثل في بيان ما يمكن، وما يجب، القيام به، في ضوء العلم، في توجيه الإصلاح الاجتماعى. وهنا يكون المتخصصون في العلوم المختلفة أكثر مقدرة على البحث في التفاصيل، وتبقى مهمة الفيلسوف وهى أن يبحث عن رؤية أكثر تركيباً، من الرؤية التى يقدمها المتخصصون. ويتفق كل واحد اليوم مع كونت على ضرورة استبعاد الميتافيزيقا من العلم الوضعى. وهناك مدرسة الوضعيين المناطقة فى القرن العشرين التى تعتقد أنه يجب التخلي عن دراسة الميتافيزيقا تماماً. فلا تزال أكثرية الفلاسفة فى الوقت الحالى يؤمنون بقيمة الميتافيزيقا من حيث إنها مهمة فلسفية. فلا تزال المشكلات العظيمة الخاصة بطبيعة الكون النهائية، وعلاقة الذهن بالمادة، وإمكان معرفة العالم الخارجى، وحرية الإرادة، والدعاوى الخاصة بالآلية والغائية، ومسائل شبيهة ذات أهمية نستحوذ على أذهان المفكرين. وحتى على الرغم من أنه لم تُقترح حلول يمكن أن يجمع عليها الفلاسفة، فإن تلك المشكلات أصبحت، على الأقل، مفهومة بصورة أفضل، كما أصبحت كثير من الحلول المقترحة مضنية وموحية.

وبالنسبة لفلسفة الدين، فإن جميع أولئك الذين يرون قيمة معينة فى الحياة الدينية والتجربة الدينية، سيقرون بأن دين البشرية يحافظ على بعض تلك القيم بصورة ناقصة، وأنها أفضل بكثير من إنعدام الدين تماماً. ولذلك فإنها تستحق أن يمعن فيها النظر أولئك الذين يعتقدون أنه من المستحيل الوصول إلى نتائج أكثر إيجابية. ومع ذلك، يعتقد معظم الذين يشتغلون بفلسفة الدين أنه يمكن تقديم حجة معقولة - إن لم يكن دليلاً مطلقاً - على

وجود الله وصورة ما من صور الخلود الشخصي أكثر ثراء في المضمون مما يريد كونت أن يُسلم به. ويعتقد كثير منا أن ثقل الدليل، على الأقل، يكمن في تلك الاتجاهات. ويُعتقد على الصعيد العملي أن الناس يكونون أكثر ثقة في مجهوداتهم التي يبذلونها من أجل الإصلاح الاجتماعي والإصلاح الشخصي أيضاً، إذا اعتقدوا أن مساعدة من الله تؤيد مجهوداتهم، وأن توقعهم وجود مستقبلهم حيث يناجونه ويتحدثون إليه يشجعهم على ذلك.

لقد قام كونت بخدمة جلييلة في إدخال علم الاجتماع الجديد. وربما يكون من حق أي واحد أن ينظر إليه على أنه مؤسس، وأن هناك مسائل ربما كان هو أول من وجّه إليها الانتباه أصبحت جزءاً من مخزون صنعه كل باحث في هذا المجال.

٨ - الفلاسفة الفرنسيون منذ كونت

كان أكثر القادة شهرة - في الفترة بين كونت وبرجسون - أدريان راقث منشوراتهما وآدابهما المفكرين الذين كانوا يبحثون عن فلسفة للحياة في عصر جديد مضطرب. كان أولهما هو «ارنست ريتان» E. Renean (١٨٢٣ - ١٨٩٢)، الذي تدرّب في الأصل على يد رجال الدين الكاثوليك الرومان في أول الأمر، ثم انسلخ عن معتقدات الكنيسة وبحث عن رؤية جديدة، رؤية دينية إلى حد كبير، تحل محل تلك الرؤى التي تنبأها أولئك الذين تركوا الكنيسة إبان عصر التنوير. وساعد المفكرين في جيله على تقدير الإمكانيات المستقبلية للعلم من أجل تلك الأغراض، وعلى قبول اتجاه فطن ويعترف بالجميل تجاه تطور الديانة العبرية القديمة، أي حياة يسوع، وأصول المسيحية، ورواية «ماركوس أورليوس». ووجه الانتباه إلى قيم الدين الأخلاقية والجمالية، وأكد إيمانه بالله، والخير، والجمال، وكرامة الإنسان وإمكاناته. وكان في منتصف حياته يفضل مجتمعاً استقرائياً معتدلاً تكون فيه القيادة في أيدي المثقفين والأكفاء، بينما مال في سنواته الأخيرة إلى العودة إلى أمل شبابه وهو أن تصبح الديمقراطية مستنيرة ومسئولة.

والثاني هو «هيوليت تين» H. Taine (١٨٢٨ - ١٨٩٣)، الذي فسر تاريخ الأدب الإنجليزي والأصول التاريخية لفرنسا المعاصرة؛ كما أنه كتب أيضاً في فلسفة الفن ومشكلات العصر السياسية والاجتماعية. واعتقد أن الحقائق في تلك الميادين، يمكن

تفسيرها بمصطلحات عليّة مثل الظواهر الفيزيائية. ويمكن أن نَمَيِّز في كل حدث تاريخي العلل الثلاث الأصليّة وهي: الجنس، والوراثة، والزمان. ومنهجه مستمد إلى حد كبير من مذهب «كوندياك» الحسى والفلاسفة التجريبيين البريطانيين، ومع ذلك يعترف بفضل حكمة اسبينوزا وهيكل. ولم تكن لديه الرغبة في أن يصور البشرية تصويراً مثاليّاً، ولذلك سعى إلى فهمها كما هي بالفعل، من الناحية الموضوعية والواقعية، ولم يكن قراره هذا مستحبّاً تماماً. ويقال إن تأثيره كان مسئولاً من جهة ما عن نشأة اتجاهات دينية بعض الشيء في بعض أدب العصر وفنه.

ويمكن تمييز الفلاسفة الفرنسيين الأكثر حرفية بما إذا كان فكرهم ميتافيزيقياً أم وضعياً في الروح. ومن بين الفلاسفة الذين كان فكرهم ميتافيزيقياً «فليكس رافيسون» F. Ravaisson، (١٨١٣ - ١٩٠٠) الذى وجه الانتباه إلى أهمية «مين دى بران»، الذى تأثر به بقدر ملحوظ، ووجد أن الطبيعة بأسرها نتاج نشاط روحى، ونتاج الله فى الأصل. وأثرت نظريته التى تذهب إلى أن المادة هى عادة، أو هى إرادة تجرّت فى «برجسون». وكان «شارل سكرتان» C. Secretan (١٨١٥ - ١٨٩٥) وهو بروستانتى سويسرى، فيلسوفاً مثاليّاً، آمن بالحرية، والأمر المطلق؛ واهتم فى أواخر حياته بحل مشكلات اجتماعية من وجهة نظر فلسفية ومسيحية. وتابع «جول لاشليه» (١٨٣٢ - ١٩١٨) J. Lachelier كانظ فى تأكيد أن قوانين الفكر هى القوانين التى تتألف منها الطبيعة، غير أنه أصر على أننا نستطيع أن نعرف الحقيقة الواقعية النهائية ذاتها من حيث إنها روحية وراسخة فى الله، بناء على مستويات أكثر علواً بصورة تدريجية فى العلم، والفن، والدين.

وقدم «شارل رينوفيه» C. Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) صورة جديدة من «الفلسفة النقدية»، تأخذ نقطة بدايتها من كانط وليبتس، غير أنه اختلف عنهما فى نواح كثيرة. إذ أنه قدّم قائمة جديدة من المقولات، وحل النفاض عن طريق الزعم بأن العالم له بداية مطلقة فى الزمان وحدود فى المكان، وأن الإرادة الحرة حقيقية، والله متناه. ونشر رينوفيه مجلة، وكان له عدد ملحوظ من الأتباع، من بينهم «وليم جيمس» (بصفة خاصة فى شبابه). ويبرهن «إميل بوترو» E. Boutroux (١٨٤٥ - ١٩٢٢) على أنه طالما أن قوانين العلوم الطبيعية ممكنة، فإن هناك تغييراً وتلقائية فى الكون، وتكون الحرية البشرية واقعية. وتفكيره حلقة وصل، بطريقة ما، بين «رينوفيه» و«برجسون». واعتقد «ألفرد فويه» A. Fouillée (١٨٣٨ - ١٩١٢) أن «قوى - الأنكار» (Idees Forces) أكثر بعداً

من المادة أو الذهن. إن الأفكار لا يمكن فصلها عن الفعل - وتلك هي النظرية الآلية للوعى. وقد أدى به ذلك إلى ميتافيزيقا ساذجة وأيضاً إلى تطبيقات في الفلسفة الاجتماعية ونظرية المعرفة. وقدم ابن أخيه وتلميذه «مارى جان جويو» J. M. Guyau (١٨٥٤ - ١٨٨٨)، وهو مفكر واعد متألق مات وهو شاب، حجباً بصورة بلاغية على أن أخلاقاً اجتماعية و«اللادين في المستقبل» يتحرران من الإلتزامات الدجماطيقية، والجزاءات، ويفتتحان الطريق لحياة حرة من الجمال والتقدم، بوجههما علم اجتماعى يقوم على سيكولوجيا علمية.

وكان «مزسييه» D. Mercier (١٨٥١ - ١٩٢٦) أكثر شهرة بين الفلاسفة الكاثوليك الرومان، نظّم مدرسة متألفة لمذهب اسكولائى جديد فى جامعة «لوفان» فى بلجيكا. وكان «جاك مارتان» J. Maritain (المولود فى عام ١٨٨٢)، و«اتين جيلسون» H. Gilson (المولود فى عام ١٨٨٤) فيلسوفين كاثوليكين معاصرين، جعلوا روح فلسفة العصور الوسطى مفهومة بصورة جيدة، واعتقدا أن المنهج اللاتم للفلسفة لا يزال موجوداً من وجهة نظر تومانية. وكتب «ارنست ديمنيه» E. Dimnet (المولود فى عام ١٨٦٦) كتاباً شعبية ساحرة ومؤثرة فى الفلسفة ترجمت دون توان إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس على نطاق واسع.

ويمكن تمييز التيار الوضعى الذى انحدر من كونت، الذى خلّص العلم من الميتافيزيقا، فى أعمال «كلود برنار» G. Bernard (١٨١٣ - ١٨٧٨)، وهو فسيولوجى، و«بير برتلو» P. Berthelot (١٨٢٧ - ١٩٠٧) وهو كيميائى، و«تيدور ريبو» T. Ribot (١٨٣٩ - ١٩١٦)، الذى جعل علم النفس علماً وضعياً فى فرنسا، و«هنرى بونكاريه» H. Poincaré، وهو رياضى وحجة فى المناهج العلمية. وهناك علماء اجتماع فرسيون كثيرين مشهورون منذ كونت. فقد كتب «أ. اسپينا» A. Espinas (١٨٤٤ - ١٩٢٢) كتاباً قيماً عن المجتمعات الحيوانية، وصاغ «ج. تارد» G. Tarde (١٨٤٣ - ١٩٠٤) قوانين التقليد والإيحاء وعلم نفس الجماعة. وبين «اميل دوركايم» E. Durkheim (١٨٥٨ - ١٩١٧)، وهو فيلسوف وعالم اجتماع متألق، كيف تهيمن «التمثلات» الجمعية»، التى لا يتصورها أى فرد بصورة مستقلة، على حياة الشعوب البدائية وتفكيرها، بصفة خاصة فى الدين، وتستمر فى الهيمنة إلى حد كبير بيننا. وأمن بدراسة الأخلاق من حيث إنها وظيفة لحياة جماعة، وأدخل أبحاثاً اجتماعية فى الظروف والأحوال التى يجد

الناس فيها أنفسهم مسئولين عن سلوكهم، بدلاً من النظر في مشكلات ميتافيزيقية مجردة مثل حرية الإرادة. واعتقد «ليفى بربل» Levey - Bruhl (١٨٥٧ - ١٩٣٩) أيضاً أنه ينبغي أن ندرس الأخلاق من وجهة نظر اجتماعية. وقام بدراسات ذات قيمة للعقلية البدائية وأصل الدين. وهناك مجموعة من الشباب، الذين تأثروا «بدور كايم»، و«ليفى بربل»، درست أفكاراً أخلاقية وعادات في ضوء التطور الاجتماعي بدلاً من دراستها من منظور ميتافيزيقي، ومن بينهم «أ. بيه» A. Bayet، الذى نشر فى سلسلة من المجلدات تاريخاً محكماً لتطور الأخلاق الفرنسية بادئاً من بلاد الغال القديمة (وهى تشمل فرنسا، بلجيكا، هولندا، ألمانيا). ونشر «جوستاف بيلو» G. Belot (١٨٥٩ - ١٩٣٩) مذهباً من الأخلاق من وجهة نظر وضعية معتدلة^(٢).

REFERENCES**Life of Comte:**

F. J. Gould, Auguste Comte.

Works (in English):

Discourse on the Positive Spirit (translated by E. S. Beesly).

The Fundamental Principles of the Positive Philosophy (First two chapters of Cours de Philosophie positive) translated by P. Discours and H. G. Jones).

General View of Positivism (translated by J. H. Bridges).

Catechism of Positive Religion (translated by R. Congreve).

Comte's Positive Philosophy (condensed trans. of Cours de philosophie positive by Harriet Martineau).

The most important works in the original are:

Cours de philosophie positive (6 Vols).

Système de politique positive (4 Vols.).

Good Short Expositions:

H. Höffding, History of Modern Philosophy, Vol. II, Book IX.

L. Lévy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France, Chap-XIII.

John Morley, "Comte" in Critical Miscellanies, Vol. III. and in Encyclopaedia Britannica.¹

More Extended Discussions:

J. S. Mill, Auguste Comte and Positivism.

Edward Caird, The Social Philosophy of Comte.

L. Levy-Bruhl, La Philosophie d'Auguste Comte.

For French Philosophers of the period other than comte, see Notes on this chapter at the end of the volume.²

الفصل الثامن عشر

جون ستيوارت مل
١ - الفلاسفة النفعيون

قاد الفلاسفة الراديكاليون، أو النفعيون، الحركة الفلسفية الأكثر أهمية في بريطانيا العظمى إبان العقود الأولى من القرن التاسع عشر. وكانوا أبناء لعصر التنوير، عن طريق الفلاسفة التجريبيين، والمؤمنين المتحمسين بإمكانية تحقيق التقدم الاجتماعي الذي ترشده معرفة علمية تنمو وتزداد. وقد استخدموا مناهج تشبه مناهج العلوم الأكثر دقة في أبحاثهم في الأخلاق، والعلم السياسي، والفلسفة السياسية، والقانون، وعلم النفس، والمنطق، والاقتصاد السياسي، وفي جميع العلوم التي كانت لهم فيها إسهامات. وكانوا أفراداً أصروا على حرية التفكير الكاملة وحرية الفعل؛ فكل إنسان هو أفضل حكم على مصالحه الخاصة، ويجب أن يكون حراً في أن يفعل ما يروق له، طالما أنه لا يضر الآخرين. وينبغي على جميع الناس أن يتعلموا حتى يرغبوا الخير العام. وذلك الخير هو السعادة العامة، التي يتم تصورهما من منظور مذهب اللذة على أنها اللذة (أو المتعة). واعتقدوا مع هيوم، أن ما يقدم لذة تكون له منفعة. ولذلك أصبحت المدرسة تُعرف في النهاية بأنها مدرسة النفعيين (أو المدرسة النفعية). وقام الباحثون، وليس السياسيون، بكتابة كتب، وإسهامات في الصحف والمراجعات التي أثاروا عن طريقها الرأي العام في اتجاه الإصلاحات الاجتماعية، وساعدوا في ضمان الموافقة على لائحة الإصلاح القانونية، وتعديل قانون إغاثة الفقراء، وتبسيطات القوانين وإجراءات المحاكم، وإلغاء قوانين الغلال، وتحرير العبيد في المستعمرات، ومعاملة المجرمين معاملة حسنة، وتوسيع حق التصويت في الانتخابات العامة، وإتاحة فرص التعليم الابتدائي لأطفال الفقراء، وإصلاحات أخرى تتعلق بتحسين حالة الجماهير، الذين زادت الثورة الصناعية عناءهم سوءاً. لقد وجه الفلاسفة النفعيون روح العصر التي تعمل لخير البشرية بتوجهات صحيحة علمياً ونافعة عملياً وكانوا، عادة، إما شكاكاً أو وضعيين، بالنسبة للمشكلات البعيدة في الميتافيزيقا وفلسفة الدين.

وقد كرس مؤسس المدرسة «جيرمي بنتام» G. Bentham (1748 - 1832)، وكان غنياً ذا نفس محبة للخير، حياته للحركة. لقد طور مفهوم المنفعة بطريقة أكثر دقة وشمولاً من هيوم، إذ قام بتطبيقات عملية عدة للمذهب. وقد أحل «واقعة» Fact المنفعة محل «أوهام» Fictions (كما كان ينظر إليها) الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي. فالإنسان يبحث باستمرار بطبيعته عما يجلب له اللذة وعما يساعده على تجنب الألم. وعلى الرغم من أنه أناني بطبيعته، فإنه يبحث عن سعادة الآخرين بسبب جزاءات من أنواع متعددة. فالجزاءات الطبيعية - أي البيئة وقوانين الصحة - تجبره على الاجتهاد ورجاحة العقل. وتمنعه الجزاءات السياسية - أي الخوف من عقوبات القانون - من القيام بأفعال تخالف المصلحة العامة. وتدفعه الجزاءات الأخلاقية (أو الاجتماعية كما نقول غالباً الآن) إلى أن يفعل بطرق تتفق مع استحسان زملائه. وتصدده الجزاءات الدينية عن سلوك يعتقد أنه يجلب له عقاباً إلهياً. إن الخير العام هو «السعادة العامة» (أعنى اللذة)، التي ينبغي أن يعمل فيها لحساب الواحد، ولا شيء أكثر من الواحد». ويمكن للتشريع عن طريق الجزاء السياسي، والرأى العام عن طريق الجزاء الأخلاقي، أن يجبرا الناس على أن يفعلوا بأريحية. وهذه الفلسفة هي فلسفة واقعية بصورة واضحة في مفهوم الأناية الذي تنسبه إلى الطبيعة البشرية، في حين أنها تفاؤلية في أملها أن يندفع الناس، من حيث إنهم مركبون على هذا النحو، إلى الفعل بطرق غيرية. ويقترح بنتام قياس قيمة الأفعال المختلفة عن طريق «حساب اللذة». إذ ينبغي أن ننظر إلى كل فعل مع نتائجه في وقت واحد - ينبغي أن ننظر بصفة خاصة إلى شدة اللذة التي يقدمها الفعل واستمرارها، ونطرح من ذلك الألم الذي يلازمه. ولقد نجح بنتام في بيان كيفية تبسيط القوانين في نواح عدة - القانون الجنائي، التعاقدات، الملكية... إلخ - لكي تنتج أكبر قدر من السعادة لمعظم الناس على المدى البعيد، ولم تحدث آراؤه تطورات في قوانين المجترا فقط، بل في قوانين بلدان أوروبية عدة، وأيضاً في قوانين جمهوريات أمريكا اللاتينية التي حصلت على استقلالها إبان تلك الفترة عندما كان لفلسفة بنتام تأثيرها العظيم. ويُعد كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع» أكثر كتبه أهمية من وجهة نظر القارئ العام.

ويعد «جيمس مل» J. Mill (1773 - 1836) وهو فيلسوف اسكتلندي لم تمكنه معتقداته الدينية من أن يظل في كهانة الكنيسة المشيخية البروتستانتية التي تعلم فيها، من أكثر الفلاسفة الموهوبين المتعددين الذين تأثروا ببنتام. أعال بصعوبة أسرته الكبيرة عن

طريق الكتابة، إلى أن أصبح شهيراً بسبب كتابه «تاريخ الهند» الذي اشتغل فيه لعدة سنوات، وعلى الرغم من أنه انتقد في كتابه أساليب شركة الهند الشرقية، فإن هذه الشركة كانت متسامحة حتى إنها قدّرت فهمه لمشكلاتها، ومنحته بعد ذلك وظيفة دائمة في إدارة المراسلات في مكتبها الموجود في لندن. وأعطاه ذلك تدريباً في مواجهة المشكلات العملية. وكانت إسهامات «مل» الرئيسية للمذهب النفعي في مجال علم النفس. فبعد أن طور مذهب تداعي الأفكار أبعد مما ذهب إليه «هارتلي» أو أي فيلسوف آخر، حاول أن يفسر الظواهر الذهنية عن طريق التداعي، وأن يرد كل صور التداعي إلى صورة الاقتران Contiguity. ويمتد الفلاسفة النفعيون أن «تحليله للذهن البشري» ذو أهمية عملية، لأنه يقدم تبريراً علمياً للمذهب «هلفيتوس» الذي يذهب إلى أن للتربية الاجتماعية إمكانات لا حصر لها. والمسألة فقط هي تطوير التداعي الصحيح للأفكار عند كل شخص، فيصبح التقدم أمراً مؤكداً. ويمكن تجاهل العيوب الفردية والعرقية. وكتب «جيمس مل» عن مشكلات سياسية واقتصادية أيضاً، وأثر في رجال السياسة في عصره. ومن أكثر الراديكاليين أهمية، إلى جانب بنتام وجيمس مل، قبل جون ستيوارت مل: توماس مالتوس T. Malthus (١٧٦٦ - ١٨٣٤)، وديفيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢ - ١٨٢٣)، وكلاهما مهم بالنسبة للمذاهب الاقتصادية.

٢ - حياة جون ستيوارت مل

كان جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) G. S. Mill، وهو أعظم الفلاسفة النفعيين، الابن الأكبر لجيمس مل. كان تعليمه، الذي خطه والده مسترشداً في ذلك بنصيحة بنتام، فريداً. تعلم اللغة اليونانية في سن الثالثة من عمره، ولم يكد يتعلم الحساب وقواعد اللغة الإنجليزية، حتى بدأ في تعلم اللغة اللاتينية في سن الثامنة. وقرأ قدرًا كبيراً من الأدب اليوناني والروماني في طفولته، وعكف على دراسة المنطق والاقتصاد عندما كان صغيراً جداً. وقام والده بتعليمه بنفسه، بدلاً من أن يرسله إلى المدرسة، وتعلم جون دروسه من أولها إلى آخرها لأنه كان مضطراً بدوره إلى أن يعلمها لأبنائه الصغار وبناته. ولم يسمح له والده بأن يحفظ دروسه فحسب. وكان يعطيه باستمرار مشكلات أصيلة، ولا يشرح له شيئاً لا يستطيع أن يفكر فيه بنفسه. ولم يعطه مطلقاً فرصة لأن يلعب مع أطفال

آخرين؛ وكان ترووجه عن نفسه يكمن أساساً في نزعات مع والده، وفي قراءة أعمال التاريخ، وروايات، وشعر، وكلها كانت تختار له بدقة. وعندما كبر، عندما كتب «سيرة حياته» في شيخوخته، لم يستطع أن يتذكر أنه تلقى تعاليم دينية أيًا كانت، غير أن شاهداً من مصادر أخرى يبين أن والده أخذه معه إلى الكنيسة في طفولته، وأنه قرأ الكتاب المقدس بمتعة. وكان لا بد أن تنتهي تلك الممارسات عندما تخلى جيمس مل عن معتقداته الدينية تماماً، ويبدو أنها لم تترك أثراً باقياً عليه.

وحدث انقطاع محظوظ عندما كان جون في سن الرابعة عشرة من عمره، وقضى عاماً في جنوب فرنسا في عقار يمتلكه شقيق بنتام. واكتسب، إلى جانب تعلمه الاستمتاع بالمنظر الطبيعي، معرفة اللغة الفرنسية، وتعاطفاً مع الأدب الفرنسي والعادات الفرنسية مدى حياته. وعندما عاد إلى منزله في لندن، وكان في سن السادسة عشرة، درس القانون الروماني مع «جون أوستن» J. Austin وقرأ أعمال بنتام. وحصل من بنتام، كما يقول في سيرة حياته، على «آراء، وعقيدة، ومذهب، وفلسفة، وحصل، من بين أفضل المعاني للكلمة، على دين». ثم أصبحت فلسفة بنتام بعد ذلك أساس تفكيره، على الرغم من أن آراءه الخاصة تجاوزت بنتام بعد سنوات في بعض النواحي. وقرأ لوك، وهلفتيوس، وهارتلي، وكوندياك، وهيوم، وريد، ودوجالد ستيوارت، وتوماس برون. (ودرس من قبل باللغة اليونانية كثيراً من كتب أفلاطون، الذي أعجب به باستمرار). وعلى الرغم من أنه تأسس جيداً في الفلسفة البريطانية والفرنسية، وعرف الفلسفة اليونانية، فإنه لم يفهم على الإطلاق كانط والفلاسفة الألمان الآخرين فهماً دقيقاً، الذين يبدو أنه لم يعرف آراءهم إلا معرفة ثانوية عن طريق كوليردج وكارليل، وكوزان وكتاب فرنسيين آخرين. ودرس كتاب والده «تحليل الذهن البشري»، عندما كان يكتب مخطوطته. وعندما بلغ سن السادسة عشرة، نظم مجموعة من الشباب، كان يقرأ كل منهم أبحاث الآخرين وينقدها، وشجعهم على ذلك زيارات «جروت» و«أوستن» من حين لآخر. وسمى ذلك النادي «جمعية المذهب النفعي»، وهكذا استخدم اسماً لم يستخدم من قبل لكي يشير إلى الفلاسفة الراديكاليين.

ويعتقد مل عندما تقدم في السن أنه يدين بنجاحه في الحياة لذلك التعليم غير العادي. فقد أعطاه منهج التعليم الرائع ذاك وثبة تجعله يفوق معاصريه بخمس وعشرين سنة. ونظر إلى نفسه على أنه، بالطبيعة، ليس سوى شخص ذي مقدرة عادية، وأنه استطاع أن يحصل

على نتائج جيدة تكافئ النتائج التي حصل عليها أطفال عاديون آخرون. ومع ذلك، ندم مل، في منتصف حياته، على أنه لم يتعلم على الإطلاق لعب الكريكت والعبابا أخرى، وتمنى لو سمح له أن ينمو مثل الأولاد الآخرين.

وعندما بلغ سن السابعة عشرة من عمره، حصل له والده على وظيفة في شركة الهند الشرقية في مكتب فاحص المراسلات الهندية تحت إشرافه مباشرة. وظل في ذلك المكتب، إلى أن أصبح في النهاية رئيسه في عام ١٨٥٦. واستقال بعد ذلك بعامين، عندما حكمت بريطانيا الهند. وكانت أفضل ساعات عمل خلال سنوات حياته هي تلك التي كرسها لواجبات وظيفته. وكتب بعضاً من كته المطولة بصورة كبيرة - وأيضاً مقالات ومراجعات تلك السنوات والتي كانت كثيرة العدد - في المساء، ونهايات الأسبوع، والعطلات. ومن الصعب بالنسبة لمعظمنا أن يتخيل شخصاً يقضى ساعات فراغه يكتب أبحاثاً متخصصة وتصيح هي الترويح عن نفسه! غير أن مل لم يتعلم على الإطلاق كيف يلعب؛ وكان يمارس الرياضة البدنية في التنزه والمشى، وعندما كان يتنزه كان، ربما، يسلى نفسه باستنباط مشكلات قام بمناقشتها في كتاباته. ولأن صحته كانت جيدة إلى حد ما معظم حياته، فربما كانت طريقة تلك الحياة مناسبة له.

دخل مل في حب أفلاطوني مع السيدة «هاريت نيلر»، وكانت امرأة ذات خلق سام وعقل متأنق، ناقش معها أفكاره، وتزوجها بعد وفاة زوجها بعامين. ويبدو أنها كانت مستنعة جيدة، ولا شك أنها ألهمته بعض أفكاره الجيدة، غير أنه من غير المرجح، كما تخيل، أنها كانت منشئة معظم أفكاره (*). وبعد أن استقال من وظيفته في شركة الهند الشرقية بمدة قصيرة، بينما كان يتجول هو وزوجته في فرنسا، ماتت زوجته من جراء مرض مفاجيء في «أفينون» ودفنت هناك. وأقام مل معظم ما تبقى من حياته في «أفينون»، لكي يكون قريباً من قبرها، ويشعر برفقتها الوطيدة.

وبعد أن استقال من وظيفته في شركة الهند الشرقية وبعد وفاة زوجته، أكمل كتابه «الحرية» وبعضاً من مقالاته الأخرى الجيدة - ومنها الحكومة النيابية، والمذهب التنفعي،

(* الإشارة إلى إهداء مل الشهير الذي جاء فيه «إلى ذكرى حبيتي التي تبعث في نفسي الحسرة والشجن، ذكرى ممن كانت مصدر إلهامي، كما كانت إلى حد ما المؤلف الذي كتب أفضل ما كتبت... إلخ» انظر ترجمتنا لكتاب «أسس الليبرالية السياسية» ص ١١٥ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المراجع).

والمقالات الثلاث في الدين. وقطع عزله في «أفينون» بعد أن أنتخب عضواً في البرلمان لمدة ثلاث سنوات، حيث كان عضواً حزبياً مهماً تحت قيادة «جلاد ستون». وكان يسر أعضاء حزب الأحرار أن يكون هناك فيلسوف يستطيع أن يشرح الدلالة العميقة للمعايير التي يدافعون عنها، ولما فشل في إعادة انتخابه في الدائرة التي يمثلها، رفض أن يرشح نفسه للانتخابات مرة أخرى، وعاد إلى «أفينون»، معارضاً رغبات أصدقائه، واستأنف دراساته. واستوجبت مبادئ مل السامية، وحتى مزاجه، وتعاطفه، ورغبته الحارة في العدالة الاجتماعية، احتراماً عاماً، حتى بين أولئك الذين انتقدوا نظرياته المتخصصة. ولا يستطيع أحد أن يقرأ «سيرة حياته» دون أن يحبه. وعلى الرغم من أنه يقال أن جلاله واحشامه كانا يهييان الغرباء قليلاً، فإنه كان رقيق القلب، وكان بعد باركلي ووليم جيمس الشخصية الأكثر جاذبية بين الفلاسفة المحدثين العظام.

٣ - المنطق

إن بحث مل الفلسفي الأكثر نسقية هو منطق. فقد رأى أن الإصلاحات السياسية والاجتماعية لكي تكون فعالة، ينبغي أن نتصورها في ضوء المعرفة العلمية. ولا يمكن تحصيل تلك المعرفة إلا عن طريق مناهج البحث الصحيحة. ولذلك يفحص مل كل مناهج العلوم الطبيعية، التي يكون فيها التفكير أكثر دقة ويكون التقدم فيها أكثر سرعة، لكي يجد كيفية تطبيقها في ميادين العلوم الاجتماعية - أي الأخلاق، الاقتصاد، السياسة، والتاريخ، وعلم الاجتماع.

ومل فيلسوف تجريبي، تابع تراث بيكون، ولوك، وهارتلى، وهيوم. فكل المعرفة، في رأيه، تأتي من التجربة، والتجربة تنحل بذاتها في النهاية إلى إحساسات، وتؤلف الإحساسات، التي تربطها قوانين التداعي، معرفتنا بالعالم. ويصوغ مبادئ منطق تجريبي بصورة أكثر دقة مما كان من قبل، تكشف عن إمكاناته بصورة أكثر دقة، كما تكشف بلا قصد تصورها. ويعتقد مل، من حيث إنه فيلسوف تجريبي، أن كل برهان لا بد أن ينتقل بالضرورة من واقعة معينة إلى واقعة أخرى. افترض أننا استنتجنا أن «دوق ولنجتون» (الذي كان حياً عندما كتب مل كتابه في المنطق فان، فكيف عرفنا ذلك؟ قد تقول إنه استنباط من مقدمة كبرى هي «أن كل الناس فانون». لكن كيف عرفنا أن كل الناس فانون؟ عرفنا ذلك

ببساطة لأن كل الناس الذين لاحظناهم متشابهون في نواح كثيرة؛ يتمون إلى فئة عامة، أو نوع عام، من خصائصهم، التي لم نلاحظ لها استثناءات، أنهم قانون. والمقدمة التي تذهب إلى أن كل الناس قانون هي، في واقع الأمر، استقرار يقوم على ملاحظة أمثلة جزئية. وإذا قبلنا تلك المقدمة، وقبلنا الواقعة التي تذهب إلى أن «دوق ولنجتون إنسان» - واقعة واضحة، فإنه يترتب على ذلك بالضرورة النتيجة التي تقول إنه فان. غير أنه لا وجود لاستدلال حقيقي في القياس. فعملية الاستدلال قد تمت بالفعل قبل تقرير مقدمة القياس الكبرى. إن كل استدلال هو في أساسه استقرائي. والقياس ليس سوى طريقة ملائمة لتقرير ما هو معروف من قبل. فهو لا يضيف شيئاً جديداً إلى معرفتنا.

ويعتقد مل أن الأنواع الحقيقية، كما يسميها، توجد في الطبيعة، ومثل هذا النوع هو فئة لموضوعات لها خصائص مشتركة. ونحن لا نعرف جوهراً أو حاملاً يلازم تلك الخصائص، مع إننا نستطيع أن نكتشف في بعض الأحيان العلل التي أنتجتها. وقد نخطئ في تصنيف، ونفترض أن نوعاً ما له خاصية عامة لا يمتلكها. فنحن نفترض، على سبيل المثال، أن السواد خاصية عامة للغربان. فإذا وجدنا بالصدفة غراباً أبيض بين الغربان المألوفة في المستقبل، أو إذا وجدنا أن غراباً يتحول إلى اللون الأبيض، فإننا نخطئ في الاعتقاد بأن السواد خاصية وليس أمراً عارضاً للغربان. وإذا اكتشفنا أحياناً، من ناحية أخرى، أن الطيور الموجودة في أفريقيا أو استراليا تشبه تماماً الغربان في نواح أخرى ما عدا أنها بيضاء اللون، فإن تلك الطيور تنتمي إلى نوع آخر، تنتمي إلى نوع يختلف عن تلك التي عرفناها من قبل. إن موقف مل هو أن كل الظواهر تنتمي إلى أنواع حقيقية لها خصائص مشتركة؛ أي إلى أنواع ليست تصنيفات تعسفية من جانبنا، على الرغم من أننا يمكن أن نخطئ في وصفنا لها لأن معرفتنا مقيدة بالضرورة باستقرائات من تجربتنا حتى الوقت الحاضر. وإذا لم نكتشف تجربتنا عن أنواع حقيقية، فإن التعميمات ستكون مستحيلة، ولن تكون لدينا معرفة علمية. لكن كيف نعرف أن هناك أنواعاً حقيقية موجودة؟ لأن تجربتنا تكشف عنها. وعندما كتب مل كتابه في «المنطق»، كان علماء البيولوجيا لا يزالون يؤمنون بثبات الأنواع، ولم يتصور علماء الكيمياء تطور العناصر. ولقد عفا الزمن على أمثلة مل التوضيحية عن الأنواع الثابتة. ومع ذلك، لا بد أن نفترض، لأغراض التفكير المنطقي، أن موضوعات تجربتنا تنظم في أنواع أو فئات، يمكن أن نصف خصائصها المشتركة، حتى لو كانت تلك الأنواع عبارة وليس لها دوام.

ومن الأمور الجوهرية أيضاً للمعرفة أن هناك أسباباً حقيقية في الطبيعة. فلا شيء يحدث بدون علة. ولدينا، على الأقل، ما يبرر الاعتقاد بأن ذلك صحيح بالنسبة لذلك الجزء من الكون الذي نسكنه، وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للنجوم البعيدة التي لا نعرف عنها شيئاً. والتجربة الطويلة تدعم اعتقادنا. وتصور مل للعلّة يشبه ما يسمى «بالمنظور المنطقي» للعلّة عند هيوم. فالحدث الذي يسبق على الدوام حدثاً آخر يكون علته، والحدث الذي يتبع حدثاً آخر على الدوام يكون معلوله. فالعلّة هي تقرير عن تلك الاطرادات التي نلاحظها في تتابع الأحداث، وهي لا تكشف عن قوة أو فاعلية نهائية مخبئة تنتقل من العلة إلى المعلول. إن مل يريد، من الناحية السيكولوجية، مثل هيوم، أن ينسب وصفنا للعلّة إلى تداعي الأفكار. فنحن ندرك باستمرار حدثاً وليكن (أ) يتبعه حدث آخر وليكن (ب)، ويتشكل هذا التداعي في أذهاننا، ونستنتج من ذلك أن (أ) هي علة (ب) - ولم يستطع هيوم أن يبين لنا أن تلك العادة الذاتية تشكل تبريراً منطقياً لمشروعية التحليل العلى.

ولقد حاول مل أن يواجه تلك الصعوبة بتقديم أربع طرق أساسية يمكن بواسطتها تمييز التداعي المشروع للأفكار، ويذكر تلك الطرق بصورة أكثر وضوحاً مما استطاع أن يفعل ليكون أو هيوم. وهي طرق معروفة جداً وتمثل في: طريقة الانفاق، أو التلازم في الوقوع، طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف، طريقة الجمع بين الانفاق والاختلاف، طريقة التغير أو التلازم في التغير. وطريقة الاختلاف هي أكثر تلك الطرق الأربع أهمية، وهي تقرر أنه: «إذا اشتركت حالة تظهر فيها الظاهرة موضوع البحث، وحالة لا تظهر فيها، في كل الظروف، ما عدا ظرف واحد، لا يظهر إلا في الحالة الثانية، فإن الظرف الذي تختلف فيه الحالتان فقط، يكون المعلول، أو العلة، أوجزاً لا يمكن الاستغناء عنه من علة الظاهرة». خذ طائرًا حيًا وبصحة جيدة من قفص، ثم اغمره في غاز حمض الكربون، فإنه يموت؛ إن علة موته هي الغاز؛ طالما أنه لا يكون ظرف جوهرى آخر مختلفًا، كما يمكن بيان ذلك بإعادة التجربة عندما نرغب. ويمكن استخدام طريقتي التغير أو التلازم في التغير والجمع بين الانفاق والاختلاف في حالات متنوعة حيث يكون المنهج البسيط الذي وصفناه الآن متعذرًا. وتوحى طريقة الانفاق - حيث تظهر الظاهرة نفسها في عدد من حالات مع ظرف واحد جوهرى مشترك - بالفرض الذى يقول إن الظرف المشترك هو العلة، ولا بد أن يتنوع، إذا كان ذلك ممكنًا، عن طريق طريقة الاختلاف. وتبدو تلك الطرق

- التي نجدها الآن مشروحة بالتفصيل عن طريق أمثلة في كل كتاب أولى في المنطق - بسيطة، وواضحة، وعملية، حتى إننا نندهش لماذا كان مل أول منطقي يذكرها بوضوح محدد.

ولا يمكن استخدام تلك الطرق إلا في حالات بسيطة، دون إحداث تعقيدات أبعد. فعندما تحتوي الظاهرة، مثلاً، على عناصر مختلفة، فإنه يجب تقسيمها إلى عناصر أبسط، ثم يُحلل كل عنصر منها على حدة بواسطة هذه الطرق؛ ويُنظر في معلولها المحتمل بصورة استقرائية، ثم يتم التأكد من الاستقراء عن طريق الملاحظة الفعلية أو التجربة. ويعرف مل أهمية المناهج الاستقرائية واستخدام الفروض. إن مل، من حيث إنه فيلسوف تجريبي، يزعم أن التعميمات التي يبدأ منها كل تفكير هي في المقام الأول استقراءات مستمدة من التجربة، وأن كل الاستقراءات التي تعقبها لابد أن تنوع عن طريق التجربة قبل إمكان النظر في النتائج على أنها مقررة ومعترف بها.

وعندما يقبل «مل» الحقيقة الواقعية للأنواع والعلية الكلية، فإنه يفترض، بالتأكيد، اطراد الطبيعة، وصحة قوانين الفكر. فهو لا يعزو اطراد الطبيعة، وصحة قوانين الفكر، كما فعل كانط، إلى تركيب أذهاننا وينظر إليها على أنها قبلية. إنها تعميمات من التجربة توصلنا إليها بصورة استقرائية، وقبلناها بسبب النجاح الذي استخدمت به في البحوث العلمية وتراكم المعرفة. ويتهم الفلاسفة العقليون «مل» بأنه يدور في حلقة مفرغة: لأنه يستخدم تلك الفروض، كما ينبغي على كل شخص يفكر أن يستخدمها، ثم ينظر إليها على أنها فروض راسخة تمت البرهنة على صحتها لأن التجربة تطابقها. وربما يقال دفاعاً عن مل إنه يجب على كل فيلسوف أن يبدأ بفروض لا يستطيع أن يبررها إلا عن طريق النجاح الذي تؤكد به تجربة أبعد نتائج مستمدة منها. وربما يكون الدوران في حلقة مفرغة - إذا سميناها كذلك - ساذجاً وواضحاً عند مل بصورة أكثر مما هي كذلك عند ديكارت، وكانط، وهيجل؛ غير أن ذلك لا يمكن أن ننسبه إلا إلى واقعة تقول إنه أكثر صراحة.

وينكر مل القول بأن هناك أي حقائق نعرفها بصورة قبلية. فكل معرفة تتكون أساساً من استقراءات من التجربة. ولا يستثنى الرياضيات من ذلك. إذ أن قوانين العدد هي تعميمات مستمدة من ملاحظات أشياء منظوراً إليها في جوانبها الكمية فقط؛ ولا تعالج مبادئ الحساب والجبر إلا تلك الجوانب الكمية، وطالما أن كل الموضوعات لها جوانب

كمية، فإن هذين العلمين ينطبقان على جميع الموضوعات. إن الهندسة تعالج نقاطاً، وخطوطاً، ومسطحات، والمجسمات. لكن لا توجد نقاط وخطوط في الطبيعة مطابقة للواقع. إن لكل نقطة ولكل خط ندرتهما بالفعل ثلاثة أبعاد. ولذلك تعالج الهندسة مجردات ذهنية من موضوعات التجربة. ولا يقصد مل إنكار عدم جدوى الرياضيات، بل يقصد فقط بيان أن مبادئها ليست قبلية بالمعنى الكانطي؛ فأصلها موجود في الملاحظات، وبمقدار ما تكون صادقة، فإن صدقها يتأكد عن طريق التجربة الفعلية. وربما تكون معالجة «مل» للرياضيات قد برهنت على أنها الخاصة الأدنى اقتناعاً في منطقها.

لكن لماذا مدَّ «مل» نزعته التجريبية إلى الرياضيات، حيث لا يكون لها سوى قدر ضئيل من معقولة أقل؟ لم يكن مل شخصاً منظرًا. ونفترض التفسير الآتي: لم يرد المحافظون في عصره، كما هي الحال في عصرنا، أن يؤكدوا الامتيازات القديمة على أساس الحدوس، والحقوق الطبيعية، والمبادئ الواضحة بذاتها المزعومة، وأرادوا رفض مقترحات الإصلاح مدعين أن النتائج التي يهدفون إليها لا يمكن تصورها. وإذا استطاع «مل» أن يبين أنه حتى الرياضيات - العقل المفترض للمعرفة الحدسية ولحقائق بيرهن عليها عن طريق عدم إمكان تصور تأكيدات مخالفة - تقوم على الاستقراء من التجربة، فإنه لن يترك في هذه الحالة مكاناً، حتى في المنطق، لخصوم المذهب الراديكالي الفلسفي.

٤ - المذهب الوضعي

تميل آراء «مل»، بوصفه فيلسوفًا تجريبيًا تمامًا، إلى المذهب الوضعي. فالمصدر الوحيد النهائي للمعرفة هو الإحساسات. ولا نستطيع أن نعرف أشياء في ذاتها. ويمكننا أن نفسر اعتقادنا في الوجود المستمر للموضوعات الخارجية تفسيراً سيكولوجياً، دون أن ندخل في تأملات ميتافيزيقية فيما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجي المستقل عن إحساساتنا. فأننا أرى قطعة من الورق الأبيض على المنضدة، وأترك الحجرة، وأتوقع أن الورقة تبقى عندما لا أنظر إليها، وأنى إذا رجعت، سأراها مرة ثانية. غير أن الورقة لا تكون عندما أراها سوى مجموعة من إحساسات في ذهني. ولذلك أتصور شيئاً خارجياً ما يوجد

مستقلاً عن وعى به، يستطيع أن يقدم لى نفس الإحساسات؛ وكل ذلك ما نعرفه بالفعل عن المادة - فهي إمكان دائم من إحساسات. ومن ثم «فعل» ليس فيلسوفاً مادياً؛ لأنه لا يعتقد أنه من الممكن أن نفس طبيعة المادة على أنها شيء مستقل عن التجربة. وليس فيلسوفاً من أنصار مذهب الذهن؛ لأنه لا يؤكد أن الإحساسات وحدها هي التي توجد. إنه فيلسوف وضعى: لأن ما نعرفه هو الظواهر، ولا جدوى من أن نتأمل ضروب المطلق. ومع ذلك، فقد طور، كما سنرى فيما بعد، فلسفة للدين.

ويعالج مل النفس (الذات) بطريقة مماثلة. فعندما أستيقظتُ من النوم هذا الصباح، تعرفت على ذاتي على أنها نفس الشخص الذي كان بالأمس. إننى أعرف أن إمكاناً دائماً لمشاعر داخلية يدوم عندما لا أعيها. ولا أعرف ما عساه أن يكون ذلك. إذ لا وجود للدليل للإيمان مع باركلى بحامل روحى دائم أو جوهر. ومع ذلك، كان «مل» على وعى بالصعوبات الموجودة فى معالجة هيوم للنفس (أو الذات). فهو يسلم بأنه على الرغم من أن الذهن سلسلة من المشاعر، فإنه مع ذلك لا يعنى نفسه إلا من حيث إنه سلسلة من ذكريات الماضى، وأفكار المستقبل. وهو على استعداد لأن يقبل واقعة الوعى الذاتى، لكنه اعتقد أنه يستحيل أن نقدم له تفسيراً أبعد من ذلك.

ولما كان مل يؤمن باطراد الطبيعة، وبالعلية الكلية، فإنه ينكر الإرادات البشرية بدون سبب. إنه يرفض حرية الإرادة بمعنى اللاحتمية. واهتم ببيان أن الطبيعة البشرية تخضع لقوانين العلية، لأنه تطلع بشغف شديد إلى تطور العلوم الاجتماعية، التى تغدو مستحيلة إذا لم تخضع الطبيعة البشرية لتلك القوانين. إن كل إرادة بشرية لها عللها فى طباع الشخص ودوافعه الذى يحقق أو ينجز هذه الإرادة، ولا بد أن توجد تلك العلل بصفة أساسية فى تربية الشخص وبيئته الطبيعية والاجتماعية. وهو ليس على استعداد، من حيث إنه فيلسوف راديكالى ومؤمن بالديمقراطية، أن يعطى أهمية كبيرة للوراثة، والجنس، والغرائز، ويعتقد أن كل الأشخاص سيكونون أكثر قرباً ومتساوين فى إنجازاتهم عن طريق الفرص المتساوية والتربية المتساوية. ومع ذلك، فإن الإيمان بالضرورة من حيث إنها تنطبق على كل سلوك بشرى، لا يعنى قبول مذهب القضاء والقدر Fatalism. وهو فكرة تذهب إلى أن قوى خارجية تحدد ما نفعله، حتى إن مجهوداتنا تذهب سدى. بل إن مل يعتقد،

على العكس، أن إرادتنا، على الرغم من أنها تخضع لقانون العلية، فإنها تكون علماً فعالة في العالم. ولذلك يفسح مجالاً للحرية في فلسفة حتمية^(١).

٥ - العلم الاجتماعي

يخضع السلوك البشري لقوانين علية، ولذلك ينبغي أن نصوغ تلك القوانين في علم جديد للسلوك، أطلق عليه مل اسم «علم الأخلاق الاجتماعية»^(*) Ethology^(٢). وتبدو القوانين العامة للفسولوجيا وعلم النفس «مل» على أنها قوانين مستقرة. إذ أن قدرنا كثيراً من المعرفة العملية بالطبيعة البشرية قد تراكم واستقر في صورة قوانين تجريبية، تصدق على معظم الحالات؛ فمن المحتمل أن يكون الكبار، مثلاً، حذرين، وأن يكون الشباب مغامرين. وتلك القوانين التجريبية هي نتائج قوانين علية كامنة لم تُحدد بعد بصورة كافية. ويمكن التيقن من معرفة أكثر دقة بتلك القوانين العلية عن طريق دراسة قوانين تجريبية في ضوء المبادئ العامة لعلم النفس. وفي إمكان علم الأخلاق الاجتماعية أن يصبح علماً دقيقاً مثل علم المد والجزر - أي حساب المد والجزر، الذي يستطيع أن يبين بعض الاتجاهات العامة، على الرغم من أنه يعجز عن تقديم تفسير مقنع عن حالات جزئية معينة. وسوف يستنبط علم الأخلاق الاجتماعية بصورة نظرية النتائج التي تنتج من ظروف جزئية معينة في ضوء علم النفس، ويقارن تلك الاستنباطات بنتائج التجربة المشتركة التي نعرفها. وسوف يعكس بالتالي العملية، ويدرس الأنواع المتعددة للسلوك التي توجد في العالم ويفسرها تفسيراً سيكولوجياً. وهكذا سوف نتكشف مصادر كل تلك الصفات ذات الأهمية بالنسبة لنا في الموجودات البشرية. وهكذا ستكون التربية ببساطة تطبيقاً عملياً لمعرفة متعلقة بعلم الأخلاق الاجتماعية على احتياجات الأفراد المحددة. ولم يكتب مل على الإطلاق بحثاً عن علم الأخلاق الاجتماعية. ويرسم صورة مجملية لإمكاناته بصورة تلفت النظر في كتابه عن المنطق. إذ لم يتطور بعد علم مقنع للسلوك البشري^(٣).

وعلى الرغم من أن علم الأخلاق الاجتماعية ينبغي أن يسبق من الناحية المنطقية

(*) علم الأخلاق الاجتماعية Ethology مصطلح صاغه «مل» لأول مرة في كتابه «المنطق» (الكتاب السادس). يعني به علم قوانين الشخصية البشرية، على أمل أن يكون هذا العلم الأساس النظري للإصلاحات التربوية (المراجع).

العلوم التي تعالج الإنسان في المجتمع، فإن مل استطاع أن يقول الكثير عن تلك العلوم. فمل يتصور علم الاجتماع على أنه علم استنباطي على غرار العلوم الفيزيائية الأكثر تعقيداً. فهو ينظر إلى ارتباط العلل العديدة التي تنتج نتيجة مركبة. ولا يستطيع أن يصبح علماً له تنبؤات وضعية، لكنه يستطيع أن يكشف اتجاهات ذات قيمة بالنسبة للتوجيه. فتجميع الإحصائيات، مثلاً، يكشف عن ألوان من التطابق في أحداث البشر؛ مثل عدد القتلى، والانتحارات، والحوادث، والمواليد، حتى عدد الخطابات التي تكون عناوينها خاطئة في صناديق البريد، تبقى مستمرة على نحو واضح من عام إلى عام. إن القوانين العامة فعالة بصورة واضحة في تلك الأحداث، ويمكن اكتشافها، على الرغم من أن علماً معينة إضافية تكون موجودة أيضاً في كل حالة فردية، وبالتالي يمكن استنباط قوانين تجريبية، مثل قوانين الإحصاء الاجتماعي وعلم الديناميكا الاجتماعي الذي اقترحه كونت حديثاً (انظر الفصل السابق)، ويحبذه مل بوجه عام.

ويبين التاريخ أن التأثير الأكثر أهمية في تحديد اتجاه التقدم الاجتماعي، هو تطوير التفكير العقلي. فقد أحدثت آراء المفكرين واسعة الانتشار في عصر ما تغيرات في سلوك العصر الذي جاء بعده وفي حياته. ولا بد من إعطاء أهمية كبيرة أيضاً لقيادة الأفراد العظماء. فالجمهورية الرومانية كانت تستقطب في استبداد عسكري، لو لم يوجد «يوليوس قيصر» على الإطلاق. وكان الغزو النرماندي لاجنترأ فعل إنسان واحد بسبب كتابة مقال في إحدى الصحف. وبدون سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، لم تكن هناك فلسفة لمدة الألفين سنة القادمتين، وبدون «يسوع» و«بولس»، لم تكن هناك مسيحية. ولا يستطيع أناس عاديون، وسلسلة متعاقبة من أناس عاديين أن يحققوا اكتشافات «نيوتن». إن وجود أمثال هؤلاء الرجال العظام هو الذي يحدد ما إذا كان هناك تقدم في أي عصر. ولا بد أن يكون في استطاعة العلم أن يتعقب عن طريق التاريخ العلل العامة التي سببت للبشرية حالة مواتية لظهور رجال عظام وجعلت تأثيرهم أمراً ممكناً وسيراً. ويستطيع المجتمع أن يستفيد من تلك المعرفة، على الرغم من أن «مل» لا يبدو أنه يعتقد أن المجتمع لن يعرف أبداً كيف يظهر الرجال العظام على المسرح.

لم يستطع مل، كما رأينا، سوى أن يضع موجزاً لإمكانات علم الأخلاق الاجتماعية وعلم الاجتماع الجديد الذي شرع فيه كونت، ويذكر القليل بصورة أكثر عن المنطق. ولقد كان أكثر نجاحاً بالنسبة للاقتصاد السياسي، الذي أصبح فيه كتابه العظيم مصدر ثقة

نموذجية لفترة طويلة. ولا يمكن لعلم اجتماعي مثل علم الاقتصاد أن يُرسى قضايا عامة إلا في صورة أحكام افتراضية، أى أنه يستطيع أن يبين أن علة ما تعمل في مجموعة معينة من الظروف، ما لم تعدل ظروف متصارعة الموقف. إن الاقتصاد السياسي يعزل دافعاً بشرياً واحداً مهماً عن بقية الدوافع - كالرغبة في الثروة، والعزوف المناظر للعمل - ثم يبين كيف تعمل العمليات الاقتصادية إذا لم تكن هناك رغبات متصارعة واللوان من العزوف تعقد السلوك البشرى. ولأنه توجد، بالفعل، تلك الدوافع المتصارعة باستمرار، فإن السلوك البشرى لا يتبع على الإطلاق قوانين اقتصادية. ومع ذلك، فإن معرفة تلك القوانين ذات قيمة كبيرة.

إن تقديم صورة مجملية لنظريات مل الاقتصادية، يحتاج إلى إعداد بحث، من الواضح أنه مستحيل هنا. فمل يعتقد أن قوانين الإنتاج ثابتة ومحددة بالضرورة، أما عمليات التوزيع، فإنها تخضع بصورة كبيرة للضبط الاجتماعي. وهو يؤمن بحرية المنافسة والتجارة الحرة. ومن الممكن أن يكون هناك تحسن طفيف دائم لأحوال الطبقات العاملة عن طريق التحديد المقصود لنسبة المواليد وعن طريق الهجرة. وكان يرغب في فرض ضرائب على الزيادات الطارئة في سعر الأراضي. ويتطلع إلى وقت يعمل فيه كل شخص ولا يعيش أحد بدون عمل. واعتقد أن الاشتراكية جديرة بالتقدير، وتعاطف مع مثلها العليا، لكنه تشكك فيما إذا كان من الممكن أن تحدد المكافآت تبعاً للدرجات المختلفة للكفاية الإنتاجية ما عدا المكافآت التي تنجم عن المنافسة. لكن على المجتمع، على الأقل حتى الآن، أن يحافظ على النظام الرأسمالي. فمل لا يضحى بالحرية الفردية وحرية المبادرة من أجل المساواة. ويدعم إصلاحات متنوعة لتحسين أحوال الطبقات العاملة والتي تعمل في الزراعة، كما يجذ إصدار تشريعات لمنع الحوادث، ولمرافق صحية أفضل، ولتقسيم العقارات الكبيرة، وملكية الفلاحين المتزايدة وما شابه ذلك. وينظر بعين الرضا إلى نشأة الاتحادات العمالية والجمعيات النقابية. إنه فيلسوف واقعي في رغبته فهم القوانين الاقتصادية كما تعمل بالفعل، وصریح في توجيه الانتباه إلى آفات العصور، وهو تقدمي في رغبته في تحسين الأوضاع الاجتماعية كلما كان ذلك ممكناً بطريقة عملية من الناحية الاقتصادية، متفائلاً في إمكان أن يتحقق تقدم حقيقي. وأصبحت آراؤه الاقتصادية في فترة

من الفترات أكثر ليبرالية مما كانت عليه في البداية، غير أنه أصبح أكثر محافظة مرة ثانية في نهاية حياته. ولقد كان تأثيره في عصره من حيث الفكر والتطبيق، ولا يمكن تقدير نظرته الاقتصادية بإنصاف إلا عندما نضع في اعتبارنا الفترة التي كتبها فيها.

٦ - الأخلاق والفلسفة السياسية

إن مقال مل عن «المذهب النفعي» هو عرض متعمق للموقف النفعي والدفاع عنه. والمثال الأخلاقي الأقصى هو سعادة الجنس البشري بصفة عامة. واللذة هي الخير، أما الألم فهو الشر، وكل منا يرغب بالفطرة في اللذة لنفسه وينفر من الألم. ولا يعتقد «مل»، مثل «بنتام»، أن الإنسان أناني ومحب لذاته تماماً بطبيعته. إذ أن لديه دوافع التعاطف والأريحية التي تحمته على أن يرغب المنفعة، أي حمته على تحقيق السعادة الكلية (أعنى اللذة). ولقد مكّن ذلك «مل» من أن يتعرف على وجود جزء «داخلي» للإرادة الخيرة، بالإضافة إلى الجزاءات «الخارجية» الأربعة التي أرساها بنتام. ولا يتفق مل مع بنتام ومع كل النفعيين الآخرين تقريباً عندما يقول إنه لا يمكن قياس اللذات تماماً بناء على أساس كمي؛ لأن بعض اللذات تفوق الأخرى من الناحية الكيفية. ومن الأفضل أن تكون سقراط ساخطاً عن أن تكون أحمق أو خنزيراً راضياً؛ لأن سقراط يعرف ويستطيع أن يقدر بصورة عقلية لذات الآخرين، بينما هم لا يعرفون شيئاً عن لذاته. ويعرف الأشخاص ذوو الذكاء والتعليم الكافي تمييز السموم الداخلي لبعض اللذات. ومل هنا أكثر تفتحاً من الناحية العقلية من الفلاسفة النفعيين الذين يؤمنون بنظرياتهم دون النظر إلى الظروف الواقعية، وتسامح مع مدارس الأخلاق الأخرى.

ومع ذلك، فإن مل، أساساً، فيلسوف من أنصار اللذة المتسقين. فالفضائل لا تستحق أن نحرص عليها إلا لأنها سمات لسلوك يحقق لذة باستمرار. صحيح أن الفضائل كثيراً ما تبدو، أنها خيرة لذاتها، لأنه على الرغم من أنها نشأت أصلاً لما لها من نفع، فإنها تصبح أمراً معتاداً، ويتم نسيان التفكير في منفعتها. فكما أن البخيل يقوم في البداية بتوفير الذهب بسبب اللذات التي قد يجلبها له إنفاقه في المستقبل، فإنه يكتسب بعد ذلك عادة توفيره حتى إنه يحرص الآن على الذهب من أجل ذاته. كذلك الناس يحرصون في البداية على

الفضائل بسبب منفعتها، ثم يتصورون أنها غايات في ذاتها. ويفسر «مل» الضمير والواجب بطريقة مشابهة؛ فإذا كانا وسيلتين تعملان على نجاح اللذة، فإنه يفترض بالتالي أنهما ذوا قيمة في حقيقتهما. ومن الأفضل بالنسبة للأشخاص أن يفعلوا في معظم الحالات ما يعتقدون أنه واجبهم؛ وأن يطيعوا ضمائرهم، ويمثلوا للعادات؛ لأن السلوك الذي تحركه هذه الدوافع يجلب، عادة، السعادة ويدعمها. وعلاوة على ذلك، فكثيراً ما يكون من الصعب استنباط نتائج الأفعال بصورة واضحة، وتحديد منفعتها. ومع ذلك، تكون المنفعة، في أى مسألة مهمة، حيث ينبغى القيام بإصلاحات لكى تزيد السعادة العامة، هى المرشد العقلى الوحيد.

وفى حين أن المذهب النفعى ينكر بصورة ضمنية السلطة التى تعلو على الطبيعة وتقوم بتحديد ما هو خير وخطأ، فإن مل يعتقد أن مبدأ المنفعة هو، بحق، تقرير علمى لقاعدة يسوع الذهبية، وأن الأخلاق النفعية تتفق تماماً مع التعاليم الأخلاقية للمسيحية. والاختلاف بين المذهب النفعى والمسيحية التقليدية المعتدلة هو أن المذهب النفعى يستمد تعاليمه الأخلاقية من العقل، أما المسيحية المعتدلة فتستمد تعاليمها الأخلاقية من الوحي.

لقد كان المذهب النفعى، كما لاحظنا من قبل، فلسفة أخلاقية فعالة فى عصر كانت فيه القوانين والعادات القديمة بحاجة إلى تعديل شامل لكى تواجه ظروفًا جديدة. ولم يسمح للمحافظين بأن يعوقوا التقدم عن طريق تأكيدهم لوساوسهم المخلصة وحدوسهم التى تعارض المعايير التى تعمل بدون شك على تقدم الرخاء العام. إن مل مخلص، وتوافر فيه الإرادة الخيرة للبشرية. ويجب ألا نعمينا الصعوبات النظرية الكثيرة الموجودة فى المذهب النفعى عن فائدته العملية فى إبعاد الأهواء، وفتح الطريق أمام التقدم. ولهذا أصبح فلسفة أخلاقية شعبية، لا يزال لها أنصارها.

ومقال مل عن «الحرية» هو كتاب آخر من الكتب الكلاسيكية ومشكلته هى تحديد طبيعة السلطة وحدودها التى يستطيع المجتمع أن يمارسها بصورة مشروعة على فرد ما. فالمجتمع يستطيع أن يمنعه بطريقة مشروعة من إلحاق الضرر بالآخرين، لكن لا يجبره على أن يفعل ما يفترض الآخرون أنه خير بالنسبة له. إن كل ناضج صحيح العقل وعضو من أعضاء مجتمع متحضر يجب أن يتمتع بحرية ضمير تامة، وحق إعلان آرائه ونشرها فى كل الموضوعات سواء كانت عملية، أو نظرية، أو علمية، أو أخلاقية، أو دينية. ولا بد أن يكون حرًا فى أن يخطط لحياته الخاصة وفقًا لذوقه واهتماماته، وأن يرتبط مع أقرانه فى أى

مؤسسة لأي غرض ما عدا إلحاق الأذى بالآخرين.

ولا يمكن الاستغناء عن مثل هذا المجتمع بالنسبة لأناس أحرار. ولا نستطيع أن نتأكد من صدق أى رأى يلتقى قبولاً عاماً، إذا لم يكن كل شخص يتمتع بحق الاعتراض عليه فى أى وقت. ولا ينبغى أن يصبح القانون متسامحاً إلى هذا الحد فحسب، بل ينبغى أن يكون الرأى العام كذلك أيضاً، حتى إن الأفراد الذين يرغبون فى الدفاع عما يعتقدون أنه إصلاحات، لا يكونون فى منعة من محاكمة الحكومة، بل أيضاً من المقاطعة الاجتماعية. ويرهن التاريخ على أن كثيراً من الأفكار الجديدة التى تمسكت بها أقلية صغيرة كانت صحيحة، أو صحيحة فى بعض الجوانب على الأقل. وليس من المحتمل أن يحصل رأى خاطئ على ثقة عامة، إذا سمح لخصومه ومناصره أيضاً بمناقشته بحرية تامة. فعن طريق تنوع الآراء فقط، تكون هناك فرصة لأن تلاقى كل جوانب الحقيقة تقديراً وإقراراً.

ولا يمكن أن تكون الأفعال، بالتأكيد، حرة مثل الآراء. ولا بد من منع أولئك الذين يسعون إلى إحداث تغييرات عن طريق القوة من جانبهم الخاص، أو عن طريق حث الآخرين على القيام بها. بيد أنه ينبغى أن يكون لكل شخص الحرية فى أن يهيج النفوس مطالباً بالإجراءات التى يريدها، طالما أنه يفعل ذلك بسلام. وإذا شعر كل شخص بأنه مكره على أن يفكر كما يفكر كل شخص آخر، فإن ذلك يمثل خطراً عظيماً على المجتمع الديمقراطى بصفة خاصة. لأنه يحتمل أن يؤدى إلى تسيط الفردية والأصالة، وتكون الوسطية العامة فى القدرات هى النتيجة. فكل فكرة جديدة ذات أهمية بالنسبة للعالم كان مصدرها عقل فرد واحد، أو قلة قليلة من الأشخاص. ينبغى تشجيع الأفراد الأفاضل على أن يفعلوا بصورة مختلفة عن الجمهور.

