

المركز القومي للترجمة

فردريك كوبلستون

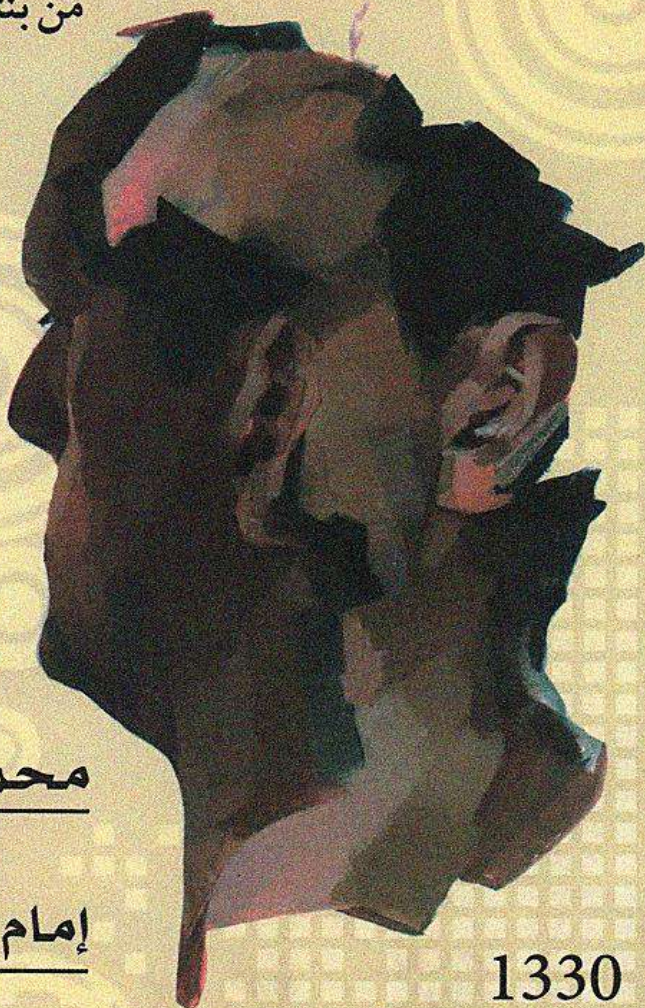
تاريخ الفلسفة

المجلد الثامن

من بنتام إلى رسل



المشروع القومي للترجمة



ترجمة

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام

1330

المركز القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٣٣٠

- تاريخ الفلسفة مج ٨ (من بنتام إلى رسل)

- فريدريك كويلستون

- محمود سيد أحمد

- إمام عبد الفتاح إمام

- الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م

هذه ترجمة كتاب :

A History of Philosophy

Volume VIII

From Bentham to Russell

by : Fredrick Copleston

© Fredrick Copleston

تاريخ الفلسفة

المجلد الثامن

من بنتام إلى رسل

فردريك كوبلستون

ترجمة : محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون القومية

تاريخ الفلسفة (المجلد الثامن) من بتنام إلى رسل.
تأليف : فرديريك كوبلستون ، ترجمة : محمود سيد أحمد ، مراجعة
وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام
ط ١ - القاهرة - المركز القومي للترجمة ، ٢٠٠٩
٧٨٨ ص : ٢٤ سم
١- الفلسفة - تاريخ
٢- الفلسفة الغربية
(أ) أحمد ، محمود سيد (مترجم)
(ب) إمام ، عبد الفتاح إمام (مراجع ومقدم)
(ج) العنوان .

١٠٩

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٥٦٦٥
الترقيم الدولي 5 - 105 - 479 - 977 - 978 - I.S.B.N.
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

11 مقدمة المراجع
15 تصدير بقلم المؤلف
	الجزء الأول: المذهب التجريبي البريطاني
	الفصل الأول: الحركة النفعية (١)
	ملاحظات تمهيدية - حياة بنتام وكتاباتاته - مبادئ مذهب النفعة، يعقبها بعض التعليقات النقدية - حياة جيمس مل وكتاباتاته - الغيرية وسيكولوجيا التداعي: هجوم مل على ماكنتوش - آراء جيمس مل عن الذهن - ملاحظات على الاقتصاد عند بنتام
21	
	الفصل الثاني: الحركة النفعية (٢)
	حياة جون ستيوارت مل وكتاباتاته - تطوير مل للأخلاق النفعية - آراء مل في الحركة المدنية والحكومة - الحرية السيكولوجية
53	
	الفصل الثالث: جون ستيوارت مل: المنطق والمذهب التجريبي
	ملاحظات تمهيدية - الأسماء والقضايا، الحقيقية واللفظية - طبيعة الرياضيات - البرهان القياسي - الاستقراء ومبدأ اطراد الطبيعة - قانون العلية - البحث التجريبي والاستقراء - المنهج في العلوم الأخلاقية - المادة من حيث إنها إيمان دائم من إحساسات - تحليل الذهن وشبح الأنا وحدية - آراء مل في الدين واللاهوت الطبيعي
85	

الفصل الرابع: التجريبيون، واللاأدريون، والوضعيون:

ألكسندر بين وسيكولوجيا التداعي - آراء بين عن مذهب المنفعة -
ربط هنرى سد جويك مذهب المنفعة بالمذهب الحدسى - تشارلز
دارون وفلسفة التطور - توماس هنرى هكسلى، التطور، الأخلاق،
المذهب اللاأدرى - المذهب المادى العلمى والمذهب اللاأدرى؛ جون
تتدال و«لسلى ستيفن» - جورج جون رومانز - المذهب الوضعى؛
مجموعات كونت؛ جورج هنرى لويس، وليم كنجدون كلفور، كارل
بيرسون - بنيامين كيد - ملاحظات ختامية

141

الفصل الخامس: فلسفة هربرت سبنسر

حياته وكتابات - طبيعة الفلسفة ومفاهيمها ومجاؤها الأساسية -
القانون العام للتطور؛ تبدل التطور والانحلال - علم الاجتماع
والسياسة، الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة - ما لا يمكن معرفته
فى الدين والعلم - تعليقات ختامية

179

الجزء الثانى: الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى

الفصل السادس: بدايات الحركة

ملاحظات تاريخية تمهيدية -- الرواد الأدباء: كوليردج وكارليل -
فرير وعلاقة الذات - الموضوع - هجوم جون جروت على المذهب
الظاهرى ومذهب اللذة - إحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية ونشأة
الاهتمام بهيجل؛ بنيامين جويت، وجيمس هتشنسون سترلنج

215

الفصل السابع: تطور المذهب المثالى:

موقف توماس هل جريرن من المذهب التجريبي البريطانى والفكر
الألمانى - نظرية جريرن فى الذات الأزلية، مع بعض التعليقات

النقدية - نظرية جرين الأخلاقية والسياسية - إدوارد كيرد
والوحدة التي تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع - جورج
كيرد وفلسفة الدين - وليم ولاس، د. ج. ريتشى

241

الفصل الثامن: المثالية المطلقة؛ برادلي:

ملاحظات تمهيدية - فروض مسبقة للتاريخ النقدي - الأخلاق
وتعاليمها الذاتى فى الدين - صلة المنطق بالميتافيزيقا - الفروض
المسبقة الأساسية للميتافيزيقا - الظاهر: الشيء وكيفياته،
العلاقات والحدود، المكان والزمان، الذات - الحقيقة، طبيعة
المطلق، درجات الصدق والحقيقة، الخطأ والشر، المطلق، الله والدين
بعض المناقشات النقدية لميتافيزيقا برادلي المثالية

271

الفصل التاسع: المطلقة: بوزانكيت:

حياته وكتاباتة - المنطق؛ الحكم والحقيقة - ميتافيزيقا الفردية -
فلسفة بوزانكيت عن الدولة - نقد هوبهوس لبوزانكيت - ريتشارد
بيردون هولدين؛ الهيجلية والنسبية - هارولد هنرى يواكيم ونظرية
التماسك فى الصدق

315

الفصل العاشر؛ الاتجاه نحو المثالية الشخصية:

برنجل - باتسون وقيمة الشخص البشرى - المثالية التعددية عند
ماكناجارت - المذهب الروحى التعددى عند جيمس وورد - تعليقات عامة

341

الجزء الثالث: المذهب المثالى فى أمريكا

الفصل الحادى عشر: مدخل:

بدايات الفلسفة فى أمريكا: صمويل چونسون وچوناثان إدواردز -
عصر التنوير فى أمريكا؛ بنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون -

365

أثر الفلسفة الاسكتلندية - رالف والدو إمرسون ومذهب العلو -
وليم تورى هاريس وبرنامجه عن الفلسفة النظرية التأملية

الفصل الثاني عشر : فلسفة رويس :

385 ملاحظات على كتابات رويس السابقة على محاضرات جيفورد -
معنى الوجود ومعنى الأفكار - ثلاث نظريات غير كافية عن
الوجود - التصور الرابع للوجود - الذات المتناهية والمطلق؛ الحرية
الأخلاقية - الجانب الاجتماعى للأخلاق - الخلود - السلسلة
اللامتناهية وفكرة نسق الذات الممتدة - بعض التعليقات النقدية ...

الفصل الثالث عشر : المثالية الشخصية واتجاهات أخرى :

415 نقد هويسون لرويس لصالح مذهبه الأخلاقى التعددى الخاص -
المثالية التطورية عند لى كونت - المثالية الشخصية عند بون -
المثالية الموضوعية عند كريتن - سيلفر موريس والمثالية الديناميكية -
ملاحظات على امتداد المثالية إلى القرن العشرين - محاولة
لتجاوز التعارض بين المثالية والمذهب الواقعى

الجزء الرابع : الحركة البرجماتية

الفصل الرابع عشر؛ فلسفة تشارلز ساندرز بيرس :

437 حياة بيرس - موضوعية الصدق - رفض منهج الشك الكلى -
المنطق، الأفكار والتحليل البرجماتى للمعنى - المذهب البرجماتى
والمذهب الواقعى - التحليل البرجماتى للمعنى والمذهب الوضعى -
الأخلاق النظرية والعملية - ميتافيزيقا بيرس ورؤيته للعالم - بعض
التعليقات على فكر بيرس

الفصل الخامس عشر: برجماتية وليم جيمس وشيلر:

حياة وليم جيمس وكتاباتاته - مفهوم التجريبية المتطرفة والتجربة
الخاصة عند جيمس - البرجماتية بوصفها نظرية عن المعنى
وبوصفها نظرية عن الصدق - العلاقات بين التجريبية المتطرفة،
البرجماتية والنزعة الإنسانية في فلسفة جيمس - البرجماتية
والإيمان بالله - البرجماتية في أمريكا وإنجلترا - النزعة الإنسانية
عند فرديناند سكوت شيلر

475

الفصل السادس عشر: تجريبية جون ديوى:

حياته وكتاباتاته - النزعة التجريبية الطبيعية، التفكير، التجربة
والمعرفة، وظيفة الفلسفة - الذرائعية - المنطق والصدق - النظرية
الأخلاقية - بعض مضامين النظرية الاجتماعية والتربوية - الدين
في الفلسفة الطبيعية - بعض التعليقات على فلسفة ديوى

507

الجزء الخامس : الثورة على المذهب المثالي

الفصل السابع عشر : المذهب الواقعي (الواقعية) في بريطانيا وأمريكا:

ملاحظات تمهيدية - بعض الفلاسفة الواقعيين في أكسفورد -
ملاحظات مختصرة على مناقشة أخلاقية في أكسفورد - المذهب
الواقعي الأمريكي - المذهب الواقعي النقدي في أمريكا - وجهة
نظر صموئيل ألكسندر عن العالم - إشارة إلى ألفرد نورث وايتهيد ...

547

الفصل الثامن عشر: جورج إدوار مور والتحليل:

حياته وكتاباتاته - واقعية الحس المشترك - بعض الملاحظات على
أفكار مور الأخلاقية - مور والتحليل - نظرية المعطى الحسى
بوصفها توضيحاً لممارسة مور للتحليل

579

الفصل التاسع عشر: برتراند رسل (١) :

ملاحظات تمهيدية - حياته وكتابه حتى نشر كتابه «برنكيبيا
ماثيماتيكيا»: المرحلة المثالية عند رسل ورد فعله ضدها، نظرية
الأنماط، نظرية الأوصاف، رد الرياضيات إلى المنطق - نصل
أوكام والتحليل الردي من حيث إنه ينطبق على الموضوعات
الفيزيائية وعلى الأذهان - المذهب الذري المنطقي وتأثير
قتجنشتين - الواحدة المحايدة - مشكلة مذهب الأنا وحيدة
611

الفصل العشرون: برتراند رسل (٢) :

مسلمات الاستدلال غير البرهاني وحدود المذهب التجريبي -
اللغة: تركيب اللغة وفكرة الترتيب الهرمي للغات، المعنى والدلالة،
الصدق والكذب - اللغة بوصفها مرشداً لبناء العالم
651

الفصل الحادي والعشرون: برتراند رسل (٣) :

ملاحظات تمهيدية - فلسفة رسل الأخلاقية الأولى وتأثير مور -
الغريزة - الذهن والروح - علاقة حكم القيمة بالرغبة - العلم
الاجتماعي والقوة - موقف رسل من الدين - طبيعة الفلسفة كما
تصورها رسل - بعض التعليقات النقدية المختصرة
673
خاتمة
705
توطئة بقلم المراجع
725
ملحق (أ) : جون هنري نيومان
727
ملحق (ب) مراجع مختصرة
751

مقدمة المراجع

إذا كان فردريك كوبلستون قد عرض في الجزء السابع من موسوعته الكبرى « تاريخ الفلسفة » للفلسفة الألمانية بعد كانط في ثلاثة أجزاء تشتمل على ثلاثة وعشرين فصلاً، تبدأ من المذاهب الفلسفية بعد كانط وتنتهي عند فردريك نيتشه - فإنه في هذا المجلد الثامن يواصل مسيرته الطاقرة فيتحدث عن الفلسفة الإنجليزية والأمريكية في خمسة أجزاء تقع في واحد وعشرين فصلاً فلنتتبع بعض خيوط هذه المسيرة على عجل:

يبدأ كوبلستون الحديث في الجزء الأول عن «المذهب التجريبي البريطاني» فيتناول في الفصل الأول الحركة النفعية بصفة عامة: جيرمي « بنتام وكتاباتة، ومبادئ مذهب المنفعة عنده، وقل مثل ذلك بالنسبة لجيمس مل (أو مل الأب صديق بنتام) وهجومه على ماكنتوش، ثم آراء مل عن الذهن والجانب الاقتصادي عند بنتام.

أما في الفصل الثاني فيتحدث عن جون ستيوارت مل: حياته العجيبة ، وكتاباتة أولاً، وتطويره للأخلاق النفعية بعد ذلك.

أما الفصل الثالث ففيه عرض لمنطق «مل» ومذهبه التجريبي منتهياً بأرائه في الدين واللاهوت الطبيعي، يجعل الفصل الرابع يدور حول (بقايا المذهب التجريبي في الفلسفة الإنجليزية ومنهم هنري سدجويك والمذهب الصدسي، ودارون وفلسفة التطور، وهكسلي والمذهب اللاأدرى. والملاحظ أن الأب كوبلستون لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أتى عليها فحتى المذاهب الفرعية الصغيرة في الفترة التي يؤرخ لها يتناولها بالشرح والتحليل وأحياناً بالنقد وبعض الملاحظات الختامية.

أما الفصل الخامس والأخير - في هذا الجزء الأول - فهو يخصصه ليتحدث فيه عن فلسفة هربرت سبنسر من جميع جوانبها.

أما الجزء الثاني من بحثه الموسوعي هذا - فيدور حول الحركة المثالية في بريطانيا العظمى في خمسة فصول أيضاً؛ تبدأ من السادس حتى العاشر، يتحدث في السادس عن بدايات الحركة الهيجلية بالرواد الأدباء كولردج، وكارليل، ونشأة الاهتمام بهيجل عند بنيامين جويت وسترنج، ثم ينتقل إلى الهيجلية الجديدة «توماس هل جرين»، والأخوين «كيرد»، و«وليم ولش»، وريتشي .. الخ ويقف قليلاً عند المثالية المطلقة فيعالج برادلي أولاً ثم بوزانكيت بعد ذلك في الفصلين الثامن والتاسع، وينتهي الحديث عن المثالية في إنجلترا - في الفصل العاشر - المثالية التعددية عند مكتجارت والروحية التعددية عند جيمس وورد.

وفي الجزء الثالث يواصل المؤلف دراسته للمثالية، لكن في الولايات المتحدة الأمريكية في ثلاثة فصول فيتحدث في ملاحظات تمهيدية (الفصل الحادي عشر) عن عصر التنوير في أمريكا الذي مهد لظهور الهيجلية هناك، ويخصص الفصل الثاني عشر لدراسة جوزايا رويس.

أما الجزء الرابع فيجعله يدور حول الحركة البرجماتية الأمريكية في ثلاثة فصول يخصصها لأعلام فلاسفة البرجماتية الثلاثة: تشارلز ساندرز بيرس، ووليم جيمس، ويضم إليه الفيلسوف الإنجليزي البرجماتي صاحب المذهب الإنساني «شيلر» وينتهي هذا الجزء بمعلق الفلاسفة الأمريكية «جون ديوى» ومذهب الذرائع في الأخلاق والتربية والنظرية الاجتماعية، ويعود في الجزء الخامس من أمريكا إلى إنجلترا ليعرض علينا الثورة على المذهب المثالي في خمسة فصول ابتداء من الفصل السابع عشر حيث قاد الثورة ضد هيجل بمقاله الشهير في مجلة مايند Mind «دحض المثالية» عام ١٩٠٣ ودعوته إلى الواقعية الحسية وممارسة التحليل.

ويقف كويلستون عند رسل وقفة طويلة بعض الشيء حيث يخصص له الفصول الثلاثة المتبقية، والسبب هو تعدد الجوانب الفلسفية في مذهب رسل: من الفلسفة الرياضية إلى المذهب التجريبي؛ وأخيراً الجوانب الاجتماعية والأخلاقية عند هذا الفيلسوف الكبير.

هذه بعض الخيوط القليلة التي نسجها كويلستون ببراعة في هذا العمل الضخم الذي قد يصيب القارئ بالإعياء وهو يلهث وراء المؤلف في محاولته تتبع هذا القدر الهائل من المعلومات الذي يقدمه في كل فصل، بل في كل فقرة من كتابه. لكنه لا يلبث أن يشعر بمتعة غامرة لما لديه من معارف عن الفلسفة في إنجلترا وأمريكا .. من جيرمي بنتام إلى برتراند رسل كما يقول العنوان الفرعي للكتاب. والحق أن المرء ليعجب أشد العجب من هذا الفيض الزاخر من المعلومات الذي يجده عند الأب «كويلستون»، ولا بد أن يسأل نفسه كيف يمكن لرجل واحد تحصيل هذا العلم الفياض؟!

لا بد في رأيي أن يكون هناك مساعدون كثير يقدمون له العون في كل مرحلة . بل عند كل فيلسوف .. ومهما يكن من شيء فالكتاب ذخيرة عامة لكل من يعمل في حقل الفلسفة طلاباً وأساتذة بل هو في الواقع متعة لا تقدر للمثقف العادي ...

سؤال: قد يخطر على بال القارئ - وهو منطقي جداً - أكان المؤلف موضوعياً في عرضه لأراء ومذاهب الفلاسفة الذين عالجهم؟! جواب: في رأيي أنه كان موضوعياً بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية من الموضوعية وعدم التحيز، ولك أن تقرأ الفصول الثلاثة التي كتبها الأب «كويلستون» عالم اللاهوت عن برتراند رسل «الملحد» الذي كتب لماذا لست مسيحياً؟ وما كتبه أيضاً في هذا الكتاب عن «آل مل - الأب - والابن - والنفعيين ، وما كتبه من قبل عن نيتشه .. الخ، نجد أن هناك قدراً لا بأس به من الحياد والموضوعية بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية ..

لا بد لي في النهاية أن أشكر صديقي الأستاذ الدكتور محمود سيد أحمد الذي سبق أن قدم لنا كتاباً آخر في هذه السلسلة الكبرى للأب كويلستون هو المجلد

الخامس^(١) . وما زال يبذل الجهد بعد الجهد ليقدم لنا هذه الروائع الفلسفية يثري بها المكتبة الفلسفية العربية أمدّه الله بالصحة والعافية لنظل تنعم بثمار علمه ..

كما أود أن أشكر الأخ والصدیق الأستاذ الدكتور جابر عصفور صاحب الأفكار الرائدة وعلى رأسها المشروع القومي للترجمة الذي بلغ الألفية الأولى من عمره المديد، داعين لصاحب المشروع بالصحة والعافية ولشروعه بالتقدم والازدهار .
والله نسال أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

الهرم في يونيو ٢٠٠٧

إمام عبد الفتاح إمام

(١) صدر عام ٢٠٠٣ رقم ٤٥٥ من المشروع القومي للترجمة. كما ترجم أيضاً مجلدين مهمين في الفلسفة السياسية: «تاريخ الفلسفة السياسية» لشتراوس المجلد الأول ٢٠٠٥ رقم ٨٠٩ والمجلد الثاني رقم ٨١٠ .

تصدير

قلتُ في مقدمة المجلد السابع من كتاب «تاريخ الفلسفة» هذا إننى أمل أن أخصص مجلداً آخر، وهو المجلد الثامن، لبعض جوانب الفكر الفرنسى والإنجليزى فى القرن التاسع عشر. ولم يتحقق هذا الأمل إلا من بعض الوجوه فقط. لأن المجلد الحالى لا يحتوى على معالجة للفلسفة الفرنسية، بل هو مخصص لبعض جوانب الفكر الإنجليزى والأمريكى بوجه خاص. إنه يغطى منطقة مألوفة إلى حد ما. بيد أنه ينبغى تغطية هذه المنطقة، بوضوح، فى تاريخ عام لفلسفة غربية.

ولأننى شررت تماماً فى القرن العشرين، فإننا قد نحتاج إلى تفسير لواقعة تذهب إلى أن فلسفة «برتراند رسل»، الذى لا يزال معنا لحسن الحظ، قد نالت معالجة متبحرة إلى حد ما، فى حين أن فكر «لدفيج فتنجشتين»، الذى توفى عام ١٩٥١، هبط إلى مرتبة الخاتمة أو الملحق، فيما عدا إشارات قليلة فى الفصل المخصص لرسل. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن «رسل» نفسه تأثر إلى حد ما بفتنجشتين، سواء من جهة تفسير الوضع المنطقى لقضايا المنطق والرياضيات البحتة، أم من جهة مذهب الذرية المنطقية.

والتفسير بسيط جداً. وهو أن فكر رسل يتلاءم، بصورة طبيعية، مع سياق الثورة على المذهب المثالى، وعلى الرغم من أنه كان له، بوضوح، تأثير قوى على نشأة الحركة التحليلية فى الفكر البريطانى فى القرن العشرين وتطورها، فإنه حافظ فى بعض الجوانب المهمة على وجهة نظر تقليدية عن وظيفة الفلسفة. وعدم تعاطفه مع أفكار فتنجشتين المتأخرة، ومع بعض جوانب «فلسفة أكسفورد» المعاصرة أمر معروف ومشهور. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه شدد على حدود المذهب التجريبي من

حيث إنه نظرية المعرفة، فإننا نستطيع أن ننظر إليه في بعض النواحي على أنه مدّ التراث التجريبي إلى القرن العشرين، حتى لو أثره بأساليب جديدة من التحليل المنطقي. ومع ذلك، افترض فتجنشتين، بوضوح، تصوراً ثورياً عن الطبيعة، ووظيفة الفلسفة وميدانها. وهناك، بالتأكيد، فرق مهم بين الأفكار التي عرضها فتجنشتين في كتابه «رسالة» عن اللغة، وتلك الأفكار التي عرضها في كتابه «بحوث فلسفية»، لكن تصور الفلسفة لم يكن، في كلتا الحالتين، تصوراً تقليدياً. ولما كانت حدود الكتاب تستبعد إمكان ملاءمة المعالجة المتبحرة للتركيز على اللغة التي ترتبط باسم فتجنشتين، فقد قررت أن أحصر مناقشتي للموضوع في ملاحظات مختصرة في ملحق. ومع ذلك، يجب ألا تُفسر الواقعة بأنها حكم من أحكام القيمة إما على فلسفة رسل أو فلسفة فتجنشتين. فأنا أقصد، أن الواقعة التي تذهب إلى أنني خصصت ثلاثة فصول لرسل لا تعني أن فكره، هو ببساطة، من وجهة نظري، من مخلفات القرن التاسع عشر. ولا تعني الواقعة التي تذهب إلى أنني أنزلت فتجنشتين إلى مرتبة الخاتمة أو الملحق، ما عدا بعض الإشارات في الفصول المخصصة لرسل، أنني فشلت في تقدير أصالته وأهميته. ولكن كل ما في الأمر هو أننا لا نستطيع أن نقدم معالجة متبحرة لأفكار هذين الفيلسوفين.

وقد تكون أيضاً كلمة من كلمات التفسير ملائمة بالنسبة لمعالجتي لـ «كربينال نيومان». وسوف يتضح لأي قارئ فطن أنني استخدمت في تمييز تيارات التفكير في القرن التاسع عشر ألقاباً تقليدية مثل «مذهب تجريبي»، و«مذهب مثالي»... إلخ، لا يمكن أن ينطبق واحد منها على نيومان بصورة ملائمة. بيد أن استيعاده تماماً، بسبب صعوبة تصنيفه، هو خُلف واستحالة، لاسيما وأنتى ذكرتُ عدداً كبيراً من مفكرين أقل تميزاً. ولذلك، قررت أن أقدم بعض الملاحظات القليلة عن بعض أفكاره الفلسفية في ملحق. وأنا على وعي تام، بالطبع، بأن ذلك لن يرضى المتحمسين لنيومان، غير أن الكاتب لا يستطيع أن يتكفل بإرضاء الجميع.

ولما كان المجلدان السابع والثامن مخصصين، تبعاً، للفلسفة الألمانية والأمريكية - البريطانية في القرن التاسع عشر، فإن الإجراء الطبيعي هو أن نخصص مجلداً آخر؛ وهو المجلد التاسع، لجوانب الفلسفة الفرنسية والأوروبية الأخرى في نفس الفترة. غير أنني أميل إلى تأجيل كتابة هذا المجلد، لكي أحوّل انتباهي إلى الموضوع الذي أشرتُ إليه في مقدمة المجلد السابع؛ أعني إلى ما قد يُسمى بفلسفة تاريخ الفلسفة، أو تأمل عام في تطور التفكير الفلسفي ومضامينه. لأنني أريد أن أقوم بهذه المهمة عندما يكون هناك إمكان معقول لإنجازها.

فردريك كوبلستون

الجزء الأول

المذهب التجريبي البريطانى

الفصل الأول

الحركة النفعية^(١)

ملاحظات تمهيدية - حياة بنتام وكتاباتة - مبادئ مذهب المنفعة.
بعقبها بعض التعليقات النقدية - حياة جيمس مل وكتاباتة -
الغبيرة وسيكولوجيا التداعي؛ خلاف مل مع ماكنتوش - آراء
جيمس مل عن الذهن - ملاحظات على الاقتصاد عند بنتام.

١- أثارت فلسفة «ديفيد هيوم» التي تمثل ذروة المذهب التجريبي البريطاني الكلاسيكي، رد فعل واضحاً من جانب «توماس ريد» وأتباعه^(١). ويقدر اهتمام الجامعات، فقد كانت المدرسة الأسكتلندية هي حركة الفكر النشطة والقوية في الحقب الأولى من القرن التاسع عشر. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنها واجهت، في الوقت نفسه، بعض الاعتراضات الشديدة وفقدت حيويتها الأولى، فإنها أخذت مكانتها في الجامعات، في نهاية الأمر، عن طريق المذهب المثالي أكثر من المذهب التجريبي.

ومع ذلك، فمن الخطأ الجسيم أن نفترض أن المذهب التجريبي آل به الحال إلى حالة الاحتضار عن طريق هجوم «ريد» على هيوم، وظل في هذه الحالة إلى أن أعطاه «جون ستيوارت مل» نسمة حياة لكي يعيش وإن كانت فلسفة مل لم تنحصر داخل

See Vol. V. of this History, pp. 364-94. (١)

الجامعات، إذ إن هيوم نفسه لم يشغل على الإطلاق كرسيًا أكاديميًا، على الرغم من أن ذلك لا يرجع، والحق يقال، إلى تقصير من جانبه. وواصل المذهب التجريبي حياته، على الرغم من هجوم ريد وأنصاره، مع إن ممثليه الرواد لم يكونوا أساتذة أو محاضرين في الجامعة .

وقد يُقال إن المرحلة الأولى من المذهب التجريبي في القرن التاسع عشر، الذي عُرف بالحركة النفعية، نشأ مع «بنتام». لكن على الرغم من أننا نميل، بصورة طبيعية، إلى تصويره على أنه فيلسوف الجزء الأول من القرن التاسع عشر من حيث إن تأثيره كان ملموسًا، فإنه ولد عام ١٧٤٨، أي قبل وفاة هيوم بثمان وعشرين سنة. ونُشرت بعض أعماله في الحقب الثلاث الأخيرة من القرن الثامن عشر. ولذلك، لا داعي للدهشة إذا وجدنا أن هناك عنصرًا بارزًا من الاتصال بين المذهب التجريبي في القرن الثامن عشر، والمذهب التجريبي في القرن التاسع عشر. فمنهج التحليل الردي، مثلاً، أعنى الردي؛ أي رد الكل إلى أجزائه، أورد المركب إلى عناصره الأولى أو البسيطة، الذي مارسه هيوم، استمر عن طريق بنتام. وتضمن ذلك، كما يمكن أن نرى في فلسفة «جيمس مل»، تحليلًا ظاهريًا للنفس. وكان هناك استخدام لسيكولوجيا التداعي في بناء الحياة الذهنية من جديد من عناصرها البسيطة المفترضة، وقد طورها «ديفيد هارتلي»^(١)، مثلاً، في القرن الثامن عشر، الذي لم يتحدث عن استعمال هيوم لمبادئ التداعي. كما عبّر «بنتام» في الفصل الأول من كتابه «شذرة عن الحكومة» تعبيراً واضحاً عن إدانته لهيوم بسبب الضوء الذي انقض على ذهنه عندما رأى كيف هدم هيوم في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية» الفضيلة التي تقوم على المنفعة. كما أن بنتام تأثر أيضاً، بالتأكيد، بفكر عصر التنوير الفرنسي، وبصفة خاصة بفكر هلفنتيوس^(٢).

See Vol. V. of this History, pp. 191-3. (١)

See Vol. VI of this History, pp. 35-8. (٢)

غير أن ذلك لا يغير الواقعة التي تذهب إلى أن هناك عنصراً ملحوظاً من الاتصال بين حركة التنوير التجريبية في القرن الثامن عشر وحركة التنوير في بريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر من جهة المنهج والنظرية.

لكن حالما نلاحظ عنصر الاتصال، لابد أن نوجه الانتباه إلى الاختلاف المهم موضع التأكيد. فالمذهب التجريبي البريطاني الكلاسيكي، كما يُقدم عادة، يهتم في الغالب بطبيعة المعرفة البشرية، ومجالها، وحدودها، في حين أن الحركة النفعية كانت عملية أساساً في الرؤية، الموجهة نحو إصلاح تشريعي، وقانوني، وسياسي. صحيح أن التأكيد على دور نظرية المعرفة في المذهب التجريبي الكلاسيكي يمكن أن يكون مبالغاً فيه. فقد اهتم هيوم، مثلاً، بتطوير علم للمعرفة البشرية. ويمكن الإقرار، وقد تم الإقرار بالفعل، بأنه فيلسوف أخلاقي أساساً^(١). بيد أن هدف هيوم هو، في الأساس، فهم الحياة الأخلاقية والحكم الأخلاقي، في حين أن بنتام اهتم، أساساً، بتقديم معيار للحكم على أفكار أخلاقية نتلقاها على نحو مشترك ونظم قانونية وسياسية من أجل إصلاحها. وربما نستطيع أن نطبق عبارة ماركس الشهيرة^(*) ونقول إن هيوم اهتم، أساساً، بفهم العالم، في حين أن بنتام اهتم أساساً، بتغييره.

لقد كان هيوم، فيلسوفاً أعظم كثيراً، بالفعل، من بنتام. غير أن بنتام كانت لديه موهبة إدراك أفكار معينة لم تكن من اختراعاته الخاصة، وقام بتطويرها، والتأليف بينها في سلاح أو وسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعي. لقد عبر مذهب بنتام بمعنى ضيق، ومذهب المنفعة بوجه عام، عن اتجاه العناصر الليبرالية الراديكالية في الطبقة

(١) CF. vol. Vof this History, pp. 318-19, 342-3.

(*) عبارة ماركس هي: « لقد دأب الفلاسفة على تفسير العالم مع أن المهم هو تغييره لا تفسيره. » وقد ذكرها في كتابه « الأيديولوجيا الألمانية » ص ٩٤٧ طبعة موسكو عام ١٩٦٤ . (المراجع)

المتوسطة إلى أهمية التراث وأصحاب المصالح المكتسبة الذين يُطلق عليهم الآن، في الغالب، اسم المؤسسة الحاكمة Establishment. لقد أدت أعمال الشطط والطغيان التي ارتبطت بالثورة الفرنسية إلى رد فعل قوى في إنجلترا وجد تعبيراً ملحوظاً في تأملات إيدموند بيرك (E.Burke) (1729-1797) (*) بتأكيدها الحراك الاجتماعي والتراث. غير أن حركة الإصلاح الراديكالي أصبحت بعد الحروب النابليونية أكثر قدرة، بسهولة، على أن تجعل تأثيرها أمراً ملموساً. وكان للمذهب النفعي أهمية تاريخية لا يمكن إنكارها في هذه الحركة. وإذا نظرنا إليه على أنه فلسفة أخلاقية، فإنه يكون بسيطاً للغاية، ويستهن باستخفاف بمسائل صعبة ومربكة. بيد أن طابعه البسيط للغاية، مع وضوح لأول وهلة على الأقل، يسهل استخدامه كوسيلة لكي يضمن إصلاحات عملية في الميدان السياسي والاجتماعي.

لقد مرت الفلسفة الاجتماعية في بريطانيا العظمى إبان القرن التاسع عشر بأطوار عديدة متتابعة. أولها، كان هناك المذهب الراديكالي الفلسفي الذي ارتبط باسم بنتام، وعبر عنه في الحقب الأخيرة من القرن الثامن عشر. وثانيها، كان هناك مذهب بنتام الذي عدّله «جون ستيوارت مل» وأضاف إليه، وطوره. وثالثها، كانت هناك الفلسفة السياسية المثالية التي نشأت في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. ويشمل لفظ «مذهب المنفعة» الطورين الأولين، لكن لا يشمل، بالطبع، الطور الثالث. لقد كان مذهب المنفعة فردياً في الرؤية، حتى على الرغم من أنه كان يهدف إلى رفاهية المجتمع، في حين أن فكرة الدولة بوصفها كلاً عضوياً احتلت مركز الصدارة في النظرية السياسية المثالية تحت تأثير الفكر اليوناني والألماني.

وسأخصص هذا الفصل والفصول التالية لتفسير تطور المذهب النفعي ابتداءً من «بنتام» حتى «جون ستيوارت مل» بصورة شاملة. وسناقش نظريات

(*) إيدموند بيرك، سياسي بريطاني، كان زعيماً للمعارضة في البرلمان، وعُرف بعدائه للثورة الفرنسية. وقد هاجمها في كتابه «تأملات في الثورة الفرنسية» (المترجم).

«جون ستيوارت مل» في مجال المنطق، والابستمولوجيا، والأنطولوجيا بصورة منفصلة في فصل لاحق.

٢- ولد «جيرمي بنتام» في الخامس عشر من فبراير، عام ١٧٤٨. ولأنه كان طفلاً ناضجاً من الناحية العقلية، فقد تعلم قواعد اللغة اللاتينية في سن الرابعة. ثم تعلم في مدرسة «وستمنستر»، وجامعة «أكسفورد»، ولأن هاتين المؤسستين لم تستأثرا بقلبه، فقد وجهه والده إلى مهنة المحاماة. غير أنه أثر حياة التأمل على حياة ممارسة هذه المهنة. ووجد في القانون، والقانون الجنائي، والنظم السياسية في عصره، الكثير مما يصلح للتفكير. أو إذا شئنا أن نضع المسألة في ألفاظ بسيطة، فإننا نقول إنه أثار أسئلة منها: ما غرض هذا القانون، أو هذا النظام القانوني؟ هل هذا الغرض مرغوب فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل القانون أو النظام القانوني يكفلان بالفعل تحقيق هذا الغرض، وبالجمله، كيف نحكم على القانون أو النظام القانوني من وجهة نظر المنفعة؟

إن معيار المنفعة في تطبيقه على التشريع أو على النظم السياسية هو عند «بنتام»، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الموجودات البشرية، أو أعضاء المجتمع. ويرى «بنتام» نفسه أن مبدأ المنفعة، خطر في ذهنه عندما قرأ كتاب «مقال عن الحكومة» (١٧٦٨)، لمؤلفه «جوزيف بريستلي» (١٧٢٢-١٨٠٤)، الذي أكد مراراً أن سعادة أغلبية أعضاء أية دولة هو المعيار الذي نحكم بواسطته على كل شئون الدولة. بيد أن «هاتشيسون»، أكد من قبل، عند دراسته للأخلاق، أن الفعل الأفضل هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس^(١). كما أن «قيصر بيكاريا» Cesare Beccaria (١٧٣٨-١٧٩٤) تحدث عن السعادة الكبيرة المقسمة بين أكبر عدد ممكن من الناس في مقدمة رسالته الشهيرة عن الجرائم والعقوبات (Dei delittie delle pene) (١٧٦٤).

See Vol. v. of this History, pp. 182 . (١)

ولقد كانت هناك عناصر نفعية فى فلسفة هيوم، الذى أعلن، مثلاً، أن «المنفعة العامة هى الأصل الوحيد للعدالة»^(١). وكان «هلفتيوس»، الذى أثر، كما ذكرنا من قبل، فى «بنتام» بقوة، رائداً فى النظرية الأخلاقية النفعية، وفى تطبيقها على إصلاح المجتمع. وىمعنى آخر، لم يخترع بنتام مبدأ المنفعة: فما قام به هو أنه عرضها وطبقها بوضوح وىصورة كلية من حيث إنها المبدأ الأساسى للأخلاق والتشريع.

لقد اهتم «بنتام» فى البداية، بصورة أساسية، بالإصلاح القانونى والجنايى. ولم تدخل التغييرات الراديكالية فى الدستور البريطانى فى خطته الأصلية، ولم يكن متحمساً للديمقراطية من حيث إنها كذلك. أعنى أنه لم يؤمن بحق الشعب المقدس فى أن يحكم أكثر من إيمانه بنظرية الحقوق الطبيعية بوجه عام، التى نظر إليها على أنها لغو فارغ. لكن بينما يبدو أنه اعتقد فى البداية أن الحكام والمشرعين يبحثون، بالفعل، عن الصالح العام، مع إنهم قد يخطئون ويسيئون فهم الوسائل الصحيحة لبلوغ هذه الغاية، فإنه أصبح فى النهاية مقتنعاً بأن المصلحة الذاتية تهيمن على الطبقة الحكومة. ولاشك أن عدم الاهتمام بخطته فى الإصلاح القانونى، والجنايى، والاقتصادى، ومعارضتها ساعدها على أن يصل إلى هذه النتيجة. ولذلك شرع فى الدفاع عن الإصلاح السياسى من حيث إنه مطلب ضرورى لتغييرات أخرى. واقترح فى نهاية الأمر إلغاء النظام الملكى ومجلس اللوردات، وإبعاد كنيسة إنجلترا عن شئون السياسة، وإدخال حق التصويت العام والبرلمانات السنوية. وقد يسرت واقعة تذهب إلى أنه لم يكن لديه توفير للتقاليد واحترامها من حيث هى كذلك، نقول يسر ذلك مذهبه الراديكالى السياسى. لكنه لم يشارك فى وجهة نظر «بيرك» عن الدستور البريطانى، وكان موقفه يشبه إلى حد كبير موقف فلاسفة التنوير الفرنسيين^(٢)، فى سجرهم من التراث، واعتقادهم أن كل شىء سيكون أفضل إذا ساد العقل فقط. غير أن لجوءه على

(١) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 3, 1, 145.

(٢) لقد أشرنا من قبل إلى تأثير كتابات هلفتيوس فى تفكير بنتام. وقد نضيف أنه اتفق مع دالمبير (المؤلف).

الدوام كان إلى مبدأ المنفعة، وليس إلى اعتقاد في أن للديمقراطية طابعاً مقدساً خاصاً في ذاتها.

ولم تحرك «بنتام» أساساً، اعتبارات إنسانية. ولاشك أن مبدأ التعاطف الإنساني، الذي قام أحياناً على معتقدات مسيحية، وكان في بعض الأحيان بدون إشارة واضحة إلى المسيحية، لعب دوراً مهماً للغاية في حركة الإصلاح الاجتماعي في بريطانيا العظمى إبان القرن التاسع عشر. لكن على الرغم من أن «بنتام» طالب، مثلاً، في هجومه على القانون الجنائي القاسي والمشين الذي كان موجوداً في عصره، وعلى حالة السجون المهينة بتغييرات تفترضها العاطفة الإنسانية، بالفعل، فقد أثاره بسخط ما نظر إليه على أنه لا معقولة القانون الجنائي، وعدم قدرته على أن يحقق غرضه، وخدمة الصالح العام. ولا يعني ذلك، بالطبع، القول بأنه لا يوصف، عادة، بأنه لا إنساني، بل يعني أن التعاطف مع ضحايا القانون الجنائي لم يحركه أساساً، ولكن الذي حركه، بالأحرى، هو «عدم منفعة» القانون. لقد كان رجل عقل أو فهم أكثر من أن يكون رجل قلب أو وجدان.

نشر «بنتام» كتابه «شذرة عن الحكومة» عُفلاً عام ١٧٧٦، هاجم فيه المحامي الشهير «سيروليم بلاكستون» (١٧٢٣-١٧٨٠) بسبب استخدامه خرافة العهد الاجتماعي أو العقد الاجتماعي. ولم يلق الكتاب نجاحاً مباشراً، لكنه جلب لبنتام صداقة «لورد شلبرن» عام ١٧٨١، الذي صار فيما بعد باسم «ماركيز لانسدون» رئيساً للوزراء من يوليو ١٧٨٢ حتى فبراير ١٧٨٣. وقابل «بنتام» أناساً كثيرين آخرين مهمين عن طريق «شلبرن» كما انعقدت صداقة بينه وبين «اتين ديمون»؛ المدرس الخاص لابن «شلبرن»، الذي قدّم له مساعدة لا تقدر بثمن في نشر عدد من أبحاثه. وكثيراً ما ترك «بنتام» مسودات دون أن ينتهي منها ويمضى في موضوع آخر. ونُشر كثير من كتاباته بمساعدة أصدقائه وتلاميذه. وقد ظهرت أحياناً في البداية باللغة الفرنسية. فقد ظهر فصل من كتابه «المجمل في الاقتصاد السياسي»، مثلاً، الذي كتبه عام ١٧٩٣ في مجموعة تدعى المكتبة البريطانية عام ١٧٩٨، واستفاد «ديمون» من هذا العمل

فى تأليفه كتابه «نظرية الثواب والعقاب» (١٨١١). أما كتاب «بنتمام» فلم يُنشر فى نصه الإنگليزى لأول مرة إلا فى نشرة «بورنج» Bowring لأعماله (١٨٣٨-١٨٤٣).

ظهر كتاب «بنتمام» «دفاع عن الربا» عام ١٧٨٧، وظهر كتابه «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع» عام ١٨٧٩^(١). وكان يهدف من هذا الكتاب أن يكون إعداداً وخطة لعدد من أبحاث أخرى. ولذلك يقابل كتابه «مقال عن أساليب السياسة» قسماً فى هذا التخطيط. لكن على الرغم من أن جزءاً من هذا المقال أُرسِل إلى «الأب موريليه» Abbé Morellet عام ١٧٨٩، فإن العمل نُشر لأول مرة عن طريق «ديمون» عام ١٨١٦^(٢)، الذى نشر أيضاً بحثه «مغالطات فوضوية» الذى كتبه بنتمام عام ١٧٩١ تقريباً.

نشر «بنتمام» مشروعه للسجن النموذجى عام ١٧٩١، الذى أسماه السجن المرئى "Panopticon"^(٣). واتصل بالجمعية الفرنسية الوطنية أملاً أن تقيم هذا المشروع تحت رعايتها، وعرض خدماته المجانية كمشرف. لكن على الرغم من أن «بنتمام» كان أحد الأجانب الذين منحتهم الجمعية لقب مواطن عام ١٧٩٢، فإنها لم تأخذ بمشروعه^(٤). وقام بمحاولات مماثلة لحث الحكومة البريطانية على تنفيذ مشروع السجن النموذجى ووعدته خيراً فى بداية الأمر. غير أن هذه المحاولات فشلت فى نهاية الأمر، وذلك - جزئياً على الأقل كما أراد بنتمام أن يعتقد - بسبب مكائد الملك جورج الثالث. ومع ذلك، خصص البرلمان عام ١٨١٣، للفيلسوف مبلغاً كبيراً من المال تعويضاً له عن نفقاته على مشروعه عن «السجن المرئى Panopticon».

(١) طُبِعَ هذا العمل عام ١٧٨٨ (المؤلف).

(٢) ظهر جانب من هذا النص باللغة الإنگليزية عام ١٧٩١. (المؤلف)

(٣) «السجن المرئى» وهو سجن خاص أو إصلاحية تمَّ إعداده بطريقة خاصة يستطيع المراقب عن طريقها أن يرى كل سجين فى زنزانته دون أن يرى هو نفسه. (المراجع)

(٤) من الواضح أن المساجين الذين كانوا فى زمن بنتمام ليسوا على الإطلاق من نوع المساجين الذين كانوا ضحايا فيما بعد للإرهاب فى عهد اليعاقبة. لقد تحول إلى الجمعية الفرنسية الجديدة أملاً أن يكون عهد العقل الواضح قد بدأ أخيراً وأن تكون الفلسفة قد أثبتت وجودها. (المؤلف)

وفى عام ١٨٠٢ نشر «ديمون» عملاً لبنتام عنوانه «أبحاث فى التشريع من تأليف مستر جيرمى بنتام». والكتاب يتكون من قسم عبارة عن أبحاث كتبها بنتام بنفسه، وبعضه كتبه فى الأصل بالفرنسية، وقسم آخر هو تلخيص قام به «ديمون» لأفكار بنتام. وساهم هذا العمل بصورة كبيرة، فى ازدياد شهرة بنتام. وكانت هذه الشهرة أكثر وضوحاً فى البداية فى الخارج عنها فى إنجلترا. بيد أن شهرة بنتام بدأت تزداد فى نهاية الأمر، حتى فى بلده، وأصبح «جيمس مل» تلميذاً له، وناشراً لنظرياته منذ عام ١٨٠٨. وأصبح بنتام ما قد نطلق عليه اسم القائد الخلفى، أو الملهم لمجموعة من الراديكاليين الذين كرسوا أنفسهم لمبادئ مذهب بنتام.

وفى عام ١٨١٢ نشر «جيمس مل» كتاباً بعنوان «وجهة نظر تمهيدية عن الأساس العقلى للبرهان»، وهو عرض لبعض أبحاث بنتام. كما نشر «ديمون» ترجمة فرنسية للأبحاث عام ١٨٢٢ تحت عنوان «بحث فى البراهين القضائية»، وظهرت ترجمة إنجليزية لهذا العمل عام ١٨٢٥. وفى عام ١٨٢٧ نشر «جون ستيوارت مل» طبعة فى خمسة مجلدات لأبحاث بنتام فى التشريع تحت عنوان «الأساس العقلى للبرهان القضائى»، وهو عمل كان أكثر كمالاً مما قام به «جيمس مل».

كما أعطى بنتام اهتماماً لمسائل الإصلاح الدستورى، ولموضوع تقنين القانون. فقد كان يشعر بالضجر، بصفة خاصة، مما كان ينظر إليه على أنه الحالة المشوشة للقانون الإنجليزى. ظهر بحثه «مجموعة أسئلة حول إصلاح البرلمان» عام ١٨١٧، مع أنه كُتب فى عام ١٨٠٩. كما نُشر فى العام نفسه (١٨١٧) كتابه «دراسات عن تقنين القانون والتعليم العام» ونشر بنتام عام ١٨١٩ بحثاً عنوانه «لائحة الإصلاح الراديكالى، مع توضيحات»، وفى عام ١٨٢٢ نشر بحثاً بعنوان «المبادئ الرائدة فى القانون الدستورى». وظهر فى عام ١٨٣٠ المجلد الأول مع الفصل الأول من المجلد الثانى. ونُشر العمل كله، الذى نشره «دون» Doane، غُفلاً عام ١٨٤١.

وليس فى إمكاننا أن نقدم هنا قائمة بكل أعمال بنتام. بيد أننا نستطيع أن نذكر عنوانين أو ثلاثة أخرى وهى: «مجموعة مختارات»، وهى سلسلة أبحاث فى التربية

ظهرت عام ١٨١٦، بينما نشر «جيمس مل» في عام ١٨١٧ طبعته لكتاب بنتام «جدول بمصادر الأفعال»^(١)، الذي اهتم بتحليل الألام والذات من حيث إنها مصادر للفعل. ونشر «برونج» كتاب بنتام «الواجب أو علم الأخلاق» غفلاً عام ١٨٢٤ في مجلدين؛ جمع المجلد الثاني من مذكرات. وثمة إشارة قمنأ بها من قبل إلى طبعة «برونج» لأعمال بنتام^(٢). ولا نجد مع ذلك طبعة كاملة وبنقدية لكتابات الفيلسوف.

توفى «بنتام» في السادس من يونيو عام ١٨٢٢، تاركاً وصايا وهي تشريح جثته لصالح العلم. وقد حُفظت في كلية الجامعة بلندن. وقد أنشئت هذه الكلية عام ١٨٢٨، نتيجة ضغط من مجموعة من الناس كان بنتام واحداً منهم. وكان الهدف أن توسع فوائد التعليم العالي لأولئك الذين لم تتح لهم فرصة دخول الجامعتين الموجودتين (وهما جامعتا كمبردج واكسفورد). وفضلاً عن ذلك، يجب ألا تكون هناك اختبارات دينية، كما كان في جامعتي اكسفورد وكمبردج.

٣- يرتكز مذهب بنتام على أساس مذهب اللذة السيكلوجي؛ أعنى النظرية التي تقول إن كل موجود بشري يبحث بطبيعته عن تحصيل اللذة وتجنب الألم. وهذا المذهب ليس، بالطبع، مذهباً جديداً. فقد طرحه في العالم القديم «أبيقور» بصفة خاصة، بينما دافع عنه في القرن الثامن عشر كل من «هلفتيوس» في فرنسا، و«تيكر» في إنجلترا^(٣).

(١) كُتب العمل في فترة مبكرة نسبياً (المؤلف).

(٢) أدرج «برونج» في الأعمال عدداً من الشذرات، لبعضها أهمية فلسفية. ولذلك يميز بنتام في الشذرة التي تأخذ عنوان «الأنطولوجيا» بين كيانات حقيقية وكيانات وهمية. الكيانات الوهمية، التي يجب ألا تقارن بكيانات خرافية، أي نتاجات اللعب الحر للخيال، هي إبداعات لقتضيات اللغة. فنحن، مثلاً، نحتاج إلى استخدام لفظ «العلاقة» حتى نستطيع أن نتحدث عن العلاقات. لكن على الرغم من أن الأشياء يمكن أن ترتبط، فإنه لا وجود لكيانات منفصلة تُسمى «بالعلاقات». وإذا سلمنا بهذه الكيانات عن طريق تأثير اللغة، فإنها تكون وهمية (المؤلف).

(٣) For Tucker see vol. v of this History. pp 193 - 94.

لكن على الرغم من أن بنتام لم يكن مخترع النظرية، فإنه أُعطي لها صياغة لا تُنسى. «لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت سيطرة حاكمين نوى سيادة هما: الألم واللذة... فهما يحكماننا فى كل ما نعمل، وفى كل ما نقول، وفى كل ما نفكر فيه: وكل محاولة يمكن أن نقوم بها من أجل التخلص من استعبادهما لنا لن تفلح إلا فى إثبات هذه الحقيقة وتأكيدهما. وربما يزعم الإنسان، بالقول، رفض سلطانهما، لكنه يبقى، فى الواقع، خاضعاً لهما باستمرار»^(١).

وعلاوة على ذلك، فقد عانى بنتام لكى يوضح ما يقصده باللذة والألم. فلم تكن لديه نية لأن يحصر مجال معنى هذين اللفظين عن طريق تعريفات تعسفية أو «ميتافيزيقية». إنه يعنى بهما ما يعنيه فى التقدير العام، فى اللغة المشتركة، بصورة لا تزيد ولا تقل. «لا نريد فى هذه المسألة دقة، ولا ميتافيزيقا. فليس من الضروري أن نستشير أفلاطون ولا أرسطو. فالألم واللذة هما ما يشعر أى إنسان أنهما كذلك»^(٢). إن لفظ «لذة» يشمل، مثلاً، لذة الأكل والشرب؛ لكنه يشمل أيضاً لذة قراءة كتاب ممتع، والاستماع إلى الموسيقى، أو القيام بفعل خير.

بيد أن بنتام لم يهتم، ببساطة، بتقرير أن ما يأخذه هو حقيقة سيكولوجية؛ أعنى أن كل الناس يندفعون إلى الفعل عن طريق جاذبية اللذة والنفور من الألم. فهو يهتم بتأسيس معيار موضوعى للأخلاق، أى للطابع الأخلاقى للأفعال البشرية. وبالتالي، يضيف بعد الجملة التى اقتبسناها من قبل؛ «والتي يقول فيها إن الطبيعة وضعت الجنس البشرى تحت سيطرة اللذة والألم، نقول يضيف القول «إنه ينبغى عليهما أن

(١) For Tucker see vol. v of this History, pp. 193 - 94.

(٢) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. 1, sect. 1. This work will be referred in Future as Introduction.

بيننا ما ينبغي علينا أن نفعله، كما ينبغي أن يحدد ما نفعله. فمعيار الصواب والخطأ، من ناحية، وسلسلة العطل والمعلولات، من ناحية أخرى، تثبت عرشهما^(١). وإذ ذلك، إذا افترضنا أن اللذة، والسعادة، والخير، ألفاظ مترادفة، وأن الألم، والتعاسة والشر ألفاظ مترادفة أيضاً، فإن السؤال يثار مباشرة عما إذا كان هناك معنى لأن نقول إنه ينبغي علينا أن نسعى إلى ما هو خير، ويتجنب ما هو شر، إذا كانت هناك في الواقع حقيقة سيكولوجية تقول إننا نسعى باستمرار نحو الخير، ونحاول أن نتجنب الشر.

ولكى تتمكن من الإجابة عن هذا السؤال على نحو إيجابي، فإنه يتحتم علينا أن نفترض افتراضين: أولهما: عندما يقال إن الإنسان يبحث عن لذته، فإن ذلك يعنى أنه يبحث عن أكبر قدر من لذته، أو الكمية الممكنة الكبرى منها. وثانيهما: أن الإنسان لا يقوم بتلك الأفعال التي توصل في حقيقة الأمر، إلى هذه الغاية^(٢). فإذا افترضنا هذين الفرضين، وتجاوزنا عن الصعوبات التي تلازم أى أخلاق للذة، فإننا نستطيع أن نقول إن الأفعال الصواب هي تلك الأفعال التي تميل إلى زيادة المجموع الكلى للذة، في حين أن الأفعال الخاطئة هي تلك الأفعال التي تميل إلى تقليلها، وأنه ينبغي علينا أن نفعل ما هو صواب، ولا نفعل ما هو خطأ^(٣).

وهكذا نصل إلى مبدأ المنفعة، الذي يُسمى أيضاً مبدأ أعظم قدر من السعادة. ويحدد ذلك أعظم قدر من سعادة لكل أولئك الذين تكون مصلحتهم موضع اهتمام،

(١) Introduction, ch. 1, sect. 1.

(٢) قد يتجاهل الإنسان، مثلاً، تحت جاذبية لذة مباشرة واقعة تقول إن مجرى الفعل الذي يسبب هذه اللذة يؤدي إلى مجموع كلى من الألم يفوق اللذة (المؤلف).

(٣) إذا شئنا أن نتحدث بدقة، فإننا نقول إن الفعل الذي يميل إلى إضافة المجموع الكلى للذة هو فعل «صواب» بالنسبة لبرنامجنا، بمعنى الفعل الذي ينبغي علينا أن نقوم به، أو على أية حال، الفعل الذي لا نكون مجبرين على أن لا نقوم به، أعنى، الفعل «الخاطئ». وقد لا يكون الأمر باستمرار أن إضافة إلى مجموع اللذة لا يمكن أن توجد إلا عن طريق فعلنا هذا والآن. ولذلك قد لا نكون مجبراً على أن أفعل، على الرغم من أنى إذا فعلت، فإن الفعل لا يكون خطأ بالتأكيد. (المؤلف).

من حيث إنه غاية الفعل البشرى الصواب والملائم، والصواب والملائم فقط، والمرغوب بصورة كلية»^(١). وبالطبع قد تختلف الجماعة التي تكون مصلحتها موضع اهتمامنا. فإذا كنا نفكر في الفاعل الفرد من حيث هو كذلك، فإننا نقصد أعظم قدر من سعادته لكن إذا كنا نفكر في جماعة، فإننا نقصد أعظم قدر من سعادة أكبر عدد ممكن من أعضاء الجماعة. وإذا فكرنا في كل الموجودات الحساسة، فإننا لا بد أن ننظر، أيضاً، إلى أعظم قدر من لذة الحيوانات. وقد اهتم بنتام، بصورة أساسية، بأعظم قدر من سعادة الجماعة الإنسانية، أى أنه اهتم بالصالح العام، أو الرفاهية، بمعنى الصالح العام لأى مجتمع بشرى سياسى معين. غير أن المبدأ هو هو فى جميع الحالات؛ أعنى أن أعظم قدر من سعادة الجماعة موضع الاهتمام هو الغاية الوحيدة المرغوبة للفعل البشرى.

وإذا كنا نعنى بالبرهان استنباط مبدأ أو مبادئ أكثر بعداً، فإنه لا يمكن البرهنة على مبدأ المنفعة. لأنه لا يوجد مبدأ أخلاقى أكثر بعداً. كما أن بنتام يحاول أن يبين فى الوقت نفسه، أن أية نظرية أخرى للأخلاق تتضمن، على المدى البعيد، لجوءاً ضمناً على الأقل إلى مبدأ المنفعة. ومهما تكن الأسباب التي من أجلها يفعل الناس، أو يعتقدون أنهم يفعلون، فإننا إذا أثرتنا السؤال فى الحال لماذا ينبغى أن يفعلوا فعلاً معيناً، فإنه لا بد أن نجيب فى النهاية عن طريق مبدأ المنفعة. إن النظريات الأخلاقية البديلة التي كانت فى ذهن بنتام هى، غالباً، النظريات الحدسية، أو النظريات التي تلجأ إلى حاسة خلقية. فهذه النظريات، إذا أخذناها بذاتها، لا تستطيع، فى رأيه، أن تجيب عن السؤال: لماذا ينبغى علينا أن نفعل هذا الفعل ولا نفعل ذلك الفعل. وإذا حاول المتمسكون بهذه النظريات أن يجيبوا عن السؤال، فإنهم لا بد أن يثبتوا، فى النهاية،

Introduction, ch. 1, sect. 1, note 1. (١)

أن الفعل الذي يجب أن يؤدي هو الفعل الذي يوصل أعظم قدر ممكن من السعادة أو اللذة لأية جماعة تكون مصلحتها موضع اهتمامنا. وبمعنى آخر، إن مذهب المنفعة وحده هو الذي يستطيع أن يزود بمعيار موضوعي للصواب والخطأ^(١). وليبان أن الأمر كذلك، لابد من تقديم البرهان الوحيد على مبدأ المنفعة المطلوبة.

ونستطيع أن نلاحظ، عابرين، أنه على الرغم من أن مذهب اللذة لا يمثل سوى عنصر واحد في نظرية لوك الأخلاقية^(٢)، فإنه قرر بوضوح أن «الأشياء لا تكون، بالتالي، خيراً أو شراً إلا في الإشارة إلى اللذة أو الألم. فما تسميه بالخير هو الذي يكون خليقاً بأن يسبب أو يزيد اللذة، أو الألم فينا... وعلى العكس ما تسميه بالشر هو الذي يكون خليقاً بأن يزيد أي ألم أو يقلل أية لذة فينا...»^(٣). إن الخاصية التي يسميها لوك هنا «بالخير»، يصفها بنتام بأنها «منفعة». لأن «المنفعة هي خاصية موجودة في أي موضوع، يميل بها إلى إنتاج منفعة، لذة، خير، أو سعادة، أو... منع حدوث ضرر، ألم، شر، أو تعاسة الجماعة التي تكون مصلحتها موضع اهتمام»^(٤).

وبالتالي، إذا كانت الأفعال صواباً من حيث إنها تميل إلى زيادة المجموع الكلي للذة الجماعة التي تكون مصلحتها موضع اهتمامها، أو تقليل المجموع الكلي لألمها،

(١) يصير بنتام على أن صواب الأفعال أو خطأها يتوقف على معيار موضوعي، ولا يتوقف، ببساطة، على الباعث الذي أنجزته هذه الأفعال. إن «الباعث» و«القصد» يختطان في الغالب، على الرغم من أنه ينبغي التمييز بينهما بدقة كما يرى بنتام. فإذا فهمنا «الباعث» على أنه ميل إلى الفعل عند تأمل لذة، أو علة لذة، بوصفها نتيجة فعل شخص ما، فلن يكون هناك معنى للحديث عن باعث سيء، لكن معيار الصواب والخطأ هو، على أية حال، معيار موضوعي أساساً، وليس معياراً ذاتياً (المؤلف).

see. vol. vof this History, pp. 123 - 7. (٢)

Essay, Bk. 2, ch. 20, sect. 2. (٣)

Introduction, ch. 1, sect. 3. (٤)

كما يرى بنتام، فإن الفاعل الأخلاقي، عندما يقرر ما إذا كان فعل معين صواباً أو خطأ، عليه أن يقدر كمية اللذة وكمية الألم التي من المحتمل أن يؤدي إليها الفعل، ويوازن بينهما. ويقدم بنتام حساباً لذياً أو «حساباً للسعادة» لهذا الغرض^(١). دعنا نفترض أنني أريد أن أقدر قيمة لذة ما (أو ألم) لنفسى، فإنه يجب على أن أضع فى الاعتبار أربعة عناصر أو أبعاد للقيمة هي: الشدة، والدوام، التأكد أو عدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده. فقد تكون لذة، مثلاً، شديدة جداً، لكنها ذات دوام أقصر، فى حين أن لذة أخرى قد تكون أقل شدة، لكنها تستمر فترة أطول حتى إنها تكون أعظم من اللذة الأولى من الناحية الكمية. وفضلاً عن ذلك، عندما ننظر إلى أفعال تميل إلى توليد لذة أو ألم، فلا بد أن أضع فى اعتبارى عنصرين آخرين هما: الخصب والصفاء. فإذا كان لدينا إعلان من نوعين، مال كل واحد منهما إلى توليد إحساسات لذة، مال النوع الأول إلى أن يكون متبوعاً بإحساسات لاذة أكثر، بينما لم يمل النوع الثانى، أو مال بدرجة أقل، فإننا نقول إن الأول أكثر خصوبة وشفاء من الثانى. وبالنسبة للصفاء، فإنه يعنى التحرر من أن يكون متبوعاً بإحساسات النوع المقابل. فثقافة تقدير الموسيقى، مثلاً، تفتح مجالاً للذة دائمة لا تنتجها الفوائد القليلة التى تنتج من فعل تكوين عادة تناول المخدرات.

إن حساب بنتام يتبع نفس خطوط حساب أبيقور. غير أن بنتام يهتم أساساً، فى تطبيق نظريته الأخلاقية، بالصالح العام. ويضيف أنه عندما يكون عدد من الأشخاص أو جماعة هي الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، يجب أن نضع فى الاعتبار عاملاً سابعاً بالإضافة إلى العناصر الستة التى ذكرناها توأماً. هذا العنصر السابع هو المدى extent، أى عدد الأشخاص الذين يتأثرون باللذة أو بالألم التى نتحدث عنها.

Introduction, ch. 1, sect. 3. (١)

لقد قيل أحياناً إن حساب «بنتام» ليس له فائدة، ويمكن للمرء أن يستبعده تماماً بينما يبقى على نظريته الأخلاقية العامة. لكن يبدو لي أننا نحتاج إلى بعض التمييزات. فإذا اختار المرء أن ينظر إلى هذه النظرية على أنها لا تعو أكثر من تحليل لمعنى ألفاظ أخلاقية معينة، فسيكون من الممكن، بلاشك، أن يثبت أن التحليل صحيح، ويغفل في الوقت نفسه حساب اللذة. لكن إذا نظر المرء إلى نظرية بنتام الأخلاقية كما نظر إليها هو: أعنى ليس بوصفها، ببساطة، تحليلاً، وإنما بوصفها موجهاً للفعل أيضاً، فإن الأمر سيكون مختلفاً إلى حد ما. إننا نستطيع، بالفعل، أن نثبت، وبحق، أنه لا يمكن أن نقوم بإحصاء رياضى دقيق للآلام واللذات. فواضح إلى حد ما، أن الإنسان لا يستطيع، مثلاً، في حالات كثيرة أن يقوم بإحصاء رياضى دقيق لكميات اللذة الخاصة التى تنتج من المسارات البديلة لفعل ما. وإذا كانت الجماعة هى التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، فكيف نحصى المجموع الكلى المحتمل للذة عندما تكون واقعة رديئة تقول إنه فى حالات كثيرة ما يكون لاداً بالنسبة لشخص لا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر؟ وإذا سلّمنا، فى نفس الوقت، كما سلّم بنتام، باختلافات كمية فقط بين اللذات، وإذا نظرنا إلى أخلاق اللذة على أنها تقدم قاعدة عملية للسلوك، فإننا نحتاج إلى نوع ما من الإحصاء، حتى إن لم يكن دقيقاً. والناس يقومون، أحياناً، فى حقيقة الأمر بهذه الإحصاءات الجافة. ولذلك قد يسأل شخص ما نفسه عما إذا كانت هناك، بالفعل، قيمة عندما يتعقب مجرى معيناً لفعل لأن قد يتضمن نتائج مؤلمة معينة. وإذا لم يأخذ هذا السؤال مأخذ جد، فإنه يستخدم قاعدة من قواعد إحصاء بنتام. والسؤال عن علاقة هذا النوع من الاستدلال الذى يتصل بالأخلاق هو سؤال آخر. وهو يخرج عن الموضوع فى هذا السياق. لأن الافتراض هو أن مذهب بنتام الأخلاقى العام مقبول.

إن مجال الفعل الإنسانى أكثر اتساعاً، بصورة واضحة، من تشريع الحكومة وأفعالها. ومصلحة الفاعل الفرد من حيث هو كذلك هى التى تكون فى بعض الحالات موضع الاهتمام. ولذلك يمكن أن تكون لدى واجبات نحو نفسى. لكن إذا كان مجال

الأخلاق يشترك مع مجال الفعل الإنساني، فإن تشريع الحكومة وأفعالها يقع داخل المجال الأخلاقي. ولذلك، لا بد أن ينطبق مبدأ المنفعة عليها. بيد أن الجماعة التي تكون مصلحتها هنا موضع اهتمام هي المجتمع. وبالتالي، على الرغم من أن هناك، كما يقول بنتام: أفعالاً كثيرة مفيدة، في واقع الأمر، للمجتمع، وإن كان تنظيمها عن طريق القانون لا يكون في المصلحة العامة، فإن التشريع يجب أن يخدم هذه المصلحة. لا بد أن يتجه إلى الرفاهية العامة أو السعادة العامة. وهكذا يقال إن فعلاً من أفعال التشريع أو الحكومة يطابق مبدأ المنفعة أو يعليه هذا المبدأ عندما «يكون الميل الذي يجب أن يزيد سعادة المجتمع أكبر من أي ميل يجب أن يقللها»^(١).

ومع ذلك، فإن المجتمع «هو جسم مختلق، أي أنه مكون من أشخاص فرادى يُنظر إليهم على أنهم مكونون كما لو كانوا أعضاء»^(٢). ومصلحة المجتمع هي «مجموع مصالح الأعضاء الكثيرين الذين يتكون منهم»^(٣). ولذلك، فإن القول بأن التشريع والحكومة لا بد أن يتجها نحو الصالح العام، معناه القول إنهما لا بد أن يحققا أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الأفراد الذين هم أعضاء المجتمع موضع الاهتمام.

إذا افترضنا، بوضوح، أن المصلحة العامة هي، ببساطة، المجموع الكلي للمصالح الخاصة لأعضاء المجتمع الأفراد، فإننا قد نصل إلى نتيجة مؤداها أن الصالح العام يتحقق لا محالة لو أن كل فرد بحث عن سعادته الشخصية الخاصة وزادها. غير أنه لا يوجد ضمان لأن يبحث الأفراد عن سعادتهم الخاصة بطريقة عقلية أو مستنيرة،

Introduction, ch. 1, sect. 7. (١)

Ibid, ch. 1, sect. 4. For Bentham's use of the word "Fictitious" see Note 1 on p. 15. (٢)

Ibid (٣)

وبطريقة لا يقللون بها سعادة الأفراد الآخرين، وهكذا يقل المجموع الكلى للسعادة في المجتمع. ويكون واضحاً في حقيقة الأمر، أن تحدث صراعات المصالح. ولذلك تكون هناك حاجة إلى انسجام المصالح من أجل تحقيق الصالح العام. وتلك هي وظيفة الحكومة والتشريع^(١).

لقد قيل، أحياناً، إن أي انسجام كهذا للمصالح يفترض إمكان العمل الغيرى من أجل تحقيق الصالح العام، وأن بنتام يقوم بالتالى بانتقال مفاجئ وغير مضمون من الباحث الأناثى عن اللذة إلى الغيرى ذى الروح العامة. بيد أننا نحتاج إلى بعض التمييزات. فبنتام لا يفترض، من جهة، أن كل الناس غيريون أو أنانيون بطبيعتهم بالضرورة بالمعنى الذى يفهم به هذان اللفظان بوجه عام. لأنه يعرف ميولاً اجتماعية كما يعرف مضاداتها. ولذلك يدرج فى قائمته الخاصة بالذات لذات الأريحية بين اللذات التى يطلق عليها اسم اللذات البسيطة، ويصفها (أى لذات الأريحية) بأنها «لذات تنتج من النظر إلى أية لذات نفترض أن الموجودات التى قد تكون موضوعات للأريحية تمتلكها؛ أعنى الموجودات الحساسة التى نعرفها»^(٢). كما أنه، من جهة ثانية، على الرغم من أن مذهب بنتام يفترض، بلاشك، أن الشخص الذى يأخذ لذة برهاناً على لذة شخص آخر يفعل ذلك أساساً لأنها لذة بالنسبة له؛ أى أنها تثير مبادئ سيكولوجيا التداعى لكى تفسر كيف يستطيع شخص ما أن يبحث عن خير الآخرين دون أى التفات إلى خيره الخاص»^(٣).

(١) كان بنتام وأتباعه مقتنعين، بالفعل، بأن التخلص من القيود القانونية فى مجال السوق الاقتصادية، وإدخال التجارة الحرة والمنافسة سيؤدى لا محالة، على المدى البعيد، إلى تحقيق أعظم سعادة للمجتمع. غير أننا سنقوم بإشارة إضافية إلى الاقتصاد عند بنتام فى القسم الأخير من هذا الفصل (المؤلف).

Introduction. ch. 5, sect. 10. (٢)

تشمل «الموجودات الحساسة» الحيوانات (المؤلف).

(٣) سنعالج هذا الموضوع عندما نتعرض لجيمس مل (المؤلف).

ولا يوجد، بوضوح، في الوقت نفسه ضمان بأن أولئك الذين تكون مهمتهم أن يجعلوا المصالح الخاصة منسجمة مزودين بالأريحية بصفة خاصة، أو أنهم تعلموا بالفعل أن يبحثوا عن الصالح العام بروح تخلو من الغرض والمصلحة. لم يكن يهم بنتام كثيراً، بالفعل، أن يصل إلى نتيجة هي أن الحكام يعيدون جداً عن الشكاوى والاعتراضات التي تقوم بها طبقة الناس العامة، الذين إذا تركوا لأنفسهم، فإنهم يتعقبون غاياتهم الخاصة، حتى إذا تمكن كثير منهم من أن تئذها تماماً لذة الآخرين. وهذه النتيجة مسئولة إلى حد كبير عن قبوله لأفكار ديمقراطية. إن المستبد أو نظام الحكم الملكي المطلق يبحث عن مصلحته الخاصة بوجه عام، وهكذا الأمر بالنسبة للحكم الأرستقراطي. ولذلك، فإن الطريقة الوحيدة التي تضمن أن السعادة الأعظم لأكبر عدد ممكن تؤخذ بوصفها المعيار في الحكم والتشريع، هي وضع الحكم في أيدي الجميع، بقدر ما يكون ذلك ممكناً من الناحية العملية. ولذلك كانت اقتراحات بنتام لاستبعاد نظام الحكم الملكي^(١)، ومجلس اللوردات، وإدخال نظام التصويت العام، والبرلمانات السنوية. ولأن المصلحة العامة هي ببساطة المجموع الكلي لمصالح خاصة، فإن كل شخص شريك في الصالح العام إن جاز التعبير. ويمكن للتعليم أن يساعد الفرد أن يفهم أنه عندما يفعل من أجل الصالح العام، فإنه يفعل أيضاً من أجل مصلحته الخاصة.

ولتجنب سوء الفهم، لا بد أن نضيف أن تحقيق الانسجام بين المصالح عن طريق القانون الذي يطلبه بنتام، يعنى، في الأساس، أن نتخلص من عقبات تقف في طريق زيادة سعادة أكبر عدد ممكن من المواطنين بدلاً مما يُظن بوجه عام على أنه تدخل إيجابى في حرية الفرد. وذلك أحد الأسباب التي جعلت بنتام يعطى اهتماماً

(١) كان الملك البريطاني في عهد بنتام قادراً على ممارسة تأثير أكثر فعالية في الحياة السياسية مما هو ممكن اليوم (المؤلف).

كبيراً لموضوع علم العقوبات، وتوقيع الجزاءات القانونية بسبب تقليل السعادة العامة أو الخير العام عن طريق التعدى على القوانين التى ينبغى أن تُسن من أجل منع الأفعال التى لا تطابق سعادة أعضاء المجتمع بوجه عام. إن الغرض الأساسى من العقاب، فى رأى بنتام، هو الردع، وليس الإصلاح. إذ إن إصلاح المجرمين ليس إلا هدفاً مساعداً فقط.

إن ملاحظات بنتام على قضايا عينية ملموسة كثيراً ما تكون معقولة، تماماً. وموقفه العام من الجزاءات القانونية مثال يؤيد ما نقوله. فكما لاحظنا توأماً، الهدف الأساسى من العقاب هو الردع. بيد أن العقاب يتضمن إنزال الألم، أى تقليل اللذة بطريقة أو أخرى. ولأن كل ألم شر، فإنه ينجم عن ذلك أن كل «عقاب هو شرفى ذاته»^(١). والنتيجة التى يمكن أن نستنتجها هى أنه يجب على المشرع ألا يلحق بالتعدى على القانون جزاءً جنائياً يفوق ما هو مطلوب بدقة لبلوغ الأثر المرغوب. صحيح أنه يمكن الشك فى أنه إذا كان الهدف الأساسى من العقاب هو الردع، فإن العقوبات الأكثر وحشية ستكون أكثر فاعلية. لكن إذا كان العقاب شراً فى ذاته، حتى ولو كان شراً ضرورياً فى الظروف الملموسة لحياة إنسانية فى مجتمع، فإن السؤال الذى له صلة بموضوعنا هو: ما القدر الأدنى للعقاب الذى يحدثه رادع ما؟ وعلاوة على ذلك، لا بد أن يضع المشرع فى اعتباره الرأى العام، مع أن ذلك عامل متغير بالفعل. لأنه كلما نظر الناس إلى جزاء قانونى ما على أنه مغالى فيه بإفراط أو غير ملائم، مالوا إلى عدم التعاون فى تنفيذ القانون^(٢). وفى هذه الحالة يقل الأثر الرادع، على ما اعتقد،

Introduction, ch. 13, sect. 2. (١)

(٢) لم يكن مجهولاً، بالتأكيد، للمطالع أنذاك رفض الحكم بثبوت الذنب حتى عندما كانوا على وعى تام بأن المتهم مذنب. وفضلاً عن ذلك، كانت عقوبة الإعدام تُستبدل بحكم أخف منها باستمرار. عندما يتم توقيعها على ما ننظر إليه الآن على أنه، نسبياً، جرائم خفيفة، وحتى على الأطفال. وبمعنى آخر هناك إفلاس كبير بين حالة القانون الفعلية ورأى مبنى على الخير فيما ينبغى فعله (المؤلف).

للعقاب. كما يكون له أثر تربوي ولا يكون من أجل الصالح العام إذا تم توقيع عقوبة شديدة، مثل عقوبة الموت، على مجموعة من الذين يسببون الأذى والضرر ويختلفون كثيراً في الخطورة؛ أعنى في قدر الضرر الذي يلحقونه بالآخرين، أو بالمجتمع عموماً. وبالنسبة للهدف المساعد للعقاب؛ أعنى المساهمة في إصلاح الذين يلحقون الأذى والضرر، كيف يمكن تحقيق هذا الهدف عندما تكون السجون مرتعاً للرديلة بصورة سيئة؟

ومن الممكن، بالتأكيد، التمسك بوجهة نظر مختلفة عن الغرض الأساسي للعقاب. بيد أن الأمر يتطلب درجة معقولة من تحول إنسان اليوم إلى عدم الاتفاق مع نتيجة بنتام التي نقول إن النظام القانوني الذي كان موجوداً في عصره يحتاج إلى إصلاح. وحتى إذا تمسكنا بوجهة نظر مختلفة إلى حد ما عن وظيفة العقاب، فإننا لا نعرف، مع ذلك، أن حججه التي تحتاج إلى إصلاح، وهي إن شئنا أن نتحدث بوجه عام، حجج معقولة ومقنعة.

غير أننا عندما ننتقل من هذه المناقشات عن حاجة فلسفة بنتام العامة إلى إصلاح، فإن الموقف سيكون مختلفاً نوعاً ما. فلقد اعترض «جون ستيوارت مل»، مثلاً، على أن فكرة بنتام عن الطبيعة البشرية تنم عن ضيق في الرؤية. ومن حيث إن بنتام يميل إلى رد الإنسان إلى نسق من ألوان الجذب والنفور استجابة للذات والآلام، مع قدرة على أن يصنع حساباً شبه رياضي لزيادة الذات ونقص الآلام، فإن كثيرين يجدون أنفسهم متفقين تماماً مع «مل» في هذه المسألة.

كما أن «جون ستيوارت مل» شهد لبنتام بالإعجاب والتقدير لاستخدامه منهج علمي في الأخلاق والسياسة. ويتمثل ذلك، قبل كل شيء، في «منهج التفصيلات»: أعنى به منهج معالجة الكليات عن طريق فصلها إلى أجزائها، ومعالجة المجردات عن طريق تحليلها إلى أشياء فردية تتكون منها، وتقسيم كل مسألة إلى أنواع قبل محاولة

حلها^(١). وبمعنى آخر، حمد مل لبنتام استخدامه الدقيق لتحليل رديّ، ونظر إليه، لهذا السبب، على أنه مُصلح في الفلسفة.

لقد كان مل محقاً تماماً، بالتأكيد، بالنسبة لهذه الواقعة: فلقد رأينا، مثلاً، كيف طبق بنتام نوعاً من التحليل الكمي في الأخلاق، وطبقه لأنه اعتقد أنه المنهج العلمي الوحيد الملائم. إنه المنهج الوحيد الذي يمكننا من تقديم معان واضحة لألفاظ مثل «الصواب» و«الخطأ». كما أن ألفاظاً مثل «مجتمع» و«مصلحة عامة» هي تجريدات بالنسبة لبنتام، وتحتاج إلى تحليل إذا أردنا أن نعطي لها قيمة نقدية Cash-Value. وإذا تصورنا أنها تعنى كيانات خاصة تفوق العناصر التي يمكن أن تُحلل إليها، فلا بد أن تضلنا اللغة في التسليم بكيانات وهمية.

لكن على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك، بوضوح، اعتراض قبلي على اختبار منهج التحليل الرديّ، فإنه جليّ أيضاً أن بنتام مرُّور الكرام على الصعوبات وعالج ما هو مركب كما لو كان بسيطاً. فمن المسلم به أنه يصعب، مثلاً، تقديم تفسير واضح لما عساه أن يكون الخير العام، إذا لم نرده إلى ألوان الخير الخاصة لأعضاء المجتمع الفردي. بيد أنه يصعب أيضاً أن نفترض أن قولاً صحيحاً عن الخير العام يمكن رده باستمرار إلى أقوال صحيحة عن ألوان الخير الخاصة لأفراد. إننا لا نستطيع أن نسلّم، بصورة مشروعة، أن رداً كهذا أو نقلاً ممكن. إن إمكانه ينبغي أن يؤسس عن طريق تقديم أمثلة فعلية. كما يقول الأسكولانيون:»

بيد أن بنتام يميل إلى أن يسلّم بالإمكان، ويستنتج دون أنزعاج بأن هؤلاء الذين يعتقدون خلاف ذلك يقعون ضحايا لما يسميه «قتجشتين» فيما بعد سحر اللغة. وبمعنى آخر، حتى إذا كان بنتام على حق في تطبيقه التحليل الرديّ، فإنه لم ينتبه بصورة

(١) Dissertations and Discussions, 1, pp. 339 - 40 (and edition, 1867).

كافية إلى ما يمكن أن يقال من الناحية الأخرى. لقد وجه «مل» الانتباه، بالفعل، إلى «ازدراء بنتام لكل مدارس المفكرين الأخرى»^(١).

لم يكن بنتام، كما يرى مل، فيلسوفاً عظيماً، لكنه كان مصلحاً عظيماً في الفلسفة»^(٢). وإذا كنا متحمسين للتحليل الرديء، فإننا ربما نتفق مع هذا التقرير، وإلا فإننا قد نميل إلى حذف الكلمتين الأخيرتين. إن عادة بنتام الخاصة بالتبسيط المفرط، والمرور الكرام على صعوبات، بالإضافة إلى ذلك الضيق الخاص لرؤية أخلاقية أشار إليها «مل» بكفاءة حرمة من أن يوصف بأنه فيلسوف عظيم. غير أن مكانته في حركة الإصلاح الاجتماعي مؤكدة. إن مقدماته محل خلاف أحياناً، لكنه كان ماهراً، بالتأكيد، في أن يستنتج منها نتائج معقولة ومستتيرة. ويسرت الطبيعة المفرطة في التبسيط لأخلاقه، كما لاحظنا، استخدامها بوصفها وسيلة عملية أو سلاحاً عملياً.

٤- ولد «جيمس مل» تلميذ بنتام الأول، في السادس من أبريل عام ١٧٧٣، في فورفارشير. كان والده اسكافي القرية. بعد أن تعلم «مل» في أكاديمية مونتروس، التحق بجامعة إدنبره عام ١٧٩٠، حيث كان يحضر محاضرات «دوجالد ستيوارت» Dugald Stewart^(٣) (*). أُعطي ترخيصاً بالوعظ عام ١٧٩٨، غير أنه لم يستقبل، على الإطلاق، دعوة من أية أبرشية مشيخية، وذهب إلى لندن عام ١٨٠٢ أملاً أن يكسب عيشه عن طريق الكتابة والتحرير. تزوج عام ١٨٠٥. وفي نهاية عام ١٨٠٦ شرع في العمل في كتابه «تاريخ الهند البريطانية» الذي ظهر في ثلاثة مجلدات عام ١٨١٧.

(١) Ibid. 1, p. 353.

(٢) Ibid. 1, p. 339.

(٣) See vol. v. of this History, pp. 375 - 83.

(* دوجالد ستيوارت (١٧٥٢ - ١٨٢٨)، فيلسوف اسكتلندي ولد في أدنبرة، من تلاميذ توماس ريد مؤسس مدرسة النص المشترك. من أهم مؤلفاته: «مبادئ فلسفة الذهن البشري»، و«محاولات فلسفية»، و«المعالم الأولية لفلسفة أخلاقية» (الترجم).

وجلب له ذلك وظيفة في شركة الهند الشرقية عام ١٨١٩، وقد خلاصه النجاح فيما بعد، مع زيادة في المرتب، من متاعب مالية.

قابل «مل» بنتام عام ١٨٠٨ وأصبح تلميذاً حميماً له. وأصبحت الكنيسة المشيخية المزعومة في هذا الوقت لا أدرية. كتب «مل» بضع سنوات «لمجلة أدنبرة Edinburgh Review»، لكنه كان راديكالياً حتى إنه لم يكسب ثقة المحررين الفعلية. في عام ١٨١٦ - ١٨٢٣ كتب سلسلة من مقالات سياسية للحق دائرة المعارف البريطانية تبين وجهات نظر جماعة النفعيين^(١) وفي عام ١٨٢١ نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»، ونشر في عام ١٨٢٩ كتابه «تحليل ظاهرة ذهن البشرى». وساهم بين هذين التاريخين، فترة ما، في «مجلة وستمنستر» "Westminster Review"، التي أسست عام ١٨٢٤ كمجلة للراديكاليين.

توفي «جيمس مل» في الثالث والعشرين من يونيو عام ١٨٣٦، بطلاً للمذهب النفعي حتى النهاية. ربما لم يكن، بصفة خاصة، علماً جذاباً. ولما كان رجلاً ذا عقل نشط، مع إنه لم يكن متسامحاً إلى حد ما، فإنه كان متحفظاً إلى حد كبير، ومجرداً، من الناحية الظاهرية، من أية حساسية شعرية، مع إنه لم يستخدم الانفعالات الحادة والعاطفة إلا قليلاً. وقد لاحظ ابنه أنه على الرغم من أنه تمسك بنظرية الأبيقوريين الأخلاقية (أي مذهب اللذة عند بنتام)، فإنه كان من الناحية الشخصية، رواقياً وربط الخصائص الرواقية بإغفال كلي للذة. غير أنه كان، بالتأكيد، رجلاً جاداً ومخلصاً إلى حد كبير، وكرس نفسه لنشر وجهات النظر التي اعتقد أنها صادقة.

ونجد عند «جيمس مل»، وعند بنتام، ربطاً لاقتصاد «دعه يعمل» بالحاجة المتكررة إلى الإصلاح السياسي. وطالما أن كل شخص يبحث بطبيعته عن مصلحته الخاصة،

(١) ضمت هذه الجماعة آخرين مثل: ديفيد ريكاردو الاقتصادي، و«ج.ر. ماك كولوش» J.R. McCulloch، و«ت. ر. ماتوس» T.R. Matthus، الكاتب الشهير عن السكان، و«جون أوستن» J. Austin، الذي طبق المبادئ النفعية على علم التشريع في عمله «مجال علم التشريع المحدد» (١٨٣٢) (المؤلف).

فليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن تبحث السلطة التنفيذية عن مصلحتها الخاصة أيضاً. ولذلك، لا بد أن تحكم السلطة التشريعية السلطة التنفيذية. بيد أن مجلس العموم هو نفسه أداة لمصالح عدد صغير، نسبياً، من العائلات. ولا يمكن أن تتطابق مصالحه مع مصالح المجتمع بوجه عام إذا لم يتسع حق التصويت وتكون الانتخابات بصفة دائمة^(١). ولقد كان لدى «مل»، مثل نفعيين آخرين، إيمان بسيط إلى حد ما بقوة التربية على أن تجعل الناس يرون أن مصالحهم «الحقيقية» ترتبط بالمصلحة العامة. وهكذا يسير الإصلاح السياسى والتربية المتسعة معاً جنباً إلى جنب.

٥- لقد تعهد «جيمس مل» بأن يبين، عن طريق سيكولوجيا التداعى، كيف يكون السلوك الغيرى من جانب الفرد الذى يبحث عن اللذة. فقد كان مقتنعاً، بالفعل، «بأننا لا نشعر، على الإطلاق، بأية آلام أو لذات سوى الآلما ولذاتنا. فالحقيقة، بالفعل، هى أن فكرتنا الضالصة عن آلام شخص آخر ولذاته ليست سوى فكرة الآلما، أو لذاتنا الخاصة، ترتبط بفكرة شخص آخر»^(٢). بيد أن هذه الملاحظات تتضمن أيضاً المفتاح إلى فهم إمكان السلوك الغيرى. لأنه يمكن تكوين تداع لا ينفصل؛ قل بين فكرة لذتى الخاصة، وفكرة لذة أعضاء المجتمع الآخرين الذين أنتمى إليهم؛ هذا التداعى تكون نتيجته مماثلة لنتاج كيميائى يكون شيئاً غير المجموع المحض لعناصره. وحتى إذا لم

(١) كان «مل» محقاً تماماً، بالفعل، فى الاعتقاد أن مجلس العموم فى زمانه لم يكن ممثلاً فعلاً إلا لقطاع صغير من السكان. ومع ذلك، يبدو أنه اعتقد أن السلطة التشريعية التى تمثل الطبقات المتوسطة المزدهرة تمثل مصالح البلد ككل. كما أنه رأى أنه ليس هناك حد نهائى منطلق فى عملية توسيع حق التصويت، على الرغم من أنه افترض، بصورة تدعو إلى الدهشة، أنه لا بد لحكمة الطبقة المتوسطة أن تحكم الطبقات الدنيا (المؤلف).

Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 11, p. 217 (1869, edited by J. S. (٢) Mill).

عندما يعلق «جون ستيوارت مل» على عبارة والده، فإنه يوجه الانتباه إلى غموضها. فإذا قلنا إذا وجدت لذة فى لذة شخص آخر، فإن اللذة التى أشعر بها تكون لذتى الخاصة، وليست لذة شخص آخر، فإن القول هو هو. وهذا صحيح بصورة واضحة. أما إذا قلنا إذا بحثت عن لذة شخص آخر، فإننى أفعل ذلك كوسيلة للذتى الخاصة، فإن ذلك شيء مختلف (المؤلف).

أبحث، أصلاً، عن خير المجتمع إلا من حيث إنه وسيلة لخيرى الخاص، فإننى أستطيع،
بالتالى، أن أبحث عن خير المجتمع دون أى التفات إلى لذتى الخاصة.

وإذا سلّمنا بوجهة النظر هذه، فربما يبدو غريباً أن «مل» انهمك فى كتابه «شذرة
عن ماكنتوش»، الذى نُشر عام ١٨٢٥، بعد أن أوقف فترة ما، نقول انهمك فى هجوم
شديد على «سير جيمس ماكنتوش» (١٧٦٥ - ١٨٢٢)، الذى كتب عن الأخلاق لدائرة
المعارف البريطانية عام ١٨٢٩. لأن «ماكنتوش» لم يقبل مبدأ المنفعة فحسب، وإنما
استخدم أيضاً سيكولوجيا التداعى فى تفسير تطور الأخلاق التى تأخذ السعادة
العامة بوصفها غاية وهدفاً. غير أن سبب الهجوم واضح تماماً. فلو أن «ماكنتوش» قدّم
نظرية أخلاقية تختلف عن نظرية بنتام وأنصاره، أى قدّم الأخلاق الكانطية على سبيل
المثال، فمن المحتمل أن لا يغضب «مل». ولكن والحال هكذا، فإن جريمة «ماكنتوش» من
وجهة نظر «مل» أنه أفسد مذهب بنتام عن طريق إضافة نظرية الحاسة الخلقية إليه،
أى أنه استمد من «هاتشيسون» ومن المدرسة الاسكتلندية، إلى حد ما، نظرية رفضها
بنتام بصورة حاسمة.

وعلى الرغم من أن «ماكنتوش» قبل المنفعة من حيث إنها معيار التمييز بين
الأفعال الصواب والأفعال الخاطئة، فإنه أصر أيضاً على الطابع الخاص للعواطف
الأخلاقية التى نختبرها فى تأمل هذه الأفعال، وبصفة خاصة، صفات الفاعلين من حيث
إنها تتجلى فى هذه الأفعال. وإذا جمعنا هذه العواطف معاً من حيث إنها تكوّن
الحاسة الخلقية، فإننا نستطيع أن نقول إنها تماثل الإحساس بالجمال. حقاً، إن
صفات الإنسان الفاضل مفيدة، بالفعل، فى أنها تساهم فى الخير العام أو السعادة
العامة. غير أن المرء يستطيع أن يستحسنها تماماً ويعجب بها نون أية إشارة إلى
منفعة أكثر من المنفعة التى يعجب بها عندما يقدرّ صورة جميلة^(١).

(١) على نحو مشابه لا تتضمن العواطف التى نشعر بها فى تأمل صفات شخص سيئ، غير مرغوب فيها أية
إشارة إلى نقص المنفعة (المؤلف).

عندما يناقش «جيمس مل» آراء «ماكنتوش» يرى أنه إذا كانت هناك حاسة خلقية، فإنها تكون نوعاً خاصاً من ملكة، وينبغي أن نسلم، من الناحية المنطقية، بإمكان إغفالها حكم المنفعة. صحيح أن «ماكنتوش» اعتقد أن ثمة انسجاماً بين العواطف الأخلاقية وحكم المنفعة باستمرار. لكن في هذه الحالة، تكون الحاسة الخلقية مسلمة زائفة. ومع ذلك، لو كانت ملكة متميزة تستطيع، أن تغفل حكم المنفعة، من حيث المبدأ على الأقل، فإنها توصف بأنها حاسة لا خلقية، لأن حكم المنفعة هو الحكم الأخلاقي.

ربما يشعر كثير من الناس، بغض النظر عن التساؤل عما إذا كان مصطلح «الحاسة الخلقية» ملائماً أو غير ملائم، أننا نستطيع، أن نخبر نوع العواطف التي يصفها ماكنتوش بالطبع. وبالتالي لماذا تحدث كل هذه الضجة؟ إن إجابة عامة هي أن كلاً من بنتام ومل نظرا إلى نظرية الحاسة الخلقية على أنها غامضة ومذهب خطير في بعض النواحي ألغاه المذهب النفعي، حتى إن أية محاولة لإدخاله من جديد، يؤلف خطوة متخلفة. لقد اعتقد «مل» بلاشك، بصفة خاصة، أن نظرية «ماكنتوش» تتضمن أن هناك وجهة نظر تفوق وجهة نظر المذهب النفعي، أعنى أنها وجهة نظر تترفع عن اعتبار دنيوى مثل ذلك الاعتبار للمنفعة. وأى زعم كهذا هو لعنة مل.

وخلاصة القول هي أن «جيمس مل» كان مضطراً إلى أن يدعم مذهباً بنتامياً قاسياً^(١). وببساطة، لقد أثارت أية محاولة، مثل المحاولة التي قام بها ماكنتوش، للتوفيق بين المذهب النفعي والأخلاق الحدسية سخطه. ومع ذلك، لم يكن ابنه مخلصاً على الوجه الأكمل، كما سنرى فيما بعد، لإنجيل بنتام.

٦- من الواضح أن الاستخدام الذي قام به «جيمس مل» لسيكولوجيا التداعي في تفسير إمكان السلوك الغيرى من جانب الفرد الذى يبحث بطبيعته عن لذته الخاصة،

(١) يظهر هذا التحديد أيضاً في هجوم مل على «ماكنتوش» لجعل أخلاقية الأفعال معتمدة على الباعث. عندما يبين بنتام أنها لا تعتمد على الباعث (المؤلف).

يفترض سلفاً استخداماً عاماً لمنهج التحليل الرديّ الذي يميز المذهب التجريبي الكلاسيكي، بصفة خاصة في فكر هيوم، ومارسه بنتام بصورة منظمة، ولذلك، حاول «مل» في كتابه «تحليل ظواهر الذهن البشري» أن يرد حياة الإنسان الذهنية إلى عناصرها الأساسية. وبوجه عام يتبع هيوم في التمييز بين الانطباعات والأفكار، والأفكار هي نسخ أو صور من الانطباعات، بيد أن مل يتحدث بالفعل عن إحساسات، ولا يتحدث عن انطباعات. ولذلك نستطيع أن نقول أيضاً إنه يتبع «كوندياك»^(١) في تصوير تطور الظواهر الذهنية بأنها عملية تحول الإحساسات. ومع ذلك، لا بد أن نضيف أن «مل» يجمع الإحساسات والأفكار معاً تحت مصطلح «المشاعر». «لدينا مجموعتان من المشاعر: الأولى توجد عندما يكون موضوع الإحساس موجوداً، والثانية توجد بعد أن يختفى موضوع الإحساس. وأسمى المجموعة الأولى بالإحساسات، بينما أسمى المجموعة الثانية بالأفكار»^(٢).

ويعد أن رد «مل» الذهن إلى عناصره الأساسية، واجهته، بالتالي، مهمة بناء الظواهر الذهنية من جديد عن طريق مبادئ تداعى الأفكار. وقد عرف هيوم، كما يرى، ثلاثة مبادئ للتداعى؛ وهى الاتصال فى الزمان، والعلىة والتشابه. غير أن العلية يمكن، من وجهة نظر مل، أن تتوحد بالاتصال فى الزمان، أى بنظام التتابع المنتظم. «إن العلية ليست سوى اسم للنظام الموجود بين سابق ولاحق، أى السبق الدائم للأول، وتتابع الثانى»^(٣).

يشمل عمل «مل» موضوعات مثل: التسمية، والتصنيف، والتجريد، والتذكر، والاعتقاد، والاستدلال، والإحساسات اللازمة والمؤلمة، والإرادة والنوايا (المقاصد). ويشير

(١) See vol. v1 of this History, pp. 28 - 35.

(٢) Analysis, 1, p. 52.

(٣) Ibid, 1, p. 110.

المؤلف في النهاية إلى أن العمل، الذي يؤلف الجزء النظرى من نظرية الذهن، يتبعه جزء عملى يضم: المنطق، منظوراً إليه على أنه قواعد عملية للذهن فى بحثه عن الصدق، والأخلاق ودراسة التربية من حيث إنها موجهة إلى تدريب الفرد على المساهمة بنشاط فى الخير الأعظم أو سعادته وسعادة أقرانه.

ولا نستطيع أن نتبع «مل» فى إعادة بنائه للظواهر الذهنية من جديد. غير أن ماله أهمية هو أنه وجه الانتباه إلى الطريقة التى يعالج بها التفكير (التأمل) الذى وصفه لوك بأنه انتباه الذهن إلى عملياته الخاصة. إن الذهن يتوحد بتيار الوعى. والوعى يعنى امتلاك إحساسات وأفكار. وبالتالي «لما كان التفكير ليس شيئاً سوى الوعى»^(١)، فإن التفكير فى فكرة ما يعنى امتلاكها. وليس هناك مجال لأى عامل إضافى.

وعندما يعلق «جون ستيوارت مل» على نظرية والده، فإنه يرى أن «التفكير فى أى من مشاعرنا أو أفعالنا الذهنية يتوحد، مع ملازمة الشعور بصورة أكثر ملاءمة (كما هو مذكور فى النص) من أن يتوحد مع امتلاكه»^(٢). ويبدو ذلك صحيحاً. غير أن «جيمس مل» كان مصمماً بإصرار على أن يفسر الحياة الذهنية كلها عن طريق تداعى العناصر الأولية التى نصل إليها عن طريق تحليل ردى حتى إنه كان مجبراً على أن يفسر تلك العوامل الموجودة فى الوعى التى يصعب تطبيق هذه المعالجة عليها. وبمعنى آخر، يستطيع المذهب التجريبي أن يكشف عن صورته الخاصة من المذهب الدجماطيقى.

٧- ولنعد، باختصار، إلى الاقتصاد عند بنتام. يعتقد بنتام أنه فيما يتعلق بالسوق الاقتصادية، يتحقق انسجام المصلحة، لا محالة، فى سوق متنافسة بصورة حرة، على الأقل على المدى البعيد. ويكمن فعل الدولة هذا، كما يريد، فى التخلص من التعقيدات؛ مثل إلغاء الجمارك التى تحمى السوق الإنجليزية فى الغلال، والتى تصورها بنتام بأنها تخدم المصلحة المحلية للملاك.

(١) Analysis, 11, p. 177.

(٢) Ibid, 11, p. 179, hote, 34.

ويكمن وراء نظرية «دعه يعمل» هذه تأثير الفيزوقراطيين الفرنسيين، الذين أشرنا إليهم من قبل، على الرغم من أن العناصر مستمدة أيضاً، بالطبع، من كتاب إنجلين، لاسيما «أدم سميث»^(١). لكن المسألة ليست بوضوح، وببساطة، مسألة أخذ أفكار من كتاب سابقين. لأنه يمكن أن يقال إن اقتصاد «دعه يعمل» عكس احتياجات وطموحات النظام الرأسمالي والصناعي الواسع في هذا العصر. وبمعنى آخر، عكس مصالح الطبقة المتوسطة، سواء أكانت حقيقية أم مفترضة، التي اعتبرها «جيمس مل» العنصر الأكثر حكمة في المجتمع.

لقد وجدت النظرية التعبير الكلاسيكي عنها في كتابات «ديفيد ريكاردو» D. Ricardo (١٧٧٢ - ١٨٢٢)^(*)، بصفة خاصة في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»، الذي نُشر عام ١٨١٧. لقد نُقل عن بنتام أنه قال إن «جيمس مل» ابنه الروحي، وأن «ريكاردو» ابن جيمس مل الروحي. بيد أنه على الرغم من أن «ريكاردو» نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» نتيجة لتشجيع «مل»، فإن مل كان أكثر اعتماداً في نظريته الاقتصادية على ريكاردو من الطريق الآخر الملتف. وعلى أية حال، إن عمل «ريكاردو» هو الذي أصبح البيان الكلاسيكي لاقتصاد مل.

لقد كانت الخدمة الجليلة التي قام بها «ريكاردو»، من وجهة نظر تلميذه «ج. ر. ماك كلوش» (١٧٨٩ - ١٨٦٤) هي أنه صاغ بالتحديد نظرية علم القيمة. بمعنى أن قيمة السلع في سوق حرة تتحدد عن طريق كمية العمل المطلوب لإنتاجها. وبمعنى آخر، القيمة هي عمل مبلور.

وإذا كانت هذه النظرية صحيحة بالتالي، فإنه ينجم عن ذلك أن النقود التي نحصل عليها من بيع السلع تخص، في الحقيقة، أولئك الذين ينتج عملهم السلع التي

(١) See vol. v of this History, pp. 354 - 5.

(*) ديفيد ريكاردو (١٧٧٢ - ١٨٢٢)، عالم اقتصاد إنجليزي، مؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد، تأثر به مانتوس، ومل. من مؤلفاته «مبادئ الاقتصاد السياسي» و«فرض الضرائب» (المترجم).

نتحدث عنها. أى أن النتيجة التى يستمدها «ماركس»^(١) من نظرية قيمة العمل، تبدو أن لها ما يبررها بصورة كافية، إذا لم نرغب فى البرهنة على أن الرأسمالى يجب أن يدخل ضمن العمال. غير أن «ريكاردو» والاقتصاديين الآخرين من أنصار مدرسة مبدأ «دعه يعمل» كانوا بعيدين عن استخدام نظرية قيمة العمل من حيث إنها وسيلة لبيان أن النظام الرأسمالى يتضمن بطبيعته الخالصة استغلال العمال. أولاً: لأنهم يعون أن الرأسمالى يساهم فى الإنتاج عن طريق استثمار المال فى المعدات وغيرها. وثانياً، لأنهم يهتمون بالبرهنة على أن الأسعار تميل بصورة طبيعية فى سوق متنافسة؛ وتخلو من كل القيود، إلى أن تمثل القيم الحقيقية للسلع.

يبدو أن هذا الخط من الحجة يتضمن، على الأقل، افتراضاً ضمنياً مؤداه أن نوعاً ما من القانون الاقتصادى الطبيعى يضمن فى نهاية الأمر انسجام المصالح ويعمل من أجل الخير العام يحكم سوقاً حرة، شريطة أن لا يحاول أى شخص أن يتدخل فى عمله. غير أن وجهة النظر التفاؤلية هذه لا تمثل سوى جانب واحد من اقتصاد بنتام. إن السكان، كما يرى «ت.ر. مالتوس» T. R. Malthus (١٧٦٦ - ١٨٣٤) يزدادون باستمرار عندما تصبح المعيشة أسهل مالم يُقيد معدلها، بالتأكيد، بطريقة ما. وهكذا يميل السكان إلى أن يتجاوزوا وسيلة بقائهم. وينجم عن ذلك أن الأجور تميل إلى أن تظل ثابتة، إن شئت فقل فى مستوى الكفاف وهكذا يكون هناك انخفاض فى الأجور يمكن أن يقال إنه قلماً يعمل لصالح السعادة العظيمة لأكبر عدد ممكن.

لو أن بنتام وأنصاره طبقوا مبدأ المنفعة بدقة فى ميدان الاقتصاد، فإنه كان يتحتم عليهم أن يحتاجوا فى هذا الميدان إلى انسجام المصالح عن طريق تشريع يشبه التشريع الذى طالبوا به لانسجام المصالح فى الميدان السياسى. لقد صرح «جيمس مل»، بالفعل، فى مقاله عن الحكومة الذى كتبه فى «دائرة المعارف البريطانية»

See vol. v 11 of this History, P. 312. (١)

أن السعادة العامة تتحقق بأن يضمن كل فرد أكبر قدر ممكن من ثمار عمله الخاص، وأنه يجب على الحكومة أن تمنع القوى من أن يسرق الضعيف. بيد أن إيمان بنتام وأنصاره بقوانين اقتصادية معينة قيدت وجهة نظرهم عن إمكان فعل الدولة في الميدان الاقتصادي وإمكان الرغبة فيه.

ومع ذلك، فإنهم أحدثوا فجوات في الحائط التي أقاموها حول الميدان الاقتصادي عن طريق الإيمان بقوانين اقتصادية طبيعية. فأولاً، أثبت «مالتوس» أنه بينما تميل الأجور إلى أن تظل ثابتة، فإن الإيجارات تزداد مع زيادة خصوبة الأرض وإنتاجها. وتمثل هذه الأجور ربحاً بالنسبة لملاك الأرض مع إنهم لا يساهمون بشيء في الإنتاج. وبمعنى آخر، ملاك الأرض عالة على المجتمع. ولقد كان بنتام وأنصاره مقتنعين بأن قوتهم ستنهار. وثانياً، بينما اعتقد أولئك الذين تأثروا بتأملات «مالتوس» عن السكان بقوة، بأن الطريقة الوحيدة لزيادة الأرباح والأجور هي تقييد نمو السكان، وأن ذلك يتعذر تنفيذه، فإن الإقرار الخالص بالإمكان في مبدأ التدخل في توزيع الثروة يشجع بطريقة ما على استكشاف طرق أخرى لتحقيق هذا الهدف. ولقد وصل «جون ستيوارت مل» بالفعل، إلى تصور رقابة تشريعية، بصورة محدودة على الأقل، لتوزيع الثروة.

وبمعنى آخر، لو أن بنتام وأنصاره بدأوا بفصل الميدان الاقتصادي، الذي يهيمن فيه أسلوب «دعه يعمل»، عن الميدان السياسي، الذي نحتاج فيه إلى انسجام المصالح عن طريق تشريع، فإن الفجوة الموجودة في تطوير «جون ستيوارت مل» لمذهب المنفعة بين الميدان الاقتصادي والسياسي ستغلق. لقد أدخل «جون ستيوارت مل»، كما سترى حالاً، إلى الفلسفة النفعية عناصر لا تطابق مذهب بنتام الدقيق. لكن يبدو لي، على أية حال، أن «مل» عندما اقترح تدخل الدولة في المجال الاقتصادي من أجل تحقيق السعادة العامة، كان يطبق، ببساطة، مبدأ المنفعة بطريقة قد ينطبق فيها منذ البداية، إن لم يكن من أجل الإيمان باستقلال الميدان الاقتصادي، الذي تحكمه قوانينه الخاصة الصارمة.

الفصل الثاني

الحركة النفعية (٢)

حياة جون ستيوارت مل وكتاباتة - تطوير مل
للأخلاق النفعية. آراء مل في الحركة المدنية والحكومة -
الحرية السيكولوجية

١- ولد «جون ستيوارت مل» في لندن، في العشرين من مايو عام ١٨٠٦. يوجد تفسير ساحر للتعليم الغريب الذي خضع له عن طريق والده في «سيرة حياته». بدأ، كما يظهر، في تعلم اللغة اليونانية في سن الثالثة، وعندما وصل إلى سن الثانية عشرة تقريباً عرف بصورة كافية الأدب اليوناني واللاتيني، والتاريخ، والرياضيات حتى إنه شرع في تعلم ما يسميه بالدراسات الأكثر تقدماً، بما في ذلك المنطق. في عام ١٨١٩ درس مقررًا كاملاً في الاقتصاد السياسي، قرأ أثناءه «أدم سميث» و«ريكاردو». أما بالنسبة للدين فيقول «لقد تربيت منذ البداية دون أى إيمان ديني بالقبول العادي لهذا اللفظ^(١)، على الرغم من أن والده شجعه على أن يتعلم المعتقدات الدينية التي يعتنقها البشر في حقيقة الأمر.

(١). Autobiography, p. 38 (2 nd edition, 1873).

على الرغم من أن «جيمس مل» كان لا أدرياً وليس ملحدًا دجماطيقياً، فإنه رفض أن يسلم بأن إلهًا يمكن أن يخلق العالم. إلهًا يربط القوة اللامتنامية بالحكمة اللامتنامية والخيرية اللامتنامية. وفضلاً عن ذلك، اعتقد أن هذا الإيمان له تأثير ضار على الأخلاق (المؤلف).

فى عام ١٨٢٠ دعى جون ستيوارت مل للإقامة فى جنوب فرنسا مع «صموئيل بنتام»، أذى جورج بنتام. ولم يدرس اللغة الفرنسية والأدب الفرنسى فقط أثناء إقامته فى الخارج، بل وواصل دراسة مقررات فى جامعة «مونتبلييه» فى الكيمياء، وعلم الحيوان، والمنطق، والرياضيات العليا، إلى جانب تعرفه على بعض الاقتصاديين والكتاب الليبراليين. وعندما عاد إلى انجلترا عام ١٨٢١ بدأ فى قراءة «كوندياك»، ودرس القانون الرومانى مع «جون أوستن» (١٧٩٠ - ١٨٥٩)، وأولى اهتماماً كبيراً بفلسفة بنتام. كما أنه مدَّ قراءته الفلسفية إلى كتابات مفكرين مثل: هلفتيوس، ولوك، وهيوم، وريد، ودوجالد ستيوارت. ودخل فى الجماعة النفعية عن طريق اتصال شخصى مع أناس مثل «جون أوستن»، وأخيه الأصغر «شارل». وأسس، بالفعل، فى شتاء عام ١٨٢٢ - ١٨٢٣ جماعة نفعية قليلة تخصه هو، استمرت لمدة ثلاث سنوات ونصف تقريباً.

وحصل فى عام ١٨٢٢، عن طريق تأثير والده، على وظيفة فى شركة الهند الشرقية. وأصبح بعد ترقيات متتابعة رئيساً للمكتب عام ١٨٥٦ بمرتب كبير. ولم يحصل الأب أو الابن على وظيفة أكاديمية.

تتكون كتابات «مل» الأولى المطبوعة من بعض الخطابات التى نُشرت عام ١٨٢٢، التى دافع فيها عن هجوم ضد «ريكاردو» و«جيمس مل». وبعد تأسيس «مجلة وستمنستر» "Westminster Review" عام ١٨٢٤، أصبح يسهم فى هذه المجلة على نحو متكرر. وفى عام ١٨٢٥ تعهد بتحرير عمل بنتام «معقولية البيئة» فى خمسة مجلدات، وهو عمل شغل، كما يخبرنا، كل وقت فراغه تقريباً لمدة عام.

وليس هناك ما يدعو للدهشة أن عملاً مرهقاً ومطولاً، بلغ ذروته فى تحرير مسودات بنتام، يؤدى إلى ما يُسمى، عند أغلب الناس، إرهاقاً عصيباً فى عام ١٨٢٦. غير أن هذه المحنة الذهنية كان لها أهميتها الملحوظة عن طريق تأثيرها على وجهة نظر مل. وفى فترة اكتنابه، فقدت الفلسفة النفعية، التى تشربها عن طريق والده، سحرها بالنسبة له. والواقع أنه لم يهجرها؛ غير أنه وصل إلى نتيجتين. الأولى لا تتحقق

السعادة عن طريق البحث عنها مباشرة. إذ إن المرء يجدها عن طريق تعقب هدف ما أو مثال ما غير سعادته الخاصة أو لذته. والثانية، يحتاج التفكير التحليلي إلى أن يكمله تهذيب المشاعر، وهو جانب من الطبيعة البشرية لم يثق فيه بنتام. وذلك يعنى، من جهة، أن «مل» شرع فى إيجاد معنى ما فى الشعر والفن^(١)، وما هو أكثر أهمية هو أنه وجد نفسه قادراً على تقدير «كوليردج» وتلاميذه، الذين كان يُنظر إليهم، بوجه عام، على أنهم يختلفون عن بنتام وأنصاره. كما أنه رأى مزية فى «كارليل»، أعنى عملاً عظيماً لم يستطع والده أن يحققه على الإطلاق. ويجب، بالفعل، عدم المغالاة فى أثر أزمة مل. فقد ظل نفعياً، ولم ينحز، على الرغم من تعديل مذهب بنتام بطرق مهمة، إلى العكس المضاد. فكما يقول هو، لم يشارك فى رد فعل القرن التاسع عشر الحاد على القرن الثامن عشر، رد الفعل الذى مثلته فى بريطانيا العظمى أسماء مثل: كوليردج وكارليل. كما أنه أصبح، فى الوقت نفسه، على وعى بضيق وجهة نظر بنتام عن الطبيعة البشرية، واقتنع بأن تشديد الفلاسفة الفرنسيين وبنتام على العقل التحليلي لابد أن يكمله، مع إنه لا يقتلعه، فهم لأهمية جوانب الإنسان الأخرى ونشاطه.

فى عام ١٨٢٩ - ١٨٣٠ عرف «مل» نظريات أتباع «سان سيمون»^(٢). وفى حين أنه لم يتفق معهم فى قضايا كثيرة، فإن نقدهم لاقتصاد «دعه يعمل» بدا له أنه يعبر عن حقائق مهمة. وفضلاً عن ذلك «بدا هدفهم لى مرغوباً وعقلياً، مع أن وسائلهم قد لا تكون فعالة»^(٣). لقد ظل «مل» باستمرار، بمعنى حقيقى، فردياً بكل مشاعره أى متمسكاً أميناً بالحرية الفردية. غير أنه كان على استعداد تام لأن يعدل المذهب الفردى لصالح الرفاهية العامة.

(١) بدأ مل فى قراءة «ورد زويرث» Wordsworth عام ٢٨٢٨ (المؤلف).

(٢) كونت كلود هنرى دى روفرى دى سان سيمون (١٧٦٦ - ١٨٢٥) اشتراكى فرنسى، أحدثت أفكاره مجموعة أو مدرسة (المؤلف).

(٣) Autobiography, p. 167.

يشير «مل» إلى هدف أو مثال عمل منظم ورأسمال لخير المجتمع العام (المؤلف).

في عام ١٨٢٠ كتب مل خمس «مقالات عن بعض مسائل الاقتصاد السياسي التي لم تُحسم بعد»، على الرغم من أنها لم تُنشر حتى عام ١٨٤٤^(١). وفي عام ١٨٤٣ نشر كتابه الشهير «نسق المنطق»، الذي عمل فيه بضع سنوات. بالنسبة لجزء من العمل، وجد دافعاً في كتاب «هوبل» Whewell «تاريخ العلوم الاستقرائية» (١٨٢٧)، وفي كتاب «سير جون هرشل» مقال عن دراسة الفلسفة الطبيعية» (١٨٣٠)، بينما وجد في إعادة الكتابة الأخيرة للعمل مساعدة أخرى في كتاب «هوبل» «فلسفة العلوم الاستقرائية» (١٨٤٠)، وفي المجلدات الأولى لكتاب «أوجست كونت» «دروس في الفلسفة الوضعية»^(٢). بدأت مراسلاته مع الفيلسوف الوضعي الفرنسي الشهير، الذي لم يقابله أيداً بالفعل، بدأت مراسلاته معه عام ١٨٤١. بيد أن هذه الصداقة عن طريق المراسلة فترت، بمرور الزمن، ثم توقفت. واستمر «مل» في احترام كونت وتقديره، غير أنه وجد نفسه غير متعاطف تماماً مع أفكار هذا الفيلسوف الوضعي الأخيرة عن التنظيم الروحي للإنسانية.

في عام ١٨٤٨ نشر «مل» كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»^(٣). وفي عام ١٨٥١ تزوج «هاريت تيلر» التي كان على صلة صداقة حميمة بها منذ عام ١٨٢٠، وتوفي زوجها الأول عام ١٨٤٩. وفي عام ١٨٥٩، العام الذي تلا وفاة زوجته، نشر مقاله «عن الحرية»، ونشر في عام ١٨٦١ مقاله «تأملات في الحكومة النيابية»، ونشر في عام ١٨٦٣ كتابه «مذهب المنفعة»^(٤). وظهر كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون»، والمجلد الصغير عن «أوجست كونت والمذهب الوضعي» عام ١٨٦٥.

(١) كُتب المقال الخامس من جديد، في بعض منه، عام ١٨٢٢. (المؤلف)

(٢) نشر «أوجست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧) المجلد الأول من هذا العمل عام ١٨٣٠. (المؤلف)

(٣) Sub sequent edition appeared in 1849 and 1852. (٣)

(٤) ظهر هذا العمل القصير من قبل في فصول في «مجلة Fraser»، وقد ترجم إلى العربية مع كتاب الحرية وصدر بعنوان «أسس الليبرالية السياسية» للدكتور: إمام عبد الفتاح وزميله. (الترجم).

كان «مل» منذ عام ١٨٦٥ حتى ١٨٦٨ عضواً في البرلمان عن دائرة «وستمنتسر». دافع عن لائحة عام ١٨٦٧ القانونية، وندد بسياسة الحكومة البريطانية في إيرلندا. ويرى أن كُتبه «انجلترا وإيرلندا» (١٨٦٨) «لم يكن شعبياً، إلا في إيرلندا، لأنني لم أتوقع أنه سيكون كذلك»^(١). كما دافع مل عن التمثيل النسبي، وحق النساء في التصويت.

توفي «مل» في أفينون في الثامن من مايو عام ١٨٧٢. ظهرت «رسائله ومناقشاته» في أربعة مجلدات بين عامي ١٨٥٩ و١٨٧٥، بينما نُشرت «مقالاته في الدين» عام ١٨٧٤، وفضلاً عن ذلك، سنشير في الفصل القادم إلى العمل الأخير الذي يناقش فيه «مل» بصورة جذابة، فرض وجود إله متناه، أعنى إلهاً محدوداً في القوة.

٢- يقدم «مل» في كتابه «مذهب المنفعة» تعريفاً مقتضباً في الغالب أو وصفاً للمبدأ الأساسي للأخلاق النفعية يتفق تماماً مع مذهب بنتام. «تتمسك النظرية التي تعتقد الأخلاق النفعية بوصفها أساس الأخلاق، أي المنفعة، أو مبدأ أعظم قدر من السعادة، بأن الأفعال تكون صواباً من حيث إنها تميل إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة من حيث إنها تميل إلى تحقيق البؤس والتعاسة. وتعنى بالسعادة اللذة، وغياب الألم، وتعنى بالتعاسة، الألم، وغياب اللذة»^(٢).

لقد كان مل شغوفاً، بالفعل، ببيان أن المذهب النفعي ليس فلسفة للأنانية أو فلسفة للمنفعة. فهو ليس فلسفة للأنانية: لأن السعادة ليست، في السياق الأخلاقي، «أعظم قدر من سعادة الفاعل الخاصة، بل هي أعظم قدر من السعادة بوجه عام»^(٣).

(١) Autobiography, p. 294.

(٢) Utilitarianism, pp. 9 -10 (2nd edition 1864).

وانظر أيضاً ترجمتنا العربية من ٤٤ طبعة مكتبة مدبولي . (المراجع)

(٣) Ibid, p. 16.

أما بالنسبة للمنفعة من حيث إنها تقابل الحق فإنها تعنى بوجه عام ما يخدم مصالح الأفراد من حيث إنهم كذلك، بون اعتبار للخير العام، مثلما تضحى كنيسة بمصالح بلدها لكي تحافظ على مكانتها^(١). فهذا السلوك لا يتفق بوضوح مع مبدأ أكبر قدر من السعادة. وعلى الرغم من أن «مل» كان شغوفاً ببيان أن مذهب المنفعة لا يستحق الاتهامات التي بدت لبعض الناس أن مذهب بنتام معرض لها، فإنه يقدم، في الوقت نفسه، أدلة كثيرة على أن تفكيره يتحرك داخل إطار بنتامى. ويمكن أن نرى ذلك بصورة كافية بسهولة إذا نظرنا إلى المعنى الذي يكون به مبدأ المنفعة قابلاً للبرهان^(٢). إن المسألة الأولى عند «مل» هي أننا نعرف، بصورة كلية وعمامة أن السعادة خير. «فسعادة كل شخص خير له، والسعادة العامة خير، بالتالى، لجميع الأشخاص»^(٣). وتتضمن هذه الملاحظة قبولاً لتحليل بنتام لهذين اللفظين: «المجتمع» و«المصلحة العامة». ثم يمضى «مل» لكي يثبت أن السعادة ليست خيراً فحسب، بل هي الخير: فهي الغاية القصوى التي يرغبها الجميع ويبحثون عنها. صحيح، أنه يمكن الاعتراض على أن بعض الناس يبحثون عن الفضيلة أو المال أو الشهرة لذاتها، وأنه لا يمكن وصف هذه

ibid, p. 32. (١)

يرى «مل» أن خدمة المصلحة الخاصة قد تعنى ما يكون مفيداً لضمان بعض المصالح المؤقتة عندما يتضمن ضمان هذه المصلحة مخالفة قاعدة ما «تكون ملاحظتها موافقة لقضاء القرض بدرجة أكبر» (نفس المرجع والصفحة). وواضح أنه ليس الفرد فقط، بل المجتمع أيضاً، من حيث إنه يتمثل في سلطة عامة، قد يبحث عن مصلحته المؤقتة المباشرة بهذه الطريقة. غير أن مل يثبت أن خدمة المصلحة الخاصة ليست «مفيدة»، بالفعل، على الإطلاق بهذا المعنى. فهي ضارة، ولذلك لا يمكن أن يكون سؤال عن اختيار وسيلة المصلحة الخاصة التي يبررها مبدأ المنفعة (المؤلف).

(٢) يتفق مل مع بنتام في أنه لا يمكن البرهنة على مبدأ المنفعة عن طريق استنباط أى مبدأ أو مبادئ قصوى. لأن موضع الخلاف هو الغاية القصوى للفعل الإنسانى. ولا تسمح مسائل الغايات القصوى ببرهان، بالقبول العادى للفظ (مذهب المنفعة ص ٥٢). ومع ذلك، يمكن بيان أن كل الناس يبحثون عن السعادة، والسعادة فقط، من حيث إنها غاية الفعل. وهذا دليل كاف على القول بأن السعادة هي الغاية القصوى للفعل (المؤلف).

Utilitarianism, p. 53. (٣)

الأشياء، بصورة ملائمة، بأنها السعادة. غير أن الواقعة التي تقول إن هذه الأشياء يمكن البحث عنها لذاتها يمكن تفسيرها عن طريق تداعى الأفكار. خذ الفضيلة، مثلاً، ستجد أنه «ليس هناك رغبة أصلية فيها، أو باعث عليها، إلا توصيلها للذة، وبصفة خاصة للحماية من الألم»^(١). بيد أن ما نبحث عنه أصلاً من حيث إنه وسيلة للذة يمكن البحث عنه لذاته، عن طريق تداعى مع فكرة اللذة. ونبحث عنه بالتالى لا بوصفه وسيلة للذة أو السعادة، بل بوصفه جزءاً مكوناً لها. إن هذا الخط من الحجّة، باستعانتة بسيكولوجيا التداعى، يتفق مع مذهب بنتام.

لا أحد يشك، بالطبع، فى أن «مل» بدأ من مذهب بنتام الذى تشربه عن طريق والده، وأنه لم يرفضه، من الناحية الشكلية، على الإطلاق، وأنه أبقى، باستمرار، على عناصر منه. ومع ذلك، فإن الجانب المهم من نوع المذهب النفعى عند «مل» لا يوجد فى الأفكار التى أخذها من بنتام وجيمس مل. فهى توجد فى الأفكار التى أضافها مل نفسه، وضغطت على الإطار البنتمى الأصلي إلى حد أنه يجب صياغتها من جديد، أو التخلّى عنها.

ومن بين الأفكار التى أدخلها مل فكرة الاختلافات الكيفية الذاتية بين الذات، إنه لم يسلم، بالفعل، بأن «الكتاب النفعيين بوجه عام أعطوا السمو للذات العقلية على الذات الجسمية، فهم وضعوا السمو أساساً فى ذوات الأولى، وأمنها، ورخصها.. إلخ، أعنى أنهم وضعوا السمو فى مزاياها العارضة بدلاً من أن يضعوها فى طبيعتها الذاتية»^(٢). بيد أنه يمضى لإثبات أن النفعيين الذين نتحدث عنهم قبلوا وجهة نظر أخرى «باتساق تام». فهى تتطابق تماماً مع مبدأ المنفعة فى إقرارها بحقيقة تقول إن بعض أنواع اللذة يكون مرغوباً فيه بصورة أكثر وأنه أعظم قيمة من أنواع

(١) Ibid, pp. 56 - 7.

(٢) Utilitarianism, p. 11.

أخرى. ومن الخلف أن نأخذ الكيف وكذلك الكم عندما نقيم الذات، إذ يجب أن نفترض أن تقدير الذات لا يعتمد إلا على الكم فقط^(١).

ربما يكون «مل» محققاً تماماً على الرغم بأنه من الخلف عدم وضع الاختلافات الكيفية في الاعتبار عند التمييز بين الذات. غير أن الافتراض بأن معرفة الاختلافات الكيفية الذاتية يتطابق مع مذهب بنتام ليس له ما يبرره تماماً، والسبب في ذلك واضح. فإذا أردنا أن نميز بين لذات مختلفة دون أن ندخل أى معيار سوى اللذة ذاتها، فإن مبدأ التمييز لا يمكن أن يكون إلا كمياً، أيًا كان ما يقوله «مل» خلاف ذلك. وبهذا المعنى قبل بنتام الموقف الوحيد المتسق فقط. ومع ذلك، إذا كنا مضطرين إلى أن نعرف الاختلافات الكيفية بين الذات، فإنه يجب علينا أن نجد معياراً ما غير اللذة ذاتها. وقد لا يكون ذلك واضحاً بصورة مباشرة. غير أننا لو تأملنا ملياً فإننا نستطيع أن نرى أنه عندما نقول إن نوعاً من اللذة أسمى من نوع آخر من الناحية الكيفية، فإننا نعني، بالفعل، أن نوعاً من اللذة ينتج نشاطاً أسمى، من الناحية الكيفية، أو ذا قيمة أكبر من نوع آخر. وإذا حاولنا أن نفسر ماذا يعنى ذلك، فربما وجدنا أنفسنا تشير إلى مثال ما للإنسان، أى إلى فكرة عما ينبغى أن يكون عليه الموجود البشرى. فمن غير المعقول، مثلاً، أن نقول إن لذة النشاط البناء تفوق لذة النشاط الهدام من الناحية الكيفية إلا بالرجوع إلى سياق الإنسان في المجتمع. أو إن شئنا أن نضع المسألة ببساطة أكثر، ليس من المعقول أن نقول إن لذة الاستماع إلى «بيتهوفن» تكون أسمى من الناحية الكيفية عن لذة تدخين الأفيون، إذا لم نضع في الاعتبار اعتبارات غير اللذة ذاتها. وإذا لم نفعل ذلك، فإن المسألة الوحيدة التي لها صلة بموضوعنا هي أن أعظم الكمية التي لا تقاس، ببساطة، عن طريق الشدة فقط، وإنما تقاس أيضاً بناء على المعايير الأخرى لحساب بنتام هي اللذة العظمى.

ibid, pp. 11 - 12. (١)

لم يدخل «مل» في حقيقة الأمر، معياراً غير اللذة ذاتها. إنه يستعين، في بعض الأحيان، بطبيعة الإنسان على الأقل، حتى إذا لم يفهم بوضوح دلالة ما يفعله. «من الأفضل أن تكون موجوداً بشرياً ساخطاً أفضل من أن تكون خنزيراً راضياً؛ من الأفضل أن تكون سقراطاً ساخطاً أفضل من أن تكون أحق راضياً»^(١). ومع ذلك، عندما انشغل «مل» في مناقشة النقاط القوية والضعيفة عند «مل»، بوضوح، فإن من الملامح الأساسية لتفكير بنتام التي يوجه إليها الانتباه تصوره الناقص للطبيعة البشرية. «لقد تصور بنتام الإنسان بأنه موجود يتأثر بالذات والآلام وتحكمه في كل سلوكه تعديلات مختلفة من المصلحة الذاتية، وتُصنف العواطف، بوجه عام، بأنها أنانية، عن طريق ألوان من التعاطف، أو، أحياناً، عن طريق ألوان التقمص الوجداني، نحو موجودات أخرى. وهنا يقف تصور بنتام للطبيعة البشرية.. إنه لا يعرف الإنسان، على الإطلاق، بأنه موجود لديه القدرة على السعى نحو كمال روحى من حيث إنه غاية، لديه القدرة على الرغبة في مطابقة سلوكه الخاص لمعيار التفوق، دون أمل في خير أو خوف من مصدر آخر سوى وعيه الداخلى الخاص»^(٢).

وليست لدى نية على الإطلاق أن أجد خطأ يتصل بإدخال «مل» فكرة الطبيعة البشرية من حيث إنها معيار لتحديد اختلافات كيفية بين لذة تنتج أنشطة. إن المسألة بالأحرى هي أنه لا يبدو أنه فهم المدى الذى أخضع به الإطار البنتماسى الأصلى من تفكيره لتشديدات وضغوط دقيقة. ليست هناك حاجة إلى استشارة أرسطو، كما يقول بنتام، ولكن الاقتراب من أرسطو هو ما يفعله «مل» بصورة دقيقة. يقول فى مقاله «عن الحرية» «إننى أنظر إلى المنفعة على أنها الحكم الأقصى فى كل المسائل الأخلاقية،

(١). 9 - 358. Dissertations and Discussions, 1.

(٢). *ibid.*

- راجع أيضاً كتابنا أسس الليبرالية السياسية حيث يذكر مل تفصيلات الفكرة ص ٤٧. (المراجع).

لكنها يجب أن تكون المنفعة بالمعنى الواسع: أى المنفعة التى تقوم على مصالح الإنسان الدائمة من حيث إنه موجود تقدمى^(١)، لم يتردد «مل» فى الرجوع إلى الملكات العليا» للإنسان^(٢)، التى تلازم الذات الأسمى أو الذات العليا. ويقتبس فى مقاله «عن الحرية»، بإعجاب، عبارة «فيلهلم فون همبولت»^(٣) التى تقول «غاية الإنسان هى التطوير الأقصى والأكثر انسجاماً لقواه إلى كل كامل ومتسق»^(٤). صحيح، إن «مل» لم يقدم تفسيراً واضحاً وكاملاً لما يعنيه بالطبيعة البشرية. فهو يشدد، بالفعل، على تحقيق كمال الطبيعة البشرية وتطويرها، ويؤكد فكرة الفردية. ولذلك يقول، مثلاً، إن «الفردية هى نفسها التطور»، وأن «تهذيب الفردية وحده هو الذى ينتج، أو يمكن أن ينتج، الموجودات البشرية الأكثر تطوراً»^(٥). غير أنه يوضح أن تطور الذات الفردية لا يعنى عنده الخضوع لأية بواعث يميل الفرد إلى اتباعها، وإنما يعنى بالأحرى التحقيق الفردى لمثال التكامل المنسجم لكل قوى المرء. إنها ليست مسألة اختلاف محض، بل هى مسألة وحدة فى التنوع. ولذلك لا بد أن يكون هناك معيار للأفضلية، ولا نجد لذلك حلاً كاملاً. ومع ذلك، فإن المسألة التى لها صلة بموضوعنا فى هذا السياق ليست إخفاق «مل» فى وضع نظرية عن الطبيعة البشرية، بل هى بالأحرى الواقعة التى تذهب إلى أنه غرز فى مذهب بنتام نظرية أخلاقية ليس لها علاقة، أو لها علاقة ضئيلة، بتوازن الذات والألام وفقاً لحساب بنتام الذى، وأنه لم ير ضرورة إخضاع نقطة بدايته الأصلية لنقد دقيق ومراجعة دقيقة. لقد نقد، كما رأينا، ضيق الرؤية الأخلاقية عند بنتام. غير أنه يميل، فى أحيان أخرى، إلى أن يمر مرور الكرام على الاختلافات

(١) On Liberty, p. 9 (edited by R. B. Mc Callum, Oxford, 1946).

(٢) Utilitarianism, pp. 13 and 16.

(٣) فون همبولت (١٧٦٧ - ١٨٢٥) فيلسوف بروسى، وعالم فى اللغات، من أهم مؤلفاته: «أفكار حول حدود الدولة وفعاليتها»، و«أبحاث جمالية»، وحول مهمة المؤرخ (المترجم).

(٤، ٥) On Liberty, p. 50. وراجع ترجمتنا العربية السابقة ص ١٨٧ (المراجع).

بينهما، بصفة خاصة، عندما تكون، بالتأكيد، المسألة هي مسألة اتحادهما ضد ما ينظران إليه على أنه قوى رجعية.

إن الإشارة إلى أرسطو في الفقرة الأخيرة ليست متكلفة إلى حد كبير كما يبدو لأول وهلة. ولما كان بنتمام يهتم أساساً بمسائل الإصلاح العملي، فإنه يؤكد، بصورة طبيعية، نتائج الأفعال. فالطابع الأخلاقي للأفعال يجب أن يُقدر وفقاً للنتائج التي تحدثها. ووجهة النظر هذه أساسية، بالطبع، للمذهب النفعي، بصورة أو بأخرى على الأقل. وكثيراً ما يتحدث مل، بنفس الطريقة. غير أنه يرى، كما رأى أرسطو، أنه لا يمكن أن توصف ممارسة الأنشطة البشرية، بصورة ملائمة، بأنها وسيلة لغاية؛ أي السعادة، عندما تؤخذ الغاية على أنها شيء خارج بصورة خالصة عن هذه الأنشطة. لأن ممارسة الأنشطة يمكن أن تكون جزءاً من السعادة. فالتمتع بالصحة الجيدة، على سبيل المثال، والسماع المستحسن لموسيقى جيدة، يكونان، أو يمكن أن يكونا، عنصرين مكونين في السعادة، ولا يكونان ببساطة وسيلة لغاية خارجية مجردة. «إن السعادة ليست فكرة مجردة، بل هي كل عيني»^(١). وتلك هي فكرة أرسطوية دقيقة.

لقد رأينا، من ثم، في الفقرتين الأوليين من هذا القسم أن الأفعال تكون صحيحة عند «مل» من حيث إنها تميل إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة من حيث إنها تميل إلى تحقيق التعاسة والبؤس. كما أننا لاحظنا تفسير «مل» وهو أن السعادة في هذا السياق الأخلاقي لا تعني أعظم قدر من سعادة الفاعل الفرد، وإنما تعني أعظم قدر من السعادة. وإذا تساؤلنا لماذا تكون السعادة العامة أمراً مرغوباً فيه، فإن «مل» يرد بقوله «لا يمكن أن نقدم سبباً لماذا تكون السعادة العامة أمراً مرغوباً فيه، إلا لأن كل شخص، من حيث إنه يعتقد أنه يمكن بلوغها، يرغب في سعادته الخاصة»^(٢). ولذلك، يجب عليه أن يوضح العلاقة بين سعادة الفاعل الخاصة والسعادة العامة.

Utilitarianism, p. 56. (١)

Ibid, p. 53.(٢)

ويمثل خط من خطوط الحجج التي استخدمها «مل» مذهباً بنتامياً معتدلاً «إن سعادة كل شخص خير بالنسبة له، ولذلك، تكون السعادة العامة خيراً لمجموعة الأشخاص كلهم»^(١). وإذا ارتبطت السعادة العامة بسعادتي كما يرتبط الكل بالجزء، في رغبة السعادة العامة فإنني أرغب في سعادتي الخاصة. وأستطيع أن أرغب السعادة العامة دون أن ألتفت إلى سعادتي الخاصة، عن طريق قوة تداعي الأفكار. وهكذا لا يمكن تفسير كيف تكون الغيرية ممكنة فحسب، وإنما كيف تكون الأناية ممكنة أيضاً. لأن القول بأن الجميع يصلون إلى وجهة نظر غيرية ليس أكثر ضرورة من القول بأن كل أولئك الذين يرغبون المال بوصفه وسيلة لغاية يصبحون بؤساء، يبحثون عن المال لذاته.

وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حد معقول. بيد أن التأمل المتعمق يبين صعوبة. فإذا لم تكن السعادة العامة، كما يرى بنتام، سوى المجموع الكلي الذي ينتج من جمع سعادة الأفراد، فلن يكون هناك سبب لماذا لا أستطيع أن أبحث عن سعادتي الخاصة دون أن أبحث عن السعادة العامة. وإذا تساءلت لماذا ينبغي عليّ أن أبحث عن السعادة العامة، فإنه ليست هناك حاجة للرد بأنني أبحث عن سعادتي الخاصة. لأن هذه الإجابة إذا كانت تتصل بموضوعنا، فلا بد من افتراض أن السعادة العامة ليست، ببساطة، ناتج حاصل جمع، أي المجموع الذي ينتج من وضع السعادات الفردية بجانب بعضها، بل هي، بالأحرى، كل عضوي من نوع مؤداه أن من يحقق سعاده الخاصة، لا بد أن يحقق السعادة العامة. لأنه يحقق بالفعل جزءاً مكوناً من كل عضوي. بيد أنه قلما يمكن بيان أن الأمر كذلك إذا لم يكن التأكيد منصباً على الطبيعة الاجتماعية للإنسان. لأن المرء يستطيع، بالتالي، أن يثبت أن الفرد لا يبلغ سعاده الفعلية الخاصة إلا من حيث إنه موجود اجتماعي، أي من حيث إنه عضو في المجتمع، وأن سعاده عنصر مكون في كل عضوي.

(١) Ibid

ويبدو أن ذلك، بالفعل، نوع الفكرة التي يسعى إليها مل. فهو يرى، مثلاً أن الأساس الراسخ للأخلاق النفعية لابد أن يوجد في «المشاعر الاجتماعية للبشر»^(١). ويمكن وصف هذه المشاعر الاجتماعية بأنها «الرغبة في الاتحاد مع أقراننا، تلك الرغبة التي تكون مبدأ قوياً في الطبيعة البشرية، وتكون، لحسن الحظ، إحدى تلك المبادئ التي تميل إلى أن تصبح أقوى، حتى دون تلقين جلي، من مؤثرات الحضارة المتقدمة. إن الحالة الاجتماعية الطبيعية، وضرورية، وعادية للإنسان، حتى إنه لا يستطيع، إلا في بعض الظروف غير العادية، أو عن طريق مجهود من تجريد إرادي، أن يتصور نفسه على الإطلاق إلا من حيث إنه عضو من أعضاء جسم ما»^(٢). صحيح أن مل يشدد على واقعة مؤداها أن المشاعر الاجتماعية تنمو عن طريق التربية والحضارة المتقدمة، وأنها كلما نمت، ظهر الخير العام والسعادة العامة من حيث إنهما مرغوبان، أي بوصفهما موضوعاً يجب البحث عنه.

كما أنه يشدد في الوقت نفسه على واقعة تقول إن المشاعر الاجتماعية تمتلك جذرها في الطبيعة البشرية ذاتها، وتمتلك بالنسبة لأولئك الذين يمتلكونها كل خصائص الشعور الطبيعي. فهي لا تقدم نفسها لأذهانهم من حيث إنها خرافة من خرافات التربية، أو قانون مفروض بصورة أستبدادية عن طريق سلطة المجتمع، بل بوصفها موقفاً لا يكون من الأفضل بالنسبة لهم أن يكونوا بغيرها. وهذا الاعتقاد هو الجزء الأقصى لأخلاق أعظم قدر من السعادة^(٣).

وبالتالي يكون لدينا انطباع هو أن «مل» بعد عن مذهب بنتام إلى أخلاق تقوم على وجهة نظر أكثر كفاية عن الشخص البشري. كما أن النظرية الجديدة لم تتطور بطريقة

Ibid, p. 46. (١)

Utilitarianism, p. 46. (٢)

Ibid, p. 50. (٣)

توضح علاقاتها، واختلافاتها عن إطار التفكير الذي بدأ به «مل» ولم يتخل عنه، بالفعل، على الإطلاق.

ومع ذلك، على الرغم من أن صعوبة الانتقال من الإنسان الذي يبحث عن سعادته الشخصية الخاصة إلى الإنسان الذي يبحث عن الخير العام تقل بمقدار التأكيد الذي ينصب على طبيعة الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، فإن هناك اعتراضاً يمكن أن يوجه ضد النظرية النفعية عن الإلزام سواء فهم المذهب النفعي في صورته الأصلية الموجودة عند بنتام أو كما طوره مل^(١). لأن أي شخص يقبل تقرير هيوم الشهير أننا لا نستطيع أن نستمد «ما ينبغي» مما هو «كائن»، أي لا نستطيع أن نستمد الجمل الخاصة بما ينبغي من جمل واقعية أو تجريبية خالصة، ربما يعترض على أن ذلك هو ما يحاول أن يقوم به النفعيون. أعني أنهم أكدوا في البداية أن الإنسان يبحث عن سعادته بالفعل، ثم استنتجوا أنه ينبغي عليه أن يؤدي تلك الأفعال المطلوبة والضرورية لزيادة السعادة، وينبغي عليه ألا يؤدي تلك الأفعال التي تقلل السعادة، أو تزيد الألم أو التعاسة.

ومن الطرق الممكنة لمعالجة هذا الاعتراض، الاعتراض على صحته. لكن إذا سلمنا بأننا لا نستطيع أن نستمد جمل «ما ينبغي» من جمل واقعية خالصة، فإنه يتحتم علينا، لكي ندافع عن المذهب النفعي، أن نتكر إمكان تطبيق الاعتراض في هذه الحالة. إننا لا نستطيع، بوضوح، أن ننكر أن النفعيين يبدأون بجمل واقعية، أي أن كل الناس يبحثون عن السعادة. بيد أنه يمكن البرهنة على أن هذه الجمل الواقعية ليست هي الجمل الوحيدة التي تكون مقدمات. إذ يمكن البرهنة، على سبيل المثال، على أن حكماً من أحكام القيمة عن الغاية، أعني نحو السعادة، يفهم بصورة ضمنية. أعني

(١) هذا الخط من الاعتراض ليس مقتصرًا، بالطبع، على المذهب النفعي. إذ يمكن أن يوجه ضد أية صورة من الأخلاق الغائية التي تفسر الأمر الأخلاقي بما يسميه كانط بالأمر المشروط (انظر: vol. v1, of this History, pp. 321 - 3).

أن النفعيين لا يقررون ببساطة أن كل الناس يسعون، في حقيقة الأمر، نحو السعادة من حيث إنها الغاية القصوى للفعل، وإنما يقررون أيضاً، بصورة ضمنية، أن السعادة هي الغاية الوحيدة التي تستحق أن تكون الغاية القصوى. أو يمكن البرهنة على أنه مع التأكيد الفعلي أن كل الناس يبحثون عن السعادة من حيث إنها الغاية القصوى للفعل، يدخل النفعيون المقدمات التي تقول إن الفعل بالطريقة التي تزيد، بفاعلية، السعادة، هو طريقة الفعل العقلية الوحيدة (على فرض أن الجميع يبحثون عن هذه الغاية)، والفعل بطريقة عقلية يستحق الثناء. وواضح بالفعل، إلى حد ما، أن بنتام لا يفترض، من حيث إن الجميع يبحثون عن اللذة، أن الفعل بالطريقة التي تزيد، بفاعلية، اللذة هو الفعل بصورة عقلية، وأن الفعل بصورة عقلية، يستحق الثناء. كما أنه واضح أن «مل» يفترض أن الفعل بطريقة تطور تكاملاً منسجماً لقوى الطبيعة البشرية يستحق الثناء.

وليس الهدف من هذه الملاحظات أن افترض أن المذهب النفعي سواء في صورته الأصلية عند بنتام، أو في صورته غير المتماسكة إلى حد ما عند جون ستيوارت مل، هو الفلسفة الأخلاقية الصحيحة. فالمسألة هي أنه على الرغم من أن النفعيين يستمدون جمل «ما ينبغي» من جملة واقعية تجريبية خالصة، فإنه من المعقول تماماً أن نبرهن على أنهم يفترضون بصورة ضمنية مقدمات أخرى ليست جملاً واقعية خالصة. ولذلك، حتى لو سلمنا بأننا لا نستطيع أن نستمد جمل ما ينبغي أن يكون من جمل واقعية خالصة، فإن التسليم ليس، بذاته، حاسماً بالنسبة لنظرية أخلاقية نفعية.

وبالنسبة لمزايا النظرية الأخلاقية النفعية ومساوئها فإن ذلك سؤال فضفاض واسع لا نستطيع أن نناقشه هنا. بيد أننا نستطيع أن نسوق نقطتين. الأولى: عندما يوجه إلينا السؤال لماذا نعتقد أن فعلاً ما يكون صواباً وفعلاً آخر يكون خاطئاً، فإننا نرجع باستمرار إلى النتائج. ويفترض ذلك أن أخلاقاً غائبة تجد تدعيماً في الطريقة التي نفكر بها ونتحدث بها، عادة، عن المسائل الأخلاقية. والثانية: تفترض الواقعة التي تذهب إلى أن شخصاً من مقدرة جون ستيوارت مل وجد نفسه منساقاً إلى تجاوز

مذهب اللذة الضيق عند بنتام، وأن يفسر السعادة في ضوء فكرة تطور الشخصية البشرية، نقول تفترض هذه الواقعة أننا لا نستطيع أن نفهم حياة الإنسان الأخلاقية إلا عن طريق أنثروبولوجيا فلسفية. إن مذهب اللذة يميل بالتأكيد إلى التكرار في تاريخ النظرية الأخلاقية. بيد أن تأملاً فيه يحث الذهن على أن يبحث عن نظرية للطبيعة البشرية أكثر كفاية من النظرية التي يفترضها بصورة مباشرة القول بأن كل الناس يسعون نحو اللذة. ويوضح تطوير «مل» لمذهب بنتام هذه الواقعة.

٢- تلعب فكرة «مل» عن التطور الذاتي للفرد دوراً محورياً في تأملاته عن الحرية المدنية أو الاجتماعية. ولأنه يتبع هيوم وينتقم في رفض نظرية «الحق المجرد، من حيث إنه شيء مستقل عن المنفعة»^(١)، فإنه لم يستطع أن يلجأ إلى حق طبيعي من جانب الفرد لأن تطور نفسه بحرية. غير أنه يصر على أن مبدأ المنفعة يتطلب أن كل إنسان يجب أن يكون حراً في تطوير قواه وفقاً لإرادته الخاصة وحكمه، شريطة أن لا يفعل ذلك على نحو يصطدم مع ممارسة حرية مماثلة عن طريق الآخرين. إنه ليس من المصلحة العامة أن يُصَبَّ الجميع في قالب واحد، أو يُتَوَقَّع أنهم يعملون بمقتضى نفس النموذج. فعلى العكس يكون المجتمع خصباً عندما يطور الأفراد أنفسهم بحرية. إن التطوير الحر للفردية هو أحد المواد الرئيسية للسعادة البشرية، والمادة الرئيسية العظيمة للتقدم الفردي والاجتماعي^(٢). ومن ثم فإنه ضرورة للحرية.

عندما يفكر «مل» في قيمة التطوير الذاتي من جانب الفرد، فإنه لا يدفع، بصورة طبيعية، فكرة الحرية إلى المدى الكامل الذي يتسق مع وجود الانسجام الاجتماعي وتدعيمه. «لابد أن تكون حرية الفرد محدودة، بالتالي، إلى أقصى حد؛ فلا يجب

On Liberty, p. 9. All page reference to this essay to that On Representative Government are to the edition of the two essays in one volume by R. B. Mc callum (oxford, 1946).

Ibid, p. 50. (٢)

أن يجعل نفسه مصدر إزعاج الآخرين»^(١). وإذا افترضنا أنه امتنع عن التدخل في حرية الآخرين، وعن حث الآخرين، بفاعلية، على الجريمة، فإن حرية الفرد يجب ألا تكون مقيدة. «إن الجزء الوحيد من سلوك أى شخص، الذى يمكن تعديله وتصحيحه، هو الذى يخص الآخرين. ففي الجزء الذى يخصه هو فقط، يكون استقلاله، بحق، مطلقاً. إن الفرد يكون سيداً على جسمه وذهنه»^(٢).

تفترض عبارة «من حقه» فى الفقرة التى اقتبسناها تَوْأ، لأول وهلة على الأقل، أن «مل» أغفل أن نظرية الحق الطبيعي لا تكون جزءاً من أمتعته العقلية. إنه مما يدعو للدهشة بالفعل أنه بعد أن ورث «مل» رفض هذه النظرية من بنتام ووالده مل، مال بعد ذلك إلى إدخال النظرية من جديد. لكن ربما يعلق بقوله إن ما رفضه هو نظرية الحقوق «المجردة» التى لا تقوم على مبدأ المنفعة، ويُفترض أنها صحيحة بغض النظر عن السياق التاريخي والاجتماعي. إن الحرية، من حيث إنها مبدأ، لا تنطبق على حالة من الأشياء تسبق الزمن الذى تصبح فيه البشرية قادرة على أن تتحسن عن طريق نقاش حر وامتكافي^(٣). إن الاستبداد يكون مشروعاً فى مجتمع الهمج، «شريطة أن تكون الغاية هى تطويرهم، وتُبرر الوسيلة عن طريق ما يحدث هذه الغاية بالفعل»^(٤). لكن عندما تتطور الحضارة إلى حد معين، فإن مبدأ المنفعة يستلزم أن يتمتع الفرد بالحرية تماماً، إلا إذا أحدثت الحرية ضرراً للآخرين. وإذا افترضنا وجود مجتمع من هذا النوع، فإننا نستطيع أن نتحدث بمعقولية عن «الحق» فى الحرية، أعنى حقاً يقوم على مبدأ المنفعة.

Ibid, p. 49 (١)

Ibid, p. 9. (٢)

Ibid (٣)

Ibid.8 (٤)

ولذلك فإن موضوع «مل» العام هو أن الأساس الوحيد المشروع لممارسة القسر والإجبار على الفرد في مجتمع متحضر هو «منع الضرر عن الآخرين. فخير، سواء كان فيزيائياً أم أخلاقياً، ليس ضمناً كافياً»^(١). لكن أين يقع الحد بين ما يضر الآخرين وما لا يضرهم، بين سلوك يخص الذات وسلوك يخص الآخرين؟ لقد لاحظنا أن «مل» يقتبس باستحسان عبارة «فيلهم قون همبولت» التي تقول إن غاية الإنسان هي «التطوير الأقصى والأكثر انسجاماً لقواه إلى كل كامل ومتسق»^(٢). ولقد كان «مل» مقتنعاً، بالطبع، بأن السعادة العامة تزداد إذا طُور الأفراد أنفسهم بهذه الطريقة. لكن ألا يكون هناك شك، بالتالي، في أن الضرر يلحق الآخرين، ويلحق المجتمع، إذا فعل الفرد بطريقة تمنع التكامل المنسجم لقواه ويصبح شخصية معوجة؟

لقد لاحظ «مل» نفسه هذه الصعوبة وناقشها بالطبع. واقترض طرقاً متنوعة لمعالجتها. وبوجه عام، فإن إجابته تسير، على أية حال، هكذا: يستلزم الخير العام ضرورة التسليم بالحرية للفرد بقدر المستطاع. وهكذا يجب تفسير إلحاق الضرر بالآخرين في أضيق الحدود الممكنة. وليست الأغلبية معصومة، على الإطلاق، في أحكامها عما يكون مفيداً للفرد. ومن ثم يجب ألا تحاول أن تفرض أفكارها عما هو خير وشر على الجميع. ويجب ألا يتدخل المجتمع في الحرية الخاصة إلا عندما «يكون هناك ضرر محدد، أو مخاطرة محددة بالضرر، سواء بالنسبة للفرد أو للامة»^(٣).

ولا يؤلف ذلك، بوضوح، رداً كاملاً على الاعتراض من وجهة النظر النظرية الخالصة. لأنه يمكن أن تثار أسئلة عما يؤلف «ضرراً محدداً» أو «مخاطرة محددة

Ibid, p. 8. (١)

Ibid, p. 50. (٢)

On Liberty, p. 73. (٣)

بالضرر»^(١). كما أن مبدأ مل هو، في الوقت نفسه، بوجه عام، ذلك الذي يُتبع في ديمقراطياتنا الغربية. ولاشك أن معظمنا يوافق على أنه يجب الإبقاء على قيود على الحرية الخاصة إلى الحد الأدنى الذي يتطلبه احترام حقوق الآخرين والمصلحة العامة. غير أنه من العبث أن نفترض أن أي فيلسوف يستطيع أن يزودنا بصياغة تحسم كل النزاعات الخاصة بحدود هذا الحد الأدنى.

لقد أثر إصرار «مل» على قيمة الحرية الخاصة وعلى مبدأ الفردية أو الأصالة، أي على مبدأ تطوير الذات الفردية، نقول أثر ذلك بصورة طبيعية، في أفكاره عن الحكومة ووظائفها. لقد أثر في تصوره لشكل الحكومة المرغوب فيها بصورة أكبر، كما أنه أدى به إلى أن يرى كيف يمكن لخطر لم ينتبه إليه بنتام ومل بالفعل أن يهدد الديمقراطية. ويمكننا أن ننظر إلى هاتين النقطتين تبعاً.

على الرغم من أن «مل» كان على وعى تام بعدم معقولية افتراض أن شكل الدستور الذي ينظر إليه المرء على أنه الأفضل، إن شئنا أن نتحدث بصورة مجردة، يكون هو الأفضل، بالضرورة، بالمعنى العملي من حيث إنه يناسب كل الناس وكل مراحل الحضارة، فإنه مع ذلك يصر على أن «البحث عن أفضل شكل للحكومة بالمعنى المجرد (كما تُسمى) ليس خيالياً، وإنما هو استخدام عملي لعقل علمي إلى حد كبير»^(٢). لأن النظم السياسية لا تنشأ، ببساطة، عندما يكون الناس نياماً. إنها تكون ما هي عليه عن طريق فاعلية الإرادة البشرية. وعندما يصبح نظام سياسي باطلاً ولم

(١) يميز مل بين انتهاك واجبات محددة نحو المجتمع، وإحداث ضرر محسوس لأفراد من جهة، و«ضرر بناء» من جهة أخرى Cf. on Liberty, p. 73. ولكن على الرغم من أن معظم الناس يميزون بوضوح بين قيادة سيارة خطر على مصلحة العامة، مثلاً، عندما يكون السائق مغموراً، وبين كون المرء مغموراً في بيته الخاص، فإنه لا بد من وجود حالات كثيرة يكون فيها تطبيق المقولات العامة مسألة للخلاف والنزاع (المؤلف). وقارن ترجمتنا لكتاب الحرية لل مل في «أسس الليبرالية السياسية» مكتبة مدبولي لاسيما الفصل الثاني ص ١٣٥ وما بعدها (المراجع).

On Representative Government, p. 115. (٢)

يعد موافقاً لحاجات المجتمع ومتطلباته المشروعة، فإنه لا يمكن أن يتغير أو يتطور أو يحل محله نظام آخر إلا عن طريق فاعلية الإرادة البشرية. غير أن ذلك يتطلب تفكيراً فيما هو مرغوب وقابلاً للتنفيذ، أي أنه يتطلب تفكيراً في أفضل شكل مثالي للحكومة. لأن «ليس من الضروري أن نقول إن أفضل شكل للحكومة المثالية لا يعنى، حكومة قابلة للتنفيذ أو مناسبة في كل حالات الحضارة، وإنما يعنى الحكومة التي يلزمها، في الظروف التي تكون فيها قابلة للتنفيذ ومناسبة، أعظم قدر من النتائج المفيدة، أي المباشرة والمرجوة»^(١).

إذا افترضنا أن مرحلة من مراحل الحضارة تم التوصل إليها تكون فيها الديمقراطية قابلة للتنفيذ، فإن أفضل شكل مثالي للحكومة هو عند «مل» الذي تكون فيه السيادة من حق المجتمع ككل، أي يكون فيها لكل مواطن صوت في ممارسة السيادة، ويطلب فيها من كل مواطن أن يكون له دور فعال في الحكومة، سواء أكانت محلية أم عالمية، بهذا القدر أو ذاك. لأن الفرد يكون، من جهة، أكثر أماناً من أن يلحق به الآخرون ضرراً بقدر ما يستطيع أن يحمى نفسه، ويستطيع أن يفعل ذلك بصورة أفضل في ظل الديمقراطية. ومن جهة ثانية، يشجع النظام الديمقراطي على تطوير نوع فعال من الشخصية، مزود بالمبادأة والنشاط، إن هذا الاعتبار له، بصورة جلية، أهميته بالنسبة للـ. فالنظام الديمقراطي من وجهة نظره هو الأكثر احتمالاً لتشجيع ذلك التطوير الذاتي الفردي الذي يشدد عليه كثيراً. وفضلاً عن ذلك، فإنه يحقق نمو الروح العامة في الفرد، والاهتمام بالصالح العام، في حين أنه من المحتمل أن يركز الأفراد، ببساطة، على مصلحتهم الخاصة في ظل نظام استبدادي أريحي، تاركين الاهتمام بالصالح العام للحكومة التي لا يكون لها فيه صوت أو مشاركة.

Ibid. p. 141. (١)

واضح أن «مل» لا يهتم، أساساً، بتحقيق انسجام خارجي للمصالح بين أفراد بشر ذريين، يُفترض أن كل واحد منهم يبحث، ببساطة، عن لذته الخاصة. لأنه إذا كان ذلك هو الاهتمام الرئيسي للحكومة، فإن المرء قد يستنتج أن الاستبداد الخير أو المحسن هو الشكل المثالي للحكومة، وأن الديمقراطية لا تكون مفضلة إلا لأن المستبدين لا يهتمون، بوجه عام، إلا بأنفسهم مثل أي شخص آخر. وهذه هي الفكرة التي دفعت بنتام، من بعض الوجوه، إلى أن يقبل، أساساً، وجهة النظر الديمقراطية. ومع ذلك، بينما لم يتجاهل «مل» الحاجة إلى تحقيق انسجام المصالح على الإطلاق، فإنه اهتم، فضلاً عن ذلك، بالآثر التربوي الأسمى للديمقراطية. إذ إن الديمقراطية تفترض، بحق، مستوى معيناً من التربية. كما أنها تشجع في الوقت نفسه، على الحرية الخاصة وتطوير الذات الحرة من جانب الفرد، أكثر من أي شكل آخر من أشكال الحكومة.

إن الديمقراطية المباشرة هي أفضل شكل للحكومة، من الناحية المثالية، على الأقل بمعنى الديمقراطية التي تكون فيها فرصة لجميع المواطنين لأن يشاركوا في الحكومة بمقدرة ما «لكن طالما أن كل المواطنين لا يستطيعون، في مجتمع يفوق مدينة واحدة صغيرة، أن يساهموا شخصياً إلا في بعض القطاعات الصغيرة جداً من العمل العام، فإنه ينجم عن ذلك أن النوع المثالي لحكومة كاملة لا بد أن يكون نيابياً»^(١).

ومع ذلك، ليس «مل» ساذجاً حتى أنه يفترض أن نظاماً ديمقراطياً يكفل احتراماً مناسباً للحرية الفردية. فعندما تعني الديمقراطية، بالفعل، حكم أغلبية عددية، عن طريق التمثيل، لن يكون هناك ضمان أن الأغلبية لا تضطهد الأقلية. فالتشريع، مثلاً، قد يُسن لكي يخدم مصلحة أغلبية دينية أو عرقية، أو طبقة اقتصادية معينة^(٢)، أكثر

(١) On Representatine Government, p. 151. (١)

(٢) لقد تصور «مل» إمكان وجود أغلبية من عمال غير مهرة يقومون بالتشريع لكي يحموا ما يتصورون أنه مصلحتهم الخاصة، ويلحقون ضرراً بمصالح العمال المهرة والطبقات الأخرى قارن كتابه: Representatine Government, p. 183 (المؤلف).

من أن يخدم مصالح المجتمع كله. وقصارى القول، ما يسميه بنتام «بالمصالح الخبيثة» يمكن أن يؤثر فى الديمقراطية كما يؤثر فى أى مكان آخر.

يصر «مل» على أنه يجب أن تُمثل الأقليات بفاعلية، وذلك ضمناً ضد هذا الخطر. ولكي يضمن ذلك، فإنه يدافع عن نظام التمثيل النسبى، مشيراً إلى كتاب «توماس هير» «بحث فى اختيار الممثلين» (١٨٥٩)، وإلى كُتيب بروفسور هنرى فوست «إصلاح اللائحة القانونية المبسطة والمفسرة عند مستر هير» (١٨٦٠). بيد أن تدابير دستورية مثل حق التصويت العام، والتمثيل النسبى لا تكفى بدون عملية التربية التى ترسخ احتراماً حقيقياً للحرية الفردية، ولحقوق كل المواطنين، أياً كانت جنسيتهم، ودينهم، ومكانتهم فى المجتمع.

وإذا سلمنا بإصرار «مل» على قيمة التطوير الذاتى الفردى والبادأة، فإنه لن يكون هناك ما يدعو للدهشة أنه يستهجن أى ميل من جانب الدولة لأن تستولى على وظائف المؤسسات الإدارية، وتقوم بتسليمها لزام دولة بيروقراطية. «إن المرض الذى يصيب الحكومات البيروقراطية، والذى تموت منه باستمرار، هو الروتين. إن البيروقراطية تميل باستمرار إلى أن تصبح حكم المتحذلقين^(١). إن ميل أعضاء المجتمع الأكثر قدرة إلى الانغماس فى مراتب موظفى الدولة، أمر حتمى، أجلاً أو عاجلاً، للنشاط الذهنى وتقدم الجسم نفسه»^(٢).

ومع ذلك، لا يعنى هذا أن «مل» يزدري كل تشريع، وحكم الدولة ماعدا التشريع وحكم الدولة المطوبين لتدعيم السلام والنظام فى المجتمع. إن يبدو صحيحاً أن نقول إنه كان مدفوعاً فى اتجاهين. فقد دفعه مبدأ الحرية الفردية، من جهة، لأن يستهجن أى تشريع أو ضبط من الدولة للسلوك يجاوز ما هو مطلوب لمنع الفرد أو رده من إلحاق

(١) Ibid, p. 179.

(٢) Ibid, p. 102.

الضرر بالآخرين، سواء أكان يمكن أن يُنسب إلى الأفراد أم إلى المجتمع كله. ومن جهة أخرى، قد يُستخدم مبدأ المنفعة، أى مبدأ تحقيق أعظم قدر من السعادة، لتبرير قدر معقول جداً من التشريع وحكم الدولة من أجل تحقيق الصالح العام أو السعادة. بيد أن مبدأ الفردية ذاته يقوم، كما رأينا، على مبدأ المنفعة. ويمكن تفسير فكرة منع الفرد من إلحاق الضرر بالآخرين بطريقة تبرر قدرًا كبيراً من «تدخل» الدولة في سلوك الفرد.

والتربية مسألة لها أهميتها. لقد رأينا أن المجتمع عند «مل» ليس له الحق في أن يرغم الفرد، ببساطة، على خيره الخاص. بيد أن ذلك لا ينطبق، كما يرى «مل»، إلا على الناضجين لا على الأطفال. لأنه لا يجب حماية الأطفال من تعرضهم للأذى من جانب الآخرين فقط، وإنما يجب حمايتهم من أن يلحقوا الأذى بأنفسهم. ولذلك لم يتردد «مل» في أن يقول «أليس في الغالب، من البدييات الواضحة بذاتها أنه من واجب الدولة أن تطلب قدرًا معينًا من التربية لكل موجود بشري ولد على أرضها وأصبح مواطنًا فيها؟»^(١) إنه لا يفترض أنه يجب إجبار الآباء على إرسال أطفالهم إلى مدارس الدولة، لأن «تعليم الدولة العام هو وسيلة لصب الأفراد في قالب واحد بحيث يصبح كل فرد شبيهًا بالآخر بصورة دقيقة»^(٢). إنه قد يصبح، بسهولة، محاولة لإحكام «الاستبداد على الأذهان»^(٣) غير أن الآباء لا يقدمون، بطريقة ما، التعليم لأطفالهم، لأنهم يفشلون في واجبهم ويضرون الأفراد، أى الأطفال والمجتمع^(٤). ولذلك تمنعهم الدولة من إيذاء الآخرين بهذه الطريقة. وإذا لم يستطع الآباء، بصورة حقيقية، أن يدفعوا من أجل تعليم أطفالهم، فإنه يجب على الدولة أن تساعدهم.

On Litoerty, p. 94. (١)

Ibid. 95. (٢)

Ibid. (٣)

(٤) بصر مل، مثلاً، على أن تعليمًا ما أمر ضروري لممارسة حق التصويت، والديمقراطية (المؤلف).

إن تفسير «مل» لمبدأ منع الفرد من إلحاق الضرر بالآخرين رحب بصورة تدعو للدهشة. ولذلك يرى في مقاله «عن الحرية» أن القانون يمنع الزواج في بلد يكون فيه عدد السكان كبيراً، أو يهدد بأن يكون كبيراً، حتى إن الأجور تنخفض نتيجة لوجود عمل وافر، مما يرتب عليه أن الآباء لا يستطيعون أن يعملوا أطفالهم، نقول يمنع القانون الزواج إذا لم يستطع الطرفان أن يبيئا أن لديهما وسيلة إعالة أسرة لا تفوق القوة المشروعة للدولة. حقاً، إن منفعة قانون كهذا هي مسألة خلافية. بيد أن القانون لا يشكل مخالفة للحرية. لأن هدفه هو منع الأطراف المعنية من إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، أعنى النسل المرتقب. وإذا اعترض أى شخص على القانون، ببساطة، لأنه يخالف حرية الطرفين اللذين يرغبان فى الزواج، فلا بد أن يقدم دليلاً على فكرة ليست فى محلها عن الحرية.

لقد شرع «مل»، بالفعل، فى تعديل وجهة نظره التى تذهب إلى أنه لا يجب إجبار أى شخص على أن يفعل أو أن يكف عن الفعل بطريقة معينة، ببساطة، بسبب خيره الخاص. خذ حالة التشريع المقترح لتقليل ساعات العمل. نجد أن «مل» وصل إلى نتيجة تقول إن هذا التشريع مشروع تماماً، ومرغوب فيه أيضاً، إذا كان من أجل مصلحة العمال الحقيقية. والزعم بأنه يخالف حرية العمال لأن يعملوا لمدة ساعات كثيرة كما يجب هو زعم محال وغير معقول. صحيح بالفعل، وبصورة واضحة، أنه يختار أن يعمل مدة طويلة من الزمن، إذا كان البديل هو أنه يموت جوعاً. غير أنه لا ينجم عن ذلك، على الإطلاق، أنه لا يختار أن يعمل لمدة ساعات قصيرة، شريطة أن القانون هو الذى يجبر، بصورة كلية، على تقليل ساعات العمل. وعند سن هذا القانون، يعمل المشرع من أجل صالح العمال ووفقاً لرغبته الحقيقية.

وإذا سلمنا بإيمان «مل» بقيمة تداعيات إرادية ومبادأة لا تحكمها الدولة، إلى جانب عدم ثقته الراسخة بالبيروقراطية، فإنه قلما يتبنى عن طيب خاطر فكرة ما يُسمى برفاهية الدولة. كما أنه شرع فى الوقت نفسه فى سنواته الأخيرة فى تصور قدر من تنظيم الدولة لتوزيع الثروة الذى كان على استعداد لأن يصفه، على أية حال، بأنه

اجتماعى فى طابعه. وغالباً ما يُتصور تطور تفكيره فى مسألة التشريع الاجتماعى، ليس باستحسان بالضرورة وبالتأكيد، على أنه يشكل هروباً واضحاً من مبادئه الأصلية. لكن على الرغم من أنه من المعقول تماماً أن نرى تحولاً مهماً فى تفكيره من فكرة الحرية الخاصة إلى فكرة مقتضيات الصالح العام، فإنه يبدو لى أنه يمكن، بسهولة، المبالغة فى تهمة عدم الاتساق وتغيير المبدأ. ومع ذلك، لا يعنى «مل» بالحرية مجرد التحرر من التحكم الخارجى. فهو يؤكد على الحرية من حيث إنها حرية تطوير ذات المرء من حيث إنه موجود بشرى بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، أعنى حرية يقتضيها الصالح العام. ولذلك من المعقول أن نستنتج أن من مهمة الدولة، التى تعمل من أجل تحقيق الصالح العام أو السعادة العامة، أن تزيل العقبات التى تقف فى طريق تطوير الذات من جانب الفرد. غير أن إزالة العقبات قد تستلزم إلى حد كبير قدراً معقولاً من التشريع الاجتماعى.

إن ما هو صحيح، بالطبع، هو أن «مل» يبعد كثيراً عن مذهب بنتام. ويمكن أن نرى هذا البعد، أيضاً، فى ميدان الاقتصاد. فعندما أوصى «مل» مثلاً، بقوانين ضد الاتحادات التجارية والمؤسسات التى تكونت لكى ترفع مستويات الأجور، فإن التوصية قد تقوم، أساساً، على إيمانه بأنه يجب إطلاق العنان الحر للمشروعات الخاصة بوجه عام، وللتجارب الاقتصادية الإرادية بوجه خاص. بيد أن وجهة نظره تتضمن أن الجهد البشرى يستطيع، داخل الحدود التى تضعها عوامل أخرى، أن يقوم بشىء ما لرفع الأجور. وبمعنى آخر، ليس هناك قانون حديدى صارم للأجور يجعل كل المحاولات التى تسعى إلى رفعها باطلة.

ولنختم هذا القسم بأن نقول: لقد شدد بنتام بصورة طبيعية على الوحدة الفردية، بما يمكن أن نطلق عليه وجهة نظره الكمية. إذ يجب أن ننظر إلى كل فرد، إن شئنا أن نقول، على أنه واحد ولا ننظر إليه على أنه أكثر من واحد^(١). وقد أدت به هذه الفكرة،

(١) أى أنه مهما تكن طبيقته فى المجتمع فهو فرد واحد ولا أكثر من فرد واحد، وهذا تطبيق حاسم لمبدأ المساواة. (المراجع)

بصورة طبيعية، إلى معتقدات ديمقراطية. وقد شارك «مل» في هذه المعتقدات، غير أنه شدد على الكيف، وعلى تطوير الشخصية الفردية، وهي قيمة تأكدت أفضل ما يكون في مجتمع تأسس تأسساً ديمقراطياً، وهذا التحول في التشديد، يتضمن تغييراً من مفهوم وحدة البحث عن اللذة وتجنب الألم إلى مفهوم الشخصية التي تبحث عن تطوير منسجم ومتكامل لكل قواها، ربما تكون هي الخاصة الأكثر بروزاً لتطوير «مل» للمذهب النفعي من وجهة نظر فلسفية. إن خاصية تفكير «مل»، من وجهة النظر العملية، أي من وجهة نظر المصلح، التي تلفت نظر الملاحظ باستمرار هي الطريقة التي تتميز بها الحركة المتزايدة نحو التشريع الاجتماعي، ويستحسنها من حيث إنه يشعر بأنه يستطيع أن يوفق بينها وبين إيمانه العميق بقيمة الحرية الفردية. بيد أن وجهتي النظر تسييران جنباً إلى جنب، كما نلاحظ. لأن استحسان «مل» المقيد للتشريع الاجتماعي يحث عليه، إلى حد كبير، اعتقاده أن هذا التشريع مطلوب لكي يخلق شروط التطوير الذاتي الكامل للفرد، عن طريق إزالة العوائق التي تقف في طريقه. وبمقدار ما يصور «مل» إزالة الدولة للعوائق أو العقبات التي تقف في طريق الجميع للتمتع بحياة إنسانية كاملة، فإنه يقترب من وجهة نظر عرضها المثاليون البريطانيون في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. غير أن تيجيل الدولة بما هي كذلك، أعنى نوع التبرجيل الذي أظهره هيجل، غاب تماماً من وجهة نظره. لقد ظل، بمعنى حقيقي تماماً، فردياً حتى النهاية. فما يوجد هو الفرد، على الرغم من أن الطابع الفردي والشخصية لا يمكن أن يتطورا تماماً بمعزل عن العلاقات الاجتماعية.

٤- إن موضوعي الحرية المدنية والحكومة مرتبطان بصورة واضحة. لقد ناقش «مل» حرية الإرادة بمعنى سيكولوجي في كتابه «نسق المنطق»، تحت عنوان عام هو: «منطق العلوم العقلية»، وفي كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون». لكن لما كان الاهتمام بمشكلة حرية الإرادة يدفع إليه بوجه عام علاقتها بالأخلاق، وبمسائل خاصة بالمسئولية سواء أكانت أخلاقية أم قانونية، فإنه يبدو أنه من المسموح لنا

أن نقتلع المشكلة من الوضع المنطقي العام الذي يناقشها فيه «مل» بالفعل، وننظر إليها هنا.

يفترض «مل» أنه تبعاً لرأى الليبراليين، أى معتقياً مذهب حرية الإرادة «لا تكون إرادتنا، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، معلولات لعل، أو يكون لها، على الأقل، علل، تطيعها بصورة منتظمة وبصورة ضمنية»^(١). ولأنه يعتقد أن كل إرادتنا أو أفعال الإرادة تسبب، كما يسلم، ما يسميه بمذهب الضرورة الفلسفية. ويعنى بالعلية «تتابعاً ثابتاً ويقىنياً وغير مشروط»^(٢)، أى اطراد النظام أو التتابع الذى يسمح بإمكان التنبؤ. وإنما الفكرة التجريبية عن العلية هذه التى يطبقها على الإرادات والأفعال البشرية.

والعلل التى لها صلة بهذا السياق هى البواعث والسلوك. وهكذا يعنى مذهب الضرورة الفلسفية أنه «إذا سلمنا بالبواعث التى تكون ماثلة لذهن فرد ما، وإذا سلمنا، على نحو مماثل، بسلوك الفرد وميله، فإنه يمكن الاستدلال على الطريقة التى يفعل بها بصورة مؤكدة»^(٣). وليس هناك ما يدعو للقول بأن «مل» يشير إلى إمكان التنبؤ من حيث المبدأ. وكلما كانت المعرفة التى تكون لدينا عن سلوك الشخص والبواعث التى تكون ماثلة لذهنه بدرجات مختلفة من القوة، كنا أقل قدرة على أن نتنبأ بأفعاله من الناحية العملية.

ومن الاعتراضات الواضحة على هذه النظرية هى أنها تفترض مقدماً أن السلوك ثابت منذ البداية أو أنه لا يتكون إلا عن طريق عوامل لا يكون له سيطرة عليها. ومع ذلك، كان «مل» على استعداد تام، بالفعل، لأن يسلم بأن «سلوكنا يتشكل

Asystem of Logic, 11, p. 421 (10th edition, 1879). All further page-references to (١)

Logic, 11, p. 423. (٢)

Ibid, 11, p. 422. (٣)

بواسطتنا وبالنسبة لنا أيضاً»^(١). ويضيف في الوقت نفسه، ولا بد أن يضيف بالفعل أنه إذا كان يتحتم عليه أن يحافظ على الاتساق مع مقدمته عن العلية، فإن الإرادة التي تشكل سلوكنا تتشكل بالنسبة لنا. فتجربة نتائج مؤلة للسلوك، مثلاً، التي يمتلكها شخص ما، أو شعور قوى آخر، مثل الإعجاب، الذي يثار فيه، قد تسبب له رغبة في أن يغير سلوكه.

صحيح أنه عندما نتخلى عن إغراء طائش، مثلاً، فإننا نميل إلى تصور أنفسنا على أننا نستطيع أن نفعل بصورة مختلفة. غير أن ذلك لا يعنى، بالنسبة لمل، أننا نعى بالفعل أو نعى أننا نستطيع أن نفعل بطريقة مختلفة، فكل الأشياء الأخرى متساوية. إننا لا نعى حرية عدم الاكتراث بهذا المعنى. فما نعى هو أننا نستطيع أن نفعل بصورة مختلفة إذا أثرنا أن نفعل ذلك، أعنى إذا لم تكن الرغبة في الفعل بالطريقة التي فعلنا بها أو أن الرغبة في الفعل بطريقة مختلفة تكون أقوى من الرغبة التي أثرت فينا، بالفعل، وأحدثت اختيارنا.

ولذلك، نستطيع أن نقول، إن شيئاً، إن «مل» يعتقد نظرية عن حتمية السلوك. لكن على الرغم من أنه يتحدث، كما رأينا، عن مذهب الضرورة الفلسفية، فإنه لم يستسغ استخدام ألفاظ مثل: «الضرورة» و«الحتمية». فهو يبرهن بدلاً من ذلك، على أن إمكان التنبؤ بالأفعال البشرية من حيث المبدأ يطابق تماماً كل ما يثبتته معتقو حرية الإرادة بصورة معقولة. إذ لم يجد بعض الميتافيزيقيين المتدينين، مثلاً، صعوبة في الزعم بأن الله يتنبأ بكل الأفعال البشرية، وأن الإنسان يفعل بحرية. وإذا طابق علم الله السابق الحرية البشرية، سيكون الأمر كذلك بالنسبة لأي علم سابق. وهكذا لا يمنعنا إقرار بإمكان التنبؤ من حيث المبدأ من القول بأن الإنسان يفعل بحرية. إنها، بالأحرى، مسألة تحليل ما نعنيه بالحرية. فإذا أخذت لتعنى أنه عندما تواجهنى مسارات بديلة

Ibid, 11, p. 426. (١)

للفعل، فإننى أستطيع أن أقوم باختيار يختلف عن الاختيار الذى قمت به بالفعل، حتى على الرغم من افتراض أن كل العوامل، بما فى ذلك السلوك، والرغبات، والبواعث، هى نفسها، فإنه لا يمكن الإقرار بأن الإنسان حر. لأن الحرية لا تطابق بهذا المعنى إمكان التنبؤ من حيث المبدأ: إذ ينتج أن الأفعال البشرية ليست أحداثاً جزائية وبدون سبب. لكن إذا كنا نعنى، ببساطة، بالقول إن الإنسان حر، أنه يستطيع أن يفعل بصورة تختلف عن الطريقة التى يفعل بها إذا كان سلوكه وبواعثه خلاف ما هى عليه، وأن له يداً فى تشكيل سلوكه، فإنه من المشروع تماماً، بالتالى، أن نقول إن الإنسان حر بالفعل. إن أولئك الذين يؤكدون الحرية البشرية لا يمكن أن يعنوا سوى ذلك إذا لم يكونوا على استعداد لأن يقولوا إن الأفعال البشرية هى الصدفة، أى هى أحداث لا يمكن تفسيرها.

لقد كان «مل» مقتنعاً، بصورة طبيعية، بأن تحليل الحرية البشرية ليس على طرفى نقيض مع الأخلاق النفعية. لأنه لم ينكر أن السلوك لين، ومرن وأن التربية الأخلاقية ممكنة. إن كل ما ينتج من الفاعلية العلية للبواعث، بالاشتراك مع السلوك، هو أن التربية الأخلاقية لا بد أن توجه إلى تهذيب الرغبات الصحيحة، وصنوف النفور والكراهية، أى إلى تهذيب تلك الرغبات وصنوف النفور والكراهية التى يتطلبها مبدأ المنفعة. «إن موضوع التربية الأخلاقية هو تربية الإرادة: غير أنه لا يمكن تربية الإرادة إلا عن طريق الرغبات وصنوف النفور والكراهية»^(١). وفيما يخص الجزاءات القانونية والعقاب بوجه عام، لا يستلزم القول بأنه يمكن التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ النتيجة التى تذهب إلى أن كل عقاب ظلم. فدعنا نفترض أن العقاب له غايتان «فائدة المجرم نفسه، وحماية الآخرين»^(٢). فالعقاب المناسب يمكن أن يخدم فى تقوية عزوف المجرم عن الفعل الخاطئ، ورغبته فى أن يطيع القانون. أما بالنسبة لحماية

An Examination of sir William Hamilton's philosophy, p. 505 (2nd. edition, 1865). (١)
This work will be referred to in Future page-references as Examination.

Ibid, p. 511. (٢)

الأخرين، فإن العقاب لا يحتاج إلى دفاع سوى الذي يقدمه الصن المشترك، شريطة أن لا تحل معاناة لا داعى لها. وأياً كان الموقف الذى نقبله عن موضوع إرادة حرة، فإنه لا يمكن السماح للقتلة بأن يرتكبوا جرائمهم بون أن ينالوا جزاءهم، مثلما لا يُسمح لكلب ضال بأن يهيم فى الشوارع.

ويستطيع «مل» أن يستدل، بالطبع، بناء على بعض الشواهد التجريبية، أن جميع الأفعال البشرية يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ. فثمة حقيقة لانزاع فيها هى أنه كلما عرفنا شخصاً ما جيداً، شعرنا بثقة أكبر بأنه سوف يتصرف بطريقة ما فى مجموعة معينة من الظروف بدلاً من أن يتصرف بطريقة أخرى. وإذا لم يتصرف كما نتوقع، فإننا قد نستنتج أن سلوكه أقوى مما نظن أو أن هناك نقصاً خفياً فى سلوكه. وعلى نحو مماثل، إذا وجدنا أن أصدقاغاً مندهشون منا أن مقاومتنا، مثلاً، إغراء ما هو استغلال فرصة لكسب المال عن طريق وسائل مريبة، فإننا قد نعلق تماماً بالقول بأنه كان ينبغي عليهم أن يعرفونا أفضل من ذلك. لكن على الرغم من أنه يمكن أن توجد أمثلة كثيرة فى الحديث العادى تتضمن أن معرفة كاملة بسلوك شخص ما تساعد من يملك المعرفة على أن يتنبأ بأفعال الإنسان، فإنه يمكن أن توجد أيضاً أمثلة تفترض اعتقاداً عكس ذلك. ومع ذلك، هناك مناسبات نساء فيها من القول الذى يفترض أن جميع أقوالنا وأفعالنا يمكن التنبؤ بها كما لو كنا آلات، عاجزة عن أية أصالة. ومع ذلك، يؤكد مل فى النهاية إمكان التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ بوصفه البديل للتسليم بأحداث جزافية لاسبب لها أكثر من أن يكون بوصفه تعميماً تجريبياً.

إذا افترضنا أن «مل» محق فى قوله إنه يجب علينا أن نختار بين هذين البديلين، وإذا لم نستعد لوصف الإرادات البشرية والأفعال بأنها صدفة أو أحداث جزافية تحدث بون أن يكون لها سبب، فحينئذ يثار التساؤل عما إذا كان الإقرار بأن كل الإرادات والأفعال البشرية التى يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ يتفق أو لا يتفق مع وصفنا لبعض الأفعال بأنها حرة. إنه بمعنى ما يطابق، بالتاكيد، وصفا لبعض الأفعال بأنها

حرة. لأن بعض أفعالنا تؤدي عن عمد، أي بغرض واع، في حين أن بعضها ليس كذلك، ومنها الأفعال المنعكسة مثلاً. وإذا أردنا أن نستخدم كلمة «حر» ببساطة، لتصف أفعالاً من النوع الأول، من حيث إنها تتميز عن النوع الثاني، فإن السؤال الذي له صلة بموضوعنا هو إمكان التنبؤ. لأنه حتى إذا كان في الإمكان التنبؤ من النوعين من حيث المبدأ، فإن الاختلاف بينهما يظل قائماً. وتستخدم كلمة «حر»، ببساطة، لكي تبين هذا الاختلاف. ومع ذلك، لو أردنا أن نثبت أن القول بأن الفعل الذي يؤدي بحرية يتضمن بالضرورة أن الفاعل يستطيع أن يفعل خلافاً لذلك دون أن يكون نوعاً مختلفاً من الأشخاص، فإننا نعلن بطلان إمكان وجود تنبؤ لا يخطئ عن طريق معرفتنا بسلوك الشخص. وإذا قبلنا صحة زعم «مل» بأنه يجب علينا أن نختار بين تأكيد إمكان التنبؤ من حيث المبدأ، وتأكيد أن الأفعال الحرة هي أحداث جزافية، فإننا نجد أنه من الصعب أن نزعم في الوقت نفسه أن هناك فاعلاً يكون مسؤولاً أخلاقياً عن أفعاله الحرة.

ومع ذلك، إذا أردنا أن نثبت أن «مل» ليس محققاً في إجبارنا على أن نختار بين الإقرار بأنه يمكن التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ عن طريق سلوك الفاعل، والإقرار بأن الأفعال الحرة جزافية أو أحداث عرضية، فإنه يجب علينا أن نجد بديلاً مقبولاً. وليس من السهل أن نقوم بذلك. ولا يكفي أن نقول إن الفعل له سبب بالفعل، وإنما سببه هو إرادة الفاعل، ولا نحتاج إلى علة أخرى سوى علة غائية، أعنى أننا نحتاج إلى غرض أو باعث. لأن «مل» سيسأل مباشرة هذا السؤال: ما علة المشيئة (الإرادة)؟ أو هل هي حدث ليس له سبب؟ وبالنسبة للباعث، ما الذي يسببه سوى باعث آخر أقوى منه، أي باعث مهيمن بالفعل؟ أليس هو سلوك الفاعل، أي الواقعة التي تقول إنه نوع الإنسان من حيث هو كذلك؟

قد يقال إن «مل» نفسه وقع في صعوبات. فهو يسلم، مثلاً، بأن الفرد يمكن أن يلعب دوراً في تشكيل سلوكه. ومن المهم، بالفعل بالنسبة له أن يسلم بذلك، إذا أراد أن يعطى معنى لفكرته عن الحرية المدنية من حيث إنها مطلوبة لتطوير الذات. لكن بناء على مقدمات مل لا بد أن يكون لكل جهد يقوم به الإنسان من أجل تطوير الذات سبب.

وعلى المدى البعيد ما الذى يمكن أن يعنيه القول بأن الإنسان يلعب دوراً فعالاً فى تشكيل سلوكه الخاص سوى أن علل سلوكه ليست، ببساطة، خارجية وتربوية، وبيئية فحسب، ولكن داخلية، وفسولوجية، وسيكولوجية أيضاً؟ بيد أن ذلك قلما يناسب ما يعنيه الإنسان العادى بالزعم بأن الإنسان حر، وأنه ليس، ببساطة، نتاج بيئته، ولكنه يستطيع أن يلعب دوراً فعالاً فى تشكيل سلوكه بحرية. وهكذا إما أن يعتنق «مل» الحتمية ويؤكد لها، التى يحاول أن يتجنبها، أو يبين أنه يستخدم ألفاظاً مثل : «حر»، و«حرية» بمعنى معين خاص به، وهو ما كان لابد أن يسميه «بنتام» معنى «ميتافيزيقياً».

بيد أن الواقعة التى تقول إنه يمكن إثارة صعوبات حول موقف «مل»، لا يخلص، بالضرورة، أناساً آخرين من صعوباتهم. وقد يقال بسهولة إننا لا نستطيع أن نتجنب هذه الصعوبات إذا شاركنا فى منظور «مل» التحليلي، الذى يتحدث عن الفاعل، وسلوكه، وبواعثه كما لو كانت كيانات متميزة يؤثر بعضها فى بعض. إنه ينبغي علينا أن نجد بدلاً من ذلك طريقة للحديث، تقوم على تصور الشخص البشرى وفعله، لا يمكن أن نعبر عنها بالفاظ مل. وقد قام «برجسون» بمحاولة لتطوير هذه اللغة، أو على الأقل بيانها. وقد حذا آخرون حذوه. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن الله بلغة الفيزياء مثلاً. لأن مفهوم الله ليس مفهوماً من مفاهيم الفيزياء. ولا نستطيع أن نتحدث عن الحرية باللغة التى استخدمها «مل». وإذا أردنا أن نفعل ذلك، فإننا سنجد أن الحرية تُترجم إلى شيء آخر.

ليس هدف الملاحظات السابقة هو حل مشكلة الحرية، بل الإشارة، ببساطة، إلى بعض خطوط التفكير التى تنشأ منها مناقشات «مل» لهذا الموضوع. فبالنسبة لموضوع الحرية، هناك قدر كبير يفوق ما يمكن أن يقال بشأن منظور مل وطريقة تفكيره. لكن ليس مناسباً أن نكرس مساحة كبيرة للموضوع فى كتاب ليس الهدف منه أن يكون بحثاً فى الحرية البشرية، سواء بالمعنى المدنى أم بالمعنى السيكولوجي للفظ.

الفصل الثالث

جون ستيوارت مل: المنطق والمذهب التجريبي

ملاحظات تمهيدية – الأسماء والقضايا، الحقيقية
واللفظية – طبيعة الرياضيات – البرهان القياسي
– الاستقراء ومبدأ اطراء الطبيعة – قانون العلية – البحث
التجريبي والاستقراء – المنهج في العلوم الأخلاقية – المادة
من حيث إنها إمكان دائم من إحساسات – تحليل الذهن وشبح
الآنا وحدية – آراء مل في الدين واللاهوت الطبيعي

١- لقد أهملت دراسة المنطق نسبياً في القرن الثامن عشر. ويعترف «مل» في مقدمة كتابه «نسق المنطق» بفضل «ريتشارد ويتلي» R. Whateley (١٧٨٧ - ١٨٦٣)، رئيس الأساقفة في «دبلن»، بوصفه «كاتباً بذل أكثر مما بذل أى شخص آخر فقد قام بجهد من أجل استعادة هذه الدراسة إلى المكانة التي حظيت بها في تقدير الطبقة المثقفة في بلدنا»^(١). لكن لا ينجم عن ذلك، بالطبع، أن «مل» يتفق تماماً مع فكرة «ويتلي» عن الطبيعة وميدان المنطق. فقد عرّف «ويتلي» المنطق بأنه علم وفن البرهان^(٢).

