

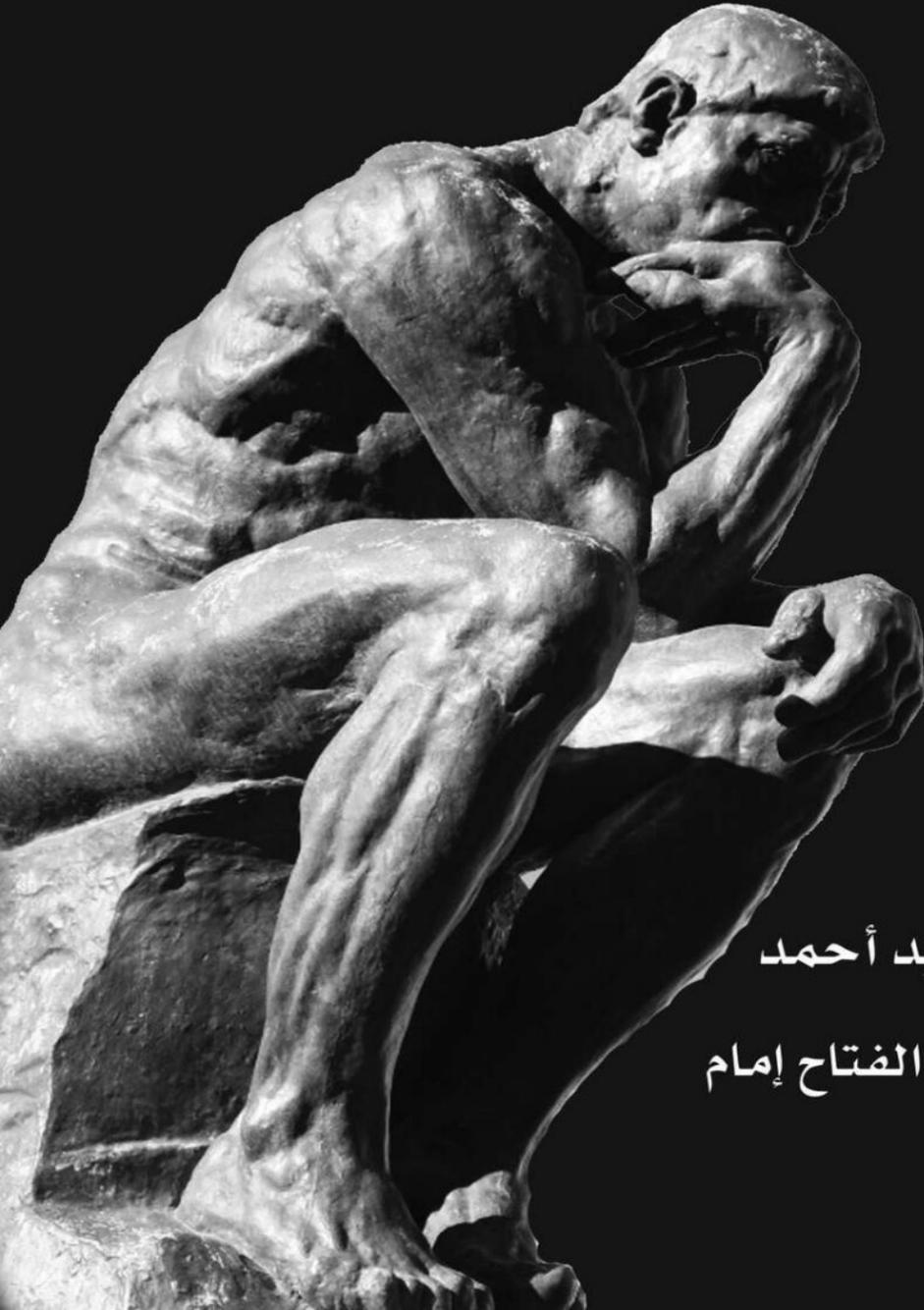
مكتبة

Telegram Network



وليم كلي رايت

تاريخ الفلسفة الحديثة



ترجمة: محمود سيد أحمد

تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام

السوبر

«مكتبة ٱ النخبة»

الكتاب: تاريخ الفلسفة الحديثة
المؤلف: وليم كيلبي رايت
ترجمة: محمود سيد أحمد
تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام
عدد الصفحات: 552 صفحة
الترقيم الدولي: 978-977-6483 -
رقم الإيداع: 2015/
الطبعة الثانية: 2015
جميع الحقوق محفوظة لدار التنوير ©
الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال، الهزيم - الطابق الثالث

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com مصر: القاهرة-وسط البلد -19 عبد السلام عارف

(البيستان سابقًا) -الدور 8 - شقة 82

هاتف: 0020223921332

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

وليم كيللي 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**

تقديم

بقلم د. إمام عبد الفتاح إمام

إذا كانت المكتبة الفلسفية العربية تحتوي على قليل من الكتب في «تاريخ الفلسفة اليونانية»^(*)، فإنها تكاد تخلو خلواً تاماً من كتب تعالج الفلسفة الحديثة. ومن هنا جاءت أهمية كتاب «وليم رايت» الذي ترجمه الزميل والصديق الأستاذ الدكتور محمود سيد أحمد.

والواقع أن أهمية هذا الكتاب لا تكمن فقط في ثُدرة الكتب الفلسفية التي تعالج موضوع الفلسفة الحديثة- في المكتبة العربية- بل تعود أيضاً إلى طريقة المؤلف في معالجة الموضوع؛ فهو يضع في ذهنه أنه يكتب للطالب كما يقول في تصديره للكتاب: «الهدف الأول من هذا الكتاب أن يكون مدخلاً لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة لطلبة الجامعة...، لكنه ليس كتاباً تخصصياً لطلاب الجامعة فحسب، بل هو مكتوب أيضاً لعامة الأفراد الذين لم يلتحقوا بالجامعة...» كما يقول المؤلف في نفس التصدير. ومن هنا جاء أسلوب الكتاب سهلاً، وعرض المؤلف شيقاً، وربطه بين المراحل التي سارت فيها الفلسفة الحديثة بالغ الوضوح. ولعل هذا هو السبب في ذبوع الكتاب في الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح من الكتب الكلاسيكية التي تُدرّس في جامعاتها بانتظام، ولقد بلغ شيوخه في هذه الجامعات حدّاً جعله يُطبع أكثر من عشرين مرة على مدى عشرين عاماً، أي بمعدل طبعة جديدة كل عام منذ صدور الكتاب لأول مرة عام 1941 حتى الطبعة التي تمت عنها الترجمة العربية- وهي طبعة عام 1965.

لكن قبل أن نمضي في بسط المميزات التي يميّز بها هذا الكتاب عن غيره من الكتب التي تعالج الفلسفة الحديثة، علينا أن نعرّف القارئ أولاً بالمؤلف، فمن هو مؤلف هذا الكتاب؟

«وليم كيللي رايت...William Kelley Wright» فيلسوف أمريكي ولد في 18 إبريل عام 1877، ودرس في البداية في كلية «أمهرست Amherest» في ولاية «ماستوشس» حيث حصل على ليسانس الآداب، ثم درس في جامعة شيكاغو عام 1899 التي حصل منها على درجة الدكتوراه عام 1906، كما درس في جامعة «فرايبورج عام 1909»، وجامعتي أكسفورد، ولندن من عام 1912-1913.

وقام «رايت» بالتدريس في كثير من الجامعات الأمريكية، منها جامعة تكساس، وجامعات شيكاغو، وأنديانا، وكورنل...إلخ، إلى أن عُيّن أستاذاً مساعداً في كلية دارتموث Dartmouth في هانوفر Hanover من عام 1916 حتى عام 1923، ثم أستاذاً بهذه الكلية من عام 1923 حتى تقاعده عام 1947، عندما أصبح أستاذاً متقاعداً ابتداءً من هذا العام (1947).

وكان رايت «عضواً في لجمعية اللاهوتية الأمريكية»، ثم رئيساً لها ابتداءً من عام 1937. كما كان عضواً بالجمعية الفلسفية الأمريكية، ثم رئيساً لها ابتداءً من عام 1945.

كان «رايت» مُقلّداً في إنتاجه؛ فلم يكتب سوى أربعة مؤلفات رئيسية هي:

«المغزى الأخلاقي للشعور، عام 1907».

«فلسفة الدين للطالب، عام 1922».

«مقدمة عامة في فلسفة الأخلاق ، عام 1929».

«تاريخ الفلسفة الحديثة ، عام 1941».

كما أشرف بالإشتراك مع ت. ف. سميث T.V. Smith على تحرير: مقالات في الفلسفة ، عام 1929.

مساهمات في الواقعية الدينية، عام 1931.

وقد توفي في 29 مارس عام 1956 ودفن في هانوفر.

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

• إذا كان الأب «كوبلستون» في موسوعته الشهيرة عن «تاريخ الفلسفة» يطلب من مؤرخ الفلسفة: «أن يجاهد لكي يكون موضوعياً» بقدر المستطاع، بمعنى أن يتجنّب تشويه الوقائع حتى يتناسب مع

نظريته، أو أن يهمل ذكر وقائع أخرى لأنها لا تدعم موقفه^(*)، فإننا نستطيع أن نقول إن مؤلف كتابنا الحالي قد حقّق هذا الشرط العام: فعلى الرغم من أنه أمريكي الجنسية فهو لا يكتب عن الفلسفة الأمريكية البراغمية «جيمس وديوي 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، وفشته والحركة الرومانسية ما يقرب من ذلك، كما يقف عند هيجل وقفة طويلة^(*) وهكذا يحقّق 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 متناقضات؛ 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 والمتناقضات 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.

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 مكوّن من ثلاثة أقسام يتحدّث فيها المؤلف عن الفلسفة الحديثة بصفة عامة، وكيف تفترق عن الفلسفة القديمة من ناحية، والوسيلة من ناحية أخرى - وهو يعتقد بأن الفلسفة الحديثة تتميز عن الفلسفتين السابقتين بثلاث خصائص هي:

أولاً: نظرتها العلمية في مقابل النظرة الإستراتيجية 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 فلسفة عصر النهضة التي يقسمها إلى فترتين: الفترة الأولى: يسميها الفترة الإنسانية من عام 1453 حتى وفاة برونو عام 1600.

الفترة الثانية: هي الفترة الطبيعية العلمية وهي تشمل خمسة فلاسفة هم: «بيكون، وهوبز، وديكارت، واسينوزا، وليبنتز» وهي تمتد من 1600 حتى 1690.

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 1690 وتنتهي عادة عام 1781.

الجزء الثالث: وهو يسميه بالفترة المثالية ويجعلها تبدأ من عام 1781 الذي ظهر فيه «نقد العقل الخالص» وتنتهي بموت هيغل عام 1831، 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، ونييتشه، وكونت، ومل، وسبنسر، ورويس، وجيمس، وديوي، 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 1831 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 كيركجارد حتى سارتر؟ ولماذا أسقط الواقعية الجديدة في إنجلترا «مور»، و«راسل» وغيرهما، بل لماذا

أسقط الإتجاه الفينومنولوجي: ماينونج (1853-1921) A. Meinong وهوسرل (1859-1938) 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 الممتع الذي يمثل - بحق- إضافة جادة غير مسبوقه إلى المكتبة الفلسفية العربية التي كانت بحاجة ماسة إليه.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد...

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

(*) F. Copleston: « A History of Phiosophy» Vol.I, P.5.

(*) لك أن تقارن ذلك بما كتبه راسل عن هيجل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» فيما يقرب من خمسة عشرة صفحة ليس فيها شيء من الموضوعية على الإطلاق.

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 المبتدئ قد خطا خطوات واسعة، وأصبح مستعداً لفهم آرائهم.

وثمة اعتقاد مؤداه أننا عندما نكون بصد 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 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 البراغماتيين في عصرنا نحن. غير أنني حاولت أن أكون محايداً بين هذه الجهات من النظر. وسوف يتكوّن لدى القارئ الانطباع الخاطئ تماماً، لو أنه ترك دراسته لتاريخ الفلسفة الحديثة ولديه فكرة مؤداه أنها تسجيل لسلسلة من إخفاقات، أيّاً كانت براعتها. وسيتكوّن لديه الانطباع الصحيح بأنه 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 درستُ على يديه هذا المقرر في المرحلة الجامعية كما كان أستاذاً لي عندما كنت طالب دراسات عليا. وقد قدم لي الأستاذ جيمس أدوين كرايتون James Edwin Creighton نصيحة

قيّمة عندما بدأت أنا نفسي في تدريس المقرر. وإنني أدين كثيراً للطلاب في كلية دارتموث Dartmouth college الذين اختاروا المقرر منذ أن بدأت إلقاء المحاضرات هنا عام 1917. ولقد أفادتني اقتراحات وانتقادات الزملاء الحاليين والسابقين في قسم الفلسفة في كلية دارتموث: ومنهم الأستاذ ماي ورايس بيكارد، وأوجن روسنستوك هوسي، وجورج ف. توماس، وفيليب إي ويلرايت، وأ. مرتون فراي، ووليم أ. ليفي، ودونالد ميكلجون. أما بالنسبة للنصوص الأساسية فقد وجدت مساعدة من فلاكنبرج (خاصة في الفصل الافتتاحي)، وهو فدنج، وفندلبانت، وبالنسبة للفلاسفة الألمان، فقد أعانتني المراجعات المعاصرة التي 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، وجوزي ارويس، وول ديورانت. ولقد أفادتني اقتراحات أحد قراء مؤسسة ماكميلان في مسائل عديدة للتأويل الفلسفي، كما أفادتني تصحيحات محررها المتمرس بالأدب في تفاصيل كثيرة للاستعمال اللغوي. وقد صحت زوجتي وابنتي المخطوطة، وساعدتاني على أن تكون اللغة أكثر وضوحاً. لقد ساعدتني زوجتي في بروفات الطبع في 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 تدريس هذا الكتاب (المترجم).

الفصل الأول

تمهيد

1-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 الإستراتيجية التي تتكرر بكثرة عند الفلاسفة القدماء، والإهتمامات اللاهوتية المسيطرة عند المدرسين في العصور الوسطى^(*). فلقد آمن اليونان القدماء بالجمال. ولقد عبرت آلهتهم وإلهاتهم وفنونهم، 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 ينفصم. وكان الخير الأقصى هو الجميل في أسمى صورة. وكان الإنسان الفاضل هو «الجميل والخير». وحكم العقل

كل شيء؛ إذ حدّدت العلل 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 يحملها الأدب بمعنى الأدب الرفيع. ومما 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 حسم بصورة كبيرة اتجاه تفكيره. فمن المحتمل عنده أن القيم هي التي تحدّد الوقائع.

ولقد ظلّ هذا الإيمان، في تفوّق ما ينبغي أن يكون، سائداً في الفكر الوسيط في صورة مُعدّلة، وصلت فيها الفلسفة الإنسانية إلى قمته بفضل لاهوت الكنيسة الموحى به والمقدس. وقد كانت معتقدات الدين أكثر يقيناً من أي استدلال بشري. ولقد كانت وظيفة الفلسفة أن تحاول تفسير حقيقة هذه المعتقدات، وأن تبرهن عليها بمقدار ما تقع داخل قدرة العقل البشري أن يفعل ذلك، لأن الفلسفة لم تكن سوى خادمة للاهوت، وكانت مجرد إشباع عقلي لفهم شيء يقبله المرء على نحو مستقل عن السلطة العليا للإيمان.

وفي مقابل كل من الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى، نجد أن الفيلسوف الحديث علمي في نظريته. فالقيم لا تشهد بالضرورة على صدق الوقائع الممكنة. ولم يعد اللاهوت يضع حدوداً لتفكير الفيلسوف، ولا يُملّي النتائج التي ينبغي عليه أن يصل إليها. ولما كانت الفلسفة قد توقفت عن أن تكون خادمة للاهوت، فقد أصبحت تفسّر العلوم التي تتقدّم 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 المستقرّة 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 يحبّ الجمال ويقدرّ الفضيلة الشخصية والعدالة الاجتماعية. لكنه لا يستطيع أن يسلم ببساطة بكون يشجع 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 تعويضاً في فكرة أن العالم كله

هو دولة - مدينة عظيمة (Polis) للآلهة والناس. واستمر شيثرون 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 - أعني فلسفة القانون - أو التشريع القانوني. وكان الاتجاه المألوف في الفلسفة القديمة - باستثناء الأبيقورية، والأفلاطونية المحدثّة- 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 تحددت 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 البروتستانتية- على الأقل- بزعم مؤداه أنه يجب على كل فرد أن يكون حراً في أن يقرأ الكتاب المقدس ويفسره لنفسه، وأن يصلي لله ويتلقى غفرانه والعفو منه دون توسط الكهنة، والقديسين، والأسرار المقدسة⁽⁴⁾. 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 مقيّداً إلا على نحو ضئيل بقيود

الدين، ويعمل في مجالات لم تستقر فيها المعرفة الدقيقة بعد- فروضاً بحرية،
واضحاً 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 Cosmopolition. لقد كانت الفلسفة الأوروبية
القديمة في الغالب فلسفة يونانية تماماً*.

إذ إنها عبّرت 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 ينتجها، وكل العصور اللاحقة استفادت منها. ولقد كانت
فلسفة العصور الوسطى تخص المواطن العالمي بالمعنى الجيد والمعنى
السيئ. 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 تُناقش
بها الموضوعات المجردة. ولم تجد 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 وقسروا 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. وهكذا ضربت الفلسفة الحديثة جذورها 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 أدبني لـ (د. فالكنبرج) بهذه المقارنة في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة».

2- فترات الفلسفة الحديثة

من الخطأ افتراض أن هناك أي 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، والكاردينال مرسييه وآخرين، واستمر الباحثون الكاثوليك المعتدلون في الترويج له بقوة تحت اسم الإسكولائية الجديدة^(*).

فقد اعتقد هؤلاء أن تعاليم القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر يمكن تعديلها لتلائم علم القرن العشرين وحياته الإجتماعية دون التخلي عن أي شيء جوهري في الإسكولائية، ولذلك لم يكونوا مستعدين لأن يقبلوا سوى خصائص الفلسفة الحديثة التي 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 هي أن اللاهوتيين البروتستانت المحافظين بصورة كبيرة في العصر الحالي كانوا على اتفاق كبير مع القديس توما الأكويني، أو على الأقل مع القديس أوغسطين، بقدر اتفاقهم مع مفكري القرن السابع عشر من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت أو مع فلاسفة علمانيين لاحقين.

لقد استبقت الفلسفة الحديثة إلى الظهور عندما وحيثما بدأ كل شخص في التفكير بصورة مستقلة عن المعتقدات التي قبلها الناس، ونظر في هذه الأمور بنفسه. ويصدق ذلك على روجر بيكون (1214-1294) رغم أنه لم يكن له سوى تأثير ضئيل على المفكرين اللاحقين، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نؤرخ لبداية الفلسفة الحديثة منه. فهناك كتاب كثيرون 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 1440، 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 1453، عندما استولى الأتراك على القسطنطينية وقضوا على الإمبراطورية البيزنطية^(*)، وجاء معظم الباحثين اليونانيين إلى إيطاليا، وثارَت فيهم الرغبة لفهم الفلسفة اليونانية القديمة من وجهة نظر علمانية.

وتسمى حقبة الفلسفة الحديثة التي بدأت عام 1453 باسم عصر النهضة Renaissance^(*). وتقسّم تقسيماً فرعياً إلى فترتين. الفترة الأولى هي الفترة الإنسانية، وأثناء هذه الفترة (التي تبدأ من 1453 حتى موت برونو Bruno عام 1600)، كانت قيادة الفلسفة في إيطاليا، وقد استمد 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 1600 حتى 1690. وهذه الفترة هي القرن الذي لمع فيه فرنسيس بيكون، وتوماس هوبز، في إنجلترا، وديكارت، واسبينوزا، وليبننتس، في قارة أوروبا. وقد قبل جميع فلاسفة تلك الفترة بوعي مناهج ووجهات نظر العلماء الطبيعيين المعاصرين لهم، وقد ساهموا هم بدورهم في بعض الأحيان في الرياضيات والعلوم الطبيعية. وكانوا جميعاً على ثقة من نجاح الفلسفة العظيم في الكشف عن طبيعة الواقع، ولم يتردد معظمهم في تطوير مذاهب. وعلى الرغم من أن تلك الفترة انتهت رسمياً عام 1690، 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 في الفهم الإنساني» عام 1690. وكان من بين المفكرين العظام في تلك الفترة: لوك، وباركلي، وهيوم، في بريطانيا العظمى، وفولتير، وروسو، في فرنسا. ولم يكن هؤلاء الفلاسفة بُناة مذاهب مُحكمة مثل فلاسفة الفترة السابقة؛ لأنهم اعتقدوا أن الموضوع المناسب لدراسة الجنس البشري هو الإنسان لا الكون؛ لقد كان هؤلاء الفلاسفة هادمين أقوياء للخرافة ومناصرين للحرية الفردية وحقوق الإنسان. وقد حركت الثورة الإنجليزية عام 1688 فكرهم، وكان تأثيرهم سبباً جزئياً للثورة الأمريكية عام 1776 والثورة الفرنسية عام 1789.

وعلى حين أن المؤرخين اعتادوا أن يضعوا نهاية لتلك الفترة عام 1781 (عندما بدأت بالتأكيد حركة جديدة في ألمانيا)، فإنه يستحيل وضع تاريخ إيجابي لنهايتها. ويمكن أن نصنّف فلاسفة القرن التاسع عشر في بعض

النواحي من أمثال: بنتام، وجون ستورات مل، وأوجست كونت، على أنهم استمرار لعصر التنوير. وقد عبّر فلاسفة القرن العشرين من جوانب كثيرة عن روح عصر التنوير من أمثال: وليم جيمس، وجون ديوي، وجورج سنتيانا، وبرتراند راسل.

وتبدأ الفترة المثالية عادة من 1781 (العام الذي ظهر فيه كتاب كانط «نقد العقل الخالص») حتى موت هيغل 1831. ولقد قاد الألمان العلم بأصالة تفكيرهم الفلسفي وعمقه. وقد اعتقد كل واحد من الفلاسفة الألمان في هذه الفترة بشكل أو بآخر أن العالم روحي في طبيعته- أعني أنهم عبّروا عن عقل أو روح كيالية. وقد ألهمت وجهة النظر هذه الشعر والدين، وكان ذلك هو العصر الرومانسي العظيم في الأدب الألماني (جوته، شيلر، وآخرون كثيرون). ولقد عبّر شعراء إنجليز من أمثال: وردزورث، وشيلي، وكولردج، وتينسون، وبراوننج، 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 المألوف 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 أي 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 منهاجاً مختلفاً من التفسير للتاريخ والعلوم الاجتماعية المختلفة. والمذهب الواقعي والبراغماتي هما اتجاهان مميزان 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 سنناقش كل واحد منهم في هذا الكتاب على النحو التالي:

عصر النهضة: الفترة الإنسانية: 1453-1600 (برونو)
فترة العلم الطبيعي: 1600-1690 (بيكون، هوبز، ديكارت، اسبينوزا، لينتس)
عصر التنوير: 1690-1781 (لوك، باركلي، هيوم)
الفترة المثالية: 1781-1831 (كانط، فشته، هيغل)
الفترة الحالية: منذ 1831 (شوبنهاور، كونت، مل، سبنسر، نيتشه، رويس، جيمس، ديوي، برجسون، ألكسندر).

3-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. فالفيلسوف قد يعارض بصورة مباشرة سابقه ويحاول أن ينسج عنهم جميعاً، ويبدأ في اتجاهات جديدة تماماً، على الرغم من أنه يقبل من أفكارهم بدون وعي أكثر ما يدرك. ويكون وديكارت مثلان لذلك، كما سنرى في فصول آتية. ومن ناحية أخرى قد يتابع الفيلسوف الحديث النتائج المنطقية لبعض أفكار سابقه أكثر مما فعلوا. ولهذا وصل كل من اسبينوزا وليبننتس- كما سنرى في ما 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 فكان فيلسوفاً عظيماً بدرجة كافية. فعند كانب 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. فأي 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 كانب إنجاز إلى حد ما أن يدحض آراءه- فإننا سنحصل على تصور غير كاف تماماً. وإذا قارنا بين جيمس وديوي بوصفهما فيلسوفين براغماتيين، فلا بد ألا نغفل الاتجاهات الواقعية الجديدة عند جيمس والمخلفات الهيجلية عند ديوي. 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 الذي عاش فيه؛ فأفكاره تعبير بطريقة ما عن نظرة عصره العلمية والدينية والأخلاقية والاقتصادية، ولذلك عبّر ديكارت تعبيراً تاماً عن أفضل ما في العبقرية القومية الفرنسية لدرجة أن كل مفكر فرنسي جاء بعده ودرس موضوعات فلسفية الطابع أظهر تأثير ديكارت بطريقة أو بأخرى، وعظمة فيلسوف مثل لوك نجدتها في تقريره بصورة أكثر وضوحاً من أي فيلسوف آخر لما كان يفكر فيه كثيرون في مجال السياسة، والتعليم، والدين، بالإضافة إلى المنطق، وعلم النفس، والميتافيزيقا. ونتيجة لذلك فقد كان تأثير لوك قائماً في كل مفكر لاحق في المائة السنة التي أعقبت وفاته. وحتى مفكرين مثل برونو، واسبينوزا، اللذين لم تقدّر عظمتهم إلا بعد موتهما بفترة طويلة. لا بد من دراستهما في ضوء عصرهما، لأنهما فسّرا الواقع في ضوء التجربة التي كانت متاحة لهما. والقول بأننا لا نعرف قدرهما إلا في عصور متأخرة قد يرجع إلى أوجه الاتصال بالناس الخاطئة الخاصة بهما، أو قد يرجع إلى غباء معاصريهم.

والطريقة الثالثة: لا بد أن توضع الحياة الخاصة لكل فيلسوف وشخصيته في الاعتبار. فلا أحد في القرن السابع عشر ما عدا يهودي معزول حرم من عضوية المحفل الديني مثل اسبينوزا يحاول الإمساك بالجانب الآلي عند يكارث وهوبز، ويقدم لهذا الجانب تفسيراً روحياً يتيح تصالحاً وهدوءاً لنفسه المعذبة. ولم يستطع سوى عشاق الحياة المتحمسين لها من أمثال لينتس وفشته أن يجداً أساساً لنزعة تفاعلية مطلقة تتوقع حياة خالدة لنشاط لا يهدأ. ولا أحد سوى عاشق أناني وعصابي للنجاح مع كراهية للعمل من أجله- مثل شوينهور- استطاع أن يرى في هذا التوقع تبريراً لفلسفة تشاؤمية مطلقة ونبذاً للعالم. إن فلسفة كل فيلسوف عظيم هي الجزء الأكثر أهمية من سيرة حياته. فكل ما يكون عليه بالطبيعة والتربية، وكل ما يخبره، يثري فهمه للإنسان والكون؛ لأن فلسفته هي تفسير لحياته، كما أنها تكشف عن أي نوع من الإنسان يكون. وبالعكس، ربما كان أكثر أهمية لنا كدارسين لتاريخ الفلسفة الحديثة، أن نعرف أي نوع من الإنسان يكون الفيلسوف لكي نميز فحوى فلسفته.

(*) الفلسفة المدرسية هي فلسفة العصور الوسطى المسيحية التي نشأت في مدارس Schola أو تطورت فيها، أو تبنها ودافع عنها خريجو المدارس. وقد كانت كلمة Scholasticism تطلق على المدرّس 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 الرهينة، وهي تشبه إلى حد ما «الكتاتيب» التي كانت ملحقة بالمساجد في بلادنا في ذلك الوقت. (المراجع).

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

(*) يريد المؤلف أن يقول إن الفلسفة الحديثة فلسفة دولية تتخطى 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).

(*) الإسكولائية الجديدة Neo-Scholasticism حركة كاثوليكية جديدة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، واستهدفت تعديل مناهج الفلسفة الإسكولائية القديمة بحيث تلائم حاجات العصر الفكرية ومكتشفات العلم الحديث. وقد انبثقت من الدعوة التي وجهها البابا «ليون الثالث عشر» عام 1879 إلى العالم المسيحي يحثه فيها على العودة إلى ينابيع الحكم الصافية المتدفقة من مؤلفات القديس توما الأكويني. وقد زعم ليون أن هناك نظرية مشتركة بين توما الأكويني، وألبير الكبير وبونافتيرا، ودانز سكوت، وأن توما الأكويني هو المتحدث باسم هذه النظرية. تسمى أحياناً باسم «التومائية الجديدة»، ومن أعلامها «جوزيف كلوتجن»، و«ديزيريه مرسية» و«جوزيف مارشال» و«جاك مارتان» وواتين جلسون» وآخرون. (المراجع).

(*) سقطت القسطنطينية (استانبول الآن) على يد محمد الثاني (1429-1481) الملقب بمحمد الفاتح عام 1453 بعد حصار دام خمسين يوماً، وفتح بذلك الإمبراطورية 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 1453 وظهور ديكارت- علماً أن 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 تعني حرفياً «الميلاد من جديد» فكأن أوروبا عندما خرجت من العصور الوسطى قد ولدت من جديد (المراجع).

الجزء الأول عصر النهضة

القسم الأول الفترة الإنسانية

الفصل الثاني

بدايات الفلسفة الحديثة

1-لمحة عن الفلسفة الإسكولائية والقديس توما الأكويني

أصبحت الكنيسة المسيحية، التي هي المؤسسة العظيمة للعهد القديم التي استمرت في عصور الظلام^(*)، القوة المتحصّرة الرئيسية القادرة على تشكيل حياة العصور الوسطى وفكرها. فكان الرهبان- الذين احتفظوا بالمخطوطات القديمة- أول من درسوها. وكان اهتمامهم لا هوتياً 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 تطورها الأكثر اتساقاً وشمولاً في كتابات القديس توما الأكويني (1225-1274) الملقب

بـ«المعلم أو الدكتور الملائكي». فقد عرف القديس توما الأكويني أن أعمال أرسطو احتوت على العرض الأكثر كمالاً ونظاماً للعلم والفلسفة في الوجود. ولذلك جعل أرسطو- الذي يشير إليه بلقب «الفيلسوف» دون تحديد أبعده- 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 لمتطلبات لاهوت العصور الوسطى. ولذلك، وفي حين أن أرسطو اعتقد أن الطبيعة تطور متدرّج من الصور الأدنى إلى الصور الأعلى، نظر القديس توما الأكويني إلى العالم على أنه بأسره قد خلقه الله دفعة واحدة. وبينما اعتقد أرسطو أن النفس انتلخيا Entelechy (أي كمال أول)، أو أنها الصورة التي تحدد الجسم وهي الصورة الغائية له، وترتبط بطبيعته ومصيره ارتباطاً لا تنفصم عراه، جعل المعلم الملائكي من النفس كياناً مستقلاً لديه القدرة على أن يوجد بصورة مستقلة، أما الملائكة فهم بلا جسم على الإطلاق. وقد فضّل القديس توما الأكويني تصنيف أفلاطون للفضائل على تصنيف أرسطو، وعرّف 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 للتوماويين (أتباع القديس توما الأكويني) باستمرار أن فلسفتهم تميّزت بتقدم عظيم على فلسفة أرسطو. فمجال الطبيعة الضيق، الذي فسره القدماء تفسيراً ناقصاً عن طريق «النور الطبيعي» للعقل البشري، فهمه اللاهوت التوماوي فهماً أوسع وأكثر صدقاً. وهكذا تم تصحيح أخطاء أرسطو، كما تم إكمال النقص الموجود عنده. وقدم المذهب التوماوي تفسيراً رائعاً للإنسان على نحو ما يعيش هنا في هذا العالم وكما سيحيا في ما بعد في عالم آخر.

وهناك معنى لقولنا إن القديس توما الأكويني كان أكثر الفلاسفة الذين عاشوا نجاحاً. 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 إن ذلك يلقي الضوء على طبيعة الإنسان ومصيره ومكانته في الكون. ومثل هذا الفيلسوف سيشتع في حال 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 الأوروبيين قرباً من تحقيق هذا الطموح. فقد أقر تماماً وبوضوح مبادئ الفلسفة واللاهوت، كما تُتصوّر من الناحية النظرية والعملية حتى ذلك الوقت. وبهذا الإقرار، وضع في اعتباره كل المعرفة المتاحة في عصره. وإذا لم يكن قد طوّر فلسفته كثيراً في الناحية الجمالية، فإن هذا أمر سيقوم به بعد ذلك دانتي Dante، الذي أحيا قيم المذهب التوماوي في كل جمالها وجلالها، وذلك في «الكوميديا الإلهية»- التي ربما تعد أعظم القصائد الفلسفية.

2- لماذا عادى عصر النهضة الفلسفة الإسكولائية

لماذا عادى الناس في عصر النهضة الفلسفة الإسكولائية؟ ولماذا لا نكون جميعاً توماويين اليوم؟ السبب الأول، حدوث انقسام حاد داخل الفلسفة الإسكولائية نفسها بعد موت المعلم الملائكي (القديس توما الأكويني). وقد أعقب ذلك خلافات مريرة لم تنته إبان القرنين الرابع عشر والخامس عشر. لقد علّم 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 1308، راهباً فرنسيسكانياً^(*) (كان الفرنسيكان معارضين للدومنيكان^(*) الذين ينتمي إليهم القديس توما الأكويني).

ولقد أنشأ دانز سكوت مدرسة الأسكوتيين (أتباع سكوت Scotists) التي أصبحت المعارض الرئيسي لمدرسة التوماويين. 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 تأكيد الحرية

الإلهية والبشرية والفردية في مقابل الجبرية التوماوية.

وهناك فرنسيسكاني آخر، وهو وليم أوف أوكام William of Occam الذي توفي عام 1332، أحيا المذهب الاسمي Nominalism الذي ينكر واقعية الكيليات أو المفاهيم في مقابل المذهب الواقعي عند القديس توما الأكويني ودانز سكوت؛ «فإنسان» الكلي على سبيل المثال، هو مجرد كلمة، مجرد اسم، أما الناس الواقعيون فهم فقط الأفراد وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «نبات»، و«حيوان»، وجميع الكيليات 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 تصويرها من الناحية المنطقية بأنها كيلية بالمعنى الواقعي، وإلا كانت الكنائس الفردية أكثر واقعية منها. وينبغي أن يكون الإنسان بوصفه كيلاً 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 تفضل الأمم فرادى إنتاج الأدب بلغتها الخاصة وإهمال اللغة اللاتينية، التي هي لغة الكنيسة الجامعة. ولقد مهّد «أوكام»، في إحيائه وبعثه للمذهب الاسمي، الطريق لهذه الاتجاهات 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 واعتقد اللاحقون شككاً بصورة متزايدة في دورهم كفلاسفة. فقد اعتقدوا بأن الخلود البشري، وتجسّد المسيح وكفّارته، و«الحضور الحقيقي» للمسيح في الخبز والخمر أثناء القربان المقدس^(*)، وغير ذلك من التعاليم الأساسية للكثيرة للكنيسة، نقول قد اعتقدوا بأن 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 في ما بعد من الناحية الاسمية فقط لكي ينجوا من الاضطهاد.

أما السبب الثاني، الذي جعل عصر النهضة يعادي نظرة 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 الحساب، والجبر، وبدايات الكيمياء. فقد أدركوا ثمار 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 «الحقيقة 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 تتجاوز الفهم البشري. ولم يعد من واجب كل فيلسوف أن يعرف كيف يفسر اللاهوت. غير أن الجهر علانية بمذهب «الحقيقة ذات الوجهين»، سرعان ما دانت السلطات الكنيسة بوصفه هرطقة، إلا أن الفلاسفة نجحوا 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 يعادي الفلسفة الإسكولائية فهو إحياء الآداب، الذي أثر تأثيراً كبيراً في الإعراض عن الفلسفة الإسكولائية

وبداية الفلسفة الحديثة. فقد قام كل من «دانتي»^(*)، و«بترارك»^(*)، و«بوكاشيو»^(*)، بمجهود كبير لترويج الأدب العلماني والقديم وجعله شعبياً. ولقد أثار الباحثون اليونان الذين هاجروا إلى إيطاليا أثناء الجيل المعاصر لسقوط القسطنطينية عام 1453 حماسة 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 طريدة أو فريسة يطاردها اللاهوت الدجماطيقي. ويمكن اكتساب التربية الحرة على نحو أفضل بهذه الطريقة. لقد أصبح إنسان القرن الخامس عشر أكثر إنسانية، وأكثر بشرية (بمعنى أنه أصبح 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.

3-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 مكنهم إحياء الثقافة القديمة من الإنسلاخ 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 إن إسكولائيي القرن الثالث عشر أخذوا من الفلسفة القديمة ما وجدوه مفيداً لإعادة صياغته بصورة جديدة وجعله مفيداً في ما يتعلق باللاهوت. وقد تمثل إنسانيو القرن السادس عشر من التراث القديم ما يوسّع رؤيتهم الخاصة في أي اتجاه، ويساعدهم على أن يبدأوا 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 العجوز شاباً، وبحثوا عن حَجَر الفلاسفة الذي يشفي جميع المرضى. كما حاولوا أن يحيلوا المعادن الخسيسة إلى ذهب، وأن يقرأوا 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 عصر النهضة أحد مصادر الكيمياء الحديثة، وكان علم التنجيم (*) بشيراً بعلم الفلك، وسبقت الممارسات السحرية الطب العلمي، وأدت المحاولات لدراسة أساليب الذاكرة إلى السيكولوجيا. 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 تبتكر. فالبحث يجب أن يستمر في كل اتجاه ممكن من أجل البحث عن معارف جديدة على يد رجال لا يعرفون أي طريقة للتنبؤ بأي مجالات البحث ستكون مثمرة، وأي المناهج ينبغي استخدامها. وربما كان في استطاعتنا الآن أن نسخر من حماقات رجال عصر النهضة بعد أن ورثنا ثمار عملهم الذي لولاه، أعني 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 في ما بعد. لكنهم جميعاً ارتكبوا حماقات مذهلة لأنهم افتقروا إلى أي منهج دقيق للتفكير. لقد كان لدى الفلسفة المدرسية منهج يثير الإعجاب من زوايا كثيرة، ومما هو جدير بالذكر أنها انتبهت إلى التعريفات الدقيقة للمصطلحات، والاستنباطات الدقيقة من مقدمات للحجة في الأقيسة، وإثارة اعتراضات بصورة واضحة، والتوفيق بين

الصعوبات في الحجج المنطقية. لكن المشكلة كانت تكمن في عدم امتلاكها منهجاً للبحث عن حقائق جديدة، لقد استطاعت أن تحلل الفروض والمزاعم، لكنها لم تستطع أن تصل إلى مكتشفات جديدة.

إن ما كان الناس أكثر اشتياقاً إليه في ذلك الوقت هو أن يصلوا إلى مكتشفات جديدة. ولقد عثروا فعلاً على بضعة اختراعات قليلة عن طريق المصادفة، ولم يعرف أحد بالضبط كيف أحدثت هذه الاختراعات ثورة في الحياة بطرق شتى. فبوصلة البحار قد مكّنت المغامرين من اكتشاف أمريكا، والطريق الجديدة إلى الهند. كما غير البارود أشكال الحروب؛ فعن 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 تُفسّره. إن مهمة «لوثر» -التي لو تمت في فترة سابقة لما فعلت شيئاً سوى أن تُوقف 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، متألقة 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.

4- ثلاثة ممثلين 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 نواحٍ أخرى. ومن هؤلاء «نقولاي كوسيا» (1401-1464) N.Cousa، الذي كان كادريينالاً في الكنيسة ومفكراً حديثاً على نحو مذهل بطرق شتى. فقد آمن - على سبيل المثال - بحركة الأرض، وبلا نهائية الكون. وميَّز بين أربع مراحل مختلفة في المعرفة، بروح أفلاطون وبروح الفيلسوف الحديث أكثر من روح الفيلسوف الإسكولائي. وهو في ما يبدو استبق كَانط عندما قال إن الانتباه والتمييز حاضران في الإدراك الحسي، وإن الزمان والمكان هما نتاجان للفهم، ولذلك فهما أدنى من الذهن الذي ينتجهما. وهو يبدو هيجلياً عندما يقرر أن ما يبدو لذهننا أضداداً يتفق بالفعل في وحدة أعلى. وهو أحياناً يتصور الله بوصفه خالقاً لعالم خارجاً عنه في صورة أرثوذكسية وسيطة، بينما يميل - في أحيانٍ أخرى - إلى أن يجمع بين الله والعالم بصورة وثيقة تستبق تصور إسبينوزا. وعندما يؤكد أن كل شيء مفرد هو لا متناهٍ بطريقته الخالصة، ويعكس الكون من وجهة نظره الخالصة، فإنه بذلك يبشِّرُ بفكرة ليبنتس. لقد كان مفكراً حديثاً من الناحية العملية، في محاولاته لإصلاح الكهنوت، وفي تنديده باستغلال جثة الميت، وفي عدم تشجيعه للخرافات المرتبطة بقوة السحر والسحرة. لكنه - إلى جانب ذلك، وفي الوقت نفسه - انخرط في مناقشات وسيطة خالصة حول الملائكة. كما أنه استخدم الشيطان في تفسير سيكولوجي لقوة السحر أعني أنه لم يتعد تماماً عن خرافات العصر.

ويمثل «بارسيلوس» (1493-1541) Paracelus مزايا عصر النهضة وتطرّفه بصورة قوية. لقد سافر إلى أماكن عديدة، وتفحص كل السلطات، ولاحظ بدقة، وأجرى تجارب كثيرة، وتوصل إلى اكتشافات هامة في الكيمياء وممارسة الطب. وكانت أغراضه الفلسفية عملية. وقد حاول أن يقيّم الطب على أساس علمي عن طريق ربط سليم بين النظرية والتطبيق، إذ ينبغي على كل منهما أن يرشد الآخر ويكمّله. ولما كان يعتقد أنه ليس ثمة حد لما يمكن أن يبلغه العلم، فقد اعتقد أنه يمكن أن ينجح في إطالة الحياة البشرية بصورة لا محدودة. وحاول - من ناحيةٍ أخرى - أن يبين أن الطب يرتكز على ثلاثة علومٍ أخرى - وهي الفلسفة الطبيعية، وعلم الفلك، واللاهوت؛ لأن الإنسان ينتمي إلى العوالم الثلاثة التي تعالجها هذه العلوم، ومن هنا فإنه يمتلك جسماً دنيوياً وروحاً سماوية، ونفساً 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 التي نشأت منها الأشياء تحتوي على ثلاثة مبادئ: وهي الفسفور، والزرنيق، والملح (في نقائهما الأصلي، وليست كما نراها الآن). ومن هذه المبادئ الثلاثة نشأت العناصر الأربعة، أي: التراب، والهواء، والماء، والنار؛

وكل عنصر من هذه العناصر تحكمه أرواحه الخاصة: الأرقام، 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 في الإيمان بأن كل ما يمكن أن يفعله من يزاول مهنة الطب هو أن يساعد العمليات الطبيعية للكائن العضوي). إن كل شيء على الأرض يقابل شيئاً في السماء، والعكس صحيح، ولذا فإن كل شيء في الإنسان (العالم الصغير) يقابل شيئاً في العالم الكبير أو الكون. ولا بد أن يفهم الإنسان عن طريق الكون، ويفهم الكون عن طريق الإنسان، وكل معرفة بالعالم الخارجي هي معرفة بالذات.

إن فلسفة بارسيلوس هي خليط غريب من فلسفة الأفلاطونية المحدثه، واللاهوت، والتنجيم، والكيمياء، والفلكلور، وهي أيضاً خليط من المكتشفات العلمية الحقيقية والخبرة العملية. ولقد أساء معاصروه فهمه عندما بشر بفلسفته، ومارس طبه، بل ظلوا زمناً طويلاً بعد عصره يعتقدون بأنه دجال. فقد كان أسمائه الكثيرة «المتشددق»، وقد اعتدنا أن يتخيل أن كلمة «متشددق»، التي كان وصفاً للدعاءات السخيفة التي اشتهر في القيام بها يرجع أصلها إليه. وليس هناك شك الآن أنه حاول بأمانة أن يقيم الفلسفة والطب على خبرة عملية ويجعلها في خدمة البشرية. لقد فسر «روبرت براوننج»^(*) شخصيته تفسيراً معقولاً في قصيدته المسماة «بارسيلوس».

وتقدم «فاوست» لجيته صورة جيدة للغموض والالتباس في فكر العصور التي اختلط فيها الطب، والسحر، والعلم، والخرافة، والفلسفة، واللاهوت اختلاطاً غريباً. ولقد أثر بارسيلوس في بعض معاصريه، واستمر تأثيره لمدة قرن بعد وفاته. فكومينوس Comenius⁽³⁾ (أحدى الشخصيات الأكثر أهمية في التاريخ المبكر للتربية الحديثة) قد قام بتطبيق أصول التعليم الموجودة في مذهب بارسيلوس التي تقول إن المعرفة هي معرفة الذات عندما أعلن حقيقة جديدة في ذلك الحين وهي أن تعليم الطفل لا بد أن يأتي من الداخل، ولا يكون شيئاً مفروضاً عليه من الخارج.

ولقد حاول «نيقولا ماكيافيللي» (1469-1527) N. Machiavelli، في الكتابات السياسية التي اشتهر بها، أن يتجنب كل شيء خيالي ووهمي. فإذا كان القارئ الأمريكي في القرن العشرين مهتماً بكتابه «الأمير» بالصدفة، بدون معرفة أي شيء عن المؤلف، فمن المحتمل أن يسخر من الكتاب من حيث إنه قطعة من الهجاء الذكي والمضحك. ولا يهدي المؤلفون اليوم بجدية تامة كتباً إلى رؤساء سياسيين أو قطاع طرق، موضحين لهم الطرق الآمنة للنجاح. وهذا هو ما فعله ماكيافيللي تقريباً. فقد كان يرغب في أن تكون

إيطاليا متحدة وعظيمة، واعتقد أن الأمير له ما يبرره من الناحية الأخلاقية في أن يبحث عن تحقيق ذلك بأية طريقة كانت. ولقد صدمت هذه الواقعة التي لا تخلج ولا تستحي معاصريه. إن ماكيا فيللي مهم ربما من حيث إنه الفيلسوف السياسي الأول الذي حاول أن يفهم السياسة على نحو ما هي عليه بالفعل. وبالتالي يُطلق عليه أحياناً مؤسس العلم السياسي الحديث. فهو يمثل موقف عصر النهضة، متصوراً أن الأمير الدنيوي يهتم تماماً بمصالحه هو الخاصة ومصالح دولته، على عكس القديس توما الأكويني، مثلاً، الذي جعل الأمير حاكماً لمنطقة تخضع لكنيسة الله على الأرض وفي السماء. وإذا كان يُحمد لماكيا فيللي محاولته في واقعيته السياسية، فإنه سطحي في افتراضه أنه من الممكن تفسير السلوك البشري بدون أن نضع في الاعتبار الضمير البشري، بما له من مُثل عليا ووساوس. وإذا لم يكن الضمير لسوء الطالع - بمثله ووساوسه - يحكم النشاط السياسي أو أي 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 للأنشطة البشرية السياسية كما هي عليه بالفعل، حتى لو كانت أقل كثيراً مما يمكن أن تصبح عليه ومما يتمنى المرء أن تكون عليه. وهناك سياسيون محدثون قد تأثروا بروح ماكيا فيللي، مثل «تاليران» Talleyrand (*) و«بسمارك» Bismark (*). وبقدر هذا التأثير حسنوا مصالحهم ومصالح بلادهم دون أن ترهقهم الوساوس الأخلاقية. إن تقييماً دقيقاً للخدمات الفعلية التي قدمها هؤلاء للبشرية تزودنا بتقدير منصف للمزايا العملية لفلسفة ماكيا فيللي السياسية وعيوبها.

5- جيوردانو برونو

جيوردانو برونو (1548-1600) G.Bruno هو أعظم فلاسفة القرن السادس عشر، لقد كان روحاً لا تهدياً، 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 الإسكولائي لمدرسيه بدون نقد. وعندما هدوده بالاتهام بالهرطقة، فرّ من دير الرهبان في نابولي ومكث مدة قصيرة في روما. لكنه اضطرّ 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 يزعه أحد. ووصل أحياناً إلى حالة من الفقر المدقع، وسعى 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 يُحاضر في جامعات تولوز، وباريس، وأكسفورد، وفتنبرج. ولقد استقبله الملك هنري الثالث ملك فرنسا والملكة إليزابيث ملكة إنجلترا. وكان نجاحه مستمر لمدة قصيرة في أي مكان يزوره. ولقد كانت آراؤه الفلسفية متطرفة للغاية بالنسبة لمعاصريه. وحظي برونو برعاية أصحاب العقول الأكثر تحملاً لفترات قصيرة، ولكن سرعان ما أصبحت الغلبة للمحافظين، وبضطر برونو إلى أن يرحل، إما لخوفه من السجن والموت، أو لأنه لم يجد وسيلة لكسب عيشه ومواصلة دراساته. ولقد كان البروتستانت مثل الكاثوليك يناصبونه العداء، فعند الفريقين معاً أن الاعتقاد-مع برونو- أن الأرض تدور حول الشمس، ضرب من الهرطقة، وكذلك أن نقوم 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 يغتتم 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، ولاهوتيون كاثوليك آخرون مشهورون من بين محققيه في محكمة التفتيش. وقد بذلوا أقصى ما في وسعهم لكي يقنعوه 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 بأن فلسفته لا تتعارض مع التأويل الصحيح للمسيحية، سواءً بالنسبة للعقيدة الكاثوليكية أو البروتستانتية. ولذلك لم ير في فلسفته شيئاً جديراً 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 الحكم». ولقد كان لديهم- في الواقع- أكثر من سبب لكي يخافوا حكم التاريخ على ما فعلوه. لقد تم إعدامه حرقاً بالشد على

الخازوق عام 1600، 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 بأنهم 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 كوبرنيكوس Copernicus.

مات كوبرنيكوس عام 1543، 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 ستة آلاف سنة، وأن لكل منهما حدوداً معينة في المكان. والعرش الذي يجلس عليه الله يحدده الفكر الشعبي في نقطة عمودية على أورشليم وفوقها. أما جهنم فهي تقع تحت الأرض. وتهبط الملائكة باستمرار من السماء، في حين أن الشياطين تصعد من الأرض لكي تتدخل في شؤون 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 وببطليموس عن الكون.

لقد تجرأ كوبرنيكوس 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 المنمّقة للمراكز المختلفة والدوائر الصغيرة التي كان لا بد من افتراضها إذا دارت الأجسام الأخرى لنظامنا الشمسي حول الأرض بوصفها المركز. لم يثق كوبرنيكوس في الظواهر المباشرة للأشياء التي تظهر لحواسنا، وأكد أنه من الممكن بمساعدة العقل، أن نصوغ تفسيراً أكثر بساطة من الناحية المنطقية يشمل الوقائع، ويجب افتراض أن هذا التفسير الأكثر بساطة هو الحقيقة. وافترض 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 كوبرنيكوس- أنه قانون حقيقي من قوانين الطبيعة. وإلى هذا الحد بدا علم الفلك عند كوبرنيكوس ثورياً بالنسبة لكوبرنيكوس 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 المتروكي 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 بجديّة 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 بحماسة، 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، وأننا 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 كلا من الأرض والكواكب تدور حول الشمس. والآن دعنا نمضي إلى أبعد من ذلك. عن طريق الاستدلال بنفس الطريقة، يمكننا أن نعرف أن النجوم الثابتة لا تبدو لنا ثابتة إلا بسبب بُعدها الهائل عنا. إن شمسنا ستبدو ثابتة لملاحظ يوضع على مقربة من أحد 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 نقوم بها في المستقبل. ويسوق برونو استدلالاً استنباطياً وتصورات إسكولائية 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؛ وأي شيء أقل من ذلك سيكون هزيباً بالنسبة له، وليس جديراً بالعلة اللامتناهية، ولا كافياً لإشباع حبه اللامتناهي.

لقد أثبت برونو صحة مبادئ فلسفية وعلمية متعددة، بوصفها نتائج لمُدّ وجهة نظر كوبرنيقوس. فمعرفةتنا 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 الشموس 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 أسمى 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 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 يعتمد عليه، مثلما تصور أفلوطين أن الضوء يفيض من الشمس دون تأثر، 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 الذي أنتجه. ولا يمكننا أن نعرف عن الله- بوصفه علة فاعلة- إلا القليل جداً. لكن من حيث إنه مبدأ باطني بداخلنا وقريب جداً من تجربتنا، فإننا نستطيع أن نعرف عنه الشيء الكثير. وبهذا المعنى الأخير يكون الله هو أساس الواقع، والجوهر اللامتناهي للعالم المادى والروحى في وقت واحد. وبالتالي تكون المادة روحية- أعني تكون شيئاً إلهياً (Casa divina). وقد يُتصور الله من حيث إنه مبدأ محايت بوصفه صانعاً باطنياً يشكل المادة ويصنع قوامها من الداخل، مثلما من داخل بذرة يجعل مبدأ حيوي مباطن الأجزاء المتعددة للنبات تتفتح في المستقبل. إن الصوت الذي يمكن سماعه في كل مكان في حجرة يكون موجوداً بأسره في كل جوانب الحجرة، وكذلك يكون الله موجوداً بأسره في جميع أرجاء الكون. ولقد عرف برونو أن هذه المماثلات ناقصة. فبذل أقصى ما في وسعه لكي يقدم تصوراً معقولاً وواضحاً لله من حيث إنه محايت في العالم، ولكنه مع ذلك مفارق له، وهذا التصور يتفق مع ما هو جوهرى في الدين ويتفق أيضاً مع علم الفلك عند كوبرنيقوس. وقد طور اسبينوزا في القرن السابع عشر هذا التصور لله من حيث إنه جوهر لا متناهٍ، كما سنرى في ما بعد. وسنطلق على وجهة النظر هذه اسم «وحدة الوجود» Pantheist؛ لأنها توحد الله بالعالم ككل.

والعقبة الأساسية في كل مذهب واحدة في تاريخ الفلسفة هي الفشل في التوفيق بين التنوع العظيم للموضوعات الفردية التي يقدمها العالم أمام

ملاحظتنا وبين الوحدة الكامنة خلف هذا التنوع. فكيف يمكن البرهنة على أن كل الأشياء هي في أساسها واحدة بالفعل؟ وكيف نفسّر 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 تأويلاً ثالثاً، ذلك الضرب الذي نسميه الآن «مذهب 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 متناهٍ من الوحدات الفردية أو «المونادات» Monads^(*) ذات الطبيعة المادية والروحية في وقت واحد. ويطلق برونو أحياناً على بعضهم اسم «الذرات»، لا سيما عندما يناقش جوانبها الفيزيائية، أو يطلق عليها «المتناهيات في الصغر» لا سيما بالإشارة إلى الاعتبارات الرياضية. وكل وحدة من تلك الوحدات لها خصائصها التي تميّزها ولها قيمتها الفردية؛ فهي لا يمكن أن تنحل إلى أي وحدة أخرى. وكل واحد منا هو تلك الوحدة أو «الموناد»، وهكذا الأمر بالنسبة لكل شيء آخر حي. وكل شيء بمعنى ما حي أو لديه القدرة على أن يصبح كذلك، أو يصدق ذلك على الأقل بالنسبة للأجزاء البسيطة للغاية التي يتكوّن منها. والأشياء المتناهية في الصغر، 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 موضوع المناقشة، ويقول إن كل شيء صغير متضمّن بداخل وحدات كبيرة دون أن يفقد هويته المتميزة، بينما الكل متضمّن 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 جديدة بالاهتمام، لا سيما الطريقتين الثانية والثالثة. وهي كلها تطابق علم الفلك الكوبرنيقي، غير أنها لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة على حد سواء. فالله لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه: 1- مصدراً لا ينضب صدر عنه الكون، أو نشأ منه، 2- الجوهر الكلي الذي يتكون منه كل شيء، 3- الموناد الذي تتميز عنه كل المونادات الأخرى، ومع ذلك تكون كلها متضمنة فيه، ومعتمدة عليه. وها هنا توجد تناقضات كثيرة للغاية، ولم ينجح برونو في تطوير وجهة نظره عن الله من حيث علاقته بالعالم تصلح كبديل مُرض لتأويلات العصر الوسيط. ومع ذلك ألمح برونو- بطريقته المتناقضة وغير المتسقة- إلى بعض الحلول التي اقترحت في قرون لاحقة. كما قدّم مساهمة لفلسفة الدين، في واحدة على الأقل من مسائل الدين، عندما بيّن أننا لا نستطيع أن نتصوّر الله من حيث إنه

موجود في نقطة معينة في المكان. فالله بالنسبة للإنسان الحديث الذي يؤمن به، موجود في كل مكان، أو هو يجاوز المكان بطريقة ما، ويكتشف عن نفسه للإنسان بصورة أكثر ألفة في خبراته الداخلية أكثر من أن يكشف عن نفسه في الأحداث الخارجية. لقد بذل برونو مجهوداً كبيراً لكي ينزل الله من السماء إلى الأرض ويجعله يعيش في خبرات الناس، على الرغم من أنه ربما لم يكن رجلاً ورعاً تقياً.

ويبدو أن موقف برونو من دين عصره كان يستبق 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 شعبي واسع. فالكنائس المختلفة، الكاثوليكية والبروتستانتية، وربما أديان أخرى أيضاً، واءمت بين الحقيقة النهائية واحتياجات الناس العاديين. وينبغي على الفيلسوف أن يحترم تلك الاحتياجات بكل تسامح، وقد يوحد نفسه إذا شاء مع إحدى الحاجات التي يجد نفسه متعاطفاً معها أكثر من غيرها. غير أنه ينبغي ألا يتوقع منه أن يقبل أي عقيدة قبولاً حرفياً. ويمكن أن نفسر - على الأقل - موقف برونو أثناء التفتيش تفسيراً معقولاً بهذه الطريقة. ولقد كان ذلك في الواقع موقف معظم الفلاسفة العظام منذ أيام برونو. فكلهم، تقريباً، قبلوا معتقدات دينية من نوع أو آخر، في حين أن قلة قليلة منهم، نسبياً، كانوا مدافعين معتدلين عن تفصيلات العقيدة في كنيسة جزئية معينة.

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

ولم تشر محاورة «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 وحشي من طبيعته، وأن يجعل الصدق والفضائل الأخرى تنتصر في سلوكه وشخصيته. إن العصر الذهبي - الذي تمتع فيه الناس بالترف الكامل - كان أدنى منزلة من الناحية الأخلاقية من عصرنا نحن، عصر التقدم وبذل الجهد. وتأخذ المحاورة صورة حكاية رمزية يتوب فيها «زيوس» Zeus (نفس كل إنسان) ويحاول إصلاح السماء (حياته الداخلية)^(*). وبين كتاب Degli 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 الأخلاقي هو نضال لا ينتهي يتجه نحو هدف لا متناهٍ، وفي هذا التقدم نجد سعادتنا. وتكشف القصائد

والمحاورات- مع أن تأليفها تمّ بصورة متسرعة- عن قدرة شعرية، وهي لا تخلو من قيمة أدبية. وعندما تصف هذه الكتابات الصراع داخل النفس البشرية، فإنها تذكرنا إلى حد ما بمحاورات أفلاطون، لا سيما محاورتي فايدروس، والمأدبة. وإن كانت لا تكشف إلا عن فهم ضئيل لسيكولوجيا التسامي، والحاجة إلى إعادة تربية الانفعالات لكي تجعلها منسجمة في شخصية منظمة جداً.

ويبدو أن برونو استبق، بطريقة ما، المثاليين الألمان والفلاسفة الرومانسيين، وشعراء القرن التاسع عشر، كما استبق أيضاً كارليل Carlyle وإمرسون Emerson، في تصورهم للحياة الأخلاقية على أنه تقدم نحو هدف لا متناهٍ. وعلى الرغم من أن برونو يعبر عن نفسه في كتاباته الأخلاقية بصورة متخيلة وشعرية أكثر مما يعبر عنها بحجج عقلية دقيقة، فإنه يحاول أن يقيم الأخلاق على أساس علمي حديث. لقد ابتعد تماماً عن الأخلاق الإسكولائية 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 وُضعت مؤلفاته في الفهرس^(٤)، 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 قرأوا برونو بالفعل، وكانوا مدينين له عن وعي، عندما طوروا تصورات كانت لدى برونو من قبل، وإن 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 وكُتبت تعليقات عليها. وأصبح الإيطاليون فخورين به بوصفه أول فيلسوف عظيم في العصور الحديثة. وفي عام 1889 أقيم تمثال، تكريماً له في روما في نفسه المكان الذي أحرق فيه في كامودي فيوري.

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.

(*) كان الشاعر الإيطالي بترارك (1304-1374) أول مَنْ أطلق على الألف سنة الماضية من القرن الرابع حتى عصره اسم «عصر الظلمات»، ولم يكن متفائلاً في إمكان التغيير، لكنه دعا إلى إحياء الدراسات الكلاسيكية القديمة اليونانية والرومانية. وسيأتي ذكره بعد قليل (المراجع).

(*) الفرنسيسكان Franciscans نظام من الرهبانية المسيحية أسسه القديس فرنسيس الأسيزي Of Assisi في القرن الثالث عشر (عام 1209) 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 والإجتماعي. ولقد ظهر من الفرنسيسكان مفكرون مرموقون من أمثال القديس بونافنتيرا، وروجر بيكون، ودانز سكوت، ووليم أوكام... إلخ (المراجع).

(*) الدومينيكان Dominicans نظام من الرهبانية المسيحية أسسه القديس دومينيك St. Dominic (1170-1221) الأسباني الكاثوليكي عام 1215 وبدأ نشاطه في مدينة «تولوز» الفرنسية، وكانت أول رهبنة تأخذ على عاتقها التبشير بالعتيدة 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 ينتخبون رؤساءهم لمدة معينة، وهؤلاء الرؤساء يعملون بحسب قوانين الجماعة المقررة. وكان لهم شأن كبير في دراسات القرون الوسطى، والقديس توما الأكويني هو أبرز الدومينيكان في الكنيسة الكاثوليكية (المراجع).

(*) لاحظ أن الكنيسة الكاثوليكية Catholic تعني حرفياً الكنيسة الجامعة أو الشاملة (المراجع).
(*) 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 (إنجيل لوقا)، الإصحاح الثاني والعشرون: 19-20. وقوله أيضاً: «مَنْ يَأْكُلْ جَسْدِي وَيَشْرَبْ دَمِي يَبْقَى فِيَّ وَأَنَا فِيهِ» إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع: 56. وأصبح ذلك سرّاً من أسرار الكنيسة يسمى «سر التناول» من القربان المقدس (المراجع).

(*) دانتى أليجيري (1265-1321) 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 والمطهر والجنة. وفيها تظهر ثقافة الشاعر الواسعة، وبراعته وقدرته على الوصف والتحليل (المراجع).

(*) بترارك (1304-1374) شاعر إيطالي درس القانون في إيطاليا وفرنسا، لكنه انقطع لدراسة الأدب. جمع عدداً من قصائده في محبوبته «لورا» Laura، وقد كان لهذه القصائد أبعاد الأثر في ازدهار الشعر الغنائي في إيطاليا وفرنسا وأسبانيا وإنجلترا. يعتبر أبا للحركة الإنسانية Humanism (المراجع).

(*) بوكاشيو (جيوفاني) G. Boccaccio (1313-1375) كاتب وروائي وشاعر إيطالي، معاصر لبترارك، وقد أسهم معه في إرساء أسس الحركة الإنسانية. اشتهر بمجموعته القصصية المسماة «ديكاميرون» Decameron (حوالي عام 1348) وهي من المؤلفات العالمية المشهورة. دفعه حبه للشاعر دانتى إلى كتابة ترجمة له. يعرف بوكاشيو بأبي النثر الإيطالي الكلاسيكي (المراجع).

(*) مصطلح Alchemy يترجم أحياناً «بالخيمياء» أو «السيميا». وهو ضرب من الكيمياء القديمة ازدهر في العصور الوسطى وكانت غايته تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، واكتشاف علاج عام لجميع الأمراض ووسيلة إلى إطالة العمر إلى ما لا نهاية (وما يعرف باسم إكسير الحياة Elixir) ويعتقد أنها نشأت في مدينة الإسكندرية وتأثرت بالفلسفة اليونانية ثم بأراء الكيميائيين المسلمين، وانتقلت عن طريق العرب إلى أوروبا في القرن الثاني 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 السّيارة على اعتبار أن جميع ما يحدث في الكون رهن بحركة الأجرام

السماوية، ولهذا ازدهر هذا العلم في مصر القديمة وبابل... إلخ (المراجع).

(*) فيزيولوس (أندرياس) (1514-1564) A.Vesalius طبيب وعالم تشريح فلمنكي، يُعد علم التشريح الحديث. أهم مؤلفاته «الكتب السبعة في بنية الجسم البشري» (عام 1543) (المراجع).

(*) جالينوس Galen (129-199م) طبيب يوناني. يعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة، وضع مجموعة كبيرة من الكتب في علمي التشريح والفسيولوجيا. سيطر على الفكر الطبي في أوروبا طوال القرون الوسطى وخلال عصر النهضة. يُعرف مذهبه في الطب باسم الجالينوسية (المراجع).

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

(*) روبرت براوننج (1812-1889) شاعر إنجليزي تعاطف مع اليوساء. كتب «القس يشيد قبره» و«أغنيات ريفية درامية»... إلخ (المراجع).

(*) كومينوس (جون عاموس) Comenius J.Amos (1592-1670) لاهوتي ومصلح تربوي تشيكي. وضع عدداً من الكتب في التربية العملية من أشهرها «باب الألسن المشرع» عام 1632 الذي اعتبره الباحثون ثورة في طرائق تعليم اللغة اللاتينية، وترجم إلى ست عشرة لغة (المراجع).

(*) تاليران (شارل موريس) 1754-1838، سياسي وأسقف فرنسي حرمه الكرسي البابوي لتعاطفه مع الثورة الفرنسية. تولى وزارة الخارجية 1797-1807 في عهد حكومة الإدارة وعهد نابليون (المراجع).

(*) بسمارك (1815-1898)، سياسي ألماني، أول مستشار (رئيس وزارة) للإمبراطورية الألمانية (1879-1890) الذي كان هو مؤسسها الحقيقي. يعتبر أحد أبرز عباقرة السياسة في التاريخ الحديث، اشتهر بالحزم والاستبداد، فسُمي بإسم «المستشار الحديدي». عمل على توحيد ألمانيا «بالحديد والنار» على حد تعبيره (المراجع).

(*) 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 أم الأرض (المراجع).

(*) كان أفلوطين يرى أن الوجود قد صدر عن «الواحد» عن طريق الفيض من غير أن يتأثر لا بإرادة 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 في عملية الفيض أن «الواحد» لا يتأثر ولا ينقص منه شيء... إلخ (المراجع).

(*) 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 إن العالم مؤلف من جواهر روحية بسيطة كل منها يعكس الوجود بأسره (المراجع).

(*) نشر برونو هذه المحاورة في باريس عام 1584، وهي عبارة عن تمثيلية هزلية ميثولوجية تقرر فيها الآلهة التكفير عن خطاياها فتطرد من السماء بعض الحيوانات الضارة كالديبة والعقارب... إلخ، وتضع مكانها بعض رموز الفضيلة (المراجع).

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

(*) كتاب آخر «لبرونو» ينتقد فيه الفضائل التي توصي بها المسيحية كالبساطة والتواضع... إلخ، ويدعو إلى «غضبات بطولية» كما يتغنى شعراً، بحب العقل للموضوع الإلهي الذي هو الحقيقة (المراجع).

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

القسم الثاني مرحلة العلم الطبيعي

الفصل الثالث

فرنسيس بيكون

1-مدخل

يؤرخ عادة لمرحلة العلم الطبيعي في عصر النهضة- كما أشرنا في الفصل الأول- من عام 1600 حتى عام 1690. 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 متسارعة من جانبه. وينبغي، من الناحية الإيجابية، أن يكون هذا المنهج منطقياً كالفلسفة الإسكولائية، وأن يكون على الرغم من ذلك منتجاً لاكتشافات جديدة في مجالات البحث التي

يهتم بها الناس الآن. وسنجد في الفترة التي نقوم بعرضها الآن سيكون وديكارت يطوران منهجاً جديداً كان مثمراً في التطور اللاحق للفلسفة. والواقع أن يكون قام بإكمال هذا المنهج أكثر من تطويرة، والإعلان بطريقة بليغة عن الروح التي يعبر عنها، وجعل الناس يفهمون كلاً من المنهج والروح معاً، ويقدرونهما على نطاق واسع.

أما الصورة الثانية من الإنجاز، فقد قام بها هوبز، وديكارت، واسبينوزا، وليبننتس، 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) تجريبيين Empiricists، في مناهجهم، والسبب أنهم كانوا إنجليزاً يمتثلون بالحب البريطاني للتجريب العملي، وأعني بقولنا إنهم تجريبيون 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 الأوروبية، ولأنهم تأثروا بالتقدم الذي شهدته الرياضيات والفيزياء في عصرهم، الذي 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 واسعياً الأفق حتى إنهم أدركوا أن العمل الخلاق في الفلسفة يتطلب تعاون كل من العقل والحواس، وأنه يجب عدم المغالاة في التشديد على الاختلاف بينهما وعدم التقليل من شأنه. لقد بدأت المرحلة بالمذهب التجريبي عند بيكون، ووصلت إلى إنجازاتها المتألقة عن طريق المذهب العقلي عند ديكارت، واسبينوزا، وليبننتس.

2- شخصية بيكون

يسبق بيكون (1626-1561) F.Bacon فلاسفة هذه المرحلة الآخرين

المهمّين بزمان ضئيل. ولم يكن وصف «بوب» لبيكون بأنه أكثر الناس حكمة، وتألّفاً، وخسة غير منصف له في سيرته السياسية. فقد كان حكيماً ومتألّفاً. فقد أوصى حكومة انجلترا بسياسات بعيدة النظر كانت ستؤدي إلى تنمية الصالح العام لو تم قبولها. غير أنه لكي ينمّي مصالحه، ساعد في تنفيذ الأمور التي قررها رؤساؤه، أيّاً داعٍ كان نوعها. ولكي يتسلق مناصب رفيعة في خطوة الملكة إليزابيث كان له دور فعال من دون داعي في محاكمة إسكس Essex، الذي - مع اتهامه بالحماقة والخيانة اللتين حذرهما منه بيكون - كان قبل كل شيء من أعزّ أصدقاء بيكون، وبذل أقصى ما في وسعه من أجل ترقّيته ونجاحه. ولا شك أن تلك حقارة.

وأصبح بيكون قاضي القضاة في عهد جيمس الأول. وفي هذا المنصب قبل هدايا من أولئك الذين أصدر حكماً في قضاياهم بسلطته القضائية، على الرغم من أن أحكامه صدرت بأمانة ووفقاً للقانون في ما عدا استثناءات قليلة أو ربما بغير استثناءات. فقد كان كل فرد يقبل تلك الهدايا لمدة أجيال، وكيف يمكن أن يكون عمل القاضي؟ إنه لم يستطع أن يعيش بطريقة أخرى في ترف رجل يشغل منصباً رفيعاً مثل منصبه. ولقد كان سلوك جيمس الأول ودوق بيكنجهام، وهو المقرب إليه، مستهجنًا للغاية. وربما كان بيكون الشخص الأكثر أمانة في بلاط الملك الفاسد. غير أن شخصاً ما لا بد أن يكون كبش فداء، وأن يتحمّل ويدفع الثمن بسبب سخط مجلس العموم، وبذلك يصرف الانتباه عن جيمس والمقرب إليه وهو دوق بيكنجهام. وقد بذل بيكون باستكانة ما في 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 في دراسات تاريخية، وعلمية، وفلسفية مفيدة، على الرغم من أن كتابيه الأكثر أهمية في الفلسفة كتبها من قبل. وكانت وفاته نتيجة إصابته بنزلة برد عندما كان يبحث في إمكانية حفظ اللحم عن طريق تجميده.

إن الجانب الجذاب من شخصية بيكون هو تحمسه الشديد للعلم والفلسفة. فقد رأى بصورة أكثر وضوحاً من أي من السابقين عليه أو معاصريه مشهد التقدم البشري اللامحدود الذي تقوده المكتشفات العلمية. وعلى الرغم من أن أنشطته السياسية لم تترك له وقتاً لكي يقوم بتلك المكتشفات بنفسه، فإنه علم العالم تقدير أهمية البحث وأهمية المناهج التي يُنفذ بها البحث. أهتم كتاباه الفيلسوفان الأكثر أهمية بالمزايا التي تأتي من تقدم العلم (1605)، والمناهج المناسبة للبحث عن طريق منطق الاستقرائي الجديد (الأورجانون الجديد عام 1620). وحاول أن يحث الحكومة البريطانية على تزويد المؤسسات بالبحث. ومع إنه لم ينجح في ذلك، فإن تأسيس الجمعية الملكية

Royal Society التي أنشئت عام 1662، والتي «أصبحت أعظم مؤسسة للعلماء في العالم» تدين بوجودها له. ويعترف «ديدرو» Diderot في نشرة دائرة المعارف الفرنسية الشهيرة بأن مؤلفيها يدينون لبيكون. ولو قُدر لبيكون أن يعود مرة أخرى إلى العالم في عصرنا هذا، فإنه لن يندهش من التطورات التي حدثت في العلم المحض، ومن التقدم في الاختراعات الآلية، ومن التغييرات التي أحدثتها الثورة الصناعية. لقد قَدَّر ما لسكان كتابه الخيالي «أطلانطس الجديدة» من مؤسسات للبحث المنظم الذي أدى إلى اختراع آلات طائرة، وسفن تغوص، وتليفونات، ومكبرات الصوت، ووجبات جديدة صناعية، وإنتاج صناعي لمعادن جديدة، ونباتات، وحيوانات، مفيدة للإنسان. وسوف يشعر بخيبة أمل، من ناحية أخرى، لأنه لم تتم- على عكس ما كان يتوقع- تطورات مكافئة في العلوم الاجتماعية، مع تحسن مناظر في 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، والإستخدام الموفق للماثلات، والتشبيهات، والاستعارات. وقد أصبح كثير من أقواله شائعاً 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. وتحتوي 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 «تُمصغ وتُهضم» تماماً.

3-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 وبعناية؛ 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 دؤوبة 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 يحدّد 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، وأصرّ 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 لا شعورية على كثير من وجهات نظر مضت كان قد نبذها ورفضها.

وبوجد الجانب السلبي من عمل بيكون، أعني رفضه لأخطاء الماضي وتفسيره للمصادر التي جاءت منها هذه الأخطاء، في الكتاب الأول من «الأورجانون الجديد» Novum Organum.

ميّز بيكون بين أربعة أنواع من الأوهام، أو الأخطاء، التي تلازم عقول الناس وتغوق سعيهم إلى الحقيقة وبحثهم عنها. أول هذه الأوهام هي أوهام القبيلة Idos of Tribe، التي يشترك فيها الجنس البشري كله، وتلازم طبيعة البشر الخالصة. ومن هذه الأوهام الميل إلى افتراض نظام وإطراد في العالم أكثر مما هو موجود بالفعل، ولذلك اعتقد العلماء أن الأجرام السماوية تتحرك في دوائر كاملة، وأن نسبة كثافة ما يسمى العناصر تساوي عشرة إلى واحد. ومن تلك الأوهام أيضاً إذا تبيننا رأياً ما، فإننا قد لا ننتبه إلا إلى الدليل المؤيد له، ونهمل الدليل المناقض له. وذلك يفسر اعتقاد الإنسان في الطالع، والأحلام، والتنجيم، وخرافات أخرى. وبوجه عام، فإن الأمثلة التي تؤيد رأياً ما ينتبه إليها في الغالب أكثر من الأمثلة السلبية، على الرغم من أنه يجب إعطاء كليهما أهمية متساوية. ومن تلك الأوهام أيضاً أن الأشياء التي «تداهم العقل وتدخل إليه متأنية، وتملاً بالتالي الخيال» تؤثر في الناس بقوة، حتى إنهم يقفزون إلى نتيجة مؤداها أن كل الأشياء الأخرى لا بد أن تكون متشابهة (وهذا ما يسمى الآن بمغالطة التعميم المتسرع). إن «الذهن البشري ليس موضوعياً غير متحيز» بل «تخيم عليه» سحب الانفعالات والرغبات، حتى إن الناس لديهم استعداد لأن يعتقدوا في ما يرغبونه، ولذلك يستعجلون ولا يتأنون في البحث، ويندمون بالتالي على وقائع حقيقية توجد وراء آمالهم،

ويأسفون عندما يناقض نور التجربة كبرياءهم وغرورهم. ويعوق الذهن البشري، علاوة على ذلك «بلادة الحواس، وعجزها، وخداعها»، حتى إن ما يمكن رؤيته مباشرة يفوق المبادئ غير المرئية التي تستنبط من استدلال قائم على تجارب.

وثاني هذه الأوهام، أوهام الكهف Cave، وهي خاصة بكل إنسان فرد. لأن كلاً منا يعيش في كهف صغير، أو يعيش في مغارة خاصة، وله طريقة خاصة في التفكير، ترجع إلى الوراثة، والتربية، والعادات، والظروف. ولذلك يغالي بعض الناس عادة في التشابهات بين الأشياء، بينما يغالي بعضهم في 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 أي معنى مشترك». وحديثنا مملوء بمثل هذه الكلمات التي تؤدي إلى خلط لا حد له.

وآخر هذه الأوهام، أوهام المسرح Theatre «التي تتسرّب إلى عقول الناس من معتقدات الفلاسفة المختلفة، ومن قوانين البرهان الخاطئ 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 ممثل 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 في ما يقول بيكون وهو أنه حتى الفلاسفة التجريبيين السابقين عليه كان ينقصهم منهجه، إذ كانوا يقومون بعملية التعميم من تجارب ضئيلة جداً، تاركين خيالهم 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 أي مبرر للشك في 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 أي شيء علمي أو فلسفي على تطبيق حرفي لتوكيدات الدين الموحى به. إن إقامة مذهب للفلسفة الطبيعية على الإصحاحات الأولى من سفر التكوين أو سفر أيوب هي، كما يقول: «بحث عن الميت بين الأحياء». وقد حاول بيكون، مثل برونو، أن يحرر العلم والفلسفة من اللاهوت الدجماطيقي. ولم نعد اليوم نتوقع أن يدخل عالم من علماء الفيزياء أو عالم من علماء البيولوجيا معتقداته الدينية في دراساته العلمية الخالصة، ولا أن يشعر على أي نحو أنه ملزم بأن يفسر الطبيعة بطريقة تجعلها مطابقة للمعتقدات الدينية. وأصبح هذا الأمر مألوفاً بالنسبة لنا حتى إننا أصبحنا نجد صعوبة في أن نتصور أي قدر من الشجاعة احتاجه هذا الموقف في أوائل القرن السابع عشر.

وعندما نراجع الأنماط الأربعة من «الأوهام» عند بيكون، ندرك أنه بين بحق مصادر أربعة مختلفة للخطأ لا بد من تجنبها في تفكيرنا. مع ذلك فإننا نجزع في البداية عندما نفكر في أن تلك الأوهام هي أيضاً المصادر الرئيسية لمعرفتنا. فنحن لا نستطيع أن نلاحظ إلا عندما نستخدم المصادر الذهنية المشتركة للبشرية، أو باستفادتنا من أي مواهب غير عادية قد نكون محظوظين بدرجة كافية بامتلاكها كأفراد. إننا لا نستطيع أن نستدل، إلا في المجالات المجردة الخالصة للرياضيات والمنطق الرمزي، بدون استعمال الكلمات، وإذا أراد الفيلسوف أن يفهمه الناس، يجب عليه أن يستخدم الكلمات في صورتها الشائعة، ولا يخترع رطانة أعجمية خاصة به. ولا يستطيع إنسان حديث أن يرفض تماماً كل ما أنجزته الفلسفة في الماضي وأن يحاول أن يبدأ بداية جديدة تماماً، كما فعل طاليس في العصور القديمة في الفلسفة الطبيعية، وكما فعل سقراط في الفلسفة الاجتماعية. إننا مضطرون إلى أن نلفت النظر إلى المصادر الأربعة كلها التي- 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 لكي يضعنا على الطريق الصحيح في البحث عن الحقيقة. بيد أن بيكون فعل ما هو أكثر من ذلك كله، فقد قدّم لنا منهجاً جديداً، أعني صياغته للاستقراء.

4-الاستقراء

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، وحين 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».

ولكي نفهم أي طبيعة بسيطة، لا بد أن نكتشف صورتها. وعندما كان بيكون يشير إلى «صور الطبائع البسيطة» فإنه في بعض الأحيان لم يكن ينسلخ عن المذهب الإسكولائي، إذ إن 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 استبق

طريقة جون ستيوارت ميل في القرن التاسع عشر التي علّمها للعالم باسم طريقة الاتفاق؛ التي تقول إن جميع الأمثلة التي تحدث فيها ظاهرة لا تتفق إلا في ظرف واحد فقط، الذي نسميه، عندما نجده، علتها. وذلك، بالتأكيد، اختصار لصياغة مل مع حذف التحفظات). ولقد أعدَّ بيكون بعد ذلك قائمة «بالأمثلة السلبيّة» 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 بيكون 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 بيكون بمقارنة القوائم الثلاث بعضها ببعض مقارنة دقيقة إلى ما يسميه «الثمرة 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 بيكون لم يصل إلى كشف جديد في ما يتعلّق 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 بيكون 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 بيكون 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، في ما يتعلّق منه بعملهم. ومع ذلك فإن لبيكون الفضل في صياغة روح المنهج العلمي بصورة أكثر وضوحاً من أي شخص آخر في جيله، وفضل العمل بصورة أكبر لكي تكون هذه الروح معروفة ومقدرة بصورة عامة.

لقد واصل بيكون الإصرار على أن الطريقة الوحيدة للتقدم في العلم تكون عن طريق العمل المضني لجميع الملاحظات طبقاً للطرق المثبتة في قائمة الحضور، قائمة الغياب، قائمة التغير النسبي. ويحذرنا باستمرار من خطر الإستدلالات التي نقوم بها في أي وقت وتتجاوز الشواهد التي جمعناها. وهو مخطئ إلى حد ما في ذلك. فالعلماء كثيراً ما يستخدمون خيالهم بجرأة في تكوين الفروض. وما أن يتم تقديم فرض ما، حتى تبدأ الاستنباطات التي تنتج عنه بالضرورة لو كان الفرض صادقاً. وبعد ذلك فقط يتقرر صدق تلك الاستنباطات أو كذبها عن طريق مناهج بيكونية في طابعها بصورة كبيرة أو قليلة وعن طريق استخدام أولي للفروض، يحدث تقدم بصورة أسرع مما يمكن أن يحدث لو أن العلماء خشوا استخدام خيالاتهم. ويتم في الوقت نفسه تجنب خطأ قبول فروض بوصفها فروضاً صادقة دون اختبارها بدقة، ووضع التجربة المناقضة في 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 التي تسقط بها الأجسام بالفعل، عندما ألقاها من سطح مائل بناه على برج بيزا المائل. لقد كان التقدم السريع، لا سيما في 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 التي استخدمها جاليليو وعلماء آخرون بالفعل في عصره.

ولقد فهم هوبز، وأكثر منه ديكارت، تلك المناهج بصورة أفضل، ووجد ديكارت كما سنرى، مفتاح المنهج الفلسفي في الرياضيات، ولذلك كان بيكون أحادي النظرة في ثقته التامة بالملاحظة التجريبية عن طريق قوائم مقارنة، وفي إغفاله الاستنباط الرياضي. لقد كان محقاً في ما أكده، لكنه كان مخطئاً في ما 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 في القرن العشرين، بوصفه فيلسوفاً واقعياً ليس بالمعنى (الذي كان موجوداً في العصور الوسطى) للمصطلح، ولا يصنف بوصفه فيلسوفاً مثالياً، ولا بوصفه فيلسوفاً شاكاً أو براغماتياً. ولم يكن لديه شك - مثل الفلاسفة الواقعيين اليوم - في أن العالم الخارجي يوجد باستقلال عن حواسنا وعقلنا. وهو يعتقد أيضاً، 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 الطبائع البسيطة عن طريق العلم التطبيقي، نستطيع أن نعدل الطبائع البسيطة للأشياء بطرق مفيدة لنا، ونستطيع أيضاً أن نكتشف العمليات المستترة في الطبيعة ونسيطر عليها إلى حد ما، كما هي الحال في تربية النبات والحيوان، وفي صناعة معادن صناعية. وليس هناك، تقريباً، حد يمكن أن نبلغه في معرفتنا. ولا يشترك بكون مع المذهب المثالي الحديث في شيء، لأنه لا يعتقد بأن العالم الخارجي ذهني بالضرورة في تكوينه، ولا يعتمد على الأذهان، وليس غرضياً أو غائياً في تنظيمه. ليس بكون شاكاً علمياً بصورة واضحة لأنه يعتقد في الإمكان اللامحدود لتقدم المعرفة. وهو ليس شاكاً دينياً 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 براجماتياً؛ لأنه يعتقد أن الواقع يوجد مستقلاً عن أي شيء نفكر فيه، ولا يتأثر بما نعرفه عنه، وأنه يجب علينا دراسة الطبيعة كما هي لكي نسيطر عليها، وليست الحقيقة بأي معنى لها رهناً برغبتنا وإرادتنا. وفي حين أن يكون لم يكن موضع اهتمام المدارس الفلسفية في القرن العشرين، فمن السهل أن نصنفه بالإشارة إليها، فهو واقعي، رغم أنه واقعي من نوع بسيط نسبياً.

References

:Life and Personality of Bacon

- .R.W.Church, Bacon
- .Mary Sturt, Francis Bacon
- .T.B.Macaulay, Essay on Bacon

:Works

- .Novum Organum (various translations)
- .Advancement of Learning
- .New Atlantis (in the Works of Francis Bacon, edited by Spedding, Ellis and Heath, Vo. 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
-

(*) وليم جليبرت (1544-1603) W.Gilbert طبيب، وعالم طبيعة إنجليزي قام بتجارب هامة في المغناطيسية، رأى أن الأرض تسلك وكأنها حجر مغناطيس ضخم، وأن مجالها المغناطيسي ناشئ عن قوى كامنة داخل كوكبنا لا من قوة طارئة عليه من الخارج، كان أول من صاغ لفظ «الكهرباء» (المراجع).

الفصل الرابع

توماس هوبز

1-حياته

يُعدُّ توماس هوبز (1588-1679) 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 «ليسلي ستيفن» الذي يقول: «ربما حلت صورة هوبز مكان صورة أفلاطون، ويبدو- في ما أعتقد- أنها أفضل صورة لفيلسوف عرفته»(1). ويقول صديقه الشخصي ومؤرخ حياته «جون أوبري» إنه كان ذا جبين عريض و«عينين جميلتين لونهما بندقي، مملوءتين بالحياة والروح، حتى نهاية حياته. وعندما كان يتكلم، كانت قطعة من الفحم الالامعة والمشتعلة تتلأأ بداخلهما»(2). 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 حلاوته»(3). 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: «الاسباني يكسب!». وفضلاً عن ذلك، فقد كان هذا القسيس سريع الغضب، أثاره قسيس دبر 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(4).

ولا يُعرف سوى القليل عن أم توماس هوبز، ما عدا أنها كانت خائفة من التقرير الذي يقول إن «الأرمادا» Armada الاسباني 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 التعيية 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 موظفاً عند «وليم كافنديش» W.Cavendish، الذي أصبح في ما بعد «الإيرل الأول لديفنشير» The First Earl of Devonshire. وقد خدم توماس هوبز أسرة كافنديش لمدة ثلاثة أجيال، معلماً لأبنائها ومساعداً في العمل ومسائل أخرى. وأتاحت له أعماله وقتاً معقولاً من الفراغ قضاها في مكتبة العائلة العامرة بالكتب. وكان أكثر اهتماماً بالدراسات الكلاسيكية، ولذا ترجم «ميديا» Medea ليوربيدس إلى الشعر اللاتيني، عندما كان في سن الرابعة عشرة من عمره، وترجم «ثوكيديدز» عندما كان شاباً، وترجم «الإلياذة والأوديسة» في السنوات الأخيرة من حياته. ومع أن هذه الترجمات لم يكن لها قيمة ملحوظة، فمن المحتمل أن تكون قد أثرت عليه كثيراً في تزويده بأسلوب متقن ومحكم، فإذا استثنينا باركلي وبيكون، فإننا نستطيع القول إن لغة هوبز الإنجليزية تعد أفضل لغة كتب بها فيلسوف.

ولم تمنعه ارتباطاته وعلاقاته مع أسرة كافنديش من القيام أحياناً بالعمل سكرتيراً لبيكون 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 إيقاف 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» مفتوحاً، وكانت الصفحة هي نظرية رقم 47، فقرأ النظرية وقال: «يا إلهي، هذا مستحيل». ثم قرأ البرهان على هذه النظرية، الذي أحاله إلى نظرية ثانية - وهذه إلى نظرية ثالثة - حتى اقتنع أخيراً عن طريق البرهان بهذه الحقيقة. وذلك جعله يحب الهندسة(5).

وهكذا وصل إلى نتيجة مؤداها أن كل برهان هو برهان رياضي في طابعه. وبعد سنوات كتب بصورة متواصلة في موضوعات رياضية، وكان أحياناً يكشف عن استبصار نافذ لكنه كثيراً ما كان يقفز إلى نتائج، زاعماً، مثلاً، أنه نجح في تربيع 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 لا بد أن ترتد إلى الحركات. وكل فلسفة لا بد 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 1640، 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 يحتوي 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 فرَّ إليه الجميع». وبقي في الخارج حتى عام 1651. وأثناء تلك الفترة من المنفى الاختياري، التي قضى معظمها في باريس، رأى كثيراً من فلاسفة القارة المشهورين - أمثال مرسن، وجاسندي، وآخرين منهم ديكارت، 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 كالآتي: «يمشي طويلاً وهو يتأمل، وعلى رأس مساعده قلم ومحبرة، 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... إلخ. وعلى هذا النحو عرف من أين جاء الكتاب، وهكذا تم تأليف الكتاب» (6) (طريقة ممتازة لكتابة كتاب!).

ويبرر كتاب «الليفياثان» ولاء الأشخاص (المخلصين للملك) الذين بذلوا أقصى ما في وسعهم بالفعل حتى إنهم استطاعوا في الدفاع عن الملك، أن يسووا أمورهم ودياً مع البيورتان المنتصرين، وينقذوا حياتهم وثرواتهم. وقد تصالحت أسرة كافنديش، وآخرون 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 «ستيورات» 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 إنه لا يعتقد بأن مستر هوبز كان يقصد إيذاءه»(7).

ويبدو أن هوبز كان يحتل، بحق، موقع المفكر المستقل الأصيل إلى أقصى حد، لكنه كان في الوقت نفسه هيباباً. كانت فلسفته السياسية، في واقع الأمر، ذات مشروعية عامة. لقد حبذت 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 الوجهة من النظر معقولة في جوانب كثيرة، فإنها لم تناسب أحداً من المتعصبين إلى أقصى حد للجانب الآخر. إن كتاب «الليفياثان» يعرض فلسفة سياسية متسقة إلى حد ما؛ فهو لم يكتب من أجل التوصل 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 كافنديش، 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 بعربته في منطقة ستراند، كان يقف عند بوابة صغيرة في سالزبيري (حيث كان يسكن اللورد كافنديش). وأبصره الملك من بعيد، وخلع قبعته برقة شديدة ليحييه، وسأله عن حاله»(8). وتم استدعاء هوبز إلى البلاط الملكي «وقد أراد الطرفاء من حاشية البلاط السخرية منه، لكنه لم يخش أحداً منهم، وأدى دوره ببراعة، وأطلق عليه الملك اسم «الدب»، وقال: «ها قد جاء الدب لنسخر منه!»(9). 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 في كل عام- فهو لم يكن ولم يستطع أن

يعتاد أن يكون رقيقاً طيباً، أي أن يتناول الخمر كل يوم مع الرفاق، لذلك لم يصل قط إلى حد الإدمان أو زهاب العقل»(10). ويبدو أنه أحجم كيلية 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»(11). وربما كان من المفيد لو أن فلاسفة عصرنا الشباب اقتدوا بهوبز، يقرأون أقل، ويقضون وقتاً أكثر في التأمل والتفكير.

2-المذهب المادي

يعد هوبز أول فيلسوف، وربما أعظم فيلسوف، مادي في عصورنا الحديثة. فبالنسبة له أياً كان الموجود فهو مادة، وأياً كان يتغير فهو حركة. وبذلك يبدأ من وجهة نظر «كوبرنيكوس» و«هارفي»، والمؤسسين الآخرين للعلم الطبيعي الحديث، وطور مضامينه كما رآها. وهو يعرف الفلسفة بأنها «معرفة المعلولات من عللها، ومعرفة العلل من معلولاتها». والعملية الأولى عملية استنباطية ويقينية؛ 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 تنتج علة أخرى سوى تلك التي نعتقد بأنها اكتشفناها. وطالما أن كل معلول لا بد أن تكون له علة، وأن العلة لا بد أن يكون لها علة سابقة، فإننا ننقاد 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 نقبله على مسؤولية 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 المادي 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.

(*) الكلمة في الأصل «اللويثان» وهي عبرية معناها الملتوي أو الملتف، وقد وردت كما هي بكثرة في أسفار العهد القديم: في سفر أشعيا 1:27 وإرميا 34:51... إلخ، غير أن سفر أيوب هو الذي عرض الفكرة بإسهاب فهو حيوان بحري «إذا فتح فاه وجدت أسنانه مرعبة» 12:14 (قارن كتابنا توماس هوبز، ص 285 وما بعدها (المراجع).

(*). عاش هوبز إحدى وتسعين سنة (1588-1679) (المراجع).
(*). يقول هوبز إن 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 73) (المراجع).

3-سيكولوجيا المعرفة والإرادة

يكن مصدر المعرفة البشرية بأسرها في الإحساسات؛ لأنه كما يخبرنا هوبز «ليس هناك تصور في ذهن الإنسان، لم يكن في مبدأه، كله أو جزء منه، قد تم الحصول عليه بواسطة أعضاء الحس. وما تبقى من الأفكار، فهو مشتق من ذلك الأصل»(12). 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 تقريبا 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 الخارجي الذي «يضغط» (إذا شئنا استخدام

مصطلح هوبز) على عضو الإحساس. والواقع أن هوبز لم يعتقد أنهما متشابهان بالضرورة. فطالما أن كل ما يوجد بالفعل في العالم الخارجي هو المادة، وكل ما يتغير هو الحركة، فإن المادة لا تمتلك في الحقيقة سوى الصفات التي تنسبها الفيزياء إليها. ولو أن هوبز ذهب إلى أن الاحمرار صفة موجودة، بالفعل، في الموضوع الأحمر الذي ندركه، فإن هذا الاحمرار لا يمكن أن ينفصل عنه، على نحو ما تفعل المرآة في حالة الانعكاس. وإذا كان الصوت جزءاً من موضوع ما بالفعل، فإننا لا نستطيع أن نسمعه في أي مكان آخر، كما في حالة صدى الصوت، ولذلك فإن اللون، والصوت، والرائحة، والحرارة، وما شابهها، هي مشاعر بداخلنا ينتجها مخنا استجابة لمنبهات تثيرها موضوعات مادية، ويطلق عليها هوبز اسم «المشاعر»، «المظاهر»، و«الخيالات». وهي مظاهر ذاتية-ويسمىها لوك وفلاسفة لاحقون عليه «صفات ثانوية» تميزاً لها عن «الصفات الأولية» التي تلازم بالفعل موضوعاً فيزيائياً. وسيكون من المناسب أن نستخدم مصطلح الصفات الأولية والصفات الثانوية لهذا التمييز، الذي ظهر لأول مرة في كتاب نشره جاليليو، ثم ديكارت بعد ذلك، قبل أن ينشر هوبز أي شيء في هذا الموضوع، لقد وصل كل من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بصورة مستقلة إلى هذا التمييز، الذي افترضه تطور الفيزياء بصورة واضحة.

وفكرة هوبز غامضة في ما يتعلق بالطبيعة الواقعية للصفات الثانوية. فمن حيث إنه فيلسوف مادي بالمعنى الدقيق، يجب عليه أن يصر، ويبدو أنه يحاول أن يفعل ذلك بالفعل في بعض الأحيان، على أنها ليست سوى حركات فيزيائية في المخ. وعندما يسميها- من ناحية أخرى- «مظاهر»، و«خيالات»، يبدو أنه يستنتج أنها ليست بالفعل حركات على الإطلاق. ومن ثم إذا لم تكن حركات، فإنه يتحتم على هوبز أن يسلم بأن شيئاً ما موجوداً، على الأقل في الخيال البشري، ليس بالفعل مادة وحركة. وفي الفقرات التي يميل فيها إلى هذا الرأي لا يكون فيلسوفاً مادياً بالمعنى الدقيق، ويشبه الموقف الذي أطلق عليه «هكسلي» Huxley في القرن التاسع عشر اسم «مذهب الظواهر الثانوية» Epiphenomenalism، وهو مذهب يرى أن الوعي لا يمكنه أن يتحد مع المادة أو الطاقة، ولكن يصر على أنه نتاج ثانوي لحركات فيزيائية بدون فاعلية عليه خاصة به، أي أنه مجرد «طنين» للمخ بدون أي أهمية علمية أو فلسفية أياً كانت (13).

وعبثاً يحاول هوبز أن يفسر العمليات الذهنية الأخرى استناداً إلى أساس المذهب المادي الآلي، أو مذهب الظواهر الثانوية؛ إذ لا بد من تحديد واحد منهما في هذه الحالة، والمذهبان لا يختلفان اختلافاً كبيراً بالنسبة لمعظم الأغراض. إن الخيال، كما يقول: «حس ذابل». وكما أن الأمواج التي تحركها الرياح تستمر بشدة تتناقص لفترة قصيرة بعد أن تنتهي العاصفة، فكذلك

تستمر الحركات في المخ بخفوت متزايدة. فبعد أن يتوقف المثير الذي أحدثها، تتحول هي أو تؤدي إلى ظهور صور ذهنية Images.

ويمكن تمييز الصور الذهنية عن الإدراكات الحسية المباشرة بسبب خفوتها. ولذلك فإن «الحس» (الإحساسات) يذبل، ويتحوّل «الحس» «الذابل، القديم، الماضي» إلى ذاكرة وترتبط أحياناً القطع الصغيرة الذابلة من الحس في الخيال بطرق مختلفة أكثر من تلك القطع التي كانت معطاة في الأصل، كما في حالة «القنطورس» الذي يتكون من أجزاء من الإنسان والحصان (*). ويمكن تفسير الأحلام Dreams والرؤى بتلك الطريقة، بالإضافة إلى المعتقدات الخرافية في الجان، والأشباح، والعمارة، وقوى السحر، فهي 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 في الغالب).

ويرى هوبز أن سلسلة التفكير في الإنسان، أو الحديث الذهني، التي تطلق عليها اسم «تداعي الأفكار» Association of ideas، ترجع إلى حركات في مخه. وقد تكون غير موجهة، بدون قصد، ولا تدوم، كما في المحادثة العارضة. ويرى هوبز أنه يمكن حتى في تلك الحالات تعقب الارتباط العلي أحياناً، ويقدم لنا مثلاً هو الحالة التي أدت فيها المحادثة التي جرت حول خيانة شارل الأول في الحرب الأهلية بشخص إلى أن يسأل عن قيمة 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 بنساً، التي كانت ثمناً لتلك الخيانة» (*). وأعقب ذلك بالتالي السؤال الخبيث، وكان كل ذلك في لحظة من الزمان- أعني كان أمراً سريعاً بالنسبة للتفكير (14). ولذلك استبق 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، توجّهان مساره إلى غاية ما؛ فالشخص الذي يبحث عن شيء فقده، 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 كافٍ.

ومن الطبيعي أن يكون أفضل متنبئ هو أفضل مخمّن، وأفضل مخمّن هو ذلك الذي يكون دارساً وضليعاً في الموضوعات التي يقوم فيها بالتخمين، بحيث تكون لديه «إشارات» تمكنه من التخمين (15).

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 صعوبة، 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 خاصة بالحيوانات والناس وهما: الحركة الحيوية Vital، والحركة الإرادية Voluntary مثل «المشي»، و«التحدّث» أو «تحريك» أي عضو من أعضائنا بطريقة نتخيلها في أذهاننا (16). والخيال هو أولاً البداية الداخلية لكل حركة إرادية؛ وتسمى الحركة الإرادية، في المبادرة داخل الجسم، قبل أن تصبح مرئية للملاحظة الخارجية «بالجهد» Endeavor (النزوع Conatus). هذا الجهد، عندما يكون في اتجاه الشيء الذي آثاره، يكون شهوة في حالات مثل الجوع أو العطش، أو رغبة desire في حالات أخرى. ويسمى الجهد، عندما يكون بعيداً عن موضوع ما «النفور». ويقال إن الناس يحبون ما يرغبونه، ويكرهون الموضوعات التي ينفرون منها. والفرق الوحيد هو أننا نعني باستمرار بالرغبة والنفور غياب الموضوع ونعني في الأعم الأغلب بالحب والكرهية وجوده. وأياً كان موضوع رغبة أي 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، والشّر هو الألم. ولذلك فإن هوبز من أنصار مذهب اللذة Hedonist، إن شئنا أن نتحدث بدقة (وكلمة Hedonist مستمدة من الكلمة اليونانية Hedone، أي 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. ويسمّي هوبز في سيكولوجيا الجهد، الرغبة الأخيرة أو النفور الأخير في عملية التروي، تلك العملية التي تسبق مباشرة الفعل العلني، «الإرادة» Will.

وهكذا ينظر هوبز إلى كل العمليات الذهنية على أنها حركات للجزيئات الفيزيائية في الجسم. وليس وصفه لها، بالطبع، تفسيراً آلياً عن طريق ذرات وجزيئات- ولم تستطع الفسيولوجيا والفيزياء حتى اليوم أن تقدم تفسيراً مقنعاً عن طريق تلك المصطلحات، دع عنك أن تفعل ذلك في عصره، بل إن

تحليله للسلوك البشري يقوم بالفعل على الاستبطان (التأمل الذاتي) مستلهماً اقتناعه بأن تلك العمليات هي أساساً آلية ومادية في تكوينها. والوظيفة التي ينسبها للقلب تتنبأ- على الأقل- بالدور الكبير الذي نعرف الآن أن العمليات الحشوية والجهاز العصبي السمبتاوي تقوم به في 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- مسؤول عن عدم الدقة التي ترجع إلى النمو الناقص للفسيولوجيا في عصره. فهو يكشف ما في المسائل الأساسية من مزايا وعيوب من وجهة نظر فلسفية، أي في النظرات الآلية للحياة العضوية وللسلوك البشري. إنه ينظر بصورة صحيحة إلى الإنسان على أنه حيوان مزود ببناء عضوي جسمي مكوّن من مادة متحركة، ويدفع وصفه بقدر ما يستطيع من تلك الواجهة من النظر. وما أخفق في رؤيته هو أنه ليس هناك بناء عضوي حيواني يعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها المادة غير العضوية. أما القول بأن الحيوان يناضل من أجل الوجود، فهو مسألة يدركها هوبز، ويدرك أيضاً أنه يمتلك رغبات وصنوفاً من النفور. ولكنه فشل في أن يدرك أن ذلك النضال يتضمّن تصميماً من نوع يختلف عن ذلك النوع الذي يحدث في العالم غير العضوي. فهو يتغاضى عن التعاون بين أعضاء الجسم المختلفة، أعني الطريقة التي يحدّد بها الكل الأجزاء ويتحدد هو أيضاً عن طريق كل جزء. ولم يضع في اعتباره- بقدر كاف- الانتباه الاختياري، أعني توقعات المستقبل وذكريات الماضي التي تعطي للقصد البشري والإرادة طابعاً مختلفاً عن ردود الأفعال الفيزيائية الخالصة. ولقد تُركت هذه المسألة لديكارت وليبننتس لكي 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 في هذا التطوير قدر من المبالغة، ويعرف أولئك الذين يكرهون منا المذهب المادي والمذهب الطبيعي أنهم يوجّهون الانتباه إلى جوانب أساسية من الواقع الذي يجب أن تضعه الفلسفة في الاعتبار.

4- الأخلاق والفلسفة السياسية

يرى هوبز أن كل إنسان، في حالة الطبيعة، تلك الحالة السابقة على تكوين الدولة السياسية، كان يبحث عن بقائه، 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 هي «حرب الكل ضد الكل»؛ لأن الناس إما أن يكونوا في 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 الممطر 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» (17)، 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 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 المتمدين، وإذا شك أي شخص في ذلك «فدعه بالتالي يتأمل ذاته؛ فهو عندما يقوم برحلة، فإنه يسلح نفسه ويحاول أن يسافر مع رفيق جيد، وعندما يذهب إلى النوم، فإنه يغلق أبوابه بإحكام، وحتى وهو بداخل منزله، يغلق خزائنه... إلا يتهم هو البشرية بأفعال تلك على نحو ما فعلت أنا عن طريق كلماتي؟» (18).

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 في حصونهم، وجنودهم، وبنادقهم، متمركزة على حدود المملكة، وأعين الجواسيس مركزة باستمرار على جيرانهم» (19). 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 (الأرستقراطية أو الديموقراطية، 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 مسؤولاً إلا أمام الله وضميره. ويتعهد الآخرون بطاعته، وهو لم يتعهد لهم بشيء. بل له سلطة سن القوانين، وتعيين القضاة، وإعلان الحرب والسلام، وتوقيع العقوبات، وتحديد دين الدولة. وجميع رعاياه تطيعه، 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» (20).

تقوم فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية على مذهبي الأنانية واللذة تماماً. فالناس يسلكون ويجب أن يسلكوا وفقاً لمصالحهم الخاصة فحسب. لقد كان للمرء في حالة الطبيعة حق طبيعي في أن يفعل ما يحلو له، وأن يمتلك ما يمكن أن يستولي 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 والإرادي 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 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 الإنتقام، الامتناع عن ازدراء أو كراهية الآخرين، الإعتراف بأن جميع الناس متساوون، امتناع الإنسان عن الاحتفاظ بأي حقوق

لنفسه دون غيره، أي ينبغي على المرء أن لا يرضى لنفسه أن يحتفظ بأي 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، والبغي، والمحابة، 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»(21).

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

5-أثر هوبز

من الصعب تقدير أثر هوبز في تاريخ الفلسفة الحديثة. فقد كان له مناصرون قلة يؤيدون مذهبهم، إن كان هناك أحد يعترف بذلك. وبينما نجد الكثير من الكتب في جيله والجيل الذي تلاه مباشرة تعلن دحضها «للهوربزيين»، وإن كان من المشكوك فيه أن يكون هؤلاء الأشخاص قد وجدوا بالفعل. لقد آمن البيورتان بحق الناس في رغبتهم في أن يختاروا ويغيروا شكل حكومتهم في الدولة والكنيسة. وأكد آل سيتوارت وأنصارهم أن كلاً من الدولة والكنيسة تدينان بأصلهما وسلطتهما لمؤسسة إلهية. ولم ترق آراء هوبز في تلك الموضوعات لأي شخص في القرن الذي عاش فيه هو. وفي الجيل الذي جاء بعد وفاته أثبتت ثورة 1688 أنه يمكن للناس أن يغيروا دستور الدولة دون أن يسبب ذلك خلطاً واضطراباً عاماً، أي أن رعايا الدولة يكونون مسؤولين عن القواعد التي يمكن أن تقرها من الناحية الأخلاقية، وأن الحرية الفردية في مسائل الدين، والكلام، والنشر، والأنشطة الأخرى، يمكن أن يسمح بها، ويجب أن يسمح بها للمواطنين في أي بلد مستنير.