إن مل فى هذا المقال عن الحرية، الذى نشر عام ١٨٥٩، يبدو لنا اليوم محافظاً إلى حد كبير فى تعيين الحدود لتدخل حكومى فى الأنشطة الفردية. فهو يعتقد أن عمليات الصناعة المألوفة، يمكن أن تديرها مؤسسات تجارية خاصة بصورة أفضل. وحتى فى الحالات التى قد تقوم فيها الحكومة بنشاط أكثر فاعلية، من الأفضل، فى الغالب، أن تترك فى أيدي خاصة، حتى تشجع الجهود الفردية، والمبادأة، والثقة بالنفس. وعندما تقوم الحكومة، ربما بصورة ملائمة، بنشر معلومات لرجال الأعمال، والفلاحين، فإنه يجب ألا تشغل نفسها بعمليات الإنتاج. وإذا أصبحت نسبة كبيرة من المواطنين موظفين حكوميين أو منتفعين، فإن حرية الصحافة، ودستور التشريع العام، لا يستطيعان أن يحافظا على حرية البلد إلا

بالاسم فقط. ويخشى مل أن تنشأ البيروقراطية التي نخنق المبادأة الفردية، وتطور آلة حكومية هائلة تثبط موظفيها الكثيرين من أن يفكروا لأنفسهم، وأن يعبروا عن آرائهم.

وتسلّم نزعة مبدأ «دعه يعمل» الفردية الموجودة في مقال «مل» عن الحرية بحرية المنافسة التامة؛ ولم يتوقع مل التعقيدات التي حدثت في العصور الأكثر حداثة بتركز رأس المال في شركات كبيرة، وبتركز العمال في المحادات قوية. ولذلك هادن مل الاشتراكية إلى حد كبير، كما أشرنا من قبل عند الإشارة إلى آرائه الاقتصادية، غير أنه أصبح من جديد في سنواته الأخيرة أكثر محافظة.

ومقال «استعباد النساء» دفاع بارع عن مساواة النساء، اللاتي لم يكن لهن حقوق سياسية، وكانت لهن حقوق مدنية قليلة في عصر مل. ولقد كان أول رجل مرموق يساعد قادة الحركة النسائية التي حررت نساء كل الأمم المتحضرة، تقريباً، من عدم الأهلية، (وحرمان المرأة من حقوقها المشروعة) - وندد بما في ذلك من ظلم.

ويبين مل في مقال عن «الحكومة النيابية» بعض الأخطار التي يجب أن تحاربها الديمقراطية. وعلى الرغم من أنه يفضل مدّ حق التصويت إلى كل المواطنين المتعلمين، فإنه يتوقع الشرور التي تترتب، في واقع الأمر، على ذلك. إنه يدرك أنه بانتشار الديمقراطية، تصبح الهيئات التشريعية متوسطة القدرة Mediocre بصورة متزايدة. ويقترح من أجل تلافى تلك الصعوبة، أنه ينبغي أن تعد لجنة من الخبراء اللوائح القانونية في البداية، ثم تحال بعد ذلك إلى مشرعين لنقدها ومناقشتها لكي يحددوا ما إذا كان يصدر بها قانون، أو يعيدونها إلى اللجنة لمراجعتها. ويدافع «مل» عن فكرة التمثيل النسبي الجديدة في ذلك الوقت، لكي يؤكد أن كل الأقليات لابد أن تمثل بحسب أعدادها النسبية؛ وذلك يؤكد مراعاة أكثر كمالاً وإنصافاً لجميع نواحي مسألة ما. ومن الغريب، أنه عارض الانتخاب السري، الذي كان مقترحاً في إنجلترا لأول مرة في ذلك الوقت، بحجة أنه ينبغي أن تكون للمواطنين الأفراد الشجاعة في اقتناعهم، والرغبة في أن يتركوا جيرانهم يعرفون كيف أدلوا بأصواتهم. وعندما أظهر الزمن أن مل كان مخطئاً في المعلومة الأخيرة، وفي معلومات أخرى أيضاً، كان تحليله الصريح للمخاطر التي تواجه النظام الديمقراطي، فيه تنبؤ بالمستقبل، وكان أيضاً مثيراً للتفكير.

٧ - فلسفة الدين

نمبر المقالات الثلاثة عن الدين، التي نُشرت بعد وفاة مل، بدون شك، عن آرائه الأخيرة في هذا الموضوع، على الرغم من أنه لو عاش ليراها في المطبعة، لكان، من المرجح، أن يعمد إلى تحسين فكرتها وأسلوبها.

ياخذ المقال الأول من تلك المقالات عنوان «الطبيعة». يذهب فيه مل إلى أن نظام الطبيعة كما يوجد بعيداً عن التدخل البشري، ليس هو يقيناً، ما خلقه إله محب للخير وقادر على كل شيء، بوصفه النموذج الذي يحنّذ به الإنسان في سلوكه. فالطبيعة تقتل جميع الكائنات الحية، وكثيراً ما تخضعها في البداية لمعاناة شديدة - أي تتركها تموت جوعاً، وتتجمد من شدة البرد، وحرقتها - بقسوة تفوق أي شيء فعله «نيرون»، أو «دوميتيان». إن الطبيعة موجودة لكي ترشدنا وتحكمنا بقدر ما نستطيع، لا لكي نقلدها ونتبعها. إن موضوع الطبيعة الوحيد أو حتى الرئيسي لا يمكن أن يكون خير الموجودات البشرية أو موجودات أخرى لديها القدرة على الإحساس. فالخير الذي تحصل عليه منها هو في الغالب نتيجة ما تبذله من جهود خاصة.

أما المقال الثاني «فائدة الدين» فهو يسلم بأن الدين كان الأداة الرئيسية في الماضي، التي تعلم الناس بواسطتها مبادئ الأخلاق، وتحثهم على طاعتها. ومع ذلك، فهناك ضرر حقيقي في أن ننسب مصدرًا مجاوزًا للطبيعة إلى قواعد الأخلاق، فمع أن تلك القواعد كثيراً ما تكون ممتازة، بصفة خاصة قواعد الأخلاق في الأناجيل؛ لأن جميع تلك القواعد مقدسة تماماً، فهي لا تُناقش ولا تُنفذ، فإن الأخلاق أصبحت غمطية ورتبية، ولم يعد من الممكن مراجعة تفاصيلها لكي تواجه ظروفاً جديدة. إن الإيمان بما هو مجاوز للطبيعة لم يعد ضرورياً لكي يساعدنا على معرفة ما هو صحيح، أو لكي يزودنا بدوافع لفعله. ومع ذلك، فهناك شيء موجود في الطبيعة البشرية يستدعي الدين. فهل يمكن إشباع تلك الطبيعة بديانة للبشرية، مثل ديانة كونت، التي تقيم الأخلاق على آراء عريضة وحكيمة عن خير الكل، وترشد انفعالاتنا نحو موضوع مثالي؟ إن لديانة البشرية ميزتين تمتاز بهما عن الأديان التي تفوق الطبيعة وهما: أنها تلجأ إلى دوافع منزهة لجوءاً تاماً، ولاتلجأ إلى رغبات أنانية في سعادة شخصية موجودة في عالم آخر؛ وأنها، أيضاً، تقلت من الالتواء

الأخلاقي والمعنوي الذي يحدث في عقول راشدة تحاول أن تجعل نفسها تعتقد أن العالم الناقص الذي نعيش فيه هو نتاج خالق حكيم كل الحكمة، خير إلى أقصى حد وقادر على كل شيء. ومع ذلك فللأديان التي تفوق الطبيعة ميزة واحدة حقيقية وهي أنها تزودنا بأمل في الحياة بعد الموت؛ ويعترف مل بذلك، على الرغم من أنه يبدو أنه يحاول التقليل من أهمية هذه الميزة.

أما المقال الثالث «مذهب التأليه» Theism فيزودنا بنتائج مل. إذ يقوم مل باستبعاد الأدلة العقلية على وجود الله التي قدمها ديكرت وكانط، كما يستبعد أيضاً الدليل على علة أولى والذي يقوم على القبول الكلي، ويتأثر بأدلة التدبير والنظام Design الموجود في الطبيعة، بصفة خاصة في حالة الموجودات الحية. ويشك فيما إذا كان تفسير «دارون» لهذا التدبير أو النظام من حيث إنه يرجع إلى تحولات عرضية يقوم بها الاختيار الطبيعي سيثبت على المدى البعيد أنه كاف لأغراض فلسفية.

ومع ذلك، لا تبرر أدلة التدبير تلك افتراض وجود إله لامتناه، أي أنها لا تثبت وجود خالق قادر على كل شيء، وعليم بكل شيء، ومحجب للخير تماماً. فتمتة شرور كثيرة ونقائص موجودة في العالم. فالجسم البشري، مثلاً، آلة راثمة، لكنها تخونى على عيوب كثيرة فادحة. وليس من المرجح أن الله خلق المادة أو القوة، أو أنهما تكونان تحت سيطرته تماماً. إن الدليل يفترض وجود إله تحده المادة والقوة. فقوته عظيمة للغاية، بيد أنها متناهية، وذكاؤه يفوق خيالنا، وربما يكون علمه كذلك أيضاً؛ فهو يرغب ويهتم بسعادة مخلوقاته التي ينبغي أن تتعاون معه بمجهوداتها لكي تجعل العالم أفضل، غير أنه يبدو أن له أغراضاً أخرى في الكون أيضاً. وقد تأثر «وليم جيمس» فيما بعد بتصور مل لله.

ويعتقد مل «أنه لا وجود لدليل علمي ضد إمكان الخلود البشري سوى غياب الدليل الوضعي المحض الذي يكون في صالح هذا الخلود. افترض أنه قيل أن كل الأشياء الأكثر جمالاً الموجودة في الطبيعة حولنا قد تلاشت وفتت، فلماذا لا نفنى نحن؟ يجب مل على ذلك بأن وجود أي مادة بعيداً عن وعينا بها هو مجرد فرض لتفسير الإمكان الدائم للإحساسات. إن العقل، مع ذلك، هو الحقيقة الوحيدة التي لدينا عنها دليل مباشر؛ أي أنه قد يكون خالداً. إن لدينا، على الأقل، مبرراً لأن نأمل في أن الله لديه القدرة والرغبة في أن يقدم لنا حياة مستقبلية لا ينقصها أفضل خاصية لحياتنا الراهنة - أعنى قابلية التحسن عن طريق مجهوداتنا الخاصة. وهذا الأمل، على الرغم من أنه لا يمكن البرهنة عليه، هو أمل

مشروع، ويمكن الدفاع عنه من الناحية الفلسفية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى اثنين فقط من الفلاسفة النفعيين الكثيرين الذين جاءوا بعد مل. أولهما هو «ألكسندر بين» A. Bain (١٨١٨ - ١٩٠٣)، وهو أستاذ في جامعة «أبردين»، وكان صديقاً حميماً لجون ستيوارت مل، وكاتباً لسيرة حياته وسيرة والده. وقد طور تفكير المدرسة النفعية في علم نفس التداعي بصفة خاصة. وثانيهما هو «هنري سدجويك» H. Sidgwick (١٨٣٨ - ١٩٠٠)، وهو أستاذ في جامعة كامبردج، وكان أكثر الفلاسفة شهرة وظهوراً في عصره، وقام بصياغة جديدة للأخلاق النفعية عن طريق التسليم بالمذهب الحدسي في كتابه «مناهج الأخلاق»، وهو عمل كان له، مع أبحاثه عن الفلسفة السياسية والاقتصاد السياسي، أثر كبير لمدة طويلة. (٤)

RERERENCES

The Philosophical Radicals:

(Popular)

W. L. Davidson, Political Thought in England from Bentham and J. S. Mill.

H. Höffding, History of Modern Philosophy.

A. Seth Pringle-Pattison, The Philosophical Radicals.

J. MacCunn, Six Radical Thinkers.

(More technical)

Leslie Stephen, The English Utilitarians (3 Vols.; one on J. S. Mill).

Ernest Albee, A History of English Utilitarianism.

E. Helèvy, The Philosophical Radicals.

John Stuart Mill:

Life:

Autobiography.

Alexander Bain, J. S. Mill.

W. L. Courtney, Life of John Stuart Mill.

الفصل التاسع عشر

هربرت سبنسر

١ - مدخل

هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) هو أول مفكر حديث نظر إلى المفزى الفلسفى للتطور نظرة شاملة، وسمى إلى إيجاد مركب للمعرفة العلمية. لقد قدم «لابلاس» La Place فى بداية القرن التاسع عشر النظرية السديمية، التى وفقاً لها تطورت الأجرام السماوية إلى حالتها الراهنة من غازات أولية: وهذا تطور فى ميدان علم الفلك. وبين «تشارلز ليل» C. Lyell فى الثلاثينات أنه بافتراض أن الأرض قد وجدت منذ زمن طويل كاف، فإنه يمكن تفسير كل الخصائص المتنوعة الموجودة الآن بأنها نتيجة عمليات لا تزال تعمل وتخضع للملاحظة: وهذا تطور فى ميدان علم الجيولوجيا. وأثبت «لامارك» أن الأنواع المختلفة من النباتات والحيوانات لها أصل مشترك، وأنه يمكن تفسير الاختلافات الموجودة بينها عن طريق قوانين معينة للتطور: وهذا تطور فى ميدان علم البيولوجيا. ورفضت آراء «لامارك» إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر، بيد أن هربرت سبنسر قبل معظمها. وبين «فون باير» أن الجنين ينتقل من حالة تجانس غامضة إلى تمايز للأعضاء المتنوعة عند الولادة - وهى عملية كان يرى سبنسر أنها تماثل تطور الأنواع المختلفة. واعتقد سبنسر عندما قارن نتائج تلك العلوم المختلفة، أنه يمكن أن نصل إلى تعريف للتطور ينطبق بصورة عامة على تطور النجوم والكواكب، وقشرة الأرض، والنباتات، والحيوانات، والذهن البشرى والمجتمع البشرى فى جميع النواحي بما فى ذلك الحكومة، والاقتصاد، والفن، واللغة، والدين، والأخلاق.

ونشر تشارلز دارون، فى عام ١٨٥٩، كتابه «أصل الأنواع». وكان دليل دارون حاسماً ومقنعاً، مع أنه كان يرتبط بظروف البيئة - حتى إنه أصبح فى سنوات قليلة كل عالم شهير مقتنعاً من الناحية العملية بأن كل النباتات والحيوانات لها أصل مشترك، وأنه يجب رفض النظريات القديمة التى ترى عدم إمكان تغير الأنواع، وخلقها المباشر، على الرغم من أن تفسير دارون الخاص للطريقة التى يحدث فيها هذا التطور - عن طريق

الانتخاب الطبيعي - ظل بالتالي منذ ذلك الوقت موضع جدال. ولم يمنع تفضيل سبنسر لبعض من تفسيرات لا مارك من أن يصبح في الحال مؤيداً متحمساً لدارون. وتجراً في عام ١٨٦٠ على أن يعلن عن تخطيطه لفلسفة تركيبية للتطور، ينطبق فيها هذا التصور على جميع العلوم. ومنذ عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٩٣ استمر يعمل بصورة متواصلة في هذا المشروع؛ فكتب مجلدات منفصلة عن الميتافيزيقا، والبيولوجيا، وعلم الاجتماع، والأخلاق. ونشر كتابه «مبادئ علم النفس» في عام ١٨٥٥، الذي قام بمراجعته وإدخاله ضمن السلسلة. وعلى الرغم من أن بعض السنوات قد انقضت قبل أن تكتسب فلسفة سبنسر التركيبية تقديراً كبيراً، فقد أصبحت الآن مشهورة، وقرأ الناس أعماله على نطاق واسع إبان سنواته الأخيرة، ونظر إليه كثيرون على أنه أعظم فيلسوف في العالم.

وينبغي أن نلقت النظر إلى وقائع حياة سبنسر لكن بصورة مختصرة فقط. علمه والده، الذي كان يعمل ناظر مدرسة، وعمه، الذي كان يعمل قسيساً، تعليماً أولياً وثانويّاً ممتازاً، عن طريق التعليم الخاص إلى حد كبير. وأظهر ميلاً واهتماماً طفيفين باللغات، ومهارة ما في الرسم والنحت، وقدرة واضحة في الرياضيات والعلوم الطبيعية. ورفض الذهاب إلى الجامعة، التي اعتقد أنها مضيعة للوقت بالنسبة له؛ وربما كان محقاً في ذلك؛ لأن المقررات الدراسية كانت تتكون في تلك الأيام من اللغات القديمة، وتهمل الموضوعات العلمية التي كان نابغاً فيها إلى حد ما، وأعمال نفسه، كشاب، عن طريق عمل ناجح، لكن لم يدر عليه ربحاً كبيراً، في الأعمال الهندسية والصحافة.

وكرس نفسه، كما يقال، منذ عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٩٣، لتنقيح الفلسفة التركيبية. وعاش في السنوات الأولى من هذه الفترة معتمداً على مدخراته الضئيلة للغاية، وتركات قليلة من أقاربه، ومنح من المعجبين الأمريكيين، وهبات من المال كان يساهم بها، مقدماً، المتلهفون جداً على كتبه (وكان من بينهم جون ستوارت مل، الذي قدّم له مساعدات أخرى وكان ودوداً معه للغاية باستمرار)^(١). وازدادت مبيعات كتبه بالتدريج، واختتم حياته بظروف مريحة، ولم يتزوج على الإطلاق، فلم يكن دخله كافياً. وعندما بدا له الزواج أمراً مستحباً كان قد انقضى العمر. وعانى منذ عام ١٨٥٥ من سوء صحته، وربما يرجع ذلك إلى الإجهاد في مرحلة الشباب، واضطراب في الهضم، وإجهاد في العين، ولم يستطع أن يعمل لفترات طويلة في اليوم. وكانت مثابرتة في ظل تلك الظروف أمراً يدعو إلى الدهشة. فقد استطاع إلى حد كبير أن يتغلب على عجزه عن طريق ذاكرته الغربية

والتي نسترعى الانتباه، وعن طريق قدرته على التركيز بصورة نافذة وفعالة في قراءاته ومحادثاته مع الباحثين: فقد استطاع أن يقف على لب أى موضوع فى وقت قصير. لقد كان لديه عقل منطقى غير عادى. ورسم الخطة العامة لمذهبه كله فى فترة مبكرة من حياته، وأدرج التفاصيل عندما سار وتقدم فى هذا المذهب، ونادراً ما غير آراءه فى الموضوعات الأساسية. والواقع أن ساعات العمل المحدودة بحكم الضرورة والإصرار المتزايد الذى تناول به آراءه ساعدت على تفسير تعبيراته غير الدقيقة عن الوقائع أحياناً. وكانت تلك الأخطاء أكثر تكراراً فى أعماله الاجتماعية المفصلة، التى اعتمد فيها إلى حد كبير على معلومات حصل عليها بصورة ثانوية من قراء كانوا يقومون بخدمته. واختتم أيامه شيخاً أعزب غريب الأطوار إلى حد ما، فهمه المقربون منه واحترموه.

٢ - ما لا يمكن معرفته

عرض سنبرس الخطوط العامة الأساسية لفلسفته بصفة عامة، لا سيما: الميتافيزيقا، وقانون التطور، بصورة ثلاثم الغرض فى كتابه «المبادئ الأولى»، الذى يُعدّ مع كتابه «مبادئ الأخلاق»، ذا أهمية كبيرة بالنسبة لقراء الفلسفة. يبدأ كتاب «المبادئ الأولى» بفكرة ما لا يمكن معرفته. فىرى أن طبيعة الوقائع النهائية لا يمكن معرفتها. لأن المعرفة المألوفة هى التى تقوم على الملاحظة والحس المشترك، وتتكون من معلومات متنوعة؛ وتتحد تلك المعلومات إلى حد ما فى العلوم. فالمعرفة المألوفة تقول، مثلاً، إن الشمس تشرق فى وقت مبكر، وتغرب فى وقت متأخر فى الصيف أكثر من الشتاء، بينما علم الفلك كيان من ملاحظات متجانسة تساعد على تفسير الطبيعة الحقيقية للأفلاك. والقول بأن الحديد يصدأ عندما يوضع فى الماء، وأن الخشب يحترق، وأن الطعام يفسد عندما يحفظ لمدة طويلة، كل ذلك مفيد لمعرفة مشتركة يوحدتها علم الكيمياء وتمكننا من أن نقول بدقة كبيرة ما عساها أن تكون التغيرات التى تحدث فى كل عنصر فى ظروف معينة. ومع ذلك فليست المعرفة العلمية سوى معرفة موحدة توحيداً جزئياً. أما الفلسفة فهى تنظم التوحيديات الجزئية للعلوم المختلفة فى معرفة موحدة تمام التوحيد. وصياغة سنبرس للتطور، الذى سنتناقشه فيما بعد، نوع من أنواع التوحيد التام الذى يعتقد أن فى إمكان الفلسفة أن تحمده.

ويدرج سبنسر المادة، والحركة، والزمان، والمكان، والجوهر، والعلية، بين المسائل النهائية التي لا يستطيع العلم أن يفسرها. ويرفض متابعة كانط في أن ينسب تلك الموضوعات النهائية إلى صور أو مقولات يفرضها الذهن على إحساسات؛ لأنه يعتقد أنها خصائص موضوعية لأشياء توجد مستقلة عن ملاحظتنا لها. ومع ذلك، من المستحيل أن نعرف الكثير عنها، فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نتصور المادة من حيث إنها قابلة للقسمه بصورة متناهية، وأنها تتألف من جزيئات صلبة لا يمكن أن تنقسم أبعد من ذلك، على الأقل من الناحية الرياضية، لأن أصغر جزء له سطح أعلى وسطح أسفل، وله داخل وخارج. ولا نستطيع أن نتصور المادة على أنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، أى يمكن ردها إلى نقاط بلا أبعاد على الإطلاق؛ لأن ذلك لا يمكن تصوره. وثمة صعوبات مشابهة بالنسبة للمكان والزمان. فمن حيث إنهما حركات، فهما نسيان أمام الملاحظ. خذ، مثلاً، سفينة تتحرك عند خط الاستواء مع قبطانها إلى جهة الغرب، بسرعة تساوى السرعة التي يتحرك بها القبطان على ظهر السفينة في الاتجاه العكسى، ففى أى اتجاه يتحرك القبطان بالفعل، وهل هو يتحرك على الإطلاق؟ إنه يكون ساكناً، بالنسبة للأشياء الموجودة خارج السفينة، على الرغم من أنه يظهر أنه يتحرك بالنسبة لكل من يكون على ظهرها. لكنك إذا تصورت الأرض تتحرك حول محورها، فإن القبطان يسير ألف ميل فى الساعة إلى الشرق؛ لكن عندما تضع فى اعتبارك حركة الأرض فى مدارها، فإن سرعته واتجاهه لا يزالان مختلفين، ويتغيران زيادة عن ذلك، إذا أخذت بعين الاعتبار المسار المحتمل لنظام المجموعة الشمسية كلها عبر المكان. ولا يمكن تصور الحركة المطلقة والسكون المطلق. وذلك توضيح جيد لنظرية سبنسر فى نسبية المعرفة البشرية. إن كل ما نستطيع أن نلاحظه هو أشياء وأحداث، نستطيع أن ندرجها تحت فئات من وجهة نظرنا، لكننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة مطلقة بشأنها.

خذ مشكلة أصل الكون: لا توجد سوى فروض ثلاثة ممكنة وهى: أن الكون موجود بذاته (مذهب الإلحاد)، وأنه مخلوق بذاته (مذهب وحدة الوجود)، وأن فاعلاً خارجياً خلقه (مذهب التآليه). نجد أن مذهب الإلحاد مستحيل: لأننا لا نستطيع عن طريق مجهود عقلى أن نتصور أى شىء بدون بداية، وحتى لو استطعنا، فإن طبيعته لن تكون بالتالى ممكنة الفهم. فلا شىء يفهم بسهولة عندما نقول: إنه وجد منذ ساعة مضت، منذ يوم مضى، منذ سنة مضت، منذ دهر، على نحو مما هو عليه الآن. فنحن نريد أن نعرف كيف

وجد ولماذا وجد. وهذا ما لا يستطيع مذهب الإلحاد أن يفسره. افترض، الآن، أننا نقول إن الكون مخلوق بذاته. فنحن نرى بخاراً غير مرئي يتحول إلى سحب، ويمكن أن نتصور الأرض وكواكب أخرى على أنها نشأت من سديم بصورة مشابهة، لكن لماذا يحدث ذلك، وكيف يحدث؟ ما الذى يجعل الأشياء يتحول الواحد منها إلى الآخر؟ القول بأنها تجعل نفسها تفعل ذلك، أمر لا يمكن أن نفهمه. لذلك لا يمكن تصور مذهب وحدة الوجود. والنظرية الوحيدة المتبقية هي نظرية الخلق عن طريق فاعل خارجي. إن السموات والأرض قد خلقتا مثلما يصنع عامل قطعة من الأثاث. بيد أن هذا الفرض لن يساعدنا، لأن العامل يستخدم مواداً لم يخلقها. وإذا افترضنا أنه لا بد أن يخلق الشمس، والكواكب، والكواكب التابعة، صانع عظيم، فإننا نفترض مسبقاً أنه أخذ عناصر كانت موجودة من قبل وأعطاهما ترتيباً جديداً. لكن من أين جاءت العناصر؟ هل خلق الله المادة، والزمان، والمكان، والحركة؟ ومن أين جاء الله؟ هل خلق نفسه؟ أو أنه مخلوق بذاته؟ أو خلقه فاعل خارجي؟ إننا عاجزون ومغلوبون على أمرنا. ولذلك، فإن سبنسر فيلسوف لا أدرى agnostic يرى أن كل ما يمكن أن نعرفه هو ظواهر متناهية، لاحظنا أنها تتبع بعضها بعضاً عن طريق قواعد أو قوانين؛ ولا نستطيع أن نعرف علتها الأساسية. هذه العلة هي «ما لا يمكن معرفته» أو «المطلق».

ومهمة الدين معالجة المجهول. فالعلم، عبر التاريخ كله، يفسر ما يستطيع تفسيره، أما ما لا يستطيع تفسيره، فإنه يظل داخل مجال الدين. وقد فسر الدين فيما مضى الشمس بأنها مركبة الإله التي يجرها خيول. وحتى بعد أن اكتشف «كوبرنيكوس» و«كبلر» مدارات الكواكب، كان لا يزال هناك افتراض يذهب إلى أنه لا بد من وجود روح توجه حركات كل كوكب في مداره. وقام «نيوتن» بتفسير كل تلك الحركات عن طريق القانون الكلي للجاذبية. وقد اتسع مجال «المعروف» مع تقدم العلم، بينما انحسر مجال «المجهول» مع تقدم الدين. فلا يزال السر الغامض العظيم باقياً. فعلى الرغم من أننا نعرف قانون الجاذبية، أى الصياغة الرياضية، فإننا لا نعرف طبيعته النهائية. إن الدين سينحسر من ميادين معينة من حيث إنه المجهول مؤقتاً، أما ما يمكن معرفته فيمكن التحقق منه. بيد أن ما هو حقيقي بصورة قصوى سيبقى باستمرار غير ممكن المعرفة، ويكون الدين حراً باستمرار في معالجته كما يحلوه. وقد اعتقد سبنسر أنه أحدث تصالفاً مناسباً بين العلم والدين. وربما يرضى ذلك التصالح علماء هذا العصر، لأنه يطلق يدهم يعملون ما يشاءون. ويمكن أن

نفهم في الحال لماذا لم يرحب به القادة المتدينون، وقد أقر سبنسر، فيما بعد، في دراساته الاجتماعية، بأن الدين يلعب دوراً له قيمته في التطور الاجتماعي، بصفة خاصة في المحافظة على التقاليد، وتحقيق الاستقرار الأخلاقي والاجتماعي، واعتقد أن المؤسسات الدينية ينبغي أن تبقى في صورة ما^(٢).

ويعتقد سبنسر أنه يجب أن ننظر إلى خبرتنا عن المكان، والزمان، والمادة، والحركة، والجوهر، والعلية، والعناصر الأخرى التي لا يمكن ردها إلى غيرها في الظواهر، من الناحية السيكلولوجية عن طريق استمرار القوة. وذلك هو شعور المقاومة الذي تعطيه الأشياء الخارجية لبعضلاتنا. وقد نشأت الإحساسات الأخرى من ذلك الإحساس الأكثر بدائية. وتتطابق تجليات القوة مع قانون بقاء الطاقة. ونحن لا نعرف، ولا يمكن أن نعرف، ما عاها أن تكون القوة بالفعل، المستقلة عن إحساسنا بها، وما هو الجوهر الذي تلازمه، أو ماهي العلة التي تنتجها. فهنا لا بد أن نتوقف الفلسفة، مع قوة تكون بالنسبة لنا نهاية النهايات.

وتظهر القوة لنا أحياناً من حيث إنها موجودة - وذلك ما نسميه بالمادة؛ وتظهر لنا من حيث إنها تعمل، وذلك ما نسميه بالطاقة. وقد تكون القوة كما نخبرها إما قوة فيزيائية، أو قوة ذهنية. ولا يمكن أن يرتد الذهن إلى المادة، كما لا يمكن للمادة والطاقة أن ترتدا إلى الذهن. إنها آثار موجودة بداخلنا لما لا يمكن معرفته، أي المطلق، وتخضع لقانون بقاء القوة وقوانين التطور العامة. وليست وجهة النظر هذه مذهباً مادياً؛ لأن القوة كما نعرفها هي ببساطة شعورنا الذاتي بالجهد والنشاط العضلي. إن فلسفة سبنسر، بوجه عام، فلسفة آلية ومادية أكثر من كونها مثالية في روحها، لأنه يعتمد كثيراً على الوصف العلمي كلما استطاع، ويتجنب التفسيرات الغائية. ومع ذلك، فإنه يجب أن يُصنّف مع أنصار نظرية التوازي أو ذات الوجهين^(*)، طالما ليس له أي موقف ميتافيزيقي في العلاقة بين الذهن والمادة على الإطلاق. ولما كان «لا أدرياً»، فإنه لم يشغل نفسه كثيراً بمشكلات من هذا النوع، التي يعتقد أنه لاحل لها. وعلى حين أن معالجة سبنسر اللاأدرية لما لا يمكن معرفته

(*) نظريتان في العلاقة بين النفس والجسم وما بينهما من تأثير وتأثر؛ الأولى وهي نظرية التوازي هي نظرية لينتز، ويمكن أن نقول أن نظرية المناسبات عند مالبرانش صورة من الصور التي اتخذتها نظرية التوازي. أما الثانية - نظرية ذات الوجهين فهي نظرية اسبينوزا الذي يرى أن الذهن والجسم ليسا إلا وجهين متقابلين لحقيقة نهائية واحدة (المراجع).

هي الموضوع الذي بدأ به كتابه «المبادئ الأولى»، وهي إلى حد ما مدخل لمذهبه بأسره، فإنه لا يكرس، بعد كل ذلك، سوى مائة وعشر صفحات لها، وتعالج بقية الصفحات والمجلدات المتبقية من الفلسفة التركيبية ما يمكن معرفته. ولقد اهتم بإخبارنا بما يعتقد أننا نستطيع أن نعرفه أكثر من تذكيرنا بما لا يمكن أن نعرفه من وجهة نظره. «إنه مفكر بناء، ووضعي، أكثر من كونه مفكراً شاكاً».

٣ - قانون التطور

إن صياغة سننر للتطور هي تفسيره للمادة والحركة بأنهما صورتان للقوة في تركيبات مختلفة. وينطبق قانون التطور على جميع الظواهر في جميع العلوم. وعندما يقرر سننر ذلك، فإنه يعرض فلسفة من حيث إنها معرفة موحدة تماماً.

ويصف القانون الأول للتطور - القانون الوحيد الفعال في حالات التطور البسيط - عملية التطور بأنها عملية من عمليات التماسك المتزايد للمادة أو تكاملها، وبأنها ما يحفظ الحركة في نسق ما. فحيثما يحدث تطور، يكون هناك تجمع معاً، وتركيب لعناصر كانت متناثرة من قبل بصورة كبيرة. ومثال بسيط للغاية على ذلك هو السحابة التي تتكون في السماء، أو كومة من الرمل تتجمع على شاطئ البحر. فهذه وتلك هي مجرد تجمعات، لا يشملها القانون الثاني. وهناك حالات أكثر تركيباً، يكون القانون الثاني فعالاً فيها بحق، غير أنه يمكن أن نتجاهلها الآن، وتلك الحالات لا بد أن نقوم بعرضها فيما بعد.

وبناء على النظرية السديمية، التي يقبلها «سننر»، كان نظامنا الشمسي ذات يوم سديماً منتشرًا. وأصبحت مادته الآن أكثر تكاملاً في الشمس والكواكب المختلفة. فكل كوكب يمر خلال المراحل المتتابعة للدائرة السديمية، والكرة الغازية، والكرة السائلة، وكرة صلبة من الخارج - وهي مراحل تصبح فيها المادة أكثر تجمعاً. وتظل الشمس تفقد الحركة من حيث إنها حرارة مشعة، وتصبح كتلة أكثر صلابة.

وتكشف الجيولوجيا عن عملية تكامل في تاريخ الأرض. ففي زمن ما بردت كتلة منووجة بالتدرج، وأصبح ثلاثة أخماس سطحها الذي يغطيه بخار متكثف ماء. وأصبحت قشرة الأرض صلبة، وسميكة، وأصبحت الآن صلبة حتى إن سطحها لا يتأثر

بالزلازل إلا بصورة ضئيلة.

وإذا انتقلنا إلى البيولوجيا، فإننا نلاحظ أن كل نبات وكل حيوان ينمو بأن يجمع في ذاته عناصر كانت مبعثرة من قبل في الأرض والهواء. ويوضح علم الأجنة عملية التكامل: فالقلب، مثلاً، كان في البداية وعاء كبيراً ينبض بالدم، ثم انقسم انقساماً داخلياً، وأصبح أربع حجرات؛ وتجمعت الخلايا الصفراوية، التي كانت توجد في وقت ما في جدار الأمعاء، ثم افرقت عن الأمعاء وتجمدت في عضو. ويستمر التكامل بعد الميلاد؛ فتصلب الهيكل العظمي، وأصبحت أجزاء الجمجمة أكثر اتحاداً وصلابة؛ ولا تصبح أجزاء العمود الفقري مرتبطة تماماً بالمراكز الفقارية إلا في سن ثلاثين سنة. ويحدث اتحاد لحركات البنية الجسدية وتتخذ وضعها. ويكشف علم الأجناس عن عمليات مشابهة من التكامل. فالديدان والحيوانات كثيرة الأرجل لها عدد كبير من الفصوص، تبلغ المئات في بعض الحالات. وقد ارتبطت هذه الفصوص بالتدرج في القشريات، والحشرات، والعناكب، في اثنين وعشرين، وثلاثة عشر فصاً أو أقل من ذلك. وبلغ تكامل الجسم ككل ذروته في السرطان والعنكبوت. وحدثت تكاملات ماثلة في الفقاريات، ففي السمك لم يندمج العمود الفقري، في حين أنه اندمج في فقاريات كثيرة مثل الثدييات والطيور، واندمج بصورة أكبر في القرود والإنسان. وتلازم تكاملات مناظرة من حركات هذه الاندماجات في البنية.

ويتضح قانون التماسك المتزايد في العلاقات بين الأفراد التي تكون من نفس النوع، في الحالات التي تستخدم في الصيد الجماعي، ويكون لها حراس، ويحكمها قادة. وهناك أيضاً اعتماد متزايد لأنواع مختلفة على بعضها البعض: فالحيوانات تعتمد في وجودها بصورة مباشرة أو غير مباشرة على النباتات بينما تستخدم النباتات ثاني أكسيد الكربون الذي تخرجه الحيوانات، ويعتمد بعض منها على تلقيح الحشرات في تكاثرها. ولقد بين «دارون» أن النباتات والحيوانات في منطقة معينة تكون تجمعاً يتكامل حتى إن أنواعاً كثيرة تفنى وتلاشى إذا وضعت بين نباتات وحيوانات منطقة أخرى.

وإذا انتقلنا الآن إلى علم الاجتماع، فإننا نجد أن المجتمعات غير المتحضرة كانت في الغالب عبارة عن أسر تنتقل من مكان إلى آخر، ثم انحلت لتكوّن قبائل. وخضعت القبائل

الضعيفة لجيران أقوياء، وتكون مجتمعات أكثر دوامًا. وهناك ميل في البلدان الأوربية لتكوين تحالفات، وقد يتطور ذلك في نهاية الأمر إلى عالم اتحادات فيدرالية. كما تميل الصناعات والأعمال التجارية إلى التكامل في مناطق من المدن أو الريف، ويلتزم هذه الاتحادات، بالتأكيد، تكاملات أنشطة أو حركات.

وتحدث تكاملات مماثلة في اللغة. فالكلمات كثيرة المقاطع ترند إلى كلمات قليلة المقاطع. فالكلمة الأنجلو سكسونية: "Steorra" أصبحت «نجم» Star، وأصبحت كلمة «Mona» «قمر» Moon، وأصبحت كلمة «nama» «اسم» name. وأصبحت عبارة «كان الله معك» الآن «إلى اللقاء». وليس لأنواع الكلام الأدنى، أعنى الأقل تطوراً، سوى أسماء وأفعال بدون تصريف، أما الأنواع العليا فهي تُصَرَّف، وتظهر أجزاء أخرى من الكلام. وقد انهارت التصريفات بدورها في اللغات العليا، مثل اللغة الإنجليزية، وتطورت أنواع جديدة من الكلمات لتعبر عن علاقات لفظية. ويكشف تاريخ العلوم عن تكاملات تزداد، كلما وضعت حقائق أكثر وأكثر تحت قوانين عامة. وتبين الفنون الصناعية تقدمًا لتكامل في تطور من أدوات صغيرة وبسيطة إلى آلات كبيرة ومعقدة. وثمة تقدم ملحوظ في وحدة التركيب، وفي خضوع الأجزاء للكل، في التقدم من الزخارف على الجدران عند المصريين القدماء والآشوريين إلى تصوير تاريخي حديث. ونجد عملية مماثلة من التكامل في تاريخ الموسيقى، من الإيقاعات البسيطة عند الهمج إلى النغمة أو القطعة الموسيقية الحديثة التي يضاف فيها عدد كبير من الآلات الموسيقية إلى أجزاء الصوت المختلفة. وتبين تطور الرواية الحديثة، في مقابل حكايات القصاصين القدماء تكاملًا. ولذلك، فإن القانون الأول للتطور هو الانتقال من الصورة الأقل تماسكًا إلى الصورة الأكثر تكاملًا، نتيجة لتشتت حركة ما، وتكامل المادة وبقاء الحركة.

وهناك قانونان ثانويان لهما تأثيرهما أيضًا، كما أن هناك تطوراً مركبًا، في بعض حالات التطور، بجانب القانون الأساسي. وتنضمن معظم الأمثلة التي قدمناها من قبل تطوراً مركبًا بطريقتين هما: بالنسبة للمادة والحركة كلما أصبحتا أكثر تكاملًا، فإنهما تصبحان أيضًا: (١) - أكثر اختلافًا وتنافرًا، (٢) - أكثر تحديدًا في التنظيم.

ودعنا نلاحظ في البداية أمثلة لعدم التجانس المتزايد. في علم الفلك، تمايزت السديميات الأصلية وأصبحت شمسا، وكواكب، وأقمارًا، تختلف في الحجم، والثقل،

ودرجة الحرارة، ميل المدارات، والمحاور، والجاذبية النوعية. وفي علم الهجولوجيا، تمايزت الأرض، التي كانت في البداية كتلة متوهجة، ومتجانسة نسبياً، - وأصبحت ماء، وهواء، والقشرة الأرضية بجبالها المتنوعة، ووديانها، وسهولها، وطقوسها. بدأ كل نبات، وكل حيوان تطوره الجنيني كخلية وحيدة، متجانسة نسبياً، ثم تطور منها تنوع عظيم من خلايا وأعضاء. ويبين التاريخ العام لتطور النباتات والحيوانات أن الأنواع الأكثر تجانساً لها أسلافها في صور أكثر بساطة وأكثر تجانساً؛ ويوجد أقصى تقابل في هذا التاريخ عندما نقارن بين الأميبا والإنسان.

ويعتقد سبنسر أنه في مرحلة مبكرة من تطور المجتمع، كان التمايز الوحيد في الوظائف يقوم على أساس الجنس: فكل رجل كان صياداً، ومحارباً، بينما اشغلت كل امرأة بنفس الأعمال المنزلية. أما في الوقت الحاضر، فقد تطور الرئيس؛ ففي البداية تمايز كل من الملك والكاهن، بينما تمايزت الدولة والكنيسة بعد ذلك، كل بحشد من المهام المختلفة. والتاريخ الكلي لتقسيم العمل هو مثال يوضح التجانس المتزايد. فثمة تنوعات متوازية في الوظائف والأنشطة تسير جنباً إلى جنب مع التنوعات الموجودة في البنى الاجتماعية. وفي تاريخ اللغة يبين ظهور الأجزاء المختلفة للكلام، وكثرة اللغات، وأخيراً تطور الحروف الأبجدية وتطور اللغة المطبوعة من صور بدائية وحروف هيروغليفية هذا التنافر المتزايد. وفي تاريخ الفن، تطورت من زخارف الجدران الآشورية المبكرة، في البداية، نقوش ضئيلة البروز، كما هي الحال في المعابد اليونانية، ثم بعد ذلك تماثيل مصورة، وتطور مؤخراً التمييز التام للتصوير من النحت؛ وبينما أستخدم التصوير والنحت أصلاً من أجل أغراض دينية، فإنهما يعبران الآن عن تنوع كبير من اهتمامات ويفترضان تنوعاً عظيماً في الأشكال.

ولا يكفي أن نقول إن التطور هو عملية تسير من اللامناسك إلى التكامل، ومن التجانس إلى التنافر أو عدم التجانس. وقد تصف تلك العمليات وحدها المراحل الأولى في تقدم مرض محلى في الكائن الحي، أو البدايات في انهيار مجتمع ما، على الرغم من أنها خطوات بالفعل في اتجاه الانحلال والتفكك. ولا بد من إضافة قانون ثانوي آخر، لكي يتم تطور مركب حقيقي؛ وهو أن التطور تحديد، وتقدم من الفوضى إلى النظام، من اللامحدد نسبياً إلى الأكثر تحديداً. إن التطور الحقيقي يبين زيادة في الوضوح الذي تنفصل به الأجزاء بعضها عن بعض. وتنطبق هنا نفس الأمثلة التوضيحية؛ فتطور المجموعة

الشمسية هو تقدم إلى بنى محددة لشكل دائم، تتحرك بانتظام فى مداراتها. وتمايزت الأرض إلى مناطق جغرافية محددة ومتميزة. وتطور الجنين هو تقدم فى تحديد البنى والوظائف. وللحيوانات وحيدة الخلية أشكال غير محددة وحركات غير منتظمة، فى حين أن أشكالاً أعلى فى الدرجة تكون أكثر تحديداً. ويتطور المجتمع إلى طبقات محددة - وهى الملوك، ورجال الدين، والنبلاء، والعوام، والعيبد. وتكتسب كلمات لغة ما معانى أكثر تحديداً. وأصبحت الأدوات والآلات أكثر تحديداً فى البنية والتصنيع. وحل تحديد أعمال الفن الحديثة محل صنوف التصوير والنحت الفجة التى كانت موجودة فى الحضارة المبكرة.

إن التطور هو انتقال مما هو غير متماسك ومتجانس؛ وغير متعين نسبياً إلى ما هو متماسك، ومتنافر، ومحدد، ومتعين نسبياً. ولا وجود لمطلق فى نهاية العملية. وفضلاً عن ذلك فإن أى حالة من حالات التطور هى حالة ظاهرة محددة فقط، ويكون لها باستمرار بداية ونهاية فى كل من المكان والزمان. ونحن على استعداد الآن لتقديم صيغة كاملة للتطور عند «سبسر» هى: «التطور هو تكامل المادة ويصاحبه تشتت ملازم للحركة؛ أعنى أنه أثناء التطور تنتقل المادة من حالة التجانس غير المتماسك وغير المتعين نسبياً إلى حالة التنافر المحدد والمتماسك نسبياً، وتخضع الحركة الباقية أثناءه لتحول مماثل». ولا نستمر عملية تطور وحيدة إلى الأبد. إذ يتم الوصول آجلاً أو عاجلاً إلى مرحلة توازن تتوقف فيها عملية التطور. فنظامنا الشمسى هو الآن فى توازن متحرك؛ إذ أن الكواكب تتحرك بانتظام فى مجراها، وتكتمش الشمس، وتبعث كمية منتظمة من الحرارة. وسوف تستمر هذه الحالة لعصور طويلة، لكنها سوف تصل إلى نهاية. فالحرارة فى الشمس ستفقد، والكواكب ستتصادم، ويبدأ الانحلال والفناء، ويعود نظامنا الشمسى الحالى إلى الحالة السديمية الأولى. والكائن البشرى التاضح هو مثال آخر لتوازن متحرك طالما أن تلف الأنسجة وإصلاحها متعادلان؛ لكن عندما لا تكون هناك محافظة على التوازن بسبب المرض أو تقدم السن، يبدأ الانحلال والدمار ويكتمل بسرعة عند الموت. وفى أى مجتمع لا يأتى انهياره سريعاً من الخارج، فانه يصل إلى توازن يكون فيه معدل المواليد ومعدل الوفيات وعوامل أخرى مهمة معادلة؛ لكن الانحلال أو التفكك سيكون بعد ذلك أمراً لا مفر منه. إن عملية الانحلال هى عكس عملية التطور: فهى حالة من

التجانس المتزايد، واللاماسك، واللاتعين.

هل الانحلال الكلى يواجه فى النهاية كل الأشياء؟ كلا، وسيقول سبنسر ربما لا. فعندما يكون نظامنا الشمسى فى حالة انحلال، فإن أنظمة فلكية أخرى سيطرأ عليها التطور، تماماً كما هى الحال الآن، عندما يكون نظامنا فى حالة توازن، فإن أنظمة أخرى تكون فى مراحل متعددة من التطور، أو الانحلال، أو تكون أيضاً فى توازن. فمن الممكن أن يستمر التطور والانحلال إلى الأبد. إن التطور والانحلال لا ينطبقان إلا على ظواهر متناهية فقط، أعنى أنهما ينطبقان على أنظمة شمسية، وكواكب، وكائنات حية، ومجتمعات، إلخ. هل الكون ككل يتطور؟ من المستحيل الإجابة عن هذا السؤال، فكل ما نعرفه هو أننا نجد باستمرار فى مواجهتنا إحساسات بالقوة، وعندما نفحص الموضوعات التى تظهر فى تجربتنا، فاننا نجد أنها تخضع كلها لقانونى التطور والانحلال. أما المطلق، وما لا يمكن معرفته فاننا لا نستطيع أن نقول عنهما شيئاً.

٤ - البيولوجيا وعلم النفس

ربما جعلت إسهامات سبنسر الدائمة للبيولوجيا الموضوع شائعاً بين عامة الناس، وبينت دلالاته (بدون مغالاة) فى ضوء التطور بالنسبة لمجالات أخرى من البحث. لقد اعتقد أن إرجاع أصل الحياة على الأرض إلى «توالد تلقائى» من مادة لا عضوية، هو رأى فح للغاية. وافترض أنه فى مرحلة ما فى تجمد سطح الأرض، لابد أن تظهر كتلة عضوية خالية من البنية، لديها القوة لأن تمثل مواداً، وقد نشأت البروتوبلازما الحية ببطء عندما أصبحت درجة الحرارة وظروف بيئية أخرى ملائمة. ولم يستطع سبنسر على الإطلاق أن يجعل الفرض جليلاً واضحاً.

وما هو أكثر خصوبة، تعريفه للحياة بأنها التكيف المستمر لعلاقات داخلية مع علاقات خارجية: فحتى أدنى الكائنات الحية يظل يقوم بامتصاص الغذاء وإخراج الفضلات عديمة الفائدة (وهما علاقتان داخليتان) تكييفاً مع علاقات البيئة الخارجية. ويصبح التكيف بصورة متزايدة، متماسكاً وغير متجانس، ومحددأ فى حالة الحيوانات العليا، التى تستطيع عن طريق أعضائها الراقية أن تواجه تنوعاً أعظم لظروف بيئاتها.

ويعتقد سنسر أن أداء الوظيفة المستمر للكائنات الحية يسبق بناها ويتجه. فالعين، على سبيل المثال، نشأت من التأثير الدائم للضوء على خلية حساسة تعدّلت وازدادت حساسيتها لأداء وظيفتها. وهذا التغير موروث وهو يتطور بصورة أبعد في سلالة الكائن الحي الذي طرأ عليه هذا التعديل لأول مرة. وذلك هو مذهب «لامارك»: الذي يذهب إلى أن الاستخدام وعدم الاستخدام يعدلان البنى العضوية، والتعديلات الموروثة. ويعتقد سنسر أن تلك التعديلات تنجم عن التأثير المباشر للبيئة. ويرفض مذهب لامارك الذي يذهب إلى أن الحاجة Besoin (أى الرغبة، والحاجة، والدافع الحيوى) عند الكائن الحي ليست لها علاقة بالمسألة. ويعتقد سنسر فى وراثة الخصائص المكتسبة، إلا أنه كان فيلسوفاً آلياً، وليس حيوياً. وعندما رفض «فيزمان» وبيولوجيون آخرون نظرية لامارك الخاصة باستخدام، وعدم استخدام، الخصائص المكتسبة، ووراثتها، وأصبح، كما يزعم سنسر، «دارونياً أكثر من دارون» نفسه، انزعج سنسر انزعاجاً شديداً. فهو يعتقد أن التقدم الاجتماعى يكون سريعاً بصورة أكبر إذا انتقلت التعديلات الفعلية فى الأجيال المتعاقبة عن طريق الوراثة نتيجة للتعليم والتدريب. وإذا كان ذلك محالاً، فإن التقدم لا بد أن يكون بطيئاً بصورة كبيرة. ولا يزال الجدال الذى يدور حول ما إذا كان يمكن أن تنتقل الخصائص المكتسبة بالطريقة التى يفترضها سنسر - مستمراً بين البيولوجيين إلى حد ما، لكن يعتقد معظمهم الآن، فيما يبدو، أن سنسر كان مخطئاً.

ويتج علم النفس عند سنسر من آرائه البيولوجية. فهو يعرف الحياة، كما قيل توأ، بأنها تكيف مستمر لعلاقات داخلية للكائن الحي مع العلاقات الخارجية للبيئة. فالذكاء يتطور من حيث إنه عامل فى هذا التكيف: فهو يُمكن الكائن الحي من أن يعمل بالإشارة إلى غايات أكثر بُعداً. وقبل ظهور الذكاء بفترة طويلة، كان هناك تمايز بين خلايا خارجية تتلقى الماء، والغذاء، والأوكسجين، وخلايا داخلية تهتم بالهضم، والتكاثر، وأصبحت الخلايا الخارجية والداخلية متمايزة فى البنية نتيجة لوظائفها. أصبحت الخلايا الخارجية، التى تتعرض بصورة أكبر للبيئة، أكثر حساسية لها: وهذا هو السبب فى أن جلدنا لا يزال حساساً. وقد ظهرت الصورة الأولى للذكاء فى الجلد بوصفها إحساسات للمس. وأصبحت بقع صغيرة من الخلايا الخارجية متخصصة فى أعضاء الحس الخاصة بالشَّم،

والذوق، والرؤية، والسمع. وكلما تطورت الإحساسات واندمجت معاً، نشأت البداية الأولى للوعي. وأدنى صورة للحياة الذهنية هي الفعل المنعكس: إذ أن تهيج عصب ما يجعل عضلة ما تستجيب. وتتطور الغرائز من حيث إنها تجمعات من انعكاسات. وتتطور الذاكرة والذهن فيما بعد من حيث إنهما طريقتان أكثر تعقيداً يستطيع الكائن الحي بواسطتهما أن يتكيف مع العلاقات الأكثر بعداً في بيئته.

ويفسر سبنسر تطور المشاعر بطريقة ماثلة. فالأفعال التي تساعد على البقاء تقدم لذة، أما الأفعال الضارة فتقدم ألماً؛ ولا يستطيع كائن حي أن يبقى ويترك نسلًا إذا وجد لذة في أفعال لا تلائم نضاله من أجل الحياة. وكذلك الأمر بالنسبة لوجدانات المعاشرة الاجتماعية والتعاطف. ولم ننم مشاعر التعاطف بين الحيوانات المفترسة التي تحقق نجاحاً أفضل عن طريق العيش بمفردها. أما الحيوانات التي تستفيد عن طريق التعاون، تصبح اجتماعية وتنمى تلك المشاعر: ففي هذه الحيوانات تصبح الرغبة في العيش معاً قوية، حتى إن كل فرد يدرك عن طيب خاطر مشاعر الآخرين، كما ترى في انتشار الفزع أو الهلع الجماعي بين الحيوانات التي تعيش في شكل قطع أو أسراب، وحساسية الخيل، والكلاب، والبط... إلخ. والدوافع الأنانية، التي تساعد على بقاء الفرد قديمة وقوية في أسلافنا من الحيوانات، أما الغيرية فقد ظهرت في البداية في العناية بالنسل، ثم بعد ذلك في مجهودات القطيع والأسراب من أجل البقاء المشترك. لقد كان سبنسر بين الأوائل الذين أدركوا أن الدوافع الأصلية لحياة مترابطة بين الموجودات البشرية ليست نتاج العقل المتأني، ولكنها إثمار واع لمشاعر أكثر قدمًا موروثه من أسلافنا من الحيوانات. فحتى اليوم، يوجد لدى الطفل مشاعر العدالة قبل أن يستطيع تعقل المسألة.

٥ - علم الاجتماع والأخلاق الاجتماعية

التطور العضوى الأعلى للمجتمعات هو موضوع علم الاجتماع والأخلاق، وهو يختلف عن التطور اللاعضوى للكواكب، والأرض، والعناصر الكيميائية، وعن التطور العضوى الذى تدرسه البيولوجيا وعلم النفس. ويحدث التطور العضوى الأعلى أحياناً في المملكة الحيوانية بمعزل عن الإنسان، ويمكن أن توجد بعض خصائص التنظيم

الاجتماعى بين الحشرات، والطيور، والثدييات التى تعيش فى قطع. وبالتالي فإن أصل الفرائز التى سببت التنظيم الاجتماعى موجود عند حيوانات أقدم من الإنسان. ومع ذلك، فإن التطور العضوى الأعلى له دلالة موجودة عند الإنسان فحسب. فهو يتبع قوانين التطور بوجه عام: إذ أن المجتمعات تتكامل، وتنتقل من حالة التجانس النسبى إلى التناثر أو عدم التجانس النسبى، وتصبح أكثر تحديداً فى بنى مؤسساتها ووظائفها.

ويشبه المجتمع الكائن الحى فى بعض النواحي. فالمجتمعات تنمو، ولا تُصنع. ويشبه الأفراد فى المجتمع إلى حد ما الخلايا فى الكائن الحى: فهى تموت ويحل محلها أفراد آخرون مثلها فى ذلك مثل الخلايا. ولأن كلاً من المجتمعات والكائنات الحية تتطور، فإنها تزيد فى الحجم. إن المجتمعات البدائية بسيطة فى البنية، لكنها تمايزت إلى حكام، أعنى تنظيمات سياسية وعسكرية ودينية، ومحكومين؛ أعنى متبجى الغذاء وحرفيين. وثمة اعتماد متبادل قليل بين الأطراف فى الوظائف الموجودة داخل مجتمعات دنيا؛ فكل شخص يكون فى وقت واحد صياداً، ومحارباً، وصانعاً لصيده وأسلحته، ومثل هذا المجتمع يمكن أن يتحطم بدون خطر جلل بالنسبة لأعضائه، ويصدق ذلك كله بالنسبة لكائنات حية دنيا. أما فى المجتمع المتطور بصورة كبيرة، كما هى الحال فى الكائن الحى المتطور تطوراً كبيراً، يكون لكل فرد وظائفه الخاصة ولا يمكن أن يبقى بدون تعاون الآخرين. وهناك ثلاثة أجهزة من الأعضاء تتطور فى الكائن الحى وهى: جهاز التغذية، لهضم الطعام، وجهاز منظم لضبط الكائن الحى والدفاع عنه، وجهاز موزع (الدورة الدموية ... إلخ). وهناك أجهزة مماثلة فى المجتمع: العمليات الصناعية والزراعية تحفظ المجتمع وتمد أعضائه العديدين بالغذاء، مثل جهاز التغذية، ويبدأ نظام التوزيع فى المجتمعات بممرات المشاة، والعربات الكبيرة، ومندوبى التوزيع، والمعارض، وتشمل الآن أنواعاً متطورة من وسائل النقل، والتجارة، والصيرفة، أما الجهاز الإدارى، خاصة الحكومة والجيش، فيوجه العمليات الاجتماعية ويحميها، مثلما يوجه المخ والجهاز العصبى أنشطة الكائن الحى. ولم يكن سنيسر مهتماً بأن يدفع المماثلة بين المجتمع والكائن الحى خارج الحدود. فقد وجه الانتباه إلى اختلافات أساسية. فوعى الكائن الحى يكمن فى مخه، وليس فى خلاياه الفردية، أما فى المجتمع، فليس هناك عقل أو وعى إلا فى الأعضاء الأفراد.

وتخضع خلايا الكائن الحي للكائن الحي بأسره، أما التبرير الوحيد لوجود مجتمع فهو تعزيز مصالح الأعضاء الأفراد ودعمها. وقد كانت المماثلة التي قام بها سبنسر موحية في الوقت الذي افترضها وفي الطرق التي طبقها عليها؛ ولذلك يجب ألا يُلام لأن علماء الاجتماع اللاحقين تفاوضوا عنها لفترة ما، أو لأن علم الاجتماع تخلص الآن من الحاجة إلى تلك المماثلات.

ويتفق «سبنسر» مع «كونت» في أننا نمر الآن بتطور من حالة النضال إلى حالة التصنيع. فقد كانت المجتمعات الأولى بسيطة نسبياً ومسالمة. ودخلت القبائل في المرحلة التالية حالة من الرخاء تتطلب تنظيمًا محوريًا قويًا وحاكمًا مستبدًا، مع خضوع كل شخص وكل شيء للجيش. وقد تم اتّوصل حديثًا إلى عصر مسالم: إذ حققت الصناعة والعمل التجارى الرخاء، وحصل الفرد على حرية أعظم وحقوق أعظم. وقد تغيرت مكانة العامل من مرتبة الوضع القائم إلى العقد: فهو يستطيع أن يأني ويذهب كما يشاء ويبيع عمله في السوق الغالية. ولا يتم استدعاؤه في وقت السلم ليضحي بعمله، وربما بحياته، من أجل الدولة. فالحياة، والحرية، والملكية، جميعها آمنة. ولم تعد ثمة حاجة إلى المستبد، وحلّت محله الحكومة النيابية. (ويبدو أن كل ذلك كان، للأسف، مؤكدًا بصورة أكبر في عصر سبنسر منه في عصرنا الحالي!).

ويعرف «سبنسر» العدالة بأنها «حق كل شخص في أن يفعل كما يشاء طالما أنه لا ينتهك الحقوق المتساوية لكل شخص آخر». وحرية التعبير، والصدقة، والتنقل، والعقد، والدين، والصحافة، كلها أمور مكفولة ومؤكدّة. وهناك مرونة أكثر، إذ لم يعد الأفراد مدفوعين بالقوة في طبقات أو وظائف هرمية. ويؤمن «سبنسر» بالتجارة الحرة بين الأمم، التي كانت تمارسها المجتثرا في عصره، والتي كان يأمل أن تصبح عامة وأن تقوم بدور كبير في تدعيم السلام. ولقد جلب عصر الصناعة معه مجموعة مختلفة من الفضائل: فقد أخفى الأخذ بالثأر، الشرف بالمعنى العسكري القديم، والمبارزة، وهناك احترام كبير لحقوق الآخرين، بما في ذلك النساء والأطفال. وأصبح العمل جديرًا بالاحترام: فمن العار على الإنسان أن لا يعمل. وثمة ازدياد عظيم للأريحية والإحسان.

ومثال سبنسر هو المذهب الفردي الذي يؤكد مبدأ «دعه يعمل». وكان معارضاً بشدة للاشتراكية، ونصيراً صلباً للمبادأة الفردية، وقصر مهمة الحكومة بقدر المستطاع على

حماية البلاد ضد الغزو، وحفظ النظام، ووظائف جوهرية أخرى قليلة. وهو يستهجن بقوة الامبريالية السياسية، والعسكرية، والاقتصادية. ومن الصعب اليوم، بعد الحرب العالمية وظهور ديكتاتوريات عسكرية جديدة، من ناحية، وضرورة تنظيم أكبر للتجارة والصناعة حتى في البلاد التي ظلت ديمقراطية من ناحية أخرى، أن يكون هناك إيمان كبير، فيما يرى سبنسر، بالتوقع القريب لسلام عام، وتأكيد للحرية الفردية. ومع ذلك، فلا يزال معظمنا ربما يأمل في أن يجبر تطور الصناعة - على المدى البعيد - الأمم في الدخول في سياسات سلمية، ويستمر أولئك الذين هم ليسوا شيوعيين ولافاشيين في الاعتقاد بأنه لا يمكن أن نضحى بالحرية الفردية والمبادأة تماماً، حتى في صالح المساواة والأمن الاقتصادي العام^(٣).

٦ - الأخلاق النسقية

تناسب الأخلاق النظرية الموجودة عند «سبنسر» مع المذهب النفى وتصوره للتطور. فالخير هو ما يجلب اللذة على المدى البعيد، والسعادة الكلية (اللذة) هي الهدف النهائي. والأخلاق هي علم السلوك، والسلوك هو توافق الأفعال مع الغايات. وليس هناك قدر كبير من السلوك في الأشكال الدنيا من الحياة: فالنُقايات^(*)، مثلاً، تدفعها تيارات الماء بصورة سلبية، لكن حتى في الحيوانات المائية، أصبح السلوك بالفعل أقل تطوراً، لأن لديها أهدافاً تلتف تمتص عن طريقها الطعام الموجود حولها، وذليلاً تقبض به تستطيع بواسطته أن ترتبط بشئ ما. وثمة تقدم ملحوظ في تطور السلوك جدير بالانتباه بين الحيوانات الفقارية. قارن سمكة بفيل: نجد أن السمكة التي تطوف في الماء مصادفة، لا تستطيع أن تكتشف الطعام إلا داخل مسافات قصيرة، ولديها توافق قليل نسبياً لأفعال مع الغايات. بينما القيل يكتشف الطعام من مسافات كبيرة عن طريق الرؤية وعن طريق الرائحة أيضاً، ويستطيع أن يكسر الفروع التي تحمل الثمار، ويحصل على الأمن عن طريق الفرار، ويستخدم وسائل الدفاع والهجوم بالأنياب والخراطوم، والأقدام الثقيلة. وتوافق الأفعال مع الغايات في الجنس البشرى هو أكثر تنوعاً وفعالية بين المتحضرين عنه عند الهمج - في الحصول على الغذاء، وبناء المنازل، وإدارة الحكومة، وجميع الأنشطة الأخرى. وليس التطور إطالة

(*) أنفوزوريا In Fusoria - قسم من البروتوزوا ذوات الأهداب وسميت كذلك لأنها تتكاثر في نقوعات المواد العضوية - «معجم شرف للعلوم الطبيعية والطبية» - (المراجع).

الوجود فحسب، بل اثناء متزايد وكمال في كثافة الحياة وحجمها. وكل هذا واضح، بالرجوع إلى تحسن حياة الأفراد، وإلى نسلهم، ومجتمعاتهم أيضاً. إن السلوك المتطور تماماً لا يكون ممكناً إلا في مجتمعات يسودها السلام باستمرار.

إن السلوك المتطور بصورة كبيرة، والمتوافق بصورة أفضل مع الغايات، هو سلوك خير؛ أما السلوك الأقل تطوراً هو سلوك سيء. ولذلك يميز المرء سكيناً جيداً، وزوجاً جيداً من الأحذية، وجندياً جيداً، ورجل أعمال، وأباً، وأماً، ومواطناً، وجاراً، عن طريق مقارنتها بمضاداتها. إن الأفعال الخيرة هي بوجه عام أفعال تسبب لذة، والأفعال السيئة تسبب ألماً. انظر إلى نظريات أخلاقية أخرى غير نظرية اللذة - تلك النظريات التي توحد بين الخير والكمال، والفضيلة، والسعادة، ونقاء الدافع، أو لا تفعل ذلك - ستجد أن جميع تلك القيم خيرة لأنها ببساطة تجلب السعادة في النهاية. أما إذا جلبت الشجاعة البؤس، أو إذا جلب الجبن السعادة؛ إذا زادت سرقة حافظة نقود شخص ما لذته، وإذا جعلت العفة أسراً بائسة، وزادت عدم العفة بهجتهم: فإن فضائلنا وذنائبنا ستكون عكس ما تكون عليه الآن.

وتؤكد الاعتبارات البيولوجية مذهب اللذة. فالحياة هي تكيف علاقات داخلية مع علاقات خارجية. وتساعد الأفعال التي تحقق لذة في هذا التكيف. فالحيوان الذي يبتهج لأنه يحترق أو لأنه جائع لا يبقى طويلاً. وبوجه عام، تساعد الأفعال التي تحقق لذة على البقاء، وتساعد الأفعال التي تحقق ألماً على الفناء والدمار. ولذلك، فإن الأفعال التي تحقق لذة هي تلك الأفعال التي توافق جيداً غايات وتكون خيرة، في حين أن الأفعال التي تحقق ألماً هي تلك الأفعال التي لا توافق غايات وتكون سيئة. وإذا كان الأمر هكذا، فكيف نفسر الاستثناءات الواضحة؟ ترجع بعض هذه الاستثناءات إلى عدم القدرة على تصور غايات بعيدة، مثل التسمم الذي يجلب عدم الفاعلية. وتُفسر بعضها عن طريق انتقال كثير من الناس من خارج الحياة إلى داخلها. ولا يزال بعضها مفهوماً في ضوء الانتقال من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية: ففي الحالة الأولى لا بد أن يكون هناك تهور وعدم اكتراث بالمعاناة الجسمية من جانب المرء والآخرين، أما في الحالة الثانية، فإن حساسية كبيرة تكون أمراً مرغوباً فيه بالنسبة للمرء وللآخرين. إن هناك توازناً للوظائف في أي كائن حي. ويصدق ذلك على المجتمع. فكلما أصبح المجتمع أكثر كمالاً، كانت جميع أفعالنا متوافقة بصورة أفضل مع غاياتها.