(١) Logic 1, p. 2 (1, Introduction).

ظهر كتاب ويتلي «مبادئ المنطق» عام ١٨٢٦ (المؤلف).

(٢) نظر ويتلي إلى وصف المنطق بأنه فن البرهان على أنه غير كاف. فالمنطق هو أيضاً علم البرهان. ويقدر ما يكون هذا الإصلاح والتصحيح هو المهم، فإن مل يتفق مع ويتلي (المؤلف).

بيد أن هذا التعريف، كما يذهب مل، ضيق جداً حتى إنه لا يشمل كل العمليات المنطقية. وما هو أكثر أهمية، أن «ويتلى» نظر إلى الاستنباط القياسى على أنه معيار ونوع كل قياس علمى، ورفض التسليم بأن منطق الاستقراء يمكن أن يقدم صورة تشبه نظرية القياس. إنه لا يعنى، كما يوضح، أنه لا يمكن إرساء قواعد لبحت استقرائى. لكن لا بد أن تظل هذه القواعد باستمرار فى رأيه غامضة نسبياً ولا يمكن أن تُركب فى نظرية علمية ملائمة عن منطق استقرائى. وعلى أية حال شرع «مل» فى بيان أن العكس هو الصحيح. لقد اهتم ببيان أنه لا يستخف بالقياس. ويعالج القياس الاستدلالى فى كتابه «نسق المنطق». غير أنه يشدد على طبيعة المنطق بوصفه «العلم الذى يعالج عمليات الذهن البشرى طلباً للحقيقة»^(١). أعنى أنه يشدد على وظيفة المنطق فى التعميم وتركيب القواعد من أجل تعيين الدليل والتقدم من حقائق معروفة إلى حقائق مجهولة بدلاً من أن يشدد على وظيفته من حيث إنه يقدم قواعد الاتساق الصورى فى البرهان. وهكذا فإن ما هو مطلوب، أساساً، لتطوير المنطق هو، بدقة، تحقيق المهمة التى لا يمكن أن تتحقق كما يرى ويتلى، أو على الأقل لا تتحقق بأية درجة من الدقة العلمية. أعنى تعميم «طرق البحث عن الصدق وتقويم البيئة، اللذين عن طريقهما جمعت قوانين كثيرة مهمة وغامضة عن الطبيعة، فى العلوم المختلفة، إلى حصيلة المعرفة البشرية»^(٢).

بيد أن «مل» لا يهتم، ببساطة، بتطوير نظرية نسقية عن منطق استقرائى على نحو ما هو مستخدم فى العلم الطبيعى. بل إنه يهتم كذلك بتقديم منطق لما يسميه بالعلوم الأخلاقية، التى تضم علم النفس، وعلم الاجتماع. حقاً، لقد نظر بالفعل إلى هذا الموضوع قبل أن يجد نفسه قادراً على أن يكمل تفسيراً مرضياً لمنطق استقرائى كما

(١) Logic, 1, p. 4(1, introduction, 4).

(٢) Ibid, 1, p. vii (in the preface to the first edition).

هو مقدم فى الكتاب الثالث من كتاب «نسق المنطق». غير أن ذلك لم يمنع «مل» من تقديم الكتاب السادس، الذى يعالج منطق العلوم الأخلاقية، من حيث إنه ينطبق عليها منهج العلوم الفيزيائية. وهكذا يتبنى البرنامج الذى صورته ديفيد هيوم، أعنى برنامج استخدام المنهج التجريبي فى تطوير علم الطبيعة البشرية^(١).

وإذا تساءلنا هل وجهة نظر مل هى وجهة نظر الفيلسوف التجريبي، فإن الإجابة تعتمد بوضوح، إلى حد كبير، على المعنى الذى يُقدم لهذا اللفظ. وكما يستخدم «مل» المصطلح، فإنه ليس فيلسوفاً تجريبياً، أو لا يريد، على الأقل، أن يكون كذلك. وهكذا يتحدث فى كتابه «نسق المنطق» عن «تعميم سىء بعدى، أو مذهب تجريبي يُسمى هكذا بصورة ملائمة»^(٢)، عندما يتم الاستدلال على العلية من اقتران على. كما أن مل يشير إلى الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط بوصفه «هذه الطريقة الفظة والبدئية من التعميم»^(٣)، وهو طريقة من التعميم طالب بها فرنسيس بيكون، وخط قوانين تجريبية بقوانين عليّة. ومثال بسيط تقدمه الطريقة التى يعمم فيها أناس كثيرون من بلدهم الخاص على أناس البلاد الأخرى، «كما لو كانت الموجودات البشرية تشعر، وتحكم، وتفعل فى كل مكان بنفس الطريقة»^(٤). كما أننا نُخبر فى عمل مل عن «كونت» أن «الاستقراء المباشر (ليس) أفضل من المذهب التجريبي باستمرار»^(٥)، المذهب التجريبي الذى أستخدم بوضوح بمعنى استنكارى. وتوجد ملاحظات مماثلة فى مكان آخر.

لكن على الرغم من أن «مل» يرفض بالتأكيد المذهب التجريبي بالمعنى الذى يفهم به اللفظ، أى بمعنى التعميم السيئ والبدئى، أى بمعنى إجراء ليس له إلا علاقة ضئيلة

(١) See vol. v. of this History, pp. 260 - 2.

(٢) Logic, 11, p. 368 (11, 5, 5, 5).

(٣) Ibid, 11, p. 363 (11, 5, 5, 4).

(٤) Ibid, 11, p. 308 (11, 5, 5, 4).

(٥) Auguste Comte and positivism, p. 121 (2nd. edition 1866).

بالمنهج العلمى أو المناهج العلمية، فإنه يتفق بالتأكيد مع لوك فى التمسك بأن التجربة تقدم مادة كل معرفتنا. وإذا كان ذلك هو معنى المذهب التجريبي، فإن «مل» فيلسوف تجريبي بدون شك. حقاً، لقد سلّم بالحدس بوصفه مصدرًا للمعرفة. إن «الحقائق التى نعرفها عن طريق الحدس هى، بالفعل، المقدمة الأصلية التى نستدل منها كل الحقائق الأخرى»^(١). غير أن «مل» يعنى بالحدس الوعى، أى الوعى المباشر بإحساساتنا ومشاعرنا، وإذا كنا نعى بالحدس «المعرفة المباشرة التى نفترض أننا نمتلكها عن أشياء خارج أذهاننا»^(٢)، فإنه ليس على استعداد لأن يسلم بأن هناك أى شىء كهذا. حقاً، إن كتاب «نسق المنطق» «يمدنا بما نفتقر إليه كثيراً، إنه نص عن المذهب المعارض - يستمد كل معرفة من التجربة، وكل الصفات الأخلاقية والعقلية من الاتجاه المعطى للتداعيات»^(٣).

إن اعتراض «مل» على ما يسميه بوجهة النظر الألمانية أو القبلية عن المعرفة البشرية، الموجودة فى فلسفة «كوليردج» وفى فلسفة «هويل» whewell إلى حد ما، تعقده واقعة تقول إنه نظر إليها على أن لها نتائج غير مرغوب فيها فى النظرية الأخلاقية والسياسية، أو حتى على أنها تحث على تدعيم اتجاهات ومعتقدات اجتماعية غير مرغوب فيها. «إن الفكرة التى تقول إن الحقائق الموجودة خارج الذهن يمكن معرفتها عن طريق الحدس أو الوعى، أى بصورة مستقلة عن الملاحظة والتجربة، هى، على حد قناعتى، المدعم العقلى العظيم فى هذه الأزمنة لمذاهب زائفة ونظم اجتماعية فاسدة - ليس هناك وسيلة كهذه تُخترع لتكريس كل الأحكام الجرافية الموضوعية بعمق»^(٤). ولذلك عندما يحاول كتاب «نسق المنطق» أن يفسر المعرفة الرياضية حصن

Logic, 1, p. 5 (1, Introduction, 4). (١)

ibid, 1, Footnote (1, Introduction, 4). (٢)

Autobiography, p. 225. (٣)

ibid, pp. 225 - 6. (٤)

الحدسيين، دون لجوء إلى فكرة المعرفة الحدسية أو القبلية، فإنه يقدم خدمة اجتماعية ذات قيمة، كما أنه يحاول أن يحسم مشكلة نظرية بطريقة خاصة.

قد يكون هناك اعتراض على أن هذه الملاحظات غير كافية بالفعل تماماً لحسم السؤال: هل يوصف «مل» بأنه فيلوسوف تجريبي أم لا؟ من الجهة الأولى، إذا كان المذهب التجريبي يعنى تعميماً سيئاً وغير دقيق، فإنه يكون واضحاً أنه لا «مل» ولا أى مفكر جاد آخر يرغب أن يوصف بأنه فيلسوف تجريبي. لأن اللفظ يصحح سبب الاستعمال أو على الأقل قليل القيمة. ومن جهة ثانية، ليس الحكم الذى يقول إن مادة معرفتنا تقدمها التجربة ضماناً يكفى لأن نطلق على فيلسوف ما أنه «تجريبي». وبالتالي، فإن ملاحظة أن «مل» يهاجم المذهب التجريبي بمعنى ما اللفظ، بينما يثبت فى الوقت نفسه أن كل معرفتنا تقوم على أساس من التجربة، لا تفعل شيئاً سوى أنها تضيّق السؤال إلى حد معين. إنها لا تجيب عنه. فنحن لا نعرف، مثلاً، إذا كان مل يسلم بمبادئ ميتافيزيقية التى، على الرغم من أننا نعرفها من حيث إنها أساس للتجربة، وليست بوصفها مبادئ قبلية، فإنها تجاوز أية تجربة فعلية، بمعنى أنها تنطبق على كل تجربة ممكنة.

وهذا الخط من الاعتراض معقول تماماً. بيد أنه من الصعب تقديم إجابة بسيطة عن السؤال المتأثر. فمن جهة يتبنى «مل» بالتأكيد، موقفاً تجريبياً عندما يؤكد بوضوح أننا لا نستطيع أن نبلغ حقيقة مطلقة، وأنه يمكن مراجعة كل التعميمات من حيث المبدأ. ومن جهة أخرى، عندما يميز بين استقراء علمى ملائم وتعميم غير دقيق، فإنه يميل إلى التحدث بطريقة تتضمن أنه يمكن أن نستمد، حتى الآن، حقائق مجهولة من حقائق معلومة بيقين، وأن الطبيعة تمتلك، بالتالى، بناءً ثابتاً، من حيث إنها كذلك، يمكن التعبير عنه بعبارات تصدق على كل التجارب الممكنة. ومن جهة موقف «مل» العام فى تاريخ الفلسفة البريطانية، ومن جهة تأثير تفكيره، من الطبيعى تماماً أن تؤكد الجانب الأول

من تفكيره ونصفه بأنه فيلسوف تجريبي. غير أنه لا بد أن نتذكر أيضاً أنه يقبل، أحياناً، مواقف تتضمن وجهة نظر مختلفة. وعلى أية حال، لا يمكن أن نفهم المناحي المختلفة في تفكيره إلا عن طريق النظر فيما يقوله في موضوعات معينة.

٢- يرى «مل» أن المنطق يهتم باستدلالات من حقائق معروفة من قبل، ليس، بالتأكيد، بالمعنى الذي يزيد به المنطق معرفتنا بالعالم عن طريق تكوين استدلالات جوهرية بالفعل، وإنما بمعنى أنه يقدم الاختبارات أو المعايير لتحديد قيمة الاستدلال أو البرهان، وبالتالي قيمة الاعتقاد من حيث إنه يدعى أنه يقوم على البرهان. لكن الاستدلال «عملية تحدث باستمرار عن طريق كلمات، ولا يمكن أن تحدث بطريقة أخرى في حالات مركبة»^(١). ولذلك من المناسب أن نبدأ بدراسة نسقية للمنطق عن طريق نظر في اللغة.

ربما نتوقع أن يتجه «مل» مباشرة إلى القضايا. لأن القضايا هي التي يتكون منها القياس. لكن طالما أنه ينظر إلى القضية على أنها تؤكد أو تنكر، باستمرار، ارتباطاً محمول بموضوع، أى اسم باسم آخر كما يقول، فإنه يبدأ بالفعل بمناقشة الأسماء وعملية التسمية naming.

لا داعي لأن نذكر هنا كل التمييزات التي يقوم بها «مل» بين أنواع مختلفة من الأسماء، بيد أننا نستطيع أن نلاحظ هذه المسائل التالية. يرى «مل» أننا عندما نعطي اسماً لموضوعات لها معنى بالمعنى المناسب، فإن معناها يكمن فيما يشير إليه، ولا يكمن فيما «يدل» عليه. وكل الأسماء العامة العينية هي من هذا النوع. فكلية «إنسان» مثلاً، يمكن أن تدل أو تشير إلى عدد لا محدود من أشياء فردية تكون معاً فئة، غير أن معناها ينحصر فيما تشير إليه، أى أن معناها ينحصر في المحمولات التي تحمل عندما تنطبق كلمة «إنسان» على موجودات معينة. وينجم عن ذلك، بالتالي، أسماء

Logic, 1, p. 17 (1, 1,1). (١)

الأعلام؛ مثل «زيد» الذي يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد، لكن ليس له إشارة، أو ليس له معنى إذا أردنا أن نتحدث بصورة دقيقة. ومع ذلك، لا ينجم عن ذلك أن كلمة «الله» ليس لها معنى. لأن هذه الكلمة ليست اسم علم كما يرى «مل». صحيح أن هذه الكلمة لا يمكن أن تنطبق إلا على موجود واحد، كما يستخدمها أنصار مذهب وحدة الوجود. غير أن ذلك يرجع، كما تُستخدم هكذا، إلى أنها تشير إلى وحدة معينة لمحمولات تحد مدى تطبيقها بالفعل. وهكذا، ليس اللفظ «المشير» Connotative اسم علم مثل «زيد» أو «عمرو».

يُميز «مل» بالفعل بين كلمات تسمى أشياء أو صفات، وكلمات تدخل في عملية التسمية. ففي العبارة التي تقول، مثلاً «زوجة سقراط The Wife of Socrates»، لا تكون كلمة "of" بذاتها اسماً^(١). غير أن مناطقة جاؤا بعد «مل» انتقده؛ لأنه أغفل كلمات بنائية مثل: «أو» و«إذا»، لا يمكن وصفها، بالتأكيد، بأنها أجزاء من أسماء.

وإذا رجعنا إلى القضايا، فإننا نجد، كما أشرنا تَوَّأ، أن تأكيد «مل» المغالي فيه للأسماء والتسمية، أدى به إلى أن ينظر إلى كل القضايا على أنها تؤكد أو تنكر اسماً أو آخر. فالكلمات التي تُستخدم بوجه عام، مع إن ذلك ليس ضرورياً، لتدل على محمول موجب أو سالب هي: «يكون» أو «لا يكون»، «يكونون»، أو «لا يكونون». وهكذا يأخذ «مل» صورة القضية التي تتكون من: موضوع، ورابطة، ومحمول على أنها الصورة النموجية، على الرغم من أنها لا تتغير. ويحذر قراءه من غموض لفظ «يكون». فإذا فشلنا، مثلاً، في التمييز بين الاستخدام الوجودي existential للفظ «يكون»، واستخدامه كرابطة، فإننا قد ننفاد إلى ألوان من الخلف واللامعقولية من حيث إنها تفترض إن الحيوانات وحيدة القرن تمتلك صورة ما من الوجود لأننا

(١) العبارة تقول «زوجة سقراط» هي اسم بالنسبة مل، وليست اسم علم. لأنها اسم «مشير»، في حين أن أسماء الأعلام، مثل «زيد» ليست أسماء «مشيرة»، بل هي أسماء «دالة» (المؤلف).

نستطيع أن نقول إن وحيد القرن حيوان ذو قرن واحد، أو حتى لأننا نستطيع أن نقول إنه حيوان خيالي.

وعندما يناقش «مل» أهمية القضية أو معناها، فإنه يميز بين القضايا الواقعية، والقضايا اللفظية. في القضية الواقعية نؤكد أو ننكر موضوعاً لمحمول لا يشير إليه اسمه، أو واقعة Fact ليست متضمنة في دلالة اسم الموضوع. وبمعنى آخر، تنقل القضية الواقعية خبراً واقعياً، قد يكون صادقاً أو كاذباً، أي أنها تنقل خبراً جديداً بمعنى أننا لا نحصل عليه، ببساطة، عن طريق تحليل معنى الموضوع. وطالما أن أسماء الأعلام ليست ألفاظاً مشيرة، وليس لها معنى، إن شئنا أن نتحدث بدقة، فإن كل قضية مثل: «زيد متزوج» التي يكون موضوعها اسم علم، لا بد أن تنتمي بالضرورة إلى هذه الفئة. ومع ذلك تهتم القضايا اللفظية، ببساطة، بمعاني الأسماء: أي أننا نستطيع أن نحصل على المحمول عن طريق تحليل إشارة أو معنى الموضوع. فالمحمول في القضية التي تقول، مثلاً، «الإنسان موجود جسمي» هو جزء من إشارة أو معنى لفظ «إنسان». لأننا لا نسمى أي شيء إنساناً إذا لم يكن موجوداً جسمياً. وهكذا تقول القضية شيئاً عن معنى اسم، أي عن استخدامه: أي أنها لا تنقل خبراً واقعياً بالمعنى الذي تنقل به القضية «زيد متزوج»، أو «متوسط بُعد القمر عن الأرض هو ٣٨ و ٨٦٠ ميلاً» خبراً واقعياً.

والتعريفات هي الفئة الأكثر أهمية من القضايا اللفظية؛ والتعريف هو «قضية إنشائية عن معنى كلمة ما: أي إما أن يكون المعنى الذي يحمله قبولاً مشتركاً، أو يقصد المتحدث أو الكاتب أن يلحقه به، من أجل الأغراض الخاصة لخطابه»^(١). وهكذا لا يستبعد «مل» استخدام الكلمات بطرق جديدة من أجل أغراض محددة. بيد أنه يصر على أننا نحتاج إلى تفسير الاستخدام العادي بدقة قبل أن نقوم بإصلاح

(١) Logic, 1, p. 151 (1,1,8,1).

طالما أن أسماء العلم ليس لها معنى، فإننا لا نستطيع أن ننكرها (المؤلف).

اللغة. لأن تفسير الظلال المختلفة للمعنى الذى يكون لكلمة ما فى الاستخدام العام، أو تغيرات فى استخدامها، قد يظهر تمييزات، وعوامل أخرى، لا بد أن يضعها فى اعتباره من يطمح إلى أن يكون مصححاً للغة .

من الواضح، أن «مل» عندما يقول إن التعريفات قضايا لفظية، فإنه لا يقصد أن يقول إنها بطبيعتها جزافية بصورة خالصة، أو أن صنوف الأبحاث فى موضوعات الواقع لا تتصل بصياغة التعريفات. فمن الخلف، مثلاً، أن نعرف الإنسان بإغفال تام للصفات التى تمتلكها تلك الموجودات التى نسميها بالناس بوجه عام. إن وجهة نظر «مل» هى أنه على الرغم من أن إشارة لفظ «إنسان» توجد فى تجربة الناس، وعلى الرغم من أن صنوف البحث فى موضوعات الواقع يمكن أن تجعل هذه الإشارة أقل غموضاً وأكثر تمييزاً، فإن ما يقوم به التعريف من حيث إنه كذلك هو أن يجعل ببساطة، هذه الإشارة أو المعنى واضحاً، إما من جميع الوجوه أو من وجه واحد؛ أى عن طريق صفات منتقاة مختلفة. حقاً، إننا قد نميل إلى افتراض أن التعريف ليس لفظياً خالصاً. غير أنه يمكن تفسير هذا الميل بسهولة، إذا وضعنا فى اعتبارنا غموض الرابطة. إن لفظاً مشيراً عاماً مثل «إنسان» يدل على عدد غير محدد من أشياء، ويشير إلى صفات تمتلكها بوجه عام. ولذلك، عندما يقال إن «الإنسان كذا..» فإننا قد نميل إلى افتراض أن التعريف يؤكد أن هناك أناساً. ومع ذلك، نفترض، ضمناً، فى هذه الحالة وجود قضيتين تناظران الاستخدامين الممكنين لفعل «يكون» هما: التعريف، من جهة، الذى يوضح، ببساطة، معنى لفظ «إنسان»، وقضية وجودية، من جهة أخرى، تؤكد أن هناك موجودات تمتلك الصفات التى تُذكر فى التعريف. وإذا استبعدنا القضية الوجودية التى أدخلناها بصورة خفية، فإننا نستطيع أن نرى أن التعريف لفظى خالص، أى أنه يهتم، ببساطة، بمعنى الاسم.

دعنا نعود لحظة إلى القضايا الواقعية وننظر إلى قضية عامة مثل «كل الناس قانون»⁽¹⁾. إذا نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، من حيث إنها جزء من حقيقة نظرية،

(1) هذه قضية واقعية عند «مل»، وليست قضية «جوهريّة» أو لفظية خالصة (المؤلف).

كما ينظر إليها مل، فإن ذلك يعنى أن صفات الإنسان يلزمها باستمرار صفة الموجود الغائى. ويعنى ذلك بمقتضى التحليل أن ظواهر معينة ترتبط بانتظام مع ظواهر أخرى. غير أننا نستطيع أن ننظر إلى القضية أيضاً على أنها مشروع لاستخدام عملى. وتعنى، بالتالى، أن «صفات الإنسان هى بيّنة، أو علامة، الأخلاق»^(١). وبمعنى آخر، إنها تخبرنا بما نتوقّعه. وهذه المعانى المختلفة، عند مل، متكافئة تماماً. أما فى الاستدلال العلمى فإن الجانب العملى للمعنى، أى جانبه التنبؤى، هو الذى يكون له قيمة خاصة.

إن لدينا، بالتالى، تمييزاً بين قضايا لفظية، يكون فيها المحمول إما متطابقاً مع معنى الموضوع أو يكون جزءاً منه، وقضايا واقعية، لا يكون فيها المحمول متضمناً فى إشارة الموضوع. ويرى «مل» أن «هذا التمييز يناظر ذلك التمييز الذى قام به كانط وميتافيزيقيون آخرون بين ما يسمونه بالأحكام التحليلية والأحكام التركيبية؛ الأولى هى الأحكام التى يمكن أن تنشأ من معنى الألفاظ المستخدمة»^(٢). وقد نضيف أن تمييز «مل» يناظر أيضاً، بصورة أكبر أو أقل، تمييز هيوم بين قضايا تقرر علاقات بين الأفكار، وقضايا تقرر موضوعات الواقع.

إذا قصدنا بالصدق التناظر بين قضية والواقعة اللغوية الإضافية التى تشير إليها^(٣)، فإنه يترتب على ذلك، بوضوح، أنه لا يمكن وصف قضية لفظية خالصة، بصورة ملائمة، بأنها صادقة. إن تعريفاً يمكن أن يكون كافياً أو غير كاف؛ أى أنه يمكن أن يناظر أو لا يناظر استخداماً لغوياً. غير أنه لا يكون بذاته جملاً عن موضوعات واقعة لغوية إضافية. ومع ذلك، ينشأ السؤال عما إذا كانت هناك قضايا

Logic, 1, p. 13 (1,1,6,5). (١)

Ibid, 1, p. (29, Foot note (1,1,6,4, Foot note). (٢)

يميل «مل» إلى استخدام كلمة «ميتافيزيقا» بمعنى نظرية المعرفة (المؤلف).

(٣) لا ننكر، بالطبع، أنه يمكن أن تكون هناك قضايا صادقة تقرر موضوعات عن واقعة لغوية، أى قضايا عن اللغة الإنجليزية، مثلاً (المؤلف).

واقعية عند «مل» تكون صادقة بصورة ضرورية. هل يتفق مع هيوم فى أنه لا يمكن أن تكون قضية واقعية صادقة بصورة ضرورية؟ أو هل يعرف وجود قضايا قبلية تركيبية، إذا استخدمنا مصطلحات كانطية؟

إنها لواقعة شهيرة أن يميل «مل» إلى الحديث بطرق مختلفة، فطريقة حديثه متأثرة برد فعله على نوع النظرية التى يشرع فى مناقشتها. ولذلك، يصعب أن نقول ما هى وجهة نظر «مل». ومع ذلك، فإنه يعارض، بلاشك، وجهة النظر التى تذهب إلى وجود أية نظرية قبلية عن الواقع. وقد دفعته هذه المعارضة، بصورة طبيعية، إلى أن يرفض القضايا القبلية. لم يكن «مل» مستعداً، بالفعل، لأن يقول إنه عندما يبدو لنا سلب قضية معينة أمراً لا يُصدق، فلا بد أن تكون القضية لفظية فقط. لأن هناك، بدون شك، بعض القضايا الواقعية التى تعكس اطراد التجربة أو انتظامها حتى إن سوابل هذه القضايا يبدو أمراً لا يُصدق. ومن أجل كل الأغراض العملية، يكون لدينا المبرر فى معالجتها كما لو كانت صادقة بصورة ضرورية. ولما نستطيع، بالفعل، أن نعمل خلاف ذلك؛ لأنه لا يكون لدينا من الفروض تجربة تؤدى بنا إلى أن نشك فى إمكان تطبيقها الكلى. غير أن قضية واقعية يمكن أن تكون صادقة بصورة ضرورية بالمعنى السيكولوجى الذى نجد عكسه أمراً لا يمكن أن يصدق، دون أن يكون صادقاً بالضرورة بالمعنى الذى يجب أن يصدق به على كل تجربة ممكنة، أى على كل الظواهر التى لا تلاحظ أولاً تُخبر.

ويبدو أن ذلك هو موقف «مل» المميز بصورة كبيرة أو قليلة. لكن من المناسب أن نتأمل ملياً فيما يقوله عن القضايا الرياضية؛ العقل العظيم للحدسيين، والذين يتمسكون بمعرفة قبلية، حتى نقدر تعقد الموقف.

٣- ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن «مل» يعرف أن الرياضيات لها خصائص معينة. فهو يرى، مثلاً، أن «قضايا الهندسة مستقلة عن تتابع الأحداث»^(١).

(١). Logic, 1, p. 373 (1,3,5,1).

كما أن حقائق الرياضيات «لا ترتبط بقوانين العلية... فالقول بأنه عندما يقطع خطان مستقيمان كل منهما الآخر، فإن الزاويتين المتقابلتين متساويتان، يصدق على كل الخطوط المتساوية والزوايا المتساوية، أيًا كان السبب الذي تنتج بواسطته»^(١). كما أن البرهان الرياضي «لا يسمح لنا بأن ندخل، في أي من أجزاء البرهان، افتراضاً لا نقابله في شكل بديهية، مسلمة أو تعريف. وتلك ميزة يشترك فيها مع المنطق الصوري»^(٢).

ومع ذلك، عندما نشرع في البحث في نظرية «مل» العامة عن الرياضيات، فإن ثمة تعقيدات وصعوبات تنشأ. فلقد رأى «بوجالد ستوارت» أن القضايا الرياضية لا تعبر عن موضوعات الواقع بل هي روابط بين فروض أو افتراضات ونتائج يقينية. كما أنه أثبت أيضاً أن المبادئ الأولى للهندسة هي تعريفات أقليدس، وليست المسلمات والبديهيات. ولأنه ينظر إلى التعريفات على أنها جزافية، فإنه وجد أنه من الصعب أن نفسر كيف يمكن تطبيق الرياضيات البحتة. إن القول بأن الرياضيات يمكن أن تناسب الواقع، إن جاز التعبير، وتُطبق بنجاح في الفيزياء يصبح بالنسبة له مسألة اتقاق محض. ومع ذلك، لم يكن «مل» مقتنعاً بهذا الموقف. لقد أراد أن يقول إن القضايا الرياضية صادقة. ولذلك لم يستطع أن يسلم بأنه يمكن استنباط مبرهنات أقليدس من تعريفات. لأن «مل» أقر، كما رأينا، بأن التعريفات ليست صادقة ولا كاذبة. ولذلك، كان يتحتم عليه أن يثبت أن مبرهنات أقليدس تُستنبط من مسلمات، يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. ويثبت أن أي تعريف أقليدس ليس سوى تعريف فقط. لأنه يتضمن أيضاً مسلمة. وبمعنى آخر، يمكن تحليل أي تعريف أقليدس إلى قضيتين، تكون إحدهما مسلمة أو فرضاً عن موضوع من موضوعات الواقع، بينما تكون الثانية تعريفاً حقيقياً. وهكذا يمكن تحليل تعريف دائرة إلى القضيتين التاليتين: «شكل قد يوجد، يمتلك كل

(١) Ibid. 11, p. 147 (11,3,24.3).

(٢) Examination, p. 526.

النقاط الموجودة في الخط الذي يحده بصورة متساوية بعيداً عن نقطة واحدة داخله» و«أى شكل يمتلك هذه الخاصية يُسمى دائرة»^(١). القضية الأولى مسلمة، وهي مسلمة من حيث هي كذلك، وليست التعريفات البحتة، التي تكون المقدمات لاستنباط مبرهنات أقليدس. وهكذا تُغلق الفجوة التي خلقها ستيوارت بين الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. لأن قضايا الهندسة، مثلاً، ليست مستمدة من تعريفات جزافية، بل من مسلمات أو فروض تخص موضوعات الواقع.

ولذلك، نستطيع أن نقول إن «براهيننا في الهندسة تقوم على موضوعات الواقع المسلم بها في تعريفات، ولا تقوم على التعريفات ذاتها»^(٢). ويرى «مل» أن هذه «النتيجة» يشترك فيها مع دكتور هوول^(٣)، ولكن على الرغم من أن «مل» قد يجد نفسه متفقاً مع «هوول» عندما تكون المسألة هي هجوم على فكرة «ستيوارت» التي تقول إن مبرهنات هندسة أقليدس تُستنبط من تعريفات، فإن الاتفاق يتوقف مباشرة عندما تكون المسألة هي معرفتنا بالمبادئ الأولى للرياضيات. إن هذه المبادئ الأولى كما يرى «هوول» واضحة بذاتها، أي أنها ليست مستمدة من التجربة وتُعرف حدسياً. إنها تُؤلف نماذج لمعرفة قبلية. وذلك موقف لم يرد «مل» أن يقبله. فهو يثبت، بدلاً من ذلك، أن «هذه المقدمات الأصلية الموجودة في الرياضيات، التي تُستنبط منها حقائق العلم الباقية، هي، نتائج الملاحظات والتجارب، تقوم، باختصار، على بيئة الحواس»^(٤). إذنا لم نعثر قط على حالة تدحض بديهية رياضية؛ وتكفي عملية قوانين التداعي تماماً لأن تفسر إيماننا بضرورة هذه البديهيات.

يميز «مل» في الفئة العامة «للمقدمات الأصلية» بين البديهيات والمسلمات المتضمنة في التعريفات. البديهيات صادقة بصورة دقيقة. «فالقول بأن كل الأشياء المتساوية لنفس

Logic, 1, p. 165 (1.1.8.5). (١)

Ibid. 1, p. 171 (1.1.8.6). (٢)

Ibid (٣)

Ibid. 11, pp. 148 - 9 (11.3. 24.4). (٤)

الأشياء يساوى بعضها بعضاً، يصدق على الخطوط والأشكال في الطبيعة، كما يصدق على الخطوط والأشكال المتخيلة التي نفترضها في التعريفات»^(١). لكن المسلمات أو الفروض المتضمنة في تعريفات هندسة إقليدس «بعيدة عن أن تكون ضرورية، حتى إنها لا تكون حتى صادقة؛ فهي تبعد عمداً، إلى حد كبير أو قليل، عن الصدق»^(٢). فليس صحيحاً، مثلاً، أنه يمكن أن يوجد خط من حيث إنه مُعرف عن طريق الهندسة. غير أنه لا يترتب على ذلك أن عالم الهندسة يعاين كياناً رياضياً خاصاً. فعندما يعرف الخط بأن له طولاً وليس له عرض، فإنه يقرر، لأغراضه الخاصة، أن يتجاهل عنصر العرض، أى يطرحه عنه، ولا ينظر إلا إلى الطول. ولذلك تُستمد البديهيات والمسلمات من التجربة.

ويتضح أن «مل» عندما يصف المبادئ الأولى للرياضيات بأنها تعميمات من التجربة، فإنه لا يفترض أن معرفتنا بكل القضايا الرياضية هي، في الحقيقة، تعميم استقرائي. فما يقوله، في واقع الأمر، هو أن المقدمات النهائية البعيدة للبرهان الرياضى هي فروض تجريبية. ولذلك يجد نفسه متفقاً مع «دوجالد ستيوارت» ضد هويل، فهو كما سبق أن رأينا لا يوافق على اشتقاق ستيوارت للهندسة الإقليدية من تعريفات خالصة؛ غير أن هذا الاختلاف تقل أهميته عندما تكون المسألة خاصة بملاحظة اتفاقهما الجوهرى حول طبيعة الرياضيات. «إننى أتصور أن رأى دوجالد ستيوارت فيما يخص أسس الهندسة صحيح فى جوهره: لأنه يقوم على فروض»^(٣). وكل ما يستطيع «هويل» أن يبينه، عندما يحتج على هذا الرأى، هو أن الفروض ليست جزافية. غير أن «أولئك الذين يقولون إن مقدمات الهندسة هي فروض، ليسوا ملزمين بأن يثبتوا أنها فروض ليس لها علاقة أياً كانت بالواقع»^(٤).

(١) Ibid, 1, p. 261 (1,2.5.1).

(٢) Ibid, 1.p. 263 (1,2.5.2).

(٣) Ibid, 1, p. 261 (1,2.5.1).

(٤) Ibid, 1.p. 263 (1,2.5.2).

ويعد أن يقول «مل» ذلك، ينتقل، بالتالي، ليضع نفسه في موقف مستحيل. فهو يرى أن الفرض يؤخذ، عادة، لأن يكون مسلمة أو فرضاً لا نعرف أنه صادق، بل نظن أنه كذلك؛ لأنه لو كان صادقاً، فإنه يفسر وقائع معينة. بيد أن الفروض التي يتحدث عنها ليست من هذا النوع على الإطلاق. لأن المسلمات المتضمنة في تعريفات هندسة إقليدس ليست معروفة بأنها صادقة بصورة حرفية. وفضلاً عن ذلك، بقدر ما يكون هناك من صدق في الفروض التي تناقشها «فإنه لا يكون افتراضياً، ولكنه يقيني»^(١). وبالتالي، يبدو أن الفروض تُصنّف إلى جزأين: جزء لا يُعرف بأنه صادق بصورة حرفية، وجزء آخر يقيني. وهكذا يصعب أن نرى ما عساه أن يكون التبرير للتحدث عن «الفروض» على الإطلاق. ولا يتحسن الموقف عندما يقول «مل» إن وصف نتائج الهندسة بأنها حقائق ضرورية هو القول، بالفعل، إنها، تنتج بصورة صحيحة من فروض «ليست صادقة»^(٢). فما يقصده، بالطبع، هو أن ضرورة النتائج تكمن في واقعة مؤداها أنها تنتج بالضرورة من المقدمات. لكن إذا كان يتحتم علينا أن نأخذ الفرض الذي يقول إن حقائق ضرورية تكون ضرورية لأنها تنتج من فروض ليست صادقة، نقول إذا أخذنا هذا الفرض حرفياً، فإنه يجب علينا أن نقول إن «مل» يتحدث حديثاً فارغاً لا معنى له. ومع ذلك، سيكون من عدم الإنصاف أن نفهمه بهذه الطريقة.

يوضح «مل» في «سيرة حياته» أن تفسير الرياضيات الذي ينظر إليه على أنه تفسيره الخاص هو تفسير لما يُسمى بالحقائق الضرورية عن طريق «التجربة والتداعي»^(٣). ولذلك، فإنه سيكون تجاوزاً للحد إذا افترض المرء أن «مل» قدّم تفسيراً جديداً للرياضيات بعد أن نشر كتابه «نسق المنطق». وربما يكون تجاوزاً للحد أيضاً إذا افترض المرء أن ثمة أفكاراً أخرى قد دارت بخلده، بصورة واعية، عن التفسير،

(١) Ibid, 1, p. 261, note (1,2,5,1, note).

(٢) Ibid, 1, p. 262 (1, 2, 5, 1).

(٣) Autobiography, p. 226.

أو التفسيرات، التي قدمها في كتابه «المنطق». غير أنه لا يمكن إنكار أنه قدم ملاحظات تتضمن تصوراً مختلفاً للرياضيات. ففي كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون» يخبر قُراءه بأن قوانين العدد هي الأساس الذي تقوم عليه قوانين الامتداد، وأن هذين النوعين من القوانين هما الأساس الذي تقوم عليه قوانين القوة، وأن قوانين القوة «هي أساس القوانين الأخرى للكون المادي»^(١). وعلى نحو مماثل، يرى مل في الخطاب الذي كتبه عام ١٨٦٦ إلى جامعة «سنت أندرو» أن الرياضيات تقدم لنا المفتاح إلى الطبيعة، عن طريق التعميم الاستقرائي من ملاحظة الظواهر التي هي في الواقع تبدو خلاف ما هي عليه مثل تلك الظواهر التي تكون على ما هي عليه بسبب قوانين رياضية يقينية. ويتضح أن ذلك لا يؤثر، بالضرورة، على الأطروحة التي تقول إننا نعرف حقائق رياضية على أساس التجربة، ولا نعرفها قبلياً. غير أنه يؤثر بالتأكيد على الأطروحة التي تقول إن ضرورة الرياضيات افتراضية خالصة.

وربما يمكن تلخيص الموقف على هذا النحو. يرى «مل» أننا لا نحتاج من أجل تطوير علم العدد أو الحساب إلا إلى بديهتين أساسيتين هما: «الأشياء التي تساوي نفس الشيء يساوي بعضها بعضاً»، و«المتساويات التي تضاف إلى متساويات تكون مجاميع متساوية»، مع تعريفات الأعداد المتنوعة^(٢). وقلما يمكن وصف هاتين البديهتين بأنهما فرضان تجريبيان، إذا لم يخطط المرء بعزيمة المسألة السيكلوجية الخاصة بالطريقة التي عرفنا بها هاتين البديهتين بمسألة حالتها المنطقية. ومع إن «مل» يتحدث عنهما بوصفهما حقيقتين استقرائيتين، فإنه يتحدث أيضاً عن «صدقهما المعصوم من الخطأ»^(٣) بأنه يُعرف «من مطلع التأمل»^(٤). وهكذا يكون من الممكن تماماً أن ننظر إلى

(١) Examination, p. 533.

(٢) Logic, 11, p. 150 (11, 3, 24, 5).

(٣) Ibid, 11, p. 149 (11, 3, 24, 4).

(٤) Ibid. (٤)

هاتين البديهتين على أنهما صادقتان بالضرورة عن طريق معاني الرموز اللفظية المستخدمة، وأن تطور تفسيراً صورياً للرياضيات. بيد أن «مل» لم يكن على استعداد لأن يسلم بأن بديهيات الرياضيات الأساسية هي قضايا لفظية. ولذلك، لو كان مصمماً على تقويض معقل الحدسيين، كما كان مصمماً، فإنه يتحتم عليه أن يفسرها بوصفها تعميمات استقرائية؛ أي بوصفها فروضاً تجريبية. ولا بد من تفسير ضرورة القضايا الرياضية، ببساطة، بأنها ضرورة ارتباط منطقي بين المقدمات والنتائج المستمدة منها. كما أن «مل» كان يعي بدقة نجاح الرياضيات التطبيقية في زيادة معرفتنا بالعالم؛ وشرع في تقديم ملاحظات تذكرنا بجاليليو، وأفلاطون أيضاً. لقد اعتقد، بدون شك، أن الحديث عن قوانين العدد التي تقوم أساساً لعالم الظواهر يتسق تماماً مع تفسيره لمبادئ الرياضيات الأساسية. لكن على الرغم من أنه يتسق مع التقرير السيكولوجي أن معرفتنا بحقائق الرياضيات تفترض بالفعل تجربة الأشياء، فإنه قلما يتسق مع التقرير المنطقي أن بديهيات الرياضيات هي فروض تجريبية. وقد رأينا كيف أن «مل» أقحم نفسه في موقف صعب عندما حاول أن يفسر بأي معنى تكون فروضاً.

قصارى القول، يمكننا أن نقول واحداً من شيئين. إما أننا نستطيع أن نقول إن «مل» يتمسك بوجهة نظر تجريبية عن الرياضيات، غير أنه يقدم تأكيدات لا تتسق مع وجهة النظر هذه. وتلك هي الطريقة التقليدية لتصوير الموقف. أو نستطيع أن نقول مع كتاب معينين^(١) إنه على الرغم من أنه يبدو أن «مل» اعتقد أنه قدم تفسيراً موحداً للرياضيات، فإننا نستطيع في واقع الأمر أن نميز تفسيرات عديدة بديلة في كتاباته، تفسيرات استمر متردداً بينها، من الناحية العملية إن لم يكن من الناحية النظرية.

٤- يرى «مل» أن معظم القضايا التي نعتقد فيها، لا نعتقد فيها بسبب أي دليل مباشر على صدقها، بل لأنها مستمدة من قضايا أخرى، افترضنا صدقها من قبل، سواء بصورة مبررة أو غير مبررة. وباختصار، نستدل على معظم القضايا التي

(١) بصفة خاصة ر. ب. أنشوتز R. P. Anschutz في كتابه «فلسفة جون ستيوارت مل» الفصل التاسع (المؤلف).

نعتقد فيها من قضايا أخرى. غير أن الاستدلال يمكن أن يكون من نوعين أساسيين. فنحن نستطيع، من جهة، أن نستدل على قضايا من قضايا أخرى أكثر عمومية. ونستطيع، من جهة أخرى، أن نستدل على قضايا من قضايا أخرى أقل عمومية من القضايا التي استدللنا منها عليها. في الحالة الأولى يكون لدينا ما نسميه بوجه عام بالاستدلال الاستنباطي، أو القياسي، بينما يكون لدينا في الحالة الثانية ما نسميه بالاستدلال الاستقرائي.

وبالتالي لا يكون هناك استدلال «واقعي» عند «مل» إلا عندما نستدل على حقيقة جديدة؛ أعني حقيقة لا تكون متضمنة من قبل في المقدمات. ويمكن أن يعد الاستقراء في هذه الحالة فقط استدلالاً واقعياً، من حيث إن «النتيجة أو الاستقراء يتضمن أكثر مما كان متضمناً في المقدمات»^(١). وعندما تكون النتيجة متضمنة من قبل في المقدمات لا يؤدي القياس إلى تقدم حقيقي في المعرفة. ويصدق ذلك على الاستدلال القياسي. لأنه «تم الإقرار بصورة كلية بأن القياس فارغ إذا لم يكن هناك أي شيء في النتيجة أكثر مما كان مفترضاً في المقدمات. غير أن ذلك هو القول بأننا لا نبرهن، أو لا نستطيع أن نبرهن، على شيء عن طريق القياس. لم يكن معروفاً، أو مفترضاً أنه معروف، من قبل»^(٢).

وإذا كان ذلك هو كل ما كان يجب أن يقوله «مل» في الموضوع، فمن الطبيعي أن نستنتج أن ثمة نوعين متميزين من المنطق عنده. فهناك، من جهة، استدلال استقرائي، نستدل فيه على قضايا أقل عمومية من قضايا أكثر عمومية. ولأن الاستدلال لا يكون صحيحاً إذا لم تكن النتيجة متضمنة من قبل في المقدمات، فإننا لا نستطيع أن نكتشف حقيقة جديدة بهذه الطريقة، ويستطيع البرهان القياسي أن يضمن الاتساق

(١) Logic, 1, p. 187 (1, 2., 1, 3).

(٢) Ibid, 1, p. 209 (1, 2, 3, 1).

المنطقي في التفكير. فإذا تحدث شخص ما، مثلاً، بطريقة يظهر فيها أنه يؤكد بالفعل أن كل حالات «س» هي «ص»، وأن «س» الخاصة ليست هي «ص»، فإننا نستطيع أن نستخدم صور البرهان القياسي لنوضح له عدم الاتساق المنطقي في تفكيره. غير أننا لا نكتشف، أو لا نستطيع أن نكتشف، حقيقة جديدة بهذه الطريقة، لأن القول بأن كل حالات «س» هي «ص» يعنى القول بأن كل «س» هي «ص». ولدينا، من جهة ثانية، استدلال استقرائي، أى الاستدلال الذى يُستخدم فى العلم الفيزيائى، والذى عن طريقه ينتقل الذهن مما هو معلوم إلى حقيقة مجهولة قبل أن تبرهن عليها عملية الاستدلال. وباختصار، يكون لدينا، منطق الاتساق، من جهة، ويكون لدينا، منطق الكشف، من جهة أخرى.

ومع ذلك، فإن الموقف أكثر تعقيداً، بالفعل، مما يفترضه هذا التفسير الأولي. انظر إلى حجة من الحجج التى يذكرها «مل» وهى: «كل الناس فانون»، «دوق ولنجتون إنسان»، إذن «دوق ولنجتون فان»^(١). واضح بالفعل أن التسليم بالمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى، وإنكار النتيجة سيوقع المرء فى عدم اتساق منطقي. بيد أن «مل» يتحدث، أحياناً، كما لو كان افتراض صدق المقدمة الكبرى هو افتراض صدق النتيجة بطريقة تؤدي إلى أن معرفة صدق المقدمة الكبرى هى معرفة صدق النتيجة من قبل. ويبدو أن ذلك مشكوك فيه من ناحية تفسيرات المقدمة الكبرى التى يقدمها.

لقد رأينا أن القضية التى تقول «كل الناس فانون»، عندما يُنظر إليها على أنها ما يسميه «مل» جزءاً من الصدق النظرى تعنى عنده أن «صفات الإنسان يلزمها باستمرار صفة الفناء». ويركز مل انتباهه هنا على إشارة كلمة «إنسان». وإذا فسرنا القضية التى تقول «كل الناس فانون» عن طريق إشارة كلمة «إنسان»، فمن الطبيعي أن نقول إن القضية تخص كليات، ولا تخص جزئيات. وعلاوة على ذلك، إذا كان يجب

(١) Logic, 1, p. 225 (1,2,3,5).

علينا أن نفسر كلمة «دائماً» على أنها تعنى «بالضرورة»، فإنه لن يكون هناك سبب مقنع للقول بأن الإنسان الذي يؤكد أن الصفات التي تكوّن إشارة كلمة «إنسان» يلازمها باستمرار صفة الفناء، لا بد أن يعرف أن دوق ولنجتون فان. حقاً، إنه يمكن القول بأن التقرير الذي نتحدث عنه يتضمن أنه إذا كان هناك موجود يمكن أن يوصف بصورة ملائمة بأنه دوق ولنجتون، وله الصفات التي تكوّن إشارة كلمة «إنسان»، فإن هذا الموجود يمتلك أيضاً صفة الفناء. بيد أن الحقيقة تظل أن التأكيد لا يفترض بالضرورة أي معرفة بكل شيء عن دوق ولنجتون.

وقد يكون هناك اعتراض مؤداه أن «مل» لم يفسر كلمة «دائماً» بأنها تعنى «بالضرورة». فإذا فعل ذلك، فإن ذلك يجعل «كل الناس فانون» قضية جوهرية أو لفظية. لأن الفناء سيكون، بالتالي، صفة من الصفات التي تكوّن دلالة كلمة «إنسان». إن «مل» ينظر، بالفعل، إلى قضية «كل الناس فانون» على أنها قضية واقعية. ولذلك، فإن كلمة «أيضاً» لا تعنى كلمة «بالضرورة»، ولكن «بقدر ما تذهب إليه كل تجربة» وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن «مل» يتحدث أحياناً بطريقة تتضمن أو تفترض نظرية واقعية عن الكليات، فإنها حقيقة رديئة السمعة أنه يدعم نظرية اسمية عندما يناقش القياس. وبمعنى آخر، لا بد أن تفهم عبارة «كل الناس» عن طريق الإشارة. فهي تعنى «كل الناس الجزئيين». وإذا عرفنا أن كل الناس الجزئيين فانون، فإننا نعرف أن أي إنسان جزئي يكون فانياً.

إن مقدمات هذه الحجة صحيحة. أعني أن «مل» لا ينظر إلى القضية التي تقول: «كل الناس فانون» على أنها واقعية، وليست لفظية، ولا يتبنى موقفاً اسمياً في مناقشته للقياس. غير أن نتيجة الحجة لا تنتج من المقدمات. لأنه وفقاً للنظرية الاسمية عند «مل» تكوّن القضية «كل الناس فانون» تسجيلاً لتجربة عن وقائع جزئية؛ أعني تجربة عن وقائع مثل القول بأن كلا من سقراط، ويوليوس قيصر مات. ولو كان دوق ولنجتون شخصاً حياً، فإن وفاته لا تكون متضمنة بوضوح بين هذه الوقائع الجزئية. ولذلك، لا يمكن الزعم، بصورة معقولة، أن معرفة أن كل الناس فانون تفترض أو تتضمن

معرفة فناء دوق ولنجتون. فالنتيجة التي تقول إن دوق ولنجتون فان ليست متضمنة مسبقاً في القضية التي تقول إن «كل الناس فانون». ويبدو أنه ينتج أن الاستدلال على أن «دوق ولنجتون فان» من «كل الناس فانون» ليس صحيحاً.

ولكى نجعل الاستدلال صحيحاً لا بد أن نقول إن «كل الناس فانون» ليست، ببساطة، تسجيلاً لتجربة ماضية عن أناس ماتوا، ولكنها، أيضاً، استدلال استقرائي يجاوز الدليل التجريبي، ويخدم من حيث إنه تنبؤ؛ أي أنه يخبرنا بما نتوقع. فبعد أن نلاحظ في الماضي أن كل الصفات التي تكون إشارة لفظ «إنسان» يلازمها، بالفعل، الفناء، فإننا نستدل على أننا نتوقع نفس الشيء في المستقبل. وبمعنى آخر، لا تصبح قضية «كل الناس فانون» مقدمة نستنبط منها فناء الأناس الأحياء وأناس المستقبل بوصفها صيغة لتكوين استدلالات مستقبلية، أعني الاستدلال على صفة الفناء من امتلاك صفات أخرى معينة. وهذا هو بالضبط ما يقوله «مل». «إن القضايا العامة ليست إلا تسجيلات للاستدلال الذي كونه من قبل، وهي صياغة مختصرة لتكوين صيغة أزيد منها. وبالتالي، فإن المقدمة الكبرى للقياس هي صياغة لهذا الوصف: وليست النتيجة استدلالاً مستمداً من الصياغة، بل هي استدلال مستمد وفقاً للصياغة^(١). وقواعد الاستدلالات القياسية هي قواعد للتفسير الصحيح للصياغة. وهي مفيدة من حيث إنها كذلك. ويستطيع «مل» أن يدخل في «معارضة» قوية مثل معارضة رئيس الأساقفة «ويتلي»، ضد النظرية التي تقول إن الفن القياسي ليس مفيداً بالنسبة لأغراض البرهان^(٢).

لكن إذا لم تكن المقدمة الكبرى قضية نستمد منها النتيجة، بل هي صياغة تُستمد وفقاً لها النتيجة، فإنه ينجم عن ذلك أن الوقائع الجزئية الملاحظة هي التي تكون المقدم المنطقي الواقعي. وبمعنى آخر «كل استدلال هو استدلال على جزئيات من جزئيات»^(٣).

Ibid, 1, p. 221 (1,2,3,4). (١)

Logic, 1, p. 225 (1,2,3,5). (٢)

Ibid, 1, p. 221 (1,2,3,4). (٣)

فلقد لاحظنا في الماضي كثرة من روابط جزئية واقعية بين إنسان وكونه فانياً، ولأننا لا نستطيع أن نحملها كلها إلى عقولنا، فإننا نسجلها في نبذة مختصرة. غير أن التسجيل ليس، ببساطة، مذكرة تاريخية، لأنه يجاوز الدليل التجريبي الملاحظ في الماضي ويتنبأ بالمستقبل، ويخدم بوصفه مرشداً - أو صياغة - لتكوين استدلالات. وعلى الرغم من أنه يجب علينا أن لا نطرح برهاننا وفقاً للصياغة في الصورة القياسية، فإننا نستطيع أن نفعل ذلك. إن قواعد الاستدلال القياسي هي مجموعة من قواعد أو احتياطات لضمان الصحة والاتساق في تفسيرنا للصياغة؛ وتُقاس الصحة عن طريق هدفنا في تأسيس الصياغة؛ أعني تبسيط تكوين استدلالات مستقبلية وفقاً لاستدلالاتنا الماضية. ويصبح البرهان القياسي، بالتالي، النصف الأخير في العملية الكلية، كما يرى مل، للانتقال من مقدمات إلى نتائج، أي من جزئيات إلى جزئيات. وبمعنى آخر، تلاشت الفجوة بين الاستدلال القياسي والاستدلال الاستقرائي.

لكن هناك الكثير مما يمكن أن يقال. إن «مل» يسلم بأن هناك حالات يكون فيها الاستدلال القياسي العملية الكلية للاستدلال على نتائج من مقدمات. وتوجد هذه الحالات، مثلاً، في اللاهوت والقانون، عندما تُستمد المقدمة الكبرى من السلطة الملائمة، وليس عن طريق استدلال استقرائي من حالات جزئية. ولذلك قد يتلقى المحامي مقدمته الكبرى، في صورة قانون عام، من المُشرع، ثم يبرهن بعد ذلك على أنها تنطبق أو لا تنطبق في حالة جزئية أو مجموعة من الظروف. غير أن «مل» يضيف أن عملية الاستدلال الموجودة عند المحامي ليست، بالتالي عملية استدلال، بل هي عملية تفسير^(١).

ومع ذلك، لقد رأينا توأماً، أنه عند تشكيل الاستدلال القياسي النصف الثاني من مسار الاستدلال بأسره من المقدمات إلى النتائج، فإنه يكون، بالفعل، عملية تفسير

Ibid, 1, p. 223 (1.2,3,4). (١)

صياغة: أعنى المقدمة الكبرى. وفي هذه الحالة ينهار التمييز الحاد بين نوعي المنطق. إن الاستدلال القياسي هو ببساطة عملية تفسير. إنه لا يعتمد على شيء، إن شئنا أن نقول، كما قد يحدث عندما يأخذ لاهوتي مقدمته الكبرى من سلطة الكتاب المقدس أو الكنيسة. أو يمكن أن يكون شكلاً ما في مسار الاستدلال بأسره من جزئيات على جزئيات. لكنه لا يكون في هذه الحالة، مأخوذة في ذاتها، مثلاً للاستدلال. وقواعد القياس هي قواعد للتفسير الصحيح لقضية عامة، وليست استدلالاً، بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ على الأقل.

٥- وبالنسبة للواقعة التي نقول إن «مل» يعرض الاستدلال القياسي بوصفه عملية لتفسير قضية عامة تكون هي نفسها نتيجة الاستقراء، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، فهو يعرف الاستدلال الاستقرائي بأنه «عملة اكتشاف قضايا عامة والبرهنة عليها»^(١). وقد يبدو التعريف لأول وهلة، بالفعل، غريباً إلى حد ما. لأن كل استدلال، كما رأينا، يكون من جزئيات على جزئيات. ومع ذلك «ليست الكليات سوى تجمعات لجزئيات محددة في النوع، لكنها غير محددة في العدد»^(٢).

وذلك يساوي القول إن البرهنة على قضية عامة هي البرهنة على أن شيئاً ما يصدق على فئة بأسرها من كليات. ولذلك يمكن تعريف الاستقراء بأنه «تلك العملية من عمليات الذهن التي نستدل بواسطتها على أن ما نعرف أنه صادق في حالة جزئية أو سوف يصدق في كل الحالات التي تشبه الحالات السابقة في نواح يمكن تعيينها»^(٣).

(١). (1, 3, 1, 2). Ibid, 1, p. 328

(٢). Ibid,

(٣). (1, 3, 2, 1). Ibid, 1, p. 333

يجب ألا يؤخذ استخدام كلمة «سوف» على أنها تعني أن الاستدلال الاستقرائي هو، بصفة خاصة، عملية استدلال للمستقبل من الماضي. إذ أن القضية العامة تشير، بالطبع، أيضاً إلى أعضاء معاصرة غير ملاحظة لفئة ما، وإلى أعضاء ماضية غير ملاحظة (المؤلف).

ويتضح أن «مل» لا يفكر فيما يُسمى بالاستقراء التام، الذي تسجل فيه القضية العامة ما تمت ملاحظته على أنه صادق بالنسبة لكل عدد مفرد من فئة ما. لأن الاستقراء لا يمثل في هذه الحالة أى تقدم فى المعرفة^(١). ولكنه يفكر فى استدلال يجاوز معطيات التجربة الفعلية ويبرهن، مثلاً، من الحقيقة المعلومة التى تقول إن بعض حالات (س) هى (ص) على النتيجة التى تقول إن أى شىء يمتلك فى أى وقت الصفات التى ننظر عن طريقها إلى أن حالات (س) هى أعداد لفتة ما، يمتلك أيضاً الصفة (ص).

إن الافتراض الأساسى الذى تتضمنه عملية تجاوز المعطيات التجريبية الفعلية إلى المعطيات التجريبية الفعلية إلى إعلان قضايا عامة هو، عند «مل»، مبدأ اطراد الطبيعة، الذى يقول إن كل الظواهر تحدث وفقاً لقوانين عامة. «إن القضية التى تقول إن مجرى الطبيعة مطرد، هو المبدأ الأساسى، أو البديهية العامة، للاستقراء»^(٢). ويمضى قائلاً إنه إذا وضعنا الاستدلال الاستقرائى على جزئيات من جزئيات فى صورة قياسية عن طريق تدعيم مقدمة كبرى، فإن هذا المبدأ نفسه يكونُ المقدمة الكبرى النهائية.

وبالتالى، إذا وصفنا مبدأ اطراد الطبيعة بأنه مبدأ رئيسى، أو بديهية، أو مسلمة للاستقراء، فإن ذلك قد يميل إلى افتراض أنه يتم تصور المبدأ بوضوح والتسليم به قبل أن يتم أى استدلال علمى خاص. غير أن ذلك ليس هو وجهة نظر «مل» على الإطلاق. فهو يعنى، بالأحرى، أن اطراد الطبيعة هو الشرط الضرورى لصحة الاستدلال العلمى، وأتينا نفترضه بصورة ضمنية، عندما نقوم بأى استدلال معين، حتى على الرغم من أننا

(١) إذا اكتشفت فى البداية، مثلاً، أن كل حوارى هو يهودى، ثم قلت «كل الحواريين يهود»، فإن هذه القضية العامة لا تمثل أى تقدم حقيقى فى المعرفة (المؤلف). [الحوارى أو «الرسول» Apostle أحد تلامذة السيد المسيح وكانوا جميعاً بالطبع من اليهود فى بداية حياتهم).

(٢) Logic, 1, p. 355 (1, 3, 3, 1).

لا ندرك، بصورة واعية، الواقع. ولذلك عندما يقول إنه إذا وضعنا استدلالاً استقرائياً في صورة قياسية، فإن مبدأ اطراد الطبيعة يكون المقدمة الكبرى النهائية، فإنه يعني أن المبدأ هو مقدمة الاستقراء «المطموسة». وبناء على نظريته العامة في الاستدلال القياسي، فإنه يعني أن مبدأ اطراد الطبيعة هو صياغة ضمنية أو بديهية نكوّن وفقاً لها استدلالات، وليس قضية نستنبط منها نتيجة الاستدلال. حقاً، إن ذكر القياس هو أمر غامض. لأن «مل» ينظر إلى الاستدلال القياسي، كما رأينا، على أنه تفسير لصياغة؛ ويفترض ذلك تفسيراً متعمداً لصياغة متصورة ومعلنة عن وعي. لكن على الرغم من أنه يجب علينا أن نصرح بمبدأ اطراد الطبيعة بوضوح إذا كان يتحتم علينا، بالفعل، أن نضع استدلالاً في صورة قياسية عن طريق تدعيم المقدمة الكبرى المطموسة، فإنه لا ينجم عن ذلك مطلقاً أن كل استدلال علمي يتضمن إدراكاً واعياً للمبدأ أو للبديهية التي يعمل وفقاً لها.

ولذلك، لم يكن لدى «مل» نية لأن يفترض أن مبدأ اطراد الطبيعة حقيقة بذاتها تُعرف بصورة سابقة على اكتشاف صنوف جزئية من الانتظام أو صنوف من الاطراد. فعلى العكس «يقوم هذا التعميم العظيم نفسه على تعميمات سابقة»^(١). ولأنه بعيد جداً عن أن يكون الاستقراء الأول الذي نقوم به، فإنه يكون واحداً من الاستقراء الأخير. وربما يبدو ذلك لأول وهلة أنه لا يتطابق، بالفعل، مع وجهة نظر مل التي تقول إن اطراد الطبيعة هو الفرض الأساسي للاستدلال العلمي. بيد أن موقفه يبدو أكثر أو أقل على النحو التالي. إن الاستدلال العلمي لا يكون صحيحاً إذا لم يكن ثمة اطراد في الطبيعة. وهكذا عندما نتجه نحو بحث الطبيعة ونشرع في استدلال علمي، فإننا نفترض بصورة ضمنية أن هناك اطراداً في الطبيعة، حتى على الرغم من أننا لا نعي الواقع. إن الفكرة الواضحة عن اطراد الطبيعة تنشأ عن طريق اكتشاف صنوف جزئية من الاطراد. وكلما اكتشفنا هذه الصنوف من الاطراد، فإننا نميل إلى البرهنة على صحة الفكرة، وبالتالي على الافتراض الضمني لكل استدلال.

Ibid, (١)

ولذلك، إذا أخذنا مبدأ اطراد الطبيعة على أنه يعنى أن مجرى الطبيعة مطرد باستمرار بمعنى أن المستقبل يعيد الماضى باستمرار أو يشبهه، فإن المبدأ بوصفه قضية كلية، لا يكون صادقاً بصورة جلية واضحة. وكما يلاحظ «مل» لا يتبع الطقس مجرى مطرداً بهذا المعنى، ولا يتوقع أى شخص أنه يفعل ذلك. غير أنه ما يُسمى باطراد الطبيعة «هو نفسه حقيقة مركبة، مركبة من كل صنوف الاطراد المنفصلة التى توجد بالنسبة إلى ظواهر مفردة»^(١)، وتسمى هذه الصنوف المنفصلة من الاطراد، بوجه عام، قوانين الطبيعة. ولذلك، ربما يكون القول بأن الاستدلال العلمى يفترض اطراد الطبيعة، هو القول، ببساطة، إن البحث العلمى للطبيعة يفترض ضمناً أن هناك صنوفاً من الاطراد فى الطبيعة. وبمعنى آخر، إن شرط صحة الاستدلال العلمى هو أنه يجب أن تكون هناك صنوف من الاطراد فى السياق أو المجال الذى يهتم به الاستدلال. ويكون الاكتشاف التدريجى لصنوف من اطراد جزئى صحة الاستدلال العلمى التدريجى.

لقد قيل، فى الغالب، إن «مل» يحاول أن «يبرر الاستدلال العلمى من المجهول على المعلوم. وهذا ما يفعله بمعنى ما. لكن بأى معنى؟ إنه يخبرنا، بالفعل، أن «البرهان الحقيقى على أن ما يصدق على «زيد» و«عمرو»... إلخ، يصدق على كل بنى البشر، لا يمكن أن يكون سوى أن قضية مختلفة لا تتسق مع الاطراد الذى نعرف أنه موجود فى مجرى الطبيعة»^(٢). غير أننا لا نعرف مقدماً أن مجرى الطبيعة مطرد. إننا قد نفترضه، وإذا كان الفرض قاعدة، من بعض الوجوه، لتكوين استدلالات، فإن الاتساق يتطلب أننا نتبعه. بيد أن الاتساق وحده لا يمكن أن يكون برهاناً على الفرض. وإذا ركزنا انتباهنا، على أية حال، على الجوانب التجريبية من فكر «مل»؛ أى على إنكار المعرفة القبلىة، ووجهة نظره التى تقول إن كل استدلال هو من جزئيات على جزئيات،

(١) Ibid, 1. p. 364 (1, 3, 4, 1).

(٢) Ibid, 1. p. 357 (1,3,3,1).

والكليات ليست سوى تجمعات من جزئيات، فإنه يبدو أن التبرير الوحيد الممكن لتعميم استقرائي هو تحقق جزئي يقترن بغياب التكذيب. إننا لا نستطيع أن نلاحظ كل الأمثلة الممكنة لقانون، أو اطراد مؤكد. غير أنه إذا تم التحقق من القانون في تلك الحالات التي نختبره فيها بصورة تجريبية، وإذا لم نعرف حالة يكون كاذباً فيها، فإن ذلك يبدو أنه النوع الوحيد من تبرير الانتقال الاستقرائي من المعلوم على المجهول، أي من الملاحظ على ما هو غير ملاحظ؛ من «البعض» على «الكل» الذي يمكن أن يزودنا به. وإذا كان اطراد الطبيعة هو، ببساطة، مركباً من صنوف جزئية من الاطراد، فإنه يترتب على ذلك أن اطراد الطبيعة بمعنى عام يميل إلى البرهنة، بالمعنى الوحيد الذي يمكن به البرهنة عليه باستمرار، بحسب وجود تعميمات جزئية استقرائية، عن طريق تحقق جزئي وغياب التكذيب، على أنه تنبؤات ناجحة بالظواهر.

٦- وبلهجة عامة، كما يرى مل، تُسمى الصنوف المتعددة من الاطراد الموجودة في الطبيعة بقوانين الطبيعة. غير أن قوانين الطبيعة هي، بلغة علمية دقيقة، صنوف من الاطراد في الطبيعة عندما تُرد إلى تعبيرها الأكثر بساطة. إنها «الفروض القليلة والبسيطة جداً، التي بافتراضها، ينتج كل النظام الموجود في الطبيعة»^(١)، أو هي «القضايا العامة القليلة جداً التي قد يُستدل منها بصورة استنباطية على كل صنوف الاطراد التي توجد في الكون»^(٢). ومهمة الدراسة العلمية للطبيعة أن تتيقن مما عساه أن تكون هذه القوانين، ومن صنوف الاطراد الثانوية التي يمكن الاستدلال عليها منها، في حين أن مهمة المنطق الاستقرائي أن يتيقن من المبادئ والقواعد التي تحكم الحجج التي تؤسس عن طريقها هذه المعرفة.

نستطيع أن نلاحظ عابرين كيف يغير «مل» موقفه تحت تأثير الطبيعة الفعلية للعلم. فعندما يتحدث بوصفه فيلسوفاً تجريبياً، يخبرنا أن كل الاستدلال هو

Logic, 1, p. 366 (1, 3, 4, 1). (١)

Ibid. (٢)

من التجربة فقط، فإنه لا يقترح إدخال فكرة أية رابطة ضرورية غامضة بين العلة والمعلول. فمثل هذه الفكرة ليست مطلوبة لنظرية عن أى علم استقرائى، ليس هناك داع إلى تجاوز «الحقيقة المألوفة التى تقول إننا وجدنا التعاقب عن طريق الملاحظة أنه يمكن بلوغ ثبات التابع بين كل واقعة فى الطبيعة وواقعة أخرى تسبقها»^(١).

كما أنه من المضلل فى الوقت نفسه التأكيد أن «مل» يرد العلاقة العلية إلى التابع ثابت. لأن ذلك قد يؤخذ على أنه يتضمن من وجهة نظره أن علة ظاهرة معينة يمكن أن تتوحد مع أية ظاهرة أخرى نجد عن طريق التجربة أنها تسبقها باستمرار. إنه، بالأحرى، يوحد علة ظاهرة معينة بكل السوابق، الإيجابية والسلبية، المطلوبة لحدوث الظاهرة، وتكفى لحدوثها. «ولذلك، لا يرادف التابع الثابت العلية، إذا لم يكن التابع غير مشروط، إلى جانب كونه ثابتاً»^(٢). وعلة ظاهرة ما هى، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، «السابق، أو حدوث السوابق، التى بسببها تكون ثابتة وغير مشروطة»^(٣).

ولذلك، يقول «مل» عن قانون العلية إن «كلية هذه الحقيقة تعتمد على إمكان رد العملية الاستقرائية إلى قواعد»^(٤). ويفترض، بالتاكيد، من الناحية العملية أن كل ظاهرة لها علة بالمعنى الذى شرحناه من قبل. إن كل ظواهر الطبيعة هى ألوان من التابع «اللامشروط» للوضع السابق للعلل»^(٥). وفى إمكان أى ذهن يعرف كل الموجودات الفاعلة العلية فى لحظة معينة، ويعرف أيضاً مواضعها وقوانين عملياتها،

(١) Logic, 1, p. 377 (1, 3, 5, 2).

(٢) Ibid, 1, p. 392 (1, 3, 5, 6).

(٣) Logic, 1, p. 392 (1, 3, 5, 6).

(٤) Ibid, 1, p. 378 (1, 3, 5, 2).

(٥) يرى «مل» أن فى الكون «علاً دائمة»، أى موجودات فاعلة طبيعية تسبق كل تجربة بشرية، ونجهل مصدرها (المؤلف).

«أن يتنبأ بتاريخ الكون السابق كله، على الأقل إذا لم تتدخل إرادة جديدة لقوة تستطيع أن تنظم الكون»^(١).

لكن كيف نعرف أن قانون العلية حقيقة كلية؟ لم يكن «مل» مستعداً، بالتأكيد، لأن يقول إنه قضية قبلية واضحة بذاتها، وليس مستتبهاً من أية قضية كهذه. ولذلك لا بد أن يتمسك بأنه نتاج استدلال استقرائي. لكن ما نوع الاستدلال الاستقرائي؟ إن المنهج الذي يوصى به «مل» في التيقن من قوانين علية معينة هو منهج الحذف، كما سنرى في القسم القادم. غير أن منهج، أو بالأحرى مناهج، البحث التجريبي عن طريق عملية الحذف يفترض صدق قانون العلية. ولذلك قلما يمكن إثباته بذاته عن طريق هذه العملية. وهذا يعني أنه يجب علينا أن نلجأ إلى استقراء عن طريق إحصاء بسيط. أعني، أننا نجد في التجربة العادية أن لكل حدث علّة. وعندما نصل إلى دراسة علمية للطبيعة، فإننا نؤمن بإيجاد روابط علية ونتوقع أن نجد لها

يصعب في رأيي إنكار أن «مل» في موقف صعب نسبياً. فهو يريد، من جهة، أن يقول إن قانون العلية حقيقة كلية وبقينية تثبت استدلالاً علمياً. ويثبت أن الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط يصبح أكثر وأكثر يقيناً كلما اتسع مجال الملاحظة. ولذلك «تتم البرهنة على النوع الأكثر كلية من الحقائق، وقانون العلية مثلاً. ومبادئ العدد ومبادئ الهندسة، باقتناع وكما يجب، عن طريق ذلك المنهج فقط، ولا تقبل أي برهان آخر»^(٢). إن قانون العلية «يقف على رأس كل صنوف الاطراد الملاحظة، من حيث الكلية، وبالتالي من حيث اليقين (إذا كانت الملاحظات السابقة صحيحة)^(٣). كما أن «قانون العلة والمعلول يستطيع، لأنه يقيني، أن يفرض يقينه على كل القضايا الاستقرائية

(١) Logic, 1, p. 400 (1,3,5,8).

(٢) Ibid, 11, p. 102 (11, 3, 21, 3).

(٣) Ibid, 11, p. 103 (11, 3, 21, 3).

الأخرى التي يمكن أن تُستبط منه»^(١). ويثبت مل، من جهة أخرى، أن الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط غير قابل للخطأ. صحيح، أن يقين قانون العلية «كامل بالنسبة لكل الأغراض العملية»^(٢). كما أن الاطراد الموجود في تتابع الأحداث، فيما عدا ما يُسمى بقانون العلية، يجب، في الوقت نفسه، ألا يُقبل بوصفه قانوناً للكون، بل بوصفه قانوناً لذلك الجزء منه الذي لا يكون إلا بداخل مجال وسائلنا الخاصة بملاحظة أكيدة، بدرجة معقولة من الامتداد لضبط حالات. «ومده أبعد من ذلك يعني أننا نكونُ فرضاً بدون دليل، ومن العبث أن نحاول أن ننسب إليه أي دليل، في غياب أي أساس من أسس التجربة لتقدير درجته من الاحتمال»^(٣).

ويبدو أن النتيجة أكثر أو أقل من ذلك. فنحن نجد في التجربة العادية أن أحداثاً لها علل. وتستطيع التجربة، بالإضافة إلى عمليات قوانين تداعي الأفكار، أن تفسر يقيننا الذي لاشك فيه في الصحة الكلية لقانون العلية. ويستطيع القانون، بالتالي، أن يقوم، من جهة الاستدلال العلمي، بالوظيفة التي ينسبها «مل» إلى المقدمة الكبرى في قياس. أعنى أنه تسجيل، في الحال، لتجربة ماضية وتتبو بما يجب أن نتوقعه. إنه قاعدة أو صياغة لاستقراء علمي. وعلاوة على ذلك، يؤكد الاستدلال العليّ باستمرار قانون العلية ولا يكذبه على الإطلاق. إننا إذا وصلنا، بالفعل، إلى نتيجة خاطئة وأكدنا أن (أ) علّة (ب) عندما لا تكون علّتها، فإننا نجد في النهاية أن شيئاً آخر، وليكن (ج)، يكون علّة (ب)، وأن (ب) لا تكون بدون علّة. ولذلك فإن قانون العلية يقيني بالنسبة لكل الأغراض العملية، ويمكننا أن نعتمد عليه بأمان. غير أنه ليس لدينا الحق من وجهة النظر النظرية الخالصة أن نقول إنه يصدق بصورة لا تخطئ في مناطق الكون التي تقع خارج كل تجربة بشرية.

ibid, 11, p. 104 (11, 3, 21, 3). (١)

ibid, 11, p. 106 (11, 3, 21, 4). (٢)

ibid, 11, p. 108 (11, 3, 21, 4). (٣)

وإذا كان هناك اعتراض على أن «مل» يريد بوضوح أن ينسب لقانون العلية يقيناً مطلقاً يساعده على أن يكون الأساس الأكيد المطلق لاستدلال عنى، فإنه يمكن التسليم بالاعتراض. «إن القول بأن كل واقعة توجد لها علّة . قد يؤخذ على أنه يقيني. فكل الوقائع الحالية هي النتائج الذي لا يخطئ لكل الوقائع الماضية، وبصورة أكثر مباشرة لكل الوقائع الموجودة في اللحظة السابقة. وهنا، من ثم، تتابع عظيم. نعرف أنه مطرد. وإذا تكررت الحالة السابقة كلها للكون من جديد، فإن الحالة الراهنة تتبعها مرة ثانية^(١)». لكن على الرغم من أن «مل» قد يؤمن بكلية قانون العلية وعدم إمكان خطئه، فإن المسألة هي أنه ليس لديه، بناء على مقدماته، تبرير كاف لإيمانه. ويجد نفسه، كما رأينا، مضطراً إلى أن يعرف هذه الحقيقة.

٧- لقد كان «مل» بعيداً للغاية عن الاعتقاد بأن المذهب التجريبي، بمعنى الملاحظة المحض، يستطيع أن يفعل الكثير لكي تتقدم المعرفة العلمية. ولم يعتقد أن المذهب التجريبي المعمل، بمعنى إجراء تجارب منظمة، يكون المنهج العلى بأسره. لقد كان على وعى بأن وظيفة الفروض «هي وظيفة لا بد من الاعتماد عليها بصورة لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق في العلم.. فنبون هذه الفروض لا يستطيع العنم أن يبلغ حالته الراهنة إطلاقاً؛ إنها خطوات ضرورية في التقدم إلى شيء أكثر يقيناً وتقريباً كل شيء هو الآن نظرية، كان من قبل فرضاً^(٢). ولم يغفل، بالتأكيد، دور الاستنباط. «إن العقل البشرى مدين للمنهج الاستنباطي، الذي يتسم بالتالي بأجزائه الثلاثة التي يتكون منها وهي: الاستقراء، والقياس، والتحقق من الصدق، وذلك لانتصاراته الأكثر ظهوراً في بحث الطبيعة^(٣)». وكما أن هناك انتباهاً مركزاً بوجه عام على طرق البحث التجريبي عند «مل»، التي سنقدم لها تفسيراً مختصراً وموجزاً، فكذا يجب أن ندرك منذ البداية

(١) Logic, 1, p. 437 (1, 3, 7, 1).

(٢) Ibid. 11, pp. 16- 17 (11, 3, 14, 5).

(٣) Ibid, 1, p. 538 (1, 3, 11, 3).

أن المذهب التجريبي المعملی الذي يجعله مناقضاً للمذهب التجريبي المحض لا يتضمن إغفالاً كلياً للطبيعة الفعلية للمنهج العلمی.

لقد قام «مل» بالتمييز بين فروض وصفية خالصة وفروض تفسيرية. خذ التقرير المجرد الذي يقول إن مدارات الكواكب قطع ببيضاوية، هذا التقرير لا يصف سوى حركات الكواكب بون أن يقدم أى تفسير على. وإذا تم التحقق من الفرض، فإن البرهان على صدقه هو المطلوب فقط. «في جميع هذه الحالات، يكون التحقق برهاناً؛ فإذا طابق الفرض الظواهر، لن تكون هناك حاجة إلى برهان آخر عليه»^(١). لكن في حالة الفروض التفسيرية يكون الموقف مختلفاً. دعنا نفترض أننا استنبطنا من الفرض (س) أنه إذا كان الفرض صادقاً، فإن الظاهرة (ص)، (ع)، (هـ) تحدث في ظروف معينة يقينية. ودعنا نفترض أنه تم التحقق من التنبؤ، فإن التحقق لا يبرهن على صدق (س)؛ لأن نفس ألوان التتابع قد يمكن استنباطها، أيضاً، من الفرض (أ) و(ب). وبالتالي تواجهنا ثلاث علل ممكنة. ولكي نكتشف العلة الصادقة، يجب علينا أن نستبعد العلتين الأخرين. وعندما نفعل ذلك، يصبح ما كان فرضاً بصورة أصيلة قانوناً للطبيعة.

إن وجهة نظر العلم الفيزيائي الضمنية هي واقعية، بصورة واضحة. ويتحدث «مل» كما لو كنا نعرف من قبل أن الطبيعة مطردة، بمعنى أن «الوقائع الحالية كلها هي نتاج لا يخطئ لكل الوقائع الماضية»^(٢). بيد أننا عندما نتأمل الطبيعة، فإنها لا تقدم إلينا صنوفاً من الاطراد الجزئي بصورة مباشرة. ولا يساعدنا قدر من الملاحظة المحض على أن نحلل اطراداً عاماً إلى صنوف من الاطراد الجزئي. لأن «نظام الطبيعة، كما يُدرك لأول وهلة، يقدم في كل لحظة عماء وفوضى يتبعه عماء آخر»^(٣). وبمعنى آخر،

(١) Ibid, 11, p. 15 (11,3, 14, 4).

(٢) Ibid, 1, p. 437 (1, 3, 7, 1).

(٣) Ibid, (٣)

عندما نبحث عن علّة حدث معين، فإنه تواجهنا كثرة من علل صحيحة في ظاهر الأمر، أو كثرة من علل ممكنة، ولا تمكنا الملاحظة وحدها من أن نحدد العلة الصحيحة. ولا يمكننا التحليل العقلي الخالص أو البرهان من تحقيق ذلك. إن البرهان لا يمكن الاستغناء عنه بالفعل. لأنه يجب علينا أن نكون فروضاً في العلم، وأن نستتبع نتائجها. غير أن الفرض لا يمكن أن يتحول إلى قانون للطبيعة إذا لم يتم حذف إمكانات بديلة. ويتطلب ذلك طرق بحث تجريبي. إن كل ذلك يفترض، بوضوح، وجود أطراد موضوعي في الطبيعة، ووجود قوانين عليّة تنتظر الاكتشاف. وإذا سلّمنا بالنواحي التجريبية من تفكير «مل»، فإننا لا نستطيع، بالفعل، أن نبرهن على الأطراد العام للطبيعة إلا بصورة بعدية وتدرجية، من حيث إننا نكتشف روابط عليّة فعلية. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي نقول إن «مل» مقنن، بوضوح، بوجود هذه الروابط التي يجب اكتشافها. وهذا هو بدون شك السبب في أنه يميل إلى الحديث، كما رأينا، كما لو كان الأطراد العام للطبيعة يمكن معرفته قبل الاكتشاف العلمي لقوانين عليّة جزئية.

يقدم «مل» أربع طرق للبحث التجريبي. الطريقتين الأولىين هما، بالتحديد، الاتفاق والاختلاف. ويقرر المبدأ المنظم لطريقة الاتفاق^(*) أنه «إذا اشتركت حالتان أو أكثر من الظاهرة موضع البحث في ظرف واحد فقط، فإن الظرف الذي تتفق فيه فقط كل الحالات يكون علّة (أو معلول) الظاهرة المعطاة»^(١). وتقرر قاعدة طريقة الاختلاف^(**) أنه إذا نظرنا إلى حالة تحدث فيها الظاهرة موضع البحث، وحالة لا تحدث فيها، ووجدنا أن الحالتين تمتلكان كل الظروف بوجه عام ماعداً ظرفاً واحداً، لا يكون موجوداً إلا في الحالة الثانية، فإن هذا الظرف يكون المعلول أو العلة، أو جزءاً لا يمكن الاستغناء عنه من العلة، أي من الظاهرة موضع الاهتمام. وكلتا الطريقتين هما،

(*) تسمى طريقة الاتفاق أو التلازم في الواقع. (المترجم)

(١). (1.3. 8,1). Ibid, 1, p. 451

(**) تسمى طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف. (المترجم)

بوضوح، طريقتا الحذف؛ أولاهما تقوم على بديهية تقول إن ما يمكن استبعاده لا يرتبط عن طريق أى قانون على حدوث الظاهرة موضع البحث، أما الثانية فتقوم على بديهية تقول إن ما لا يمكن حذفه يرتبط بحدوث الظاهرة. ويربط «مل» الطريقتين معاً فى طريقة الاتفاق والاختلاف^(١).

وتصاغ قاعدة المنهج التجريبي الثالثة، أى طريقة البواقى على النحو الآتى: «إذا استبعدت من ظاهرة جزءاً عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث»^(٢). أما الطريقة الرابعة وهى التغير النسبى، فإنها تُستخدم بصفة خاصة فى الحالات التى لا يمكن إجراء التجربة المُصطنعة فيها. وتعلن قاعدتها أن الظاهرة التى تتنوع عندما تتنوع ظاهرة أخرى بطريقة معينة إما أن تكون علّة هذه الظاهرة أو معلولها أو ترتبط بها عن طريق واقعة علّية. فإذا وجدنا، مثلاً، أن التنوعات فى موقع القمر يتبعها باستمرار تنوعات مناظرة فى المد والجزر، فإنه يكون لدينا الحق فى أن نستنتج أن القمر هو العلّة، الكلية أو الجزئية، التى تحدد المد والجزر، حتى على الرغم من أننا لا نستطيع، بوضوح، أن نستبعد القمر ونرى ما يحدث فى غيابه.

وبالتالى، يتحدث «مل» بالفعل، كما لو كانت طرقه الأربع للبحث التجريبي، التى ينظر إليها على أنها «الحالات الوحيدة الممكنة للبحث التجريبي»^(٣) هى طرق الكشف. وقد أُعترض، أحياناً، على أنها ليست، فى حقيقة الأمر، سوى طرق للتحقق من صحة الفروض العلمية التى تكتشفها وسائل أخرى. لكن إنصافاً لمل يجب أن يُضاف أنه يصر على حالة الطرق من حيث إنها طرق للبرهان بصورة أكبر من وظيفتها من حيث

(١). Logic, 1, p. 458 (1,3, 8,4).

(٢). Ibid, 1, p. 460 (1,3,8,5).

(٣). Ibid, 1, p. 470 (1, 3, 8, 7).

إنها طرق ممكنة للكشف. «إذا تمت اكتشافات عن طريق الملاحظة والتجربة بدون الاستنباط، فإن الطرق الأربع تكون طرقاً للكشف لكن حتى إذا لم تكن طرقاً للكشف، فإنها الطرق الوحيدة للبرهان؛ وبذلك الخاصة تكون حتى نتائج الاستنباط مسئولة عنها»^(١).

يعرف «مل» بالطبع، أن للتجريب ميداناً محدوداً من التطبيق. ففي علم الفلك لا نستطيع أن نقوم بالتجارب التي نقوم بها في الكيمياء. ويصدق ذلك بصورة كبيرة أو قليلة على علمي النفس والاجتماع. ولذلك فإن مناهج هذه العلوم «لكي تحقق أي شيء، يستحق البلوغ، لا بد أن يكون، إلى حد كبير، إن لم يكن في معظمه، استنباطياً»^(٢). غير أن هذا المبدأ العام هو أن «الملاحظة بدون التجربة (بافتراض عدم وجود مساعدة من الاستنباط) يمكن أن تؤكد ألواناً من التتابع والتلازم، لكنها لا تستطيع أن تبرهن على العلية»^(٣). والطرق الأربع التي ذكرناها من قبل هي طرق البرهان، أي طرق تحويل أي فرض إلى قانون على مؤكد. ولذلك، لم يكن «مل» على استعداد لأن يقبل وجهة النظر، التي ينسبها إلى «هول»، التي تقول إنه يجب علينا أن نتقنع عند غياب التأكيد التجريبي بأن نسمح لأي فرض بأن يبقى حتى يقدم فرض أبسط نفسه، يتسق تماماً مع وقائع تجريبية. وفي رأيه ليس غياب التأكيد هو، على الإطلاق، البرهان الوحيد على القوانين الفيزيائية الذي يكون مطلوباً. ولهذا السبب يصر على استخدام طرق البحث التجريبي، كلما كان ذلك ممكناً من الناحية العقلية.

هل نجح «مل» في تبرير الاستدلال الاستقرائي مما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ، أي من المعلوم على المجهول؟ إذا ركزنا انتباهنا على تقريره الواضح بأن كل استدلال هو من جزئيات على جزئيات، وإذا فهمنا أن الجزئيات هي كل الكيانات

(١) Ibid. 1, p. 502 (1,3,9,6)

(٢) Ibid, 1, p. 443 (1, 3, 7, 3).

(٣) Ibid, 1, p. 446 (1, 3, 7,4).

المنفصلة تماماً (أعني، إذا ركزنا الانتباه على العناصر الاسمية في فكر مل)، فإنه لا بد من تقديم إجابة سلبية. ربما يكون مل، بالطبع، قد حاول أن يقدم نظرية عن الاحتمال. لكن في غياب هذه النظرية، ربما يكون قد بذل أقصى ما في وسعه لأن يقول إن العلم يبرره نجاحه ولا يتطلب تبريراً نظرياً أبعد. كما أننا نستطيع، في الوقت نفسه، أن نقول إنه لم يقدم تبريراً كهذا. غير أنه لم يقدمه إلا بافتراض أنه يوجد في جميع أنحاء الطبيعة بناء من صنوف واقعية من الاطراد التي لا تكون سوى تتابع واقعي خالص. وبمعنى آخر، يبرر «مل» استدلالاً علمياً بافتراض موقفاً واقعياً، ويفغل مضامين المذهب الاسمي.

٨- لقد وجد برنامج «هيوم» الخاص بمد منطقة العلم من دراسة عالم طبيعي لا إنساني إلى الإنسان نفسه، بإيجاد علم للطبيعة البشرية، نقول وجد برنامج «هيوم» تحقيقاً جزئياً عند أسلاف «مل» التجريبيين. فقد كان هدف السيكلوجيين من أنصار مذهب التداعي وضع سيكولوجيا، أي دراسة حياة الإنسان الذهنية، على أساس علمي. وتصور بنتام نفسه بأنه مطور علم لحياة الإنسان الأخلاقية وعلم للإنسان في المجتمع. ونظر «مل»، كما رأينا، إلى أن فكرة «بنتام» عن الطبيعة البشرية كانت ضيقة وقصيرة النظر. وكان على وعي تام بأن علم الطبيعة البشرية لم يحقق تقدماً مقارنةً بالتقدم الذي حققته العلوم الفيزيائية. ولذلك، لا يمكن أن يكون الأمر ببساطة بالنسبة لمن يزعم إيجاد منطق «للعلوم الأخلاقية» أن يصوغ في صورة مجردة وواضحة منهجاً أو مناهج لبرهان يُستخدم من أجل بلوغ نتائج عينية لها تأثير في النفس. فلا بد أن يكون عمله، بالضرورة، على سبيل التجربة إلى حد كبير، بيان الطريق الذي يجب اتباعه في المستقبل، بدلاً من تأمل طريق مطروق من قبل. لكن، على أية حال، كان طبيعياً أن يشدد «مل» على الحاجة إلى تطوير منطق للعلوم الأخلاقية. وليس قصدي أن أشير إلى أنه تأثر، بصفة خاصة، بسابقيه الإنجليز. لأن الفلسفة الاجتماعية الفرنسية كانت عاملاً مؤثراً أيضاً. لكن، إذا سلمنا بحركة الفكر العامة، فمن الطبيعي أن شخصاً يريد أن يوجد منطقاً لاستدلال استقرائي، ويهتم، في الوقت نفسه، اهتماماً شديداً بتفكير

اجتماعى وإصلاح، لا بد أن يدرج الإنسان الموجود فى مجتمع فى ميدان تأملاته الخاصة بمنهج علمى.

ويأخذ الكتاب السادس من كتاب «نسق المنطق» عنواناً هو «فى منطق العلوم الأخلاقية». ويعنى «مل» بالعلوم الأخلاقية تلك الفروع من الدراسة التى تعالج الإنسان، شريطة أن لا تكون معيارية بصورة دقيقة فى طابعها، ولا يمكن تصنيفها بوصفها أجزاء من العلم الفيزيائى. يستبعد الشرط الأول الأخلاق العملية أو «الأخلاق» أى الأخلاق من حيث إنه يتم التعبير عنها بصيغة الأمر. إن صيغة الأمر خاصة للفن، من حيث إنه يتميز عن العلم^(١) ويستبعد الشرط الثانى اعتبارات حالات الذهن من حيث إنه يُنظر إليها على أنها تحدث مباشرة عن طريق الحالات الجسمية. وتتنمى دراسة القوانين التى تحكم العلاقات بين حالات الذهن إلى علم النفس من حيث إنه علم أخلاقى، لكن دراسة القوانين التى تحكم الإحساسات التى يُنظر إليها على أنها تعتمد، تقريباً، على شروط فيزيائية إلى علم النفس، الذى يكون علماً طبيعياً. وإذا افترضنا أننا نحمل فى الذهن هذه المؤهلات، فإننا نستطيع أن نقول إن العلوم الأخلاقية تشمل علم النفس، وعلم السلوك، أو علم الأخلاق البشرية^(٢)، وعلم الاجتماع، والتاريخ، على الرغم من أن علم التاريخ جزء، بالفعل، من علم الاجتماع العام: أعنى علم الإنسان فى مجتمع.

إن ما هو مطلوب، من وجهة نظر «مل»، هو إتقاد العلوم الأخلاقية من «المذهب التجريبي». أعنى، لا بد أن تتحول القوانين الوصفية التجريبية الخالصة إلى قوانين عليّة مُفسّرة، مُستنبطة من هذه القوانين. إننا قد نلاحظ، مثلاً، أن الموجودات البشرية تسلك فى كل الحالات المعروفة بطريقة معينة فى ظروف معينة. ونصوغ، بالتالى، صورة عامة نقول إن الموجودات البشرية تسلك بهذه الطريقة. بيد أن ملاحظة محضاً لعدد معين

(١) Logic, 11, p. 546 (11. 6. 12. 1).

(٢) اقترح «مونتسكيو»، مثلاً، كيف يتكون سلوك قومي (المؤلف)

من حالات لا تمدنا، بالفعل، بأي يقين يمكن الاعتماد عليه للقول بأن القانون التجريبي يصلح بصورة كلية. فمثل هذا اليقين لا يمكن أن يزودنا به إلا التيقن من العلة أو العُلل التي تحدد السلوك البشرى وفق شروط معينة. وعن طريق التيقن فقط من هذه الروابط العلية يمكن أن يتطور علم للطبيعة البشرية. ولا يترتب على ذلك، بالطبع، أننا نستطيع باستمرار أن نتيقن من قوانين دقيقة من الناحية العملية. غير أن ذلك هو مثال أعلى على الأقل. وهكذا نرى، مرة أخرى، فى التمييز بين المذهب التجريبي والعلم برهاناً على إيمان «مل» الراسخ بوجود روابط عليّة موضوعية تنتظر الاكتشاف.

إن موضوع علم النفس بوصفه علماً أخلاقياً هو «صنوف من اطراد التتابع، أى القوانين، سواء النهائية أو المشتقة، التى وفقاً لها تتبع حالة ذهنية حالة أخرى، أى تسبب حالة ذهنية حالة أخرى، أو على الأقل تجعلها تتبعها»^(١) هذه القوانين هي قوانين تداعى الأفكار، التى تم التيقن منها، ولا يمكن التيقن منها من وجهة نظر «مل»، إلا عن طريق مناهج البحث التجريبي، ولذلك، فإن علم النفس، كله، أو فى جزء منه، هو علم للملاحظة والتجربة^(٢).

ومع ذلك، عندما نولى وجوهنا شطر تكوين السلوك فى علم الأخلاق الاجتماعية، لاسيما السلوك القومى، لن يكون هناك سوى مجال قليل للتجربة. غير أن الملاحظة المحض لا تكفى لتأسيس علم الأخلاق الاجتماعية بوصفه علماً. ولذلك لابد أن يكون كل منهجه «استنباطياً»^(٣). أعنى، لابد أن يفترض علم النفس، ولا بد أن تُستمد مبادئه من القوانين العامة لعلم النفس، فى حين أنه يجب بيان أن القوانين التجريبية المقبولة من قبل والتي تتصل بتكوين السلوك، فردياً كان أم قومياً، يمكن أن تُستمد من هذه

(١) Logic, 11, p. 439 (11. 6. 4, 3).

(٢) Ibid, 11, p. 458 (11. 6, 5, 5).

(٣) Ibid, (٣)

القوانين، وتقوم بالتالي بوصفها ألواناً من التحقق من هذه القوانين. وعلاوة على ذلك، حالما تُؤسس قوانين علم الأخلاق الاجتماعية بدقة، لابد من فتح الطريق لتطوير الفن المناظر! أعنى فن القربية العملية، الذى يستطيع أن يستخدم المبادئ من أجل إنتاج معلولات مرغوب فيها، أو منع معلولات غير مرغوب فيها.

يدرس العلم الاجتماعى 'أى علم الإنسان فى المجتمع، «أفعال الجماهير الجمعية لبنى البشر، والظواهر المتنوعة التى تكوّن حياة اجتماعية»^(١). إنه يضم، بالطبع، دراسة السياسة. إن إجراء تجارب اصطناعية فى العلم الاجتماعى، أو علم الاجتماع، كما هى الحال فى علم الأخلاق الاجتماعية، أمر غير ممكن من الناحية العملية، فى حين أن التجربة المحض لا تكفى لإيجاد علم. كما أن المنهج الاستنباطى كما يُمارس فى الهندسة لا يقدم نموذجاً ملائماً. لقد حاول «بنتام»، بالفعل، أن يستنبط نظرية اجتماعية - سياسية من مبدأ واحد! وهو أن الناس يبحثون باستمرار عن مصالحهم الخاصة، بيد أنه ليس صحيحاً، فى واقع الأمر، أن الناس تحكمهم باستمرار المصالح الأناثية فى أفعالهم. وكذلك الحال، ليس صحيحاً بصورة كلية أن الدوافع الغيرية هى التى تحكمها. وبوجه عام، إن الظواهر الاجتماعية مركبة جداً وهى نتاج عوامل متنوعة كثيرة جداً حتى إننا لا نستطيع أن نستنبطها من مبدأ واحد. وإذا بحث عالم الاجتماع عن نموذج المنهج، فإنه يجب عليه أن لا ينظر إلى الهندسة، ولكن إلى العلم الفيزيائى. لأن عالم الفيزياء يسمح بتنوع العلل التى تساهم فى إنتاج معلول، ويسمح كذلك بتنوع القوانين.

يشدد «مل» على المنفعة فى العلم الاجتماعى لما يسميه بالمنهج الاستنباطى العكسى، أو المنهج التاريخى. ففى استخدام هذا المنهج لا يستنبط عالم الاجتماع نتائج بصورة قبلية من قوانين، يتحقق منها عن طريق الملاحظة. إنه يحصل فى البداية على النتائج، من حيث إنها تعميمات تجريبية تقريبية، من التجربة، ثم يربطها «بمبادئ

(١). (ibid. 11, p. 464 (11, 6, 6, 1)).

الطبيعة البشرية عن طريق استدلالات قبلية، تكون هذه الاستدلالات بالتالي تحققاً واقعياً^(١). وهذه الفكرة مأخوذة، كما يعترف «مل» بصراحة، من «أوجست كونت» «إن هذه فكرة جديدة تماماً بالنسبة لى عندما وجدتها عند كونت؛ وبدونه ربما لم أكن أصل إليها فى الحال (إن لم يكن إلى الأبد)»^(٢).

لكن بينما يشدد «مل» على منفعة المنهج الاستنباطى المعكوس، فإنه لم يكن على استعداد لأن يقر بأنه المنهج الوحيد المناسب لاستخدامه فى علم الاجتماع. لأننا نستطيع أيضاً أن نستخدم المنهج الاستنباطى المباشر، شريطة أن نعرف حدوده. فإذا عرفنا، مثلاً، أن (س) قانون للطبيعة البشرية، فإننا نستطيع أن نستنبط أن الموجودات البشرية تميل إلى الفعل بطريقة معينة. غير أننا لا نستطيع أن نعرف ونتنبأ بصورة إيجابية أنهم يفعلون بهذه الطريقة فى الواقع العيى. لأننا لا نستطيع أن نعرف مقدماً، أو على أية حال قلماً نعرف فقط، كل الموجودات الفاعلة العلية الأخرى التى تعمل، التى قد تبطل عمل العلة الذى يكون فى ذهننا، أو يرتبط بها لإنتاج معلول يختلف تماماً عن ذلك الذى ينتج إذا لم يكن هناك موجودات فاعلة عليّة. ومع ذلك، فإن المنهج الاستنباطى المباشر له، بلاشك، استخدام الخاص فى التنبؤ بميول إلى الفعل. وهذا له قيمته بالنسبة للسياسة العملية. وعلاوة على ذلك، فإنه مناسب بصفة خاصة للاستخدام فى علم مثل الاقتصاد السياسى «الذى ينظر إلى بنى البشر على أنهم لا يهتمون إلا باكتساب الثروة واستهلاكها»^(٣). وليس هذا هو، بوضوح، كل ما يفعله بنو البشر. لكن المسألة هى أنه كلما أخذنا وجهة نظر أكثر بساطة عن الإنسان، فإننا

(١). Logic, 11, p. 490 (11, 6, 9, 1).

أعنى أن التعميمات التجريبية يتم التحقق منها عن طريق اليقين مما لو كانت تنتج من مبادئ عامة ترتبط بالطبيعة البشرية (المؤلف).

(٢). Autobiography, p. 211.

(٣). Logic, 11, p. 496 (11, 6, 9, 3).

نستطيع أن ننسب المجال إلى المنهج الاستنباطي المباشر وعلى العكس، كلما نظرنا إلى الموقف على أنه أكثر تعقيداً وتركيبياً، فإنه يجب علينا أن نتجه إلى المنهج الاستنباطي العكسي.

في علم الاجتماع، يتابع «مل» «كونت» في التمييز بين علم الاجتماع الاستاتيكي، وعلم الاجتماع الديناميكي. يهتم الثاني بالتيقن والتحقق من صنوف الاطراد للتواجد معاً في مجتمع. أعنى، أنه يبحث الأفعال المتبادلة لظواهر اجتماعية متزامنة وريود أفعالها، يأخذ، بقدر الإمكان، من العملية المستمرة للتغير التي تعدل باستمرار، وبالتدريج، المركب الكلي للظواهر. إن علم الاجتماع الديناميكي، على أية حال، يدرس المجتمع منظوراً إليه على أنه كائن في حالة دائمة من الحركة أو التغير، ويحاول أن يفسر ألوان التتابع التاريخي للظروف الاجتماعية. لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نتيقن من قوانين عامة لتغير تاريخي أو تقدم، فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بمعدل التقدم. لأننا لا نستطيع، من جهة، أن نتنبأ بظهور أولئك الأفراد الأفاضال الذين يمارسون تأثيراً مميّزاً في مجرى التاريخ.

وفي هذه المسألة، يرجع «مل» إلى مقال «ماكولي» Macaulay عن «درين» Dryden، وينتقد وجهة نظر عدم الفاعلية النسبية لأفراد تاريخيين عظام، وهي وجهة نظر يعبر عنها المقال. فنحن لا نستطيع بصورة مشروعة، مثلاً، أن نفترض أنه بدون «سقراط» و«أفلاطون»، و«أرسطو» أن تتطور الفلسفة الأوربية كما تطورت، أو حتى أنها تتطور على الإطلاق. ولا نستطيع أن نفترض بصورة لها ما يبررها أنه إذا لم يعيش «نيوتن»، فإن شخصاً آخر كان سيبتكر فلسفته الطبيعية بالفعل. إنه لخطأ جسيم أن نفترض أن الحقيقة التي تقول إن كل الإرادات البشرية والأفعال لها سبب، تستلزم النتيجة التي تقول إن الأفراد الموهوبين البارزين لا يستطيعون أن يمارسوا تأثيراً فذاً غير مألوف.

ومن الواضح أن تصور «مل» لعلم اجتماعي من حيث إنه يتضمن تفسير السلوك البشري عن طريق قوانين عليّة يفترض مقدماً إمكان التنبؤ، من حيث المبدأ، بكل

الإرادات والأفعال البشرية. وقد عُرض هذا الموضوع بإيجاز مع نظرية «مل» الأخلاقية. غير أنه يصر على أنه يجب ألا يختلط التنبؤ هذا «بالقدرية» Fatalism، عندما تُفهم «القدرية» على أنها تعنى أن الإرادة البشرية ليس لها أهمية في تحديد علّة الأحداث. لأن الإرادة البشرية هي نفسها علّة، وعلّة قوية^(١). وفضلاً عن ذلك، يجب علينا أن نسلك طريقاً وسطاً في علم الاجتماع بين الاعتقاد بأنه لا يمكن التيقن من قوانين عليّة محددة، وتصور أنه يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ. إن القوانين الاجتماعية مشروطة، وهي تعميمات تُؤسس بصورة أستاتيكية، ولا تسمح بطبيعتها الخالصة باستثناءات.

لم يعبر «مل» عن اعتقاده، بالفعل، أنه مع تقدم الحضارة تميل الأفعال الجمعية إلى أن تهيمن أكثر وأكثر، وأنه بقدر ما يحدث ذلك يصبح التنبؤ أكثر يسراً وسهولة. لكنه يفكر، مثلاً، في الاختلاف بين مجتمع يعتمد فيه كثيرون على أهواء فرد ما، وهو المجتمع الملكي المطلق، ومجتمع يعبر فيه الشعب بوجه عام عن إرادته عن طريق تصويت كلى. وبمعنى آخر، عندما نعالج الناس بوجه عام يكون للتعميمات التجريبية قوة تنبؤية أكبر مما لو عالجتنا الفاعل الفرد^(٢). صحيح أن من الأهداف الأساسية للعلم الاجتماعي أن يربط هذه التعميمات التجريبية بقوانين الطبيعة البشرية. غير أن الموقف مركب للغاية حتى إنه لا يكون من الممكن التنبؤ بصورة لا تخطئ بمسار التاريخ، حتى إذا جعلت التغيرات في المجتمع البشري، في رأى «مل»، من اليسير الاقتراب من علم للتاريخ، أو لعلم اجتماع ديناميكي.

(١) يمكن لل، بالتأكيد، أن يتحاشى القدرية، إذا فُهمت القدرية على أنها استبعاد للإرادة البشرية من سلسلة العلال الفاعلة. وفي نفس الوقت إذا، سلمنا بشروط سابقة، لم تستطع الإرادة البشرية أن تكون على خلاف مما هي عليه، فمن الصعب أن نرى كيف يمكنه أن يتحاشى القدرية إذا فُهمت على أنها ترادف رفض حرية عدم الاكتراث (المؤلف).

(٢) قد تساعد التعميمات التي تقوم من الناحية الإحصائية على التنبؤ بالعدد التقريبي لشعب في بلد معين يرسل خطابات عناوينها خاطئة. غير أن الإحصائي لا يستطيع أن يقول أيّاً من المواطنين ارتكب هذا السهر (المؤلف).

٩- يفترض تصور «مل» الكلى للعلوم بوضوح، سواء العلوم الفيزيائية أو العلوم الأخلاقية، وجود العالم الخارجي. ويمكننا الآن أن نتقل إلى مناقشته لأسس إيماننا بهذا العالم، وهي مناقشة تتم، إلى حد كبير، داخل إطار فلسفة «سير وليم هاملتون».

لقد أثبت «هاملتون» أن لدينا في الإدراك معرفة مباشرة بالأنا وبالأنا؛ بالذات وبشيء موجود خارج الذات. ومع ذلك، بينما سلم «مل»، كما ادعى هيوم، بأن لدينا اعتقاداً طبيعياً بوجود عالم خارجي، فإنه حاول أن يبين كيف يمكن تفسير هذا الاعتقاد سيكولوجياً دون أن تكون هناك ضرورة لافتراض أنه يعبر عن واقعة أصلية للوعي. ويقدم مسلمتين: الأولى هي أن الذهن يستطيع أن يتوقع، والثانية هي صحة سيكولوجيا التداعي. ويبرهن بناء على هاتين المسلمتين على أن هناك أولئاً من التداعي «لا تفترض حدساً بعالم خارجي يوجد في الوعي، وتولد، لا محالة، اعتقاداً في عالم خارجي دائم، وتجعلنا ننظر إليه على أنه حدس»^(١).

دعنا نفترض أن لدى إحساسات مرئية وملموسة تولد في ذهني تداعياً من أفكار، فعندما أخذ مقعدى في دراستي، تكون لدى تلك الإحساسات المرئية التي أسميها برؤية المقعد، والإحساسات الملموسة التي أسميها باللمس أو الشعور بالمقعد. ويتكون تداع حتى إنه عندما يكون لدى إحساس مرئي من هذا النوع، يكون إحساس ملموس موجوداً كما مكان. وعلى العكس، عندما لا يكون لدى سوى إحساس ملموس، عندما تكون الحجرة مظلمة تماماً مثلاً، يكون هناك إحساس مرئي كما مكان. وفضلاً عن ذلك، عندما أغانر الحجرة، وأدخلها بعد ذلك مرة ثانية، فإنه تكون إحساسات متشابهة. وهكذا يتكون تداع في ذهني من نوع حتى إنني عندما أكون خارج الحجرة، فإنني أكون مقتنعاً بأنني إذا اضطررت إلى أن أدخلها مرة ثانية في أية لحظة، فإنه تكون

(١) Examination, p. 192.

لدى، أو يمكن أن تكون لدى، إحساسات متشابهة. وعلاوة على ذلك، عندما تكون هذه الإحساسات الممكنة مجموعة، وفضلاً عن ذلك عندما تدخل المجموعة في علاقات علوية متنوعة، فإننى أتصور، لا محالة، إمكانات دائمة من إحساسات من حيث إنها موضوع فيزيائى ثابت. إن الإحساسات الفعلية مؤقتة وعابرة. غير أن إمكانات الإحساس، التى ترتبط بوصفها مجموعة، تظل وتبقى. وبالتالي، نميز بين إحساسات وموضوعات فيزيائية. بيد أن أساس اعتقادنا فى هذه الموضوعات الخارجية هو وجود لتجمعات مختلفة أو مجموعات مختلفة من إحساسات ممكنة تتداعى بصورة متبادلة؛ هذه المجموعات دائمة مقارنةً بالإحساسات الفعلية^(١).

وثمة مسألة أخرى؛ وهى أننا نجد أن الإمكانيات الدائمة للإحساس التى نتصورها من حيث إنها موضوعات فيزيائية «تنتمى بصورة كبيرة إلى موجودات بشرية أو حساسة مثلما تنتمى إلينا»^(٢)، على الرغم من أنها لا تخبر، بالتأكيد، نفس الإحساسات الفعلية مثلما تخبرها نحن. وذلك يوضع البصمة النهائية لاعتقادنا فى عالم خارجى مشترك.

وبالتالى، قد تؤخذ نظرية «مل»، من حيث إنها موجزة ومجملة، على أنها، ببساطة، تفسير سيكولوجى لأصل الاعتقاد. أعنى؛ أنها قد تُفهم على أنها تخلو من أى التزام أنطولوجى، من حيث إنها لا تتضمن أى تقرير عن الطبيعة الأنطولوجية للموضوعات الفيزيائية. ومع ذلك، ينتقل «مل»، فى واقع الأمر، إلى تعريف المادة بأنها «إمكان دائم لإحساس»^(٣)، وتعريف الأجسام بأنها مجموعات من إمكانات متزامنة لإحساس. صحيح أنه يرى أنها مسألة تعريف مادة أكثر من كونها إنكار وجودها. غير أنه يبين

(١) يتضح أنه فى المثال الذى قُدم لأخذ مقعد، يوجد اعتقاد من قبل فى وجود عالم خارجى. بيد أنه يمكن أن يخدم فى بيان الخط العام لبناء مل السيكولوجى للاعتقاد من جديد (المؤلف).

Examination, p. 196. (٢)

Examination, p. 198. (٣)

أنه لا يعتقد، مثل «كل أنصار باركلي» في المادة إلا بمعنى هذا التعريف؛ أعنى تعريفاً، يزعم، أنه يشمل كل المعنى الذي يعطيه الناس العاديون للفظ، مهما كان التعريف الذي يقدمه بعض الفلاسفة واللاهوتيين. ولذلك، ألزم «مل» نفسه، بوضوح بتقرير أنطولوجي.

ومع ذلك، فإن تعريف المادة بأنها إمكان دائم لإحساس، غامض. لأنه يفترض، بسهولة، فكرة أساس دائم لإحساسات ممكنة؛ أساس غير معروف في ذاته. وإذا كان ذلك هو ما يقصده، فإن صدعاً يدخل لا محالة بين عالم العلم والواقع الفيزيائي الأساسي. فالحقائق العلمية ترتبط بالظواهر، ولا ترتبط بالأشياء في ذاتها. لكن على الرغم من أنه يرى في مكان آخر أن «كل المادة ماعدا مشاعر الموجودات الحساسة ليس لها سوى وجود افتراضي وغير جوهري: فهي فرض محض لتفسير إحساساتنا»^(١)، فإنه يبين أنه لا يقصد أن يؤكد صحة هذا الفرض.

إذا فسرنا «مل»، بالتأكيد، بناء على الخطوط التي يُفسر بها «باركلي» في الغالب؛ أعنى القول ببساطة أن الأشياء المادية هي ببساطة ما ندركه، ونستطيع أن ندرك أنها موجودة، ولا وجود لحامل غير معروف كما يسلم به لوك، فإن طبيعة العلم، كما يصورها «مل»، لا تبدو أنها تتأثر. بيد أنه على الرغم من أن ذلك جزء مما يعنيه مل بلاشك، كما يبينه اقتناعه بأنه بتعريف المادة كما يعرفها، يكون في صف الإنسان العادي، فإن الحقيقة تظل أنه يتحدث عن الأشياء المادية بوصفها «إحساسات». ومن ثم يقول، مثلاً، إن «المخ، مثله مثل الوظائف الذهنية تماماً هو، كالمادة ذاتها، مجموعة من

(١) ibid

لا داعي للقول بأن «مل» لا يقبل النتائج الأنطولوجية التي استمدها «باركلي» من نظريته عن الأشياء المادية بوصفها «أفكاراً». لكنه ينظر إلى تحليله لما يعنيه بقوله بأن هناك أشياء مادية تستمر في الوجود حتى عندما لا ندرك، على أنه بصورة أساسية، هو نفس التحليل الذي قدمه الأسقف الطيب (باركلي) (المؤلف)

إحساسات بشرية سواء أكانت فعلية أم مُستدلة من حيث إنها ممكنة - أعنى الإحساسات التى تكون لدى عالم التشريع عندما يفتح الجمجمة...^(١). ويبدو أنه ينتج من هذا أن العلم الفيزيائى يبحث فى العلاقات بين الإحساسات، وبصفة أساسية، بالطبع، الإحساسات الممكنة، غير أنها تظل إحساسات. حقاً، إن «مل» يتحدث عن علاقات عليّة أو ألوان من التتابع الثابتة من حيث إنها توجد بين مجموعات من إحساسات ممكنة.

من المفهوم أن التجريبيين المتأخرين حاولوا أن يتجنبوا هذه النتيجة عن طريق الامتناع عن القول بأن الأشياء المادية هى إحساسات أو معطيات حسية. ولكنهم أقنعوا أنفسهم بالزعم بأن الجملة التى يُذكر فيها موضوع فيزيائى أو مادى يمكن أن تترجم، من حيث المبدأ، إلى جمل أخرى لا تُذكر فيها إلا معطيات حسية فقط، والعلاقة بين الجملة الأصلية والترجمة تتمثل فى أنه إذا كانت الجملة الأصلية صحيحة (أو كاذبة)، فإن الترجمة تكون صحيحة (أو كاذبة)، والعكس صحيح. والسؤال عما إذا كان هذا الزعم يصلح يجب ألا يعطلنا هنا^(٢). إن المسألة هى، بقدر ما يهتم مل نفسه، أنه يتحدث بطريقة مؤداها أن موضوع العلم الفيزيائى هو الإحساسات البشرية.

غير أن ذلك موقف يصعب جداً إثباته. دعنا نفترض أن الإحساسات يجب أن تفهم على أنها حالات ذاتية. إن ذلك سيشكل صعوبات كبيرة أمام تفسير «مل» لأصل الاعتقاد فى عالم خارجى، كما أوجزنا ذلك من قبل. فمل يقول، مثلاً، إننا «نجد» أن هناك إمكانات لإحساس مشترك بين أناس آخرين على نحو ما يوجد بالنسبة لنا نحن. بيد أن أناساً آخرين سيكونون بالنسبة لى، ببساطة، إمكانات دائمة للإحساس. وإذا فُهمت كلمة «إحساس» من منظور الحالة الذاتية، فإنه ينتج عن ذلك أن أناساً آخرين، والواقع كل شىء آخر، يرتدون إلى حالاتى الذاتية. وسيصبح ذلك، بالنسبة للعلم،

ibid, p. 85. (١)

(٢) لقد عُرف على نحو واسع أن البرهان الوحيد المقنع لإمكان هذه الترجمة هو إصلاحها بحيث تكون، فى الواقع، الترجمة الوحيدة التامة (المؤلف).

دراسة للعلاقات بين إحساساتي. لكن هل يُصدّق أحد أنه إذا نظر عالم التشريح إلى المخ البشري، فإن موضوع فحصه يكون، ببساطة، مجموعة من حالاته الذاتية الخاصة، الفعلية والممكنة؟ باختصار، إن النتيجة المنطقية لتعريف الموضوعات عن طريق الإحساسات، عندما يُفهم الإحساس على أنه حالة ذاتية، هي مذهب «الأنا وحدي». ولا أحد يعتقد، بالفعل، أن هذا المذهب صحيح.

قد يُعترض على أن «مل» لم يقصد مطلقاً أن يقول إن العلم يهتم، ببساطة، بحالات ذاتية بأى معنى مألوف للفظ. والاعتراض صحيح بصورة واضحة. واضح تماماً أن «مل» لم تكن لديه نية لأن يثبت أن العالم الفيزيائي كله يتكون من إحساساته (إحساسات مل) بمعنى ذاتي. لكن يجب علينا، بالتالي، إما أن نجعل الإحساسات أشياء؛ أى نحيلها إلى موضوعات فيزيائية عامة، أو يجب علينا أن نفترض أن القول بأن موضوعاً فيزيائياً هو إمكان دائم لإحساس يعنى القول بأن موضوعاً فيزيائياً هو ذلك الذى يستطيع أن يسبب إحساسات فى ذات حساسة. البديل الأول سيكون موضوعاً خاصاً للغاية، بينما يميل البديل الثانى لأن يدخل مفهوم الأشياء فى ذاتها من جديد، ويكون هناك صدع بين عالم العلم والواقع الفيزيائى الذى أشرنا إليه من قبل.

حقيقة الأمر هى أن «مل» بعد أن بيّن، حسب اقتناعه هو على الأقل، كيف يمكن تفسير اعتقادنا فى العالم الخارجى من جهة أصله عن طريق تداعى الأفكار، انزلق إلى تأكيدات أنطولوجية دون أن ينظر بالفعل إلى مضامينها بالنسبة لطبيعة العلم الفيزيائى. ويبدو جلياً، لكاتب هذه السطور، على أية حال، أن تحليل «مل» التجريبي للموضوع الفيزيائى لا يطابق، بالفعل، التصور الواقعى للعلم الذى يكمن خلف نظريته عن القوتين العليّة.

١٠- لقد استهوى التراث التجريبي «مل» بوضوح فجعله يقدم تحليلاً مماثلاً لمفهوم الذهن. «ليس لدينا مفهوم عن الذهن ذاته، كشىء يتميز عن تجلياته الواعية. فنحن لا نعرفه ولا نتصوره، إلا من حيث أنه تتابع المشاعر الكثيرة التى يسميها

المتافيزيقيون بحالات الذهن أو تعديلاته في الذهن^(١). صحيح تماماً، بالطبع، أننا نميل إلى الحديث عن الذهن بوصفه شيئاً دائماً مقارنةً بالحالات الذهنية المتغيرة. بيد أنه إذا لم يكن هناك عامل خاص في الموقف يجب النظر إليه وتأمله، فإننا نعرف الذهن، تماماً، بأنه إيمان دائم لحالات ذهنية.

ومع ذلك، فإن التحليل الظاهري (الفيينومينولوجي) للذهن يمثل، في حقيقة الأمر، صعوبات خاصة. لأننا «لو تحدثنا عن الذهن بوصفه سلسلة من المشاعر، فإننا نضطر إلى أن نكمل العبارة بأن نسميها سلسلة من المشاعر التي تعي ذاتها بوصفها ماضياً ومستقبلاً^(٢)». وكيف تستطيع السلسلة أن تعي ذاتها بوصفها سلسلة؟ ليس لدينا سبب لأن نفترض أن الشيء المادي يتمتع بوعي ذاتي. بيد أن الذهن يتمتع بوعي ذاتي بالتأكيد.

لكن على الرغم من أن «مل» انتبه إلى هذه الصعوبة ويسلم بأن اللغة تفترض عدم إمكان رد الذهن إلى سلسلة من ظواهر ذهنية، فإنه لا يريد أن يضحى بمذهب الظواهر. ولذلك، كان مضطراً إلى أن يتمسك بأن سلسلة المشاعر، كما يضعها، يمكن أن تعي نفسها بوصفها سلسلة، حتى على الرغم من أنه لم يستطع، بحق، أن يفسر كيف يكون ذلك ممكناً. «أعتقد، بقدر كبير من الشيء الأكثر حكمة الذي نستطيع أن نفعله، هو أنه يجب علينا أن نقبل الواقعة التي لا يمكن تفسيرها، دون أية نظرية عن كيف تحدث، وعندما نكون مضطرين إلى أن نتحدث عنها بالفاظ تفترض نظرية ما، فإنه يجب علينا أن نستخدمها بتحفظ فيما يتعلق بمعناها^(٣)».

Examination, p. 205. (١)

بناءً على استخدام «مل» للفظ، تكون المتافيزيقا هي «ذلك القسم من فلسفة الذهن التي تحاول أن تحدد ما هو الجزء من بناء الذهن الذي يخصها أصلاً، وما هو الجزء الذي يتكون من مواد تمده من الخارج. Logic, 1, p. 7 (1, Introduction, 4). For the use of the term "Feeling" see reference on p. 21 to James Mill's use of the word.

Examination, p. 212. (٢)

Ibid, p. 213. (٣)

وفيما يتعلق بتحليل مفهوم الذهن، فإن «مل» يثير مسألة «الأنا وحديّة». ويلاحظ «ريد»^(*) أنني لا أملك دليلاً مطلقاً على وجود ذوات أخرى إذا لم أكن سوى سلسلة من مشاعر، أو خيط من الوعي. إن وعي المزعوم بذوات أخرى هو ببساطة وعي بمشاعري الخاصة. غير أن هذا الخط من الحجة، كما يرى مل، هو «أحد أخطاء ريد الأكثر وضوحاً»^(١). لأنه، من جهة، حتى إذا اعتقدت أن ذهني الخاص هو سلسلة من مشاعر، فإنه لا شيء ينعني من تصور أذهان أخرى من حيث إنها سلسلة متشابهة من مشاعر. ومن جهة أخرى، لدى دليل استدلالى على وجود أذهان أخرى غير ذهني، كما يبين الخط التالى من التفكير.

إن تصورات فى الإمكان الدائم للإحساسات التى أسميها بجسمى تثير فى إحساسات فعلية وحالات ذهنية تكون جزءاً من السلسلة التى أسميها بذهني. غير أنى أعى وجود إمكانات دائمة أخرى لإحساسات لا ترتبط بحياتى الذهنية بهذه الطريقة. كما أنى أعى فى الوقت نفسه أفعالاً وعلامات خارجية أخرى فى هذه الإمكانيات الدائمة لإحساسات أو أجسام، يكون لدى الحق فى أن أفسرها بأنها علامات أو تعبيرات عن حالات ذهنية داخلية تماثل حالاتى الخاصة.

إن وجهة النظر التى تقول إننا نعرف وجود أذهان أخرى عن طريق الاستدلال من السلوك الجسمى العلنى هى وجهة نظر شائعة بما فيه الكفاية. ومع ذلك، فإن المشكلة هى أن «مل» حلل الأجسام عن طريق الإحساسات. ويتضح، أنه لم يقصد، على الإطلاق، أن يقول، أو يلمح، أن جسم شخص آخر هو، ببساطة و فقط، مجموعة من إحساساتى، الفعلية أو الممكنة. غير أنه كان مضطراً، على أية حال، إلى أن يواجه اعتراضاً هو أننى لا أعى جسم شخص آخر إلا عن طريق إحساساتى، وإذا عرفنا

(*) توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) فيلسوف اسكتلندى. مؤسس مدرسة الحس المشترك من أهم مؤلفاته:

«مقالات فى القوى النظرية للذهن»، و«مقالات فى القوى العملية للذهن» (المترجم)

Ibid, p. 207. (١)

الجسم عن طريق الإحساسات، فلا بد أن يسلم إما بأن هذه الإحساسات هي إحساساتي أنا، أو أن هذه الإحساسات يمكن أن توجد بذاتها أو أن الجسم يكون مجموعة من إحساسات ممكنة. في الحالة الأولى يكون مذهب «الأنا وحيدية» هو النتيجة المنطقية. أما في الحالة الثانية فيقابلنا موضوع خاص جداً. وفي الحالة الثالثة، كما لاحظنا من قبل، ينهار التحليل الظاهري للشيء المادى. ولأن هناك صعوبة خاصة في التحليل الظاهري للذهن، باعتراف «مل» الواضح، فإن ذلك موضوعاً قوياً للشك.

لقد برهن مذهب «الأنا وحيدية» (*) على الشبح الذى ينتاب مذهب الظواهر Phenomenalism. إن أنصار مذهب الظواهر لم يعتقدوا بالفعل مذهب «الأنا وحيدية» لأنهم لم يفعلوا شيئاً من هذا النوع. إن الصعوبة، بالأحرى، هي صياغة مذهب الظواهر بطريقة لا تؤدي إلى نتيجة مذهب «الأنا وحيدية» من ناحية، ولا إلى إغفال واضح لمذهب الظواهر من جهة أخرى. وربما تكون المحاولة الأكثر نجاحاً لصياغة موقف أنصار مذهب الظواهر هي الصياغة اللغوية الحديثة، التى أشرنا إليها فى القسم السابق. بيد أن ذلك قد يبدو بسهولة على أنه تملص من مشكلات نقدية. كما أننا إذا بدأنا فى الوقت نفسه فى البحث عن حوامل خفية، فإننا نجد أنفسنا نقع فى صعوبات أخرى. ويمكن للمرء أن يتعاطف مع المنظور الواقعى للحس المشترك لبعض المناصرين المعاصرين لعقيدة اللغة العادية. ومع ذلك، فإن المشكلة هي أنه حالما ترد الأشياء إلى اللغة العادية، فإن المشكلات الفلسفية المألوفة تبدأ من جديد.

١١- ترمى «مل»، كما ذكرنا فى سيرة حياته، عن طريق والده بدون أى معتقدات دينية. غير أنه لم يشارك عدا «جيمس مل» الملاحظ للدين من حيث إنه ضار بصورة خاصة بالأخلاق. ولذلك أفسح المجال كثيراً للنظر فى البرهان على وجود الله. يرى

(*) Solipsism مذهب الأنا وحيدية أو «الأنا» - والكلمة مؤلفة من مقطعين Sdus بمعنى وحدي أو «وحيدية» و Ipse بمعنى «أنا» أو «ذات» وهو يذهب إلى أن الأنا وحده هو الموجود وأن الفكر لا يدرك سوى تصوراتهِ (المترجم) .

أن الدليل الأنطولوجي في صورته الديكارتية «لا يرضى أى شخص هذه الأيام»^(١). ولأنه نظر إلى العلاقة العلية على أنها علاقة أساسية بين الظواهر، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أنه يبرهن مع هيوم وكانط على أن «دليل العلة الأولى ليس ذا قيمة فى ذاته لتأسيس مذهب التآليه»^(٢). غير أنه كان على استعداد لأن يعطى اعتباراً جاداً للدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة، من حيث إن ذلك «دليل ذو طابع علمى بالفعل، لا يتقلص من الاختبارات العلمية، لكنه يزعم أنه يحكم عليه عن طريق المبادئ الراسخة للاستقراء. إن برهان التدبير والتخطيط يقوم، أساساً، على التجربة»^(٣). وما إذا كان أى دليل على حقيقة تجاوز الظواهر يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، «دليلاً علمياً» هو مسألة خلافية. بيد أن هدف «مل» الأساسى هو أنه حتى إذا كان الدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة ينتهى بإثبات وجود موجود إلهى يجاوز فى ذاته مجال البحث العلمى، فإنه يقوم على وقائع تجريبية بطريقة تفهم بسهولة وتكون استدلالية، تكون صحته موضع مناقشة معقولة.

إن الصورة الموجودة عند «بالي» للدليل لا تقى. صحيح أننا إذا وجدنا ساعة فى جزيرة صحراوية، فإننا نستدل بالفعل على أن موجوداً بشرياً قد تركها هناك. غير أننا نفعل ذلك ببساطة لأننا عرفنا من قبل عن طريق التجربة أن الموجودات البشرية صنعت ساعات. ومع ذلك، لا تكون لدينا تجارب سابقة عن موضوعات بشرية خلقها الله. إننا نبرهن عن طريق المماثلة. أعنى، أننا نبرهن من المماثلات بين ظواهر عرفنا من قبل أنها نتاجات تخطيط بشرى وظواهر أخرى، ثم ننسبها إلى العمل المنتج لعقل (ذكاء) علوى.

ومع ذلك، لا بد أن يُضاف أن الدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة يقوم على مماثلة خاصة؛ أعنى عمل عوامل متنوعة معاً من أجل غاية مشتركة واحدة. فالدليل يستدل، مثلاً، على عمل عقل علوى من تنظيم أجزاء متعددة من الأجهزة المرئية وبنائها

(١) Three Essays on Religion, p. 70 .

سوف تشير إلى هذا الكتاب فيما بعد باسم «ثلاث مقالات».

ibid, p. 67. (٢)

ibid, p. 72. (٣)

تنتج معاً الرؤية. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد كل التفسيرات الأخرى لهذه الظواهر. ولذلك، فإن الدليل لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نتيجة تمتلك درجة ما من الاحتمال. بيد أن الدليل هو على الرغم من ذلك استدلال استقرائي معقول^(١). أعتقد أنه لا بد من الإقرار بأن ألوان التكيف في الطبيعة تقدم، في الحالة الراهنة لمعرفتنا، توازناً كبيراً من الاحتمال لصالح الخلق عن طريق عقل^(٢).

ومع ذلك، لا يمكننا أن نتوقع، في رأي مل، أن نقبل وجود الله من حيث أنه حقيقة محتملة، ونثبت في الوقت نفسه القدرة الإلهية، لأن التدبير والتخطيط يتضمن ملامحة وسائل لغاية، وتكشف الحاجة إلى استخدام الوسائل عن حد للقوة. «إن كل إشارة إلى التخطيط والتدبير في الكون هي بنفس القدر دليل ضد قدرة المخطط والمدير على كل شيء»^(٣).

ولا يبدو لي أن هذا الدليل حجة قاطعة تماماً، لأنه على الرغم من أن الدليل من التدبير والتخطيط، مأخوذاً بذاته، ينتهي، ببساطة، إلى تقرير وجود مخطط ومدير، ولا ينتهي إلى تقرير وجود خالق، فإن ذلك لا يبين أن المخطط والمدير خالق. ومن الصعب أن نرى كيف أن الواقعة المحض لاستخدام وسائل لغاية هي أي دليل ضد القدرة. غير أن اهتمام «مل» الأساسي يوجد في موضع آخر؛ أعنى في إثبات أن هناك عدم تطابق واضح بين التقرير، في نفس الوقت، بأن الله قادر على كل شيء، وأنه خير بلا حدود. وذلك خط من الدليل أكثر تأثيراً.

فكرة «مل» هي أنه إذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على أن يمنع الشر، وإذا لم يكن كذلك، فإنه لا يكون خيراً على نحو لامتناه. ليس هناك فائدة لأن نقول مع

(١) لا يعتقد «مل» أن تفسيراً للمادة، ببساطة، عن طريق بقاء الأصلح هو تفسير حاسم أو مقنع على الإطلاق.
(المؤلف)

Three Essays, p. 75. (٢)

Ibid, (٣)

«دين مانسل» Dean Mansel أن لفظ «خير» هو صفة لله عى سبيل المماثلة، وليس بنفس المعنى الذى يُستخدم به بالنسبة للموجودات البشرية. لأن ذلك يساوى، بالفعل، القول بأن الله خير بأى معنى يمكن أن نعطيه للفظ. وعلى الرغم من ذلك، إذا أردنا أن تثبت أن الله خير، فإنه يجب علينا أيضاً أن نقول إن قوته محدودة أو متناهية.

لقد كان «مل» على استعداد لأن يسلم بمعقولية الاعتقاد بأن الله يرغب فى سعادة الإنسان. لأن ذلك تفترضه واقعة هى أنه يبدو أن اللذة (السعادة) تنتج من قيام الموجود البشرى بوظيفته العادية، وينتج الأكم من عدم قيامه بهذه الوظيفة. كما أننا قلما نستطيع، فى الوقت نفسه، أن نفترض أن الله خلق الكون كى يجعل الإنسان سعيداً فحسب. فالظواهر تفترض أنه إذا كان هناك خالق عاقل، فستكون له دوافع أخرى إلى جانب سعادة البشر، أو سعادة الموجودات الحساسة بوجه عام، وأن هذه الدوافع الأخرى، أياً كانت، ذات أهمية بالنسبة له.

ويعنى آخر، لا ينقلنا اللاهوت الطبيعى بعيداً جداً. فمن غير المعقول، على الأقل فى الحالة الراهنة للدليل، أن نؤمن بوجود إلهى عاقل ذى قدرة محدودة. غير أن الاتجاه المناسب لقبوله هو ما يسميه «مل» بنزعة شكية عقلية، تكون أكثر من لا أدرية محض، لكنها أقل من قبول تام.

وقد يكون ذلك حسناً للغاية إذا كان أولئك الذين يهتمون، بالفعل، بمسألة وجود الله يهتمون ببساطة، ويهتمون فقط، بإيجاد افتراض تفسيري. لكنه من الواضح تماماً أنهم لا يهتمون بذلك. لأن الإيمان الدينى الشخصى لا يشبه تماماً الإيمان الذى يقول إن مهندس كاتدرائية القديس بولس هو «سير كرسطوفر رن»^(١). ويرى «مل» أن ذلك هو،

(١) سير كرسطوفر رن Sir Christopher Wren (١٦٣٢ - ١٧٢٣) مهندس إنجليزي وأستاذ فى علم الفلك وعضو بالجمعية الملكية، كرس نفسه للهندسة المعمارية حوالى عام ١٦٦٣، وضع خططاً لإعادة بناء مدينة لندن بعد الحريق الهائل عام ١٦٦٦، كما وضع تصميماً جديداً لكاتدرائية القديس بولس عام ١٦٧٥. (المراجع)

إلى حد ما، إثارة لمسألة القيمة البرجماتية، أو منفعة الدين. فعندما يعرف أن قدرًا كبيراً من الشر يحدث باسم الدين، وأن معتقدات دينية يمكن أن تخالف السلوك البشري، فإنه لن يكون على استعداد لأن يقبل وجهة نظر والده التي تقول إن الدين «هو العدو الأعظم للأخلاق»^(١). لأن الدين، مثل الشعر، يمكن أن يمد الإنسان بمثل عليا تجاوز تلك المثل التي نعرفها، بالفعل، في الحياة البشرية. «ومن ثم، فإنه يجب عدم المماراة في قيمة الدين بالنسبة للفرد، سواء في الماضي أم في الحاضر، بوصفه مصدرًا لرضا شخصي ولمشاعر سامية»^(٢). ونجد في المسيحية تصوراً للخير المثالي الذي يتجسد في شخصية المسيح.

صحيح، أن بعض الناس ينظرون إلى أي افتراض يقول إن القيمة البرجماتية للدين تزودنا بسبب للإيمان بالله على إنه افتراض غير أخلاقي، أي خيانة لواجبنا في الانتباه، ببساطة، إلى أهمية الدليل التجريبي. لكن على الرغم من أنه يمكن أن نتفهم هذه الوجهة من النظر، فإن «مل» لا يرى، على أية حال، أن وظيفة الدين في التاريخ البشري هي شيء أكثر من حل لغز عقلي عن طريق فرض استقرائي.

ويثير «مل» في الوقت نفسه التساؤل عما إذا كان السمو الأخلاقي للأديان العليا لا يمكن أن يبقى بدون إيمان بوجود يفوق الطبيعة. ولأن المهم هو التزويد بموضوع مثالي للعاطفة والرغبة، فإنه يفترض أن «ديانة البشر تفي بهذه الحاجة بدرجة كبيرة، وبمعنى سام، مثلما تفي الأديان التي تفوق الطبيعة بهذه الحاجة، حتى في تموضعاتها الجيدة، وبصورة أكبر مما هو موجود في أية أديان أخرى»^(٣). حقاً، إن لبعض الأديان ميزة إعطاء الأمل في الخلود. لكن لأن حالات هذه الحياة تتطور وتحسن، ويصبح

(١) Autobiography, p. 40.

(٢) Three Essays, p. 48.

(٣) Ibid, p. 50.

الناس أكثر سعادة وقدرة على أن يستمدوا السعادة من فعل غير أناني، فإن الموجودات البشرية، كما يعتقد «مل» «تهتم قليلاً وقليلاً بهذا التوقع الذي يستحق المدح والثناء»^(١). ومع ذلك، إذا أدرجنا في ديانة البشرية ذلك الإيمان بوجود إله ذي قوة محدودة، ذلك الإيمان الذي يبرره اللاهوت الطبيعي بوصفه حقيقة محتملة، فإنها تزيد على الدوافع الأخرى التي تعمل من أجل رفاهية أقراننا الاقتناع بأننا «قد نتعاون مع الموجود اللامرئ الذي ندين له بكل ما هو ممتع في الحياة»^(٢). ولذلك حتى إذا تم إنكار أن الديانة البشرية هي ديانة المستقبل، فإن ذلك لا يستبعد بالضرورة الإيمان بالله.

وهكذا يتفق «مل» مع «أوجست كونت» في أن الديانة البشرية هي ديانة المستقبل، على الرغم من أنه لا يتعاطف مع اقتراحات «كونت» الجذابة لتأسيس هذه الديانة. كما أنه لا يبطل الإيمان بإله متناه يمكن أن يتعاون معه الإنسان. وعلى الرغم من أن فكرته عن الدين لا ترضى كثيراً، بوضوح، كيركجور، أو أي شخص يفهم الدين بأنه يتضمن تقييد الذات بمطلق شخصي، فإنه لا يعتقد، مثل بعض التجريبيين من قبله، أنه يمكن التخلص من الدين عن طريق تفسير سيكولوجي للطريقة التي يمكن أن ينشأ فيها الاعتقاد الديني، أو بتوجيه الانتباه إلى الشرور التي تحدث باسم الدين. ومع أن مقدماته التجريبية تحدد، بالفعل، تقييمه لقوة الأدلة على وجود الله، فإنه يحاول أن يكون ذا عقل منفتح. وعلى الرغم من أن مل نظر إلى الدليل على أنه لا «يصل إلا إلى الدرجات الأدنى من الاحتمال»^(٣)، عندما نُشرت «المقالات الثلاث عن الدين» غُفلاً عام ١٨٧٤، فإن بعض الدوائر الوضعية قد انتابها الدهشة بسبب القدر الذي تسامح به مع مذهب التآليه. لقد تجاوز، على أية حال، النقطة التي وقف عندها والده.

(١) *Ibid*, p. 54

يرهن «مل» على أنه بينما لا يمدنا العلم بأي دليل مقنع ضد الخلود، فإنه لا وجود لدليل إيجابي لصالحه (المؤلف).

(٢) *Ibid*, p. 108.

(٣) *Three Essays*, p. 102.

الفصل الرابع

التجريبيون، واللاأدريون، والوضعيون

– ألكسندربين وسيكولوجيا التداعي – آراء بين عن مذهب
المنفعة – ريتز هنري سيد جويك مذهب المنفعة والمذهب الحدسي -
تشارلز دارون وفلسفة التطور – توماس هنري هكسلي . التطور .
الأخلاق . المذهب اللاأدري – المذهب المادى العلمى والمذهب اللاأدري
جون تندال و"ليسلى ستيفنز" – جورج جون رومانز – المذهب الوضعى
مجموعات كونت : جورج هنرى لوييس - وليم كنجدون كلفورده
كارل بيرسون – بنيامين كيد : ملاحظات ختامية

١- تطورت سيكولوجيا التداعي إلى حد كبير عن طريق «ألكسندربين» A. Bain (١٨١٨ - ١٩٠٢)، الذى شغل كرسي المنطق فى جامعة أبيردين من عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٨٠. ساعد جون ستيوارت مل فى إعداد كتابه «نسق المنطق»^(١)، وأعد بعض الملاحظات السيكولوجية على تحرير مل لكتاب والده «تحليل ظاهرة الذهن البشرى». لكن على الرغم من أنه كان يوصف أحياناً بأنه تلميذ «مل»، فإن «مل» نفسه يشير إلى أن الفتى الشاب لم يكن بحاجة، بالفعل، إلى أى سلف سوى الرائد المشترك لهما معاً.

اهتم «بين» أساساً بتطوير علم النفس التجريبي بوصفه علماً منفصلاً، أكثر من استخدام مبدأ تداعي المعانى لحل مشكلات فلسفية بصفة خاصة. واهتم علاوة على

See J.S. Mill's Autobiography, p. 245, note. (١)

ذلك خصوصاً، يربط العمليات السيكلوجية بأسسها الفسيولوجية، وبذلك واصل اهتمام «هارتلى» أكثر من اهتمام «جيمس مل» و«جون ستيوارت مل»^(١). ومع ذلك، بينما ظل تفكيره داخل الإطار العام لسيكلوجيا التداعي^(٢)، فإن عناوين أعماله الرئيسية: الحواس والذهن (١٨٥٥)، والانفعالات والإرادة (١٨٥٩) تبين أنه مدُّ ميدان الدراسة من الإحساس والنشاط الذهني إلى الانفعال والجوانب الإرادية من الطبيعة البشرية^(٣). وقد مكَّنه التحول من التشديد على هذا أن يتغلب، إلى حد ما، على ميل علماء سيكلوجيا التداعي إلى تصوير حياة الإنسان الذهنية بأنها نتاج عملية آلية خالصة.

يظهر تشديد «بين» على النشاط البشري، مثلاً، في تفسيره لأصل الاعتقاد في عالم مادي خارجي. فإذا كنا، ببساطة، موضوعات لإحساسات سلبية خالصة، أي لإحساسات أو انطباعات؛ أعنى منظوراً إلينا بمعزل عن أي نشاط، أو إظهار طاقة من جانبنا، فإن حالة وعينا اليقظة تشبه حالة الحلم. ومع ذلك، «الإحساس بداخلنا ليس، في حقيقة الأمر، سلبياً تماماً، وبوجه عام العكس هو الصحيح إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك، يوجد الميل إلى الحركة قبل دافع الإحساس، وتعطى الحركة طابعاً جديداً لوجودنا المدرك الكلي^(٤). إن الانطباعات التي نستقبلها من الخارج تثير حركة، ونشاطاً، وإظهار طاقة أو قوة، وفي ممارسة القوة لا بد أن نبحث عن الشعور الخاص بتخارج الموضوعات»^(٥). ففي حالة اللمس، مثلاً، تكون الحاسة هي أول شيء يجعلنا

(١) على الرغم من أن جون ستيوارت مل لم يغفل، بالتأكيد، أهمية البحوث الفسيولوجية، مثل والده، فإنه اهتم أساساً بسيكلوجيا الوعي وأصميتها الفلسفية (المؤلف).

(٢) ومع ذلك، أدخل «بين» تعديلات كثيرة جيدة إلى سيكلوجيا التداعي كما أخذها من أسلافه (المؤلف).

(٣) وهكذا يوصف الذهن من البداية «بأنه يمتلك شعوراً»، «وأنا أدرج في هذا اللفظ ما يُسمى بوجه عام الإحساس والانفعال. فالذهن يستطيع أن يفعل وفقاً للشعور. ويمكن أن يفكر» The senses and the Intellect, p. 1 (1st edition).

The Senses and Intellect, p. 371.(٤)

نعى بوضوح عالماً خارجياً: «إنه الاتصال الصلب الذي يفرض التخارج؛ والسبب هو أننا نبذل قوة من جانبنا في هذا الاتصال»^(١). فعندما نستجيب لإحساس اللمس عن طريق جهد عضلي، يكون لدينا إحساس بالمقاومة، أى يكون لدينا «شعور يكون الأساس الرئيسى لفكرتنا عن التخارج»^(٢). ومع ذلك «فإن الإحساس بما هو خارجى هو الوعى بطاقات خاصة وأنشطة من جانبنا»^(٣)، ويمكن أن يوصف عالمنا الخارجى؛ أى العالم الخارجى كما تتمثله أذهاننا الخاصة، بأنه «المجموع الكلى لكل المناسبات لإظهار طاقة نشطة، أو لتصور ذلك بأنه يمكن إظهاره وبيانه»^(٤). وبالتالي يعرف «بين» العالم الخارجى، كما هو موجود لوعينا،^(٥) عن طريق الاستجابات النشطة الممكنة لإحساسات، ولا يعرفه، كما عرفه مل، عن طريق إحساسات ممكنة.

ولذلك، ليس هناك ما يدعو للدهشة، أن يشدد «بين» على الارتباط الوثيق بين الاعتقاد بوجه عام والفعل. «الاعتقاد ليس له معنى، إلا بالإشارة إلى أفعالنا»^(٦). فكلما قام إنسان، أو حيوان، بفعل من حيث إنه وسيلة لغاية، فإن الفعل يؤزره اعتقاد أولى أو سرعة التصديق التى يمكن أن توصف بأنها «توقع على وشك أن يعقبه فعل ما»^(٧). إن سرعة التصديق الأولية هذه هى التى تؤدى بموجود حساس إلى أن يعيد تجربته الناجحة، قل مثلاً تجربة الجرى إلى جدول ماء ليروى ظمأه. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن قوة الاعتقاد تنشأ بالتدريج من الصفر إلى حالة التطور الكامل بحسب طول التجربة واطرادها. لأن هناك دافعاً أولياً أو ميلاً إلى الاعتقاد، مستمداً من النشاط

Ibid, (١)

Ibid p. 372 . (٢)

Ibid, p. 371. (٣)

Ibid, p. 372. (٤)

(٥) لا نستطيع، كما يرى «بين» حتى أن نناقش وجود عالم مادى بمعزل عن الوعى تماماً (المؤلف).

The Emotions and the will, p. 524 (2 nd edition). (٦)

Ibid, p. 525. (٧)

الطبيعى للجهاز العضوى، وتناسب قوته قوة «الإرادة». فالمخلوق الذى يريد بقوة يعتقد بقوة فى أصل حرفته^(١). وما تقوم به التجربة هو أنها تحدد الصورة الخاصة التى يأخذها دافع أولى لا يتولد. والعامل الأكثر أهمية فى تأسيس اعتقاد صحيح هو غياب التناقض، أو إمكان الثبات الواقعى للتتابع بين التوقع وتحققه.

ولذلك، إذا افترضنا أن استجاباتنا الغريزية تؤثر فى اللذة والألم، فإننا نستطيع أن نقول إن التجربة، مع الاستدلالات التى تترتب عليها، هى العامل الأسمى فى ترسيخ الاعتقاد. بيد أنها ليست بالتاكيد العامل الوحيد الذى يؤثر فى تكوين اعتقادات خاصة. لأنه على الرغم من أن الشعور والانفعال لا يغيران الوقائع الموضوعية، فإنهما قد يؤثران، وفى الغالب يؤثران، على طريقتنا لرؤية الوقائع وتفسيرها. إن الدليل والشعور: أى «بطبيعة الموضوع، وخاصية الذهن الفردى، تحددان ما ينبغى أن يهيمن، غير أنهما لا يكونان السيد الوحيد فى حياتنا هذه»^(٢).

وإذا أراد المرء أن يستمد نتيجة عامة عن موقف «بين» الفلسفى، فإنه يستطيع أن يصل إلى نتائج مختلفة من مجموعات مختلفة من العبارات. فمن جهة، قد يفترض تشديده على العلاقات الفسيولوجية للعمليات السيكلوجية موقفاً مادياً. ومن جهة أخرى، قد يفترض موقف من مثالية موضوعية عندما يتحدث، مثلاً، «عن الإدراك المقترض لعالم خارجى مادى ومستقل»^(٣)، ويضيف أن ما «نفترض هنا أنه يُدرك هو وهم ملائم، يجاوز بطبيعة الحال كل تجربة ممكنة»^(٤). ومع ذلك، يحاول «بين» فى حقيقة الأمر أن يتجنب الميتافيزيقا ويكرس نفسه لعلم نفس تجريبي، وراثى، حتى وإن كان لبعض عباراته مضامين فلسفية.

(١) Ibid, p. 538.

(٢) Ibid, p. 548.

(٣) Ibid, p. 585.

(٤) Ibid, (٤).

وقد واصل «جيمس سولي» J. Sully (١٨٤٢ - ١٩٢٣) بحوث «بين»
السيكولوجية، وقد شغل «جيمس سولي» كرسي الفلسفة في University College
«الكلية الجامعية»، بلندن، من عام ١٨٩٢ حتى عام ١٩٠٣. تابع «بين» في كتابه «مجل
علم النفس» (١٨٨٤)، وفي مجلديه «الذهن البشري» (١٨٩٢) في التشديد على
العلاقات الفسيولوجية للعمليات السيكولوجية، وفي استخدام مبدأ تداعي الأفكار. ومدّ،
فضلاً عن ذلك، تأملاته إلى ميدان نظرية التربية، وطبق علم نفس الطفل على «دراساته
عن الطفولة» (١٨٩٥).

ومع ذلك، تعرضت سيكولوجيا التداعي لهجوم «جيمس ورد» J. Ward وآخرين
أثناء حياة «بين». صحيح أن تشديد «بين» على الانفعال والجوانب الإرادية للإنسان
أعطى لتفكيره نغمة أكثر حداثة مما يجدها المرء عند أسلافه. لكن يمكن القول أيضاً
إن إدخاله أفكاراً جديدة إلى علم النفس القديم قد ساعد على تمهيد الطريق لطرق
التفكير التي أزاحتها. وواضح أن التداعي استمر بوصفه عاملاً في الحياة الذهنية. بيد
أنه لم يعد يؤخذ مفتاحاً لفتح كل الأبواب لفهم العمليات السيكولوجية، وأن سيكولوجيا
التداعي الذرية كان لها زمانها.

٢- في مجال الأخلاق، أدخل «بين» إلى مذهب المنفعة العامة تعديلات مهمة،
أو تأملات إضافية. ولاشك أن هذه التعديلات أضعفت الوحدة البسيطة للأخلاق
النفعية. غير أن «بين» اعتبرها ضرورية إذا كان لابد من تقديم تفسير كاف للوعي
الأخلاقي كما هو موجود بالفعل، أعني؛ كما رآه «بين» في نفسه وفي أعضاء المجتمع
أو الثقافة التي ينتمي إليها.

يرى «بين» أن مذهب المنفعة له ميزة تفوق نظرية الحاسة الخلقية، في أنه يزودنا
بالمعيار الخارجي للأخلاق؛ فهو يستبدل العاطفة المحض غير المعقولة، أو الشعور
بالنظر إلى النتائج^(١). كما أنه يعارض النظرية التي تقول إن كل الأفعال البشرية نتيجة

The Emotions and the Will, p. 272. (١)

دوافع أنانية؛ وهي نظرية اتهمت بسوء تفسير الوجدان والتعاطف «الأساسان الرئيسيان للنزاهة»^(١). ولاشك أن هذين الدافعين ينتميان إلى الذات. ولكن لا ينجم عن ذلك أنه يمكن وصفهما بصورة صحيحة بأنهما «دافعان أنانيان». إن الأنانية ليست، في واقع الأمر، هي الأساس الوحيد، على الإطلاق، لأفكار الإنسان عما هو صحيح. وهي ليست، بالتأكيد، الأساس الحالى الوحيد لمعتقدات الإنسان الأخلاقية. وقد أدرك النفعيون ذلك، وهم الذين ربطوا فكرة المنفعة بفكرة الخير أو الصالح العام.

ولا يستطيع المذهب النفعي في الوقت نفسه أن يشكل الحقيقة كلها عن الأخلاق؛ وذلك لأنه ينبغي علينا أن نفسح المجال للتمييز بين «منفعة تكون ملزمة، والمنفعة التي تترك حرة»^(٢). ومع ذلك، هناك أفعال كثيرة مفيدة ونافعة للمجتمع، لكن لا يُنظر إليها على أنها ملزمة. كما أنه واضح، من جهة أخرى، أن القواعد الأخلاقية التي تهيمن في معظم المجتمعات تقوم على العاطفة، ولا تقوم فقط على فكرة المنفعة. ولذلك، حتى على الرغم من أن مبدأ المنفعة هو خاصية جوهرية للأخلاق. فإنه يجب أن نضيف العاطفة والعرف أيضاً، «الذي يكون التأثير المستمر للمنفعة أو للعاطفة»^(٣). أعنى، أنه لا بد أن نضيفهما إذا أردنا أن نقدم تفسيراً شاملاً لممارسات أخلاقية موجودة.

ولذلك، لم يهتم «بين» بتقديم نظرية قُبلية للأخلاق. لقد اهتم ببيان الأسس التجريبية للأخلاق كما هي موجودة. إنه يقرب الأخلاق كثيراً من وجهة نظر عالم النفس. وإذا وضعنا هذا التقريب في أذهاننا، فإننا نستطيع أن نفهم معالجته الوراثة للضمير والشعور بالإلزام. وفي مقابل وجهة نظر «دوجالد ستيوارت» التي تقول إن

Ibid, p. 258 (١)

يلاحظ «بين» أيضاً أنه يمكن أن يكون لدينا ألوان من التقمص الوجداني، وألوان من التفور والاشمئزاز التي تخلق من الغرض (المؤلف).

Ibid, p. 274. (٢)

Ibid, p. 277. (٣)

الضمير هو «ملكة من ملكات الذهن أولية ومستقلة، تتطور بداخلنا على الرغم من أنه ليس لدينا، على الإطلاق، أية تجربة بسلطة خارجية»^(١)، فإن «بين» يؤكد أن «الضمير هو محاكاة بداخلنا للحكومة الموجودة خارجنا»^(٢). وبمعنى آخر، الضمير هو انعكاس أدنى لصوت الآباء، والمعلمين والسلطة الخارجية بوجه عام. وينشأ الإحساس بالإلزام والواجب من تداعى يؤسس فى ذهن الطفل بين أداء الأفعال التى تحرمها سلطة خارجية والجزاءات التى تفرضها هذه السلطة.

ولذلك، إذا فسرنا «جون ستيوارت مل» بأنه يقدم مذهباً نفعياً بوصفه وصفاً مقنعاً للوعى الأخلاقى الموجود، فإن «بين» يكون محقاً، بدون شك، فى قوله بأنه يجب أن نضع فى الاعتبار عوامل أخرى إلى جانب مبدأ المنفعة من أجل وصف كاف للوعى الأخلاقى. لكن إذا فسرنا «مل» بأنه يوصى بمذهب معين فى الأخلاق، وبأنه يفضل هذا المذهب على نظرية الحاسة الخلقية على أساس أن مبدأ المنفعة يقدم معياراً لسلوك أخلاقى لا يوجد فى أية نظرية خالصة من نظريات الحاسة الخلقية، فإن القول بأن «بين» يكون أكثر وضعية من «مل» هو مسألة خلافية. لأنه على الرغم من أنه يعرف، كما رأينا، الميزة التى تكون لمذهب المنفعة فى امتلاكه معياراً خارجياً، فإنه يميل إلى التشديد على نسبية المعتقدات الأخلاقية. وإذا سأل أى شخص: ما المعيار الأخلاقى؟ فإن الإجابة المناسبة ستكون إنه «تشريعات المجتمع الموجود، من حيث إنها مستمدة من شخص ما يرتدى فى زمنه سلطة أخلاقية تشريعية»^(٣). وبدلاً من أن نعالج الأخلاق كما لو كانت كلاً واحداً غير مرئى، فإنه ينبغى علينا أن ننظر إلى قوانين معينة وقواعد أخلاقية بصورة منفصلة. ثم نرى أنه توجد وراء ظاهرة الضمير والإلزام سلطة. ويقر «بين» بتأثير الأفراد البارزين، غير أن رضا المجتمع بوجه عام، أيأ كان، مطلوب لإكمال

Ibid, p. 283. (١)

Ibid, (٢)

The Emotions and the Will, p. 281. (٣)

العطية التشريعية. وحالما تكتمل، توجد السلطة الخارجية التي تشكل الضمير والإحساس بالواجب في الفرد.

وكان «بين» يفعل خيراً لو أنه تأمل إقراره الخاص بأن الأفراد البارزين يستطيعون من جديد صياغة النظرة الأخلاقية لمجتمع ما. أعنى! أنه يجب عليه أن يسأل نفسه عما إذا كان هذا الإقرار يتسق، بالفعل، مع أخلاق الضغط الاجتماعي. لقد استنتج البعض أن هناك مجالاً لقيم موضوعية تكون فيه درجات مختلفة من الاستبصار ممكنة، بينما اعتقد «برجسون» أنه لا بد أن نميز بين ما يسميه «الأخلاق المنفلقة» و«الأخلاق المفتوحة». غير أنه يبدو أن المشكلة لم تؤرق «بين»، حتى على الرغم من وجود معطيات إثارة المشكلة في تفسيره للأخلاق.

٢- وثمة تغيير جذري كبير في الأخلاق النفعية قام به «هنري سد جويك» (١٨٣٨ - ١٩٠٠)، زميل «كلية ترنتي»، بكمبردج، الذي اختير لكرسي فلسفة الأخلاق في هذه الجامعة عام ١٨٨٣. قامت شهرته، أساساً، على كتابه «مناهج الأخلاق» (١٨٧٤). وتشمل كتابات أخرى كتابه «مجمّل تاريخ الأخلاق للقراء الإنجليز» (١٨٨٦)، وكتابته «محاضرات في أخلاق جرين، وسبنسر، ومارتنيو» الذي نُشر عُقلاً عام ١٩٠٢.

يرى «سد جويك» في تفسيره لتطور الآراء الأخلاقية، الذي طُبِع في الطبعة السادسة (١٩٠١) من كتاب «مناهج الأخلاق» أن «تمسكى الأول بمذهب أخلاقي محدد كان بمذهب مل النفعي»^(١). غير أنه سرعان ما رأى تبايناً بين مذهب اللذة السيكولوجي، الذي يرى أن كل إنسان يبحث عن لذته الخاصة، ومذهب اللذة الأخلاقي، الذي يرى أنه يجب على كل إنسان أن يبحث عن السعادة العامة. وإذا أخذ مذهب اللذة السيكولوجي ليعنى أن كل إنسان يبحث، في حقيقة الأمر، عن لذته الخاصة فقط، فإن القضية تكون موضع خلاف وجدال، أو تكون، بالأحرى، كاذبة. لكن لا يمكن، على أية

The Methods of Ethics, p. x v (6th edition). (١)

حال، لقضية سيكولوجية خالصة، أن تؤسس قضية أخلاقية. إذ لا نستطيع، كما يرى هيوم، أن نستنبط «ما ينبغي» مما هو «كائن»؛ أي لا نستطيع أن نستنبط جملة «ما ينبغي» من جملة وصفية واقعية. وربما يكون «جيمس مل» قد حاول أن يبين كيف أنه يمكن من الناحية السيكولوجية لشخص ما يسعى بطبيعته نحو لذته الخاصة أو سعادته أن يفعل بصورة غيرية. لكن حتى إذا كان تفسيره للمسألة صحيحاً من وجهة نظر سيكولوجية، فإن ذلك لا يبين أنه «ينبغي» علينا أن نفعل بصورة غيرية. ولذلك، إذا كان لابد أن يكون لمذهب اللذة الأخلاقي أو الكلي أساس فلسفي، فإنه يجب علينا أن نبحث عنه في مكان آخر غير علم النفس.

وصل «سد جويك» إلى نتيجة تقول إن هذا الأساس الفلسفي لا يمكن أن يوجد إلا في حدس مبدأ أخلاقي أساسي أو مبادئ أخلاقية أساسية. ولذلك انسحب «سدجويك» من مذهب المنفعة الموجود عند «بنتام» و«جون ستيوارت مل» إلى المذهب الحدسي. ولكن تفكيراً أبعد أقنعه بأن المبادئ الواضحة في أخلاق الحس المشترك، من حيث إنها تتميز عن النظريات الفلسفية عن الأخلاق، إما أن تكون نفعية في طابعها، أو تطابق، على أية حال، مذهب المنفعة. «إنني، بالتالي، فيلسوف نفعي، لكن على أساس حدسي»^(١).

ولذلك في رأي سد جويك هناك مبادئ أخلاقية معينة، صحيحة بصورة واضحة بذاتها. وهكذا يتضح أن المرء يفضل مستقبلاً خيراً بصورة أعظم على حاضر أقل خيراً^(٢). وهذا هو مبدأ التروى والفتنة. وواضح أيضاً وضوحاً ذاتياً أنه ينبغي علينا

Ibid, p. xx (1)

(٢) لا يعني ذلك أنه ينبغي علينا أن نفضل مستقبلاً خيراً غير مؤكد على حاضر أقل خيراً لكنه مؤكد. إن المبدأ يقرر، من حيث إنه واضح بذاته أن الأسبقية في الزمان، منظوراً إليها ببساطة في ذاتها، ليست أساساً لتفضيل خير على خير آخر.. cf. The Methods of Ethics, p. 381.

من حيث إننا موجودات عاقلة أن نعامل الآخرين بالطريقة التي نعتقد أننا ينبغي أن نعامل بها، إذا لم يكن هناك فرق «يمكن صياغته كأساس معقول لفرق المعاملة»^(١). وهذا هو مبدأ العدالة. وواضح أيضاً وضوحاً ذاتياً أن خير أي فرد، من وجهة نظر الكون، ليس أكثر أهمية من خير أي شخص آخر، وينبغي على من حيث إتنى موجود عاقل أن أستهدف الخير العام، بقدر ما يمكن تحقيقه عن طريق مجهوداتي. ويمكن أن تستتبط من هاتين القضيتين مبدأ الأريحية، أعني؛ «أن كل شخص ملزم بأن ينظر إلى خير أي شخص آخر كما لو كان خيره الخاص، إلا من حيث إنه يحكم عليه بأنه أقل، عندما ينظر إليه بدون محاباة، أو على أنه يستطيع أن يعرفه أو يبلغه بصورة أقل بالتأكيد»^(٢).

يتضمن مبدأ التروى أو مبدأ «الأناية العاقلة»، كما ذكرناه سابقاً، أنه ينبغي على الإنسان أن يبحث عن خيره الخاص. و«سد جويك» مقتنع، في حقيقة الأمر، مع بطر، بأن هذا إلزام واضح جلي. ومع ذلك، فإن مبدأ الأريحية العاقلة يقرر أنه ينبغي علينا أن نبحث عن خير الآخرين، وفق شروط معينة على أية حال. وإذا ربطنا هذين المبدأين، نكون ملزمين بأن نبحث عن خير الجميع، بما في ذلك خيرنا الخاص، أو نبحث عن خيرنا الخاص من حيث إنه جزء مكوّن من الخير العام. لأن الخير العام يتكون من ألوان الخير الفردية. ولذلك، فإن الخير العام يمكن أن يساوي السعادة الكلية، شريطة أن لا نفهم أن السعادة هي، ببساطة، لذات الحس، وشريطة أن لا نقصد أن نشير إلى أن السعادة يتم بلوغها باستمرار عن طريق استهدافها مباشرة. وإذ ذلك «فإننى أصل في النهاية إلى نتيجة هي أن المنهج الحدسي الذي يُطبق بشدة ينتج

The Methods of Ethics, p. 380. (١)

قد يكون الفرق طرفاً من الظروف أو بين الأشخاص الذين نتحدث عنهم. ولا نعتقد بالضرورة أنه من الصحيح أن نعامل طفلاً بالطريقة التي نرى أنه ينبغي أن نعامل بها (المؤلف).

Ibid, p. 382. (٢)

مذهب اللذة الكلي الخالص، كنتيجة نهائية له، والذي يكون ملائماً لأن يدل بكلمة واحدة على مذهب المنفعة^(١).

إذا نظرنا إلى فلسفة «سد جويك» الأخلاقية على ضوء التراث النفعي، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نركز اهتمامنا على رفضه لمزاعم السيكلوجيا الوراثية لأن تزود بأساس كاف لمعتقداتنا الأخلاقية، لاسيما الوعي بالإلزام، واستخدامه فكرة البديهيات الأخلاقية المدركة حدسياً، الاستخدام الذي شجّع عليه قراءته له «صموئيل كلارك» وكتاب آخرين^(٢). إنه يمكن أن يوصف بأنه نفعي حدسي أو بأنه حدسي نفعي، إذا لم تتضمن هذه الأوصاف تناقضاً في الألفاظ. لقد أثبت «سد جويك»، بالفعل، أنه لا وجود لتنافر حقيقي بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسي. كما أنه كان، في الوقت نفسه، مفكراً أميناً لدرجة أنه لم يؤكد أنه قدّم حلاً لمشكلة التوفيق بين مزاعم المصلحة والواجب، ومزاعم التروى أو الأنانية العاقلة ومزاعم الأريحية، الأريحية التي لا تستطيع أن تعبر عن نفسها في سلوك غيرى فحسب، بل أيضاً في تضحية كاملة بالذات في خدمة الآخرين، أو في السعي إلى غاية مثالية.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى فلسفة «سد جويك» الأخلاقية من جهة ما سيأتي فيما بعد بدلاً من أن ننظر إليها من جهة ما قلناه من قبل، فمن المحتمل أن نركز أكثر على منهجه. لقد شدد على الحاجة إلى فحص ما يسميه بأخلاق الصس المشترك، وحاول أن يكشف المبادئ المتضمنة في الوعي الأخلاقي العادي، لكي يصوغها بدقة ويحدد علاقاتها المتبادلة. إن منهجه تحليلي. فقد كان يختار مشكلة، وينظر إليها من زوايا متعددة، ويقترح حلاً، ويشير اعتراضات واعتراضات مضادة. وربما مال إلى الانغماس في تفاصيل، وتعليق الحكم النهائي؛ لأنه لم يستطع أن يرى طريقه بوضوح خلال كل الصعوبات. ومع ذلك، فإن قول ذلك، هو إدانة لدقته وأمانته الدقيقة.

The Methods of Ethics, pp. 406 - 7. (١)

For Samuel Clarke, see vol. v of this History pp. 160 - 1. (٢)

وعلى الرغم من أن استعانتة بحقائق واضحة بذاتها قد لا تبدو مقنعة للغاية، فإن اهتمامه بتحليل الوعي الأخلاقي العادي وتوضيحه يذكّر المرء بالحركة التحليلية المتأخرة في الفلسفة البريطانية.

٤- توجد جذور سيكولوجيا التداعي، والمذهب الظاهري عند جون ستيوارت مل، والأخلاق النفعية، في القرن الثامن عشر. ومع ذلك، سرعان ما بدأت، بعد منتصف القرن التاسع عشر، فكرة جديدة تصبغ تيار التفكير التجريبي. وهذه الفكرة هي فكرة التطور. ولا نستطيع، بالفعل، أن نركز على تاريخ معين ونقول إنه بعد هذا التاريخ أصبح المذهب التجريبي فلسفة للتطور. بدأ «هربرت سبنسر»: فيلسوف التطور العظيم في القرن التاسع عشر، نشر كتابه «نسق الفلسفة» قبل أن ينشر جون ستيوارت مل عمله عن «هاملتون»، وواصل «بين» الذي توفي في نفس السنة التي توفي فيها سبنسر، التراث الذي مثله «جيمس مل» و«جون ستيوارت مل». وفضلاً عن ذلك، فإن قضية الحركة التجريبية من حيث إنها كل جاء تحت هيمنة فكرة التطور أقل من هيمنة الفكرة التي أصبحت بارزة في ممثلين معينين للحركة. ومع ذلك، نستطيع أن نقول إنه في النصف الأول من القرن غزت نظرية التطور ولم تحتل الأجزاء التي لها صلة بالميدان العلمي فصعب، بل احتلت أيضاً جزءاً ملحوظاً من ميدان الفلسفة التجريبية.

لم تكن فكرة التطور البيولوجي، بالتأكيد، اختراعاً من اختراعات منتصف القرن التاسع عشر. فقد ظهرت هذه الفكرة من حيث إنها فكرة نظرية حتى عند اليونان القدماء. وقد أعدّ «جورج لويس دي بوفون» Georges- Louis de Buffon (١٧٠٧ - ١٧٨٨)^(١) لهذه الفكرة الطريق في القرن الثامن عشر، بينما اقترح «جان باتيست بيير

(١) الكونت جورج لويس بوفون : كاتب وعالم طبيعي فرنسي أشهر آثاره كتاب «التاريخ الطبيعي العام والخاص» وهو يقع في ستة وثلاثين مجلداً (١٧٤٩-١٧٨٩). (المراجع).

لامارك» J. Baptiste Pierre Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩)^(١) نظرياته التي تقول إن ثمة تغيرات تحدث في البناء العضوي للحيوانات، استجابة لاحتياجات جديدة تحدثها تغيرات في البيئة، فبعض الأعضاء تُهمل في الاستعمال، وتنشأ أعضاء أخرى وتتطور، وإن العادات المكتسبة تنتقل عن طريق الوراثة. وفضلاً عن ذلك، عندما ذاعت أخبار فكرة التطور لأول مرة في بريطانيا، كان المذيع لأخبارها فيلسوفاً؛ هو «سبنسر» وليس عالماً. ولم يؤثر ذلك، في نفس الوقت، على أهمية كتابات «دارون» في وقوف نظرية التطور على أقدامها، وفي تقديم دافع قوى للغاية لذيوعها.

كان «تشارلز روبرت دارون» (١٨٠٩ - ١٨٨٢) عالم طبيعة، ولم يكن فيلسوفاً. أثناء رحلته الشهيرة على سفينته "Beagle" (١٨٣١ - ١٨٣٦)، أدت به ملاحظته لتنوعات بين حيوانات من نفس النوع وضعت بصورة مختلفة، وتأمله في الاختلافات بين حيوانات حية وحيوانات متحجرة (حفريات)، إلى أن يشك في نظرية ثبات الأنواع. وساعدته دراسة كتاب «مالتوس» «مقال عن مبدأ السكان» في عام ١٨٢٨ إلى أن يصل إلى نتيجة هي أنه في الصراع من أجل الوجود تبقى التنوعات المفضلة والنافعة، وتلف التنوعات غير المفضلة وتهلك، وكانت نتيجة هذه العملية هي تكون أنواع جديدة، تكتسب خصائص تنتقل عن طريق الوراثة.

وقد وصل عالم طبيعة آخر، وهو «ألفرد رسل ولاس» A. R. Wallac (١٨٢٢-١٩١٣)، الذي تأثر، مثل دارون، بقراءة مالتوس في الوصول إلى فكرة بقاء الأفضل في الصراع من أجل الوجود، نقول وصل، بصورة مستقلة عن دارون، إلى نتائج مشابهة. وفي الأول من شهر يوليو عام ١٨٥٨، قدم «ولاس» و«دارون» عملاً مشتركاً في اجتماع

(١) جان باتيست لامارك: عالم بيولوجيا فرنسي من أبرز العلماء في جميع العصور، ولقد قدم خدمات جليلة للعلم، كانت نظريته في التطور أسبق من دارون، وقد ذهب أن الصفات المكتسبة تحدث في الحيوانات والنباتات تغيرات بنوية تنتقل بالوراثة إلى الذرية. (المراجع).

«الجمعية اللينية»^(١) بلندن. كان إسهام «ولاس» بحثاً عن «ميل التنوعات إلى الانتقال بصورة لا محدودة من النوع الأصلي»، بينما كان إسهام «دارون» اختصاراً لأفكاره الخاصة.

نُشر عمل دارون الشهير عن «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي، أو حفظ الأجناس المفضلة في الصراع من أجل الحياة» في نوفمبر عام ١٨٥٩، وبيعت جميع النسخ في أول يوم نُشر فيه. وتلاه هذا العمل عمل آخر في عام ١٨٦٨ وهو «تنوع الحيوانات والنباتات في ظل عملية الاستئناس». وشهد عام ١٨٧١ نشر كتابه «سلالة الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس». ونشر دارون عدداً من أعماله الأخرى، لكنه نال الشهرة بكتابه «أصل الأنواع» و«سلالة الإنسان».

ولأن دارون كان عالماً طبيعياً، فقد تفرغ للتأمل الفلسفي، وكرس نفسه، في البداية، لإيجاد نظرية عن التطور تقوم على دليل تجريبي متاح. لقد فسر الأخلاق، بالفعل، بأنها تنشأ من غرضية الغريزة الحيوانية، وبأنها تتطور عن طريق تغيرات في المعايير الاجتماعية التي تضيف القيمة الباقية على المجتمعات. وقد كان على وعى تام، بوضوح، بالإخفاق الموجود في بناءات اللاهوتيين الذي أحدثته نظريته في التطور، لاسيما في تطبيقها على الإنسان. كتب عام ١٨٧٠ أنه بينما لم يتمكن من أن ينظر إلى الكون على أنه نتاج الصدفة العمياء، فإنه لم يستطع أن يرى دليلاً للتدبير والتخطيط، ومع ذلك قليلاً من التدبير المفيد، عندما شرع في النظر إلى تفاصيل التاريخ الطبيعي. وعلى الرغم من أنه كان مسيحياً في الأصل، فإنه وصل مع مرور الزمن إلى تعليق لا أدرى للحكم. ومع ذلك، مال إلى تجنب التورط الشخصي في جدال لاهوتي.

(١) نسبة إلى عالم النبات السويدي «كارلوس لينوس» (١٧٠٦-١٧٧٨) الذي يعتبر مؤسس علم النبات الحديث. فقد كان أول من قسم النباتات إلى فصائل وأنواع وجعل لكل نوع اسماً مؤلفاً من لفظين جنسه ونوعه. ثم طبق ذلك على الحيوان ابتداءً من ١٧٥٨. (المراجع).

وربما إذا لم يكتب لنا أن نعيش في واحد من جيوب الأصولية القليلة، فمن الصعب بالنسبة لنا الآن أن نقدّر الاضطراب والهيجان الذي أحدثه فرض التطور في القرن الأخير (القرن التاسع عشر)، لاسيما في تطبيقه على الإنسان. لأن فكرة التطور كانت من جهة، عملة مشتركة افترضها أناس كثيرون لم يستطيعوا تماماً أن يذكروا أو يزنوا الدليل الذي قُدم لصالحها. ولم يعد الفرض، من جهة ثانية، فرصة لجدال لاهوتي مرير. وحتى أولئك الذين ماروا في كفاية الدليل للبرهنة على تطور الجسم البشري من أنواع أخرى، أدركوا بوجه عام أن الإصحاحات الأولى من «سفر التكوين» لم يكن القصد منها حل مشكلات علمية، وأن الأمر واحد من الأمور التي يجب أن تُحسم بناءً على الدليل التجريبي المتاح. كما أننا، من ناحية أخرى، إذا استثنينا الماركسيين، الذين يلتزمون بالمذهب المادي، فإن غير المؤمنين النظريين لا يشبتون بوجه عام أن فرض التطور العضوي، إذا أخذ بذاته، يبطل مذهب التآليه المسيحي، أو لا يطابق الاعتقاد الديني. ومع ذلك، فإن وجود الشر والمعاناة في العالم، الذي يكون واحداً من الاعتراضات الرئيسية على مذهب التآليه المسيحي، يظل حقيقة لا يمكن الشك فيها، سواء قبل الفرض أم رُفُض. وفضلاً عن ذلك، لقد رأينا أن فلاسفة مثل «برجسون» طوروا فلسفة روحية داخل إطار الفكرة العامة للتطور الخلاق، وفي وقت أكثر حداثة، استخدم عالم مثل «تياردي شاردين»^(١) بحماس نفس الفكرة في خدمة رؤية دينية عن العالم. ولذلك، بدأ أناس كثيرون أن ألوان الجدال والخلاف في القرن الأخير قد جمعت قدراً كبيراً من الغبار وخيوط العنكبوت في الفاصل الزمني.

ومع ذلك، لا بد أن نتذكر أن فكرة تطور الأنواع، عندما طبقت على الإنسان بصفة خاصة، كانت حدثاً جديداً في منتصف القرن الماضي بالنسبة للجمهور العام المثقف،

(١) تيار دي شاردين (١٨٨١ - ١٩٥٥) كاهن يسوعي وفيلسوف وعالم جيولوجي فرنسي حاول في كتابه «الرنيسي» الظاهرة الإنسانية (١٩٣٨ - ١٩٤٠) أن يكشف عن سر تطور الإنسان، وأن يوفق بين الخبرة الدينية ومعطيات العلم الطبيعي. (المراجع)

وفضلاً عن ذلك، فإن الانطباع الذي لم يقدمه أعلام الفكرة فحسب، بل قدمه أيضاً بعض نقادها، هو أن نظرية دارون تُعد نظرية لا داعي لها، أو بالأحرى، يستبعدا أي تفسير غائى للعملية الكونية. فقد كتب «توماس هنرى هكسلى»، مثلاً، «إن ما يعترى الكاتب الحالى بقوة عند تصفحه الأول لكتاب «أصل الأنواع» هو الاقتناع بأن الغائية، كما تُفهم بوجه عام، لقيت ضربة قاتلة على أيدي دارون»^(١). إن الأنواع التي تبقى هي الأكثر صلاحية للصرع من أجل الوجود؛ غير أن التنوعات التي تجعلها أكثر ملائمة هي تنوعات عرضية.

إن اهتمامنا هنا ينصب على أثر نظرية التطور على الفلسفة وليس على الجدل والخلاف اللاهوتى الذى أحدثته. إن «هربرت سبنسر»، الفيلسوف الأول للتطور فى القرن التاسع عشر، يستحق أن نكتب عنه فصلاً، أما الآن، فيكفى أن ننظر باختصار إلى كاتين أو ثلاثة ساهموا فى ذبوع فكرة التطور، وتطوير بعض النظريات الفلسفية التى تقوم على هذه الفكرة، أو ترتبط بها، ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنهم كانوا علماء أنجرفوا إلى الفلسفة، ولم يكونوا فلاسفة محترفين. وبوجه عام، لقد انحاز فلاسفة أكاديميون أو يعملون بالجامعة عن الموضوع وأخذوا موقفاً متحفظاً، وبالنسبة لسبنسر، فإنه لم يشغل مطلقاً وظيفة أكاديمية.

٥- الاسم الذى يقترح نفسه مباشرة فى هذا السياق هو اسم «توماس هنرى هكسلى» T. H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥)^(*). كانت لديه فرصة، من حيث إنه طبيب بحار كان على متن سفينة «الأقعى المججلة»، لدراسة الحياة البحرية للبحار الاستوائية،

(١) Lectures and Essays (The people' Library edition) pp. 178 - 9.

كان هكسلى يعلق على مقال كتبه أستاذ هو Kolliker of Wurzburg الذى وصف دارون بأنه غائى وانتقده لهذا السبب (المؤلف).

(*) هكسلى، توماس هنرى (١٨٢٥ - ١٨٩٥) عالم بيولوجى بريطانى. قام بدراسات فى علم التشريح، وفى موضوع التطور، أيد مذهب دارون وداق عنه، وعمل على تعريف الجمهور به (المترجم).

واختير بسبب أبحاثه زميلاً في الجمعية الملكية عام ١٨٥١. وفي عام ١٨٥٤، عُين محاضراً في التاريخ الطبيعي في «مدرسة ماينز» وأصبح بمرور الزمن أكثر انشغالاً بالحياة العامة، يخدم في عشر لجان ملكية، وله دور فعال في المؤسسة التربوية. وأصبح رئيساً للجمعية الملكية من عام ١٨٨٢ حتى ١٨٨٥.

يرى هكسلي أن دارون وضع نظرية التطور، من وجهة نظره، على أساس صحيح عن طريق اتباع منهج يتفق مع القواعد التي أرساها «جون ستوارت مل». «لقد حاول أن يحدد وقائع عظيمة بصورة استقرائية؛ أي عن طريق الملاحظة والتجربة؛ ثم استدل من الوقائع التي أعدها، واختبر في النهاية صحة استدلاله عن طريق مقارنة استنباطاته بوقائع الطبيعة الملاحظة»^(١). صحيح أن أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي لم تتم البرهنة عليه بيقين، وتبقى النظرية فرضاً لا يتمتع إلا بدرجة عالية من الاحتمال. لكنها «الفرض الباقي الوحيد الذي لا يستحق شيئاً من وجهة نظر علمية»^(٢). وهي تطور ملحوظ في نظرية لا مارك^(٣).

لكن على الرغم من أن «هكسلي» قبل وجهة النظر التي تقول إن التطور العضوي يسبقه انتخاب طبيعي، أو بقاء الأفضل في الصراع من أجل الوجود، فإنه قام بتمييز

(١) Lay Sermons, Addresses and Review, p. 294 (5th. edition). The quotation is taken From an 1860 article on the Origin of Species.

(٢) Ibid, p. 295.

(٣) بالنظر إلى نظرية «لامارك» التي تقول إن التغيرات البيئية تنتج حاجات جديدة في الحيوانات، وإن الحاجات الجديدة تنتج رغبات جديدة، وإن الرغبات الجديدة تنتج تحويرات عضوية تنتقل عن طريق الوراثة، يرى هكسلي أنه يبدو أن «لامارك» لم يبحث «عما إذا كان هناك أي سبب للاعتقاد أنه توجد أية حدود لكمية التحويرات التي يمكن إنتاجها، أو بسأل كم من الوقت يحاول حيوان ما أن يشبع رغبة مستحيلة (المؤلف)

Lectures and Essays, p. 124. The quotation is taken From an 1850 essay on "The Darwinian Hypothesis".

حاد بين العملية التطورية وحياة الإنسان الأخلاقية. إن أولئك الذين قدموا أخلاقاً للتطور، التي وفقاً لها تكون حياة الإنسان الأخلاقية استمراراً للعملية التطورية، ربما هم على حق في إثبات أن ما نسميه بالعواطف الأخلاقية تطورت مثل الظواهر الطبيعية الأخرى. غير أنهم أغفلوا أن العواطف اللاأخلاقية هي أيضاً نتاج التطور. فاللص والقاتل يتبعان الطبيعة مثلهما في ذلك مثل الإنسان الذي يحب الخير لبني البشر^(١).

ومع ذلك، تتضمن الأخلاق معارضة للعملية التطورية. ففي الصراع من أجل الوجود يميل الأقوى والأكثر تأكيداً لذاته إلى احتقار الضعيف، بينما «التقدم الاجتماعي» يعني ضبط العملية الكونية في كل خطوة واستبدالها بأخرى، قد تسمى بالعملية الأخلاقية^(٢). إن المجتمع البشري ربما يكون، أصلاً، نتاج ضرورة عضوية مثل مجتمعات النحل والنمل. لكن في حالة الإنسان، يتضمن التقدم الاجتماعي تقوية رابطة التعاطف المتبادل، والاعتبار والأريحية، والقيود التي تفرضها الذات على ميول ليست اجتماعية. صحيح أن هذه العملية، من حيث إنها تجعل مجتمعاً ما أكثر ملاءمة للبقاء بالنسبة للطبيعة أو بالنسبة لمجتمعات أخرى، تنسجم مع التقدم الكوني لكن من حيث إن القانون والقواعد الأخلاقية تقيد الصراع من أجل الوجود بين أعضاء مجتمع معين، فإن العملية الأخلاقية تناقض، بوضوح، العملية الكونية. لأنها تهدف إلى إنتاج صفات مختلفة أتم الاختلاف. ولذلك نستطيع أن نقول إن «التقدم الأخلاقي للمجتمع لا يعتمد على محاكاة العملية الكونية، ليس في الفرار منها، وإنما في مقاومتها»^(٣).

(١) Evolution and Ethics and other Essays, p. 80. the discourse on Evolution and Ethics was originally given at Oxford as the second Romanes Lecture.

(٢) Ibid, p. 81.

(٣) Ibid, p. 83.

وهكذا، فإن ثمة اختلافاً ملحوظاً بين آراء «هكسلي» وحفيده «سير جوليان هكسلي»، في العلاقة بين التطور والأخلاق. ولا أعنى الإشارة، بالتأكيد، إلى أن «سير جوليان هكسلي» يرفض الصفات الأخلاقية والمثل العليا التي نظر إليها جده على أنها مرغوب فيها. فالمسألة هي أنه بينما شدد «سير جوليان هكسلي» على عنصر الاتصال بين الحركة العامة للتطور والتقدم الأخلاقي، فإن «توماس هنري هكسلي» شدد على عنصر الانفصال، ذاهباً إلى أن «العملية الكونية لا تمتلك نوعاً من العلاقة بغايات أخلاقية»^(١). وربما يكون «توماس هنري هكسلي» قد دعا، بالتأكيد، إلى نوع جديد من الأخلاق، يتضمن رفعة نيتشه لأناس الطبيعة الأقوياء، يمكن تفسيرها بأنها استمرار لما أسماه بالعملية الكونية. غير أنه لم يهدف إلى أي تفاوت هكذا للقيم. فهو، بالأحرى، قبل قيمة المشاركة الوجدانية، والأريحية، واحترام الآخرين... إلخ؛ ولم يجد في العملية الكونية احتراماً لهذه القيم.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن حياة الإنسان الأخلاقية تشكل بالنسبة لهكسلي عالماً خاصاً بذاته داخل عالم الطبيعة، فإنه لا ينتج عن ذلك أنه نظر إلى الإنسان على أنه يمتلك نفساً روحية لا يمكن تفسيرها عن طريق التطور. لقد أثبت أن «الوعي وظيفية من وظائف المخ»^(٢)؛ أعنى أنه ظاهرة تنشأ عندما تطور المادة صورة خاصة من التنظيم. وقد أدت هذه النظرية، ومعها دفاعه عن الحتمية، إلى وصفه بأنه فيلسوف مادي.

ومع ذلك، أنكر «هكسلي» بصورة شديدة إمكان انطباق هذا الوصف عليه. وربما لا يكون السبب الذي يقدمه لهذا الإنكار مؤثراً؛ لأنه يتضمن تفسيراً ضيقاً للغاية للمذهب المادي. ويثبت المذهب المادي، كما يرى هكسلي، أنه لا وجود لشيء في

Evolution and Ethics, and Other Essays. p. 83. (١)

Ibid, p. 135. (٢)

الكون سوى المادة والقوة، بينما لا تنكر نظرية الطبيعة الظاهرية للوعي حقيقة الوعي، ولا توحد بينه وبين العمليات الفيزيائية التي يعتمد عليها^(١). بيد أن «هكسلي» يستمر في ملاحظة، بعدم توقع جذاب نسبياً، أن «الحجج التي يستخدمها ديكارت وباركلى لبيان أن معرفتنا اليقينية لا تتجاوز حالات وعينا، تبدو لى على أنها قاطعة الآن كما كانت عندما عرفت لأول مرة منذ نصف قرن مضى... إن يقيننا الوحيد هو وجود العالم الذهنى، وبهبط وجود «القوة والمادة»، فى أحسن الأحوال، إلى منزلة فرض محتمل بدرجة عالية^(٢)». وفضلاً عن ذلك، إذا انحلت الأشياء المادية إلى مراكز للقوة، فإن المرء يتحدث جيداً عن المذهب اللامادى مثلما يتحدث عن المذهب المادى.

وربما لا يكون من السهل جداً أن نفهم كيف أن النظرية التي تقول إننا لا نستطيع، على الإطلاق، أن نفعل، بالفعل، أى شىء ييقين سوى أن حالات وعينا يمكن أن تتسجم مع النظرية التي تقول إن الوعي وظيفة من وظائف المخ. بيد أن النظرية الأولى تساعد «هكسلي» على أن يقول إنه «إذا كنا مجبرين على أن نختار بين المذهب المادى والمذهب المثالى، فإننى أختار المذهب المثالى»^(٣).

ومع ذلك، لا بد أن يُضاف أنه لم تكن لدى «هكسلي» نية لأن يدع نفسه مجبراً على أن يختار بين المذهب المادى والمذهب المثالى. وينطبق الشئ نفسه على قضية الاختيار بين مذهب الإلحاد ومذهب التآليه. وقد جاهر «هكسلي» بأنه لا أدري، وعبر فى عمله عن «ديفيد هيوم» عن الاتفاق مع تعليق الفيلسوف الأسكتلندى للحكم على مشكلات

(١) فالفيلسوف الماركسى، مثلاً، لا ينكر، حقيقة الذهن. ولا يوجد بين العمليات السيكلوجية والعمليات الفيزيائية. لكنه ينظر إلى نفسه، على الرغم من ذلك، على أنه فيلسوف مادى. وهكذا يكون مادياً بالعضى الميتافيزيقى (المؤلف).

(٢) Evolution and Ethics, and Other Essays, p. 130

هو عنوان لكتاب مشهور جداً، مؤلفه هو الفيلسوف المادى الألمانى «الديفيد بوخنر» (المؤلف) See vol. vii of this History, pp. 352 - 3.

Ibid. p. 20. (٣)

ميثافيزيقية. إن لدينا معرفتنا العلمية، «وقد تعلم رجل العلم أن يؤمن بتبرير، ليس عن طريق الإيمان، بل عن طريق التحقق»^(١). ولا بد أن نظل لا أدرين بالنسبة لما يجاوز ميدان التحقق، وتعليق الحكم.

وكما يتوقع المرء في حالة فيلسوف مادي ينحرف إلى الفلسفة، فإن نظريات هكسلي لم توضح جيداً. ولم يظهر اتساقها المتبادل، بوضوح، إذا أردنا القصد في الكلام. كما أنها لا تدين في الوقت نفسه الاتجاه الإنجليزى غير المعهود الذى يظهر نفسه فى كراهية لألوان التطرف والإحجام عن الإذعان لقرض علامات محددة. لقد كان «هكسلي» على استعداد تام لأن يدافع عن التطور ضد الهجوم، كما فعل فى مقابلته الشهيرة مع الأسقف «صموئيل ولبرفورس» عام ١٨٦٠. وقد كان على استعداد لأن ينتقد اللاهوت المعتدل. لكن على الرغم من أنه لم يؤمن بالعقيدة المسيحية عن الله فإنه رفض أن يلزم نفسه بمذهب الإلحاد أو بالمذهب المادى. إن وراء ستار الظواهر يكمن ما لا يمكن معرفته. والمذهب اللادرى هو، بالتعريف، الموقف المناسب بالنسبة لما لا يمكن معرفته.

٦- (١) قبل «جون تندال» (١٨٢٠ - ١٨٩٣)^(*) لقب «المادية» الذى رفضه هكسلي، وقد عُين جون تندال أستاذاً للفلسفة الطبيعية فى المعهد الملكى عام ١٨٥٣، حيث كان زميلاً لـ «فاراداي»^(**) Faraday (٢). اهتم «تندال» أساساً بالفيزياء

(١) Lay Sermons, Addresses and Review, p. 18.

(*) جون تندال (١٨٢٠ - ١٨٩٣) فيزيائى بريطانى اختير عام ١٨٥٣ أستاذاً للفلسفة الطبيعية بالمعهد الملكى بلندن حيث أصبح زميلاً وصديقاً لفاراداي، فسر زرقة السماء، وامتصاص الهواء الرطب للحرارة بسرعة. (المراجع)

(**) ميشيل فاراداي (١٧٩١ - ١٨٦٧) كيميائى وفيزيائى بريطانى من أبرز علماء الطبيعة، عمل وهو صبي فى تجليد الكتب فكان يقرأ كل يوم ما يقوم بتجليده فتثقف نفسه وكان له فى نهاية حياته مجموعة من المكتشفات العلمية. (المراجع)

(٢) On Faraday's death in 1867 Tyndall succeeded him as superintendent of the Institution.

اللاعضوية، لاسيما بموضوع الحرارة الإشعاعية، وكان أقل ميلاً من «هكسلي» من الانجراف إلى ميدان الفلسفة. غير أنه لم يتردد في أن يعلن بوضوح ما أسماه «بالمذهب المادى العلمى».