ولم يظهر المذهب المادي الآلي عند هوبز لا في عصره ولا في أي عصر لاحق، مقنعاً عند معظم الفلاسفة. ولم يكن مذهبه الأناني ومذهبه في اللذة أكثر إقناعاً وإيفاء بالعرض. فالمذهب الأناني ليس صحيحاً بصورة كيلية، لأنه على الرغم من أن للإنسان مصالح أنانية بالفعل، كما أن الإنسان، كما يقول هوبز، كثيراً ما يكون ذئباً لأخيه الإنسان؛ لكن ذلك ليس صحيحاً بصورة كيلية، لأن الإنسان يجب أن يمتلك بعض الدوافع الاجتماعية، وإلا لما استطاع- كما يفترض هوبز أنه فعل- أن يدخل في عهود واتفاقات مع أقرانه تقوم على ثقة متبادلة. وكذلك الأمر بالنسبة للمذهب اللذي، أعني أنه ليس صحيحاً بصورة كيلية، في حكم أكثر الفلاسفة المحدثين، الذين يعتقدون أن الإنسان يمتلك رغبات بالنسبة لموضوعات أخرى غير اللذة. ولا يمكن إنكار أن للجدال اللذي تاريخاً طويلاً 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 في تاريخ الأخلاق التي تقوم على مبدأ اللذة.

وعلى الرغم من ذلك درس هوبز باستمرار وأعطى الآن بوجه عام مكانة بين كبار فلاسفة العصور الحديثة. ويلاحظ أن منهجه كان أكثر تقدماً من المذهب التجريبي الاستقرائي الضيق عند بيكون، مع إعطائه مكاناً للاستدلال الرياضي والاستنباط من تعريفات دقيقة. كما أنه كان محقاً في محاولته لإرساء فلسفة على علم طبيعي، وتطوير علاقة داخلية بين الطبيعة غير العضوية والناس من حيث إنهم أفراد تقوم السيكولوجيا بدراستهم، ومن حيث هم أناس منظمون يداخل دولة. وعلى الرغم من أن مذهباً مادياً ألياً خالصاً لا يكون كافياً أو مقنعاً، فقد كان من الضروري أن يظهر شخص يعمل على تطوير مضامين هذا الموقف تطويراً كاملاً بقدر الإمكان. وفضلاً 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 Molesworth
: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

(*). القنطور Centaur مخلوق في الأساطير اليونانية نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان، والأسفل على هيئة حصان، يعيش أساساً في تساليا في الغابات وقمم الجبال (قارن كتابنا: معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول، ص 253 (المراجع)).

(*). تقول الأناجيل إن يهوذا الأسخريوطي أحد حواربي المسيح خانته 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).

(*). يقصد بالقاعدة الذهبية: «عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به»، وهي نفسها ما ذكره السيد المسيح: «وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا بهم»، انجيل لوقا، 31:6 (المراجع).

(*). 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... إلخ. لكن هناك وجهة نظر أخرى ترى أن الأخلاق عند هوبز تقوم على الواجب، ووجهة نظر ثالثة تقول إنها تقوم على العقل... إلخ (راجع ذلك كله في كتابنا: هوبز فيلسوف العقلانية- الفصل الأول من الباب الرابع (المراجع)).

الفصل الخامس

ديكارت

1-حياته

ينحدر ديكارت (Descartes, Cartesius) (1596-1650) من أسرة ميسورة الحال من صغار الأشراف والموظفين المدنيين في مقاطعة «التورين». ولأنه أظهر في طفولته ذكاء ملحوظاً، قام والده الفطن بإرساله إلى مدرسة «لا فليش» 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 بطريقة الخاصة. ثم كوّن بعد ذلك عادة وهي أن يقوم بمعظم عمله الهام وهو مضطجع 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 الشفوية مع الآخرين، على الرغم من أنه رحّب باعتراضات مراسليه، استطاع أن يرد عليهم كتابةً في أوقات فراغه بعد تفكير مناسب. وشعر في السنوات الأخيرة بحب غامر نحو أساتذته اليسوعيين في

مدرسة لا فليش، 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 الإسكولائية، ولا يقدم منهاجاً مقنعاً لاكتشاف حقيقة جديدة.

وبعد أن أتم ديكرت دراسته في لا فليش عام 1614، دخل حياة المرح واللهو؛ حياة النبلاء الشباب من طبقة 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 إنه أحرز نجاحاً في تلك الأشكال من القمار التي ساعدته فيها مقدرته الرياضية وبرودته في الحساب. لقد تعلم المهاجمة والدفاع بمهارة، وكتب بوصفه إسكولائياً، رسالة في الموضوع. لكنه سرعان ما ملَّ حياة الفراغ عند النبلاء، والتحق بالخدمة العسكرية في بلاد أجنبية حبا لفرنسا، لكي يعرف الكثير عن الحياة وعن العالم⁽⁴⁾. ولقد أعطى له وضعه- كمتطوع بدون أجر، يقوم بخدمة أمراء لم يكن من رعاياهم- حرية في أن يدرس أكثر مما كان يُعطى للجندي 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 1619، عندما لم تضغط عليه الواجبات العسكرية، قضى يوماً بأكمله في حجرته الدافئة المريحة، مستغرقاً في التأمل. والظاهر- في ما يبدو- أنه قدّم عندئذ صورة مجملة لقواعد المنهج الذي ستقوم عليه فلسفته، كما قدّم صورة مجملة للرياضيات عنده. وكان منهجه في الفلسفة-طوال حياته-محاكاة للرياضيات.

وبعد أن تقاعد عن الخدمة العسكرية عام 1621 وقضى سنتين في الترحال، باع الأملاك التي ورثها، ووجد أن لديه دخلاً كافياً يعيش عليه في رغد، وقرر بصورة حاسمة أن يكرّس بقية حياته للكتابة في موضوعات فلسفية ورياضية وعلمية. وهذا ما فعله، في الغالب، في باريس حتى عام 1629، وعندما رجع إلى هولندا، البلد الوحيد تقريباً في أوروبا الذي يستطيع الباحث أن يعمل فيه سراً، ولا يقلقه الزوار المحبون للاطلاع والمضطهدون الدينيون. ومكث هناك عشرين سنة، وأصبح أكثر الفلاسفة والرياضيين شهرة في عصره. وفي عام 1649 دعت «كرستينا»، ملكة السويد الشابة، إلى بلاطها لكي يعلمها فلسفته. ولقد كان مناخ الشتاء القارس محنة قاسية بالنسبة لفرنسي ذي دم حار، لا سيما وأن الملكة اختارت الساعة الخامسة صباحاً لدروسها مع الفيلسوف. مما أدى إلى إصابته ببرد شديد في الرئتين وتوفي في العام التالي (عام 1650).

2-منهجه

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 للهندسة التحليلية. وقد انتهى إلى أنه يمكن ابتكار منهج للفلسفة يشبه المنهج الذي يستخدمه في الهندسة بنجاح. ويحمل في الجزء الثاني من كتابه «مقال في المنهج» Discourse on Method بطريقة مبسطة أربع قواعد يحددها كالآتي:

«لا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، أي يجب أن أتجنب التسرع وعدم التشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك».

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

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

«أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»(1) (ويجب أن نلاحظ أن ديكارت فيلسوف عقلي بصورة صارمة في تأسيس منهجه).

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

ولا يعرف القارئ أن عدم قبول شيء على أنه حق يعني بالنسبة لديكارت أن القضية لا بد أن تكون واضحة Clear ككل، ومتميزة distinct أيضاً في تفصيلاتها وعلاقتها(2). ويفهم العقل القضايا الواضحة والمتميزة بطريقة حدسية، مثلما يفهم بديهيات الهندسة، مثلاً، إذ لا شيء تدركه الحواس بصورة مباشرة يكون واضحاً ومتميزاً بهذه الطريقة، فالحدس Intuition، وليس الإحساس، هو المصدر الأول للمعرفة. ولذلك، فإن ديكارت فيلسوف عقلي،

وليس فيلسوفاً تجريبياً. إن كل خطوة منفصلة في سلسلة النظريات الهندسية يُنظر إليها على أنها صادقة بصورة حدسية في الوقت الذي تتم فيه البرهنة عليها. وتؤلف سلسلة من حدوس كتلك برهاناً. وعندما لا يستطيع العقل أن يضع أمامه في وقت واحد كل التفاصيل في سلسلة طويلة من البراهين بوضوح وتميز، يستطيع أن يتذكر أن كل خطوة منفصلة سبق أن فهمت في ما سبق بطريقة حدسية، وأنها تتبع بعضها بعضاً في 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. وبيدكرنا هذا المذهب بنظرية التذكر عند أفلاطون إلى حد يدعو إلى الاعتقاد بأن تلك الأفكار فطرية في العقل ولها صفة خاصة بها تفوق الملاحظة الحسية، غير أنه ليس هناك افتراض عند ديكارت أنها ذكريات يتم الإبقاء عليها من حالة سابقة للوجود. إن الأفكار الفطرية، عند ديكارت، لا تكون في العقل منذ الميلاد، ولكنها «تكون فطرية بالمعنى الذي نقول فيه إن 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 تُكتسب عن طريق الإحساس (كما هي الحال عندما نرى الشمس أو نشعر بالحرارة)، والأفكار الخيالية Factitious التي ترجع إلى الخيال (مثل السيرنيات^(٤)، والحصان المجنح). ولا يقدم ديكارت قائمة بالأفكار التي يُنظر إليها على أنها فطرية. فهي تتضمن بصورة واضحة بديهيات الرياضيات، وقوانين الفكر، وقضايا أخرى يُنظر 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 ديكارت أن جميع الناس أو حتى كثير جداً من الناس على وعي ببعض الأفكار الفطرية الأكثر أهمية لمذهبه الفلسفي. وبكفي 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 ديكارت من الإرادة Will. والفكرة- أياً كانت- لا تكون صادقة أو كاذبة حتى يتم إصدار حكم عليها (ولنستخدم «القنطورس»، كمثال للتوضيح، فهذه الفكرة ليست حكماً ولا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. لكن إذا واصلنا وقلنا: «لقد وُجد القنطورس يمشي في شوارع نيويورك، فإن الحكم يكون خاطئاً»، لكن إذا قلنا: «كان القنطورس يُصوّر

أحياناً على المزهريات اليونانية»، فإن الحكم يكون صادقاً». ومن ثم إذا حصرنا أحكامنا في ما هو واضح ومتميز بصورة برهانية أو بصورة حدسية، فإننا لا نقع مطلقاً في الخطأ. لكن إذا جرفتنا الانفعالات والأهواء أو أفكار غامضة، فسمحنا لإرادتنا أن تنتصر علينا ونصل إلى أحكام لا يكون لدينا عليها دليل كاف، فإننا نقع في أخطاء(3).

3-أنا أفكر إذاً أنا موجود

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

وذلك ما فعله ديكارت بطريقة بارعة؛ إذ إنه شرع في الشك في كل شيء يمكن الشك فيه، لكي يكتشف ما هو على يقين منه بصورة مطلقة؛ لأنه لا يستطيع أن يشك فيه بدون أن يفترض وجوده (وهذا هو مذهب الشكّي الأول أو المنهجي، كما يطلق عليه أحياناً، أي أنه نوع خالص من الإجراء؛ وهذا يعني أن ديكارت لم يكن في الواقع شاكياً). لقد وجد أن الحواس تخدع المرء باستمرار، ولذلك فمن الأفضل عدم الثقة بها. لقد تذكر أنه حلّم في ليلة أنه يرتدي عباةته ويجلس قرب النار، بينما كان نائماً في فراشه، فربما يكون يحلم الآن، وقد لا يكون على الإطلاق في المكان الذي يفترض نفسه فيه في الواقع. وقد يبدو أن الأبحاث في الرياضيات لا بد أن تكون صادقة، فهو في الأحلام، وكذلك في اليقظة، يجد باستمرار أن اثنين مضافاً إليهما ثلاثة يساوي خمسة، ومع أنه حتى ذلك قد يكون كاذباً، فربما أن شيطاناً شريراً يخدعه. ولذلك وجد ديكارت أنه من الممكن نظرياً الشك في شهادة حواسه، وذاكرته، وأفكاره، ووجود العالم الخارجي، وحتى في صدق الرياضيات. ومع ذلك فقد وجد شيئاً لا يمكن الشك فيه، وهو واقعة وجوده الخاص: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» (Cogito ergo sum). وإذا كان عليه أن يحاول الشك في أنه موجود، فلا بد أن يسلم بأنه يشك لكي يضمن أنه موجود (ولذلك فإن: أنا أفكر إذاً أنا

موجود ليست قياساً، كما يشرح ديكارت في رده المنشور على المجموعة الثانية من الاعتراضات على التأمّلات،(4). ويرى أنها حركة بسيطة للتفكير تعرف بالحدس المباشر؛ إذ إن القول «أنا أفكر» أو «أنا أشك» يتضمّن مباشرة «أنا موجود»(*).

ويسأل ديكارت بعد ذلك «ما عساي أن أكون؟» وإجابته هي أنه شيء يفكر، أعني شيئاً يشك، ويفهم، ويتصوّر، وينكر، ويريد، ويرفض، ويتخيّل، ويشعر. والشيء الذي يفعل ذلك كله، لا بد أن يكون نفساً Soul، أي 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 محقاً في تأكيد يقين الوعي بالذات بمعنى أو بآخر، وقد اعترف جميع الفلاسفة اللاحقين عليه بذلك من الناحية العملية. والقول بأن التفكير صفة تلازم الجوهر الروحي هو من مخلفات التفكير الإسكولائي عند ديكارت، وهو ما 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 الفلسفي. ولسوء الطالع هناك قضايا قليلة جداً يمكن البرهنة عليها عن طريق الحقيقة التي تقول إن الشك فيها، هو تأكيدها وتقريرها. ويمكن دحض المذهب الشكّي العام بهذه الطريقة، غير أنه لا يمكن دحض حالات أخرى كثيرة. ولذلك كان ديكارت مضطراً في برهان آخر أن يلجأ إلى منهج الحدس والبرهان اللذين ذكرناهما من قبل في القسم السابق.

4-الله

يمكن أن نذكر أدلة ديكارت الثلاثة الرئيسية على وجود الله بصورة بسيطة جداً بالنسبة لغرضنا؛ لأننا لكي نوقّحها حقها، فذلك أمر يحتاج إلى مبحث أكثر اتساعاً مما هو ممكن 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، خلقتني أنا نفسي،

وكل شيء آخر، إن كان هناك شيء آخر موجود(5). ولأنني موجود متناهٍ وناقص، فإنني لا أستطيع أن أكون نفسي فكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة. والفكرة التي تقول إن أي معلول لا بد أن يكون له علة تكفي لأن تنتج، وأنا ذلك الموجود المتناهي لا أستطيع أن أتخيل نفسي وجود موجود لا متناهٍ 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 مَنْ يعرف شيئاً أكثر كمالاً من نفسه لا يمكن أن يكون خالقاً لوجوده، ولأنه لا يمكن أن يعطي 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(6).

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 إنه 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 علة تكفي لإنتاجها. 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 إن العقل لا يمكنه أن يعي حداً إذا لم نجتزّه، 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 عني، ما لم تكن قد وجدتني بالفعل». وقد أظهر الفلاسفة التجريبيون اعتراضاً وُجّه إلى ديكارت من قبل مراسليه، وهو أنه ليس هناك شيء إيجابي عن أفكار مثل «الامتناهي» و«الكامل»؛ لأن هذه الكلمات لا تتضمن سوى غياب الحدود التي نلاحظها، وهي كلمات سلبية فقط تستبعد التحديد؛ والدليل 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 قدّمه القديس أنسلم في العصور الوسطى، وهذا الدليل يقول إن التصوّر الخالص لموجود لا متناهٍ وكامل بصورة مطلقة يتضمّن منطقياً وجود هذا الموجود. لأن موجوداً لا يوجد، لا يمكن أن يكون لا متناهياً وكاملاً، إذ سوف تنقصه خاصية أساسية وهي اللاتناهي والكمال، أعني الوجود، فالوجود متضمن بصورة حتمية في فكر الله مثل النتيجة التي تقول

إن زوايا المثلث الداخلية 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 هنا: (1) لا بد أن ينظر إلى الوجود على أنه أحد خصائص تصور الوجود الكامل على نحو مطلق. (2) 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 افرض 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 و متميزة 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 منطقياً تماماً 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 المتناهي أن يتصور نفسه 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 ختماً 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 متناهٍ قد طبعت 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. ويمضي ديكارت بعيداً ليقول إنه لا يمكن لأحد بدون هذا اليقين أن يتيقن من ماضيه، أو من القوانين الطبيعية، أو من أي شيء آخر اللهم إلا للحظة عابرة، طالما أنه ليس لديه أساس للثقة في ذاكرته وقواه البرهانية. ولن يكون لدى الملحد دحض منطقي للنزعة الشككية. أما مع وجود الله الضامن للمعرفة الحدسية والبرهانية، فلا يمكن أن يرجع الخطأ البشري إلا إلى الخداع الذاتي في قبول أحكام، في شيء من التهور، تدفعنا

إرادتنا، وانفعالاتنا، وأهواؤنا، وأفكارنا الغامضة إلى قبولها بلا تمحيص عقلي. ولقد قدّم الله لنا مصدراً أكيداً للمعرفة يتمثل في قوانا الخاصة بالحدس والبرهان، وإذا لم نستخدمه، وقمنا بدلاً من ذلك باستنتاج نتائج بطرق أخرى، فلا ينبغي أن نلوم سوى أنفسنا.

5-الجواهر الثلاثة: العقل والمادة، مذهب التأثير المتبادل

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 في الخطأ، لكن إذا استخدمنا النور الطبيعي للعقل، فإننا قد نميز كثيراً من طبيعة الموضوعات الطبيعية.

دعنا نأخذ مثال ديكارت الشهير، وهو قطعة الشمع، التي لم يمض على أخذها من الخلية سوى زمن قصير، والتي تكون جامدة، وباردة، نستطيع أن نلمسها بسهولة، إذا نقرنا عليها أحدثت صوتاً ما، ولم تفقد حلاوة العسل الذي تحتويه، ورائحة الزهور التي قطفت منها. ضع قطعة الشمع هذه قرب النار، ستجد أن ما يتبقى من طعمها يذهب، وتتلاشى الرائحة، ويتغير لونها، ويضيع شكلها، ويزيد حجمها، وتصبح سائلاً، وتسخن، ومهما نقر 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(7).

وتتكون الطبيعة الحقيقية لهذا الموضوع بوضوح مما يطلق عليه «لوك»، كما سنرى في ما بعد، الجوهر وصفاته الأولية. والصفة الجوهرية للجوهر المادي عند ديكارت هي خواصه الرياضية؛ تلك التي نلخصها في كلمة «الامتداد» Extention؛ 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^(*)؛ لأن أي شيء له امتداد لا بد أن ينقسم إلى ما لا نهاية. إن وجهة نظره عن المادة هي وجهة نظر عالم الرياضة لا عالم الطبيعة. بيد أن نظرياته في الموضوع تنتمي إلى تاريخ العلم أكثر مما تنتمي إلى تاريخ الفلسفة.

ويعرّف 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 كلا 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 لا متناهياً 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 العليل الفاعلة. ومن صفة القدرة المطلقة وصفات أخرى لله، يتضح أنه قدّر سلفاً جميع الأحداث. لكننا- من ناحية أخرى- نخبر بصورة واضحة جلية حرية إرادتنا ومسؤوليتنا الأخلاقية ولا نعرف كيف نوفق بين القدرة الإلهية المطلقة وبين الحرية البشرية، لكننا نعرف أن كليهما حقيقتان وصادقتان بالتأكيد بصورة ما.

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 الكيلية للحركة فهي لا تزيد ولا تنقص على الإطلاق. ويبدو أن ديكارت قد استيق إلى حد ما النظريات المتأخرة في بقاء الكتلة والطاقة، على الرغم من أن هذه النظريات لم تُصغ، بالتأكيد بدقة علمية في عصره(8).

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 عقل يُمتلك صفة التفكير. وتبرهن الحجة القائلة: «أنا أفكر إذًا 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، والمشبي، 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 والمتميز الذي يقوم به العقل بصورة مستقلة.

وتلك الواجهة من النظر هي بوضوح «مذهب التأثير المتبادل» interactionism. فالجسم يؤثر أحياناً في النفس، وتوجه النفس في أحيان أخرى الجسم، وعن طريقه تحدث تغيرات في 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 التي يقول بها الحس المشترك، لأنه يبدو لنا بالتأكيد أن نفوسنا تستقبل مثيرات من أجسامنا، وهي بدورها (أجسامنا) تشرع في حركات جسمية. ويسبب مذهب التأثير المتبادل، من ناحية أخرى، صعوبات خطيرة للفيلسوف. فكيف يمكن للنفس التي لا هي مادة ولا حركة أن تتأثر، أو تنشئ أو تحدد، اتجاه الحركات التي تستمر داخل الجسم؟ ألا تُفقد حركة ما؛ لأنها ضئيلة في الكمية، في كل وقت تستقبل فيه النفس إحساساً أو تخبر انفعالاتاً؟ وألا تكون النفس مجبرة على بذل الجهد لكي تضع في الحركة جزيئات مادية في المخ وتجعل بالتالي 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. ففي الكتاب الأخير الذي نشره وهو «انفعالات النفس»، يعتقد أنه من المحتمل أن تكون هناك نقطة واحدة تلتقي فيها النفس والجسم. ومن المرجح أن يكون موضع هذا اللقاء الغدة الصنوبرية. ولقد اختار تلك الغدة لأنها بسيطة في بنائها؛ فهي لا تتكون من فصين مثل الأجزاء الأخرى من المخ، ولا شيء يشبه تقسيماً مزدوجاً في العقل، تكون عملياته بسيطة وواحدة في طابعها. ففي الرؤية، مثلاً، لا ترى النفس عادة إلا موضوعاً واحداً؛ لأن التيارات العصبية التي تصعد من العينين لا بد أن تتلاقى في نقطة واحدة في المخ قبل أن يُقدم 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، ولكنها تحدد 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(9). 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 سنرى، بعض 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 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.

6-إسهامات ديكارت في الفلسفة

ربما يكون ديكارت قد لفت انتباهاً عاماً إلى عدد كبير من المشكلات الهامة أكثر من سابقه أو معاصره، 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 تتصوره اليوم ومما كان يتصوره أي واحد من السابقين عليه؛ لأنه لم ينسب نفساً غاذية (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 مثمرة أكثر، ولقد كان لديكارت أعظم تأثير في أي 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 أي 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 لأي مجال يكون فيه المنهج التاريخي كمنظور ضرورياً ولا غنى عنه. غير أنه لا يمكن لأحد أن

يتوقع وجود منهج كيلي لجميع ميادين البحث. إن منهجه يقوم على الإنجازات العلمية العظيمة التي تحققت، واستخدمه بنتائج موفقة.

ويقال إن ديكارت هو أول فيلسوف قدّم نموذجاً كاملاً للنشر الفرنسي، إذ قاده إصراره 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 في ما بعد في مناهج بيان التفكير وتنظيمه، ووضوح التركيب. ولقد اتهم الفلاسفة الفرنسيون أحياناً بالسطحية، لكن يندر 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.

7-المذهب الديكارتي (الديكارتية)

لقد كان لديكارت أثر عميق في كثير من فلاسفة عصره الرواد، الذين كانت بينه وبينهم مراسلات. وقد كان يسعى أيضاً إلى رضي «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 1633 وُضعت أعمال ديكارت في قائمة الكتب الممنوعة في روما. وحُرمّ 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 1690

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 لُقِب فلاسفة مثل «جولينكس» Geulinx و«مالبراناش»، اللذين ننظر إلى آرائهما على أنها تمثل الانتقال من فكر ديكارت إلى مذهبي اسبينوزا وليبننتس اللذين تشعبا بصورة واسعة، نقول لُقِب هذان الفيلسوفان وغيرهما بالديكارتيين، في حين أننا قد ننظر إلى هذين الفيلسوفين الأخيرين (اسبينوزا وليبننتس) على أنهما تجاوزا حدود المذهب الديكارتي في مؤلفاتهما.

ولا بد أن يرجع الطالب إلى النصوص الأكثر تقدماً بالنسبة لآراء الديكارتيين بالتفصيل. فإلى جانب جولينكس، ومالبراناش، نجد ديكارتيين جديرين بالذكر بصورة كبيرة مثل مرسن Mersenne، ورولت Rohault، ورجيس Regis، ودي كوردمو De Cordemoy، ولافورج La Forge، وأرنولد Arnauld، وكلوبرج Clauberg، وبيكر bekker. وقد لجأ بسكال إلى المذهب الشكّي الذي يبدو أن المذهب الديكارتي قد قاده إليه، في نزعة صوفية تؤكد أن القلب له أسبابه الخاصة التي لا يعرفها عقلنا، في حين أن بيل Beyle يقبل المذهب الشكّي ويطوّره بطريقة تسبق في بعض الجوانب الشكاك الفرنسيين في القرن الثامن عشر.

ويكفي هنا أن نلاحظ ببساطة كيف أثرت بعض الصعوبات التي لاحظناها في فلسفة ديكارت على بعض من أتباعه. لقد أكد ديكارت - كما رأينا - لان هائية الله وقدرته المطلقة، الذي يقابل وحده بصورة حاسمة صفات جوهر، من حيث إنه لا يعتمد على شيء آخر بالنسبة لوجوده. ولقد رأينا أيضاً العناء في افتراض تفاعل سببي بين النفس والجسم، وأن ديكارت يتحدّث أحياناً كما لو كان تغير في أحدهما ليس سوى مناسبة، وليس العلة الحقيقية للتغير في الآخر.

ومن تلك الافتراضات، قام كل من جولينكس، ومالبراناش، وآخرون، كل بطريقته الخاصة، بتطوير موقف عام يُسمى «مذهب 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 يتفاعلان على الإطلاق بصورة مباشرة، لأن التغيرات في أحدهما والتي تبدو لنا أن الآخر قد سببها، هي تغيرات قد سببها الله بالفعل. وعلى هذا النحو، يكون كل من العالم الفيزيقي والعقل البشري نسقاً مغلقاً، لولا توسط الله. والتشبيه 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 إحداها في

الأخرى (*) . إن التشبيه يميل إلى حتمية صارمة، إذ إن صانع الساعات قام بتصنيعهما بصورة كاملة، أو أنه نظمهما بصورة دقيقة ومستمرة، حتى إن عقارب كل منهما تتفق باستمرار مع عقارب الأخرى.

وإنها لخطوة 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 استحالة 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. ويستنتج «جولينكس» من ذلك أن حرية إرادتنا لا بد أن تكون مقيّدة 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 ففشلوا في أن يفعلوا ذلك، وبحثوا عن سعادة مباشرة غير أنها فاسقة، هياها الله لهم، لأنه يفعل وفقاً لقوانين مطردة ومنتظمة، لكنه مسؤول 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 الواحدة. وإذا تذكرت أنه بالنسبة لديكارت تكون كل نفس منفصلة جوهرًا مفردًا، وإذا ارتدّت الحركة الديكارتية إلى القوة أو الطاقة، ووجد أن القوة عقلية في تكوينها، فإن المحصلة ستكون كوناً يتكون من كثرة من الجواهر العقلية- أي مذهب الكثرة عند لينتس.

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)

(*) ((اشترى له أبوه وظيفة ضابط على عادة النبلاء في ذلك الوقت. وأصبح ديكارت في عام 1618 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).

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

(*) ذهب الفيلسوف «جاسندي» (1592-1655) P.Gassendi المعاصر لديكارت إلى أن يقين ديكارت الشهير «أنا أفكر إذاً أنا موجود» قياس أضمرت مقدمته الكبرى، فالأصل فيه: كل مفكر موجود وأنا أفكر..أنا أفكر.

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

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

(*) ينسب مذهب «المناسبات» أو «المصادفات» إلى الفيلسوف الفرنسي نقولا مالبران N. Malebranche (1638-1715) بصفة خاصة (المراجع).

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

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

الفصل السادس

إسبينوزا

1-حياته

ربما يكون إسبينوزا (1632-1677) 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«ياكوبي» 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 الواحدي 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 برونو، 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»(1) من أسرة يهودية، طردتها محكمة التفتيش في القرن السادس عشر من إسبانيا والبرتغال، فلجأت إلى «أمستردام» وعاشت هناك ميسورة 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 إنده»؛ 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 سيتبعها 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 مواقفه 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 أي نوع، ومن أن يقرأوا أي شيء كتبه، أو يقترب منه أحد. وحاول متعصب يهودي أن يقتله، ولذلك أصبح إسبينوزا في سن الرابعة والعشرين من عمره منبوذاً من شعبه، كما أصبح طريداً بلا مورد من العالم الخارجي. لقد كانت نكبة رهيبه للشباب الذي طور فلسفته اللاحقة بوصفها محاولة لتوجيه حياته بحيث تجعله سيد نفسه، غير مبال بالإبعاد والإهانة.

وبعد ذلك اتخذ إسبينوزا الشكل اللاتيني لاسمه الأول وهو «بندكت» Benedict، وعاش بين المسيحيين، واستطاع أن يعول نفسه بطريقة متواضعة عن طريق صقل العدسات البصرية، وهي صناعة تعلمها عندما كان صغير السن. لقد كان اهتمامه الحقيقي طلب الفلسفة، التي كرس لها كل ما يستطيع توفيره من وقت بعد كسب القوت الضروري. ووجد في كل مكان يستقر فيه- خاصة القرى في منطقة أمستردام، وليدن، وهيجيو-أصدقاء بين المثقفين المقيمين، الذين زاروه ودرسوا فلسفته بشغف وهي لا تزال مخطوطة. ووجد أنه من الفطنة أن لا ينشر أثناء حياته سوى اثنين من مؤلفاته-وهما تعليق على فلسفة ديكارت، قام تلاميذه بجمعه وتصنيفه، و«رسالة في اللاهوت والسياسة»^(*)، بدعم من صديقه «يان دي فت»، الذي حاول الدفاع عن الحكومة الشعبية في هولندا، وعن حرية التفكير، والكلام، والنشر، والدين. واستقبل إسبينوزا قلة من الزوار من مفكري عصره المرموقين، كما راسل آخرين، كان بينهم «أولدنبيرج» سكرتير الجمعية الملكية التي تأسست حديثاً في لندن (وعرف عن طريقه روبرت بويل)، وعالم الفيزياء هيجنز، وعالم اللغويات فوس، والفيلسوف لينتس.

وأصبح إسبينوزا بمرور الزمن معروفاً بدرجة كافية لدرجة أن عُرض عليه أن يشغل منصب الأستاذية في جامعة «هيدلبيرج»، 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 في التعبير عن معتقدات بدون تحفظ. ووجد إسبينوزا دخلاً متواضعاً للغاية يكفي حاجاته، لا يكاد يكون في 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، وهي المحفليون، ينتمي إليها بعض أصدقائه تمده بين الحين والحين بخدماتها، لكنه لم يظهر على أنه أصبح من أتباعها. وبدأ ينظر إلى الديانة اليهودية والديانة المسيحية على أنهما تلتقيان فيما هو حقيقي وهام بصورة أساسية، ونظر إلى المسيح على أنه أفضل مفسر لهذه الحقيقة. ولما كان إسبينوزا قد وُلد في أسرة برتينية ضعيفتين، وكان مجبراً على استنشاق الغبار من صقل العدسات، ونظراً لأن العمل الزائد في دراساته وفي تجاربه قد أجهده، فقد أصيب بالسل، ومات صغيراً في سن الخامسة والأربعين. وقد حزن أصدقاؤه وجيرانه حزناً عميقاً على موته، لكن العالم لم يلحظ أن فيلسوفه العظيم قد رحل.

2-الدافع والمنهج

أنواع المعرفة: الظن، العقل، الحدس

قليل من الفلاسفة المحدثين هم الذين قاموا بمهمتهم بجدية تامة كما فعل إسبينوزا. ولأن إسبينوزا حُرِمَ من أقاربه وأصدقاء شبابه، فلا بد أنه كان في البداية يائساً في الغالب. والدافع الذي أدى به إلى أن يكرس حياته للفلسفة هو الحاجة إلى العثور على خير دائم يعطيه هدوء العقل مستقلاً عن كل الظروف الخارجية. «وهكذا أدركت أنني في حالة خطيرة للغاية، فأرغمت نفسي على البحث بكل قوتي عن علاج، مع أنني كنت متيقناً أنني لن أجده؛ لأن الإنسان المريض الذي يصرع مرضاً مميتاً، عندما يرى أن الموت يحدق به بصورة أكيدة إذا لم يجد علاجاً، يكون مجبراً على أن يبحث عن ذلك العلاج بكل قوته، حيث تتعقد عليه جميع آماله»(1). لقد أثبتت عوامل الجاذبية المألوفة في الحياة الاجتماعية أنها كانت عند إسبينوزا عقيمة مجدبة. لقد كان يعتقد أنه ليس ثمة رضا، ولا أمان دائم، يمكن أن يوجد في الثروة، والشهرة، أو متع الحس، أو في حب أي شيء زائل. فلا بد أن يجد خيراً حقيقياً يحرك العقل وحده، مع استبعاد كل شيء لاكتشاف وبلوغ ما يمكنه من الاستمتاع بالسعادة الدائمة، والأسمى، والتي لا تنتهي. وإذا وُجدت هذه السعادة، فإنه يمد يد العون للآخرين، حتى يمكنهم بلوغها بكل تقدير وفهم.

وينتهي إسبينوزا إلى أن ذلك الخير الحقيقي والدائم، لا يمكن أن نخبره إلا في حب ما هو أزلي ولا نهائي، أعني في 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 التي ينسبها العهد القديم إلى الله أحياناً. لقد تعلم باروخ أن الله لا متناهٍ وأزلي، وبالنسبة لبندكت، لا بد أن يكون مثل هذا الإله موجوداً ضرورياً له نفس ضرورة الرياضة، والقانون العلمي، فذلك هو النوع الوحيد من الألوهية الذي يتوافق، كما ظن، مع المعرفة الحديثة. فكل من درس الرياضيات وشعر بالمتعة الجمالية، وتقريباً المتعة الصوفية التي تأتي من فهم التناسب المنطقي وضرورة البراهين الصارمة، يستطيع أن يكون فكرة عما هو موجود في ذهن إسبينوزا. وإذا استطاع شخص ما أن يتحد مع الله الذي يتصوره إسبينوزا على أنه الحقيقة التي لا تتغير على الإطلاق، فإنه سوف يحوز على الصفاء الداخلي للذهن الذي لا

يمكن للعالم أن يعطيه له، ولا يمكن أن يأخذه منه. ولقد وجد إسبينوزا خلاصه في هذا «الحب العقلي الخالص لله» الذي يتصوره على أنه أساس القوانين الرياضية للطبيعة. ولقد أقام ديانتته على علم عصره كما فهمه. ولم يكن إسبينوزا متصوفاً بمعنى شخص يعتقد أنه يتلقى وحيًا عندما يكون في حالات التجلي والنشوة؛ لأنه مفكر رياضي ومنطقي صارم. ومع ذلك، فقد قاده تفكيره الدقيق إلى هدوء وقناعة عقلية هادئة بمذهب أزلّي من قوانين تشبه قوانين الرياضيات. وهذا هو إله إسبينوزا. وإذا كان «نوفاليس» محققاً في تسميته «الإنسان المفتون في الله»، فإن ذلك يرجع إلى نجاحه في بلوغ سلام داخلي وسعادة عن طريق فلسفة تركزت حول الله. ويمكن أن نسمي إسبينوزا صوفياً بهذا المعنى فقط. ومع ذلك كان إنساناً مثديناً بصورة عميقة.

وبشبه منهج البحث الفلسفي عند إسبينوزا بوجه عام منهج ديكارت. فالأفكار الواضحة والتمتيزه 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 والتمتيزه، وليست معرفة وجود النفس معطاة بصورة مباشرة أكثر مما نعطي من معرفة الله. إذ إن معرفة الله هي المعرفة الأكثر يقيناً في كل ما لدينا من معارف، وما عداها، 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، والبيدييات، والمسلمات، ومتقدماً عن طريق نظريات متتابعة، إلى تلك الشروح (Scholia) التي أضيفت. 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 الحجة 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(2). ويضع تحت الظن الملاحظات العادية للحواس التي تعطى في التجربة، وتلك التي تنقصها 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، ونكوّن أفكاراً عنها. ومن ثم عندما يسمع المرء أو يقرأ كلمة «تفاحة»، يكوّن لديه صورة ذهنية عن الفاكهة. وعندما يرى الجندي آثار أقدام الحصان في الرمل، يكوّن صورة ذهنية عن الفارس، ثم يكوّن بعد ذلك صورة عن الحرب، في حين أن الريفّي يكوّن إدراكاً عن حصان ينتقل 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 الخصائص نفسها. 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 المعرفة الحدسية، 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 أي 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 اللامتناهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والمتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله(3).

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 تكوّن بين العددين الثاني والأول. في هذه الحالة نجد أن التاجر يعطينا مباشرة الإجابة الصحيحة؛ لأنه يتذكر في الحال القاعدة بدون أي برهان، أو لأنه تعلم كيف يفعل ذلك عن طريق التجربة. إن معرفته تتركز على الظن، فهو لا يستطيع أن يبرهن على صحتها. أما الإنسان المتعلم جيداً، فإنه

يستدعي برهان القضية التاسعة عشرة من الكتاب السابع عشر لافليدس، والخاصة العامة للنسب. وذلك هو منهج العقل. أما إذا كانت الأعداد بسيطة، فإن أي شخص يستطيع أن يصل إلى الإجابة الصحيحة عن طريق الحدس، كما في المثال 1:2:3، فأى شخص يستطيع أن يرى بصورة حدسية أن العدد الرابع هو 6؛ لأنه يعرف النسبة التي تكون بين العدد الأول والعدد الثاني. وبالتالي فإن هناك على الأقل قدرًا ضئيلاً من المعرفة الحدسية متاحاً لكل شخص. ويلاحظ إسبينوزا، عندما يوجّه لوماً إلى ديكارت، الذي اعتقد أن الحدوس متعددة واستخدمها باستمرار، أن «الأشياء التي أستطيع أن أعرفها عن طريق هذا النوع من المعرفة قليلة للغاية».

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

3-الله وصفاته

مذهب التوازي وشمول النفس، الطبيعة الطابعة، والطبيعة المطبوعة عرّف ديكارت الجوهر بأنه «شيء موجود لا يتطلب شيئاً سوى ذاته لكي يوجد»؛ ويقبل إسبينوزا هذا التعريف، ويبين أن هذا الموجود لا بد أن يكون أساس وعلّة وجوده؛ أي لا بد أن يكون لا متناهيًا، وإلا اعتمد على شيء آخر، ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يوجد؛ لأنه إذا اعتمد بعضهما على بعض، سيتحدّد كل منهما عن طريق الآخر ولا يكونان لا متناهيين بالفعل، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى جوهر واحد لا متناهٍ، وكامل، وشامل كل الشمول، ومكتف بذاته. وهذا الجوهر هو بالتالي الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون.

وهذا الجوهر أزلي؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، سيسبقه شيء آخر ويكون علة وجوده، ولا يكون مكتفياً بذاته. ولا بد أن يكون كاملاً وتاماً، وإلا سيكون متناهيًا ومحدوداً. ولأنه كامل، فلا يمكن أن يتغير على الإطلاق، لأن التغير هو انتقال شيء ليس كاملاً. ولا بد أن ينظر إلى هذا الجوهر، بالتالي، على أنه الطبيعة أو الله، والكلمات الثلاث: الجوهر، والطبيعة، والله تدل على نفس الموجود.

ويقدم إسبينوزا أربعة أدلة على وجود الله (4). وجميع هذه الأدلة تذكرنا بديكارت، على الرغم من أنها وضعت بصورة مختلفة لكي تنسجم مع فلسفة إسبينوزا، كما أنها كانت- إلى حد ما- نتيجة لتأثير الأفكار وأحوال التعبيرات التي ورثها من الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط (5).

وتكمن خلف أدلة إسبينوزا ثقته بصدق الأفكار الواضحة والتميزة التي تخلو من التناقض. ودليله الأول هو الدليل الأنطولوجي، الذي يذهب فيه إلى أن تصور الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا فكرة واضحة ومتميزة، ومن حيث إنه كذلك، ومن حيث إنه موجود لا متناهٍ، فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللاتناهي، أقصد الوجود. ويدعم هذه النتيجة الدليل الثاني، الذي يرى أن تصور الله لا يتضمن تناقضاً منطقيًا 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 توجدنا موجودات أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لا نهاية، يؤدي بالضرورة إلى موجود لا متناهٍ يكون علة أو أساساً لوجوده الخاص. أما الدليل الرابع، فيذهب إلى أن الموجود اللامتناهي لا بد أن يمتلك قوة لا متناهية، ويكون بذلك قادراً على أن ينتج وجوده ويدعمه.

ولم تنج تلك الأدلة من النقد الذي وجهه إلى أدلة ديكارت من قبل؛ ففكرة الموجود الكامل بصورة مطلقة لا تتضمن بالضرورة وجوده. إن الفكرة المحض لا يُبرهن على وجودها عن طريق واقعة تقول إنها لا تتضمن أي تناقض منطقي. وإن كوناً مؤلفاً من موجودات متناهية يمتد بصورة لا نهائية في الزمان والمكان لا يكون ممكن التصور بدون افتراض وجود موجود واحد لا متناهٍ. ولا تمتلك الفكرة المحض- حتى ولو كانت فكرة موجود لا متناهٍ- قوة على الإطلاق لكي تخرج نفسها أو أي شيء آخر إلى حيز الوجود ومع ذلك، فليس من الإنصاف رفض تصور إسبينوزا لله، بسبب أن براهينه التي عرضها ليست مقنعة. لأننا لو تتبعنا تصوره في ما بعد، لوجدناه موحياً بطرق كثيرة، ومؤثراً تأثيراً عميقاً.

وطالما أنه لا يوجد، سوى جوهر واحد في الكون على نحو ما يرى إسبينوزا، وهذا الجوهر هو الله، فإنه ينظر إلى العقل والمادة، أو بلغة فنية دقيقة الفكر والامتداد على أنهما صفتان لله. ويعرف إسبينوزا الصفة، في بداية كتابه الأخلاق بأنها «ما يدركه العقل بوصفه مكوناً لماهية الجوهر». وقد أخذ بعض

المؤلفين هذا التعريف ليعني 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 لا متناهٍ، فلا بد أن يكون له عدد من الصفات اللامتناهية، غير أننا لا نعرف سوى الفكر والامتداد. وكل صفة من هاتين الصفتين «لا متناهية في نوعها، لكنها لا متناهية بصورة مطلقة» مثل الله. أعني أن الامتداد لا متناهٍ، فهو لا يحده سوى الامتداد فقط، ولا يمكن للفكر أن يحدثه. والعقل، بالمثل، لا متناهٍ بوصفه عقلاً، ولا يمكن للمادة أن تحدثه. إن الفكر والامتداد ليسا شئيين أو جوهرين، بل هما صفتان للجوهر الواحد، ولا يكون لهما وجود إلا في هذا الجوهر. وهما، في واقع الأمر، واحد في جوهرهما المشترك.

ويعني إسبينوزا أن الله- الطبيعة، الكون، الجوهر، سمها كما شئت، عقلي ومادي؛ لأنه يمتد في المكان بوصفه شيئاً طبيعياً، وهو أيضاً لا متناهٍ بوصفه شيئاً عقلياً، 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 مادياً، لكنه يختلف عن هوبز في تأكيده أن كل شيء يكون عقلياً بصورة متكافئة. ومذهب إسبينوزا هو «شمول النفس» Panpsychism (أي 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 لا متناهٍ له صفات لا متناهية- أي خاصية من الخصائص العادية للإنسان. فهو نسق رياضيٍ وآلي عظيم من الناحية الطبيعية- أعني الطبيعة بأسرها، وهو يفعل وفقاً لقوانين الرياضيات. وهو أزلي مثل الهندسة. فمنذ متى بدأ مجموع زوايا المثلث الثلاث يساوي زاويتين قائمتين، ومتى ستتوقف عن أن تكون كذلك؟ تلك أسئلة ليس لها معنى؛ لأن مبادئ الهندسة لا زمانية وأزلية. إن الله ليس خالقاً للعالم في لحظة معينة، إلا بمقدار ما يمكن القول إن بديهيات الهندسة ومسلّماتها يمكن أن تخلق النظريات في زمن معين، لأن مبادئ الامتداد محايثة في الله من حيث إنه أساسها الأزلي والذي لا يحدده زمان. فالله علة محايثة للعالم؛ بمعنى أنه الأساس المنطقي أو الجوهر؛ أي أنه لم يصنع العالم، لأنه ببساطة هو العالم. ومع ذلك فهو أيضاً عقل، لأنه واع ويجد متعة عقلية في كماله الرياضي والمنطقي، 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 في تنفيذها، وليس له بالتالي إرادة. ونحن نتعقل لكي نكتشف ما لا نعرفه، أما الله، الذي يعرف كل شيء، فإنه لا يحتاج إلى ذلك، ومن ثم ليس له عقل بالمعنى الإنساني. ونحن نطلق على الأشياء التي نرغبها اسم الخير، ونطلق على الأشياء التي نكرهها إسم الشر. أما بالنسبة لله- الذي لا يملك رغبات أو صنوفاً من الكراهية- فلا يمكن أن توجد قيمة أخلاقية. ومن الحمق أن نفكر في الله على أنه يخلق أي 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 الذي عاشوا في عصره بأنه ملحد. فهو يبدو منكراً لوجود الإله الذي يحب الإنسان ويعتني به، ويصلي له الإنسان، ويستمد منه العون والمساعدة. وسوف نرى في ما بعد أن ليبنتس حاول أن يطور فلسفة، مستمدة أيضاً من المذهب الديكارتي، 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 تعلّم باروخ أن الله واحد وأنه الأساس النهائي لكل شيء. وقد درس أيضاً العلم، وتعلم أن الكون نسق فيزيائي ورياضي تام يقوم على قوانين مطردة. وكان بندكت- الذي كان يبحث عن خلاصه في عصر الاضطراب المؤلم- في حاجة إلى الاتجاه إلى الله. غير أن الله لا يمكن أن يوجد إلا في الكون الحقيقي، الذي ينكشف عن طريق الرياضيات والفيزياء. وحاول إسبينوزا -شأنه شأن برونو في القرن السابق- أن يقيم ديانتته على العلم، وأن يجد إلهه في قوانين الطبيعة ولذلك قام بمراجعة تصويره لله لكي يجعله متفقاً مع تلك القوانين. إن وجهة نظر إسبينوزا عن الله ليست هي، بالفعل، مذهب الإلحاد، ولكنها بالأحرى مذهب وحدة الوجود (وهي كلمة لم تكن قد ظهرت بعد في عصره)؛ وهي وجهة نظر تذهب إلى أن الله هو الكل والكل هو الله. ويختلف مذهب وحدة الوجود، مع أنه غير مألوف، عن مذهب الإلحاد أتم الاختلاف.

إن الله وصفاته- عند إسبينوزا كما رأينا- لامتناهٍ، وأزلي، ولا يمكن أن يتغير، الله هو الجوهر الكلي، والأساس الأقصى وماهية كل شيء عقلي وفيزيائي. ويسمى إسبينوزا، إحياءً لمصطلح مدرسي، الله «الطبيعة الطابعة» Natura naturans (المبدأ الفعال)، أعني الأشياء الجزئية كما نعرفها، وهي منفصلة بعضها عن بعض، وليست دائمة، وهي أيضاً الله. وهل يستطيع إسبينوزا أن يبين الطريقة التي ينشأ منها الله بوصفه الطبيعة المطبوعة، أعني عالم

الأشياء المتغيرة والجزئية، من الله بوصفه الطبيعة الطابعة، أعني الجوهر الواحد الثابت؟ لا بد من الإقرار بأن إسبينوزا لم يوضح تلك المسألة توضيحاً تاماً. فمن السهل- لو أن المرء اعتقد في فلسفة واحدة مطلقة- أن يبرهن على أن جميع الأشياء المنفصلة في العالم واحدة بصورة أساسية وخالدة في طبيعتها القصوى من أن يتحول وبين كيف أن الوحدة القصوى تصبح متفردة في الأشياء الكثيرة التي يتألف منها كوننا الفعلي. ويقول هيجل: إن إله إسبينوزا يشبه عرين الأسد في حكاية إيسوب؛ إذ يمكن للمرء أن يرى آثار أقدم كل الحيوانات التي تذهب إلى العرين، غير أنه لا يرى أي حيوان يعود أو يخرج منه. ومع ذلك، فليس من الإنصاف أن نتصيد أخطاء كثيرة لإسبينوزا من أجل هذا السبب. فليس هناك فيلسوف نجح تماماً في حل مشكلة كيف يمكن للكثير أن ينشأ من الواحد، أو كيف ينتج الأزلي الثابت الزمان المتغير. ولقد اضطرب فلاسفة كانوا معارضين تماماً لإسبينوزا- مثل برجسون، مثلاً- الذي اهتم بالزمان اهتماماً كبيراً، وزعم بصورة أساسية أن العالم عبارة عن تغير وحركة وكثرة من أشياء، فقد عاني كثيراً عندما حاول تفسير كيف يمكن أن يوجد في هذا الكون كيليات غير زمانية في المنطق والرياضيات وكيف تكون هناك وحدة كبيرة بطرق أخرى غير ما يوجد بالفعل.

4-الأحوال

التناهي واللامتناهي

حاول إسبينوزا أن يستمد الكثرة من الواحد والتغير من الأزلي عن طريق مذهب الأحوال Modes. فهناك أحوال لا متناهية وأحوال متناهية. ويعرّف 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 تتفرد 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 اللامتناهي 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 المتناهي هي ذواتنا، والنباتات، والحيوانات، والعصي، 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 والشيء نفسه. 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 تُعرّف تعريفاً رياضياً. ودعنا نكون مثلاً عن أنفسنا. أنظر 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 الخط نفسه 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 (النظر 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 فصل بعض السيكولوجيين هذا المذهب: مذهب التوازي الفيزيائي النفسي، الذي عرضناه في الفقرة السابقة. لأنه يتجنب الصعوبات الموجودة في مذهب التأثير المتبادل عند ديكرت. إن كلاً من السلسلتين الذهنية والفيزيائية تامتان؛ فليس هناك حدث في إحدهما يكون علة أي حدث آخر في السلسلة الأخرى. ومن الممكن بالنسبة للمتخصص أن يحصر نفسه في 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. ففي مواضع كثيرة لا نلاحظ بالفعل شيئاً يوازي السلسلة الأولى في السلسلة الثانية، وافتراض وجوده هو مسألة استدلال بصورة خالصة. وعلاوة على ذلك، يميل هذا الرأي إلى أن يجعلنا نفكر في الذهن بصورة آلية أكثر مما ينبغي، ومع ذلك، فإننا نمتلك بالفعل مصالِح، وأغراضاً، وخططاً نحاول أن ننفذها، فعقولنا تختار من بين الموضوعات المنبسطة أمام أعيننا تلك التي نهتم بها. ومن الممكن أن تكون كل الأحداث الفيزيائية آلية تماماً، كما يفترض إسبينوزا؛ لكن مع ذلك تكون حياتها الواعية، التي تكون آلية، غائبة بالفعل، ولذلك لا يمكن أن نتصور العمليات العقلية في جميع نواحيها موازية لسلسلة فيزيائية. وتلك بعض الصعوبات في مذهب التوازي. ومع ذلك، فهي إحدى النظريات الشهيرة لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم (النفس والبدن) وهي ما زالت مفضلة عند كثيرين، وهكذا فقد قام إسبينوزا بإنجاز هام عندما طورها.

ودعنا نتابع مذهب التوازي عند إسبينوزا بصورة أبعد. كل شيء في العالم مادي وفيزيائي. وكلما كانت بنية المادة أقل تركيباً، كان بناء الذهن أقل تطوراً، والعكس. إن الحجر بسيط نسبياً في تركيبه الفيزيائي والكيميائي، وسيقول إسبينوزا إنه 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 الكليّة. 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 الإيستمولوجيا (أي علم المعرفة).

5-الحرية البشرية والخلاص

لم يعتقد إسبينوزا، من حيث إنه فيلسوف آلي دقيق، في حرية الإرادة بمعنى الاحتمية. فكل حدث يقع يحدث بضرورة رياضية. وعندما لا نعي الظروف الخارجية ونعي 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 يُلقى 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 تشيع 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 محتماً على صديقك أن يموت، ومرضه لا يمكن الشفاء منه، فلا شيء يمكن أن تفعله أنت أو أي شخص آخر من أجل إنقاذه؛ فمتى رأيت أن نتيجة هذا الحدث هي مسألة ضرورة مثل نتيجة $4=2+2$ ، 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)، وتذكر أنه جزء من نسق لأحداث محددة بصورة مطلقة بوصفها نتاجات في 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، ستتححرر من الإنفعالات، 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 ففي استطاعته أن يصفح عنهم، ويتوقف عن الحزن على نتائج أفعالهم، وقد نفترض أنه أخذ بهذه الطريقة في النهاية إلى لاعقلانية الدهماء الذين قتلوا أصدقاءه، أعني أخوة دي فنت، عندما بذلوا أقصى ما في وسعهم لكي يحافظوا على حريات هولندا. ولا بد أن هذا النوع من الفلسفة ساعد إسبينوزا على أن يحصل على صفاء الذهن، وأن ينجو من شلل الحزن البالي على أحداث ليست في متناوله. وعندما نصل إلى فلسفته السياسية، سوف نرى أنه لم يوص بالإستسلام الشرقي بالنسبة لأحداث المستقبل التي يمكن أن تؤثر فيها.

6-الفلسفة الاجتماعية

إذا قارنا بين إسبينوزا وهوبز، الذي كان إسبينوزا يدين له بصورة أساسية في ما 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 ويؤدي 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. وثانيتهما- تتحول الرغبة في بقاء الذات، أو على أبعد تقدير، القوة التي تزداد والغلبة، في رأي 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.

وثالثتهما- بينما يبدأ إسبينوزا بمذهب أناني صارم بوصفه الحالة البدائية للإنسان، فإنه يبرهن على أن كل إنسان ينبغي عليه أن ينظر إلى غيظته نظرة عقلية، أعني نظرة فاضلة، وإذا فعل ذلك، فإنه سيدرك على الفور أن 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 بإسبينوزا إلى نتيجة مشابهة وهو أن الحب والمتعة علامتان للغبطة والكمال المتزايد، في حين أن الحسد، والكراهية، والغيرة، خسة، ومن مصلحة الإنسان أن يربي 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»(6). ولذلك قد نقول إنه - على الرغم من أن أخلاق إسبينوزا تبدأ من الأناني- فإنها تنتهي إلى الإيثار (الغيرية). إن الهدف الأسمى للكمال البشري، الخير الأقصى، هو بالنسبة، لإسبينوزا، 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» دحساً 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. وبين 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، وأرائه الشخصية، وأن الأسلوب الذي كتبت به الرسالة هو سمة للإنسان نفسه. ولأن محتويات الكتاب المقدس مصممة للشعب 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 جديرة بالإحترام، وتكشف عن اعتقادات دينية صادقة وجدية. وتبدو المشاعر المشابهة التي يمكن أن يعبر عنها أستاذ في اللاهوت المسيحي أو اليهودي اليوم مبتذلة في الغالب. وعلى أية حال، لقد كان إسبينوزا الفيلسوف الأول الذي تجرأ على أن يتحدث على هذا النحو بلا تحفظ في هذه المسائل، وأثار نشر هذا الكتاب باللغة اللاتينية عام 1670 معارضة شديدة حتى إنه رأى أن من الفطنة ألا يسمح بظهور ترجمة له باللغة الهولندية. وتُقل عن هوبز أنه اندهش لصراحة الكتاب، وأنه رفض أن يتعهد باحترام مزاياه، 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 يكوّنوا دولاً بإرادتهم. ومن الصعب أن نقول- كما هي الحال بالنسبة لهوبز- إلى أي مدى اعتقد إسبينوزا أن حالة الطبيعة البدائية والعقد الإجتماعي 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 إرتداداً 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 الديموقراطية هي الصورة الطبيعية والأكثر توافقاً مع الحقوق الفردية من كل صور الحكومة (7). ومن المستبعد أن تكون هناك قرارات لا عقلية في الديموقراطية، لأنه من المستحيل الغالب أن تتفق أغلبية الناس على تخطيط غير عقلي، ومن يُطع هذه الدولة يكن حراً، 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 الأمينة). ولسوء الطالع لم يعيش إسبينوزا حتى يكتب فصول كتابه «الرسالة السياسية» الذي كان من المفترض أن يقدم فيه نظريته الخاصة بالديموقراطية بالتفصيل. ومع ذلك فقد احتوى الكتاب على فصول في النظام الملكي والنظام الأرستقراطي، حدد في كل منها توازن القوى تحديداً دستورياً. ومن الممتع أن نلاحظ أنه في تخطيط إسبينوزا للنظام الملكي، يرى أنه ينبغي حتى على الملك أن يطيع القوانين على نحو ما يفسرها القضاة، ولا يجوز أن تنفق الدولة على أي معبد للدين، ولكن يمكن للجماعة أن تقوم بذلك بنفسها، ويجب أن تمتلك الدولة كل العقارات، ويجب أن تسدد الإيجارات نفقات الحكومة كلها. وإذا وضعنا في ذهننا هذه الآراء، استطعنا أن نفهم لماذا شعر إسبينوزا بأنه سوف يضع نفسه في موقف زائف إذا قبل معاشاً من لويس الرابع عشرًا.

ويرى إسبينوزا أن لحكام الدولة الدينيين السلطة العليا في كل مسائل القانون، بما في ذلك «الإشراف الخارجي على العبادة والشعائر الخارجية للدين». وبخصوص هذه المسائل، يجب على الرؤساء الدينيين طاعة السلطة الدنيوية، ويقاوم إسبينوزا هنا محاولة الوعاظ والمجمعات الدينية في هولندا في زعمهم للدور الذي قام به الأنبياء العبرانيون القدماء وإصدارهم أوامر للحكومة باسم الله (حاول الكلفينيون في جنيف، وهولندا، وانجلترا الجديدة، واسكتلندا، أن يفعلوا ذلك أحياناً في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويصر إسبينوزا ضد السلطات الدنيوية والكنائس المسيحية والمحافل اليهودية على أن العبادة الداخلية لله والورع لا يكونان متضمنين في العقد الاجتماعي. إن حرية التفكير والنشر حق لجميع الباحثين. وهذه الحرية ضرورية بصورة مطلقة للتقدم في العلم والآداب الحرة. «فلا أحد في العالم كله يستطيع أن

يسن قوانين الدولة الدينية المقدسة». «إن الغاية الحقيقية للحكومة هي الحرية». وتؤثر القوانين الموجهة ضد الرأي على أصحاب العقول الشريرة الفاسدة، ويتوافق معها بدرجة أقل المجرمون المكرهون، بينما لا يغضب منها المستقيمون. ويستبق إسبينوزا بعض أدلة مقال جون ستوارت مل في الحرية وروحها. وكانت تلك وقفة شجاعة أقدم عليها إسبينوزا في زمن لم يعرف فيه الحكام في كل مكان حرية التفكير ولا حرية النشر من حيث المبدأ. وقد تم بلوغ هذه الحرية بعد عقدين من الزمان، بعد ثورة 1688، فقد حصلت إنجلترا على مثل هذه الحرية على نطاق واسع، واستطاع لوك أن يكتب دفاعاً عن التسامح الديني بوصفه الخطة التي ستسير عليها الحكومة التي وضعها.

References

- :Life and Personality
.Will Durant, Story of Philosophy
.Abraham Wolfson, Spinoza
.Josiah Royce, Spirit of Modern Philosophy
.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. Mckean, 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

(*) ترجمها د.حسن حنفي إلى اللغة العربية، ونشرتها الهيئة المصرية (المراجع).
(*) ولهذا السبب تسمى هذه الأسفار الخمسة أحياناً باسم «الأسفار الموسوية» علي اعتبار أن موسى عليه السلام هو الذي كتبها، لكن ثبت بعد ذلك عدم صحة ذلك؛ لأنها تشمل أحداثاً وقعت بعد وفاته. (المراجع).

الفصل السابع

ليبنيس

1-مدخل

تحدث «جوتفريد ليبنيس» (1)(1646-1716) Leibniz 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 في ما 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 الغرب 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 ليبنيس وحسب 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 1765، فإنه مهّد الطريق كثيراً لثورة في الفلسفة احتفل كانط بتنصيبها عام 1781.

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 لينتس (الذي كان يعمل أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة «ليبزج»)، وكان محامياً بارعاً في المدينة، عندما كان لينتس في سن السادسة من عمره، وقد ترك الوالد الأسرة في ظروف جيدة، إذ يبدو أن لينتس قد تمتع طوال حياته بثروة مستقلة، واستطاع أن يفعل ما يحلو له، وتلك الواقعة تلقي ضوءاً معيناً على عمله. ولأنه كان أكثر حظاً من إسبينوزا في هذه الناحية، فإنه لم يضطر إلى أن يعمل في الصناعة لكي يكسب عيشه. وكانت مكتبة والده أحد الأشياء المهمة التي ورثها. فبعد سن العاشرة سمحت له والدته بأن يُعلم نفسه فيها تعليماً رسمياً ضئيلاً بصورة نسبية. ونتيجة لذلك فسرعان ما أتقن اللغة اللاتينية واليونانية، ووجد متعة عظيمة في قراءة شيشرون، و«كوتيليان» و«سنكا»، و«باليني» و«هيرودوت» و«زينوفان»، و«أفلاطون»، 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 الدكتوراه بسبب صغر سنه. ولكن جامعة «ألتدورف»، على العكس، لم تخف من هذا الشاب البار، فلم تمنحه درجة الدكتوراه فحسب، بل عرضت عليه أن يكون أستاذاً فيها. ولكنه اعتذر عن قبول هذا العرض، لأنه أراد أن تكون له حياته المستقلة والأكثر نشاطاً. وكتب حينذاك رسالة بعنوان «فن التركيب» Art Combinatoria التي أهلته، ومعها دراسات لاحقة، لأن يُنظر إليه علي 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 1667، 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 إخفاقاً؛ لأن المسائل السياسية لا تُحسم، في الغالب، عن طريق المنطق، ثم حاول أن ينقذ ألمانيا، التي لم تكد 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 لينتس إلى باريس، لكن الاقتراح لم يحقق شيئاً في نهاية الأمر؛ لأن نابليون كان أول حاكم فرنسي يحاول غزو مصر^(*). وقد ساعدت إقامة لينتس في باريس في ذلك الوقت، وزيارته القصيرة أيضاً إلى لندن في خدمة ديوان ناخبة 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 1673 التحق بخدمة الديوان العالي في براونشفيج 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⁽²⁾. وكان 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 1005 ولم يكمله بسبب وفاته. وكان ينشغل من وقت آخر بمسؤوليات 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 كانت نساؤها أكثر ذكاءً، 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 في ما بعد في «الثيوديسيا»، 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 الميتافيزيقا». ومن كتبه المسهبة في الفلسفة، كتاب «الثيوديسيا» الذي يحتوي على

فلسفته في الدين، وكتاب «مقالات جديدة»، وهو بمثابة مراجعة لمذهب الأفكار الفطرية لكي يواجه هجوم لوك. وبغض النظر عن مساهمات لينتس في الفلسفة والمنطق الرياضي، فإنه اشتهر باكتشاف حساب التفاضل والتكامل، الذي جعله مستقلاً عن نيوتن، والذي جذب انتباه علماء الرياضيات 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 ببرلين، 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 لينتس 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 مماثلة في الميتافيزيقا عن وجهة نظر واسعة تجد 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 كيفية 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(3).

2-المذهب

المثالي(المثالية،الاستمرار، القوة)

لقد أكد هوبز وجهة النظر الآلية عن العالم دون غيرها في الغالب، وقدم فلسفة للمذهب المادي. وقد جعل ديكارت النزعة الآلية هي النزعة الأسمى في العالم غير العضوي وفي النباتات والحيوانات في ما عدا الإنسان، غير أنه رد النزعة الآلية إلى الامتداد، وأضاف جوهرًا آخر إلى المادة- وهو التفكير- لكي يفسح المجال لوعي الإنسان الذاتي؛ وقد جعل كلاً من هذين الجوهرين يعتمدان على الله، ولكنه أقر بأن كلاً منهما يؤثر في الآخر. واستبعد أنصار مذهب المناسبات هذا التفاعل، وجعلوا الله العلة الفاعلة لكل حدث. ووصل إسبينوزا إلى فكرة الجوهر الواحد، وهو الله، الذي يكون الفكر والامتداد مجرد صفتين له؛ وعندما فعل ذلك أنقذ الوحدة الأساسية لجميع الأشياء، غير أنه لم ينجح في بيان كيف تصبح الأشياء الكثيرة لعالم التجربة البشرية متفردة أو متميزة من الوحدة التي تكمن وراء كل شيء. وعلاوة على ذلك كان ينبغي عليه أن يزيح كل غائبة أو غرضية من العالم، كما أنه أقمع الفردية البشرية والحرية إلى حد يناقض تجربتنا اليومية. ولم يبد للبينتس أن أحداً من الفلاسفة السابقين في القرن الذي عاش فيه، نجح في بيان العلاقات بين فرد وآخر بصورة مرضية، أو بين الذهن البشري 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 ليبنتس في الرياضيات أثر في فكرة «الاتصال». فليس هناك انقطاع في المتوالية الرياضية اللامتناهية، واستنتج بالتالي أن الطبيعة متصلة في جميع جوانبها. ولا يمكن تصور المادة- كما اقنعتة دراساته العلمية- على أنها مجرد جسيمات ممتدة في المكان، الذي يتصل بالحركة، كما افترض ديكارت. وببصيرة بارعة بحق، رأى أنه يمكن رد المادة والحركة إلى القوة أو الطاقة، وأن القوة وليست الحركة هي التي تبقى مستمرة. وعلاوة على ذلك، لا يمكن التفكير في الزمان والمكان على أنهما مطلقان، وموجودان باستقلال عن الموضوعات التي 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، في المكان والزمان بوصفهما ظواهر مؤسسة تأسيساً جيداً؛ أي أنها ليست أوهاماً، أو أحلاماً، أو أشباحاً، ويتضح ذلك إذا ما قورنت التجارب التي اختبارناها اختباراً علمياً في وقت ما ثم في وقت آخر. إن الحقيقة الأساسية التي توجد وراءها هي القوة فقط.

وعلاوة على ذلك، فإن القوة هي شيء نعرفه جيداً في تجربتنا الداخلية: ومن المحتمل أن يكون ليبنتس يفكر هنا في ديكارت، الذي بين الأولوية في تجربتنا لمعرفة ذاتنا الخاصة في عبارته «أنا أفكر إذاً أنا موجود». وإذا عرفنا القوة في تجربتنا الشخصية، حيث تكون شيئاً ذهنياً، فإننا قد نستدل بصورة

معقولة على أن القوة الموجودة في العالم الخارجي هي أيضاً ذهنية في تكوينها الواقعي. إن الواقع الحقيقي في الكون هو بالتالي مراكز القوة، وهذه المراكز عقلية. وعندما أكد لنا العلماء الفلاسفة في عصرنا- مثل أينشتين- أن المكان والزمان نسبيان بالنسبة لأحداث تتحرك وتتغير، وعندما أخبرنا علماء من أمثال ادنجتون، أن المادة يمكن ردها إلى «مؤشر قراءات» لأحداث متغيرة ربما تكون عقلية في واقع الأمر في الطبيعة، فإنهم يستدلون بطريقة لا تختلف عن طريقة لينتس.

ولذلك فإن النتيجة عند لينتس هي تأكيد مما نسميه الآن نوعاً من المثالية الميتافيزيقية المتكثرة. إن وجهة نظره هي الكثرة طالما أن جميع مراكز القوة عنده هي جواهر، كل جوهر منها فرد في ذاته، ومتميز عن كل الجواهر الأخرى. إن وجهة نظره مثالية، لأن جميع مراكز القوة ذهنية في طبيعتها، وهي تشبه حياتنا الداخلية الخاصة. وهي وجهة نظر ميتافيزيقية أكثر من أن تكون فرضاً علمياً؛ لأنها تفسر لمضامين الرياضيات المنطقية والفيزياء كما فهمها لينتس، وليست شيئاً يمكن البرهنة عليه عن طريق التجارب العملية. والمنهج الذي وصل لينتس عن طريقه إلى موقفه هذا هو النزعة العقلية، أعني تحليلاً منطقياً لتفكير علمي في مضامينه، وليس نزعة تجريبية تركز على مقارنة أفكار بسيطة في إحساس مثل النزعة التي دافع عنها ليكون وجعلها لوك (بعد عام 1690) معروفة ومشهورة.

3-المونادات- هوية اللامتمايزات

يطلق لينتس على الجواهر، أو مراكز القوة، التي هي عنده الحقائق النهائية للكون، إسم «المونادات» Monads (الوحدات)، وهو مصطلح استخدمه برونو من قبل، ويبدو أن لينتس قد استعاره منه بوعي أو دون وعي. والمونادات عند لينتس جواهر بسيطة بصورة مطلقة؛ لأنها لا تتكون من أجزاء ممتدة، ولا يمكن بالتالي تحليلها إلى أجزاء، وهي بالتالي لا تفنى وخالدة (وقد خلق الموناد الأسمى، أي الله، المونادات الأخرى، ويمكن- إذا أراد- أن يفنيها. ويجب أن يفهم من هذا التفسير أن العبارات التي 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 في هوية اللامتمايزات Identity of indiscernibles؛ ويعني بذلك أنه إذا كان ثمة موضوعان متشابهان تماماً في جميع النواحي، فإنهما يكونان متحدين في هوية واحدة. ولكي يقرب ليبنتس هذا القول إلى الأفهام، يثبت أنه لا وجود لموضوعين مختلفين، بل وحتى ورقتين من الشجرة نفس، يتشابهان تشابهاً دقيقاً، عندما نقوم بالمقارنة بينهما بصورة دقيقة. ولا تختلف المونادات بعضها عن بعض من الناحية الكمية، وترجع الاختلافات بينها- التي ترى أنها اختلافات ذهنية في تكوينها- إلى تفردها؛ فكل موناد تعكس الكون من وجهة نظرها. ولكي يقرب ليبنتس هذا القول إلى الأفهام، يوجه الإنتباه 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 للإشتهاء تسعى أن تدرك بصورة أكثر وضوحاً وتميزاً، ويلازم بلوغها لنظام أعلى من الإدراك لذة، ولذلك تُعرّف اللذة بأنها وعي بكمال متزايد، أما الحركة في الاتجاه المضاد فهو ألم، وهو وعي بكمال ينقص ويتضاءل(4).

وعلى الرغم من أن المونادات توجد، وفقاً لمبدأ الإستمرار، 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 مدركاتها غامضة، وخالية من التذكر أو الاستدلال. تخيل شخصاً في دوامة، يدور فيها ويدور ولا يستطيع أن يميز أي شيء بوضوح، أو في حالة مشابهة كأن يكون في حالة إغماء أو نوم بلا أحلام، فإن 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، وتحتوي 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 (ame) لهذا الموناد. وتمتلك موناد النفس هذه بالإضافة إلى الإدراك المجرد قوى الذاكرة، على الأقل بمعنى التداعي، ارفع العصا مثلاً أمام الكلب، فإنه سوف ينبج ويجري نتيجة تجربته السابقة. ومن الصعب تحديد ما إذا كان ليبنتس 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 الإستدلال.

ويمتلك الناس- بالإضافة إلى قدرات الحيوانات- عقلاً، والموناد التي تكون عقلاً إنسانياً هي الروح (esprit) العاقلة، والأرواح التي تفكر، وتعي ذواتها

الخاصة، وتستطيع أن تفكر في تصورات مثل الوجود، والجوهر، واللامادي، والله، وبذلك يمكن أن تصبح فلاسفة. وهي تستخدم في البرهان مبدأ التناقض والعلّة الكافية المنطقيين، اللذين سوف نناقشهما في ما 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- أي الذي يذهب إلى القول إن إدراكاتنا العادية هي غالباً تجمعات غامضة من إدراكات ضئيلة كثيرة- يناقض مذهبنا السيكولوجي الحالي والخاص بعتبة الإحساس. وبعد لينتس من الأوائل الذين وجهوا الانتباه إلى حقيقة مؤداها أن كثيراً مما لا نعيه غالباً إلا بصورة غامضة يستمر في عقولنا؛ ويكون بالتالي، بطريقة ما، المبشر بالنظرية المعاصرة الخاصة بالطبيعة اللاوعية، وما تحت عتبة الوعي لكثير من العمليات الذهنية، والهدف الرئيسي من استخدامه لمذهب الإدراكات الصغيرة هو أن يجعل استمرار التطور في أنماط مختلفة من المونادات أمراً مقبولاً.

والموناد الأسمى هي 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 لا متناهٍ، وأزلي، وحكيم بصورة مطلقة، وخير. وهو ليس مصدر كل ما هو موجود فحسب، بل إنه مصدر كل ما هو ممكن أيضاً. وهو قوي بصورة مطلقة، سوى أن عليه أن يختار بين إمكانات لا تكون متطابقة بصورة متبادلة. وبالتالي فإنه الوحدة الأولى أو الجوهر البسيط الأصلي الذي تكون منه كل المونادات الأخرى نتاجات خلّاقة؛ لأنها تولدت عن طريق «إنبثاق» مستمر للألوهية (وهو تعبير يبدو أنه يفترض، إلى حد ما، أنها فيض من الله بالمعنى الموجود عند أفلوطين، الذي تصور العالم على أنه فيض من الله كما يفيض النور من الشمس، ومع ذلك يترك قوة الشمس بدون نقص، لكن لينتس ليس واضحاً في هذه المسألة). الله قوة؛ مصدر كل شيء إنه المعرفة، التي تتضمن تفاصيل الأفكار، وهو إرادة، تحدث التغيرات وفقاً لمبدأ النزعة التفاؤلية، تنتج أفضل العوالم الممكنة. وسوف نناقش في ما بعد براهين لينتس على وجود الله، التي تركز على مبادئ في نظريته المعرفية.

4-الإنسجام المقدّر 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، 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 الموجودة 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 لينتس بين تصوره للانسجام المقدّر 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 يعني ذلك أن صانع الساعات (أي الله) قد خلق الساعتين بارتباط آلي كامل بينهما، حتى إن أي تغير في إحداهما يلازمه في الحال تغير مقابل في الأخرى، فتكون النتيجة أنهما تتفقان باستمرار. وذلك يقابل - كما يقول

ليبنتنس- تقريباً نظرية ديكرت في التأثير المتبادل. أو هب أن صانع الساعات قام بتغيير عقارب إحدى الساعتين باستمرار، لكي يجعلها تقابل عقارب الساعة الأخرى. إن ذلك سيكون «مذهب المناسبات». أو هب، من ناحية ثالثة، أن صانع الساعات قام بتصنيع الساعتين بدقة حتى إن كل واحدة منهما تدل باستمرار على الزمن بعد ذلك الذي تدل عليه الأخرى بدون وجود أي علاقة بينهما؛ تلك هي نظرية ليبنتنس في الإنسجام المقدر أولاً.

وإذا أراد المرء أن يوضح نظرية ليبنتنس الخاصة بمذهب التوازي بمثال، فإن ذلك قد يتم بافتراض أنه لا وجود في الحقيقة إلا لساعة واحدة بوجهين. ولم يقصد ليبنتنس أن يؤخذ قبوله لمثال الساعة بصورة حرفية تماماً. فالجسم عنده، لا يتكون من موناد واحدة، بل من مونادات كثيرة، وكل هذه المونادات تمتلك إدراكات أكثر غموضاً من مونادات النفس. وتكمن المقابلة في واقعة مؤداها أن كل مدركات كل المونادات، تكون، باستمرار، مهما اختلفت كثيراً في وجهة النظر، وفي الوضوح والتميز أو الغموض، في أساسها واحدة في المضمون. إن نفس العالم ينعكس فيها جميعاً- وهو عالم المونادات.

5-مذهب شمول النفس

يعتقد ليبنتنس -كما رأينا- أن العالم يتكون من عدد لا متناهٍ من المونادات الحية في درجات مستمرة من التطور. وتلك صورة من مذهب شمول النفس. وما تتصوره على أنه مادة ميتة يتكون- في واقع الأمر- من مونادات حية، لسنا قادرين على إدراكها على نحو متميز. ويرحب ليبنتنس باكتشاف الكائنات الحية الصغيرة تحت الميكروسكوب فيما اعتقد سابقاً أنه مادة ميتة بصورة مطلقة، بوصفه دليلاً مؤكداً على اعتقاده. ويستنتج أن كل جزيئية مما ندركه على نحو غامض على أنه مادة هي، في 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 جزيئية صغيرة من كل الكائن الحي الأكبر هي 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 بالتدرج، وليس هناك موجود ينفصل تماماً عن جسم، ما عدا 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. ويقوم لينتس وجهة نظره هنا على مذهب فطرية الخصائص الذي تمسك به علماء الحياة في عصره؛ أعني المذهب الذي يقول إن جميع أجزاء النبات أو الحيوان الناضجة المستقبلية متضمنة داخل الجرثومة الأصلية في صورة غير ناضجة، ولا يكون النمو في نشأته الأولى سوى تزايد لأجزاء صغيرة. ويعتقد أن الموت ليس سوى تفكك الكائن الحي مرة أخرى إلى هذه الأجزاء، يحتوي كل منها على الكل في صورة مصغرة، ويكون بالتالي قادراً مرة أخرى على أن يتزايد عن طريق التولد إلى كائن حي ذي حجم كاف يمكننا من معرفته بما هو كذلك. ويعتقد أن هناك حالات قليلة ينتقل فيها حيوان من نوع إلى آخر، كما هي الحال عندما تصبح الدودة ذباباً، وتتحول اليرقة إلى فراشة، غير أن هذه الحالات نادرة، وهناك فقط عدد صغير من النخبة بين الحيوانات تنتقل إلى مسرح كبير بهذه الطريقة(5).

وتفعل النفوس بمقتضى علل غائية أو أغراض، في 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 كلاهما يفعل كما لو كان يؤثر في الآخر، ويمكن تفسير كل ذلك عن طريق الانسجام المقدر أولاً.

6-نظرية المعرفة (الحقائق الازلية وحقائق الواقع)

يقول لينتس: إن المونادات ليس لها نوافذ، أي أنها لا تستقبل انطباعات من الخارج بسبب مثير عن طريق مونادات أخرى؛ فتقدمها الكلي يكون في الوضوح المتزايد والتميز وكفاية إدراكاتها، التي ينعكس فيها الكون بأسره بصورة أكيدة. وإذا كان علينا أن نعتمد على مثير خارجي بالنسبة لمعرفةنا،

فإننا لا نستطيع على الإطلاق أن نتأكد من الحقائق الأزلية، مثل مبادئ الرياضيات، التي نعرف أنها صادقة في كل الظروف الممكنة. ولا بد أن تستمد معرفة هذه الحقائق من أفكار فطرية، التي قد لا نكون على وعي 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 يُدرك. 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 (أي 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، وأ ليست ب، صادقين معاً بنفس المعنى). ويمكننا هذان المبدآن من أن نبرهن على حقائق معينة بوصفها حقائق أزلية، أي أنه لا يمكن أن تنشأ أي ظروف يمكن أن تناقض أي 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 أي مكان، وإذا كان مجموع زواياه الداخلية تساوي 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 أي مكان، فإن مجموع زواياه لا بد أن يساوي زاويتين قائمتين.

وتقدم معرفتنا بالأحداث الموجودة حقائق عرضية، أو حقائق عن الواقع (*Verités du Fait*)، ويقبل ليبنتس رأي 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*، تفسر لنا لماذا تحدث كما تحدث، ولماذا لا يحل مكانها شيء آخر بدلاً منها. فأنا -على سبيل المثال- أجلس في هذه اللحظة في حجرة، وأكتب عن ليبنتس، هنا توجد علة كافية محددة وكافية تنشأ من حياتي الماضية وخططي المستقبلية لتفسير فعلي هذا بدلاً من القيام بنزهة أو الاتصال بصديق.

ونحن لا نستطيع باستمرار أن نتعقب بالتفصيل جميع العلة التي أدت إلى حدوث حدث معين، لكننا كثيراً ما نكتشف بعضاً منها، وإذا لم يكن كل حدث

محددًا عن طريق علل كافية، فإن هذا العالم سيصبح «عماءً..Choas»، ولن يكون -كما يعتقد لينتس- أفضل العوالم الممكنة. إن كل مونا متناهية تصنع قراراتها بين البدائل الممكنة المبسّطة أمامها، فتختار ما تعتقد أنه الأفضل ومع ذلك فإنه حتى الأرواح تختار غالباً ما هو سييء، لأن إدراكاتها تكون غامضة ومختلطة. والله وحده هو الذي يختار دائماً أفضل الممكن. لكن هناك باستمرار علة كافية (على الرغم من أنه ليس من الضروري تبريرها أخلاقياً) لكل فعل وكل تجربة في حياة كل مونا.

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 العلة الكافية، الذي اعتقد أن كل حدث يقع عن طريق ضرورة تشبه الضرورة الموجودة في الرياضيات.

7-الأدلة على وجود الله

يطور لينتس الدليل الأنطولوجي والكوني على وجود الله فيضعهما في صورة معدّلة وفقاً لنظريته المعرفية. ويجد أيضاً دليلاً في الانسجام المقدر سلفاً.

وقد يوضع دليله الأنطولوجي على هذا النحو: هناك حقائق ممكنة أو عرضية، قد تقع أو قد لا تقع بالفعل، وبالتالي لا بد أن يكون هناك أساس ضروري وفعلي يجعل تلك الحقائق ممكنات وهذا الأساس الفعلي 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

أساسي فعلي خارجه قادر 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 لا متناهٍ 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 علة كافية لكل مسألة من مسائل الواقع الجزئية. خذ، مثلاً، الواقعة التي تقول أنا أكتب الآن، نجد أن ثمة حشداً من الأحداث الحاضرة والماضية الممكنة تكوّن العلة 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 أن ليبنتس قد عرض أدلته على وجود الله بصورة صريحة، فإنها ليست أدلة مقنعة وحاسمة. فالدليلان الأول والثاني، مع أنهما أكثر دقة من أدلة ديكارت وإسبينوزا، يفترضان كذلك أن الوجود الفعلي لله يمكن استنباطه من الفكرة المحض لموجود لا متناهٍ. 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 نسقاً يكون أكثر إرضاء من الناحية العقلية من أي نسق نعرفه، وإذا كانت خاصة معينة من مذهبه، مثل تصوره لله، جزءاً مكملًا له، فإننا نميل إلى قبول هذه الخاصة بسبب المزاي التي نراها في مذهبه ككل. ومن المناسب إضافة أن تصور ليبنتس لله معبرٌ عن الذات الإلهية في التنوّه اللامتناهي للكون، وفي عقول تتأمل في عالم مشترك، كل عقل يتأمل فيه

بالطريقة التي تعبر عن فرديته الخاصة، ومع ذلك في انسجام تام مع بقية العقول الأخرى، مثل هذا التصور كان ملاذاً 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.

8-مدينة الله-التيوديسيا

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 رخاء 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^(*)، التي دافع فيه عن تفاؤل ليبنتس، أو من «كانديد» لفولتير، حيث تم ذمها وهجاؤها، لن يشكل لنفسه انطباعاً منصفاً عن استدلالات ليبنتس^(*).

إن برهان ليبنتس استنباطي؛ فالله حكيم كل الحكمة، وبالتالي فإنه يعرف كل الحقائق الأزلية وجميع الحقائق العارضة. وتشمل الحقائق العارضة إمكانات الوجود كلها، غير أن كل هذه الإمكانيات 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.

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 ويثق 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 لا متناهٍ، كيلى الحكمة، قبل النظر بصورة تجريبية إلى وجود الشر.

وإذا كان ممكناً أن نسير بطريقة لينتس، فإن كل ما تتطلب منا الثوديسيا أن نقوم به هو أن نبين أن أنواع الشر التي نلاحظها في العالم لا تتناقض بالضرورة مع النتائج التي وصل إليها لينتس بالفعل. ولذلك يشير لينتس إلى واقعة هي أننا لا نخبّر 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 نخبّر 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 «يهوذا الإسخريوطي»^(*)، 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 لينتس 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 تاركوينوس» Sextus Tarquin (آخر ملوك الرومان)، باغتصاب «لوكريشيا»، ويُنفى من روما، وينهي حياته ملطخ السمعة^(*).

ويفعل سكستوس ما فعل، من حيث إنه ذلك الرجل الذي كان على هذا النحو في هذا العالم، من الضرورة الداخلية لطبيعته، وليس من قسر خارجي، يفعل ما فعله وفقاً لمبدأ العلة الكافية. ولم يكن في 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 وينهي حياته ملطخ السمعة، بل يذهب بدلاً من ذلك إلى «كورتث» يزرع حديقة، وينمي ثروته، ويكون محبوباً، ومقديراً، ويموت محفوفاً بعناية وحنان المدينة بأسرها. أو ربما خلق جوبتر عالماً مختلفاً، يذهب فيه سكستوس آخر إلى «تراقية»، ويتزوج ابنة الملك، ويصبح خليفته على العرش. وفي كل من هذين الإمكانين البديلين اللذين رفضهما جوبتر، توجد تاروكيوس أفضل. غير أن الجمهورية الرومانية لم تنشأ في كليهما، بكل ما أسهمت به للحضارة. وبعد أخذ جميع تلك الأمور في الاعتبار، فإن هذا العالم هو أفضل عالم استطاع جوبتر أن يخلقه. ويمكن ترتيب جميع العوالم الممكنة ترتيباً رياضياً في هرم وفقاً لكمالها النسبي؛ ويقف العالم الفعلي 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 شيء سوف يوجد بداخله.

وبهذا المعنى قدّر مسبقاً كل ما يحدث، ومع ذلك، فإن كل روح تصنع اختياراتها الخاصة بها وفقاً لطبيعتها الخاصة وتكون، من ثم، حرة، ومسؤولة عن قراراتها. وليس من السهل لأي فلسفة-تسلم بعلم إله خالق مطلق، وخبريته، وقدرته المطلقة- أن تجعل الحرية البشرية والمسؤولية الأخلاقية مسألة مقنعة. لقد كان ليبنتس، على أية حال، ناجحاً كمفكرين آخرين من المؤهلة دافعوا عن تصورات مشابهة.

لم يكن للموجودات البشرية، كما يرى ليبنتس، قبل أن تكون أجنة سوى نفوس عادية حاسة، ثم ارتفعت بعد ذلك إلى مرتبة العقل، ثم كان لها ميزة الأرواح. وإذا كانت النفوس- على نحو ما تمتلكها الحيوانات- هي مرايا للكون، فإن الأرواح هي صور لله، قادرة على معرفة نظام الكون، وتدخل في علاقة صداقة مع الله. ولذلك، لا تكون علاقتها بالله مجرد علاقة مخترع بآلة اخترعها، بل تكون بالأحرى علاقة أمير برعاياه، أو علاقة أب بأبنائه. ولذلك يؤلف تجمع كل النفوس مدينة الله، أعني الدولة الأكثر كمالاً التي تكون ممكنة تحت حكم أكثر الملوك كمالاً. وذلك هو الانسجام التام بين الله من حيث إننا نتصوره 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 وتستعيدتها كما تتطلب حكومة الأرواح، من أجل معاقبة البعض ومكافأة الآخرين. وتجد الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة في نهاية الأمر، إن لم يكن في الحال جزاءاتها 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.

9-إنجازات ليبنتس

ربما تبدو فلسفة ليبنتس للقارئ من أكثر الفلاسفات 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 رائجة وظلت الفلسفة

السائدة حتى زمن كانط. وثقة عصر التنوير العام في زيادة إمكان الكمال البشري والتقدم الإنساني مدينة لليبنتنس بصورة كبيرة.

لقد نُظر إلى ليبنتنس باستمرار باحترام، وازداد الاهتمام به إبان القرن العشرين. فبين الفلاسفة المعاصرين، نجد أن نظرية «وايتهد» في «الكيانات الفعلية»، ونظرية «برتراندراسل» في «المنظور» تذكرنا بليبنتنس. 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 ليبنتنس. ولقد كان لليبنتنس فكرة ضئيلة، أو ليست لديه فكرة، عن التطور البيولوجي، وليس لنظرية التكوين المسبق التي قبلها مكانة اليوم. ومع ذلك، ربما تكون هناك آثار لتأثير ليبنتنس في مذهب الجينات في نظريات الوراثة المعاصرة. وفي كل من البيولوجيا والسيكولوجيا، اعترض أولئك الذين يعتقدون بأن الحياة والذهن يمكن أن يتكيفتا على الأقل في بعض النواحي، على النظريات الآلية الخالصة التي ورثناها من هوبز وديكارت. ولقد استبق ليبنتنس 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 ليبنتنس 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. Kabitiz, Die philosophie des Jungen Leibniz
.Foucher de Careil, Mémoire sur la Philosophie de Leibniz

- (*) أحد الأمراء الجرمان الذين كان يحق لهم انتخاب من يرأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وهو البارون يوهان كرسيتيان بونبرج المستشار السابق لأمير ماينتس (المراجع).
- (*) 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، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978، ص 18 (المراجع).
- (*) ألكسندر بوب (1688-1744) A. Pope 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 (1694-1778) قصة «كانديد أو التفاؤل» عام 1759، وقد رفض في هذه القصة تفاؤل ليبنتس الذي زعم أنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، مبيناً في هذه القصة أن العالم مليء بالشور. وهذا هو معنى قول المؤلف أن فولتير ذم النزعة التفاؤلية أو هجاها في قصة «كانديد» (المراجع).
- (*) يهوذا الإسخريوطي واحد من حواربي 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 يهوذا- راجع إنجيل متى 49:26، ولوقا 48:22. وقد شق نفسه بعد ذلك، متى 30:27 (المراجع).
- (*) كانت لوكريشيا (لوكريشيا) في الأساطير الرومانية- زوجة الملك الروماني تاركونيوس كولاتينوس اغتصبها سكستوس أحد أبناء تاركونيوس، فأخبرت زوجها ووالدها بما حدث، ثم قتلت نفسها. وقد أثارت عملية الاغتصاب وانتحار «لوكريشيا» حفيظة الشعب لدرجة أن الناس ثاروا ضد النظام الملكي وطردوا أسرة تاركونيوس من روما وأعلنوا الجمهورية. راجع كتابنا: «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 343 (المراجع).

الجزء الثاني

عصر التنوير

الفصل الثامن

لوك

1-اتجاه عصر التنوير المذهب التجريبي

حدث إبان فترة العلم الطبيعي لعصر النهضة، كما رأينا، تقدم ملحوظ في تطور مناهج البحث، العقلية والتجريبية، وقد طوّر فلاسفة بثقة تامة في 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، ويحتوي كل منها على صعوبات خطيرة، ولم يُقبل واحد منها قبولاً عاماً. وقد نشأ في نهاية القرن السابع عشر رد فعل ضد بناء المذهب. وقد بدا أنه من الأفضل دراسة ما هو في المتناول بصورة دقيقة، أي الإنسان نفسه، قبل القيام بمحاولات لتفسير الكون. وتمت المجاهرة بهذا الاتجاه المميز لعصر التنوير في أبيات من الشعر معروفة جيداً لألكسندر بوب يقول فيها:

«إعرف ذاتك، إذناً، ولا تتجاسر على معرفة الله.
فالدراسة المناسبة للبشرية هي الإنسان»(1).

ولقد أدرك الناس الآن أنه ولا حتى ديكارت، بإشارته المختصرة إلى الشك العام، قد نفذ بصورة كافية إلى مشكلة «حدود المعرفة البشرية ومداهها وقوى الفهم»، أعني إلى ما نسميه الآن «الإستمولوجيا». وقد أصبح ذلك، بالتالي، هو الاهتمام الرئيسي لعصر التنوير، تلك الفترة التي يؤرخ لها عادة منذ ظهور «مقال في الفهم البشري» للوك، عام 1690، وتنتهي بنشر كتاب كانط «نقد العقل الخالص» عام 1781. ومع أن كل مفكري 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 الخارجي هو الإحساس، على الرغم من أن معطيات الحس يمكن، ويجب أن، تحلل، وتفسر، وتنتقد، عن طريق العقل. إن المهمة الأولى للفيلسوف هو أن يعد قائمة للمعرفة التي نحصل عليها مباشرة عن طريق الحواس، وترتبط فلسفة هذه الفترة ارتباطاً وثيقاً بالسيكولوجيا والفسولوجيا.

ولكي لا يعاق الباحثون، كان هناك، في كل مجال من مجالات البحث، دفاع كبير عن حرية الفكر الكاملة، وحرية التعبير، 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 فُسرت ثورة 1688 بأنها ممارسة حق الشعب في تحديد شكل الحكومة، وبعثت الروح في الوطنيين في أمريكا عام 1776، وفي فرنسا عام 1789(*).

ونحن مدينون بالشيء الكثير لعصر التنوير في ما يتعلق بالاستقلال السياسي، والحرية الاقتصادية، والتسامح الديني، وحرية الفكر والنشر، وكذلك في ما يتعلق بإيماننا بالتعليم، وبإمكان التقدم الاجتماعي. وقد تخلص العقلاء إبان تلك الفترة من كل أنواع الخرافة. ولولا عصر التنوير، لكنا لا نزال نحرق الساحرات والزنادقة، ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض وننال الحظ السعيد عن طريق استخدام الرقى والتعاويد، ونخشى السحر، والعين الشريرة، ونرى الأشباح، ونستشير الدجالين، والمتنبئين بالبخت، ومعرفة أحداث المستقبل.

وملاءمة الاسم الإنجليزي لتلك الفترة، أعني التنوير، واضحة. فمن الواضح أنه عصر الاستنارة، ولذلك يطلق عليها الفرنسيون اسم «الإنارة» L'Illumination. لقد انقشعت سُحب الغموض العقلي، وسطع ضوء الشمس، شمس الملاحظة الواضحة والعقل؛ ولذلك فإن الاسم الألماني المجازي Au Fklärung (أعني فترة الجلاء والوضوح) له أيضاً ما يبرره.

2- حياة لوك

ولد جون لوك (1632-1704) J. Locke في العام نفسه الذي ولد فيه إسبينوزا. كانت صحته، مثل إسبينوزا، ضعيفة، وينحدر من أسرة انتشر بها مرض السل. ولو أنه مات مثله شاباً، لما عُرف 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⁽⁴⁾. ويذكر والدته- التي يبدو أنها توفيت عندما كان صغيراً في السن- في شيخوخته بأنها كانت «امرأة ورعة جداً، وأماً عطوفة». وكان والده محامياً ريفياً، فَقَدَ جزءاً من ثروته بإنفاقها على الجيش الذي أعده البرلمان في الصراع ضد شارل الأول. وأشرف الوالد على الصبي الذي فقد أمه، فرباه بمرافقته تماماً، فكانت النتيجة أن لوك كان ينظر إلى والده باستمرار في ما بعد باحترام وحب عظيمين، ونصح أصدقاءه بأن يربوا أبناءهم بطريقة تشبه الطريقة التي تربي هو بها. واكتسب لوك من تربيته المنزلية أفضل سمات المذهب البيورتاني- مثل: الشفقة، والفتنة، والإخلاص، والاستقامة والجد، والاعتماد على النفس، وحب الحرية. حصل لوك على منحة دراسية مكنته من الدراسة في مدرسة وستمنستر في لندن (1646-1653)، وكلية كنيسة المسيح في أكسفورد (1653-1659)، وكانت كلتاهما تحت سيطرة البيورتان. وكان «جون أوين» رئيس كنيسة المسيح من أنصار التسامح الديني، وكان المناخ الليبرالي للمكان بصورة نسبية تجلياً لأفضل سمة من سمات «أولفر كرومل» مستشار الجامعة. خالط لوك وهو طالب في المرحلة الجامعية الملكيين، والجمهوريين، والإنجيليين، والمشيوخيين، بحرية، كما خالط المستقلين أيضاً. وتعلم على الأقل كثيراً من المحادثة والمراسلة مع أصدقائه الطلاب ومن القراءة الخاصة (التي شملت في هذا الوقت وبعده بيكون، وهويز، وديكارت)، كما تعلم 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. تعلم في البداية اللغة اليونانية وعلم البيان، ثم

تعلم بعد ذلك الفلسفة الخلقية. وكانت دراساته في الأساس علمية، وشملت الفيزياء، والكيمياء، وعلم الظواهر الجوية، والطب.

وعالج لوك- بقدرته كمارس عام للطب- لورد انتوني آشلي، (الذي أصبح في ما بعد الإيرل الأول لشافتسبري، 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 شؤون أسرته وشؤونه السياسية أيضاً، وعمل لوك مدرساً خاصاً لابنه (الذي أصبح في ما بعد الإيرل الثاني لشافتسبري)، ورُتب لزواج ذلك الابن، الذي أسفر عن سعادة ونجاح. وأنجبت الزوجة الشابة والرقيقة ولداً، قام لوك بتربيته، وهو الذي أصبح في السنوات التالية الإيرل الثالث لشافتسبري- واحداً من فلاسفة الأخلاق المهمين في القرن الثامن عشر. وشغل لوك وظائف عامة متنوعة، بوصفه مؤمناً سياسياً على أسرار الإيرل الأول لشافتسبري، عندما كان شافتسبري في السلطة. وكان 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 لشافتسبري دور فعال في تمهيد الطريق لثورة 1688 (وقد توفي الإيرل عام 1683)، وكان لوك- رغم أنه أكثر فطنة- ضالماً ومساعداً في تلك المهام. ونتيجة لذلك، حُرّم لوك من وظيفته في أكسفورد بأمر من الملك شارل الثاني واضطر إلى أن يعيش في قارة أوروبا في منفى حقيقي.

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 شافتسبري كافياً لاحتياجاته المتواضعة (وهو لم يتزوج أبداً). وكان لديه وقت فراغ مكنه من أن يتفحص الملاحظات التي أبدأها على موضوعات فلسفية منذ السنوات العشرين الماضية، وأن يكمل مخطوطة كتابه «مقال في الفهم البشري»، وأن يؤلف كثيراً من مادة الكتب الأخرى التي نشرها في ما بعد.

وقد ساعدت ثورة 1688 لوك في العودة إلى إنجلترا مع الأسطول الذي أحضر الملكة ماري الثانية عام 1689. 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.

3-رفض الأفكار الفطرية

هاجم لوك نظرية الأفكار الفطرية في أول كتاب له «مقال في الفهم البشري»، ورفضها لكي يطهر الأرض حتى يستطيع عرض نظريته الخاصة في المعرفة. لقد أحياء مفكرون محافظون في إنجلترا - معارضين في ذلك يكون، وهوبز- التصور الرواقي القديم الخاص بالأفكار الفطرية ('Koinai ennoiai) مفترضين أنها تولد مع العقل البشري 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 (أعني أن الشيء هو نفسه، و«من المستحيل بالنسبة للشيء نفسه 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 تفنيد 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 للشيء نفسه 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 في ما 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 همجاً كثيرين ليست لديهم فكرة عن تلك الموضوعات التي تكون مقبولة تماماً بالنسبة للمسيحيين أو المناصرين لأي من الديانات الأكثر تقدماً، وليست هناك حقائق دينية يمكن النظر إليها على أنها معترف بها بأن تقبلها جميع الموجودات البشرية قبولاً عاماً). وبثبت 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 يقيناً أعلى وسلطة أبعد لبعض الأفكار التي يمكن تفضيلها على أفكار أخرى.

وإذا كان لوك محقاً في رفضه للأفكار الفطرية- ويعتقد معظم الفلاسفة الآن أنه كان محقاً- فإن ديكارت كان مخطئاً 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 الرواقي الذي لاحظناه من قبل؟ قد تكون الإجابة المحتملة هي أن الإحياء البريطاني للموقف الرواقي كان معارضاً بصورة مباشرة لنزعة لوك التجريبية؛ لأنه إذا كانت كل معرفة تأتي من التجربة، كما يعتقد لوك، فلن يكون أي شيء منها فطرياً في العقل ويمكن البرهنة عليه عن طريق حقيقة القبول العام المزعومة بصورة زائفة. وقد اضطر لوك إلى أن يواجه المذهب الرواقي الذي 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، محقاً تماماً في الاعتقاد بأن بعض الأفكار يمكن أن يعرف أنها واضحة ومتميزة عن 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 خشي 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(2).

4- 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 أي إحساسات من حيث إنها نتيجة مثيرة 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 أسيء فهم هذه الأشكال من الكلام أحياناً. فلوك لا يعني 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 يعرّف الأفكار البسيطة Simple ideas، التي يستطيع أي شخص أن يتعرف عليها عندما تُذكر. وينظر لوك إلى الأفكار البسيطة، مستخدماً عن وعي 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 الذاتي، 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 عدة من أجسامنا التي كانت في حالة سكون، والآثار التي تحدثها الأجسام الطبيعية بعضها في 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 المثير في حالة الأفكار القادمة من الإحساس، ومن ملاحظة عملياتنا الذهنية الخاصة في حالات التأمل الذاتي. (والواقعة التي تقول إننا نستطيع أن نحرك أو نرفض تحريك أصابعنا، وأن نصهر الشمعة أو لا نصهرها كما نشاء، لا تناقض لوك. إن ما يعنيه بوضوح هو أننا إذا شئنا أن نحرك أصابعنا، فإننا لا نفشل في ملاحظة أننا نفعل ذلك، وندرك أن أصابعنا لا تتحرك وإذا صهرنا شمعة، فإننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نراها غير منصهرة. أو أننا نستطيع، إذا استخدمنا مثلاً من عندنا، أن ننظر إلى القمر أو نحول رؤوسنا في الاتجاه المعاكس، لكن إذا نظرنا إلى القمر، فإننا ندرك بصورة لا إرادية شكله الظاهري ولونه. وبالتالي، هناك معنى يكون به ذهننا سلبياً في استقبال الأفكار البسيطة).

وقد بين نقاد لوك الذين جاؤوا بعد كانط أننا لا نبدأ عادة عن طريق إدراك إحساسات بصورة منفصلة، ثم نجمعها بعد ذلك معاً، فنحن ندرك موضوعات بوصفها كلاً، ولا يحدث عزل إحساسات منفصلة إلا عن طريق تحليل ظاهري يقوم به السيكلولوجي الاستنباطي. غير أن هذا النقد قد فاته إدراك محور نزعة لوك التجريبية، أعني أن جميع معطيات معرفتنا بالعالم الخارجي تأتي إلينا عن طريق أعضاء الإحساس المتنوعة، وأننا لا نستطيع أن نصل إلى نتيجة تجاوز ما يكفله تحليل لتلك المعطيات وتفسيرها.

ويعتقد لوك أن أفكارنا البسيطة التي تأتي عن طريق الإحساس تشبه- في واقع الأمر- صفات الموضوعات التي توجد في العالم الخارجي في 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 في أي حالة من حالاته، فلو أنك قمت بتقسيم أي شيء مادي إلى أجزاء بقدر ما تستطيع أن تدركها، فإنها تستمر في امتلاك الصفات الأولية نفسها التي أشرنا إليها، واعتقاد لوك في الحقيقة المستقلة للصفات الأولية مستمد بوضوح من معرفته بالفيزياء والكيمياء؛ فلقد كان صديقاً لبويل ونيوتن، وكان معجباً بهما. ويقول لوك- من ناحية أخرى- إنه لا وجود لشيء في موضوع خارجي يشبه تماماً الأفكار البسيطة الخاصة بالصفات الثانوية Secondary qualities-مثل الألوان، والأصوات، والأنغام، والطعوم، ودرجات الحرارة. «إن كتلة أجزاء النار والثلج، وعددها، وشكلها هي صفات موجودة فيها بالفعل، سواء أدركتها حواس أي شخص أو لم تدركها؛ لأنها توجد في هذه الأجسام بالفعل، مثلما لا يكون المرض أو الألم موجوداً في الغذاء ذاته. جرّد 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 وتختفي، وترتد إلى عللها؛ أعني إلى

الحجم، والشكل، وحركة أجزائها»(3). وقد يمكن بيان أن أفكارنا المتعلقة بالصفات الثانوية لا تشبه صفات الموضوعات الفيزيائية الحقيقية عن طريق تجارب بسيطة. «دقّ أية لوزة أو اسحقها، فإنك ستجد أن اللون الأبيض الناصع سيتبدل إلى لون قذر، وسيتحول الطعم الحلو إلى طعم زيتي. فما عساه أن يكون التبدل الحقيقي الذي يمكن أن يصنعه دق يد الهاون في أي جسم، سوى أنها تبدل نسيجها؟(4). افرض أن إحدى يديك ساخنة والأخرى باردة، وأنت وضعتهما معاً في الحال في إناء من الماء المعتدل في درجة الحرارة كما يسجلها «ترمومتر»، فإن الماء سيبدو في هذه الحالة بارداً ليد وداقاً للأخرى. ولا يمكن أن تشبه إحساسات اليدين في صفتيهما وهما موجودتان في 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 في الأجسام: أولها-هي الصفات الأولية وهي موجودة بالفعل في الأجسام الفيزيائية سواء أدركناها أو لم ندركها، ولديها قوة إحداث أفكار بسيطة في عقولنا تشبهها تماماً. وثانيها- الأجسام الفيزيائية التي تمتلك بسبب صفاتها غير المحسوسة قوة التأثير بطريقة معينة على حواسنا وإحداث أفكار عن الصفات الثانوية بداخلنا لا تشبه أي شيء في 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.

ويكوّن 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 يكوّن 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 كلاً Universal. ومن ثم فإن العمليات الثلاث الرئيسية التي يكوّن العقل عن طريقها أفكاراً مركبة هي الضم، والعلاقة، والتجريد. ولا يبدو أن تفكير لوك هو أن الذهن يكوّن 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 إنه يعتقد بأن العالم يوجد بصورة مستقلة عن ذهننا. فالذهن يستقبل أفكاراً بسيطة تأتي من الإحساس نتيجة مشيرات 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 داخل حدود مهمة، كثيراً ما لا يكون من الممكن تمييز طبيعة تلك الأفكار عن طريق التجربة والعقل.