ويؤدي ذلك إلى مذهب سينسر في نسبية الآلام واللذات. فبعض الحيوانات تجد لذة

فى أكل العشب، وبعضها يجد لذة فى أكل اللحم، وهكذا. فالرجل الفظ قد يستمتع بما لا يد أن تسميه النساء الرقيقات والأطفال: قسوة، وهتك، ومعاناة.. والهمج أشد قسوة، وأقل تأثراً بالألام واللذات من الأوربيين المتعلمين. إذ يجد الهمج أن التطبيق المستمر للصناعة أمر عمل ومؤلم، بينما يكون العكس صحيحاً بالنسبة للأوربيين. ويوجد كثير من رجال الأعمال الآن الصيد والقتنص أمراً ممتعاً لأن أجدادهم كسبوا معيشتهم بتلك الطريقة، وبمرور الوقت سيجد رجال الأعمال أن أنشطة عملهم أكثر متعة من أى شىء آخر استطاعوا أن يفعلوه، ويصدق ذلك على بعضهم. وعندما يصبح التطور الاجتماعى كاملاً، ويصبح الإنسان متوافقاً تماماً مع بيئته فى توازن متحرك، ستكون كل الأفعال الخيرة سارة على نحو مباشر لأنها تجلب لذة ما على المدى البعيد، وتكون كل الأفعال السيئة مؤلة بصورة مباشرة لأنها تجلب ألماً على المدى البعيد.

وعندما نذكر آراء سينسر السيكلوجية، نلاحظ أن الذهن أو الذكاء يتطور من حيث إنه وسيلة لتصور غايات بعيدة. فالهمجى فى أدنى المستويات يقوم بذلك بصورة ضئيلة للغاية: إذ أنه يبدد كل طعامه اليوم ويجوع غداً؛ أما الهمجى ذو المستوى الأعلى فإن لديه القدرة على أن يكون فكرة عن حاجات الغد، ويكون الإنسان المنحضر أفكاراً عن غايات بعيدة للغاية. ويستلزم الوعى الأخلاقى ضبطاً للمشاعر والدوافع المباشرة عن طريق مشاعر وأفكار عليا وأكثر بعداً. وقد اكتسب الناس هذا الضبط بأربع طرق. أولاً خشى الناس الحاكم والحكومة. وثانياً: استمروا فى الخوف من شيخ الحاكم بعد موته (وينسب سينسر أصل الدين إلى حد كبير إلى خوف الناس من الأشباح). وثالث هذه الطرق أن الناس خشوا استهجان المجتمع بصورة عامة. وتعلم الناس بهذه الطرق الثلاث قمع الاعتبارات القريبة لصالح تأملات بعيدة بصورة كبيرة. ورابع هذه الطرق، بزوغ الضبط الأخلاقى الحقيقى - أعنى التفكير فى النتائج الطبيعية الضرورية للفعل، أى آثاره الذاتية. إن الإحجام عن السرقة لآى سبب من الأسباب الثلاثة الأولى، لا يكون أمراً أخلاقياً تماماً. فالإحجام عن السرقة بسبب تصور الضرر الذى يلحق بالشخص الذى نسرقة، والشر العام الذى ينتج من هذا السلوك، هو أمر أخلاقى حقيقى. إن الكبح الأخلاقى الحقيقى للزنا هو تصور تعاسة أسرة لحق بها الضرر. والتحريض الأخلاقى الحقيقى على مساعدة شخص آخر هو تصور الحالة الأفضل التى تحدث نتيجة لذلك.

إن الواجب أو الإلزام هو الشعور بأنه ينبغى على المرء أن يفعل لكى يحقق أفضل

النتائج على المدى البعيد، على الرغم من الرغبات المعارضة للذات مباشرة. ويبدأ الواجب بوصفه مزيجاً من مشاعر الأمر والقسر. فعندما يحافظ الأشخاص على السلوك السليم، فإنهم يجدون أنه من المتع بصورة متزايدة أن يفعلوا ذلك؛ وبمرور الوقت لا يعود هناك صراع بين الغايات المباشرة والغايات البعيدة، ذلك الصراع الذى يخلقه الآن الشعور بالواجب. ولذلك يختفى الإحساس بالواجب أو الإلزام تماماً أثناء التطور. ويصبح السلوك الأخلاقى سلوكاً طبيعياً.

ويقوم سبنسر، على خطى مماثلة، بالتوفيق بين الصراع الموجود بين الأنانية والغيرية. لقد ظهرت الأنانية أولاً فى تاريخ الجنس البشرى. فأفعال بقاء الذات أمر لا يمكن الاستغناء عنه من أجل البقاء. وحتى اليوم هناك قدر معين من الأنانية خير، ويسلم به معظم فلاسفة الأخلاق عادة. فالإنسان الذى يهتم بصحته الخاصة، وقوته، وقدراته، من المحتمل أن يكون مبتهجاً وتسود عنده الإرادة الخيرة؛ إذ يكون أباً لأطفال أصحاء قادراً على إعانتهم. والإنسان الذى يكرس نفسه أكثر مما ينغى للآخرين يكون سريع التهيج والغضب ويكون غير فعال، ومن المحتمل أن تعتل صحته، ومن المؤكد غالباً أن يفسده الافراط فى تساهل أولئك الذين يقوم من أجلهم بتضحيات تفوق الحد. إن المجتمع يزدهر ازدهاراً جيداً إذا اعتنى كل واحد بمصالحه إلى حد معقول.

والغيرية خيرُه أيضاً، إلى حد ما. وهى كذلك فى تطور مستمر. إن الأشكال الدنيا من الحياة، تنتج عن طريق الذوبان، أى التضحية بأجسامها لكى تفسح مكاناً للنسل. فأمهات الطير والثدييات تخاطر بحياتها من أجل نسلها. وتنتشر الغيرية بين الجنس البشرى. فالبناس كانوا مجبرين منذ البداية حتى عن طريق مصالحهم الأنانية على أن يكون «غيريين» إلى حد ما - فقد كانوا مجبرين على أن يضيفوا النظام على الجماعات البدائية، وأن يوقفوا المعتدين، ويؤكدوا حق الملكية والعقد، وينموا الصحة العامة. واكتشف الناس فيما بعد قيمة الطبيعة الخيرة التلقائية: فالأريحية التى تجلب للذات لا تُشتري بالمال. وقد مرع من إنكار الذات من أجل جلب اللذة للآخرين هو لذة للشخص الذى يمارسه. وستكون هناك فرص قليلة نسبياً يحتاج فيها شخص ما لمساعدة الآخرين، عند وجود ظروف اجتماعية أكثر كمالاً - مثل توفير وجود الطعام للجميع، والعمل الصناعى المستمر - فى ظل هذه الظروف، سيجد كل واحد متعة فى تقديم المساعدة، وينشغل بتنافس شريف لكى يحصل

على المتعة التي يقدمها. ولم يعد هناك أى صراع بين الأنانية والغيرية. وبالتالي فإن سبنسر فيلسوف متفائل إلى حد ما. فهو يتطلع إلى عهد من السلام الشامل والجد والثابرة، يصبح فيه كل واجب متعة، وتتحدد مطالب الأنانية والغيرية. ولن نتوقف، بالتأكيد، تلك الحالة من التوازن الاجتماعى إلى الأبد. ويكمن انحلال المجتمع والأرض نفسها فى مستقبل بعيد للغاية. غير أن سبنسر يتطلع إلى تقدم لعصور طويلة سوف تأتى، تضمنها عمليات التطور^(٤). ولم يبرهن مسار الحقب القليلة منذ وفاة سبنسر على أنه مخطئ: فربما كان لا يزال أمام الإنسان ملايين من سنوات التطور.

٧ - تقييمات

لا إدريه سبنسر الدينية والميتافيزيقية كاملة كما تبدو لأول وهلة. فإذا كان من الممكن إرساء قانون كلى للتطور يقدم ضماناً للتقدم بالنسبة لعصور طويلة قادمة، وأن كل هذا التطور ينشأ عما لا يمكن معرفته، فهل هذا الأخير لا يمكن معرفته تماماً؟ إننا نعرف على الأقل الكثير عن ماضيه، وحاضره، وتجلياته المحتملة فى المستقبل داخل الخبرة البشرية. لقد استطاع «جون فسك» J. Fiske، تلميذ سبنسر الأكثر شهرة فى الولايات المتحدة، أن يطور فى كتابه «الفلسفة الكونية»، وفى أربع مقالات شائعة وقُرأت على نطاق واسع هى (أصل الإنسان، وفكرة الله، ومن الطبيعة إلى الله، والحياة الأبدية) حججاً على وجود الله والخلود، لا تركز إلا على تعديلات طفيفة لفلسفة سبنسر العامة، ويبدو أن سبنسر نفسه لم ينظر إلى هذه الحجج على أنها غير صالحة^(٥). فالمطلق الذى يؤثر كثيراً فى التقدم البشرى والتطور، قد يُنظر إليه من وجهة نظر دينية على أنه الله.

وربما تكون صياغة سبنسر العامة للتطور صحيحة. ومع ذلك، لم تبرهن هذه الصياغة، مع إنها موحية، على أنها واضحة كما يبدو لأول وهلة. فهناك، بالتأكيد، اختلافات كبيرة بين تطور النباتات، والكائنات الحية، والمجتمعات البشرية، دع عنك تطور اللغات، والفنون الصناعية، والفنون الجميلة، والموسيقى، والعلوم. إن الصياغة التى تكون واسعة جداً على هذا النحو بحيث تغطى موضوعات كثيرة لا بد أن تكون بالضرورة، مجردة وغير واضحة بدرجة كبيرة. وهى لا يمكن مقارنتها من حيث فائدتها العملية

بقانوني الجاذبية وبقاء الطاقة. فلم يستفد منها الباحثون الذين جاءوا بعد سبنسر إلا قليلاً. وقد تغلب «ألكسندر»، وفلاسفة تطوريون بارزون آخرون من عصرنا، كما سنرى في الفصل الرابع والعشرين، على ضيق مذهب الرد عند سبنسر (إغفاله الاختلافات الموجودة في التطور في مراحل المتعددة) بإثبات أن مستويات جديدة تظهر من وقت لآخر، بصفات فريدة خاصة بها.

وبينما يزعم سبنسر أنه يقدم تفسيراً آلياً خالصاً للتطور، فإنه يبدو في بعض الأحيان غائباً. فتعبيره المفضل «البقاء للأصلح» يعنى حرفياً أنه لا يتضمن فحسب أن تلك الأشكال من الحياة التي تستطيع بصورة أفضل أن تغلب على الظروف هي التي تبقى. ومع ذلك، يبدو أن سبنسر، بحق، يعتقد أن تلك الكائنات الحية والمجتمعات التي لديها ولدي نسلها الإمكانات الأخلاقية الكبيرة هي تلك التي تبقى عادة. وربما يكون ذلك صحيحاً بالفعل، وإذا كان الأمر هكذا، فإنه بقوى حجة التفسير الغائي، وربما الديني، للتطور مثل التفسير الموجود عند «فيسك». وقد يكون فضل سبنسر أنه لم يكن متسقاً باستمرار مع تفسيره الآلي المزعوم للتطور. وثمة ملاحظة مشابهة قد نسوقها بالنسبة لتقريراته العارضة وهي أنه لا يتحقق أثناء التطور البيولوجي والعضوي الأعلى طول الحياة فحسب، بل قدر عظيم من الحياة أيضاً. وفي هذه الملاحظات، يبدو أن سبنسر ينسلخ بصورة لا واعية عن مذهب اللذة الكمي الخالص عند بتام لصالح مذهب اللذة الكيفي عند مل، أو حتى لصالح أخلاق الكمال أو تحقق الذات التي تعرف قيمياً أخرى إلى جانب اللذات. وذلك ما يعتقد، أيضاً، البعض منا أنه من أفضل سبنسر.

ولم يعد، بالتأكيد، من الممكن الدفاع عن صورة المذهب الفردي عند سبنسر - وهي صورة متطرفة لبدأ «دعه يعمل». غير أن إصراره على أهمية الحقوق المدنية وتأيبده لحرية المبادرة الفردية وتقيد التدخلات الحكومية المفرطة في العمل لا تزال صالحة لنا^(٦).

ولقد غالى سبنسر في أهمية تصور التطور. ومع إن هذا المفهوم قد برهن على أنه ذو دلالة وأهمية، فإنه لا يمكن أن نفهم كل شيء فهماً جيداً في ضوءه. فالتطور له مكانة قليلة في المنطق، والرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وله مكانة أقل مما افترض سبنسر حتى في البيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأخلاق. ومع ذلك، فإن ثمة تقدماً كبيراً

حدث في الميادين الثلاثة الأخيرة منذ عصر سبنسر لم يكن ليتحقق، على الأقل بسرعة، بدون عمله الرائد.

وقد وقع سبنسر في أخطاء،^(*) مثل كل الرواد، كان على الباحثين الذين جاءوا بعده أن يقوموا بتصحيحها. ومع ذلك، فليست هذه تهمة تستحق الإدانة. إذ يمكن أن نقول نفس الشيء عن أفلاطون، وأرسطو، - والواقع أننا يمكن أن نقوله عن كل فيلسوف، وتقريباً عن كل عالم في التاريخ. صحيح أن سبنسر لم يعد اليوم مرجعاً حديثاً في أى موضوع. لكن تبقى على الأقل أعماله الفلسفية الرئيسية: «المبادئ الأولى»، و«مبادئ الأخلاق» من أمهات الكتب، ربما ليست هامة مثل أعمال الفلاسفة العظام في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لكنها، يقيناً، تقع في منزلة عالية بين الأعمال التي قُدمت في السنوات المائة الأخيرة. وقد يقول البعض إن محاولة سبنسر لأن يقدم مركباً للعلوم، كانت فجة ومبتسرة بمعنى أن على المكتشفات الأخيرة أن تتجاوز الكثير من نتائجها في النهاية. إن سبنسر يستحق الثناء لأنه كرس حياته للقيام بأفضل مركب كان ممكناً آنذاك، وهو مركب لم يكن له عون ذو قيمة بالنسبة للفكر اللاحق. ومع ذلك لم يكن لدى أى فيلسوف من فلاسفة القرن العشرين الشجاعة والإصرار على محاولة تقديم مركب مماثل لهذا العمل يكون مرغوباً فيه على هذا النحو. على الرغم من أن برجسون وألكسندر قد قاما بشيء من هذا القبيل، كما سنرى في الفصول الأخيرة. وعلى الرغم من أن الفلاسفة الذين سنعرض لأرائهم في الفصول الخمسة القادمة يتصورون أنفسهم على أنهم خصوم لسبنسر، فإن كل واحد منهم مدين له إلى حد ما، وما كان له أن يطور فلسفته الخاصة كما فعل. ما كان له أن يطورها ما لم تكن هناك إثارة أثارها مذهب سبنسر داخل نفسه.

(*) يذكرنا ذلك بعبارة «جوته» الجميلة: «أن الإنسان يشترك في زرائله (أخطائه) مع أهل زمانه، أما فضائله (وفراسته) فإنه ينفرد بها دون سائر الناس!» (المراجع).

REFERENCES

Life:

Autobiography.

D. Suncan, Life and Letters of Herbert Spencer.

Works:

First Principles.

Principles of Biology

Principles of Sociology

Principles of Ethics

Social Statics.

Education.

The Study of Sociology.

The Man Versus the State.

Commentaries and Criticisms:

W. H. Hudson, The Philosophy of Herbert Spencer (appreciative).

H. Macpherson, Spencer and Spencerism (appreciative).

Josiah Royce, Herbert Spencer (mostly critical).

Frederic Harrison, The Herbert Spencer Lecture.

John Fiske, Essays, Historical and Literary.

A. E. Taylor, Herbert Spencer.

J. A. Thomson, Herbert Spencer.

J. Rumsey, Herbert spencer's Sociology.

الفصل العشرون

جوزيا روبنس

١- الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى وأمريكا

لم يرغب معظم الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين فى نهاية العقود الأخيرة من القرن الماضى فى قبول المذهب الوضعى، والمذهب التجريبي، والمذهب اللاأدرى، ومذهب التطور الطبيعى. وبحثوا عن تفسير للكون أكثر ملاءمة لمطامح الإنسان الروحية. وقدروا ألوان التقدم العظيمة التى حدثت فى العلوم الطبيعية وأهمية التصورات الجديدة للتطور. لكن على الرغم من أن الإنسان مع وعيه بنفسه وبالقيم العليا قد نشأ من الكائنات العضوية الأدنى، التى نشأت بدورها من المادة اللاعضوية، فإنه لم يُخبر بالقصة كلها. وقد عبر «توماس هل جرين» عن ذلك فى تساؤله: «هل يمكن أن تكون معرفة الطبيعة ذاتها جزءاً من الطبيعة أو نتاجاً لها؟. لا بد من وجود شئ أعلى من الطبيعة الفيزيائية فى العالم يستجيب له ذهن الإنسان، لكى يعرف الإنسان الطبيعة، ويستطيع أن يعين قوانينها بصورة علمية. إن القلب النهائى للواقع لا بد أن يكون، بمعنى ما، عقلياً. ولا يمكن لعقل الإنسان أن يتشأ من كون لا حياة فيه ولا عقل بصورة مطلقة، ولا من مبدأ كامن غريب تماماً عنه، أعنى من مبدأ مجهول ولا يمكن معرفته. ولذلك كانت أغلبية الفلاسفة فى تلك الفترة مثاليين. فقد وجدوا فى تأملات كانط والمفكرين الألمان الذين جاءوا بعده، نقطة انطلاق لتطوير مذاهب تعترف بالمكتشفات الجديدة فى العلم، لكنها تجاوز فى الوقت ذاته قصور العلم، وقدموا تفسيراً للواقع أكثر عمقاً وشمولاً، مع إنساح مجال كاف للقيم الروحية - بما فى ذلك الحق، والجمال، والخير، والدين.

لقد جاء تغلغل الفكر الألماني المثالى فى العالم الذى يتحدث الإنجليزية بصورة تدريجية. إذ بدأ فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مع الشعراء وكتّاب المقالات أمثال «وردزورث» و«كيتس» و«شيللى» و«كوليردج» و«كارليل» فى إنجلترا، و«إمرسون» ومدرسة كونكورد فى الولايات المتحدة. وقد استطاع هؤلاء الرجال أن يفهموا بلاغة

المذهب المثالي الرومانسي وحماسه، وأن يقدموا له تفسيراً أدبياً، على الرغم من أنهم لم يقفوا طويلاً عند التعقيدات الموجودة عند كانط وهيغل. وبعد ذلك ظهر الباحثون الكلاسيكيون، في الجامعات البريطانية، عندما أصبح أفلاطون وأرسطو يشكلان جزءاً بارزاً من المناهج الدراسية، أمثال «بنيامين جويت» (١٨١٧-١٨٩٣)، الذي قدر أهمية المذهب المثالي الألماني وتشابهه مع الروح اليونانية، وقد حث هؤلاء على دراسة الفلاسفة الألمان بدقة. كما نبه «ج. ه. سترلنج» (١٨٢٠-١٩٠٩)، الذي نشر كتابه «سرهيجل» عام ١٨٦٥، الفلاسفة البريطانيين إلى قيمة الحركة المثالية الألمانية، من حيث إنها وسيلة لدحض المذهب الطبيعي، والمذهب المادي، والمذهب الشكي، وبوصفها أيضاً تأكيداً للقيمة الروحية للإنسان وكرامته. وقام «توماس هل جرين» (١٨٣٦-١٨٨٢)، و«إدوارد كيرد» (١٨٣٥-١٩٠٨)، و«جون كيرد» (١٨٢٠-١٨٩٨)، وآخرون كثيرون بدراسات دقيقة لكانط، وهيغل، وأيضاً لفلاسفة مثاليين ألمان آخرين، مختارين ما اعتقدوا أنه ذو قيمة باقية، وأعادوا تفسيره من جديد بطريقة تناسب عصرهم وبلدهم. وقدم شباب مثل «فرنسيس هربرت برادلي» (١٨٤٦-١٩٢٤)، و«برنارد بوزانكيت» (١٨٤٨-١٩٢٣)، و«جيمس ورد» (١٨٤٣-١٩٢٥)، و«أندرو سيث برنجل- باتسون» (١٨٥٦-١٩٣١)، و«جون إليس ماكتجارت» (١٨٦٦-١٩٢٥)، قدم هؤلاء نسخاً أكثر أصالة للمذهب المثالي.

ورفض الفلاسفة المثاليون البريطانيون، في مجال الأخلاق، مذهب اللذة، ووصفوا الحياة الخيرة بطريقة أفلاطون، وأرسطو، وكانط، وهيغل، متجنبين باستمرار الصورية والتشدد، وأعطوا أهمية، مثل هيغل، للمؤسسات الاجتماعية. وربما كانوا، في مجال الفلسفة السياسية، هيغليين في إصرارهم على أن الحرية لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق تعاون في الدولة. وكرهوا الاشتراكية، وكانوا في الغالب مصرين مثل مل وسبنسر، على أهمية الحرية الفردية. وأرادوا مثل روسو وفشته، وهيغل، أن يتم التعبير عن إرادة الناس بصورة عقلية ومعقولة في إرادة عامة تعززها رغبة في خير عام؛ يكفل للأفراد الحقوق المدنية لأناس أحرار، بما في ذلك الملكية الخاصة التي تكون أساسية للتعبير عن الشخصية. وقد أكدوا بصورة أكبر من الفلاسفة النفعيين على قيم أعلى من اللذة، وطوروا مذاهب ميتافيزيقية أفسحت مكاناً ما للدين، ودافعوا عن النظريات العضوية في الذات، والمجتمع، والدولة. لقد اتفقوا بوجه عام مع الفلاسفة النفعيين في تدعيم الإصلاحات السياسية والاجتماعية التي حث عليها ليبراليو عصرهم من أجل تحسين أحوال جماهير الشعب.

واستهل في الولايات المتحدة «وليم ت. هاريس» (١٨٣٥-١٩٠٩)، وعدد من الأمريكيين الأصليين، بالإضافة إلى مهاجرين ألماني موهوبين بعد فشل ثورة ١٩٤٨، استهل هؤلاء الدراسة المتخصصة للمذهب المثالي الألماني. ونشروا ترجمات وتعليقات في «مجلة الفلسفة النظرية» ومجلات منفصلة. واكتسحت الحركة المثالية في التوكليات وجامعات الولايات المتحدة. وكان من بين المناصرين البارزين للمذهب المثالي الوارد حديثاً كل من: «جورج سلفستر مورس» (١٨٤٠-١٨٨٩)؛ الأستاذ في جامعة «جونز هوبكنز» وجامعة «ميشيجان» و«جورج. ه. هوسن» (١٨٣٤-١٩١٦)؛ الأستاذ في جامعة «كاليفورنيا» و«جورج هربرت بالمر» (١٨٤٢-١٩٣٣) و«جوزيا رويس» (١٨٥٥-١٩١٦)، و«هيجو منستربرج» (١٨٦٣-١٩١٦)؛ الاساتذة في جامعة «هارفارد»، و«جيمس إدون كريتون» (١٨٦١-١٩٢٤)، و«فرانك تيلي» (١٨٦٥-١٩٣٥)، و«ارنست أولبي» (١٩٦٥-١٩٢٧)، و«وليم أ. هاموند» (١٨٦١-١٩٣٨)، الاساتذة في جامعة «كورنل»؛ و«جيمس جررهبين» (١٨٦١-١٩٣٣)، الأستاذ في جامعة «برنستون» ورئيسها السابق، و«جورج ترمبل لاد» (١٨٤٢-١٩٢١)؛ الأستاذ في جامعة «ييل»، و«ماري هوتن كوكنز» (١٨٦٣-١٩٣٠)، الأستاذ في جامعة «ولسلي»، و«برودن بون» (١٨٤٧-١٩١٠)، الأستاذ في جامعة «بوسطن» وآخرون كثيرون. والواقع أن كل أستاذ للفلسفة في الولايات المتحدة، كان تقريباً مثالياً في الفترة بين عام ١٨٧٥ و١٩٠٠، وظل الفلاسفة المثاليون بعد ذلك هم الغالبية لمدة عقد أو عقدين. ولا يزال هناك فلاسفة مثاليون كثيرون في الولايات المتحدة حتى بين الشباب، وكثيرون ممن لم يصفوا أنفسهم على أنهم كذلك محتفظين بتصورات مثالية باقية في تفكيرهم.

واختلفت صور المذهب المثالي في نهاية القرن اختلافاً ملحوظاً، فالجميع يتفق في إفساح مكان في الواقع للقيم العليا أكثر مما فعل مل وسبنسر، وفي جعل الروح أكثر أهمية من المادة. وربما كان الشقاق الأكثر أهمية بين أنصار المثالية المطلقة الذين كانوا واحدين ومن أنصار مذهب وحدة الوجود، الذين أدرجوا كل الواقع داخل عقل واحد شامل كل الشمول (يسمى هذا العقل عادة بالمطلق) وبين الفلاسفة من أنصار المثالية الشخصية الذين كانوا من أنصار مذهب الكثرة وكانوا، عادة، مؤلهة، وأكدوا تأكيداً كبيراً على فصل الأشخاص الأفراد وعلى قيمتهم الداخلية.

وقد اخترنا «جوزيا رويس» Royce. J. كممثل للحركة المثالية الأملجو أمريكية لكي

نعرض لأرائه في هذا المجلد . يتوسط مذهبه بين الصور المتطرفة للمذهب المثالي المطلق الذى يقلل من الفردية وبين صور المذهب المثالي الشخصى، التى يؤمن نقادها بتأكيد مغال فيه على الأفراد على حساب الوحدة. وليس رويس من الفلاسفة الذين يصعب قراءتهم. فهو منفتح ومثير. وهو ليس سطحياً على الإطلاق. ولقد كان الفيلسوف المثالي الأمريكى الأكثر تألقاً، على الرغم من أن بعضاً من الفلاسفة المثاليين البريطانيين أمثال «جرين» و«برادلى» و«بوزانكيت»، ربما كانوا المفكرين الأشد عمقاً، فإنهم ربما يبدون للمبتدئين جافين وأصحاب مصطلحات فنية ليست ضرورية.

٢- حياة رويس وشخصيته

جوزيا رويس (١٨٥٥-١٩١٦) هو ابن والدين المجليزيين عبرا القارة الأمريكية إلى كاليفورنيا أثناء التهافت على الذهب عام ١٨٤٩^(*). وهناك كافحاً بعزيمة لكى يكسباً معيشتهم، لا يهابان المصاعب الشاقة. وقد أنشأت والدته، المرأة الشجاعة ذات الخلق الرفيع مدرسة ابتدائية وأدارتها فى منزلها فى «Grass Valley» لولدها ولأطفال آخرين، لكى لا يشبوا جاهلين. ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك إلى «سان فرانسيسكو» حيث حصل رويس على تعليمه الثانوى. وتلقى دروسه الجامعية فى جامعة كاليفورنيا، حيث لم تدرس الفلسفة آنذاك فى مقررات منتظمة، وتلك حقيقة ربما تفسر اهتمامه المستمر طوال حياته بالفلسفة. وقد استطاع «رويس» أن يذهب إلى ألمانيا لكى يلتحق بالدراسات العليا، حيث درس الفلسفة على يد «لوتزه» و«فندت» و«فيندلانت» وأصبح مهتماً بصفة خاصة بقراءة كانط وشوبنهاور. ثم أكمل بعد ذلك دراساته العليا فى جامعة «جونز هوبكنز» حيث استمع إلى «وليم جيمس» وهو يلقى بعض المحاضرات، وحصل على الدكتوراة على يد «جورج سلفستر مورس» وكان مفسراً متألقاً لكانط وهيجل. ثم عاد «رويس» إلى جامعة كاليفورنيا ودرس اللغة الإنجليزية فترة من الوقت. وعلى أية حال عندما كان فى «هوبكنز» كان انطباع جيمس عنه، لحسن الطالع جيداً مما جعله يتكفل بدعوته إلى «هارفارد» حيث درس الفلسفة بقية حياته.

نشأ «رويس» فى مجتمع يسوده الاضطراب والفوضى، ويتألف من الباحثين عن

(*) الفترة التى اكتشفت فيها الذهب حديثاً فى كاليفورنيا (المراجع).

الذهب ومن مستوطنين غلاظ ويائيسين. وعندما جاء لدراسة الفلسفة، اطلع على الجدية الهادئة للمذهب المثالي الألماني. وبمكثنا أن نفهم في الحال لماذا نظر إلى النظام، والسلام، والأمن، وهو يطور مذهبه الخاص على أنها أهداف الحياة الاجتماعية، مؤكداً البقاء الأزلي للقيم في عقل مطلق يشمل الواقع بأسره والتجربة كلها في وحدة وانسجام لا متناهيين وثابتين.

ويوصف «رويس» بأنه رجل ذو قوام متوسط وشعر شديد الاحمرار تحول إلى اللون الرمادي في السنوات الأخيرة. كان شكله ممتلئاً ضخماً، مع نمو عضلي طفيف، لكن رأسه التي تشبه القبة الكبيرة كانت مثيرة للإعجاب، وكل من رآه كان يعرف على الفور أنه فيلسوف. كان عصامياً، لم تكن لديه سوى فرصة ضئيلة للرياضة في شبابه، وحصر تمرينه في المشي والتنزه. وقد وجد طلاب الدراسات العليا مدرساً متعمقاً ومثيراً. وعندما كان أحياناً يتكلم بكلام أعلى من مستوى طلاب المرحلة الجامعية، كانوا ينظرون إليه برهبة، واستشهد به واحد منهم باحترام في شيخوخته، وكان قد أصبح رئيساً للولايات المتحدة. كانت طريقته في عرض فلسفته في كتبه، وربما في تدريسه، هي تكرار الموضوع مرة ومرة مع أمثلة توضيحية مختلفة، حتى يفهمها كل قارئ ولذلك كانت أعماله مسهية ومكررة، مع إن أسلوبه الأدبي كان ممتازاً ومتألقاً في الغالب. ولأنه كان هيجلياً في طريقة تفكيره وفي عرضه لفلسفته، كان تفكيره يتحرك بطريقة التخمين وليس في خط مستقيم، ويلقى كل جانب منفصل من التفاصيل ضوءاً على التفاصيل الأخرى، وهي بدورها توضحه. وعلينا أن نضع ذلك في ذهننا ونحن نقرأ حديثنا التالي. ويعتقد «رويس» أن شمول مذهبه كله واتساقه يمدنا بالبرهان على صحة فلسفته، مثلما تفعل الحجج المنفصلة تماماً. فقد كان رويس يعتقد مثل هيجل أن الحقيقة هي الكل وأن الواقعي عقلي (١).

٣- اللا أدوية العلمية

من المناسب أن نبدأ عرض آراء «رويس» بهجومه على محاولات الفلاسفة الطبيعيين والماديين تقديم تفسير نهائي للكون مما يتخيلون خطأ أنه مضامين العلوم الطبيعية. وهو من هذه الزاوية فيلسوف لا أدري مثل «هربرت سبنسر». لقد كانت لديه حجة بارعة في كتابه «روح الفلسفة الحديثة» (٢) لبيان أنه إذا أخذنا النظرية السديمية بصورة حرفية، من حيث

إنها تفسر لكيفية حدوث التطور الكوني بالفعل ، لوجدنا أنها مليئة بالتناقضات الرياضية والمنطقية. فمن وجهة نظر قانون انحلال الطاقة لا بد أنه كانت هناك مسافة لا متناهية في الماضي البعيد بين أى جزئيين من المادة . إن كل مادة لا بد أنها قد تنتشر يوماً إلى ما لا نهاية. وسوف تتجمع يوماً ما في المستقبل في كتلة ثابتة هائلة، وسوف لا يكون هناك إمكان لتطور أبعد. إذ لا يمكن أن نتصور أن تطوراً يحدث الآن بالفعل، أى في حاضر متناه، يقع على حدود ماضٍ لا متناه مختلف تماماً، وعلى حدود مستقبل لا متناه مختلف، أعنى:

ماضى لا متناه → حاضر متناه ← مستقبل لا متناه.

أما ما إذا كان رويس قد فسر النظرية السديمية ومذاهب علمية أخرى تفسيراً صحيحاً في الوقت الذي كتب فيه، وما إذا كانت انتقاداته يمكن أن تصاغ في صورة معادلة تنطبق على المذاهب الفيزيائية والفلكية في عصرنا، فذلك ما لا يستطيع المؤلف أن يُبدى فيه رأياً. لقد كان رويس بوجه عام متعاطفاً مع الحجج التي قدمها كانط وسبنسر لبيان أنه لا يمكن تصور المكان، والزمان، والمادة، والحركة، على أنها موجودة بذاتها، أى من حيث إنها أشياء في ذاتها مستقلة عن كل تجربة واعية . وينجم عن ذلك بالنسبة لرويس، أن العلوم لا تكشف عن الطبيعة البعيدة للعالم، وهذا هو المعنى الوحيد الذي يكون به رويس لا أدرياً من الناحية العلمية. إنه لم يشك في الفائدة العملية للعلوم من أجل مسك دفاتر الكون. فهي تقدم قياسات كمية تمكننا من التنبؤ بالكسوف والخسوف في المستقبل، وتحديد كيف يمكن لحمل ثقيل أن يمر بأمان على جسر، ومسائل عملية أخرى. إن الفلاسفة يقدرّون العلوم الطبيعية لفائدتها. غير أن العلماء لا يزودون الفيلسوف، ولا يستطيعون أن يزودوه بالمعطيات الضرورية التي يقدمون بها تفسيراً للواقع النهائي. وسوف تكون هذه المسألة أكثر وضوحاً عندما نصل إلى تصور «رويس» «العالم الوصف».

ورويس من ناحية أخرى، على خلاف سبنسر، ليس لا أدرياً من الناحية الفلسفية. فقد اعتقد سبنسر أنه ليست هناك طريقة على الإطلاق يستطيع بواسطتها الإنسان أن يعرف المطلق: ولذلك كان سبنسر لا أدرياً من الناحية الفلسفية. أما رويس فإنه يعتقد أنه يمكن أن نعرف الطبيعة النهائية للواقع عن طريق فلسفة مثالية. ومن هنا كان رويس فيلسوفاً مثالياً، وليس لا أدرياً من الناحية الفلسفية.

٤- وحدة الذات

يعتقد رويس أن «الكون بأسره بما في ذلك عالم الطبيعة هو في حقيقته كائن حي واحد، هو عقل أو روح واحد عظيم» (٣). ويعتقد رويس أن هذا المذهب ليس غامضاً ولا خيالياً؛ لأنه نتيجة تفكير دقيق يتفق تماماً مع وقائع التجربة البشرية الفعلية وفروض العلم البشري. تلك الروح الواحدة العظيمة، يشير إليها رويس في أعماله المتعددة على أنها الله، أو اللوجوس Logos، أو الذي يحل المشكلة Problem Solver، أو مفسر العالم أو المطلق، أو وحدة أثرية، وبديهي أن فيلسوفاً يعتقد أن قوام الكون عقل واحد عظيم محيط بكل شيء أو أنه نفس كبرى شاملة، يبدأ بحثه عن ذلك العقل الأكبر بالنظر إلى ما يشبهه في تكوين الإنسان، أي أنه يبدأ بحثه بالنظر إلى ذات الإنسان الشاعرة أو عقله أو روحه.

وبالتالي فإن أي ذات بشرية فردية تعتمد على الذاكرة وعلى الخيال المؤلف. فإذا لم يستطع المرء أن يميز بين ما يتخيله وما يراه أو يتذكره، فإنه سيكون مختل العقل. ولا يستطيع الشخص الذي ليست لديه ذاكرة على الإطلاق، أعنى الذي لا يمي إلا إحساساته عندما تكون موجودة بصورة مباشرة ولا يمي شيئاً آخر، أن يعرف أو يفهم أي موضوع على الإطلاق. إن عالماً خارجياً موضوعياً يوجد بالنسبة للشخص، ويكون الشخص واعياً بهويته الخاصة، لأن ذاته تتجاوز، عن طريق الذاكرة والخيال، إحساسات اللحظة الحاضرة وترتبطها معاً عن طريق ما يسميه كانط بصورة الإدراك ومقولات الفهم. والآن: ماهي هذه الذات التي تربط إحساساتها الحاضرة والماضية معاً وتعطيها وحدة؟ هل هي نوع من الجوهر أو نفس توجد وراء الانطباعات التي تزول وتنقضي؟ كلا، لأن رويس يعتقد أن هيوم قد بين أن الأمر ليس هكذا. غير أن اللحظات المتتابعة لتجربة واعية عند شخص ما تكون بطريقة ما، وحدة تعرف ذاتها من حيث إنها كذلك.

وفضلاً عن ذلك تفرق الوحدة التي نسميها ذاتاً إلى ذوات أخرى، أعنى إلى الذات التي تفعل بصورة تختلف عن الذات التي تعرف أنها تفعل. (فأنا أعرف ما أفعل، وأوجه المسار بصورة واعية). إن كل تفكيرنا الخاص هو إلى حد ما تفكير اجتماعي. يكتسب الطفل شخصيته الخاصة عن طريق تلك العمليات الاجتماعية مثل اللعب مع الأطفال الآخرين، وتقليد الكبار ثم يعرف فيما بعد أنه يمتلك شخصية خاصة، ويستمر كل تفكير خاص من جانب الكبار في أن يكون اجتماعياً بمعنى ما: إذ نحن نبرهن بأنفسنا، وتمدح أنفسنا، وندين أنفسنا. وأي ذات فردية لشخص من الأشخاص هي بالتالي مجتمع مُصغر

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان الذى يتعد عن جميع علاقاته الاجتماعية، سيفقد شخصيته تماماً، ولن تكون له ذات (٤).

إن الإنسان يكتسب كياناً شخصياً ثرياً بأن يفقد ذاته من حيث إنه فرد منفصل، ويوحد نفسه بمصالح الناس الآخرين، ومشاغلمهم وأنشطتهم. إن الإنسان ينجح فى رسالته فى الحياة عن طريق خدمة الآخرين بطريقة ما؛ وعندما يفعل ذلك، فإنه يكتسب القدرة، ويوسع شخصيته الخاصة، ويصبح أكثر من إنسان. وينجم عن ذلك أن التوسط هو القانون الأول للتفكير وللواقع. وهذا ما يطلق عليه هيجل اسم قانون السلب. فلا شيء يوجد بمفرده. وأنت تكتسب ذلك عن طريق فقدان ذاتك^(*). وأنت لا تفهم أى شيء إلا عن طريق معارضته بشيء آخر، وتكتسب الخلق عن طريق التغلب على الشر.

وما نقوله توأ عن ذواتنا المتناهية يصدق أيضاً على الذات المطلقة (أى الله). فهذه الذات تخضع أيضاً لقانون التوسط. فالله ذات لأنه يفرق نفسه إلى ذوات أخرى، ويوحد تجاربها المتنوعة فى تجربته التى تشمل كل شيء. ونحن نرتبط بالمطلق بنفس الطريقة التى ترتبط بها لحظات مختلفة فى تجربتنا الشخصية الخاصة لكى تؤلف ذواتنا المختلفة. وكما أن كلًا من ذواتنا الفردية هى مجتمع، على نحو ما، مكوّناً من لحظات مختلفة لتجربة، فكذلك يكون الله مجتمعاً، وحدة أثيرية، مكوّناً من كل الذوات الواعية التى فرق فيها نفسه، وتنضم تجاربها فى عقله الكلى الخاص (٥). وكل ما هو ناقص، ومؤقت، وخاطئ، وشرير، وقبيح بالنسبة لنا، يفكر فيه منذ الأزل فى تجربته التى تشمل كل شيء، ويجعله منسجماً ومتآلفاً.

٥- الأدلة على المثالية المطلقة

كما قلنا توأ لا يقيم الفلاسفة المثاليون خاصة ذوى النمط الهيجلى أو المطلق، قضيتهم على خط واحد من الأدلة، بل على جدارة فلسفتهم إذا ما أخذت ككل. ومع ذلك لم يقدم رويس تنوعاً من أدلة محددة. فهو يعتقد أنه من المستحيل التفكير فى العالم، بمعنى

(*) إشارة واضحة إلى عبارة السيد المسيح 'مَنْ ضَيَّعَ نَفْسَهُ مِنْ أَجْلِ وَجْهِهِ' (المراجع).

واقعي أو مادي، من حيث إنه وُجد في البداية مستقلاً عن العقول البشرية، ثم أنتجها بعد ذلك. لقد لاحظنا باختصار هجوم رويس على التطور العلمي عندما يُفسر على هذا النحو. ودليل آخر من أدلة رويس هو أن العالم والعقل مرتبطان ارتباطاً عضوياً؛ أى لا يمكن أن نأخذ أحدهما بمعزل عن الآخر، أو لا يمكن أن يكون هناك موضوع بدون ذات تعرفه. وإذا صحَّ أن الذرات والجزيئات توجد مستقلة عن العقول، فكيف تستطيع العقول أن تكتشف هذه الحقيقة؟ لابد أن يكون ارتباط ما بين العقول وموضوعات التفكير. فإذا كانت أفكارك عن المادة صادقة فلا بد أن تكون مثل المادة، ولا بد أن تكون المادة ذاتها عقلية بمعنى ما (٦). (مثل هذا الخط من البرهان، الذي يوجد غالباً عند رويس، هو صيغة للمذهب الذهن، وتهذيب لزعم رويس بأن الفكرة لا يمكن أن تشبه شيئاً سوى فكرة أخرى. انظر الفصل التاسع القسم الثالث، والسابق).

ومن ثم لا يبقى ممكناً من المذهب الواقعي العلمي الذي دحضه رويس سوى اللادورية العلمية. وقد ترتبط اللادورية العلمية باللاأدرية الفلسفية (كما هي الحال عند سينسر، وإلى حد ما عند هيوم، وكانط، وكونت، ومل). وقد دحض رويس اللاأدرية الفلسفية بنفس الطريقة بالضبط التي هاجم بها فشته وآخرون مذهب كانط في الشيء في ذاته، فمن المستحيل أن نعرف أن شيئاً ما موجوداً في ذاته أو مجهولاً لا يمكن معرفته، يقف خلف كل موضوعات التجربة أو استحيل أن نعرف ذلك إلا عن طريق أفكار، أما بالنسبة للوجود المحض لذلك الذي لا يمكن معرفته، حتى لو أشرنا إليه بالرمز (س)، لكى نتعرف عليه عن طريق أفكار، فلا بد أن يكون (س) نفسه عقلياً (أو ذهنياً) وفي هذه الحالة لن يكون من غير الممكن معرفته تماماً. ولا يبقى بعد قيام اللاأدرية العلمية ودحض اللاأدرية الفلسفية سوى نوع من المذهب المثالي.

وفي جعبة رويس مجموعة من الردود الجاهزة على مخزون الحجج التي قدمت ضد المذهب المثالي. فإذا كان هناك اعتراض يقول إن المذهب المثالي مذهب تشبيهي، فإن رويس يرد على ذلك بأن كل فلسفة لابد أن تكون تشبيهية بمعنى ما أو آخر. فالقول بأن الحقيقة النهائية للواقع عبارة عن مادة أو قوة يعنى جعلها مثل إحساساتنا العضلية في بذل الجهد والمقاومة. وهذا القول ليس أقل في نزعته التشبيهية من القول بأن الكون يشبه ذواتنا، كما يقول رويس. فأى مماثلة تبدو أكثر معقولة أن تشبه الكون بشيء هزيل مثل الإحساس، أو أن تشبه بما هو أكثر شمولاً واتساعاً في تجربتنا - أعني الذات؟

وثمة اعتراض آخر مألوف ومعروف يوجه ضد المذهب المثالي وهو أنه يبدو أنه يجعل

العالم ذاتياً، وغير حقيقى، ولا قوام له، فالوقائع الصلبة تواجهنا من كل ناحية، وليست مجرد أفكار. ويرد رويس بالقول بأن الأفكار يمكن أن تكون أيضاً صلبة لا تلين. خذ مبادئ الرياضيات والمنطق، فإنك تجد أنها مجرد أفكار، وليست موضوعات فيزيائية، لكنك لا تستطيع أن تغيرها. إن بعضاً من الناس قد تكون لديهم مهارة كافية وجرأة لأن يتسلقوا جبلاً يفترض حتى الآن أنه لا يمكن تسلقه. لكن لن يستطيع أحد أن يجعل مجموع اثنين واثنين يساوى شيئاً آخر غير أربعة! إن بعضاً من الأفكار حقائق أكثر صلابة وشدة مما نعرف .

وسوف نعرض حجة أخرى من حجج رويس المفضلة على صياغته المذهب المثالى. كيف نستطيع أن نعرف الموضوعات المتعددة التى توجد حولك فى الحجره التى تجلس فيها؟ يكون ذلك عن طريق ربطها بذكريات وصور الماضى. كيف نستطيع أن نستدعى اسماً نسيته؟ يكون ذلك عن طريق اللجوء إلى ذاتك الأوسع الخاصة بالذاكرة التى تعرف هذا الاسم. فأنت لا تستطيع أن تدرك، أو تتذكر، أو تفكر، أو تتخيل أى موضوع بدون أن تستخرج مصادر ذات أوسع من ذاتك فى اللحظة الحاضرة. والآن افرض أنك وأنا ندرك معاً موضوعاً واحداً، ولا نتفق فى النظر إلى طبيعته؛ فانا، مثلاً، اعتقد أن المكتب الموجود أمامى مصنوع من البلوط الصلب، بينما تعتقد أنت أنه مصنوع من الصنوبر، فلكل منا عقل خاص فى حقيقته. فانا لا استطيع أن أدرك بصورة مباشرة أيّاً من أفكارك، ولا أنت تستطيع أن تدرك أيّاً من أفكارى. (لا يؤمن رويس بتوارد الأفكار). ومع ذلك، فنحن ندرك إلى حد ما موضوعاً مشتركاً (المكتب) ونختلف حول جوهره. ومن الواضح أننا لا نتشاجر حول فكرة موجودة فى ذهنك ، ولا حول فكرة موجودة فى ذهنى، بل حول «المكتب الحقيقى». وينجم عن ذلك أنك وأنا والمكتب لا بد أن نكون موجودين فى عقل مشترك (أى المطلق)، على نحو ما تكون كل أفكارنا الخاصة موجودة فى عقول فردية. إن «المكتب الحقيقى» هو المكتب الذى يدركه المطلق، مع انطباعاتك وانطباعاتى الخاطئة التى نُصحح، وأحكامنا الصادقة التى تم التيقن منها. والمثال الخاص بالمكتب هو مثال من عند المؤلف، غير أنه تبسيط لأمثله أكثر تعقيداً يقدمها رويس.

ودعنا الآن نلقى نظرة على مثال أخلاقى. إذا قلت أن «هذا الفعل صواب»، أو «أنه خاطىء»، فإنك لا تعنى أنه صواب أو خاطىء من وجهة نظرك فحسب، ولكنه صواب أو

خطأ بالنسبة لعقل يعرف حقيقة مطلقة. إن إصدار حكم عن أى واقعة عينية أو مبدأ نظرى يتضمن افتراض عقل مطلق يعرف الحقيقة، وإلا فلن يكون هناك معيار نحكم به على الإطلاق، سواء كان صحيحاً أو خاطئاً. وحتى إذا ما أنكرنا فلسفة «رويس» وقلنا إنه «ليس هناك مطلق»، فإننا يجب أن نسلم بأن هناك موجوداً مطلقاً، لأننا عندما نصدر حكماً عن واقع خارج ذات المرء، فإنه حتى الإنكار، يتضمن الإشارة إلى ذات ما أكبر. وهكذا نجد أن الشك فى المطلق أو إنكاره، حتم علينا تأكيد وجوده.

ولم يزعم رويس، مثل هيغل، استنباط كل مقولات المطلق وتصوراته بطريقة جدلية؛ بل كان كانهياً بدرجة تكفى للتسليم بأن المعلومات التفصيلية عن مسائل الواقع والمبادئ العامة للوصف العلمى تتطلب تجربة حسية بالإضافة إلى مقولات الذهن. إن بعض المبادئ العامة عن طبيعة الواقع ككل يمكن البرهنة عليها قبلياً - أى هناك قضايا لا يمكن إنكارها دون أن نفترضها بصورة غير متسقة فى فعل الإنكار نفسه. إننا نستطيع، على هذا النحو، أن نتأكد بصورة مطلقة من الذات المطلقة وبعض مبادئ الميتافيزيقا، والمنطق، والأخلاق، ويُسلم رويس بأنه يجب أن نعتد على الملاحظة والتجربة بالنسبة لبقية المعرفة.

٦- عالم الوصف والإدراك المباشر

التمييز بين الوصف والإدراك المباشر واحد من أكثر الخصائص المميزة لنظريات رويس، وهناك أمثلة توضح ما يعرفه شخص ما معرفة مباشرة وبالفعل منذ الوهلة الأولى من حيث إن هذه المعرفة هى شعور داخلى أو حدس مباشر، وبالتالي فهى «إدراك مباشر» - وذلك مثل : «الأحمر» و«الأزرق»، و«الضغط»، و«المكان» و«الزمان»، و«ذاتى»، و«الجمال» و«الصدقة» و«الخير»، و«الحب» - أى أن هناك كينيات حسية فى طرف، وقيماً فى الطرف الآخر. ومن ثم، إذا كانت عقولنا منفتحة لبعضها البعض الآخر انفتاحاً مباشراً، كما تكون إذا كان التخاطر Telepathy (توارد الخواطر) صحيحاً، فإننا نستطيع أن نشارك بصورة مباشرة فى عملية الإدراك. غير أن الأمر ليس هكذا. وبالتالي فإننا نكون مجبرين على أن نركز على إشارات معينة تصف إدراكنا المباشر، حتى يستطيع الآخرون معرفته ويكون التواصل بيننا ممكناً.

واللغة هى وسيلتنا الأساسية لهذا التواصل. فالكلمات هى رموز لأفكار يمكن

التعرف عليها بسهولة ويمكن توصيلها ونقلها للآخرين؛ لأن هذه الأفكار نظمتها أشكال ومقولات مثل: المكان، والزمان، والعلية، والعدد. فدرجة معينة من اللون الأحمر، مثلاً، يمكن أن تعطى رقم «٣٦» في لوحة ألوانك، ويمكن لمكان معين أن يأخذ «٢١» قدم في الطول، وقدم في العمق، و١٦ قدم في العرض». حاول الآن أن تصف صديقك لشخص غريب. من السهل، نسيباً، بالنسبة لك أن تخبره عن طوله بالقدم أو بالبوصة، وعن وزنه بالرطل، وتسمر في وصفك حتى يستطيع الشخص الغريب أن يتعرف على صديقك عن طريق خصائصه الجسمية. ومن الصعب جداً أن تصف صديقك حتى إن الشخص الغريب يستطيع أن يدرك سمات شخصيته التي جعلته عزيزاً عليك.

ويختار الناس، في عملية التواصل، صفات يمكن قياسها بسهولة والتعرف عليها، ويتكون منها عالم الوصف الذي يكون دائماً عقلياً. وهذا العالم مجرد، ويخضع للعلية الآلية، ويمكن عدّ أجزائه وقياسها؛ ويمكن تعيين قوانينه والتحقق منها عن طريق الملاحظة العلمية والتجربة. وبدأ عالم الوصف هذا بوصفه عالم الحس المشترك؛ وقد أصبح عالم العلم عن طريق تحسينات متتابعة. إنه مؤلف من بعض تقييماتنا - أي تلك التي يكون من السهل أن نعطيها أسماء ثابتة وأن نصنفها ونقيسها.

عالم الوصف هذا حقيقي بالفعل، فهو ليس مجرد وهم. لكنه ليس كافياً تماماً (كما في وصف صديقك عن طريق الوزن، والطول، ولون شعره وعينه). فوصفك لصديقك يحذف كثيراً من خصائصه الأكثر أهمية، لأنه لا يمكن توصيلها ونقلها للآخرين بسهولة؛ فلا يمكن نقل، مثلاً، صلابة شخصيته، حبه ... الخ. ولذلك، فإن الأوصاف الآلية مجردة، وظاهرية. فهي تغفل المعاني العميقة والقيم الموجودة في التجربة.

وعالم الوصف هو عالم العلم. وهو عالم حقيقي إلى الحد الذي يمتد إليه، غير أنه تجريد ظاهري من سطح التجربة الداخلية لجوانبه التي يمكن توصيلها ونقلها. إننا نقيّم الوصف العلمي حق قدره، لكننا لا نظن أنه الحقيقة النهائية. ولم يكن رويس صوفياً. فهو يعتقد أن هناك بعض الحقائق النهائية التي يمكن التوصل إليها ويمكن، حتى، البرهنة عليها عن طريق الفلسفة. بيد أن ذلك ليس ممكناً عن طريق مناهج الوصف العلمي الفجة والغثة. إننا لا نستطيع أن نكتشف وحدة ذاتنا والتكافل الاجتماعي، وأن نكتشف أن ذاتنا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً في ذات شاملة كل الشمول - أي الله أو المطلق - نقول

لا نستطيع أن نكتشف ذلك إلا عن طريق التقدير الداخلي.

إنك وأنا نتمسك سويًا بأحداث لحظة واحدة تعقب الواحدة منها الأخرى في فترات وجيزة من الزمان كما تُقاس عن طريق ساعة كهربائية. ويمكننا أن نشاهد مسرحية أو نستمع إلى سيمفونية عن طريق الذاكرة والخيال، بحيث ترتبط ديمومة أطول ارتباطًا عضويًا في تجربتنا وتصبح «آنا». وبالنسبة للعقل المطلق، كل ما حدث، يحدث الآن، أو سوف يحدث في الحاضر باستمرار بوصفه «الهنا الكلي»، و«الآن الدائم» (إذا استعرنا تعبير كارليل). بالنسبة لله «كل شيء يكون في الحال»، أو «كل شيء معًا، أو في وقت واحد» بلغة فلاسفة العصور الوسطى. ولذلك، فإن كل إدراكاتنا المحدودة، الواضحة لكنها زائلة، تُحفظ إلى الأبد. فلا شيء وُجد، يمكن أن يُفقد أو يُنسى تمامًا. ونحن لا نعرف هذه الحقائق العميقة والمريحة عن طريق العلم وأوصافه السطحية، بل عن طريق إدراكاتنا الداخلية. ويدعم رويس ذلك عن طريق أدلة كثيرة يكاد يكون من المستحيل أن نفيها حقها هنا (٧).

٧ - مذهب شمول النفس والمذاهب المرتبطة به

ما هي علاقة الله بالعالم الفيزيائي؟ العالم الفيزيائي يعبر لنا عن الله، لكن بطريقة لا تكفي. إذ يجب علينا أن لا نفكر في الله على أنه سبب الأحداث التي تقع في المكان والزمان، على الأقل، بنفس المستوى الذي تكون عليه العلل الفيزيائية. فالله، بالتأكيد، عند رويس يريد العالم على نحو ما تفعل الأنا اللامتناهية عند «فشته»، وعلى نحو ما تفعل «إرادة الحياة» عند «شوبنهاور». غير أن ذلك يختلف عن أن نجعل الله علة فيزيائية.

ولكى نوضح هذه المسألة قليلًا، دعنا نأخذ في البداية مثالًا فجأً من عندنا. دعنا ننظر إلى ساعة. ما الذي يجعل العجلات تدور؟ هل الغرض الذي هو معرفة الوقت؟ كلا، فالعلة الفيزيائية هنا هي الوثبات الآلية للزنبك الرئيسي. إننا لا نستطيع أن ندخل الغايات إلى التفسير العلوي. إذ أننا لو فعلنا ذلك فلن يكون تفسيرًا علميًا على الإطلاق. فالغايات (الأغراض) ليس لها مكان في عالم الوصف. ومع ذلك، فلا يمكن أن نصنع ساعة إلا من أجل ضبط الوقت! إن المنهج العلمي للوصف يستطيع أن يخبرنا بأشياء كثيرة تخص

الساعات، لكنه لا يستطيع أن يخبرنا لماذا توجد الساعات. وطالما أننا ندرس العالم الخارجى عن طريق المناهج العلمية للوصف، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بطريقة آلية دقيقة، ونعتبره خالياً من الغاية والقيمة تماماً. ومن المستحسن بدرجة كبيرة، وذلك لعدة أسباب، أن ندرس العالم دراسة علمية، لكن بقدر ما نفضل ذلك، فإننا لا نكتشف مطلقاً معناه الداخلى ومغزاه، من حيث إنه الرداء الخارجى للألوهية. إننا لا نستطيع أن نكتشف معنى العالم ومغزاه إلا عن طريق الإدراك المباشر فحسب.

والآن دعنا نلقى نظرة على رأى رويس عن علاقة عقولنا بأجسامنا. إن جسم المرء يعبر عن عقله كما يبدو للآخرين فى عالم الوصف - أى بوصفه شيئاً يمكن أن يقاس، ويشغل مكاناً، وله خصائص كيفية يمكن توصيلها ونقلها إلى الآخرين بسهولة. إننا نكون فى الواقع ما نعرف عن ذاتنا فى حياتنا الداخلية عن طريق الادراك المباشر ولا تكون وجهة النظر هذه الخاصة بالعلاقة بين الجسم والعقل مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت، ولا تكون مذهب التوازى الموجود عند اسبينوزا. فأفكارنا وعضلاتنا لا تتفاعل (لا يؤثر بعضها فى بعض)، ولا تسير فى عمليات متوازية. إن أفكارنا الداخلية ورغباتنا هى معنى وغايات أفعالنا التى يلاحظ جوانبها أشخاص آخرون ويصفونها فى عمليات جسمية. إننا نكون، فى الحقيقة، ذاتنا، وليست أجسامنا سوى المظاهر الخارجية التى يدرکہا الآخرون. وعلى نحو مماثل، لا تكون كل الطبيعة الفيزيائية الخارجية سوى المظهر الخارجى لله، الذى يصفه العلماء بألفاظ آلية.

إن الطبيعة، بحق، حية وروحية فى تكوينها الداخلى (مذهب شمول النفس). وعلى الرغم من أننا لا ندرك سوى أجسام أقراننا من البشر، فمن اليسير بالنسبة لنا أن نستدل على أنها حية وواعية بالفعل مثلنا بالضبط. ويرجع ذلك إلى أن حركاتهم الجسمية تشبه حركاتنا حتى إننا نستطيع بسهولة أن ننسب إليها تجارب داخلية من الإدراك المباشر تشبه تجاربنا الخاصة. ومن الصعب أكثر من ذلك - قليلاً - لكن لا يزال ممكناً بالنسبة لنا، أن ننسب الحياة والوعى إلى الحيوانات. لكن من الصعب أن نفعل ذلك بالنسبة للنباتات، ويكون فى غاية الصعوبة بالنسبة للموضوعات غير الحية. ويعتقد رويس أن صعوبتنا تتمثل فى أن الموضوعات ذات التكوين الفيزيائى التى تختلف أتم الاختلاف عن تكويننا فى جوانبها التى يمكن ملاحظتها ووصفها، قد تكون ذات عمر زمنى مختلف أتم الاختلاف

عن عمرنا نحن. تخيل أن كائنًا يفهم الزمان بصورة أسرع بكثير مما نفهمه، حتى إنه يهتف من الداخل قائلاً لنفسه «ياله من حادث بطيء، هذا الانفجار!». أو تخيل موجوداً عمره الزمني أكثر بطناً من عمرنا نحن، بحيث يبدو له التآكل التدريجي لمدخل شلالات نياجرا خلال العصور الجيولوجية، قد تم تقريباً في لحظة (٨). إن الكائنات التي تنظم إدراكاتها للزمان في تلك المسافات لا تبدو لنا أن لديها عقولاً على الإطلاق؛ فعندما ندرك جوانبها الفيزيائية الخارجية التي نستطيع أن ندركها وحدها، لا ننسب إليها ذكاء من أى نوع ولا نفكر فيها على أنها كائنات حية.

ويفسر رويس ذلك وفقاً لصياغته لمذهب شمول النفس الذي يذهب إلى أنه ليس ضرورياً أن نفترض أن كل موضوع فيزيائي، وكل منزل، أو متضدة، وكل عصا وحجر، تمتلك عقلاً بأى معنى يشبه عقولنا. وقد لا تكون هذه الموضوعات سوى أجزاء من موجود أكثر اتساعاً. ومن الممكن، في حالة الحيوانات، أن يكون نوع بأسره في كل تاريخه على الأرض متضمناً بداخل ذات واحدة أو عقل. وقد تُنظم المادة اللاعضوية في ذوات هائلة من حيث المدى والمدة. وربما كانت المماثلة الصحيحة أن نقارن عادات موجود بشري فرد بدوران الأرض حول محورها، وحركات كوكب ما في مداره. أو ربما تكون أفضل مماثلة هي أن نقارن دوران الأرض حول محورها، وحركات كوكب ما في مداره بدوام العادات وتغيراتها في حياة أمة ما. إننا لا نعرف أيهما أفضل.

إن كل شيء في الكون هو، في حقيقة الأمر، إما أن يكون حياً في ذاته، أو أن يكون جزءاً من موجود أكثر اتساعاً يكون هو نفسه حياً. والنقطة التي تبدو لعلمائنا أن الحياة بدأت منها في تاريخ الأرض هي تلك التي تستمر فيها العمليات التي يمكن ملاحظتها بدرجة تكفي مثل عملياتنا الخاصة لأن نفهمها ونقدرها. إن «معجزة» بداية الحياة المفترضة ليست سوى معجزة ذاتية من وجهة نظرنا البشرية (٩).

٨ - الحرية

برى رويس أن عالم المطلق - الذى يشتمل على كل شيء - لا يمكن أن يحدده، بدهاة، أى شيء خارجه. وينجم عن هذا أنه محدد بذاته، ويكون حرّاً بهذا المعنى. ومع ذلك، فإن كل الأحداث تحدث في نظام مطرد؛ فليس هناك عنصر من عناصر المصادفة أو حدوث شيء عرضاً في الطبيعة كما تستمر في الزمان. ورويس يكون إلى هذا الحد فيلسوفاً حتمياً. فالعالم كما يوجد هو التعبير عن الإرادة الأزلية للمطلق. لكن لماذا اختار

الله منذ الأزل هذا العالم الجزئى بدلاً من أى عالم آخر ؟ تلك مسألة لا نعرفها. ويبدو أن رويس، فى الغالب، ينسبه إلى نزوة إلهية، على الرغم من أن الاختيار هو، بدون شك، الأفضل. ويبدو أن رويس ينسب لاحتمية إلى الله، فى الاختيار الأزلئى لهذا الكون الجزئى، غير أن الله وجد نفسه بالنسبة لاختياره الأزلئى، ويكون الله، بهذا المعنى الأخير، محدد تحديداً ذاتياً. ولذلك يربط رويس، فى تصوره لإرادة الله، الاحتمية واللاحتمية بطريقة غير عادية، لكنها غير متناقضة.

ورويس فيلسوف من أنصار الجبر الذاتى بالنسبة للحرية البشرية. فحياتنا تفصيلات بداخل تجربة اللوجوس المنسجمة منذ الأزل. ومع ذلك تحدد اختياراتنا الخاصة أفعالنا، ونكون بالنسبة لها أحراراً ومسئولين أخلاقياً. صحيح أن كل فعل نقوم به فى تتابع الأحداث فى الزمان تكون له علله، لكن تتابع الأحداث فى الزمان الذى نحلله تحليلياً عللياً لا ينتمى إلا إلى عالم الوصف. إن كلاً منا له فرديته الفريدة الخاصة، وله قيمته الخاصة بالنسبة لله، ولا أحد منا يستطيع أن يحل محل الآخر. ونحن عندما ندرك هذا التفرد كما ندرك قيمتنا الخاصة، ونكون ملهمين بسبب ذلك، فإننا نكون أحراراً. وعندما نفعل ذلك فإننا نقع فى العبودية، ونكون غير أحرار. ولقد اعتقد اسبينوزا أن الناس يكونون مستعبدين وغير أحرار طالما أنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مجرد حلقات فى سلسلة الأحداث المؤقتة؛ لكن طالما أنهم يستطيعون أن يتجاوزوا الزمان، وينظروا إلى أنفسهم من منظور الأزل، وينشغلوا بالحب العقلى لله، فإنهم يكونون أحراراً. إن فكر رويس يشبه ذلك، سوى أنه يشدد كثيراً على القيمة الفردية للأفراد، ويجعل الله يشارك تماماً فى كل حياتنا الواعية ويدركها مباشرة بطريقة أكثر تعاطفاً وتخلو قليلاً من الصفة الشخصية. وسيكون هذا الاختلاف أكثر وضوحاً فى ضوء الحل الذى يقدمه رويس لمشكلة الشر (١٠).