ومع ذلك، لم يكن المذهب المادى العلمى الذى قبله «تندال» مثل المذهب المادى الذى رفضه «هكسلي». لأنه كان يعنى بمقدار كبير بالفرض الذى يقول إن حالة الوعى ترتبط بعملية فيزيائية فى المخ. ولذلك يرى تندال فى خطابه إلى الجمعية البريطانية فى عام ١٨٦٨ عن «مجال المذهب المادى وحدوده» أنه «فى التأكيد أن نمو الجسم آلى، وأن التفكير، كما نمارسه، يرتبط بفيزياء المخ - فى هذا التأكيد اعتقد أن موقف «الفيلسوف المادى» يتقرر بمقدار ما يمكن التمسك بهذا الموقف»^(١). وبعبارة أخرى، يؤكد الفيلسوف المادى أن مجموعتين من الظواهر، العمليات الذهنية والعمليات الفيزيائية، ترتبطان، على الرغم من أنه «يجهل تماماً»^(٢) الرابطة الحقيقية التى توحد بينهما. ويؤكد «تندال»، بالفعل، فى خطابه المسمى «خطاب بلفاست»^(*) Belfast، الذى ألقاه أمام الجمعية البريطانية عام ١٨٧٤، نقول يؤكد تندال مراراً أن الإنسان الموضوع ينفصل عن طريق هوة لا يمكن عبورها عن الإنسان الذات. ليست هناك طاقة آلية (حركية) فى الذهن البشرى يحملها، دون انقطاع منطقى، من ذهن إلى آخر^(٣).

(١) Fragments of Science for Unscientific People. pp. 121-2 (2nd edition). (١)

ibid. p. 122. (٢)

(*) بلفاست فى عاصمة أيرلندا الشمالية (المراجع)

Lectures and Essays. p. 40 (Rationalist Press Association edition. 1903). (٣)

لقد فهم «تندال» المذهب المادى العلمى، بالفعل، على أنه يتضمن «قبولاً مؤقتاً»^(١) للفرض الذى يقول إن الذهن وكل ظواهره «كانت كامنة منذ القدم فى سحاب ملتهب»^(٢) وإنه «نتاج للتفاعل بين الكائن الحى والبيئة عن طريق معدلات كونية من الزمن»^(٣). بيد أن النتيجة التى يستمدها من نظرية التطور هى أنه لا يمكن النظر إلى المادة على أنها مجرد مادة «عمياء». بل يجب النظر إليها على أنها تحتوى، بالقوة، بداخلها على حياة وظواهر عقلية. وبمعنى آخر، يحتاج المذهب المادى العلمى إلى مراجعة لمفهوم المادة على أنها فى أساسها شيء ميت، ويعارض الحياة البيولوجية والذهنية.

ووراء ظاهرة المادة والقوة، التى تكوّن موضوع البحث العلمى، يكمن اللغز الحقيقى للكون الذى لا يمكن حله، ويقدر ما نهتم به، فإننا لا نستطيع أن نتوصل إلى حل له»^(٤). غير أن «تندال» لم يقصد بهذا اللغز الموجود فى الكون أن يكون مدعماً للإيمان بالله كما يتصوره المسيحيون. ففى «اعتذاره عن خطاب بلأفاست» (١٨٧٤) يتحدث عن فكرة الفاعلية بأنها «موجود يوجد وراء السديم»^(٥)، لا من حيث إنها لا تقوم على دليل تجريبي فحسب، وإنما، أيضاً، من حيث إنها «تعارض الروح الخالصة للعلم»^(٦). وعلاوة على ذلك، عندما رد على ناقد كاثوليكي رأى، فى نفس «اعتذار عن خطاب بلأفاست» أنه لا ينكر تهمة مذهب الإلحاد، بقدر ما يهم أى تصور للموجود الأسمى الذى، ربما، يقبله نقاده.

(١) Fragments of science, p. 166.

(٢) Ibid, p. 163.

(٣) Lectures and Essays, p. 40.

(٤) Fragments of Science. p. 93.

(٥) Lectures and Essays, p. 47.

(٦) Ibid.

إن المذهب المادى العلمى عند «تندال» ليس مقيداً، بالتالى، بوجهة نظر منهجية يفترضها بحث علمى. فهو لم يقل، ببساطة، مثلاً، إن عالم النفس العلمى يتعقب أبحاثه فى العلاقة بين الذهن والجسم بافتراض أننا نجد علاقة بين أية ظاهرة ذهنية معينة وعملية فيزيائية. إنه يقول إنه بقدر ما تهتم المعرفة، فإن العلم قادر على كل شىء، والمشكلات التى لا يستطيع أن يجيب عنها العلم هى مشكلات ليس لها حل من حيث المبدأ. إن الدين، مثلاً، فى مآمن من الدحض والإنكار طالما أنه يُنظر إليه، ببساطة، على أنه تجربة ذاتية^(١). لكن إذا نظرنا إليه على أنه يزعم مد معرفتنا وتوسيعها، فإن زعمه يكون زائفاً. وبالتالى، فإن «تندال» وضعى، بالمعنى العام للفظ. لكن بتسليمه بمجال للمذهب اللادرى، أى بأسرار أو ألغاز، لا يمكن حلها، فإنه لا يجزم بأن الوضعيين المناطق قد قبلوا الموقف فيما بعد. بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن المذهب المادى العلمى شمل بالنسبة له وجهة نظر وضعية عن قدرة العلم فى ميدان المعرفة.

(٢) كما أن «سير ليسلى ستيفن» S. L. Stephen (١٨٢٢ - ١٩٠٤)، كتب مجلدين عن «تاريخ التفكير الإنجليزى فى القرن الثامن عشر» (١٨٧٦)، وثلاثة مجلدات عن «الفلاسفة النفعيون الإنجليز» (١٩٠٠)، تقول إنه دعم وجهة النظر التى تقول إن المذهب اللادرى ليس هو الموقف الوحيد الذى ينسجم، بالفعل، مع الروح العلمية الحقيقية. كان ستيفن فى البداية قسيساً، وقع تحت تأثير «جون ستيوارت مل»، و«دارون» و«سبنسر»، وفى عام ١٨٧٥ تولى، نهائياً، عن موقفه الكهنوتى.

أكد «ستيفن» فى مناقشة عن طبيعة المذهب المادى أنه «يمثل وجهة نظر الباحث الفيزيائى. فالإنسان يكون مادياً طالماً أنه لا يتعامل إلا مع ما تلمسه، وتتناوله، ونراه،

(١) أنا نعتقد أنه لا يمكن لأى استدلال إلهادى أن ينتزع الدين من القلب البشرى. ولا يستطيع المنطق أن يحرمنا من الحياة، والدين هو الحياة بالنسبة للمتدين. ومن حيث إنه تجربة للوعى، فإنه يجاوز هجوم المنطق، نفس المرجع السابق، ص ٤٥. (المؤلف).

أو ندرکه عن طریق الحواس»^(١). وبمعنى آخر، يتطلب البحث العلمى مذهباً مادياً منهجياً. إنه لا يتطلب قبولاً للمذهب الذى يقول إن المادة هى الحقيقة النهائية.

ومع ذلك، لا ينجم عن ذلك، مطلقاً، أن لدينا الحق فى أن نؤكد المذهب الروحى، المذهب الذى يقول إن الذهن هو الحقيقة النهائية. إن حقيقة الأمر هى «أننا لا نستطيع أن نختفى وراء ستار هو الواقع»^(٢). وإذا حاولنا أن نفعل ذلك، فإننا ندخل إلى «المنطقة المتعالية لتناقضات الذهن وخيوط العنكبوت التى تحيط به»^(٣). إن ما لا يمكن معرفته الذى يكمن وراء «الواقع» هو مجرد «فراغ»^(٤): إنه لا يتحول إلى حقيقة واقعية تُكتب بحرف كبير. «إن السر القديم، لايزال سرّاً؛ فالإنسان لا يعرف شيئاً عن اللامتاهى والمطلق»^(٥).

قد يعتقد المرء أنه إذا كان العالم الظاهرى يساوى «الحقيقة»، فإنه لن يكون هناك سبب وجيه لافتراض أن هناك «ما لا يمكن معرفته» وراءه. فما هو سبب افتراض أن هناك سرّاً يظل باستمرار سرّاً؟ بالعكس، إذا كان هناك سبب وجيه لافتراض أن هناك مطلقاً لا يمكن معرفته، فلن يكون هناك سبب لأن يكون العالم الظاهرى مساوياً للواقع. بيد أن لا أدريّة «ستيفن» تمثل بدقّة تفكيراً ليس فى موضعه لا يقل عن موقف عام. فالعلم لا يقدم لنا سوى معرفة متناهية. فهو لا يعرف شيئاً عن أى مطلق وراء التجربة. لكننا نشعر بأنه حتى إذا تم حل كل المشكلات العلمية، فإن الكون لايزال لغزاً، وسراً. ومع ذلك، فإنه لا يمكن حل اللغز.

An Agnostic's Apology and other Essays, P.52 (Rationalist Press Association (١) edition, 1904) the quotation is taken From an 1886 essay. What is Materialism?

Ibid, p. 66. (٢)

Ibid, p. 57. (٣)

Ibid, (٤)

Ibid, p. 20. (٥)

ولا داعى للقول بأنه لا يُنظر إلى المذهب المادى العلمى والمذهب اللاأدرى على الإطلاق بأنهما يستلزمان رفض القيم الأخلاقية. لقد أصر «تندال» على أن القيم الأخلاقية مستقلة عن العقائد الدينية، وأنه يجب ألا يُفهم المذهب المادى العلمى بأنه يتضمن أو يستلزم التقليل من شأن المثل الإنسانية العليا. لقد حاول «سير ليسلى ستيفن»، فى كتابه «علم الأخلاق» (١٨٨٢) أن يواصل ويطور محاولة «سبنسر» لإقامة الأخلاق على التطور. إن وظيفة الأخلاق، إذا نظرنا إليها نظرة مجردة، هى تدعيم صحة الكائن الحى الاجتماعى وحيويته. أما إذا نظرنا إليها من الناحية التاريخية، فإن المبادئ الأخلاقية تعترتها عملية الانتخاب الطبيعى، وتهيمن تلك المبادئ التى تكون أكثر فاعلية فى تدعيم خير الكائن الحى الاجتماعى على تلك المبادئ الأقل فاعلية. أعنى أن المجتمع الذى نتحدث عنه يستحسنها. وهكذا، حتى الأخلاق تخضع لقانون البقاء للأصلح، ويتضح أن وجهة نظر «ستيفن» تختلف عن وجهة نظر «توماس هنرى هكسلى».

٧- ليس المذهب اللاأدرى، بالتأكيد، هو الموقف الوحيد الذى قبله أولئك الذين اعتنقوا نظرية التطور. فقد حاول «هنرى دريموند» H. Drummond (١٨٥١-١٨٩٧) مثلاً، وهو كاتب وجدت كتبه شعبية كبيرة، أن يوفق بين العلم والدين، ومذهب دارون والمسيحية، عن طريق عمل قانون التطور المستمر. ومع ذلك، فإن ما يدعو إلى الاهتمام بصورة أكبر، هو دعوى «جورج جون رومانز» (١٨٤٨-١٨٩٤)، وهو بيولوجى ومؤلف عدد من الأعمال عن التطور، الذى انتقل من الاعتقاد الدينى المبكر إلى المذهب اللاأدرى، ومن المذهب اللاأدرى عن طريق مذهب وحدة الوجود مرتداً فى اتجاه مذهب التأليه المسيحى.

نجد تعبيراً عن الفترة اللاأدرية من تفكير «رومانز» فى كتابه «فحص منصف لمذهب التأليه»، الذى نُشر عام ١٨٧٨، تحت اسم منتحل هو «الفيزياء». يرى أنه لا يوجد دليل حقيقى على وجود الله، على الرغم من أنه ربما يكون صحيحاً، بالنسبة لكل ما نعرف، أنه لا يوجد كون إذا لم يكن هناك إله. ومع ذلك،

افتترض «رومانز» في سنوات متأخرة، في محاضرة عنوانها «الذهن، والحركة، والواحدية» (١٨٨٥) صورة من مذهب وحدة الوجود، بينما يمثل كتابه «أفكار عن الدين» (١٨٩٥) الذي حرره «تشارلز جور»، الذي أصبح أسقف أكسفورد فيما بعد، نقول يمثل كتابه المذكور قبوله لاتجاه أكثر تعاطفاً مع مذهب التآليه المسيحي. ويضم هذا العمل مقالات كتبها «رومانز» من أجل كتابه «القرن التاسع عشر»، لكنه لم ينشرها، علاوة على ملاحظات خاصة بكتابه «فحص منصف لمذهب التآليه» الذي كان ينبغي أن يُسمى «الميتافيزيقا».

يبرهن «رومانز» في المقالات عن أثر العلم في الدين، التي تشكل جزءاً من كتابه «أفكار عن الدين» على أن هذا الأثر هدام بمعنى أنه أظهر تدريجياً عدم صحة ألوان الاستعانة بالتدخل المباشر في الطبيعة أو بالدليل المزعوم عن الحالات الخاصة للتدبير والتخطيط. كما أن العلم يفترض بالضرورة في الوقت نفسه، فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق أي من حيث إنها تمثل نظاماً كلياً، ويقدم مذهب التآليه تفسيراً معقولاً لهذا النظام الكلي. ومع ذلك، إذا أردنا أن نتحدث عن خالق مُسلم به للنظام الكلي من حيث إنه عقل إلهي، فلا بد أن نتذكر أنه لا يمكن أن ننسب صفة تصف الأذهان التي نعرفها إلى الله بصورة ملائمة. ولذلك «فإن كلمة ذهن (عقل)، من حيث إنها تنطبق على الفاعلية المفترضة، هي بمثابة فراغ»^(١). وبهذا المعنى، فإن الدليل على مذهب التآليه، يؤدي، بالتالي إلى المذهب اللاأدري.

يقبل «رومانز» في ملاحظاته على التنقيح الثاني لكتابه «فحص منصف لمذهب التآليه» وجهة نظر مختلفة إلى حد ما بإثبات أن تقدم العلم «بعيداً عن كونه يضعف الدين، يقويه بدرجة ليس لها حد لأنه يثبت اطراد العلّية الطبيعية»^(٢). بيد أن السؤال

Thoughts on Religion, p. 87. (١)

Ibid, p. 124. (٢)

عما إذا كان يجب على المرء أن ينظر إلى النظام العلى الكلى على أنه تعبير مستمر عن الإرادة الإلهية أو أنه واقعة طبيعية، هو سؤال لا يمكن حسمه عن طريق الفهم البشرى وحده. إن العلم يمد بأساس تجريبي، من حيث إنه كذلك، للرؤية الدينية عن العالم، غير أن الانتقال إلى هذه الرؤية يتطلب فعلاً من أفعال الإيمان. صحيح «ليس لأحد الحق فى أن ينكر إمكان ما قد يُسمى أداة التمييز الروحي»^(١)، الذى يتجلى فى الوعى الدينى؛ «ويخبرنى العقل نفسه أنه ليس معقولاً أن أتوقع أن القلب والإرادة يجب أن يرتبطا بالعقل فى البحث عن الله»^(٢). إن الطريق لأن تصبح مسيحياً هو أن تفعل بوصفك واحداً، و«إذا كانت المسيحية صحيحة، فإن التحقق لا يكون، بالفعل، بصورة مباشرة عن طريق أى مجرى للعقل النظرى، وإنما يكون بصورة مباشرة عن طريق الحدس الروحي»^(٣). كما أن الإيمان، أى التزام الذات المحدد بوجهة نظر دينية عن العالم، يتطلب فى الوقت نفسه «مجهوداً عنيقاً للإرادة»^(٤)، مجهوداً لم يكن «رومانز» نفسه على استعداد لأن يقوم به.

وبالتالى فمن الخطأ أن نقول إن «رومانز» ألزم نفسه بصورة محددة بموقف تأليهى. فهو، بمعنى ما، لا يبدأ بالمذهب اللاأدرى فحسب، بل ينتهى إليه أيضاً. وهناك، فى الوقت نفسه، فرق ملحوظ بين المذهب اللاأدرى الأول والمذهب اللاأدرى الأخير. لأنه بينما كان «رومانز» مقتنعاً فى فترة ما من حياته بأن الضمير العلمى يتطلب منه موقفاً لا أدرياً، فإنه أصر فى سنوات متأخرة على أنه يمكن تبرير وجهة النظر الدينية عن العالم، على الرغم من أنها تُبرر عن طريق شيء من طبيعة الحدس الروحي. ليس للأدرى حق فى أن يعلن بطلان هذا الإمكان، أو أن يقول إن مغامرة الإيمان هى

(١) Ibid. p. 140.

(٢) Ibid. p. 132.

(٣) Ibid. p. 168.

(٤) Ibid. p. 131.

مغامرة الأحمق. لأن تجربة الإيمان قد يكون لها طريقتها الخاصة بالتحقق، لا يستطيع العلم أن يحكم عليها. وبمعنى آخر، لم يقتنع «رومانز» بالمذهب اللاأدرى ولم يكن على استعداد تام لأن يرفضه. لقد طور تعاطفاً مع الاعتقاد الدينى لم يشارك فيه «تندال». غير أنه لم يشعر بأنه يستطيع أن يلزم نفسه به عن طريق مجهود الإرادة الذى نظر إليه على أنه ضرورى قبل أن تستطيع الصحة الداخلية للوعى الدينى أن تظهر نفسها.

٨- (أ) لقد أعجب «جون ستيوارت مل»، كما رأينا، بأوجست كونت، وكان على استعداد لأن يتحدث، بوجه عام، عن ديانة البشرية. غير أنه لم يستخدم اقتراحات كونت لتأسيس عقيدة للديانة الجديدة، أو لأحلامه بهيمنة روحية وعقلية يمارسها الفلاسفة الوضعيون. كما أن «سبنسر»، الذى استمد الدافع من كونت قبل موقفاً نقدياً تجاه بعض نظريات الفرنسيين^(١)، بينما وصف «هكسلى» فلسفة كونت بأنها كاثوليكية تنقصها المسيحية. وبالنسبة لتلاميذ كونت الحقيقيين، يجب علينا أن نتجه إلى «ريتشارد كونجراف» R. Congreve (١٨١٨-١٨٩٩)، زميل كلية «ودهام» بأكسفورد، الذى ترجم كتاب الفيلسوف الوضعى كونت عن تعليم الدين بطريقة السؤال والإجابة إلى اللغة الإنجليزية، وإلى دائرته، التى تشمل: «جون هنرى برديجز» (١٨٢٢-١٩٠٦)، و«فردريك هاريسون» (١٨٣١-١٩٢٣)، و«انوارد سبنسر بسلى» (١٨٣١-١٩١٥).

تأسست الجمعية الوضعية بلندن عام ١٨٦٧، وافتتحت عام ١٨٧٠ معبداً وضعياً فى شارع شابل. بيد أن انقساماً حدث بعد سنوات فى صفوف الفلاسفة الوضعيين، وكوّن أولئك الذين قبلوا قيادة «بييرلافيت» (١٨٢٣-١٩٠٣)، صديق كونت ونصيره من حيث إنه الكاهن الأكبر للمذهب الوضعى، اللجنة الوضعية بلندن التى افتتحت مركزاً

(١) كتب سبنسر فى عام ١٨٦٤ كتابه «أسباب معارضة فلسفة كونت» (المؤلف).

خاصاً بها عام ١٨٨١. وكان «بردجز» هو الرئيس الأول للجنة الجديدة (من عام ١٨٧٨ حتى ١٨٨٠)، وخلفه «هاريسون». وقاد «كونجريف» المجموعة الأصلية. وفي عام ١٩١٦ اتحدت المجموعتان من جديد^(١).

(ب) لقد كان المفكرون المستقلون، بوضوح، أكثر أهمية من المفكرين الذين انشغلوا بنشر الكلمة الخالصة لمذهب كونت. وكان من بين هؤلاء المفكرين المستقلين «جورج هنرى لويس» (١٨١٧-١٨٧٨)، مؤلف المجلدين اللذين كانا شعبيين في فترة ما، لكنهما نُسخا من مدة طويلة، هما «التاريخ البيوجرافى للفلسفة» (١٨٤٥-١٨٤٦). كان «لويس» فى سنواته الأولى متابعاً متوقداً لكونت، ونشر فى عام ١٨٢٢ كتابه «فلسفة كونت عن العلوم الوضعية». لكن على الرغم من أنه ظل وضعياً بمعنى التمسك بأن الفلسفة تكمن فى التعميمات الأكثر اتساعاً من نتائج العلوم الجزئية، وتمتتع عن أية معالجة لما هو وراء التجربة، فإنه ارتحل بعيداً عن «كونت» ووقع تحت تأثير «سبنسر». فى عام ١٨٧٤-١٨٧٩ نشر خمسة مجلدات بعنوان «مشكلات الحياة والذهن».

ميز «لويس» بين الظاهرة التى يمكن فهمها، ببساطة، عن طريق عواملها المكونة، والظاهرة التى تنشأ من عواملها المكونة بوصفها شيئاً جديداً: أى الحداثة. تُسمى الظاهرة الأولى «بالنتائج»، بينما تُسمى الظاهرة الثانية «بالناشئ». ولم تكن فكرة هذا التمييز من اختراع «لويس»، لكن يبدو أنه صك مصطلح «الناشئ» الذى لعب دوراً بارزاً فيما بعد فى فلسفة التطور.

(ج) ومن الأعلام الأكثر أهمية «وليم كنجدوم جلفورد» (١٨٤٥-١٨٧٩)، الذى كان أستاذاً للرياضيات التطبيقية فى «الكلية الجامعية»، بلندن، منذ عام ١٨٧١.

(١) تأسست المجلة الوضعية بلندن "The Positivist Review" عام ١٨٦٤. غير أن النشرة الدورية توقفت عام ١٩٢٥، بعد أن سُميت «بالإنسانية» أثناء الستين الأخيرتين من حياتها (المؤلف).

كان رياضياً بارزاً، كما اهتم بموضوعات فلسفية اهتماماً كبيراً. وكان مبشراً متوقداً بديانة البشرية.

وربما تكون فكرة «جلفورد» الفلسفية الأكثر شهرة هي فكرة «مادة الذهن» mind-stuff، التي افترضها كوسيلة لحل مشكلة العلاقة بين السيكلوجي والفيزيائي، ولتجنب ضرورة التسليم بنشأة الذهن من مادة مختلفة تماماً. لم يكن قصد «جلفورد»، مثل مدافعين آخرين عن النظرية القديمة عن شمول النفس، أن يشير إلى أن كل مادة تتمتع بوعي. فقد كان فرضه هو أنه يمكن مقارنة العلاقة بين السيكلوجي والفيزيائي بالعلاقة بين جملة مقروءة والجملة نفسها من حيث إنها مكتوبة أو مطبوعة. فهناك تناظر تام، ولكل ذرة، مثلاً، جانبها السيكلوجي. إن النشأة لا تُستبعد بالفعل. لأن الوعي ينشأ عندما يتطور تنظيم معين لمادة الذهن. غير أنه يتم استبعاد أية قفزة من الفيزيائي إلى السيكلوجي، التي يبدو أنها تتضمن الفاعلية العلية لفاعل مبدع^(١).

يؤكد «جلفورد» في ميدان الأخلاق فكرة الذات القبلية Tribal self. فالفرد يمتلك، بالفعل، دوافع ورغبات أنانية. بيد أن مفهوم الذرة البشرية، أي الفرد المتوحد تماماً، والفرد المستقل بذاته، هو تجريد. فكل فرد هو بطبيعته، في واقع الأمر، عن طريق الذات القبلية، عضو من الكائن الاجتماعي، أي القبيلة. ويكمن التقدم الأخلاقي في إخضاع الدوافع الأنانية لمصالح أو خير القبيلة، أي لما تجعله القبيلة، بلغة دارون، أكثر ملاءمة للبقاء. والضمير هو صوت الذات القبلية، ولا بد أن يصبح المثال الأخلاقي مواطناً فعالاً وذا روح جماعية، وبمعنى آخر، تناظر الأخلاق كما يصفها «جلفورد» بطريقة ظريفة للغاية ما أسماه «برجسون» فيما بعد «بالأخلاق المغلقة».

(١) لأن «جلفورد» افترض شيئاً يشبه المذهب الظاهري عند هيوم، فقد كان مضطراً أن يثبت أن الانطباعات، أو الإحساسات، والتي تتكون من مادة - الذهن، يمكن أن توجد بصورة سابقة على الوعي. وعندما ينشأ الوعي، تصبح، أو يمكن أن تصبح، موضوعاته، لكن أن تكون موضوعات للوعي، فذلك ليس أمراً جوهرياً لوجودها (المؤلف).

وبالنسبة لموضوع الدين، كان «جلفورد» متعصباً إلى حد ما. فهو لا يتحدث فقط عن رجال الدين بوصفهم أعداء للبشر والمسيحية من حيث إنها نقمة، وإنما يهاجم، أيضاً، الإيمان بالله. ولذلك، فإنه يقترب من كُتّاب عصر التنوير الفرنسيين أكثر مما يقترب من اللادريين الإنجليز في القرن التاسع عشر، الذين كانوا، بوجه عام، مهذبين فيما قالوه عن الدين وممثليه الرسميين. ولا يُقارن بصورة غير لائقة بنيتشه. وأعلن، في الوقت نفسه، ديناً بديلاً، هو دين البشرية، مع إنه نظر إلى تقدم العلم على أنه يؤسس مملكة الإنسان أكثر من أن يؤسس أية منظمة على الخطوط التي افترضها كونت. إن جلفورد يتحدث، بالفعل، عن «الانفعال الكوني» الذي يستطيع الإنسان أن يشعر به بالنسبة للكون، لكن لم يكن قصده أن يحل مذهب التوحيد محل مذهب التآليه. فقد اهتم، بالأحرى، باستبدال الإنسان مكان الله؛ لأنه اعتقد أن الإيمان بالله يعادى التقدم البشرى والأخلاق.

(د) ومن الذين خلفوا «جلفورد» في كرسى الرياضيات التطبيقية «كارل بيرسون» K.Pearson (١٨٥٧-١٩٣٦)، الذي أصبح فيما بعد (١٩١١-١٩٣٣) أستاذ «جالتون» في علم تحسين النسل بجامعة لندن^(١). نجد في كتابات «بيرسون» عرضاً واضحاً للروح الوضعية. فلم يكن الإنسان الذي نظر بعين عطوفة إلى أفكار كونت عن العقيدة الدينية، بل كان مؤمناً صارماً بقدرة العلم. ويشبه موقفه من الميتافيزيقا واللاهوت إلى حد كبير الموقف الذي طوره فيما بعد الوضعيون الجدد.

إن وظيفة العلم، فيما يرى «بيرسون» هي «تصنيف الوقائع، ومعرفة نتائجها ودلالاتها النسبية»^(٢)، في حين أن البناء العلمى للذهن هو عادة تكوين أحكام غير

(١) سير فرنسيس جالتون (١٨٢٢-١٩١١)، ابن أخ دارون، هو مؤسس علم تحسين النسل، وتصور التطبيق المتروى لمبدأ الانتخاب الذى يعمل أليا فى الطبيعة على المجتمع البشرى (المؤلف).

(٢) The Grammar of Science, p. 6 (2nd. edition, revised and enlarged, 1900).

شخصية على الوقائع، أعنى الأحكام التي لا يحايبها الشعور الشخصي، وخصائص المزاج الفردي. ومع ذلك، فإن بناء الذهن ليس هو البناء الذي يميز الميتافيزيقي. فالميتافيزيقي، في واقع الأمر، هي شعر يتصنع مثل أى شىء آخر. «إن الشاعر عضو من أعضاء المجتمع له قدره، لأنه معروف بأنه شاعر... والميتافيزيقي شاعر، وهو شاعر عظيم في الغالب، لكن لسوء الطالع ليس معروفاً بأنه شاعر، لأنه يناضل لكي يلبس شعره لغة العقل، وينجم عن ذلك بالتالي أنه معرض لأن يكون عضواً خطيراً في المجتمع»^(١). وقد قام «ردولف كارناب» بعرض وجهة النظر نفسها بدقة.

ما هي، إذًا، الوقائع التي تكوّن الأساس للحكم العلمي؟ إنها، أساساً، الانطباعات الحسية، أو الإحساسات. وتُخزن هذه الإحساسات في المخ، وتفعل كنوع من التبادل التليفوني، ونحن نسقط مجموعة من الانطباعات خارج نواتنا وتتحدث عنها من حيث إنها موضوعات خارجية. «ونحن نطلق عليها، من حيث إنها كذلك (من حيث هي مجموعة نسقطها) اسم الظواهر، ونصفها في الحياة العملية بأنها واقعية»^(٢). ونحن لا نعرف، ولا نستطيع أن نعرف، ماذا يكمن وراء هذه الانطباعات. ومزاعم الفلاسفة بأننا ننفذ إلى الأشياء في ذاتها هي مزاعم زائفة تماماً. فنحن في واقع الأمر، لا نستطيع، بصواب، حتى أن نشير السؤال: ما الذي يحدث هذه الانطباعات الحسية. لأن العلاقة العلية هي ببساطة علاقة تتابع منتظم بين الظواهر، ولذلك يؤثر «بيرسون» لفظ «إحساسات» على لفظ «انطباعات حسية»، من حيث إن اللفظ الأخير يفترض، بصورة طبيعية، النشاط العليّ لفاعل مجهول.

لم يقصد «بيرسون» أن يقول إن العلم يتكون، ببساطة، من ملاحظة الإحساسات أو الانطباعات الحسية. والمفاهيم مستمدة من الإحساسات، والاستدلال الاستنباطي هو خاصية أساسية من خصائص المنهج العلمي. بيد أن العلم يقوم على إحساسات،

The Grammar of science, p. 17. (١)

Ibid, p. 64. (٢)

وينتهي، أيضاً، بها، بمعنى أننا نختبر نتائج استدلال ما عن طريق عملية التحقق. ومن حيث إن العلم هو مجموعة من قضايا، فإنه بناء عقلي، غير أنه يرتكز في النهاية، إذا شئنا أن نقول، على انطباعات حسية.

ولا بد أن يؤخذ التقرير بأن العلم بناء عقلي بصورة حرفية. فعلى مستوى التفكير قبل - العلمى، يكون الموضوع الفيزيائى الدائم، كما رأينا، بناءً عقلياً. وعلى مستوى التفكير العلمى تكون القوانين والكيانات العلمية بناءات عقلية. إن القوانين الوصفية للعلم^(١) هي صياغات عامة تكونها من أجل الاقتصاد فى التفكير، و«لا يجد الإنسان المنطقى فى الكون سوى انعكاس للمكته الخاصة بالاستدلال»^(٢). وبالنسبة لكيانات مُسلَّم بها مثل الذرات، فإن لفظ «ذرة» لا يشير إلى موضوع ملاحظ ولا إلى شىء فى ذاته. «فعال الفيزياء لا يرى، مطلقاً، ذرة فردية، ولا يشعر بها. فالذرة والجزئى هما تصوران عقليان يصنف عن طريقهما علماء الفيزياء الظواهر، ويصوغون العلاقات بين نتائجها»^(٣). وبمعنى آخر، لا يكفى إبطال الميتافيزيقا من حيث إنها مصدر ممكن لمعرفة بالأشياء فى ذاتها. فالعلم ذاته يحتاج إلى أن يُنقى من خرافاته، ومن الميل إلى الاعتقاد بأن مفاهيمه المفيدة تشير إلى كيانات أو قوى خفية.

لقد شدد «بيرسون» بقوة على الآثار الاجتماعية المفيدة للعلم. فبالإضافة إلى التطبيق التكنولوجى للمعرفة واستخدامها فى أقسام خاصة مثل علم تحسين النسل، هناك الأثر التربوى العام للمنهج العلمى. «إن العلم الحديث، من حيث إنه تدريب للذهن

(١) يصغر «بيرسون» على أن العلم وصفى بصورة خالصة، وليس تفسيرياً. فالقوانين العلمية «تصف»، ولا تفسر، مطلقاً، نمطية إدراكاتنا، والانطباعات الحسية التى نعكسها على «عالم خارجى» (المؤلف)

Ibid, p.99.

Ibid, p. 91 (٢)

لا يمكن أن يكون، بالتالى، دليل «التدبير والتخطيط» على وجود الله صحيحاً (المؤلف).

Ibid, p. 95. (٣)

على تحليل دقيق وغير متحيز للوقائع، هو تربية تناسب بصفة خاصة تنشئة المواطن الصالح^(١). ويمضى «بيرسون» بالفعل، ليقتبس، باستحسان، ملاحظة أودها «جلفورد» على نتيجة تقول إن التفكير العلمى هو التقدم البشرى نفسه، وليس، ببساطة، ملازماً أو شرطاً لهذا التقدم.

ومن ثم يطور «بيرسون»، بناء على أساس المذهب الظاهرى الموجود فى تراث هيوم، وجون ستوارت مل، نظرية عن العلم تشبه نظرية «إرنست ماخ»^(٢). وقد أهدى «ماخ»، بالفعل، كتابه «مباحث فى تحليل الإحساسات» إلى «بيرسون». وفكرة العلم من حيث إنها تساعدنا على التنبؤ، ومن حيث إنها تقوم، بالنسبة لهذا الغرض، بسياسة الاقتصاد فى التفكير عن طريق ربط الظواهر عن طريق المفاهيم الممكنة والأكثر بساطة وقلة، نقول إن هذه الفكرة يشترك فيها كل من «ماخ» و«بيرسون». وقد فسر كلاهما الكيانات العلمية غير الملاحظة بأنها بناءات عقلية. وفضلاً عن ذلك، من حيث إنهما قاما بتحليل الظواهر إلى إحساسات، فإنه يبدو أننا نصل إلى النتيجة الوحيدة التى تقول إنه على الرغم من أن العلم وصفى بصورة خالصة، فإنه لا وجود، فى الحقيقة، لعالم يوصف بمعزل عن مضامين الوعى. وبالتالي، ينتهى المذهب التجريبي، الذى يبدأ بتأكيد الأسس التجريبية لكل معرفة، عن طريق تحليله الظاهرى للتجربة، بعدم امتلاك عالم نشعر به خارج مجال الإحساسات. ويمكن أن نعبر عن المسألة بطريقة أخرى وهى أن المذهب التجريبي يبدأ بالنظر إلى الوقائع، ثم تحليل الوقائع إلى إحساسات.

٩- ونقول بوجه عام، إن المفكرين الذين ذكرناهم فى هذا الفصل، قد عبروا عن معرفة واضحة بالدور الذى يقوم به المنهج العلمى فى الزيادة الهائلة فى معرفة الإنسان بالعالم. ومن المفهوم أن هذه المعرفة يلازمها اعتقاد هو أن المنهج العلمى هو الوسيلة الوحيدة لاكتساب أى شىء يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، معرفة. إنهم يعتقدون أن

Ibid, p. 9. (١)

See vol. VII of this History, p. 359. (٢)

العلم يوسع، باستمرار، حدود المعرفة البشرية، وإذا كان هناك أي شيء لا يكون في متناول العلم، فإنه لا يمكن معرفته. إن الميتافيزيقا واللاهوت يزعمان إصدار أحكام صحيحة عما هو وراء ما هو ظاهري، غير أن زعمها زائف.

وبعبارة أخرى، يلزم تطور الرؤية العلمية الصحيحة، بالضرورة، تطوراً للمذهب اللادري. وينتمي الاعتقاد الديني إلى طفولة الجنس البشري، ولا ينتمي، بحق، إلى عقلية ناضجة. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نبرهن على أنه لا وجود لحقيقة واقعية وراء الظواهر، ويدرس العالم العلاقات الموجودة بينها. إن العلم يهتم بالوصف ولا يهتم بتفسيرات بعيدة. وقد يوجد، على حد علمنا، هذا التفسير. حقاً، كما ردت الظواهر إلى إحساسات أو انطباعات حسية، يصعب تجنب مفهوم الحقيقة الواقعية المجاوزة لما هو ظاهري. بيد أنه لا يمكن، على أية حال، معرفة حقيقة واقعية من هذا النوع. ويقبل الذهن الناضج، ببساطة، هذه الحقيقة ويعتق المذهب اللادري.

لقد وصل المذهب اللادري مع «رومانز» ليعنى، بالفعل، شيئاً أكثر من تسليم صوري محض بعدم إمكان البرهان على عدم وجود الله. لكن مع المفكرين ذوي العقلية الوضعية، أفقد الدين، بقدر ما يهتم الإنسان الناضج، المضمون العقلي. أعنى أنه لم يضم الإيمان بصدق القضايا الخاصة بالله. ومن حيث إن العقل الناضج يمكن أن يحافظ على الدين ويبقى عليه، فإنه يُرد إلى عنصر انفعالي. بيد أن الموقف الانفعالي يتجه إلى الكون، من حيث إنه موضوع الانفعال الكوني أو الشعور، أو إلى البشرية، كما في ديانة البشرية المزعومة. ومع ذلك، ينفصل العنصر الانفعالي في الدين عن مفهوم الله، ويتجه إلى مكان آخر من جديد، أي أن الديانة التقليدية هي شيء يتم الشعور به متأخراً في مسيرة المعرفة العلمية إلى الأمام.

وبالتالي، نستطيع أن نقول إن عدداً كبيراً من المفكرين، الذين تناولناهم في هذا الفصل، كانوا مبشرين بإنساني اليوم العلميين، الذين ينظرون إلى الاعتقاد الديني على أنه ينقصه الدعم العقلي، ويميلون إلى تأكيد الأثر المزعوم الضار للدين على التقدم البشري والأخلاق. ويتضح أنه إذا كان المرء مقتنعاً بأن الإنسان يرتبط، أساساً، بالله

من حيث إنه غايته النهائية، فإنه يشك في ملاحة استخدام لفظ «النزعة الإنسانية» بالنسبة لأية فلسفة إنحادية للإنسان. لكن إذا نظر المرء إلى حركة التطور في المجتمع البشرى على أنها، ببساطة، تقدم في المعرفة العلمية، وسيطرة عن طريق الإنسان على بيئته ونفسه، فإنه قلما يستطيع أن يفسح المجال للدين من حيث إنه يوجه انتباه الإنسان إلى المتعالى.

وقد طور «بنيامين كيد» B. Kidd (١٨٥٨-١٩١٦)، مؤلف الأعمال الأكثر شعبية وشهرة: «التطور الاجتماعي» (١٨٩٤)، و«مبادئ الحضارة الغربية» (١٩٠٢)، و«علم القوة» (١٩١٨) وجهة نظر مختلفة إلى حد ما. يميل الانتخاب الطبيعي من وجهة نظره إلى تفضيل نمو صفات الإنسان الانفعالية والوجدانية أكثر من الصفات الذهنية. وطالما أن الدين يقوم على الجوانب الانفعالية من الطبيعة البشرية، فلا موجب للدهشة إذا وجدنا أن الناس المتدينين يميلون إلى أن يهيمنوا على المجتمعات في الصراع من أجل الوجود. لأن الدين يشجع، بطريقة لا يمكن أن يقوم بها العلم، على النزعة الغيرية والإخلاص لمصالح المجتمع. والدين في جوانبه الأخلاقية بصفة خاصة أكثر تأثيراً على القوى الاجتماعية. والمسيحية هي التعبير عن الوعي الدينى، وتقوم عليها الحضارة الغربية.

ويعنى آخر، قلل «كيد» من شأن العقل من حيث إنه قوة بناءة في التطور الاجتماعي، وشدد على الشعور (الوجدان). ولأنه جرد الدين من مضمونه العقلى، وفسره بأنه التعبير الأكثر قوة عن الجانب الانفعالى من طبيعة الإنسان، فقد صوره بأنه عامل أساسى في التقدم البشرى، وبالتالي، فإن النقد المعادى للدين عن طريق العقل المدمر هو، بالنسبة له، هجوم على التقدم.

إن إدراك «كيد» لتأثير الدين في التاريخ البشرى له ما يبرر تماماً بوضوح. بيد أن التشديد الذى يضعه على الجوانب الانفعالية للدين قد جعله معرضاً لرد هو أن المعتقدات الدينية تنتمى إلى فئة الأساطير المدعمة انفعالياً التى كان لها، فى واقع الأمر، تأثير عظيم، بيد أن العقلية الناضجة قد انصرفت عنها وتركتها. ويرد «كيد»،

بالتأكيد، بأن هذا الرد يفترض مسبقاً أن ممارسة العقل النقدي تكفل التقدم، في حين أن تطور جوانب الإنسان الانفعالية والوجدانية تكفل، في رأيه، التقدم، ولا يكفل تطور العقل التقدم، ذلك التطور الذي يكون هداماً وليس بناء. ومع ذلك، يبدو جلياً أنه على الرغم من أن الجوانب الانفعالية للإنسان أساسية وجوهرية بالنسبة لطبيعته، فإن العقل يحافظ على النظام ويبقى عليه. وإذا لم يكن للدين ضمان عقلي على الإطلاق، فإنه يكون مريباً بالضرورة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن التأثير الذي تمارسه الأديان على المجتمعات البشرية حقيقة لامراء فيها، فإنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن هذا التأثير مفيد باستمرار. فنحن نحتاج إلى مبادئ عقلية للتمييز.

ومع ذلك، هناك اعتقاد أساسي يشترك فيه «كيد» مع أولئك الذين هاجموه؛ وهو أن مبدأ الانتخاب الطبيعي يعمل أثناء الصراع من أجل الوجود بصورة آلية من أجل التقدم^(١). وهناك شك في عقيدة التقدم هذه في القرن العشرين. وبالنظر إلى الأحداث الجارحة لهذا القرن، قلماً نستطيع أن نبقى على ثقة مطمئنة بالآثار المفيدة للانفعال الجمعي. غير أننا نجد، على السواء، أنه يصعب أن نفترض أن تقدم العلم، مأخوذاً بذاته، يرادف التقدم الاجتماعي. فهناك مسألة الأغراض التي تبلغها المعرفة العلمية وهي المسألة الأكثر أهمية. واهتمام بهذه المسألة يجاوز ميدان العلم الوصفي. وواضح أننا نتفق جميعاً على أنه يجب استخدام العلم في خدمة الإنسان. غير أن السؤال يُثار وهو: كيف يجب علينا أن نفسر الإنسان؟ وإجابتنا عن هذا السؤال تتضمن الميتافيزيقا، سواء بصورة واضحة أم بصورة ضمنية. إن محاولة تجاوز الميتافيزيقا أو استبعادها تتضمن، في الغالب، فرضاً ميتافيزيقياً خفياً، أي نظرية عن الوجود غير مُسلمٌ بها. وبمعنى آخر، الفكرة التي تقول إن التقدم العلمي يبعد الميتافيزيقا عن الصورة هي فكرة خاطئة. فالميتافيزيقا تظهر، ببساطة، من جديد في صورة فروض خفية.

(١) توماس هنري هكسلي هو كما رأينا، استثناء، من حيث إنه يعتقد أن التقدم الأخلاقي يسير ضد عملية التطور في الطبيعة (المؤلف).

الفصل الخامس

فلسفة هربرت سبنسر

- حياته وكتابه - طبيعة الفلسفة ومفاهيمها ومبادئها الأساسية -
 - القانون العام للتطور: تبدل التطور والانحلال - علم الاجتماع والسياسة -
 - الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة - ما لا يمكن معرفته في الدين والعلم -
- تعليقات ختامية

١- وضع «هربرت سبنسر» H. Spencer في عام ١٨٥٨، العام السابق على نشر كتاب دارون «أصل الأنواع»، خطة لمذهب يقوم على قانون التطور، أو كما عبّر عنه قانون التقدم. إنه واحد من المفكرين البريطانيين القلائل الذين حاولوا بترو بناء مذهب فلسفي شامل. كما أنه واحد من الفلاسفة البريطانيين القلة الذين اكتسبوا شهرة عالمية واسعة أثناء حياتهم، متمسكاً بفكرة كانت منتشرة من قبل، وأعطاه «دارون» أساساً تجريبياً في مجال محدد، فأعادها سبنسر إلى الفكرة الأساسية لرؤية إجمالية عن العالم والحياة البشرية والسلوك، وهي فكرة تفاؤلية ظهرت لتبرر إيمان القرن التاسع عشر بالتقدم البشري، وجعلت من سبنسر واحداً من أنبياء العصر العظام.

ومع ذلك، على الرغم من أن سبنسر لا يزال واحداً من الأعلام العظام في العصر الفكتوري، فإنه يعطى الآن انطباعاً أنه واحد من الفلاسفة الأكثر حداثة. وهو لا يشبه «مل» الذي تستحق كتاباته الدراسة، سواء اتفق المرء أو لم يتفق مع الآراء التي عبّر

عنها. ولا يُقرأ سبنسر هذه الأيام إلا قليلاً. ولم تصبح فكرة التطور عملة شائعة، ولم تعد تثير إعجاباً كبيراً. إذ نجد، بالأحرى، أنه بعد تحديات القرن العشرين القاسية أنه يصعب كيف يمكن أن يقدم الفرض العلمى للتطور، مأخوذاً بذاته، أساساً كافياً لذلك الإيمان المتفائل بالتقدم البشرى الذى كان، إن شئنا أن نتحدث بوجه عام، خاصية أساسية لتفكير سبنسر. لقد غير المذهب الوضعى، من جهة، طابعه، وابتعد عن رؤى العالم الواضحة والشاملة. ومن جهة أخرى، استعان أولئك الفلاسفة الذين اعتقدوا أن منحى التطور مفيد، بمعنى حقيقى، للإنسان بنظريات ميتافيزيقية غريبة على ذهن سبنسر. وفضلاً عن ذلك، بينما عالج «مل» مشكلات كثيرة لا يزال فلاسفة بريطانيون يفحصونها، بل يعالجونها أيضاً بطريقة لاتزال ذات صلة وثيقة بها، فإن سبنسر شهير باكتشافه واسع المدى لفكرة رائدة بالنسبة لأية تحليلات مفصلة. ومع ذلك، على الرغم من أن تفكير سبنسر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعصر الفكتورى حتى إنه قلماً يمكن وصفه بأنه تأثير حى اليوم، فإن الحقيقة تظل قائمة وهى أنه واحد من الأعضاء الرواد الممثلين للقرن التاسع عشر. ولذلك، لا يمكن تجاوزه بعدم الحديث عنه.

ولد هربرت سبنسر فى «دربى» فى السابع والعشرين من أبريل عام ١٨٢٠. وبينما بدأ «مل» بتعلم اللغة اليونانية فى سن الثالثة من عمره، فإن سبنسر يعترف بأنه لم يعرف شيئاً فى سن الثالثة عشرة من عمره يستحق الذكر عن اللغة اللاتينية أو اليونانية. ومع ذلك، حصل معرفة ما بالرياضيات فى سن السادسة عشرة، وبعد شهور قليلة أصبح، بوصفه معلماً فى «دربى»، مهندساً مدنياً عينته سكة حديد «برمنجهام» و«جلوكستر». وعندما أكتمل الخط فى عام ١٨٤١، تم إعفاء سبنسر من وظيفته. «إننى سعيد للغاية، لقد طُردت من الوظيفة» كما يذكر فى مذكراته اليومية. لكن على الرغم من أنه انتقل إلى لندن فى عام ١٨٤٣ ليتولى عملاً أدبياً، فإنه عاد بعد فترة وجيزة إلى خدمة السكك الحديدية، كما جرّب يده فى اختراعات.

أصبح سبنسر في عام ١٨٤٨ مساعد محرر «مجلة اكونوميست Economist»، ودخل في علاقات صداقة مع «جورج هنري لويس»، و«هكسلي» و«تندال» و«جورج اليوت»، وناقش مع «لويس» بصفة خاصة نظرية التطور، ومن بين المقالات التي كتبها غُفلاً عن مقالة لويس الافتتاحية مقالة عن «تطور الفرض»، التي يعرض فيها فكرة التطور على أسس «لاماركية». نُشر في عام ١٨٥١ كتابه «الإحصاء الاجتماعي»، ونشر في عام ١٨٥٥، على نفقته الخاصة، كتابه «مبادئ علم النفس». وفي هذا الوقت سببت له حالته الصحية هماً شديداً، وقام برحلات عديدة إلى فرنسا، حيث قابل هناك «أوجست كونت». ومع ذلك، استطاع أن ينشر مجموعة من مقالاته عام ١٨٥٧.

وفي بداية عام ١٨٥٨، رسم سبنسر تخطيطاً لكتابه «نسق الفلسفة التركيبية»، وتصور البرنامج، الذي وزعه عام ١٨٦٠، عشرة مجلدات. ظهر كتابه «المبادئ الأولى» في مجلد واحد عام ١٨٦٢، وظهر كتابه «مبادئ علم الحياة» في مجلدين عام ١٨٦٤-١٨٦٧. وظهر كتابه «مبادئ علم النفس»، الذي نُشر في مجلد واحد عام ١٨٥٥، في مجلدين عام ١٨٧٠-١٨٧٢، بينما نُشرت المجلدات الثلاثة من كتابه «مبادئ علم الاجتماع» في عام ١٨٧٦-١٨٩٦. وضم كتابه «معطيات الأخلاق» (١٨٧٩) جزأين آخرين ليكون المجلد الأول من كتابه «مبادئ الأخلاق» (١٨٩٢)، بينما استفاد المجلد الثاني من هذا العمل (١٨٩٣) من كتابه «العدالة» (١٨٩١). كما نشر «سبنسر» طبعات جديدة من مجلدات عديدة لكتابه «نسق الفلسفة التركيبية». فالطبعة السادسة من كتابه «المبادئ الأولى».. ظهرت، مثلاً، عام ١٩٠٠، في حين أن طبعة منقحة ومزودة من كتابه «مبادئ علم الحياة» نُشرت في عام ١٨٩٨-١٨٩٩.

إن كتاب «سبنسر» «نسق الفلسفة التركيبية» هو إنجاز ملحوظ؛ أنجزه على الرغم من صحته السيئة، وفي البداية على أية حال، على الرغم من صعوبات مالية شديدة. كان سبنسر، من الناحية الذهنية، رجلاً عصامياً، وتضمن تكوين عمله العظيم كتابة عن

عدد من الموضوعات التي لم يدرسها على الإطلاق. وكان عليه أن يجمع معطياته من مصادر متنوعة، ثم يفسرها في ضوء فكرة التطور. لم يعرف إلا قليلاً عن تاريخ الفلسفة، إلا من مصادر ثانوية. قام، بالفعل، بأكثر من محاولة لقراءة كتاب كانط «نقد العقل الخالص»، غير أنه عندما وصل إلى ذاتية المكان والزمان، ترك الكتاب. لم يكن لديه سوى تقدير قليل أو فهم لوجهات النظر ماعدا وجهة نظره الخاصة. ومع ذلك، إذا لم يمارس ما قد نسميه باقتصاد التفكير الشديد، فمن غير المحتمل أن لا يكمل مهمته المفروضة بذاتها.

ويمكن أن نذكر من مؤلفات سبنسر الأخرى كتابه «التربية» (١٨٦١)، وهو كتاب صغير، لكنه ناجح جداً، وكتابه «الإنسان في مقابل الدولة» (١٨٨٤)، وهو كتاب خلافي بقوة ضد ما نظر إليه المؤلف على أنه عبودية مهددة، وكتابه «سيرة حياتي» (١٩٠٤) الذي ظهر بعد وفاته. ونشر سبنسر في عام ١٨٨٥ كتابه «طبيعة الدين وحقيقته» في أمريكا عام ١٨٨٥، وهو يضم مناظرة بينه وبين المفكر الوضعي «فردريك هارسون». غير أن العمل منع، كما احتج «هارسون» ضد نشر مقالاته من جديد بدون تصريح، وبصفة خاصة لأن المجلد اشتمل على مدخل يؤيد فيه «بروفسور يومانز» موقف سبنسر.

رفض سبنسر كل درجات الشرف، ماعدا عضوية «نادي أثينيوم» *Athenaeum* (١٨٦٨). وعندما دُعي ليشغل كرسي فلسفة الذهن والمنطق «بالكلية الجامعية» بلندن، رفض، كما أنه اعتذر عن قبول عضوية الجمعية الملكية. ويبدو أنه شعر بأنه عندما يحتاج، بالفعل، إلى هذه العروض، فإنها لا تتم، وعندما تتم، فإنه لم يعد بحاجة إليها، إذ إن شهرته قد رسخت من قبل. وبالنسبة لدرجات الشرف التي قدمتها الحكومة، فإن معارضته لتمييزات اجتماعية من هذا النوع منعت من قبولها، ناهيك عن ضجره من إخفاء العروض.

توفى سبنسر في الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣. ولم يكن عند وفاته شعبياً إلى حد كبير في موطنه، بسبب معارضته لحرب البوير Boer War (١٨٩٩-١٩٠٢) (*)، التي نظر إليها على أنها تعبير عن روح القوة العسكرية التي كان يكرها كثيراً^(١). ومع ذلك، فقد كان في الخارج نقد ملحوظ لعدم اللامبالاة الإنجليزية برحيل علم من أعلام البلد البارزين. وفي إيطاليا تم تأجيل جلسة البرلمان عند استقبال نبأ وفاة سبنسر.

٢- يحمل تفسير سبنسر العام للعلاقة بين الفلسفة والعلم تشابهاً ملحوظاً للتفسير الذي قدمه الفلاسفة الوضعيون الكلاسيكيون مثل «أوجست كونت» فعند كليهما يعالج العلم والفلسفة الظواهر، أي المشروط، والمنتاهي، وما يمكن تصنيفه. صحيح، أن الظواهر، عند سبنسر، هي تجليات للوعي بالوجود المنتاهي، واللامشروط. لكن لأن المعرفة تتضمن الربط والتصنيف، بينما الوجود اللامنتاهي، واللامشروط فريد بطبيعته ولا يمكن تصنيفه، فإن القول بأن هذا الوجود يجاوز ميدان الظواهر، معناه القول بأنه يجاوز ميدان ما يمكن معرفته^(٢). ولذلك لا يستطيع الفيلسوف والعالم أن يبحثه. إن العلل التي تجاوز ما هو ظاهري أو العلل «القصوى» ليست في متناول كل من الفلسفة والعلم.

وبالتالي، إذا كان لا بد لنا أن نميز بين الفلسفة والعلم، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك، ببساطة، عن طريق الموضوعات التي يعالجها. لأن كليهما يهتم بالظواهر. إنه يجب علينا أن ندخل فكرة درجات التعميم. «العلم» هو اسم عائلة العلوم الجزئية.

(* حرب البوير التي استمرت حوالي ثلاث سنوات دارت بين الإنجليز والبوير وهم سكان أفريقيا الجنوبية وكان سببها اكتشاف الذهب والناس في تلك البلاد. وتعرف هذه الحروب أيضاً باسم حرب جنوب أفريقيا، وانتهت بهزيمة «البوير» بعد معارك ضارية أما كلمة «البوير» فهي هولندية الأصل وتعني «الفلاح أو المزارع». (الراجع)

(١) سبب موقف سبنسر من «حرب البوير» هجوماً عليه من «التايمز» (المؤلف).

(٢) سنرجع فيما بعد إلى نظرية سبنسر «عما لا يمكن معرفته» (المؤلف).

وعلى الرغم من أن كل علم، من حيث إنه يتميز عن معرفة غير متناسقة بوقائع جزئية، فإنه يتضمن تعميماً، حتى على الرغم من أن أكثر هذه التعميمات اتساعاً جزئية إذا قارناها بتلك الحقائق الكلية للفلسفة التي تخدم في توحيد العلوم «وهكذا فإن لحقائق الفلسفة نفس الصلة بالحقائق العلمية العليا، حتى إن كل حقيقة من هذه الحقائق لها صلة بحقائق علمية أدنى... إن معرفة النوع الأدنى ليست معرفة موحدة؛ فالعلم هو معرفة موحدة Unified من بعض الوجوه، أما الفلسفة فهي معرفة موحدة بصورة كاملة^(١)».

يمكن النظر إلى الحقائق الكلية للفلسفة أو تعميماتها الأكثر اتساعاً في ذاتها على أنها «نتاج للاستكشافات»^(٢). ونحن عندئذ نهتم بالفلسفة العامة. أو يمكن النظر إلى هذه الحقائق الكلية بناء على دورها الفعال بوصفها «أدوات للاستكشاف»^(٣). أعني، أنه يمكن النظر إليها على أنها حقائق نبحت على ضوئها المناطق المحددة المختلفة للظواهر؛ مثل معطيات الأخلاق وعلم الاجتماع. ثم نهتم بالفلسفة الخاصة. ويخصص سبنسر كتابه «المبادئ الأولى...» للفلسفة العامة، بينما تعالج مجلدات لاحقة من كتابه «نسق الفلسفة التركيبية» أجزاء الفلسفة الخاصة.

يميل تفسير سبنسر للعلاقة بين العلم والفلسفة عن طريق درجات التوحيد إلى افتراض أن المفاهيم الأساسية للفلسفة مستمدة، من وجهة نظره، عن طريق التعميم من العلوم الجزئية. بيد أن المسألة ليست كذلك. لأنه يصر على أن هناك مفاهيم أساسية وفروضاً متضمنة في كل تفكير. دعنا نفترض أن فيلسوفاً يقرر أن يأخذ إحدى المعطيات الجزئية على أنها نقطة البداية لتأملاته، وأنه يتخيل أنه لا يكون بالفعل

(١) Frist Principles, p. 119 (6th. edition).

(٢) Ibid, p. 120

(٣) Ibid

فروضاً بهذه الطريقة. إن اختيار إحدى المعطيات الجزئية يتضمن، في واقع الأمر، أن هناك معطيات أخرى قد يختارها الفيلسوف. ويتضمن ذلك مفهوم الوجود غير الوجود المؤكد بالفعل. كما أنه لا يمكن معرفة أى شيء جزئى إلا مثل بعض الأشياء الأخرى، من حيث إنه يمكن تصنيفها عن طريق صفة مشتركة، ومن حيث إنها تختلف عن أشياء أخرى، أو لا تشبهها. صحيح أن اختيار إحدى المعطيات الجزئية يتضمن عدداً من «المسلّمات غير معترف بها»^(١)، تمد معاً بمجمل نظرية فلسفية عامة. «إن العقل المتطور يتشكل وفق تصورات معينة منظمة وموحدة لا يستطيع أن يجرد نفسه منها، ولا يستطيع أن يتحرك دون أن يستخدمها مثلما لا يستطيع الجسم أن يتحرك دون مساعدة أطرافه»^(٢).

وقلماً يمكن الزعم بأن سبنسر يجعل موقفه واضحاً جلياً. لأنه يتحدث عن «فروض ضمنية»^(٣)، ومعطيات غير معترف بها^(٤)، و«مسلّمات غير معترف بها»^(٥)، وتصورات منظمة وموحدة^(٦)، وحدوس أساسية^(٧)، كما لو كان معنى هذه العبارات لا يحتاج إلى توضيح، وكما لو كانت كلها تعنى نفس الشيء. ومن الواضح، بالفعل، أنه لم يقصد تأكيد نظرية كانطية عن «القبلي». لأن المفاهيم الأساسية والفروض لها أساس تجريبي. ويتحدث سبنسر، أحياناً، كما لو كانت المسألة مسألة تجربة فردية أو وعى فردى. فهو يقول، مثلاً، إننا «لا نستطيع أن نتجنب قبول حكم الوعى بأن بعض التجليات يشبه

Ibid, p. 123. (١)

Ibid, (٢)

Ibid, p. 123. (٣)

Ibid, (٤)

Ibid. (٥)

Ibid. (٦)

Ibid, (٧)

بعضها بعضاً، ولا يشبه بعضها البعض الآخر، بأنه حكم صحيح^(١). فالموقف، مع ذلك، تعقده الواقعة التي تقول إن سبنسر يقبل فكرة القبلي النسبي: أعنى فكرة المفاهيم والفروض التي تكون، من وجهة النظر الوراثية، نتاج التجربة المتراكمة للجنس البشري^(٢)، لكنها تكون قبلية بالنسبة لذهن فردي معين، بمعنى أنها تأتي إليه مع قوة «الحدوس».

لا بد أن تؤخذ الفروض الأساسية لعملية التفكير، مؤقتاً، على أنها ليست مسألة خلافية، إذ يمكن تبريرها، أو التحقق من صحتها عن طريق نتائجها فقط، أعنى بيان الاتفاق أو المطابقة بين التجربة التي تؤدي بنا الفروض، بصورة منطقية، إلى قبولها، والتجربة التي تكون لدينا بالفعل. حقاً «إن التأسيس الكامل للمطابقة يصبح نفس الشيء مثل التوحيد الكامل للمعرفة التي تصل فيها المعرفة إلى هدفها»^(٣). وبالتالي، توضح الفلسفة العامة المفاهيم والفروض الواضحة، في حين أن الفلسفة الخاصة تبين اتفاقها مع ظواهر فعلية في ميادين مميزة أو مناطق للتجربة.

وبالتالي، فإن المعرفة، كما يرى سبنسر «هي تصنيف، أو فهم المتشابه، وفصل المختلف»^(٤). ومن حيث إن التشابه والاختلاف علاقتان، فإننا نستطيع أن نقول إن كل تفكير هو تفكير يتصل بعلاقة relational، أو علائقي وأن العلاقة هي الصورة الكلية للتفكير^(٥). ونستطيع أن نميز، مع ذلك، بين نوعين من العلاقات: علاقة التتابع، وعلاقة التلازم^(٦). وتحدث كل علاقة فكرة مجردة. «فمجرد كل ألوان التتابع هو الزمان. ومجرد

(١) Ibid, p. 123.

(٢) قد يكون الأصل البعيد لبعض هذه المفاهيم والفروض في تجربة الحيوان (المؤلف).

(٣) First Principles, p. 125.

(٤) Ibid, p. 127.

(٥) Ibid, p. 145.

(٦) فكرة التلازم مستمدة، من وجهة نظر سبنسر، من فكرة التتابع. من حيث إننا نجد أن ألفاظ العلاقات العينية للتتابع يمكن أن تتمثل بسهولة في نظام عكسي. ولا يمكن أن يكون التلازم معطى أصلياً من معطيات وعى يكمن في حالات متتابعة (المؤلف).

كل ألوان التلازم هو المكان»^(١). وليس الزمان والمكان، بالفعل، صورتين أصليتين للوعي بمعنى مطلق. لكن لأن توالد هاتين الفكرتين يحدث عن طريق تنظيم لتجارب يسبق تماماً التطور الكامل للذهن، أو الذكاء، فإنه يكون لهما طابع قبلي نسبياً، بقدر ما يهتم ذهن فردي معين.

إن تصورنا للمكان هو بصورة أساسية تصور مواضع متلازمة لا تبدى مقاومة. وهو مستمد عن طريق التجريد من مفهوم المادة، الذي يكون في صورته الأكثر بساطة هو مفهوم المواضع المتلازمة التي تبدى مقاومة. ومفهوم المادة، بدوره، مستمد من تجربة عن القوة. لأن «القوى»، التي تبقى في علاقات متلازمة، تكوّن المضمون الكلي لفكرتنا عن المادة»^(٢) وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن المفاهيم المتطورة للحركة تتضمن فكرة المكان، فإن الزمان والمادة؛ الوعي الأولي بالحركة هو، ببساطة، الوعي «بانطباعات القوة المتتابعة»^(٣).

ولذلك، يبرهن سينسر على أن التحليل السيكلوجي لمفهوم الزمان، والمكان، والمادة، والحركة، يبيّن أنها تقوم كلها على تجارب القوة. والنتيجة هي «أننا نرتد، أخيراً، بالتالي، إلى القوة، من حيث إنها النهاية القصوى للنهايات القصوى»^(٤) ومبدأ عدم فناء المادة هو، بالفعل، مبدأ عدم فناء القوة. وعلى نحو مماثل، تتضمن كل البراهين على مبدأ استمرار الحركة «مسألة هي أن كمية الطاقة ثابتة»^(٥)، والطاقة هي القوة التي تمتلكها المادة المتحركة. ونصل في النهاية إلى مبدأ بقاء القوة «الذي لا يمكن إثباته - من حيث إنه أساس العلم - عن طريق العلم»^(٦)، لكنه يجاوز البرهان،

Frist principles. p. 146. (١)

Ibid, p. 149. (٢)

Ibid, p. 151. (٣)

Ibid. p. 249. (٤)

Ibid, p. 175. (٥)

Ibid, p. 176. (٦)

إنه مبدأ يمتلك مبادئ الطريفة، أى بقاء العلاقات بين القوى، من حيث إنه نتيجته الطريفة.

وقد يعترض على أن هذه المبادئ مثل مبدأ عدم فناء المادة تنتمى إلى العلم لا إلى الفلسفة. بيد أن سبنسر يرد بقوله إنها «حقائق توحد ظواهر عينية تنتمى إلى كل تقسيمات الطريفة، ولا بد أن تكون، بالتالى، عناصر لذلك المفهوم الشامل للأشياء والذى تبحث عنه الفلسفة»^(١).

وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن كلمة «قوة» تعنى بوجه عام «الوعى بالتوتر العضلى»^(٢)، فإن الشعور بالمجهود الذى يكون لدينا عندما نجعل شيئاً يتحرك، أو نقاوم ضغطاً هو رمز للقوة المطلقة. وعندما نتحدث عن بقاء القوة، «فإننا نعنى، بالفعل، بقاء علة ما تجاوز معرفتنا وتصورنا»^(٣). وكيف نستطيع بصورة معقولة، أن نصف بقاء حقيقة لا يمكن معرفتها، فإن هذا أمر ربما لا يكون واضحاً بصورة مباشرة. لكن إذا كان تأكيد بقاء القوة يعنى، بالفعل، ما يعنيه سبنسر، فإنه يصبح بوضوح مبدأ فلسفياً، حتى بغض النظر عن الحقيقة التى تقول إن طابعه من حيث إنه حقيقة كلية يؤهله لأن ينضم إلى حقائق الفلسفة وفقاً لتفسير سبنسر للعلاقة بين الفلسفة والعلم.

٢- ومع ذلك، على الرغم من أن هذه المبادئ العامة مثل عدم فناء المادة، واستمرار الحركة، وبقاء القوة، عناصر للتأليف (التركيب) الذى تسعى الفلسفة إلى تحقيقه، فإنها، حتى عندما تؤخذ معاً، تكون هذا التأليف (التركيب). لأننا نحتاج إلى صياغة أو قانون يحدد مجرى التحولات التى تعترى المادة والحركة، ويخدم، بالتالى، فى توحيد كل عمليات التغيير التى يتم فحصها فى العلوم الجزئية المتعددة. أعنى: أننا إذا افترضنا أن

ibid, p. 249. (١)

ibid, p. 175. (٢)

ibid, p. 176. (٣)

هذا الشيء لا يوجد بوصفه سكوناً مطلقاً أو ثباتاً، وإنما افترضنا أن كل موضوع يعترضه التغيير باستمرار، سواء عن طريق استقبال حركة أو فقدانها، أو عن طريق تغيرات في العلاقات بين الأجزاء، فإننا نحتاج إلى التيقن من القانون العام للتوزيع المستمر من جديد للمادة والحركة.

يجد «سينسر» ما يبحث عنه فيما يسميه، بدون تمييز، «صياغة»، أو «قانون» أو «تعريف» التطور. والتطور هو تكامل للمادة وتبديد ملازم للحركة؛ تنتقل أثناءه المادة من تجانس لا محدد نسبياً، وغير متماسك إلى اختلاف محدد نسبياً ومتماسك، ويعترض الحركة المتبقية أثناءه تحولاً موازياً^(١). ويمكن تأسيس هذا القانون بصورة استنباطية، أى عن طريق الاستنباط من بقاء القوة. كما أنه يمكن أن يؤسس أو يؤكد استقرائياً. لأنه سواء تأملنا تطور المجموعات الشمسية من كتلة سديمية، أو تأملنا تطور أجسام حية مركبة وأكثر تنظيماً من كائنات حية أكثر بدائية، أو تأملنا تطور حياة الإنسان السيكولوجية، أو تطور اللغة، أو تطور التنظيم الاجتماعي، فإننا نجد في كل مكان حركة من عدم تحديد نسبي إلى تحديد نسبي، ومن عدم التماسك إلى التماسك، كلها مع حركة اختلاف تدريجي، أى الحركة من التجانس النسبي إلى الاختلاف النسبي. فنحن نرى، مثلاً، في تطور الجسم الحي اختلافاً وظيفياً وبنائياً تدريجياً.

بيد أن ذلك ليس إلا مجرد جانب واحد من الصورة. لأن تكامل المادة يلزمه تبديد للحركة. وتميل عملية التطور نحو حالة من التوازن؛ حالة من توازن القوى، يتبعها تبديد أو عدم تكامل. فالجسم البشري، مثلاً، يتبدد، ويفقد طاقاته، ويموت ويتفتت، وأى مجتمع معين يفقد قوته ونشاطه ويفسد، وتتبدد حرارة الشمس بصورة تدريجية.

(١) Frist Principles, p. 367.

يرى «سينسر» في ملاحظة أن كلمة «نسبياً» التي حُذفت من النص الأصلي، يجب إدخالها في موضعين كما حدث سابقاً (المؤلف).

كان «سينسر» حريصاً على أن يتجنب بعناية الزعم بأننا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نقدّر عن طريق الاستدلال أن ما يصدق على نسق مغلق نسبياً يصدق على الأشياء كلها، أي على الكون من حيث إنه كل. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نبرهن بيقين على تعطيل الكون، مثلاً، من تعطيل مجموعتنا الشمسية. ومن الجائز، بالنسبة لكل ما نعرفه، أنه عندما تفتنى الحياة على كوكبنا عن طريق تبديد حرارة الشمس، أنها تكون في مرحلة التطور في جزء آخر من الكون. صحيح، أنه ليس لنا حق في أن نبرهن على أن ما يحدث لجزء ما «لا يد» أن يحدث للكل.

وإذا كان هناك، في نفس الوقت، تبدل للتطور وتبديد في الأشياء كلها، فإنه يجب علينا أن «نفكر في مفهوم التطور الذي ملأ ماضياً ليس له حد، والتطورات التي ستملاً مستقبلاً ليس له حد»^(١). وإذا كان ذلك يمثل رأي «سينسر» الشخصي، فإننا نستطيع أن نقول إنه قدم صيغة حديثة جداً لألوان مبكرة يونانية من علم الكون، مع أفكارها عن عمليات دائرية. وعلى أية حال، هناك انتظام للتطور وتبديد في الأجزاء، حتى إذا لم نستطع أن تصدر توكيدات دجماطيقية عن الكل. وعلى الرغم من أن سينسر يتحدث في البداية عن قانون التطور بأنه قانون التقدم، فإن إيمانه بتبدلات التطور والتبديد يضح، بصورة واضحة، حدوداً لنزعتة التفاضلية.

٤- يتطلب المثل الأعلى عند «سينسر» للمركب الفلسفي الكامل احتواء معالجة نسقية للعالم غير الحي على ضوء فكرة التطور. ويرى أنه لو أن هذا الموضوع عولج في كتاب «نسق الفلسفة»، «لاحتل مجلدين! مجلداً يعالج علم الفلك، ومجلداً آخر يعالج علم تركيب الأرض»^(٢). ومع ذلك، يحرص سينسر نفسه، في واقع الأمر، في فلسفة خاصة، أي في علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأخلاق. إنه يشير، بالتأكيد، إلى

(١) Ibid, p. 506.

(٢) The Principles of Sociology, 1, p. 3.

موضوعات فلكية، وفيزيائية، وكيميائية، غير أن كتاب «نسق الفلسفة» لا يحتوى على معالجة نسقية للتطور فى المجال اللاعضوى.

وطالما أن حدود المساحة هنا لا تسمح بإجمال كل أجزاء مذهب سبنسر، فإننى أقترح أن لا أقف عند علم الحياة وعلم النفس، وأقوم ببعض الملاحظات فى هذا القسم عن أفكاره الاجتماعية والسياسية، مخصصاً القسم القادم لموضوع الأخلاق.

يهتم عالم الاجتماع بنمو المجتمعات البشرية، وبناءاتها، ووظائفها، ونتائجها^(١). وينتج إمكان علم للاجتماع من واقعة مؤداها أننا نستطيع أن نجد ألوأناً من التابع المطرد بين الظواهر الاجتماعية، التى تسمح بالتنبؤ، ولا تستبعدا الواقعة التى تقول إن القوانين الاجتماعية إحصائية، والتنبؤات فى هذا الميدان تقريبية. «إن نصف العلم فقط هو علم دقيق»^(٢). إن إمكان التعميم هو المطلوب، وليست الدقة الكمية. أما بالنسبة لفائدة علم الاجتماع، فإن سبنسر يزعم بطريقة غامضة أنه إذا استطعنا أن نميز نظاماً فى التغيرات البنائية والوظيفية التى تنتقل بواسطتها المجتمعات، «فإن معرفة ذلك النظام قلماً يمكن أن تفشل فى التأثير على أحكامنا بالنسبة لما هو تقدمى وما هو تراجعى - أى ما هو مرغوب فيه، وما هو نافع، وما هو يوتوبى»^(٣).

وعندما ننظر إلى الصراع من أجل الوجود فى العملية العامة للتطور، فإننا نجد ألوأناً واضحة من المماثلة بين المجالات اللاعضوية، والعضوية، والعضوية الأسمى (أى الاجتماعية). فسلوك الموضوع الجماد يعتمد على العلاقات بين قواه الخاصة والقوى الخارجية التى يتعرض لها. وعلى نحو مماثل، يكون سلوك جسم عضوى نتاج

(١) تضم دراسة ما يسميه سبنسر بالتطور العضوى الأسمى، الذى يفترض تطوراً عضوياً أو بيولوجياً، نقول إنها تضم، إذ فهمناها بالمعنى الواسع، دراسة مجتمعات التحل والنمل مثلاً (المؤلف).

(٢) The study of sociology, p. 44 (26 th. thousand, 1907).

ibid, (٣)

المؤثرات المرتبطة بطبيعته الذاتية، وبيئته، فكلاهما لا عضوى وعضوى. كما أن كل مجتمع بشرى «يكشف عن ظواهر يمكن أن تُنسب إلى طابع وحداته وإلى الشروط التي يوجد وفقاً لها»^(١).

صحيح، بالفعل، أن المجموعتين من العوامل، الداخلية والخارجية لا تظلان استاتيكية (ساكنة). فقوى الإنسان، مثلاً، الفيزيائية، والانفعالية، والذهنية، تتطور فى مجرى التاريخ، بينما ينتج تطوير المجتمع تغيرات ملحوظة فى بيئته العضوية واللاعضوية. كما أن نتائج تطوير المجتمع، أعنى مؤسساته وإبداعاته الثقافية، تحدث مؤثرات جديدة. وفضلاً عن ذلك، كلما تطورت المجتمعات البشرية، فإنها تؤثر بعضها فى بعض، حتى إن البيئة العضوية الأسمى تحتل مكانة ذات أهمية عظيمة. لكن على الرغم من التعقيد المتزايد للموقف، فإنه يمكن تمييز تفاعل مماثل للقوى، داخلية وخارجية، فى جميع المجالات.

ومع ذلك، على الرغم من أن هناك تواصلاً بين المجال العضوى، والمجال اللاعضوى، والمجال العضوى الأسمى، فإن هناك أيضاً انقطاعاً بين هذه المجالات. فإذا كان هناك تشابه، فإن هناك أيضاً اختلافاً. انظر، مثلاً، إلى فكرة مجتمع ما على أنها كائن عضوى. إن تقدم المجتمع يلزمه تنوع متزايد للبنى، التى ينتج عنها تنوع متزايد للوظائف، تماماً كما فى حالة جسم عضوى بالمعنى الملائم. بيد أن مسألة التشابه هذه بين الجسم العضوى والمجتمع البشرى هى، أيضاً، مسألة اختلاف بينهما وبين الجسم اللاعضوى. لأنه لا يمكن النظر إلى أفعال الأجزاء المختلفة لشيء لا عضوى، فيما يرى سبنسر، على أنها وظائف. وفضلاً عن ذلك، فإن هناك اختلافاً مهماً بين عمليات التمايز فى جسم عضوى وعمليات التمايز فى كائن عضوى اجتماعى. لأننا لا نجد فى الكائن العضوى الاجتماعى ذلك النوع من التمايز الذى يؤدي فى الجسم

The Principles of Sociology, 1, pp. 9-10. (١)

العضوى إلى أن يصبح جزء واحد فقط عضو الذكاء (العقل)، ويصبح فى بعض الأجزاء أعضاء حسية، بينما لا تصبح الأجزاء الأخرى أعضاء حسية. إن «الوعى فى الجسم العضوى يتركز فى جزء صغير من المجموعة»، فى حين أنه ينتشر خلال المجموعة فى الكائن العضوى الاجتماعى: أى أن كل الوحدات يكون لها القدرة على السعادة والبؤس، وإن لم يكن بدرجات متساوية، فإنه يكون بدرجات متقاربة^(١).

قد يحاول المتحمس لتفسير المجتمع السياسى بأنه كائن عضوى أن يجد، بالتأكيد، ألواناً من التماثل التفصيلية بين تمايز الوظائف فى الجسم العضوى وفى المجتمع. غير أن ذلك قد يؤدي به، بسهولة، إلى أن يتحدث، مثلاً، كما لو كانت الحكومة تماثل المخ، وكما لو كانت الأجزاء الأخرى للمجتمع تترك كل تفكير للحكومة وتطيع، ببساطة، قراراتها. وهذا هو بالضبط نوع النتيجة التى يرغب سبنسر فى أن يتجنبها. ولذلك فإنه يصر على الاستدلال النسبى للأعضاء الأفراد لمجتمع سياسى، وينكر الزعم بأن المجتمع كائن عضوى بمعنى أنه أكثر من مجموع أعضائه، ويمتلك غاية تختلف عن غايات الأعضاء. وطالما أنه لا يوجد، بالتالى، مركز إحساس اجتماعى، فإنه ينجم عن ذلك أن رفاهية المجموعة، منظوراً إليها بغض النظر عن رفاهية الأعضاء، ليست هى الغاية التى يجب البحث عنها، إن المجتمع يوجد من أجل منفعة أعضائه، ولا يوجد الأفراد من أجل منفعة المجتمع^(٢). وبمعنى آخر، نستطيع أن نقول إن الأذرع والأرجل توجد من أجل خير الجسم كله. لكن فى حالة المجتمع لأبد أن نقول إن الكل يوجد من أجل الأجزاء. وعلى أية حال، إن نتيجة سبنسر واضحة جلية. وحتى إذا كانت حججه، غامضة ومربكة، أحياناً، فإنه واضح أيضاً أن مماثلة الكائن العضوى، من حيث إنها تنطبق على مجتمع سياسى، ليست، فى رأيه، المماثلة الوحيدة المضللة، بل إنها الخطيرة أيضاً.

ibid, 1, p. 479. (١)

ibid, (٢)

إن الموقف، في واقع الأمر، هو على هذا النحو. لقد أدى إصرار سبنسر على أن يستخدم فكرة التطور في كل مجالات الظواهر، إلى أن يتحدث عن المجتمع السياسي، والدولة من حيث إنهما كائن عضوي أسمى. لكن لأنه يظل ثابت العزم من أبطال الحرية الفردية ضد مزاعم الدولة وتطاولها، فإنه يحاول أن يجرّد مماثلة مغبتها هذه ببيان الاختلافات الجوهرية بين الجسم العضوي والجسم السياسي. وقد قام بذلك بإثبات أنه بينما يكون التطور السياسي عملية تكامل، بمعنى أن المجموعات الاجتماعية التي تصبح إرادات أكبر وفردية تندمج معاً، فذلك الانتقال من التجانس إلى الاختلاف، حتى إن الاختلاف يميل إلى أن يزيد. فمع تقدم الحضارة نحو الدولة الصناعية الحديثة، مثلاً، تميل تقسيمات الطبقة لمجتمع أكثر بدائية نسبياً، كما يعتقد سبنسر، إلى أن تصبح أقل عنفاً وقسوة وإلى أن تضعف وتتهار. وتلك علامة من علامات التقدم.

تعتمد وجهة نظر سبنسر، من جهة، على زعمه بأن «حالة التجانس ليست حالة ثابتة، وحيثما يكون هناك تجانس ما من قبل، فإن الميل يكون نحو تجانس أعظم»^(١). وإذا سلمنا بفكرة حركة التطور هذه، فإنه ينجم بوضوح أن مجتمعاً يكون فيه الاختلاف والتمايز أكبر نسبياً، يتطور أكثر من مجتمع يكون فيه اختلاف وتمايز أقل نسبياً. وواضح في الوقت نفسه أن وجهة نظر سبنسر تعتمد أيضاً على حكم من أحكام القيمة؛ أعنى أن المجتمع الذي تتطور فيه الحرية الفردية بصورة أكبر، يكون في طبيعته، أكثر إعجاباً ويستحق المدح، أكثر من مجتمع تكون فيه حرية أقل. حقاً، إن سبنسر يعتقد أن المجتمع الذي يجسد مبدأ الحرية الفردية يمتلك قيمة - بقاء أكبر من المجتمعات التي لا تجسد هذا المبدأ ويمكن فهم ذلك بأنه حكم واقعي خالص. غير أنه يبدو جلياً لي، على أية حال، أن سبنسر ينظر إلى النوع الأول من المجتمع على أنه يستحق البقاء بصورة أكبر بسبب قيمته الذاتية العظيمة.

The Principles of Sociology. 11. p. 288. (١)

وإذا مررنا مرور الكرام على تفسير سبنسر للمجتمعات البدائية وتطورها، فإننا نستطيع أن نقول إنه يركز الانتباه كثيراً على الانتقال من النمط العسكري، أو الحربي، للمجتمع إلى النمط الصناعي. المجتمع الحربي هو أساساً «مجتمع يكون فيه الجيش هو الأمة المتقلة، بينما تكون الأمة الجيش الراكد، وتكتسب، بالتالي، بناءً مشتركاً للجيش والأمة»^(١). ويمكن أن يكون هناك، بالفعل، تطور داخل هذا النوع من المجتمع. فالقائد العسكري، مثلاً، يصبح الرئيس المدني أو السياسي، كما هي الحال في الامبراطور الروماني، ويصبح الجيش على مر الزمن فرعاً مهنيًا متخصصاً من المجتمع بدلاً من أن يكون ملازمًا للسكان الذكور الناضجين. لكن في المجتمع الحربي، بوجه عام، يكون التكامل والتماسك صفتين مهيمنتين. إذ إن الهدف الأساسي هو حفظ المجتمع، في حين أن حفظ الأعضاء الأفراد مسألة لا تهم إلا من حيث إنها وسيلة لتحقيق الهدف الأساسي. كما أن هناك تنظيمًا دائمًا للسلوك في هذا النوع من المجتمع، ولا بد أن تخضع فردية كل عضو للحياة، والحرية، والملكية، أعنى أن الدولة تملك تمامًا الفرد^(٢). وفضلاً عن ذلك، فإن النوع الحربي من المجتمع يهدف إلى الاكتفاء الذاتي، ويميل الاستقلال السياسي لأن يلازمه الاستقلال الاقتصادي^(٣). وتمثل ألمانيا ذات الاشتراكية القومية، بلاشك، نموذجاً جيداً، بالنسبة لسبنسر، لبقاء النوع الحربي من المجتمع في المنطقة الصناعية الحديثة.

ولا ينكر سبنسر أن النوع الحربي من المجتمع له دور جوهري يلعبه في عملية التطور منظوراً إليها على أنها صراع من أجل الوجود يبقى فيها الأصلح. غير أنه يثبت أنه على الرغم من أن الصراع الاجتماعي الداخلي ضروري لتكوين المجتمعات

(١) ibid, 1, p. 577.

(٢) ibid, 11, p. 607.

(٣) يبيل النوع الحربي من المجتمع أيضاً إلى أن يتجلى في صور مميزة من القانون والإجراء القانوني (المؤلف).

وتطورها، فإن تطور الحضارة يجعل الحرب أمراً غير ضروري بصورة متزايدة. ومن ثم يصبح النوع الحربى من المجتمع لا يناسب الظروف التاريخية، ويكون الانتقال مطلوباً إلى ما يسميه سبنسر بالنوع الصناعى للمجتمع. وهذا لا يعنى أن الصراع من أجل الوجود يتوقف. لكنه يغير صورته، ويصبح «الصراع الصناعى من أجل الوجود»^(١)، الذى يكون فيه ذلك المجتمع ملائماً بصورة أفضل للبقاء الذى ينتج «العدد الأكبر من أفضل الأفراد - أى الأفراد الذين يلائمون بصورة أفضل الحياة فى الدولة الصناعية»^(٢). ويحاول سبنسر بهذه الطريقة أن يتجنب اتهاماً هو أنه عندما وصل إلى مفهوم النوع الصناعى من المجتمع، أغفل فكرتى الصراع من أجل الوجود وبقاء الأصلح.

إنه لخطأ جسيم أن نفترض أن سبنسر يعنى، ببساطة، بالنوع الصناعى من المجتمع مجتمعاً ينشغل فيه المواطنون، فقط أو بصورة مهيمنة، بالحياة الاقتصادية الخاصة بالإنتاج والتوزيع. لأن مجتمعاً صناعياً بهذا المعنى الضيق يطابق تنظيمًا دقيقاً للعمل عن طريق الدولة. وذلك هو بدقة عنصر الإكراه الذى يهتم سبنسر باستبعاده. على المستوى الاقتصادى، يشير سبنسر إلى مجتمع يهيمن عليه مبدأ «دعه يعمل». ولذلك، تكون الدول الاشتراكية والشيوعية، من وجهة نظره، بعيدة للغاية عن تمثل ماهية النوع الصناعى من المجتمع. إذ إن وظيفة الدولة هى تدعيم الحرية الفردية والحقوق الفردية، والفصل فى المزايم المتصارعة، عندما يكون ذلك ضرورياً. ليست مهمة الدولة أن تتدخل، بصورة إيجابية، فى حياة المواطنين وسلوكهم، إلا عندما يكون التدخل مطلوباً من أجل تدعيم السلام الداخلى.

The Principles of Sociology, 11, p. 610. (١)

Ibid, (٢)

ويعنى آخر، يتحول التأكيد فى النوع المثالى للمجتمع الصناعى، كما يفسر سبنسر هذا اللفظ، من الكل Totality؛ أى المجتمع ككل، إلى أعضائه منظوراً إليهم على أنهم أفراد. «يجب على الدولة فى ظل نظام الحكم الصناعى أن تدافع عن فردية المواطن، بدلاً من أن يضحى بها المجتمع. ويصبح الدفاع عن الفردية واجب المجتمع الأساسى»^(١)، وأعنى: أن الوظيفة الأساسية للدولة تصبح تسوية مزاعم متصارعة بإنصاف بين المواطنين الأفراد، ومنع شخص ما من التعدى على حرية شخص آخر.

من الواضح إن إيمان سبنسر بإمكان التطبيق الكلى لقانون التطور، قد ألزمه بأن يثبت أن حركة التطور تميل إلى تطوير النوع الصناعى من الدولة، الذى ينظر إليه، بصورة متفائلة كبيرة نسبياً، على أنه مجتمع مُسالَم فى أساسه. بيد أن الميول للتدخل والتنظيم عن طريق الدولة التى ظهرت وتجلت فى الحقب الأخيرة من حياته، قد أدت به إلى أن يعبر عن خوفه مما يسميه «العبودية القادمة»^(٢)، وأن يهاجم بعنف أى ميل من جانب الدولة، أو من جانب واحد من أعضائها، لأن تنظر إلى نفسها، أو ينظر إلى نفسه، على أنها قادرة على كل شىء، أو على أنه قادر على كل شىء. إن الخرافة السياسية العظيمة للماضى كانت هى الحق الإلهى للملوك. أما الخرافة السياسية العظيمة للحاضر فهى الحق الإلهى للبرلمانات^(٣). كما أن «وظيفة الليبرالية فى الماضى كانت وضع حد لسلطات الملوك. ووظيفة الليبرالية الحقيقية فى المستقبل ستكون وضع حد لسلطة البرلمانات»^(٤).

(١) The Principles of Sociology, 11, p. 607.

(٢) هذا هو عنوان إحدى مقالاته (المؤلف).

(٣) The Man Versus the state, p. 78 (19th. thousand, 1910).

(٤) Ibid, p. 107.

ويتضح فى هجوم سينسر العنيف على «العبودية القادمة» أنه لم يستطع أن يلجأ، ببساطة، إلى العمل الآلى لأى قانون من قوانين التطور. فكلماته مستوحاة بوضوح عن طريق اقتناع حماسى بقيمة الحرية الفردية والمبادأة، وهو اقتناع يعكس شخصية ومزاج إنسان لم ينحن أبداً فى أية فترة من حياته أمام سلطة قائمة، ببساطة لأنها سلطة. وإنما لواقعة شهيرة أن سينسر واصل هجومه على ما نظر إليه على أنه انتهاكات الدولة للحرية الخاصة إلى درجة أنه ندد بتشريع المصنع، والفحص الصحى عن طريق موظفى الحكومة، وإدارة الدولة للبريد، والتخفيف عن الفقراء عن طريق الدولة، وتعليم الدولة. ولاداعى للقول بأنه لم يندد بالإصلاح من حيث هو كذلك، أو العمل الخيرى، أو إدارة أستشفيات والمدارس. بيد أن إصراره كان باستمرار على التنظيم التطوعى لهذه المشروعات، من حيث إنه يعارض عمل الدولة، وإدارتها، وتنظيمها. وباختصار، كان مثله الأعلى هو مجتمع يكون فيه الفرد كل شىء، ولا تكون الدولة فيه شيئاً، فى مقابل النوع الحربى للمجتمع الذى تكون فيه الدولة كل شىء ولا يكون الفرد شيئاً.

من المحتمل أن يخطر ببالنا أن مساواة سينسر النوع الصناعى من المجتمع بالمجتمع المحب للسلام، وضد القوة العسكرية، أنها مساواة عرضية، إذا لم نجعل المساواة حقيقية عن طريق التعريف المحتمل أن دفاعه المتطرف عن سياسة «دعه يعمل» يبدو غريباً، أو على الأقل أنه صورة بالية من رؤية عفا عليها الزمن. إنه لا يبدو أنه فهم، كما فهم مل، على الأقل من جهة، وكما فهم فيلسوف مثالى بصورة أكثر كمالاً مثل «توماس هل جرين»، أن التشريع الاجتماعى والتدخل المزعوم عن طريق الدولة قد يكون مطلوباً وضرورياً لحماية الحقوق المشروعة لكل مواطن فرد لكى يحيا حياة بشرية كريمة.

ويجب ألا يعمينا، فى الوقت نفسه، عداة سينسر للتشريع الاجتماعى الذى تسلم به الأغلبية الساحقة من المواطنين هذه الأيام فى بريطانيا العظمى، عن واقعة هي أنه رأى، مثل مل، أخطار البيروقراطية وأخضار أى إعلاء من شأن سلطة الدولة ووظائفها

التي تميل إلى إخماد الحرية الفردية والأصالة. ويبدو لكاتب هذه السطور، على أية حال، أن الاهتمام بالصالح العام يؤدي إلى استحسان لفعل الدولة إلى حد يجاوز ما كان سبنسر على استعداد لأن يؤيده. لكن يجب ألا ننسى أن الصالح العام ليس شيئاً يختلف أتم الاختلاف عن خير الفرد. وقد كان سبنسر على حق تماماً، بلاشك، في الاعتقاد بأن المواطنين يستطيعون أن يطوروا أنفسهم بحرية ويظهروا المبادأة من أجل صالح الأفراد وصالح المجتمع بوجه عام. وقد نعتقد تماماً أن مهمة الدولة أن تخلق الظروف التي يستطيع أن يطور الأفراد فيها أنفسهم وتقوم بتدعيمها، ويستلزم ذلك، مثلاً، أن تقدم الدولة كل وسائل التربية وفقاً لقدرة الفرد على الانتفاع بها. لكن حالما نقبل المبدأ الذي يقول إن الدولة تخص نفسها بصورة إيجابية بخلق وتدعيم الظروف التي تجعل من الممكن بالنسبة لكل فرد أن يحيا حياة كريمة وفق قدراته، أو قدراتها، فإننا نعرض أنفسنا لخطر نسيان أن الصالح العام ليس كياناً مجرداً يجب أن تضحي من أجله المصالح العينية للأفراد بحزم. ويمكن أن يخدمنا موقف سبنسر، على الرغم من مغالته الغربية، بأن نذكرنا بأن الدولة توجد من أجل الإنسان وأن الإنسان لا يوجد من أجل الدولة. وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة ليست سوى صورة للتنظيم الاجتماعي: أي أنها ليست الصورة الوحيدة المشروعة للمجتمع. ولقد فهم سبنسر هذه الحقيقة بالتأكيد.

كانت آراء سبنسر السياسية، كما أشرنا من قبل، تعبيراً، من جهة عن أحكام واقعية، ترتبط بتفسيره للحركة العامة للتطور، وتعبيراً، من جهة أخرى، عن أحكام القيمة. فتأكيده، مثلاً، أن ما يسميه بالنوع الصناعي للمجتمع يمتلك قيمة باقية أعظم من النوعين الآخرين، يساوي، من جهة، تنبؤاً يقول إنه سيبقى، في واقع الأمر، عن طريق منحى التطور. غير أنه، من جهة أخرى، حكم يقول إن النوع الصناعي للمجتمع يستحق أن يبقى، بسبب قيمته الذاتية. واضح بدرجة كافية، بالفعل، إن تقييماً إيجابياً للحرية الشخصية عند سبنسر هو العامل المحدد، بالفعل، من وجهة نظره، للمجتمع الحديث. كما أنه واضح أنه إذا قرر شخص ما أن نوع المجتمع، بقدر ما يعتمد عليه، الذي يحترم الحرية الفردية والمبادأة سوف يبقى، فإن هذا القرار يقوم على حكم من أحكام القيمة ولا يقوم على أية نظرية عن العمل الآلي لقانون التطور.

هـ - لقد نظر سبنسر إلى نظريته الأخلاقية على أنها تتويج لمذهبه. ففي تصديره لكتابه «معيّيات الأخلاق» يرى أن مقاله الأول «المجال المناسب للحكومة» (١٨٤٢) يشير بعموض إلى مبادئ معينة عامة للصواب والخطأ في السلوك السياسي. ويضيف قائلاً: «إن هدفى الأقصى، من الآن فصاعداً، ذلك الهدف الذى يكمن وراء كل الأهداف القصوى، هو إيجاد أساس علمى لمبادئ الصواب والخطأ فى السلوك بوجه عام»^(١). إن الإيمان بسلطة تفوق الطبيعة من حيث إنها أساس للأخلاق أمر ضرورى. ولذلك يصبح من الضرورى إعطاء الأخلاق أساساً علمياً، مستقلاً عن المعتقدات الدينية. ويعنى ذلك، بالنسبة لسبنسر، تأسيس أخلاق على نظرية التطور.

يتكون السلوك بوجه عام، بما فى ذلك سلوك الحيوانات، من أفعال تلائم غايات^(٢). وكلما ارتقينا فى سلم التطور، وجدنا دليلاً أكثر وضوحاً على أفعال مفيدة تتجه إلى خير الفرد أو خير النوع. غير أننا نجد أيضاً أن نشاطاً غائياً من هذا النوع يشكل جزءاً من الصراع من أجل الوجود بين أفراد مختلفين من نفس النوع، وبين أنواع مختلفة. أعنى أن مخلوقاً يحاول أن يحافظ على ذاته على حساب مخلوق آخر، ويدعم أحد الأنواع نفسه عن طريق اقتراض نوع آخر.

هذا النوع من السلوك الذى يكون له هدف معين، يستسلم فيه الأضعف، هو سلوك متطور تماماً عند سبنسر. فى السلوك المتطور تماماً! السلوك الأخلاقى بالمعنى الملائم، يحل التعاون والمساعدة المتبادلة محل المشاحنات والخلافات بين مجموعات متنازعة وبين الأعضاء الأفراد لمجموعة ما. ومع ذلك، لا يمكن أن يتحقق السلوك المتطور تماماً إلا عندما تتخلى المجتمعات الحربية عن مكانها لمجتمعات مُسالمة على

(١) The Data of Ethics, p. vi(1907 edition) this preface is reprinted in the first volume (١) of the Principles of Ethics. The reference being to p. vii (1892 edition).

(٢) الأفعال التى ليس لها غرض تُستبعد من «السلوك» (المؤلف)

الدوام. وبمعنى آخر، لا يمكن أن يتحقق بطريقة دائمة إلا في المجتمع المتطور تماماً، الذي فيه وحده يمكن التغلب على الصراع بين الأنانية الغيرية، وتجاوزه.

ويمد هذا التمييز بين سلوك متطور تماماً وسلوك متطور بصورة غير تامة بالأساس للتمييز بين أخلاق نسبية وأخلاق مطلقة. والأخلاق المطلقة هي «الرمز المثالي لسلوك يشكل سلوك الإنسان المناسب تماماً في المجتمع المتطور تماماً»^(١)، في حين أن الأخلاق النسبية تهتم بالسلوك الذي يكون الدنو الأكثر قرباً من هذا المثال في الظروف التي نجد فيها أنفسنا، أعني في مجتمعات متطورة بصورة غير تامة كبيرة أو قليلة. وليس صحيحاً، بالنسبة لسبنسر، أننا نواجه باستمرار في أية مجموعة من الظروف تستدعي فعلاً له هدف معين من جانبنا باختيار بين فعل صواب بصورة مطلقة وفعل خاطئ بصورة مطلقة. فقد يحدث، مثلاً، أن الظروف تكون كذلك لدرجة أنني، على الرغم من أنني أفعل، فإنني أسبب ألماً لشخص آخر. ولا يمكن أن يكون الفعل الذي يسبب ألماً لشخص آخر صواباً تماماً. ولذلك، يجب عليّ أن أحاول في هذه الظروف أن أقدر أي المسار الممكن للفعل الذي يكون صواباً بصورة نسبية، أعني أي المسار الممكن للفعل الذي ربما يسبب القدر الأعظم من الخير والقدر الأقل من الشر. إنه ليس في إمكاني سوى أن أصدر حكماً لا يخطئ. إنني لا أستطيع أن أفعل إلا كما يبدو لي أنه أفضل فعل، بعد أن أخصص للموضوع قدر التفكير الذي يبدو أن الأهمية النسبية للمسألة تتطلبه. إنني أستطيع أن أضع في اعتباري الرمز المثالي لسلوك الأخلاق المطلقة؛ غير أنني لا أستطيع بصورة مشروعة أن افترض أن هذا المعيار يخدم من حيث إنه مقدمة أستطيع أن استنبط منها بصورة لا تخطئ ما الفعل الذي يكون أفضل نسبياً في الظروف التي أجد فيها نفسي.

The Data of Ethics, p.238. (١)

يقبل سبنسر الأخلاق النفعية؛ بمعنى أنه يأخذ السعادة لأن تكون الغاية القصوى للحياة، ويقيس صواب الأفعال أو خطاها عن طريق علاقتها بهذه الغاية. إن «التطور التدريجي لأخلاق نفعية هو أمر حتمى بالفعل»^(١) فى رأى سبنسر. صحيح، أن هناك من البداية مذهباً نفعيةً فى طور النشأة، بمعنى أننا نشعر باستمرار بأن بعض الأفعال مفيدة وبعضها ضار لنا وللمجتمع. غير أن القواعد الأخلاقية ارتبطت فى المجتمعات الماضية بسلطة نوع ما أو آخر، أو بفكرة سلطة إلهية وجزاءات مفروضة إلهياً، فى حين أن الأخلاق أصبحت بمرور الزمن مستقلة بصورة تدريجية عن المعتقدات اللاأخلاقية، وتطورت رؤية أخلاقية تقوم ببساطة على إمكان التيقن من النتائج الطبيعية للأفعال. وبمعنى آخر، أصبح اتجاه التطور فى المجال الأخلاقى نحو تطور المذهب النفعى. ومع ذلك، لا بد أن نضيف أنه يجب فهم المذهب النفعى بطريقة هى أنه لا بد أن يفسح مجالاً للتمييز بين أخلاق نسبية وأخلاق مطلقة. حقاً، إن فكرة التطور تفترض التقدم نحو حد مثالى، ولا يمكن أن ينفصل التقدم فى الفضيلة أثناء هذا التقدم عن التقدم الاجتماعى. «إن التعايش بين إنسان مثالى ومجتمع غير كامل هو أمر مستحيل»^(٢).

ولما كان سبنسر ينظر إلى المذهب النفعى على أنه الأخلاق التى تقوم على العلم، فمن المفهوم أنه يريد أن يبين أنه ليس، ببساطة، مذهباً بين مذاهب كثيرة يستبعد غيره، وإنما يمكن أن يفسح مجالاً للحقائق التى تحتوى عليها المذاهب الأخرى. ويثبت، بالتالى، على سبيل المثال، أن المذهب النفعى، عندما نفهمه فهماً صحيحاً، يفسح المجال لوجهة النظر التى تصر على مفهوم الصواب، والخطأ، والإلزام، بدلاً من أن تصر على بلوغ السعادة. ربما اعتقد بنتام أنه يجب استهداف السعادة مباشرة، عن طريق تطبيق حساب الذات. غير أنه كان مخطئاً. إنه على حق، بالفعل، إذا لم يعتمد بلوغ السعادة

The Principles of Ethics, 1, p.318. (١)

The Data of Ethics, p. 241. (٢)

على تحقيق الشروط. لكن في هذه الحالة، سيكون أى فعل أخلاقياً إذا وُلد لذة. ولا تتطابق هذه الفكرة مع الوعى الأخلاقى. إن بلوغ السعادة يعتمد، فى حقيقة الأمر، على تحقيق شروط معينة، أى على ملاحظة قواعد أخلاقية معينة^(١). وعند تحقيق هذه الشروط، ينبغى علينا أن نستهدفها بصورة مباشرة. لقد اعتقد «بنتام» أن كل شخص يعرف ماذا عساها أن تكون السعادة، وأنها أكثر وضوحاً وفهماً، مثلاً، من مبادئ العدالة. غير أن هذا الرأى هو عكس الحقيقة. لأن مبادئ العدالة سهلة الفهم، فى حين أنه ليس من السهل أن نقول ماذا عساها أن تكون السعادة. ولذلك، يناصر سبنسر ما يسميه بالمذهب النفعى «العقلى»: ذلك المذهب الذى «يجعل موضوعه السعى إلى التوافق مع مبادئ معينة تحدد، فى طبيعة الأشياء، الرفاهية تحديداً عالياً، على أنها الموضوع المباشر للسعى نحو السعادة»^(٢).

كما أن النظرية التى تقول إنه يمكن تأسيس قواعد أخلاقية بصورة استقرائية عن طريق ملاحظة النتائج الطبيعية للأفعال، لا تستلزم النتيجة التى تقول إنه ليست هناك حقيقة مطلقاً فى نظرية المذهب الحدسى الأخلاقى. لأن هناك بالفعل، ما يمكن أن يُسمى بالحدوس الأخلاقية، على الرغم من أنها ليست شيئاً غامضاً ولا يمكن تفسيره إلا عن طريق «النتائج المنظمة ببطئٍ للتجارب التى يستقبلها الجنس البشرى»^(٣). إن ما يكون، أصلاً، استقراء من التجربة، يمكن أن يصل فى أجيال تالية إلى قوة الحدس بالنسبة للفرد، إذ إن الفرد قد يرى أو يشعر بصورة غريزية بأن مجرى معيناً لفعل من الأفعال صواب أو خطأ، على الرغم من أن رد الفعل الغريزى هذا هو نتيجة تجربة متراكمة للجنس البشرى.

(١) يتضح أن فكرة القواعد الأخلاقية يجب أن تُفهم بطريقة تسلّم بالتمييز بين مبادئ السلوك فى مجتمع متطور بصورة غير تامة، والمبادئ المثالية التى تسود مجتمع متطور تماماً (المؤلف).

(٢) The Data of Ethics, p. 140.

(٣) Ibid, p. 148.

وعلى نحو مماثل، يستطيع مذهب المنفعة أن يعرف الحقيقة جيداً في الزعم بأن كمال طبيعتنا هو الموضوع الذي يجب أن نبحث عنه. لأن اتجاه التطور يكون نحو ظهور الصورة العليا للحياة. وعلى الرغم من أن السعادة هي الغاية الأسمى، فإنها تكون «الملازم لتلك الحياة الأسمى التي تضعها كل نظرية عن التوجيه الأخلاقي بصورة واضحة أو بصورة غامضة في اعتبارها»^(١). وبالنسبة للنظرية التي ترى أن الفضيلة هي غاية السلوك البشري، فإن ذلك، ببساطة، طريقة ما للتعبير عن المذهب الذي يقول إن هدفنا المرشد لا بد أن يكون تحقيق شروط بلوغ الصورة الأسمى من الحياة التي تميل إليها عملية التطور. وإذا تحققت هذه الشروط، فإن السعادة تنتج.

ولا داعي للقول بأن سينسر لم يستطيع، على نحو معقول، أن يزعم إقامة نظريته الأخلاقية على نظرية التطور دون التسليم بتواصل بين التطور في الميدان البيولوجي والميدان الأخلاقي. ويثبت، مثلاً، أن «العدالة البشرية لا بد أن تكون تطوراً أبعد لعدالة أدنى من العدالة البشرية»^(٢).

ويسلم سينسر، في الوقت نفسه، في التصدير، وقد تم حذفه فيما بعد، للجزأين الخامس والسادس من كتابه «مبادئ الأخلاق» بأن نظرية التطور لا تقدم توجيهاً إلى الحد الذي نرجوه. ومع ذلك، يبدو أنه لم يفهم مطلقاً، بوضوح، أن عملية التطور، منظوراً إليها على أنها واقعة تاريخية، لا تستطيع أن تؤسس بذاتها أحكام القيمة التي يستعملها في تفسيره. فحتى إذا افترضنا، مثلاً، أن التطور يسير نحو ظهور نوع معين من الحياة البشرية في مجتمع، وأن هذا النوع يظهر، بالتالي، أنه الأكثر صلاحية للبقاء، فإنه لا ينجم عن ذلك أنه النوع الأكثر إعجاباً من الناحية الأخلاقية. فكما يرى «توماس هنري هكسلي» أن الصلاحية الفعلية للبقاء في الصراع من أجل الوجود والسمو الأخلاقي ليسا هما بالضرورة نفس الشيء.

ibid, (١)

Justice (The Principles of Ethics, part iv) p. 17. (٢)

وبالتأكيد إذا افترضنا، أن التطور عملية غائية تتجه نحو التأسيس التدريجي لنظام أخلاقي، فإن الموقف يختلف إلى حد ما. لكن على الرغم من أن افتراضاً من هذا النوع قد يكون متضمناً في رؤية سبنسر، فإنه لم يدع افتراض أية فروض ميتافيزيقية.

٦- إن العنصر الميتافيزيقي الواضح في تفكير سبنسر هو، تقريباً، فلسفته عن «ما لا يمكن معرفته» Unknowable. أدخل هذا الموضوع في سياق مناقشة للصراع المزعوم بين الدين والعلم. «من بين جميع خلاقات الإيمان الأكثر قدماً وانتشاراً، وعمقاً، وأهمية، ذلك الخلاف بين الدين والعلم»^(١). وإذا فهم الدين، بالطبع، ببساطة على أنه تجربة ذاتية، قلماً تنشأ مسألة الصراع بينه وبين العلم. غير أنه إذا وضعنا في الاعتبار المعتقدات الدينية، فإن الأمر يختلف. وفيما يتعلق بأحداث جزئية، فإن التفسيرات الطبيعية أو العلمية قد حلت محل تفسيرات تجاوز ما هو طبيعي. ولا بد للدين أن يحصر نفسه بصورة كبيرة أو قليلة بتقديم تفسير لوجود الكون بوصفه كلاً^(٢). بيد أن الحجج غير مقبولة بالنسبة لأي شخص لديه نظرة علمية. وبالتالي، فإن هناك، بهذا المعنى، صراعاً بين العقلية الدينية والعقلية العلمية. ولا يمكن حل هذا الصراع، فيما يرى سبنسر، إلا عن طريق فلسفة ما لا يمكن معرفته.

إذا بدأنا من جانب الاعتقاد الديني، فإننا نستطيع أن نرى أنه لا يمكن الدفاع عن كل من مذهب وحدة الوجود ومذهب التآليه. ويعنى سبنسر بمذهب وحدة الوجود نظرية عن الكون تطور ذاتها من الوجود الممكن إلى الوجود الفعلي. ويزعم أنه لا يمكن تصور هذه الفكرة. فنحن لا نعرف، بالفعل، ماذا تعنى. ولذلك، قلماً تنشأ مسألة الصدق أو الكذب. أما بالنسبة لمذهب التآليه من حيث إنه المذهب الذي يرى أن فاعلاً

(١) First Principles, p. 9.

(٢) قد يبدو للقارئ أن الدين وتقديم تفسيرات ليسا هما نفس الشيء بدقة. غير أن «الدين» في اللغة العادية، يفهم بوجه عام بأنه يتضمن عنصراً أو عناصر الإيمان. ويفهم سبنسر اللفظ، بوضوح، بهذا المعنى (المؤلف).

خارجياً هو الذى خلق العالم، فإنه لا يمكن الدفاع عنه أيضاً. ويصرف النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أنه لا يمكن تصور خلق المكان، لأنه لا يمكن تصور عدم وجوده، فإن فكرة خالق موجود بذاته لا يمكن تصورها من حيث إنها فكرة عن كون موجود بذاته. إنه لا يمكن تصور الفكرة الخالصة عن الوجود الذاتى. «إنها ليست مسألة احتمال، أو صدق، بل هى مسألة إمكان تصور»^(١).

صحيح أنه، كما يسلّم سبنسر، إذا بحثنا فى العلة القصوى أو علل المعلولات التى تُقدم إلى حواسنا، فإن ذلك يؤدي بنا لامحالة إلى فرض علة أولى. وسنجد أنفسنا منساقين إلى أن نصفها بأنها لا متناهية ومطلقة. بيد أن «مانسل» Mansel^(٢) يبين أنه على الرغم من أن فكرة علة أولى متناهية وغير مستقلة تتضمن ألواناً من التناقض الواضحة، فإن فكرة علة أولى تكون لا متناهية ومطلقة لا تخلو من التناقضات، حتى إذا لم تكن واضحة بصورة مباشرة. ولذلك، لا نستطيع أن نقول أى شيء معقول عن طبيعة فكرة قوة لا نعرف ماهيتها.

ومع ذلك، إذا بدأنا من جانب العلم، فإننا نكون أيضاً وجهاً لوجه مع ما لا يمكن معرفته. لأن العلم لا يستطيع أن يحل لغز الكون. لأنه لا يستطيع، من جهة، أن يبين أن الكون موجود بذاته؛ لأن فكرة الوجود الذاتى، كما رأينا، لا يمكن تصورها أو هى فكرة غير معقولة. ومن جهة أخرى، الأفكار القصوى للعلم ذاتها «كلها تمثل حقائق لا يمكن فهمها»^(٣). فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نعرف ماذا عساها أن تكون القوة «فى ذاتها».

(١) طور هنرى مانسل (١٨٢٠-١٨٧١)، الذى أصبح رئيس كاتدرائية القديس بولس، نظرية سيروليم هامتلون عن اللامشروط الذى لا يمكن معرفته، وقدم محاضرات «بامبتون» عن «حدود التفكير الدينى» (١٨٥٨) التى اقتبس منها سبنسر فى تدعيم مذهبه اللاأدرى الخاص (First Principles. pp 33-6).

(٢) First Principles, p. 55.

(٣) Ibid, p. 57.

إن «الأفكار الدينية القصوى، والأفكار العلمية القصوى هي في النهاية مجرد رموز لما هو موجود بالفعل، وليست معارف به»^(١).

ويعدم وجهة النظر هذه تحليل للتفكير البشرى. فكل تفكير هو، كما رأينا، متصل بعلاقة (أو علائقي). وما لا يمكن تصنيفه عن طريق كونه مرتبطاً بأشياء أخرى عن طريق علاقة التشابه والاختلاف ليس موضوعاً ممكناً للمعرفة. وهكذا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط والمطلق. ولا ينطبق ذلك فحسب على مطلق الدين، بل ينطبق أيضاً على الأفكار العلمية القصوى (النهائية) إذا نظرنا إليها على أنها تمثل كيانات وراء الظواهر أو أشياء في ذاتها. إن تأكيد أن كل معرفة «نسبية» هو تأكيد في الوقت نفسه بصورة ضمنية أن هناك واقعاً غير نسبي. «إذا لم يتم التسليم بواقع ليس نسبياً أو مطلقاً، فإن النسبي نفسه يصبح مطلقاً، ويؤدي بالحجة إلى تناقض»^(٢). إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد من وعينا فكرة مطلق وراء الظواهر.

وبالتالي سواء اقتربنا من الموضوع عن طريق فحص نقدي لمعتقداتنا الدينية، أو عن طريق تفكير في أفكارنا العلمية القصوى، أو عن طريق تحليل لطبيعة التفكير والمعرفة، فإننا نصل في نهاية الأمر إلى مفهوم عن حقيقة لا يمكن معرفتها. وستتحقق حالة من السلام الدائم بين الدين والعلم «عندما يصبح العلم متصوراً تماماً بأن تفسيراته تقريبية ونسبية، بينما يصبح الدين متصوراً تماماً بأن السر الذي يتأمله مطلق نهائي ويعيد»^(٣).

وبالتالي، يشكل مذهب ما لا يمكن معرفته الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى»، هكذا نصل، إلى بداية مذهب الفلسفة عند سبنسر من حيث إنه مرتب من الناحية

Ibid, p. 57. (١)

First Principles, pp. 82-3. (٢)

Ibid, p. 92. (٣)

الشككية. وقد تميل هذه الواقعة بالقارئ غير الحذر إلى أن ينسب إلى النظرية أهمية أساسية. ومع ذلك، عندما يكتشف أن المطلق الذي لا يمكن معرفة ماهيته، أو قوة الدين، يمد، من الناحية العملية بقوة، منظوراً إليها في ذاتها، فإنه قد ينقاد إلى أن يستنتج أن النظرية ليست أكثر من قطعة خبز يقدمها، بأدب، شخص ليس مؤمناً بالله، وتُدفن، أو بالأحرى تُحرق، بدون أية مراسم دينية، إلى عقل متدين. ومن السهل، بالتالي، فهم كيف حذف بعض الكتاب الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى» بوصفه شيئاً زائداً غير سعيد. ويعالج سبنسر ما لا يمكن معرفته بتفصيل ملحوظ. بيد أن النتيجة العامة ليست مؤثرة في النفس من وجهة النظر الميتافيزيقية، لأن الحجج ليست مستنبطة جيداً، بينما العالم قد يعارض الفكرة التي تقول إن أفكاره الأساسية تتجاوز كل فهم.

ومع ذلك، تظل الحقيقة وهي أن سبنسر يعرف لغزاً معيناً في الكون. إن حججه على وجود «ما لا يمكن معرفته» غامضة إلى حد ما. فهو أحياناً يعطى انطباع قبول مذهب ظاهري، والبرهنة على أن التعديلات التي تُقدم إلى حواسنا لا بد أن يسببها شيء يتجاوز معرفتنا. ويبدو، في أحيان أخرى، أن لديه في ذاكرته خطأً كائنيًا من التفكير بصورة كبيرة أو قليلة، مستمداً من «هاملتون» و«مانسل». إن الأشياء الخارجية ظواهر بمعنى أنها لا تُعرف إلا من حيث إنها تطابق طبيعة التفكير البشري. ولا يمكن معرفة الأشياء في ذاتها أو النومين؛ لكن لأن فكرة النومين تلازم فكرة القنومين (الظواهر)، فإننا لا نستطيع أن نتجنب التسليم بها^(١). كما أن سبنسر يعتمد، مع ذلك، على ما يسميه الواقعة الأكثر أهمية، أعني أن وعياً لا محدوداً لا يمكن صياغته يوجد إلى جانب الوعي «المحدود»^(٢). فلا يمكن أن يكون لدينا، مثلاً، وعى محدد بالمتناهي

(١) يستخدم سبنسر، بالفعل، مصطلحات كائنية (المؤلف)، وهذا واضح في فكرة «النومين» أو «الشيء في ذاته» عند كانط، وهو أيضاً لا يمكن معرفته (المراجع)

First Principles, p. 74. (٢)

دون وعى ملازم لا محدد بالمتناهي. وهذا الخط من الحجة يؤدي إلى تأكيد المطلق اللامتناهي بأنه حقيقة إيجابية يكون لدينا عنها وعى غامض أو لا محدد. فنحن لا نستطيع أن نعرف ما عساه أن يكون المطلق. لكن حتى عندما ننكر كل تفسير محدد متتابع، أو صورة المطلق الذي يقدم نفسه، «فإنه يظل باستمرار وراء عنصر يتحول إلى أشكال جديدة»^(١).

ويبدو هذا الخط من التفكير على أنه مقصود بجدية. وعلى الرغم من أنه قد يكون أكثر ملاءمة لأن يحول سبنسر إلى فيلسوف وضعى كامل عن طريق استبعاد نظرية ما لا يمكن معرفته من حيث إنه اعتراف مصطنع من جانب الناس المتدينين، فإنه لا يبدو أن يكون هناك أى تبرير كاف لهذا الاستبعاد العاجل. وعندما نبه «فردريك هاريسون»، الفيلسوف الوضعى، سبنسر من تحويل فلسفة ما لا يمكن معرفته إلى ديانة كونت، وهى ديانة البشرية، فإن سبنسر لم يستمع إليه. ومن اليسير الاستهزاء منه لاستخدام حرف كبير لكلمة «لا يمكن معرفته»، كما لو كان يتوقع، كما قيل، أن يخلع المرء قبعته الخاصة عليها. بيد أنه يبدو أنه اقتنع فى الحقيقة بأن عالم العلم هو تجلٍ لحقيقة تجاوز المعرفة الإنسانية. ومن المحتمل ألا يرضى مذهب ما لا يمكن معرفته أناساً كثيرين متدينين. غير أن هذه مسألة أخرى. ويقدر ما يهتم سبنسر، فإنه يبدو أنه اعتقد بإخلاص أن الوعى الغامض بمطلق، أو باللامشروط خاصة للتفكير البشرى لا يمكن استبعادها، وأنها، من حيث هى كذلك، قلب الدين؛ أى أنها العنصر الدائم الذى يبقى تتابع عقائد مختلفة ومذاهب ميتافيزيقية مختلفة.

٧ - لا داعى للقول بأن فلسفة سبنسر تحتوى على قدر كبير من الميتافيزيقا. والواقع أنه يصعب، أن نتصور أية فلسفة لا تحتوى على قدر كبير من الميتافيزيقا. أليس مذهب الظواهر صورة من صور الميتافيزيقا؟ وعندما يقول سبنسر، مثلاً،

(١) Ibid, p. 80.

إننا نعنى «بالحقيقة دواماً وثباتاً»^(١) فى الوعى، فإن هناك خلافاً فى أن ذلك تقرير ميتافيزيقى. فنحن قد نحاول، مثلاً، أن نفسره بأنه، ببساطة، تعريف أو بأنه إعلان الاستخدام العادى للكلمات. غير أننا عندما نُخبر بأن «الدوام هو معيارنا النهائى للحقيقى سواء من حيث إنه يكمن تحت صورته غير المعروفة، أو تحت الصورة التى نعرفها»^(٢)، فمن المعقول أن نضيف ذلك بأنه تقرير ميتافيزيقى.

ويتضح أنه يمكن وصف سبنسر بأنه ميتافيزيقى إذا كنا نعنى بذلك فيلسوفاً يأخذ على عاتقه أن يكشف طبيعة الحقيقة النهائية. لأنها لا يمكن أن تنكشف من وجهة نظره. وعلى الرغم من أنه ميتافيزيقى، إلى حد تقرير وجود ما لا يمكن معرفته، فإنه يكرس نفسه، بالتالى، لبناء تفسير موحد شامل لما يمكن معرفته، أعنى للظواهر، غير أننا إذا أردنا أن نسمى هذا التفسير العام «ميتافيزيقا وصفية»، فإننا أحرار، بالطبع، لأن نفعل ذلك.

يتمسك «سبنسر» بالتراث التجريبي لكى يطور هذا التفسير. صحيح أنه يتوق إلى التوفيق بين وجهات من النظر متصارعة، لكنه عندما يهتم ببيان أن فلسفته الخاصة تستطيع أن تعرف الحقيقة فى نظريات ليست تجريبية، فإن منهجه فى البحث لا بد أن يقدم تفسيراً تجريبياً للمعطيات التى تقوم عليها النظريات. وكما ذكرنا، فإنه على استعداد تام لأن يسلم بأن هناك ما يمكن أن يُسمى بالحدوس الأخلاقية. لأن الفرد قد يشعر تماماً باستحسان شبه غريزى، أو عدم استحسان لأنواع معينة من الفعل، وقد «يرى»، كما لو كان حدسياً أو بدون أية عملية للبرهان، أن هذه الأفعال صواب أو خطأ. لكن الحدوس الأخلاقية، من وجهة نظر سبنسر، هى بهذا المعنى «نتاج تجارب متراكمة

First Principles, p. 143. (١)

Ibid, pp. 143-4. (٢)

عن المنفعة، تُنظم تدريجياً، وتُورث^(١)». وعما إذا كانت هذه الأشياء تجارب مورثة عن المنفعة، فإن هذه المسألة موضع نقاش. لكن، على أية حال، واضح إلى حد كبير أن طريقة سبنسر لبيان أن هناك حقيقة في المذهب الحدسي الأخلاقي يجب أن تقدم تفسيراً تجريبياً للمعطيات التجريبية التي تلجا إليها هذه النظرية.

وعلى نحو مماثل، فإن سبنسر على استعداد لأن يسلم بأن هناك شيئاً يمكن أن يُسمى بحدس المكان، بالمعنى الذي يقول إنه بقدر ما يهتم به الفرد، فإنه، من الناحية العملية، صورة مستقلة عن التجارب. بيد أنه لا ينجم عن ذلك مطلقاً أن سبنسر يحاول أن يدخل في فلسفته الخاصة النظرية الكانطية عن القبلي. فما يفعله هو أنه يبرهن على أن هذه النظرية تقوم على حقيقة واقعية، لكن يمكن تفسير هذه الحقيقة عن طريق «التجارب المنتظمة والموحدة لكل الأفراد السابقين الذين يورثون له (فرد سابق معين) تركيباتهم العصبية التي تتطور ببطء»^(٢).

ومع ذلك، على الرغم من أنه ليس لدينا الحق في أن نستنتج من اهتمام سبنسر بالتوفيق بين وجهات من النظر متصارعة أنه أطاح بالمذهب التجريبي، فإنه يمكننا أن نقول إنه فيلسوف تجريبي مع اختلاف ما. لأنه، ببساطة، لم يعكف على دراسة مشكلات فردية بصورة منفصلة، كما يفعل كثير من الفلاسفة التجريبيين. يتحدث سبنسر في سيرة حياته عن نزعته المعمارية، وحبّه لبناء نسق. لقد صُممت فلسفته، في حقيقة الأمر، بوصفها نسقاً: ولم تكن ببساطة، نسقاً بالمعنى الذي يقول إن خطوطاً مختلفة من البحث والتأمل تتجه نحو تكوين صورة شاملة. لقد تم تصور مبدأ التفسير العام عند سبنسر، أعنى القانون المسمى بقانون التطور في مرحلة مبكرة، وأُستخدم بالتالي بوصفه وسيلة لتوحيد العلوم.

The Data of Ethics, p. 106. (١)

Ibid. (٢)

وقلماً يمكن الزعم بأن نزعة سبنسر المعمارية، أى ميله إلى التركيب، يلازمها موهبة بارزة لتحليل دقيق، أو البيان الدقيق لعنايه. غير أن صحته الضعيفة والعقبات التى واجهها فى تحقيق رسالته التى فرضها على نفسه، لم تتح له الوقت أو الطاقة لأن يحقق، فى واقع الأمر، أكثر مما استطاع أن يحققه. وعلى الرغم من أن بعض القراء قد يجدون كتاباته كثيية إلى حد كبير، فإن طموحاته ومحاولته العنيدة لتوحيد معرفتنا بالعالم والإنسان، ووعينا الأخلاقى والحياة الاجتماعية أيضاً، على ضوء فكرة واحدة شاملة كل الشمول، تتطلب التنويه بإعجابنا. لقد ارتد إلى المنطقة الفكتورية، وليست هناك مقارنة، كما لوحظ، بين «سبنسر» و«جون ستيوارت مل» من جهة التأثير الفعال. لكن على الرغم من أن فلسفة سبنسر يغطيها الغبار، فإنها تستحق شيئاً أفضل من موقف الازدراء الذى اتخذته نيتشه، الذى نظر إليها على أنها تعبير نمطى عن العقلية المملة والمحدودة للطبقة المتوسطة الإنجليزية.

الجزء الثانى

الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى

الفصل السادس

بدايات الحركة

- ملاحظات تاريخية تمهيدية – الرواد الأدباء :
- كوليردج وكارليل – فرير وعلاقة الذات – الموضوع -
- هجوم جون جروت على المذهب الظاهري ومذهب اللذة -
- إحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية ونشأة الاهتمام بهيجل:
- بنيامين جويت وجميس هتشنسون ستيرلنج

١- أصبح المذهب المثالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الحركة الفلسفية المهيمنة في الجامعات البريطانية. ولم يكن، بالتأكيد، مسألة مذهب مثالي ذاتي. فإذا كان هذا المذهب موجوداً في كل مكان، فإن ذلك نتيجة منطقية لمذهب الظواهر الذي ارتبط باسم هيوم في القرن الثامن عشر، وجون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر. لأن الفلاسفة التجريبيين الذين اعتنقوا مذهب الظواهر، مالوا إلى رد الموضوعات الفيزيائية والذهن إلى انطباعات أو إحساسات، ثم مالوا إلى بنائها من جديد بمساعدة مبدأ تداعى المعانى. لقد أشاروا إلى أننا لا نعرف، أساساً، إلا الظواهر، بمعنى الانطباعات، وأنه إذا كانت هناك حقائق تجاوز ما هو ظاهر، فإننا لا نستطيع أن نعرفها. ومع ذلك، اقتنع مثاليو القرن التاسع عشر بأن الأشياء في ذاتها، من حيث إنها تعبيرات عن حقيقة روحية واحدة تتجلى في، ذهن البشرى، وعن طريقة، معقولة، في أساسها، ويمكن معرفتها. إن الذات والموضوع متلازمان؛ لأنهما مفروسان

فى مبدأ واحد نهائى روجى. وبالتالي، فإنها مسألة مذهب مثالى موضوعى، وليست مذهباً مثالياً ذاتياً^(١).

وهكذا يمثل المذهب المثالى البريطانى فى القرن التاسع عشر إحياء لميتافيزيقا واضحة^(٢)، هى تجل لروح يمكن أن تعرفه الروح البشرية من حيث المبدأ. والعالم كله تجل للروح. والعلم، ببساطة، أحد مستويات المعرفة، أى أنه جانب من المعرفة الكاملة التى يميل إليها الذهن حتى إن لم يستطع تماماً أن يجعل مثالها فعلياً. وتسعى الفلسفة الميتافيزيقية إلى أن تكمل التركيب.

وبالتالى، كانت الميتافيزيقا المثالية ميتافيزيقا روحية؛ بمعنى أن الحقيقة النهائية بالنسبة لها روحية بمعنى ما. وينجم عن ذلك أن المذهب المثالى كان معارضاً بشدة للمذهب المادى. ومن حيث إن أنصار مذهب الظواهر مالوا، بالفعل، إلى تجاوز النزاع بين المذهب المادى والمذهب الروجى عن طريق رد الأذهان والموضوعات الفيزيائية إلى ظواهر لا يمكن وصفها، بصورة ملائمة، بأنها روحية أو مادية، فإننا لا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نطلق عليهم اسم «الفلاسفة الماديين». بيد أن هذه الظواهر هى، بصورة واضحة، شىء يختلف تماماً عن الحقيقة الروحية الواحدة الموجودة عند الفلاسفة المثاليين. وعلى أية حال، نرى أنه فى الجانب الأكثر وضعية من الحركة التجريبية، ظهر على الأقل، مذهب مادى منهجى، يُطلق عليه اسم المذهب المادى العلمى؛ وهو خط من التفكير لم يتعاطف معه الفلاسفة المثاليون.

(١) تكون الملاحظات السابقة تعميماً تعرض لنقد من جانب عدد من النبلاء. لكن فى هذه الملاحظات التمهيدية يجب على المرء أن يسقط من حسابه الاختلافات بين المذاهب المثالية المتنوعة (المؤلف).

(٢) للمذهب التجريبى، بالفعل، ميتافيزيقاه الخاصة ضمنية. ونادراً ما يستخدم الفلاسفة التجريبيون، لفظ «ميتافيزيقا» بالنسبة لبعض أفكارهم، لكن من حيث إن الميتافيزيقا تتضمن محاولة للكشف عن طبيعة الحقيقة القصوى، فإنه يمكن القول، بصورة مشروعة، إن المذهب المثالى يمثل إحياء للميتافيزيقا (المؤلف).

ومع تشديد المذهب المثالي على الطابع الروحي للحقيقة النهائية، وعلى العلاقة بين الروح المتناهية والروح اللامتناهية فإن المذهب المثالي، كان بمثابة رؤية دينية ضد المذهب الوضعي المادي، وميل المذهب التجريبي بوجه عام إلى إغفال المشكلات الدينية، أو ترك المجال، في أحسن الأحوال، لمذهب لاأدرى غامض. إن قدراً كبيراً من شعبية المذهب المثالي يرجع، بالفعل، إلى الاقتناع بأنه قام بصلابة على جانب الدين. ولا يمكن إنكار أن مفهوم الله تحول، عند برادلي، أعظم الفلاسفة المثاليين البريطانيين، إلى مفهوم المطلق، وتم تصور الدين بأنه مستوى من الوعي يتفوق في الفلسفة الميتافيزيقية، بينما كان «ماكتجارت»، الفيلسوف المثالي في كمبردج، ملحداً. غير أن الدافع الديني كان أكثر وضوحاً عند الفلاسفة المثاليين الأوائل، وبدا المذهب المثالي المأوى الطبيعي لأولئك الذين اهتموا بالمحافظة على رؤية دينية في مواجهة الهجوم المهدد من جانب اللاأدرين، والوضعيين والماديين^(١). وفضلاً عن ذلك، تحول المذهب المثالي، بعد «برادلي» و«بوزانكيت»، من مذهب مثالي مطلق إلى مذهب مثالي شخصي، وأصبح يفضل، مرة أخرى، مذهب التآليه المسيحي، على الرغم من أن دافع الحركة قد انقضى في ذلك الوقت.

ومع ذلك، فإنه لمن الخطأ أن نستنتج أن المذهب المثالي البريطاني في القرن التاسع عشر يمثل، ببساطة، تقهقراً من الاهتمامات العملية عند بنتام ومل إلى ميتافيزيقا المطلق. لأنه كان له دور في تطوير فلسفة اجتماعية. وبوجه عام، لقد شددت النظرية الأخلاقية عند الفلاسفة المثاليين على فكرة «تحقيق الذات»؛ أي فكرة كمال الشخصية البشرية بوصفها كلاً عضوياً، وهي فكرة يشترك فيها مذهب أرسطو أكثر من مذهب بنتام. ونظروا إلى وظيفة الدولة على أنها وظيفة خلق الظروف التي

(١) نُظِرَ إلى المذهب المثالي في البلاد الكاثوليكية، مع ميله إلى إخضاع اللاهوت للفلسفة النظرية، على أنه تأثير مفتت، بقدر ما يتحدث الدين المسيحي. فقد كان كثير من الفلاسفة المثاليين البريطانيين أناساً متدينين، وجدوا في فلسفتهم تعبيراً عن وجهة نظرهم الدينية عن العالم والحياة الإنسانية وتدعيماً لها (المؤلف).

بمقتضاها يستطيع الأفراد أن يطوروا إمكاناتهم من حيث إنهم أشخاص. ولأن الفلاسفة المثاليين مالوا إلى تفسير خلق هذه الظروف بأنها تخلص من العقبات، فإنهم استطاعوا، بالتأكيد، أن يتفقوا مع الفلاسفة التفعيين في القول بأن الدولة تتدخل قليلاً بقدر المستطاع في حرية الفرد. لم تكن لديهم رغبة في أن يجعلوا الحرية محل العبودية، لكن لأنهم فسروا الحرية بأنها حرية جعل إمكانات الشخصية الإنسانية فعلية، وبأنها التخلص من العقبات التي تقف في طريق الحرية بهذا المعنى الذي يتضمن في رأيهم قدرًا كبيراً من التشريع الاجتماعي، فإنهم كانوا على استعداد لأن يدافعوا عن معيار لنشاط الدولة لا يجاوز أى شيء يتامله المتمسكون المتحمسون بسياسة «دعه يعمل» وبالتالي، نستطيع أن نقول إن النظرية المثالية الاجتماعية والسياسية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر كانت أكثر اتفاقاً مع الحاجات المدركة للوقت من الموقف الذي دافع عنه «هربرت سبنسر». لقد قام مذهب بنتام أو المذهب الراديكالي الفلسفي، بدون شك، بمهمة مفيدة في الجزء الأول من القرن التاسع عشر. بيد أن الليبرالية المُعدّلة التي قدمها الفلاسفة المثاليون مؤخراً في هذا القرن لم تكن «رجعية» على الإطلاق. إذ إنها نظرت إلى الأمام بدلاً من أن تنظر إلى الخلف.

قد يبدو أن الملاحظات السابقة تفترض أن المذهب المثالي في القرن التاسع عشر في بريطانيا العظمى كان، ببساطة، رد فعل طبيعي على المذهب التجريبي وعلى النظرية الاقتصادية «دعه يعمل» وعلى النظرية السياسية. ومع ذلك، فقد مارس الفكر الألماني، لاسيما فكر كانط وهيجل تبعاً، تأثيراً مهماً على تطوير المذهب المثالي البريطاني. لقد أثبت بعض الكتاب، وبصفة ملحوظة ج. هـ. مورهد^(١)، أن الفلاسفة المثاليين البريطانيين في القرن التاسع عشر هم ورثة تراث أفلاطوني تجلى في تفكير أفلاطوني كمبردج في القرن السابع عشر، وفي فلسفة باركلي في القرن الثامن عشر.

In The Platonic tradition in Anglo- Saxon philosophy (1931). (١)

لكن على الرغم من أنه من المفيد أن نوجه الانتباه إلى واقعة تقول إن الفلسفة البريطانية لم تكن تجريبية فقط في الطابع، فإنه من الصعب أن نبين أنه يمكن النظر إلى المذهب المثالي في القرن التاسع عشر، بصورة مشروعة، على أنه تطور عضوي لتراث أفلاطوني أصلي. إذ لا يمكن استبعاد أثر الفكر الألماني، لاسيما فكر كانط وهيجل^(١)، من حيث إنه عامل عرضي خالص. صحيح أنه لا يمكن، بالفعل، وصف فيلسوف مثالي بريطاني شهير بأنه تلميذ لكانط أو هيجل بالمعنى العادي. فقد كان برادلي، مثلاً، مفكراً أصيلاً. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقاً أن تأثير الفكر الألماني النشط كان عاملاً لا يعتد به في تطوير المذهب المثالي البريطاني.

إن معرفة محدودة بكانط كانت مكفولة للقراء الإنجليز حتى أثناء حياة الفيلسوف. في عام ١٧٩٥ قدم تلميذ من تلاميذ كانط؛ وهو فريدريك نيتشه، بعض المحاضرات عن الفلسفة النقدية بلندن، ونشر في العام الذي تلاه (١٧٩٦) عملاً صغيراً في الموضوع. وفي عام ١٧٩٧ نشر ج. ريتشارد سون ترجمته لكتاب ج. بيك «مبادئ الفلسفة النقدية»، وفي عام ١٧٩٨ نشر أ. ف. م. وليش A. F. M. Willich كتاب «مبادئ الفلسفة النقدية»، وظهرت ترجمة «ريتشارد سون» لكتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» عام ١٧٩٩؛ غير أن الترجمة الأولى لكتاب «نقد العقل الخالص» عن طريق ف. هايوود Haywood، لم تظهر حتى عام ١٨٢٨. ولم تظهر الدراسات الجادة عن كانط مثل عمل «إدوارد كيرد» E. Carid العظيم «تفسير نقدي لفلسفة كانط» (١٨٧٧) حتى تاريخ متأخر نسبياً. وفي نفس الوقت شعر الشاعر «كوليردج»، الذي سناقش أفكاره حالياً، بتأثير الفيلسوف الألماني، إلى جانب مؤثرات أخرى كثيرة، وشعر كذلك «سير وليم هاملتون» بهذا التأثير بصورة أكثر وضوحاً، على الرغم من أن عنصر المذهب الكانطي

(١) كان لفشته وشلنج تأثير ضئيل، على الرغم من أن فشته أثر تأثيراً قوياً على «كارليل»، وكان لشلنج تأثير فعال على «كوليردج». وثمة سبب واضح لذلك. لقد انتهت الحركة المثالية الألمانية الكلاسيكية عندما بدأت الحركة المثالية البريطانية. ونظر إليها على أنها بلغت ذروتها عند هيجل، منظرراً إليه على أنه الخلف الحقيقي لكانط (المؤلف).

في فكر «هاملتون» كان بارزاً بصورة كبيرة في مذهبه عن حدود المعرفة البشرية، وفي مذهبه اللأدرى فيما يتعلق بالحقيقة النهائية.

ومن بين الفلاسفة المثاليين البريطانيين، قد يقال إن تأثير كانط قد شعر به بصفة خاصة: «توماس هل جرين»، و«إدوارد كيرد». بيد أنه كان مختلطاً بتأثير هيجل. وبصورة أكثر دقة، تم النظر إلى كانط على أنه يستشرف هيجل، أو أنه قرئ عن طريق وجهات نظر هيجلية. فبالفعل تم الدفاع بوضوح في كتاب «جيمس هتشسون سترلنج» «سر هيجل» (١٨٦٥) عن وجهة نظر مؤداهما أن فلسفة كانط، إذا فهمت وقيمت بصورة ملائمة، فإنها تؤدي مباشرة إلى الهيجلية. ولذلك، على الرغم من أننا نستطيع أن نقول، بحق، إن تأثير هيجل أكثر وضوحاً في المذهب المثالي عند «برادلي»، و«بورانكيت» من التأثير في فلسفة «جرين»، فإنه لا مشاحة لافتراض أننا نستطيع أن نقسم الفلاسفة المثاليين البريطانيين إلى فلاسفة كانطيين وفلاسفة هيجليين. فقد شعر بعض الرواد على حدة بتأثير هيجل منذ بداية الحركة. وبالتالي ليس من المعقول تماماً أن نصف المذهب المثالي البريطاني، كما يتم ذلك في الغالب، بأنه حركة غير هيجلية، شريطة أن يفهم على الأقل أنه لا مشاحة في استقبال نوافع من هيجل أكثر من متابعته في علاقة التلميذ بالاستاذ^(١).

كانت الحركة المثالية البريطانية تتميز في الحقب الأولى بتركيز ملحوظ على علاقة الذات بالموضوع. ويمكن القول، بهذا المعنى، إن للمذهب المثالي أساساً أستمولوجياً، من حيث إن علاقة الذات بالموضوع أساسية في المعرفة. ولم تكن ميتافيزيقا المطلق غير موجودة بالفعل. لأنه تم النظر إلى الذات والموضوع على أنهما مؤسستان في حقيقة قصوى واحدة روحية، وهما تجليان لهذه الحقيقة. بيد أن نقطة الانطلاق أثرت على

(١) ناقشنا هذا الموضوع مناقشة مستفيضة في كتابنا «الهيجلية الجديدة في إنجلترا» (الرواد) لاسيما الفصل الأول «مقبات على الطريق». (المراجع).

المتافيزيقا بطريقة مهمة، لأن التشديد الذى وضع فى الحالة الأولى على الذات المتناهية قاوم أى ميل إلى تفسير المطلق بطريقة تستلزم نتيجة مفادها أن المتناهى لا يعدو أكثر من ظاهرة «غير الحقيقى». وبمعنى آخر، مال الفلاسفة المثاليون الأوائل إلى تفسير المطلق بمعنى مؤله بصورة كبيرة أو قليلة، أو، على أية حال، بمعنى أن الله فى الكل؛ أى أن الجانب الواحدى للمذهب المثالى الميتافيزيقى ظل محتجباً. بالتأكيد، يجعل ذلك الأمر سهلاً لتمثل المذهب المثالى بأنه تدعيم عقلى للدين التقليدى.

ومع ذلك، بدأت فكرة الكل العضوى الشامل كل الشمول تظهر بالتدرج بصورة أكبر وأكبر. وهكذا، تم تصور الذات مع «برادلى» بأنها «ظاهر» محض للمطلق، من حيث إنها شىء ليس حقيقياً تماماً إذا نظرنا إليها للوهلة الأولى فى استقلالها. وقد لازم ميتافيزيقا المطلق هذه بصورة معقولة تشديد عظيم على الدولة فى ميدان الفلسفة الاجتماعية. فبينما انهمك «هربرت سبنسر» من جهة، فى تأكيد تعارض بين مصالح الفرد الحر ومصالح الدولة، انهمك الفلاسفة المثاليون فى تصوير الإنسان بأنه يحقق الحرية الحقيقية عن طريق مساهمته فى حياة المجموع Totality (الشمول الكلى).

وبمعنى آخر، نستطيع أن نرى فى الحركة المثالية حتى «برادلى» و«بوزانكيت» التأثير المتزايد للهيكلية. وكما أشرنا من قبل، لم يكن تأثير كانط خالصاً قط. لأنه نُظر إلى الفلسفة النقدية على أنها استشراف لمذهب مثالى ميتافيزيقى. غير أننا إذا وضعنا فى الاعتبار هذه الحقيقة، وحقيقة أخرى تقول إن هناك اختلافات ملحوظة جداً بين نظرية «برادلى» عن المطلق، ونظرية «هيجل»، فإننا نستطيع أن نقول إن التغير من التشديد على علاقة الذات بالموضوع إلى التشديد على فكرة الكل (المجموع) العضوى يمثل هيمنة متزايدة للتأثير الفعال للهيكلية على فلسفة كانط النقدية.

أصبح تشديد الحركة المثالية فى الحقبة الأخيرة على الذات المتناهية واضحاً مرة أخرى، على الرغم من أن التشديد فى هذه المرة كان على الذات الفعالة، أى الشخص البشرى، وليس على الذات الأبيستمولوجية. وصاحب هذا المذهب المثالى الشخصى اقتراب من مذهب التالى من جديد، إلا فى الحالة الشهيرة لـ«ماكتاجرت»، الذى صور

المطلق بأنه مذهب الذوات المتناهية. لكن على الرغم من أن هذه الفترة من المذهب المثالي الشخصي ذات أهمية، من حيث إنها تمثل مقاومة الذات المتناهية لوجوده مطلق غير شخصي، فإنها تنتمي إلى فترة عندما كان المذهب المثالي في بريطانيا يمهّد الطريق لتيار جديد من التفكير، سوف يرتبط باسم «جورج إدوارد مور» و«برتراند رسل»، ثم «لدفيج فتنشتين».

٢- بقدر اهتمام الجمهور العام المثقف، كان تأثير الفكر الألماني ملوساً في البداية في بريطانيا العظمى عن طريق كتابات الشعراء وأعلام الأدب مثل: كوليردج وكارليل.

(أ) يبدو أن «صموئيل تيلور كوليردج» (١٧٧٢-١٨٢٤) عرف الفلسفة في البداية عن طريق كتابات فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، عندما كان تلميذاً في مبرة المسيح Chirst's Hospital. وعلى أية حال، تبع هذا الإعجاب المبكر بفلسفة «أفلوطين» الصوفية، فترة إعجاب بفلسفة «فولتير»، كان أثناعها شاكاً في الدين لفترة قصيرة. ثم طوّر في كمبردج حماساً ربما يكون مثيراً للدهشة إلى حد ما لديفيد هارتلي وسيكولوجيا التداعي الموجودة عنده^(١). ويزعم «كوليردج»، بالفعل، بأنه أكثر اتساقاً من هارتلي. لأنه بينما لم يؤكد «هارتلي»، عندما أثبت أن العمليات السيكولوجية تعتمد على ذبذبات في المخ وتلازمها، جسمية التفكير، فإن كوليردج كتب إلى «سوذي Southey» في عام ١٧٩٤ أنه يعتقد أن التفكير جسمي؛ أي أنه حركة. وربط كوليردج، في نفس الوقت، حماسه لهارتلي بإيمان ديني^(٢). وغداً يعتقد أن الفهم العلمي لا يكفي أن يكون مفتاحاً للحقيقة، ويتحدث عن دور الحدس وأهمية التجربة

(١) أعني، أنه من الدهش إلى حد ما أن نجد من وجهة نظر واحدة أن الشاعر الرومانسي متحمس باستمرار لهارتلي دون غيره غير أنه كان يُنظر إلى سيكولوجيا التداعي، بالتالي، على أنها علم «متقدم»، وساعد ذلك، بلا شك، على أن يوصى بها لطالب جامعة نشط عقلياً (المؤلف).

(٢) كان هارتلي، في الحقيقة، مؤمناً متديناً (المؤلف).

الأخلاقية. ثم أعلن مؤخراً أنه لا يمكن الدفاع عن مذهب هارتلى، من حيث إنه يختلف عن مذهب أرسطو^(١).

إن تمييز كوليردج بين الفهم العلمى والعقل الأعلى، أو كما يكتبها الألمان، بين الفهم *Verstand* والعقل *Vernunft*، هو تعبير عن ثورته ضد روح عصر التنوير فى القرن الثامن عشر. وهو لا يعنى، بالتأكيد، أنه يجب رفض الفهم العلمى والنقدى باسم عقل أعلى وحدسى. بل إن وجهة نظره هى، بالأحرى، أن الفهم العلمى أداة لا تستطيع أن تفسر الواقع، وهى تحتاج إلى أن يكملها العقل الثانى؛ أى العقل الحدسى. ويصعب الزعم بأن كوليردج جعل تمييزه بين الفهم والعقل واضحاً جلياً. وإن كان الخط العام لتفكيره واضحاً جلياً بدرجة كافية. وهو يصف فى كتابه «معينات على التفكير» (١٨٢٥) الفهم بأنه الملكة التى تحكم وفقاً للحس، ومجالها المناسب هو العالم المحسوس، وهى تفكر، وتقوم بالتعميم على أساس التجربة الحسية. ومع ذلك، فإن العقل هو أداة الأفكار التى تفترضها كل تجربة، وبهذا المعنى يهيمن على التجربة وينظمها. كما أنه يدرك الحقائق التى لا يمكن التحقق منها فى التجربة المحسوسة، ويعى بصورة حدسية الحقائق الروحية. فضلاً عن ذلك، فإن كوليردج يوحد العقل مع العقل العملى فى هوية واحدة، الذى يضم الإرادة والجانب الأخلاقى من الشخصية الإنسانية. وبالتالي، كان «جون ستيوارت مل» محقاً تماماً فى القول فى مقاله الشهير عن كوليردج إن الشاعر يختلف عن وجهة نظر لوك القائلة إن كل معرفة تتكون من تعميمات من التجربة، وأنه يزعم أن العقل، من حيث إنه يتميز عن الفهم، لديه القوة على أن يدرك عن طريق الحدس حقائق واقعية وحقائق ليست متناول الحواس^(٢).

See Coleridge's *Biographia Literaria*, ch. 6. (١)

See Mill's *Dissertations and Discussions*, 1, p. 405. (٢)

تلقى كوليردج في تطويره هذا التمييز دافعاً من كتابات كانط، التي بدأ يدرسها باختصار بعد زيارته إلى ألمانيا عام ١٧٩٨ - ١٧٩٩^(١). غير أنه يميل إلى التحدث كما لم يحدد كانط فقط مجال الفهم بمعرفة الواقع الظاهري، وإنما تصور أيضاً وعياً حدسياً بحقائق روحية عن طريق العقل، في حين أن كوليردج افترق عن الفيلسوف الألماني عندما نسب، في حقيقة الأمر، هذه القوة إلى العقل، موحداً إياه فضلاً عن ذلك بالعقل العملي. لقد وقف على أرض راسخة عندما زعم وشأخ قريبي مع ياكوبى^(٢) في القول بأن العلاقة بين العقل والحقائق الروحية تشبه العلاقة بين العين والموضوعات المادية.

ومع ذلك، لا يرغب أى شخص في تأكيد أن كوليردج كان كانطياً. فالمسألة هي مسألة مثير، وليست مسألة تلمذة. وعلى الرغم من أنه أدرك أنه مدين لمفكرين ألمان، وبصفة خاصة كانط، فمن الواضح أنه نظر إلى فلسفته الخاصة على أنها أفلاطونية، أساساً، من حيث الإلهام. فهو يؤكد في كتابه «معينات على التفكير» أن كل إنسان يولد إما أفلاطونياً أو أرسطياً. لقد كان أرسطو، الأستاذ العظيم للفهم، مقيداً بالأرض إلى حد كبير، «فقد بدأ بما هو محسوس، ولم يستقبل مما هو فوق الحواس، إلا ما كان مضطراً إليه، إلا من حيث إنه الفرض الباقي فقط»^(٣). أعنى أن أرسطو لم يسلم بحقيقة روحية إلا من حيث إنها الملجأ الأخير، عندما اضطرت الحاجة إلى تفسير الظواهر الفيزيائية إلى أن يفعل ذلك. ومع ذلك سعى أفلاطون إلى الحقيقة المجاوزة للحس التي تنكشف لنا عن طريق العقل وإرادتنا الأخلاقية. وبالنسبة لكانط، يصفه كوليردج،

(١) لقد نشطت كتابات حكيم كونجسبرج الشهير، مؤسس الفلسفة النقدية، أكثر من أية كتابات أخرى، فهمي ونظمتها (المؤلف).

Biographia Literaria, p. 76 (Every man.s Library edition).

See vol. vi. of this History. pp. 146 - 8. (٢)

Philosophical Lectures, edited by K. Coburn, p. 186. (٣)

أحياناً، بأنه ينتمى روحياً إلى منزلة الأرسطيين، بينما يشدد، فى أحياناً أخرى، على الجوانب الميتافيزيقية من فكر كانط ويجد فيها اقتراباً من المذهب الأفلاطونى. وبمعنى آخر، يرحب كولييردج بحصر كانط لجمال الفهم فى الواقع الظاهرى، ثم يميل إلى أن يفسر نظريته عن العقل فى ضوء المذهب الأفلاطونى، الذى يُفسر فى ضوء فلسفة أفلوطين.

ويجب ألا تُفهم هذه الملاحظات على أنها تتضمن أى ازدراء للطبيعة من جانب كولييردج. فقد كرهه، على العكس، عداً فشتته المتباهى والمتغطرس للطبيعة، من حيث إنها عديمة الحياة، ولا إلهية، وغير مقدسة تماماً^(١). وعبر عن تعاطف حار مع فلسفة الطبيعة عند شلنج، كما عبّر عن تعاطف حار مع مذهبه عن المثالية الترنسندننتالية، التى «وجدتُ فيها اتفاقاً طيباً مع كثير مما كنت أسعى إليه، وعاوناً قوياً فيما كنت مضطراً أن أفعله بعد»^(٢). لقد كلّف كولييردج نفسه، بالفعل، عناء رفض تهمة الانتحال، وأثبت أنه وشلنج قد نهلا من نفس الينابيع، أى من كتابات كانط، وفلسفة جيورادنو برونو، وتأملات ياكوبى بوهمه. ومع ذلك، يبدو أن تأثير شلنج كان واضحاً بدرجة كافية فى خط التفكير الذى يمكننا أن نلخصه الآن.

«كل المعرفة تقوم على اتفاق موضوع ما مع ذات»^(٣). لكن على الرغم من أن الذات والموضوع متحذان فى فعل المعرفة، فإننا نستطيع أن نسأل أيهما له الأولوية Priority. هل نبدأ بالموضوع ونحاول أن نضيف إليه الذات؟ أم هل نبدأ بالذات ونحاول أن نجد انتقالاً إلى الموضوع؟ وبمعنى آخر، هل يجب أن نأخذ الطبيعة من حيث إنها أسبق، ونحاول أن نضيف إليها الفكر أو العقل، أو هل يجب أن نأخذ الفكر من حيث إنه

Biographia Literaria, p. 78. (١)

Ibid, p. 79. (٢)

Biographia Literaria, p. 136. (٣)

سابق، ونحاول أن نستنبط الطبيعة؟ يرد كوليردج بأننا لا نستطيع أن نفعل هذا ولا ذلك. إذ يجب أن نبحث عن المبدأ الأقصى في هوية الذات والموضوع.

ولكن أين توجد هذه الهوية؟ «لا توجد هوية الموضوع وهوية التمثل المطلوبة إلا في الوعي الذاتى بالروح»^(١). لكن إذا كانت الروح، أصلاً، هي كيان الذات والموضوع، فلا بد أن تنحل، بمعنى ما، هذه الهوية لكي تصبح واعية بذاتها بوصفها موضوعاً. وبالتالي، لا يستطيع الوعي الذاتى أن ينشأ إلا عن طريق فعل الإرادة، ولا بد من افتراض الحرية بوصفها أساساً للفلسفة، ولا يمكن أن نستنبط منها مطلقاً^(٢). إن الروح تصبح ذاتاً لا تعرف نفسها بوصفها موضوعاً إلا عن طريق «فعل بناء نفسها بنفسها بصورة موضوعية»^(٣).

ويبدو ذلك كما لو كان كوليردج يبدأ بإثارة نفس التساؤل الذى سأله شلنج، ثم يستمد إجابة شلنج؛ وهى أنه ينبغي علينا أن نسلم بهوية أصلية للموضوع والذات، ويتحول أخيراً إلى فكرة فشته عن الأنا من حيث إنها تشكل نفسها بوصفها ذاتاً وموضوعاً عن طريق فعل أصلى. غير أن كوليردج لم تكن لديه نية لأن يقف عند الأنا بوصفها مبدأه الأقصى، خاصة إذا كنا نعى بها الأنا اللامتناهية. إنه يسخر، بالفعل، من «مذهب الأنا» عند فشته^(٤)، ويصر، بدلاً من ذلك، على أن يصل إلى هوية الذات والموضوع؛ هوية المثالى والواقعى، من حيث إنها المبدأ الأقصى ليس للمعرفة الإنسانية فحسب، بل لكل وجود يجب علينا أن «نرفعه فوق تصورنا للذات المطلقة، الخالد الأعظم

(١) Ibid, p. 145.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, p. 144.

(٤) لم يجعل فشته، بالتأكيد، الأنا المتناهية أو الذات مبدأه الأقصى ويميل كوليردج إلى أن يصور تفكيره تصويراً هزلياً (المؤلف).

«أنا أكون»^(١). وينتقد كوليردج مبدأ ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ويشير إلى تمييز كانط بين الأنا التجريبية، والأنا الترנסندنتالية. لكنه يميل، بالتالي، إلى التحدث كما لو كانت الأنا الترנסندنتالية هي المطلق أنا أكون ما أكون في سفر الخروج^(٢)، والله الذي تفقد فيه الذات المتناهية نفسها، وتجدها في نفس الوقت.

وكل ذلك غير دقيق وغامض بصورة واضحة. بيد أنه واضح، على أية حال، أن كوليردج يقابل تفسيراً روحياً للذات الإنسانية بمذهب مادي ومذهب ظاهري. ويتضح أن هذا التفسير للذات الذي يزود، في رأيه، بالأساس للزعم بأن العقل يستطيع أن يفهم الحقيقة المجاوزة للحس. فهو يصف، بالفعل، الإيمان في مقاله عن الإيمان بأنه إخلاص لوجودنا الخاص من حيث إن وجودنا ليس موضوعاً، ولا يمكن أن يصبح موضوعاً، للتجربة الحسية. وتتطلب مهمتنا الأخلاقية إخضاع الشهوة والإرادة للعقل، والعقل هو الذي يعرف الله من حيث إنه هوية إرادتنا وعقلنا، ومن حيث إنه أساس وجودنا، ومن حيث إنه التعبير اللامتناهي عن المثل الأعلى الذي نبحث عنه بوصفنا موجودات أخلاقية. وبمعنى آخر، نظرة كوليردج هي في أساسها نظرة دينية، وقد حاول أن يوفق بين الفلسفة والدين ويجمع بينهما. وربما مال، كما يلاحظ مل، إلى أن يحول الأسرار المسيحية إلى حقائق فلسفية. غير أن عنصراً مهماً في رسالة المذهب المثالي، كما تصوره معتقوه الأكثر تديناً، هو، بدقة، تقديم أساس ميتافيزيقي لتراث مسيحي بدا أنه تنقصه، بصورة واضحة، أي صلابة فلسفية.

(١) Biographia Literaria, p. 144.

(٢) Exodus, 3, 14.

- وقد وردت هذه العبارة في سفر الخروج الإصحاح الثالث عدد ١٤ بعد أن أرسل يهوه موسى إلى مصر ليخرج الشعب من عبودية المصريين فكان رد موسى فان قالوا لي من الذي أرسلك ماذا أقول لهم ؟ فقال الله لموسى أهيه الذي أهيه. هكذا تقول لبني إسرائيل أي أنا الوجود أو أنا أكون ما أكون. قارن ترجمتنا لكتاب آتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» ص ١١٠ وما بعدها. (المراجع)

كان كوليردج محافظاً في ميدان النظرية الاجتماعية والسياسية، بمعنى أنه عارض أعمال الراديكاليين، وأراد المحافظة على القيم الموروثة في المؤسسات التقليدية وتحققها بالفعل. وأحياناً جذبته، بالفعل، الأفكار التي ألهمت الثورة الفرنسية، مثله في ذلك مثل «وردزويرث» و«سوثي». بيد أنه قام بهجر راديكالية شبابه، على الرغم من أن مذهبه المحافظ الذي أتى فيما بعد لم ينشأ من أية كراهية للتغيير من حيث هو كذلك، وإنما من اعتقاد هو أن المؤسسات التي خلقتها الروح القومية في مسار تاريخها جسدت قيماً حقيقية حاول الناس أن يحققوها. وكما يرى «مل»، أراد بتنام «أن تندثر المؤسسات والعقائد الموجودة حتى الآن، في حين أن كوليردج أراد أن «يكون لها وجود حقيقي»^(١).

(ب) ينتمي «توماس كارليل» T. Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١) إلى جيل متأخر عن جيل كوليردج، غير أنه كان أقل نسقياً بشكل ملحوظ في تقديم أفكاره الفلسفية، واليوم هناك، بلاشك، أناس كثيرون يجدون أن الكتاب النثري الفاتن «سارتور رزارتوس» (أو الخياط يرفو) تتعذر قراءته تماماً. ومع ذلك، كان كارليل أحد القنوات التي عن طريقها جذب الفكر الألماني والأدب انتباه العامة البريطانيين.

لم يكن رد فعل «كارليل» على الفلسفة الألمانية في البداية إيجابياً تماماً، فقد سخر من غموض كانط ومن ادعاءات كوليردج في أن معاً. غير أنه في كراهيته للمذهب المادي، ومذهب اللذة، ومذهب المنفعة، بدأ يرى في كانط الخصم المتألق لعصر التنوير وحركاته الفرعية. ولذلك يثنى في مقاله عن «حالة الأدب الألماني» (١٨٢٧) على كانط؛ لأنه بدأ من الداخل ثم انتقل إلى الخارج بدلاً من أن يتابع طريق لوك الذي يبدأ من التجربة الحسية، ويحاول أن يبني فلسفة على هذا الأساس. إن طريقة كانط، فيما يرى كارليل، ترى أن الحقائق الأساسية تُفهم عن طريق حدس موجود في طبيعة الإنسان

(١) Dissertation and Discussions, 1, p. 436.

الداخلية. وبمعنى آخر، يدرج كارليل نفسه مع كوليردج في تقييد كانط لقوة الفهم ومجاله من حيث إنه أساس لتأكيد قوة العقل على أن يعرف حدسياً حقائق أساسية وحقائق روحية.

ما يميز «كارليل» إحساسه الحى بغموض العالم، وطبيعته، من حيث إنه ظاهر، أو ستار أمام حقيقة مجاوزة لما هو محسوس. ويؤكد فى مقاله «حالة الأدب الألمانى» أن الهدف الأتقى للفلسفة هو أن تفسر الظواهر أو المظاهر، أى أن تنتقل من الرمز إلى الحقيقة التى يُرمز لها. وقد وجدت وجهة النظر هذه تعبيراً فى كتاب «سارتور رزارتوس»^(١)، تحت اسم فلسفة الملابس. إنها يمكن أن تنطبق على الإنسان، الكون الصغير. «ما الإنسان فى نظر المنطق الدارج؟» إنه ما له رجلان يمشى عليهما ويرتدى ملابس. وما هو فى نظر العقل الخالص؟ إنه روح، نفس، وطيف إلهى.. كم يكون مختبئاً بعمق تحت رداء غريب^(٢). ويمكن أن تنطبق المماثلة أيضاً على الكون الكبير؛ أى العالم بوجه عام. لأن العالم كما يصوره جوته هو «الرداء الحى المرئى لله»^(٣).

يربط كارليل، بوضوح، فى مقاله «حالة الأدب الألمانى» فلسفته عن الرمزية بفشته، الذى نظر إليه على أنه فسر الكون المرئى بأنه الرمز والتجلى المحسوس لفكرة إلهية شاملة كل الشمول، معرفتها هى شرط كل فضيلة حقيقية وحرية حقيقية. وليست هناك، بالفعل، صعوبة كبيرة فى فهم تفضيل كارليل لفشته. لأنه عندما رأى، كما فعل، الحياة البشرية والتاريخ بوصفهما صراعاً مستمراً بين النور والظلام، الله والشيطان؛ صراعاً

(١) لم يقبل أى ناشر هذا العمل، ولذلك ظهر فى البداية فى فصول فى «مجلة Fraser» عام ١٨٢٢ - ١٨٢٤. وظهرت طبعة أمريكية للكتاب عام ١٨٢٦، وطبعة إنجليزية عام ١٨٢٨ (المؤلف).

(٢) Sartor Resartus, 1, 10, p. 57 (scott Library edition). الرداء، بالتأكيد، هو الجسم.

(٣) Ibid, 1,8, p. 48.

يجب على كل إنسان أن يكون له دور فيه، وأن يقوم باختيار كامل، فإنه شعر، بصورة طبيعية، بإعجاب بالاهتمام الأخلاقي عند فشته، ووجهة نظره عن الطبيعة من حيث إنها، ببساطة، الميدان الذي يكتشف فيه الإنسان عهته الأخلاقية، أي ميدان العقبات، إن جاز التعبير، التي يجب على الإنسان أن يتغلب عليها أثناء بلوغه غايته المثالية.

وتساعد وجهة النظر هذه على تفسير اهتمام كارليل بالبطل، كما يتجلى في محاضراته عام ١٨٤٠ «عن الأبطال، عبادة البطل والبطولة في التاريخ». يضع في مقابل المذهب المادي، ومما يطلق عليه اسم «ريح وخسارة في الفلسفة»، أفكار البطولة، والمهمة الأخلاقية، والولاء الشخصي. لقد كان على استعداد، بحق، لأن يؤكد أن «نفس حياة كل المجتمعات ليس سوى سيلان عبادة البطل، إعجاب مستكين بالعظيم حقاً. إن المجتمع يقوم على عبادة البطل»^(١). كما أن التاريخ الكلي، تاريخ ما حققه الإنسان في العالم، هو في أساسه تاريخ الأشخاص العظام الذين يعملون هنا»^(٢).

يشبه كارليل هيجل في إصراره على دور «الأشخاص العظام» في التاريخ، ويستبق نيته في بعض النواحي، على الرغم من أن عبادة البطل في الميدان السياسي هي فكرة ربما ننظر إليها هذه الأيام بمشاعر مختلطة. ومع ذلك، يتضح أن ما أعجب كارليل بصفة خاصة في أبطاله هو اهتمامهم وجديتهم وتكريس أنفسهم، وتحررهم من أخلاق تقوم على حساب اللذة. فعندما أدرك كارليل، مثلاً، عيوب روسو وأخطاء سلوكه، التي جعلته «بطلاً منقبضاً حزيناً»^(٣)، فإنه أصر على أن هذا مرشح غير محتمل للقب، يمتلك «الخاصية الأولى والرئيسية للبطل: وهي أنه يكون جاداً بحق. إذا كان الإنسان جاداً باستمرار؛ حتى وإن لم يكن واحد من هؤلاء الفلاسفة الفرنسيين جاداً»^(٤).

(١) On Heroes, Lecture, p. 193 (London, Chapman and Hall).

(٢) Ibid, p. 185.

(٣) ومع ذلك، نظر هيجل إلى «أفراده في تاريخ العالم» على أنهم أدوات لعالم الروح (المؤلف).

(٤) On Heroes, Lecture, v, p. 323.

٢- وعلى الرغم من أن الواقعة التي تقول إن كلاً من كوليردج وكارليل ألقيا محاضرات، فإنه من العيب أن ننظر إليهما من أجل تطوير نسقي للمذهب المثالي، لأن الرائد في هذا الميدان الذي يجب أن نتجه إليه، بالأحرى، هو «جيمس فريدريك فرير» J. F. Ferrier (١٨٠٨ - ١٨٦٤)، الذي شغل كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة «سانت أندروز» من عام ١٨٤٥ حتى عام وفاته، والذي حرص بصورة كبيرة على إجراء نسقي في الفلسفة.

ساهم «فرير» في عام ١٨٢٨ - ١٨٢٩ بمجموعة من المقالات «لمجلة بلاكوود» Blackwood's Magazine، التي نُشرت بعنوان «مدخل إلى فلسفة الوعي». ونشر في عام ١٨٥٤ عمله الرئيسي «مبادئ الميتافيزيقا»، الذي يتميز بالطريقة التي يطور فيها المؤلف مذهبه في سلسلة قضايا، يُفترض أن كل قضية منها، ماعدا القضية الرئيسية الأولى، تنتج بدقة منطقية من القضية التي تسبقها. وفي عام ١٨٥٦ نشر كتاب «الفلسفة الاسكتلندية»، بينما ظهر كتابه «محاضرات عن الفلسفة اليونانية وبقايا فلسفية أخرى» عُقلاً في عام ١٨٦٦.

يزعم «فرير» أن فلسفته اسكتلندية في صميمها. غير أن ذلك لا يعني أنه نظر إلى نفسه على أنه أعتنق فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية. فهو، على العكس، يهاجم بعنف وشدة «ريد» وأنصاره. إذ يجب على الفيلسوف، من جهة، ألا يلجأ إلى حشد من مبادئ غير مبرهن عليها، بل يجب عليه أن يستخدم المنهج الاستنباطي الأساسي للميتافيزيقا، ولا يستخدم وسيلة إيضاحية اختيارية. ومن جهة ثانية، مال فلاسفة الحس المشترك الاسكتلنديون إلى خلط الميتافيزيقا بعلم النفس، محاولين أن يخلوا مشكلات فلسفية عن طريق تأملات سيكولوجية، بدلاً من حلها عن طريق استدلال منطقي دقيق^(١). أما بالنسبة «لسير وليم هاملتون» فإن مذهبه اللأدرى عن المطلق لم يوضع في موضعه الصحيح.

(١) إذا أردنا أن نجد الحل لمشكلة فلسفية، كما يرى فرير، فإننا نبحث جيداً فيما قاله السيكلوجيون عنها، ثم نقرر العكس الدقيق (المؤلف).

عندما قال «فريير» إن فلسفته اسكتلندية في صميمها، فإنه كان يعنى أنه لم يأخذها من الفلاسفة الألمان. وعلى الرغم من أنه لم يُنظر، نادراً، إلى مذهبه على أنه هيجلى، فإنه يزعم أنه لم يستطع مطلقاً أن يفهم هيجل^(١). لقد عبر، بالفعل، عن شكه فيما إذا كان الفيلسوف الألماني استطاع أن يفهم نفسه. وعلى أية حال، يبدأ هيجل بالوجود، بينما يأخذ مذهبه المعرفة بوصفها نقطة انطلاق^(٢).

دافع «فريير» الأول هو البحث عن نقطة البداية المطلقة للحيثافيزيقا في قضية تقرير الخاصية الأولى الثابتة والأساسية في كل معرفة، ولا يمكن إنكارها دون وقوع في التناقض. وهذا يعنى أنه «بالإضافة إلى ما يعرفه العقل، لا بد أن يكون لديه معرفة بذاته، من حيث إنها أساس أو شرط معرفته»^(٣). إن موضوع المعرفة عامل متغير. بيد أنني لا أستطيع أن أعرف أى شيء دون أن أعرف أنني أعرف. وإنكار ذلك هو كلام ليس له معنى. وتأكيدُه يعنى التسليم بأنه ليست هناك معرفة دون وعى بالذات، أى دون وعى ما بالنفس.

وينجم عن ذلك أن «فريير» يبرهن على أنه لا يمكن أن نعرف شيئاً إلا في علاقة بذات أو بنفس ما. وبمعنى آخر، موضوع المعرفة هو، في أساسه، موضوع من أجل ذات ما. ويستنتج «فريير» نتيجة تقول إنه لا يمكن التفكير في شيء إلا في علاقة بذات. وينجم عن هذا أنه لا يمكن التفكير في الكون المادى من حيث إنه موجود دون أية علاقة بذات.

(١) لم يعن هذا «فريير» من كتابة مقالات عن شلتج وهيجل لـ Imperial Dictionary of Universal Biography (المؤلف).

(٢) ليس في استطاعتنا أن نستبعد كل تأثير للفكر الألماني على ذهن «فريير». لكنه على حق، بلاشك، في الزعم بأن مذهبه من إبداعه الخاص، وليس نتاج استعارة (المؤلف).

(٣) Institutes of Metaphysics, 1, prop. 1, p. 79. (works, 1,3rd edition), this work will hence forth be referred to simply as Institute.

وقد يميل الناقد إلى أن يعلّق على ذلك بقوله إن «فرير» لا يقول أكثر من أنني لا أستطيع أن أتصور الكون دون أن أتصوره، أو أعرفه دون أن أعرفه. وإذا قيل شيء أكثر من ذلك، أي إذا كان هناك، بصفة خاصة، انتقال من مسألة ابستمولوجية إلى تأكيد علاقة أنطولوجية، فإنه يبدو أن نتيجة واحدة تنتج؛ أعني أنه لا يمكن التفكير في وجود العالم المادى إلا من حيث إنه يعتمد على ذاتي بوصفها ذاتاً.

ومع ذلك، يريد «فرير» أن يثبت قضيتين: القضية الأولى هي أننا لا نستطيع أن نتصور الكون من حيث إنه «منفصل تماماً عنى. إنك لا تستطيع أن تقوم بالتجريد»^(١). أما القضية الثانية فهي أن كلاً منا يستطيع أن يفصل الكون عن ذاته بصفة خاصة. ويترتب على هاتين القضيتين أنه على الرغم من أن «كلاً منا يستطيع أن يفصل الكون (إن جاز التعبير) عن ذاته، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بفصله، فى الفكر، لذات أخرى»^(٢). وتلك نقلة جوهرية يقوم بها «فرير»؛ لأنه يريد أن يثبت أنه لا يمكن التفكير فى الكون إلا من حيث إنه يوجد فى اتحاد مع العقل الإلهي.

وهكذا يهدف القسم الأول من كتاب «مبادئ الميتافيزيقا» إلى بيان أن العنصر المطلق فى المعرفة هو اتحاد الذات والموضوع. غير أن «فرير» لم ينتقل فجأة إلى نتيجته النهائية. فهو، بدلاً من ذلك، يخصص القسم الثانى «للأجنيولوجيا» Agnoiology؛ أى نظرية «الجهل». إذ يمكن أن يقال إننا فى حالة جهل فيما يخص تناقضات القضايا الصادقة بالضرورة. غير أن ذلك ليس، بوضوح، علامة على نقص فى أذهاننا. أما بالنسبة للجهل، فلا يمكن أن يقال، بصورة ملائمة، إننا نجهل إلا ما يمكن معرفته من حيث المبدأ. ولذلك، لا يمكن أن نجهل، مثلاً، المادة «فى ذاتها» (أى بدون علاقة بذات). لأن ذلك لا يمكن تصوره ولا يمكن معرفته. وفضلاً عن ذلك، إذا افترضنا

(١) Ibid, 1, prop. 13, observation, 3, p. 312.

(٢) Ibid, observation, 2, p. 311.

أننا نجهل المطلق، فإنه يترتب على ذلك أنه يمكن معرفة المطلق. ولذلك، لا يمكن الدفاع عن لأدرية «هاملتون».

لكن ماذا عساه أن يكون المطلق، أو الوجود المطلق، كما يعبر فرير؟ إنه لا يمكن أن يكون مادة بذاتها ولا ذهنًا بذاته. لأنه لا يمكن تصور كل من المادة بذاتها والذهن بذاته. ولذلك، لا بد أن يكون مركبًا من الذات والموضوع. ومع ذلك، ليس هناك سوى مركب واحد ضروري. لأنه على الرغم من أنه لا يمكن تصور وجود كون إلا من حيث إنه موضوع من أجل ذات، فإننا رأينا من قبل أنه يمكن فصل الكون، أو فصله عن أية ذات متناهية معينة. ولذلك، هناك وجود واحد مطلق، وليس هناك سواه، يكون ضروريًا بصورة حاسمة، وهذا الوجود هو عقل أسمى، ولا متناه، ودائم، ويتحد مع كل الأشياء.^(١)

وعلى سبيل التعليق، ليس من المناسب أن نلفت الانتباه إلى الواقعة الواضحة نسبيًا، وهي أن العبارة التي تقول «لا يمكن أن تكون هناك ذات بدون موضوع، ولا موضوع بدون ذات» صادقة من الناحية التحليلية، إذا فهم لفظ «ذات»، و«موضوع» بمعناهما الاستمولوجي. وصحيح أيضاً أنه لا يمكن تصور شيء مادي إلا من حيث إنه موضوع لذات، إذا قصدنا بذلك أنه لا يمكن تصور شيء مادي إلا عن طريق تكوينه («بصورة مقصودة» كما يقول الفينومولوجيون) من حيث إنه موضوع. لكن يبدو أن ذلك لا يساوي أكثر من القول بأننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً إذا لم نتصوره. ولا يترتب على ذلك أنه لا يمكن لشيء أن يوجد إذا لم نتصوره. ويستطيع فرير، بالتأكيد، أن يرد بالقول إنه ليس في إمكاننا أن نتحدث، بصورة معقولة، عن شيء من حيث إنه يوجد مستقلاً عن كونه متصوراً. لأننا نتصوره عن طريق الواقعة المحض

(١) Institue, 111, prop. 11, p. 522.

يجب أن نلاحظ أن المطلق عند فرير ليس هو الله فحسب، بل هو مركب الله والعالم أي مركب الذات اللامتناهية وموضوعها فهما يرتبطان بعضهما ببعض (المؤلف).

التي تقول: إننا نتحدث عنه. فإذا حاولت أن أتصور شيئاً مادياً وليكن (س) من حيث إنه يوجد خارج علاقة الذات - الموضوع، فإنه جهدى تحبطه واقعة محض تقول: إننى أتصور (س). وعلى أية حال يبدو فى هذه الحالة أن الشيء يرتبط بصورة قاطعة. كما يرى فريير، بى من حيث إننى ذات. وكيف يكون فى إمكانى أن أفصله؟ إذا حاولت أن أفصله عن ذاتى، وأربطه بذات أخرى، سواء كانت متناهية أم غير متناهية، ألا تصبح هذه الذات الأخرى، بناء على مقدمات فريير، موضوعاً لذات، أى أن الذات التي نتحدث عنها تكون ذاتي؟

ليس قصدي أن افترض أن الكون المادى لا يمكن أن يوجد، فى واقع الأمر، باستقلال عن الله. فالمسألة هي، بالأحرى، أن النتيجة التي تقول إنه لا يمكن أن يوجد هكذا، لا تنتج، بالفعل، من مقدمات فريير الاستمولوجية. إن النتيجة التي يبدو أنها تنتج هي «الأنا وحدي». ولا يتجنب فريير هذه النتيجة إلا عن طريق لجوء إلى الحس المشترك، وإلى معرفتنا بوقائع تاريخية أعنى، طالما أنني لا أستطيع أن افترض بجدية أن الكون المادى هو، ببساطة، موضوع لى بوصفى ذاتاً، فإنه يجب على أن أسلم بذات لا متناهية، وخالدة؛ أى الله. بيد أنه يبدو، بناء على مقدمات فريير أنه ينتج أن الله نفسه، من حيث إننى أفكر فيه، لا بد أن يكون موضوعاً لذات، والذات هي أنا نفسى.

٤- ومن بين معاصري فريير الذين يستحقون الذكر «جون جروت» J. Grote (١٨١٣-١٨٦٦)، أخو المؤرخ جورج جروت. كان أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى «كمبريدج» من عام ١٨٥٥ حتى عام ١٨٦٦، نشر الجزء الأول من «بحث استطلاعى فلسفى» عام ١٨٦٥. وظهر الجزء الثانى عُفلاً عام ١٩٠٠. كما نُشر كتاباه «دراسة للفلسفة النفعية» (١٨٧٠) و«بحث فى الأفكار الأخلاقية» (١٨٧٦) بعد وفاته. صحيح أن «جروت» أقل معرفة هذه الأيام من «فريير»، لكن نقده لمذهب الظواهر ومذهب المنفعة اللذئى له قيمته وأهميته.

يمكن توضيح نقد «جروت» لمذهب الظواهر بهذه الطريقة. من الخصائص الرئيسية لمذهب الظواهر أنه يرد في البداية موضوع المعرفة إلى مجموعة من الظواهر، ثم ينتقل إلى تطبيق تحليل ردى مشابه إلى الذات! أى الأنا أو النفس. ولذلك، تُرد الذات، بالفعل، إلى موضوعها الخاص. أو، إذا فضلنا، تُرد كل من الذات والموضوع إلى ظواهر يُفترض أنها الواقع الأساسى، أى الكيانات القصوى التى يستطيع التفكير أن يشكل منها من جديد ذواتاً وموضوعات فيزيائية. بيد أنه يمكن بيان أنه لا يمكن الدفاع عن رد النفس أو الذات هذا. فمن جهة، الحديث عن الظواهر ليس معقولاً إلا بالنسبة للوعى. لأن ما يظهر، يظهر لذات داخل نطاق، إن شئنا أن نقول، الوعى. إننا لا نجاوز الوعى، ويبين تحليله أنه يتضمن، أساساً، علاقة الذات - الموضوع. إن الذات والموضوع موجودان، بصورة حقيقية أو غامضة، فى وعى أولى، ويتميزان بصورة تدريجية فى تطور الوعى حتى ينشأ هناك وعى واضح جلى يعالم الموضوعات من جهة، وعالم النفس أو الذات من جهة أخرى، ويتطور هذا الوعى بالذات عن طريق تجربة الجهد بصفة خاصة. وبالتالي، طالما أن الذات موجودة منذ البداية بوصفها إحدى الأعمدة الرئيسية حتى فى وعى أولى، فإنه لا يمكن ردها، بصورة مشروعة، إلى الموضوع، إلى أية ظاهرة. كما أن التفكير فى البناء الأساسى للجوهر يبين، فى نفس الوقت، أننا لا نوجد مع أنا مغلقة على ذاتها، يجب علينا أن نجد منها جسراً، كما هى الحال فى فلسفة ديكارت، إلى اللأنا.

ومن جهة ثانية من المهم أن نلاحظ الطريقة التى يغفل فيها الظاهريون الدور الفعال للذات فى بناء كون معقد. إن الذات أو النفس توصف بنشاطها الفاعلى؛ فهى تمتلك غايات. وتبنى فى سعيها إلى غاياتها ألواناً من الوحدة بين الظواهر، ليس بمعنى أنها تفرض صوراً قبلية على مجموعة من معطيات غير مترابطة، وغير منظمة^(١)، ولكن بالأحرى، بمعنى أنها تبنى عالمها بطريقة تجريبية عن طريق عملية

(١) يرى جروت أن الذات، فى بنائها لعالم معقد، تكتشف أو تدرك مقولات فى الطبيعة، تكون تعبيرات عن عقل إلهى (المؤلف).

تصحيح ألى. ويتضح، بناء على ذلك، أعنى بناء على الدور الفعال للذات فى بناء عالم الموضوعات، أنه لا يمكن ردها إلى مجموعة من ظواهر: أى إلى موضوعاتها المباشرة الخاصة^(١).

فى مجال الفلسفة الخلقية كان «جروت» معارضاً بقوة لمذهب اللذة الأنانى، ولمذهب المنفعة. ولم يعترض عليهما لأنهما وضعاً فى الاعتبار حساسية الإنسان ويحثه عن السعادة. فعلى العكس، لقد سلّم جروت نفسه بعلم السعادة، كما كان يسميه، من حيث إنه جزء من الأخلاق. إن ما اعترض عليه هو التركيز المفرط على البحث عن اللذة، وإغفال يتبع ذلك لجوانب أخرى من الشخصية الإنسانية، لاسيما قدرة الإنسان على تصور مثل عليا والسعى إليها، تلك المثل التى تجاوز مجال اللذة، وقد تتطلب تضحية بالذات. ولذلك، فإنه يضيف إلى «السعادة» «علم الفضيلة». ويصر على أن المهمة الأخلاقية هى تحقيق اتحاد عناصر طبيعة الإنسان الدنيا والعليا فى خدمة مثل أخلاقية عليا. لأن أفعالك تصبح أخلاقية عندما تنتقل من مجال التلقائى المحض، كما فى متابعة الدافع للذة، إلى مجال الإرادى، أى أن الدافع يمد العنصر الدينامى والمبادئ المتصورة عقلياً، والمثل العليا، بالعنصر المنظم.

واضح أن هجوم «جروت» على مذهب المنفعة من حيث إنه يغفل الجوانب العليا للإنسان عن طريق تركيز مفرط على البحث عن اللذة ينطبق على مذهب اللذة عند بنتام أكثر مما ينطبق على الصيغة المعدلة لمذهب المنفعة عند جون ستيوارت مل. لكن على أية حال، إنها ليست مسألة افتراض أنه لا يمكن أن يكون لدى فيلسوف نفعى مثل أخلاقية عليا، بقدر ما تكون مسألة إثبات أن الأخلاق النفعية لا تستطيع أن تمدنا بإطار نظرى كاف لهذه المثل العليا. إن هدف «جروت» الأساسى هو أن هذا الإطار لا يمكن أن

(١) تعرف الأشياء فى ذاتها، من وجهة نظر جروت، بصورة حدسية، حتى إن يكن بصورة مميزة، عن طريق معرفة بواسطة التعرف، من حيث إنها تقابل معرفة (المؤلف).

يزودنا به سوى مراجعة جذرية لمفهوم الإنسان الذي ورثه بنتام من كُتَّاب مثل «هلفتيوس». إن مذهب اللذة لا يستطيع، من وجهة نظر جروت، أن يفسر الوعي بالإنسان. لأن ذلك ينشأ عندما يشعر الإنسان، أثناء تصور المثل الأخلاقية العليا، بالحاجة إلى إخضاع طبيعته الدنيا لطبيعته العليا.

٥- يمكننا أن نرى بصورة ملحوظة ارتباطاً بين إدراك الفلاسفة المثاليين لعدم كفاية وجهة نظر بنتام عن الطبيعة البشرية، وإحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية الذي حدث في الجامعات، لاسيما في جامعة «أكسفورد»، إبان القرن التاسع عشر. لقد رأينا من قبل أن «كوليردج» نظر إلى فلسفته على أنها أفلاطونية، أساساً، في الإلهام والطابع. بيد أنه يمكن ربط إحياء الدراسات الأفلاطونية في أكسفورد باسم «بنيامين جويت» Benjamin Jowett (١٨١٧ - ١٨٩٣) بصفة خاصة، الذي أصبح زميلاً في «باللول كوليج» Balliol College في عام ١٨٢٨، وشغل كرسي اللغة اليونانية من عام ١٨٥٥ حتى عام ١٨٩٣. ولسنا هنا بصدد التعرض للأخطاء الموجودة في ترجمته الشهيرة لمحاورات أفلاطون. فالمسألة هي أنه أثناء مهنة تدريسه الطويلة، ساهم بقوة في إحياء الاهتمام بالفكر اليوناني. والقول بأن «توماس هل جرين» و«إدوارد كيرد»، وكلاهما مشهوران في الحركة المثالية، كانا تلميذين له في وقت ما، له أهميته ودلالته. لقد مال الاهتمام بأفلاطون وأرسطو، بصورة طبيعية إلى الانصراف عن مذهب اللذة، ومذهب المنفعة إلى أخلاق كمال الذات Self-Perfection، التي تقوم على نظرية عن الطبيعة البشرية داخل إطار ميتافيزيقي.

وقد لازم إحياء الاهتمام بالفكر اليوناني تقدير متزايد للفلسفة المثالية الألمانية. فقد اهتم «جويت» نفسه بهذه الفلسفة، لاسيما بفكر هيجل^(١)، وساعد على الحث على

(١) عندما عرف «جويت» بوضوح الدافع الذي أخذه من هيجل، فإنه انتقل بالتدرج ليكون أكثر قرباً من الهيجلية (المؤلف).

دراسة المذهب المثالي الألماني في أكسفورد. ومع ذلك، فإن المحاولة الأولى واسعة النطاق لتوضيح ما اعتبره «فرير» الأعماق المعقولة النادرة لهيجل، قام به الاسكتلندي «جيمس هتشسون سترلنج» J. H. Stirling (١٨٢٠-١٩٠٩) في مجلديه «سرهيجل»، الذي ظهر عام ١٨٦٥^(١).

طُور «سترلنج» حماساً لهيجل عند زيارة قام بها إلى ألمانيا، لاسيما أثناء إقامته في «هيلدبرج» عام ١٨٥٦، وكانت النتيجة كتابه «سر هيجل». وعلى الرغم من التعليق بأن المؤلف عرف سر هيجل، واحتفظ به لنفسه بنجاح، فإن الكتاب يميز بداية الدراسة الجادة للهيكلية في بريطانيا العظمى. إن فلسفة هيوم، من وجهة نظر «سترلنج» هي تنويع لعصر التنوير، في حين أن كانط^(٢) الذي، اطلع على ما هو ذو قيمة في فكر هيوم، واستخدمه في تطوير خط جديد من التأمل، حقق التنوير، وتغلب عليه وتجاوزه. فبينما أرسى كانط، مع ذلك، أسس المذهب المثالي، فإن هيجل هو الذي بنى الصرح وأكمّله. ولكي نفهم سر هيجل، يجب أن نفهم كيف جعل نظرية الكلي العيني واضحة، تلك النظرية التي كانت ضمنية في فلسفة كانط النقدية.

وتجدر الملاحظة أن «سترلنج» لم ينظر إلى هيجل على أنه يرتبط بالفلسفة الحديثة بالعلاقة التي يرتبط بها أرسطو بالفكر اليوناني السابق فقط، وإنما بوصفه، أيضاً، البطل العقلي العظيم للديانة المسيحية. فلقد نسب، بلاشك، إلى هيجل درجة عالية جداً من الاعتدال اللاهوتي؛ غير أن موقفه يخدم في توضيح الاهتمام الديني الذي يميز الحركة المثالية قبل برادلي. لقد اهتم هيجل، كما يرى سترلنج، من بين أشياء أخرى،

(١) ظهرت طبعة المجلد الأول عام ١٨٩٨. لم يتقصد «سترلنج» وظيفة أكاديمية على الإطلاق، وإنما أعطى محاضرات «جيفورد» في جامعة «أدنبرة» عام ١٨٩٩ - ١٨٩٠. ونُشرت هذه المحاضرات عام ١٨٩٠ بعنوان «الفلسفة واللاهوت».

(٢) عندما عرف «جويت» بوضوح الدافع الذي أخذه من هيجل، فإنه انتقل بالتدرج ليكون أكثر قرباً من الهيكلية (المؤلف).

بتطوير خلود النفس. وعلى الرغم من أن هناك دليلاً ضئيلاً على أن هيكل شعر باهتمام كبير بهذه المسألة، فإنه يمكن رؤية تفسير سترلنج بأنه يمثل التشديد الذي وضعه المثاليون الأوائل على الذات الروحية المتناهية: تشديداً ينسجم مع ميلهم إلى الاحتفاظ برؤية إلهية كبيرة أو قليلة^(١).

(٢) راجع دراسة مفصلة عن سترلنج: جهوده وفلسفته كتابنا «الهيكلية الجديدة في إنجلترا» من ص ١٨١ حتى ص ٢٣٨. (المراجع)

الفصل السابع

تطور المذهب المثالي

موقف توماس هل جرين من المذهب التجريبي البريطاني
والفكر الألماني - نظرية جرين في الذات الأزلية. مع بعض التعليقات النقدية -
نظرية جرين الأخلاقية والسياسية - إدوارد كيرد والوحدة
التي تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع - جورج كيرد
وفلسفة الدين - وليم ولاس. د. ج. ريتشي

١- عندما يعرض الفلاسفة نظرياتهم الخاصة، فإنهم يكونون أكثر إقناعاً مما لو انشغلوا بنقد آراء فلاسفة آخرين. وربما يبدو أن هذه الملاحظة التهكمية تنطبق، إلى حد ما، على «توماس هل جرين» T.H. Green (١٨٢٦-١٨٨٢)، الزميل في «باليلول كوليغ»، باكسفورد، و«وايت»، وأستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد من عام ١٨٧٨ حتى وفاته. يقوم في كتابه «مقدمات لرسالة عن الطبيعة البشرية لهيوم»^(١)، التي نشرها عام ١٨٧٤، طبعاً جرين وجروس، بهجوم شديد على المذهب التجريبي البريطاني. بيد أن مذهبه الخاص المثالي لم يكن أقل عرضة للنقد من الآراء التي وجه إليها اعتراضات.

(١) سوف أشير إلى هذا الكتاب بكلمة «مقدمات» اختصاراً. (المؤلف)

يرى جرين أنه منذ لوك فصاعداً، افترض المذهب التجريبي أن مهمة الفيلسوف هي رد معرفتنا إلى عناصرها الأولية؛ أي إلى المعطيات الأصلية، ثم بناء عالم التجربة العادية من جديد من هذه المعطيات الذرية. ومع ذلك، بصرف النظر عن الواقعة التي تقول إنه لم يتم تقديم تفسير مقنع للطريقة التي يمكن أن يجاوز فيها الذهن علاقة الذات - والموضوع، ويكتشف المعطيات الأولية التي يُفترض أن كلاً من الأذهان والموضوعات الفيزيائية تتكون منها، فإن البرنامج التجريبي يؤدي بنا إلى خلاف مستحکم. فمن جهة، لكي نبني عالم الأذهان والموضوعات الفيزيائية، يجب على الذهن أن يربط المعطيات الذرية الأولية؛ أي الظواهر المنفصلة. وبمعنى آخر، يجب أن يمارس الذهن نشاطاً وفاعلية. ومن جهة ثانية، لا يمكن تفسير نشاط الذهن بناء على مبادئ تجريبية، لأنه هو نفسه يرتد إلى مجموعة من الظواهر. وكيف يستطيع أن يبني نفسه؟ وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن المذهب التجريبي يزعم تفسير المعرفة البشرية، فإنه لا يفعل شيئاً، في واقع الأمر، في هذا النوع. لأن عالم التجربة العادية يُفسر من حيث إنه بناء ذهني من انطباعات منفصلة، وليست لدينا طريقة لمعرفة أن البناء يمثل حقيقة موضوعية على الإطلاق. وبمعنى آخر، يؤدي مذهب تجريبي متسق، لا محالة، إلى نزعة شكية.