ويشكّل 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 أي فكرة أخرى، والمثال الأكثر وضوحاً لذلك: الأعداد، مثل فكرتي «الذستة» 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 الذي ننظر إليه على أنه خالص بوصفه طولاً «بالمسافة»؛ أما إذا وضعنا في الاعتبار الطول، والعرض، والارتفاع، فيصبح «سعة» Capacity. وبأي طريقة نتصوره، فإنه يكون «امتداداً» extension. وقد اهتم لوك-عكس ديكارت- ببيان أن الامتداد فكرة تختلف عن الجسم (أو الكتلة، كما نقول في الغالب)، وأنه يمكن تصور المكان الفارغ أو الخواء. والتتابع فكرة بسيطة نعرفها عن طريق التأمل الذاتي، وهي مستمدة، كما يرى لوك، من ملاحظة تتابع أفكار في أذهاننا؛ فعن طريق ملاحظة مسافة في أجزاء هذا التتابع، نحصل على فكرة الامتداد الزمني، ثم يبحث الذهن عن مقياس للديمومة، ولذلك يصل إلى فكرة الزمان، التي تحسب بالظهور الدوري للشمس والقمر، طالما أن ظهورهما ثابت، ومنتظم، ويمكن للبشر جميعاً ملاحظة ذلك، كما أننا نصل إلى فكرة الأزل عن طريق تخيل عمليات القياس التي تستمر بلا نهاية. وبناقش 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 هي أفكار مركبة تتكوّن من أفكار بسيطة من أنواع مختلفة، يضعها نشاط الذهن في فكرة مركبة: فالعرفان بالجميل، والجمال، والإلزام، هي نماذج لتلك الأعراض. ويتألف القانون والأخلاق من أعراض

مركبة. وجميع هذه الأفكار هي 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 أن هذه القطعة من الرصاص تحتوي على الفكرة البسيطة عن اللون الأبيض الباهت، بدرجات معينة من الثقل، والصلابة، وقابلية الطرق، وقابلية الإنصهار، مع أفكار نوع معين من الشكل وقوى الحركة. غير أن لوك يقول- أكثر من ذلك- إنها تتضمن فكرة أخرى، والتي يسميها أحياناً فكرة الجوهر، 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؛ أي أنها لا يمكن أن تؤلف بذاتها شيئاً فيزيائياً حقيقياً، مثل قطعة من الرصاص. فكر في أي 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 «جوهر» على الأقل بثلاثة معانٍ مختلفة؛ فهو يستخدمها أحياناً لتعني أي موضوع موجود روحي، أو فيزيائي. بينما يستخدمها في أحيان أخرى لتعني فكرتنا المركبة عن هذا الموضوع. ويستخدمها أيضاً لتعني الحامل المجهول الذي تلازمه صفات الموضوع التي يمكن ملاحظتها. وكثيراً ما يخطئ لوك بسبب استخدامه المصطلح نفسه بعدم اكتراث على أنه فكرة، وعلى أنه كيان مستقل تشير إليه الفكرة. وقد أدى ذلك إلى غموض ملحوظ في تفسيراته، التي هاجمها نقاده أحياناً بشدة أكثر مما تستحق، غافلين أنه كتب قبل أن تنشأ المجادلات الإبيستمولوجية في القرن التاسع عشر، وأنه لم يكن من الممكن أن تتوقع منه أن يضع في ذهنه تمييزات بسبب هذه المجادلات. وسوف تُستخدم كلمة «جوهر» في هذا الفصل وفي ما بعد بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي ذكرناها من قبل (أعني من حيث إنه موضوع موجود بصورة مستقلة)، أما «الفكرة المركبة عن الجوهر» أو العبارة المماثلة، فإنها تستخدم بالمعنى الثاني (أعني فكرة عن هذا الموضوع)، وتُستخدم كلمة «حامل» بالمعنى الثالث (أعني الشيء المجهول الذي تلازمه صفات يمكن ملاحظتها).

ويلاحظ لوك أنه من اليسير كما أنه من الضروري الإيمان بوجود جواهر روحية على نحو ما نؤمن 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 لا بد من وجود حامل، أيضاً، تلازمه، أي لا بد من وجود نفس دائمة أو ذات دائمة. ففكرتك المركبة عن ذاتك تستلزم أنك نوع ما من الموجود الذي يفكر، ويتذكر، ويكره، ويحب، إنك لست تجمعاً فضفاضاً من أفكار طافية دون أن يكون هناك شيء جوهري وراءها.

وقد كوَّنت أذهاننا فكرتنا المركبة عن الله عن طريق تضخيم فكرة اللاتناهي لتلك الأفكار الخاصة بالوجود، والديمومة، والقوة، والسعادة، والمتعة، وصفات أخرى خبرناها في ذواتنا، وشعرنا بأن امتلاكها أفضل من أن نكون بدونها. وتلك هي الطريقة التي اكتسبنا بها فكرتنا عن الله، الذي - من حيث إنه يوجد بالفعل - يفوق بصورة لا نهائية أي فكرة نستطيع أن نكوِّنها عنه.

والنوع الثالث من الأفكار المركبة التي يميزها لوك هو العلاقات Relations، وتلك الأفكار نحصل عليها عن طريق مقارنة أفكار بعضها ببعض، وأي علاقة تستلزم أشياء مرتبطة. فإذا تحدثت عن «زيد» من الناس من حيث إنه إنسان، لا يرتبط بأشخاص آخرين، فإنني لا أفكر فيه إلا من حيث إنه مثال للنوع البشري، لكنني إذا قلت إنه زوج وأب، فإنني أقصد أشخاصاً آخرين يرتبط بهم. وقد لا يرتبط شخص ما بعلاقة معينة دون أن يتغير في نواح أخرى؛ «فزيد» لا يكون أباً بفقدانه ابنه، لكنه قد لا يتغير في جوانب أخرى. (وذلك ما يُعرف الآن بمذهب «تخارج العلاقات»، أي أن العلاقات لا تغير حدوداً مترابطة، لأنها خارجية عنها). والعلاقات الهامة هي علاقة العلة والمعلول، والهوية، والاختلاف. فعندما ندرك حدثاً يتبعه حدث آخر باستمرار، نسمي الحدث الأول العلة، ونسمي الثاني المعلول؛ ونحن نفترض أن قوة ما أو فاعلية تنتقل من العلة إلى المعلول. وعندما نخبر مجموعة من أفكار في وقت معين ومجموعة مشابهة بصورة دقيقة في المكان نفسه في وقت آخر، فإننا نفترض الوجود المستمر لموضوع واحد. ونحن نجد هوية معينة بين ثمرة البلوط وشجرة البلوط التي تنشأ منها، وبين الطفل والرجل العجوز الذي أصبح كذلك بمرور الزمن، ونحن نوحد ذواتنا بذكرياتنا الخاصة بما قلناه وبما فعلناه منذ سنوات. وقد انتقد هيوم في ما 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 وضوحاً تاماً. ونحن أحياناً ننتقل، في التفكير، انتقالاً منطقيّاً من مسألة إلى أخرى، بينما يكون تداعي فكرة مع فكرة أخرى اتفاقاً محضاً في بعض الأحيان. وتُعدّ معالجة لوك لتداعي الأفكار خطوة هامة في تطور المذهب، في تاريخ السيكلوجيا.

5-اللغة

يقدم لوك-في الكتاب الثالث من «مقال»- تحليلاً لاستخدام الكلمات وسوء استخدامها، وهو بذلك يساهم في فلسفة اللغة. لقد قدم بيكون- وهو فيلسوف تجريبي سابق- تحذيرات ضد «أوهام السوق»، ومغالطة افتراض أن تكون الكلمات أشياء موجودة بالفعل (مغالطة التشخيص أو التشيؤ، كما تسمى الآن)، غير أنه لم يبحث الموضوع أبعد من ذلك. وقدّم لوك تفسيراً أكثر اتساعاً للغة من وجهة نظر تجريبية واسمية. وكان مضطراً إلى أن يفعل ذلك لكي يفند تلك الأنواع من المذهب العقلي الذي كان لا يزال موجوداً في عصره والذي كان ينظر إلى المفاهيم أو الكيليات على أنها حقائق واقعية قصوى ذات وجود مستقل خاص بها، ويمكن أن نستمد من تعريفاتها معرفة أبعد دون ملاحظة تجريبية ولوك ليس فيلسوفاً عقلياً بهذا المعنى للكلمة. والكيليات عنده، على خلاف أفلاطون، ليست حقائق واقعية مستقلة تشارك فيها الأشياء الجزئية، أو تكون نسخاً منها. ولا يعتقد لوك مع أرسطو أن الكيليات 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 جداً بالنسبة لنا أن نسمي شيئاً جزئياً بكلمة أو نطلق عليه اسماً، 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 جزئي. 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 في الحال أمه ومربيته ويتعلم أن ينادي عليهما قائلاً «ماما» و«مربيتي». وهو يجرد في الحال الخصائص المشتركة

لأشخاص آخرين ويطلق عليهم جميعاً دون تمييز «رجال». وأحياناً تكون مقارنات الطفل وتجربته ضحلة، ولذلك قد يطلق على الريش الأصفر الموجود في ذيل الطاووس اسم «ذهب». ويصبح بعد ذلك أكثر دقة في ملاحظاته، ويعطي لفئة واحدة من الموضوعات يكون لكل منها الصفات الثابتة نفسها إسم «الذهب»، ويعطي لفئة أخرى من موضوعات اسم «الرصاص».

ونحن لا نعرف الماهية الحقيقية للرصاص أو الذهب أو أي شيء مادي آخر؛ أعني لا نعرف الأساس الذي يكمن وراءها أو المبدأ الذي يجعلها على ما هي 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 نسمي الأشياء، وأن نعرّفها، ونميّز بعضها عن بعض. وتلك الصفات لا يمكن أن تمدنا إلا بماهية اسمية، أعني علامة لهوية، أو لاسم. فعندما نعرّف الإنسان بأنه «حيوان عاقل»، فإننا نخصص للإنسان «ماهية إسمية» فحسب، صفة ملائمة نميّز عن طريقها الناس من الحيوانات الأخرى؛ فنحن هنا لم نحدد الماهية الحقيقية أو الطبيعة القصوى للإنسان في هذا التعريف (كما افترض أرسطو خطأ).

ولذلك فإن الأنواع والأجناس الموجودة في المنطق (الفئات والفئات التي تندرج تحتها) عند لوك، ليست سوى اختراعات من أجل مصلحة الإنسان. فقد تكون تصنيفاتنا دقيقة بصورة تكفي أغراضنا، غير أنها لا تتبع بالضرورة التمييزات الفعلية للطبيعة؛ فهي تفيدنا فقط في أن نضع كتلة من الشعر والكلب طويل الشعر داخل النوع نفسه، وأن ننسب كلب صيد والفيل إلى نوعين مختلفين. ليست هناك نباتات، ولا حيوانات، ولا موضوعات في الواقع ثابتة بصورة مطلقة ولا تتغير عند لوك. فكلما كنا هي التي تتغير فحسب. فجميع الأشياء التي توجد، ما عدا الله خالقها، عرضة للتغير، فما كان عُشْباً يصبح لحم ضأن ويتمثله بعد ذلك جسم الإنسان؛ ولا تبقى بالتالي سوى كلمة «عشب»، و«ضأن»، و«إنسان» ثابتة لا تتغير، ولا يبقى أي موضوع في العالم الخارجي ثابتاً دون أن يتغير. ولم يعرف لوك شيئاً عن التطور البيولوجي، لكنه اتبع التراث الاسمي والتجريبي البريطاني الذي انحدر من «وليم أوكام»، وأنكر ثبات الأنواع في المنطق، وواصل خط التفكير الذي سوف يُمكن مفكراً آخر-في القرن التاسع عشر- وهو تشارلز دارون، من أن يقدم المغزى الكاسح لهذا المبدأ في البيولوجيا.

وبالتالي، لا نستطيع-في حالة الجواهر- أن نكتشف الماهيات الحقيقية التي تؤلفها، فنحن لا نستطيع حتى أن نعرف ماذا يوجد في الطبيعة النهائية للذهب يجعله أصفر اللون، وثقيلاً، وقابلًا للسحب والطرق، وقابلًا للذوبان في الماء الملكي، فكلمة «ذهب» تميز ببساطة مجموعة من موضوعات لها مجموعة

من صفات مشتركة ثابتة، وتعريفنا لها هو تعريف اسمي فحسب من أجل مصلحتنا نحن. وفي حالة الأعراض البسيطة، من ناحية أخرى، عندما نتأمل أفكاراً بسيطة في تغيراتها وارتباطاتها، نستطيع أن نصوغ تعريفات تقوم على الماهيات الحقيقية للأعراض، كما هي الحال في علم الهندسة، حيث يمكننا أن نبين كيف تنتج خصائص المثلث المتنوعة من تعريفه. وهذا هو السبب في قدرة الرياضيات على البرهان، في حين أن العلوم التي تعالج الجواهر ليست لديها تلك القدرة. والتعريفات تكون أكثر تعسفاً في حالة الأعراض المركبة، فمن مصلحة بشرية خالصة، نصوغ مثلاً، كلمات مثل «قتل»، ونميز بالتالي قتل إنسان عن قتل كبش بسبب طبيعة ما قُتل، ونميز «قتل المرء أباه» عن أشكال أقل بشاعة للقتل بسبب العلاقة بين القاتل والضحية. وكثيراً ما لا يمكن لكلمة واحدة أن تترجم عرضاً مركباً في لغة ما إلى لغة أخرى، فليس هناك، مثلاً، مرادفات إنجليزية للكلمة اللاتينية منعطف «Versura»، والكلمة العبرية قربان «Corban»، وتشير كلمات قانونية كثيرة في لغات أخرى إلى ممارسات ليست معروفة لنا أو ليس من المهم تماماً أن نجد لها أسماء في مفردات تصوراتنا اللغوية. وما يصدق على الكلمات القانونية يصدق على الأعراض المركبة بوجه عام. ومع أن الأعراض المركبة هي في الغالب تجمعات لأفكار جمعها الذهن معاً باختياره، فإن ماهيتها الحقيقية هي من صنعنا نحن، ويمكننا- إذا كنا منتبهين- أن نعرفها تعريفاً واضحاً ونستخدمها بصورة منسقة، وكلمة الأخلاق مثال لأعراض مركبة صنعناها نحن، ويعتقد لوك أنها يمكن أن تصبح علماً يمكن البرهنة عليه مثل الرياضيات.

6-المعرفة

يصل لوك -في الكتاب الرابع والأخير من كتابه «مقال»- إلى نتائج النهائية التي تخص طبيعة المعرفة البشرية ومداهها.
يعرّف لوك المعرفة بأنها إدراك اتفاق أفكارنا واختلافها، وهذا الاتفاق أو الاختلاف هو على أربعة أنواع:
النوع الأول هو الهوية أو التباين؛ ونعني به أن الفعل الأصلي للعقل في إدراك أفكاره الخاصة بالإحساس والتأمل الذاتي يميزها بعضها عن بعض؛ فلا

شيء أكثر وضوحاً من قولنا بأن «اللون الأبيض» و«الدائرة» ليسا هما «اللون الأحمر» و«المربع». والنوع الثاني هو التمييز المباشر للعلاقات بين الأفكار؛ وذلك أمر واضح بصفة خاصة في الرياضيات. أما النوع الثالث فهو ملاحظة معية الأفكار أو عدم معيتها في الموضوع نفسه، وبصفة خاصة في الجواهر، ففي حالة الذهب نجد أن «الثبات، أو قوة البقاء في النار بدون أن يتآكل أو يفنى، هي فكرة تلازم باستمرار وترتبط بنوع معين من شيء أصفر اللون، وله ثقل، ومرن، وقابل للسحب والطرق، وقابل للذوبان في «الماء الملكي aqua regia»، يؤلف فكرتنا المركبة، التي نعني بها كلمة ذهب». أما النوع الرابع فهو معرفة الوجود الحقيقي، معرفة ما يقابل الفكرة في العالم الخارجي؛ 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، أي وجهة النظر الحالية التي تكون لدى العقل عن أفكاره، أو قد تكون بحكم العادة habitual، كما هي الحال في الحقائق المستقرة في الذاكرة.

وهناك ثلاث درجات للمعرفة: وهي المعرفة الحدسية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة الحسية. وأكثر هذه المعارف يقيناً هي المعرفة الحدسية، التي يستقبل فيها الذهن اتفاق أو اختلاف فكرتين دون توسط أي فكرة أخرى. وعن طريقها نعرف أن اللون الأبيض ليس هو الأسود، وأن الدائرة ليست مثلثاً، وأن ثلاثة تساوي واحداً مضافاً إليه اثنان. وعندما لا يستطيع العقل أن يجمع بين فكرتين بصورة واضحة ولا تكفي للمقارنة بينهما بصورة مباشرة، فإنه يستطيع في الغالب أن يحدث تلك المقارنة عن طريق توسط أفكار أخرى، وتلك هي المعرفة البرهانية، التي 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 يقيدنا عجزنا المستمر على إيجاد روابط منطقية بين الأفكار. ويتصور لوك منهجي الحدس والبرهان بالطريقة نفسها التي يتصورها ديكارت وإسبينوزا، غير أنه يقصر إمكان تطبيقهما على فهم الاتفاق والاختلاف في أفكارنا بعضها عن بعض. إن كلاً من ديكارت 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 قوي 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 الإقليدية، ينتج أن مجموع زواياه الثلاث يساوي زاويتين قائمتين، وبالتالي فإن أي موضوع قد يوجد في الطبيعة لا ينطبق عليه ذلك، لا يكون مثلثاً. ولذا فإن البرهان الرياضي 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 الخلقي الذي يمكن أن نستنبط منه نسقاً ما. ولا يهمننا إذا كان هناك شخص ما سوف ينفذ بالفعل كل مبادئ ذلك النسق في سلوكه؛ إذ ينبغي عليه أن يفعل ذلك إذا كان النسق ذاته مشروعاً أعني، إذا تم إقرار الحدوس بصورة صحيحة، وتم استنباط النتائج التي تلزم عنها بصورة متسقة. (والواقع أنه لم ينجح أي فيلسوف، في تقديم نسق برهاني للأخلاق لاقى قبولاً واسع النطاق).

ويعتقد لوك أننا نستطيع أن نعرف وجودنا الخاص معرفة حدسية. «أفلا يمكن أن يكون قولي أنني أفكر، وأبرهن، وأشعر باللذة والألم، أكثر وضوحاً بالنسبة لي من وجودي الخاص؟ ولو أنني قمت بالشك في جميع الأشياء الأخرى، فإن الشك الخالص يجعلني أدرك وجودي الخاص، ولا أقبل أن أشك في ذلك» (5). إن كل ما يريد لوك أن يفعله هنا هو أن يعيد حجة ديكارت «أنا أفكر، إذاً أنا موجود».

ويستمد لوك الدرجة الثالثة من المعرفة، أي المعرفة الحسية، من أفكار بسيطة من الإحساس. وليست ثمة صعوبة جادة في التمييز بين أفكار الإحساس الحالي، وأفكار الذاكرة والخيال الباهتة، فالأولى سلبية، ويلازمها لذة أو ألم بصورة لإرادية، ونحن نستطيع أن نتحقق منها ومن ذكرياتها عن طريق التجربة والملاحظة، ونستعين بشهادة الأشخاص الآخرين. وتؤكد لنا المعرفة الحسية أن عالماً خارجياً موجود، وأنه يحتوي 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 التي تكون الحوامل المجهولة عللاً لكل منها. وإذا لم نعرف سوى الماهيات الحقيقية للحوامل بيقين حدسي، فإننا نستطيع أن نستنبط صفاتها بالدقة التي نستطيع أن نتقل بها في الرياضيات، لكننا لا نستطيع، لأن الجزئيات التي تتكون منها المادة صغيرة للغاية بالنسبة لإدراكنا.

ومع ذلك، فإننا نستطيع على الأقل أن نجمع ملاحظات، ونلاحظ الطرق التي تظهر لنا فيها الصفات الأولية على أنها مرتبطة باستمرار بجواهر، ولذلك نستطيع أن نتعلم التنبؤ بظهورها في 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 في تقدم كبير في مجالات البحث التي لا تعرف فيها الجواهر الحقيقية، ويجب أن تحل الملاحظة المحض محل البرهان الرياضي. وبينما يعجب لوك إعجاباً كبيراً بإنجازات أصدقائه من العلماء، أمثال نيوتن، بويل، وسدنام، وينظر بتواضع إلى عمله هو من حيث إنه فيلسوف، وأنها أقل أهمية إذا قارناه بإنجازات هؤلاء، فإنه لا يبدى الكثير من الثقة التي أبداها سيكون في تقدم العلم التجريبي في المستقبل.

ولا بد لـ«لوك» أن يدهشه التقدم العظيم الذي حققته العلوم الطبيعية منذ عصره، ولو كان حياً في يومنا الراهن، أتراه كان واقعياً متطرفاً، أتراه يتراجع عن قوله بأن الماهيات الحقيقية للجواهر لا يمكن معرفتها، ويُسلم بانها قد انكشفت بصورة سريعة في الجزئيات، والذرات، والإلكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، وجينات الفيزياء المعاصرة والكيمياء والبيولوجيا؟ أو أنه سيكون لا إرادياً من الناحية العلمية وينظر إلى جميع تلك الوحدات على أنها أوهام مفترضة، نافعة للوصف البشري وللإحصاء، لكنها مع ذلك ماهيات إسمية. وهل يزعم أن الماهيات الحقيقية للجواهر لم يمكن اكتشافها بعد؟ وفي 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 تحدثان 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.

7-فلسفة الدين والأخلاق

يعتقد لوك- بوجه عام- أننا لا نعرف شيئاً عن الوجود الحقيقي إلا عن طريق الإحساس. ويستثني 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 تعرف. ونتيجة لذلك، لا بد أن يكون هناك موجود أزلي، 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 الأزلي، الذي خلق، وحكم، جميع الأشياء، والذي لا يمكن أن يتسع له رب السموات»(6).

ولا يتسق لوك مع موقفه العام عندما يقول في البداية إن الحدس والبرهان لا يمكن أن يقدم 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 إصبعه على ما لا يزال بالنسبة لفلسفات الدين المتطورة في عصرنا حجة رئيسية على وجود الله، أعني 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 لاهوتي بصورة قاطعة وجازمة. فمن وجود الله الذي يمتلك قوة لا متناهية، 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 (ولو ك فيلسوف لديّ أناني أساساً). إن الأساس الحقيقي للأخلاق هو «إرادة الله وقوته، الذي يرى الناس في الظلام، ويملك في يده الجزاءات والعقوبات، وهو قوي بدرجة تكفي لمحاسبة المذنب الأكثر تفاخراً» (7) 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 (8).

والإنسان مسؤول 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 ينتقي 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 حريتهم في التروي كثيراً بدرجة تكفي قبل الفعل لمعرفة ما الذي 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 السكر والمسرف. وعلى الرغم من أن مناقشة لو ك لمشكلة حرية الإرادة غامضة أحياناً وربما مترددة، فإنه يجب أن يصنّف بوجه عام بوصفه فيلسوفاً لا حتمياً (9).

ويؤكد لو ك، كما رأينا، في «مقال في الفهم البشري» أن وجود الله، ومبادئ الأخلاق يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل البشري. ويقدم الوحي من الله في الكتب المقدسة معرفة أبعد، وهي «لا تناقض العقل»، ويمكن امتحانها عن طريق المعجزات. ويقبل لو ك المعجزات الموجودة في الكتاب المقدس، لأنه على الرغم من أنها «فوق العقل»، فإنها تخلو من الخلف المنطقي، ولذلك فهي غير متناقضة. فلا شيء يمكن قبوله، في واقع الأمر، بناء على مزاعم الوحي يكون مناقضاً بصورة مباشرة للعقل الذي «يجب أن يكون حكماً الأخير ومرشداً في كل شيء» (10). ولأننا «لا نستطيع على الإطلاق أن نقبل حقيقة أي شيء يكون مناقضاً بصورة واضحة و متميزة لمعرفة الواضحة وال متميزة» (11)، فإنه يجب على الناس العقلاء أن يرفضوا الانكشافات المزعومة لضيق العقل و«المتعصبين» الوهمية في القرن السابع عشر، على الرغم من أن لو ك يعتقد بأن أولئك الذين يدافعون عنها يجب أن يتسامحوا طالما أنها لا تسبب اضطرابات عامة.

ويدافع لو ك في كتابه «معقولة المسيحية» عن الديانة المسيحية استناداً

إلى معقوليتها الذاتية. لقد استعاد المسيح الخلود للبشرية بناء على ثلاثة شروط بسيطة فقط وهي: الإيمان به من حيث إنه المسيح، والتوبة، والصفح عن الآخرين. ويمكن لأي إنسان بسيط أن يفهم تلك المبادئ وهي كلها أساسية للخلاص. وعندما يصبح الإنسان مقتنعاً بحقيقتها، فإن دراسة إضافية للكتاب المقدس ستؤدي به إلى قبول الحقائق الأخرى التي يدرسها فيه. وبتلك الروح، كتب لوك تعليقا على بعض من رسائل القديس بولس. يقول عن تلك الرسائل في موضع ما: «لقد كتبت الرسائل في مناسبات عديدة، ومن يقرأها، ينبغي، ويجب عليه أن يلاحظ أن ما هو موجود فيها له في معظمه هدف... ويجب علينا ألا نتنقي ونختار.. فهنا وهناك آية... إن الرسائل، معظمها، تعرض خيط الحجة... ولكي ننظر إلى النصوص على نحو ما هي عليه بحيث يكون لها مكان في تلك الرسائل، لا بد من أن ننظر إليها في ضوءها الصحيح والمناسب، وإلى الطريقة التي نحصل بها على المعنى الحقيقي لها»(12).

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 في المسيحية إلى قضايا قليلة بسيطة، وفي رفض كل شيء في الدين يناقض العقل. ولا شك أنه فتح الطريق أمام مؤلفة 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 وشكاك آخرين وفلاسفة ماديين في 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 يجدها في الكتاب المقدس نفسه. وكتب لوك أربع «رسائل في التسامح» كبيرة الحجم. وتبدو الدولة أو الجمهورية له «مجتمعا من أناس، لا تتكون إلا من أجل تدبير مصالحهم المدنية الخاصة، وحمايتهم، والعمل على ارتقائهم، مثل الحياة، والحربة، 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 أي شخص آخر، سواء كان أميراً أو من الرعية؛ ليصف له ماذا يعني الإيمان أو العبادة التي يعتنقها»(13). وبذهب لوك أبعد من إسبينوزا في الدفاع عن المواطنين، فهو لا يدافع عن حرية الفكر والتعبير في مسائل الدين

فحسب، بل يدافع أيضاً عن حرية العبادة العامة في كنائس من اختيارهم الخاص.

وتندرج التحفظات الوحيدة لإتمام التسامح -الديني التي يعتقد لوك أنها ضرورية تحت عناوين ثلاثة: أولها، أنه لا يسمح بإكثار «الآراء التي تناقض المجتمع البشري، أو تلك التي تناقض القواعد الأخلاقية الضرورية لحفظ المجتمع المدني(14). وثانيها، أنه بطريقة ما- فهو لم يقل بصورة محددة كيف، بل من الناحية الظاهرية من حيث إنه ضروري من الناحية العملية لأمن الحكومة- يقيد أنشطة أولئك الذين يعتقدون بأنه «يجب عدم حفظ العهد مع الزنادقة»، وأن «الملوك الذين يحرمون الناس من الكنيسة يضيعون ممالكهم». ويبدو أنه كان في ذهنه الكاثوليك الرومان، وخشي أنهم لا يبقون موالين لمواثيقهم الخاصة بالوفاء «لوليم وماري»، اللذين كان ينظر إليها على أنهما زنديقان حُرما من الكنيسة، وأنهما مشغولان بتدبير مكائد لإعادة آل ستيورات. (قدمت أنشطة الكاثوليك الرومان المتمثلة في تمرد عام 1715 وعام 1745 تبريراً لمخاوف لوك). أما الاستثناء الثالث فهو الملاحظة، «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. وفضلاً عن ذلك أيضاً، فإن أولئك الذين يقوضون ويدمرون بإلحادهم كل دين، لا يكون لديهم ادعاء الدين، وعندئذ يعترضون على ميزة التسامح»(15). 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(16). وتبعاً لرأي لوك، فإنه ينبغي في ما 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 الرأي العالم في إنجلترا تدعيم الحكومة في سياستها الخاصة بممارسة تسامح ديني أوسع من أي بلد أوروبي آخر إبان فترة عصر التنوير.

8-الفلسفة السياسية

كُتبت «رسالتان في الحكومة المدنية»، كما يقول لوك في المقدمة «لكي ترسخ عرش ملكنا الحالي العظيم وليم، أي لكي تثبت حقه في رضا الشعب؛ ولأنه الحكومة الوحيدة من الحكومات المشروعة، فقد حاز على الرضا أكثر من أي أمير آخر في العالم المسيحي، ولكي نبرر للعالم موقف شعب إنجلترا- الذي 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 حرية كاملة ومساواة. ومع ذلك، فإنه لا يعتقد، مثل هوبز، أن حالة الطبيعة حالة تسيب. عرف الناس فيها أنه ينبغي على أي شخص ألا يؤدي شخصاً آخر في حياته، أو صحته، أو حرته، أو ممتلكاته. ويستشهد لوك، كدليل، بروايات الرحالة، ويستخدم على سبيل المماثلة المعرفة الضمنية والمعاهدات الموقته التي تبرمها الحكومات المستقلة بعضها مع بعض (17). في حالة الطبيعة، التي لا توجد فيها سلطة معينة للإنصاف وإرجاع الحقوق، يكون من حق كل إنسان وواجبه أن يحمي 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 في الأرض حيثما لا يكون هناك دستور يمارسون باستمرار هذا الحق على رعاياهم، وكثيراً ما أسيء استخدامه إلى حد أن تكون رعاياهم أسوأ حالاً مما لو كانوا في حالة الطبيعة. وطالما أنه لا يمكن- في حالة الطبيعة- إرجاع الحقوق إلا عن طريق القوة التي تمارس وفقاً لحكم الأفراد التعسفي عندما يشعرون بأن ثمة ضرراً لحق بهم، فإنه يكون هناك خطر مستمر من القتال، والحروب والفوضى.

ولكي يتجنب الناس كل ذلك، ويحصلوا على أمن أكبر، يشكّلون عن طريق عقود إرادية جماعات سياسية، ثم تنشئ الجماعات بعد ذلك حكومات. وعند إبرام عقد اجتماعي، ينقل كل فرد سلطته، لا إلى الملك (كما افترض هوبز أن ذلك صحيح بالنسبة لإنجلترا)، بل إلى الجماعة، لكي 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 1688، بدون شك، «للك» ولقرائه دليلاً على ذلك، إذ تم طرد ملك ثم اعتلى العرش ملك آخر بارتباك قليل للغاية في البلد. واختلفت الوقائع تماماً عما كانت عليه أثناء سقوط حكم شارل الأول، عندما استنتج هوبز أن ثمة تغييراً ثورياً لشكل الحكومة استلزم بالضرورة العودة إلى فوضى نظام الطبيعة.

وفي ظل العيش في عصر تجاري، والكتابة دفاعاً عن ثورة كان هدفها أن تحمي حقوق رجال الأعمال وأصحاب الأملاك الآخرين ضد التدخل الملكي،

اعتقد لوك أن الحقوق الطبيعية الرئيسية التي يحافظ عليها المجتمع وتبرر مخالفتها عن طريق الحكومة قيام ثورة، هي حق الحياة، والحرية والملكية، التي 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- الذي يكون وكيلاً عن السلطتين- الحق في 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» لكي تكفل عدالة قضيتهم.

وقد تمّت صياغة إعلان الاستقلال الأمريكي عام 1776 وفقاً لفلسفة لوك. ففي هذا الإعلان يروي أهل المستعمرات الثائرون انتهاكات متكررة لحقوقهم الطبيعية ارتكبتها حكومة إنجلترا، التي احتجوا ضدها دون جدوى، وأعلنوا أنهم مضطرون الآن إلى الاستعانة بقوة السلاح وتأسيس حكومة مستقلة. لقد لجأوا إلى السماء طالبين رضا عالم منصف. ويكشف الدستور الأمريكي عام 1787 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، الذي اعتُقد أن فلسفته السياسية تطوّر لفلسفة لوك في هذا الموضوع بالتفصيل، استقلت السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية.

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

9-فلسفة التربية

نشر لوك- الذي علّم أولاداً كثيرين بنجاح ملحوظ- في كتابه «بعض الأفكار في التربية» مع إضافات سلسلة من الخطابات كتبها سابقاً إلى صديق سأله عن نصيحة تخص أفضل طريقة لتربية ابنه الصغير. وقد جذب الكتاب الانتباه بصورة كبيرة، ونفدت منه طبعات عديدة إبان حياة لوك، وظل واحداً من أعظم الكتب التربوية. يبدأ لوك بقوله: «العقل السليم في الجسم السليم هو وصف مختصر، لكنه كامل للدولة السعيدة في هذا العالم». ومن خبرته الطبية والتربوية يقدم تعليمات مفصلة عن التغذية، والملبس، والتدريب، التي ينظر إليها كثيرون على أنها مفيدة باستمرار لتربية الأطفال الأصحاء، وربما لا يزال ينظر إلى بعضها على أنها نصيحة جيدة.

ويكتب في بعض الفقرات أشبه بعالم نفسي سلوكي حديث يقول: «إن عقل الطفل مثل قطعة من العجين، إنه لا يكون مدفوعاً إلا برغبة فطرية في اللذة وكراهية الألم، ويمكن للآباء والمعلمين أن يشكّلوا العادات كما شاؤوا». ويصر في 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 في التربية هي الفضيلة، والحكمة، والتربية، والتعليم. فالفضيلة ذات أهمية أساسية، وكما يمكن للمرء أن يتوقع من آراء لوك في الأخلاق، فإن أول شيء يجب فعله هو أن يبعث في الطفل حب الله وتبجيله، ويعلمه الصلاة. ويجب حمايته من قصص الأشباح، والأرواح، والعرافيت (التي كثيراً ما تسبب رعباً للأطفال). ويجب أن يوجّه إلى تكوين عادة قول الصدق باستمرار في كل مناسبة. وتأتي الحكمة مع سنوات النضج، غير أنه يمكن تعليم الطفل مواجهة الحقائق، والتفكير المستقيم، وعدم الاقتناع حتى يحصل على تفسيرات صحيحة للأشياء التي يكون في إمكانه فهمها. والمبدأ الجوهرية الذي يكون أساساً للتربية هو «عدم النظر بمهانة واحتقار إلى ذواتنا، وعدم النظر بمهانة واحتقار إلى الآخرين». أما التعليم فلا بد أن يكون مفيداً للطفل النامي. ولا 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 في الدراسة، ويصبح إنساناً مثقفاً عندما يكبر، لكن إذا بدت القراءة له مهمة كريهة، فإنه لن يتذوّقها في ما بعد.

ويجب على الآباء أن يكونوا حازمين في 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، فلذلك أفضل من أي نوع من أنواع الجزاءات أو العقوبات. ومن

الواضح أن ذلك يعني 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. وبذلك الطريقة تُسد الفجوة بين الأجيال إلى حد كبير، وبظل الآباء والأطفال أصدقاء طالما بقوا أحياء.

ويؤكد لوك في كتابه «عمل العقل» أهمية التكوين المبكر لعادات التفكير السليمة، ويجب ألا نندهش من أن الناس كانوا عبيداً للأهواء في العصر الوسيط، حتى إنهم قفزوا باستمرار إلى نتائج، دون تمييز -في الغالب- بين رغباتهم وأوهامهم والحقائق الفعلية. «لقد اعتادت قلة من الناس منذ صغرهم على البرهان الدقيق، وعلى تعقب اعتماد أي حقيقة، في سلسلة طويلة من النتائج، إلى مبادئ بعيدة، وملاحظة ارتباطها، وأن الذي لم يتعود على ذلك الاستخدام للعقل عن طريق ممارسة مستمرة، فلا عجب أنه، عندما يتقدم في العمر، لن يستطيع أن يطوع عقله على استخدامه، مثل الذي لا يستطيع أن ينقش أو يصمم، أو يرقص على الحبال، أو يكتب بخط واضح، لا يمكنه مطلقاً أن يمارس أيّاً 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 الصوري في علم النحو والمنطق الذي كان الاهتمام موجهاً إليه بصورة أساسية في أيام دراسته في «وسمنستر» وفي سنوات الجامعة في أكسفورد. وبدو من المعقول أن نفترض أن ما كان يدور بخلده هو بدقة نوع التدريب الذي يرغب فيه اليوم تقريباً، كل مدرس في كيلية حرة، ويتمنى أن يتلقاه تلاميذه: أعني أن يفكروا بصورة متسقة، وأن يقرأوا في كل شيء وبلا تمييز على أن يفصلوا ما هو جوهري عما لا صلة له بالموضوع في أي 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.

(*) () تسمى الثورة الأولى في إنجلترا عام 1688 بالثورة المجيدة التي أكدت الحقوق التي اكتسبها الشعب من الحرب الأهلية التي انتهت بإعدام الملك شارل الأول عام 1649. أما الثورة الثانية فهي حرب الاستقلال- استقلال الولاية الأمريكية عن إنجلترا، والثالثة الثورة الفرنسية (المراجع).

(*) 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).

(*) هيربرت أوف تشيربري (1583-1648) 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 في الفهم البشري» الكتاب الأول، الفصل الثالث (المراجع).

(*) الواقعية النقدية مذهب فلسفي يدور حول معرفتنا بالعالم الخارجي. ازدهر في أواخر القرن التاسع عشر حتى أربعينات القرن العشرين، وكان أعظم ممثليه د. هيكز D. Hicks (توفي 1941) في جامعة كامبردج، وسيلرز R.W. Sellars في الولايات المتحدة، رفض المثالية كما رفض الواقعية الساذجة (المراجع).

الفصل التاسع

باركيلي

1-حياته

التحق جورج باركيلي (1685-1753) Berkeley، وهو إيرلندي من نسل إنجليزي، بكيلية 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(1). وقد جعله عقله الحاد، وخياله الجريء، وشخصيته المحبوبة قائداً بين شباب الكيلية، الذين يبدو أنه نظمهم في جمعية لمناقشة موضوعات فلسفية وعلمية وموضوعات أخرى. ولقد حركت الفلسفات الجديدة- وهي فلسفة لوك، وديكارت ومالبرانش، وعلم نيوتن- رجال كيلية ترنتي لكي يفكروا، وسبب مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism عند تولاند Toland، وهو إيرلندي أراد أن يستبعد المعجزات وكل ما اعتقد أنه غامض من المسيحية، اضطراباً جليل الشأن بينهم. أصبح الشاب باركيلي مدافعاً متحمساً عن الإيمان، ونشر «رسالته في مبادئ المعرفة البشرية» عام 1710، وكتاباً آخر جعله مشهوراً بصورة كبيرة وهو «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»

عام 1713. وظهرت فلسفة هذين العاملين أكثر مفارقة مما تظهر عليه اليوم، كما أثارا انتقادات كثيرة. فقد نظر إليهما البعض على أنهما كتابات صارمة في تدعيمها للمسيحية والمذهب البروتستانتى المعتدل. ولقد كان لباركلي- فضلاً عن ذلك- إجابات جاهزة على كل الاعتراضات، وسرعان ما اكتسب سمعة عامة طيبة وبعض الأنصار.

وعندما زار لندن عام 1713، 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 في ما بعد الملكة كارولين، زوجة جورج الثاني). وبعد أن قضى بعض السنوات في ترحال خارج البلاد، عاد إلى إنجلترا ممثلاً بالحماسة لإمكان عالم جديد في المستقبل، وكتب القصيدة التي تحتوي على البيت الذي كثيراً ما يتم اقتباسه وهو «وتشوق 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 بحماسة شديدة بمشروعه الخيري حتى إنه ترك وظيفته كرئيس كتدرائية في دري Derry بمعاش يقدر بألف وخمسمائة جنيه استرليني في السنة، لكي يصبح عميداً للكلية المقترحة بمعاش يقدر بحوالى مائة جنيه في السنة، على الرغم من أنه لم يكن يملك سوى موارد ضئيلة، وتزوج زوجة شابة يقول عنها: «لقد اخترتها لصفات عقلها ولميلها 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 أيلند» 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 في ما بعد في كتابه «السفرون» Alciphron(2). ونتيجة لسفره إلى الخارج، وعدم قدرته على أن يمضي في تنفيذ مسعاه الشخصي، أصبح بعض الإنجليز العقلاء يشكون في إمكان تنفيذ مشروعه التعليمي من الناحية العملية. ولقد أحرر رئيس الوزراء الحذر، 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.

وقبيلَ وظيفة متواضعة هي أن يكون أسقفًا في «كلوين» في جنوب إيرلندا، حيث عاش حياة منعزلة، 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 «هنري فيلدنج»، وهو يحتضر من مرض الاستسقاء، أنه استفاد منه إلى حد ما، وقال في المدخل إلى «مذكراته اليومية عن رحلة إلى لشبونة» أنه «ربما قد يكون من الصواب أن نقول ليس هناك مفكر حديث قد أسهم على هذا النحو في أن يجهل مهارته الطبية مفيدة للجمهور» مثلما فعل باركلي في «اكتشافه لفوائد ماء القطران». (لقد كان باركلي وفيلدنج مخطئين، ولم يدم ماء القطران لفترة طويلة ذا نتائج كثيرة في الممارسة الطبية).

وعندما بدأت صحة باركلي في التدهور، أعلن أنه يرغب في قضاء أيامه الأخيرة في أكسفورد. ولذلك أرسل خطاب استقالة من عمله في الأسقفية. غير أن جورج الثاني- الذي تذكّر باركلي الشاب وما له من أفضال على الملكة المرحومة (التي توفت الآن)- رفض بأن يسمح له بأن يفقد منصبه في 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 وهي 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.

2- رفض الأفكار المجردة

يبدأ باركلي- شأنه شأن الفلاسفة المحدثين السابقين- كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» بإزالة ما يعتقد أنه فروض الماضي الزائفة. لقد تخلص لوك من الأفكار الفطرية. ورفض باركلي، دافعاً المذهب التجريبي إلى أبعد مما فعل لوك، الأفكار المجردة. وبينما أصر لوك، في الواقع، على أن كل ما يوجد هو الأشياء الجزئية، فإنه اعتقد مع ذلك أن من الممكن عن طريق مقارنة هذه الأشياء بعضها ببعض أن نجرد 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 أيّاً كان يناظر أي فكرة منها.

إننا لا نبرك حسيّاً «المكان» أو «الامتداد» العاري على الإطلاق ذلك الذي لا يكون خطاً، ولا سطحاً، ولا يكون جامداً، وليس في استطاعتنا أن نكوّن أي فكرة عن أي شيء من هذا النوع. ومن المستحيل أن نكوّن 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 أيّاً كانت، ولكن ذلك لا يعني أن لدينا بالفعل فكرة مجردة عن «المثلث» بوجه عام. ومن المستحيل أن نكوّن فكرة مجردة عن «اللون» بوجه عام، لا يكون أحمر، ولا أصفر، ولا أبيض، ولا أي لون آخر محدد. ولا يمكننا أن نكوّن فكرة مجردة عن «الإنسان» بوجه عام، لأن لكل إنساناً لوناً محددًا وطولاً محددًا. ولا يمكننا أيضاً أن نكوّن 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 تمسكاً شديداً بالمذهب التجريبي القائل بأن كل المعرفة تأتي من أفكار بسيطة عن إحساس وتفكير، فقد اعتقد بأن 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 يَناظرها 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 نتعد بقدر المستطاع عن التفكير في الكلمات التي تستخدم للدلالة عليها. «إننا لا نحتاج 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 الاستبطنيين مع باركلي في أنه يستحيل علينا أن نكوّن 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. وأياً كان الأمر، فإن الفلاسفة العقليين يصرون على أنه يمكن أن يكون لصورة ما معنى أكثر عمومية من الصورة نفسها، وبالتالي، فإن باركلي مخطئ 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 - في ما يبدو - يسلم بذلك في حالة المثلاث 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.

3-«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 يُدرك، أو يكون فكرة، يكون ذهنياً يدرك أفكاراً. فليس هناك شيء يوجد في الواقع كمادة. وغالباً ما يُصنف هذا الموقف بوصف صورة من صور المذهب المثالي التجريبي، أو المذهب المثالي الشخصي، أو المذهب المثالي الذاتي. وهذه المصطلحات جميعاً أقل اتساعاً، وتحتوي على وجهات نظر تختلف بقدر كبير عن وجهة نظر باركلي في بعض النواحي. وأفضل تسمية لمذهب باركلي هي «مذهب الذهن» Mentalism، مع أنها ليست تسمية متداولة كثيراً؛ لأن باركلي يزعم أن كل ما هو حقيقي يكون ذهنياً- أي أذهاناً ومضامينها.

ولدى باركلي حجج معقولة على هذا الموقف. أقنع بها الكثير من معاصريه، واستمر مذهب الذهن، حتى جمع له عدداً ملحوظاً من المؤيدين في 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 الذي 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، التي هي- مع ذلك- بسيطة تماماً.

يقول باركلي «وجود الشيء هو أن يكون مدركاً»، *esse est percipi*، في جميع الحالات إلا عندما يكون «الوجود هو الإدراك» *esse est percipere*. خذ أي موضوع جزئي يوجد أمامك في مجال الإدراك الحسي، وليكن هذا الموضوع تفاحة. تجد أن هذا الموضوع مكون من لون معين، ورائحة، وشكل، وهيئة، 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 فيك تلك الأفكار مشاعر سارة أو مستهجنة، وتثير انفعال الحب، أو الكراهية، أو الفرح، أو الحزن، وهكذا... إن كل ما تعيه عندما تدرك أي موضوع مادي مزعوم، هو تجمع من صفات محسوسة بالإضافة إلى وعيك بوجودك الخاص بوصفه شيئاً متميزاً تماماً عن إدراكاتك. إنك لا تعي أي حامل مادي تلازمه صفات محسوسة؛ لأن هذه الصفات ليس لها وجود إلا في

ذهنك الخاص أو في أذهان أرواح أخرى.

ويرفض باركلي -بناء على ذلك- تمييز لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. فالامتداد والحركة هما بالتالي فكرتان مجردتان بين استحالتهما من قبل؛ إذ إن الحجج نفسها التي قدمها للبرهنة على أن الألوان، والطعوم، ودرجات الحرارة، لا توجد إلا في الذهن، يمكن أن تُقدم ضد الامتداد، والشكل، والحركة؛ إذ إن أفكارنا عنها تختلف طبقاً لبعدها عنها. إن العدد يعتمد على فهم الناس؛ و الامتداد نفسه يكون واحداً، أو ثلاثة، أو ستة وثلاثين. عندما تتصور أنه ياردة، أو قدم، أو بوصات، ومن الغريب أن نتصور كيف يعطي أي شخص عدداً وجوداً مطلقاً خارج الذهن. فالذهن لا يمكنه أن يوجد وحدة بذاتها؛ لأنها فكرة مجردة فقط (يمكنك أن ترى «تفاحة واحدة»، لكنك لا ترى «واحدة» 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 الذي يشبهه أو لا يشبهه ما ندركه. ولا يقدم لنا العقل أي أساس للاعتقاد في وجود الأجسام بدون الذهن، وحتى الذين يعتقدون في الأجسام المادية يعترفون بأنهم عاجزون عن تفسير بآية 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 الأسباب نفسها للاعتقاد بأن ما يكون هو ما نملكه الآن. إنك تقول إنه لا شيء أسهل من أن تتخيل أن هناك أشجاراً في الحديقة، أو كتباً في المكتبة بدون أن يكون هناك أي شخص يدركها، لكنك عندما تفعل ذلك، فإنك تتخيلها وتكون موجودة في ذهنك؛ لأنك لا تستطيع أن تتصور وجود أي شيء بدون أن يكون موجوداً في ذهنك عندما تفعل ذلك. إن الوجود المطلق لأشياء لا يمكن تصورها بعيداً عن ذهن يفكر فيها هو كلمات بدون أي معنى.

ومن ناحية ثالثة- في دحض لوك- «لا تكون كل أفكارنا، وإحساساتنا، أو الأشياء التي ندركها، بأي 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 أي تغيير في موضوع آخر». ولذلك يصير باركلي على أن كل الأفكار التي نعزوها إلى العالم الخارجي هي أفكار سلبية خالصة؛ فمن المستحيل بالنسبة لأي فكرة أن تفعل شيئاً أو أن تكون سبب أي شيء. ومذهب سلبية الأفكار هذا عن العالم الخارجي هو خاصية هامة لفلسفة باركلي. وينتج عنه نتيجة مؤداها أن الامتداد، والشكل، والحركة، لا يمكن أن تكون سبب إحساساتنا. ومن هذه الزاوية يبدو أن باركلي متأثراً

بـ«مالبرانش» وربما متأثراً بغيره من أنصار مذهب المناسبات، فهو يجعل الله سبب هذه الأفكار.

صحيح تماماً أننا «ندرك تتابعاً متصلًا من الأفكار، فبعضها يُثار من جديد، وبعضها الآخر يتغيّر أو يختفي تماماً». ولا بد من وجود سبب تعتمد عليه هذه الأفكار، أعني سبباً ينتجها أو يغيّرها. ولا يمكن أن يكون هذا السبب أي خاصية من خصائص الأفكار نفسها، ولا يمكن أن يكون ترابطاً 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 الإرادة». ويؤمن باركلي بصورة دقيقة للغاية بالجواهر الروحي؛ أو الذات، مثل لوك. إنه يسلم بأنه ليست لدينا فكرة عن جوهر روحي أكثر مما لا تكون لدينا فكرة عن جوهر مادي، غير أنه لا يرفضه على هذا الأساس من حيث إنه فكرة مجردة. «لأنه لديّ بالتأكيد فكرة Notion عن ذاتي أو عن روحي؛ وفي استطاعتي أن أثير بعض الأفكار في ذهني عن اللذة، وأنوعها كيفما أريد، ويكون ذهني، بهذا المعنى- على خلاف أفكاري- فعالاً ونشطاً. ولما كان ذهني يمكن أن يكون فعالاً ونشطاً بالنسبة إلى أفكار، فإنه يتضح لماذا لا توجد لدي 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، ويعني ضمناً أن الأفكار تختلف في طبيعتها عن الصور إلى حد ما. ومع ذلك، فإن كل الفلاسفة تقريباً، منذ عصره، ما عدا هيوم، يسلمون بأننا نعي بالفعل ذواتنا الخاصة، وأن هذا الوعي يختلف عن وعينا بإحساساتنا وبالموضوعات الخارجية).

وبالتالي فإنني عندما أعني ذاتي الخاصة عن طريق واقعة تذهب إلى أنني أستطيع أن أتخيل بعض الأفكار كما أريد، وأنشغل بشطحات الخيال، أجد أن الأفكار التي أدركها بحواسي من حيث إنها تكوّن ما نسميه، عادة، موضوعات العالم الخارجي، تكون إرادية من جانبي. وطالما أنني 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، أعني الله، هي التي أنتجتها.

ولذلك يفسر باركلي دوام الأفكار الإرادية واطرادها، تلك التي تسمى عادة موضوعات العالم الخارجي، بأن ينسبها إلى نشاط الله. ومن السهل تمييز هذه الأفكار الإرادية 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 الإطراد 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 تكوّن لنا العالم، من أن نفترض أنها تلازم حاملاً غير معروف يُسمى المادة. إننا نعرف ما عساها أن تكون الذات أو النفس. لأن كلاً منا يخبرها بداخله. أما أن ننسب أفكاراً ليست من صنعنا نحن إلى روح أخرى فإن ذلك معناه أننا نفسر المجهول عن طريق المعلوم؛ ونسبناها 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 يقيمها على تأمل مجرد لا أساس له.

4- كيف ردّ باركلي على الاعتراضات على 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 كيلية «ترنتي»، ومن المرجح أنه كان على استعداد أن يلوذ بالصمت إذا لم يستطع إقناع أي شخص يناقشه.

والاعتراض الأول الذي يرد عليه في كتابه «المبادئ...» هو أنه وفقاً لفلسفته «فإن كل ما هو واقعي ومادي في الطبيعة يختفي ويتلاشى من العالم؛ فالشمس، والقمر، والنجوم، وحتى أجسامنا، تصيح 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 لإرادية، منحنا الله إياها، وهو الذي يحافظ عليها وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة والمطرودة. إن كل ما

يرفضه باركلي هو الجوهر المادي الموجود عند الفلاسفة، أمثال لوك «إذ يبدو من الصعب أن نقول: إننا نأكل ونشرب، ونبس أفكاراً»، فذلك لا يمكن أن يعني سوى أننا لسنا معتادين على استخدام كلمة «أفكار» كما يستخدمها باركلي، فهو يتفق على أننا نتغذى ونبس «أشياء حسية مباشرة». هي-بناءً على وجهة نظره- حقيقية وواقعية، أو تتعارض تماماً مع تخيلات خلقناها نحن، كما تتعارض مع أي 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 في الذهن. إن النار الحقيقية والألم الحقيقي هما فكرتان لإراديتان منحنا إياهما وفقاً لقوانين ثابتة، ويتبعهما آثار تكون أيضاً لإرادية 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»(3).

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 «مقالة نحو نظرية جديدة في الإبصار»، الذي يقدّم فيه واحداً من التفسيرات السيكولوجية 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، ونصل بموضوعات الإحساس المرئي اتصالاً ملموساً. إن كلاً 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 تفنى 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(4). إن العالم الواقعي موضوعي في فلسفة باركلي مثلما يكون في أي 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 بايرون Byron: «عندما قال الأسقف باركلي: لا توجد مادة، وأثبت ذلك- فلا أهمية لما قال»(5).

ولذلك لم يكن باركلي- في ممارسة الطب- معالِجاً 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 العلم 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 يعني 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 أي علم طبيعي آخر في ملاحظته للظواهر. إن عالم الفيزياء الذي يؤمن بمذهب الذهن وعالم الفيزياء الذي يقبل المذهب المادي يمكن أن يعمل معاً في انسجام تام في إجراء التجارب العملية ووصفها. إنهما لا يختلفان في شيء عن أهمية العلم. وإذا تجاوزا مجال العلم الطبيعي إلى مجال الميتافيزيقا، فإن خلافاً ينشأ بينهما بالفعل، إذ إن عالم الفيزياء المادي يبرهن على أن قوانين الفيزياء هي أوصاف لحركة الجزيئات الموجودة بالفعل، غير أنها جزيئات غير مرئية، في حين أن المتمسك بمذهب الذهن لباركلي يقول إن تلك القوانين تزودنا بإشارات للتنبؤ بظهور أفكار الحس التي يزودنا بها الله بالطريقة الثابتة والمطرودة التي تسجلها الفيزياء في 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 «ينبغي علينا أن نفكر مع الإنسان المتعلم، ونتحدث 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 تماماً. فعلم الفلك الكوبرنيقي نفسه لا يزودنا باعتراض ضد فلسفة باركلي؛ إذ إن ما يعنيه هو أننا إذا تمكنا من النظر إلى كل من الأرض والشمس من موضع

محايد في المكان، فإننا ندرك أن الأرض تتحرك حول الشمس. ولو كان باركلي حياً اليوم، لاستطاع أن يقول إن مذهبه- أي أن كل ما يوجد أفكار وأن الأرواح تدركها- 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 تتابعاً لأفكار خلقها الله وخبرها، وخبر أرواحاً 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.

5- نتائج مذهب الذهن عند باركلي

إن النتائج التي يزعمها باركلي لفلسفته هي نتائج إبستمولوجية 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؟ وفضلاً 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 الإبستمولوجية (المذهب الذي يقول إننا ندرك أفكاراً 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 يقينياً بصورة

مطلقة. لا أحد يشك في أن الأشخاص الآخرين لديهم أذهانٌ، مع أنه لا يعي 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 ذاك هو السبب في حدوثها. بل على العكس، فإينما وجَّهنا نظرنا فإننا نستقبل بصورة لا إرادية أفكاراً لا نستطيع أن ننسبها إلى أي فاعل من أقراننا، وينبغي علينا أن نعتزف 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 أحدثها 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 تجمعاً من هذه الأفكار، توجهنا إلى الظن بأن هناك مبدأ متميزاً من التفكير، والحركة، يشبه ذاتنا، 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 أي مكان وأي زمان، فإننا ندرك باستمرار دلائل على تجلي 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(6).

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 أي 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، أعني أنه لا يمكن أن ينحل عن طريق قوى الطبيعة المألوفة، على الرغم من أنه قد يتلاشى ويفنى عن طريق فعل الله المباشر(7). ويكرر باركلي هنا حجة قبلها ديكرت ولوك، انحدرت إليهما من أفلاطون(8). فطالما أن النفس جوهر بسيط ولا ينقسم، وليس مكوناً من أجزاء مثل الجسم، فإنها لا يمكن أن تنحل، لأن الأشياء التي تكون مركبة هي وحدها التي يمكن أن تنحل وتتلاشى. وقد رفض هيوم وكانط في ما بعد هذا التصور للنفس من حيث إنها جوهر بسيط، وسوف نجد أن الأخير قدم حججاً أكثر تطوراً على

خلود النفس، ترتكز على اعتبارات مختلفة.

وهذا العرض الذي قدمناه هنا يرد في كتاب باركلي الأساسي «مبادئ المعرفة البشرية»، الذي يتفق معه بوجه عام كتاب ذو صيغة أدبية أكثر وهو «محاورات بين هيلاس وفيلونوس» (9). وقد تغيرت آراء باركلي إلى حد ما في كتبه المتأخرة، ففي كتابه «الحلقات، Siris»، الذي نُشر في نهاية حياته، تحول تفكيره إلى حد كبير من تفسير المذهب التجريبي الإنجليزي الذي جعله حلقة الوصل بين لوك وهيوم، وأصبح مذهباً أفلاطونياً معدلاً أو مذهباً أفلاطونياً جديداً في بعض النواحي، وأصبح يستبق المذهب الكانطي والهيغلي في القرن التاسع عشر في بعض النواحي الأخرى. ومع ذلك، فإن مذهب الذهنية التجريبية الذي عرضناه توأماً، هو ما جعل باركلي مشهوراً، وأعطى له مكانته بين الفلاسفة المحدثين العظام. ومن ثم فإننا سننم الآن مذهب الذهن عند باركلي، واضعين في اعتبارنا أن ليس كل ما سنقوله ينطبق على كتاباته المتأخرة التي ربما كانت أكثر عمقاً، لكنها بالقطع أقل تأثيراً (10).

6- هل كان باركلي على حق؟

لا يمكن القول إن الفلاسفة في العصر الحديث كانوا على إجماع في تقييمهم لباركلي. فكل واحد منهم يذهب إلى أنه كان واحداً من أكثر فلاسفة العصر الحديث أهمية، غير أن البعض يقول إنه كان على حق في كثير من المسائل، بينما يقول آخرون إنه كان مخطئاً. وعلى القارئ أن يحسم الأمر لنفسه، وفقاً لتفضيلاته الفلسفية الخاصة، وأياً كانت النتائج التي يصل إليها القارئ، فمن المحتمل أنه سيجد بعض الرجال المتميزين يتفوقون معه.

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

إن المذهب المثالي المعاصر على أنواع كثيرة مختلفة، ومن الصعب صياغة

تعريف دقيق يمكن أن تقبله جميع المدارس. فالمثاليون الشخصيون يعتقدون بأن باركلي برهن على أن المادة لا وجود لها، وأن الواقع يتكون من أشخاص وأفكارهم فحسب (ومن هنا جاء اسم المذهب المثالي الشخصي). وخطأ باركلي الرئيسي هو إخفاقه في أن يدرك أن أذهاننا تكون فعالة في إدراك الأشياء الخارجية، فبدلاً من القول إن «وجود الشيء هو أن يكون مدرَكًا»، كان ينبغي 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 في فهمها. وفي حين أن باركلي كان على حق في تشديده على تمييز أشخاص البشر بعضهم عن بعض وعن الله، فإنه لم يطور مغزى الشخصية وأهميتها بصورة كافية. ولقد كان -مع ذلك- شخصية عظيمة في تطوير المذهب المثالي الشخصي الحديث. وكثيراً ما يُدرس في المقررات التمهيديّة، كمدخل للتفسيرات الأكثر كفاية وتعقيداً للمذهب المثالي الشخصي المعاصر.

أما بالنسبة لفلاسفة المثالية المطلقة فهم يعتقدون بأن كل حقيقة تتضمن بداخلها نسقاً مكتملاً حاضراً أمام روح يشمل كل شيء، ويُسمى المطلق. وهم يعتقدون بأن باركلي ذهب أكثر مما ينبغي في إنكار وجود المادة تماماً، على الرغم من أنهم يعترفون بفضله وأنه كان على حق في إصراره على أن كل شيء في الواقع يعتمد على الذهن. كما يعتقدون أنه أكد، في كتاباته المبكرة، مثل «مبادئ المعرفة البشرية»، الأساسي في عرض هذا الموضوع، أكثر ما ينبغي على فصل الأشخاص الأفراد بعضهم عن بعض وعن الله، وهي أخطاء حاول أن يتغلب عليها في أعماله المتأخرة التي يكون فيها تقريباً من وجهة النظر «العضوية» عن الواقع، تلك الوجة من النظر التي طورها هيجل في القرن التاسع عشر. ولقد كان باركلي على حق، في رأي هذه المدرسة، في الاعتقاد بأن كل ما هو موجود في الواقع موجود داخل عقل وهو الله.

وثمة أنواع كثيرة مختلفة من المذهب الواقعي المعاصر. غير أن الفلاسفة الواقعيين يتفوقون جميعاً في معارضة الفلاسفة المثاليين، في القول إنه توجد على الأقل بعض صور الواقع، أو يمكن أن توجد من الناحية النظرية، بدون أن نعرفها. فأذهاننا البشرية - أيا 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؛ وأعني بذلك إصراره على أن الأذهان تكون متقبلة في إدراكها المعطيات الحسّية. وأولئك الفلاسفة الواقعيون الذين يتفوقون مع باركلي على إن الذهن متقبل في حالة الإدراك، ربما يقولون أن الذهن «علاقة خارجية» لا تؤثر في الموضوعات التي ندركها. فالكتاب الموضوع على

منضدة، وبأخذه شخص ما ويضعه على الرف، لا يتغير في هذه العملية. وكذلك المكان علاقة خارجية بمقدار ما يتعلق الأمر بالكتاب، وموضعه في مكان أو آخر، فإن ذلك لا يغير مطلقاً خصائصه الأساسية. افرض أنك أمعنت النظر في كتاب، ثم حولت نظرك في اتجاه مختلف، ولم تعد تدركه، فإن الكتاب لن يتغير على الإطلاق بنظرتك إليه، أو أنه لن يتوقف عن أن يكون هكذا، أعني أنه يظل كتاباً. وبمعنى آخر إن ذهنك، أو وعيك هو أيضاً علاقة خارجية قد يدخل فيها الكتاب أو يخرج منها كما هو، أي دون أن يتغير. ولا بد من الثناء على باركلي لإدراكه ذلك، واعترافه بأن الموضوعات يمكن أن تدخل أذهاننا وتخرج منها لم تتغير، وأنه عندما ندرك الموضوعات، فإنها لا تتغير عن طريق واقعة مؤداها أننا ندركها.

يعتقد الواقعيون الجدد أن باركلي كان مُحققاً في مسألة أخطأ فيها ديكارت ولوك؛ فقد افترض كل من هذين الفيلسوفين بصورة خاطئة أن الفكرة والموضوع مختلفان، حتى إن المذهب الثنائي الإستمولوجي نشأ بينهما، وقد اضطرها ذلك إلى إثارة مشكلة وهي: كيف يمكن للأفكار أن تشبه بصورة صحيحة موضوعات العالم الخارجي التي لا تكون أفكاراً؟ وقد كان باركلي على صواب في اتخاذه موقفاً مضاداً، والذي يعرف الآن «بالواحدية الإستمولوجية» Epistemological Monism؛ التي ترى أننا ندرك الموضوع الواقعي بالفعل، ولا ندرك صورة منه. أما خطأ باركلي فهو تقريره أن الموضوع الواقعي المُدرك هو فكرة، أعني شيئاً ذهنياً في حين أن الموضوع الواقعي المدرك ليس- بالنسبة لهذه المدرسة من الواقعيين- ذهنياً على الإطلاق؛ لأن الذهن هو مجرد علاقة قد يدخل فيها موضوع واقعي وقد يخرج دون أن يتغير على الإطلاق. إن نظرتك إلى أي موضوع لا تتغير منه شيئاً.

وبجد الفلاسفة الواقعيون من أنواع المذهب الواقعي التي أشرنا إليها أن باركلي ارتكب ثلاث مغالطات في حججه التي تبين أن كل الموضوعات الفيزيائية أفكار؛ أعني أنها ذهنية في طبيعتها الخالصة. أول مغالطة هي مغالطة «الحمل المبدئي» Initial Predication؛ لأن باركلي صادر على المطلوب عندما وضع في الموضوع المحمولات نفسها التي يزعم أنه سوف يكتشفها فيها في ما بعد. افرض أن باركلي رأى «أناناساً» لأول مرة، إن الأناناس يكون عندئذ فكرة في ذهنه، بعبارة أخرى يكون المحمول المبدئي أو خاصية الأناناس، بالنسبة لباركلي، هي الواقعة التي تقول إنه يدركها. ويستنتج من ذلك أن الأناناس يمتلك صفة أو محمولاً وهو أن ذهناً 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 أي ذهن. افرض أن طفلاً يعلم لأول مرة حرف «أ» عندما يتهجى كلمة «إنسان» فإنه لا يستنتج من ذلك أن الحرف «أ» لا يمكن

أن يوجد على الإطلاق إلا في ارتباطه مع الحروف «ن» و«س» و«ا» و«ن». إن الحرف «Q» في اللغة الانجليزية ولغات أخرى معينة يتبعه باستمرار حرف «U»، ولا يمكن أن نستدل منطقياً على أن ذلك أمر يصدق دائماً على كل لغة. أما المغالطة الثانية فهي مغالطة الاستدلال غير المبرر Unwarranted inference من واقعة ورطة 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»، فهي موقف غير سار من نوع ما، وأيضاً ما نعنيه بكوننا في «مركز» موقف ما، ونعرف أن «الذات» هي ببساطة الكلمة اللاتينية Ego أي «أنا». وورطة التمرکز حول الذات التي أوضع فيها تتكون من واقعة مؤداها أنني أكون باستمرار في مركز الموضوعات التي أراها كلها حولي. ويستدل باركلي، من ورطة مماثلة، على أن لا شيء يمكن أن يكون موجوداً إلا عندما تكون ذات ما موجودة، وهي نتيجة لا تلتزم بالضرورة. ولا يدعي أحد من الواقعيين إنه بالانتباه إلى استدلال باركلي 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 صحيحاً، في كلا البديلين ستكون ورطة التمرکز حول الذات حقيقية، أي لا يستطيع المرء أن يعي موضوعاً 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(11). 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 نزياً لمستشفى الأمراض العقلية - يقر بأنه «أنا وحدي» بهذا المعنى(12). إن أكثر التهم لعنة التي يمكن أن توجه ضد فيلسوف ما هي الزعم بأن مذهبه - إذا فكر فيه منطقياً بعيداً عن نتائجه - يؤدي إلى الأنا وحدي. ويزعم الواقعيون، بالإضافة إلى بعض النقاد الآخرين، أن باركلي عندما يثبت أنه طالما لا يستطيع أن يدرك مطلقاً موضوعاً إلا إذا كان يدركه بالفعل، فإن ذلك ينتج عنه أنه لا شيء يوجد ما لم يدركه ذهن ما. وكان ينبغي عليه أن يذهب بعيداً ويقول لأن جورج باركلي لا يدرك على الإطلاق موضوعاً 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

باركيلي يسلّم بأنه لا يعي على الإطلاق بصورة مباشرة أشخاصاً آخرين، بل يعي فقط أفكاراً 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 باركيلي! وبمعنى آخر، سيؤدي خط الاستدلال الذي يعتقد باركيلي أنه أثبت عن طريقه أن «ما هو موجود» إما أن «يكون مدركاً» أو «ندركه» باستمرار، لو تتبعناه إلى نتائجه المنطقية، نقول سيؤدي إلى مذهب «الأنا وحديّة». وربما أمكن البرهنة على مذهب الذهن بطريقة أخرى، وإن كان باركيلي لم يفعل ذلك، ويعتقد الفلاسفة الواقعيون أنه ليست هناك طريقة يمكن بواسطتها البرهنة على مذهب الذهن، لأن المذهب ليس صحيحاً (13).

ويتفق أنصار الواقعية النقدية- في معارضة أنصار الواقعية الجديدة- مع باركيلي على أن أفكارنا لا تتحد في هوية واحدة مع الموضوعات التي تمثلها. وهم لا يخشون صعوبات المذهب الثنائي الإبيستمولوجي، التي لا يعتقدون أنه لا يمكن التغلب عليها. فالأوهام تثبت أن الإدراكات تختلف عن الموضوعات الحقيقية. فالعصا المستقيمة التي يوضع نصفها في الماء ندركها على أنها مكسورة، في حين أنها ليست كذلك في الحقيقة. ولسنا بحاجة إلى القول إن 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 إحساساتنا وإدراكاتنا بعضها ببعض، وإحساسات وإدراكات أشخاص آخرين وفحصها بصورة علمية، كيف نحكم على صحتها وكيف نحصل على معرفة ما بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجي. إن أذهاننا فعالة في الإدراك وفي العمليات المعرفية الأخرى، ونحن نكتشف طبيعة العالم الخارجي بوصفها نتيجة التفسير العقلي للتجربة المحسوسة. وقد وقع لوك -وهذا حق- في كثير من التناقضات، غير أنه رغم ذلك كان على حق بصورة أقرب من باركيلي.

لقد أربك الفلاسفة الواقعيون المعاصرون من النوعين السابقين (وهما الواقعيون الجدد، والواقعيون النقديون) التمييز الذي ينبغي أن يتم بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. إن الثبات العظيم للصفات الأولية، ونجاح الفيزياء، والكيمياء، وعلوم أخرى في استخدامها دون غيرها في 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 في تجربتنا أنها توجد في أذهاننا أو في عقولنا، وإنما تظهر على أنها مرتبطة بموضوعات فيزيائية خارجية. وعندما تختلف حالة الصفات الثانوية في العالم الخارجي من الناحية

الظاهرة عن حالة الصفات الأولية، لا يرغب معظم الفلاسفة الواقعيين في الذهاب بعيداً مثل لوك ويتصورون الصفات الثانوية بوصفها ذاتية وذهنية في طابعها بصورة خالصة، وقد طورت نظريات عديدة هذا الموضوع. ويُتصور باركلي على الأقل أنه يستحق فضل إثارة المشكلة، وبيان أنها لا يمكن أن تحل بسهولة كما افترض لوك.

ولم يقبل معظم الفلاسفة في الوقت الحاضر هجوم باركلي على الأفكار المجردة على أنه صحيح تماماً. وهناك قلة من المفكرين اليوم لا يقبلون أي شيء مثل نظرية لوك عن الجوهر المادي من حيث إنه حامل غير معروف، ومعظمهم يذهبون أبعد مما ذهب باركلي، وينكرون أن الذات أو النفس جوهر روعي. لكنهم اعتقدوا أن أفكاراً مجردة أو الكيليات لا تعدو أن تكون باستمرار مجرد كلمات أو أسماء. خذ الأعداد، مثلاً تجد أن باركلي ينكر أن يكون لها أي معنى بمعزل عن الأشياء التي نعدها. ومع ذلك، فهناك أعداد، لم يعدها أحد، ومن المحتمل أن لا توجد مجموعة من موضوعات موجودة في الكون تناظرها. فهل هذه الأعداد أقل واقعية بناء على ذلك؟ لم ير أحد على الإطلاق نقطة أو خطأ مستقيماً بصورة حرفية، لأن هذين المصطلحين نعرّفهما تعريفاً رياضياً، فهل هذا يجعلهما أقل واقعية؟ يعتقد بعض الفلاسفة الواقعيين أن الكيليات تبقى بوصفها حقائق واقعية، على الرغم من أنها لا توجد في جميع الحالات من حيث إنها خصائص لأشياء جزئية توجد في مواضع محددة في الزمان والمكان. (وقد توصل باركلي نفسه في سنواته الأخيرة إلى الإيمان بالكيليات). ووضع الكيليات في الواقع هو مشكلة أخرى من المشكلات التي أبرزتها انتقادات باركلي، والتي 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 في الذهن حالة رائعة تثير أي قارئ جاد وتدعوه إلى التفكير، وهو مع مرور الوقت عندما ينظر إلى الصعوبات العديدة التي أثارها باركلي في ذهنه، سوف يجد نفسه قد دخل في كثير من المشكلات الكبرى في 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

1- شخصيته

كتب هيوم (1711-1776) D. Hume قبل وفاته بفترة قصيرة موجزاً لحياته، ربما تضمّن أعظم تقدير دقيق لشخصية رجل ظهرت في ما 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، لكنّ لديه استعداداً قليلاً للعداوة والبغضاء، واعتدالاً كبيراً في كل انفعالاته. وحتى حبي للشهرة الأدبية، وانفعالي الذي اتحكم فيه لم يعكرا مزاجي على الإطلاق، على الرغم من خيبة آمالي المستمرة... لم يكن لدى أصدقائي أبداً أي فرصة للدفاع عن أي واقعة في شخصيتي أو سلوكي، غير أن الغيورين كانوا سعداء عندما يخترعون أي قصة وينشرونها عما يضر بسمعتي، غير أنهم لم يستطيعوا أبداً أن يعثروا على شيء مما يفكرون فيه يمكن أن يرتدي ثوب الاحتمال». ويقول مؤرخو سيرة هيوم إنه كانت لديه بدرجة مرموقة الفضائل التي كان يزعمها لنفسه، وإن خطاه الأساسي-الذي قيّد وفرة إنتاجه كفيلسوف- هو حرصه المفرط على الشهرة الأدبية.

ترك والد هيوم عقاراً صغيراً للغاية قرب «ادنبره». أدارته أرملته بعناية مما وافر للأطفال الثلاثة حاجاتهم المعيشية، ولدان وفتاة. كان هيوم- وفقاً لعادات عصره- لا أمل له إلا في القليل من طريقة الميراث، وكان يتوقع أن يُثري نفسه. تعلم هيوم في المنزل في مرحلة الطفولة، وعندما أصبح شاباً درس لمدة في جامعة «ادنبره». وفي نهاية إقامته في الجامعة وكان في سن السادسة عشرة من عمره (ولم يكن قد تخرج في الجامعة)، أتقن اللغة اللاتينية، وعرف قليلاً من اللغة اليونانية والفلسفة، وقد أعجب طوال حياته بالأدب العظيم. وقد تخلى هيوم بالفعل عن آراء أقاربه 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، عندما سنحت الفرصة لذلك، لكنه لم يكن لديه حب لأي 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 في النفقات، حتى بالنسبة للرجل الأسكتلندي، اعتقد أنه يستطيع أن يعول نفسه، وأن يركز معظم جهوده للكتابة. ولكي يحقق ذلك الهدف، ذهب إلى فرنسا، حيث واصل دراساته لمدة سنتين أو ثلاث، وبصفة خاصة- مدرسة لا فليش- التي تعلم فيها ديكارت، وأتم كتابه الفلسفي العظيم، وهو «رسالة في الطبيعة البشرية»، قبل أن يبلغ سن الخامسة والعشرين. وعندما تم نشر هذا الكتاب، قوبل بمجموعة من الانتقادات والمراجعات كانت طيبة في مجملها، لأنها وضعت في اعتبارها أنه عمل مؤلف غير معروف. ومع ذلك فليس من غير الطبيعي أن المراجعين لم يعرفوا الحقيقة، وهي أن هذا العمل كان يعد العمل الفلسفي الأكثر أهمية لذلك الجيل. وقد أصيب الشاب الطموح بخيبة أمل مريرة لأن الكتاب لم يجعله مشهوراً في الحال.

وقام هيوم في أواخر حياته بتحسين أسلوبه الأدبي، وكتب فلسفته في مقالات شعبية، وفي كتب شبه شعبية، والتي من أكثرها أهمية كتاب «بحث في الفهم البشري» و«بحث عن مبادئ الأخلاق». وتخلى في هذين الكتابين عن كثير من المسائل الأكثر صعوبة في كتابه «رسالة في 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 في الموضوع لمدة قرن. وعلى الرغم من أن المحافظين عارضوه بشدة في موضوع الدين بسبب اتجاهاته الشككية، فإن أحداً لم يستطع أن يشك في استقامته

الشخصية، وكانت قلة قليلة هي التي كرهت من الناحية الشخصية رجلاً ودوداً ويظهر باستمرار طيب القلب. لقد اكتسب هيوم أصدقاء بين الباحثين الأكثر تحرراً، وكان له تأثير مفيد في الشباب، كان من بينهم آدم سميث، (مؤسس علم الاقتصاد)، وادوارد جيبون Gibbon، (المؤرخ). ويبقى كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية» القوي النضر- على الرغم من عيوبه الأدبية- واحداً من الآثار الفلسفية الهامة في جميع العصور. ويتم الرجوع إلى أعماله المتأخرة التي لا تزال تُقرأ في الغالب، وبخاصة «بحث في الفهم البشري»، و«بحث عن مبادئ الأخلاق»، وقليل من المقالات، و«محاورات في الدين الطبيعي»، لأنها تعرض بعضاً من أفكار «الرسالة» بأسلوب أقل صعوبة(1).

2- الانطباعات والأفكار

يحذو هيوم في كتابه «رسالة...» حذو لوك، ويبدأ دراسته للفهم البشري 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 بأن تصنيفه لهذه المعطيات هو بمثابة تطوير وتحسين لتصنيف لوك.

ويمكن وضع تصنيف هيوم في قائمة على النحو التالي:

إحساس	بسيطة		
تأمل		انطباعات	
إحساس	مركبة		
تأمل			
			إدراكات
إحساس	بسيطة	أفكار	

تأمل			
إحساس	مركبة		
تأمل			

والمصطلح الأكثر عمومية عند هيوم بالنسبة لأي مضمون من مضامين الذهن أيًا كان هو «الإدراك» Perception. وهذا الإِستخدام 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. أنظر إلى لون أو اسمع صوتاً، تجد أن إدراكك عبارة عن انطباع بسيط؛ لكن استرجع هذا اللون أو الصوت في ما 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. وستنبى 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؛ أعني 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، وصُنعت بواباتها من الياقوت، على الرغم من أنه لم يكن لديه انطباع مركب عن مدينة كهذه، وبمعنى آخر، يمكننا أن نكون أفكاراً مركبة عن مدينة كهذه، وبمعنى آخر، يمكننا أن نكون أفكاراً مركبة عن طريق مجهودات الخيال أو أخطاء الذاكرة، وهي أفكار- عندما تتجمع- لا تكون نسخاً من انطباعات مركبة. بيد أنه في كل فكرة مركبة من هذا القبيل، نجد أن التفاصيل المتنوعة والتي تتألف منها هي كلها نسخ من أفكار بسيطة سبق أن أدركناها من قبل في وقت ما أو آخر. والاستثناء 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 مجهودات الخيال فكرة بسيطة عن الدرجات المتداخلة. ومع ذلك، فإن هذا الاستثناء العجيب ليس نتيجة كافية لإبطال المبدأ العام الذي يقول إن لا

أحد يستطيع أن يكوّن فكرة بسيطة لم يكن لديه من قبل الانطباعات المناظر لها، ولا أحد يستطيع أن يكوّن فكرة مركبة ما لم يكن لديه من قبل انطباعات بسيطة تناظر تفصيلاتها التي تتكون منها. ولا يستطيع الإنسان الذي كان طوال حياته أعمى أن يكوّن 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 تصبح فكرة ما في ظروف غير عادية واضحة لدرجة أنها تختلط بالانطباعات. إن التمييز الأساسي بين الانطباعات والأفكار يكمن في أن الانطباعات تظهر في الوعي أولاً، وأن الثانية (أي الأفكار) هي نسخ منها. وكل معرفة مستمدة من انطباعات؛ وطريقة تحديد صدق أي فكرة بسيطة أو مركبة هي تعقب مصدرها إلى الانطباعات أو الانطباعات التي أتت منها.

3-العلاقات

تختلف أفكار الذاكرة والخيال عن بعضها الآخر من زاويتين هما: إن أفكار الذاكرة تكون عادة أكثر حيوية، ومقيدة بنفس النظام والشكل مثل الانطباعات الأصلية، في حين أن أفكار الخيال تكون أكثر خفوتاً، وكثيراً ما تحيد عن النظام وشكل الانطباعات التي استمدت منها. إن كل الأفكار البسيطة قد تنفصل عن طريق الخيال وتتحد مرة أخرى في أشكال أخرى؛ ويتم ذلك عن طريق تداعي الأفكار Association of ideas ويتم تداعي الأفكار باستمرار وفقاً لمبدأ من هذه المبادئ الثلاثة: مبدأ التشابه Resemblance بين الأفكار المتداعية (ويُعرف هذا المبدأ في علم النفس بالتداعي عن طريق التشابه)، ومبدأ اتصال Continuity الأفكار في الزمان والمكان (أي مبدأ التداعي عن طريق الاتصال)، وعلاقة العلة والمعلول Cause and effect (فعندما أفكر في شخص ما، فربما أفكر بعد ذلك في شخص آخر يشبهه في المظهر، أو في شخص قابلته في الوقت نفسه وفي المكان نفسه معه، أو في والده الذي يدين له بوجوده). وعلاقة العلية هي العلاقة الأكثر اتساعاً من العلاقات الثلاث السابقة، وتقوم عليها المعرفة العلمية. فعندما نفكر في موضوعين، مثل النار والحرارة، على أنهما يرتبطان

في هذه العلاقة، أعني العلية، فإننا نفترض أن الأول والذي 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 في عملية تداعي 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 هي: التشابه، عندما يكون التشابه بين فكرتين، والهوية Identity، عندما تتوحد الأفكار التي نستقبلها في وقت ما مع تلك الأفكار التي نستقبلها في وقت آخر من حيث إنها خصائص لموضوع دائم. ويقدم لنا المكان والزمان، عدداً لا حدَّ 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 في الأثقال، ودرجات اللون... إلخ، وعلاقة التضاد، كما هي 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 علاقتي الهوية، والعلة والمعلول، اللتين وجد هيوم، كما سنرى، أنهما أكثر صعوبة وتشيران مشكلات.

4-رفض جميع الجواهر

يؤيد هيوم رفض باركلي لكل الأفكار المجردة بما في ذلك أفكار الجوهر المادي. 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 لونا، 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 وانفعالاتنا، ولا يستطيع أي منها أن يمثل الجوهر بأي وجه من الوجوه. ولا تختلف فكرة الجوهر عن فكرة الحال Mode بقدر ما يذهب إليه البرهان المباشر من انطباعاتنا، فكلتاها تجمعات من أفكار بسيطة توجد مرتبطة باستمرار، نعطيها أسماء لكي نستدعيها كما

نشأ. وليس هناك مبرر لرد الأفكار البسيطة التي ترتبط في ما نسميه الجوهر، 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، في رأي هيوم، كما هي الحال بالنسبة لباركلي، دليل على وجود المادة ولم يعترف هيوم بمشروعية ما اسماه باركلي «الأفكار» Notions. فالمعرفة كلها عند هيوم تتكون من «إدراكات»، أي تتكون مما أطلق عليه باركلي اسم «الصور». ونتيجة لذلك يرفض هيوم ادعاء باركلي أنه لدينا «صورة» عن جوهر روعي أو الذات؛ فشيء كهذا ليس لدينا عنه انطباع مباشر، كما يبين هيوم. لقد تخيل بعض الفلاسفة، كما يلاحظ هيوم (ربما يقصد لوك وباركلي) أننا نعي كل لحظة ما نسميه ذاتنا، بينما تبقى هي ثابتة وبسيطة طوال حياتنا. لكن من أي انطباع يمكن أن تُستمد تلك الفكرة؟ ما هو الانطباع الذي يبقى هو نفسه دون أن يتغير طوال حياتنا؟ يقول هيوم: «من جانبي، كلما توغلت داخل ما أسميه «نفسي»، فإنني أعثر باستمرار على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك، عن الحرارة، أو البرودة، عن النور أو الظلمة، عن الحب أو الكراهية، عن الألم أو اللذة. إنني لا أستطيع على الإطلاق أن أمسك بهذه النفس في أي وقت دون إدراك، ولا أستطيع على الإطلاق أن ألاحظ شيئاً سوى الإدراك». وينجم عن ذلك أن ذاتنا ليست، من حيث إننا نستطيع أن نلاحظ تجربتنا، «شيئاً سوى حزمة أو تجمع من إدراكات مختلفة، يعقب بعضها بعضاً بسرعة لا يمكن تصورها، وتكون في تدفق وحركة مستمرة، ولا تستطيع أعيننا أن تستدير في محاجرها دون تغير إدراكاتنا. ويكون تفكيرنا أكثر تغيراً من إبصارنا، وتساهم كل حواسنا الأخرى وملكاتنا الأخرى في هذا التغير؛ وليست هناك قوة واحدة من قوى النفس تظل بلا تغيير ولو للحظة واحدة. إن الذهن نوع من المسرح، تتابع في الظهور عليه إدراكات متعددة بصورة متعاقبة؛ أعني أنها تمر، وتمر مرة ثانية، وتزول بسرعة خاطفة، وتختلط في تنوع لا متناهٍ من الاتجاهات والمواقف... ويجب ألا نضلنا مقارنة المسرح. إذ إن الإدراكات المتعاقبة وحدها هي التي تؤلف الذهن؛ وليس لدينا أبعد فكرة عن المكان، الذي تُعرض فيه هذه المناظر، ولا عن المواد التي تتكوّن منها»(2).

هل يقصد هيوم- في العبارة الأخيرة التي اقتبسناها- أن يؤكد بصورة دجماطيقية أن الذهن لا يتألف إلا من إدراكات عابرة تنفسي بسرعة؟ أو أنه يسلم بأن هناك مكاناً ومواد يتكون منها الذهن، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نكوّن فكرة عما عساها أن تكون؟ إذا قبلنا البديل الأول، فإن هيوم يتفق مع أنصار المذهب الذهني في القول بأن العالم لا يتكون إلا من إدراكات فقط، لكنه، في الواقع، يتجاوزهم ويسير أبعد مما ذهبوا إليه، طالما أنه ينكر وجود أي ذات أو روح تدرك الانطباعات والأفكار. وإذا قبلنا البديل الآخر، فإن

هيوم يتفق كثيراً مع كانط، الذي اعتقد أن هناك نوعاً من «الأنا» توجد وراء حالاتنا الذهنية، على الرغم من أنها ليست في متناول فهمنا، ولا نستطيع أن نتصورها على أنها جوهر. وبناء على البديلين، فإن هيوم كان متسقاً في نزعته التجريبية الشاكة سواء في القول بأن المعرفة البشرية، معرفة الذات أو معرفة العالم الخارجي، على افتراض أن كليهما موجودة، لا يمكن أن تتجاوز الإدراكات، أم في إنكار وجود كل الجواهر، الروحية والمادية معاً.

5-العلية

اعتقد لوك، كما رأينا من قبل، أننا نستطيع أن نبرهن على وجود ذاتنا ووجود الله وحقائق الرياضيات والأخلاق، بيقين مطلق عن طريق منهجي الحدس والبرهان. أما عند هيوم، فيمكن البرهنة على مبادئ الرياضيات فقط بتلك الطريقة. فالوضوح والتميز في الرياضيات هما معيار الصدق، لأن عكس أي قضية صادقة سيكون تناقضاً منطقياً، مختلطاً وغير معقول، كما لو أن شخصاً يقول إن الجذر التكعيبي للعدد 64 يساوي نصف 10.

أما في ما يتعلق بأمور الواقع كالوقائع الجزئية في موضوعات مثل: التاريخ، والتسلسل الزمني للأحداث، والجغرافيا، والفلك، والحقائق العامة في علم السياسة، والأخلاق والفيزياء، والكيمياء، فإن عكس أي قضية لا يتضمن تناقضاً منطقياً. فليس هناك تناقض منطقي في القول إن سقوط حصاة صغيرة يمكن أن يطفئ نور الشمس، أو أن رغبة شخص ما يمكن أن تضبط حركة الكواكب في مداراتها⁽⁴⁾. إننا لا نستطيع ان نصل إلى معرفة المبادئ في مجال كل مسائل الواقع إلا عن طريق ملاحظة العلل والمعلولات⁽³⁾.

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

وهناك جانبان مختلفان لمعالجة هيوم للعلية لا بد من التمييز بينهما، ومن الملائم بالنسبة لنا أن نسميهما على التوالي: المنظور المنطقي والمنظر

السيكولوجي للمشكلة.

ويمكن أن نعبر عن المنظور المنطقي عند هيوم بتعريفه المحير للعلّة بأنها «موضوع يسبق موضوعاً آخر ومجاور له، وحيث توضع كل الموضوعات التي تشبه الموضوع الأول في علاقتي الأسبقية والجوار لتلك الموضوعات التي تشبه الموضوع الثاني»(4). وإذا شرحنا عبارة هيوم بحرية قلنا إن ما يقصده يمكن أن يكون على النحو التالي: افرض أنه في جميع 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 ج تتبع د بنسبة 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 لا 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 مبدأي العلة، واطراد الطبيعة، واستخدامهما بطريقة متنوعة كما سنرى، مثل تفسيره السيكولوجي 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 السيكولوجي للعلّة 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، والتتابع، والارتباط الضروري. أما بالنسبة للتجاور والتتابع فإنهما علاقتان توجدان بصورة مباشرة بين انطباعاتنا، ولا شك في أصالتهما كمعطيات في تجربتنا. ومع ذلك، فهما بذاتهما لا تكفيان لأن تؤديا 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: إن الارتباط الضروري ليس علاقة ندركها على نحو مباشر بين انطباعاتنا الحسية. وإنما هي شيء تصيفه 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 الحدثين سوى عادة Habit لأذهاننا، وليس خاصية أو علاقة في انطباعاتنا ذاتها. فالعادة هي السبب الوحيد الذي يجعلنا نفكر في أن قوة أو فاعلية غير مرتبة تنتقل من موضوع إلى آخر، كما هي الحال عندما نتخيل أن طاقة تنتقل من كرة من كرات البلياردو إلى كرة أخرى وتحركها. فنحن لا نلاحظ بالفعل شيئاً من هذا القبيل.

6-سيكولوجيا الاعتقاد وعلاقة الهوية

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

وبالتالي فإن أي انطباع لديه القدرة على أن ينقل الحيوية إلى الفكرة التي ترتبط به ارتباطاً وثيقاً. وتصبح الفكرة- عندئذ- أكثر حيوية، وقد يُعتقد أنها صادقة. فعندما نعود إلى المنزل من رحلة، فإن الموضوعات التي نراها الآن من حيث إنها انطباعات حالية تجعل أفكارنا الموجودة في الذاكرة والخيال عن الناس والأشياء في المنزل أكثر حيوية. وصورة الصديق تجعل الخصائص التي نتذكرها عنه أكثر حيوية. ورفات القديسين التي نراها رأي العين تجعل الفكرة التي قيلت 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 في خيال شخص ما والتي قيلت له عن المضاربة في 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 التي رأيتها في الحجرة الأسبوع الماضي، فإن ما حدث -بالنسبة لهيوم- ما حدث في 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، والمقاعد...إلخ- تشبه تماماً تلك الأفكار الموجودة في ذاكرتك من الأسبوع الماضي، ما عدا أنها أكثر حيوية. إن حيوية انطباعاتك الحالية تضيف على الأفكار التي تشبهها حيوية أكبر وتضعها الذاكرة في المكان نفسه. 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، إن ما نطلق عليه موضوعات العالم الخارجي هو في الحقيقة أفكار تستمر وتدوم في عقل الله عندما لا ندركها، يصبح تفسير هيوم هو أننا «نخلق هوية» بين انطباعات حاضرة وأفكار تتذكرها، ونعتقد بالتالي أنها موضوعات ذات وجود متصل مستقل عنا. ولا ينكر هيوم، في ما يبدو، أن «عللاً مجهولة» لانطباعاتنا قد تظل موجودة خارج أذهاننا، لكن ليست لدينا طريقة لاكتشاف ما هي هذه العلل. فنحن لا نعرف أبداً أي 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 ذواتنا، على الرغم من أننا، من حيث الاستبطان المباشر، لا نجد على الإطلاق أي شيء في أذهاننا سوى إدراكات تتغير باستمرار.

ويعتقد هيوم، عن طريق هذا التحليل الصارم لما نخبره بالفعل في إدراكاتنا، أنه نجح 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(5). 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 اللاديريين مثل سبنسر وهكسلي. ويطلق هيوم على وجهة نظره اسم النزعة الشككية Skepticism.

7-بأي معنى كان هيوم فيلسوفاً شاكاً؟

كانت لدى هيوم روح الدعابة، ولذلك كان يسخر أحياناً من نزعته الشكية. ويعترف هيوم في عبارة صريحة بصورة ملحوظة أنه لا يؤمن بنزعته الشكية إلا عندما ينكب على تأملاته الفلسفية. يقول هيوم: «إنني أتناول العشاء، وألعب النرد، وأمزح مع أصدقائي، وبعد ثلاث ساعات أو أربع من المتعة والتسلية أعود إلى تلك التأملات التي تبدو باردة، ومرهقة، وسخيفة لدرجة أن نفسي لا تطاوعني في البحث فيها أكثر من ذلك»(6).

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

وطريقة هيوم الخاصة في الإفلات من النزعة الشكية التي يمكن أن تكون معطلة تماماً، هي العودة إلى الغريزة الطبيعية التي تحضينا، لحسن الحظ، على الإيمان بحقيقة العالم الخارجي ومشروعية التحليل العلي. وعلى الرغم من أنه لا يمكن تبرير هذا الاعتقاد، الذي تحت عليه الغريزة، عن طريق التجربة الحسية ولا عن طريق الذهن، فإننا نستطيع تبريره عن طريق فائدته في السلوك العملي للحياة وفائدته أيضاً في الأبحاث العلمية(7). وقد يُطلق على هيوم، في الفقرات التي يتحدث فيها بتلك الطريقة، اسم الفيلسوف الواقعي الذي يجد مصدر الاعتقاد في المذهب الواقعي في الغريزة، وفي تبريرها للنتائج البرجماتية التي تنتج من قبولها. وقد أخذ معظم الفلاسفة الواقعيين الأكثر شكاً في القرن العشرين موقفاً مشابهاً إلى حد ما، كما هو ممثل بصورة أكثر وضوحاً في النزعة الشكية والإيمان الحيواني عند البروفسور ج.س. سانتايانا، التي بناء عليها يركز يقيننا في المعرفة العملية على «الإيمان الحيواني»؛ أعني أنه يقترب كثيراً مما يسميه هيوم «الغريزة».

ونزعة هيوم الشكية هي أبعد ما تكون عن الشك التام، فهو يعترف باليقين

المطلق للمعرفة الرياضية، التي نحصل عليها عن طريق منهجي الحدس والبرهان. وكما يعتقد في إمكان الوثوق العملي بالبحوث العلمية في مسائل الواقع، والتي تعتمد على التحليل العلي وتتضمن اطراد الطبيعة- على الرغم من أنه يسلم بأن يقيننا هنا يركز على الغريزة والعادة. وباختصار يقبل هيوم العلوم الطبيعية. ويعتقد أيضاً بأن السلوك البشري 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 لمناهج العلم التجريبي في تفسير التفكير البشري والسلوك البشري. 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 العلي هي الأساس في هجومه على الإيمان بالمعجزات وفي العناية الإلهية الخاصة، وحرية الإرادة بمعنى الاحتمية. فهو يُعرّف المعجزة بأنها «انتهاك لقوانين الطبيعة»، وبينما يستحيل وفقاً لفلسفته أن نقول بصورة دجماطيقية إنه لا يمكن أن يقع حدث مخالفاً لتلك القوانين، فهو يذهب إلى أن التجربة تبين أننا نستطيع أن نعتد باستمرار بقدر كبير على اطراد الأحداث الطبيعية أكثر من أن نعتد 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 مسؤولون 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 والمسؤولية 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 بذكرات الماضي، وتقارنها بانطباعات الحاضر، وتخلق هوية بين ذكريات الماضي والانطباعات الحاضرة. ولا بد أن تكون هناك أيضاً ذات مستمرة وباقية حتى

تشكّل ذلك النوع من العادات الموجود في تداعي الأفكار الذي أمد هيوم بالتفسير السيكولوجي لإيماننا «بالارتباط الضروري» الذي تحتوي عليه العلية. إن نزعة هيوم الشكّية تبلغ بالنسبة للذات مبلغ الإنكار حتى إنه لا يكون لدينا دليل على أن الإدراكات المتتالية، التي نلاحظها، محايدة لأي نوع من الجوهر الروحي أو الحامل. ومن المستحيل أن نفهم استخدام هيوم للذات دون افتراض أنه كان يعتقد أن هناك نوعاً من الوحدة، والتنظيم، والاتصال في إدراكاتنا. لقد أثار هيوم مشكلة كان كانط أول من قدّر أهميتها، وهي: كيف يمكن لتتابع من الإدراكات أن يؤلف شخصية تعرف ذاتها، أو تخلق هويتها الخاصة على الأقل، وتسلك كفاعل إيجابي في اكتساب معرفة بما ينظم، على الأقل، بالنسبة لتجربته الخاصة، العالم الخارجي تنظيماً عليّاً؟

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

يستحيل أن نقول ما الذي اعتقده هيوم، بحق، عن الخلود الشخصي. إذ يبدأ مقاله في الموضوع بهذه العبارة: «يبدو أنه من الصعب أن نبرهن على خلود النفس عن طريق النور 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 اللامتناهي 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 انتهى بها المقال واللذان 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 المنزل نفسه، «في كرب عميق، ودموعه تتدفق بغزارة». وقال بويل، بعد أن واساه: «صديقي، إن سبب هذا الحزن غير المعتاد هو نبذك لمبادئ الدين وطرحها جانبا؛ لأنك لو لم تفعل ذلك، لواساك الإيمان الراسخ الذي يقول إن 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 تاملاتي لكي أنظر في العالم الميتافيزيقي الذي يحتاج إلى سعة في المعرفة والاطلاع، فإنني، في أمور أخرى، لا أفكر بصورة تختلف عن سائر العالم كما تتخيل»(8). 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 والافتناع الداخلي. والفيلسوف الذي لا يقبل مبادئ العلم إلا على أساس غريزة لا يمكن تفسيرها قد يتمسك بمعتقدات دينية على نحو مماثل، على الرغم من أنه يصعب النظر إليها على أنها تتركز على أي أساس متين.

ومن ثم، فإن هيوم فيلسوف شاك أساساً بمعنى أنه يعتقد بأن من المستحيل بالنسبة للفهم البشري أن يكتشف 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 في ما بعد...

8-الأخلاق والفلسفة الاجتماعية

لم يعتقد هيوم أن هناك أي مبادئ أبدية وثابتة بصورة مطلقة للأخلاق يمكن معرفتها عن طريق الحدس والبرهان. فالأخلاق تختلف عن الرياضيات من هذه الزاوية. ومع ذلك فإن هيوم يعتقد في 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. وتأتي العواطف والانفعالات في الأهمية بعد اللذات والآلام، وتلي ظهور الأفكار. (لا تختلف الانفعالات Passions عن العواطف Emotions عند هيوم إلا في كونها أكثر شدة، وهو يستخدم مصطلح «الانفعالات» ليعني ما يتحدث عنه علماء النفس اليوم وهو العواطف) (*). وتنشأ العواطف المباشرة بصورة مباشرة من انطباعات اللذة أو الألم، مثل: الرغبة، والنفور، والحزن، والسرور، والأمل، والخوف، واليأس. أما العواطف غير المباشرة فهي أكثر تعقيداً، وتتضمن ارتباطات كيفيات «صفات» أخرى متنوعة، مثل الاعتداد بالذات Pride، والضعفة Humility، والطموح، والزهو، والحب، والكراهية، والحقد، والشفقة، والضعف، والكرم. وتحليل هيوم للعواطف كثيراً ما يكون دقيقاً، فقد قدّم إسهامات دائمة لما نسميه اليوم سيكولوجيا العواطف (الانفعالات).

والإرادة البشرية هي باستمرار محصلة الانفعالات والعواطف. ولا يمكن لشيء أن يعارض أو يعوق دافع الانفعال أو العاطفة سوى دافع مضاد. «والذهن لا يكون، ولا ينبغي له أن يكون سوى عبداً للعواطف، ولا يمكن أن يزعم على الإطلاق أي عمل سوى أن يخدمها ويطيعها» (9). وهناك معنيان فقط يمكن أن يكون بهما أي 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 الخاطئ على الأسباب والنتائج. إن وظيفة الذهن في ميدان السلوك هي أن يكون مرشداً ضد تلك الأخطاء. واختيار الغايات 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 في ما 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 لذي 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 افرض أنه يرى شخصاً آخر يخبر لذة أشد أو ألماً، أعني، 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 فعلي من اللذة أو الألم يشعر به هو نفسه، وتصبح لذة الشخص الآخر أو ألمه لذته هو أو ألمه هو، وتمد سلوكه الخاص بدوافع. ويسمى هيوم تلك العملية بالتعاطف Sympathy، الذي 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- أي تجربة مباشرة عن نتائجها السارة Pleasant. ويفسر هيوم أحياناً الاستحسان المحايد لأفعال مفيدة عن طريق وجود حاسة خلقية Moral sense، يطورها تداعي 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 «الإيرل الثالث أوف شافتسبري» و«فرانسيس هاتشيسون» من أكثر ممثليه شهرة (10). ولقد مهد استخدام هيوم للتعاطف الطريق لأدم سميث. ومعالجته للمنفعة تجعله مباشراً بينتام والنفعيين الآخرين في القرن التاسع عشر. وتتطور أفكار هيوم عن الحاسة الخلقية، والتعاطف، والمنفعة، فإنه قام بإسهامات بالنسبة لثلاث مدارس مختلفة من مدارس الأخلاق الحديثة (11). 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 أي 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 الخلقي لحفظ العهود والعقود، قد تطورت جميعها من غرائز وحاجات بشرية، وأن التأمل الفطن ساعد على نموها. ولدى هيوم معنى للتطور التاريخي للمؤسسات الاجتماعية يندر أن يوجد عند مفكري 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، ومعه فضيلتا

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 الخلقي على الولاء السياسي وعلى المنفعة والرخاء العام، ولا يركز 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 (الذي عن طريقه يعرف الشخص أن له الحق في ثمار حديقته، ونسل ماشيته وعمل عبده)، والتتابع Succession (الذي بواسطته تنتقل الملكية عند الوفاة إلى الأطفال وآخرين وفقاً لدرجة القرابة، التي يحاول هيوم أن يفسرها تفسيراً سيكولوجياً عن طريق تداعي الأفكار). ويتم انتقال الملكية عن طريق الرضا، وتطور التجارة، عندما يرى الناس المزايا التي تنشأ منهما.

وكتب هيوم رسالة في «التاريخ الطبيعي للدين»، يظهر فيها استبصاراً ملحوظاً في الوقائع التي أكدها البحث العلمي 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 والإبستمولوجيا، إلى نتائجه المنطقية. وكانت هذه النتائج، كما نرى ذات نزعة شككية 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 طوّرا المذهب الوضعي، من ناحية أخرى، أن نزعة هيوم التجريبية أكثر إرضاء وإقناعاً. وثانياً يكمن كثير من مجد هيوم الدائم في واقعة مؤداها أنه يبين أنه يمكن استخدام المنهج التجريبي في ميدان الأخلاق والعلوم الاجتماعية، لقد أرسى هيوم الأسس لكثير من العمل البناء الذي تحقّق في هذه المجالات منذ عصره (12).

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 1, 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

(*) يمكن أن نقول ليست هناك استحالة منطقية، نعم، لكن هناك استحالة تجريبية- بمعنى أن ذلك يتناقض مع قوانين الطبيعة- فليست كل الاستحالات منطقية (المراجع).
(*) شخصيتان في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» (المترجم).
(*) يستخدم هيوم لفظ «العواطف» بمعنى كان سائداً في أيامه، وهو يختلف عن المعنى المعروف للكلمة بين علماء النفس في يومنا هذا. إذ يُستعمل اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والانفعالات، بالإضافة إلى ما يُسمى اليوم العواطف (راجع: د. زكي نجيب: ديفيد هيوم، دار

المعارف، القاهرة، 1958. ص 129 (المترجم).

الفصل الحادي عشر

فلاسفة آخرون في عصر التنوير

إلى جانب التطور الذي حَقَّقه باركلي وهيوم، أحدثت فلسفة لوك حركات فكرية أخرى كثيرة إبان عصر التنوير. وسوف نهتم في هذا الفصل ببعض الفلاسفة الأكثر أهمية الذين كان لهم تأثيرهم في تلك الحركات.

1-فلاسفة الأخلاق البريطانيون

لم يَقم 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 الديني بلا تحفظ إلى الشكاك والملحدِين. وقد طبق أتباع لوك المناهج التجريبية على الأخلاق، وكشفوا عن أسس الأخلاق في الطبيعة البشرية، والذهن، والتجربة، باستقلال عن الاعتبارات اللاهوتية. ولقد كان ذلك إنجازاً عظيماً للغاية. ونتيجة لذلك، عندما تَخلى الأفراد في القرنين الماضيين عن المعتقدات الدينية بصورة كبيرة أو بصورة كيلية، فإنهم أبقوا باستمرار على الاعتراف بالِإِزامات أخلاقية، ولم يؤدِّ ضعف المعتقدات الدينية

إلى تدمير كامل وتحطيم للاستقامة الشخصية والمسؤولية الاجتماعية اللتين لا مندوحة عنهما إذا استمرت الأخلاق في افتراض أنها تدين بسلطانها إلى الوصايا الإلهية فقط. وقد جعلت الآراء الجديدة عن أسس الأخلاق من الممكن ومن المرغوب فيه مد التسامح الديني التام إلى الجميع حتى الملحدين والشكاك الدينيين.

وكان الإيرل الثالث أوف شافتسبري (1671-1713)، الذي أشرف لوك- بوصفه طبيباً- على ولادته، كما كان مؤدباً له، أول فلاسفة الأخلاق البريطانيين العظام في القرن الثامن عشر. فقد نقل روح النزعة التجريبية عند لوك إلى الأخلاق، وأثرى تفكيره بتصورات يونانية قديمة. يرى شافتسبري أن الإنسان يمتلك عواصف «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، ومشتقاتهما، التي تعادي مصالحه الخاصة كما تعادي مصالح الآخرين. ويجب على الإنسان أن يتغلب على هذه العواطف غير الطبيعية وسيجد بالتالي أن مصالحه الذاتية الأنانية ودوافع الأريحية تتفقان 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، وتستهن بالسلوك غير الأخلاقي. ولكي يبرهن شافتسبري 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 «شافتسبري» طريقة لتقديم دعاوى الحياة الأخلاقية دون أن يجعلها معتمدة على الدين، على الرغم من أنه لا يهاجم الدين بأية طريقة(1).

وينظر فرانسيس هاتشيسون (1694-1747)-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. والحاسات الخلقية هي المقر الأساسي لأحكامنا الخاصة بالصواب والخطأ. ويشبه هاتشيسون في كتابه الأول «بحث في الفضيلة والاستحقاق» شافتسبري 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(2).

ويقوم جوزيف بطلر (1692-1752)، الذي كان أسقفاً في الكنيسة الإنجليزية،

الأخلاق بالتجائه أكثر إلى العقل. فهو يسلم، بالطبع، في فقرة تتوقف الانتباه، بأننا «عندما نجلس في ساعة هادئة «بدون استتارة»، لا نستطيع أن نبرر لأنفسنا حتى الفضيلة والاستقامة دون أن نقنع 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 «هنري سدجويك»، و«ج. مور» و«تشارلز برود» (3) C.D.Broad.