٩- مشكلة الشر

يصر رويس بشدة على الوجود الأصيل للشر. فقد جعلت دراسة شوبنهاور للشر مستحيلًا عليه أن ينكر وجود الشر ويصفه بأنه وهم، أو مجرد شيء ظاهرى. ومع ذلك فإن الله عند رويس - وهو يختلف عن «إرادة الحياة» عند شوبنهاور - لم يرد العالم بشروه بطريقة عابثة. لقد أراد الله الشر لكى ينتج الخير الأعظم الذى لولاه لما تحقق.

ويقدم رويس أمثلة متعددة وتشبيهات؛ منها الرض أنك أو أنا سمعنا بعض الأنعام

الحادة عند عزف سمفونية، جعلتنا لا نستطيع أن نفهم بقية القطعة الموسيقية، فإن هذه الأنغام الحادة سوف تبدو لنا أنها شر تام. أما بالنسبة لله أو المطلق، من ناحية أخرى، فإنه يخبر الكون ككل؛ ماضيه، وحاضره، ومستقبله، بطريقة أزلية، ويجد فيه متعة منذ الأزل، ومن ثم تبريراً لكل الشرور العارضة من حيث إنها أجزاء ضرورية من الخير الأزلي الدائم. ويقدم رويس أمثلة أخلاقية أيضاً؛ «فيوسف»، في القصة التي يرويها الكتاب المقدس، خانه أخوته، لكن الخيانة جعلت في نهاية الأمر مهمة يوسف الناجحة في مصر ولم شمل الأسرة أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة على الإطلاق. ولا تزال خيانة «يهوذا» لـ «يسوع» أكثر إذهالاً ودهشة. لولا هذا العمل الشرير، لما حدث موت «يسوع» على الصليب. لكن «يسوع» مات، وإيّا ما كانت التفسيرات التاريخية والعلمية الصحيحة، فإن أتباع «يسوع» أصبحوا الآن يؤمنون بقوة، بقيامته، وبلغت الكنيسة الأولى نتيجة للإيمان المشترك «بالإله» الذي رُفِعَ - تجربة دينية أكثر ثراء مما كان يمكن أن تصل إليه لولا خيانة «يهوذا».

إن كلاً منا ينبغي أن يتنهج بشدائده وكرهه الخاصة، ويتغلب عليها ويحولها إلى الخير في حياته الشخصية الحاضرة، عندما يستطيع أن يفعل ذلك، كما يحدث في الغالب. وتواجهه في أي حدث المعرفة التي يرغب اللوجوس في أن تكون الأفضل، وتكون تلك الشرور بالنسبة له الآن وباستمرار جزءاً من بهجة الله المباركة والمظفرة - بهجة يعطى فيها تفسير رويس للخلود، كما سنرى، أملاً نشارك فيه في نهاية الأمر.

ولا ينجم عن ذلك أن كل مخطئٍ ينبغي أن يكون راضياً عن نفسه في الاعتقاد أن ما فعله من شر هو مساهمة في السرور الإلهي. حقاً إن الله يسمح للمخطئ بأن يخطئ، ويحول الله هذا الشر إلى خير دائم عن طريق خدمات أرواح أخرى متناهية، لكن المخطئ يُلام ويُدان على نحو أزلٍ بسبب الشر الذي ارتكبه الذي لا يصبح خيراً إلا عن طريق تضحيات بطولية من الآخرين (١١).

١٠ - الخلود

تنكر بعض صور المذهب المثالي المطلق، مثل مثالية بوزانكيت، الخلود الفردي : فلما كان الفرد متناهياً، فهو محدود؛ ولا توجد السعادة الأبدية إلا في انغماس كامل في المطلق، وفقدان كل هوية شخصية. أما رويس، فهو، على العكس، يقوم بمجهود متابر من أجل

المحافظة على الخلود الشخصى للأفراد، وجعلهم، مع ذلك، مشاركين أصليين فى الحياة الإلهية، ومشاركين فى الرؤية الأزلية التى يتحول فيها كل شر إلى خير.

ويعتقد رويس أن كل ذات فردية لها بداية فى الزمان، مع إنها لا متناهية فى ديمومتها. وعلاوة على ذلك، فكل فرد عبارة عن طور فريد من أطوار الحياة الإلهية. وربما كان أفضل تشبيه لما يذهب إليه رويس هو التشبيه بالأعداد على النحو الآتى :

١	٢	٣	٤ إلى ما لا نهاية
٢	٤	٨	١٦ إلى ما لا نهاية
٣	٩	٢٧	٨١ إلى ما لا نهاية
٥	٢٥	١٢٥	٦٢٥ إلى ما لا نهاية
٧	٤٩	٣٤٣	٢٤٠١ إلى ما لا نهاية

فالسلسلة العددية الأولى المكتوبة فوق الخط وهى سلسلة الأعداد الصحيحة كلها لا متناهية؛ وهى تصور بها هنا المطلق. والسلسلة المكتوبة أسفل الخط هى كذلك لا متناهية، ومع ذلك فهى أولاً شاملة فى السلسلة الأولى، وثانياً تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها. وكل واحدة من هذه السلسلة تمثل فرداً من أفراد البشر، وتناظر السلسلة الثالثة نفساً بشرية أخرى، وهكذا. وتكون كل سلسلة من تلك السلاسل التى تناظر نفساً بشرية فريدة؛ لأنها لا تحتوى على عدد يظهر فى أى سلسلة أخرى أسفل الخط. ومع ذلك يكون كل عدد فى كل سلسلة متضمناً بداخل سلسلة كل الأعداد بأسرها التى تظهر فوق الخط (١٢). وليس التشبيه الرياضى حجة بالتأكيد، فهو أقل كثيراً من الدليل، لكنه يوضح، على الأقل، كيف يمكن تصور المطلق بوصفه موجوداً لا متناهياً، يضم بداخله كل النفوس البشرية، التى تكون كل نفس منها فريدة ولا متناهية فى دوامها المستقبلى.

وبالتالى فإن تصور رويس يذهب إلى أن الكون يكمن فى واقع ذى كثرة عظيمة من ذوات فردية، كل ذات منها لا متناهية فى دوامها المستقبلى، على الرغم من أن كل ذات فى حالة الموجودات البشرية يكون لها بداية فى الزمان. وتتكون بقية الكون - فيما عدنا نحن، من موجودات واعية مزودة بأعمار زمنية تختلف عن أعمارنا نحن - لانعرف شيئاً عن إدراكاتها الداخلية. إن كل تجارب جميع الأفراد موجودة داخل عقل المطلق الذى يشمل كل شىء. ونحن خالدون بداخل المطلق من حيث إننا أفراد فريدون، وسنشارك فى الحياة

المستقبلية بصورة أكثر كمالاً، في رؤية المطلق التي تشمل كل شيء، دون أن نفقد هويتنا الشخصية.

١١- الولاء

يجد رويس في كتابه «فلسفة الولاء» أساس الأخلاق بفضل الولاء، والإرادة، والعمل، وعن طريق إخلاصه لمسمى. والأمثلة الصارخة هي أمثلة البطل المحب لبلده، والشهيد من أجل دينه، والقبطان لسفينته التي تفرق. وليس الولاء مجرد انفعال، لأنه يفعل شيئاً. فهو يربط الإنسان وأقرانه في نوع من الوحدة. وتكون الغايات التي يكون كل فرد موالياً لها نسقاً يكون لكل واحد مكانه فيه في انسجام مع بقية الأفراد. ولا تتعارض أفعال كل شخص المولية مع ولاء الآخرين لأغراضهم وغاياتهم. إبدأ بأن تكون موالياً للأشخاص وللغايات القريبة منك، ستجد أنك تنقاد بالتدرج إلى أهداف أوسع وأشمل.

ورد الفعل المباشر لكثير منا على هذه الأخلاق هو القول بأن الولاء شيء ممتاز، لكن صنوف الولاء، لسوء الطالع، متصارعة. فالأفراد يجدون غايات تجبرهم حتى إنه لا يسهل المصالحة بينها. وللمجموعات الاجتماعية أهداف تتعارض مع أهداف مجموعات أخرى، وهذه سنة رديئة عند الأمم المتناحرة. والإجابة الوحيدة التي يقدمها رويس هي «فليكن لك ولاء للولاء». فإيمانه هو أنه إذا كان الناس صادقين في مساعيهم الخاصة، ومتسامحين في الوقت نفسه مع تكريس الأناس الآخرين لمساعيهم المختلفة، وإذا كان الجميع ذوى عقول منفتحة، فإن كل صنوف الولاء تبرهن على أنها يمكن أن تتفق في نهاية الأمر. وربما نقول قد يكون الأمر كذلك؛ فذلك ينبغى أن يكون بالتأكيد صحيحاً. غير أنه يبدو لنا أنه سوف تكون هناك عصور قبل هذا الاتفاق تؤثر أخيراً في المجتمع البشرى. ولاشك أن هذا هو المثال الذي تناضل من أجله البشرية. إن هذا الاتفاق البعيد موجود منذ الأزل، عند رويس، في عقل المطلق: وبهذا التأكيد قد يحاول الناس أن يحققوا في الزمان ما تحقق في الأزل.

ويستخدم كتاب «مشكلة المسيحية»، الذي نشر عام ١٩١٣، مذهب الولاء في تفسير المسيحية. فالولاء، أي حب الفرد للجماعة، هو الحقيقة الأكثر أهمية والدائمة التي اكتشفتها المسيحية وعلمتها للعالم. ومضامين الولاء هي جوهر المسيحية، التي لا بد أن

تبقى بشكل أو بآخر، مهما أصبحت نظريات الكنيسة الأخرى ومؤسساتها. إذ لا يستطيع فرد أن يحصل على الخلاص وهو فى عزلة، كما لا يستطيع أن يحصل على الشفاعة إلا عن طريق الولاء للجماعة المحبوبة ولوحدة أثيرة عنده. إن «الحالة المفقودة» للفرد هى حالة أولئك الأشخاص الذين لم يجدوا ولاءهم، أو فشلوا بالتالى فى ولائهم بعد أن وجدوه ولا يستطيع أحد أن يخلص نفسه عن طريق مجهوداته الخاصة. فهو يحصل على الخلاص عن طريق تكفيره عن ذنبه، وعن طريق النعمة التى تقدمها له الجماعة الإلهية. ويقبل رويس المذهب الشائع فى ذلك الوقت الخاص بعقل اجتماعى أو عقل مجموعة يشمل كل الأفراد فى مجتمع يربط بينهم جميعاً حب متبادل وولاء. هذا العقل العام والمشارك هو، فى حالة الكنيسة المسيحية، حقيقة نظرية "الروح القدس". إن الله، أو المطلق، هو العقل الكلى الذى يشمل كل العقول المتناهية فى العالم - وبمعنى آخر هو الجماعة المحبوبة أو الوحدة الأثيرية.

ويقوم رويس بمحاولة جادة فى ذلك الكتاب لبيان أن ما له قيمة باقية فى الديانة المسيحية ينسجم تماماً مع صياغته للمذهب المثالى المطلق. ولو كان ذلك الكتاب قد ظهر قبل ذلك بعشر سنوات، لكان له أثر عميق على المفسرين الليبراليين لفلسفة الدين. ومع ذلك، انحرف الفكر الفلسفى الانجليزى والأمريكى بعيداً عن المذهب المثالى المطلق بعد أن نشر الكتاب، وسار فى اتجاهات المذهب البرجمائى والمذهب الواقعى الجديد، ولم يلفت تفسير رويس الممتع للمسيحية الانتباه بالقدر الذى، ربما، يستحق.

لقد حصرنا انتباهنا، فى هذا الفصل، فى ملامح فلسفة رويس التى نعتقد أنها ذات أهمية عامة. وسيجد طالب الدراسات العليا موضوعات إضافية يمكن أن يقوم بدراستها منها: الاختلافات بين صياغة رويس الإرادية نسبياً للمذهب المثالى والتفسيرات العقلية لمعاصريه الإنجليز، أمثال برادلى، وبوزانكيت، ومساهماته الفنية فى المنطق، واستسلامه وهو كاره فى سنواته الأخيرة لبرجمائية زميله: وليم جيمس.

REFERENCES

Josiah Royce. The best works are :

- The Spirit of modern Philosophy. (best popular exposition.)*
The World and the Individual. (Most thorough and systematic work).
philosophy of Loyalty (ethics).
problem of Christianity (religion).

Other Works by Royce :

- The Religious Aspect of Philosophy.*
The Conception of God.
Studies of Good and Evil.
The Conception of Immortality.
Outline of Psychology.
Herbert Spencer.
William James and Other Essays.
Lectures on Modern Idealism.
Fugitive Essays.
"The principles of Logic" in Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, Vol. I.

The Idealistic Movement in Great Britain and the United States:

- Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy.*
A. K. Rogers, English and American philosophy Since 1800.
I. Woodbridge Riley, American Thought from Puritanism to Pragmatism.
H. G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States.

الفصل الحادى والعشرون

وليم جيمس

١- مدخل

لا يزال 'وليم جيمس' W. James (١٨٤٢ - ١٩١٠) أكثر الفلاسفة الذين أنتجهم أمريكا شعبية، فقد كانت استبصاراته بالحياة نافذة، كما أن إيمانه بالحرية البشرية وإمكان التقدم عن طريق بذل الجهد كان مشجعاً للناس؛ فهو يحثهم على الثقة فى الله، والطبيعة، وفى أنفسهم، دون أن يغمضوا أعينهم عن العقبات التى تقف فى طريقهم. إن فلسفته تفسر «الحياة الجادة» للعصر الذى صيغت فيه فى أمريكا، وإن كانت أيضاً رسالة للناس فى جميع العصور. ولم يكن جيمس من بناء المذاهب. وعندما كان على قيد الحياة، لم يتصور سوى قلة محترفة من الفلاسفة أنفسهم على أنهم تلاميذه، ولا أحد يفعل ذلك اليوم. ومن المحتمل أن لا أحد (ولا حتى هو نفسه باستمرار) يوافق تماماً على ما أسماه بموقفه المتميز - أى «التجريبية المتطرفة». وقد اكتسب مناصرو «المذهب البرجماتى» النظرية فى بعض الحالات أساساً عن طريق قراءة جيمس، لكن أصبح كل الموجودين فى الولايات المتحدة، تقريباً، الذين استمروا فى تدعيمه أنصاراً له «جون ديوى». إذ أصبح معظم تلاميذ جيمس «واقعيين جدد» فى نهاية الأمر، متابعين، بحق، ميولاً معينة فى فكر جيمس، غير أنهم وصلوا فى نهاية الأمر إلى نتائج مختلفة فى بعض النواحي. ومع ذلك، يدين الجميع فى أمريكا منذ عصر جيمس الذين قرأوا الفلسفة، وأيضاً كثيرون فى بلدان أخرى له بالشىء الكثير فى تفكيرهم، ويحترمونه احتراماً شديداً، ويحبونهم حباً شخصياً.

كان جد وليم جيمس من ناحية الأب، مهاجراً إيرلندياً من أتباع الكنيسة المشيخية - وقد هاجر إلى ولاية نيويورك، وكان تاجراً ناجحاً، وقد خلف وراءه ثروة كبيرة. وورث ابنه، والد الفيلسوف، جزءاً من ممتلكاته، وعاش حياة مترفة من الناحية الاقتصادية. وكتب فى موضوعات فلسفية ولاهوتية، وكونَ صداقة مع «كارليل» و«إمرسون» وحرص عليها،

واستضاف في بيته كثيراً من المفكرين الأمريكيين المتألقين. وشب أطفاله وترعرعوا في جو المناقشة الفلسفية، وشجعهم على أن يشاركوا فيها^(*). ونظراً لأن الأسرة تنقلت كثيراً فقد تعلم وليم جيمس عندما كان صغيراً في مدارس متعددة في الولايات المتحدة، وأيضاً عن طريق مجموعة متابعة من المدرسين الخصوصيين من فرنسا وسويسرا. وأصبح نتيجة لهذا التعليم المتنوع، لغوياً ممتازاً، واكتسب تذوقاً للفن، والدراما، والآداب الرفيعة، والمناظر الطبيعية. كما أنه يدين لهذا التعليم المتنوع أيضاً بالدعائم المميزة، والقدرة على التلازم، والقدرة الملحوظة على فهم الأنماط الأكثر تنوعاً من الموجودات البشرية والتعاطف معها. لكن قد نندش، من ناحية أخرى، عما إذا كانت عصبيته، وقلقه، وصحته الضعيفة، قد لا تكون نتيجة لسرعة الإثارة وكذلك للتغيرات المستمرة في البيئة أثناء طفولته.

وحاول التصوير (الرسم) لمدة عام عندما كان شاباً. ثم دخل جامعة «هارفارد»، حيث درس المقررات العلمية في المرحلة الجامعية، كما درس أحد المقررات الطبية بعد ذلك. وكان «لوى أجاسيز» عالم التشريح المقارن العظيم من بين مدرسيه، اصطحب معه وليم جيمس في رحلة استشفافية إلى الأمازون. وعلم «أجاسيز» وليم جيمس أهمية الملاحظة الدقيقة للوقائع، والدقة التامة في كل بحث علمي. وربط جيمس، طيلة حياته، إدراكات الفنان الحادة وحدوسه بدقة العالم الموضوعية. وبدأ ارتباطه بكلية هارفارد عام ١٨٧٢، وهو ارتباط بقي حتى وفاته بأن شغل كرسي الفسيولوجيا، الذي انتقل من خلاله بالتدريج من علم النفس الفسيولوجي إلى علم النفس العام. وقام بإنشاء أول معمل نفسى فى أمريكا عام ١٨٧٦، غير أنه سرعان ما أحال بحوثاً تجريبية تفصيلية إلى آخرين. ونشر عام ١٨٩٠ كتابه الزاخر بالمعلومات «مبادئ علم النفس». وكان هذا الكتاب الكلاسيكى، الذى قد يوحى بخليط من مجمل، نتاج تسع سنوات من جهد دؤوب. فقد كتب كل صفحة أربع أو خمس مرات قبل أن يقتنع بشكلها النهائى (١). وحتى العبقرى لا يستطيع أن يخلق بأى طريقة أخرى عملاً يكون متقناً من الناحيتين الأدبية والعلمية. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى لغات كثيرة، وكان له تأثير عالمى واسع. وكان التلخيص، المعروف بـ «علم النفس: دراسة مختصرة»، فى الغالب النص التمهيدى العام للموضوع فى الكليات

(*) كان هنرى جيمس - والد الفيلسوف أدياً وكاتباً ساخراً، وكذلك كان شقيقه (المراجع).

الأمريكية لمدة أجيال. ولا يزال جيمس الحجة المقروءة بصورة كبيرة في علم النفس، وكثيراً ما يُوصى المبتدئون بقراءته. وقد تمت البرهنة على أن قليلاً مما قاله ليس صحيحاً؛ إذ أن أعمالاً أكثر حداثة تختلف أساساً في تقديم معلومات في مجالات جديدة من البحث عن وجهة نظر مدرسة أو أخرى من المدارس المناهضة عن جيل جاء بعد ذلك.

وأصبح جيمس أستاذاً للفلسفة عام ١٨٩٧. ويمكن أن نفهم بسهولة الانتقال التدريجي في التسمينات من الفسيولوجيا إلى علم النفس ومن علم النفس إلى الفلسفة. فقد كانت هذه المواد الثلاث كلها متضمنة بداخل فلسفة سبنسر التأليفية. وغالباً ما كان يقوم نفس الأشخاص بتدريس الفلسفة وعلم النفس في نفس القسم في جامعة «هارفارد» وفي كل مكان آخر. وكتب جيمس باستمرار مقالات في الفلسفة وعلم النفس طوال سنوات عمله.

لم يستطع جيمس أن يتتبع على الإطلاق عملاً في الفلسفة يمكن مقارنته في الشمول بأبحاثه العظيمة في علم النفس، بسبب صحته السيئة بصورة متزايدة بعد عام ١٨٩٩. فقد كانت كتبه الفلسفية تجميعات من مقالات ومحاضرات شبه شعبية. وكان تفكيره فيها، في الغالب، ناقباً ومثيراً، بيد أنه كان أحياناً سطحياً وليس متسقاً اتساقاً كاملاً. وعند القراءة الأولى لعمل من أعماله الفلسفية، ربما تظهر كل فقرة واضحة تماماً. ومع ذلك، عندما يساور القارئ بعض الشكوك، فيتناول المجلد مرة أخرى، فإنه يجد جيمس غامضاً بصورة محيرة في نقاط هامة. وعندما يقرأه للمرة الثالثة، فإنه ربما يقرر أنه إذا كان جيمس قد قال الكثير الذي يكون ذا قيمة، فإنه ترك مسائل هامة دون حسم، ومن الضروري أن نراجعها بمزيد من البحث. ومع ذلك، ربما ظل القارئ سعيداً لأنه قرأ جيمس، معترفاً بأنه يدين له بالشيء الكثير.

وربما يكون من الأفضل بالنسبة للمبتدئ أن يبدأ بكتاب جيمس الفلسفي «المذهب البرجماتي»^(*). ويحتوي كتاب «إزادة الاعتقاد ومقالات أخرى»^(**) على كثير من أفضل المقالات المبكرة، ويحتوي كتاب «ذكريات ودراسات» على عدد من أفضل

(*) ترجمه إلى العربية الدكتور محمد العريان، وقدم له د. زكى نجيب محمود (المراجع).

(**) ترجمه إلى العربية الدكتور محمود حب الله في جزاين (المراجع).

المقالات في المرحلة المتأخرة. أما كتاب «مقالات في التجريبية المتطرفة»، فلا بد أن يقرأه طالب الدراسات العليا الذي يرغب في تعقب علاقة جيمس بالحركة الواقعية. ويعد كتابه «صنوف من التجربة الدينية» أفضل مناقشاته للدين. ويحتوى كتابه «أحاديث إلى المدرسين»، وهو ليس كتاباً عادياً في التربية، فصولاً عدة ممتعة ذات أهمية عامة. لقد كان جيمس كاتب خطاب متألق وإنساني، وتم نشر أربعة مجلدات من مراسلاته. وتكشف تلك الخطابات عن رجل حكيم، فطن، ودود - يعرف تماماً ما يقوله لكل شخص في كل مناسبة.

وإذا حاولنا أن نبين فلسفة جيمس في صورة أكثر اتساقاً أو نسقية مما فعل جيمس نفسه، فإننا نقدم انطباعاً زائفاً. وما يتبقى من هذا الفصل سوف يكون، بالتالي، عرضاً مختصراً للمسائل البارزة في بعض فصول كتاب «المذهب البرجماتي»، ونكمله بموضوعات موجودة في أعماله الأخرى. ومن المستحيل أن نفى أسلوب جيمس الأدبي الفريد حقه، أو أن نتج من جديد جاذبيته الشخصية الخلابة. وأي شخص يستطيع أن يفعل ذلك، يجب عليه أن يتبع هذا الفصل «بالمذهب البرجماتي» نفسه، وكثيراً من كتب جيمس الأخرى ومقالاته المفيدة.

٢- الفلسفة والمزاج

قبل جيمس في إحدى مقالاته التي نشرت في مرحلة مبكرة (٢)، كما بين تلميذه ومفسر فلسفته الأستاذ (ر. ب. بيرى)، وجهة نظر لم يتخل عنها على الإطلاق. ولم يدرك تفسير سبنسر للذهن بوصفه توافق علاقات الكائن الحي الداخلية مع علاقات البيئة الخارجية بصورة كافية أن الذهن نشط active في هذا التوافق، الذي يتأثر بالعواطف والمصالح، وبالعمليات المعرفية الخالصة أيضاً. وعلاوة على ذلك، فإن للذهن مصالح أخرى كثيرة إلى جانب البقاء. إنه ليس مرآة، تعكس البيئة بصورة آلية، بل إنه وسيط فعال يحاول أن يشبع رغباته. وبينما لم ينظر جيمس إلى الذهن في كتاباته السيكلوجية المتأخرة

على أنه فعال، فقد استمر في النظر إليه على أنه وسيط انتقائي، يختار من المنبهات التي تُقدم إليه ما يستجيب لها لكي ينفذ أغراضه، إن الذهن ليس نتاجاً آلياً من نتاجات الكائن الحي؛ وإنما هو غائي الطابع.

وبناء على ذلك، لا بد أن نفهم التقرير، الموجود في الفصل الافتتاحي من كتاب «المذهب البرجماتي» الذي يذهب إلى أن فلسفة الإنسان هي التعبير عن مزاجه إلى حد كبير. ولما كانت الأمزجة البشرية تتطور في تفاعلها مع البيئة، فإنها تقدم مفاتيح لتفسير طابعها الحقيقي. وتختلف الأمزجة، وتلك حقيقة نفترض أن البيئة ذاتها متغيرة ومرنة إلى حد ما، وإلا ما تطورت الأنواع المتنوعة من الأمزجة استجابةً لها. ويقدم أصحاب العقول اللينة وأصحاب العقول الجامدة مثلاً لتناقضات الأمزجة بين الفلاسفة. فمن المحتمل أن يكون الفلاسفة أصحاب العقول اللينة «عقليين»، توجههم مبادئ أولي، ويؤكدون الوحدة والنظام. إنهم «عقليون»، «مثاليون»، «متفائلون»، مؤمنون «بحرية الإرادة» و«بالواحدية»، ومن المحتمل أن يكونوا «دجماطيقيين». وكان في ذهن جيمس هنا الفلاسفة المثاليون بصورة واضحة، بما في ذلك صديقه وزميله «جوزيا رويس». أما الفلاسفة أصحاب العقول الجامدة فمن المحتمل أن يكونوا «تجريبيين» توجههم وقائع ملاحظة بدلاً من مبادئ يكونونها بصورة ذاتية. إنهم ينظرون إلى الإحساسات على أنها المصدر النهائي (المطلق) للمعرفة، ولا يكثرثون بالدين، وهم يفضلون المذهب المادي والمذهب الشاؤمي، كما أنهم «قدريون» (وربما يعني جيمس المذهب الحتمي الآلي)، و«تعددديون» و«شكاك». ومن الصعب أن نتصور بدقة أي فلاسفة لديهم تلك القائمة من الصفات، لكن جيمس يشير بوضوح بطريقة فضفاضة عامة إلى الفلاسفة الماديين، والفلاسفة الطبيعيين، والفلاسفة الوضعيين، والشكاك، وإلى جميع أولئك الذين يميلون إلى الاعتقاد أن ما يؤمنون به هو مضمون العلم فضلاً عن إهمال الدين والقيم العليا بوجه عام.

ويقول جيمس إنه يجب احترام هذين النوعين من الفلاسفة إلى حد معين. فكل منهما يكشف عن جوانب من حقيقة الواقع أغفلها الآخر. بيد أن العالم لا يشبه تمامًا ما افترضه السائح الرقيق لمدينة بوسطن، أو المغامر الجامد لجبل روكي. ويقترح جيمس نفسه

أن يتوسط بين النوعين، لكي يربط بين الولاء العلمى للوقائع الصلبة وبين الثقة القديمة فى القيم البشرية من الأنواع الدينية والرومانسية. فهناك رعب صريح للغاية وشر فى العالم أكثر من أن يجعلنا نقبل تفاؤل ليبنتس، وأنصار المثالية المطلقة، ونفترض أن الكون عبارة عن إنسجام تام. ولا يجب علينا، من ناحية أخرى، أن نستسلم للأشرار ونفقد الإيمان بالمثل العليا تماماً (٣).

٣- المنهج البرجماتى

كان «تشارلز بيرس» أول من استخدم كلمة «برجماتية» لأول مرة فى مقال كتبه عام ١٨٧٨ (٤)، ثم نُسبت أو أُهملت إلى أن أحيانا جيمس عام ١٨٩٨، معطياً بيرس كل تقدير، غير أنه استخدمها بطريقة رفضها بيرس فى الحال. وجيمس نفسه هو المنشئ الحقيقى للمذهب البرجماتى بالمعنى الذى أُستخدم فيه المصطلح استخداماً عاماً. والكلمة مشتقة من «برجما» Pragma، أى الفعل. ويتحقق المنهج البرجماتى (الذى يجب تمييزه بدقة عن النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق، التى ستناقشها فيما بعد) فى البداية مما تعنيه فكرة بصورة فعلية عن طريق تحديد الوقائع الملاحظة التى يجب أن توجد إذا كانت الفكرة صادقة، ثم تحديد ما إذا كانت هذه الوقائع موجودة وذلك عن طريق فعل من نوع ما (أى التجربة، الملاحظة... الخ) : فإذا كانت موجودة (ويرجح أنها لا يمكن أن تكون موجودة بدون أن تكون الفكرة صادقة)، فإن الفكرة تكون صادقة. والفكرة التى لا يمكن اختبارها عن طريق الفعل، تخلو من كل دلالة ومغزى : فهى تكون إسهاباً فى الكلام فارغاً تماماً.

ما هو نوع النتائج الذى لا بد أن يوجد لكى يؤكد صدق فكرة ما ؟

أولاً : تكون الإجابة كافية وبسيطة فى حالة الفرض العلمى، فى الفيزياء أو الكيمياء مثلاً : إذ أن تجربة أبعد لا بد أن تؤكد ولا تعارضه. ولا يؤكد جيمس فى هذه الحالة سوى ما تقوله الأبحاث فى المنطق والمنهج العلمى منذ زمن طويل.

ثانياً : تكون الإجابة فى حالة الاعتقاد الأخلاقى - عندما ننظر إلى ما هو صواب أو خطأ - ملاحظة نتائج الفعل بناء على الاعتقاد؛ فما هو صواب هو ذلك الذى يجلب أعظم

قدر من الخير على المدى البعيد. وقد كتب جيمس قليلاً في النظرية الأخلاقية؛ لكن من الواضح أنه فليسوف نفعي إلى حد أنه يعتقد أن الصواب والخطأ يتحددان عن طريق النتائج، وليس بطريقة صورية أو قبلية، في حين أنه لا يعطى أهمية قصوى لمذهب اللذة، ويعترف بتنوع الاهتمامات والقيم (٥).

ثالثاً : كان جيمس غامضاً إلى حد كبير، في الحالات الأخرى، التي لا هي علمية ولا أخلاقية، كما هي الحال في الدين مثلاً. وما يبدو أنه يقصده في مقالات مثل «إرادة الاعتقاد» هو أن لدينا الحق أن نقبل في مجالات لا تكون فيها المعرفة العلمية متاحة الآن، هذه المعتقدات بالاحتكام إلى الطابع العاطفية، وأن تظهر لنا أنها مفيدة ونافعة في حياتنا، شريطة أن نتحمل عواقب أخطائنا إن كانت هناك أخطاء. فإذا كان الإيمان بالله، مثلاً، يعطى شخصاً ما الشجاعة والثقة، ويجعله أكثر سعادة وأكثر نفعاً، يكون لديه الحق في أن يؤمن بوجود الله. وهناك حالات يؤدي فيها الإيمان بفكرة ما إلى سلوك يجعل الفكرة صحيحة في النهاية، بينما يؤدي انعدام الثقة إلى البرهنة على أن الفكرة ليست صحيحة. والأمثلة التي توضح ذلك (وهي ليست أمثلة جيمس) هي : زوجان شابان تزوجا نتيجة لإيمان كامل بحب كل منهما للآخر، وإخلاص كل منهما للآخر. وشاب يلتحق بعمل ما مؤمناً أنه سينجح في مقابل شاب آخر تنقصه الثقة في نفسه. ورواد استقروا في بلد جديد مؤمنين بمستقبله، ووطنيون يناضلون من أجل الاستقلال الوطني، ومرضى يتطلعون إلى الشفاء.

ويعتقد جيمس أنه طالما أن طبائنا العاطفية نشأت متوافقة مع بيئتنا، فإنه يكون لثقافتها قيمة واضحة لا بد من قبولها في الحالات التي لا يكون فيها البرهان التجريبي الوضعي متاحاً. ولذلك لا تكون اخبارات الحقيقة عقلية تماماً. وبهذا المعنى فقط، يكون جيمس فيلسوفاً لا عقلياً. ففي ميدان الدين، مثلاً، قد تكون الأفكار اللاهوتية «صالحة أو مفيدة للغاية»، أما ما إذا كانت صادقة بالفعل، فإن ذلك أمر لا يمكن تقريره إلا بالنظر إلى «علاقتها بالحقائق الأخرى التي يجب التسليم بها أيضاً» (٦). ويبدو أن جيمس يعارض بصفة خاصة، في كتابيه «المذهب البرجماتي» و«إرادة الاعتقاد»، الشك المتطرفين مثل «هكسلي» و«كلفورد» اللذين أصرا على أن الشخص يجب أن يبقى في شك كامل بل

ويعلق ويتوقف في كل موضوع لا يستطيع أن يحصل فيه على الإطلاق على برهان تجريبي حاسم. وهذا الشك يعطل، في الغالب، الفعل ويعوق التقدم، كما يبين جيمس. إن لدينا «حق الاعتقاد» في حالات مشكوك فيها من الناحية العقلية، إذا اخترنا أن نعرض أنفسنا لخطر إمكان كونها خاطئة؛ فمن المحتمل أن تبرهن مشاعرنا أنها صحيحة أكثر من كونها ليست كذلك (٧).

ويتفق جيمس مع رويس في أن النظريات العلمية ليست نسخاً من الواقع على الإطلاق. فهي نفيدي في تلخيص وقائع قديمة وتؤدي إلى وقائع جديدة. إنها تكون لغة يصنعها الإنسان، أي أنها اختزال تصوري. ومن ثم، فإن المذهب البرجماتي، من حيث إنه منهج، لا يلزم نفسه بأي نسق (مذهب) معين من أنساق الفلسفة، ويمكن أن تقارنه بمر فندق يستخدمه كل النزلاء في الوصول إلى حجراتهم، على الرغم من أنهم بعد أن يصلوا إليها، قد يشرعون في كتابة بحوث دفاعاً عن أنساق مختلفة تماماً. ولأن جيمس طور مذهب البرجماتي فيما بعد، فإنه طور نظرياته عن الطبيعة العامة للواقع؛ ومع ذلك ليست هذه مقدمات متضمنة في المنهج ذاته، بل هي نتائج أدت إليها وقائع التجربة.

٤- تطبيقات المنهج البرجماتي

يشير جيمس، في الفصل الثالث من كتابه «المذهب البرجماتي»، إلى بعض النتائج. من هذه النتائج الجديرة بالاعتبار تفسيره للجوهر. فهو يستبعد النظريات القديمة عن الجوهر التي تفسره بأنه حامل دائم لمعطيات التجربة سواء كان مادياً أم روحياً، كما يستبعد وجهة نظر كانط عن الجوهر من حيث إنه مقولة من مقولات الفهم، وتصيح المشكلة، لو نظرنا إليها نظرة برجمانية، كما يأتي «ما الفرق العملي الذي يمكن أن يكون الآن إذا ما كانت المادة أو الروح هي التي تسيّر العالم؟». لو أخذنا وجهة نظر آلية مثل وجهة نظر «سبنسر»، فإن كل شيء يواجه الانحلال والفناء، وتبقى القوى الدنيا وليست القوى العليا بداخل دورة التطور التي نستطيع أن نراها. أما وجهة نظر أنصار مذهب التأليه فإنها تكفل

نظامًا مثاليًا يبقى باستمرار. وهنا تكون المسألة العملية. فوجهة النظر الدينية نعالج عالمًا مليئًا بالوعود والأمانى، بينما تغرب شمس المادية في بحر من الحسرة وخيبة الأمل. ويكمن الدليل على وجود الله، أساسًا، في تجارب شخصية داخلية. ولا بد أن توازن كل حقائقنا الأخرى المقبولة هذا الدليل، وأن توازن تلك الحقائق هذا الدليل. ولا يمكن أن يستقر رأينا النهائي إلا بعد أن نصحح كل الدليل. ويبين هذا التوضيح أن المذهب البرجماتي عند جيمس لا يهتم بالنتائج المباشرة لاعتقاد ما فحسب؛ لأن المصير البعيد للحياة البشرية على الأرض مسألة تستوجب تأملًا برجماتيًا.

ومسألة حرية الإرادة، منظورًا إليها نظرة برجماتية، هي ما إذا استطعت أنت وأنا أن نضع اختلافات في العالم، ما إذا كانت تستطيع حياتنا أن يُعتد بها في مجموع أو شمول Totality الأشياء. ولا يبدو لجيمس أن مذهب التطور الآلى عند سبنسر ولا المثالية المطلقة عند رويس يمكنهما الإجابة عن هذا السؤال بصورة إيجابية. ويجد جيمس في مؤلفاته السيكلوجية أنه في الانتباه الإرادى، بالإضافة إلى ما هو محدد عن طريق الوراثة، والبيئة، وعادات الماضى، تبقى حرية اختيار مؤكدة تحت إمرتنا نحن Fiat. ولذلك، فإن جيمس فيلسوف لا حتمى. ويمكننا عن طريق الممارسة المستمرة لهذا الأمر بحكمة أن نوجه انتباهنا؛ ونكوّن عادات جديدة، ونحطم عادات قديمة غير مرغوب فيها، ونصبح سادة مسيطرين على مستقبلنا إلى حد ما (٨).

ويرتبط بذلك مذهب جيمس في الصدفة Tychism (وكلمة Tychism مأخوذة من Tyche ، أى الصدفة) (*). فمجرى الأحداث في نظام العالم ليس محددًا تمامًا؛ ولذلك هناك صنوف من الجدة كلما حاولنا الاختيار. وإذا نظرت إلى الماضى فى التاريخ، سيبدو لك أن كل شيء محدد - فالمؤرخ وكاتب السيرة يقدمان تفسيرات عليّة معقولة لكل ما حدث، غير أنك إذا تطلعت إلى المستقبل، فلن تجد عالمًا اجتماعيًا يمكن أن يتنبأ بالمستقبل. ويرجع ذلك إلى أن المستقبل مُكوّن من اتجاهات جديدة لا يمكن استنباطها من الماضى. (ويتفق جيمس هنا مع برجسون) (٩). إن الرجال العظام يغيرون بيئتهم، ويجعلون

(* نيكى أو تيخى Tyche إلهة الحظ والصدفة فى أساطير اليونان. راجع: معجم ديانات وأساطير العالم، تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثالث ص ٣٤٦ وما بعدها (المراجع).

التاريخ مختلفاً عما يكون لو أنهم لم يوجدوا، أو لو أنهم قاموا باختيارات مختلفة (١٠). وذكرونا جيمس هنا بما يلحقه جون ستوارت مل من أهمية لقادة عظماء الأفراد. وهذا مثال للطرق المتعددة التي تأثر فيها جيمس بمل، الذي أهدى إليه في ذكره كتابه «المذهب البرجماتي».

ويرتبط باعتقاد جيمس أن إرادتنا حرة وغير محددة إلى حد ما، إصراره على أننا نستطيع أن نساعد في جعل العالم أحسن وأفضل عن طريق ممارسة اختيارنا. وذلك هو «مذهب التحسن» meliorism (مأخوذة من melior أى الأحسن)، وهو المذهب الذي يقول في حين أن العالم ليس خيراً على نحو مطلق (التفاضل) ولا سيئاً على نحو مطلق (التشاؤم)، فإنه يمكن أن يتحسن وأن يكون أفضل. ويجب علينا كتجريبيين أن نواجه الوقائع كما نراها. فهناك وقائع كثيرة خيرة، وهناك وقائع كثيرة سيئة. ويجب علينا أن لا نحاول، مع أنصار المذهب المثالي المطلق، أن نتبرأ من الشر، ونقدم لأنفسنا مبرراً عقلياً وهو أن الشر جزء من خير أزل. ويجب علينا أن لا نحاول، مع شوبنهور، أن نتبرأ من الخير، ونقدم لأنفسنا مبرراً عقلياً وهو أن الوجود كله شر. إنه ينبغى علينا أن نعرف بصراحة العالم كما هو، أعنى من حيث إنه مزيج من الخير والشر. لكن طالما أن لدينا خيارات حرة، ونعيش في كون متغير ويتخلق، فإننا نستطيع أن نساعد بطريقتنا المتواضعة في أن نجعله أفضل وأحسن. ولدينا الفرصة، أو على الأقل فرصة الكفاح، ولدينا الدم يتدفق في عروقنا. إن حياتنا يُعتد بها على أنها شيء في العالم، ولذلك فلسنا أشخاصاً عديمي الشأن والأهمية، ولسنا أفكاراً محددة منذ الأزل في عقل مطلق، ولسنا أفراداً عاطلين في إحباطات «إرادة الاعتقاد». إننا أناس أحرار في عالم الجدة الذي نحاول أن نحسنه على الأقل. ونعرف بكل ذلك الروح الواثقة والمغامرة لعصر «تيودور روزفلت»، المختلفة عن روح عصر «فرانكلين روزفلت» التي أراد فيها حتى الشباب الأمان، ولم يرغبوا في اغتنام الفرص. ومع ذلك، ألم يعزف جيمس نغمة لن نجد جيلاً لا يكثرث بها تماماً؟

٥ - مذهب التعدد (الكثرة)

ويتبع ما قلناه سابقاً حل جيمس لمشكلة الواحد والكثير القديمة. إن الكون، إذا نظرنا

إليه نظرة برجماتية يكون واحداً في بعض النواحي، ويكون متكرراً في نواح أخرى. فهو واحد:

أولاً من حيث إنه موضوع للحديث، أى أننا نستطيع أن نتحدث عن «الكون». بيد أن ذلك القول سطحي؛ لأن أى تجميع متنوع لموضوعات يكون واحداً بهذا المعنى. ثانياً: الكون واحد بمعنى أنه متصل فى المكان والزمان، ويمتلك خطوطاً متصلة من التأثير تؤثر فيه مثل: الجاذبية، وتوصيل الحرارة، ويتبع هذين الخطين المؤثرات الكهربائية، والإشعاعية، والكيميائية، غير أن الأجسام المعنمة والحاملة تعطلها.

ثالثاً: هناك خطوط متنوعة للارتباط بين الموجودات البشرية. وتعرف الأشخاص بعضهم على بعض هو مثال على ذلك: فزيد يعرف عمرو، وعمرو يعرف أحمد، ويمكنك عن طريق اختيار اتصالات أخرى بصورة صحيحة أن تحمل رسالة من زيد إلى أى شخص آخر فى العالم الأهل بالسكان. غير أن هذه الأنواع من العلاقات من النوع «المنظوم فى خط واحد»: لهذا فمعظم الناس لا يعرف معظمهم الآخرين.

أما بالنسبة لأنواع أخرى من الوحدة، فإن الوقائع ليست واضحة باستمرار. فإلى أى حد تكون هناك وحدة عليّة كلية؛ فذلك سؤال لم يزعم جيمس أنه أجاب عنه. لاشك إن هناك، قدرًا عظيمًا من وحدة المنشأ: إذ أن الأشياء توجد فى أنواع ويمكن تصنيفها. وتلك مساعدة عظيمة من الناحية البرجماتية؛ لأنه إذا لم يكن هناك شيان متماثلان، فإننا لن نستطيع أن نستدل على الإطلاق من الماضى على تجارب المستقبل. إذا كان هناك جنس أسمى تدرج تحته كل الأشياء بدون استثناء، بما فى ذلك «الموجودات» و«الأشياء» التى يمكن أن يتصورها العقل، و«التجارب»... الخ، فإنه ستكون هناك وحدة منشأ مطلقة. لكن ذلك أمر مشكوك فيه. فالعالم، للأسف، لا يكشف فى الوقت الراهن عن وحدة الغرض الكاملة: فهناك عناصر متصارعة كثيرة فى المجتمع البشرى وفى العالم الفيزيائى الموجود حولنا. ومع ذلك، فإننا نتعلم التعاون بطرق أكثر. وربما يصل المجتمع البشرى وحتى العالم ككل يوماً ما إلى الوحدة الغائية الكاملة التى يتصور الفلاسفة المثاليون أمثال رويس أنها موجودة بالفعل فى المطلق. أما الاتحاد الجمالى فهو اتحاد ناقص تماماً: لأن العالم ملئ بقبصص جزئية لا يمكن أن نوحدها توحيداً تاماً فى أذهاننا. إنه يبدو ملحمة

أكثر من دراما في طابعه (١١).

إن العالم واحد من حيث إننا نخبره مترابطاً، وهو كثير (متعدد) من حيث إنه لا يحتوى على رابطة محددة بين أجزائه. ومن ثم فإن جيمس فيلسوف يؤمن بالتعدد - ونعنى بالتعدد إنكار أن العالم وحدة مطلقة من كل جانب، كما يزعم أنصار مذهب الوحدة. ويسلم جيمس بأن هناك درجة ما من التنظيم فى العالم، وفى استطاعتنا أن نجدها من الناحية البرجماتية. ولما كان هذا عالم يتطور، ويتحسن، فإننا نحدث، ويمكن أن نحدث، انسجماً أكثر فى المجتمع البشرى وفى علاقاتنا ببيتنا الفيزيائية (١٢).

١- المقولات

يقدم جيمس تفسيره للمقولات فى الفصل الخامس من كتابه «المذهب البرجماتي». ليست المقولات خصائص أساسية للوجود كما اعتقد أرسطو، وليست بناءات قبلية للذهن البشرى كما افترض كانط. إنها، عند جيمس، أدوات للتفكير، اخترعها الناس لكى ينظموا تجربتهم، وهى تشبه المناشير والمطارق وأدوات أخرى اخترعها الناس لكى يتمكنوا من خلال استعمالها أن ينفذوا أغراضهم بصورة أكثر فعالية. ويميز جيمس بين ثلاثة أنواع أساسية من المقولات : مقولات الحس المشترك، ومقولات العلم، ومقولات الفلسفة.

اخترع البدائيون مقولات الحس المشترك فى عصور ما قبل التاريخ. ومن بينها تلك المقولات الآتية، كما استخدمها الإنسان البسيط : «الشيء»، «الشبيه والمختلف» و«الأنواع» و«الأجسام» و«الزمان الواحد»، و«المكان الواحد» و«الذات والصفات» و«التأثيرات العلوية» و«الخيالى» و«الواقعى». وقبل اختراع هذه المقولات، كان البدائيون فى حالة سيئة بلا شك - حالة تشبه كثيراً حالة الأطفال الصغار والحيوانات الدنيا. فلعبة الطفل الرضيع تسقط من يده، لكنه لا يستطيع أن يبحث عنها؛ لأنه لم يكتسب بعد مقولة «الشيء» التى يمكن أن توجد عندما لا يراها ولا يشعر بها. بدون المقولات، كان البدائيون ينظرون إلى كل تجاربهم كما ينظر سكان «بوسطن» إلى الطقس : فهو يتغير بصورة عشوائية، ولا يخضع لقانون أو سبب يكون معقولاً بأى طريقة. وليست مقولات الحس المشترك كاملة على الإطلاق، وإنما

هى مفيدة إلى حد كبير، مع إنها لا يمكن أن تتطور، مثل أى نوع آخر من الأدوات. وليس هناك شيء ثابت أو قبلى عنها (١٣).

ومقولات العلم أكثر تعقيداً، مثل الذرات، والأثير، والمجالات المغناطيسية، وماشابهها. أما مقولات الفلسفة فهى أشد اختلافاً، ومنها : المثالية، والمادية، إلخ. ولانستطيع أن نقول أيًا من مقولات الحس المشترك أو مقولات العلم، أو مقولات الفلسفة تكون صادقة بصورة مطلقة بمعنى أنها تكون نسخاً من الواقع. فمقولات الحس المشترك هى أكثر نفعاً وفائدة للحياة العادية، ومقولات العلم مفيدة ونافعة لأنواع متنوعة من التجريب، أما مقولات الفلسفة فهى نافعة ومفيدة لمشكلات ذات طابع مختلف تماماً. إن جميع المقولات هى أدوات، أو طرق ذهنية للتوافق، تخضع، مثل كل المخترعات البشرية، للتحسينات كلما بلغ الإنسان تحمكماً أفضل فى نفسه وتوافقاً مرضياً ومقتنعاً مع العالم الذى يوجد حوله. ويناقض التفسير الذى يقدمه البرجماتى لتلك المقولات تفسير فلاسفة آخرين، أمثال : كانط، وهيجل، وألكسندر.

٧- المذهب البرجماتى كنظرية عن طبيعة الصدق

رأينا أن المذهب البرجماتى بوصفه منهجاً يؤكد ببساطة أن معيار الصدق لآى فرض لابد أن يوجد فى ملاحظة النتائج التى تترتب عليه إذا أثر المرء افتراض صدقه. وهذا الموقف هو صورة من المذهب التجريبى، الذى يعتمد أساساً على الملاحظة، ولايستخدم الاستنباط إلا بوصفه منهجاً مساعداً لاستنباط مضامين فرض ما وليس لتحديد صدقه. ويمكن أن يرتبط المنهج البرجماتى بالمذهب الواقعى، الذى يؤكد أن الحقيقة إما أن تكون تمثلاً مباشراً لحقائق واقعية توجد مستقلة عن الذهن الذى يعرفها (وهذه هى الواقعية الجديدة)، أو أن أفكار الذهن تطابق هذه الحقائق الواقعية (وهذه هى الواقعية النقدية الجديدة، الثنائية الأبيتمولوجية). لكن تفسير طبيعة الصدق التى طورها جيمس باستمرار (وهو ليس متسقاً دائماً) كما نجد فى الفصلين الخامس والسادس من كتابه «المذهب البرجماتى»، وأيضاً فى كتابه «معنى الصدق»، يختلف أتم الاختلاف عن الصياغتين الموجودتين عند المذهب الواقعى الذى ذكرناه الآن توأ.

وتبعاً لوجهة نظر جيمس العادية عن طبيعة الصدق في الكتابين المذكورين، لا وجود لشيء مطلق أو أزلى عن الصدق على الإطلاق؛ فهو ليس كشيء مباشراً لحقيقة واقعية معطاة مستقلة عن ذهن الفرد العارف، وليس تطابقاً معها. الصدق ليس سوى علاقة بين أفكارنا البشرية وبقية تجربتنا. ودعنا نحاول أن نوضح ذلك. يقول جيمس إن النظرية التقليدية في الصدق هي «اتفاق مع الواقع». لكنه يتساءل بأى معنى يمكن أن يقال إن أفكاراً صادقة تتفق مع الواقع؟ هل هي تصوره؟ يصعب ذلك، في بعض الحالات. كيف نستطيع أن نقول إن فكرتك عن مرونة زنبرك الساعة، أو وظيفتها في ضبط الوقت، تكون نسخة من شيء في الساعة؟! إن فكرتك في مثل هذه الحالة «تتفق مع الواقع» بمعنى أنها تقودك إلى نتائج مرضية عن طريق تأثيرها فيك، حتى إنك تحصل على «مرشد نافع ومفيد» (مثل: المحافظة على التزاماتك، أو إصلاح الساعة عندما تعطل، وتجعلها مرة ثانية أداة ناعمة ومفيدة لكي تتمكنك من المحافظة على التزاماتك).

الصدق ليس شيئاً جاهزاً موجوداً أمامنا هناك، أى في العالم الخارجي. الصدق، على العكس، شيء يحدثه الإنسان، هو توافق ناجح بين أغراضه وبين العالم. فعندما نتحدث عن الصحة، لانشير إلى شيء ما مستقل أو إلى جوهر موجود في أجسامنا يجعل قلوبنا تنبض بانتظام، ويجعل دمنا يسير في دورته، ومعدتنا تهضم الطعام، وهكذا. إن الصحة ليست سوى كلمة تعني أداء أعضاء الجسم المتعددة لوظائفها العادية. وعلى نحو مماثل، لا يكون الصدق سوى أداء الأفكار لوظيفتها العادية في حياتنا ككل.

والحقائق تتغير باستمرار. فقد كان نسق علم الفلك البطليموسى صادقاً فيما مضى. وحقق الناس عن طريقه تنبؤات كثيرة ناجحة عن تغيرات في مواضع الكواكب، وكسوف الشمس والقمر، إلخ. لقد نجحت النظرية: ولذلك كانت صادقة. لكن لم يعد النسق القديم يعمل في زمن كوبرنيكوس: إذ لم يستطع أن يفسر ظواهر كثيرة يمكن ملاحظتها إلا بطريقة مربكة، إن لم يكن قد عجز عن تفسير هذه الظواهر على الإطلاق. أما عن طريق الفرض الذي يقول إن الأرض تتحرك حول الشمس، فقد تحققت تنبؤات كثيرة بنجاح. ولذلك فإن النسق الكوبرنيقي صادق الآن، وأصبح النسق البطليموسى زائفاً. وقد يحل في المستقبل نسق في علم الفلك يختلف أتم الاختلاف، مما لا نتخيله الآن، محل

النسق الكوبرنيقي، لأننا سنجد أنه أكثر فائدة ونفعاً؛ وإذا حدث ذلك، فإن النسق الكوبرنيقي سيصبح زائفاً. من يستطيع أن يتخيل أن النظريات العلمية لهذا العام عن الألكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، والجينات ... الخ، سوف تدوم طويلاً، نظراً إلى أن تصورات عن هذه المسائل قد تغيرت باستمرار إبان الماضى القريب جداً؟ كلا، فلنتخل عن الفكرة التي نقول إن الحقيقة مطلقة تماماً وننظر إلى الحقيقة على أنها تخضع لتعديلات مستمرة، مثل كلمات اللغة، أو عادات أمة ما.

الصدق يشير باستمرار إلى فعل يمكن أن يحدث في المستقبل، ولذلك زعم بعض البرجماتيين - وفكر جيمس أحياناً يؤكد هذا التفسير - أن الماضى يتغير. فكثير من الأمريكيين يفسرون الآن أسباب دخول الولايات المتحدة الحرب العالمية بطريقة تختلف أتم الاختلاف عما فعلوه عام ١٩١٧، أو حتى منذ عشر سنوات مضت، ومن المأمون أن يقال إن المؤرخين يفسرون الأسباب بطريقة مختلفة في عقد أو عقدين. ما هي الأسباب الحقيقية؟ من يستطيع أن يقول؟ إن الصدق هو ما يعمل في الزمان على ضوء الحاجات الملحة للموقف الراهن.

إن انتقادات النظرية البرجمانية عن طبيعة الصدق تنكر أن الصدق يمكن أن يتغير. إن معتقدات الناس عن الصدق تتغير بالتأكيد، بالطريقة التي يُقال إنها تصدق على الصدق نفسه؛ لقد خلط جيمس بين الاعتقاد والصدق. ويرد جيمس بأنه من المستحيل أن نقوم بأى تمييز بين معتقدات فعالة عما هو صادق، والحقائق ذاتها. فهما واحد ونفس الشيء.

وفي الفقرات الثلاث السابقة، ربما صيغت نظرية جيمس التي تقول إن الحقائق تتغير بصورة أكثر جرأة من صياغته هو، بيد أنه من الصعب أن نرى ماذا يعنى مذهبه في طبيعة الصدق بالنسبة له، إذا لم يعن ذلك. ولقد دار جدال ونزاع لمدة سنوات بين أنصار النظرية البرجمانية عن طبيعة الصدق والمثاليين والواقعيين الذين تمسكوا بالتمييز العادى بين الحقائق والمعتقدات. ولم يُقال شيء في النهاية عن الموضوع، وانتهى الجدال والنزاع، بدون أن يستطيع طرف أن يقنع الطرف الآخر.

ومع ذلك، لم يقرر جيمس بعد هذا العناء أن الصدق ذاتى تماماً، أو مسألة تفى تماماً بغرض مؤقت. وثمة ثلاثة أنواع من الحقائق المستقلة في كل موقف: لا بد أن تتفق معها

أحكامنا لكي تكون صادقة. النوع الأول هو وقائع الحس العينية. إن إدراكنا الحسية ترغمنا. ويمكن أن نختار إلى حد ما من إدراكنا المعطاة تلك التي نتبته إليها، لكن إذا لم نخضع لوساوس وهلوسات، فإننا لا نستطيع أن ندرك ما لا يُدرك في الإحساس. أما النوع الثاني، فإننا يجب أن نقبل أنواعاً مجردة من الأشياء والعلاقات، مثل مبادئ المنطق والرياضيات. فهذه المبادئ يكون لها، في بعض الأحيان على الأقل، حقيقة مستقلة عن انتباهنا وإرادتنا (مسيثتا). إن المفاهيم، أو الكليات مطلقة وثابتة (كما يرى أنصار المذهب الواقعي المنطقي). ويمكننا أن نكون تصورات جديدة عن أشياء، لكننا لا نستطيع أن نغير التصورات القديمة. ويبدو أن جيمس يُسلم بأنه لا أحد يستطيع أن يستهين بقانون الهوية وعدم التناقض وجدول الضرب. ويمكن أن نقوم، بالتأكيد، في الرياضيات، والبرجماتيون مفرمون ببيان ذلك، باختيار البديهيات والمسلمات التي نبدأ منها - وهنا تكون أي هندسة لا إقليدية ممكنة بالتالي - لكن ما أن تقوم باختياراتك التي تبدأ منها، حتى يبنى عليك أن تتبعها بصرامة. أما النوع الثالث من الحقائق المستقلة في كل موقف، فهو أننا نكون مقيدين بكيان الحقائق الأخرى كله الموجود من قبل في حوزتنا. إننا لا نريد أن نستبعد الحقائق القديمة إذا لم نضطر إلى ذلك، وتتمثل اكتشافات جديدة في العلم للكيان المقبول لمذاهب علمية متى كان ذلك ممكناً.

وبالتالي، فثمة ثلاثة أنواع من الحقائق التي يجب أن يطابقها حكم عند جيمس. وليست هناك مرونة خاصة بالنوع الثاني الذي ذكرناه، وهناك مرونة قليلة خاصة بالنوع الأول، أما النوع الثالث، فإنه يتغير، لكن بصورة بطيئة للغاية، مع تقدم المعرفة البشرية.

ويبين قبول جيمس لنظامين من الحقيقة؛ أحدهما لا نستطيع أن نغيره على الإطلاق، والآخر لا نستطيع أن نغيره إلا بصورة قليلة للغاية، أنه فيلسوف واقعي إلى حد أنه يسلم بوجود كون مستقل، إلى درجة يستطيع الإنسان أن يعرفه. وليس جيمس فيلسوفاً عقلياً. فهو عندما ينظر إلى طبيعة هذا الكون الواقعي، كما نراه، فإنه يعتقد أنه يتطور؛ أي أن ألواناً من الجدة تنشأ بداخله؛ لأنه ليس محددًا تمامًا، ليس وحدة تامة، لكنه يمكن أن يصبح أكثر من ذلك، وذلك بسبب مجهوداتنا، ويمكننا أن نصنع هذه المجهودات عن طريق تأثير أذهاننا على أجهزتنا العصبية فتؤدي إلى حركات تحدثها عضلاتنا. ويعتقد كثيرون ليسوا

برجمانيين أن جيمس قد نجح بهذه التقارير في دحض التفسيرات الآلية واللاأدرية عند سبنسر ووجهة نظر الجبر الذاتي عند المثاليين. لقد قدم تفسيراً معقولاً يفسح مجالاً للحرية البشرية والمبادأة أكثر من معظم فلاسفة عصره الرواد. وتلك هي مساهمته الحقيقية، من وجهة نظر أولئك الذين لا يستطيعون أن يقبلوا النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق، وأولئك الذين ينظرون إلى المنهج البرجماني على أنه ليس سوى طريقة من الطرق التي يمكن أن تتحقق عن طريقها من الصدق. ولسوء الطالع، أعمى الجدل والنزاع حول رفض الفلاسفة البرجمانيين القيام بتمييز بين المعتقدات والحقائق نقاد جيمس وأتباعه البرجمانيين عن الخصائص الكثيرة الممتازة الموجودة في المذهب البرجماني بوصفه منهجاً، لا يتضمن بالضرورة النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق.

٨- الدين

يرى جيمس في مقاله المبكر «الفعل المنعكس ومذهب التأليه» (الذي أعيد نشره في كتاب «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى») الذي كتبه عندما كان عالم نفس في البداية، أن مبدأ الفعل المنعكس يبين أن لكل عملية ذهنية بشرية أصلها في انطباع داخلي لحاسة ما، وانطباع خارجي في فعل عضلي. ولذلك يتصور مذهب التأليه الله على أنه شخصية توجد خارج شخصيتنا نحن وترتبط بنا في تجاربنا الدينية، وتطلق قوانا، وتساعدنا على أن نتكيف أنفسنا مع العالم بثقة. فمذهب التأليه يرضى طبائعتنا العقلية والعاطفية بطريقة لا يحتمل أن تقوم بها أي نظرية منافسة مثل المذهب المادي، ومذهب وحدة الوجود، أو المذهب اللاأدري، ولأننا نتكيف ونتفاعل مع العالم الخارجي عن طريق الفعل المنعكس، فمن المعقول أن نستنتج أنه من المرجح أن يكون التصور الخاص بالآلوهية صادقاً.

ويؤكد جيمس، في مقال متأخر وهو «إرادة الاعتقاد»، الذي أشرنا إليه من قبل، «حقنا في أن نؤمن» بالله، حتى بدون برهان مطلق، لأن المماتلات والاحتمالات تكون لصالح وجود الله، ولأننا نستطيع عن طريق قبول فكرة الله أن نثرى حياتنا، ونصل إلى الإلهام في سلوكنا الفعال، الذي ينقصنا لولا قبول هذه الفكرة.

ويجد جيمس في كتابه «صنوف من التجربة الدينية» أن افتراض وجود الله، الذي يجعل من الممكن أن ننسب صفات هذه الظواهر مثل: الهداية، والصلاة، والتصوف، والقداسة، إلى قوة لاتعمل فيها ذواتنا بوعي، أكثر إرضاء وإقناعاً من أى فرض بديل. وجيمس غامض إلى حد ما بالنسبة لطبيعة الله. فهو، في بعض الأحيان، يفترض على سبيل المزاح، بسبب مذهبه في التعدد، وميوله وكراهته للمطلق، أن هناك آلهة متعددة في الكون، بدلاً من إله واحد فقط. وقد أدى به وجود الشر في العالم، كما أدى بجون ستوارت مل، إلى الإقرار بأن الله محدود القوة، وأن له محيطاً خارجياً، وأنه متناه في القوة أو في المعرفة، أو فيهما معاً. ومع ذلك، يوجد الله كما يرى جيمس في العالم بمعنى واقعي؛ أى أنه يوجد مستقلاً عنا، مع إنه يكون مألوفاً لنا ولثلاثنا العليا. وذلك كل ما تتطلبه حاجات الدين العملية. ويفترض جيمس أننا قد نتعاون بالفعل مع الله ونساعده في تنفيذ أغراضه الكثيرة، وذلك عن طريق إخلاصنا لمهامنا المتواضعة (التشييهات التي تخطر بالبال هي الطرق التي يمكن أن يساعد بها الأطفال آباءهم، ويساعد بها التلاميذ مدرسيهم، ويساعد بها الجنود ضباطهم).

وقد كتب جيمس قليلاً بصورة نسبية عن مشكلة الخلود. وهو يرفض، في محاضراته الجرسول Ingersoll، عن الخلود البشري» اعتراضات علمية معينة مفترضة على الخلود القائم على وجهة النظر التي قبلت قبولاً عاماً وهي تذهب إلى أن الوعي وظيفة للمخ وللجهاز العصبي، ويبين جيمس أن قبول هذا المذهب يجب ألا يتضمن أن الوعي نتاج لفعل المخ. إذ يمكن تفسير المعطيات العلمية جيداً بصورة مكافئة بناء على الفرض البديل الذي يقول إن المخ والجهاز العصبي وسيلتان يتصل بواسطهما عقل مستقل وربما خالد بالعالم الخارجي. (وقد شرح هنرى برجسون فيما بعد هذا الفرض البديل بالتفصيل في كتابه «المادة والذاكرة»، وأيضاً «ماكدوجال» في كتابه «الجسم والذهن»، وقدم كلاهما دليلاً علمياً يعتقدان بصورة جازمة أنه يجذب الحالة المستقلة للذهن، ويجعل الخلود أمراً محتملاً). لقد اهتم جيمس لعدة سنوات طويلة بالدراسات الروحية، فقد كانت له اهتمامات بجلسات الوسطاء، ودرس بعناية ما كُتب في الموضوع. ولم يعتقد أن البحوث الروحية لم تبرهن بعد على مجاحها في البرهنة على الخلود الشخصي، لكنه كان يعتقد أن

كثيراً من البحوث لها قيمتها، وأن البحث ينبغي أن يستمر (١٤).

٩- التجريبية المتطرفة

على الرغم من أن جيمس كثيراً ما يردد أن موقفه الخاص، من حيث إنه يتميز عن برجماتيين آخرين وفلاسفة من مدارس مختلفة، هو التجريبية المتطرفة، فإنه لم يشرح بالتفصيل ما يعنيه بالمفهوم، إلا بطريقة عامة جداً. ومن الصعب أن نقرر عدد نظرياته الفلسفية المتنوعة التي كان ينوي أن تشملها هذه التسمية. لقد كان يعتقد، بالطبع، أن التجريبية المتطرفة تتفق تماماً مع المذهب البرجماتي؛ لكنه مع ذلك يسلم بأنه ليس من الضروري أن يوافق عليها البرجماتيون، وقد يبدو أيضاً أنه يمكن لفلاسفة لسوا برجماتيين أن يأخذوا بالتجريبية المتطرفة. ويقدم جيمس صياغته الأكثر وضوحاً للتجريبية المتطرفة في افتتاحية كتابه «معنى الصدق»، حيث يجعلها مكونة من ثلاث مسائل:

المسألة الأولى، كما يقول، مسلمة تذهب إلى أن «الأشياء الوحيدة التي يدور حولها جدال ونزاع بين فلاسفة يمكن تحديدها بألفاظ مستمدة من التجربة». ويتمسك بهذه المسلمة من الناحية الظاهرية أي فيلسوف تجرّبي بمعنى الكلمة (لو كان هناك أي فيلسوف هكذا) ينكر أن أي معرفة أيًا كانت يمكن أن تستمد من مصدر آخر غير التجربة. وتستحق تجريبية مطلقة مثل هذه أن يُطلق عليها لقب «المتطرفة». ولم يكن جيمس نفسه متسقاً بصفة ملحوظة في آرائه الدينية، وفي «واقعيته المنطقية» التي أشرنا إليها من قبل، مع هذه التجريبية المتطرفة.