لقد كان هيوم نفسه، كما يرى جرين، مفكراً شهيراً نبذ المساومة، وسار بمبادئ المذهب التجريبي حتى نتیجتها المنطقية. «لأنه بعد أن قبل مقدمات لوك ومنهجه، فإنه خلّصها من كل ألوان الملامة غير المنطقية للاعتقاد العادي، وقام باختيارها على أساس معرفة معترف بها... وبيّن بناء على التجربة، والمنهج، الذي يبدأ بادعاء تفسير المعرفة، أن المعرفة غير ممكنة»^(١). ولقد كان هيوم نفسه يعرف هذه النتيجة تماماً، لكن يبدو أن أتباعه في إنجلترا واسكتلندا لم يستطيعوا إلى حد كبير أن ينظروا إليها خجلاً^(٢).

Introductions, 1, 2-3. Green and Grose of Hume's Treatise, 1, p.2. (١)

Ibid, 3. (٢)

لقد أقحم بعض الفلاسفة بعد هيوم، وهنا يشير جرين، بصورة واضحة، إلى فلاسفة الحس المشترك الاسكتلنديين، أنفسهم في أدغال اعتقاد لا يُنتقد ويقبل دون تمحيص. بينما استمر بعضهم في تطوير نظرية هيوم عن تداعى المعانى، غافلين، كما يظهر، واقعة هي أن هيوم نفسه بينَ عدم كفاية مبدأ التداعى لتفسير أى شىء سوى اعتقاد طبيعى أو شبه غريزى^(١). وبمعنى آخر، يمثل هيوم نزوة المذهب التجريبي وإفلاسه. وتحولت شعلة البحث إلى «خط أكثر قوة فى ألمانيا»^(٢).

ويمكن القول بأن كانط كان الخلف الروحى لهيوم. ولذلك يشكل كتاب «رسالة فى الطبيعة البشرية» وكتاب «نقد العقل الخالص»، مأخوذين سوياً، الجسر الحقيقى بين عالم الفلسفة القديم، وعالم الفلسفة الجديد؛ إنهما «مدخلان» أساسيان بدونها لا يكون أحد طالباً مؤهلاً فى الفلسفة الحديثة^(٣). ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أننا يمكن أن نظل باقين فى فلسفة كانط. لأن كانط يتطلع إلى هيغل، أو على أية حال إلى شىء يشبه الهيجلية. يتفق «جرين» مع «سترلنج» فى أن هيغل طورَ فلسفة كانط فى الاتجاه الصحيح؛ غير أنه لم يكن على استعداد لأن يقول إن مذهب هيغل، من حيث هو كذلك، مقنع. فقد كان جيداً للغاية فى أيام الأحد الخاصة بالتفكير والتأمل، كما يرى جرين، لكن قبوله فى أيام أسبوع التفكير العادى كان أكثر صعوبة. ليست هناك حاجة للتوفيق بين أحكام الفلسفة النظرية وأحكامنا العادية عن أمور الواقع والعلوم. ومع ذلك، لا تستطيع الهيجلية، إذا أخذت من حيث هى كذلك، أن تقوم بمهمة التاكيف بين ميول مختلفة، ووجهات نظر فى الفكر المعاصر. إنه يجب القيام بهذا العمل كله مرة أخرى.

(١) يشير جرين بوضوح إلى فلاسفة أمثال: جيمس مل، وجون ستوارت مل. (المؤلف).

(٢) Introductions, 1, 3, Green and Grose, 1, pp. 2-3.

(٣) Ibid, Green and Grose, 1, p. 3.

إن أسم هيجل لا يلوح، في حقيقة الأمر، في الأفق كثيراً في كتابات جرين. فاسم كانط أكثر ظهوراً. غير أن جرين يرى أنه عن طريق قراءة هيوم في ضوء ليبنتس، وقراءة ليبنتس في ضوء هيوم، استطاع كانط أن يخلص نفسه من فروضهما الخاصة. ويمكننا أن نقول، بصورة صائبة، إن فكر جرين استمد قدراً كبيراً من الدافع من كانط؛ فقد قرأه في ضوء اقتناعه بأن الفلسفة النقدية تحتاج إلى تطوير ما، على الرغم من أنها لا تحتاج بدقة إلى نفس التطوير كالذي لقيته بالفعل على أيدي الفلاسفة الميتافيزيقيين الألمان، على أيدي هيجل بصفة خاصة.

٢ - يشير «جرين» في مدخل كتابه «مقدمة إلى علم الأخلاق»، الذي نُشر غُفلاً عام ١٨٨٣، إلى الميل إلى معالجة الأخلاق كما لو كانت فرعاً من العلم الطبيعي. والواقع أن هذا الميل يمكن فعله. لأن التطور في المعرفة التاريخية، وتطور نظريات التطور تفترض إمكان تقديم تفسير طبيعي خالص وراثي لظواهر الحياة الأخلاقية. لكن ما الذي يصبح، بالتالي، من الأخلاق منظوراً إليه على أنه علم معياري؟ الإجابة هي أن الفيلسوف الذي «لديه شجاعة مبادئه، بعد أن يرد الجزء النظري منها (أي مذاهبنا الأخلاقية) إلى علم طبيعي، يجب عليه أن يلقي الجزء العلمي من الأخلاق»^(١) ومع ذلك، فإن الواقعة التي تقول إن رد الأخلاق إلى فرع من العلم الطبيعي تتضمن إلغاء الأخلاق من حيث إنها علم معياري، تجعلنا ننظر من جديد إلى فروض أو شروط المعرفة الأخلاقية والنشاط الأخلاقي. هل الإنسان طفل للطبيعة فقط؟ أو هل هناك مبدأ روحي فيه يجعل المعرفة ممكنة، سواء كانت معرفة بالطبيعة أو معرفة أخلاقية؟

ولذلك يجد «جرين» أنه من الضروري أن تبدأ ببحثه في الأخلاق بميتافيزيقا للمعرفة. ويبرهن، في المقام الأول، على أنه حتى إذا كان يتحتم علينا أن نقرر لصالح الفلاسفة الماديين كل المسائل الخاصة بالوقائع الجزئية التي تشكل موضوع الجدل

Prolegomena to Ethics, p. 9 (First edition) This Work will be referred to hence for (١) as Prolegomena.

والخلاف بينهم وبين الفلاسفة الروحيين، فإن إمكان تفسيرنا للوقائع لايزال فى حاجة إلى تفسير. «إننا لانزال ملزمين منطقيًا بأن نسلّم بأن هناك مبدأ فى الإنسان الذى يستطيع أن يعرف الطبيعة - أى يوجد بالنسبة له «كون من التجربة»، نقول يوجد فيه مبدأ ليس طبيعيًا، ولا يمكن تفسيره كما نفسر وقائع الطبيعة»^(١).

إن القول بأن شيئًا واقعي، معناه، كما يرى جرين، القول بأنه عضو فى نسق من العلاقات أى فى نظام الطبيعة. غير أن الوعى أو المعرفة بسلسلة من الأحداث المترابطة لا يمكن أن يكون هو نفسه سلسلة من أحداث. ولا يمكن أن يكون تطورًا طبيعيًا من هذه السلسلة. وبمعنى آخر، يمكن رد الذهن من حيث إنه مبدأ مؤلف فعال إلى العوامل التى يكونها. إن الأنا التجريبية تنتمى، بحق، إلى نظام الطبيعة. لكن وعيى بذاتى بوصفها أنا تجريبية يكشف عن فاعلية مبدأ يجاوز ذلك النظام. حقًا، «إن فهمًا - لأن هذا اللفظ يبدو مناسبًا مثله مثل أى لفظ آخر للدلالة على مبدأ الوعى الذى نتحدث عنه - يمكن رده إلى أى شىء آخر، «يشكل الطبيعة» لنا؛ بمعنى أنه يساعدنا على أن نتصور أن هناك شيئًا كهذا»^(٢).

لقد رأينا تواءمًا أن شيئًا ما يكون واقعيًا عند «جرين» بفضل عضويته فى نسق من ظواهر مترابطة. ويقرر فى الوقت نفسه أنه «من المستحيل أن تنعزل الظواهر المترابطة عن فعل عقل ما»^(٣). وهكذا تُشكل الطبيعة عن طريق نشاط مؤلف لذهن ما. ومع ذلك، يتضح أننا لا نستطيع، بجديّة، أن نفترض أن الطبيعة، بوصفها نسقًا من ظواهر مترابطة، هى، ببساطة، نتاج النشاط المؤلف لأى ذهن معين متناه. ولذلك، على الرغم

(١) Prolegomena, p. 14.

عبارة «كون التجربة» مأخوذة من ج. هـ. لويس؛ الفلاسفة الذين اتخذهم جرين هدفًا لهجمته (المؤلف).

Ibid, p. 22 (٢)

من الواضح أن «أنا» كانت الترנסدنتالية تعطينا حالة أنطولوجية (المؤلف).

Ibid, p. 28. (٣)

من أنه يمكن القول بأن كل ذهن متناه يشكل الطبيعة من حيث إنه يتصور نسق العلاقات، فإنه يجب علينا أن نفترض أيضاً أن هناك مبدأ روحياً وحيداً، أى وعياً دائماً، يشكل، بصورة قصوى، أو ينتج الطبيعة.

وينجم عن ذلك أنه يجب علينا أن نتصور الذهن المتناهي بأنه يساهم فى حياة وعى دائم، أو عقل «ينتج ذاته فينا من جديد بصورة تدرجية، ينقل بصورة تدرجية، ولكن فى تلازم متصل، الفهم والوقائع المفهومة، التجربة والعالم الذى نخبره»^(١). ويرادف ذلك القول بأن الله ينتج، بالتدرج، معرفته الخاصة فى الذهن المتناهي من جديد. وإذا كان الأمر هكذا، فماذا نقول عن الوقائع التجريبية التى ترتبط بأصل المعرفة وتطورها؟ لأن هذه الوقائع قلماً تفترض أن معرفتنا يفرضها الله. ورد «جرين» هو أن الله ينتج معرفته الخاصة من جديد فى الذهن المتناهي عن طريق استخدام، إن شئت فقل، الحياة الحساسة للكائن الحى الإنسانى واستجابته لدافع ما. وبالتالي ثمة جانبان للوعى الإنسانى. فهناك الجانب التجريبي، الذى وفقاً له يبدو أن وعينا يتمثل فى «تعديلات متتابعة للكائن الحى الحيوانى»^(٢). وهناك الجانب الميتافيزيقى، الذى وفقاً له نرى أن هذا الكائن الحى يصبح بصورة تدرجية «أداة لوعى كامل منذ الأزل»^(٣).

وهكذا يشارك «جرين» الفلاسفة المتألمين الأوائل فى الميل إلى اختيار نقطة انطلاق إبستمولوجية، أعنى علاقة الذات - الموضوع. ومع ذلك، يصور الذات، تحت تأثير كائنا، بأنها المؤلف بنشاط لكثرة الظواهر؛ أى بأنها الشكل لنظام الطبيعة عن طريق ربط المظاهر أو الظواهر. إن عملية التأليف (التركيب) هذه هى عملية تدرجية تتطور

ibid, p. 38. (١)

ibid, pp. 72-3. (٢)

ibid, p. 72. (3)

خلال تاريخ الجنس البشرى نحو نهاية مثالية. وهكذا يمكننا أن نتصور العملية الكلية بأنها نشاط مبدأ روحى واحد يعيش ويؤثر فى أذهان متناهية، ومن خلالها. وبمعنى آخر، تؤدى فكرة كانط عن النشاط المؤلف للذهن إلى المفهوم الهيجلى عن روح لا متناهية.

وتناهض اهتمامات جرين الدينية، فى الوقت نفسه، أى رد للروح اللامتناهية إلى حياة الأرواح المتناهية منظوراً إليها، ببساطة، بطريقة جمعية. صحيح أنه يريد أن يتجنب ما ينظر إليه على أنه أحد العيوب الرئيسية لمذهب التأليه التقليدى؛ أعنى تصور الله بأنه موجود فى مقابل العالم والروح المتناهية. ولذلك، فإنه يصور حياة الإنسان الروحية بأنها مشاركة فى الحياة الإلهية. غير أنه يريد أيضاً أن يتجنب استخدام كلمة «الله» إما من حيث إنها، ببساطة، علامة مميزة لحياة الإنسان الروحية منظوراً إليها بصورة كلية؛ أى من حيث إنها شىء يتطور أثناء تطور الحضارة الإنسانية، أو من حيث إنها مثال لمعرفة كاملة، أعنى المثل الأعلى الذى لم يوجد بعد، لكن تقترب نحوه المعرفة الإنسانية بصورة تدريجية. إنه لا يتحدث، بالفعل، عن الروح الإنسانية من حيث إنها «تتحد» مع الله؛ غير أنه يضيف «بمعنى أنه يكون كل ما تستطيع الروح الإنسانية أن تصبح»^(١). الله هو الذات الأزلية اللامتناهية، وتنتج معرفته من جديد، بصورة تدريجية، فى الذات المتناهية التى تعتمد، من وجهة النظر التجريبية، على تعديلات الكائن الحى الإنسانى.

وإذا تساءلنا: لماذا يفعل الله بهذه الطريقة، فإن «جرين» يرى أنه لا يمكن تقديم إجابة. «إن السؤال القديم لماذا خلق الله العالم، لم تقدم له إجابة على الإطلاق، ولن تقدم له إجابة - فنحن لا نعرف لماذا ينبغى أن يوجد العالم، وإنما نعرف فقط أنه موجود. وعلى نحو مماثل لا نعرف لماذا تعيد الذات الأزلية لهذا

(١) Ibid, p. 198.

العالم إنتاج ذاتها، عن طريق عمليات معينة من العالم، من حيث إنها روح البشرية، أو من حيث إنها الذات الجزئية لهذا الإنسان أو ذلك الذي تؤثر فيه الروح البشرية. إننا لا نستطيع أن نقول سوى أنها تفعل ذلك أيضاً، بناء على التحليل الأفضل الذي نقوم به لتجربتنا^(١).

فى إبقاء جرين على فكرة ذات أزلية «تنتج نفسها من جديد» فى ذوات متناهية، ولا يمكن، بالتالى، أن تتوحد بها، لا يكون من غير المعقول أن نرى الانشغال بمسائل دينية؛ أى الاهتمام بفكرة إله نعيش فيها، ونتحرك، ونملك وجودنا. بيد أن ذلك ليس، بالتأكيد، السبب الواضح، أو الشكلى، للتسليم بذات أزلية. لأنه مُسَلَّمُ بها بوضوح من حيث إنها الفاعل المؤلف الأقصى فى تكوين نسق الطبيعة. ويبدو أن «جرين» فى جعله ذلك مُسَلِّمَةً، يعرض نفسه لنفس النوع من الاعتراض الذى وجهناه ضد «فريير». لأنه إذا افترض، على الأقل من أجل الدليل، أن نظام الطبيعة يشكله النشاط المؤلف أو الرابط لعقل ما، فإنه يكون واضحاً أننا لا أستطيع أن أنسب هذا النظام إلى عقل أزلى، أو ذات، إذا لم أتصوره أنا فى البداية، وأشكله بالتالى. ويصبح، حينئذ، من الصعب أن نرى كيف أستطيع، بمصطلحات فريير، أن أفصل نسق العلاقات المتصور عن النشاط المشكّل لذهنى الخاص، وأربطه بآية ذات أخرى، أزلية أو خلاف ذلك.

وقد يُعترض على أن هذا الخط من التفكير، مع إنه ربما يكون صحيحاً فى حالة فريير، فإنه لا يكون كذلك فى حالة جرين. لأن جرين ينظر إلى الذات المتناهية الفردية على أنها تشارك فى حياة روحية عامة؛ أى فى الحياة الروحية للبشر، التى تتشكل بصورة الظواهر فى تقدمها نحو الهدف المثالى لمعرفة كاملة؛ أى معرفة ستكون هى نفسها النظام المشكّل للطبيعة. ولذلك لا مشاحة فى فصل تشكلى عن

Prolegomena, pp. 103-4. (١)

ذاتي، وربطه بأية روح أخرى. إن نشاطي المشكل هو، ببساطة، لحظة في النشاط المشكل للجنس البشري بأسره، أو النشاط المشكل لمبدأ روحي واحد يعيش في كثرة الذات المتناهية وخلالها.

لكن: ما الذي يصبح في هذه الحالة عند جرّين الذات الأزلية؟ إذا أردنا أن نتصور، مثلاً، معرفة البشر العلمية المتقدمة بأنها حياة يشارك فيها كل العلماء، وتحرك نحو هدف مثالي، فإنه لن تكون هناك، بالتأكيد، مسألة «فصل» و«ربط». بيد أن مفهوماً من هذا النوع لا يستدعي بذاته إدخال أية ذات أزلية تنتج معرفتها الكاملة من جديد، بصورة تدريجية، في أذهان متناهية.

وفضلاً عن ذلك، كيف يجب علينا أن نتصور، بدقة، علاقة الطبيعة بالذات الأزلية، أو العقل الأزلي في فلسفة جرّين؟ دعنا نفترض أن النشاط المشكل للعقل يتمثل في ربط أو تأليف. وبالتالي إذا كان يمكن القول بصورة ملائمة إن الله خلق الطبيعة، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أنه يمكن رد الطبيعة إلى نسق من علاقات بدون شروط. وتلك فكرة محيرة ومربكة إلى حد ما. ومع ذلك، إذا لم تدخل الذات الأزلية سوى علاقات، إن شئنا أن نقول، بين الظواهر، فإنه يبدو أن صورة تقدم إلينا تشبه تلك التي رسمها «أفلاطون» في محاورته «تيمائوس»: بمعنى أن الذات الأزلية، أو العقل الأزلي، يجلب النظام من الفوضى، بدلاً من أن يخلق الطبيعة كلها من العدم. على أية حال، على الرغم من أنه قد يكون ممكناً أن نتصور عقلاً إلهياً من حيث إنه يخلق العالم عن طريق التفكير فيه، فإن ألفاظاً مثل: «ذات أزلية» و«وعي أزلي»، تفترض بالضرورة موضوعاً أزلياً ملازمًا. وسيعنى ذلك أن تكون علاقة الذات - الموضوع مطلقة، على نحو يشبه إطلاقها عند فريير.

وقد تبدو اعتراضات من هذا النوع مزعجة، وتشير إلى عجز في تقدير رؤية «جرّين» العامة لوعي أزلي في الحياة التي نشارك فيها كلنا. بيد أن الاعتراضات تخدم، على أية حال، الغرض المفيد لتوجيه الانتباه إلى واقعة هي أن نقد «جرّين»

الدقيق في الغالب لفلاسفة آخرين يرتبط بتأمل غامض ومبهم سبب للمذهب المثالي الميتافيزيقي سوء السمعة^(١).

٣- أهاب «جرين» في فلسفته الأخلاقية بتراث أفلاطون وأرسطو! بمعنى أن مفهوم الخير عنده، وليس مفهوم الإلزام، أولى. وتستدعي فكرته عن الخير بالنسبة للإنسان، بصفة خاصة، من حيث إنه يتمثل في التحقق الفعلي لإمكانات الشخص الإنساني في حالة وجود منسجمة وموحدة، نقول تستدعي هذه الفكرة أخلاق أرسطو. لم يتحدث «جرين»، بالفعل، عن «رضا النفس»، من حيث إنها غاية السلوك الأخلاقي، لكنه يبين أن رضا النفس يعني بالنسبة له «تحقيق الذات» بدلاً من اللذة. ولا بد أن نميز بين «مطلب رضا النفس الذي يتمسك به كل نشاط أخلاقي على أنه صحيح، ومطلب اللذة الذي لا يكون نشاطاً خيراً من الناحية الأخلاقية^(٢). ولا يعني ذلك أن اللذة تُستبعد من الخير بالنسبة للإنسان. بيد أن التحقق الفعلي المنسجم والمتكامل لإمكانات الشخص الإنساني لا يمكن أن يتوحد بالبحث عن اللذة. لأن الفاعل الأخلاقي ذات روحية، وليس، ببساطة، كائنًا حيًا حساسًا. واللذة، على أية حال، ملازمة للتحقيق الفعلي لقوى المرء، وليست هذا التحقق الفعلي.

وبالتالي، من المؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا عن طريق الفعل! بمعنى التحقق الفعلي لإمكاناته وتطوير شخصيته نحو الحالة المثالية لتكامل منسجم لقواه. كما أنه يتضح أيضاً أن كل إنسان يفعل، بالمعنى الملائم لهذا اللفظ، يكون مدفوعاً إلى الفعل. فالفعل يؤدي من أجل غاية أو هدف مباشر. غير أنه من المشكوك فيه أن دوافع الإنسان تحددها شخصيته الموجودة، مرتبطة بظروف أخرى، وهذه

(١) من الواضح أن الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين ليسوا هم على الإطلاق الفلاسفة الوحيين الذين يشكل تقدمهم لخصومهم تثيراً أكبر من إسهاماتهم الخاصة الإيجابية للفلسفة. إن التكرار الذي يحدث به هذا الموقف يثير مشكلات عامة عن الفلسفة، غير أنه لا يمكن مناقشتها هنا (المؤلف).

(٢) Prolegomena, p. 169.

الشخصية هي نفسها نتاج أسباب تجريبية. وفي هذه الحالة، ألا تكون أفعال الإنسان محددة بطريقة تقول إن ما سيكون عليه يعتمد على ما هو عليه، وما يعتمد عليه هو الظروف وليس اختياره الحر؟ صحيح أن الظروف تتغير؛ غير أن الطرق التي يرد فيها الناس على الظروف المتغيرة يبدو أنها محددة. وإذا كانت أفعال الإنسان محددة، فهل يكون هناك أى مجال لنظرية أخلاقية تضع مثلاً أعلى معيناً للشخصية الإنسانية من حيث إنه يكون المثال الذى ينبغي علينا أن نجاهد لتحقيقه عن طريق أفعالنا؟

لقد كان «جرين» على استعداد تام لأن يقر للفلاسفة الحتميين بقدر كبير من الأساس الذى يقيمون عليه قضيتهم. لكنه يحاول فى نفس الوقت أن يأخذ اللدغة من هذه الاعترافات. «إن القضية الشائعة بين «الفلاسفة الحتميين» التى تقول إن فعل الإنسان نتيجة مشتركة لسلوكه والظروف، صحيحة إلى حد كاف بمعنى معين، وبهذا المعنى، تطابق، تأكيداً تاماً للحرية الإنسانية»^(١) وليس شرطاً ضرورياً، من وجهة نظر «جرين» للاستخدام المناسب لكلمة «حرية» أن الإنسان يستطيع أن يفعل، أو يصبح أى شئ كائناً ما كان. ويكفى لتبرير وصفنا لأفعال الإنسان بأنها حرة أنها أفعاله الخاصة؛ بمعنى أنه صاحبها بالفعل. وإذا نتج فعل الإنسان من شخصيته، إذاً، إن شيئاً أن نقول، استجاب لموقف يستدعى الفعل بطريقة معينة؛ لأنه نوع معين من الإنسان، فإن الفعل يكون فعله الخاص، وهو صاحبه الذى يكون مسئولاً عنه، ولا يكون شخصاً آخر مسئولاً عنه.

ويشدد «جرين» فى الدفاع عن هذا التفسير للحرية على الوعى الذاتى. ففى تاريخ أى شخص، هناك تتابع من عوامل طبيعية تجريبية من نوع ما أو آخر، بواقع طبيعية مثلاً، ينظر إليها الفيلسوف الحتمى على أنها التأثير المؤثر الحاسم على سلوك الإنسان. ومع ذلك، يبرهن «جرين» على أن هذه العوامل لا تصبح ذات صلة من

(١) Ibid. p. 109.

الناحية الأخلاقية إلا عندما تفترضها، من حيث إنها كذلك، الذات الواعية بذاتها، أعنى عندما تُمارس في وحدة الوعي الذاتى، وتتحول إلى دوافع. إنها تصبح، بالتالى، مبادئ داخلية للفعل، وتصبح، من حيث هي كذلك، مبادئ لفعل حر.

ومن الصعب أن نقول إن هذه النظرية، التي تذكرنا في بعض الجوانب بنظرية «شلتنج» عن الحرية، واضحة جلية. بيد أنه من الواضح على الأقل أن «جرين» يريد أن يسلم بالمعطيات التجريبية التي يمكن أن يلجأ إليها الفيلسوف الحتمى بصورة ملحوظة^(١). ويسلم في الوقت نفسه بإثبات أن هذا الاعتراف يتطابق مع تأكيد الحرية الإنسانية. وربما نستطيع أن نقول إن السؤال الذي يسأله هو هذا السؤال: إذا سلمنا بكل الوقائع التجريبية الخاصة بالسلوك الإنسانى، فهل لا نزال نستخدم كلمات مثل: «حرية» و«حر» في ميدان الأخلاق؟ إن إجابة جرين قاطعة وحاسمة. إن أفعال ذات تعى ذاتها، منظوراً إليها بدقة من حيث هي كذلك، يمكن، بصورة ملائمة، أن يقال إنها أفعال حرة. والأفعال التي تكون نتيجة قسر فيزيائى، مثلاً، لا تنتج من الذات التي تعى ذاتها من حيث إنها كذلك. فهي ليست، بالفعل، أفعاله الخاصة؛ لأنه لا يمكن أن يُعتبر صاحبها الحقيقي. ولا بد أن نميز بين أفعال من هذا النوع، وتلك الأفعال التي تكون تعبيراً عن الإنسان نفسه، منظوراً إليه لا على أنه فاعل فيزيائى فقط، وإنما أيضاً من حيث إنه ذات تعى نفسها، أو كما يقول البعض، من حيث إنه فاعل عاقل.

إن ذكر الواقعة التي نقول إن تحقيق الذات هو غاية السلوك الأخلاقى قد تفترض أن نظريته الأخلاقية فردية. لكن على الرغم من أنه يشدد، بالفعل، على تحقيق الفرد لذاته، فإنه يتفق مع أفلاطون وأرسطو في الخظر إلى الشخص الإنسانى على أنه اجتماعى فى طابعه أساساً. وبمعنى آخر، ليست الذات التي يجب أن تتحقق ذاتاً ذرية،

(١) من الواضح أن الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين ليسوا هم على الإطلاق الفلاسفة الوحيديين الذين يشكل تقدمهم لخصومهم تأثيراً أكبر من إسهاماتهم الخاصة الإيجابية للفلسفة. إن التكرار الذى يحدث به هذا الموقف يثير مشكلات عامة عن الفلسفة. غير أنه لا يمكن مناقشتها هنا (المؤلف).

أى أن إمكاناتها يمكن أن تتحقق تماماً وتنسجم دون أية إشارة إلى علاقات اجتماعية. فنحن، على العكس، نستطيع تماماً أن نحقق بالفعل إمكاناتنا، ونعيش، بالفعل، بوصفنا أشخاصاً بشراً داخل مجتمع فقط. وذلك يعنى، بالفعل، أنه يجب تفسير المهمة الأخلاقية الخاصة لكل فرد داخل سياق اجتماعي. وهكذا يستطيع جرين أن يستخدم عبارة «اعتبرها «برادلي» فيما بعد شهيرة، بالإشارة إلى أنه «ينبغي على كل واحد أن يؤدي، في البداية، واجبات مكانته الاجتماعية»^(١).

وإذا سلّمنا بهذه الوجهة من النظر، فإنه يكون مفهوماً أن «جرين» يشدد، أيضاً مع أفلاطون وأرسطو، وأيضاً مع هيجل، بالتاكيد، على حالة المجتمع السياسي ووظيفته؛ أى على الدولة التي «تكون بالنسبة لأعضائها مجتمع المجتمعات»^(٢). ويجب أن نلاحظ أن هذه العبارة المتحدقة إلى حد ما تدل على معرفة بواقعة هي أن هناك مجتمعات أخرى مثل الأسرة، تفترضها الدولة. بيد أن هيجل نفسه أدرك هذه الحقيقة بالتاكيد. ويتضح أن «جرين» ينسب إلى الدولة من بين المجتمعات أهمية بارزة.

وعلى أية حال، من المهم لهذا السبب على وجه الدقة أن نفهم أن «جرين» لا يتصل، إما بصورة واضحة أو ضمنية، من نظريته الأخلاقية عن تحقق الذات. فهو يستمر في البرهنة على وجهة نظره التي تقول إن «معيارنا الأقصى عن القيمة هو مثل أعلى للقيمة الشخصية». وكل القيم الأخرى تتصل بقيمة من أجل شخص، أو عنه، أو فيه»^(٣). ومع ذلك فإن هذا المثل الأعلى لا يمكن أن يتحقق تماماً إلا في مجتمع أشخاص وعن طريقهم. وهكذا يكون المجتمع ضرورة أخلاقية. وينطبق ذلك على تلك الصورة الأكثر اتساعاً من تنظيم اجتماعي نطلق عليها اسم المجتمع السياسي

(١) Prolegomena, p. 192.

(٢) Lectures on the Principles of Political Obligation, p. 146 (1901 edition). This work will be referred to as Political Obligation.

(٣) Prolegomena, p. 193.

أو الدولة، بالإضافة إلى الأسرة. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقاً أن الدولة غاية في ذاتها. فوظيفتها، على العكس، هي خلق ظروف الحياة الخيرة وتدعيمها، أعنى الشروط التي تستطيع فيها الموجودات البشرية أن تطوّر نفسها جيداً، وتعيش بوصفها أشخاصاً، كل شخص يعرف الآخرين بوصفهم غايات، لا بوصفهم وسائل. وبهذا المعنى، فإن الدولة وسيلة وليست غاية في ذاتها، ومن الخطأ، حقاً، أن نقول إن الأمة أو المجتمع السياسى هو مجرد تجمع من أفراد. لأن استخدام كلمة «مجرد» تبين أن المتحدث يغفل واقعة هي أن قدرات الفرد الأخلاقية لا تتحقق بالفعل إلا فى علاقات اجتماعية عينية. ويستلزم ذلك أن الأفراد يستطيعون أن يمتلكوا صفاتهم الأخلاقية والروحية ويحققوا مهمتهم الأخلاقية بصرف النظر تماماً عن علاقة المجتمع. كما أن المقدمة التي تقول إن الأمة أو الدولة ليست «مجرد» تجمع من أفراد لا تستلزم النتيجة التي تقول إن الأمة أو الدولة نوع من كيان قائم بذاته فوق الأفراد الذين يكونونها. إن حياة الأمة ليس لها وجود حقيقى إلا من حيث إنها حياة الأفراد الذين يكونون الأمة»^(١).

ولذلك، فإن «جرين» على استعداد تام لأن يسلم بأن هناك، بمعنى ما، حقوقاً طبيعية تفترضها الدولة. لأننا إذا تساطنا ما السلطات التي يجب أن تكفل للفرد لكي يحقق غايته الأخلاقية، فإننا نجد أن للفرد حقوقاً معينة يجب أن يعرفها المجتمع. صحيح أن الحقوق، بالمعنى الكامل لهذا اللفظ، لا توجد حتى تطابق تنظيماً اجتماعياً. إن لفظ «صحيح» فى معناه الكامل، يكون له، بالفعل، معنى ضئيل أو لا يكون له معنى بمعزل عن المجتمع^(٢). وإذا كنا نعى فى الوقت نفسه بالقول إن هناك حقوقاً

ibid, p. 193. (١)

يستطيع هيجل أن يقول، بالتأكيد، نفس الشيء. لأن الكلى لا يوجد، من وجهة نظره إلا فى الجزئيات وعن طريقها. كما أنه عند الحديث عن الدولة، لا يستخدم جرين الصفات السامية التي يستخدمها الفيلسوف الألماني (المؤلف).

(٢) لا يعنى المجتمع فى هذا السياق الدولة بالضرورة، فأعضاء الأسرة، مثلاً، يتمتعون بحقوق. والمسألة هي أن «الحق» إذا شئنا أن نقول، لفظ اجتماعى (المؤلف).

طبيعية تسبق المجتمع السياسى أن الإنسان، ببساطة لأنه إنسان، يكون له حقوق معينة ينبغى أن تعرفها الدولة بوصفها حقوقاً، فسيكون صحيحاً تماماً بالتالى القول بأن «الدولة تفترض مقدماً حقوقاً هي حقوق الأفراد. إنها صورة يأخذها المجتمع لى يدعمها»^(١).

يتضح بصورة كافية مما قيل إننا لا نستطيع، من وجهة نظر «جرين» أن نبلغ فهماً فلسفياً لوظيفة الدولة، ببساطة، عن طريق إجراء بحث تاريخى فى الطرق التى تنشأ فيها، بالفعل، المجتمعات السياسية الفعلية. إنه يجب علينا أن ننظر إلى طبيعة الإنسان ومهمته الأخلاقية. وعلى نحو مماثل، لى يكون لدينا معيار للحكم على القوانين، لابد أن نفهم غاية الإنسان الأخلاقية، التى تتصل بها كل الحقوق. «إن قانوناً ما لا يكون خيراً لأنه يفرض «حقوقاً طبيعية»، وإنما لأنه يساهم فى تحقيق غاية معينة. إننا لا نكتشف إلا الحقوق الطبيعية عن طريق النظر فى السلطات التى يجب أن تكفل للإنسان من أجل تحقيق هذه الغاية. وسيكفل قانون كامل هذه السلطات إلى درجتها القصوى»^(٢).

وينجم عن هذا الارتباط الوثيق بين المجتمع السياسى وبلوغ غاية الإنسان الأخلاقية أن «الأخلاق والخضوع السياسى لهما مصدر مشترك، هو «الخضوع السياسى»، وهو يتميز عن خضوع العبد، من حيث إنه خضوع يكفل حقوقاً للرعية. هذا المصدر المشترك هو المعرفة العقلية عن طريق موجودات إنسانية معينة - قد تكون فقط عن طريق أطفال لنفس الوالد - لخير مشترك يكون خيرهم، ويتصورونه على أنه خيرهم، سواء يميل أى واحد منهم فى أية لحظة إليه أو لا يميل...»^(٣). ويتضح أن أى

Political Obligation, p. 144 (١)

تفترض الدولة، بالتأكيد، الأسرة، أى صورة من مجتمع تُعرف فيها حقوق الأفراد. وتدعم الدولة هذه الحقوق (المؤلف).

Ibid, p. 41. (٢)

Political Obligation, p. 125. (٣)

فرد معين قد لا يميل إلى متابعة ما يحقق الرفاهية أو الصالح العام. ولذلك، هناك حاجة إلى قواعد أخلاقية أو إلى قوانين أخلاقية في المجال الأخلاقي. وهكذا يربط «جرين» الإلزام الأخلاقي بالإلزام السياسي بصورة وثيقة. إن أساس الالتزام بطاعة قانون الدولة ليس الخوف أو المنفعة المحض، وإنما التزام الإنسان الأخلاقي بتجنب تلك الأفعال التي لا تتطابق تحقيق غايتها الأخلاقية، وأداء تلك الأفعال المطلوبة لتحقيقها.

ويترتب عن ذلك أنه لا يكون هناك حق في عصيان الدولة أو التمرد عليها من حيث هي كذلك. أعنى «أنه بقدر ما تحقق القوانين في أي مكان أو أي في أي وقت بكامل قوتها فكرة الدولة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك حق في عصيانها»^(١). بيد أن الدولة الفعلية، كما يسلّم هيجل، لا تكون، مطلقاً، المعيار الذي نقيس به باستمرار فكرة الدولة، أو المثال الأعلى للدولة؛ وقد لا يتطابق قانون معين مع المصلحة الحقيقية، أو الخير، للمجتمع كله. ولذلك يمكن تبرير العصيان المدني باسم الصالح العام، أو الرفاهية العامة. ويتضح أنه يجب على الناس أن يضعوا في الاعتبار واقعة هي أنه يجب طاعة القوانين من أجل المصلحة العامة. ويؤثر زعم هذه المصلحة العامة دائماً العمل من أجل إلغاء القانون الذي يكون عرضة للاعتراض بدلاً من عصيان صريح له. وفضلاً عن ذلك، يجب على الناس أن ينظروا ما إذا كان عصيان قانون يكون عرضة للاعتراض قد ينتج عنه شر أسوأ، مثل الفوضى. غير أن الأساس الأخلاقي للإلزام السياسي لا يستلزم النتيجة التي تقول إن العصيان المدني لا يُبرر مطلقاً. ويضع «جرين» حدوداً ضيقة نسبياً لمجال العصيان المدني بالقول بأنه لكي نبرر ممارستنا له، ينبغي أن تكون لدينا القدرة على أن «نشير إلى مصلحة عامة، تُعرف بوجه عام من حيث هي كذلك»^(٢). لكن لا يبدو مما يقوله، بالتالي، أن الشرط «المعروف بوجه عام من حيث هو كذلك» لا يعني

Ibid. p. 147. (١)

Ibid. p. 149. (٢)

استبعاد إمكان حق العصيان المدني، تماماً، باسم مثال أعلى من المثل التي يشارك فيها المجتمع بوجه عام. إن الإشارة هي بالأحرى إلى اللجوء إلى مصلحة عامة تُعرف بوجه عام في مقابل قانون لا يعمل من أجل الصالح العام، وإنما من أجل المصلحة الخاصة لمجموعة أو طبقة خاصة.

وإذا سلّمنا بوجهة نظر «جرين» التي تقول إن الدولة توجد لكي تحقق الصالح العام عن طريق خلق وتدعيم الشروط التي يستطيع فيها مواطنوها تطوير إمكاناتهم من حيث إنهم أشخاص، فإنه يكون مفهوماً أنه لا يتعاطف مع ألوان الهجوم على التشريع الاجتماعي من حيث إنها مخالفة للحرية الفردية، عندما تعنى الحرية القدرة على الفعل كما يشاء المرء دون نظر إلى الآخرين. ويرى أن بعض الناس يقولون إن حقوقهم تُنتهك إذا حُرّموا، مثلاً، من بناء المنازل دون أي نظر إلى متطلبات صحية، أو إذا منعوا من إرسال أطفالهم لأن يعملوا دون تلقى أي تعليم. ومع ذلك، ليست هناك حقوق تُنتهك في واقع الأمر. لأن حقوق الإنسان تعتمد على معرفة اجتماعية من أجل تحقيق خير المجتمع كله، وعندما يرى المجتمع، لأنه لم ير من قبل، أن الخير العام يتطلب قانوناً جديداً، مثل قانون يفرض تعليماً أولياً، فإنه يلغى معرفة ما يُعد حقاً من الناحية الشكلية.

من الواضح أنه، في ظروف معينة، قد يأخذ اللجوء إلى تصور أكثر كفاية للصالح العام ومتطلباته من تصور أقل صورة الإصرار على قدر أكبر من الحرية الفردية. لأن الموجودات الإنسانية لا تستطيع أن تطور نفسها من حيث إنها أشخاص إذا لم يكن لديها المجال لممارسة هذه الحرية. بيد أن جرين يهتم بالفعل بمبادئ معارضة لمبدأ «دعه يعمل». فهو لم يناصر تضيق الحرية الفردية عن طريق الدولة من أجل التضيق. إنه ينظر، بالفعل، إلى التشريع الاجتماعي الذي يستحسنه من حيث إنه إزالة للعقبات التي تقف في طريق الحرية، أعنى حرية كل المواطنين لتطوير إمكاناتهم من حيث إنهم موجودات إنسانية. إذ يزيل قانون يحدد السن الأدنى الذي يمكن أن يُرسل فيه الأطفال إلى العمل، مثلاً، عقبة تلقيهم التعليم. صحيح أن القانون يضيق حرية الوالدين،

والموظفين المنتظرين في المستقبل لكي يفعلوا ما يشاؤون دون نظر إلى الصالح العام. لكن لا يقر «جرين» بأى لجوء إلى الحرية بهذا المعنى من الصالح العام، ومع أن المصالح الخاصة، والتطبيقية قد تتنكر تحت لجوء إلى الحرية الخاصة، فإنه لا يمكن السماح لها بأن تقف في طريق خلق الدولة للشروط التي يكون فيها لكل مواطنيها الفرصة لأن يطوروا أنفسهم من حيث إنهم موجودات بشرية، وأن يعيشوا حياة إنسانية بحق.

وبالتالي، يكون لدينا، عند جرّين، مثال واضح لمراجعة الليبرالية وفقاً للحاجة التي نشعر بها لزيادة في التشريع الاجتماعي. فهو يحاول أن يفسر، يمكننا أن نقول، المثال الأعلى للفعال لحركة تطورت أثناء الحقب الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد تكون صياغته لنظرية عرضة لنقد ما. غير أنها مفضلة ليست لدجماطيقية مبدأ «دعه يعمل» فحسب، بل إنها مفضلة أيضاً لمحاولات الإبقاء على هذه الدجماطيقية من حيث المبدأ عند وجود تنازلات لا تتطابق معها.

والخلاصة هي أنه تجدر الملاحظة أن «جرّين» لم يغفل واقعة تقول إن تحقيق مهمتنا الأخلاقية عن طريق أداء واجبات «وظيفتنا» في المجتمع قد يبدو مثلاً ضيقاً نسبياً وغير كاف، لأنه «قد يكون هناك سبب للتمسك بوجود قدرات للروح البشرية لا يمكن تحقيقها في أشخاص في ظل ظروف أي مجتمع نعرفه، أو نستطيع أن نتصوره تصوراً إيجابياً، أو قد يكون لديه القدرة على أن يوجد على الأرض»^(١). وبالتالي، إذا لم نحكم على أن المشكلة التي تتمثل عن طريق قدرات لم تتحقق بأنها غير ممكنة الحل، فإننا قد نعتقد أن الحياة الشخصية التي تُعاش على الأرض في ظروف تمنع تطورها الكامل تستمر في مجتمع يستطيع الإنسان أن يبلغ كماله التام فيه. «أو قد تقنع أنفسنا بالقول بأن الموجود الشخصي الذي يعي ذاته، الذي يأتي من الله، يستمر إلى

Prolegomena, p. 195. (١)

الأبد في الله»^(١). يتحدث «جرين» بصيغة غير ملزمة نسبياً. غير أن موقفه الشخصي يبدو أنه يشبه إلى حد كبير موقف كانط، الذي سلّم بحياة مستمرة بعد الموت بوصفها تقدماً مستمراً في الكمال، أكثر من موقف هيغل، الذي لا يبدو أنه اهتم بمسألة الخلود الشخصي، سواء آمن به أم لم يؤمن به.

٤- وتعدو فكرة وحدة تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع بارزة وجلية في فكر «إدوارد كيرد» E. Caird (١٨٢٥-١٩٠٨)، الذي كان زميلاً في مرتون كوليج Merton College، باكسفورد (١٨٦٤-١٨٦٦)، وأستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة «جلاسجو» (١٨٦٦-١٨٩٣)، ومعلماً في «باليلول كوليج»، باكسفورد (١٨٩٣-١٩٠٧). ظهر عمله الشهير «تفسير نقدي لفلسفة كانط» عام ١٨٧٧، ونُشرت طبعة منقحة في مجلدين عام ١٨٨٩ تحت عنوان «فلسفة كانط النقدية». وفي عام ١٨٨٣ نشر «كيرد» عملاً صغيراً عن هيغل^(٢). لا يزال يعتبر واحداً من المداخل الجيدة لدراسة هذا الفيلسوف. وقد نذكر من كتابات «كيرد» الأخرى كتاب «مقالات عن الأدب والفلسفة» (مجلدان عام ١٨٩٢)، وكتاب «تطور الدين» (مجلدان عام ١٨٩٣)، وكتاب «تطور اللاهوت عند الفلاسفة اليونان» (مجلدان عام ١٩٠٤) والعملان الأخيران المذكوران هما المراجعات المنشورة لجموعة محاضرات جيفورد.

وعلى الرغم من أن «كيرد» كتب عن كانط وهيغل، وعلى الرغم من أنه استخدم المذهب المثالي الميتافيزيقي بوصفه أداة في تفسير التجربة الإنسانية بوصفها سلاحاً لمهاجمة المذهب المادي والمذهب اللادري، فإنه لم يكن، ولم يدع أنه تلميذ لهيغل، أو أي فيلسوف ألماني آخر. لقد نظر بالفعل، إلى أية محاولة لفرض مذهب فلسفي على بلد

(١) Ibid.

(٢) Hegel, published in Blackwood's philosophical Classics series.

أجنتى على أنها وضع شيء في غير محله^(١). إنه من العبث أن تفترض أن ما كان يرضى جيلاً ماضياً في ألمانيا، سيرضى جيلاً لاحقاً في بريطانيا العظمى. لأن الحاجات العقلية تتغير مع الظروف المتغيرة.

نرى في العالم الحديث، كما يذهب كيرد، العقل التأملى يشك في ضروب اليقين التلقائية لدى الإنسان، ويفصل العوامل التي كانت مرتبطة من قبل. فهناك، مثلاً، الافتراض بين نقطة الانطلاق عند ديكارت، أعنى الأنا التي تعي ذاتها، ونقطة الانطلاق عند الفلاسفة التجريبيين، أى الموضوع من حيث إنه معطى في التجربة. وقد ازدادت الفجوة بين التراثين بدرجة واسعة حتى أنه يقال لنا إن علينا أن نرد الفيزيائى إلى السيكولوجى، أو السيكولوجى إلى الفيزيائى. وبمعنى آخر، يقال لنا إن علينا أن نختار بين المذهب المثالى والمذهب المادى، لأننا لا نستطيع أن نوفق بين مزاعمهما المتصارعة. كما أن هناك فجوة تطورت بين الوعى الدينى والإيمان من ناحية، والنظرة العلمية من ناحية أخرى، وهى فجوة تستلزم أن علينا أن نختار بين الدين والعلم، لأنه لا يمكن التوفيق بينهما.

وعندما تنشأ التناقضات والصراعات من هذا النوع فى حياة الإنسان الثقافية، لا نستطيع، ببساطة، أن نعود إلى غير المنقسم، وإنما إلى الوعى الساذج لفترة مبكرة. ولا يكفى أن نستعين بمبادئ الحس المشترك مع المدرسة الاسكتلندية. لأن هذه المبادئ هى، بدقة، المبادئ التى وضعت موضع شك، من جانب النزعة الشككية وهيوم. ولذلك فإن العقل التأملى (النظرى) مجبر على أن يبحث عن مركب يمكن أن تتفق فيه وجهات نظر متعارضة فى مستوى أعلى من مستوى الوعى الساذج.

On this Subject see Caird's preface to Essays in philosophical criticism, edited (١) by a. seth and R. B. Handle (1883).

وقد قام كانط بمساهمة مهمة في تحقيق هذه المهمة. بيد أنه أسيء فهم دلالتها، من وجهة نظر كيرد؛ ويرجع سوء الفهم، أساساً، إلى كانط نفسه. لأنه بدلاً من أن يفسر التمييز بين الظاهر والحقيقة بأنه إشارة، ببساطة، إلى مراحل مختلفة في تطور المعرفة، تصوره بأنه تمييز بين الظواهر والأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها ويجب استبعاد فكرة الشيء في ذاته التي لا يمكن معرفتها من الفلسفة، كما فعل أسلاف كانط بالفعل، وعندما نتخلص من هذه الفكرة، نستطيع أن نرى أن الدلالة الحقيقية للفلسفة النقدية تتمثل في نظرتها إلى الواقعة التي تقول إن الموضوعية لا توجد إلا بالنسبة لذات تعي نفسها. وبمعنى آخر، إن خدمة كانط الحقيقية هي بيان أن العلاقة الأساسية هي بين الذات والموضوع، اللذين يشكلان معا وحدة - في الاختلاف. وحالما نفهم هذه الحقيقة، فإننا نتخلص من الميل إلى رد الذات إلى الموضوع، أو الموضوع إلى الذات. لأن هذا الميل له أصله في ثنائية غير مقنعة يتم التغلب عليها عن طريق نظرية مركب أصلى. إن التمييز بين الذات والموضوع ينشأ داخل وحدة الوعي، أعنى وحدة تكون أساسية.

ويشهد العلم نفسه، كما يرى كيرد، في طريقه الخاص على هذه الوحدة - في الاختلاف. فالعلم يركز، بالفعل، على الموضوع. كما أنه يهدف إلى اكتشاف القوانين الكلية، وربط هذه القوانين، ويفترض بالتالي بصورة صريحة وجود نسق عقلي لا يمكن، ببساطة، أن يختلف مع التفكير الذي يفهمه أو يشبهه. وبمعنى آخر. يشهد العلم على تلازم التفكير وموضوعه.

ومع ذلك، على الرغم من أن إحدى المهام التي يخصصها للفيلسوف هي أن يبين كيف يشير العلم إلى المبدأ الأساسي لمركب الذات والموضوع كوحدة - في الاختلاف، فإنه يوجه انتباهه بصورة أساسية إلى الوعي الدينى. ويجد نفسه في هذا المجال مدفوعاً إلى تجاوز الذات والموضوع إلى وحدة وأساس يكمنان خلفهما. إن الذات والموضوع متميزان. حقاً «إن حياتنا كلها تتحرك بين هذين اللفظين اللذين يتميز

بعضهما عن بعض بصورة أساسية، بل وحتى يعارض كل منهما الآخر^(١). ومع ذلك، فإنهما يرتبطان في الوقت نفسه بعضهما ببعض على نحو لا نستطيع أن نتصور الواحد منهما دون الآخر^(٢). ونحن «مضطرون أن نبحث عن سر وجودهما في مبدأ أعلى، يكون تجليات لوحده في فعلهما ورد فعلهما، يفترضانه من حيث إنه بدايتهما، ويشيران إليه من حيث إنه غايتهما»^(٣).

إن نشأة الوحدة، التي توصف بعبارات أفلاطونية بأنها «مصدر وجود كل الأشياء الموجودة، ومصدر معرفة كل الموجودات التي نعرفها» هي فرض سابق لكل وعى، وهي التي نطلق عليها اسم الله. ولا ينجم عن ذلك أن «كيرد» يصر على أن كل الناس يمتلكون وعياً واضحاً بالله من حيث إنه الوحدة القصوى للوجود، وللمعرفة، وللموضوعية والذاتية. إن وعياً واضحاً هو بطبيعة الحال نتاج عملية طويلة من التطور. ونستطيع أن نرى في تاريخ الدين المراحل الأساسية لهذا التطور^(٤).

تسود المرحلة الأولى، أعنى مرحلة «الدين الموضوعي» عن طريق وعى بالموضوع، لا بوصفها، في حقيقة الأمر، الموضوع بالمعنى المجرد للفظ، وإنما في صورة الأشياء الخارجية التي يجد الإنسان نفسه محاطاً بها. في هذه المرحلة لا يستطيع الإنسان أن يشكّل فكرة عن أى شيء «لا يستطيع أن يجسدها بوصفها وجوداً في مكان وزمان»^(٥). إننا نستطيع أن نفترض أن لديه وعياً غامضاً بوحدة تضمه هو والأشياء الأخرى، غير أنه لا يستطيع أن يشكّل فكرة عن الإلهي إلا عن طريق تموضعها في الآلهة.

(١) يصدق ذلك بوضوح بالنسبة لفظ «الذات» و«الموضوع» (المؤلف).

The Evolution of Religion, 1, p. 67. (٢)

Ibid, 1, p. 68. (٣)

(٤) تناظر الحالات الثلاث عند كيرد بصورة قليلة أو كبيرة المراحل الثلاث الموجودة عند هيجل وهي: الدين الطبيعي، ودين الفردية الروحية، والدين المطلق (المؤلف).

The Evolution of Religion, 1, p. 189. (٥)

أما المرحلة الثانية من تطور الدين فهي مرحلة «الدين الذاتي». وهنا يعود الإنسان من فهم للطبيعة إلى وعى بذاته. ويتصور الله بأنه موجود روحي يوجد بمعزل عن الطبيعة والإنسان، ويأثّر يكشف عن نفسه فوق الكل في الصوت الداخلي للوعي.

أما في المرحلة الثالثة، وهي مرحلة «الدين المطلق» فتتصور الذات التي تعي نفسها وموضوعها؛ أي الطبيعة، بأنهما متميزتان، ومع ذلك مرتبقتان في جوهرهما، ومؤسستان، في الوقت نفسه، في وحدة قصوى. ويتصور الله بأنه «الموجود الذي يكون في الحال مصدر حياتنا الروحية، والقوة المدعّمة لها، وغايتها»^(١). ومع ذلك، لا يعني ذلك أن فكرة الله غير محددة وغامضة تماماً حتى إننا نكون مضطرين أن نعتنق المذهب اللاأدرى عند «هربرت سبنسر» لأن الله يتجلى ويظهر في الذات والموضوع، وكما فهمنا حياة بنى البشر الروحية، من جهة، وعالم الطبيعة، من جهة أخرى، فإننا نعرف الكثير عن الله الذي هو «الوحدة القصوى لحياتنا وحياة العالم»^(٢).

ومن حيث إن «كيرد» يجاوز التمييز بين الذات والموضوع إلى وحدة قصوى، فإننا نستطيع أن نقول إنه لم يجعل علاقة الذات - الموضوع مطلقة على النحو الذي فعله «فريزر». كما أن منظوره الأبستمولوجي؛ أعنى عن طريق علاقتهما، يبدو أنه يخلق صعوبة ما. لأنه يعرف بوضوح أنه «ليست هناك، إذا تحدثنا بدقة، سوى ذات واحدة وموضوع واحد بالنسبة لكل واحد منا»^(٣). أعنى أن علاقة الذات - الموضوع هي، بدقة، بالنسبة لى العلاقة بين ذاتي بوصفها ذاتاً، وعالمى من حيث إنه موضوع. ولا بد أن يتضمن الموضوع أناساً آخرين. وحتى إذا سلّمنا، من ثم، بأنه لدى منذ البداية وعياً غامضاً بوحدة تكمن في الخلف، فإنه يبدو أنه ينتج أن هذه الوحدة هي وحدة ذاتي

(١) Ibid, 1, p. 195.

(٢) Ibid, 1, p. 140.

(٣) Evolution of Religion, 1, p. 65.

بوصفها ذاتاً، ووحدة موضوعي؛ أى الناس الآخرين من حيث هم جزء من «موضوعي»، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن، بالتالى، بيان أن هناك نواتاً أخرى، وأن هناك وحدة واحدة، ووحدة فقط، مشتركة. وقد يفترض الحس المشترك أن هذه النتائج صحيحة. بيد أن المسألة ليست مسألة حس مشترك، بل هى، بالأحرى، مسألة رؤية كيف يمكن تأسيس هذه النتائج، حالما قبلنا منظور كيرد. إن فكرة وحدة تكمن فى الخلف، مأخوذة بذاتها، قد تكون ذات قيمة كبيرة^(١). بيد أن الوصول إلى النتيجة التى يريد «كيرد» أن يصل إليها ليست سهلة ويسيرة عن طريق نقطة انطلاقه. ومما هو موضع خلاف أن «هيجل» بين الحكمة فى البداية عن طريق مفهوم الوجود بدلاً من مفهوم علاقة الذات - الموضوع.

٥- لقد قيل عن جون كيرد (١٨٢٠-١٨٩٨) J. Caird. شقيق إدوارد كيرد، إنه بشر بالهيجلية من الوعظ فى الكنيسة. ولما كان لاهوتياً مشيخياً وواعظاً، فقد عُين أستاذاً للاهوت فى جامعة «جلاسجو» عام ١٨٦٢، وأصبح رئيساً للجامعة عام ١٨٧٣. ونشر كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين» عام ١٨٨٠، ونشر مجلداً عن اسبينوزا عام ١٨٨٨ فى سلسلة «بلاكوود» للكلاسيكيات الفلسفية. وظهرت بعض الكتابات الأخرى عُفلاً، بما فى ذلك محاضرات جيفورد بعنوان «الأفكار الأساسية للمسيحية» (١٨٩٩).

يرى «كيرد» فى اعتراضه على المذهب المادى أنه - أى المذهب المادى - لا يعجز فحسب أن يفسر حياة الكائنات الحية والوعى^(٢)، بل الفلاسفة الماديين يفترضون

(١) تبدو هذه الفكرة، مثلاً، مع إنها فى وضع مختلف نسبياً، فى فلسفة «كارل ياسبرز» تحت صورة «الشامل» (المؤلف).

(٢) يرى جون كيرد أننا نجد فى الكائنات الحية غائبة محايدة تظهر ذاتها عن طريق واقعة هى أن التلقائية الداخلية أو الطاقة تميز الأعضاء والوظائف، وتضمها فى الوقت نفسه فى وحدة عامة، مدركة للغاية المحايطة للكائن الحى كله. وبالنسبة لحياة وعى متأمل، فإن فكرة العلية الآلية تفقد كل صلة فى هذا الميدان (المؤلف).

أيضاً، بصورة ضمنية أو بصورة حتمية منذ البداية، أن الذهن شيء يختلف عن المادة، مع إنهم يأخذون على عاتقهم رد الذهن إلى وظيفة للمادة. ومع ذلك، فإن الذهن نفسه هو الذى يقوم بهذا الرد. وعلى نحو مماثل، يبرهن «كيرد» على أن اللاأدرى الذى يقول إن الله لا يمكن معرفته، ينكشف أمره عن طريق تأكيد لواقعة تقول إن لديه وعياً ضمناً بالله. «وحتى فى إثبات أن الذهن البشرى يعجز عن معرفة مطلقة، فإن الشاك يفترض أن فى ذهنه مثلاً للمعرفة المطلقة تكون المعرفة البشرية خاطئة بصورة واضحة إذا ما قورنت به. إن الإنكار الخالص لعقل مطلق فينا لا يمكن أن يكون له معنى إلا بالنسبة للجوء ضمنى إلى وجوده. وهكذا تتم البرهنة على معرفة واضحة بالله بهذا المعنى عن طريق المحاولة الخالصة لإنكاره»^(١).

إن نظرية «كيرد» يكتنفها الغموض، كما يظهر فى هذا الاقتباس. لكن يمكن توضيحها على هذا النحو. يطبق «كيرد» على المعرفة، بصفة خاصة، أطروحة هيجل التى تقول إننا لا نستطيع أن نعى المتناهى دون أن نعى بصورة واضحة اللامتناهى. فالتجربة تعلمنا أن أذهاننا متناهية وناقصة. غير أننا لا نستطيع أن نعى ذلك إلا على هدى فكرة واضحة عن معرفة كاملة أو مطلقة؛ أعنى معرفة تكون، فى حقيقة الأمر، وحدة الفكر والوجود. ولأنها فكرة المعرفة المطلقة الواضحة أو الحقيقية التى تشكل معياراً يتصور بغموض تصبح حدودنا واضحة لنا مقارنة به. وفضلاً عن ذلك، تجذب هذه الفكرة الذهن من حيث إنها هدف مثالى. إنها تؤثر، بالتالى، فينا بوصفها حقيقة واقعية. وإنها عقل مطلق، فى حقيقة الأمر، نشارك على هديها.

واضح أنه ينبغى على «كيرد» أن يثبت وجهة النظر التى تم التعبير عنها فى الجملتين الأخيرتين. لأنه إذا قال ببساطة إننا نبذل مجهوداً من أجل الوصول إلى معرفة كاملة أو مطلقة من حيث إنها هدف مثالى، فربما نستنتج أن المعرفة المطلقة

An Introduction to the philosophy of Religion, p. 112. (١)

لم توجد بعد، فى حين أن «كيرد» يريد أن يصل إلى نتيجة هى أننا عندما نؤكد حدود معرفتنا، فإننا نؤكد بصورة ضمنية واقعاً حياً. ولذلك يتحتم عليه أن يثبت أنه فى تأكيد حدود عقلى، أؤكد بصورة ضمنية وجود عقل مطلق يؤثر فى حياة أولئك الذين أشاركهم. وهكذا يستخدم المبدأ الهيجلى الذى يقول إنه لا يمكن فهم المتناهى إلا من حيث إنه لحظة فى حياة اللامتناهى. وما إذا كان استخدام هذه المبادئ الهيجلية يمكن أن يخدم، بالفعل، الهدف الذى من أجله استخدمها كيرد؛ أعنى من أجل تدعيم مذهب التآليه المسيحى، فإن ذلك موضع خلاف. بيد أنه، على أية حال، مقتنع بأنها يمكن أن تخدم هذا الغرض.

كما يبرهن «جون كيرد»، بنفس الطريقة مثل شقيقه، على أن علاقة الذات والموضوع تكشف عن وحدة قصوى تكمن وراء التمييز. وبالنسبة للأدلة التقليدية على وجود الله، فإنها معرضة لاعتراضات مألوفة، إذا أخذت على أنها تزعم أن تكون الأدلة المنطقية بصورة حاسمة ودقيقة. ومع ذلك، لو فُسرَت على أنها تحليلات فنومنولوجية لطرق ترتفع بواسطتها الروح البشرية إلى معرفة الله، وتجد فى ذلك تحقيق طبيعتها الأسمى الخاصة، فسيكون لهذه الأدلة قيمة عظيمة^(١). وربما لا يكون واضحاً تماماً أين تكمن هذه القيمة العظيمة. وقلماً يستطيع «كيرد» أن يعنى أن لهذه الأدلة غير الصحيحة من الناحية المنطقية قيمة عظيمة إذا كشفت عن طرق يصل فيها الذهن البشرى، فى واقع الأمر، إلى نتيجة عن طريق ملكة الاستدلال. ولذلك ربما يعنى أن الأدلة التقليدية لها قيمة من حيث إنها طرق مبنية وموضحة يمكن أن يصبح فيها الذهن البشرى وأعياناً، بوضوح، بوعى تمتلكه من قبل بطريقة جلية واضحة. وتمكّنه وجهة النظر هذه أن يقول فى أن معاً إن الأدلة تصادر على المطلوب لأنها تفترض سلفاً

An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 125. (١)

النتيجة التي ستصل إليها منذ المقدمة التي بدأت منها، وذلك بالفعل لا أهمية له بمقدار ما تكون هذه الأدلة طرقاً في الحقيقة لجعل ما هو ضمنى واضحاً جلياً^(١).

يصر «جون كيرد»، مثل هيجل، على حاجتنا إلى التقدم من مستوى الفكر الديني المألوف إلى فكرة نظرية عن الدين فيها يتم التغلب على «المتناقضات». إذ يتم التغلب، مثلاً، على موقف مذهب وحدة الوجود، ومذهب التآليه الطبيعي المتعارضين، وأحادى النظرية بصورة متكافئة في تصور فلسفى حقيقى للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى؛ تصور تتميز به المسيحية عندما تُفهم بصورة صحيحة. وبالنسبة للعقائد المسيحية بصفة خاصة؛ مثل عقيدة التجسد، فإن معالجة «كيرد» لها أكثر اعتدالاً من معالجة هيجل. ومع ذلك، فإنه مقتنع تماماً بقيمة الفلسفة الهيجلية من حيث إنها حليف فى الرد على المذهب المادى والمذهب اللأدرى حتى إنه لم ينظر بجدية عما إذا كان الحليف قد لا يتحول على المدى البعيد ليصبح عدواً متنكراً، كما عبر عن ذلك «ماكتجارت» مؤخراً، من حيث إن استخدام الهيجلية فى تفسير المسيحية يميل، بطبيعة المذهب الهيجلى الخالصة، إلى أن يتضمن إخضاع مضمون الإيمان المسيحى لفلسفة نظرية، ويرتبط بمذهب معين.

ومع ذلك، لم يقبل «جون كيرد»، فى حقيقة الأمر، المذهب الهيجلى بأسره. فما فعله هو أنه قبل منه تلك الخطوط العامة للتفكير التي بدت له أنها تمتلك صحة ذاتية وتخدم فى تدعيم نظرة دينية فى مواجهة الاتجاهات المادية والوضعية المعاصرة. ولذلك يقدم نموذجاً جيداً للاهتمام الدينى الذى يميز جزءاً كبيراً من الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى.

(١) لقد قيل أحياناً، فى عصور أكثر حداثة، إن الأدلة التقليدية على وجود الله لها قيمة من حيث إنها «دلالت وإشارات» على وجود الله، وإن كانت غير صحيحة منطقياً. ولكن إذا لم نعرف ماذا يعنى يقول ذلك، فمن الصعب مناقشة الأطروحة. إننا نحتاج إلى أن يقال لنا شئ غير القول بأن الأدلة التقليدية هى «دلالت وإشارات» على الله، أو يقول لنا كيرد إن لها قيمة عظيمة بوصفها تحليلات فينومنولوجية. وذلك هو ما أحاول أن أولى له اهتماماً خاصاً (المؤلف)

٦- ومن بين أولئك الذين أسهموا في نشر المعرفة بالمذهب الهيجلي في بريطانيا العظمى «وليم ولاس» (١٨٤٤ - ١٨٩٧) W. Wallace^(١)، وهو يستحق الذكر من حيث إنه خليفة «جرين» كأستاذ للفلسفة الأخلاقية في «وايت» باكسفورد. نشر في عام ١٨٧٤ ترجمة، مزودة بمقدمة أو مادة تمهيدية لكتاب هيجل «المنطق» كما هو متضمن في كتاب «موسوعة العلوم الفلسفية»^(٢). ثم نشر مؤخراً طبعة منقحة ومزيدة في مجلدين، ظهرت الترجمة عام ١٨٩٢، وظهرت «المقدمة» الموسعة بصورة كبيرة^(٣)، عام ١٨٩٤. كما نشر «ولاس» عام ١٨٩٤ ترجمة مع خمسة فصول تمهيدية لكتاب هيجل «فلسفة الروح» من كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». وكتب بالإضافة إلى ذلك مجلداً عن كانط (١٨٨٢) مجلة «بلاكوود» في سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية، و«حياة شوبنهاور» (عام ١٨٩٠). وتبين محاضراته ومقالاته عن اللاهوت الطبيعي والأخلاق، التي ظهرت غُفلاً عام ١٨٩٨، بوضوح التشابه بين تفكيره وتفسير «جون كيرد» النظرى للدين بوجه عام وللمسيحية بوجه خاص.

وعلى الرغم من أنه يجب علينا أن نكف عن الإشارات المختصرة الكثيرة إلى الفلاسفة الذين بقوا داخل حدود الحركة المثالية، فإن هناك سبباً خاصاً لذكر «ديفيد جورج ريتشى» D. G. Ritchie (١٨٥٣-١٩٠٣)، الذي تحول إلى المذهب المثالى عن طريق «جرين» الذى كان أستاذاً في أكسفورد، والذي أصبح أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا عام ١٨٩٤ بجامعة «سانت أندروز». لأنه بينما لم يتعاطف الفلاسفة المثاليون بوجه عام مع مذاهب الفلسفة التى تقوم على مذهب دارون، فإن «ريتشى» تعهد بأن يبين أن الفلسفة الهيجلية يمكن أن تشبه تماماً نظرية دارون عن التطور^(٤).

(١) توفي وليم ولاس عن ثلاث وخمسين سنة إثر حادث دراجة كان يجب استخدامها كوسيلة مواصلات من فوق جبال أكسفورد. (المراجع)

(٢) هذا هو، بالتأكيد، ما يُسمى بمنطق هيجل الصغير (المؤلف).

(٣) Prolegomena to the Study of Hegel, and specially of his logic.

(٤) Cf. for example, Darwin and Hegel, with other Philosophical studies (1893).

ومع ذلك، يتساءل: أليست نظرية دارون عن بقاء الأفضل تنسجم تماماً مع نظرية هيغل التي تقول إن الواقعي هو العقلي، وإن العقلي هو الواقعي^(١)، وإن العقلي، الذي يمثل قيمة ما، ينتصر على اللاعقلي؟ وأليس اختفاء الأضعف والأقل ملاءمة للبقاء، يناظر التقلب على العامل السلبي في الجدل الهيجلي؟

صحيح أن «ريتشي» سلم بأن دارون وأنصاره اهتموا بأصل الأنواع حتى إنهم أخفقوا في فهم دلالة حركة التطور بأسرها. لا بد أن نعرف وقائع وهي: أن الصراع في المجتمع البشري من أجل الوجود يأخذ صوراً لا يمكن وصفها، بصورة ملائمة، بمقولات بيولوجية، وأن التقدم الاجتماعي يعتمد على التعاون. غير أن الهيجلية تستطيع أن تلقي ضوءاً على هذه المسألة لم تلقه النظرية البيولوجية عن التطور مأخوذاً بذاته، ولم تلقه مذاهب الفلسفة التجريبية والوضعية التي تقوم، باعتراف الجميع، على هذه النظرية.

ومع ذلك، على الرغم من أن «ريتشي» قام بمحاولة بطولية للتوفيق بين «الدارونية» و«الهيجلية»، فإن بناء فلسفات «مثالية»، بالمعنى الذي حاولت به فلسفات أن تبين أن الحركة العامة للتطور هي حركة نحو هدف مثالي، يجب أن تأخذ، بالفعل، مكاناً بعيداً عن التيار الهيجلي الجديد من التفكير، بدلاً من تأخذ مكاناً داخله.

(١) لم يقل هيغل العبارة بهذه الصورة فعبارته «ما هو عقلي واقعي، وما هو واقعي عقلي» أي أنه يبدأ بما هو عقلي - أي الأفكار - ويرى أنها ليست من الضعف أو الوهن بحيث تبقى في ذهن الإنسان وإنما هي تخرج من الذهن لتتحقق في عالم الواقع فيكون الشطر الثاني من العبارة نتيجة منطقية مترتبة على الشطر الأول. أما العبارة بالصورة الخاطئة التي انتشرت بعد ذلك فهي من صنع انجلز وترويج الماركسيين. (المراجع)

الفصل الثامن

المثالية المطلقة: برادلي

ملاحظات تمهيدية – فروض مسبقة للتاريخ النقدي – الأخلاق وتعاليمها الذاتية
في الدين – صلة المنطق بالميتافيزيقا – الفروض المسبقة الأساسية للميتافيزيقا –
الظاهر: الشيء وكيفيةه. العلاقات والحدود. المكان والزمان. الذات –
الحقيقة. طبيعة المطلق. درجات الصدق والحقيقة. الخطأ والشر
المطلق. الله والدين – بعض المناقشات النقدية لميتافيزيقا برادلي.

١ – تاکدت فكرة الواحد الذي يجاوز علاقة الذات - الموضوع، أى المطلق الشامل
كل الشمول بصورة حاسمة في فلسفة «فرنسيس هيربرت برادلي» F. H. Bradley
(١٨٤٦ - ١٩٢٤) وهناك القليل الذي يجب أن يقال عن حياة «برادلي». أُخْتير عام ١٨٧٠
زميلاً في «كلية مرتون»، باكسفورد، وظل في هذه الوظيفة حتى وفاته. لم يحاضر^(١).
ولم يكن كم نتاجه الأدبي فذاً، على الرغم من أنه ذو أهمية عظيمة. ولكنه ذو أهمية
ملحوظة من حيث إنه مفكر، ربما بصفة خاصة بالنسبة للطريقة التي يربط فيها نقداً

(١) كان برادلي يلقي بعض المحاضرات العامة بصورة متقطعة نظراً لمرضه الكلوي المزمن، ومع ذلك
خصصت له كلية مرتون «حجرة خاصة يقيم بها داخل الكلية حتى وفاته» وما زالت مكتبة الكلية تحمل
اسمه حتى هذه اللحظة! (المراجع).

جذرياً لمقولات الفكر البشرى، عندما يُنظر إليها على أنها أدوات لفهم الحقيقة القصوى، بإيمان راسخ بوجود مطلق يتم التقلب فيه على كل التناقضات والتناقض.

نشر «برادلى» مقالاً عن «فروض التاريخ النقدي» عام ١٨٧٤، سنشير إليه فى القسم القادم. وظهر كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٦، وظهر كتابه «مبادئ المنطق» عام ١٨٨٣^(١)، وظهر كتابه «الظاهر والحقيقة» عام ١٨٩٣^(٢)، وظهر كتابه «مقالات عن الصدق والحقيقة» عام ١٩١٤، وجمعت مقالات أخرى، ونُشرت عُفلاً فى مجلدين عام ١٩٢٥ تحت عنوان «مجموعة مقالات»^(٣). وظهر كتاب صغير عن «الأقوال الماثورة» عام ١٩٣٠.

أعداء «برادلى» هم أعداء الفلاسفة المثاليين بوجه عام؛ أعنى التجريبيين، والوضعيين، والماديين، على الرغم من أنه يجب أن نضيف إليهم البرجماتيين ونحن نتحدث عنه. ولأنه كان شخصاً ممارياً، فإنه لم يقدم وجهات نظر خصومه بطريقة منصفة، غير أنه استطاع أن يكون مُخرباً، وغير مهذب إلى حد كبير فى بعض الأحيان. توصف فلسفته فى الغالب بأنها هيكلية جديدة. ولكن على الرغم من أن تفكيره قد تأثر، بلاشك، بالهيكلية، فإن الوصف ليس ملائماً تماماً. صحيح أن كلاً من «هيكل» و«برادلى» اهتما بالكل، أى المطلق، غير أنهما تمسكا بوجهات نظر مختلفة بصورة ملحوظة عن قدرة الذهن البشرى لأن يفهم المطلق. لقد كان «هيكل» عقلياً؛ بمعنى، إذا شئنا القول، أنه نظر إلى العقل (vernunft) على أنه يتميز عن الفهم (Verstand)، من حيث إنه يستطيع أن ينفذ إلى الحياة الداخلية للمطلق. لقد حاول جاهداً أن يكشف عن البناء الجوهرى لكون يتطور بذاته؛ أى مجموع (شمول) Totality

(١) ظهرت الطبعة الثانية فى مجلدين عام ١٩٢٢ (المؤلف).

(٢) ظهرت طبعة ثانية، مع ملحق مضاف، عام ١٨٩٧ (المؤلف).

(٣) أُعيدت طباعة كتاب «فروض مسبقة للتاريخ النقدي» من جديد فى المجلد الأول (المؤلف).

الوجود، وبين ثقة غامرة بقوة التفكير الجدلي لأن يكشف طبيعة المطلق في ذاته وفي تجلياته العينية في الطبيعة والروح. ومع ذلك، أخذ جدل برادلي، إلى حد كبير، صورة نقد ذاتي نسقى عن طريق تفكير نظري؛ أعني نقداً يوضح، في رأيه على الأقل، عجز التفكير البشري عن أن يبلغ أى فهم كاف للحقيقة القصوى، أى لما يكون حقيقياً بالفعل. إن عالم التفكير النظرى عنده هو عالم الظاهر أو المظهر، وبين التساؤل الميتافيزيقي أنه هذا العالم بصورة دقيقة، عن طريق الكشف عن النقااض والتناقضات التى يحدثها هذا التفكير. لقد كان «برادلي» مقتنعاً، بحق، بأن الحقيقة التى يشوهها التفكير النظرى تخلو فى ذاتها من كل التناقضات، وهى كل لا يظهر، وشاملة كل الشمول، وفعل للتجربة منسجم تماماً. ومع ذلك، فإن المسألة هى أنه لم يزعم أنه يستطيع أن يبين بصورة دقيقة وجدلية كيف يتم التغلب على النقااض والتناقضات المذابة فى المطلق. صحيح، إنه لم يقل الكثير عن المطلق. وبالنظر إلى زعمه أن الحقيقة القصوى تجاوز التفكير البشري، فإن هناك خلافاً فى أنه بين فى القيام بذلك عدم اتساق مؤكد. بيد أن المسألة التى تتصل بموضوعنا هى أن «برادلي» لم يعبر كثيراً عن النزعة العقلية الهيكلية من جهة ربط معين للنزعة الشكية والنزعة الإيمانية؛ أعنى ربط نزعة شكية عن طريق التقليل من شأن التفكير البشري من حيث إنه أداة لفهم الحقيقة كما تكون بالفعل، ونزعة إيمانية عن طريق تأكيده الواضح بأن الإيمان بالواحد الذى يرضى ويشبع كل احتياجات إمكان فهم مثالى يقوم على فعل أولى للإيمان تفترضه كل فلسفة ميتافيزيقية حقيقية.

لقد تأثر «برادلي»، إلى حد ما، فى الوصول إلى هذا الموقف المميز بوجهة نظر «هربرت» Herbart التى تقول إن التناقضات لا تخص الواقع ذاته، ولكنها لا تنشأ إلا بواسطة طرق تصورنا الناقصة للحقيقة^(١). وهذا لا يفترض أن «برادلي» من أنصار

See vol. v111 of this History, p. 251. (١)

هربرت. فقد كان فيلسوفاً واحدياً، في حين أن الفلاسفة الألمان كانوا من أنصار مذهب الكثرة والتعدد. غير أن المرجوم البروفسور «ألفرد إدوارد تايلور» يروى أنه عندما كان في «مرتون كوليج»، أوصاه برادلى بأن يدرس «هربرت» كتصحيح مفيد لفهم لا داعى له للطرق الهيجلية فى التفكير^(١). ويساعد فهم تأثير «هربرت» على برادلى على تصحيح أى تأكيد مفرط على العناصر الهيجلية فى فلسفته.

ومع ذلك لا يمكن وصف فلسفة برادلى، بصورة مقنعة، عن طريق التأثير الذى مارسه مفكرون آخرون. فهى، بالفعل، خلق أصيل، على الرغم من الدافع المستمد من فلاسفة ألمان مثل: هيجل وهربرت. إن تفكير برادلى يبين فى بعض النواحي، فى الطريقة التى يتصور بها مفهوم «الله» بأنه مجاوز فى مفهوم المطلق الذى يفوق ما هو شخصى، علامات لتأثير المثالية المطلقة الألمانية. وتراجع الطريقة التى يميل فيها الفلاسفة المثاليون البريطانيون الأوائل إلى جعل علاقة الذات - الموضوع مطلقة أمام فكرة الكل Totality؛ أى يمكن القول بأن الواحد يمثل انتصار المذهب المثالى المطلق الذى يرتبط، فى معظم الأحوال، باسم هيجل. غير أن المذهب المثالى المطلق البريطانى، لاسيما فى حالة برادلى، هو صيغة ساذجة للحركة. فقد يكون غير مؤثر مثل المذهب الهيجلى، لكن ذلك ليس سبباً جيداً لتصويره بأنه لا يعدو أن يكون أكثر من نسخة مصغرة من الهيجلية.

٢- يكتب برادلى فى مقاله عن الفروض المسبقة للتاريخ النقدى أن الذهن النقدى لا بد أن يشك، مؤقتاً، فى حقيقة كل شيء أمامه. ولا بد أن يكون «التاريخ النقدى» فى الوقت نفسه، فرض، وهذا الفرض هو اطراد القانون^(٢). أعنى أن «التاريخ النقدى

See contemporary British Philosophy, second Series, p. 271, edited by J.H. Muir- (١) head (1925).

Collected Essays, 1, p. 24. (٢)

يفترض أن العالم واحد»^(١)، وهذه الوحدة هي وحدة كلية القانون، وكلية «ما قد يُسمى بدون إحكام بالارتباط العلى»^(٢). إن التاريخ لا يبدأ بافتراض هذه الوحدة؛ فهو يفترضها من حيث إنها شرط لإمكانه الخاص، على الرغم من أن التاريخ المتطور يؤكد حقيقة الفرض.

ليس هناك ذكر للمطلق. إذ أحال «برادلى»، بالفعل عالم الروابط العلية فى ميتافيزيقاه إلى ميدان الظاهر أو المظهر. لكن على هدى التطور الأخير فى تفكيره، يمكن أن نرى فى فكرة وحدة عالم التاريخ من حيث إنه فرض لعلم تدوين التاريخ إشارة إلى فكرة وحدة عضوية كلية بوصفها فرضاً للميتافيزيقا. ويبدو أن هذا الاقتراح يدعمه تأكيد برادلى فى ملاحظة تقول «يبدو أن الكون نسق واحد؛ أى أنه كائن عضوى واحد (إنه يبدو) وأكثر. إنه يحمل طابع النفس، الشخصية التى يكون له صلة بها، وبدونها لا يكون شيئاً. ولذلك لا يستطيع أى جزء من الكون أن يكون بذاته نسقاً متسقاً؛ لأنه يشير إلى الكل، ويمتلك الكل الذى يكون موجوداً فيه. ولا يمكن للكل (لأنه يجد الذى يكون الكل بالفعل)، فى محاولته أن يركز بنفسه على نفسه، أن ينجح إلا فى التأكيد على طابعه الخاص بالنسبية؛ أى أنه يجاوز نفسه ويناقض نفسه»^(٣). صحيح ليس ذلك تقريراً دقيقاً عن مذهب المطلق كما نجده فى كتاب «الظاهر والحقيقة»، حيث لا يتم تصوير المطلق، بالتأكيد، بأنه نفس. وتخدم الفقرة فى الوقت نفسه بأن تبين كيف كانت فكرة الكون بوصفه كلاً عضوياً تهيمن على ذهن برادلى.

٢- ليس كتاب برادلى «دراسات أخلاقية» عملاً ميتافيزيقياً. فعندما يقرأ المرء المقال الأول، قد يتلقى، بالفعل، انطباعاً مؤداه أن طريقة الكاتب فى التفكير تشبه

Ibid, 1, p. 20. (١)

Ibid, 1, p. 21. (٢)

Collected Essays, 1, pp. 69 - 70. (٣)

الحركة التحليلية الحديثة أكثر مما تشبه ما يمكن أن نتوقعه بصورة طبيعية من فيلسوف مثالي ميتافيزيقي. لأن برادلي شغل نفسه بفحص ماذا يعنى الإنسان العادى بالمسئولية، ونسبة الأفعال إليه، ثم يبين كيف أن نظريتين عن الفعل البشرى لا تتطابقان مع شروط المسئولية الأخلاقية التى يفترضها «العوام» مسبقاً بصورة ضمنية.

يفترض الإنسان العادى بصورة ضمنية، من جهة، أنه لا يمكن أن يكون، بصورة مشروعة، مسئولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إذا لم يكن هو نفس الشخص الذى أدى الفعل. وإذا أخذ هذا الفرض على أنه صحيح، فإنه يستبعد تلك الصورة من التحديد التى تقوم على سيكولوجيا التداعى، ويتخلص، تقريباً، من هوية ذاتية دائمة. «بدون الهوية الشخصية تكون المسئولية بدون معنى؛ وتكون الهوية الشخصية بالنسبة لسيكولوجيا فلاسفتنا الحتميين (مع الهوية بوجه عام) كلمة ليس لها معنى»^(١). ومن جهة أخرى، يفترض الإنسان العادى أنه لا يستطيع، بصورة مشروعة، أن يكون مسئولاً بصورة أخلاقية عن فعل ما إذا لم يكن هو صاحبه بالفعل، أى إذا لم يصدر منه من حيث إنه معلول من علّة. ويبطل هذا الفرض أية نظرية عن اللاجبرية التى تستلزم أن الأفعال البشرية الحرة ليس لها سبب وتتخلص من العلاقة بين أفعال الإنسان وذاته أو شخصيته، لأن الفاعل كما يصفه هذا النوع من النظرية هو «شخص ليس مسئولاً، هو (إذا لم يكن شيئاً) أبله»^(٢).

إن «برادلى»، هو، بالطبع، آخر من يفترض أننا نأخذ اعتقادات الإنسان العادى بوصفها المحكمة الأخيرة التى نلجأ إليها. لكنه لا يهتم، الآن، بتقديم نظرية ميتافيزيقية

Ethical studies, p. 36 (2nd edition). (١)

فى هذا السياق يقدم برادلى تعليقه الشهير: «يرى مستر «بين» أن الذهن هو تجميع ولم يفكر من الذى يجمع مستر «بين»» (المؤلف (p. 29, note)

ibid, p. 12. (٢)

عن النفس، إنما يهتم بإثبات أن مذهب الجبرية ومذهب اللاجبرية، عندما يفهمان بالمعنى الذى ذكرناه من قبل، لا يتطابقان مع فروض الوعى الأخلاقى. والنتيجة الإيجابية التى تُستمد هى أن الوعى الأخلاقى للإنسان العادى يتضمن علاقة وثيقة بين الأفعال التى يكون المرء مسئولاً عنها، بصورة مشروعة، وذاته بمعنى الشخصية.

ومع ذلك، على الرغم من أن كتاب «دراسات أخلاقية» ليس عملاً ميتافيزيقياً، سواء بالمعنى الذى أراد به برادلى أن يستمد نتائج أخلاقية من مقدمات ميتافيزيقية، أو بالمعنى الذى يقدم به، بوضوح، نسقه الميتافيزيقى^(١)، فإن له، بالتأكيد، دلالة أو مغزى ميتافيزيقياً. لأن نتيجة العمل هى أن الأخلاق تسبب تناقضات لا يمكن حلها على المستوى الأخلاقى الخالص، وتجاوز ذاتها. صحيح أن الأخلاق تُتصور فى هذا العمل بأنها تؤدي إلى الدين. غير أن الدين يُتصور فى مكان آخر بأنه يؤدي إلى فلسفة المطلق.

إن غاية الأخلاق، أو غاية الفعل الأخلاقى، عند برادلى هى تحقيق الذات. وينجم عن ذلك أن الخير بالنسبة للإنسان لا يمكن أن يتوحد مع «الشعور بتحقيق الذات»^(٢). أو يتوحد، بالفعل، مع أى شعور. ولذلك، فإن مذهب اللذة، الذى ينظر إلى الشعور باللذة على أنه الخير بالنسبة للإنسان، مذهب باطل. إن فيلسوف اللذة، من وجهة نظر برادلى، كما هى الحال من وجهة نظر أفلاطون، يؤكد من الناحية المنطقية أن أى فعل أخلاقى هو الذى يولد أعظم قدر من اللذة فى الفاعل. لأن مذهب اللذة المتسق لا يسلم إلا بمعيار كمى للتمييز. وحالما ندخل، مع جون ستيوارت مل، تمييزاً كيفياً بين اللذات، فإننا نحتاج إلى معيار غير الشعور باللذة، ونستبعد، بالتالى، فى حقيقة الأمر، مذهب اللذة. الواقع أن مذهب المنفعة عند «مل» يعبر عن تلمس الفكرة الأخلاقية عن تحقيق

(١) يحتوى الكتاب، بالفعل، على بعض التاملات الميتافيزيقية، غير أن برادلى لم يقدم بوضوح ميتافيزيقاه عن المطلق (المؤلف).

Ethical Studies, p. 125. (٢)

الذات، ويُمنع من الوصول، تماماً، إلى هذه الفكرة عن طريق محاولته اللامنتظية لأن يبقى على مذهب اللذة في نفس الوقت. «هل نفترض، في النهاية، أنه لا يوجد من فلاسفتنا التفعيين فيلسوف لا يوجد لديه، مع ذلك، قدر كبير تعلمه من كتاب «الأخلاق لأرسطو»^(١).

عندما يجعل مذهب اللذة من اللذة الخير الوحيد، يكون نظرية أحادية الجانب. وثمة نظرية أخرى أحادية الجانب هي الأخلاق الكانطية عن الواجب من أجل الواجب. بيد أن المشكلة هنا هي صورية النظرية. فنحن نُخبر بأن نحقق الإرادة الخيرة، «لكن أخلاق الواجب من أجل الواجب لا تخبرنا بشيء عما عساها أن تكون الإرادة الخيرة، وتتركنا مع تجريدات عقيمة»^(٢). ويحمى برادلي نفسه من تهمة مسخ الأخلاق الكانطية بالقول بأنه لم يقصد أن يقدم تأويلاً لنظرية كانط الأخلاقية. كما أنه يقرر، في الوقت نفسه، أن اعتقاده هو أن مذهب الأخلاق الكانطية «قد أباده نقد هيغل»^(٣). وكان نقد هيغل الأساسي هو، بدقة، أن الأخلاق الكانطية تتورط في صورية فارغة.

ولا يتفق برادلي، أكثر مما فعله هيغل، مع وجهة النظر التي تقول إن غاية الأخلاق هي تحقيق إرادة خيرة. فوجهة نظره هي أنه يجب إعطاء مضمون لهذه الفكرة. ولكي نعمل ذلك، يجب علينا أن نفهم أن الإرادة الخيرة هي الإرادة الكلية، أي إرادة كائن عضوي اجتماعي. لأن هذا يعني أن واجبات المرء تحددها عضويته في الكيان العضوي الاجتماعي، ولكي أكون أخلاقياً، لا بد أن أريد مكانتي الاجتماعية وواجباتها»^(٤).

(١) Ethical Studies, pp. 125 - 6.

(٢) Ibid, p. 159.

(٣) Ibid, p. 148, notel.

(٤) Ibid, p. 180.

قد تبدو وجهة النظر الهيكلية هذه لأول وهلة، مع ذكريات روسو، مختلفة عن نظرية برادلي التي تقول إن غاية الأخلاق هي تحقيق الذات. غير أنها تعتمد كلها، بالتأكيد، على كيف يُفهم لفظ «الذات». تمثل الإرادة الكلية، عند برادلي، وعند هجيل، - التي تكون وجوداً عينياً وكلياً في جزئياتها وخلالها، ذات الفرد «الحقيقية». وبمعزل عن علاقاته الاجتماعية، تكون عضوية الكائن العضوي الاجتماعي تجريباً؛ ويكون الإنسان الفرد تجريباً. «فالإنسان الفرد، هو ما يكون عليه بسبب المجتمع وبفضله»^(١). ولذلك، فإن توحيد إرادة الشخص الخاصة بالإرادة الكلية هو تحقيق لذاته الحقيقية.

ماذا يعني ذلك بالفاظ أقل تجريباً؟ إن الإرادة الكلية هي، بوضوح، إرادة مجتمع ما. وطالما أن الأسرة؛ المجتمع الأساسي، تُرعى ويُحافظ عليها في مجتمع سياسي، أي الدولة، فإن برادلي يهتم، كما هي الحال بالنسبة لهيجل، بالدولة. ولذلك، لكي تتحقق ذات المرء من الناحية الأخلاقية، لا بد أن يفعل وفقاً لأخلاق اجتماعية؛ أعني «وفقاً للأخلاق التي تكون في متناول القوانين، والديساتير، والأعراف الاجتماعية، والآراء الأخلاقية، والمشاعر»^(٢).

إن وجهة النظر هذه تعطي، بوضوح، مضموناً للقانون الأخلاقي، ولأمر العقل بتحقيق الإرادة الخيرة. لكن يتضح بصورة مكافئة أن الأخلاق تصبح مرتبطة بهذا المجتمع البشري أو ذاك. ولم يحاول برادلي، بالفعل، أن يؤكد تمييزاً بين قوانين أخلاقية أدنى وقوانين أخلاقية عليا. صحيح أن ماهية الإنسان تتحقق، مع ذلك، بصورة ناقصة، في أي، وفي كل، مرحلة من مراحل التطور الأخلاقي. لكننا نستطيع أن نرى «من وجهة نظر مرحلة أعلى، أن المراحل الأدنى أخفقت في بلوغ الحقيقة إلى حد كاف تماماً، كما نرى أيضاً أنها مختلطة وتتفق مع تحقيقها، وتمثل خصائص تناقض الطبيعة الحقيقية للإنسان كما نراها الآن»^(٣). كما تؤدي وجهة نظر برادلي التي تقول إن مكانة المرء؛

ibid, p. 166. (١)

ibid, pp. 199 - 200. (٢)

ibid, p. 192. (٣)

أى مكانته ووظيفته فى الكائن العضوى الاجتماعى هى التى تحدد واجباته نقول إنها تؤدى به، فى الوقت نفسه، إلى أن يؤكد أن الأخلاق ليست نسبية فحسب، بل ينبغى أن تكون هكذا. أعنى أنها ليست ببساطة مسألة ملاحظة الواقعة التجريبية التى تقول إن المعتقدات الأخلاقية تختلف فى نواح معينة فى مجتمعات معينة. كما يؤكد برادلى أن القوانين الأخلاقية لن تكون لها فائدة إذا لم ترتبط بمجتمعات معينة. وقصارى القول «إن أخلاق كل مرحلة مبررة بالنسبة لهذه المرحلة، والحاجة إلى قانون عن الصواب فى ذاته، بمعزل عن أية مرحلة، هى سعى وراء طلب الحال»^(١).

وقلما نحتاج إلى القول بأن كل فكرة عن قانون أخلاقى تتضمن فكرة علاقة بسلوك ممكن، وأن القانون الذى لا يكون له علاقة بناتاً بموقف تاريخى واجتماعى لشخص ما، يكون بدون فائدة بالنسبة له. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه يجب على أن أوجد الأخلاق بالمعايير الأخلاقية الموجودة، ونظرة المجتمع التى أنتهى إليها بالتأكيد. فإذا استطاع عضو من أعضاء مجتمع راهن أن يرى، بالفعل، كما يسلّم برادلى، العيوب الموجودة فى القانون الأخلاقى لمجتمع قديم، فإنه لا يبدو أن يكون هناك أى سبب كاف لماذا لم ير عضو مستتير من أعضاء المجتمع القديم تلك العيوب، ويرفض القبول الاجتماعى باسم المعايير والمثل العليا الأخلاقية. ومع ذلك، فإن ذلك هو ما حدث بدقة فى التاريخ.

ومع ذلك، لم يرد «برادلى»، فى واقع الأمر، الأخلاق ببساطة إلى أخلاق اجتماعية. لأنه من الواجب، من وجهة نظره، تحقيق الذات المثالية؛ وليس مضمون هذه الذات اجتماعياً فقط. فمثلاً «من واجب الفنان أو الباحث الأخلاقى أن يوجه حياة المرء، وعندما يفشل فى أن يفعل ذلك، فإن ذلك يكون إثماً أخلاقياً»^(٢). حقاً إن أنشطة الفنان أو العالم يمكن أن تفيد المجتمع، وهى تفيده بوجه عام. لكن «تأثيرها الاجتماعى هو تأثير غير مباشر، ولا يكمن فى ماهيتها الخالصة»^(٣). ولاشك أن هذه الفكرة تتفق مع

Ibid, (١)

Ethical studies, p. 223. (٢)

Ibid, (٣)

نسبة هيجل الفن إلى مجال الروح المطلق، بدلاً من مجال الروح الموضوعي، حيث تنتمي الأخلاق. بيد أن المسألة هي أن تأكيد برادلي أن «الإنسان ليس إنساناً على الإطلاق إذا لم يكن اجتماعياً، لكن الإنسان لا يفوق الدواب كثيراً إذا لم يكن اجتماعياً»^(١)، قد أدت به إلى أن يعدل هذه الأقوال على النحو التالي «ليس هناك شيء أفضل من مكانتي الاجتماعية ووظائفها، ولا شيء أسمى أو أكثر جمالاً بحق»^(٢). إذا كانت الأخلاق هي تحقيق الذات، وإذا لم يمكن وصف الذات بصورة كافية بمقولات اجتماعية خالصة، فإنه قلما يمكن توحيد الأخلاق بالامتثال لمعايير المجتمع الذي ينتمي إليه المرء.

ومع ذلك، فإن كل ذلك يعود بالنفع على برادلي إلى حد ما. لأنه يريد، كما ذكرنا من قبل، أن يبين أن الأخلاق تحدث نقائص وتناقضات لا يمكن التغلب عليها على المستوى الأخلاقي الخالص. فالقانون الأخلاقي، مثلاً، وهذا هو التناقض الرئيسي، يتطلب التوحيد الكامل للإرادة الفردية بالإرادة العامة الخيرة من الناحية المثالية، مع إن الأخلاق لا يمكن أن توجد في الوقت نفسه إلا في صورة يغلب على الذات الدنيا نضال يفترض أن الإرادة الفردية لا تتوحد بالإرادة الخيرة من الناحية المثالية. وبمعنى آخر؛ الأخلاق هي أساساً عملية لا نهاية لها؛ لكنها تتطلب بطبيعتها الخالصة أن العملية يجب ألا توجد فقط، بل يجب أن يدعمها الكمال الأخلاقي.

ويتضح أنه إذا أنكرنا أن التغلب على الذات الدنيا أو الشريرة هو خاصية أساسية للحياة الأخلاقية، أو أن القانون الأخلاقي يتطلب التخلي عن هذا التغلب، فإن النقيضة تختفى وتزول. ومع ذلك، إذا سلّمنا بهاتين الأطروحتين، فإن النتيجة التي نستمدّها هي أن الأخلاق تبحث عن إبادتها الخاصة. أعنى أنها تبحث عن أن تتجاوز نفسها. «إن الأخلاق عملية لا نهاية لها، وبالتالي فهي تناقض ذاتي، ولأنها كذلك، فإنها

Ibid. (١)

Ibid. p. 201. (٢)

لا تستمر في الوجود بذاتها، وإنما تشعر بالدافع إلى تجاوز حقيقتها الموجودة»^(١). وإذا تطلب القانون الأخلاقي بلوغ مثل أعلى لا يمكن بلوغه طالما أن هناك ذاتاً شريرة يجب التغلب عليها وقهرها، وإذا كان وجود ذات شريرة هو افتراض ضروري، إلى حد ما، للأخلاق، فإن القانون الأخلاقي، يجب أن نستنتج ذلك، يتطلب بلوغ مثل أعلى، أو غاية لا يمكن بلوغها إلا في ميدان يجاوز ما هو أخلاقي.

وبقدر ما يتعلق الأمر بكتاب «دراسات أخلاقية»، فإن هذا الميدان هو ميدان الدين. فالمثل الأعلى الأخلاقي «لا يتحقق في عالم الدولة الموضوعي»^(٢)، وإنما يمكن أن يتحقق للوعي الديني. صحيح أن «العالم، بالنسبة للدين، غريب عن الله، والذات متغمسة في الخطيئة»^(٣)، كما أن القطبين أعنى الله والذات، اللامتناهي والمتناهي، يتحدان في الإيمان بالنسبة للوعي الديني. يتصالح المخطئ بالنسبة للإيمان الديني مع الله ويبرأ، ويتحد مع نوات أخرى في جماعة المؤمنين. وهكذا يصل الإنسان في ميدان الدين إلى نهاية نضاله، ويحقق مطلب الأخلاق وهو أنه يجب عليه أن يحقق ذاته من حيث إنها «كل لامتناه»^(٤)، وهو مطلب لا يمكن أن يتحقق بصورة ناقصة إلا على المستوى الأخلاقي عن طريق العضوية في مجتمع سياسي.

وبالتالي تكمن الأخلاق في تحقيق الذات الحقيقية. ومع ذلك، فإن الذات الحقيقية «لامتناهية». وهذا يعني أن الأخلاق تتطلب تحقيق الذات من حيث إنها عضو من أعضاء كل لامتناه. بيد أن المطلب لا يمكن أن يتقابل تماماً على مستوى أخلاق مكانتي الاجتماعية وواجباتها. إنه لا يمكن أن يتقابل في النهاية، بالفعل، إلا عن طريق تحول

ibid, p. 313. (١)

ibid, p. 316. (٢)

ibid, p. 322. (٣)

ibid. p. 74. (٤)

الذات في المطلق. وبهذا المعنى يكون تفسير برادلي للأخلاق حافلاً بالميثافيزيقا، أى ميثافيزيقا المطلق. غير أنه مقتنع في كتابه «دراسات أخلاقية» بأن يأخذ المسألة بقدر التجاوز الذاتى للأخلاق في الدين. إن التجاوز الذاتى للدين يُترك للميثافيزيقا الواضحة لكتاب «الظاهر والحقيقة».

٤- وإذا رجعنا إلى دراسات برادلي المنطقية، يجب أن نلاحظ في المقام الأول اهتمامه بفصل المنطق عن علم النفس. ولا داعى للقول بأنه لم يشك في مشروعية الأبحاث في أصل الأفكار، وفي التداعى بين الأفكار؛ الأبحاث التى احتلت مكاناً بارزاً في الفلسفة التجريبية ابتداءً من «لوك» حتى «جون ستيوارت مل». بيد أنه يصر على أنها تنتمى إلى ميدان علم النفس، وإذا خلطنا الأبحاث المنطقية والأبحاث السيكولوجية، فإننا نجد أنفسنا نقدم إجابات سيكو منطقية عن أسئلة منطقية، كما فعل الفلاسفة التجريبيون. «لقد عشنا، على أية حال، فى انجلترا طويلاً فى الاتجاه السيكولوجى»^(١).

يبدأ برادلي دراساته المنطقية بفحص للحكم، منظوراً إليه ليس على أنه مركب من أفكار، يجب معالجتها من قبل، وإنما من حيث إنه فعل للحكم على أن شيئاً يكون الحقيقة الحقيقية أو لا يكون. صحيح أننا نستطيع، بالتأكيد، أن نميز عناصر متنوعة داخل الحكم. غير أن المنطقى لا يهتم بالأصل السيكولوجى للأفكار أو للتصورات، ولا يهتم بتأثير التداعيات الذهنية، وإنما يهتم بالوظيفة الرمزية: بالإشارة، التى تكتسبها التصورات فى الحكم. «إن الأفكار هى، لأغراض منطقية، رموز، وهى ليست شيئاً سوى رموز»^(٢). وتكتسب الحدود معنى محدداً أو إشارة فى القضايا، وتقول القضايا شيئاً إما أن يكون صادقاً أو كاذباً. إن المنطقى يهتم بهذه الجوانب من المسألة، ويترك المسائل السيكولوجية لعالم النفس.

(١) The principles of logic, 1, p. 2 (2nd edition).

(٢) The principles of logic, 1, pp. 2-3.

إن موقف برادلي المناهض لإدخال السيكلوجيا فى المنطق قد أكسبه ميزة يتميز بها عن المناطقة المحدثين بما فى ذلك أولئك الذين تكون نظرتهم الفلسفية تجريبية بصورة أكبر أو أقل. غير أن الارتباط بين منطقهم وميتافيزيقاه قد نُظر إليه، بوجه عام، بنية حسنة قليلة للغاية. ومع ذلك، لا بد أن نكون حذرين ومنتبهين فى هذه المسألة. فمن جهة، لم يوحد «برادلى» بين المنطق والميتافيزيقا. وينظر إلى أبحاثه فى أشكال الأحكام، وجهتها، وفى خصائص القياس وأنواعه على أنها تنتمى إلى المنطق، لا إلى الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى يسلم، بوضوح، فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «أصول المنطق» بأنه ليس متأكدًا من «أين يبدأ المنطق أو أين ينتهى»^(١). وترتبط بعض نظرياته المنطقية بوضوح بميتافيزيقاه، وأريد أن أوضح هذا الارتباط باختصار عن طريق مثال أو مثالين.

طالما أن كل حكم إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نفترض أنه يقرر أو ينكر واقعة، يعتمد صدقها أو كذبها على مقابلتها أو عدم مقابلتها لأمر فعلى من أمور الواقع. لكن عندما يبدو حكم جزئى مثل «عندى ألم فى الأسنان»، أو «هذه الورقة خضراء» لأول وهلة أنه يعكس واقعة جزئية، فإن الانعكاس يبين أن الحكم الكلى هو نتيجة استدلال Inference، وأنه شرطى الطابع. فإذا قلت، مثلاً، كل الثدييات ذات دم حار، فإننى استنتج من عدد محدود من أمثلة نتيجة كلية؛ وما أقرره بالفعل هو أنه إذا كان هناك شيء فى أى وقت يمتلك المحمولات الأخرى لكونه حيوانًا ثدييًا، فإنه يمتلك أيضًا محمول «نودم حار»^(٢). ولذلك، فإن الحكم مشروط، وتدخل فجوة بين المضمون المثالى والواقع الفعلى. لأن الحكم يكون صحيحًا حتى إن لم تكن أى ثدييات موجودة، بالفعل، فى أى وقت.

Ibid, 1, p. ix. (١)

(٢) لقد افترض البعض مقدمًا أن الحكم ليس هو ما يسميه برادلى بحكم «جمعى» أى مجموع محض من حالات ملاحظة. بل هو حكم حقيقى مجرد كلى (المؤلف).

ومع ذلك، فمن الخطأ، فيما يرى برادلي، أن نفترض أنه على الرغم من أن الحكم الكلي شرطى، فإن الحكم الجزئى الموجب يتميز بأنه يرتبط بواقعة جزئية، أو تجربة، يعكسها. فإذا قلت «عندى ألم فى الأسنان»، فإنى أشير، بالتأكيد، إلى ألم معين يخصنى؛ لكن الحكم الذى أعلنه يمكن أن يعلنه، تماماً، أى شخص آخر، يشير بوضوح إلى ألم مختلف؛ أى خاص به وليس خاصاً بى. حقاً، إننا نستطيع أن نحاول أن نتعلق بإشارة أحكام جزئية عن طريق استخدام كلمات؛ مثل: «هذا»، و«ذاك»، و«هنا»، و«الآن». لكن على الرغم من أن هذه الوسيلة تخدم جيداً بالنسبة لأغراض عملية، فليس من الممكن أن نستبعد كل عنصر من التعميم من معنى هذه التعبيرات الجزئية^(١). فإذا تناول شخص ما تفاحة فى يده وقال «هذه التفاحة غير ناضجة»، فإننى أعى جيداً وبوضوح تام إلى أى شىء تشير التفاحة. غير أن الحكم الذى يقول «هذه التفاحة غير ناضجة» لا يرتبط بهذه التفاحة الجزئية؛ إذ يمكن أن ينطقه شخص آخر، أو نفس الشخص، بالإشارة إلى تفاحة أخرى. ومن ثم فإن الحكم الجزئى الموجب لا يتميز بميزة خاصة بأن يكون مرآة لواقعة موجودة.

النتيجة التى يريد برادلي أن يستنتجها هى أنه إذا نظرنا إلى الحكم على أنه مركب أو وحدة من أفكار، فإن كل حكم يكون عاماً، وتدخل، بالتالى، فجوة بين المضمون المثالى والواقع. «الأفكار كلية، ولا يهم ذلك الذى نحاول أن نقوله ونعنيه بغموض، فما نعبر عنه، بالفعل، وننجح فى تأكيده ليس شيئاً فردياً»^(٢). وبالتالى، إذا كان حكم كلى مجرد شرطياً، ومنفصلاً، إلى حد ما، عن حقيقة فعلية، فليست هناك فائدة من الاعتقاد بأننا نستطيع أن نجد فى الحكم الجزئى إشارة واضحة تخلصنا من الغموض إلى واقعة جزئية. وكل الأحكام فى هذا العيب سواء.

(١) لقد لفت هيجل الانتباه إلى هذه المسألة انظر المجلد السابع من كتابنا هذا ص ١٨٢ (المؤلف)

(٢) The Principles of logic, 1, p. 49.

ومع ذلك، فإن الأحكام ليست، في واقع الأمر، «مركباً من أفكار، ولكنها إشارة المضمون المثالي إلى الواقع»^(١). وكان برادلي مقتنعاً بأن الموضوع النهائي والكامن لأي حكم هو الواقع من حيث إنه كل، أي الواقع بحرف كبير. «ليست كل الأحكام تؤكد واقعاً Reality فحسب (وهذا هو مذهبنا)، وإنما يكون لدينا في كل حكم تأكيد هو أن «الواقع هو بحيث أن س تكون ص»^(٢). فإذا قررت، مثلاً، أن هذه الورقة خضراء، فإنتي أقرر أن الواقع بأسره، أي الكون، هو بحيث أن هذه الورقة تكون خضراء. وليس هناك شيء اسمه واقعة جزئية معزولة. إذ إن ما يُسمى بالوقائع الجزئية لا يكون على ما هو عليه إلا لأن الواقع ككل هو على نحو ما هو عليه.

ولوجهة النظر هذه تأثير واضح جلي على الكفاية النسبية لأنواع مختلفة من الأحكام. لأنه إذا كان الواقع بأسره هو الموضوع النهائي والكامن لكل حكم، فسينجم عن ذلك أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية، فإنه يكون أقل كفاية لأن يصف موضوعه النهائي. وفضلاً عن ذلك، فإن الحكم التحليلي، بمعنى الحكم الذي يحلل تجربة حسية جزئية معينة، يشوه الواقع عن طريق عناصر يتم اختيارها جزئياً من كل مركب وتعالج كما لو كانت تشكل واقعة جزئية تكفي بذاتها. في حين أنه لا وجود لمثل هذه الوقائع. إن الواقعة الوحيدة المكتفية بذاتها هي الواقع بأسره.

وهكذا يدبر «برادلي» ظهره إلى الاعتقاد التجريبي الذي يقول بأنه كلما حللنا أكثر، فإننا نكون أكثر قريباً من الحقيقة^(٣). لقد افترض أن «التحليل ليس تبديلاً، وعندما نقوم بالتمييز، فإنه يجب علينا أن نتعامل مع الوجود الذي يقبل التجزئة»^(٤).

(١) Ibid, 1, p. 56.

(٢) The Principles of Logic, 11, p. 623 (terminal essays, 2).

(٣) كما أن برادلي أدار ظهره إلى هيوج فكدلك أدار النيزيون المناطقة المحدثون ظهورهم إلى برادلي. وبالتالي فإن التحليل عند برتراند رسل هو الطريق إلى الحقيقة: أي إلى معرفة بالواقع، وليس تشويهاً أو إفساداً للواقع. ومع ذلك، فنحن نحتاج، في واقع الأمر، إلى التحليل والتركيب (المؤلف).

The Principles of logic, 1, p. 95. (٤)

ومع ذلك، فإن هذا الفرض هو «مبدأ أصلي للخطأ والوهم»^(١). إن الحقيقة في الواقع هي الكل، كما رأى هيجل.

وقد يفترض ذلك أننا نقترب كثيراً من فهم للواقع إذا صرفنا انتباهنا عن أحكام الحس المباشرة إلى الفروض العامة للعلم. لكن على الرغم من أن هناك تفككاً قليلاً في هذا المجال، فإن هناك أيضاً درجة من التجريد عالية جداً، ودرجة من البناء العقلي. فإذا كان الواقع يتكون مما تتمثله الحواس، فإنه يبدو أن تجريدات العلم تُستخلص من الواقع أكثر مما تُستخلص من أحكام الحس المباشرة، وإذا لم يتكون الواقع من كثرة من ظواهر محسوسة، فهل يمكننا أن نفترض، بالفعل، أنه يتكون من بناءات منطقية وتجريدات علمية؟ ربما لا يأتي من إخفاق في ميتافيزيقاي، أو من ضعف الجسم الذي يعينني، سوى الفكرة التي تقول إن الوجود يمكن أن يكون هو نفسه فهو يؤثر بقوة مثل البرد، وأشبهه بشبح مثل المذهب المادى الموحش الكئيب. إن عظمة هذا العالم في النهاية هي أن الظاهر يترك العالم أكثر عظمة، إذا شعرنا بأنه مظهر لبهاء أكثر كمالاً، غير أن الستارة المحسوسة هي خداع ووهم، إذا أخفقت بعض الحركات عديمة اللون للذرات، أو بعض الخيوط الخيالية لتجريدات غير محسوسة، أو رقص باليه غريب وعجيب لمقولات شاحبة اللون^(٢).

وهذه الفقرة التي تُقتبس مراراً ليست موجهة فقط ضد رد الواقع إلى تعميمات علمية تكون نسيجاً يفلت من خلال خيوطه كثرة الجزئيات المحسوسة كلها، بل هي موجهة أيضاً ضد الفكرة الهيجلية التي تقول إن المقولات المنطقية تكشف لنا عن ماهية الواقع، وإن حركة المنطق الجدلي تمثل لنا حركة الواقع^(٣). ووجهة نظر «برادلي» العامة هي أن عملية الحكم والاستدلال Inference؛ أو بالأحرى عملية التفكير النظرى،

ibid, (١)

ibid, 11, p. 591. (٢)

(٣) تنتمي الحركة، أو الصيرورة، في ميتافيزيقا برادلي المتطورة إلى مجال الظاهر (المؤلف).

لا تستطيع أن تفهم الواقع وتمثله. صحيح أن التفكير النظرى هو أداة تكفى تماماً بالنسبة لأغراض الحياة العملية ولأغراض العلوم، ويظهر ذلك عن طريق نجاحه. بيد أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه أداة مناسبة لفهم الواقع النهائى كما يكون فى ذاته.

عندما كتب برادلى كتابه «أصول المنطق»، حاول أن يتجنب الميتافيزيقا كلما شعر بأنه يستطيع أن يفعل ذلك. وفى الطبعة الثانية، التى نُشرت بعد ثمان وعشرين سنة من نشر كتابه «الظاهر والحقيقة»، إشارات كثيرة، بالتأكيد، إلى الميتافيزيقا، مع تعديلات أو تصحيحات لبعض الآراء المنطقية التى قدمها فى الطبعة الأولى. وبمعنى آخر؛ انعكست ميتافيزيقا برادلى الواضحة على منطق. وعلى أية حال، يتضح تماماً، مع ذلك، أن لنظرياته المنطقية منذ البداية صلة ميتافيزيقية، حتى إذا كانت النتيجة الرئيسية سلبية؛ أعنى أن التفكير النظرى لا يستطيع أن يفهم الواقع. وفى الوقت نفسه، إذا كان الواقع هو الكل، كما يرى برادلى فى ملاحظاته الإضافية، فإنه لا بد أن يشمل، بطريقة ما، التفكير بداخله.

٥- يرى برادلى فى مقدمة كتابه «الظاهر والحقيقة» أننا، ربما، قد نتفق على أننا نعنى بالميتافيزيقا محاولة لمعرفة الحقيقة من حيث إنها فى مقابل الظاهر المحض، أو دراسة المبادئ الأولى، أو الحقائق القصوى، أو أنها محاولة فهم الكون، ليس من حيث إنه، ببساطة، أجزاء، أو شذرات، وإنما من حيث إنه كل^(١). ربما يقبل معظمنا زعمه بأن تأكيداً دجماطيقياً وقبلياً لعدم إمكان الميتافيزيقا لا يؤخذ بعين الاعتبار. ومن المعقول، بصورة واضحة، أن نقول إننا إذا شرعنا فى القيام بمحاولة لفهم الواقع ككل، فإنها ستتم «بصورة دقيقة كما تسمح طبيعتنا»^(٢). لكن بالنظر إلى ما قيل فى القسم الأخير عن عيوب التفكير النظرى، فإنه قد يبدو من الغريب أن برادلى على استعداد

Appearance and Reality, p. 1 (2 nd edition, 1897). (١)

Appearance and Reality, p. 4. (٢)

لأن يقوم بال محاولة. فهو يصر، مع ذلك، على أنه من الطبيعي بالنسبة للعقل النظري أن يرغب في فهم الواقع، وحتى إذا لم يكن من الممكن بلوغ الفهم بالمعنى الكامل، فإن معرفة محدودة بال مطلق تكون مع ذلك ممكنة.

وبالتالي إذا وصفنا الميتافيزيقا منذ البداية بأنها محاولة لمعرفة الحقيقة من حيث إنها تعارض الظاهر، فإننا نفترض أن هذا التمييز ذو معنى بقدر ما هو صحيح. وإذا قلنا إن الميتافيزيقا محاولة لفهم الواقع كله، فإننا نزم، على الأقل عن طريق الفرض، أن الواقع كل، أى أن هناك واحداً بنفس المعنى. غير أن «برادلى» على استعداد تام لأن يسلم بأن الميتافيزيقا تقوم على فرض أولى. «تحتاج الفلسفة، وهى تقوم فى النهاية، إلى ما يُسمى، بإنصاف، بالإيمان إنه يتحتم عليها أن تفترض نتيجته لكى تبرهن عليه»^(١).

لكن ما مضمون هذا الفرض، أو الافتراض، أو الفعل الأولى للإيمان بدقة؟ يخبرنا برادلى فى الملحق الذى أضافه إلى الطبعة الثانية لكتابه «الظاهر والحقيقة» أن «نقطة البداية الفعلية وأساس عمله هو فرض عن الحقيقة والواقع. لقد افترضت أن موضوع الميتافيزيقا هو إيجاد وجهة نظر عامة ترضى العقل وتشبعه، وافترضت أن ما ينجح فى القيام بذلك حقيقى وصادق، وأن ما يفشل لا يكون حقيقياً ولا صادقاً. وهذا مذهب لا يمكن، بقدر ما أرى، البرهنة عليه أو الشك فيه»^(٢).

يبدو أن الطريقة الطبيعية لتفسير هذه الفقرة، إذا أخذت ببساطة بذاتها، هى على النحو التالى. يفترض العالم أن هناك ضرورياً من الاطراد لابد أن تُكتشف داخل ميدان البحث، وإلا فإنه لن يبحث عنها على الإطلاق. ويجب عليه أن يفترض أن التعميمات التى ترضى عقله وتشبعه، صادقة. وفضلاً عن ذلك فإن الأبحاث قد تؤدى به إلى أن

Essays on truth and Reality, p. 15. (١)

Appearance and Reality, pp. 553-4.(٢)

يعدّل أو يغير نتائجها. لكنه لا يستطيع أن ينتقل بتأناً دون أن يقوم بافتراض بعض الفروض. وعلى نحو مماثل، نحن أحرار في أن نسمى في طلب الميتافيزيقا، أو نتخلى عنها! لكن إذا سعينا في طلبها، فإننا نفترض لا محالة أن «وجهة نظر عامة» عن الواقع ممكنة، ويكون هذا الواقع، بالتالي، بوصفه كلاً عقلياً من حيث المبدأ. وفضلاً عن ذلك نفترض لا محالة أننا نستطيع أن نعرف الحقيقة عندما نجدها. إننا نفترض، إن جاز التعبير، أن وجهة النظر العامة التي ترضى العقل صادقة وصحيحة. لأن طريقتنا الوحيدة للتمييز بين وجهات النظر المناهضة هي عن طريق اختيار وجهة النظر التي ترضى حاجات العقل وتشبعها بصورة كافية.

إذا نظرنا إلى وجهة النظر هذه في ذاتها، فإنها تكون كافية بدرجة معقولة. بيد أن صعوبات تنشأ عندما نضع في الاعتبار نظرية «برادلي» عن عيوب التفكير النظري. وربما لا يكون مدهشاً أن نجد تعبيراً يُعطى لوجهة نظر مختلفة إلى حد ما. وبالتالي يرى «برادلي» في ملاحظة إضافية على الفصل السادس من كتابه «مقالات عن الحقيقة والواقع» أنه لا يتم التوصل إلى الواحد الذي نبحث عنه في الميتافيزيقا، ببساطة، عن طريق الاستدلال، وإنما هو معطى في تجربة - شعور أساسية. «إننا نخبر الذات، والموضوع، وعلاقتهما، بوصفها عناصر، أو جوانب في واحد موجود منذ البداية»^(١). أعتى أن هناك تجربة على المستوى قبل التأمل «لا يوجد فيها تمييز بين وعي، ووعي ما يكون وأعياناً. إن هناك شعوراً مباشراً، أي معرفة ووجود في واحد، تبدأ به المعرفة»^(٢). حقاً «إن التلازم المحض للذات والموضوع لا يُعطى بالفعل في أية مرحلة من التطور العقلي»^(٣). وحتى عندما تنشأ التمييزات والعلاقات في الوعي، فإنه تكون هناك باستمرار خلفية عن «كل نشعر به»^(٤).

(١) Essays on truth and Reality, p. 200.

(٢) ibid p. 159.

(٣) ibid, p. 200.

(٤) ibid. (٤)

من الممكن أن تطابق وجهة النظر هذه ما ذكرناه سابقاً، على الرغم من أن المرء لا يصف عادة تجربة أساسية مباشرة بأنها «فرض» أو «زعم». وعلى أية حال، أطروحة «برادلى» هي أن هناك تجربة تمكنه من أن يعطى مضموناً ما لفكرة المطلق، على الرغم من عيوب التفكير النظرى. إن الميتافيزيقا هي، بالفعل، محاولة للتفكير فى الواحد المعطى فى تجربة الشعور الأولية المزعومة. وهذه المحاولة محكوم عليها بالفشل إلى حد ما. لأن التفكير عقلى لا محالة. لكن من حيث إن التفكير يستطيع أن يعرف «التناقضات» التى تنشأ عندما يتم تصور الواقع بأنه كثير ومتعدد، أعنى بوصفه كثرة من أشياء مترابطة، فإنه يستطيع أن يرى أن عالم الحس المشترك، وعالم العلم، مجرد ظاهر. وإذا تساؤلنا «ظاهر ماذا؟»، فإن الرجوع إلى التجربة الأساسية للكل الذى نشعر به يساعدنا على أن تكون لدينا إشارة، على أية حال، لما يجب أن يكون عليه المطلق، أو الحقيقة القصوى. إننا لا نستطيع أن نبلغ رؤية واضحة عنه. ولكى نفعل ذلك، يجب أن نكون التجربة الشاملة الموحدة التى تكون المطلق. إنه يجب علينا أن ننسخ من جلودنا، إن صح هذا التعبير. غير أنه يمكن أن تكون معرفة محدودة بالمطلق عن طريق تصوره بمراعاة النظير مع التجربة الحساسة الأساسية التى تقوم على أساسها نشأة التمييزات بين الذات والموضوع، وبين موضوعات مختلفة. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى التجربة التى نحن بصددنا على أنها غامضة، على أنها معرفة حقيقية بالواقع، الذى يحاول «الافتراض» السابق للميتافيزيقا والذى يحاول الفيلسوف الميتافيزيقى أن يدركه على مستوى أعلى.

وبمعنى آخر، يسلم برادلى بحقيقة الاعتراض الذى يقول إن الميتافيزيقا تفترض مسبقاً نتيجتها، غير أنه لا ينظر إليه على أنه اعتراض، وإنما بالأحرى، على أنه توضيح لطبيعة الميتافيزيقا. ومع ذلك، بالنظر إلى أهمية الموضوع، فمن المؤسف أنه لم يطور أطروحته بإسهاب أكثر. ولكن الأمر هكذا، فإنه يتحدث بطرق مختلفة، مستخدماً ألفاظاً مثل فرض مسبق، فرض، إيمان، تجربة مباشرة. وعلى الرغم من أن هذه الطرق المختلفة من الحديث قد تتطابق، فإننا نبقى فى شك ما عن معناها الدقيق. ومع ذلك،

ربما نكون على حق في التشديد على أطروحة «برادلي» التي تقول إن هناك تجربة مباشرة عن «الكثير الذي نشعر بوجوده في واحد»^(١)، وأن هذه التجربة تقدم لنا إشارة عن طبيعة المطلق.

٦- ليس هناك، بطبيعة الحال، الكثير مما يمكن أن يقال عن طريق الوصف الإيجابي سواء للتجربة التأملية لكل يُشعر به، أو للفعل اللامتاهي لتجربة تشكل المطلق. وليس هناك ما يدعو للدهشة إذا ركز برادلي انتباهه على بيان أن طرقتنا المألوفة للإدراك لتصور الواقع يؤدي إلى تناقضات، ولا يمكن أن تقدم «وجهة نظر عامة» يكون في إمكانها أن تشبع العقل وترضيه. لكن ليس من الممكن أن ندخل هنا في كل تفاصيل جدله. إن يجب علينا أن نحصر أنفسنا في الإشارة إلى بعض مراحل خط تفكيره.

لقد اعتدنا على أن نجمع مضامين العالم في أشياء وكيفياتها؛ أعني في جواهر وأعراض بلغة إسكولائية، أو، كما يعبر عنها برادلي، في جوهر وكيفية. لكن على الرغم من أن طريقة النظر إلى الواقع هذه مطمورة في اللغة، ولها، بدون شك، فائدة عملية، فإنها تسبب، كما يرى برادلي، إرباكات لا يمكن حلها.

انظر، مثلاً، إلى قطعة من السكر التي يقال إن لها كيفية البياض، والصلابة، والحلاوة. إذا قلنا إن السكر أبيض، فمن الواضح أننا لا نعني، أنه لا يتوحد مع كيف البياض. لأنه إذا كان ذلك هو ما نقصده، فإننا لا نستطيع أن نقول بالتالي إن قطعة السكر صلبة، إذا لم تكن مستعدين، بالفعل، لأن نوجد بين البياض والصلابة. ولذلك، فمن الطبيعي أن نتصور السكر على أنه مركز الوحدة، أي الجوهري الذي يمتلك كيفيات مختلفة.

Essays on Truth and Reality, p. 174 (١)

يعترض «برادلي» على «جيمس ورد» على أن هناك، في واقع الأمر، تجربة كهذه (المؤلف).

ومع ذلك، إذا حاولنا أن نفسر مركز الوحدة هذا في ذاته، فإننا نجد أنفسنا في حيرة تامة. ونضطر في حيرتنا إلى القول بأن السكر ليس كياناً يمتلك كيفيات؛ أى أنه ليس جوهرًا تلازمه كيفيات، وإنما الكيفيات نفسها ترتبط بعضها ببعض. ومع ذلك، ماذا يعنى القول، مثلاً، بأن كيف البياض يرتبط وكيف الحلاوة؟ فمن جهة، إذا كان الارتباط بالحلاوة يتوحد مع كون الشيء أبيض، يعنى القول بأن البياض يرتبط بالحلاوة، فإنه لا يعنى سوى القول بأن البياض هو الحلاوة. ومن جهة أخرى، إذا كان الارتباط بالحلاوة شيئاً يختلف عن كون الشيء أبيض، فإن القول بأن البياض يرتبط بالحلاوة هو وصفه بشيء يختلف عنه، أعنى بشيء لا يكون هو نفسه.

واضح أن برادلى لا يفترض أنه يجب علينا أن نكف عن الحديث عن الأشياء وكيفياتها. بل إن ما يقصده هو أنه طالما أننا نحاول أن نفسر النظرية التي تتضمنها هذه اللغة المفيدة بالفعل، فإننا نجد الشيء ينحل إلى كيفيات، بينما لا نستطيع، في الوقت نفسه، أن نقدم تفسيراً مقنعاً للطريقة التي تكوّن بها الكيفيات الشيء. وبإختصار، لا يمكن تقديم تفسير متماسك لنظرية الجوهر - العرض أو لنظرية مذهب الظواهر.

(ب) والآن دعنا نعلن بطلان نظرية الجوهر - العرض، ونحصر انتباهنا في الكيفيات والعلاقات. يمكننا أن نقول، في المقام الأول، إن الكيفيات بدون العلاقات لا تكون معقولة. لأننا، من جهة، لا نستطيع أن نتصور كيفية ما دون أن نتصور أنها تمتلك خاصية مميزة، وتختلف، بالتالي، عن الكيفيات الأخرى. وهذا الاختلاف هو نفسه علاقة.

ومن جهة ثانية، لا تكون العلاقات، مع ذلك، معقولة إذا أخذت معاً مع علاقاتها. إذ لا يمكن، من جهة، رد الكيفيات، تماماً، إلى علاقاتها. لأن العلاقات تحتاج إلى حدود. فالكيفيات يجب أن تدعم علاقاتها، وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الكيفيات تصنع علاقاتها. ومن جهة أخرى، تختلف العلاقة عما ترتبط به، ولذلك نستطيع

أيضاً أن نقول إن العلاقات تصنع الكيفيات. إن الكيف لا بد أن «يكون شرطاً ونتيجة»^(١). بيد أنه لا يمكن تقديم تفسير مرض لهذا الموقف المتباين.

وإذا اقتربنا من المسألة من جانب العلاقات، فإننا نستطيع أن نقول، في الحال، إن العلاقات بدون الكيفيات لا تكون معقولة. لأن العلاقات يجب أن تربط حدوداً. غير أننا منساقون أيضاً إلى القول بأن العلاقات لا تكون معقولة حتى عندما تؤخذ معاً مع حدودها، أي كيفياتها. لأن العلاقة يجب أن تكون لا شيئاً أو شيئاً ما. فإذا كانت لا شيئاً، فإنها لا تستطيع أن تقوم بأى ربط. لكنها إذا كانت شيئاً ما، فإنها يجب أن ترتبط بكل من حدودها عن طريق علاقة أخرى. ونودر بالتالي في سلسلة لا نهاية لها من العلاقات.

ربما مال القارئ الإسكولاني لهذه القطعة البارعة من الجدل إلى أن يلاحظ أن العلاقة ليست «كياتاً» من نفس المقولة المنطقية مثل حدودها، وأنه لا معنى للقول بأنها يجب أن ترتبط بحدودها عن طريق علاقات أخرى. غير أن «برادلي» لا يقصد، بالتأكيد، أن يقول إنه معقول أن نتحدث عن علاقات ترتبط بحدودها. فهدفه هو أنها يجب أن ترتبط هكذا، أو لا تكون شيئاً على الإطلاق، وكلتا الأطروحتين غير مقبولتين^(٢). والنتيجة التي يصل إليها هي أن «الطريقة العلائقية للتفكير - أي علاقة تتحرك عن طريق منظومة الحدود والعلاقات - يجب أن تعطينا الظاهر، ولا تعطينا الحقيقة. إنها مؤقتة، وحيلة، ومساومة عملية محض، ضرورية للغاية، لكن لا يمكن تبريرها أو الدفاع عنها في النهاية»^(٣).

Appearance and Reality, p. 31. (١)

(٢) واضح أنه إذا أردنا أن نتجنب النتيجة التي وصل إليها برادلي. فإنه يجب علينا أن نرفض أن تكون ملزمين بأن نختار بين هاتين الأطروحتين الجافتين. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نميز معنيين ممكنين للقول «العلاقة ليست شيئاً ما» (المؤلف).

Appearance and Reality, p. 33. (٣)

إن القول مراراً بأن التفكير الذى يستخدم مقولات الحدود والعلاقات لا يقدم الحقيقة، يبدو أنه مغالاة حتى بناء على مقدمات برادلى. لأنه يقدم، كما سنرى فيما بعد، نظرية عن درجات الحقيقة؛ نظرية لا تسلّم بأى تمييز بسيط بين الحقيقة والخطأ. ومع ذلك، يتضح أن ما يقصده هو أن التفكير العلائقى لا يستطيع أن يقدم لنا الحقيقة بحرف كبير. أعنى، أنه لا يمكن أن يبين طبيعة الحقيقة من حيث إنها تقابل الظاهر. لأنه إذا سبب مفهوم العلاقات وحدودها إرباكات لا يمكن حلها، فإنه لا يمكن أن يكون أداة لبلوغ «وجهة النظر العامة» التى ترضى العقل.

ويمكن توضيح موقف برادلى بهذه الطريقة. لقد قيل، أحياناً، إنه ينكر العلاقات الخارجية، ولا يقبل إلا العلاقات الداخلية. غير أن هذا القول يمكن أن يكون مضللاً. صحيح أن كل العلاقات تختلف عن حدودها من وجهة نظر برادلى. وبهذا المعنى تكون داخلية. ولا يمكن فى الوقت نفسه أن تتوحد ببساطة مع الحدود التى ترتبط بها. وبهذا المعنى لا يمكن أن تكون هناك علاقات خارجية فحسب، بل يجب أن تكون، على الرغم من أنه لا يمكن أن تكون، بالفعل، علاقة موجودة بذاتها تماماً، وتكون عارضة بالنسبة لها بصورة خالصة سواء قامت بربط حدود أم لا. ولذلك يستطيع برادلى أن يقول: «إذا كانت العلاقات الخارجية مطلقة، فإننى لا أستطيع، باختصار، أن أفهم إلا البديل المفترض الضرورى، عندما تُنكر العلاقات الداخلية. لكن يبدو لى أن كل «إما - أو» بين علاقات خارجية وعلاقات داخلية غير صحيح»^(١).

وفى نفس الوقت، إن رفض «إما - أو» وتأكيد «كلا من - و» هو سبب نقد باركلى للتفكير العلائقى. إن العلاقات لا يمكن أن تكون خارجية بمعنى مطلق. لكنها لا يمكن أن تكون داخلية تماماً، أى تنشأ تماماً مع حدودها. وتكمن الصعوبة فى ربط هاتين الوجهتين من النظر الذى يودى ببرادلى إلى أن يستنتج أن التفكير العلائقى يهتم بمجال الظاهر، وأن الحقيقة النهائية، أى المطلق، لابد أن تتجاوز ما هو علائقى.

Essays on Truth and Reality, p. 238. (١)

ج- يرى باركلي أن أى شخص فهم الفصل الخاص بالعلاقة والكيف فى كتابه «الظاهر والحقيقة» «يرى أن تجربتنا» عندما تكون علنقية، لا تكون صادقة؛ ويزدرى، فى الغالب، بدون سماع، الكتلة العظيمة من الظواهر^(١). ولذلك يجب علينا أن لا نقول الكثير عن نقده للمكان، والزمان، والحركة، والعلية. إذ يكفى أن نوضح طريقته فى التفكير بالإشارة إلى نقده للمكان والزمان.

المكان لا يمكن أن يكون ببساطة، من جهة، علاقة. لأن أى مكان يجب أن يتكون من أجزاء تكون هى نفسها أمكنة. وإذا لم يكن المكان سوى علاقة، فإننا سنضطر أن نقرر بخلف ولا معقولة أن المكان ليس شيئاً سوى العلاقة التى تربط أمكنة. ومع ذلك، من جهة ثانية، ينحل المكان لا محالة إلى علاقات، ولا يمكن أن يكون أى شىء آخر. لأن المكان متميز داخلياً بصورة لا نهائية، أى أنه يتكون من أجزاء لا تتكون هى نفسها من أجزاء، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذه التميزات هى، بوضوح، علاقات. ومع ذلك عندما نبحث عن الحدود، فإننا لا نستطيع أن نجدها. ولذلك فإنه يجب رد مفهوم المكان، من حيث إنه يؤدي إلى تناقض، إلى مجال الظاهر.

ونقد مشابه ينطبق على مفهوم الزمان. فمن جهة يجب أن يكون الزمان علاقة، أعنى بين «قبل» و«بعد» ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكون علاقة. فإذا كان علاقة بين وحدات لا تمتلك دواماً، «فإن الزمان كله لا يمتلك دواماً على الإطلاق»^(٢). ومع ذلك، إذا كان الزمان علاقة بين وحدات تمتلك دواماً، فإن الوحدات المزعومة لا يمكن أن تكون وحدات بالفعل، وإنما تنحل إلى علاقات. ولا يكون هناك حدود. قد يقال إن الزمان يتكون من «أنا». لكن لأن مفهوم الزمان يحتوى على فكرتى «قبل» و«بعد»، فإن التنوع يدخل لا محالة إلى «الآن»: وتبدأ اللعبة مرة ثانية.

Appearance and Reality, p. 34. (١)

ibid, p. 37. (٢)

د- إن بعض الناس، كما يشير برادلي، لديهم استعداد لأن يروا العالم الخارجى المكانى - الزمانى يُرد إلى مجال الظاهر، غير أنهم يؤكدون لنا أن الذات، على الأقل، حقيقية. ومع ذلك، فإنه من جانبه مقتنع بأن فكرة الذات تسبب، بدرجة لا تقل عن فكرتى المكان والزمان، إرباكات لا يمكن حلها، ويتضح أن الذات توجد بمعنى ما. لكن حالما نبدأ فى إثارة أسئلة عن طبيعة الذات، فإننا سرعان ما نرى كم تكون القيمة التى يجب أن تُلحق باعتقاد الناس التلقائى قليلة حتى إنهم يعرفون تماماً ماذا يعنى الحد.

من جهة، لا يمكن أن يكون التحليل الظاهرى للذات كافياً. فإذا حاولنا أن نجعل ذات المرء تساوى المضامين الحالية لتجربته، فإن أطروحتنا لن تطابق تماماً استخدامنا العادى لكلمة «ذات». لأننا نفكر، بوضوح، ونحدث عن الذات بوصفها تمتلك ماضياً وحاضراً، وبوصفها، بالتالى، تدوم وراء اللحظة الحاضرة. ومع ذلك، إذا حاولنا أن نجد ذاتاً دائمة بصورة نسبية عن طريق التمييز بين المجموعة المتوسطة والثابتة نسبياً لحالات الإنسان السيكولوجية، وتلك الحالات التى تكون مؤقتة بوضوح، فإننا نجد أنه من المستحيل أن نقول أين تنتهى الذات الجوهرية وتبدأ الذات العرضية. إننا نواجه «بلغز دون حل»^(١).

ومن جهة أخرى، إذا تغاضينا عن مذهب الظواهر وحصرنا الذات فى وحدة دائمة أو موناذ Monad، فإن ثمة صعوبات لا يمكن حلها تواجهنا. وإذا كانت كل الحالات المتغيرة للوعى يجب أن تنسب إلى هذه الوحدة، فبأى معنى يمكن أن تُسمى وحدة؟ وكيف تُعرف الهوية الشخصية؟ ومع ذلك، إذا صُورت الوحدة أو الموناذ بأنها تكمن خلف كل هذه الحالات المتغيرة، «سيكون استهزاءً محضاً أن نسميها بذات شخص ما»^(٢). من الخُلف والاستحالة أن نوحّد ذات شخص ما بنوع من المسائل الميتافيزيقية.

Appearance and Reality, p. 80. (١)

Ibid, p. 87. (٢)

إن النتيجة التي انتهى إليها برادلي هي أن «الذات هي، بلاشك، الصورة العليا للتجربة التي تكون لدينا، ولكنها، مع ذلك، ليست صورة صحيحة»^(١). قد يعتقد الفلاسفة المثاليون الأوائل أن علاقة الذات - الموضوع هي صخرة راسخة تبني عليها فلسفة للحقيقة، لكن الذات يجب، من وجهة نظر برادلي، أن تُرد إلى مجال الظاهر، وهي ليست في ذلك أقل من الموضوع..

٧- الحقيقة عند برادلي واحدة. وتقسيم الحقيقة إلى أشياء متناهية تربطها علاقات ينتمى إلى مجال الظاهر. لكن القول بأن شيئاً ما يكون ظاهراً، لا يعنى إنكار أنه موجود «إن ما يظهر، لهذا السبب الوحيد، يكون موجوداً بلاشك، وليس هناك إمكان لافتراض وجوده بمعزل عنه»^(٢). وفضلاً عن ذلك، من حيث إن الظاهرات توجد، فلا بد أن تتضمن داخل الحقيقة؛ أي أنها تكون ظاهرات حقيقية. حقاً «إن الحقيقة، التي توضع في جانب وبمعزل عن كل الظاهرات، ستكون، بالتأكيد، لا شيئاً»^(٣). وبمعنى آخر، المطلق هو مجموع (كل) مظاهره؛ إنه ليس كياناً إضافياً يكمن خلفها.

ولا يمكن في الوقت نفسه أن توجد الظاهرات في المطلق من حيث إنها، بصورة دقيقة، ظاهرات. أعنى أنها لا يمكن أن توجد في المطلق على نحو يؤدي إلى تناقضات أو نقائص. لأن الكل الذي نبحت عنه في الميتافيزيقا لا بد أن يكون كلاً يشبع العقل تماماً ويرضيه. ولذلك، لا بد أن تتحول الظاهرات وتنسجم في المطلق على نحو لا يبقى معه أي ضرب من التناقض.

لكن ماذا يجب أن يكون المطلق، أو الحقيقة، الذي يكون تحول الظاهر ممكناً من أجله؟ يرد برادلي بأنه لا بد أن يكون فعلاً لا متناهياً للتجربة، وفضلاً عن ذلك، تجربة

Ibid, p. 119. (١)

Ibid, p. 132. (٢)

Ibid, (٣)

حاسة. «إن الوجود والحقيقة باختصار، يتفقان مع الإحساس؛ إذ لا يمكن أن يعارضانه، ولا يتميزان حتى منه فى النهاية»^(١). كما أن «المطلق هو نسق واحد، ولا تكون مضامينه شيئاً سوى تجربة حاسة. إنها، بالتالى، تجربة واحدة شاملة كل الشمول، تضم كل تنوع جزئى فى اتفاق»^(٢).

ويجب ألا يؤخذ استخدام لفظ «تجربة حاسة»، بالتأكيد، على أنه يستلزم أن المطلق يمكن، بناء على ما يراه برادلى، أن يتحد مع الكون المرئى من حيث إنه يحيا عن طريق نوع من نفس عالمية. فالمطلق هو الروح. «ربما نختم هذا العمل، بإنصاف، بالإصرار، بالتالى، على أن الحقيقة روحية... فبعيداً عن الروح، ليس هناك، ولا يمكن أن تكون، أية حقيقة، وكلما كان أى شىء روحياً، فإنه يكون حقيقياً بالفعل»^(٣).

ومع ذلك، فإننا قد نتساءل «ما الذى يعنيه برادلى بالقول بأن الحقيقة روحية؟ وكيف يتطابق هذا القول مع وصف الحقيقة بأنها تجربة حاسة؟ ولكى نجيب عن هذين التساؤلين، لابد أن نستعيد نظريته عن تجربة الشعور الأساسية المباشرة، أو التجربة الحاسة التى لم ينشأ فى التمييز بين الذات والموضوع بعد، مع الفصل التابع للمضمون المثالى عن ذلك الذى يكون محمولاً له، على مستوى التأمل البشرى والتفكير تنحل هذه الوحدة الأساسية وتتبدد، أى الكل (المجموع) الذى يُشعر به، ويأتى التخارج. إن عالم الكثرة والتعدد يبدو بوصفه خارجياً بالنسبة للذات. غير أننا نستطيع أن نتصور، كإمكان، تجربة يُستعاد فيها مباشرة الشعور؛ مباشرة تجربة أولية حاسة، من حيث إنها كذلك، على مستوى أعلى؛ أعنى مستوى يتوقف فيه تخارج الحدود المترابطة تماماً

Ibid, p. 146. (١)

Ibid, pp. 146 - 7. (٢)

Ibid, p. 552. (٣)

مثل: الذات والموضوع. إن المطلق هو تجربة بالدرجة الأكثر علوًا. وبمعنى آخر، ليس المطلق تجربة حاسة بمعنى أنه فكر أدنى، ودون ما هو عقلي: إنه يفوق التفكير، وأعلى مما هو عقلي، بما في ذلك التفكير من حيث إنه يتحول على نحو يتغلب فيه تخارج التفكير على الوجود.

وبالتالي، عندما يوصف المطلق بأنه تجربة حاسة، فإن هذا اللفظ يُستخدم، بالفعل، بصورة غير منطقية. «إن الشعور، كما رأينا، يزودنا بفكرة إيجابية عن وحدة غير علائقية. الفكرة ناقصة، لكنها تصلح أن تكون أساساً إيجابياً»^(١)؛ أعني بوصفها أساساً إيجابياً لتصور الحقيقة النهائية. ويمكن أن توصف الحقيقة، أو المطلق، بصورة ملائمة بأنها روحية من حيث إنه يمكن تعريف الروح بأنها «وحدة المتعدد الذي يتوقف فيه تخارج المتعدد تماماً»^(٢). «إننا نجد توحيداً للمتعدد في الذهن البشري؛ غير أن تخارج المتعدد لا يتوقف تماماً على الإطلاق. وبالتالي فإن الذهن البشري ليس إلا روحياً بصورة غير كاملة.» إن الروح الخالصة لا تتحقق إلا في المطلق»^(٣).

ومن المهم أن نفهم أن «برادلي» عندما يصف المطلق بأنه روحى، فإنه لا يعنى أنه روح؛ أى ذات. فمن حيث إن المطلق هو مظاهرها، من حيث إنها تتحول، فلا بد أن يشمل داخله كل عناصر الكيان الشخصى. «إن كل عنصر من الكون، والإحساس، والشعور، والتفكير، والإرادة لا بد أن يُضم داخل إحساس واحد شامل»^(٤). لكن من المضلل تماماً أن نطبق على الكون اللامتناهى لفظاً مثل «الذات»، الذى يدل على التناهى، والتحديد. إن المطلق أسمى مما هو شخصى، وليس أدنى مما هو شخصى؛ بيد أنه ليس شخصاً، ويجب أن لا يوصف بأنه موجود شخصى.

(١) Appearance and Reality, p. 530.

(٢) Ibid, p. 498.

(٣) Ibid, 499.

(٤) Ibid, 159.

ويعني آخر، المطلق ليس حياة حاسة أدنى من الوعى. غير أن الوعى يتضمن التخارج: ومع إنه لا بد أن يضم داخل المطلق، فإنه لا بد أن يضم داخله من حيث إنه يتحول بطريقة لم يعد ذلك الذى كان يظهر لنا. ولذلك لا نستطيع أن نتحدث، بصورة ملائمة، عن المطلق من حيث إنه واع. فكل ما نستطيع أن نقوله هو أنه يضم الوعى، ويفارقه فى نفس الوقت.

أما بالنسبة للخلود الشخصى، فإن برادلى يسلم بأنه ممكن تماماً. غير أنه يرى أن حياة مستقبلية «يجب أن تؤخذ على أنها غير محتملة بتاتاً»^(١). ولا يؤمن بها بوضوح، على الرغم من أن اهتمامه الرئيسى موجه نحو إثبات أن إيماناً بخلود شخصى أمر غير مطلوب للأخلاق والدين. إن النفس المتناهية، من حيث إنها ظاهرة للمطلق، لا بد، أن تكون متضمنة داخله بالفعل. بيد أنها لا تكون متضمنة داخله إلا من حيث إنها تتحول إلى حد ما. وواضح أن التحول مطلوب بالنسبة لبرادلى لنوع هكذا حتى إن تأكيداً للخلود الشخصى للذات المتناهية سيكون غير مناسب تماماً.

٨- إن المطلق هو، بالتالى، كل مظهره، هو كل واحد منها؛ لكنه «ليس الكل بصورة متساوية، بل هناك ظاهر يكون أكثر حقيقة من آخر»^(٢). أعنى أن بعض الظاهرات أو الظواهر تكون أقل بعداً من ظاهرات أخرى من الشمول الكلى والاتساق الذاتى. ولذلك تتطلب الظاهرات الأولى تغييراً أقل من الظاهرات الثانية لكى تلائم النسق الشامل كل الشمول والمتسق ذاتياً الذى يشكل الحقيقة. «وذلك هو ما نعنيه بدرجات الصدق والحقيقة»^(٣).

Ibid, p. 506. (١)

Ibid, p. 487. (٢)

Ibid, p. 465. (٣)

معيارا الصدق هما التماسك والشمول. «إن الصدق تعبير مثالي عن الكون، وهو متماسك وشامل. إنه يجب ألا يتصارع مع نفسه، ويجب ألا يكون هناك أي افتراض لا يندرج بداخله. إن الصدق الكامل، باختصار، لابد أن يحقق فكرة الكل النسقي»^(١). إن التفكير يفصل، على حد تعبير برادلي، الـ «ماذا» the what عن الـ «هذا»^(٢) the that. ونحن نحاول أن نكون وحدة المضمون المثالي والوجود من جديد عن طريق تجاوز الأحكام الفردية عن إدراك أوصاف للكون أكثر شمولاً. إن هدفنا هو، بالتالي، فهم كامل للكون يُرى فيه كل صدق جزئي من حيث إنه يرتبط داخلياً، ونسقياً، وبصورة منسجمة بكل صدق آخر جزئي في كل متماسك ذاتياً.

ومع ذلك، لا يمكن بلوغ هذا الهدف. فنحن لا نستطيع أن نربط الشمول بفهم لكل الوقائع الجزئية. لأنه كلما كانت خطتنا أكثر اتساعاً وشمولاً، فإنها تصبح أكثر تجريداً أي أن خيوط الشبكة تصبح أكثر اتساعاً، وتسقط الوقائع الجزئية منها. وفضلاً عن ذلك، ليس تفكيرنا العلائقي، كما رأينا، مناسباً، على أية حال، لفهم الحقيقة من حيث هي كذلك، أعني بوصفها كلاً متماسكاً تماماً وشاملاً. «ليست هناك خطة علائقية ممكنة تكون في النهاية، من وجهة نظري، الصدق... لقد بينت منذ فترة مضت (هكذا أعتقد) أنه ليس هناك بالنسبة لي، صدق في النهاية صحيح تماماً»^(٣).

وبالتالي إذا أخذنا الصدق المثالي الذي يتملص على الدوام من فهمنا على أنه المعيار، عند برادلي، الذي يجب أن نقيس بالرجوع إليه درجات الصدق، فإنه يبدو أننا نبقى بدون أي معيار أو مقياس يمكن أن يكون ذا استخدام عملي. بيد أن طريقة

(١) Essays on truth and Reality, p. 223.

(٢) هذان المصطلحان «ماذا» What، وهذا .. That اصطلاحان استخدمهما الفيلسوف الإنجليزي ف. ه. برادلي وهو يعنى بالمصطلح الأول الجانب الواقعي، وبالمصطلح الثاني الجانب الفكري وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعاً عن طريق «ماذا» بوصفه محمولاً. (المراجع).

(٣) Essays on Truth and Reality, p. 239.

برادلى فى التفكير تبدو على النحو التالى. «إن معيار الصدق، فى رأىى، هو فى النهاية، مثل أى معيار آخر، إشباع رغبة فى طبيعتنا»^(١). إننا لا نعرف مقدماً ما الذى يشبع العقل ويرضيه. لكن باستخدام عقلنا فى محاولة فهم العالم، نكتشف أن ما يشبعنا ويرضينا هو التماسك والشمول، بقدر ما نستطيع إيجادهما. وهذا هو، بالتالى، ما نهدف إليه، أعنى الهدف المثالى للتماسك الكامل والشمول. غير أن القدرة على التمييز بين درجات الصدق المختلفة، ليست هى بالضرورة بلوغ هذا الهدف. لأن التأمل فى درجات الإشباع وعدم الإشباع اللذين نخبرهما فى محاولتنا الفعلية لفهم العالم يساعدنا على أن نقوم بتمييزات مناظرة بين درجات الصدق.

٩- إذا كان المطلق هو مظهره، فلا بد أن يكون، أو يحتوى، بمعنى ما، على الخطأ والشر. وعلى الرغم من أن برادلى لا يزعم أن فى مقدوره أن يفسر، بدقة، كيف تتحول الظاهرات فى المطلق، فإنه، على أية حال، يشعر بأنه من الواجب عليه أن يبين أنها لا تتطابق بصورة إيجابية مع نظريته عن الحقيقة النهائية.

الخط الذى يتبناه برادلى فيما يتعلق بالخطأ ينبع من نظريته فى درجات الصدق. فإذا توحد الصدق الموجز أو المقتضب، إن جاز هذا التعبير، مع الصدق الكامل، فإن كل صدق جزئى لابد أن يصاب بدرجة ما من الخطأ. وبمعنى آخر، يختفى أى تمييز حاد بين الصدق والخطأ. ولا يكون حكم خاطئ نوعاً معيناً من الحكم. إن كل الأحكام البشرية مظهر؛ وكلها تتحول فى المطلق، على الرغم من أن بعضها يحتاج إلى تحويل جزئى أكثر من الأخرى. وبالتالي، فإن تحويل ما نسميه بالأحكام الخاطئة لا يحتاج إلى معالجة خاصة. فالمسألة كلها مسألة درجة.

أما بالنسبة للشر بمعنى الألم والمعاناة، فإن برادلى يفترض أنه لا يوجد، من حيث إنه كذلك، فى الفعل اللامتناهى للتجربة التى تكون المطلق. ويمكن أن يتنوع إمكان ذلك

(١) Ibid, p. 219.

إلى حد ما داخل ميدان تجربتنا الخاصة، بالطريقة التي تستطيع بها لذة شديدة أن تبطلع المأ ضئيلاً، من حيث هو كذلك، أو تقاومه. ولقماً يكون هذا الافتراض مصدراً لتعزية أكبر لألم متناه، غير أن برادلي لا يرغب، على نحو جلي، في أن ينظر إلى المطلق على أنه يتحمل الألم.

يستخدم برادلي في معالجة الشر الأخلاقي التفسير الذي سبقت الإشارة إليه. فيذهب إلى أن الشر الأخلاقي هو، بمعنى ما، شرط للأخلاق، من حيث إن الحياة الأخلاقية تكمن في التغلب على الذات الدنيا وقهرها. بيد أن الأخلاق تميل، كما رأينا، إلى تجاوز نفسها. ولم تعد توجد في المطلق بوصفها أخلاقاً. إن تجربة المطلق تتجاوز النظام الأخلاقي، ولا يكون للشر الأخلاقي معنى في هذا السياق.

١٠- هل يمكن أن يوصف المطلق عند برادلي بأنه الله؟ رد برادلي واضح إلى حد كبير وهو: «المطلق عندي ليس الله»^(١). ويتضح أنه إذا كنا نعني بالله، ببساطة، الحقيقة البعيدة دون أي تحديد أبعد، فإن المطلق يكون هو الله. غير أن برادلي يتصور مفهوم الله بأنه موجود شخصي؛ ولا يقر بأن الشخصية يمكن أن تكون محمولاً للمطلق. حقاً، إن الحديث عن المطلق من حيث إنه موجود غير شخصي هو حديث مضلل. لأن ذلك يفترض أن المطلق شخص أدنى. ولا بد أن تكون الشخصية، في واقع الأمر، متضمنة داخل الحقيقة؛ حتى إن المطلق لا يمكن أن يكون أقل مما هو شخصي. غير أن الشخصية تتحول إلى هذا الحد حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن المطلق بوصفه شخصاً «إذا كان لفظ «شخصي» يحمل أي شيء مثل معناه العادي»^(٢). الحقيقة ليست شخصية؛ لأنها شخصية وأكثر. إنها، باختصار، تفوق ما هو شخصي^(٣).

(١) Ibid, p. 335.

(٢) Appearance and Reality, p. 531.

(٣) Ibid,

سيعلق بعض الفلاسفة المؤهلين، بوضوح، أنهم يجعلون الشخصية محمولاً لله بمعنى ما على سبيل المماثلة، وليس كما يفترض برادلي، بمعنى متميز. إن لفظ «شخصي» من حيث إنه محمول لله، لا يتضمن التناهي أو التحديد. ومع ذلك، فإن هذا هو، بدقة، خط الحجة التي يعترض عليها برادلي. ففي رأيه يبدأ الفلاسفة المؤهلة بالرغبة في إشباع حاجات الوعي الديني^(١). أعنى أنهم يرغبون أن يصلوا إلى النتيجة التي تقول إن الله شخصي، أي أنه موجود يمكن أن يصلى له الإنسان، ويمكن أن يسمع صلوات الإنسان. بيد أنهم اقتفوا، بعد ذلك، خطأً من الحجة يستبعد من مفهوم الشخصية كل ما يعطيها مضموناً عينياً، أو معنى لنا، والنتيجة المناسبة لهذا الخط من الحجة هو أن الله ليس شخصياً، وإنما يفوق ما هو شخصي، أي أنه فوق الشخصية. ومع ذلك، فإن النتيجة التي يؤكدها هؤلاء الفلاسفة بالفعل هي النتيجة التي يريدون أن يصلوا إليها، وليست النتيجة التي تنتج من خط الحجة التي يستخدمونها بالفعل. ولا يعني هذا أنهم غير أمناء عن عمد. ولكنهم، بالأحرى، يأخذون كلمة لها مدى محدد من المعنى عندما تنطبق على الموجودات البشرية، يفرغونها من مضمونها، ثم يتخيلون أنها يمكن أن تنطبق على الله. إذا سلمنا، في واقع الأمر، بأن ألفاظاً مثل «شخصي» لا يمكن أن تنطبق على الله بالمعنى الذي تحمله، عادة، في لغتنا، فإننا نخلق فجوة بين الشخصية والله. «ولا تُسد الفجوة عن طريق امتداد انسيابي لكلمة ما. فأنت لا تصنع سوى ضباب فقط، حيث تستطيع أن تضج بأنك تكون على الجانبين معاً في الحال. وإنني أعتذر عن المشاركة في زيادة هذه الفجوة^(٢)».

ومع ذلك، فإن المسألة ليست هي، ببساطة، ما إذا كان الله يوصف بأنه شخصي أو يفوق ما هو شخصي. إذ يجب أن ننتذكر أن المطلق عند برادلي هو

(١) عندما يتحدث برادلي عن الوعي الديني، فإنه كان يضع في اعتباره المسيحية. ولعلنا يمكن الزعم بأنه يمكن تصور الإلهي، أو الحقيقة النهائية، بأنه شخصي (المؤلف).

(٢) Appearance and Reality, p. 533.

مظاهره. إنه الكون من حيث إنه يتحول. ولذلك إذا كنا نعى بلفظ «الله» موجوداً يجاوز العالم على نحو لا يمكنه أن يتحد معه، إذ من الواضح أن الله والمطلق لا يمكن أن يكونا مترادفين. فنحن نستطيع أن نسمى المطلق «الله». بيد أن زعم برادلي هو أن اللفظ له معنى في الحديث العادي يختلف عن معنى لفظ «المطلق». ولذلك ينشأ اللبس إذا توحد اللفظان. وحرصاً على الوضوح، والأمانة الفكرية، فمن الأفضل أن نقول أن المطلق ليس هو «الله».

تؤثر وجهة النظر هذه فيما يجب أن يقوله برادلي عن الدين. فإذا افترضنا أن الله موجود يتميز عن العالم الخارجى والذات المتناهية بالنسبة للوعى الدينى، فإننا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن هذا الوعى يؤدي إلى وقوع فى تناقض ذاتى. فمن جهة، ينظر الوعى إلى الله على أنه الحقيقة الوحيدة الصادقة. ولا بد أن يكون الله، فى هذه الحالة، لا متناهياً. ومن جهة أخرى، يتصور الوعى الله على أنه يتميز عن كثرة المخلوقات، وعلى أنه موجود واحد بين موجودات كثيرة، حتى وإن كان أعظمها. وفى هذه الحالة لا بد أن يكون الله متناهياً ومحدوداً. وبالتالي، عندما نتحدث عن الدين، ونتصور مفهومه عن الحقيقة النهائية، فإننا نكون مجبرين على أن نستنتج أنه ينتمى إلى مجال الظاهرات، وأنه عندما تتحول الأخلاق إلى الدين، فكذلك يتحول الدين إلى ميتافيزيقا المطلق. «إذا وحدت المطلق بالله، فإنه لا يكون إله الدين.. فبدون المطلق لا يمكن أن يقوم الله، ويصل إلى هذا الهدف؛ إنه سيفقد ويفقد الدين معه»^(١).

ومع ذلك، هناك وجهة نظر أخرى يعبر عنها برادلي. فهو يرى أن ماهية الدين ليست المعرفة، وليست الوجدان (الشعور)، «إن الدين هو، بالأحرى، محاولة التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير عن طريق كل جانب من جوانب وجودنا. ويقدر ما له من شأن عظيم، فإنه شئ أكثر، وشئ أعلى، من «الفلسفة»^(٢). وربما لا يكون المعنى الدقيق

Ibid, p. 447. (١)

Ibid, p. 453. (٢)

لهذا التعريف للدين واضحاً بصورة مباشرة، غير أنه، على أية حال، واضح حتى إنه لا تتحول مسألة من مسائل الدين، كما عرفناه، إلى الميتافيزيقا. ومع ذلك قد يكون الدين ظاهراً، ولكن الأمر كذلك بالنسبة للفلسفة. ولا توجد تكملة كل منهما للآخر إلا في المطلق^(١). ويتضح مما قيل أن «برادلي» ليس لديه على الإطلاق رغبة بعض الفلاسفة المثاليين البريطانيين الأوائل في أن يستخدم الميتافيزيقا لتدعيم الدين المسيحي. لكنه واضح، على حد سواء، أنه لا يشارك ثقة هيجل السامية بقوة الفلسفة النظرية.

ونستطيع في الختام أن نذكر افتراض برادلي العابر الخاص بالحاجة إلى دين جديد وإلى عقيدة دينية، إنه لا يعتقد، بوضوح، أن الميتافيزيقا يمكن أن تبرر المسيحية، كما اعتقد «هيجل» أنها يمكن أن تفعل ذلك. حقاً لقد اعتقد برادلي، بدون شك، أنه من الضلال أن نطلق على المسيحية «الدين المطلق»، كما فعل هيجل. وقد يكون من الممكن، في الوقت نفسه، أن يكون لدينا «اعتقاد ديني يقوم خلافاً لذلك على ميتافيزيقا، وميتافيزيقا تستطيع، بمعنى ما، أن تبرر هذه العقيدة ... على الرغم من أن هذا الإنجاز هو شيء لا أستطيع بنفسى أن أتوقع رؤيته، وعلى الرغم من أن العقوبات الموجودة في الطريق كبيرة بالتأكيد، فإننى لا أستطيع من جهة أخرى أن أنظر إليه على أنه مستحيل»^(٢).

١١ - يقتبس برادلي في مقدمة كتابه «الظاهر والحقيقة» من مفكرته القول المأثور الشهير «الميتافيزيقا هي إيجاد أسباب سيئة لما نؤمن به عن طريق الغريزة، لكن إيجاد هذه الأسباب لا يقل عن أن يكون غريزة»^(٣). لم يكن القصد من هذه الملاحظة، بوضوح، إنكاراً قاطعاً لوجهة النظر التي عبر عنها برادلي في نفس المقدمة وهي «ربما

(١) Ibid, p. 454.

(٢) Essays on Truth and Reality, pp. 446 - 7.

(٣) Appearance and Reality, p. xiv.

لا تستطيع الميتافيزيقا أن تهتم كثيراً بالميتافيزيقا»^(١)، إذا افترضنا، على أية حال، أنه يعرف حدود الميتافيزيقا ولم يغال في أهميتها. إن برادلي نفسه يأخذ زعمه بجدية الذي يقول إن «الحاجة الأساسية إلى الفلسفة الإنجليزية هي، كما أعتقد، دراسة خاصة لمبادئ أولى... هي محاولة لأن تصبح واعية بتصورات مسبقة، وتشك فيها كلها»^(٢). هذا العنصر من النزعة الشكية «نتيجة العمل والتربية»^(٣)، يمثله جدل الظاهر؛ أي نقد طرقتا العادية للتفكير. ويمثل في الوقت نفسه عنصر الاعتقاد «القائم على الغريزة» قول برادلي الواضح، الذي أشرنا إليه من قبل، والذي يقول إن الميتافيزيقا تقوم على فرض مسبق أو زعم، أو فعل أولى للإيمان^(٤)، وتمثله نظرية المطلق بأسرها بأنه كل متماسك ذاتياً تماماً، وشامل تماماً.

يحتل مبدأ الاعتقاد هذا الذي «يقوم على الغريزة» مكانة بارزة في تطوير ميتافيزيقا برادلي. انظر، مثلاً، إلى نظرية تحول الظاهرات في المطلق. بالتأكيد، هذه النظرية ليست أخروية الطابع. أعنى أن برادلي لا يفترض أن الظواهر التي تسبب تناقضات أو نقائص يعترتها تحول في تاريخ نبؤى مستقبلي. إنه يثبت أنها توجد هنا، والآن في المطلق على خلاف ما تبدو لنا أنها توجد. إن التجربة المنسجمة تماماً والشاملة كل الشمول التي تكوّن المطلق هي حقيقة موجودة، وليست، ببساطة، شيئاً سيخرج إلى حيز الوجود في المستقبل. غير أن برادلي لا يدعى أنه يستطيع أن يخبرنا بدقة قيم يكمن هذا التحول. فما يفعله هو أنه يبرهن على الوجود الفعلي من الإمكان. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نبين أن تحول الخطأ ليس مستحيلًا. وإذا لم يكن مستحيلًا،

Appearance and Reality, p. xiv. (١)

Ibid, (٢)

Ibid, (٣)

(٤) يصف برادلي هذا، كما رأينا، بأنه معرفة فعلية خافتة (المؤلف).

فإنه ممكن. وإذا كان ممكناً، فإنه حقيقة فعلية. «لأن ما هو ممكن، وما هو مبدأ عام، يجبرنا على أن نقول يجب أن يكون، أعنى أنه موجود بالتأكيد»^(١).

ويصدق ما نقوله على تحول الأكم. «فنحن ملزمون بأن نعتقد أن ما هو ممكن وضروري يكون حقيقياً»^(٢). وفيما يخص تحول الشر الأخلاقي، فإن برادلي يشير، على نحو مماثل، إلى أنه «إذا كان ممكناً، فإنه سيكون بالتالي، كما هي الحال سابقاً، حقيقياً بدون شك»^(٣). كما أن الـ «هذا» و«ملكى» يفهمان بوصفهما عنصرين داخل المطلق. لأن تحليلهما لا بد أن يكون، وقد يكون، وبالتالي من المؤكد أنه يكون بالتأكيد^(٤). ويمكننا أن نذكر تحول المراكز المتناهية للوعي، كمثال أخير، الذي يكون حقيقياً بصورة واضحة؛ لأنه بناء على مبدئنا يكون ضرورياً، كما أنه ليس لدينا سبب للشك في أنه ممكن^(٥).

وثمة اعتراض واضح على هذا الخط من الدليل وهو أننا قلماً نستطيع أن نعرف أن التحول المطلوب ممكن، إذا لم نستطع أن نبين كيف يمكن أن يحدث. فكيف نستطيع، مثلاً، بصورة مشروعة، أن نزع معرفة أن المراكز المتناهية للوعي يمكن أن توجد بوصفها عناصر داخل تجربة واحدة لا متناهية دون أي تنافر أو «تناقض»، إذا لم نستطع أن نبين كيف يمكن أن توجد هكذا؟ لا يكفي، حقيقة، أن نقول إنه لا يستطيع أى شخص أن يبرهن على عدم إمكان أطروحتنا. ومع ذلك، هناك صعوبة ملحوظة للغاية، للوهلة الأولى على الأقل، فى رؤية كيف يمكن أن يقال إن المراكز المتناهية للوعي توجد من حيث إنها عناصر داخل تجربة موحدة ومنسجمة. ويقع عبء

Appearance and Reality, p. 196. (١)

Ibid, p. 201. (٢)

Ibid, p. 203. (٣)

Ibid, p. 240. (٤)

Ibid, p. 227. (٥)

البرهان على أكتاف أولئك الذين يزعمون أنه ممكن وليس على أكتاف أولئك الذين يقولون إنه غير ممكن.

قد يقال في الرد على ذلك إنه طالما أن «برادلي» يعتقد أن الحقيقة هي تجربة واحدة لا متناهية ومتماسكة ذاتياً وشاملة لنفسها كل الشمول، وأن الظواهر هي مظاهر حقيقية، وليست، ببساطة، وهمية، فإنه يجب عليه كذلك أن يعتقد أن تحول الظواهر المطلوب ليس ممكناً فحسب، بل فعلياً أيضاً. هذا صحيح تماماً. ومع ذلك، فالمسألة هي أن «برادلي» كان مجبراً على أن يستنتج هذه النتيجة بسبب افتراض أولى أو فرض مسبق، أو فرض عن الحقيقة. ولا يبرهن جدل الظواهر على الفرض. حقاً، إن استبعاد الجوهر؛ استبعاد ما هو جوهري، قد أستعمل بمهارة لافتراض أن كل الأشياء للمتناهية عارضة بالنسبة لما هو حقيقي. غير أن نقد «برادلي» للجوهر هو نفسه معرض للنقد. وعلى أية حال الواقعة - إن كانت واقعة - التي تقول إن طرقنا العادية لتصور الحقيقة تسبب تناقضات ونقائض لا تبرهن بذاتها على أن الحقيقة كل متماسكة ذاتياً. لأن الحقيقة قد تكون، بصورة دقيقة، ما يكشفها الجدل من حيث إنها وجود؛ أعنى من حيث إنها غير متماسكة. وإذا اصلنا التأكيد بأن الحقيقة، من حيث إنها تقابل الظاهر، كل متماسكة ذاتياً، فإن ذلك سببه أننا قررنا من قبل أن الحقيقة يجب أن تكون من هذه الطبيعة. ولن تساعدنا الإشارات إلى تجربة أولية حاسة عن «كل يَحس»؛ نقول لن تساعدنا هذه الإشارات كثيراً. ففكرة هذه التجربة قد تخدم، بالفعل، من حيث إنها نظير لتصور المطلق، إذا قررنا أنه لا بد أن يكون هناك مطلق. بيد أنه قلما يمكن البرهنة على أنه من الضروري التسليم بالمطلق، كما يتصوره برادلي.

صحيح أنه يمكن تمثيل خط تفكير برادلي بطريقة معقولة. فإذا اصلنا محاولة فهم الحقيقة، فإنه يجب علينا أن نفترض أن الحقيقة عقلية. ولذلك لا بد أن ننظر إلى المسألة على هذا النحو وهي أن الحقيقي هو ما يرضى مطالب العقل واحتياجاته. وتفسير للحقيقة يحتوى على تناقضات ذاتية لا يرضى العقل. ولذلك، يجب علينا أن نستنتج أنه يتم التغلب على كل التناقضات في الحقيقة، من حيث إنها تقابل الظاهر، ويعني ذلك في النهاية أنه يجب علينا أن نقبل نظرية عن كل منسجم وشامل كل الشمول، أعنى المطلق.

ومع ذلك، على الرغم من أنه من المعقول أن نزعّم أنه لا يمكن قبول أى تفسير للحقيقة يحتوى على تناقضات بوصفه تفسيراً صادقاً، فمن الواضح أنه لا ينبج عن ذلك، بوضوح، أنه يجب علينا أن نقبل زعم «برادلى» وهو أن كل طرقنا المألوفة والعلمية لتصور الحقيقة تحتوى، فى الواقع، على تناقضات. صحيح أن تصورات مثل تصورات المكان، والزمان، والذات قد زودت الفلاسفة لعدة قرون بمشكلات وألغاز، غير أننا قد لا نميل إلى أن نقبل النتيجة التى تقول إنه لا يمكن حل المشكلات لأن التصورات متناقضة ذاتياً، ما لم نؤمن بالفعل بأن الحقيقة الواقعية Reality تختلف عما تظهر عليه.

وفضلاً عن ذلك، عندما نقول أقوالاً عن المطلق، فإنها تكون عرضة لأن تسبب صعوبة لا تقل، مثلاً، عن تصور ذات دائمة. لقد أُخبرنا، مثلاً، أن «المطلق ليس له تاريخ خاص به، على الرغم من أنه يحتوى على صنوف من التاريخ لا تحصى... وأن المطلق ليس له فصول، لكنه يحمل أوراقه، وثماره، وزهوره»^(١). وبالتالي، إذا كان مطلق برادلى متعالياً، فإننا نستطيع أن نفهم القول بأنه ليس له تاريخ خاص به. لكن مظاهر المطلق، من وجهة نظره، داخلية بالنسبة له: أى أنه ليس شيئاً بمعزل عنها. ولذلك، فإن التاريخ، والتغير، والتطور، داخلية بالنسبة له. مع إنه لا يمتلك، فى نفس الوقت، فصولاً. إن الأطروحة هي، بالتأكيد، أن التغير «يتحول» فى المطلق. غير أنه إذا تحول حتى إنه لم يعد ما نسميه بالتغير، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يقال إن المطلق يحتوى على صنوف من التاريخ لا تحصى. وإذا لم يتحول التغير حتى إنه لم يعد تغيراً، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يقال إن المطلق ليس له تاريخ. لأنه، ونكرر القول، يكون مظاهره.

Appearance and Reality, pp. 499 - 500. (١)

إن الإجابة الواضحة على هذا الخط من النقد هي أنه ليس من المشروع أن نتوقع تماسكاً ذاتياً تاماً من الميتافيزيقا. لأنه إذا سلمنا بتفسير «برادلي» لعيوب التفكير البشري، فإنه ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن أى تصور للمطلق نستطيع أن نكوّنه ينتمى إلى مجال الظاهر. حقاً، إن الميتافيزيقا كلها ظاهر. ولم يتردد «برادلي» فى أن يسلم بذلك. فهو يعلن، كما رأينا، أن الفلسفة، وهى لا تقل عن الدين، تصل إلى كمالها فى المطلق. أعنى أن الفلسفة ظاهر متضمن، من حيث إنه يتحول، فى التجربة اللامتناهية التى تكوّن المطلق، لكنه يجاوز فهمنا. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، بالتالى، إذا أخفقت العبارات الميتافيزيقية نفسها فى أن تبلغ معياراً مثالياً للتماسك الذاتى.

وذلك صحيح تماماً. غير أنه يضيف، ببساطة، نقطة أخرى إلى الزعم الذى يقول إن تأكيد «برادلي» على المطلق يقوم، على المدى البعيد، على فعل أولى للإيمان. على المدى البعيد فإن «ما لا بد أن يكون» هو العقل الحاسم. إن كل بناءات التفكير البشرى، بما فى ذلك ميتافيزيقا المطلق، يجب، بالنسبة لذهن «برادلي» الشاك، أن تهبط إلى مجال الظاهر. إنه يقر بالفعل، بدرجات للصدق. وهو مقتنع بأن ميتافيزيقا المطلق أكثر صدقاً، مثلاً، من تصور الحقيقة من حيث إنها تتكون من أشياء كثيرة منفصلة تربطها علاقات. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الفلسفة النظرية هى ظاهر، ولا تتوحد بالتجربة المطلقة. لم يشارك برادلي هيجل، كما أشرنا من قبل، فى «نزعته العقلية» الواثقة. ولذلك يمكننا أن نقول إن نزعته الشكية تمتد حتى إلى الميتافيزيقا، كما يفترض، بالفعل، القول الماثور الذى اقتبسناه فى بداية هذا القسم. ومع ذلك، ترتبط هذه النزعة الشكية باعتقاد راسخ هو أن الحقيقة فى ذاتها، التى تجاوز قوانا الخاصة بالفهم، هى كل شامل، ومتسجم تماماً؛ أى أنها تجربة داخلية شاملة كل الشمول و متماسكة ذاتياً تماماً.

وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة بتاتاً إذا مال الفلاسفة البريطانيون المعاصرون، أثناء الكتابة عن برادلي، إلى التركيز على الإرباكات التى أثارها حول طرقنا العادية للتفكير، ومروا مرور الكرام على نظريته عن المطلق بطريقة ليس فيها إمعان. وسبب ذلك

هو أن الألفاظ المنطقية التي أثارها برادلي يمكن معالجتها، في الغالب، بذاتها، دون رجوع إلى أي فعل للإيمان بالواحد، وأنها يمكن أن تحل من حيث المبدأ بصورة محددة. فلكي نقرر، مثلاً، ما إذا كان صحيحاً أن نقول إن المكان لا يمكن أن يكون علاقة أو مجموعة من علاقات، وإنه يجب أن يكون في الوقت نفسه علاقة أو مجموعة من علاقات، لا يكون من الضروري مناقشة تحول المكان في المطلق، فما نحتاج إليه في المقام الأول هو أن نوضح معنى، أو معاني، «المكان». كما أننا إذا أخذنا أطروحة «برادلي» أن مفهوم العلاقة متناقض ذاتياً؛ لأن كل العلاقات، من جهة، تختلف عن حدودها ولا بد أن تكون، بالتالي، داخلية بالنسبة لها، بينما يجب، من جهة أخرى، أن تقع بين حدودها وتربطها، ولذلك يجب أن تكون خارجية بالنسبة لها، فإنه تكون لدينا مشكلة يمكن أن نأمل في حلها، شريطة أن نكون على استعداد لتحليل توضيحي ضروري. إننا نستطيع أن نفهم ماذا تعني أطروحة برادلي، وما هي الأسئلة التي يجب الرد عليها لكي نقرر ما إذا كانت صادقة أم لا.

ونفقد في الوقت نفسه، بوضوح، ما قد يسميه المرء ببرادلي الأساسي، إذا استخدمنا كتاب الظاهر والحقيقة» بوصفه، ببساطة، فريسة لألفاظ منطقية منفصلة. لأن الفيلسوف هو، بوضوح، إنسان استحوذت عليه فكرة المطلق، أعني فكرة كل متسق ذاتياً تماماً، وشامل كل الشمول. ومن اليسير أن نفهم كيف استطاعت فلسفته أن تثير اهتمام المفكرين الهنود الذين لم يهجروا التقاليد الساذجة للتأمل الهندوسي، ولبعض الفلاسفة الغربيين الذين تعاطفوا مع هذه الطريقة من التأمل. لأن هناك، على أية حال، تشابهاً ما بين نظرية برادلي عن التأمل والنظرية الهندية عن «المايا» Maya؛ أي العالم الظاهري الذي يحجب الحقيقة الواحدة الصادقة ويخفيها^(١). ويتضح أن كلاً من برادلي

(١) مايا . Maya كلمة سنسكريتية تعني أحياناً الوهم، أو الخداع، وهي في الأصل صورة العالم المخلوق في الديانة الهندوسية . (المراجع)

والفلاسفة الهنود الذين نتحدث عنهم قد واجهتهم الصعوبة نفسها! أعنى أن كل تصور يمكن أن نكوّنه عن الحقيقة النهائية لابد أن ينتمى إلى مجال الظاهر. بيد أن «رؤيتهما» الأساسية متشابهة، وهي رؤية يمكن أن تجذب بصورة قوية بعض الأذهان. ربما ما نحتاج إليه هو بحث جاد لا يهيمن عليه فرض قبلي يقول إن ما يتحدث عنه برادلي من حيث إنه فرض مسبق أو فعل من أفعال الإيمان لابد أن يخلو من قيمة موضوعية. إنه بحث له أهميته الملحوظة بالنسبة لأسس الميتافيزيقا النظرية.

الفصل التاسع

المثالية المطلقة : بوزانكيت

- حياته وكتاباتاته - المنطق . الحكم والحقيقة - ميتافيزيقا
الفردية - فلسفة بوزانكيت عن الدولة - نقد هوبهوس لبوزانكيت -
رينتشارد بيردون هولدين: الهيكلية والنسبية -
هارولد هنري يواكيم ونظرية التماسك في الصدق

١- كان برادلي معتكفا يعيش منعزلاً عن الناس. أما الفيلسوف الآخر المثالي المطلق الرائد في بريطانيا العظمى؛ وهو «برنارد بوزانكيت» (١٨٤٨ - ١٩٢٣) B. Bosanquet فلم يكن كذلك. بعد أن درس في «باليلول كوليج»، بأكسفورد، حيث وقع تحت تأثير «هل جرين»، و«ريتشارد لويس نيتلشيب» R.L. Nettleship، أختير زميلاً للكلية الجامعية، بأكسفورد عام ١٨٧١. لكنه استقر في لندن عام ١٨٨١ لكي لا يكرس نفسه للكتابة فحسب، بل أيضاً لإلقاء محاضرات للحركة التربوية الناضجة، التي بدأت تَوّاً، وللعمل الاجتماعي. وشغل منذ عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٠٨ كرسي الفلسفة الخلقية في جامعة «سانت أندروز».

لقد كان بوزانكيت كاتباً غزير الإنتاج. إذ ظهر مقاله عن «المنطق بوصفه علم المعرفة» عام ١٨٨٣ في كتابه «مقالات في النقد الفلسفي»، الذي حرره «أ. سيث»

Seth، و«ريتشارد بيردون هولدين» أما كتابه «المعرفة والواقع» فقد نُشر عام ١٨٨٥، ونُشر المجلدان «المنطق، أو مورفولوجيا المعرفة» عام ١٨٨٨^(١). ثم تلا ذلك بتتابع سريع كتاب «مقالات وخطابات» (عام ١٨٨٩)، و«تاريخ الاستطيقا» (عام ١٨٩٢، والطبعة الثانية عام ١٩٠٤)، و«حضارة العالم المسيحي ودراسات أخرى» (عام ١٨٩٣)، و«الرفيق لجمهورية أفلاطون» (عام ١٨٩٥)، و«المبادئ الأساسية للمنطق» (عام ١٨٩٥)، و«سيكولوجيا الذات الأخلاقية» (عام ١٨٩٧). كما نشر «بوزانكيت» في عام ١٨٩٩ ربما ما يعد عمله الأكثر شهرة وهو النظرية الفلسفية للدولة^(٢). وظهرت مجموعتان من محاضرات جيفورد على التوالي: «مبادئ الفردية والقيمة» عام ١٩١٢، و«قيمة الفرد ومصيره» عام ١٩١٣. وقد نذكر من بين المنشورات الأخرى كتابه «التمييزات بين الذهن وموضوعاته» (عام ١٩١٣)، و«ثلاث محاضرات عن الاستطيقا» (عام ١٩١٥)، و«المثل العليا الاجتماعية والعالية» (عام ١٩١٧)، و«بعض الاقتراحات في الأخلاق» (عام ١٩١٨)، و«اللزوم والقياس الطولي» (عام ١٩٢٠، و«ما هو الدين» عام ١٩٢٠، و«تقابل النقائض في الفلسفة المعاصرة» (عام ١٩٢١)، و«ثلاثة فصول عن طبيعة الذهن» (عام ١٩٢٣).

وعلى الرغم من هذا النشاط الأدبي الغزير، كاد بوزانكيت أن يطويه النسيان، ونادراً ما يُذكر هذه الأيام، مقارنةً ببرادلي، إلا ربما فيما يتعلق بنوع معين من النظرية السياسية^(٣). وربما يكون من أسباب ذلك أن بوزانكيت كان أكثر كاتبة من برادلي وأقل منه تبايناً. ومع ذلك، يبدو أن عاملاً أكثر أهمية وهو الاعتقاد بأنه لم يكن لديه سوى القليل، ماعدا النظرية السياسية والجمالية، الذي لم يكن موجوداً في كتابات معاصره الأكثر شهرة لأن يقدمه. لقد كتب بوزانكيت نفسه، بالفعل، في عام ١٩٢٠ إلى فيلسوف

(١) ظهرت طبعة ثانية عام ١٩١١ (المؤلف).

(٢) ظهرت طبعة رابعة عام ١٩٢٣، العام الذي توفي فيه بوزانكيت (المؤلف).

(٣) تبقى نظرية بوزانكيت عن النظرية الجمالية، مع ذلك، ذات إسهام قيم في الموضوع (المؤلف).

إيطالي قائلاً إنه عرف أن برادلي أستاذة من نشر كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٦ . بيد أن هذه الملاحظة المتواضعة قلماً تنصف الحقائق؛ فـ«بوزانكيت»، مثلاً، ينتقد بشدة عمل برادلي «أصول المنطق» لأنه خلق فجوة بين الفكر والواقع. واعترف برادلي بأنه مدين لأفكار بوزانكيت بشأن المادة التي أضافها إلى الطبعة الثانية لكتاب «أصول المنطق». أما بالنسبة لكتاب «الظاهر والحقيقة»، فقد تأثر به بوزانكيت بصورة عميقة، لكن على الرغم من أنه كان، مثل برادلي، فيلسوفاً واحدياً monist، فإنه طوّر ميتافيزيقاه التي تقترب كثيراً، في بعض النواحي، من الهيجلية. فقد كان مقتنعاً بصدق مبدأ هيجل الذي يقول ما هو عقلي واقعي، وما هو واقعي عقلي، ولم يشارك ميول «برادلي» الشككية الملحوظة.

٢- يرى بوزانكيت، بمعنى ما، أن من الصواب أن نقول إن العالم هو بالنسبة لكل فرد عالمه، أي مجرى وعيه، الذي يتكون من إدراكاته. «إن العالم الحقيقي هو بالنسبة لكل فرد عالمه بالتأكيد؛ أي أنه امتداد وتحديد إدراكه الحالي، وليس هذا الإدراك واقعاً بالنسبة له من حيث إنه كذلك، ولكنه نقطة اتصاله بالواقع من حيث هو كذلك»^(١). أعني أنه يجب علينا أن نميز بين مجرى الوعي منظوراً إليه على أنه سلسلة من ظواهر سيكولوجية، والوعي منظوراً إليه على أنه «قصدي»، أي بوصفه يمثل نسقاً من موضوعات مترابطة^(٢). إن الوعي ليس إلا وعياً بعالم من حيث إنه يمثل نسقاً؛ أي الموضوعات بأسرها، والتي يؤثر كل منها في الآخر، وتكون، من ثم، مستقلة عن وجود الوعي أو غيابه الذي يمثلها^(٣). كما أنه يجب علينا أن نقر بتمييز بين عالمي

(١) Logic, 1, p. 3.

(٢) يهتم «بوزانكيت» بالفينو منولوجيا وليس بعلم النفس. فعالم الفرد لا يتكون من إدراكاته منظوراً إليها على أنها كيانات سيكولوجية، بل هي، بالأحرى، إدراكاته منظوراً إليها على أنها تمثل موضوعات (المؤلف).

Essentials of logic, p. 15. (٣)

الموضوعي، وإبداعات خيالي. ولذلك نستطيع أن نقول إن «العالم كله هو، بالنسبة لكل واحد منا، مجرى وعينا، من حيث إنه يُنظر إليه على أنه نسق من موضوعات ملزمون بأن نفكر فيها»^(١).

يبين التأمل في عامل الإلزام هذا أن عوالم الأفراد المختلفين تكونها عمليات محددة مشتركة بالنسبة للعقل من حيث هو كذلك. فكل منا يبدأ، إلى حد ما، بعالمه الخاص، أو عالمها الخاص. لكن كلما كانت العملية البنائية لتكوين عالم نسقي من موضوعات أكثر تطوراً، فإن هذه العوالم المتعددة يناظر بعضها بعضاً، وتميل إلى أن تندمج في عالم مشترك.

إن مسار تكوين عالم هو نفسه مثل المعرفة؛ بمعنى الوصول إلى معرفة. وبالتالي فإن المعرفة هي البناء العقلي للواقع؛ أي أنها الوسط الذي يوجد فيه العالم لنا من حيث إنه نسق من موضوعات مترابطة. والمنطق هو تحليل هذه العملية البنائية. «إن مسألة تكوين ذلك الكل بصورة عقلية، ذلك الذي نطلق عليه اسم العالم الواقعي هو عمل المعرفة. وعملية تحليل مسار هذا التكوين أو التحديد هي مهمة المنطق؛ الذي قد يوصف بأنه الوعي الذاتي بالمعرفة، أو تأمل المعرفة في ذاتها»^(٢).

وبالتالي، توجد المعرفة في الحكم، وينجم عن هذا، من ثم، أنه إذا كان المنطق وعياً ذاتياً بالمعرفة، فإن دراسة الحكم تكون أساسية في المنطق. إننا نستطيع أن نقول، بحق، إن القضية؛ أي التعبير عن الحكم، لها «أجزاء». ونطق قضية هو عملية مؤقتة. غير أن الحكم في ذاته هو هوية - في - اختلاف؛ أي أنه ليس علاقة بين أفكار، وليس انتقالاً من فكرة إلى أخرى، ولا يحتوى على فكرة تالفة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين مضمونين مثاليين آخرين»^(٣).

(١) Ibid, pp. 14 -15.

(٢) Logic, 1, p. 3.

(٣) Ibid, 1, pp. 83 - 4.

يعنى بوزانكيت «بفكرة تالفة» الرابطة منظوراً إليها على أنها عنصر متميز في الحكم (المؤلف).

إن الموضوع النهائي للحكم هو الحقيقة كلها، و«ماهية الحكم هي إشارة مضمون مثالي إلى الواقع»^(١). ولذلك، يمكن إدخال كل حكم عن طريق عبارة مثل «الواقع هو كذا...» أو «العالم الواقعي يتصف بكذا...»^(٢).

أما بالنسبة للقياس، فإننا نستطيع لأول وهلة أن نميز بين الحكم والقياس عن طريق القول بأن الحكم هو إشارة غير مباشرة لمضمون مثالي إلى الحقيقة، أما القياس فهو إشارة مباشرة لمضمون مثالي إلى الحقيقة. بيد أن التمييز ينهار بناءً على فحص دقيق. لأنه لا يمكن أن يقال، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إن حكماً يعبر عن معرفة إذا لم يمتلك خاصيتي الضرورة و«الدقة»؛ الدقة التي تعتمد على الشروط المتوسطة التي تجعله يصبح واضحاً. ولا يكون في هذه الحالة تمييز مطلق بين الحكم والقياس ممكناً. ويكون لدينا بدلاً من ذلك مثال حكم واحد نهائي يصف الحقيقة كلها، من حيث إنها مضمون مثالي. ولا يكون هذا الحكم النهائي، بالتأكيد، بسيطاً. لأنه يتضمن بداخله كل الحقائق الجزئية من حيث إنها مترابطة ترابطاً عضوياً، أي من حيث إنها متماسكة. إنها تكون الهوية الشاملة كل الشمول - في الاختلاف - في صورة المعرفة. إن الكل هو الحقيقة^(٣). والحقائق الجزئية صادقة من حيث إنها تتماسك مع حقائق أخرى في هذا الكل.

وأضح أن بوزانكيت يتفق مع برادلي في مسائل كثيرة: يتفق معه في الأهمية الأساسية للحكم في المنطق، وفي الحقيقة من حيث إنها الموضوع النهائي لكل حكم، وفي الصدق بالمعنى الكامل من حيث إنه النسق الكامل للصدق. لكن على الرغم من مسائل الاتفاق الكثيرة، فإن هناك اختلافات مهمة في الاتجاه، فالواقع، أو الكون «ليس فقط ذا طبيعة هي أن العقل يستطيع أن يعرفه، بل هو، فضلاً عن ذلك، ذو طبيعة هي

ibid, 11, p.1 (١)

ibid, 1, p. 78. (٢)

The Principles of Individuality and Value, p. 43. (٣)

أن عقلنا يستطيع أن يعرفه ويقبض عليه^(١). حقاً، إن بوزانكيت يكف عن الزعم بأن الذهن المتناهي يستطيع أن يفهم الحقيقة تماماً. ويهتم في الوقت نفسه بأن يتجنب ما ينظر إليه على أنه ميل برادلي الملحوظ إلى أن يبعد الفجوة بين التفكير البشري من جهة، والحقيقة من جهة أخرى. فكل ذهن متناه يقترب من الحقيقة من وجهة نظر معينة ويكون تصويره عن الحقيقة. غير أن هناك، على الرغم من ذلك درجات للصدق، وللخطأ كذلك، فليس هناك حكم لا يتصل بالحقيقة مطلقاً، ويجبرنا العقل من حيث هو كذلك على أن تتصور الكون بطرق معينة، حتى إن عالماً موضوعياً مشتركاً يُتمثل في الوعي، على الرغم من وجهات النظر الخاصة. وفضلاً عن ذلك، يقترب الفكر البشري كله أكثر وأكثر من فهم الحقيقة، حتى على الرغم من أن الحكم المثالي النهائي هدف يجاوز قدرة أي ذهن معين متناه^(٢).

٢- ثمة ارتباط وثيق بين المنطق والميتافيزيقا عند بوزانكيت، كما هي الحال عند برادلي. لأن كليهما تمسكا بأن الموضوع النهائي لكل حكم هو الحقيقة كلها. غير أنه يكون من الخطأ أن نعتقد أن بوزانكيت يقصد الإشارة إلى أن المنطق يستطيع أن يزودنا بمعرفة فعلية عن العالم؛ لأنه يصف المنطق بأنه الوعي الذاتي بالمعرفة. إنه لم يثبت ذلك على نحو يزيد على ما فعله برادلي. إن المنطق هو مورفولوجيا المعرفة^(٣): إذ إنه لا يزودنا بمضمون المعرفة.

(١) Essentials of Logic, p. 166.

(٢) كان برادلي على استعداد، إلى حد ما، لأن يتحدث كثيراً بنفس الطريقة لكنه يشدد. بالفعل، على عيوب التفكير البشري حتى إنه يكون على حق في رؤية خلق فجوة بين التفكير والحقيقة في فلسفة برادلي (المؤلف).