ويتمثل أثر هيوم في فلاسفة الأخلاق الثلاثة الذين ذكرناهم توأً في جانب كبير منه في عثوره على مصادر الإلزام الخلقي في التعاطف، والمنفعة، بالإضافة إلى الحاسة الخلقية عند شافيسبري وهاتشيسون. (أنظر الفصل العاشر، القسم الثامن).

وقد ركز آدم سميث (1723-1790)، الصديق الحميم لهيوم والأستاذ في جامعة جلاسجو لبضع سنوات، انتباهه على التعاطف، وطوّر مضامينه إلى حد أبعد في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» الذي نُشر عام 1759. 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 مصدراً إلهياً لكي يبرر صحته. وقد ساهمت فكرة التعاطف في صورة 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 (4). وقد جعل شوبنهاور-كما سنرى في فصل قادم- التعاطف ملائماً لفلسفته الأخلاقية التشاؤمية. وقد أرسى آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم»

الذي نُشر عام 1776، أسس علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. وقد سبق «ريتشارد برايس» (R. Price (1723-1791)، 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 الإسكتلنديون، أنصار مدرسة «الحس المشترك»، الذين سنذكر آراءهم عن نظرية المعرفة في ما 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.

2-مذهب التأليه 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 المؤلّهة الطبيعيون الإنجليز أبعد من ذلك، فرفضوا المسيحية المعتدلة، التي قدموا بدلاً لها هو الدين الطبيعي natural religion، الذي يركز، وحده، كما يعتقدون، على العقل والتجربة.

وقد لخص لورد هيربرت أوف تشيربري Lord Herbert of Cherbury (1583-1648) مبكراً في عام 1624، المبادئ الأساسية لما عُرف في عصر التنوير باسم «مذهب المؤلّهة الطبيعيين»: وهذه المبادئ هي: وجود الله، الذي يجب أن يُعبد، والذي يتوقع أن يتوب الناس عن خطاياهم، وأن يعيشوا تقاة 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 يصر في هذا الكتاب على أن المسيحية لكي تكون مقبولة، لا بد أن تكون معقولة، لأن «العقل يجب أن يكون مرشداً 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 إنه لا يناقض العقل، «يفوق العقل»، ولا يمكن أن يؤسس عن طريق العقل وحده. وقد نشر «جون تولاند» (1670-1722) J. Toland، الذي تظاهر بأنه تلميذ لوك من أجل مضايقته، كتابه «مسيحية بلا أسرار» عام 1697. وجاء كتاب «أنطوني كولينز» A. Collins «مقال عن التفكير الحر» عام 1713، وجاء كتاب «متى تندال» M. Tindal «المسيحية قديمة قدم الخليفة» عام 1730، وجاءت كتب «توماس شب» T. Chubb وكتيباته الدينية من حين لآخر بين عامي 1715 و1748. وبدون تمييز بين التفاصيل التي يختلف فيها هؤلاء الكتاب في ما بينهم، يكفي أن نشير إلى أنهم يتحدثون في رفض اعتراف لوك بأننا يمكن أن نعرف أي شيء «يفوق العقل»؛ فكل ما يمكن الإبقاء عليه من المسيحية محصور في ما يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل والتجربة ويفهمه المذهب التجريبي البريطاني. وتتكوّن هذه البقية من مبادئ «الدين الطبيعي» التي ذكرناها من قبل. وهذه المبادئ «قديمة قدم الخليفة»؛ ولذلك لا يمكن أن يقبلها سوى «مفكرين أحرار»، أعني، 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 يحتوي على عناصر، مستمدة بصورة غير مباشرة من لينتس ومصادر أخرى، ليست من مذهب التأليه الطبيعي(5). لقد قصد باركلي أن تكون فلسفته دحضاً لمذهب التأليه الطبيعي، وآراء أخرى لم تستحسنها المسيحية المعتدلة. وإلى جانب هؤلاء المعتدلين الذين لم يدخلوا تعديلات على مذهب الذهن لدى باركلي، بعد كتاب بطلر «المماثلة بين الدين الطبيعي والمنزل مع نظام الطبيعة ومجراها» باستمرار دحضاً كافياً لمذهب التأليه الطبيعي؛ فهذا الكتاب يتظاهر بأنه بحث فلسفي بصورة صارمة، ويبين عن طريق حجج عقلية وتجريبية أن مبادئ الديانة المعتدلة محتملة على الأقل بصورة قوية حتى إنه ينبغي قبولها قبولاً عاماً؛ فالكتاب بقي طويلاً نصاً محبذاً ومستحسناً، وأعد «جلاد ستون W.E. Glad Stone طبعة جديدة مؤخراً في عام 1895».

ويقال إن هيوم هو الذي قدّم بوجه عام الدحض الأكثر فاعلية لمذهب التأليه الطبيعي. فهو يبين في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» أن الأديان البدائية، في واقع الأمر، فظة وتؤمن بألهة متعددة، وليس «الدين الطبيعي» لمذهب التأليه الطبيعي كذلك على الإطلاق. ويوضح هيوم في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» أن 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 مؤلّهة طبيعيين. لقد استحسن الأرثوذكس باركلي، وبطلر، أو المدرسة الإسكتلندية (التي سوف نناقشها في ما بعد). والخدمة الوحيدة الباقية والمستمرة لمذهب التألّيه الطبيعي من حيث هو كذلك هي فرض بحث فلسفي جاد على مشكلات الدين، أدت بأناس أعظم من المؤلّهة الطبيعيين أنفسهم إلى دراسة الدين دراسة علمية(6).

3-السيكولوجيا المادية: هارتلي، بريستلي

لاحظ لوك في ملاحظة عابرة في كتابه «مقال في الفهم البشري» أن من الممكن أن تكون للمادة كلها القدرة على التفكير(7). وهذا الافتراض العرضي أعطى قوة لحركة لم يكن لدى لوك نية لتشجيعها. لقد طوّر «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، وهيغل، وفلاسفة آخرين كثيرين تتفق آراؤهم قليلاً مع آرائه).

ويحتل «ديفيد هارتلي» (1705-1757) D. Hartely وهو طبيب ودارس للكيمياء- مكانة هامة في تاريخ سيكولوجيا التداعي. فهو يعتقد أن تكوين المركب من أفكار بسيطة لا بد أن يماثل تكوين الهيدروجين والأوكسجين في الماء، وتكوين المركبات في الأدوية. 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 فسيولوجي 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 يعتنقه بإخلاص.

وقد طور «جوزيف بريستلي» (1733-1804) J. Priestely فكر هارتلي في كتابه «نظرية هارتلي عن الذهن البشري»، وأعطاه اتجاهًا ماديًا 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، وأجزاءها منفصلة، لكنها لا تتحطم عند الموت، فإنها يمكن أن تُجمع وتوضع معاً عن طريق قوة إلهية(8).

4-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 1688. وجعل فلاسفة الأخلاق، بحق، الأخلاق مستقلة عن اللاهوت، وحاول السيكولوجيون ربط تداعي الأفكار بعمليات ذهنية. ولم يهاجم أحد منهم الدين. فلم يرغب المؤلّهة الطبيعيون في التخلي عن الدين برمته، ولكنهم كانوا يريدون أن يجعلوه أكثر عقلانية، ويخلصوه مما اعتقدوا أنه خرافات؛ ومع ذلك لم يُنظر 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 ذاك، فإنه يتحتم عليهم ألا يزعجوا إيمان الإنسان العادي البسيط، الذي 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 الرأي العام البريطاني في النصف الأول من القرن الثامن عشر، «الحماسة» الدينية المفرطة، وفضل قبولاً هادئاً، وغير انفعالي للدين. فقد ندد لوك بالحماسة، التي أدت في 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 في كل أنواع المغالاة، إن لم يكن في السلوك اللاأخلاقي المنحط. ويبدو أن الطريقة الوحيدة لجعل السلام والتسامح الديني مكفولين أن لا يستثار أي من الفريقين بإفراط زائد في مسائل الدين.

وكان لتلك السياسة أثر طيب في ضمان الإرادة العامة الخيرة كما حققت الطمأنينة في الدين، وتخليص الأمة من شرور التعصب وعدم التسامح. كما كان لها أثرها السيء الذي يتمثل في إدخال اللامبالاة الأخلاقية والدينية بصورة كبيرة، واهتم كثير من رؤساء الكنيسة بحياة مريحة لأنفسهم أكثر من رفاهية رعاياهم. لقد أهمل الفقراء، وأصبحت حالتهم الاقتصادية يرثى لها، وعكفوا تقريباً على الإدمان والرذيلة من كل نوع.

وقبيل منتصف القرن، بدأت مجموعة من سباب طلبة جامعة أكسفورد وخريجها، قادهم «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 رذائلهم، وعاشوا حياة تقية. وفي حين أنه لم يتم القيام بأي شيء من أجل تخفيف قسوة النظام الإقتصادي، فقد أصبح الفقراء نتيجة للهداية الدينية، راجحي العقل ودؤوبين 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 والعواطف بوجه عام في «الأخلاق» عند هيوم وأدم سميث مثال للموقف الذي تغير.

5-عصر التنوير في فرنسا

قادت فرنسا-إبان فترة الحكم الطويلة للملك لويس الرابع عشر، التي انتهت عام 1715- العالم تقريباً في كل جوانب الحضارة ما عدا الفلسفة المتخصصة، التي لم يهتم بها الفرنسيون كثيراً. وقلة منهم هي التي شعرت بأن لديها شيئاً يمكن أن تتعلمه من الفكر الإنجليزي. ولقد تغير موقف المثقفين الفرنسيين في ذلك الجانب تماماً بعد أن نشر «فرانسوا ماري أرويه» (1694-1778)، المعروف باستمرار باسم فولتير Voltaire، «الرسائل الفلسفية عن الإنجليز» نتيجة لإقامته في إنجلترا من عام 1726 حتى عام 1729، حيث لجأ إلى إنجلترا لكي يتجنب السجن بلا محاكمة لأنه أساء إلى مجموعة من الأرسقراطيين 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 أذكىء ومرهفين. وكان فولتير صديقاً لفردريك بروسيا العظيم، الذي زاره؛ وراسل الملكة كاترين 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 إنه 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، وبالحة المنطقية أيضاً.

ولما كان فولتير واحداً من أكبر كُتاب الأدب والدعاة شهرة من الذين عرفهم العالم، فقد قرئت أعماله كلها بصورة واسعة، وذلك لأن القانون منع نشر الكثير منها. لقد شكّل 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 في عصره.

كان فولتير مؤلهاً طبيعياً Deist في الدين؛ إذ إنه يرى أن هناك نظاماً كافياً في الطبيعة يؤدي بنا-مثلما رأى نيوتن- إلى الإيمان بالله. وبعد فترة آمن فولتير بأن المادة وجدت منذ الأزل مثل الله؛ إذ إن قوة الله محدودة: وذلك يفسر الشرور الطبيعية مثل بركان «لشبونة» Lisbon، وأدى به ذلك إلى أن

يسخر من ادعاء لينتس بأن عالمنا من أفضل العوالم الممكنة، على الرغم من أن رأيه الخاص، الذي يذهب إلى أن العالم يكون سيئاً بدرجة قليلة عندما لا تؤمن بالله، لا يختلف تماماً عن رأي لينتس. 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 لدين العوام.

وكان فولتير، في مجال السياسة، يتمنى لفرنسا الحريات التي كان الإنجليز من الطبقات المتوسطة يتمتعون بها. ولم يعتقد، في ما 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، وكوندريسيه Condorcet، وميرابو Mirabeau، ولافايت La Fayette أن يحدثوا ظروفاً سياسية تشبه ما حبّذه فولتير، ويمكننا أن نتخيل أنه استحسن بوجه عام الجمهورية الثالثة. وكانت وحشية «روبسبير» وشركائه، واستبداد نابليون، ورجعية شارل العاشر مراحل عارضة في التاريخ الفرنسي نُسيت فيها روح فولتير مؤقتاً. وكان لفولتير، من ناحية أخرى، اهتمام ضئيل بالفلاحين؛ ولذلك تدين معرفة حقوق الإنسان العادي لفولتير بصورة أقل مما تدين لروسو(9).

لقد كان طابع التنوير في فرنسا أكثر تطرفاً وكان هداماً أكثر مما كان في إنجلترا بسبب عدم مرونة نظام الحكم القديم. فلقد كان معظم الحكام في الكنيسة والدولة ضيق 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 بؤساً مما كان موجوداً 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 مسؤوليات الإدارة، فإنهم يكتسبون خبرة عملية ويصبحون أقل اهتماماً بأمور وهمية خيالية، وأكثر اهتماماً بما هو بناء ومفيد. ولما كانت الأمور على هذا النحو، فقد شعروا بمرارة، ونجحوا تحت قيادة فولتير في أن يجعلوا ادعاءات الكنيسة والدولة مدعاة للسخرية والاستهزاء، والازدراء العام. وفقدت الحكومة ثقة الأمة تماماً، وعندما لم يصبح هناك أمل في تحسن الظروف الاقتصادية، أصبحت ثورة 1789 أمراً محتملاً. والحق أن أحداً من الفلاسفة لم يكن يقصد بذر 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 «ذس ديدرو» (1713-1784) D. Diderot ما استطاع من جهد في حياته من أجل إعداد دائرة معارف، واشترك معه كثير من أفضل العقول. وكان الهدف، بتأثير بيكون، تعضيد تقدّم 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 تحتو 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 بقدررة 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 المتحضر(10).

وكان بعض الفلاسفة أكثر تطرفاً في الدعوة إلى الإصلاح والتغير. فلم يفكر الأب «اتين بونو كوندياك» (1715-1780) E.B. Condillac، 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 إحساسين في الوقت نفسه، 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 تحولات لإحساسات في مجرى تجربة أبعد. وينشأ الامتداد والمعرفة المفترضة بالعالم الخارجي التي ترتكز عليه من إحساس اللمس- وتبني نظرية باركلي في الإبصار. ويؤمن كوندياك في ما يبدو، بوجود النفس بمعزل عن الجسم، غير أننا لا نعرف شيئاً عن جوهرها، ونعرف فقط إحساساتها.

وقد طور «هلفتيوس» (1715-1771) Helvétius- وهو خبير مالي ناجح، ومحب 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 يملكون نفس الظروف. ويرى هلفتيوس أن أذهان الناس صفحات فارغة في الأصل؛ وتتطور كل رغباتهم من تجاربهم الخاصة باللذة والألم. وهلفتيوس هو فيلسوف لذي 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 التأليه الطبيعي والأخلاق الطبيعية. لم تختمر السيكولوجيا عنده، بصورة واضحة، التي تذهب إلى أن الشخصية البشرية تتطور من مشاعر اللذة والام الأولية، ولم يضع خطة بناءة تعلم عن طريقها المؤسسات السياسية الجديدة والدينية الناس بصورة مناسبة. لقد كان، شأنه شأن قادة عصر التنوير الفرنسيين الآخرين، ساخطاً على شرور النظام الموجود، كما ساعد في إبراز مساوئه، دون أن ينجح في رسم بديل عملي له.

وقد سار «جوليان أو فراي دي لاميتري» (1709-1751) J.O. de la Mettrie، 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 فسيولوجية مشتركة تعمل في النبات، والحيوان، والكائنات البشرية الحية، وأن الاختلافات في الوظيفة والبنية تتنوع بحسب 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. وقد بلغت شهرته حداً جعل فولتير وآخرين يعتقدون أن وفاته المفاجئة ترجع إلى الإفراط في الأكل.

وكان «ديتريش فون هولباخ» (1723-1789) D.V. Hollobach، وهو بارون ألماني، عاش في فرنسا، فيلسوفاً مادياً ذا مثل عليا. أورد في كتابه «نظام الطبيعة» الذي نُشر عام 1770، 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 لكي يفسروا المعلولات التي لا يستطيعون ملاحظة عللها الطبيعية؛ والإبقاء على التفسيرات الروحية للأحداث يقف في

طريق البحث العلمي الحقيقي عن عللها الحقيقية، ويعوق التقدم الإجتماعي الذي يجعله التقدم العلمي ممكناً. ويهاجم بشدة الحجج الفلسفية على وجود الله وخلود النفس. ويعتقد أن هاتين المسألتين خرافتان فرضهما الحكام والكهنة على ما لدى الناس من سرعة تصديق لكي يستطيعوا استغلالهم بسهولة أكبر. ويرفض دين المؤلّهة الطبيعي، كما يرفض دين المسيحية المعتدلة المنزل. ويُبقي، من ناحية أخرى، على إيمان المؤلّهة بأخلاق طبيعية أصيلة حكمت سلوك الناس قبل أن تفسدهم الحضارة. ولولا الخرافات الدينية، لأتبع 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 خياراً وعادلين.

وقرئ كتاب هولباخ بصورة واسعة، وكان له تأثير هائل. ورد عليه «فولتير» دفاعاً عن تصور المؤلّهة الطبيعيين لله. كما نفر «روسو» و«جوته» مما بدا لهما برودة فلسفة مادية خالصة لم تُفسح مجالاً للدين على الإطلاق، لكن من المحتمل أن يكون الراديكاليون 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 في مذهبه المادي النظري كما هي الحال بالنسبة لمذهب هوبز المادي. ومع ذلك، فإن هولباخ نموذج لفيلسوف مادي يجذب مبادئ أخلاقية عليا، وقد ألهمته رغبة أمينة من أجل إصلاح البشرية(11).

6-روسو

عاش جان جاك روسو (1712-1778) J.J. Rousseau، الذي ولد في جنيف، وينحدر من أجداد بروتستانت فرنسيين، حياة محفوفة بالأخطار، غير أنها كانت حياة حرة وغير سعيدة، قضى معظمها في فرنسا. وعانى في 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 الأوروبي في الفلسفة السياسية والأدب، ولكي يوقظ حب جمال الطبيعة الفيزيائية، وتقدير أهمية الدوافع والعواطف في الحياة البشرية. ولم يكن ميتافيزيقياً أو منطقياً، وكانت تقريراته في الغالب مغالياً فيها وغير متنسقة، 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 مسؤولاً إلى حد ما عن هياج الثورة الفرنسية، التي انفصلت فيها الدوافع والعواطف البشرية عن توجيه وضوح الفكر الديكارتية، 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 1750، ومقالات عن أصل وأسس التفاوت بين الناس عام 1753) يثني 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 الإجتماعية 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 1762، 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 ديموقراطية. 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 للشؤون 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 يُخالف القوانين، يرض بعقوبته الخاصة عن طريق عقد اجتماعي ضمني (على الرغم من أنه ليس تاريخياً بصورة حرفية)، لأنه قِيلَ سلفاً، المواطنة وشارك في صنعها.

ولذلك يمكن أن توجد المبادئ التي تركز عليها حكومة ديموقراطية 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 1787 أن من المحتمل بصورة كبيرة أن تتحقق

الإرادة العامة، إذا انتخب الناس موظفين مختلفين لكي يقوموا بوظائف تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، ويخدموا لآجال ذات مدد مختلفة. وهكذا تُحفظ إرادة الناس الدائمة، ولا يمكن أن تحدث تغيرات عشوائية في الحكومة نتيجة عواصف العاطفة الموقته 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 لا بد 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 وجمهوريات دستورية ناقصة متتابعة، وربما ديكتاتوريات أيضاً.

وقد رأى روسو، مثل هلفتيوس، أن مشكلة عصره الرئيسية هي مشكلة التعليم العام، ويحاكي لوك في كتابه «إميل» 1762، الذي ينظر إليه كثيرون على أنه أعظم كتاب لروسو، في رسم منهج للتعليم لتلميذ واحد من أفضل الطبقات تحت توجيه مرب. 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 ينفق 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، وصيباً، ومراهقاً، ولا بد 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 للغرائز 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 خيالياً 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 باسيدو J.B. Basedow (1723-1790) وآخرون، بإلهام من كتاب روسو «إميل»، بحل المشكلة في الحال، واتبعهم في الجيل اللاحق كل من: هنرش بستالوتزي H. Pestalozzi (1746-1827)، ويوهان فردريش هيربارت J.F. Herbart (1776-1841)، وفردريش وليم أوجست فروبل F.W. Frobel (1782-1852). وبدين

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 تذكّرنا بأدلة المؤلهة الطبيعيين، وتذكرنا أيضاً بأدلة ديكارت وليبنيتس، ولوك. ويمكن أن نعرض هذه الأدلة بتصرف على النحو التالي: «لا أستطيع أن أشك في أنني موجود. وأنا أعرف أن الآخرين موجودون كذلك، لأن أفكارهم تأتي دون موافقتي. إنني أعني ذاتي من حيث إنها موجود فعّال وذكي مزود بإرادة حرة. وأي حركة لا بد أن تكون معلولاً لعلّة. ولا يمكن للمادة أن تحرك نفسها بنفسها، ولا بد أن تكون هناك إرادة تحرك الكون وتحرك كل مادة، وأعني بها الله. وبالتالي، يكون الله موجوداً، ذا عقل، وقوة، وإرادة. غير أنني لا أستطيع أن أكتشف ماهية الله، ولا أقدم أدلة أخرى عليه غير الأدلة التي اضطر لتقديمها من جهة ما يظهر لنفسه. ويحافظ الله على الكون وفقاً لقوانين طبيعية، ولا يقوم بمعجزات تخالف هذه القوانين. وليس الله مسؤولاً عن الشر، الذي يرجع إلى اختيار الإنسان الحر. ومن السخف أن تتمسك بلوم له على معاناة الناس من الزلازل التي حدثت في لشبونة، لأن الله لم يؤسس مدناً بُنيت منازلها بصورة سيئة، ولم يدفع الناس إلى ترك تأمين البلدة، وتجميع أنفسهم في ظروف حياة مدنية غير صحية». ويعتقد روسو بأن قوة الله محدودة، ويستخدم هذا الاعتقاد بوصفه دليلاً إضافياً لكي يبرّئه من المسؤولية عن الشر.

وهناك القليل الأصيل عند روسو من هذا الاستدلال، فما يختلف فيه أساساً من المؤلهة الطبيعيين الفرنسيين الآخرين هو أنه يقيم الاعتقاد الديني على شعور شخصي وتجربة شخصية. إن موقف روسو هو موازاة فرنسية إلى حد ما للحركة الانجيلية 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 يتحدّث 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 وقيّمته 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 رحيبي 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» 1761، وهي رواية رومانسية، القرن الثامن عشر حب جمال المنظر الطبيعي، وأن يجدوا فيه مصدرًا لمتعة داخلية؛ وهو بذلك، كان مصدرًا مهمًا 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 المؤهلة الطبيعيون، مع الرؤية الباردة والمظلمة تجاه الكون التي يحتوي عليها إلحاد هولباخ المادي. وهنا، أيضاً يدين له شعراء رومانسيون مثل بيرون، وشيلي، و«وردزورث»، وجوته (12).

7-التنوير في ألمانيا: فولف، السنج، هردر، كانط

كان كرستيان فولف (1679-1754) C. Wolff أكثر الفلاسفة البارزين والحرفيين في ألمانيا إبان عصر التنوير، الذي بسّط بعضاً من مبادئ ليبنتس وجعلها أكثر إحكاماً في رسائل كتبها باللغة اللاتينية السهلة، وأيضاً باللغة الألمانية. ولقد اعتقد أنه كفؤ 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 بـ«النزعة التقوية» Pietism في منتصف القرن تقريباً، وكانت في بعض النواحي نداً للإحياء الذي قام به ويزلي في إنجلترا، وأمريكا. ولقد أنعشت النزعة التقوية الشعور

الديني، وأكدت على حياة أخلاقية قاسية وبسيطة، ونبذت اللاهوت الذي يسير بحسب قواعد معينة. واستطاعت الكنائس البروتستانتية في ألمانيا، لكونها أكثر مرونة من كاثوليك فرنسا وأتباع كالفن في جنيف، أن تتمثل بعضاً من فلسفة فولف الليبرالية ومذهب العواطف عند التقويين. ولذلك لم يكن هناك سوى صراع ضئيل في ألمانيا بين المتمسكين بالآراء الجدية والمحافظين.

ونتيجة لتأثر «جوتهولد افرام لسنج» (1729-1781) G. E. Lessing إلى حد ما بالاتجاهين 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 هردير» J.J. Herder (1744-1803) عن فلسفة التاريخ، واهتم بالفولكلور المبكر وأغاني الشعب البدائية، واعتقد، مثل روسو، بأنه في الشعور البسيط، والرؤية الشعرية، والإيمان الغريزي، توجد مصادر للمعرفة يمكن الوثوق بها أكثر مما توجد في النتاجات العقلية لحضارة مصطنعة.

ودرس كانط (1724-1804) Kant، الذي نشأ وترعرع في تلك البيئة العقلية، وهو فيلسوف مشهور، في جامعة كونسبرج. وكان في البداية نصيراً متحيزاً للمذهب العقلي عند لينتس وفولف. لكنه بعد ذلك صُدم في ثقته بالمذهب العقلي نتيجة لقراءة هيوم، غير أنه لم يجد المذهب التجريبي أكثر إقناعاً. وبحث دون جدوى عن معيار موضوعي للأخلاق في محاولات «شافتسبري» و«هاتشيسون»، و«هيوم»، لإقامة الأخلاق على المشاعر. وحركه روسو بعمق، وعلمه احترام قيمة كل إنسان من حيث إنه غاية في ذاته. وباختصار، بدأ في عام 1770 بصورة بطيئة، لكن بصورة دقيقة، في تطوير مذهب خاص به، وافتتح عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة عندما نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام 1781 (13).

8-الفلسفة الإسكتلندية: ريد وآخرون

قادت مجموعة من الفلاسفة الإسكتلنديين، ومن بينهم بصفة خاصة توماس ريد (1710-1796)، الذي خلف آدم سميث أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو، ودوجالد ستيوارت (1753-1828)، وتوماس براون (1778-1820)، وكان الاثنان الأخيران أستاذين في جامعة «ادنبره»، نقول قادت هذه المجموعة رد فعل ضد نوع المذهب التجريبي الذي أدخله لوك، وانتهى بنزعة هيوم الشكية. وجاهر كل واحد من هؤلاء المفكرين بمذهب تجريبي من حيث إنه منهج 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 عرضية Contingent Truths، قد تتغير من حين إلى آخر، وحقائق ضرورية Necessary Truths، أزلية لا تتغير. ومن بين المبادئ التي تكون أساساً للحقائق العرضية 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، والميتافيزيقيا، 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 المذهب الحدسي. ولقد كتب «ريد» بوضوح ومعقولة، وأظهر أحياناً استبصاراً ملحوظاً. ومع ذلك، كثيراً ما كان، مملاً وسطحياً، وقد طور «ستيوارت» و«برون» تفكيره بتفصيل متنوع وكانا أكثر بلاغة.

لقد كانت فلسفة الحس المشترك شائعة في الكنائس؛ لأنها خلّصت الكهنة من الوسائس التي تتشكك في الدين. وانتشرت مدة طويلة في إسكتلندا، وكانت ذات نفوذ في فرنسا وألمانيا في فترة رد الفعل بعد الثورة الفرنسية، وأصبحت، كما سنرى، الفلسفة المهيمنة لمدة قرن في أمريكا. وليس لمذهب الحس المشترك الإسكتلندي الواقعي، اليوم، سوى أهمية تاريخية.

وقدم كانط دحضاً أكثر عمقاً لمذهب هيوم الشكي 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 (14).

9-التنوير في أمريكا

ثمة جانب واحد تحققت فيه إلهامات فلاسفة عصر التنوير بصورة كافية في ذلك الجزء من العالم الجديد الذي أصبح بعد عام 1776 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 تجسّد كثير من فكر عصري التنوير البريطاني والفرنسي في الدستور الوطني، الذي - كما تقرر توطئته - يكون عقداً اجتماعياً يشكله شعب الولايات المتحدة بعضهم مع بعض. وُحددت القوانين الطبيعية، التي قد لا تتعدى عليها الحكومة الفيدرالية، بصورة واضحة في التعديلات الأولى للدستور. إن الحكومة الفيدرالية ليست لديها سلطة لأن تتدخل في الحريات المدنية. وتحقق في الحال التسامح الديني التام وعدم الاعتراف بالكنائس المفضّلة 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 للبطولة 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 مؤسسي الجمهورية؛ فهم بلا شك قد استندوا إلى تجربتهم الخاصة أكثر من وقوفهم على نظريات أوروبا 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 (1696-1772)، الذي يجب ألا يختلط بالأدب الإنجليزي الذي كان يحمل نفس الاسم قَدَم-عندما كان معلماً صغيراً في الأكاديمية التي أصبحت كلية بيل- للطلاب لأول مرة أعمال بيكون، وديكارت، ومالبرانش، ولوك، ونيوتن. وأصبح بعد ذلك قسيساً أسقفياً، ثم أصبح رئيساً للكنيسة في «ستراتفود» لمدة ثلاثين سنة، حيث أعد تلاميذ كثيرين للكلية، وكتب نصوصاً لها بعض الأهمية في المنطق، والأخلاق، والميتافيزيقا، وأصبح معروفاً بصورة كبيرة في المستعمرات من حيث إنه حجة في التعليم. وقد كان صديقاً لـ«بنيامين فرانكلين» B. Franklin، وعُرضت عليه رئاسة الأكاديمية الجديدة في «فيلادلفيا» التي أصبحت في ما بعد جامعة «بنسيلفانيا». واعتذر عن هذه الوظيفة، لكنه سرعان ما أصبح بعد ذلك أول رئيس لكلية الملك في نيويورك (وهي الآن جامعة كولمبيا). 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 التجريبي البريطاني إلى حد ملحوظ، وسبق كانط وهيغل. وهو بالتأكيد أقل اسمية مما كان عليه باركلي في بداية حياته وهي الحقبة الأكثر شهرة. وقد اكتسب جونسون نسبياً قليلاً من المهتمين إلى المذهب المثالي. إن الطابع الأمريكي عملي وواقعي حتى إن المذهب المثالي لم يصبح شائعاً ومنتشراً بدرجة كبيرة. وعلى الرغم من أن جونسون استطاع أن يعبر عن نفسه بوضوح، فقد كان ينقص كتاباته جاذبية باركلي الأدبية. وقد أثارت، فضلاً عن ذلك، الواقعة التي تقول إن باركلي وجونسون كانا أسقفين تعصباً حزبياً ضد فلسفتها.

وعلى الرغم من أن «جوناثان ادواردز» (1703-1758) كان معلماً في «بيل» عندما كان شاباً، ورئيساً لجامعة برنستون قبل وفاته ببضعة أشهر، فقد كان قسيساً لكنائس في 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 لكي يبدأ ما كان في بعض النواحي إحياء مفيداً للدين في المستعمرات. لقد كان إنساناً عطوفاً ودوداً،

قام بحماية الهنود، وساعد التعساء، وطور قضية التعليم. وعندما كان طالباً في جامعة ييل، قبل أن يصل إلى سن السادسة عشرة، طور موقفاً مثالياً في الفلسفة من دراسة نقدية للوك ونيوتن، وربما يكون قد أغفل تماماً أن باركلي وصل إلى نتائج مشابهة (15). وتتضمن كتاباته المنشورة، التي 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 هي التي أنارت طريقه وحولت موقفه تجاه العالم. لقد هزه جمال الطبيعة، ويمكن تلخيص بعض المسائل الرئيسية في فلسفته في العبارة التالية «الكون بناء من أجزاء محددة ينظمها ويحكمها قانون لا يمكن انتهاكه. وتأتي معرفة هذا الكون لنا بصورة تدريجية عن طريق الإحساس، والشعور، والتأمل، وهو متناهٍ، لكن عندما نلمسه عن طريق النور الإلهي، أو الحب العقلي لله، فإنه يتخذ شيئاً له خاصية الحكمة اللامتناهية. ويكمن خير الإنسان، وفضيلته في النظر إليهما في ذاتهما. وقد يقترب الإنسان عن طريق الفضيلة من الكمال الذي هو الإرادة الإلهية والحكمة. ويكسو الجمال الكون، ويكون تجربة أولئك الذين يلاحظونه بنور الحكمة الإلهية والعاطفة» (16).

ولسوء الطالع، لم يكن لفلسفة ادواردز المثالية، التي تؤلف زعمه الأساسي بالعظمة من حيث إنه مفكر، أثر في معاصريه بدرجة كبيرة مثل لاهوت كالفن Calvinistic، الذي أكد السيادة المطلقة لله، والقدرة، والفساد الكلي للإنسان الطبيعي. لقد قبل الكتاب المقدس بصورة حرفية تماماً، بنبوءاته ومعجزاته، التي تبرهن على فاعلية عناية خاصة تتدخل في عمليات الطبيعة.

لقد ظهر مذهب التألّيه الطبيعي في أمريكا في الغالب الأعم كرد فعل لتشدد مذهب كالفن. فقد أكد هذا المذهب السيادة المطلقة لله التي تتدخل بصورة استبدادية في عمليات الطبيعة وأفعال الموجودات البشرية الحرة، التي لا يمكن أن تشفع لها الكنائس التي أفسدت الأخلاق إلا عن طريق البث التعسفي للطف الإلهي، وإذا لم تُختر بفعل سماوي 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، الذي 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 المؤلّهة 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 أخلاقي ومصلح، 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 الديني، بما في ذلك الصراحة التامة في 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 الأوروبي في الحكم، وينبغي أن يحدث تحرر مشابه في اللاهوت. ودافعاً عن ديانة التآليه الطبيعي، كما فهماه على أسس عقلية، وآمنا بالله، والقانون الطبيعي، وخير الإنسان الفطري، والقدرة على التقدم. وانتشرت كتب «بين» Paine وكتيباته انتشاراً واسعاً في الولايات، وأصبحت منتشرة بين «الكافرين» ممن يخشى منهم، فلم يكونوا جميعاً على خلق رفيع. ولقد برهن مذهب التآليه 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 بالتدرج بلاهوت أقل تنفيراً من المذهب الكالفيني القديم، واكتسح البلد عهد الإحياء الديني (بث الروح الديني في النفوس)، وفقد مذهب التآليه الطبيعي تأثيره الذي كان له.

ويمكن أن نجد اتجاهات موازية للاتجاهات المادية في عصر التنوير الإنجليزي في أعمال «كاوالدر بوكولدن» (1688-1776) و«جوزيف بركانان» (1785-1812) J. Buchanan، وجوزيف بريستلي (الذي جاء إلى أمريكا عام 1794)، وتوماس كوبر T. Cooper (1759-1840)، وبنيامين رش (1745-1813) B. Rush. واهتم جميع هؤلاء الفلاسفة بالفيزياء، والفسيولوجيا، وحاولوا تفسير العمليات الذهنية عن طريق الجهاز العصبي. وناقشوا مشكلات السيكلوجيا والإبستمولوجيا، 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 الإسكتلندي الواقعي على مذهب التآليه الطبيعي، والمذهب المثالي، والمذهب المادي، بحيث

أصبح 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 ندرك مباشرة موضوعات خارجية ولا ندرك صوراً أو نسخاً منها، وإننا نلاحظ بصورة مماثلة وجودنا الخاص ونفهم المبادئ الأخلاقية بصورة مباشرة. ونتيجة لذلك نتجنب الصعوبات الإستمولوجية الموجودة في المذهب المثالي والمذهب المادي وتتجنب المذهب الشكي. وعلاوة على ذلك، كان المذهب الواقعي الأسكتلندي مقبولاً للأرثوذكسية الدينية، وكان مذهباً آمناً لأن يدرسه أساتذة الجامعة لطلابهم. وأحبته الطوائف الدينية، وأصبحت معظم الكليات الأمريكية تخضع لتأثيره، وإن لم تكن تخضع لسيطرته. وانتشر المهاجرون الإيرلنديون الأسكتلنديون في الولايات الوسطى، وجلبوا معهم فلسفة الحس المشترك مع نظام حكمهم المشيخي في الكنيسة البروتستانتية إلى هذا البلد، أعني أمريكا. واستطاع «جون ورسبون» (1723-1794) J. Witherspoon، وهو إسكتلندي جاء إلى أمريكا عام 1768 رئيساً لجامعة برنستون، في سنوات قليلة أن يخرس مناصري مثالية باركلي في الجامعة وأن يجعلها معقل المذهب الواقعي الإسكتلندي الذي ظل ما يزيد على قرن. وقد تطورت مبادئ تلك الفلسفة تطوراً كبيراً في الأجيال التالية في إسكتلندا، وتم توريده إلى أمريكا. وكان «نوح بورتر» (1811-1892) Noah Porter رئيس جامعة ييل، وجيمس ماكوش J. McCosh (1811-1894)، رئيس جامعة برنستون، اثنين من آخر المناصرين والأكثر شهرة للفلسفة الإسكن لندية، اللذين قاما بالكثير لكي يحافظا على شعبيتهما، على الرغم من أن إسهاماتهما الأصلية وذات الأهمية كانت قليلة (17).

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-IV.
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

1-الفترة المثالية

تبدأ الفترة التي سندرسها الآن بنشر كتاب كانط «نقد العقل الخالص» عام 1781، 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 لا بد 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(1). 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 لا تقل 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. ويجب علينا ألا 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 الآلي لإنسان صنع الرياضيات والفيزياء. وعندما ينكر كانط أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء يقيني عن هذا العالم البعيد، فإنه يكون لدينا الحق- على الأقل- لأن نأمل أن تكون إرادتنا فيه حرة، وتكون ذواتنا خالدة، وأنها نعرف الله.

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

ومع ذلك، فقد فتح كانط الطريق لأتباعه الألمان لكي يصبحوا مثاليين دون تحفظات. فقد اعتقد «فشته» Fichte أن الأنا Ego اللامتناهية قد أنتجت عالماً يجد فيه كل فرد متناهٍ المادة لكي يؤدي واجبه، ويؤدي رسالته. ونظر «شلينج» Schelling إلى العالم على أنه التجلي لروح لا متناهية تبحث عن صور جديدة من التعبير الجمالي. ووجد شعراء ألمانيا وانجلترا الرومانسيين أن الكون يستجيب بطرق عديدة للدوافع الداخلية لأرواحهم.

وقد ختم «هيجل» الحركة الرومانسية في جانبها الفلسفي، وعلمنا بطريقة أكثر عقلانية أن كل عمليات الطبيعة هي لحظات في تطور «الروح المطلق» Absolute Mind الذي يفكر بعملية منطقية: فلا بد من تفسير التاريخ البشري، والفن، والعلم، والدين، وفقاً لمبادئ روحية، وموضوعية، وعقلية.

وانتهت تلك الفترة المميزة بموت هيجل عام 1831، واختلف الفلاسفة منذ هيجل في الأهمية التي تعطى لعمل كانط وأتباعه المباشرين في ألمانيا. فالبعض يرى في كانط الصورة المحورية في تاريخ الفلسفة الحديثة بأسرها،

لأنه جمع كل ما هو أفضل في المذهب العقلي السابق والمذهب التجريبي السابق، وفهم فكره هو تمهيد لا غنى عنه لأي مهمة فلسفية جادة. ويضيف البعض مزاعم مشابهة لهيجل. ويعتقد آخرون أنه ليس لأي فيلسوف من هذه الفترة من الأهمية ما لفلاسفة عصر النهضة والتنوير العظام. ومع ذلك، فمن الممكن أن نقول إنه منذ عام 1781، يدين كل فيلسوف ذي أهمية بطريقة أو أخرى، بصورة إيجابية أو سلبية، بصورة واعية أو غير واعية، لكانط وأتباعه المباشرين.

2- حياة كانط وشخصيته

قضى إمانويل كانط (1724-1804) حياته بأسرها في المدينة الريفية كونجسبرج 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 إسكتلندا 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. وماتت والدته عندما كان في سن الثانية عشرة، ومات والده عندما كان في سن الحادية والعشرين. وكان أبواه من أنصار طائفة «التقويين» Pietists المتشددين، 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 1755، وعمل مدرساً خاصاً بها (Privat dozent)⁽⁴⁾. ولم يرق إلى درجة الأستاذية إلا في عام 1770، ويبدو أنه أثناء هذه السنوات الخمس عشرة حمل عبئاً تدريسياً ثقيلاً، فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرة أو أكثر في كل أسبوع، لم يدرّس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب، بل كان يدرّس فيها أيضاً الرياضيات، والفيزياء، والجغرافيا الفيزيائية، والأنثروبولوجيا، والتربية، ومواد أخرى. وقد

يكون ذلك من أسباب تأخر تطوره كمفكر أصيل، على الرغم من أنه وجد وقتاً لأن ينشر مقالات عديدة تُشرّف أي مدرس جامعي عادي. وبعد أن أصبح أستاذاً في عام 1770، استطاع أن يكرس وقتاً أكثر لعمل مبدع، على الرغم من أنه لا يزال يعطي ساعات أكثر للتعليم أكثر مما يفعله أي أستاذ جامعي ألماني اليوم. وفي النهاية، في عام 1781، 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 «ليبنتس» و«فولف» إلى 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 1765، التي تأثر فيها إلى حد ما بالفلاسفة التجريبيين البريطانيين. فقد أيقظته «مقالات» هيوم و«أبحاثه» من سباته الدجماطيقي. 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» لليبننتس بعد نشرها في عام 1765، 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 إقليدس، 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 شافيتسيري، وهاتشيسون، وهيوم، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية.

وعندما انجذب 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، الذين يدين لتأثيره تعاطفه مع عامة الناس، واحترامه لحق كل إنسان في أن يعامل بوصفه غاية في ذاته، وتفضيله للجمهورية الديمقراطية على نظام الحكومة الملكية.

ويعتقد أن مرحلته الثالثة أو الأخيرة التي تسمى في الغالب، «المرحلة النقدية»، التي تكون وحدها ذات أهمية عالمية، لم تبدأ بعد عام 1770 بفترة طويلة، العام الذي ألقى فيه «بحثه الإفتتاحي» في بداية واجباته كأستاذ، وفي عام 1781 تطور في ذهنه، بالتدرج، موقفه النهائي، وهو التاليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، الذي أطلق عليه اسم «الفلسفة النقدية» Critical Philosophy. وبين كتاب «نقد العقل الخالص» (الذي نشر عام 1781) كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة، في رأي كانط في الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. وبيّن كتاب «نقد العقل العملي» (الذي نشر عام 1788) 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 1790) فيتضمن آراء كانط في الأستاتيكا والبيولوجيا، وبحثاً في نظائر الإيمان بعالم روعي تقدمه الطبيعة، والفن، والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التي تحمل عنوان «نقد» هي أكثر كتب كانط أهمية. ويُلقي كتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً» (الذي نشر عام 1783) هو مدخل جيد لفلسفته الأخلاقية. وغير تلك الكتب، يعد المقال القصير والمضيء عن «السلام الدائم» (الذي نشر عام 1795) العمل الذي يهم بصورة أكثر احتمالاً القارئ العام.

ويمكن أن نلخص الوقائع الخاصة بحياة كانط التي تخلو من الأحداث المهمة بصورة نسبية وتلقي ضوءاً على روح فلسفته في الآتي:

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 يلقي عليها ضوءاً. وهي المشكلات التي تخص الله، والحرية، والخلود.

ثلاثة عوامل مرتبطة أعطته إحساساً شديداً بالواجب، وجعلته يشعر بأن الإلزام الخلقي 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 إنه استطاع أن يواصل الكتابة حتى السنوات الأخيرة من حياته الطويلة، غير أنها تضمنت ضبطاً صارماً للنفس. أما العامل الثالث فهو مناخ النظام العسكري الذي تدرّب فيه الموظفون المدنيون (وكان أستاذ الجامعة في واقع الأمر، موظفاً مدنياً) في بروسيا في عهد فردريك الأكبر وأتباعه.

المحب البروسي للدقة الصورية في كل شؤون الحياة، وأعجب كانط بالتفكير الدقيق في الرياضيات والفيزياء، واعتقد أن المبادئ الكيلية 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 أميناً للغاية في قدرته على إنكار أن هجمات لوك وهيوم المدمرة جعلت عقلانية القرنين 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 محبوباً بوجه عام كمدّرس، وجامعي، ومواطن. وقد كان له أصدقاء كثيرون من سكان كونجسبرج من مكانات مختلفة في المجتمع. وكان اجتماعياً ولين الجانب في شبابه. وبالتالي كان مدرساً يثير طلابه ويصر على أن لا يأخذوا أي مذهب من مذاهب الفلسفة بوصفه مسلماً به، لكن يجب عليهم أن يفكروا بأنفسهم- وكان ذلك موقفاً واسع الأفق لم يكن مألوفاً في بروسيا في ذلك الوقت- لكنه كان أقل تسامحاً بعد أن تطورت فلسفته، وقدمها للعالم، وأصبح ذائع الصيت ومسنناً. 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 إنساناً مهذباً، ودوداً، دمث الخلق، يدعو طلابه وأصدقاء آخرين لتناول العشاء، ويستمتع بقضاء ساعتين أو ثلاث ساعات بعد ذلك في حديث عام، وكان يعرف كيف يجعله مسلياً. واستمر في أن يكون شخصاً محترماً من حيث إنه باحث جاد، وأمين، ومخلص، ذو قوة بارزة وحكمة عظيمة. وكان الناس في كونجسبرج فخورين به بوصفه أعظم فلاسفة العصر.

وعلى حين أن كتاب كانط «نقد العقل الخالص» كثيراً ما يُنظر إليه على أنه أكثر الأبحاث التي كتبت في العصور الحديثة عمقاً 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، وتحتوي 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 الأساسي هو أنه شعر في عام 1780 أنه يقترب من الشيخوخة، بينما كان لديه في الوقت نفسه الكثير الذي يقدمه للعالم. فكان لا بد أن يقدمه مكتوباً كله ومنشوراً في أسرع وقت ممكن. ولذلك وضع باستعجال الملاحظات الكثيرة التي قام بتجميعها منذ عام 1770، دون أن يقوم بمراجعتها بدقة لكي يجعل اللغة والفكر متسقين. لقد كانت هناك قلة من الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، وفي حالات كثيرة لم يكن هناك سابقون يرشدونه في اختيار الكلمات واستعمالها. وعلاوة على ذلك، فقد قدم كانط فلسفة جديدة، وكان مضطراً إلى استعمال كلمات بمعانٍ جديدة، وكان مجبراً في بعض الأحيان على أن يستخدم الكلمة نفسها لتعبر عن معاني 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 في ما يتعلق بالخطوط الأساسية لفلسفته، والعناصر التي تهم المبتدئ بصورة كبيرة. فاستقر الرأي على أن فكره منذ عام 1781 فصاعداً قد تغير قليلاً فيما يتعلق بالمسائل الجوهرية، ولا يزال هناك خلاف حول التأكيد النسبي الذي كان كانط يريد وضعه على جوانب مختلفة من مذهبه، وعلى تفاصيل أخرى هي بالنسبة للمبتدئ ذات نتيجة أقل شأنًا، بغض النظر عن أهميتها بالنسبة للمتخصصين. (وهناك بالتأكيد، اختلافات واسعة في الرأي بين الفلاسفة المثاليين، والفلاسفة الواقعيين، وفلاسفة آخرين من عصرنا بالنسبة إلى أي مدى كان كانط محققاً أو مخطئاً في مواقفه المتعددة، غير أن هذه مسألة أخرى). إن أي قارئ جاد يريد أن يدرس كانط بتأنٍ ومساعدة الشراح، سوف لا يجد صعوبة في فهم الفحوى العام لفلسفته. وسوف ينال الجزاء الذي يناله من يجلس في بيته مع واحد من عقول العصور البارعة.

3-نقد العقل الخالص

قام كانط، مثل لوك وهيوم، يبحث جاد في مصادر المعرفة البشرية، وحاول أن يحدّد قدرات الذهن البشري. ومع ذلك، فمنهج البحث عنده مختلف عنهما أتم الاختلاف. فقد بدأ لوك وهيوم بالتفسيرات السيكلوجية لعمليتي 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 تفسرها. ولذلك يبني كانط نظرية جديدة للذهن البشري، يعتقد بأنها تكفي لتفسير إنجازاته. ولا شك أن وجهة نظر كانط عن الذهن لا تدعي أنها سيكولوجية، ومن الضروري لكي نفهمه أن نلاحظ الملكات التي يقسم الذهن إليها، غير أن أهمية نظريته في المعرفة لا تعتمد على سيكولوجيا مشكوك فيها. لقد تصوّر كانط الذهن أنه ينقسم إلى ثلاث ملكات أولية، هي ملكة المعرفة، والإرادة، والشعور، ويخصص لكل ملكة منها كتاباً من كتبه النقدية الثلاثة.

أ-كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قبلية؟

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 البشري يستطيع أن يصدر أحكاماً تركيبية قبلية، لها صحة مطلقة بالنسبة لكل تجربة بشرية مستقبلية ممكنة، ويشرح كيف يكون الذهن قادراً على أن يفعل ذلك. ففي أي حكم، مثل: «أ هي ب»، إما أن ينتمي المحمول (ب) إلى الموضوع (أ)، بوصفه شيئاً متضمناً بداخله فعلاً، أو أن (ب) توجد خارج مضمون (أ)، على الرغم من ارتباطها به. فعندما نقول في الحالة الأولى «كل أ هي ب» فإننا نصدر حكماً تحليلياً خالصاً، أي أننا نحلل (أ) إلى المضامين التي تحتوي عليها بداخلها بالفعل، ونوضح بصورة أكبر ما هو معروف من قبل. أما عندما نقول في الحالة الثانية «كل أ هي ب» فإننا نقدم معلومات إضافية عن (أ) التي لا تكون متضمنة من قبل في فكرة (أ) نفسها. فإذا كنا نعني بكلمة «الجسم» شيئاً يحتوي بحكم التعريف، على خصائصه الهندسية، دون خصائصه الفيزيائية، كأن نقول «كل الأجسام ممتدة»، فإننا بذلك نصدر حكماً تحليلياً، في حين أننا عندما نقول «لكل الأجسام جاذبية معينة»، فإننا نصدر حكماً تركيبياً.

ومن ثم فليست هناك صعوبة في فهم كيف يستطيع الذهن البشري أن

يصدر أحكاماً تركيبية بعدية Posteriori، أعني بذلك تعميمات تقوم على ملاحظات سابقة. وعندما نقول (على الرغم من أن هذا ليس مثال كانط) «كل الغربان سوداء» فإن هذا الحكم يكون حكماً بعدياً. فإذا كانت الغربان الموجودة حتى الآن في التجربة البشرية كلها سوداء دائماً، فإنه يحتمل أن يكون الحكم صادقاً. إذ إنه 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 $12=5+7$ » أو «لكل تغير علة»، فإننا نصدر أحكاماً تركيبية قبلية، أعني 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 أي تجربة بشرية مستقبلية لا تناقض على الإطلاق تلك الأحكام. «فالثقل» ليس متضمناً في مفهوم «الجسم»، و«12» ليست متضمنة في فكرتي «7» و«5»، و«العلة» ليست متضمنة في فكرة «التغير». إن حكماً من تلك الأحكام يحتوي على معرفة جديدة تكون قبلية، وكيالية، وضرورية، ويقينية بصورة مطلقة، أي 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 الذي يعني ما يعرف بصورة استقرائية من حيث إنه تعميم من التجربة في الماضي ويفترض أنه صحيح بصورة محتملة في المستقبل. ويقصد بلفظ «كيالي» Universal ما يجب أن يحدث لا محالة في التجربة البشرية وفق جميع الظروف أيًا كانت. والتعبيرات الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض باستمرار، وتعامل لأغراض كثيرة على أنها مترادفة. إن ما هو قبلي، وكيالي، وضروري، بمعنى أنه يمكن أن ينطبق على كل تجربة بشرية، يسميه كانط «الترنسندنتالي» Transcendental. وما يوجد خارج التجربة البشرية والملاحظة، سواء في العالم الخارجي أو في الحالات الذهنية الداخلية، يشير إليه كانط على أنه «أشياء في ذاتها» ويسميه «المتعالي» Transcendent، عندما يكون دقيقاً في أسلوبه، غير أنه لا يهتم أحياناً ويستخدم كلمة «ترنسندنتالي» عندما يعني، في الواقع، «متعالي».

ب-الاستاطيقا الترنسندنتالية

يقسم كانط ملكة المعرفة إلى ثلاث ملكات ثانوية: ملكة الحساسة 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 (Ideen) 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 الحساسة) والفهم ملكتين مختلفتين. فعندما ينظر شخص ما إلى مقعد ويرى أنه يشغل مكاناً في زمن معين، فإن ذلك يرجع إلى الحساسة (على الرغم من أننا سوف نرى في ما 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 جرّاً. لو أن مهندساً وهمجياً أدركا القاطرة التي تجر عربات القطار، فإن كليهما يرى شيئاً يتحرّك بسرعة في مكان؛ إن عيني وأذني كليهما تدرك الإحساسات نفسها؛ وليس هناك اختلاف في ما يدركانه من جهة ما تهتم به الحساسة. 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 قبلي 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 «الأستاطيقا الترنسندنتالية» بدراسة نقدية للحساسة 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 الحساسة 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 «الأشياء في ذاتها»)، ولا نستطيع أن نخبر ما إذا كانت تشبه أي شيء في العالم الخارجي. إن الإحساسات تدخل الحساسة بوصفها «كثرة غامضة» بدون نظام من أي نوع، على قدر علمنا. ومع ذلك، فهي تنظم في الحال عن طريق الحساسة بواسطة صورها الخالصة الخاصة بالمكان والزمان. والمكان والزمان، بمعنى آخر، ليسا تصورين تجريبيين مثل أسمائنا المختلفة عن الألوان والأصوات التي نحصل عليها من مقارنة إحساسات بعضها ببعض. المكان والزمان هما، على العكس صورتان فطريتان تفرضهما الحساسة

على إحساساتهما، فهما ملازمان للذهن ذاته، إنهما ليسا -بقدر ما نعرف- خاصتين للأشياء في ذاتها مستقلة عن الحساسة. المكان هو صورة لكل موضوعات «الحس الخارجي»، أعني أنه صورة كل شيء يبدو لنا موجوداً في العالم الخارجي. أما الزمان فهو صورة «الحس الداخلي»، الذي نلاحظه في البداية في كل حالاتنا الذهنية الداخلية، ونعطيه أيضاً لموضوعات خارجية ندركها. وعلى حين أن المكان والزمان صورتان فطريتان للإدراك، فإنهما ليسا أفكاراً فطرية بالمعنى الديكارتية؛ لأن الأفكار التي نستمدّها عن المكان والزمان هي نتاج التأمل، وليست فطرية.

وبرهان كانط على نظريته في المكان هو كالآتي: عندما نستطيع أن نتخيل أن موضوعاً جزئياً يمكن إزالته من الموضوع الذي يشغله الآن في المكان، فإننا لا نستطيع، على العكس، أن نتخيل أن جزء المكان الذي يشغله الآن يمكن إزالته بحيث يوضع في مكان آخر، فالمكان بالنسبة لنا هو مقدار لا متناهٍ يمتد في 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 متناهٍ هو صورة نفترضها في كل إدراك يكون لدينا على الدوام. ويعتمد كانط، في الغالب الأعم، على 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 لأذهانتنا، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون قبلياً. وأينما سنكون، وأياً ما كان ما نخبره، طالما أن لدينا النوع نفسه من الحساسة التي نمتلكها الآن، فإن مبادئ الهندسة ستظل هي هي بصورة مطلقة. وذلك هو السبب في أن الأحكام التركيبية في الهندسة ممكنة.

وبرهان كانط على نظريته في الزمان يشبه إلى حد ما برهانه على نظريته في المكان، فالزمان مفترض في كل الإدراكات أيّاً كانت، ولا يصدق ذلك فحسب على تجاربنا عن العالم الخارجي من حيث إنه يكون صادقاً بالنسبة للمكان، ولكن يصدق أيضاً بالنسبة لكل تجاربنا عن عملياتنا الذهنية الداخلية، بما في ذلك عمليات التذكر والتخيل. إن ما نخبره يكون في زمان معين. والزمان هو مقدار لا متناهٍ له بعد واحد. ولا نستطيع على الإطلاق أن نعي أي «معية» Coexistence أو «تعاقب» Succession في موضوعات خارجية أو في حالاتنا الذهنية الخاصة لا تكون في زمان. ولا نستطيع أن نتصور 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 سنناقشها في ما بعد)، التي وفقاً لها تتضمن جميع محاولات التفكير في

المكان والزمان من حيث إنهما مستقلان عن الذهن تناقضاً ميؤوساً منه لا يمكن تجنبه إلا عن طريق تفسير كانط.

ولكي نفهم ما يعتقد كانط أنه أرساه بالنسبة لهذه القضية، فلا بد من تقديم ملاحظتين: أولاًهما- أن كانط لا يحاول أن يقدم نظرية سيكولوجية عن إدراك المكان والزمان. فالأمر لا يعنيه 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 الإقليدية 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 الإقليدية، 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 نكوّن 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.

ومن ثم فإن كانط، يؤكد، أن للمكان والزمان حقيقة تجريبية واقعية، أعني أنهما ينطبقان على كل تجربة بشرية ممكنة، ويكونان، بهذا المعنى، واقعيين. وللمكان والزمان، أيضاً، مثالية ترنسندنتالية، وهو يعني بها أنهما يكونان فقط مثالين أو ذاتيين ولا ينطبقان على الأشياء في ذاتها. ولذلك يسمي فلسفته «الواقعية التجريبية» أو «المثالية الترנסندنتالية» (وهذا مثال من الأمثلة التي يتغاضى فيها عن تمييزه الخاص بين «ترنسندنتالي» و«متعالي» الذي أشرنا إليه من قبل، ومن الأفضل أن يسمي موقفه «المثالية المتعالية».

مسار المعرفة في كتاب كانط «نقد العقل الخالص»

تثير «الأشياء في ذاتها» غير المعروفة في العالم	كثرة غامضة من الإحساسات	تنظمها الحساسية عن طريق صور	وينظمها الفهم أيضاً عن طريق المقولات	يحاول العقل أن يقوم بتوحيد تام للصور والمقولات، التي لا يكون
--	-------------------------	-----------------------------	--------------------------------------	--

الخارجي فينا	المكان والزمان الخالصة (الأستاطيقا الترنسندنتالية)	الاثنتي عشرة (التحليل الترنسندنتالي)	متاحاً لها مضموناً حسياً. في أفكاره الترنسندنتالية (أي النفس، والعالم، والله) ولا يكون لهذه الأفكار سوى قيمة مُنظمة
	يقدم لنا فعل كل من الحساسة والفهم على الإحساسات موضوعات التجربة، التي تخضع لقوانين الرياضيات والفيزياء		
نقد العقل العملي تصبغ الأفكار الترنسندنتالية: الله، والحربة، والخلود مسلمات يفترضها القانون الأخلاقي		نقد ملكة الحكم تفترض المماثلات في الطبيعة، والفن، والحياة العضوية صدق مسلمات العقل العملي، لكن لا نبرهن عليها.	

ج-التحليل الترنسندنتالي

بعد أن بيّن كانط أن الجوانب القبلية للحساسة هي الصور الخالصة للمكان والزمان، يبحث بعد ذلك في ملكة الفهم، لكي يكتشف المبادئ القبلية أو الترنسندنتالية 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 الحساسة. أحكام

الكم هي: الكيلية (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). واحكام الكيف هي: الموجبة (مثل قولنا كل س هي ب، وبعض س هي ب، س هذه تكون ب)، والسالبة (مثل قولنا س لا تكون ب...إلخ)، 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..إلخ)، وتقريرية (مثل قولنا: س هي ب...إلخ)، وضرورية (مثل قولنا: س لا بد أن تكون ب...إلخ). وينظر كَانط إلى تلك الأحكام، كما يضعها في لوحة هنا، على أنها صورة خالصة، وليس لها مضمون. وهي تبين آلية الفهم الخالصة، ولا تقدم معلومات إيجابية عن أي شيء في التجربة.

قائمة الأحكام	
-الكم كيلية جزئية مفردة	-الكيف موجبة سالبة لامحدودة (معدولة)
-الجهة احتمالية تقريرية ضرورية «يقينية»	-العلاقة أو (النسبة) عملية شرطية متصلة شرطية منفصلة
قائمة المقولات التي لها رسوم تخطيطية	
-الكيف الإيجاب السلب الحد	-الكم الوحدة الكثرة الجملة
-الجهة الإمكان وعدم الإمكان	-العلاقة (أو النسبة) الجوهر

العلية التفاعل	الوجود واللاوجود 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، لا بد أن تتحول إلى مقولات Categories، ولا بد 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 إنه 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 الكيلية أو «الرسم التخطيطي» (الإسكيما) Schema، الذي عن طريقه لا بد أن تُنظم المقولات إذا كان يجب تطبيقها. ولذلك فإن مقولة الأساس والنتيجة التي يكون لها رسم تخطيطي (إسكيما) عندما ترتبط بالتتابع في الزمان، تصبح المقولة التي لها الرسم التخطيطي للعللة والمعلول، أعني 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 لا بد 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 الاثني عشر، وبصورة مباشرة من مقولات ليس لها رسوم تخطيطية. ومقولات الكم التي لها رسوم تخطيطية هي الوحدة، والكثرة، والجملة. ولنستخدم مثلاً بسيطاً من عند كانط يوضح ذلك: أنظر إلى أي موضوع مثل كتاب؛ إننا نستطيع أن نفهمه كوحدة، لأنه كتاب واحد، ويمكننا أيضاً، أن نفهمه ككثرة، لأنه أوراق كثيرة وغلاف، 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 (إسكيمات) هي: الإيجاب، والسلب، والحد. فنحن نقرر أن شيئاً يكون صادقاً أو واقعياً؛ ثم نضطر إلى سلب ذلك من وجهة نظر أخرى، وأخيراً نصدر بعناية حكماً محدداً. ولناخذ مثلاً 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، وعرف بالضبط إلى أي حد يكون الطقس حاراً أو بارداً بالفعل. إننا نحتاج إلى مقولتي الكم والكيف، بالإضافة إلى صورتني الزمان والمكان الخالصتين، لكي نفسر معرفة الرياضيات القبلية. فبواسطتهما يصبح العد والقياس ممكنين. ولذلك يطلق عليهما كانط إسم «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 أدركناها منذ أيام قليلة مضت؛ والمادة أو الطاقة أو ما تجده الفيزياء يدوم ويبقى من تجربة لأخرى، هو تطبيق أكثر عمقاً وأكثر دقة لهذه المقولة. وتمكننا 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 ممر، 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، الوجود واللاوجود، والضرورة والإمكان. فإذا كان لدينا مفهوم ما في أذهاننا—مثلاً عنصر كيميائي يمكن تصويره، 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 يناظره، 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 حتمي تماماً في كتابه «نقد العقل الخالص»، من حيث اهتمامه بالتجربة البشرية. ولا يريد أن يُسلم مع ليبنتس بأن ثمة مجالاً شاسعاً من إمكانات تتضمن مجالاً صغيراً من الموجودات، لكن لا تزال الدائرة الضيقة من

الموجودات ضرورية (2).

وتصور كانط للذات متضمن في كل ما قلناه سابقاً. فهيوم يتحدث أحياناً عن الذهن بوصفه تتابعاً من إدراكات غير مترابطة، على الرغم من أنه ينظر في أحيان أخرى إلى الذات على أنها تستطيع أن تكوّن 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 مُطلقاً أن نعرف موضوعات من زمان إلى آخر، ونعرف ذواتنا 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 صورتها 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 علية 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، أي أننا نتحقق من أن ذواتنا هي الأشخاص التي خبرناها حتى الآن، ونستطيع أن نقارن موضوعات تجربتنا المختلفة ونصنفها، ونكوّن تصورات أو كيليات.

وإذا أخذنا مثلاً عينيّاً من عندنا لكي 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 إسم «الوحدة التأليفية للوعي»، أي لأن ملكات ذهنك قامت بتنظيم كل إحساساتك في نسق من موضوعات دائمة تعرفها ذات ثابتة. إنك لا تعرف شيئاً عن هذه الذات سوى أنك تلاحظها في تجاربنا، من حيث إنها «الأنا» التي تلازم كل إدراك وتفكير، مع إنها ليست هي ذاتها إدراكاً أو تفكيراً. فنحن لا نعرف ما عساها أن تكون، لكننا نعرف شيئاً عما عساها أن تكون: أعني أنها تصنع لنفسها عالماً خارجياً في ثلاثة اتجاهات

تخضع لقوانين الرياضيات، والفيزياء، ونحن نعرف أن هذا العالم الخارجي وحالاتنا الذهنية الداخلية من كل نوع يتبع بعضها بعضاً في زمان يمكن أن يقاس ويخضع لقوانين كيلية. وترجع كل القوانين القبلية والكيلية والضرورية إلى التركيب الخالص لذهننا أو لذاتنا، ولا يمكن أن نفسر، كما يعتقد كانط، يقين القوانين، بأي طريقة أخرى.

وفضلاً عن ذلك، ليس عالم التجربة هو العالم الذي يعيش فيه الشخص ويتحرك ويوجد بداخله عالماً خاصاً صنعه هو لنفسه. لأنه يعي 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 موضوعي، خبره جميعاً على حد سواء. وهكذا، فإن وحدة الوعي التي نعرف بها عالم التجربة لا تكون ذاتية، وإنما تكون موضوعية. وهي موضوعية بمعنى أنها كيلية، وضرورية، بالنسبة لكل تجربة بشرية. ويبدو، من ثم، أن كانط لا يقصد أنك وأنا نمتلك صوراً خالصة منفصلة للزمان والمكان، ومجموعة خاصة من اثنتي عشرة مقولة على النحو الذي 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 إسم «الوعي بوجه عام». ولم يفسر كانط على الإطلاق ما يعنيه «بالوعي بوجه عام». وأصبح ذلك بالنسبة لأتباعه المثاليين ذهنياً شاملاً كل الشمول تشارك فيه أذهاننا المنفصلة. لكن كانط كان حذراً حتى لا يلزم نفسه بأي تأملات تتعلق بوحدة الوجود pantheistic عن هذا الذهن الكيلي، أو الذات الكيلية.

وبينما يصف كانط في البداية، من أجل التفسير، عمليات الإدراك التي ترجع إلى الحساسة، ويصف بعد ذلك عمليات المعرفة التي ترجع إلى مقولات الفهم، فإنه لا يعني أن عمل الحساسة يسبق في الزمان عمل الفهم. فكلاهما موجود غير منفصل في كل تجربة، ولا يستطيع أن يعمل أي منهما بمعزل عن الآخر. إن الإدراكات بدون التصوّرة 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 للوعي»، التي يطلق عليها كانط أيضاً اسم «الوحدة الترנסدنتالية للوعي»، بسبب خصائصها القبلية.

د-الجدل الترنسندنتالي

يعني كانط بالعقل الخالص، عندما يستخدم هذا المصطلح في مقابل الحساسة والفهم-الملكة التي يحاول الذهن عن طريقها أن يستخدم صور الفطرية ومقولته في مجالات حيث لا تكون هناك تجربة حسية تنطبق عليها. ويقع هذا التفكير في الحال في متاهة الحجج المتناقضة، ويطلق عليها كانط اسم «الجدل» Dialectic. لأننا لا نحصل على شيء يمكن أن نسميه المعرفة 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 أجنحتها، 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 بئسة. وعلى نحو مماثل، يقول كانط، اننا لا نستطيع أن نتقدم مطلقاً عندما نحاول أن نستخدم المقولات لكي نكوّن 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 إن لها قيمة مُنظمة Regulative أو مُحددة؛ أي أنها تبين لنا أن هناك حقيقة متعالية بالفعل وراء الواقع. ومن ثم يبين لنا الجدل 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، وبتصورها بوصفها نفساً، أعني أننا نتصورها بوصفها جوهرًا واحدًا، بسيطًا، 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 نقائص Antinomies، والنقيضة هي حجة باطلة منطقياً، يبدو فيها أن كل قضية من قضيتين متناقضتين تماماً 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 مسبقاً 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 وراءه، 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 تنقضي 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 الموضوع 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 البشري.

وتبين النقيضة الثانية أن من المستحيل أن نزعّم أن المادة- التي يتكوّن منها عالم موجود بصورة مستقلة- إما أن تنقسم إلى ما لا نهاية أو أنها تتكوّن من أجزاء بسيطة غير ممتدة (مثل ذرات فيزياء القرن الثامن عشر، ومونادات لينتس). إننا لا نستطيع أن نتصور أي جزء من المادة، مهما كان صغيراً، لا يمتلك جهة يمتد في وجهه يسرى، وداخلاً وخارجاً، ويكون على الأقل، بالتالي، منقسماً من الناحية الرياضية؛ ولذلك لا بد، كما يبدو، أن تكون كل مادة مركبة ويمكن أن تنقسم بصورة لا نهائية. وإذا كان، من ناحية أخرى، كل جزئي من المادة منقسماً إلى ما لانهاية، 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 لامتناهٍ منها. (وهذا تلخيص مبسط للغاية لجزء من الاعتبارات التي قدمها

كانط في 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 لخبرتنا في الزمان والمكان كما نشاء، ونمتنع عن أن نفعل ذلك متى شئنا. لأنه ليست هناك موضوعات توجد في زمان ومكان تنقسم أو لا تنقسم إلا عندما ندركها ونفكر فيها، وننظم إحساساتنا وفقاً لصور الإدراك ومقولات الفهم.

وتقابلنا نقيضة كانط الثالثة بإشكالية مؤداها أن كل الأحداث الموجودة في العالم لا بد أن تكون محددة تحديداً آلياً، أو لا بد أن توجد إلي حد ما حرية وعدم تحديد. فإذا كان كل حدث معلولاً لعلّة سابقة، فلا بد أن تكون هناك بالتالي سلسلة لا متناهية من علل في الماضي، ومن المستحيل أن نفكر كيف يمكن أن يكون ذلك كذلك. ويحل كانط هذه النقيضة بطريقة تختلف عن حله للنقيضتين السابقتين. فالبدل الأول من البديلين السابقين يصدق بالنسبة لعالم تجربتنا البشرية المتناهية، لأنه صحيح أننا لا نجد حدثاً بدون علّة على الإطلاق. غير أنه يجب علينا أن نتذكر أن عالم تجربتنا هو، رغم ذلك، عالم كوتته أذهاننا. ولذا فمن الممكن أن يصدق البديل الثاني بالنسبة لعالم الأشياء في ذاتها؛ ففي هذا العالم قد يكون هناك شيء مثل حرية الإرادة- ونحن لا نعرف- لكن سيبيّن «نقد العقل العملي» بناء على أسس أخلاقية أن ذلك قد يكون صحيحاً.

وتقرر نقيضة كانط الرابعة أنه لا بد أن يوجد، من ناحية، موجود ضروري بصورة مطلقة (أي الله) ينتمي إلى العالم إما بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علته، أو لا يوجد، من ناحية أخرى هذا الموجود الضروري. والحل الذي يقدمه كانط لهذه النقيضة يشبه الحل الذي قدمه للنقيضة الثالثة. فنحن لا نجد في أي مكان بداخل التجربة البشرية هذا الموجود الضروري بصورة مطلقة، ويمكن أن نتصور، من ناحية أخرى، أن هذا الموجود قد يوجد في عالم الأشياء في ذاتها، وتلك مسألة سيسلم بها «نقد العقل العملي» بناء على أسس أخلاقية.

أما هل: يمكن حل نقائص كانط بالطريقة التي 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 يُعنى في الرياضيات بالأعداد اللامتناهية والمقادير اللامتناهية؛ ولا أستطيع أن أعبر عن رأبي في هذه المسألة. وليس هناك شيء في 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 الذي يذهب إلى

أن القوانين العلمية توجد في الواقع النهائي Ultimate. وهذا سؤال ميتافيزيقي خالص لا يهتم به العلماء كثيراً ويسرهم باستمرار أن يتركوه لمنازعات الفلاسفة وخلافاتهم.

والفكرة الثالثة من أفكار العقل هي فكرة الله، التي يسميها كانط أحياناً «مثال» Ideal العقل. فبعد أن يقوم العقل بربط تجاربنا الداخلية في نفس متعالية (مفارقة) مفترضة، ويربط الموضوعات المادية في عالم متعال (أو مفارق)، ينتقل لكي يجد أساساً مشتركاً لهما معاً في «الله». وهذا هو اللاهوت العقلي. والله، بالنسبة لتصور كانط، المستمد من الفلاسفة العقليين قبله، ومن إسكولائيي العصور الوسطى، هو الموجود الأكثر واقعية Ens realissimum، والأكثر كمالاً، واللامتناهي، والعالم بكل شيء، والقادر على كل شيء، وتدين له جميع الموجودات بوجودها. والعقل ينقاد منطقياً لكي يكون تصوراً عن هذا المثال؛ ففي رغبته لتوحيد كل تفكير، تكون تلك نتيجة حتمية، والمشكلة تتمثل في ما يأتي: هل من الممكن البرهنة على أن هذا الموجود يوجد بالفعل؟ من حيث إننا موجودات متناهية، تكون معرفتنا مقيدة بالضرورة بتجربتنا، التي لا تقدم لنا على الإطلاق معرفة باللامتناهي. وصورنا الخاصة بالإدراك، ومقولتنا تؤلف كل معرفة نستمدّها من الحواس، لكنها لا تؤلف أشياء في ذاتها. ومثال العقل (أعني 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 شيء 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 أي حقيقة واقعية معروفة لنا، فإنه يكون على الأقل فكرة مُنظمة 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 ترتد في النهاية إلى ثلاثة أدلة: أولها الدليل الأنطولوجي، الذي أحياه ديكارت في العصور الحديثة، ودافع عنه إسبينوزا، وليبنيتس، وآخرون، في صورة معدلة. ويحاول هذا الدليل أن يبين أنه طالما أن فكرة الله من حيث إنه الموجود الأكثر واقعية الذي يتضمن كل صفة إيجابية أو محمول إيجابي، 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 اللامتناهي والأكثر واقعية، ينتج محمولاً العلم المطلق، والقدرة المطلقة منطقياً عن طريق أحكام تحليلية، لأنهما متضمنان في التعريف. غير أن تقرير الوجود، يعني تكوين حكم تركيبى، أعني إضافة محمول آخر ليس متضمناً في الفكرة

ذاتها. ومن المستحيل أن نستنبط من تعريف الله واقعة مؤداها أنه موجود، كما نستدل على أن مئات من التالرات توجد في حافظة نقودي لأنه لدي فكرة واضحة ومتميزة عن مئات التالرات من حيث إنها موجودة. إنني أستطيع، بالفعل، أن أؤكد أو أدحض انطباعي القائل بأن هناك مئات التالرات في حافظة نقودي عن طريق فتحها وتفريشها-أعني، أنني أستطيع أن ألجأ إلى التجربة. غير أنه لا وجود لتجربة أستطيع عن طريقها أن أتأكد من وجود الله.

والدليل الثاني على وجود الله هو الدليل الكوسمولوجي (الكوني) Cosmological، وهو كالاتي: «إذا وجد أي شيء، فلا بد أن يوجد أيضاً موجود ضروري بصورة مطلقة، لكنني أنا موجود، وبالتالي فإن موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة موجود». هنا نلجأ إلى التجربة؛ لأنها واقعة موجودة في التجربة أنني أكون موجوداً. لكن هناك قفزة في المقدمة الكبرى وراء التجربة في تقرير أن وجود أي شيء ممكن ويعتمد على غيره يستلزم وجود شيء ضروري بصورة مطلقة وكاملة؛ فنحن لا نعرف أن ذلك صحيح، وهذا الجزء من الدليل الكسُمولوجي يترد إلى الدليل الأنطولوجي ويعتمد عليه، لأنه يفترض أن الوجود يمكن أن يستنبط من أفكار محض، أعني فكرتي الإمكان والضرورة. إن قلب الدليل الكسُمولوجي الذي ينتقل من معلولات إلى علل، ويفترض أنه طالما أنني أكون موجوداً، ولا أكون علة لوجودي، فلا بد، بالتالي، أن يكون هناك موجود ضروري بصورة مطلقة الذي يكون العلة القصوى لكل وجود، يتضمن المغالطة نفسها.

والدليل الثالث، الذي يسميه كانط بالدليل اللاهوتي- الفيزيائي Physico-theological، يجبن، كما يقول، أن ينظر إليه باحترام إنه يبدأ من التجربة ويوجه الانتباه إلى علامات النظام، والتدبير، والغائية، التي نراها حولنا في الطبيعة، وهي أدلة لها تأثير في النفس. لكن هذا النظام والتدبير، والغائية لا تكفي لكي نبرهن على وجود موجود لامتناهٍ بوصفه الموجود الأكثر واقعية؛ فكل ما يمكن أن تفعله هو افتراض إمكان وجود إله محدود ينظم، بوصفه مهندساً، المادة التي لم يخلقها، والتي يستطيع أن يعطيها قدراً محدوداً من النظام الذي نلاحظه. وقد اقتنع جون ستيوارت مل، ووليم جيمس، وفلاسفة آخرون في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولاهوتيون بهذا الدليل، وأكدوا الوجود المحتمل لله المحدود الذي يفترضه.

وقد حاول «هيجل» وبعض الفلاسفة المثاليين الآخرين منذ عصر كانط أن يعيدوا صياغة الدليل الأنطولوجي في صور تتجنب اعتراضات كانط. ورفض الفلاسفة الكاثوليك الدليل الأنطولوجي، غير أنهم استمروا في تأكيد الدليل الكسُمولوجي في الصور المتعددة التي صاغها فيه القديس توما الأكويني، محاولين دحض اعتراضات كانط عليه. وقد اعتقد عدد معقول من الفلاسفة

المعاصرين أن كانط دحض الدليل الأنطولوجي، والدليل الكشْمولوجي، بصورة فعالة. واعتقد لاهوتيون كثيرون أن وجود الله يتجلى بالفعل للتجربة البشرية، وأن كانط لم يضع في اعتباره بصورة كافية الدليل التجريبي على الوجود الإلهي الذي لم يتحقق منه القديسون والمتصوفة فحسب، بل المؤمنون المتواضعون في كل منحى من مناحي الحياة عبر العصور.

4-الفلسفة الخلقية

يحاول كانط في كتابيه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملي» أن يكتشف مبدأً قليلاً ينبغي 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 ينبغي 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 أي موجود عاقل أميناً، فإنه يسلم، بقضية واضحة بذاتها، وهي أن الشيء الخير الوحيد الذي يمكن تصوره في 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، التي تعمل فقط من احترام للواجب بغض النظر عن النتائج، والتي تستجمع كل المصادر داخل قوتها، ولا يهملها إذا نجحت في محاولاتها أو لا، أو إذا أعاقت ظروف خارجية جهودها أو لا، فإنها خيرة في ذاتها. إنها أشبه بجوهرة تتلألأ بذاتها، ولا يمكن أن تفشل في أن تبهر الملاحظ غير المتحيز. وتطبع هذه الإرادة الخيرة، بالتأكيد هذا الأمر المطلق. ويقدم كانط أساساً متعددة لهذا الأمر. أولها، ونحن سنعرض هذا الأساس بتصرف وحرية حتى

نجعله مفهوماً بلغة عصرنا، «لا تفعل إلا بما يتفق مع المبدأ الذي تريد أن يصبح قانوناً عاماً للطبيعة والذي بناءً عليه يمكن أن يسلك كل شخص آخر أيضاً». ويمكن فهم هذا الأساس فهماً جيداً عن طريق الأمثلة الأربعة التي يقدمها كانط للحالات التي يمكن أن ينتهك فيها، افرض مثلاً أن شخصاً سولت له نفسه أن ينتحر، فهذا فعل خاطئ بصورة واضحة، لأنه لا يرغب في أن يكون ذلك الفعل قانوناً عاماً للناس جميعاً بحيث يقدم كل شخص آخر على الانتحار. لأن ذلك لو حدث، فلا أحد يبقى في 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 سداده. هذا الفعل خاطئ لأنه لو أصبح قانوناً كلياً للطبيعة حتى إن كل واحد يطلب قروضاً عن طريق إبرام وعود كاذبة، فلن يقرض أحد غيره مالاً. وتلك الأفعال لا يمكن أن تصبح، بالتالي، ممارسات كيلية، ومن الخطأ الانشغال بها. أما المثال الثالث فهو عن شخص تسول له نفسه أن يعيش حياة التكاثر والعبث، ولا يهتم بقدراته الخاصة، ويسلم كانط بأن ذلك فعل يمكن أن يصبح، بحق، ممارسة كيلية- إذ يعيش سكان جزر البحر الشمالي بتلك الطريقة- لكن ليس هناك كائن عاقل يمكن أن يستحسن هذا السلوك عندما يصبح قاعدة كيلية عامة، ولا أحد يمكن، بحق ان 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 كيلية في التطبيق مثل القضية: $12=7+5$. ولذلك فإن كانط محق في الاعتقاد بأنه لا ينبغي أن يستثني شخص نفسه ويعتقد بأن 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 ملية تحدد قبلياً 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 تجريبون أكثر 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 تذعن للمشاعر والميول عندما تتعارض مع الواجب. إن الكذب على الآخرين، أو رفض مساعدتهم، مثالان تفشل فيهما في احترام حقوقهم الخاصة بالعدالة والكرم 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 تبعث عليها المشاعر المتناقضة والميول، مثل الرغبة في اللذة، ستكون عدم استقلال، وفي القيام بفعل هكذا، يكون الشخص عاقلاً ولن يكون حراً. فنحن لا نكون مستقلين ذاتياً وأحراراً إلا عندما نفعل بصورة عاقلة ونؤدي واجبنا.

ويعتقد معظم مفسري 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 لذي إلى حد أنه يعتقد أنه في جميع الحالات التي لا تفعل فيها طاعة للواجب، تنتقل من رغبة في اللذة. ومن الخطأ باستمرار، بحق، أن نفضّل 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 نطبع القانون الأخلاقي بأنفسنا وأن نحقق سعادة الآخرين. ويؤمن كانط بالحرة 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 نؤدي أي فعل يناقض الأمر المطلق. إن الأخلاق لا تعتمد من الناحية المنطقية على اللاهوت. فعلى العكس، يستمد كانط الأساس الرئيسي 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 الوقت نفسه . يجب على كل شخص أن يفعل في تلك المملكة من الغايات وفقاً للأمر المطلق، الذي يعني أنه يفعل بصورة عقلية ووفقاً لسلوك كل شخص آخر. وبالتالي، يرغب كل واحد قوانين تلك المملكة ويطيعها؛ 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 في ما يسميه الصورة «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 ديموقراطي خالص تُسن فيه القوانين عن طريق تصويت شعبي في انتخاب أو في تجمع لكل الشعب. وهنا يختلف كانط عن روسو، إذ إنه يستحسن الثورة الأمريكية، ويتفق تفكيره مع الدساتير الجمهورية التي تمت صياغتها في دستور الولايات المتحدة الذي كُتب عام 1787. 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 وتمنع حروب 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 صنغته أذهاننا. إن كتاب «نقد العقل العملي»، بينما لا يقدم براهين إيجابية، يقدم أسساً لقبول الله، والحرية، والخلود، بوصفها مسلمات. 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 أوهام جدلية مثل النقائص، 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 كلاً 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 نسلّم 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. (وتبيّن سلسلة رياضية مثل: $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$ تقدماً نحو حد لا يمكن الوصول إليه مطلقاً). إن التقدم اللامتناهي نحو هذا الهدف يبدو على أنه يمكن بلوغه أمام عقل لامتناهٍ لا يحده زمان مثل الزمان الذي يحدثنا، فنحن محددون بزمان. وسينظر هذا العقل اللامتناهي إلى ذلك التقدم على أنه فعل يكتمل على نحو أزلّي (3). ويستبق كانط في افتراض عقل لا متناهٍ-الذي سوف يطلق عليه «كارليل» Carlyle فيما بعد اسم «الآن الدائم» (4)، فكرة مفضلة عند المثاليين منذ عصره. ولذلك، فإن القانون الأخلاقي عندما يأمرنا بأن نفعل واجبنا 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 كانط قدم لنا دليلين منفصلين على الخلود وعلى وجود الله، قد نطلق عليهما اسم دليل ضمان القدرة على أداء واجبنا، والدليل الذي

يقدم ضمناً لجزاء 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 منحي من مناحي الحياة، شاب يدرس في معهد، ثم بعد ذلك في كلية للطب، ومستشفى، وبعد 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 مسؤوليات 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 من خلال زمن لا ينتهي أن يواصل التقدم في بلوغ الحكمة والكفاءة وفي تأدية مسؤولياته اللازمة، فإنه يكون من الممكن بالنسبة له أن يكمل واجبه. ولذلك، لا بد أن يكون خالداً. ومع ذلك، فإن تقدماً لا ينتهي لا يبدو إنه إنجاز فعلي لأي عقل متناهٍ 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 لامتناهٍ، أي الله، الذي يكون كل تتابع في الزمان بالنسبة له اكتمالاً أدياً Totum Simul. وتنكشف طبيعة الزمان الحقيقة 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 «شوبنهاور» إلى هذا الدليل باحتقار، ولاحظ أنه بعد أن برهن كانط بسمو على الفضيلة وأداء الواجب من أجل الواجب، قدم بقشيشاً للخادم الأمين في صورة السعادة! (5). فهل هذا إنصاف تام؟ أفلا يكون كانط محقاً في قوله إنه على الرغم من أن الإنسان يسعى في البداية لأن يؤدي واجبه، فإنه مع ذلك ينبغي أن تفتح حياة النعيم والسعادة في كون عادل لأولئك الذين يحاولون أداءه بإخلاص وأمانة؟

5-نقد ملكة الحكم الإستاطيفا-الغائية

نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ليسا متسقين: إذ إن الأول ينكر، بالتأكيد، أي 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 كانط المعرفة والإرادة تحليلاً نقدياً؛ بينما يبقى الشعور فقط. فما هي العناصر القبلية التي يمكن أن توجد في الشعور؟ تلك هي مشكلة النقد الثالث. يسمي كانط ملكة إدراج الجزئي تحت العام (الكيلي) ملكة الحكم. ولذلك، فإن النقد الذي ينظر فيه إلى أي مدى يمكن أن تخضع الموضوعات التي يعرفها الفهم وفق مبادئ قبلية للقيم التي تدركها الذات العاقلة، يطلق عليه «نقد ملكة الحكم».

ولقد أظهر كانط 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 إستاطيقي- وهي مشاعر الجميل والجميل، ومشاعر ذات طابع غائي- تفترض أن هناك غائية في الطبيعة. وبناء على ذلك يقسم كانط النقد الثالث إلى جزأين هما: نقد الحكم الإستاطيقي (الجمالي)، ونقد الحكم الغائي.

يفحص نقد الحكم الإستاطيقي مشاعر الجميل والجميل، يجد كانط في الجمال Beauty عنصراً قبلياً ذا طبيعة غير عادية. فلو أن شخصاً قال: «هذا الشيء يروقني»، فإنه يقرر فقط حباً شخصياً. لكن إذا قال: «هذا الشيء جميل»، فإنه يعني أنه ينبغي على الآخرين جميعاً أن يتفقوا معه. مع إنه من المستحيل وضع معايير للجمال لا في الطبيعة ولا في الفن، حيث لا وجود للمفهوم أو التصور Concept الذي كنا نلجأ إليه في حالة الأمر المطلق. فالإستعانة هنا إنما تكون بشعور محض يدعى الكيلية. هذا الشعور هو متعة محايدة تماماً disinterested؛ فلا هي موضوع لاهتمامات أنانية شخصية، ولا لقانون أخلاقي. فعندما أشعر بأن شيئاً ما جميل، فإنني لا أسأل نفسي عن المصلحة (الفائدة) التي يمكن أن أجنحها منه، أو عن الواجب الذي أدين به لأي واحد بسببه؛ أي أنني أنسى نفسي تماماً في الموضوع. إن الشعور بالجمال تثيره موضوعات في الوعي بما تربطه الحساسية والفهم في الحال: إن الطبيعة والفن يستمتعان لهذا السبب. وتقدم الزهور، وأغاني الطيور، والمنظر الطبيعي، والشعر، والموسيقى، والتصوير، أمثلة لذلك. وكانط رومانسي إلى حد أنه يعتقد أن ما ندركه بوصفه جمالاً لا يمكن أن تصفه مقدماً عن طريق قواعدٍ صورية. إذ إن القواعد لا يمكن إرساؤها إلا بالنسبة للفنان الذي يصنع شيئاً لكي يكون مفيداً لغرض محدد. وبالتالي، فإن الموضوع الجميل يُظهر «غائية بلا غرض» مفارقة- أعني شعوراً بالانسجام (أو غائية) داخل عملياتنا الذهنية التي لا تكون لها غاية أبعد وراء المتعة الجمالية ذاتها. إن موضوعات الجمال الطبيعي لا تمتلئ تدييراً واعياً نعيه. إن العبقرى فنان يعمل مثل الطبيعة، ينتج موضوعات الجمال، ليس وفقاً لمجموعة قواعد يمكن أن يضعها للآخرين لكي يتبعوها، بل بوصفها تعبيراً عن مشاعره هو

الخاصة التي يستطيع أن يوصلها للناس عن طريق فنه.

إن الموضوع، في تجارب الجميل، كما قلنا من قبل، ينسجم مع قوانا الخاصة بالحساسية والفهم، ويقدم لهذا السبب لذة. أما في 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 والرغبة. ويشعر المرء في الجليل «رياضياً» بذاته في حضرة ما هو عظيم، وهائل، ولا يمكن قياسه بسهولة. من أمثلة هذه التجربة، في ما يرى كانط، ما يشعر به زائر يدخل لأول مرة كاتدرائية القديس بطرس الهائلة في روما، ومن أمثلتها أيضاً عندما يرى أهرامات مصر على بعد صحيح، بحيث تحدث الأثر الرياضي. (ومن يزر نيو يورك يتكون لديه الشعور الذي يصفه كانط عندما ينظر إلى المباني الشاهقة من الشوارع في تجاورها المباشر). وفي مثل هذه الحالات فإن المشاهد تغمره عظمة البناء الذي يوجد أمامه. ومع ذلك، فإن هذا الشعور يشبه الشعور الجميل في 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 القوي، والعاصفة في المحيط، بشرط أن تُشاهد من موضع أمان. وتفترض تجارب الجليل رياضياً أن عقلنا النظري أعظم من مقولات الفهم، بينما تلمح تجارب الجليل دينامياً بأن قيمتنا الأخلاقية تفوق طبيعتنا الفيزيائية. وفي كلتا الحالتين، تشعر ذواتنا بأنها أعظم من عالم التجربة الذي يصنعه فهمنا. وربما يكون توضيح كانط الأعظم براعة للجليل عبارته الشهيرة التي جاءت في نهاية كتابه «نقد العقل العملي»، حيث يتعجب قائلاً: «شيطان يملآن النفس بإعجاب متزايد ورهبة إذا تأملناهما كثيراً وباستمرار: السماء المرصعة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي داخل نفسي» (6). فتأمل السماء من الموضوع الذي أشغله في المكان يؤدي إلى النظر في عوالم فوق عوالم، وأنساق فوق أنساق، لا تعد ولا تحصى، ومع ذلك فإنني أشعر بأن ذهني الخاص أعظم من الكون الذي صنعه عن طريق صورته الإدراكية الخاصة بالمكان والزمان، ومقولات فهمه. وبالمثل فإن القانون الأخلاقي بمسلماته الخاصة بالخلود- هو تقدم لا ينتهي يسير قدماً نحو اللامتناهي- مما يوحي بأنني أسمى من العالم الآلي.

وبعرض نقد الحكم الغائي لقصور وجهة النظر الآلية عن الطبيعة عندما بذلت المحاولة لتطبيقها على الكائنات الحية. ولأن هذا التفسير للحياة ضروري وله أهميته بالنسبة لأغراض علمية، فإنه لا يمكن أن يفسر على الإطلاق وظائف وأعضاء حتى ولا ورقة عشب، تفسيراً كافياً! إن كل جزء في أي موجود حي يحدد الموجود بأسره، والموجود ككل يحدده كل جزء، فهناك غائية متبادلة لا يمكن أن نفسرها على الإطلاق تفسيراً آلياً، ليس بسبب

الثغرات التي يفسرها البحث في المستقبل، ولكن بسبب الخصائص الفريدة للحياة. أليس من الممكن أن يكون العالم بأسره أشبه بالكائن الحي أكثر منه بالآلة، وهي النتيجة التي وصل إليها هيوم من قبل؟ يعتقد كانط أن ذلك أمر ممكن. فقد تكون هناك غائية محايدة في الطبيعة ككل. إن الكائن الحي تحدده أغراضه الدالية الخاصة، لأنه ليس آلة صنعها صانع الأغراض خارجة عنها. إن الكائن الحي غائي 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 إن نقد الشعور يمكن أن يبرهن على صدق تلك الاحتمالات المفترضة. إن جمال الطبيعة وجلالها، وغائية الكائنات الحية، تفترض، بحق، أن العالم قد يكون نتاج فنان لامتناهٍ، نتاج عبقرٍ أنتجه كما ينتج الفنانون من البشر إبداعاتهم. إننا قد نأمل في أن يكون ذلك صحيحاً، لكننا لا نعرف. ولذلك، فإن النقد الثالث يقدم تدعيماً إضافياً لمسلمات النقد الثاني، ويوسع مجال قيم تُعرف عن طريق إضافة قيم ذات طابع جمالي. غير أن كانط حافظ كثيراً حتى النهاية على حذر عصر التنوير، فلم يزعم أن المسلمات الأخلاقية والمماثلات الجمالية هي 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 Judgement, 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 chapte)
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 Defend.

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.

(*) نظام في الجامعات الألمانية كان فيه المدرّس أو الأستاذ يتقاضى راتبه من تلاميذه (المراجع).

الفصل الثالث عشر

فشته والحركة الرومانسية

1- حياة فشته وشخصيته

عندما كان يوهان جوتليب فشته (1762-1814)، الابن الأكبر لنسّاج 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 لاسرة في «زيوريخ» تعرف على «يوهانا ران»، التي جعلته متألماً 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 بإسبينوزا، الذي كان مقروءاً جداً في ألمانيا، حتى لفت تلميذ انتباهه إلى كتب كانط النقدية التي كان يريد أن يتعلمها. وتحول فشته في الحال بحماسة إلى كانط، وكتب إلى زوجته «يوهانا» أنه يتوقع أن يكرس سنوات عديدة لدراسة هذه الفلسفة المدهشة التي تلقي ضوءاً على جميع المشكلات التي كانت تقلقه. وعندما رجع من «وارسو»، حيث فشل في العثور على عمل مريح كمعلم خصوصي، عرج إلى كونجسبرج لكي يزور كانط، الذي استقبل الشاب الصغير، الذي كان لا يزال فجا وليس له وقع حسن في النفس، بفتور. وقد اعترض فشته على هذه الجفوة من جانب كانط، وصمم على أن يقنعه بمزاياه. ومكث في كونجسبرج 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 الذي قام بطباعتها اسم فشته من عنوان الكتاب، وظهرت الرسالة عُفلاً. وأدى أسلوب الرسالة وما فيها من فكر بالمراجعين إلى افتراض أنها من تأليف كانط نفسه، فأعلنوا ذلك للناس، وأعطوها أهمية كبيرة وتزكية عالية. وأعلن كانط دون توان اسم المؤلف الحقيقي، وأصبح فشته فجأة فيلسوفاً شهيراً. وتزوج «يوهانا».

واستدعي في العام التالي (أي في عام 1794) لشغل وظيفة الأستاذية في جامعة «ينا». وكان يعيش هناك، وفي مدينة «فيمار» الصغيرة المجاورة كثير من الباحثين العظام ورجالات الأدب في ذلك الوقت، بمن فيهم «جوته» و«شيلر». وقد رحبوا بفشته ترحيباً كبيراً، ونظروا إليه على أنه المفسر الأكثر براعة لفلسفة كانط. ومضى في 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 الذي أصبح كبيراً في 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 في «ينا»، فقد كان متهوراً في سلوكه. كانت تنقصه الحنكة، فهو مثلاً لم تكن لديه ساعات فراغ طوال أيام الأسبوع ليلقي فيها سلسلة من المحاضرات العامة في الأخلاق التي كان يواظب عليها كل أولئك الذين يرغبون في الاستماع إليها، فقد كان يقوم بإلقائها صباح الأحد في 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 في وجه زوجته باستهزاء كلما ظهرت في الشوارع، وأجبروه هو وأسرته على أن يقيموا لفترة من الزمن بعيداً عن المدينة. وأخيراً، نشر مع آخرين في مجلة كان هو محررها مقالات في موضوعات دينية كانت مثيرة في لهجتها إلى حد ما، فآدت إلى اتهامه بالإلحاد. واحتدم فشته غيظاً نتيجة لسوء فهمه، وكتب هجوماً عنيفاً ضد هذا الاتهام حتى إن المجلس الأعلى في دوقية «فيمار» بدأ يتساءل عما إذا كان من الضروري لومه، على الرغم من أنه لم تكن لديهم رغبة للتدخل في حرية الكيلية في 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 1799، وفسرت خطاب فشته بأنه استقالة، وقامت بطرده من الجامعة. وعندما وقع كثير من الطلاب على التماس لمصلحته، وتعاطفت معه معظم الكيلية إلى حد ما، وجدت الحكومة أنه ليس مفيداً من الناحية العملية إعادة أستاذ إلى منصبه أظهرت إقامته في «بيننا» لمدة السنوات الخمس الماضية أنه مثير لقلق مستحکم. ولم يستقل أحد من الأساتذة الآخرين في ذلك الوقت، على الرغم من أن كثيرين قبلوا في ما بعد دعوات إلى جامعات أخرى عندما سنحت لهم الفرصة أن يفعلوا ذلك. وسرعان ما هدأت العاصفة في «بيننا» غير أن فشته كان مضطراً إلى الرحيل. ذهب فشته إلى برلين، حيث رحب به قادة الحركة الرومانسية الجديدة عند وصوله، مثل الأخوان «فردريك» و«أوجيست فلهلم شيلجل» و«شلتنج»، و«شليرماخر». 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 1810.

ولقد كان لتجربة فشته في «بيننا» أثر مفيد عليه بطرق كثيرة. فقد أدت به إلى أن يؤكد أكثر على الجوانب البنائية في فلسفته، وبصفة خاصة في تطبيقها على الدين، ونجح في أن يجعل مواقفه أكثر قبولاً بدون أن يعدلها. وهذا أمر واضح في كتابه «رسالة الإنسان» الذي نُشر تقريباً في نهاية عام 1799، 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 المضيئة. وقد أثار كتابه «خطابات إلى الأمة الألمانية»، انتباهاً في ذلك الوقت، وهي الخطابات التي وجهها بشجاعة إلى الأمة في شتاء 1807-

1808، 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 1814 بعد تفهقر نابليون من موسكو. وأثناء تلك الحرب، زارت زوجة فشته المستشفيات بناءً على توجيهه، وساعدت في العناية بالجنود الجرحى. وأصيبت بحمى شديدة، سُفيت منها ببطء، غير أن فشته انتقلت إليه العدوى بالحمى ومات.

لقد كان فشته إنساناً مخلصاً بعمق، احترم الواجب الكانطي، وكان يفعل باستمرار من دوافع مخلصه، وكان يقف موقفاً لا يلين مما يعتقد أنه صحيح. وعندما كان في «بيننا»، كان شاباً متهوراً في الثلاثينات من عمره، لا يفكر في الظروف بعناية قبل أن يتخذ قراراً ما، وكان ذا طبع سييء لم يتعلم بعد أن يضبطه ويتحكم فيه. ولأنه كان يعتقد أن كل إنسان له رسالة إلهية يجب عليه أن يؤديها في العالم، فإنه كان يجاهر بقناعاته العقلية الخاصة كما لو كانت صوت الله. وكان أولئك الذين لا يقتنعون بسهولة يعتقدون أنه إنسان أناني ومتعطرس. وبعد أن ذهب إلى برلين لأن طبعه إلي حد ما، وأصبح محبوباً بصورة أكبر. وتبين كتبه التي نشرها في ما بعد روحاً أخلاقية عالية، ومتدينة بعمق. وساعدت براعته البلاغية وصدق عزمته على إشعال الوطنية القومية، والرغبة الشعبية في علاقات دولية حسنة أيضاً، والأمل في فرص ثقافية واقتصادية أفضل لجميع الناس. ولا أحد يستطيع أن 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 ونياته الطيبة.

2-علم المعرفة

كان معظم الفلاسفة الألمان في 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 التي قدمت ذلك التوجيه،

وأكدت- بالإضافة إلى ذلك- سمو الحرية العقلية على النظام الآلي للطبيعة الفيزيائية. لكن كانط كان يتقدم في العمر، ولم يعد قادراً على أن يكتب بحماسة وبراعة الشباب. وكان فشله مؤهلاً لأن يقوم بذلك بصورة تستحق الإعجاب، وأن يجعل للفلسفة النقدية استهواءً من جانب عامة الناس، وبصفة خاصة في جوانبها الأخلاقية، والاجتماعية، والدينية.

وفضلاً عن ذلك، كان هناك كثيرون على استعداد لأن يتفقوا مع فشله 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 كيلية، إن لك تكن نتاج عقولنا المتناهية؟ وفي هذه الحالة سنتغلب تماماً على الميول الشكية عند كانط، وستكون كل الحقيقة روحية في الطبيعة، وتنسجم مع طموحات الإنسان القصوى.

وبعد أن نظر فشله 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 فشله في أن يتعقب علاقة منطقية بين تلك المبادئ قبلية وأن يبين اشتقاقها المشترك والإعتماد المتبادل في ما بينها. لقد كان تعليم فشله المبكر لاهوتياً، وأصبح على استعداد في ما 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 فشله- الذي كان أقل ألفة بالعلوم الطبيعية من كانط- الصعوبات التي تقف في طريق محاولة اشتقاق الطبيعة كلها من القانون الأخلاقي وتجلياته. ولذلك لم يتردد في أن يفترض علماً جديداً اسماه «علم العلوم» أو «علم المعرفة» Wissenschaftslehre، متضمناً المبادئ قبلية المفترضة في كل علم وفي كل معرفتنا بذواتنا وبالطبيعة. إنه يعتقد أن كل معرفة كيلية 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 تحدث بالفعل. ولذلك، فإن فشله 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 (Wissenschaftslehre)، لكننا نستطيع أن نقدم فكرة ما عن منهجه وروحه. إن فشته فرض مسبق لكل حكم يمكننا أن نفترضه في العلم أو في كل حياة يومية. وبالتالي، فإن الذات تتضمن مقولة الواقع reality. وقد ننظر إلى الحجة التي تقررها في هذه الفترة 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 تقول: «لا أليست أ». فهذه القضية صادقة بصورة واضحة. ولكي نستطيع أن نفكر في هذه القضية، نفترض (أ)، التي لا أليست أ. وتكون الـ: «لا أ»، بالتالي، شيئاً لا يكون هو «الأنا»؛ أي تكون العالم الخارجي الذي 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 الواقعي مثله مثل الأخرى. ويكون لدينا هنا مقولة التحديد Limitation، التي تكون تالياً أو مركباً من مقولتي 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 Posi (أي تؤكد) نفسها في البداية، ثم تضع (أو تؤكد) بعد ذلك «لا ذاتاً» أو عالماً في مقابلها، ثم تنتقل بعد ذلك إلى ربط الاثنين 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 الأنا الخارجي، ثم تضع بعد ذلك اتحادهما في كل واحد، هي ذات نشطة، إنها الإرادة Will. «ففي البداية كان الفعل»، وهو تعبير مفضل عند فشته، لأنه يؤمن بأولوية العقل العملي.

ويحاول فشته في تتابع الموضوعات، ونقيض الموضوعات، والتأليف، الذي ينشأ أو يعارض الموضوعات ونقيض الموضوعات التي يسبقها، أن يبين أن قوانين الفكر (أي الهوية، وعدم التناقض، والسبب الكافي) والزمان، والمكان، والجوهر، والعلية، والمقولات الكانطية الأخرى، ينتجها جميعاً نشاط الأنا. وإذا لم تكن ثمة ذات واحدة موجودة، فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نعي وجودنا الخاص المتصل أو تنظيم العالم الخارجي. 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 في ذاتها خارجية غير معروفة للذهن، وتنظمها الحساسة والفهم في موضوعات العالم كما يبدو لنا. لكن كانط أقرّ بأننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء في ذاتها. وبرهن فشته على أنه ليس ضرورياً أن نفترض أي أشياء في ذاتها باستثناء

الأنا. إننا نعي ذواتنا في تجربتنا، إنه يكفي أن نضع أنا أكثر اتساعاً خارج التجربة التي لا تكون مصدر أذهاننا التي تنظم الإحساسات في موضوعات تجربتنا فحسب، بل تكون أيضاً مصدر الإحساسات ذاتها. ولذلك فإن فلسفة فشته هي صورة تامة من صور المثالية.

وكما رأينا الآن تواء، يحاول فشته عن طريق استخدام المنطق أن يبين أن عمليات التفكير المفترضة في كل تجربة، تكشف عن أنا واحدة تكون موجودة باستمرار. هذه الأنا لا تكون ببساطة شخصيتي أو شخصيتك المتناهية. لأنك وأنا نعيش في عالم مشترك نخبره معاً. ولذلك، لا بد أن تكون الأنا الأكثر اتساعاً، التي تضعك وتضعني من حيث إننا فردان منفصلان، وتؤسس في مقابل إرادتنا عالماً خارجياً نعيه عن طريق إحساساتنا- لا بد أن تكون عقلاً مشتركاً أو إرادة مشتركة- هي ما يطلق عليه كانط اسم «الوعي بوجه عام» أو «وحدة الوعي».

ولقد كان فشته في كتاباته الأول متردداً، تقريباً مثل كانط، في ما يخص طبيعة الأنا الأكثر اتساعاً. ولقد كانت حجج كانط على الإيمان بالله قائمة على اعتبارات أخلاقية، ولذلك بدا فشته في الفترة التي كان فيها في «ينا» يميل إلى أن يحد الله بأنه «النظام الأخلاقي في الكون» ويجعله غير شخصي. وبدا الوعي محددًا بظهوره في آليات EGOS متناهية مثل ذواتنا. ويبدو هذا الرأي لأناس أكثر تديناً ومحافظاً أنه لا يسمح بمكان للإله الذي يعبده المسيحيون؛ وكان ذلك بدون شك أحد أسباب اتهام فشته في يينا بالإلحاد. ولقد نسب فشته في المقالات الشعبية وفي الخطابات- في مرحلة برلين- مضموناً أكثر تحديداً للأنا اللامتناهية، وحاول أن يبين أن تصويره لله يكفي لأغراض دينية. ولم يوضح، مع ذلك، سواء أكان الله بالنسبة له شخصاً بأي معنى، أم موضوعاً محبباً لعبادة دينية؛ فكثيراً ما يبدو أنه يعني ضمناً أن الله لا يعي نفسه إلا في عقول بشرية عندما تجد تلك العقول عالماً خارجياً يقابلها. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإنه يجعل العالم، أصلاً، أخلاقياً وروحياً في طبيعته، ويؤكد الأصل الإلهي والمصير الخالد للبشرية.