أما المسألة الثانية، فهي حكم الواقع (سنعرضها هنا بصورة مركزة وبمبسطة): فالعلاقات بين الأشياء تكون مسائل للتجربة، والأشياء ذاتها أيضاً. وهذه خاصية مهمة لفلسفة جيمس العامة. إذ أن هيوم ومل وفلاسفة تجرّبيين آخرين افترضوا أن المضامين المباشرة للتجربة الحسية هي إحساسات محددة، يتميز بعضها عن بعض - مثل «أحمر» و«أزرق» و«حلو»، و«مر»، و«بارد»، و«حار»، و«صلب»، و«ناعم»... إلخ - وترجع العلاقات بين الإحساسات إلى نشاط الذهن المتمثل في عملية التداعي. وقد افترض كانط والفلاسفة المثاليون نفس الفرض، لكنهم قرروا بالإضافة إلى ذلك أن نشاط

الذهن الذى يتمثل فى إضفاء الوحدة يسير وفق قوانين قبلية. ويؤكد جيمس، فى مقابل فلاسفة تجريبيين سابقين عليه، وفلاسفة مثاليين، أيضاً، أن العلاقات التى تعبر عنها القضايا، والروابط، وحروف العطف (مثل: «يكون» و«لا يكون» و«بالتالى» و«قبل» و«فى» و«على» و«بجانب» و«بين» و«يشبه» و«لا يشبه» و«مثل» و«لكن») تكون مُعطاة بالفعل فى طوفان التجربة المباشرة بوصفها شذرات من الإحساسات التى تسميها الأسماء والأفعال.

وقد أدى هذا الإصرار على الحقيقة الواقعية للعلاقات والألفاظ التى ترتبط بها بتلاميذ جيمس الذين أصبحوا واقعيين جداً إلى إحياء مذهب تخارج العلاقات الذى قدمه لوك. إذ يمكن لموضوع ما أن يدخل فى علاقة ويخرج منها إلى علاقة أخرى بدون أن يتأثر فى نواح أخرى. فعندما نخرج كتاباً من الحقيبة ونضعه على المنضدة، مثلاً، لا تؤثر علاقاته الخارجية الجديدة فى طبيعته لتكون خلاف ما هى عليه. وبالمثل، تستطيع الموضوعات أن تنتقل داخل علاقة الوعى وخارجه بدون أن تتغير لتكون خلاف ما هى عليه (فمثلاً الكتاب الذى لا يكون بداخل انتباهك الواعى يظل على ما كان عليه من كل جانب آخر).

أما المسألة الثالثة فى تجريبية جيمس المتطرفة فهى النتيجة العامة (وسنعرضها بصورة مركزة وبسيطة) ونقول إن: أجزاء التجربة، والأشياء، والعلاقات، تنضاف معاً بدون دعم خارجى. وما يقصده جيمس أنه ليست هناك حاجة إلى افتراض حامل للمادة لكى يجعل الموضوعات الخارجية حقيقية، كما افترض لوك، وليست هناك حاجة إلى افتراض حامل من الروح، كما أكد باركلي، وليست هناك حاجة إلى افتراض «وعى بوجه عام» كما افترض كانط، وليست هناك حاجة إلى افتراض روح (عقل) مطلق كما افترض هيجل وأنصار المذهب المثالى المطلق، وليست هناك حاجة إلى ما لا يمكن معرفته كما افترض سبنسر. إن الحقائق الواقعية التى توجد أمامنا فى تجربة مباشرة هى كل الحقائق الموجودة. وهى أشياء مترابطة وعلاقتها، مع كمية الوحدة والتنظيم التى أشرنا إليها من قبل فى هذا الفصل فى القسم الخاص «بمذهب التعدد» (١٥). ومن الممكن، وحتى من المحتمل، أن جيمس كان يقصد أن تكون المسائل التى ناقشناها فى هذا الفصل متضمنة بداخل التجريبية المتطرفة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن النظر إلى التجريبية المتطرفة على أنها نوع من أنواع الواقعية الجديدة.

١٠ - جيمس والواقعية الجديدة

يزعم جيمس أحياناً أنه مبشر بالواقعية الجديدة ولاشك أن هناك ميولاً في أفكاره تشير إلى هذا الاتجاه (١٦).

أولاً: ينظر جيمس إلى الذهن على أنه انتقائي، وليس مبدعاً وخلقاً. ففي مجال الإحساس، ينتقى الكائن العضوى المنبهات التى تقدم والنسى يستجيب لها، ولكنه لا يخلقها. وفى مجال السلوك الأخلاقى، ينتقى الشخص من بين المصالح الممكنة التى يطلق عليها الخير ويتبعها. إن كل فكر انتقائى من بين اختيارات توجد أمام الذهن، لكنه لا ينتجها.

ثانياً: لا يوجد الوعى بوصفه جوهرراً أو كياناً، يتميز عن مضامينه. فهو تجميع Grouping (١٧). إذ أن الكائن الحى ينتقى، كما رأينا، من الموضوعات الموجودة فى بيئته تلك التى ينتبه إليها. ثم تكوّن الموضوعات المنتقاة مجموعة. والوعى هو ببساطة الاسم الذى يطلق على مجموعة الموضوعات التى يختارها الكائن الحى. وذلك ضرب مفضل من الواقعية الجديدة.

ثالثاً: الصفات والعلاقات التى تنجمع فى بعض الأحيان فى إحدى التجميعات التى تؤلف وعياً، لكنها توجد مستقلة عن كل هذه التجميعات، هى عناصر التجربة الخالصة. ولا تكون «التجربة الخالصة» من حيث إنها كذلك فيزيائية ولا سيكولوجية. فهى تتكون من «كيانات محايدة» قد تصبح، بحق، إما فيزيائية أو سيكولوجية على حسب ما تكون متضمنة بداخل هذا النوع من التجميع أو ذاك. فإذا كانت متضمنة بداخل النسق الدينامى الذى نطلق عليه اسم الطبيعة الفيزيائية، تكون مادية؛ غير أن المادة ذاتها لا تكون سوى نوع من التجميع أو العلاقة، وليست حاملاً يكون أساساً لشيء، أو جوهرراً. وهناك نوع آخر من التجميع لكيانات محايدة هو «النسق المثالى»؛ مثل أنساق الرياضيات والمنطق الصورى. إن وعى أى كائن حى هو وعى تجميعات متنوعة لتجربة خالصة؛ إنه تجميع عملى وله وظيفة. وذلك ضرب من الواقعية الجديدة أيضاً.

رابعاً: ومع ذلك، لا بد أن نتذكر أن الوعى غائى عند جيمس: فهو يحدث اختلافاً

فى العالم. وىصر جىمس أىضاً على واقعية الحرية البشرية وقدره الإنسان على أن يقوم بتغيرات فى مجرى الأحداث. ولقد رفض جىمس المحاكاة التى قام بها فلاسفة واقعيون وهى أنه يمكن مقارنة الوعى، طالماً أنه علاقة خارجية بين أشياء واقعية أو كيانات، بمناخ محض لا يحدث اختلافاً على الإطلاق فى طبيعة الموضوعات التى يغلفها. ولو أن جىمس قد عاش حتى يرى الحركة الواقعية الجديدة تتطور، لأصبح واحداً من أولئك الواقعيين الذين يصرون على أنه عندما تصبح الموضوعات متجمعة فى مجموعة تسمى بالوعى، فإن شيئاً يحدث لم يكن يحدث بطريقة أخرى. إن نوع الكائنات الحية الواقعية التى تسمى بالموجودات البشرية تحدث صنوفاً من التوافق مع البيئة لا تمكنها من البقاء فحسب، بل من أن تحصل على حرية فردية وتحقق قيماً أخلاقية، وتجعل هذا العالم عالماً أحسن وأفضل، وتساعد الله فى تنفيذ مهامه الخاصة العظيمة. إن ميل السنوات الأخيرة بين بعض الواقعيين الجدد، بصفة خاصة الفلاسفة التطوريين البارزين، الذين سنختار «صموئيل الكسندر» من بينهم للدراسة فى فصل قادم، هو أن يعرفوا أن العناصر، عندما تبرز فى مستوى الذهن، تبلغ مستوى أعلى من الحرية والتقدم فى القيم. ومن المحتمل أن جىمس كان سيتفق مع واقعيين من هذا النوع لو أنه عاش عشرين سنة أخرى.

REFERENCES

James' Biography and Correspondence :

The Letters of William James, 2 vols. Edited by his son, Henry James.

The Thought and Character of William James. 2 vols. partly expository and partly quotations from correspondence. By R. B. Perry.

James' Philosophical Works :

Pragmatism.

The Will to Believe and Other Essays.

Memories and Studies.

The Varieties of Religious Experience.

Human Immortality

A Pluralistic Universe.

Some Problems of Philosophy.

Essays in Radical Empiricism.

Selections :

Selected papers of Philosophy (Everyman library).

The Philosophy of William James (Modern Library).

Expositions :

The Philosophy of William James, By Th. Flournoy.

Present Philosophical Tendencies, Appendix, by R. B. Perry.

الفصل الثاني والعشرون

جون ديوى

١- مدخل

هناك اتفاق عام على أن جون ديوى J. Dewey (المولود عام ١٨٥٩) (*) يوضع مع وليم جيمس وجوزيا رويس بين الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة الأكثر شهرة الذين ظهروا فى القرن العشرين. والأهمية النسبية لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعود إلى رأى المرء. فقد كان لديوى عدد كبير من الأتباع والأنصار أكثر من وليم جيمس ورويس، على الرغم من أنه لم يستطع على الإطلاق أن يحول الغالبية العظمى من أبناء بلده إلى فلسفته هو. ومع ذلك، تأثر به، تقريباً، كل فيلسوف ومرربى فى أمريكا إلى حد ما.

لتقى ديوى تعليمة الجامعى، كمواطن من مواطنى مدينة «برلنجتون» بولاية «فرمونت»، فى جامعة الولاية، حيث تعلم المذهب الحدسى الواقعى الأستكلندى الذى كان سائداً فى أمريكا حينذاك. وبعد ثلاثة سنوات من التعليم العالى، ربما كان يدين له بأول اهتماماته بمشكلات التربية، عاد إلى «برلنجتون» لمدة عام حيث درس دراسة خاصة على يد ه.ب. تورى H.P. Torrey، أستاذ الفلسفة بالجامعة. ودرس تحت توجيهه تاريخ الفلسفة، كما تعلم قراءة الفلسفة الألمانية^(١). ولأنه وكُد وترعرع فى شمال «نيوإنجلند»، فقد كان يكن احتراماً وتقديراً لقيم الأسرة والجماعة المحلية. وكان يأمل فى أن تنتقل هذه القيم إلى مجموعات أوسع من الأمة والعالم (٢).

أكمل ديوى دراساته العليا فى جامعة «جونز هوبكنز»، حيث حصل على الدكتوراة على يد «جورج سيلفستر موريس»، الذى درس له كانظ وهيجل باستفاضة ودقة، وجعله يهتم بكتابات «إدوارد كيرد» و«جون كيرد»، و«توماس هل جرين» وغيره من الهمجلىين الجدد الإنجليز الآخرين فى ذلك الوقت. وكتب ديوى كتبه الأولى، عن علم النفس، وليبتس، والأخلاق، من وجهة نظره الخاصة. وبعد أن حصل على الدكتوراة من جامعة

(*) وتوفى عام ١٩٥٢ (المراجع).

«هوبكنز» عام ١٨٨٤، رافق «موريس» إلى جامعة «متشجن»، حيث عمل مدرساً وأستاذاً مساعداً للفلسفة. وعمل أستاذاً في جامعة «منيسوتا» لمدة عام قبل أن يخلف «مورس»، بعد وفاته، رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة «متشجن».

وكانت السنوات الحاسمة في تطور ديوي الفلسفي هي الفترة من عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٠٤، عندما كان رئيس قسم الفلسفة في جامعة «شيكاغو» التي أنشئت حديثاً، فقد مارس تجارب واسعة في التعليم الابتدائي، وعمل كمدير لمدرسة التربية الملحقه بالجامعة. وانسلخ مبكراً في تلك الحقبة عن الهيكلية الجديدة، واكتشف المبادئ الأساسية للرؤية الفلسفية التي ناصرها ودافع عنها، والتي تُعرف باسم «الذرائعية» Instrumentalism أو «النظرية الأدائية»، أو «المذهب العملي». وتشبه هذه الفلسفة في بعض الجوانب ما أعلنه وليم جيمس للعالم وأسماه «المذهب البرجماتي»؛ وبعد أن أعلن جيمس لسنوات عديدة على الملأ أن ديوي برجماتي أيضاً، قبلَ ديوي التسمية مع بعض التردد، وتخلّى عنها بعد جيل (تخلّى عنها في كتابه عن المنطق الذي نُشر عام ١٩٣٨) (٣). والتشابهات بين «برجماتية» جيمس و«ذرائعية» ديوي ليست تامة على الإطلاق رغم أنها ملحوظة. وقد دُعم زملاء ديوي في قسمه «مذهب الذرائع» عنده أثناء السنوات التي كان يعمل فيها في جامعة «شيكاغو». كما تأثر أناس كثيرون بديوي في تفكيرهم في أقسام أخرى بالجامعة. وقد طُبقت أفكاره عن التعليم الابتدائي والثانوي والعالي أيضاً بحماس في «المدرسة التجريبية»^(*). وكان الشخصية الرئيسية في اجتماعات «الجمعية الفلسفية الغربية»، التي كانت تتكون من مدرسي الفلسفة في جميع أنحاء الغرب الأوسط.

ويمكن أن نقدم برهاناً معقولاً على الزعم بأن رؤية ديوي الفلسفية هي إلى حد ما رد فعل شخص من ولاية «فرمونت» على حياة الغرب الأوسط، كما عرفها^(**). فلقد تأثر بهذا الإقليم أكثر من أي مكان آخر. إذ مرت المنطقة إبان الست عشرة سنة التي عاشها ديوي

(*) أنشأ ديوي مدرسة تجريبية تحت رعاية جامعة شيكاغو سميت بعد ذلك باسم مدرسة ديوي (المراجع).

(**) المقارنة هنا بين نشأة ديوي في الولاية التي ولد فيها في «فيرمونت» في الشمال الشرقي وهي منطقة ريفية هادئة يعيش أهلها على الزراعة، وما يسمونه في الولايات المتحدة «بالغرب الأوسط» وهو إقليم نزح إليه المغامرون من شرق الولايات المتحدة وأنشأوا حياة اقتصادية مختلفة فيها الثراء الفاحش وفيها المغامرات الخطرة أيضاً (المراجع).

هناك بكساد فادح وبناتعاش اقتصادى. وكانت الثروات تجمع فى لمح البصر وتفقد بالطريقة نفسها. واستطاع الحكماء وأصحاب العزيمة والحظ أن ينجحوا. وكان الناس معتمدين على أنفسهم، ولديهم الرغبة فى أن يأخذوا الفرص، وكانوا يرغبون فى العمل الحر الجرىء أكثر من العمل الثابت الآمن الذى يكلفهم الخضوع لقوانين الحكومة، ومن ثم يقلل من حرية المبادرة.

كانت الحياة كما شهدنا معرضة للخطر، ولكن بلوغ النجاح فيها كان كبير الاحتمال؛ ولم يكن «البحث عن اليقين» أو «طلب اليقين» الذى سخر منه ديوى فيما بعد، جزءاً من حياة الناس. استطاع كثير من الناس أن يحسنوا حالتهم إلى حد ما، لكن كانت هناك، من ناحية أخرى، مجموعة كبيرة من العمال المستغلين استغلالاً سيئاً يعيشون فى ظروف سيئة، بصفة خاصة فى المدن الكبيرة مثل «شيكاغو». واهتم ديوى بحماس بالاستقرار الاجتماعى ومجهودات أخرى لمصلحة أولئك الذين كانت حقوقهم مهضومة، الذين كانوا، ربما، مهاجرين وأطفالهم الذين جاءوا إلى أمريكا من كل أنحاء الأرض، تاركين عاداتهم الأصلية خلفهم. ولقَّما نجد العائلات المُعمَّرة والأكثر ازدهاراً قد امتدت إقامتها هناك لأكثر من جيل أو جيلين انحدرنا من الرواد الذين استقروا فى البلد، دون أن يبقوا على شيء من موقف أجدادهم من العرف الموروث. فلم يعد أحد يهتم بعادات الماضى وثقافته، واعتقد الجميع أن التقدم مؤكد وسيكون سريعاً.

ورغب طلاب الغرب الأوسط فى جامعتى «متشجن» و«مينسوتا»، وفى جامعة شيكاغو التى كانت تُمول تمويلًا خاصًا، عادة فى أن يكونوا «عمليين» فيما يدرسونه. ولأنهم جاءوا من أسر لم تقدر الثقافة إلا بقدر أقل مما كان عليه الحال بين الطلاب الذين كانوا يدرسون فى جامعات الجهة الشرقية من الولايات المتحدة، أو جامعات أوروبا، فقد اهتموا بمواد ذات صلة وثيقة بأعمالهم المستقبلية وربما ذات صلة بالأعمال التجارية. وكان هؤلاء الطلاب على استعداد للإيمان بأن اللغة اللاتينية واليونانية ومواد إنسانية أخرى هى مخلفات الثقافة الأرستقراطية لطبقات تنعم بأوقات الفراغ، وينبغى إيقافها فى ظل ديمقراطية تتكون من رجال أعمال عمليين. وقد أراد هؤلاء الطلاب، فى الغالب، أن يفعلوا أشياء بأيديهم، ويدخلوا فى نقاش نشط ويشد الانتباه يدور حول موضوعات مفيدة ونافعة بصورة جلية واضحة. ولم يهتموا كثيراً بالكتب العميقة والمتخصصة، وتعلموا

محاضرات بدون أن تكون لها أدنى صلة عملية مباشرة «بالحياة» كما عرفوها.

ومع وجود حشد من الطلاب جاءوا من كل الأجناس البشرية والقوميات، أحس ديوي كأستاذ في الجامعة بضغط قوى لأن ينكر أى فروق كائنة ما كانت فى قدرات سلالات مختلفة من البشر؛ فكل إنسان صالح للعمل مثل أى شخص آخر من جهة الوراثة؛ وليست هناك غرائز فطرية ذات أهمية فى الجنس البشرى؛ وكل ما نقوم به ليس سوى نتائج لعادات يمكن تعديلها عن طريق التربية. ومن ثم فينبغى إتاحة فرص متساوية للجميع. وهكذا أصبح ديوي من دعاة المساواة بين البشر فى مجال الأثنربولوجيا، وأيضاً فى كل الموضوعات الأخرى.

وقد تغيرت ظروف الغرب الأوسط السياسية والاقتصادية، والاجتماعية بصورة سريعة، لكن ليس دائماً نحو الأفضل. وهكذا استطاع ديوي أن يرى أننا فى حاجة إلى التربية، وأنه يجب على المدارس أن تقوم بإعداد مواطنى المستقبل من أجل ديمقراطية أفضل. لكنه تشكك فى قيمة التقاليد المحافظة كلها، كالتقليد الذى يقول بالحقوق الطبيعية، والمصالح «المنافع» المكتسبة، والعرف الذى يقضى بالرجوع إلى السابقات فى أحكام المجتمع، وكالمتقدات الدينية، بل حتى العلمية منها. ليس هناك شىء ثابت فى التجربة لا يتغير إذا استدعت الظروف أن يتغير. ولا ينبغى أن يسمح لأى شىء بأن يقف فى طريق إعادة البناء الاجتماعى أو تجديده. ومع ذلك، هناك حد لرديكالية ديوي. فقد كان مواطناً من مواطنى الولاية التى أنجبت «كالفن كوليدج»^(*)، ولم يكن من السهل أن يصبح واحداً من سكان «فرمونت» اشتراكياً أو شيوعياً. واصل ديوي الإيمان بالخلق الشخصى، والاعتماد على الذات، وحياة الجماعة الرفيعة، واجتماعات المدينة، والتعاون الديمقراطى، والمساواة فى الفرص. وينبغى أن تكون الظروف السياسية لائقة وكريمة بصورة أكبر مما كانت عليه فى «شيكاغو». وينبغى أن تصبح جوانب الحياة الاقتصادية وغيرها أكثر عدالة وإنصافاً. ولذلك أصبح ديوي مصلحاً شديد الحماس، أراد أن يصبح كل شىء اشتراكياً (بمعنى ديمقراطى، والدعوة إلى المساواة بين البشر)، بدون أن يصبح اشتراكياً (بمعنى حرب الطبقات، وديكتاتورية البرولتاريان، وهيمنة حزب واحد، وذوبان

(*) كالفن كوليدج (1872 - 1933) سياسى أمريكى من أعضاء الحزب الجمهورى، الرئيس الثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية (1923 - 1929). انتهج سياسة قوامها عدم التدخل فى شئون الصناعة والتجارة، وتميز عهده بالخلو من الأزمات الكبرى، وانتشار الأزدهار الاقتصادى الظاهري (المراجع).

الفرد في الطبقة).

وقد آمن ديوى بأنه ينبغي أن يكون التعليم متاحاً على أساس مساواة الأطفال والكبار من جميع الأجناس البشرية، والأديان، والمنزلة الاجتماعية. ولا يعاني أحد من مركب الدونية. بل ينبغي على الجميع أن يتعاونوا داخل فصول المدرسة والجامعة، وأن يتطوروا روحاً ديمقراطية، وينبغي عليهم أن يتذكروا هذه الروح في منازلهم، ومجتمعاتهم، وأن يكوّنوا مجتمعاً مسالماً، ومتسامحاً، ومتعاطفاً، ومتقدماً. وبدا سكان الغرب الأوسط لديوى على حق في إصرارهم على أنه ينبغي أن يكون لجميع المواد التي تُدرس صلة وثيقة بالحياة، غير أن ذلك لا يعنى بالنسبة له أن التعليم يجب أن يكون مهنيًا فقط. فما يُدرس بطريقة صحيحة وكذلك العلم، والفن، وحتى اللغات الأجنبية والفلسفة الذرائعية يمكن أن يسهم في إثراء الحياة التي يفتقر إليها الجيل الحالي من سكان الغرب الأوسط. لكن يمكن أن يجعله يدرك ذلك إدراكاً تاماً.

وعلى الرغم من أن رويس قد جاء من منطقة أكثر تخلقاً وخارجة على القانون والنظام بصورة أشد من أي منطقة عرفها ديوى، فإنه جعل إقامته في أقدم المناطق في أمريكا وأكثرها ثقافة، ووجد ملاذ الفلسفي في الطمأنينة الهادئة للمطلق. أما جيمس فقد عاش طيلة حياته في نيويورك، ونيوجلند، وأوروبا، وبينما عرف أن هناك فوضى كبيرة وغموضاً في العالم، بدت له المشكلات الفلسفية تتطلب، أساساً، تحليلاً من مداخل دينية ونفسية؛ فهو لم تواجهه بالتالي، بصورة مباشرة، مشكلات اجتماعية دينية كتلك التي واجهها ديوى. ولذلك يزعم المعجبون بديوى بأنه وصل إلى فهم جيد للروح الأمريكية، التي كان معظم خصائصها موجوداً في قلب القارة، أكثر من معاصريه الفيلسوفين العظمين. وربما كان لهذا الإعجاب ما يبرره.

وفي عام ١٩٠٤ قبل ديوى دعوة من قسم الفلسفة في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك، حيث ظل هناك حتى أحيل إلى التقاعد وأصبح أستاذاً متقاعدًا في عام ١٩٢٩. وأقام في المدينة، يكتب كُتُباً ومقالات، متخصصة وعامة، ويلقى محاضرات ويحضر مؤتمرات. لقد كان مؤلفاً غزير الإنتاج، وأنتج أعمالاً ذات شهرة عالمية منذ أن ظهر كتابه «علم النفس» عام ١٨٨٦. وفي عام ١٩٣٩، عندما كان في سن التاسعة والسبعين، نُشر عمله الأكثر تألقاً وتخصصاً ووضوحاً في بعض الجوانب، وأعنى به كتاب «المنطق»^(١).

(* ترجمه إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود، وقامت بنشره دار المعارف بمصر (المراجع).

وذاعت شهرته في العالم، وأصبح محاضراً في محاضرات جيفورد^(*) في بريطانيا العظمى. وعمل خبيراً استشارياً في المسائل التربوية في بلاد بعيدة كانت ترغب في أن تمثل الحضارة الغربية - مثل الصين، واليابان، وروسيا، وتركيا. ومن ناحية أخرى فبعد أن ذهب ديوي إلى جامعة كولومبيا، فإن زملاءه في الفلسفة والتربية، لم يكونوا - في العادة - تلاميذاً له رغم أنهم احترموه وقدرّوه. فقد قدموا وجهات نظرهم المستقلة لطلابهم العاديين. وقولت آراء ديوي بتقدير طيب في الولايات الشرقية، مع أنها لم تُقبل بغير فحص أو تمحيص، أو تؤخذ على أنها آراء مقدسة، على نحو ما كان عليه الحال، تقريباً، عندما كان في شيكاغو. وقد رحب ديوي، شخصياً، بهذا الموقف الشرقي، لأنه كان رجلاً متواضعاً ولا يدعى لنفسه غير ما هو عليه في الحقيقة، ولم تكن لديه رغبة في أن يقوم بوظيفة السلطة العلمية أو الأكاديمية. وكان باستمرار متعاطفاً مع الفلاسفة الشباب والمعلمين، وفي الواقع، مع كل إنسان. وانجذب إلى الرجل بصفة شخصية - وبطريقة لا تقاوم - حتى أولئك الذين أنشقوا بقوة عن نظرياته الفلسفية والتربوية بصورة قوية للغاية.

وليس من الممكن هنا تتبع تطور فكر ديوي بالتفصيل - ليس من الممكن تتبع كيف تخلى في بيئة الغرب الأوسط بصورة تدريجية عن كل إيمان بالمطلق ومع ذلك احتفظ بالعديد من الاستبصارات الهيجلية الأخرى، ولا يمكن أن نتبع أيضاً كيف طور مذهب الذرائع تحت تأثير علم النفس عند جيمس والنظرة البيولوجية عند دارون، وهكسلي، وسبنسر. وبدلاً من ذلك، فإن المحاولة الأكثر تواضعاً هي أن نقوم بمعالجة فلسفته العامة عن طريق آرائه في التربية - وهو إجراء أوصى به ديوي نفسه (٤).

٢ - فلسفة التربية

يقدم ديوي في كتابه «المدرسة والمجتمع» الذي نشر عام ١٨٩٩ تفسيراً للمناهج التي نفذها في «معمل مدرسته»^(**) من أجل الأطفال، والفلسفة التي تكون أساساً لها. فقبل

(*) هي المحاضرات التي رصد لها اللورد جيفورد (أحد أثرياء اسكتلنده) مبلغاً كبيراً وخصصها لدراسة «اللاهوت الطبيعي» بصفة خاصة، وقد ساهم فيها كثير من فلاسفة العصر في إنجلترا وأمريكا على السواء (المراجع).

(**) وهي المدرسة التجريبية التي أقامتها له جامعة شيكاغو وسميت مدرسة ديوي أو معمل ديوي (المراجع).

الثورة الصناعية، بصفة خاصة في الأماكن الريفية - ربما تشمل منزل طفولة ديوى في فرمونت - كانت الصور النمطية للعمل الصناعي تُمارس في المنزل، وكان الأطفال يساهمون فيه. وكانت نتيجة ذلك أنهم اكتسبوا عادات النظام، والصناعة، والإحساس بالمسئولية: فكل واحد منهم شعر أنه لابد أن يفعل شيئاً، ويتج شيئاً في العالم. وكانت المشكلة بالنسبة للمدرسة المدينة الحديثة هي تقديم تدريب مماثل في بيئة أكثر تعقيداً. فالمدرسة يجب أن تكون مجتمعاً مصغراً يصبح فيه الأطفال مواطنين أذكياء ونافعين عن طريق صنع أشياء بصورة مشتركة.

ليست الاهتمامات العقلية هي المسيطرة عند الغالبية العظمى من الموجودات البشرية، ولا يمكن إثارتها إلا عن طريق مشكلات تنشأ من الأنشطة المختلفة. كان يُقدم للأطفال في مدرسة ديوى مواد خام، مثل الكتان، ونباتات القطن، وصوف مأخوذ من ظهور الأغنام. وكانوا يدرسون الأنواع المختلفة من الألياف، واخترعوا مناهج لفصلها، وللغزل والنسج، وجعل القماش الذي صنعه ثياباً. وفيما يتعلق بتلك الأنشطة، كان اهتمامهم موجهاً نحو الشروط التي وفقاً لها تُنتج المواد الخام، ومراكز التصنيع والتوزيع، والفيزياء والكيمياء المتعلقين بصنع النسيج، وكيف تيسر المخترعات تقدم الجنس البشرى. وكان ديوى لا يزال هيجلياً بدرجة جعلته يعتقد أن دراسة أى شيء دراسة تامة تفضي إلى علاقات عضوية بكل شيء آخر، ولذلك يقول إنه من الممكن أن نضغط تاريخ كل الجنس البشرى إلى تطور الكتان، والقطن، وأنسجة الصوف في ملابس. وكانت الأنشطة الأخرى، التي ساهم فيها الأولاد والبنات، تتعلق بعمل النجارة، والحدادة، وفن الطبخ.

لقد اكتسب الطفل خبرة في تلك المدرسة في المقام الأول، واتصل بالحقائق الواقعية، وتعاون مع أقرانه. وتعلم دلالة وأهمية العلم، والجغرافيا، والتاريخ. وطور استخدامه للغة الأصلية بمناقشات شفوية في الفصل وإنشاءات مكتوبة عما يفعله أو يبحثه. ورسم صوراً أو صنع نماذج من الصلصال لما حققه هو أو لما حققه الآخرون، أو لموضوعات يوحى بها عملهم، وعبر بذلك عن نفسه في الفن. (ويعتقد ديوى أن كل فن حقيقي تعبير عن خيرات في المقام الأول). وتتركز كل مواد المقررات الأخرى، بقدر المستطاع، حول أنشطة تُمارس في المدرسة. وكانت مدرسة ديوى معملاً حيث يصنع الأطفال أشياء، ويشروعون بعد ذلك في أن يتعلموا الكثير عنها عن طريق تجاربهم العملية، تحت توجيه المدرس الذي يبحث

عن معلومات إضافية في الكتب، نقول كانت هذه المدرسة معملاً بدلاً من أن تكون، في الأساس، حجرات لتدريس دروس في كتب وتجييب عن الأسئلة التي يسألها المدرس. ويتطلب القيام بأى شيء مرض ومقنع المثابرة، والاجتهاد، والدقة؛ ولذلك أتاح الالتزام نفسه، وليس إجبار المدرس، النظام. وبدلاً من أن يستاء التلميذ من مساعدة الآخر، كما يحدث في المدارس الرسمية في الغالب، عَمِلَ الأطفال سويًا في أنشطتهم، وحاول كل واحد منهم أن يقوم بدوره ويتلقى ثناء الآخرين. وتعلموا بتلك الطريقة أن يكونوا مواطنين أخياراً. ولم تكن أنشطة المدرسة مهنية بالمعنى الضيق - إذ لم يتدرب الأطفال على حرفة معينة. فقد كانوا، على العكس، وبحق، أحراراً ومثقفين؛ لأنهم أُرشدوا إلى دراسة كل مجالات البحث التي ترتبط بحياة فعلية كما تدور في العالم حول التلاميذ.

ويقدم ديوي في كتابه «الديمقراطية والتربية»، الذي نُشر عام ١٩١٦*، فلسفته في التربية بالتفصيل (٥). يرى في هذا الكتاب أن التربية هي العملية التي تعين الجماعات البشرية على استمرار وجودها. وتهدف تلك المجموعات الاجتماعية التي تتقدم بقصد إلى تنوع أعظم من اهتمامات تشارك فيها بالتبادل، ولا تقتصر على المحافظة على عادات راسخة ومتأصلة. إنها تكون ديمقراطية في المساواة. وتسمح بالحرية لأعضائها، ومصالحة عامة واعية. والمثال الديمقراطي هو إعادة بناء، أو إعادة تنظيم، التجربة. ويجب أن تستمر هذه العملية باستمرار في المجتمع. ولا بد أن تكون المدرسة بالمثل مجتمعاً يتم فيه إثراء تجربة التلاميذ وتنظيمها عن طريق أنشطة مشتركة. ولا بد من اختيار موضوع التعليم ومناهجه بالنظر إلى هذا المثال. إن المدرسة يجب ألا تكون محاكاة أو مجرد نسخة من حياة اجتماعية معاصرة في العالم الخارجي. إذ ينبغي عليها أن تُبَسِّطَ المشكلات حتى يستطيع التلاميذ أن يفهموها ويتصرفوا بذكاء. ويجب أن تسير حياتها العامة وفق خطة أخلاقية أفضل من خطة العالم الخارجي. ويجب أن تتطلع إلى ديمقراطية أفضل وتساعد على إيجادها.

ولم يتحقق المثال الديمقراطي تماماً في الوقت الحاضر سواء في مجتمعنا أو في مدارسنا. ويرجع ذلك إلى عدم النظر إلى الخبرة بوضوح على أنها نمو عضوي، تنسجم فيه

(*) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور منى عقراوي، وركزيا ميخائيل ونشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٦ (المراجع).

كل الاهتمامات. فلقد أعتقد، على العكس، بصورة خاطئة أن الخبرة تتكون من تنوع من مجالات أو اهتمامات منفصلة، لكل منها قيمها المستقلة. وقد قبلت الفلسفة العامة والتربية، بالتالي، تنوعاً من الثنائيات أو النقااض. فأفترض، مثلاً، أن الطبيعة الفيزيائية توجد في تعارض حاد مع الإنسان، ولم يتم إدراك أن الإنسان نشأ من الطبيعة، التي تنسجم قواه معها، والتي يكون قادراً إلى حد كبير على أن يعيد بناءها. وتم تقسيم المجتمع إلى طبقة صغيرة ذات امتيازات وتنعم بكثير من أوقات الفراغ والتربية الثقافية، والكثرة الوضيعة العاملة التي كان تدريبها مهنيًا. ويعتقد ديوى أن هذا التقسيم الخاطئ للمجتمع إلى مجموعتين متصارعتين مسئول عما يعتقد أنه أخطاء في أنساق الماضي الفلسفية. فقد كان أفلاطون وأرسطو أرسقراطيين ازدريا الحياة المفيدة للصانع، وأعطيا منزلة رفيعة للتأمل العقلي الخالص بدون فائدة عملية. وتصور ديكارت وأتباعه الطبيعة الفيزيائية والذهن تصوراً ثنائيًا، أى أن كلياً منهما خارج عن الآخر. وعزل فلاسفة متأخرون الإحساسات عن العالم الخارجى وعن العمليات الذهنية الأخرى، وجعلوها مصدرًا بعيداً للمعرفة. واعتقد هوبز، وأدم سميث، وبنجامين فرانكلين وآخرون أن الناس بدأوا بكونهم أنانيين بصورة خالصة، ولم يصبحوا اجتماعيين إلا عن طريق مصالح أنانية مستتيرة؛ لأنهم لم يدركوا أن الناس لديهم باستمرار دوافع اجتماعية تحتاج إلى توجيه وتطوير فقط. وبينما يؤمن ديوى بدراسة تاريخ الفلسفة، فإنه يعتقد أن ذلك لا بد أن يتم بصورة نقدية خالصة، وأنه يجب عدم قبول تصورات من الماضي بدون إعادة بناء دقيق على ضوء التجربة المعاصرة والاحتياجات.

إن الفلسفة تنشأ باستمرار - كما يعتقد ديوى - من مشكلات تنشأ في صعوبات الحياة الاجتماعية. ويعتقد أن ذلك يصدق بالنسبة للمناقشات الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الذهن والمادة، والبدن والنفوس، والبشرية والطبيعة الفيزيائية، كما يصدق أيضاً بالنسبة لمناقشات حيث يكون ذلك صحيحاً بصورة واضحة؛ مثل الصراع بين الفرد والجماعة، والنظرية والممارسة. إن الفلسفة تحاول أن تبلغ حكمة تؤثر على مجرى الحياة. ويكون للشخص ميل فلسفى إذا كان لديه تركيز على المسئولية الاجتماعية ويحس بها، وإذا كان منفتح العقل، ويرغب فى تعديل عادات الحياة القديمة لكى تواجه ظروفاً جديدة، إننا نتجه إلى علوم مثل: الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والتاريخ،

لكي نكتشف وقائع العالم؛ لكن عندما نسأل عن نوع ميل الفعل الدائم الذي نقبله في ضوء هذه الوقائع، فإننا نثير تساؤلاً فلسفياً. وتواجه الفلسفة مشكلات مستعصية تنشأ في حالات طارئة جديدة؛ فالفلسفة ليست فكراً تاماً، بل هي تفكير في عملية فعلية مع إشارة إلى ما هو متوقع؛ إنها تحدد صعوبات وتفترض مناهج لمعالجتها؛ إن الفلسفة قد توصف بأنها تفكير يصبح واعياً بنفسه. وعندما يكون هناك نزاع بين المصالح العلمية، والدينية، والجمالية، أو بين اهتمام محافظ بالنظام ورغبة تقدمية في الحرية، ويكون هذا النزاع صداماً بين مثل مختلفة للسلوك تؤثر على المجتمع بأسره وتحتاج إلى تعديل عام، تكون هناك حاجة إلى الفلسفة. فمن المحتمل أن يقدم الفلاسفة حلولاً مختلفة، كل فيلسوف تلهمه طبيقته الاجتماعية الخاصة. وإذا أصبح مذهب أي فيلسوف معين مؤثراً، فإن ذلك يرجع إلى أنه يتضمن برنامجاً للتوافق الاجتماعي. ويفسر ديوي، في الأغلب الأعم، كل شيء من وجهة نظر اجتماعية، إن لم يكن، بحق، من وجهة نظر أثرولوجية.

وهكذا تصبح العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والتربية واضحة جلية. فالنظرية الفلسفية التي لا يكون لها أهمية في المجهود التربوي لا بد أن تكون مصطنعة، وتقيّم وجهة النظر التربوية فلسفات منافسة وتكشف عن أهميتها العملية. وإذا تصورنا التربية بصورة واسعة، بوصفها عملية تكوين ميول عقلية ووجدانية أساسية نحو الطبيعة وبنى البشر، فإن الفلسفة تصبح النظرية العامة في التربية. إن الفلسفة لا يمكن أن تظل رمزية، ولفظية، ومسايرة للعواطف والأهواء إلا بالنسبة لعقائد قليلة أو تعسفية، إذا لم يكن لفحصها للتجربة الماضية ولبرنامجها الخاص بالقيم أثر في السلوك.

إن للفلسفة، بالتالي، مهمة مزدوجة: المهمة الأولى هي أنها تنقد أهدافاً موجودة بالنظر إلى العلم الحالي، والمهمة الثانية هي أنها تميز بين أهداف أصبحت مهملة ومهجورة وتغلب عليها العواطف وأهداف يمكن إعادة بنائها لكي تواجه المواقف الاجتماعية الراهنة. إن التربية هي معمل تُختبر فيه المذاهب الفلسفية بصورة عملية. ولا بد أن تستمر إعادة بناء الفلسفة، والتربية، والأفكار الاجتماعية، والمناهج معاً لكي تواجه مواقف جديدة مترتبة على تغيرات مستمرة في الحياة الاجتماعية التي يلازمها تقدم في العلم، والثورة الصناعية، وتطور الديمقراطية.

واضح إذن أن فلسفة ديوى «الذرائعية»، التى نظرت إليها فى وضعها التربوى، تشبه برجماتية جيمس بطرق متعددة، ومع ذلك تختلف عنها إلى حد ما فى الروح. فكل من جيمس وديوى يعتقدان أن الفلسفات لابد أن تُختبر بالممارسة: أى أن الصدق ينكشف فى الفعل. ومع ذلك، فإن اهتمام جيمس هو اهتمام دينى إلى حد كبير. أما ديوى فيهتم أساساً بإصلاحات اجتماعية وتحسينات فى التربية. ولقد تأثر كلاهما باللوان التقدم الجديدة فى العلم الطبيعى، بصفة خاصة فى البيولوجيا. ويأخذ ديوى المضامين الفلسفية للبيولوجيا بجدية أكثر من جيمس، على الرغم من أن جيمس، الذى بدأ مهمته كعالم بيولوجيا، كانت لديه معرفة مباشرة بصورة كبيرة بالموضوع. إن جيمس من أنصار التعدد بصورة صريحة، ويعتقد أن العالم يتكون من عناصر كثيرة منفصلة. أما ديوى، فيبقى على المذهب الهيجلى بدرجة تكفى لرغبته فى توحيد الأشياء عندما يستطيع، ويراها مترابطة بصورة متبادلة فى كليات عضوية لها مغزى ودلالة من الناحية الاجتماعية. إن كلاً من جيمس وديوى يرفضان، بالتأكيد، المطلق بدون قيد. وكلاهما يعتقدان أن اللوان الجدة تنشأ داخل الخبرة، وأنه لابد من مراجعة الحقائق باستمرار وإعادة بنائها. ولا يوضح كلاهما كيفية تحديد الخبرة، ولا كيفية ارتباطها بسائر الكون.

٣ - التفكير التأملى والمنطق

يربط كتاب «كيف نفكر»، الذى نُشر أول مرة عام ١٩٠٩، ونُفِخ عام ١٩٣٣، فلسفة ديوى التربوية بحديثه عن المنطق. فعندما نحلم، وأحياناً عندما نستيقظ، يستمر تيار وعينا بتوان وكسل، وبصورة غير منطقية، وبصورة غير متصلة، متجهاً نحو غاية. لكن عندما يكون التفكير تأملياً، تنشأ الأفكار المتتابعة والأحكام بعضها من بعض، ويدعم بعضها بعضاً، وتكون هناك حركة مستمرة نحو هدف؛ أى نحو حل مشكلة ما. ويمكن أن نميز خمسة أطوار فى سلسلة التفكير التأملى. افترض أنك تسير فى غابة، وشرد تفكيرك بتوان وكسل، فى أحلام اليقظة. وفجأة وجدت قناة أمامك فى الطريق. فإذا كانت القناة لا هى واسعة ولا عميقة، وأنت قوى الجسم، فإنك تستطيع أن تعبرها بقفزة واحدة، فلا تفكير ولا إشكال، بل عودة إلى شرود تفكيرك فى أحلام اليقظة الذى لم ينقطع سوى لحظة قصيرة، وهكذا غمى فى طريقك، وتستأنف شرود تفكيرك فى أحلام اليقظة. إن الانقطاع كان

قليلاً وتمَّ حل المشكلة بسهولة حتى إن المشكلة تكاد ألا توجد، ولم يكن التفكير تأملياً، إن كان موجوداً على الإطلاق إلا مؤقتاً فقط. (هذا المثل التوضيحي للقناة هو مثل المؤلف وهو يأمل أن يكون صحيحاً).

لكن افرض - على العكس - أن القناة كانت عميقة إلى حد ما وعميقة، ومملوءة بالمياه الموحلة، وأنت لست قوى الجسم، ولديك موعد يجب أن تحافظ عليه. في هذه الحالة قد تحدث عملية التفكير التأملى الحقيقى، مع كل الأطوار الخمسة. بالنسبة للطور الأول، يخطر ببالك اقتراحات بديلة: إذ تحاول أن تقفز فوق الحفرة، أو تسير على ضفة القناة على أمل أن تصل سريعاً إلى نهايتها، أو أن تبحث عن جذع شجرة أو لوح من الخشب تعبر عليه. ومع ذلك، تكون هذه الاقتراحات غامضة نسبياً، وربما عاطفية، ولذلك ترتبك وتشعر بحيرة. فينتج الطور الثانى، فتعقلن المشكلة. فتتظر إلى كم تكون الصعوبة خطيرة بالفعل، كم سيحدث إذا فقدت التزامك بالموعد؟ هل ستكون مضيفتك أكثر ازدياء لو أنك تأخرت عن حفلة الشاى التى قامت بإعدادها، أو أنك وصلت فى الموعد بملابس متسخة بالطين؟ إنك تقرر أنه ينبغى عليك أن تصل فى الموعد فى ثياب حسنة المنظر، وبالتالي يجب عليك أن تعبر القناة فى الحال، وبدون وقوع حوادث.

ومع المشكلة التى تم صياغتها بصورة محددة، تنتقل إلى الطور الثالث، أعنى النظر إلى أفكار مرشدة، أى إلى فروض. وأحد هذه الفروض هو أن تنظر ما إذا كان لوح الخشب أو جذع الشجرة خفيفاً بدرجة تجعل من السهل حمله، وأنه يقع على بُعد معقول. وفرض آخر هو أن تجرى، وتحاول أن تقفز فوق القناة بمساعدة قوة الدفع التى حصلت عليها عن طريق الجرى. إنك قد وصلت الآن إلى الطور الرابع. فأنت تفحص فروضك بصورة استباقية، أى فى ضوء المعرفة الماضية والتجربة. إنك تنظر فيما إذا كان هذا هو نوع الجانب الذى من الممكن أن تضع فيه ألواح الخشب الرخوة وجذوع الشجرة الخفيفة. إنك تفكر ملياً فيما إذا كنت تستطيع أن تقوم بالقفزة المطلوبة بعد الجرى الأولى. والطور الخامس، تقوم باختبار الفروض الأكثر احتمالاً عن طريق التجريب، بصورة استقرائية، إنك تجرب عدة ركضات يتبعها قفزات على ضفة القناة التى تقف عليها، لكى تختبر إلى أى مدى يمكنك أن تقفز بالفعل. إنك تجد أنك تستطيع أن تقفز بصورة أكثر اتساعاً من اتساع القناة. لقد تم حل مشكلتك. ولذلك تقفز بسرعة فوق القناة، وتواصل السير سعيداً.

وإذا أثر عليك الحادث بصورة كافية، فإنك قد تعطى له فيما بعد تعبيراً جمالياً بطريقة ما - كأن تقدم له تفسيراً فكاهياً للآخرين، أو تضعه في قصيدة، أو ترسم صورة لنفسك وأنت تنقفز فوق القناة. إن كل فن حقيقي هو تعبير عن خبرة واضحة مباشرة.

وتوجد تلك الأطوار الخمسة في كل حالة من حالات التفكير التأملى، على الرغم من أن بعضها قد يكون مختصراً تماماً ويكون بعضها طويلاً ومعقداً. وقد لا يتبع بعضها بعضاً باستمرار في نفس النظام الدقيق، وعندما يُعاق طور منها، قد يتكرر الطور السابق؛ فإذا لم يؤد واحد من فروض الطور الثالث، مثلاً، إلى استنباطات مرضية ومقنعة في الطور الرابع، أو إلى تأكيد استقرائى في الطور الخامس، فإن العودة إلى الطور الثالث ستكون أمراً ضرورياً ولا بد من إيجاد فروض جديدة، إذا لم يتم التخلي عن المشكلة كلية. ليست هناك مشكلة تشبه تماماً مشكلة أخرى خبرناها من قبل، وقد معنا لها حلماً، وتذكرناها، إن لم تكن مشكلة على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك، فإن كل موقف يكون فريداً في بعض الجوانب، وتكون كل خبرة تتابعاً لا ينتهى من صنوف الجدة.

وبعض المشكلات، خاصة في الرياضيات، تكون أساساً استنباطية، مع الانتباه الذى يتركز فى الغالب على الطور الرابع تماماً. ويحدث معظم البحث فى العلوم التجريبية فى الطورين الثالث والخامس. وقد تكون المشكلة شخصية ومؤقتة وليست ذات أهمية عظيمة، مثل مثال القفز فوق القناة، أو قد تكون مشكلة ذات أهمية عظيمة للغاية، تتركس لها مجموعة من العلماء أو السياسيين أفضل سنوات حياتهم. ومع ذلك، تكون كل مشكلة ذات أهمية حقيقية متوقعة فى المستقبل، وتشير سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى سلوك مستقبلى. إن التفكير التأملى الحقيقى يؤدى غرضاً ما مفيداً، حتى لو بدا الغرض من أول وهلة نظرياً خالصاً، موجهاً إلى فهم أفضل لمجال ما من مجالات المعرفة، كما هى الحال فى أبحاث جاليليو، ونيوتن، ودارون.

ويكرس ديوى كل كتابه «كيف نفكر» لمناقشة التفكير التأملى، مع التركيز على مشكلات تربوية بصفة خاصة. لقد تمّ تدريس الكتاب على نطاق واسع فى المدارس العادية، وكرست نصوص أولية عديدة فى المنطق كانت تدرس لطلاب الجامعة انتباهاً للتفكير التأملى. إن معالجة ديوى للتفكير التأملى هى توضيح مميز «لفلسفته الذرائعية» فى

إحدى تطبيقاتها الأكثر معقولة.

المنطق: ربما يكون كتاب «نظرية البحث»، الذي نُشر عام ١٩٣٨، هو أعظم كتب ديوي. فهو يصوغ نظريته في المنطق بشمول، وبوضوح من جهة موضوعات فنية أكثر من أى كتاب من كتاباته السابقة. والمنطق، عند ديوي، هو بحث في المناهج التي يُمارس بواسطتها البحث - أى التفكير التأملى - فى جميع الميادين. المنطق هو بحث فى مناهج البحث بوجه عام. المنطق هو علم متقدم، لا بد أن يتغير من عصر إلى آخر. ولما كانت مناهج العلم تتعدل وتحسن، فإن تغيرات مناظرة لا بد أن تحدث فى المنطق. فقد كان منطق أرسطو ممتازاً بالنسبة لعلم عصره ومجتمعه؛ غير أنه أصبح الآن أقل أهمية. وتستمر مناهج البحث فى التغير فى المستقبل، ومعها المنطق (ويستدل المرء من ذلك أن نظرية ديوي المنطقية سوف تُنسخ).

وموضوع المنطق، كما يرى ديوي، مُحدد مُحدد إجرائياً ومن أمثلة الإجراءات: البحث عن عملة مفقودة، تحرير ورقة رصيد فى البنك، تصنيع زبرك ساعة. ولا بد أن تكون الإجراءات، باستمرار، ذات صلة وثيقة بشيء موجود، شىء مستمر فى العالم. ويدرس المنطق الإجراءات التى تُستخدم فى كل ميادين البحث، وكل المحاولات التى تهدف إلى حل مشكلات. ويوضح ذلك الأطوار الخمسة للتفكير التأملى، وأيضاً منهجاً البرهان والملاحظة المُستخدمان فى العلوم المتعددة.

والأشكال المنطقية هى أشكال مفترضة: فحتى مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض - اللذان يقولان: (أ) هى (أ)، و(أ) لا تكون (لا أ) - هما مسلمتان فى حقيقة الأمر، أى «شرطان مقنعان» فى مجرى التفكير التأملى، لكى يجعلهما فعالاً (٦). إن الأشكال المنطقية تبدو فى أبحاث المنطق تابعة لاستخدامها القبلى اللاواعى؛ فهى لا ترجع إلى صور قبلية موجودة فى الذهن بالمعنى الكانطى، وليست قوانين كلية للطبيعة توجد بمعنى واقعى قبل القيام بالأبحاث. وكما أن قانون العقود الذى ينظم مقدماً تعهدات العمل، هو قاعدة مقبولة لأن التعاملات السابقة التى تضمنته لمجحت بصورة مرضية ومقنعة، فكذلك تكون قوانين المنطق المتعددة اختراعات وضعت على ضوء الإجراءات السابقة، ولا يمكن تطبيقها على إجراءات موجودة إلا بطرق تعمل الآن على نحو مرض. وتخضع قوانين أو

صور المنطق للتبديل عندما يتم ابتكار قوانين أفضل منها. ويحدث اليوم استبدال للقواعد القديمة الموجودة عند أرسطو، ومل، ومناطق آخرين.

والمنطق نظرية طبيعية: فليست هناك فجوة في الاتصال بين إجراءات البحث التي يدرسها المنطق والإجراءات التي تستمر في سلوك النباتات والحيوانات. والاختلاف الأساسي هو أن المخلوقات الحية الأدنى تلائم وسائل لغايات في حياتها بدون التفكير المتروى الواعي المتضمن في ملاءمة الموجودات المفكرة التي يدرسها المنطق. كما أن المنطق، من ناحية ثانية علم اجتماعي: لأن الناس الذين يعيشون في جماعات ولديهم لغات وثقافات موروثية يمارسون البحث الإنساني. فكل بحث إنساني ينمو من خلفية ثقافة موروثية من الناحية الاجتماعية، وينتهي إلى تعديل لهذه الثقافة. ويكرس ديوى، بالتالي، اهتماماً ملحوظاً للعلاقة بين اللغة والمنطق. والمنطق من ناحية ثالثة، مستقل بذاته: فهو لا يعتمد على الميتافيزيقا، أو علم النفس أو أى علم آخر؛ إنه يدرس المناهج المستخدمة في كل ميادين البحوث الأخرى ويصوغها؛ إنه «بحث في البحث».

لقد شرحنا في الفقرات السابقة المزاعم الرئيسية للفصل التمهيدى من منطق ديوى بطريقة مفرطة في التبسيط، غير أن المؤلف يأمل أن لا تكون خاطئة. ويفصل ديوى، فيما تبقى من كتابه «المنطق»، تلك المزاعم، ويوضحها بأمثلة، ويطبّقها على موضوعات متعددة نوقشت، عادة، في أبحاث متقدمة في المنطق. وتخلو نزعة ديوى «الإجرائية» أو «الدراعية» بوضوح من كثير من ألوان الغموض الموجودة في «برجماتية» جيمس الأكثر بساطة. إنها نظرية منطقية عميقة ومبرهن عليها بدقة، ولا بد أن يُنظر إليها بتقدير واحترام. ويسلم نقاد ديوى الذين لا يرغبون في الاعتقاد بأن مبادئ المنطق هي ابتكارات ناجحة فقط اخترعها الناس في مجرى أنشطتهم، نقول يسلم هؤلاء في الغالب بأن ديوى كان له إسهام قيم في وصفه للنظام السيكلوجى الذى يفكر الناس بالفعل بواسطته في حل المشكلات، كما أن وصفه للتفكير التأملى هو وصف ذو قيمة لا بالنسبة للمدرسين فحسب، بل لكل واحد يرغب في أن يفكر بصورة فعالة.

٤ - الأخلاق والفلسفة الاجتماعية - الدين

ربما كانت أفضل مناقشة مختصرة قام بها ديوى لفلسفته «الدراعية» فى الأخلاق هي

الفصل العاشر والذي يأخذ عنوان «بناء الخير» في كتابه «البحث عن اليقين»، الذي كان عبارة عن محاضرات ألقاها في سلسلة محاضرات جيفورد عام ١٩٢٩. وهناك تفسيرات أتم موجودة في كتاب «الطبيعة البشرية والسلوك»، المنشور عام ١٩٢١، حيث ترتبط الأخلاق بعلم النفس الاجتماعي، وفي كتاب «الأخلاق»؛ وهو نص لطلاب الجامعة كتبه ديوي بالاشتراك مع الأستاذ «جيمس هايدن تفتس» (نشر أول مرة عام ١٩٠٨، ثم نُقح بقدر كبير عام ١٩٣٢).

لقد اعترف معظم فلاسفة اليونان وكثير من الفلاسفة المحدثين بالقيم المطلقة والأزلية، التي توصى بالسلوك الصواب في كل زمان، وكثيراً ما أكد اللاهوتيون المسيحيون وجود هذه القيم المطلقة ونسبها إلى عقل الله أو إرادته. ويعترض ديوي بشدة على أي تصور للقيم بطريقة مطلقة. إذ أن القيم تكون، وينبغي أن تكون خاضعة للتعديل باستمرار وإعادة البناء في مجرى التفكير التأملی بالرجوع إلى الظروف الاجتماعية والمعرفة العلمية المتزايدة. وينقد ديوي، من ناحية أخرى، الفلاسفة التجريبيين المحدثين، الذين يتهمهم بالتوحيد بين القيم وبين ما يرغبه أي شخص في لحظة ما. لقد تخيل هؤلاء الفلاسفة التجريبيون أن أي شيء مرغوب يمكن أن يكون مرغوباً فيه من الوهلة الأولى؛ لقد تخيلوا أن أي شيء يرضى يكون مرضياً، وأن أي شيء تمتع يمكن أن يكون ممتعاً^(*). وتصر الأخلاق «الذرائعية»، في المقابل على أن ما يبرهن على أنه مرض في ضوء كل النتائج التي يمكن التنبؤ بها بالنسبة لجميع الأشخاص الذين يتأثرون به هو وحده الذي يمكن النظر إليه على أنه مرض، وخير، وصواب.

ويشئ ديوي على انتباه المدرسة النفعية في الأخلاق إلى نتائج الأفعال، غير أنه يعتقد أن المعيار الأخلاقي لا يمكن أن يتحد مع المشاعر التي تبعث اللذة، ولذلك يرفض مذهب اللذة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن الاستغناء عن الدوافع، والشخصية، والذات في السلوك، ولا يمكن تجاهلها وإغفالها. ومع ذلك، فهي تخضع للتطور والتعديل في مجرى التجربة

(*) يشير «ديوي» هنا إلى ما يسمى في فلسفة الأخلاق «بالمغالطة الطبيعية» عند مل، لأنه يفترض أن في الإمكان تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل. فحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائماً فيما هو خير (وهذا ليس صحيحاً دائماً) فإن هذه الواقعة لا تمثل ما نغنيه بقولنا عن شيء ما أنه خير. فضلاً عن أن كلمة «مرغوب فيه» التي يستخدمها «مل» تعني ما يرغب فيه الناس Desired، لكنه يستخدمها بمعنى ما ينبغي أن يرغب فيه الناس - قارن ترجمتنا لكتاب «أسس الليبرالية السياسية» ص ٧٧ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المراجع).

التأملية. ويرفض ديوى قبول أى قائمة للفضائل؛ لأنه سيعهد بهذه القائمة إلى العادات وتصبح مخدراً بالنسبة للتقدم. وكبدل للقيم المحددة، يصر ديوى على أن اهتمام البشرية بالخير لا بد أن يكون منصفاً، وصادراً عن إخلاص، ومتواصلاً، ومستمرًا (٧).

ولقد أبقى ديوى، فى موقفه الأخلاقى العام، على الكثير من آراء «توماس هل جرين» وفلاسفة مثاليين من الهيجليين الجدد الآخرين. إن الوسائل والغايات، والدوافع والنوايا، والسلوك والنتائج تنشأ كلها فى موقف أخلاقى وترتبط ارتباطاً عضوياً. والمثل العليا الأخلاقية هى تطور تدريجى من عصر إلى آخر، يحافظ على التجديد دائم التغيير، ولا يمكن، بالتالى، صياغته صياغة محددة. والاختلاف الأساسى بين «ديوى» و«جرين» هو أن جرين يعتقد أن المجرى الكلى للتطور الأخلاقى البشرى يعرفه عقل مطلق منذ الأزل؛ ولذلك يجد ضماناً وهو أن الكل يجد الصواب فى النهاية داخل تجربتنا المؤقتة. ويرفض ديوى الإيمان بأى عقل مطلق. ويرفض الجزاءات المطلقة والضمانات من كل نوع؛ وعندما يزعم فلاسفة أنهم اكتشفوا أيًا من هذه الجزاءات والضمانات، فإنهم يحاولون أن يقصدوا ويخلدوا عادات من نوع ما أو آخر قد تكون ذات قيمة فى الماضى، لكن تبرهن الآن وفى المستقبل على أنها عقبات تقف فى طريق تقدم بشرية ديمقراطية.

لقد قيل أحياناً إن فلسفة ديوى الأخلاقية، برفضها تأسيس قواعد ثابتة أو أهداف من أى نوع، تشبه مجموعة من الشباب يقومون برحلة ممتهة يقولون: «إننا لا نعرف إلى أين نذهب، لكننا سائرون فى الطريق!». وينظر أنصار ديوى إلى هذه التهمة على أنها غير منصفة. إن التفكير التأملى له مناهجه فى البحث، التى تقوم على العلم. وإذا تأمل الناس فقط، ولم يتصرفوا بناء على دوافع، وعادات، وأهواء، وانفعالات، لن تكون هناك حروب، ولا صراعات بين العمل ورأس المال، ولا انحرافات اجتماعية أخرى. ويمكن حل كل مشكلة بصورة عملية، إذا ربط الناس فقط الملاحظة والتأمل بالمعرفة العلمية. ويبدو، فى بعض الأحيان، أن إيمان ديوى بفاعلية التفكير التأملى بصورة مطلقة وبدون قيد، يشبه إيمان رجال عصر التنوير بالعقل.

وعندما نخصص الفصول الموجودة فى أخلاق «ديوى» و«تففس»، الجزء الثالث، الذى يعالج تطبيق النظرية الأخلاقية على حالات معاصرة، فإننا نجد أن ديوى يعرف قائمة محددة من القيم (٨). وهذه القيم ليست، بالتأكيد، مطلقة وأبدية، لكن يبدو أنها تصلح

بدون تعديل لعصرنا، والديمقراطية هي أهم قيمة من بين هذه القيم، وهي ليست، بحق، على الإطلاق ديمقراطية «جفرسون»، إنما هي صياغة معدلة تؤكد التنظيم الاجتماعي للظروف الاقتصادية. ولا بد أن تكون حرية التفكير والتعبير عن الرأي كاملة، ولا بد أن تكون حرية الفعل غير مقيدة وتتفق مع الصالح العام. ويجب منع عمل الطفل. ولا بد من مراعاة تشريع المصنع في حماية العمال. ولا بد من الدفاع عن المفاوضة المشتركة عن طريق نقابات العمل بناء على قوانين للعمل أكثر ملاءمة من القوانين التي كانت موجودة عام ١٩٣٢. والتأمين الاجتماعي ضد الشيخوخة، والمرض، والبطالة، هي أمور مرغوب فيها. والرأسمالية المعدلة مفضلة في الولايات المتحدة في المستقبل القريب لكل من الاشتراكية والفاشية، بشرط أن تخضع مهام العمل لضبط عام، ويوزع الدخل بالتساوي، ويصبح التعليم في متناول الجميع. وإذا استطعنا أن نطلق على كل ذلك اسم الديمقراطية، فإننا قد ننظر إلى الديمقراطية على أنها قيمة أسمى عند ديوي، تتحقق عن طريق تفكير عملي. ولم يتعاطف ديوي مع الأرستقراطية، والطبقة التي تنعم بوقت فراغ، والحقوق المكتسبة أو الامتيازات من أي نوع. إنه من أنصار المساواة بين البشر بدون تحفظ.

ويقدم ديوي آراءه السياسية في كتابه «الجمهور ومشكلاته»، المنشور عام ١٩٢٧. إن الوحدة الاجتماعية النهائية هي الجمهور - أعنى كل أولئك الذين يتأثرون بالخير أو الشر عن طريق المصالح المشتركة. وقد اعتاد الجمهور أن يجد في لقاء المدينة وسيطاً حيث يستطيع أن يعلن عن نفسه في مسائل ذات اهتمام عام، ويتخذ إجراء ذكياً. والدولة السياسية، إذا كانت ديمقراطية، هي الجمهور الذي ينظمه ويوجهه موظفون ممثلون يختارهم الشعب. وتصبح الدولة من الاتساع والتعقيد حدكاً يضيع معه الجمهور، ويشعر بحيرة بالتأكيد، ولا يعرف كيف يعرف هو نفسه أموراً معينة، ويوجه موظفيه الممثلين بفتنة وذكاء. ويعمل هؤلاء الموظفون استجابة لضغط مجموعات. ويوجه المجتمع في كل المسائل غير السياسية متخصصون مدربون، بينما تُنفذ السياسات بغباء وعدم فطنة. وليس للجمهور أسلوب معين، ولا يفصح في كلامه. والمشكلة الجوهرية هي تطوير منهج النقاش، والحوار، والإقناع، حتى يحل البحث والعلاية محل الكتمان، والمحابة، والتمويه، والدعاية، والجهل المطلق، ويستطيع الجمهور أن يكون سياسات اجتماعية عن طريق التفكير التأملی. إن الحياة المشتركة تمتلك شيئاً يشبه الذكاء (العقل)، ولا بد من

استعادة هذا الشيء ولا بد أن يمتد إلى الأمة وإلى العلاقات الدولية. وقد نقول إن ديوى قد حدد المشكلة، وأكمل بالتالى الطور الثانى فى التفكير التأملى فى هذا الموضوع. وتظل الأطوار الثلاثة الباقية محتاج إلى تكملة بين يديه وبين أيدينا.

ويظل موقف ديوى فى كتابه «الحرية والثقافة»، الذى نُشر عام ١٩٣٩، مشابهاً لموقفه فى كتابه «الجمهور ومشكلاته»، من حيث إنه ينظر فى الأحوال الموجودة فى أمريكا، وأوروبا، قبل نشوب الحرب فى أوروبا، التى انخرطت فيها فرنسا، وألمانيا، وبلدان أخرى.