(٣) أي علم شكل المعرفة، ومصطلح المورفولوجيا Morphology صاغه أديب ألمانيا العظيم «جوته» ١٧٤٩ - ١٨٢٢، واستخدمه في أبحاثه عن فسيولوجيا النبات، وعلم النحو والصرف، وأصبحت المورفولوجيا فرعاً من المعرفة تدرس الأشكال، ومنها تشكيل الكلمة. (المراجع)

من الخطأ، بالفعل، أن ننظر إلى الفلسفة بوجه عام على أنها معرفة بوقائع مجهولة حتى الآن. «إن الفلسفة لا تستطيع أن تخبرك بوقائع جديدة، ولا تستطيع أن تقوم باكتشافات. فكل ما تستطيع أن تخبره إياك هو الارتباط ذو الدلالة لما عرفته من قبل. وإذا عرفت قليلاً، أو لم تعرف شيئاً، فإن الفلسفة لديها القليل أو ليس لديها شيء تخبرك عنه»^(١). وبمعنى آخر، نحن نكتسب معرفتنا الحقيقية عن طريق التجربة المألوفة، أو عن طريق دراسة الفيزياء، والكيمياء،... إلخ. إن الفلسفة لا تستنبط، ولا تضيف إلى هذه المعرفة، فما تقوم به هو أنها تبين نموذجاً من صنوف الارتباط بين الوقائع المعروفة من قبل.

يتضح أن العلوم لا تقدم لنا وقائع ذرية غير مترابطة؛ وإنما تبين علاقات، وصنوفاً من الارتباط، وتضع الوقائع تحت ما نسميه بالقوانين. ولذلك، إذا كان للفلسفة أية وظيفة تؤديها، أى تبين «الارتباط ذا الدلالة» لما عرفناه من قبل، فإنه يجب أن تعنى ببيان كيف تكون الوقائع التي لا تُعرف عن طريق الفلسفة هي أعضاء لنسق شامل يساهم فيه كل عضو في الوحدة الكلية لصالح الخصائص الخالصة التي تميزه عن الأعضاء الأخرى. وبمعنى آخر، لا يهتم الفيلسوف، أساساً، بمجموعة تصورات تتكون عن طريق التجريد من الخصائص المختلفة، وإنما يهتم، بالأحرى، بالكلى العيني، الذي هو «الهوية في الاختلاف»، أى الكلى الذي يوجد في جزئيات وعن طريق جزئيات.

ويسمى بوزانكيت الكلى العيني، متبعاً في ذلك هيغل، «بالفرد». وواضح أنه لا يمكن، بالمعنى الأكثر كمالاً للفظ، أن يكون سوى فرد واحد، أعني المطلق. لأن كلى الكليات هذا هو النسق الشامل كل الشمول، الذي يستطيع أن يشبع تماماً المعيارين اللذين يفترضهما بوزانكيت، وهما عدم التناقض والكلية. ويُفترض أن هذين المعيارين هما بالفعل. لأنه لا يوجد إلا في الكل الكامل أو المجموع غياب كامل للتناقض.

Essentials of Logic, p. 166. (١)

ومع ذلك، على الرغم من أن الفردية تنتمي، بمعنى يفوق كل شيء، إلى المطلق، فإنها تُنسب أيضاً إلى الموجودات البشرية، حتى بمعنى ثانوي. وعندما يفحص بوزانكيت هذا الاستخدام للفظ، فإنه يصر على أن الفردية يجب ألا تُفهم، في الغالب، على نحو سلبي، كما لو كانت تكمن، أساساً، في عدم كون المرء شخصاً آخر. ومع ذلك، ليس هناك في حالة الفرد الأسمى؛ أى المطلق، فرد آخر يمكن أن يتميز عنه. إن الفردية يجب، بالأحرى، أن تُتصور إيجابياً؛ أى بوصفها تكمن في «ثراء الذات وكمالها»^(١). وتتمثل في الأخلاق، والفن، والدين، الفلسفة حتى أن «الذهن المتناهي يبدأ في أن يخبر شيئاً عما يجب أن تكون الفردية أصلاً»^(٢). ففي الأخلاق الاجتماعية، مثلاً، يجاوز الشخص البشرى ما يسميه بوزانكيت بالوعي الذاتى المقرز للنفس، لأن الإرادة الخاصة تتحد مع إرادات أخرى دون أن تُغفى في عملية الاتحاد. كما أن الموجود البشرى يتجاوز في الدين مستوى الذات الضيقة والمصابة بالفقر، ويشعر بأنه يبلغ مستوى أعلى من الثراء والكمال في الاتحاد مع الإلهي. وتندرج الأخلاق، في الوقت نفسه، بداخل الدين.

ويمكن أن يعطينا التأمل في الذات الفردية، بالتالي، فكرة عن كيف يمكن فهم المستويات المتعددة للتجربة، وتتحول في التجربة الواحدة الموحدة والشامل كل الشمول التي تكون المطلق. وهنا يلجأ بوزانكيت إلى مماثلة ذهن «دانتي» كما هو معبر عنها في «الكوميديا الإلهية». فالعالم الخارجى وعالم الذات كلاهما موجود في ذهن الشاعر، ويجدان تعبيراً في القصيدة. إن الذات البشرية تتمثل، بالفعل، بوصفها موجودات مفكرة وفاعلة؛ أى بوصفها ذاتاً حقيقية توجد في مجال خارجي. وفي الوقت نفسه لا تعيش هذه الذات إلا عن طريق مشاركتها في الأفكار، والانفعالات، والأفعال، التي تكون ذهن الشاعر كما هو معبر عنه في القصيدة.

The Principle of Individuality and value, p. 69. (١)

Ibid, p. 80. (٢)

ويجب ألا تُفسر هذه المماثلة بأنها تعنى أن المطلق عند بوزانكيت هو ذهن وراء الكون، أى ذهن يكون قصيدة إلهية. فالمطلق هو الشمول الكلى Totality. ولذلك لا يمكن أن يكون ذهنًا. لأن الذهن كمال يعتمد على شروط فيزيائية مسبقة، ويكون مستوى معينًا من الحقيقة. ولا يمكن أن يرادف المطلق إله الوعى الدينى، الذى يتميز عن العالم، ولا يحتوى على شر. إن الكل، منظوراً إليه على أنه كمال لا يُلاحظ فيه لأدرية الخير والشر، ليس ما يعنيه الدين بالله، ولا بد أن يؤخذ، بالأحرى، بوصفه المطلق^(١). وهنا يتفق بوزانكيت مع برادلى.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن المطلق لا يمكن أن يكون ذهنًا، أو ذاتًا، فإن التأمل فى الوعى الذاتى، الخاصية الرئيسية للذهن، يمكن أن يزودنا بمفاتيح لتفسير طبيعة الحقيقة وفك طلاسمها. فالذات، مثلاً، لا تبلغ رضا التجربة وثراها إلا عن طريق تجاوز نفسها: إذ يجب عليها أن تموت، من حيث هى كذلك، لكى تعيش. ويفترض ذلك أن تجربة كاملة تجسد طابع النفس إلى هذا الحد على الأقل، أى أنها تجاوزت نفسها لكى تستعيد نفسها مرة أخرى. وبمعنى آخر، يحاول بوزانكيت، عكس برادلى، أن يقدم تفسيراً ما لوجود تجربة متناهية «لا يستطيع الوجود اللامتناهى، بالتأكيد، أن يفقد كماله ويستعيده مرة أخرى، ولكن عبء المتناهى هو، أصلاً، جزء، أو بالأحرى، أداة للكمال الذاتى اللامتناهى. ووجهة النظر هذه مألوفة. ولا أستطيع سوى أن أبرهن على أنها تفقد كل هدفها إذا لم تؤخذ بجدية شديدة»^(٢). وأحد الاعتراضات على هذه الفكرة الهيجلية عن المطلق المتطور ذاتياً هو أنه يبدو أنها تدخل التابع الزمنى فى الوجود اللامتناهى. لكن إذا لم نكن على استعداد لأن نقول إن تصور المطلق هو تصور فارغ بالنسبة لنا، فإننا لا نستطيع أن ننسب إلى المطلق مضموناً يُطور، من وجهة نظرنا، فى الزمان.

(١) The value and Destiny of the Individual, p. 251.

(٢) The Principles of Individuality and value, pp. 243 - 4.

قد يُعترض على ذلك أن بوزانكيت لم يفعل شيئاً لكي يُبين أن هناك مطلقاً. فهو يفترض، ببساطة، وجوده، ويخبرنا ماذا يجب أن يكون. ومع ذلك، فإن رده هو أنه توجد على جميع مستويات التجربة والتفكير حركة من التناقض والنقص إلى عدم التناقض والكمال، ولا يمكن أن تجد هذه الحركة نهاية إلا في تصور المطلق. «إننى لا أعى هدفاً يمكن أن يُبرر فيه توقف في العملية»^(١). إن فكرة المطلق: أى فكرة الكل، هى، بالفعل، القوة الدافعة، أى الغاية النهائية، لكل تفكير وتأمل.

وبالتالى، فإن الفردية هى معيار القيمة؛ هى تصور يشدد عليه بوزانكيت بصورة أكبر من برادلى. ولأن الفردية لا بد أن توجد فى صورتها الكاملة فى المطلق فقط، فإن المطلق لا بد أن يكون هو المعيار النهائى للقيمة، وللحقيقة والصدق كذلك. وينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن ننسب قيمة نهائية أو مطلقة إلى الذات المتناهية. ولما كان بوزانكيت يتصور الكمال الذاتى بأنه يحتوى على قهر للانغلاق على الذات، ودخول واع فى عضوية كل أعظم، فإنه قلما أن نتوقع منه أن ينظر إلى الخلود الذاتى على أنه مصير الذات المتناهية. إنه يزعم، بالفعل، أن الأفضل فى الذات المتناهية هو أن تبقى، فى حالة متحولة، فى المطلق. غير أنه يقر أيضاً بأن ما يبقى ويديم من ذاتى لا يظهر لوعى الحالى أنه استمرار «لذاتى». ومع ذلك، فإن هذا ليس سبباً، عند بوزانكيت للندم. فالذات، كما نعرفها، مزيج، من حيث هى كذلك، من المتناهى واللامتناهى؛ وهى لا تحقق مصيرها إلا فى مظلة الرداء الضيق لكيان ذاتى متناه.

يهتم بوزانكيت، كما لاحظنا من قبل، بتوضيح عيوب التفكير البشرى من حيث إنه أداة لفهم الحقيقة بصورة أقل كثيراً من برادلى، ويهتم بصورة أكبر بفهم الكون كله، وتحديد درجات الكمال أو القيمة، مع إن كليهما أثبتا، على المدى البعيد، أن الكون شىء يختلف أتم الاختلاف عما يبدو. إن بوزانكيت، بالأحرى، يقلل من أهمية هذا

ibid, pp. 267 - 8. (١)

الجانب من المسألة. ولهذا السبب قد يبدو تفكيره أقل إثارة من تفكير برادلي. إن كليهما يتمثل الكون بأنه تجرية لا متناهية؛ أى بوصفه شيئاً لا يبدو، بالتأكيد، أنه موجود لأول وهلة. ومع ذلك، على الرغم من أن هناك تشابهاً أساسياً، فإن بوزانكيت شهير بأنه يوضح حكم - القيمة الذى يكون أساسياً فى المذهب الواحدى المثالى؛ أعنى أن القيمة الأسمى والمعيار النهائى لكل قيمة هو الكل؛ أى الكلى العينى الشامل كل الشمول الذى يتم فى التغلب على كل «التناقضات».

٤- إذا سلّم المرء بالمذهب المثالى المطلق عند بوزانكيت، فإنه لا يتوقع أنه يفضل نوع النظرية السياسية التى تنظر إلى الدولة على أنها اختراع لمساعدة الأفراد (بالمعنى العادى لهذا اللفظ) على أن يتعقبوا غاياتهم الخاصة فى السلام والأمن. فجميع هذه النظريات هى نظريات سطحية وضحلة، هى نظريات «من النظرة الأولى». إنها النظرة الأولى للإنسان فى الشارع، أو النظرة الأولى للعابر، الذى يناضل فى محطة سكة حديد، الذى يبدو له عهد الاستقلال الذاتى، والتوجيه الذاتى للموجودات البشرية الكثيرة الموجودة أمامه واقعة واضحة، بينما يفشل المنطق الاجتماعى والتاريخ الروحى اللذان يكمنان خلف المنظر فى أن يؤثرأ على خياله الفطن^(١).

إن هذه النظريات تزعم أن كل إنسان وحدة منفصلة على نفسها، تتحمل تأثير الوحدات الأخرى وتبدو الحكومة بوصفها المؤثر على الوحدات الأخرى عندما تُنظم وتُرد إلى أدنى شىء. وبمعنى آخر، تبدو بوصفها شيئاً غريباً عن الفرد، تؤثر عليه من الخارج، تبدو بالتالى شراً، على الرغم من أنه شر ضرورى بالتأكيد.

وتمثل نظرية «روسو» عن الإرادة العامة وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف. فهنا تكون لدينا فكرة «هوية بين إرادتى الخاصة وإرادة كل شركائى فى الجماعة السياسية التى تجعل من الممكن القول بأننى لا أطيع فى كل تعاون اجتماعى، وفى الخضوع حتى

The Philosophical theory of the state, p. 180 (1st. edition). (١)

للإجبار عن طريق القوة، الذي يفرضه المجتمع في المصلحة العامة الحقيقية، أقول لا أطيع سوى ذاتي، وأبلغ بالفعل حريتي^(١). ومع ذلك يجعل روسو، بالفعل، إرادة الجميع هي التي تتبوأ العرش في مكان الإرادة العامة، التي لا يصبح لها شأن ولا أهمية، نقول يجعل روسو إرادة الجميع هكذا عندما يعبر عن تحمسه للديمقراطية المباشرة، وعدائه للحكومة النيابية.

ولذلك، لا بد أن نتجاوز «روسو»، ونعطي مضموناً واقعياً لفكرة الإرادة العامة، دون أن نردها، بالفعل، إلى إرادة الجميع. ويعنى ذلك توحيدها بالدولة عندما لا ننظر إليها على أنها فقط بناء حكومي، بل هي بالأحرى «تصور فعال من تصورات الحياة... التصور الذي يستطيع كل عضو حتى من أعضاء الدولة عن طريق توجيهه أن يؤدي وظيفته، كما علمنا أفلاطون^(٢). وإذا فهمت الدولة أو المجتمع السياسي بهذه الطريقة، فإننا نستطيع أن نرى أنه يمكن مقارنة علاقة الذهن الفردي والإرادة بذهن المجتمع والإرادة العامة بالعلاقة بين الموضوع الفيزيائي الفردي والطبيعة كلها. ففي كلتا الحالتين يكون الفرد القائم بذاته تجزئاً. ولذلك، تتوحد إرادة الإنسان الفرد الحقيقية، التي عن طريقها يريد طبيعته الخاصة من حيث إنه موجود عاقل، بالإرادة العامة. ولا نجد في هذا التوحيد «إلا التفسير الصحيح للإلزام السياسي»^(٣). ففي طاعة الدولة، يطيع الفرد إرادته الحقيقية. وعندما تجبره الدولة على أن يفعل بطريقة معينة، فإنه يكون مجبراً على أن يفعل وفق إرادته الحقيقية، وعلى أن يفعل، من ثم، بحرية

ويعنى آخر، التناقض المزعوم بين الفرد والدولة هو، بالنسبة لـ «بوزانكيت»، تناقض زائف. وينجم عن ذلك أن المشكلة المزعومة الخاصة بتبرير تدخل الدولة في

ibid. p. 107. (١)

ibid. p. 151. (٢)

ibid. p. 154. (٣)

حرية الفرد الخاصة ليست مشكلة حقيقية. بيد أن ذلك لا يعنى القول بأنه لا يمكن أن تنشأ مشكلة حقيقية بشأن قضية عينية معينة. لأن الهدف الأقصى للدولة هو، كما هي الحال بالنسبة لأعضائها، هدف أخلاقي، أى بلوغ الحياة الأفضل؛ الحياة التي تطور كثيراً إمكانات الإنسان أو قدراته من حيث إنه موجود بشري. ولذلك نستطيع، باستمرار، أن نسأل بشأن قانون مقترح مثلاً، «إلى أى حد، وبأية طريقة، يكون استخدام القوة وما يماثلها عن طريق الدولة إعاقة للغاية التي توجد الدولة من أجلها»^(١)، وما هي، في الوقت نفسه، غاية كل عضو من أعضائها. إن لجوءاً إلى الحرية الخاصة ضد تدخل الدولة المزعوم بوجه عام، يكشف عن سوء فهم لطبيعة الدولة وعلاقتها بأعضائها. بيد أنه لا ينجم عن ذلك مطلقاً أن أى، وكل، استخدام للإجبار يساهم في الغاية التي توجد الدولة من أجلها.

ويمكن توضيح وجهة نظر بوزانكيث بهذه الطريقة. لما كانت غاية الدولة هي غاية أخلاقية، فإنها لا يمكن أن تتحقق إذا لم يفعل المواطنون بصورة أخلاقية، التي تتضمن النية والفعل الخارجي كذلك. ومع ذلك، لا يمكن أن تُفرض الأخلاق بهذا المعنى الكامل، عن طريق القانون. إذ يمكن أن يُجبر الأفراد، مثلاً، على أن يكفوا عن أفعال معينة، غير أنه لا يمكن إجبارهم على أن يكفوا عنها من أجل بواعث أخلاقية عليا. فما يبعث، بالفعل، وبوضوح، على الخير العام أنه يجب على الناس أن يكفوا عن القتل، حتى إذا كان باعثهم هو، ببساطة، تجنب العقاب. ومع ذلك، يظل صحيحاً أن استعمال القوة، من حيث إنها العلة المحددة لفعل ما، يرد الأفعال الناتجة إلى مستوى أدنى مما تحته إذا كانت نتيجة العقل والاختيار الحر. ولذلك يجب أن يكون استعمال القوة والإجبار محدوداً بقدر المستطاع، لا لأنه يُعتقد أنه يمثل تدخلاً من جانب المجتمع في شأن الأفراد القائمين بذاتهم (لأن هذا تناقض زائف)، وإنما لأنه يتدخل في تحقيق الغاية التي وجدت من أجلها الدولة.

Ibid, p. 183. (١)

ويعنى آخر، يشارك بوزانكيت وجهة نظر «توماس هل جرين» التى تقول إن الوظيفة الأولى للتشريع هى إزالة عقبات تطوير الحياة الخيرة. فالى أى حد، مثلاً، يمتد التشريع الاجتماعى، هو تساؤل لا يمكن الإجابة عنه بصورة قبلية. ويقدر ما تتوجه المبادئ العامة وتسير، لا نستطيع أن نقول إنه لكى نبرر الإيجاب، ينبغى علينا أن نكون قادرين على أن نبين أن «ميلاً محدداً إلى التطور، أو حفظاً محدداً للقدرة.. يحبطه عائق معروف، غير أن التخلص منه مسألة ضئيلة إذا ما قورنت بالقدرات التى يطلقها»^(١). وبناء على هذا المبدأ، نستطيع، مثلاً، أن نبرر التعليم الإيجابى بأنه تخلص من إعاقة للتطوير الأكثر كمالاً واتساعاً للقدرات البشرية. ويتضح أن التشريع ذاته إيجابى. غير أن موضوع القانون هو، أساساً، موضوع التخلص من العقبات لبلوغ الغاية التى وجد من أجلها المجتمع السياسى؛ وهى غاية يرغبها، «بالفعل» كل عضو من حيث إنه موجود عاقل.

إذا افترضنا أن الغاية الأخلاقية هى التطوير الممكن الأكثر كمالاً لقدرات الإنسان، وأنها لا تتحقق، أو لا يتم الاقتراب منها على أية حال، إلا بداخل المجتمع، فإنه يبدو طبيعياً أن نجاوز الدولة القومية إلى مثل أعلى عن المجتمع الكلى، أى البشرية بوجه عام. ولا يسلم بوزانكيت، على الأقل، بأن فكرة البشرية يجب أن يكون لها مكان «فى أى تفكير فلسفى كامل متسامح»^(٢). ويزعم فى الوقت نفسه أن الفكرة الأخلاقية عن البشرية لا تكون أساساً كافياً لمجتمع فعال. لأننا لا نستطيع أن نفترض وحدة كافية للتجربة فى بنى البشر بوجه عام، مثل التى توجد فى دولة قومية، لممارسة إرادة عامة. وفضلاً عن ذلك، يزدري اقتراحات من أجل دولة عالمية ذات خطط لكى يستبدل باللغات القومية لغة كلية؛ وهو استبدال، فى رأيه، يحطم الأدب والشعر، ويرد الحياة العقلية إلى مستوى ضئيل الجودة. ولذلك لم يستطع بوزانكيت، مثل هيجل، أن يتجاوز

The Philosophical theory of the state, p. 192. (١)

Ibid, p. 328. (٢)

فكرة الدولة القومية، التي تحركها روح عامة تعبّر عن نفسها في مؤسسات موضوعية، وتخضع هذه المؤسسات لتقييم نقدي على هدى التجربة والاحتياجات الحالية.

كما أن بوزانكيت على استعداد، مثل هيجل، لأن يسلم بأنه ليست هناك بولة فعلية معصومة من النقد. فمن الممكن، من حيث المبدأ، أن تفعل الدولة «بطريقة تخالف واجبها الأساسى لكى تكفل شروط الحياة الخيرة بقدر المستطاع»^(١). لكن على الرغم من أن هذا التسليم يبدو لبعض الناس أنه مبرر بوضوح، فإنه يخلق صعوبة خاصة لأى شخص يقر مع بوزانكيت أن الدولة تتوحد، بمعنى ما، بالإرادة العامة. لأن الإرادة العامة، عن طريق التعريف، لا تريد إلا ما هو صواب. ولذلك يميل بوزانكيت إلى التمييز بين الدولة من حيث هي كذلك وأفرادها. فالأفراد يمكن أن يفعلوا بصورة غير أخلاقية، غير أن الدولة، من حيث هي كذلك، لا يمكن أن تتحمل مسؤولية سيئات أفرادها، «إلا وفق ظروف يمكن تصورها بصورة مجردة»^(٢).

يصعب الزعم بأن هذا موقف مقنع من الناحية المنطقية. فإذا كانت الدولة، من حيث هي كذلك، تعنى الإرادة العامة، وإذا كانت الإرادة العامة تريد، باستمرار، ما هو صواب، فإنه يبدو أنه ينجم عن ذلك أنه ليست هناك ظروف يمكن تصورها يمكن أن يقال فيها إن الدولة، من حيث هي كذلك، تعمل بصورة غير أخلاقية. ونجد أنفسنا فى النهاية أمام تحصيل حاصل؛ أعنى أن الإرادة التى تريد باستمرار ما هو صواب؛ تريد باستمرار ما هو صواب. يبدو أن بوزانكيت نفسه قد شعر، بالفعل، بذلك، لأنه يفترض أنه ينبغى علينا أن نقول بناء على تعريف دقيق للدولة إنها لا تريد فى الواقع فعلاً لا أخلاقياً ننسبه، عادة، إلى «الدولة». ويشعر فى الوقت نفسه بأنه مجبر على أن يسلم بأنه قد تكون هناك ظروف نستطيع فيها أن نتحدث، بصورة مشروعة، عن الدولة

Ibid, 327. (١)

Ibid, 322. (٢)

التي تسلك سلوكاً غير أخلاقي بصورة غير أخلاقية. لكن بالتحدث عن ظروف «يمكن تصورهما بصورة مجردة»، فإنه يعطى، لا محالة انطباعاً هو أنه بالنسبة لأغراض عملية، تكون الدولة معصومة من النقد. ليست هناك، بوضوح، صعوبة بالنسبة لأولئك الذين يرون أنه يمكن رد العبارات التي تتحدث عن الفعل عن طريق الدولة من حيث المبدأ إلى عبارات عن الأفراد، في التحدث عن الدولة من حيث إنها تسلك سلوكاً غير أخلاقي. بيد أننا إذا افترضنا أننا نستطيع أن نكوّن عبارات عن «الدولة من حيث هي كذلك» لا يمكن ردها، من حيث المبدأ، إلى مجموعة من عبارات عن أفراد يمكن تعيينهم، فإن السؤال ينشأ، بالتأكيد، عما إذا كان يمكن، بصورة مشروعة، تطبيق معيار الأخلاق الشخصية عند الحكم على أفعال هذا الكيان الغامض إلى حد ما.

٥- في استطاعتنا أن نفهم أنه عندما تعهد بعض الكُتاب البريطانيين بأن يبينوا أن المسؤولية النهائية عن الحرب العالمية الأولى تقع، بحق وأمانة، على عاتق الفلاسفة الألمان، مثل هيجل، جاءت فلسفة بوزانكيت السياسية بمشاركتها في النقد، ففي كتاب «النظرية الميتافيزيقية للدولة» (١٩١٨)، مثلاً، ومؤلفه «ل.ت. هوبهوس»^(١)، نقول إنه في هذا الكتاب على الرغم من أن «هوبهوس» يهتم، أساساً، بهيجل، فإنه يخصص قدراً كبيراً من النقد لـ «بوزانكيت»، الذي رأى فيه، بحق، الفيلسوف البريطاني السياسي الذي يقترب كثيراً من هيجل.

يلخص «هوبهوس» ما يسميه بالنظرية الميتافيزيقية عن الدولة في القضايا الثلاث التالية. «يحقق الفرد ذاته الحقيقية وحرية طبقاً لإرادته الحقيقية»، «وهذه الإرادة الحقيقية هي الإرادة العامة»، «وتتجسد الإرادة العامة في الدولة»^(٢). وبالتالي تتوحد

(١) ليونارد تريلونى هوبهوس (١٨٩٤ - ١٩٢٩)، أستاذ علم الاجتماع في جامعة لندن من عام ١٩٠٧ حتى عام وفاته، كان فيلسوفاً ذا اهتمامات واسعة، ومؤلفاً لعدد من الكتب عن موضوعات فلسفية واجتماعية. يمثل الكتاب المذكور في النص مقراً لحاضرات ألقاها في مدرسة لندن للاقتصاد عام ١٩١٧ (المؤلف).

(٢) The Metaphysical theory of the state, pp. 117 - 18. (٢)

الدولة، تقريباً، مع البناء الاجتماعي الكلي، أي بالمجتمع بوجه عام، وينظر إليها على أنها الحارس للأخلاق والتعبير عنها، أي بوصفها الكيان الأخلاقي الأعلى. لكن إذا توحدت الدولة بالمجتمع، فإن النتيجة ستكون استيعاب الفرد عن طريق الدولة. ولماذا يجب النظر إلى الدولة القومية على أنها النتاج الأعلى للتطور الاجتماعي؟ إذا افترضنا، من أجل الحجة، أن هناك شيئاً هكذا مثل الإرادة العامة، وأنها إرادة الإنسان الحقيقية أو الصادقة^(١)، فإنها تجد تعبيراً أكثر كفاية في مجتمع عالمي كلي عما تجد في الدولة القومية. حقاً، إن مجتمعاً عالمياً لم يوجد بعد، لكن إيجاد هذا المجتمع لا بد أن يتم التمسك به بوصفه مثلاً نحو ما ينبغي أن نسعى جاهدين إليه بفاعلية، في حين أن بوزانكيت يبين، في واقع الأمر، متبعاً في ذلك هيجل، حيزاً غير مأمون لصالح الدولة القومية. وبهذا المعنى، تكون النظرية السياسية المثالية محافظة على نحو لا ضرورة له. وفضلاً عن ذلك، إذا نظر إلى الدولة على أنها الحارس للأخلاق والتعبير عنها، وعلى أنها الكيان الأخلاقي الأعلى، فإن النتيجة المنطقية هي مذهب التزمت الأخلاقي الذي يجلب المصائب. وعلى أية حال، إذا كانت الدولة، بالفعل، كما يفترض بوزانكيت أن تكون، كياناً أخلاقياً ذا نظام أعلى من الفاعل الأخلاقي الفرد، فمن الغريب جداً أن هذه الكيانات الأخلاقية الجليلة؛ أعني الدول المختلفة، لا تنجح في تنظيم علاقاتها المتبادلة وفق معايير أخلاقية^(٢). وباختصار «إن خلط الدولة بالمجتمع، والإلزام السياسي بالإلزام الأخلاقي هو المغالطة الرئيسية للنظرية الميتافيزيقية للدولة^(٣)».

(١) ينكر «هوبهوس»، في واقع الأمر، كل القضايا الثلاث المذكورة سابقاً (المؤلف).

(٢) تفترض العلاقات الأخلاقية، وفقاً لما يراه بوزانكيت، حياة منظمة؛ لكن هذه الحياة لا تكون إلا بداخل الدولة، وليست في علاقات بين الدول والمجتمعات الأخرى (المؤلف).

The Philosophical theory of the state p. 325.

The Metaphysical theory of the state, p. 77. (٣)

ويعد أن يلخص «هوبهوس» النظرية الميتافيزيقية عن الدولة في عدد من الأطروحات، يجد نفسه، بالتالي، منساقاً إلى التسليم بأن بوزانكيت يتحدث، أحياناً، بطرق لا تلائم بسهولة هذه الخطة المجردة. غير أن طريقته في نقل هذه الصعوبة هي أن يثبت أن بوزانكيت متهم بعدم الاتساق. فهو يلاحظ، مثلاً، أن بوزانكيت يشير في كتابه «النظرية الفلسفية عن الدولة» إلى تعاون اجتماعي لا ينتمي، بدقة، إلى الدولة أو إلى أفراد معينين، ببساطة، من حيث هم كذلك. ويجد أن ذلك لا يتسق مع الأطروحة التي تقول إن ذات الإنسان الحقيقية تجد تجسدها الكافي في الدولة. كما يلاحظ «هوبهوس» أن بوزانكيت يتحدث في كتابه «المثل الاجتماعية والعالمية» عن الدولة بوصفها عضواً من أعضاء الجماعة، لها وظيفة ضمان الظروف الخارجية المطلوبة لتطوير الحياة الأفضل. ويجد أن طريقة الحديث هذه لا تتسق مع الأطروحة التي تقول إن الدولة تتوحد مع البناء الاجتماعي كله.. وبالتالي، فإن نتيجة «هوبهوس» هي أنه إذا كانت هذه الفقرات تمثل ما يفكر فيه «هوبهوس» بالفعل عن الدولة، فإنه ينبغي عليه أن يتعهد «بأن يبنى نظريته بأسرها من جديد»^(١).

وبوجه عام، فإن هوبهوس محق تماماً، بالتأكيد، في أن يجد عند بوزانكيت النظرية الميتافيزيقية المزعومة عن الدولة^(٢). فمن المبالغة، بالفعل، أن نقول إن ذات الإنسان الحقيقية، وفقاً لما يراه بوزانكيت، تجد تجسدها الكافي في الدولة، إذا كنا نعني بذلك أن إمكانات الإنسان تتحقق بالفعل فيما ننظر إليه عادة على أنه حياته من حيث إنه مواطن. ينظر بوزانكيت إلى الفن، مثلاً، مثل هيجل، على أنه منفصل تماماً عن الدولة، حتى إذا كان يفترض الدولة بصورة مسبقة. وصحيح بدون شك في نفس

Ibid, p. 121, note 1. (١)

(٢) إذا لخص المرء اتجاهاً للتفكير مشتركاً بالنسبة لعدة فلاسفة في عدد من الأطروحات، فليس من المستغرب إذا لم تنطبق الخطة الناتجة تماماً عليهم جميعاً، أو ربما على أي واحد منهم. ويستطيع المرء بالتالي أن يجد نماذج «لعدم الاتساق». ومع ذلك، قد يتفق عدم الاتساق مع الأفكار الأساسية الفعالة لتفكير فيلسوف معين (المؤلف)

الوقت أنه يدعم نظرية عضوية عن الدولة، وفقاً لها يمكن رد عبارات عن الدولة «من حيث هي كذلك»، من حيث المبدأ، إلى عبارات عن أفراد يمكن تعيينهم. كما أنه صحيح أن بوزانكيت ينسب إلى الدولة القومية دوراً بارزاً من حيث إنها تجسيد للإرادة العامة، ولا يحس، نسيباً، بمثال لمجتمع بشري أكثر اتساعاً. ويبدو لكاتب هذه السطور أنه لا بد من القيام بتمييز بالنسبة لخط الإلزام السياسي بالإلزام الأخلاقي، الذي يذكره «هوبهوس» بوصفه خاصية أصلية للنظرية الميتافيزيقية عن الدولة، والذي يعترض عليه بشدة.

إذا تمسكنا بتفسير غائي للأخلاق، يُنظر فيه إلى الإلزام على أنه ينهال علينا من جهة تلك الأفعال المطلوبة لبلوغ غاية معينة (لتحقيق التكامل المنسجم لإمكانات المرء بوصفه موجوداً بشرياً، مثلاً)، وإذا نظرنا، في الوقت نفسه، إلى الحياة في مجتمع منظم على أنها إحدى الوسائل المطلوبة أخلاقياً لبلوغ هذه الغاية، فإنه قلماً نستطيع أن نتجنب النظر إلى الإلزام السياسي على أنه أحد التعبيرات عن الإلزام الأخلاقي. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقاً أننا ملزمون بخلط الإلزام الأخلاقي بالإلزام السياسي، إذا كنا نعنى رد الإلزام الأخلاقي إلى الإلزام السياسي. إن هذا الخلط لا يمكن أن ينشأ إلا إذا نظرنا إلى الدولة على أنها أساس القانون الأخلاقي ومفسره. وإذا نظرنا إلى الدولة بهذه الطريقة، ستكون النتيجة هي مذهب الامتثال والموالة الذي يجلب المصائب، كما يشير «هوبهوس». لكن على الرغم من أن نظرية بوزانكيت عن الإرادة العامة من حيث إنها تجد تجسدها الكافي في الدولة تفضل بدون شك وجهة النظر المبجلة هذه عن الوظيفة الأخلاقية للدولة، فإننا نرى أنه يسمح، حتى بتردد، بنقد أخلاقي لأية دولة فعلية. ومع ذلك، فإن تعليق «هوبهوس» هو أن بوزانكيت هنا متهم بعدم الاتساق، وإذا أراد بالفعل أن يسمح بنقد أخلاقي للدولة، لا بد أن يراجع نظريته عن الإرادة العامة. ويبدو التعليق لكاتب هذه السطور منصفاً.

٦- لاحظنا أن بوزانكيت يقترب من برادلي أكثر من هيجل. لكن إذا بحثنا عن فيلسوف بريطاني يشارك، بوضوح، تعظيم «سترلنج» المتوقد لهيجل من حيث إنه أعظم

مُعَلِّمٌ للتفكير النظرى التأملى، فإنه يجب علينا، بالأحرى، أن نرجع إلى «ريتشارد بيرنون هولدين» R. B. Haldane (١٨٥٦ - ١٩٢٨) السياسى المتميز، والذي مُنح لقب فيكونت هولدين أوف كلون فى عام ١٩١١. يصرح «هولدين» فى مجلديه «الطريق إلى الحقيقة» (١٩٠٣ - ١٩٠٤) أن هيجل هو أعظم مُعَلِّمٍ للمنهج النظرى التأملى عرفه العالم منذ أرسطو، وأنه هو نفسه ليس على استعداد فحسب أن يوصف بأنه هيجلى، وإنما كان يود أيضاً أن يتسمى بهذا الاسم^(١). إن إعجابه الصريح بالفكر الألمانى والثقافة الألمانية قد أديا، بالفعل، إلى هجوم مُخجل عليه فى بداية الحرب العالمية الأولى^(٢).

قام «هولدين» بمحاولة لبيان أن نظرية النسبية لا تتفق فحسب مع الهيجلية، بل تتطلبها أيضاً. ففى كتابه «الطريق إلى الحقيقة» يقترح نظرية فلسفية عن النسبية، وعندما نشر «إنشتين» أبحاثه فى الموضوع، نظر إليها هولدين على أنها تأكيد يدعم نظريته الخاصة، التى طورها فى كتابه «عهد النسبية» (١٩٢١). إن النسبية كلها، باختصار، واحدة، لكن الاقتراب من الوحدة يكون من وجهات نظر متعددة، مثل وجهة نظر الفيزيائى، والبيولوجى، والفيلسوف. وتمثل كل وجهة نظر، مع المقولات التى تستخدمها، وجهة نظر جزئية ونسبية عن الصدق، ويجب ألا تكون مطلقة. ولا تتفق هذه الفكرة فحسب مع النظرة الفلسفية التى تكون الحقيقة بالنسبة لها، فى النهاية.

(١) يشير «هولدين» فى ملاحظة متعلقة بتاريخ حياته تقدم إسهامه للمجلد الأول من «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذى حرره «ج. هـ. مورهد»، إلى أنه تأثر بمنهج هيجل أكثر مما تأثر بنظريته التفصيلية عن المطلق. غير أنه يضيف أن هيجل، فى رأيه، يقترب كثيراً من وجهة النظر الصحيحة من أى واحد منذ اليونان القدماء (المؤلف).

(٢) على الرغم من أن «هولدين» أصبح قاضى القضاة ورئيس مجلس اللوردات فى إنجلترا عام ١٩١٢، بعد أن قام بعمل ممتاز كوزير للنولة لشئون الحرب، فإنه أستبعد من الوزارة التى أعيد تشكيلها عام ١٩١٥، ليس لأن زملاءه كان لديهم شك فى وطنيته، وإنما، بالأحرى، كإجراء للمصلحة الخاصة التى تأخذ بعين الاعتبار التحامل الشعبى (المؤلف).

هى الروح، والتي يكون الصدق بالنسبة لها هو نسق الصدق كله؛ أى الكمال الذاتى التام أو معرفة الذات، وهو هدف يتم الاقتراب منه عن طريق مراحل جدلية، نقول إن هذه الفكرة لا تتفق مع هذه النظرة الفلسفية فحسب، وإنما تتطلبها أيضاً.

ويصعب الزعم بأن هذه النظرية الفلسفية العامة عن النسبية هى، فى ذاتها، شىء جديد. وهى بالأحرى، على أية حال محاولة من أجل بعث حياة جديدة فى الهيكلية عن طريق التشديد على الجوانب النسبية من النسق، وعن طريق استحضار اسم «إنشتين» من حيث إنه راع للنظرية. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن «هولدين» علم من الأعلام البارزين فى الحياة البريطانية العامة، كان لديه اهتمام دائم بمشكلات فلسفية.

٧- سحت لنا الفرصة بالفعل لتذكر نظرية التماسك عن الصدق؛ أعنى أن أى صدق جزئى يكون صادقاً بفضل مكانته فى نسق شامل للصدق. ناقش هذه النظرية وعرفها «هارولد هنرى يواكيم» H.H. Joachim (١٨٦٨ - ١٩٣٨)، الذى شغل كرسي «وكهام» فى المنطق فى جامعة أكسفورد منذ عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٣٥، نقول ناقش «يواكيم» هذه النظرية وعرفها فى كتابه «طبيعة الصدق» (١٩٠٦). ولا داعى تماماً لأن نقول شيئاً عن الكتاب؛ لأن المؤلف بين وعيه بالصعوبات التى تسببها النظرية ولم يحاول أن يمر عليها مرور الكرام.

اقترب «يواكيم» من نظرية التماسك فى الصدق عن طريق فحص نقدى لنظريات أخرى. فنظر، مثلاً، فى نظرية التناظر، التى وفقاً لها تكون عبارة فعلية صادقة إذا ناظرت حقيقة لغوية إضافية. فإذا سألنا شخص ما أن نخبره ما الحقيقة التى تناظر، مثلاً، عبارة علمية صادقة، فإننا سنعبير عن ردنا بالضرورة بحكم أو مجموعة أحكام. ولذلك، عندما نقول إن العبارة العلمية صادقة لأنها تناظر حقيقة واقعية، فإن ما نقوله، بالفعل، هو أن حكماً معيناً صادق لأنه يتماسك بصورة نسقية مع أحكام أخرى. وهكذا نرى أن نظرية التناظر تتحول إلى نظرية التماسك.

أو خذ النظرية التى تقول إن الصدق هو خاصية لكيانات معينة تُسمى «بالقضايا»، خاصة تُدرك، ببساطة، مباشرة أو حدسياً. كما يرى «يواكيم» لأنه

لا يمكن معرفة الزعم بأن تجربة مباشرة تكون تجربة عن الصدق إلا من حيث إنه يتم بيان أن الحدس هو نتاج توسط عقلي، أي من حيث إنه يُنظر إلى الصدق الذي نتحدث عنه على أنه يتماسك مع حقائق أخرى. فالقضية التي يُنظر إليها على أنها كيان مستقل يمتلك صفة الصدق، أو صفة الكذب، هي تجريد محض. وهكذا فنحن منساقون مرة أخرى إلى تفسير الصدق بأنه تماسك.

وهكذا يقتنع «يواكيم» بأن نظرية التماسك في الصدق تفوق كل النظريات المناهضة. «إن القول بأن الصدق ذاته واحد، وكل، وكامل، وأن كل تفكير وكل تجربة تتحرك داخل معرفته، وتخضع لسلطته الواضحة الجلية؛ هو قول لا أشك فيه بتاتاً»^(١) وعلى نحو مماثل لايشك «يواكيم» في أن الأحكام المختلفة والأنساق الجزئية للأحكام «أكثر أو أقل صدقاً، أعنى من حيث إنها تقترب أكثر أو أقل من المعيار الواحد»^(٢). لكن حالما نبدأ في أن نجعل نظرية التماسك واضحة؛ أي أن نفكر بالفعل، في معناها، ومضامينها، فإن صعوبات تنشأ لا يمكن تجاهلها.

أولاً: لا يعنى التماسك، ببساطة، الاتساق الصوري. فهو يشير على المدى البعيد إلى كل له دلالة وشامل كل الشمول تتحد فيه الصورة والمادة، والمعرفة وموضوعها، بصورة لا تنفصل. وبمعنى آخر، يعنى الصدق بوصفه تماسكاً تجربة مطلقاً. ولا بد أن تقدم نظرية كافية عن الصدق بوصفه تماسكاً تفسيراً معقولاً للتجربة المطلقة؛ أي الكل الشامل كل الشمول، وأن تبين كيف تكوّن المستويات المتنوعة لتجربة غير كاملة لحظات مكونة فيها. لكن من المستحيل من حيث المبدأ، أن تلبى أية نظرية فلسفية هذه المتطلبات. لأن كل نظرية هي نتيجة تجربة متناهية وجزئية، ولا يمكن، في أحسن الأحوال، إلا أن تكون تجلياً جزئياً للصدق.

The Nature of Truth, p. 178. (١)

Ibid, pp. 178 - (٢)

ثانياً: يتضمن الصدق، كما يتم بلوغه في المعرفة البشرية، عاملين هما، التفكير وموضوعه. وهذه الحقيقة هي التي تؤدي إلى نظرية التناظر عن الصدق. ولذلك، لا بد لنظرية كافية عن الصدق أن يكون في إمكانها أن تفسر لنا كيف يجب علينا أن نتصور الانفصال الذاتي للكل، أي للتجربة المطلقة، بسبب الاستقلال النسبي للذات والموضوع، للمضمون المثالي والواقع الخارجي، داخل التجربة البشرية. بيد أنه لم يتم تقديم تفسير كهذا، كما يقر «يواكيم».

ثالثاً: لما كانت كل معرفة بشرية تتضمن تفكيراً في آخر (أي آخر غير نفسه)، فإن كل نظرية عن طبيعة الصدق، بما في ذلك نظرية التماسك، لا بد أن تكون نظرية عن الصدق من حيث إنه هو الآخر بالنسبة لها، أي من حيث إنه شيء تفكر فيه ونصدر عنه حكماً. ويرادف ذلك قولنا إن «نظرية التماسك عن الصدق باعترافها الخاص لا تستطيع على الإطلاق أن ترتفع فوق مستوى المعرفة التي تبلغ، في أحسن الأحوال، «صدق» التناظر^(١).

كان «يواكيم» على استعداد تام لأن يتحدث، بصراحة مدهشة، عن «دمار» محاولاته في أن يطرح نظرية كاملة عن الصدق. وبمعنى آخر، لم يستطع أن يواجه الصعوبات التي أحدثتها نظرية التماسك. ومع ذلك فإنه مقتنع، في الوقت نفسه، بأن هذه النظرية توصلنا أبعد من النظريات المناهضة إلى مشكلة الصدق، ويمكن أن تحمي نفسها ضد الاعتراضات التي تقضى على هذه النظريات، حتى إذا أدت إلى أسئلة لا يمكن الإجابة عنها. ومع ذلك، يتضح تماماً أن السبب البعيد في تمسك «يواكيم» بنظرية التماسك، على الرغم من الصعوبات التي تحدثها بدون شك، هو سبب ميتافيزيقي؛ هو اعتقاد في طبيعة الحقيقة. فهو يقول، بالفعل، وبصورة واضحة إنه لا يعتقد أن «الميتافيزيقي من حقه أن يقبل نظريات منطقية، عندما يتطلب نجاحها

ibid, p. 175. (١)

أنه يتحتم عليه أن يقبلها داخل مجال الفروض المنطقية التي تزديها نظريته الميتافيزيقية الخاصة^(١). وبمعنى آخر؛ يحتاج المثالي المطلق في الميتافيزيقا إلى نظرية التماسك عن الصدق في المنطق. وعلى الرغم من الصعوبات التي تسببها هذه النظرية، فإنه لدينا الحق في قبولها، إذا تحولت نظريات أخرى عن الصدق، لا محالة، إلى نظرية التماسك عندما نحاول أن نطرحها بدقة.

وفي الحكم عما إذا كانت نظريات أخرى عن الصدق تتحول، بالفعل، إلى نظرية التماسك، يجب علينا أن نضع في الاعتبار ملاحظة «يواكيم» الخاصة وهي أن التماسك لا يعنى، ببساطة، في هذا السياق اتساقاً صورياً. فالتسليم بأن قضيتين غير متطابقتين بصورة متبادلة لا يمكن أن تكون صادقتين في نفس الوقت، لا يرادف التمسك بنظرية التماسك عن الصدق. إن النظرية كما يقدمها «يواكيم»، عندما يناقش الصعوبات التي تسببها، هي، بوضوح، نظرية ميتافيزيقية، أي أنها جزء لا يتجزأ من المثالية المطلقة. ولذلك، فإن القضية هي ما إذا كانت كل النظريات الأخرى للصدق يمكن أن يُنظر إليها في النهاية على أنها سوف تعاني من انهيار كامل إذا ما فحصت فحصاً نقدياً، أو أنها تتضمن صحة المثالية المطلقة. وربما لا يُسلم أي شخص لا يكون مثالياً مطلقاً بأن هذه هي القضية. وليس قصد كاتب هذه السطور، بالفعل، أن يفترض أن التماسك ليس له علاقة بالصدق. فنحن في الواقع كثيراً ما نستخدم التماسك كاختبار، أعنى التماسك مع حقائق تم البرهنة عليها من قبل. ومن المشكوك فيه أن ذلك يتضمن اعتقاداً ميتافيزيقياً في طبيعة الحقيقة. لكن لا ينجم عن هذا بالضرورة أن ذلك اعتقاد ضمنى في المثالية المطلقة. وعلى أية حال، إذا كانت قضية ما صادقة، كما يقر «يواكيم» بصراحة، من حيث إنها متضمنة فقط كحظة في تجربة مطلقة تجاوز فهمنا، فمن الصعب جداً أن نرى كيف يمكن أن نعرف أن أية قضية تكون صادقة. ومع ذلك

(١) The Nature of Truth, P. 179.

فنحن على يقين بأنه يمكن أن تكون لدينا معرفة. وربما يكون الفحص الدقيق للطرق التي تُستخدم بها ألفاظ في الحديث العادي مثل: «صادق» و«صدق»، خطوة أولية أساسية لأية محاولة لصياغة نظرية الصدق.

الفصل العاشر

الاتجاه نحو المثالية الشخصية

– برنجل – باتسون وقيمة الشخص البشري – المثالية التعددية
عند ماكتجارت – المذهب الروحي التعددي عند جيمس وورد –
تعليقات عامة

١- لقد أدى الموقف الذي قبله «برادلي» و«بوزانكيت» بالنسبة للشخصية المتناهية، بصورة طبيعية، إلى رد فعل حي داخل الحركة المثالية. كان «أندروسيث برنجل – باتسون Andrew seth Pringle - Pattison (١٨٥٦ – ١٩٢١)^(١) واحداً من الممثلين الرئيسيين لرد الفعل هذا. يصف في عمله الأول «التطور من كانط حتى هيجل» (١٨٨٢) الانتقال من الفلسفة النقدية عند كانط إلى المثالية المطلقة عند هيجل بأنه حركة لا مناص منها. ويرى باستمرار أن الذهن لا يستطيع أن يستقر في نسق يتضمن مذهب الأشياء التي لا يمكن معرفتها في ذاتها. غير أنه نشر عام ١٨٨٧ كتابه

(١) اسمه أساساً «أندروسيث»، وقبل اسم برنجل – باتسون عام ١٨٠٨، إذا كان ذلك شرطاً لكي يرث ضيعة شغل تباعاً كراسي الفلسفة في «كارديف» Cardiff (من عام ١٨٨٢ حتى ١٨٨٧)، و«سانت أندروز» st. Andrews (من عام ١٨٨٧ حتى عام ١٨٩١)، وأدنبرة (من عام ١٨٩١ حتى ١٩١٩) (المؤلف).

«الهيكلية والشخصية» الذي أخضع فيه المثالية المطلقة لنقد صريح، وكان هذا موضع استغراب بالنسبة لقرائه إلى حد ما.

يسلم «برنجل - باتسون»، لأول وهلة، بأن الهيكلية تبدو أنها تُعظّم الإنسان. لأن فلسفة هيغل، على الرغم من أن أقواله قد تكون غامضة، تفترض، بالتأكيد، أن الله أو المطلق يتوحد مع العملية التاريخية كلها، منظوراً إليها على أنها تطور بصورة جدلية نحو معرفة الذات في، وبواسطة، الذهن البشرى «إن معرفة الفيلسوف بالله هي معرفة الله بنفسه»^(١). وهكذا، فإن الأساس مُعد لأن يقوم جناح اليسار الهيكلية بتحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا.

ومع ذلك، يبين التأمل أن الشخص الفردي في الهيكلية ذو أهمية قليلة. لأن الموجودات البشرية تصبح «البؤر التي تُجمَع فيها الحياة غير الشخصية للفكر نفسها مؤقتاً، لكي تأخذ مخزوناً من مضامينها الخاصة. لا تبدو هذه البؤر إلا مختلفة في المسار الدائم لهذا التحقق»^(٢). وبمعنى آخر، الشخص البشرى هو ببساطة وسيلة يصل عن طريقها الفكر غير الشخصي إلى معرفة بذاته. ويكون واضحاً من وجهة نظر أى شخص يُعطى قيمة حقيقية للشخصية أن «إصرار هيغل على امتلاك عملية واحدة وذاتاً واحدة هو المصدر الأصلي للخطأ»^(٣). إن الخطأ الجذري لكل من الهيكلية ذاتها ومشتقاتها البريطانية هو «توحيد الوعي البشرى والذات الإلهية، أو إذا تحدثنا بصورة أكثر إجمالاً، توحيد الوعي في ذات واحدة»^(٤). وهذا التوحيد هو، في النهاية، منطم حقيقة كل من الله والإنسان.

(١) Hegelianism and Personality, p. 196 (2nd edition).

(٢) Ibid, p. 199.

(٣) Hegelianism and Personality, p. 203.

(٤) Ibid, p. 226.

لم ينظر برادلي وبوزانكيت، إن شئنا أن نتحدث بدقة، إلى المطلق على أنه «ذات»، ولكنهما، بالتأكيد، دمجا كل التجارب المتناهية في وحدة تجربة مطلقة واحدة (المؤلف).

ولذلك، يصر «برنجل - باتسون» على مسألتين: الأولى: أنه يجب علينا أن نعرف وعياً ذاتياً حقيقياً فى الله، حتى على الرغم من أنه يجب علينا أن نتجنب أن ننسب إليه خصائص وعى ذاتى متناه، منظوراً إليه، بدقة، على أنه متناه. ثانياً: يجب علينا أن نؤكد قيمة الوجود البشرى واستقلاله النسبى. لأن كل شخص لديه مركز خاص به، أعنى لديه إرادة، «لا يؤثر فيه» أى شخص آخر، مركز أحافظ عليه حتى فى تعاملاتى مع الله نفسه^(١). والقضيتان - أى الشخصية الإلهية والكرامة البشرية والخلود - جانبان مكملان لنفس وجهة النظر عن الوجود^(٢).

ويبدو ذلك كما لو كان تخلياً عن المثالية المطلقة لصالح مذهب المؤلّهة. غير أن «برنجل - باتسون» يؤكد فى كتاباته الأخيرة من جديد المثالية المطلقة، أو بصورة أكثر دقة، يحاول أن ينقحها بطريقة تسمح بقيمة أكثر تُعطى للشخصية المتناهية مما هو موجود فى فلسفة برادلى وبوزانكيت. والنتيجة هى خلط غير مرض للمثالية المطلقة ومذهب التآليه.

لا نستطيع، من جهة، أن نبرهن، عن طريق نوع الحجج التى استخدمها المثاليون البريطانيون الأوائل، على أن عالم الطبيعة لا يمكن أن يوجد إلا من حيث إنه موضوع ما لذات ما. فطريقة حجة «فريير»، مثلاً، ليست منطقية. صحيح بصورة واضحة وبالفعل أننا لا نستطيع أن نتصور أشياء مادية دون أن نتصورها؛ غير أن «منهج هذا المنظور لا يستطيع، ربما، أن يبرهن على أنها تخرج عن تلك العلاقة»^(٣). وبالنسبة لحجة «جرين» التى تقول إن العلاقات لا يمكن أن توجد إلا عن طريق نشاط مؤلف لوعى

ibid, p. 217. (١)

ibid, p. 236. (٢)

The Idea of God in the Light of Recent Philosophy (1917), p. 192. this work will (٣) be referred to as the Idea of God.

كلى، فإنها تفترض مقدماً ضرباً من السيكلولوجيا المنقرضة، وفقاً لها تبدأ التجربة بإحساسات غير مترابطة. والعلاقات هي، فى واقع الأمر، كيانات معطاة مثل الأشياء المترابطة.

ومع ذلك، لا ينبج من هذا أن الطبيعة توجد، كما يرى «المذهب الطبيعى» فيما بعد، بمعزل عن نسق كلى يجسد قيمة ما. فنحن لا نستطيع، على العكس، أن نرى فى الطبيعة استمراراً لعملية ترتبط بظهور مستويات متميزة من الناحية الكيفية. فالإنسان يبدو بوصفه «العضو الذى عن طريقه يلاحظ الكون نفسه ويستمتع بنفسه»^(١). ويجب ألا نعرف من بين الكيفيات التى تظهر التى تصف الكون ما يُسمى بالكيفيات الثانوية فحسب، وإنما يجب أن نعرف أيضاً «جوانب الجمال والجميل التى نعرفها فى الطبيعة، وتلك الاستبصارات الرائعة التى ننسبها إلى الشاعر والفنان»^(٢). ويجب أن تؤخذ القيم الأخلاقية أيضاً على أنها تصف الكون. ويجب أن ننظر إلى مسار الطبيعة بأسره، مع ظهور مستويات تختلف من الناحية الكيفية، على أنه تجليات تدريجية للمطلق أو الله.

لا يمكن الدفاع من الناحية الفلسفية، كما يرى برنجل-هاتسون عن فكرة الله من حيث إنه موجود «قبل» العالم، ومن حيث إنه خالقه من العدم. «إن فكرة الخلق تميل إلى أن تتحول إلى ذلك التجسد»^(٣)، ويرتبط اللامتاهى والمتناهى بعضهما ببعض فى علاقة من التضامن المتبادل. فالبنسبة للإنسان «يوجد بوصفه عضواً من أعضاء الكون أو من أعضاء المطلق، أى الموجود الواحد»^(٤)، الذى يجب تصوره عن طريق تجليه الأكثر سمواً، وبوصفه، بالتالى، حياة روحية واحدة، أو تجربة مطلقة.

(١) Ibid, p. 211.

(٢) Ibid, p. 212.

(٣) Ibid, p. 308.

(٤) Ibid, p. 259.

وأياً ما قد تتضمنه الهيكلية والشخصية، فإنه لا يوجد، من ثم، رفض جذرى للمثالية المطلقة فى عمل برنجل - باتسون الأخير. فعلى العكس، هناك اتفاق إلى حد كبير مع بوزانكيت. ولم يكن برنجل - باتسون فى الوقت نفسه على استعداد لأن يقبل وجهة نظر بوزانكيت عن مصير الفرد البشرى. فمن وجهة نظره يكون التمايز الماهية الخالصة للحياة المطلقة، و«كل فرد طبيعة فريدة... وهو تعبير أو بؤرة للكون لا يتكرر فى مكان آخر»^(١). وكما سعدنا إلى أعلى فى سلم الحياة، أصبح تفرد الفرد أكثر وضوحاً. وإذا زادت القيمة بحسب الفردية الفريدة، لم نستطع أن نفترض أن نواتاً متميزة تحقق مصيرها عن طريق الظهور بدون تمييز فى الواحد. فكل ذات لا بد أن تُحفظ فى تفرداها.

وبالتالى، لم يكن برنجل - باتسون على استعداد لأن يقول مع برادلى إن العالم المؤقت هو ظاهر. ولأنه يُبقى على نظرية المطلق، فيبدو أنه يلتزم بالقول بأن المطلق يخضع لتتابع زمنى. بيد أنه يريد أيضاً أن يثبت أن هناك معنى حقيقياً يجاوز به المطلق أو الله الزمان. ولذلك يلجأ إلى ألوان التماثل الموجودة فى الدراما والسيمفونية. فعندما تُعزف السيمفونية، مثلاً، فإن الأنغام يتلو بعضها بعضاً، على الرغم من أن الكل، بمعنى حقيقى، يكون هناك منذ البداية، يعطى معنى للوحدات المتتابعة ويوحدها. «ربما نتصور، إلى حد ما، بهذه الطريقة، أنه يتم الإبقاء على العملية - الزمانية فى المطلق، ومع ذلك يتجاوزها»^(٢).

لوضفطنا ضروب المماثلة هذه، فإن النتيجة الطبيعية ستكون أن المطلق هو، ببساطة، فكرة، أو ربما، أو بصورة أكثر احتمالاً، قيمة، العملية الكونية كلها والعملية

Ibid, p. 267. (١)

The Idea of God, p. 363. (٢)

التاريخية. غير أن برنجل - باتسون يريد، بوضوح، أن يثبت أن الله تجربة شخصية مطلقة، قلما يمكن وصفها، ببساطة، بأنها معنى العالم وقيمته. وبمعنى آخر، يحاول أن يربط المثالية المطلقة بمبادئ مذهب التاليف. وتفترض النتيجة الغامضة أنه فعل ما هو أفضل لكى يبقى على المطلق، ويوحده بالعملية التاريخية منظوراً إليها على أنها تتحرك نحو ظهور قيم جديدة، أو أنه ينسلخ بوضوح عن المثالية المطلقة ويعتقد مذهب التاليف. ومع ذلك، واضح على أية حال أنه حاول أن يحافظ على قيمة الشخصية المتناهية ويؤكد لها داخل الإطار العام للمثالية المطلقة.

٢- ويمكننا الآن أن ننتقل إلى فيلسوف من فلاسفة «كمبردج» وهو «ماكتجارت إليس ماکتجارت» McTaggart Ellis Mac Taggart (١٨٦٦ - ١٩٢٥)، الذى لم تنشأ عنده، ولا يمكن أن تنشأ، مشكلة العلاقة بين الذات المتناهية والمطلق، من حيث إنه لا وجود عنده لمطلق بمعزل عن المجتمع، أو نسق من الذوات. إذ يختفى فى فلسفته المطلق كما يفهمه برادلى وبوزانكيت من المشهد.

أختير ماکتجارت زميلاً «فى كلية ترنتى» بجامعة كمبردج، عام ١٨٩١. تغفل هيجل، من وجهة نظره، فى طبيعة الحقيقة أكثر من أى فيلسوف آخر. وكرس نفسه لدراسة مطولة للهيكلية، التى أثمرت عن كتابه «دراسات فى الجدل الهيكلية» (١٨٩٦)؛ والطبعة الثانية عام ١٩٢٢، و«دراسات فى الكسمولوجيا الهيكلية» (١٩٠١)، والطبعة الثانية عام ١٩١٨)، و«شرح على منطق هيجل» (١٩١٠). لكن لم يكن ماکتجارت، مطلقاً، تلميذاً فحسب لهيجل وشارحاً له: فقد كان مفكراً أصيلاً. وتظهر هذه الحقيقة بالفعل فى التعليقات والشروح، ولكنها تظهر أكثر فى المجلدين عن «طبيعة الوجود»^(١) اللذين يحتويان معاً على مذهبه فى الفلسفة.

(١) ظهر المجلد الأول عام ١٩٢١، أما المجلد الثانى، الذى حرره «برود» C.D. Broad، فقد نُشر عُفلاً عام ١٩٢٧. وقد قدم ماکتجارت نفسه ملخصاً للمذهب فى مساهمته للمجلد الأول من «الفلسفة البريطانية المعاصرة»، الذى حرره مويرهيد (المؤلف).

يهتم ماكتجارت فى الجزء الأول من مذهبه بتحديد الخصائص التى تخص كل ما هو موجود، أو، كما يعبر عن ذلك، الوجود كله^(١). إنه يهتم، بصورة أكثر دقة، بتحديد الخصائص التى يجب أن يمتلكها الموجود. ولذلك لابد أن يكون المنهج المستخدم هو منهج الاستنباط القبلى. ومن ثم يكون ماكتجارت بعيداً جداً عما يوصف به، فى الغالب، بأنه ميتافيزيقى استقرائى.

ومع ذلك، يسلم ماكتجارت حتى فى الجزء الأول من مذهبه بمقدمتين تجريبيتين؛ وهما أن شيئاً ما يكون موجوداً، وأن ما يوجد هو التفرد والتنوع. يُعرف صدق المقدمة الأولى عن طريق التجربة المباشرة، لأن كل شخص يعى أنه موجود. ولا يمكن أن ينكر ذلك نون أن يؤكد بصورة ضمنية. أما بالنسبة للمقدمة الثانية «فمن الممكن، بالفعل، الوصول إلى هذه النتيجة بصورة قبلية. لأننى سأبرهن فيما بعد على أنه مؤكّد بصورة قبلية أنه لا يمكن أن يكون جوهراً بسيطاً^(٢). غير أن اللجوء إلى الإدراك «يبدو بصورة أكثر احتمالاً أنه يستوجب القبول»^(٣). إن ما يريد أن يبينه ماكتجارت، بالفعل، هو أن الوجود كله متماين، ومختلف، أى أن هناك كثرة من الجواهر. ويظهر ذلك عن طريق واقعة الإدراك الخالصة. فإذا فُسر الإدراك، مثلاً، بأنه علاقة، فلا بد أن يكون هناك أكثر من حد واحد.

(١) يقال إن الوجود كيف لا يمكن تعريفه فهو كذلك حتى إن كل شيء يوجد يكون حقيقياً، على الرغم من أن ليس كل شيء حقيقى يكون موجوداً بالضرورة، وبمعنى آخر، الحقيقة أو الوجود تصور أكثر اتساعاً من تصور الوجود (المؤلف).

The Nature of Existence, 45. (٢)

ينقسم الكتاب إلى فقرات تأخذ أرقاماً بالتتابع من بداية المجلد الأول حتى نهاية المجلد الثانى. ونحن نشير هنا إلى هذه الفقرات التى تأخذ أرقاماً (المؤلف).

ibid, (٣)

ومن ثم ففي استطاعتنا أن نسلّم بأن شيئاً ما موجود. ولكن لا يمكن أن يكون هذا الشيء هو الوجود نفسه^(١). لأننا إذا قلنا إن ما يوجد هو الوجود، فإننا ندور في حلقة مفرغة. إن ما يوجد لا بد أن يمتلك شيئاً إلى جانب الوجود. ويمكن أن نسمى الكيف المركب الذي يتكون من كل كيفيات شيء ما، طبيعة الشيء؛ غير أننا لا نستطيع أن نحلل شيئاً نون باقٍ إلى كيفياته. «سيكون على رأس السلسلة شيء موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه شيئاً. والاسم العادي لذلك، وأعتقد أفضل اسم، هو الجوهرة^(٢). وقد يعترض على أن الجوهرة بمعزل عن كيفياته هو عدم لا يمكن تصوره، لكن لا يترتب على ذلك أن الجوهرة «ليس أي شيء يقترن بكيفياته»^(٣).

ولذلك، إذا كان هناك أي شيء موجود، وعرفنا من التجربة أنه موجود، فلا بد أن يكون على الأقل جوهراً واحداً. غير أننا قبلنا المقدمة التجريبية الخاصة بمذهب التعدد والكثرة، أي بمذهب تمايز الوجود كله. ولذلك ينتج أنه لا بد أن تكون هناك علاقات^(٤). لأنه إذا كانت هناك كثرة من جواهر، فإنها لا بد أن تتشابه ولا تتشابه؛ تتشابه في كونها جواهر، ولا تتشابه في كونها متميزة^(٥). والتشابه وعدم التشابه علاقتان.

(١) يتضح أن ماكتجارت، الذي يفسر الوجود بأنه كيف لا يمكن تعريفه، لم يستطع أن يقبل الأطروحة التوماينية التي تقول إن الحقيقة النهائية هي بدقة الوجود هو الجواهر (المؤلف).

The Nature of Existence, 65. (٢)

ibid, 68. (٣)

(٤) لا يمكن تعريف لفظ «علاقة» بالنسبة لماكتجارت، مع أننا نستطيع أن نوضح الاختلاف في المعنى بين كلمات مثل: «علاقة»، و«كيف». إذ لا يقال، مثلاً، إن الكيفيات توجد «بين» حدود في حين أن العلاقات توجد بين حدود (المؤلف).

(٥) إذا كان لجوهرين نفس الطبيعة بصورة دقيقة، كما يرى ماكتجارت، متبعاً في ذلك لبينتس، فإنه لا يمكن تمييزهما، ويكونان، بالتالي، جوهراً واحداً، ونفس الجوهرة (المؤلف).

وبالتالى، فإن كل علاقة، وفقاً لما يراه ماكتجارت، تنتج كيفاً مشتقاً فى كل حد من حدودها: أعنى كيفاً يكون حداً فى هذه العلاقة. وفضلاً عن ذلك، فإن علاقة مشتقة تنتج بين كل علاقة وكل حد من حدودها. ونحصل، بالتالى، على سلسلة لا متناهية. غير أن «هذه السلاسل اللامتناهية ليست فارغة، لأنه ليس من الضرورى ملاحظتها لى تحدد معنى الحدود الأولى»^(١). ولذلك تفقد حجة برادلى على بيان أن الكيفيات والعلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية بالفعل، نقول تفقد هذه الحجة قوتها.

إن الجواهر، كما رأينا، لا بد أن تختلف بطريقة ما. بيد أن هناك ألواناً من التشابه التى تسمح باتفاقها فى تجمعات، وتجمعات من التجمعات. ويُسمى التجمع «بالمجموعة» والجواهر التى تكوُّنه هى «أعضاؤه»^(٢). وإذا أخذت المجموعة بذاتها، فإن ذلك يكون فكرة سهلة لا صعوبة فيها. لكن هناك عدة مسائل يجب ملاحظتها. أولاً: المجموعة هى بالنسبة لماكتجارت، جوهر. وهكذا تكون مجموعة كل المواطنين الفرنسيين جوهرًا يمتلك كيفيات بذاته، مثل كونهم أمة. ثانيًا: لما كان الجوهر ليس بسيطاً بصورة مطلقة، فإن الجوهر المركب لا يمكن أن يمتلك جواهر بسيطة بوصفها أعضاء. ثالثاً: لا نستطيع أن نفترض بدون عناء كبير أن مجموعتين هما بالضرورة جوهران. فإذا كانت المضماتين هى نفسها، فإن المجموعات تكون جوهرًا واحدًا. فمقاطعات إنجلترا وإبريشياتها، مثلاً، تكوُّن مجموعتين، غير أنهما جوهر واحد.

وبالتالى لا بد أن يكون هناك جوهر واحد مركب يحتوى على كل المضماتين الموجودة، ويكون كل جوهر آخر جزءاً منه. «هذا الجوهر يجب أن يُسمى بالكون»^(٣).

The Nature of Existence, 88. (١)

(٢) يجب أن نميز بين الأعضاء والأجزاء. «إذا أخذنا مجموعة كل المقاطعات فى بريطانيا العظمى، فإننا نجد أن إنجلترا وويتشابل لا تكونان عضوين فى المجموعة، بل هما جزآن، تكون المجموعة هى الكل بالنسبة لهما. (المؤلف) 123. Ibid.

Ibid, 135. (٣)

إنه وحدة عضوية يرتبط فيها «كل ما يوجد؛ أعنى الجواهر والخصائص، معاً في نسق واحد محدد من الخارج»^(١). ويبدو أن هناك في الوقت نفسه اعتراضاً أساسياً ضد التسليم بهذه الفكرة الخاصة بجوهر شامل كل الشمول. فمن جهة، يسلم ماكتجارت بأن وصفاً كافياً لأي جوهر لا بد أن يكون ممكناً من حيث المبدأ. ومن جهة أخرى، أن وصفاً كافياً للكون ممكن. لأن وصفاً كافياً يجب أن يشير، كما يبدو، إلى الأجزاء، وأيضاً إلى علاقاتها بعضها ببعض وإلى الكل. لكن كيف يكون ذلك ممكناً إذا لم يكن الجوهر بسيطاً وينقسم، بالتالي، إلى ما لا نهاية؟^(٢).

إن تفصيلات حل ماكتجارت لهذه الصعوبة معقدة للغاية حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. إن مبدأه العام، كما يقرره في تلخيصه لذهبه، هو تجنب التناقض بين الأطروحة التي تقول إن وصفاً كافياً لأي جوهر ممكن. والأطروحة التي تقول إنه ليس هناك جوهر بسيط «لا بد أن يكون هناك وصف ما لأي جوهر، (أ) مثلاً، يتضمن أوصافاً كافية لأعضاء كل مجموعاته من الأجزاء التي تعقب مجموعات معينة من الأجزاء»^(٣). وإذا أخذت هذه العبارة بذاتها فإنها لا توصل، بالفعل، الكثير. غير أن طريقة ماكتجارت في التفكير هي هكذا. إن وصفاً كافياً لجوهر أمر ممكن من حيث المبدأ، إذا تحققت شروط معينة. انظر إلى الجواهر الشامل كل الشمول، أي الكون. إنه يتكون من كل واحد أو من كليات أولية كثيرة، التي تتكون بدورها من أجزاء أولية. هذه الأجزاء تستطيع أن تتمايز عن طريق كفيات متميزة، مثلاً. ووصف كاف للكون ممكن

(١) Ibid, 137.

إذا كان للجوهر (س)، مثلاً، كفيات مثل أ، ب، ج، فإن التغير في كيف ما ينتج تغيراً في الطبيعة (التي تتكون من الكيفيات)، ويحدث كذلك تغيراً في الجوهر الذي يتجلى في الطبيعة. ويقال، بالتالي، إن الكيفيات ترتبط بعضها ببعض في علاقة تحديد خارجي أو عرضي (المؤلف).

(٢) طالما أنه لا يوجد جوهر بسيط بصورة مطلقة، فإن الصعوبة تظهر فيما يتفق بكل جوهر (المؤلف).

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 256.

من حيث المبدأ، شريطة أن تتضمن أوصاف الأجزاء الأولية أوصافاً كافية للكيفيات الثانوية، أى للسلسلة التى تكون امتداداً لها إلى ما لا نهاية. ومع ذلك، لكى يكون هذا التضمن حقيقة، لابد أن ترتبط الأجزاء الثانوية بعضها ببعض عن طريق ما يسميه ماكتجارت بعلاقة التناظر المحددة. دعنا نفترض، مثلاً، أن (أ) و (ب) جزآن أوليان من جوهر، وأنتا وصفنا (أ)، و(ب) بصورة كافية عن طريق كيفيات (س) و (ص) تبعاً. إن علاقة التناظر المحددة تتطلب أن يكون جزءاً ثانوياً من (أ) يمكن وصفه بكفاية عن طريق (ص) ، وأن جزءاً ثانوياً من (ب) يمكن وصفه بكفاية عن طريق (س). اعط هذه التناظرات المحددة المتشابكة للترتيب الهرمى كله لمجموعات تابعة، فإن أوصافاً كافية للأجزاء الأولية ستتضمن أوصافاً كافية للأجزاء الثانوية. وهكذا يكون وصف كاف للجوهر ممكناً من حيث المبدأ، على الرغم من الواقعة التى تقول إنه ينقسم إلى ما لا نهاية.

ولما كان ماكتجارت يؤكد أن الوصف الكافى الوافى لكل جوهر لابد أن يكون ممكناً، فإنه ينجم عن ذلك أن علاقة التناظر المحددة لابد أن تسرى بين أجزاء الجوهر. وإذا نظرنا إلى تناظر مُحدد على أنه علامة لأنواع من علاقات عليّة، فإننا نستطيع أن نقول، بالتالى، إن ماكتجارت يحاول أن يبرهن بصورة قبلية على ضرورة نموذج معين لعلاقات عليّة داخل الكون. أعنى إذا كان الكون، كما يفترض، وحدة عضوية معقولة، فلا بد أن يوجد فى الترتيب الهرمى لأجزائه نموذج معين لتناظر مُحدد.

لقد أشرنا، مثلاً، إلى مقاطعات إنجلترا، وتحدثنا عن الكون. لكن على الرغم من أن توضيحات تجريبية قد قُدمت فى القسم الأول من النسق لكى تسهل الفهم، فإن النتائج التى تم التوصل إليها كان يُقصد منها أن تكون مجردة خالصة. فعلى الرغم، مثلاً، من أنه تمت البرهنة قبلياً على أنه إذا وجد أى شيء، فلا بد أن يكون هناك جوهر شامل كل الشمول يمكن أن نسميه بالكون، فمن الخطأ افتراض أن هذا اللفظ يشير بالضرورة إلى المركب الكلى من الكيانات التى اعتدنا، بحسب ما هو معهود، أن نتصورها بوصفها الكون. يثبت الجزء الأول من النسق، ببساطة، أنه لابد أن يكون

هناك كون. ولا يخبرنا أى الكيانات التجريبية، إذا كانت، تكون أعضاء من المجموعة الشاملة كل الشمول التى تُسمى بالكون. إن ماكتجارت يطبق فى الجزء الثانى من النسق فقط نتائج الجزء الأول، متسائلاً، مثلاً، عما إذا كانت خصائص الجواهر التى تُحدد قبلياً يمكن أن تنتمى إلى تلك الأنواع من الأشياء التى تبدو لأول وهلة أنها جواهر، أو، بالأحرى، عما إذا كانت الخصائص التى يلتقى بها فى التجربة، أو تفترضها التجربة تنتمى، بالفعل، إلى الموجود.

ومع ذلك، يصر ماكتجارت فى هذا الميدان من البحث على أننا لا نستطيع أن نحصل على يقين مطلق. ربما نستطيع أن نبين، بالفعل، أن خصائص معينة تقدمها التجربة أو تفترضها لا يمكن أن تنتمى إلى الموجود، وأنها لا بد أن تُنسب، من ثم، إلى مجال الظاهر. غير أننا لا نستطيع أن نبين بيقين مطلق أن الخصائص التى تفترضها التجربة لا بد أن تنتمى إلى الموجود. لأنه قد تكون هناك خصائص لم نخبرها مطلقاً أو نتخيلها ترضى تماماً أو بصورة أفضل المتطلبات القبليّة للجزء الأول من النسق. ومع ذلك، إذا كان فى الإمكان بيان أن الخصائص التى تفترضها التجربة ترضى بالفعل هذه المتطلبات القبليّة، وأنه لا يمكن لمتطلبات أخرى نعرفها أو يمكن أن نتخيلها أن تفعل ذلك، فإنه يكون لدينا يقين معقول، مع إنه ليس مطلقاً. وبمعنى آخر، لا ينسب ماكتجارت يقيناً مطلقاً إلا إلى نتائج البرهان القبليّ.

إن الكون يبدو، لأول وهلة، أنه يحتوى على جواهر من نوعين مختلفين أتم الاختلاف - هما المادة والروح^(١). غير أن ماكتجارت يرفض التسليم بحقيقة المادة، على أساس أنه لا شيء مما يمتلك كيفاً هو المادة، يمكن أن يمتلك بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التى يجب أن توجد بين الأجزاء الثانوية لجواهر ما. دعنا نفترض، من أجل الحجة، أن شيئاً مادياً معيناً يمتلك جزأين أوليين: جزءاً منهما يمكن أن يوصف

The Nature of Existence, 352. (١)

تماماً بأنه أزرق، بينما يمكن وصف الجزء الآخر تماماً بأنه أحمر. وفقاً لمتطلبات مبدأ التناظر المحدد، لا بد أن يكون هناك جزء ثانوي من الجزء الأولي الذي وُصف بأنه أزرق يناظر الجزء الأولي الذي وُصف بأنه أحمر. أعني، أن هذا الجزء الثانوي سيكون أحمر. غير أن ذلك ليس ممكناً من الناحية المنطقية. لأن جزءاً أولياً لا يمكن أن يوصف تماماً بأنه أزرق، إذا كان جزءاً من أجزائه الثانوية أحمر. ويمكن أن نستمد نتائج مماثلة إذا نظرنا إلى كفيات مثل الحجم والشكل. وهكذا لا يمكن أن تنتمي المادة إلى الموجود: أي أنها لا يمكن أن تصف الكون^(١).

بقي لنا، بالتالي، الروح. ليس هناك، في الواقع، دليل برهاني على أن شيئاً يوجد سوى الروح. لأنه ربما تكون هناك صورة لجوهر، لم نخبرها مطلقاً، أو نتخيلها، تشبع المتطلبات لكونها جوهرًا، ومع ذلك ليست روحية. غير أنه ليس لدينا أساس إيجابي للزعم بأن هناك جوهرًا هكذا. واذك من المعقول أن نستنتج أن كل جوهر يكون روحياً.

أما بالنسبة لطبيعة الروح «فإنني أقترح أن أعرف كيفية الروحية بالقول بأنها كيفية امتلاك مضمون، كله معاً يكون مضمون ذات أو نوات كثيرة»^(٢). وهكذا تكون النوات روحية، وكذلك أجزاء الذوات، ومجموعات الذوات، على الرغم من أنه يمكن الاحتفاظ به بالنسبة لذات، مراعاة للاستخدام العام للفظ «روح»^(٣).

ولذلك، إذا كانت الروح هي الصورة الوحيدة للجوهر، فإن الكون، أو المطلق سيكون المجتمع الشامل كل الشمول أو نسق الذوات، الذوات التي تكون أجزاءه الأولية. إن الأجزاء الثانوية، من كل الدرجات، هي إدراكات، تكون مضمين الذوات. وفي هذه الحالة، لا بد أن تكون هناك علاقات من تناظر مُحدد بين هذه الأجزاء. ويتطلب ذلك، بحق، تحقيق شروط معينة؛ وهي أن ذاتاً يمكن أن تدرك ذاتاً أخرى، وجزءاً من ذات

(١) يرى ماكتجارت أنه لافتادة من القول إنه يمكن البرهنة استدلالياً على وجود المادة من المعطيات الحسية. لأن ما نسميه بالمعطيات الحسية قد تسببه علل روحية. وإذا زعمنا أن المعطيات الحسية هي نفسها جواهر مادية، فإننا نواجه الحجج التي تبين، بوجه عام، أن الجوهر لا يمكن أن يكون مادياً (المؤلف) .

The Nature of Existence, 381. (٢)

(٣) عند ماكتجارت لا يمكن تعريف الذات، ونحن نعرفها عن طريق الاتصال المباشر (المؤلف).

أخرى^(١)، وأن إدراكاً يكون جزءاً من ذات مُدرَكة، وأن إدراكاً لجزء من كل يمكن أن يكون جزءاً من إدراك هذا الكل. غير أنه لا يمكن بيان أن تحقيق هذه الشروط مستحيل؛ وهناك أسباب للاعتقاد بأنها تتحقق بالفعل. ولذلك نستطيع أن نسلّم بأن المطلق هو النسق أو هو مجتمع الذوات.

هل الذوات خالدة؟ تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على وجهة النظر التي نقبلها. فمن جهة، ينكر ماكتجارت حقيقة الزمان، على أساس أن تأكيداً لحقيقة السلسلة الزمنية للماضي، والحاضر، والمستقبل، يجبرنا على أن ننسب تحديدات غير متطابقة بالتبادل لأي حدث معين^(٢). ولذلك إذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نصف الذوات بأنها مستمرة أو أزلية بدلاً من أن نصفها بأنها خالدة، وهو لفظ يتضمن استمراراً زمنياً لا ينتهي. ومن جهة أخرى، ينتمي الزمان، بالتأكيد، إلى مجال الظاهر. وستبدو الذات أنها تبقى وتستمر خلال كل الزمان المستقبلي. «ونتيجة لذلك، فإنني أعتقد أنه قد يكون ملائماً أن نقول إن الذات خالدة»^(٣)، على الرغم من أنه يجب أن يفهم الخلود بأنه، بالتالي، يتضمن الوجود من قبل، أي قبل اتحاده بالجسم.

يشير البروفيسور «برود» C.D. Broad^(٤) إلى أنه لا يعتقد أن ماكتجارت لم يكن له تلميذ واحد، على الرغم من أنه مارس تأثيراً ملحوظاً على تلاميذه عن طريق دقته المنطقية، وأمانته العقلية، واهتمامه الشديد بالوضوح. وليس ما يدعو إلى الدهشة، بالفعل، إذا كان ماكتجارت قد أخفق في أن يكون له تلميذ. لأنه بغض النظر عن الواقعة التي نقول إنه لم يفسر، أكثر مما فعل برادلي، كيف ينشأ مجال الظاهر في

The Nature of Existence, 406. (١)

cf. the Nature of Existence, 332, and McTaggart's article on the Unreality of Time (٢) in Mind, 1908.

The Nature of Existence, 503. (٢)

In British Philosophy in the Mid-century, edited by G.A. Mace, p. 45. (٤)

المقام الأول، فإن مذهبه يقدم مثلاً أكثر وضوحاً من فلسفة برادلي أو بوزانكيت لتفسير الميتافيزيقا التي قدمها أحياناً معارضون للميتافيزيقا، أعنى بوصفها علماً مزعوماً يدعى استنباط طبيعة الحقيقة بطريقة قبلية خالصة. لأن ماكتجارت بعد أن استنبط في الجزء الأول من مذهبه ما هي الخصائص التي يجب أن يمتلكها الموجود، انتقل، بسرور، في الجزء الثاني إلى رفض حقيقة المادة والزمان على أساس أنهما لا يحققان المتطلبات التي أرساها في الجزء الأول. وعلى الرغم من أن نتائج جعلت، بالتأكيد، فلسفته أكثر متعة وإثارة، فإن غرابتها كانت عرضة لأن تجعل معظم القراء يستنتجون بدون عناء كبير أنه لا بد أن يكون هناك شيء خطأ في حججه. وعلى أية حال، وجد معظم الناس أنه من الصعب الاعتقاد بأن الحقيقة تتكون من نسق لذوات، مضامينها هي الإدراكات. «ربما يكون حكمهم على حجج ماكتجارت بارعاً، غير أنه غير مقنع».

وربما يُعترض بالقول بأن هذه وجهة نظر مادية، خالصة. فإذا كانت حجج ماكتجارت حججاً جيدة، فإن غرابة نتائجها لا تغير الحقيقة. وهذا صحيح إلى حد كبير. لكنها أيضاً واقعة تقول إن قلة من الفلاسفة اقتنعوا بالصحج التي قُدمت لبيان أن الحقيقة لا بد أن تكون كما يقول ماكتجارت أنها كذلك.

٢- ربط ماكتجارت النظرية التي تقول إن الحقيقة الموجودة تتكون من نوات روحية مع مذهب الإلحاد^(١). بيد أن المثاليين الشخصيين قبلوا صورة ما من مذهب الإلحاد. ويمكن أن نأخذ جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) James Ward كمثال؛ وهو، سيكولوجي، وفيلسوف، درس في ألمانيا لمدة قصيرة، حيث وقع تحت تأثير «لوتزه» Lotze، وأخيراً شغل كرسي المنطق وفلسفة الذهن في «كمبردج» (من عام ١٨٩٧ حتى عام ١٩٢٥).

(١) يسلم ماكتجارت بالإمكان الخالص بأن هناك ذاتاً داخل مجتمع النوات، التي قد تبدو من وجهة نظر التجربة أنها تمارس وظيفة ضابطة ومراقبة، على الرغم من أنها ليست خلاقة. غير أنه يضيف أنه ليس لدينا سبب لافتراض أن هناك ذاتاً كهذه في واقع الأمر. وحتى إذا كانت، فإنها لا تترادف الله كما يُتصور، عادة، في التفكير الملحد (المؤلف).

في عام ١٨٨٦ ساهم «وورد» في «الموسوعة البريطانية» بمقال شهير عن علم النفس، أمدّه فيما بعد بالأساس لكتابه «المبادئ السيكولوجية» (١٩١٨)، وهو عمل يبين بوضوح تأثير الفلاسفة الألمان مثل «لوتزه» و«فنت» و«Wundt» و«برنتانو» Brentano. عارض «وورد» بشدة سيكولوجيا التداعى. ففي رأيه يتكون مضمون الوعي من «تمثلات»، غير أن هذه التمثلات تكونُ كما متصلاً. فهي ليست أحياناً قائمة بذاتها ومنعزلة، أو انطباعات، يمكن أن ينقسم إليها الكم المتصل المقدم. ويتضح أن عرضاً جديداً يقدم مادة جديدة؛ غير أنه لا يكونُ، ببساطة، موضوعاً إضافياً في سلسلة؛ لأنه يعدلُ أو يغير بصورة جزئية مجال الوعي الموجود من قبل. وفضلاً عن ذلك، كل عرض هو عرض لذات، أى أنه تجربة للذات. وفكرة «النفس» ليست عند «وورد» تصوراً لعلم النفس، غير أننا لا نستطيع أن نستغنى عن فكرة الذات. لأن الوعي يتضمن انتباهاً انتقائياً إلى هذه الخاصية أو تلك، أو هذا الجانب أو ذاك من الكم المتصل المقدم؛ وهذا نشاط للذات تحت تأثير مشاعر اللذة والألم. ومع ذلك، من الخطأ أن ننظر إلى ذات الوعي على أنها فقط ملاحظ، أى على أنها ذات عارفة خالصة. لأن الجانب المرفى من التجربة أساسى، والنشاط الانتقائى الذى أشرنا إليه غائى فى الطابع، أى أن الذات النشطة تنتقى وتلتفت إلى معطيات مقدمة من أجل غاية أو غرض^(١).

يهاجم «وورد» فى السلسلة الأولى من «محاضرات جيفورد»، التى نُشرت عام ١٨٩٩ تحت عنوان «المذهب الطبيعى والمذهب اللاأدرى»، ما يسميه بوجهة النظر الطبيعية عن العالم. ولايد أن نميز بين علم طبيعى، من جهة، ومذهب طبيعى فلسفى، من جهة أخرى. فالليكانيا، مثلاً، التى تعالج، ببساطة، «الجوانب الكمية من الظواهر الطبيعية»^(٢)، يجب ألا تختلط بالنظرية الميكانيكية عن الطبيعة، «التي تطمح إلى تحليل

(١) هذا المنظور إلى علم النفس هو، فى رأى كاتب هذه السطور، أسمى كثيراً من منظور أنصار نظرية التداعى (المؤلف).

Naturalism and Agnosticism, 1, p. viii. (٢)

العالم الطبيعي إلى مذهب آلي فعلى^(١)». إن الفيلسوف الذي يقبل هذه النظرية يعتقد أن صيغ الميكانيكا وقوانينها ليست، ببساطة، أدوات مجردة ومنتقاة لمعالجة بيئة وفق جوانب معينة، أي أدوات تمتلك صحة محدودة، لكنها تكشف لنا عن طبيعة واقع عيني بطريقة كافية. وهو مخطئ بهذا الاعتقاد. لقد حاول، سبنسر، مثلاً، أن يستنبط حركة التطور من مبادئ آلية، وأغفل الواقعة التي تقول إنه في عملية التطور تظهر مستويات مختلفة تتطلب مقولاتها وتصوراتها الخاصة الملائمة^(٢).

ومع ذلك، لا يمكن الدفاع عن المذهب الثنائي، من حيث إنه بديل ممكن للمذهب الطبيعي. صحيح أن البناء الأساسي للتجربة هو علاقة الذات - الموضوع. غير أن هذا التمييز لا يرادف ثنائية بين الذهن والمادة لأنه حتى عندما يكون الموضوع هو ما نسميه بالشيء المادي، فإن الواقعة التي تقول إنه متضمن مع الذات داخل وحدة علاقة الذات - الموضوع، تبين أنه لا يمكن أن لا ينسجم تماماً مع الذات. ليست هناك ثنائية بعيدة بين الذهن والمادة يمكن أن تتصدى للنقد.

ولذلك، بعد أن رفض «وورد» المذهب المادي، في صورة النظرية الآلية عن الطبيعة، والمذهب الثنائي، لجأ إلى ما يسميه بالواحدية الروحية. ومع ذلك، لا يعبر هذا اللفظ عن اعتقاد في أنه ليس هناك سوى جوهر واحد، أو وجود واحد. إن وجهة نظر «وورد» هي أن كل الكيانات روحية بمعنى ما. أعني، أنها تمتلك كلها جانباً فيزيائياً. وهكذا توصف نظريته بالتعدد والكثرة؛ ويتحدث في مجموعته الثانية من «محاضرات جيفورد»، التي ظهرت عام ١٩١١ تحت عنوان «مجال الغايات أو مذهب الكثرة ومذهب التأكيه» عن مذهب الكثرة الروحية بدلاً من مذهب الواحدية الروحية، على الرغم من أن لكليهما نفس المعنى، إذا فهم اللفظ الأخير بصورة صحيحة.

ibid, (١)

(٢) لم يهتم «وورد» باستمرار بملاحظة تمييزه الخاص بين علم طبيعي ومذهب طبيعي فلسفي. ويميل إلى الحديث كما لو كان علم الميكانيكا لا يعالج ما هو «موجود بالفعل» (المؤلف).

قد يبدو لبعض القُراء أنه غريب أن يعتقد أستاذ من كمبرج حديث العهد إلى حد ما نظرية عن شمول النفس. غير أن «وورد» لم يقصد أن يشير، أكثر مما فعل ليبنتس^(١)، إلى أن كل كيان أو «مونا» يتمتع بما نسميه بالوعي. فالفكرة هي، بالأحرى، أنه لا وجود لشيء كهذا بوصفه مادة «غليظة جافة»، ولكن كل مركز نشاط يمتلك درجة ما، غالباً ما تكون درجة أدنى للغاية، من «العقلانية». وفضلاً عن ذلك، يزعم «وورد» أن مذهب الكثرة الروحية ليس نظرية يمكن أن تُستنبط قبلياً، وإنما يقوم على التجربة^(٢). فالعالم لم يؤخذ ببساطة كما نجده، أي من حيث إنه كثرة من أفراد نشطين، لا يتحدون إلا في تفاعلاتهم المتبادلة وعن طريقها. كما أن هذه التفاعلات تُفسر عن طريق المماثلة بالعاملات الاجتماعية، أي بوصفها تجارة متبادلة، أعنى من حيث إنها تقوم على المعرفة وبذل الجهد^(٣).

وبالتالي يسلم «وورد» بأنه يمكن الوقوف على هذه الفكرة عن كثرة مراكز متناهية ونشطة للتجربة. لأن كانط كشف عن المغالطات في البراهين النظرية المزعومة على وجود الله. وقدم مذهب التآليه في الوقت نفسه وحدة لا توجد في مذهب الكثرة بدون

(١) يشبه مذهب الكثرة عند «وورد» موناڤولوجيا ليبنتس، سوى أن المونادات عند «وورد» ليست «لا توافق لها»، ولكنها تؤثر بعضها على بعض (المؤلف).

(٢) العبارات القليلة الوحيدة التي تجاوز الاعتراض هي، بالنسبة لـ «وورد» «عبارات صورية خالصة» (The Realm of Ends p. 227)، وهي عبارات المنطق والرياضيات. لا تقدم هذه العبارات معلومات فعلية عن العالم. ومع ذلك، إذ ادعى فيلسوف أن يستنبط طبيعة الحقيقة من لوحة مقولات، ووجدنا أنها تنطبق على العالم، فإننا سنجد أيضاً أنها مأخوذة من التجربة في المقام الأول (المؤلف).

The Realm of Ends, p. 225. (٣)

واضح أنه كلما أُعد لظهور مذهب شمول النفس المدهش بصورة أقل، فإنه يكون أكثر عرضة للنقد حتى إنه لا تُقدم معلومات جديدة، ولكنه يمكن، ببساطة، في تفسير مسار الأشياء الذي يمكن ملاحظته تجريبياً وفق مماثلات معينة منتقاة. وبالتالي يبدو التساؤل عما إذا كان صحيحاً أم لا بوصفه تساؤلاً عما إذا كان وصف معين مناسباً، وليس عما إذا كان سلوك معين يحدث أم لا (المؤلف).

الله، فضلاً عن ذلك، يلقي مفهوما الخلق والحفظ ضوءاً على وجود الكثير، على الرغم من أنه يجب أن يفهم الخلق عن طريق الأساس والنتيجة بدلاً من أن يفهم عن طريق العلة والمعول. «الله هو أساس وجود العالم»^(١). كما أن «وورد» يبرهن بطريقة شبيهة برجماتية على أن قبول فكرة الله ذات فائدة في زيادة ثقة الفيلسوف الذي يؤمن بالكثرة بدلالة الوجود المنتاهي، وبالتحقيق النهائي لمثال مملكة الغايات. إن العالم، بدون الله من حيث إنه متعال وفعال بصورة محايدة في الكون «قد يبقى للأبد حتى إن الشيء المتنافر ينسجم، ذلك الذي نجده الآن»^(٢).

٤- يمكننا أن نغامر بأمان بتعميم يقول إن أحد العوامل الأساسية في المثالية الشخصية هو حكم القيمة؛ أعني أن الشخصية تمثل القيمة العليا داخل ميدان تجربتنا. وقد يبدو هذا القول، بالفعل، غير ممكن التطبيق على فلسفة ماكتجارت، الذي يزعم البرهنة على ما هي الخصائص التي يجب أن تنتمي إلى الموجود عن طريق استدلال قبلي، ويسأل بالتالي عن أنواع الأشياء التي تكون جواهر لأول وهلة تمتلك بالفعل هذه الخصائص. ولكن لا ينجم عن ذلك بالضرورة، بالطبع، أن حكم القيمة لا يكون عاملاً ضمناً فعلاً حتى في فلسفته. وعلى أية حال يتضح أن تنقيح برنجل - باتسون للمثالية المطلقة قد حث عليه اقتناع بالقيمة المطلقة للشخصية، وأن مذهب الكثرة الروحية عند «وورد» ارتبط باقتناع مشابه.

واضح أن المثالية الشخصية لا تتكون، ببساطة، من حكم القيمة هذا. فهي تحتوي، أيضاً، على اقتناع هو أنه يجب أن تؤخذ الشخصية بوصفها المفتاح لطبيعة الحقيقة، ومحاولة مؤكدة لتفسير الحقيقة على هدى هذا الاقتناع. وهذا يعني أن المثالية

The Realm of Ends, p. 234. (١)

Ibid, p. 421. (٢)

الشخصية تميل إلى مذهب الكثرة والتعدد وليس إلى مذهب الواحدة. وتصور متكثّر للكون يهيمن بوضوح في فلسفتي ماكتجارت، و«وورد». أما عند برنجل - باتسون فيضبطه الإبقاء على فكرة المطلق من حيث إنها تجربة واحدة شاملة كل الشمول. كما أن القيمة التي يسندها للشخصية المتناهية تدفعه إلى محاولة تفسير مذهب الواحد على نحو لا يتضمن انغماس أو طمس الكثير في الواحد.

إن النتيجة الطبيعية في ميتافيزيقا التحول من مذهب الواحدة إلى مذهب التعدد والكثرة على هدى الاقتناع بقيمة الشخصية هي تأكيد أحد أشكال مذهب التآليه. ففي حالة ماكتجارت الاستثنائية يُفسر المطلق، بالفعل، بوصفه مجتمع أو نسق الذوات الروحية المتناهية. وعند برنجل - باتسون يضبط التأثير الذي لايزال يمارسه تراث المثالية المطلقة على فكرة التحول إلى مذهب التآليه الصريح. غير أن الحركة الداخلية، إن جاز التعبير، للمثالية الشخصية هي نحو تفسير الحقيقة النهائية بأنها شخصية في طابعها وهي من نوع يقر بالحقيقة المستقلة لأشخاص متناهين. لا بد أن يتحول مفهوم الله وفقاً لما يراه الفلاسفة المثاليون المطلقون إلى مفهوم المطلق. ويميل مفهوم المطلق في المثالية الشخصية إلى أن يتحول، كما رأينا، إلى مفهوم الله من جديد. صحيح أن ماكتجارت ينظر إلى فكرته عن مجتمع أو نسق الذوات على أنه التفسير المناسب للمطلق الهيجلي. لكننا نجد تحولاً واضحاً إلى مذهب التآليه عند «جيمس وورد». ولا داعي للدهشة أنه يؤكد بوضوح تشابهاً مع كانط وليس مع هيجل.

إن مسألة إلى أي مدى نمد تطبيق لفظ «مثالية مطلقة» هي، بداخل حدود، مسألة اختيار. لننظر، مثلاً، إلى «وليم ريتشى سورلي» (W. R. Sorley) (١٨٥٥-١٩٣٥)، الذي شغل كرسي الفلسفة الخلقية في جامعة كامبردج من عام ١٩٠٠ حتى عام ١٩٣٢. لقد اهتم، أساساً، بمشكلات ترتبط بطبيعة القيم وحكم القيمة، ومن الأفضل أن نلقبه بفيلسوف القيمة. غير أنه بحث أيضاً في نوع النظرية الفلسفية العامة التي يجب أن نعتقها عندما نضع القيم بجدية في الاعتبار من حيث إنها عناصر

فى الواقع. ولذلك يصر على أن الأشخاص هم «حاملو القيمة»^(١)، وأن الميتافيزيقا تبلغ ذروتها فى فكرة الله، متصوراً لا على أنه خالق فقط، وإنما على أنه «ماهية كل القيم ومصدرها» أيضاً، وأنه يريد أن تشارك العقول الحرة التى تدين بوجودها له فى كل هذه القيم^(٢). والنتيجة العامة لتأملاته هى أنه يمكن أن يُلقب، بصورة معقولة، بأنه فيلسوف مثالى شخصى.

ومع ذلك، لا يمكن أن نتوقع تلخيص أفكار كل هؤلاء الفلاسفة البريطانيين الذين يمكن وصفهم، بصورة معقولة، بأنهم فلاسفة مثاليون شخصيون. ويمكننا بدلاً من ذلك أن نوجه الانتباه إلى الاختلافات فى المواقف نحو العلوم بين المثاليين المطلقين والمثاليين الشخصيين. لم ينكر برادلى، بالتأكيد، صحة العلم على مستواه الخاص. لكن من حيث إنه حصر كل تفكير نظرى فى مجال الظاهر، فإنه تورط فى التمسك بأن العلوم لا تستطيع أن تكشف لنا عن طبيعة الحقيقة من حيث إنها تتميز عن الظاهر. ونحن نجد، بالفعل، الموقف نفسه عند ماكتجارت، الذى يكون العالم المكاني - الزماني بالنسبة له ظاهراً. وحتى جيمس وورد قلل، فى جدله ضد المذهب الطبيعي والنظرية الآلية عن العالم، من قدرة العلم على أن يكشف لنا عن طبيعة الحقيقة، وشدد على شخصية الإنسان الصانعة لمفاهيم علمية مجردة، يجب الحكم عليها عن طريق منفعتها وليس عن طريق أى ادعاء لحقيقة مطلقة. واقتنع فى الوقت نفسه بأن العلوم العينية مثل البيولوجيا وعلم النفس، تقتضى فلسفته التعددية وتؤكددها. وبوجه عام، لم يهتم الفلاسفة المثاليون الشخصيون كثيراً بالاشتراك فى الحكم على العلم، وحصره فى مجال الظاهر، كما اهتموا بالاعتراض على زعم الفلاسفات المادية والآلية بأنها النتائج المنطقى للعلوم. إن الميل العام إلى أية درجة من المثالية الشخصية هو لجوء إلى واقعة

Contemporary British Philosophy, second series, p. 254. (١)

Ibid, p. 265. (٢)

تقول إن العلوم المختلفة تتطلب مقولات مختلفة لكي تضطلع على مستويات مختلفة من التجربة، أو جوانب الحقيقة، ولكي تنظر إلى الميتافيزيقا على أنها مشروعة، وتوسيع ضرورى لميدان التفسير بدلاً من أن تنظر إليها على أنها الطريق الفريد إلى معرفة الحقيقة التي تُمنع منها العلوم التجريبية بالضرورة، تلك العلوم التي تكون محصورة في مجال الظاهر. وقد لا تنطبق هذه الملاحظة على ماكتجارت. غير أنه من نوع خاص Sui Genris بالفعل. إن الموقف العام للفلاسفة المثاليين الشخصيين هو إثبات أن التجربة والمنظور التجريبي للفلسفة يدعمان مذهب الكثرة والتعدد بدلاً من نوع المذهب الواحدى الذى يميز المثالية المطلقة، وإذا وضعنا فى الاعتبار الأنواع المختلفة من العلوم^(١)، فإننا نستطيع أن نرى أن الفلسفة الميتافيزيقية ليست نقيضة للعلم، بل هي تتويج طبيعى لذلك التفسير للحقيقة الذى يجب على العلوم أن تقوم بأدوارها الخاصة فيه.

ونقطة أخيرة. وهى إذا استثنينا مذهب ماكتجارت، فإن المثالية الشخصية مقدر لها عن طريق طبيعتها الخالصة أن تستعين بفلاسفة ذوى عقول متدنية؛ أى أن تستعين بنوع الفلاسفة الذين يُعتبرون أشخاصاً ملائمين لأن يتلقوا دعوات لإلقاء سلسلة من محاضرات جيفورد. وما كتبه المثاليون الشخصيون هو، بوجه عام، تهذيب دينى. وقد كان أسلوب الفلسفة عندهم، بوضوح، أقل هدماً للإيمان المسيحى من المثالية المطلقة عند برادلى^(٢). ولكن على الرغم من أن الفلاسفات المتنوعة التي يمكن النظر إليها

(١) عندما كتب وورد كما لو كان العلم لا يزودنا بمعرفة ما هو حقيقى بصورة عينية، فإنه كان يتصور أساساً الميكانيكا التي ينظر إليها على أنها فرع من الرياضيات. ولقد كان فى هذه الحالة، كما أشرنا من قبل، عالم نفس (المؤلف).

(٢) لا أقصد الإشارة إلى أن برادلى يوصف بصورة صحيحة بأنه مفكر غير متدين. وفى الوقت نفسه فإن مفهوم الله ينتمى عنده إلى مجال الظاهر، ومن الخلف أن نزع أنه مفكر مسيحى. فهو لم يكن كذلك (المؤلف).

بصورة معقولة على أنها ممثلة للمثالية الشخصية هي فلسفات تهذيبية بدرجة كافية من وجهتي النظر الأخلاقية والدينية، فإنها تميل إلى إعطاء انطباع، على الأقل في جوانبها الأكثر ميتافيزيقية، هو أنها سلسلة من أقوال شخصية عن الاعتقاد الذي يدين لحجة متشددة أقل مما يدين لتشديد انتقائي على جوانب معينة من الحقيقة^(١). ومن المفهوم أن فلاسفة آخرين من كمبريدج إبان حياة «وورد» و«سورلي» افترضوا أنه يجب علينا أن نبذل أقصى ما في وسعنا لكي نجعل أسئلتنا واضحة ودقيقة بقدر المستطاع ونعالجها واحدة إثر الأخرى بدلاً من الاندفاع إلى تقديم تفسيرات واسعة النطاق للحقيقة. ومع ذلك، على الرغم من أن ذلك يبدو افتراضاً معقولاً للغاية وعملياً، فإن المشكلة هي أن المشكلات الفلسفية من شأنها أن تتداخل وتتشابك. ولم تبرهن فكرة تقسيم الفلسفة إلى تساؤلات محددة بوضوح يمكن الإجابة عنها بصورة منفصلة، نقول لم تبرهن هذه الفكرة من الناحية العملية على أنها مفيدة ومثمرة كما يأمل بعض الناس. ومع ذلك، لا يمكن الإنكار أن المذاهب المثالية تبو، في المناخ الحالي للفلسفة البريطانية، أنها تنتمي إلى حقبة ماضية من التفكير. وذلك يجعلها، بالفعل، مادة مناسبة للمؤرخ. بيد أن ذلك لا يعني أن المؤرخ لا يمكنه أن يتساءل هل هناك، بالفعل، تبرير كبير لتخصيص مساحة لمذاهب صغيرة لا يؤثر على الخيال على النحو الذي يؤثر به مذهب هيغل. ومع ذلك، فهناك ما ينبغي أن يقال وهو أن المثالية الشخصية تمثل الاعتراض المتكرر على استيعاب الشخصية المتناهية في واحد، مهما تصورناه. من السهل القول بأن الشخصية هي «ظاهر» ولكن لم يفسر أى مذهب وأحدى كيف ينشأ مجال الظاهر في المقام الأول.

(١) يدعى ماكنجارت، يقيناً أنه وصل إلى نتيجته عن طريق حجة صارمة. لكن نتائجه ليست تهذيبية بصفة خاصة من وجهة النظر الدينية، إذا لم يكن المرء على استعداد لأن يثبت أن وجود الله أو عدم وجوده مسألة ليس لها أهمية بالنسبة للدين (المؤلف).

الجزء الثالث

المذهب المثالي في أمريكا

الفصل الحادى عشر

مدخل

- بدايات الفلسفة فى أمريكا : صمويل جونسون وجوناثان إدواردز
- عصرالتنوير فى أمريكا : بنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون
- أثر الفلسفة الاسكتلندية – رالف والدو إمريسون ومذهب العلو
- وليم تورى هاريس وبرنامجه عن الفلسفة النظرية التأملية

١- يمكن تعقب الأصول البعيدة للتأمل الفلسفى فى أمريكا إلى بيورتان^(١) إنجلترا الجديدة. ويتضح أن الهدف الأول للبيورتان هو تنظيم حياتهم وفق المبادئ الدينية والأخلاقية التى آمنوا بها. لقد كانوا مثاليين بالمعنى غير الفلسفى للفظ. كما أنهم كانوا من أتباع «كالفن» الذين لم يسمحوا بالخروج عما نظروا إليه على أنه مبادئ الاعتدال. ويمكننا فى الوقت نفسه أن نجد من بينهم عنصراً للتأمل الفلسفى، حث عليه، أساساً، تفكير «بطرس راموس» Petrus Ramus أو بييردى لارامى (١٥١٥ - ١٥٧٢)، وموسوعة «يوهان هينرش أليستد» J. Heinrich Alsted (١٥٨٨ - ١٦٢٨).

(١) البيوريتانية أو التطهيرية Puritanism حركة دينية واجتماعية ضمن الكنيسة البروتستانتية ظهرت فى إنجلترا أولاً فى أواخر ق ١٦، ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة مع المهاجرين الإنجليز وتمتعت حتى القرن التاسع عشر بسلطة أخلاقية كبيرة (المراجع)

أصبح «بطرس راموس»، الفيلسوف الإنساني الفرنسي والمنطقي الشهير، من أتباع «كالفن» عام ١٥٦١، قَدَمَ نظرية عن استقلال كل كنيسة عن الأخرى، وقد أُودِيَ به، في النهاية، في مذبحَة عشية عيد ميلاد القديس «بارثولوموي». ولذلك كانت لديه مؤهلات خاصة لأن ينظر إليه أنصار نظرية استقلال الكنائس على أنه راع عقلي لإنجلترا الجديدة^(١). ونشر «ألستد»، وهو من أتباع «ميلانكتون» Melancthon^(٢)، وتلميذ «بطرس راموس»، موسوعة عن الآداب والعلوم عام ١٦٣٠. احتوى هذا العمل، الذي اصطبغ بصبغة أفلاطونية، على قسم خُصص لما أسماه «ألستد» بالأركيولوجيا، أي نسق مبادئ المعرفة والوجود. وأصبح نصّاً شائعاً في إنجلترا الجديدة.

تم بيان الانتماءات الدينية في الحقبة الأولى من الفلسفة الأمريكية عن طريق واقعة تقول إن الفلاسفة الأوائل كانوا قساوسة. و«صمويل جونسون» (١٦٩٦ - ١٧٧٢) S. Johnson هو مثال على ذلك. دخل في البداية الكنيسة الإنجيلية عام ١٧٧٢ بوصفه قسيساً من دعاة استقلال كل كنيسة عن الأخرى، وتلقى بالتالي تعاليم إنجيلية. ونُصِبَ عام ١٧٥٤ الرئيس الأول لكلية الملك، بنيويورك، التي هي الآن جامعة «كوليبيا».

يشير «جونسون» في سيرة حياته إلى أنه عندما كان يدرس في جامعة «بييل» كان مستوى التعليم متدينياً. فقد أظهر، بالفعل، انحطاطاً مقارنةً بمستويات المقيمين الأصليين الذين نشأوا في إنجلترا. حقاً، لم يكن اسم «ديكارت»، و«بويل» و«لوك» و«نيوتن» معروفاً، وفتح إدخال كتابات لوك، ونيوتن، بالتدريج، خطوطاً جديدة للتفكير. غير أنه كان هناك ميل قوي لجعل التعليم العلماني مساوياً لبعض أعمال «راموس» و«ألستد»، والنظر إلى التيارات الفلسفية الجديدة على أنها خطر على نقاد الإيمان

(١) اسم عام يطلق على مجموعة الولايات الواقعة في الشمال الشرقي من الولايات المتحدة الأمريكية .
(المراجع)

(٢) فيليب ميلانكتون (١٤٩٧ - ١٥٦٠) لاهوتي ألماني تعاون مع مارتن لوثر في حركة الإصلاح الديني.
(المراجع)

الدينى. وبمعنى آخر؛ أستخدمت «الإسكولائية» التى أدت غرضاً مفيداً فى الماضى لمنع انتشار الأفكار الجديدة.

لقد أتى «جونسون» نفسه تحت تأثير «باركلى». تعرّف عليه إبان زيارته الأخيرة لـ«رود إيلند» Rhode Island (١٧٢٩ - ١٧٣١)، وأهدى إلى باركلى كتابه «مبادئ الفلسفة» الذى ظهر عام ١٧٥٢^(١).

لكن على الرغم من أنه تأثر بشدة بلامادية باركلى، فإنه لم يكن على استعداد لأن يقبل وجهة نظره التى تقول إن المكان والزمان علاققتان جزئيتان بين أفكار جزئية، وإن المكان والزمان المتناهيين هما، ببساطة، فكرتان مجردتان. لقد أراد أن يبقى على نظرية نيوتن - كلارك عن المكان والزمان المطلقين واللامتناهيين، على أساس أن الإقرار بوجود كثرة من أرواح متناهية يتطلبهما، فإذا لم يكن هناك مكان مطلق، مثلاً، ستتفق كل الأرواح المتناهية مع بعضها. وفضلاً عن ذلك، حاول «جونسون» أن يضع نظرية الأفكار عند باركلى فى صياغة أفلاطونية، بإثبات أن كل الأفكار هى نسخ من نماذج أصلية موجودة فى العقل الإلهى. وبمعنى آخر، بينما رحب «جونسون» بلامادية «باركلى»، فإنه حاول أن يجعلها تتلاءم مع التراث الأفلاطونى الموجود من قبل فى الفكر الأمريكى.

ومن الممثلين الأكثر شهرة للفكر الأمريكى فى القرن الثامن عشر هو «جوناثان إدواردز» J. Edwards (١٧٠٣ - ١٧٥٨)، وهو لاهوتى شهير من أنصار الداعين إلى استقلال كل كنيسة عن غيرها. تعلّم فى جامعة «ييل»، وتعرف على كتاب لوك «مقال فى الفهم البشرى» عام ١٧١٧، وتعرف على كتاب هاتشيسون «بحث فى أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة» عام ١٧٣٠. وعلى الرغم من أنه كان، أساساً، لاهوتياً من أنصار

(١) يمكن أن نجد مناظرات جونسون الفلسفية مع باركلى فى المجلد الثانى من الطبعة النقدية لأعمال الأسقف (يقصد باركلى)، التى نشرها البرفسور T. E. Jessop (المؤلف).

كالفن، شغل معظم حياته في وظائف كنسية، فإنه حاول أن يقوم بعمل مركب من لاهوت كالفن والفلسفة الجديدة. أو بتعبير آخر، استخدم أفكاراً مأخوذة من الفلسفة المعاصرة في تفسير لاهوت كالفن. وأصبح في عام ١٧٥٧ رئيساً لكلية برنستون، بولاية نيوجيرسي، التي هي الآن جامعة برنستون، غير أنه توفي إثر إصابته بمرض الجدري في عام ١٧٥٨.

ينظر «إدواردز» إلى الكون على أنه لا يوجد إلا داخل العقل الإلهي أو الروح، أما المكان، الضروري، واللامتناهي، والأزلي، فهي، في الواقع، صفات لله. وفضلاً عن ذلك، فإن الأرواح فقط هي التي تكون، إذا تحدثنا بصورة صحيحة، جواهر. فليست هناك جواهر مادية شبه مستقلة تمارس نشاطاً علياً حقيقياً. صحيح أن الطبيعة توجد بوصفها ظاهراً، ومن وجهة نظر العالم، الذي يهتم بالظواهر أو بالمظاهر، هناك أطراد في الطبيعة، أعنى نظاماً ثابتاً. إن العالم من حيث هو كذلك يستطيع أن يتحدث، بصورة مشروعة، عن قوانين طبيعية. لكننا نستطيع من وجهة نظر فلسفية أعمق أن لا نسلّم إلا بفاعلية عليّة حقيقية واحدة، أعنى فاعلية الله. وليس الحفظ الإلهي لأشياء متناهية هو خلق متكرر باستمرار فقط، ولكن من الصواب أيضاً أن أطراد الطبيعة هو، من وجهة النظر الفلسفية، تكوين جزافي، كما يرى إدواردز، للإرادة الإلهية. ليس هناك، بالفعل، شيء هكذا في الطبيعة بوصفه علاقة ضرورية، أو بوصفه عليّة فاعلة؛ فكل صنوف الارتباط تتوقف، في النهاية، بوصفها أمراً *Fiat* تعسفياً لله.

يجب ألا تؤخذ الواقعة التي تقول إن «إدواردز» يرفض، مع باركلي، وجود الجوهر المادي، ولكنه يسلّم بوجود الجواهر الروحية - على أنها تعنى أن المشيئة (الإرادة) البشرية تكون من وجهة نظره استثناء للحقيقة العامة التي تقول إن الله هو العلة الحقيقية الوحيدة. فنحن نستطيع، من وجهة نظر ما، أن نقول، بالتأكيد، إنه يقدم تحليلاً تجريبياً للعلاقات، بصفة خاصة للعلاقة العلية. غير أن تحليله يرتبط بفكرة «كالفن» عن القدرة الإلهية، أو العلية، على إنتاج مثالية ميتافيزيقية يظهر فيها الله بوصفه العلة الحقيقية الوحيدة. يرفض «إدواردز» بوضوح، في عمله عن «حرية

الإرادة» فكرة الإرادة البشرية المحددة لذاتها. فمن وجهة نظره، من الخُلف، كما أنه تعبير عن مذهب أرمينوس، أن تثبت أن الإرادة البشرية تستطيع أن تختار ضد الباعث المهيمن أو الميل المهيمن^(١). فالاختيار محدد باستمرار عن طريق الباعث المهيمن، وهذا الباعث محدد بدوره عن طريق ما يبدو أنه الخير الأعظم. وإذا تحدثنا من الناحية اللاهوتية، فإن إرادة الإنسان تكون محددة سلفاً عن طريق خالقه. لكن من الخطأ افتراض أن ذلك يعفى الإنسان من كل مسئولية أخلاقية. لأن الحكم الأخلاقي على الفعل يعتمد، ببساطة، على طبيعة الفعل، ولا يعتمد على علته. فالفعل الشرير يظل فعلاً شريراً، أيًا كانت علته.

ثمة خاصية مذهشة لتفكير «إدواردز» وهي نظريته عن إحساس الله، أو الوعي المباشر بالامتياز الإلهي. وبوجه عام، لقد تعاطف مع «اليقظة العظيمة» لإحياء الدين في عامي ١٧٤٠ - ١٧٤١. ورأى أن الوجدانات الدينية، التي كتبت عنها بحثاً، تكشف عن وعي بالامتياز الإلهي الذي يجب أن يُنسب إلى القلب وليس إلى العقل. وحاول في الوقت نفسه أن يميز بين إحساس الله والحالات الانفعالية العالية التي تميز الاجتماعات التي تدعو إلى إحياء الدين. ومن أجل القيام بذلك، طور نظرية عن إحساس الله، من الصواب أن نرى فيها أثر أفكار «هاتشيسون» الأخلاقية والجمالية.

يرى إدواردز أنه كما أن الإحساس بحلاوة العسل تسبق وتكمن خلف أساس حكمنا الأخلاقي على أن العسل حلو، فكذلك عاطفة أو إحساس القداسة الإلهية، مثلاً، تكمن خلف أساس الحكم على أن الله مقدس. وبوجه عام، كما أن إحساساً بجمال موضوع ما، أو إحساساً بالامتياز الأخلاقي لشخص ما تفترضه مسبقاً أحكام تعبر

(١) من الواضح أنه إذا كنا نعني بالميل المهيمن أو الدافع الأقوى الدافع الذي «يسيطر» ويسود بالفعل، فمن الخُلف أن نزعم أننا نستطيع أن نقاومه. لكن القول أننا نتبعه باستمرار يصيح تحصيل حاصل (المؤلف).

عن هذا الإحساس أو الشعور، فكذلك الإحساس بالامتياز الإلهي تفترضه مسبقاً أحكامنا «الدماعية» عن الله. ربما يكون لفظ «كما أن» عرضة للنقد. لأن إحساس الله هو، عند إدواردز، موافقة وجودنا للوجود الإلهي، وذو أصل مفارق للطبيعة. غير أن المسألة هي أن الإنسان يستطيع أن يعي الله عن طريق صورة من التجربة تماثل التجربة الحسية وتماثل السعادة التي يشعر بها في ملاحظة موضوع جميل، أو تعبير عن امتياز أخلاقي.

وربما نستطيع أن نرى في هذه النظرية تأثير المذهب التجريبي عند لوك، ولا أعنى الإشارة، بالتأكيد، إلى أن لوك نفسه أقام الإيمان بالله على الشعور أو على الحدس. إذ إن منظوره بالنسبة لهذه المسألة هو منظور عقلي؛ وعدم ثقته «بمذهب التعصب» أمر شهير ومعروف. بيد أن إصراره العام على أولوية التجربة الحسية ربما يكون أحد العوامل التي أثرت في فكر «إدواردز» على الرغم من أن تأثير فكرة هاتشيسون عن الإحساس بالجمال الأخلاقي أو الامتياز أكثر وضوحاً بالتأكيد.

لم يعيش إدواردز طويلاً بدرجة تمكنه من تنفيذ مشروعه الخاص بكتابة لاهوت كامل، متطور نسقياً وفق منهج جديد. لكنه كان مؤثراً إلى حد كبير بوصفه لاهوتياً؛ وقد كوَّنت محاولته في أن يوفق بين لاهوت كالفن، والمثالية، ونزعة لوك التجريبية، ورؤية نيوتن للعالم، التعبير الأول الأساسي عن الفكر الأمريكي.

٢- إذا كان القرن الثامن عشر في أوروبا يسمى عصر التنوير. فإن أمريكا لديها ما يُسمى، عادة، بعصر تنويرها. ولا يمكن، بالفعل، أن نقارنه، في مجال الفلسفة، بنديها في إنجلترا وفرنسا. لكنه على الرغم من ذلك ذو أهمية في تاريخ الحياة الأمريكية.

الخاصية الأولى التي يمكن أن نلاحظها هي محاولة فصل الفضائل الأخلاقية البيورتانية عن وضعها اللاهوتي؛ وهي محاولة تمثلها تماماً تأملات «بنيامين فرانكلين» B. Franklin (١٧٠٦ - ١٧٩٠). كان معجباً بـ«وليم ولاستون» - المؤله الطبيعي الإنجليزي - ولم يكن، بالتأكيد، الشخص الذي اقتفى أثر «صمويل جونسون»

أو «جوناثان إيواردز». لم يكن للوحى عنده، كما يصرح، أهمية. وكان مقتنعاً بأنه يجب إعطاء الأخلاق أساساً نفعياً بدلاً من أساس لاهوتى. إن بعض أنواع الفعل مفيدة للإنسان وللمجتمع، فى حين أن بعض الأنواع الأخرى من الفعل ضارة. يمكن النظر إلى الأولى على أنها أفعال واجبة، ويمكن النظر إلى الثانية على أنها أفعال ممنوعة ومحرمة. ويبرر الفضائل مثل الاعتدال والاجتهاد منفعتها. أما مضاداتها فهى تستحق اللوم؛ لأنها تضر بمصالح المجتمع وبالنجاح الشخصى.

من الصعب وصف «فرانكلين»، بما له من شهرة، بأنه فيلسوف عميق، على الرغم من الواقعة التى تقول إنه واحد من مؤسسى الجمعية الفلسفية الأمريكية. وتقديم صورة عن نظريته الأخلاقية مسألة بسيطة. صحيح أنه أثنى على الثقة، والإخلاص، والاستقامة؛ الفضائل التى قدرها البيورتانيون وأثنوا عليها ثناء كبيراً، بوصفها فضائل أساسية للخير البشرى. لكن ما إن مُجِدت هذه الفضائل لأن الناس المخلصين والأمناء ربما كانوا أكثر نجاحاً فى الحياة من الناس غير المخلصين وغير الأمناء، حتى حُلَّت برجماتية مبتذلة معينة محل المثالية الدينية الموجودة عند العقل البيورتانى فى أحسن أحواله. فلم يعد الأمر أن يصبح الإنسان صورة الله، كما كان الحال مع اللاهوتيين البيورتان نوى التفكير الأفلاطونى. وإنما أصبحت المسألة، بالأحرى، هى «نم مبكراً، واستيقظ مبكراً، فذلك يجعل الإنسان صحيحاً وغنياً وحكيماً». وربما يكون هذا مبدأ معقولاً، لكنه لا يرفع الإنسان إلى أعلى ولا يصلح الأخلاق بصفة خاصة.

ومع ذلك، حتى إذا مالت تأملات «فرانكلين» إلى افتراض طابع مبتذل، فإنها تمثل الحركة نفسها فى وضع الأخلاق على أقدامها الخاصة، وفصلها عن اللاهوت الذى نجده فى صور أكثر مهارة فى الفلسفة الأوروبية فى القرن الثامن عشر. والإبقاء على الفضائل البيورتانية فى ثوب علمانى ذو أهمية تاريخية ملحوظة فى تطوير النظرة الأمريكية.

وثمة خاصية أخرى لعصر التنوير فى أمريكا وهى علمنة فكرة المجتمع. فقد كان مذهب «كالفن» منذ البداية معارضاً لسيطرة الدولة على الكنيسة. وعلى الرغم من أن

الميل العام لأنصار «كالفن» هو أن يضمّنوا، عندما يكون ذلك ممكناً، التحكم واسع الانتشار في المجتمع، من حيث المبدأ، فإنهم عرفوا تمييزاً بين مجموعة المؤمنين الحقيقيين والمجتمع السياسي. وفضلاً عن ذلك، فقد أخذ مذهب «كالفن» في إنجلترا الجديدة صورة الدعوة إلى استقلال الكنائس عن بعضها. وعلى الرغم من أنه حالما يُنصب القسيس، ويمارس سلطة عظيمة، من الناحية العملية، فإن التجمعات كانت، ببساطة من الناحية النظرية، اتحادات اختيارية من مؤمنين متشابهين في الرأي. ولذلك، عندما تجردت هذه الفكرة عن المجتمع من جمعياته اللاهوتية والدينية، فإنها جعلت نفسها مناسبة لمنفعة في مصلحة المذهب الجمهوري الديمقراطي. وقد كانت نظرية لوك عن العقد أو العهد ميسورة لأن تخدم كأداة.

ومع ذلك لم تكن عملية علمنة نظرية المجتمع الديني المرتبطة بمذهب الداعين إلى استقلال الكنائس في إنجلترا الجديدة سوى عامل واحد في موقف معقد. وثمة عامل آخر وهو التطور في العالم الجديد لمجتمعات رائدة لم ترتبط، أساساً، إن لم ترتبط مطلقاً، بمجموعات وحركات دينية خاصة. وكان على المجتمعات المتاخمة^(١) أن تجعل فكرتي القانون والتنظيم الاجتماعي اللتين حملتهما معها ملائمة للمواقف التي وجدت نفسها فيها. وقد كانت رغبتهم الأساسية، بوضوح، هي ضمان شروط للنظام، بقدر المستطاع، عساها أن تمنع الطغيان، وتساعد الأفراد على أن يسعوا نحو غاياتهم المتعددة في سلام نسبي. ولاداعي للقول إن أعضاء المجتمعات المتاخمة لم يهتموا كثيراً بالفلسفة السياسية، أو بالفلسفة من أي نوع. وقد مثلوا في الوقت نفسه مجتمعاً نامياً يتضمن بصورة ضمنية نظرية لوك عن الاتحاد الحر لموجودات بشرية تنظم نفسها وتخضع لقانون من أجل حماية البناء الاجتماعي والنظام الذي يسمح بالممارسة السلمية للمبادأة الفردية، مع إنها تنافسية، وفضلاً عن ذلك، أثر نمو هذه المجتمعات،

(١) ربما لاحظنا أن بنيامين فرانكلين يشدد على الفضائل والقيم التي برهنت على أنها ذات فائدة في المجتمعات المتاخمة (المؤلف).

مع تشديد على نجاح مؤقت، انتشار فكرة التسامح، التي قلما كانت وجهة نظر قوية للاهوتيين والقساوسة الكالفينيين.

لقد ارتبطت فكرة المجتمع السياسي من حيث إنه اتحاد إرادى لموجودات بشرية من أجل إرساء النظام الاجتماعى بوصفه إطاراً للممارسة السلمية للمبادأة الخاصة مع فكرة الحقوق الطبيعية التي افترضها مجمع مُنظَّم ويجب أن يحميها. وقد وجدت نظرية الحقوق الطبيعية، التي ناصرها لوك وكتاب انجليز وفرنسيين آخرين، تعبيراً فى كتاب «حقوق الإنسان»^(١). لمؤلفه «توماس بين» T. Paine (١٧٢٧ - ١٨٠٩)؛ وهو مؤله طبيعى أصر على سيادة العقل، وعلى الحقوق المتساوية لجميع الناس. كما أنها وجدت طرحاً قوياً عند «توماس جيفرسون» T. Jefferson (١٧٤٣ - ١٨٢٦)؛ الذى أعد مسودة إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦. تؤكد هذه الوثيقة الشهيرة أنه أمر واضح بذاته أن كل الناس خلقوا متساوين، وأن خالقهم منحهم حقوقاً معينة لا يمكن نزعها عنهم، ومن بين هذه الحقوق حق الحياة، والحرية، وتحقيق السعادة. ويؤكد الإعلان إلى جانب ذلك، أن الحكومات أُنشئت لى تكفل هذه الحقوق، وأنها تستمد سلطاتها من موافقة المحكومين.

وقلما يكون ضرورياً ملاحظة أن إعلان الاستقلال فعل اجتماعى، وليس ممارسة فى الفلسفة السياسية. وبصرف النظر تماماً عن الواقعة التي تقول إن قدراً كبيراً منه يتكون من انتقادات للملكية البريطانية والحكومة، فإن الفلسفة التي تكمن خلف عباراته الافتتاحية لم تتطور تماماً فى أمريكا فى القرن الثامن عشر. ولذلك يفترض «جيفرسون» نفسه أن العبارة التي تقول إن الله منح كل الناس حقوقاً لا يمكن نزعها

(١) Parx I, 1791, Part 11, 1792.

«بين» Paine هو أيضاً مؤلف كتاب «عصر العقل»، ظهر جزأه على التوالي عام ١٧٩٤، وعام ١٧٩٦ (المؤلف).

عنهم هي مسألة من مسائل الحس المشترك. أعنى أن الحس المشترك يرى أنها يجب أن تكون صادقة، دون حاجة إلى برهان، على الرغم من أنه حالما نقر بأنها صادقة، فإننا نستطيع أن نستمد منها نتائج أخلاقية واجتماعية. ويوضح القسم الفلسفى من الإعلان فى الوقت نفسه، بإعجاب، روح التنوير الأمريكى وثماره. وليس هناك شك، بالتأكيد، فى أهميته التاريخية.

٢- من الواضح أن رجالاً مثل «فرانكلين» و«جيفرسون» لم يكونوا فلاسفة محترفين. غير أن الفلسفة الأكاديمية أصابها تطور ملحوظ فى الولايات المتحدة إبان القرن التاسع عشر. ومن بين المؤثرات التى أسهمت فى هذا التطور فكر «توماس ريد» وأتباعه من أعضاء المدرسة الاسكتلندية. ففى النواحي الدينية نُظر إلى التراث الفلسفى الاسكتلندى باستحسان بوصفه واقعياً فى طابعه، وعلاجاً شافياً مطلوباً من المذهب المادى والمذهب الوضعى. ولذلك أصبح شائعاً مع أولئك المؤلهة البروتستانت الذين كانوا على وعى بنقص الأساس العقلى الكافى للإيمان المسيحى.

ومن الممثلين الأساسيين لهذا التراث «جيمس ماكوش» J. McCosh (١٨١١ - ١٨٩٤)، وهو مشيخى اسكتلندى، شغل كرسى المنطق والميتافيزيقا لمدة ستة عشر عاماً فى كلية الملكة، بيلفاست Belfast، ثم قبل عام ١٨٦٨ رئاسة جامعة برنستون، وجعلها معقلاً للفلسفة الاسكتلندية. ولقد نشر دراسة شهيرة وهى «الفلسفة الاسكتلندية» عام ١٨٧٥، إلى جانب كتابة عدد من الأعمال الفلسفية الأخرى، مثل «دراسة لفلسفة جون ستيوارت مل» (١٨٦٦)، و«الفلسفة الواقعية» (١٨٨٧).

ومن بين آثار رواج التراث الاسكتلندى وانتشاره فى أمريكا العادة المنتشرة والخاصة بتقسيم الفلسفة إلى ذهنية وأخلاقية، ثم النظر إلى القسم الأول؛ أعنى علم الذهن البشرى، أو علم النفس، على أنه يقدم الأساس للقسم الثانى، هذا الأساس هو الأخلاق. وقد انعكس هذا التقسيم فى عناوين النصوص المستخدمة كثيراً التى نشرها «نوح بورتر» (١٨١١ - ١٨٩٢) Noah Porter، الذى رُشح لكرسى فلسفة الأخلاق والميتافيزيقا فى جامعة «بييل»، حيث كان أيضاً رئيساً لبعة سنوات، فقد نشر، مثلاً،

كتابه «الذهن البشرى» عام ١٨٦٨، و«مبادئ العلم العقلى» عام ١٨٧١، وهو اختصار للكتاب الأول، و«مبادئ العلم الأخلاقى» عام ١٨٨٥. ومع ذلك، لم يكن «بورتر»، ببساطة، معتقاً للمدرسة الاسكتلندية. فلم يقدّر بدراسة جادة عن الفلاسفة التجريبيين البريطانيين فحسب مثل «جون ستيوارت مل» و«بين»، وإنما قام بدراسة أيضاً عن الفكر الألماني الكانطى وما بعد الكانطية. وحاول أن يقوم بتأليف للفلسفة الاسكتلندية والمثالية الألمانية. وهكذا أثبت أنه يجب النظر إلى العالم على أنه فكر لا على أنه شىء، وأن وجود المطلق شرط ضرورى لإمكان الفكر البشرى والمعرفة.

وقد قام الفيلسوف الفرنسى «فكتور كوازن» Victor Cousin (١٧٩٢ - ١٨٦٧) بمحاولة لربط موضوعات من المذهب التجريبي، أى فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية والمثالية الألمانية. ولأن «فكتور كوازن» كان رئيساً لـ «دار المعلمين العليا» بباريس، ثم رئيساً لجامعة باريس، ثم وزيراً للتعليم العام، فقد كان فى وضع مكنه من أن يفرض أفكاره بوصفها نوعاً من الاعتدال الفلسفى فى مركز الحياة الأكاديمية الفرنسية. لكن من الواضح أن فلسفته الانتقائية التى تكونت من عناصر متنافرة، كانت عرضة، لنقد شديد بسبب عدم التماسك. ومع ذلك، فإن المسألة التى تهمننا هنا هى أن تفكيره كان له تأثير معين فى أمريكا، لاسيما فى تشجيع ربط أفكار مستوحاة من التراث الإسكتلندى بمذهب العلو المستوحى من المثالية الألمانية.

ويمكن أن نذكر «كالب سبراج هنرى» (١٨٠٤ - ١٨٨٤) Caleb Spragale Henry كنموذج، وهو أستاذ فى جامعة نيويورك. لقد أقام «كوازن» الميتافيزيقا، تقريباً، على علم النفس. فالملاحظة السيكلوجية، عندما تُستخدم بصورة مناسبة، تكشف فى الإنسان وجود ذهن تلقائى يفعل من حيث إنه حلقة اتصال بين الوعى والوجود، ويساعدنا على أن نجاوز حدود المثالية الذاتية، عن طريق فهم الجواهر المتناهية، مثلاً، بوصفها موجودة بصورة موضوعية. إن الفلسفة، من حيث إنها عمل الذهن النظرى التأملى، توضح الحقائق الموضوعية وتطورها، تلك الحقائق التى يعيها الذهن بصورة مباشرة - وقبل هنرى هذا التمييز بين الذهن التلقائى والذهن النظرى التأملى، وانتقل،

بوصفه إنجيلياً ورعاً، إلى استخدامه في تركيب لاهوتى، وانتهى إلى نتيجة تقول إن التجربة الدينية أو الروحية تسبق المعرفة الدينية وتكون أساساً لها^(١). ومع ذلك، فإنه يعنى بالتجربة الدينية أو الروحية، أساساً، الوعى الأخلاقي بالخير والإلزام؛ وعى يتجلى فى قدرة الله على رفع الإنسان إلى حياة جديدة. وفضلاً عن ذلك، تصبح الحضارة المادية عند «هنرى» ثمار «الفهم»، فى حين أن المسيحية، منظوراً إليها من الناحية التاريخية من حيث إنها العمل الفدائى والمنقذ لله، التى تهدف إلى إيجاد مثل أعلى للمجتمع، هى استجابة لاحتياجات «الذهن» أو «الروح».

٤- وفى نفس الوقت الذى كانت تتغلغل فيه الفلسفة الاسكتلندية فى دوائر الجامعة، كان الكاتب الأمريكى الشهير «رالف والدو إمرسون» R. W. Emerson (١٨٠٣ - ١٨٨٢) يبشر بإنجيله الخاص بمذهب العلو. أصبح قسيساً من أصحاب مذهب التوحيد عام ١٨٢٩. لكن الرجل الذى وجد إلهاماً عند «كوليريج» و«كارليل»، والذى شدد على تطوير الذات الأخلاقية، ومال إلى تجريد الدين من مؤسساته التاريخية، والذى اهتم بتقديم تعبير عن رؤيته الشخصية عن العالم أكثر من الاهتمام بنقل رسالة تقليدية، لم يكن يصلح، بالفعل، لوظيفة القسيس. فتخلى عنها عام ١٨٣٢، ووهب نفسه لمهمة تطوير وتقديم فلسفة مثالية تستطيع، كما كان واثقاً، أن تجدد العالم بطريقة لا يستطيع بها المذهب المادى ولا الدين التقليدى أن يجده.

نشر «إمرسون» عُفلاً فى عام ١٨٣٦ عملاً صغيراً أسماه «الطبيعة»، يحتوى على ماهية رسالته. وقد أثار خطابه الشهير، الذى ألقاه عام ١٨٣٨ فى مدرسة اللاهوت

(١) لم يكن هنرى، باستخدام التمييز بهذه الطريقة، متابعاً ل«كوزان». لأن «كوزان» أصر على أن وجود الله يُعرف عن طريق استدلال استقرارى من وجود الجواهر المتناهية. على الرغم من أنه حاول أن يربط أطروحته بفكرة الله المستوحاة من المثالية الميتافيزيقية الألمانية؛ وهى فكرة أدت إلى اتهامات بوحدة الوجود من جانب نقاد كهنه. لقد اهتم هنرى أساساً بالقوة الفدائية والمنقذة للمسيحية فى التاريخ، وعندما قبل فكرة الذهن عند كوزان، فإنه نقلها إلى إنشاء لاهوت مسيحي (المؤلف).

بهارفارد، اعتراضاً ملحوظاً بين أولئك الذين اعتبروه غير معتدل، ونشر في عامي ١٨٤١ و١٨٤٢ سلسلتين من «المقالات»، بينما ظهرت «قصائد» عام ١٨٤٦. ونشر في عام ١٨٤٩ «رجال تمثليون» وهي سلسلة محاضرات قدمها عامي ١٨٤٥ - ١٨٤٦ عن أشخاص مختارين مشهورين ابتداءً من أفلاطون حتى نابليون وجوته. وأصبح في سنوات متأخرة مؤسسة قومية؛ حكيم كونكورد، وهو مصير يلحق بأولئك الذين يُنظر إليهم في البداية على أنهم مقدمو أفكار جديدة خطيرة.

أعلن «إمرسون» في محاضرة ألقاها عام ١٨٤٢ في المعبد الماسوني ببرستون أن ما يُسمى «بالآراء الجديدة» هي، في الحقيقة، أفكار قديمة جداً وُضعت في قالب يلائم العالم المعاصر. «إن ما يُسمى بيننا، بصورة شائعة، بمذهب العلو هو مثالية؛ مثالية كما ظهرت عام ١٨٤٢»^(١) إن الفيلسوف المادى يركز على التجربة الحسية وعلى ما يسميه بالوقائع، في حين أن «الفيلسوف المثالى يأخذ نقطة انطلاقه من وعيه، وينظر إلى العالم على أنه ظاهر»^(٢). وهكذا يبدو المذهب المادى والمذهب المثالى متعارضين بحدّة. مع إننا حالماً نبدأ في سؤال الفيلسوف المادى عما تكون الوقائع الأساسية بالفعل، فإن عالمه الصلب يميل إلى التوقف. الكل يرتد، في نهاية الأمر، عند مذهب الظواهر إلى معطيات الوعي. ولذلك، فإن المذهب المادى يتحول بناءً على النقد إلى مذهب مثالى، يكون «الذهن هو الحقيقة الوحيدة بالنسبة له... (و) لا تكون الطبيعة، والأدب، والتاريخ سوى ظواهر ذاتية»^(٣).

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن العالم الخارجى هو، ببساطة، من خلق الذهن الفردى. فهو، بالأحرى، نتاج الروح الكلية الواحدة، أو الوعي، «تلك الوحدة، أو الروح

Complete Works, 11, p. 279 (London, 1866) References are given according to (١) Volume and page of this edition.

Ibid, 11, p. 280. (٢)

Ibid, 11, pp. 280 - 281. (٣)

الأعظم، الذي يحتوى بداخله على كل وجود جزئى للإنسان، وينضم إلى كل شيء آخر^(١). هذا الواحد الأزلى، أو الروح الأعظم، أو الله، هو الحقيقة النهائية الوحيدة، والطبيعة هي إسقاطه «إن العالم ينبثق من نفس الروح مثل جسم الإنسان. إنه إسقاط بعيد وأدنى لله، إسقاط لله في الوعى. لكنه يختلف عن الجسم في جانب مهم. فهو لا يخضع للإرادة البشرية. إننا لا ننتهك نظامه الهادئ الصافى. ولذلك فهو، بالنسبة لنا، الشارح للعقل الإلهى^(٢)».

إذا تسألنا كيف عرف «إمرسون» كل ذلك، فإنه ليس هناك توقع جيد لأية براهين متطورة نسقياً. فهو في الواقع يصر على أن الذهن البشرى يفترض مقدماً ويبحث عن وحدة نهائية. لكنه يصر أيضاً على «أننا نعرف الحقيقة عندما نراها، ودع الشاك والمستهزئ يقولان ما يحلو لهما»^(٣) فعندما يسمع الحمقى ما لا يريدون أن يسمعه، فإنهم يتسألون كيف يعرف المرء أن ما يقوله صحيح. «لكننا نعرف الحقيقة عندما نراها، من الرأى، كما نعرف عندما نعى أننا نعى»^(٤). إن إعلانات النفس، كما يرى إمرسون هي «تدفق العقل الإلهى في ذهننا»^(٥)؛ إنها وحى، يصحبه انفعال الجليل.

ربما نتوقع من هذه النظرية عن وحدة النفس البشرية مع الروح الأعظم أو الروح الإلهية أن «إمرسون» يستمد نتيجة تقول إن الفرد من حيث هو كذلك ذو أهمية ضئيلة، وإن التقدم الأخلاقى أو الروحى يكمن فى انغماس شخصية المرء فى الواحد. غير أن ذلك ليس على الإطلاق وجهة نظره. فالروح الأعظم يفيض بذاته، كما يرى إمرسون،

ibid, 1, p. 112. (١)

ibid, 11, p. 167. (٢)

Works, 1, p. 117. (٣)

ibid, (٤)

ibid, (٥)

بطريقة معينة فى كل فرد. ولذلك «لكل إنسان رسالته الخاصة، والموهبة هى المطلب»^(١). وتُستمد نتيجة تقول «اعتمد على نفسك، ولا تقلد»^(٢). ومذهب التبعية رذيلة: فى حين أن الاعتماد على الذات فضيلة أصلية. «من يُريد أن يكون إنساناً يجب أن لا يكون تبعياً»^(٣). ويقدم «إمرسون» بالفعل سبباً نظرياً لتمجيده للاعتماد على الذات. فالروح الإلهية موجودة بذاتها، وتكون تجلياتها خيرة بقدر ما تشارك فى هذه الصفة. وليس من المعقول فى الوقت نفسه أن نرى فى مذهب إمرسون الأخلاقى التعبير عن روح مجتمع حديث العهد، عنيف، متطور، ومتنافس.

هذا الاعتماد على النفس يجلب فى رأى إمرسون، إذا تمت ممارسته بصورة كلية، تجديد الحياة فى المجتمع. إن الدولة توجد لكى تربي الإنسان الحكيم؛ الإنسان ذا الخلق السليم، وبظهور الإنسان الحكيم، تنقضى الدولة. إن ظهور الخلق السليم يجعل الدولة غير ضرورية»^(٤). إن المقصود هو بلاشك أنه إذا تطور الخلق الفردى تماماً، ستكون الدولة من حيث إنها أداة القوة غير ضرورية، وسيحل مكانها مجتمع يقوم على الصواب الأخلاقى والحب.

ولاداعى للقول بأن إمرسون، مثل كارليل، مُتنبئ وليس فيلسوفاً نسقياً. فقد ذهب، بالفعل، بعيداً ليقول إن «الإتساق الأحمق هو عفريت الأذهان التافهة، يهيم به السياسى التافه والفلاسفة التافهون والمؤلّهة التافهون. إن النفس العظيمة لا تفعل، ببساطة، شيئاً بالاتساق»^(٥). صحيح أن قضيته الأساسية هى أنه يجب على الإنسان أن يحافظ على

Ibid, 1, p. 59. (١)

Ibid, 1, p. 35. (٢)

Ibid, 1, p. 20. (٣)

Ibid, 1, p. 244. (٤)

Ibid, 1, p. 24. (٥)

استقامته العقلية، ولا يخشى أن يقول ما يفكر فيه اليوم بالفعل لأنه ببساطة يناقض ما قاله بالأمس. غير أنه يشير، مثلاً، إلى أنه إذا أنكرنا في الميتافيزيقا الشخصية لله، فإن ذلك لن يمنعنا من التفكير والحديث بطريقة مختلفة «عندما تأتي الحركات المنقذة للنفس»^(١). وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نفهم ما يقصده «إمرسون»، فإن الفيلسوف صاحب المذهب الذي يعتنق وجهة النظر هذه ربما يتبع «هيجل» في القيام بتمييز واضح بين لغة الفلسفة النظرية التأملية، ولغة الوعي الديني أكثر من أن يقنع نفسه بطرد الاتساق بوصفه عفريئاً للأذهان التافهة. وبمعنى آخر، فلسفة إمرسون هي فلسفة تشريحية، وما يُسمى أحياناً «حدسياً». إنها تنقل رؤية شخصية عن الحقيقة، لكنها لا تقدم في الثياب العادي لحجة غير شخصية وقول دقيق. فالبعض، بالتأكيد، قد ينظر إلى هذا على أنه نقطة في صالحها، لكن الواقعة تظل وهي أنه إذا بحثنا عن تطوير نسقى للمذهب المثالي في الفكر الأمريكي، فإنه يتحتم علينا أن نبحث عنه في مكان آخر.

لقد كان «إمرسون» العلم الأساسي في «نادي التعالي»، الذي أسس في «بوسطن» عام ١٨٢٦. وعضو آخر، قدره إمرسون تقديراً كبيراً، هو «أموس برونسون ألكوت» Amos Bronson Alcott (١٧٩٩ - ١٨٨٨)، وهو إنسان روحى بدرجة عميقة، أسس جماعة يوتوية في ولاية ماساتشوستس Massachusetts، على الرغم من أنها لم تستمر طويلاً، إلى جانب محاولاته لإدخال مناهج جديدة في التربية. كان مولعاً بالأقوال الغامضة وخفية الدلالة، ودفعه مؤخراً فلاسفة سانت لويس الهيجليون إلى محاولة توضيح مثاليته وتعريفها. وقد نذكر من بين الفلاسفة الآخرين الذين ارتبطوا بطريقة ما بمذهب العلو في إنجلترا الجديدة «هنري ديفيد ثورو» H.D. Thoreau (١٨١٧-١٨٦٢)، و«أورستيس أوجستوس برونسون» Orestes Augustus Brownson (١٨٠٢ - ١٨٧٦).

Ibid. (١)

كان ثورو شخصية أدبية شهيرة انجذب إليها إمرسون عندما كان الأخير يلقي خطاباً في جمعية فاي بيتا كابا^(١) في جامعة هارفارد عام ١٨٥٧ عن «الباحث الأمريكي». أما بالنسبة لـ«برونسون»، فإن رحلته الروحية الطويلة أدت به عن طريق مراحل متعددة من المشيخية إلى الكاثوليكية.

٥- وفي عام ١٨٦٧ ظهر في «سانت لويس»، بولاية «ميسوري» Missouri العدد الأول من «مجلة الفلسفة النظرية التأملية»، التي حررها «وليم تورى هاريس» W. Torey Harris (١٨٢٥ - ١٩٠٩). ساهم «هاريس»، وزملاؤه بقوة في نشر معرفة بالمثالية الألمانية في أمريكا، وعُرفت المجموعة باسم «فلاسفة سانت لويس الهيجليين». كما كان «هاريس» واحداً من مؤسسي «نادى كانط» (١٨٧٤). كان للمجموعة بعض العلاقات مع أنصار مذهب العلو في إنجلترا الجديدة، وساعد «هاريس» على بداية مدرسة كونكرد الصيفية لفلسفة عام ١٨٨٠، التي شارك فيها «ألكوت». وفي عام ١٨٨٩ عينه الرئيس «هاريسون» مفوض الولايات المتحدة للتربية^(٢).

تحدث «هاريس» في العدد الأول من «مجلة الفلسفة النظرية التأملية» عن الحاجة إلى فلسفة نظرية تأملية تحقق ثلاث مهام رئيسية . الأولى: يجب أن تقدم فلسفة للدين تناسب وقت فقدت فيه المعتقدات التقليدية والسلطة الكنسية تأثيرها على عقول الناس. الثانية: يجب أن تطور فلسفة اجتماعية وفق المتطلبات الجديدة للوعي القومي، الذي عزف عن المذهب الفردي المحض. الثالثة: يجب أن تستنبط المضامين الأكثر عمقاً للأفكار الجديدة في العلوم، وفي هذا الميدان قد انتهى عهد المذهب التجريبي البسيط تماماً، كما يرى «هاريس». ولما كانت الفلسفة النظرية التأملية تعنى بالنسبة لهاريس

(١) جمعية شرقية أمريكية تأسست عام ١٧٧٦ يتم اختيار أعضائها مدى الحياة من التميزين أكاديمياً في الكليات المختلفة. (المراجع)

(٢) بنيامين هاريسون (١٨٢٣ - ١٨٩٣) الرئيس الثالث والعشرون للولايات المتحدة (١٨٨٩ - ١٨٩٣) أصدر عدداً من التشريعات لحل المشكلات الاجتماعية الملحة . (المراجع)

التراث الذي بدأ بأفلاطون، وبلغ التعبير الأكثر كمالاً عنه في مذهب هيغل، فإنه يدعو، بالفعل، إلى تطوير للمذهب المثالي وفق إلهام الفلسفة الألمانية التي جاءت بعد كانط، ولكن وفق الاحتياجات الأمريكية.

ثمة محاولات عديدة لتحقيق هذا النوع من البرامج، تمتد من المثالية الشخصية عند «هويسون» Howison و«باون» Bowne حتى المثالية المطلقة عند «جوزيا رويس». ولأن «هويسون» و«باون» ولداً قبل «رويس»، فربما عالجتاهما في البداية. ومع ذلك، فإنني أقترح أن أخصص الفصل القادم لرويس وأخصص الفصل الذي يليه لمناقشة، باختصار، الفلاسفة المثاليين وبعض الفلاسفة الآخرين الذين ينتمون إلى التراث المثالي، وسأذكر أسماء بعض المفكرين الأصغر سناً من «رويس».

ومع ذلك، ربما تجب الإشارة في الحال إلى أنه يصعب القيام بأي تقسيم حاد بين المثالية الشخصية والمثالية المطلقة في الفكر الأمريكي. فلقد كان «رويس» بمعنى حقيقي، مثالياً شخصياً. وبمعنى آخر، لم تعد الصورة التي أخذتها المثالية المطلقة عند برادلي، بما في ذلك إبعاد الشخصية إلى ميدان الظاهر من حيث إنها تناقض ميدان الحقيقة، مناسبة للعقل الأمريكي. وتم الشعور، بوجه عام، بأن التحقيق اللانم لبرنامج «هاريس» يتطلب أنه يجب عدم التضحية بالشخصية البشرية على مذبح الواحد، على الرغم من أن هناك، بالطبع، اختلافات في التشديد؛ فبعض المفكرين يشددون على الكثير، بينما يشدد آخرون على الواحد. ولذلك، فإن التمييز بين المثالية الشخصية والمثالية المطلقة مشروع، شريطة أن نسمح بالتعديل الذي تمّ توأ.

كما أننا قد نلاحظ أن مصطلح «المثالية الشخصية» غامض إلى حد ما في سياق الفكر الأمريكي. فقد استخدمه، مثلاً، «وليم جيمس» في فلسفته الخاصة. لكن على الرغم من أن هذا الاستخدام له ما يبرره بدون شك، فإننا سوف نقاش جيمس تحت عنوان البرجماتية.

الفصل الثانى عشر

فلسفة رويس

- ملاحظات على كتابات رويس السابقة على محاضرات جيفورد
- معنى الوجود ومعنى الأفكار - ثلاث نظريات غير كافية عن الوجود
- التصور الرابع للوجود - الذات المتناهية والمطلق : الحرية الأخلاقية
- الجانب الاجتماعى للأخلاق - الخلود - السلسلة اللامتناهية
- وفكرة نسق الذات المثلثة - بعض التعليقات النقدية

١- التحق «جوزيا رويس» Josiah Royce (١٨٥٥ - ١٩١٦) بجامعة «كاليفورنيا» فى سن السادسة عشرة من عمره، وحصل على البكالوريوس عام ١٨٧٥. كتب بحثاً عن اللاهوت فى مسرحية «برومثيوس مقيداً» تأليف اسخيلوس، نال به منحة من المال مكنته من أن يقضى عامين فى ألمانيا، حيث قرأ فلاسفة ألمانا مثل «شلنج» و«شوبنهاور»، ودرس على يد «لوتزه» فى جامعة جيتنجن. وبعد أن حصل على الدكتوراه فى عام ١٨٧٨ من جامعة «جونز هوبكنز»، قام بالتدريس لبضعة أعوام فى جامعة «كاليفورنيا»، ثم ذهب إلى «هارفارد» حيث عمل مدرساً فى الفلسفة. وفى عام ١٨٨٥ أصبح أستاذاً مساعداً، وفى عام ١٨٩٢ أصبح أستاذاً. وفى عام ١٩١٤ قبل كرسي «ألفورد» للفلسفة فى جامعة «هارفارد».

نشر «رويس» كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» عام ١٨٨٥. يبرهن فيه على أن استحالة إثبات الصحة الكلية والمطلقة للمثال الأخلاقى الذى يعتنقه أى فرد معين يميل إلى إنتاج مذهب شكى أخلاقى ومذهب التشاؤم. ومع ذلك، يبين التأمل أن البحث الخالص عن مثال كلى ومطلق يكشف فى الباحث عن إرادة أخلاقية تريد انسجام كل المثل والقيم الجزئية. ومن ثم ينشأ فى ذهن الفرد الوعى بأنه ينبغى عليه أن يعيش حتى إن حياته وحياة الآخرين قد تكوّن وحدة، تتجه نحو هدف مثالى عام أو غاية عامة. ويربط «رويس» بهذه الفكرة تمجيد النظام الاجتماعى، وبصفة خاصة تمجيد الدولة^(١).

وعندما يتجه رويس إلى مشكلة «الله»، فإنه يرفض الأدلة التقليدية على وجود الله، ويطور دليلاً على المطلق من معرفة الخطأ. فنحن معتادون على أن نعتقد أن الخطأ ينشأ عندما يخفق تفكيرنا فى أن يتطابق مع موضوعه المقصود. ولكن من الواضح أننا لا نستطيع، أن نضع أنفسنا فى وضع ملاحظ خارجى، أى خارج علاقة الذات - الموضوع، لديه القدرة على أن يرى ما إذا كان التفكير يتطابق مع موضوعه أم لا. وقد يؤدى التأمل فى هذه الحقيقة إلى المذهب الشكى. مع إنه واضح أننا نستطيع أن نعرف الخطأ، فنحن لا نستطيع أن نصدر أحكاماً خاطئة فحسب، وإنما نعرف أيضاً أننا أصدرناها، وفضلاً عن ذلك، يبين التأمل أن الصدق والكذب ليسا لهما معنى إلا فى علاقة بنسق كامل عن الحقيقة، التى لا بد أن توجد لفكر مطلق. وبمعنى آخر، يقبل «رويس» نظرية التماسك عن الحقيقة وينتقل منها إلى تأكيد فكر مطلق. وكما عبر عنها مؤخراً، آراء الفرد تكون صادقة أو كاذبة بالنسبة لاستبصار أكثر اتساعاً. وحقته هى أننا لا يمكن أن نتوقف حتى نصل إلى فكرة الاستبصار الإلهى الشامل كل الشمول التى تضم تفكيرنا وموضوعاته فى وحدة شاملة، وتكون المقياس النهائى للصدق والكذب.

(١) تمجيد الدولة، التى يصفها حتى بأنها «إلهية» يظهر من جديد فى مقال رويس

California: A study of American character (1886).

ولذلك، يوصف المطلق في كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» بأنه الفكر. «يجب أن توجد كل الحقيقة لوحدة التفكير اللامتناهى»^(١). بيد أن «رويس» لا يفهم هذا اللفظ بمعنى يستبعد أوصاف المطلق عن طريق الإرادة أو التجربة. ويبرهن فى كتابه «مفهوم الله» (١٨٩٧) على أن هناك تجربة مطلقة ترتبط بتجاربنا كما يرتبط كل عضوى بعناصره التى يتكون منها. ولذلك، على الرغم من أن «رويس» يستخدم، لفظ «الله» باستمرار، فمن الواضح أن الموجود الإلهى عنده هو الواحد؛ أى الكل الشامل^(٢). ويتصور الله أو المطلق، فى الوقت نفسه، بأنه واع بذاته. والنتيجة الطبيعية التى تُستمد هى أن الذوات المتناهية أفكار لله فى فعله الخاص بمعرفة الذات، ولذلك من المفهوم تماماً أن «رويس» جر على نفسه نقد الفلاسفة المثاليين الشخصيين^(٣). ومع ذلك، لم تكن لديه رغبة، فى واقع الأمر، لأن يجعل الكثير منغمساً فى الواحد على نحو يرد الوعى الذاتى المتناهى إلى وهم لا يمكن تفسيره، وهكذا كان يتحتم عليه أن يطور نظرية عن العلاقة بين الواحد والكثير لا ترد الكثير إلى مظهر وهمى، ولا تجعل لفظ «واحد» غير ملائم تماماً. وذلك موضوع من الموضوعات الرئيسية لمحاضرات جيفورد التى ألقاها رويس، والتى سنعود إليها فى القسم القادم.

إن فكرة الله عند رويس من حيث إنها التجربة المطلقة والشاملة كل الشمول، اضطرت، بصورة طبيعية، مثل برادلى، أن ينتبه إلى مشكلة الشر ويهتم بها. يرفض فى كتابه «دراسات فى الخير والشر» (١٨٩٨) أية محاولة لاستبعاد الموضوع عن طريق القول بأن المعاناة والشر الأخلاقى وهم. فهما، على العكس، حقيقتان. ولذلك لا يمكن

(١) The Religious Aspect of Philosophy, p. 433.

(٢) يتحدث «رويس» فى كتابه «روح الفلسفة الحديثة» عن الذات الواحدة اللامتناهية التى تكون كل الذوات المتناهية لحظات فيها، أو أجزاء عضوية لها (المؤلف).

(٣) العنوان الفرعى لكتاب «مفهوم الله» هو «مناقشة فلسفية عن طبيعة الفكرة الإلهية من حيث إنها حقيقة يمكن البرهنة عليها». وكان «هوسن»، الفيلسوف المثالى الشخصى، واحداً من المشاركين فى المناقشة الأصلية عام ١٨٩٥ (المؤلف).

أن نتجنب النتيجة التي تقول إن الله يعاني عندما نعاني. ولابد أن نفترض أن المعاناة ضرورية من أجل كمال الحياة الإلهية. أما بالنسبة للشر الأخلاقي، فإنه مطلوب أيضاً من أجل كمال الكون. لأن الإرادة الخيرة تفترض مسبقاً الشر بوصفه شيئاً يجب قهره والتغلب عليه. حقاً، إن العالم، موضوع التفكير اللامتناهي، من وجهة نظر المطلق، هو وحدة كاملة يتم فيها التغلب على الشر، ويخضع للخير. لكنه على الرغم من ذلك عنصر مكون في الكل.

إذا كان الله اسماً للكون، وإذا كانت المعاناة والشر حقيقيين، فإنه يجب علينا أن نضعهما، بوضوح، في الله. ومع ذلك، إذا كانت هناك وجهة نظر مطلقة يتم التغلب بها، باستمرار، على الشر، ويتم إخضاعه للخير، فإنه قلما يمكن أن يكون الله، ببساطة، اسماً للكون. وبمعنى آخر، تصبح مشكلة العلاقة بين الله والعالم حادة. غير أن أفكار «رويس» في هذا الموضوع تُناقش بصورة أفضل مع العرض الأساسي لفلسفته.

٢- ظهر المجلدان «العالم والفردي»، اللذان يمثلان سلسلة محاضرات جيفورد، في عام (١٩٠٠ و ١٩٠١). يشرح «رويس» فيهما بتحديد طبيعة الوجود. فإذا تأكدنا أن الله يكون، أو أن العالم يكون، أو أن الذات المتناهية تكون، فإننا يمكن أن نسأل، باستمرار، عن معنى «يكون» وغالباً ما يُفترض أن هذا اللفظ، الذي يسميه «رويس» «بالمحمول الوجودي»^(١)، لفظ بسيط ولا يمكن تعريفه. بيد أن البسيط والنهائي في الفلسفة هو موضوع للتأمل مثل المركب والمشتق. ومع ذلك، لم يهتم «رويس» بفعل «يكون»، ببساطة، بمعنى يوجد. كما أنه يهتم بتحديد «الأنواع الخاصة للحقيقة التي ننسبها إلى الله، وإلى العالم، وإلى الفردي البشري»^(٢). ويهتم في اللغة التقليدية بالماهية وبالوجود أيضاً،

The World and the Individual, p. 12 (1920 edition). this work will be referred to (١) simply as the World.

Ibid, 1, pp. 16 - 17. (٢)

ويهتم في لغته الخاصة بالـ «ماذا» وبالـ «هذا». فإذا أكدنا أن س تكون أو توجد، فإننا نؤكد أن هناك س ما، أى شيئاً يمتلك طبيعة معينة. إن مشكلة تحديد معنى ما يسميه «رويس» بالمحمول الوجودى أو الأنطولوجى تصبح عنده مباشرة، فى واقع الأمر، مشكلة تحديد طبيعة الحقيقة. وينشأ السؤال: كيف نلم بهذه المشكلة؟ ربما قد تكون أفضل طريقة للاقتراب منها هى أن ننظر إلى الحقيقة على أنها متمثلة فى التجربة، ونحاول أن نفهمها. غير أن «رويس» يصر على أننا لا نستطيع أن نفهم الحقيقة إلا عن طريق الأفكار. وهكذا يصبح مهماً للغاية أن نفهم ماذا تكون الفكرة، وكيف تشير إلى الحقيقة الواقعية. «إننى واحد من أولئك الذين يتمسكون بالقول بأنك عندما تسأل السؤال: ماذا تكون الفكرة؟ وكيف يمكن للأفكار أن تشير إلى علاقة صحيحة بالحقيقة الواقعية؟ فإنك تهاجم عقدة العالم على نحو يعد فى الغالب بفك خيوطه.

ويعد إعلان «رويس» المبدئى أنه سيعالج مشكلة الوجود، ربما يظهر تحول انتباهه إلى طبيعة الأفكار وعلاقتها بالحقيقة الواقعية مخيباً أمل قرائه ومثيراً لحنقهم. غير أنه يمكن تفسير منهج الإجراء عنده بسهولة. لقد رأينا أنه يصف الله فى كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» بأنه الفكر المطلق. ومنظوره إلى مشكلة الوجود عن طريق نظرية الأفكار يفرضه الموقف الميتافيزيقى الذى قبله، أعنى أولوية الفكر. ولذلك عندما يؤكد «أولوية العالم من حيث إنه فكرة فوق العالم بوصفه واقعة»^(١)، فإنه يتحدث بمصطلحات التراث المثالى كما يراه؛ التراث الذى يكون العالم بمقتضاه تحقيقاً ذاتياً للفكرة المطلقة.

يميز «رويس» أولاً، بين المعنى الخارجى للفكرة والمعنى الداخلى لها. دعنا نفترض أن لدى فكرة عن «جبل إفرست»، من الطبيعى أن نتصور هذه الفكرة على أنها تشير إلى حقيقة واقعية خارجية وتمثلها؛ وهى الجبل الفعلى. وهذه الوظيفة التمثيلية

ibid, 1, p. 19. (١)

هي ما يعينها «رويس» بالمعنى الخارجى للفكرة. لكن دعنا، الآن، نفترض أنني فنان، وفي ذهني فكرة عن الصورة التي أريد أن أرسمها. هذه الفكرة يمكن وصفها بأنها «التحقق الجزئي لغرض ما»^(١). وهذا الجانب من الفكرة هو ما يسميه «رويس» بمعناها الداخلي.

إن الحس المشترك على استعداد، بدون شك، لأن يسلم بأن الفكرة الموجودة في ذهن الفنان يمكن وصفها، بصورة معقولة، بأنها تحقيق جزئي لغرض ما^(٢). وإلى هذا الحد يعرف وجود المعنى الداخلي. لكن، دعها وشأنها، فإن الحس المشترك ربما ينظر إلى الوظيفة التمثيلية للفكرة بأنها أولية، حتى على الرغم من أنها مسألة تمثيل مالم يوجد بعد؛ أعني أنها العمل الذي ينوي الفن أن يحققه. وإذا نظرنا إلى فكرة ما مثل فكرة عدد سكان لندن، فإن الحس المشترك يؤكد، بالتأكيد، طابعها التمثيلي، ويسأل عما إذا كانت تناظر، أو لا تناظر، حقيقة واقعية.

ومع ذلك، يثبت «رويس» أن المعنى الداخلي للفكرة هو الذي يكون أولياً، وأنه على المدى البعيد يتحول المعنى الخارجى ليكون فقط «جانباً للمعنى الداخلي المتطور تماماً»^(٣). افترض، على سبيل المثال، أنني أردت أن أتيقن من عدد الناس، أو من عدد من العائلات، الذين يقيمون في منطقة معينة. من الواضح أن لدى غرضاً في الرغبة من التيقن من هذه الوقائع. ربما أكون مسئولاً عن خطة إسكان، وأردت أن أتيقن من عدد الأفراد، وعدد من العائلات، لكي أتمكن من تقدير عدد المنازل أو الشقق المطلوبة

(١) Ibid, 1, p. 25.

(٢) ليس قصد كاتب هذه السطور، بالتأكيد، أن يفترض أن الفنان أو الشاعر يكون في البداية، بالضرورة، فكرة واضحة عن العمل الذي يقوم به، ثم يقدم تجسيداً عينياً لهذه الفكرة. فإذا كان لدى الشاعر، مثلاً، فكرة واضحة عن القصيدة، فإن القصيدة تتكون. وكل ما يتبقى هو كتابة قصيدة موجودة في ذهن الشاعر. وفي الوقت نفسه لا يشرع الفنان في العمل دون نوع ما من الغرض المتصور، أي نوع ما من «الفكرة» التي يمكن النظر إليها، بمعقولة، على أنها بداية فعل كلي (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 36.

للسكان الذين يقيمون في حي يجب تشييده من جديد. من المهم بصورة جلية أن تكون فكرتي عن السكان دقيقة. وهكذا يكون المعنى الخارجى ذا أهمية. إننى أحاول فى الوقت نفسه أن أحصل على فكرة دقيقة من أجل تحقيق غرض ما. ويمكن النظر إلى الفكرة على أنها تحقيق جزئى أو غير كامل لهذا الغرض. وبهذا المعنى يكون المعنى الداخلى أولياً. إن المعنى الخارجى للفكرة، إذا أخذ، ببساطة، بذاته، هو، كما يرى «رويس»، تجريد! أعنى إذا أخذ من سياقه، أى تحقيق غرض ما. وعندما يوضع المعنى الداخلى فى سياقه مرة أخرى، فإنه يأخذ الأسبقية.

وقد نتساءل: ما العلاقة بين نظرية معنى الأفكار هذه وحل مشكلة الحقيقة الواقعية؟ الرد، بوضوح، هو أن «رويس» يقصد تصوير العالم بأنه تجسد لانسق مطلق من أفكار هى، فى ذاتها، التحقق غير الكامل لغرض ما. «نحن نقترح الإجابة عن السؤال: ما معنى أن يكون؟ عن طريق التأكيد: ما يكون يعنى، ببساطة، التعبير عن المعنى الكامل لانسق مطلق معين من أفكار، أو تجسيده - أعنى نسقاً يكون، علاوة على ذلك، متضمناً بصورة حقيقية فى المعنى الداخلى الحقيقى أو غرض كل فكرة متناهية، مهما كانت متفرقة»^(١). يسلم «رويس» بأن هذه النظرية ليست جديدة. فهى فى أساسها، مثلاً، نفس خط التفكير الذى «أدى بهيجل إلى أن يسمى العالم بالفكرة المتجسدة»^(٢). لكن على الرغم من أن النظرية ليست جديدة «فإننى أعتقد أنها ذات أهمية أساسية لا تنضب»^(٣).

ويعنى آخر يفسر «رويس» أولاً وظيفة الأفكار البشرية فى ضوء اقتناع مثالى موجود من قبل خاص بألوية الفكر. ثم يستخدم تفسيره بوصفه الأساس لمتافيزيقا

ibid, p. 36. (١)

ibid, 1, p. 32. (٢)

ibid, (٣)

وأضحى. ويعمل في الوقت نفسه بطريقة جدلية من أجل إثبات وجهة نظره الخاصة عن معنى «يكون» عن طريق فحص الأنواع المختلفة من الفلسفة من أجل بيان عدم كفايتها. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندخل في تفاصيل هذه المناقشة، فإنه من الملائم أن نشير إلى خطوطها العامة.

٣- النوع الأول من الفلسفة الذي يناقشه «رويس» هو ما يسميه بالمذهب الواقعي. ويعنى به المذهب الذي يقول إن «المعرفة المحض بأى موجود عن طريق أى شخص لا يكون هو نفسه الموجود المعروف»، لا تختلف مهما كانت «بالنسبة لذلك الموجود المعروف»^(١). وبمعنى آخر؛ إذا اختلفت كل معرفة من العالم، فإن الاختلاف الوحيد الذي يصنعه ذلك بالنسبة للعالم هو أن الواقعة الجزئية للمعرفة لم تعد موجودة. إن الصدق والكذب يتمثلان في تناظر أو عدم تناظر الأفكار مع الأشياء؛ ولا شيء يوجد ببساطة بفضل الواقعة التي تقول إنه معروف. ولذلك لا نستطيع أن نقول عن طريق فحص العلاقات بين الأفكار ما إذا كانت الموضوعات التي تشير إليها موجودة أم غير موجودة. وهكذا ينفصل الـ«ماذا» عن الـ«هذا». وهذا هو السبب، كما يرى رويس، في أن الفيلسوف الواقعي مضطر أن ينكر صحة الدليل الأنطولوجي على وجود الله.

إن نقد «رويس» للمذهب الواقعي لم يكن على الدوام واضحاً تماماً. غير أن خطه العام في التفكير هو على النحو التالي. من الواضح أنه يعنى بالواقعية في هذا السياق مذهباً تجريبياً اسمياً إلى أقصى حد، بناءً عليه يتكون العالم من كثرة من كيانات مستقلة بصورة متبادلة. فاختفاء كيان منها لا يؤثر على وجود الكيانات الأخرى. ولذلك، إذا أضيفت أية علاقات إلى هذه الكيانات فهي لا بد أن تكون كيانات مستقلة. وفي هذه الحالة، لا يمكن، كما يذهب رويس، أن ترتبط حدود العلاقات بالفعل. فإذا بدأنا بكيانات تنفصل عن بعضها البعض، فإنها تظل منفصلة. ويذهب «رويس»

(١) Ibid, 1, p. 93.

بالتالى، إلى أن الأفكار نفسها لا بد أن تكون كيانات، وأنه بناء على مقدمات واقعية توجد فجوة لا يمكن سدها بين الأفكار والموضوعات التي تشير إليها. وبمعنى آخر، إذا كانت الأفكار كيانات مستقلة تماماً عن كيانات أخرى، فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نعرف ما إذا كانت تناظر موضوعات خارجية، ولا نعرف، بالفعل، ما إذا كانت هذه الموضوعات موجودة. وهكذا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان المذهب الواقعي، من حيث إنه فكرة أو مجموعة أفكار، صادقاً أم كاذباً. وبهذا المعنى يقضى المذهب الواقعي، من حيث إنه نظرية عن الحقيقة، على نفسه بنفسه: أى أنه يقوض أسسه الخاصة^(١).

وينتقل «رويس» من المذهب الواقعي إلى النظر فيما يسميه «بالتصوف». ولما كان لب المذهب الواقعي يتمثل في تعريف موجود مستقل، أساساً، عن أية فكرة تشير إليه من الخارج بأنه «واقعي»، فإن الفيلسوف الواقعي، كما يزعم «رويس» يتقيد بالمذهب الثنائي. لأنه يجب عليه أن يسلم بوجود فكرة واحدة وموضوع واحد خارجي على الأقل. ومع ذلك، يرفض التصوف المذهب الثنائي ويؤكد وجود الواحد، الذي يختلف فيه التمييز بين الذات والموضوع؛ أو بين الفكرة والحقيقة الواقعية التي تشير إليها.

التصوف، كما يفهم بهذا المعنى، يقضى على نفسه بنفسه مثل المذهب الواقعي. لأنه إذا لم يكن هناك سوى موجود واحد بسيط لا ينقسم، فإن الذات المتناهية وأفكارها لا بد أن تُعد وهماً. وفي هذه الحالة لا يمكن معرفة المطلق. لأنه لا يمكن معرفته إلا عن طريق أفكار. إن أى تأكيد بأن هناك واحداً لا بد أن يكون وهماً. صحيح أن أفكارنا المنفرقة تحتاج إلى اكتمال في نسق موحد، وأن الكل هو الحقيقة. لكن إذا أكد فيلسوف ما الوحدة إلى حد أن الأفكار يجب أن تُعد وهماً، فإنه لا يستطيع في الوقت نفسه أن يثبت، باتساق، أن هناك واحداً أو مطلقاً. لأنه جلي أن المطلق لا يكون له معنى بالنسبة لنا إلا من حيث إنه يتصور عن طريق أفكار.

(١) ربما نكون بهذه الطريقة قد لخصنا الحجة على هذا. إذا كانت الأشياء مستقلة تماماً عن الأفكار، فإن الأفكار تكون مستقلة تماماً عن الأشياء. وفي هذه الحالة لا يمكن بلوغ الحقيقة، منظوراً إليها على أنها علاقة بين فكرة وأشياء (المؤلف).

ولذلك إذا أردنا أن نثبت أن معرفة الحقيقة ممكنة، فإننا لا نستطيع أن نسلك درب التصوف، إذ يجب علينا أن نقر بالتعدد. ولا نستطيع في الوقت نفسه أن نرتد إلى المذهب الواقعي كما وصفناه من قبل. وهكذا يجب تعديل المذهب الواقعي بطريقة لم يعد فيها يقضى على نفسه بنفسه، وإحدى الطرق لمحاولة تعديل كهذا هي أن نسلك الدرب الذى يسميه «رويس» «بالمذهب العقلى النقدى».

الفيلسوف العقلى النقدى يأخذ على عاتقه الصحة أو المشروعية بأن «يعرف الوجود عن طريق الصدق، فعندما يقول، عن أى موضوع، إنه موجود، فإنه لا يعنى سوى أن فكرة معينة عنه صحيحة، وحقيقية، ويعرف تجربة ما، على الأقل من حيث إنها مثال رياضى أعلى، أو ربما بأنها حدث تجريبى، بأنها ممكنة بصورة محددة^(١)، افرض أننى قررت أن هناك أناساً يعيشون على كوكب المريخ. فإننى تبعاً للمذهب العقلى النقدى، أقرر أنه فى تقدم التجربة الممكنة تكون فكرة ما صادقة أو متحققة، ويقدم «رويس» نظرية كانط عن التجربة الممكنة، وتعريف «جون ستيوارت مل» للمادة بأنها إمكان دائم من إحساسات، كنموذجين للمذهب العقلى النقدى. وربما نضيف الوضعية المنطقية، شريطة أن نستبدل القضية التجريبية بالفكرة.

وللمذهب العقلى النقدى، من وجهة نظر «رويس» هذه الميزة التى يتفوق بها على المذهب الواقعي وهى أنه عن طريق تعريف الوجود عن طريق التجربة الممكنة، يتجنب صدق فكرة ما (وبصورة أفضل التحقق من قضية ما) الاعتراض الذى ينشأ من الفصل الكامل للمذهب الواقعي بين الأفكار وبين الحقيقة التى يُفترض أنها تشير إليها. وفى الوقت نفسه يكون للمذهب العقلى النقدى هذا التراجع العظيم وهو أنه لا يستطيع أن يجيب عن السؤال: «ما التجربة الممكنة بصورة محددة فى الوقت الذى يُفترض فيها أنها ممكنة فقط؟ وما الحقيقة الصادقة فى الوقت الذى لا يتحقق أى شخص من

The World, 1, pp. 226 - 227. (١)

صدقها»^(١). افترض أنني قلتُ أن هناك موجودات بشرية يعيشون على كوكب المريخ، فإن هذا القول يتضمن، بدون شك، بمعنى يمكن تحديده لهذا اللفظ، أن وجود الناس على كوكب المريخ هو موضوع لتجربة ممكنة. لكن إذا كان القول صادقاً، فإن وجودهم لا يكون، ببساطة، وجوداً ممكناً. ولذلك قلما نستطيع أن نعرّف الوجود ببساطة عن طريق الصدق الممكن أو التحقق من فكرة ما. وعلى الرغم من أن المذهب العقلي النقدي لا يجعل معرفة الحقيقة الواقعية مستحيلة، كما يفعل المذهب الواقعي والتصوف، فإنه لا يستطيع أن يقدم تفسيراً كافياً للحقيقة. وهكذا يجب علينا أن نرتد إلى نظرية فلسفية أكثر كفاية، تندرج فيها الحقائق المتضمنة في النظريات الثلاث التي ذكرناها سابقاً، ولكنها تكون منيعة، في الوقت نفسه، من الاعتراضات التي يمكن أن توجه إليها.

٤- لقد أشرنا من قبل إلى أن «رويس» يعني «بالمذهب الواقعي» المذهب الاسمي وليس المذهب الواقعي كما يُستخدم هذا اللفظ في سياق الجدل والخلاف حول الكليات. وإذا وضعنا هذه الحقيقة في اعتبارنا، فإن تقريره بأن الصورة النهائية الوحيدة للوجود عند الفيلسوف الواقعي هي الفرد، لن يفرعنا. لأن شعار الفيلسوف الاسمي هو أنه لا يوجد سوى الفرد. كما أنه يجب علينا في الوقت نفسه أن نضع في الاعتبار الواقعة التي تقول إن هيجل، الذي لم يكن فيلسوفاً اسمياً، استخدم لفظ «الفرد» ليعنى الكلي العيني، وأن الصورة النهائية للوجود في الفلسفة الهيجلية هي الفرد بمعنى هذا اللفظ، ويكون المطلق هو الفرد الاسمي، أي الكلي العيني الشامل كل الشمول. ولذلك عندما يؤكد «رويس» أن الحقيقة المتضمنة في المذهب الواقعي هي أن الصورة النهائية للوجود هي الفرد، فإنه يكون من الضلال القول ببساطة أنه يقبل الشعار الاسمي. لأنه يفسر لفظ «فرد» من جديد وفق وحى التراث المثالي. وفقاً

(١) Ibid, 1, p. 260.

لاستخدامه للفظ «يكون الوجود المفرد حياة لتجربة تحقق أفكاراً، في صورة نهائية مطلقة... إن ماهية ما هو حقيقي هو أنه فردي، أو لا نظير له في نوعه الخاص، ولا يمتلك هذه الخاصية إلا من حيث إنه تحقيق فريد لغاية^(١)».

لقد رأينا الآن أن الفكرة هي التحقيق الناقص أو الجزئي لغرض؛ أعنى التعبير عن الإرادة. والتجسيد الكامل للإرادة هو العالم بتمامه وكماله. ولذلك، فإن أية فكرة «تعنى»^(٢) في النهاية المجموع (الكل). وينجم عن ذلك أنني أستطيع أن أعرف نفسى في المجموع (الكل)؛ أى في العالم كله. ونستطيع بالتالى، إلى هذا الحد، أن نجد الحقيقة في «التصوف»، وتتفق مع الصوفى الشرقى الذى «يقول عن الذات والعالم: ذلك هو أنت»^(٣).

ومع ذلك، يتضح أن الإرادة، من حيث إنها تتجسد في جزء معين من الوعى، تعبر عن نفسها أو هي لا تنتبه إلا إلى جزء من العالم، أو إلى وقائع معينة في العالم. والباقي يعود إلى خلفية غامضة في هامش الوعى. ويصبح، في واقع الأمر، موضوع التجربة الممكنة. وبمعنى آخر، من الضروري إدخال مفهوم من المذهب العقلى النقدي.

إننا نفكر في وجهة نظر الذات المتناهية المفردة إلى حد بعيد. لكن على الرغم من أن هناك معنى واضحاً يكون فيه العالم «عالمى أنا»، وليس عالم أى شخص آخر، كما أنه واضح أنه إذا نظرت إلى العالم على أنه ببساطة تجسيد إرادتى فقط، فإننى سأنتهى إلى مذهب «الأنا وحيدية». كما أنه جلياً أيضاً أنه إذا سلمت بوجود أنواع من

The World, 1, p. 348. (١)

إن عالمى، مثلاً، هو تجسيد لإرادتى، أى تحقيق غرضى، أو تعبير عن اهتماماتى. ولذلك يكون فريداً. غير أننا لا نستطيع، كما سوف نشرح ذلك في الفقرات التالية، أن نبقي، ببساطة، مع مفهوم «عالمى» (المؤلف).

(٢) يجب أن نتذكر أن «المعنى الداخلى» عند «رويس» أولى (المؤلف).

The World, 1, p. 355. (٣)

الحياة الأخرى لتجربة إلى جانب تجربتي الخاصة، ولكنني أنظر إلى كل حياة على أنها مستقلة وقائمة بذاتها تماماً، فإنني أرتد إلى أطروحة المذهب الواقعي؛ أعنى أن الواقع يتكون من كيانات مستقلة بصورة متبادلة، ومنفصلة تماماً. ولذلك، لكي نتجنب مذهب «الأنا وحدية» دون رجوع إلى أطروحة الفيلسوف الواقعي التي رفضناها، يجب علينا أن ندخل بعداً جديداً، أو خطة جديدة، وهو بعد «ما بين الذات» Intersubjectivity.

لقد افترض بوجه عام، كما يشير رويس، أننا نعرف وجود الأشخاص الآخرين عن طريق قياس المماثلة. أعنى عندما نلاحظ نماذج معينة من السلوك الخارجي، فإننا ننسب إليها إرادات مثل إراداتها الخاصة. لكن إذا كان ذلك يعنى أنه تكون لدينا فى البداية معرفة واضحة بذواتنا، ثم نستدل على وجود أشخاص آخرين، «فإن الأقرب إلى الحقيقة أن نقول إننا نعرف ذاتنا من أقراننا وعن طريقهم، من أن نقول إننا نعرف أقراننا عن طريق استخدام المماثلة بذواتنا»^(١). إنه يكون لدينا دليل موجود باستمرار على وجود الآخرين، لأنهم مصدر أفكارنا الجديدة. وهم الذين يجيبون عن تساؤلاتنا؛ ويخبروننا عن أشياء، ويعبرون عن آراء غير آرائنا، وهلم جرا. ومع ذلك، فإننا نكون أفكارنا الخاصة، بدقة، عن طريق التفاعل الاجتماعي، أو على الأقل بالوعى بوجود الآخرين، ونعنى ما نريده بالفعل، وما نهدف إليه. إن أقراننا، كما يعبر عن ذلك رويس، «يساعدوننا على أن نكتشف ماذا عساه أن يكون معنا الحقيقى»^(٢).

ومع ذلك، إذا رفض رويس وجهة النظر التي تقول إننا نمتلك أولاً وعياً واضحاً بذواتنا، ثم نستدل على وجود الأشخاص الآخرين، فإنه لا يزال يقصد الإشارة إلى أنه تكون لدينا أولاً فكرة واضحة ومحددة عن الأشخاص الآخرين، ثم نستدل على أننا أشخاص أيضاً. يقول، بالفعل، إن «إيماناً غامضاً بوجود أقراننا يبدو أنه سبق،

(١) Ibid, 11, pp. 170 - 171.

(٢) Ibid, 11, p. 172.

إلى حد ملحوظ، التكوين المحدد لأي وعى بذواتنا^(١). غير أن أطروحته هي أن الوعي الواضح الجلي بذواتنا وبالأشخاص الآخرين ينشأ عن نوع من وعى اجتماعي بدائي، حتى إن المسألة تكون مسألة تمايز وليست مسألة استدلال. إن الوعي الذاتي التجريبي يعتمد باستمرار على سلسلة من العلوات المتناقضة. «فالأنا تُعرف باستمرار من حيث إنها تناقض الآخر»^(٢). وكلاهما ينبثق من الوعي الاجتماعي الأصلي.

كلما نمت التجربة وتطورت، ازدادت نظرة الفرد إلى الحياة الداخلية للآخرين على أنها شيء خاص، محجوبة عن ملاحظته المباشرة. ويصبح في الوقت نفسه واعياً بالموضوعات الخارجية بوصفها أدوات لتحقيق أغراض مشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق أغراضه وأغراضهم الخاصة أو مصالحهم. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بمثلث مكون من «زميلي، وأنا، والطبيعة بيننا»^(٣).

نحن لا نعرف عن عالم الطبيعة إلا القليل، وقد كبر منه لايزال بالنسبة لنا في محيط التجربة الممكنة. وقد لاحظنا الصعوبة التي يواجهها المذهب العقلي النقدي في تفسير الحالة الأنطولوجية لموضوعات التجربة الممكنة؛ وعلى أية حال يجعل العلم من المستحيل بالنسبة لنا أن نعتقد أن الطبيعة هي وحدها، ببساطة، تجسيد الإرادة البشرية والغاية. ففرض التطور، مثلاً، يؤدي بنا إلى أن نتصور أذهاناً متناهية على أنها تواتج. ومع ذلك، ينشأ السؤال في هذه الحالة: كيف نستطيع أن ننقذ التعريف المثالي للوجود عن طريق المعنى الداخلي للأفكار متطوراً إليها على أنها التحقيق الجزئي لغرض أو لغاية؟

Ibid, 11, p. 170. (١)

Ibid, 11, p. 264. (٢)

يعبر «رويس» عن اتفاقه العام مع نظرية أصول الوعي الذاتي المقدمة في المجلد الثاني من «التطور الذهني في الطفل والجنس البشري» (١٨٩٦)، لمؤلفه جيمس مارك بولسوين (١٨٦١ - ١٩٣٤) (المؤلف).

The World, 11, p. 177. (٣)

ويسهل علينا أن نرى رد «رويس» على هذا السؤال. العالم هو التعبير النهائي عن نسق مطلق من أفكار هو نفسه التحقيق الجزئي للإرادة الإلهية. وعندما يعبر الله عن نفسه في العالم، يكون هو الفرد المطلق. أو يمكن القول بطريقة أخرى إن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هي تعبير فريد عن الغرض الإلهي، وكل ذات تجسد أو تعبر عن نفسها في عالمها. بيد أن «عالمى أنا» و«عالمك أنت» جانبان فريدان من العالم؛ هما تجسيد الإرادة والغرض الإلهي اللامتناهي. وما يكون لنا ببساطة موضوع التجربة الممكنة يكون بالنسبة لله موضوع التجربة الفعلية الخلاقة. «إن عالم الحقيقة كله، والوجود لا بد أن يوجد فقط بوصفهما موجودين، في كل تنوعاتهما، وغزارتهما، وعلاقتهما، وتكوينهما الكامل، لوحدة وعى وحيد؛ يشمل معانينا وكل المعاني المتناهية الواعية في رؤية واحدة نهائية موجودة منذ الأزل»^(١). وهكذا استطاع «رويس» أن يحافظ على نظريته عن الوجود؛ أعنى أن «ما يوجد، يُعرف بصورة واعية بوصفه تحقيق فكرة ما، وتعرفه ذاتنا في هذه اللحظة، أو يعرفه وعى يضم وعينا الخاص»^(٢).

هـ - لقد رأينا أن الفرد عند «رويس» هو حياة التجربة وإذا بحثنا عن طبيعة الذات بمعنى وراء ما هو تجريبي^(٣)، فإنه يجب علينا أن نتصورها بألفاظ أخلاقية، لا عن طريق ماهية - النفس. لأنه عن طريق امتلاك مثل أعلى فريد، ورسالة فريدة، ومهمة في الحياة فريدة هي ما «يعنيه» ماضى وما يحققه مستقبلي، «أكون ذاتا محددة ومخلوقة»^(٤). ولذلك، ربما نستطيع أن نقول، إذا تحدثنا بطريقة تضعنا في ذهن

The World, 1, p. 397. (١)

Ibid, 1, p. 396. (٢)

(٣) أعنى، إذا بحثنا عن تصور ميتافيزيقي للنفس بدلاً من تفسير تجريبي، مثلاً، لأصول الوعي الذاتى وتطوره (المؤلف).

The World, 11, p. 276. (٤)

الوجودية، إن الفرد المتناهي عند «رويس» يخلق نفسه باستمرار من حيث إنه هذه الذات الفريدة عن طريق تحقيق مثل أعلى فريد؛ أعنى عن طريق تحقيق رسالة معينة فريدة^(١).

يحاول رويس عن طريق فكرة الذات هذه أن يواجه الاعتراض الذى يقول إن المثالية المطلقة تحرم الذات المطلقة من الحقيقة الواقعية، ومن القيمة، ومن الحرية. ولم تكن لديه نية، بالطبع، لأن ينكر أية معطيات تجريبية ترتبط باعتماد ما هو سيكولوجى على ما هو فيزيائى، أو على التأثير على ذات البيئة الاجتماعية، والتربية وما شابه هذه العوامل. بيد أنه يصر على أن كل ذات متناهية لها طريقها الخاصة الفريدة للتعرف والاستجابة عن طريق واجباتها نحو هذا الاستقلال^(٢). بينما حياة كل ذات متناهية هى، من وجهة النظر الميتافيزيقية، مساهمة فريدة فى تحقيق الغرض العام لله. لقد كان «رويس» مضطراً، بالفعل، أن يسلم بأنه عندما أرغب، فإن الله يرغب فى، وأن فعلى هو جزء من الحياة الإلهية. غير أن هذا الاعتراف، كما يرى، يتطابق تماماً مع القول بأن الذات المتناهية يمكن أن تفعل بحرية. لأنه عن طريق الواقعة الخالصة التى تقول إننى التعبير الفريد للإرادة الإلهية، فإن الإرادة التى تصدر منها أفعالى هى إرادتى أنا. «إن فريدتك فى فعلك هى حريتك»^(٣). أعنى أن طريقيتى فى التعبير عن الإرادة الإلهية هى ذاتى؛ وإذا صدرت أفعالى من ذاتى، فإنها تكون أفعالاً حرة. إن هناك بالفعل معنى يكون صحيحاً فيه أن نقول إن الروح الإلهية تجربنا، ولكن «بمعنى أنها تجبرك على أن تكون فرداً، على أن تكون حراً»^(٤).

(١) لا داعى للقول بأنه بالنسبة للفيلسوف الوجودى الملحد، مثل سارتر، تخلو فكرة إله - له رسالة معينة من الصحة (المؤلف).

(٢) وهنا أيضاً يخطر على بال المرء الوجودية الحديثة (المؤلف).