إن الأنا اللامتناهية (أي الله) في ميتافيزيقا فشته تضع الأفراد المتناهين والعالم الخارجي في مقابلها. ولا يوجد هذا العالم الخارجي إلا بالنسبة لأغراض أخلاقية- أي لكي تجد الأفراد فيه فرصة لأن تؤدي واجباتها وتعرف رسالاتها. وأنت لا تستطيع أن تنجز شيئاً إذا لم تكن هناك عقبات تتغلب عليها، أي مواد تعمل عليها. ولذلك يقول فشته: «العالم مهمة»، والعالم أيضاً «مادة للواجب تتجلى للحواس». وهناك شيء جليل في هذا التفكير. فالعالم الخارجي ينشأ في عقولنا لكي نتغلب عليه، نخضعه لإرادتنا، وندرك ذواتنا فيه عن طريق تأدية الواجب!..لقد تذكر المؤلف أنه قيل له عندما كان طالباً في الكلية أن «الإستعارة الأكثر جرأة في الأدب الإنجليزي» توجد في أبيات

الشعر التالية في قصيدة «وردزورث» عن الواجب:
«إنك تحافظ على النجوم من الخطأ

والسموات الأكثر قدماً تكون، بواسطتك، نشطة وقوية».

إن توحيد الواجب كما نشعر به في ضمائرنا مع قانون الجاذبية الذي يحفظ النجوم في مداراتها، لا يبدو شيئاً مجازياً بالنسبة لفشته؛ ولو أنه التفت إلى هذه القصيدة، فربما نظر إليها على أنها تقرير صحيح عن حقيقة حرفية. إن النجوم لم توجد إلا لكي تخدم من حيث إنها مادة نستخدمها نحن وأفراد متناهون آخرون في تأدية واجباتنا وإدراك رسالتنا.

3-المثالية الأخلاقية ومضامينها

أحدى طرق وصف الاختلاف بين كانط وفشته هو أن نتذكر أن أولوية الأخلاق عند كانط مسألة مسلّمات؛ إذ يجب علينا أن نفعل كما لو كانت القاعدة التي 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 في تفكير فشته، فإن عبارة «كما لو» تختفي. فالقانون الأخلاقي هو قانون الطبيعة؛ لأن العالم الفيزيائي الخارجي بأسره، هو مادة الواجب التي تتجلى لحواسنا. وإرادتنا هي حرة، ونفوسنا هي خالدة، والله يوجد من حيث إنه النظام الأخلاقي للكون. لقد حل تأكيد فشته محل التسليم الكانطي. إن موقف فشته خاصة للفترة المثالية. فهو وآخرون يتحدثون بثقة تامة؛ فالعقل يستطيع أن يكشف الحقيقة النهائية. ولأنه تم رفض الشيء في ذاته، فلا يبقى حد لتقييد مجال التأمل الفلسفي، ولا اختبار لصحة النتائج الضرورية غير الاتساق العقلي والشمول.

ولقد أقام فشته «نظرية الحقوق» على حرية الأفراد في علاقاتهم الخارجية بعضهم مع بعض. فالفرد لا يستطيع أن يدرك حريته إلا في عالم من أشياء مادية وعالم الأشخاص الآخرين؛ فبدون هذين العالمين لا يستطيع أن يعرف أنه حر، ولا يستطيع أن يحقق أي شيء. ولذلك، وضعت الأنا اللامتناهية كل أنا متناهية في علاقة بآليات أخرى وبالعالم الفيزيائي. وينجم عن ذلك أن كل فرد لا بد 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 لكي تنفذها. ويقترح فشته في نظريته عن الدولة المغلقة ضمان «حق العمل» للأفراد عن طريق تنظيم حكومي للعمليات الاقتصادية بطريقة تسبق في بعض النواحي النظريات الإشتراكية، 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 في الأمم الأخرى. وهو بذلك يتنبا بالمذاهب المعاصرة في نظام الحكم الذاتي.

وتعالج الأخلاق عند فشته، في مقابل العلاقات الخارجية بين الأفراد التي تهتم بها نظرية الحقوق-الصراع الداخلي الذي ينشأ داخل كل شخص بين دافعه الطبيعي للمحافظة على الذات واللذة، والدافع العقلي لتحقيق الحرية عن طريق مطابقة القانون الأخلاقي. ولا بد أن يتم التوفيق بين الدافعين بطريقة تجعل السيادة للحرية العقلية، ويؤدي الفرد واجبه ويؤدي رسالته. ولا يمكن أن يتحقق ذلك تماماً الآن، ولذلك يكون الفرد خالداً حتى يحقق واجبه اللامتناهي، ويتأمل فشته، بمتعة، توقع تقدم لا ينتهي في تأدية الواجب، الذي يجيء مؤكداً للإنسان لأنه يفوق الطبيعة، التي لا توجد إلا لكي تجعل ذلك أمراً ممكناً.

ولقد أتى كل فرد إلى العالم مزوداً برسالة فريدة لا يمكن أن يؤديها سواه. ويجب أن يشعر بمسؤوليته واحترامه لقيمه الأخلاقية وكرامته. ويصدق ذلك على الباحث بصفة خاصة، أعني الإنسان الذي تحتاج مهنته إلى اطلاع وسعة في المعرفة، ولذلك كرس فشته مجموعة من المحاضرات «لرسالة الباحث»، التي نَقَّحها بعد ذلك تحت عنوان «طبيعة الباحث». ومعظم الأفراد كسالى، غير منتهيين إلى مسؤولياتهم الكاملة وفرصهم. ومع ذلك، يظهر من حين لآخر إنسان يغلب عليه الوعي برسالته، وتكون لديه قوى القيادة ويستطيع أن يثير أقرائه. وبحثهم 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 1807-1808- لم يستطع أن يتنبأ بأمل في سرعة التحرر من نابليون، لكنه حث الأمة على أن تحافظ على احترامها الذاتي الداخلي، وتعد الأطفال لأزمة 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 الإمبريالية الألمانية في ما بعد عام 1870. ولم يقد أي فيلسوف على الإطلاق بمناشدة وطنية تركز على خطة أخلاقية عليا. وفي التاريخ الألماني اللاحق، أظهر ثوريو عام 1848 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(1).

إن المصير البعيد للإنسان، الذي يمتد في الأزلى، وراء كل الأشياء الدنيوية مثل الحقوق الخاصة، والأخلاق، والسياسة، ورسالة الأفراد، ورسالة الأمم، يعني الاتحاد بالله في حب كامل. ويمكن للإنسان الخير أن يبلغ الوعي بهذا الاتحاد في هذه الحياة. وهذا ما يؤكد فشته في ما بعد، في عبارة ربما كانت أفضل ما قيل في فلسفة الدين عنده، أعني «الطريق إلى الحياة السعيدة». ويقدم في هذه السلسلة من المحاضرات تذكيراً مثالياً بالتصوف الألماني وبتصور إسبينوزا عن الحق 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 «شلمج» وفلاسفة رومانسيين آخرين، وكان هيجل قد بدأ بدوره يحل محلهم. ومع ذلك استمر تأثير فشته. فكتابه الشعبية يمكن فهمها بصورة أسهل من كتابات كانط، وشلمج، أو هيجل. وقُرئت 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 في بينا، و«ه.ج. منستيربرج» H. Muensterberg في هارفارد. وقد قبل المثاليون في ذلك الوقت رفض فشته للشيء في ذاته، وتأكيد للأنا، على الرغم من أن كثيراً منهم يعتقد أن تفسيره للطريقة التي تضع بها «الأنا» -«اللاأنا» تفسير ذاتي وتعسفي، وأن تفسير هيجل لتطور المقولات هو تفسير أفضل. ويجد

الفلاسفة الواقعيون في هذا الوقت الراهن، بالتأكيد، أن فشته مخطئ بسبب سوء استخدام أزمة «مركزية الذات» التي تشبه ما اتهموا به باركلي (أنظر الفصل التاسع، القسم السادس).

4-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 واحدة إسبينوزا- التي أكتشفت من جديد بعد قرن من الإهمال- أن الطبيعة والبشرية يمتلكان أساسهما المشترك في الله، وأن الإنسان قد يبلغ سمو الروح والسلام الداخلي والرضا، إذا وجد 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 والجليل في الطبيعة وفي الفن، وفي أدلة الغائية في الكائنات الحية، افتراض أن العالم قد يكون تجلياً خارجياً لروح أنتجته بطريقة تشبه إلى حد ما الطريقة التي يخلق بها العبقري أعمال الفن، وأثبت فشته أن «الأنا اللامتناهية» تضع العالم الخارجي لكي نستخدمه في تحقيق ذواتنا.

ونشأت في ألمانيا، استجابة لإحياءات هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم الآن تواء، تلك الإحياءات المثيرة إن لم تكن فاتنة، حركة أدبية، كان «جوته» و«شيلر» من أكثر الأعلام البارزين فيها. وكان الأكثر نشاطاً في الحركة الرومانسية من حيث هي كذلك، مجموعة من كتاب شباب- شعراء، وكتاب روايات، وكتاب قصص، ونقاد أدبيون- وكان من بينهم بصفة خاصة الأخوان «أوجيست، وفرديريك شليجل»، و«لدفيج تيك»، وفرديريك فون هاردنبرج (نوفاليس)، وامرأتان غير عاديتين هما «كارولين شليجل» و«دورو ثيافت». وقد بذلت الحركة جهداً لكي تبعث الروح في مسار الموسيقى الألمانية

الحديثة من «بيتهوفن» حتى «فاجنر». وكان «فردريك شليرماخر»، مؤسس اللاهوت البرتستانتي الألماني في القرن التاسع عشر، قائداً أيضاً في الحركة. وكان في جملة الشعراء البريطانيين، الذين كانوا يدينون كثيراً بإلهامهم لتلك المجموعة، و«وردزورث» و«سكوت»، و«كوليرج»، و«بايرون»، و«شيلي»، و«كيتس».

لقد كان قادة الحركة الرومانسية في البداية أصدقاء حميمين لفشته، لكنهم أصبحوا الآن ساخطين 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 بكتابة «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 ذوي العبقرية الذين يتجلى في أعمالهم الجمال المطلق في صور فنية. ويشعر كل أديب شاب طموح عن يقين تام أنه عبقرى، فهو يشعر بأن الروح اللامتناهية تتدفق بداخله.

إن هذه المرحلة، من وجهة نظر اجتماعية، استمرار، في جانب ما، ورد فعل، في جانب آخر، للثورة الفرنسية. فقد بدت الثورة الفرنسية في البداية أنها تأكيد رائع للحرية الفردية، وحقوق الإنسان. غير أنها ضلت عن الصواب. ولم يُستعد النظام إلا عن طريق ديكتاتورية نابليون، التي أنهت النظام الإقطاعي في ألمانيا الشرقية، لكن على حساب حرمان الأمة من حريتها. وقد أدرك الرومانسيون أنه من المستحيل الانسلاخ تماماً عن الماضي كما حاولت الثورة أن تفعل. ووجدوا أنه من الضروري تفسير الماضي من جديد بروح جديدة، كأن يقيّموا، مثلاً، جمال نقوش العصر الوسيط والآثار القوطية بمنظور جديد. ولذلك خلع الرومانسيون عواطفهم على حضارة العصور الماضية، وكسوا الماضي بجمال جديد. ومن ثم أصبحت حضارتهم الخاصة غنية وأكثر أصالة(2). وبمرور الوقت انتهت مغالات الحركة الرومانسية. ومع ذلك، أدى الاهتمام بالماضي الذي أثارته الحركة الرومانسية إلى أبحاث ذات قيمة عن طريق المؤرخين الألمان وعلماء، وعلاء اللغة، والبيولوجيين، وعلماء آخرين. لكن، لسوء الطالع، انتهى العهد الذهبي للأدب الألماني، بحلول الروح العلمية محل الحركة الرومانسية.

5- شلنج

كان فرديريك فلهلم جوزيف فون شلنج (1854-1775) F.W.J.V. Schlling المفسر الرئيسي للحركة الرومانسية. وكان حلقة وصل بين فشته وهيغل. وكان تعليمه المبكر، مثل فشته وهيغل، لاهوتياً أكثر من كونه علمياً، ويظهر في تفكيره مزايا ومواطن ضعف. أكسبه وده وطيب نفسه سمعة طيبة عامة. كان بارعاً للغاية في شبابه، إذ بدأ في نشر أبحاث فلسفية عندما كان في سن الثامنة عشرة. وأظهر كل جديد ينشره، في الغالب، خلال حياته الطويلة اختلافاً كان في وجهة النظر عن وجهات النظر السابقة، ولم يستطع على الإطلاق أن يطور نسقاً متسقاً يرضيه أو يرضي أصدقاءه. ومع ذلك، تجاوز فشته، وربما ما كان في استطاعة هيغل بدون عمل شلنج التمهيدي أن يصوغ مذهباً مقنعاً للمثالية.

وظهرت أعمال شلنج المبكرة عندما كان في «بيننا»، حيث درس في البداية على يد فشته، وأصبح عضواً في الكلية عام 1798. ولذلك أصر، في المرحلة الأولى، تحت تأثير فشته، على أن الأساس الأقصى لمعرفة 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 1799، بدأ شلنج يصبح أكثر استقلالاً في تفكيره، ونستطيع أن نؤرخ لمرحلته الثانية من تلك الوجة 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 «لا مارك»، وأثبت «دارون» في ما 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 تعين نفسها في حدس الفنان، وتصبح الغائية المختفية بالتالي متجلية للأنا. وهنا يكون شلنج، بالتأكيد، مفسراً للحركة الرومانسية. ولم يعد الله عنده، كما كان عند كانط وعند فشته مسلمة ضرورية لتبرير الإيمان الأخلاقي؛ إذ أصبح الموضوع المعروف للحدس العقلي المباشر للفنان.

وينتقل شلنج إلى مرحلته الثالثة تقريباً في عام 1802، التي يظهر فيها تأثير إسبينوزا. فالذهن والمادة متحدان من حيث الأساس. بل حتى ما نفترض أنه مادة ميتة ليس سوى عالم نائم قد بعثت فيه الهوية المطلقة (أي 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 إسبينوزا؛ لكنه حاول في ما 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 إسبينوزا 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 بيننا بعد أن غادر شلنج الجامعة إلى جامعة «فورتسبورج» Wüzzberg في عام 1803. 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 1807، الشطحات والتناقضات الموجودة في فلسفة شلنج بطريقة مبررة تبريراً منطقياً، لكنها طريقة جافة وقاسية. وأياً كان الرأي الذي كوّنه 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 1831.

ويحتاج تطور شلنج الفلسفي الذي تلا فقدان شهرته عن طريق هيجل إلى وقفة باختصار. فقد بدأت مرحلة أخرى تقريباً من عام 1804، افترضت فيها فلسفته صورة أكثر صوفية. ولم يعد النظر إلى المطلق والكون على أنهما واحد على النحو الذي كان موجوداً عند إسبينوزا، فقد أكد شلنج الاختلافات

بينهما، وتصور العالم على أنه انسلخ عن المطلق، بطريقة الأفلاطونية المحدثّة 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 1809، 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 يميّز نفسه في عالم الموجودات الجزئية ثم يعود إلى نفسه في وحدة عليا بوصفها نتاجاً لهذا التمييز. ويبدو أن شلنج يتصوّر الله الآن على أنه «حياة» تخضع للمعاناة والنمو، ويتصور عملية العالم على أنها تقدم بطيء تمّ 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)(3). 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 المتتابعة للمذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي المقابلين للرسولين بطرس وبولس، وتقرب من المرحلة الثالثة النهائية، التي يقابلها الرسول يوحنا(4).

وقد شعر بارتياح لاستدعائه إلى «برلين» في عام 1841، لمناهضة أتباع هيغل، الذين انقسموا في ما 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 لشوبنهاور، ونيتشه، 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

1-حياته وشخصيته

تطور فكر جورج فلهلم فردررش هيجل (1770-1831) F.W.E. Hegel، أعظم فيلسوف ألماني منذ كانط، ببطء أكثر من فشته أو شلنج، ربما لأنه كان أكثر دقة؛ وعلى أية حال، فقد نجح في النهاية في أن يقدم للعالم نسقاً من المثالية أكثر معقولة وشمولاً. ينحدر هيجل من أسرة من طبقة أعلى من المتوسطة كانت تعيش في «شتوتجرت». 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 1794 وعام 1801، التي أصبح أثناءها شلنج مشهوراً. وجاء إلى «يينا» عام 1801 كمعلم. وعاون شلنج في تدعيم موقفه الفلسفي، فقام شلنج بمساعدته بطرق كثيرة. بعد أن ذهب شلنج إلى «فورتبورج»، ظل هيجل في «يينا»، وحصل على الأستاذية في عام 1805. وأصبح الآن على استعداد لأن ينسخ 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 بينا عام 1806^(*).

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. وبالرغم من اضطرابات تلك السنين، فإن هيجل استمر في العمل بمتابعة، وأكمل بحثه الأكثر إحكاماً وهو «علم المنطق» (يشار إليه غالباً بـ«المنطق الكبير»)^(*) وقيل في عام 1816 الأستاذية في جامعة «هيدلبرج»، حيث نشر بياناً شاملاً لمذهبه، أعني «الموسوعة» (التي تتكون من «المنطق الصغير»، و«فلسفة الطبيعة»، و«فلسفة الروح»). واستدعى في عام 1818 إلى برلين بوصفه «الرجل الذي يستطيع أن يملأ بجدارة كرسي الفلسفة الذي كان شاغراً منذ وفاة فشته»⁽¹⁾. 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 1831.

وكانت شخصية هيجل غير عادية في بعض الجوانب. فعندما عارض أسلافه المباشرين مثل فشته، وشلنج، كان يبدو موضوعياً بصورة لافتة للنظر. 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 منطقياً. 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⁽²⁾.

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 - في ما يبدو - بأية أسرار يعجز عقل هيجل عن كشفها. ومع ذلك، فنادر ما يثير هيجل ذلك النوع من العداء الذي أحدثه فشته في بعض القراء. ولم يتحدث

هيجل عن نفسه أبدأ؛ وإنما يضع أمامنا مسار الواقع بهدوء على نحو ما يعتقد أنه كذلك بالفعل، دون الكشف عن أي أهواء شخصية أو أحكام مبتسرة أو عواطف. ويعتقد المعجبون بهيجل حتى اليوم أنه وصل إلى قمة التفكير الفلسفي: إذ يظهر لأول مرة في التاريخ غرض مقنع «للفلسفة الكيلية» التي تقدم نحوها الفلاسفة السابقون جميعاً ببطء شديد(3). ففي حين أنهم سلموا بأخطاء عارضة في صياغة هيجل، ولفتوا الانتباه إليها، فقد أصرّوا على أن نتائجه الأكثر أهمية ستبقى طوال الزمن الحقيقة النهائية في الفلسفة. الهيجليون، من جانبهم، متسامحون ومتعاطفون، على الرغم من تصنعهم إلى حد ما؛ فكل فلسفة أخرى تحتوي على قدر ملحوظ من الحقيقة ولا تحتاج إلا أن تكمل نفسها، وتُصح في الضوء الكامل للمطلق أو في المثالية الموضوعية عند الهيجليين(4).

2- 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 زمني، وأزلي، ويشمل كل شيء، ومكتمل بذاته. ويزعم هيجل أنه يبين عن طريق منهجه المنطقي (الذي يسميه لجدل) 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 ديكرت؛ إذ إنه لم يبدأ بقضية بسيطة لا يمكن الشك فيها، ويحاول أن يبرهن على كل خطوة متتابعة في حجة العظيمة بطريقة رياضية. وإنما النسق عنده هو نسق تزميني؛ بمعنى أن كل طور من أطوار الحجة يتضمّن بقية الحجة 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 ومتسقة لا بد أن يكون صادقاً. لأن «الحقيقة هي الكل». إن الحجة في كل مكان عقلية، لأن «الواقعي عقلي»، و«العقلي واقعي».

المذهب الهيجلي محكم للغاية حتى إننا لا نستطيع أن نتعقّب في كل

تفصيلاته في فصل واحد. ولا نستطيع هنا سوى أن نشير إلى بعض المفاهيم الأساسية، ومنهج البحث، وبعض النتائج التي وصل إليها هيغل. 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 لهيغل، لا بد من قراءة أعماله الخاصة في ضوء التعليقات، وكثير منها ممتاز (أنظر المراجع في نهاية هذا الفصل).

واحد المفاهيم الرئيسية عند هيغل 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 هيغل 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 هيغل هذه الاستثناءات). وقد مدَّ هيغل 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 هيغل «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 الرياضي لأجزائه. ومن الواضح أن تلك هي الحال في حياة النباتات والحيوانات. وعمل الفن الناجح هو أيضاً كل عضوي بالمعنى الهيجلي. لأنك لا تستطيع أن تفهم معنى صورة ما ببساطة عن طريق تحليل التركيب الكيميائي للقماش 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 لامتناهٍ مكوّن من أجزاء متناهية، كل جزء يساهم في الكل ويتحدد بواسطته.

ودعنا نقرب من تصور هيجل للمطلق بطريقة أخرى. خذ أي لحظة معينة في حياتك الواعية- ولنقل اللحظة الحاضرة. هب أنها منعزلة عن كل اللحظات الأخرى- أي أنك لا تتذكر ولا تحتفظ بأي شيء من خبرته السابقة. في ظل ظروف كهذه، فإن إحساسات اللحظة الحاضرة لا تعني شيئاً على الإطلاق بالنسبة لك، إن اللحظة الحاضرة، التي 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 في لحظات ماضية بحيث تلقي ضوءاً على اللحظة الحاضرة، بينما تلقي عليها ضوءاً إضافياً. إن كل خبرة من خبراتك طوال حياتك الواعية بأسرها هي جزء من كل يتضمن خبراتك الماضية، وبعد الطريق لخبراتك في المستقبل. ولا تكون شخصيتك ما تكون عليه في أي لحظة حاضرة، مأخوذة بذاتها، لأن ما تكون عليه هو حياتك مأخوذة بوصفها كلاً عضوياً باستخدام مصطلح هيجل(5).

غير أننا لا نستطيع أن نتوقف هنا، فأنت نفسك ترتبط بأشخاص آخرين بطرق كثيرة. فلا بد أن يكون لك أب وأم، لأنك تدين بوجودك لهما، وبالإضافة إلى السمات التي ورثتها منهما من الناحية البيولوجية، فأنت تدين لهما بقدر لا يحصى في أمور أخرى، وأقاربك المتنوعون الآخرون، ومدرسوك، وزملاؤك في اللعب، وأصدقاءك لهم تأثير عليك، وقد ساعدوا في أن يجعلوك على النحو الذي أصبحت عليه. وربما تكون الآن طالب جامعة. ومن حيث إنك كذلك، تكون لك علاقات كثيرة بطلاب آخرين- علاقة بفصلك، وبأخوتك، وبالنوادي، وبالفرق الرياضية، وبمنظمات طلابية أخرى تنتمي إليها، بالإضافة إلى أعضاء متنوعين في الكلية. كما أنك تتطلع بعد التخرج إلى إقامة علاقات مع أشخاص آخرين لا حصر لهم في العمل أو الوظيفة. ومن ثم، ما الذي ترتبط به الآن، من حيث إنك فرد ومنفصل عن جميع الأشخاص الآخرين الذين ارتبطت بهم في الماضي، وتتوقع أن يرتبط بك في المستقبل؟ إنك تتألف عن طريق أشخاص آخرين ومجموعات من الأشخاص ترتبط بهم، وأنت بدورك تساعد في تكوينهم. وفضلاً عن ذلك، فإنك وكل الأشخاص الآخرين الذين يكونون الجنس البشري ترتبطون بالكوكب الذي نعيش عليه، وتكون أرضنا هذه مشروطة بكل جرم سماوي آخر في الكون، وتساعد بدورها في أن تكون شرطاً لكل جرم سماوي آخر.

وربما نتوقف وننظر إلى النتائج التي وصلنا إليها الآن. إن كل لحظة في تجربتك الواعية جزء عضوي من حياتك من حيث إنها كل. وتكون حياتك من حيث إنها كل مشروطة بالمجتمع البشري. والمجتمع البشري مرتبط بالأرض. والأرض جزء عضوي من الكون بأسره. وكل منا جزء عضوي منه. وهذه الحقائق تعرفها أنت وأنا- وهو يقول يمكن أن يُعكس ليعني أن الكون، أو المطلق يصبح واعياً بذاته وبالعلاقات الداخلية بداخلنا؛ لأننا أجزاء منه. إننا لا

نتصور المطلق على أنه شيء موجود في الزمان سابقاً على العالم وينتقل لخلقه؛ لأن المطلق هو العالم في وحدته وكماله. إن المطلق ليس محدداً في زمان ومكان؛ لأنه يتضمن كل زمان ومكان في فكره اللامتناهي الذي يشمل كل شيء. وأصبح المطلق واعياً بذاته في الإنسان، بصورة أكثر كمالاً في فلسفة هيغل. ولأننا جزء عضوي من الكون، فقد نشق في أن قوانين ذهننا هي قوانين الكون؛ لأن ما هو عقلي واقعي، وما هو واقعي عقلي (*).

وقد أثارت مسألة ما إذا كان هيغل يتصور المطلق، وإلى أي حد، على أنه يعي ذاته بغض النظر عن البشر الذين وصلوا متأخرين إلى الأرض- خلافاً بين أتباعه بعد وفاته. ويفترض الاهتمام الأصلي بالدين الذي أدى بهيغل في البداية إلى الفلسفة، وأيضاً المعالجة المتعاطفة التي 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 هيغل والهيغليين، تقع عليهم مسؤولية حقيقية في الكون بأسره، لأن فيهم، وحدهم، على حد علمنا، ظهرت أذهان متناهية تستطيع أن تستدل وتصل إلى فهم العالم وفهم أنفسهم. ويؤكد الهيغليون كرامة البشر وأهميتهم، وهم يعلمونهم احترام أنفسهم.

ويستخدم هيغل 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، يعني النظر إليها نظرة مجردة، لكن النظر إلى الورقة في علاقتها بحياة الشجرة، يعني النظر إليها نظرة عينية، فمن حيث إن الفحص المجهر ييسر 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 نسيان. فالتصور الأكثر تجريداً الممكن هو ذلك التصور لوجود محض بغض النظر عن أي تقرير إضافي عن طبيعة ذلك الوجود، وعلى النقيض، يكون المطلق فقط عينياً تماماً. إن شريحة معينة من المعلومات مثل «سقوط الأجسام الثقيلة»، هي أكثر تجريداً من قانون الجاذبية، الذي يقرر مبدأ محدداً يمكن تطبيقه على كل جزء من المادة في الكون، ويكون، من ناحية أخرى، أي قانون من قوانين علم الطبيعة مجرداً 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 الهيغلي. وسنستخدمها في فصول أخرى بالمعنى العادي، ما لم تكن هناك إشارة إلى غير ذلك).

ويميز هيجل بين المجرد والكيّلي العيني. خذ مثلاً هذا المصطلح «إنسان» الذي يعرّفه 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» سيطّل أكثر تجريداً، ويعني ضمناً صفات أقل. ويزعم هيجل، من ناحية أخرى، أن مقولاته المنطقية ليست مجردة، لكنها كيليات عينية؛ أي أنها تتضمن كل الاختلافات المحددة داخل ذاتها. والمطلق عند إسبينوزا وشلنج (في مرحلته الثالثة) هو كيلي 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 بعرين 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 منعزلاً عن الأشياء الأخرى. وقد حاول هيجل أن يبيّن 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 تعرّف مصطلحاً ما تعريفاً دقيقاً وتقرر أن له صفات معينة دون أن تنكر صفات أخرى. فإذا قلت «سقراط أثيني» فإنني 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 تعرّف سقراط وتحدهه بأنه أثيني 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 يبيّن أن هناك شيئاً في الطبيعة الخالصة للأنا المتناهية يتضمّن 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 علاقتهما المتبادلة. ويظهرنا جدل هيجل على أن أي موضوع Thesis يشتمل على نقيض antithesis، ويتحد الاثنان في مركب أعلى يُرفع فيه التقابل بينهما (الرفع aufgehoben)، ويتم التغلب عليه في وحدة أعلى (كلمة الرفع aufgehoben التي يستخدمها هيجل كثيراً، ليس لها مقابل يفي بالغرض في اللغة الإنجليزية، ولذا تترجم أحياناً «ينفي»^(*)).

ودعنا نقدم مثلاً بسيطاً من عندنا للمنهج الجدلي عند هيجل. كان إدون م.

ستانتون وزيراً للحرب في وزارة «إبراهيم لنكولن». من حيث الموضوع، دعنا نلاحظ الوقائع التي تقول إنه كان خادماً مخلصاً ووفياً للاتحاد، كان رجلاً دؤوباً يعمل في مكتبه، غالباً، ثماني 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 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 سيئ الخلق إلى حد كبير من الناحية الشخصية، فهو يفقد أعصابه باستمرار، وكان يهدد مرؤوسيه، 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 كُتاب السير حلل شخصية «ستانتون» بنجاح- ومن المرجح ألا 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 تمكننا من أن نشير إلى التعارض الفارغ للصفات، بطريقة فشته. وكانت سيرة «ستانتون» الناجح 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، فالله 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 الفجة 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، وحبّات الرمل. أما العالم عند هيجل فليس «المايا» ولا وهماً، 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 بأي موضوع جزئي، مثل البقرة، أو قطرة من الماء، أو حبات الرمل، أو «زهرة تينيسون في جدار متصدع»، وتعقبت علاقاتها مع كل شيء آخر في العالم، فإنك تصل إلى فهم للوحدة العضوية التي هي المطلق. إن مذهب وحدة الوجود عند إسبينوزا يشبه مذهب وحدة الوجود عند هيغل أكثر مما يشبه مذاهب وحدة الوجود عند الهنود. ولقد كان إسبينوزا، كما يرى هيغل، 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 ذاتاً، أعني بوصفه وحدة تتضمن وتكشف عن كل مضامين التجربة المتنوعة في كل عيني. وليس هناك شيء في المطلق لا يكون عقلياً، وممكن التصور، وممكن المعرفة بالنسبة للعقل المتأمل.

3-مذهب هيغل بوجه عام

الوجود	المنطق (الفكرة في ذاتها)	
الماهية		الفكرة المطلقة = كل الواقع
المفهوم		
الميكانيكا	الطبيعة (الفكرة لذاتها)	
الفيزياء		
الكائنات الحية		
الروح الذاتي (السيكولوجيا)	الروح أو العقل (الفكرة في-ولذاتها)	
الروح الموضوعي (القانون-الدولة-الأخلاق)		
الروح المطلق (الفن-الدين-الفلسفة)		

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 «ال». وتتضمن الفكرة المطلقة، أو بالأحرى هي، كل الواقع، أو الكون. وقد يبدو مفزعا أن يقال إن هيجل يسمي الكون بأسره بإسم «الفكرة»؛ لأننا ربما نتصور الأفكار على أنها خلق ذاتي من صنع عقولنا الخاصة. ولم يتصور هيجل، بالتأكيد، الفكرة على هذا النحو. فلا شيء واقعيًا 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 هيجل يختلف تماماً في نواح كثيرة عن تصور أفلاطون. افرض أننا نظرنا إلى مبادئ الرياضيات على أنها أفكار: فهذه الأفكار تكون صحيحة أمام أي عقل بشري يصادف أن يكتشفها- ومع ذلك فكل المبادئ الرياضية يمكن معرفتها، لأن لا شيء في طبيعة أي منها، سواء تم اكتشافه أو لا يزال مجهولاً، يكون مستحيلًا على الفهم بصورة مطلقة أمام العقل المدرب تدريباً كافياً. أما عند هيجل، فتستطيع العقول البشرية أن تفهم العقل، والفكرة لأن بنية العالم تنسجم مع أذهاننا التي هي أجزاء عضوية فيه، ولذلك فمن الأفضل أن نسمي 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 هيجل 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 ترنسندنتالي)، 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، ويرفع 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 هيجل أن يبرهن على ذلك عن طريق استنباط منطقي لكل عضو في النسق من العضو الذي سبقه. ويبدأ الجدل بتصور أكثر تجريداً لمنطق خالص-أي الوجود الخالص- وينتهي بالطور الأكثر عينية من الفكر، أي بفلسفة الروح المطلق في شمولها التام وعينيته. وسير الجدل منطقي خالص، ومع ذلك، فإن الأحداث في الزمان تطابقه إلى حد ملحوظ، كما يحاول هيجل أن يبين عن طريق أمثلة توضيحية من التاريخ البشري في مجال السياسة، والفلسفة، والفن، والدين.

والقضية أو الموضوع في أكثر المثلثات عمومية هي المنطق، ونقيضها هي

الطبيعة، والروح هي المركب. والفكرة المطلقة في ذاتها (an sich) من حيث إنها عقل خالص، بغض النظر عن العالم، هي مقولات المنطق، وتتقدم الفكرة من هذه المقولات لتصبح من أجل ذاتها (Für sich)، أو كما نميل إلى القول، خارجة من ذاتها، إلى عالم الطبيعة الخارجي، كما تنكشف في العلوم الطبيعية. ثم تعود الفكرة إلى ذاتها في المركب الذي يشمل المنطق والطبيعة بوصفها الروح، وهي تصبح في التجربة البشرية ذاتاً تعي نشاطها الخاص.

4-منطق هيغل

«المنطق» عند هيغل هو الفكرة المطلقة في ذاتها، قبل أن تصبح طبيعة خارجية. (وفي تعبيرات من هذا النوع، يجب أن يتذكر المرء أن كلمة «قبل» تشير إلى أسبقية منطقية فقط، ولا يعني هيغل أنه في قديم الزمن لم توجد الفكرة المطلقة إلا من حيث إنها مقولات المنطق وأنها تخارجت بعد في الطبيعة). إن كل مقولة من مقولات المنطق المتتابعة هي الفكرة المطلقة في إحدى مراحلها. ويشير النظام الذي يرتب فيه هيغل المقولات إلى تقدم من التجريد إلى العينية، وهو تصنيف منطقي خالص ولا يشير إلى تتابع في الزمان، لأن كل المقولات أزلية. وكل مقولة من حيث إنها مرتبة في السلسلة تتضمن جميع المقولات الدنيا، وأنها كلها يمكن أن تستنبط منها منطقياً. وكل مقولة تضم بداخلها صراحة كل المقولات التي تسبقها، وتنطبق كل مقولة من مقولات المنطق على كل شيء في العالم.

وتلك المقولات ليست في ما يرى هيغل من اختراع البشر، ليست مستمدة من الاتفاق البشري، كما يؤكد «وليم جيمس» وبراهماتيون آخرون في ما بعد. وهي ليست بناءات فطرية للفهم البشري، لا تصدق على العالم من حيث إنه شيء في ذاته، كما افترض كانط. ويعتقد هيغل أن المقولات حقائق واقعية موضوعية أصيلة اكتشفها هو، واستطاع أن يحدد علاقة الواحدة بالأخرى، لأنها أوجه Modes لكل فكر بشري عقلي وإلهي. 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 (Befriff). في نظرية الوجود تتجلى الحقيقة الواقعية بصورة أكثر تجريباً، وفي نقيض الموضوع، أي في مقولات الماهية تنكشف الطبيعة الداخلية للتفكير من حيث إنها تتاح 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.

المنطق

قائمة المقولات الرئيسية في منطق هيجل (6)

الوجود			
العدم	الوجود		
الصور	الوجود المتعين		الكيف
ة	الوجود لذاته		
	الكم الخالص	الوجود	الكم
	الكمية		
	الدرجة		
			القدر
	كمية محددة		
	كمية لا محددة		
	تناهي القدر		
		الماهية كأساس	

		للوجود	
	الجوهر والعرضي	الظاهر	الماهية
	العلة والمعلول	الحقيقة الواقعية	
	التفاعل		
	الفكرة الشاملة	التصور الذاتي	
	(الكلي-الجزئي-الأفكار المفردة)		الفكرة الشاملة
	الحكم (الأنواع المختلفة في المنطق الصوري)		
	القياس (الأنواع المختلفة للأقيسة)		
	الآلية	التصور الموضوعي	
	الكيميائية		
	الغائية		
	الحياة		
	المعرفة	الفكر	
	الفكرة المطلقة		

والوجود هو الجانب الخارجي المجرد من الأشياء، هو خصائصها الأكثر عمومية، أما الماهية فهي تركيبها الداخلي. خذ أي موضوع جزئي يوجد أمامك، وليكن حجراً. إن الحجر هو بالتأكيد موضوع فيزيائي في مجال الطبيعة (من حيث إنها تعارض المنطق). هذا الحجر يكون مثل أي موضوع آخر في الطبيعة تجسيدا لكل مقولات المنطق. وربما تكون مقولة الجوهر، من المقولات التي تتبادر إلى ذهن الشخص بسرعة، عندما ينظر إلى حجر ما، لأن الحجر يتكوّن من مادة من نوع ما. ونحن لا نعرف ذلك إلا عن طريق التفكير؛ لأن الجوهر مقولة من مقولات الماهية في قائمة مقولات هيغل، وهي مقولة عينية نسبياً في تلك القائمة. وما هو أكثر تجريداً من جوهر الحجر صفاته، وشكله (هيئته)، والواقعة التي تقول إنه يمكن أن يقاس. ويوجد، في قائمة هيغل، مقولات الوجود، من حيث إنها تقابل الماهية، لأنها أكثر تجريداً ومباشرة. ولا بد أن يتكوّن أي شيء يمكن أن يقاس من أجزاء متميزة من الناحية الكمية. وبمعنى آخر، تتضمّن مقولة القدر Measure بداخلها وتفترض مقولة الكم. ولكن ما يكون له كم لا بد أن يتكون من كفيات يمكن تمييزها. ولذلك، تتضمّن مقولة الكم وتفترض مقولة الكيف. وبالتالي، فإن مقولات الوجود، كما أوضحنا عن طريق مثال الحجر أو أي موضوع آخر نختره، هي،

في نظام التجريد الذي يتضاءل والعينية التي تزداد- مقولة الكيف، والكم، والقدر، وكل مقولة منها تتضمن كل المقولات التي تسبقها، وتتضمن كل المقولات التي تليها، وتؤدي في الوقت المناسب إلى مقولة الماهية، التي تتضمن مقولة الجوهر.

ودعنا ننظر بإمعان أكثر إلى مقولات الكيف. إن الجانب الأكثر تجريداً من أي كيف هو أنه موجود، أي أنه يمتلك وجوداً Being. وهذا هو أقل ما يمكن أن نقرره عن أي شيء يمكن إدراكه أو تصوّره. إنه كيلى حتى إنه يكون موجوداً في كل شيء. وهو، بوضوح الأكثر تجريداً من كل الكيليات. وبالتالي، إذا كان كل ما تستطيع أن تقوله بصورة إيجابية عن أي شيء هو أن مقولة الوجود تنطبق عليه، فإنك لا تستطيع أن تقول شيئاً محددًا عنه على الإطلاق. إن ما يقصده هيجل هنا ليس شيئاً غامض الدلالة كما قد توحى لغته الغامضة بالمرء إلى أن يفترض ذلك. ومن منطلق حبه للمفارقات ونقائض الموضوعات، فإنه لا يقول سوى أنك لو قررت أن شيئاً يكون موجوداً، أعني يمتلك وجوداً، فإنك تؤكد وجود كيف ما غير محدد للغاية لا تكون مستعداً حتى الآن لأن تقول عنه شيئاً محددًا. 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 النقص، أي العدم. إن الوجود يتضمن تميزاً عما لا يكون، أي اللاوجود، أو العدم، لأن كل تحديد هو سلب.

وفضلاً عن ذلك، إذا وجدت في تأملك لأي شيء أنه يكون حتى الآن كيفاً غير محدد، ولا يكون، بالتالي، ما لا يكون ذلك الكيف، فإن ما تدركه أو تتصوره يكون ولا يكون- ثم تنقاد بعد ذلك إلى مركب الوجود (ما يكون) والعدم (ما لا يكون)، أعني مقولة الصيرورة Becoming. لأن الصيرورة (التغير، والانتقال) هي انتقال شيء ما إلى ما لم يكنه من قبل. ولقد فهم «بارمينوس» في تاريخ الفلسفة اليونانية المبكرة التعارض بين الوجود واللاوجود، ولذلك أكد، بصورة دجماتيقية، أن العالم يكون على ما هو عليه- أي «ما هو موجود، موجود»، ورأى أيضاً أن اللاوجود أو العدم يقابل الوجود- أعني «ما لا يمكن أن يكون». ولسوء الطالع، هذا هو الحد الذي استطاع أن يصل إليه بارميندس في تطور المقولات، ولم يستطع أن يجد مكاناً للتغير أو الصيرورة. وتقدم «هيرقليطس» خطوة أبعد عندما أعلن أن العالم في «صيرورة»، أي في تغير لا يتوقف، فهو انتقال مما كان في الماضي إلى شيء لم يكنه، بل إنه تحول إليه. وقد أوجد «الذريون» في ما بعد في الفلسفة اليونانية مركباً من الوجود والصيرورة؛ فكل ذرة هي وحدة من الوجود لا يمكن أن تتفكك وتتلاشى، ومع ذلك فالذرات تتغير باستمرار في تركيباتها.

وإذا اقتنع القارئ بأن الصيرورة هي مركب منطقي خالص من الوجود واللاوجود، وقبل بالتالي هذا الاستنباط الأول الذي قام به هيغل للمقولات، فإن ذلك يعني أنه يوافق على منهج هيغل من حيث المبدأ. وإذا اعتقد القارئ، من ناحية أخرى، أن التصورات المجردة للوجود واللاوجود، عندما يقابل بعضها بعضاً، لا يؤدي إلى تصور أبعد هو التغير أو الصيرورة من حيث إنها مركب من الوجود واللاوجود، فإنه بذلك يتهم هيغل 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 الجدل الهيجلي بأسره. ومن الواضح جداً أن هيغل 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 تتصور منذ البداية اللاوجود، ثم تربط بعد ذلك بين الاثنين في الصيرورة، كما يزعم هيغل؟

وسلاحظ القارئ في قائمة المقولات الرئيسية التي وضعناها من قبل، أن هيغل يستخدم كلمة «وجود» لكي يميز ثلاث مقولات مختلفة. ولم يجد هيغل 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 «القَدْر».

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 بداخلها مثلث 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 منطقة 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 بمقولته 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 طبيباً يرى أناساً حوله يموتون بوباء معين، ولنقل إنه وباء حمى التيفود، إننا هنا نجده يقاوم، في يأس، 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 البوباء. لكن افترض أنه اكتشف أخيراً مصدر العدوى وتحكم فيه، فإن الطبيب يصبح الآن حراً. 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 وَّجَد نفسه مع الواقع كله أو مع المطلق، فإنه يكون حراً؛ ويشي هيجل على اسبينوزا لأنه تعرَّف 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 حراً(7). ومن المحتمل أن هيجل يفترض أن المجرم يندم عندما يعرف الرابطة المنطقية بين جريمته وعقوبته، ويعيش بعد ذلك وفقاً لقوانين المجتمع، ويصبح مواطناً صالحاً.

وبعالم 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 كيليات المنطق المألوف، التي فسرها هيجل من جديد لكي يجعلها عينية، ولكي يظهر علاقتها العضوية. ويُرى الكيالي، في تصور مفرد لشخص فرد أو لشيء ما، موجوداً في مثال جزئي، ويكون المثال الجزئي مثلاً للكيالي. فسقراط مثال جزئي «للإنسان» الكيالي. و«الإنسان» ليس تجريداً؛ لأنه يوجد في أناس معينين مثل سقراط، وهؤلاء الناس يوجدون بدورهم فيه. وتوضح العلاقة العضوية بين الكيليات والأفراد بصورة أكثر في الأحكام، وتتطور أبعد ويتم البرهان عليها في الأقيسة. ويعتقد هيجل أن القياس ليس أداة مصنعة لبيان حجج، بل إنه واقعي، لأنه النسق الفعلي

للتفكير الذي يتألف منه الكون.

وتشمل الفكرة الشاملة الموضوعية عناصر جزئية توضع معاً بصورة آلية وكيميائية، غير أن الآلية والكيميائية تجدان، على الرغم من علاقتهما الواقعية في العالم، معناهما العميق في الغائية، لأن كل شيء له غرضه الغائي الذي يفهم على ضوءه، كما رأى أرسطو من قبل. فالحقيقة الواقعية المحايثة في بذرة البلوط تتجلى بوضوح في شجرة البلوط، والتطور من بذرة البلوط إلى شجرة البلوط هو غائية محايثة تكشف عن المغزى الداخلي لبنى الآلية والكيميائية. ويتحقق مركب الفكرة الشاملة الذاتية (المنطق العادي الذي أعيد تفسيره من جديد بطريقة هيكلية)، والفكرة الذاتية الموضوعية (المغزى العيني للعلم) في مقولة الفكرة، التي تشمل مثلث الحياة (العالم بوصفه وجوداً حياً)، والمعرفة (العالم يصبح واعياً بذاته)، والفكرة المطلقة (العالم يعي ذاته في وحدته المنطقية التامة وكماله). وتضم مقولة الفكرة المطلقة داخلها كل المقولات السالفة بوضوح، ابتداءً من المقولة الأكثر تجريداً، أي الوجود. وتؤلف تلك المقولات مركباً كاملاً يعي ذاته ويكون حراً.

ويؤدي إصرار هيكل على أن الفكر والواقع متطابقان إلى تأكيده للدليل الأنطولوجي على وجود الله، الذي رفضه كانط، الذي ميز بين الفكر والواقع. وعند هيكل ليس هناك واقع سوى الفكر، ولذلك يعي الفكر نفسه في المقولات العليا التي تعرف، بالتأكيد، وجودها الخاص من حيث إنه المطلق(8). ويعتقد الهيكليون أن هيكل محق في ذلك، ومن الممكن رد الاعتبار للدليل الأنطولوجي. ويتفق معظم الفلاسفة من مدارس أخرى مع كانط في رفض هذا الدليل. فهل الفكر والواقع متطابقان؟ هل الواقع نفسه نسق من الفكر يعرف ذاته من حيث إنه كذلك في المطلق؟ تلك تساؤلات محل نزاع وخلاف.

5- فلسفة الطبيعة

في مقابل المنطق، الذي يكون فيه المطلق فكراً خالصاً، تقف الطبيعة التي يتخرج فيها الروح المطلق من حيث إنه العالم الخارجي. وهدف هيكل في «فلسفة الطبيعة» هو أن يعرض للمفاهيم الكلية التي تكون أساساً للطبيعة.

وتختلف التصورات عن مقولات المنطق من حيث إنها ليست كلها موجودة بالضرورة في كل شيء. فهناك كيليات في الكائنات الحية، مثلاً، لا تظهر في المادة اللاعضوية. وهيكل ليس من أنصار مذهب شمول النفس.

وتصورات الطبيعة الأدنى والأكثر تجريباً 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 من 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، وأعني فلسفة الروح.

وليس من الضروري مناقشة فلسفة الطبيعة عند هيجل بالتفصيل. إذ يُسَلَّم معجبهه 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 (9). لقد عاش قبل أن يظهر استحسان تفسير «دارون» و«لامارك» للتطور العضوي. وبالتالي، بينما تُرك «دهربرت 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 الأوروبي لفلسفات التطور في النصف الأخير من القرن التاسع عشر.

ولم يكن هيجل، شأن الفلاسفة المثاليين المطلقين الذين تأثروا به في العصور المتأخرة، معادياً للعلوم الطبيعية، ولم يرفض التفسير الآلي للطبيعة من حيث إنه تفسير صحيح داخل مجال البحث العلمي حيث وجد أنه تفسير مقنع. ومع ذلك، فالآلية تصور مجرد في الطبيعة بقدر ما هو مجرد في

المنطق. أما الغائية فهي تصور أكثر عينية. فلكل كائن حي، مثلاً، بنيته الآلية، وهو يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء. ومع ذلك، لا تفي الأوصاف عن طريق تلك القوانين بالغرض. لأن علاقات الأعضاء المتعددة بعضها ببعض، داخل أي كائن حي، تؤلف كلاً واحداً يكون أكثر من التفاعل الآلي المحض لأجزائه، على الأقل عندما نقوم بدراستها دراسة فلسفية. فحياته تحقق غرضه الداخلي 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.

6-فلسفة الروح

يعالج القسم الثالث من فلسفة هيغل، وأعني به فلسفة الروح، تجارب البشرية الحضارية. يعالج موضوع المثلث الرئيسي أي «الروح الذاتي»، السيكولوجيا، أي عمليات الأفراد العقلية منظوراً إليها بذاتها بصورة مجردة، بمعزل عن المجتمع. ونقيض هذا الموضوع، هو «الروح الموضوعي»، الذي نجد فيه عقل الإنسان (روح الإنسان) يبلغ الحربة، والعينية، والموضوعية في العلاقات الاجتماعية. ويصبح الإنسان، أخيراً، في مركب المثلث- أي في «الروح المطلق»- واعياً بذاته بصورة عينية وواعياً أيضاً بالعالمين المادي والاجتماعي الذي يعيش فيهما، ويصبح من خلال الفن، والدين، والفلسفة، ممتناً بأصله الإلهي ومصيره، من حيث إنهما تجلٍ للفكرة المطلقة. وبينما يكون النظام الذي تظهر فيهما التصورات المختلفة في 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 الغربية إلى ما يطلق عليه «الأنثروبولوجيا» و«الفيونومولوجيا»- قديمة العهد. ومع ذلك، فقد كانت استبصاراته موضع تقدير في العصر الذي عاش فيه. فقد عرف مثلاً، أن كل مثير واستجابة جزء من كل عضوي، ومن المستحيل التفكير في النفس على أنها جوهر منفصل في تأثير متبادل مع العمليات الجسمية أو موازية لها، لكن ذلك الوعي (أو كما يقول البعض الآن، السلوك) هو تنظيم مؤلف (هو تكامل)

لوظائف جسمية. وبشير هيجل بقدر من الدقة إلى النظام الذي يحتمل أن تكون العمليات الذهنية (أو أوجه السلوك) قد نشأت منه.

وينظر البعض إلى معالجة هيجل «للروح الموضوعي» على أنها أفضل جزء في فلسفته. ويتكوّن المثلث الرئيسي هنا من الحق (Recht)، بمعنى الحق المطلق (الذي يُنظر فيه إلى الأفراد في 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 الداخلي في مؤسسات اجتماعية مثل الأسرة والدولة).

ويعرّف هيجل المبدأ العام للحق المجرد بأنه «كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً». ويشبه هذا الرأي القاعدة الثانية من قواعد الأمر المطلق عند كانط. ولما كان الإنسان شخصاً، وواعياً بذاته، وحرّاً، ومزوداً بقدرات أخلاقية، ويختلف بذلك عن الحيوان، فإنه يكون حاملاً لحقوق وتكون لديه التزامات مناظرة نحو نفسه ونحو أقرانه.

ويتطوّر الحق في مثلث الملكية والعقد، والخطأ (الضرر، والقانون الجنائي،... إلخ). فالإنسان بوصفه شخصاً له الحق في الملكية، وذلك يمكنه من التعبير عن شخصيته عن طريق إعطائه الوسيلة المادية التي يستطيع بواسطتها أن يحصل على الأمن لنفسه ولأسرته وأن يخطط للمستقبل، ويصبح بالتالي، حرّاً بطريقة جوهرية. ويتضمن الحق معرفة حقوق الأشخاص الآخرين في 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، في الوقت نفسه، إغفالاً للمظالم الاجتماعية التي تجعل من المستحيل الآن على معظم الأشخاص أن يمتلكوا ملكية خاصة عن طريق مجهوداتهم الخاصة. ولا يكون العلاج بناءً على الأفكار الهيكلية، فيما يبدو، في الاشتراكية المتطرفة أو الشيوعية، اللتين تلغيان الملكية الخاصة، وإنما يكون بالأحرى في نظام اجتماعي تصبح فيه الملكية الخاصة أكثر عمومية ويتم حمايتها بصورة أفضل.

ويكون لشخصين يمتلكان ملكية الحق في أن يرتبطا بعقود، التبادل والتجارة، ويستطيعان عن طريقها أن يحولا ملكيتهما لمنفعة متبادلة، ولا بد أن يحترم كل منهما الآخر بوصفهما شخصين في تلك المعاملات التجارية، ويفعلان بنية مخلصّة. والفشل في تحقيق ذلك يؤدي إلى الخطأ، وقد يكون ذلك الخطأ غير متعمد أو غير مقصود، وفي هذه الحالة يكون المخطئ ملزماً بتعويض أو برد الملكية، أو قد يكون نصّباً واحتيالاً، وفي هذه الحالة يتظاهر المخطئ 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

المخطئ 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 المخطئ، لأن التأكيد على أي هدف من هذين الهدفين معناه الإخفاق في احترام شخصية المجرم الخاصة، ومعاملته كما لو كان حيواناً أو موجوداً في منزلة دنيا(10). إن العقاب يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة اجتماعية أو عامة تتجسد في الدولة، وليس تعبيراً عن أطراف تشعر بأنها مهضومة الحق. ويُفسّر هيجل، باستمرار، على أنه يعني أن العقوبات تعلم المجتمع، والمخطئ نفسه، إذا كان ذلك ممكناً، أن يتحقق من أن أي جريمة، من حيث إنها مسألة من مسائل العدالة، ترده عن الخطأ، عندما يعاني من نتائج سلوكه. لقد استحسن 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 مسؤولية أخلاقية وإلى العمليات الذهنية الداخلية للفاعل؛ أعني الانتقال إلى دراسة الأخلاق الفردية Morality التي تتميز عن الحق المجرد أو القانون والتي تكون نقيض الموضوع بالنسبة له، وللأخلاق الاجتماعية، والتي تعالج الغرض الذاتي، والقصد (النية) intention، وموقف الضمير عند شخص ما، الذي يميز بين الخير والشر. والشخص المسؤول أخلاقياً عن أغراضه (أو نيته)، التي تتضمن كل النتائج التي ينبغي أن يكون قادراً على أن يتوقعها قبل أن يسلك سلوكاً معيناً، ولا يكون مسؤولاً 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 أن من الصواب بالنسبة للإنسان أن يحتوي قصده على خيارات أخرى بجانب الأداء المحض للواجب، شريطة ألا تتضمن شيئاً يخالف الواجب. والرجل العظيم الذي يؤدي خدمات هامة للعالم، ينبغي ألا يُلام لأن قصده يتضمن عَرَضاً، السلطة، أو المجد، أو الشهرة لنفسه. ولم يكن هيجل قاسياً بالنسبة لإنسان يسرق رغيفاً 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 الأخرى للمدين المفلس على حساب دائنيه. 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 يخطئ ولا يستطيع الناس أن يبلغوا الحرية والمعرفة العقلية بما هو خير وما هو شر بالفعل إلا في مجتمع منظم تنظيماً جيداً. وأخلاق المجتمع الحسنة، التي تتجسد في مؤسسات تكون نتاج حكمة العصور، يوثق بها أكثر من ضمير الشخص المتعصب (بالإضافة إلى ما نسميه «المعترض 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 مدينة، 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 المسؤول.

ولكي يحافظ هيجل على تناسق الجدل، كان عليه أن يجد نقيض الموضوع للأسرة، الذي يستطيع أن يتألف معها في وحدة عليا هي الدولة. وهذا ما يطلق عليه اسم «المجتمع المدني» (burgerliche Gesellschaft). أما الموضوع داخل المجتمع المدني فهو نسق الحاجات system of wants، ذلك النسق الذي يتضمّن ما نسميه النظام الاقتصادي، ويضم الطبقات الزراعية، والصناعية، والتجارية، والحاكمة. وينتمي الفرد إلى الطبقة التي يطمح إليها شريطة أن يكون مناسباً لها؛ ولا يتحدد ذلك سلفاً بطريقة تعسفية عن طريق

الميلاد (كما في نظام الطبقات المغلقة في الهند)، ولا يأمر به الحكام (كما هي الحال في 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 التي يكون للأفراد الحربة في تنظيمها لكي 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 ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن، فلا ينبغي أن نلومه على ثنائه على الدولة بصورة لا تستحقها أي دولة قائمة بالفعل. لقد عرف هيجل أن للدول القائمة بالفعل عيوباً كثيرة، ومع ذلك كان متفائلاً حتى إنه كان يعتقد بأنه حتى لو كان الأمر كذلك، فإنها شوهت مثلاً أعلى ليس غائباً تماماً، مثلما يكون الإنسان الدميم، والمجرم، والأعرج، والعاجز، بالرغم من ذلك أناساً أحياء. ولا يصبح الفرد حراً تماماً، ويمتلك حقوقاً يمكن تحديدها على أساس عقلي والمحافظة عليها، إلا من حيث إنه مواطن في الدولة. والدولة أكثر أهمية من الفرد. ومع ذلك لا يمكن الادعاء بأن هيجل نقل نظريته العضوية في الدولة إلى متطرفي المذهب الشمولي المعاصر. ويعلن هيجل أن الدولة الأكثر تطوراً، هي التي يكون دستورها ملكياً، ويكون رئيسها فرداً واحداً ينظم كل وظائفها. ومع ذلك، لا يكون الملك مستبداً، لأنه يتصرف بناء على نصيحة وزرائه، ولا ينبغي عليه سوى أن يقول «نعم»، وبذلك يضع النقط على الحروف. ويبدو أن هيجل كان في ذهنه صورة ملك له وظائف تشبه إلى حد ما وظائف الملك الإنجليزي، الرأس البارز الذي تنفذ باسمه أعمال الحكومة.

ويولي الملك السلطة التنفيذية أو موظفو الدولة والسلطة التشريعية، ولا يؤمن هيجل بالنظرية الأمريكية في الفصل الكامل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، ولكنه يفضل الممارسة البريطانية التي يكون بواسطتها للوزراء مقاعد في البرلمان. ولا يحبز حق التصويت العام؛ صحيح أن الحكومة تنفذ الإرادة العاقلة للأمة، لكن ذلك لا يمكن أن يتحقق عن طريق انتخاب شعبي تدلي فيه الجماهير الجاهلة بأصواتها. بل ينبغي أن تقود السلطة التنفيذية الرأي العام وتوجهه بدلاً من أن تخضع فتكون أداة سلبية لانفعالات شعبية طاغية في 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 التي 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 في الفلسفة الأساسية لهيجل، كما توضح ذلك كتابات «توماس

هل جرین» T.H. Green، و«برنارد بوزانکیت» B. Bosanquet. غير أن هيجل أصابهم بالإحباط في معالجته للقانون الدولي. فلم يكن لديه أمل في إمكان تأسيس سلطة دولية أو ضمان سلام عالمي.

كل دولة- في تفسير هيجل للتاريخ الكلي- تعبير عن فكرة تتجلى أثناء التطور في شعب يسيطر ثم يفقد مكائنه المرموقة بعد أن يؤدي رسالته. وتتجلى الفكرة المطلقة في هذه السيطرة المتعاقبة للدول. إن «تاريخ العالم هو محكمة العالم». ويشير هيجل في كتابه «فلسفة التاريخ» إلى ما يعتقد أنه مساهمة لكل شعب مهم في التاريخ. وهذا الكتاب مثير بسبب الكم الهائل من المعلومات المفيدة والمعلومات المضللة التي جمعها هيجل معاً، وبينما يكون فكره موحياً، بدرجة كبيرة، فإن الكتاب يميل بوجه عام إلى أن يجعل المؤرخين يشككون في كفاءة الفيلسوف في تفسير التاريخ تفسيراً صحيحاً. ومع ذلك كثيراً ما يُنصح المبتدئون في دراسة فلسفة هيجل بقراءة هذا الكتاب، لأنه قراءة ممتعة، ويعرض المنهج الجدلي بوضوح، وهو زاخر بالأمثلة والشواهد.

لقد قمنا حتى الآن بإعادة عرض لتفسير هيجل لتقدم الفكرة المطلقة: أولاً في ذاتها من حيث إنها تتجلى في مقولات المنطق، وثانياً من حيث إنها تتخرج عن ذاتها في الطبيعة الفيزيائية، وثالثاً من حيث إنها تصبح واعية بذاتها في ذاتها ولذاتها في عمليات الروح الذاتي السيكولوجية، وتتكشف من حيث إنها روح موضوعية في مؤسسات اجتماعية. وتبلغ ذروتها في الروح المطلق، الذي نعى فيه الواقع بأسره في وحدته العضوية وكماله. ويتم ذلك في الفن عن طريق وسيط من صورة محسوسة من نوع ما، وفي الدين، نخبر وحدة البشري مع الإلهي في العبادة، أما في الفلسفة، فيتكشف المطلق في تصورات التفكير الخالص. وثمة علاقة وثيقة للغاية بين تلك الإنجازات الثلاثة العليا للروح، التي يكتمل بها المذهب.

الجزء الرابع

الفترة المعاصرة

(*) هذا هو المبرر الذي يسوقه هيجل تفسيراً لصعوبة كتابه «ظاهريات الروح» لكنه ليس صحيحاً على الإطلاق، بل إن 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 يستلم بقية الكتاب- وكان يرأسه بالبريد على دفعات، ومع دقات طبول 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 «بامبرج» اليومية (المراجع).

(*) تمييزاً له عن «المنطق» الصغير الذي هو الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية (المراجع).

(*) هذا هو الوضع الصحيح لهذه العبارة التي كثيراً ما أسيء فهمها لا سيما عند الماركسيين، فانجلز يعكس العبارة لتصبح «كل ما هو واقعي عقلي... إلخ» وأشاعها على هذا النحو في دراسته الشهيرة «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» أنظر المؤلفات المختارة لماركس وإنجلز،

المجلد الثاني، ص 361. وبذلك عيب على هيغل أن ينظر إلى كل ما هو موجود عقلي. وحقيقة هذه العبارة التي ذكرها هيغل أولاً في موسوعة العلوم الفلسفية (قارن ص 58 من ترجمتنا العربية- مكتبة مدبولي، عام 1996)، ثم ذكرها بعد ذلك في «أصول فلسفة الحق» (قارن ص 113 من ترجمتنا العربية، مكتبة مدبولي عام 1996)-هو أن العقل- والأفكار العقلية عموماً- ليس من الضعف أو الوهن بحيث تظل أفكاراً ذاتية، بل هي تشق طريقها إلى الخارج وتتحقق فيصبح ما كان عقلياً واقعياً أو «ما هو عقلي واقعي...» أو متحقق بالفعل في عالم الواقع. ثم يأتي الشطر الثاني ليكون نتيجة منطقية للشطر الأول فإذا تحقق ما هو عقلي، لأصبح ما هو واقعي في هذه الحالة عقلياً (المراجع).

(*) لن تكون الترجمة في هذه الحالة دقيقة لأن «الرفع» الهيجلي يعني الاستبعاد مع المحافظة على الشيء المستبعد فهو حذف وحفظ، إلغاء وإبقاء في آن معاً. (المراجع).

(*) وهي الحرب التي شنّها لنكولن (1861-1865) الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة، واستمرت حوالي أربع سنوات- ضد الولايات الجنوبية الثائرة التي أعلنت الانفصال عن الإتحاد (اتحاد الولايات الأمريكية) عندما أعلن إلغاء الرق. (المراجع).

(*) هذا المصطلح الهيجلي الهام Begriff عسير الترجمة حتى في الإنجليزية والفرنسية وهو يترجم على أنحاء شتى، وقد أثّرنا ترجمته «بالفكرة الشاملة» وليس «التصور» ذلك لأن كلمة «التصوّر» 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 40. ومن هنا كانت الفكرة الشاملة أقوى في دلالتها على المعنى الهيجلي الذي يفيد «الفكر» و«الشمول في آن معاً» قارن ترجمتنا للجزء الأول من «ظاهريات الروح»-قصور الثقافة بمصر، ص 142 (المراجع).

الفصل الخامس عشر

شوبنهاور

1-عصره

هاجم كثير من الفلاسفة منذ هيغل 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 تماماً، 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، يتكوّن، في الأغلب، من مقاييس كمية دقيقة؛ وبينما قد تزودنا هذه العلوم باقتراحات عن الطبيعة النهائية لما يقاس، لكنها لا تكون على الإطلاق

حاسمة. وفضلاً عن ذلك فعن بعض الفروض التي قد تكون هامة بالنسبة للفلسفة إذا استخدمت بالفعل في علم ما فإنها تظل دائمة التغير في كل عقد تقريباً، 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، والبراغماتيون، والواقعيون- يعتقدون بأن 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، اللذين لا يزالان داخل مجال الفلسفة. وهناك مفكرون كانوا أكثر جرأة إلى حد ما من نمط الفلاسفة الذين أشرنا إليهم تَوَّاباً مثل «كونت»، و«سبنسر»، حاولوا أن يصنفوا العلوم وأن يقدموا مركباً من المعرفة أكثر اتساعاً مما يحاول عالم المعمل 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 في ما يتعلق بمن هم أكثر أهمية على الدوام. والفلاسفة الذين اخترناهم، وجهات نظرهم جديدة ومتميزة، ومن المحتمل أن يكونوا ذوي أهمية بالنسبة لقراء هذا الكتاب.

لقد قدم شوبنهاور، ونيتشه من بين الألمان؛ وكونتن وبرجسون من بين الفرنسيين؛ و«مل»، و«سبنسر»، و«ألكسندر» - من البريطانيين؛ ورويس، وجيمس، وديوي من بين الأمريكيين- قدّم هؤلاء الفلاسفة على الأقل صنوفاً من التأملات الجديدة والمثيرة في العالم والحياة البشرية. وجميع هؤلاء المفكرين

ذوو تأثيرٍ عظيم. وعندما ندرس هؤلاء المفكرين مجتمعين، فإنهم يقدمون انطباعاتاً معقولةً عن التنوع، والإثارة، والمغالاة، والكبح، والبناء، ومواطن القصور، لفكر تلك الفكرة.

2- حياة شوبنهاور وشخصيته

آرثر شوبنهاور (1788-1860) A. Schopenhaur هو ابن صاحب مصرف غني في «دانتسج»، غادر في عام 1793 إلى «همبورج»، بعد أن حرمت بروسيا مدينة «دانتسج» الحرة سابقاً من حقوقها القديمة. ويبدو أن والده كان إنساناً حكيماً، سعى لأن يعطي ابنه كل فرصة في التعليم، فمكّنه من زيارة إنجلترا وفرنسا، ومن أن يتعلم لغتيهما وبعضاً من ثقافتهما، على الرغم من أنه كان يأمل في أن يعمل ابنه في التجارة. وبعد أن توفي والده في عام 1809، قرر الابن أن يسلك طريق العلم والدراسة، وأتقن اللغة اليونانية، واللاتينية، والإيطالية، ودرس أفلاطون وكانط بصفة خاصة. ومن المحتمل أن يكون «شوبنهاور» قد اطلع على الفلسفتين الأوروبيتين الحديثتين والقديمة أفضل من أي فيلسوف ألماني قبله، وعرف فلسفة الهند عن طريق قراءة ترجمات بلغات أوروبية حديثة.

وكان شوبنهاور ينظر باستمرار إلى رسالته في الدكتوراه، التي كانت بعنوان «الجزء الرباعي للعلّة الكافية»، ونُشرت في أول الأمر عام 1813، ثم نُقحت بعد ذلك، على أنها المدخل الضروري لمذهبه. وظهر كتابه الرئيسي «العالم إرادة وتمثل» في عام 1818. ولم يجذب أي من الكتابين كثيراً من الانتباه لمدة طويلة. ولم يكن ناجحاً في جذب اهتمام الطلاب عندما كان يحاضر في جامعة برلين لبضع سنوات بعد عام 1820. 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 1831، وكان سبباً في وفاة هيجل. وأقام هناك حيث أمضى البقية الباقية من حياته. وبعد أن خُذل الأحرار في ألمانيا عقب فشل ثورة 1848، وكانوا مهيبين للتشاؤم، أصبحت مقالات شوبنهاور ذات الطابع الشعبي مستحسنة، لا سيما بين عامة القراء الذين لم يكونوا فلاسفة متخصصين، ودرس الأكثر جدية من

معجبيه كتبه 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 ووالدته، ويعتقد البعض أن والده انتحر. ومن المحتمل أن شوبنهاور كان مصاباً بنوع ما من الهوس وحالة مرضية نفسية. وبعد أن توفى والده، كان لدى والدته- 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 المسكن نفسه الريفي 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 النابليونية، جعلته متشائماً؛ ويمكن أن يقارن ببوذا، الذي أدت به شففته على المعاناة إلى التشاؤم ومناداته بطريقة للهروب من الوجود إلى «النرفانا» 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 للعزوبية، كما يفسر ميتافيزيقاه 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 كانت، فإنه يجب الإقرار بأن كتابيه «الجزر 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.

3- مفاهيم أساسية

ربما يكون شوبنهاور معروفاً بصورة أكثر اتساعاً بسبب نزعتة 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، ونترك التفسيرات والانتقادات لبقية الفصل.

لقد اعتقد شوبنهاور أن باركلي كان على حق عندما أنكر، معارضاً لوك، أن أي حامل مادي أو جوهر هو الدعم أو العلة للأفكار التي ندركها. فالفكرة لا يمكن أن تشبه شيئاً سوى فكرة أخرى، إذ ليس لدينا سبب يجعلنا نعتقد بأنه لا يوجد سوى الأفكار والأذهان التي نعرفها؛ فالعالم ذهني في تكوينه بصورة خالصة. وكان شوبنهاور مغرماً بالقول بأنه لا يمكن أن يكون هناك «موضوع بدون ذات»، أي لا يمكن أن يوجد شيء خارجي كالموضوع الطبيعي بدون ذات تدركه. إن شوبنهاور فيلسوف مثالي ذاتي تماماً أو هو فيلسوف من أتباع مذهب الذهن(1).

وبؤكد شوبنهاور، مثل كانط، أن تنظيم الإحساسات في موضوعات الإدراك يرجع إلى الصور القبلية التي يفرضها الذهن على الإحساسات. ومع ذلك فإن كانط لم يستخرج سوى قائمة متفرقة إلى حد ما من تلك الصور القبلية التي تشمل المكان والزمان، ومقولات الفهم الاثنتي عشرة؛ ولم يشرح بصورة كافية العلاقة بينها، ولم يتعقب اشتقاقها المشترك إلى مبدأ واحد(2). وقد حاول «فشته» أن يجد ذلك المبدأ في «الأنا»، غير أنه أخفق في أن يفعل ذلك في رأي شوبنهاور. ويعتقد شوبنهاور أنه هو الذي نجح في ذلك: فالمبدأ المشترك هو مبدأ العلة الكافية Sufficient Reason، الذي تكون جذوره الأربعة هي: (1) العلة والمعلول، فكل تغير يستلزم علة؛ وذلك يجعل العلم الطبيعي ممكناً. (2) الأساس والنتيجة، أي الأسس التي تقوم عليها الأحكام المنطقية، وتبدأ الاستدلالات المنطقية. (3) المكان والزمان، اللذان يجعلان الرياضيات ممكنة. (4) 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 في التجربة الإنسانية يخضع لقانون العلة الكافية، ويُحدد وفقاً لقوانين كيلية وقبلية. وذلك هو تفسير اطراد الطبيعة وصحة قوانين العلم. ويخضع السلوك البشري للقانون مثل الأحداث الخارجية؛ وشوبنهاور

فيلسوف حتمي تماماً مثل كانط بشأن مجال التجربة البشرية التي تخضع لمبدأ المكان، والزمان، والعلية (3).

ويتبع شوبنهاور كانط في الاعتقاد بأن عالم التجربة البشرية الذي تصفه العلوم ويخضع لقانون المكان، والزمان، والعلية ليس هو الواقع النهائي؛ لأنه عالم «الفنومين» فقط، أي عالم الظواهر، أو كما يقول شوبنهاور عالم المظهر Show. فهو ينشأ من أعماق شيء متعال، هو عالم الشيء في ذاته. وقد اعتقد كانط أن من المستحيل أن نقول أي شيء معين أو محدد تماماً عن الشيء في ذاته، فهو يتأمله فقط، مستخدماً مسلمات أخلاقية ومماثلات استنطيقية. ويزعم شوبنهاور، على العكس، أنه يستطيع أن يتجاوز كانط ويكتشف الطبيعة الحقيقية للشيء في ذاته. ولم يفعل ذلك عن طريق استدلال محض، لا يمكن أن يتقدم إلا وفقاً 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 تتدبر عن وعي فحسب، بل تشمل أيضاً كل الدوافع الداخلية اللاواعية والموجودة في العقل الباطن، والرغبات، وجانب الطبيعة الذي يبذل جهداً. ولكي تتصور الإرادة بهذا المعنى الواسع، انتقل إلى فحص ذاتك، فإنك تكتشف أن كل تفكيرك وجميع فعلك يوجد دافع، أي توجده 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، أساساً، 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 «التصور» Notion. وتستدل على وجود إرادة مشابهة عند أشخاص آخرين من وجود تشابه بينك وبينهم. وعلاوة على ذلك، لو أنك تذكرت أن الإرادة تتضمن مجهوداً أعمى بالإضافة إلى الرغبات الواعية، فإنك تستدل أيضاً 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 فضلاً عن ذلك تجل للإرادة، وليست هذه الإرادة الكيلية هي، بالتأكيد، إرادتك وإرادتي من حيث إننا أفراد منفصلون. إنها تجعل نفسها متفردة ومختلفة فيك، وفيّ، وفي أشخاص آخرين منفصلين، وفي أشياء عالما الظاهر وفقاً لمبدأ العلة الكافية. إن هذه الإرادة الكيلية هي في الأساس وقبل هذا التفرد واحدة ومتوحدة. وهي أيضاً حرة، لأن 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 «بالتمثلات») الأفكار؛ أعني موضوعات الإدراك، والأشياء الفردية، والأحداث الموجودة في زمان ومكان، تؤكد الإرادة الكيلية الأفكار (Ideen)، نكتبها في هذا الفصل بحرف كبير في مقابل التمثلات التي ذكرناها توأماً. ويعتقد شوبنهاور، متبعاً في ذلك أفلاطون، أن الأفكار أو الكيليات تتضمن كل الأنواع والأجناس، وطائفة التصورات، والصفات العامة، والمبادئ. وتلك الأفكار دائمة ولا زمانية؛ 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. ويسري التناقض نفسه 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 (أي أشخاص، وأشياء) التي تكون أمثلة للأفكار وفقاً لمبدأ العلة الكافية.

ويمكن النظر الآن إلى صياغة شوبنهاور للمثالية على أنها مثالية إرادية. Voluntaristic، لأن الإرادة هي الحقيقة الأولية، بدلاً من الروح عند هيجل. وهناك مذاهب كثيرة من المثالية الإرادية، بعضها تفاعلية. فالعلم بأسره مرسوم من أجل الأفضل؛ فالكل ينتقل وفق خطة كيلية تتكشف بالتدرج في الطبيعة وبداخلنا. وبناءً على هذه الواجهة من النظر، قد نسمي فلسفة «ليبنتس» 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 الكيلية، فإن من الممكن بالنسبة لنا أن نجعله أفضل، ويجب أن يتجه المجهود البشري نحو تلك الغاية. ويسمي هؤلاء الفلاسفة «الإصلاحيون» الذي ينادون بالأفضل meliorists (من melior أي الأفضل)؛ ومن أمثلة هؤلاء «جيمس»، و«برجسون». وليس هناك شيء في طبيعة المثالية الإرادية يتضمّن بالضرورة التشاؤم. ومن الممكن أن نقول إن كل ما قيل بالتالي عن شوبنهاور في هذا القسم يرتبط إما بتفسير تفاعلي أو إصلاحي للعالم (أي إمكان أن يكون أفضل) ومكانة الإنسان فيه. ومع إن تشاؤم شوبنهاور لا يتسق مع مثاليته الإرادية، فإنه ليس متضمناً فيها بالضرورة.

ويقوم شوبنهاور نتائجه 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، أعني عندما نشعر بالأم 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 يعنيان 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، وبسبب الإشباع المستمر للرغبات سأمًا ومللاً مستمراً. ومن ناحية أخرى، كثيراً ما لا يتم إشباع الرغبات، ويستمر ألم الرغبة بلا انقطاع. هذا عن تحليل شوبنهاور للرغبة. وبين، شوبنهاور، عن طريق دليل تجريبي، أمثلة لا حصر لها من البؤس والأهوال من كل نوع، التي، كما يعتقد تظهرنا على أن البؤس البشري 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 الموقت من النضال المستمر ومن ألم الرغبة عن طريق تأمل الجميل والجميل في الطبيعة والفن. فأتناء تلك الخبرات، ننسى ذواتنا الفردية ورغباتنا الخاصة ونصبح مستغرقين في المثل الأفلاطونية الدائمة. ويتحقق خلاص أعظم عن طريق الأخلاق. ويعتقد شوبنهاور، متبعاً «هيوم»، و«آدم سميث» أن أساس الأخلاق هو التعاطف (أو المشاركة الوجدانية) ففي التعاطف نوحد 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 الأستاطيقا أو المواقف الأخلاقية، أو ربما يفضل البعض أن يقول إنهما البديل عند شوبنهاور 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، والعزوبية، إنكار إرادة الحياة، وإذا تم استئصال إرادة الحياة تماماً من ذهن شخص ما، فإنه يدخل في حالة من الغبطة، أو يدخل في ما يسميه البوذيون «النرفانا». ولا يمكن أن يقال عن النرفانا أي شيء إيجابي، لأن كل اللذات التي نعرفها ليست سوى استبعاد سلبي للألم، أما النرفانا فهي أسمى كثيراً من أي حالة يمكن أن يتخيلها أولئك الذين لم يخبروها. ولا يقول شوبنهاور عن نفسه إنه 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 بأنهم بلغوها، أو على الأقل اقتربوا منها.

4-الجذر الرباعي للعلّة الكافية

تتبع كل معرفة (ما عدا الحدس المباشر) قانونين هما: التجانس والتنوع. الأول يأمرنا بأن ننتبه إلى نقاط لتشابه الموجودة بين الأشياء، وأن نصنّفها في أنواع، ونصنّف هذه الأنواع في فئات أو أنواع أكبر، حتى نصل إلى التصور الأعلى الذي يضمها جميعاً. وقد عُرف هذا القانون منذ أفلاطون. ورأى كانط الأهمية المكافئة لقانون التنوع، الذي يوصي بأنه يجب عدم إغفال أي نوع، ولا بد أن نخصص لكل نوع مكانه المناسب. لكن حتى كانط لم يتناول هذا المبدأ الثاني تناولاً كافياً. وبصر هذان القانون المرتبطان على أنه لا شيء يوجد بدون علّة كافية لوجوده. وهذا قانون ترنسديتالي، وكيلي، وضروري لكل معرفة. ومهمة الفلسفة والعلم هي اكتشاف علّة كافية لكل شيء. ولا يمكن أن نبرهن على مبدأ العلّة الكافية، وهو، في حقيقة الأمر، لا يحتاج إلى برهان، لأنه قضية واضحة بذاتها نفترضها مقدماً في كل تفكير.

وترتبط كل تمثلاتنا في علاقة منطقية بعضها مع بعض، إذ لا شيء يمكن أن نعرفه يكون منفصلاً تماماً عن الأشياء الأخرى. وتتمثل العلاقات التي تكون مبدأ العلّة الكافية في فئات أربع: وتسمى بالتالي «جذره الرباعي».

تخضع الفئة الأولى من الموضوعات لقانون العلّة الكافية وهو قانون الصيرورة أو التغير، فكل تغير يستلزم علّة، يتبعها بانتظام من حيث إنه معلولها. ولا تكون تلك التغيرات ممكنة إلا لأن الموضوعات يمكن إدراكها وفق الصور القبلية للمكان والزمان، التي تجعل التواجد معاً والتعاقب ممكنين على التوالي، إذ من الواضح أن أي تغير يستلزم أشياء توجد معاً في مكان ما بطريقة معينة في لحظة ما وبطريقة مختلفة في لحظة تالية. ويقوم شوبنهاور، في مناقشته للعلية، بتمييز أغفله الفلاسفة الهاديون. فليست هناك صورة واحدة للعلية، بل هناك ثلاث صور. أولاً ثمة علية بالمعنى الصحيح، بالمعنى الضيق للعلوم الطبيعية، التي يكون فيها الفعل ورد الفعل متساويين ويمكن قياسهما كمياً. وثانياً ثمة علية من حيث إنها مثير، في حياة النباتات وفي العمليات العضوية الخالصة للحيوانات. وثالثاً

الفصل السادس عشر

نيتشه

1-حياته

أصبح فريدرش فلهلم نيتشه (1844-1900)، F.W. Nietzsche، الشاعر، والموسيقي، وكاتب المقال، وعالم اللغة الكلاسيكي، فيلسوفاً، ألبس أفكاره لغة وعرة ومحكمة مثل لغة «كارليل»، و«خلابة 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 يحدّد مقدار الحقيقة في أقوالها المأثورة الرائعة. وأعماله الأخرى مثيرة بصورة مماثلة، 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 وعاطفي مثل نيتشه، لا تقل أهمية عن استدلال متزن وشامل لأرسطو أو لهيجل. ومع ذلك، فإن نيتشه أكثر إثارة من فلاسفة أفضل انزاناً، 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 ألماناً من ناحية والده ووالدته، كانوا قساوسة بروتستانت ناجحين، وكانت زوجاتهم-اللاتي تميزن بأنهن قويات البنية، وعمرن طويلاً، وصحيات الجسم- متشددات 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 قسيساً في «ريكن» في مقاطعة سكسونيا البروسية، إنساناً ذا خلق حسن ومقدرة، عمل مدرساً خصوصياً عند الأميرات الملكيات، وسمى ابنه، الذي تصادف أن يولد في يوم عيد ميلاد الملك، على اسم صاحب السلطان. وتوفي والده بسبب سقوطه عندما كان نيتشه في الرابعة من عمره. ونتيجة لذلك، تربي 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 بجد، لكن على أسس دينية ضيقة الأفق. وقد دُللن الصبي، ويقول البعض إنهن أفسدنه، وكن يأملن أن يشب ويكون واعظاً ومبشراً متألماً مثل والده وأجداده.

وكان رد فعل نيتشه على هذه التربية النسائية الودودة والمعدة إعداداً جيداً، لكنها غير حكيمة، مفهوماً، وله ما يبهره، 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 ألا 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 ملحداً. وعندما التحق بالجامعة في «بون» حاول فترة أن يدخن، ويشرب الخمر، 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 «رفيقاً حسن المعشر».

وقد حصل نيتشه معارف كثيرة وعلومياً 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 متألقة، 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». وبدت 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، أهّلته إنجازاته البحثية للترقية إلى درجة الأستاذية.

ودخل، أثناء الحرب البروسية- النمساوية، وعندما كان طالباً في جامعة «ليبتيج» في سلاح المدفعية المتحركة بحماسة رومانسية، 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 1870، 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 والدوسنتاريا، 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 1879.

وعاش السنوات العشر التي تبعت عام 1879 على دخله الشخصي المتواضع، ومعايشه كأستاذ متنقلاً 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 1889، 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 1897، تولت أخته رعايته. وإبان تلك السنوات الأخيرة التي يرثى لها، بدأت كتاباته تجذب الانتباه، وأصبح من الفلاسفة المقروئين بصورة أكثر انتشاراً.

لقد كان هذا الإنسان غير العادي لئن 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. وصوّر 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 اقتنع أنه مثال الحياة اليوناني الأرستقراطي 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 يلاقي 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.

2-المرحلة الأولى

تبدأ المرحلة الأولى من عمل نيتشه كفيلسوف بكتابه «ميلاد المأساة» الذي نشر عام 1872، وتنتهي في عام 1879. ويفسّر نيتشه، في هذا الكتاب، المغزى الباطني للحياة اليونانية والأدب كما يراه. وهذا المغزى هو صراع بين «إرادة الحياة» الأصلية عند شوبنهاور، التي يحولها نيتشه إلى تأكيد سار ومندفع لغرائز، ساذجة، وسريعة الانفعال، ولا تخضع لقانون، وهي التي كانت مرتبطة بمراسم احتفالات «ديونسيوس» (أو باخوس)^(*) وفي مقابلها التفكير الهادئ والمنظم والعقلي، الذي يرمز إليه «أبوللو»^(*)، إله الحكمة والعدالة والذي ارتبط بربات الفنون. والإفراط في الموقف «الأبوللوني»، جعل اليونان عقليين أكثر مما ينبغي، وأكثر اهتماماً بالتاريخ الماضي والتفكير المجرد. وعندما أصبح هذا التفكير في النهاية، مهيمناً مع سقراط وبعده، أدمن اليونان التحليل الفلسفي حتى إنهم توقفوا عن أن يكونوا رجال أعمال أو مساهمين عظاماً في الشعر والفن فأعقب ذلك الإنحطاطا والفساد. أما الإفراط في الموقف الديونسيوسي، فلم يكن أكثر من استباحة للقانون، والسكر، والنزاع. لقد كان اليونان في أحسن الأحوال شعراء ورجال عمل عندما ارتبط الإثنان بصورة ملائمة جداً، ويخفف كل واحد منهما من حدة الآخر. وأوضح «هوميروس» أفضل شعراء التراجيديا ذلك الارتباط في مستويات مختلفة من الحضارة. وعندما كتب نيتشه ذلك الكتاب، اعتقد أن الارتباط الصحيح للاتجاهين يُدرك فوراً في العالم الحديث عن طريق التطور الأبعد للموسيقى الألمانية، الذي كان صديقه «ريتشارد فاغنر» R. Wagmer آخر وأفضل معبر عنه.

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 ثانوي ومشتق. كما قبل رأي شوبنهاور في الفن بوجه عام. فالموسيقى تكشف عن العالم من حيث إنه إرادة، في حين أن الفنون الأخرى تكشف عن

الأفكار. ويختلف نيتشه عن شوبنهاور في أنه يأخذ الفن بصورة أكثر جدية. فالفن ليس مجرد تخفيف مؤقت لصراع الإرادة العقيم والذي لا يتوقف. بل يجد فيه نيتشه متعة استيطيقية عظيمة حتى إنه يعتقد أن الإرادة تصل فيه إلى إشباع إيجابي مبهج، وتكون الحياة في هذه الحالة أكثر قيمة وفائدة. وبيكرنا نيتشه بشلنج والفلاسفة الرومانسيين الألمان الآخرين، في حبه المبهج للجمال الموجود في الطبيعة والفن. إن الإنسان لا يتحمل فحسب عن طريق الإبداع الإستيطيقي والتذوق، بل إنه يستمتع بالحياة بصورة إيجابية ويجد أنها خيرٌ أيضاً. إن العالم يصبح مبرراً ميتافيزيقياً في وجوده لأنه يجعل الخبرة الاستيطيقية ممكنة. ولذلك يبدأ نيتشه في ذلك الكتاب باستبدال الأمر الإيجابي «بتأكيد إرادة القوة»، بأمر شوبنهاور «بانكار إرادة الحياة». وكان يعني بالقوة في ذلك الوقت بالفعل، بصفة خاصة في الإنتاج الإستيطيقي والمتعة. ويشير إلى المسيحية إشارة طفيفة، غير أنه يقصد بوضوح استبعادها، التي يفسرها، مثل شوبنهاور، بأنها ديانة تعلم إنكار إرادة الحياة- إنكار لا يستحسنه، بصورة لا تشبه شوبنهاور. إنه يريد من المحدثين أن يقوموا بإحياء التأكيد اليوناني القديم للإرادة مرتبطاً بالاتجاهين الأبوللوني والديونسيوسي، يكون فيه الإبداع الفني فعالاً ويكون الناس أقوياء وأشداء ولا يستغرقون في تأمل مجرد أو في إحسان مسيحي وزهد إلى حد أنهم يفقدون فاعليتهم ويدب فيهم الفساد والانحلال.

ويتضمن العمل الرئيسي الآخر في هذه الفترة وهو كتاب «خواطر في غير أوانها» وجهة نظر مماثلة. ويعرض نيتشه في هذا الكتاب العيوب الثقافية في ألمانيا آنذاك، ويحث على الإصلاح. ويرى أن التعامي عن تلك العيوب خطأ كبير، وتصور أن الانتصار الحالي على فرنسا يرجع إلى سمو الثقافة الألمانية. إن النصر العسكري هو ببساطة ثمار الشجاعة الأخلاقية والجسدية، التي تفوق فيها الألمان باستمرار، تحت توجيه القادة (الجنرالات) الأكفاء. إن الثقافة الألمانية لا تزال أدنى إلى حد كبير من ثقافة فرنسا، التي تعلم منها الألمان كثيراً، ويقوم بدراسة التاريخ، التي من مزاياها التحرر من الأفق الضيق للحاضر، ومعرفة الأحداث الماضية، والتعرف على روح الماضي المبدعة العظيمة. ويمكننا، عن طريق دراسة نقدية للتاريخ، أن نخطط بعقلانية لمستقبل يكون إبداعاً جديداً، وليس تكراراً للماضي. ويجعل الاستخدام الخاطئ للتاريخ، من ناحية أخرى- ويبدو أنه اعتقد أن التاريخ يُدرّس ويُعلم باستمرار بطريقة خاطئة- الناس خامدين، ويعطيهم إحساساً بالدونية مقارنة بشخصيات الماضي العظيمة، إنه يجعلهم مقلدين فقط، وبيغاوغات. ويهاجم «ديفيد شتراوس» بتهمه، الذي يتهمه باستخدام التاريخ بطريقة خاطئة. ويتمسك بشوبنهاور من حيث إنه نموذج للمعلمين، لأنه كان مفكراً مبدعاً ومستقلاً. ويرى في «ريتشارد فاجنر» فناً عظيماً استطاعت موهبته أن

تكشف عن الروح الحقيقية والتاريخية والأسطورية لأبطال العصور الوسطى، ويستخدم التاريخ، من ثم استخداماً صحيحاً، وسيؤدي إصلاحه للموسيقى والمسرح مع مرور الأيام إلى تطورات في كل مكان- في عادات الناس، والتعليم، والتواصل الاجتماعي. ولقد أخطأ نيتشه في تقديرته لـ«شتراوس»، و«فاجنر» و«شوبنهاور»، كما يعترف في ما بعد، لكن وصفه للشخصيات يكشف عما عساها أن تكون مُثله الخاصة، وعن أنواع الناس التي تتفق- أو لا تتفق- مع هذه المُثل.

3-المرحلة الثانية

يؤرخ للمرحلة الثانية من حياة نيتشه من عام 1878 حتى عام 1882. وهي تبدأ بالتدهور الخطير في صحته الذي اضطره إلى أن يستقيل من أستاذه وأصبح بعيداً عن «فاجنر»، الذي خيب أمله إلى حد كبير، بسبب إعجابه المتزايد بالمسيحية الزاهدة الذي عبّر عنه في «أوبرا برسيفال». ولم يعد نيتشه يأمل في أن يقوم فاجنر بإستعادة الموقف اليوناني من الحياة. وكان نيتشه مضطراً، بدون مساعدة من غيره، إلى أن يفعل ما يستطيع لكي يحدث الإصلاح الذي اعتقد أن لا مناص منه أو أرادت البشرية أن تصبح سليمة مرة أخرى، وتتغلب على الانحلال والفساد. وفي عزلته ووحدته، عندما كان يعاني من تعب عينه الشديد، وكان مهتماً بالعمل، وكان عصبياً 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 أن من الأفضل في ظل تلك الظروف أن يعبر عن نفسه في إنشآت قصيرة تتكوّن في الأغلب من أقوال مأثورة، كتبها بصورة جميلة، ولاذعة، وتجذب انتباه القارئ، وتجبره على التفكير. وجمع نيتشه تلك الإنشآت القصيرة في كتاب يخلو من أية بنية منطقية محددة أو حجة متصلة. وربما عرف أن كثيراً من أقواله كانت مبالغاً، ويبدو أن بعضاً منها كان يناقض البعض الآخر، بناء على فحص سطحي على الأقل. ومع ذلك، كان اللب الأساسي لتفكيره متسقاً، وكان يأمل في أنه قد يتبين أنه قاطع وقوي الحجة.

والكتب الثلاثة في هذه الفترة هي: «إنساني، إنساني إلى أقصى حد»، و«الفجر»، و«الحكمة المرحية»، كتب الكتاب الأول عندما كان إحباطه وصحته

السيئة في حالتها القصوى. ويبين، في الكتابين الأخيرين، آثار الصحة التي تحسنت إلي حد ما، والأرواح الأكثر بهجة، والثقة العظمى، وأصبحت بعد ذلك أكثر تماسكاً وأفضل تنظيماً 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 ميتافيزيقا. ولا بد أن يعتقد الناس ويفعلوا بمقتضى مبادئ تكون فعالة باستمرار. ومع ذلك، يظل نيتشه، بوجه عام، بما فيه الكفاية ميتافيزيقياً يعتقد ان 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 نسبة 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 تقيدهم عادات، ولهم الحرية في أن يبحثوا عن الخير لأنفسهم وفقاً لأحكامهم الخاصة(1). 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 المنزلة الأرستقراطية لدى اليونان القدماء مثل: الأمانة تجاه الذات والاقتصاد، والشجاعة ضد الخصوم، الكرم تجاه المنهزم، والأدب تجاه الجميع(2).

ويرفض المسيحية بشدة لأسباب عدة، فليس هنا إله، والإيمان بالله 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 جاؤا 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 خاطئ، 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 ومذنبين، وهنا يبدو أن نيتشه قد سبق أفكار أكثر الراديكاليين من بين علماء الإجرام المعاصرين(3).

4-المرحلة الثالثة

أهم أعمال المرحلة الأخيرة من حياة نيتشه (1883-1888) هو : «هكذا تكلم زرادشت»، الذي يغطي مجال فلسفته بأسرها، لكن يصعب فهمه بسبب رمزيته المجازية، على الرغم من أنه كتاب ذو جمال نادر. ويعبّر «زرادشت» عن آراء نيتشه، ويجب أن يُقرأ هذا الكتاب والقصائد- وهي ليست صعبة- باللغة الألمانية لو كان ذلك ممكناً، حتى تُقدَّر 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، ألقاعاً 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 يُلقي الضوء على طبيعة تفكيره وتطوره(4). ولأن كل كتب تلك المرحلة تتفق 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 ثانوي. 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 الإستراتيجية؛ فالإرادة، التي يوجهها تأليف مناسب للمبدأ الديونسيوسي 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 «لمذهب التطور» هو مثال على ذلك. فمن المحتمل أنه آمن بالتطور البيولوجي من قراءة «دارون»، و«سبنسر»، غير أن تفسيره للتطور

مختلف أتم الاختلاف عن تفسيرهما، وهو يشير إليهما بازدراء باستمرار. فليس الصراع بين الأنواع المختلفة، وبين أفراد من النوع نفسه، عند نيتشه هو الصراع عند دارون، فالنضال هو من أجل الوجود، وليس نتاج بقاء تلك الأنواع وهؤلاء الأفراد الذين تصادف بأن 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 انجليزي. 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 يعطي الإرادة فرصة لأن تتغلب 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 أرجأ نيتشه تفسيره للتطور إلى مناقشته للمنطق، والأخلاق. فالعمليات المنطقية، بما في ذلك مقولات كانط، لا تمتلك شيئاً قديماً أو كيلياً عن هذه العمليات. فهي نتاج للتطور، وهي أدوات تخرعها الإرادة وتستخدمها لأغراضها؛ لأنها لا تخبرنا بشيء عن الطبيعة الحقيقية للواقع. والحقيقة هي ببساطة ما يعمل باستمرار، والخير هو فقط ما يساعد على إنجاز 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 البراغماتيين الأمريكيين، من أمثال «وليم جيمس» و«جون ديوي»، 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 براغماتياً.

إن إرادة القوة خيرة. فهي تجعل تطور أنواع الحياة العليا ممكناً. كما أنها أنتجت في المرحلة اليونانية المبكرة أفراداً أقوياء، وأكفاء، ذوي أجسام صحيحة وجميلة، وعقول ثاقبة، وقوى استيطانية لديها القدرة على الإبداع والتذوق. وكان يمكن أن تستمر في أن تفعل ذلك لو أن الحضارة الأوروبية لم تسر على الطريق الخاطئ أثناء الألفي سنة الماضية، مشجعة أفراداً ضعفاء، وغير أكفاء، وغير مناسبين من الناحية البيولوجية، وذوي إرادة قوية تمّ قمعها وكبحها، وهم من نوع يشبه الأرستقراطيين 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 وامتد، وإذا تمكنا من إحياء النوع القديم، واستعدنا المثل العليا القديمة، فربما يمكن استئناف مسيرة التقدم المتطور، بحيث يظهر في المستقبل «الإنسان الأعلى» Superman، الذي يفوق كثيراً الإنسان كما نعرفه والذي يفوق القردة الآن. والحروب العرضية، أي من حين لآخر، مطلوبة لكي تطور الشخصيات الصلبة والرجال النشطين الشجعان، ولكي تسهل تطور الأنواع العليا. وهكذا يجد نيتشه في التطور البيولوجي ضمناً لإمكان التقدم. وتثبيط الهمم في حالة الإنسان الراهنة، والتشاؤم ليس حتماً كما يرى شوبنهاور، لأن التقدم ممكن، مع وصول الإنسان الأعلى.

ويؤكد تفسير نيتشه للعلم الفيزيائي الحديث فكرة التطور القديمة في دوائر علمها بعض فلاسفة اليونان الأوائل أمثال «هرقليطس»، و«قليس و أنباد»، و«فيثاغورث». وصيغة نيتشه لذلك هي قانونه «العود الأبدي» eternal recurrence. فطالما أن المكان، والمادة، والطاقة، متناهية ومحدودة في الكمية، بينما الزمان ليس له نهاية، فمن المحتم أن نفس ارتباطات المادة والطاقة في المكان سوف تحدث مرة ثانية، وثانية في المستقبل. وإذا كنت إنساناً بطلاً قوياً ذا ثقافة، تعيش حياة نبيلة، ترغب في أن تعيش مرة أخرى عدداً لا متناهياً من الأوقات في المستقبل، فإن توقع العود الأبدي يرحب بك، وإذا دب فيك الفساد والانحلال، فإنك تنفر من الفرع أمام التوقع حتى إنه يجب أن تعيش الحياة نفسها مرة أخرى وأخرى، أي تعيش عالماً بدون نهاية. ولا يستطيع سوى الإنسان النبيل، والبطل المرح، أن يواجه العود الأبدي بهدوء واطمئنان.

ولذلك، فنحن نحتاج إلى تجاوز كل القيم، أعني رفض قيم المسيحية المتداولة، والديموقراطية، والنفعية، والاشتراكية، والعودة إلى قيم النبلاء والأرستقراطيين القديمة. ويعتقد نيتشه أن لفظي «خير» و«سيء» (Schlecht) قد استخدموا في أخلاق السادة القديمة بمعنى ما، وأن لفظي «خير» و«شر» (bose) قد استخدمهما العبيد بمعنى مختلف. فلفظ «خير» يعني بالنسبة للسادة، مثل الأرستقراطيين اليونانيين القدماء، وفاتحي الهند الآريين، والرومان القدماء، والغوطيين، والأسكندنافيين، والأشراف من العرب، والألمان، واليابانيين- أشخاصاً مثلهم، أي «حيوانات شقراء» رائعة، ورؤساء وحكاماً، وملاكاً أغنياء وعظماء. وهؤلاء شجعان، وصرحاء، وأمناء، ذوو نفوس صافية، لا يتزوجون من الطبقات الدنيا. أما لفظ «سيء» فيعني بالنسبة لهم (للسادة) الناس الذين قهرهم النبلاء- أي الناس ذوي «البشرة السمراء»، وقبيحي المنظر، والأغبياء، والأذلاء، والجنباء، والكذابين، والخائنين، والذين لا يصلحون إلا إذا أن يكونوا عبيداً، وينهمكون في العمل

الاقتصادي لكي يدعموا السادة في حياتهم الحرة الخاصة بالمغامرة والثقافة. أما لفظ «خير» فهو يعني بالنسبة للعبيد، من ناحية أخرى أناساً مثلهم- أي أناساً فقراء، ومغلوبين على أمرهم، ومعدمين، ويعانون، ومرضى، وقبيحي الخلقة، حلماء، وضيوعي المقام، وضعاف العقل، بينما لفظ «شر» يعني بالنسبة لهم (للعبيد) الإنسان النبيل، والشري، والفظ، والشهواني، والمتغطرس، والقوي.

وقد انتصرت الطبقات الذليلة، التي قادها الكهنة الذين أرادوا أن تكون لهم اليد الطولى، انتصاراً كاملاً على الطبقات النبيلة مع ظهور المسيحية، التي أنقست من قدر فضيلة النخوة، والبسالة مثل الشجاعة، وتأكيد الذات، والشرف، وتقدير الجمال، ورفعت من قدر التعاطف، والشفقة، والحلم، والنبيل، والحل السلمي، والذلة، والإبقاء على الكسيح، والأعرج، والأعمى، والغبي، وغير الكفو، والذين يعانون من صفات من هذا النوع. وتدين المسيحية بأصلها لليهود، الناس الأذلاء الذين كرهوا الفاتحين ذوي النخوة. إن اليهود ماكرون حتى إنهم رفضوا المسيحية ديناً لهم، وبهذا الرفض احتالوا بسهولة على الرومان في قبولها. ودافع المسيحية الخفي هو أمل العبد في أن يقتص من أسياده والسيطرة التامة عليهم، وذلك وعد المسيح في الكتاب المقدس من الوحي وفي أعمال الراسل 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 الأوروبيين المحدثين ذهنياً وجسدياً، وكبت الفردية، والنبيل الحقيقي، وخنق الموسيقى العظيمة، والفن، والأدب، وبوجه عام قلب كل القيم المناسبة. لقد حدثت تأكيدات موقته من جديد للقيم الحقيقية القديمة أحياناً، كما هي الحال في عصر النهضة وفي سيرة نابليون. غير أن هذه التأكيدات، قد تمَّ إهمادها وزالت- فقد أزلت حركة الإصلاح الديني عصر النهضة، وأزال الحلفاء، الذين حركتهم مبادئ ديمقراطية نابليون. إن نيتشه لاذع وقاس، ويشعر أنه يقاتل وحده في معركة، غير أن لديه أملاً في أن أوروبا 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 تتم تركبتهم نابليون، وجوته، وليبتنس، وفولتير- وحتى قيصر بورجيا(5). ومن بين النماذج السيئة- عدا رجال الدين المسيحيين- الذين ناصروا أخلاق العبيد في العصور الحديثة: «جون ستيوارت مل»، و«هربرت

سبنسر».

ويأمل 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، يكون للكون تبريره النهائي. ومعظم الفن الحديث، لسوء الطالع، منحط وفساد ورديء؛ لأنه يروق الطبقات الديمقراطية. ولا بد أن يستعيد الفن روحه القديمة ويربط الاتجاهين الديونسيوسي 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 خسيصة. وربما كان لا بد لهما أن يستمررا في الوجود، وأن يجعلا الإنجازات العليا للنبيل 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 نيتشه كان يكره الديمقراطية، فمن المشكوك فيه ما إذا كان سيحب «هتلر» أم لا. لقد تصور نيتشه نفسه «أوروبياً فاضلاً» لا وطنياً ألمانياً.

5-تقييمات

يعتقد معظمنا أن نيتشه 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 (6). ومن المحتمل، أن لا أحد من علماء الرياضيات، وعلماء الفيزياء، وعلماء الفلك يستحسن مذهب العود الأبدي (7). ويعتقد أغلب الفلاسفة المعاصرين أن التطور ليس مادياً تماماً أو آلياً، وهو يعبر على الأقل من بعض الوجوه، عن مبدأ روحي باطني. ويجدون شيئاً ما موحياً في مفهوم «إرادة القوة» عند نيتشه، على الرغم من أن البعض يفضل نسبة العقلانية والذكاء لتلك الإرادة، ويميل المؤهلة إلى أن يجدوا فيها تجلياً لله.

والقول بأن ثمة انحطاطاً وتدهوراً في الشعوب الأوروبية في العصور

الحديثة هو قول مشكوك فيه؛ إذ إن مضامين البيولوجيا لا تشير بالتأكيد إلى الرغبة في حروب يتم فيها تدمير خيرة الشباب. ويعتقد 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 علماً دقيقاً لتحسين الجنس البشري سوف يتطور أحياناً حتى إنه يستطيع أن يحدد مَنْ الذي لا ينجب ومن الذي 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 تُستغل لمصلحة الأرستقراطيين ذوي الامتيازات. ومع ذلك، فهناك حد لفرض الضرائب على المجتهدين، والمقتصدين بدرجة كبيرة والأكثر نجاحاً، ولا بد من حثهم بالتالي على الزواج متأخراً وأن تكون لديهم عائلات صغيرة، بينما يستفيد العاطلون، والأقل طموحاً، والأقل مسؤولية 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 إستراتيجية للجماهير، لم تبرهن، مع ذلك، على أن الديمقراطية 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 يُحصل في مؤسساتنا التعليمية يجب أن يُقلل بالنسبة إلى البلدان الأوروبية الأفضل لكي نطويعه لمصلحة الأعداد الغفيرة التي تزدهم بها مدارسنا، ونطويعه أيضاً لاستيعابها الذهني. وثمة حقيقة مؤكدة في الفكرة التي تقول «بأرستقراطية الأذهان»، وهي حقيقة تجاهلتها مؤسساتنا التعليمية.

لقد قيلَ 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 نزعة التشاؤمية. لكن كثيراً منا يعتقد أن المسيحية الأولى والمسيحية التي أعقبتها لم تكن 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 قاسين،

وغليظي القلب، ولا نعرف الرحمة والشفقة، حتى تكون لدينا مثل نبيلة، ونكون شجعاناً، وكرماً، وأمناء، وعادلين، وحكماً، 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.

6- 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 مفكري غرب «نهر الراين».

لقد ذكرنا بعض خلفاء هيغل من قبل، في نهاية الفصل الذي تناولنا فيه هيغل. وهناك نمط مختلف تماماً من الفلاسفة وهو «جوهان فريدرش هربارت» (1776-1841)، الذي شغل كرسي كانط لمدة طويلة في جامعة «كونجسبرج»، وقدّم، عكس الفلاسفة المثاليين الواحديين في عصره، نسقاً من مذهب الكثرة كان يُسمى في المقابل «المذهب الواقعي»، على الرغم من أنه يبدو لنا الآن صورة معدّلة من المذهب المثالي. ولقد أثرت آراؤه عن الوعي لمدة طويلة في علماء التربية الإنجليز والأمريكيين، وفي «عتبة الشعور» عن التمثلات اللاشعورية الكامنة التي تشق طريقها إلى الوعي وتنبئ بتطورات أبعث حدثت مؤخراً في علم النفس وعلم الطب النفسي. وطور «إدوارد فون هارتمان» (1842-1906) E.V. Hartmann صورة أكثر اعتدالاً من التشاؤم من الصورة الموجودة عند شوبنهاور، التي من خصائصها التأكيد على «اللاوعي» باعتباره الأساس الأصلي الذي تنشأ منه كل الظواهر الواعية. وطوّر «جوستاف تيدور فخنر» (1801-1880) G.T. Fechner

(1887)، وهو من أنصار مذهب شمول النفس ووحدة الوجود، مذهب التوازي الفيزيائي-النفسي، الذي قدّم بعض الأدلة التجريبية عليه، كان لها أثرها في علماء النفس.