ويستبعد رفض ديوى للقيم المطلقة كل المذاهب الدينية التى تؤكد هذه القيم وتنسب إليها مصدراً وسلطة خارج الطبيعة. إن الدين فى الغالب محافظ للغاية، ولا يريد إعادة بناء متغير لكى يواجه ظروفاً جديدة. ويعرف ديوى، من ناحية أخرى، الخدمة التى أداها الدين فى الماضى؛ التى تتجلى فى إحداث الوحدة، والإرادة الخيرة، والتعاون فى المجموعات الاجتماعية. وللدين مكانة فى المستقبل، لو أنه استطاع أن يتعلم التخلّى عن صنوف المطلق، وينسلخ عن العادات والتقاليد، والحرص على الدنيا، ويربط الرجال والنساء معاً فى صداقة مشتركة، والعمل من أجل إصلاح الجنس البشرى وتقديمه. إن مفهوم الله يمكن أن يبقى بناء على هذه الشروط. فالانتباه سيكون موجهاً نحو حاجات بشرية وطموحات من أجل مجتمع أفضل نعيشه فى هذه الدنيا. وقد كان ديوى باستمرار محبوباً من القساوسة والمشتغلين بالدين، وكان له تأثير ملحوظ على فكر اللاهوتيين الليبراليين وفلاسفة الدين (٩). وقدّم آراءه عن الدين بصورة كاملة فى كتابه «الإيمان المشترك».

٥ - الاستطيقا (علم الجمال)

آراء ديوى فى الاستطيقا مذكورة باختصار، فى ارتباطها بفلسفته العامة، فى الفصل التاسع من كتابه «الخبرة والطبيعة»، الذى نُشر عام ١٩٢٥، ومذكورة بصورة مفصلة، مع تطبيقات وتوضيحات بالأمثلة فى الفنون المتعددة، التى كانت لديه معرفة واسعة بها وتقدير كبير، فى كتابه «الفن خيرة»، الذى نشر عام ١٩٣٤*١). ونفسيره للفن تفسير اجتماعى فى منظوره وسسيولوجى إلى حد كبير.

(*) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور زكريا إبراهيم ونشرته مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٣ (المراجع).

إن الفنون البسيطة الشائعة، التي أحيت بواسطتها الشعوب البدائية عاداتها ومؤسساتها ونقلتها إلى الأجيال، هي المصادر التي تطورت منها كل الفنون الجميلة. فقد كانت النقوش التي توضع على الأسلحة، والأغطية، والدنار، والأواني الفخارية، علامات على وحدة القبيلة. وربطت الشعائر، والاحتفالات، والحكايات، الأفراد الأحياء بالميت. واعتقدوا أن شعائر الحداد، ورقصات الحرب والحصاد، والأعياد، والمحاولات السحرية في السيطرة على الطبيعة - لها فائدة عملية، ومع ذلك فقد كان الباعث عليها دوافع فنية، كما كانت لها صورة استايقية. وتطابق هذه الأنشطة حاجات وظروف الخبرات الأكثر شدة. فقد نعجب بالمعبد اليوناني بسبب خطوطه الكلاسيكية الصارمة ونسبه بارعة الجمال دون أن نفكر فيه من حيث ارتباطه بأى شيء مفيد ونافع. أما عند الأثينيين فقد كان له دلالة عملية. فهو إحياء مدني للذكرى الوحيدة بين المجتمع وآلهته التي ترعاه. وتعلن الكاتدرائيات القوطية عن الرخاء العام بالنسبة إلى الله. ومن ثم فإن كل فن حقيقي هو تعبير عن قيم توجد داخل خبرة جماعة ما، أو داخل خبرة فنان فرد. وعندما تُعاش الخبرات الحقيقية الخلاقة (المبدعة) بصورة عميقة وقوية، فإنها تصل إلى قمته في أعمال الفن.

ولا ينبغي أن يكون الفن مجرد حافظ لقيم الماضي وتجاربه، ولا ينبغي أن ينحصر في صور تقليدية. وربما يكون الفن الكلاسيكي فناً بسيطاً تعلم الناس احترامه وتقديره، والفن الرومانسي فن جديد، لكنه إذا ما فسر شيئاً ذا قيمة باقية، فإننا سوف نعرف بجدارته، ويصبح بدوره فناً كلاسيكياً. أما العمل الشاذ الغريب الذي ليس له قيمة حقيقية فلن يبقى ولن يدوم. لا بد أن يكون الفن تقديمياً، ولا بد من تشجيع الفنانين على القيام بتجارب جديدة. وليس الفن العظيم فناً يعبر عن الأرستقراطيين، أو البرجوازيين أو العمال، وإنما هو يفسر ما له دلالة وأهمية بالنسبة للجنس البشري كله.

ولا يعطى ديوي للعبرة التي تقول «الفن من أجل الفن» سوى أهمية قليلة. لأن الفن يجب أن يكون تفسيراً وتعبيراً تفهم فيه معاني الحياة ونستمتع بها. والفن يثرى الحياة. ولا نبحث، في الخبرة الاستايقية (الجمالية)، بالتأكيد، عن غاية مباشرة خارج الخبرة نفسها. وبهذا المعنى تكون القيم الاستايقية ذاتية داخلية *intrinsic*. ومع ذلك فإنها تكون، وينبغي أن تكون، جزءاً مكتملاً للحياة، ولا تكون شيئاً منفصلاً عنها. ولم يكن أفلاطون مخطئاً على الإطلاق عندما كان يرغب في ضبط وتنظيم دراسة هوميروس واستخدام

الموسيقى فى حياة مشتركة. إن الخبرة الجمالية هى، أو ينبغى أن تكون، قمة الخبرة المشتركة فى أعلى صورة من صور التعبير. فعن طريقها يصل الناس إلى تعاطف متبادل وتفاهم أكثر مما يصلون إليه بأية طريقة أخرى.

ومن المستحيل هنا أن نجمل نظريات ديوى الأسناطيقية بالتفصيل. فنزعتة الإجرائية نصر على أن كل إنتاج يجب أن يكون فى روجه فنياً؛ أى أن يستهدف خلق شىء ما مفيد ونافع، وأن يفعل ذلك بطريقة تقدم المتعة فى آن معاً. فالآنية والقصيدة الشعرية مصنوعتان من مواد من نوع ما، ولا بد من وضعهما معاً بطرق تناسب أغراضهما؛ فكلاهما يسبب صنوفاً من الجاذبية الأسناطيقية، رغم اختلافهما فى الدرجة بالطبع. والتميز بين الفنون المفيدة والفنون الجميلة ليس إلا مسألة توكيد فحسب على هذا أو ذاك. فكل إنتاج للإنسان يحقق غرضاً وإشباعاً اسناطيقياً. وفى عصرنا الحاضر؛ عصر الآلة لمجد أن كثيراً جداً من الإنتاج هو مجرد جهد وكد دون وجود لمتعة الإبداع التى اعتدنا على وجودها فى عمل الصانع. ولا يعنى ذلك أن ديوى يرغب فى العودة إلى صور الإنتاج السابقة على الثورة الصناعية، ولكنه يأمل فى أن تصبح المصانع حتى فى عصر الآلة أماكن جذابة ومفيدة للعمل فيها، وقد ينتج الصانع فى ظروف تجعلهم يفخرون بجودة الصنع. إن كل صانع هو فنان إلى حد ما، يستمتع بعمله، وينتج شيئاً يقدم متعة اسناطيقية، كما يقدم خدمة نافعة. ولا ينبغى أن تنتج أعمال الفن الجميل لكى ترضى كبرياء جامعى التحف من الأغنياء، بل يجب أن تكون فى تناول الجميع، وتثرى فهم الناس. فالحياة بأسرها ينبغى أن تكون جميلة: إذ لا ينبغى أن نعيش فى بيئات يخيم عليها البؤس، ولا نلجأ الجمال إلا فى الحدائق العامة، والمتاحف، حيث يمكننا أن نهرب مؤقتاً من الحياة اليومية. ولا ينبغى أن «يصنع الفن اعتقاداً»، أو «هروباً من الحياة»؛ إذ لا بد أن ينظم الحياة، ويوحدها عن طريق الخيال، ويجعلها منسجمة وممتعة.

٦ - الفلسفة العامة

يقدم ديوى صياغته الأكثر إقناعاً لفلسفته العامة فى محاضرات كاروس Carus، التى ألقاها فى الموسم المشترك لكل أقسام الجمعية الفلسفية الأمريكية، ونُشرت عام ١٩٢٥ تحت عنوان «الخبرة والطبيعة».

إن كل ما نعرفه الآن يقع داخل الخبرة. وليست الخبرة مقيدة بمضامين العمليات الواعية واللاواعية. فهي تتضمن أيضاً الأرض، والنباتات، والحيوانات، والشمس، والنجوم، ومهمة الجنس البشري ومصيره، وتاريخ الماضي وما يجري الآن - إنها تتضمن، بحق، كل شيء نخبره. وتستمر كل خبرة في الزمان، وتخضع للتغير. وما مجده أساسياً وأصيلاً في «الخبرة الكلية» يكون متداخلاً ومعقداً. ويقوم العلم بتحليل الخبرة الكلية، ويصفها، ويصنّفها، ويخضعها لقوانين: وهذا الإجراء من العلم، هو أيضاً نوع آخر من الخبرة. وثمة أطوار أخرى من الخبرة، توجد إلى جانب الخبرة الكلية والعلم، وهي السحر، والأسطورة، والسياسة، والرسم (التصوير)، والشعر. والعلم يتغير، ومن المحتمل أن الفلسفة التي تقوم على علم جيل ما يطيح بها العلم الجديد لجيل يأتي بعده.

وتولى الفلسفة انتباهاً نزيهاً إلى كل مكونات الخبرة - أي إلى ما هو خطر وغير مأمون، وغير يقيني، وغير عقلي، ومكروه، بقدر ما تولى انتباهاً كبيراً لما هو نبيل، وشريف. إذ أن العالم الذي نعيشه ونعاني فيه، ونستمتع فيه هو عالم حقيقي مثل العالم الذي نتصوره من الناحية المنطقية. ولا يمكن للفلسفة أن تعتمد، بصورة نافعة، على إجراء بسيط مثل معيار «الوضوح والتمييز» عند ديكارت، أو «الأفكار البسيطة» عند لوك، أو «الانطباعات» عند هيوم، أو «معطيات حسية نهائية» و«منطقية رياضية» أكثر حداثة. وتنتج كل هذه المعايير في مجرى التفكير، ولا يمكن افتراض أن لها وجوداً أو صحة خاصة بها، مستقلة عن تفكير الفيلسوف نفسه وسابقة عليه. فلا وجود لذرات حتى يضيف عليها تفكير علماء الفيزياء التأملي وجوداً، ولا لإحساسات حتى يفصلها تحليل علماء النفس الأستبطاني عن أحداث أخرى في تيار الوعي. ومع ذلك، توجد الذرات والإحساسات الآن داخل الخبرة، أعنى في تجربة الباحثين العلميين. إن عمل العلماء والفلاسفة، بقدر ما يبرهن على أنه يفى بالغرض، هو إعادة تنظيم خبرة سابقة وإعادة بنائها، ويكون ذا قيمة من حيث إنه كذلك. وهو يبقى حتى يقوم علماء وفلاسفة لاحقون بإعادة تفسير الخبرة بصورة أكثر فعالية. ومن المرجح أن ديوي لا يسلم بأن هناك صدقاً مطلقاً، وثابتاً، ولا حتى، في فلسفة «الذرائع».

إن الخبرة، بوجه عام، غير مأمونة، ومتغيرة، ومهلكة. هكذا كانت بالنسبة للإنسان البدائي، وظلت كذلك بالنسبة لنا ولكن بقدر أقل، مع حروبنا وهمونا. ويدخل التفكير

النأملى فى المواقف غير المأمونة، ويتعلم الناس، إلى حد ما، التحكم فى الأحداث، ومنع الحوادث أو التخفيض منها، والتخطيط للمستقبل بصورة أكثر أماناً. إن الذهن والمادة خاصيتان مختلفتان يفترضهما الأحداث الطبيعية فى الخبرة؛ إذ أن المادة تدل على نظامها المتابع، وبدل الذهن على نظام المعانى الخاص بها فى روابط منطقية. والذهن والمادة كلاهما وظيفتان للتوافق الذى ينشأ داخل مواقف؛ فهما ليسا كياناً يوجد الواحد منهما مستقلاً عن الآخر، ولا يوجدان قبل الخبرة أو مستقلين عنها. ويكون عالم الخبرة غير تام، وغير كامل، بدون أى اتجاه محدد سلفاً. ويمكننا أن نتعلم إلى حد ما ضبط هذا العالم والتحكم فيه؛ حتى إن مجرى الأحداث المستقبلى يكون وفق رغباتنا وطموحاتنا إلى حد كبير، ونثبت صحة أنواع الخير الركيكة، أما أنواع الخير الموثوق بها فتتسع، وتحقق وعود الخير غير المأمونة بصورة أكثر حرية. (وبمعنى آخر، يؤمن دىوى بعالم أفضل وأحسن).

ولللخبرة البشرية خاصيتان تستوقفان الانتباه هما:

(١) المتعة المباشرة - مثل الاحتفالات، والزخرفة، والرقص، والغناء - التى أدت إلى ظهور الفنون الجميلة والوان من التذوق الأستائيقى أكثر تحضراً.

(٢) إلعمل المفيد، الذى يؤدى إلى فنون عملية ومعرفة علمية. ويؤدى عزل الخاصيتين السابقتين إلى فلسفة وتجسيدها فى عالم خير وجمال مفارقين، وثابتين، إلى عالم التراث الأفلاطونى والأرسطى، وإلى المثالية المطلقة الحديثة. وعزل التفسير العلمى الحديث هو مسألة جيدة ويؤدى إلى تقدم أكبر، غير أنه يؤدى إلى الإقرار بالمذهب المادى، والخنمية الآلية؛ إنه غير مبرر. وليست القوانين العلمية سوى أدوات تم اختراعها لتنظيم السلوك وتوجيهه، وضبط الموضوعات والتحكم فيها داخل التجربة البشرية؛ ولذلك لا تكشف عن حقيقة بعيدة توجد خارج الخبرة البشرية.

وتتفاعل الأحداث، الموجودة فى عالم الخبرة، بناء على ثلاثة مستويات متتابعة. الأول، وهو المادة، ويصفها علم الطبيعة: والتفاعلات هنا آلية ورياضية. والثانى هو الحياة، حيث تتفاعل المادة العضوية مع الموضوعات الخارجية عن طريق أعضاء الحس، والجهاز العصبى، والانعكاسات. أما المستوى الثالث فهو الذهن، بما له من أنشطة مثل: التداعى، والتواصل، والمشاركة، وحيازة معانى والاستجابة لها، بما فى ذلك معانى الذاكرة والخيال: وكل ذلك هو تفاعل متبادل بين الكائن الحى البشرى وبيئته، التى يضبط فيها الكائن الحى

الأحداث ويتحكم فيها ويغيرها إلى حد ما. والنفس ليست سوى هذه الأنشطة التي تُنظم في وحدة. وليس ديوي ثنائياً مثل ديكرات، ولا هو من أنصار مذهب التوازي مثل اسبينوزا؛ فالنفس هي ببساطة الكائن الحي المتكامل. وكثيراً ما ينقطع الوعي كما هي الحال في النوم، عندئذ لا يكون لدى الموجود سوى الوعي ببعض ألوان التكيف الكثيرة والمعاني الحاضرة عند الكائن الحي، ويكون معظمها لا شعورياً في أي لحظة معينة. ومع ذلك، يكون للوعي وظيفة فهو يظهر حيثما تكون هناك مشكلة، ويتركز انتباهه على العناصر الموجودة في المواقف التي تتطلب تكيفاً. وما أن يتحقق ذلك، حتى يصبح النشاط الصحيح عادة وينساب من الوعي. وإذا تكيف الكائن الحي تكيفاً تاماً مع بيئته في جميع الأوقات، فلا بد أن يكون ذلك لا شعورياً تماماً. إذ من الواضح أن الوعي عند ديوي، علاقة، هو أداء لعمليات وظيفية عضوية في موقف ما، وليس جوهرًا يكمن خلف العمليات ومع ذلك فهو ليس ظاهرة ثانوية. بل يؤدي خدمة في حياة الكائن الحي.

ويفسر ديوي حرية الإرادة بطريقة تشبه هيجل. إذ يرى ديوي أن فهم الظروف بصورة عقلية يستلزم قدرة ما توجه وتحكم مسار الأحداث. إننا لا نكون أحراراً عندما لا نفهم الظروف المحيطة بنا. ولا نكون أحراراً عندما لا نعرف سوى أننا نخضع لها فقط بصورة سلبية. إننا نكون أحراراً عندما نعرفها، ونخطط لكيفية تغييرها، واستخدام تبصرنا بإمكانات لكي ندرك الظروف المرغوب فيها من بينها بصورة أكبر (١٠).

ويقدم كتاب «البحث عن اليقين» رؤية مماثلة. ففي هذه المحاضرات يرفض ديوي «التراث التقليدي» في الفلسفة الذي يمثل أفلاطون، وأرسطو، وكانط، وهيجل، وأنصار الفلسفة المثالية المطلقة، كما يرفض كل المحاولات الأخرى التي كانت تهدف إلى اكتشاف نظام أزلَى خارج تيار الأحداث المؤقتة المتغيرة التي تشكل الخبرة بحيث تُحفظ القيم في هذا النظام الأزلَى وتُصان. فهذه محاولات عقيمة؛ لأن كل ما هو موجود بالفعل يخضع للتغير ومن المحتمل أن تعبر هذه المحاولات عن دور فاسد، لأنها تميل إلى تقليد بعض القيم التي تعتقد باستمرار أنها هامة، لكنها تحتاج فيما بعد إلى مراجعة شاملة ودقيقة. إن اليقين الوحيد والأمان الممكنان للإنسان يكمنان في مواجهة المستقبل بعزيمة وثبات، وإعادة بناء الأحداث حتى تتحقق ألوان من التكيف المرضي، ومعرفة تامة بأن أي تجديد - يتحقق مؤقتاً - لابد أن يتعدل فيما بعد، لكي يواجه ظروفًا جديدة عندما تظهر.

إن لدى ديوى، كما رأينا في هذا القسم، ميتافيزيقا إلى حد معين. ومع ذلك، لا تخلو هذه الميتافيزيقا من ألوان من الغموض والالتباس. وضرب من هذا الغموض يكمن في تصويره للخبرة؛ إذ ما الذى يقصده ديوى بالخبرة بالضبط، التى ربما تُعد المصطلح الأكثر أهمية فى ميتافيزيقاه؟

إذا كان ديوى يقصد أن تكون الخبرة شيئاً ذهنياً أو فيزيائياً، كما يبدو أن الكلمة تفترض ذلك، فمن الصعب أن نتصور كيف يمكن للخبرة أن تستمر بذاتها فى الكون بدون أن تكون خبرة ذهن معين أو أذهان تمتلكها. وافترض أن خبرة ما تكون متضمنة داخل عدد من الأذهان، يتضمن نوعاً ما من المثالية التعددية. ولا يوجد شيء فى كتابات ديوى يوحى بأى ميل نحو المثالية التعددية، حتى إنه يمكن استبعاد إمكان هذا الفرض فى الحال. فإذا افترضنا أن كل خبرة تكون متضمنة بداخل ذهن واحد، فستكون مثالية مطلقة، مثل مثالية رويس. ويفرض ديوى هذه المثالية بالتأكيد. ومع ذلك، لا بد أن نتذكر أن ديوى كان فى بداية حياته هيجلياً جديداً، أعنى أنه كان من أنصار ضرب من المثالية المطلقة. ولقد ظن بعض مفسرى ديوى أنه أبقى وهو غافل على كلمة «خبرة» فى مفردات لغته اللاحقة على رفضه للمطلق: أى أنه كان، بصورة تنطوى على مفارقة: «فيلسوفاً مثالياً مطلقاً لم يعد يعتقد فى المطلق». وإلا فيسكون، من الصعب أن نفهم لماذا يستخدم مصطلح «خبرة» بطريقة شاملة كما حدث فى مجمل الفقرات السابقة من هذا القسم. فإذا لم يعتقد أن الخبرة ذهنية بطريقة أو بأخرى، أى يمتلكها ذهن، فيبدو أنه يجعل تفكيره أكثر وضوحاً إذا استبعد استخدام الكلمة بمعنى أكثر شمولاً، ليحل محلها «الواقع» أو «الكون» (١١).

ويعطى ديوى فى بعض الأحيان انطباعاً أنه فيلسوف طبيعى، وربما لا أدرى، بالمعنى الذى يكون به هيربرت سبنسر فيلسوفاً طبيعياً ولا أدرياً. ويبدو باستمرار أن ديوى يعنى أن الخبرة لا تحدث إلا عندما يتفاعل كائن حى مع بيئته. وبالتالي، فإن الأرض، وربما الكون ككل، يجب أن تكون، من وجهة نظر طبيعية، موجودة بالتأكيد منذ عصور طويلة سابقة على وجود أى كائن حى. ولا يمكن أن يكون هناك شيء مثل الخبرة أثناء هذه العصور. ولا بد أن يكون الكون أكثر اتساعاً من الكائنات الحية الموجودة الآن بداخله، والتى ترتبط بتجاربها. ولو أن ديوى سلم بذلك، واستمر فى إثبات أن المعرفة البشرية مقيدة بالخبرة، لكان مجبراً على أن يسلم بأن الكون كما يوجد فى ذاته بمعزل عن خبرات الكائنات الحية

لا يمكن معرفته. وهذا الموقف الأخير يشبه موقف سبنسر.

ويبدو أن ديوي يكتب في أحيان أخرى كما لو كان فيلسوفاً وضعياً، لوجود بعض نقاط التشابه مع كونت، وجون سبتوارت مل. وإذا فسرنا ديوي هكذا، فإن موقفه سيكون شيئاً من هذا القبيل: إن كل ما نعرفه هو الخبرة؛ ومن العبث أن نسأل ماذا يوجد عدا ذلك، إذا لم يوجد أى شيء على الإطلاق. غير أننا نستطيع أن نتعلم كثيراً عن الخبرة، ونطور العلوم الطبيعية، وندرس مناهجها، ونتج على ضوءها العلوم الاجتماعية التي تساعدنا في بناء مجتمع أفضل.

ومن المرجح أن يكون التفسير الصحيح لفلسفة ديوي العامة الخاصة بالخبرة هي أن نقول إنه يختلف أتم الاختلاف عن البدائل التي افترضناها من قبل؛ كأن نقول إنه لم يعر اهتماماً بالمشكلات البعيدة التي اهتم بها كل الفلاسفة العظام قبله تقريباً. وليس مهماً عنده عندما نقرر هل هو فيلسوف مثالي، أو فيلسوف طبيعي، أو فيلسوف لا أدري، أو فيلسوف وضعي. إذ قادته بيئته في الغرب الأوسط العملية أثناء السنوات التي أخذت فيها فلسفته صورتها المحددة إلى أن يستنتج أنه يجب على الفيلسوف أن يحصر نفسه في مشكلات تتصل بكيفية إحداث نظام اجتماعي أفضل، وبأبحاث في الميادين التي تكون في متناول الفيلسوف - مثل التربية والتفكير التأملی - وتساعد بصورة مباشرة أو غير مباشرة في هذه المهمة. وقد طور الفيلسوفان اللذان ستتناول آراءهما فيما بعد، وكلاهما ولدا في العام الذي ولد فيه ديوي، فكرهما في بيئتين مختلفتين أتم الاختلاف، وسنجد أنها اهتمت اهتماماً شديداً بتقديم تفسيرات لطبيعة الواقع البعيدة بينما لم يهتم ديوي بهذه المشكلات.

إن إسهامات ديوي الهامة التي قام بها، والتي خولته لأن يندرج بين فلاسفة عصره العظام لم تكن في الميتافيزيقا، ولكن في ميادين الفلسفة الأخرى. لقد أدخل روحاً جديدة إلى الفلسفة الحديثة لا تُقدر بثمن عن طريق اقتراحاته لإصلاح التربية، وتحليله المشرق لعمليات المنطق والتفكير التأملی، وتوضيحه لمثل الديمقراطية، وإصراره على أن الفن يجب أن يتكامل مع الحياة، ومواجهته الشجاعة لصعوبات الحقبة الحالية التي يعوقها قصور العادات والتقاليد.

REFERENCES

Autobiographical:

Personal Statement, in *Contemporary American Philosophy*, Vol. II, edited by G. P. Adams and W. P. Montague.

Semi-popular Works by Dewey :

School and Society (education).

How We Think (education and reflective thinking).

Human Nature and Conduct (ethics and social psychology).

The Public and Its Problems (Political Philosophy).

Freedom and Culture (Political and social Philosophy).

Art as Experience (aesthetics).

A Common Faith (religion).

Ethics (with James H. Tufts).

Democracy and Education (education).

Characters and Events (essays, largely social and political).

More Technical, but Dewey's Best Statements of His Philosophy as a Whole:

Experience and Nature (Carus Lectures).

The Quest for Certainty (Gifford Lectures).

Logic.

Decidedly Technical Works by Dewey:

Essays in Experimental Logic.

The Philosophy of John Dewey (Selections, edited by J. Ratner).

Interpretations and Evaluations:

Sidney Hook, *Hohn Dewey*.

P. A. schilpp, editor, *The Philosophy of John Dewey*. This Volume contains a biography of Dewey by his daughter, critical essays by American philosophers with Dewey's replies, and a full bibliography of Dewey's writings down to October, 1939.

الفصل الثالث والعشرون

هنرى برجسون

١- مدخل

ولد «هنرى لويس برجسون» عام ١٨٥٩ فى باريس^(١)، حيث تعلم فى «ليسيه كوندورسيه» و«مدرسة المعلمين العليا». وعلى الرغم من أنه اهتم بالعلم والأدب معاً، فإنه كرس انتباهه الأول للفلسفة، التى تعلّمها كشاب فى معاهد إقليمية متعددة (وهى تقابل تقريباً المدارس الثانوية الأمريكية والمعاهد العليا) ثم عاد إلى باريس، حيث اشتهر عندما أصبح أستاذاً للفلسفة فى ليسييه هنرى الرابع من عام ١٨٨٩ حتى عام ١٨٩٧. وبعد أن قام بالتدريس ما يقرب من ثلاث سنوات فى المدرسة التى تلقى فيها تعليمه - وهى مدرسة المعلمين العليا - ذاع صيته كمحاضر فى «الكوليج دى فرانس» من عام ١٩٠٠ حتى عام ١٩٢١. واضطر أولئك الذين كانوا يرغبون فى سماعه إلى أن يأتوا إلى محاضراته قبل الموعد بنصف ساعة لكى يضمّنوا وجود أماكن لهم، كما قام أثناء الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ بزيارة إسبانيا، وأمريكا، على رأس بعثات لكى يعرض قضية فرنسا.

وبعد استعادة السلام، رأس لجنة التعاون الفكرى التابعة لعصبة الأمم. وكان عضواً فى الأكاديمية الفرنسية، وأكاديمية العلوم، ومجلس وسام الشرف الفرنسى. وحصل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٢٨. كان الفلاسفة الفرنسيون فخوريين به، غير أن بعضاً منهم لم يكونوا أتباعاً له بلا تحفظ، لأنهم فضلوا إما التراث العقلى، أو المنهج الاجتماعى عند كونت ودور كايم. ومع ذلك، كان تأثيره ملحوظاً إلى حد ما، ويدين له تقريباً، كل فيلسوف معاصر فى كل مكان بشيء ما.

ولد برجسون فى نفس العام الذى ولد فيه ديوى. وقد تأثر كلاهما بجيمس (الذى كان من بين الأوائل الذين جعلوا فلسفة برجسون معروفة للعالم الذى يتحدث اللغة الإنجليزية عن طريق تفسير لطيف فى كتابه الكون المتعدد). ويُقارن برجسون، فى الغالب، بجيمس وديوى، وكان، فى الواقع، يلقب فى بعض الأحيان بالفيلسوف البرجماتى. ومع

ذلك، يبين مدخله للترجمة الفرنسية لكتاب جيمس «المذهب البرجماتي» أنه على الرغم من إعجابه بجيمس، فإنه لم يكن برجماتيًا. ويعتقد برجسون، شأنه شأن جيمس وديوى، أن التغيير أكثر واقعية من الثبات، وأن الزمان لا بد أن يؤخذ بجديّة واهتمام ولا يُنظر إليه على أنه ظاهر، وأن الإنسان يمتلك إرادة حرة، وأن المدركات والمفاهيم تتكون لكى تساعدنا على أن نعمل بفاعلية. غير أن برجسون يختلف عنهما في أنه لا يعتقد أن فائدة أدوات التفكير فى الأنشطة تكون أى مفتاح للصدق، فالعكس هو الصحيح تمامًا. وذلك سبب من الأسباب الكثيرة التى تبيّن عدم إمكان تصنيف برجسون على أنه فيلسوف برجماتي أو «ذرائعى». إن المدركات والتصورات، عند برجسون، لا تسط تجاربنا الخاصة بالواقع فحسب، بل تزيّف هذه التجارب بالفعل. إننا لا نحصل على المنظور الصحيح إلى الواقع، الذى يتغير بلا توقف، عن طريق التفكير التأملى، وإنما عن طريق الحدس intuition (الرؤية المباشرة، التعاطف، شىء يشبه الغريزة أكثر من العقل). ونحن ننذكر باستمرار، ولو بصورة غامضة، شلنج والحركة الرومانسية، فى صياغة برجسون الخاصة للحدس، وفى بعض جوانب فلسفته فى التطور.

يقدمُ برجسون فلسفته الأساسية فى أربعة كتب قصيرة نسبيًا، عمل فى كل منها عدة سنوات بصبر وتؤدة، قارئًا بتوسع فى العلم والآداب التى تمت بصلة للمشكلات التى اهتم بها. كانت دعاباته البارعة وتشبيهاته المجازية مشرقة، شريطة أن يهتم القارئ بملاحظة التحفظات التى أدخلها عليها. ولكل كتاب من كتب برجسون أهمية أدبية وفلسفية كبيرة. والترجمات الإنجليزية، التى أُحيلت إلى برجسون ليوافق عليها، تمثل فكره بدقة، فهى تحتفظ بأكثر من السحر الأدبى للأصل، كما يحدث كثيرًا فى الترجمات السليمة.

ويؤكد أول كتاب من هذه الكتب، رسالته فى الدكتوراه «رسالة فى معطيات الشعور المباشرة» «Essai sur Les donnees immediates de La Conscience» (عام ١٨٨٩، وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان الزمان وحرية الإرادة) أن الواقع فى حالة «دوام» أو «ديمومة»، أى فى حالة اتصال فى الزمان، لا ينقطع إلى الأجزاء على نحو ما يحاول عقلنا تفسيره عندما يسعى إلى قياس مسافات الزمان عن طريق مصطلحات المكان - وأن حياتنا فى الزمان اللامكانى حرة بمعنى ما، أى أنها غير مقيدة. ويزعم كتاب «المادة والذاكرة» (١٨٩٦) أن المخ البشرى هو الأداة التى يتصل الذهن بواسطتها مع العالم الخارجى، وأن الإدراك الحسى هو عملية تمثل بواسطتها إمكانات الفعل أمام الذهن

وتكون الأفعال المناسبة ممكنة، وتشارك ذكريات الماضي في هذه العملية. وليس الذهن أو النفس نتاجاً لعمليات جسمية، بل هو شيء مستقل، يتصل الجسم بواسطته مع العالم. ويدعم برجسون هذه الصياغة للثنائية أو مذهب التأثير المتبادل، وهي تطوير لصياغة ديكرارت، عن طريق واقعى فقدان الذاكرة، وفقدان القدرة على الكلام، واضطرابات أخرى، يسرد تاريخها بتوسع. إن تصورهِ للذاكرة عميق، وكان له تأثير ملحوظ على الفلاسفة على أقل تقدير. وهذان الكتابان، رغم أهميتهما على جانب من الصعوبة، ولهذا يُنصح المبتدئ بأن يقرأ في البداية ما ينظر إليه برجسون نفسه على أنه أكثر كتبه أهمية^(٢)، وهو «التطور الخالق» (١٩٠٧) (*). والكتاب الرابع في السلسلة هو «منبعاً الأخلاق والدين» الذي ظهر عام ١٩٣٢ (**). ومن كتب برجسون قليلة الأهمية، الكتابان اللذان يهتمان القارئ العادى ربما بصورة كبيرة وهما: مدخل إلى الميتافيزيقا^(***)، وهو بيان شبه شعبى مركز لبعض النظريات الأكثر أهمية الموجودة فى كتابيه الأوليين الرئيسيين، وكتاب «الضحك»، وهو مقال شعبى يطبق فيه فلسفته العامة على تفسير الكوميديا.

٢ - الدفعة الحية

دعنا نقرب، بالتالى، من فلسفة برجسون من وجهة نظر التطور الخالق. هذا المصطلح يعنى أن التطور عملية خلاقية، تستمر فى الزمان، وليس محدداً سلفاً، سواء عن طريق خالق عالم وقادر، أو عن طريق مادة تحكمها قوانين آلية. التطور يأخذ مجراه بصورة تلقائية وفق توجيه الدفعة الحية أو الدافع الحى (كما يترجم كتاب كثير من مصطلح الدفعة الحية L'élán Vital فى الإنجليزية) والدفعة الحية هى الله؛ بالمعنى الذى يؤمن به برجسون بالله، والذى يختلف، كما سنرى حالاً، أتم الاختلاف عن اللاهوت التقليدى.

(*) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور بدیع الكسم عام ١٩٤٨ (المراجع).

(*) ترجمه إلى اللغة العربية سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم ط/٢ بيروت عام ١٩٤٨ (المراجع).

(***) وهو فى الواقع مقال - وليس كتاباً - ظهر فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩٠٣. وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد علي أبو ريان، وجعله ملحقاً لكتابه «الفلسفة ومباحثها» ص ٢٥٥ وما بعدها، وأصدرته دار المعارف بالقاهرة (المراجع).

تذهب الدارونية الجديدة، في الصورة التي تطورت بها تحت تأثير «فايزمان» (*) وآخرين في معارضة سبنسر، إلى أن تغيرات تظهر تلقائياً في جزء الخلية الحية الملقحة (أى نسج الخلية التناسلية، البويضة والحيوان المنوى)، وتنتقل إلى جزء الخلية الحية الملقحة لأجيال متعاقبة بغض النظر عن التعديلات (أى الخصائص المكتسبة) التي قد تحدث في بقية جسم كائن حتى مفرد أثناء حياته. وعندما تكون هذه التغيرات ملائمة للكائن الحي في كفاحه من أجل الوجود، فإنه يبقى، وترث أنساله التغيرات الملائمة عن طريق جزء الخلية الحية الملقحة. ويقبل برجسون المزاعم الدارونية الجديدة فيما يتعلق باتصال جزء الخلية الحية الملقحة وانتقال تغيرات عن طريقها من جيل إلى آخر. واستاء، على العكس، من فشل دارون والدارونية الجديدة في تفسير أصل التغيرات بأى طريقة مرضية ومقنعة. ويعتقد برجسون أنه لكي نفسر هذا الأصل، لا بد من إحياء تصور «لامارك» للحاجة، التي يوحد بها برجسون بالدفعة الحية. هذه الدفعة الحية، كما يرى برجسون، تنتج تغيرات جديدة في جزء الخلية الجرثومية وتنقلها إلى أجيال متعاقبة. وليست الدفعة الحية مجهوداً فردياً بالضرورة، لأنها مشتركة بالنسبة لكل أعضاء نوع ما، كما بين «دى فريز» (**)، في تجاربه على زهرة الربيع المسائية التي وجد فيها أن الطفرات إلى أنواع جديدة تحدث بين أفراد كثيرة في نفس الوقت. أما الدفعة الحية فهي مشتركة بين جميع الموجودات الحية؛ فهي مبدأ محايث ومرشد لكل تطور عضوى.

وينجم عن ذلك أن التغيرات ليست نتيجة آلية لفعل البيئة المباشرة، كما افترض سبنسر. ويتضح الفرق بين برجسون وسبنسر عن طريق تفسيراتهما الخاصة لتطور العيين. إذ اعتقد سبنسر أن هذا التطور يبدأ بالتأثير الآلى للضوء على خلية حساسة في كائن عضوى سابق، قام بتعديل بنيته. أما برجسون فيرى أن التعديل في بنية الخلية يرجع إلى الدفعة الحية التي تعمل في جزء الخلية الجرثومية التي نشأ منها الكائن الحي. ولكى يؤكد

(*) أوجست فايزمان (١٨٣٤ - ١٩١٤) عالم الماني في البيولوجيا، بعد أحد مؤسسي علم الوراثة وأبرز ممثلي الدارونية الجديدة من مؤلفاته «نظرية الوراثة» عام ١٨٩٣، و«نظرية التطور» عام ١٩٠٤ (المراجع).

(**) دى فريز (هوجو) ١٨٤٧ - ١٩٣٥ عالم نبات هولندي، وأستاذ علم النبات في جامعة أمستردام (١٨٧٨-١٩١٨)، اكتشف في سلسلة من التجارب أجراها على نبات زهرة الربيع المسائية حدوث تغيرات تبلغ من الضخامة حداً تكون معه غطاً جديداً كل الجدة. وقد أطلق على هذه التغيرات اسم «الطفرات» تمييزاً لها عن التغيرات الضئيلة (المراجع).

برجسون فرضه، يلفت الانتباه إلى التشابه القوي بين عين بعض الحيوانات الرخوة (مثل الحلزون والمحار) والإنسان. فبنية العيون البشرية ووظائفها وكذلك بنية الحلزون ووظائفها هي هي بصورة كبيرة. ومع ذلك تكون تطورات الاثنين الجينية مختلفة أتم الاختلاف. وتنشأ الشبكية في الحيوانات الرخوة مباشرة من الطبقة الخارجية، أما في الإنسان والحيوانات الفقرية الأخرى، فتنشأ الشبكية من تمدد المخ (الدماغ) الأولى. لقد تحققت نفس النتيجة، من حيث الأساس، في الحيوانات الرخوة والإنسان، على الرغم من أن التطور مرَّ بمراحل مختلفة حتى يبلغها. هل يمكن أن نسعى ذلك صدفة؟ من المعقول جداً أن نقول إن الدفعة الحية حاولت أن تطور العين وأن ترى بالتالي، وتبلغ غايتها من خلال طرق مختلفة في الحاليتين. إن نوعاً من التخطيط كامن في الموجودات الحية، ويستمر من جيل إلى آخر (٣).

إن الدفعة الحية تربط كل الأجيال معاً. فعن طريقها يتحد إنسان اليوم مع أسلافه البعيدين للغاية الذين يرتدون إلى كتلة المادة الهلامية البروتوبلازمية القليلة التي ربما كانت في جذر شجرة الحياة الخاصة بالنسب على الأرض. إن الموجود الحى المفرد هو علاوة على ذلك درب نافذ تنتقل الدفعة الحية بواسطته من جيل إلى آخر. وتواصل الدفعة الحية السير إلى الأمام باستمرار، متغلبة على العقبات التي تقف في مسارها متى استطاعت، وتستخدم الوسائل المتاحة.

٣ - الغريزة والعقل (الذكاء)

مرَّت الدفعة الحية، منذ أن بدأت مهمتها الدنيوية في المادة الهلامية البروتوبلازمية الأصلية، في طرق مختلفة، متمثلة في كل مكان مادة لا عضوية ومكونة كائنات حية، وبإذلة أقصى جهدها. طوّرت في حالة النباتات القدرة على امتصاص العناصر المعدنية الضرورية لبقائها من الهواء والتربة مباشرة. ولذلك، فقدت النباتات بوجه عام القدرة على الحركة، والوعى الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة. إن قشرة الحيوانات الرخوة التي يلتف فيها بروتوبلازم النبات لاتمنع النباتات من الحركة، بل تعزلها عن المنبهات الخارجية التي تثير الحيوانات وتجعلها بقلّة. ومن ثم تصبح الدفعة الحية في النباتات خامدة، ليست لا واعية تماماً مثل الحجر، بل تخمد وتنزع إلى الركود.

أما الدفعة الحية في الحيوانات، فأتجاهها مختلف. إذ لا نستطيع الحيوانات أن تأخذ الكربون والنتروجين من التربة والهواء بصورة مباشرة، فهي تبحث عن النباتات التي تحدد هذه العناصر من أجل التغذية، أو عن حيوانات أخرى تتغذى على النباتات. ولذلك لا بد أن تكون الحيوانات قادرة على الحركة حولها لكي تجد غذاءها، ولا بد أن تمتلك وعياً لكي تستطيع أن تتحرك. إن الحركة والوعي متلازمان. وكلما كان الحيوان أكثر نشاطاً، امتلك وعياً أكثر. ويرجع تطور المخ والجهاز العصبي إلى تقسيم العمل: إذ يصبح النشاط الغامض المنتشر في كل كائن حتى ذى الخلية الواحدة محصوراً في خلايا متخصصة عند الحيوانات العليا. ولا يُخلق الوعي عن طريق الجهاز العصبي، الذي يكون مكاناً مختصاً بما كان نشاطاً غامضاً لجميع خلايا الكائن الحي قبل ظهوره.

ويغلب على النباتات، كما رأينا، السبات والركود، وتصبح خامدة. ويسير تطور الحيوانات في اتجاهات أربعة أساسية، تسعى فيها الدفعة الحية إلى فعل أكثر، أو وعى أكثر كمالاً. ويتحول اثنان من هذين الاتجاهين، اللذين ينتهيان بحسب الترتيب بالحيوانات الشوكية (أعنى نجمة البحر)، وبالحيوانات الرخوية ليكونا ممرين مسدودين: أى تحيطهما أغلفة واقية ومحارات، وتكون مجبرة على حركات، ويتبع ذلك سبات جزئي، على الرغم من أن هذا السبات لا يكون عميقاً مثل سبات النباتات. وتتحرك الحيوانات التي تشبه الإنسان (أى الحشرات) والحيوانات الفقرية في اتجاهات أكثر غجاجاً: إذ تستطيع أن تلقى بدرعها الواقى القديم وتتحرك بحرية. ولذلك تبلغ الدفعة الحية نوعين مختلفين من الوعي وهما: الغريزة، التي تكون أكثر تطوراً في النمل، والنحل، والدبور، والعقل (الذكاء)، الذي يوجد في الحيوانات الفقرية، خاصة في الإنسان.

والغريزة هي القدرة على استخدام أدوات عضوية (أى أعضاء جسمية) بدون تعليم: فالحشرة تشعر أكثر مما تفكر. فالدبور، أو الأمفيود كثير الشعر(*)، مثلاً، يضرب ثمانى ضربات متتابة في تسعة مراكز عصبية من مراكز دودة ما، ويمسك برأسها ويضغط عليها حتى إنه يسبب لها شللاً بدون أن تموت. ولذلك تعيش الدودة بضعة أيام وتقدم لحمًا طازجاً ليرقة الدبور. وتشل دبابير أخرى حركة الخنفساء، والصرصار، والعنكبوت. والإنسان الذي يقوم بمثل هذه العملية عن طريق العقل (الذكاء) لا بد أن يكون جراحاً

(*) رتبة من القشريات المائية لها ستة أزواج من الأرجل تستعمل نصفها للماء والنصف الآخر للأرض (الترجم).

مهاراً. ومن البعث أن نفترض أن أسلاف الدبور درسوا هذه الجراحة، واكتسبوا عادة نقلوها إلى ذرياتهم. وليس من المعقول تماماً أن نفترض أن غريزة الدبور هي ربط موفق عرضى لردود أفعال حافظ عليها الانتقاء الطبيعي. كلا، فالغرائز هي تعبير عن نوع ما من حدس مباشر أو تعاطف يوجد لدى الحيوان نحو فريسته، هي قدرة عقلية لا تمتلكها الموجودات البشرية بدرجة متساوية، على الرغم من وجود شيء مماثل في الواقع الذي يدفع الطفل الرضيع لأن يبحث عن صدر أمه. ويقدم برجسون توضيحات أخرى للغرائز، بعضها أكثر جاذبية(٤). ولا شك أن للغريزة حدودها. فهي تُعد الحيوان بأن يفعل أشياء معينة عن طريق الوراثة؛ لكنها لا تقدم له القدرة على التكيف مع ظروف جديدة في بيئة متغيرة تشبه إنجازات العقل (الذكاء).

أما العقل (الذكاء) فهو ملكة استخدام أدوات غير عضوية (مثل الأدوات المصنوعة من مادة غير منظمة). إن إدراكنا الخالص لموضوعات في بيتنا يبين الصورة المجملة عن أفعال نهائية نختار القيام بها، بمساعدة أدوات إن كانت هناك ضرورة لذلك. وعندما ننظر حولنا، تظهر لنا الموضوعات التي نستطيع أن نستخدمها فقط؛ أي أننا لا نرى ما لا يهمنا بطريقة عملية ممكنة. وتندفع الذكريات من اللاوعي وتمتزج بالإحساسات في كل لحظة لكي تساعدنا في أفعالنا. فكم يكون قدر ما نستطيع أن ندركه، أو إلى حد نعمل بذكاء إذا كان وعينا مقيداً بإحساسات حاضرة؟

إن الغرض الوحيد للعقل (الذكاء) هو أن يجعل الفعل ممكناً؛ وذلك يفسر حدوده. وهذا هو سبب عدم قدرة عقولنا على أن ندرك في عمل العقل (الذكاء) الحركة في اتصالها. ولذلك ينبغي علينا أن نقسمها إلى مجموعة من مواضع ساكنة ليس فيها حركة على الإطلاق. ويساعدنا هذا الإجراء، مع إنه ناقص، على أن نحاكمي حركات الآخرين. ولناخذ مثلاً ليس من عند برجسون وهو: افترض أن صبياً يحاول أن يتعلم رمي كرة البيسبول^(*). إنه يلاحظ أحد لاعبي هذه اللعبة الماهرين؛ يلاحظ وضع جسمه، وقبضته على الكرة، والأماكن التي تشغلها الكرة في لحظات طيرانها المنحنية المتتابعة، والنقطة التي ينتهي عندها مسار الكرة. وعندما يدرّب الصبي نفسه، فإنه يحاول أن يضع نفسه في مواضع اللاعب وحركاته المتتابعة كما يستدعيها من صور ذاكرته الساكنة؛ ثم يلقى الكرة،

(*) البيسبول baseball لعبة أمريكية، تلعب بكرة ومضرب بين تسعة لاعبين (المترجم).

ويلاحظ إلى أي حد يناظر مجراها إلقاء اللاعب. وحتى الآن لا يكون إلقاء اللاعب. في الحقيقة، ربطاً لمواضع ساكنة، شريطة أن يكون، بحق، لاعباً جيداً. فهو حركة متصلة من اللحظة التي رفع فيها ذراعه حتى رمى الكرة من يديه. إن الصبي لا يتعلم مطلقاً رمى الكرة بطريقة جيدة حتى يصبح لعبه حركة واحدة متصلة أيضاً، وليس ربطاً منقطعاً بين مواضع مختلفة.

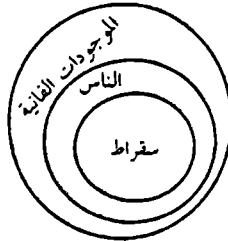
إن عقولنا ترد الحركة باستمرار إلى تجمع من حالات ساكنة على نحو ما فعل الصبي. فنحن نقول، مثلاً، إن قطاراً يتحرك بمعدل أربعين ميلاً في الساعة: كما لو قطع في البداية مسافة زمنية واحدة ساكنة من الميل، ثم يقطع مسافة أخرى، وهكذا. إننا نزيغ الطبيعة الحقيقية للحركة، والديمومة، عندما نقسمها إلى مسافات ساكنة. ويعمل العقل مثل جهاز الصور المتحركة - وهذا تشبيه من تشبيهات برجسون: فآلة عرض الأفلام السينمائية تلتقط عدداً كبيراً من الصور الآتية ليست فيها حركة على الإطلاق، ثم تُعرض هذه الصور بسرعة كبيرة على الشاشة، ويستقبل المشاهدون وهم الحركة من هذه الصور الثابتة المتتابعة. (كانت هذه المقارنة مناسبة جيداً عام ١٩٠٧، في العام الذي ظهر فيه كتاب «التطور الخالقي»، ويذكر القراء الآثار المتقطعة على شاشة السينما في ذلك العصر. ولا تزال المقارنة صحيحة من حيث المبدأ، على الرغم من أن وهم الحركة أصبح تاماً الآن).

إن مفارقات «زينون»، كما يرى برجسون هي ألوان من السفسطة القديمة التي تقوم على وهم مؤداه أن الحركات تتكون من وحدات ساكنة. فالسهم لا بد أن يكون في حالة سكون إذا شغل أي مكان، وإذا كان في حالة سكون، فإنه لا يستطيع أن يتحرك؛ وبالتالي تكون الحركة مستحيلة. وأخيل لا يستطيع أن يلحق السلحفاة على الإطلاق؛ لأنه بعد أن تتحرك السلحفاة إلى مكان معين، لا بد أن يقطع أخيل هذا المكان بينما تكون السلحفاة قد تحركت إلى مكان آخر. ومع ذلك، فإن حركة أخيل، في حقيقة الأمر، لا تنقسم إلى أماكن ساكنة على الإطلاق؛ فهي حركة متصلة. إن مركبتين تمران في ملعب ثابت في اتجاهين مختلفين تتحركان بمعدلات مختلفة، تعتمد على ما إذا كانت حركة كل منهما تقاس عن طريق موضع الأخرى أو عن طريق موضع الملعب. إن كل مفارقات «زينون» تقوم على افتراض هو أن الزمان مكون من حركات منفصلة في المكان. إن الزمان الحقيقي هو ديمومة متصلة، أي لا صلة له بالمكان على الإطلاق. ومع ذلك، فمن المناسب لأغراض عملية لنا

أن ندرك العالم ونصوره على أنه مكون من موضوعات منفصلة ثابتة في أجزاء مختلفة من المكان، وأن نقيس الحركات عن طريق مسافات ثابتة. إنه يجب علينا أن نفعل ذلك، لأنه يمكننا من أن نعمل، غير أنه يزيغ الواقع. فالخريطة مفيدة للغاية؛ لأنها تساعدنا على أن نعرف الطريق، ومع ذلك لا تكون تمثيلًا كافيًا - اللهم إلا لأغراض محدودة - للمنطقة التي ترمز إليها.

إن الإنسان حيوان اجتماعي؛ فهو يحتاج إلى أن يتواصل مع أقرانه. ولذلك يستخدم الكلمات (أى الرموز، نوع من الأدوات)، ويطور اللغات. والحشرات اجتماعية، أيضًا، غير أنها تتواصل عن طريق التعاطف الغريزي، أى أن شعورًا مشتركًا يربطها معًا فى أداء مهامها، وإشاراتها قليلة، ولا تحتاج إلى كلمات. وهذا هو السبب فى أنها لا تفعل شيئًا جديدًا: إذ أن مهامها هى نفس مهام أسلافها، وهى لا تستخدم الأدوات. أما الإنسان، فإنه، على العكس، يفعل أشياء جديدة، يحتاج فيها إلى مساعدة أقرانه. ولذلك اخترع الإنسان الكلمات، والكلمات هى أدوات متحركة، ولا تتصل بالموضوعات التى تدل عليها.

وتشبه التصورات الموضوعات المادية الموجودة فى مكان إلى حد كبير. ويمضى تفكيرنا التصورى فى أقيسة مكانية. خذ هذا القياس: «كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط فان». الصورة هنا هى أن سقراط موضوع متضمن داخل مكان، أى «الناس»، بينما «الناس» متضمنون داخل مكان أكبر وهو «الموجودات الفانية»، وما هو متضمن داخل مكان أصغر لابد أن يكون داخل مكان أكبر يتضمن المكان الأصغر. وتبين الدوائر التى نستخدم لتوضيح المنطق التصورى كل ذلك. إن كل برهان منطقي؛ سواء برهان تضمن الألفاظ أو استبعادها، أو برهان أنواع أخرى من العلاقات - مثل «أكبر من»، «أقل من»، «مساو ل»، «متغير» ... إلخ، يتضمن مقارنات مكانية من نوع أو آخر.



إن كل ذلك مفيد للغاية لأغراض عملية تمكنا من أن نكيف أنفسنا مع موضوعات العالم الخارجى المادية كما تدخل إلى إدراكنا وتفكيرنا. لكنه ليس الحقيقة الواقعية للعالم الخارجى. ولا يزال يصدق ذلك على ذاتنا: فعندما نحاول أن ننظر بالداخل، ونفهم ذاتنا، فإننا نحاول أن نخضع حياتنا الداخلية للمكان، التى لا تكون مكانية على الإطلاق، ولا يمكن أن نفهم إلا بصورة حدسية فقط، وليس بصورة تأملية. وهذا هو سبب اعتقادنا أن حاجتنا لا بد أن تكون مسببات لأسباب، وسبب سكننا فيما إذا كانت إرادتنا حرة. إن حياتنا الداخلية ليست فى مكان على الإطلاق، ولا تخضع لقوانين السببية العلمية.

إن حياتنا الداخلية هى، على العكس، تدفق أو ديمومة لا توقف، متغيرة باستمرار، ممتدة باستمرار، يسير فيها الماضى معنا بواسطة الحاضر الذى ينزلق إلى مستقبل غير محدد. ويمكن أن نفهم هذه الحقيقة بصورة حدسية. إن حدسنا بالإرادة الحرة له ما يبرره. والمستقبل مفتوح أمامنا، وتقرر ذاتنا الكلية ما نفعله. وبهذا المعنى تكون إرادتنا حرة (٥).

إن الدفعة الحية لا تكون ناجحة إلا من بعض الوجوه فى تطورها الدنيوى. فهى تصبح خامدة وراكدة فى النباتات، وتكون غارقة فى سبات فى الحيوانات شوكية الجلد والحيوانات الرخوية، ولا تبلغ استبصاراً حدسياً فى الحشرات إلا على حساب حصر نفسها بمعرفة موروثه. وتبلغ فى الإنسان ضبطاً ملحوظاً للطبيعة عن طريق العقل أو الذكاء، على حساب الغريزة والحدس إلى حد كبير. وإذا استطاع الإنسان أن يستمر فى استخدام العقل من أجل حاجات عملية مباشرة، واستطاع أن يسترد فى الفلسفة شيئاً من النظرة الحدسية فى الحياة والديمومة الحقيقية التى فقدتها أسلافه، فإن مجرى الدفعة الحية يصبح أكثر نجاحاً، ويبلغ الإنسان حرية أكثر ثراء، وحياة أكثر كمالاً. (وتصبح هذه العبارة الأخيرة أكثر وضوحاً إذا أعدنا مراجعتها بعد قراءة القسم الختامى من هذا الفصل).

٤ - الحياة والمادة

ردت النظريات العلمية الأخيرة عن المادة، المادة إلى الحركة - أى إلى سرعات من نوع أو آخر. فلم تعد الذرة تتصور على أنها جزء صغير من جوهر صلب لا يتغير: بل أصبحت كوتاً صغيراً يتألف من حركات، وشحنات كهربائية. ولقد اعتدنا أن ننسب الحركة إلى

موضوعات عاطلة، أما الآن فقد تحققنا من أن الحركة هي التي تنتج الموضوعات. ويصعب على غير المتخصص أن يفهم التفسير العلمي الجديد؛ بسبب ميل عقولنا المتأصل لأن تفكر بصورة ثابتة، أي أن تقيس الحركة بألفاظ مكانية وتجعلها تابِعاً لحالات ساكنة.

إن حركة العالم الفزيائي الخارجى تميل إلى التوقف، وفقاً لقانون انحلال الطاقة عند «كارنو» (*). فالصور العليا للطاقة فى مجموعتنا الشمسية نقل درجة حرارتها بالتدريج، ثم تنتشر على شكل أشعة فى الفضاء. والحياة هى عملية مناقضة لعملية المادة التى تنخفض وتقل. وتحاول الحياة، على كوكبنا، أن تحتزن بعضاً من الطاقة التى تتبدد وتجعلها متاحة. فالنباتات تجمع الطاقة الشمسية وتحتزنها فى أجسامها، وتستخدمها فى أفعالها. إن الدفعة الحية، بمعنى آخر، طوّرت الكائنات الحية النباتية والحيوانية عن طريق اختطاف الطاقة الشمسية وحفظها. إن الحياة بالتالى، بمعنى ما، حركة صاعدة فى مقابل حركة المادة الهابطة. وتقدم صور الحياة المختلفة المراحل المتعددة التى مرّت بها الدفعة الحية فى هذه الحركة الصاعدة. وقد ننظر إلى الحياة على أنها، أساساً، تيار يُرسل عن طريق المادة، تستمد منها ما تستطيع. وفى كل مكان، باستثناء الإنسان، تصل الدفعة الحية إلى طريق مسدود، فمعه وحده تستطيع مواصلة السير فى طريقها، وحتى فى حالته يُضحى بالحدس والغريزة فى سبيل العقل أو الذكاء إلى حد كبير. وقد ننظر إلى التطور العضوى على الأرض كما لو كان وجوداً غامضاً لا شكل له (أى الدفعة الحية) قد حاول أن يحقق نفسه وأنه لا ينجح إلا على حساب التخلّى عن جزء منه أثناء سيره.

وبناء على هذه النظرة إلى الحياة، يرفض برجسون المذهب الآلى والمذهب المادى من حيث إنهما تفسيران للتطور العضوى. فليست الحياة نتاجاً للمادة على الإطلاق. بل هى تيار مضاد يُنشئ الكائنات الحية من المادة. ويرفض برجسون كذلك ما يطلق عليه اسم «المذهب الغائى»؛ أى كل أنواع الغائية التى تفترض أن الكائنات الحية تظهر وفقاً لخطة محددة ثابتة، سواء تصورنا هذه الخطة تصوراً إلهياً على أنها خطة خالق، أو تصورناها

(* كارنو Carnot (يقولاً ليونارد سادي) ١٧٦٦ - ١٨٣٢ عالم فزياء فرنسي مؤسس علم الديناميكا الحرارية الحديث اشتهر بمبدأ كارنو الذي وضعه وهو يعدّ القانون الثاني للديناميكا الحرارية، توفى بالكوليرا وهو شاب (المراجع).

على أنها قانون عقلي للترتيب في الكائنات الحية نفسها (على نحو ما فعل أرسطو، ودريش^(*)، وآخرون). كلا، فالدفعة الحية ليست مادة تعمل وفقاً لقوانين كيميائية، كما يزعم الفلاسفة الآليون. وهى ليست خطة عقلية محددة من قبل. فهى تسير فى نشاطها الخالق مثل الشاعر أو الفنان. أو - إذا أخذنا مثلاً مبتدلاً، غير أنه أكثر ألفة لمعظمتنا - كالتطالب الجامعى الذى يقوم بإعداد مقال عن موضوع ما يتطلب قراءة وتأملاً، وتفكيراً أصيلاً ومعالجة. فالتطالب لا تكون لديه عادة خطة مفصلة خاصة به موجودة كلها قبل أن يبدأ بحثه. وتطور أفكاره كلما سار، أى أن الموضوع يختمر فى ذهنه بالتدرج. ويقوم بتعديل خطته كلما تقدم. وقد يتحول مقاله لأن يكون جزءاً متألّفاً من عمل يلاقى ثناء كبيراً. غير أنه قبل أن يبدأ، لم يستطع أن يتنبأ بالضبط بما يشرع فى كتابته. وهذا المثال يشبه الطريقة التى يعتقد برجسون أن الدفعة الحية تسير بواسطتها فى طريقها. ولا يقدم برجسون اسماً لتفسيره للتطور لكى يميزه عن المذهب الآلى والمذهب الغائى اللذين رفضهما. ويطلق عليه البعض أحياناً «الغائية المحايثة»، التى ربما تكون اسماً جيداً مثل أى اسم آخر، ولانكون غامضة لو أنها فُسرَت بدقة وعناية.

ويؤمن برجسون بعالم ينمو؛ طالماً أن نشاط الدفعة الحية فعال ومنتج. إن المذهب الآلى ينظر إلى كل نشاط أيّاً كان، بما فى ذلك نشاط الموجودات الحية، على أنه محدد من قبل فى الماضى عن طريق قوانين ثابتة، حتى إنه، كما يذهب برجسون، لا يحدث شىء جديد بالفعل أبداً، بل إن ما يحدث هو تجمعات مختلفة الربط لما هو موجود بالفعل (أى الذرات، الألكترونات، أو ما هو غير موجود). أما المذهب الغائى، فهو ليس سوى المذهب الآلى معكوساً: أى أن الحاضر محدد سلفاً عن طريق خطة أو هدف مستقبلى ثابت، يتجه إليه كل الخلق: وبذلك يكون التطور مسألة متتهية وناضبة؛ فليس هناك جده، ولا تلقائية، ولا حرية. ويعتقد برجسون، فى مقابل المذهب الآلى والمذهب الغائى، أن «أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار»؛ أى أن الحياة تستطيع أن تنتج ألواناً من الجده، وتصنع مخلوقات

(*) دريش Driesch (هانز) ١٨٦٧ - ١٩٤١ عالم بيولوجيا وفيلسوف الماني، وضع فلسفة حاول فيها إحياء تصور أرسطو لاسيما فكرة «الكمال الأول» - كتب «تاريخ الحياة» عام ١٩٠٥، و«الفلسفة العضوية» عام ١٩٠٩ (المراجع).

جديدة، وتسير على بحار مجهولة، تخرع خرائط لنفسها كلما أبحرت، وتغير مجراها عندما تريد. وإذا تعقب مؤرخ للأحداث البشرية الماضية متابعتها فيما يبدو له على أنه سببية ضرورية، فإنه يخلع نفسه. وإذا استطاع أن يفعل ذلك بحق، فإنه يتبأ أيضاً بأحداث المستقبل بدقة، كما يفعل علماء الفلك وعلماء الفيزياء إلى حد ما - الذين يعالجون مادة لا عضوية لا يحدث فيها شيء جديد. ولما كانت الدفعة الحية نشطة، تخلق الوائناً من الجدة، فلن يكون مستقبل الموجودات الحية أبداً تكراراً ألياً لماضيها، ولن يكون التنبؤ مستحيلاً على الإطلاق.

ويبدو برجسون فيلسوفاً ثنائياً في معظم ما كتبه. ففي كتابه «المادة والذاكرة» نجد أن المادة المرتبة كصور معروضة أمام الذهن بواسطة المخ من أجل الفعل الذى يتم اختياره متأثراً بمساعدة الذكريات المناسبة التى تظهر فى الوعي. ويبدو ذلك على أنه، بالتأكيد، تفاعل بين العقل والمادة، أى صورة من المذهب الثنائى. وفى كتابه «التطور الخالق»، يصف الدفعة الحية بأنها تتحرك فى الاتجاه المقابل للمادة، وتُشئ الكائنات الحية من المادة، وتخزن طاقة تقل وتنقص فى تلك الكائنات. وتفترض هذه الوجهة من النظر، بالتأكيد، ثنائية حادة بين الدفعة الحية والمادة، اللتين لا يتج إحداهما الأخرى، ولا يمكن رد إحداهما إلى الأخرى بأية طريقة.

وهناك، على العكس، فقرات قليلة يبدو فيها أن ميلاً نحو الواحدة موجود فى فكر برجسون، وأنه تغلب على الثنائية الظاهرية. فكل الواقع ديمومة - أى أنه زمان لا يحده مكان، وينمو، ويتمدد، وحر، وغير مشروط. وليست مادة الفيزياء ومادة موضوعات الحس المشترك حقيقية؛ لأنها ليست سوى تزييفات لحركة حقيقية، تزييفات صنعتها أذهاننا وعقولنا لأغراض عملية فقط. ولا تناقض الديمومة الحقيقية الموجودة فى العالم الخارجى بصورة حادة ما هو موجود بداخلنا.

ويوجد هذا الميل نحو الواحدة فى إحدى الفقرات الأكثر سحراً وروعة، على الرغم من أنها من الفقرات الأكثر غموضاً أيضاً، فى أعمال برجسون - وهى الأجزاء النهائية من الجزء الثالث فى كتاب التطور الخالق (٦). تصور إناء من الماء يغلى ويصعد منه بخار فى الهواء، ثم يتكثف إلى قطرات ويسقط مرة ثانية فى الإناء، حيث يصبح بخاراً مرة ثانية، ويصعد مرة أخرى إلى الهواء، ويسقط فى الإناء، أى دورة لا نهاية لها. وتصور، أيضاً، أن

قليلاً من الدفعة الأصلية التي دفعت البخار من قبل إلى أعلى من الإناء يظل مستمراً داخل كل قطرة من قطرات الماء أثناء مساره الهابط، وتصور أن هذه الدفعة التي تظل مستمرة تبدأ تياراً داخل النقطة في اتجاه مناقض لسقوطها. إن كل قطرة من الماء تناظر كوكباً أو نجماً. وسقوط القطرة الهابطة هو انحلال الطاقة. والدفعة الصاعدة التي تظل مستمرة داخل القطرة هي الوثبة الحية التي تتحرك في الاتجاه المقابل للمادة، وتخزن الطاقة وتطور الموجودات الحية.