The World, 1, p. 469. (٣)

Ibid, 11, p. 293. (٤)

ولذلك يرى «رويس» أن كل إرادة متناهية تبحث عن المطلق، حتى إن «البحث عن أى شيء سوى المطلق ذاته يكون، بالفعل، حتى بالنسبة للذات الأكثر عناداً، مستحيلًا ببساطة»^(١). وبمعنى آخر، تميل كل ذات متناهية بطبيعتها، سواء أكانت تعي الحقيقة أم لا، إلى أن توحد إرادتها بصورة وثيقة للغاية بالإرادة الإلهية. ويؤثر الإلزام علينا بالنسبة لسلوك يجعلنا أكثر قرباً من هذه الغاية. والقاعدة الأخلاقية هي قاعدة، إذا نتجت، تجعلنا أكثر قرباً من الغاية مما لو فعلنا على نحو يناقضها. وهكذا يتضح إلى حد كاف أن مفهوم الخير في أخلاق «رويس» مفهوم رئيسي وعظيم، وأن الإلزام يؤثر علينا فيما يتعلق بالوسائل الضرورية لبلوغ هذا الخير؛ أعنى الوحدة الواعية لإرادتنا بالإرادة الإلهية. غير أنه ليس واضحاً إلى حد كبير كيف يمكن إفساح أى مجال للتمرد والعصيان ضد الإرادة الإلهية، أو ضد أمر معروف من أوامر القانون الأخلاقي. لأنه إذا بحثنا كلنا عن المطلق لا محالة، فيبدو أنه ينجم أنه إذا فعل شخص بطريقة لا تجعله، في واقع الأمر، قريباً من الغاية النهائية التي يبحث عنها باستمرار، فإنه يفعل ذلك، ببساطة، عن جهل؛ أو من معرفة ناقصة. ولذلك ينشأ السؤال «هل يمكن لذات متناهية، تعرف الواجب، أن تختار بحرية أن تتمرد أو أن تطيع بأى معنى؟»^(٢).

يرد «رويس» بقوله: على الرغم من أن شخصاً تكون لديه معرفة واضحة بما ينبغي عليه أن يفعله وفق هذه المعرفة، فإنه يستطيع أن يحصر انتباهه بصورة إرادية في مكان آخر، حتى إنه لم تعد لديه هنا والآن معرفة واضحة بما ينبغي عليه أن يفعله. «فالخطيئة هي أن ينسى المرء بصورة واعية، من خلال تضيق ميدان الانتباه، واجباً يعرفه من قبل»^(٣).

(١) Ibid, 11, p. 347.

(٢) The World, 11, p. 351.

(٣) Ibid, 11, p. 359.

إذا سلمنا بمقدمات رويس، فإن هذا الرد يصعب أن يكون مقنعاً. فنحن نستطيع، بالتأكيد، أن نعطي بسهولة قيمة منصرفه لفكرته عن تحويل الانتباه. هب، مثلاً، أنني مقتنع عن إخلاص أنه من الخطأ بالنسبة لي أن أسلك بطريقة معينة أنظر إليها على أنها تنتج لذة حسية. فإنه كلما ركزت انتباهي على جوانب اللذة لطريقة الفعل هذه، فإن اقتناعي بخطئه يميل بصورة أكبر إلى أن يتراجع إلى هامش الوعي، ويصبح غير فعال. إننا نعرف جميعاً أن هذا النوع من الموقف يحدث إلى حد كافٍ باستمرار. والتعليق العادي سيكون أنه ينبغي على الفاعل أن لا يهتم بتركيز انتباهه على جوانب اللذة في طريقة الفعل التي يعتقد عن إخلاص أنها خاطئة. فإذا ركز انتباهه بهذه الطريقة، فإنه يكون مسئولاً في النهاية عما يحدث. لكن على الرغم من أن وجهة النظر هذه معقولة بصورة واضحة، فإن السؤال ينشأ مباشرة وهو: كيف يستطيع الفاعل أن يكون مسئولاً، بصورة ملائمة، عن اختيار تركيز انتباهه في اتجاه معين إذا كان يتماهى وكماله تعبيراً عن الإرادة الإلهية؟ ألا ندفع، ببساطة، الصعوبة مرحلة إلى الوراء بصورة أكثر؟

يميل «رويس» بالأحرى إلى التملص من القضية عن طريق الرجوع إلى موضوع التغلب على الشر بوجه عام. بيد أن خطه العام في الرد يبدو أنه طالما أن توجيه الإنسان لانتباهه ينبثق من إرادته، فإنه مسئول عنه، ومسئول بالتالي عن النتيجة. ولا تغير الواقعة التي تقول إن إرادة الإنسان هي نفسها التعبير عن الإرادة الإلهية الموقف. ولا يبدو في هذه الأحوال أن رويس يستطيع أن يقول بصورة حسنة للغاية أي شيء آخر. لأنه على الرغم من أنه يريد، بالتأكيد، أن يدعم الحرية البشرية والمسئولية بمعنى حقيقي، فإن تصميمه على تدعيم نظرية المطلق الشامل كل الشمول في نفس الوقت، أثر لا محالة على تفسيره للحرية، إن الحرية الأخلاقية تصبح «ببساطة حرية التمسك، عن طريق الانتباه، أو النسيان عن طريق عدم الانتباه، بواجب ماثل من قبل الوعي المرء المتناهي»⁽¹⁾. وإذا أثير السؤال عما إذا كان التمسك أو النسيان لا يحدده

(1) Ibid, 11, p. 360

المطلق، فإن «رويس» لا يستطيع أن يرد إلا بالقول بأنه يصدر من إرادة الإنسان الخاصة، وأن الفعل وفق إرادة المرء هو الفعل بحرية، حتى إذا كانت إرادة المرء المتناهية تجسيداً معيناً للإرادة الإلهية.

٦- ولأن «رويس» يشدد كثيراً، بطريقة تذكرنا بفشته، على تفرد المهمة التي تؤديها كل ذات متناهية، فإنه يصعب القول بأنه يستطيع أن يتطلع إلى تخصيص وقت أكثر لتطوير نظرية عن قواعد أخلاقية كلية^(١). وربما لا نغالي إذا قلنا إن القاعدة الأساسية عنده، كما هي عند إمرسون، هي «كن فرداً!! أى يجب عليك أن تجد مهمتك الفريدة وتحققها». ومن الخطأ تماماً فى الوقت نفسه أن نصوره بأنه يقلل من شأن فكرة المجتمع أو الجماعة. فهذه النظرية يمكن النظر إليها، على العكس، بأنها مساهمة فى الحاجة التي وضعها هاريس فى برناجه عن فلسفة نظرية تأملية، وهي أنه يجب تطوير نظرية اجتماعية تحقق حاجات وعى قومي يتحرك من مذهب فردي حاد. إن كل النوات المتناهية عند «رويس» ترتبط بالتبادل، بدقة، لأنها تعبيرات فريدة عن إرادة واحدة لا متناهية. وكل الرسائل الفردية أو مهام الحياة هي عناصر فى مهمة عامة مشتركة، وهي تحقيق الغاية الإلهية. وهكذا يدعو رويس إلى ولاء لجماعة مثالية؛ الجماعة العظيمة كما يسميها^(٢).

(١) إنك «تعنى بالواجب، فى أية لحظة مؤقتة، قاعدة إذا أتبعنا فإنها ترشدك فى التعبير عن إرادتك فى أية لحظة، حتى إنك تقترب عن طريق ذلك من الاتحاد مع الإلهي، تقترب من وعى بواحدية إرادتك والإرادة المطلقة، أكثر مما لو فعلت بطريقة تخالف هذا الواجب» (المؤلف).

The World, 11, pp. 347 - 8.

وهنا تشديد على «اللحظة» وليس على «الكلى» (المؤلف).

(٢) فى عام ١٩٠٨ نشر «رويس» كتابه «فلسفة الولاء»، وفى عام ١٩١٦ نشر كتابه «الأمل فى المجتمع العظيم» (المؤلف).

يعرّف «رويس» الولاء في كتابه «مشكلة المسيحية» بأنه «تكريس الذات الإرادي والمحكم لعلّة، عندما تكون العلة شيئاً يوحد ذواتاً كثيرة في ذات واحدة، وتكون بالتالي مصلحة الجماعة»^(١). ويرى في الكنيسة، جماعة المخلصين، بصفة خاصة كما هي متمثلة في رسائل القديس بولس، وتجسيد روح الولاء، تجسيد الإخلاص لمثل أعلى مشترك، والولاء لجماعة مثالية يجب أن تُحب بوصفها شخصاً. ومع ذلك، لا ينجم أن رويس يوحد، بالفعل، ما يسميه «بالجماعة العظيمة» بكنيسة تاريخية، ولا يوحدنا بدولة تاريخية. وعلى الرغم من أنه يجب البحث عن جماعة مثالية بدلاً من جماعة تاريخية فعلية موجودة هنا والآن، فإنها تكمن، مع ذلك، في أساس النظام الأخلاقي، لأنها، بدقة، هدف أو غاية الفعل الأخلاقي. صحيح أن الفرد هو الذي يستطيع وحده أن يوجد رسالته الأخلاقية: لأنها لا يمكن أن توجد له. لكن بسبب الطبيعة الخاصة للذات، فإن الفردية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الولاء للجماعة العظيمة، أي لعلّة مثالية توحد كل الناس معاً.

وبوجه عام، يشدد «رويس»، تحت تأثير «تشارلز بيرس» C. S. Peirce على دور التأويل في المعرفة البشرية والحياة؛ وقام بتطبيق هذه الفكرة على نظريته الأخلاقية. فالفرد لا يستطيع، مثلاً، أن يحقق نفسه ويبلغ كيانه الذاتي الحقيقي، أو شخصيته بون هدف في الحياة أو خطة في الحياة، تصبح بالنسبة لها تصورات مثل: الصواب والخطأ، الذات العليا والذات الدنيا، ذات معنى بصورة عينية. غير أن الإنسان لا يشرع في فهم خطة حياته أو هدفه المثالي إلا عن طريق عملية تفسير نفسه لنفسه. وعلاوة على ذلك، لا يتحقق هذا التأويل الذاتي إلا في سياق اجتماعي، عن طريق تفاعل مع أناس آخرين. فالآخرون يساعدونني لا محالة، على أن أفسر نفسي لنفسي؛ وأنا بدوري أساعد الآخرين على أن يفسروا أنفسهم لأنفسهم. وتميل هذه العملية، إلى حد ما،

The Problem of christainity, 1, p. 68. (١)

إلى التقسيم بدلاً من الوحدة، من حيث إن كل فرد يصبح بذلك أكثر وعياً بنفسه من حيث إنه يمتلك مهمة فى الحياة فريدة. لكن إذا وضعنا فى الاعتبار البناء الاجتماعى للذات، فإننا نناقداً إلى أن نكون فكرة عن جماعة غير محدودة للتفسير؛ أى فكرة عن البشرية، أعنى بوصفها منشغلة طوال الوقت بالمهمة العامة لتفسير العالم الفيزيائى وأغراضه الخاصة، ومثله العليا، وقيمه. ويتضمن كل تقدم فى المعرفة العلمية والرؤية الأخلاقية عملية تفسير.

إن الموضوع الأسمى للولاء من حيث إنه مقولة أخلاقية هو، كما يعتقد رويس، هذه الجماعة المثالية للتفسير. غير أنه شدد فى أواخر حياته على أهمية جماعات محدودة للتطور الأخلاقى ولتحقيق الإصلاح الاجتماعى. فإذا نظرنا، إلى فردين يتنازعان على، حيازة ملكية ما، مثلاً، فإننا نستطيع أن نرى أن هذا الموقف الخطير يتبدل عن طريق تدخل شريك ثالث، وهو القاضى. وتحل علاقة ثلاثية محل العلاقة الثنائية الخطيرة؛ وتتكون جماعة صغيرة المدى للتفسير. وهكذا يحاول «رويس» أن يبين الوظائف المتوسطة أو المفسرة والتربوية من الناحية الأخلاقية لهذه المؤسسات مثل النظام القضائى، باستمرار على هدى فكرة التفسير. ويطبّق هذه الفكرة حتى على مؤسسة التأمين، ويطور خطة للتأمين، بوصفها أمناً ضد الحرب، على مستوى عالمى^(١). وقد يرى بعض نقاده فى هذه الأفكار دمجاً أمريكياً خاصاً للمذهب المثالى بإجراء عملى دنيوى. غير أنه لا ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن هذا الدمج شئ سيئ. وعلى أية حال، لقد شعر «رويس» بوضوح بأنه إذا تم إدخال هذه المقترحات الجوهرية فى النظرية الأخلاقية، فإن شيئاً يكون مطلوباً أكثر من حث الناس على أن يكونوا موالين للمجموعة المثالية للتفسير.

(١) War and Insurance (1914) and The Hope of the Great Community (1916).

٧- يتضح مما قيل أن «رويس» يعطى للشخصية الفريدة قيمة لا يمكن أن تُنسب إليها في فلسفة «برادلي» وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، بالتالي، أنه أكثر اهتماماً من «برادلي» بمسألة الخلود، ويرى أن الذات تُحفظ في المطلق.

وعندما يناقش «رويس» هذا الموضوع فإنه يتمسك، من بين جوانب أخرى للمسألة، بالأسطورة الكانطية وهي أن المهمة الأخلاقية للفرد لا يمكن أن يكون لها نهاية زمنية. «إن المهمة الأخلاقية التي تنتهي عن قصد هي تناقض في الألفاظ... إن خدمة الأذى هي خدمة لا تنتهي أساساً. ليس هناك فعل أخلاقي منته»^(١). ويتضح أن خط الحجة هذا لا يستطيع أن يبرهن بذاته على الخلود. صحيح أننا إذا عرفنا قانوناً أخلاقياً، فإنه يجب علينا أن ننظر إليه على أنه يؤثر فينا مادامنا أحياء. غير أنه لا ينجم عن هذه المقدمة وحدها أن الذات تبقى بعد موت البدن، وتستطيع أن تستمر في تحقيق رسالة أخلاقية. بيد أن الكون، عند «رويس» بوصفه ميتافيزيقياً، هو من ذلك النوع الذي يجب أن نفترض فيه أن الذات المتناهية، من حيث إنها تعبير فريد عن المطلق، ومن حيث إنها تمثل قيمة لا يمكن تعويضها، تستمر في الوجود. إن الذات الأخلاقية هي باستمرار شيء لم يكتمل بعد؛ ولما كان الغرض الإلهي لا بد أن يتحقق، فإننا محقون في الاعتقاد بأن الذات تبلغ فردية حقيقية في صورة أعلى بعد موت الجسم. غير «أننى لا أعرف على الأقل، لا أدعى تخمين، ما العمليات التي يتم بواسطتها التعبير عن فردية حياتنا البشرية فيما بعد. إننى أنتظر حتى يحل هذا الغناء بالفردية»^(٢). يتضح في تأكيد رويس للخلود، أن ما يعتد به بالفعل هو رؤيته الميتافيزيقية العامة عن الحقيقة، المقترنة بتقييمه للشخصية.

The World, 1, pp. 444. (١)

The Conception of Immortality, p. 80. (٢)

٨- يوجد في نهاية المجلد الأول من محاضرات جيفورد التي ألقاها رويس مقال إضافي يعارض فيه «برادلي» موضوع الكثرة اللامتناهية. إذ يرى برادلي، كما سبق أن ذكرنا، أن التفكير العقلي يؤدي بنا إلى سلسلة لا متناهية. فإذا ارتبط الكيف (أ) و(ب)، مثلاً بالعلاقة س، فإنه يجب علينا أن نختار بين القول بأن س يمكن ردها دون باق إلى (أ) و (ب)، أو لا يمكن ردها هكذا. في الحالة الأولى نكون مجبرين على أن نستنتج أن (أ) و (ب) لا يرتبطان على الإطلاق. أما في الحالة الثانية فإنه يجب علينا أن نسلم بعلاقات أخرى إضافية لكي تربط (أ) و (ب) ب(س)، ودواليك دون نهاية. إننا ملزمون، بالتالي، بأن نسلم بكثرة لا متناهية بصورة فعلية. غير أن هذا المفهوم هو تناقض ذاتي. ولذلك يجب علينا أن نستنتج أن التفكير العلائقي عاجز تماماً عن تقديم تفسير متماسك لكيف يصدر الكثير من الواحد ويتوحد فيه، وأن العالم كما يتمثل في هذا التفكير ينتمي إلى ميدان الظاهر من حيث إنه يناقض ميدان الحقيقة، ومع ذلك، يتعهد «رويس» بأن يبين أن الواحد يستطيع أن يعبر عن نفسه في سلاسل لامتناهية «منظمة جيداً»، ولا تحتوى على تناقض، وأن التفكير يستطيع بالتالي أن يقدم تفسيراً متماسكاً للعلاقة بين الواحد والكثير. وربما يكون هناك نزاع فيما إذا كانت صعوبات برادلي تُقابل، بالفعل، بأن يُنسب إليه أولاً الأطروحة التي تقول إن كثرة لامتناهية بالفعل هي «تصور متناقض ذاتياً»^(١)، ثم البرهنة على أن سلسلة لا نهاية لها في الرياضيات لا تحتوى على تناقض. لكن على الرغم من أن «رويس» يطوّر تصوره الخاص عن العلاقة بين الواحد والكثير في سياق الجدل مع «برادلي»، فإن ما يهتم به بالفعل هو، بالتأكيد، تفسير أفكاره الخاصة.

لقد كان انتباه «رويس» متجهاً إلى منطق الرياضيات^(٢)، عن طريق «تشارلز بيرس» ويبين المقال الإضافي ثمرة تأملات «رويس» في هذا الموضوع. إن لا نهاية

(١) The World, 1, p. 475.

(٢) لقد وجد اهتمام «رويس» بالمنطق الرياضي تعبيراً في كتابه «علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة»

(١٩٠٥) (المؤلف)

السلسلة فى سلسلة رياضيه لا نهاية لها ترجع إلى عملية متكررة للتفكير؛ عملية متكررة للتفكير يمكن وصفها بأنها «عملية، إذا تم التعبير عنها فى النهاية، فإنها تحتوى، فى المنطقه التى تستقبل فيها تعبيراً، على تنوع لا نهائى من وقائع مرتبه بتسلسل، تناظر الغرض الذى نتحدث عنه»^(١). وبوجه عام، إذا افترضنا غرضاً من هذا النوع حتى إذا حاولنا أن نعبر عنه عن طريق تتابع وقائع، فإن المعطيات المثاليه التى تشرع فى التعبير عنه تتطلب كجزء من «معناها» الخاص معطيات إضافيه هى نفسها تعبيرات أخرى عن المعنى الأصلي، وتتطلب فى الوقت نفسه تعبيرات أخرى، وتكون لدينا سلسلة لا نهاية لها تنتجها عملية متكررة من التفكير.

ويمكن النظر إلى سلسلة من هذا النوع على أنها كل. صحيح أنها ليست كلاً بالمعنى الذى تستطيع أن نعهده إلى النهاية ونكمل السلسلة. لأنها سلسلة لا متناهيه أو لا نهائيه فرضاً. لكن إذا أخذنا، مثلاً، سلسلة الأعداد كلها «فإن عالم الرياضه يستطيع أن ينظر إليها كلها على أنها معطاه عن طريق تعريفها الكلى، وتمييزها الناتج الواضح عن كل موضوعات التفكير الأخرى»^(٢). وبمعنى آخر؛ ليس هناك تنافر ذاتى بين فكره الكل وفكره السلسلة اللامتناهيه. ونستطيع أن نتصور الواحد من حيث إنه يعبر عن نفسه فى سلسلة لا متناهيه، أو، بالأخرى، من حيث إنه كثره من سلاسل لامتناهيه مترابطه؛ أى كثره حياة التجربة. ويقدم ذلك، بالتأكيد، تصوراً دينامياً للواحد بدلاً من أن يقدم له تصوراً استاتيكيًا، وذلك أمر جوهري بالنسبه لميتافيزيقا «رويس»، التى تشدد على الإراده الإلهيه، والغرض، و«المعنى الداخلى» للأفكار.

يصف رويس سلسلة لامتناهيه من هذا النوع بأنها نسق ممثل لذاته. وهو يجد نماذج فى «كل الأنساق الرياضيه المميزه والمستمره من أى نوع لا متناه»^(٣). غير أن

The World, 1, p. 207. (١)

Ibid, 1, p. 515. (٢)

Ibid, 1, p. 513. (٣)

مثالاً توضيحياً بسيطاً يقدمه «رويس» نفسه يخدم بصورة أفضل في توضيح ما يقصده بالنسق الممثل لنفسه. افرض أننا قررنا أنه يجب رسم خريطة لجزء من إنجلترا تمثل البلد بالتفصيل، بما في ذلك كل خطوط الارتفاعات والعلامات المميزة، سواء كانت طبيعية أم اصطناعية. لأن الخريطة نفسها ستكون خاصية اصطناعية لإنجلترا، فإنه يجب رسم خريطة أخرى داخل الخريطة الأولى وتمثلها أيضاً؛ أعنى أنه يجب تنفيذ غرضنا الأصلي. وهكذا دون نهاية. حقاً، إن هذا التمثيل الذي ليس له نهاية لإنجلترا لن يكون ممكناً من الناحية الطبيعية. غير أننا نستطيع أن نتصور سلسلة من خرائط ليس لها نهاية داخل خرائط؛ سلسلة يمكن النظر إليها على أنها معطاة في غرضنا الأصلي أو «المعنى»، على الرغم من أنها لا يمكن أن تكتمل في الزمان. إن الملاحظ الذي يفهم الموقف وينظر إلى سلسلة الخرائط، لا يرى أية خريطة أخيرة. غير أنه يعرف لماذا لا يمكن أن تكون هناك خريطة أخيرة. وهكذا لا يرى تناقضاً أو عدم معقولة في لا نهائية السلسلة. وتشكل السلسلة نسقاً ممثلاً لذاته.

وإذا طبقنا هذه الفكرة في الميتافيزيقا، فإن الكون يبدو سلسلة لامتناهية؛ يبدو كلاً لا نهاية له، يعبر عن غرض واحد أو خطة واحدة. وهناك، بالتأكيد، سلاسل تابعة ومترابطة، لاسيما السلاسل التي تشكل حياة الذوات المتناهية. غير أنها تنضم كلها داخل سلسلة واحدة موحدة لامتناهية لا يكون لها عدد أخير «معطى» بوصفه كلاً (مجموعاً) في المعنى الداخلي للفكرة الإلهية أو نسقاً مطلقاً من أفكار. ولا بد أن يعبر الواحد، كما يرى «رويس» عن نفسه في السلسلة اللامتناهية التي تشكل حياتها من تجربة خلاقة. وبمعنى آخر، لا بد أن يعبر عن نفسه في الكثير. ولما كانت السلسلة اللامتناهية هي التعبير التدريجي أو تحقيق لغرض واحد، فإن الواقع الحقيقي كله يشكل نسقاً واحداً ممثلاً لنفسه.

٩- واضح أن «رويس»، بتأكيدهِ للشخصية، لم تكن لديه نية لأن يتخلى تماماً عن مذهب التآليه، وعن استخدام لفظ «مطلق» ببساطة بوصفه اسماً للعالم منظوراً إليه على أنه كل (مجموع) مفتوح؛ أعنى أنه سلسلة ليس لها عدد أخير يمكن أن يُنسب

إليها. العالم عنده هو تجسيد للمعنى الداخلى لنسق من أفكار هي نفسها التحقيق الجزئى لغرض ما. والمطلق هو ذات؛ فهو بالأحرى شخصى وليس غير شخصى؛ إنه وعى أزلى ولا متناه. ولذلك يمكن أن يوصف، بصورة معقولة، بأنه الله. ويصوّر رويس السلسلة اللامتناهية التى تكوّن الكون الزمنى بأنها توجد دفعة واحدة؛ جملة واحدة، للوعى الإلهى. لقد كان «رويس» فى واقع الأمر، على استعداد تام لأن يثنى على القديس «توما الأكوينى» بسبب تفسيره للمعرفة الإلهية؛ وهو نفسه يستخدم مماثلة وعينا لسمفونية من حيث إنها كل واحد، وعى يطابق تماماً، بوضوح، المعرفة التى تقول إن هذا الجزء يسبق ذلك الجزء. ولذلك يعى الله، بناء على ما يراه رويس، تتابعاً زمنياً، على الرغم من أن السلسلة الزمانية كلها لا توجد، مع ذلك، للوعى الأزلى.

ويرفض «رويس» فى الوقت نفسه الانفصال الثنائى للعالم عن الله الذى ينظر إليه على أنه خاصية تميز مذهب التآليه، ويلوم «الأكوينى» لأنه تصور «الوجود الزمنى للعالم المخلوق بأنه يفصل عن الحياة الأزلية التى تخص الله»^(١). فالكثير يوجد داخل وحدة الحياة الإلهية. «إن الوحدة هي، ببساطة، استحالة محض. إذ إن الله لا يمكن أن يكون واحداً إلا عن طريق كونه كثيراً. ولا يمكن أن تكون نحن الذوات المتعددة كثيرين، إذا لم تكن فيه واحداً»^(٢).

ويعنى آخر، يحاول «رويس» أن يفسر مذهب التآليه من جديد فى ضوء المثالية المطلقة. إنه يحاول أن يحافظ على فكرة الله الشخصى، بينما يربطه بفكرة المطلق الشامل كل الشمول متمثلاً بوصفه كل الكليات^(٣). وليس من السهل البرهنة على هذا الموقف. لقد وضع استخدام رويس للفظ «قرد»، غموض هذا الموقف بالفعل. فإذا

(١) The World, 11, p. 143.

(٢) Ibid, 11, p. 331.

(٣) لا داعى للقول بأن لفظ كلى يُستخدم هنا، بمعنى الكلى العينى (المؤلف).

تحدثنا عن الله من حيث إنه الفرد الأسمى أو الأقصى، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى تصويره بأنه موجود شخصي، ونتصور العالم بأنه التعبير «الخارجي» عن إرادته الخالقة. بيد أن لفظ «فرد» عند «رويس» يعنى، كما رأينا، حياة تجربة. وبناء على هذا المعنى للفظ يصبح الله حياة التجربة المطلقة واللامتناهية، تكون كل الأشياء المتناهية مباطنة فيها. وبينما يفترض تفسير وجود الأشياء المتناهية من حيث إنها تعبير عن الإرادة التي لها غرض خلقاً بمعنى إلهي، فإن وصف الله بأنه تجربة مطلقة يفترض علاقة مختلفة نسبياً. وليس ثمة شك في أن «رويس» يحاول أن يجمع التصورين معاً عن طريق مفهوم التجربة الخالقة، لكن يبدو أن هناك تزاوجاً مزعماً إلى حد ما بين مذهب التآليه والمثالية المطلقة في فلسفته.

من الصعب، بالتأكيد، التعبير عن العلاقة بين المتناهي واللامتناهي دون الميل إما إلى مذهب الواحدية الذي تهبط فيه الكثرة إلى مرتبة الظاهر، أو تنغمس في الواحد، أو إلى مذهب ثنائي يبقى على استخدام لفظ «لامتناه» بصورة غير ملائمة تماماً. وليس من الممكن، بالتأكيد، تجنب كلا الموقفين بدون نظرية واضحة عن مماثلة الوجود. غير أن عبارات «رويس» في موضوع الوجود مربكة ومحيّرة إلى حد ما.

إذ يُقال لنا، من جهة، إن الوجود هو التعبير أو تجسيد المعنى الداخلي لفكرة ما، وبالتالي لغرض، أو لإرادة، والتعبير عنها. لكن على الرغم من أن خضوع الوجود للتفكير قد يكون خاصية للمثالية الميتافيزيقية، فإن السؤال ينشأ، بوضوح، عما إذا كان التفكير ذاته ليس صورة من الوجود. ويمكن أن يسأل السؤال نفسه بالنسبة للإرادة. ويقال لنا، من جهة أخرى، إن الحقيقي بصورة قصوى، وبالتالي الصورة النهائية للوجود، هو الفرد. ولأن الله هو فرد الأفراد، فيبدو أنه يترتب على ذلك أنه يجب أن يكون الموجود الأسمى والمطلق. ومع ذلك يقال لنا أيضاً إنه يجب أن ننظر إلى «الفردية»، ومن ثم إلى الوجود، على أنهما، علاوة على ذلك، تعبيران عن الإرادة^(١) إن النظر

The World, 1, p. 588. (١)

إلى الفردية على أنها تعبير عن الإرادة ليس أمراً صعباً، إذا فسرنا، إن جاز التعبير، الفردية بأنها باعث على التعبير. لكن النظر إلى الوجود على أنه تعبير عن الإرادة ليس أمراً سهلاً. لأن السؤال ينشأ مرة أخرى: هل الإرادة ليست موجوداً؟ من الممكن، بالتأكيد، حصر استخدام لفظ «الوجود» في الوجود المادى. لكن قلما نستطيع، بالتالى، أن ننظر إلى الفردية، بمعنى اللفظ الموجود عند «رويس»، على أنها وجود.

ومع ذلك، فعلى الرغم من الغموض وعدم الدقة في كتابة رويس، فإن فلسفته تؤثر عن طريق إخلاصها. فواضح إنها التعبير عن إيمان يتمسك به بعمق. إيمان بحقيقة الله، وبقيمة الشخصية البشرية، وبوحدة الجنس البشرى في الله وبواسطته؛ وحدة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق المساهمات الفردية في مهمة أخلاقية عامة. لقد كان «رويس» مبشراً، بالفعل، إلى حد ما، غير أن الفلسفة التى كان يبشر بها تعنى، بالتأكيد، بالنسبة له قدراً أكبر من ممارسة أو لعبة ذهنية.

ولابد أن يضاف أن رويس، فى رأى بعض النقاد^(١) شرع فى التخلّى عن نظريته عن الإرادة المطلقة، وأن يحل محلها فكرة جماعة غير محدودة من التفسير، جماعة غير محدودة، إن جاز التعبير، من أفراد متناهية. ويمكن فهم هذا التغير من وجهة نظر أخلاقية خالصة. لأنها تتخلص من الاعتراض، الذى كان رويس على وعى به، الذى يقول إنه من الصعب، إن كان ممكناً بالفعل على الإطلاق، التوفيق بين نظرية الإرادة المطلقة ووجهة نظر الموجودات البشرية من حيث إنها موجودات فاعلة أخلاقية. كما أن استبدال المطلق بمجموعة من أفراد متناهية هو تغيير جذرى إلى حد ما. وليس من السهل مطلقاً بيان كيف يمكن أن تتولى مجموعة كهذه، من حيث هى كذلك، الوظيفة الكسبولوجية للمطلق. وبالتالي، حتى إذا تراجعت فكرة المطلق إلى الخلف فى كتابات

CF. The Appendix to the Moral philosophy of Josiah Royce by Peter Fuss (Cambridge, Mass, 1965).

«رويس» المتأخرة، فإن المرء يتردد في قبول وجهة النظر التي تقول إنه رفض الفكرة بصورة إيجابية، إذا لم يندفع المرء، بالتأكيد، إلى أن يفعل ذلك عن طريق دليل تجريبي قوى. إن هناك بالفعل دليلاً. وقد أشار «رويس» نفسه في سنواته الأخيرة إلى تغير في مثاليته. ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الزعم الذي يقول إنه استبدل تصوره المبكر للمطلق بالجماعة اللامحدودة للتفسير ليس له أساس. ومع ذلك لا يبدو أن رويس كان صريحاً، كما يريد المرء، فيما يخص الطبيعة الدقيقة للتغير الذي يشير إليه ومداه.

الفصل الثالث عشر

المثالية الشخصية واتجاهات أخرى

نقد هويسون لرويس لصالح مذهبه الأخلاقي التعددي الخاص

المثالية التطورية عند لي كونت - المثالية الشخصية عند بون -

المثالية الموضوعية عند كريتن - سيلفر موريس والمثالية الديناميكية -

ملاحظات على امتداد المثالية إلى القرن العشرين - محاولة لتجاوز -

التعارض بين المثالية والمذهب الواقعي

١- كان «جورج هولمز هويسون» George Holmes Howison (١٨٣٤ - ١٩١٦) -

عضو الجمعية الفلسفية بسانت لويس، وعضو نادي كانط الذي أنشأه و. ت هاريس -

كان في البداية أستاذاً للرياضيات. لكنه قبل في عام ١٨٧٢ كرسى المنطق والفلسفة

في معهد «ماساشوستس» Massachusetts للتكنولوجيا في بوسطن، وهي وظيفة

شغلها حتى عام ١٨٧٨ عندما ذهب إلى ألمانيا لمدة عامين. وقع في ألمانيا تحت تأثير

«لدفيج ميشيليه» L. Michelet (١٨٠١ - ١٨٩٣)^(١) وهو من أنصار جناح اليمين

الهيكل، وفسر، مثل ميشيليه نفسه، فكرة المطلق عند هيكل، أو الروح الكوني، بأنها

(١) جمع ميشيليه محاضرات هيكل في تاريخ الفلسفة من مذكرات الطلاب ومن مسودات الفيلسوف ثم قام بتصنيفها وترتيبها ونشرها في مجلدين عام ١٨٢٣ - ١٨٢٦ الطبعة الأولى. (المراجع)

موجود شخصي، أى الله. فى عام ١٨٨٤ أصبح «هويسون» أستاذاً فى جامعة كاليفورنيا. وظهر كتابه «حنود التطور ومقالات أخرى» عام ١٩٠١.

لقد ذكرنا من قبل أن «هويسون» ساهم فى المناقشة التى شكلت أساس «مفهوم الله» (١٨٩٧)، وهو عمل قد أشرنا إليه فى الفصل الخاص برويس. يلتفت «هويسون» الانتباه فى مقدمته للكتاب إلى وجود معيار معين للاتفاق الأساسى بين المشاركين فى المناقشة، لاسيما بالنسبة لشخصية الله، وعن العلاقة الوثيقة بين مفاهيم: الله، والحرية، والخلود. لكن على الرغم من أنه يعرف تشابهاً عائلياً معيناً بين الأنواع المختلفة للمثالية، فإن ذلك لم يمنعه من تطوير نقد لأذع لفلسفة رويس.

فمن جهة، إذا عرّف الوجود عن طريق علاقته بالمعنى الداخلى لفكرة ماء، فكيف، يتسأل هويسون، هل يجب علينا أن نقرر إذا كانت الفكرة التى نتحدث عنها هى فكرتى أو أنها فكرة ذات لامتناهية شاملة كل الشمول؟ إن العامل الذى أدى برويس وأولئك الذين يشتركون معه فى رؤيته العامة لرفض مذهب «الأننا وحديّة» لصالح المثالية المطلقة هو استجابة غريزية لمتطلبات الحس المشترك وليس أية حجة منطقية وملزمة. ومن جهة ثانية، على الرغم من أن رويس يقصد، بالتأكيد، المحافظة على الحرية الفردية والمسئولية، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا على حساب الاتساق. لأن المثالية المطلقة تتضمن، منطقياً، دمج النوات المتناهية فى المطلق.

توصف فلسفة «هويسون» الخاصة بأنها تعددية أخلاقية. فالوجود يأخذ صورة الأرواح، وصورة مضامين ونظام تجربتها، ويدين العالم المكانى - الزمانى بوجوده إلى معية الأرواح. إن كل روح حرة، وعلّة فاعلة نشطة، تمتلك أصل نشاطها داخلها. وكل روح، فى الوقت نفسه، عضو من أعضاء مجموعة أرواح؛ أى مدينة الله، وتتحد الأعضاء عن طريق علّة غائية؛ أى عن طريق انجذابها إلى مثل أعلى عام؛ أى التحقيق الكامل لمدينة الله. والوعى البشرى ليس، ببساطة، قائماً بذاته، وإنما، عندما يتطور، يرى نفسه عضواً فيما يصفه «هويسون» بأنه الضمير، أو العقل الكامل. والحركة نحو مثل أعلى عام، أو غاية عامة، هى ما يُسمى بالتطور.

وقد يلوح ذلك بأنه يشبه، بصورة ملحوظة، وجهة نظر رويس، ربما فيما عدا إصرار «هويسون» على أنه يجب البحث عن مصدر نشاط كل روح بداخلها. غير أن «هويسون» يحاول أن يتجنب ما ينظر إليه على أنه النتائج المنطقية والفادحة الدمار لفلسفة رويس عن طريق التشديد على عليّة غائية. فالله يتمثل بوصفه المثل المشخص لكل روح. ولا يعنى «هويسون» بذلك أن الله لا يوجد إلا من حيث إنه مثل أعلى بشرى. فهو يقصد أن حالة التأثير الإلهي على الروح البشرية هي حالة عليّة غائية، وليست عليّة فاعلة. إن الله يجذب الذات المتناهية بوصفه مثلاً أعلى، لكن استجابة الذات لله هي فاعليتها ونشاطها الخاص، وليست فعل الله أو المطلق. وبمعنى آخر، الله يفعل عن طريق تبصير الذهن وجذب الإرادة نحو مثل أعلى لوحدة الأرواح الحرة في نفسه وليس عن طريق تحديد الإرادة البشرية عن طريق عليّة فاعلة، أو ممارسة القوة.

٢- ومشارك آخر في المناقشة التي أشرنا إليها سابقاً هو «جوزيف لى كونت» Joseph Le Conte (١٨٢٣ - ١٩٠١)، وهو أستاذ في جامعة كاليفورنيا. لأنه تدرّب كجيولوجى، فقد اهتم بالجوانب الفلسفية لنظرية التطور، وقدم ما يمكن أن يوصف بأنه مثالية تطورية^(١)، رأى أن طاقة إلهية تعبر عن نفسها بصورة مباشرة في قوى الطبيعة الفيزيائية والكيميائية، هي المصدر النهائى للتطور. غير أن تدفق هذه الطاقة الإلهية يصبح بصورة تدريجية متفرداً بصورة تلازم التنظيم المتطور للمادة. وهكذا، فإن فلسفة «لى كونت» فلسفة تعددية. لأنه يرى أننا نجد في عملية التطور ظهوراً لصور عليا، بصورة متتابعة، من أفراد نشطين بذاتهم، حتى نصل إلى الصورة العليا للموجود الفردى التى لم تتحقق بعد؛ أعنى الموجود البشرى. ففى الإنسان يمكن للحياة أن تعرف تدفق، أو بريق، ما هو إلهى، ويمكن أن ندخل فى تواصل واع مع مصدرها النهائى. إننا نستطيع، بالفعل، أن نتطلع إلى سمو تدريجى

(١) تشمل كتابات «لى كونت»: الدين والعلم (١٨٧٤)، و«التطور: طبيعته، وبيئته، وعلاقته بالفكر الدينى» (١٨٨٨) المؤلف.

للإنسان إلى مستوى الإنسان «الذي يُبعث من جديد»، الذي يتمتع بدرجة عالية من التطور الروحي والأخلاقي.

إن اقتراب «هويسون» من الفلسفة يميل إلى أن يكون من خلال الفلسفة النقدية عند كانط، عندما يُعاد التفكير فيها على هدى المثالية الميتافيزيقية. وكان اقتراب «لى كونت»، بالأحرى، عن طريق محاولة بيان كيف تحرر نظرية التطور العلم من كل المضامين المادية، وتحدد الطريق إلى مثالية دينية وأخلاقية. لقد مارس تأثيراً ما على تفكير رويس.

٢- وإلى جانب «هويسون»، التي توصف فلسفته بأنها مثالية أخلاقية، نجد واحداً من أكثر الممثلين المؤثرين للمثالية الشخصية في أمريكا وهو «باركر برون» Parker Brown (١٨٤٧ - ١٩١٠). كتب «برون» نقداً لسبنسر عندما كان طالباً في جامعة «نيويورك». وقع أثناء قيامه بدراسة لاحقة في ألمانيا تحت تأثير «لوتزه»، لاسيما بالنسبة لنظريته عن النفس^(١). أصبح «برون» أستاذاً للفلسفة في جامعة «بوسطن» في عام ١٨٧٦. تشمل كتاباته «دراسات في مذهب التائي» (١٨٧٩)، و «الميتافيزيقا» (١٨٨٢)، و «فلسفة مذهب التائي» (١٨٨٧)، و «مبادئ الأخلاق» (١٨٩٢)، و «نظرية التفكير والمعرفة» (١٨٩٧)، و «محايدة الله» (١٩٠٥)، و «الشخصانية» (١٩٠٨). وتبين هذه العناوين إلى حد كاف بصورة واضحة الاتجاه الديني في تفكيره.

وصف «برون» فلسفته في البداية بأنها تجريبية ترنسندنتالية، نظراً للدور الواضح الذي تلعبه نظرية المقولات التي استوحاها من كانط في فلسفته. وهذه المقولات

See vol. v II of this History, p. 37B. (١)

معرفة واقعة وحدة الوعي. عند لوتزه، هي في حد ذاتها معرفة وجود النفس. ولذلك يحاول أن يتجنب مذهب الظواهر من جهة، ويسلم، من جهة أخرى، بجوهر خفي. أما عند «برون» فإن الذات واقعة مباشرة للوعي، وليست كياناً مختلفاً يجب الاستدلال عليه من وجود قوى عقلية وأفعالها (المؤلف).

ليست، ببساطة، نتائج مشتقة وعفوية للتكيف مع البيئة في عملية التطور. وهي، في الوقت نفسه، تعبيرات عن طبيعة الذات وتجربتها الذاتية. ويبين ذلك أن الذات وحدة نشطة، وليست مجرد مُسلّمة منطقية، كما اعتقد كانط. فالذات، بالفعل، أو الشخص، تتميز بالذكاء والإرادة، إنها العلة الحقيقية الوحيدة. لأن العلية الفاعلة إرادية في جوهرها. ونحن نجد في الطبيعة، بالفعل، صنوفاً من الاطراد، لكننا لا نجد علية بالمعنى المناسب.

وتشكل فكرة الطبيعة هذه الأساس لفلسفة الله. إن العلم يصف كيف تحدث الأشياء. ويمكن أن يقال إنه يفسر الأحداث، إذا كنا نغني بذلك أنه يعرضها بوصفها نماذج أو حالات لتعميمات تم اكتشافها تجريبياً وتُسمى «القوانين». غير أن العلم لا يفسر شيئاً بالمعنى العليّ. والبديل هنا هو التفسير الذي يجاوز الطبيعة، أو لا يوجد^(١) تفسير. حقاً إن فكرة الله في العلم نفسه لم تعد مطلوبة أكثر مما هي مطلوبة في صنع الأحذية. لأن العلم، ببساطة تصنيفي ووصفي، لكن حالما نتجه إلى الميتافيزيقا، فإننا نرى نظام الطبيعة من حيث إنه أثر النشاط المستمر لإرادة أُسمى عاقلة. وبمعنى آخر، بقدر ما تكون علة الطبيعة هي الأمر الذي نهتم به، فإن أي حدث في الطبيعة يكون مجاوزاً للطبيعة مثلما تكون المعجزة. «لأن الله يكون متضمناً في كليهما على حد سواء»^(٢).

نستطيع، الآن، أن ننظر إلى الحقيقة الواقعية Reality نظرة واسعة. فإذا كانت هذه الحقيقة الواقعية هي الفعل، كما يعتقد «برون»، وإذا كانت الفاعلية لا تُنسب، بالمعنى الكامل، إلا إلى الأشخاص، فإنه ينجم عن ذلك أن الأشخاص هم وحدهم، إن جاز التعبير، الواقعيون حتماً بالمعنى الكامل. وهكذا تكون لدينا صورة نسق من أشخاص

The Immanence of God, p. 19. (١)

ibid, p. 18 (٢)

يرتبط بعضهم ببعض بعلاقات متنوعة نشطة من خلال وسيط العالم الخارجي. ولا بد أن يكون نسق الأشخاص هذا، وفقاً لما يراه برون من خلق شخص أسمى هو الله. فمن جهة، لا يمكن أن يكون موجوداً أدنى من موجود شخصي هو العلة الكافية لأشخاص متقاهين. ومن جهة أخرى، إذا استطعنا أن نطبق مقولة العلية على عالم لا تكون فيه الممارسات دون الشخصية علية فاعلة حقيقية، فإن ذلك يرجع فقط إلى أن العالم هو خلق موجود شخصي فعال فيه بصورة محايدة. وهكذا تبدو الحقيقة النهائية شخصية في الطابع، أي أنها نسق من أشخاص مع شخص أسمى على قمتهم.

إن «الشخصانية» أو (المذهب الشخصي)، كما يسمى برون فلسفته، هي «الميتافيزيقا الوحيدة التي تذوب في تجريدات تلغى نفسها بنفسها»^(١). ولم يكن «أوجست كونت» محقاً، فيما يرى برون، فقط في حصر العلم بدراسة صنوف الاطراد لتواجد الظواهر معا وتتابعها، وفي استبعاد كل بحث على فيه، ولكنه كان محقاً أيضاً في رفض الميتافيزيقا من حيث إنها دراسة لأفكار مجردة ومقولات يفترض أنها تقدم تفسيرات علية. بيد أن «الشخصانية» لا تتعرض للانتقادات التي يمكن أن تثار ضد الميتافيزيقا كما فهم «أوجست كونت» اللفظ. لأنها لا تبحث عن التفسيرات العلية التي لا يستطيع العلم أن يقدمها، بحسب ما بينه كونت، في مقولات مجردة. فهو يرى في هذه المقولات، ببساطة، الصور المجردة لحياة تعي ذاتها، ويوجد التفسير العلي الأقصى في إرادة أسمى عاقلة. قد تبدو الميتافيزيقا الشخصية، بحق، أنها تتضمن عودة إلى ما نظر إليه كونت على أنه المرحلة الأولى من مراحل التفكير البشري؛ أعني المرحلة اللاهوتية، التي يتم البحث فيها عن تفسيرات في إرادات إلهية، أو في إرادة إلهية. بيد أن هذه المرحلة ترتفع في الشخصانية إلى مستوى أعلى، من حيث إن إرادة لامتناهية عاقلة تحل محل إرادات متقلبة^(٢).

(١) Ibid, p. 32.

(٢) من الواضح أن ما يحتاج إلى بيان بالفعل هو أن التفسير الميتافيزيقي مطلوب تماماً. والقول بأن العلم التجريبي لا يستطيع أن يقدمه أمر واضح إلى حد كبير (المؤلف).

٤- ومن الممثلين الرئيسيين للمثالية الموضوعية، كما تُسمى عادة، «جيمس إدوين كريتن» James Edwin Creighton (١٨٦١ - ١٩٢٤)، الذي خلف «جاك جوبولد شورمان» Jack Gould Schurman عام ١٨٩٢ (٢) رئيساً لمدرسة الحكمة في جامعة «كورنل». وأصبح في عام ١٩٢٠ الرئيس الأول للجمعية الفلسفية الأمريكية. جمعت مقالاته الرئيسية ونُشرت عُفلاً عام ١٩٢٥ تحت عنوان «دراسات في الفلسفة النظرية»^(١).

يميز «كريتن» بين نوعين من المثالية. الأول الذي يطلق عليه اسم «المذهب الذهني» هو، ببساطة، نقيض للمذهب المادي. فبينما يفسر الفيلسوف المادي ما هو **Mentalism** سيكولوجي بأنه وظيفة لما هو فيزيائي، فإن فيلسوف الذهن يرد الأشياء المادية إلى ظواهر سيكولوجية، أي إلى حالات الوعي أو إلى أفكار. ولأن العالم المادي لا يمكن رده، دون خلف واستحالة، إلى أية حالة من حالات وعي الفرد المتناهي، فإن فيلسوف الذهن منساق، لا محالة، إلى أن يسلم بعقل مطلق. وأوضح نموذج لهذا النوع من المثالية هو فلسفة «باركلي». غير أن هناك صوراً أخرى، مثل مذهب شمول النفس **Panpsychism**.

أما النوع الثاني الرئيسي من المثالية فهو المثالية الموضوعية أو النظرية التأملية، التي لا تحاول أن ترد ما هو فيزيائي إلى ما هو سيكولوجي، وإنما تنظر إلى الطبيعة، والذات، والنوات الأخرى، على أنها ثلاثة أشياء متميزة، لكنها لحظات مترابطة

(١) اعتقد «جاك جوبولد شورمان» (١٨٥٤ - ١٩٤٢)، الذي أصبح رئيساً لجامعة «كورنل» عام ١٨٩٢، العام نفسه الذي أسس فيه المجلة الفلسفية "The Philosophical Review"، أنه يتحتم على الثقافة الأمريكية أن تبرهن على أنها الوسيط العظيم بين الشرق والغرب، وأن المثالية مناسبة، بصفة خاصة، لأمريكا ولتحقيق هذه المهمة. وكما أن كانط يتوسط بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، كذلك يمكن للمثالية النظرية التأملية أن تتوسط بين العلوم والفنون. إذ إن لها وظيفة تركيبية في الحياة الثقافية (المؤلف).

ومتكاملة، أو عوامل داخل التجربة. وبمعنى آخر، تقدم لنا التجربة «الأنا» والذوات الأخرى، والطبيعة بوصفها عوامل متميزة ولا يمكن رد بعضها إلى بعض، وتتضمم في الوقت نفسه داخل وحدة التجربة. وتحاول المثالية الموضوعية أن تكتشف مضامين هذا البناء الأساسي للتجربة.

فعلى الرغم من أنه لا يمكن رد الطبيعة إلى الذهن، مثلاً، فإن الطبيعة والذهن مرتبطان بالتبادل. ولذلك لا يمكن أن تكون الطبيعة، ببساطة، مغايرة للذهن؛ إذ يجب أن تكون معقولة. وهذا يعنى أنه على الرغم من أن الفلسفة لا يمكنها أن تؤدي عمل العلوم التجريبية، فإنها لا تقيد فحسب بقبول التفسير العلمي للطبيعة، بلون أن تضيف أى شيء. العلم يضع الطبيعة في محور الصورة؛ أما الفلسفة فإنها تبينها بوصفها نظيراً للتجربة، في علاقتها بالروح. ولا يعنى ذلك أن الفيلسوف جدير بأن يناقض، أو حتى يشك في المكتشفات العلمية. وإنما يعنى أن مهمته هي أن يبين دلالة العالم كما تقدمها العلوم بالإشارة إلى مجموع التجربة. وبمعنى آخر، هناك مجال لفلسفة الطبيعة.

كما أن المثالية الموضوعية تهتم بتجنب وضع الأنا في محور الصورة عن طريق أخذها بوصفها نقطة انطلاق نهائية، ثم تحاول أن تبرهن، مثلاً، على وجود ذوات أخرى. إن المثالي الموضوعي عندما يعرف التمييز بين الأفراد، يعرف أيضاً أنه ليست هناك ذوات فردية منعزلة بعيداً عن المجتمع. ويدرس، مثلاً، دلالة المؤسسات الأخلاقية والسياسية، والدين، بوصفها أنشطة، أو نتائج لمجتمع من ذوات داخل البيئة البشرية؛ أعنى الطبيعة.

وتبعاً لهذه الأفكار، التي تتشابه بوضوح مع الهيكلية، أكدت مثالية «مدرسة كورنيل» الجانب الاجتماعي للتفكير. فبدلاً من تقسيم الفلسفة إلى مذاهب كثيرة بقدر ما يكون هناك فلاسفة، فإن الفلسفة يجب أن تكون، مثل العلم، مهنة تعاون. فلأنها تتأمل الروح، فإنها توجد في مجتمع ذوات وبواسطته، ولا توجد في مجتمع مفكر فرد منظوراً إليه من حيث إنه كذلك.

٥- ارتبطت المثالية الموضوعية، التي يمثلها «كرتين» بصفة أساسية، بجامعة «كورنل»، وثمة صورة أخرى من المثالية، تُسمى بالمثالية الديناميكية، ارتبطت بجامعة «متشجن»، حيث عرضها «جورج سلفستر مورس» G. Sylvester Morris (١٨٤٠ - ١٨٨٩)^(١). بعد أن درس في «دار موث كوليج» و«الكلية اللاهوتية المتحدة» The Union Theological Seminary بنيويورك، أمضى بضع سنوات في ألمانيا، حيث وقع تحت تأثير «ترند لنبرج» Trendelenburg^(٢) في برلين. وفي عام ١٨٧٠ قام بتدريس اللغات الحديثة والأدب في جامعة «متشجن»، كما أنه حاضر منذ عام ١٨٧٨ في الأخلاق وتاريخ الفلسفة في جامعة «جونز هوكينز». ثم أصبح عميد الكلية الفلسفية في «متشجن». وتشمل كتاباته: «الفكر البريطاني والمفكرون» (١٨٨٠)، و«الفلسفة والمسيحية» (١٨٨٣) و«فلسفة الدولة والتاريخ عند هيجل» عرض (١٨٨٧). كما أنه ترجم إلى الإنجليزية كتاب «تاريخ الفلسفة» للمؤلف أويرتج Ueberweg (١٨٧١ - ١٨٧٢)، في المجلد الثاني الذي أدرج فيه مقالاً عن «ترندلبرج».

وضع «موريس»، بتأثير «ترندلبرج» في مستهل فلسفته - الفكرة الأرسطية عن الحركة؛ أعنى التحقق الفعلي للوجود بالقوة؛ التحقق الفعلي للتعبير النشط عن الانتلخيا^(٣) إن الحياة هي حركة بصورة واضحة، هي طاقة، بينما التفكير هو أيضاً نشاط تلقائي، يماثل صوراً أخرى من الطاقة الطبيعية. وينجم عن هذا أن تاريخ التفكير لا يوصف بأنه حركة جدلية لأفكار أو لمقولات. وإنما هو، بالأحرى، تعبير

(١) على الرغم من أن «كرتين» لم يكن كاتباً غزير الإنتاج، فإن تأثيره كمدرس كان ملحوظاً. وكان هو وزملاؤه في جامعة كورنل مسئولين عن التعليم الفلسفي لكثير من أساتذة المستقبل الأمريكيين (المؤلف).

(٢) See vol. vii, of this History, pp. 386 - 7. (٢)

(٣) الانتلخيا Entelechy مصطلح يوناني استخدمه أرسطو في كتاب النفس بصفة خاصة ليدل على تحقق الصورة التي هي كمال أول أو انتلخيا - راجع ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٤٢ عيسى البابي الحلبي بالقاهرة عام ١٩٤٩ . (المراجع)

عن نشاط الروح أو العقل. والفلسفة هي علم العقل^(١) بوصفه أنتلخيا نشطة. أعنى أنها علم التجربة الفعالة أو علم التجربة المعاشة.

ومع ذلك، فإن القول بأن الفلسفة هي علم نشاط الروح، أو العقل، أو علم التجربة الفعالة، لا يعنى القول بأنها لا ترتبط بالوجود. لأن تحليل التجربة يبين أن الذات والموضوع، المعرفة والوجود، ألفاظ متضايقة. فما يوجد أو يكون له وجود، هو ذلك الذى يُعرف أو يمكن معرفته. إنه ذلك الذى يندرج داخل المجال الممكن للتجربة النشطة. وهذا هو السبب فى أنه يجب رفض النظرية الكانطية عن الشئ فى ذاته الذى لا يمكن معرفته، وأيضاً مذهب الظواهر الذى يفتج هذه النظرية^(٢).

ارتبط «موريس» فى سنواته الأخيرة بهيجل، الذى كان ينظر إليه على أنه «فيلسوف تجريبي موضوعي» يهتم بتكامل التجربة البشرية عن طريق العقل. أما تلميذه الشهير فهو «جون ديوى»، على الرغم من أن «ديوى» شرع فى التخلي عن المثالية من أجل «النزعة الأدواتية» التى ترتبط باسمه.

٦- إن المثالية فى أمريكا تدين كثيراً، بوضوح، لتأثير الفكر الأوروبى. ولكنها أثبتت بوضوح تام أنها مناسبة لعقول كثيرة واستقبلت طابعاً وطنياً، الذى، يظهر، ربما فى التشديد الذى انصب على الشخصية فى الغالب. ولذلك، ليس هناك ما يدعو للدهشة أن المثالية الأمريكية لم تكن ببساطة ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر على الإطلاق، ترجع إلى اكتشاف التفكير الألمانى وإلى تأثير جاء من المثالية البريطانية. لقد أظهرت حياة قوية فى القرن الحالى.

(١) الفلسفة عند «موريس» علم مثل العلوم الأخرى (المؤلف).

(٢) أعنى أنه إذا نظرنا إلى موضوع المعرفة على أنه ظواهر، بمعنى ظواهر لما لا يظهر، فإننا نقاد، لا محالة،

إلى التسليم بأشياء فى ذاتها لا يمكن معرفتها (المؤلف).

ويمكن أن نذكر من بين ممثلي المثالية الشخصية في النصف الأول من القرن العشرين اسم: رالف تيلر فليولنج Ralph Tyler Flewelling (١٨٧١ -)، الذي عمل عدة سنوات أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا الشمالية، ومؤسس الشخصية في عام ١٩٢٠^(١)، و«ألبرت كورنليوس كندسون» A. Cornelfus Knudson (١٨٧٣ - ١٩٥٢)^(٢)، و«إدجر شيفلد بريتمان» Edgar Sheffield Brightman (١٨٨٤ - ١٩٥٢)، و«باون» Bowne أستاذ الفلسفة في جامعة «بوسطن»^(٣)، تقدم عناوين مؤلفاتهم دليلاً وفيراً على استمرار ذلك الاتجاه الديني للشخصانية التي ذكرناها من قبل. لكن بصرف النظر عن الواقعة التي تقول إن الناس نوى العقول المتدنية هم الذين انجذبوا في بادئ الأمر إلى المثالية الشخصية، فإن هناك سبباً ذاتياً، كما ذكرنا سابقاً، للاتجاه الديني لهذا الخط من التفكير. يقر المبدأ الأساسي للشخصانية أن الحقيقة ليس لها معنى إلا في علاقتها بأشخاص، أي أن ما هو حقيقي لا يكون إلا في أشخاص، أو لأشخاص. وبمعنى آخر، تتكون الحقيقة من أشخاص وإدعائهم. ويترب على ذلك، بالتالي، أنه إذا لم يجعل الفيلسوف المثالي الشخصي الحقيقية القصوى مرادفة لنسق الذوات المتناهية، كما فعل ماكتجارت، فإنه يجب أن يكون مؤلهاً. هناك مجال، بالتأكيد، لتصورات مختلفة إلى حد ما لله. فيرى «بريتمان»، مثلاً، أن الله متناه^(٤). بيد أن

(١) من بين مؤلفات «فليولنج»: الشخصية ومشكلات الفلسفة (١٩١٥)، و«دور العقل في الإيمان» (١٩٢٤)، و«الشخصية المبدعة» (١٩٢٥) و«الشخصانية في اللاهوت» (١٩٤٢) (المؤلف).

(٢) كندسون هو مؤلف كتاب «فلسفة الشخصية» (١٩٢٧)، و«عقيدة الله» (١٩٣٠)، و«صحة التجربة الدينية» (١٩٣٧) المؤلف.

(٣) نشر «بريتمان» من بين مؤلفات أخرى: القيم الدينية (١٩٢٥)، و«فلسفة المثل العليا» (١٩٢٨)، و«مشكلة الله» (١٩٣٠)، و«هل الله شخص» (١٩٣٢)، و«القوانين الأخلاقية» (١٩٣٣)، و«الشخصية والدين» (١٩٣٤)، و«فلسفة الدين» (١٩٤٠)، و«الحياة الروحية» (١٩٤٢) المؤلف.

(٤) يبرهن «بريتمان»، مثلاً، على أن «التبديد» المتضمن في عملية التطور يفترض فكرة إله متناه تلاقى معارضة. كما أن العقل الإلهي يضع حدوداً للإرادة والقوة الإلهية. وبغضاً عن ذلك، يوجد في الله عنصر «معين» يسيطر عليه بصورة تدريجية. لكن من أين أتى هذا العنصر، فإن هذه مسألة تركت غامضة (المؤلف).

اهتماماً ليس فقط بمذهب التآليه الفلسفى، وإنما بالدين أيضاً بوصفه صورة للتجربة، كان خاصية عامة للمثالية الشخصية الأمريكية.

ومع ذلك، لا يعنى هذا القول إن المثاليين الشخصيين لم يهتموا إلا بالدفاع عن وجهة نظر دينية. لأنهم كرسوا، أيضاً، انتباهها لموضوع القيم، وربطوها بصورة وثيقة بفكرة التحقيق الذاتى، أو تطور الشخصية. وقد انعكس هذا، بدوره، على نظرية التربية؛ إذ أصبح التأكيد منصباً على التطور الأخلاقى لقيم شخصية وتهذيبها. وأخيراً، عارض هذا النوع من المثالية، بإصراره على الحرية وعلى احترام الفرد من حيث هو كذلك، النزعة الشمولية، والدفاع القوى عن الديمقراطية.

مثل المثالية التطورية فى النصف الأول من القرن الحالى «جون إلف بوودن» J. Eloff Boodin (١٨٦٩ - ١٩٥٠)^(١)، والفكرة الرئيسية لهذا النوع من المثالية مألوفة إلى حد كبير؛ أعنى أننا نستطيع أن نرى فى عملية التطور نشأة مستويات أعلى، بصورة متتابة، من التطور عن طريق النشاط الخلاق لمبدأ مهايث، تُفسر طبيعته فى ضوء نتاجاته العليا وليس فى ضوء نتاجاته الدنيا^(٢). وبمعنى آخر، تستبدل المثالية التطورية التصور الألى الخالص للتطور، الذى يقوم على قوانين ترتبط بتوزيع الطاقة من جديد، بتصوير غائى وتحديث وفقاً له عمليات آلية داخل حركة عامة خلاقة تميل نحو هدف مثالى^(٣). وهكذا يميز «بوودن» بين مستويين أو مجالين متفاعلين فى عملية أو عمليات التطور، يوجد فى كل مستوى منها أنساق فردية ومتفاعلة من الطاقة. هذان

(١) مؤلف كتاب «الزمان والحقيقة» (١٩١١)، و«كون واقعى» (١٩١٦)، و«التطور الكونى» (١٩٢٥)، و«الله والخلق» (مجلدان، عام ١٩٣٤)، و«ديانة الغد» (١٩٤٣) المؤلف.

(٢) تلعب أحكام القيمة، بوضوح، دوراً مهماً فى التمييز بين «ما هو أعلى» و«ما هو أدنى» (المؤلف).

(٣) ومع ذلك، سيكون من الخطأ افتراض أن كل الفلاسفة الذين يؤمنون بالتطور الخلاق يسلّمون بهدف ثابت، و«متصور سلفاً»، أو بغاية العملية التطورية. إنه إذا لم يتم تصور الفاعل الخلاق، بالفعل، بطريقة إيمانية يمكن معرفتها، فإن هذا التسليم لن يكون ملائماً (المؤلف).

المستويان أو المجالان يمتدان من المستوى الأولي الفيزيائي - الكيميائي إلى المستوى الأخلاقي - الاجتماعي. والمجال الشامل كل الشمول هو الروح الإلهي الخالق، «المجال الروحي الذي يعيش فيه كل شيء ويتحرك، وله وجوده»^(١).

لا تنكر المثالية التطورية، في واقع الأمر، قيمة الشخصية البشرية. لأن الروح البشرية عند «بوودن» تشارك في الإبداع الإلهي عن طريق تحقيق القيم. ومن حيث إن المثالي التطوري يركز، في الوقت نفسه، أساساً على العملية الكونية بأسرها بدلاً من أن يركز على الذات المتناهية^(٢)، فإنه أكثر ميلاً من المثالي الشخصي إلى تصور واحد لله. ويتحقق هذا الميل في حالة «بوودن».

وقد استمرت المثالية المطلقة في القرن الحالي عن طريق الفيلسوف الشهير «وليم إرنست هوكنج (الذي ولد عام ١٨٧٣)، تلميذ «رويس» و«وليم جيمس» في جامعة «هارفارد»، و«ألفورد» أستاذ الفلسفة في هذه الجامعة^(٣). يبرهن «هوكنج» على أنه على مستوى الحس المشترك تبدو الموضوعات الفيزيائية والأذهان الأخرى كيانات خارجية بصورة خالصة عن ذاتي. وعلى هذا المستوى ينشأ السؤال كيف نعرف أن هناك

(١) God and Creation, 11, p. 34.

الله، وفقاً لما يراه بوودن، من حيث إنه يُتصور بناء على ماهيته الذاتية، أزلي؛ ولكن من وجهة نظر أخرى؛ أعني عندما يُتصور بوصفه الفاعلية الخالقة التي تضم تاريخ الكون كله، يكون زمنياً وموقتاً (المؤلف).

(٢) المثالي الشخصي ليس ملزماً، بالتأكيد، بإنكار فرض التطور. لكنه يأخذ فكرة الشخصية بوصفها نقطة انطلاقه ومن حيث إنها نقطة ثابتة في تأملاته، إن جاز التعبير، بينما يشدد المثالي التطوري على جانب الشخص من حيث إنه نتاج لفاعلية عامة خلاقة مباطنة في الكون كله (المؤلف).

(٣) تشمل كتابات «كوهنج» «معنى الله في الخبرة البشرية» (١٩١٢)، و«الطبيعة الأيثرية وتشكيلها من جديد» (١٩١٨)، و«الإنسان والنبوة» (١٩٢٦)، و«الذات، جسمها والحرية» (١٩٢٨)، و«المبادئ الدائمة للفردية» (١٩٣٧) و«الأفكار في الحياة والموت» (١٩٣٧)، و«الأديان الحية وإيمان عالمي» (١٩٤٠)، و«العلم وفكرة الله» (١٩٤٤)، و«التجربة في التربية» (١٩٥٤).

أذهاناً أخرى وذواتاً أخرى. بيد أن التفكير يبين لنا أن هناك وعياً اجتماعياً كامناً وراء الأذهان والذوات الأخرى، وهو حقيقى مثل الوعى الذاتى. إنها، بالفعل، تعتمد بعضها على بعض. ومع ذلك، فإن المحاولة الخالصة للبرهنة على أن هناك أذهاناً أخرى تفترض مسبقاً وعياً بها. ويكشف تفكير أبعد، كما يرى هوكنج، مع استبصار حدسى، لنا عن وجود حقيقة إلهية شاملة تجعل الوعى البشرى ممكناً. أعنى أن مشاركتنا فى وعى اجتماعى تتضمن وعياً واضحاً بالله، وتكون، بمعنى ما، تجربة للعقل الإلهى، أو للعقل المطلق. ولذلك يمكن صياغة الدليل الأنطولوجى على هذا النحو: «لدى فكرة عن الله، إذن لدى تجربة عن الله»^(١).

لقد أشرنا إلى أن «هوكنج» كان تلميذاً لرويس. وهو يصر مثل أستاذه على أن الله شخصى. لأنه «ليس هناك شيء أعلى من الكيان الذاتى، ولا شيء أكثر عمقاً منه»^(٢). ويصر فى الوقت نفسه على أننا لا نستطيع أن نتخلى عن مفهوم المطلق. وهذا يعنى أنه يجب علينا أن نتصور الله من حيث إنه، بمعنى ما، يشمل بداخله عالم الذوات المتناهية وعالم الطبيعة. وكما أن الذات البشرية، التى تجرد من حياة التجربة الخاصة بها، تكون فارغة، فكذلك يكون مفهوم الله فارغاً إذا نُظر إليه بمعزل عن حياة التجربة المطلقة الخاصة به. «إن مجال الدين هو، فى واقع الأمر، الذات الإلهية؛ أعنى روحاً تكون موضوعاً لكل الأشياء المتناهية، والأشخاص، والفنون مثلما تكون موضوعاً، ومن المحتمل لكل شيء آخر لا تتضمنه هذه المقولات»^(٣). وهكذا يكون العالم ضرورياً لله، على الرغم من أننا نستطيع فى الوقت نفسه أن نتصوره بوصفه مخلوقاً. لأن الطبيعة هى، فى واقع الأمر، تعبير عن العقل الإلهى، كما أنها الوسيلة التى عن طريقها

(١) The Meaning of God in Human Experience, p. 314.

(٢) Types of philosophy, p. 441.

(٣) Human Nature and its Remaking, p. 329.

تتواصل الذوات المتناهية بعضها مع بعض، وتتعقب مثلاً علياً عامة. ونحن نحتاج إلى مفهوم عن الطبيعة بوصفها توأماً إلهياً مع الذات المتناهية، إلى جانب وجهة النظر العلمية عنها (الطبيعة)، التي تعالج الطبيعة على أنها كل قائم بذاته. وبالنسبة للماهية الإلهية في ذاتها، فإنها تجاوز فهم التفكير النظري، على الرغم من أن التجربة الصوفية تقدم رؤية صحيحة.

ولذلك، نجد، عند هوكنج، كما نجد عند رويس، صورة من المثالية الشخصية المطلقة. فهو يحاول أن يجد موقفاً وسطاً بين مذهب التآليه الذي يرد الله إلى مستوى كونه ذاتاً بين ذوات، أو شخصاً بين أشخاص، والمثالية المطلقة التي لا تترك مجالاً لمفهوم الله من حيث إنه شخصي. وتظهر هذه الرغبة في إيجاد موقف وسط في معالجة «هوكنج» للدين. فهو، من جهة، يكره الميل، الذي يظهره بعض الفلاسفة، إلى تقديم تصور مستمد من كل الأديان التاريخية ثم ينظر إليه على أنه ماهية الدين المزعوم. ويرفض، من جهة أخرى، فكرة إيمان تاريخي خاص يصبح الإيمان العالمي عن طريق استبعاد كل صنوف الإيمان الأخرى. وعلى الرغم من أنه ينسب إلى المسيحية إسهاماً فريداً في معرفة البناء النهائي الشخصي للحقيقة، فإنه يضع نصب عينيه عملية من الجدل بين الأديان التاريخية العظيمة لتقديم الإيمان العالمي للمستقبل، عن طريق حركة تتجه نحو جهة واحدة.

لقد كانت لدينا أكثر من مناسبة للإشارة إلى اهتمام المثاليين الأمريكيين بمشكلات دينية. ولا نغالي إذا قلنا مع بعض المثاليين الشخصيين، مثل «باون»، إن الفلسفة استخدمت من الناحية العملية بوصفها بحثاً في علم اللاهوت للدفاع عن الدين المسيحي. ومع ذلك، ففي حالة المثالية الشخصية المطلقة^(١)، كما هي عند هوكنج،

(١) توصف طريقة تفكير «رويس» و«هوكنج»، أحياناً، بأنها شخصانية مطلقة تميزاً لها عن الشخصانية التعددية عند «باون» ومثاليين شخصيين آخرين (المؤلف).

أصبحت مسألة تطوير رؤية دينية عن العالم، وافتراض رؤية دينية للمستقبل، أكثر من أن تكون مسألة دفاع عن دين تاريخي معين. ويتفق ذلك كثيراً، بصورة واضحة، مع برنامج «و. ت. هاريس» الخاص بفلسفة نظرية تأملية. لأن «هاريس» يفترض أن المذاهب التقليدية والتنظيم الكنسي في مرحلة فقدان سيطرتها على الأذهان البشرية، حتى إنه تكون هناك حاجة إلى رؤية دينية جديدة، وجزء من مهمة الفلسفة النظرية التأملية، أو المثالية الميتافيزيقية أن تواجه هذه الحاجة.

ولا تتضمن المثالية، في الوقت نفسه، بالضرورة الدفاع عن دين موجود، أو إعداد إيجابى لدين جديد. ومن الطبيعي، بالتأكيد، أن نتوقع اهتماماً ما بالدين أو على الأقل معرفة واضحة بأهميته في الحياة البشرية من جانب الفيلسوف الميتافيزيقي المثالى. لأنه يهدف، بوجه عام، إلى تركيب للتجربة البشرية، ويهدف، بوجه خاص، إلى إنصاف تلك الصور من التجربة التي يميل الفيلسوف المادى والفيلسوف الوضعى إلى التقليل من شأنها، أو إلى استبعادها من ميدان الفلسفة. بيد أنه من الخطأ أن نعتقد أن المثالية مرتبطة بالضرورة بالإيمان المسيحى أو بالنظرة الصوفية لفيلسوف ما مثل «هوكنج» حتى إنه لا يمكن فصلها عن معتقدات دينية معتنقة بصورة عميقة. إن الاهتمام بمشكلات دينية ليس خاصية من خصائص المثالية الموضوعية لدى «كريتن»، وليس خاصية من خصائص تفكير «براند بلانشارد» (ولد عام ١٨٩٢)؛ وليس خاصية من خصائص تفكير «سترنج»؛ أستاذ الفلسفة بجامعة «بيبل»؛ وهو المثالى الأمريكى فى القرن العشرين الذى كان شهيراً فى بريطانيا العظمى^(١).

يكرس «بلانشارد» Blanshard نفسه فى عمله الذى يتكون من جزأين شهيرين «طبيعة الفكر» (١٩٢٩ - ١٩٤٠) لتحليل نقدى لتفسيرات التفكير والمعرفة التى ينظر إليها على أنه زائفة أو غير كافية، ولدفاع عن العقل متصوراً أساساً على أنه اكتشاف

(١) درس «بلانشارد» فى «أكسفورد»، ونظر إليه على أنه يواصل تراث مثالية أكسفورد (المؤلف).

روابط ضرورية. ويرفض حصر الضرورة في قضايا صورية خالصة، وردها إلى اختراع، ويصور حركة التفكير بأنها تكون نحو المثال المنطقي لنسق شامل كل الشمول من حقائق يعتمد بعضها على بعض. وبمعنى آخر، يتمسك بصياغة لنظرية التماسك عن الحقيقة. وعلى نحو مماثل، يكرس نفسه في كتابه «العقل والتحليل» (١٩٦٢) في الجانب السلبي لنقد قوى للفلسفة التحليلية في السنوات الأربعين الماضية، بما في ذلك الوضعية المنطقية، وما يُسمى بالحركة اللغوية، وكرس نفسه من الجانب الإيجابي لبيان وظيفة العقل كما يتصوره والدفاع عنه. وقد أعطى، بالفعل، سلسلتين من محاضرات «جيفورد»، غير أن التشديد في كتاب «العقل والخير» (١٩٦١)، الذي يمثل السلسلة الأولى، كان منصباً على الدفاع عن وظيفة العقل في الأخلاق ضد النظرية الانفعالية في الأخلاق مثلاً، ولم يكن التشديد منصباً، بالتأكيد، على تهذيب النفس، سواء الأخلاقي أو الديني^(١).

وليس المقصود من هذه الملاحظات مدح أو نقد تحرر «بلانشارد» من الاهتمام بمشكلات دينية، ومن نعمة الإصلاح الأخلاقي التي هي خاصة بارزة لكثير من مؤلفات المثاليين الأمريكيين. المسألة هي، بالأحرى، أن نموذج «بلانشارد» يبين أن المثالية تستطيع أن تتلمس قضية جيدة لنفسها وتوجه ضربات بارعة إلى أعدائها دون أن تبين الخصائص التي تعلن بطلانها منذ البداية في أعين بعض نقادها، كما لو تخدم بطبيعتها الخالصة اهتمامات تفوق الاهتمامات الفلسفية. ومع ذلك، استهجن هيجل أى خلط بين الفلسفة والإصلاح الأخلاقي، ورفض اللجوء إلى استبصارات صوفية.

٧- تعارض المثالية بوجه عام، بمصطلحات ماركسية، المذهب المادي، من حيث إنه يتضمن تأكيد الأولوية القصوى للعقل أو الروح على المادة، وتأكيد الأولوية

(١) لم يظهر المجلد الثاني أثناء الكتابة (المؤلف).

القصوى للمادة على العقل أو الروح. وإذا فهمت المثالية بهذه الطريقة، لن يكون تركيب المتناقضات ممكناً. لأن النزاع الجوهرى ليس حول حقيقة العقل أو المادة، وإنما حول مسألة الأولوية القصوى. ولا يمكن أن يكونا سابقين، فى نهاية الأمر، فى نفس الوقت.

ومع ذلك، فإن المثالية، بوجه عام، تناقض المذهب الواقعى. وليس واضحاً باستمرار، على الإطلاق، كيف يفهم هذان اللفطان. وعلى أية حال، يمكن أن يتنوع معناهما ويختلف مع سياقات مختلفة. غير أن محاولة قام بها فيلسوف أمريكى وهو «ولبور مارشال اورين» Wilbur Marshall Urban (ولد عام ١٨٧٣)^(١)، لبيان أن المثالية والمذهب الواقعى يقومان فى النهاية على أحكام معينة للقيمة عن شروط المعرفة الحقيقية، ويمكن لهذه الأحكام أن تنسجم بصورة جدلية. ولا يعنى، بالتاكيد، أن أنساقاً فلسفية متعارضة يمكن أن تختلط بعضها مع بعض. وإنما يعنى أن الأحكام الأساسية التى تقوم عليها الفلسفات المثالية والواقعية، فى النهاية، يمكن أن تُفسر حتى إنه يكون من الممكن تجاوز التعارض بين المثالية والمذهب الواقعى.

يعتقد الفيلسوف الواقعى، كما يرى «أورين» أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية إذا لم تكن الأشياء مستقلة بمعنى ما عن الذهن. وبمعنى آخر، يؤكد أسبقية الوجود على المعرفة. ومع ذلك، يعتقد الفيلسوف المثالى أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية إذا لم تعتمد الأشياء بمعنى ما على الذهن. لأن معقولياتها مرتبطة بهذا الاعتماد. ولذلك لا يتطابق المذهب الواقعى والمثالية لأول وهلة؛ إذ إن المذهب الواقعى يؤكد أسبقية الوجود على الفكر والمعرفة، بينما تؤكد المثالية أسبقية الفكر على الوجود.

(١) «أورين» هو مؤلف، من بين كتابات أخرى، كتاب «التقييم: طبيعته وقوانينه» (١٩٠٩)، و«العالم المعقول: الميتافيزيقا والقيمة» (١٩٢٩)، و«اللغة والواقع» (١٩٣٩) و«قيما وراء المذهب الواقعى والمثالى» (١٩٤٩). وفى هذا السياق سيكون العمل الذى له صلة بموضوعنا هو العمل الأخير (المؤلف)

لكن إذا نظرنا إلى أحكام القيمة، فإننا نستطيع أن نرى إمكان التغلب على التعارض بينها. فزعم الفيلسوف الواقعي، مثلاً، بأن المعرفة لا يمكن أن توصف بأنها معرفة حقيقية بالواقع إذا لم تكن مستقلة بمعنى ما عن الذهن، يمكن أن يكون مرضياً ومقنعاً شريطة أن يكون لدينا استعداد لأن نسلّم بأن الأشياء لا تعتمد، ببساطة، على الذهن البشرى، بينما زعم الفيلسوف المثالي بأنه لا يمكن وصف المعرفة بأنها معرفة حقيقية بالواقع إذا لم تعتمد الأشياء بمعنى ما على الذهن، يمكن أن يكون مرضياً ومقنعاً إذا افترضنا أن الواقع الذي تعتمد عليه كل الأشياء المتناهية، هو، فى النهاية، الروح أو العقل.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن هناك قدرًا كبيراً من الحقيقة فى وجهة النظر هذه. فالمثالية المطلقة، برفضها زعم المثالية الذاتية بأن الذهن البشرى لا يستطيع أن يعرف سوى حالات الوعى الخاصة به، يقطع شوطاً بعيداً فى مواجهة الزعم الواقعى بأن المعرفة الحقيقية بالواقع لا تكون ممكنة إذا لم يكن موضوع المعرفة بمعنى حقيقى مستقلاً عن الذات. ويقطع المذهب الواقعى الذى لديه استعداد لأن يصف الحقيقة النهائية بأنها الروح أو العقل شوطاً بعيداً فى مواجهة الزعم المثالى بأنه لا شىء يكون معقولاً إذا لم يكن روحاً أو التعبير الذاتى عن الروح. ويبدو، فى الوقت نفسه، أن الانسجام الجدلى لوجهات نظر متعارضة، يضعها «اوربن» فى اعتباره، يتطلب شرطاً معيناً. فيجب أن نشترط، مثلاً، أن الفيلسوف المثالى يجب أن يتوقف عن الكلام مثل رويس، الذى استخدم كلمة «وجود» للتعبير عن إرادة أو غرض، أو لتجسيد المعنى الداخلى لفكرة، ويعرف أن الإرادة ذاتها هى صورة من الوجود. لكى نصل، بالفعل، إلى اتفاق مع الفيلسوف الواقعى، يجب عليه، كما يبدو، أن يعرف أسبقية الوجود؛ أسبقية الوجود من حيث هو عظيم. ومع ذلك، إذا سلّم بهذا، فإنه يجب عليه أن يتحول، تقريباً، إلى المذهب الواقعى. كما أنه يجب علينا أن نشترط، بالتأكيد، أن لا يفهم المذهب الواقعى بأنه يرادف المذهب المادى. ولكن يصير كثير من الفلاسفة الواقعيين، بالتالى، على أن المذهب الواقعى لا يستلزم، بأية طريقة، المذهب المادى.

إن المثل الأعلى لتجاوز صنوف التعارض التقليدية في الفلسفة أمر يمكن فهمه، وهو بلاشك أمر يستحق الثناء. لكن هناك مسألة يجب ملاحظتها. إذا فسرنا المذهب الواقعي عن طريق أحكام أساسية للقيمة عن شروط المعرفة الحقيقية، فإننا نقبل منظوراً معيناً للفلسفة بصورة ضمنية. إننا نقترّب من الفلسفة عن طريق موضوع المعرفة؛ عن طريق علاقة الذات - الموضوع، وكثير من الفلاسفة الذين يوصفون، عادة، بأنهم واقعيون يفعلون ذلك بدون شك. فنحن نتكلم، مثلاً، عن النظريات الواقعية في المعرفة. غير أن بعض الفلاسفة الواقعيين يزعمون أنهم يأخذون الوجود كنقطة بداية لانطلاقهم، بصفة خاصة بمعنى الوجود العيني، وأن منظورهم يختلف، بصورة ملحوظة، عن منظور الفيلسوف المثالي، وأن المنظورات المختلفة للفلسفة هي التي تحدد وجهات النظر المختلفة عن المعرفة.

الجزء الرابع

الحركة البرجماتية

الفصل الرابع عشر

فلسفة تشارلز ساندرز بيرس

- حياة بيرس - موضوعية الصدق - رفض منهج الشك الكلى -
 - المنطق، الأفكار والتحليل البرجماتي للمعنى - المذهب البرجماتي
 - والمذهب الواقعي - التحليل البرجماتي للمعنى والمذهب الوضعي -
 - الأخلاق، النظرية والعملية - ميتافيزيقا بيرس ورؤيته للعالم -
- بعض التعليقات على فكر بيرس

١- على الرغم من أنه يمكن أن نجد أفكاراً برجماتية في كتابات بعض المفكرين الآخرين^(١). فإن مؤسس الحركة البرجماتية في أمريكا هو، تقريباً، تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩-١٩١٤). صحيح أن اسم «البرجماتية» قد ارتبط أساساً باسم «وليم جيمس». لأن أسلوب جيمس كمحاضر وكاتب، واهتمامه الواضح بمشكلات عامة ذات أهمية للأذهان المتأملة سرعان ما جعلته محط أنظار الجمهور، وأبقت عليه هناك، بينما كان بيرس إبان حياته أقل شهرة وتقديراً كفيلسوف.

(١) انظر مثلاً: Chauncey wright and the Foundations of Pragmatism by E. H. Madden (Seattle, 1963).

غير أن جيمس وديوى يقران بأنهما مدينان لبيرس. وقد زادت شهرة بيرس بعد وفاته بصورة كبيرة، حتى إذا ظل، بطبيعة تفكيره، فيلسوفاً عظيماً للغاية.

«بيرس» هو ابن عالم رياضى وفلكى فى جامعة هارفارد؛ هو «بنيامين بيرس» (١٨٠٩ - ١٨٨٠)، وقد انتهى تعليمه الرسمى بحصوله على درجة البكالوريوس فى الكيمياء التى حصل عليها من جامعة «هارفارد» عام ١٨٦٢. ومنذ عام ١٨٦٦ حتى عام ١٨٩١ عمل فى هيئة مسح الأراضى والسواحل فى الولايات المتحدة، على الرغم من أنه شارك أيضاً منذ عام ١٨٦٩ لبعض سنوات فى المرصد الفلكى بهارفارد. وجسّد الكتاب الوحيد الذى نشره وهو «بحوث فى قياس شدة الضوء» (١٨٧٨) نتائج سلسلة من ملاحظات فلكية قام بها.

حاضر «بيرس» فى السنوات الأكاديمية من عام ١٨٦٤ حتى عام ١٨٦٩ فى «هارفارد» عن التاريخ المبكر للعلم الحديث، وفى عام ١٨٧٠ حتى عام ١٨٧١ حاضر فى المنطق^(١). ومنذ عام ١٨٧٩ حتى عام ١٨٨٤ أصبح مدرساً للمنطق فى جامعة «جون هوبكنز»، لكن لم يجدد تعيينه لأسباب متعددة^(٢). ولم يتقلد مرة أخرى أية وظيفة أكاديمية منتظمة على الإطلاق، على الرغم من الجهود التى قام بها وليام جيمس نيابة عنه.

فى عام ١٨٨٧ استقر «بيرس» مع زوجته الثانية فى «بنسلفانيا»، وحاول أن ينفق بما لا يزيد على الدخل عن طريق كتابة مراجعات ومقالات للمعاجم. وقد كتب، بالفعل،

(١) نشر بيرس فى عام ١٨٦٨ بعض المقالات فى «مجلة الفلسفة النظرية أو التأملية» عن ملكات معينة مزعومة للذهن البشرى؛ مثل ملكة المعرفة عن طريق الحدس، أى دون حاجة إلى أية معرفة سابقة، المقدمات التى تكوّن النقاط المطلقة للانطلاق بالنسبة للبرهان.

(٢) الواقعة التى تقول إن بيرس طلق زوجته الأولى عام ١٨٨٢ ثم تزوج بعد ذلك، قد تساهم فى إنهاء تعيينه فى جامعة جون هوبكنز. لكن يبدو أن هناك عوامل أخرى أيضاً؛ مثل الهجوم الذى قدمه أحياناً عن طريق تعبيرات مفرطة عن الاستياء الأخلاقى، وعدم توافر بعض المسائل المتعلقة بمتطلبات الحياة الأكاديمية (المؤلف).

قدراً كبيراً، لكن باستثناء مقالات قليلة، فإن عمله لم يُنشر حتى نُشرت بعد وفاته «مجموعة أبحاثه»، ظهرت ستة مجلدات منها عام ١٩٣١ - ١٩٣٥، وظهر مجلدان آخران عام ١٩٥٨.

لم يستحسن «بيرس» الطريقة التي طوّر فيها «وليم جيمس» نظرية المذهب البرجماتي، وغير في عام ١٩٠٥ اسم نظريته الخاصة من «البرجماتية» Pragmatism، مشيراً إلى أن اللفظ قبيح حتى يكون آمناً من المختطفين^(١). وقدّر في الوقت نفسه صداقة «جيمس» الذي بذل أقصى ما في جهده لكي يضع العمل الذي يعود بالفائدة في طريق الفيلسوف المهمل والمبتلى بالفقر. مات «بيرس» عام ١٩١٤ نتيجة إصابته بالسرطان.

٢- ربما يكون صحيحاً أن نقول إن لفظ «البرجماتية» ارتبط في أذهان معظم الناس الذين لا يكون لهذا اللفظ أي معنى محدد بالنسبة لهم، أساساً بوجهة نظر معينة عن الصدق، أعنى بمذهب يقول إن نظرية ما يجب أن تعد صادقة من حيث إنها «تعمل»، من حيث إنها، مثلاً، مفيدة أو مثمرة من الناحية الاجتماعية. ولذلك يجب أن نفهم جيداً منذ البداية أن ماهية برجماتية بيرس أو البرجماتية عنده تتمثل في نظرية عن المعنى وليس في نظرية عن الصدق. وسنفحص نظرية المعنى هذه حالاً. ونستطيع في الوقت نفسه أن ننظر، باختصار، فيما يقوله بيرس عن الصدق. وسنرى أنه ما إذا كان توحيد الصدق «بما يعمل» يمثل وجهة نظر وليم جيمس الحقيقية أم لا، فإنه لا يمثل، بالتأكيد، وجهة نظر بيرس.

(١) أضاف حروفاً زائدة بحيث أصبحت Pragmaticism «البرجماتية» لعلها بذلك أن تكون لها من القبح ما يصرف عنها اللصوص والخاطفين، على حد تعبيره في المجلد الخامس من مجموعة أبحاثه. (المراجع)

يميز «بيرس» بين ثلاثة أنواع من الصدق. فهناك، مثلاً، ما يسميه بالصدق المتعالى الذى يخص الأشياء بوصفها أشياء^(١). وإذا قلنا إن العلم يبحث عن الصدق بهذا المعنى، فإننا نقصد أنه يبحث الطبائع الحقيقية للأشياء، الطبائع التى تمتلكها سواء عرفنا أنها تمتلكها أم لم نعرف. غير أننا نهتم هنا بما يسميه «بيرس» بالصدق المركب، الذى يكون صدق القضايا. وهذا الصدق يمكن أن يُقسم أيضاً؛ فهناك، مثلاً، الصدق الأخلاقى أو الصحة Veracity، الذى يتمثل فى مطابقة قضية ما لاعتقاد المتكلم أو الكاتب. وهناك الصدق المنطقى؛ أى مطابقة قضية للحقيقة الواقعية بمعنى يجب تحديده الآن.

«عندما نتحدث عن الصدق والكذب، فإننا نشير إلى إمكان القضية التى تُدحض»^(٢)، أعنى إذا تمكنا من أن نستدل، بصورة مشروعة، من قضية على نتيجة تناقض حكماً مدرجاً مباشراً، فإن القضية تكون كاذبة. وبمعنى آخر، القضية تكون كاذبة إذا دحضتها التجربة. وإذا لم تدحض التجربة قضية ما، فإنها تكون صادقة.

وقد يفترض ذلك، بالنسبة لبيرس، أن الصدق والتحقق هما نفس الشيء. بيد أن التأمل يبين أنه محق تماماً فى رفض هذا التوحيد. لأنه لا يقول إن القضية تكون صادقة إذا تم التحقق منها تجريبياً، وإنما يقول إنها تكون صادقة إذا لم تكن كاذبة تجريبياً، على افتراض أن هذا الاختبار ممكن. وقد لا يكون ممكناً فى حقيقة الأمر. غير أننا نستطيع مع ذلك أن نقول إن القضية تكون كاذبة إذا، عبرنا عن ذلك بدون أحكام، كانت تناقض الحقيقة الواقعية كما يتم بيانها فى التجربة إذا كانت المواجهة

(١) يشير «بيرس» فى هذا السياق إلى القاعدة الإسكولانية التى تقول إن كل وجود واحد، وصادق، وخير (المؤلف).

(٢) References are given in the Customary way to the volume and numbered paragraph of the collected papers of Charles Peirce.

ممكّنة، وإذا كان الأمر خلافاً لذلك فإنها تكون صادقة. ولذلك يستطيع «بيرس» أن يقول دون عدم اتساق إن «كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة»^(١).

والآن، هناك بعض القضايا التي لا يمكن دحضها في حدود التصور. وهي، مثلاً، قضايا الرياضيات البحتة. ولذلك يتمثل صدق القضية في الرياضيات البحتة بناءً على تفسير الصدق المذكور سابقاً في «عدم إمكان إيجاد حالة تفشل فيها»^(٢). ويكتب «بيرس» أحياناً بطريقة مربكة ومحيرة إلى حد ما عن الرياضيات. فهو يقول، على سبيل المثال، إن الرياضى البحت لا يعالج سوى فروض هي نتاجات خياله الخاص، ولا تصبح قضية من قضايا الرياضيات البحتة «حتى تخلو من كل معنى محدد»^(٣). بيد أن «المعنى» يجب أن يُفهم هنا بمعنى الإشارة. فقضية من قضايا الرياضيات البحتة لا تقول أى شيء عن أشياء فعلية^(٤). إذ إن عالم الرياضيات البحتة، كما يرى بيرس، لا يهتم بما إذا كانت هناك أشياء واقعية تناظر علاماته أم لا. وغياب «المعنى» هذا هو، بالتأكيد، السبب في أن قضايا الرياضيات ربما لا يمكن أن تُدحض وتكون، بالتالي، صادقة بالضرورة.

ومع ذلك، فهناك قضايا أخرى لا نعرف بيقين مطلق ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. وهي ما يسميها «لينتس» بحقائق الواقع، تمييزاً لها عن حقائق العقل. وهي تشمل، مثلاً، الفروض العلمية والنظريات الميتافيزيقية عن الواقع. في حالة القضية التي ربما

(١) 2. 327.

(٢) 5. 567.

(٣) Ibid

(٤) مسألة ما إذا كانت تهتم بمجال الإمكان، من حيث إنه يقابل الحقيقة الفعلية، هي مسألة تخص الميتافيزيقى (المؤلف)

لا نستطيع أن ندحضها، نقول أنها صادقة^(١). غير أن الفرض العلمى يمكن أن يكون صادقاً دون أن نعرف أنه كذلك. ونحن لا نستطيع، فى واقع الأمر، أن نعرف بيقين أنه صادق. لأنه بينما يبين الدحض التجريبي أن فرضاً ما زائف، فإن ما نسميه بالتحقق لا يبرهن على أن فرضاً ما صادق، على الرغم من أنه يمد، بيقين، بسبب قبوله مؤقتاً. إذا استنبطنا من الفرض (أ)، بصورة مشروعة، أن حدثاً وليكن (ب) يحدث فى ظروف معينة، وإذا لم يحدث (ب) فى هذه الظروف، فإننا نستطيع أن نستنتج أن (أ) فرض كاذب. لكن حدوث الحدث (ب) لا يبرهن بيقين على أن الفرض (أ) صادق. لأن الأمر قد يكون، مثلاً، أن النتيجة التى تقول أن الحدث (ب) يحدث فى نفس مجموعة الظروف، يمكن استنباطها من الفرض (س)، الذى يكون، بناء على أسباب أخرى، أفضل من الفرض (أ). إن الفروض العلمية «يمكن أن تتمتع بدرجات متنوعة ومختلفة من الترجيح، غير أنها تخضع كلها لمراجعة ممكنة. فكل صياغات ما يُعد معرفة بشرية هى، فى واقع الأمر، غير يقينية، وغير معصومة من الخطأ»^(٢).

ليس من الضروري أن نضيف أن مبدأ بيرس الخاص بالعصمة من الخطأ لا يستلزم إنكاراً للصدق الموضوعى. إذ إن البحث العلمى الذى يوحى به بحث يخلو من الغرض عن الصدق الموضوعى. فلا أحد يسأل سؤالاً نظرياً إذا لم يعتقد أن هناك شيئاً هكذا مثل الصدق. «ويتمثل الصدق فى مطابقة شيء مستقل عن اعتقاده بأنه يكون هكذا، أو مطابقة رأى أى شخص فى هذا الموضوع»^(٣). لكن إذا ربطنا فكرة

(١) يلاحظ «بيرس» أن القضية التى تخلو من المعنى تماماً، يجب أن توضع مع القضايا الصادقة؛ لأنه لا يمكن دحضها. غير أنه يضيف تحفظاً وهو «إذا كانت تسمى قضية» (٢٠٢٧)، المؤلف.

(٢) عندما نتساءل عما إذا كان مبدؤه عن العصمة من الخطأ، كما يُسمى، التقرير بأن كل التقارير غير يقينية، هو نفسه معصوم من الخطأ أم غير معصوم من الخطأ، غير يقينى أم يقينى، فإن بيرس يرد بأنه لا يقصد الزعم بأن تقريره يقينى بصورة مطلقة، فهذا التقرير قد يكون منطقياً، لكنه يحتوى على إضعاف معين لموقفه (المؤلف).

البحث الذي يخلو من الغرض عن الصدق، معروف من حيث هو كذلك، بمبدأ العصمة من الخطأ، الذي يكون بناءً عليه المذهب الدجماطيقى عدواً لتعقب الصدق، فإنه يجب علينا أن نتصور الصدق المطلق والنهائي بأنه الهدف المثالي للبحث. ويبقى هذا المثال، باستمرار، وراء نضالنا لكي نبلغه، ولا نستطيع سوى أن نقرب منه.

وبالتالي، يمكن تعريف الصدق من وجهات نظر مختلفة. فمن وجهة نظر ما يمكن أن يؤخذ الصدق ليعنى «عالم الصدق كله». فكل القضايا تشير إلى نفس الموضوع الواحد المحدد... أعني إلى الصدق، الذي يكون عالم جميع العوالم، ويُفترض أنه حقيقي من جانب جميع الأفراد^(١) ومع ذلك، يمكن تعريف الصدق من وجهة نظر ابستمولوجية بأنه «ذلك» الاتفاق لقول مجرد مع الحد المثالي الذي يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى جلب اعتقاد علمي^(٢).

إذا استدعت هذه الفقرات إلى أذهاننا الفكرة المثالية عن الصدق من حيث إنه النسق الكلي للصدق، بدلاً من أى شيء يرتبط، عادة، بلفظ «البرجماتية»، فإنه لن يكون هناك شيء يثير الدهشة في ذلك، لأن «بيرس» يسلم بصورة صريحة بنقاط من التشابه بين فلسفته الخاصة وبين فلسفة هيجل.

٣- من جهة تعقب الصدق، فإن «بيرس» يرفض الأطروحة الديكارتية التي تقول إنه يجب علينا أن نبدأ بالشك في كل شيء حتى نستطيع أن نجد نقطة انطلاق يقينية ولا نشك في صحتها. فنحن لا يمكن، في المقام الأول، أن نشك ببساطة كما نشاء. بل ينشأ الشك الواقعي أو الحقيقي عندما تتصادم تجربة ما، خارجية أو داخلية، أو يبدو أنها تتصادم، مع معتقد من معتقداتنا. وعندما يحدث ذلك، فإننا نشرع في بحث آخر لكي نتغلب على حالة الشك، إما عن طريق تأسيس اعتقادنا الأول من جديد على

(١) 5. 153.

(٢) 5. 565.

أساس أكثر صلابة، أو عن طريق استبداله باعتقاد أكثر رسوخاً. وهكذا يكون الشك دافعاً على البحث، وبهذا المعنى يكون له قيمة إيجابية. لكن لكي نشك في صدق قضية ما، فإنه يجب علينا أن يكون لدينا سبب للشك في صدق هذه القضية، أو لقضية تعتمد عليها. وأية محاولة لتطبيق منهج الشك الكلي ستؤدي، ببساطة، إلى شك مزعوم أو وهمي. وليس هذا شكاً حقيقياً على الإطلاق.

إن «بيرس» يفكر، بوضوح، في المقام الأول في البحث العلمي. غير أنه يطبق أفكاره بطريقة عامة تماماً. فنحن جميعاً نبدأ باعتقادات معينة، بما يسميه هيوم بالاعتقادات الطبيعية، ويحاول الفيلسوف، بالفعل، أن يوضح اعتقاداتنا التي تُقبل دون نقد وتمحيص، ويخضعها لفحص نقدي. لكنه لا يستطيع حتى أن يشك فيها كما يشاء؛ إذ إنه يحتاج إلى سبب للشك في صدق هذا الاعتقاد أو ذاك. وحتى لو كان لديه هذا السبب، أو اعتقد أن لديه هذا السبب، فإنه يجد أيضاً أن شكه الخالص يفترض اعتقاداً آخر أو اعتقادات. وبمعنى آخر، لا يمكن أن تكون لدينا نقطة انطلاق لا نشك في صحتها بصورة مطلقة. إن الشك الديكارتي الكلي ليس شكاً حقيقياً على الإطلاق. «لأن الشك الحقيقي لا يتحدث عن البداية بشك»^(١). وربما يرد المناصر لديكارت بأنه يهتم، أساساً، بشك «منهجي» وليس بشك «حقيقي» أو «واقعي». بيد أن وجهة نظر «بيرس» هي أن الشك المنهجي، من حيث إنه يتميز عن الشك الحقيقي، ليس شكاً حقيقياً على الإطلاق. سواء كان لدينا سبب للشك أم لم يكن لدينا سبب. ففي الحالة الأولى، الشك حقيقي. وفي الحالة الثانية لا يكون لدينا سوى شك مزعوم أو وهمي.

إذا وضعنا في الاعتبار وجهة النظر هذه، فإننا نستطيع أن نفهم زعم «بيرس» الذي يقول إن «الروح العلمية تتطلب إنساناً يكون على استعداد باستمرار لأن يفرغ كل حمولته من المعتقدات، عندما تكون التجريبية ضدها»^(٢). إنه يتحدث، بوضوح،

(١) 6. 498.

(٢) 1. 55.

عن معتقدات نظرية، تتميز، فضلاً عن ذلك بالتوقع. فلو أن شخصاً تمسك بالاعتقاد (أ)، فإنه يعتقد، مثلاً، بأن الحدث (ب) يحدث في ظروف معينة. وإذا لم يحدث، فإنه يشك، بالتأكيد، في صدق الاعتقاد. وبصورة سابقة على تعارض بين التجربة والاعتقاد، فإن أي شخص يمتلك الروح العلمية يكون على استعداد لأن يتخلى عن أي اعتقاد عن العالم إذا حدث هذا التعارض. لأنه، كما رأينا، ينظر إلى كل هذه المعتقدات على أنها تخضع لمراجعة ممكنة. لكن لا ينجم عن هذا، على الإطلاق، أنه يبدأ، أو يجب أن يبدأ، بشك كلي.

٤- البرجماتية، كما يتصورها «بيرس» ليست «رؤية عن العالم، بل هي منهج للتفكير من أهدافها أن تجعل الأفكار واضحة»^(١). ولذلك، فإنها تنتمي إلى علم المناهج؛ إلى ما يسميه «بيرس» «بالمنهج» methodetic ولأنه يشدد على الأسس المنطقية وعلاقات البرجماتية، فمن المناسب أن نقول شيئاً في البداية عن تفسيره للمنطق.

يقسم «بيرس» المنطق إلى ثلاثة أجزاء رئيسية، الأول منها هو «قواعد اللغة النظرية». ويهتم هذا الجزء بالشروط الصورية لمعنى العلامات. ويسمى بيرس العلامة «بالتمثل»؛ أي شيء يرمز إلى موضوع بالنسبة لشخص بحيث يؤثر فيه علامة أكثر تطوراً، أي «تأويلها». إن العلامة ترمز، بالتأكيد، إلى موضوع من جهة «طبائع» معينة، وهذه الجهة تُسمى «بالأساس». غير أننا نستطيع أن نقول إن علاقة الدلالة أو الوظيفة الدلالية للعلامة هي، عند بيرس، علاقة ثلاثية بين: التمثل، والموضوع، والتأويل^(٢).

والقسم الثاني الرئيسي من المنطق هو المنطق النقدي، وهو يهتم بالشروط الصورية لصدق الرموز. ويعالج بيرس تحت هذا العنوان «القياس» أو البرهان، الذي

(١) 5. 13. note.

(٢) يعالج بيرس أيضاً تحت العنوان العام لقواعد اللغة النظرية الحدود، والقضايا، والمبادئ الأساسية للمنطق، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع (الوسط المتنع) المؤلف.

يمكن تقسيمه إلى: برهان استنباطي، برهان استقرائي، وبرهان «فرضي». أما البرهان الاستقرائي الذي يكون إحصائياً في طابعه، فإنه يفترض أن ما يصدق على عدد من أعضاء فئة ما يصدق على كل أعضاء الفئة. ويدرس بيرس نظرية الاحتمال مع الاستقراء. أما البرهان الفرضي فهو تنبؤي في طابعه، أعنى أنه يصوغ فرضاً من وقائع ملاحظة ويستنبط ما يجب أن تكون عليه الحالة إذا كان الفرض صادقاً. ونستطيع، بالتالي، أن نختبر التنبؤ، وعند النظر من وجهة نظر واحدة، كما يخبرنا بيرس، فإنه يمكن وصف «البرجماتية» بأنها منطق الاحتمال. وستصبح قوة هذه الملاحظة واضحة جلية في الحال.

أما القسم الثالث من المنطق؛ وهو علم المعاني النظرى، فإنه يعالج ما يسميه بيرس بالشروط الصورية لقوة الرموز أو «الشروط العامة لإشارة الرموز والعلامات الأخرى إلى التأويلات التي تهدف إلى تحديدها»^(١) وتثير العلامة في التواصل مع الآخر علامة أخرى، أي تأويلاً، في المفسر. ويصر «بيرس» على أن المفسر لا يكون، بالضرورة موجوداً بشرياً. ولأنه يريد أن يتجنب السيكلوجيا، كلما كان ذلك ممكناً، فإنه يشدد على التأويل وليس على المفسر. إنه، على أية حال، يبسط المسائل إذا تصورنا علامة تثير علامة في شخص ما. ونستطيع، بالتالي، أن نرى أن علم المعاني النظرى يهتم إلى حد كبير بنظرية المعنى. لأن المعنى هو «التأويل المقصود لرمز ما»^(٢). وسواء تكلمنا عن حد، أو قضية، أو برهان، فإن معناه هو التأويل الكلى المقصود. ولما كانت البرجماتية عند بيرس هي منهج أو قاعدة لتحديد المعنى، فإنها تنتمي، بوضوح، أو ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم المعاني النظرى، الذي يُسمى أيضاً «بالمنهج».

(١) 93. 2.

(٢) 175. 5.

إن البرجماتية، بصورة أكثر دقة، منهج أو قاعدة لتوضيح الأفكار، أو لتحديد معنى الأفكار. غير أن هناك أنواعاً مختلفة من الأفكار^(١). أولاً: هناك فكرة المدرك Per-cept أو المعطى الحسى فى ذاته، دون علاقة بأى شىء آخر. وهذه تكون فكرة الزرقة أو الحمرة. وهذه هى فكرة «الرتبة الأولى» Firstness بمصطلحات «بيرس». ثانياً: هناك فكرة الفعل التى تحتوى على موضوعين؛ أعنى الفاعل والمستقبل، أو ذلك الذى يؤثر عليه الفاعل. وهذه هى فكرة «الرتبة الثانية» Secondness^(٢). ثالثاً: هناك فكرة علاقة العلامة، أو علامة تدل لمفسر على أن خاصية معينة تنتمى إلى موضوع معين، أو، بالأحرى، إلى نوع معين من الموضوع. وهذه هى فكرة «الرتبة الثالثة» Thirdness. ويسمى «بيرس» هذه الأفكار، التى يمكن تصورها بأنها أفكار كلية، مفاهيم ذهنية، أو تصورات^(٣). إن البرجماتية، من الناحية العملية منهج أو قاعدة لتحديد معناها.

يصوغ «بيرس» مبدأ البرجماتية بطرق متعددة، وأشهر هذه الطرق هى: «لكى يتيقن المرء من معنى تصور ذهنى يجب عليه أن ينظر إلى النتائج العملية التى قد تنتج، فيما يمكن أن يتصوره، بالضرورة من صدق ذلك التصور؛ ويشكّل مجموع هذه النتائج المعنى الكلى للتصور»^(٤). افترض، مثلاً، أن شخصاً أخبرنى أن نوعاً معيناً من موضوع يكون صلباً، وافترض أننى لا أعرف ماذا تعنى كلمة «صلب». فإنها يمكن أن تُشرح لى بالقول بأن صلابه موضوع ما تعنى - من بين ما تعنى، أنه إذا ضغط

(١) تنتمى نظرية الأفكار، إذا تحدثنا بدقة، إلى الأبيستمولوجيا. غير أن «بيرس» يصر على أنها تقوم على منطق العلاقات. ويشدد على صلة النظرية بالبرجماتية (المؤلف).

(٢) لما كان الفعل فى التجربة البشرية يحتوى على فعل الإرادة، فإن بيرس يميل إلى التحدث عن هذا النوع من الأفكار بوصفه فكرة المشيئة. وهو، على أية حال، يصر على أنه لا يمكن ببساطة رد فكرة «الرتبة الثانية» إلى أفكار «الرتبة الأولى». فإذا حاولنا، مثلاً، أن نرد فكرة الرياح التى تحرك الستارة إلى أفكار أبسط عن المعطيات الحسية، مأخوذة بصورة منفصلة، فإن فكرة الفعل كلها تختفى (المؤلف).

(٣) يميز بيرس من الناحية النظرية على الأقل بين «الفكرة» و«المفهوم»، وتفهم الفكرة الكلية من الناحية الذاتية بمفهوم ذهنى (المؤلف).

عليه شخص ما بلطف، فإنه لن يرخو بالطريقة التي يرخو بها الزيد؛ وإذا جلس عليه شخص ما، فإنه لن يغور ويفطس وهكذا. ويعطى المجموع الكلي «للتناج العملية» التي تنتج بالضرورة لو كان صحيحاً القول بأن الموضوع صلب، المعنى الكلي للتصور. وإذا لم أعتقد ذلك، فإنه لا يجب على سوى أن أستبعد كل هذه «التناج العملية» من معنى اللفظ. إننى أرى، بالتالى، أنه يصبح من المستحيل التمييز بين معنى «صلب» و«لين».

وبالتالى، إذا فهمنا أن «بيرس» يقول إنه يمكن رد معنى تصور ذهنى ما إلى أفكار عن معطيات حسية معينة، فإنه يتحتم علينا أن نستنتج أنه يناقض تقريره أنه لا يمكن رد التصورات الذهنية إلى أفكار «الرتبة الأولى». وإذا فهمنا إنه يقول أنه يمكن رد معنى تصور ذهنى إلى أفكار عن أفعال معينة، فإنه يتحتم علينا أن نستنتج أنه يناقض تقريره أنه لا يمكن رد هذه التصورات إلى أفكار «الرتبة الثانية». بيد أنه لا يقول الأولى ولا الثانية. فوجهة نظره هى أنه يمكن تفسير معنى التصور الذهنى عن طريق أفكار العلاقات الضرورية بين أفكار الرتبة الثانية وأفكار الرتبة الأولى، بين، إن جاز التعبير، أفكار المشيئة أو الفعل، وأفكار الإدراك. فهو عندما يتحدث عن «التناج»، فإنه؛ كما يوضح، يشير إلى العلاقة بين سابق ولاحق، ولا يتحدث ببساطة، عن اللاحق.

ومن الواضح أنه ينجم عن هذا التحليل، أن معنى تصور ذهنى ما له علاقة بالسلوك. لأن القضايا الشرطية التى يُفسر بها المعنى تهتم بالسلوك. لكن يتضح تماماً أن بيرس لا يفترض أنه لكى نفهم أو نفسر معنى تصور ذهنى، يجب علينا أن نفعل شيئاً، يجب أن نؤدى أفعالاً معينة تُذكر فى تفسير المعنى. إذ يمكننى أن أشرح معنى كلمة «صلب» لفسر بأن أجعلها تثير فى ذهنه فكرة مؤداها أنه إذا كان يتحتم عليه أن يؤدى فعلاً معيناً من جهة الموضوع الذى يوصف بأنه صلب، فإنه يجب أن تكون لديه تجربة معينة. ليس مطلوباً أنه يجب أن يؤدى الفعل قبل أن يتمكن من فهم ماذا تعنى كلمة «صلب». وليس ضرورياً حتى أن يكون فى الإمكان أداء الفعل، شريطة أن يكون ممكن التصور. وبمعنى آخر، يمكن تفسير معنى تصور ذهنى ما عن طريق قضايا

شرطية، لكن ليس ضرورياً لكي يفهم المعنى أن تتحقق الشروط بالفعل. إذ إنه لا يكون ضرورياً سوى أنه يمكن تصورها.

ويجب ملاحظة أن نظرية المعنى هذه لا تناقض وجهة نظر «بيرس»، التي ذكرناها من قبل؛ وهي أنه يجب علينا أن نميز بين الصدق والتحقق. فلو قلنا، على سبيل المثال، إن موضوعاً معيناً له ثقل، ولو شرحنا ذلك بالقول بأن هذا يعني أنه في حالة غياب قوة معارضة سيسقط، فإنه يفترض أن القضية الشرطية تحقق قولي. لكن التحقق يعني بيان أن قضية ما تكون صادقة، أي أنها تكون صادقة بصورة تسبق أي تحقق، تكون صادقة بصورة مستقلة عن أي فعل أقوم به أنا أو أي شخص آخر.

٥- وعلى الرغم من أن نظرية المعنى هذه تحتوى على الإشارة إلى الأنطولوجيا، فإنه من الملائم في هذه المسألة أن نلفت الانتباه إلى اقتناع «بيرس» بأن النظرية البرجماتية عن المعنى تتطلب رفض المذهب الاسمي، وقبول المذهب الواقعي. فالتصور الذهني هو تصور كلي؛ ويُفسر معناه في قضايا شرطية. وهذه القضايا الشرطية يمكن التحقق منها من حيث المبدأ. ويبين إمكان التحقق أن بعضاً من القضايا، على الأقل، التي تفسر معنى التصورات الذهنية يعبر عن شيء موجود في الواقع مستقل عن وجوده الذي يُعبر عنه في حكم. فقول، مثل: «الحديد صلب» هو تنبؤ؛ فإذا كانت (أ) كانت (ب) بالتالي. ويبين تنبؤ ناجح بصورة منتظمة أو تنبؤ تم التحقق منه أنه لا بد أن يوجد شيء واقعي الآن، ذو طبيعة عامة، يفسر وجوداً فعلياً مستقبلياً. وهذا الشيء الواقعي الآن هو، بالنسبة لبيرس، إمكان واقعي. ويقارن بينه وبين الماهية، أو الطبيعة العامة في فلسفة «دائر سكوت»^(١)، بيد أن له، عنده، بناء علائقياً، يتم التعبير عنه في

(١) لم تُستمد واقعية «بيرس» من «سكوت»، لكنها تطورت إلى حد كبير عن طريق تأمل في مذهب الفرنسيين في العصور الوسطى، وتحويله ليكون مذهب فيما يعتقد «بيرس» وفي بعض الأحيان يسمى بيرس نفسه، بالفعل، «فيلسوف واقعي إسكولائي». انظر في هذا الموضوع:

Charles Pierce and scholastic Realism: A study of Peirce's Relation to John Duns Scotus, by John F. Boler (Seattle, 1963) (المؤلف)

القضية الشرطية التي تفسر معنى تصور كلي. ولذلك يسميه «بالقانون». وبالتالي يكون للمفاهيم الكلية أساس موضوعي أو نظير في الواقع: أعني «قوانين».

إننا نتحدث عن أفكار «الرتبة الثالثة» بيد أنه يمكن ملاحظة واقعية «بيرس» أيضاً في تفسيره لأفكار «الرتبة الأولى». ففكرة أبيض، مثلاً، لها نظير موضوعي في الواقع، هذا النظير ليس ببساطة أشياء بيضاء، وإنما البياض، أي ماهية. إن البياض من حيث هو كذلك لا يوجد بالفعل من حيث إنه وجود فعلي. إذ إن الأشياء البيضاء هي وحدها التي توجد بهذه الطريقة. لكن البياض، عند بيرس، إمكان واقعي. إنه من وجهة النظر الاستمولوجية الإمكان الواقعي لفكرة ما، فكرة من «الرتبة الأولى»^(١).

ويوجه عام، تتطلب المعرفة البشرية والعلم وجود مجال من الإمكانيات الواقعية، أو «الماهيات»، ذات طبيعة عامة كشرط ضروري. ولذلك لا يمكن أن نقبل الأطروحة الاسمية التي تقول إن العمومية لا تنتمي إلا إلى كلمات في وظيفتها من حيث إنها ترمز إلى كثرة من كيانات فردية^(٢).

٦- عندما نقرأ صياغة المبدأ البرجماتي الذي اقتبسناه في الفقرة الرابعة من هذا الفصل^(٣)، فمن الطبيعي أن نضع في ذهننا المعيار الوضعي الجديد للمعنى. لكن لكي نتمكن من مناقشة العلاقة بين نظرية المعنى عند بيرس، والوضعية، فإنه يجب علينا في البداية أن نقوم ببعض التمييزات من أجل توضيح القضية.

أولاً، عندما يتحدث «بيرس» عن الوضعية، فإنه يتحدث، بداهة، عن وضعية كلاسيكية كما يمثلها، مثلاً، «أوجست كونت» و«كارل بيرسون» K. Pearson. وعلى حين

(١) تتجسد «ماهية» البياض في فكرة عن طريق قوة الانتباه، التي يفترض أنها «تجردها» المؤلف.

(٢) ما يسميه «بيرس» «بالمذهب الواقعي» ليس ما يقصده كل شخص باللفظ. غير أننا نهتم هنا باستخدامه للكلمة (المؤلف).

(٣) انظر صفحة ٢٧٧.

أنه يوافق على أن الوضعية، بهذا المعنى، مفيدة للعلم، فإنه يهاجم أيضاً، بوضوح، بعض الخصائص التي يجدها فيها، أو ينسبها إليها. فهو، مثلاً، ينسب إلى كونت وجهة نظر تقول إن الفرض الصحيح لا بد أن يكون من الممكن التحقق منه، من الناحية العملية، عن طريق الملاحظة المباشرة؛ وينتقل إلى رفض وجهة النظر هذه، على أساس أن الفرض لكي يكون له معنى، فإنه لا يكون مطلوباً سوى أن تتمكن من تصور نتائجه العملية، ولا يكون مطلوباً أنه يمكن التحقق منه من الناحية العملية. كما أن «بيرس» يرفض الإقرار بأنه لا شيء يجب التسليم به في الفرض سوى ما يمكن ملاحظته مباشرة. لأننا في الفرض نستدل على المستقبل؛ على ما «سيكون» وعلى «ما ينبغي أن يكون»، و«ما ينبغي أن يكون» لا يمكن ملاحظته مباشرة بالتاكيد^(١). فضلاً عن ذلك، من الخطأ النظر إلى الفروض على أنها، ببساطة، اختراعات وهمية للحد من الملاحظة. إذ إن الفرض يمكن أن يمتلك، مثلاً، احتمالاً مبدئياً، من حيث إنه نتيجة استدلال مشروع. ولذلك ينظر «بيرس» بوجه عام، إلى الوضعيين على أنهم شغلوا أنفسهم كثيراً بعملية التحقق العملي، وأنهم متسرعون إلى حد كبير في القول بأنه لا يمكن تصور هذا أو ذاك.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نستدل بون عناء من نقد بيرس لكونت وبيرسون أن نظريته عن المعنى ليس لها علاقة بوجه عام بالوضعية الجديدة (أو الوضعية المنطقية كما تُسمى بوجه عام، في إنجلترا). لأنه على الرغم من أن الوضعيين الجدد ذهبوا إلى توحيد معنى الفرض التجريبي بحالة تحققه، فإنهم لم يقصدوا الإشارة إلى أن معناه يمكن أن يتوحد بالعملية الفعلية للتحقق. لقد وحدوا المعنى بفكرة حالة التحقق، منظوراً إليها، بمصطلحات بيرس، على أنها النتائج العملية للفرض. فضلاً عن ذلك، فإنهم لم

(١) واضح أن النتيجة قد يمكن ملاحظتها مباشرة، عندما يتحقق التنبؤ. غير أن وجهة نظر «بيرس» هي أن الفرض العلمي يؤكد ما «يجب» أن تكون عليه الحالة إذا تحقق الشرط، وأن «ما يجب أن يكون» لا يمكن ملاحظته مباشرة من حيث إنه كذلك (المؤلف).

يصرّوا على أن الفرض يمكن التحقق منه مباشرة، لكي يكون له معنى. وليس قصد كاتب هذه السطور أن يعبر عن الاتفاق مع المعيار الوضعي الجديد للمعنى. فهو لا يتفق معه في حقيقة الأمر. بيد أن ذلك ليس له صلة بموضوعنا؛ وإنما المسألة التي لها صلة بموضوعنا هي أن نظرية المعنى التي قدمها الوضعيون الجدد تتجنب، على أية حال، بعض النقد وجهه بيرس، سواء بصورة منصفة أم بصورة غير منصفة، إلى الوضعية كما عرفها.

ولابد من التشديد أيضاً على أن المسألة ليست ما إذا كان بيرس وضعياً أم لا. لأنه جليّ تماماً أنه ليس وضعياً. فهو يقدم، كما سنرى حالاً، صورة لميتافيزيقا تشبه في بعض النواحي على الأقل المثالية المطلقة الهيكلية. إن المسألة هي، بالأحرى، ما إذا كان الوضعيون الجدد على حق في النظر إلى بيرس على أنه جد لهم، ليس بمعنى أن تحليله «البرجماتي» للمعنى يحمل تشابهاً واضحاً مع تحليلهم الخاص، بل أيضاً بمعنى أن الاتساق الحقيقي مع نظريته عن المعنى أوجد نوع الميتافيزيقا التي طورها بالفعل. وبمعنى آخر، عندما يقدم بيرس نظريته عن المعنى، هل ينبغي أن يكون وضعياً؟ أعنى، هل ينبغي أنه استبق الوضعيين الجدد إلى حد أكبر مما يكون الأمر بالفعل؟

يؤكد «بيرس» في مقالته الشهيرة «كيف نوضح أفكارنا» أن «ماهية الاعتقاد هي تكوين عادة Habit؛ وتمييز الاعتقادات المختلفة عن طريق الحالات المختلفة للفعل الذي تحدثه»^(١). وإذا لم يكن هناك فرق على الإطلاق بين طرق السلوك أو الفعل التي يحدثها، للهولة الأولى، اعتقادان مختلفان، فإنهما لا يكونان اعتقادين اثنين، بل يكونان اعتقاداً واحداً.

من السهل أن نتصور مثلاً بسيطاً. لو أن شخصاً قال إنه يعتقد أن هناك أشخاصاً مختلفين إلى جانبه، بينما يقول شخص آخر إنه يعتقد خلاف ذلك، وإذا

(١) 398. 5.

وجدناهما يسلكان بدقة بنفس الطريقة عن طريق التحدث مع الآخرين، وسؤالهم، والاستماع إليهم، وكتابة خطابات إليهم... إلخ، فإبتنا نستنتج، بصورة طبيعية، أن الشخص الثاني، مهما يقول، يكون لديه، بالفعل، نفس الاعتقاد، تماماً، مثل الشخص الأول: أعني أن هناك أشخاصاً آخرين بجانبه.

يطبق «بيرس» هذه الفكرة على الاختلاف المزعوم في الاعتقاد بين الكاثوليك والبروتستانت فيما يخص «القربان المقدس»^(١)، ذاهباً إلى أنه لما كان لا يوجد اختلاف في الفعل أو في السلوك بين الطرفين، فإنه لا يكون هناك اختلاف حقيقي في الاعتقاد. وتبدو هذه الأطروحة، على أية حال، لأول وهلة مناقضة للحقائق. فقد قام الكاثوليك بالركوع أمام القربان المقدس المبارك، مثلاً، والصلاة أمام المعبد الذي حُفظ فيه القربان المقدس.. إلخ، بينما لم يفعل البروتستانت الذين يضعهم بيرس في اعتباره ذلك، بسبب أنهم لم يعتقدوا في «الوجود الحقيقي». بيد أن فحصاً دقيقاً لما يقوله «بيرس» عن الموضوع يبين أنه يبرهن، بالفعل، على أن البروتستانت لديهم نفس التوقعات من جهة الآثار المحسوسة للقربان المقدس. لأن كلا الطرفين يتوقع مثلاً، بصرف النظر عن اعتقاداتهما اللاهوتية، أن فناء الخبز المقدس له نفس الآثار الطبيعية مثل فناء الخبز غير المقدس. وهذا صحيح تماماً بالتأكيد. إن الكاثوليك الذي يؤمن بأن الخبز والنبذ يتحولان في جسم الأكل والشارب إلى جسد المسيح ودمه لا ينكر أنه بعد تقديس «نوع» الخبز، سيكون له نفس الآثار المحسوسة مثل الخبز غير المقدس.

(١) لفظ «بروتستانت» غامض في هذا السياق. لأنه لا يوجد اعتقاد واحد عن «القربان المقدس» الذي يمكن أن يُسمى الاعتقاد البروتستانتي. غير أن بيرس يضع، بوضوح، في اعتباره أولئك الذين ينكرون الوجود الحقيقي للمسيح في القربان المقدس، وبصفة خاصة أولئك الذين ينكرون تغيراً يبرر القول بأن الخبز المقدس والنبذ هما جسد المسيح ودمه (المؤلف)، راجع قصة التناول أو القربان المقدس أو «الافخارستا» إنجيل لوقا الإصحاح الثاني والعشرون (١٩ - ٢٠) وهي صورة العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه» وأخذ خبزاً وشكر وكسر وأعطاهم قائلاً هذا هو جسدي الذي يُبذل عنكم وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً: هذا الكأس هو العهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم، وهناك طوائف بروتستانتية تنكر عملية التحول هذه (تحول الخبز إلى جسد المسيح والضمير إلى دمه). (المراجع).

إن صلة حجة «بيرس» بموضوع علاقته بالوضعية قد لا يكون واضحاً بصورة مباشرة. بيد أن خط حجته له، في واقع الأمر، صلة كبيرة. لأنه يقول بوضوح إنه يرغب في بيان «كم يكون مستحيلاً أن تكون لدينا فكرة في أذهاننا ترتبط بأى شيء سوى الآثار المحسوسة للأشياء. إن فكرتنا عن أى شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة، وإذا تخيلنا أنه يكون لدينا أى شيء آخر، فإننا نخدع أنفسنا، ونسئ فهم الإحساس المحض الذي يلزم التفكير كجزء من التفكير نفسه»^(١). وهذا يعنى في السياق المباشر الاتفاق على أن موضوعاً يكون له كل الآثار المحسوسة للخبز وأن الزعم في الوقت نفسه بأن جسد المسيح هو الذي انغمس، بالفعل، في «لغة ليس لها معنى»^(٢). وفي سياق أوسع يبدو أنه ينجم عن أطروحة بيرس، بوضوح، أن كل الحديث الميتافيزيقي عن الحقائق الروحية التي لا يمكن تكوينها من حيث إنها حديث عن «آثار محسوسة» يخلو من المعنى، أو أنه لا يعدو أن يكون له سوى دلالة انفعالية.

ولا داعي للقول إننا لا نهتم هنا بجدال لاهوتي بين الكاثوليك والبروتستانت. فمسألة الإشارة إلى الفقرة التي يذكر فيها «بيرس» المسألة هي، ببساطة، أنه يقرر فيها، بوضوح، أن فكرتنا عن أى شيء هي فكرة عن آثاره المحسوسة. وإذا لم يقدم هذا القول أساساً جيداً للزعم بأن جوانب معينة من تفكير «بيرس» يكون استباقاً للوضعية الجديدة، فإنه يكون من الصعب تصور العبارات التي تقرر ذلك. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن هناك جوانب أخرى من تفكيره تجعله مختلفاً إلى حد كبير عن الوضعية. ولم يحاول أى شخص أن ينكر هذه الحقيقة، على حد علمي.

٧- وإذا رجعنا إلى الأخلاق، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن «بيرس» يصفها بطرق متعددة؛ بوصفها، مثلاً، علم الصواب والخطأ، علم المثل العليا، فلسفة الأهداف. غير أنه يخبرنا أيضاً بأننا «على استعداد تام لأن نعرف الأخلاق لأنفسنا بأنها علم الصواب

(١) 5. 401.

(٢) Ibid.

والخطأ»^(١). إن الأخلاق تهتم، بالفعل، بالصواب والخطأ؛ لكن السؤال الأساسي هو: «ما الذى أهدف إليه، وماذا أكون بعد؟»^(٢). وبمعنى آخر، إن المشكلة الأساسية للأخلاق هى مشكلة تحديد غاية السلوك الأخلاقى، والسلوك يعنى هنا الفعل الإرادى أو الفعل الذى يضبط نفسه. وهكذا يكون مفهوم الخير أساسياً فى أخلاق بيرس.

ولذلك تتكون الأخلاق، عند بيرس، من قسمين رئيسيين. تبحث الأخلاق النظرية الخالصة فى طبيعة المثل الأعلى، أو الخير الأقصى، أو الهدف الأقصى للسلوك. «إن الحياة ليس لها سوى غاية واحدة. والأخلاق هى التى تحدد هذه الغاية»^(٣). وتهتم الأخلاق العملية بمطابقة الفعل للمثل الأعلى، أو للغاية. ويمكن أن تسمى الأخلاق النظرية الخالصة بالعلم المعيارى سلفاً *pre-normative*، بينما الأخلاق العملية معيارية، بصورة دقيقة، فى طابعها. وكلاهما ضروريتان. فمذهب من الأخلاق العملية، من جهة، يقدم لنا برنامجاً عن السلوك الإرادى المستقبلى أو الذى يضبط نفسه. غير أن كل سلوك إرادى له غاية وهدف؛ فهو من أجل غاية. ولأن الغاية القصوى أو الهدف محدد فى الأخلاق النظرية الخالصة، فإن هذا تفترضه الأخلاق العملية. وتستلزم البرجماتية، من جهة أخرى، أنه يجب تفسير مفهوم الغاية عن طريق نتائج عملية متصورة فى قضايا شرطية ترتبط بالسلوك المتروى أو المنضبط. ومع ذلك، لا ينبج عن هذا أن الفيلسوف البرجماتي يكون فى الأخلاق مدافعاً عن الفعل من أجل الفعل. لأن الفعل المتروى، أو الفعل العاقل، كما رأينا، والذي تهتم به الأخلاق، يكون موجهاً نحو تحقيق غاية، أو مثل أعلى.

(١) 198. 2.

(٢) *Ibid*,

(٣) *Ibid*,

إن «الأخلاق الخالصة» كما يخبرنا بيرس، «هى، ولا بد أن تكون باستمرار، مسرحاً للمناقشة؛ لأن دراستها تتمثل فى التطور التدريجى لمعرفة متميزة بهدف مرض»^(١). هذا الهدف المرضى أو الغاية للسلوك لابد أن يكون غاية لامتناهية، أعنى هدفاً يمكن أن نتعقبه بلا حدود. ويوجد هذا فيما يمكن أن نسميه بمعقولية الكون. لأن ما هو عقلانى أو معقول هو الغاية الوحيدة التى تكون مرضية تماماً فى ذاتها. وهذا يعنى، فى واقع الأمر، أن «الخير الأقصى»، أو الخير الأسمى هو، بالفعل، العملية التطورية ذاتها منظوراً إليها على أنها المعقولية التقدمية للواقع، أى بوصفها العملية التى يصبح بها ما هو موجود أكثر وأكثر تجسيداً للمعقولية. وهكذا تكون الغاية القصوى هى غاية كونية. غير أن «التطور يحدث بصورة كبيرة فى المراحل العليا عن طريق ضبط النفس»^(٢). وهذا هو المكان الذى يدخل فيه الفعل البشرى بالتحديد. إنه ضبط النفس الذى يجعل «ما ينبغى أن يكون عليه السلوك» ممكناً^(٣).

وهكذا ينظر «بيرس» إلى العملية الكونية على أنها تسير نحو تحقق العقل أو المعقولية، وتحقيق الإنسان من حيث إنه يشارك فى العملية. وفضلاً عن ذلك، لما كانت الغاية القصوى غاية عامة، لما كانت هدفاً كونياً، إن جاز التعبير، فإنه ينجم عن ذلك أنها لابد أن تكون غاية اجتماعية، أى أنها عامة ومشتركة بالنسبة لجميع الناس. إن الضمير، المخلوق والمعدل عن طريق التجربة، هو، بمعنى ما، أخلاقى سلفاً: فهو ينتمى إلى ما يسميه «بيرس» وعى الجماعة، الذى يوجد فى مستوى النفس الذى قلما يوجد فيه أفراد متميزون. وتحسم مكانة المرء ووظيفته فى الجماعة التى ينتمى إليها، فى واقع الأمر، قدرأ كبيراً من رسالته الأخلاقية. غير أن رؤيتنا ترتفع فوق الكائن الحى

4. 243. (١)

5. 433. (٢)

4. 540. (٣)

الاجتماعى المحدود إلى «توحيد تصور لصالح المرء مع مصالح جماعة ليست محدودة»^(١). ويكون الحب الكلى هو المثل الأخلاقى الأكثر أهمية.

ومن حيث إن برجماتية «بيرس» هي، أساساً، نظرية عن المعنى، ومنهج لتوضيح تصوراتنا، فإنها، فى الأساس، موضوع للمنطق. غير أن لها، بالطبع، تطبيقاً فى ميدان الأخلاق. لأنه يجب تفسير المفاهيم الأخلاقية عن طريق حالات متصورة من السلوك، على الرغم، من أن التأمل أو السلوك المتروى المنضبط يؤدي كما رأينا، لا محالة، إلى تأمل فى غاية السلوك. إذا فسرنا المفاهيم والقضايا الأخلاقية عن طريق النتائج الخيرة والنتائج الشريرة، فإننا لا نستطيع أن نتجنب إثارة السؤال: ما الخير؟ وبمعنى آخر، البرجماتية ليست، ببساطة، نظرية لممارسة الفعل من أجل الفعل. فالنظرية والممارسة، كما يصر «بيرس» يتصافران سويًا. إن البرجماتية، فى الحقيقة، ليست فى تطبيقها على العلم نظرية عن الفعل من أجل الفعل. فلقد لاحظنا من قبل كيف أن «بيرس» رفض ما ينظر إليه على أنه العبادة الوضعية للتحقيق الفعلى. حقًا، إنه يمكن افتراض أن التحليل البرجماتي للفروض العلمية يتطلع إلى السلوك أو إلى الفعل، غير أن التحليل فى ذاته بحث نظرى. وعلى نحو مماثل، تتطلع الأخلاق إلى سلوك أخلاقى؛ فهى علم معيارى. لكن على الرغم من ذلك، فإن العلم بحث نظرى، مع إنه يكون، بالتأكيد، مجرداً إذا لم ينتج سلوكًا.

يتحدث «بيرس» فى بعض الأحيان كما لو كانت الأخلاق أساسية، والمنطق تطبيقاً لها. لأن التفكير أو البرهان هو نفسه صورة من السلوك، «ومن المستحيل أن تكون منطقيًا مُحكمًا وعقلانيًا إلا بناء على أساس أخلاقى»^(٢). لا بد أن يكون المنطق، بالفعل، من حيث إنه يهتم بما ينبغى أن نفكر فيه «تطبيقًا لنظرية عما نختار أن نفعله بإرادة،

(١). 2. 654.

(٢). 2. 198.

التي تكون الأخلاق»^(١). ولا يعنى «بيرس»، بالفعل، فى الوقت نفسه أن المنطق يمكن أن يُستمد من الأخلاق، ولا يمكن أن تستمد الأخلاق من المنطق. فهما عنده علمان معياريان متميزان. لكن من حيث إن البرجماتية تعلمنا أن «ما نفكر فيه يجب أن يُفسر عن طريق ما تكون على استعداد لأن نفعله»^(٢)، فلا بد أن يكون هناك ارتباط بين المنطق والأخلاق.

وثمة ارتباط جدير بالملاحظة وهو الآتى: لقد رأينا أن اليقين المطلق عند «بيرس» الذى يتعلق بصدق فرض ما، لا يمكن بلوغه فى أية لحظة معينة عن طريق أى فرد معين. وفى الوقت نفسه هناك اقتراب «لامتناه» أو ليس له نهاية منه عن طريق جماعة غير محدودة أو مستمرة من الملاحظين، عن طريق تحقيق متكرر يثير احتمالاً نحو حد المثل الأعلى من اليقين. وهكذا تميل تجربة السلوك فى المجال الأخلاقى، إن جاز التعبير، إلى زيادة المعرفة الواضحة من خلال جماعة غير محدودة من البشر لطبيعة الغاية الأسمى للحياة و«لمعناها»، ومضامينها فيما يتعلق بالفعل العيني. ونستطيع أن نتصور، على أية حال، اتفاقاً كلياً من حيث إنه حد مثالى.

والواقع أن «بيرس» لم يتردد، فى أن يقول إنه «فيما يخص الأخلاق، فإننا نستطيع أن نرى أساساً للأمل فى أن الحوار يدفع، فى النهاية، مجموعة أو أخرى إلى تعديل مشاعرهما إلى اتفاق تام»^(٣). ومن الواضح أن ذلك يفترض مقدماً، أن أساس الأخلاق موضوعى، وأن الخير الأسمى، أو الغاية القصوى، هو شىء يجب اكتشافه، ويكون الاتفاق بشأنه أمراً ممكناً من حيث المبدأ. وتميز وجهة النظر هذه، بوضوح، أخلاق «بيرس» عن النظرية الانفعالية، لاسيما فى صورتها القديمة والفجة، التى

5. 35. (١)

Ibid, (٢)

2. 151. (٣)

ارتبطت بالحقبة المبكرة من الوضعية الجديدة الحديثة. وهكذا تسير فكرته عن تحليل القضايا الأخلاقية على خطوط تشبه تحليله للقضايا العلمية^(١)، ونحن لا نتحدث عن رؤيته العامة للتطور من حيث إنه حركة نحو تجسيد العقل في جماعة لا محدودة؛ وهي رؤية تشبه المثالية المطلقة أكثر مما تشبه الوضعية.

٨- يتحدث «بيرس» أحياناً عن الميتافيزيقا بطريقة وضعية مُحكمة. ففي بحث عن البرجماتية، مثلاً، يقرر أن البرجماتية تخدم في بيان أن «كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الأنطولوجية، تقريباً، إما أن تكون ثرثرة ليس لها معنى - أى كلمة تعرفها كلمات أخرى، وتعرف هذه الكلمات كلمات أخرى، دون أن نصل إلى أى تصور حقيقي على الإطلاق - أو تكون خُلفاً صريحاً»^(٢). وعندما تُزال هذه النفايات، فإن الفلسفة تُرد إلى مشكلات يمكن بحثها عن طريق مناهج العلوم الحقيقية التي تعتمد على الملاحظة. وهكذا فإن البرجماتية «نوع من الوضعية - المصغرة»^(٣).

ويستمر «بيرس» في الوقت نفسه، في القول بأن البرجماتية لا تسخر، ببساطة، من الميتافيزيقا، وإنما «تستخرج منها عطراً ثميناً، يخدم في أن يعطى الحياة والضوء للكوسمولوجيا والفيزياء»^(٤). وعلى أية حال، لم تكن لدى «بيرس» نية لرفض الميتافيزيقا، شريطة أن يمارسها هو نفسه. وعندما لا يكون صحيحاً سوى أن نذكر الواقعة التي

(١) سيزعم من يتمسك بالنظرية الانفعالية في الأخلاق أن هذا التحليل لا ينصف الطابع الخاص للمنطوقات الأخلاقية. بيد أن قول ذلك هو، بالتأكيد، إدراك الفرق بين نظرية بيرس في الأخلاق والنظرية الانفعالية (المؤلف).

(٢) 5.423.

Ibid, (٣)

Ibid, Elsewhere (603) (٤)

يقول «بيرس» في مكان آخر إن السبب الرئيسي في تخلف الميتافيزيقا هو أنها كانت في الغالب في أيدي اللاهوتيين، الذين كانت لهم مآرب معينة (المؤلف).

تقول إن «بيرس» يسخر، أحياناً، من الميتافيزيقا، فإن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه كان يسخر منها.

يقدم «بيرس» عدداً من التعريفات المختلفة أو الأوصاف المختلفة للميتافيزيقا، عندما لا يُستخدم لفظ «الميتافيزيقا»، إن جاز التعبير، بوصفه لفظاً ذا استعمال سيء. فلقد قيل لنا، مثلاً، إن «الميتافيزيقا تكمن في نتائج القبول المطلق لمبادئ منطقية لا بوصفها صحيحة بصورة منظمة، وإنما بوصفها حقائق عن الوجود»^(١). وبناء على وجهة النظر هذه يربط «بيرس» المقولات الأنطولوجية المهمة بالمقولات المنطقية الخاصة بالرتبة الأولى، والرتبة الثانية، والرتبة الثالثة. ويؤكد أنه لما كانت الميتافيزيقا تنتج من قبول مبادئ منطقية من حيث إنها مبادئ للوجود، فلا بد أن يُنظر إلى الكون على أنه يمتلك تفسيراً موحداً. ويشدد «بيرس» في أحيان أخرى على الأساس الذي يقوم على الملاحظة للميتافيزيقا. «إن الميتافيزيقا، حتى الميتافيزيقا السيئة، تقوم بالفعل على الملاحظات، سواء أكانت عن وعى أم لا»^(٢). وبناء على وجهة النظر هذه يستمد «بيرس» المقولات الأنطولوجية الأساسية من «الفينومولوجيا» عن طريق البحث في المبادئ الصورية التي لا يمكن ردها في أي، وفي كل، تجربة. كما أنه قيل لنا أيضاً إن «الميتافيزيقا هي علم الحقيقة»^(٣). ولا تشمل الحقيقة، بالنسبة لبيرس، الوجود بالفعل فحسب، بل إنها تشمل أيضاً مجال الإمكان الواقعي.

وهذه الطرق المتنوعة لوصف الميتافيزيقا يمكن التوفيق بينها إلى حد ما على الأقل. فالقول، مثلاً، إن الميتافيزيقا هي علم الحقيقة لا يتعارض مع القول بأنها تقوم على التجربة أو الملاحظة. وربما يكون من الممكن أن تتسجم وجهة النظر التي تقول إن

1. 487. (١)

6.2. (٢)

5. 21. (٣)

الميتافيزيقا تقوم على الملاحظات مع وجهة النظر التي تقول إنها تنتج من قبول مبادئ منطقية، شريطة أن لا نفسر وجهة النظر الثانية هذه بأنها تعنى أنه يمكن استنباط الميتافيزيقا من المنطق دون لجوء إلى التجربة. ولا يبدو ممكناً، فى الوقت نفسه، أن نكون من أقوال «بيرس» المتعددة تفسيراً متسقاً تماماً وواضحاً للميتافيزيقا. لأنه لا يبدو أنه يحرص، بالتحديد، على العلاقة الدقيقة بين الأنطولوجيا والمنطق. ولذلك، فمن الأفضل، لأغراض حالية، أن نحصر أنفسنا فى الإشارة، باختصار، إلى بعض أفكار «بيرس» الميتافيزيقية. ولا نستطيع هنا أن نتعهد بإيجاد ذلك النسق المتسق الذى لم يحققه الفيلسوف نفسه.

يمكننا أن نبدأ بثلاث مقولات أساسية عند بيرس. الأولى، هى مقولة «الرتبة الأولى»، وهى فكرة ذلك الذى يكون من حيث هو كذلك بصرف النظر عن أى شىء آخر^(١). ويسمىها بيرس بمقولة «الكيف»، بمعنى «كذا بعينه». ويمكن من وجهة نظر فينومنولوجية أن نتصور شعوراً مثل الشعور بالحزن، أو كيفية نحسها مثل كيفية الزرقة، دون إشارة إلى ذات أو موضوع، ولكن، ببساطة، بوصفها شيئاً فريداً؛ «حالة ذرية خالصة من الشعور»^(٢). ولكى نحول التصور السيكلوجى إلى تصور ميتافيزيقي، يجب علينا، كما يخبرنا بيرس، أن نتصور «موتادة» بأنها «طبيعة خالصة، أو كيفية، فى ذاتها بدون أجزاء أو خصائص، وبدون تجسيد»^(٣). بيد أن لفظ «موتادة»، بتداعياته الليننتسية، يمكن أن يكون مضللاً. لأن «بيرس» يستمر فى القول بأن معانى أسماء ما يُسمى بالكيفيات الثانوية هى نماذج جيدة للموتادات كما يمكن أن تُعطى. ولذلك يمكن أن نفهم أنه يتحدث عن مقولة «الرتبة الأولى» من حيث إنها مقولة الكيف. وعلى أية حال، «الرتبة الأولى» هى خاصية لكون سريعة الانتشار، تمثل عنصر التفرد، والجدة،

(١) 5. 66.

(٢) 1. 303.

(٣) Ibid.

الأصالة، الذي يكون موجوداً في كل مكان، وفي كل ظاهرة، وكل واقعة، وكل حدث. ولكي نحصل على فكرة عما هو مقصود، فإن «بيرس» يفترض أنه يجب أن نتخيل الكون لأنفسنا على أنه يظهر «لآدم» عندما نظر إليه أول مرة، وقبل أن يقوم بتمييزات، ويصبح واعياً، بإمعان، بوجوده الخاص.

والمقولة الثانية الأساسية، هي مقولة «الرتبة الثانية» وهي الثنائية، التي تناظر فكرة الثنائية في المنطق. أعني أن الرتبة الثانية هي «تصور شيء على أنه نسبي بالنسبة لشيء آخر، تصور شيء يتفاعل مع شيء آخر»^(١). ويمكن أن تُسمى الرتبة الثانية من وجهة نظر ما «بالواقعة»، بينما هي الوجود أو الوجود الفعلي من وجهة نظر أخرى، لأن «الوجود الفعلي هو حالة الوجود الذي يوجد في مقابل وجود آخر»^(٢). وتسرى هذه المقولة أيضاً في الكون. إن الوقائع هي الوقائع، كما نقول؛ وهذا هو السبب في أننا نتحدث، أحياناً، عن وقائع «غاشمة»، ويحتوى الوجود الفعلي أو الوجود العيني في كل مكان على الجهد والمقاومة. وهو بهذا المعنى ثنائي.

والمقولة الثالثة الأساسية، وهي مقولة «الرتبة الثالثة» هي مقولة التوسط، ونموذجها المنطقي هو أنها تكون الوظيفة المتوسطة لعلامة بين الموضوع والتأويل. ومن الناحية الأنطولوجية تتوسط مقولة الرتبة الثالثة بين مقولة الرتبة الأولى، بمعنى الكيف، ومقولة الرتبة الثانية، بمعنى واقعة أو فعل ورد فعل. وهكذا فإنها تدخل الاستمرار والانتظام، وتأخذ شكل قوانين ذات أنواع متعددة أو ذات درجات متنوعة. إذ يمكن أن تكون، مثلاً، قوانين الكيف، التي تحدد «أنساقاً من الكيفيات، والتي يكون قانون مزج اللون عند نيوتن، مع التكملة التي قام بها دكتور «توماس يونج» له، النموذج الشهير والأكثر كمالاً لها»^(٣). كما أنه يمكن أن تكون هناك أيضاً قوانين الواقع. وهكذا إذا وقعت

Ibid, (١)

4.457. (٢)

1. 482. (٣)

شرارة من النار في برميل من البارود (منظوراً إليه على أنه مقولة أولى)، فإنه يسبب انفجاراً (منظوراً إليه على أنه مقولة ثانية)، وهو يفعل ذلك وفقاً لقانون عقلي، له، بالتالي، وظيفة متوسطة^(١). وهناك، أيضاً، قوانين الاطراد التي تمكنا من التنبؤ بأن وقائع المستقبل ذات الرتبة الثانية تأخذ طابعاً معيناً محددًا أو كيفاً محددًا. ومع ذلك، تسرى مقولة الرتبة الثالثة، بأشكالها المتنوعة، مثل مقولتي الرتبة الأولى والرتبة الثانية، في الكون؛ ونستطيع أن نقول إن كل شيء يرتبط بكل شيء آخر^(٢).

ويمكن أن يقال، بالتالي، إن الكيف، بلغة مل، هو إيمان دائم لإحساس. ومع ذلك، فإنه إيمان واقعي، مستقل عن التجربة الذاتية. وهكذا نستطيع أن نقول إن الكيفية الأولى تقدم لنا الحالة الأولى للوجود، أعني الإيمان الواقعي، على الرغم من أن مفهوم الإيمان أكثر اتساعاً، بدون شك، من مفهوم الكيف. وعلى نحو مماثل، تقدم لنا المقولة الثانية، من حيث إنها من وجهة نظر مقولة الوجود الفعلي، الحالة الثانية للوجود؛ أعني الوجود الفعلي من حيث إنه يتميز عن الإيمان. كما أن المقولة الثالثة، باحتوائها على مفهوم القانون، تقدم لنا الحالة الثالثة للوجود، التي يسميها «بيرس» «بالمصير»، من حيث إنه يحكم وقائع المستقبل. بيد أنه يجب أن يفهم أن استخدام «بيرس» للفظ «المصير» أكثر اتساعاً من مفهوم القانون، إذا كنا نقصد بالقانون فكرته التي ترتبط بالاحتمية. لأن التخلص من القانون المحدد هو «مصير» مثلما يكون خضوعاً له.

لدينا، إذن، ثلاث مقولات أنطولوجية أساسية، يناظرها ثلاث حالات ميتافيزيقية مناظرة للوجود. كما يميز «بيرس» بين ثلاث حالات أو مقولات للوجود الفعلي أو للوجود بالفعل. الحالة الأولى هي ما يسميها «بالصدفة»، وهي لفظ أستخدم «لكي يعبر بدقة

(١) يمكن تقسيم قوانين الواقع، وفقاً لما يراه بيرس، إلى قوانين ضرورية، وقوانين ممكنة من الناحية المنطقية، بينما يمكن تقسيم القوانين الممكنة من الناحية المنطقية إلى قوانين ضرورية من الناحية الميتافيزيقية وقوانين ممكنة من الناحية الميتافيزيقية (١. ٤٨٣) (المؤلف).

عن خصائص الحرية أو التلقائية»^(١). والحالة الثانية من حالات الوجود هي القانون، والقوانين ذات أنواع متعددة، لكن الوجود كله هو نتيجة التطور. أما الحالة الثالثة من حالات الوجود فهي العادة، أو، بالأحرى، الميل إلى تكوين عادة. ومع ذلك، يجب أن تُفهم كلمة «العادة» بمعنى واسع. لأن كل الأشياء، كما يرى بيرس، تمتلك ميلاً إلى ترسيخ عادات^(٢). سواء أكانت موجودات بشرية، أم حيوانات، أم نباتات، أم جواهر كيميائية. والقوانين التي تقرر اطردات أو ألوأنا من الانتظام هي نتاج فترات طويلة من تكوين هذه العادة.

ويمكن، بالتالي، أن ننظر، باختصار، إلى العالم الفعلي أو الكون في ضوء أنواع أو مقولات الوجود الفعلي أو الوجود بالفعل^(٣). «ثمة ثلاثة عناصر نشطة في العالم: أولها الصدفة، وثانيها القانون، وثالثها تكوين العادة»^(٤). ونحن مدعوون إلى تصور الكون بأنه موجود، أصلاً، في حالة عدم تحديد خالص؛ حالة لا توجد فيها أشياء متميزة، ولا عادات، ولا قوانين؛ حالة تسود فيها الصدفة المطلقة. وعدم التحديد المطلق وهذا هو «العدم»^(٥) من وجهة نظر ما، هو سلب كل تحديد، بينما هو وجود، من وجهة نظر أخرى، منظوراً إليه على أنه الإمكان الواقعي لكل تحديد^(٦). والصدفة هي، في الوقت نفسه، التلقائية، والحرية، والإبداع. وهكذا فإنها تبطل نفسها من حيث

(١) 6. 201.

(٢) CF. 1.409.

(٣) يجب أن نتذكر أن العالم الفعلي هو، عند بيرس، جزء من المجال الواسع للإمكان الواقعي. وهو يتكون من إمكانات متحققة ومن إمكانات في عملية التحقيق الفعلي (المؤلف).

(٤) 1. 409.

(٥) 1. 447.

(٦) Ibid

إنها إمكان لا محدود، أو وجود بالقوة بأن تأخذ صورة إمكانات من هذا النوع أو ذاك: أعنى صورة كيفيات محددة أو «كذا بعينه»، تندرج تحت مقولة الرتبة الأولى الأنطولوجية. ولما كان الكون يتطور والمونادات تتفاعل في «مقولة الرتبة الثانية»، فإن العادات تتكون، وتوجد هناك تلك الاطرادات أو القوانين التي تندرج في مقولة الرتبة الثانية. والحد المثالي للعملية هو السيادة الكاملة للقانون، مقابل سيادة الصدفة المطلقة.

المرحلة الأولى هي، بوضوح، بمعنى واقعي، التجريد لأنه إذا كانت الصدفة هي التلقائية والإبداع، فإننا قلما نستطيع أن نتحدث، كما يعرف بيرس بوضوح، عن زمن معين أو فترة معينة لم يكن أثناءها تحديد مطلق. وعلى نحو مماثل، السيادة الكاملة للقانون، التي تغيب فيها كل صدفة أو تلقائية، هي أيضاً تجريد بمعنى ما، هي حد مثالي. لأنه وفقاً لمبدأ بيرس «مذهب الصدفة» Tychism^(١)، تكون الصدفة موجودة باستمرار في الكون. وهكذا نستطيع أن نقول إن الكون هو عملية تحديد خلاق ومستمر، يسير من الحد المثالي لعدم تحديد مطلق إلى الحد المثالي لتحديد مطلق، أو، بصورة أفضل، يسير من الحد المثالي لإمكان مجرد إلى المثالي للتحقيق الفعلي للإمكان. وهناك طريقة أخرى لوضع المسألة وهي القول إن التطور هو عملية التقدم من الصدفة المطلقة، منظوراً إليها على أنها «عماء من الشعور غير المشخص»^(٢) إلى سيادة العقل الخالص الذي يتجسد في نسق عقلي بصورة كاملة. لقد رأينا، فيما يتعلق بنظرية بيرس الأخلاقية، كيف نظر إلى الكون على أنه يسير نحو تجسيد أكثر كمالاً للعقلانية.

(١) صدك بيرس لفظ «مذهب الصدفة» Tychism أو chance - ism من الكلمة اليونانية حظ أو صدفة Tyche (المؤلف).

(٢) 6. 33.

ولا ينجم عن نظرية بيرس عن الصدفة المطلقة من حيث إنها الحالة البدائية للكون أن الصدفة هي التفسير الوحيد للتطور. فعلى العكس «التطور ليس شيئاً سوى اكتشاف غاية محددة»^(١)، أعنى علةً غائية، وتمكن هذه الفكرة «بيرس» من أن يكيف الفكرة القديمة عن الدلالة الكونية للمحبة ويقبلها! وهي فكرة تعود، على أية حال، إلى الفيلسوف اليوناني «امبادوقليس». إن غاية نهائية تعمل عن طريق الجذب، والاستجابة هي الحب. وبالتالي، لا بد أن نضيف إلى فكرة «مذهب الصدفة» فكرة «المحبة» بوصفها مقولة كسمولوجية. ويجب أن نضيف إلى هاتين الفكرتين فكرة ثالثة؛ وهي «الاستمرار» وهي «النظرية التي تقول إن كل ما يوجد يكون متصلاً»^(٢).

إن «الاستمرار» قد نلاحظ، يبطل أى مذهب ثنائى أقصى بين المادة والذهن. «فما نسميه بالمادة لا يكون، بالفعل، ميباً تماماً، بل هو ذهن ملتصق بالعادات»^(٣) التي تجعله يعمل بدرجة عالية خاصة من الاطراد الآلى. ويرى «بيرس» أن «مذهب الصدفة» لا بد أن يحدث مثالية صاغها «شلنج» تتمسك بأن المادة مجرد ذهن خاص وميت من بعض الوجوه»^(٤). لقد اقتنع بذلك، حتى إنه لم يتردد فى القول بأن «النظرية الوحيدة المعقولة عن الكون هي نظرية المثالية الموضوعية، التي ترى أن المادة ذهن فعال، وتصبح العادات الراسخة المتأصلة قوانين فيزيائية»^(٥).

(١) 204.

(٢) 172.

(٣) 158.

(٤) 102.

ذكر «مذهب الصدفة» لأن بيرس يربط الالذهن بمقولة الرتبة الأولى، ويربطه كذلك، بصورة مدهشة، بالصدفة، بينما ترتبط المادة بمقولة الرتبة الثانية، والفجوة، ويربطه التطور بمقولة الرتبة الثالثة، أى بالاتصاق (المؤلف).

(٥) 25.

وإذا تساءلنا، بالتالى، عما إذا كان «بيرس» يؤمن بالله، فإن الرد يكون إيجابياً، لكن إذا تساءلنا ما الدور الذى يلعبه الله فى فلسفته، فإن الرد يكون أكثر تعقيداً. إذ إن مبدأه العام هو أنه يجب عدم خلط الفلسفة والدين. وليس ذلك هو الذى منعه من أن يكتب عن الله. لكنه عندما يتحدث عن «الاستغراق فى التأمل» من حيث إنه نشاط للذهن يودى مباشرة إلى الله، فإنه لا يفكر فيما يُسمى عادة بالحجة الميتافيزيقية النسقية. فإذا تأملت، على سبيل المثال، السماء المرصعة بالنجوم، كما فعل كانط، وسمحت للغريزة والقلب بأن يتكلما، فإنه لا يمكننى سوى أن أؤمن بالله. إن اللجوء إلى «الغريزة» أكثر فاعلية من أية حجة^(١). ولم يوضح «بيرس»، بالفعل، أن تأمل «العوالم الثلاثة»: عالم الصدفة، عالم المحبة، وعالم الاستمرار، يحدث، فى رأيه، «الفرض، وأخيراً الاعتقاد بأن لها، أو على الأقل اثنين من الثلاثة، خالقاً مستقلاً عنها»^(٢). بيد أنه يسمى ذلك «الحجة المهملة»، كما يسميه «بالحجة المتواضعة»، ويضعها تحت عنوان «الاستغراق». ومع ذلك، فإن اتجاه تفكير «بيرس» جلى واضح تماماً. إن نظرية التطور التى توجت القانون الآلى فوق مبدأ النمو أو التطور أصبحت عدواً للدين؛ لكن «فلسفة تطويرية حقيقية هى فلسفة بعيدة جداً عن أن تكون معارضة لفكرة خالق شخصى حتى إنها لا تنفصل، فى حقيقة الأمر، عن هذه الفكرة»^(٣). ولذلك، بينما يركز «بيرس» فى ميتافيزيقاه النسقية على نظرية المقولات، فإن رؤيته العامة للعالم هى، بالتأكيد، رؤية أنصار مذهب التأليه.

٩ - إن إسهام بيرس الأساسى، من وجهة نظر تاريخ البرجماتية، هو، بالطبع، تحليله للمعنى، أو قاعدته لتوضيح الأفكار. وإذا نظرنا إلى ذلك بوجه عام، سيكون له

(١) يعتقد «بيرس» أن وجود الله واضح جلى للغاية من وجهة نظر ما. «فمن أين جاءت هذه الفكرة، مثل فكرة الله، إن لم تكن جاءت من تجربة مباشرة؟» (6.493) (المؤلف).

483. (٢)

157. (٣)

قيمة واضحة. لأنه يمكن أن يخدم من حيث إنه هدف نافع، أو دافع نافع، يجعلنا نعطي مضموناً عينياً لتصوراتنا، بدلاً من أن نجعل الكلمات تقوم بوظيفة الأفكار الواضحة. وبمعنى آخر، إنه يحث على التحليل التصوري. ويبدو لي واضحاً تماماً أنه إذا لم يكن هناك فرق معين بين ما يسميه «بيرس» «بالنتائج العملية»، أو الآثار العملية للكلمتي «صلب» و«لين»، فلن يكون هناك فرق، في واقع الأمر، في المعنى. حقاً، إن مبدأ البرجماتية عند بيرس من حيث إنه معيار عام للمعنى يتعرض لنفس النوع من الاعتراضات التي وُجّهت إلى معيار الفيلسوف الوضعي الجديد للمعنى. ثمة صعوبة كبيرة في تفسير كل العبارات الواقعية بأنها تنبؤات، أو مجموعة من تنبؤات. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن مبدأ البرجماتية يبين جوانب الموقف الدلالي الذي يجب أن يوضع في الاعتبار في تطوير نظرية عن المعنى. وبمعنى آخر، قدّم «بيرس» إسهاماً له قيمته للمنطق. وإذا اعترف بأن ما يراه يجعل، بوضوح، جوانب أخرى من الموقف غامضة، فإنه لن يكون هناك شيء غير عادي في ذلك.

ومع ذلك، لقد رأينا أنه عندما يطبق «بيرس» مبدأ البرجماتية في سياق معين، فإنه يقرر باستمرار أن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة. وإذا أخذ هذا القول بجديّة في صورته الكلية، فإنه يبدو أنه يقوض وجهة نظر بيرس الميتافيزيقية عن العالم. فقد قام، بالفعل، بمحاولة لكي يطبق مبدأه على مفهوم الله دون أن يذيب المفهوم^(١). ويفترض^(٢) أنه إذا سئل الفيلسوف البرجماتي: ماذا يعني بمفهوم «الله»، فإنه يستطيع أن يرد قائلاً تماماً كما أن التعرف على أعمال أرسطو يجعلنا على ألفة بفكر الفيلسوف، فإن دراسة الكون السيكو-فيزيقي تقدم لنا معرفة بما قد يُسمى بمعنى مماثل «العقل الإلهي». لكن إذا أخذ قوله في مكان آخر عن «الآثار المحسوسة»

(١) 489 - 490. 6.

(٢) 502. 6.

بجدية، فإنه يبدو أنه ينتج إما أن لا يكون لدينا مفهوم واضح لله، أو أن فكرة الله تكون، ببساطة، فكرة آثاره المحسوسة. ويفترض بيرس نفسه، في واقع الأمر، في موضع ما^(١) أن السؤال ما إذا كان هناك، بالفعل، موجود مثل الله، هو السؤال عما إذا كان العلم الفيزيائي هو شئ موضوعي، أو، ببساطة، تأليف وهمي وتركيبية خيالية من أذهان العلماء.

وقد يعترض على أن الجملة الأخيرة تحتوى على إخراج ملاحظة من سياقها العام، وأن تشديداً كبيراً منصب على القول بأن فكرتنا عن أى شئ هي فكرة عن آثاره المحسوسة. ومع ذلك، عندما صاغ «بيرس» هذا القول فإنه كان يتحدث عن الآثار المحسوسة للخبز. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقدم صياغات متعددة لمبدأ البرجماتية، وبالنظر إلى الطريقة التي يستخدم بها، في الغالب، المبدأ، فإنه ينبغي علينا ألا نغالي في التأكيد على قول صاغه في سياق معين.

وذلك صحيح بدون شك. بيد أن بيرس صاغ القول الذي نتحدث عنه. والمسألة التي نحاول أن نبينها هنا هي أنه لم يكن نسقاً تنسجم فيه كل عناصر تفكيره وتكون متسقة. لقد نظر «بيرس» إلى الفلسفة من خلال الرياضيات والعلم، وقد افترض نظريته عن المعنى إلى حد كبير بدون شك بالتأمل في القضايا العلمية منظوراً إليها على أنها فروض غير معصومة من الخطأ، أى على أنها قابلة للتحقق أو تنبؤات يمكن تكذيبها. غير أن اهتماماته كانت واسعة وكان تفكيره أصيلاً وخصباً؛ وطور رؤية ميتافيزيقية عن العالم لم تُنس فيها البرجماتية، لكنها تطلبت نظراً من جديد في طبيعة المبدأ البرجماتي ومجاله. إن الزعم بأنه من المستحيل التأليف بين منطق «بيرس» وميتافيزيقاه هو الزعم أكثر مما يجب على الأقل إذا فهم التأليف (التركيب) بأنه يسمح بأن تؤلف مراجعة العناصر وتعديلها. لكن شينين، على الأقل، واضحان: الأول هو أن بيرس نفسه

(١) 6. 503.

لم يوجد هذا التأليف، والثاني أنه ليس هناك تأليف ممكن إذا فهم المبدأ البرجماتي على نحو يؤدي مباشرة إلى الوضعية الجديدة.

وعلى أية حال، القول بأن «بيرس» لم يحقق تأليفاً متماسكاً تماماً لعناصر متعددة في تفكيره، ليس معناه إنكار أنه كان مفكراً نسقياً بمعنى حقيقي. وقلماً تكون، بالفعل، مبالغة، من وجهة نظر ما، أن نزع أنه استحوذ عليه الشغف الشديد بالنسق. إنه لا يجب علينا سوى أن نتصور مثلاً، الطريقة التي استخدم بها فكرة «الرتبة الأولى»، و«الرتبة الثانية» و«الرتبة الثالثة»، مستخدمها ليربط المنطق، والإيستمولوجيا، والأنطولوجيا والكسمولوجيا معاً. ومما لا يمكن إنكاره أنه من أبحاثه المتعددة تنشأ الخطوط العامة لنسق رائع فخم.

لقد قلنا إن «بيرس» اقترب من الفلسفة عن طريق الرياضيات والعلم. ومن الطبيعي أن نتوقع أن تكون ميتافيزيقاه توسيعاً أو امتداداً لتأملاته في وجهة النظر العلمية عن العالم. والأمر كذلك إلى حد ما. كما أن النتائج العامة تشبه، في الوقت نفسه، بصورة ملحوظة المثالية الميتافيزيقية. غير أن بيرس كان يعي ذلك جيداً؛ ورأى أنه إذا كوّن المرء رؤية عن العالم بناء على التصور العلمي للعالم، فإنه يكون مدفوعاً، لا محالة، في اتجاه المثالية الميتافيزيقية؛ وهي مثالية قادرة على أن تتكيف مع «المذهب الواقعي الإسكولائي» الذي يصر عليه «بيرس» باستمرار. وبمعنى آخر، لم يبدأ «بيرس» بمقدمات مثالية. فقد بدأ بالمذهب الواقعي، وصمم على تدعيمه. لكنه أدرك أنه على الرغم من أن هذا المنظور يختلف عن منظور المثاليين، فإن نتائجه تشبه بصورة ملحوظة نتائجهم. ونجد إلى حد كبير نفس الموقف عند «وايتهد» في القرن الحالي.

لقد لاحظنا من قبل ثناء «بيرس» على وجهة نظر «شلينج» عن المادة، وقوله الواضح إن المثالية الموضوعية هي النظرية الوحيدة المعقولة عن العالم. ونستطيع أن نلاحظ هنا تشابهه في بعض النواحي مع هيغل. إن «بيرس» يتحدث، بالفعل، في بعض الأحيان ضد هيغل، جازماً، على سبيل المثال، بأنه كان يميل إلى حد كبير إلى إغفال أن هناك

عاماً للفعل ورد الفعل، وأن هيجل جرد «مقولة الرتبة الأولى» و«مقولة الرتبة الثانية» من كل وجود فعلى. بيد أن بيرس عندما يتحدث عن نظريته الخاصة بالمقولات؛ المنطقية والميتافيزيقية، فإنه يشير إلى «الصوت الهيجلى»^(١) عما يجب أن يقوله، ويشير إلى أن أقواله تشبه، بالفعل، أقوال هيجل. «إننى أتفق، أحياناً، مع المثالى العظيم، ولا أسير على خطاه أحياناً أخرى»^(٢). وبينما كان «بيرس» على استعداد، أحياناً، لأن يقول إنه يرفض تماماً مذهب هيجل، فإنه على استعداد أيضاً لأن يقول، أحياناً، إنه أحياناً الهيكلية من جديد في صورة جديدة، ويزعم أن الله، بقدر ما يمكن أن يتوحد المفهوم الفلسفى مع فكرة الله، هو الفكرة المطلقة عند هيجل؛ الفكرة التى تتجلى فى العالم، وتميل نحو انكشافها الذاتى الكامل فى الحد المثالى، أو حد العملية التطورية^(٣). ولذلك، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة على الإطلاق، إذا كان بيرس يتحدث عن هيجل بوصفه - فى بعض النواحي - «الفيلسوف العظيم الذى عاش دوماً»^(٤)، حتى إذا كان قد نقد هيجل أيضاً لعيب يؤسف له فى «العنف النقدى وإحساس بالواقع»^(٥).

لقد ذكرنا اسم «وايتهد». ولا يبدو أن هناك أى دليل على أن «وايتهد» تأثر ببيرس، أو حتى أنه درس كتاباته. بيد أن ذلك يجعل التشابه بين فكريهما جدير بالملاحظة إلى حد كبير. إنه تشابه محدود بالتأكيد، لكنه مع ذلك حقيقى. إذ إن نظرية «وايتهد» عن الموضوعات الأزلية والكيانات الفعلية قد استبقها إلى حد ما تمييز «بيرس» بين

(١) 453.

(٢) Ibid.

(٣) يستطيع المرء أن يقارن طرق بيرس المختلفة فى الإشارة إلى الهيكلية بالطرق المختلفة التى يتحدث بها عن الميتافيزيقا. ولا داعى للقول بأنه يجب تفسير الأقوال المختلفة فى كلتا الحالتين على هدى سياقاتها المباشرة (المؤلف).

(٤) 524.

(٥) Ibid.

«الكليات» و«الوقائع». كما أن نظرية «وايتهد» عن الجدة في الكون، أو في العملية الكونية، تستدعي نظرية «بيرس» عن التلقائية والأصالة. وفضلاً عن ذلك، ربما لا يكون غريباً تماماً أن نرى في تفكير «بيرس» استباقاً لتمييز «وايتهد» الشهير بين الطبائع الأزلية والطبائع التابعة لله. لأن «بيرس» يخبرنا بأن الله من حيث إنه خالق هو «الأول المطلق»^(١)، لكن من حيث إنه نهاية الكون، أي من حيث إنه انكشف وتجلي تماماً، فإنه «الثاني المطلق»^(٢). وربما يضع المرء في اعتباره «هيجل» أكثر من «وايتهد»، لكن فلسفة «وايتهد» نفسه، اللامثالية على الرغم من أنها كانت عن قصد أصيل، تشبه إلى حد ما المثالية المطلقة في صورتها النهائية.

ولنرجع في النهاية إلى «بيرس» نفسه. لقد كان فيلسوفاً أصيلاً ومفكراً قوياً. والزمع بأنه أعظم كل الفلاسفة الأمريكيين ليس، بالفعل، معقولاً على الإطلاق. لقد كان لديه ميل قوي إلى التحليل الدقيق، وكان بعيداً عن أن يكون واحداً من أولئك الفلاسفة الذين يبدو أن يكون اهتمامهم الرئيسي هو الاهتمام بالإصلاح الأخلاقي وتهذيب النفس. لقد امتلك في الوقت نفسه ذهنًا نظرياً تأملياً يبحث عن تفسير عام أو شامل للواقع. وهذا الربط هو، كما نعتقد جيداً، المطلوب بدقة. كما أن نموذج «بيرس» هو، في الوقت نفسه، مثال حي لصعوبة إحداث هذا الربط. لأننا نجد في تفكيره ألواناً من الغموض التي ليس لها حل. فبيرس، مثلاً، فيلسوف واقعي ثابت العزيمة. فالواقع مستقل عن التجربة البشرية والتفكير. إن الواقعي يجب، بالفعل، أن يُعرف، بدقة، عن طريق هذا الاستقلال. وهذا التفسير للواقعي هو الذي يسمح لبيرس بأن ينسب حقيقة مستقلة لعالم الإمكانيات، وأن يصور الله بأنه الحقيقة الوحيدة المطلقة. كما أن

(١) 362.

(٢) Ibid.

مقولة الرتبة الثالثة: هي كل حالة للكون في نقطة محددة من الزمان، وهي تتوسط بين الله من حيث إنه الأول، والله من حيث إنه الثاني (الموافق).

برجماتيته وبرجماتيقيته تبدو، فى الوقت نفسه، أنها تحتاج إلى ما يسميه «رويس» بالتفسير «العقلى النقدى» للواقع؛ أعنى عن طريق تجربة بشرية يمكن تصورها. إن ما يوجد التجربة الفعلية، هو حقيقى بالفعل. وما يُتصور على أنه يوجد التجربة الممكنة، هو فعلى بالقوة، أى أنه إمكان حقيقى. ولا نستطيع بناء على هذا التفسير للحقيقة أن نزعم أن الله موجود يوجد بالفعل دون أن نزعم أنه موضوع التجربة الفعلية. وبدلاً من ذلك، يجب علينا أن نحلل مفهوم الله بطريقة ترده إلى فكرة تلك الآثار التى نخبرها. ولذلك نكون فى المقابل مرة أخرى مع التوتر الخفى فى فلسفة بيرس كلها بين ميتافيزيقاه وتحليل منطقى لمعنى المفاهيم «التصورات» الذى يبدو أنه يتجه فى اتجاه مختلف أتم الاختلاف عن اتجاه ميتافيزيقاه النظرية التأملية.

الفصل الخامس عشر

برجماتية وليم جيمس وشيلر

حياة وليم جيمس وكتابه - مفهوم التجريبية المتطرفة والتجربة
الخالصة عند جيمس - البرجماتية بوصفها نظرية عن المعنى وبوصفها
نظرية عن الصدق - العلاقات بين التجريبية المتطرفة، البرجماتية
والنزعة الإنسانية في فلسفة جيمس - البرجماتية والإيمان بالله -
البرجماتية في أمريكا وإنجلترا - النزعة الإنسانية عند فرديناند سكوت شيلر

١- «وليم جيمس» William James (١٨٤٢ - ١٩١٠) في نيويورك، وتلقى
تعليمه المدرسي في أمريكا، في جزء منه، وفي الخارج في جزء آخر، مكتسباً في عملية
التعليم فصاحة في اللغتين الفرنسية والألمانية. في عام ١٨٦٤ دخل «كلية الطب
بهارفارد»، وحصل على درجة دكتور في الطب عام ١٨٦٩، وأصبح بعد فترة من
اعتلال الصحة والاكنتاب الذهني مدرساً لعلم التشريح والفسولوجيا بهارفارد.
لكنه اهتم أيضاً بعلم النفس، وبدأ في عام ١٨٧٥ في إعطاء مقررات في علم النفس.
نشر عام ١٨٩٠ كتابه «مبادئ علم النفس» في مجلدين.

وبصرف النظر عن محاولته المبكرة أن يصبح رساماً، فإن تعليم «وليم
جيمس» العالی كان، أساساً، علمياً وطبياً. لكنه كان مثل والده- هنري جيمس،

الكبير^(١) رجلاً ذا شعور ديني عميق، ووجد نفسه منشغلاً في صراع عقلي بين وجهة النظر العلمية عن العالم، التي تُفسر بأنها وجهة نظر آلية تستبعد الحرية البشرية، ووجهة نظر دينية لا تشمل الإيمان بالله فحسب، بل تشمل أيضاً الإيمان بحرية الإنسان. ويقدر ما كان جيمس مهتماً بمشروعية الإيمان بالحرية، فقد وجد العون في كتابات الفيلسوف الفرنسي «تشارلز رنوفييه» (١٨١٥-١٩٠٥) C.Renouvier. ولقد كانت الرغبة في التغلب على التعارض بين النظرة التي بدت له أن العلم يتجه إليها، والنظرة التي افترضتها ميوله الدينية والإنسانية هي التي دفعت جيمس إلى الفلسفة. في عام ١٨٧٩ بدأ يحاضر في الفلسفة في «هارفارد»، وفي عام ١٨٨٠ أصبح أستاذاً مساعداً في الفلسفة. وفي عام ١٨٨٥ أصبح أستاذاً للفلسفة.

نشر «جيمس» في عام ١٨٩٧ كتابه «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة العامة»^(٢). وظهر كتابه الشهير «صنوف التجربة الدينية»^(٣) عام ١٩٠٢. وتبعه كتابه «البرجماتية» عام ١٩٠٧، و«الكون المتكثر»^(٤) عام ١٩٠٩، و«معنى الصدق» عام ١٩٠٩. وتشمل كتابات «جيمس» التي نُشرت بعد وفاته: «بعض مشكلات الفلسفة» (١٩١١)، و«ذكريات ودراسات» (١٩١١)، و«مقالات في التجريبية المتطرفة» (١٩١٢)، و«مجموعة مقالات ومراجعات» (١٩٢٠). وظهرت خطاباته، التي حررها ابنه «هنري جيمس» عام ١٩٢٦.

٢- يصف «جيمس» في مقدمة كتابه «إرادة الاعتقاد» اتجاهه الفلسفي بأنه اتجاه التجريبية المتطرفة. ويشرح ذلك قائلاً إنه يعني بالتجريبية موقفاً يقنع بالنظر إلى

(١) كان هنري جيمس، الصغير، الروائي، أخاً أصغر لجيمس (المؤلف)

(٢) تاريخ طباعة الكتاب هو عام ١٨٩٦، لكن المجلد ظهر عام ١٨٩٧ (المؤلف)، وقد ترجمه إلى العربية في جزأين الدكتور حسب الله (المراجع)

(٣) يمثل هذا العمل محاضرات جيفرود التي أُلقيت في جامعة «دنبره» عام ١٩٠١ - ١٩٠٢ (المؤلف).

(٤) يمثل هذا العمل محاضرات «هيربرت» التي أُلقيت في جامعة «أكسفورد» عام ١٩٠٨ - ١٩٠٩ (المؤلف).

نتائج الأكثر يقيناً التي تخص أمور الواقع بأنها فروض تقبل التعديل فى مجرى التجربة المستقبلية»^(١). أما بالنسبة لكلمة «متطرف» فإنها تشير إلى أن «المذهب الواحدى» ذاته يُعالج من حيث إنه فرض. ويبدو ذلك لأول وهلة أمراً غريباً للغاية. لكن «جيمس» يعنى «بالمذهب الواحدى» فى هذا السياق وجهة النظر التى ترى أن كثرة الأشياء تكون وحدة معقولة. إنه لا يعنى «بالمعنى الواحدى» النظرية التى تقول إن العالم كيان واحد أحد، أو واقعة واحدة وحيدة. فعلى العكس، يستبعد هذه النظرية لصالح «مذهب الكثرة والتعدد». إن ما يقوله هو أن التجريبية المتطرفة تسلّم بوحدة ليست معطاة بصورة مباشرة، ولكن يُعالج هذا التسليم، الذى يحثنا على أن نكشف روابط موحدة، بوصفه فرضاً يجب أن يتحقق، وليس بوصفه مبدأ لا يمكن الشك فيه^(٢).

تقابل التجريبية المذهب العقلى، فى كتاب «بعض مشكلات الفلسفة»، فى سياق مناقشة أنواع الميتافيزيقا. «فالفلاسفة العقليون هم رجال المبادئ، أما الفلاسفة التجريبيون فهم رجال الوقائع»^(٣). الفيلسوف العقلى كما يراه جيمس، ينتقل من الكل إلى أجزائه؛ من الكلى إلى الجزء، ويحاول أن يستنبط الوقائع من المبادئ. وفضلاً عن ذلك، فإنه يميل إلى ادعاء حقيقة نهائية لمصلحة مذهب الخاص بنتائج مستنبطة. ومع ذلك، يبدأ الفيلسوف التجريبى بوقائع جزئية؛ أى أنه ينتقل من الأجزاء إلى الكليات، ويؤثر، إن استطاع، أن يفسر المبادئ بأنها ألوان من الاستقراء من وقائع. وفضلاً عن ذلك، فإن ادعاء حقيقة نهائية هو أمر غريب على ذهنه.

ومن الواضح أنه لا شىء جديد هنا. إذ يصور «جيمس» الخطوط المألوفة للتعارض بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى بطريقة أكثر أو أقل شيوعاً. غير أننا نجد تفسيراً

(١) The will to Believe, P. VII (1903 edition)..

(٢) سنذكر حالاً معنى آخر لكلمة «المذهب الواحدى» (المؤلف).

(٣) Some Problems of Philosophy, p. 35.

أكثر تحديداً بصورة واضحة للتجريبية المتطرفة في مقدمة كتاب «معنى الصدق». «فهى تتكون في البداية من مسلّمة، ثم قضية عن الواقع، وأخيراً نتيجة معممة»^(١). والمسألة هى أن تلك الأمور التى يمكن تعريفها بألفاظ مستمدة من التجربة، هى وحدها التى ينظر إليها الفلاسفة على أنها موضع خلاف. ولذلك إذا كان هناك أى وجود يجاوز كل تجربة ممكنة، فإنه يجاوز أيضاً المناقشة الفلسفية. أما القضية عن الواقع فهو أن العلاقات؛ العطفية والانفصالية، موضوعات للتجربة مثلها فى ذلك مثل الأشياء التى تربطها. والنتيجة المعممة من هذا التقرير عن الواقع هى أن الكون الذى يمكن معرفته يمتلك بناء مستمراً؛ بمعنى أنه لا يتكون، ببساطة، من كيانات لا يمكن أن ترتبط إلا عن طريق مقولات تُفرض من الخارج.

يتمسك «جيمس» بالحقيقة الواقعية للعلاقات. «تأخذ التجريبية المتطرفة العلاقات التوحيدية حسب قيمتها الظاهرية، وتمسك بها بوصفها حقيقية مثل الحدود التى تتحد عن طريقها»^(٢). ومن بين العلاقات التوحيدية العلاقة العلية. ولذلك، فإن ما يسميه «جيمس» بالتجريبية المتطرفة يختلف عن تجريبية «هيوم»، التى، وفقاً له، «لا يدرك الذهن أى ارتباط حقيقى، على الإطلاق، بين موجودات متميزة»^(٣). كما أنه يعارض نظرية «برادلى» عن العلاقات، «تكشف فهم مستر برادلى عن قوة غير عادية لإدراك صنوف الفصل، والعجز العجيبة فى فهم الروابط»^(٤).

إن معنى كلمة «تجربة» ليس دقيقاً. بيد أن التجربة العادية، كما يرى جيمس، التى نعى فيها أشياء متميزة ذات أنواع متنوعة وعلاقات أنواع مختلفة، تنشأ من التجربة

The Meaning of Truth, p. xii. (١)

Essays in Radical Empiricism, p. 107. (٢)

The Treatise of Human Nature, Appendix, P. 636 (Selby _ Bigge edition). (٣)

Essays in Radical Empiricism, p. 117. (٤)

الخالصة، التي توصف بأنها «التدفق المباشر للحياة الذي يقدم المادة لتأملنا المتأخر مع مقولاته التصورية»^(١). صحيح أن الأطفال المولودين حديثاً والأشخاص الذين في حالة تشبه إغماء هم وحدهم الذين يقال عنهم إنهم يستمتعون بحالة التجربة الخالصة في صفائها ونقاها، تلك الحالة التي لا تكون «سوى اسم آخر للشعور أو للإحساس»^(٢). بيد أن التجربة الخالصة؛ أى مباشرة الشعور أو الإحساس، هو الجنين الذي تنمو منه التجربة الواضحة؛ وتظل عناصرها أو أجزاؤها حتى في تجربتنا العادية.

ويمكن أن نستمد نتيجتين من هذه النظرية عن التجربة الخالصة. الأولى: لا تظهر تمييزات التفكير التأملى فى هذا التدفق الأساسى للتجربة؛ مثل التمييزات الموجودة بين الوعى والمضمون، الذات والموضوع، الذهن والمادة، نقول لا تظهر هذه التمييزات بعد فى الصور التى نصنعها. وبهذا المعنى تكون التجربة الخالصة «واحدية». ويستطيع «جيمس» أن يتحدث عنها من حيث إنها «القوام الأول أو المادة فى العالم، القوام الذى يتكون منه كل شىء»^(٣). وهذه هى نظرية «الواحدية المحايدة»، التى يربطها «جيمس» بالتجريبية المتطرفة. ولا يمكن أن تُسمى التجربة الخالصة، مثلاً، تجربة فيزيائية أو تجربة سيكولوجية؛ فهى تسبق من الناحية المنطقية التمييز، وتكون، من ثم، «محايدة».

أما النتيجة الثانية فهى أنه على الرغم من أن الواقعة التى تقول إن التجريبية المتطرفة «تعددية» وليست «واحدية» بالمعنى المنطقى، وتؤكد حقيقة أشياء كثيرة، وحقيقة العلاقات بينها، فإنها تعنى أنه يجب النظر إلى التجربة الخالصة على أنها تتضمن فى ذاتها بالقوة تمييزات التجربة المتطورة. إذ لا يتخللها، كما يعبر جيمس عن المسألة،

(١) Ibid, p. 93.

(٢) Ibid, p. 94.

(٣) Ibid.

أسماء وصفات فحسب، بل يتخللها أيضاً حروف الجر وحروف العطف. فالعلاقة العلية، مثلاً، توجد في تدفق الإحساس، من حيث إن كل إحساس غائي في طابعه.

وبالتالي، إذا فهم «المذهب الواحدى» الخالص بمعنى سيكولوجى خالص، بوصفه يقرر، إن جاز التعبير، أن الصورة البدائية والأساسية للتجربة هي حالة من «الشعور» لا توجد فيها تميزات بعد، مثل التمييز بين الذات والموضوع، فإنه يتطابق، بدون شك، مع مذهب «الكثرة» الواقعى. لكن إذا فهم بمعنى أنطولوجى، من حيث إنه يعنى أن تدفق التجربة غير المتميزة هو «القوام» الأنطولوجى الذى ينشأ منه كل شىء، فمن الصعب أن نرى كيف أنه لا يؤدي مباشرة إلى صورة ما من المثالية الواحدة. ومع ذلك، يفترض «جيمس» أن نظرية التجربة الخالصة، التى تكون، بوضوح، سيكولوجية فى الأصل، تتطابق مع وجهة النظر التعددية عن الكون التى يربطها بالتجريبية المتطرفة.

ومن حيث إن التجريبية المتطرفة تحتوى على التعدد والكثرة وإيمان بالوجود الحقيقى للعلاقات، فإنه يمكن القول إنها وجهة نظر عن العالم. غير أنها إذا فهمت، ببساطة، عن طريق العناصر الثلاثة التى ذكرناها سابقاً، وهى المسلمة، وقضية عن الواقع، ونتيجة معمرة، فإنها تكون وجهة نظر عن العالم فى أول نشأتها ولم تكتمل، وليست وجهة نظر مكتملة عن العالم. إذ إن مشكلة «الله» مثلاً، قد تركت بون أن تُمس. فلم يثبت «جيمس»، بالفعل، أن هناك خبرات دينية محددة تفترض وجود وعى يفوق ما هو بشرى، يكون محدوداً، وليس شاملاً كل الشمول بمعنى يناقض مذهب الكثرة والتعدد. ويرى أنه إذا ارتبطت التجريبية «بالدين، حتى الآن، عن طريق سوء فهم غريب، فإنها ترتبط بالكفر والفسوق. إننى أعتقد أن منطقة جديدة من الدين ومنطقة جديدة من الفلسفة أيضاً مهياة لأن تنشأ»⁽¹⁾. غير أننا سنعالج مذهب التأليه عند

A Pluraistic Universe, p. 314. (1)

«جيمس» بصورة أكثر ملاءمة بعد أن تلخص المعالم الأساسية للبرجماتية، والعلاقة بين البرجماتية والتجريبية المتطرفة.

٣- البرجماتية هي في الأصل وأساساً، كما يخبرنا جيمس «ليست سوى منهج»^(١). لأنها، في المقام الأول، «منهج لحسم النزاعات الميتافيزيقية وإلا لن يكون لها نهاية»^(٢). أعنى أنه إذا افترض أن نظرية وتكن س، وافترض ب نظرية وتكن ص، فإن الفيلسوف البرجماتي يفحص النتائج العملية لكل نظرية. وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية لكل نظرية، وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية للنظرتين كل على حدة، فإنه يستنتج أنهما، تقريباً نفس النظرية، فالاختلاف هو اختلاف لفظي خالص. وفي هذه الحالة سينظر إلى نزاع آخر بين أ و ب على أنه عقيم وغث.

إن ما لدينا هنا هو، بوضوح، منهج لتحديد معاني التصورات والنظريات. يرى «جيمس» في خطاب ألقاه عام ١٨٨١ أنه إذا كان لتعريفين مختلفين من الناحية الظاهرية لشيء ما نتائج واحدة، فإنهما يكونان تعريفاً واحداً وهو هو^(٣). وهذه هي نظرية المعنى التي تجد التعبير في كتاب «البرجماتية». «لكي نبلغ وضوحاً كاملاً في أفكارنا عن موضوع ما، فإننا لا نحتاج إلا إلى النظر في الآثار التي يمكن تصورها من نوع عملي التي قد يحتوى عليها الموضوع - أي ننظر في الإحساسات التي نتوقعها منه، وردود الفعل التي يجب أن نستعد لها. إن تصورنا لهذه الآثار، سواء أكانت مباشرة أم بعيدة، هو، بالتالي، بالنسبة لنا كل تصورنا للموضوع، بقدر ما يكون لهذا التصور دلالة إيجابية»^(٤).

Pragmatism, p. 51. (١)

Ibid, p. 45. (٢)

The will to Believe, p. 124. (٣)

Pragmatism, p. 47. (٤)

إن برجماتية «جيمس»، كما وصفناها، تتبع، بصورة واضحة، الخطوط الرئيسية للمنهج البرجماتي على نحو ما تصوره «بيرس». لقد تأثر «جيمس»، بالفعل، بمفكرين آخرين أيضاً مثل العالمين «لوى اجاسيز» Louis Agassiz و«فيلهلم أوزفالد» W. Ostwald، غير أنه لا يخفى أنه مدين لبيرس. فهو يشير إليه في حاشية تتصل بخطاب عام ١٨٨١^(١). كما أنه يسلم بأنه مدين لبيرس في محاضرة عامة ألقاها عام ١٨٩٨^(٢). ويضيف بعد الفقرة المقتبسة في الفقرة الأخير قائلاً: «هذا هو مبدأ بيرس؛ مبدأ البرجماتية»^(٣)، ويرى أن مذهب بيرس ظل غير جدير بالاهتمام إلى أن بينه وإيم جيمس في محاضرة عام ١٨٩٨، وطبقه على الدين.

هناك، بالفعل، اختلافات معينة بين موقف «جيمس» وموقف «بيرس». فعندما يتحدث بيرس، مثلاً، عن النتائج العملية لتصوير، فإنه يشدد على الفكرة العامة لعادة الفعل؛ فكرة الطريقة العامة التي يستطيع بها التصور أن يعدل، في حدود التصور، فعلاً غائباً. ومع ذلك، يميل «جيمس» إلى التشديد على آثار عملية جزئية. فكما رأينا في الفقرة المقتبسة سابقاً من كتاب «البرجماتية»، يشدد هنا على إحساسات وردود أفعال معينة. ولذلك، اتهمه «بيرس» بأنه بعد عن الكلي إلى الجزئي تحت تأثير سيكولوجيا تغالي فيما هو محسوس، فأصبح، كما يرى ديوي، أكثر من فيلسوف اسمي. لقد اهتم «جيمس» بمصطلحات بيرس، بالسوابق وبالواحق أكثر من اهتمامه بالنتائج، والنتيجة هي العلاقة المتصورة بين السابق واللاحق.

إذا كانت برجماتية «جيمس» هي ببساطة، في الوقت نفسه، منهجاً لتوضيح التصورات؛ لتحديد معانيها، فإننا نستطيع أن نقول إنه قبل مبدأ «بيرس»، حتى إذا كان قد أعطاه، كما يعبر ديوي عن ذلك، «تحويلاً اسمياً». ومع ذلك، ليست البرجماتية

(١) The will to Believe, p. 124, note, 1.

(٢) Collected Essays and Reviews., p. 410.

(٣) Pragmatism, p. 47.

عند «جيمس» هي، ببساطة، منهج لتحديد معانى التصورات. فهي أيضاً نظرية عن الصدق. إذ إن «جيمس» يقرر، بالفعل، وبوضوح، أن «الجزء الأساسى من كتابه «البرجماتية» هو تفسيره للعلاقة المسماة «بالصدق» التى قد تتضمن بين فكرتنا (أى الظن، الاعتقاد، التقرير) وموضوعها»^(١). وقد أدى تطوير «جيمس» للبرجماتية إلى نظرية عن الصدق، إلى حد كبير، ببيرس إلى أن يسمى نظريته الخاصة من جديد «البرجماتية».