وتصور «رودلف هيرمان لوتزه» (1817-1881) R.H. Lotze، الذي زعم المعجبون به أنه أعظم المفكرين في القرن التاسع عشر بعد هيجل «نسقاً من المونادات» يذكّرنا بليبننتس، غير أنه جعله ملائماً للمعرفة العلمية والاهتمامات الدينية في عصره. وكان كتابه «الكون الأصغر» كتاباً مفضلاً لمدة طويلة عند طلبة الدراسات العليا في الكليات الأمريكية. وأبقى «فلهم فونت» (1832-1920) W. Wundt على نسق من المثالية الإرادية، يشتمل على مذهب التوازي الفيزيائي-النفسي. وأنشأ أول معمل نفسي، وكانت له إسهامات ذات قيمة لعلم النفس الاجتماعي أيضاً، ووصف بدقة المناهج المنطقية للعلوم الطبيعية والاجتماعية، وقدّم بحثاً في الأخلاق. ودّرّس لكثير من الفلاسفة وعلماء النفس الأمريكيين. وكتب «فريدريش بولزن» F. Paulsen (1846-1908)، وهو فيلسوف مثالي إرادي ومن أنصار «مذهب وحدة الوجود»، تأثر بكانط، ولوتزه، وفختر، وفونت، كتباً واضحة ولها تأثيرها في النفس، التي أصبح من بينها «المدخل إلى الفلسفة» و«مذهب الأخلاق» وتعليق على «امانويل كانط»، كتباً متداولة في الكليات الأمريكية. ودافع «رودلف ايوكن» (1846-1626) R. Eucken، 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 كيالية تتطور من طبيعة غير عضوية إلى حياة روحية؛ ويصبح العالم في تلك العملية واعياً بذاته وتنشأ الشخصية البشرية.

وقد أحييت «مدرسة ماربورج» التي قادها «هرمان كوهن» (1842-1918) و«بول ناتورب» (1854-1924)، فلسفة كانط في صورة بسيطة من الناحية الميتافيزيقية، وطبقتها على دراسة المنطق، والأخلاق، والسياسة. وأكدوا تفوق الدولة على الفرد، غير أنهما مهدا الطريق- عن غير عمد- للمذهب الشمولي عند «هتلر». وطورت «مدرسة فريبورج»، التي قادها فلهم فيندلبانت (1848-1915)، الذي اشتهر بنصوصه المتألقة في فلسفة التاريخ، وهينرش ريكرت (الذي ولد عام 1863)، وزوناس كون (الذي ولد عام 1869) وهوجو منستبرج (1863-1916) الذي ظل أستاذاً في جامعة هارفارد لمدة طويلة نظريات مثالية في القيم، تحت تأثير فشته إلى حد ما. وكانت لآرائهم أثر هام في جنوب غربي ألمانيا وفي بلدان أخرى بما فيها الولايات المتحدة، ودافع عنها تلاميذهم في مجلة شهيرة تسمى «لوجوس» LOGOS. وقدّم «هانز فاينجر» (1852-1933)، الشهير «بفلسفة كان»، التي ترجمت إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس في أنحاء واسعة، نمطاً مختلفاً للغاية من التفكير.

والمعرفة عنده ليست سوى أداة عقلية ذات قيمة بيولوجية في تكيف الإنسان مع بيئته، عن طريق اختلافات Fictions مفيدة، لكنها لا تناظر بالضرورة شيئاً في الواقع المستقل عن الإنسان. وهو يدين لكانط وشوبنهاور، وتتضمن معالجته لنظرية المعرفة تحليلاً أكثر دقة لبعض الأفكار الموجودة أيضاً عن نيتشه. وثمة ألوان من التشابه الطفيف بين آرائه وآراء البراغماتيين الأمريكيين، غير أنه لم يؤثر في البراغماتيين بدرجة تلفت الانتباه.

ودافع «ريتشارد أفاناريوس» (1843-1896) R. Avenarius و«إرنست ماخ» (1838-1916) E. Mach عن نظريات وضعية في المعرفة تركز على فحص دقيق لمناهج علمية. وقد درسهم فلاسفة اهتموا بمنطق العلم، وترجمت محاضرات «ماخ» الشعبية إلى اللغة الإنجليزية، وقرئت بصورة واسعة. ويميز «ألقيوس ميانونج» (1853-1920) A. Meinong، وهو فيلسوف واقعي رائد، بين ماهيات منطقية تبقى وموضوعات فيزيائية توجد، وكل منهما مستقلة عن كونها معروفة، كما أنه طور منطقاً للقيم، وكان أيضاً واحداً من المبشرين الرئيسيين بالمذهب الواقعي المعاصر في إنجلترا وأمريكا، وفي ألمانيا أيضاً. وحاول إدموند هوسرل (1859-1938) E. Husserl الذي كان واحداً من أكثر الفلاسفة تأثيراً في ألمانيا في القرن العشرين، تطوير منطق خالص والفينومولوجيا، التي تتخلص الفلسفة بواسطتها من كل خطأ سيكولوجي (Psychologismus) وتصبح علماً دقيقاً مثل الرياضيات. ومن بين تلاميذه الكثيرين، ماكس شيلر (1874-1928) الذي جذب بعض الانتباه. لقد رفض كل نسبية، وأكد سلسلة من القيم المطلقة، والسامية من بينها القيم الدينية، ويليها القيم الأخلاقية والإستطيقية. وعلى الرغم من أن تلك القيم قبلية، فإنها ليست صورية (كما هي الحال عند كانط)، بل إنها مادية في طابعها(8).

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. Mügge, Friedrich Nietzsche

.W.M.J. Knight, Aspects of the Life and Works of Nietzsche

.Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler un der Denker

.George Simmel, Schopenhauer un Nietzsche

:Biographies

.F. Nietzsche, Ecc Homo

.Elizabeth Förster-Nietzsche, The Young Nietzsche. The Lonely Nietzsche

.Daniel Halévy, Life of Nietzsche

For references refarding the other German Philosophers of the period see Note 8 to this chapter.

(* ديونسيوس (أو باخوس) هو إله الخمر عند اليونان الذي فَرَّق الجبابة جسمه إرباً وسلقوها في 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 303 وما بعدها- مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المراجع).

(* الإله أبوللو Apollo هو أحد آلهة الأولمب الاثني عشر في أساطير اليونان وهو إله متعدد الوظائف. فهو إله النبوءة والعلاج والشفاء، والموسيقى، والرمابة، والشباب، والفنون، والعلم والفلسفة، ولما كان راعياً للموسيقى وغيرها من الفنون فقد ارتبط اسمه بربات الفنون التسع Muses وهي بنات زيوس كبير الآلهة. قارن «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثاني، ص 435 وما بعدها (المراجع).

الفصل السابع عشر

كونت

1-فلاسفة فرنسيون سابقون على كونت

لم يستطع الفلاسفة الفرنسيون في بداية القرن التاسع عشر أن يستمروا في التفكير والكتابة بنفس تهور وجرأة رجال عصر التنوير. فقد توقع رجال عصر التنوير بحب أنه عندما تتحطم أغلال الدولة والكنيسة، تصبح البشرية في الحال حكيمة، وخيرة، وعادلة، وتحكم نفسها بعقلانية، وتتقدم تقدماً سريعاً. وقد قوى ذلك الإيمان «كوندرسيه» عندما ذهب بشجاعة إلى المقصلة. ولم يتحقق ذلك المتوقع. وعلى الرغم من المثل العليا الممتازة ظاهرياً التي بدأت بها الثورة، فإنها انتهت بعهد الإرهاب، ولم تكن نتيجتها المباشرة، تقريباً، سوى سياسة الروح العسكرية المدمرة، واستبداد نابليون. ومن الواضح الآن أن الفلاسفة حسني النية الذين ساعد تهييجهم للنفوس على إحداث الثورة، قد ارتكبوا أخطاءً جسيمة، كان يجب على فلاسفة القرن التاسع عشر تصحيحها.

لقد قرر «جوزيف دي مستر» (1821-1754) J. de Maistre، القائد الأدبي المتألق لأنصار مذهب التراث التقليديين، أن لوك، وفولتير، وروسو، وقادة عصر التنوير بوجه عام، كانوا مخطئين تماماً. إذ إن حرية المناقشة لا تنشأ من الفوضى والعماء Choas. 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 مارسها الكنيسة قديماً.

وهيمنت فلسفة «كوندياك» Condillac على الفكر العام أثناء الثورة. وأخذت المدرسة السيكلوجية أو الأيديولوجية 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» (1857-1808) P.G. Cabanis، 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 أحساس الأعضاء بمنبه ما، لكن علة الإحساس نفسها لا يمكن تفسيرها، فهي في الواقع تجاوز قوانا الخاصة بالبحث. ومع ذلك فمن الواضح أن المشاعر الحيوية والغرائز 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 يجاوز حدود ما يمكن معرفته ووصفه في مناطق تأمل محض.

وكان «مين دي بران» (1766-1824) M. de Biran، المعروف الآن بأنه الفيلسوف الفرنسي الأكثر عمقاً في القرن التاسع عشر قبل كونت، رجلاً يهتم بالشؤون العامة ولم ينشر سوى القليل أثناء حياته. وعرف، متأثراً بليبنتس، آثار الدوافع الانفعالية والعمليات التي لا نعيها على الوعي. وتبين أراؤه 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 وواقع انفعالية. وبحث في سنواته الأخيرة عن تدعيم أعلى في تصوف ديني لما يطلق عليه اسم «حياة الروح». ووافق صديقه «أندريه ماري أمبير» (1775-1836) A. M. Ampère، الشهير باكتشافاته المهمة في الفيزياء، على أن الوعي المباشر بالذات هو نقطة البداية في الفلسفة، وحاول أن يربط دراساته العلمية بأبحاث سيكولوجية. 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 مهمة في التفسير الفلسفي للعلوم، التي أوجد لها تصنيفاً معقداً إلى حد ما؛ ومع ذلك كان له تأثير أقل من تأثير كونت.

وفكتور كوزان (1792-1867) V. Cousin، وهو قائد تربوي عظيم، هو أكثر فلاسفة تلك الفترة شعبية وتأثيراً. لقد كان معلماً له تأثيره وكتائباً 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 منهج لوك، وريد، وكانط بطريقة «انتقائية» تحافظ على المزايا وتتغلب على نقائص كل منهج من تلك المناهج. ويدين في ميتافيزيقاه أيضاً لأفلاطون، وأفلوطين، وديكارت، وشلنج، وهيغل. 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 (1760-1825)، 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 تفي بالغرض 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 والمنتجين، في حين أن القوة الروحية يجب أن تخص 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 بتحسين 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.

2- حياة كونت

كان أوجست كونت (1798-1857) الابن الأكبر لموظف صغير يعمل في مكتب تحصيل الضرائب في «مونبلييه»، 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 بوربون، 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: «سيدي، أعتقد أنه من الصواب أن أحتذي بك». وكتب التلاميذ التماسياً ضد المدرس. وانتهزت السلطات- التي اعتبرت مدرسة الهندسة مكاناً للعصيان الجمهوري- 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 ويسيء إليهم، وكانت نتيجة ذلك أنه خسر الدعم المالي الذي كان في حاجة إليه كما كان يستحقه.

تتلمذ كونت على يد «سان سيمون» لمدة ست سنوات، وساهم في ما ينشره بعض المقالات، وكان يعول نفسه عن طريق التدريس الخصوصي، ويحضر المحاضرات التي يستطيع حضورها، ويعلم نفسه بقدر كبير عن طريق القراءة الخاصة في الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وفلسفة «سان سيمون» الاجتماعية وزملائه. ونشر سان سيمون في عام 1824، كتابه «مرشد سياسي للعمال»، الذي تضمن مقالاً كتبه كونت ولم يوافق عليه سيمون تماماً. فافترقا بعد ذلك، وأرسل كونت نسخاً من ذلك المقال- وكان بعنوان «خطة للعمل العلمي الضروري لتنظيم المجتمع من جديد»- إلى المفكرين المشهورين في ذلك الوقت، وكان من بينهم «توماس جيفرسون»، و«جيمس مانرو». وجذب المقال، الذي سبق بصورة مجملية كثيراً من فلسفة كونت المتأخرة، انتباه كثير من رجال ذلك العصر المتميزين، مثل «جيزو» Guizot، و«بوانسو» Poinsot، و«فون همبولت» V. Humboldt، و«الدوق دي برولي» Duc de Broglie. وأصبح كونت شهيراً في الحال.

وبالطريقة العارضة التي يقابل بها الشباب الأعزب الفتيات في باريس، وقع كونت في حب «كارولين ماسان»، وكانت يتيمة تعول نفسها كخياطة، لكن كان لها علاقات شاذة مع الرجال. في النهاية تزوجها كونت، ويبدو أنها أخلصت له بطريقتها الشاذة. ووقفت بجانبه بإخلاص عندما أصيب بانحيار عصبي حاد، وأعادت له سلامة العقل. وكانت تطمح أن يتقدم في مهنته بطرق تزودهما بدخل مناسب، لكن لا تعوق أبحاثه العلمية. وعندما أصيب بضائقة مالية صعبة، أرادت أن تساهم في معيشتها عن طريق أموال تحصل عليها عن طريق البغاء مع رجال آخرين. ولم يوافق كونت على ذلك، وانفصلا أخيراً، غير أنها استمرت في الاهتمام المخلص بسيرته، وعاونها بسخاء لتدعيمها لدخله الضئيل.

وكتب كونت ونشر بين عامي 1830 و1842 عمله الرئيسي «الفلسفة

الوضعية» (دروس في الفلسفة الوضعية)، في ستة مجلدات. استنبط مضامين كل مجلد في نزعات 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، وغالباً ما يوصي بهذا الكتاب بوصفه أفضل الكتب بالنسبة للمبتدئين.

وبعد أن حُرِم 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 وممتحناً في مدرسة الهندسة، ويعطي توصيات لتلاميذ خصوصيين. وقدّم 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 نصبت موارد دخله في الحال. فجاء «ليترى» معجب فرنسي، وجون ستيوارت مل، متعاطف إنجليزي، لإنقاذه، وجمعاً أموالاً كل سنة لإعالاته، تتراوح بين 120 إلى 300 جنيه استرليني. وقد مكن ذلك كونت من أن يكرس كل وقته بعد عام 1848 لدراساته الفلسفية.

وتعرف كونت، في عام 1844، على السيدة «كلوتيلد دي فو» Clotilde de Vaux، 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 يتمكن من الزواج. وبينما قدرت كلوتيلد كونت بوصفه صديقاً، لم تحبه، وكانت امرأة فاضلة لم ترتبط معه بأية علاقة غير مشروع على الإطلاق. وكان لها اهتمامات فكرية وبعض المواهب الأدبية، وكتبت رواية وبعض قصائد الشعر القصيرة نُشرت قبل وفاتها بمرض السل وذلك في ربيع عام 1846. وكان كونت مخلصاً لها أثناء حياتها، وحافظ على ذكراها طوال حياته. وكان يقضي 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؛ أي يجب عليه أن يتأمل البشرية عن طريق صورة المرأة التي كانت تعني الكثير بالنسبة له في حياته أمام عقله، في مكان «مريم العذراء». ولا يمكن أن تكون الفلسفة عقلية تماماً، إذ يجب أن تتأملها بالحب، والوجدان، والإخلاص. وأصبح ذلك الموقف المتغير ظاهراً في كتابه الرئيسي الثاني «السياسة الوضعية» (System de politique positive)،

الذي ظهر في أربعة مجلدات بين عامي 1851 و1854. ولم يحب كثير من مؤيديه تلك التجديدات الدينية، على الرغم من أنها لم تكن، بوجه عام، غير متسقة مع فلسفته السابقة، بل كانت تكملة لها.

وأصبح أوجست كونت، الذي كان يعيش في هدوء في شقة متواضعة، وتقوم حارسة المنزل «صوفي 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 التي ستنظم المجتمع، وتصبح دين البشرية. وتم الحفاظ على شقة كونت بإخلاص عندما تركها حينما توفي، ولا يزال الوضعيون يقومون بزيارتها.

3-المذهب الوضعي وقانون المراحل الثلاث

كان كونت يطمح في حياته إلى تنظيم المجتمع من جديد بطريقة تكون ذات فائدة مستمرة بالنسبة لجميع طبقات الشعب، وتكفل السلام الكلي 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 اجتماعي. وكان يرى في تفكيره المبكر أن الإصلاح الاجتماعي يحدث أساساً عن طريق تطوير العلوم وتطبيقها عملياً على أساس وضعي. وتلك هي وجهة نظر الفلسفة الوضعية. ويتضمن ذلك التنظيم الجديد في كتابه «السياسة الوضعية» التأكيد على الأخلاق والدين كما يتصورهما.

ويتفق كونت مع هيوم في القول بأنه يستحيل بالنسبة لنا أن نكتشف العلل أو الجواهر الأصلية. لأننا لا نستطيع أن نلاحظ سوى الوقائع التي تتجلى لحواسنا. وعلى أية حال، نحن نستطيع أن نفعل ذلك. فنحن نستطيع أن ننتبه إلى الظروف التي تحدث وفقاً لها الظواهر. ونصوغ بالتالي 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 يهتم، 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 أي معرفة بالعلل المجهولة للإحساسات، أو ما يطلق عليه كانط اسم «الأشياء في 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 تمكننا من التنبؤ بما سيحدث. وعندما نعرف تلك القوانين، نستطيع أن نخطط للمستقبل، ونستطيع في بعض الحالات أن نغيّر مجرى الأحداث، ونتحكم بصورة فعالة في حالات حولنا، ونخطط لمجتمع أفضل. وفي مقابل المذهب الشكي الذي يوجه الانتباه إلى ما لا نستطيع أن نعرفه، يأمرنا المذهب الوضعي بأن نجمع كل المعرفة التي تكون متاحة لنا بالفعل، ونستخدمها من أجل تقدم البشرية. إن العقبات الأساسية للإصلاحات الاجتماعية هي: أولاً: لم تصل كل العلوم إلى أساس وضعي كامل، وثانياً: لا بد من ابتكار علم جديد، اسماه كونت في البداية «الفيزياء الاجتماعية»، ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع»، وهي كلمة من صكه الخاص.

ومن المعتقدات الأساسية عند كونت «قانون المراحل الثلاث»؛ المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية. في المرحلة الأولى من تلك المراحل، مال الناس الذين كانوا على وعي 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 «الفتشية» (Fetichism) * (والتسمية الأكثر شيوعاً الآن هي المذهب الحيوي) (*): أي افتراض أن كل شيء حي، ويفعل وفقاً لإرادته الخاصة، ولا بد من استرضاء تلك الأرواح القوية. والخطوة الثانية في تطور المرحلة اللاهوتية هي «تعدد الآلهة» Polytheism التي تُنسب فيها الإرادة المسيطرة الموجودة في كل مجال من الطبيعة 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 مهيمناً 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 بالتدرج «مذهب تعدد الآلهة» في الحضارات المبكرة، ثم أفسحت المجال

«لمذهب التوحيد» بتركيز السلطة في الإمبراطور 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 للشعب ما والطريقة التي تفسر بهما الطبيعة.

وقد حلت المرحلة الميتافيزيقية بالتدرج محل المرحلة اللاهوتية. وهذه المرحلة الميتافيزيقية ليست منطقية تماماً، فهي لا تشير إلا إلى انتقالٍ 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» تسري في الأشياء من حولهم، وتجعل الأشياء تتغير في المظهر. وتميل تلك القوى الكثيرة في الوقت المناسب إلى أن تتوحد في قوة واحدة، تُسمى «الطبيعة». وتفعل «الطبيعة» هذا، وذاك؛ لأن قوانين الطبيعة خيرة...إلخ. ويعتقد كونت أن أناس عصر التنوير فكروا تقريباً بتلك المصطلحات الميتافيزيقية. إذ إنهم نقلوها إلى فلسفتهم الاجتماعية، وآمنوا بأوهام مثل «العقد الاجتماعي»، و«الحقوق الطبيعية»، و«سيادة الشعب». لقد غالوا في التأكيد على الأنانية 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 لا بد أن تتحطم فيها الدساتير الفاسدة، غير أنها لا يمكن أن تسفر عن أي شيء بناءً على المدى البعيد. إن كونت لم تكن لديه ثقة بالديمقراطية والحكومة الشعبية، ولهذا يضع الإيمان بها في المرحلة الميتافيزيقية.

والمرحلة الثالثة الأخيرة هي، بالتأكيد، المرحلة الوضعية. في هذه المرحلة يكتفي 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 مستحيلاً باستمرار؛ إنه سيكون كذلك، بالتأكيد في الوقت الحالي. وسوف تناقش البناء الاجتماعي والسياسي للمرحلة الوضعية في ما بعد.

إن المجتمع الحالي مضطرب مشوش، لأن الناس يفكرون جزءاً من الوقت عن طريق مرحلة من المراحل الثلاث، ويفكرون بقية الوقت عن طريق المرحلتين الأخيرتين؛ ويصدق ذلك في مجال العلوم الطبيعية، وفي مجال

الموضوعات الاجتماعية على حد سواء. أما النظام والتقدم، فلا يمكن أن يتحققا ويتم التوفيق بينهما على وجهٍ مرضٍ حتى يصل التفكير والحياة إلى المرحلة الوضعية تماماً.

4-تصنيف العلوم

يؤكد كونت أن من الممكن أن نرتب العلوم ترتيباً هرمياً في النظام الآتي: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، البيولوجيا وعلم الاجتماع. ويجب أن نلاحظ أن كونت لا يناقش هنا سوى العلوم المجردة، ولا يناقش العلوم التطبيقية التي تعتمد عليها، مثل الطب، والهندسة. وذلك هو النظام الذي ظهر فيه كل علم من الناحية التاريخية، والذي بلغ فيه أيضاً المرحلة الوضعية. إن كل علم هو من الناحية المنطقية أكثر بساطة وأقل تعقيداً من العلوم التي تليه. وعلاوة على ذلك، فإن كل علم هو أكثر عمومية في تطبيقه من العلوم التي 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 في دراسة البشر، ويقدر 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 أي 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؛ أعني أن الاكتشافات الجديدة في الفيزياء قد تؤدي إلى تطورات أبعدها 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 وتغيراً، ولهذا السبب يكون أكثر العلوم صعوبة وآخرها في النشأة.

لم يذكر كونت علم النفس في التصنيف الذي وضعه. رغم أن كونت كان مهتماً بعلم النفس، إلى أقصى حد، ويناقشه بإسهاب، ويخضع ما يقوله، غالباً، للبيولوجيا، وأحياناً لعلم الاجتماع. ويعتقد أنه لا يمكن تعلم أي 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 بالمدرسة السلوكية الحديثة في علم النفس، على الرغم من أنه قد انقضى عهد تفسيراته بالتفصيل منذ مدة طويلة، وسلمت بصحة علم نفس الملكة العقلية، 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 الاستقرار 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 كتب 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 طوّر 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 تُلغى. وتتكون فلسفته الوضعية الخاصة من تفسير نسقي وتصنيف للعلوم وتطور مضامينها من أجل إصلاح اجتماعي. «إن كل ما كتبه يعده فلسفة وضعية، تقوم على وقائع، أي 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 أي 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 غائية 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 نعتمد على العالم، إلا أنه يوجد لدينا اختيار ما خاص بنا، فلسنا آلات. ويصدق ذلك إلى حد ما بالنسبة لكل الكائنات العضوية؛ ولذلك يرفض كونت تفسير ديكارت الآلي للحياة.

5- 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 مماثلة العلوم السابقة في قائمته، فإننا نستطيع أن نميز في علم الاجتماع بين «علم الاجتماع الإستاتيكي»، 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 الإستاتيكية، في حين أن علم الفسيولوجيا يدرس وظائفها من الناحية الدينامية. ويفحص علم الاجتماع الإستاتيكي 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 أخذين في الإعتبار التاريخ المعاصر لفرنسا. ولذلك لا بد أن يدرس علم الاجتماع كلاً من علم الاجتماع الإستاتيكي وعلم الاجتماع الدينامي، وفصل العلمين في مناقشة كونت يكون أمراً اضطرارياً، ومع ذلك فهو ليس بلا مغزى.

وتكشف دراسة علم الاجتماع الإستاتيكي عن الارتباط الوثيق الذي يوجد في أي وقت بين أفكار بلد ما، وعاداته، ومؤسساته، وتفاعلها المتبادل، وإذا بدأ ذلك قولاً مبتدلاً الآن، فإن كونت يعد من أوائل الذين وجهوا الانتباه إليه. ويعتقد كونت، متأثراً في ذلك بهيوم وآدم 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 الغرائز 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 باتحادات 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 إجتماعي كبير. وحتى العمل الأكثر وضاعة يكتسب كرامة، عندما يدرك العامل أنه يشارك عن طريق عمله في مهام مشتركة من أجل الرخاء العام. ويبدو أن كونت يعتقد بأن المشكلة هي، أساساً، مشكلة عقلية وأخلاقية: فإذا استطاع كل شخص أن يتوصل عقلياً إلى أن يعرف الخير المشترك وضرورة التعاون الذي يحدثه، فإن الشعور بشرية مشتركة ينبعث في 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 في الحال.

ولا يمكن أن يكون هناك نظام في المجتمع طالما بقي جزء من تفكيرنا وحياتنا في المستويين اللاهوتي والميتافيزيقي، ولم يصل سوى جزء من هذا التفكير إلى المرحلة الوضعية. ولا بد أن يقبل كل منا الموقف الوضعي من أوله إلى آخره. وعلاوة على ذلك، لا يستطيع الإنسان العادي أن يستنبط تفاصيل العلوم الطبيعية لنفسه؛ لأنه يقبل توجيه الخبراء الموثوق به. ويصدق ذلك على علم الاجتماع؛ إذ ينبغي على الخبراء، في هذا العلم أيضاً، أن يوجهوه. وبالتالي، لكي يتم الانتقال إلى المرحلة الوضعية في المجتمع، قد تكون الدكتاتورية المتقدمة والقصيرة إلى حد معقول ضرورية لتوجيه التفكير العام والتعاطف في الاتجاه الصحيح. وربما يفسر ذلك قبول كونت «للحركة الانقلابية» الحديثة التي قام بها لويس نابليون بونابرت في عام 1852، دون أن يدرك أن هذه «الحركة» لن يتبعها تنصيب المذهب الوضعي، بل يتبعها إحياء الحكم الإمبراطوري. وكان لديه في وقت ما أمل في الامبراطور

الروسي، نيقولا الأول، الذي تخيل، أنه ينظم دخول الأسفار إلى ممتلكاته بحكمة. ولقد كان حكم كونت على مقاصد حكام عصره خاطئاً بالتأكيد. (فمنذ عصر كونت كان للعالم تجربة ملحوظة بالديكتاتوريين. وربما تشكك المرء فيما إذا كان يمكن لأي ديكتاتور أن يحقق انتصار العلم الحقيقي، والغيرية، والعلم الاجتماعي في مملكته، أو يوجه أفكار شعبه ومشاعره بحكمة. ومع الفشل الواضح للديمقراطية في الثورة الفرنسية، يستطيع المرء على أية حال، أن يفهم سبب اعتقاد كونت أن الديكتاتورية قد تكون مرغوبة في فترة انتقالية).

أما علم الاجتماع الدينامي، فهو تفسير أبعد إلى حد كبير لقانون المراحل الثلاث. فهناك صور مختلفة للتنظيم الاجتماعي والسياسي تناظر المستويات العقلية التي تعنيها المراحل الثلاث. فالمرحلة اللاهوتية يلزمها التنظيم العسكري؛ فالجرب مستمرة، ويُفرض النظام وطاعة القانون؛ وهناك تقسيم فعال للوظائف بين الجنود والعبيد الذين يدعمون الجند بعملهم. 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. وتثبت الطبقات المتوسطة وجودها وتتطالب بحقوقها السياسية. ويجب أن يقوم فقهاء القانون بوزن مطالب كل طبقة وعمل توافق بينها. وترى المرحلة الوضعية أن الصناعة هي المنتصرة؛ 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.

وبقدم كونت صورة مجملة للتنظيم الاجتماعي الذي سيكون في المرحلة الوضعية بصورة غامضة بعض الشيء. فالتجارة، والصناعة، والزراعة أي كل العمليات الانتاجية الكبيرة- سيديرها المساهمون- أعني أصحاب البنوك، والمقاولين، وكبار ملاك الأرض، وما شابههم. وللتجارة الكبيرة موارد كبيرة وتُدار بتنافس أكبر من التجارة الصغيرة. وسيبث المساهمون روح الشعور بالإنسانية المشتركة في النفوس، أي أنهم يعرفون مسؤولياتهم ويكونون خدماً مخلصين وأمناء للمجتمع. إن واجبهم سيكون تقديم العمل والإمكانات التعليمية للجميع.

إن القيادة الفكرية والأخلاقية ستكون في أيدي الكهنة، أعني 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 معارضتهم 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 يناصرون حقوقها. غير أنه يعتقد أنه ينبغي احترام النساء وتقديرهن، وأن صحبتهن وقدوتهن 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.

6-الدين

يضع كونت في كتابه «السياسة الوضعية» الأخلاق، التي يعني بها أساساً دينه الجديد الخاص بالمذهب الوضعي، في قمة الترتيب الهرمي للعلوم. ولم يغفل، مثل كثير من معاصريه، الخصائص الكثيرة الممتازة الموجودة في ديانة والديه الكاثوليكية الرومانية، التي تربي عليها في طفولته. وأعجب بالسلطة الأخلاقية والنظام اللذين تعهدت بهما الكنيسة في العصور الوسطى، ولا بد أن يحافظ المذهب الوضعي على القيم الحقيقية التي قامت عليها الكنيسة في الماضي.

ولما كان كونت يرفض كل ميتافيزيقا، كان من المستحيل بالنسبة له أن يقبل وجود الله من حيث إنه فاعلية موجودة وراء الظواهر التي تكون قوانينها من مهمة العلوم الوضعية أن تصوغها، ومن مهمة الفلسفة الوضعية أن تفسرها وتوحيدها. واضطر الناس، من ناحية أخرى، إلى أن يجدوا بديلاً لله الذي أعطوا له ولاءهم الأسمى وإخلاصهم في الماضي. ووجد كونت البديل في «البشرية»- أي الموجود العظيم (Le Grand Être) الذي ينطوي على كل ما عُمل في الماضي من أجل إصلاح البشر. إنه يجب علينا أن نتأمل البشرية في أوقات منتظمة في لقاءات عامة وفي خصوصية خلواتنا، بدلاً من الصلاة

لله. والبشرية تجاوزنا من حيث إننا أفراد؛ فهي تدوم من عصر إلى عصر؛ وهي تشمل كل النفوس النبيلة التي تعيش من أجل البشرية وتعمل من أجلها؛ إنها يجب أن تكون موضوع إخلاصنا الأسمى. ولا بد أن تُرتل الترانيم الدينية للبشرية، وأن تُؤدِّي الخدمات الدينية العامة على شرفها.

وقد كونت صفات أخرى للمذهب الكاثوليكي في دينه الجديد، فيذهب إلى القول بأن البشرية تصبح عضواً من أعضاء الثالوث: أما العضوان الآخران فهما الطاغوت (الفتش) الأكبر (أي الأرض)، والوسيط الأكبر (أي المكان) الذي تتحرك فيه الأرض.

ويقترح كونت تقويماً وضعياً بديلاً للتقويم العام المسيحي، بأيامه التي تكرم قديسين مختلفين، مكوناً من ثلاثة عشر شهراً، ويسمى كل شهر باسم إنسان ما عظيم، ويسمى كل أسبوع في الشهر باسم إنسان عظيم آخر. ولا بد من استعادة الخدمات التي قدمها كل إنسان عظيم في 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 في التقويم الكاثوليكي.

ولا يؤمن كونت إيماناً حرفياً بالخلود الشخصي. فلقد غالت الكنيسة الكاثوليكية في التركيز على الأنا Egoism، وجعلت كل فرد مهتماً بإفراط بخلاصه الخاص في حياة أخرى. إن الخلود الوحيد الذي نعرفه هو خلود الذكرى الموجودة في أذهان أولئك الذين سيأتون بعدنا، وستصبح حياتهم أفضل بسبب مجهوداتنا. هذا الخلود يعرفه الجميع، ومهما كان الشخص متواضعاً، فإنه إذا بذل إسهاماً متواضعاً في سبيل الخير العام، فإن تأثيره سيستمر، ويستحق أن يُنظر إليه على أنه أحد المساهمين في تقدم البشرية. إن تصوراً مثل هذا التصور للخلود يحث على الغيرية، لا على الأنانية؛ يحث على خدمة الآخرين، لا على خلود أناني للمتعة الفردية. وقد عبرت القصيدة الشهيرة التي كتبها «جورج إليوت» عن ذلك في مطلعها، إذ يقول:

«ليتني انضم إلى الجوقة غير المرئية،

الأموات الخالدين الذين يحيون من جديد،

في عقول صارت أفضل بوجودهم».

وقد استمرت الجمعيات الوضعية في الوجود منذ عصر كونت، بصفة خاصة في فرنسا وإنجلترا. وهي تلتقي من أجل خدمات دينية، وتنقذ أنشطة تشبه أنشطة الكنيسة، وتهتم برغبة شديدة باستمرار بحركات الإصلاح الاجتماعي. وعلى الرغم من أنها لم تكن كثيرة العدد، فإن بعض قادتها كانوا أشخاصاً ذوي أهمية-ومن بين هؤلاء في إنجلترا فردريك هارسون، وريتشارد كونجراف،

وإدوارد سبنسر بزل، وجون هنري برджерز(1).

7-أهمية كونت

تكمُن إسهامات كونت الأكثر أهمية في قانون المراحل الثلاث وتصنيف العلوم، ويُسلم كل واحد تقريباً بأن تلك الإسهامات تحتوي 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 الذي 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 الاجتماعي. وهنا يكون المتخصصون في العلوم المختلفة أكثر مقدرة على البحث في التفاصيل، وتبقى مهمة الفيلسوف وهي أن يبحث عن رؤية أكثر تركيباً، من الرؤية التي يقدمها المتخصصون.

ويتفق كل واحد اليوم مع كونت على ضرورة استبعاد الميتافيزيقا من العلم الوضعي. وهناك مدرسة الوضعيين المناطقة في القرن العشرين التي تعتقد أنه يجب التخلي عن دراسة الميتافيزيقا تماماً. فلا تزال أكثرية الفلاسفة في الوقت الحالي يؤمنون بقيمة الميتافيزيقا من حيث إنها مهمة فلسفية. فلا تزال المشكلات العظيمة الخاصة بطبيعة الكون النهائية، وعلاقة الذهن بالمادة، وإمكان معرفة العالم الخارجي، وحرية الإرادة، والدعاوى الخاصة بالآلية والغائية، ومسائل شبيهة ذات أهمية تستحوذ على أذهان المفكرين. وحتى على الرغم من أنه لم يُقترح حلول يمكن أن يجمع عليها الفلاسفة، فإن تلك المشكلات أصبحت، على الأقل، مفهومة بصورة أفضل، كما أصبحت كثير من الحلول المقترحة مضيئة وموحية.

وبالنسبة لفلسفة الدين، فإن جميع أولئك الذين يرون قيماً معينة في الحياة الدينية والتجربة الدينية، سيقرون بأن دين البشرية يحافظ على بعض تلك

القيم بصورة ناقصة، وأنها أفضل بكثير من انعدام الدين تماماً. ولذلك فإنها تستحق أن يمعن فيها النظر أولئك الذين يعتقدون بأنه 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 مستقبلي 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.

8-الفلاسفة الفرنسيون منذ كونت

كان أكثر القادة شهرة -في الفترة بين كونت وبرجسون- أدريان راقث منشوراتهما وأدابهما المفكرين الذين كانوا يبحثون عن فلسفة للحياة في عصر جديد مضطرب. كان أولهما هو «إرنست رينان» (1823- E. Renan (1892)، 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 تبناها 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، ورواقية «ماركوس أورليوس». ووجه الانتباه إلى قيم الدين الأخلاقية والجمالية، وأكد إيمانه بالله، والخير، والجمال، وكرامة الإنسان وإمكاناته. وكان في منتصف حياته يفضل مجتمعاً أرستقراطياً معتدلاً تكون فيه القيادة في أيدي المثقفين والأكفاء، بينما مال في سنواته الأخيرة إلى

العودة إلى أمل شبابه وهو أن تصح الديمقراطية مستنيرة ومسؤولة. والثاني هو «هيوليت تين» (1828-1893) H. Taine، 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 نميّز في كل حدث تاريخي العلل الثلاث الأصلية وهي: الجنس، والوراثة، والزمان. ومنهجه مستمد إلى حد كبير من مذهب «كوندياك» الحسي والفلاسفة التجريبيين البريطانيين، ومع ذلك يعترف بفضل حكمة اسبينوزا وهيغل. ولم تكن لديه الرغبة في أن يصور البشرية تصويراً مثالياً. ولذلك سعى والى فهمها كما هي بالفعل، من الناحية الموضوعية والواقعية، ولم يكن قرار هذا مستحباً تماماً. ويقال أن تأثيره كان مسؤولاً من جهة ما عن نشأة اتجاهات دنيئة 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» (1813-1900) F. Ravaisson، الذي وجه الإنتباه إلى أهمية «مين دي بران»، الذي تأثر به بقدر ملحوظ، ووجد أن الطبيعة بأسرها نتاج نشاط روحي، ونتاج الله في الأصل. وأثرت نظريته التي تذهب إلى أن المادة هي عادة، أو هي إرادة تحجّرت في «برجسون». وكان «شارل سكرتان» (1815-1895) C. Secretan وهو بروتستانتي سويسري، فيلسوفاً مثالياً، آمن بالحربة، والأمر المطلق؛ واهتم في أواخر حياته بحل مشكلات اجتماعية من وجهة نظر فلسفية ومسيحية. وتابع «جول لاشليه» (1918-1832) J. Lachelier كانط في تأكيد أن قوانين الفكر هي القوانين التي تتألف منها الطبيعة.

غير أنه أصر على أننا نستطيع أن نعرف الحقيقة الواقعية النهائية ذاتها من حيث إنها روحية وراسخة في الله، بناء على مستويات أكثر علواً بصورة تدريجية في العلم، والفن، والدين.

وقدّم «شارل رينوفيه» (1815-1903) C. Renouvier صورة جديدة من «الفلسفة النقدية»، تأخذ نقطة بدايتها من كانط وليبنس، غير أنه اختلف عنهما في نواح كثيرة. إذ إنه قدّم قائمة جديدة من المقولات، وحل النقائص عن طريق الزعم بأن العالم له بداية مطلقة في الزمان وحدود في المكان، وأن الإرادة الحرة حقيقية، والله متناه. ونشر رينوفيه مجلة، وكان له عدد ملحوظ من الأتباع، من بينهم «وليم جيمس» (بصفة خاصة في شبابه). وبيهرن «إميل بوترو» (1845-1922) E. Boutroux على أنه طالما أن قوانين العلوم الطبيعية ممكنة، فإن هناك تغييراً وتلقائية في الكون، وتكون الحربة البشرية واقعية. وتفكيره حلقة وصل، بطريقة ما، بين «رينوفيه»

و«برجسون». واعتقد «ألفرد فوييه» (1838-1912) A. Fouillée أن «قوى- الأفكار» (Idees Forces) أكثر بعداً من المادة أو الذهن. إن الأفكار لا يمكن فصلها عن الفعل-وتلك هي النظرية الآلية للوعي. وقد أدى به ذلك إلى ميتافيزيقا ساذجة وأيضاً إلى تطبيقات في الفلسفة الاجتماعية ونظرية المعرفة. وقدم ابن أخيه وتلميذه «ماري جان جوبو» (1854- J.M Guyau (1888)، وهو مفكر واعد متألق مات وهو شاب، حججاً بصورة بلاغية على أن أخلاقاً اجتماعية و«اللايين في المستقبل» يتحرران من الالتزامات الدجماطيقية والجزاءات، ويفتتحان الطريق لحياة حرة من الجمال والتقدم، يوجههما علم اجتماعي يقوم على سيكولوجيا علمية.

وكان «مرسييه» (1851-1926) D. Mercier أكثر شهرة بين الفلاسفة الكاثوليك الرومان، نظم مدرسة متأققة لمذهب اسكولائي جديد في جامعة «لوفان» في بلجيكا. وكان «جاك ماريتان» J. Maritain (المولود في عام 1882)، و«أتين جلسون» H. Gilson (المولود في عام 1884) فيلسوفين كاثوليكين معاصرين، جعلوا روح فلسفة العصور الوسطى مفهومة بصورة جيدة، واعتقدوا أن المنهج الملائم للفلسفة لا يزال موجوداً من وجهة نظر توماوية. وكتب «إرنست ديمنيه» E. Dimnet (المولود في عام 1866) كتاباً شعبية ساحرة ومؤثرة في الفلسفة ترجمت دون توانٍ إلى اللغة الإنجليزية وقرأها الناس على نطاق واسع.

ويمكن تمييز التيار الوضعي الذي انحدر من كونت، الذي خلّص العلم من الميتافيزيقا، في أعمال «كلود برنار» (1813-1878) G. Bernard، وهو فسيولوجي، و«بيير برتلو» (1827-1907) P. Berthelot وهو كيميائي، و«تيدور ريبو» (1839-1916) T. Ribot، الذي جعل علم النفس علماً وضعياً في فرنسا، و«هنري بونكاريه» H. Poincaré، وهو رياضي وحجة في المناهج العلمية. وهناك علماء إجتماع فرنسيون كثيرون مشهورون منذ كونت. فقد كتب «أ. اسپينا» (1844-1922) A. Espinas كتاباً قيماً عن المجتمعات الحيوانية، وصاغ «ج. تارد» (1843-1904) G. Tarde قوانين التقليد والإيحاء وعلم نفس الجماعة. وبيّن «إميل دوركايم» (1858-1917) E. Durkheim، وهو فيلسوف وعالم إجتماع متألق، كيف تهيمن «التمثلات الجمعية» التي لا يتصورها أي فرد بصورة مستقلة، على حياة الشعوب البدائية وتفكيرها، بصفة خاصة في الدين، وتستمر في الهيمنة إلى حد كبير بيننا. وأمن بدراسة الأخلاق من حيث إنها وظيفة لحياة جماعة، وأدخل أبحاثاً اجتماعية في الظروف والأحوال التي يجد الناس فيها أنفسهم مسؤولين عن سلوكهم، بدلاً من النظر في مشكلات ميتافيزيقية مجردة مثل حرية الإرادة. واعتقد «ليفى بريل» Levey-Bruhl (1857-1939) أيضاً أنه ينبغي أن ندرس الأخلاق من وجهة نظر اجتماعية. وقام بدراسات ذات قيمة للعقلية البدائية وأصل الدين. وهناك مجموعة من

الشباب، الذين تأثروا «بدوركايم»، و«ليفى بريل»، درست أفكاراً أخلاقية وعادات في ضوء التطور الاجتماعي بدلاً من دراستها من منظور ميتافيزيقي، ومن بينهم «أ.بييه» A. Bayet، الذي نشر في سلسلة من المجلدات تاريخاً محكماً لتطور الأخلاق الفرنسية بادئاً من بلاد الغال القديمة (وهي تشمل فرنسا، بلجيكا، هولندا، ألمانيا). ونشر «جوستاف بيلو» (1859-1939) G. Belot مذهباً من الأخلاق من وجهة نظر وضعية معتدلة (2).

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)

.J.S. Mill, Auguste Comte and Positivisme

.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 Noted on thid chapter at the end of the Volume 2

(* الفتشية Fetichism كلمة برتغالية الأصل تعني التعويذة أو التميمة أو الحجاب، والمقصود -بصفة عامة- ضرب من العبادة الخرافية...إلخ. أنظر في معانيها المختلفة كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الأول، ص 380-381، مكتبة مدبولي عام 1996 (المراجع).

(* ((المذهب الحيوي Animism ويسمى أحياناً «مذهب الأرواح»، فهو مشتق من الكلمة اللاتينية Anima التي تعني «الروح- أو النفس» وهو مذهب يجعل الأرواح ماثوثة في جميع الأشياء (المراجع).

الفصل الثامن عشر

جون ستيوارت ميل

1-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 أصراً على حرية التفكير الكاملة وحرية الفعل؛ فكل إنسان هو أفضل حَكَم على مصالحه الخاصة، ويجب أن يكون حراً في أن يفعل ما يروق له، طالماً أنه لا يضر الآخرين. وينبغي على جميع الناس أن يتعلموا حتى يرغبوا الخير العام. وذلك الخير هو السعادة العامة، التي يتم تصورها 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، وبإسهامات في الصحف والمراجعات التي أناروا 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 وجّه الفلاسفة النفعيون روح العصر التي تعمل لخير البشرية بتوجيهات صحيحة علمياً ونافعة عملياً وكانوا، عادة، إما شكاكاً أو وضعيين، بالنسبة للمشكلات البعيدة في الميتافيزيقا وفلسفة الدين.

وقد كرس مؤسس المدرسة «جيرمي بنتام» (1748-1832) G. Bentham، وكان غنياً ذا نفس محبة للخير، حياته للحركة. لقد طوّر 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 الإجتهد وراحة 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. وتصده الجزاءات الدينية عن سلوك يعتقد أنه يجلب له عقاباً إلهياً. إن الخير العام هو «السعادة العامة» (أعني اللذة)، التي ينبغي أن يعمل فيها «كل واحد حساب الآخر، ولا أحد يعمل حساباً لغير الآخر». ويمكن للتشريع عن طريق الجزاء السياسي، والرأي العام عن طريق الجزاء الأخلاقي، أن يجبرا الناس على أن يفعلوا بأريحية. وهذه الفلسفة هي فلسفة واقعية بصورة واضحة في مفهوم الأنانية 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 يلزمه. 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 إنجلترا 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» (1773-1836) J. Mill 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. ويعتقد الفلاسفة النفعيون أن «تحليله للذهن البشري» ذو أهمية عملية، لأنه يقدم تبريراً علمياً لمذهب «هلفتيوس» 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 (1766-1834) T. Malthus (1834)، وديفيد ريكاردو (1772-1823) D. Ricardo، وكلاهما مهم بالنسبة للمذاهب الاقتصادية.

2- حياة جون ستيوارت مل

كان جون ستيوارت مل (1806-1873) G.S. Mill، وهو أعظم الفلاسفة النفعيين، الابن الأكبر لجيمس مل. كان تعليمه، الذي خطله 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 قدراً كبيراً من الأدب اليوناني والروماني في طفولته، وعكف على دراسة المنطق والاقتصاد عندما كان صغيراً جداً. وقام والده بتعليمه بنفسه، بدلاً من أن يرأسه 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 تروبحه عن نفسه يكمن أساساً في نزعات مع والده، وفي قراءة أعمال التاريخ، وروايات، وشعر، وكلها كانت تُختار له بدقة. وعندما كبر، عندما كتب «سيرة حياته» في شيخوخته، لم يستطع أن يتذكر أنه تلقى تعاليم دينية أيّاً كانت، غير أن شاهداً من مصادر أخرى يبيّن 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 بعدة سنوات في بعض النواحي. وقرأ لوك، وهلفتيوس، وهارتلي، وكوندياك، وهيوم، وريد، ودوجالد ستوارت، وتوماس برون. (ودرس من قبل باللغة اليونانية كثيراً من كتب أفلاطون، الذي أعجب به باستمرار). وعلى الرغم من أنه تأسس جيداً في الفيلسفين 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 كوليبردج 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 وينتقدتها، وشجعهم على ذلك زيارات «جروت» و«أوستن» من حين لآخر. وسم 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 وألعاباً أخرى، وتمنى لو سُمح 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 1856. واستقال بعد ذلك بعامين، عندما حكمت بريطانيا الهند. وكانت أفضل ساعات عمل خلال سنوات حياته هي تلك التي كرسها لواجبات وظيفته. وكتب بعضاً من كتبه المطولة بصورة كبيرة- وأيضاً مقالات ومراجعات تلك السنوات والتي كانت كثيرة العدد- في المساء، ونهايات الأسبوع، والعطلات. ومن الصعب بالنسبة لمعظمنا أن يتخيل شخصاً يقضي ساعات فراغه يكتب أبحاثاً متخصصة وتصبح هي الترويح عن نفسه! غير أن مل لم يتعلم على الإطلاق كيف يلعب؛ وكان يمارس الرياضة البدنية في التنزه والمشى، وعندما كان ينتزه كان، ربما، يسلي نفسه باستنباط مشكلات قام بمناقشتها في كتاباته. ولأن صحته كانت جيدة إلى حد ما معظم حياته، ربما كانت طريقة تلك الحياة مناسبة له.

دخل مل في حب أفلاطوني مع السيدة «هاريت تيلر»، وكانت امرأة ذات خلق سام وعقل متألق، ناقش معها أفكاره، وتزوجها بعد وفاة زوجها بعامين. ويبدو أنها كانت مستمعة 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 مفاجئ 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 النفعي، والمقالات الثلاث في الدين. وقطع عزله في «أفينون» بعد أن انتخب عضواً في البرلمان لمدة ثلاث سنوات، حيث كان عضواً حزبياً مهماً تحت قيادة «جلادستون». 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 الإجتماعية، احتراماً عاماً، حتى بين أولئك الذين انتقدوا نظرياته المتخصصة. ولا يستطيع أحد أن يقرأ «سيرة حياته» دون أن يحبه. وعلى الرغم من أنه يقال إن جلاله واحتشامه كانا يهييان الغرباء قليلاً، فإنه كان رقيق القلب، وكان بعد باركلي ووليم جيمس الشخصية الأكثر جاذبية بين الفلاسفة المحدثين العظام.

3- المنطق

إن بحث مل الفلسفي الأكثر نسقية هو منطقته. فقد رأى أن الإصلاحات السياسية والاجتماعية لكي تكون فعالة، ينبغي أن تتصورها 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 يحدد كيفية تطبيقها في ميادين العلوم الاجتماعية- أي الاخلاق، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ، وعلم الاجتماع.

ومل فيلسوف تجريبي، تابع تراث بيكون، ولوك، وهارتلي، 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 قصورها.

ويعتقد مل، من حيث إنه فيلسوف تجريبي، بأن كل برهان لا بد أن ينتقل بالضرورة من واقعة معينة إلى واقعة أخرى. افرض 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؛ ينتمون إلى فئة عامة، أو نوع

عام، من خصائصهم، التي لم نلاحظ لها استثناءات، أنهم فانون. والمقدمة التي تقول إن كل الناس فانون هي، في واقع الأمر، استقراء 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 جوهرًا أو حاملاً يلزم تلك الخصائص، مع أننا 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 كتشفنا أحياناً، من ناحية أخرى، أن الطيور الموجودة في أفريقيا أو أستراليا 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 باستقراءات من تجربتنا حتى الوقت الحاضر. وإذا لم تكشف 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 تُنظم في أنواع أو فئات، يمكن أن نصف خصائصها المشتركة حتى لو كانت تلك الأنواع عابرة 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 «المنظور المنطقي» للعلّة عند هيوم.

فالحدث الذي يسبق على الدوام حدثاً آخر يكون علته، والحدث الذي يتبع حدثاً آخر على الدوام يكون معلوله. فالعلية هي تقرير عن تلك الاطردات التي نلاحظها في تتابع الأحداث، وهي لا تكشف عن قوة أو فاعلية نهائية مختبئة تنتقل من العلة إلى المعلول. إن مل يريد، من الناحية السيكولوجية، مثل هيوم، أن ينسب وصفنا للعلية 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 العلي.

وقد 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 بكون أو هيوم. وهي طرق معروفة جداً وتتمثل في: طريقة الإتفاق، أو التلازم في الوقوع، طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف، طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، طريقة التغير أو التلازم في التغير. وطريقة الاختلاف هي أكثر تلك الطرق الأربعة 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 الحالتيان فقط، يكون المعلول، أو العلة، أو جزءاً لا يمكن الاستغناء عنه من علة الظاهرة». خذ طائراً حياً وبصحة جده من قفص، ثم اغمره في غاز حمض الكربون، فإنه يموت؛ إن علة موته هي الغاز؛ طالما أنه لا يكون ظرف جوهرى آخر مختلفاً، كما يمكن بيان ذلك بإعادة التجربة عندما نرغب. ويمكن استخدام طريقتي التغير أو التلازم في التغير والجمع بين الاتفاق والاختلاف في حالات متنوعة حيث يكون المنهج البسيط الذي وصفناه الآن متعذراً. وتوحي طريقة الاتفاق-حيث تظهر الظاهرة نفسها في عدد من حالات مع ظرف واحد جوهرى مشترك- بالفرض الذي يقول إن الظرف المشترك هو العلة، ولا بد أن يتنوع، إذا كان ذلك ممكناً، عن طريق طريقة الاختلاف. وتبدو تلك الطرق - التي نجدها الآن مشروحة بالتفصيل عن طريق أمثلة في كل كتاب أولي 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 الاستقرار 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 استقرارات

مستمدة من التجربة، وأن كل الاستقرارات التي تعقبها لا بد أن تتنوع عن طريق التجربة قبل إمكان النظر في النتائج على أنها مقررة ومعترف بها. وعندما يقبل «مل» الحقيقة الواقعية للأنواع والعلية الكيلية، 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 ديكرت، وكانط، وهيكل، 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 استقرارات من التجربة. ولا يستثني الرياضيات من ذلك. إذ إن 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 ليسب 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 اقناعاً في منطقته.

لكن لماذا مدَّ «مل» نزعتة التجريبية إلى الرياضيات، حيث لا يكون لها سوى قدر ضئيل من معقولية أقل؟ لم يكن مل شخصاً منظراً. نفترض 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- المعقل المفترض للمعرفة الحدسية ولحقائق يبرهن 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.

4-المذهب الوضعي

تميل آراء «مل» بوصفه فيلسوفاً تجريبياً تماماً، 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 في ما يتعلق بالطبيعة الحقيقية للعالم الخارجي المستقل عن إحساساتنا. فأنا أرى قطعة من الورق الأبيض على المنضدة، وأترك الحجرة، وأتوقع أن الورقة تبقى عندما لا أنظر إليها، وأنتي 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 وعي به، يستطيع أن يقدم لي الإحساسات نفسها؛ وكل ذلك ما نعرفه بالفعل عن المادة- فهي إمكان دائم من إحساسات. ومن ثم «فمل» ليس فيلسوفاً مادياً؛ لأنه لا يعتقد بأن من الممكن أن نفسر 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 وضعي: لأن ما نعرفه هو الظواهر، ولا جدوى من أن نتأمل ضروب المطلق، ومع ذلك، فقد طوّر، كما سنرى في ما بعد، فلسفة للدين.

ويعالج مل النفس (الذات) بطريقة مماثلة. فعندما أستيقظُ من النوم هذا الصباح، تعرفت على ذاتي على أنها نفس الشخص الذي كان بالأمس. إنني أعرف أن إمكاناً دائماً لمشاعر داخلية يدوم عندما لا أعيها. ولا أعرف ما عساه أن يكون ذلك. إذ لا وجود لدليل للإيمان مع باركلي بحامل روعي دائم أو جوهر. ومع ذلك، كان «مل» على وعي بالصعوبات الموجودة في معالجة هيوم للنفس (أو الذات). فهو يسلم بأنه على الرغم من أن الذهن سلسلة من المشاعر، فإنه مع ذلك لا يعي نفسه إلا من حيث إنه سلسلة من ذكريات الماضي، وأفكار المستقبل. وهو على استعداد لأن يقبل واقعة الوعي الذاتي، لكنه اعتقد أنه يستحيل أن نقدم له تفسيراً أبعد من لك.

ولما كان مل يؤمن بإطراد الطبيعة، وبالعلية الكيلية، فإنه ينكر أن تكون الإرادات البشرية بدون سبب. إنه يرفض حرية الإرادة بمعنى الاحتمية. واهتم بيان أن الطبيعة البشرية تخضع لقوانين العلية، لأنه تطلع بشغف شديد إلى تطور العلوم الاجتماعية، التي تغدو مستحيلة إذا لم تخضع الطبيعة البشرية لتلك القوانين. إن كل إرادة بشرية لها عللها في طباع الشخص ودوافعه الذي يحقق أو ينجز هذه الإرادة، ولا بد أن توجد تلك العلل بصفة أساسية في تربية الشخص وبيئته الطبيعية والاجتماعية. وهو ليس على استعداد، من حيث إنه فيلسوف رايدكالي ومؤمن بالديمقراطية، أن يعطي أهمية كبيرة للوراثة، والجنس، والغرائز، ويعتقد بأن كل الأشخاص سيكونون أكثر قرباً ومتساوين في إنجازاتهم عن طريق الفرص المتساوية والتربية المتساوية. ومع ذلك، فإن الإيمان بالضرورة من حيث إنها تنطبق على كل سلوك بشري، لا يعني 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 عللاً فعالة في العالم. ولذلك يفسح مجالاً للحرية في فلسفة حتمية(1).

5-العلوم الاجتماعية

يخضع السلوك البشري لقوانين علية، ولذلك ينبغي أن نصوص تلك القوانين في علم جديد للسلوك، أطلق عليه مل اسم «علم الأخلاق الاجتماعية»(*) (2) Ethology. وتبدو القوانين العامة للفسولوجيا وعلم النفس «لمل» على أنها قوانين مستقرة. إذ إن قدراً كبيراً 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 عليية 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 على 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 تنكشف 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 مجملة لإمكاناته بصورة تلفت النظر في كتابه عن المنطق. إذ لم يتطور بعد علم مقنع للسلوك البشري(3).

وعلى الرغم من أن علم الأخلاق الاجتماعية ينبغي أن يسبق من الناحية المنطقية 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 العلة العديدة التي تنتج نتيجة مركبة. ولا يستطيع أن يصبح علماً له تنبؤات وضعية، لكنه يستطيع أن يكتشف اتجاهات ذات قيمة بالنسبة للتوجيه. فتجميع الإحصاءات، مثلاً، يكشف عن ألوان من التطابق في أحداث البشر؛ مثل عدد القتلى، والإنتحارات، 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 عللاً 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 (أنظر الفصل السابق)، ويحبذه مل بوجه عام.

وبين 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 ستسقط في استبداد عسكري، لو لم يوجد «يوليوس قيصر» على الإطلاق. وكان النور النورماندي لإنجلترا فعل إنسان واحد بسبب كتابة مقال في إحدى الصحف. وبدون سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، لم تكن هناك فلسفة لمدة الألفي 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 العلة العامة التي سببت للبشرية حالة موالية لظهور رجال

عظام وجعلت تأثيرهم أمراً ممكناً وبسيراً. 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 إجتماعي مثل علم الاقتصاد أن يُرسي قضايا عامة إلا في صورة أحكام افتراضية، أي 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 وألوان من العزوف تعقد السلوك البشري. ولأنه توجد، بالفعل، تلك الدوافع المتصارعة باستمرار، فإن السلوك البشري 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 للضغط 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 في ما 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 يحبذ 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 نظرتة الاقتصادية بإنصاف إلا عندما نضع في اعتبارنا الفترة التي كتبها فيها.

6-الأخلاق والفلسفة السياسية

إن مقال مل عن «المذهب النفعي» هو عرض ممتع 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 ومحِب لذاته تماماً بطبيعته. إذ إن لديه دوافع التعاطف والأريحية التي تحته على أن يرغب المنفعة، أي تحته على تحقيق السعادة الكيلية (أعني اللذة). ولقد مكن ذلك «مل» من أن يتعرّف على وجود جزاء «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 السمو 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 تحرّص 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 ذاتا 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 أي مسألة مهمة، حيث ينبغي القيام بإصلاحات لكي تزيد السعادة العامة، هي المرشد العقلي الوحيد.

وفي حين أن المذهب النفعي ينكر بصورة ضمنية السلطة التي تملو على الطبيعة وتقوم بتحديد ما هو خير وخطأ، فإن مل يعتقد أن مبدأ المنفعة هو، بحق، تقرير علمي لقاعدة يسوع الذهبية، وأن الأخلاق النفعية تتفق تماماً مع التعاليم الأخلاقية للمسيحية. والإختلاف بين المذهب النفعي والمسيحية التقليدية المعتدلة هو أن المذهب النفعي يستمد تعاليمه الأخلاقية من العقل، أما المسيحية المعتدلة فتستمد تعاليمها الأخلاقية من الوحي.

لقد كان المذهب النفعي، كما لاحظنا من قبل، فلسفة أخلاقية فعالة في عصر كانت فيه القوانين والعادات القديمة بحاجة إلى تعديل شامل لكي تواجه ظروفاً جديدة. ولم يسمح للمحافظين بأن يعوقوا التقدم عن طريق تأكيدهم لوساوسهم المخلصة وحدوسهم التي تعارض المعايير التي تعمل بدون شك على تقدم الرخاء العام. إن مل مخلص، وتتوافر فيه الإرادة الخيرة للبشرية. ويجب ألا تعمينا الصعوبات النظرية الكثيرة الموجودة في المذهب النفعي عن فائدته العملية في 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 هي تحديد طبيعة السلطة وحدودها التي 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 في كل الموضوعات سواء كانت عملية، أو نظرية، أو علمية، أو أخلاقية، أو دينية. ولا بد أن يكون حراً في أن يخطط لحياته الخاصة وفقاً لذوقه واهتماماته، وأن يرتبط مع أقرانه في أي مؤسسة لأي غرض ما عدا إلحاق الأذى بالآخرين.

ولا يمكن الإستغناء عن مثل هذا المجتمع بالنسبة لأناس أحرار. ولا نستطيع أن نتأكد من صدق أي رأي يلقي قبولاً عاماً، إذا لم يكن كل شخص يتمتع بحق

الاعتراض عليه في أي وقت. ولا ينبغي أن يصبح القانون متسامحاً إلى هذا الحد فحسب، بل ينبغي أن يكون الرأي العام كذلك أيضاً، حتى إن الأفراد الذين يرغبون في الدفاع عما يعتقدون بأنه إصلاحات، لا يكونون في منعة من محاكمة الحكومة، بل أيضاً من المقاطعة الاجتماعية. ويبرهن التاريخ على أن كثيراً من الأفكار الجديدة التي تمسكت بها أقلية صغيرة كانت صحيحة، أو صحيحة في بعض الجوانب على الأقل، وليس من المحتمل أن يحصل رأي خاطئ على ثقة عامة، إذا سمح لخصومه ومناصريه أيضاً بمناقشته بحرية تامة. فعن طريق تنوع الآراء فقط، تكون هناك فرصة لأن تلاقي 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 ينبغي أن يكون لكل شخص الحرية في أن يهيج النفوس مطالباً بالإجراءات التي 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 الديمقراطي بصفة خاصة. لأنه يحتمل أن يؤدي إلى تشييط الفردية والأصالة، وتكون الوسيطة العامة في القدرات هي النتيجة. فكل فكرة جديدة ذات أهمية بالنسبة للعالم كان مصدرها عقل فرد واحد، أو قلة قليلة من الأشخاص. ينبغي تشجيع الأفراد الأفاضل على أن يفعلوا بصورة مختلفة عن الجمهور.

إن ملي في هذا المقال عن الحرية، الذي نشر عام 1859، يبدو لنا اليوم محافظاً إلى حد كبير في تعيين الحدود لتدخل حكومي في الأنشطة الفردية. فهو يعتقد أن عمليات الصناعة المألوفة، يمكن أن تديرها مؤسسات تجارية خاصة بصورة أفضل. وحتى في الحالات التي قد تقوم فيها الحكومة بنشاط أكثر فاعلية، من الأفضل، في الغالب، أن تترك في أيدي خاصة، حتى تشجع المجهود الفردي، 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 تخنق المبادأة الفردية، وتطور آلة حكومية هائلة تثبط موظفيها الكثيرين من أن يفكروا لأنفسهم، وأن يعبروا عن آرائهم.

وتسلم 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 اتحادات 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، اللائي 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.

وبين 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، تصيح الهيئات التشريعية متوسطة القدرة Mediocre بصورة متزايدة. ويقترح من أجل تلافي 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 لا بد أن تُمثل 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.

7-فلسفة الدين

تعبر 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 يحتذيه 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 مصدراً مجاوزاً 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 تُنقد، فإن الأخلاق أصبحت نمطية ورتيبة، ولم يعد من الممكن مراجعة تفاصيلها لكي تواجه ظروفًا 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 عرضية وحكيمة عن خير الكل، وترشد انفعالاتنا نحو موضوع مثالي؟ إن لديانة البشرية ميزتين تمتاز بهما عن الأديان التي تفوق الطبيعة، وهما: إنها تلجأ إلى دوافع منزهة لجوءاً تاماً، ولا تلجأ إلى رغبات أنانية في سعادة شخصية موجودة في عالم آخر؛ وأنها، أيضاً، تفلت من الالتواء الأخلاقي والعقلي الذي يحدث في عقول راشدة تحاول أن تجعل نفسها تعتقد بأن 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 التأييه» Theism فيزودنا بنتائج مل. إذ يقوم مل باستبعاد الأدلة العقلية على وجود الله التي قدمها ديكارت 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. وبشك في ما 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 لا متناهٍ، أي أنها لا تثبت
وجود خالق قادر على كل شيء، وعليم بكل شيء، ومحِب للخير تماماً. فثمة
شُرور كثيرة ونقائص موجودة في العالم. فالجسم البشري، مثلاً، آلة رائعة،
لكنها تحتوي على عيوب كثيرة فادحة. وليس من المرجح أن الله خلق المادة
أو القوة، أو أنهما تكونان تحت سيطرته تماماً. إن الدليل يفترض وجود إله
تحد، 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» في ما بعد بتصور مل
لله.

ويعتقد «مل» أن لا وجود لدليل علمي ضد إمكان الخلود البشري سوى
غياب الدليل الوضعي المحض الذي يكون في صالح هذا الخلود. افترض أنه
قيل إن كل الأشياء الأكثر جمالاً الموجودة في الطبيعة حولنا قد تلاشت
وفنت، 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-أعني 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 (1818-1903)، وهو أستاذ
في جامعة «أبردين»، وكان صديقاً حميماً لجون ستيوارت مل، وكاتباً لسيرة
حياته وسيرة والده. وقد طوّر تفكير المدرسة النفعية في علم نفس التداعي
بصفة خاصة. وثانيهما هو «هنري سدجويك» (H. Sidgwick (1838-1900)، 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(4).

References

: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. Mac Cunn, Six Radical Thinkers

(More technical)

.Leslie Stephen, The English Utilitarians (3 Vol.1 one on J. S. Mill)

.Ernest Albee, A History of English Utilitarianism

.E. Helèvy, The Philosophical Radicals

:Jhon Stuart Mill

:Life

.Autobiography

.Alexander Bain, J. S. Mill

.W. L. Courtney, Life of John Stuart Mill

(*). الإشارة إلى إهداء مل الشهير الذي جاء فيه: «إلى ذكرى حبيبتي التي تبعث في نفسي الحسرة والشجن، ذكرى ممن كانت مصدر إلهامي، كما كانت إلى حد ما المؤلف الذي كتب أفضل ما كتب... إلخ». أنظر ترجمتنا لكتاب «أسس الليبرالية السياسية»، ص 115، مكتبة مدبولي عام 1996، (المراجع).

(*). علم الأخلاق الإجتماعية 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).

الفصل التاسع عشر

هربرت سبنسر

1-مدخل

هربرت سبنسر (1820-1903) H. Spencer هو أول مفكر حديث نظر إلى المغزى الفلسفي للتطور نظرة شاملة، وسعى إلى إيجاد مركب للمعرفة العلمية. لقد قدم «لا بلاس» La Place في بداية القرن التاسع عشر النظرية السديمية، التي وفقاً لها تطورت الأجرام السماوية إلى حالتها الراهنة من غازات أولية: وهذا تطور في ميدان علم الفلك. وبين «تشارلز ليل» C. Lyell في 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 في 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 في ميدان علم البيولوجيا. ورفضت آراء «لامارك» إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر، بيد أن هربرت سبنسر قبّل معظمها. وبين «فون باير» أن الجنين ينتقل من حالة تجانس غامضة إلى تمايز للأعضاء المتنوعة

عند الولادة- وهي 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 البشري والمجتمع البشري في جميع النواحي بما في ذلك الحكومة، والاقتصاد، والفن، واللغة، والدين، والأخلاق.

ونشر تشارلز داروين، في عام 1859، كتابه «أصل الأنواع». وكان دليل داروين حاسماً ومقنعاً، مع إنه كان يرتبط بظروف البيئة-حتى إنه أصبح في سنوات قليلة كل عالم شهير مقتنعاً من الناحية العملية بأن كل النباتات والحيوانات لها أصل مشترك، وأنه يجب رفض النظريات القديمة التي ترى عدم إمكان تغير الأنواع، وخلقها المباشر، على الرغم من أن تفسير داروين الخاص للطريقة التي 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 لداروين. وتجراً في عام 1860 على أن يعلن عن تخطيطه لفلسفة تركيبية للتطور، ينطبق فيها هذا التصور على جميع العلوم. ومنذ عام 1860 حتى عام 1893 استمر يعمل بصورة متواصلة في هذا المشروع؛ فكتب مجلدات منفصلة عن الميتافيزيقا، والبيولوجيا، وعلم الاجتماع، والأخلاق. ونشر كتابه «مبادئ علم النفس» في عام 1855، 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 نلفت النظر إلى وقائع حياة سبنسر لكن بصورة مختصرة فقط. علمه والده، الذي كان يعمل ناظر مدرسة، وعمه، الذي كان يعمل قسيساً، تعليمياً أولياً وثانويًا 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، وأعال نفسه، كشاب، عن طريق عمل ناجح، لكن لم يدر عليه ربحاً كبيراً، في الأعمال الهندسية والصحافة.

وكرس نفسه، كما يقال، منذ عام 1860 حتى عام 1893، 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 ستيوارت مل، الذي قدّم له مساعدات أخرى وكان ودوداً معه

للغاية باستمرار(1). 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 1855 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 الغريبة والتي تسترعي الانتباه، وعن طريق قدرته على التركيز بصورة نافذة وفعالة في قرأته ومحادثاته مع الباحثين: فقد استطاع أن يقف على لب أي موضوع في وقت قصير. لقد كان لديه عقل منطقي غير عادي. ورسم الخطة العامة لمذهبه كله في فترة مبكرة من حياته، وأدرج التفاصيل عندما سار وتقدم في هذا المذهب، ونادراً ما غير آراءه في الموضوعات الأساسية. والواقع أن ساعات العمل المحدودة بحكم الضرورة والإصرار المتزايد الذي تناول به آراءه ساعدت على تفسير تعبيراته غير الدقيقة عن الوقائع أحياناً. وكانت تلك الأخطاء أكثر تكراراً في أعماله الاجتماعية المفصلة، التي اعتمد فيها إلى حد كبير على معلومات حصل عليها بصورة ثانوية من قُراء كانوا يقومون بخدمته. واختتم أيامه شيخاً أعزب، غريب الأطوار إلى حد ما، فهمه المقربون منه واحترموه.

2- ما لا يمكن معرفته: العلم والدين

عرض سينسر الخطوط العامة الأساسية لفلسفته بصفة عامة، لا سيما: الميتافيزيقا، وقانون التطور، بصورة تلائم الغرض في كتابه «المبادئ الأولى»، الذي يُعدّ مع كتابه «مبادئ الأخلاق»، ذا أهمية كبيرة بالنسبة لقراء الفلسفة. يبدأ كتاب «المبادئ الأولى» بفكرة ما لا يمكن معرفته. فيرى أن طبيعة الواقع النهائية لا يمكن معرفتها. لأن المعرفة المألوفة هي التي تقوم على الملاحظة والحس المشترك، وتتكوّن من معلومات متنوعة؛ وتتحد تلك المعلومات إلى حد ما في العلوم. فالمعرفة المألوفة تقول، مثلاً: إن الشمس تشرق في وقت مبكر، وتغرب في وقت متأخر في الصيف أكثر من الشتاء، بينما علم الفلك كيان منظم من ملاحظات متجانسة تساعد على تفسير الطبيعة الحقيقية للأفلاك. والقول بأن الحديد يصدأ عندما يوضع في 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 التي تحدث في كل عنصر في ظروف معينة. ومع ذلك فليست المعرفة العلمية سوى معرفة موحدة توحيداً جزئياً. أما الفلسفة فهي تنظم التوحيدات الجزئية للعلوم المختلفة في معرفة موحدة تمام التوحيد. وصياغة سبنسر للتطور، الذي سناقشبه في ما بعد، نوع من أنواع التوحيد التام الذي يعتقد أن في إمكان الفلسفة أن تحدثه.

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 للقسمة 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، أي يمكن ردها إلى نقاط بلا أبعاد على الإطلاق؛ لأن ذلك لا يمكن تصوره. وثمة صعوبات مشابهة بالنسبة للمكان والزمان. فمن حيث إنهما حركات، فهما نسبيان أمام الملاحظ. خذ، مثلاً، سفينة تتحرك عند خط الاستواء مع قبطانها إلى جهة الغرب، بسرعة تساوي السرعة التي يتحرك بها القبطان على ظهر السفينة في الاتجاه العكسي، ففي أي 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 في الساعة إلى الشرق؛ لكن عندما تضع في اعتبارك حركة الأرض في مدارها، فإن سرعته واتجاهه لا يزالان مختلفين، ويتغيران زيادة على ذلك، إذا أخذت في الاعتبار المسار المحتمل لنظام المجموعة الشمسية كلها عبر المكان. ولا يمكن تصور الحركة المطلقة والسكون المطلق، وذلك توضيح جيد لنظرية سبنسر في 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 وهي: إن الكون موجود بذاته (مذهب الإلحاد)، وإنه مخلوق بذاته (مذهب وحدة الوجود)، وأن فاعلاً خارجياً خلقه (مذهب التاليه). تجد أن مذهب الإلحاد مستحيل: لأننا لا نستطيع عن طريق مجهود عقلي أن نتصور أي شيء بدون بداية، وحتى لو

استطعنا، فإن طبيعته لن تكون بالتالي ممكنة الفهم. فلا شيء 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. افرض، الآن، أننا نقول إن الكون مخلوق بذاته. فنحن نرى بخاراً غير مرئي يتحول إلى سحب، ويمكن أن تتصور الأرض وكواكب أخرى على أنها نشأت من سديم بصورة مشابهة، لكن لماذا يحدث ذلك، وكيف يحدث؟ ما الذي 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 يساعدا، 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 وأعطاهها ترتيباً جديداً. لكن من أين جاءت العناصر؟ هل خلق الله المادة؟ والزمان، والمكان، والحركة؟ من أين جاء الله هل خلق نفسه؟ أو أنه مخلوق بذاته؟ أو خلقه فاعل خارجي؟ إننا عاجزون ومغلوبون على أمرنا. ولذلك، فإن سبنسر فيلسوف لا أدري 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 في ما مضى الشمس بأنها مركبة الإله التي تجرّها خيول. وحتى بعد أن اكتشف «كوبرنيقوس» و«كبلر» مدارات الكواكب، كان لا يزال هناك افتراض يذهب إلى أنه لا بد من وجود روح توجّه 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، أي الصياغة الرياضية، فإننا لا نعرف طبيعته النهائية. إن الدين سينحسر من ميادين معينة من حيث إنه المجهول مؤقتاً، أما ما يمكن معرفته فسيمكن التحقق منه. بيد أن ما هو حقيقي بصورة قصوى سيبقى باستمرار غير ممكن المعرفة، ويكون الدين جراً باستمرار في معالجته كما يحلو له. وقد اعتقد سبنسر أنه أحدث تصالفاً مناسباً بين العلم والدين. وربما يُرضي ذلك التصالغ علماء هذا العصر، لأنه يطلق يدهم يعملون ما يشاؤون. ويمكن أن نفهم في الحال لماذا لم يرحب به القادة المتدينون، وقد أقر سبنسر، في

ما 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(2).

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 السيكولوجية عن طريق استمرار القوة. وذلك هو شعور المقاومة الذي تعطيه الأشياء الخارجية لعضلاتنا. وقد نشأت الإحساسات الأخرى من ذلك الإحساس الأكثر بدائية. وتتطابق تجليات القوة مع قانون بقاء الطاقة. ونحن لا نعرف، ولا يمكن أن نعرف، ما عساها أن تكون القوة بالفعل، المستقلة عن إحساسنا بها، وما هو الجوهر الذي تلازمه، أو ما هي 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 نخبها إما قوة فيزيائية، أو قوة ذهنية. ولا يمكن أن يترد 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 لا حل لها. وعلى حين أن معالجة سبنسر اللاأدرية لما لا يمكن معرفته 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 بئاء، ووضعي، أكثر من كونه مفكراً شاكاً».

3- قانون التطور

إن صياغة سننسر للتطور هي تفسيره للمادة والحركة بأنهما صورتان للقوة في تركيبات مختلفة. وينطبق قانون التطور على جميع الظواهر في جميع العلوم. وعندما يقرر سننسر ذلك، فإنه يعرض فلسفة من حيث إنها معرفة موحدة تماماً.

يصف 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 في ما بعد.

وبناء على النظرية السديمية، التي يقبلها «سننسر»، 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 متوهجة 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. وبوضوح 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 افترقت 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 مماثلة في الفقاريات، ففي السمك لم يندمج العمود الفقري، في حين أنه اندمج في فقاريات كثيرة مثل الثدييات والطيور، واندمج بصورة أكبر في القردة 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 تكوّن تجمعاً يتكامل حتى إن أنواعاً كثيرة تفنى وتتلاشى 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 اتحدت لتكوّن قبائل. وخضعت القبائل الضعيفة لجيران أقوى، وتكونت مجتمعات أكثر دواماً. وهناك ميل في البلدان الأوروبية 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، ويلزم هذه الاتحادات، بالتأكيد، تكاملات أنشطة أو حركات.

وتحدث تكاملات مماثلة في اللغة. فالكلمات كثيرة المقاطع تترد إلى كلمات قليلة المقاطع. فالكلمة الأنجلوسكسونية: «Steorra» أصبحت «نجم» Star، وأصبحت كلمة «Mona» «قمر» Moon، وأصبحت كلمة «nama» «إسم» name. وأصبحت عبارة «كان الله معك» الآن «إلى اللقاء». وليس لأنواع الكلام الأدنى، أعني 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 تقدماً 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. ويبين تطور الرواية الحديثة، في مقابل حكايات القصاصين القدماء تكاملاً. ولذلك، فإن القانون الأول للتطور هو الانتقال من الصورة الأقل تماسكاً إلى الصورة الأكثر تكاملاً، نتيجة لتشتت حركة ما، وتكامل المادة وبقاء الحركة.

وهناك قانونان ثانويان لهما تأثيرهما أيضاً، كما أن هناك تطوراً مركباً، في بعض حالات التطور، بجانب القانون الأساسي. وتتضمن معظم الأمثلة التي قدمناها من قبل تطوراً مركباً بطريقتين هما: بالنسبة للمادة والحركة كلما أصبحتا أكثر تكاملاً، فإنهما تصبحان أيضاً: (1)-أكثر اختلافاً وتنافراً، (2)- أكثر تحديداً في التنظيم.

ودعنا نلاحظ في البداية أمثلة لعدم التجانس المتزايد. في علم الفلك، تمايزت السديميات الأصلية وأصبحت شمساً، وكواكب، وأقماراً، تختلف في الحجم، والثقل، ودرجة الحرارة، وميل المدارات، والمحاور، والجاذبية النوعية. وفي علم الجيولوجيا، 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 الأمبيا والإنسان.

ويعتقد سبنسر بأنه في مرحلة مبكرة من تطور المجتمع، كان التمايز الوحيد في الوظائف يقوم على أساس الجنس: فكل رجل كان صياداً، ومحارباً، بينما انشغلت كل امرأة بالأعمال نفسها 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 أُسْتُخِدم 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 اللاتماسك إلى التكامل، ومن التجانس إلى التنافر أو عدم التجانس. وقد تصف تلك العمليات وحدها المراحل الأولى في تقدم مرض محلي 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 يبيّن زيادة في الوضوح الذي تنفصل به الأجزاء بعضها عن بعض. وتنطبق هنا الأمثلة التوضيحية نفسها؛ فتطور المجموعة الشمسية هو تقدم إلى يَبَى محددة لشكل دائم، تتحرك بانتظام في مداراتها. وتمايزت الأرض إلى مناطق جغرافية محددة ومتميزة. وتطور الجنين هو تقدم في تحديد البنى والوظائف. وللحيوانات وحيدة الخلية أشكال غير محددة وحركات غير منتظمة، في حين أن أشكالاً أعلى في الدرجة تكون أكثر تحديداً. ويتطور المجتمع إلى طبقات محددة- وهي الملوك، ورجال الدين، والنبلاء، والعوام، والعبيد. وتكتسب كلمات لغة ما معاني أكثر تحديداً. وأصبحت الأدوات والآلات أكثر تحديداً في البنية والتصنيع. وحل تحديد أعمال الفن الحديثة محل صنوف التصوير والنحت الفجة التي كانت موجودة في 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 في نهاية العملية. وفضلاً عن ذلك فإن أي حالة من حالات التطور هي حالة ظاهرة محددة فقط، ويكون لها باستمرار بداية ونهاية في كل من المكان والزمان. ونحن على استعداد الآن لتقديم صيغة كاملة للتطور عند «سبنسر» هي: «التطور هو تكامل المادة ويصاحبه تشتت ملازم للحركة؛ أعني 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 تستمر عملية تطور وحيدة إلى الأبد. إذ يتم الوصول آجلاً أو عاجلاً إلى مرحلة توازن تتوقف فيها عملية التطور. فنظامنا الشمسي هو الآن في توازن متحرك؛ إذ إن الكواكب تتحرك بانتظام في مجراها، وتتكمش الشمس، وتبعث كمية منتظمة من الحرارة. وسوف تستمر هذه الحالة لعصور طويلة، لكنها سوف تصل إلى نهاية. فالحرارة في الشمس ستنفد، والكواكب

ستتصادم، ويبدأ الانحلال والفناء، ويعود نظامنا الشمسي الحالي إلى الحالة السديمية الأولى. والكائن البشري الناضج 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. وفي أي مجتمع لا يأتي انهياره سريعاً من الخارج، فإنه 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 هي عكس عملية التطور: فهي حالة من التجانس المتزايد، واللاتماسك، واللاتعين.

هل الانحلال الكلي يواجه في النهاية كل الأشياء؟ كلا، وسيقول سبنسر ربما لا، فعندما يكون نظامنا الشمسي في حالة انحلال، فإن أنظمة فلكية أخرى سيطرأ عليها التطور، تماماً كما هي الحال الآن، عندما يكون نظامنا في حالة توازن، فإن أنظمة أخرى تكون في مراحل متعددة من التطور، أو الانحلال، أو تكون أيضاً في توازن. فمن الممكن أن يستمر التطور والانحلال إلى الأبد. إن التطور والانحلال لا ينطبقان إلا على ظواهر متناهية فقط، أعني 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 في مواجهتنا إحساسات بالقوة، وعندما نفحص الموضوعات التي تظهر في تجربتنا، فإننا نجد أنها تخضع كلها لقانوني التطور والانحلال. أما المطلق، وما لا يمكن معرفته فإننا لا نستطيع أن نقول عنهما شيئاً.

4-البيولوجيا وعلم النفس

ربما جعلت إسهامات سبنسر الدائمة للبيوجيا الموضوع شائعاً بين عامة الناس، وبينت دلالاته (بدون مغالاة) في ضوء التطور بالنسبة لمجالات أخرى من البحث. لقد اعتقد أن إرجاع أصل الحياة على الأرض إلى «توالد تلقائي» من مادة لا عضوية، هو رأي فج للغاية. وافترض أنه في مرحلة ما في تجمد سطح الأرض، لا بد أن تظهر كتلة عضوية خالية من البنية، لديها القوة لأن تتمثل مواد، وقد نشأت البروتوبلازما الحية ببطء عندما أصبحت درجة الحرارة

وظروف بيئية أخرى ملائمة. ولم يستطع سبنسر على الإطلاق أن يجعل الفرض جلياً 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، ومحددًا في حالة الحيوانات العليا، التي تستطيع عن طريق أعضائها الراقية أن تواجه تنوعاً أعظم لظروف بيئاتها. ويعتقد سبنسر أن أداء الوظيفة المستمر للكائنات الحية يسبق بناها وينتج. فالعين، على سبيل المثال، نشأت من التأثير الدائم لضوء 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 «لا مارك»: الذي يذهب إلى أن الاستخدام وعدم الاستخدام يعدلان البنى العضوية، والتعديلات الموروثة. ويعتقد سبنسر أن تلك التعديلات تنجم عن التأثير المبائر للبيئة. ويرفض مذهب لامارك الذي يذهب إلى أن الحاجة Besoin (أي الرغبة، والحاجة، والدافع الحيوي) عند الكائن الحي ليست لها علاقة بالمسألة. ويعتقد سبنسر في وراثة الخصائص المكتسبة، إلا أنه كان فيلسوفاً آلياً، وليس حيويًا. وعندما رفض «فيزمان» وبيولوجيون آخرون نظرية لامارك الخاصة باستخدام، وعدم استخدام، الخصائص المكتسبة، ووراثتها، وأصبح، كما يزعم سبنسر، «دارونياً أكثر من دارون» نفسه، انزعج سبنسر انزعاجاً شديداً. فهو يعتقد أن التقدم الاجتماعي يكون سريعاً بصورة أكبر إذا انتقلت التعديلات الفعلية في الأجيال المتعاقبة عن طريق الوراثة نتيجة للتعليم والتدريب. وإذا كان ذلك محالاً، فإن التقدم لا بد أن يكون بطيئاً بصورة كبيرة. ولا يزال الجدل الذي يدور حول ما إذا كان يمكن أن تنتقل الخصائص المكتسبة بالطريقة التي يفترضها سبنسر- مستمراً بين البيولوجيين إلى حد ما، لكن يعتقد معظمهم الآن، في ما يبدو، أن سبنسر كان مخطئاً.

وينتج علم النفس عند سبنسر من آرائه البيولوجية، فهو يعرف الحياة، كما قيل تواء، بأنها تكيف مستمر لعلاقات داخلية للكائن الحي مع العلاقات الخارجية للبيئة. فالذكاء يتطور من حيث إنه عامل في 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، والأكسجين، وخلايا داخلية تهتم بالهضم، والتكاثر، وأصبحت الخلايا الخارجية والداخلية متميزة في البنية نتيجة لوظائفها. أصبحت الخلايا الخارجية، التي تتعرض بصورة أكبر للبيئة، أكثر حساسية لها: وهذا هو السبب في أن جلدنا لا يزال حساساً. وقد ظهرت الصورة الأولى للذكاء في الجلد بوصفها إحساسات

اللمس. وأصبحت بقع صغيرة من الخلايا الخارجية متخصصة في أعضاء الحس الخاصة بالشم، والذوق، والرؤية، والسمع. وكلما تطورت الإحساسات، واندمجت معاً، نشأت البداية الأولى للوعي. وأدنى صورة للحياة الذهنية هي الفعل المنعكس: إذ إن تهيج عصب ما يجعل عضلة ما تستجيب. وتتطور الغرائز من حيث إنها تجمعات من انعكاسات. وتتطور الذاكرة والذهن في ما بعد من حيث إنهما طريقتان أكثر تعقيداً يستطيع الكائن الحي بواسطتهما أن يتكيف مع العلاقات الأكثر بعداً في بيئته.

ويفسر سبنسر تطور المشاعر بطريقة مماثلة. 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 تنم مشاعر التعاطف بين الحيوانات المفترسة التي تحقق نجاحاً أفضل عن طريق العيش بمفردها. أما الحيوانات التي تستفيد عن طريق التعاون، تصبح اجتماعية وتنمي تلك المشاعر: ففي هذه الحيوانات تصبح الرغبة في العيش معاً قوية. حتى إن كل فرد يدرك عن طيب خاطر مشاعر الآخرين، كما نرى 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 إثماؤ واعٍ لمشاعر أكثر قدماً موروثة من أسلافنا من الحيوانات. فحتى اليوم، يوجد لدى الطفل مشاعر العدالة قبل أن يستطيع تعقل المسألة.

5-علم الاجتماع والأخلاق الاجتماعية: العدالة

التطور العضوي الأعلى للمجتمعات هو موضوع علم الاجتماع والأخلاق، وهو

يختلف عن التطور اللاعضوي للكواكب، والأرض، والعناصر الكيميائية، وعن التطور العضوي الذي تدرسه البيولوجيا وعلم النفس. ويحدث التطور العضوي الأعلى أحياناً في المملكة الحيوانية بمعزل عن الإنسان، ويمكن أن توجد بعض خصائص التنظيم الاجتماعي بين الحشرات والطيور، والثدييات التي تعيش في قطع. وبالتالي فإن أصل الغرائز التي سببت التنظيم الاجتماعي موجود عند حيوانات أقدم من الإنسان. ومع ذلك، فإن التطور العضوي الأعلى له دلالة موجودة عند الإنسان فحسب. فهو يتبع قوانين التطور بوجه عام: إذ إن المجتمعات تتكامل، وتنتقل من حالة التجانس النسبي إلى التنافر أو عدم التجانس النسبي، وتصبح أكثر تحديداً في بنى مؤسساتها ووظائفها.

ويشبه المجتمع الكائن الحي في بعض النواحي. فالمجتمعات تنمو، ولا تُصنع. ويشبه الأفراد في المجتمع إلى حد ما الخلايا في الكائن الحي: فهي تموت ويحل محلها أفراد آخرون مثلها في ذلك مثل الخلايا. ولأن كلاً من المجتمعات والكائنات الحية تتطور، فإنها تزيد في الحجم، إن المجتمعات البدائية بسيطة في البنية، لكنها تمايزت إلى حكام، أعني تنظيمات سياسية وعسكرية ودينية، ومحكومين؛ أعني منتجي الغذاء وحرفيين. وثمة اعتماد متبادل قليل بين الأطراف في الوظائف الموجودة داخل مجتمعات دنيا؛ فكل شخص يكون في 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 في المجتمع المتطور بصورة كبيرة، كما هي الحال في الكائن الحي المتطور تطوراً كبيراً، يكون لكل فرد وظائفه الخاصة ولا يمكن أن يبقى بدون تعاون الآخرين. وهناك ثلاثة أجهزة من الأعضاء تتطور في الكائن الحي وهي: جهاز التغذية، لهضم الطعام، وجهاز مُنظم لضبط الكائن الحي والدفاع عنه، وجهاز موزع (الدورة الدموية... إلخ). وهناك أجهزة مماثلة في المجتمع: العمليات الصناعية والزراعية تحفظ المجتمع وتمد أعضائه العديدين بالغذاء، مثل جهاز التغذية، ويبدأ نظام التوزيع في المجتمعات بممرات المشاة، والعربات الكبيرة، ومندوبي التوزيع، والمعارض، وتشمل الآن أنواعاً متطورة من وسائل النقل، والتجارة، والصيرفة، أما الجهاز الإداري، خاصة الحكومة والجيش، فيوجه العمليات الاجتماعية ويحميها، مثلما يوجه المخ والجهاز العصبي أنشطة الكائن الحي. ولم يكن سبنسر مهتماً بأن يدفع المماثلة بين المجتمع والكائن الحي خارج الحدود. فقد وجه الإنتباه إلى اختلافات أساسية. فوعي الكائن الحي يكمن في مخه، وليس في خلاياه الفردية، أما في المجتمع، فليس هناك عقل أو وعي إلا في 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 تغاضوا 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 التوصل حديثًا إلى عصر مسالم: إذ حققت الصناعة والعمل التجاري الرخاء، وحصل الفرد على حرية أعظم وحقوق أعظم. وقد تغيرت مكانة العامل من مرتبة الوضع القائم إلى العقد: فهو يستطيع أن يأتي ويذهب كما يشاء وبيعه 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، وحلت محله الحكومة النيابية. (ويبدو أن كل ذلك كان، للأسف، مؤكدًا بصورة أكبر في عصر سبنسر منه في عصرنا الحالي!).

ويعرّف «سبنسر» العدالة بأنها «حق كل شخص في أن يفعل كما يشاء طالما أنه لا ينتهك الحقوق المتساوية لكل شخص آخر». وحرية التعبير، والصداقة، والتنقل، والعقد، والدين، والصحافة، كلها أمور مكفولة ومؤكدة. وهناك مرونة أكثر، إذ لم يعد الأفراد مدفوعين بالقوة في طبقات أو وظائف هرمية. ويؤمن «سبنسر» بالتجارة الحرة بين الأمم، التي كانت تمارسها انجلترا 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 اختفى الأخذ بالتأثر، 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 للمبادرة الفردية، وقصر مهمة الحكومة بقدر المستطاع على حماية البلاد ضد الغزو، وحفظ النظام، ووظائف جوهرية أخرى قليلة. وهو يستهجن بقوة الإمبريالية 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 ولا فاشيين في الاعتقاد بأنه لا يمكن أن نضحي بالحرية الفردية والمبادأة تماماً، حتى في صالح المساواة والأمن الاقتصادي العام(3).

6-الأخلاق النسقية

تناسب الأخلاق النظرية الموجودة عند «سينسر» مع المذهب النفعي وتصوره للتطور، فالخير هو ما يجلب اللذة على المدى البعيد، والسعادة الكيلية (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: فالتقاعيات(*)، 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، وذيلاً تقبض به تستطيع بواسطته أن ترتبط بشيء 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 الفيل 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 والخرطوم، والأقدام الثقيلة. وتوافق الأفعال مع الغايات في الجنس البشري هو أكثر تنوعاً وفعالية بين المتحضرين عنه عند الهمج- في الحصول على الغذاء، وبناء المنازل، وإدارة الحكومة، وجميع الأنشطة الأخرى. وليس التطور إطالة الوجود فحسب، بل إثراء 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. أنظر إلى نظريات أخلاقية أخرى غير نظرية اللذة- تلك النظريات التي تُوحّد 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 ورتائلنا ستكون عكس ما تكون عليه الآن.

وتؤكد الإعتبارات 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 سبنسر في نسبة الآلام واللذات. فبعض الحيوانات تجد لذة في أكل العشب، وبعضها يجد لذة في أكل اللحم، وهكذا. فالرجل اللفظ قد يستمتع بما لا بد أن تسميه النساء الرقيقات والأطفال: قسوة، وهتك، ومعاناة... والهمج أشد قسوة، وأقل تأثيراً بالآلام واللذات من الأوروبيين المتعلمين. إذ يجد الهمج أن التطبيق المستمر للصناعة أمر ممل ومؤلم، بينما يكون العكس صحيحاً بالنسبة للأوروبيين. ويجد كثير من رجال الأعمال الآن الصيد والقنص أمراً ممتعاً لأن أجدادهم كسبوا معيشتهم بتلك الطريقة، وبمرور الوقت سيجد رجال الأعمال أن أنشطة عملهم أكثر متعة من أي شيء آخر استطاعوا أن يفعلوه، ويصدق ذلك على بعضهم. وعندما يصبح التطور الاجتماعي كاملاً، ويصبح الإنسان متوافقاً تماماً مع بيئته في توازن

متحرك، ستكون كل الأفعال الخيرة سارة على نحو مباشر لأنها تجلب لذة ما على المدى البعيد، وتكون كل الأفعال السيئة مؤلمة بصورة مباشرة لأنها تجلب ألماً على المدى البعيد.

وعندما نذكر آراء سبنسر السيكولوجية، نلاحظ أن الذهن أو الذكاء يتطور من حيث إنه وسيلة لتصوير غايات بعيدة. فالهمجي في أدنى المستويات يقوم بذلك بصورة ضئيلة للغاية؛ إذ إنه يبدد كل طعامه اليوم ويجوع غداً؛ أما الهمجي ذو المستوى الأعلى فإن لديه القدرة على أن يكون فكرة عن حاجات الغد، ويكون الإنسان المتحضر أفكاراً عن غايات بعيدة للغاية. ويستلزم الوعي الأخلاقي ضبطاً للمشاعر والدوافع المباشرة عن طريق مشاعر وأفكار عليا وأكثر بعداً. وقد اكتسب الناس هذا الضبط بأربع طرق. أولاً خشي الناس الحاكم والحكومة. وثانياً: استمروا في الخوف من شبح الحاكم بعد موته (وينسب سبنسر 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 الأخلاقي الحقيقي- أعني التفكير في النتائج الطبيعية الضرورية للفعل، أي آثاره الذاتية. إن الإحجام عن السرقة لأي سبب من الأسباب الثلاثة الأولى، لا يكون أمراً أخلاقياً تماماً. فالإحجام عن السرقة بسبب تصور الضرر الذي يلحق بالشخص الذي نسرقه، والشر العام الذي ينتج من هذا السلوك، هو أمر أخلاقي حقيقي. إن الكبح الأخلاقي الحقيقي للزنا هو تصور تعاسة أسرة لحق بها الضرر. والتحريض الأخلاقي الحقيقي على مساعدة شخص آخر هو تصور الحالة الأفضل التي تحدث نتيجة لذلك.

إن الواجب أو الإلزام هو الشعور بأنه ينبغي على المرء أن يفعل لكي 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 الممتع بصورة متزايدة أن يفعلوا ذلك؛ وبمرور الوقت لا يعود هناك صراع بين الغايات المباشرة والغايات البعيدة، ذلك الصراع الذي يخلقه الآن الشعور بالواجب. ولذلك يختفي الإحساس بالواجب أو الإلزام تماماً أثناء التطور. ويصبح السلوك الأخلاقي سلوكاً طبيعياً.

ويقوم سبنسر، على خطى مماثلة، بالتوفيق بين الصراع الموجود بين الأنانية والغيرية، لقد ظهرت الأنانية أولاً في تاريخ الجنس البشري، فأفعال بقاء الذات أمر لا يمكن الإستغناء عنه من أجل البقاء. وحتى اليوم هناك قدر معين من الأنانية خير، ويسلم به معظم فلاسفة الأخلاق عادة. فالإنسان الذي يهتم بصحته الخاصة، وقوته، وقدراته، من المحتمل أن يكون مبتهجاً وتسود

عنده الإرادة الخيرة؛ إذ يكون أباً لأطفال أصحاء قادراً على إعالتهم. والإنسان الذي يكرس نفسه أكثر مما ينبغي للآخرين يكون سريع التهيج والغضب ويكون غير فعال، ومن المحتمل أن تعتل صحته، ومن المؤكد غالباً أن يفسده الإفراط في تساهل أولئك الذين يقوم من أجلهم بتضحيات تفوق الحد. إن المجتمع يزدهر ازدهاراً جيداً إذا اعتنى كل واحد بمصالحه إلى حد معقول.

والغريبة خيره أيضاً، إلى حد ما. وهي كذلك في تطور مستمر. إن الأشكال الدنيا من الحياة، تنتج عن طريق الذوبان، أي التضحية بأجسامها لكي تفسح مكاناً للنسل. فأمهات الطير والثدييات تخاطر بحياتها من أجل نسلها. وتنتشر الغريبة بين الجنس البشري. فالناس كانوا مجبرين منذ البداية حتى عن طريق مصالحهم الأنانية على أن يكونوا «غيريين» إلى حد ما- فقد كانوا مجبرين على أن يضيفوا النظام على الجماعات البدائية، وأن يوقفوا المعتدين، ويؤكدوا حق الملكية والعقد، وينمّوا الصحة العامة. واكتشف الناس في ما بعد قيمة الطبيعة الخيرة التلقائية: فالأريحية التي تجلب اللذات لا تُشترى بالمال. وقدر معين من إنكار الذات من أجل جلب اللذة للآخرين هو لذة للشخص الذي يمارسه. وستكون هناك فرص قليلة نسبياً يحتاج فيها شخص ما لمساعدة الآخرين، عند وجود ظروف اجتماعية أكثر كمالاً- مثل توفير وجود الطعام للجميع، والعمل الصناعي المستمر- في ظل هذه الظروف، سيجد كل واحد متعة في تقديم المساعدة، وينشغل بتنافس شريف لكي يحصل على المتعة التي يقدمها، ولم يعد هناك أي صراع بين الأنانية والغريبة.

وبالتالي فإن سبنسر فيلسوف متفائل إلى حد ما. فهو يتطلع إلى عهد من السلام الشامل والجد والمثابرة، يصبح فيه كل واجب متعة، وتتحد مطالب الأنانية والغريبة. ولن تتوقف، بالتأكيد، تلك الحالة من التوازن الاجتماعي إلى الأبد. ويكمن انحلال المجتمع والأرض نفسها في مستقبل بعيد للغاية. غير أن سبنسر يتطلع إلى تقدم لعصور طويلة سوف تأتي، تضمنها عمليات التطور(4). ولم يبرهن مسار الحقب القليلة منذ وفاة سبنسر على أنه مخطئ: ربما كان لا يزال أمام الإنسان ملايين من سنوات التطور.

7-تقييمات

لا أدريه سبنسر الدينية والميتافيزيقية كاملة كما تبدو لأول وهلة. فإذا كان من الممكن إرساء قانون كيلى للتطور يقدم ضماناً للتقدم بالنسبة لعصور طويلة قادمة، وأن كل هذا التطور ينشأ مما لا يمكن معرفته، فهل هذا الأخير لا يمكن معرفته تماماً؟ إننا نعرف على الأقل الكثير عن ماضيه، وحاضره، وتجلياته المحتملة في المستقبل داخل الخبرة البشرية. لقد استطاع «جون فسك» J. Fiske، تلميذ سبنسر الأكثر شهرة في الولايات المتحدة، أن يطور في كتابه «الفلسفة الكونية»، وفي أربع مقالات شائعة وقُرأت على نطاق واسع هي (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(5). فالمطلق الذي يؤثر كثيراً في التقدم البشري 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 التي تكون واسعة جداً على هذا النحو بحيث تغطي موضوعات كثيرة لا بد أن تكون بالضرورة، مجردة وغير واضحة بدرجة كبيرة، وهي لا يمكن مقارنتها من حيث فائدتها العملية بقانوني الجاذبية وبقاء الطاقة. فلم يستفد منها الباحثون الذين جاؤوا 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» يعني حرفياً أنه لا يتضمن فحسب أن تلك الأشكال من الحياة التي تستطيع بصورة أفضل أن تتغلب على الظروف هي التي تبقى. ومع ذلك، يبدو أن سبنسر، بحق، يعتقد أن تلك الكائنات الحية والمجتمعات التي لديها ولدى نسلها الإمكانيات الأخلاقية الكبيرة هي تلك التي تبقى عادة. وربما يكون ذلك صحيحاً بالفعل، وإذا كان الأمر هكذا، فإنه يقوِّي حجة التفسير الغائب، 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 ينسوخ بصورة لا واعية عن مذهب اللذة الكمي الخالص عند بنتام لصالح مذهب اللذة الكيفي عند مل، أو حتى لصالح أخلاق الكمال أو تحقق الذات التي تعرف قيماً أخرى إلى جانب اللذات. وذلك ما يعتقد، أيضاً، البعض منا أنه من أفضال سبنسر.

ولم يعد، بالتأكيد، من الممكن الدفاع عن صورة المذهب الفردي عند سبنسر - وهي صورة متطرفة لمبدأ «دعه يعمل». غير أن إصراره على أهمية الحقوق المدنية وتأييده لحرية المبادأة الفردية وتقييد التدخلات الحكومية المفرطة في العمل لا تزال صالحة لنا (6).

ولقد غالى سبنسر في أهمية تصوّر التطوّر، ومع إن هذا المفهوم قد يبرهن 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 جاؤوا بعده أن يقوموا بتصحيحها. ومع ذلك، فليست هذه تهمة تستحق الإدانة. إذ يمكن أن نقول الشيء نفسه 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 أي موضوع. لكن تبقى على الأقل أعماله الفلسفية الرئيسية: «المبادئ الأولى»، و«مبادئ الأخلاق» من امهات 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 أي 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 لآرائهم 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 لم تكن هناك إثارة أثارها مذهب سبنسر داخل نفسه.

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

(*). نظريتان في العلاقة بين النفس والجسم وما بينهما من تأثير وتأثر؛ الأولى وهي نظرية التوازي هي نظرية ليبنتس، ويمكن أن نقول إن 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).

(*). أنفوزوريا Infusoria- قسم من البروتوزوا ذوات الأهداب، وسميت كذلك لأنها تتكاثر في نقوعات المواد العضوية- «معجم شرف للعلوم الطبيعية والطبية» - (المراجع).

(*). يذكرنا ذلك بعبارة «جوته» الجميلة: «إن الإنسان يشترك في رذائله (أخطائه) مع أهل زمانه، أما فضائله (فراسته) فإنه ينفرد بها دون سائر الناس»! (المراجع).

الفصل العشرون

جوزيا رويس

1-الحركة المثالية في بريطانيا العظمى وأمريكا إبان الفترة المعاصرة

لم يرغب معظم الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين في نهاية العقود الأخيرة من القرن الماضي في قبول المذهب الوضعي، والمذهب التجريبي، والمذهب اللادري، ومذهب التطور الطبيعي. وبحثوا عن تفسير للكون أكثر ملاءمة لمطامح الإنسان الروحية. وقدّورا ألوان التقدم العظيمة التي حدثت في العلوم الطبيعية وأهمية التصورات الجديدة للتطور. لكن على الرغم من أن الإنسان مع وعيه بنفسه وبالقيم العليا قد نشأ من الكائنات العضوية الأدنى، التي نشأت بدورها من المادة اللاعضوية، فإنه لم يُخبر بالقصة كلها. وقد عبر «توماس هل جرين» عن ذلك في تساؤله: «هل يمكن أن تكون معرفة الطبيعة ذاتها جزءاً من الطبيعة أو نتاجاً لها؟». لا بد من وجود شيء

أعلى من الطبيعة الفيزيائية في العالم يستجيب له ذهن الإنسان، لكي يعرف الإنسان الطبيعة، ويستطيع أن يعين قواينها بصورة علمية. إن القلب النهائي للواقع لا بد أن يكون، بمعنى ما، عقلياً. ولا يمكن لعقل الإنسان أن ينشأ من كون لا حياة فيه ولا عقل بصورة مطلقة، ولا من مبدأ كامن غريب تماماً عنه، أعني من مبدأ مجهول ولا يمكن معرفته. ولذلك كانت غالبية الفلاسفة في تلك الفترة مثاليين. فقد وجدوا في تأملات كانط والمفكرين الألمان الذين جاؤوا بعده، نقطة انطلاق لتطويع مذاهب تعترف بالمكتشفات الجديدة في العلم، لكنها تجاوز في الوقت ذاته قصور العلم، وقدموا تفسيراً للواقع أكثر عمقاً وشمولاً، مع إفساح مجالٍ كافٍ للقيم الروحية- بما في ذلك الحق، والجمال، والخير، والدين.