إن الطاقة تقل هنا في مجموعتنا الشمسية، ومحكوم على هذه المجموعة بالانحلال في النهاية. ومع ذلك، تحدث، في نفس الوقت سلسلة بارعة من تطور خالق على الأرض، وربما على كل الكواكب الأخرى، وربما على الشمس نفسها. وفي حين أن مجموعتنا الشمسية تتجه بصورة تدريجية نحو الانحلال، تبدو المجموعات الأخرى التي توجد في مكان آخر في السموات أنها نشأت من سديمات. إن التطور والانحلال قد يتبعان بعضهما بعضاً بصورة مستمرة في كل مكان في الكون، أي في تتابع مستمر من دوائر. وتستطيع الدفعة الحية في كل جسم سماوي أن تخزن طاقة في الكائنات الحية، في كثير منها كائنات حية مزودة بتركيبات كيميائية مختلفة تماماً عما نعرفه أو نستطيع أن نتخيله. وقد لا يكون هناك حد لتقدم الدفعة الحية المستقبلي؛ فقد تغلب باستمرار على كل العقبات التي تقف في طريقها، حتى الموت.

إذا كانت إحدى وظائف الفيلسوف أن يدرس العلوم بعناية، وأن يستنبط إمكانات تأملية يمكن تصورها على الرغم من أن الملاحظة العلمية لا تستطيع أن تؤكدنا الآن؛ وإذا كان على الفيلسوف - باختصار - أن يتوسط بين العالم والشاعر، وأن يستخدم خياله بحرية: فإن برجسون يكون، بالتأكيد، قد قام بهذه الوظيفة. كما أنه في تفسيره لإمكانات التطور الخالق المستقبلية قد عرض إمكاناتاً ممتعة ربما يكون صحيحاً، ونحن نود أن يكون كذلك ...

٥ - الأخلاق والدين

يعد برجسون في كتابه «منبع الأخلاق والدين» فلسفته الخاصة بالتطور إلى هذين الموضوعين، أي الأخلاق والدين. إن الدفعة الحية هي الله، أو تأتي من الله، ويكون الله فعالاً

فى التطور. الله موجود فى الحياة كلها، ويبلغ مستوى من تحقيق أغراضه فىنا أعلى من الكائنات الحية الأخرى الموجودة على الأرض.

فى الإنسان يوجد دافع غريزى نحو التعاون الاجتماعى والغيرية: وهو يأتى من الله. ومع ذلك، عندما حصل الإنسان على العقل أو الذكاء فى البداية، كان هناك خطر شديد وهو أن تجعله قوته العقلية أنانياً إلى حد كبير، وأن يستخدم عقله المكتسب حديثاً لأغراض فردية تضر المجتمع، وتناقض أغراض الدفعة الحية. ولمنع هذه الكارثة، قامت الطبيعة بدفع الأفراد إلى الشعور بأنهم يواجهون إرادة المجتمع، تلك الإرادة التى يُعبر عنها فى العادات، والتقاليد، والمحرمات، والى يشعرون بأنهم مجبرون على أن يخضعوا لها. وقد زادت المعتقدات الدينية والممارسات التى يُعتقد أنها مفروضة من قبل الآلهة، التى تتطلب الطاعة البشرية، من قوة العادات والتقاليد، والمحرمات. ولذلك تحكمت نشأة الأديان المبكرة وأساطيرها فى النزعة الفردية وضبطتها، وهيات الوقت للدافع الاجتماعى لكى ينمو بصورة أقوى فى الإنسان، كلما أصبح أكثر استتارة ومحققاً مصالحه المشتركة مع أقرانه. ولذلك يربط برجسون فلسفته بوجهة نظر المدرسة الاجتماعية عند «دوركايم» وآخرين الذين عزوا أصل الدين إلى الضبط الاجتماعى والمثل الجمعية التى تحولت إلى تراث. ولقد سار برجسون بعيداً فى دراسته للعمليات السيكولوجية والاجتماعية التى يتضمنها التراث مما يصعب الإشارة إليه هنا. وهذا هو، بالتالى، أول منبع من منبعى الأخلاق والدين - أى التأثير المحافظ، الذى حفظ العقل أو الذكاء المكتسب حديثاً ومنعه من أن يصبح هداماً.

وقد نشأ فيما بعد خطر مضاد فى التطور الاجتماعى البشرى. إذ أصبح ثقل العادات مسؤولاً عن تقاعس الجنس البشرى، عن طريق قصورها وقسوتها، وعن طريق نقص الانفعال الداخلى العميق والطموح. وهُددت الحرية بالضيق، وأصبح التقدم مستحيلًا فى الغالب. وقد منع المنبع الثانى للأخلاق والدين ذلك الخطر. وهذا المنبع هو الحدس؛ فقد اكتسب القديسون العظام والمتصوفة وقادة البشرية الأخلاقيون معرفة ناقبة بالدفعة الحية ذاتها. لقد دخلوا فى اتصال شخصى مع الله، وأصبحوا، بالتالى، مصلحين لهم تأثيرهم، وقادرين على أن يدخلوا فى نفوس آخرين بعضاً من استبصاراتهم فى الحب والعدالة. وعلى هذا النحو ينبغى علينا أن نفسر ديانات البشرية العليا. وعندما يتحدث برجسون عن

هذا المنبع الثاني للأخلاق والدين، يستشهد بـ «وليم جيمس» و«إيفان أندرهيل» (*) والثقات الآخرين في التصوف، وعلم النفس، وفلسفة الدين، ليبين أنه، على الرغم من الاختلافات اللاهوتية وأنواع الصور الموجودة بين الصوفية العظام، فإن الجميع يتفقون أساساً في الشهادة بأنهم يتصلون بحقيقة روحية أعمق مما يعرفها بقية الناس. ويبلغ هذا المعنى للحقيقة الروحية، أى الاتحاد بالله فى ديمومة خالصة، لا يقيدتها زمان خاص، ظفر المتصوفة بالحرية واليقين الداخلى : وأصبح بعض منهم قادة البشرية الروحيين العظام. وبينما لم تكن لدى سوى قلة منهم مقدرة على هذه التجربة الداخلية، شعر معظم الناس بشيء يقاربها بصورة كافية لكى يتفعلوا عاطفياً مع شهادة المتصوفة، ويتبعوا قيادتهم إلى حد ما.

ويعتقد برجسون أن الدين يستطيع أن يعمل كثيراً لتعزيز تقدم البشرية. فنحن فى حاجة إلى مجتمع أكثر روحية، واجتماعية، وديمقراطية، يخلو من الحروب والمنازعات الصناعية، مجتمع تستطيع البشرية أن تعيش فيه فى حب وإنسانية. ويعتقد أن الخلود البشرى الشخصى ليس ممكناً فحسب، بل محتملاً، ويأمل فى أن تبرهن البحوث الروحية فى نهاية الأمر على هذه الحقيقة بصورة علمية. ومثل هذه الثقة سوف تجعل البهجة نعم العالم. ولا بد أن نستيقظ، على أية حال، لإدراك أن المستقبل فى متناولنا، وأنا نستطيع أن نبلغ حياة أفضل فى هذا العالم لو أننا قمنا بالمجهود الإضافى الضرورى.

(*) متصوفة مسيحية.

REFERENCES

English Translations of Bergson's works :

- Creative Evolution*, translated by Arthur Mitchell.
- The Two Sources of Morality and Religion*, translated by Audra and Brereton.
- Time and Free Will*, translated by F. L. Pogson.
- Matter and Memory*, translated by Paul and Palmer.
- An Introduction to Metaphysics*, translated by T. E. Hulme.
- Laughter*, translated by Brereton and Rothwell.

Popular Commentaries :

- H. Wildon Carr, *Henri Bergson : The Philosophy of Change* (sympatheitic).
- H. Höffding, *Modern Philosophers and Lectures on Bergson* (somewhat critical).
- A. D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson* (largely a comparison with Kant).
- William James, *A Pluralistic Universe*, lecture VI (appreciative).
- E. Le Roy, *The New Philosophy of Bergson* (commended by Bergson).
- H. M. Kallen, *James and Bergson* (a comparison).

الفصل الرابع والعشرون

صموئيل ألكسندر

١- مدخل

يحتل صموئيل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ - ١٩٣٩) مكاناً في تاريخ الفلسفة الحديثة لعدة أسباب. أولها: يُعد كتابه: «الزمان، المكان، والألوهية» هو الكتاب الأكثر شمولاً ونسقية الذي ظهر في القرن العشرين. وثانيها: أنه مفسر بارع لالتجاهين جديدين في فكر القرن العشرين الفلسفي - وهما الواقعية الجديدة، ومذهب التطور الانبثاقى. وهو يمثل الواقعية الجديدة في وضع عيني، في حين أن معظم أنصارها لا يعالجونها إلا في جوانبها الأستمولوجية والمنطقية المجردة. كما أن لصياغته للتطور خصائص موحية؛ فهي أصيلة، وتجاوز «سبنسر» و «برجسون» في كثير من الجوانب الهامة. ولد ألكسندر في «سيدنى»، في مقاطعة ويلز الجنوبية الجديدة، وتلقى تعليمه في جامعة «ملبورن»، وفي «كلية باليول» بأكسفورد. وحصل في «باليول» على جوائز عديدة وأوسمة الشرف، وعمل زميلاً في الكلية لعدة سنوات. ثم أصبح أستاذاً للفلسفة في جامعة «مانشستر» من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٤. وكانت جامعة أكسفورد في عصره عندما كان طالباً وزميلاً فيها يغلب عليها تيار الهيكلية الجديدة، ولقد بدأ ألكسندر، مثل ديوى، حياته العملية فيلسوفاً مثالياً متأثراً بالبيولوجيا الطبيعية عند دارون، وهكسلي، وسبنسر. ومع ذلك، كانت بيئته الأكاديمية مختلفة أتم الاختلاف عن البيئة التي وصل فيها ديوى إلى تحديد فلسفته. ونتيجة لذلك، فقد نضج فكر ألكسندر المثالي والطبيعي المبكر، والذي أثرته الواقعية الجديدة، ونظرية النسبية عند «أنشتين» وآخرين، وتحول بالتدرج إلى ميتافيزيقا. هذه الميتافيزيقا قدمت حلولاً لمشكلات الواقع البعيدة، التي لم يهتم بها تفكير ديوى العملي.

انشغل ألكسندر بالميتافيزيقا لعدة سنوات طويلة، ونشر مقالات في مجلات فلسفية، وقدم بحوثاً في الجمعية الأرسطية. وقدم في النهاية مذهبه الكامل في محاضرات جيفورد،

التي ألقاها في جامعة جلاسجو بين عامي ١٩١٦ و ١٩١٨، ونشرها تحت عنوان «المكان، والزمان، والألوهية» عام ١٩٢٠. وأصبح شهيراً في الحال. ومنحته جامعات بريطانية عديدة درجات شرفية؛ إذ أصبح زميلاً للأكاديمية البريطانية، ونال وسام الاستحقاق. ويقال عنه إنه كان محاضراً مشيراً، ومتحدثاً بارعاً متألقاً. وتكشف كتاباته عن روح متعاطفة جذابة، تربط الاستبصار العميق في المضامين الفلسفية للتطورات الجديدة في العلوم بتقدير عالٍ للأدب، والفن، والشعر، وتقدير متواضع لإنجازاته الخاصة. إن كتاب «الزمان، والمكان، والألوهية» نص صعب، بسبب موضوعه، غير أن الكسندر يوضح كل مسألة فيه بصورة عينية وتلائم الغرض. أما كتابه «الجمال وأشكال أخرى للقيمة» فهو عرض ممنع لتفسيره لقيم الجمال، والحق، والأخلاق في صورة أكثر شعبية (١).

٢ - الواقعية الجديدة

بدأت الحركة الواقعية الجديدة في إنجلترا مبكراً في القرن الحالى على يد: «جورج مور»، و«برتراند رسل»، وآخرين. ورأينا أنها فعالة ومؤثرة إلى حد ما في فكر وليم جيمس. ونشر ستة من أنصارها الأمريكيين - وهم: أدون بسل هولت، و«و. ت. مارفن»، و«ليم بيريل مونتاجيو»، و«رادلف بارتون بيرى»، و«ولتر بوتون بتكن»، و«إدوارد جليسون سبولدنج» - سلسلة مقالات أخذت عنوان الواقعية الجديدة عام ١٩١٢، وساهم كل واحد منهم بدوره بدراسات أخرى في الموضوع. وشهدت الحركة الجديدة تحولات سريعة بين فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين^(٢)، من بينهم، كما نرى، الكسندر.

يعتقد الكسندر أنه حيثما يوجد وعي، يكون الكائن الحى متواجداً مع (أى موجوداً مع) Compresent أشياء أخرى. هذه الأشياء لا تتأثر عن طريق الكائن الحى. فعندما أدرك المنضدة، فإنها تتواجد معي (أنا الكائن الحى الذي يمتلك وعياً). إن وعي لا يغير، بأي طريقة، المنضدة الموجودة بصورة مستقلة؛ إذ أنه يدرك فقط المنضدة في المنظور الذي تمتلكه المنضدة في نقطة المكان التي أشغلها في آن في الزمان عندما أدركها. فالمنضدة لها، بالتأكيد، منظورات أخرى في نقاط أخرى من المكان وآتات instants في الزمان لا أدركها؛ لكن ما أدركه هو جزء (منظور) من المنضدة الحقيقية، وليس نسخة عقلية منها. لقد كان «باركلي» و«هيوم» على حق في تأكيدهما أن كل موضوع فيزيائى يوجد مستقلاً

عن أذهاننا، وأنا ندرك الموضوع ذاته بصورة مباشرة ولا ندرك تمثلاً عنه، لكنهما كانا مخطئين في افتراضهما أن الموضوع ذهنى فى طابعه (أى «فكرة» بالنسبة لباركلى، و«انطباع» بالنسبة لهيوم).

لقد وصل ألكسندر بالواقعية الجديدة إلى نتائج قصوى. افترض أن ألكسندر، الموجود الآن فى مانشستر، تذكر منظر فلورنسا الذى شاهده ذات مرة وهو آت إليها فى طريقه من «فيزول». لقد خبر ذهن ألكسندر فلورنسا الحقيقية على نحو ما هى عليه عندما رآها، أى أنه لم يخبر فكرة أو صورة عنها. فهو يعرف الماضى على نحو مباشر لا عن طريق تمثيل من أى نوع. وحتى الأوهام هى أشياء حقيقية لم يخلقها ذهن، لكنه بذلها وشوها إلى حد ما. الذهن لا يخلق شيئاً جديداً، فحتى فى الخيال والاستدلال تراه لا يفعل سوى إعادة ترتيب الأشياء التى توجد مستقلة عن الذهن. والذهن نفسه هو، ببساطة، تنظيم جديد انبثاقى، للأشياء الموجودة. لقد كان هيوم محقاً عندما ذهب إلى أن الذهن ليس سوى حزمة من الانطباعات، غير أنه أخطأ عندما افترض أن هذه الانطباعات ذهنية خالصة، بدلاً من أن تكون أشياء موجودة بصورة مستقلة.

وإلى هذا الحد، تشبه صياغة ألكسندر للواقعية أولئك الواقعيين الجدد الآخرين من النوع المتطرف. ومع ذلك، هناك مجموعة من الواقعيين الأكثر اعتدالاً يطلقون على أنفسهم اسم «الواقعيين الجدد النقديين». ومن بين الفلاسفة الأمريكيين الذين ينتمون إلى هذه المجموعة سبعة فلاسفة هم: ديورانت دريك، وأ. لفجوى، وج. ب برات، وأ. ك. روجز، وج. سانتيانا، و. و. سيلرز، وش. أ. سترونج، وقد نشروا «مقالات فى الواقعية النقدية» عام ١٩٢٠، اتفقوا فيها مع الواقعيين الجدد على أن موضوعات العالم الخارجى حقيقية، وتوجد مستقلة عن وعينا، لكنهم رفضوا تطبيق المذهب الواقعى بطريقة الواقعيين المتطرفين الشاملة مثل ألكسندر على الذكريات، والخيالات، والأوهام. وأصبح بعض الواقعيين الجدد النقديين من أنصار المذهب الثنائى الأبيستولوجى، ومن أنصار المؤمنين بالنظرية التمثيلية فى المعرفة التى تميز بين حالات ذهنية وموضوعات فيزيائية، مما يذكرنا «بجون لوك» إلى حد ما. ومن الممكن أن نكون واقعيين، تعاطفاً مع معظم مذهب ألكسندر، بما فى ذلك مفهومه عن التطور الانبثاقى، دون أن نقبل صياغته المتطرفة للواقعية الجديدة (٣).

وثمة خاصية تميز نظرية ألكسندر الواقعية الخاصة في المعرفة وهي تفرقة بين «التأمل» الخارجي Contemplation، و«نشوة التجربة الداخلية» أو «الاستمتاع» enjoyment. فأنا أتأمل موضوعات حولي، بوصفها مجرد أشياء، خارجة عني وعن بعضها البعض، وأتأمل أجزاء من جسمي أنا عندما أنظر إلى يداي وقدماي. لكن عندما ألعب لعبة التنس، استمتع بالرفعة الداخلية لحركاتي، كما أنني أتأملها. وعندما أتأمل منظرًا طبيعيًا، أو قصيدة من الشعر، أو عملاً من أعمال الفن، فإنني استمتع أيضاً بانفعالاتي بالإشارة إليها. ولا يتضمن مصطلح «الاستمتاع» كما يستخدمه ألكسندر، المتعة فحسب، بل يتضمن أيضاً الحزن، والأسى، إنه يتضمن، بحق، كل حالة داخلية أو عملية ينتقل بواسطتها الذهن في حياته الداخلية. ولما كان الذهن، بالتالي، هو الجسم، وتوجد الموضوعات الخارجية معه، منظمة بطريقة معينة، فإنه يمارس وظيفة تأمل الموضوعات الخارجية التي توجد مع الجسم في الإدراك، والتذكر، والتخيل، والبرهان، ويمارس أيضاً وظيفة الاستمتاع بعملياته الداخلية الملازمة لتأمل الموضوعات الخارجية. ولا يستطيع الذهن أن يتأمل ذاته، وإذحاول أن يفعل ذلك، فإنه لن يلحظ سوى نتائج لا ينتهي من الموضوعات؛ ولذلك، فإن هيوم كان على حق في قوله بأنه لا يستطيع أن يدرك (أي يتأمل) نفسه على الإطلاق. غير أن الذهن يستطيع من ناحية أخرى أن يستمتع بنفسه، أي يشعر بأنشطته من الداخل: وذلك هو عنصر الحقيقة الذي حاول ديكرت أن يقوله عندما أصر على الوعي المباشر بذاته وهي حقيقة لم يستطع أن يشك فيها، كما حاول باركلي تأكيدها عندما قال إن لدينا تصورات عن الذات، وليست لدينا أفكار عنها. وعندما نصل إلى الحالات التي ذكرناها في هذا القسم، يعتقد ألكسندر أنه يتابع التراث البريطاني الإنجليزى إلى حد أنه لا يقرر سوى ما يستطيع كل شخص أن يلاحظه ويتحقق منه من حيث إنه تجارب خاصة عن نفسه وعن العالم الموجود حوله. لكن الفلاسفة التجريبيين الأوائل كانوا مخطئين في افتراض أن التجربة المباشرة تتكون من إحساسات (أي حالات ذهنية). فليست التجربة المباشرة تتابعاً من حالات ذهنية، بل هي نتاج من محسوسات (أي موضوعات حقيقية تكون متواجدة مع ذات المرء في الإحساس)، وأيضاً من موضوعات توجد معاً في الذاكرة، أو الخيال، أو الاستدلال.

٣ - المكان - الزمان والمقولات

يرى ألكسندر أن الحقيقة الأصلية التي نشأت منها كل الأشياء، والتي لا تزال تتكون منها هي المكان - الزمان^(٤). وربما لم يكن يخطر هذا التصور للمكان - الزمان على بال ألكسندر لو لم يعرف نظرية النسبية عند «اينشتين»، ونظرية الديومومة والزمان الحقيقية عند برجسون. ومع ذلك، أعاد ألكسندر تفسير هذه التصورات وأعطاهها دلالة جديدة. لا شيء يوجد في العالم، بالنسبة لألكسندر، لا يكون مكانياً وزمانياً في آن معاً: «والمكان مملوء بالزمان، والزمان مملوء بالمكان». والمكان الفارغ تماماً لا بد أن يخلو من المضامين، أى أنه لا يكون شيئاً على الإطلاق. وكذلك يكون الزمان الفارغ تماماً لا معنى له، ولا دلالة؛ إذ لن يكون فيه ديومومة وتتابع، لأنه لن يكون هناك شيء يدوم أو يتبعه شيء آخر. إن الزمان الحقيقي هو تتابع من آتات، يشغل كل آن منها مكاناً. ولا يمكن أن نميز في الزمان بين حاضر، وماضى، ومستقبل دون أن نرجع إلى نقاط في المكان نستطيع بواسطتها أن نؤرخ للأحداث. إن المنظور الذى ننظر منه إلى نجم ما بعيد للغاية من نقطة على الأرض فى اللحظة الراهنة يختلف من حيث الزمان عن زمان النجم فى مكانه الخاص المباشر - ربما يصل الاختلاف إلى عدة سنوات إذا كان النجم بعيداً للغاية. إن ما يكون حاضراً، وماضياً، ومستقبلاً فى منظور النجم يتوقف على النقطة فى المكان التي نحسب منها المنظور. مع أن الحساب ليس شيئاً ذهنياً: لأن الظروف ستكون هي نفسها سواء كان الذهن موجوداً فى المكان لكى يحسبها أم لم يكن موجوداً. يتكون الزمان من عدد لا متناه من الآتات، يفصل كل آن منها الآتات الأخرى الساكنة؛ وكل آن هو فى ذاته ديومومة صغيرة للغاية؛ أى أنه ليس ساكناً. ويتكون المكان من نقاط لا متناهية، يفصل كل منها نقاط أخرى ساكنة، ولكل نقطة أبعاد: لأن المكان اللامتناهي لا يمكن أن يتكون من نقاط لا يكون لها حجم على الإطلاق^(٤). وطالما أنه لا وجود لوحدة نهائية من المكان - الزمان، فإن ذلك يكون الحدث الخالص، النقطة - الآنية، أصغر جزء من المكان يستغرق أضال مدة من الزمان^(٥). إن الزمان ليس البعد الرابع للمكان^(٦). فالزمان له بعد واحد فقط، لكن

(*) يكتب هذا المصطلح Space - time أحياناً «الزمان» لبيان عدم انفصال الزمان عن المكان أو شدة الارتباط بينهما، لأن الاتصال بينهما إنما يكون فى الفكر وحده أما الواقع العيني فهو يشهد بأنه لا انفصال للمكان عن الزمان أو العكس. غير أن هذا الزمان ليس هو البعد الرابع للمكان كما هي الحال عند أينشتين (المراجع).

هذا البعد هو بعده هو الخاص، ويشغل كل آن داخل المجرى اللامتاهى للزمان كل المكان: عندما ندوم كل نقطة فى المكان فى كل زمان لا متناه. لا شئ فى الكون يكون فى حالة سكون مطلق، فكل شئ يكون فى حركة من نوع ما داخل المكان - الزمان. إن العالم عند ألكسندر، مثل العالم عند برجسون، يكون فى تحول مستمر، لكن ألكسندر يصر، عكس برجسون، على أن المكان حقيقى مثل الزمان، وأنه لا يمكن، فى الواقع، الاستغناء عنه.

وبينما يكون كل شئ فى تغير مستمر، بصورة سريعة أو بطيئة حسب خصائصه، فهنا بعض الخصائص التى لا تفقدها الأشياء على الإطلاق: هذه الخصائص هى المقولات. ولا ترجع المقولات عند ألكسندر إلى تكوين الذهن كما افترض كانط، على الرغم من أن كانط كان محقاً فى الاعتقاد بأنها قبلية. ويؤكد ألكسندر أن المقولات هى الجوانب القبلية، والكلية، والضرورية لكل الأشياء التى لا تظهر فى العالم: ولذلك تكون، بالتأكيد، خصائص لكل الأحداث فى التجربة البشرية، الذهنية والفيزيائية أيضاً. وُجِدَت المقولات، وانتشرت فى كل مكان، مع الانبثاق الأول للأشياء المنفصلة؛ لأنها خصائص أساسية «للمكان - الزمان».

ولن نستطيع هنا سوى أن نذكر قائمة المقولات عند ألكسندر، التى يقوم بتحليل كل مقولة منها بعناية. ومقولة الحركة هى المقولة الأكثر تعقيداً، وهى تتضمن كل المقولات الأخرى وتفترضها مقدماً. أما المقولات الرئيسية فهى: الوجود، والكلية، والعلاقة، والنظام. والمقولات التى تتبع هذه المقولات الأساسية هى: الجوهر، والعلية، والتفاعل، والكم، والكل والجزء، والعدد. وتُضفى هذه المقولات على العالم الثبات والاطراد، وتجعل العلم ممكناً. وبدونها يصبح العالم تدفقاً لا نستطيع أن نتنبأ فيه بشئ. ولكى نوضح مقولات الجوهر بصورة بسيطة للغاية، دعنا نتصور قطعة من الشمع، تفقد شكلها السابق عندما تنصهر، لكنها تحتفظ بجوهرها. فإذا أحدث جوهر تغييراً فى جوهر آخر، فإن العلاقة تكون علاقة العلة والمعلول، وإذا أحدث جوهران تغييراً كل منهما فى الآخر، فإنه يكون بينهما علاقة تفاعل. وهذه التغيرات فى الجواهر تخضع لقوانين يمكن ملاحظتها وضباغتها فى العلوم. وتطبق المقولات على الأذهان، كما تنطبق على الموضوعات المادية. إذ أن الأذهان تشغل مكاناً، وتخبر الزمان، وتخضع لقوانين العلية والمقولات الأخرى. إن

«المكان - الزمان» هو المادة الأزلية لكل الأشياء، وتحدد المقولات كل الأشياء. ولذلك، بينما يكون الكون عند ألكسندر هو كون الحركة والتغير، فإنه يخضع لمقولات تضيف عليه النظام والاطراد: إنه ليس عماء وفوضى.

٤ - التطور الانبثاقى

للمكان، والزمان، والمقولات، كما رأينا، خصائص يمكن صياغتها بصورة قبلية، وتصدق على كل شيء فى العالم. ومع ذلك، فلكل شيء موجود نخبره صفات أخرى لا نستطيع أن نستنبطها من المكان، والزمان، والمقولات، ولا يمكن أن نتيقن منها إلا عن طريق الملاحظة التجريبية. ففى كل مستوى جديد من مستويات التطور الانبثاقى، تُضاف صفات جديدة، بينما يتم الإبقاء على صفات المستويات الأدنى.

وربما تكون أفضل طريقة للحديث عن فكرة الانبثاق فى التطور هى أن نقابلها بمذهب الرد عند سبنسر. يحاول سبنسر، بوصفه من أنصار مذهب الرد، أن يصف كل تطور، سواء تطور المادة اللاعضوية، تطور الموجودات الحية، تطور الأذهان البشرية، أو تطور المجتمع البشرى، بنفس المصطلحات الآلية - أى رد كل شيء إلى تكامل وتمايز المادة والحركة. ويعتقد أنصار التطور الانبثاقى أن «سبنسر» كان محقاً فى جانب ومخطئاً فى جانب آخر. فهو محق فى التأكيد على أن كل شيء بما فى ذلك أذهاننا وأجسامنا، هو تنظيم المادة والحركة: إذ ليست هناك أرواح غير متجسدة. وهو مخطئ فى الاعتقاد بأن ما يراه يعتبر بمثابة قول الفصل فى هذه المسألة. إنه لم يدرك أن الحياة، على سبيل المثال، لها صفات فريدة لا يمكن ردها إلى خصائص المادة اللاعضوية. فليست هناك، بالتأكيد، عناصر كيميائية فى الكائن الحى لا توجد فى المادة اللاعضوية: وإلى هذا الحد يكون سبنسر على حق. غير أن الكائن الحى يمتلك وظائف فريدة - مثل الهضم، والدورة الدموية، والتمثل، والإخراج، والتوالد - لا توجد فى العالم اللاعضوى.

إذا استطاع موجود عاقل من سكان جزء آخر من الكون أن يزور - قبل أول ظهور للحياة على الأرض - كوكب الأرض ويحصل على معرفة تامة بكل مبادئ الفيزياء والكيمياء اللاعضوية، فإنه لا يستطيع أن يتنبأ من هذه المعرفة بأنه إذا ما تجمعت عناصر

كيميائية ذات مرة بالنسب التي توجد في الخلية الأولى (البروتوبلازم)، فسوف يكون لهذه الخلية الوظائف الفريدة التي تمتلكها الكائنات الحية وسوف تتطور بمرور الزمن لتصبح السكان الحاليين في الأرض. إن هذا الزائر الذي نفترضه قد يستطيع أن يتنبأ بكل التحولات الذرات والجزئيات التي حدثت قبل انبثاق الحياة، أو التي سوف تحدث في المستقبل البعيد، غير أنه لا يستطيع أن يتنبأ بانبثاق الموجودات الحية المزودة بأذهان تكون مجتمعات، وتصنع الحرب والسلام، وتنتج الفن والأدب. إنه من المستحيل، عكس ما يراه «سبنسر» وآخرون من أنصار مذهب الرد، تفسير انبثاق مستويات جديدة مثل الحياة والذهن عن طريق المادة والحركة؛ لأن العالم يُسَلَّم بأن هذه الانبثاقات هي ببساطة وقائع تحدث بالفعل. وليس أنصار مذهب الرد الانبثاقى، من ناحية أخرى، ثنائيين مثل برجسون: فهم لا يتصورون الحياة على أنها كيان مستقل يعمل في العالم في اتجاه مناقض للمادة. إن الحياة هي ببساطة مادة نُظمت في مستوى جديد؛ أى أنها تبقى على الخصائص التي كانت تمتلكها المادة من قبل، لكنها تمتلك بالإضافة إلى ذلك صفات جديدة ليست موجودة في المادة اللاعضوية.

ويختلف أنصار المذهب الانبثاقى فيما بينهم بعض الشيء بالنسبة لعدد المستويات التي تميز التطور الانبثاقى، غير أنهم يتفقون عادة على ثلاثة مستويات هي: المادة اللاعضوية، والصور الأدنى للحياة، والحياة التي تمتلك أذهاناً. ويتردد ألكسندر قليلاً بالنسبة لعدد المستويات الموجودة، لكنه صريح وجازم في أنه لا يوجد على الأرض أقل من خمسة مستويات، ويتوقع أن يكون للانبثاق المستقبلى ستة مستويات، وربما عدد أكثر لا محدود.

والمستوى الأدنى بالنسبة لألكسندر هو المكان - الزمان، الذى لا يتميز إلا بالمقولات فحسب، وهو المادة الكلية التي تتكون منها كل الأشياء. ونحن نتأمل هذا المستوى عن طريق العيان المباشر intuition، وهو نوع من الإدراك الحسى المشترك المباشر يمكن مقارنته بما يطلق عليه كانط اسم Anschauung (وهي كلمة تُترجم أحياناً بالعيان، لكنها تسمى في الفصل الخاص بكانط في هذا المجلد «الإدراك») والتي اعتقد كانط أننا نعرف عن طريقها المكان والزمان.

ويسمى ألكسندر المستوى الأعلى الذى يلي المستوى السابق مستوى المادة المزودة

بالصفات الأولية وهو مستوى يميز الموضوعات المادية ذاتها. ونحن نتأمل هذه الموضوعات عن طريق الإحساسات التي نحصل عليها بواسطة أكثر من حاسة واحدة. وتشمل الصفات الأولية: الحجم، والشكل، والعدد، والحركة. ويشك ألكسندر فيما إذا كنا نضيف الكتلة، والقصور الذاتي، والطاقة إلى قائمة الصفات الأولية، أو أن ننسبها إلى مستوى آخر نسميه المادة، التي لو فصلناها لأصبحت مستوى وسطاً بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. وعلى أية حال، الكتلة، والقصور الذاتي، والطاقة هي صفات نتأملها عن طريق إحساس بالمقاومة التي تُقدم إلى أجسامنا(٧).

أما المستوى الثالث من مستويات التطور الانبثاقى (على افتراض أن الكتلة، والقصور الذاتي، والطاقة، تنتمي إلى المستوى الثاني؛ أي الصفات الأولية) فهو مستوى الصفات الثانوية (أي اللون، والصوت، والطعم، والحرارة... إلخ). ونحن نتأمل كلاً من هذه الصفات الثانوية عن طريق حاسة واحدة مختلفة - إذ نتأمل اللون عن طريق العين، والأصوات عن طريق الأذن،... إلخ. والصفات الثانوية حقيقية، ومستقلة عن أذهاننا في وجودها، لكنها لا تلازم أى موضوع بذاته، كما هي الحال بالنسبة للصفات الأولية، بل تنتمي إلى الموضوع فيما يتعلق بظروفه: الضوء في حالة اللون، الهواء في حالة الصوت... وهكذا. وتلك مصالحة ممتعة قام بها ألكسندر بين «لوك» و«باركلي». فالصفات الأولية والصفات الثانوية كلتاهما حقيقية، غير أنه ليس لهما، بدقة، نفس المنزلة في العالم الخارجى.

أما المستوى الرابع من مستويات التطور الانبثاقى فهو مستوى الحياة، الذى يمتلك صفات فريدة توجد فى الكائنات الحية، بالإضافة إلى صفات المستويات الأدنى. إذ أن الكائنات الحية لا تمتلك مادة منفصلة لا توجد فى العالم اللاعضوى: إنها ببساطة مادة منظمة بطريقة مميزة. ونحن نتأمل الحياة عن طريق الحواس العضوية والحركية: مثل حركات العضلات، وإحساسات الجوع والعطش التى تختلف أتم الاختلاف عن الأصوات والألوان، ويكون مكانها بلا شك فى أجسامنا. ويعتقد ألكسندر، من حيث إنه فيلسوف واقعى، أن إحساسات الحياة هي إدراكنا المباشر لعمليات مستمرة بالفعل فى أجسامنا، مستقلة عن أذهاننا. إنها أحداث فى العالم الواقعى.

والمستوى الخامس هو مستوى الذهن. ونحن لا نتأمل على الإطلاق صفات هذا

المستوى. إذ أننا نستمتع بها داخلياً في ذواتنا، ونستدل عن طريق الخيال العاطفي على أن الآخرين يستمتعون بها بصورة ماثلة. ويفترض الكسندر أن الموجودات التي تكون في مستوى الحياة ولم تصل إلى مستوى الذهن، تستمتع بالحياة داخلياً، ولا تتأملها على نحو ما نفعل نحن. وعندما تصل موجودات إلى المستوى التالي الذي يفوقنا؛ وهو مستوى الألوهية، فإن ضروباً من الألوهية تستمتع بالصفات المميزة لهذا المستوى، وتتأمل صفات الذهن الذي نستمتع به.

أما المستوى السادس، والذي لم يتحقق على الأرض، فهو مستوى الألوهية. ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عما يتألف منه هذا المستوى، سوى أنه يجاوز المستويات السابقة. ونحن نتصور هذا المستوى بصيغة المفرد بوصفه ألوهية؛ ولكن عندما يخرج إلى حيز الوجود، سيكون هناك أفراد كثيرون في هذا المستوى - أعني ضروباً من الألوهية. ولا بد أن نميز بدقة تصور الكسندر للألوهية عن تصوره لله، كما سنرى فيما بعد. وعندما يمتد مستوى الألوهية حتى يصل إلى الأرض، من الممكن أن نتوقع مستوى أعلى، سنتصوره بالتالي على أنه ألوهية، وسيكون للمستوى الذي نطلق عليه الآن ألوهية اسماً أكثر تحديداً - أعني قد نقول «ملائكة». ويستخدم الكسندر في الأغلب الأعم مصطلح الألوهية للمستوى الخاص الذي يجاوز مستوانا الخاص للذهن. ومع ذلك، يستخدمه بصورة متكررة ليعني أي مستوى يكون أعلى من تلك المستويات التي توجد في زمان. ومن السهل، عادة، أن نحدد من السياق الاستخدام الذي يقصده من المصطلح. فهو يستخدم أيضاً مصطلح «الذهن» بمعنى نسبي في بعض الأحيان، بوصفه المستوى الأعلى الذي لم يستطع نوع معين من الموجودات أن يبلغه بعد، ويواصل لكي يبلغه، مثل حياة «ذهن» المادة في مستوى الصفات الثانوية. وهو يتحدث بنفس هذه الطريقة حتى عن الزمان من حيث إنه «ذهن» المكان؛ لأن المكان يصل إلى مستويات أعلى في ديمومة الزمان الأبعد، والزمان هو الجانب المحرك - المتقدم من المكان - الزمان الأزلي. وفضلاً عن ذلك، فإنه يشير إلى الألوهية من حيث إنها «عقل الله»، لأن الألوهية هي المستوى الأعلى الذي يناضل الله الآن لكي يخرجها إلى حيز الوجود على الأرض.

وعندما يتحدث الكسندر، أحياناً، عن مستوى من مستويات التطور الانبثاقى من حيث إنه «أعلى» من المستوى الذي يسبقه في مرتبة الوجود، فإن التسمية لا تبدو سوى

تتابع زمنى. ومع ذلك، فهو، فى الغالب، فيلسوف غائى: إذ أن الكون الموجود بأسره يمتضى قدماً لكى يحدث انبثاق المستوى الأعلى. ويعتقد بعض مفسرى ألكسندر أنه طالما أنه لا يمكن التنبؤ مقدماً بصفات مستوى أعلى من انبثاقه، فإن وجهة نظره العامة تكون لاحتمية بمقدار ما نتحدث عن التطور الانبثاقى، على الرغم من أن خصائص المكان - الزمان الفاطعة، المشتركة بين جميع المستويات، هى محددة بلا شك. ولا بد أن نتذكر، من ناحية أخرى، أنه عندما يظهر مستوى أعلى، يكون فى الإمكان تحديد الشروط التى أحدثته، والتنبؤ بأنه عندما توجد هذه الشروط مرة أخرى، سيظهر نفس المستوى الأعلى. فنحن، مثلاً، نعرف الآن الاتحادات الكيميائية المطلوبة لانبثاق الخلية الأولى (البروتوبلازم) المزودة بخصائص الحياة؛ ونتيجة لذلك نستطيع أن نتصور نظرياً إعداد حياة مصطنعة (صناعية). وإذا ما تحدثنا عن الماضى والحاضر فرمما كان من الأوفق أن نقول إن ألكسندر يأخذ بالنظرة الختمية. وإنما لمسألة تستحق التفسير وهى ما إذا كان ألكسندر يعتقد، مثل برجسون، أن أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار أم لا، وما إذا كان مجرى الأحداث التى تأتى فيما بعد غير محددة أم لا، أو ما إذا كان نظام مستويات المستقبل وطبيعته محددة وثابتة، غير أن الأفراد الموجودين الآن فى المستويات الأدنى على الأرض^(٨)، لا يستطيعون أن يتنبأوا به.

٥ - القيم

القيم عند ألكسندر كصفات من الدرجة الثالثة. فهى ليست كصفات للأشياء فى ذاتها مثل الصفات الأولية، وليست خصائص للأشياء بالنسبة لظروفها مثل الصفات الثانوية. فالصفات الأولية والثانوية لها وجودها الكامل المستقل عن الأذهان. أما القيم فتعتمد على علاقات بين الموضوعات والذوات، ولا يمكن أن توجد مستقلة عن الأذهان، أو على الأقل عن الكائنات الحية. والقيم الأكثر أهمية التى ينبغى على الفلسفة أن تأخذها بعين الاعتبار هى: الحق، والخير، والجمال، على الرغم من وجود قيم أخرى، مثل الصحة، والمنفعة الاقتصادية.

الحق عبارة عن واقعة ترتبط بذهن يعرفها. فالحقيقة هى واقعة تمتلكه الأذهان. وجزء كبير من الواقع لا تمتلكه الأذهان الآن، ولذلك لا يكون حقيقة؛ لكن معرفتنا تنمو. إن الحقائق يكتسبها تعاون الأذهان والتجارب. وأحد طرق اختبار

يفترض، إن صحَّ التعبير، أن ثلاثة أرباعنا ربما يكونون خياراً لثلاثة أرباع الوقت. والشر يحل محل الخير؛ فالشر هو خليط عناصر، أى إزاحتها من أماكن حيث تكون مترابطة بعضها مع بعض، على نحو ما تكون القذارة مادة وضعت في المكان الخطأ.

الحقيقة هو المنهج البرجماتي: الذي يرى أن الأفكار التي تعمل بطريقة تمكننا من التنبؤ بها هي أفكار صادقة. غير أن ذلك لا يكون إلا لأن الحقائق تكون مترابطة مع الواقع وتكشف لنا عما عساه أن يكون الواقع. ويقبل الكسندر نظرية ترابط الحقيقة، وهو يجعل لها أساساً واقعياً. فالواقع هو المكان - الزمان من حيث إنه كل مترابط، بكل تعقيده، وأجزائه، ومستوياته الانبثاقية. وعندما نحكم على الواقع حكماً صحيحاً، تكون أحكامنا مترابطة بعضها مع بعض ومع أحكام الأشخاص الآخرين؛ لأن الواقع مترابط. والأحكام التي تناقض أحكاماً أخرى وخبرات أخرى لا تكون مترابطة، ومن ثم فإننا نحكم عليها بأنها زائفة. لقد كان الفلاسفة البرجماتيون على صواب في اعتقادهم أنه لا توجد حقائق بمعزل عن الأذهان، وفي تأكيدهم أن الحقائق تتراكم كلما نمت المعرفة؛ إذ يزداد مقدار الحقيقة الواقعية التي تمتلكها الأذهان. غير أن الكسندر يؤكد، في معارضة الفلاسفة البرجماتيين، أن الأذهان تكتشف الحقائق ولا تصنعها، وأن الحقائق لا تتغير أبداً. فما كان صادقا من الوقائع ذات مرة يظل يصدق إلى الأبد على الوقائع في الزمان والمكان حينما وقعت.

أما الخير عند الكسندر، فهو مصطلح أكثر اتساعاً من الخير الأخلاقي. فقد نتحدث عما يجلب لذة لحيوانات ويؤدي إلى بقائها بوصفه خيراً لها. وقد ننظر إلى ما يوجد عند الموجودات البشرية، من هبات الاستعداد مثل الشجاعة وهدوء الطبع على أنها خيرة. أما الخير الأخلاقي فهو أضيّق إلى حد ما، وهو يعنى أن كل الدوافع والانفعالات تُنظم وتُضبط حرصاً على صالح الرخاء الفردي النهائي، ووفقاً لصالح رخاء الأشخاص الآخرين. وقد يدين المرء بواجبات نحو نفسه، لكن الخير الأخلاقي يهتم، في الغالب، بأشخاص في علاقتهم بعضهم ببعض داخل مؤسسات مثل الأسرة والدولة. إن هناك تقدماً في الأخلاق بمعنى ما، وقد يصبح ما كان خيراً في ظرف من الظروف ليس كذلك في ظرف آخر. لكن ما كان خيراً فيما مضى يظل خيراً في الظروف التي كان فيها خيراً. وبهذا المعنى لا يتغير الخير أبداً على الإطلاق. ولا أحد خير تماماً، غير أن الكسندر

أما الجمال، الذي يعنى به ألكسندر القيمة الاستاطيقية بوجه عام، بما فى ذلك الموضوعات القبيحة التى تمتلكها، فىمكن مقابله بالمدركات والأوهام. فالجمال من حيث إنه يضاد المدركات، يبدو وهمياً لأن الموضوعات الجميلة لا تتضمن فى الواقع الخارجى المستقل عن أذهاننا الخصائص التى تُنسب إليها من الناحية الجمالية: فالشجرة، مثلاً، تبدو صلبة فى صورة زيتية، ويبدو «هرمس» فى كتلة من الرخام كما لو كان فى حالة راحة، ومرح، وكرامة^(٩). إننا نقرأ أذهاننا فى موضوعات طبيعية، ونرى النرجس البرى يغلب عليه الفرحه والبهجة، والأمواج ترقص معه، وتخيّل جذع شجرة مستقيماً كأنه ينبت من الأرض ونشبهه بجمال فتاة فى مستقبل عمرها. ومع ذلك، لا يكون كل هذا وهماً بأى معنى حرفى؛ فهو ليس خاطئاً، لأنه لا يخدعنا كما تخدعنا الهلوسة. إن الجمال يرجع، من ناحية، إلى موضوعات نحكم عليها بأنها جميلة. وهو يتضمن وحدة بين الذهن والموضوعات التى ندرکها، التى يأخذ فيها الذهن المبادأة. إذ أن من يبدع العمل الفنى يحدث تغيرات فى المواد لكى ينتج فيها الوهم الجزئى الذى نسميه جمالاً. ويجب على الشخص الذى يتذوق جمال عمل من أعمال الفن أن يتبنى بصورة خيالية إلى حد ما موقف الفنان نفسه^(٩).

إن جميع هذه القيم الثلاث - أى الحق، والخير، والجمال، تتضمن بطرق مختلفة ضروباً من الوحدة بين الأذهان والموضوعات. ففى الحقيقة، يتأمل الذهن الواقع الخارجى، على النحو الذى يكون عليه هذا الواقع مستقلاً عن الأذهان، ويصبح حقيقة عندما تعرفه الأذهان بدون أن يتغير بسبب معرفتنا به. أما فى حالة الخير، فإن الذهن يغير الموضوعات الخارجية لكى يحقق أغراضه بصدها. أما فى تجربة الجمال، فإن الذهن لا يتبع الواقع كما هو فى حالة الحقيقة، ولا يصور الواقع أغراضه كما هى الحال فى الخير، ولكنه ينسب إلى الموضوعات الخارجية حالاته النفسية الخاصة وقيمه. الأنواع الثلاثة من القيم اجتماعية ولها معايير موضوعية: فهى تعنى ترابطاً لأحكام الأشخاص الآخرين مع أحكام المرء الخاصة. وليست قيمة من هذه القيم ذاتية بمعنى أنها تكون هوى أو نزوة لأى فرد. ولا يمكن أن نجد فى القيم المفتاح النهائى لكل حقيقة واقعية. فعلى الرغم من أنها تتضمن ما

(*) هرمس Hermes ابن كبير الآلهة «زيوس» فى الأساطير اليونانية، واسمه يعنى الرسول، وبهذا كان رسول الآلهة وكان يقوم بعمله بحماس منقطع النظر، ولهذا كان إله الريح الذى يتحرك بسرعتها...
إلخ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص ١٣٦ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المراجع).

هو ذو أهمية كبيرة ومنفعة لنا، فإنها لا يمكن أن تُستخدم لقياس كل حقيقة واقعية، ولا نستطيع أن نفترض أن الكون محدد بواسطتها بالضرورة.

٦ - الحرية

يفسر ألكسندر حرية الإرادة بطريقة حتمية نذكرنا بهيجل في بعض النواحي، وباسبينوزا في بعض النواحي الأخرى. إننى أكون حراً عندما استمتع بذاتى كما أريد، ولا أكون حراً عندما تجبرنى قوى لا أعياها، ولا أستطيع أن استمتع بطبيعتها الداخلية، كما هى الحال عندما أفعل وفق قسر فيزيائى. فاندلاع الغضب الذى لا يمكن تفسيره يجعلنى أشعر بأننى لست حراً، لأننى لا أعى أى حالة ذهنية محددة. ومع ذلك، لا يستبعد الشعور بعدم الحرية المسئولية الأخلاقية؛ فالشخص المخمور، مثلاً، قد يكون مسئولاً عن فعل لا يعيه من بعض الوجوه؛ لأن سلوكه السابق قد أدى به إلى حالة من العبودية.

وثمة معنيان للحرية البشرية هما: الأول، عندما تعنى ببساطة غياب قسر خارجى، حتى إن دوافع الإنسان الخاصة هى التى تسبب أفعاله، ويكون فى هذه الحالة مسئولاً من الناحية الأخلاقية عما يفعله. أما المعنى الثانى، فهو عندما تحدد شخصية الإنسان سلوكه فى كل جوانبه، وتكون التعبير عن ذاته كلها وذلك ما يطلق عليه كتاب آخرون اسم «الحرية الأخلاقية». والإنسان الذى تكون أفعاله مُحددة بهذا المعنى الثانى عن طريق شخصيته المتكاملة يكون خيراً، لأن أفعاله مترابطة مع بعضها البعض، ومع مصالح المجتمع. وكل من الإنسان الشرير والإنسان الخير حر بالمعنى الأول، وكلاهما مسئول من الناحية الأخلاقية. لكن الإنسان الخير هو الذى يكون وحده حراً بالمعنى الثانى والأعلى للحرية.

وبالتالى، فإن معالجة ألكسندر للحرية تشبه معالجة الهيغيليين وأنصار الجبر الذاتى بوجه عام. فهو يجعلها تناسب فلسفته العامة فى التطور بطريقة ماهرة. فكل مستوى يستمتع بمعنى ما بأنشطته الخاصة ويتأمل أنشطة المستويات الأدنى منه. وهكذا تكون الذرات حرة بالإشارة إلى حركاتها الخاصة، بينما تتأمل المكان - الزمان الذى تشعر بواسطته أنها محددة. والنبات - الذى يكون فى مستوى الحياة، لكن يقصه مستوى الذهن - يستمتع بعملياته الخاصة، التى تظهر لنا - الذين نتأملها من مستوى الذهن - محددة.

والملك أو الإله الذى يتأمل عملياتنا الذهنية من مستواه الخاص الأعلى يراها مُحددة، بينما يعرف أننا نستمتع بها فى مستوى الذهن بوصفها حرية. وذكرونا ذلك باسبينوزا عندما قال إنه إذا ألقينا حجراً فى الهواء، فإنه يمكن أن نفترض أنه يعى حركته الخاصة، لكنه لا يعى اليد التى رمته، أى أنه يشعر بأنه حر^(١٠). ومن المشكوك فيه إذا كان ألكسندر قد وفق بصورة مرضية ومقنعة بين التحديد الذاتى الهيجلى الذى ذكرناه فى الفقرتين السابقتين وتصور اسبينوزا الذى هو تقريباً تصور حتمى^(١١).

٧ - الدين

الألوهية، عند ألكسندر، كما سبق أن رأينا، هى المستوى الأعلى التالى فى التطور الانبثاقى الذى يلى المستوى الذى بلغناه فى الحاضر. إن الألوهية ليست فى الماضى، تدفع التطور إلى الأمام؛ لكنها فى المستقبل، ومع ذلك لم تصبح موجودة بالفعل بعد، أى أن الله لم يكتمل بعد (ما زال يتطور). إن الله، كما هو عليه الآن، يختلف أتم الاختلاف عن الألوهية. فالله هو العالم الحالى بأسره يَمْضى قُدماً لتحقيق الألوهية. والعالم الموجود هو جسم الله، مزود بمجهود تجاه الألوهية. إن الله بمعنى ما هو لامتناه، وكلى الوجود، وأزلى، لأنه يشمل كل ما كان وما هو موجود الآن، وما سيكون فى المستقبل. إنه سوف يشمل كل ما سيوجد بالتالى. وواضح أن الله، بالنسبة لألكسندر، ليس الخالق الأصيل للكون، وليس الأساس البعيد والعلة لكل شيء. فالكون ليس له خالق خارجى: فهو ينتج نفسه لأنه يتطور. إن الأساس البعيد والعلة لكل الأشياء هو المكان - الزمان، الذى لا يوحده ألكسندر على الإطلاق بالله.

إن إله الوعى الدينى والعبادة هو الكون كله بمجهوده نحو الألوهية. ويجب النظر إلى تجارب المتعبدين المتدينين على أنها ترجع بمعنى ما إلى الله. ويؤثر العالم بوصفه كلاً فى حركته إلى الأمام (أى الله) على أجسامنا وأذهاننا؛ وتكون عاطفتنا الدينية هى شعورنا بهذا الكل. ويرتبط الإنسان فى تجاربه الدينية بقلب الكون؛ لأنه يتحد بالله. إن الله يوجد بالفعل فى الكون بمعنى واقعى، مستقلاً عنا، وتتجه مشاعرنا الدينية نحوه. إن وجهة نظر ألكسندر عن الله هى، فى بعض الجوانب، وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود، لأنه ينظر إلى الله على

أنه، بمعنى ما، يضم الكون الموجود كله، غير أنه يصر على أنها وجهه نظر المؤلهة إلى حد أنها تشعرنا بأننا أفراد متناهون، لدينا وعينا المستقل، وتميز عن الله حتى عندما نتحد معه فى التجربة الدينية. إن الله محايت، بمعنى أنه موجود فى كل مكان فى الكون، ومتعال فى سعيه إلى الأمام لبلوغ الألوهية(١٢).

ويمكننا، ويجب علينا، أن نشارك فى مجهود الله لكى نخرج الألوهية إلى حيز الوجود(١٣). وتتوقف ما عساها أن تكون الألوهية، فى بعض منها، على مجهوداتنا. ويعتقد ألكسندر، مثل وليم جيمس، أنه يجب علينا أن نكون عمالاً شركاء مع الله. ولا يمكن أن نجعل الألوهية مستولة عن الشر الموجود الآن فى العالم، لأن الألوهية لم توجد بعد. فنحن مسئولون، إلى حد ما، عما ستصبح عليه الألوهية فى نهاية المطاف، ومسئولون بصورة مكافئة عما عساه أن يكون الخير والشر اللذان سيكونان فى العالم فى المستقبل. إن الله يشمل، بالتأكيد، كل ما هو موجود الآن، أى الخير والشر أيضاً. ومع ذلك، فإن الشر هو خير لم يكتمل، أو أنه يمكن، على الأقل، أن يتحول إلى خير. وربما يقصد ألكسندر أن الله ليس مسئولاً عن الشر أكثر مما نكون مسئولين نحن عن أجسامنا؛ فكما أننا نستطيع أن نجعل أجسامنا أفضل عن طريق ممارسة الرياضة وعن طريق الأكل، فكذلك يستطيع الله ونحن معاً أن نجعل العالم أفضل، ونُحدث انبثاق الألوهية.

إن فلسفة الدين عند ألكسندر موحية وتحتوى على عناصر ذات أهمية، على الرغم من أن بعضاً من ملامحها تبدو، فى الغالب، خيالية، وتتطلب تعديلاً بالتأكيد. إنه يرغب، مثل أغلبية الفلاسفة المعاصرين، أن يبقى من دين الماضى، على الأقل، على شىء من تصور الله، وأن يقر بصحة التجربة الدينية البشرية (١٤).

إن أكثر فلاسفة التطور الانبثاقى البريطانيين البارزين هو «كونواى لويد مورجان»، الذى ربما يدين له ألكسندر، أصلاً بتصوره (١٥). وأعمال «لويد مورجان» أقل صعوبة من كتاب المكان والزمان والألوهية؛ فهى تزخر بالأمثلة التوضيحية البيولوجية والسيكولوجية؛ كما أن تفسيرها للدين يسير على أسس معهودة ومألوفة للناس. وربما يكون كتابه «التطور الانبثاقى» هو أفضل أعماله. ومن بين فلاسفة التطور الانبثاقى فى أمريكا، ج.إ. بودن Boodin (من مؤلفاته: التطور الكونى، الله، ...، وغيرهما) الذى

كتب بصورة واسعة في هذا الموضوع، أعنى في التطور، خاصة فيما يحمله من دلالات لاهوتية، بينما أكد «وليم بيريل مونتاجيو» (من مؤلفاته: الإيمان طليقاً، ودراسات أخرى)، و«ر.و.سيلرز Sellars» (من مؤلفاته: النزعة الطبيعية التطورية، والواقعية الفيزيائية، وغيرهما) نقول إن هذين الفيلسوفين قد شددوا على المضامين الفلسفية للتطور.

REFERENCES

Samuel Alexander:

- Space, Time and Deity (2 Vols).*
Beauty and Other Forms of Value.
Locke.
Spinoza and Time.
Moral Order and Progress (an early work).
Philosophical and Literary Pieces (a collection of essays and addresses, together with a Memoir by John Laird).

Commentaries:

- Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy, PP. 622 - 651*
Philippe Devaux, Le Système d'Alexander.

هوامش

CHAPTER IV HOBBS

- 1 - Leslie Stephen, *Hobbes*, P. 64.
- 2 - Aubrey, *Brief Lives*, edited by Clark, Vol. I., PP. 348ff.
- 3 - Aubrey, *Op. cit.*, p. 323.
- 4 - *Idem*, P. 387.
- 5 - *Idem*, P. 332.
- 6 - *Idem*, P. 335
- 7 - *Ibid*.
- 8 - *Idem*, P. 340.
- 9 - *Ibid*.
- 10 - *Idem*, P. 350.
- 11 - *Idem*, P. 349.
- 12 - *Leviathan*, Part I, Chap. I.
- 13 - T. H. Huxley, *Science and Culture and Other Essays*, PP 245ff.
- 14 - *Leviathan*, Part I, Chap. III.
- 15 - *Ibid*.
- 16 - *Idem*, Part I, Chap. VI.
- 17 - *Idem*, Part I, Chap. XIII.
- 18 - *Ibid*.
- 19 - *Ibid*.
- 20 - *Idem*, Chap. XXI.
- 21 - *The thirteen laws of nature are stated and expounded in the Leviathan*, Cahps. XIII, XIV.

CHAPTER V

Descartes

1 - *The Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, Vol. I., PP. 91,92.*

2 - *Descartes, Principles, Part I SXLV.*

3 - *Idem, Part I, SSXXXII - XXXV.*

4 - *Philosophical Works of Descartes, Haldane and Ross, Vol. II, P. 28.*

5 - *Idem, Vol. I, P. 165.*

6 - *Paraphrased from the principles, Part I, SSXX, XXI. Also given in the third Mediation.*

7 - *Paraphrased from the second Meditation. Haldane and Ross, PP. 154 - 156.*

٨ - أصبح لينتس في الجيل التالي أكثر قرباً من الفكر المعاصر عندما بين، في نقده

لديكارت، أن القوة، وليست الحركة، هي التي تبقى ثابتة باستمرار.

9 - *Cf. S. V. Keeling, Descartes, P. 144, Where citations are given.*

CHAPTER VI

SPINOZA

1 - *Improvement of the Understanding, translated by Elwes in Spinoza's Chief Works, Vol. II, PP. 4ff.*

2 - *In the Improvement of the Understanding, and also in the Ethics, Part II, Proposition XXXIX, Note II, and Proposition XVIII. What is here called opinion is subdivided into two different types of knowledge, making four in all.*

3 - *Ethics, Part II, Proposition XLIII. Note (Elwes, Vol. II, P. 115).*

4 - *Ethics, Part I, Proposition XI contains the first three proofs; the fourth is given in the first paragraph of the Note to this proposition.*

5 - *H. A. Wolfson, The philosophy of Spinoza. This commentary, which indicates the probable sources of Spinoza's thought, is invaluable.*

6 - Ethics, Part IV, Proposition XLVI.

7 - Theological Political Treatise, Chapter XVI; quoted from Elwes, Vol. I, P. 207.

CHAPTER VII

LEIBNIZ

١ - هجاء كلمة «Leibnitz» خاطيء. فحتى عام ١٦٦٩ كان يكتب اسمه Leibnüz (باللاتينية Leibnüzius أو Leibnizius) وبعد ذلك Leibniz (وباللاتينية Leibnizius) قارن في ذلك: . der Ueberweg, Grundriss, Philosophie, Dritter Teil, Zwölfte Ausgabe, S. 307.

٢ - كان ليبنتس واحداً من الزوار القلائل الذين سمح لهم إسبينوزا بقراءة مسودة كتابه Ethics، الذي لم يُشر حتى بعد وفاة إسبينوزا. وقد تأثر ليبنتس فيما يبدو بإسبينوزا لمدة قصيرة، غير أن مذهبه الناضج كان تطويراً للمذهب الديكارتي (الديكارتيّة) في الاتجاه المقابل. ويؤكد ليبنتس، عكس إسبينوزا، كثرة من جواهر مفردة أو موناتات، بدلاً من جوهر واحد، ويؤكد الإله الشخص والخالق عند المؤلّهة بدلاً من مذهب وحدة الوجود، ويؤكد كوناً يحكمه مبدأ العلة الكافية بدلاً من ضرورة رياضية صارمة، كما يؤكد قدراً كبيراً من الحرية والتحديد الذاتي للأشخاص.

٣ - في التأكيد النسبي على اعتبارات مختلفة في تطور تفكيره، انظر في ذلك: L. J. Russel "Some Problems in the Philosophy of Leibniz" in the Proceedings of the Aristotelian Society (1922 - 23) PP. 199 - 214 .

٤ - الله، عند ليبنتس، كمال في الإدراك. ويلزم الوعي بأى إدراك، سواء كان بداخل ذات المرء أو في موضوع خارجي، لذة. قارن في ذلك: W.K. Wright, The: Ethical Significance of Feeling, Pleasure and Happiness in Modern Non - Hedonistic Systems, PP. 23 - 26.

كتب ليبنتس قليلاً في الأخلاق، وكان له تأثير ضئيل نسبياً على تاريخ الأخلاق.

٥ - على الرغم من أنه يبدو أنه دار في خلد ليبنتس، في كتابه Protagaea وأماكن أخرى، فكرة تحول الأنواع الحية، وكانت لديه في جوانب أخرى فكرة غير واضحة عن التطور البيولوجي

- A. O. والكوني، فإن هذه الأفكار تعارض مذهبه ككل، كما يذهب الأستاذ لفجوى
Lovejoy (The Great Chain of Being, PP. 255 - 262).

CHAPTER VIII

LOCKE

- 1 - *Alexander Pope, Essay on Man.*
- 2 - *Cf. Frank Thilly, "Locke's Relation to Descartes," Philosophical Review, Vol. IX.*
- 3 - *Essay, Book II, Chap. VIII, S17.*
- 4 - *Essay, Book II, Chap. VIII, S20.*
- 5 - *Essay, Book IV, Chap. IX, S3.*
- 6 - *Essay, Book IV, Chap. XI, S19.*
- 7 - *Essay, Book I, Chap. III, S6.*
- 8 - *The principal passages dealing with ethics in the Essay are XXVIII, SS 4 -16. Book III, Chap. III, Chap. XI, SS 16-18. Book IV, Chap. III, SS 18-20; Chap. IV, SS 7-10 Chap. V, S 11; Chap. XII, SS18-20; Chap. XII, S 8, 11. A concise summary will be found in Thilly's History of philosophy, PP. 322 - 325. Locke states how moral instruction Should be given to a child in some Thoughts Concerning Education.*
- 9 - *Essay, Book II, Chap. XXI.*
- 10 - *Essay, Book IV, Chap. XIX, S14.*
- 11 - *Essay, Book IV, Chap. XVIII, S5.*
- 12 - *The Reasonableness of Christianity, in Works, edition of St. Paul's Epistles, in Works, Edition of 1823, Vol. VIII, PP. 3 - 23.*
- 13 - *Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 10.*
- 14 - *Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 45.*
- 15 - *Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 47.*
- 16 - *Works, Edition of 1823, Vol. VI, P. 414.*
- 17 - *Of Civil Government, Book II, Chap. II, S14 and passim.*

CHAPTER IX

BERKLEY

- ١ - عام ١٦٨٥ هو التاريخ الذي يُقدم عادة لمولده، على الرغم من أن الأستاذ John Wild (في كتابه: George Berkeley, A Study of His Life and Philosophy P.3). يذكر أن تاريخ مولده عام ١٦٨٤، ويذكر الإهداء إلى كنيسة المسيح، باكسفورد، أن تاريخ مولده هو عام ١٦٧٩. ويُنطق اسم الفيلسوف في مقطعين (كما لو كان Bark'ly).
- 2 - Benjamin Rand, Berkeley's American Sojourn.
- ٣ - يجب علينا عدم الخلط بين عالم اللغة الإنجليزي الذي كتب سيرة حياته Boswell، وبين الفيلسوف الأمريكي الذي يحمل نفس الاسم، وكان مناصراً لفلسفة باركلي.
- ٤ - يتضح ذلك بصورة جلية في كتاب *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*، أما رد باركلي على هذا الاعتراض في كتابه *Principles* فهو غامض بصورة كبيرة.
- 5- *Don Juna, at the begining of Canto XI.*
- 6- *Principles, CXLVIII.*
- 7- *Ibid, CXXI*
- ٨ - يرهن أفلاطون في محاوره «فيدون» ٧٨، على أن ما هو غير مركب؛ لا بد أن يكون باقياً ولا ينحل.
- ٩ - يعتقد الأستاذ Johnwild (Op. Cit.) أن باركلي انسخ في ثلث كتابه *Dialogues Between Hyla and Philonous* عن النزعة التجريبية الموجودة في كتابه *Principles*، سائراً في اتجاه وجهة نظر عن الواقع في كتابه «الحلقات» *Siris*، وهي وجهة نظر أكثر «عينية» بالمعنى الهيجلي للكلمة.
- 10 - The latest and most thorough study of the development of Berkeley's thought throughout his entire life is that by Professor Wild (op. cit.) . A more concise account is given by F.A. Johnston, the Development of Berkeley's Philosophy.
- 11 - The exposition of This and the preceding fallacy is based upon Professor R. B. Perry's Present Philosophical Tendencies, PP. 122 - 134.

١٢ - يستخدم بعض الفلاسفة مصطلح «الأنا وحديّة»، أحياناً، بمعانٍ أخرى غير المعانى المستخدمة هنا.

١٣ - القول بأن مثالية باركلي وصور أخرى من المثالية تتضمن ، من الناحية المنطقية، الأنا وحديّة، أكتبه الأستاذ W.P. Montague, Ways of Knowing, Chap.X.

CHAPTER X

Hume

١ - ربما يجب تعديل هذا القول قليلاً. إذ أن بعض الثقات يعتقدون أن كتاب Enquiry Concerning The Principles of Morals هو بيان أكثر نضجاً لأخلاق هيوم. ويقدم كتاب Dialogues، الذى كُتب قرب نهاية حياته نتائجها النهائية التى تخص الدين، فهو لم يصل إلى شىء بعد ذلك.