ومن المهم أن ندرك أن نظرية «جيمس» عن الصدق لا تفترض إنكاراً لنظرية «التناظر». فالصدق، بالنسبة له، هو خاصية بالتأكيد لاعتقاداتنا، وليس للأشياء «إن الحقائق الواقعية ليست صادقة، ولكنها موجودة، والاعتقادات تصدق عليها»^(٢). إن الصدق المنطقى والكذب هما، بلغة حديثة محمولان لقضايا، وليس لأشياء أو وقائع. وإذا تحدثنا بدقة فإننا نقول، على أية حال، إن القضية التى تعلن واقعة هي التى تكون صادقة، وليست الواقعة نفسها هى التى تكون صادقة. فلا يمكن أن يوصف وجود «يوليوس قيصر» فى فترة معينة من التاريخ بأنه صادق؛ ولكن القضية التى تقول إنه لم يكن موجوداً تكون كاذبة. وفى الوقت نفسه لا تكون القضية التى تقول إن «يوليوس قيصر» كان موجوداً صادقة بفضل معانى الرموز أو الكلمات المستخدمة فى القضية. وهكذا نستطيع أن نقول إنها صادقة بفضل علاقة التناظر مع الحقيقة الواقعية أو الواقع.

ومع ذلك، فإن القول بأن اعتقاداً صادقاً (ويتحدث جيمس أيضاً عن أفكار صادقة) هو قول يناظر، فى رأى جيمس، أو يتفق مع الواقع، ويثير مشكلة بدلاً من أن يحلها. لأنه ماذا يقصد بدقة بالتناظر فى هذا السياق؟ هل المقصود به النسخ؟

The Meaning of Truth, p.7. (١)

Ibid, p. 196. (٢)

إن صورة موضوع محسوس قد توصف بأنها نسخة من الموضوع. بيد أنه ليس من السهل أن نرى كيف يمكن وصف فكرة صادقة عن العدالة، مثلاً، بأنها نسخة.

إن تحليل «جيمس» «التناظر» هو على النحو التالي. الصدق علاقة بين جزء من تجربة وجزء آخر. الأصل الذي صدرت عنه العلاقة فكرة، تنتمي إلى الجانب الذاتي للتجربة، في حين أن الغاية التي تفضى إليها هي حقيقة موضوعية. فما هي، إذن، العلاقة بين الحدود؟ يجب علينا هنا أن نستخدم التفسير البرجماتي للفكرة بأنها خطة، أو قاعدة للفعل. إذا أدى بنا اتباعنا لهذه الخطة إلى الغاية التي تفضى إليها، فإن هذه الفكرة تكون صادقة. وبصورة أكثر دقة «هذه الأحداث المتوسطة تجعل الفكرة صادقة^(١). وبمعنى آخر، صدق فكرة ما هي عملية تحقيقها أو التثبت من صحتها. فلو أنني، مثلاً، ضللت في غابة، ثم وجدت بالصدفة طريقاً أعتقد أنه، من الممكن أو من المحتمل، أن يؤدي بي إلى منزل مأهول بالسكان حيث أستطيع أن أحصل على التوجيهات أو المساعدة، فإن فكرتي تكون خطة للفعل. وإذا حقق اتباعي لهذه الخطة الفكرة أو تثبت من صحتها، فإن عملية التحقق هذه تكون صدق الفكرة: إنه «التناظر» الذي تشير إليه نظرية التناظر عن الصدق بالفعل.

ومما هو جدير بالاهتمام، بالتالي، أن «جيمس» يخبرنا أيضاً في الصفحة نفسها التي يخبرنا فيها بأن الفكرة تصبح صادقة، إذا جعلتها أحداث صادقة، نقول إنه يخبرنا أيضاً بأن «الأفكار الصادقة هي تلك الأفكار التي نستطيع أن نستوعبها، ونثبت من صحتها، ونؤكددها، ونتحقق منها». وبمعنى آخر، ليس في إمكانه أن يقر بأن هناك حقائق يمكن، أو أمكن التحقق منها، لكن لم يتم التحقق منها بعد. فقد كان على استعداد، بالفعل، لأن يقرر أن الحقائق التي لا يتم التحقق منها «من العدد الهائل

The Meaning of Truth, p.202. (١)

من الحقائق التي نعيش بواسطتها^(١)، وأن الصدق يعيش «فى جزء كبير منه على نظام مالى قوامه الاستدانة»^(٢).

ومع ذلك، إذا جعل التحقق أو التثبت حقائق صادقة، فإنه ينجم عن ذلك أن الحقائق التي لا يتم التحقق منها تكون صادقة بالقوة، أى أنها تكون حقائق ممكنة، ويساعد ذلك «جيمس» على أن يوجه ضربة قاسمة إلى الفلاسفة العقليين الذين يمجدون حقائق ساكنة لا تتغير، تكون صادقة قبل أى تحقق «إن الصدق العقى ليس صدقاً برجماتياً إلا بالإمكان»^(٣). وسينهار البناء الكلى للصدق إذا لم يقم على حقائق تم التحقق منها بالفعل؛ أعنى على بعض الحقائق الفعلية، تماماً كما ينهار النظام المالى إذا لم يكن له أساس نقدى صلب.

من المهم، بصورة واضحة، أن لا نسخر ولا نستهزأ من نظرية «جيمس» عن الصدق عند مناقشتها. فقد كان «جيمس» يميل إلى الكتابة بأسلوب شعبي، وأن يستخدم بعض العبارات الواقعية التي سببت سوء فهم. فتعبيره، مثلاً، عن وجهة النظر التي تقول إن الفكرة أو الاعتقاد يكون صادقاً إذا «كان يعمل»، من شأنه أن يفترض النتيجة التي تقول إنه حتى الكذب يمكن أن يوصف بأنه «صادق» إذا كان مفيداً، أو نافعاً لأن نعتقد فيه. لكن عندما يتحدث «جيمس» عن نظرية «العمل»، فإنه يعنى أنها «يجب أن تتوسط بين كل الحقائق السابقة وتجارب معينة جديدة. إنها يجب أن تربك الحس المشترك والاعتقادات السابقة بقدر المستطاع، ويجب أن تؤدي إلى نهاية محسوسة، أو يمكن التحقق منها بدقة. إن كلمة «يعمل» تعنى كلا الشئيين^(٤).

Ibid, p. 206. (١)

Ibid, p. 207. (٢)

The Meaning of Truth, p. 205. (٣)

Pragmatism, pp. 216-17. (٤)

كما أن سوء الفهم تسببه الطريقة التي يتحدث بها «جيمس» عن الرضا من حيث إنه عنصر أساسي في الصدق. لأن طريقة حديثه تفترض أن الاعتقاد من وجهة نظره يمكن أن يُعد صادقاً إذا سبب شعوراً ذاتياً بالرضا، ولذلك فإنه فتح الباب على مصراعيه لكل نوع من التفكير يبعث على الأمل. غير أن ذلك لم يكن قصده على أية حال «إن الصدق في العلم هو ما يعطينا أعظم قدر ممكن من الرضا، بما في ذلك الذوق، غير أن الاتساق مع الحقائق السابقة ومع الواقع الجديد هو باستمرار المطالب الأكثر إلحاحاً». إن «العمل» الناجح للفرض، بالمعنى الذي شرحناه سابقاً، يتضمن إشباع مصلحة ما. بيد أن الفرض لا يُقبل، ببساطة، لأننا نرغب أن يكون صادقاً. ومع ذلك، إذا لم يكن هناك دليل يجبرنا على أن نختار فرضاً بدلاً من فرضين يرميان إلى تفسير نفس المجموعة من الظواهر، فإنه يكون من مهمة «التوق» العلمي أن يختار الفرض الاقتصادي أو الأكثر أناقة.

صحيح بالفعل أن «جيمس» يعلن، بوضوح، في مقاله الشهير «إرادة الاعتقاد» أن «طبيعتنا الانفعالية قد لا تقرر بصورة مشروعة فحسب، وإنما تقرر بالضرورة اختيارنا بين قضايا، ومهما كان اختياراً حقيقياً فإنه لا يمكن بطبيعته أن يُحسم بناءً على أسس عقلية»^(١) لكنه يوضح أنه يعني باختيار حقيقي اختياراً «من النوع المفروض، والحي، والمهم»^(٢). أعنى عندما تكون المسألة مسألة قضية حيوية ومهمة: قضية تؤثر على السلوك، وعندما لا نستطيع أن نتجنب اختيار واحد من اعتقادين، وعندما لا يمكن حسم المسألة بناءً على أسس عقلية، فإنه يكون لنا الحق في أن نختار بناءً على «أسس انفعالية، أي أن نمارس إرادة الاعتقاد، شريطة أن نعرف اختيارنا من أجل أي شيء». وبالتالي، فإنها مسألة الحق في الاعتقاد في ظروف معينة. وسواء اتفق المرء مع أطروحة «جيمس» أم لا، فإنه لا ينبغي عليه أن يصوره بأنه يزعم أن لدينا الحق -

The will to Believe, p. 11. (١)

Ibid, p. 3. (٢)

الأشياء الأخرى متساوية -- فى أن نعتقد فى أية قضية تقدم لنا سلوى أو رضا، حتى إذا كان توازن الدليل يبين أن القضية كاذبة^(١). صحيح أن لدينا الحق، مثلاً، كما يرى «جيمس» فى أن نعتنق وجهة نظر عن الحقيقة ترضى الجانب الأخلاقى من طبيعتنا أفضل من وجهة نظر أخرى. ولا يتفق معه أى شخص على الإطلاق. غير أن ذلك ليس سبباً لصرف النظر عن «الأشياء الأخرى المتساوية»، حيث تشمل «الأشياء الأخرى»، بالتأكيد، حقائق معروفة من قبل، والنتائج التى يمكن استنباطها منها.

وعلى الرغم من أنه يجب أن نكون حذرين من أن لا نسخر من النظرية البرجماتية عن الصدق، فإنه لا ينتج على الإطلاق أنها تنجو من النقد العنيف. من الانتقادات الواضحة، التى ينسبها جيمس إلى «الفلاسفة العقليين» هى أن النظرية البرجماتية من حيث إنها توحد الصدق بالتحقق، فإنها تخطئ صدق القضية بعملية بيان أنها صادقة. وكان ذلك من أحد اعتراضات «بيرس» على تحويل البرجماتية من منهج لتحديد المعانى إلى نظرية عن الصدق.

ورد «جيمس» هو أن يتحدى ناقدته، الفيلسوف العقلى كما يسميه، بأن يفسر «ماذا تعنى كلمة صادق، من حيث إنها تنطبق على قضية، دون اللجوء إلى تصور أعمال القضية»^(٢) إن الفيلسوف العقلى من وجهة نظر «جيمس» لا يستطيع أن يفسر ماذا يعنى بالتناظر مع الواقع دون الإشارة إلى النتائج العملية للقضية التى يتحدث عنها؛ دون الإشارة إلى ما يحققها أو يثبت صحتها، إذا كانت صادقة، وهكذا يلزم الفيلسوف العقلى نفسه، بصورة ضمنية، بالنظرية البرجماتية عن الصدق على الرغم من أنه يُفترض مهاجمتها باسم نظرية مختلفة.

(١) ومع ذلك، قد يعترض المرء على أطروحة جيمس بالقول بأنه إذا لم تمكن الإجابة عن سؤال بناء على أسس عقلية، فإنه لا يمكن أن يكون، بناء على التحليل البرجماتي للمعنى، سؤالاً ليس معنى، وأنه فى هذه الحالة لا تنشأ قضية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد (المؤلف).

The Meaning of Truth, p. 221. (٢)

إن الغموض ينشأ، عندما نناقش هذا الموضوع. افترض أنني قلت إن القضية التي تقول إن «يوليوس قيصر عبر نهر روبيكون»^(١) صادقة بفضل مناظرتها للواقع، أي أنها تناظر واقعة تاريخية. وافترض أنه طلب مني أن أشرح ماذا أعني بعلاقة التناظر هذه مع الواقع. فإنه يصعب على أن أفعل ذلك دون أن أذكر حالة من حالات الواقع، أو بالأحرى فعلاً أو سلسلة أفعال يُشار إليها في القضية. وصحيح، بصورة دقيقة، أن وقوع سلسلة الأفعال هذه في أي زمن معين في التاريخ هو، في النهاية، ما يثبت صحة القضية أو «يحققها». وبهذا المعنى لا أستطيع أن أشرح ماذا أعني بالتناظر دون الإشارة إلى ما يثبت صحة القضية أو يحققها. وفي الوقت نفسه يفهم لفظ «تحقق»، عادة، بأنه يشير إلى المعايير التي نأخذها، في حدود التصور، لبيان أية قضية تكون صادقة، عندما نعرف ماذا تعني القضية. أعني أن «التحقق» يفهم، عادة، بأنه يشير إلى وسيلة ممكنة التصور لبيان الحالة التي يجب بلوغها أو تم بلوغها إذا كانت القضية التي تكون صادقة بالفعل تبلغها أو بلغتها. وإذا فهم التحقق بهذا المعنى، فإنه يبدو صحيحاً تماماً أن نقول مع «الفيلسوف العقلي» إنه حالة بيان أن قضية ما تكون صادقة وليس حالة جعلها صادقة.

ومع ذلك، قد نعرف في البداية لفظ «صادق» بطريقة ينتج عنها منطقياً أن القضية التي يتم التحقق منها بالفعل هي وحدها التي تكون صادقة. إن القضية التي يمكن التحقق منها لكن لم يتم التحقق منها بعد تكون صادقة بالقوة أو بصورة ممكنة. لكن من الواضح أن «جيمس» لا ينظر إلى النظرية البرجماتية عن الصدق على أنها، ببساطة و فقط، نتيجة تعريف جزافي. ولذلك ليس من غير المعقول الادعاء بأنه يمكن

(١) روبيكون نهر صغير في إيطاليا القديمة يصب في البحر الأدياتي، وكان يشكل خط الحدود بين إيطاليا والمقاطعات. ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجرارة عبور هذا النهر، ومن ثم اعتبر عبور قيصر نهر «روبيكون» عام ٤٩ ق. م. عملاً بمرأياً واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعني القيام بخطوة حاسمة (المراجع)

قبول النظرية أو لا يمكن قبولها لأنه يمكن ردها، أو لا يمكن ردها إلى أطروحة تبدو واضحة، حالما تُفهم. أعنى أنه إذا رُدَّت إلى الأطروحة التي تقول إن القضية التجريبية تكون صادقة أو كاذبة بناءً على أن الحالة التي تُثبت أو تُنكر هي (كانت أو ستكون) الحالة أو ليست هي الحالة، فإن النظرية تكون مقبولة، على الرغم من أن ما يُقر يكون «تافها». ومع ذلك، إذا وحدت النظرية صدق قضية ما بالعملية التي تبين أن الحالة التي تُثبت أو تُنكر هي الحالة أو لا، فإنه يكون من الصعب جداً أن نرى كيف أنها لا تكون عرضة لاعتراضات «الفلاسفة العقليين».

ولا يُفترض أن هذه الملاحظات تكون رداً كافياً على سؤال «جيمس» عن طبيعة التناظر. فالقول من وجهة نظر المنطقي المحترف، مثلاً، إن القضية هي نسخة أو صورة من الواقع لا يكفي ببساطة. وحتى بصرف النظر عن الواقعة التي تقول إن ذلك لا يناسب قضايا الرياضيات البحتة والمنطق الصوري^(١)، فإنه يكون وصفاً غير دقيق للغاية للعلاقة بين قضية تجريبية صادقة والحالة التي تُثبت أو تُنكر. ومما يُحمد لجيمس أنه لاحظ ذلك. بيد أنه مما تجدر ملاحظته أنه يبدو أنه شعر بأن نظريته وقعت في خطر كونها تُرد إلى تافهة. لأنه يقول إن المرء يستطيع أن يتوقع أن النظرية تُهاجم في البداية، ثم يُعترف بها بوصفها صادقة، لكنها واضحة وليس لها دلالة، ويُنظر إليها في النهاية على أنها «مهمة حتى إن خصومها يزعمون أنهم هم الذين اكتشفوها»^(٢). ومع ذلك، إذا احتوت النظرية على شيء غير ما هو «واضح»، فإن هذا الشيء هو الذي قد تميل إلى النظر إليه على أنه العنصر المشكوك فيه في برجماتية جيمس.

(١) هذه القضايا هي بالنسبة لجيمس حقائق ممكنة، جعلها التطبيق الناجح (بالفعل) أو «عملها» صادقة. غير أن ذلك يستلزم أنها فروض تجريبية، وهي وجهة نظر لم يستحسنها معظم المناطقة الحديثين (المؤلف).

Pragmatism, pp. 198. (٢)

٤- كيف تتمسك البرجماتية بالتجريبية المتطرفة؟ ليس هناك ارتباط منطقي بينهما، كما يرى جيمس، إذ إن التجريبية المتطرفة «تقف على أقدامها الخاصة. وقد يرفضها المرء تماماً، ومع ذلك يظل برجماتياً»^(١). ومع إنه يخبرنا أيضاً بأن «تأسيس النظرية البرجماتية عن الصدق هو خطوة ذات أهمية من الدرجة الأولى في جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن»^(٢).

إن «جيمس» على حق، إلى حد ما، في قوله إن التجريبية المتطرفة والبرجماتية مستقلتان عن بعضهما البعض. فمن الممكن تماماً، مثلاً، الإقرار بأن العلاقات حقيقية مثلها مثل حدودها، وأن العالم ذو بناء متصل دون قبول التصورات البرجماتية عن المعنى والصدق. كما أن مُسَلِّمة التجريبية المتطرفة هي، كما رأينا، أن تلك المسائل التي يجب النظر إليها على أنها موضوعات للجدل والحوار الفلسفي هي تلك التي يمكن تعريفها بحدود مستمدة من التجربة. ويُفترض أن الفيلسوف البرجماتي يتمسك بعلاقة- الصدق التي تقول «إن كل شيء فيها يمكن اختباره... إن «إمكان النجاح» الذي يجب أن تمتلكه الأفكار، لكي تكون صادقة، يعنى صنوفاً من العمل، الجسمي أو الذهني، الفعلي أو الممكن، الذي ينشأ مباشرة داخل التجربة العينية»^(٣). وبمعنى آخر، لا تتظر البرجماتية إلا إلى تلك الأفكار التي يمكن تفسيرها عن طريق «صنوف العمل» التي يمكن اختبارها على أنها هي وحدها التي تمتلك دعوى الصدق. ويميل قبول وجهة النظر هذه، بوضوح، إلى جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن، إذا كنا نعنى بالتجريبية المتطرفة المسلمة التي ذكرناها من قبل.

ويمكن أن نضع المسألة على هذا النحو. ليس للبرجماتية، كما يشير جيمس، «نظريات سوى منهجها». ومع ذلك، يكون للتجريبية المتطرفة، التي طوّرها إلى

(١) Ibid, p. ix.

(٢) The Meaning of Truth, p. ii.

(٣) Pragmatism, p. 54.

ميتافيزيقاً أو وجهة نظر عن العالم، نظرياتها. ويمكن التمسك بهذه النظريات، منظوراً إليها في ذاتها، بناء على أسس أخرى غير تلك الأسس التي تفترضها التجريبية المتطرفة. ويصدق ذلك، مثلاً، على الإيمان بالله. غير أن استخدام النظرية البرجماتية عن الصدق أو منهج تحديد الصدق والكذب يساهم من وجهة نظر «جيمس» إلى حد كبير في جعل نظريات التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن، وربما يكون متفانلاً إلى حد كبير في أن يعتقد ذلك، غير أن ذلك هو ما اعتقده.

كما يستخدم جيمس، بالتالي، كلمة «نزعة إنسانية» لكي يصف فلسفته. وهو يستخدمها بمعنى ضيق للإشارة إلى النظرية البرجماتية عن الصدق عندما يُنظر إليها على أنها تؤكد العنصر «الإنساني» في الاعتقاد والمعرفة. «النزعة الإنسانية تقول، مثلاً، إن الرضا هو الذي يميز ما هو صادق عما هو كاذب»^(١). إنها ترى أن بلوغ الصدق يكون عن طريق «استبدال الآراء الأقل إرضاء بآراء أكثر إرضاء»^(٢). لقد لاحظنا من قبل أن «جيمس» يحاول أن يتجنب النزعة الذاتية الخالصة بالإصرار على أن الاعتقاد لا يمكن أن يُعد مرضياً، وبالتالي صادقاً، إذا لم يتطابق مع اعتقادات تم التحقق منها من قبل، أو إذا أخبرنا الدليل المتاح بشيء ضده. غير أنه لا يمكن أن يكون هناك اعتقاد، من وجهة نظره، نهائياً؛ بمعنى أنه ليس قابلاً للمراجعة. وهذا هو ما يراه «صاحب النزعة الإنسانية» بصورة دقيقة. فهو يرى، مثلاً، أن مقولات فكرنا قد تطورت في مجرى التجربة، وحتى إذا لم نستطع أن نستخدمها، فإنها قد تتغير، في حدود التصور، في المجرى المستقبلي للتطور.

وإذا استعرنا عبارة «نيتشه»، فإننا نقول إن صاحب النزعة الإنسانية يعني أن اعتقاداتنا «إنسانية .. إنسانية إلى أقصى حد»^(٣) كبير. وبهذا المعنى، فإننا نعني أن

Essays in Radical Empiricism., p. 253. (١)

Ibid, p. 255. (٢)

(٣) اسم كتاب شهير لنيتشه (المراجع)

تعريف «جيمس» للنزعة الإنسانية بأنها المذهب الذي يقول: «على الرغم من أن جزءاً من تجربتنا قد يعتمد على جزء آخر لكي يجعله على ما هو عليه في أي جانب من الجوانب المتعددة الذي قد يُنظر فيه، فإن التجربة كلها تقوم بذاتها ولا تعتمد على شيء»^(١). إن ما يقصده هو أنه بينما تكون هناك معايير تنمو داخل التجربة، فإنه لا يكون هناك معيار مطلق للصدق خارج التجربة، التي يجب أن تطابقها كل حقائقنا. إن صاحب النزعة الإنسانية ينظر إلى الصدق على أنه يرتبط بالتجربة المتغيرة، وبالتالي بالإنسان؛ وينظر إلى الصدق المطلق على أنه «النقطة المثالية المختلفة عن الأنظار، وتتحيل أن كل حقائقنا المؤقتة تتجه نحوها يوماً ما»^(٢). ولكي نصف جيمس، فإنه كان على استعداد لأن يطبق وجهة النظر هذه على النزعة الإنسانية نفسها^(٣)..

ومع ذلك، يستخدم «جيمس» لفظ «نزعة إنسانية» أيضاً بمعنى واسع. ولذلك، يخبرنا بأن الخلاف بين البرجماتية والمذهب العقلي، وبالتالي بين النزعة الإنسانية والمذهب العقلي ليس، ببساطة، خلافاً منطقياً أو إبستمولوجياً: «فهو يتعلق ببناء الكون نفسه»^(٤). إذ إن البرجماتية ينظر إلى الكون من حيث إنه غير مكتمل، ومتغير، وينمو، ومرن. في حين أن الفيلسوف العقلي يرى أن هناك كوناً واحداً «حقيقياً بالفعل»، وهو مكتمل، وثابت لا يتغير. ويتصوره «جيمس»، من بعض الوجوه، بأنه «الكون الصوفي عن فنيكاندا Vivekanda»^(٥)(*) . غير أنه يفكر أيضاً، بالتأكيد، في واحدة برادلي، التي

(١) The Meaning of Truth, p. 124.

(٢) Ibid, p. 85.

(٣) See, For example, the Meaning of Truth,, p. 90.

(٤) Pragmatism, p. 259

(٥) Ibid, p. 262

(*) فنيكاندا Vivekanda (١٨٦٣ - ١٩٠٢) فيلسوف هندي، وُلِدَ في بنغال. ودرس العلم الغربي الذي نظر إليه على أنه مطلوب لتحسين الظروف في الهند. وهو مؤسس حركة «الفيديانتاه» في الغرب (المترجم).

وفقاً لها لا يكون التغيير حقيقياً تماماً وتقاس درجات الصدق بالنسبة لتجربة فريدة مطلقة تجاوز فهمنا^(١).

ويشير جيمس نفسه إلى أن تعريف النزعة الإنسانية المقتبس سابقاً في الفقرة الأخيرة لا يبدو أنه سوى تعريف يستبعد، لأول وهلة، مذهب التآليه، ومذهب وحدة الوجود. بيد أنه يصر على أن ذلك ليس هو القضية بالفعل: «لقد قرأت بنفسى النزعة الإنسانية بصورة تأليهية وبصورة متكررة»^(٢). وهكذا تصبح النزعة الإنسانية ميتافيزيقا متكررة وتأليهية؛ أو تصبح وجهة نظر عن العالم، تتفق مع تجريبية متطرفة، غير أنه يمكن النظر إلى «تآليه» جيمس بصورة منفصلة في القسم القادم.

٥- عند تطبيق البرجماتية من حيث إنها منهج على مشكلات فلسفية جوهرية، يرى جيمس أن نقد «باركلي» لفكرة الجوهر المادى هو، بصورة دقيقة، برجماتي فى تابعه. لأن «باركلي» يعطى «القيمة الفورية»^(٣). على حد تعبير جيمس، للفظ «الجوهر المادى» فى الأفكار أو الإحساسات. وعلى نحو مماثل عند فحص مفهوم النفس، «عاد هيوم وأتباعه بها إلى تيار التجربة، وربحوا من ورائها قيمة متغيرة جداً من قبيل «أفكار» وارتباطاتها الخاصة بعضها مع بعض»^(٤).

يطبق «جيمس» المنهج البرجماتي على مشكلة ذات اهتمام شخصى وثيق؛ لقد طبقها على النزاع بين «مذهب التآليه» والمذهب المادى. فمن جهة، نستطيع أن ننظر إلى «مذهب التآليه» والمذهب المادى عن طريق استعراض الماضى، على حد تعبير

(١) يربط جيمس النظريات المناهضة عن الكون بأنواع مختلفة من المزاج (المؤلف).

(٢) The Meaning of Truth, p. 125.

(٣) حديث جيمس عن القيمة الفورية عرضة لأن يخلق انطباعاً سيئاً. غير أنه يشير، بالتأكيد، إلى تحليل الأفكار عن الاعتقادات عن طريق «نتائج العملية» (المؤلف).

(٤) Pragmatism, p. 92

«جيمس». أعنى، يمكننا أن نفترض أن «المؤله» والفيلسوف المادى ينظران إلى العالم نفسه وتاريخه بنفس الطريقة، ثم يضيف «المؤله» فرض الله الذى يجعل العالم يستمر، فى حين أن الفيلسوف المادى يفترض الفرض من حيث إنه فرض ليس ضرورياً، ويلجأ إلى «المادة» من حيث إنها بديل. كيف نختار بين هذين الموقفين؟ لا نستطيع أن نختار بناء على مبادئ برجماتية. لأنه «إذا لم يُستنبط تفصيل مستقبلى للخبرة أو السلوك من فرضنا، فإن النزاع بين المذهب المادى ومذهب التأليه يصبح عقيماً تماماً وليس له أية دلالة»^(١).

ومع ذلك، عندما ننظر إلى مذهب التأليه والمذهب المادى «من وجهة نظر مستقبلية»، أعنى من جهة ما يعدان به ، أو من جهة التوقعات التى يؤديان بنا إلى توقعها، كل على حدة، فإن الموقف يختلف تماماً. لأن المذهب المادى يؤدى بنا إلى توقع حالة للكون تكون فيها المثل العليا البشرية، والإنجازات البشرية، والوعى، ونتائج الفكر، كما لو لم تكن على الإطلاق^(٢)، فى حين أن مذهب التأليه «يكفل نظاماً مثالياً يبقى باستمرار»^(٣). إن إلهاً ما أو إلهاً آخر لا يسمح للنظام الأخلاقى بأن يصيبه الدمار والخراب.

وبالتالى، فإن مذهب التأليه والمذهب المادى يختلفان أتم الاختلاف، إذا نظرنا إليهما من وجهة النظر هذه. ولنا الحق، بناء على مبادئ برجماتية، أن نعتقد ذلك الاعتقاد الذى يطابق جيداً متطلبات طبيعتنا الأخلاقية. غير أن «جيمس» لا يعنى الإشارة إلى أنه ليس هناك دليل، على الإطلاق، لصالح مذهب التأليه، سوى الرغبة فى أن يكون صادقاً. «إننى أعتقد أن الدليل على وجود الله يكمن، أساساً، فى تجارب

Ibid, p. 99. (١)

(٢) يقتبس «جيمس» عبارة شهيرة من كتاب: أ. ج. بالفور «أسس الاعتقاد» (p.30) (المؤلف).

Pragmatism, p. 106. (٣)

شخصية داخلية»^(١). ويستأنف «جيمس» في كتابه «كون متكرر» ما أثبتته من قبل في كتابه «صنوف من التجربة الدينية» عن طريق البرهنة على أن «المؤمن مستمر، بالنسبة لوعيه على الأقل، مع ذات أوسع من تلك التي تتدفق فيها التجارب المنقذة»^(٢). كما أن «انحراف الدليل الذي يكون لدينا، يبدو لي أنه يجرفنا بقوة نحو الإيمان بصورة ما لحياة تجاوز المستوى البشرى قد نعيها معاً، وهي غير معروفة بالنسبة لنا»^(٣). وفي الوقت نفسه يفترض الشر والمعاناة في العالم نتيجة هي أن هذا الوعي الذي يجاوز مستوى البشر يكون متناهيًا: بمعنى أن الله يكون محدوداً «إما في القوة، أو في المعرفة، أو في كليهما»^(٤).

يستخدم «جيمس» فكرة الله المتناهي في إحلاله مذهب «التحسن»^(٥) meliorism محل مذهب التفاؤل، من جهة، ومذهب التشاؤم من جهة أخرى. إن العالم يصبح بالنسبة للفيلسوف الذي يؤمن بالتحسن أفضل وأحسن بالضرورة، ولا يكون بالضرورة، سيئًا: إنه يمكن أن يصبح أفضل وأحسن، إذا، إن جاز التعبير، تعاون الإنسان بحرية مع الله المتناهي في جعله أفضل وأحسن^(٦). وبمعنى آخر، المستقبل ليس محددًا بصورة لا مناص منها، إما لما هو أفضل أو لما هو أسوأ، وليس محددًا عن

(١) Ibid, p. 109.

(٢) A Plurastic Universe, p. 307.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid, p. 311.

(٥) مذهب التحسنية Meliorism أو الارتقائية مذهب يؤمن أن العالم ينزع إلى التحسن أو الارتقاء وأن الإنسان قادر على المساهمة في تحسنه وارتقائه. (المراجع)

(٦) يطبق جيمس المنهج البرجماتي على النزاع بين نظريتي الإرادة الحرة والجبرية، كما يطبقها على النزاع بين مذهب الكثرة ومذهب الوحدة (المؤلف).

طريق الله. إن هناك مجالاً في الكون للجدّة Novelty، ولمجهود البشرى دور إيجابى فى تأسيس نظام أخلاقى.

وهكذا يستخدم «جيمس» البرجماتية لى يدعم وجهة نظر دينية عن العالم. غير أننا نرى أنه عندما يؤكد النظرية البرجماتية عن المعنى، فإنه يعلن أن تصورنا الكلى عن موضوع ما يمكن رده إلى أفكارنا عن «الأثار التى يمكن تصورهما من نوع عملى قد يحتوى عليها الموضوع»^(١)، ذاكراً، بوضوح، الإحساسات التى قد نتوقعها، وردود الأفعال التى نستعد لها. وقد نشك جداً فيما إذا كان ذلك أساساً واعداً لوجهة نظر تأليهية عن العالم. لكن كما لاحظنا فى القسم الخاص بحياته، كان التوفيق بين وجهة نظر علمية ووجهة نظر دينية مشكلة شخصية عنده. وعندما انتقل من نظرية الصدق التى تقوم على تحليل لفروض تجريبية إلى نظرية المعنى التى تنشأ فى تحليل الفروض التجريبية، فإنه استخدمها لتدعيم وجهة النظر الوحيدة عن العالم التى أرضته بالفعل. وبمرور الزمن مد، بال تأكيد، مفهوم التجربة فيما وراء التجربة المحسوسة. وهكذا أثبت أن «المذهب التجريبى الدينى أكثر «تجريبية» بحق، من المذهب التجريبى اللادينى؛ من حيث إن الأول يتبنى بجدية صنوف التجربة الدينية، فى حين أن الثانى لا يفعل ذلك. إن مشكلته هى، إلى حد ما، نفس مشكلة كانط: أى التوفيق بين النظرة العلمية والوعى الأخلاقى والدينى. وأداته فى التوحيد أو التوفيق هى البرجماتية. وتقدم النتيجة بوصفها تطوير التجريبية المتطرفة. ويوصف الموقف المقبول بأنه نزعة إنسانية.

٦- إن الحركة البرجماتية هى، فى الغالب، ظاهرة أمريكية. صحيح أن المرء يستطيع أن يجد تجليات للاتجاه البرجماتى حتى فى الفلسفة الألمانية. ولقد ذكرنا فى المجلد السابع من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة» تشديد «فريدريك ألبرت لانج»^(٢)

Pragmatism, p. 47. (١)

Vol. VII, p. 366. (٢)

على قيمة النظريات الميتافيزيقية والمذاهب الدينية بالنسبة للحياة على حساب قيمتها المعرفية، والطريقة التي طُوِّرَ بها «هانز فاينجر»^(١) التي قد نسميها بوجهة نظر برجماتية عن الصدق تتشابه بصورة واضحة مع نظرية الوهم عند نيتشه^(٢). كما أن الانتباه قد وُجِهَ إلى التأثير الذي قام به «جوستاف تيودور فخر»^(٣) على وليم جيمس، بصفة خاصة عن طريق تمييزه بين وجهة النظر «النهارية» ووجهة النظر «الليلية» عن العالم، وادعائه أن لنا الحق في أن نفضل وجهة النظر التي تساهم بصورة أكبر في تحقيق السعادة البشرية والتطور الثقافي، وبالنسبة لفكر «فخر»، فقد ذُكِرَ في القسم الأول من هذا الفصل عن طريق العون الذي استمده «جيمس» من كتابات «تشارلز رنوفيه»، وقد يُلاحظ أن «رنوفيه» أثبت أن الاعتقاد وحتى اليقين ليسا مسألتين عقليتين فقط، ولكن هذا التأكيد يتضمن أيضاً الشعور والإرادة، وعلى الرغم من أننا نستطيع، بالتأكيد، أن نجد ألوأناً من التشابه مع البرجماتية ليس في الفكر الألماني فحسب، وإنما في الفكر الفرنسي أيضاً^(٤)، فإن الحركة البرجماتية تبقى مرتبطة، أساساً، بأسماء الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة: بيرس، وجيمس، وديوي.

ولا يعني ذلك أن إنجلترا لم يوجد بها حركة برجماتية؛ ولكن البرجماتية الإنجليزية لم تكن مؤثرة وفعالة مثل نظيرتها الأمريكية، وليس من الممكن أن نقدم تفسيراً معقولاً للفلسفة الأمريكية دون أن يتضمن البرجماتية. لقد كان «بيرس» مفكراً شهيراً،

(١) Ibid, pp. 366 - 7.

(٢) Ibid, pp. 408 - 10.

(٣) Vol. VII, pp. 375 - 6.

يشير جيمس باستمرار إلى «فخر» في كتاباته «المؤلف».

(٤) تجدر الإشارة إلى أن «بلوندل» M. Blondel أطلق كلمة «برجماتية» على فلسفة الفعل عنده. بيد أنه عندما عرف البرجماتية الأمريكية، تخلى عن اللفظ، لأنه لم يوافق على التفسير الذي قدمه «وليم جيمس» لها (المؤلف).

ولا يشك أحد في التأثير الذي مارسه «جيمس» و«ديوى» على الحياة العقلية في الولايات المتحدة. لقد جعلوا الفلسفة في المقدمة بالنسبة للاهتمام العام، إن جاز التعبير؛ وقام «ديوى» بصفة خاصة بتطبيقها في الميادين التربوية والاجتماعية. وإذا لم يكن هناك ذكر للبرجماتية في تفسير تطور الفلسفة البريطانية الحديثة، حتى على الرغم من أنه يسبب اضطراباً مؤقتاً في الأوساط الفلسفية فإنه لن يكون هناك اقراراً إثم عظيم لهذا الاستبعاد. ومع ذلك، يبدو أن ذكراً للبرجماتية أمر مرغوب فيه في تفسير الفكر البريطاني في القرن التاسع عشر الذي أشير فيه إلى عدد ملحوظ من الفلاسفة الصغار.

تأسست الجمعية الفلسفية بأكسفورد عام ١٨٩٨، وكان محصلة مناقشاتها نشر كتاب «المثالية الشخصية» عام ١٩٠٢، الذي حرره «هنرى ستيرت» H. Sturt. يوضح «هنرى ستيرت» في مقدمته لهذه المجموعة من المقالات التي كتبها ثمانية أعضاء من الجمعية أن المساهمين اهتموا بتطوير موضوع الشخصية، وبالذفاق عن الشخصية ضد المذهب الطبيعي من جهة، والمثالية المطلقة من جهة أخرى. فالفيلسوف الطبيعي يرى أن الشخص البشرى نتاج عارض لعمليات فيزيائية، بينما يؤكد الفيلسوف المثالي أن الشخصية مظهر غير حقيقي للمطلق^(١). وباختصار، يشترك المذهب الطبيعي والمذهب المطلق، وهما كما يبدو لا أدريين، في التأكيد أن الشخصية وهم^(٢). ويمضى «ستيرت» في القول، إن مثالية أكسفورد تعارض المذهب الطبيعي، وإلى هذا الحد تتمسك المثالية المطلقة والمثالية الشخصية بجهة مشتركة. ولكن لهذا السبب شعر المثاليون الشخصيون بأن المثالية المطلقة خصماً أكثر غدراً من المذهب الطبيعي.

(١) لم يؤكد برادلى، إذا تحدثنا بدقة، أن الشخصية «مظهر غير حقيقي» للمطلق. فهي مظهر حقيقي؛ ولكن لأنها مظهر، فإنها لا يمكن أن تكون حقيقية تماماً (المؤلف).

Personal Idealism, p. vi. (٢)

لقد تبني المثاليون المطلقون مسلكاً عسيراً لمحاولة نقد التجربة البشرية من وجهة نظر التجربة المطلقة. وقد فشلوا في تقديم أية معرفة كافية للجانب الإرادي من الطبيعة البشرية. إن المثالية المطلقة، باختصار، تجريبية بصورة غير كافية. ويقترح «ستيرت» «المثالية التجريبية» بوصفها اسماً ملائماً للمثالية الشخصية. لأن الحياة الشخصية هي ما هو أكثر ارتباطاً بنا وما نعرفه بصورة أفضل.

ولا داعي للقول بأن المثالية الشخصية والبرجماتية ليسا لفظين يمكن استبدال أحدهما بالآخر. فقد أصبح بعض المساهمين الثمانية في كتاب «المثالية الشخصية» شهيرين خارج ميدان الفلسفة. و«ر. ر. ماريت» R. R. Marret، الأنثربولوجي، نموذج من هؤلاء. وكان آخرون؛ مثل «جورج فريدريك ستوت» G. F. Stout فلاسفة، ولكنهم ليسوا برجماتيين. ومع ذلك احتوى المجلد على مقال كتبه «فرديناند كاننج سكوت شيلر» F. C. S. Schiller، البطل الأساسي للبرجماتية في إنجلترا. والمسألة التي نحاول أن نؤكد لها هي أن البرجماتية البريطانية لها خلفية ما يمكن أن نسميها «بالنزعة الإنسانية». فهي، إلى حد ما، احتجاج نيابة عن الشخص البشري ليس ضد النزعة الطبيعية فحسب، بل ضد المثالية المطلقة أيضاً التي كانت، بالتالي، عنصراً مهيمناً وسائداً في فلسفة أكسفورد. ولذلك فإنها تشبه برجماتية «وليم جيمس» أكثر مما تشبه برجماتية «بيرس»، التي كانت، أصلاً، منهجاً أو قاعدة لتحديد معنى التصورات والمفاهيم.

ينحدر «فرديناند كاننج سكوت شيلر» (١٨٦٤ - ١٩٣٧) من أصل ألماني. على الرغم من أنه تعلم في إنجلترا. أصبح مدرساً في جامعة «كورنل» في أمريكا عام ١٨٩٣. وفي عام ١٨٩٧ اختير للزمالة لكي يقوم بالتدريس في «كلية كوريس كريستي» بأكسفورد، وظل زميلاً في الكلية حتى وفاته. على الرغم من أنه قبل كرسى الفلسفة في جامعة «كاليفورنيا الجنوبية» في «لوس انجلوس» عام ١٩٢٩. وفي عام ١٨٩١ نشر عُفلاً كتاب «ألغاز أبي الهول»^(١)، وأعقب هذا الكتاب مقاله «البديهيات كمسلمات»

(١) ظهرت الطبعة الثانية، باسم المؤلف، عام ١٨٩٤، وظهرت طبعة جديدة عام ١٩١٠ (المؤلف).

عام ١٩٦٢، فى كتاب «المثالية الشخصية»، المجلد الذى أشرنا إليه من قبل، وظهرت أعماله على النحو التالى: «النزعة الإنسانية: مقالات فلسفية» عام ١٩٠٣، و«دراسات فى النزعة الإنسانية» عام ١٩٠٧، و«أفلاطون أم بروتاجوراس؟» عام ١٩٠٨، و«المنطق الصورى» عام ١٩١٢، و«مشكلات الاعتقاد» و«تانتليوس أو مستقبل الإنسان» عام ١٩٢٤، و«علم تحسين النسل والسياسة» عام ١٩٢٦، و«المنطق للاستعمال» عام ١٩٢٩، و«هل يجب أن يختلف الفلاسفة، ومقالات أخرى فى الفلسفة العامة» عام ١٩٣٤، كما شارك «شيلر» ببحث عنوانه «لم النزعة الإنسانية؟» فى السلسلة الأولى من كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» (١٩٢٤) الذى نشره «ميورهد»، وكتب مقالاً عن البرجماتية للطبعة الرابعة عشر لدائرة المعارف البريطانية (١٩٢٩).

٧- يدور فكر «شيلر»، كما تدل عناوين كتاباته، حول الإنسان. وفى مقاله «أفلاطون أم بروتاجوراس؟» يضع نفسه، بوضوح، إلى جوار «بروتاجوراس» ويتبنى قوله الشهير بأن «الإنسان مقياس كل الأشياء». وفى «ألغاز أبى الهول»، حيث يهاجم النظرية المثالية المطلقة عن الواحد باسم المذهب الشخصى المتكثر، يعلن أن كل تفكيرنا يجب أن يكون تشبيهيًا - أى يعطى الصفات الإنسانية لكل شىء Anthropomorphic. غير أنه لم يستخدم فى البداية لفظ «برجماتية» لوصف رؤيته الإنسانية. ويشير شيلر فى مدخل الطبعة الأولى لكتابه «النزعة الإنسانية»، الذى كتبه بعد أن وقع تحت تأثير البرجماتية الأمريكية، بصفة خاصة برجماتية «وليم جيمس»، قائلاً: «إننى مندعش لأن أجد نفسى برجماتياً منذ مدة طويلة دون أن أعرف، وأن دفاعى عن موقف قريب، فى جوهره، عام ١٨٩٢ لم يكن ينقصه سوى اسم البرجماتية»^(١). لكن على الرغم من أن شيلر يستخدم لفظ «برجماتية» باستمرار، عندما أخذ من وليم جيمس، فإنه يصر على

(١) Humanism, p. xiii (2nd edition, 1912)

إشارة «شيلر» إلى مقال «الحقيقة والمثالية» الذى نشره عام ١٨٩٢. وطبع من جديد فى كتابه «المذهب الإنسانى»، pp. 110 - 27 (المؤلف).

أن النزعة الإنسانية هي مفهومه الأساسي. فالنزعة الإنسانية، التي تؤكد أن الإنسان، وليس المطلق، هو معيار كل تجربة، وصانع العلوم، هي الاتجاه الأساسي والدائم لتفكير «جيمس» ولتفكيره هو. إن البرجماتية «ليست في الحقيقة سوى تطبيق للنزعة الإنسانية على نظرية المعرفة»^(١). إن الحاجة العامة هي «أنسنة» الكون من جديد.

وتتطلب «أنسنة» الكون من جديد، أو بمعنى آخر تتطلب النزعة الإنسانية، أولاً، تأنيس المنطق. وهذا المطلب هو، في الغالب، احتجاج ضد المراوغات الجافة، والتمرينات الذهنية للمناطقة الصوريين الذين يعالجون المنطق بوصفه لعبة تُلعب من أجل اللعبة نفسها، وهو احتجاج، كما يشير شيلر، عبر عنه «ألبرت سدجويك»، وهو نفسه منطقي، وحمل عمله الأول عنوان «المغالطات»: وجهة نظر عن المنطق من الجانب العملي (١٨٨٣). غير أن حاجة «شيلر» إلى «أنسنة» المنطق كانت أكثر من احتجاج ضد ألوان الجفاف الموجودة عند بعض المناطقة ومعاندتهم. لأنه يقوم على افتناع مؤداه أن المنطق لا يصور مجالاً من الصدق المطلق والثابت الذي لا يتغير، ولا يتأثر بالمصالح والأغراض البشرية. إن فكرة الصدق المطلق هي، من وجهة نظر شيلر، «ضوء كاذب»^(٢)، في المنطق الصوري وفي العلم التجريبي أيضاً. إن المبادئ الأساسية للمنطق، أو بديهياته ليست حقائق ضرورية قبلية، بل هي مسلمات، أو متطلبات للتجربة^(٣)، تظهر نفسها أنها تمتلك قيمة أوسع وأكثر دواماً لتحقيق أغراض بشرية من القيمة التي تمتلكها مسلمات أخرى. وبيان هذا الجانب من مبادئ أو بديهيات المنطق هي إحدى المهام التي تنخرط في «أنسنة» هذا العلم.

(١) *ibid*, p. xxv.

(٢) *Contemporary British Philosophy*, First series, p. 401.

(٣) See *Axioms as Postulates in Personal Idealism*, p. 64.

بيد أننا نستطيع أن نذهب، بصورة ملحوظة، إلى أبعد من هذا. فالبرجماتى يعتقد أن صحة أى إجراء منطقي بينها عمله الناجح. غير أنه لا يعمل إلا فى سياقات عينية. ولذلك من العبث أن نفترض أن التجريد الكامل من كل موضوع يدخلنا إلى مجال من صدق مطلق، لا يتغير. حقاً، إن شيلر يمضى أبعد ليقول أن المنطق الصورى «لا معنى له بالمعنى الدقيق والكامل»^(١). فإذا قال شخص ما «إنه خفيف جداً»، ونحن لا نعرف السياق، فإن القول لا يكون له معنى بالنسبة لنا. لأننا لا نعرف ما إذا كان يشير إلى ثقل موضوع، أو إلى لون شىء، أو إلى كيفية محاضرة أو كتاب. وعلى نحو مماثل، لا نستطيع أن نجرد، تماماً، من استخدام المنطق؛ من تطبيقه «دون أن يسبب ذلك خسارة كبيرة، ليس للصدق فحسب، بل للمعنى أيضاً»^(٢).

ولذلك، إذا جعلنا المبادئ المنطقية مُسلّمات على هدى الرغبات والأغراض البشرية، وإذا كانت صحتها تعتمد على نجاحها فى تحقيق هذه الرغبات والأغراض، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نفصل المنطق عن علم النفس. «إن القيمة المنطقية لا بد أن توجد فى واقعة سيكولوجية أو فى مكان مجهول... إن الممكنات المنطقية (أو حتى «الضروريات») لا تكون شيئاً حتى تصبح فعلية من الناحية السيكولوجية وتصبح فعالة»^(٣). ولذلك من الأفضل بالنسبة لجميع المحاولات أن تنزع المنطق من علم النفس وتضعه على أقدامه الخاصة.

ما قيل عن الصدق المنطقي؛ أعنى أنه يرتبط بالرغبات والأهداف البشرية، يمكن أن يقال عن الصدق بوجه عام. إن الحقائق هى، فى واقع الأمر، تقييمات. أى أن تقرير أن قضية تكون صادقة يعنى القول إنها لها قيمة عملية وذلك بأن تحقق غرضاً معيناً

Formal Logic, p. 382. (١)

Ibid, p. ix. (٢)

Axioms as Postulates in Personal Idealism, P. 124. (٣)

«الصدق هو النافع، الفعال، الذي يعمل، والذي تميل إليه تجربتنا العملية لكي تقيد تقييماتنا الخاصة بالصدق»^(١). والكذب هو، خلاف ذلك، ما ليس له فائدة، وما لا يعمل. وهذا هو «المبدأ البرجماتي العظيم للانتقاء»^(٢).

يرى شيلر، بالتأكيد، أن «العمل» لفظ عام غامض، ومن المشروع أن نسأل ما الذي يشملته بدقة^(٣). غير أنه يجد أن هذا سؤال يصعب الإجابة عنه. ومن السهل، نسبياً، أن نبين ماذا يُعنى بعمل فرض علمي. لكن ليس من السهل مطلقاً بيان، مثلاً، ما هي صور «العمل» التي تُعد ذات صلة لتقدير صدق نظرية أخلاقية. إنه يجب علينا أن نعترف بأن «الناس يتخلون عن مواقف مختلفة نحو العمل، لأنهم هم أنفسهم مختلفون من الناحية المزاجية»^(٤). وبمعنى آخر؛ لا يمكن تقديم إجابة واضحة ودقيقة عن السؤال.

إن شيلر كما يتوقع المرء، شغوف بأن يبين أن تمييزاً يمكن أن يتم بناء على مبادئ برجماتية بين «كل الحقائق النافعة» و«كل ما هو نافع صادق». وإحدى حججه هي أن «النافع» يعني أنه نافع لغرض معين، يحدده السياق العام للقضية. فإذا كنت مهتماً بالتعذيب، مثلاً، إذا لم أقل إن الأرض مسطحة (ليست كروية)، فإنه من المفيد بالنسبة لي، بالتأكيد، أن أقول ذلك. بيد أن منفعة قولي لا تجعله صادقاً. لأن القضايا التي نتحدث عن شكل الأرض تخص العلم التجريبي، وليس من المفيد، بالتأكيد، لتقدم العلم تأكيد أن الأرض مسطحة.

وطريقة أخرى لمعالجة الموضوع هي الإصرار على المعرفة الاجتماعية. غير أن «شيلر» منتبه إلى واقعة وهي أن معرفة الصدق يعني معرفة أنه صادق. وبناء على مبدئه تكون معرفته بأنه صادق يعني معرفته بأنه نافع. ولذلك لا يمكن أن تجعل المعرفة

Humanism, p. 59. (١)

ibid, p. 58. (٢)

Contemporary British Philosophy, First series, p. 405. (٣)

ibid. (٤)

الاجتماعية قضية ما نافعة، وبالتالي صادقة. إنها تطابق القضايا التي تم بيان منفعتها من قبل. «إن معيار - النفع ينتقى تقييمات الصدق الفردية، ويكون منها الصدق الموضوعي الذي يبلغ معرفة اجتماعية»^(١).

يميل «شيرلر» إلى التراجع بناء على تفسير بيولوجي للصدق، ويؤكد فكرة بقاء - القيمة^(٢). فهناك عملية انتقاء طبيعي بين الحقائق. والحقائق ذات القيمة الأدنى تُستبعد وتُستأصل، في حين أن الحقائق ذات القيمة الأسمى تبقى وتظل. ويبين الاعتقاد الذي يبرهن على أنه يمتلك قيمة أكثر بقاء على أنه أكثر نفعاً وفائدة، وعلى أنه، بالتالي، أكثر صدقاً. لكن ماذا يكون بقاء القيمة؟ إنه يمكن أن يوصف بأنه «نوع من العمل، يمارس، عندما يخلو تماماً من أى توسل عقلي، تأثيراً قوياً للغاية على اعتقاداتنا، ويمكنه أن يحدد هذا التبنى ويستبعد مضاداتها»^(٣). وبالتالي نرتد مرة أخرى إلى فكرة غامضة وغير دقيقة، بدون شك، عن «العمل».

يؤكد «شيرلر»، كما نرى، أنه لا ينتج من القول «كل الحقائق نافعة» القول «أية قضية نافعة فهي صادقة». وهذا قول صحيح تماماً، بالطبع. لكن قد يتمسك المرء تماماً بأن كل الحقائق «نافعة» بمعنى ما أو بأخر دون أن يتمسك بأن فائدتها تجعلها صادقة. فإذا تمسك المرء بأن الفائدة تجعلها صادقة، فإنه يصعب عليه أن ينكر في الوقت نفسه أن كل قضية نافعة تكون صادقة من حيث إنها نافعة. وإذا كان يجب إثبات نظرية عدم إمكان التحول بنجاح، فإنه يتحتم على المرء أن يبين أن القضايا الصادقة تمتلك خاصية ما أو خصائص لا تمتلكها القضايا الكاذبة النافعة. إن الموجودات البشرية كائنات حية، لكن ليست كل الكائنات الحية موجودات بشرية. وذلك لأن الموجودات البشرية تمتلك خصائص لا تمتلكها كل الكائنات الحية. فما الخصائص التي تخص

(١) Humanism, p. 59.

(٢) See especially Logic in Use, also Problems of Belief, Chapters, xi _ xii.

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 406.

القضايا الصادقة غير المنفعة التي يمكن أن تمتلكها أيضاً قضية كاذبة؟ هذا سؤال لم يتصد له «شيلر»، بالفعل، على الإطلاق. ذكرنا من قبل وجهة نظر «ستيرت» والتي تقول إن المثالية المطلقة لم تقدم معرفة كافية بالجانب الإرادي من الطبيعة البشرية. ومن المشكلات التي واجهها «شيلر» هي أنه أولى لها معرفة كبيرة للغاية.

لم يكن «شيلر» أقل ميلاً من «جيمس» إلى أن يسترسل في تأمل ميتافيزيقي. فالواقع أنه يؤكد، أن «النزعة الإنسانية»، أو النظرة التشبيهية، تتطلب منا أنه يجب علينا أن ننظر إلى العالم على أنه «مرن تماماً»^(١)، ويمكن تعديله بصورة لا محدودة، وأنه ما يمكن أن نصنعه نحن. لكن على الرغم من أنه تسلّم بأن أنصار النزعة الإنسانية أو البرجماتيين ينظرون إلى مجهودات الميتافيزيقيين نظرة متسامحة، ويقرون بقيمة جمالية لمذاهبهم، فإنه «يبدو أن الميتافيزيقي، في الوقت نفسه، محكوم عليها بأن تظل تخمينات شخصية عن الواقع المطلق، وتظل أدنى في القيمة الموضوعية من العلوم، التي تكون، في جوهرها، مناهج «عامة» لمعالجة الظواهر»^(٢). وهنا نرى أيضاً الصعوبة التي تواجه «شيلر» في تفسير، بدقة، ماذا يمكن أن يعنى «ما يعمل» خارج مجال الفروض العلمية. ولذلك ينسب قيمة جمالية بدلاً من قيمة - الصدق إلى النظريات الميتافيزيقية. ويرجع ذلك، بوضوح، إلى أنه ينظر إلى الفروض العلمية على أنها ممكنة التحقق تجريبياً، في حين أن المذاهب الميتافيزيقية ليست كذلك. وترتد مرة ثانية إلى السؤال عما إذا كان التحقق، وهو نوع من «العمل»، لا يبين أن فرضاً ما يكون صادقاً (أو يميل إلى بيانه)، بدلاً من أن يكون صدقه.

إن إسهام «شيلر» الرئيسي للبرجماتية يتمثل في معالجته للمنطق، معالجة أكثر حرفية وتفصيلاً من معالجة «وليم جيمس». غير أنه لا يمكن أن يقال إن تفسيره الشامل للمنطق يبرهن على «قيمة - بقاءه».

Axioms as Postulates in Personal Idealism, P. 61. (١)

Contemporary British Philosophy, First series, p. 409. (٢)

الفصل السادس عشر

تجريبية جون ديوي

حياته وكتابه - النزعة التجريبية الطبيعية: التفكير. التجربة والمعرفة
- وظيفة الفلسفة - الذرائعية: المنطق والصدق - النظرية الأخلاقية -
بعض مضامين النظرية الاجتماعية والتربوية - الدين في الفلسفة
الطبيعية - بعض التعليقات النقدية على فلسفة ديوي

١ - وُلِدَ «جون ديوي» J. Dewey في «برلنجتون»، بولاية فرمونت، ويعد أن درس بجامعة «فرمونت» أصبح مدرساً بمدرسة عليا (ثانوية). غير أن اهتمامه بالفلسفة أدى به إلى أن يرسل إلى «وليم تورى هاريس» مقالاً عن الفروض الميتافيزيقية للمذهب المادى أملاً أن ينشره في «مجلة الفلسفة النظرية»^(١)، ونتج عن التشجيع الذي استقبل به مقاله أن دخل جامعة «جون هوبكنز» عام ١٨٨٢. وفي الجامعة درس مقررات في المنطق على يد «تشارلز بيرس»، غير أن التأثير الأساسي على تفكيره مارسه «ج. س. موريس»، الفيلسوف المثالي، الذي دخل معه «ديوي» في علاقة صداقة شخصية.

(١) نُشر المقال في إصدار شهر إبريل عام ١٨٨٢ (المؤلف).

حاضر «ديوى» فى جامعة «متشجن» منذ عام ١٨٨٤ حتى عام ١٨٨٨، كان فى البداية مدرساً للفلسفة ثم بعد ذلك أستاذاً مساعداً، بعد أن قضى عاماً أستاذاً فى جامعة «منيسوتا». وفى عام ١٨٨٩ عاد إلى «متشجن» رئيساً لقسم الفلسفة، وشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٩٤ عندما ذهب إلى «شيكاغو». فى أثناء هذه الفترة، انشغل ديوى بمسائل منطقية وسيكولوجية وأخلاقية، وانسلخ عن المثالية التى تعلمها من «موريس»^(١). وفى عام ١٨٨٧ نشر كتابه «علم النفس»، ونشر فى عام ١٨٩١ «مجلد نظرية نقدية فى الأخلاق»، ونشر فى عام ١٨٩٤ «دراسة الأخلاق: مجلد».

منذ عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٠٤ كان «ديوى» رئيساً لقسم الفلسفة فى جامعة «شيكاغو»، حيث أسس «مدرسة على هيئة معمل»^(٢) عام ١٨٩٦. وشملت مؤلفات هذه الفترة: «عقيدتى التربوية» (١٨٩٧)، و«المدرسة والمجتمع» (١٩٠٠)، و«دراسات فى النظرية المنطقية» (١٩٠٣)، و«الشروط المنطقية للمعالجة العلمية للأخلاق» (١٩٠٣).

وفى عام ١٩٠٤ ذهب ديوى إلى جامعة «كولومبيا» أستاذاً للفلسفة، وأصبح أستاذاً غير متفرغ فى عام ١٩٢٩^(٣). ونشر كتابه «الأخلاق»^(٤) عام ١٩٠٨، و«كيف نفكر» عام ١٩١٠، و«تأثير دارون على الفكر المعاصر ومقالات أخرى» عام ١٩١٠، و«مدارس الغد» عام ١٩١٥، و«الديمقراطية والتربية» ١٩١٦، و«مقالات فى المنطق التجريبي» عام ١٩١٦، و«تجديد فى الفلسفة» عام ١٩٢٠، و«الطبيعة البشرية والسلوك» عام ١٩٢٢^(٥)، و«التجربة والطبيعة» عام ١٩٢٥، و«البحث عن اليقين»

(١) يشير ديوى فى هذا الارتباط إلى التأثير الذى مارسه كتاب وليم جيمس «مبادئ علم النفس» على تفكيره (المؤلف).

(٢) عُرِفَت «المدرسة التجريبية» بوجه عام بأنها مدرسة ديوى (المؤلف).

(٣) قام «ديوى» فى خلال هذه الفترة برحلات كثيرة إلى الخارج؛ إلى أوروبا، والشرق الأقصى، والمكسيك، وإلى روسيا عام ١٩٢٨ (المؤلف).

(٤) كُتِبَ بالتعاون مع «ج. هـ. تفتسون» (المؤلف).

(٥) له ترجمة عربية بقلم د. محمد لبيب النجيبى، مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٩٥

عام ١٩٢٩^(١). أما بالنسبة للمؤلفات المتأخرة فهي: «الفن خبرة» عام ١٩٣٤، و«الإيمان المشترك» عام ١٩٣٤، و«التجربة والتربية» عام ١٩٣٨، و«المنطق: نظرية البحث» عام ١٩٣٨، و«نظرية القيمة» عام ١٩٣٩، و«التربية اليوم» عام ١٩٤٠، و«مشكلات البشر» عام ١٩٤٦، و«المعرفة وما يُعرف» عام ١٩٤٩.

ربما كان «ديوى» خارج الولايات المتحدة على الأقل شهيراً «بمذهبه في الذرائع» Instrumentalism، صياغته الخاصة للبرجماتية. بيد أنه لم يكن، بالتأكيد، الرجل الذي اهتم ببساطة بنظريات عامة عن التفكير والصدق. فقد اهتم بعمق بمشكلات القيمة والسلوك البشري، وبمشكلات المجتمع والتربية. كما تبين القائمة السابقة لمؤلفاته. وقد مارس في الميدان الأخير - التربية - بصفة خاصة تأثيراً عظيماً في أمريكا. ويتضح أن أفكاره لم تنل قبولاً كلياً. غير أنها لم تُهمل. ويمكننا أن نقول، بوجه عام، إن «وليم جيمس» و«جون ديوى» كانا المفكرين اللذين بذلا جهداً كبيراً من أجل جذب انتباه الجمهور المثقف في الولايات المتحدة إلى الفلسفة.

٢ - يصف «ديوى» فلسفته، في الغالب، بأنها مذهب طبيعي تجريبي، أو مذهب تجريبي طبيعي. وربما يمكن توضيح معنى هذين الوصفين جيداً بأن نقول شيئاً ما عن تفسيره لطبيعة التفكير ووظيفته. ويمكن أن نبدأ بالنظر إلى معنى لفظ «مذهب طبيعي» (أو نزعة طبيعية) في هذا السياق.

أولاً، التفكير، ليس عند ديوى عملية نهائية، مطلقة، تخلق حقيقة موضوعية بمعنى ميتافيزيقي. وليس شيئاً موجوداً في الإنسان يمثل عنصراً لا طبيعياً؛ بمعنى أنه يضع الإنسان فوق الطبيعة وفي مقابلها. إنه على المدى البعيد صورة متطورة إلى حد كبير من العلاقة الفعالة بين كائن حي وبيئته. صحيح، على الرغم من أن «ديوى» يميل إلى استخدام لغة سلوكية، فإنه يعي جيداً أن الحياة الذهنية للإنسان لها خصائصها

(١) له ترجمة عربية بقلم د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية عام ١٩٦٠

الخاصة. ومع ذلك، فإن المسألة هي أنه يرفض أن يبدأ، مثلاً، بالتمييز بين الذات والموضوع، كما يرفض أن يبدأ من نقطة انطلاق مطلقة ونهائية. وإنما ينظر إلى حياة الإنسان الذهنية على أنها تفترض وتتطور من علاقات سابقة، وعلى أنها تقع داخل مجال الطبيعة تماماً. إن التفكير هو عملية من بين العمليات الطبيعية الأخرى، أو نشاط من بين الأنشطة الطبيعية الأخرى.

إن كل الأشياء تتفاعل بطريقة ما مع بيئتها. غير أنها لا تتفاعل كلها، بوضوح، بنفس الطريقة. ففي مجموعة معينة من الظروف، يمكن أن يقال إن شيئاً جماداً، مثلاً، يتفاعل أو لا يتفاعل. إن الموقف لا يضع أية مشكلة يمكن أن يعرفها الشيء بأنها مشكلة، ويمكن أن يستجيب لها بطريقة انتقائية. ومع ذلك، عندما نتجه إلى خضم الحياة، فإننا نجد استجابات انتقائية. فكلما أصبحت الكائنات الحية أكثر تركيباً، أصبحت بيئتها أكثر جمعاً بين النقااض. أعني أنها تصبح غير متيقنة بصورة أكثر من الاستجابات أو الأفعال التي تستدعيها لمصالح الحياة، وما هي الأفعال التي تناسب سلسلة تدعم استمرار الحياة. وبالدرجة التي تحدث بها الاستجابات لما هو مشكوك فيه بوصفه المشكوك فيه، فإنها تكتسب خاصية ذهنية^(١). وفضلاً عن ذلك، عندما تمتلك هذه الاستجابات ميلاً موجهاً إلى تغيير ما هو غير مأمون إلى ما هو مأمون، وتغيير ما يحتوى على إشكال إلى ما هو محلول وليس به مشكلة، «فإنها تكون عاقلة وذهنية أيضاً»^(٢).

وبالتالى نستطيع أن نقول إن التفكير، عند ديوى، هو صورة متطورة جداً من العلاقة بين المثير والاستجابة على المستوى البيولوجى الخالص. إن الوجود البشرى، فى تفاعله مع بيئته، يسلك أساساً، مثل أى كائن حى، وفقاً لعادات راسخة. بيد أن

The Quest for certainty, p. 225. (١)

Ibid. (٢)

المواقف تنشأ ويدركها التفكير على أنها مواقف تحتوى على إشكال، وأنها تستدعى، بالتالى، البحث أو التفكير، وتتوقف الاستجابة المباشرة، بمعنى ما، لكن الاستجابة، بمعنى آخر، لا تتوقف. لأن هدف التفكير، الذى يحث عليه موقف يحتوى على إشكال، هو تحويل أو بناء مجموعة الظروف السابقة من جديد التى تسبب المشكلة أو الصعوبة. وبمعنى آخر؛ إنه يهدف إلى تغيير فى البيئة. «ليس هناك بحث لا يتضمن إحداث تغيير ما فى ظروف البيئة»^(١). وهذا يعنى أن النتيجة التى تصل إليها عملية البحث هى فعل مُخطط، أو مجموعة أفعال، أو خطة لفعل ممكن يغير الموقف الذى يحتوى على إشكال. وهكذا، فإن التفكير «ذرائعى» أو «أداتى»، وله وظيفة عملية. ومع ذلك فإن القول بأنه يعين على النشاط والفاعلية ليس قولاً دقيقاً تماماً؛ لأنه هو نفسه صورة من النشاط والفاعلية. ويمكن أن يُنظر إليه على أنه جزء من عملية كلية لنشاط يستطيع الإنسان عن طريقه أن يبحث عن حل مواقف تحتوى على إشكال بإحداث تغييرات فى البيئة، عن طريق تغيير «موقف غير محدد»؛ أى موقف تتصارع فيه العناصر، أو لا تنسجم وتسبب، بالتالى، مشكلة للتفكير، فى «موقف محدد، أعنى كلاً موحداً. وبهذا المعنى، لا يوقف التفكير، بالتالى، عملية الاستجابة؛ لأنه هو نفسه جزء من الاستجابة الكلية. غير أن عملية البحث تفترض معرفة بموقف يحتوى على إشكال من حيث إنه يحتوى على إشكال. ولذلك يمكن أن يقال إن الاستجابة تتوقف، إذا كنا نعنى بالاستجابة الاستجابة الغريزية أو أنها تنتج، ببساطة، وفق عادة راسخة.

إن الإنسان يستطيع، بالتأكيد، أن يستجيب لموقف يحتوى على إشكال بطريقة غير ذكية. خذ مثلاً بسيطاً هو : إن الإنسان قد يملكه الغضب، ويدمر أداة أو وسيلة لا تؤدي وظيفتها بصورة ملائمة، بيد أن هذا النوع من رد الفعل من الواضح أنه لا يفيد. ولكى يحل مشكلته، يجب عليه أن يبحث فيما هو خطأ من جهة الأداة، وينظر

Logic, 1, p. 42. (١)

كيف يقدم الأشياء بصورة صحيحة. والنتيجة التي يصل إليها هي خطة لفعل ممكن يُنتظر منها أن تحول الموقف الذي يحتوى على إشكال.

هذا مثال مأخوذ من مستوى الحس المشترك. غير أن ديوى لا يقر بأن هناك أية فجوة لا يمكن عبورها، أو تمييز ثابت صلب بين مستوى الحس المشترك ومستوى العلم مثلاً. إذ إن البحث العلمي قد يحتوى على عمليات ممتدة لا تكون أفعالاً ظاهرة فى الحس العادى، بل هى عمليات عن طريق رموز. ومع ذلك فالمسار الشامل للفرض، والاستنباط، والتجربة التى يتم التحكم فيها، تنتج ببساطة فى صورة أكثر تعقيداً ورقياً فى عملية البحث التى تثيرها مشكلة عملية فى الحياة اليومية. بل حتى العمليات المركبة عن طريق رموز تهدف إلى تغيير الموقف الذى يحتوى على إشكال الذى يؤدي إلى ظهور الفرض. وهكذا فإن التفكير يكون باستمرار عملياً بطريقة ما، سواء يحدث على مستوى الحس المشترك أم على مستوى النظرية العلمية. إنه فى كلتا الحالتين طريقة لمعالجة موقف يحتوى على إشكال.

ويجب أن نلاحظ أن ديوى عندما يتحدث عن إحداث تغيير فى البيئة، فإنه يجب ألا يفهم لفظ إحداث تغيير فى البيئة على أنه يشير فقط وبالتحديد إلى بيئة الإنسان الطبيعية، أعنى عالم الطبيعة الفيزيائية. إذ إن «البيئة التى تعيش فيها الموجودات البشرية، وتعمل وتبحث فيها، ليست ببساطة طبيعية. فهى ثقافية أيضاً»^(١). وصراع القيم، مثلاً، فى مجتمع معين يؤدي إلى موقف يحتوى على إشكال، يحدث حله تغييراً فى البيئة الثقافية.

ينظر هذا التفسير للتفكير ووظيفته الأساسية الواقعة التى تقول إن: «الإنسان الذى يعيش فى عالم المخاطر والمجازفات يكون مجبراً على أن يبحث عن الأمن

Logic, 1, p. 42. (١)

والأمان»^(١). ومن الواضح بالطبع، أنه عندما تواجه الإنسان مواقف خطيرة تتهدده، ويعرفها بوصفها كذلك، فإن الفعل هو الذى يكون مطلوباً، وليس، ببساطة، التفكير. ولا داعى للقول بأن ديوى على وعى تام، فى الوقت نفسه، بأن البحث والتفكير لا يؤديان بالضرورة إلى الفعل بالمعنى العادى. فالبحث العلمى، مثلاً، قد ينتهى بفكرة أو مجموعة أفكار، أى بنظرية علمية أو فرض علمى. إن تفسير «ديوى» للتفكير لا يستلزم، بالفعل، وجهة النظر التى تقول إن: «الأفكار هى خطط وألوان من التدبير توقعية تؤثر فى بناء عيني من جديد للشروط السابقة للوجود»^(٢). إن الفرض العلمى تنبؤى، ولذلك يتطلع، إن جاز التعبير، للتحقق. غير أن العالم قد لا يكون فى مقدوره أن يتحقق منه هنا والآن. أو قد لا يختار أن يفعل ذلك. ومن ثم ينتهى بحثه بمجموعة أفكار؛ ولا تكون لديه معرفة مؤكدة. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الأفكار تنبؤية؛ أى أنها خطط ممكنة لفعل ممكن.

وعلى سبيل التشبيه نقول إنه إذا ما استثار الإنسان للبحث أو التفكير فى موقف إشكالى أخلاقى فإن الحكم الأخلاقى الذى يصدره فى النهاية هو خطة أو توجه لفعل ممكن، وإذا التزم الإنسان بمبدأ أخلاقى معين، فإنه يعبر عن استعدادة للفعل بطرق معينة فى ظروف معينة. ولكن على الرغم من أن تفكيره يتجه إلى فعل ما، فإن الفعل لا ينتج بالضرورة. إن الحكم الذى يصدره هو اتجاه نحو فعل ممكن.

وبالتالى، هناك معنى حقيقى يكون به كل موقف يحتوى على إشكال فريداً ولا يمكن أن يتكرر. وعندما يتصور «ديوى» هذا الجانب من المسألة، فإنه يميل إلى التقليل من قيمة النظريات العامة. غير أنه واضح وجلى أن العالم يعمل عن طريق مفاهيم عامة ونظريات؛ وتظهر معرفة «ديوى» بالواقعة فى إصراره على أن ارتباط

The Quest for certainty, p. 3. (١)

Ibid, p. 166. (٢)

نظرية بفعل هو «بطرق ممكنة من الإجراء وليس بالطرق التي وُجد أنها مطلوبة بالفعل وبصورة مباشرة»^(١). وفي الوقت نفسه يظهر التوتر بين ميل إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والنظريات، بالنظر إلى الواقعة التي تقول إن البحث تحت عليه مواقف معينة تحتوى على إشكال، ويهدف إلى تغييرها، ومعرفة بالواقعة التي تقول إن التفكير العلمى يعمل عن طريق أفكار عامة، ويكوّن نظريات عامة، نقول يظهر ذلك فيما يجب أن يقوله «ديوى» عن طبيعة الفلسفة. غير أنه يمكن ترك هذه المسألة للقسم القادم.

لقد رأينا أن تفسير «ديوى» للتفكير تفسير «طبيعى»؛ بمعنى أنه يصور التفكير بأنه تطوير للعلاقة بين الكائن الحى وبيئته. «إن العمليات الذهنية تظهر فى سلوك النوع البيولوجى، ويمهد السلوك الطريق لهذه العمليات»^(٢). ولا ينكر المذهب الطبيعى، بالتأكيد، الاختلافات، وإنما يتعهد بتفسير هذه الاختلافات دون لجوء إلى أى مصدر غير طبيعى، أو فاعل. وبمعنى آخر، لابد أن يتمثل التفكير على أنه نتاج للتطور.

وقضلاً عن ذلك، فإنه يمكن وصف تفسير «ديوى» للتفكير بأنه «تجريبي»؛ بمعنى أن التفكير يُصور على أنه يبدأ من التجارب، وعلى أنه يرتد إلى التجارب. إن عملية البحث تتحرك عندما تواجه الذات موقفاً يحتوى على إشكال فى بيئتها، وتنتهى، سواء بصورة فعلية أم بصورة مثالية، بتغيير ما فى البيئة، أو فى الإنسان نفسه. ويؤكد «ديوى» فى الوقت نفسه أن التفكير يصنع أو يبنى موضوع المعرفة من جديد. ولأن هذا القول يبدو، لأول وهلة، أنه يمثل موقفاً مثالياً ولا يمثل موقفاً تجريبياً، فإنه يحتاج إلى تفسير.

(١) Logic, p. 49.

(٢) Ibid, p. 43.

يُفترض أن التجربة (أو الخبرة) بوجه عام، صفة: أى أنها عملية فعل وتحمل؛ علاقة نشطة بين كائن حي وبيئته. والتجربة الأولية أو المباشرة عند «ديوى» ليست معرفية فى طبيعتها. فهى «لا تحتوى على تقسيم بين الفعل والمادة، بين الذات والموضوع، وإنما تحتوى عليهما فى كل لا يمكن تحليله»^(١)، فما يُخبر لا يتموضع عن طريق ذات بوصفه علامة لها دلالة أو معنى. إن تمييزاً مثل التمييز بين الذات والموضوع لا ينشأ إلا بالنسبة للتأمل. وشيء ما لا يفترض، أو، بالأحرى، لا يكتسى بالدلالة إلا من حيث إنه نتاج عملية بحث أو تفكير. فقلم الحبر، مثلاً، لا يكون له دلالة بالنسبة لى إلا عن طريق وظيفته أو وظائفه. وتكون له دلالة عن طريق وظيفته من حيث إنه نتاج عملية بحث أو تفكير. وبالتالي، من حيث إن «ديوى» يحتفظ بلفظ «موضوع المعرفة» من أجل لفظ عملية البحث أو التفكير، فإنه يستطيع أن يقول إن التفكير يصنع أو يبني موضوع المعرفة من جديد.

لقد عانى «ديوى» من جهة، لكى يبين أن تفسيره لنشاط المعرفة لا يستلزم النتيجة التى تقول إن الأشياء لا توجد بصور سابقة على الوجود الذى نخبره، أو على الوجود الذى ن فكر فيه^(٢). ومن جهة أخرى، اتهم بتوحيده موضوع المعرفة بلفظ البحث بالقول بأنه، بمعنى ما، نتاج التفكير^(٣). لأن لفظ البحث هو الموقف المحدد الذى يحل محل موقف غير محدد أو يحتوى على إشكال. ومع ذلك يبرهن «ديوى» على أن «المعرفة ليست تشويهاً أو إفساداً يضاف على موضوعها سمات لا تنتمى إليها، بل هى فعل يضاف على مادتها غير المعرفية سمات لا تنتمى إليها»^(٤). إن حل موقف يحتوى على

(١) Experience and Nature, p. 8 (Dever Publications edition 1958).

(٢) يشير ديوى، مثلاً، إلى «أننى أعتقد أنه من الواضح بدرجة كافية أننا نخبر معظم الأشياء من حيث إنها تسبق خبرتنا لها من الناحية الزمنية» (المؤلف).

The Influence of Darwin, p.280.

(٣) كلمة البحث Inquiry تعنى عند ديوى الرغبة فى تغيير الواقع تغييراً يكون أكثر تحقيقاً لمصالح الإنسان. (المراجع)

Experience and Nature, p. 381. (٤)

إشكال أو عملية الاكتساء بدلالة محددة هي تشويه أو إفساد أكثر من أن تكون فعل المهندس الذى يضىء على حجر وخشب كصفات وعلاقات لا يمتلكانها من قبل.

وإذا تسألنا لماذا يقبل «ديوى» هذه النظرية الوحيدة عن المعرفة؛ التى توحد موضوع المعرفة بلفظ عملية البحث، فإن من أحد الأسباب هو أنه يريد أن يتخلص مما يسميه «نظرية المشاهد فى المعرفة»^(١). وفقاً لهذه النظرية يكون لدينا، العارف Knower، من جهة، وموضوع المعرفة، من جهة أخرى، الذى لا يتأثر تماماً بعملية المعرفة. ومن ثم تواجهنا مشكلة إيجاد جسر بين عملية المعرفة التى تحدث بأكملها داخل ذات المشاهد، والموضوع الذى لا يهمه أن يُعرف. ومع ذلك، إذا فهمنا أن موضوع المعرفة يوجد من حيث هو كذلك عن طريق عملية المعرفة، فإن هذه الصعوبة لا تنشأ.

إن القول بأن موضوع المعرفة يوجد عن طريق عملية المعرفة قد يكون، منظوراً إليه فى ذاته، تحصيل حاصل. لأن القول بأنه لا شىء يكون موضوعاً للمعرفة إلا بأن يُعرف هو تحصيل حاصل. غير أن «ديوى» لا يقصد بوضوح، أن يكون القول تحصيل حاصل؛ فهو يقصد أن يقول شيئاً أكثر. وما يقصده هو تصوير عملية المعرفة بأنها صورة متطورة إلى حد كبير للعلاقة النشطة بين كائن حى وبيئته؛ علاقة يحدث بواسطتها تغيير فى البيئة. وبمعنى آخر، يهتم «ديوى» بتقديم تفسير طبيعى للمعرفة، وباستبعاد أى مفهوم منها من حيث إنه ظاهرة غامضة، تكون فريدة فى نوعها تماماً. كما أنه يهتم بتوحيد النظرية بالممارسة. ولذلك تتمثل المعرفة بأنها فعل، أو صنع، وليست «رؤية» كما هى الحال فى النظرية المسماة بنظرية المشاهد.

٣ - إن تفسير «ديوى» للتفكير والمعرفة يتصل، بوضوح، بتصوره للفلسفة وبأحكامه عن الفلاسفة الآخرين. فهو، مثلاً، يعارض بشدة الفكرة التى تقول إن

The Quest for certainty, p. 23. (١)

الفلسفة تهتم بمجال وجود وصدق ثابتين ولازمين لها. والواقع إننا نستطيع، أن نفسر أصل هذه الفكرة. إن العالم غير مأمون ومحفوف بالخطر^(١). أعنى أن المخاطر التي يتعرض لها الناس مواقف موضوعية. وعندما تُدرك على أنها مخاطر، فإنها تصبح مواقف تحتوى على إشكال يحاول الإنسان أن يحلها. غير أن وسيلته لفعل ذلك محدودة. وفضلاً عن ذلك، يصبح الإنسان فى بحثه عن الأمن، وبالتالي عن اليقين، واعياً بأن العالم التجريبي، الذى هو عالم متغير، لا يمكن أن يزوده بأمن مطلق وبيقين مطلق. ونجد الفلاسفة اليونان مثل «أفلاطون» قد قاموا بتمييز حاد بين العالم التجريبي المتغير، ومجال الوجود الثابت والصدق. وهكذا أصبحت النظرية منفصلة عن الممارسة^(٢) وظلت الفلسفة نشاطاً بالفعل. لأن التفكير هو، باستمرار، نشاط. لكن عند أرسطو، مثلاً، يسمو النشاط النظرى الخالص، أى حياة التأمل، على الحياة العملية؛ أعنى حياة الفعل فى عالم متغير. وأصبح ضرورياً إعادة التفكير إلى وظيفته الحقيقية وهى أن يتجه نحو حل مواقف غير محددة أو تحتوى على إشكال عن طريق إحداث تغيرات فى البيئة وفى الإنسان نفسه. إن التفكير والممارسة لابد أن يرتبطا معاً.

ونرى هذه الوحدة للتفكير والممارسة، بصورة أكثر وضوحاً وجلاء، فى نشأة العلم الحديث. ففي المراحل المبكرة من التاريخ حاول الإنسان أن يتحكم فى قوى الطبيعة الغامضة والتي كانت تهدده عن طريق السحر، أو بأن يشخصها ويحاول أن يرضيها، على الرغم من أنه مارس أيضاً أفعالاً بسيطة مثل الزراعة. ثم رأينا، بعد ذلك، أنه نشأ ذلك الانفصال بين النظرية والممارسة الذى أحدثته الفلسفة، فقد حلت فكرة الإنسان من حيث إنه فاعل محل فكرة الإنسان من حيث إنه ملاحظ. لكن مع نشأة العلم

Experience and Nature, p. 42. (١)

(٢) كان ديبوى، بالطبع، على وعى بالجوانب العملية فى فكر أفلاطون وأرسطو. غير أنه يعارض الفكرة الكلية عن وجود ثابت، وصدق ثابت. الانفصال بين مجال الوجود ومجال الصيرورة هو الجانب من فلسفة أفلاطون الذى يشدد عليه. (المؤلف).

الحديث نجد ظهور اتجاه جديد إلى التغيير. لأن العالم يرى أننا لا نستطيع أن نفهم عملية التغيير، والتحكم فيها، داخل حدود، وإحداث التغييرات التي نرغبها، ومنع تلك التي نعتبرها غير مرغوب فيها عن طريق ربط الظواهر. وهكذا لم يعد التفكير موجهاً نحو مجال سماوي ذي وجود وحقيقة ثابتين؛ لقد أصبح محصوراً في البيئة التي نخبرها، على الرغم من أنه يقوم على أساس أكثر يقيناً مما كان في المراحل المبكرة من البشرية. ومع النمو والتقدم المستمر للعلوم تغير اتجاه الإنسان كله نحو التفكير والمعرفة. ولا بد من تأمل هذا الموقف الجديد، أو الرؤية الجديدة لوظيفة التفكير والمعرفة في تصورنا للفلسفة.

إن العلوم الجزئية ليست هي نفسها، بالتالي، فلسفة. غير أن العلم قد يُتصور، بصفة عامة، على أنه يقدم لنا صورة عالم لا يهتم بقيم أخلاقية؛ على أنه يستبعد من الطبيعة كل الكيفيات والقيم. و«هكذا خلقت المشكلة الدائمة للفلسفة الحديثة: أى علاقة العلم بالأشياء التي نقدرها، ونحبها، ولها سلطة في توجيه سلوكنا»^(١). وأصبحت هذه المشكلة، التي شغلت تفكير كانط، مثلاً، «الصياغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين»^(٢). وقد حاول فلاسفة التراث الروحي والمثالي، منذ زمن كانط، أو بالأحرى منذ زمن ديكارت فصاعداً أن يحلوا المشكلة بالقول بأنه يمكن تصور عالم العلم بأمان بوصفه مجال المادة والآلية، المجرد من الكيفيات والقيم، لأن «المادة والآلية يمتلكان أساسهما في عقل لا مادي»^(٣). وبمعنى آخر، حاول الفلاسفة أن يوفقوا بين النظرة العلمية عن العالم، كما تصورها، وتأكيد حقيقة القيم عن طريق تطوير صياغاتهم المتعددة لنفس النوع من الانفصال أو الثنائية التي تميز المذهب الأفلاطوني.

The Quest for certainty, p. 103. (١)

Ibid, p. 41. (٢)

Ibid, p. 42. (٣)

من الواضح أن «ديوى» لا علاقة له بهذه الطريقة في حل المشكلة لأنها، ببساطة، تخص، من وجهة نظره، إحياء ميتافيزيقا عفا عليها الزمن. لكن على الرغم من أنه يرفض الفكرة التي تقول بأن هناك قيماً ثابتة لا تتغير، أو تجاوز العالم المتغير، فإنه لم تكن لديه أدنى نية لأن يقلل من شأن القيم، دع عنك أن ينكرها. ولذلك ألزمته نزعتة الطبيعية بالتأكيد بأن «القيم» توجد، بمعنى ما، داخل الطبيعة، وأن التقدم في المعرفة العلمية لا يشكل تهديداً أياً كان لحقيقة القيمة. «لماذا لا ننتقل لنستخدم مكاسبنا في العلم لكي نحسن أحكامنا عن القيم، وننظم أفعالنا حتى نجعل القيم أكثر أمناً وتشارك في الوجود بصورة أكثر اتساعاً؟»^(١). ليست مهمة الفيلسوف أن يبرهن، بوجه عام، على وجود قيم. لأن الاعتقادات عن القيم وأحكام القيمة هي، لا محالة من خصائص الإنسان؛ وأية فلسفة حقيقية عن التجربة تعي هذه الحقيقة؛ وهي أن «ما لا مناص منه لا يحتاج إلى برهان على وجوده»^(٢). بيد أن وجدانات الإنسان، ورغباته، وأغراضه، ووسائله تحتاج إلى توجيه، ولا يكون ذلك ممكناً إلا عن طريق المعرفة. وهنا تستطيع الفلسفة أن تقدم التوجيه. إذ إن الفيلسوف يستطيع أن يفحص القيم المقبولة والمثل العليا في مجتمع معين على ضوء نتائجها، ويمكنه في الوقت نفسه أن يحاول حل الصراعات بين القيم والمثل العليا التي تنشأ داخل مجتمع عن طريق بيان الطريق لإمكانات جديدة، وبغير، بالتالي، مواقف غير محددة أو تحتوى على إشكال في البيئة الثقافية إلى مواقف محددة.

وبالتالي، فإن وظيفة الفلسفة هي وظيفة نقدية وبنائية، أو أنها، بالأحرى، تبنى من جديد. وهي نقدية بالنظر إلى البناء من جديد. ولذلك نستطيع أن نقول إن الفلسفة هي، في جوهرها، عملية. ومن حيث إنه لا مشاحة في أن الفيلسوف ينافس العالم على

Ibid. (١)

Ibid, p. 299. (٢)

أرضه الخاصة، فإن ديوى يشدد، بصورة طبيعية، على الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية، وعلى فلسفة التربية. حقاً، إن الفيلسوف ليس مقيداً بهذه الموضوعات على الإطلاق. ففلسفة الخبرة تضم داخل منطقة بحثها، كما يرى «ديوى» في كتابه «دراسات في النظرية المنطقية» كل أوجه الخبرة البشرية، بما في ذلك العالم العلمي، والديني، والأخلاقي، والجمالي، وأيضاً العالم الاجتماعي - الثقافي في صورته المنظمة. وتبحث العلاقات بين هذه الميادين المختلفة. لكن إذا فكرنا في حل المواقف المعينة التي تحتوى على إشكال، فإن الفيلسوف لن يكون أكثر قدرة على حل المشكلات العلمية من العالم. وبالتالي، فمن الطبيعي، من وجهة النظر هذه، أن يقول «ديوى» إن «مهمة فلسفة المستقبل أن توضح أفكار الناس عن المنازعات الاجتماعية والأخلاقية الموجودة في عصرهم. إن هدفها أن تصبح، بقدر المستطاع من الناحية البشرية، أداة معالجة هذه الصراعات»^(١).

وإذا تصورنا الفيلسوف، بالتالي، على أنه ينشد إلقاء الضوء على مواقف معينة تحتوى على إشكال، فإنه يمكن أن نفهم أنه يحب التقليل من قيمة الأفكار العامة والنظريات. إننا نستطيع أن نفهم، مثلاً، أن تأكيد «ديوى» على أنه بينما كانت المناقشة الفلسفية في الماضي تتم عن طريق الدولة، الفرد^(٢)، «فإن ما هو مطلوب، بالفعل، هو إلقاء الضوء على تلك المجموعة من الأفراد، هذا الوجود البشري العيني أو ذاك، هذا الموقف الخاص أو ذاك، أو التنظيم الاجتماعي»^(٣). وبمعنى آخر، عندما اهتم «ديوى» بالتشديد على الوظيفة العملية للفلسفة، فإنه مال إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والنظريات من حيث إنها منفصلة عن الحياة العينية، والتجربة، ومن حيث إنها ترتبط

Reconstruction in Philosophy., p. 26. (١)

ibid, p. 188. (٢)

Reconstruction in Philosophy, p. 188. (٣)

بوجهة نظر عن الفلسفة بوصفها نشاطاً تأملياً خالصاً. إن موقفه هو تعبير عن احتجابه على فصل النظرية عن الممارسة.

ولا شك أن القارئ سيعترض قائلاً إن ذلك ليس من عمل الفيلسوف من حيث هو فيلسوف حل مشكلات سياسية معينة أكثر من أن تكون مهمته حل مشكلات علمية معينة. غير أن «ديوى» لا يقصد، بالفعل، أن يقول إن عمل الفيلسوف أن يقوم بذلك. بل إن ما يزعمه هو أن «التأثير الحقيقي للبناء الفلسفي من جديد»^(١) يتمثل في تطوير مناهج لبناء مواقف معينة تحتوى على إشكال من جديد. وبمعنى آخر، يهتم «ديوى» «بتحويل المنهج التجريبي من الميدان الفنى للتجربة الفيزيائية إلى ميدان أكثر اتساعاً للحياة البشرية»^(٢). ويتطلب هذا التحويل، بوضوح، نظرية عامة عن المنهج التجريبي، بينما يستلزم استخدام المنهج «التوجيه عن طريق أفكار والمعرفة»^(٣). حقاً، لم يكن لدى «ديوى» أدنى نية لأن يشجع تطوير منهج يُفترض أنه يمتلك صحة قبلية، ومطلقة و كلية. فهو يصر على أن ما نحتاجه هو فحص عقلي للنتائج الفعلية للعادات الموروثة وللمؤسسات بالنظر إلى فحص عقلي للطرق التي يجب أن تُعدل فيها عاداتها ومؤسساتها تنتج النتائج التي ننظر إليها على أنها مرغوبة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن جزءاً كبيراً من تفكيره كان مخصصاً لتطوير منطق عام عن الخبرة، ونظرية عامة عن منهج تجريبي.

وهكذا، فإنها تكون صورة هزلية فاضحة للممارسة الفعلية عند ديوى، إذا صورته المرء بأنه يحتقر كل المفاهيم العامة، وكل النظريات العامة، حتى إذا كان يتحتم علينا أن نتصوره بأنه يستغنى بالفعل عن هذه المفاهيم وهذه النظريات. فبدون هذه المفاهيم

Ibid, p. 188. (١)

Ibid, p. 193. (٢)

The Quest for certainty, p. 273. (٣)

وهذه النظريات لا يستطيع المرء أن يكون فيلسوفاً على الإطلاق. صحيح أن ديوى يؤكد باستمرار في مساهمته لمجلد من مقالات عنوانه «العقل المبدع» (١٩١٧) - يؤكد أنه لما كانت «الحقيقة» لفظاً دلاليّاً؛ أى يدل، بعدم اهتمام، وعدم تمييز، على أن كل شيء يحدث، فإنه لن تكون هناك نظرية عامة عن الحقيقة «ممكنة أو مطلوبة»^(١). وهى نتيجة لا تبدو أنها تنتج من المقدمات. بيد أنه يمكن القول بإنصاف إنه هو نفسه طورَ نظرية كهذه فى كتابه «التجربة والطبيعة» (١٩٢٥)، على الرغم من أنها ليست، بدون شك، نظرية عن أية حقيقة تتجاوز الطبيعة. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أنه يرفض فى كتابه «تجديد فى الفلسفة» الحديث عن «الدولة»، فإن ذلك لا يمنعه من تطوير نظرية عن الدولة. كما أنه عندما يؤكد أن أية فلسفة لا تنعزل عن الحياة الحديثة يجب أن تعالج «مشكلة استعادة التكامل والتعاون بين اعتقادات الإنسان عن العالم الذى يعيش فيه، واعتقاداته عن القيم والأغراض التى توجه سلوكه»^(٢)، إنه يشير إلى مشكلة ربما لا يمكن مناقشتها دون أفكار عامة. إنها ليست، بالفعل، مسألة تأكيد أن ديوى يناقض نفسه باستمرار. إذ إن المرء يرفض، مثلاً، أن يتحدث عن «الدولة» قاصداً بذلك ماهية أزلية، ومع ذلك يصنع تعميمات تقوم على تأمل فى الدول الفعلية. ولكنها بالأحرى مسألة تأكيد أن إصرار «ديوى» على الممارسة، من حيث إنها نهاية البحث فى بناء موقف معين مشكل من جديد، يودى به، أحياناً، إلى أن يتحدث بطريقة لا تتفق مع ممارسته الفعلية.

٤- لقد لاحظنا التشديد الذى يقوم به «ديوى» على مصطلح البحث - فالبحث من حيث إنه «التحويل المنظم أو الموجه لموقف غير محدد إلى موقف محدد فى تمييزاته وعلاقاته التى يتكون منها من أجل تحويل عناصر الموقف الأصيل إلى كل

(١) Creative Intelligence, p. 55.

(٢) The Quest for Certainty, p. 255.

موحد»^(١). ولذلك ينادى بمنطق جديد للبحث. وإذا نظرنا إلى المنطق الأرسطي من الناحية التاريخية الخالصة؛ أى من جهة علاقته بالثقافة اليونانية، فإنه يستحق الإعجاب الذى تلقاه^(٢). لأن تحليل «الخطاب بمعزل عن العمليات التى يؤثر بها»^(٣)، هو أمر مدهش. ومحاولة المحافظة على المنطق الأرسطي والإبقاء عليه عندما فوض العلم الخلفية الأنطولوجية عن الماهيات والأنواع التى يقوم عليها هى، فى الوقت نفسه، «المصدر الأساسى للبس موجود فى النظرية المنطقية»^(٤). فضلاً عن ذلك، إذا تم الإبقاء على هذا المنطق عندما نرفض فروضه الأنطولوجية، فإنه يصبح، لا محالة، صورياً خالصاً وغير كاف تماماً كمنطق البحث. حقاً، إن منطق أرسطو يبقى نموذجاً بمعنى أنه يضم فى خطة موحدة الحس المشترك وعلم عصره. غير أن عصره ليس هو عصرنا. وما نحتاج إليه هو نظرية موحدة عن بحث يكون متاحاً للاستخدام فى ميادين أخرى «النموذج الصحيح لبحث تجريبي وعملي فى العمل»^(٥) ولا يتطلب ذلك رد كل الميادين الأخرى للبحث إلى العلم الفيزيائى. بل ويجب بالأحرى أن يجد منطق البحث، حتى الآن، تمثله فى العلم الفيزيائى، ولا بد أن يُجرد، إن جاز التعبير، ويرد إلى منطق عام للبحث يمكن استخدامه فى كل «المباحث التى تهتم ببناء جديد مترو للتجربة»^(٦).

(١) Logic, pp. 104-5.

يعترض «برتراند رسل» على هذا التعريف بأنه ينطبق على نشاط مدرب فى تحويل مجموعة من الجنود الجدد إلى فرقة عسكرية على الرغم من أن هذا النشاط يصعب وصفه بأنه عملية بحث (المؤلف)

CF. The philosophy of John Dewey, edited by P.A. schilpp. p, 143.

ibid. p. 94. (٢)

ibid, (٣)

ibid (٤)

Logic. p. 98. (٥)

Reconstruction in Philosophy, p. 138. (٦)

وهكذا نتذكر مطلب هيوم وهو أنه يجب تطبيق منهج البحث التجريبي الذي أثبت أنه مفيد في العلم الطبيعي أو الفلسفة الطبيعية في ميدان الاستطيقا، والأخلاق، والسياسة. غير أن «ديوى» وهو يختلف عن «هيوم»، يطور تفسيراً محكماً للمنطق البحث هذا.

ومن المتعذر تلخيص هذا التفسير هنا. بيد أنه يمكن ذكر خصائص معينة. يُنظر إلى المنطق، بوجه عام، على أنه، بالتأكيد، أداة، أعنى على أنه وسيلة لجعل الفعل المتضمن في بناء موقف غير محدد أو يحتوى على إشكال من جديد عاقلاً، بدلاً من أن يكون أعمى. ويفترض الفعل العاقل عملية تفكير أو بحث، ويتطلب ذلك التعبير عن طريق الرموز، والصياغة في صورة قضايا. فالقضايا هي، بوجه عام، الأدوات المنطقية الضرورية للوصول إلى حكم نهائي له أهميته الوجودية؛ ويتم الوصول إلى الحكم النهائي عن طريق سلسلة من أحكام وسيطة. ولذلك يمكن وصف الحكم بأنه «عملية تحليل متصلة لموقف غير محدد، ولم يُحسم إلى موقف موحد بصورة محددة، عن طريق عمليات تحول موضوع معطى في أول الأمر»^(١). وهكذا يمكن النظر إلى عملية الحكم كلها والتفكير بأنها طور من الأفعال العاقلة، وبأنها، في الوقت نفسه، أداة لبناء فعلى من جديد لموقف. إن القضايا الكلية، مثلاً، هي صياغات لطرق ممكنة للفعل أو العمل^(٢). إنها كلها من النوع: «إذا... إذن».

وإذا كان التفكير المنطقي أدواتياً، فإن مشروعيته تظهر عن طريق نجاحه، ولذلك، فإن معيار الصحة هو بدقة «الدرجة التي يتخلص فيها التفكير، بالفعل، من المشكلة (الموقف الذي يحتوى على إشكال)، ويسمح لنا بأن ننتقل عن طريق حالات مختلفة من الخبرة تمتك قيمة أكثر عمقاً وأكثر يقيناً»^(٣). وبناء على وجهة النظر هذه، يرفض ديوى

(١) Logic, p. 283.

(٢) Ibid, p. 264.

(٣) studies in Logical Theory, p. 3.

كثيراً ما يصور «ديوى»، لفظ البحث بأنه إثراء وتعميق للتجربة (المؤلف).

فكرة المبدأ الأساسى للمنطق من حيث إنها حقائق قبلية محددة وثابتة بصورة سابقة على كل بحث، ويتصورها بأنها تتولد فى عملية البحث نفسها. إنها تمثل شروطاً تكون، أثناء العملية المتصلة للبحث، متضمنة فى نجاحها أو أن نجاحها يتطلبها. وكما أن القوانين العلية وظيفية فى طابعها، فكذا الحال بالنسبة لما يُسمى بالمبادئ الأولى للمنطق. وتقاس صحتها عن طريق نجاحها. وهكذا ترتبط «النزعة الأداةية» أو «الذرائعية» بنزعة ديوى الطبيعية. فالمبادئ المنطقية الأساسية ليست حقائق أزلية، تجاوز العالم التجريبي المتغير، ويجب أن تُفهم بالغريزة؛ لأنها تتولد فى العملية الفعلية لعلاقة الإنسان النشطة ببيئته.

يعرف «ديوى» «النزعة الأداةية» أو الذرائعية فى مقال عن تطور البرجماتية الأمريكية بأنها «محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة عن التصورات، والأحكام، والاستدلالات فى صورها المتنوعة، عن طريق النظر، أساساً، إلى كيف يعمل التفكير فى التحديدات التجريبية لنتائج مستقبلية»^(١). بيد أن هناك نظرية ذرائعية أخرى عن الصدق. ولا بد أن نقدم بعض الملاحظات المختصرة عن هذا الموضوع.

يشير «ديوى» فى حاشية فى كتابه «المنطق» إلى أن «أفضل تعريف للصدق من وجهة النظر المنطقية أعرفه هو تعريف «بيرس»^(٢)، وأعنى به أن ما هو صادق هو ذلك الرأى الذى يتحتم على جميع الباحثين أن يقبلوه فى نهاية الأمر. كما أنه يقتبس باستحسان قول «بيرس» إن الصدق هو اتفاق قضية مجردة مع الحد المثالى الذى يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى أن يجلب اعتقاداً علمياً. ومع ذلك يصر «ديوى» فى موضع آخر على أنه لو سئل ما الصدق الموجود هنا والآن، أو إن شئت فقل دون رجوع

Twentieth Century Philosophy, edited by D.D. Runes, pp. 463-4 (New York, (١) 1943).

Logic, p. 3345, Note 6. (٢)

إلى حد مثالي لكل بحث، فإن الإجابة ستكون هي أن القضية أو الفرض يكون صادقاً أو كاذباً من حيث إنه يؤدي بنا إلى الغاية التي نضعها نصب أعيننا، أو يبعدنا عنها، وبمعنى آخر، «الفرض الذي يعمل هو الفرض الصادق»^(١) وتنتج وجهة النظر هذه عن الصدق، في رأى ديوى، بالطبع، من التصور التجريبي للمعنى.

لقد كان «ديوى» مهتماً ببيان أنه إذا قيل إن الصدق هو الفائدة، أو المفيد، فإنه لا يُقصد من هذا القول توحيد الصدق «بغاية شخصية خالصة، أعني منفعة عقد شخص معين النية عليها»^(٢). ولا بد أن تُفسر فكرة المنفعة في هذا النشاط بالنسبة إلى عملية تحويل موقف يحتوى على إشكال. والموقف الذي يحتوى على إشكال هو شيء عام وموضوعي. فالمشكلة العملية، مثلاً، ليست قلقاً عصبياً خاصاً، بل صعوبة موضوعية تُحل عن طريق مناهج موضوعية مناسبة. ولهذا السبب يتجنب «ديوى» الحديث مع «جيمس» عن الصدق بأنه المشبع أو ما يشبع. لأن طريقة الحديث هذه تفترض إشباعاً انفعالياً خاصاً. وإذا استخدم لفظ «المشبع»، فإنه يجب علينا أن نفهم أن الإشباع الذي نتحدث عنه هو إشباع حاجات موقف عام يحتوى على إشكال، وليس إشباع الحاجات الانفعالية لأى فرد. إن حل مشكلة علمية قد يسبب، في الحقيقة، تعاسة كبيرة للجنس البشرى. ومع ذلك من حيث إنها تعمل أو تظهر منفعتها عن طريق تحويل موقف يحتوى على إشكال موضوعي، فإنها تكون صادقة و«مشيعة».

وعلى الرغم من أن ديوى يصر على أن «النزعة الأداة» أو الذرائعية لا تنكر موضوعية الصدق بأن تجعله مرتبطاً بشهوات الفرد، ورغباته، وحاجاته الانفعالية، فإنه كان على وعى تام، بالطبع، بأن نظريته تعارض نظرية الحقائق الأزلية، التي لا تتغير، وهو يقصد، بالفعل، وبوضوح، هذا التعارض. فهو ينظر إلى نظرية الحقائق الأزلية،

Reconstruction in Philosophy, p. 156. (١)

Ibid, p. 157. (٢)

التي لا تتغير على أنها تتضمن ميتافيزيقا معينة، أو وجهة نظر عن الواقع؛ أعنى التمييز بين المجال الظاهري للضرورة، ومجال الوجود الكامل، والثابت، الذي يفهم في صورة حقائق أزلية. وتختلف هذه الميتافيزيقا، بالتأكيد، عن «أزمة ديوى» الطبيعية. ولذلك، فإنه يصور ما يُسمى بالحقائق الثابتة بأنها، ببساطة، أدوات أو وسائل للتطبيق في معرفة عالم الضرورة؛ أدوات تظهر قيمتها، باستمرار، بالاستعمال. وبمعنى آخر، دلالتها هي دلالة وظيفية وليست أنطولوجية. ليس هناك صدق مقدس ولا تنتهك حرمة بصورة مطلقة، بل هناك بعض الحقائق التي لها قيمة وظيفية دائمة في الممارسة.

ولهذه النظرية التي تذهب إلى أنه ليست هناك حقائق مقدسة ولا تنتهك حرمتها، وأن كل القضايا التي نعتقد أنها صادقة يمكن مراجعتها من حيث المبدأ، أو من وجهة نظر منطقية خالصة، نقول إن لهذه النظرية تطبيقات مهمة وواضحة في ميداني الأخلاق والسياسة. «فلنعمم الإقرار بأن ما هو صادق يعنى المتحقق، ولا شيء آخر يفرض على الناس مسئولية الإذعان لمعتقدات سياسية وأخلاقية، والخضوع لاختبار نتائج أحكامها المبدئية»^(١). وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية، في رأى ديوى، لماذا تثير النظرية الذرائعية (الأدائية) عن الصدق والخوف والعداء في أذهان كثيرة.

هـ- وإذا تجاوزنا الآن عن أى نقد للنظرية الذرائعية (الأدائية) عن الصدق، فإننا نستطيع أن نتجه إلى الأخلاق التي ينظر إليها «ديوى» على أنها تهتم بالسلوك العاقل بالنظر إلى غاية ما؛ أعنى أنها تهتم، بوعى، بسلوك موجه. إن الفاعل الأخلاقي هو الذي يفترض لنفسه غاية تتحقق عن طريق فعل^(٢). غير أن «ديوى» يصر على أن النشاط، الذي يتجه بوعى إلى غاية يعتقد الفاعل أنها ذات قيمة، يفرض عادات من حيث إنها ميول مكتسبة للاستجابة بطرق معينة لأنواع معينة من المنبهات. «إن الفعل

Reconstruction in Philosophy, p. 160. (١)

CF. for example, Outlines of critical theory of Ethics, p.3. (٢)

لا بد أن يأتي قبل التفكير، ولا بد أن تأتي العادة قبل القدرة على إثارة التفكير إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك»^(١). وكما يعبر «ديوى» عن ذلك: فالإنسان هو وحده الذي تكون لديه عادات معينة خاصة بالموقف والاتجاه، والذي يكون في إمكانه أن يقف منتصباً حتى إنه يستطيع أن يكون لنفسه فكرة عن الوقفة المنتصبة من حيث إنها غاية يجب تعقبها بوعي. إن أفكارنا تعتمد، مثل إحساساتنا على الخبرة. «والخبرة التي تعتمد عليها أفكارنا وإحساساتنا هي عملية تكوين العادات - بصفة أساسية عملية الغرائز»^(٢). إننا نحصل على أغراضنا وأهدافنا الخاصة بالعمل عن طريق وسط للعادات.

إن إصرار «ديوى» على صلة الأخلاق بسلوكياتنا العادة يرجع، في بعض الوجوه، إلى اقتناعه بأن العادات، من حيث إنها حاجات لأنواع معينة من الفعل، «تكون الذات»^(٣)، وأن «السلوك هو تغلغل العادات»^(٤). لأنه إذا كان هذا التغلغل، بمعنى تكامل منسجم وموحد، شيئاً يتحقق وليس واقعة أصلية، فإنه ينجم عن ذلك، بوضوح، أنه يجب على النظرية الأخلاقية أن تضع العادات في الاعتبار، من حيث إنها تهتم بتطوير الطبيعة البشرية.

بيد أن تشديد «ديوى» على سيكولوجيا العادة يرجع أيضاً إلى إصراره على أن تندرج الأخلاق في تفسيره الطبيعي العام للخبرة. إن المذهب الطبيعي لا يستطيع أن يوفق بين هذه الأفكار من حيث إنها أفكار عن معايير أولية؛ أي من حيث إنها قيم مطلقة دائمة، أو مشرع أخلاقي يجاوز الطبيعة. إن الحياة الأخلاقية كلها، عندما تشمل، بدون شك، مظهر العناصر الجديدة، لا بد أن تتمثل من حيث إنها تطوير لتفاعل

Human Nature and Conduct, p. 30. (١)

Ibid, p. 32. (٢)

Ibid, p. 25. (٣)

Ibid, 38.(٤)

الكائن البشرى مع بيئته. ومن ثم فإن دراسة سيكولوجيا بيولوجية واجتماعية أمر لا يمكن الاستغناء عنه للفيلسوف الأخلاقى الذى يهتم بالحياة الأخلاقية كما توجد بالفعل.

لقد لاحظنا من قبل أن البيئة، عند ديوى، لا تعنى ببساطة البيئة الفيزيائية، أعنى البيئة للإنسانية. إن علاقات الإنسان بالبيئة الاجتماعية، من وجهة النظر الأخلاقية ذات أهمية أولية بالفعل، لأنه من الخطأ الاعتقاد أن الأخلاق ينبغى أن تكون اجتماعية: «فالأخلاق هي اجتماعية»^(١). وهذه، ببساطة، واقعة تجريبية. صحيح أن العادات إلى حد ما، التى هي اطرادات واسعة الانتشار للعادة، توجد لأن الأفراد تواجههم مواقف متشابهة يتفاعلون معها بطرق متشابهة، «غير أنه صحيح إلى حد كبير أن العادات تستمر؛ لأن الأفراد يكونون عاداتهم الشخصية فى ظروف أوجدتها تقاليدهم السابقة. والفرد يكتسب الأخلاق عادة عندما يرث لغة الجماعة الاجتماعية التى ينشأ فيها»^(٢). وربما يكون ذلك أكثر وضوحاً، بالفعل، فى حالة الصور الأولى للمجتمع. لأن الفرد فى المجتمع الحديث، على الأقل المجتمع ذى النمط الغربى الديمقراطى، يُقدم له مجالاً واسعاً من نماذج - العادة. غير أن العادات، على أية حال، من حيث إنها حاجات لطرق معينة من الفعل، ومن حيث إنها تكونُ وجهات نظر معينة، تكونُ معايير أخلاقية. ونستطيع أن نقول «إن الأخلاق تعنى، لأغراض عملية، العادات، تعنى عادات شعبية، تؤسس عادات جمعية»^(٣).

وتميل العادات، فى الوقت نفسه، من حيث إنها اطرادات واسعة الانتشار للعادة، إلى أن تبقى وتخلدُ نفسها حتى عندما لم تعد تجيب حاجات الإنسان فى علاقته ببيئته. إنها تميل إلى أن تصبح مادة لنمط آلى، أى أنها تصبح عائقاً للنمو والتطور البشرى.

Human Nature and Conduct, p. 319. (١)

ibid, p. 58. (٢)

ibid, p. 75. (٣)

وقول ذلك يتضمن أن هناك عاملاً آخر في الإنسان، إلى جانب العادة، يتصل بالأخلاق. وهذا العامل هو الباعث. إن العادات، من حيث إنها ميرور مكتسبة للفعل بطرق معينة، تتبع بواعث غير مكتسبة أو لا تتعلم.

ومع ذلك، فإن هذا التمييز يسبب صعوبة. فمن جهة، يمثل الباعث مجال التلقائية، وبالتالي إمكان معرفة العادات وفق مطالب مواقف جديدة. ومن جهة أخرى، ليست بواعث الإنسان، في الغالب، منظمة بالقطع، وليست مهياة بالطريقة التي تكون بها الغرائز الحيوانية منتظمة، ومهياة. ولذلك فإنها لا تكتسب الدلالة والتحديد المطلوبين للسلوك البشري إلا عن طريق حصرها في عادات. وهكذا «يعتمد اتجاه النشاط الطبيعي على عادات مكتسبة، ومع ذلك لا يمكن تعديل العادات المكتسبة إلا عن طريق تبديل البواعث». وكيف يستطيع الإنسان، بالتالي، أن يغير عاداته لكي يواجه مواقف جديدة، والاحتياجات الجديدة لبيئة متغيرة؟ كيف يستطيع أن يغير نفسه؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بإدخال فكرة الذكاء. عندما تجعل الظروف المتغيرة في البيئة عادة ما بدون فائدة، أو ضارة، أو عندما يحدث صراع العادات، فإن الباعث يتحرر من تحكم العادة، ويبحث عن تعديل. إنه لو ترك وشأنه، إن جاز التعبير، فإنه، ببساطة، يدمر سلسلة العادة إرباً إرباً في عتقوان هائج. وعلى ذلك في الحياة الاجتماعية أنه إذا أصبحت عادات مجتمع مهجورة، أو ضارة، وإذا ترك الموقف وشأنه، فإن ثورة تحدث لا محالة، إذا لم يصبح المجتمع، ببساطة، خامداً ومتحجراً. والتبديل، بوضوح، هو التبديل الذكي (العاقل) للباعث إلى عادات جديدة، والخلق الذكي لمؤسسات جديدة. وباختصار «إن كسر كعكة التقاليد يحرر البواعث (الدوافع)، ولكن عمل الذكاء هو أن يصل إلى أساليب استعمالها»^(١).

(١) Ibid, p. 170.

ولذلك، فإنه يجب، بمعنى ما، على الذكاء، عندما يحاول أن يحول أو يبني موقفاً أخلاقياً إشكالياً من جديد، أن يفكر ملياً في الغايات والوسائل. غير أنه لا يوجد، عند ديوى، غايات ثابتة يمكن أن يعيها الذهن بوصفها شيئاً معطى منذ البداية، وصحيحة بصورة أولية لا تتغير. ولا يقر بأن الغاية قيمة توجد وراء النشاط الذي يحاول أن يبلغها. «إن الغايات هي نتائج متوقعة تنشأ في علّة النشاط، وتستخدم لكي تعطى للنشاط معنى إضافياً، توجه مساره الأبعد»^(١) وعندما لا نرضى بحالات موجودة، فإننا نستطيع، بالتأكيد، أن نصور لأنفسنا مجموعة من حالات تقدم، إذا تحققت بالفعل، رضا. غير أن «ديوى» يصر على أن صورة متخيلة من هذا النوع لا تصبح هدفاً حقيقياً، أو غاية منتظرة إلا عندما يتم تدبرها عن طريق العملية العينية الممكنة لتحقيقها بالفعل؛ أعني عن طريق «وسيلة». ويجب علينا أن ندرس الطرق والأساليب التي تحدث بها نتائج بالفعل عن طريق نشاط علّي تشبه تلك النتائج التي نرغبها. وعندما نستعرض الطريقة المقترحة للفعل، فإن التمييز بين الوسائل والغايات ينشأ داخل سلسلة الأفعال التي نتأملها.

من الممكن، بوضوح، للذكاء أن يعمل عن طريق معايير أخلاقية موجودة. غير أننا نتأمل مواقف تحتوي على إشكال تحتاج شيئاً غير تغيير الأفكار الأخلاقية الشائعة ومعايير مجتمع ما. ومهمة الذكاء في هذه المواقف أن يفهم إمكانات النمو ويحققها بالفعل؛ أعني إمكانات بناء الخبرة من جديد. حقاً «إن النمو ذاته هو الغاية الأخلاقية الوحيدة»^(٢). ومرة أخرى إن «النمو»، أو البناء المستمر للخبرة من جديد، هو الغاية الوحيدة^(٣).

(١) Ibid, p. 225.

(٢) Reconstruction in Philosophy, p. 177.

(٣) Ibid, p. 184.

وثمة سؤال طبيعي يجب أن يُسئل وهو: النمو في أي اتجاه؟ والبناء من جديد من أجل أية غاية؟ لكن إذا كانت هذه الأسئلة تخص غاية نهائية غير النمو ذاته؛ أي البناء من جديد نفسه، فإنه لا يمكن أن يكون لها معنى في فلسفة «ديوى». فهو يسلم، بالفعل، أن سعادة، أو رضا، قوى الطبيعة البشرية هي الغاية الأخلاقية. لكن لأن السعادة تتحول لأن تكون حياة، بينما «الحياة تعنى النمو»^(١)، فإنه يبدو أننا نكون خلف الغاية نفسها. إذ إن النمو الذي يشكل الغاية الأخلاقية هو نمو يجعل نمواً آخر ممكناً. وبمعنى آخر، النمو نفسه هو الغاية.

ومع ذلك، يجب أن نتذكر أنه، عند ديوى، لا يمكن أن تنفصل غاية حقيقية عن الوسيلة، أعنى عن عملية تحقيقها بالفعل. ويخبرنا بأن «الخير يكمن في المعنى الذي ينتمى إلى نشاط عندما ينتهي صراع وعرقلة باعث وعادات متعددة غير متطابقة بحل موحد ومنظم ويعمل»^(٢). ولذلك نستطيع أن نقول، ربما، تكون الغاية الأخلاقية، عند ديوى هي النمو؛ بمعنى التطور الديناميكي للطبيعة البشرية المتكاملة بصورة منسجمة، شريطة أن لا نتصور حالة محددة وثابتة من الكمال بوصفها الغاية النهائية. فليست هناك غاية نهائية عند «ديوى» سوى النمو ذاته. إن بلوغ غاية منتظرة محدودة ومحددة يفتح المجال أمام رؤى جديدة، ومهام جديدة، وإمكانات جديدة للفعل. ويكمن النمو الأخلاقي في فهم هذه الفرص والإمكانات وتحقيقها.

ولذلك يحاول «ديوى» أن يتخلص من مفهوم مجال قيم تتميز عن عالم الواقع. فالقيم ليست شيئاً معطى؛ وإنما تتكون عن طريق فعل التقييم؛ عن طريق حكم القيمة. وهذا الحكم ليس حكماً يقول إن شيئاً ما «يشبع». لأن قول ذلك، هو ببساطة صياغة قضية عن الواقع، مثل القضية التي تقول إن شيئاً ما حلو أو أبيض. إن صياغة حكم -

(١). Democracy and Education, p. 61.

(٢). Human Nature and Conduct, p. 210.

قيمة هو القول بأن شيئاً «مُشبع»، بمعنى أنه يفي شروطاً يمكن تعيينها وتحديدها^(١). فعلى سبيل المثال: هل يخلق نشاط معين شروطاً لنمو أبعاد، أو هل يعوق هذه الشروط؟ إذا قلت إنه يخلق شروطاً لنمو أبعاد، فإننى أعلن أن النشاط يكون ذا قيمة أو يكون هو نفسه قيمة.

وقد يُعترض على قولنا بأن شيئاً ما يفي شروطاً معينة يمكن تعيينها لا يقل عن القول بأن موضوعاً ما «يشبع»؛ بمعنى أنتنى نفسى أو أناس كثيرون أو كل الناس يجدون أنه «مشبع». غير أن «ديوى» على وعى بأن السؤال عما إذا كان شيء ما قيمة هو السؤال عما إذا كان «شيء ما يجب أن يُعطى له قيمة أو يجب أن يُبجل؛ أى يجب أن يُستمتع به»^(٢)، والقول بأنه قيمة يعنى القول بأنه شيء يجب أن يُرغب فيه ويستمتع به^(٣).

وهكذا يكون لدينا التعريف التالى: «الأحكام عن القيمة هي أحكام عن شروط الموضوعات التى تُخبر ونتائجها؛ أى أنها أحكام عما ينظم تكوين رغباتنا، ووجداننا، ومُتَعنا»^(٤).

ومع ذلك، فإن «ديوى» يشدد على حكم القيمة من حيث إنه شرط لعملية البحث، التى يحث عليها موقف يحتوى على إشكال لأن ذلك يمكنه من أن يقول إن نظريته عن القيم لم تتخلص من موضوعيتها. إن شيئاً ما يكون ذا قيمة إذا كان ملائماً «لحاجات ومطالب يفرضها الموقف»^(٥)، أعنى، إذا واجه مطالب موقف موضوعى يحتوى على

CF The Quest for Certainty, p. 260. (١)

Ibid, p. 260. (٢)

(٣) الحكم على أن ما يجب أن يُرغب فيه ويُستمتع به هو، بالتالى، زعم عن فعل مستقبلى؛ أى أن له كيفية من الناحية القانونية، وليس له كيفية من الناحية الواقعية فحسب (المؤلف).

Ibid, p. 265. (٤)

Theory of valuation, p. 17. (٥)

إشكال، من جهة تحويله، أو بنائه من جديد. إن حكم القيمة تنبؤي، مثل الفرض العلمي، ولذلك يمكن التحقق منه بصورة تجريبية أو بصورة معملية «إن الأحكام على مجرى الفعل بأنه حسن أو سيئ، أكثر نفعاً أو أقل نفعاً، تُبرر بصورة تجريبية مثلما تُبرر القضايا اللاحقة عن موضوع غير شخصي»^(١). إن تحول المنهج التجريبي من الفيزياء إلى الأخلاق يعنى، بالتأكيد، أنه يجب النظر إلى كل الأحكام والاعتقادات عن القيم على أنها فروض. بيد أن تفسيرها بهذه الطريقة هو تحويلها من مجال الذاتى إلى مجال الموضوعي؛ أى مجال ما يمكن التحقق منه. ولا بد من تكريس اهتمام كبير لصياغتها مثلما يُكرس لصياغة الفروض العلمية.

٦- يتضمن إصرار «ديوى» على النمو، بوضوح، أن الشخصية شىء يجب أن يتحقق؛ شىء فى طور التكوين. بيد أن الشخص البشرى ليس، بالتأكيد، ذرة منعزلة. وإنما ليست، ببساطة، مسألة الفرد الذى يكون ملزماً بأن ينظر إلى بيئته الاجتماعية لأنه كائن اجتماعي، سواء أحبها أم لا. وكل أفعاله «تحمل طابع مجتمعه مثلما تحمل، بالتأكيد، طابع اللغة التى يتحدث بها»^(٢). ويصدق ذلك حتى على مسارات النشاط التى يستحسنها المجتمع بوجه عام. إن علاقات الإنسان بأقرانه هى التى تزوده بفرص الفعل وبأدوات الانتفاع من هذه الفرص واستغلالها. ويتحقق ذلك فى حالة اللص، أو من يعمل فى تجارة الرقيق الأبيض بصورة لا تقل عن حالة المحب للخير.

وفى الوقت نفسه، لا بد أن تُنظم البيئة الاجتماعية، بنظمها، وتُعدل بالطريقة التى تناسب جيداً تحقيق التطوير الممكن الكامل بطرق مرغوب فيها لقدرات الأفراد. وتواجهنا لأول وهلة حلقة مفرغة. فمن جهة، يكون الفرد مقيداً بالبيئة الاجتماعية

ibid, p. 22. (١)

Human Nature and Conduct, p. 317. (٢)

الموجودة فيما يتعلق بعاداته الخاصة بالفعل، وبأهدافه. ومن جهة أخرى، إذا تغيرت البيئة الاجتماعية أو تم تعديلها، فإن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق أفراد، حتى وإن كان عن طريق أفراد يعملون معاً ويشتركون في أهداف عامة. وبالتالي، كيف يكون ممكناً للفرد، الذي يكون مقيداً، لا محالة، عن طريق بيئته الاجتماعية أن يكرس نفسه لتغيير هذه البيئة بطريقة نشطة ومتروية؟

وإجابة «ديوى» هي ما يتوقعه المرء؛ أعنى عندما ينشأ موقف يحتوى على إشكال، مثل صراع بين حاجات الإنسان المتطورة، من جهة، ونظم اجتماعية موجودة، من جهة أخرى، فإن باعثاً يثير التفكير والبحث الموجهين نحو تحويل البيئة الاجتماعية أو بنائها من جديد. وكما هي الحال في الأخلاق، تكون المهمة التي في المتناول في مقدمة تفكير «ديوى» باستمرار. إن وظيفة الفلسفة السياسية هي نقد النظم الموجودة على ضوء تطور الإنسان، وحاجات متغيرة، وتميز إمكانات عملية، وتبينها، للمستقبل، لكي تواجه حاجات الحاضر. وبمعنى آخر، ينظر «ديوى» إلى الفلسفة السياسية على أنها وسيلة (أداة) لفعل عيني. وهذا يعنى أن مهمة الفيلسوف السياسى ليست بناء «يوتوبيات». ولا يسمح لنفسه بأن يخضع لإغراء تصوير «الدولة»؛ أى التصور الجوهري للدولة، الذي يفترض أنه صحيح دائماً. لأن فعل ذلك، هو، فى الحقيقة، تقديس، حتى وإن كان بدون وعى، حالة موجودة، ربما حالة يُعترض عليها، وتخضع للنقد. وعلى أية حال، إن الحلول التي ترمى إلى تغطية كل المواقف تعيق البحث بدلاً من أن تساعد. فإذا كنا نهتم، مثلاً، بتحديد قيمة نظام الملكية الخاصة فى مجتمع معين فى فترة معينة، فإنه يجب عدم افتراض أية مساعدة تقول إن الملكية الخاصة إما أن تكون حقاً مقدساً، ولا يمكن انتهاكه، ودائماً، أو أنها سرقة دائماً.

يتضح أن عملية نقد النظم الاجتماعية الموجودة، وبيان الطريق إلى إمكانات عينية جديدة، تتطلب معياراً يمكن أن يرجع إليه الناس. والاختبار لكل النظم، سواء أكانت سياسية، أم قانونية، أم صناعية، هو، عند ديوى، «المساهمات التي يقومون بها لنمو

كل عضو من أعضاء المجتمع»^(١)، ولهذا السبب يفضل ديوى الديمقراطية؛ أعنى من حيث إنها تقوم على «الإيمان بقدرات الطبيعة البشرية، الإيمان بالذكاء البشرى، وبقوة التجربة المشتركة، والمتعاونة»^(٢). ومع ذلك فإن «الشرط الأول لمجتمع منظم بصورة ديمقراطية هو نوع من المعرفة والاستبصار لم يوجد بعد»، على الرغم من أننا نستطيع أن نشير إلى بعض الشروط التي يجب أن تتحقق إذا كان يتحتم وجوده، إن الديمقراطية كما نعرفها هي، بالتالى، إقرار الاستخدام الحر للمنهج التجريبي فى البحث الاجتماعى والتفكير المطلوب لحل مشكلات صناعية، وسياسية، واجتماعية عينية.

لقد رأينا أن الغاية الأخلاقية عند «ديوى» هي النمو، وأن الدرجة التي تعين النظم السياسية والاجتماعية على النمو تقدم اختباراً لتحديد قيمة هذه النظم. كما أن فكرة النمو هي المفتاح لنظريته التربوية. «إن العملية التربوية تتفوق، بالفعل، مع العملية الأخلاقية»^(٣). وإن التربية «تحصل من الحاضر على درجة ونوع النمو الموجود فى العملية التربوية»^(٤). وينجم عن هذا أنه لما كان النمو أو التطور لا يتوقف مع نهاية مرحلة المراهقة، فإنه يجب ألا يُنظر إلى التربية على أنها إعداد للحياة، فهو نفسه عملية من عمليات الحياة^(٥). «إن العملية التربوية ليس لها، فى حقيقة الأمر، نهاية وراء نفسها؛ إذ إنها هي غاية نفسها»^(٦). حقاً، إن التعليم الرسمى انتهى؛ بيد أن التأثير التربوي للمجتمع، أى العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية، يؤثر فى الكبار، كما يؤثر فى الصغار. وإذا نظرنا نظرة واسعة إلى التربية، كما نفعل، فإننا نستطيع أن

The Problem of Men, p. 59. (١)

The Public and Its Problems, p. 166. (٢)

نجد مناقشة ديوى الأكثر تفصيلاً للنبوة فى هذا الكتاب (المؤلف)

Reconstruction in Philosophy, p. 183. (٣)

Ibid, pp. 184 - 5. (٤)

(٥) قام ديوى بتوسيع وجهة النظر هذه على سبيل المثال فى كتابه «عقديتى التربوية» (المؤلف).

Democracy and Education, p. 59. (٦)

نرى أهمية إحداث تلك الإصلاحات الاجتماعية والسياسية التي يُحكم عليها بصورة أكثر احتمالاً بأنها ترعى القدرة على النمو، وتثير تلك الاستجابات التي تعين على تطور أبعاد. فالأخلاق، والتربية، والسياسة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً.

وبعد أن يقدم «ديوى» وجهة النظر هذه العامة عن التربية، فإنه يشدد على الحاجة إلى جعل المدرسة مجتمعاً حقيقياً بقدر المستطاع؛ أى أن تقدم الحياة الاجتماعية فى صورة بسيطة، وتنمى، بالتالى، تطوير قدرة الطفل على أن يساهم فى حياة المجتمع بوجه عام. وعلاوة على ذلك، يؤكد، كما يتوقع المرء، الحاجة إلى تدريب الطفل على البحث العقلى. وبعد أن استرعى انتباه «ديوى» التناقض بين نقص الاهتمام الذى يظهره أطفال كثيرون فى تعليمهم المدرسى، واهتمامهم النشط بتلك الأنشطة خارج سور المدرسة التى يستطيعون أن يشاركوا فيها بصورة شخصية وبهمة ونشاط، ينتهى إلى أنه يجب تغيير المناهج المدرسية لكى تسمح للطفل بأن يشارك بهمة ونشاط بقدر المستطاع فى عمليات عينية لبحث يفوق من مواقف تحتوى على إشكال إلى سلوك معن وظاهر، أو أفعال مطلوبة لتحويل الموقف. بيد أننا لا نستطيع أن ندخل فى تفاصيل أبعد عن أفكار «ديوى» عن التربية بالمعنى العادى. إن اقتناعه الرئيسى هو أن التربية يجب ألا تكون، ببساطة، تعليماً لمواد متعددة، وإنما يجب أن تكون، بالأحرى، مجهوداً متماسكاً موحداً لرعاية تطور المواطنين الذين يستطيعون تحقيق النمو الأبعد للمجتمع عن طريق استخدام الذكاء بصورة مفيدة فى سياق اجتماعى.

٧- ظل ديوى لسنوات طويلة متحفظاً وملازماً الصمت بالنسبة للدين، وفى كتابه «الطبيعة البشرية والسلوك» (١٩٢٢) تحدث عن الدين بوصفه «إحساساً بالكل Whole»^(١)، كما لاحظ أن «التجربة الدينية حقيقة واقعة بمقدار ما ترى وتنظم فى غمرة المجهود الذى نقوم به للتنبؤ بموضوعات مستقبلية، وهن وإخفاق عن طريق الإحساس

Human Nature and Conduct, p. 331. (١)

بكل متطور»^(١). ونجده في كتابه «البحث عن اليقين» (١٩٢٩) يؤكد أن الطبيعة، بما في ذلك بنى البشر، يمكنها، عندما يُنظر إليها على أنها مصدر المثل العليا للإنجاز وإمكاناته، وبوصفها مقر كل صنوف الخير التي يتم بلوغها، أن تثير موقفاً دينياً يمكن أن يوصف بأنه إحساس بإمكانات الوجود، وبأنه تكريس لعلّة تحقيقها الفعلي^(٢). بيد أن هذه ملاحظات عارضة بصورة كبيرة أو صغيرة، ولم يعكف ديوى حتى عام ١٩٢٤، بالفعل، على موضوع الدين في كتابه «إيمان مشترك»، وهو النص المنشور لسلسلة محاضرات مؤسسة تيرى Terry التي ألقاها في جامعة «ييل».

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن «ديوى» لم يكتب من قبل سوى القليل من الدين، فإنه أوضح أنه يرفض أية عقائد محددة، وأية ممارسات دينية. وجليّ، بالفعل، أن نزعته الطبيعية التجريبية لم تفسح مجالاً للإيمان بوجود إلهي يفوق الطبيعة، أو لعبادته. كما أن «ديوى» أوضح في الوقت نفسه أنه أعطى قيمة لما يسميه بالموقف الديني. ونجده في كتابه «إيمان مشترك» يميز بين الاسم «الدين»، والصفة «ديني». ويرفض الاسم، بمعنى رفض العقائد، والمؤسسات والممارسات الدينية المحددة. ويقبل الصفة، بمعنى أنه يؤكد قيمة الدين من حيث إنه كيف للخبرة.

ومع ذلك، يجب علينا أن نفهم أن «ديوى» لا يتحدث عن أية تجربة دينية وصوفية بالتحديد، مثل التجربة التي قد تستخدم لتدعيم الإيمان بالله يفوق الطبيعة، إن الكيف الذي يضعه في اعتباره هو كيف يمكن أن ينتمى إلى تجربة لا توصف، عادة، بأنها دينية. فتجربة الشعور بالتوحد مع الكون، مع الطبيعة كلها، مثلاً، تمتلك هذا الكيف. ويربط «ديوى» في كتابه «إيمان مشترك» كيف «الدين» بالإيمان «بتوحد الذات عن طريق الولاء لغايات شاملة ومثالية، يقدمها لنا الخيال، وتستجيب لها الإرادة البشرية من حيث إنها جديرة بضبط وتنظيم رغباتنا، واختياراتنا»^(٣).

(١) Ibid, p. 264.

(٢) Cf. the Quest for Certainty, pp. 288-91.

(٣) A Common Faith, p. 33.

أما بالنسبة لكلمة «الله» فإن ديوى على استعداد لأن يُبقى عليها، شريطة أن تُستخدم لكي لا تعنى موجوداً مجاوزاً للطبيعة، وإنما لكي تعنى، بالأحرى، وحدة الإمكانيات المثالية التي يستطيع الإنسان أن يحققها بالفعل عن طريق الذكاء والفعل. «إننا لسنا في حضرة مثل عليا تتجسد تماماً في الوجود، ولسنا أيضاً في حضرة مثل عليا هي مجرد مثل عليا ليس لها جذور، وأوهام، ويوتوبيات. لأن هناك قوى في الطبيعة والمجتمع تولد المثل العليا وتدعمها. كما أنها، علاوة على ذلك، تتحد عن طريق الفعل الذي يعطيها التماسك والصلابة. وأنا أطلق اسم «الله» على هذه العلاقة النشطة بين ما هو ما هو مثالي، وما هو واقعي^(١).

وبمعنى آخر، تستطيع فلسفة طبيعية أن تفسح مجالاً «لله» كما يتصور في الدين اليهودي، والمسيحي، والإسلامي. غير أن فلسفة الخبرة لا بد أن تفسح مجالاً للدين بمعنى ما للفظ. ولذلك، يجب أن نفصل كيف «الدين»، من حيث هو كذلك، عن خبرات دينية محددة؛ بمعنى خبرة ترمى إلى أن يكون لموضوعها وجود يجاوز الطبيعة، وترتبط من جديد بصورة أخرى من الخبرة. وكما يلاحظ «ديوى» في كتابه «إيمان مشترك»، يمكن أن تنطبق صفة «ديني» على مواقف يمكن قبولها تجاه أى موضوع، أو أى مثل أعلى. فهي يمكن أن تنطبق على التجربة الجمالية، والعلمية، أو الأخلاقية، أو على تجربة الصداقة والحب. وبهذا المعنى، يمكن أن يهيمن الدين على الحياة بأسرها. بيد أن ديوى نفسه يشدد على الطابع الديني لخبرة توحيد الذات. لأن «الذات تتجه، باستمرار، نحو شيء يجاوزها^(٢)»، فإن توحدها المثالي يعتمد على جعل الذات منسجمة مع الكون؛ أى مع الطبيعة بوصفها كلاً. وهنا يشدد «ديوى»، كما نلاحظ، على الحركة نحو تحقيق الإمكانيات المثالية. وربما قد يتوقع المرء أنه عرف مبدأ إلهياً نشطاً يعمل في الطبيعة،

(١) . Ibid, pp. 50-1.

(٢) Ibid, p. 10.

وخلالها، لتحقيق القيم وحفظها. لكن حتى إذا كان الكثير مما يقوله يتجه في اتجاه فكرة كهذه، فإن نزعة الطبيعية قد منعت، بصورة فعالة، من أن يأخذ هذه الخطوة.

٨- يتضح أن فلسفة «ديوى» ليست ميتافيزيقا. إذا كنا نعنى بهذا اللفظ دراسة لنظرية عن حقيقة تجاوز ما هو تجريبي. لكنه على الرغم من أنه ينكر، كما لاحظنا، من وجهة واحدة على الأقل، أن أية نظرية عامة عن الحقيقة مطلوبة، أو حتى ممكنة، فإنه جلى إلى حد كبير أنه يطور وجهة نظر عن العالم. وتندرج وجهات النظر عن العالم، بوجه عام، تحت عنوان الميتافيزيقا. من السذاجة أن نقول إن «ديوى» يأخذ، ببساطة، العالم كما يجده. لأن الواقعة الجلية هي أنه يفسره. وفي الحقيقة، على الرغم من كل ما يقوله ضد النظريات العامة، فإنه لا يمنع كل المحاولات لتحديد السمات العامة، على حد تعبيره، للوجود من كل الأنواع. وما يفعله هو أنه يصر على أن «النظر العام في الوجود الذي يمكن أن يستطوع بمفرده أن يحدد الميتافيزيقا بأى معنى معقول من الناحية التجريبية هو نفسه حقيقة مضافة من التفاعل، ويخضع، بالتالي، لطلب الذكاء مثل أى حدوث طبيعي آخر: أعنى بحثاً في صلات ما يكتشفه، ومقدماته ونتائجه. إن الكون ليس سلسلة لامتناهية ممثلة لذاتها؛ لأن إضافة تمثل بداخله يجعله كوناً مختلفاً^(١)». وإلى الحد الذي يُعترف فيه بالميتافيزيقا بمعنى الأنطولوجيا^(٢)، فإن اكتشافاتها تصبح فروضاً تعمل، وتخضع كثيراً للمراجعة مثل فروض العلم الفيزيائي. ومن المحتمل أن تكون وجهة نظر «ديوى» الخاصة عن العالم فرضاً يعمل هكذا.

ومما هو موضع خلاف أن وجهة النظر هذه عن العالم تظهر آثاراً لماضى صاحبها الهيجلي؛ بمعنى أن الطبيعة، تخضع، على أية حال، لروح «هيجل»، وأن «ديوى» يميل

(١) Experience and Nature. pp. 414 - 15. (١)

الإشارة إلى سلسلة لا متناهية ممثلة لذاتها هي إشارة إلى مذهب «رويس» (المؤلف).

(٢) يعالج ديوى نفسه، مثلاً، مقولة العلية (المؤلف).

إلى تفسير مذاهب الماضى الفلسفية من جهة الثقافات التى أحدثتها^(١). وتساعدنا النقطة الثانية هذه على تفسير الواقعة التى تقول إنه عندما عالج «ديوى» مذاهب الماضى، لم تقلقه الحجج التى قدمها أصحابها دفاعاً عنها إلا بدرجة قليلة جداً، إن لم تكن قد أقلقته على الإطلاق، وأطال الحديث عن عدم مقدرة هذه المذاهب على معالجة المواقف التى تحتوى على إشكال التى نشأت من الثقافة المعاصرة. ويتفق هذا الموقف، بالتأكيد، مع وجهة النظر الذرائعية (الأداتية) عن الصدق. لكن النتيجة هى أن القارئ الفطن والناقد لكتبه يجد له انطباعاً هو أن وجهة النظر الطبيعية عن العالم مفترضة، وليست مبرهنة. وهذا الانطباع فى رأى كاتب هذه السطور ليس مبرراً. إذ يفترض «ديوى»، ببساطة، أن زمن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية هو الماضى، وأن هذه التفسيرات زائفة. وملاحظة أن هذه التفسيرات لا تخدم كوسائل لحل، أعنى، مشكلات اجتماعية معاصرة، مثلاً، لا تكفى لأن تبين صحة الفرض.

وقد يكون الرد هو أنه إذا نجحت فلسفة «ديوى» عن الخبرة، أى وجهة نظره العامة عن العالم، فى تقديم تفسير متماسك وموحد للخبرات كلها، فإن تفسيراً أبعد لن يكون مطلوباً لاستبعاد فروض زائدة تجاوز حدود النزعة الطبيعية (المذهب الطبيعى). لكن ما إذا كانت فلسفة «ديوى» كلها متماسكة بالفعل، هو أمر موضع خلاف. انظر، مثلاً، إلى إنكاره للقيم المطلقة والغايات الثابتة. إنه يؤكد، كما رأينا، موضوعية القيم؛ غير أنه ينظر إليها على أنها ترتبط بالمواقف التى تحتوى على إشكال التى تحدث عملية البحث التى تنتهى بأحكام - القيمة. ومع ذلك يبدو، بالتأكيد، أن «ديوى» نفسه يتحدث عن «النمو» كما لو كان قيمة مطلقة وغاية فى ذاته، أى غاية تحددها طبيعة الإنسان، وتحددها، فى النهاية، طبيعة الحقيقة: كما أن «ديوى» يهتم بتفسير أنه ليست لديه نية

(١) فهايجل، مثلاً يعتقد أن «كلامنا هو ابن عصره وريبب زمانه، وبالمثل فإن الفلسفة هى عصرها ملخصاً فى الفكر...» ص ١١٦ من ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق، وهذا يعنى أن الفلسفة تُفسر فى ضوء البيئة الثقافية التى نشأت فيها. (المراجع)

لإنكار وجود عالم سابق على الخبرة البشرية؛ ويؤكد أننا نخبر أشياء كثيرة من حيث إنها تسبق خبرتنا إياها. وهناك، في الوقت نفسه، ميل قوى لتفسير «الخبرة» عن طريق بناء المواقف من جديد، أى بناء من جديد يجعل العالم يختلف عما يكون عليه بدون تفكير بشرى إجرائى. ويشير ذلك إلى نظرية عن خبرة خلاقة مبدعة تميل إلى تحويل ما هو معطى بصورة سابقة إلى نوع من شىء فى ذاته غامض.

واضح أن وجود ألوان عدم الاتساق فى تفكير «ديوى» لا يبطل النزعة الطبيعية (المذهب الطبيعى). بل يجعل، على أية حال، فرضاً عن وجهة نظر طبيعية معرضاً للنقد أكثر مما هو موجود لو أن «ديوى» نجح فى تقديم وجهة نظر عن العالم متماسكة وموحدة تماماً، أو نجح فى تقديم تفسير للخبرة. ولا يكفى، بصورة واضحة، الرد بأن وجهة نظر «ديوى» عن العالم هى، بناء على مقدماته الخاصة، فرض «ناجح» يجب أن يحكم عليه عن طريق «نتائج»، ولا عن طريق الغياب النسبى لحجج تدافع عنه. لأن «نجاح» وجهة نظر عن العالم يظهر، بصورة دقيقة، فى قدرتها على أن تقدم لنا سيطرة صورية متماسكة وموحدة على المعطيات.

وإذا ولينا وجوهنا شطر نظرية «ديوى» المنطقية، فإننا نواجه، أيضاً، صعوبات ذات أهمية ما. فعلى الرغم من أنه يعرف، مثلاً، أن هناك مبادئ منطقية أساسية تظهر نفسها على أنها أدوات نافعة بصورة موضوعية فى معالجة مواقف تحتوى على إشكال، فإنه يصر على أنه ليس هناك، من وجهة نظر منطقية خالصة، مبدأ مقدس لا ينتهك؛ فكل شىء يمكن مراجعته من حيث المبدأ. ويفترض «ديوى» فى الوقت نفسه، بوضوح، أن الذكاء لا يمكنه أن يقنع بموقف يحتوى على إشكال، أى لا يمكن أن يقنع بصراع أو «تناقض» لا يحل. فالذهن مجبر على أن يتجه نحو التغلب على هذه التناقضات^(١).

(١) هناك، بالتأكيد، اختلاف كبير بين موقف «هيجل» وموقف «ديوى» لأن «ديوى» يهتم بتحويل موقف، ولا يهتم، ببساطة، بالتغلب الجدلى على تناقض. لكن كلا منهما يفترض أن التناقض شىء يجب التغلب عليه (المؤلف).

ويبدو أن ذلك يتضمن مطلباً مطلقاً للعقل؛ مطلباً يصعب التوفيق بينه وبين وجهة النظر التي تقول إن المبادئ المنطقية ليست مطلقة.

كما يبدو أن هناك غموضاً في استخدام كلمة «نتائج» «فالفرض العلمى يُفسر بأنه تنبؤى، ويتم التحقق منه إذا تحققت النتائج المتنبأ بها، التي تشكل معنى الفرض. وسواء جلب التحقيق رضا وإشباعاً للناس أم لا، فإن هذه مسألة لا تمت بصلة للموضوع. إن «ديوى» يهتم فى هذا السياق بتجنب الاعتراض، الذى تعرض له جيمس، وهو أن الطابع «المرضى» للقضية هو معيار صدقها. لكنه عندما يصل إلى المجالات الاجتماعية والسياسية، فإننا نستطيع أن نرى ميلاً إلى الانزلاق فى تفسير «النتائج» بأنها نتائج مرغوب فيها، وربما يرد «ديوى» بقوله إن ما يتحدث عنه هو نتائج «منتظرة». فحل موقف اجتماعى أو سياسى يحتوى على إشكال «يقصد» نتائج معينة. ويثبت التحقق، كما هى الحال فى الفروض العلمية، صحة الحل المقترح. وسواء أحب الناس الحل أم لا، فإن ذلك أمر لا يمت للموضوع بصلة. وفى كلتا الحالتين؛ أى فى حالة الحل الاجتماعى أو السياسى، أو الخطة كما فى حالة الفرض العلمى، يكون اختبار الصدق أو الصحة موضوعياً. ومع ذلك، يبدو جلياً، إلى حد ما، أن «ديوى» يميز من الناحية العملية بين خطط سياسية، وحلول، ونظريات عن طريق مساهمتها فى النمو؛ أى تحقيقها لغاية ينظر إليها على أنها مرغوب فيها. وقد يطبق المرء، بالتأكيد، المعيار نفسه بمعنى مماثل على فروض علمية. فالفرض الذى يميل إلى إيقاف بحث علمى أبعد، مثلاً، لا يمكن قبوله بوصفه صادقاً. لكن اختبار الصدق لم يعد، من ثم، ببساطة، تحقيق النتائج التي يُفترض أنها تكوّن معنى الفرض، على الرغم من أنه قد يميل، بالفعل، إلى الاتفاق مع تصور «بيرس» للصدق بأنه الحد المثالى الذى يتجه نحو كل بحث.

إن قوة فلسفة «ديوى» تكمن، بدون شك، فى واقعة مؤداها أن صاحبها يضع نصب عينيه باستمرار الواقع التجريبي، أو المواقف العينية، وأيضاً قدرة الذكاء البشرى، والإرادة على معالجة هذه المواقف، وخلق إمكانات لتطور أبعد. لقد أنزل

«ديوى» الفلسفة إلى الأرض، وحاول أن يبين صلتها بمشكلات عينية؛ أخلاقية، واجتماعية، وتربوية. ويساعد ذلك على تفسير تأثيره العظيم. إنه كاتب ممل إلى حد ما، وليس كاتباً دقيقاً وواضحاً بصورة تلفت الأنظار. إن نجاحه في أن تلفت أفكاره انتباه كثير من أبناء بلده لا يرجع إلى مواهبه الأدبية، فهو يجب أن يُعزى إلى حد كبير إلى الأهمية العملية لأفكاره. وفضلاً عن ذلك، فإن وجهة نظره العامة عن العالم يمكن أن تروق أولئك الذين ينظرون إلى المبادئ اللاهوتية والميتافيزيقية على أنها بالية وعفا عليها الزمن، وربما أيضاً على أنها محاولات لحفظ مصالغ مكتسبة، وأولئك الذين يبحثون، في الوقت نفسه، عن فلسفة تتطلع إلى المستقبل لا لتجاء، على الإطلاق، إلى حقائق تجاوز الطبيعة، لكنها تبرر، بمعنى ما، إيماناً يتقدم بشرى لا محدود.

ولهذه الأسباب، قد تبدو همة اكتشاف صنوف عدم الاتساق وصنوف الغموض في تفكير «ديوى» لبعض الأذهان نوعاً حقيراً من لعبة يلعبونها، أو قطعاً تافهاً لفلسفة مغروسة بصلاية، بوجه عام، في غبار التجربة. وقد يبدو للبعض، مع ذلك، أن الأهمية العملية قد بيعت، إن جاز التعبير، على حساب تفسير دقيق ومحكم، وشرح وتبرير لأسس الفلسفة. كما أنه قد يبدو أن فلسفة «ديوى» تقوم، على المدى البعيد، على حكم القيمة؛ أي قيمة الفعل، ويمكن للمرء، بالتأكيد، أن يقيم فلسفة على حكم أو على أحكام المرء قد يعتقد، مثلاً، أن النظرية الذرائعية (الأدائية) عن الصندوق هي، ببساطة، نتيجة تحليل نزيه.

الجزء الخامس

الثورة على المذهب المثالي

الفصل السابع عشر

المذهب الواقعي (الواقعية) في بريطانيا وأمريكا

- ملاحظات تمهيدية - بعض الفلاسفة الواقعيين في أكسفورد -
- ملاحظات مختصرة على مناقشة أخلاقية في أكسفورد - المذهب اللاواقعي الأمريكي -
- المذهب الواقعي النقي في أمريكا - وجهة نظر صموئيل ألكسندر عن العالم -
- إشارة إلى ألفرد نورث وايتهيد

١- عندما نتصور الثورة على المذهب المثالي في بريطانيا العظمى، فإن الأسماء التي تتبادر إلى الذهن مباشرة هي أسماء هذين الرجلين من «كمبردج» وهما: جورج إدوارد مور، وبرتtrand رسل. ويُعرف «مور» بوجه عام، بأنه واحد من الملهمين للحركة التحليلية، كما تُسمى عادة، التي تمتعت بنجاح واسع في النصف الأول من القرن العشرين. أما «رسل»، فإلى جانب كونه رائدًا آخر من رواد هذه الحركة، فهو الفيلسوف البريطاني لهذا القرن المعروف معرفة واسعة وعلى نطاق واسع. ولذلك، فقد قرر كاتب هذه السطور أن يؤجل المعالجة المختصرة لهما التي يسمح بها مجال هذا المجلد، وأن يعالج في البداية عددًا من الأعلام الصغار نسبيًا، حتى إذا كان ذلك يعني إغفال متطلبات الترتيب الزمني.

٢- لقد ذكرنا من قبل الطريقة التي أصبح بها المذهب المثالي يحتل مكاناً مهيماً في الجامعات البريطانية، لاسيما في أكسفورد، إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لكن حتى انتصار المذهب المثالي في «أكسفورد» لم يكن كاملاً، إذ إن «توماس كيس» T. Case (١٨٤٤ - ١٩٢٥)، مثلاً، الذي شغل كرسي الميتافيزيقا من عام ١٨٩٩ حتى عام ١٩١٠، وكان رئيساً لكلية «كوريس كريستي» (جسد المسيح) من عام ١٩٠٤ حتى عام ١٩٢٤، تقول إنه نشر كتابه «الواقعية في الأخلاق» عام ١٨٧٧، و«الواقعية الفيزيائية» عام ١٨٨٨. صحيح، بالفعل أن المذهب الواقعي عند «كيس» كان يعارض المثالية الذاتية، والمذهب الظاهري (مذهب الظواهر) ولا يعارض المثالية الموضوعية، أو المثالية المطلقة. لأنه يكمن، أساساً، في أطروحة تقول إن هناك عالماً من أشياء حقيقي، ويمكن معرفته، ويوجد باستقلال عن المعطيات الحسية^(١). وفي نفس الوقت، بينما كان «كيس» في صف الفلاسفة المثاليين في الحرب ضد المذهب المادي، فإنه نظر إلى نفسه على أنه يواصل، أو يستعيد، واقعية «فرنسيس بيكون»، والعلماء مثل «نيوتن»، وعلى أنه خصم للحركة المثالية المتعارف عليها آنذاك^(٢).

وكان «جون كوك ولسون» J. Cook Wilson (١٨٤٩ - ١٩١٥) خصماً شهيراً للمذهب المثالي، وقد شغل كرسي المنطق في جامعة «أكسفورد» من عام ١٨٨٩ حتى وفاته. ولم ينشر سوى القليل جداً، وكان تأثيره الرئيسي في عملية التدريس. بيد أن مجلدين عبارة عن مجموعة محاضرات في المنطق، ومقالات وخطابات، مع ترجمة ذاتية قام على نشرها المحرر «أس.ل. فاركويرسون» Farquharson، وقد ظهرت غُفلاً عام ١٩٢٦ تحت عنوان «القضية والاستدلال».

(١) ومع ذلك يجب ملاحظة أنه على الرغم من أنه يمكن معرفة أشياء فيزيائية مستقلة بالنسبة لكيس، فإن وجودها وطبيعتها تعرقان بصورة مباشرة، أي يُستدل عليهما من معطيات حسية، تكون تعديلات مسببة للجهاز العصبي (المؤلف).

(٢) مما له أهمية أن «كيس» هو كاتب المقال عن أرسطو في الطبعة الحادية عشرة لدائرة المعارف البريطانية (المؤلف).

عندما كان «كوك ولسون» طالباً في الجامعة تأثر بـ«توماس هل جرين»، ثم ذهب أخيراً إلى «جوتنجن» لكي يسمع «لوتره». غير أنه أصبح، بالتدريج، ناقداً حاداً للمذهب المثالي. ومع ذلك، لم يضع في مقابله وجهة نظر مناهضة عن العالم. تمثلت قوته، من ناحية، في الهجوم، ومن ناحية أخرى في الطريقة التي اختار بها مشكلات معينة منتقاة، وحاول أن يتعقبها بعناية شديدة وبدقة. وبهذا المعنى، فإن تفكيره تحليلي. وفضلاً عن ذلك، كان لديه احترام أرسطي للتمييز الذي تعبر عنه اللغة العادية أو تتضمنه. وقد كان مقتنعاً بأنه يجب على المناطقة أن يلتفتوا جيداً إلى المنطق الطبيعي الخاص باستخدام اللغة العام، ويدافعوا عنه.

ومن شكاوى «كوك ولسون» من منطق «برادلي» و«بورانكيت» نظريتهما عن الحكم. فهما يفترضان، من وجهة نظره، أن هناك فعلاً عقلياً واحداً، وهو الحكم، الذي يجد تعبيراً في كل قضية. ويؤدي هذا الافتراض إلى الخلط بين الأنشطة العقلية مثل: المعرفة، والظن، والاعتقاد، وهي أمور يجب التمييز بينها. وفضلاً عن ذلك، من الخطأ الجسيم افتراض أن هناك نشاطاً يُسمى بالحكم ويتميز عن الاستدلال. «فليس هناك شيء هكذا»^(١). ولو أن المناطقة التفتوا جيداً إلى الطرق التي نستخدم بها، عادة، ألفاظاً مثل «الحكم»، لرأوا أن الحكم على شيء بأنه قضية، هو الاستدلال عليه. إننا نستطيع، في المنطق، أن نجعل القضية على وفاق تام مع الاستدلال، دون أن ندخل نشاطاً وهمياً منفصلاً؛ أعني به الحكم.

ولذلك، تستطيع القضية أن تعبر عن أنشطة متعددة. بيد أن المعرفة نشاط أساسي من هذه الأنشطة. لأننا لا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى، مثلاً، بإبداء رأى، أو التساؤل عما إذا كان شيء صادقاً إلا عن طريق معارضته بالمعرفة. ومع ذلك،

Statement and Inference, 1, p. 87. (١)

لا ينجم عن ذلك، على الإطلاق، أنه يمكن تحليل المعرفة وتعريفها. فنحن نستطيع، بالفعل، أن نسأل كيف نعرف، أو ماذا نعرف، لكن السؤال «ما عساها أن تكون المعرفة ذاتها؟» خُلف محال. لأن طلب إجابة هو افتراض مسبق أننا نستطيع أن نقدّر صدقها، ويفترض ذلك، بالتالي، أننا نعي من قبل ما عساها أن تكون المعرفة. إن المعرفة يمكن بيانها عن طريق مثال، لكن لا يمكن تفسيرها أو تعريفها. وهي ليست بحاجة إلى أي تبرير أبعد من الإشارة إلى نماذج منها.

إننا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد التفسيرات الزائفة للمعرفة. وتأخذ هذه التفسيرات صورتين. الأولى: هناك محاولة لرد الموضوع إلى فعل الوعي عن طريق تفسير الوعي بأنه صنع للموضوع؛ أو بناؤه من جديد. والثانية: هناك ميل إلى وصف فعل الوعي عن طريق الموضوع؛ عن طريق الجزم بأن ما نعرفه هو «نسخة» أو تمثل للموضوع. وهذه الأطروحة تجعل المعرفة مستحيلة. لأنه إذا كان ما نعرفه مباشرة هو باستمرار نسخة أو فكرة، فإننا لن نستطيع مطلقاً أن نقارنه بالأصل، لنرى ما إذا كان يطابقه أم لا.

ومع ذلك فإن نحض التفسيرات الزائفة للمعرفة يفترض مقدماً أننا نعي جيداً ما عساها أن تكون المعرفة. ونحن على وعى بها عن طريق معرفة شيء ما بالفعل. ولذلك، فإن السؤال: ماذا عساها أن تكون المعرفة؟ على الرغم من أننا نجهلها، هو سؤال غير سليم تماماً مثله مثل سؤال «برادلي» كيف يمكن أن ترتبط العلاقة بحددها؟ إذ إن العلاقة ليست، ببساطة، نوع الشيء الذي يمكن أن يقال، بصورة معقولة، إنه يرتبط. والمعرفة هي علاقة فريدة في نوعها Sui Generi ولا يمكن تعريفها بين ذات وموضوع. ونحن نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك، فهي لا تصنع الموضوع ولا تنتهي بنسخة عن الموضوع؛ غير أننا لا نستطيع أن نعرف ماذا عساها أن تكون.

يفترض المذهب الواقعي عند «كوك ولسون»، بوضوح، أننا ندرك موضوعات فيزيائية توجد باستقلال عن فعل الإدراك وبمعنى آخر، ينكر الأطروحة التي تقول

«الوجود كونه مدرَكًا»^(١): أى أن الشيء لكى يوجد لابد أن يُدرك. كما أنه يجد، فى الوقت نفسه أنه من الضرورى تعديل مثاليته. ولذلك عندما يعالج ما يُسمى بالصفات (بالكيفيات) الثانوية، فإنه يأخذ مثال الحرارة ويثبت أن ما ندركه هو إحساسنا الخاص بالحرارة، فى حين أن ما يوجد فى الموضوع الفيزيائى هو، ببساطة، القدرة على إحداث أو توليد هذا الإحساس فى الذات. هذه القدرة «لا تُدرك، وإنما يُستدل عليها عن طريق نظرية علمية»^(٢). ومع ذلك، عندما يعالج ما يُسمى بالصفات (بالكيفيات) الأولية، فإنه يثبت أننا نشعر، مثلاً، بامتداد جسم فعلى، ولا نشعر، ببساطة، بإحساساتنا العضلية وإحساساتنا الخاصة بحاسة اللمس. وبمعنى آخر، يحتل بمناقشته علاقة الصفات (الكيفيات) بالأشياء الفيزيائية مكانة تقترب من مكانة «لوك».

والواقع إننا نستطيع أن نقول، إن واقعية «ولسون» تتضمن الزعم الذى يقول إن العالم الذى نعرفه، هو ببساطة العالم كما يتصوره العلماء النيوتنيون الكلاسيكيون. ولذلك يرفضون فكرة مكان أو أمكنة لا إقليدية. فالرياضيون، من وجهة نظره، لا يستخدمون بالفعل سوى التصور الإقليدى عن المكان «إذ لا يوجد، بالتأكيد، تصور آخر ممكن للتفكير، بينما يتخيلون أنفسهم أنهم يتحدثون عن نوع آخر من المكان»^(٣).

(١) عبارة «الوجود كونه مدرَكًا» هى المبدأ الأساسى للمثالية، فيما يرى «جورج مور». بيد أنه يفهم الأطروحة بمعنى واسع (المؤلف)، هذا هو مبدأ المثالية الذاتية عند باركلى فحسب. لكنه ليس مبدأ مثالية أفلاطون ولا ديكار، ولا هيجل .. الخ فلزم التتويه. (المراجع)

(٢) Statement and Inference, 11, p. 777.

يفضل «كوك ولسون» مثال الحرارة على مثال اللون. لأن الناس البريثون من هذه النظرية اعتادوا أن يتحدثوا عن أنفسهم بأنهم «يشعرون بالحرارة»، فى حين أن أى شخص لا يتحدث عن «الشعور باللون» وتحتاج رؤية العلاقة بين اللون والذات درجة كبيرة من التأمل (المؤلف).

Ibid, 11, p. 567. (٣)

يشارك «هـ. أ. بريشارد» H. A. Prichard (١٨٧١ - ١٩٤٧) «كوك ولسون» في وجهة نظره العامة، وقد شغل «بريشارد» كرسي فلسفة الأخلاق في جامعة «أكسفورد». يرى، أولاً: «من المستحيل ببساطة الاعتقاد أن أي حقيقة تعتمد على معرفتنا بها، أو على أية معرفة بها. وإذا كانت هناك معرفة، فلا بد أن تكون أولاً شيئاً يُعرف»^(١). ويتضح أن أنشطة «شيرلوك هولمز» Sherlock Holmes، كما يرويها «كونان دويل» Conan Doyle^(٢)، تعتمد على الذهن؛ بمعنى لا تعتمد عليه الحجارة والنجوم. غير أنني لا أستطيع أن أزعم «معرفة» ما فعله «شيرلوك هولمز» إذا لم يكن هناك أولاً شيء يُعرف. ثانياً: «المعرفة فريدة في نوعها، ولا يمكن أن تُفسر من حيث هي كذلك»^(٣). لأن أي تفسير مزعوم يفترض بالضرورة أننا نعى ماذا عساها أن تكون المعرفة. ثالثاً: لا يمكن أن توجد الصفات (الكيفيات) الثانوية باستقلال عن ذات مُدرِكة، وبالتالي «لا يمكن أن تكون صفات (كيفيات) للأشياء؛ لأن صفات (كيفيات) شيء ما يجب أن توجد باستقلال عن إدراك شيء ما»^(٤).

وبالنظر إلى المسألة التي ذكرناها أخيراً، ليس هناك ما يدعو للدهشة أن نجد «بريشارد» يثبت في مجموعة المقالات التي نُشرت عُفلاً بعنوان «المعرفة والإدراك» (١٩٥٠) أننا لا نرى بالفعل موضوعات فيزيائية على الإطلاق، وإنما نرى فقط امتدادات ملونة ومرتبطة مكانياً، «نظن» أنها أجسام فيزيائية. وإذا سألنا كيف نُقبل على الحكم على هذه المعطيات الحسية بأنها موضوعات، فإن «بريشارد» يرد بأنها

(١) Kant's Theory of Knowledge (1909), p. 118.

(٢) السير آرثر كونان دويل (١٨٥٩ - ١٩٢٠) طبيب وروائي إنجليزي ابتكر شخصية «شيرلوك هولمز» رجل المباحث البارع في اكتشاف الجريمة. (المراجع)

(٣) Ibid, p. 124.

(٤) Ibid, p. 86.

ليست قضية حكم على الإطلاق^(١). فنحن نخضع، بصورة طبيعية، للانطباع الذي يقول إن ما نراه هو أجسام فيزيائية توجد باستقلال عن الإدراك. وأثناء التفكير التالي فقط، نستدل أو نحكم على أن المسألة ليست هكذا.

وبالتالي، إذا بدأنا بموقف الحس المشترك، أو الواقعية السانجة، فإنه يجب علينا أن نقول إن كلاً من «كوك ولسون» و«بريشارد» عدلاً هذا الموقف، أى أنهما تنازلاً عن الجانب الآخر. وقد قام «ه. و.ب. جوزيف» H.W.B. Joseph (١٨٦٧ - ١٩٤٣) بتنازلات أخرى؛ وهو زميل فى «الكلية الجديدة» بأكسفورد، ومدرس نو تأثير فعال. ولذلك يشير فى بحث عن «باركلى» و«كانط» ألقاه فى «الأكاديمية البريطانية» إلى أن واقعية الحس المشترك قد زعزعها التفكير، بصورة سيئة، ويذهب إلى أنه على الرغم من أن الأشياء الموجودة خارجنا ليست، بالتأكيد، خاصة بالمعنى الذى يكون به الألم خاصاً، فإنها قد ترتبط «بالأذهان التى تعرف وتدرك»^(٢). كما يذهب «جوزيف» إلى أن التأمل فى فلسفتى «باركلى» و«كانط» يكشف عن نتيجة مؤداها أن شروط معرفتنا بالموضوعات قد تعتمد «على حقيقة واقعية Reality أو على عقل يظهر نفسه لنفسه فى الطبيعة فى أذهان البشر»^(٣).

والملاحظة الأخيرة هى، بوضوح، تنازل عن المذهب الواقعى الميتافيزيقى، وليست تنازلاً عن أية صورة من المثالية الذاتية. بيد أن ذلك يوضح، ببساطة، الصعوبة فى التأكيد أن المعرفة فى معرفتنا بالموضوعات الفيزيائية هى علاقة حضور بين ذات وموضوع مغاير تماماً للذهن. وبالنسبة لمناقشة المعطيات الحسية، تلك المناقشة التى

(١) نستطيع أن نحكم أو نستدل، من وجهة نظر «بريشارد»، على أن الموضوعات المباشرة للإدراك هى موضوعات فيزيائية مستقلة تماماً عن الذات المدركة، إذا استطعنا أن نقول إننا «نعرف» الموضوعات المباشرة للإدراك. غير أن الإدراك ليس معرفة على الإطلاق عند بريشارد (المؤلف).

Essays in Ancient and Modern Philosophy, p. 231. (٢)

Ibid, (٣)

وجدت دافعاً قوياً في «أكسفورد» من كتاب هـ. برايس H.H. Price «الإدراك الحسي»^(١)، فإن ذلك يوضح الصعوبة في تدعيم موقف الواقعية الساذجة بنجاح. أعنى أن مشكلات نشأت للتفكير تقترح ضرورة تعديل الموقف. وإحدى الطرق للقيام بهذا الموقف هي استبعاد المشكلات من حيث إنها شبه مشكلات. غير أن ذلك ليس وسيلة يقبلها فلاسفة أكسفورد القديما الذين نتناول آراهم هنا.

٣- ربما يكون «هـ.أ. بريشارد» الذي ذكرناه في القسم الأخير، شهيراً بسبب مقاله الشهير «في مجلة مايند Mind» عام (١٩١٢)، عن هذه المشكلة «هل تقوم فلسفة الأخلاق على خطأ؟»^(٢). لقد تصور «بريشارد» الفلسفة الخلقية بأنها تهتم، إلى حد كبير، بمحاولة إيجاد حجج للبرهنة على أن ما يبدو أنه واجباتنا هو بالفعل واجباتنا، وأطروحته الخاصة هي أننا في حقيقة الأمر، نرى، أو نعاين intuit واجباتنا ببساطة، حتى إن كل محاولة للبرهنة على أنها واجبات هي محاولة خاطئة. صحيح أنه يمكن أن تكون هناك حجة بمعنى ما. غير أن ما يُسمى بالحجة هو ببساطة محاولة لجعل الناس ينظرون عن كثب إلى أفعال لكي يروا لأنفسهم خاصية كونها ملزمة. إن هناك مواقف، بالتأكيد، تسبب ما اعتدنا على أن نسميه بصراع الواجبات. لكن في حالة صراع ظاهري من هذا النوع، يكون من الخطأ محاولة حله عن طريق إثبات، كما فعل فلاسفة كثيرون، إن فعلاً من الأفعال البديلة ينتج خيراً أعظم من نوع ما، هذا الخير يكون خارج الفعل ونتيجة له. والسؤال موضع الخلاف هو: ما الفعل الذي يمتلك الدرجة الأعظم من الإلزام؟ ولا يمكن الإجابة عن السؤال بأية طريقة سوى النظر بكتب إلى الأفعال حتى نرى الفعل الذي يكون ملزماً بدرجة أكبر. ومع ذلك، فإن هذا هو ما اعتدنا أن نفعله من الناحية العملية.

(١) يبين هذا الكتاب، الذي نُشر عام ١٩٢٢، تأثير مفكرى كمبريدج، مثل «مور» و«رسل» في حين أن «كوك ولسون» قد أظهر تقديراً قليلاً لتفكير فلاسفة كمبريدج (المؤلف)

(٢) Reprinted in Moral Obligation: Essays and Lectures, (1949).

يتضمن هذا المذهب الحدسي الأخلاقي القول بأن مفهومي الصواب والإلزام مفهومان ساميان في الأخلاق، ولهما الأسبقية على مفهوم الخير. ومعنى آخر، تقوم المذاهب الأخلاقية الفائية؛ مثل المذهب الأرسطي، والمذهب النفعي، على خطأ أساسي. وقد حدث نقاش في «أكسفورد» في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى حول أطروحات أثارها «بريشارد». وقد جرى النقاش بصورة مستقلة كبيرة أو قليلة عن وجهات نظر «جورج مور»، على الرغم من أنها لم تكن بلا إشارة إليها. بيد أننا نستطيع أن نقول إنه يعبر عن رد فعل قوى على نوع الموقف الذي يمثله فيلسوف كمبردج. لأنه على الرغم من أن «مور» قرر في كتابه «مبادئ الأخلاق» (١٩٠٣) أن الخير هو صفة لا يمكن تعريفها^(١)، فإنه بيّن أن الإلزام الأخلاقي هو، في رأيه، إلزام على القيام بالفعل الذي ينتج أعظم قدر من الخير.

خصص «بريشارد» عام ١٩٢٢ محاضراته الافتتاحية بوصفه أستاذاً لفلسفة الأخلاق في «أكسفورد» لموضوع «الواجب والمنفعة»، مطوراً فيها وجهة نظره. وفي عام ١٩٢٨ نشر «ف. كاريت» E.F. Carritt كتابه «نظرية الأخلاق» الذي يؤكد فيه أن فكرة الخير الأقصى، هو الأمل الوهمي Ignis Fatuus في فلسفة الأخلاق، وأية محاولة للبرهنة على أن أفعالاً معينة هي واجبات لأنها وسائل لتحقيق غاية ما يُنظر إليها على أنها خير، هي محاولة محكوم عليها بالإخفاق والفشل. وقد ساهم التلميذ الأرسطي الشهير «سير وليم ديفيد روس»، والذي أصبح فيما بعد رئيس «أورل كوليج» Oriol Col-lege، بأكسفورد، في النقاش عن طريق كتابه «الصواب والخير» (١٩٣٠). وقد أتبع هذا الكتاب كتاب «جوزيف» «بعض المشكلات في الأخلاق» عام ١٩٣١، حاول فيه، بصورة مميزة، أن يربط التسليم بالأطروحة التي تقول إن الإلزام ليس مستمداً من خيرية نتائج الفعل، بالأطروحة التي تقول إن الإلزام ليس، مع ذلك، مستقلاً عن أية علاقة بالخير.

(١) لا يعني ذلك أننا لا نستطيع أن نقول ما الأشياء التي تمتلك هذه الصفة، أو تمتلك قيمة ذاتية. «مور» مقتنع بأننا نستطيع أن نفعل ذلك (المؤلف).

ويعنى آخر، حاول «جوزيف» أن يوفق بين وجهة نظر «بريشارد» والتراث الأرسطى. وقد لفت «ج. هـ. مويرهيد» J.H. Muirhead: الأستاذ بجامعة «برمنجهام» فى عمله الصغير «القاعدة والغاية فى الأخلاق» (١٩٣٢)، الذى كان القصد منه تلخيص مناقشات «أكسفورد» نقول إنه لفت الانتباه إلى علامات للعودة - وقد رحب هو نفسه بذلك - إلى وجهة النظر المثالية الأرسطية عن الأخلاق. بيد أنه ظهر فى عام ١٩٣٦ كتاب «ألفرد جولز آير» A.J. Ayer «اللغة والصدق والمنطق»: هو البيان الوضعى المنطقى الشهير، الذى يفسر فيه قضية مثل «أفعال من النوع (أ) خاطئة» لا بوصفها تعبيراً عن أى حدس، وإنما بوصفها قولاً *utterance* يعبر عن موقف انفعالى نحو أفعال من النوع (أ). كما أنه يُنتظر منها أن تثير موقفاً انفعالياً مشابهاً فى الآخرين. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يقال إن النظرية الانفعالية فى الأخلاق حازت قبولاً كلياً من جانب فلاسفة الأخلاق البريطانيين، فإنها أثارت مرحلة جديدة من المناقشة فى النظرية الأخلاقية: مرحلة تقع خارج مجال هذا المجلد^(١). ولذلك، عندما نشر «سير ديفيد روس» كتابه «أسس الأخلاق» فى عام ١٩٣٩، بدأ المذهب الحدسى للبعض على أنه ينتمى إلى مرحلة ماضية من التفكير. ومع ذلك، عندما ننظر إلى الوراء، فإننا نستطيع أن نرى كيف مثلت مناقشة «بريشارد»، و«روس» و«جوزيف» وآخرين لفاهيم مثل مفهومى الصواب والخير منظوراً تحليلياً لفلسفة أخلاقية تختلف عن الميل المثالى لمعالجة الأخلاق بوصفها موضوعاً تابعاً، يعتمد على وجهة نظر ميتافيزيقية عن العالم. ومع ذلك، نستطيع أن نرى، أيضاً، كيف شك فلاسفة فى المرحلة التالية للمناقشة الأخلاقية فيما إذا كان يمكن حصر الأخلاق، بصورة مفيدة، فى مكان محكم من حيث إنها دراسة للغة الأخلاق^(٢).

(١) see, for example, *Ethics since 1900* by M. Warnock (London, 1960).

(٢) كتاب البروفسور «ستيوارت هامبشير» «التفكير والفعل» (لندن، ١٩٥٩) هو مثال لهذا الميل (المؤلف).

٤- ولنعد الآن إلى المذهب الواقعي في الولايات المتحدة الأمريكية. في شهر مارس عام ١٩٠١، نشر «وليم ببريل مونتاجيو» William Pepperell Montague (١٨٧٣ - ١٩٥٣) مقالاً بعنوان «دحض البروفسور رويس للمثالية» في «المجلة الفلسفية». وفي شهر أكتوبر من العام نفسه نشر «رالف بارتون بيرى» R.P. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٧) بحثاً عن «دحض البروفسور رويس للمثالية ومذهب التعدد» في *The Monist*. ولذلك، كان المقالان رداً على هجوم «رويس» على المذهب الواقعي بوصفه مدمراً لإمكان المعرفة. وفي عام ١٩١٠ نشر الكاتبان، مع «إيون بسيل هولت» E.B. Holt (١٨٧٨ - ١٩٥٣)، و«وت. مارفن» W.T. Marvin (١٨٧٢ - ١٩٤٤)، و«ولتر. ب. بتكن» W.B. Pitkin (١٨٧٨ - ١٩٥٣) و«إدوارد جليسون سبولدنج» E.G. Spaulding (١٨٧٣ - ١٩٤٠)، في مجلة الفلسفة «البرنامج والمنهج الأول لستة فلاسفة واقعيين»^(١). وتبع ذلك نشر مجلد من مقالات عن طريق هؤلاء المؤلفين تحت عنوان «المذهب الواقعي (الواقعية) الجديد: دراسات مشتركة في الفلسفة» عام ١٩١٢.

وكما هو مؤكد في برنامج عام ١٩١٠، وكما يشير العنوان الفرعي لمجلد «المذهب الواقعي»، فإن هذه المجموعة من الفلاسفة كانوا يهدفون إلى جعل الفلسفة مسعى حقيقياً مشتركاً، على الأقل بين هؤلاء المفكرين الذين كانوا على استعداد لأن يقبلوا التعاليم الأساسية للمذهب الواقعي. لقد أصروا على عناية بالغة بالدقة باللغة من حيث إنها الوسيلة (الأداة) لكل فلسفة، وعلى التحليل منظوراً؛ إليه على أنه «الفحص الدقيق، والمنظم، والمستفيض لأي موضوع عن المنهج»^(٢)، وعلى فصل المشكلات الغامضة

(١) طُبِعَ هذا البرنامج من جديد كملحق في كتاب «المذهب الواقعي الجديد» (المؤلف).

(٢) *The New Realism*, p. 24.

بقدر ما يكون الاهتمام باللغة وتحليل المشكلات العامة والمركبة إلى مسائل يمكن ضبطها ومحددة تماماً، فإن فكرة الفيلسوف الواقعي الجديد عن الإجراء الفلسفي الملائم يشبه إجراء «جورج مور» في إنجلترا (المؤلف).

المركبة إلى مسائل محددة تُعالج بصورة منفصلة، وعلى ارتباط دقيق بالعلوم الخاصة. ولذلك، أمل الفيلسوف الواقعي الجديد، عن طريق هذا المنظور للفلسفة، في أن يتغلب على المذهب الذاتي، وانهلال التفكير واللغة، وإغفال العلم الذي مال في رأيهم إلى جلب سوء السمعة للفلسفة. وبمعنى آخر، يجب أن يسير إصلاح الفلسفة، بوجه عام، جنباً إلى جنب مع تطور الخط الواقعي من التفكير.

وعلى أية حال، لقد اتفق الفلاسفة الواقعيون الجدد على حقيقة مبدأ أساسي؛ وهو، كما يعبر عنه «بتكن» Pitkin «الأشياء التي تُعرف ليست تتاجات لعلاقة المعرفة، ولا تعتمد، أساساً، في وجودها أو سلوكها على هذه العلاقة»^(١). وينظر هذا المبدأ الاعتقاد الطبيعي التلقائي، والعلوم تحتاج إليه. وهكذا، فإن عبء البرهان يقع، بإنصاف وبحق، على عاتق أولئك الذين ينكرونه. بيد أن صنوف الدحض التي يقدمها الفلاسفة الواقعيون خاطئة ومضللة، فهم، على سبيل المثال، ينتقلون من بديهية، تقول إنه عندما تُعرف الموضوعات فقط، فإننا نعرف أنها موجودة، أو من تحصيل حاصل يقول «ليس هناك موضوع بدون ذات»، إلى نتيجة أساسية، لكنها غير مبرهن عليها؛ وهي أننا لا نعرف أن الموضوعات توجد إلا من حيث إنها موضوعات، أعني؛ عندما تُعرف الموضوعات فقط، بوصفها شروطاً لعلاقة المعرفة.

ويتضمن ذلك، بوضوح، أن المعرفة علاقة خارجية. إن المعرفة، كما يعبر عن ذلك «سبولدنج» Spaulding هي «ما يمكن طرحه واستبعاده»^(٢)؛ بمعنى أن شيئاً ما يمكن أن يوجد عندما لا يُعرف، وأنه عندما لا يُعرف، فإنه يمكن أن يكون بدقة ما هو عليه عندما يُعرف، مع الاختلاف الواضح وهو أنه لا يكون، بالتالي، شرط العلاقة الخارجية للمعرفة. وهكذا يجب أن يكون هناك نوع واحد من العلاقة الخارجية على الأقل. ويمكننا

Ibid, p. 447. (١)

The New Realism, p. 478. (٢)

أن نقول، بوجه عام، إن الفلاسفة الواقعيين الجدد يقبلون نظرية العلاقات من حيث إنها تخرج عن شروطها. ووجهة النظر هذه تفضل، بوضوح، مذهب التعدد والكثرة بدلاً من مذهب الواحدية في الميتافيزيقا. كما أنها تشير أيضاً إلى عدم إمكان استنباط نسق العالم بصورة قبلية.

إن رد الفعل التلقائي للإنسان العادي على المبدأ الأساسي للمذهب الواقعي (الواقعية) هو، بدون شك، القبول التام. لأنه اعتاد، بوضوح، أن يتصور الموضوعات الفيزيائية على أنها توجد باستقلال عن علاقة المعرفة، وعلى أنها لا تتأثر تماماً بهذه العلاقة في طبائعها أو خصائصها. غير أن التأمل يبين لنا أن تفسيراً ما لا بد أن يُدخل في اعتباره أوهاماً، وهلوسات، وما يشبه الظواهر. هل يجب وصفها بأنها موضوعات للمعرفة؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهل يمكن أن يقال، بصورة معقولة، إنها حقاً مستقلة عن الذات؟ وماذا عن خطوط السكك الحديدية التي تتلاقى، والعصى التي تظهر مكسورة عندما يُغمس نصفها في الماء، ماذا عن ذلك وغيره من الناحية الظاهرية؟ هل نقول إن هذه المدركات توجد مستقلة عن الإدراك؟ ألا يجب علينا، على أية حال، أن نعدّل المذهب الواقعي (الواقعية) بطريقة تمكنها من أن تؤكد أن بعض موضوعات الوعي توجد بصورة مستقلة، بينما بعضها الآخر لا يوجد بصورة مستقلة؟

إن طريقة «هولت» لمعالجة المسألة هي أن يميز بين الوجود والحقيقة الواقعية. إن المذهب الواقعي (الواقعية) لا يلزمنا بأن نتمسك بأن كل الأشياء المدركة حقيقية. «لما كانت كل الأشياء المدركة أشياء، فإن كل الأشياء ليست أشياء حقيقية»^(١). ولا ينجم عن ذلك، على الرغم من هذا، أن موضوعات الإدراك أو التفكير «غير الحقيقية» يجب

ibid, p. 358. (١)

أن توصف بأنها «ذاتية» في طابعها. إذ إن ما هو غير واقعي، على العكس، له وجود، و«يبقى بذاته في كون الوجود الشامل كل الشمول»^(١). وباختصار «الكون ليس كله حقيقياً أو واقعياً Real، لكن الكون كله موجود»^(٢).

من الواضح أن تفسيراً ما لهذا الاستخدام للألفاظ مطلوب وضروري، ولكن ماذا يعني «هولت» أولاً بالواقعية؟ يجيب قائلنا: «إنني لا أهتم بما عساها أن تكون الحقيقة الواقعية Reality»^(٣)، فهي ليست مرجوة كثيراً. غير أن «هولت» يمضي ليقول إنه «سيجازف بالتخمين أنه ربما تكون الحقيقة الواقعية Reality نسقاً شاملاً للغاية من حدود في العلاقة... وذلك يجعل الحقيقة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يعرفه المنطق بأنه «الوجود الفعلي Existence»^(٤). ويفترض ذلك أن موضوعاً وهمياً، مثلاً، يكون غير حقيقي؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يكون ملائماً، بدون تناقض، للنسق الكلي لحدود مترابطة. بيد أن «هولت» يشير إلى أنه «لا يصف موضوعاً وهمياً بأنه «غير حقيقي» بالضرورة»^(٥). ومع ذلك، فإن المسألة التي يصر عليها هي أن عدم الحقيقة لا تستبعد الموضوعية. فإذا افترضت، مثلاً، مقدمات هندسية معينة كيفما أشاء، واستنتجت نسقاً متسقاً، فإن النسق يكون «موضوعياً»، حتى إذا وُصف بأنه «غير حقيقي». والقول بأن ما هو غير حقيقي موضوعي، وليس ذاتياً، هو ما يعنيه «هولت» بقوله إن له وجوداً.

Ibid, p. 366. (١)

لا بد من تمييز الموضوع غير الحقيقي عن الموضوع الذي لا يمكن التفكير فيه وذلك مثل الدائرة المربعة (المؤلف).

Ibid, p. 360. (٢)

Ibid, p. 366. (٣)

Ibid (٤)

Ibid, p. 36. (٥)

أما بالنسبة لخطوط السكك الحديدية التي يبدو أنها تتلاقى، والعصى التي تظهر منكسرة في الماء... إلخ، فإن «هولت» يقرر أن الموضوع الفيزيائي له خصائص خاصة لا تُحصى، يقابلها استجابات معينة مختلفة في الجهاز العصبي للكائنات الحية المدركة المختلفة. ولذلك إذا تجردنا من الغاية المعينة أو الغايات التي تؤدي بنا إلى انتقاء ظاهرة واحدة بوصفها ظاهرة «حقيقية» لشيء ما، فإننا نستطيع أن نقول إن كل ظواهرها على حد سواء. فهي كلها موضوعية، وتبقى بوصفها خصائص خاصة. وهكذا تقابلنا صورة «كون عام لوجود تبقى فيه كل الأشياء؛ فيزيائية، وذهنية، ومنطقية، والقضايا والحدود، وما هو موجود وما هو غير موجود، وما هو كاذب وما هو صادق، وما هو خير وما هو شر، وما هو حقيقي وما هو غير حقيقي»^(١).

هناك اعتراضات ملحوظة على وضع كل هذه الأشياء على حد سواء، كما بين «مونتاجيو» فيما بعد عندما ناقش الاختلافات بينه وبين بعض زملائه. ففي المقام الأول يمكن أن تكون العلاقات بين موضوعات الإدراك غير متناظرة. فبناء على الفرض الذي يقول إن العصا التي ينغمس جزء منها في الماء تكون مستقيمة مثلاً، يمكننا أن نفسر بسهولة، لماذا تبدو منكسرة. لكن إذا افترضنا أنها منكسرة، فإننا لا نستطيع أن نفسر لماذا تبدو مستقيمة في الظروف التي تبدو فيها مستقيمة. ولا يتم التغلب على هذه الصعوبة، بالتأكيد، عن طريق القول بأن العصا تنكسر عندما يُغمس جزء منها في الماء، بينما تكون مستقيمة عندما تكون خارج الماء. كما أن بعض الموضوعات لا يمكن أن تنتج معلولات بصورة غير مباشرة إلا عن طريق الذات التي تدركها، في حين أن موضوعات أخرى يمكن أن تنتج أيضاً معلولات بصورة مباشرة. فالتنين، مثلاً، من حيث إنه موضوع للتفكير، قد يحدث شخصاً، في حدود التصور، على أن يقوم برحلة اكتشاف؛ بيد أنه لا يستطيع أن ينتج المعلولات التي يمكن أن ينتجها أسد. ولا بد أن

Ibid, p. 372. (١)

تكون لدينا القدرة على القيام بتمييزات واضحة بين الحالات الأنطولوجية لهذه الأنواع المختلفة من الموضوعات.

كما يهتم الفلاسفة الواقعيون الجدد بمناقشة طبيعية الوعي. لقد قيل «هولت» و«بيري» تحت تأثير وليم جيمس، مذهب «الواحدية المحايدة»، الذي وفقاً له لا يكون هناك اختلاف أساسي في نهاية الأمر بين الذهن والمادة. وقد حاولا استبعاد الوعي من حيث إنه كيان خاص عن طريق تفسير الوعي بموضوع ما بأنه استجابة محددة عن طريق كائن حي. لقد فسر «مونتاجيو» ذلك بأنه يعني أن الاستجابة تتكون من حركة جزئيات. وتساءل كيف يمكن أن تفسر هذه النظرية مثلاً، التي يصفها بأنها مذهب سلوكي، وعينا بأحداث ماضية. وقد وحد الاستجابة المحددة التي تكون الوعي «بعلاقة اللزوم المتجاوز لذاته، التي تبقى حالات المخ على غيرها غير العضوية»^(١). غير أنه ليس واضحاً على الإطلاق كيف تستطيع حالات المخ أن تمارس أية وظيفة تتجاوز ذاتها. كما أن القول بأن إمكان الحالات اللحائية Cortical التي تتجاوز نفسها، وتزود بوعي للموضوعات هو «موضوع للسيكولوجيا وليس للإبستمولوجيا»^(٢)، لا يساعد كثيراً.

ومع ذلك، يتضح، على أية حال، أن الفلاسفة الواقعيين الجدد انصرفوا كما عبر عن ذلك مونتاجيو إلى تأكيد، أن «المعرفة نوع معين من العلاقة التي قد تبقى وتدوم بين موجود حي وأي كيان... (ذلك الذي) ينتمي إلى نفس العالم مثل موضوعاته... (وأأنه) ليس هناك شيء يجاوزه أو يعلو عليه»^(٣). كما أنهم رفضوا كل صور المذهب التمثيلي. ففي الإدراك ترتبط المعرفة والذات مباشرة بالموضوع، ولا ترتبط بصورة غير مباشرة عن طريق صورة image أو نوع ما من نسخة عقلية تكون الحد المباشر للعلاقة.

The New Realism, p. 482. (١)

Ways of Knowing (1925) p. 396. (٢)

The New Realism, p. 475. (٣)

٥- اعترض الفلاسفة الواقعيون الجدد على أى مذهب تمثيلي بدا لبعض الفلاسفة الآخرين ساذجاً وغير نقدي. إنه الاعتراض الذي أدى إلى أن توضع الموضوعات الفيزيائية والوهمية على قدم المساواة. وقد جعل من المستحيل، مثلاً، تفسير إدراكنا لنجم بعيد عندما لا يوجد. وهكذا نشأت في الحال حركة من المذهب الواقعي النقدي، كونها فلاسفة اتفقوا مع الفلاسفة الواقعيين الجدد في رفض المذهب المثالي، لكنهم وجدوا أنفسهم غير قادرين على أن يقبلوا رفضهم للمذهب التمثيلي.

وجد المذهب الواقعي النقدي، مثل المذهب الواقعي الجديد، تعبيراً عنه في مجلد مشترك عنوانه «مقالات في المذهب الواقعي النقدي: دراسة تعاونية لمشكلات المعرفة»، ظهر عام ١٩٢٠. والمساهمون في هذا المجلد هم: د. دراك D. Drake (١٨٩٨ - ١٩٣٢)، أ.أ. لفجوى A.O. Lovejoy (١٨٧٢ - ١٩٧٢)، ج.ب. برات J.B. Pratt (١٨٧٥ - ١٩٤٤)، أ.ك. روجرز A.K. Rogers (١٨٦٨ - ١٩٣٦)، جورج سنتيانا G. Santayana (١٨٦٢ - ١٩٥٢)، ر.و. سيلرز R.W. Sellars (ولد عام ١٨٨٠)، تشالز أوجستوس سترونج C.A. Strong (١٨٦٢ - ١٩٤٠).

تكمن قوة المذهب الواقعي (الواقعية) النقدي في الهجوم. إذ يبرهن «لفجوى» في كتابه «الثورة على الثنائية»، مثلاً، على أنه بينما يلجأ الفلاسفة الواقعيون الجدد، أصلاً، إلى الحس المشترك في رفضهم للمذهب التمثيلي، فإنهم ينتقلون بعد ذلك إلى تقديم تفسير للموضوعات لا يتطابق مع وجهة نظر الحس المشترك. لأن الجزم مع «هولت» بأن كل مظاهر الأشياء على حد سواء مثل خصائصها الخاصة الموضوعية هو إلزام للمرء بأن يقول إن خطوط السكك الحديدية متوازية وتلتقي، وإن سطح البنس أو القرش، مثلاً، دائري وإهليلجي.