لقد جاء تغلغل الفكر الألماني المثالي في العالم الذي يتحدث الانجليزية بصورة تدريجية. إذ بدأ في النصف الأول من القرن التاسع عشر مع الشعراء وكتب المقالات أمثال «وردزورث» و«كيتس» و«شيلي» و«كوليرج» و«كارليل» في إنجلترا، و«إمرسون» ومدرسة كونكورد في 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» (1817-1893)، الذي قدر أهمية المذهب المثالي الألماني وتشابهه مع الروح اليونانية، وقد حث هؤلاء على دراسة الفلاسفة الألمان بدقة. كما نبه «ج. هـ سترلنج» (1820-1909)، الذي نشر كتابه «سر هيغل» عام 1865، الفلاسفة البريطانيين إلى قيمة الحركة المثالية الألمانية، من حيث إنها وسيلة لدحض المذهب الطبيعي، والمذهب المادي، والمذهب الشككي، وبوصفها أيضاً تأكيداً للقيمة الروحية للإنسان وكرامته. وقام «توماس هل جرين» (1836-1882)، و«إدوارد كيرد» (1835-1908)، و«جون كيرد» (1820-1898)، 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» (1846-1924)، و«برنارد بوزانكيت» (1848-1923)، و«جيمس ورد» (1843-1925)، و«أندرو سيث برنجل-باتسون» (1856-1931)، و«جون إليس ماكتجارت» (1866-1925)، 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، هيجليين 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، وهيجل، 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» (1835-1909)، وعدد من الأمريكيين الأصليين، بالإضافة إلى مهاجرين ألمان موهوبين بعد فشل ثورة 1948، استهل هؤلاء الدراسة المتخصصة للمذهب المثالي الألماني. ونشروا ترجمات وتعليقات في «مجلة الفلسفة النظرية» ومجلدات منفصلة. واكتسحت الحركة المثالية في التوكيليات وجامعات الولايات المتحدة. وكان من بين المناصرين البارزين للمذهب المثالي الوارد حديثاً كل من: «جورج سلفستر مورس» (1840-1889)؛ الأستاذ في جامعة «جونز هوبكنز» وجامعة «ميشيجان» و«جورج ه. هوسن» (1834-1916)؛ الأستاذ في جامعة «كاليفورنيا» و«جورج هربرت بالمر» (1842-1933) و«جوزيا رويس» (1855-1916)، و«هيجو منستربرج» (1863-1916)؛ الأساتذة في جامعة «هارفارد»، و«جيمس إدون كريتون» (1861-1924)، و«فرانك تيلي» (1865-1935)، و«أرنست أولبي» (1865-1937)، و«وليم أ. هاموند» (1861-1938)، الأساتذة في جامعة «كورنل»؛ و«جيمس جررهن» (1861-1933)، الأستاذ في جامعة «برنستون» ورئيسها السابق، و«جورج ترمبل لاد» (1842-1921)؛ الأستاذ في جامعة «بيل»، و«ماري هوتن كوكنز» (1863-1930)، الأستاذ في جامعة «ولسلي»، وبرودن بون» (1847-1910)، الأستاذ في جامعة «بوسطن» وآخرون كثيرون. والواقع أن كل أستاذ للفلسفة المثاليون بعد ذلك هم الغالبية لمدة عقد أو عقدين. ولا يزال هناك فلاسفة مثاليون كثيرون في الولايات المتحدة حتى بين الشباب، وكثيرون ممن لم يصنفوا 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.

ولقد اخترنا «جوزيا رويس» J. Royce كممثل للحركة المثالية الأنجلو أمريكية لكي نعرض لآرائه في هذا المجلد. يتوسط مذهبه بين الصور المتطرفة للمذهب المثالي المطلق الذي يقلل من الفردية وبين صور المذهب المثالي الشخصي، التي يؤمن نقادها بتأكيد مغال فيه على الأفراد على حساب الوحدة. وليس رويس من الفلاسفة الذين يصعب قراءتهم، فهو ممتع ومثير. وهو ليس سطحياً على الإطلاق، ولقد كان الفيلسوف المثالي الأمريكي الأكثر تألقاً، على الرغم من أن بعضاً من الفلاسفة المثاليين البريطانيين أمثال «جرين» و«برادلي» و«بوزانكيت»، ربما كانوا المفكرين الأشد عمقاً، فإنهم ربما يبدوون للمبتدئين جافين وأصحاب مصطلحات فنية ليست ضرورية.

2- حياة رويس وشخصيته

جوزيا رويس (1855-1916) هو ابن والدين انجليزيين عبرا القارة الأمريكية إلى كاليفورنيا أثناء التهافت على الذهب عام 1849 (*). وهناك كافح بعزيمة لكي يكسب معيشتهم، لا يهابان المصاعب الشاقة. وقد أنشأت والدته، المرأة الشجاعة ذات الخلق الرفيع مدرسة ابتدائية وأدارتها في منزلها في «Grass Valley» لولدها ولأطفال آخرين، لكي لا يشبوا جاهلين. ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك إلى «سان فرانسيسكو» حيث حصل رويس على تعليمه الثانوي. وتلقى دروسه الجامعية في جامعة كاليفورنيا، حيث لم تُدرّس الفلسفة آنذاك في مقررات منتظمة، وتلك حقيقة ربما تفسر اهتمامه المستمر طوال حياته بالفلسفة. وقد استطاع «رويس» أن يذهب إلى ألمانيا لكي 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 في جامعة «جونز هوبكنز» حيث استمع إلى «وليم جيمس» وهو يلقي بعض

المحاضرات، وحصل على الدكتوراه على يد «جورج سلفستر مورس»، وكان مفسراً متألقاً لكانط وهيغل. ثم عاد «رويس» إلى جامعة كاليفورنيا ودّرس اللغة الإنجليزية فترة من الوقت. وعلى أية حال عندما كان في «هوبكنز» كان انطباع جيمس عنه، لحسن الطالع جيداً مما جعله يتكفل بدعوته إلى «هارفارد» حيث درس الفلسفة بقية حياته.

نشأ «رويس» في مجتمع يسوده الاضطراب والفوضى، ويتألف من الباحثين عن الذهب ومن مستوطنين غلاظ ويائسين. وعندما جاء لدراسة الفلسفة، اطلع على الجدية الهادئة للمذهب المثالي الألماني. ويمكننا أن نفهم في الحال لماذا نظر إلى النظام، والسلام، والأمن، وهو يطور مذهب الخالص على أنها أهداف الحياة الاجتماعية، مؤكداً البقاء الأزلي للقيم في عقل مطلق يشمل الواقع بأسره والتجربة كلها في وحدة وانسجام لا متناهين وثابتين.

ويوصف «رويس» بأنه رجل ذو قوام متوسط وشعر شديد الاحمرار تحوّل إلى اللون الرمادي في السنوات الأخيرة. كان شكله ممتلئاً ضخماً، ومع نمو عضلي طفيف، لكنه 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 وجده طلاب الدراسات العليا مدرّساً متعمّقاً 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 مسببة ومكررة، أن 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، ويلقي 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 مذهب كنه واتساقه يمدنا بالبرهان على صحة فلسفته، مثلما تفعل الحجج المنفصلة تماماً. فقد كان رويس يعتقد مثل هيغل بأن الحقيقة هي الكل وأن الواقعي عقلي(1).

3-اللاأدرية 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» (2) لبيان أنه إذا أخذنا النظرية السديمية بصورة حرفية، من حيث إنها تفسير 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 أي جزئين من المادة. إن كل مادة لا بد أنها قد تنتشر يوماً إلى ما لا نهاية. وسوف تتجمّع 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، أي في حاضر متناهٍ، يقع على حدود ماضٍ لا متناهٍ مختلفٍ تماماً، وعلى حدود مستقبلٍ لا متناهٍ مختلفٍ، أعني:

ماضٍ لا متناهٍ حاضر متناهٍ مستقبلٍ لا متناهٍ.

أما، ما إذا كان رويس قد فسّر النظرية السديمية ومذاهب علمية أخرى تفسيراً صحيحاً في الوقت الذي كتب فيه، وما إذا كانت انتقاداته يمكن أن تصاغ في صورة معدلة تنطبق على المذاهب الفيزيائية والفلكية في عصرنا، فذلك ما لا يستطيع المؤلف أن يُبدي 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، أي 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 تمكنا من التنبؤ بالكسوف والخسوف في المستقبل، وتحديد كيف يمكن لحمل ثقيل أن يمر بأمان على جسر، ومسائل علمية 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» «لعالم الوصف».

ورويس من ناحية أخرى، على خلاف سبنسر، ليس 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 هناك كان رويس فيلسوفاً مثالياً، وليس لا أدرياً من الناحية الفلسفية.

4-وحدة الذات

يعتقد رويس أن «الكون بأسره بما في ذلك عالم الطبيعة هو في حقيقته كائن حي واحد هو عقل أو روح واحد عظيم»(3). 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 اللوجس Logos، أو الذي يحل المشكلة Problem Solver، أو مفسر العالم أو المطلق، أو وحدة أثيرية، 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 المألوف. فإذا لم يستطع المرء أن يميز بين ما يتخيله وبين ما يراه أو يتذكره، فإنه سيكون مختل العقل. ولا يستطيع الشخص الذي ليست لديه ذاكرة على الإطلاق، أعني الذي لا يعي إلا إحساساته عندما تكون موجودة بصورة مباشرة ولا يعي شيئاً آخر، أن يعرف أو يفهم أي موضوع على الإطلاق. إن عالماً خارجياً موضوعياً يوجد بالنسبة للشخص، ويكون الشخص واعياً بهويته الخاصة، لأن ذاته تجاوزت، عن طريق الذاكرة والخيال، إحساسات اللحظة الحاضرة وتربطها معاً عن طريق ما يسميه كانط بصورة الإدراك ومقولات الفهم. والآن: ما هي 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 تكوّن بطريقة ما، وحدة تعرف ذاتها من حيث إنها كذلك.

وفضلاً عن ذلك تتفرق الوحدة التي نسميها ذاتاً إلى ذوات أخرى، أعني 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 في ما بعد أنه يمتلك شخصية خاصة، ويستمر كل تفكير خاص من جانب الكبار في أن يكون اجتماعياً بمعنى ما: إذ نحن نبرهن بأنفسنا، ونمتدح أنفسنا وندين

أنفسنا. وأي ذات فردية لشخص من الأشخاص هي بالتالي مجتمع مُصَغَّر
وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان الذي يتعد عن جميع علاقاته الاجتماعية، سيفقد
شخصيته تماماً، ولن تكون له ذات(4).

إن الإنسان يكتسب كياناً شخصياً ثرياً بأن يفقد ذاته من حيث إنه فرد
منفصل، ويوحّد نفسه بمصالح الناس الآخرين، ومشاعلهم وأنشطتهم. إن
الإنسان ينجح في رسالته في 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 أي شيء
إلا عن طريق معارضته بشيء آخر، وتكتسب الخلق عن طريق التغلب على
الشر.

وما نقوله تَوْأً عن ذواتنا المتناهية يصدق أيضاً على الذات المطلقة (أي الله).
فهذه الذات تخضع أيضاً لقانون التوسط. فالله ذات لأنه يفرق نفسه إلى
ذوات أخرى، ويوحّد تجاربها المتنوعة في تجربته التي تشمل كل شيء. ونحن
نرتبط بالمطلق بنفس الطريقة التي ترتبط بها لحظات مختلفة في تجربتنا
الشخصية الخاصة لكي تؤلف ذواتنا المختلفة. وكما أن كلاً من ذواتنا الفردية
هي مجتمع، على نحو ما، مكوّناً من لحظات مختلفة لتجربة، فكذلك يكون الله
مجتمعاً، وحدة أثيرية، مكوّناً من كل الذوات الواعية التي فرق فيها نفسه،
وتنضم تجاربها في عقله الكلي الخاص(5). وكل ما هو ناقص، وموقت،
وخاطئ، وشرير، وقبيح، بالنسبة لنا، يفكر فيه منذ الأزل في تجربته التي
تشمل كل شيء، ويجعله منسجماً ومتآلفاً.

5- الأدلة على المثالية المطلقة

كما قلنا تَوْأً لا يقيم الفلاسفة المثاليون خاصة ذوي النمط الهيجلي 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 في العالم، بمعنى 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؛ أي 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؟ لا بد أن يكون ارتباط ما بين العقول وبين موضوعات التفكير. فإذا كانت أفكارك عن المادة صادقة فلا بد أن تكون مثل المادة، ولا بد أن تكون المادة ذاتها عقلية بمعنى ما (6). (مثل هذا الخط من البرهان، الذي يوجد غالباً عند رويس، هو صيغة لمذهب الذهن، وتهذيب لزعم رويس بأن الفكرة لا يمكن أن تشبه شيئاً سوى فكرة أخرى. (أنظر 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 سبنسر، وإلى حد ما عند هيوم، وكانط، وكونت، ومل). وقد دحض رويس اللادورية 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)، لكي 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 اللادورية العلمية ودحض اللادورية 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 لا بد أن تكون تشبيهية بمعنى ما أو آخر. فالقول بأن الحقيقة النهائية للواقع عبارة عن مادة أو قوة يعني جعلها مثل إحساساتنا العضلية في بذل الجهد والمقاومة. وهذا القول ليس أقل في نزعته التشبيهية من القول بأن الكون يشبه ذواتنا، كما يقول رويس. فأي مماثلة تبدو أكثر معقولة أن نشبه الكون بشيء هزيل مثل الإحساس، أو أن نشبهه 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 حقيقي، 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 لديه مهارة كافية وجرأة لأن يتسلق جبلاً يفترض حتى الآن أنه لا يمكن تسلقه. لكن لن يستطيع أحد أن يجعل مجموع اثنين واثنين يساوي 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 المثالي. كيف تستطيع أن تعرف الموضوعات المتعددة التي توجد حولك في الحجرة التي تجلس فيها؟ يكون ذلك عن طريق ربطها بذكريات وصور الماضي. كيف تستطيع أن تستدعي اسماً نسيته؟ يكون ذلك عن طريق اللجوء إلى ذاتك الأوسع الخاصة بالذاكرة التي تعرف هذا الاسم. فأنت لا تستطيع أن تدرك، أو تتذكر، أو تفكر، أو تتخيل أي موضوع بدون أن تستخرج مصادر ذات أوسع من ذاتك في اللحظة الحاضرة. والآن افرض أنك وأنا ندرك معاً موضوعاً واحداً، ولا نتفق في النظر إلى طبيعته؛ فأنا مثلاً، أعتقد أن المكتب الموجود أمامي مصنوع من البلوط الصلب، بينما تعتقد أنت أنه مصنوع من الصنوبر، فلكل منا عقل خاص في حقيقته. فأنا لا أستطيع أن أدرك بصورة مباشرة أيّاً من أفكارك، ولا أنت تستطيع أن تدرك أيّاً من أفكارني. (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 في ذهنك، ولا حول فكرة موجودة في ذهني، بل حول عقل «المكتب الحقيقي». وينجم عن ذلك أنك وأنا والمكتب لا بد أن نكون موجودين في عقل مشترك (أي المطلق)، على نحو ما تكون كل أفكارنا الخاصة موجودة في عقول فردية. إن «المكتب الحقيقي» هو المكتب الذي يدركه المطلق، مع انطباعاتك وانطباعاتي الخاطئة التي تُصحح، وأحكامنا الصادقة التي تم اليقين منها. والمثال الخاص بالمكتب هو مثال من عند المؤلف، غير أنه تبسيط لأمثلة أكثر تعقيداً يقدمها رويس.

ودعنا الآن نلقي نظرة على مثال أخلاقي. إذا قلت إن «هذا الفعل صواب»، أو «إنه خاطئ»، فغتك لا تعني أنه صواب أو خاطئ فإنك من وجهة نظرك فحسب، ولكنه صواب أو خطأ بالنسبة لعقل يعرف حقيقة مطلقة. إن إصدار حكم عن أي واقعة عينية أو مبدأ نظري 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 في المطلق أو إنكاره، حتم علينا تأكيد وجوده.

ولم يزعم رويس، مثل هيجل، استنباط كل مقولات المطلق وتصوراتها بطريقة جدلية؛ بل كان كانطياً بدرجة تكفي للتسليم بأن المعلومات التفصيلية

عن مسائل الواقع والمبادئ العامة للوصف العلمي تتطلب تجربة حسية بالإضافة إلى مقولات الذهن. إن بعض المبادئ العامة عن طبيعة الواقع ككل يمكن البرهنة عليها قبلياً- أي هناك قضايا لا يمكن إنكارها دون أن نفترضها بصورة غير متسقة في 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 نعتمد على الملاحظة والتجربة بالنسبة لبقية المعرفة.

6-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 هي شعور داخلي أو حدس مباشر، وبالتالي فهي «إدراك مباشر»-وذلك مثل: «الأحمر» و«الأزرق» و«الضغط»، و«المكان»، و«الزمان»، و«ذاتي»، و«الجمال» و«الصدقة» و«الخير» و«الحب»- أي أن هناك كيفيات حسية في طرف، وقيماً في الطرف الآخر. ومن ثم، إذا كانت عقولنا منفتحة لبعضها البعض الآخر إنفتاحاً مباشراً، كما تكون إذا كان التخاطر Telepathy (توارد الخواطر) صحيحاً، فإننا نستطيع أن نشارك بصورة مباشرة في عملية الإدراك. غير أن الأمر ليس هكذا. وبالتالي فإننا نكون مجبرين على أن نركّز على إشارات معينة تصف إدراكنا المباشر، حتى يستطيع الآخرون معرفته ويكون التواصل بيننا ممكناً.

واللغة هي وسيلتنا الأساسية لهذا التواصل. فالكلمات هي 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 «36» في لوحة ألوانك، ويمكن لمكان معين أن يأخذ «2» قدم في الطول، وقدماً في العمق، و16 قدم في العرض». حاول الآن أن تصف صديقك لشخص غريب. من السهل، نسبياً بالنسبة لك أن تخبره عن طوله بالقدم أو بالبوصة، وعن وزنه بالرطل، وتستمر في وصفك حتى يستطيع الشخص الغريب أن يتعرّف 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 متتابة. 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، صلابته، حبه... إلخ. 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 ظاهر تجريد 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 ذواتنا والتكافل الاجتماعي، وأن نكتشف أن ذواتنا 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 ارتباطاً عضوياً في تجربتنا وتصبح «أنا». وبالنسبة للعقل المطلق، كل ما حدث، يحدث الآن، أو سوف يحدث في الحاضر باستمرار بوصفه «الهنا الكيلي»، و«الآن الدائم» (إذا استعربنا تعبير كارليل). بالنسبة لله «كل شيء يكون في الحال»، أو «كل شيء معاً، أو في وقت واحد» بلغة فلاسفة العصور الوسطى. ولذلك، فإن كل إدراكاتنا المحدودة، الواضحة لكنها زائلة، تحفظ إلى الأبد. فلا شيء وُجد، يمكن أن يُفقد أو يُنسى تماماً. 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(7).

7-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.

ولكي نوضح هذه المسألة قليلاً، دعنا نأخذ في البداية مثلاً فجاً من عندنا. دعنا ننظر إلى ساعة. ما الذي يجعل العجلات تدور؟ هل الغرض الذي هو معرفة الوقت؟ كلا، فالعلة الفيزيائية هنا هي الوثبات الآلية للزنبرك الرئيسي. إننا لا نستطيع أن ندخل الغايات إلى التفسير العلي. إذ إننا لو فعلنا ذلك فلن يكون تفسيراً علمياً 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 الخارجي 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 نفعل ذلك، فإننا لا نكتشف مطلقاً معناه الداخلي ومغزاه، من حيث إنه الرداء الخارجي للألوهية. إننا لا نستطيع أن نكتشف معنى العالم ومغزاه إلا عن طريق الإدراك المباشر فحسب.

والآن دعنا نلقي نظرة على رأي رويس عن علاقة عقولنا بأجسامنا. إن جسم المرء يعبر عن عقله كما يبدو للآخرين في عالم الوصف- أي بوصفه شيئاً يمكن أن يقاس، ويشغل مكاناً، وله خصائص كيفية يمكن توصيلها ونقلها

إلى الآخرين بسهولة. إننا نكون في الواقع ما نعرف عن ذواتنا في حياتنا الداخلية عن طريق الإدراك المباشر. ولا تكون وجهة النظر هذه الخاصة بالعلاقة بين الجسم والعقل مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت، ولا تكون مذهب التوازي الموجود عند اسبينوزا. فأفكارنا وعضلاتنا لا تتفاعل (لا يؤثر بعضها في بعض)، ولا تسير في عمليات متوازية. إن أفكارنا الداخلية ورغباتنا هي معنى وغايات أفعالنا التي يلاحظ جوانبها أشخاص آخرون ويصفونها في عمليات جسمية. إننا نكون، في الحقيقة، ذواتنا، وليست أجسامنا سوى المظاهر الخارجية التي يدركها الآخرون.

وعلى نحو مماثل، لا تكون كل الطبيعة الفيزيائية الخارجية سوى المظهر الخارجي لله، الذي يصفه العلماء بألفاظ آية.

إن الطبيعة، بحق، حية وروحية في تكوينها الداخلي (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 والوعي إلى الحيوانات. لكن من الصعب أن نفعل ذلك بالنسبة للنباتات، ويكون في غاية الصعوبة بالنسبة للموضوعات غير الحية. ويعتقد رويس أن صعوبتنا تتمثل في أن الموضوعات ذات التكوين الفيزيائي التي تختلف أتم الاختلاف عن تكويننا في جوانبها التي يمكن ملاحظتها ووصفها، قد تكون ذات عمر زمني مختلف أتم الاختلاف عن عمرنا نحن. تخيل أن كائناً يفهم الزمان بصورة أسرع بكثير مما نفهمه، حتى إنه يهتف من الداخل قائلاً لنفسه: «يا له من حادث بطيء، هذا الانفجار». أو تخيل موجوداً عمره الزمني أكثر بطئاً من عمرنا نحن، بحيث يبدو له التآكل التدريجي لمدخل شلالات نياجرا خلال العصور الجيولوجية، قد تم تقريباً في لحظة (8). 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 أي 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 منضدة، وكل عصا وحجر، تمتلك عقلاً بأي 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 حيًا في ذاته، أو أن يكون جزءاً من موجود أكثر اتساعاً يكون هو نفسه حيًا. 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(9).

8-الحرية

يرى رويس أن عالم المطلق- الذي يشتمل على كل شيء- لا يمكن أن يحدده، بدهة، أي شيء خارجه. وينجم عن هذا أنه محدد بذاته، ويكون حراً 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 الجزئي بدلاً من أي عالم آخر؟ تلك مسألة لا نعرفها. ويبدو أن رويس، في الغالب، ينسبه إلى نزوة إلهية، على الرغم من أن الاختيار هو، بدون شك، الأفضل. ويبدو أن رويس ينسب لا حتمية إلى الله، في الاختيار الأزلي لهذا الكون الجزئي، غير أن الله وجد نفسه بالنسبة لاختياره الأزلي، ويكون الله، بهذا المعنى الأخير، محددًا تحديداً ذاتياً. ولذلك يربط رويس، في تصوره لإرادة الله، الحتمية واللاحتمية بطريقة غير عادية، لكنها غير متناقضة.

ورويس فيلسوف من أنصار الجبر الذاتي بالنسبة للحرية البشرية. فحياتنا تفصيلات بداخل تجربة اللوجوس المنسجمة منذ الأزل. ومع ذلك تحدد اختياراتنا الخاصة أفعالنا، ونكون بالنسبة لها أحراراً ومسؤولين أخلاقياً. صحيح أن كل فعل نقوم به في تتابع الأحداث في الزمان تكون له علله، لكن تتابع الأحداث في الزمان الذي نحله تحليلاً علياً لا ينتمي إلا إلى عالم الوصف. إن

كلّاً منا له فرديته الفردية 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 لا نفعل ذلك فإننا نقع في العبودية، ونكون غير أحرار. ولقد اعتقد اسبينوزا أن الناس يكونون مستعبدين وغير أحرار طالما أنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مجرد حلقات في سلسلة الأحداث الموقّعة؛ لكن طالما أنهم يستطيعون أن يتجاوزوا الزمان، وينظروا إلى أنفسهم من منظور الأزل، وينشغلوا بالحب العقلي لله، فإنهم يكونون أحراراً. إن فكر رويس يشبه ذلك، سوى أنه يشدد كثيراً على القيمة الفردية للأفراد، ويجعل الله يشارك تماماً في كل حياتنا الواعية ويدركها مباشرة بطريقة أكثر تعاطفاً وتخلو قليلاً من الصفة الشخصية. وسيكون هذا الاختلاف أكثر وضوحاً في ضوء الحل الذي يقدمه رويس لمشكلة الشر(10).

9-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 ظاهري. ومع ذلك فإن الله عند رويس- وهو يختلف عن «إرادة الحياة» عند شوبنهاور- لم يرد العالم بشروره بطريقة عابثة. لقد أراد الله الشر لكي ينتج الخير الأعظم الذي لولاه لما تحقق.

ويقدم رويس أمثلة متعددة وتشبيهات؛ منها: افرض أنك أو أنا سمعنا بعض الأنغام 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، أخوته أخته، 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 «يهودا» لـ «يسوع» أكثر إذهالاً ودهشة. لولا هذا

العمل الشرير، لما حدث موت «يسوع» على الصليب. لكن «يسوع» مات، وأياً كانت التفسيرات التاريخية والعلمية الصحيحة، فإن أتباع «يسوع» أصبحوا الآن يؤمنون بقوة، بقيامته، وبلغت الكنيسة الأولى نتيجة للإيمان المشترك «بالإله» الذي رُفع-تجربة دينية أكثر ثراء مما كان يمكن أن تصل إليه لولا خيانة «يهودا».

إن كلاً منا ينبغي أن يتهج بشدائده وكربه 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 يعطي فيها تفسير رويس للخلود، كما سنرى، أملاً نشارك فيه في نهاية الأمر.

ولا ينجم عن ذلك أن كل مخطئ 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 أزلي بسبب الشر الذي ارتكبه الذي لا يصبح خيراً إلا عن طريق تضحيات بطولية من الآخرين(11).

10-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 مثير من أجل المحافظة على الخلود الشخصي للأفراد، وجعلهم، مع ذلك، مشاركين أصليين في الحياة الإلهية، ومشاركين في الرؤية الأزلية التي يتحول فيها كل شر إلى خير.

ويعتقد رويس أن كل ذات فردية لها بداية في الزمان، مع أنها لا متناهية في 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 الآتي:

4 3 2 1 إلى ما لا نهاية
16 8 4 2 إلى ما لا نهاية
81 27 9 3 إلى ما لا نهاية
625 125 25 5 إلى ما لا نهاية
2401 343 49 7 إلى ما لا نهاية

فالسلسلة العددية الأولى المكتوبة فوق الخط وهي سلسلة الأعداد الصحيحة كلها لا متناهية؛ وهي نصوّر بها هنا المطلق. والسلسلة المكتوبة أسفل الخط هي كذلك لا متناهية، ومع ذلك فهي أولاً مشتملة في 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 التي تناظر نفساً بشرية فريدة؛ لأنها لا تحتوي على عدد يظهر في أي سلسلة أخرى أسفل الخط. ومع ذلك يكون كل عدد في كل سلسلة متضمناً بداخل سلسلة كل الأعداد بأسرها التي تظهر فوق الخط (12). وليس التشبيه الرياضي حجة بالتأكيد، فهو أقل كثيراً من الدليل، لكنه يوضح، على الأقل، كيف يمكن تصور المطلق بوصفه موجوداً لا متناهياً، يضم بداخله كل النفوس البشرية، التي تكون كل نفس منها فريدة ولا متناهية في دوامها المستقبلي.

وبالتالي فإن تصور رويس يذهب إلى أن الكون يكمن في واقع ذي كثرة عظيمة من ذوات فردية، كل ذات منها لا متناهية في دوامها المستقبلي، على الرغم من أن كل ذات في حالة الموجودات البشرية يكون لها بداية في الزمان. وتتكون بقية الكون- في ما عدانا نحن، من موجودات واعية مزودة بأعمار زمنية تختلف عن أعمارنا نحن- لا نعرف شيئاً عن إدراكاتها الداخلية. إن كل تجارب جميع الأفراد موجودة داخل عقل المطلق الذي يشمل كل شيء. ونحن خالدون بداخل المطلق من حيث إننا أفراد فريدون، وسنشارك في الحياة المستقبلية بصورة أكثر كمالاً، في رؤية المطلق التي تشمل كل شيء دون أن نفقد هويتنا الشخصية.

11-الولاء: مشكلة المسيحية

يُجد رويس في كتابه «فلسفة الولاء» أساس الأخلاق بفضل الولاء، والإرادة ، والعمل، وعن طريق إخلاصه لمسعى. والأمثلة الصارخة هي أمثلة البطل المحب لبلده، والشهيد من أجل دينه، والقبطان لسفينته التي تغرق. 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 الموالية مع ولاء الآخرين لأغراضهم وغاياتهم. إبدأ بأن تكون موالياً للأشخاص وللغايات القريبة منك، ستجد أنك تنقاد بالتدريج 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 ذوي عقول منفتحة، فإن كل صنوف الولاء تبرهن على أنها يمكن أن تتفق في نهاية الأمر. وربما نقول قد يكون الأمر كذلك؛ فذلك ينبغي أن يكون بالتأكيد صحيحاً. غير أنه يبدو لنا أنه سوف تكون هناك عصور قبل هذا الاتفاق تؤثر أخيراً في المجتمع البشري. ولا شك، 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 1913، 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 في عزلة، كما لا يستطيع أن يحصل على الشفاعة إلا عن طريق الولاء للجماعة النخبوبة ولوحدة أثيرة عنه. إن «الحالة المفقودة» للفرد هي حالة أولئك الأشخاص الذين لم يجدوا ولاءهم، أو فشلوا بالتالي في 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 التي تقدمها له الجماعة الإلهية. ويقبل رويس المذهب الشائع في ذلك الوقت الخاص بعقل اجتماعي أو عقل مجموعة يشمل كل الأفراد في مجتمع يربط بينهم جميعاً حب متبادل وولاء. هذا العقل العام والمشارك هو، في حالة الكنيسة المسيحية، في الحقيقة نظرية «الروح القدس». إن الله، أو المطلق،

هو العقل الكيلي الذي يشمل كل العقول المتناهية في العالم- وبمعنى آخر هو الجماعة المحبوبة أو الوحدة الأثيرة.

ويقوم رويس بمحاولة جادة في ذلك الكتاب لبيان أن ما له قيمة باقية في الديانة المسيحية ينسجم تماماً مع صياغته للمذهب المثالي المطلق. ولو كان ذلك الكتاب قد ظهر قبل ذلك بعشر سنوات، لكان له أثر عميق على المفسرين الليبراليين لفلسفة الدين. ومع ذلك، انحرف الفكر الفلسفي الإنجليزي والأمريكي بعيداً عن المذهب المثالي المطلق بعد أن نشر الكتاب، وسار في اتجاهات المذهب البراغماتي والمذهب الواقعي الجديد، ولم يلفت تفسير رويس الممتع للمسيحية الانتباه بالقدر الذي، ربما، يستحق.

لقد حصرنا انتباهنا، في هذا الفصل، في ملامح فلسفة رويس التي نعتقد أنها ذات أهمية عامة. وسيجد طالب الدراسات العليا موضوعات إضافية يمكن أن يقوم بدراستها منها: الاختلافات بين صياغة رويس الإرادية نسبياً للمذهب المثالي والتفسيرات العقلية لمعاصريه الإنجليز، أمثال برادلي، وبوزانكيت، ومساهماته الفنية في المنطق، واستسلامه وهو كاره في سنواته الأخيرة لبراغماتية 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 Christianity (religion)

.problem of christiamity(religion)

:Other Works by Royce

.The Religious Aspect of Philosophy

.The Conception of God

.Studies of God 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 Mrtz, A Hundred Years of British Philosophy
.A.K. Rogers, English and American Philosophy Since 1800
.I. Woodbridge Riley, American Tought from Puritanism to Pragmatism
.H.G. Townsend, Philosophical Ideas in the United States

(*). الفترة التي اكتشفت فيها الذهب حديثاً في كاليفورنيا (المراجع).
(*). إشارة واضحة إلى عبارة السيد المسيح «مَنْ ضَيَّعَ نَفْسَهُ مِنْ أَجْلِي وَجَدَهَا» (المراجع).

الفصل الحادي والعشرون

وليم جيمس

1-مدخل

لا يزال «وليم جيمس» (1842-1910) W. James أكثر الفلاسفة الذين أنتجتهم 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 في الله، والطبيعة، وفي أنفسهم، دون ان يغمضوا أعينهم عن العقبات التي تقف في طريقهم. إن فلسفته تفسّر «الحياة الجادة» للعصر الذي صيغت فيه في أمريكا، وإن كانت أيضاً رسالة للناس في 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- أي «التجريبية المتطرفة». وقد اكتسب مناصرو «المذهب البراغماتي» النظرية في بعض الحالات أساساً عن طريق قراءة جيمس، لكن أصبح كل الموجودين في الولايات المتحدة، تقريباً، الذين استمروا في تدعيمه أنصاراً لـ«جون ديوي».

إذ أصبح معظم تلاميذ جيمس «واقعيين جداً» في نهاية الأمر، متابعين، بحق، ميولاً معينة في فكر جيمس، غير أنهم وصلوا في نهاية الأمر إلى نتائج مختلفة في بعض النواحي. ومع ذلك، يدين الجميع في أمريكا منذ عصر جيمس الذين قرأوا الفلسفة، وأيضاً كثيرون في بلدان أخرى له بالشيء الكثير في تفكيرهم، ويحترمونه احتراماً شديداً وحبونهم 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 في موضوعات فلسفية ولاهوتية، وكوّن 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⁽⁴⁾. ونظراً لأن الأسرة تنقلت كثيراً فقد تعلم وليم جيمس عندما كان صغيراً في مدارس متعددة في الولايات المتحدة، وأيضاً عن طريق مجموعة متتابعة من المدرسين الخصوصيين من فرنسا وسويسرا. وأصبح نتيجة لهذا التعليم المتنوع، لغوياً ممتازاً، واكتسب تذوقاً للفن، والدراما، والآداب الرفيعة، والقدرة على التلاؤم، والقدرة الملحوظة على فهم الأنماط الأكثر تنوعاً من الموجودات البشرية والتعاطف معها. لكن قد نندهش، من ناحية أخرى، عما إذا كانت عصيته، 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 «لوي أجاسيز» عالم التشريح المقارن العظيم من بين مدرسيه، اصطحب معه وليم جيمس في رحلة استكشافية 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 1872، 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 نفسي في أمريكا عام 1876، غير أنه سرعان ما أحال بحوثاً تجريبية تفصيلية إلى آخرين. ونشر عام 1890 كتابه الزاخر بالمعلومات «مبادئ علم النفس». وكان هذا الكتاب الكلاسيكي، الذي قد يوحى بخليط مرتجل، نتاج تسع سنوات من جهد دؤوب. فقد كتب كل صفحة أربع أو خمس مرات قبل أن يقتنع بشكلها النهائي⁽¹⁾. وحتى العبقري لا يستطيع أن يخلق بأي طريقة أخرى عملاً يكون متقناً من الناحيتين الأدبية والعلمية. وقد تُرجم هذا

الكتاب إلى لغات كثيرة، وكان له تأثير عالمي واسع. وكان التلخيص، المعروف بـ «علم النفس: دراسة مختصرة»، في الغالب النص التمهيدي العام للموضوع في الكليات الأمريكية لمدة أجيال. ولا يزال جيمس الحجة المقروءة بصورة كبيرة في علم النفس، وكثيراً ما يُوصى المبتدأون بقراءته. وقد تمت البرهنة على أن قليلاً مما قاله ليس صحيحاً؛ إذ إن 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 1897. ويمكن أن نفهم بسهولة الانتقال التدريجي في التسعينات 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 ينتج على الإطلاق عملاً في الفلسفة يمكن مقارنته في الشمول بأبحاثه العظيمة في علم النفس، بسبب صحته السيئة بصورة متزايدة بعد عام 1899. فقد كانت كتبه الفلسفية تجميعات من مقالات ومحاضرات شبه شعبية. وكان تفكيره فيها، في الغالب، ثاقباً ومثيراً، بيد أنه كان أحياناً سطحيًا وليس متسقاً اتساقاً كاملاً. وعند القراءة الأولى لعلم من أعماله الفلسفية، ربما تظهر كل فقرة واضحة تماماً. ومع ذلك، عندما يساور القارئ بعض الشكر 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، فربما ظل القارئ سعيداً لأنه قرأ جيمس، معترفاً بأنه يدين له بالشيء الكثير.

وربما يكون من الأفضل بالنسبة للمبتدئ أن يبدأ بكتاب جيمس الفلسفي «المذهب البراغماتي»^(*). ويحتوي كتاب «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى»^(*) على كثير من أفضل المقالات المبكرة، ويحتوي كتاب «ذكريات ودراسات» على عدد من أفضل 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. وبعد كتابه «صنوف من التجربة الدينية» أفضل مناقشاته للدين. ويحتوي 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 البراغماتي»، ونكملة بموضوعات موجودة في أعماله الأخرى. ومن المستحيل أن نوفي أسلوب جيمس الأدبي الفريد حقه، أو أن ننتج من جديد جاذبيته الشخصية الخلافة. وأي شخص يستطيع أن يفعل ذلك، يجب عليه أن يتبع هذا الفصل «بالمذهب البراغماتي» نفسه، وكثيراً من كتب جيمس الأخرى ومقالاته المفيدة.

2- الفلسفة والمزاج

قبل جيمس في إحدى مقالاته التي نشرت في مرحلة مبكرة (2)، كما يبين تلميذه ومفسر فلسفته الأستاذ «ر. ب. بيرى»، وجهة نظر لم يتخل عنها على الإطلاق، ولم يدرك تفسير سينسر 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 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 البراغماتي» 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 تفترض 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 أولى،

ويؤكدون الوحدة والنظام. إنهم «عقليون»، «مثاليون»، «متفائلون»، مؤمنون «بحرية الإرادة» و«بالواحدية»، ومن المحتمل أن يكونوا «دجماطيين». 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 التشاؤمي، كما أنهم «قدريون» (وربما يعني جيمس المذهب الحتمي الآلي)، و«تعدديون» 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 تماماً ما افترضه السائح الرقيق لمدينة بوسطن، أو المغامر الجامد لجبل روكي. ويقترح جيمس نفسه أن يتوسط بين النوعين، لكي يربط بين الولاء العلمي للوقائع الصلبة وبين الثقة القديمة في القيم البشرية من الأنواع الدينية والرومانسية. فهناك رعب صريح للغاية وشر في العالم أكثر من أن يجعلنا نقبل تفاؤل لينتس، وأنصار المثالية المطلقة، ونفترض أن الكون عبارة عن انسجام تام. ولا يجب علينا، من ناحية أخرى، أن نستسلم للأشرار ونفقد الإيمان بالمثل العليا تماماً(3).

3-المنهج البراغماتي

كان «تشارلز بيرس» أول من استخدم كلمة «براغماتية» لأول مرة في مقال كتبه عام 1878(4)، ثم نُسيت أو أهملت إلى أن أحياها جيمس عام 1898، معطياً بيرس كل تقدير، غير أنه استخدمها بطريقة رفضها بيرس في الحال. وجيمس نفسه هو المنشئ الحقيقي للمذهب البراغماتي بالمعنى الذي استُخدم فيه المصطلح استخداماً عاماً. والكلمة مشتقة من «براغما»

Pragma، أي الفعل. ويتحقق المنهج البراغماتي (الذي يجب تمييزه بدقة عن النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق، التي سنناقشها في ما بعد) في البداية مما تعنيه فكرة بصورة فعلية عن طريق تحديد الوقائع الملاحظة التي يجب أن توجد إذا كانت الفكرة صادقة، ثم تحديد ما إذا كانت هذه الوقائع موجودة وذلك عن طريق فعل من نوع ما (أي التجربة، الملاحظة،... إلخ): فإذا كانت موجود (ويرجح أنها لا يمكن أن تكون موجودة بدون أن تكون الفكرة صادقة)، فإن الفكرة تكون صادقة. والفكرة التي لا يمكن اختيارها عن طريق الفعل، تخلو من كل دلالة ومغزى: فهي تكون إسهاباً في الكلام فارغاً تماماً.

ما هو نوع النتائج الذي لا بد أن يوجد لكي يؤكد صدق فكرة ما؟ أولاً: تكون الإجابة كافية وبسيطة في حالة الفرض العلمي، في الفيزياء أو الكيمياء مثلاً: إذ إن تجربة أبعد لا بد أن تؤكد ولا تعارضه. ولا يؤكد جيمس في هذه الحالة سوى ما تقوله الأبحاث في المنطق والمنهج العلمي منذ زمن طويل.

ثانياً: تكون الإجابة في حالة الاعتقاد الأخلاقي- عندما ننظر إلى ما هو صواب أو خطأ- ملاحظة نتائج الفعل بناء على الاعتقاد؛ فما هو صواب هو ذلك الذي يجلب أعظم قدر من الخير على المدى البعيد. وقد كتب جيمس قليلاً في النظرية الأخلاقية؛ لكن من الواضح أنه فيلسوف نفعي إلى حد أنه يعتقد أن الصواب والخطأ يتحددان عن طريق النتائج، وليس بطريقة صورية أو قبلية، في حين أنه لا يعطي أهمية قصوى لمذهب اللذة، ويعترف بتنوع الاهتمامات والقيم (5).

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 الإعتقاد» هو أن لدينا الحق أن نقبل في مجالات لا تكون فيها المعرفة العلمية متاحة الآن، هذه المعتقدات بالاحتكام إلى الطبائع العاطفية، وأن تظهر لنا أنها مفيدة ونافعة في حياتنا، شريطة أن نتحمل عواقب أخطائنا إن كانت هناك أخطاء. فإذا كان الإيمان بالله، مثلاً، يعطي 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 الإيمان كامل بحب كل منهما للآخر، وأخلاص كل منهما للآخر. وشاب يلتحق بعمل ما مؤمناً أنه سينجح في مقابل شاب آخر تنقصه الثقة في نفسه. ورواد استقروا في بلد جديد مؤمنون بمستقبله، ووطنيون يناضلون من أجل الاستقلال الوطني، ومرضى يتطلعون إلى الشفاء.

ويعتقد جيمس أنه طالما أن طبائعا العاطفية نشأت متوافقة مع بيئتنا، فإنه يكون لترقيتها قيمة واضحة لا بد من قبولها في الحالات التي لا يكون فيها البرهان التجريبي الوضعي متاحاً. ولذلك لا تكون اختبارات 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» (6). ويبدو أن جيمس يعارض بصفة خاصة، في كتابه «المذهب البراغماتي» و«إرادة الاعتقاد»، الشكّ المتطرفين مثل «مكسلي» و«كليفورد» 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 (7).

ويتفق جيمس مع روس في أن النظريات العلمية ليست نسخاً من الواقع على الإطلاق. فهي تفيد في تلخيص وقائع قديمة وتؤدي إلى وقائع جديدة. إنها تكون لغة يصنعها الإنسان، أي أنها اختزال تصوري. ومن ثم، فإن المذهب البراغماتي، من حيث إنه منهج، لا يلزم نفسه بأي نسق (مذهب) معين من أنساق الفلسفة، ويمكن أن تقارنه بممر 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 طوّر مذهبه البراغماتي في ما بعد، فإنه طوّر نظرياته عن الطبيعة العامة للواقع، ومع ذلك ليست هذه مقدمات متضمنة في المنهج ذاته، بل هي نتائج أدت إليها وقائع التجربة.

4-تطبيقات المنهج البراغماتي

يشير جيمس، في الفصل الثالث من كتابه «المذهب البراغماتي»، إلى بعض النتائج. من هذه النتائج الجديدة بالاعتبار تفسيره للجوهر. فهو يستبعد

النظريات القديمة عن الجوهر التي تفسر بأنه حامل دائم لمعطيات التجربة سواء كان مادياً أم روحياً، كما يستبعد وجهة نظر كانط عن الجوهر من حيث إنه مقولة من مقولات الفهم، وتصبح المشكلة، لو نظرنا إليها نظرة براغماتية، كما يأتي «ما الفرق العملي الذي يمكن أن يكون الآن إذا ما كانت المادة أو الروح هي التي تسيّر العالم؟». لو أخذنا وجهة نظر آية مثل وجهة نظر «سينسر»، فإن كل شيء يواجه الانحلال والفناء، وتبقى القوى الدنيا وليست القوى العليا بداخل دورة التطور التي نستطيع أن نراها. أما وجهة نظر أنصار مذهب التآليه فإنها تكفل نظاماً مثالياً يبقى باستمرار. وهنا تكون المسألة العملية. فوجهة النظر الدينية تعالج عالماً مليئاً بالوعود والأمان، بينما تغرب شمس المادية في بحر من الحسرة وخيبة الأمل. وبكمن الدليل على وجود الله، أساساً، 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 نصح كل الدليل. ويبين هذا التوضيح أن المذهب البراغماتي عند جيمس لا يهتم بالنتائج المباشرة لاعتقاد ما فحسب؛ لأن المصير البعيد للحياة البشرية على الأرض مسألة تستوجب تأملاً براغماتياً.

ومسألة حرية الإرادة، منظوراً إليها نظرة براغماتية، هي ما إذا استطعت أنت وأنا أن نصنع اختلافات في العالم، ما إذا كانت تستطيع حياتنا أن يُعتد بها في مجموع أو شمول Totality الأشياء. ولا يبدو لجيمس أن مذهب التطور الآلي عند سينسر ولا المثالية المطلقة عند رويس يمكنهما الإجابة عن هذا السؤال بصورة إيجابية. ويجد جيمس في مؤلفاته السيكلوجية أنه في الانتباه الإرادي، بالإضافة إلى ما هو محدّد عن طريق الوراثة، والبيئة، وعادات الماضي، تبقى حرية اختيار مؤكدة تحت إمرتنا نحن Fiat. ولذلك، فإن جيمس فيلسوف لا حتمي. 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(8).

ويرتبط بذلك مذهب جيمس في الصدفة Tychism (وكلمة Tychism مأخوذة من Tyche، أي الصدفة)^(*). فمجرى الأحداث في نظام العالم ليس محدداً تماماً؛ ولذلك هناك صنوف من الجدة كلما حاولنا الاختيار. وإذا نظرت إلى الماضي في التاريخ، سيبدو لك أن كل شيء محدّد- فالمؤرخ وكاتب السيرة يقدمان تفسيرات عليّة معقولة لكل ما حدث، غير أنك إذا تطلعت إلى المستقبل، فلن تجد عالماً اجتماعياً يمكن أن يتنبأ بالمستقبل. ويرجع ذلك إلى أن المستقبل مُكوّن من اتجاهات جديدة لا يمكن استنباطها من الماضي. (ويتفق جيمس هنا مع برجسون)⁽⁹⁾. إن الرجال العظام يغيرون بيئتهم، ويجعلون التاريخ مختلفاً عما يكون لو أنهم لم يوجدوا، أو لو أنهم قاموا

بأختيارات مختلفة (10). ويذكرنا جيمس هنا بما يلحقه جون ستيوارت مل من أهمية لقادة عظماء الأفراد. وهذا مثال للطرق المتعددة التي تآثر فيها جيمس بمل، الذي أهدى إليه في ذكراه كتابه «المذهب البراغماتي».

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 اختياراتنا. وذلك هو «مذهب التحسن» meliorism (مأخوذة من melior أي الأحسن)، وهو المذهب الذي يقول في حين أن العالم ليس خيراً على نحو مطلق (التفأؤل) 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 أزلي. ويجب علينا أن لا نحاول، مع شوبنهاور، أن نتبرأ من الخير، ونقدم لأنفسنا مبرراً عقلياً وهو أن الوجود كله شر. إنه ينبغي علينا أن نعرف بصراحة العالم كما هو، أعني 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 «فرانكيلين روزفلت» التي أراد فيها حتى الشباب الأمان، ولم يرغبوا في اغتنام الفرص. ومع ذلك، ألم يعزف جيمس نغمة لن تجد جيلاً لا يكثرث بها تماماً؟

5-مذهب التعدد (الكثرة)

ويتبع ما قلناه سابقاً حل جيمس لمشكلة الواحد والكثير القديمة. إن الكون، إذا نظرنا إليه نظرة براغماتية يكون واحداً في بعض النواحي، ويكون متكثرًا

في نواحٍ أخرى. فهو واحد:

أولاً: من حيث إنه موضوع للحديث، أي إننا نستطيع أن نتحدث عن «الكون». بيد أن ذلك القول سطحي؛ لأن أي تجميع متنوع لموضوعات يكون واحداً بهذا المعنى. ثانياً: الكون واحد بمعنى أنه متصل في المكان والزمان، ويمتلك خطوطاً متصلة من التأثير تؤثر فيه مثل: الجاذبية، وتوصيل الحرارة. ويتبع هذين الخطين المؤثرات الكهربائية، والإشعاعية، والكيميائية، غير أن الأجسام المعتمدة والخاملة تعطلها.

ثالثاً: هناك خطوط متنوعة للارتباط بين الموجودات البشرية. وتعرّف 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 أي شخص آخر في العالم الأهل بالسكان. غير أن هذه الأنواع من العلاقات من النوع «المنظوم في خط واحد»: لهذا معظم الناس لا يعرف معظمهم الآخرين.

أما بالنسبة لأنواع أخرى من الوحدة، فإن الوقائع ليست واضحة باستمرار. فإلى أي حد تكون هناك وحدة عليّة كيلية، فذلك سؤال لم يزعم جيمس أنه أجاب عنه. لا شك أن هناك قدراً عظيماً من وحدة المنشأ: إذ إن الأشياء توجد في أنواع ويمكن تصنيفها. وتلك مساعدة عظيمة من الناحية البراغماتية؛ لأنه إذا لم يكن هناك شيئان متماثلان، فإننا لن نستطيع أن نستدل على الإطلاق من الماضي على تجارب المستقبل. إذا كان هناك جنس أسمى تندرج تحته كل الأشياء بدون استثناء، بما في ذلك «الموجودات» و«الأشياء التي يمكن أن يتصورها العقل» و«التجارب»... إلخ، فإنه ستكون هناك وحدة منشأ مطلقة. لكن ذلك أمر مشكوك فيه. فالعالم، للأسف، لا يكشف في الوقت الراهن عن وحدة الغرض الكاملة: فهناك عناصر متصارعة كثيرة في المجتمع البشري وفي العالم الفيزيائي الموجود حولنا. ومع ذلك، فإننا نتعلم التعاون بطرق أكثر. وربما يصل المجتمع البشري وحتى العالم ككل يوماً ما إلى الوحدة الغائية الكاملة التي يتصور الفلاسفة المثاليون أمثال رويس أنها موجودة بالفعل في المطلق. أما الاتحاد الجمالي فهو اتحاد ناقص تماماً: لأن العالم مليء بقصص جزئية لا يمكن أن نوحدها توحيداً تاماً في أذهاننا. إنه يبدو ملحمة أكثر من دراما في طابعه (11).

إن العالم واحد من حيث إننا نخبره مترابطاً، وهو كثير (متعدد) من حيث إنه لا يحتوي على رابطة محددة بين أجزائه. ومن ثم فإن جيمس فيلسوف يؤمن بالتعدد-ونعني بالتعدد إنكار أن العالم وحدة مطلقة من كل جانب، كما يزعم أنصار مذهب الوحدة. ويسلم جيمس بأن هناك درجة ما من التنظيم في العالم، وفي استطاعتنا أن نجد لها من الناحية البراغماتية. ولما كان هذا عالم يتطور، ويتحسن، فإننا نحدث، ويمكن أن نحدث، انسجاماً أكثر في المجتمع

البشري وفي علاقتنا ببيئتنا الفيزيائية(12).

6-المقولات

يقدم جيمس تفسيره للمقولات في الفصل الخامس من كتابه «المذهب البراغماتي». ليست المقولات خصائص أساسية للوجود كما اعتقد أرسطو، وليست بناءات قبلية للذهن البشري كما افترض كانط. إنها، عند جيمس، أدوات للتفكير، اخترعها الناس لكي ينظموا تجربتهم، وهي تشبه المناشير والمطارق وأدوات أخرى اخترعها الناس لكي 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 في عصور ما قبل التاريخ. ومن بينها تلك المقولات الآتية، كما استخدمها الإنسان البسيط: «الشيء»، و«الشبيه والمختلف» و«الأنواع» و«الأجسام» و«الزمان الواحد»، و«المكان الواحد» و«الذات والصفات» و«التأثيرات العلية» و«الخيالي» و«الواقعي». وقبل اختراع هذه المقولات، كان البدائيون في 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» التي 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 بأي طريقة. وليست مقولات الحس المشترك كاملة على الإطلاق، وإنما هي مفيدة إلى حد كبير، مع أنها لا يمكن أن تتطور، مثل أي نوع آخر من الأدوات. وليس هناك شيء ثابت أو قبلي عنها(13).

ومقولات العلم أكثر تعقيداً، مثل الذرات، والأثير، والمجالات المغناطيسية، وما شابهها. أما مقولات الفلسفة فهي أشد اختلافاً، ومنها: المثالية، والمادية، إلخ. ولا نستطيع أن نقول أبداً من مقولات الحس المشترك أو مقولات العلم، أو مقولات الفلسفة تكون صادقة بصورة مطلقة بمعنى أنها تكون نسخاً من الواقع. فمقولات الحس المشترك هي أكثر نفعاً وفائدة للحياة العادية،

ومقولات العلم مفيدة ونافعة لأنواع متنوعة من التجريب، أما مقولات الفلسفة فهي نافعة ومفيدة لمشكلات ذات طابع مختلف تماماً. إن جميع المقولات هي أدوات، أو طرق ذهنية للتوافق، تخضع، مثل كل المخترعات البشرية، للتحسينات كلما بلغ الإنسان تحكماً أفضل في نفسه وتوافقاً مرضياً ومقنعاً مع العالم الذي يوجد حوله. ويناقض التفسير الذي يقدمه البرجماتي لتلك المقولات تفسير فلاسفة آخرين، أمثال: كانط، وهيغل، وألكسندر.

7-المذهب البراغماتي كنظرية عن طبيعة الصدق

رأينا أن المذهب البرجماتي بوصفه منهجاً يؤكد ببساطة أن معيار الصدق لأي فرض لا بد أن يوجد في ملاحظة النتائج التي تترتب عليه إذا أثر المرء افتراض صدقه. وهذا الموقف هو صورة من المذهب التجريبي، الذي يعتمد أساساً على الملاحظة، ولا يستخدم الاستنباط إلا بوصفه منهجاً مساعداً لاستنباط مضامين فرض ما وليس لتحديد صدقه. ويمكن أن يرتبط المنهج البرجماتي بالمذهب الواقعي، الذي يؤكد أن الحقيقة إما أن تكون تمثلاً مباشراً لحقائق واقعية توجد مستقلة عن الذهن الذي يعرفها (وهذه هي الواقعية الجديدة)، أو أن أفكار الذهن تطابق هذه الحقائق الواقعية (وهذه هي الواقعية النقدية الجديدة، الثنائية الإستمولوجية). لكن تفسير طبيعة الصدق التي طورها جيمس باستمرار (وهو ليس متنسقاً دائماً) كما نجد في الفصلين الخامس والسادس من كتابه «المذهب البرجماتي»، وأيضاً في كتابه «معنى الصدق»، يختلف أتم الاختلاف عن الصياغتين الموجودتين عند المذهب الواقعي الذي ذكرناه الآن توأماً.

وتبعاً لوجهة نظر جيمس العادية عن طبيعة الصدق في الكتابين المذكورين، لا وجود لشيء مطلق أو أزلي عن الصدق على الإطلاق؛ فهو ليس كشفاً 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 بأي معنى يمكن أن يقال إن أفكاراً صادقة

تتفق مع الواقع؟ هل هي تصوره؟ يصعب ذلك، في بعض الحالات. كيف تستطيع أن تقول 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 تتعطل، وتجعلها مرة ثانية أداة نافعة ومفيدة لكي تتمكنك من المحافظة على التزاماتك).

الصدق ليس شيئاً جاهزاً موجوداً أمامنا هناك، أي في العالم الخارجي. الصدق، على العكس، شيء يحدثه الإنسان، هو توافق ناجح بين أغراضه وبين العالم. فعندما نتحدث عن الصحة، لا نشير إلى شيء ما مستقل أو إلى جوهر موجود في أجسامنا يجعل قلوبنا تنبض بانتظام، ويجعل دمننا يسير في دورته، ومعدائنا 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 البطليموسي صادقاً في ما 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 مُربكة، 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 البطليموسي 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 الأليكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، والجينات... إلخ، سوف تدوم طويلاً، نظراً إلى أن تصورات عن هذه المسائل قد تغيرت باستمرار إبان الماضي القريب جداً؟ كلا، فلنتخل عن الفكرة التي تقول 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 الماضي يتغير. فكثير من الأمريكيين يفسرون الآن أسباب دخول الولايات المتحدة الحرب العالمية بطريقة تختلف أتم الاختلاف عما فعلوه عام 1917، أو حتى منذ عشر سنوات مضت، ومن المأمون أن يقال إن المؤرخين يفسرون

الأسباب بطريقة مختلفة في عقد أو عقدين. ما هي الأسباب الحقيقية؟ مَنْ يستطيع أن يقول؟ إن الصدق هو ما يعمل في الزمان على ضوء الحاجات الملحة للموقف الراهن.

إن انتقادات النظرية البرجماتية 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 بأي 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 يعني مذهبه في طبيعة الصدق بالنسبة له، إذا لم يعن ذلك. ولقد دار جدال ونزاع لمدة سنوات بين أنصار النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق والمثاليين والواقعيين الذين تمسكوا بالتمييز العادي بين الحقائق والمعتقدات. ولم يُقلَّ شيء في النهاية عن الموضوع، وانتهى الجدل والنزاع، بدون أن يستطيع طرف أن يقنع الطرف الآخر.

ومع ذلك، لم يقرر جيمس بعد هذا العناء أن الصدق ذاتي تماماً، أو مسألة تفي تماماً بغرض موقت. 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 إدراكاتنا الحسية ترغماً. ويمكن أن نختر إلى حد ما من إدراكاتنا المعطاة تلك التي ننتبه 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 (مشيئتنا). إن المفاهيم، أو الكيليات مطلقة وثابتة (كما يرى أنصار المذهب الواقعي المنطقي). ويمكننا أن نكوّن 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 إن نقوم، بالتأكيد في الرياضيات، والبرجماتيون مغرمون ببيان ذلك، باختيار البديهيات والمسلمات التي نبدأ منها- وهنا تكون أي هندسة لا إقليدية ممكنة بالتالي- لكن ما أن تقوم باختيارك التي تبدأ منها، حتى ينبغي 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 المقبولمذاهب 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، إنه 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 نضع هذه المجهودات عن طريق تأثير أذهاننا على أجهزتنا العصبية فتؤدي إلى حركات تحدثها عضلاتنا. ويعتقد كثيرون ليسوا برجمانيين أن جيمس قد نجح بهذه التقريرات في دحض التفسيرات الآلية واللاأدرية عند سبنسر ووجهة نظر الجبر الذاتي عند المثاليين. لقد قدّم 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 البرجماتي 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 البرجماتي بوصفه منهجاً، لا يتضمن بالضرورة النظرية البرجماتية عن طبيعة الصدق.

8-الدين

يرى جيمس في مقاله المبكر «الفعل المنعكس ومذهب التأليه» (الذي أُعيد 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 نكيف أنفسنا مع العالم بثقة. فمذهب التأليه يُرضي طبائعا العقلية والعاطفية بطريقة لا يحتمل أن تقوم بها أي نظرية منافسة مثل المذهب المادي، ومذهب وحدة الوجود، أو المذهب اللأدرى، ولأننا نتكيف ونتفاعل مع العالم الخارجي عن طريق الفعل المنعكس، فمن المعقول أن نستنتج أنه من المرجح أن يكون التصور الخاص بالألوهية صادقا.

ويؤكد جيمس، في مقال متأخر وهو «إرادة الاعتقاد»، الذي أشرنا إليه من قبل، «حقنا أن نؤمن» بالله، حتى بدون برهان مطلق، لأن المماثلات والاحتمالات تكون لصالح وجود الله، ولأننا نستطيع عن طريق قبول فكرة الله أن نثري 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 لا تعمل فيها ذاتنا بوعي، أكثر إرضاء وإقناعاً من أي فرض بديل. وجيمس غامض إلى حد ما بالنسبة لطبيعة الله. فهو، في بعض الأحيان، يفترض على سبيل المزاح، بسبب مذهبه في التعدد، وميوله وكراهيته 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 متناهٍ في القوة أو في المعرفة، أو فيهما معاً. ومع ذلك، يوجد الله كما يرى جيمس في العالم بمعنى واقعي؛ أي أنه يوجد مستقلاً عنا، مع إنه يكون مألوفاً لنا ولمثلنا 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 (التشبيهات 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 انجرسول Ingersoll، عن «الخلود البشري» اعتراضات علمية معينة مفترضة على الخلود القائم على وجهة النظر التي قُبلت قبولاً عاماً، وهي تذهب إلى أن الوعي وظيفية للمخ وللجهاز العصبي. وبين 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 بواسطتهما عقل مستقل وربما خالد بالعالم الخارجي. (وقد شرح هنري برجسون في ما بعد هذا الفرض البديل

بالتفصيل في كتابه «المادة والذاكرة» وأيضاً «ماكدوجال» في كتابه «الجسم والذهن»، وقدم كلاهما دليلاً علمياً يعتقدان بصورة جازمة أنه يحبذ 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 نجاحها في البرهنة على الخلود الشخصي، لكنه كان يعتقد أن كثيراً من البحوث لها قيمتها، وأن البحث ينبغي أن يستمر (14).

9-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 المفهوم، 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 ليسوا 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 تجريبي 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

ومبسّطة): فالعلاقات بين الأشياء تكون مسائل للتجربة، والأشياء ذاتها أيضاً. وهذه خاصية مهمة لفلسفة جيمس العامة. إذ إن هيوم ومل وفلاسفة تجريبيين 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 المحتمل في عملية التداعي. وقد افترض كانط والفلاسفة المثاليون نفس الفرض، لكنهم قرروا بالإضافة إلى ذلك أن نشاط الذهن الذي يتمثل في إضفاء الوحدة يسير وفق قوانين قبلية. ويؤكد جيمس، في مقابل فلاسفة تجريبيين سابقين عليه، وفلاسفة مثاليين، أيضاً، أن العلاقات التي تعبر عنها القضايا، والروابط، وحروف العطف (مثل: «يكون» و«لا يكون» و«بالتالي» و«قبل» و«في» و«على» و«بجانب» و«بين» و«يشبه» و«لا يشبه» و«مثل» و«لكن») تكون معطاة بالفعل في طوفان التجربة المباشرة بوصفها شذرات من الإحساسات التي تسميها الأسماء والأفعال.

وقد أدى هذا الإصرار على الحقيقة الواقعية للعلاقات والألفاظ التي ترتبط بها بتلاميذ جيمس الذين أصبحوا واقعيين جدداً إلى إحياء مذهب تخارج العلاقات الذي قدمه لوك. إذ يمكن لموضوع ما أن يدخل في علاقة ويخرج منها إلى علاقة أخرى بدون أن يتأثر في نواح أخرى. فعندما نخرج كتاباً من الحقيبة ونضعه على المنضدة، مثلاً، لا تؤثر علاقاته الخارجية الجديدة في طبيعته لتكون خلاف ما هي عليه. وبالمثل، تستطيع الموضوعات أن تنتقل داخل علاقة الوعي وخارجه بدون أن تتغير لتكون خلاف ما هي عليه (فمثلاً الكتاب الذي لا يكون بداخل انتباهك الواعي يظل على ما كان عليه من كل جانب آخر).

أما المسألة الثالثة، في تجريبية جيمس المتطرفة فهي النتيجة العامة (وسنعرضها بصورة مركزة وبسيطة) وتقول إن: أجزاء التجربة، والأشياء، والعلاقات، تتضافر معاً بدون دعم خارجي. وما يقصده جيمس أنه ليست هناك حاجة إلى افتراض حامل للمادة لكي يجعل الموضوعات الخارجية حقيقية، كما افترض لوك، وليست هناك حاجة إلى افتراض حامل من الروح، كما أكد باركلي، وليست هناك حاجة إلى افتراض «وعي بشكل عام» كما افترض كانط، وليست هناك حاجة إلى افتراض روح (عقل) مطلق كما افترض هيغل وأنصار المذهب المثالي المطلق، وليست هناك حاجة إلى ما لا يمكن معرفته كما افترض سبنسر. إن الحقائق الواقعية التي توجد أمامنا في تجربة مباشرة هي كل الحقائق الموجودة. وهي أشياء مترابطة وعلاقاتها، مع كمية الوحدة والتنظيم التي أشرنا إليها من قبل في هذا الفصل في القسم الخاص «بمذهب التعدد» (15). ومن الممكن، وحتى من المحتمل، أن جيمس كان يقصد أن تكون المسائل التي ناقشناها في هذا الفصل متضمنة

بداخل التجربة المتطرفة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن النظر إلى التجربة المتطرفة على أنها نوع من أنواع الواقعية الجديدة.

10- جيمس والواقعية الجديدة

يزعم جيمس أحياناً أنه مبشر بالواقعية الجديدة، ولا شك أن هناك ميولاً في أفكاره تشير إلى هذا الاتجاه (16).

أولاً: ينظر جيمس إلى الذهن على أنه انتقائي، وليس مبدعاً وخلقاً. ففي مجال الإحساس، ينتقي الكائن العضوي المنبهات التي تُقدم والتي يستجيب لها، ولكنه لا يخلقها. وفي مجال السلوك الأخلاقي، ينتقي الشخص من بين المصالح الممكنة التي يطلق عليها الخير ويتبعها. إن كل فكر انتقائي من بين اختيارات توجد أمام الذهن، لكنه لا ينتجها.

ثانياً: لا يوجد الوعي بوصفه جوهرراً أو كياناً، يتميز عن مضامينه. فهو تجميع (17) Grouping إذ إن الكائن الحي ينتقي، كما رأينا، من الموضوعات الموجودة في بيئته تلك التي ينتبه إليها. ثم تكوّن الموضوعات المنتقاة مجموعة. والوعي هو ببساطة الاسم الذي يطلق على مجموعة الموضوعات التي يختارها الكائن الحي. وذلك ضرب مفضل من الواقعية الجديدة.

ثالثاً: الصفات والعلاقات التي تتجمّع في بعض الأحيان في إحدى التجميعات التي تؤلف وعياً، لكنها توجد مستقلة عن كل هذه التجميعات، هي عناصر التجربة الخالصة. ولا تكون «التجربة الخالصة» من حيث إنها كذلك فيزيائية ولا سيكولوجية. فهي 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 الدينامي الذي 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 المثالي»؛ مثل أنساق الرياضيات والمنطق الصوري. إن وعي أي كائن حي هو وعي تجميعات متنوعة لتجربة خالصة؛ إنه تجميع عملي وله وظيفة. وذلك ضرب من الواقعية الجديدة أيضاً.

رابعاً: ومع ذلك، لا بد أن نتذكّر أن الوعي غائي عند جيمس: فهو يُحدث

اختلافاً في العالم. ويصر جيمس أيضاً على واقعية الحرية البشرية وقدرة الإنسان على أن يقوم بتغيرات في مجرى الأحداث. ولقد رفض جيمس المحاكاة التي قام بها فلاسفة واقعيون وهي أنه يمكن مقارنة الوعي، طالماً أنه علاقة خارجية بين أشياء واقعية أو كيانات، بمناخ محض لا يحدث اختلافاً على الإطلاق في طبيعة الموضوعات التي يغلفها. ولو أن جيمس قد عاش حتى يرى الحركة الواقعية الجديدة تتطور، لأصبح واحداً من أولئك الواقعيين الذين يصرون على أنه عندما تصبح الموضوعات متجمعة في مجموعة تسمى الوعي، فإن شيئاً يحدث لم يكن يحدث بطريقة أخرى. أن نوع الكائنات الحية الواعية التي تسمى الموجودات البشرية تحدث صنوفاً من التوافق مع البيئة لا تمكثها من البقاء فحسب، بل من أن تحصل على حرية فردية وتحقق قيماً أخلاقية، وتجعل هذا العالم عالماً أحسن وأفضل، وتساعد الله في تنفيذ مهامه الخاصة العظيمة. إن ميل السنوات الأخيرة بين بعض الواقعيين الجدد، بصفة خاصة الفلاسفة التطوريين البارزين، الذين سنختار «صموئيل ألكسندر» من بينهم للدراسة في فصل قادم، هو أن يعرفوا أن العناصر، عندما تبرز في مستوى الذهن، تبلغ مستوى أعلى من الحرية والتقدم في القيم. ومن المحتمل أن جيمس 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

- (*). كان هنري جيمس-والد الفيلسوف أديباً وكاتباً ساخرًا، وكذلك كان شقيقه (المراجع).
- (*). ترجمه إلى العربية الدكتور محمد العريان، وقدم له د. زكي نجيب محمود (المراجع).
- (*). ترجمه إلى العربية الدكتور محمود حب الله في جزأين (المراجع).
- (*). تيكي أو تيخي Tyche إلهة الحظ والصدفة في أساطير اليونان. راجع: معجم ديانات وأساطير العالم، تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثالث، ص 346 وما بعدها (المراجع).

الفصل الثاني والعشرون

جون ديوي

1-مدخل

هناك اتفاق عام على أن جون ديوي J. Dewey (المولود عام 1859)^(٤) يوضع مع وليم جيمس وجوزيا رويس بين الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة الأكثر شهرة الذين ظهروا في القرن العشرين. والأهمية النسبية لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعود إلى رأي المرء. فقد كان لديوي 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 وحرٍ في أمريكا إلى حد ما.

تلقى ديوي تعليمه الجامعي، كمواطن من مواطني مدينة «برلنجتون» بولاية «فرمونت»، في جامعة الولاية، حيث تعلم المذهب الحدسي الواقعي الإسكتلندي الذي كان سائداً في أمريكا حينذاك. وبعد ثلاث سنوات من التعليم العالي، ربما كان يدين له بأول اهتماماته بمشكلات التربية، عاد إلى «برلنجتون» لمدة عام حيث درس دراسة خاصة على يد ه.ب. توري H.P.

Torrey، أستاذ الفلسفة بالجامعة. ودرس تحت توجيهه تاريخ الفلسفة، كما تعلم قراءة الفلسفة الألمانية(1). ولأنه وُلد وترعرع في شمال «نيوانجلند»، فقد كان يكن احتراماً وتقديراً لقيم الأسرة والجماعة المحلية. وكان يأمل في أن تنتقل هذه القيم إلى مجموعات أوسع من الأمة والعالم(2).

أكمل ديوي دراساته العليا في جامعة «جونز هوبكنز»، حيث حصل على الدكتوراه على يد «جورج سيلفستر موريس»، الذي درّس له كانط وهيجل باستفاضة ودقة، وجعله يهتم بكتابات «إدوارد كيرد» و«جون كيرد»، و«توماس هل جرين»، وغيره من الهيجليين الجدد الإنجليز الآخرين في ذلك الوقت. وكتب ديوي كتبه الأولى، عن علم النفس، وليبنتس، والأخلاق، من وجهة نظره الخاصة. وبعد أن حصل على الدكتوراه من جامعة «هوبكنز» عام 1884، رافق «موريس» إلى جامعة «متشيجن»، حيث عمل مدرساً وأستاذاً مساعداً للفلسفة. وعمل أستاذاً في جامعة «منيسوتا» لمدة عام قبل أن يخلف «موريس» بعد وفاته، رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة «متشيجن».

كانت السنوات الحاسمة في تطور ديوي الفلسفي هي الفترة من عام 1894 حتى عام 1904، 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 الهيجلية الجديدة، واكتشف المبادئ الأساسية للرؤية الفلسفية التي ناصرها ودافع عنها، والتي تُعرف باسم «الذرائعية» Instrumentalism أو «النظرة الأداةية»، أو «المذهب العملي». وتشبه هذه الفلسفة في بعض الجوانب ما أعلنه وليم جيمس للعالم واسماه «المذهب البرجماتي»؛ وبعد أن أعلن جيمس لسنوات عديدة على الملأ أن ديوي برجماتي أيضاً، قَبِل ديوي التسمية مع بعض التردد، وتخلّى عنها بعد جيل (تخلّى عنها في كتابه عن المنطق الذي نُشر عام 1938)(3). والتشابهات بين «برجماتية» جيمس و«ذرائعية» ديوي ليست تامة على الإطلاق رغم أنها ملحوظة. وقد دعم 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 طبقت أفكاره عن التعليم الابتدائي والثانوي والعالي أيضاً بحماسة في «المدرسة التجريبية»(*).

وكان الشخصية الرئيسية في اجتماعات «الجمعية الفلسفية الغربية»، التي كانت تتكون من مدرّسي 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 «فيرمونت» 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 هناك بكساد فادح وبانتعاش اقتصادي.

وكانت الثروات تجمع في لمح البصر وتفقد بالطريقة نفسها. واستطاع الحكماء وأصحاب العزيمة والحظ أن ينجحوا. وكان الناس معتمدين على أنفسهم، ولديهم الرغبة في أن يقتنصوا الفرص، وكانوا يرغبون في العمل الحر الجريء أكثر من العمل الثابت الآمن الذي يكلفهم الخضوع لقوانين الحكومة، ومن ثم يقلل من حرية المبادأة.

كانت الحياة كما شهدها معرضة للخطر، ولكن بلوغ النجاح فيها كان كبير الإحتمال؛ ولم يكن «البحث عن اليقين» أو «طلب اليقين» الذي سخر منه ديوي 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 في ظروف سيئة، بصفة خاصة في المدن الكبيرة مثل «شيكاغو». واهتم ديوي بحماسة بالإستقرار الاجتماعي ومجهودات أخرى لمصلحة أولئك الذين كانت حقوقهم مهضومة، الذين كانوا، ربما، مهاجرين وأطفالهم الذين جاؤوا إلى أمريكا من كل أنحاء الأرض، تاركين عاداتهم الأصلية خلفهم. وقلما تجد العائلات المُعمّرة والأكثر ازدهاراً قد امتدت إقامتها هناك لأكثر من جيل أو جيلين انحدرا من الرواد الذين استقروا في البلد، دون أن يبقوا على شيء من موقف أجدادهم من العرف الموروث. فلم يعد أحد يهتم بعادات الماضي وثقافته، واعتقد الجميع أن التقدم مؤكد وسيكون سريعاً.

ورغب طلاب الغرب الأوسط في جامعتي «متشيجن» و«لتوحيدها»، وفي جامعة شيكاغو التي كانت تُمول تمويلاً خاصاً، عادة في أن يكونوا «عمليين» في ما يدرسونه. ولأنهم جاؤوا من أسر لم تقدر الثقافة إلا بقدر أقل مما كان عليه الحال بين الطلاب الذين كانوا يدرسون في 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 هي مخلفات الثقافة الأرستقراطية لطبقات تنعم بأوقات الفراغ، وينبغي إيقافها في ظل ديموقراطية تتكون من رجال أعمال عمليين. وقد أراد هؤلاء الطلاب، في الغالب، أن يفعلوا أشياء بأيديهم، ويدخلوا في نقاش نشط وبشد 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 جاؤوا من كل الأجناس البشرية والقوميات، أحس ديوي كأستاذ في الجامعة بضغط قوي لأن ينكر أي فروق كائنة ما كانت في قدرات سلالات مختلفة من البشر؛ فكل إنسان صالح للعمل مثل أي شخص آخر من جهة الوراثة؛ وليست هناك غرائز فطرية ذات أهمية في

الجنس البشري؛ وكل ما نقوم به ليس سوى نتاج لعادات يمكن تعديلها عن طريق التربية. ومن ثم فينبغي إتاحة فرص متساوية للجميع، وهكذا أصبح ديوي من دُعاة المساواة بين البشر في مجال الأنثروبولوجيا، وأيضاً في كل الموضوعات الأخرى.

وقد تغيرت ظروف الغرب الأوسط السياسية والاقتصادية، والاجتماعية بصورة سريعة، لكن ليس دائماً نحو الأفضل. وهكذا استطاع ديوي أن يرى أننا في حاجة إلى التربية، وأنه يجب على المدارس أن تقوم بإعداد مواطني المستقبل من أجل ديموقراطية أفضل. لكنه تشكك في قيمة التقاليد المحافظة كلها، كالتقليد الذي يقول بالحقوق الطبيعية، والمصالح «المنافع» المكتسبة، والعرف الذي يقضي بالرجوع إلى السابقات في أحكام المجتمع، وكالمعتقدات الدينية، بل حتى العلمية منها. ليس هناك ثابت في التجربة لا يتغير إذا استدعت الظروف أن يتغير. ولا ينبغي أن يسمح لأي شيء ثابت بأن يقف في طريق إعادة البناء الاجتماعي أو تجديده. ومع ذلك، هناك حد لريديكالية ديوي. فقد كان مواطناً من مواطني الولاية التي أنجبت «كالفن كولدج»^(*)، ولم يكن من السهل أن يصبح واحداً من سكان «فيمونت» اشتراكياً أو شيوعياً. وواصل ديوي الإيمان بالخلق الشخصي، والاعتماد على الذات، وحياة الجماعة الريفية، واجتماعات المدينة، والتعاون الديمقراطي، والمساواة في الفرص. وينبغي أن تكون الظروف السياسية لائقة وكريمة بصورة أكبر مما كانت عليه في «شيكاجو». وينبغي أن تصبح جوانب الحياة الاقتصادية وغيرها أكثر عدالة وإنصافاً. ولذلك أصبح ديوي مصححاً شديداً للحماسة، أراد أن يصبح كل شيء اشتراكياً (بمعنى ديمقراطي، والدعوة إلى المساواة بين البشر)، بدون أن يصبح اشتراكياً (بمعنى حرب الطبقات، وديكتاتورية البروليتاريا، وهيمنة حزب واحد، وذوبان الفرد في الطبقة).

وقد آمن ديوي 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 يطوروا روحاً ديموقراطية، وينبغي عليهم أن يتذكروا هذه الروح في منازلهم، ومجتمعاتهم، وأن يكونوا مجتمعاً مسالماً، ومتسامحاً، ومتعاطفاً، ومتقدماً. وبدا سكان الغرب الأوسط لديوي على حق في إصرارهم على أنه ينبغي أن يكون لجميع المواد التي تُدرس صلة وثيقة بالحياة، غير أن ذلك لا يعني بالنسبة له أن التعليم يجب أن يكون مهنيًا فقط. فما يُدرس بطريقة صحيحة وكذلك العلم، والفن، وحتى اللغات الأجنبية والفلسفة الذرائعية يمكن أن يُسهم في إثراء الحياة التي يفتقر إليها الجيل الحالي من سكان الغرب الأوسط. لكن يمكن أن نجعله يدرك ذلك إدراكاً تاماً. وعلى الرغم من أن رويس قد جاء من منطقة أكثر تخلفاً وخارجة على

القانون والنظام بصورة أشد من أي منطقة عرفها ديوي، فإنه جعل إقامته في أقدم المناطق في أمريكا وأكثرها ثقافة، ووجد ملاذ الفلسفي في الطمانينة الهادئة للمطلق. أما جيمس فقد عاش طيلة حياته في نيويورك، ونيوانجلند، 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 ديوي. ولذلك يزعم المعجبون بديوي 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.

في عام 1904 قبل ديوي دعوة من قسم الفلسفة في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك، حيث ظل هناك حتى أحيل إلى التقاعد وأصبح أستاذاً متقاعداً في عام 1929. وأقام في المدينة، يكتب كتباً ومقالات، متخصصة وعامة، ويلقي محاضرات ويحضر مؤتمرات. لقد كان مؤلفاً غزير الإنتاج، وأنتج أعمالاً ذات شهرة عالمية منذ أن ظهر كتابه «علم النفس» عام 1886. وفي عام 1939، عندما كان في سن التاسعة والسبعين، نُشر عمله الأكثر تألقاً وتخصصاً ووضوحاً في بعض الجوانب، وأعني به كتاب «المنطق»^(*).

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 تتمثل 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- تلاميذ له رغم أنهم احترموه وقدرّوه. فقد قدموا وجهات نظرهم المستقلة لطلابهم العاديين. وقوبلت 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 يدّعي 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 انشقوا بقوة عن نظرياته الفلسفية والتربوية بصورة قوية للغاية.

وليس من الممكن هنا تتبع تطور فكر ديوي بالتفصيل- ليس من الممكن تتبع كيف تخرى في بيئة الغرب الأوسط بصورة تدريجية عن كل إيمان بالمطلق ومع ذلك احتفظ بالعديد من الاستبصارات الهيجلية الأخرى، ولا يمكن أن نتبع أيضاً كيف طوّر 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(4).

2-فلسفة التربية

يقدم ديوي في كتابه «المدرسة والمجتمع» الذي نشر عام 1899 تفسيراً للمناهج التي نَقَّدها في «معمل مدرسته»(*) من أجل الأطفال، والفلسفة التي تكون أساساً لها. فقبل الثورة الصناعية، بصفة خاصة في الأماكن الريفية-ربما تشمل منزل طفولة ديوي في فرمونت- كانت الصور النمطية للعمل الصناعي تُمارس في المنزل، وكان الأطفال يساهمون فيه. وكانت نتيجة ذلك أنهم اكتسبوا عادات النظام، والصناعة، والإحساس بالمسؤولية. فكل واحد منهم شعر بأنه لا بد أن يفعل شيئاً، وينتج شيئاً في العالم. وكانت المشكلة بالنسبة لمدرسة المدينة الحديثة هي تقديم تدريب مماثل في بيئة أكثر تعقيداً. فالمدرسة يجب أن تكون مجتمعاً مصغراً يصبح فيه الأطفال مواطنين أذكاء ونافعين عن طريق صنع أشياء بصورة مشتركة.

ليست الاهتمامات العقلية هي المسيطرة عند الغالبية العظمى من الموجودات البشرية، ولا يمكن إثارتها عن طريق مشكلات تنشأ من الأنشطة المختلفة. كان يُقدم للأطفال في مدرسة ديوي مواد خام، مثل الكتان، ونباتات القطن، وصوف مأخوذ من ظهور الأغنام. وكانوا يدرسون الأنواع المختلفة من الألياف، وابتدعوا مناهج لفصلها، وللغزل والنسيج، وتحويل القماش الذي صنعه ثياباً. وفي ما يتعلق بتلك الأنشطة، كان اهتمامهم موجهاً نحو الشروط التي وفقاً لها تُنتج المواد الخام، ومركز التصنيع والتوزيع، والفيزياء، والكيمياء المتعلقة بتصنيع النسيج، وكيف تيسر المخترعات تقدم الجنس البشري. وكان ديوي لا يزال هيجلياً بدرجة جعلته يعتقد أن دراسة أي شيء دراسة تامة تفضي إلى علاقات عضوية بكل شيء آخر، ولذلك يقول إنه من الممكن أن نضغط تاريخ كل الجنس البشري 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. وتعلّم دلالة وأهمية العلم، والجغرافيا، والتاريخ. وطوّر 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 ديوي أن كل فن حقيقي تعبير عن خبرات في المقام الأول). وتتركز كل مواد المقررات الأخرى، بقدر المستطاع، حول أنشطة تُمارس في المدرسة. وكانت مدرسة ديوي معملاً حيث يصنع الأطفال أشياء، ويشرعون بعد ذلك في أن يتعلموا الكثير عنها عن طريق تجاربهم العملية، تحت توجيه المدرّس الذي يبحث عن معلومات إضافية في الكتب، نقول كانت هذه المدرسة معملاً بدلاً من أن تكون، في الأساس، حجات لتدريس دروس في كتب وتجب عن الأسئلة التي يسألها المدرس. ويتطلب القيام بأي 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، عمّل الأطفال سويّاً في أنشطتهم، وحاول كل واحد منهم أن يقوم بدوره ويتلقى ثناء الآخرين. وتعلموا بتلك الطريقة أن يكونوا مواطنين أحياناً. ولم تكن أنشطة المدرسة مهنية بالمعنى الضيق - إذ لم يتدرّب 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.

ويقدّم ديوي في كتابه «الديمقراطية والتربية» الذي نُشر عام 1916^(*)، فلسفته في التربية بالتفصيل (5). يرى في هذا الكتاب أن التربية هي العملية التي تعين الجماعات البشرية على استمرار وجودها. وتهدف تلك المجموعات الاجتماعية التي تتقدّم 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 تُبسّط 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 كل الإهتمامات. فلقد اعتُقد، على العكس، بصورة خاطئة أن الخبرة تتكوّن من تنوع من مجالات أو إهتمامات منفصلة، لكل منها قيمها المستقلة. وقد قبلت الفلسفة العامة والتربية، بالتالي، تنوعاً من الثنائيات أو النقائض. فافتُرض، 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 ديوي أن هذا التقسيم الخاطئ للمجتمع إلى مجموعتين متصارعتين مسؤول عما يعتقد أنه أخطاء في أنساق الماضي الفلسفية. فقد كان أفلاطون وأرسطو أرسطقراطيين ازديا الحياة المفيدة للصانع، وأعطيا منزلة رفيعة للتأمل العقلي الخالص بدون فائدة عملية. وتصور ديكارت وأتباعه الطبيعة الفيزيائية والذهن تصورا ثنائيا، أي أن كلاّ منهما خارج عن الآخر. وَعَزَلَ فلاسفة متأخرون الإحساسات عن العالم الخارجي وعن العمليات الذهنية الأخرى، وجعلوها مصدراً 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 ديوي 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 ديوي- من مشكلات تنشأ في صعوبات الحياة الإجتماعية. ويعتقد أن ذلك يصدق بالنسبة للمناقشات الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الذهن والمادة، والبدن والنفس، 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 فلسفي إذا كان لديه تركيز على المسؤولية الاجتماعية ويحس بها، وإذا كان منفتح العقل، ويرغب في تعديل عادات الحياة القديمة لكي تواجه ظروفاً جديدة، إننا نتجه إلى علوم مثل: الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والأشروبولوجيا، 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 يصح 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 مُثل مختلفة للسلوك تؤثر على المجتمع بأسره وتحتاج إلى تعديل عام، تكون هناك حاجة إلى الفلاسفة. فمن المحتمل أن يقدم الفلاسفة حلولاً مختلفة، كل فيلسوف تلهمه طبقته الاجتماعية الخاصة. وإذا أصبح مذهب أي فيلسوف معيّن مؤثراً، فإن ذلك يرجع إلى أنه يتضمّن برنامجاً للتوافق الاجتماعي. ويفسّر ديوي، في الغالب الأعم، كل شيء من وجهة نظر اجتماعية، إن لم يكن، بحق، من وجهة نظر أنثروبولوجية.

وهكذا تصبح العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والتربية واضحة جلية. فالنظرية الفلسفية التي لا يكون لها أهمية في المجهود التربوي لا بد أن تكون مصنوعة، وتقيّم وجهة النظر التربوية فلسفات منافسة وتكشف عن أهميتها العملية. وإذا تصورنا التربية بصورة واسعة، بوصفها عملية تكوين ميول عقلية ووجدانية أساسية نحو الطبيعة وبني 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 مهمة 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 يلزمها تقدم في العلم، والثورة الصناعية، وتطور الديمقراطية.

واضح إذاً أن فلسفة ديوي «الذرائعية» التي تنظر إليها في وضعها التربوي، تشبه برجماتية جيمس بطرق متعددة، ومع ذلك تختلف عنها إلى حد ما في الروح. فكل من جيمس وديوي يعتقدان أن الفلسفات لا بد أن تُختبر بالممارسة: أي أن الصدق ينكشف في الفعل. ومع ذلك، فإن اهتمام جيمس هو اهتمام ديني إلى حد كبير. أما ديوي فيهتم أساساً بإصلاحات اجتماعية وتحسينات في التربية. ولقد تأثر كلاهما بالأوان التقدم الجديدة في العلم الطبيعي، بصفة خاصة في البيولوجيا. ويأخذ ديوي المضامين الفلسفية للبيولوجيا بجدية أكثر من جيمس، على الرغم من أن جيمس، الذي 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 ديوي، فيبقى على المذهب الهيجلي بدرجة تكفي لرغبته في توحيد الأشياء عندما يستطيع، ويراها مترابطة بصورة متبادلة في كيليات عضوية لها مغزى ودلالة من الناحية الاجتماعية. إن كلاً من جيمس وديوي يرفضان، بالتأكيد، المطلق بدون قيد. وكلاهما يعتقدان أن ألوان الجدة تنشأ داخل الخبرة، وأنه لا بد من مراجعة الحقائق باستمرار وإعادة بنائها. ولا يوضح كلاهما كيفية تحديد الخبرة، ولا كيفية ارتباطها بسائر الكون.

3-التفكير التأملي والمنطق

يربط كتاب «كيف نفكر» الذي نُشر أول مرة عام 1909، وُثِّق عام 1933، فلسفة ديوي 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؛ أي نحو حل مشكلة ما. ويمكن أن نميز خمسة أطوار في سلسلة التفكير التأملي. افرض أنك تسير في غابة، وشرد تفكيرك بتوان وكسل، في أحلام اليقظة. وفجأة وجدت قناة أمامك في الطريق. فإذا كانت القناة لا هي واسعة ولا عميقة، وأنت قوي الجسم، فإنك تستطيع أن تعبرها بقفزة واحدة، فلا تفكير ولا إشكال، بل عودة إلى شرود تفكيرك في أحلام اليقظة الذي لم ينقطع سوى لحظة قصيرة، وهكذا تمضي في طريقك، وتستأنف شرود تفكيرك في 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 وعريضة، ومملوءة بالمياه الموحلة، وأنت لست قوي الجسم، ولديك موعد يجب أن تحافظ عليه. في هذه الحالة قد تحدث عملية التفكير التأملي الحقيقي، 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 الثاني، 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 الشاي التي قامت بإعدادها، أو أنك وصلت في الموعد بملابس متسخة بالطين؟ إنك تقرر أنه ينبغي عليك أن تصل في الموعد في ثياب حسنة المنظر، وبالتالي يجب عليك أن تعبر القناة في الحال، وبدون وقوع حوادث.

ومع المشكلة التي تمت صياغتها بصورة محددة، تنتقل إلى الطور الثالث، أعني النظر إلى أفكار مرشدة، أي 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 تجري، وتحاول أن تقفز فوق القناة بمساعدة قوة الدفع التي حصلت عليها عن طريق الجري. إنك قد وصلت الآن إلى الطور الرابع. فأنت تفحص فروضك بصورة استنباطية، أي في ضوء المعرفة الماضية والتجربة. إنك تنظر في ما إذا كان هذا هو نوع الجانب الذي من الممكن أن تضع فيه ألواح الخشب الرخوة وجذوع الشجرة الخفيفة. إنك تفكر ملياً فيما إذا كنت تستطيع أن تقوم بالقفزة المطلوبة بعد الجري الأولي. والطور الخامس، تقوم باختبار الفروض الأكثر احتمالاً عن طريق التجريب، بصورة استقرائية، إنك تجرب عدة ركضات يتبعها قفزات على ضفة القناة التي تقف عليها، لكي تختبر إلى أي 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 أثار عليك الحادث بصورة كافية، فإنك قد تعطي له في ما بعد تعبيراً جمالياً بطريقة ما- كأن تقدم له تفسيراً فكاهياً للآخرين، أو تضعه في قصيدة، أو ترسم صورة لنفسك وأنت تقفز فوق القناة. إن كل فن حقيقي هو تعبير عن خبرة واضحة مباشرة.

وتوجد تلك الأطوار الخمسة في كل حالة من حالات التفكير التأملي، على الرغم من أن بعضها قد يكون مختصراً تماماً ويكون بعضها طويلاً ومعقداً. وقد لا يتبع بعضها بعضاً باستمرار في نفس النظام الدقيق، وعندما يُعَوَّق 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 استقرائي في الطور الخامس، فإن العودة إلى الطور الثالث ستكون أمراً ضرورياً ولا بد من إيجاد فروض جديدة، إذا لم يتم التخلي عن المشكلة الكيلية. ليست هناك مشكلة تشبه تماماً مشكلة أخرى خبرناها من قبل، وقدمنا لها حلاً، وتذكرناها، إن لم تكن مشكلة على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك، فإن كل موقف يكون فريداً

في بعض الجوانب، وتكون كل خبرة تتابعاً لا ينتهي من صنوف الجدة. وبعض المشكلات، خاصة في الرياضيات، تكون أساساً استنباطية، مع الانتباه الذي يتركز في الغالب على الطور الرابع تماماً. ويحدث معظم البحث في العلوم التجريبية في الطورين الثالث والخامس. وقد تكون المشكلة شخصية وموقته وليست ذات أهمية عظيمة، مثل مثال القفز فوق القناة، أو قد تكون مشكلة ذات أهمية عظيمة للغاية، تركز لها مجموعة من العلماء أو السياسيين أفضل سنوات حياتهم. ومع ذلك، تكون كل مشكلة ذات أهمية حقيقية متوقعة في المستقبل، وتشير سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى سلوك مستقبلي. إن التفكير التأملي الحقيقي يؤدي غرضاً ما مفيداً، حتى لو بدا الغرض من أول وهلة نظرياً خالصاً، موجهاً إلى فهم أفضل لمجال ما من مجالات المعرفة، كما هي الحال في أبحاث جاليليو، ونيوتن، ودارون.

ويكرس ديوي كل كتابه «كيف نفكر» لمناقشة التفكير التأملي، مع التركيز على مشكلات تربوية بصفة خاصة. لقد تمّ تدريس الكتاب على نطاق واسع في المدارس العادية، وكرست نصوص أولية عديدة في المنطق كانت تدرّس لطلاب الجامعة انتباهاً للتفكير التأملي. إن معالجة ديوي للتفكير التأملي هي توضيح مميز «لفلسفته الذرائعية» في إحدى تطبيقاتها الأكثر معقولة.

المنطق: ربما يكون كتاب «نظرية البحث»، الذي نُشر عام 1938، هو أعظم كتب ديوي. فهو يصوغ نظريته في المنطق بشمول، وبوضوح من جهة موضوعات فنية أكثر من أي كتاب من كتاباته السابقة. والمنطق، عند ديوي، هو بحث في المناهج التي يُمارس بوساطتها البحث - أي التفكير التأملي - في جميع الميادين. المنطق هو بحث في مناهج البحث بوجه عام. المنطق هو علم متقدم، لا بد أن يتغير من عصر إلى آخر. ولما كانت مناهج العلم تتعدّل وتتحرّس، فإن تغيرات مناظرة لا بد أن تحدث في المنطق. فقد كان منطق أرسطو ممتازاً بالنسبة لعلم عصره ومجتمعه، غير أنه أصبح الآن أقل أهمية. وتستمر مناهج البحث في التغير في المستقبل، ومعها المنطق (ويستدل المرء من ذلك أن نظرية ديوي المنطقية سوف تُنسخ).

وموضوع المنطق، كما يرى ديوي، مُحدد تحديداً إجرائياً، ومن أمثلة الإجراءات: البحث عن عملة مفقودة، تحرير ورقة رصيد في البنك، تصنع زنبك ساعة. ولا بد أن تكون الإجراءات، باستمرار، ذات صلة وثيقة بشيء موجود، شيء مستمر في العالم. ويدرس المنطق الإجراءات التي تُستخدم في كل ميادين البحث، وكل المحاولات التي تهدف إلى حل مشكلات. ويوضح ذلك الأطوار الخمسة للتفكير التأملي، وأيضاً منهج البرهان والملاحظة المستخدمان في العلوم المتعددة.

والأشكال المنطقية هي أشكال مفترضة: فحتى مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض - اللذان يقولان: (أ) هي (أ)، و(أ) لا تكون (لا أ) - هما مسلمتان في

حقيقة الأمر، أي «شرطان مقنعان» في مجرى التفكير التأملي، لكي يجعله فعالاً(6). إن الأشكال المنطقية تبدو في أبحاث المنطق تابعة لاستخدامها القبلي اللاواعي؛ فهي لا ترجع إلى صور قبلية موجودة في الذهن بالمعنى الكانطي، وليست قوانين كيلية للطبيعة توجد بمعنى واقعي قبل القيام بالأبحاث. وكما أن قانون العقود الذي ينظم مقدماً تعهدات العمل، هو قاعدة مقبولة لأن التعاملات السابقة التي تضمّنته نجحت 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، ومناطقة 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 المتروي الواعي المتضمّن في ملاءمة الموجودات المفكرة التي يدرسها المنطق. كما أن المنطق، من ناحية ثانية علم اجتماعي: لأن الناس الذين يعيشون في جماعات ولديهم لغات وثقافات موروثة يمارسون البحث الإنساني. فكل بحث إنساني ينمو من خلفية ثقافة موروثة من الناحية الاجتماعية، وينتهي إلى تعديل لهذه الثقافة. ويكرّس ديوي، بالتالي، اهتماماً ملحوظاً للعلاقة بين اللغة والمنطق. والمنطق من ناحية ثالثة، مستقل بذاته: فهو لا يعتمد على الميتافيزيقا، أو علم النفس أو أي علم آخر؛ إنه يدرس المناهج المستخدمة في كل ميادين البحوث الأخرى ويصوغها؛ إنه «بحث في البحث».

لقد شرحنا في الفقرات السابقة المزاعم الرئيسية للفصل التمهيدي من منطق ديوي بطريقة مفردة في التبسيط، غير أن المؤلف يأمل أن لا تكون خاطئة. ويفصل ديوي، فيما تبقى من كتابه «المنطق»، تلك المزاعم، ويوضحها بأمثلة، ويطبقها على موضوعات متعددة نوقشت، عادة، في أبحاث متقدمة في المنطق. وتخلو نزع ديوي «الإجرائية» أو «الذرائعية» 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 ديوي الذين لا يرغبون في الاعتقاد بأن مبادئ المنطق هي ابتكارات ناجحة فقط اخترعها الناس في مجرى أنشطتهم، نقول يسلم هؤلاء في الغالب بأن ديوي كان له إسهام قيم في وصفه للنظام السيكلوجي الذي يفكر الناس بالفعل بواسطته في حل المشكلات، كما أن وصفه للتفكير التأملي هو وصف ذو قيمة لا بالنسبة للمدرسين فحسب، بل لكل واحد يرغب

في أن يفكر بصورة فعالة.

4- الأخلاق والفلسفة الاجتماعية- الدين

ربما كانت أفضل مناقشة مختصرة قام بها ديوي لفلسفته «الذرائعية» في 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 1929. وهناك تفسيرات أتم موجودة في كتاب «الطبيعة البشرية والسلوك»، المنشور عام 1921، 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 1908، ثم نُقحَّ بقدر كبير عام 1932).

لقد اعترف معظم فلاسفة اليونان وكثير من الفلاسفة المحدثين بالقيم المطلقة والأزلية، التي توصي بالسلوك الصواب في كل زمان، وكثيراً ما أكد اللاهوتيون المسيحيون وجود هذه القيم المطلقة ونسبوها إلى عقل الله أو إرادته. ويعترض ديوي بشدة على أي تصور للقيم بطريقة مطلقة. إن إن القيم تكون، وينبغي أن تكون خاضعة للتعديل باستمرار وإعادة البناء في مجرى التفكير التأملي 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 يرضي يكون مرضياً، وأن أي شيء ممتع 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.

ويشني 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 التأملية. ويرفض ديوي قبول أي قائمة للفضائل؛ لأنه سيُعهد بهذه القائمة إلى العادات وتصبح مخدراً بالنسبة للتقدم. وكبديل للقيم المحددة، يصر ديوي على أن اهتمام البشرية بالخير لا بد أن يكون منصفاً، وصادراً عن إخلاص، ومتواصلاً، ومستمرًا(7).

ولقد أبقى ديوي، في موقفه الأخلاقي العام، على الكثير من آراء «توماس هل جرين» وفلاسفة مثاليين من الهيجليين الجدد الآخرين. إن الوسائل والغايات، والدوافع والنيات، والسلوك والنتائج تنشأ كلها في موقف أخلاقي وترتبط ارتباطاً عضوياً. والمثل العليا الأخلاقية هي تطور تدريجي من عصر إلى آخر، يحافظ على التجديد دائم التغيير، ولا يمكن، بالتالي، صياغته صياغة محددة. والاختلاف الأساسي بين «ديوي» و«جرين» هو أن جرين يعتقد أن المجرى الكلي للتطور الأخلاقي البشري يعرفه عقل مطلق منذ الأزل؛ ولذلك يجد ضماناً وهو أن الكل يجد الصواب في النهاية داخل تجربتنا الموقته. ويرفض ديوي الإيمان بأي عقل مطلق. ويرفض الجزاءات المطلقة والضمانات من كل نوع؛ وعندما يزعم فلاسفة أنهم اكتشفوا أيّاً من هذه الجزاءات والضمانات، فإنهم يحاولون أن يقدسوا ويخلدوا عادات من نوع ما أو آخر قد تكون ذات قيمة في الماضي، لكن تبرهن الآن وفي المستقبل على أنها عقبات تقف في طريق تقدم بشرية ديمقراطية.

لقد قيل أحياناً إن فلسفة ديوي الأخلاقية، برفضها تأسيس قواعد ثابتة أو أهداف من أي نوع، تشبه مجموعة من الشباب يقومون برحلة ممتعة يقولون: «إننا لا نعرف إلى أين نذهب، لكننا سائرون في الطريق!». وينظر أنصار ديوي إلى هذه التهمة على أنها غير منصفة. إن التفكير التأملي له مناهجه في البحث، التي 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، في بعض الأحيان، أن إيمان ديوي بفاعلية التفكير التأملي بصورة مطلقة وبدون قيد، يشبه إيمان رجال عصر التنوير بالعقل.

وعندما نفحص الفصول الموجودة في أخلاق «ديوي» و«تفتش»، الجزء الثالث، الذي يعالج تطبيق النظرية الأخلاقية على حالات معاصرة، فإننا نجد أن ديوي يعرف قائمة محددة من القيم(8). 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 مُعدّلة 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 1932. والتأمين الاجتماعي ضد الشيخوخة، والمرض، والبطالة، هي أمور مرغوب فيها. والرأسمالية المعدّلة مفضلة في الولايات المتحدة في المستقبل القريب لكل من الاشتراكية والفاشية، بشرط أن تخضع مهامات 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 1927. إن الوحدة الاجتماعية النهائية هي الجمهور- أعني كل أولئك الذين يتأثرون بالخير أو بالشر 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 إجراءً ذكياً. والدولة السياسية، إذا كانت ديمقراطية، هي الجمهور الذي ينظمه ويوجهه موظفون ممثلون يختارهم الشعب. وتصبح الدولة من الاتساع والتعقيد حداً يضع مع الجمهور، ويشعر بحيرة بالتأكيد، ولا يعرف كيف يعرف هو نفسه أموراً معينة، ويوجه موظفيه الممثلين بفطنة 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 والعلانية محل الكتمان، والمحابة، والتمويه، والدعاية، والجهل المطلق، ويستطيع الجمهور أن يكون سياسات اجتماعية عن طريق التفكير التأملي. 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 ديوي قد حدّد المشكلة، وأكمل بالتالي الطور الثاني في التفكير التأملي في هذا الموضوع. وتظل الأطوار الثلاثة الباقية تحتاج إلى تكملة بين يديه وبين أيدينا.

ويظل موقف ديوي في كتابه «الحرية والثقافة» الذي نُشر عام 1939، مشابهاً لموقفه في كتابه «الجمهور ومشكلاته»، من حيث إنه ينظر في

الأحوال الموجودة في أمريكا، وأوروبا، قبل نشوب الحرب في أوروبا، التي انخرطت فيها فرنسا، وألمانيا، وبلدان أخرى.

ويستبعد رفض ديوي للقيم المطلقة كل المذاهب الدينية التي تؤكد هذه القيم وتنسب إليها مصدراً وسلطة خارج الطبيعة. إن الدين في الغالب محافظ للغاية، ولا يريد إعادة بناء متغير لكي يواجه ظروفاً جديدة. ويعرف ديوي من ناحية أخرى، الخدمة التي أداها الدين في الماضي، التي تتجلى في إحداث الوحدة، والإرادة الخيرة، والتعاون في المجموعات الاجتماعية. وللدين مكانة في المستقبل، لو أنه استطاع أن يتعلم التخلي عن صنوف المطلق، وينسلخ عن العادات والتقاليد، والحرص على الدنيا، وربط الرجال والنساء معاً في صداقة مشتركة، والعمل من أجل إصلاح الجنس البشري وتقدمه. إن مفهوم الله يمكن أن يبقى بناء على هذه الشروط. فالانتباه سيكون موجهاً نحو حاجات بشرية وطموحات من أجل مجتمع أفضل نعيشه في هذه الدنيا. وقد كان ديوي باستمرار محبوباً من القساوسة والمستغلين بالدين، وكان له تأثير ملحوظ على فكر اللاهوتيين الليبراليين وفلاسفة الدين (9). وقدّم آراءه عن الدين بصورة كاملة في كتابه «الإيمان المشترك».

5- الإستاتيقا (علم الجمال)

آراء ديوي في الاستاتيقا المذكورة باختصار، في ارتباطها بفلسفته العامة. في الفصل التاسع من كتابه «الخبرة والطبيعة»، الذي نُشر عام 1925، ومذكورة بصورة مفصلة، مع تطبيقات وتوضيحات بالأمثلة في الفنون المتعددة، التي كانت لديه معرفة واسعة بها وتقدير كبير، في كتابه «الفن خبرة» الذي نشر عام 1934⁽⁴⁾. وتفسيره للفن تفسير اجتماعي في منظوره وسوسولوجي إلى حد كبير.

إن الفنون البسيطة الشائعة، التي أحييت بواسطتها الشعوب البدائية عاداتها ومؤسساتها ونقلتها إلى الأجيال، هي المصادر التي تطوّرت منها كل الفنون الجميلة. فقد كانت النقوش التي توضع على الأسلحة، والأغصية، والدثار، 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 استنطائية. وتطابق هذه الأنشطة حاجات وظروف الخيرات الأكثر شدة. فقد نجب بالمعبد اليوناني بسبب خطوطه الكلاسيكية الصارمة ونسبه بارعة الجمال دون أن نفكر فيه من حيث ارتباطه بأي شيء مفيد ونافع. أما عند الأثينيين فقد كانت له دلالة عملية. فهو إحياء مدني لذكرى الوحدة بين المجتمع والتهه 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 نعتز بجدارته، ويصبح بدوره فناً كلاسيكياً. أما العمل الشاذ الغريب الذي ليس له قيمة حقيقية فلن يبقى ولن يدوم. لا بد أن يكون الفن تقدماً، ولا بد من تشجيع الفنانين على القيام بتجارب جديدة. وليس الفن العظيم فناً يعبر عن الأرستقراطيين، أو البورجوازيين أو العمال، وإنما هو يفسر ما له دلالة وأهمية بالنسبة للجنس البشري كله.

ولا يعطي ديوي للعبارة التي تقول «الفن من أجل الفن» سوى أهمية قليلة، لأن الفن يجب أن يكون تفسيراً وتعبيراً نفهم فيه معاني الحياة ونستمتع بها. والفن يثري الحياة. ولا نبحت، في الخبرة الإستنطائية (الجمالية)، بالتأكيد، عن غاية مباشرة خارج الخبرة نفسها، وبهذا المعنى تكون القيم الإستنطائية ذاتية داخلية intrinsic. ومع ذلك فإنها تكون وينبغي أن تكون، جزءاً مكملًا للحياة، ولا تكون شيئاً منفصلاً عنها. ولم يكن أفلاطون مخطئاً على الإطلاق عندما كان يرغب في ضبط وتنظيم دراسة هوميروس واستخدام الموسيقى في حياة مشتركة. إن الخبرة الجمالية هي، أو ينبغي أن تكون، قمة الخبرة المشتركة في أعلى صورة من صور التعبير. فعن طريقها يصل الناس إلى تعاطف متبادل وتفاهم أكثر مما يصلون إليه بآية طريقة أخرى.