2 - Treatise, Book I, Part III, and XIV.

3 - Enquiry Concerning Human Understanding, lecture XII, Part III.

٤ - يرجع ارتباك هيوم فى هذا التعريف إلى محاولته بصورة غير متسقة إلى أن يظل مخلصاً لافتراضه الممهود وهو أن الانطباع نفسه لا يتكرر مرة ثانية على الإطلاق، ولكن ما يتكرر هو انطباعات أخرى تشبهه، فى حين أنه يتخلى فى الوقت نفسه، بالفعل، عن هذا الفرض، ويسلم بأننا نخبر أكثر من حالة من حالات الظاهرة نفسها..

5 - Treatise, Book I, Part I, Section II.

6 - Treatise, Book I, Part IV, Section VII.

7 - Enquiry Concerning Human Understanding, Section V, Part II, last Paragraph' Section IX, last paragraph; Section XII, Part I (PP. 151 ff. in Selby-Bigge). Cf. Treatise, Book I, Part IV, Section VII.

8 - John Hill Burton, Life and Correspondence of David Hume, Vol. I, PP. 293F. Cf. T. H. Huxley, Hume, PP. 33ff.

9 - Treatise, Book II, Part III, Section III.

10 - See below, Chapter XI, Section I.

11 - Cf. H. Bonar, Moral Sense, PP. 14 and passim.

12 - For Hume's influence on Bentham and other Utilitarians, see Elie Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism.

CHAPTER XI**OTHER PHILOSOPHERS OF THE ENLIGHTENMENT**

- 1 - Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue and Merit*, republished in *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*.
- 2 - W. R. Scott, *Francis Hutcheson is an excellent commentary*. A selection is given by Selby-Bigge, *Op. cit.*, from the *Inquiry*.
- 3 - Butler's *Sermons*, of which XI, containing the "cool hour" passage quoted, is perhaps the most interesting. Sermons I and II, with selections from III, are given, with a useful analysis, by G. H. Clark and T.V. Smith, *Readings in Ethics*. Cf. also Selby-Bigge, *op. cit.* An excellent exposition of Butler's ethics is given by C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*.
- 4 - Cf. The "laws of imitation" in the writings of Gabriel Tarde and his school; the "consciousness of kind" of the late Professor F. H. Giddings (*Principles of Sociology*, etc.). Professor F. C. Sharp in a noteworthy presidential address to the *Western Philosophical Review* finds the objective basis for ethical judgments in an adaptation of Smith's doctrines of sympathy and conscience.
- 5 - For one important side of Pope's thought, cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, passages Listed in Index, under "Pope, Alexander".

٦- سجد تفسيرات مختصرة شائعة للمذهب التأليه الإنجليزي في :

The *Encyclopaedia Britannica* (fourteenth edition) by F. R. Tennant' *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics* by G. G. Joyce, Williston Walker's *History of the Christian Church*, and J. G. Randall's *Making of the Modern Mind*, Chap. XII (the last named also touches on French Deism and Holbach). For an extended exposition and criticism, cf. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. The setting of Deism in the history of philosophy is made clear by W. Windelband, *History of Philosophy*, S35.

7 - Locke, *Essay*, Book IV, Chap. III, Section 6.

CHAPTER XI

٨ - سنجده شرحاً مختصراً وليس كافياً لآراء «هارتلی» و«بريستلی» فی:

J.G. Hibben's *Philosophy of the Enlightenment*, Weber's *History of Philosophy*, Windelband's *History of Philosophy*, and Leslie Stephen's *English Thought in the Eighteenth Century*. It is better, if possible, to consult the works of Hartley and Priestley themselves, which are interestingly written.

9 - An excellent popular account of Voltaire by Will Durant, *Story of Philosophy*. For good short discussions of Voltaire and other men of the French Enlightenment cf. H. Höffding, *History of Modern Philosophy* and L. Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France*. Lives of Voltaire, Diderot, Condorcet and Rousseau, with accounts of their philosophical views, by John Morley. Cf. also Frederica Macdonald, *Studies in the France of Voltaire and Rousseau*. Life of Voltaire by S. G. Tallentyre (Evelyn Beatrice Hall).

10 - L. Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France* (English Translation, P. 235), Open Court Publishing Company, Chicago.

11 - John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, Vol. II, Chap. XIV. The *System of Nature* was translated into English by H. K. Robinson; and edition was published in Boston, U.S.A., in 1853.

12 - H. Höffding, *Jean Jacques Rousseau and His Philosophy*; L. Lévy-Bruhl, op. cit., numerous translations of the *Social Contract* and *Émile*. For Rousseau's place in the history of education, see Paul Monroe, *Text Book in the History of Education*, Chap. X, and F. P. Vulliamy, and Frederica Macdonald.

13 - J. G. Hibben, *Philosophy of the Enlightenment*, Chap. VIII. H. Höffding, *History of Modern Philosophy*. For fuller accounts of Wolff, see Ueberweg and other standard German works on *Geschichte der neueren Philosophie*.

14 - Noah Porter in the American translation of Ueberweg's

- History of Philosophy, PP. 392-421. , gives an extended account of the history of American Philosophy in this period. James McCosh, The Scottish Philosophy in Its National development. A. C. Fraser, Thomas Reid. Thomas Reid, The Intellectual Powers of Man. Collected Works of Dugald Stewart, edited by Hamilton. Thomas Brown, Lectures on the Philosophy of the Human Mind.
- 15 - I. Woodbridge Riley, American Philosophy: The Early Schools, pp. 127 - 151 .
- 16 - Harvey Gates Townsend, Philosophical Ideas in the United States, PP. 61ff. Quoted with the permission of the publishers, The American Book Company, New York.
- 17 - I. Woodbridge Riley, American Philosophy: The Early Schools (with extensive quotations and references to the sources). American Thought From Puritanism to Pragmatism and Beyond (a more popular account). H. G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States (with a selected bibliography). A. L. Jones, Early American Philosophers (Chiefly on Johnson and Edwards). Noah Porter, "On English and American Philosophy" in the English translation of F. Ueberweg, History of Philosophy, Vol. II.

CHAPTER XII

KANT

- 1 - Kant Critique of Pure Reason, B (second edition), PP xvi, xvii. Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, PP. 22-25. H. J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience, Vol. I, PP. 75f.
- 2 - Kant, Critique of Pure Reason, "Postulates of Empirical Thought in General." Paton, Op. cit., Vol. II, pp. 339, 342, 360, cf. Critique of Pure Reason, Book II, Chap XI, Section 9, III. (Max Mueller trans. PP. 432-451).
- 3 - Critique of Practical Reason, translation by Abbott in Kant's Theory of Ethics, pp. 21ff.
- 4 - In Sartor Resartus.

5 - F. Paulsen, Immanuel Kant, Eng. trans., P. 317.

6 - Quoted from Abbott, op. cit., P. 260.

CHAPTER XIII

FICHTE AND THE ROMANTIC MOVEMENT

١ - قال Ebert فى نهاية كلامه فى افتتاح الجمعية الوطنية فى «فيمار» عام ١٩١٩ «بهذه الطريقة نبدأ العمل وهدفنا العظيم أماننا؛ أعنى تدعيم حق الأمة الألمانية، وإرساء الأساس فى ألمانيا لديمقراطية قوية، والعمل على تحقيقها بالروح الاجتماعية الصادقة وبالطريقة الاشتراكية. وهكذا ندرك ما قدمه «فشته» إلى الأمة الألمانية بوصفه رسالتها ومهمتها. إننا نريد أن نؤسس دولة العدالة والثقة، دولة تقوم على مساواة كل الجنس البشرى». London Times, February 8, 1919, Cited by Jones and Turnbull in the introduction to their translation of the Addresses to the German Nation, P. xxii.

2 - G. H. Mead, Movements of Thought in the Nineteenth Century, Chaps. III-VI.

3 - A. O. Lovejoy, The Great Chain of Being, pp. 317-326.

4 - The separation of Schelling's development into five periods follows Schwegler's History of Philosophy, which although an old authority is remarkably clear and concise. The various authorities disagree considerably upon the exact number of periods and when each begins. (Cf. Ueberweg's Geschichte der philosophie, XIX Jahrhundert, revised by Oesterreich, Berlin, 1923, pp. 40ff).

As every one of Schelling's principal books differs somewhat from all the others, and the dominant view in each is often foreshadowed in earlier writings, and division into periods is more or less arbitrary.

CHAPTER XIV**HEGEL**

1 - E. Caird, Hegel, P. 89.

2 - Cf., Royce, Spirit of Modern Philosophy, pp. 196-200.

3 - Cf., for instance, W.T. Stace, Philosophy of Hegel, Chaps I and II.

4 - An extensive and in many ways illuminating analysis of the personality of Hegel is furnished by Hermann Glockner, Hegel, Band I Drittes Kapitel-Vol. XXI in Hegel's Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Stuttgart, 1929.

٥ - أتبع في هذه الفقرة والفقرتين التاليتين، إلى حد كبير، تفسير هيجل الذي قدمه Josiah Royce، في كتابه: Spirit of Modern Philosophy ويقدم رئيس التبرير لهذا التفسير، ويستشهد بعبارات متنوعة من كتاب هيجل Phenomenology.

٦ - هذه اللوحة اختصاراً للترتيب الموجود في كتاب Encyclopaedia وقد قام «ستيس» بتقديم اللوحة كاملة.

7 - The Logic of Hegel, Translated From the Encyclopaedia by William Wallace, PP. 147-159.

٨ - ألقى هيجل مجموعة من المحاضرات عن الأدلة على وجود الله، نُشرت في الترجمة الإنجليزية لكتابه Philosophy of Religion، ترجمة: Speirs and Sanderson, Vol.III.

9 - Encyclopaedia, P. 249' Cf. stace, Op. cit., P. 313.

١٠ - لا يتفق هيجل، بالنالي، مع علماء الجريمة العاطفين في عصرنا الذين ينكرون أن المجرم مسئول أو يمكن أن يُلام بأى طريقة، وأنه ليس سوى نتاج لظروف خارجية، ويقترحون بالنالي «إصلاحه». ويرى هيجل أن هذه الاقتراحات تهين المجرم بإنكار أنه فاعل أخلاقى حر؛ لأنهم ينظرون إليه كما لو كان حيواناً فقط، أو موضوعاً مادياً، يُعاد تشكيله وفقاً لرغبات الآخرين.

11 - CF. The Introduction to the Philosophy of Fine Art, Chap. III.

١٢ - على حين أنه قيل لى أن برفسور «واينهد» ينكر أنه قام بدراسة شاملة لهيجل، فإن وجهة نظره العضوية عن الواقع تكشف خصائص هيجلية لا يخطئها النظر، استمدها وتمثلها من زملائه وأصدقائه في الفترة التي كان فيها الفكر الفلسفى البريطانى المسيطر هو الهيجلية الجديدة.

CHAPTER XV
SCHOPENHAUER

For those who can take the time to do so, it will be best to read The Four Fold Root of Sufficient Reason and the first Volume of the World as will and Idea, and in connection with the latter, to read as much of the supplementary material in the second and third volumes as interests one. The fourth book of The World as Will and Idea, containing some of the most frequently quoted pessimistic passages is easiest to follow. The first book is the most difficult. The occasional Essays (Parergaund Paralipomena, various translations), although entertaining, do not give an adequate idea of the real depth and significance of Schopenhauer.

1 - The World as Will and Idea, trans. by Haldane & Kemp, Vol. II, pp. 163ff.

2 - Op. cit., Book I in Vol. II, "Criticisms of the Kantian Philosophy".

3 - Ibid., Vol. I, pp. 145-152; Vol. III, pp. 67-69. Cf. Four Fold Root of the Sufficient Reason, SS20, 41; Basis of Morality, part II, Chap. VIII; Preisschrift über die Freiheit des Willens.

4 - The World as Will and Idea (Haldane and Kemp), Vol. II. p. 164; Bk. II, S22.

5 - E. g., B. A. G. Fuller, History of Philosophy, Vol. II, pp. 477ff Cf. World as Will and Idea, Bk. IV. S 68 (Haldane and Kemp, Vol. I, P. 491).

حيث يبدو أن شوبنهاور يعنى أنه إذا سادت العزوية الشاملة، فإن الجنس البشرى سينقرض، وبانقراضه تختفى بقية العالم؛ لأنه لا وجود لذات بدون موضوع. لكن إذا كان هذا هو ما يعنيه شوبنهاور، فلماذا لا يؤكد، غالباً، تلك النتيجة المهمة جداً في الكتاب الرابع والفصول المكتملة له؟

CHAPTER XVI NIETZSCHE

1 - The Dawn of Day, SS2, 9, 18-20, 28,34,38,112.

2 - Op. cit., SS 199, 201.

3 - Human, all too Human, Vol. 11, Part 11, PP. 23, 24, 28. Dawn of Day, P. 13

من الصعب وصف أعمال هذه الفترة بدقة. لأنها تعالج أنواعاً مختلفة من موضوعات، ولم يتبلور الفكر بعد في المذاهب المحددة للفترة الثالثة. وستجد تلخيصاً جيداً في: A. H. Knight's Some Aspects of the life and Works of Nietzsche, pp. 31 - 39.

وقد قُدم:

Grace Neal Dolson, The Philosophy of Friedrich Nietzsche (Cornell Studies in Philosophy) pp. 34-62.

تحليلاً فلسفياً أكثر حرفية.

٤ - قد يكون من الأفضل بالنسبة للمبتدئ أن يبدأ قراءته لنتيشه بالمقالين الأولين من كتابه Genealogy of Morals، وهما مقالان مباشران، وبسيطان نسبياً، ويتميزان بالدقة والإحكام.

٥ - كان «قيصر بورجا» شهيراً في إيطاليا لمدة طويلة بعد وفاته. وكان شخصية محببة إلى قلب نتيشه. وكان يمتلك عبقرية، وزعامة، وحنكة سياسية، وتصميماً لا يعرف الرحمة والشفقة، وجاذبية شخصية، وصفات القيادة، التي لا تعوقها الشكوك والوساوس التي تخاف الضمير. ويُفترض أن ماكيافيللي قد صورته بوصفه «الأمير». قارن : W. H. Woodward's biography, Cesare Borgia, pp. 375ff. (London, 1913).

6 - Knight, op. cit., pp. 52-57, 60-66, 182-185.

7 - G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, pp. 183-185. Knight, op. cit., pp. 112-116.

8 - Short expositions of most of the philosophers mentioned in this section will be found in the histories of philosophy by H. Höffding, F. Thilly, and B. A. G. Fuller. There is no very satisfactory extended account in English. Die deutsche philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart, Ueberweg, neubearbeitet von T.K. Oesterreich, is

useful. Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, edited by R. Schmidt, Leipzig, 7 vols., 1922-1929. is valuable for philosophers living at the time the book was published.

CHAPTER XVII

COMTE

١ - سيجد المبتدئ السيرة الذاتية المختصرة التي كتبها F. J. Gould ممتعة. ومن بين كتابات كونت الناحية باللغة الإنجليزية كتاب *General View of Positivism and Catechism of Positive Religion* وهما كتابان سهلا للقراءة، وممتعان. أما الترجمة المركزة والمبسطة لكتاب *Positive Philosophy* التي قام بها Harriet Martineau، فهي ترجمة جافة إلى حد ما، وليست دقيقة تماماً، على الرغم من أن كونت نفسه مدحها كثيراً، وأعيدت ترجمتها، دون توان، إلى اللغة الفرنسية لمنفعة القراء الذين وجدوا كتاب *Cours de Philosophie Positive* سهلاً وصعباً للغاية. والمقالات التي كتبها «جون سنوارت مل» وإدوارد كيرد، هي شروح كلاسيكية وتقييمات، من وجهات نظر الفلاسفة التجريبيين البريطانيين والمثاليين الخاصة.

٢ - لا يزال كتاب: Lévy - Bruhl, *History of Modern Philosophy* هو التفسير الأكثر شيوعاً باللغة الإنجليزية لفلاسفة عصر التنوير الفرنسيين. قارن أيضاً: De Ruggiero, *Modern Philosophy*. ولعدة سنوات كان يظهر سنوياً مقال عن الأعمال المتأخرة في الفلسفة الفرنسية في مجلة "Philosophical Review".

CHAPTER XVIII

JOHN STUART MILL

For the general reader, the Essays listed in the References at the end of the chapter and Mill's Autobiography are of most interest. The chief source for Mill's views on logic, ethology, and sociology is his *Logic*; on metaphysics, the *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, on religion, the *Three Essays on Religion and the Autobiography*; Mill usually expresses him self with great clarity, and a commentary is hardly necessary. The chapter in Höffding's *History of Modern Philosophy* is an excellent short exposition, while Leslie Stephen's *The English Utilitarians* (the whole of Vol. III) is more extended. One of the most famous critics of Mill's ethics was Thomas Hill Green (*Prolegomena to Ethics*). Another critic, both of his logic and ethics, was Francis Herbert Bradley (*Logic and Ethical Studies*). These critics are idealists. John Dewey (*Logic*) criticizes Mill incisively from the standpoints of his own "operationalism" (a form of pragmatism). For Mill's reaction to Comte, cf. his *August Comte and Positivism* and his correspondence with Comte (edited by Lévy-Bruhl).

1 - *Logic*, Book VI, Chap. II.

2 - *Logic*, Book VI, Chap. V.

3 - Some steps have been taken in this direction by Alexander F. Shand (*Foundations of Character*) and Williams McDougall (*Social Psychology and The Group Mind*).

٤ - ربما كان «جيمس ماكاي» J. Mckaye (١٨٧٢ - ١٩٣٥) أكثر الفلاسفة النفعيين الأمريكيين أصالة. إذ قدّم صياغة جديدة للمذهب، مفضلاً صورة معتدلة للاشتراكية، وذلك في كتبه: *Economy of Happiness, American Socialism, Logic of Conduct* وغيرها من الأعمال الأخرى الكثيرة.

CHAPTER XIX

HERBERT SPENCER

For the beginner, the following selections from First Principles and the Principles of Ethics are suggested. First Principles, Part I, entire; Part II, Chaps. I, II, XII-XVIII. Principles of Ethics, Part I (Data of Ethics), Chaps. I-IV, VII, VIII, X-XV; Part IV (Justice), Chaps. I-XIII, XXIV-XXIX. These might be followed by Education, The Study of Sociology, and some of the Essays.

1 - See references to Mill in Spencer's Autobiography and in D. Duncan, Life of Herbert Spencer.

2 - J. Rumney, Herbert Spencer's Sociology, pp. 208ff. and citations therein to Spencer's works.

3 - For an evaluation of Spencer's place in sociology, cf. J. Rumney, op. cit.

4 - Histories of moral evolution in the spirit of Spencer, but more up to date are L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, and Edward Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas*. An older authority still worth reading is Alexander Sutherland, *Origin and Growth of the moral Instinct*.

5 - Cf. John Fiske, *Essays Historical and Literary*, Vol. II, p. 229, and footnote. John Spencer Clark, *John Fiske, life and Letters*, pp. 262-265. Spencer's final attitude toward religion is stated in his Autobiography, Vol. II, pp. 544-549.

6 - Cf. the chapters on "The Limits of state Duties: in the Principles of Ethics, Part IV (Justice), and some of the Essays.

CHAPTER XX

JOSIAH ROYCE

سيجد المبتدئ معظم تصورات «رويس» الهامة مُبَيَّنة بصورة في متناول أفهام عامة الناس في كتاب *Spirit of Modern Philosophy*، المحاضرة الأولى، والعاشر، والثالثة عشرة. وإذا أراد قراءات إضافية، فعليه أن يرجع إلى كتاب *The World and the Individual*، الذي، ربما يجد فيه مادة ذات أهمية بالنسبة له في المجلد الثاني.

١ - أخذت المعلومات الخاصة بسيرة حياة رويس، غالباً، من مقال كتبه أحد تلاميذه؛ وهو الأستاذ «ردلف بارتون بيرى» في *Dictionay of American Biography, Vol. XVI*: (Scribners, 1935).

2. *Spirit of Modern Philosophy, Lecture X.*

3. *Ibid.*, p. 17.

4. This and the following paragraphs are paraphrases of arguments frequently employed by Royce. Cf. *Spirit of Modern Philosophy*, pp. 203-216 (an exposition of Hegel, but Royce's own view as well); pp. 341-380.

٥ - إننى افترض أن «الوحدة الأثيرة» في كتاب *Problem of Christianity* هو المطلق في كتابات رويس المبكرة. فهو يخبرنا في المقدمة أن الكتاب ينسجم مع المذهب الفلسفى الموجود فى أعماله المبكرة (ص ١٠)، وأن موضوعه هو بيان أن الوجود الذى اعتقدت الكنيسة الأولى أنها تمثله، أى «الوحدة الأثيرة» هو المصدر الحقيقى لخلاص الإنسان (ص ٢٦). ويبدو أنه يقصد فى المدخل أن الكون بأمره مجتمع واحد، ووجود إلهى (ص ٣٦).

6. *Spirit of Modern Philosophy, Lecture X; World and the Individual, Vol. I, Lecture III.*

7. *Spirit of Modern Philosophy, Lecture XII, World and the Individual*, see Index under "Appreciation" and "Description."

8. *World and the Individual, Vol. II, p. 229.*

9. *Spirit of Modern Philosophy, p. 427.*

10. *Spirit of Modern Philosophy, pp. 428ff. world and the Individual, Vol. II, pp. 286-294, 327-331, 335-337.*

11. *Spirit of Modern Philosophy, Lecture XIII. World and the*

Individual, Vol. II, Lecture IX. Problem of Christianity, Volume I, Lecture VI, especially pp. 364ff.

12. World and the Individual, Vol. II, pp. 445-452.

CHAPTER XXI WILLIAM JAMES

1. The Letters of William James, edited by his son, Henry James, Vol. I, p. 296.

2. "Spencer's Definition of Mind" in the Journal of Speculative Philosophy, Jan., 1878, republished in Collected Essays and Reviews. Cf. R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies, p. 350.

٣- التمييز بين «العقل الصحيح» و«النفوس المريضة» في كتابه Varieties of Religious Experience هو تناقض آخر من تناقضاته الموحية في أنواع الأمزجة ذات المعنى الفلسفى.

4. In the Popular Science Monthly.

٥- مقاله الوحيد عن النظرية الأخلاقية هو «الفيلسوف الأخلاقى والحياة الأخلاقية»، فى كتابه إرادة الاعتقاد The will to Believe كان جيمس فيلسوفاً فردياً، ومؤمناً صارماً بالتسامح والحرية الشخصية. وكره الأمبريالية، وعارض الحرب الأمريكية - الأسبانية، كما عارض ضم الولايات المتحدة للفلبين. ودافع عن مبدأ «دعه يعمل». وأحب المنظور الثورى فى كتاب سبنسر Data of Ethics. واستهجن الحرب، لكنه لم يغفل الفوائد الأخلاقية للتجنيد الإجبارى والفضائل العسكرية، وبحث عن بديل سلمى لها فى كتابه The Moral Equivalent of War الذى أعيد نشره فى كتابه Memories and studies.

6. Pragmatism, p. 73.

٧- يجب أن يُفسر المقال عن The Will to Believe، الذى قال جيمس مؤخراً أنه ينبغى عليه أن يعطيه عنوان The Right to Believe فى ضوء ملحق كتابه Some Problems of Philosophy.

8. Cf. Psychology, Chap. XXVI, or Psychology, Briefer Course, Chap. XXVI, and "The Dilemma of Determinism: in The Will to believe and Other Essays.

9. Cf. the chapter on Bergson in A Pluralistic Universe and the chapters on "Novelty and Causation" in Some Problems of Philosophy. The doctrine is briefly but well stated by Th. Flournoy, The Philosophy of William James, Chap. VII.

10. Cf. "Great Men and Their Environment" in The Will to Believe and Other Essays.

١١- من الغريب أن فيلسوفاً يدرس في شبابه الفن، ويحاول أن يكون مصوراً، ويكتب بأسلوب جذاب، إن لم يكن خارجاً عن العرف، لا يسهم بشيء من الناحية العملية في الاستايقا.

١٢- معالجة جيمس الأكثر كمالاً لمذهب التعدد هي كتاب Pluralistic Universe وهناك إشارات متكررة إلى مذهب التعدد في كتابه Some Problems of Philosophy.

13. Cf. W. K. Wright, "The Genesis of the Categories: in the Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1913.

يبدو لي أن المقولات ليست أدوات تُخترع بصورة متعمدة من حيث إنها نتاجات لذهن جمعي مثل كلمات اللغة وعادات أمة ما. غير أنه يبدو أن جيمس على حق في قوله أن للمقولات تاريخاً في التطور البشري.

14. "Final Impressions of a Psychical Researcher" in Memories and Studies.

١٥- منعت صحة جيمس السيئة وانشغاله بمسائل أخرى- نقول منعه ذلك من تطوير التجريبية المتطرفة إلى موقف فلسفي شامل، حتى في مخيلته. وهذا هو، على الأقل، رد الفعل الذي شعرت به، عند قراءة كتاب : R. B. Berry, The Thought and Character of William James خاصة الفصل "الرابع والسبعون".

١٦- إنني مدِين، بصفة أساسية، في هذا القسم لتفسير الأستاذ ردلف باترون بيري المعقول لفكر جيمس في جمع بيري لمقالات جيمس التي أخذت عنوان : Essays in Radical Empiricism.

١٧- هذه هي النظرية الموجودة في مقالة جيمس Does Consciousness Exist? والتي أعيد نشرها في كتاب : Essays in Radical Empiricism.

CHAPTER XXII**JOHN DEWEY**

1. Cf. Dewey's Personal Statement in Contemporary American Philosophy, edited by G. P. Adams and W. P. Montague, N. Y., 1930.

2. Cf. The Public and Its Problems.

3. Cf. Prefact to Logic.

4. Contemporary American Philosophy, Vol. II, pp. 22ff.

٥- حاولت، في الرواية هنا، أن أفسر فحوى الفصل الرابع والعشرين 'فلسفة التربية' في ضوء الفصول السابقة. من كتاب 'الديمقراطية'.

٦- هذا تبسيط. مفرط لموقف ديوي، غير أنني أعتقد أنه صحيح. قارن : كتابه 'المنطق'، ص ٣٤٣-٣٤٧

7. Dewey and Tufts, Ethics, 1932 ed., pp. 280-287.

٨- من المحتمل أن يكون 'تفتس' هو الذى كتب، فى الغالب، هذا الجزء الثالث فى طبعة ١٩٣٢، كما هى الحال فى الطبعة الأصلية، غير أنه يعبر بوضوح عن معتقدات ديوي الخاصة أيضاً.

٩- تأثر «جورج برمان فوستر» و«شايلر ماثيوز» بديوي إلى حد ما. و«إدوارد سكرينر أمز» و«أ. بوستس هادون» من أنصار المذهب الذرائعى. وقد تأثر محررو كتاب The Christian Century والمساهمون فيه إلى حد ما بديوي.

10. Human Nature and Conduct, pp. 303-313. The Quest for Certainty, pp. 249 f.

11. Experience and Nature, pp. 4 ff., 231 ff.

CHAPTER XX III**HENRI BERGSON**

١- يقول «ألبرت تربوديت» فى دائرة المعارف البريطانية Encyclopaedia Britannica، الطبعة الرابعة عشرة، أنه ولد من أبوين انجليزيين يهوديين، فى حين أن موسوعة International Who's Who (ed. (1938) مجمعاء من أصل إيرلندى.

2. H. Höffding, *Modern Philosophers and Lectures on Bergson*, p. 249.

٣- يزعم البيولوجيون الأليون أن برجسون غالى فى التشابه الموجود بين عين الإنسان وعين الطيور. ومع ذلك، من يقرأ تفسيرات النوعين من العيون وتطوراتها الجينية سيتأثر بالوقائع المذكورة. وسيكون أفضل اعتراض على برجسون فى هذه المسألة هو أنه ينبغى عليه أن يجد عدداً كبيراً من هذه التشابهات، وأنه يعتمد أكثر مما ينبغى على قطع ضئيلة من الدليل.

4. *Creative Evolution*, pp. 146ff, 1710174 (English translation).

5. Bergson's interpretation of the freedom of the will is explained by H. Wildon Carr, *Henri Bergson : The Philosophy of Change*, Chapter V. Bergson's more difficult statement is in *Time and Free Will*, the whole of chapter III.

6. Pp. 236-271 in the English translation by Mitchell. It is a difficult passage. I hope that I have interpreted it correctly, although I admit, superficially.

CHAPTER XXIV

SAMUEL ALEXANDER

١- المبتدئ الذى لا يريد سوى أن يعرف شيئاً عن موقف ألكسندر العام، سوف يستمتع بكتابه *Beauty and Other Forms of Value* أما أولئك الذين يريدون أن يمكفوا على دراسة فلسفته بجد، فقد يبدأون بقراءة كتابه *Space, Time and Diety*؛ فيقرأون المقدمة، والكتاب الأول، الفصل الأول، والكتاب الثانى، الفصل الثانى، الفصل الأول، والكتاب الثالث؛ الفصل الأول، والثانى، والتاسع، والعاشر، والكتاب الرابع، الفصل الأول حتى الفصل الثالث، ثم يقرأون المجلدين الثانيتين بأكملهما بنظام. والشئ الذى ينبغى على القارئ أن لا يفعله هو أن يقرأ جزءاً من المجلد الأول ثم يتوقف؛ لأن أولئك الذين يفعلون ذلك، ربما يتكون لديهم انطباع خاطئ. والتفسير الذى قدمه Metz «متز» وأدرجه فى قائمة المراجع الخاصة بهذا الفصل مفيد ويعين القارئ، أما أولئك الذين يقرأون باللغة الفرنسية، سيجدون كتاب Devaux مفيداً.

2. Short accounts of the history of the new realistic movement have been written by R. B. Perry (\$\$84 and 85 in weber and Perry's History

of Philosophy, revised edition of 1925) and by W. P. Montague in the British journal entitled Philosophy, April, 1937. More extended and critical discussions by Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy and A. K. Rogers, English and American Philosophy Since 1800.

٣- قدم «مونتاجيو» فى كتابه Ways of Knowing الجانب الأستمولوجى من الواقعية الجديدة بصورة جذابة، وقدم «ج.ب. برات» الجانب النقدى منها فى كتابه Personal Realism. وقد ساهم كل من الفيلسوفين الواقعيين النقادين الآخرين بمجلد أو بأكثر يعالج فيه الموضوع فى علاقته بجوانب أخرى من موقفه الفيلسفى الخاص.

4. Space, Time and Deity, Vol. I., pp. 43 ff. and passim.

5. Ibid., Vol. I. p. 48.

6. Ibid., Vol. I. pp. 58ff.

7. Ibid., Vol. II. pp. 55ff. 158ff.

٨- باستثناء الجمليتين الأوليين، تكون هذه الفقرة كلها تفسيرية، وليست إيضاحية. ولا أستطيع أن استشهد بفقرات يلزم فيها ألكسندر نفسه بصورة قاطعة بهذه المسائل.

٩- من الممكن هنا أن نلم فقط بجوانب قليلة من معالجة ألكسندر للاستطابقا، ولا نستطيع أن نفيها حقها. ويجب على القارئ المهتم أن يرجع إلى كتابه: Beauty and Other forms of Value.

10. See above, page 106.

11. Alexander's discussion of Freedom is in Book III, Chap. X. of Space, Time and Deity.

12. Space, Time and Deity, Vol. II, pp. 388-396 and passim.

13. Ibid., Vol. II, pp. 399, 427.

14. Cf. W. K. Wright, "God and Emergent Evolution" in Religious Realism, edited by D. C. Macintosh.

15. Space, Time and Deity, Vol. II, p. 14.

معجم مصطلحات

يختلف الفلاسفة المحدثون بصورة ملحوظة في استخدامهم للمصطلحات وستشرح في هذا المعجم بعضاً من المصطلحات الأكثر أهمية بطريقة بسيطة، لكي نبين كيف استخدمها الفلاسفة الذين ناقشوا آراءهم في هذا الكتاب. وعندما نقوم بشرح مصطلح في النص، فإننا نرى، أحياناً، أنه يكفي أن نشير إلى الصفحة (*).

المطلق Absolute

ما هو كامل في ذاته، وهو الأساس النهائي لكل شيء. وهذا هو الجوهر الأول، أو الله عند اسبينوزا (ف ٦ ق ٣)؛ كما أنه يعنى أيضاً الروح الأول والشاملة لكل شيء (أى الأنا، أو الذات) عند فشته (ف ٣١ ق ٢)، وشلنج (ف ٣١ ق ٤)، وهيجل (ف ١٤ ق ٢)، ورويس (ف ٠٢ ق ٤)، ويعنى اللامعروف أو ما لا يمكن معرفته كما يرى سبنسر (ف ٩١ ق ٢).

المثالية المطلقة Absolute Idealism

الواقع كله متضمن داخل نسق واحد مكتمل، يعرفه عقل يشمل كل شيء، يُسمى بالمطلق، انظر (ف ١٤ ق ٢) من الجزء الخاص بهيجل، و(ف ٢٠ ق ١، ق ٤) من الجزء الخاص برويس.

المجرد Abstract

(١) يعنى، عادة، ماهية ما أو خاصية تم فصلها عن الموضوعات التي تمتلك هذه الخاصية ويُنظر إليها بمفردها مثل: الإحمرار، والصدق، والجمال... إلخ في مقابل العيني.

(* لن نشير إلى الصفحة، بل إلى الفصل والقسم. وسنرمز للفصل بالرمز ف، وللقسم بالرمز ق (الترجم).

(٢) يعنى هيجل وآخرون بالمجرد أى شىء نأخذه بمفرده معزولاً عن سياقه من أشياء أخرى يرتبط بها. أنظر ف ١٤ ق ٢ .

الاستاطيقا Aesthetics

(١) تعنى عادة أى بحث فلسفى يخص الجميل سواء فى الطبيعة أو الفن. (٢) وتعنى أحياناً دراسة الإدراك، كما هى الحال فى كتاب كانط «نقد العقل الخالص».

المذهب اللا أدرى Agnosticisim

إنكار إمكان المعرفة فى موضوع ما مهم. وينكر المذهب اللا أدرى الدينى أنه يمكن البرهنة على وجود الله أو لا يمكن البرهنة على وجوده. أنظر ف ١٩ ، ق ٢ (الجزء الخاص بسنسر). وينكر المذهب اللا أدرى العلمى أن العلم يقدم معرفة بحقيقة نهائية. انظر ف ٢٠ ق ٣ (الجزء الخاص برويس).

الغيرية Altruism

تعنى فى الأخلاق، أنه ينبغى على كل شخص أن يهتم بخير الآخرين، فى مقابل "الأنانية Egoism".

حكم تحليلى Analytic Judgment

يعنى كما يتصوره كانط وآخرون حكماً يكشف فيه المحمول فقط عما هو متضمن فى الموضوع دون أن يضيف معرفة جديدة فى مقابل الحكم التركيبى. أنظر ف ١٢ ق ٣ .

الفرعة التشبيهية (مذهب المشبهة) Anthropomorphism

أن ننسب إلى الله أو الحقيقة النهائية (ال مطلقة) صفات بشرية، وهو مصطلح يستخدم، عادة ليبدل على الاستهانة بشىء ما أو استصغاره.

نقيضة Antinomy

يستخدمها كانط لتعنى حجة تقوم على فرض كاذب، فعن طريقها تتم البرهنة على كل قضية من القضيتين المتناقضتين عن طريق دحض الأخرى. انظر ف ١٢ ق ٤ .

Antithesis**نقيض الموضوع**

مصطلح استخدمه فشته، وهيكل، وآخرون للدلالة على جزء من التفكير أو التجربة يبدو مناقضاً بصورة حادة لجزء آخر يُطلق عليه اسم «الموضوع». ثم يُوفق بين الموضوع والنقيض في حالة أكثر شمولاً تُسمى بالمركب. انظر ق ١٣ ق ٢، وف ١٤ ق ٢.

Aposteriori**بعدي**

عند كانط : ما نعرفه بوصفه نتاجاً للتجربة أو للملاحظة المحدودة فقط، ولا يمكن أن ينطبق بالتالي بصورة كلية وضرورية على كل تجربة ممكنة؛ في مقابل ما هو قبلي انظر ف ١٢ ق ٣.

Apriori**قبلي**

عند كانط : ما ينطبق بصورة كلية وضرورية على كل تجربة ممكنة في مقابل ما هو بعدي. انظر ف ١٢ ق ٣، ق ٥.

Association of Ideas**تداعي الأفكار**

انظر ف ٤ ق ٣، وف ١٠ ق ٣. (أو الخطاب الذهني).

Atheism**الإلحاد**

التأكيد الجازم بأن الله غير موجود.

Behaviorism**المذهب السلوكي**

موقف مدرسة من علماء النفس الأمريكيين المعاصرين الذين ينكرون الاستبطان والوعي، ويميلون إلى تفسير كل الأنشطة البشرية على أنها فقط ردود أعمال آلية لمنبهات حسية.

Categorical Imperative**الأمر المطلق عند كانط**

أمر مطلق ملزم من الناحية الأخلاقية لجميع الناس في جميع الأزمنة، سواء أطاعوه أم لا. انظر ف ١٢ ق ٥.

مقولات

Categories

الصورة الأكثر عمومية وكلية التى يفكر بها الإنسان؛ وينظر إليها بصورة مختلفة : فقد يُنظر إليها على أنها العالم ذاته (كما هى الحال عند أرسطو، وألكسندر ف ٢٤ ق ٣)؛ وقد يُنظر إليها على أنها الصور الفطرية التى وفقاً لها يتكون الفهم البشرى (كما هى الحال عند كانط ف ١٢ ق ٣)؛ وقد يُنظر إليها على أنها الصور الكلية التى يفكر بها الروح المطلق (كما هى الحال عند هيجل ف ١٤ ق ٣)؛ وقد يُنظر إليها على أنها وسائل مفيدة للتفكير ابتكرها أسلافنا البشر (كما هى الحال عند جيمس ف ٢١ ق ٥).

العينى

Concrete

(١) مصطلح يشير عادة إلى موضوعات جزئية معينة كما تُدرك بصورة مباشرة، مثل تفاعلة حمراء، أو غروب الشمس الجميل. فى مقابل صفات مجردة مثل : الإحمرار، والجمال بوجه عام، التى تنطبق على موضوعات كثيرة، غير أنها لا يمكن أن تُخبر بمفردها. (٢) وعند هيجل، يكون أى شىء يؤخذ فى علاقته بأشياء أخرى عينياً، أما إذا نظرنا إليه بمفرده أو منعزلاً، فإنه يكون مجرداً. أنظر ف ١٤ ق ٢ .

قانون عدم التناقض

Contradiction, Law of

الحكمان المتناقضان لا يمكن أن يصدقا معاً بنفس المعنى مثل : "كل أ هو ب" و"لا أ هو ب". انظر ف ٧ ق ٥ .

الدليل الكسمولوجى (الكونى)

Cosmological Argument

خط من البرهان للتدليل على وجود الله، يقوم على الكسمولوجيا : مثل افتراض أن كل الأحداث ترتد إلى علة أولى واحدة (أى الله)، أو افتراض أن كل الأحداث الممكنة تستلزم موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة (أى الله)، وقد وجه كانط انتقادات لهذا الدليل. ف ١٢ ق ٣ .

Darwinism**الدارونية**

نظرية التطور البيولوجي التي تؤكد أن الأنواع النباتية والحيوانية المختلفة تدين بأصلها لعملية الانتخاب (الانتقاء) الطبيعي التي تمكن بواسطتها تنوعات عرضية تظهر في نسل ما، هذا النسل من أن يبقى على منافسيه في الصراع من أجل الوجود، فتكون النتيجة أن التنوعات المفضلة تنتقل إلى أجيال تأتي فيما بعد. وهو يعارض «مذهب لا مارك» في إنكاره وراثه الصفات المكتسبة. وقد أكد «دارون» نفسه هذا المذهب بصورة أقل تحديداً من بعض أتباعه. انظر ف ١٩ ق ٤ (في الجزء الخاص بسبنسر)، وف ٢٣ ق ٢ (في الجزء الخاص ببرجسون).

Deduction**استنباط**

العملية المنطقية التي نستمد بواسطتها استدالات أخرى من قضايا قبلناها من قبل بوصفها قضايا صادقة، مثل: الأقيسة، والبراهين الرياضية... إلخ.

Deism**مذهب التأليه الطبيعي**

وجهة نظر، شاعت، في الغالب، في القرن الثامن عشر، تؤكد وجود الله، لكنها تنكر الوحي، والمعجزات، وتفصيلات أخرى في المسيحية التقليدية واليهودية. انظر ف ١١ ق ١، وف ١١ ق ٥، وف ١١ ق ٥، وف ١١ ق ٩.

Determinism**الحتمية**

تعني (١) الحتمية الآلية Mechanical أي أن كل الأحداث، بما في ذلك الأفعال البشرية، تسببها أحداث سابقة بطريقة تشبه العمليات الفيزيائية الخالصة في الميكانيكا، ويؤكد أنصار وجهة النظر هذه، عادة، المسؤولية الأخلاقية البشرية، غير أنهم يجدون أنه يصعب تفسيرها. (٢) الجبر الذاتي أو الحتمية الغائية أي التأكيد أن أفعال المرء تسببها، عادة، ذاته أو شخصيته، ودوافعه، وعاداته، وأغراضه، ولا تسببها ظروف خارجية؛ ونتيجة لذلك تكون إرادته حرة، ويكون مسئولاً من الناحية الأخلاقية. وهاتان الصورتان من الحتمية تعارضان اللاحتمية Indeterminism.

Dialectic**جدل**

مصطلح ينطبق على مناهج منطقية مفترضة كثيرة ومختلفة لتفكير فلسفى متطور. وقد استخدم كانط هذا المصطلح بصورة مهينة (ف ١٢ ق ٣)، أما هيغل فقد استخدمه مع شيء من الاستحسان (ف ١٤ ق ٢، ٣).

Dualism**ثنائية**

(١) الثنائية الأستمولوجية تقول إن الفكرة تختلف من الناحية العددية عن الموضوع الذى تشير إليه؛ ففكرتى عن منضدة معينة، مثلاً، ليست هى المنضدة ذاتها (ف ٩ ق ٦).
 (٢) الثنائية الميتافيزيقية، تعنى أن الذهن والبدن جوهران منفصلان أو هما عمليتان منفصلتان، وتصورهما، عادة، أن بينهما تفاعلاً Interaction. أنظر ف ٥ ق ٥ (فى الجزء الخاص بديكارت)، وف ٢٣ ق ١ (فى الجزء الخاص بيرجسون).

Egoism**الأناية**

تعنى فى الأخلاق أن كل شخص يبحث فى المقام الأول عن مصالحه الخاصة، وهى تقابل الغيرية Altruism. أنظر ف ١٩ ق ٦ (فى الجزء الخاص بسبنسر).

Empirical**تجريبى**

ما هو مستمد من التجربة، بصفة خاصة الإدراك الحسى، من حيث إنه يقابل ما هو ذهنى (عقلى).

Empiricists**الفلاسفة التجريبيون**

انظر ف ٣ ق ١ (فى الجزء الخاص ببيكون). ومن الفلاسفة التجريبيين الآخرين جون لوك، وباركلى، وهيوم، وجون ستيوارت مل.

Epiphenomenalism**مذهب الظواهر الثانوية**

انظر ف ٤ ق ٣.

Epistemology**الابستمولوجيا**

علم المعرفة. ومن المشكلات المنطقية : كيف يمكننا أن نعرف موضوعات ليست ذهنية على الإطلاق عن طريق حالات ذهنية ؟

Evolution, Emergent**التطور الانبثاقى**

يتم التوصل فى مسار التطور إلى مستويات جديدة تتكون من نفس المادة مثل المستويات السابقة، غير أنها تمتلك صفات وخصائص فريدة. انظر ف ٢٤ ق ٤ (الجزء الخاص بالكسندر).

Finalism**المذهب الغائى**

وجهة نظر عارضها برجسون، زاعماً أن التطور يسير نحو هدف مستقبلى وفق خطة ثابتة ف ٢٣ ق ٤ .

Free Will**الإرادة الحرة**

(١) يؤمن كل الفلاسفة، تقريباً، بإرادة حرة إلى حد أن الناس يكونون مسئولين عن أفعالهم. ويفسر المذهب الحتمى والمذهب اللاهتمى هذه الحرية بطريقة مختلفة أتم الاختلاف. (٢) تستخدم الإرادة الحرة، مع ذلك فى بعض الأحيان، بوصفها مرادفاً للاهتمية.

Hedonsim**مذهب اللذة**

(١) مذهب اللذة السيكلوجى، يذهب إلى أن كل رغبة بشرية يكون هدفها تحقيق لذة. (٢) مذهب اللذة الأخلاقى، إما أن (أ) يؤكد أن كل رغبة ينبغي أن تكون من أجل لذة المرء الخاصة (وهذا هو مذهب اللذة الأنانى ف ٤ ق ٣، ٤ (الجزء الخاص بهوبز) أو (ب) يؤكد أن كل رغبة ينبغي أن تكون من أجل إنتاج القدر الأعظم من اللذة لكل الموجودات التى تحس (وهذا هو مذهب اللذة العام أو مذهب المنفعة) ف ١٨ ق ٦ (الجزء الخاص بجون ستوارت مل)، و ف ١٩ ق ٦ (الجزء الخاص بسنيسر).

Hypothesis**فرض**

افتراض يُقبل على سبيل الاختبار في بداية بحث علمي مع الوضع في الاعتبار أنه إما أن يتم إثباته وتأكيدُه، أو يتم رفضه أثناء البحث.

Idea**فكرة**

(١) الاستخدام الأكثر شيوعاً هو استخدام لوك، وتعني أي مضمون للوعي (ف ٨ق ٤). (٢) يقصر هيوم وبعض الفلاسفة الآخرين الأفكار على موضوعات الذاكرة والخيال، ماعدا الانطباعات الحسية (ف ١٠ق ٢). (٣) هناك استخدامات أخرى، مثل استخدام : كانط ف ١٢ ق ٣، وهيجل ف ١٤ ق ٣، وشوبنهاور ف ١٥ ق ٣.

Idealism**المذهب المثالي (المثالية)**

أي فلسفة تؤكد أن الواقع روعي في تكوينه. وثمة أنواع مختلفة تماماً من المذهب المثالي يمثلها كل من : ليبنتس (ف ٧ ق ٢)، وباركلي (ف ٣ق ٣)، وكانط (ف ١٢ق ٣)، وفشته (ف ١٣ق ٢)، وهيجل (ف ١٤ق ١)، وشوبنهاور (ف ١٥ق ٣)، ورويس (ف ٢٠ق ٥). انظر أيضاً المذهب المثالي المطلق والمذهب المثالي الشخصي.

Identity, or Law of**الهوية أو مبدأ الهوية**

يؤكد هوية بين الموضوع والمحمول في حكم ما، مثل قولنا : أ هو أ انظر ف ٧ ق ٦، ف ٦ق ٢.

Immanent**محايت (مباطن)**

موجود بالداخل، في مقابل «المتعالى» Transcendent. فعندما يتصور الله من حيث إنه محايت، يكون موجوداً في كل مكان، أي في جميع الأشياء.

Indeterminism**اللااحتمية**

(١) تعني في مجال علم النفس والأخلاق أن الإرادة (المشيئة) البشرية ليست نتاج علل داخلية أو خارجية على الإطلاق، لكنها تكون في لحظة القرار اختياراً حراً بصورة

مطلقة، في مقابل الحتمية. انظر ف ٢١ ق ٤ . (٢) تكون في مجال الميتافيزيقا مرادفاً لمذهب المصادفة، الذي يذهب إلى أن الكون لا تحكمه قوانين عليّة على الإطلاق، بل يدخل عنصر المصادفة باستمرار. انظر ف ٢١ ق ٤ .

Induction

استقراء

منهج منطقي نستمد بواسطته نتائج عامة من مقارنة أمثلة جزئية لظاهرة ما. انظر ف ٣ ق ٤ (في الجزء الخاص ببيكون)، وف ١٨ ق ٣ (في الجزء الخاص بجون ستوارت مل).

Innate Ideas

الأفكار الضرورية

انظر ف ٥ ق ٢ (في الجزء الخاص بديكارت) وف ٨ ق ٣ (في الجزء الخاص بجون لوك).

Instrumentalism, or Operationalism

مذهب الذرائع أو المذهب الأداتي

صيغة ديوي للبرجماتية، التي تؤكد أن مبادئ المنطق والأخلاق هي اختراعات بشرية ناجحة لتوجيه السلوك. انظر ف ٢٢ ق ٣، ٢ .

Intuition

حدس

العملية التي نعرف بواسطتها أن بعض الحقائق واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى دليل. انظر ف ٥ ق ٢، وف ٨ ق ٦، وف ١١ ق ٨، وف ٢٣ ق ١، وف ٢٣ ق ٥ .

Lamarckism

مذهب لامارك

نظرية التطور عند «لامارك»، التي تؤكد (في مقابل نظرية دارون) أنه يتم توريث صفات مكتسبة، وأن التنوعات التي تنتج أنواعاً جديدة في الحيوانات، تكون في بعض الأحيان آثاراً لمجهودات تقوم بها الكائنات الحية ذاتها. انظر ف ١٩ ق ٤ ، وف ٢٣ ق ٢ .

Materialism

المذهب المادي

تتكون كل العمليات الموجودة في العالم، بما في ذلك أفكار الناس وأنشطتهم، إما من المادة أو الطاقة، أو أنها تعتمد عليهما تماماً على الأقل. ويقابل المذهب المادي المذهب

المثالي، والمذهب الوضعي ... إلخ، ف؛ ق ٢ (الجزء الخاص بهوبز)، وف ١١ ق ٥ (الجزء الخاص بهولباخ).

Mechanism

المذهب الآلي

يذهب إلى أننا لا نستطيع تفسير الظواهر إلا عن طريق شروط سابقة تخلو من الغرض كما هي الحال في الميكانيكا، ويقابل، عادة، الغائية Teleology.

Meliorism

مذهب الذهنية

ينكر في مقابل مذهب التفاؤل أن العالم كامل، وينكر في مقابل مذهب التشاؤم أنه (أي العالم) سيء ولا أمل فيه، ويؤكد بدلاً من ذلك أن العالم لديه القدرة على التحسن يستطيع الناس أن يحدوثه. تمسك به كل من جيمس وآخرون. انظر ف ٢١ ق ٤ .

Mentalism

مذهب (الذهنية)

صورة متطرفة من المذهب المثالي تمسك به باركلي وآخرون، تؤكد أن الأذهان والأفكار هي التي توجد فقط، وأنه لا وجود للمادة انظر ف ٩ ق ٣ .

Metaphysics

الميتافيزيقا

(١) دراسة الطبيعة النهائية لكل الواقع، في مقابل المنطق، والأخلاق، والعلوم الطبيعية والاجتماعية، التي تعالج ميادين محددة من البحث. (٢) تعنى أحياناً مصطلحاً محقراً يطبقه الفلاسفة الوضعيون وآخرون على بحوث لا يمكن أن تجرى عن طريق مناهج تجريبية.

Modads

المونادات

الوحدات النهائية التي يتكون منها الكون، كما يرى برونو Bruno ف ١ ق ٥، ولييتس ف ٧ ق ٣ .

Monism

الواحدية

(١) تعنى بوجه عام، التأكيد على أن كل أجزاء نسق ما قيد البحث يخضع لبدأ واحد

مفرد. ومذهب وحدة الوجود، والمذهب المادى هما وجهتان من النظر واحديتان عن الكون، فى مقابل مذهبي التعدد (الكثرة) والثنائية. (٢) فى الاستمولوجيا. انظر ف٩ ق٦

Mysticism

تصوف

من الممكن أن نعرف الله أو الحقيقة النهائية عن طريق ضروب من المشاهدة والكشف، أو بطريقة أخرى أعلى من العقل.

Naturalism

النزعة الطبيعية أو المذهب الطبيعى

(مصطلح أوسع نسبياً من المذهب المادى) يشمل فلسفات تؤكد أن كل الأحداث، بما فى ذلك أنشطة الإنسان وطموحاته، ذات طبيعة واحدة، ويمكن تفسيرها بنفس الطرق بوصفها عمليات تستمر فى الطبيعة بمعزل عن الإنسان. ويقابل هذا المصطلح وجهتى النظر المثالية والغائية من كل نوع.

Nominalism

النزعة الاسمية (المذهب الاسمى)

التصورات والكليات ليست سوى كلمات، أو أسماء : أما الموضوعات الفردية العينية فهى وحدها الحقيقية (الواقعية) انظر ف٢ ق٢، وف٩ ق٢

Ontological Argument

الدليل الانطولوجى (أو البرهان)

صاغة ديكارت ف٥ ق٤، واسبينوزا ف٦ ق٣، وليبتس ف٧ ق٦، وهاجمه كانط ف١٢ ق٣، وأحياء هيجل ف١٤ ق٤

Operationalism

النزعة الأداةية

انظر النزعة النرائعية Instrumentalism.

Optimism

مذهب التفاؤل

كل شيء حسن، وكل شيء يعمل من أجل ما هو أفضل وأحسن: فهذا هو «أفضل العوالم الممكنة» انظر ف٧ ق٨ (فى الجزء الخاص بليبتس).

Panpsychism**مذهب شمول النفس**

كل شيء في العالم، بما في ذلك المادة اللاحية له عقل، مع إنه غير تام النضج انظر ف ٦ ق ٤، ٥، وف ٧ ق ٥ .

Pantheism**مذهب وحدة الوجود**

الكل هو الله، والله هو الكل، أى أن الكون هو الله في مجموعته. ويقابل هذا المذهب مذهب الإلحاد، والألوهية، واللاأدرية ... الخ. ينطبق على اسبينوزا (ف ٦ ق ٣) وعلى هيغل (ف ١٤ ق ٢)، ورويس من أنصار مذهب وحدة الوجود حسب تعريف المصطلح في العادة، على الرغم من أن رويس يشير إلى نفسه على أنه من أنصار مذهب التأليه (ف ٢٠ ق ٤).

Paralleism**مذهب التوازي**

التوازي السيكولوجي - الفيزيائي : الذهن والمادة متميزان ومنفصلان تماماً، مع أن لكل جزء منهما نظيراً. في الآخر. انظر ف ٦ ق ٤ .
المذهب المثالي الشخصي أو المذهب الشخصي (أو الشخصيةية)

Personal Idealism, or Personalism

انظر ف ٩ ق ٦، ق ٢٠ ق ١ .

Peassimism**مذهب التشاؤم**

كل الواقع شر في حقيقته. انظر ف ١٥ ق ٣ (الجزء الخاص بشوبنهاور).

Pluralism**مذهب التعدد (الكثرة)**

تميز أجزاء كثيرة من نسق ما عن بعضها البعض ولا يمكن أن ترتد إلى مبدأ واحد، في مقابل مذهب الواحدية Monism. انظر ف ٧ ق ٢، وف ٢١ ق ٥ .

Positivism**المذهب الوضعي**

(أو الفلسفة الوضعية) (١) يؤكد في صورته الموجودة عند كونت وجون ستوارت

مل، وفلاسفة آخرون أن كل معرفة ممكنة مقيدة بظواهر تجلّي للحواس وصياغة القوانين التي تحكم حدوث هذه الظواهر. انظر ف ١٧ ق ٣، ٤، وف ١٨ ق ٤ . (٢) الدين عند كونت ف ١٧ ق ٦ .

Pragmatism

المذهب البرجماتي (البرجماتية)

(١) يجد، من حيث إنه منهج منطقي، معيار الصدق في نتائج ترتب على الفعل. انظر : ف ٢١ ق ٣ . (٢) من حيث إنه نظرية عن طبيعة الصدق، يرى أن الوظيفة العادية التي تؤديها الأفكار توجد في التجربة، وأن الحقائق العادية التي تؤديها الأفكار توجد في التجربة، وأن الحقائق تتغير باستمرار ف ٢١ ق ٧ .

Primary Qualities

الصفات الأولية

هي تلك الصفات التي يؤكد لوك وفلاسفة آخرون أنها جوهرية للموضوع الفيزيائي. انظر ف ٤ ق ٣، ف ٥ ق ٥، ف ٨ ق ٤، ف ٩ ق ٣، ٦، ف ٢٤ ق ٤ .

Rational

عقلي

معرفة يتم الحصول عليها عن طريق البرهان، في مقابل ما هو تجريبي وحدي.

Rationalism

المذهب العقلي

المذهب الذي يرى أننا نعرف بعض المعارف عن طريق العقل Reason بيقين أكثر من الملاحظة التي يمكن أن تقدمها الحواس فقط. انظر ف ٣ ق ١ . ويُصنف ديكارت، واسينوزا، وليبنس بوصفهم فلاسفة عقليين، ويُظهر فلاسفة محدثون آخرون ميولاً عقلية.

Realism

المذهب الواقعي

(١) في العصور الوسطى، كان للكليات أو التصورات وجودها المستقل عن الأمثلة الجزئية، في مقابل المذهب الأسمى Nominalism. انظر ف ٢ ق ٢ . (٢) في الفلسفة

الحديثة، توجد حقائق معينة، أو قد نتصور أنها توجد، دون أن يعرفها أى ذهن (Mind) (فى مقابل المذهب الذهنى Mentalism)؛ ومع ذلك يمكن معرفة كل الحقائق عن طريق الأذهان (فى مقابل مذهب اللأدرية، والمذهب الوضعى، والمذهب الشكى) انظر ف ٩ ق ٦، ف ٢١ ق ١٠، ف ٢٤ ق ٢، ٣ .

العلة، قانون العلة الكافية Reason , Law of. Sufficient Reason

تفسير لبيتس ف ٧ ق ٦، وتفسير شوبنهاور ف ١٥ ق ٤ .

مذهب الرد Reductionism

محاولة لرد قوانين علم ما وظواهره إلى قوانين علم آخر أكثر عمومية؛ مثل : رد علم البيولوجيا إلى علم الكيمياء. انظر : ف ١٧ ق ٤ ، ف ١٩ ق ٧، ف ٢٤ ق ٤ .

تخارج العلاقات Relations, Externality of

انظر ف ٨ ق ٤ .

جوانية العلاقات Relations, Internality of

«النظرية العضوية عن الصدق والواقع» انظر ف ١٤ ق ٢ .

المذهب الاسكولائى (الاسكولانية) Scholasticism

الفلسفة السائدة والمهيمنة فى العصور الوسطى، كانت خاضعة للاهوت. انظر ف ١ ق ١، ٢، ف ٢ ق ٣ .

الصفات الثانوية Secondary Qualities

صفات مثل اللون، والطعم، والصوت... إلخ، لا تُعرف إلا عن طريق الحواس، واعتقد لوك وفلاسفة آخرون أنها آثار تنتج فى الأذهان البشرية عن طريق موضوعات خارجية، لكنها لا تشبه تلك الموضوعات من حيث إنها توجد مستقلة عن الأذهان. انظر ف ٤ ق ٣، ف ٨ ق ٤، ف ٩ ق ٦، ٣، ف ٢٤ ق ٤ .

Self-Realization**مذهب تحقق الذات**

مذهب أخلاقي يذهب إلى أن الخير الأقصى هو التطور الكامل لشخصية المرء بالتعاون مع أشخاص آخرين.

Skepticism**المذهب الشكي**

الشك في إمكان معرفة الحقيقة النهائية في ميدان مهم مثل : الدين، والعلم، والميتافيزيقا. انظر ف ١٠ ق ٧ (الجزء الخاص بهيوم). وينكر الذهب اللأ أدري بصورة إيجابية إمكان هذه المعرفة.

Solipsist**الأنا وحدي**

الشخص الذي يدعى أنه هو وحده الذي يوجد بالفعل، أما كل الأشخاص الآخرين وكل الأشياء ليست سوى أفكار توجد في ذهنه الخاص. انظر ف ٩ ق ٦، ف ١٥ ق ٦، (هوامش الفصل التاسع، ١٢).

Soul or Spirit**النفس أو الروح**

جوهر روعي مستقل عن البدن، ولا يفنى، وخالد، كما يرى ديكارت، وليبتس، وباركلي انظر ف ٥ ق ٣، ف ٧ ق ٣، ف ٩ ق ٣. وقد هاجمها هيوم ف ١٠ ق ٤، وكانط ف ١٢ ق ٤.

Subsistence**البقاء (الدوام)**

يتفق معظم فلاسفة القرن العشرين مع مبنونج (ف ١٦ ق ٦) على أن الكليات، والصيغات المنطقية، والأعداد، وما يطلق عليه لبيتس اسم «الحقائق الأزلية» (ف ٧ ق ٦) تبقى، في مقابل الموضوعات العينية الموجودة في المكان والزمان التي توجد من حيث إنها أمور مسلم بها (ف ٩ ق ٦).

Substance**الجوهر**

يعنى في الأعم الأغلب المادة الدائمة التي تتكون منها الأشياء. ومع ذلك، نجد تقريباً، أن لدى كل فيلسوف حديث تصوراً مختلفاً عن الجوهر.

Syllogism**قياس**

صورة من الحجّة المنطقية تتكون من ثلاث قضايا؛ مقدمتان ونتيجة، مثل قولنا : كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط فان.

Synthesis**تأليف (تركيب)**

ربط لرؤى جزئية (أى موضوع ونقيض الموضوع) فى عبارة شاملة. انظر ف ١٣ ق ٢ (الجزء الخاص بفشته)، وف ١٤ ق ٢ (الجزء الخاص بهيجل).

Synthetic Judgment**حكم تأليفي**

عند كانظ، هو حكم يضيف فيه المحمول معرفة جديدة إلى ما هو متضمن من قبل فى الموضوع، فى مقابل حكم تحليلي. انظر ف ٢ ق ٤ .

Teleology**الغائية**

(١) تعنى، بوجه عام، أى وجهة نظر تؤكد أن الغائية تعمل فى المجال الذى نتحدث عنه، فى مقابل المذهب الألى. (٢) يستخدمها برجسون بوصفها مرادفاً للمذهب الفرضي.

Theism**مذهب التأليه**

الله يوجد متميزاً عن العالم، على الرغم من أنه موجود فيه. ويكشف عن نفسه للبشر. ويستطيع الناس أن يتصلوا به عن طريق الصلاة. ويُعتقد باستمرار أنه خلق العالم. وبوجه عام، التصور المسيحي التقليدى واليهودى لله، فى مقابل مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism ووحدة الوجود، والإلحاد، واللاأدرية ... الخ.

Transcendent, Transcendental**مضارق، ترنسندنتالى**

كما يستخدمها كانظ. ف ١٢ ق ٣ .

Tychism**مذهب المصادفة**

انظر ف ٢١ ق ٤ .

كليات

Universals

الفاظ أو تصورات عامة مثل : «انسان»، و«حيوان» و«الإحمرار» و«الصدق»، و«الجمال». وقد اعتقد فلاسفة العصور الوسطى الواقعيون وأفلاطون أن الكليات توجد مستقلة عن أمثلتها الجزئية في المكان والزمان، بينما يدعى الاسميون أن الأشياء الجزئية هي الأشياء الواقعية فقط، وأن الكليات هي مجرد أسماء؛ ويقول بعض الفلاسفة المحدثين الواقعيين أن الكليات تبقى باستمرار، في حين أن الأشياء الجزئية توجد في نقاط محددة في المكان وأتات محددة في الزمان.

المذهب الحيوى

Vitalism

في الكائنات الحية يعمل مبدأ غائي بالإضافة إلى عوامل آلية. ويسمى برجسون هذا المبدأ «بالدفعة الحية» ف ٢٣ ق ١ .

المذهب الإرادى (مذهب الإرادة)

Voluntarism

أى فلسفة تنظر إلى الإرادة على أنها الحقيقة الأولية. صياغة شوبنهاور ف ١٥ ق ٣، ٦، وصياغة نيتشه ف ١٣ ق ٢، ٤ . وهناك اتجاهات إرادية عند فلاسفة محدثين آخرين، مثل : ليبنتس، وفشته، وجيمس، وبرجسون، وألكسندر.



المؤلفا فى سطور :

وليم كلئ راءت

فلسوف أمريكى ولد عام ١٨٧٧ ، حصل على ليسانس الآداب من كلية إمرست فى ولاية ماسوشست ، وحصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٦ من جامعة شيكاغو ، قام بالتدريس فى كثير من الجامعات الأمريكية إلى أن عين أستاذاً مساعداً فى كلية دارتموث فى هانوفر من عام ١٩١٦ إلى عام ١٩٢٣ ، ثم أستاذاً بهذه الكلية من عام ١٩٢٣ إلى تقاعده عام ١٩٤٧ .

من أهم مؤلفاته : المغزى الأخلاقى للشعور ، مقدمة عامة فى فلسفة الأخلاق ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، فلسفة الدين للطالب .

المرآجم فى سطور :

محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية عام ١٩٥٣ . حصل على ليسانس الفلسفة عام ١٩٧٦ ، ثم الماجستير عام ١٩٨٢ ، ثم الدكتوراه عام ١٩٨٥ . يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته : مفهوم الغائبة عند كانط ، دراسات فى فلسفة كانط السياسية ، الأخلاق عند هيوم ، النبوة عند نوزك ، البرجماتيقا عند هابرماس، الحضارة والدين عند هوكنج ، الاعتقاد الدينى عند هيوم ... مترآم كتاب تاريخ الفلسفة ، المآمل الخامس ، من تأليف كوبلستون ، وكتاب تاريخ الفلسفة السياسية ، تحرير ليوشتراوس وكروبسى .