ومن المستحيل هنا أن نجمل نظريات ديوي الإستنطائية بالتفصيل. فنزعتة الإجرائية تصر على أن كل إنتاج يجب أن يكون في روحه فناً؛ أي أن يستهدف خلق شيء ما مفيد ونافع، وأن يفعل ذلك بطريقة تقدم المتعة في آن معاً. فالآنية والقصيدة الشعرية مصنوعتان من مواد من نوع ما، ولا بد من وضعهما معاً بطرق تناسب أغراضهما؛ فكلاهما يسبب صنوفاً من الجاذبية الإستنطائية، رغم اختلافهما في الدرجة بالطبع. والتمييز بين الفنون المفيدة والفنون

الجميلة ليس إلا مسألة توكيد فحسب على هذا أو ذاك. فكل إنتاج للإنسان يحقق غرضاً وإشباعاً إستراتيجياً. وفي عصرنا الحاضر؛ عصر الآلة نجد أن كثيراً جداً من الإنتاج هو مجرد جهد وكد دون وجود لمتعة الإبداع التي اعتدنا على وجودها في عمل الصانع. ولا يعني ذلك أن ديوي يرغب في العودة إلى صور الإنتاج السابقة على الثورة الصناعية، ولكنه يأمل في أن تصبح المصانع في عصر الآلة أماكن جذابة ومفيدة للعمل فيها، وقد ينتج الصُّناع في ظروف تجعلهم يفخرون بجودة الصنع. إن كل صانع هو فنان إلى حد ما، يستمتع بعمله، وينتج شيئاً يقدم متعة إستراتيجية، كما يقدم خدمة نافعة. ولا ينبغي أن تُنتج أعمال الفن الجميل لكي ترضي كبرياء جامعي التحف من الأغنياء، بل يجب أن تكون في متناول الجميع، وتثرى فهم الناس. فالحياة بأسرها ينبغي أن تكون جميلة: إذ لا ينبغي أن نعيش في بيئات يخيم عليها البؤس، ولا نجد الجمال إلا في الحدائق العامة، والمتاحف، حيث يمكننا أن نهرب مؤقتاً من الحياة اليومية. ولا ينبغي أن «يصنع الفن اعتقاداً»، أو «هروباً من الحياة»؛ إذ لا بد أن ينظم الحياة ويوحدها عن طريق الخيال ويجعلها منسجمة وممتعة.

6-الفلسفة العامة

يقدم ديوي صياغته الأكثر إقناعاً لفلسفة العامة في محاضرات كاروس Carus، التي ألقاها في الموسم المشترك لكل أقسام الجمعية الفلسفية الأمريكية، ونُشرت عام 1925 تحت عنوان «الخبرة والطبيعة».

إن كل ما نعرفه الآن يقع داخل الخبرة. وليست الخبرة مقيّدة 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 نجده أساسياً وأصيلاً في «الخبرة الكيلية» يكون متدخلاً ومعقداً. ويقوم العلم بتحليل الخبرة الكيلية، ويصفها، ويصنّفها، ويخضعها لقوانين: وهذا الإجراء من العلم، هو أيضاً نوع آخر من الخبرة. وثمة أطوار أخرى من الخبرة، توجد إلى جانب الخبرة الكيلية 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.

وتولي 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 إن العالم الذي نعيشه ونعاني منه، 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 والتميز» 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 يصفى عليها تفكير علماء الفيزياء التأملي وجوداً، ولا لإحساسات حتى يفصلها تحليل علماء النفس الاستبطاني عن أحداث أخرى في تيار الوعي. ومع ذلك، توجد الذرات والإحساسات الآن داخل الخبرة، أعني 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 وهمومنا. ويدخل التفكير التأملي في المواقف غير المأمونة، ويتعلم الناس، إلى حد ما، التحكم في الأحداث، ومنع الحوادث أو التخفيض منها، والتخطيط للمستقبل بصورة أكثر أماناً. إن الذهن والمادة خاصيتان مختلفتان تفترضهما الأحداث الطبيعية في الخبرة؛ إن المادة تدل على نظامها المتتابع، ويدل الذهن على نظام المعاني الخاص بها في روابط منطقية. والذهن والمادة كلاهما وظيفتان للتوافق الذي 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 أي اتجاه محدد سلفاً. ويمكننا أن نتعلم إلى حد ما ضبط هذا العالم والتحكم فيه؛ حتى إن مجرى الأحداث المستقبلي يكون وفق رغباتنا وطموحاتنا إلى حد كبير، ونثبت صحة أنواع الخير الركيكة، أما أنواع الخير الموثوق بها فتتسع، وتتحقق وعود الخير غير المألوفة بصورة أكثر حرية. (وبمعنى آخر يؤمن ديوي بعالم أفضل وأحسن).

وللخبرة البشرية خاصيتان تستوقفان الانتباه هما:

المتعة المباشرة- مثل الإحتفالات، والزخرفة، والرقص، والغناء- التي أدت إلى ظهور الفنون الجميلة وألوان من التذوق الإستاطيقي أكثر تحضراً.

العمل المفيد، الذي يؤدي إلى فنون عملية ومعرفة علمية. ويؤدي عزل الخاصيتين السابقتين إلى فلسفة وتجسيدها في عالم خير وجمال مفارقين، وثابتين، إلى عالم التراث الأفلاطوني والأرسطي، وإلى المثالية المطلقة الحديثة. وعزل التفسير العلمي الحديث هو مسألة جيدة ويؤدي إلى تقدم أكبر، غير أنه يؤدي إلى الإقرار بالمذهب المادي، والحتمية 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 في عالم الخبرة، بناء على ثلاثة مستويات متتابعة. الأول، هو المادة، ويصفها علم الطبيعة: والتفاعلات هنا آلية ورياضية. والثاني هو الحياة، حيث تتفاعل المادة العضوية مع الموضوعات الخارجية عن طريق أعضاء الحس، والجهاز العصبي، والانعكاسات. أما المستوى الثالث فهو الذهن، بما له من أنشطة مثل: التداعي، والتواصل، والمشاركة، وحياسة معاني الاستجابة لها، بما في ذلك معاني الذاكرة والخيال: وكل ذلك هو تفاعل متبادل بين الكائن الحي البشري وبيئته، التي يضبط فيها الكائن الحي الأحداث ويتحكم فيها ويغيرها إلى حد ما. والنفس ليست سوى هذه الأنشطة التي تُنظم في وحدة. وليس ديوي ثنائياً مثل ديكارت، 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 إن 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 هيغل. إذ يرى ديوي أن فهم الظروف بصورة عقلية يستلزم قدرة ما توجهه 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(10).

ويقدم كتاب «البحث عن اليقين» رؤية مماثلة. ففي هذه المحاضرات

يرفض ديوي «التراث التقليدي» في الفلسفة الذي يمثله أفلاطون، وأرسطو، وكانط، وهيجل، وأنصار الفلسفة المثالية المطلقة، كما يرفض كل المحاولات الأخرى التي كانت تهدف إلى اكتشاف نظام أزلي خارج تيار الأحداث الموقته المتغيرة التي تشكل الخبرة بحيث تُحفظ القيم في هذا النظام الأزلي وتُصان. فهذه محاولات عقيمة؛ لأن كل ما هو موجود بالفعل يخضع للتغير ومن المحتمل أن تعبر هذه المحاولات عن دور فاسد، لأنها تميل إلى تقديس بعض القيم التي تعتقد باستمرار أنها هامة، لكنها تحتاج في ما 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- لا بد أن يتعدّل في ما بعد، لكي يواجه ظروفاً جديدة عندما تظهر.

إن لدى ديوي، 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 الذي يقصده ديوي بالخبرة بالضبط، التي ربما تُعد المصطلح الأكثر أهمية في ميتافيزيقاه؟

إذا كان ديوي يقصد أن تكون الخبرة شيئاً ذهنياً أو فيزيائياً، كما يبدو أن الكلمة تفترض ذلك، فمن الصعب أن نتصور كيف يمكن للخبرة أن تستمر بذاتها في 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 في كتابات ديوي يوحي بأي ميل نحو المثالية التعددية، حتى إنه يمكن استبعاد إمكان هذا الفرض في الحال، فإذا افترضنا أن كل خبرة تكون متضمنة بداخل ذهن واحد، فستكون مثالية مطلقة، مثل مثالية رويس. ويرفض ديوي هذه المثالية بالتأكيد. ومع ذلك، لا بد أن نتذكر أن ديوي كان في بداية حياته هيجلياً جديداً، أعني أنه كان من أنصار ضرب من المثالية المطلقة. ولقد ظن بعض مفسري ديوي أنه أبقى وهو غافل على كلمة «خبرة» في مفردات لغته اللاحقة على رفضه للمطلق: أي أنه كان، بصورة تنطوي على مفارقة: «فيلسوفاً مثالياً مطلقاً لم يعد يعتقد في المطلق». وإلا فسيكون، من الصعب أن نفهم لماذا يستخدم مصطلح «خبرة» بطريقة شاملة كما حدث في مجمل الفقرات السابقة من هذا القسم. فإذا لم يعتقد أن الخبرة ذهنية بطريقة أو بأخرى، أي يمتلكها ذهن، فيبدو أنه يجعل تفكيره أكثر وضوحاً إذا استبعد استخدام الكلمة بمعنى أكثر شمولاً، ليحل محلها «الواقع» أو «الكون»(11).

ويعطي ديوي في بعض الأحيان انطباعاً أنه فيلسوف طبيعي، وربما لا أدري، بالمعنى الذي يكون به هربرت سبنسر فيلسوفاً طبيعياً ولا أدرياً. ويبدو باستمرار أن ديوي يعني أن الخبرة لا تحدث إلا عندما يتفاعل كائن حي مع

بيئته. وبالتالي، فإن الأرض، وربما الكون ككل، يجب أن تكون، من وجهة نظر طبيعية، موجودة بالتأكيد منذ عصور طويلة سابقة على وجود أي كائن حي. ولا يمكن أن يكون هناك شيء مثل الخبرة أثناء هذه العصور. ولا بد أن يكون الكون أكثر اتساعاً من الكائنات الحية الموجودة الآن بداخله، والتي ترتبط بتجاربها. ولو أن ديوي سلم بذلك، واستمر في إثبات أن المعرفة البشرية مقيدة بالخبرة، لكان مجبراً على أن يسلم بأن الكون كما يوجد في 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 ستيوارت 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 أي شيء على الإطلاق. غير أننا نستطيع أن نتعلم كثيراً عن الخبرة، وتطور 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؛ كان 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 قاده 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 التأملي - وتساعد بصورة مباشرة أو غير مباشرة في هذه المهمة. وقد طور الفيلسوفان اللذان سنتناول آراءهما في ما 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 المهمة التي قام بها، والتي خوّلته 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 التأملي، 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, John 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

(*). وتوفي عام 1952 (المراجع).

(*). 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 نرح إليه المغامرون من شرق الولايات المتحدة وأنشأوا حياة اقتصادية مختلفة فيها الثراء الفاحش وفيها المغامرات الخطرة أيضاً (المراجع).

(*). كالفن كولدج (1872-1933) سياسي أمريكي من أعضاء الحزب الجمهوري، الرئيس الثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية (1923-1929). انتهج سياسة قوامها عدم التدخل في شؤون الصناعة والتجارة، وتميز عهده بالخلو من الأزمات الكبرى، وانتشار الازدهار الاقتصادي الظاهري (المراجع).

(*) ترجمه إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود، وقامت بنشره دار المعارف بمصر (المراجع).
(*) 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).

(*) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور متى عقراوي، وزكريا ميخائيل، ونشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر عام 1946 (المراجع).

(*) يشير «ديوي» هنا إلى ما يسمى في فلسفة الأخلاق «المغالطة الطبيعية» عند مل، لأنه يفترض أن في الإمكان تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس بالفعل. فحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائماً في ما هو خير (وهذا ليس صحيحاً دائماً) فإن هذه الواقعة لا تمثل ما نعينه 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 77، مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام 1996 (المراجع).

(*) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور زكريا ابراهيم، ونشرته مؤسسة فرانكيلين عام 1963 (المراجع).

الفصل الثالث والعشرون

هنري برجسون

1-مدخل

ولد «هنري لويس برجسون» عام 1859 في باريس(1)، حيث تعلّم في «ليسيه كوندورسييه» و«مدرسة المعلمين العليا». وعلى الرغم من أنه اهتم بالعلم والأدب معاً، فإنه كرس انتباهه الأول للفلسفة، التي تعلمها كشاب في معاهد إقليمية متعددة (وهي تقابل تقريباً المدارس الثانوية الأمريكية والمعاهد العليا) ثم عاد إلى باريس، حيث اشتهر عندما أصبح أستاذاً للفلسفة في ليسييه هنري الرابع من عام 1889 حتى عام 1897. وبعد أن قام بالتدريس ما يقرب من ثلاث سنوات في المدرسة التي تلقى فيها تعليمه-وهي مدرسة المعلمين العليا- ذاع صيته كمحاضر في «الكوليج دي فرانس» من عام 1900 حتى عام 1921. واضطر أولئك الذين كانوا يرغبون في سماعه إلى أن يأتوا إلى محاضراته قبل الموعد بنصف ساعة لكي يضمنوا وجود أماكن لهم، كما قام أثناء الحرب العالمية الأولى عام 1914 بزيارة أسبانيا، وأمريكا، على رأس بعثات لكي يعرض قضية فرنسا.

وبعد استعادة السلام، رأس لجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم. وكان

عضواً في الأكاديمية الفرنسية، وأكاديمية العلوم، ومجلس وسام الشرف الفرنسي. وحصل على جائزة نوبل في الأدب عام 1928. كان الفلاسفة الفرنسيون فخورين به، غير أن بعضاً منهم لم يكونوا أتباعاً له بلا تحفظ، لأنهم فضلوا إما التراث العقلي، أو المنهج الاجتماعي عند كونت ودوركايم. ومع ذلك، كان تأثيره ملحوظاً إلى حد ما، ويدين له تقريباً، كل فيلسوف معاصر في كل مكان بشيء ما.

ولد برجسون في العام نفسه الذي ولد فيه ديوي. وقد تأثر كلاهما بجيمس (الذي كان من بين الأوائل الذين جعلوا فلسفة برجسون معروفة للعالم الذي يتحدث اللغة الإنجليزية عن طريق تفسير لطيف في كتابه الكون المتعدد). ويُقارن برجسون، في الغالب، بجيمس وديوي، وكان، في الواقع، يلقب في بعض الأحيان بالفيلسوف البرجماتي. ومع ذلك، يبين مدخله للترجمة الفرنسية لكتاب جيمس «المذهب البرجماتي» أنه على الرغم من إعجابه بجيمس، فإنه لم يكن برجماتياً. ويعتقد برجسون، شأنه شأن جيمس وديوي، 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 لكي تساعدنا على أن نعمل بفاعلية. غير أن برجسون يختلف عنهما في أنه لا يعتقد أن فائدة أدوات التفكير في الأنشطة تكون أي مفتاح للصدق، فالعكس هو الصحيح تماماً. وذلك سبب من الأسباب الكثيرة التي تبين عدم إمكان تصنيف برجسون على أنه فيلسوف برجماتي أو «ذرائعي». إن المدركات والتصورات، عند برجسون، لا تبسط تجاربنا الخاصة بالواقع فحسب، بل تزيّف هذه التجارب بالفعل. إننا لا نحصل على المنظور الصحيح إلى الواقع، الذي يتغير بلا توقف، عن طريق التفكير التأملي، وإنما عن طريق الحدس intuition (الرؤية المباشرة، التعاطف، شيء يشبه الغريزة أكثر من العقل). ونحن نتذكر باستمرار، ولو بصورة غامضة، شلنج والحركة الرومانسية، في صياغة برجسون الخاصة للحدس، وفي بعض جوانب فلسفته في التطور.

يقدم برجسون فلسفته الأساسية في أربعة كتب قصيرة نسبياً، عمل في كل منها عدة سنوات بصبر وتؤدة، قارئاً بتوسع في العلم والآداب التي تمت بصلة للمشكلات التي اهتم بها. كانت دعاياته البارعة وتشبيهاته المجازية مشرقة، شريطة أن يهتم القارئ بملاحظة التحفظات التي أدخلها عليها. ولكل كتاب من كتب برجسون أهمية أدبية وفلسفية كبيرة. والترجمات الإنجليزية، التي أُحيلت إلى برجسون ليوافق عليها، تمثل فكره بدقة، فهي تحتفظ بأكثر من السحر الأدبي للأصل، كما يحدث كثيراً في الترجمات السليمة.

ويؤكد أول كتاب من هذه الكتب، رسالته في الدكتوراه «رسالة في معطيات الشعور المباشرة» «Essai sur Les données immediate de La»

«Conscience» (عام 1889، وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان الزمان وحرية الإرادة) أن الواقع في حالة «دوام» أو «ديمومة»، أي في حالة اتصال في الزمان، لا ينقطع إلى الأجزاء على نحو ما يحاول عقلنا تفسيره عندما يسعى إلى قياس مسافات الزمان عن طريق مصطلحات المكان- وأن حياتنا في الزمان اللامكاني حرة بمعنى ما، أي أنها غير مقيدة، ويزعم كتاب «المادة والذاكرة» (1896) أن المخ البشري هو الأداة التي يتصل الذهن بواسطتها مع العالم الخارجي، وأن الإدراك الحسي هو عملية تمثل بواسطتها إمكانات العقل أمام الذهن وتكون الأفعال المناسبة ممكنة، وتشارك ذكريات الماضي في هذه العملية. وليس الذهن أو النفس نتاجاً لعمليات جسيمة، بل هو شيء مستقل يتصل الجسم بواسطته مع العالم. ويدعم برجسون هذه الصياغة للثنائية أو مذهب التأثير المتبادل، وهي تطوير لصياغة ديكارت، عن طريق واقعتي فقدان الذاكرة، وفقدان القدرة على الكلام، واضطرابات أخرى، يسرد تاريخها بتوسع. إن تصويره 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 (2)، وهو «التطور الخالق» (1907)^(*). والكتاب الرابع في السلسلة هو «منبع الأخلاق والدين» الذي ظهر عام 1932^(*). ومن كتب برجسون قليلة الأهمية، الكتابان اللذان يهتان القارئ العادي ربما بصورة كبيرة وهما: مدخل إلى الميتافيزيقا^(*)، وهو بيان شبه شعبي مركز لبعض النظريات الأكثر أهمية الموجودة في كتابيه الأولين الرئيسيين، وكتاب «الضحك»، وهو مقال شعبي يطبق فيه فلسفته العامة على تفسير الكوميديا.

2-الدفعة الحيّة

دعنا نقرب، بالتالي، من فلسفة برجسون من وجهة نظر التطور الخالق. هذا المصطلح يعني أن التطور عملية خلاقة، تستمر في الزمان، وليس محددًا 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 الحي (كما يترجم كتاب كثيرون مصطلح الدفعة الحية L'élan Vital في

الإنجليزية) والدفعة الحيّة هي الله؛ بالمعنى الذي يؤمن به برجسون بالله، والذي يختلف، كما سنرى حالاً، أتم الاختلاف عن اللاهوت التقليدي.

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 (أي نسيج الخلية التناسلية، البويضة والحيوان المنوي)، وتنتقل إلى جزء الخلية الحية الملقحة لأجيال متعاقبة بغض النظر عن التعديلات (أي الخصائص المكتسبة) التي قد تحدث في بقية جسم كائن حي 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 في ما 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 بأي طريقة مرضية ومقنعة. ويعتقد برجسون أنه لكي نفسر هذا الأصل، لا بد من إحياء تصور «لا مارك» للحاجة، التي يوحدتها 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 «دي فريز»^(*)، في تجاربه على زهرة الربيع المسائية التي وجد فيها أن الطفرات إلى أنواع جديدة تحدث بين أفراد كثيرة في الوقت نفسه. أما الدفعة الحية فهي مشتركة بين جميع الموجودات الحية؛ فهي مبدأ محايت ومرشد لكل تطور عضوي.

وينجم عن ذلك أن التغيرات ليست نتيجة آلية لفعل البيئة المباشرة، كما افترض سبنسر، ويتضح الفرق بين برجسون وسبنسر عن طريق تفسيراتهما الخاصة لتطور العين. إذ اعتقد سبنسر أن هذا التطور يبدأ بالتأثير الآلي للضوء على خلية حساسة في كائن عضوي 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. ولكي يؤكد برجسون رفضه، يلفت الانتباه إلى التشابه القوي بين عين بعض الحيوانات الرخوة (مثل الحلزون والمحار) والإنسان. فبنية العيون البشرية ووظائفها وكذلك بنية الحلزون ووظائفها 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 النتيجة نفسها، من حيث الأساس، في الحيوانات الرخوة والإنسان، على الرغم من أن التطور مرّ بمراحل مختلفة حتى يبلغها. هل يمكن أن نسمي ذلك صدفة؟ من المعقول

جداً أن نقول إن الدفعة الحية حاولت أن تطور العين وأن ترى بالتالي، وتبلغ غايتها من خلال طرق مختلفة في الحالتين. إن نوعاً من التخطيط كامن في الموجودات الحية، ويستمر من جيل إلى آخر(3).

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 الحي 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.

3-الغريزة والعقل (الذكاء)

مرّت 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، والوعي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة. إن قشرة الحيوانات الرخوية التي يلتف فيها بروتوبلازم النبات لا تمنع النباتات من الحركة، بل تعزلها عن المنبهات الخارجية التي تثير الحيوانات وتجعلها يقظة. ومن ثم تصبح الدفعة الحية في النباتات خامدة، ليست لا واعية تماماً مثل الحجر، بل تخمد وتنزع إلى الركود.

أما الدفعة الحية في الحيوانات، فاتجاهها مختلف. إذ لا تستطيع الحيوانات أن تأخذ الكربون والنيتروجين 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 حي ذي 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 وعي أكثر كمالاً. ويتحول اثنان من هذين الاتجاهين، اللذين ينتهيان بحسب الترتيب بالحيوانات الشوكية (أعني نجمة البحر)، وبالحيوانات الرخوية ليكونا ممرين مسدودين: أي 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 (أي الحشرات) والحيوانات الفقارية في اتجاهات أكثر نجاحاً: إذ تستطيع أن تلقي بدرعها الواقي 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 الفقارية، خاصة في الإنسان.

والغريزة هي القدرة على استخدام أدوات عضوية (أي أعضاء جسمية) بدون تعليم: فالحشرة تشعر أكثر مما تفكر. فالدبور، أو الأمفيبود كثير الشعر^(٤)، مثلاً يضرب ثماني ضربات متتابعة 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 لحماً 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 ماهراً. ومن العبث 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 عرضي 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⁽⁴⁾. 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 بيئتنا يبين الصورة المجملة عن أفعال نهائية نختر 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 أي حد نفعل بذلك 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 تدرك 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 أنه ناقص، على أن نحكي حركات الآخرين. ونأخذ مثلاً ليس من عند برجسون وهو: افرض أن صبياً يحاول أن يتعلم رمي كرة البيسبول⁽⁴⁾. إنه يلاحظ أحد لاعبي هذه اللعبة الماهرين؛ يلاحظ وضع جسمه، وقبضته على الكرة، والأماكن التي تشغلها الكرة في لحظات طيرانها المنحنية المتتابة، والنقطة التي ينتهي عندها مسار الكرة. وعندما يدرّب الصبي نفسه، فإنه يحاول أن يضع نفسه في مواضع اللاعب وحركاته المتتابة كما يستدعيها من صور ذاكرته الساكنة؛ ثم يلقي الكرة، 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 رمي الكرة من يديه. إن الصبي لا يتعلم مطلقاً رمي الكرة بطريقة جيدة حتى يصبح لعبه حركة واحدة متصلة أيضاً، وليس ربطاً متقطعاً 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 نزيّف 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 الآنية ليست فيها حركة على الإطلاق، ثم تُعرض هذه الصور بسرعة كبيرة على الشاشة، ويستقبل المشاهدون وَهْمَ الحركة من هذه الصور الثابتة المتتابة. (كانت هذه المقارنة مناسبة جيداً عام 1907، في العام الذي ظهر فيه كتاب «التطور الخالق»، 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 تُقاس 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 ندرِك العالم وتنصوره 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 يزيّف الواقع. فالخريطة مفيدة للغاية؛ لأنها تساعدنا على أن نعرف الطريق، ومع ذلك لا تكون تمثيلاً كافياً-اللهم إلا لأغراض محدودة- للمنطقة التي ترمز إليها.

إن الإنسان حيوان اجتماعي؛ فهو يحتاج إلى أن يتواصل مع أقرانه. ولذلك يستخدم الكلمات (أي الرموز، نوع من الأدوات)، ويطور اللغات. والحشرات اجتماعية، أيضاً، غير أنها تتواصل عن طريق التعاطف الغريزي، أي أن شعوراً مشتركاً يربطها معاً في أداء مهماتها، وإشاراتٍ قليلة، ولا تحتاج إلى كلمات. وهذا هو السبب في أنها لا تفعل شيئاً جديداً: إذ أن مهماتها هي مهمات أسلافها نفسها، وهي لا تستخدم الأدوات. أما الإنسان، فإنه، على العكس، يفعل أشياء جديدة، يحتاج فيها إلى مساعدة أقرانه. ولذلك اخترع الإنسان الكلمات، والكلمات هي أدوات متحركة، ولا تتصل بالموضوعات التي تدل عليها.

وتشبه التصورات الموضوعات المادية الموجودة في مكان إلى حد كبير. ويمضي تفكيرنا التصوري في أقيسة مكانية. خذ هذا القياس: «كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذا سقراط فان» الصورة هنا هي أن سقراط موضوع متضمن داخل مكان، أي «الناس»، بينما «الناس» متضمنون داخل مكان أكبر وهو «الموجودات الفانية»، وما هو متضمن داخل مكان أصغر لا بد أن يكون داخل مكان أكبر يتضمن المكان الأصغر. وتبين الدوائر التي تُستخدم لتوضيح المنطق الصوري كل ذلك. إن كل برهان منطقي؛ سواء برهان تضمن الألفاظ أو استبعادها، أو برهان أنواع أخرى من العلاقات- مثل «أكبر من»، «أقل من»، «مساوٍ لـ»، «متغير»....، يتضمن مقارنات مكانية من نوع أو آخر.

الموجودات الفانية الناس سقراط

إن كل ذلك مفيد للغاية لأغراض عملية تمكنا من أن نكيف أنفسنا مع موضوعات العالم الخارجي المادية كما تدخل إلى إدراكنا وتفكيرنا. لكنه ليس الحقيقة الواقعية للعالم الخارجي. ولا يزال يصدق ذلك على ذاتنا: فعندما نحاول أن ننظر بالداخل، ونفهم ذاتنا، فإننا نحاول أن نخضع حياتنا الداخلية للمكان، التي لا تكون مكانية على الإطلاق، ولا يمكن أن تُفهم إلا بصورة حدسية فقط، وليس بصورة تأملية. وهذا هو سبب اعتقادنا أن حاجتنا لا بد أن تكون مسببات لأسباب، وسبب شكننا فيما إذا كانت إرادتنا حرة، إن حياتنا الداخلية ليست في مكان على الإطلاق، ولا تخضع لقوانين السببية العلمية.

إن حياتنا الداخلية هي، على العكس، تدفق أو ديمومة لا تتوقف، متغيرة باستمرار، ممتدة باستمرار، يسير فيها الماضي معنا بواسطة الحاضر الذي ينزلق إلى مستقبل غير محدد. ويمكن أن نفهم هذه الحقيقة بصورة حدسية. إن حدسنا بالإرادة الحرة له ما يبرره. والمستقبل مفتوح أمامنا، وتقرر ذاتنا الكيلية ما نفعله. وبهذا المعنى تكون إرادتنا حرة(5).

إن الدفعة الحية لا تكون ناجحة إلا من بعض الوجوه في تطورها الدنيوي. فهي تصبح خامدة وراكدة في النباتات، وتكون غارقة في سبات في الحيوانات شوكية الجلد والحيوانات الرخوية، ولا تبلغ استبصاراً حدسياً في الحشرات إلا على حساب حصر نفسها بمعرفة موروثه. وتبلغ في الإنسان ضبطاً ملحوظاً للطبيعة عن طريق العقل أو الذكاء، على حساب الغريزة والحدس إلى حد كبير. وإذا استطاع الإنسان أن يستمر في استخدام العقل من أجل حاجات عملية مباشرة واستطاع أن يسترد في الفلسفة شيئاً من النظرة الحدسية في الحياة والديمومة الحقيقية التي 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 الختامي من هذا الفصل).

4-الحياة والمادة

رَدَّت النظريات العلمية الأخيرة عن المادة، المادة إلى الحركة- أي إلى سرعات من نوع أو آخر. فلم تعد الذرة تتصور على أنها جزء صغير من جوهر

صلب لا يتغير: بل أصبحت كوناً 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 نفكر بصورة ثابتة، أي أن نقيس الحركة بالفاظ مكانية ونجعلها تتابعاً لحالات ساكنة.

إن حركة العالم الفيزيائي الخارجي تميل إلى التوقف، وفقاً لقانون انحلال الطاقة عند «كارنو»^(*). فالصور العليا للطاقة في مجموعتنا الشمسية تقل درجة حرارتها بالتدرج، ثم تنتشر على شكل أشعة في الفضاء. والحياة هي عملية مناقضة لعملية المادة التي تنخفض وتقل. وتحاول الحياة على كوكبنا، أن تخزن بعضاً من الطاقة التي تتبدد وتجعلها متاحة. فالنباتات تجمع الطاقة الشمسية وتخزنها في أجسامها، وتستخدمها في أفعالها. إن الدفعة الحية، بمعنى آخر، طوّرت الكائنات الحية النباتية والحيوانية عن طريق اختطاف الطاقة الشمسية وحفظها. إن الحياة بالتالي، بمعنى ما، حركة صاعدة في مقابل حركة المادة الهابطة. وتقدم صور الحياة المختلفة المراحل المتعددة التي مرّت بها الدفعة الحية في هذه الحركة الصاعدة. وقد ننظر إلى الحياة على أنها، أساساً، تيار يُرسل عن طريق المادة، تستمد منها ما تستطيع. وفي كل مكان، باستثناء الإنسان، تصل الدفعة الحية إلى طريق مسدود، فمعه وحده تستطيع مواصلة السير في طريقها، وحتى في حالته يُضحّي بالحدس والغريزة في سبيل العقل أو الذكاء إلى حد كبير. وقد ننظر إلى التطور العضوي على الأرض كما لو كان وجوداً غامضاً لا شكل له (أي الدفعة الحية) قد حاول أن يحقق نفسه وأنه لا ينجح إلا على حساب التخلي عن جزء منه أثناء سيره.

وبناء على هذه النظرة إلى الحياة، يرفض برجسون المذهب الآلي والمذهب المادي من حيث إنهما تفسيران للتطور العضوي. فليست الحياة نتاجاً للمادة على الإطلاق. بل هي تيار مضاد يُنشئ الكائنات الحية من المادة. ويرفض برجسون كذلك ما يطبق عليه اسم «المذهب الغائي»؛ أي كل أنواع الغائية التي تفترض أن الكائنات الحية تظهر وفقاً لخطة محددة ثابتة، سواء تصورنا هذه الخطة تصوراً إلهياً على أنها خطة خالق، أو تصورناها 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. وهي ليست خطة عقلية محددة من قبل. فهي تسير في نشاطها الخالق مثل الشاعر أو الفنان. أو-إذا أخذنا مثلاً مبتدلاً، غير أنه أكثر ألفة لمعظمتنا- كالمطالب الجامعي الذي يقوم بإعداد مقال عن موضوع ما يتطلب قراءة وتأملاً، وتفكيراً أصيلاً ومعالجة. فالطالب لا تكون لديه عادة خطة مفضّلة خاصة به موجودة كلها قبل أن يبدأ بحثه. وتتطور أفكاره كلما

سار، أي أن الموضوع يختمر في ذهنه بالتدريج. ويقوم بتعديل خطته كلما تقدم. وقد يتحول مقاله لأن يكون جزءاً متألّفاً من عمل يلاقي ثناء كبيراً. غير أنه قبل أن يبدأ، لم يستطع أن يتنبأ بالضبط بما يشرع في كتابته. وهذا المثال يشبه الطريقة التي يعتقد برجسون أن الدفعة الحية تسير بواسطتها في طريقها. ولا يقدم برجسون اسماً لتفسيره للتطور لكي يميزه عن المذهب الآلي والمذهب الغائي اللذين رفضهما. ويطلق عليه البعض أحياناً «الغائية المحايثة» التي ربما تكون اسماً جيداً مثل أي اسم آخر، ولا تكون غامضة لو أنها فُسرَت بدقة وعناية.

يؤمن برجسون بعالم ينمو؛ طالما أن نشاط الدفعة الحية فعال ومنتج. إن المذهب الآلي ينظر إلى كل نشاط أيّاً كان، بما في ذلك نشاط الموجودات الحية، على أنه محدد من قبل في الماضي عن طريق قوانين ثابتة، حتى إنه، كما يذهب برجسون، لا يحدث شيء جديد بالفعل أبداً، بل إن ما يحدث هو تجمعات مختلفة الربط لما هو موجود بالفعل (أي الذرات، الالكترونات، أو ما هو غير موجود). أما المذهب الغائي، فهو ليس سوى المذهب الآلي معكوساً: أي أن الحاضر محدد سلفاً عن طريق خطة أو هدف مستقبلي ثابت، يتجه إليه كل الخلق؛ وبذلك يكون التطور مسألة منتهية وناضبة؛ فليس هناك جدة، ولا تلقائية، ولا حرية. ويعتقد برجسون، في مقابل المذهب الآلي والمذهب الغائي، أن «أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار»؛ أي أن الحياة تستطيع أن تنتج ألواناً من الجدة، وتصنع مخلوقات جديدة، وتسير على بحار مجهولة، تخرع خرائط لنفسها كلما أبحرت، وتغيّر مجراها عندما تريد. وإذا تعقب مؤرخ للأحداث البشرية الماضية تتابعها في ما يبدو له على أنه سببية ضرورية، فإنه يخدع نفسه. وإذا استطاع أن يفعل ذلك بحق، فإنه يتنبأ 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 ألواناً من الجدة، فلن يكون مستقبل الموجودات الحية أبداً تكراراً آلياً لماضيها، ولن يكون التنبؤ مستحيلاً على الإطلاق.

يبدو برجسون فيلسوفاً ثنائياً في معظم كتبه. ففي «المادة والذاكرة» نجد أن المادة المرتبة كصور معروضة أمام الذهن بواسطة المخ من أجل الفعل الذي يتم اختياره متأثراً بمساعدة الذكريات المناسبة التي تظهر في الوعي. ويبدو ذلك على أنه، بالتأكيد، تفاعل بين العقل والمادة، أي صورة من المذهب الثنائي. وفي كتابه «التطور الخالق»، يصف الدفعة الحية بأنها تتحرك في الاتجاه المقابل للمادة، وتُنشئ الكائنات الحية من المادة، وتخترن طاقة تقل وتنقص في تلك الكائنات. وتفترض هذه الواجهة من النظر، بالتأكيد، ثنائية حادة بين الدفعة الحية والمادة، اللتين لا ينتج إحداها الأخرى، ولا يمكن رد إحداهما إلى الأخرى بأية طريقة.

وهناك على العكس، فقرات قليلة يبدو فيها أن ميلاً نحو الواحدية موجود في فكر برجسون، وأنه تغلب على الثنائية الظاهرية. فكل الواقع ديمومة- أي 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 في العالم الخارجي بصورة حادة ما هو موجود بداخلنا.

ويوجد هذا الميل نحو الواحدية في إحدى الفقرات الأكثر سحراً وروعة، على الرغم من أنها الفقرات الأكثر غموضاً أيضاً، في أعمال برجسون- وهي الأجزاء النهائية من الجزء الثالث في كتاب التطور الخالق(6). تصور إناء من الماء يغلي ويصعد منه بخار في الهواء، ثم يتكثف إلى قطرات ويسقط مرة ثانية في الإناء، حيث يصبح بخاراً مرة ثانية، ويصعد مرة أخرى إلى الهواء، ويسقط في الإناء، أي 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 الوقت نفسه 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 إمكاناً ممتعاً ربما يكون صحيحاً، ونحن نود أن يكون كذلك..

5- الأخلاق والدين

يمد 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 في التطور. الله موجود في الحياة كلها، ويبلغ مستوى من تحقيق أغراضه فينا أعلى من الكائنات الحية الأخرى الموجودة على الأرض.

ففي الإنسان يوجد دافع غريزي نحو التعاون الاجتماعي والغيرية: وهو يأتي من الله. ومع ذلك، عندما حصل الإنسان على العقل أو الذكاء في 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 التي يُعبر عنها في العادات، والتقاليد والمحرمات، والتي يشعرون بأنهم مجبرون على أن يخضعوا لها. وقد زادت المعتقدات الدينية والممارسات التي يُعتقد أنها مفروضة من قبل الآلهة، التي تتطلب الطاعة البشرية، من قوة العادات والتقاليد، والمحرمات. ولذلك تحكمت نشأة الأديان المبكرة وأساطيرها في النزعة الفردية وضبطتها، وهيأت الوقت للدافع الاجتماعي لكي ينمو بصورة أقوى في الإنسان، كلما أصبح أكثر استنارة ومحققاً مصالحه المشتركة مع أقرانه. ولذلك يربط برجسون فلسفته بوجهة نظر المدرسة الاجتماعية عند «دوركايم» وآخرين الذين عزوا أصل الدين إلى الضبط الاجتماعي والمثل الجمعية التي تحوّلت إلى تراث. ولقد سار برجسون بعيداً في دراسته للعمليات السيكولوجية والاجتماعية التي يتضمّنها التراث مما يصعب الإشارة إليه هنا. وهذا هو، بالتالي أول منبع من منبعي الأخلاق والدين – أي التأثير المحافظ، الذي حفظ العقل أو الذكاء المكتسب حديثاً ومنعه من أن يصبح هداماً.

وقد نشأ في ما بعد خطر مضاد في التطور الاجتماعي البشري، إذ أصبح

ثقل العادات مسؤولاً عن تقاعس الجنس البشري، عن طريق قصورها وقسوتها، وعن طريق نقص الانفعال الداخلي العميق والطموح. وهُدِّدت الحرية بالضياع، وأصبح التقدم مستحيلًا في الغالب. وقد منع المنع الثاني للأخلاق والدين ذلك الخطر. وهذا المنع هو الحدس؛ فقد اكتسب القديسون العظام والمتصوفة وقادة البشرية الأخلاقيون معرفة ثابتة بالدفعة الحية ذاتها. لقد دخلوا في اتصال شخصي مع الله، وأصبحوا بالتالي، مصلحين لهم تأثيرهم، وقادرين على أن يدخلوا في نفوس آخرين بعضاً من استبصاراتهم في الحب والعدالة. وعلى هذا النحو ينبغي علينا أن نفسر ديانات البشرية العليا. وعندما يتحدث برجسون عن هذا المنع 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. وبلوغ هذا المعنى للحقيقة الروحية، أي الاتحاد بالله في ديمومة خالصة، لا يقيدتها زمان خاص، ظفر المتصوفة بالحرية واليقين الداخلي: 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 لكي ينفعلوا عاطفياً مع شهادة المتصوفة، ويتبعوا قيادتهم إلى حد ما.

ويعتقد برجسون أن الدين يستطيع أن يعمل كثيراً لتعزيز تقدم البشرية، فنحن في حاجة إلى مجتمع أكثر روحية، واجتماعية، وديموقراطية، يخلو من الحروب والمنازعات الصناعية، مجتمع تستطيع البشرية أن تعيش فيه في حب وإنسانية. ويعتقد أن الخلود البشري الشخصي ليس ممكناً فحسب، بل محتمل، ويأمل في أن تبرهن البحوث الروحية في نهاية الأمر على هذه الحقيقة بصورة علمية. ومثل هذه الثقة سوف تجعل البهجة تعم العالم، ولا بد أن نستيقظ، على أية حال، لإدراك أن المستقبل في متناولنا، وأنا نستطيع أن نبلغ حياة أفضل في هذا العالم لو أننا قمنا بالمجهود الإضافي الضروري.

References

:English Translations of Bergson's works

.Creative Evolution, translated by Arthur Mitchell

.The Two Sources of Morality and Religion, translated by Audra and Breton

.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 Breerton and Rothwell

:Popular Commentaries

.H. Wildon Carr, Henri Bergson: The Philosophy of Change (sympathetic)
.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)

-
- (*). ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور بديع الكسم عام 1948 (المراجع).
(*). ترجمه إلى اللغة العربية سامي الدروي وعبدالله عبد الدائم، دار العلم ط/2، بيروت عام 1948 (المراجع).
(*). وهو في الواقع مقال- وليس كتاباً- ظهر في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام 1903. وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد علي أبو ريان، وجعله ملحقاً لكتابه «الفلسفة ومباحثها»، ص 255 وما بعدها، وأصدرته دار المعارف بالقاهرة (المراجع).
(*). أوجست فايزمان (1834-1914) عالم ألماني في البيولوجيا، يعد أحد مؤسسي علم الوراثة وأبرز ممثلي الدارونية الجديدة من مؤلفاته «نظرية الوراثة» عام 1893، و«نظرية التطور» عام 1904 (المراجع).
(*). دي فريز (هوجو) 1847-1935 عالم نبات هولندي، وأستاذ علم النبات في جامعة أمستردام (1878-1918)، اكتشف في سلسلة من التجارب أجراها على نبات زهرة الربيع المسائية حدوث تغيرات تبلغ من الضخامة حدّاً تكون معه نمطاً جديداً كل الجدة. وقد أطلق على هذه التغيرات اسم «الطفرات» تمييزاً لها عن التنوعات الضئيلة (المراجع).
(*). رتبة من القشريات المائية لها ستة أزواج من الأرجل تستعمل نصفها للماء والنصف الآخر للأرض اليابسة (المترجم).
(*). البيسبول baseball لعبة أمريكية، تُلعب بكرة ومضرب بين تسعة لاعبين (المترجم).
(*). كارنو Carnot (نيقولا ليونارد سادي) 1766-1832 عالم فيزياء فرنسي مؤسس علم الديناميكا الحرارية الحديث اشتهر «بمبدأ كارنو» الذي وضعه وهو يُعد القانون الثاني للديناميكا الحرارية، توفي بالكوليرا وهو شاب (المراجع).
(*). دريش Driesch (هانز) 1867-1941 عالم بيولوجيا وفيلسوف ألماني، وضع فلسفة حاول فيها إحياء تصور أرسطو لا سيما فكرة «الكمال الأول»-كتب «تاريخ الحياة» عام 1905، و«الفلسفة العضوية» عام 1909 (المراجع).
(*). متصوفة مسيحية.

الفصل الرابع والعشرون

صموئيل ألكسندر

1-مدخل

يحتل صموئيل ألكسندر (1859-1939) S. Alexander مكاناً في تاريخ الفلسفة الحديثة لعدة أسباب. أولها: يُعد كتابه «الزمان، والمكان، والألوهية» الكتاب الأكثر شمولاً ونسقية الذي ظهر في القرن العشرين. وثانيها: أنه مفسر بارع لاتجاهين جديدين في فكر القرن العشرين الفلسفي- وهما الواقعية الجديدة، ومذهب التطور الانثاقي. وهو يمثل الواقعية الجديدة في وضع عيني، في حين أن معظم أنصارها لا يعالجونها إلا في جوانبها الإستمولوجية والمنطقية المجردة. كما أن لصياغته للتطور خصائص موحية؛ فهي أصيلة، وتجاوز «سبنسر» و«برجسون» في كثير من الجوانب المهمة.

ولد ألكسندر في «سيدني» في مقاطعة ويلز الجنوبية الجديدة، وتلقى تعليمه في جامعة «ملبورن» وفي «كيلية باليول» بأكسفورد. وحصل في «باليول» على جوائز عديدة وأوسمة الشرف، وعمل زميلاً في الكيلية لعدة سنوات. ثم أصبح أستاذاً للفلسفة في جامعة «مانشستر» من عام 1893 حتى

عام 1924. وكانت جامعة أكسفورد في عصره عندما كان طالباً وزميلًا فيها يغلب عليها تيار الهيجلية الجديدة، ولقد بدأ ألكسندر، مثل ديوي، حياته العملية فيلسوفاً مثاليًا متأثرًا بالبيولوجيا الطبيعية عند دارون، وهكسلي، وسبنسر. ومع ذلك، كانت بيئته الأكاديمية مختلفة أتم الاختلاف عن البيئة التي وصل فيها ديوي إلى تحديد فلسفته. ونتيجة لذلك، فقد نضج فكر ألكسندر المثالي والطبيعي المبكر، والذي أثرته الواقعية الجديدة، ونظرية النسبية عند «أينشتاين» وآخرين، وتحول بالتدريج إلى ميتافيزيقا. هذه الميتافيزيقا قدمت حلولاً لمشكلات الواقع البعيدة، التي لم يهتم بها تفكير ديوي العملي.

انشغل ألكسندر بالميتافيزيقا لعدة سنوات طويلة، ونشر مقالات في مجلات فلسفية، وقدم بحوثاً في الجمعية الأرسطية. وقدّم في النهاية مذهبه الكامل في محاضرات جيفورد، التي ألقاها في جامعة جلاسجو بين عامي 1916 و1918، ونشرها تحت عنوان «المكان، والزمان، والألوهية» عام 1920. وأصبح شهيراً في الحال. ومنحته جامعات بريطانية عديدة درجات شرفية؛ إذ أصبح زميلاً للأكاديمية البريطانية، ونال وسام الاستحقاق. ويقال عنه إنه كان محاضراً مثيراً، ومتحدثاً بارعاً متألّقاً. 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 ألكسندر يوضح كل مسألة فيه بصورة عينية وتلائم الغرض. أما كتابه «الجمال، وأشكال أخرى للقيمة» فهو عرض ممتع لتفسيره لقيم الجمال، والحق، والأخلاق في صورة أكثر شعبية(1).

2-الواقعية الجديدة

بدأت الحركة الواقعية الجديدة في إنجلترا مبكراً في القرن الحالي على يد: «جورج مور»، و«برتراند راسل»، وآخرين. ورأينا أنها فعالة ومؤثرة إلى حد ما في فكر وليم جيمس. ونشر ستة من أنصارها الأمريكيين- وهم: أدون بسلي هولت، و«وت. مارفن» و«وليم بييريل مونتاجيو»، و«رادلف بارتون بيرلي»، و«ولتر بوتون بتكن»، و«إدوارد جليسون سبولدنج»- سلسلة مقالات أخذت عنوان الواقعية الجديدة عام 1912، وساهم كل واحد منهم بدوره بدراسات

أخرى في الموضوع. وشهدت الحركة الجديدة تحولات سريعة بين فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين(2)، من بينهم، كما نرى، ألكسندر.

يعتقد ألكسندر أنه حيثما يوجد وعي، يكون الكائن الحي متواجداً مع (أي موجوداً مع Compresent) أشياء أخرى. هذه الأشياء لا تتأثر عن طريق الكائن الحي. فعندما أدرك منضدة، فإنها تتواجد معي (أنا الكائن الحي الذي يمتلك وعياً). إن وعيي لا يغيره بأي طريقة، المنضدة الموجودة بصورة مستقلة، إذ إنه 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 وآنات 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 فيزيائي يوجد مستقلاً عن أذهاننا، وأنا ندرک الموضوع ذاته بصورة مباشرة ولا ندرک تمثلاً عنه، لكنهما كانا مخطئين في افتراضهما أن الموضوع ذهني في طابعه (أي «فكرة» بالنسبة لباركلي، و«انطباع» بالنسبة لهيوم).

لقد وصل ألكسندر بالواقعية الجديدة إلى نتائج قصوى. أفرض أن ألكسندر، الموجود الآن في مانشستر، تذكر منظر فلورنسا الذي شاهده ذات مرة وهو أت إليها في طريقه من «فيزول». لقد خبر ذهن ألكسندر فلورنسا الحقيقية على نحو ما هي عليه عندما رآها، أي أنه لم يخبر فكرة أو صورة عنها. فهو يعرف الماضي على نحو مباشر لا عن طريق تمثّل من أي نوع. وحتى الأوهام هي أشياء حقيقية لم يخلقها الذهن، لكنه بدّلها وشومها إلى حد ما. الذهن لا يخلق شيئاً جديداً؛ فحتى في الخيال والاستدلال تراه لا يفعل سوى إعادة ترتيب الأشياء التي 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. لفجوي، وج.ب. برات، وأ.ك. روجز، وج. سانتيانا، ورو. سيلرز، وش.أ. سترونج، وقد نشروا «مقالات في الواقعية النقدية» عام 1920، اتفقوا فيها مع الواقعيين الجدد على أن موضوعات العالم الخارجي حقيقية، وتوجد مستقلة عن وعينا، لكنهم رفضوا تطبيق المذهب الواقعي بطريقة الواقعيين المتطرفين الشاملة مثل ألكسندر على الذكريات،

والخيالات، والأوهام. وأصبح بعض الواقعيين الجدد النقاد من أنصار المذهب الثنائي الإستمولوجي، ومن أنصار المؤمنين بالنظرية التمثيلية في المعرفة التي تميز بين حالات ذهنية وموضوعات فيزيائية، مما يذكرنا «بجون لوك» إلى حد ما. ومن الممكن أن نكون واقعيين، تعاطفاً مع معظم مذهب ألكسندر، بما في ذلك مفهومه عن التطور الانثاقي، دون أن نقبل صياغته المتطرفة للواقعية الجديدة(3).

وثمة خاصية تميز نظرية ألكسندر الواقعية الخاصة في المعرفة وهي تفرقه 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 يديّ وقدمي. ولكن عندما ألعب لعبة التنس، استمتع بالرجفة الداخلية لحركاتي، كما أنني أتأملها. وعندما أتأمل منظرًا طبيعيًا، أو قصيدة من الشعر، أو عملاً من أعمال الفن، فإنني أستمتع أيضاً بانفعالاتي بالإشارة إليها. ولا يتضمن مصطلح «الاستمتاع» كما يستخدمه ألكسندر، المتعة فحسب، بل يتضمن أيضاً الحزن، والأسى، إنه يتضمّن، 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، وإذا حاول أن يفعل ذلك، فإنه لن يلحظ سوى تتابع 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 ديكارت 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 الإنجليزي 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 تتكوّن من إحساسات (أي حالات ذهنية). فليست التجربة المباشرة تتابعاً من حالات ذهنية، بل هي تتابع من محسوسات (أي موضوعات حقيقية تكون متواجدة مع ذات المرء في الإحساس)، وأيضاً من موضوعات توجد معاً في الذاكرة أو الخيال، أو

3-المكان-الزمان والمقولات

يرى ألكسندر أن الحقيقة الأصلية التي نشأت منها كل الأشياء، والتي لا تزال تتكوّن منها هي المكان-الزمان^(*). وربما لم يكن يخطر هذا التصور للمكان-الزمان على بال ألكسندر لو لم يعرف نظرية النسبية عند «أينشتاين»، ونظرية الديمومة 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، أي أنه لا يكون شيئاً على الإطلاق. وكذلك يكون الزمان الفارغ تماماً لا معنى له، دلالة؛ إذ لن يكون فيه ديمومة وتتابع، لأنه لن يكون هناك شيء يدوم أو يتبعه شيء آخر. إن الزمان الحقيقي هو تتابع من آتات، يشغل كل أن منها مكاناً. ولا يمكن أن نميز في الزمان بين حاضر، وماض، ومستقبل دون أن نرجع إلى نقاط في المكان نستطيع بواسطتها أن نؤرخ للأحداث. إن المنظور الذي ننظر منه إلى نجم ما بعيد للغاية من نقطة على الأرض في اللحظة الراهنة يختلف من حيث الزمان عن زمان النجم في مكانه الخاص المباشر- ربما يصل الاختلاف إلى عدة سنوات إذا كان النجم بعيداً للغاية. إن ما يكون حاضراً، وماضياً، ومستقبلاً في منظور النجم يتوقف على النقطة في المكان التي نحسب منها المنظور. مع أن الحساب ليس شيئاً ذهنياً؛ لأن الظروف ستكون هي نفسها سواء كان الذهن موجوداً في المكان لكي يحسبها أم لم يكن موجوداً. يتكون الزمان من عدد لامتناهٍ من الآتات، يفصل كل أن منها الآتات الأخرى الساكنة؛ وكل أن هو في ذاته ديمومة صغيرة للغاية؛ أي أنه ليس ساكناً. ويتكون المكان من نقاط لا متناهية، يفصل كل منها نقاط أخرى ساكنة، ولكل نقطة أبعاد: لأن المكان اللامتناهي لا يمكن أن يتكوّن من نقاط لا يكون لها حجم على الإطلاق⁽⁴⁾. وطالما أنه لا وجود لوحدة نهائية من المكان-الزمان، فإن ذلك يكون الحدث الخالص، النقطة -الآتية، أصغر جزء من المكان الذي يستغرق أضعافاً مضاعفة من الزمان⁽⁵⁾. إن الزمان ليس البعد الرابع للمكان⁽⁶⁾. فالزمان له بعد واحد فقط، لكن هذا البعد هو

بعده هو الخاص، ويشغل كل آن داخل المجرى اللامتناهي للزمان كل المكان: عندما تدوم كل نقطة في المكان في كل زمان لامتناهٍ. لا شيء في الكون يكون في حالة سكون مطلق، فكل شيء يكون في حركة من نوع ما داخل المكان-الزمان. إن العالم عند ألكسندر، مثل العالم عند برجسون، يكون في تحول مستمر، لكن ألكسندر بصر، عكس برجسون، على أن المكان حقيقي مثل الزمان، وأنه لا يمكن، في الواقع، الاستغناء عنه.

وبينما يكون كل شيء في تغير مستمر، بصورة سريعة أو بطيئة بحسب خصائصه، فهنا بعض الخصائص التي لا تفقدها الأشياء على الإطلاق: هذه الخصائص هي المقولات. ولا ترجع المقولات عند ألكسندر إلى تكوين الذهن كما افترض كانط، على الرغم من أن كانط كان محقاً في الاعتقاد بأنها قبلية. ويؤكد ألكسندر أن المقولات هي الجوانب القبلية، والكيلية، والضرورية لكل الأشياء التي لا تظهر في العالم: ولذلك تكون، بالتأكيد، خصائص لكل الأحداث في التجربة البشرية، الذهنية والفيزيائية أيضاً. وُجدت المقولات، وانتشرت في كل مكان، مع الانبثاق الأول للأشياء المنفصلة، لأنها خصائص أساسية «للمكان-الزمان».

ولن نستطيع هنا سوى أن نذكر قائمة المقولات عند ألكسندر، التي يقوم بتحليل كل مقولة منها بعناية. ومقولة الحركة هي المقولة الأكثر تعقيداً، وهي تتضمن كل المقاولات الأخرى وتفترضها مقدماً. أما المقولات الرئيسية فهي: الوجود، والكيلية، والعلاقة، والنظام. والمقولات التي تتبع هذه المقولات الأساسية هي: الجوهر، والعلية، والتفاعل، والكم، والكل والجزء، والعدد. وتُضفي هذه المقاولات على العالم الثبات والإطراد، وتجعل العلم ممكناً. وبدونها يصبح العالم تدفقاً لا نستطيع أن نتنبأ فيه بشيء. ولكي نوضح مقولات الجوهر بصورة بسيطة للغاية، دعنا نتصور قطعة من الشمع، تفقد شكلها السابق عندما تنصهر، لكنها تحتفظ بجوهرها. فإذا أحدث جوهر تغيراً في جوهر آخر، فإن العلاقة تكون علاقة العلة والمعلول، وإذا أحدث جوهران تغيراً كل منهما في الآخر، فإنه يكون بينهما علاقة تفاعل. وهذه التغيرات في الجواهر تخضع لقوانين يمكن ملاحظتها وصياغتها في العلوم. وتنطبق المقولات على الأذهان، كما تنطبق على الموضوعات المادية. إذ إن الأذهان تشغل مكاناً، وتخبر الزمان، وتخضع لقوانين العلية والمقولات الأخرى. إن «المكان-الزمان» هو المادة الأزلية لكل الأشياء، وتحدّد المقولات كل الأشياء. ولذلك، بينما يكون الكون عند ألكسندر هو كون الحركة والتغير، فإنه يخضع لمقولات تضفي عليه النظام والاطراد: إنه ليس عماء وفوضى.

4-التطور الانبثاقي

للمكان، والزمان، والمقولات، كما رأينا خصائص يمكن صياغتها بصورة قبلية، وتصديق على كل شيء في 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. ففي كل مستوى جديد من مستويات التطور الانبثاقي، تُضاف صفات جديدة، بينما يتم الإبقاء على صفات المستويات الأدنى.

وربما تكون أفضل طريقة للحديث عن فكرة الانبثاق في التطور هي 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 البشري، بنفس المصطلحات الآلية- أي رد كل شيء إلى تكامل وتمايز المادة والحركة. ويعتقد أنصار التطور الانبثاقي أن «سبنسر» كان محقاً في جانب ومخطئاً في جانب آخر. فهو محق في التأكيد على أن كل شيء بما في ذلك أذهاننا وأجسامنا، هو تنظيم المادة والحركة: إذ ليست هناك أرواح غير متجسدة. وهو مخطئ في الاعتقاد بأن ما يراه يعتبر بمثابة قول الفصل في 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 في الكائن الحي لا توجد في المادة اللاعضوية. وإلى هذا الحد يكون سبنسر على حق. غير أن الكائن الحي يمتلك وظائف فريدة- مثل الهضم، والدورة الدموية، والتمثيل، والإخراج، والتوالد- لا توجد في العالم اللاعضوي.

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 جمعت 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 اتحادات الذرات والجزيئات التي حدثت قبل انبثاق الحياة، أو التي سوف تحدث في المستقبل البعيد، غير أنه لا يستطيع أن يتنبأ بانبثاق الموجودات الحية المزودة بأذهان تكوّن 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 يُسلم بأن هذه الانبثاقات هي ببساطة وقائع تحدث بالفعل. وليس أنصار مذهب الرد الانبثاق، 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؛ أي أنها تُبقي على الخصائص التي كانت تمتلكها المادة من قبل، لكنها تمتلك بالإضافة إلى ذلك صفات جديدة ليست موجودة في المادة اللاعضوية.

ويختلف أنصار المذهب الانبثاق في ما بينهم بعض الشيء بالنسبة لعدد المستويات التي تميز التطور الانبثاق، غير أنهم يتفقون عادة في 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 المستقبلي ستة مستويات، وربما عدد أكثر لا محدود.

والمستوى الأدنى بالنسبة لألكسندر هو المكان-الزمان، الذي لا يتميز إلا بالمقولات فحسب، وهو المادة الكيلية التي تتكون منها كل الأشياء. ونحن نتأمل هذا المستوى عن طريق العيان المباشر INTUITION، وهو نوع من الإدراك الحسي المشترك المباشر يمكن مقارنته بما يطلق عليه اسم كانط 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 الذي 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 تتأملها عن طريق إحساس بالمقاومة التي تُقدم إلى أجسامنا(7).

أما المستوى الثالث من مستويات التطور الانبثاق (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 أي موضوع بذاته، كما هي الحال بالنسبة للصفات الأولية، بل تنتمي إلى الموضوع في ما يتعلق بظروفه: الضوء في حالة اللون، والهواء 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 الخارجي.

أما المستوى الرابع من مستويات التطور الانبثاقى فهو مستوى الحياة، الذي يمتلك صفات فردية توجد في الكائنات الحية، بالإضافة إلى صفات المستويات الأدنى. إذ إن الكائنات الحية لا تمتلك مادة منفصلة لا توجد في العالم اللاعضوي: إنها ببساطة مادة منظمة بطريقة مميزة. ونحن نتأمل الحياة عن طريق الحواس العضوية والحركية: مثل حركات العضلات، وإحساسات الجوع والعطش التي تختلف أتم الاختلاف عن الأصوات والألوان، ويكون مكانها بلا شك في أجسامنا. ويعتقد ألكسندر، من حيث إنه فيلسوف واقعي، أن إحساسات الحياة هي إدراكنا المباشر لعمليات مستمرة بالفعل في أجسامنا، مستقلة عن أذهاننا، إنها أحداث في العالم الواقعي.

والمستوى الخامس هو مستوى الذهن. ونحن لا نتأمل على الإطلاق صفات هذا المستوى، إذ إننا نستمتع بها داخلياً في ذواتنا، ونستدل عن طريق الخيال العاطفي على أن الآخرين يستمتعون بها بصورة مماثلة. ويفترض ألكسندر 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 ستستمتع 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 ألكسندر للألوهية عن تصوره لله، كما سنرى في ما 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 ألكسندر في الغالب 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، ويناضل 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 ألكسندر، أحياناً، عن مستوى من مستويات التطور الانبثاقى من حيث إنه «أعلى» من المستوى الذي يسبقه في مرتبة الوجود، فإن التسمية لا تبدو سوى تتابع زمني. ومع ذلك، فهو، في الغالب، فيلسوف غائي: إذ إن الكون الموجود بأسره يمضي قدماً لكي يحدث انبثاق المستوى الأعلى. ويعتقد بعض مفسري ألكسندر أنه طالما لا يمكن التنبؤ مقدماً بصفات مستوى أعلى من انبثاقه، فإن وجهة نظره العامة تكون لا حتمية بمقدار ما نتحدث عن التطور الانبثاقى، على الرغم من أن خصائص المكان- الزمان القاطعة، المشتركة بين جميع المستويات، هي محددة بلا شك. ولا بد أن نتذكر، من ناحية أخرى، أنه عندما يظهر مستوى أعلى، يكون في الإمكان تحديد الشروط التي 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 الماضي والحاضر فربما كان من الأوفق أن نقول إن ألكسندر يأخذ بالنظرة الحتمية. وإنها لمسألة تستحق التفسير وهي ما إذا كان ألكسندر يعتقد، مثل برجسون، أن أبواب المستقبل مفتوحة باستمرار أم لا، وما إذا كان مجرى الأحداث التي تأتي في ما بعد غير محددة أم لا، أو ما إذا كان نظام مستويات المستقبل وطبيعته محددة وثابتة، غير أن الأفراد الموجودين الآن في المستويات الأدنى على الأرض(8)، لا يستطيعون أن يتنبأوا به.

5-القيم:الحق، الأخلاق، الإستاطيقا

القيم عند ألكسندر كفيات من الدرجة الثالثة. فهي ليست كفيات للأشياء في 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 التي ينبغي على الفلسفة أن تأخذها الاعتبار هي: الحق، والخير، والجمال، على الرغم من وجود قيم أخرى، مثل الصحة والمنفعة الاقتصادية.

الحق عبارة عن واقعة ترتبط بذهن يعرفها. فالحقيقة هي واقع 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 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 ألكسندر نظرية ترابط الحقيقة، وهو يجعل لها أساساً واقعياً. فالواقع هو المكان-الزمان من حيث إنه كل مترابط، بكل تعقيداته، 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 ألكسندر يؤكد، في معارضة الفلاسفة البرجماتيين، أن الأذهان تكتشف الحقائق ولا تصنعها، وأن الحقائق لا تتغير أبداً. فما كان صادقاً من الوقائع ذات مرة يظل يصدق إلى الأبد على الوقائع في الزمان والمكان حيثما وقعت.

أما الخير عند ألكسندر، فهو مصطلح أكثر اتساعاً من الخير الأخلاقي، فقد تتحدث 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 أضيق إلى حد ما، وهو يعني 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 في ما مضى يظل خيراً في الظروف

التي كان فيها خيراً. وبهذا المعنى لا يتغير الخير أبداً على الإطلاق. ولا أحد خير تماماً، غير أن ألكسندر يفترض، إن صحَّ التعبير، أن ثلاثة أرباعنا ربما يكونون خياراً لثلاثة أرباع الوقت. والشر يحل محل الخير: فالشر هو خليط عناصر، أي إزاحتها من أماكن حيث تكون مترابطة بعضها مع بعض، على نحو ما تكون القذارة مادة وضعت في المكان الخاطئ.

أما الجمال، الذي يعني به ألكسندر القيمة الإستراتيجية بوجه عام، بما في ذلك الموضوعات القبيحة التي تمتلكها، فيمكن مقابله بالمدرجات والأوهام. فالجمال من حيث إنه يضاد المدرجات، يبدو وهمياً لأن الموضوعات الجميلة لا تتضمن في الواقع الخارجي المستقل عن أذهاننا الخصائص التي تُنسب إليها من الناحية الجمالية: فالشجرة مثلاً، تبدو صلبة في صورة زيتية، ويبدو «هرميس» في كتلة من الرخام كما لو كان في حالة راحة، ومرح، وكرامة^(*). إننا نقرأ أذهاننا في موضوعات طبيعية، ونرى النرجس البري يغلب عليه الفرحة والبهجة، والأمواج ترقص معه، وتتخيل جذع شجرة مستقيماً كأنه ينبت من الأرض ونشبهه بجمال فتاة في مستقبل عمرها. ومع ذلك، لا يكون كل هذا وهماً بأي معنى حرفي؛ 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 التي ندركها، التي يأخذ فيها الذهن المبادرة. إذ إن من يبدع العمل الفني يُحدث تغيرات في المواد لكي ينتج فيها الوهم الجزئي الذي نسميه جمالاً. ويجب على الشخص الذي يتذوق جمال عمل من أعمال الفن أن يتبنى بصورة خيالية إلى حد ما موقف الفنان نفسه⁽⁹⁾.

إن جميع هذه القيم الثلاث- أي الحق، والخير، والجمال، تتضمن بطرق مختلفة ضرورياً من الوحدة بين الأذهان والموضوعات. ففي الحقيقة، يتأمل الذهن الواقع الخارجي، على النحو الذي يكون عليه هذا الواقع مستقلاً عن الأذهان، ويصبح حقيقة عندما تعرفه الأذهان بدون أن يتغير بسبب معرفتنا به. أما في حالة الخير، فإن الذهن يغير الموضوعات الخارجية لكي يحقق أغراضه بصددها. أما في تجربة الجمال، فإن الذهن لا يتبع الواقع كما هو في حالة الحقيقة، ولا يصور الواقع أغراضه كما هي الحال في الخير، ولكنه ينسب إلى الموضوعات الخارجية حالاته النفسية الخاصة وقيمه. الأنواع الثلاثة من القيم الاجتماعية ولها معايير موضوعية: فهي تعني ترابطاً لأحكام الأشخاص الآخرين مع أحكام المرء الخاصة. وليست قيمة من هذه القيم ذاتية بمعنى أنها تكون هوى أو نزوة لأي فرد. ولا يمكن أن نجد في القيم المفتاح النهائي لكل حقيقة واقعية. فعلى الرغم من أنها تتضمن ما هو ذو أهمية كبيرة ومنفعة لنا، فإنها لا يمكن أن تُستخدم لقياس كل حقيقة واقعية، ولا نستطيع أن نفترض أن الكون محدد بواسطتها بالضرورة.

6-الحرية

يفسر ألكسندر حرية الإرادة بطريقة حتمية تذكرنا بهيجل في بعض النواحي، وباسينوزا في بعض النواحي الأخرى. إنني أكون حراً عندما استمتع بذاتي كما أريد، ولا أكون حراً عندما تجبرني قوى لا أعياها، ولا أستطيع أن استمتع بطبيعتها الداخلية، كما هي الحال عندما أفعل وفق قسر فيزيائي. فاندلاع الغضب الذي لا يمكن تفسيره يجعلني أشعر بأنني لست حراً، لأنني لا أعني أي حالة ذهنية محددة. ومع ذلك، لا يستبعد الشعور بعدم الحرية المسؤولية الأخلاقية؛ فالشخص المغمور، مثلاً، قد يكون مسؤولاً عن فعل لا يعيه من بعض الوجوه؛ لأن سلوكه السابق قد أدى به إلى حالة من العبودية.

وثمة معنيان للحرية البشرية هما: الأول، عندما تعني ببساطة غياب قسر خارجي، حتى إن دوافع الإنسان الخاصة هي التي تسبب أفعاله، ويكون في هذه الحالة مسؤولاً من الناحية الأخلاقية عما يفعله. أما المعنى الثاني، فهو عندما تحدد شخصية الإنسان سلوكه في كل جوانبه، وتكون التعبير عن ذاته كلها وذلك ما يطلق عليه كتاب آخرون اسم «الحرية الأخلاقية». والإنسان الذي تكون أفعاله مُحددة بهذا المعنى الثاني 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 مسؤول من الناحية الأخلاقية، لكن الإنسان الخير هو الذي يكون حده حراً بالمعنى الثاني والأعلى للحرية.

وبالتالي، فإن معالجة ألكسندر للحرية تشبه معالجة الهيجليين وأنصار الجبر الذاتي بوجه عام. فهو يجعلها تناسب فلسفته العامة في 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-الزمن الذي تشعر بواسطته أنها محددة. والنبات- الذي يكون في مستوى الحياة، لكن ينقصه مستوى الذهن- يستمتع بعملياته الخاصة، التي تظهر لنا- الذين نتأملها من مستوى الذهن-مُحددة. والملك أو الإله الذي يتأمل عملياتنا الذهنية من مستواه الخاص الأعلى يراها مُحددة، بينما يعرف أننا نستمتع بها في مستوى الذهن بوصفها حرة. ويزكرنا ذلك بإسبينوزا عندما قال إنه إذا ألقينا حجراً في الهواء، فإنه يمكن أن نفترض أنه يعي حركته الخاصة، لكنه لا يعي اليد التي رُمته، أي أنه يشعر بأنه حر(10). ومن المشكوك فيه إذا كان ألكسندر قد وُقِّع بصورة مرضية ومقنعة بين

التحديد الذاتي الهيجلي الذي ذكرناه في الفقرتين السابقتين وتصور اسينوزا الذي هو تقريباً تصور حتمي(11).

7-الدين

الألوهية عند ألكسندر، كما سبق أن رأينا، هي المستوى الأعلى التالي في التطور الانبثاقي الذي يلي المستوى الذي بلغناه في الحاضر. إن الألوهية ليست في الماضي، تدفع التطور إلى الأمام، لكنها في المستقبل، ومع ذلك لم تصبح موجودة بالفعل بعد، أي أن الله لم يكتمل بعد (ما زال يتطور). إن الله، كما هو عليه الآن، يختلف أتم الاختلاف عن الألوهية. فالله هو العالم الحالي بأسره يمضي قدماً لتحقيق الألوهية. والعالم الموجود هو جسم الله، مزود بمجهود تجاه الألوهية. إن الله بمعنى ما هو لامتناهٍ، وكيلي الوجود، وأزلي، لأنه يشمل كل ما كان وما هو موجود الآن، وما سيكون في المستقبل. إنه سوف يشمل كل ما سيوجد بالتالي. وواضح أن الله، بالنسبة لألكسندر، ليس الخالق الأصيل للكون، وليس الأساس البعيد والعلّة لكل شيء. فالكون ليس له خالق خارجي: فهو ينتج نفسه لأنه يتطور، إن الأساس البعيد والعلّة لكل الأشياء هو المكان-الزمان، الذي لا يوحد ألكسندر على الإطلاق بالله.

إن إله الوعي الديني والعبادة هو الكون كله بمجوده نحو الألوهية، ويجب النظر إلى تجارب المتعبدين المتدينين على أنها ترجع بمعنى ما إلى الله. ويؤثر العالم بوصفه كلاً في حركته إلى الأمام (أي الله) على أجسامنا وأذهاننا؛ وتكون عاطفتنا الدينية هي شعورنا بهذا الكل. ويرتبط الإنسان في تجاربه الدينية بقلب الكون؛ لأنه يتحد بالله. إن الله يوجد بالفعل في الكون بمعنى واقعي، مستقلاً عنّا، وتتجه مشاعرنا الدينية نحوه. إن وجهة نظر ألكسندر عن الله هي، في بعض الجوانب، وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود، لأنه ينظر إلى الله على أنه، بمعنى ما، يضم الكون الموجود كله، غير أنه يصر على أنها وجهة نظر المؤلّهة إلى حد أنها تشعرنا بأننا أفراد متناهون، لدينا وعينا المستقل، وتتميز عن الله حتى عندما نتحد معه في التجربة الدينية. إن الله محايت، بمعنى أنه موجود في كل مكان في الكون، ومتعال في سعيه إلى الأمام لبلوغ الألوهية(12).

ويمكننا، ويجب علينا أن نشارك في مجهود الله لكي نخرج الألوهية إلى حيز الوجود(13). وتتوقف ما عساها أن تكون الألوهية، في بعض منها، على مجهوداتنا. ويعتقد ألكسندر، مثل وليم جيمس، أنه يجب علينا أن نكون عمالاً شركاء مع الله. ولا يمكن أن نجعل الألوهية مسؤولة عن الشر الموجود الآن في العالم، لأن الألوهية لم توجد بعد. فنحن مسؤولون، إلى حد ما، عما ستصبح عليه الألوهية في نهاية المطاف، ومسؤولون بصورة متكافئة عما عساه أن يكون الخير والشر للذات سيكونان في العالم في المستقبل. إن الله يشمل، بالتأكيد، كل ما هو موجود الآن، أي 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 مسؤولاً عن الشر أكثر مما نكون مسؤولين 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 وتحتوي على عناصر ذات أهمية، على الرغم من أن بعضاً من ملامحها تبدو، في الغالب، خيالية، وتتطلب تعديلاً بالتأكيد. إنه يرغب، مثل أغلبية الفلاسفة المعاصرين، أن يُبقي من دين الماضي، على الأقل، على شيء من تصور الله، وأن يقر بصحة التجربة الدينية البشرية(14).

إن أكثر فلاسفة التطور الانبثاقى البريطانيين البارزين هو «كونواي لويد مورجان»، الذي ربما يدين له ألكسندر، أصلاً بتصوره(15). وأعمال «لويد مورجان» أقل صعوبة من كتاب المكان والزمان والألوهية؛ فهي 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 في أمريكا، ج.إ. بودن Boodin (من مؤلفاته: التطور الكوني، الله،... وغيرهما) الذي كتب بصورة واسعة في هذا الموضوع، أعني في التطور، خاصة في ما يحمله من دلالات لاهوتية، بينما أكد «وليم بيرييل مونتاجيو» (من مؤلفاته: الإيمان طليقاً، ودراسات أخرى) و«ر.وسيلرز Sellars» (من مؤلفاته: النزعة الطبيعية التطورية، والواقعية الفيزيائية، وغيرهما) نقول إن هذين الفيلسوفين قد شجدا على المضامين الفلسفية للتطور.

References

Semuel 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.

(*) يكتب هذا المصطلح Space-time أحياناً «الزماكن» لبيان عدم انفصال الزمان عن المكان أو شدة الارتباط بينهما، لأن الاتصال بينهما إنما يكون في 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 أينشتاين (المراجع).

(*) هرميس Hermes ابن كبير الآلهة «زيوس» في الأساطير اليونانية، واسمه يعني الرسول، وبهذا كان رسول الآلهة. وكان يقوم بعمله بحماس منقطع النظير. ولهذا كان إله الريح الذي يتحرك بسرعتها... إلخ، قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثاني، ص 136، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المراجع).

هوامش

CHAPTER IV HOBBS

- .Leslie Stephen, Hobbes, p.64
.Aubrey, Brief Lives, edited by Clark, Vol.1, PP.348ff
Aubrey, Op. cit. p. 323
.Idem, P. 387
Idem, P.332
Idem, P.335
.Ibid
Idem, P.340
Ibid
Idem, P. 350
Idem, P.349
.Leviathan, Part I, Chap. I
.T.H. Huxley, Science and Culture and Other Essays, PP. 245ff
.Leviathan, Part I, Chap. III
.Ibid
.Idem, part I, Chap.VI
.Idem, Part I, Chap.XIII
.Ibid
.Ibid
.Idem, Chap. XXI
.The thirteen laws of nature are stated and expounded in the Leviathan, Chaps. XIII, XIV

CHAPTER V

Descartes

.The Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, Vol. I, PP. 91,92

.Descartes, Principles, Part I SXLV

.Idem, Part I, SSXXXII-XXXV

.Philosophical Works of Descartes, Haldane and Ross, Vol.II, p.28

.Idem, Vol. I, p.165

.Paraphrased from the principles, Part I, SSXX, XXI. Also given in the third Mediation

.Paraphrased from the second Meditation, Haldane and Ross, pp.154-156

أصبح لينتس في الجيل التالي أكثر قرباً من الفكر المعاصر عندما بيّن، في
نقده لديكارت، أن القوة، وليست الحركة، هي التي تبقى ثابتة باستمرار.

.Cf. S. V. Keeling, Descartes, P. 144, Where citations are given

CHAPTER VI SPINOZA

Improvement of the Understanding, translated by Elwes in Spinoza's Chief Works, Vol. II,
.PP.4ff

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

.Ethics, Part II, Proposition XLIII. Note (elwes, Vol. II, P.115)

Ethics, Part I, Proposition XI contains the first three proofs: the fourth is given in the first
.paragraph of the Note to this proposition

H. A. Wolfson, The Philosophy of Spinoza. This commentary which indicated the probable
.sources of Spinoza's thought, is invaluable

.Ethics, Part IV, Proposition XLVI

.Theological Political Treatise, Chapter XVI: quoted from Elwes, Vol. I, P.207

CHAPTER VII

LEIBNIZ

هجاء كلمة «Leibnitz» خاطئ. فحتى عام 1669 كان يكتب اسمه Leibnüz (باللاتينية Leibnüzius أو Leibnizius) وبعد ذلك Leibniz (وباللاتينية Leibnitus) قارن في ذلك: der Ueberweg, Grundriss, Philosophie, Dritter Teil, Zwölfte Ausgabe, S. 307.

كان ليبنتس واحداً من الزوار القلائل الذين سمح لهم إسبينوزا بقراءة مسودة كتابه Ethics، الذي لم يُنشر حتى بعد وفاة إسبينوزا. وقد تأثر ليبنتس في ما يبدو بإسبينوزا لمدة قصيرة، غير أن مذهبه الناضج كان تطويراً للمذهب الديكارتي (الديكارتيّة) في الإتجاه المقابل. ويؤكد ليبنتس، عكس إسبينوزا، كثرة من جواهر مفردة أو مونادات، بدلاً من جوهر واحد، ويؤكد الإله المشخص 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.

في التأكيد النسبي على اعتبارات مختلفة في تطوير تفكيره، أنظر في ذلك: L. J. Russel "Some Problems in the Philosophy of Leibniz" in the Proceedings of the Aristotelian Society (1922-23) PP.199-214.

الله عند ليبنتس، كمال في الإدراك. ويلزم الوعي بأي 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. 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 والكوني، فإن هذه الأفكار تعارض مذهبه ككل، كما يذهب الأستاذ لفجوي (A.O. Lovejoy (The Great Chain of Being, PP.255-262).

CHAPTER VIII

LOCKE

- .Alexander Pope, Essay on Man
- .Cf. Frank Thilly, "Locke's Relation to Descartes", Philosophical Review, Vol. IX
- .Essay, Book II, Chap. VIII, S17
- .Essay, Book II, Chap. VIII, S20
- .Essay, Book IV, Chap. IX, S3
- .Essay, Book IV, Chap. XI, S19
- .Essay, Book 1, Chap. III, S6

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, SS 18-20; 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

.Essay, Book II, Chap. XXI

.Essay, Book IV, Chap. XIX, S14

.Essay, Book IV, Chap. XVIII, S5

The Reasonableness of Christianity, in Works, edition of St. Paul's Epistles, in Works, .Edition of 1823, Vol. VIII, PP. 3-23

.Works, Edition of 1823, Vol. VI, P.10

.Works, Edition of 1823, Vol. VI, P.45

.Works, Edition of 1823, Vol. VI, p.47

.Works, Edition of 1823, Vol. VI, P.414

.Of Civil Governement, Book II, Chap. II, S 14 and passim

CHAPTER IX

BERKLEY

عام 1685 هو التاريخ الذي يُقدم عادة لمولده، على الرغم من أن الأستاذ John Wild (في كتابه: George Berkley, A Study of His Life and Philosophy, P.3) يذكر أن تاريخ مولده عام 1684، ويذكر الإهداء إلى كنيسة المسيح، بأكسفورد، أن تاريخ مولده هو عام 1679. ويُنطق اسم الفيلسوف في مقطعين (كما لو كان Barkely).

.Benjamin Rand, Berkleys American Sojourn

يجب علينا عدم الخلط بين عالم اللغة الإنجليزي الذي كتب سيرة حياته Boswell، وبين الفيلسوف الأمريكي الذي يحمل نفس الاسم، وكان مناصراً

لفلسفة باركلي.

يتضح ذلك بصورة جلية في كتاب Three Dialogues Between Hylas and Philonous، أما رد باركلي على هذا الاعتراض في كتابه Principles بصورة كبيرة.

.Don Juna, at the beginning of Canto XI

.Principles, CXLVIII

.Ibid, CXLI

يبرهن أفلاطون في محاورة «فيدون» 78، على أن ما هو غير مركب؛ لا بد أن يكون باقياً ولا ينحل.

يعتقد الأستاذ John wild (Op. Cit) أن باركلي انسلخ 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.

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

The exposition of this and the preceding fallacy is based upon Professor R.B. Perry's Present Philosophical Tendencies, PP. 122-134

يستخدم بعض الفلاسفة مصطلح «الأنا وحديّة»، أحياناً، بمعانٍ أخرى غير المعاني المستخدمة هنا.

القول بأن مثالية باركلي وصور أخرى من المثالية تتضمن، من الناحية المنطقية، الأنا وحديّة، أثبتته الأستاذ W.P. Montague, Ways of Knowing Chap.X

CHAPTER X

Hume

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، الذي كُتب قرب نهاية حياته نتائج النهائية التي تخص الدين، فهو لم يصل إلى شيء بعد ذلك.

.Treatise, Book I, Part III, and XIV

.Enquiry Concerning Human Understanding, lecture XII, Part III

يرجع ارتباك هيوم في هذا التعريف إلى محاولته بصورة غير متسقة إلى أن يظل مخلصاً لافتراضه المعهود وهو أن الانطباع نفسه لا يتكرر مرة ثانية على الإطلاق، ولكن ما يتكرر هو انطباعات أخرى تشبهه، في حين أنه يتخلى في الوقت نفسه، بالفعل، عن هذا الفرض، ويسلم بأننا نخبر أكثر من حالة من حالات الظاهرة نفسها.

.Treatise, Book I, Part I, Section II

.Treatise, Book I, Part IV, Section VII

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

John Hill Burton, Life and Correspondence of David Hume, Vol. I, PP.293F. Cf. T.H. Huxely, .Hume, PP.33ff

.Treatise, Book II, Part III, Section III

.See below, Chapter XI, Section I

.Cf. H. Bonar, Moral Sense, PP. 14 and Passim

For Hume's influence on Bentham and other Utilitarians, see Elie Halévy, The Growth of .Philosophic Radicalism

CHAPTER XI

OTHER PHILOSOPHERS OF THE ENLIGHTENMENT

Shaftesbury, Inquiry Concerning Virtue and Merit, republished in Characteristics of Men, .Manners, Opinions and Times

W. R. Scott, Francis Hutcheson is an excellent commentary. A selection is given by Selby-Bigge, Op. Cit., from the Inquiry

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

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 judgements in an adaptation of Smith's doctrines of sympathy and conscience

For one important side of Pope's thought, cf. A.O. Lovejoy, The Great Chain of Being, "passages Listed in Index, under "Pope, Alexander

ستجد تفسيرات مختصرة شائعة لمذهب التآليه 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 and 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 mand clear by W. Windelband, history of Philosophy, S35

.Locke, Essay, Book IV, Chap. III, Section 6

سنجد شرحاً مختصراً وليس كافياً لآراء «هارتلي» و«بريستلي» في: 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

An excellent popular account of Voltaire by Will Durant, Story of Philosophy. For good -9 short discussions of Voltaire and other men of the French Enlightenment cf. H. Höffding, History of Modern Philosophy and L. Lèvy- 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)

L. Lévy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France (English Translation, P.235), Open Court Publishing Company, Chicago

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.

H. Höffding, Jean Jacques Rousseau and His Philosophy; L. Lèvy-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

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

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
.I. Woodbridge Riley, American Philosophy: The Early Schools. PP.127-151
Harvey Gates Townsend, Philosophical Ideas in the United States. PP. 61ff. Quoted with
.the permission of the publishers, The American Book Company, New York
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

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
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)
.Critique of Practical Reason, translation by Abbott in Kant's Theory of Ethics, pp. 21ff
.In Sartor Resartus
.F. Paulsen, Immanuel Kant, Eng. Trans. P.317
.Quoted from Abbott, op. cit., P.260

CHAPTER XIII

FICHTE AND THE ROMANTIC MOVEMENT

قال Ebert في نهاية كلامه في افتتاح الجمعية الوطنية في «فيمار» عام 1919 «بهذه الطريقة نبدأ العمل وهدفنا العظيم أمامنا؛ أعني تدعيم حق الأمة الألمانية، وإرساء الأساس في ألمانيا لديمقراطية قوية، والعمل على تحقيقها بالروح الاجتماعية الصادقة وبالطريقة الاشتراكية. وهكذا ندرك ما قدمه «فشتته» إلى الأمة الألمانية بوصفه رسالتها ومهمتها. إننا نريد أن نؤسس دولة العدالة والثقة، دولة تقوم على مساواة كل الجنس البشري». 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

.G.H. Mead, Movements of Thought in the Nineteenth Century, Chaps. III-VI

.A.O. Lovejoy, The Great Chain of Being, pp.317-326

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

.E. Caird, Hegel, P.89

.Cf., Royce, Spirit of Modern Philosophy, pp.196-200

.Cf., for instance, W.T. Stace, Philosophy of Hegel, Chaps I and II

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

أتبع في هذه الفقرة والفقرتين التاليتين، إلى حد كبير، تفسير هيجل الذي قدمه Josiah Royce في كتابه: Spirit of Modern Philosophy ويقدم رويس التبرير لهذا التفسير، ويستشهد بعبارات متنوعة من كتاب هيجل Phenomenology.

هذه اللوحة اختصار للترتيب الموجود في كتاب Encyclopaedia وقد قام «ستيس» بتقديم اللوحة كاملة.

.The Logic of Hegel, Translated From the Encyclopaedia by William Wallace, PP.147-159
ألقى هيغل مجموعة من المحاضرات عن الأدلة على وجود الله، نُشرت في
الترجمة الإنجليزية لكتابه Philosophy of Religion، ترجمة: Speirs and
Sanderson, Vol. III

.Encyclopaedia, P. 249 Cf. state, Op. cit., P.313

لا يتفق هيغل، بالتالي، مع علماء الجريمة العاطفيين في عصرنا الذين
ينكرون أن المجرم مسؤول أو يمكن أن يُلام بأي طريقة، وأنه ليس سوى
نتاج لظروف خارجية، ويقترحون بالتالي «إصلاحه». ويرى هيغل أن هذه
الاقتراحات تهين المجرم بإنكار أنه فاعل أخلاقي حر؛ لأنهم ينظرون إليه كما
لو كان حيواناً فقط، أو موضوعاً مادياً، يُعاد تشكيله وفقاً لرغبات الآخرين.

.CF. The Introduction to the Philosophy of Fine Art, Chap.III

على حين أنه قيل لي إن بروفيسور «وايتهد» ينكر أنه قام بدراسة شاملة
لهيغل، فإن وجهة نظره العضوية عن الواقع تكشف خصائص هيغلية لا
يخطئها النظر، استمدها وتمثلها من زملائه وأصدقائه في الفترة التي كان
فيها الفكر الفلسفي البريطاني المسيطر هو الهيغلية 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 (Parerguand Paralipomena,
various translations), although entertaining, do not give an adequate idea of the real depth
and significance of Schopenhauer

.The World as Will and Idea, trans. By Haldane & Kemp, Vol.II, pp.163ff

."Op. cit., Book I in Vol. II, "Criticisms of the Kantian Philosophy

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

.The World as Will and Idea (Haldane and Kemp), Vol. II, p.164; Bk. II, S22

E.g., B.A.G. Fuller, History of Philosophy, Vol. II, pp. 477ff Cf. World as Will and Idea, Bk. IV.
.S68 (Haldane and Kemp, Vol. I, P.491)

حيث يبدو أن شوبنهاور يعني أنه إذا سادت العزوبية الشاملة، فإن الجنس البشري سينقرض، وبإنقراضه تختفي 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 المكمل له؟

CHAPTER XVI

NIETZSCHE

.THE Dawn of Day, SS2,99,18-20, 28, 34,38, 112

.Op. cit., SS 199,201

.Human, all too Human, Vol. II, Part II, 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 قدّم:

Grace Neal Dolson, The Philosophy of Friedrich Nietzsche (Cornell Studies in Philosophy) pp.34-62

تحليلاً فلسفياً أكثر حرفية.

قد يكون من الأفضل بالنسبة للمبتدئ، أن يبدأ قراءته لنييتشه بالمقالين الأولين من كتابه Genealogy of Morals، وهما مقالان مباشران، وبسيطان نسبياً، ويتميزان بالدقة والإحكام.

كان «قيصر بورجا» شهيراً في إيطاليا لمدة طويلة بعد وفاته، وكان شخصية محببة إلى قلب نييتشه، 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 ماكيا فيلي قد صورته بوصفه «الأمير». قارن: W.H. Woodward's biography, Cesare Borgia, pp. 375ff. (London, 1913)

.Knight, op. cit., pp. 52-57, 60-66, 182-185

.G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, pp. 183-185. Knight, op. cit., pp.112-116

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 Jarhunderts 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

معجم المصطلحات

يختلف الفلاسفة المحدثون بصورة ملحوظة في استخدامهم للمصطلحات وسنشرح في هذا المعجم بعضاً من المصطلحات الأكثر أهمية بطريقة بسيطة، لكي نبيّن كيف استخدمها الفلاسفة الذين ناقشوا آراءهم في هذا الكتاب. وعندما نقوم بشرح مصطلح في النص، فإننا نرى، أحياناً، انه 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 (ف6 ، ق3)؛ كما أنه يعني أيضاً الروح الأول والشاملة لكل شيء (أي الأنا، أو الذات) عند فشته (ف31، ق2)، وشلنج (ف31، ق4)، وهيغل (ف14 ، ق2)، ورويس (ف2، ق4)، ويعني اللامعروف أو ما لا يمكن معرفته كما يرى سبنسر (ف91، ق2).

المثالية المطلقة Absolute Idealism

الواقع كله متضمن داخل نسق واحد مكتمل، يعرفه عقل يشمل كل شيء، يُسمى بالمطلق، أنظر (ف14، ق2) من الجزء الخاص بهيغل، و(ف20، ق1، ق4) من الجزء الخاص برويس.

المجرد Abstract

يعني عادة، ماهية ما أو خاصية تم فصلها عن الموضوعات التي تمتلك هذه

الخاصية ويُنظر إليها بمفردها مثل : الاحمرار، والصدق، والجمال... إلخ في مقابل العيني.

يعني هيجل وآخرون بالمجرد أي شيء نأخذه بمفرده معزولاً عن سياقه من أشياء أخرى يرتبط بها. أنظر (ف 14، ق 2).

الإستاطيقا Aethetics

1-2 تعني عادةً أي بحث فلسفي يخص الجميل سواء في الطبيعة أو الفن. (2) وتعني أحياناً دراسة الإدراك، كما هي الحال في كتاب كانط (نقد العقل الخالص).

المذهب اللأدرى Agnosticism

إنكار إمكان المعرفة في موضوع ما مهم. وينكر المذهب اللأدرى الديني أنه يمكن البرهنة على وجود الله أو لا يمكن البرهنة على وجوده. (أنظر ف 19، ق 2) (الجزء الخاص بسبنيس). وينكر المذهب اللأدرى العلمي أن العلم يقدم معرفة بحقيقة نهائية. (أنظر ف، 20، ق 3) (الجزء الخاص برويس).

الغيرية Altruism

تعني في الأخلاق، أنه ينبغي على كل شخص أن يهتم بخير الآخرين، في مقابل الأنانية Egoism.

حكم تحليلي Analytic Judgement

يعني كما يتصوره كانط وآخرون حكماً يكشف فيه المحمول فقط عما هو متضمن في الموضوع دون أن يضيف معرفة جديدة في مقابل الحكم التركيبي. (أنظر ف 12، ق 3).

النزعة التشبيهية (مذهب المشبهة) Anthropomorphism

أن ننسب إلى الله أو الحقيقة النهائية (المطلقة) صفات بشرية، وهو مصطلح يستخدم، عادةً ليدل على الاستهانة بشيء ما أو استصغاره.

نقيضة Antinomy

يستخدمها كانط لتعني حجة تقوم على فرض كاذب، فعن طريقها تتم البرهنة على كل قضية من القضيتين المتناقضتين عن طريق دحض الأخرى. أنظر ف 12 ق 4.

نقيض الموضوع Antithesis

مصطلح استخدمه فشته، وهيغل، 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. (أنظر ف 13، ق 2، و(ف 14، ق 2).

بعدي Aposteriori

عندكانط: 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. (أنظر ف 12 ق 3).

قبلي Apriori

عند كانط: ما ينطبق بصورة كلية وضرورية على كل تجربة ممكنة في مقابل ما هو بعدي. (أنظر ف 12، ق 3، ق 5).

تداعي الأفكار Association of Ideas

(أنظر ف 4، ق 3) (الجزء الخاص بهوبن)، و(ف 10، ق 3) (الجزء الخاص بهيوم) أو الخطاب الذهني).

الإلحاد Atheism

التأكيد الجازم بأن الله غير موجود.

المذهب السلوكي Behaviorism

موقف مدرسة من علماء النفس الأمريكيين المعاصرين الذي ينكرون الاستبطان والوعي، ويميلون إلى تفسير كل الأنشطة البشرية على أنها فقط ردود أفعال آلية لمنبهات حسية.

الأمر المطلق عند كانط Categorical Imperative

أمر مطلق ملزم من الناحية الأخلاقية لجميع الناس في جميع الأزمنة، سواء أطاعوه أم لا . (أنظر ف 12 ، ق 5).

مقولات Categories

الصورة الأكثر عمومية وكيالية التي يفكر بها الإنسان، ويُنظر إليها بصورة مختلفة: فقد يُنظر إليها على أنها العالم ذاته (كما هي الحال عند أرسطو، وألكسندر: ف 24 ، ق 3)؛ وقد يُنظر إليها على أنها الصورة الفطرية التي وفقاً لها يتكون الفهم البشري (كما هي الحال عند كانط: ف، 12، ق 3)؛ وقد يُنظر إليها على أنها الصور الكيالية التي يفكر بها الروح المطلق (كما هي الحال عند هيجل: ف 14، ق 3)؛ وقد يُنظر إليها على أنها وسائل مفيدة للتفكير ابتكرها أسلافنا البشر (كما هي الحال عند جيمس ف 21، ق 5).

العيني Concrete

مصطلح يشير عادة إلى موضوعات جزئية معينة كما تُدرك بصورة مباشرة، مثل تفاعلة حمراء، أو غروب الشمس الجميل. في مقابل صفات مجردة مثل: الإحمرار، والجمال بوجه عام، التي تنطبق على موضوعات كثيرة، غير أنها لا يمكن أن تُخبر بمفردها.

وعند هيجل، يكون أي شيء يؤخذ في علاقته بأشياء أخرى عينيًا، أما إذا نظرنا إليه بمفرده أو منعزلاً، فإنه يكون مجرداً. (أنظر ف 14 ، ق 2).

قانون عدم التناقض Contradiction, Law of

الحكمان المتناقضان لا يمكن أن يصدقاً معاً بنفس المعنى مثل: «كل أ هو ب» و«لا أ هو ب». (أنظر ف 7 ، ق 5) (الجزء الخاص بليينتنس) الدليل الكسمولوجي (الكوني) Cosmological Argument
خط من البرهان للتدليل على وجود الله، يقوم على الكسمولوجيا: مثل

افتراض أن كل الأحداث تترد إلى علة أولى واحدة (أي الله)، أو افتراض أن كل الأحداث الممكنة تستلزم موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة (أي الله)، وقد وجه كانب انتقادات لهذا الدليل. (ف 12، ق.3).

الدارونية Darwinism

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 في ما بعد، وهو يعارض «مذهب لا مارك» في إنكاره وراثية الصفات المكتسبة، وقد أكد «دارون» نفسه هذا المذهب بصورة أقل تحديداً من بعض أتباعه (أنظر ف 19، ق 4) (في الجزء الخاص سبنسر)، (وف 23 ق 2) (في الجزء الخاص بيرجسون).

استنباط Deduction

العملية المنطقية التي نستمد بواسطتها استدلالات أخرى من قضاياها من قبل بوصفها قضايا صادقة، مثل الأقيسة، والبراهين الرياضية... إلخ

مذهب التآليه الطبيعي Deism

وجهة نظر، شاعت، في الغالب، في القرن الثامن عشر، تؤكد وجود الله، لكنها تنكر الوحي، والمعجزات، وتفصيلات أخرى في المسيحية التقليدية واليهودية. (أنظر ف 11، ق 1، ق 5؛ وف 11 ق؛ وف 11، ف9) (الجزء الخاص بمذهب التآليه الإنجليزي، في فرنسا، والتنوير في أمريكا).

الحتمية Determinism

تعنى (1) الحتمية الآلية Mechanical أي أن كل الأحداث بما فيها 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 كثيراً. (2) الجبر الذاتي أو الحتمية الغائبة، أي التأكيد على أفعال المرء تسببها، عادة، ذاته أو شخصيته، ودوافعه وعاداته، وأغرضه، ولا تسببها ظروف خارجية، ونتيجة تكون إرادته حرة، ويكون مسؤولاً

من الناحية الأخلاقية. وهاتان الصورتان من الحتمية تعارضان الاحتمية
.Indeterminism

جدل Dialectic

مصطلح ينطبق على مناهج منطقية مفترضة كثيرة ومختلفة لتفكير فلسفي
متطور، وقد استخدم كانط هذا المصطلح بصورة مهيمنة (ف 12 ق 3)، أما
هيجل فقد استخدمه مع شيء من الإستحسان (ف 14 ق 3، 2).

ثنائية Dualism

الثنائية الأبيستمولوجية تقول إن الفكرة تختلف من الناحية العددية عن
الموضوع الذي تشير إليه؛ ففكرتي عن منضدة معينة، مثلاً ليست هي
المنضدة ذاتها (ف 9 ق 6) (الجزء الخاص بباركلي).
الثنائية الميتافيزيقية، تعني أن الذهن والبدن جوهران منفصلان أو هما
عمليتنا منفصلتان، وتتصورهما، عادة، أن بينهما تفاعلاً Interaction. أنظر ف
5 ق 5 (في الجزء الخاص بديكارت) وف 23 ق 1 (في الجزء الخاص
ببرجسون).

الأنانية Egoism

تعني في الأخلاق أن كل شخص يبحث في المقام الأول عن مصالحه
الخاصة، وهي تقابل الغيرية Alturism. أنظر إلى ف 19 ق 6 في الجزء
الخامس سبنسر.

تجريبي Empirical

ما هو مستمد من التجربة، بصفة خاصة الإدراك الحسي، من حيث إنه يقابل
ما هو ذهني (عقلي).

الفلاسفة التجريبيون Empiricistes

أنظر ف 3 ق 1 (في الجزء الخاص ببيكون)، ومن الفلاسفة التجريبيين
الآخرين جون لوك، وباركلي، وهيوم، وجون ستيوارت مل.

مذهب الظواهر الثانوية Epiphenomenalism أنظر 3+4 (الجزء الخاص بهوبز).

الإستمولوجيا Epistemology

علم المعرفة، ومن المشكلات النمطة: كيف يمكننا أن نعرف موضوعات ليست ذهنية على الإطلاق عن طريق حالات ذهنية؟

التطور الإنثاقى Evolutio, Emergent

يتم التوصل في مسار التطور إلى مستويات جديدة تتكون من نفس المادة مثل المستويات السابقة، غير أنها تمتلك صفات وخصائص فريدة . أنظر ف.24 ق4 (الجزء الخاص بألكسندر(3).

المذهب الغائي Finalism

وجهة نظر عارضها برجسون، زاعماً أن التطور يسير نحو هدف مستقبلي وفق خطة ثابتة ف 23. ق 4.

الإرادة الحرة Free Will

يؤمن كل الفلاسفة، تقريباً، بإرادة حرة إلى حد أن الناس يكونون مسؤولين عن أفعالهم. ويفسر المذهب الحتمي والمذهب اللاحتمي هذه الحرية بطريقة مختلفة أتم الإختلاف. (2) تستخدم الإرادة الحرة، مع ذلك، في بعض الأحيان، بوصفها مرادفاً للاحتمية، مذهب اللذة Hedonsim
مذهب اللذة السيكولوجي، يذهب إلى أن كل رغبة بشرية يكون هدفها تحقيق لذة. (2) مذهب اللذة الأخلاقي، إما أن (أ) يؤكد أن كل رغبة ينبغي أن تكون من أجل لذة المرء الخاصة، (وهذا هو مذهب اللذة الأناني ف 4 ق 3، 4 (الجزء الخاص بهوبز) أو (ب) يؤكد أن كل رغبة ينبغي أن تكون من أجل إنتاج القدر الأعظم من اللذة لكل الموجودات التي تحس (وهذا هو مذهب اللذة العام أو مذهب المنفعة) ف 18 ق 6 (الجزء الخاص بجون ستيوارت مل).

فرض Hypothesis

افتراض يُقبل على سبيل الإختبار في بداية بحث علمي مع الوضع في الاعتبار أنهما أن يتم تأكيده أو يتم رفضه ثناء البحث.

فكرة Idea

(1) الإستخدام الأكثر شويعاً هو استخدم لوك وتعني أي مضمون للوعي، (ف 8 ق4). (2) يقصر هيوم وبعض الفلاسفة الآخرين الأفكار على موضوعات الذاكرة الخيال، ما عدا الانطباعات الحسية (ف 10 ق 2). (3) هناك استخدامات أخرى، مثل استخدام: كان في 12 ق 3، وهيجل ف 14 ق2)، وشوبنهر، ف. 15 ق 3) المذهب المثالي (المثالية) Idealism أي فلسفة تؤكد أن الواقع روحي في تكوينه. وثمة أنواع مختلفة تماماً من المذهب المثالي يمثلها كل من لينتس (ف 7 ق 2)، وباركلي (ف 9 ق3)، وكانط (ف 12 ق 3،1)، وفشته (ق 13، ق 302)، وهيجل (ف 14 ق)، وشوبنهور (15 ق 3)، ورويس (ف 20 ق 5). أنظر أيضاً المذهب التالي المطلق والمذهب الشخصي.

الهوية أو مبدأ الهوية Identity, or Law of

يؤكد هوية بين الموضوع والمحمول في حكم ما، مثل قولنا: أ هو أنظر ف7 ق6، ق 6 ف 2 (الجزء الخاص بليبننتس، وفشته).

محايت (مباطن) Immanent

موجود بالداخل، في مقابل «المتعالي» Transcendent فعندما يتصور الله من حيث إنه محايت يكون موجوداً ما كل زمان أي في جميع الأشياء.

اللاحتمية Inetrtminis

مذهب المصادفة Tychism

أنظر ف 21 ق 4 (الجزء الخاص بوليم جيمس).

كليات Universla

ألفاظ أو تصورات عامة مثل : «إنسان»، و«حيوان» و«الإحمرار»، و«الصدق» «الجمال». وقد اعتقد فلاسفة العصور الوسطى الواقعيون وأفلاطون أن الكيليات توجد مستقلة عن أمثلتها الجزئية في المكان والزمان، بينما يدعي الإسميون أن الأشياء الجزئية هي الأشياء الواقعية فقط، وأن الكيليات هي مجرد أسماء، ويقول بعض الفلاسفة المحدثين الواقعيين أن الكيليات تبقى باستمرار، في حين أن الأشياء الجزئية توحد في نقاط محددة في المكان وأتات محددة في الزمان.

المذهب الحيوي Vitalism

في الكائنات الحية يعمل مبدأ غائي بالإضافة إلى عوامل آلية. ويسمي برجسون هذا المبدأ «بالدفعة الحية» ف 23 ق.1 ق 23

المذهب الإرادي (مذهب الإرادة) Voluntarism

أي فلسفة تنظر إلى الإرادة على أنها الحقيقة الأولية. صياغة شوبنهاور ف 15 ق 3، 6، وصياغة نيتشه ف 13 ق 2، 4. وهناك اتجاهات إرادية عند فلاسفة محدثين آخرين، مثل ليبنتس، وفشته، وجيمس، وبرجسون، وألكسندر.

(*) لن تشير إلى الصفحة بل إلى الفصل والقسم، وسترمز للفصل بالرمز ف، وللقسم بالرمز ق (المترجم).

المؤلف في سطور

وليم كيلبي رايت

فيلسوف أمريكي ولد عام 1877، حصل على ليسانس الآداب من كلية إمرست في ولاية ماسوشسست، وحصل على درجة الدكتوراة عام 1906 من جامعة شيكاغو، قام بالتدريس في كثير من الجامعات الأمريكية إلى أن عين أستاذاً مساعداً في كلية دارتموث في هانوفر من عام 1916 إلى عام 1923، ثم أستاذاً بهذه الكلية من عام 1923 إلى تقاعده عام 1947. من أهم مؤلفاته: المغزى الأخلاقي للشعور، مقدمة عامة في فلسفة الأخلاق، تاريخ الفلسفة الحديثة، فلسفة الدين للطالب.

المترجم في سطور:

محمود السيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية عام 1953. حصل على ليسانس الفلسفة عام 1976، ثم الماجستير عام 1982، ثم الدكتوراة. من أهم مؤلفاته: مفهوم الغائية عند كانط، دراسات في فلسفة كانط السياسية، الأخلاق عند هيوم، الدولة عند نوزك، البرجماتيقيا عند هابرمس الحضارة والدين عند هوكنج، الإعتقاد الديني عند هيوم... مترجم كتاب تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، من تأليف كوبلستون، وكتاب تاريخ الفلسفة السياسية، تحرير ليوشتراوس وكرويسي.

المحتويات

1. [الصفحة الأولى](#)
2. [حقوق النشر](#)
3. [صفحة العنوان](#)
4. [العنوان الأصلي للكتاب](#)
5. [تقديم](#)
6. [تصدير](#)
7. [الفصل الأول: تمهيد](#)
8. [الجزء الأول: عصر النهضة](#)
9. [القسم الأول - الفترة الإنسانية](#)
10. [الفصل الثاني: بدايات الفلسفة الحديثة](#)
11. [القسم الثاني - مرحلة العلم الطبيعي](#)
12. [الفصل الثالث: فرنسيس بيكون](#)
13. [الفصل الرابع: توماس هوبز](#)
14. [3-سيكولوجيا المعرفة والإرادة](#)
15. [الفصل الخامس: ديكارت](#)
16. [الفصل السادس: إسبينوزا](#)
17. [الفصل السابع: ليبنتس](#)
18. [الجزء الثاني: عصر التنوير](#)
19. [الفصل الثامن: لوك](#)
20. [الفصل التاسع: باركلي](#)
21. [الفصل العاشر: هبوم](#)
22. [الفصل الحادي عشر: فلاسفة آخرون في عصر التنوير](#)
23. [الجزء الثالث: الفترة المثالية](#)
24. [الفصل الثاني عشر: كانط](#)
25. [الفصل الثالث عشر: فشته والحركة الرومانسية](#)
26. [الفصل الرابع عشر: هيغل](#)
27. [الفصل الخامس عشر: شوبنهاور](#)
28. [الفصل السادس عشر: نيتشه](#)
29. [الفصل السابع عشر: كونت](#)
30. [الفصل الثامن عشر: جون ستيوارت مل](#)
31. [الفصل التاسع عشر: هربرت سبنسر](#)
32. [الفصل العشرون: جوزيا روبيس](#)
33. [الفصل الحادي والعشرون: وليم جيمس](#)
34. [الفصل الثاني والعشرون: جون ديوي](#)
35. [الفصل الثالث والعشرون: هنري بيرجسون](#)
36. [الفصل الرابع والعشرون: صموئيل ألكسندر](#)
37. [هوامش](#)
38. [معجم المصطلحات](#)
39. [المؤلف في سطور](#)
40. [المترجم في سطور](#)