ومع ذلك، عندما عرض الفلاسفة الواقعيون النقديون مذهبهم الخاص، فإنهم واجهوا صعوبات ملحوظة، ويمكننا أن نقول إنهم اتفقوا في تدعيم القول بأن ما ندرکه مباشرة هو خاصية مركبة، أو معطى مباشر يعمل بوصفه علامة أو مرشداً لشيء يوجد بصورة مستقلة. بيد أنهم ليسوا على اتفاق تام في طبيعة المعطى المباشر. فبعضهم

على استعداد لأن يتحدث عن هذه المعطيات بوصفها حالات ذهنية^(١). وفي هذه الحالة، من المحتمل أن تكون هذه المعطيات في الذهن. في حين أن بعضهم الآخر، مثل سنتيانا، يعتقد أن المعطيات المباشرة للوعي ماهيات، ويستبعد أي تساؤل عن إمكان وجودها؛ على أساس أنها لا توجد إلا من حيث إنها أمثلة فحسب. وعلى أية حال، فإذا تم التسليم بالمذهب التمثيلي، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أنه يستدل على وجود الموضوعات الفيزيائية. فما الذي يبرر لي أن أفترض أن ما أدركه بالفعل يمثل شيئاً غير ذاته؟ وفضلاً عن ذلك، إذا لم ندرك، على الإطلاق، الموضوعات الفيزيائية بصورة مباشرة، فكيف نستطيع أن نميز بين القيم المثلة لمعطيات حسية مختلفة؟

لقد حاول الفلاسفة الواقعيون النقادون الإجابة عن السؤال الأول بالتقرير بأن المعطيات المباشرة للإدراك تشير منذ البداية، وبطبيعتها الخالصة إلى موضوعات فيزيائية وراءها. غير أنهم يختلفون في تفسيراتهم لهذه الإشارة الخارجية. فقد لجأ «سنتيانا»، مثلاً، إلى الإيمان الحيواني؛ أي إلى قوة الاعتقاد الفريزي في الإشارة الخارجية لمدركاتنا، وهو اعتقاد نشترك فيه مع الحيوانات، بينما لجأ «سيلرز»^(٢) إلى السيكولوجيا لتفسير كيف يتطور وعينا بالخارج وينمو بلا حدود.

وبالنسبة للسؤال: كيف نستطيع أن نميز بين القيم المثلة للمعطيات الحسية إذا لم ندرك على الإطلاق الموضوعات الفيزيائية بصورة مباشرة؟، فإن المرء قد تغريه الإجابة بأن «الطريقة التي نميز بها بالفعل: أعني عن طريق التحقق من الصدق». وربما تكون هذه إجابة ممتازة من وجهة النظر العملية. ومع ذلك، يجد الرحالة في الصحراء، الذين

(١) ينسب «مونتاجيو» في مقال عن تطور المذهب الواقعي الأمريكي إلى الفلاسفة الواقعيين النقادين، بوجه عام، مذهباً يقول إننا لا نعرف بصورة مباشرة إلا «حالات ذهنية أو أفكاراً» (المؤلف).

CF. Twentieth century philosophy (1943) edited by D.D. Runes, p. 441.

(٢) روى رويد سيلرز Roy Wood Sellars (١٨٨٠ - ١٩٧٣) فيلسوف أمريكي درس في جامعة ميتشجان، انتصر للواقعية النقدية في الاستمولوجيا، وقام بتأويل جديد للدين إنساني وحديث. (المراجع)

يفسرون سراباً بأنه تنبؤ بأنهم سيجدون أمامهم ماء، عن طريق تجربة مريرة أن التنبؤ لم يتم التحقق منه. وتظل هناك في الوقت نفسه صعوبة نظرية يجب على الفيلسوف التمثيلي أن يحلها. لأن عملية التحقق تنتهي، بناء على مقدماته، بالتجربة الحسية، أو امتلاك المعطيات الحسية، وليست العصا السحرية هي التي تعطينا، عندما يلوح به، حق الدخول إلى ما يوجد وراء المعطيات الحسية. صحيح أنه إذا كان ما نبحت عنه هو التجربة الحسية عن إرواء الظمأ، فإن امتلاك هذه التجربة هو كل ما هو مطلوب من وجهة النظر العملية. ولكن من وجهة نظر نظرية المعرفة، فإنه يبدو أن الفيلسوف التمثيلي يظل منغمساً في عالم «التمثل».

إن حقيقة الأمر بالتأكيد هي، أننا نستطيع على مستوى الحس المشترك والحياة العملية أن نصرّف أمورنا جيداً. ونطور في اللغة العادية تمييزات تكفي تماماً لمعرفة، بالنسبة لجميع الأغراض، العصا التي ينفخ جزء منها في الماء، والتقاء خطوط السلك الحديدية، والجرذان الحمراء... إلخ. لكن حالما نبدأ في التفكير في المشكلات الابدستمولوجية التي يبدو أن هذه الظواهر تسببها، فإنه يكون هناك الإغراء على اعتناق حل شامل، إما عن طريق القول بأن كل موضوعات الوعي موضوعية وعلى حد سواء، أو عن طريق القول بأنها حالات ذهنية ذاتية، أو معطيات حسية ليست ذاتية ولا موضوعية. في الحالة الأولى يكون لدينا المذهب الواقعي الجديد، أما في الحالة الثانية فيكون لدينا المذهب الواقعي النقدي، شريطة أن ينظر إلى المعطيات المباشرة على أنها تمثل موضوعات فيزيائية مستقلة، أو ترتبط بها بطريقة ما. ويمكن النظر إلى كلا الموقفين على أنهما محاولتان لإصلاح اللغة العادية. وعلى الرغم من أنه لا يمكن إبطال هذا المسعى بصورة قبلية، فإن الواقعة التي تقول إن كلا الموقفين يسببان مشكلات خطيرة قد تحثنا جيداً، مع البروفسور «جون لانجشو أوستن» J.L. Austin (*) على أن نلقى نظرة جديدة على اللغة العادية.

(*) جون أوستن (١٩١١ - ١٩٦٠)، فيلسوف إنجليزي من ممثلي «المدرسة التحليلية» التي سميت بمدرسة اللغة العادية، أو مدرسة أكسفورد. من مؤلفاته: «كيف تفعل الأشياء بالكلمات» (المترجم).

إن كلمة «المذهب الواقعي» (الواقعية) يمكن أن يكون لها ظلال مختلفة من المعنى. ففي هذا الفصل يكون معناها الأساسي وجهة النظر التي تقول إن المعرفة ليست تكويناً للموضوع؛ أي أن المعرفة علاقة حضور بين الذات والموضوع، لا تعطى أهمية للموضوع. ومع ذلك، نرى أن مشكلات نشأت في الحركة الواقعية عن الموضوعات المباشرة للإدراك والمعرفة ولا نرغب في الوقت نفسه أن نعطي الانطباع الخاطئ تماماً وهو أن الفلاسفة الأمريكيين الذين ينتمون إلى المجموعتين اللتين ذكرناهما يهتمون، فقط، بالمشكلات التي وجه إليها الانتباه في هذا القسم وفي الأقسام السابقة. فمن بين الفلاسفة الواقعيين الجدد، أصبح «بيرى»، مثلاً، شهيراً كفيلسوف أخلاقي^(١)، وكرس نفسه، أيضاً، لموضوعات سياسية واجتماعية. ومن بين الفلاسفة الواقعيين النقاد، طور «سانتيانا» فلسفة عامة^(٢). بينما قدم «سترونج» و«دراك» أنطولوجيا خاصة بشمول النفس، أخذين الاستبطان بوصفه مفتاحاً لطبيعة الحقيقة^(٣). ودافع «سيلرن» عن فلسفة طبيعية^(٤)، تقوم على فكرة التطور الخالق مع مستويات لا يمكن ردها، وتضم نظرية عن الإدراك من حيث إنه عملية تفسيرية. ومارس «لجوى» تأثيراً ملحوظاً عن طريق دراساته في تاريخ الأفكار^(٥).

(١) نشر كتاب «النظرية العامة عن القيمة عام ١٩٢٦» (المؤلف).

(٢) يضم عمل سانتيانا «مجالات الوجود» أربعة مجلدات مجال الماهية (١٩٢٧)، ومجال المادة (١٩٣٠)، ومجال الصدق (١٩٣٨)، ومجال الروح (١٩٤٠) (المؤلف).

(٣) الاستبطان هو، كما يرى سترونج، الحالة الوحيدة التي نعي فيها بصورة مباشرة «قواماً» من حيث إنه يتميز عن البناء. لكن لم يقصد كل من «سترونج» و«دراك» الإشارة إلى أن الحجارة، مثلاً، واعدة. لقد ارتبط مذهب شمول النفس عندهما بفكرة التطور الخلاق. فحتى الأشياء التي نسميها «بالمادة» تمتلك طاقة ممكنة تتجلى في مستوى معين من التطور في الوعي (المؤلف).

(٤) كما في كتاب «فلسفة المذهب الواقعي الفيزيائي» (١٩٣٢) (المؤلف).

(٥) نشر «لجوى»، مثلاً، كتاب «سلسلة الوجود الكبرى» عام ١٩٢٦، وكتاب «مقالات في تاريخ الأفكار» عام ١٩٤٨ (المؤلف).

٦- يتضح أن النظرية الواقعية عن المعرفة، بالمعنى الذى وصفناه سابقاً، لا تستبعد بناء نسق ميتافيزيقى أو وجهة نظر عن العالم. فكل ذلك يُستبعد فى ميتافيزيقا تقوم على النظرية التى تقول إن المعرفة بناء للموضوع أو على النظرية التى تقول إن التفكير المبدع أو التجربة هى الحقيقة الأولية الأساسية. وهناك، فى واقع الأمر، عدد ملحوظ من وجهات النظر عن العالم فى الفلسفة الحديثة، التى تفترض مسبقاً نظرية واقعية عن المعرفة. ومع ذلك، فإن ذكر كل وجهات النظر هذه، هو أمر يخرج عن مجال بحثنا. وأقترح أن أحصر نفسى فى إبداء بعض الملاحظات عن وجهة نظر «صموئيل ألكسندر» عن العالم.

ولد «صموئيل ألكسندر» S. Alexander (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فى «سيدنى» باستراليا، لكنه ذهب إلى «أكسفورد» عام ١٨٧٧، حيث وقع تحت تأثير «جرين» و«برادلى». ومع ذلك، فقد أكمل هذا التأثير تأثير فكرة التطور، وأيضاً الاهتمام بعلم النفس التجريبي، الذى يصعب القول إنه كان خاصة لجامعة «أكسفورد» فى هذه الآونة^(١). وبعد ذلك تلقى «ألكسندر» دافعاً من المذهب الواقعى عند «مور» و«رسل»، وبدأ يقترب من موقف المذهب الواقعى الجديد الأمريكى، مع إنه لم يقبله تماماً. غير أنه نظر إلى نظرية المعرفة على أنها إعداد لتركيب فلسفى. وربما يكون صحيحاً تماماً أن دافعه إلى البناء الميتافيزيقى، على الرغم من أنه لم يكن المضمون الفعلى لنسقه، يرجع، إلى حد ما، إلى التأثير المبكر للمذهب المثالى فى تفكيره.

فى عام ١٨٨٢ اختير «ألكسندر» زميلاً فى «كلية لنكولن»، باكسفورد. ويمكن رؤية تأثير التفكير التطورى فى الكتاب الذى نشره عام ١٨٨٩ «النظام الأخلاقى والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية». نظر «ألكسندر» إلى الأخلاق، كما يبين عنوان الكتاب، على أنها تهتم بتحليل المفاهيم (التصورات) الأخلاقية، مثل: الخير والشر، الصواب

(١) اهتم «برادلى» بعلم النفس. لكن لسوء الطالع، هوجم علم النفس فى «أكسفورد» ونُظر إليه على أنه ليس مناسباً للمعرفة كعلم (المؤلف).

والخطأ. لكنه نظر أيضاً إليها على أنها علم معيارى. سار فى تفسيره للحياة الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية على خط التفكير الذى يمثله «هربرت سبينسر» و«سيرليسملى ستيفن». وهكذا يأخذ الصراع من أجل البقاء فى المجال البيولوجى، من وجهة نظره، صورة الصراع بين مثل أخلاقية متعارضة فى المجال الأخلاقى. ويعنى قانون الانتخاب الطبيعى، عند تطبيقه فى المجال الأخلاقى، أن مجموعة المثل الأخلاقية التى تميل إلى الهيمنة هى تلك التى تساعد على إيجاد حالة من التوازن أو الانسجام بين العناصر المتعددة والقوى فى الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان وبيئته. وبالتالي، هناك مثال شامل ونهائى للانسجام يضم بداخله، من وجهة نظر «ألكسندر» المثل التى تتمسك بها مذاهب أخلاقية أخرى؛ مثل السعادة وتحقيق الذات. وفى الوقت نفسه، ظروف الحياة؛ الفيزيائية والاجتماعية، متغيرة باستمرار، وتكون نتيجة ذلك أن المعنى العينى للتوازن أو الانسجام يفترض صوراً جديدة. ولذلك، حتى على الرغم من وجود غاية قصوى للتقدم الأخلاقى، بمعنى حقيقى، فإنه لا يمكن بلوغها بالفعل فى شكل ثابت ولا يمكن أن يتغير، ولا يمكن التعبير عن الأخلاق فى صورة مجموعة من مبادئ ثابتة لا تقبل التعديل أو التغيير.

ولنعد إلى المذهب الواقعى عند «ألكسندر»^(١). إن فكرته الأساسية عن المعرفة هى أنها، ببساطة، علاقة حضور أو وجود معاً بين موضوع ما وموجود واع. والموضوع هو، بمعنى الشئ الذى يُعرف، ما هو عليه سواء عُرف أم لا. وفضلاً عن ذلك، فإن «ألكسندر» يرفض كل صور المذهب التمثيلى. فنحن نستطيع، بالتأكيد، أن نوجه انتباهنا، بوضوح، إلى أفعالنا الذهنية، أو إلى حالاتنا الذهنية. بيد أنها لا تخدم بوصفها نسخاً أو علامات لأشياء خارجية لا تُعرف إلا بصورة غير مباشرة. إننا، بالأحرى، «نستمتع» بأفعالنا الذهنية عندما نعرف مباشرة الموضوعات التى هى غير الأفعال التى نعرف عن طريقها هذه الموضوعات. وليست المعطيات الحسية موضوعات

(١) من أشهر مقالات «ألكسندر» التى توضح نظريته الواقعية عن المعرفة «أساس المذهب الواقعى» الذى ظهر فى «وقائع جلسات الأكاديمية البريطانية» عام ١٩١٤ (المؤلف).

متوسطة بين الوعي والأشياء الفيزيائية؛ بل هي منظورات للأشياء. وحتى ما يُسمى بالوهم هو منظور للعالم الحقيقي، على الرغم من أنه يشير عن طريق الذهن إلى سياق لا ينتمي إليه^(١). وفضلاً عن ذلك، فإننا نعرف الماضي بالفعل، عند معرفته عن طريق الذاكرة. أعنى، أن الماضي موضوع مباشر للتجربة.

في عام ١٨٩٣ عُين «ألكسندر» أستاذاً للفلسفة في جامعة «مانشستر». وفي عام ١٩١٦ حتى عام ١٩١٨ ألقى محاضرات «جيفورد» في «جلا جسو»، ونشر نصاً ظهر عام ١٩٢٠ تحت عنوان «المكان والزمان والألوهية» يخبرنا في هذا العمل بأن الميتافيزيقا تهتم بالعالم كله، وهكذا تكون شاملة إلى أقصى حد. ويمكننا أن نقول، بلغة أرسطية، إنها علم الوجود، وصفاته الجوهرية، تبحث في «الطبيعة النهائية للوجود إذا كان له أية طبيعة نهائية، وتبحث في خصائص الأشياء العامة، أو المقولات»^(٢). لكن على الرغم من أن للميتافيزيقا موضوعاً أكثر اتساعاً من أي علم خاص، فإن منهجها تجريبي؛ بمعنى أنها تستخدم، مثل العلوم، «فروضاً تنظم بواسطتها معطياتها في علاقة يمكن التحقق من صدقها»^(٣). ويمكن في نفس الوقت أن توصف صفات الأشياء العامة والجوهرية بأنها ليست تجريبية، أو قبليّة شريطة أن نفهم أن التمييز بين ما هو تجريبي وما هو غير تجريبي يكمن بداخل ما نخبره، ولا يرادف تمييزاً بين التجربة وما يجاوز كل تجربة. وإذا وضعنا ذلك في اعتبارنا، فإننا نستطيع أن نعرف الميتافيزيقا بأنها «الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبي أو قبلي، وتلك المسائل كما تنشأ من علاقة ما هو تجريبي بما هو قبلي»^(٤).

(١) بمعنى آخر، لا يخلق الذهن مواد الوهم، بل يستمدّها من التجربة الحسية. بيد أنه يمكن أن يُفترض تكوين الوهم من حيث إنه وهم عن طريق حكم خاطئ بالنسبة إلى سياق (المؤلف).

Space, Time and Diety, 1, p. 2. (٢)

Ibid, 1, p. 4. (٣)

Space, Time and Diety, 1, p. 4. (٤)

إن الحقيقة النهائية، أى القالب الأساسى لكل الأشياء، هو المكان - الزمان. وعندما نتساءل كيف وصل «ألكسندر» بدقة إلى هذه الفكرة، فإنه يصعب أن نجيب عن هذا السؤال. إنه يذكر، مثلاً، أن فكرة عالم يوجد فى زمان ومكان صاغها «ه. منكوفسكى» H. Minkowski عام ١٩٠٨. ويشير إلى «لورنتس» Lorentz و«إينشتين» Einstein وقضاً عن ذلك، فإنه يتحدث باستحسان عن تصور «برجسون» للزمان الحقيقى، مع أنه لا يتحدث باستحسان عن إخضاع الفيلسوف الفرنسى المكان للزمان. وعلى أية حال، إن فكرة «ألكسندر» عن المكان - الزمان من حيث إنه الحقيقة النهائية تعارض، بوضوح، إنزال «برادلى» المكان والزمان إلى مجال الظاهر، وتعارض نظرية «مكتجارت» عن عدم حقيقة الزمان. يهتم «ألكسندر» بتكوين ميتافيزيقا طبيعية أو وجهة نظر عن العالم، ويبدأ بما يكون بالنسبة له المرحلة النهائية، البدائية لعملية التطور، عندما يُنظر إليها فى ذاتها بصورة خالصة.

إن الطريقة السانجة لتصور المكان والزمان هى تصورهما بوصفهما موضعين، أو حاويين. والمصحح الطبيعى لهذه الصورة الفجة هى تصورهما بوصفهما علاقيتين بين كيانات فردية؛ علاقة المعية والتعاقب. بيد أن وجهة النظر هذه تستلزم، بوضوح، أن الكيانات الفردية تسبق، من الناحية المنطقية، المكان والزمان، فى حين أن الفرض الذى اعتنقه «ألكسندر» هو أن المكان والزمان يكونان «القوام أو القالب (أو القوالب) التى صنعت منها الأشياء أو الأحداث، أى الوسيط الذى تُرتب فيه وتتبلور»^(١). إذا نظرنا إلى المكان أو الزمان فى ذاتهما، فإننا لا نستطيع أن نميز عناصرهما أو أجزاءهما. بيد أن «كل نقطة من المكان تحدها وتميزها لحظة فى الزمان، وكل لحظة من الزمان يحدها ويميزها موضعها فى المكان»^(٢). وبمعنى آخر، يكون كل من المكان والزمان

(١) Ibid, 1, p. 38.

(٢) Ibid, 1, p. 60.

حقيقة واحدة: أى «متصل لا نهائى من أحداث خالصة، أو نقطة - آتات»^(١). والأشياء التجريبية هى تجمعات أو مركبات من هذه الأحداث.

وينتقل «ألكسندر» إلى مناقشة المقولات الخاصة، أو الخصائص الأساسية للمكان - الزمان؛ مثل: الهوية، والاختلاف، والوجود، والكلى والجزئى، والعلاقة، والعلىة... إلخ. وهكذا حُصصت المرحلة لفحص ظهور كفيات الواقع التجريبى ومستوياته؛ من المادة فصاعداً حتى النشاط ذهنى الواعى. ولا نستطيع أن نناقش كل هذه الموضوعات هنا. بيد أنه يجدر أن نلفت الانتباه إلى نظرية «ألكسندر» عن «كفيات الدرجة الثالثة».

إن كفيات الدرجة الثالثة هى القيم، مثل الصدق والخير. وتُسمى «بالدرجة الثالثة» لتمييزها عن الكفيات الأولية والكفيات الثانوية لدى الفلسفة التقليدية. ولكن عندما ينطبق لفظ «كفيات» على القيم، فإنه لابد أن يوضع بين قوسين، لكى يشير إلى أن «هذه القيم ليست كفيات للواقع بالمعنى الذى يكون به اللون، أو الشكل، أو الحياة»^(٢). إن التحدث عنها من حيث إنها كفيات موضوعية للواقع يمكن أن يكون مضللاً. فالواقع، مثلاً، ليس إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، صادقاً أو كاذباً: لأنه ببساطة واقع. فالصدق والكذب هما، بصورة ملائمة، محمولان للقضايا كما نعتقد فيها؛ أعنى أنهما محمولان بالنسبة للذهن الذى يعتقد فيها، وليسا محمولين للأشياء، ولا حتى للقضايا عندما يُنظر إليها، ببساطة على أنها وقائع ذهنية. وعلى نحو مماثل، لا يكون الشيء خيراً، عند ألكسندر، إلا بالنسبة لغاية، كما عندما نتحدث عن أداة خيرة. كما أنه على الرغم من أن وردة حمراء تكون حمراء سواء أدركها أى شخص أم لم يدركها أى شخص، فإنها لا تكون جميلة إلا بالنسبة للذهن الذى يقدر «تماسكها» غير أنه لا ينجم عن ذلك أن لدينا الحق فى أن نتحدث عن كفيات الدرجة الثالثة أو القيم من حيث

ibid, 1, p. 60. (١)

ibid, 11, p. 237. (٢)

إنها ذاتية أو من حيث إنها غير واقعية. فهي تنبثق بوصفها خصائص واقعية للكون، على الرغم من أنها لا تنبثق بوصفها كذلك إلا بالنسبة لأذهان أو ذوات واعية. إنها، باختصار، «تحديدات ذات - موضوع»^(١)، «تستلزم دمج الموضوع بالتقدير الإنساني له»^(٢).

ومع ذلك، فإن العلاقة بين الذات والموضوع ليست ثابتة. ففي حالة الصدق، مثلاً، يحدد الموضوع تقدير الذات. لأنه في المعرفة، تُكتشف الحقيقة، ولا تُصنع. ولكن في حالة الخير، تحدد الذات كيفية كون الشيء خيراً؛ أعني أن الغرض، أو الإرادة، هي التي تصد ذلك. ومع ذلك، هناك عامل مشترك لا بد أن يُلاحظ، وأعني أن تقدير القيم بوجه عام ينشأ في سياق اجتماعي، بعيداً عن مجموعة الأذهان. فأننا، على سبيل المثال، أعي أن قضية تكون كاذبة، من جهة حكم الآخرين، وأتمثل ما أستطيع أن أسميه بالعقل الجمعي في أحكامي عن الصدق أو الكذب «إن الاتصال الاجتماعي هو الذي يجعلنا، بالتالي، على وعي بأن هناك واقعاً يتكون من ذواتنا والموضوع، ويكون للموضوع في هذه العلاقة خاصية لا يمتلكها إلا بالنسبة لهذه العلاقة»^(٣).

وتمكّن نظرية الانبثاق هذه عن كيفيات الدرجة الثالثة ألكسندر من أن يصر على أن التطور يهتم بالقيم. «يُعتقد، أحياناً، أن مذهب دارون لا يبالي بالقيمة. مع أنه، في حقيقة الأمر، تاريخ كيف خرجت القيم إلى حيز الوجود في عالم الحياة»^(٤). وهكذا، تكون لدينا الصورة العامة لعملية التطور التي تنبثق فيها مستويات مختلفة لوجود متناه؛ لكل مستوى خاصيته التجريبية المميزة. «والخاصية العليا من هذه الخصائص التجريبية التي نعرفها هي العقل أو الوعي»^(٥). وتظهر كيفيات الدرجة الثالثة أو القيم

(١) Ibid, 11, p. 238.

(٢) Ibid,

(٣) Space, Time and Diety, 11, p. 240.

(٤) Ibid, 11, p. 309.

(٥) Ibid, 11, 345.

فى هذا المستوى بوصفها خصائص حقيقية للكون، مع إن هذه الحقيقة تتضمن علاقة بالنسبة للذات؛ أو العقل البشرى.

والآن، إن اسم كتاب ألكسندر هو «المكان، والزمان والألوهية»، ومن ثم ينشأ السؤال: كيف تلائم الألوهية هذه الخطة أو وجهة نظر عن العالم؟ إن إجابة الفيلسوف هى أن «الألوهية هى الخاصة التجريبية العليا بعد الخاصة الأكثر علواً التى نعرفها»^(١). ونحن لا نستطيع، بوضوح، أن نقول ماذا عساها أن تكون هذه الخاصة. غير أننا نعرف أنها ليست أية خاصة نعرفها من قبل. ولهذا فإنها تكون أية خاصة كهذه يبطلها التعريف.

هل ينتج عن ذلك أن الله لا يوجد إلا فى المستقبل، أى إن جاز التعبير، يمكن توحيدده بالمستوى القادم لوجود متناه ينبثق فى عملية التطور؟ يقدم ألكسندر إجابة سلبية عن هذا السؤال. فإله، من حيث إنه كائن موجود، هو الكون، هو متصل المكان - الزمان بأسره. «الله هو العالم كله من حيث إنه يمتلك خاصة الألوهية... ومن حيث إن الله موجود فعلى، فإنه العالم اللامتناهى بمسماه نحو الألوهية، أو من حيث إنه كبير أو فى ألم ومعاناة مع الألوهية، إذا عدلنا عبارة «ليبتس»^(٢).

ألكسندر من أصل يهودى، وليس من غير المعقول أن نرى فى وجهة نظره عن الله تعديلاً ديناميكياً لمذهب وحدة الوجود عند إسبنوزا، يلائم نظرية التطور. غير أن هناك صعوبة واضحة فى التقرير بأن الله هو العالم بأسره من حيث إنه يمتلك خاصة الألوهية، والتقرير بأن هذه الخاصة هى منبثق مستقبلى. ولقد كان ألكسندر على وعى بذلك بالتأكيد. ويستنتج أن «الله، من حيث إنه موجود فعلى، يصبح ألوهية باستمرار، غير أنه لا يبلغها. إنه الله المثالى فى طور الجنين»^(٣). وبالنسبة للدين، يمكن وصفه بأنه

Ibid, (١)

Ibid, 11, p. 353. (٢)

Ibid, 11, p. 365. (٣)

«العاطفة الموجودة فينا التي ننجذب نحوها (أى الله)، وتعلق بمستوى أعلى من الوجود في حركة العالم»^(١).

وإذا سلمنا بمقدمات ألكسندر، فإننا نستطيع أن نفهم موقفه. فإذا كانت الألوهمية، من جهة، خاصة لمستوى مستقبلي من الوجود، وإذا كان يمكن توحيد الله بالحامل الفعلي لهذه الخاصية، فإنه يكون متناهيًا، ومن جهة أخرى، يتطلب الوعي الدينى، كما يسلّم ألكسندر، إلهاً ليس موجوداً فحسب، بل غير متناه أيضاً. وهكذا لابد أن يتحد الله بالكون اللامتناهى من حيث إنه يجاهد من أجل خاصية الألوهمية. بيد أن قول ذلك، لا يدعو أن يكون، فى الحقيقة، سوى انطباق كلمة «الله» على الكون المتطور، أى الزمان - المكان المتصل. حقاً، إن هناك تشابهاً ما بين وجهة نظر «ألكسندر» ووجهة نظر «هيجل». وفى الوقت نفسه يُعرّف المطلق عند «هيجل» بأنه الروح، بينما يُعرّف المطلق عند «ألكسندر» بأنه المكان - الزمان. وذلك يجعل كلمة «الله» غير ملائمة بصورة كبيرة. فما هو ملائم هو وصف الدين بأنه «عاطفة». لأن هذا هو ما يكون عليه الدين، بدقة، فى الفلسفة الطبيعية؛ أعنى نوعاً من الانفعال الكونى.

٧- لم يكن هناك سوى انتباه قليل إلى فلسفة ألكسندر^(٢)، بسبب تطور وانتشار تيار من التفكير صاحبه عدم ثقة ملحوظة بكل وجهات النظر الشاملة عن العالم. وعلى أية حال، لقد حجبت شهرة «ألفرد نورث وايتهد» A.N. Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧)، الفيلسوف الميتافيزيقى الإنجليزى العظيم منذ برادلى، من شهرته فى ميدان الفلسفة النظرية التأملية. والواقع أنه يصعب، بالفعل، الزعم بأن تأثير «وايتهد» بوصفه فيلسوفاً نظرياً تأملياً على الفلسفة البريطانية الراهنة شامل أو عميق. فإذا سلّم المرء بالمناخ المهيمن لتفكير فلسفى، فإنه قلما يتوقعه أن يكون. لقد كان تأثير وايتهد،

(١) Ibid, 11, p. 429.

(٢) لقد أهمل ألكسندر فى كتاب ج وارنوك G.J. Warnock الصغير المتناز «الفلسفة الإنجليزية منذ عام ١٩٠٠» (المؤلف).

في حقيقة الأمر، أعظم في أمريكا، حيث عمل هناك من عام ١٩٢٤ حتى وفاته، من تأثيره في بلده الأصلي. ومع ذلك، فقد ظهر الاهتمام بتفكيره، في السنوات القليلة الأخيرة، في عدد ملحوظ من الكتب والمقالات التي نُشرت في بريطانيا العظمى^(١). وأصبح اسمه معروفاً بصورة متزايدة في أوروبا. وبمعنى آخر، عُرف وايتهد بأنه مفكر كبير وعظيم، في حين أنه تم نسيان ألكسندر.

إن فلسفة وايتهد تستحق بالتأكيد، من وجهة نظر ما، أن يتضمنها هذا الفصل. فقد لفت وايتهد نفسه، بالفعل، الانتباه إلى التشابه بين نتائج تفلسفه والمثالية المطلقة. وهكذا يلاحظ في مقدمة كتابه «السيرورة والواقع» أنه «على الرغم من أنني أختلف بشدة، طوال العمل الرئيسي، مع برادلي، فإن المحصلة النهائية لا تختلف، مع ذلك، كثيراً^(٢)». وفي الوقت نفسه يميل وايتهد، الذي انتقل من الرياضيات إلى فلسفة العلم والطبيعة، ثم إلى الميتافيزيقا، إلى العودة إلى موقف مثالي، ونقطة انطلاق. أعنى أنه كما أن بعض الفلاسفة السابقين على كانط قد تفلسفوا في ارتباط وثيق بعلم عصرهم، فإن وايتهد رأى أن الفيزياء الجديدة تتطلب مجهوداً جديداً في فلسفة نظرية تأملية. إنه لم يبدأ من علاقة الذات - الموضوع، أو من فكرة فكر مبدع خلاق، وإنما بدأ، بالأحرى، من تأمل في العالم من حيث إنه متمثل في علم حديث.. إن مقولاته ليست مفروضة عن طريق التكوين القبلي للذهن البشري، ولكنها تنتمي إلى الواقع، من حيث إنها خصائص بالنسبة له، بالمعنى الذي تنتمي به مقولات أرسطو إلى الواقع. كما أن وايتهد يقدم تفسيراً طبيعياً للوعي، بمعنى أنه يصوره بوصفه صورة متطورة، ومثبتة لعلاقة «الترابط» التي توجد بين كل الكيانات الفعلية. ولذلك، عندما يلاحظ التشابه بين نتائج فلسفته النظرية التأملية وبعض خصائص المثالية المطلقة، فإنه

(١) ساهمت الزيادة ليست في التسامح فقط، بل التعاطف أيضاً، مع «الميتافيزيقا الوصفية» في إحياء الاهتمام بوايتهد (المؤلف).

(٢) Process and Reality, p. vii (1959 edition).

يفترض أيضاً أن نمط تفكيره قد يكون «تحويلياً لبعض نظريات المثالية الرئيسية لكي تقوم على أساس واقعي»^(١).

لكن على الرغم من أن فلسفة وايتهد، من حيث إنها تقوم على ما يسميه بالأساس الواقعي، تستحق، بالتأكيد، أن نلتفت إليها في هذا الفصل، فإنها مركبة إلى حد أننا لا نستطيع أن نلخصها في فقرات قليلة. وقد قرر كاتب هذه السطور، بعد نظر وتأمل، أن لا يقوم بهذه المحاولة. ومع ذلك، تجدر الملاحظة أن وايتهد مقتنع بحتمية الفلسفة النظرية التأملية، أو الفلسفة الميتافيزيقية. أعنى، إذا لم يفصل الفيلسوف بترو، عند لحظة معينة عملية فهم العالم وعملية التعميم، فإنه ينقاد لا محالة إلى «السعى إلى صياغة نسق متماسك، ومنطقي، وضروري من أفكار عامة يمكن بواسطتها تفسير كل عنصر من تجربتنا»^(٢). فضلاً عن ذلك، فإنها ليست ببساطة مسألة تأليف العلوم. لأن تحليل أية واقعة جزئية، وتحديد حالة أي كيان يتطلبان، على المدى البعيد، رؤية للمبادئ العامة والمقولات التي تجسدها الواقعة، ورؤية لحالة الكيان في الكون كله. وإذا تحدثنا من الناحية اللغوية، فإن كل قضية تقرر واقعة جزئية تتطلب لتحليلها الكامل عرضاً للطابع العام للكون من حيث إنه متمثل في هذه الواقعة. وإذا تحدثنا من الناحية الأنطولوجية، فإن «كل كيان محدد يتطلب كوناً نسقياً لكي يدعم حالته الضرورية»^(٣). وبالتالي، حيثما بدأنا، فإننا ننقاد إلى الميتافيزيقا، شريطة أن لا نوقف عملية الفهم في الطريق.

وتفترض وجهة النظر هذه، بالتأكيد، أن الكون نسق عضوي. وهذه هي محاولة وايتهد الدائمة لكي يبين أن الكون هو، في الحقيقة، عملية ديناميكية موحدة، أي أنه كثرة - في وحدة يجب تفسيرها بأنها تقدم خلاق في الحداثة، التي تكون مذهب

(١) Process and Reality, p. viii.

(٢) Ibid, p. 4.

(٣) Ibid, p. 17.

الفلسفي. وتحمل النتيجة الكلية لتأملها، كما نلاحظ، تشابهاً مع المثالية المطلقة. بيد أن العالم كما يتمثله «وايتهد» ليس بالطبع، نتاجاً دياكتيكياً لفكرة مطلقة. إذ يفترض أن الكون كله، بما في ذلك الله والعالم، «في قبضة الأساس الميتافيزيقي النهائي؛ التقدم الخلاق في الحدثة»^(١). إنه «خلق وإبداع»^(٢)، وليس فكراً، الذي يكون بالنسبة له العامل النهائي.

(١) Ibid, p. 529.

(٢) ليس «الإبداع»، كما يصفه وايتهد، كياناً بل هو، مثل الله، بل هو «كلى الكليات» (Process and Reality, p. 31).

الفصل الثامن عشر

جورج إدوارد مور والتحليل

حياته وكتابه- واقعية الحس المشترك - بعض الملاحظات على أفكار
مور الأخلاقية- مور والتحليل- نظرية المعطى الحسي
بوصفها توضحاً لممارسة مور للتحليل

١- كانت لدينا مناسبة في الفصل الأخير لأن ننظر باختصار في آراء بعض الفلاسفة الواقعيين في أكسفورد. لكن عندما يفكر المرء في انهيار المثالية في إنجلترا، ونشأة تيار جديد مهيمن من التفكير، فإن تفكيره يتجه بصورة طبيعية إلى الحركة التحليلية التي تمتلك أصولها في «كمبريدج» والتي ثبتت نفسها بقوة بمرور الزمن في «أكسفورد»، وجامعات أخرى. صحيح أنها أصبحت تُعرف بوجه عام في حقبتها الأخيرة «بفلسفة أكسفورد»، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن الرواد الثلاثة العظام في الحركة والمؤثرات النشطة فيها، وهم «مور» و«رسل» و«قتجنشتين»، كانوا جميعهم رجالاً من كمبريدج.

ذهب جورج إدوارد مور G.E. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) إلى «كمبريدج» عام ١٨٩٢، حيث بدأ بدراسة الكلاسيكيات. ولاحظ أنه لا يعتقد أن العالم أو العلوم توحى له بمشكلات فلسفية على الإطلاق. وبمعنى آخر، لأنه ترك وشأنه، فإنه مال إلى أن

يأخذ العالم كما وجده وكما تقدمه العلوم. لقد بدأ أنه متحرر، تماماً، من استيلاء برادلي من طرفنا العادية لتصوير العالم، ولم يتَّق إلى طريقة أُسمى للنظر إليه. ومع ذلك، فقد اهتم بالمشكلات التي اهتم بها «كيركجور»، و«ياسبرز» و«كامي» Camus، وأمثال هؤلاء المفكرين. وأصبح «مور» في الوقت نفسه مهتماً بالأشياء الغريبة التي قالها الفلاسفة عن العالم والعلوم؛ مثل القول بأن الزمان غير حقيقي، أو أن المعرفة العلمية ليست، في الحقيقة، معرفة. وتحول من الكلاسيكيات إلى الفلسفة، تحت تأثير معاصره الأصغر سناً «برتراند رسل».

ومُنح «مور» درجة الزمالة في عام ١٨٩٨ في «كلية ترنتي»، بكمبردج. وفي عام ١٩٠٣ نشر كتابه «مبادئ الأخلاق». وبعد غياب عن «كمبردج» عُين مدرساً في علم الأخلاق عام ١٩١١، ونشر في عام ١٩١٢ عمله الصغير علم الأخلاق، في سلسلة مكتبة الجامعة الداخلية. وخلف «ج. ف. ستوت» G.F. Stout محرراً لمجلة «مايند» Mind عام ١٩٢١، وفي عام ١٩٢٢ نشر كتابه «دراسات فلسفية»، الذي يتكون، في الأغلب من مقالات أُعيدت طباعتها من جديد. وانتخب «مور» لكرسي الفلسفة في جامعة «كمبردج» عام ١٩٢٥ بعد أن أُحيل «جيمس وورد» J. Ward إلى التقاعد. ومُنح في عام ١٩٥١ «وسام الشرف»، ونشر كتابه «بعض المشكلات الأساسية في الفلسفة» في عام ١٩٢٣. وظهر كتابه «أوراق فلسفية» عُفلاً عام ١٩٥٩؛ وهو مجموعة مقالات أَعدها «مور» نفسه للنشر، بينما نُشر «كتابه المألوف» عام ١٩٦٢، وهو انتقاء من ملاحظاته ومذكراته.

٢- لقد قاد «مور» فيما يرى «برتراند رسل» العصيان والتمرد على المذهب المثالي. ويمكن أن نوضح واقعية «مور» المبكرة بالرجوع إلى مقال عن طبيعة الحكم، الذي نشره في مجلة «مايند» Mind عام ١٨٩٩.

يأخذ «مور» في هذا المقال تقرير «برادلي» أن الصدق والكذب يعتمدان على العلاقة بين الأفكار والواقع على أنه نصه، ويشير باستحسان إلى تفسير «برادلي» الذي يقول إن لفظ «أفكار» لا يعني حالات ذهنية، وإنما يعنى، بالأحرى، معانى

كلية^(١). ثم ينتقل «مور» إلى استبدال لفظ «التصور» بلفظ «الفكرة»، ولفظ «القضية» بلفظ «الحكم»، ويقرر أن ما هو مؤكد فى قضية هو علاقة محددة بين تصورات. كما يصدق ذلك، من وجهة نظره، على الأحكام الوجودية. لأن الوجود هو نفسه تصور^(٢). بيد أن «مور» يرفض النظرية التى تقول إن القضية تكون صادقة أو كاذبة بفضل مناظرتها أو عدم مناظرتها لحقيقة واقعية أو حالة من حالات الواقع وليس مطابقتها أو عدم مطابقتها نفسها. فصدق قضية ما هو، على العكس، خاصية للقضية نفسها يسهل التعرف عليها، وتنتمى إليها بفضل العلاقة التى تسرى، داخل القضية، بين التصورات التى تكونها. «لا يمكن تعريف نوع العلاقة التى تجعل قضية ما صادقة، ونوع العلاقة التى تجعلها كاذبة، ولكن يجب معرفتها بصورة مباشرة»^(٣). ومع ذلك، فإنها ليست علاقة بين القضية وشيء ما خارجها.

والآن، لأن «مور» يقول إن التصورات هى «الموضوعات الوحيدة للمعرفة»^(٤)، ولأن القضايا تؤكد علاقات بين تصورات وتكون صادقة أو كاذبة بفضل العلاقة المؤكدة، فإنه يبدو لأول وهلة أنه كما لو كان يطرح نظرية تكون عكس أى شيء يمكن أن يوصف، بمعقولية، بأنه مذهب واقعى. أعنى أنه يبدو كما لو كان «مور» يخلق فجوة لا يمكن سدها بين عالم القضايا، الذى هو ميدان الصدق والكذب، وعالم الواقع أو عالم اللاقضايا.

ومع ذلك، يجب أن نفهم أن التصورات عند «مور» ليست تجريدات؛ ليست بناءات ذهنية تتكون على أساس المادة التى تقدمها المعطيات الحسية، بل هى بالأحرى حقائق

(١) ومعنى آخر، يستحسن مور اعتراض برادلى على تفسير المنطق تفسيراً سيكولوجياً (المؤلف).

(٢) Mind, vol.8 (1899) p. 180.

(٣) ibid,

(٤) ibid, p. 182.

واقعية موضوعية، كما هي عند «مينونج» Meinong. فضلاً عن ذلك، فإنه يجب أن «تنظر إلى العالم على أنه مكون من تصورات»^(١). أعنى أن شيئاً موجوداً هو مركب من تصورات، من كليات مثل البياض مثلاً «يرتبط بعلاقة فريدة بتصوير الوجود»^(٢). وقول ذلك لا يعني رد عالم الأشياء الموجود إلى حالات ذهنية. فهو، على العكس، يستبعد التعارض بين التصورات والأشياء. والقول بأن التصورات هي موضوعات المعرفة هو القول بأننا نعرف الواقع مباشرة. وبالتالي، عندما يقول «مور» عن التصورات إنها يجب أن تكون شيئاً قبل أن تستطيع أن تدخل في علاقة مع ذات عارفة، وأنها «لا تهتم بطبيعتها سواء فكر أي شخص فيها أم لا»^(٣)، فإننا نستطيع أن نعرف ما يقصده. فهو يقول إن المعرفة لا تختلف عن الموضوع. إنها، بلاشك، تمتلك عللها ومعلولاتها، بيد أن «هذه العلل والمعلولات لا توجد إلا في الذات»^(٤). إن بناء الموضوع ليس، بالتأكيد، أحد معلولات المعرفة.

إذا كانت القضية تتكون من تصورات ترتبط بعلاقة محددة بعضها ببعض، وإذا كانت التصورات تتحد مع الحقائق الواقعية المدركة، فإنه ينجم عن هذا، بوضوح، أن القضية الصادقة لا بد أن تتحد مع الحقيقة الواقعية التي يُنظر إليها بوجه عام على أنها تمثّلها، والتي يقال بوجه عام إنها تناظرها. ولم يتردد «مور» في مقال عن الصدق^(٥) في التأكيد أن القضية التي تقول «أنا موجود» لا تختلف عن الحقيقة الواقعية لـ «وجودي بالفعل».

Mind, vol. 8, p. 182. (١)

Ibid, p. 183. (٢)

Ibid, p. 179. (٣)

Ibid, (٤)

In Baldwin's Dictionary of philosophy and psychology. (٥)

ولأن «مور» كان على وعى تام أثناء الكتابة، فإن هذه النظرية تبدو غريبة إلى حد كبير. غير أن ما هو أكثر أهمية من غرابيتها هو الصعوبة فى رؤية كيف أنها تستبعد التمييز بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة. افترض، مثلاً، أننى أعتقد أن الأرض مستوية. فإذا كان ما أعتقدُه هو قضية، فإنه يبدو أنه ينتج من تفسير القضايا التى شرحناها سابقاً أن الأرض مستوية حقيقة واقعية. ولذلك، يتخلى عن الفكرة التى تقول إن ما نعتقدُه يكون قضايا. لقد وصل، فى حقيقة الأمر، إلى طرح فكرة القضايا تماماً، بالمعنى الذى يسلمُ فيه بها فيما سبق. ويتمسك فى الوقت نفسه بوجهة نظر واقعية عن المعرفة من حيث إنها علاقة فريدة لا يمكن تحليلها بين ذات عارفة وموضوع؛ علاقة لا تختلف عن طبيعة الموضوع.

وبالنسبة لصدق أو كذب الاعتقادات، فإنه يسلمُ بأن هذا يجب أن يعتمد بمعنى ما، على تطابقه أو عدم تطابقه، على الرغم من أنه شعر بأنه غير قادر على أن يقدم تفسيراً واضحاً لطبيعة هذا التطابق.

وبالتالى إذا كان لفظ العلاقة الفريدة التى لا يمكن تعريفها التى تكمن فيها المعرفة لا تختلف عن طبيعة الموضوع، فإنه لا بد من وجود علاقة خارجية واحدة على الأقل. وبعد أن نسب «مور»، فى واقع الأمر، إلى الفلاسفة المثاليين الرأى الذى يقول إن العلاقة ليست خارجية بصورة خالصة، بمعنى أنه ليست هناك علاقة لا تؤثر على طبائع أو ماهيات الحدود، فإنه ينتقل إلى رفضه. وهكذا يميز فى مقالة عن تصور النسبى⁽¹⁾ بين حدى «نسبى» و«يرتبط» ، ويؤكد أن الحد الأول يستلزم، عندما يكون محمولاً لشيء ما، أن تكون العلاقة أو العلاقات المشار إليها جوهرية للموضوع الذى يصفه الحد. غير أن ذلك يستلزم أن علاقة شيء ما الذى هو كل بشيء آخر تتوحد مع الكل فى هوية واحدة أو تكون جزءاً منه. وهذه الفكرة، كما يؤكد مور، هى تناقض ذاتى.

Logic(1) Article "Relative" in Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology. (١)

ويعنى آخر، الشيء هو ما عساه أن يكون، ولا يمكن تعريفه عن طريق علاقاته بأى شيء آخر. ولذلك، لا تستطيع طبيعة النسق الذى ينتمى إليه شيء ما أن تكون طبيعته؛ ويفقد المذهب الواحدى المثالى، بالتالى، أساساً من أسسه الرئيسية.

إن مقال «مور» الذى عنوانه «بحض المثالية» هو، بالتأكيد، نقده الأكثر شهرة للمثالية^(١). يؤكد فيه أن المثالية الحديثة إذا صاغت تأكيداً عاماً عن الكون، فإن الكون يكون روحياً. بيد أنه ليس جلياً على الإطلاق ماذا يعنى هذا التأكيد. ومن الصعب تماماً، بالتالى، مناقشة التساؤل ما إذا كان الكون روحياً أم لا. ومع ذلك، عندما نفحص المسألة، فإننا نجد أن هناك عدداً هائلاً من قضايا مختلفة يتحتم على الفيلسوف المثالى أن يبرهن عليها إذا كان يجب عليه أن يبرهن على صدق نتيجته العامة. ويمكننا أن نبحث أهمية حججه. ويتضح أن القضية التى تقول إن الكون روحى فى طابعه قد تظل صحيحة حتى إذا كانت كل الحجج التى يقدمها الفلاسفة المثاليون للبرهنة على صحتها باطلة. إن بيان أن الحجج باطلة هو، فى الوقت نفسه، بيان أن النتيجة العامة لم يبرهن عليها تماماً.

إن كل حجة تُستخدم للبرهنة على أن الواقع روحى تمتلك، كما يرى مور، القضية التى تقول «الوجود هو كونه مدركاً *Esse est Percipi*»: «أى أن الوجود هو الإدراك من حيث إنها إحدى مقدماتها. ورد فعل المرء الطبيعى على هذا الزعم هو أن يعلق بالقول إن الاعتقاد فى صدق «الوجود هو كونه مدركاً» هو خاصية لمثالية باركلى، وأنه يجب ألا يُنسب إلى هيجل، مثلاً، أو إلى برادلى. غير أن «مور» يفهم لفظ «مُدْرِك» بأنه يشمل «ذلك النمط الآخر من الواقع ذهنى، الذى يُسمى «بالتفكير»^(٢)، ويأتى يعنى، بوجه عام،

Mind, vol. 12 (1903) reprinted in philosophical studies. (1)

Philosophical studies, p. 7. (2)

«ما نخبره» وبناءً على هذا التفسير للفظ «مُدْرَك» يمكن أن ينظر إلى برادلي على أنه يوافق على القضية التي تقول «الوجود هو كونه مدرَكًا»؛ من حيث إن كل شيء بالنسبة له عنصر مكوّن في تجربة مطلقة شاملة كل الشمول.

وطالما أن «مور» يفهم القضية «الوجود هو كونه مدرَكًا» بمعنى واسع، فليس من الدهش أن يجدها غامضة، ويمكن تفسيرها بطرق متعددة. ومع ذلك، دعنا نفترض أن قبول القضية يلزم المرء بأن يتمسك، من بين أشياء أخرى، بأنه لا يمكن تمييز موضوع إحساس ما عن الإحساس نفسه، أو أنه، من حيث إن تمييزاً يتم، نتيجة التجريد المشروع من وحدة عضوية. ويتعهد «مور» ببيان أن وجهة النظر هذه خاطئة.

إننا، من جهة، نعي جميعاً، على سبيل المثال، أن إحساس اللون الأزرق يختلف عن إحساس اللون الأخضر. ومع ذلك، فإنه إذا كان كلاهما إحساساً، فلا بد أن يمتلكا شيئاً مشتركاً. ويسمى «مور» هذا العنصر المشترك «بالوعي»، بينما يسمى العناصر المختلفة في الإحساسين «بموضوعاتهما» الخاصة. وهكذا «يكون اللون الأزرق موضوعاً للإحساس، ويكون اللون الأخضر موضوعاً آخر للإحساس، ويختلف الوعي، الذي يمتلكه الإحساسان كلاهما عنهما»^(١). ومن جهة أخرى، لأن الوعي يمكن أن يلزم موضوعات أخرى للإحساس إلى جانب اللون الأزرق، فإننا لا نستطيع بوضوح، أن نزعم بصورة مشروعة أن اللون الأزرق هو نفس الشيء ممثّل الوعي وحده لأننا إذا استطعنا أن نزعم ذلك، فإن القضية التي تقول إن اللون الأزرق يوجد سيكون لها نفس المعنى الذي يكون للقضية التي تقول إن اللون الأزرق يلزم الوعي. ولا يمكن أن يكون الأمر هكذا؛ لأنه إذا كان الوعي واللون الأزرق، كما سلّمنا من قبل، عنصرين متميزين في إحساس اللون الأزرق، فمن الصواب أن نسأل ما إذا كان اللون الأزرق يمكن

Ibid, p. 17. (١)

أن يوجد بدون الوعي. وإذا قلنا إن القضية: اللون الأزرق موجود، والقضية: اللون الأزرق يلزم الوعي، لهما، بدقة، نفس المعنى، فإن هذا القول ليس له معنى.

وقد يُعترض على أنه باستخدام لفظ «موضوع» بدلاً من لفظ «مضمون»، فإن هذا الخط من الحجة يحتج بالحجة التي هي موضع خلاف. إن اللون الأزرق هو، في حقيقة الأمر، مضمون إحساس اللون الأزرق، وليس موضوعه. وأى تمييز نقوم به بين عناصر المضمون والشعور أو الوعي هو نتيجة عملية تجريد تُجرى على وحدة عضوية.

ومع ذلك، فإن لجوءاً إلى مفهوم الوحدة العضوية هو، عند مور، هو بمثابة محاولة للجمع بين خيارين. أعنى أن تمييزاً يكون مسموحاً وممنوعاً في نفس الوقت. وعلى أية حال، لم يكن «مور» على استعداد لأن يسلم بأن «المضمون» لفظ أكثر ملاءمة من «الموضوع». فمن المشروع أن نتحدث عن اللون الأزرق من حيث إنه جزء من مضمون وحدة زرقاء. غير أن إحساساً باللون الأزرق ليس بذاته أزرق؛ وإنما هو شعور أو وعي باللون الأزرق من حيث إنه موضوع. وهذه «العلاقة» هي تماماً ما نعبه في كل حالة «بالمعرفة»^(١). فلكي نعرف اللون الأزرق أو نعبه، فإن ذلك لا يعني امتلاك صورة تمثيلية في الذهن يكون اللون الأزرق مضموناً لها أو جزءاً من المضمون؛ إنه يجب أن نعب، مباشرة، موضوع «اللون الأزرق».

ولذلك، فإن الوعي الذي يتضمن في الإحساس هو، عند مور، نفس العلاقة الفريدة التي تشكل، أساساً، كل نوع من المعرفة. ومشكلة التخلص من المجال الذاتي أو دائرة الإحساسات، والصورة والأفكار، هي مشكلة زائفة. فلكي «نمتلك إحساساً فقط، يجب أن نكون خارج هذه الدائرة. إنه يجب أن نعرف شيئاً لا يكون بحق، وبالفعل، جزءاً من تجربتي، مثل أى شيء أستطيع أن أعرفه»^(٢).

ibid. p. 25. (١)

ibid. p. 27. (٢)

ويمكن أن يُضاف، بالرجوع إلى الأطروحة المثالية التي تقول إن الواقع روحى، أننا نمتلك بدقة كما يرى مور، نفس الدليل للقول بأن هناك أشياء مادية مثلما نمتلك نفس الدليل للقول بأن لدينا إحساسات. ولذلك، فإن الشك فى وجود الأشياء المادية يستلزم الشك فى وجود إحساساتنا والتجربة بوجه عام. وقول ذلك لا يعنى القول، أو حتى افتراض، أنه لا شىء يكون روحياً. وإذا كان يجب علينا أن نقول إذا كانت القضية التي تقول إن الواقع روحى تستلزم إنكار وجود الأشياء المادية، فإنه لا يكون لدينا سبب ممكن لصياغة القضية. لأن «البديل المعقول الوحيد للتسليم بأن المادة توجد بالإضافة إلى الروح، هو مذهب الشك المطلق - أعنى أنه لا يوجد شىء مطلقاً^(١) وذلك موقف لا نستطيع أن نفترضه بصورة متسقة ونُدعمه.

ويمكن القول بأن «مور» فى مناقشته للإحساس والإدراك، مناقشة سنعود إليها فى الحال، يهتم بالتحليل الفينومولوجى. بيد أنه واضح أن موقفه العام يقوم على واقعية الحس المشترك. ويظهر هذا العنصر فى تفكيره، بوضوح، فى المقال الشهير الذى عنوانه «دفاع عن الحس المشترك»^(٢)؛ حيث يؤكد أن هناك عدداً من القضايا، يُعرف صدقها بيقين. وهكذا فإننى أعرف أن هناك الآن جسماً بشرياً حياً هو جسمى. كما أننى أعرف أن هناك أجساماً حية أخرى إلى جانب جسمى أنا. وأعرف أيضاً أن الأرض وُجدت منذ سنوات عديدة. وعلاوة على ذلك، فإننى أعرف أن هناك أناساً آخرين، وكل واحد منهم يعرف أن هناك جسماً حياً هو جسمه الخاص، وأن هناك أجساماً حية أخرى إلى جانب جسمه الخاص، وأن الأرض وُجدت منذ سنوات عديدة. كما أننى لا أعرف فحسب أن هؤلاء الناس يعون صدق هذه القضايا، ولكن كل واحد منهم يعرف أيضاً أن هناك أناساً آخرين يعون نفس الحقائق. وتتنمى هذه القضايا إلى

(١) Ibid, p. 30.

(٢) Contemporary British Philosophy, second series, edited by J.H. Muirhead (1925) and Reprinted in Philosophical papers (1959).

وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. وينجم عن ذلك، كما يرى مور، أنها صادقة. قد يكون هناك، بالفعل، اختلافات الرأي عما إذا ما كانت قضية معينة تنتمي أو لا تنتمي إلى وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. لكنها لو كانت تنتمي، فإنها تكون صادقة. وإذا عرفنا أنها تنتمي، فإننا نعرف أنها صادقة. ونعرف أنها صادقة بسبب الأسباب التي تكون لدينا بالفعل لتقرير أنها صادقة، لا بسبب أي أسباب أفضل قد يزعم الفلاسفة أنهم يستطيعون تقديمها.

لقد أشرنا إلى دفاع «مور» عن الحس المشترك هنا كمثال على جانب من جوانب واقعيته. ولا بد أن نعود إلى الموضوع الخاص بتصوره للتحليل. ويمكننا، في الوقت نفسه، أن نلقى نظرة على بعض أفكاره الأخلاقية، التي تبدو، بمعزل عن أهميتها الذاتية، أن توضح الواقعة التي تقول إن واقعته ليست واقعية «طبيعية».

٣- يرى «مور» أن بعض فلاسفة الأخلاق نظروا بصورة كافية إلى وصف الأخلاق بأنها تهتم بما يكون خيراً وبما يكون شراً في السلوك البشري. وهذا الوصف هو، في حقيقة الأمر، ضيق للغاية. لأن الأشياء الأخرى بجانب السلوك البشري يمكن أن تكون خيرة، ويمكن أن توصف الأخلاق بأنها «البحث العام فيما هو خير»^(١). وعلى أية حال، قبل أن نسأل السؤال «ما الخير؟»؛ بمعنى «ما الأشياء وما أنواع السلوك التي تمتلك خاصية الخير؟»، فإنه يبدو من المناسب، من الناحية المنطقية، أن نسأل السؤال «ما الخير؟» ونجيب عنه؛ بمعنى «كيف يمكن تعريف الخير؟»، «ما الخير ذاته؟». لأنه إذا لم نعرف الإجابة عن هذا السؤال، فإنه قد يُثار السؤال: كيف نستطيع أن نميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير، وتقول ما الأشياء التي تمتلك خاصية الخير؟

(١) Principa Ethica. p. 2, s. 2 (1959 reprint).

يعنى حرف (S) القسم، عندما نشير إلى هذا العمل (المؤلف)

يصر «مور» على أنه حينما يثير السؤال «كيف يُعرّف الخير؟»، فإنه لا يبحث عن تعريف لفظي خالص، ذلك النوع من التعريف الذي يكمن، ببساطة، في استبدال كلمات بالكلمة التي تُعرّف. ولا يهتم بإثبات أو تبرير الاستخدام العام لكلمة «خير». إن «اهتمامي فقط بذلك الموضوع، أو تلك الفكرة، الذي أتمسك، بحق أو بخطأ، بأن الكلمة تُستخدم بوجه عام لكى ترمز إليه. إن ما أريد أن أكتشفه هو طبيعة الموضوع أو الفكرة^(١)». وبمعنى آخر، يهتم «مور» بالتحليل الفينومولوجي وليس بالتحليل اللغوي.

وبعد أن يطرح «مور» السؤال، فإنه يستمر ليؤكد أنه سؤال لا يمكن الإجابة عنه، ليس بسبب أن الخير خاصية غامضة، وخفية، ولا يمكن معرفتها، ولكن لأن فكرة الخير فكرة بسيطة، مثل فكرة اللون الأصفر. إن التعريفات التي تصف الطبيعة الحقيقية لموضوع ما لا تكون ممكنة إلا عندما يكون الموضوع مركباً. فعندما يكون الموضوع بسيطاً، فإن تعريفاً كهذا لا يكون ممكناً. ولذلك لا يمكن تعريف الخير. ولا يستلزم ذلك النتيجة التي تقول إن الأشياء الخيرة لا يمكن معرفتها. إن كل ما يتم إثباته هو أن فكرة الخير من حيث هي كذلك فكرة بسيطة، وبالتالي «لا تقبل أى تعريف، بالمعنى الأكثر أهمية لهذه الكلمة»^(٢).

وينجم عن هذه النظرية عن الخير من حيث إنه خاصية أو صفة لا يمكن تعريفها بعض النتائج المهمة. افرض، مثلاً، أن شخصاً ما يقول إن اللذة خير. إن اللذة قد تكون شيئاً من الأشياء التي تمتلك خاصية الخير؛ لكن، من حيث إن الأمر قد يكون هكذا، إذا تخيل المتحدث أنه يقدم تعريفاً للخير، فإن ما يقوله قد لا يكون صادقاً. إذا كان الخير خاصية لا يمكن تعريفها، فإننا لا نستطيع أن نستبدله بخاصية أخرى،

(١) Ibid, p. 6, s. 6.

(٢) Ibid, p. 9, s. 10.

مثل ما يكون لاذًا. لأنه حتى إذا سلّمنا، من أجل الحجة، بأن كل تلك الأشياء التي تمتلك خاصية الخير تمتلك أيضاً صفة كونها لاذة، فإن اللذة لا تكون، ولا يمكن أن تكون، هي نفسها الخير. وأى شخص يتخيل أنها هي الخير أو يمكن أن تكون الخير، فإنه يقع في «المغالطة الطبيعية»^(١) (*) .

وبالتالي، فإن المغالطة التي نتحدث عنها هي، أساساً، «الإخفاق في أن نميز بوضوح تلك الصفة الفريدة التي لا يمكن تعريفها والتي نعني بها الخير»^(٢). وأى شخص يوحد الخير بصفة أخرى، أو بشيء آخر، سواء أكان اللذة، أو الإدراك الذاتي، أو الفضيلة، أو الحب، قائلًا: إن هذا هو ما يعنيه «الخير»، يقع في هذه المغالطة. وقد تمتك هذه الأشياء، تمامًا، صفة الخير: بمعنى، مثلًا، أن ما هو لاذ يمتلك أيضاً صفة كونه خيراً. لكن لا ينجم عن ذلك القول بأن ما يكون لاذًا يكون خيراً أكثر مما ينجم، على افتراض أن كل الزهور صفراء، أن وجود زهرة وكونها صفراء هما شيء واحد.

بيد أنه قد نتساءل: لماذا توصف هذه المغالطة بأنها «طبيعية»؟ إن السبب الحقيقي الوحيد لهذا الوصف هو، بوضوح، الاعتقاد بأن الخير ليس «صفة طبيعية». وإذا سلّمنا بهذا الافتراض، فإنه ينجم عن ذلك أن أولئك الذين يوحّدون الخير بصفة «طبيعية» يقعون في مغالطة طبيعية. لكن على الرغم من أن «مور» لا يؤكد، بالفعل، في كتابه

ibid, p. 10, s. 10. (١)

(*) «المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy» سبق أن أطلقها النقاد على مغالطة «مل» الأخلاقية التي تذهب إلى أنه يمكن تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس «بالفعل» وحتى لو سلّمنا بأن الناس يرغبون دائماً فيما هو خير (وليس ذلك صحيحاً دائماً) فإن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بقولنا عن شيء ما إنه خير «فعلًا». لأن كلمة «مرغوب فيه» التي استخدمها مل تعني ما يمكن أن يرغب فيه الناس لكنه يستخدمها بمعنى ما ينبغي أن يرغب فيه الناس - راجع كتابنا «فلسفة الأخلاق» ص ٢١٢ (المراجع).

Principia Ethica, p. 59, s. 36. (٢)

«مبادئ الأخلاق» أن الخير ليس صفة طبيعية، فإنه يُعقَد المسائل بصورة كبيرة عن طريق التمييز بين مجموعتين من الفلاسفة الذين يُفترض أنهم يقعون في المغالطة الطبيعية. المجموعة الأولى تتكون من أولئك الذين يتمسكون بصورة ما من الأخلاق الطبيعية عن طريق تعريف الخير عن طريق «خاصية واحدة للأشياء، توجد في الزمان»^(١). ومثال على هذا مذهب اللذة الذي يوجد اللذة والخير. أما المجموعة الثانية فتتكون من أولئك الذين يقيمون الأخلاق على الميتافيزيقا، ويعرّفون الخير عن طريق ألفاظ ميتافيزيقية: أعنى عن طريق، أو بواسطة الإشارة إلى حقيقة تجاوز ما هو محسوس؛ تجاوز الطبيعة ولا توجد في الزمان. وإسبينوزا مثال لهذه المجموعة، فيما يرى «مور»، عندما يخبرنا بأننا نصبح كاملين عندما نتحد مع الجوهر المطلق عن طريق ما يسميه بالحب العقلي لله. ويقدم أولئك الذين يقولون إن غايتنا القصوى، أي الخير الأسمى، هي تحقيق ذاتنا «الحقيقية»؛ والذات «الحقيقية» ليست أي شيء يوجد هنا والآن في الطبيعة، نقول يقدم هؤلاء نموذجاً آخر لهذه المجموعة. ما الذي نعنيه، إذن، بالقول بأن الخير صفة «غير طبيعية»، إذا كان أولئك الذين يعرفون، في الوقت نفسه، الخير عن طريق، أو بالإشارة إلى حقيقة «غير طبيعية» أو صفة، أو تجربة يقعون في المغالطة الطبيعية؟

الإجابة التي تفرض نفسها، مباشرة، هي أنه ليس هناك تطابق بين التأكيد أن الخير صفة غير طبيعية لا يمكن تعريفها، وإنكار أنه يمكن تعريفه عن طريق صفة أخرى غير طبيعية. إن التأكيد يستلزم، بحق، الإنكار. بيد أن هذا الاعتبار بذاته لا يخبرنا بأي معنى يكون الخير صفة غير طبيعية. ويوضح «مور» في كتابه «مبادئ الأخلاق» أنه ليست لديه أدنى نية لإنكار أن الخير يمكن أن يكون خاصية لموضوعات طبيعية. «ومع ذلك فإنني أقول إن «الخير» ذاته ليس خاصية طبيعية»^(٢). فماذا نعني

Ibid, p. 41, s. 27. (١)

Ibid, p. 41, s. 26. (٢)

إذن، بالقول بأن الخير يمكن أن يكون، ويكون بالفعل، خاصية غير طبيعية على الأقل لبعض الموضوعات الطبيعية؟

والإجابة التي يقدمها في كتابه «مبادئ الأخلاق» إجابة غريبة إلى حد كبير. إذ إن خاصية طبيعية، أو على الأقل صفات طبيعية، يمكن أن توجد بذاتها في الزمان، في حين أن الخير لا يمكن أن يوجد بذاته في الزمان. «هل نستطيع أن نتخيل أن «الخير» يوجد بذاته في الزمان، ولا يوجد بوصفه فحسب خاصية لموضوع ما طبيعي؟»^(١). كلا، لا نستطيع، بيقين، أن نتخيل ذلك. لكننا لا نستطيع أن نتخيل أن صفة طبيعية، مثل الشجاعة، توجد بذاتها في الزمان. وعندما بين البرفسور «برود» C.D. Broad، على سبيل المثال، ذلك، قال «مور» إنه يوافق تماماً. ولذلك، ليس من المدهش أن نجده يسلم تماماً في النهاية بأنه لا يقدم في كتابه «مبادئ الأخلاق» أى تفسير مقبول لما يعنيه بالقول بأن «الخير» ليس خاصية طبيعية.

يقدم «مور» في مقاله عن تصور القيمة الذاتية في كتابه «دراسات فلسفية» تفسيراً آخر للتمييز بين خصائص طبيعية وخصائص غير طبيعية. وسلم مؤخراً بأن هذا التفسير هو، في الحقيقة، تفسيران! غير أنه يرى أن أحدهما قد يكون صحيحاً. فإذا نسب المرء إلى شيء ما صفة طبيعية ذاتية، فإنه يصفه باستمرار إلى حد ما. لكن إذا نسب المرء إلى شيء ما صفة ذاتية غير طبيعية، فإنه لا يصف الشيء مطلقاً.

ويتضح أنه إذا كان الخير صفة ذاتية غير طبيعية، وإذا كان عزو هذه الصفة إلى موضوع، ليس هو وصف الموضوع بأية طريقة على الإطلاق، فإن الإغراء ينشأ مباشرة لاستنتاج أن لفظ «خير» يعبر عن موقف قيمى، إن جاز التعبير، ووصف شيء ما بأنه خير هو تعبير عن هذا الموقف، ورغبة، في الوقت نفسه، في أن يشارك الآخرون في هذا

In "A Reply to my critics" contained in the Philosophy of G.E. Moore, edited by (١) P.A. Schilpp, p. 582 (New York, 1952, 2nd edition).

الموقف. بيد أنه إذا تم استنتاج هذه النتيجة، فإنه يجب التخلي عن وجهة النظر التي تقول إن الخير صفة ذاتية للأشياء. ولم يكن «مور» على استعداد لأن يتخلى عنها. فقد اعتقد أننا نستطيع أن نعرف ما الأشياء التي تمتلك صفة الخير، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعرف الصفة. وعندما كتب كتابه «مبادئ الأخلاق»، كان مقتنعاً بأن من المهام الرئيسية لفلسفة الأخلاق هي أن تحدد القيم بهذا المعنى؛ أعنى تحديد ما الأشياء التي تمتلك صفة الخير، وما الأشياء التي تمتلكها بدرجة تفوق الأخرى^(١).

يعرف «مور» الواجب عن طريق إنتاج الخير. إنه «يمكن، بالتالي، تعريف «واجبنا» بأنه الفعل الذي يوجد خيراً في الكون بصورة أكبر من أي بديل آخر»^(٢). لقد مضى «مور»، بالفعل، في كتابه «مبادئ الأخلاق» ليقول إنه من المؤكد، بالبرهان، أن القول بأن المرء ملزم أخلاقياً بأن يؤدي فعلاً يتطابق مع القول بأن هذا الفعل ينتج أكبر قدر ممكن من الخير في الكون. ومع ذلك عندما أقدم على كتابة مؤلفه «علم الأخلاق»، لم يعد على استعداد لأن يزعم بأن القولين متطابقان. ثم أدرك فيما بعد ضرورة التمييز، بوضوح، بين القول بأن الفعل الذي يكون ملزماً أخلاقياً هو الذي ينتج أكبر قدر ممكن من الخير بوصفه معلولاً تابعاً للفعل، والقول بأن الفعل الذي يكون ملزماً أخلاقياً هو الذي يجعل الكون، عن طريق القيام به، عن طريق طبيعته الذاتية، أفضل من الناحية الذاتية مما

(١) يؤكد مور في كتابه «مبادئ الأخلاق» على قيم الوجدان الشخصي، والمتعة الجمالية، أعنى على تقدير الجميل في الفن والطبيعة. ومارس هذا الموقف تأثيراً ملحوظاً على ما يعرف «بحلقة بلومسبري» (المؤلف). وحلقة بلومسبري جماعة من الكتاب والفنانين المثقفين تأسست في بلومسبري، لندن، وازدهرت في عشرينيات القرن العشرين، وتمركزت في منزل الناشر ليونارد وولف (١٨٨٠-١٩٦٩) وزوجته فرجينيا وولف الروائية المعروفة. وكانت محدثة بطريقة نموذجية، وتمثل إسهاماتهم الفنية المبدعة والمتكررة قسماً مهماً في عمل الرواد الطبيعيين الإنجليز في الفن (المراجع)

ibid, p. 148, s. 89. (٢)

يكون إذا تمت تأدية فعل آخر، وعلى أية حال، المسألة التي يجب ملاحظتها هي أن «مور» لم ينظر إلى نظريته عن الخير بوصفه خاصية غير طبيعية لا يمكن تعريفها بأنها لا تطابق، بأية طريقة، وجهة نظر غائية عن الأخلاق، تفسر الواجب عن طريق إنتاج الخير؛ أعنى عن طريق إنتاج أشياء أو تجربة تمتك الصفة الذاتية للخير. ولا يبدو، في حقيقة الأمر، أن هناك أي عدم تطابق.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذه النظرية عن الواجب أننا نكون ملزمين أخلاقياً، في أية مجموعة من الظروف أيًا كانت، على القيام بفعل معين. لأنه قد يكون هناك فعلان ممكنان أو أكثر ينتجان، بقدر ما يمكننا أن نرى، الخير بصورة متساوية. ونستطيع، من ثم، أن نصف هذين الفعلين بأنهما صواب، أو مسموح بهما أخلاقياً، لكن لا نصفهما بأنهما ملزمان أخلاقياً، حتى على الرغم من أننا نكون ملزمين بتأدية الفعل الأول أو الثاني.

يسلم «مور» بالتأكيد، ويشير إلى أنه إذا أجاز شخص حكماً أخلاقياً معيناً، أو فعلاً، فإن قوله، منظوراً إليه بدقة على أنه حكم أخلاقي، يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً. خذ، على سبيل المثال، القضية التي تقول من الصواب أن «بروتس» Brutus طعن «يوليوس قيصر». فإذا قُصدت هذه القضية بمعنى أخلاقي محدد، فإنه لا يمكن ردها إلى القضية التي تقول إن للمتحدث موقفاً ذاتياً من الاستحسان تجاه فعل «بروتس»، ولا إلى القضية التي تقول إن «بروتس» طعن «يوليوس قيصر» حقيقة تاريخية. ولا تكون صادقة أو كاذبة في طابعها الأخلاقي الذي لا يمكن رده. ولذلك، فإن النزاع بين الشخص الذي يقول إن فعل «بروتس» صواب، والشخص الذي يقول إنه خطأ، هو نزاع حول صدق أو كذب قضية أخلاقية.

ومع ذلك، عندما واجه «مور» نظرية الأخلاق المسماة بالنظرية الانفعالية، فإنه شعر بشك في صدق الموقف الذي قبله حتى الآن. لقد سلم، كما يمكن أن نرى من مقاله «ردُّ على نقادي»، بأن البرفسور تشارلز ستيفنسون C.L. Stevenson⁽¹⁾

(1) تشارلز ليسلر، ستيفنسون C. L. Stevenson (1908-1979) فيلسوف أمريكي كان أستاذاً (بجامعة ييل) من عام 1939 إلى عام 1969 ثم أستاذاً بجامعة ميتشجان. أسهم في تطوير المذهب الانفعالي في الأخلاق. (المترجم)

قد يكون محققاً في تأكيده أن الشخص الذي يقول إن فعل «بروتس» صواب، عندما تُستخدم كلمة «صواب» بمعنى أخلاقي محدد، لا يقول أى شيء يمكن وصف صدقه أو كذبه، ربما سوى القول إن «بروتس» طعن بالفعل «قيصر»، وهى قضية تاريخية، بصورة واضحة، وليست أخلاقية. وعلاوة على ذلك، يسلم «مور» بأنه إذا قال شخص إن فعل «بروتس» صواب، بينما يقول شخص آخر إنه خطأ، فإننى «أشعر بميل إلى الاعتقاد بأن عدم اتفاقهما هو عدم اتفاق فى الموقف فحسب، مثل عدم الاتفاق بين شخص يقول «دعنا نلعب اليوكر»، وشخص آخر يقول «لا، دعنا نستمع إلى مسجل»: ولا أعرف أننى لا أميل إلى الاعتقاد بهذا أكثر مما أعتقد بأنهما يصوغان تقريرات غير متطابقة^(١). ويعترف «مور» فى الوقت نفسه بأنه يميل أيضاً إلى الاعتقاد بأن وجهة نظره القديمة صحيحة، ويؤكد، على أية حال، أن ستيفنسون لم يبين أنها كاذبة. إن لفظ «صواب» و«خطأ» و«ينبغى» قد يكون لها معنى انفعالي فقط. وفى هذه الحالة لا بد أن يُقال نفس الشيء عن «الخير» أيضاً، «إننى أميل إلى الاعتقاد بأن الأمر هكذا، غير أننى أميل أيضاً إلى الاعتقاد بأنه ليس كذلك؛ ولا أعرف الطريق الذى أميل إليه بقوة»^(٢).

يمكن أن توصف هذه الصنوف من التردد، بمعقولية، بأنها نموذج كامل من «مور». فلقد كان، كما يلاحظ غالباً، مرتاباً متردداً إلى حد كبير. إنه كان يثير مشكلة، ويحاول أن يعرفها بدقة، ويقدم لها حلاً. لكن عندما يواجهه نقد، لا ينصرف عنها على الإطلاق. وعندما يعتقد أنها تقوم على سوء فهم لما قاله، فإنه يحاول أن يشرح معناه

(١) The Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, pp. 546 .

ibid, p. 554. (٢)

بصورة أكثر وضوحاً. ومع ذلك، عندما يكون النقد جوهرياً ولا يكون، ببساطة، ثمار سوء فهم، فإن عاداته أن يعطى اعتباراً للملاحظات الناقد، ويعطى أهمية كبيرة لوجهة نظره. لم يفترض «مور» مطلقاً أن ما يقوله لابد أن يكون صادقاً، وما يقوله الزميل الآخر لابد أن يكون كاذباً. ولم يتردد في تقديم تفسير صريح وواضح لتأملاته وإرباكااته. وبالتالي، يجب علينا أن نتذكر أنه يفكر بصوت جهير، إن جاز التعبير، وأن تردداته يجب ألا تؤخذ، بالضرورة، على أنها ارتداد محدد عن آرائه السابقة، لقد انشغل بوزن وجهة نظر جديدة، أوحى بها ناقد إليه، وانشغل بمحاولة تقدير قدر الصدق فيها. وعلاوة على ذلك، فقد كان صريحاً، كما رأينا، إلى حد كبير في انطباعاته الذاتية، سامحاً لقرائه أن يعرفوا، بدون أية محاولة للإخفاء، أنه يميل إلى قبول وجهة النظر الجديدة، بينما يميل في الوقت نفسه إلى المحافظة على وجهة النظر السابقة. لم يشعر «مور» على الإطلاق بأنه يتقيد بماضيه الخاص بصورة لا مرد لها؛ أعني يتقيد بما قاله في الماضي. وعندما يصبح مقتنعاً بأنه مخطئ، فإنه يقول ذلك بوضوح.

ومع ذلك، بالنسبة لسائلة ما إذا كان الصدق والكذب يمكن أن يكونا، بصورة مشروعة، محمولين للأحكام الأخلاقية، فإنه ليس لنا الحق أن نقول إن مور «أصبح مقتنعاً بأن رأيه السابق كان خاطئاً. على أية حال، الموضوعات الأخلاقية التي ترتبط دوماً باسمه هي تلك الموضوعات الخاصة بعدم إمكان تعريف الخير، منظوراً إليه على أنه صفة ذاتية غير طبيعية، وبالحاجة إلى تجنب أية صورة مما يسمى بالمغالطة الطبيعية. ويمكن القول بأن موقف «مور»، بصفة خاصة كما تطور في كتابه «مبادئ الأخلاق» واقعي، ولكنه ليس طبيعياً؛ وهو واقعي بمعنى أن الخير يُنظر إليه على أنه صفة موضوعية باطنية يمكن معرفتها، وليس طبيعياً بمعنى أن هذه الصفة توصف بأنها غير طبيعية. بيد أن مور لم ينجح على الإطلاق في أن يفسر، بصورة مرضية، ماذا يُعنى بالقول، مثلاً، أن الخير صفة غير طبيعية لموضوعات طبيعية. ومن المفهوم أن النظرية الانفعالية في الأخلاق وصلت، في الغالب، إلى القمة في النقاش الفلسفي. ومع ذلك، تستطيع هذه النظرية ذاتها أن تدعي التخلص من «المغالطة الطبيعية»، وتستخدم هذا الادعاء كسلاح لتوجيه ضربة قاصمة إلى النظريات

المعارضة. كما أن النظرية منيعة من الاتهام بالتمسك بما يسميه «مور» بالمغالطة الطبيعية: لأن «الخير» يتخلص تماماً من مجال الصفات الباطنية الموضوعية^(١).

٤- لقد ذكرنا من قبل واقعة تقول إن الأشياء المفردة التي قالها فلاسفة عن العالم كان لها أثرها في «مور» عندما كان طالباً في جامعة «كمبريدج». ومثال على ذلك إنكار «ماكتجارت» حقيقة الزمان الواقعية. وتعجب «مور» وتسأل ما الذي يمكن أن يعنيه «ماكتجارت» بذلك؟ هل هو يستخدم لفظ «غير واقعي» بمعنى ما خاص يمنع القول بأن الزمان غير واقعي من طابعه المتباين؟ أو هل يفترض بجديّة أنه ليس صحيحاً أن نقول إننا نتناول غذاغاً بعد أن نتناول إفطارنا؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن القضية التي تقول إن الزمان غير واقعي ستكون مثيرة، لكنها تكون سخيفة في الوقت نفسه: أي أنه ربما لا يمكن أن تكون صادقة. وعلى أية حال، كيف يمكننا أن نناقش، بصورة مفيدة، السؤال عما إذا كان الزمان واقعياً أو غير واقعي إذا لم نعرف في البداية، بدقة، ما الذي نسأل عنه؟ وعلى نحو مماثل، الواقع روي وفقاً لما يراه «برادلي». بيد أنه ليس جلياً على الإطلاق ما الذي يعنيه القول إن الواقع روي. ربما يشمل قضايا عديدة مختلفة. وقبل أن نبدأ مناقشة عما إذا كان الواقع روحياً أم لا، فإنه يجب علينا ألا نوضح السؤال، وإنما نتأكد من أنه ليس، بالفعل، أسئلة عديدة منفصلة. لأنه لو كان الأمر كذلك، فإنه يجب معالجة هذه الأسئلة بدورها.

من المهم أن نفهم أن «مور» لم يكن يقصد على الإطلاق افتراض أن كل المشكلات الفلسفية مشكلات زائفة. فقد افترض أن سبب صعوبة المشكلات الفلسفية، في الغالب، حتى إنه لا يمكن الإجابة عنها، هو أنه لا يكون واضحاً بدقة، في بعض الأحيان، ما الذي نسأل عنه. كما أنه عندما يجد المتنازعون، كما يحدث في الغالب، بينهم سوء

(١) ليس قصدي، بالتأكيد، أن أفترض أن أخلاق «مور» يجب أن تتجاوز النظرية الانفعالية. فما أفترضه هو، ببساطة، أنها سهلة الفهم إذا بدت النظرية الانفعالية لبعض الأذهان أكثر معقولة وقبولاً. بيد أن هذه النظرية تكون في صورتها الأصلية تبسيطاً مغالياً فيه لقضايا مركبة. وأصبح نقاش أخلاقي فيما بعد أكثر مهارة وعمومية بمعنى واقعي (المؤلف).

تفاهم، فإن السبب قد يكون، أحياناً، هو أن المسألة موضع النقاش لا تكون مسألة واحدة، وإنما تكون عدة مسائل. وليس لهذه الافتراضات أية صلة على الإطلاق بأية عقيدة عامة عن خلو مشكلات فلسفية من المعنى. فهي تمثل لجوءاً إلى الوضوح والدقة منذ البداية، لجوءاً يحدث عليه حس مشترك مستتير. إنها تعبر، بالتأكيد، عن الاتجاه التحليلي الذي يغلب على ذهن «مور»، بيد أنها لا تجعله فيلسوفاً وضعياً، فهو لم يكن كذلك بالتأكيد.

ومع ذلك، عندما نتصور فكرة «مور» عن التحليل الفلسفي، فإننا نتصوره، بوجه عام، فيما يتعلق بزعمه أن هناك قضايا للحس المشترك نعرف كلنا أنها صادقة. وإذا عرفنا أنها صادقة، فمن الخلف بالنسبة للفيلسوف أن يحاول أن يبين أنها ليست صادقة. لأنه يعرف جيداً أنها صادقة. وليس من مهمة الفيلسوف، كما يرى مور، أن يحاول البرهنة، مثلاً، على أن هناك أشياء مادية خارج الذهن. لأنه لا يوجد سبب جيد لافتراض أن الفيلسوف يستطيع أن يقدم أسباباً أفضل من تلك التي تمتلكها من قبل للقول بأن هناك أشياء مادية خارج الذهن. ومع ذلك، فإن ما يستطيع أن يقوم به الفيلسوف هو أن يحلل قضايا، يبرهن على صدقها أو كذبها عن طريق حجة غير الحجة الفلسفية بوجه خاص. إن الفيلسوف يستطيع، بالتأكيد، أن يحاول توضيح الأسباب التي تكون لدينا من قبل من قبول بعض قضايا الحس المشترك. غير أن ذلك لا يحول الأسباب إلى أسباب فلسفية بوجه خاص! بمعنى أن الفلاسفة يضيفونها، كما هي، إلى مخزوننا الخاص بالأسباب^(١).

(١) يؤكد برفسورد «ن. مالكولم» في مقال شهير عن «مور واللغة العادية» (فلسفة جورج إيوارد مور، حرره P.A. Schilpp، الفصل الثالث عشر) أن طريقة مور في البرهنة على إنكار أن قضايا الحس المشترك كاذبة هي لجوء إلى اللغة العادية. ويسلم مور نفسه (Ibid. pp. 668-9) بأنه ينظر إلى نوع الحجة التي يشير إليها «مالكولم» على أنها حجة جيدة، وأنه هو نفسه قال إن هذا النوع من الحجج يعد بعضاً للقضية «ليست هناك أشياء مادية». ومع ذلك، يضيف أنه في حالة قضية كهذه مثل «لا نعرف بيقين أن هناك أشياء مادية»، يكون هناك شيء أكثر مطلوباً إذا كان يجب البرهنة على أن القضية كاذبة. لأن كثيراً من الفلاسفة تمسكوا، في الحقيقة، بأننا لا نعرف أن هناك أشياء مادية أكثر من تمسكهم بأنه ليست هناك، بالفعل، أشياء مادية (المؤلف).

وينشأ السؤال، بالتالي، ما الذى نعنيه بتحليل قضية ما؟ إنه لا يمكن أن يعنى ببساطة، وبوضوح، «تقديم المعنى». لأننى إذا عرفت أن قضية تكون صادقة، فإنه يجب على أن أعرف ماذا تعنى. إننا لسنا على استعداد، فى المعتاد على الأقل، أن نقول إن شخصاً يعرف، أو يستطيع أن يعرف، أن قضية تكون صادقة، إذا كان يتحتم عليه فى الوقت نفسه أن يسلم بأنه لا يعرف ماذا تعنى القضية^(١). ونستطيع أن نستدل من ذلك أن التحليل، كما يصوره مور، لا يكمن، ببساطة، فى وضع ما يقال فى كلمات أخرى. فإذا سألتنى شخص إيطالى، مثلاً، ماذا نعنى بالقول «زيد شقيق عمرو» *John is the brother of James* وكان ردى أنه يعنى *Giovanne Fratelli odi Giacomo*^(٢)، فإننى أشرح للشخص الإيطالى ماذا تعنى الجملة الإنجليزية، غير أنه قلما يقال إننى حللت القضية. إننى لم أحلل شيئاً.

التحليل يعنى عند «مور» التحليل التصورى. فهو يسلم مؤخراً بأنه يتحدث، أحياناً، كما لو كان تقديم التحليل لقضية هو تقديم «معناها». غير أنه يصر على أن ما يدور بخلده، بالفعل، هو تحليل التصورات *Concepts* إن استخدام كلمة «يعنى» تستلزم أن التحليل يهتم بتعبير لفظى، يهتم بمعالجة كلمات، بينما يهتم بالفعل بتعريف تصورات. إن موضوع التحليل أو المحلل *Analyzandum* تصور، والمحلل *analyzans* لابد أن يكون تصوراً أيضاً. ولا بد أن يختلف التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلل عن التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلل، ولا بد أن يختلف فى أنه يعنى، بوضوح، أو يعبر عن تصور أو تصورات لم يذكرها، بوضوح، التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلل.

(١) أقول «فى المعتاد» على الأقل، لأنه إذا اقتنع شخص ما بأن كل القضايا التى تصوغها سلطة معينة صادقة بالضرورة، فإنه قد يرغب فى أن يزعم أنه عرف أن أية قضية كهذه صادقة، حتى إن لم يكن متأكدًا على الإطلاق ماذا تعنى (المؤلف).

(٢) ها هنا يضع مور أسماء إيطالية «جيوفانى» و«جياكومو» وقد سبق أن ذكر أسماء إنجليزية «جون» و«جيمس» وقد جعلناها نحن عربية كـ «زيد» و«عمرو» وها هنا شرح للقضية وليس تحليلاً لها (المراجع).

فالقول مثلاً، ولنقدم مثلاً استخدمه مور نفسه، أن «س شقيق ذكر» هو تحليل لـ«س شقيق». إنها ليست مسألة استبدال تعبير لفظي فحسب بتعبير لفظي آخر بالمعنى الذى يمكن أن نستبدل فيه لفظ "brother" (الإنجليزى - أخ) بلفظ "Fratello" (الإيطالى - أخ) إن تعبير «شقيق ذكر» هو، فى الحقيقة، تعبير لفظي مختلف عن «شقيق»، لكنه يذكر فى الوقت نفسه، بوضوح، تصوراً لم يُذكر، بوضوح، فى القول «س شقيق».

ومع ذلك يُسَلَّم مور، بال تأكيد، بأنه إذا كان التحليل صحيحاً، فإن التصورات فى المُحلَّل والمحلَّل، فى القضية التى تُحلَّل وفى تحليلها، لابد أن يكونا بمعنى ما نفس الشيء. لكن بأى معنى؟ إذا كانا نفس الشيء بمعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك تمييز بينهما إلا عن طريق تعبير لفظي، فإن التحليل يبدو أنه يهتم، ببساطة، باستبدال تعبير لفظي بتعبير آخر. غير أن «مور» يقول إن الأمر ليس كذلك. ولذلك تواجهه مهمة تفسير بأى معنى لابد أن يكون به المحلَّل والمحلَّل نفس الشيء إذا كان يجب أن يكون التحليل صحيحاً، وبأى معنى لابد أن يتميزا به إذا كان يجب أن يكون التحليل أكثر من مجرد استبدال تعبير لفظي مرادف بتعبير لفظي معين. بيد أن «مور» لم يشعر بأنه يستطيع أن يقدم تفسيراً واضحاً بالفعل.

من السهل إلى حد كبير، بصفة عامة، تقديم قيمة - منصرفة لفكرة التحليل الفلسفى. صحيح إذا أخبرنا بأن «س شقيق ذكر» هى تحليل لـ«س شقيق»، فإننا قد نميل إلى التساؤل ما الصلة الفلسفية الممكنة التى يمكن أن يمتلكها تحليل من هذا النوع؟ لكن انظر إلى اللافيلسوف الذى يعرف تماماً كيف يستخدم تعبيرات عليّة فى سياقات عينية. فإذا أخبره شخص ما أن طرقة الباب أحدثتها عاصفة رياح مفاجئة من النافذة المفتوحة، فإنه يعرف تماماً ماذا تعنى. إنه يستطيع أن يميز

بين حالات مغالطة بعقبه وحالات مغالطة بسببه(*)، ويستطيع أن يعرف علاقات عليّة خاصة. وبالتالي، فإنه يعي جيداً، إلى حد ما، ماذا تعني العليّة. غير أنه إذا طُلب من اللافيلسوف أن يقدم تحليلاً مجرداً لمفهوم العليّة، فإنه يجد نفسه في حيرة. إنه، في موقف يشبه أصدقاء سقراط الشبان، ربما يذكر أمثلة للعلاقة العليّة ولا يستطيع أن يفعل شيئاً أكثر من ذلك. ومع ذلك، فقد حاول فلاسفة منذ أفلاطون حتى الآن أن يقدموا تحليلات مجردة لتصورات مثل العليّة. ويمكن أن نسمي هذا النوع من الشيء بالتحليل الفلسفي.

ومع ذلك، على الرغم من أن فكرة التحليل الفلسفي هذه تبدو لأول وهلة من أبسط الأشياء وأسهلها، فإنه يمكن الاعتراض عليها وتم الاعتراض عليها. وهكذا فإن أولئك الذين يتعاطفون مع الموقف الذي عبّر عنه بملاحظات معينة في كتاب فتجنشتين «بحوث فلسفية» يؤكد أنه إذا سئل شخص ماذا تكون العليّة، فإن الإجابة الملائمة هي، بدقة، ذكر أمثلة للعلاقة العليّة. إنه من الخطأ البحث عن «معنى» واحد أحد وعميق للفظ. فنحن إما أن نعرف ماذا تكون العليّة (أى كيف تُستخدم الكلمة)، أو لا نعرف. وإذا لم نعرف، فإننا نعرف عن طريق امتلاك أمثلة للعلاقة العليّة تُقدم لنا. وعلى نحو مماثل، من الخطأ افتراض أنه بسبب أننا نصف صنوفاً من الأشياء بأنها جميلة، فإنه يجب أن يكون هناك، بالضرورة، معنى واحد «حقيقي»؛ أى يجب أن يكون هناك تحليل واحد حقيقي لتصوير واحد، يستطيع الفيلسوف أن يخرج، كما يكون. إننا نستطيع، بالتأكيد، أن نقول إننا نبحث عن تعريف غير أنه يمكن أن يوجد في القاموس. وإذا لم يكن ذلك ما نبحث عنه، فإن ما نحتاجه، بالفعل، هو أن نتذكر الطرق التي تُستخدم بها الكلمة موضع الاهتمام في اللغة البشرية بالفعل. إننا نعرف بالتالي ماذا «تعني». وهذا هو «التحليل» الوحيد المطلوب بالفعل.

(*) نوع من أنواع مغالطة العلة الكاذبة، وهو استنتاج أن حدثاً يسببه حدث آخر لأنه يتبع هذا الحدث الآخر، مع أنه لا يكون علته (المترجم).

ليس قصد كاتب هذه السطور أن يدافع عن هذه الفكرة «اللغوية» عن التحليل. إذ إن تعاطفه، بالأحرى، مع الفكرة القديمة عن التحليل الفلسفي، شريطة أن تتجنب، بالتأكيد، مغالطة «الكلمة الواحدة» أى المعنى الواحد. كما أن فكرة التحليل التصورى ليست واضحة على الإطلاق كما قد تبدو لأول وهلة. وتتشأ صعوبات تحتاج إلى نظر، ولا بد من مواجهتها، إذا كان ذلك ممكناً. غير أننا لا نستطيع أن نجد أية إجابات كافية عن هذه الصعوبات فى تفسير «مور» للتحليل.

ومع ذلك، ليس هذا أمراً غريباً. لأن الحقيقة هى أن «مور» كرس نفسه، إلى حد كبير، لممارسة التحليل الفلسفى. أعنى أنه اهتم بتحليل قضايا معينة بدلاً من أن يهتم بتحليل مفهوم التحليل. وعندما طُلب منه أن يقدم تفسيراً مجرداً لمنهجه وأهدافه، شعر بأنه يستطيع أن يزيل بعض سوء الفهم، لكنه لا يستطيع أن يجيب عن كل أسئلة على النحو الذى يرضيه. وبأمانته المميزة، لم يتردد فى أن يقول ذلك بصراحة.

ويتضح، من ثم، أنه لكى نحصل على فكرة عينية عما يعنيه «مور» بالتحليل، فإنه يجب علينا أن ننظر أولاً إلى ممارسته الفعلية. لكن قبل أن نتجه إلى خط من خطوط التحليل التى شغلت قدراً كبيراً من اهتمامه، فإن ثمة مسألتين لا بد من تأكدهما والتشديد عليهما. أولهما لم يقل على الإطلاق، ولم يقصد أن يقول، إن الفلسفة والتحليل هما نفس الشئ، وإن الفيلسوف لا يمكن أن يفعل شيئاً سوى تحليل القضايا أو التصورات. وعندما تُنسب وجهة النظر هذه إلى «مور»، فإنه يرفضها بوضوح. والواقع أن ميله الفكرى تحليلى بصورة أساسية. غير أنه لم يضع على الإطلاق أية عقيدة عن حدود الفلسفة. وقد يفعل أناس آخرون ذلك، لكن «مور» لم يفعل ذلك. وثانيهما: أنه لم يفترض على الإطلاق أنه يمكن تحليل كل التصورات. فلقد رأينا، مثلاً، أن مفهوم الخير، عنده، بسيط ولا يمكن تحليله. ويمكن أن يقال الشئ نفسه عن مفهوم المعرفة.

٥- يؤكد «مور» في بحثه الشهير «البرهان على وجود عالم خارجي» الذي ألقاه في الأكاديمية البريطانية عام ١٩٢٩^(١) أنها حجة عظيمة، ودليل كاف بحق، على وجود الموضوعات الفيزيائية خارج الذهن إذا تمكنا من الإشارة إلى موضوع أو أكثر من هذه الموضوعات. وينتقل إلى الزعم بأنه يستطيع أن يبرهن على أن يدين توجدان عن طريق الوسيلة البسيطة وهي رفع يديه، فيشير باليد اليمنى ويقول «هذه يد»، ثم يشير باليد اليسرى ويقول «وهذه هي اليد الأخرى».

وربما يبدو ذلك ساذجاً إلى أقصى حد. غير أن «مور»، كما يقول شخص ما، لديه باستمرار الشجاعة لأن يبدو ساذجاً. ومع ذلك، فإن المشكلة هي أنه بينما قد نشعر كلنا في الاعتقاد بأن هناك عالماً خارجياً عن طريق الوعي بموضوعات خارجية، فإن الشخص الوحيد الذي ربما يحتاج إلى برهان على وجود عالم خارجي هو الشخص الذي يدعي الشك فيه. وإذا ادعى الشك فيه، فإن شكه يشمل وجود أي موضوع فيزيائي خارجي. ولذلك، من المحتمل أن لا يتأثر عندما يظهر مور، أو أي شخص آخر، يدين. فهو يقول، ببساطة، إنه يشك فيما إذا كان يراه، عندما يظهر يدين، هو، بالفعل، موضوعات فيزيائية خارجية.

ومع ذلك، فإن موقف مور ليس، بالتأكيد، وبصورة فعلية ساذجاً كما يبدو لأول وهلة. لأن الشاك الثابت لا يقنعه أي برهان. وما يقوله «مور» للشاك هو أكثر أو أقل من هذا: «البرهان الوحيد الذي أستطيع أن أقدمه لك هو البرهان الذي لدينا من قبل. وهذا برهان كاف. لكنك تبحث عن دليل أو برهان لا نملكه، ولا يمكن أن نملكه من وجهة نظري. لأنني لا أرى سبباً للاعتقاد بأن الفيلسوف يستطيع أن يقدم دليلاً أفضل من الدليل الذي لدينا. إن ما نحتاج إليه بالفعل هو شيء لا نستطيع أن تقدمه على الإطلاق؛ أعني برهاناً على أن وجود عالم خارجي حقيقة ضرورية. بيد أنها ليست

Proceedings of the British Academy, vol. 25, 1939. (١)

حقيقة ضرورية. ولذلك من العبث أن نبحث عن نوع الدليل أو البرهان الذي تصر على طلبه». وتلك، بوضوح وجهة نظر معقولة.

والآن، كما رأينا، بينما يعتقد «مور» أن مهمة الفيلسوف ليست أن يحاول أن يبرهن عن طريق وسائل خاصة من عنده على صدق قضية كهذه مثل «هناك أشياء مادية» أو «هناك أشياء ليست فيزيائية - ذهنية»، فإنه يعتقد أن تحليل هذه القضايا لا تشكل جزءاً من مهمة الفيلسوف. لأنه بينما قد تكون حقيقة قضية ما يقينية، فإن تحليلها الصحيح قد لا يكون يقينياً على الإطلاق. غير أن التحليل الصحيح لهذه القضايا العامة مثل القضايا التي ذكرناها توأ «يعتمد على مسألة كيف يجب تحليل قضايا من نوع آخر وأكثر بساطة»^(١). ومن أمثلة القضايا البسيطة قولى «إننى أدرك يداً بشرية».

ومع ذلك، فإن هذه القضية هي نفسها استنباط من قضيتين بسيطتين يمكن التعبير عنهما كالآتى «إننى أدرك هذه»، و«هذه يد بشرية». لكن ماذا تكون هذه؟ إنها معطى حسى من وجهة نظر مور. أعنى أن ما أعيه مباشرة عندما أدرك يداً بشرية هو معطى حسى. ولا يمكن أن يتوحد المعطى الحسى، حتى إذا افترضنا أنه جزء من يد بشرية، مع اليد. لأن اليد هي، على أية حال، أكثر مما أراه بالفعل فى لحظة معينة. وهكذا يشتمل التحليل الصحيح للقضية «إننى أدرك يداً بشرية» على تحليل واحد فى تحديد طبيعة المعطى الحسى وعلاقته بالموضوع الفيزيائى الذى يتصل به.

يؤكد «مور» فى بحث عنوانه «طبيعية موضوعات الإدراك وحقيقتها» ألقاه فى الجمعية الأرسطية عام ١٩٠٥ أنه إذا نظرنا إلى كتاب أحمر وإلى كتاب أزرق يوجدان بجوار بعضهما البعض على رف الكتب، فإن ما نراه بالفعل هو بقع حمراء وزرقاء من اللون ذات حجوم معينة وأشكال معينة، «يمتلكان العلاقة المكانية بعضهما ببعض

Philosophical papers, p. 53. (١)

التي نعبّر عنها بالقول بأنهما يوجدان بجوار بعضهما البعض^(١). ويسمى موضوعات الإدراك المباشر هذه «المضامين الحسية». وقد استخدم «مور» لفظ «المعطيات الحسية» في المحاضرات التي قدمها في شتاء عام ١٩١٠ - ١٩١١^(٢). حقاً، إن مور يسلم، في بحث عنوانه «حالة المعطيات الحسية»، الذي ألقاه في الجمعية الأرسطية أثناء دورة عام ١٩١٢-١٩١٤، بأن لفظ «معطى حسي» لفظ غامض. لأنه يفترض أن الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ لا يمكن أن توجد إلا عندما تُعطى؛ وهذه وجهة نظر لم يرد «مور» أن يلزم نفسه بها. ولذلك يقترح أن يستخدم لفظ «حسي» بوصفه «أكثر ملاءمة»^(٣). لكن لفظ «المعطيات الحسية» هو، في الغالب، الاسم الذي استخدمه مور بالنسبة للموضوعات المباشرة للإدراك المباشر. ونجده في «دفاع عن الحس المشترك» يقول إنه «ليس هناك شك على الإطلاق في أن هناك معطيات حسية، بالمعنى الذي أستخدم فيه اللفظ الآن»^(٤)، أعنى بمعنى يجعله صحيحاً أن نقول إن ما ندركه مباشرة عندما ننظر إلى يد أو إلى مظلوف هو معطى حسي، لكنه يترك السؤال مفتوحاً عما إذا كان هذا المعطى الحسي جزءاً أو ليس جزءاً من الموضوع الفيزيائي الذي نقول في اللغة العادية إننا نراه.

وبالتالي يهتم «مور» بالتمييز بين الإحساسات والمعطيات الحسية. فعندما أرى، مثلاً، لوناً، فإن رؤية اللون تكون الإحساس، وما يُرى، أي الموضوع، يكون المعطى الحسي. ومن الصواب، بالتالي، أن نسأل، على الأقل لأول وهلة، ما إذا كانت المعطيات الحسية يمكن أن توجد عندما لا تُدرك. وقلما يكون من الصواب أن نسأل ما إذا كانت

Philosophical Studies, p. 68. (١)

(٢) هذه المحاضرات من نص كتابه «بعض المشكلات الرئيسية للفلسفة» الذي سنشير إليه في الملاحظات بـ«مشكلات رئيسية» (المؤلف).

Philosophical Studies, p. 171. (٣)

Philosophical Papers, p. 54. (٤)

«الرؤية» يمكن أن توجد عندما لا نرى موضوعاً حسيّاً. بيد أنه ليس من الصواب أن نسأل ما إذا كان اللون يوجد عندما لا يدرك. وإذا وُصفت المعطيات الحسية، بالتأكيد، بأنها توجد «في الذهن»، فإنه قلّما يكون من الصواب أن نسأل ما إذا كانت توجد غير مدركة. غير أن «مور» لم يرغب في وصف المعطيات الحسية بهذه الطريقة؛ أعنى بأنها توجد «في الذهن».

لكن إذا لم توجد المعطيات الحسية «في الذهن»، فأين توجد؟ إذا افترضنا أن المعطيات الحسية توجد، ولكنها لا توجد في الذهن، فإن السؤال ينشأ عما إذا كانت لا توجد عندما لا تكون موضوعاً للإدراك. فهل توجد، إذن، في مكان فيزيائي عام؟ إن ثمة صعوبة في قول ذلك وهي أنه عندما ينظر شخصان إلى مظروف أبيض، فإننا نقول، بوجه عام، إنهما يريان الموضوع نفسه. غير أنه يجب أن يكون هناك معطيان حسيان وفقاً لنظرية المعطى الحسى. وعلاوة على ذلك، لا يبدو شكل معطى حسى لشخص ما وعلاقاته المكانية أتهما، بدقة، نفس الشيء مثل شكل معطى حسى لشخص آخر وعلاقاته المكانية. وبالتالي إذا افترضنا أن شكل موضوع فيزيائى يوجد فى مكان عام وحجمه وعلاقاته المكانية هى نفسها بالنسبة للجميع، أفلا يجب علينا أن لا نقول إن المعطى الحسى عند شخص ما يوجد فى مكان ما خاص ويوجد المعطى الحسى لشخص آخر فى مكان آخر خاص؟

وفضلاً عن ذلك، ما العلاقة بين معطى حسى والموضوع الفيزيائى الذى يتصل به؟ فإذا نظرت، مثلاً، إلى عملة من زاوية للرؤية حتى إن سطحها يبدو لى إهليجياً، فهل يكون المعطى الحسى جزءاً من العملة بوصفه موضوعاً فيزيائياً، نأخذ سطحه لأن يكون دائرياً تقريباً؟ إن اللغة العادية تفترض أنه كذلك. لأننى أقول عادة إننى أرى العملة. لكن إذا نظرت إلى العملة فى لحظة أخرى من وضع مختلف، أو إذا نظر شخص آخر إلى العملة نفسها فى نفس اللحظة كما أقول أنا، فإنه ستكون هناك معطيات حسية مختلفة، وهى لا تختلف فحسب من الناحية العددية، وإنما أيضاً من ناحية الكيف أو فى المضمون. فهل كل هذه المعطيات الحسية أجزاء للموضوع

الفيزيائي؟ إذا كانت كذلك، فإن ذلك يفترض أن سطح العملة يمكن أن يكون إهليجياً ودائرياً في الوقت نفسه. وإذا لم تكن كذلك، فكيف نصف العلاقات بين المعطيات الحسية والموضوع الفيزيائي؟ حقاً، كيف نعرف أن هناك موضوعاً فيزيائياً ترتبط به المعطيات الحسية؟

وتلك هي أنواع المشكلات التي تمسك بها مور طوال حياته. غير أنه لم ينجح في حلها. إذ نرى، مثلاً، أن مور في هجومه على المذهب المثالي ينكر صدق القضية التي تقول «الوجود هو الإدراك» وميله الطبيعي يدعى أن المعطيات الحسية يمكن أن توجد حتى عندما لا تُدرك. لكن على الرغم من أن وجهة نظره قد تبدو معقولة عندما تكون مسألة معطى حسى مرئى مثل اللون، فإنها لا تبدو معقولة على الإطلاق إذا دخل الصراع، مثلاً، في مقولة المعطيات الحسية، إذا لم يؤخذ الطو والمر كمثالين للمعطيات الحسية بدلاً من اللون والحجم والشكل. ونجد مور في مقاله «رد على نقادى» يقول إنه عندما افترض ذات مرة بالتاكيد أن المعطيات الحسية مثل الأزرق والمر يمكن أن يوجد غير مدركين، فإنه مال «إلى الاعتقاد أنه من المستحيل أن يوجد أى شيء يمتلك الصفة المحسوسة «أزرق»، وبصورة أكثر عمومية، أى شيء أياً كان نعيه مباشرة، أعنى معطى حسياً، غير مدرك، كما أن الصداغ يوجد غير شاعرين به»^(١).

والنتيجة في هذه الحالة، بالتاكيد، كما يرى مور، هي أنه لا يمكن أن يتحد معطى حسى مع سطح الموضوع الفيزيائى أو مع جزء منه. وقول ذلك هو القول إنه لا يمكن إدراك سطح فيزيائى بصورة مباشرة. وبالتالي، تصبح مسألة كيف نعرف أن هناك موضوعات فيزيائية تتميز عن المعطيات الحسية دقيقة. ولا داعى للقول إن مور يعنى جيداً الواقعة. غير أنه ليس على استعداد لأن يطرح اعتقاده الذى يقول إننا نعرف صدق القضايا التي ينظر إليها على أنها قضايا الحس المشترك. إنه لم يكن على

The Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, p. 658. (١)

استعداد لأن يتخلى عما يسميه، في مقاله «دفاع عن الحس المشترك» «بوجهة نظر الحس المشترك عن العالم»^(١). ونجد في محاضرة عنوانها «أربع صور للمذهب الشكي»، التي ألقاها مور في مناسبات متنوعة في الولايات المتحدة أثناء الفترة ١٩٤٠ - ١٩٤٤، إنكاراً مميّزاً لادعاء «رسل» الذي يقول «لا أعرف بيقين أن هذا قلم أو أنك تعي»^(٢). وإننى أصف الإنكار بأنه مميز لهذا السبب. ويلاحظ «مور» أن ادعاء «رسل» يبدو أنه يقوم على فروض أربعة متميزة؛ وهي: لا يعرف المرء هذه الأشياء (أى هذا قلم أو أنك تعي) بصورة مباشرة، وأنها لا تنتج منطقياً من أى شىء يعرفه المرء مباشرة، وأن معرفة المرء أو اعتقاده في القضايا موضع الاهتمام، لا بد أن يقوم، في هذه الحالة، على حجة استقرائية أو حجة تعتمد على المائلة، وأنه لا يمكن لحجة كهذه أن تقدم معرفة يقينية. ثم ينتقل «مور» إلى القول بأنه يوافق على أن الفروض الثلاثة الأولى صادقة. وفي الوقت نفسه «لا أشعر بأن فرضاً حتى هذه الفروض الثلاثة يقيني، مثلما أعرف بيقين أن هذا قلم. لا بل: لا أعتقد أنه من المعقول أن نكون على يقين من أية قضية من هذه القضايا الأربع، مثلما أكون على يقين من القضية التي تقول إننى أعرف أن هذا قلم»^(٣).

ومن المسموح، بالتأكيد، لأى شخص أن يقول إن نظرية المعطى الحسى كما يعرضها «مور»، تؤدى في رأيه من الناحية المنطقية إلى المذهب الشكي، أو على الأقل إلى المذهب للأدرى بالنسبة للعالم الفيزيائى من حيث إنه يتميز عن المعطيات الحسية. غير أنه ليس صحيحاً، بالتأكيد، أن يتحدث مور بوصفه فيلسوفاً شاكاً. فهو لم يكن كذلك. فقد بدأ، كما رأينا، بالافتراض الذى يقول إننا نعرف بيقين أن هناك موضوعات فيزيائية خارجية أو أشياء مادية، غير أنه كان يشك في التحليل الصحيح لقضية كهذه.

Philosophical Papers, p. 45. (١)

Ibid, p. 226. (٢)

Ibid, (٣)

وعلى الرغم من أن تحليله قد يؤدي به إلى موقف يصعب التوفيق بينه وبين اقتناعه الأساسي، فإنه لم يتخل عن هذا الاقتناع.

من الممكن أن تتعقب هنا مور خلال كل نضالاته مع نظرية المعطيات الحسية ومضامينها. وتحقيق هذه المهمة يحتاج إلى كتاب كامل. وقد نوقش الموضوع باختصار، أساساً، لتوضيح ممارسة مور للتحليل. لكن ماذا عساه أن يكون نوع التحليل هذا؟ إنه يهتم إلى حد ما، بالتأكيد، باللغة. لأن «مور» لم يحل قضايا؛ مثل «إننى أرى يداً بشرية»، أو «إننى أريد بنساً». غير أن وصف تحليله بأنه يهتم «ببساطة بكلمات»، كما لو كان حالة اختيار بين مجموعتين من المواصفات اللغوية، هو تضليل إلى حد كبير. إذ إن جزءاً على الأقل مما قام به يمكن أن يوصف جيداً، كما اعتقد، بأنه تحليل فينومولوجي. فهو يطرح، مثلاً، السؤال: ما الذى يحدث بدقة عندما، كما يقال عادة، نرى موضوعاً مادياً؟ ثم يشرح أنه لا يهتم، مطلقاً، بالعمليات الفيزيائية «التي تحدث فى العين والأعصاب البصرية والمخ»^(١). إن ما يهتم به هو «الحدوث المادى - أى فعل الوعى - الذى يحدث (كما يُفترض) من حيث إنه يلازم أو يصاحب - هذه العمليات الجسمية»^(٢). وتُدخل المعطيات الحسية بوصفها موضوعات لفعل الوعى هذا. أو، بالأحرى، «تكتشف»، كما يعتقد مور، بوصفها موضوعاته المباشرة. والتحليل الفينومولوجي هو العملية التى يتم بواسطتها اكتشاف هذه المعطيات الحسية. غير أن المعطيات الحسية ليست، بالتأكيد، محصورة فى المعطيات الحسية المرئية. ولذلك نستطيع أن نقول إن مور يهتم بالتحليل الفينومولوجي للإدراك الحسى بوجه عام.

ليس قصدى أن أفترض أن ذلك هو كل ما يهتم به مور، حتى داخل السياق المقيد لنظرية المعطى الحسى. لأننا إذا افترضنا أن المعطيات الحسية يمكن أن توجد بصورة

Main Problems, p. 29. (١)

Ibid. (٢)

ملائمة، فإنه يمكن وصف مسألة علاقتها بالموضوعات الفيزيائية بأنها مسألة
أنتولوجية. وفضلاً عن ذلك، فإن مور يهتم بمسائل ابستمولوجية؛ أعنى كيف نعرف
هذا أو ذاك؟

غير أن جزءاً من هذا النشاط، على الأقل، يمكن أن يوصف بأنه وصف
فينومولوجي أفضل من أن يوصف بأنه تحليل لغوي. وعلى الرغم من أن مخزون نظرية
المعطى الحسي قد سقط بصورة كبيرة في السنوات الراهنة^(١). فإن حكم دكتور رودلف
ميتس ليس معقولاً تماماً، ذلك الحكم الذي يقول إنه بمقارنة تحليل مور الفينومولوجي
المفرط للإدراك «تبدو كل الدراسات الأولى للمشكلة غثة وابتدائية»^(٢).

(١) يجب علينا أن نفكر، مثلاً، في هجورم ج. ل. أوستن على النظرية (المؤلف).

(٢). (AHundreded years of British philosophy, p. 547 (London, 1938).

وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور قواد زكريا تحت عنوان «الفلسفة الإنجليزية في مائة عام» وراجع
الدكتور زكي نجيب محمود، وصدر عن دار النهضة العربية عام ١٩٦٢ في مجلدين (المراجع)

الفصل التاسع عشر

برتراند رسل (١)

ملاحظات تمهيدية – حياته وكتابه حتى نشر كتابه ”برنكيبيا ماثيماتيكاً“^(١).
المرحلة المثالية عند رسل ورد فعله ضدها، نظرية الأنماط، نظرية الأوصاف
رد الرياضيات إلى المنطق – نصل أوكام والتحليل الردي من حيث إنه ينطبق
على الموضوعات الفيزيائية وعلى الأذهان – المذهب الذرى المنطقى
وتأثير فنجنتين – الواحدة المحايدة – مشكلة مذهب الأنا وحيدة

١- يجب علينا أن نلاحظ أن برتراند رسل B. Russell هو الفيلسوف الأكثر
شهرة في العالم من بين كل الفلاسفة الإنجليز في هذه الأيام. ويرجع ذلك، من ناحية،
إلى واقعة تذهب إلى أنه نشر عدداً معقولاً للغاية من الكتب والمقالات في موضوعات
أخلاقية، واجتماعية، وسياسية، ثرية بملاحظات مذهشة ومثيرة، وكتبت بمستوى
يمكن أن يفهمه عامة الناس الذين يصعب عليهم أن يقدروا تقدير إسهاماته الأكثر
فنية للفكر الفلسفى. وقد جعلت هذه المجموعة من المنشورات من رسل رسولاً

(١) لاحظ أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عام ١٩١٠، وكان رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) فى أوج
شهرته، لكن المفارقة الغربية فى حياة رسل أن المؤلفات والأنشطة التى أكسبته هذه الشهرة ليست هى
نفسها التى جعلته فيلسوفاً! (المراجع)

للنزعة الإنسانية الليبرالية، وبطلاً لأولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم عقليون، تحرر من قيود العقيدة الدينية والميتافيزيقية، مع إنه كان مخلصاً، في نفس الوقت، لقضية الحرية البشرية، من حيث إنها ضد الشمولية، ولقضية التقدم الاجتماعي والسياسي وفقاً لمبادئ عقلية. كما نستطيع أن نذكر التزامه الذاتي النشط في فترات متنوعة من حياته بجانب معين، وأحياناً بجانب لا يروق لعامة الناس، في قضايا ذات اهتمام عام وأهمية عامة. لقد كانت لديه شجاعة في نشر معتقداته باستمرار. ولقد كان لربط الكاتب المقاتلي الفولتيري، الفيلسوف، الأرستقراطي، والجندي المتحمس أثر، بصورة طبيعية، على خيال العامة.

لا داعي للقول بأن شهرة الفيلسوف إبان حياته ليست دلالة أكيدة على قيمة تفكيره، لاسيما إذا كانت شهرته ترجع، بوجه عام، إلى كتاباته الأكثر زوالاً، وعلى أية حال، فإن الطابع المتنوع لكتابات رسل تخلق صعوبة خاصة في تقدير حالته بوصفه فيلسوفاً، فمن جهة، أشتهر تماماً بعمله في مجال المنطق الرياضي. بيد أنه ينظر إلى هذا الموضوع على أنه ينتمي إلى الرياضيات وليس إلى الفلسفة. ومن جهة أخرى، ليس من المنصف لرسل أن يقدّر حالته بوصفه مفكراً عن طريق كتاباته الشعبية في قضايا أخلاقية ملموسة، أو في موضوعات اجتماعية وسياسية. لأنه على الرغم من أنه يعرف أنه يجب عليه أن يتنازل عن امتلاك كتاباته الأخلاقية التي توصف بأنها أعمال فلسفية بالنظر إلى وجهة النظر العامة والتقليدية عن كلمة «فلسفة»، فإنه يقول إن الموضوع الأخلاقي الوحيد الذي ينظر إليه على أنه ينتمي، بصورة ملائمة، إلى الفلسفة هو تحليل القضية الأخلاقية من حيث هي كذلك. إنه يجب استبعاد الأحكام الملموسة عن القيمة، إذا تحدثنا بصورة دقيقة، من الفلسفة. وإذا عبرت هذه الأحكام، كما يعتقد رسل أنها تفعل ذلك، عن اتجاهات انفعالية أساسية، فإنه يكون من حقه بدون شك أن يعبر عن اتجاهات الانفعالية الخاصة بحدة لا تليق في مناقشة مشكلات يمكن، على الأقل من حيث المبدأ، حلها عن طريق حجة منطقية.

إذا استبعدنا من الفلسفة المنطق الرياضي، من جهة، والأخلاق العينية، والأحكام السياسية والقيمية من جهة أخرى، فإنه يتبقى لنا ما يمكن أن نسميه بفلسفة رسل العامة، التي تتكون، مثلاً، من مناقشات عن مسائل أبستمولوجية وميتافيزيقية. مرت هذه الفلسفة العامة خلال سلسلة من المراحل والتحويلات، وتمثل خليطاً غريباً من تحليل دقيق وإغفال لعوامل ضرورية مهمة. بيد أنها تتوحد عن طريق منهجه التحليلي، أو مناهجه التحليلية. ومن الصعب أن تكون التغيرات عظيمة حتى إنها تبرر تأويلاً حرفياً لملاحظة البرفسور «بروود» C.D. Broad التي تقول «إن مستر رسل، كما نعرف جميعاً، ينتج مذهباً جديداً في الفلسفة كل بضع سنوات»^(١). وعلى أية حال، فإن فلسفة رسل العامة تمثل تطوراً مثيراً للمذهب التجريبي البريطاني على هدى الطرق المتأخرة للتفكير، التي قدم لها مساهمة مهمة.

سنهتّم في هذه الصفحات، بصورة أساسية، مع إنها ليست بالحصص، بفكرة رسل عن التحليل وممارسته له. بيد أن معالجة دقيقة، حتى لهذا الموضوع المحدد، لن تكون ممكنة. ولا يمكن توقعها، بصورة مشروعة، في تاريخ عام للفلسفة الغربية.

(٢) - (أ) ولد «برتراند آرثر وليم رسل» عام ١٨٧٢. توفي والده، لورد أمبرلي، وليدي أمبرلي، عندما كان طفلاً صغيراً^(٢)، وتربى في منزل جده، لورد جون رسل، الذي أصبح فيما بعد إيرل رسل^(٣). دخل جامعة «كمبردج» في سن الثامنة عشرة، حيث اهتم بالرياضيات في البداية. لكنه تحول في العام الرابع بالجامعة إلى الفلسفة، وعلمه «ماكتجارت» و«ستوت» Stout أن ينظر إلى المذهب التجريبي البريطاني على أنه فحج، وأن ينظر إلى التراث المهيجلي بدلاً منه. ويخبرنا رسل، بالفعل، عن الإعجاب الذي

(١) In Contemporary British Philosophy, First series, by J. H. Muirhead, p. 79.

(٢) نشر رسل عام ١٩٢٧، مع الأرستقراطي رسل، الأوراق الصفراء في مجلدين، يحتويان على خطابات ويوميات والديه (المؤلف).

(٣) وصل رسل إلى رتبة إيرل عام ١٩٢١ (المؤلف).

شعر به بالنسبة لبرادلي. واستمر من عام ١٨٩٤، العام الذي ترك فيه جامعة «كمبردج»، حتى عام ١٨٩٨، في الاعتقاد أن الميتافيزيقا تستطيع أن تبرهن على معتقدات عن الكون، قاده الشعور «الديني» لأن يعتقد أنها مهمة^(١).

عمل رسل ملحقاً شرفياً في السفارة البريطانية في باريس لمدة قصيرة عام ١٨٩٤. وفي عام ١٨٩٥ كرس نفسه لدراسة الاقتصاد والديمقراطية الاجتماعية الألمانية في «برلين». وكانت النتيجة هي أنه نشر مؤلفه «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» عام ١٨٩٦ كانت معظم مقالاته الأولى، بالفعل، عن الرياضيات وموضوعات منطقية، لكن مما يستحق الذكر أن كتابه الأول اهتم بالنظرية الاجتماعية.

يخبرنا رسل أنه تأثر في هذه الفترة بكل من كانط وهيغل، لكنه انحاز إلى هيغل عندما كان يحدث صراع بينهما^(٢). لقد وصف بحثاً عن علاقته العدد والكم الذي نشره في مجلة «مايند» عام ١٨٩٦ بأن «هيغل غير واضح»^(٣). وقال عن «مقال في أسس الهندسة» (عام ١٨٩٧)، وهو تكلمة لرسالة الزمالة في «كلية ترنتي»، بجامعة كمبردج، أن نظرية الهندسة التي قدمها كانت «كانطية أساساً»^(٤) على الرغم من أن نظرية النسبية لأنشتين أبطلتها فيما بعد.

(١) تغلى هيغل عن الإيمان بالله في سن الثامنة عشرة. بيد أنه استمر في الاعتقاد، لبضع سنوات، أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم تبريراً نظرياً للاتجاهات الانفعالية عن الرهبة والإجلال تجاه الكون (المؤلف).

(٢) عما إذا كان رسل لديه معرفة عميقة بمذهب هيغل العام هو، بالتأكيد، مسألة أخرى (المؤلف) والدليل على ذلك أنه كتب في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية ١٤ صفحة عن هيغل وبطريقة هزلية ساخرة في حين أنه كتب عن فولتير حوالي أربعين صفحة : (المراجع).

(٣) My Philosophical Development, p. 40.

له ترجمة عربية بقلم عبد الرشيد الصادق ، ومراجعة د. زكي نجيب محمود تحت عنوان «فلسفتي كيف تطورت» نشرتها مكتبة الأنجلو بالقاهرة (المراجع)

Tbid, (٤)

هاجم رسل المذهب المثالي بقوة عام ١٨٩٨. لأسباب منها: أولاً: أفتعته قراسته لمنطق هيجل أن ما قاله هذا الفيلسوف عن موضوع الرياضيات لغو وليس له معنى. ثانياً: عندما كان يحاضر عن ليبنتس في جامعة كمبردج مكان ماكتجارت، الذي كان خارج البلاد، وصل إلى نتيجة مفادها أن الحجج التي ساقها برادلي ضد حقيقة العلاقات زائفة. بيد أن رسل يشدد على تأثير صديقه جورج مور. وأعتقد، مع مور، الاعتقاد الذي يقول، على الرغم من أن ما يقوله برادلي وماكتجارت يخالف الحس المشترك، فإن كل ما يأخذه الحس المشترك ليكون حقيقياً هو حقيقي. ولقد تقدم رسل بالمذهب الواقعي، في الفترة التي نتحدث عنها، بصورة معقولة أبعد مما فعل فيما بعد. إنها لم تكن، ببساطة، مسألة اعتناق مذهب الكثرة ونظرية العلاقات الخارجية، ولم تكن حتى مسألة الإيمان بحقيقة الصفات الثانوية. كما اعتقد رسل أن نقاط المكان وأنات الزمان هي كيانات موجودة، وأن هناك عالماً لا زمنياً من مثل أفلاطونية أو جواهر، بما في ذلك الأعداد. ولذلك كان لديه كما يعبر عن ذلك، كون كامل تماماً أو غزير.

أسفرت المحاضرات عن ليبنتس، التي أشرنا إليها من قبل، عن نشر عمل رسل الشهير «فحص نقدي لفلسفة ليبنتس» عام ١٩٠٠. يذهب فيه إلى أن ميتافيزيقا ليبنتس هي، من جهة، انعكاس لدراساته المنطقية، وهي من جهة أخرى، مذهب شعبي أو مبسط، للأفهام، قدمه من أجل تهذيب الاعتقادات الحقيقية للفيلسوف، والاختلاف معها^(١) ومنذ ذلك الوقت ظل رسل مقتنعاً أن الميتافيزيقا التي تعبر عن صفة - الجواهر هي انعكاس للميتافيزيقا التي تعبر عن الموضوع - المحمول.

(ب) يعطى رسل أهمية ملحوظة لعمل «جوزيه بيانو» (١٨٥٨ - ١٩٣٢): الرياضي الإيطالي، الذي تعرّف عليه في مؤتمر عالمي عقد في باريس عام ١٩٠٠. وقد حيرت مشكلة أسس الرياضيات رسل سنوات عديدة، منذ أن بدأ في دراسة الهندسة. ولم

(١) من أجل بعض التعليقات المختصرة على وجهة نظر رسل عن ليبنتس، انظر المجلد السادس من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة»، ص ٢٧٠ - ٢٧٢. (المؤلف)

يعرف آنذاك عمل «فريجه» الذي حاول أن يرد الحساب إلى المنطق. غير أن كتابات «بيانو» زودته بالدافع لأن يلم بالموضوع من جديد. وكانت النتيجة المباشرة لتأملاته كتابه «مبادئ الرياضيات»، الذي ظهر عام ١٩٠٣.

بيد أن هناك أعشاباً ضارة في الحديقة الرياضية. لقد أنهى رسل المسودة الأولى لكتابه «مبادئ الرياضيات» في نهاية عام ١٩٠٠، وفي أوائل عام ١٩٠١ وقع على ما يبدو له أن يكون نقيضة أو مفارقة في منطق الفئات. فمن حيث إنه يعرف العدد عن طريق منطق الفئات، ويعرف العدد الأصلي بأنه «فئة كل الفئات التي تشبه فئة معينة»^(١)، فإن النقيضة تؤثر في الرياضيات بصورة واضحة. ويتحتم على رسل إما أن يحلها، أو أن يسمح بنقيضة لا يمكن حلها داخل الميدان الرياضى.

ويمكن توضيح النقيضة على هذا النحو. من الواضح أن فئة الخنازير ليست هي نفسها خنزيراً. أعني إنها ليست عضواً في ذاتها. لكن انظر إلى فكرة فئة كل الفئات التي لا تكون أعضاء في ذاتها. دعنا نسمى هذه الفئة (س). ونسال عما إذا كانت (س) عضواً في ذاتها أم لا. يبدو، من جهة، أنها لا يمكن أن تكون عضواً في ذاتها. لأننا إذا افترضنا أنها كذلك، فإنه يترتب على ذلك منطقياً أن (س) يكون لها الخاصية المحددة لأعضائها. وهذه الخاصية المحددة هي تلك التي تكون أية فئة منها خاصية لا تكون عضواً لنفسها. ولذلك لا يمكن أن تكون (س) عضواً في ذاتها. ويبدو، من جهة أخرى، أن (س) يجب أن تكون عضواً في ذاتها. لأننا إذا بدأنا بافتراض أنها ليست عضواً في ذاتها، فإنه ينجم عن ذلك منطقياً أنها لا تكون عضواً لتلك الفئات التي لا تكون أعضاء في ذاتها. وقول ذلك يعنى القول أن (س) عضو في ذاتها. ولذلك، سواء بدأنا بافتراض أن (س) عضو في ذاتها، أو أنها ليست عضواً في ذاتها، فإنه يبدو أننا نقع، في الحالتين، في تناقض ذاتى.

(١) The Principles of Mathematics. p. 115 (2nd edition, 1937)

يقال إن فئتين «متشابهان» عندما «يكون لهما نفس العدد» (Ibid, p. 113).

قام رسل بتوصيل هذه النقيضة، أو المفارقة، إلى «فريجه» الذي رد بأن الحساب مترنح. غير أنه بعد تفكير في الأمر، أشار رسل إلى ما يبدو له أنه هو الحل. وهذا هو مذهب أو نظرية الأنماط types، وهي صياغة أولية لما قدمه رسل في الملحق ب في كتابه «مبادئ الرياضيات». يرى رسل أن لكل دالة قضية من المعنى، بالإضافة إلى مجال صدقها^(١). ففي دالة القضية (س) أخلاقي، مثلاً، يمكننا أن نستبدل، بوضوح، المتغير (س) بمجال من القيم حتى إن القضايا الناتجة تكون صادقة. وهكذا تكون القضية «سقراط فان» صادقة. لكن هناك أيضاً قيماً، إذا حل محلها (س)، لا تجعل القضايا الناتجة صادقة ولا كاذبة، وإنما تجعلها بدون معنى. فالقضية التي تقول «فئة الناس فانية» هي، مثلاً، ليست لها معنى. لأن فئة الناس ليست شيئاً أو موضوعاً يمكن أن يكون الفناء أو الخلود محمولاً لها بصورة لها معنى. فمن قولنا «إذا كانت (س) إنساناً، فإن (س) تكون فانية» يمكن أن نستدل القول «إذا كان سقراط إنساناً، فإن سقراط يكون فانياً»، غير أننا لا نستطيع أن نستدل على أن فئة الناس تكون فانية. لأن فئة الناس لا تكون، ولا يمكن أن تكون، إنساناً. وبمعنى آخر، لا يمكن أن تكون فئة الناس عضواً لنفسها. لأن الفكرة الخالصة لفئة تكون عضواً في ذاتها هي لغو وليس لها معنى. ولتأخذ مثلاً يقدمه رسل^(٢). وهو «النادي فئة من الأفراد». ويمكن أن يكون عضواً لفئة من نمط آخر، مثل جمعية نوادي، التي تكون فئة لفئات. لكن لا يمكن أن تكون الفئة، ولا فئة الفئات عضواً في ذاتها.

وقد لا تنشأ النقيضة، أو المفارقة، في منطق الفئات إذا انتبهنا إلى التمييزات بين الأنماط.

(١) Ibid, p. 523.

(٢) Ibid, p. 524.

ولكى يعالج رسل صعوبات أخرى، قدّم نظرية «متفرعة» أو متشعبة عن الأنماط. بيد أننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. وبدلاً من ذلك، فإننا نوجه الانتباه إلى هذه المسألة. بعد أن بيّن رسل أن فئة من الأشياء لا تكون هي نفسها شيئاً، يعرض في كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» إلى ما يسمه «بإبطال الفئات»^(١). أعنى أنه يفسر الفئات بأنها «ليست سوى وسائل رمزية أو لغوية»^(٢)؛ بوصفها رموزاً ناقصة. ولا غرابة أن نجدّه فيما بعد يقبل موقفاً متعاطفاً نحو تفسير لغوي لنظرية الأنماط، والقول مثلاً، إن «اختلاف النمط يعني اختلاف الوظيفة النحوية»^(٣)؛ وبعد أن أشار رسل إلى أن الاختلافات بين الأنماط هي اختلافات بين أنماط الكيانات، أدرك أن الاختلافات تكمن بين أنماط مختلفة من الرموز، «تكتسب حالتها - النمطية عن طريق القواعد النحوية التي تخضع لها»^(٤). وعلى أية حال، من المأمون أن نقول إن إحدى المؤثرات العامة على نظرية الأنماط عند رسل الإيمان الشجاع بصلة الفلسفة «بالتحليل اللغوي».

إن لنظرية الأنماط، بالتأكيد، صنوفاً من التطبيقات الممكنة ولذلك يفترض رسل، في مقدمته لمؤلف لدشيج فتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» التي كتبها عام ١٩٢٢، أن صعوبة فتجنشتين الخاصة بعدم قدرته على أن يقول أى شيء داخل لغة معينة عن بناء هذه اللغة، يمكن مواجهتها عن طريق فكرة الترتيب الهرمي للغات. ولذلك حتى إذا لم

The Principles of Mathematics, p. x (Introduction to the 2nd edition). (١)

Principia Mathematica 1, p. 72. (٢)

The Philosophy of Bertrand Russell. edited by P.A. Schilpp, p. 692. (٣)

كما يلاحظ رسل في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «مبادئ الرياضيات»، أنه افتتح بكتاب رامزي «أسس الرياضيات» (١٩٣١) بأن هناك نوعين من المفارقات. بعضها منطقي خالص، أو رياضي، ويمكن توضيحها عن طريق النظرية البسيطة للأنماط. وبعضها الآخر لغوي، مثل المفارقة التي تنشأ من القول «إنني أكذب». ويمكن توضيح هذه المفارقات عن طريق اعتبارات لغوية (المؤلف).

Ibid, (٤)

يستطيع المرء أى يقول أى شىء داخل اللغة (أ) عن بنائها، فإنه ربما يستطيع أن يفعل ذلك داخل اللغة (ب)، عندما ينتميان إلى نمطين مختلفين، أى أن (أ) تكون لغة - مرتبة أولى، إن جاز التعبير، وتكون (ب) لغة - مرتبة ثانية. وإذا رد قُتجنشتين بأن نظريته عما لا يمكن التعبير عنه فى اللغة تنطبق على كل اللغات^(١)، فإن الرد يمكن أن يكون أنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، شىء مثل كل (شمول) Totality من اللغات^(٢). إذ إن الترتيب الهرمى ليس له حد.

كما أن ما يقوله رسل فى تطوير نظرية الأنماط له تطبيقه فى الميتافيزيقا. فإذا قبلنا مرة تعريف العالم بأنه فئة كل الكيانات المتناهية، مثلاً، فإننا لا نتكلم عنه بأنه هو ذاته كيان ممكن، أو وجود، حتى إذا نظرنا إلى الإمكان على أنه ينتمى، بالضرورة، إلى كل وجود متناه. لأن الحديث على هذا النحو، يجعل فئة ما عضواً فى ذاتها. ومع ذلك، لا ينتج أنه يجب أن يوصف العالم بأنه «كيان ضرورى». لأنه إذا عُرّف العالم بأنه فئة الكيانات، فإنه لا يمكن أن يكون نفسه كياناً، سواء أكان ممكناً أم ضرورياً.

(ج) لقد ذكرنا من قبل على سبيل التوقع أو الاستباق، أن رسل يذهب فى كتابه «برنكييا ماثماتيكا» إلى أن الرموز بالنسبة للفئات هى رموز ناقصة. «فاستخداماتها محددة، غير أنه لا يُفترض أنها هى نفسها تعنى أى شىء على الإطلاق»^(٣). أعنى أن الرموز بالنسبة للفئات تمتلك، بدون شك، استخداماً يمكن تحديده، أو وظيفة فى الجمل، لكنها، إذا أُخذت بذاتها، فإنها لا تدل على كيانات. إنها، بالأحرى، طرق للإشارة إلى

(١) يبدو لكاتب هذه السطور أن قُتجنشتين يعرف، فى الرسالة، ماهية القضية حتى إنه يترتب منطقياً أن أية قضية عن القضايا هى شبه قضية، تظل من «المعنى»، وفى هذه الحالة إذا تجنب المرء النتيجة، فإنه لا بد أن يرفض التعريف (المؤلف).

(٢) أى أنه لا يمكن أن يكون «كل» من لغات أكثر من أن يكون هناك فئة لكل الفئات. والفكرة الأخيرة هى، بالنسبة لرسل، تناقض ذاتى. إذ إن فئة كل الفئات هى إضافية لكل الفئات. كما أنها تكون عضواً فى ذاتها تبطلها نظرية الأنماط (المؤلف).

Principia Mathematica, 1, p. 71. (٣)

كبيانات أخرى. ومن هذه الناحية، تشبه الرموز بالنسبة للفئات «رموز الأوصاف»^(١). ولا بد أن يقال شيء ما، عن نظرية رسل عن الأوصاف، التي طورها بين كتابة مؤلفه «مبادئ الرياضيات»، ونشر مؤلفه «برنكيبيا ماثماتيكا»^(٢).

دعنا ننظر إلى العبارة التي تقول «الجبل من ذهب عال جداً». إن عبارة «جبل من ذهب» تقوم بوظيفة من حيث إنها الموضوع النحوي للجملة. وربما يبدو أنه يقدر ما نستطيع أن نقول شيئاً عن جبل من ذهب؛ أعنى أنه عال جداً، فإن العبارة لا بد أن تدل على كيان من نوع ما. إنها لا تدل، بالفعل، على أى كيان موجود. لأنه على الرغم من أنه لا يكون مستحيلًا من الناحية المنطقية أن يكون هناك جبل من ذهب، فإنه لا يكون لدينا دليل على أن هناك جبلاً من ذهب. ومع ذلك حتى لو قلنا إن «الجبل من ذهب لا يوجد»، فإنه يبدو أننا نقول شيئاً معقولاً عنه؛ أعنى أنه لا يوجد. ويبدو في هذه الحالة أنه ينتج أن عبارة «جبل من ذهب» لا بد أن تدل على كيان، ليس، كياناً موجوداً بالفعل، لكنه على الرغم من ذلك حقيقة من نوع ما.

ويمكن أن ينطبق هذا الخط من البرهان، بالتأكيد، على الموضوعات النحوية في عبارات مثل «ملك فرنسا أصلع» (تُتلق أو تُكتب عندما لا يكون هناك ملك لفرنسا)، أو «يرتدى شيرلوك هولمز قبعة صياد الطباء». وهكذا يجب علينا أن نحصل على نوع الكون المزدحم بالسكان، أو على الأقل المأهول بالسكان جداً، الذي آمن به رسل، أصلاً، في عنفوان رد فعله الواقعي ضد الطريقة التي يصف بها فلاسفة مثاليون مثل برادلي، وماكتجارت بأنها عوامل عديدة غير واقعية في الكون الذي ينظر إليه الحس المشترك، بصورة تلقائية، على أنه حقيقي. وبالتالي، يكون مفهوماً أن رسل كرس نفسه لدراسة «مينونج»، الذي قبل أيضاً كوناً غزيراً يُفسح فيه المجال لكيانات لا توجد

ibid. (١)

(٢) وجدت النظرية تعبيراً تمهيدياً في مقال رسل "on Denoting" في مجلة «مايند» عام ١٩٠٥ (المؤلف).

بالفعل، ولكنها على الرغم من ذلك حقائق فعلية بنوع ما. ولقد كانت دراسته لمينونج هي التي أثارت، في الوقت نفسه، شكوكاً في ذهن رسل عن صحة المبدأ الذي يقول إن عبارات مثل «جبل من ذهب» التي يمكن أن تقوم بوصفها موضوعات نحوية في عبارات، تدل على كيانات من نوع ما. وعندما تؤخذ هذه العبارات بذاتها، فهل يكون لها، بالفعل، مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» وغيرهما أي «معنى»؟ من وظائف نظرية الأوصاف أن تبين أنها لا تمتلك معنى.

بناء على هذه النظرية لا تكون هذه العبارات «أسماء»، تدل على كيانات، وإنما تكون «أوصافاً». ويميز رسل في كتابه مقدمة للفلسفة الرياضية (١٩٢٩) بين نوعين من الأوصاف وهما: الأوصاف غير المحددة، والأوصاف المحددة^(١). وعبارة مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» هي أوصاف محددة؛ ونستطيع أن نحصر انتباهنا هنا في هذه الفئة. وترمى نظرية الأوصاف إلى بيان أنها رموز ناقصة، وعلى الرغم من أن هذه العبارات يمكن أن تقوم بوصفها موضوعات نحوية في عبارات، فإنه يمكن صياغتها من جديد بناء على صورتها المنطقية على نحو يصبح جلياً أن العبارات التي نتحدث عنها لا تكون موضوعات منطقية حقيقية في الجمل التي تقع فيها من حيث إنها موضوعات نحوية. وعندما يصبح ذلك واضحاً، فإن الإغراء للاعتقاد أنها يجب أن تدل على كيانات يختفى ويتلاشى. وهكذا يفهم أن العبارات التي نتحدث عنها لا يكون لها، مأخوذة بذاتها، وظيفة دالة. فالعبارة «جبل من ذهب»، مثلاً، لا تدل على شيء على الإطلاق.

دعنا نأخذ العبارة التي تقول «جبل من ذهب لا يوجد». إذا تُرجمت هذه العبارة على النحو التالي «دالة القضية س ذهب وجبل» تكون كاذبة بالنسبة لكل قيم س، فإن معنى العبارة الأصلية ينكشف على نحو حتى إن العبارة «جبل من ذهب» تختفى،

(١) الوصف النكرة هو عبارة تتخذ صورة «كذا وكذا»، ووصف المعرفة هو عبارة تتخذ صورة «ال كذا والكذا» (في صورة المفرد)، مقدمة للفلسفة الرياضية، ص ١٦٧ (المؤلف).

ويختفى معها، الإغراء على التسليم بكيان دائم غير فعلى. لأننا لم نعد نقع في الموقف الحرج الذي ينشأ بالنسبة للواقعة التي تقول إن الجملة «جبل من ذهب لا وجود له»، يمكن أن تحدث على السؤال «ما الذي لا يوجد؟»، ونعنى ضمناً أن جبل من ذهب لا بد أن يكون له نوع من الحقيقة الواقعية إذا استطعنا أن نقول عنه، بصورة لها مغزى، إنه لا يوجد.

وربما يقال إن ذلك كله حسن للغاية، لكن من الغريب إلى حد كبير الادعاء، من جهة الأوصاف بوجه عام، أنه لا يكون لها معنى عندما تؤخذ بذاتها. ويبدو، بالفعل، أنه صحيح أن عبارة «جبل من ذهب» لا تعنى شيئاً شريطة أن يعنى المرء بالمعنى الدلالة على كيان. لكن ماذا عن عبارة مثل «مؤلف ويفرلى؟». إنها وصف وفقاً لما يراه رسل، وليست اسم علم. لكن أليس واضحاً أنها تعنى سكوت؟

إذا كان مؤلف «ويفرلى» تعنى سكوت، فإن رسل يرد بالقول إن عبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» ستكون تحصيل حاصل، معلناً أن سكوت هو سكوت. بيد أنها ليست، بوضوح، تحصيل حاصل. ومع ذلك، إذا كانت عبارة «مؤلف ويفرلى» تعنى أى شيء آخر غير سكوت، فإن عبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» تكون كاذبة. إن الشيء الوحيد الذي يقال، بالتالى، هو أن عبارة «مؤلف ويفرلى» لا تعنى شيئاً. ويمكن أن تصاغ العبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» من جديد على نحو حتى إنه يتم حذف عبارة «مؤلف ويفرلى». فالبنسبة لجميع قيم «س»، تكافئ العبارة «س كتب ويفرلى» العبارة «س هو سكوت»^(١).

يبدو، بالفعل، أننا نستطيع أن نقول بصورة حسنة للغاية إن عبارة «مؤلف ويفرلى هو اسكتلندى»، ونصف فى هذه الحالة كياناً بمحمول، وهو كونه اسكتلندياً؛ أى مؤلف

Introduction to Mathematical philosophy, p. 177. (١)

ويفرلي. ومع ذلك، يذهب رسل إلى أن عبارة «مؤلف ويفرلي اسكتلندي» تتضمن، وتُعرّف عن طريق ثلاث قضايا متميزة: وهي: «هناك شخص واحد على الأقل كتب ويفرلي»، و«هناك شخص واحد على الأكثر كتب ويفرلي»، و«أياً ما كان الشخص الذي كتب ويفرلي فهو اسكتلندي»^(١). ويمكن صياغة ذلك، بصورة دقيقة كالآتي: «هناك حد ما «ق» بحيث تكون «س كتب ويفرلي» تكافئ، بالنسبة لجميع قيم س «س هو ق»، و«ق هو اسكتلندي».

لا داعي لأن نقول إن رسل لم يشك في أن مؤلف ويفرلي اسكتلندي؛ بمعنى أن سير ولتر سكوت كتب ويفرلي، وهو اسكتلندي. ومع ذلك، فإن المسألة هي أنه إذا كان الحد الوصفي «مؤلف ويفرلي» ليست اسم علم ولا يدل على أى شخص، فإن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن حد وصفي مثل «ملك فرنسا». إن عبارة «مؤلف ويفرلي اسكتلندي» يمكن أن تُصاغ من جديد على نحو يجعل الترجمة تكون قضية صادقة، غير أنها لا تتضمن أن العبارتين الوصفتين «مؤلف ويفرلي»، و«ملك فرنسا أصلح» يمكن صياغتهما من جديد على نحو حتى إن الترجمة لا تتضمن العبارة الوصفية «ملك فرنسا»، ولكنها كاذبة مع إنها قضية ذات مغزى ودلالة. ولذلك ليس من الضروري مطلقاً التسليم بأى كيان غير فعلى تدل عليه عبارة «ملك فرنسا».

من المفهوم أن نظرية رسل عن الأوصاف تعرضت لنقد. فقد اعترض^(٢) «جورج مور»، مثلاً، على أنه إذا صاغ رجل إنجليزي في عام ١٧٠٠ العبارة «ملك فرنسا حكيم»، فإنه سيكون صحيحاً، بالتأكيد، القول إن «ملك فرنسا» يدل على كيان، أعنى لويس الرابع عشر. وفي هذه الحالة، لن تكون عبارة «ملك فرنسا»، بالتالي، رمزاً ناقصاً. لكنها قد تكون كذلك في ظروف أخرى. إذ يمكن أن تكون هناك جمل لا تدل

Introduction to Mathematical philosophy, p. 177. (١)

The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, ch.5. (٢)

فيها عبارة «ملك فرنسا» على أى شخص، لكن يمكن، أيضاً وعلى حد سواء، أن تكون هناك جمل تدل فيها على شخص ما.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن «مور» يلجأ فى نقده لنظرية رسل فى الأوصاف إلى الاستخدام اللغوى العادى. وهذا هو، بالتأكيد، قوة نقده. ومع ذلك، لم يهتم رسل نفسه كثيراً بتصوير لغة عادية مثلما اهتم بتكوين نظرية تحرم أساسها اللغوى من الفكرة التى تقول إنه من الضرورى التسليم بكيانات غير موجودة، ولكن بكيانات حقيقية مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» (عندما لا يكون هناك ملك لفرنسا)، وهكذا. ويبدو لى أنه نقد مشروع أن نعترض على أن النظرية تتضمن تأويلاً لهذه العبارات التى تكون ضيقة حتى إننا لا نعدّل استخدامها لغوياً فعلياً^(١). غير أنه من المهم كثيراً فى هذا السياق أن نلفت الانتباه إلى هدف رسل، أى إلى ما يعتقد أنه يحققه عن طريق هذه النظرية.

من الخطأ الجسيم، بصورة واضحة، أن نفترض أن رسل يتصور أن ترجمة عبارة «جبل من ذهب عال جداً» إلى جملة لا ترد فيها الجملة الوصفية التى تقول «جبل من ذهب» تبرهن على أنه ليس هناك جبل من ذهب. وعمّا إذا كان هناك جبل من ذهب فى العالم أم لم يكن هو سؤال تجريبي، ورسل على وعى تام بهذه الواقعة. وإذا كانت الترجمة التى تبرهن الإشارة إليها على أنه لا يوجد، فى الواقع، جبل من ذهب، فإن الواقعة التى تقول إن «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات إنجليزي» يمكن إعادة صياغتها على نحو حتى إن العبارة الوصفية التى تقول «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات» تختفى، تبرهن على أنه ليس هناك برتراند رسل.

(١) قد يرغب بعض الفلاسفة التحليليين أن يقولوا إن رسل حاول أن «يصلح» اللغة، أى حاول أن يجد لغة مثالية. غير أنه لم يقصد، بالتأكيد، أن يحرم الناس من أن يقولوا ما اعتادوا أن يقولوه. (المؤلف).

كما أنه من الخطأ أن نفترض أن الإنسان العادى؛ أى غير الفيلسوف، كما يرى رسل، يُضلل فى الاعتقاد أنه لا بد أن يكون هناك نوع من الموضوع اللاموجود غير الموضوع الحقيقى الذى يناظر العبارة «جبل من ذهب»؛ لأننا نستطيع أن نقول إن «جبل من ذهب لا وجود له». ولا ينسب رسل أية أخطاء من هذا النوع إلى الإنسان العادى. إذ إن وجهة نظره هى أن العبارات الوصفية مثل «جبل من ذهب» قد تؤدى، وتؤدى من وجهة نظر رسل، بالنسبة للفلاسفة الذين يتأملون فى مضامين أو المضامين الظاهرية للتعبيرات اللغوية، إلى الإغراء للتسليم بكيانات ذات حالة غريبة بين الوجود الفعلى واللاكيان، ووظيفة نظرية الأوصاف هى أن تزيل هذا الإغراء ببيان أن العبارات الوصفية رموز ناقصة لا تعنى، بالنسبة لرسل، شيئاً؛ أى أنها لا تدل على أى كيان. إن جانب المفارقة فى نظرية الأوصاف هو أنها تنطبق، بسبب عموميتها، على حد سواء على عبارات مثل «جبل من ذهب»، أو «ملك فرنسا»، وعلى عبارات مثل «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات»، ولا نتحدث عن النوع الآخر من القضايا مثل «المربع الدائرى». ولكن وظيفتها هى أنها تساهم فى إزاحة الكيانات الوهمية التى أسكنها فلاسفة معينون، وليس الإنسان العادى، الكون بإفراط. إنها تخدم، من ثم، غرض نصل أوكام، ويمكن أن تندرج تحت العنوان العام للتحليل الردىء؛ وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد.

وثمة مسألة أخيرة؛ وهى أننا نلاحظ أنه عندما ترد عبارة مثل «جبل من ذهب» أو «مؤلف ويفرلى» بوصفها الموضوع النحوى لعبارة، فإن رسل يذهب إلى أنها لا تكون الموضوع المنطقى. ويمكن أن ينطبق نفس الخط من البرهان، بالتأكيد، على موضوعات نحوية. ففي العبارة «لم أر أحداً فى الطريق»، يكون الموضوع النحوى هو «لا أحد». لكن «لا أحد» ليست نوعاً خاصاً من «شخص ما». ويمكن صياغة العبارة من جديد على نحو (لم أر بالفعل أى شخص فى الطريق، مثلاً) حتى إن كلمة «لا أحد» تختفى. ولذلك، فإن زعم رسل هو، بوجه عام، أن الصورة النحوية لعبارة ما ليست هى نفس الشئ، على الإطلاق، مثل صورتها المنطقية، وأن الفلاسفة يمكن أن يُضللوا بخطورة

إذا لم يفهموا هذه الواقعة. لكن على الرغم من أن رسل قد يعمم هذه الفكرة، فإنه لا يكفي من الناحية التاريخية افتراض أنه هو الرجل الأول الذي توصل إلى هذا الكشف^(١). ففي القرن الثاني عشر ذهب القديس أنسلم، مثلاً إلى القول بأن الله خلق العالم من العدم، لا يعنى القول أن العالم خُلِق من عدم بوصفه نوعاً من مادة موجودة من قبل. إنه يجب القول إن الله لم يخلق العالم من أى شيء؛ أى من أية مادة موجودة من قبل.

(د) ظهرت المجلدات الثلاثة من كتاب «برنكييا ماثماتيكا». التي كانت ثمرة العمل المشترك لرسل ونورث ألفرد وايتهد، عام ١٩١٠-١٩١٣. إن المسألة التي أثارها معظم الاهتمام هي محاولة بيان أنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق: بمعنى أنه يمكن بيان أنه لا يمكن أن ينتج من مقدمات منطقية خالصة سوى تصورات يمكن أن تُعرَّف بالفاظ منطقية^(٢). ولا يمكننا، من الناحية العملية، بالتأكيد، أن نأخذ، ببساطة، صياغة رياضية مركبة بدون قصد ونعبر عنها بدون عناء كبير بالفاظ منطقية خالصة. غير أن الرياضيات البحتة كلها يمكن، من حيث المبدأ، أن تُستمد، أساساً، من مقدمات منطقية، وهي أن الرياضيات، كما يرى رسل، هي رجولة المنطق.

وكما يعتقد رسل أنه برهن على صدق هذا الموضوع في كتابه «برنكييا ماثماتيكا»، فإنه يعتقد أنه قدم دحضاً حاسماً للنظريات الكانطية عن الرياضيات. فإذا كانت الهندسة مستمدة من مقدمات منطقية خالصة مثلاً، فإن التسليم ببيان حدث قبلى للمكان، يكون أمراً زائداً وليس ضرورياً.

(١) فُهمت هذه الحقيقة هذه الأيام. أما في الماضي فقد صيغت، أحياناً، عبارات تقول أو تتضمن أن رسل هو مكتشف هذا التمييز بين صورة نحوية وصورة منطقية (المؤلف).

(٢) عبر رسل عن خيبة أمله في أن اهتماماً قليلاً نسبياً وُجِه إلى الأساليب الرياضية التي طُوِّرت أثناء العمل (المؤلف).

لاداعى للقول إن لرسل ووايتهد أتباعا. فقد حاول «جورج بول» G. Boole (١٨١٥ - ١٨٦٤)^(١) أن يجعل المنطق جبراً، وطورا حساب الفئات. بيد أنه نظر إلى المنطق على أنه يخضع للرياضيات، في حين أن «وليم ستانلى جيفونز» W.S. Jevons (١٨٣٥ - ١٨٨٢)^(٢) اقتنع أن المنطق هو العلم الأساسى. ومع ذلك، بينما حاول «جون فن» J. Venn (١٨٢٤ - ١٨٢٣)^(٣) أن يعالج العيوب الموجودة فى مذهب «بول»، وأن يتغلب على الفوضى المعاصرة فى الإشارات الرمزية، فإنه نظر إلى المنطق والرياضيات على أنهما فرعان منفصلان للغة رمزية، لا يخضع الواحد منهما للآخر. وفى أمريكا، عدل «تشارلز ساندرز بيرس»، وطور، منطق جبر «بول»، وبيّن كيف يمكن أن يلائم صياغة مُعدّلة لمنطق العلاقات الذى صاغه «أوجستىوس دى مورجان» Augustus De Morgan (١٨٠٦ - ١٨٧١).

وفى ألمانيا قدم «فردريك فيلهلم شرودر» F.W. Schroder (١٨٤١ - ١٩٠٢) صياغة كلاسيكية لجبر المنطق عند «بول» كما عدّله «بيرس». وحاول «جوتلب فريجه» G. Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، بصورة أكثر أهمية، أن يستمد الحساب من المنطق فى عمله «أسس الحساب» (١٨٨٤) و«القوانين الأساسية للحساب» (١٨٩٣ - ١٩٠٣). لم يع رسل، كما ذكرنا من قبل، أنه اكتشف لنفسه من جديد أفكاراً افترضها فريجه. غير أنه عندما أصبح على وعى بعمل فريجه، وجه انتباهه إليه^(٤). على الرغم من أنها

(١) مؤلف: «التحليل الرياضى للمنطق» (١٨٤٧)، و«بحث قوانين الفكر» (١٨٥٤) المؤلف.

(٢) مؤلف: المنطق الخالص (١٨٦٤)، ودراسات منطقية أخرى. وعندما كان بول أستاذاً للرياضيات، شغل جيفونز كرسي الاقتصاد السياسى، ولم يكن لديه الاتجاه الرياضى فى التفكير الذى كان لدى بول، على الرغم من أنه اخترع آلة حاسبة لتنفيذ عمليات الاستدلال (المؤلف).

(٣) مؤلف: منطق الصدفة (١٨٦٦)، و«المنطق الرمضى» (١٨٨١)، و«مبادئ المنطق التجريبي والاستقرائى» (١٨٨٩) المؤلف.

(٤) Appendix A in the Principles of Mathematics is devoted to "the Logical and arithmetical doctrines of Frege.

كانت فترة متأخرة بصورة كبيرة حتى حازت الدراسات الرياضية الألمانية على معرفة عامة في إنجلترا.

وفي إيطاليا، حاول «بيانو» والمشترون معه في أعمال أن يبينوا في مؤلفهم «تعميد الرياضيات» (1895 - 1908)، أن الحساب والجبر يمكن أن يستمدوا من أفكار منطقية معينة، مثل فكرة الفئة، وعضوية الفئة، وثلاثة تصورات رياضية أولية وست قضايا أولية. تعرّف رسل، كما رأينا، على عمل بيانو في عام 1900. واستخدم هو ووايتهد الرمزية المنطقية الموجودة عند بيانو، أو الإشارات في بناء كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا» الذي تجاوز عمل كل من بيانو وفريجه.

إن كاتب هذه السطور ليس مؤهلاً لأن يصدر أى حكم على مضامين كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا». ويكفى القول إنه على الرغم من أن موضوع إمكان رد الرياضيات إلى المنطق لم يكتسب على الإطلاق موافقة كل الرياضيين^(١)، فإنه لم يشك أحد في الأهمية التاريخية للعمل في تطوير المنطق الرياضى. إنه يفوق كل الإسهامات الإنجليزية الأخرى بالنسبة للموضوع^(٢). وعلى أية حال، على الرغم من أن رسل نفسه قد يندم على أن انتباهاً كبيراً لم يوجه إلى الأساليب الرياضية المطورة في العمل، فإن الهدف الرئيسى للكاتب الحالى في توجيه الانتباه هنا إلى كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا» هو أن يبين الخلفية لتصوير رسل للتحليل الردى. فالقول، مثلاً، إنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق لا يعنى، بوضوح، أنه لا يوجد شيء مثل الرياضيات.

(١) لقد رفض ذلك كل من «الصوريين» مثل ديفيد هلبرت (1862 - 1943) و«الحدسيين» الذين تابعوا Brouwer, L. (ولد عام 1881) (المؤلف). وتوفي عام 1966 وهو فيلسوف وعالم رياضيات هولندى (المراجع)

(٢) إنها واقعة سيئة أنه منذ نشر كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا»، قد وُجه انتباه ضئيل نسبياً إلى المنطق الرمزى في إنجلترا. ولا يعنى هذا أنه لم يُقدم عمل جيد في إنجلترا في النظرية المنطقية فيما بعد. ولكن بوجه عام، تركّز اهتمام الفلاسفة بالأحرى على «اللغة العادية». وكان الناطقة الأمريكان والبولنديون أكثر شهرة في ميدان المنطق الرمزى (المؤلف).

ولا يساوى إنكار أن هناك أية اختلافات بين المنطق والرياضيات كما توجد بالفعل، أو كما تطورت بالفعل. إنها تعنى، بالأحرى، أن الرياضيات يمكن أن تستمد، من حيث المبدأ، من مفاهيم منطقية أساسية، ومن قضايا أولية معينة لا يمكن البرهنة عليها، وأنه يمكن، من حيث المبدأ، ترجمة قضايا رياضية إلى قضايا منطقية بقيم صدق مترادفة.

وقبل أن ننتقل إلى فكرة رسل العامة عن التحليل الردي، تجدر ملاحظة أن إمكان رد الرياضيات إلى المنطق تقوم على قوانين التفكير بالمعنى السيكلوجي لقوانين تحكم التفكير البشرى. فقد اعتقد رسل فى السنوات الأولى من هذا القرن أن الرياضيات تحملنا بعيداً إلى ما وراء ما هو بشرى «فى ميدان الضرورة المطلقة، يجب ألا يطبقها العالم الفعلى فحسب، وإنما كل عالم ممكن أيضاً^(١)». تكوّن الرياضيات فى هذا العالم المثالى صرحاً دائماً للصدق، ويستطيع الإنسان أن يجد فى تأمل جمالها الهادئ ملجأً من عالم مملوء بالشر والمعاناة. ومع ذلك، يقبل رسل، بالتدريج، وعلى مضض، وجهة نظر فتجنشتين التى تذهب إلى أن الرياضيات البحتة تتكون من «تحصيل حاصل». ويصف تغيير التفكير هذا بأنه «تقهقر تدريجى من فيثاغورث^(٢)». ومن آثار الحرب العالمية الأولى على تفكير رسل أنه حول تفكيره من فكرة مجال دائم لصدق مجرد، حيث يستطيع المرء أن يلجأ إلى تأمل الجمال الثابت واللابشرى، إلى التركيز على العالم الفعلى العينى. ويعنى هذا، من جهة على الأقل، تحولا من دراسات منطقية خالصة إلى نظرية المعرفة، وإلى مجالى السيكلوجيا واللغة التى بدت أنها متصلة بالابستمولوجيا.

٣- رأينا أن رسل تخلص من كيانات ليست ضرورية مثل «جبل من ذهب». ووجد أثناء كتابه «برنكييا ماثماتيكا» أن تعريف الأعداد الأصلية بأنها فئات الفئات، وتفسير

From the study of Mathematics, Written in 1902 and First published in the New (١) Quarterly in 1907. see. philosophical Essays p. 82, and Mysticism and Logic, p. 69.

My philosophical Development, p. 208. (٢)

فئة الرموز بأنها رموز ناقصة، ليسا ضروريين للنظر إلى الأعداد الأصلية على أنها كيانات من أى نوع. بيد أنه تتبقى النقاط، والأنات، والجزيئات، بوصفها عوامل فى العالم الفيزيائى. وقد صُوِّرت هذه العوامل فى كتاب «مشكلات الفلسفة» (١٩١٢)، التى يمكن أن يقال إنها تمثل اجتياح رسل للميدان الفلسفى العام، من حيث إنه يتميز عن الميدان الأكثر تحديداً للنظرية المنطقية والرياضية. ومع ذلك، أيقظه وايتهد من «سياته الدجماطيقى» عن طريق اختراع طريقة لبناء نقاط، وأنات، وجزيئات بوصفها مجموعات من أحداث، أو بوصفها بناءات منطقية من مجموعة من أحداث^(١).

ينظر رسل إلى أسلوب التحليل الردى كما هو موضح فى حالة النقاط، والأنات، والجزيئات على أنه تطبيق للمنهج الذى استخدمه فى كتابه «برنكيبيا ماشاتيكا». فالمهمة فى هذا العمل هى إيجاد مفردات أقل ما يكون للرياضيات لا يمكن فيها تعريف رمز عن طريق رموز أخرى. ونتيجة البحث هى نتيجة تقول إن المفردات القليلة للرياضيات هى نفسها بالنسبة للمنطق. وبهذا المعنى نجد أنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق. ويعتقد رسل أنه إذا انطبق أسلوب مشابه على اللغة التى تُستخدم فى وصف العالم الفيزيائى، فإننا نجد أن النقاط، والأنات، والجزيئات لا تظهر فى المفردات القليلة.

إن الحديث عن إيجاد مفردات قليلة يميل، من ثم، إلى افتراض أن العملية التى نتحدث عنها لغوية خالصة، بمعنى أنها لا تهتم إلا بكلمات- فقدل. لكن إيجاد مفردات قليلة فى سياق قضايا عن العالم الفيزيائى يعنى بالنسبة لرسل اكتشاف، عن طريق التحليل، الكيانات التى لا يمكن استبعادها، والتى يمكن بواسطتها تعريف كيانات يُستدل عليها. فإذا وجدنا، مثلاً، أنه يمكن تعريف الكيان اللاتجريبي المستدل عليه، أو الكيان المتعارف عليه، فإنه يمكن تعريف (س) عن طريق سلسلة من كيانات، تجريبية

See My Philosophical Development, p. 103 and the Principles of Mathematica, (١) p.xi (in the Introduction to the second edition).

هي: أ، ب، ج، د، فإنه يقال إن (س) بناء منطقي من أ، ب، ج، د. ولهذا التحليل الردي من حيث إنه ينطبق على (س) جانب لغوي. لأنه يعني أن القضية التي يُذكر فيها (س) يمكن أن تُترجم إلى مجموعة من القضايا لا يكون فيها ذكر ل(س)، وإنما فقط ل(أ)، ب، ج، د، وتكون العلاقة بين القضية الأصلية والترجمة هي أنه إذا كانت الأولى صادقة، فإنه القضية الثانية تكون صادقة (أو كاذبة)، والعكس صحيح. بيد أن للتحليل الردي جانباً أنطولوجياً في نفس الوقت. صحيح أننا إذا استلطنا أن نفسر (س) بأنها بناء منطقي من أ، ب، ج، د، فإننا لا نلزم أنفسنا بالضرورة بإنكار وجود (س) من حيث إنها كيان لا تجريبي يتميز عن أ، ب، ج، د، ويتفوق عليها. بيد أنه ليس ضرورياً أن نسلّم بوجود مثل هذا الكيان. ولذلك فإن مبدأ الاقتصاد، أو نصل أوكام يمنعنا من تأكيد وجود (س) من حيث إنها كيان لا تجريبي تم الاستدلال عليه. ويمكن صياغة المبدأ نفسه في هذه الصورة: «يجب استبدال كلما كان ذلك ممكناً»^(١) ببناءات منطقية بكيانات تم الاستدلال عليها.

أخذنا هذا الاقتباس من بحث عن علاقة المعطيات الحسية بالفيزياء، كتبه رسل في بداية عام ١٩١٤. وهو يرى في هذا البحث أنه يمكن تعريف الموضوعات الفيزيائية بأنها دالات لمعطيات، والمعطى الحسي هو موضوع معين، مثل بقعة معينة من اللون، تعيها ذات بصورة مباشرة. ولذلك، يجب ألا تختلط المعطيات الحسية بالإحساسات، أعني بأفعال الوعي التي تكون موضوعات لها^(٢). وهي ليست كيانات عقلية، بمعنى أنها تكون موجودة داخل العقل بصورة خالصة. ولذلك يجب علينا أن نسلّم، إذا تحدثنا بصورة متباينة، بأن المعطيات الحسية ليست معطيات فعلية؛ أي أنها ليست موضوعات لوعي فعلى من جانب ذات. بيد أنه يمكن أن نتجنب المفارقة بأن نسمى هذه المعطيات اللامحسوسة بالمعطيات الحسية الممكنة. ولا بد أن تُفسر الموضوعات الفيزيائية للحس

Mysticism and Logic, p. 155. (١)

(٢) يُلاحظ أن رسل ومور يتفقان في هذه المسألة (المؤلف).

المشترك بوصفها دالات لمعطيات حسية، ويُفسر المعطيات الحسية الممكنة، إذا وضعنا المسألة بطريقة أخرى، بوصفها فئات لمظاهرها.

ومع ذلك، فإن ثمة صعوبة رئيسية في التسليم بأن المعطيات الحسية الممكنة، على نفس المستوى، معطيات حسية فعلية، إن جاز التعبير. لأن برنامج رسل يتطلب أنه يجب أن تُفسر الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك وللعلم، إذا كان ذلك ممكناً، بأنها بناءات منطقية من كيانات تجريبية خالصة وليست بناءات تم الاستدلال عليها. أما المعطيات الحسية الممكنة فهي كيانات تم الاستدلال عليها. ولا يتصل بالكيانات التي تم الاستدلال عليها إلا المعطيات الحسية الفعلية. ولذلك ليس من المستغرب أن نجد رسل يقول، في بحثه عن علاقة المعطيات الحسية بالفيزياء، أن «تطبيقاً كاملاً للمنهج الذي يستبدل بناءات باستدلالات يوضح المسألة تماماً عن طريق معطيات حسية، وقد تضيف بل وحتى عن طريق المعطيات الحسية لشخص واحد؛ لأنه لا يمكن معرفة المعطيات الحسية للآخرين بدون عنصر ما من الاستدلال^(١)». غير أنه يمضى ليضيف أن تنفيذ هذا البرنامج صعب للغاية، وأنه يقترح التسليم بنوعين من الكيانات التي تم الاستدلال عليها وهما: المعطيات الحسية للأشخاص الآخرين، والمعطيات الحسية الممكنة.

يصور رسل في كتابه «معرفة العالم الخارجي» (١٩١٤) الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم بأنها بناءات منطقية من معطيات حسية فعلية، أي معطيات حسية أو معطيات حسية ممكنة تُعرّف بالإشارة إليها. وعلى أية حال «إننى أعتقد أنه ربما يُسلّم تماماً وبوجه عام بأنه من حيث إنه يمكن التحقق من الفيزياء أو الحس المشترك، فإنه يجب تفسيرها عن طريق المعطيات الحسية فقط^(٢)». ومع ذلك، يلاحظ رسل في محاضرة عن المكونات البعيدة للمادة ألقاها في عام ١٩١٥ أنه بينما تكون

Mysticism and Logic, p. 157. (١)

Our Knowledge of the External world, pp. 88 - 9. (٢)

جزئيات الموضوعات الرياضية بناءات منطقية؛ أعنى اختلاقات رمزية مفيدة «فإن المعطيات الفعلية فى الإحساس، أى الموضوعات المباشرة للبصر، أو اللمس، أو السمع، توجد خارج الذهن، وهى فيزيائية خالصة، ومن بين المكونات البعيدة للمادة^(١)». وعلى نحو مماثل، فإن المعطيات الحسية ليست إلا من بين تلك المكونات البعيدة للعالم الفيزيائى، التى تصادف أن نعيها مباشرة^(٢). وعمّا إذا كان القول بأن المعطيات الحسية هى «من بين» المكونات البعيدة للعالم الفيزيائى يرادف التسليم بمعطيات حسية ممكنة من حيث إنهاء أعضاء لهذه الفئة، أو عمّا إذا كان يعنى، ببساطة، أن المعطيات الحسية هى المكونات البعيدة الوحيدة التى نعيها مباشرة، فإن هذا الأمر ليس واضحاً تماماً. وعلى أية حال، إذا كان يجب النظر إلى عالم الحس المشترك وعالم العلم على أنهما بناء منطقى، أو ترتيب هرمى من بناءات منطقية، أى بناءات من المعطيات الحسية الفعلية لشخص واحد، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب مذهب الأنا وحدية بنجاح. ومع ذلك، لم تكن مدة طويلة قبل أن يتخلى رسل عن نظرية المعطيات الحسية كما هى مقدمة هنا. وسننظر فى أفكاره عن مذهب الأنا وحدية فيما بعد.

إننا لا نهتم إلا بتحليل الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم. لكن ماذا عن الذات أو الذهن الذى يعى الموضوعات؟ عندما رفض رسل مذهب الوحدة، واعتنق مذهب التعددة والكثرة، فإنه قام بتمييز حاد بين فعل الوعى وموضوعه. لقد قبل، بالفعل، كما يخبرنا، وجهة نظر «برنتانو» التى تقول إن هناك ثلاثة عناصر متميزة فى الإحساس هى: «الفعل، والمضمون، والموضوع»^(٣). ثم يعتقد أن التمييز بين الموضوع والمضمون ليس أمراً ضرورياً، غير أنه يستمر فى الإيمان بالطابع العقلى للإحساس؛

Mysticism and logic, p. 128. (١)

ibid, p. 143. (٢)

My Philosophical Development, p. 134. (٣)

أعنى أن ذاتاً توجد في الإحساس تعي موضوعاً ما. ويُعبر عن هذا الإيمان، مثلاً، في كتاب «مشكلات الفلسفة» (١٩١٢). ففي هذا الكتاب يسلم رسل، حتى إن كان على سبيل التجربة، بأن الذات يمكن أن تُعرف عن طريق الاتصال المباشر. ولا ينجم عن هذا، بالطبع، أنه يقبل فكرة جوهر عقلي دائم. غير أنه يقرر، على الأقل، أننا نتعرف على ما قد يسميه المرء بالذات المؤقتة؛ أي الذات من حيث إنها تعي موضوعاً في فعل معين للوعي. وبمعنى آخر، إنها مسألة تحليل فينومنولوجي للوعي وليست مسألة نظرية ميتافيزيقية.

ومع ذلك، عندما نتجه إلى مقال عن طبيعة الاتصال المباشر، الذي كتبه رسل عام ١٩١٤، فإننا نجده يعبر عن اتفاقه مع هيوم في أن الذات لا تعرف نفسها. ولا يعرف الاتصال المباشر، بالفعل، بأنه «علاقة مزبوجة بين ذات وموضوع لا تتطلب صلة بالطبيعة»^(١). لكن لفظ «ذات» يصبح وصفاً، بدلاً من أن يدل على كيان نستطيع أن نعرفه. وبمعنى آخر، تصبح الذات أو الذهن بناءً منطقيًا. وفي عام ١٩١٥ يفترض رسل وهو يتكلم عن المكونات البعيدة للمادة أننا «قد ننظر إلى الذهن على أنه تجمع من جزئيات؛ أعنى ما يُسمى «بحالات الذهن» تنتمي إليه كلها عن طريق خاصية مشتركة محددة. والخاصية المشتركة لكل حالات العقل هي الخاصية التي تُسمى بكلمة «ذهني»^(٢). ولم يُقدم هذا الافتراض، بالفعل، إلا في سياق مناقشة لنظرية، رفضها رسل، تذهب إلى أن المعطيات الحسية توجد في الذهن». بيد أنه جلي أن الذات، منظوراً إليها على أنها كيان واحد، تصبح فئة من الجزئيات. وتمتلك هذه الجزئيات في الوقت نفسه خاصية تميزها من حيث إنها ذهنية. وبمعنى آخر، لا يزال رسل يبقى على عنصر من الثنائية. فهو لم يقبل الواحدية المحايدة بعد، التي سنقول عنها شيئاً ما الآن.

Logic and Knowledge, p. 127. (١)

Mysticism and Logic, pp. 131 - 2. (٢)

لاداعى للقول بأن نظرية البنائات المنطقية ليس المقصود منها أنها تتضمن أنه ينبغي علينا أن نتخلى عن الحديث عن الأذهان من ناحية، وعن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم من ناحية أخرى. فالقول، مثلاً، إن العبارات التي تُذكر فيها منضدة يمكن أن تترجم، من حيث المبدأ، إلى عبارات لا يُشار فيها إلا إلى معطيات حسية، والقول بأن كلمة «منضدة» لا توجد لا يرادف إنكار فائدة الحديث عن المناضد، حقاً، إنه صحيح تماماً بداخل سياق اللغة العادية وأغراضها أن نقول إن هناك مناضد، على الرغم من أن المنضدة هي، من وجهة نظر الفيلسوف التحليلي، بناء منطقي من معطيات حسية. إن لغة الفيزياء الذرية، مثلاً، لا تجعل اللغة العادية غير مشروعة. لأنه من حقنا تماماً بالنسبة لأغراض الحياة العادية أن نتحدث عن الأشجار، والحجارة؛ وينبغي علينا ألا نتكلم عن الذرات بدلاً منها. وإذا أدى بناء التحليل الفلسفي إلى أن ننظر إلى كيانات العلم الفيزيائي، مثل الذرات، على أنها بنائات منطقية، فإن ذلك لا يجعل لغة العلم الفيزيائي غير مشروعة. إن المستويات المختلفة للغة يمكن أن توجد معا Co-exist وتُستخدم لأغراض مختلفة، داخل سياقات مختلفة. ويجب ألا تختلط بالتاكيد، لكن المستوى الواحد لا يستبعد المستويات الأخرى.

وبالتالي من السهل أن نفهم الادعاء الذي يقول إن نقطة الخلاف بين نظرية المعطى الحسى ووجهة نظر الحس المشترك عن العالم هي مسألة لغوية خالصة؛ أعنى أنها ببساطة مسألة اختيار بين لغتين بديلتين. بيد أن هذا الادعاء لا يمثل تماماً، كما أشرنا من قبل، وجهة نظر رسل. فالتحليل، كما يمارسه، يأخذ صوراً مختلفة⁽¹⁾. فأحياناً يكون، في الغالب، تحليلاً منطقياً ليس له مضامين أنطولوجية إلا بمعنى أنه يزيل

(1) بقدر ما يعلم كاتب هذه السطور، لم يقدم رسل على الإطلاق تفسيراً نسقياً لمناهج التحليل التي مارسها بنفسه، مقارنةً إياها بعضها ببعض، وملاحظاً خصائصها العامة والتميزة. ويمكن للقارئ أن يرجع في هذا الموضوع إلى مقال «وحدة فلسفة رسل»، تأليف موريس وتيز في كتاب «فلسفة برتراند رسل» تحرير P.A. Shilpp.

الأساس للتسليم بكيانات زائدة غير ضرورية، غير أنه يدعى في تطبيقه على الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم أنه يكتشف المكونات البعيدة لهذه الموضوعات. وبمعنى آخر، إنه يدعى أنه لا يزيد فهمنا للغة فحسب، وإنما لحقيقة خارج اللغة. صحيح أن رسل يعبر، أحياناً، عن وجهة نظر خاصة جداً عن المعرفة التي يمكن بلوغها بالفعل في الفلسفة. غير أنه هدفه هو بلوغ حقيقة ليست شخصية. والمنهج الأساسي لتحقيق ذلك عنده هو التحليل. ولذلك، فإن وجهة نظره تناقض وجهة نظر برادلي، الذي اعتقد أن التحليل، الذي يقسم كلاً إلى عناصره التي يتكون منها، يشوه الواقع، ويبعدنا عن الحقيقة التي هي الكل، كما يقول هيجل. وكان رسل على استعداد، فيما بعد، خاصة عندما عالج علاقة الفلسفة بالعلوم التجريبية، لأن يشدد على دور التركيب؛ دور فروض جريئة ورحبة عن الكون. غير أن التشديد على التحليل كان في الفترة التي نكتب عنها. ومن المضلل، إلى حد كبير، أن نصف التحليل، كما مارسه رسل، بأنه «لغوي» خالص.

كما يمكن توضيح هذه المسألة على النحو التالي. قبل رسل في كتابه «مشكلات الفلسفة» الكليات بأنها مكونات تصورية بعيدة للواقع؛ كليات يقال إنها «تدوم أولها وجود، حيث تقابل الكينونة Being «الوجود الفعلي» existence من حيث إنه زائل وغير دائم^(١). وعلى الرغم من أنه جرد عالم الجزئيات بصورة تدريجية، فإنه لم يرفض، مطلقاً، وجهة نظره الأولى. لأنه لم يستمر في الاعتقاد، فحسب، في أن مفردات قليلة لوصف العالم تستلزم لفظاً كلياً أو ألفاظاً كلية، وإنما استمر في الاعتقاد أيضاً أن هذه الواقعة تبين شيئاً ما عن العالم نفسه، حتى إذا انتهى بأنه ليس متأكدًا مما تبينه بصورة دقيقة.

The Problems of philosophy, p. 156. (١)

٤- يخبرنا رسل في كتابه «تطورى الفلسفى»^(١) بأنه انشغل تماماً، من شهر أغسطس عام ١٩١٤ حتى نهاية عام ١٩١٧، بمسائل نشأت من معارضته للحرب. وربما تغطى هذه المسائل كتابيه «مبادئ البناء الاجتماعى من جديد» و«العدالة فى زمن الحرب». وقد ظهرها فى عام ١٩١٦، بالإضافة إلى عدد من المقالات والخطب المرتبطة بالحرب. وقد نشر رسل، أثناء الفترة من ١٩١٤ حتى ١٩١٩، سلسلة مهمة من المقالات الفلسفية فى مجلة "The Monist"^(٢). ونشر فى عام ١٩١٨ «التصوف والمنطق ومقالات أخرى» و«الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، والفوضوية، والنقابية»^(٣). وكتب مؤلفه «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»، الذى أشرنا إليه من قبل، فى عام ١٩١٨، أثناء الشهور الستة من سجنه^(٤) ونُشر فى عام ١٩١٩.

وقبل الحرب العالمية الأولى بقليل قدّم فتجنشتين لرسل بعض الملاحظات على مسائل منطقية متنوعة. وقد أثرت هذه الملاحظات، إلى جانب الحوادث التى أجراها رسل وقتجنشتين أثناء زيارته الأولى إلى كمبردج، عام ١٩١٢ حتى ١٩١٣، على تفكير

(١) Ibid, p. 128.

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية تحت عنوان «كيف تطورت فلسفتى» (المترجم)

(٢) طُبعت المحاضرات عن الذرية المنطقية التى ألفها رسل فى عام ١٩١٨، التى نُشرت فى مجلة "The Monist" عام ١٩١٨ - ١٩١٩. نقول طُبعت هذه المحاضرات من جديد فى كتاب «المنطق والمعرفة»، تحرير R. Marsh (London, 1956) (المؤلف).

(٣) النقابية Syndicalism من الكلمة الفرنسية Syndical (اتحاد تجارى) حركة سياسية ظهرت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر رفضت النشاط البرلمانى لصالح الفعل المباشر الذى يتوجه إلى الإضراب الثورى العام لضمان ملكية العمال وسيطرتهم على الصناعة ومن ثم على الحكم (المراجع)

(٤) كان ذلك نتيجة المحاكمة الثانية التى نشأت، مثل المحاكمة الأولى، من معارضة رسل الصريحة للحرب العالمية الأولى (المؤلف).

رسل في السنوات التي انقطع فيها عن الاتصال بصديقه وتلميذه السابق^(١). لقد صدر، بالفعل، محاضراته التي ألقاها في عام ١٩١٨ عن فلسفة الذرية المنطقية بملاحظة هي أنها تهتم اهتماماً كبيراً بأفكار تعلمها من فتجنشتين.

أما بالنسبة للفظ «الذرية» في «الذرية المنطقية»، فإن رسل يقول إنه يرغب في أن يصل إلى العناصر البعيدة المكونة للواقع بطريقة تماثل الطريقة التي عمل بها في كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» مرتداً من «النتيجة» إلى «المقدمات» المنطقية التي لا يمكن استبعادها. غير أنه يبحث، بالتأكيد، عن ذرات منطقية، لا عن ذرات فيزيائية. ولذلك، كان استخدام لفظ «منطقي»، «إن المسألة هي أن الذرة التي أريد أن أصل إليها هي ذرة التحليل المنطقي، لا ذرة التحليل الفيزيائي»^(٢). إن ذرة التحليل الفيزيائي (أو بصورة أكثر دقة ما يأخذه العلم الفيزيائي في زمن معين لأن يكون المكونات الفيزيائية للمادة) هي نفسها تخضع للتحليل المنطقي. لكن على الرغم من أن رسل يحول ما يسميه، في محاضراته الأخيرة عن الذرية المنطقية، بتدليل إلى ميتافيزيقا، ويدخل فكرة البناء المنطقية، أو كما يسميها اختلاقات منطقية، فإنه يهتم أساساً بمناقشة قضايا ووقائع.

ويمكننا، بالتأكيد، أن نفهم معنى قضية ما دون أن نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. غير أن القضية التي تؤكد أو تنكر واقعة Fact لا تكون صادقة أو كاذبة؛ وعلاقتها بواقعة هي التي تجعلها صادقة أو كاذبة^(٣). وكما رأينا، قد تختلف الصورة

(١) التحق فتجنشتين، الذي كان لا يزال مواطناً نمساوياً، بالجيش النمساوي، وكان سجيناً من سجناء حرب الإيطاليين فيما بعد (المؤلف).

(٢) Logic and Knowledge, p. 179.

(٣) يلاحظ رسل أن فتجنشتين هو أول من لفت الانتباه إلى حقيقة تقول إن القضايا ليست أسماء لوقائع لأن كل قضية يناظرها قضيتان على الأقل، إحداهما صادقة، والثانية كاذبة تناظر القضية الكاذبة واقعة بمعنى أنها علاقتها بالواقعة التي تجعلها كاذبة (المؤلف).

النحوية لجملة ما عن صورتها المنطقية. لكن بلغة منطقية كاملة «تناظر الكلمات الموجودة في جملة كلمة بكلمة عناصر الواقعة التي تناظرها، باستثناء كلمات مثل: «أو»، «ليس»، «إذا»، «ثم»، التي يكون لها دالة مختلفة^(١). وبالتالي، يوجد في هذه اللغة هوية البناء بين الواقعة التي تُؤكد أو تُنكر، وتمثلها الرمزي، أي القضية. ولذلك إذا كانت هناك وقائع ذرية، فإنه يمكن أن تكون هناك قضايا ذرية.

إن نوع الواقعة الأكثر بساطة والذي يمكن تخيله هو، عند رسل، ما يكمن في امتلاك خاصية عن طريق جزء، وتُسمى هذه الخاصية «علاقة ذرية». هذا النوع من الواقعة هو واقعة ذرية، مع إنها ليست هي النوع الوحيد. لأنه ليس مطلوباً، لكي تكون هذه الواقعة ذرية، أن لا تضم سوى حد واحد وعلاقة ذرية. إنه يمكن أن يكون هناك ترتيب هرمي من وقائع ذرية؛ أعني وقائع تضم جزئيتين، وعلاقة (ثنائية)؛ ووقائع تضم جزئيتين، وعلاقة (ثلاثية) وهلم جرا. ومع ذلك، يجب أن يُفهم أن الجزئيات التي يعرفها رسل بأنها حدود العلاقات في الوقائع الذرية، يجب أن تُفهم بمعنى ما يكون بالنسبة له جزئيات حقيقية، مثل المعطيات الحسية الفعلية، ليس بمعنى البناءات المنطقية. وهكذا تكون القضية التي تقول «هذا أبيض» قضية ذرية، شريطة أن كلمة «هذا» تقوم بوصفها اسم علم يدل على معطى حسي. وهكذا الأمر بالنسبة للقضية «تلك بيضاء»، شريطة أن تدل كلمة «تلك» أيضاً على جزئيات حقيقية.

إن القضية الذرية تحتوي على فعل واحد، أو جملة فعلية. غير أننا نستطيع أن نكون قضايا مركبة أو جزئية عن طريق استخدام كلمات مثل «و»، «أو»، «إذا»^(٢). ويبدو، بالتالي، أن هناك وقائع جزئية. غير أن رسل يظهر تردداً في هذه المسألة. دعنا

Logic and Knowledge, p. 197. (١)

(٢) عندما يعتمد صدق أو كذب قضية ذرية، ببساطة، على صدق أو كذب قضاياها التي تتكون منها، فإنه يقال إنها دالة - صدق لهذه المكونات (المؤلف).

نفترض، مثلاً، أن القضية «إما أن يكون اليوم هو يوم الأحد، أو أنني أخطأت في الحضور إلى هنا» هي قضية ذرية، فهل يكون هناك معنى لأن نتحدث عن واقعة منفصلة؟ وعلى الرغم من أن رسل يعبر عن شك ما في الوقائع الجزئية، فإنه يسلم «بوقائع عامة». فإذا استطعنا أن نقوم بإحصاء كل الوقائع الذرية في العالم، مثلاً، فإن القضية «هذه هي كل الوقائع الذرية الموجودة» تعبر عن واقعة عامة. كما أن رسل على استعداد لأن يسلم بوقائع سلبية، حتى مع تردد ما. فهو يفترض، مثلاً، أن «سقراط ليس حياً» تعبر عن واقعة سلبية موضوعية، أعني خاصية موضوعية للعالم.

وليس في إمكاننا أن نشير إلى كل الموضوعات التي يذكرها رسل في محاضراته عن الذرية المنطقية، غير أن هناك مسألتين يمكن أن نلفت إليهما الانتباه بصورة ملائمة. الأولى: هي النظرية التي تقول إن كل جزئ حقيقي يقوم بذاته تماماً؛ بمعنى أنه مستقل من الناحية المنطقية عن كل جزئ آخر. «ليس هناك سبب لماذا لا يكون لديك كون يتكون من جزئ واحد، ولا شيء آخر»^(١). حقاً، إنها واقعة تجريبية أن نقول إن هناك كثرة من جزئيات. بيد أنه ليس ضرورياً من الناحية المنطقية أن الأمريكيين هكذا. ولذلك، لن يكون ممكناً، إذا سلّمنا بمعرفة جزئ واحد، أن نستنبط منه نسق العالم كله.

أما المسألة الثانية فهي تحليل رسل لقضايا الوجود الفعلي. إنني أعرف، مثلاً، أن «هناك أناساً في كانتون»^(٢)، لكنني لا أستطيع أن أذكر أي فرد يعيش هناك، ولذلك، يبرهن رسل على أن القضية «هناك أناس في كانتون» لا يمكن أن تكون عن أفراد فعليين. «إن الوجود هو، أساساً، خاصية لدالة قضية»^(٣). فإذا قلنا «هناك أناس»

(١) Logic and Knowledge, p. 202.

(٢) «كانتون Canton» مدينة ومركز صناعي في الجزء الشمالي الشرقي في ولاية أوهايو الأمريكية - لكن يبدو أن «كانتون» التي يشير إليها رسل هي عاصمة مقاطعة كوانتتونج في الجزء الشرقي من الصين لأنه يقول إنه لا يستطيع أن يذكر أي فرد يعيش هناك (المراجع)

(٣) Ibid, p. 232.

أو «يوجد أناس»، فإن ذلك يعني أن هناك على الأقل قيمة واحدة ل(س) يصدق بالنسبة لها أن نقول إن (س) إنسان. ويعرّف رسل في الوقت نفسه «وقائع - الوجود» مثل التي تناظر «هناك أناس»، بأنها تتميز عن وقائع ذرية.

لقد ذكرنا أنه بناء على إعلان رسل الخاص الواضح، اهتمت محاضراته عن الذرية المنطقية عام ١٩١٨ إلى حد ما بتفسير نظريات اقترحها له فُتجنشتين. غير أنه لم يتعرّف، في هذا الوقت، بالتأكيد، على أفكار فُتجنشتين إلا بصورة أولية أو غير ناضجة. ومع ذلك، استقبل رسل من فُتجنشتين بعد الهدنة بفترة وجيزة، مسودة كتابه «رسالة منطقية - فلسفية». وعلى الرغم من أنه وجد نفسه متفقاً مع بعض الأفكار التي عبر عنها فُتجنشتين فيها، فإن هناك أفكاراً أخرى لم يستطع أن يقبلها. فقد قبل رسل، في هذا الوقت، مثلاً، صورة نظرية القضية عند فُتجنشتين^(١)، أي وجهة نظره التي تقول إن القضايا الذرية مستقلة من الناحية المنطقية بعضها عن بعض، ونظريته التي تقول إن قضايا المنطق والرياضيات البحثية هي «تحصيل حاصل»، لا تقول، هي نفسها^(٢) شيئاً عن العالم الموجود بالفعل، ولا تكشف لنا عن أى عالم من كيانات موجودة، وحقائق دائمة لا تتغير. غير أن رسل لم يقبل، مثلاً، زعم فُتجنشتين الذي يقول إن الصورة التي تمتلكها قضية صادقة بوجه عام مع واقعة مناظرة لا يمكن أن «تُقال»، لكن يمكن أن «تُبين» فقط. لأن رسل آمن، كما لاحظنا من قبل، بترتيب هرمي للغات. وحتى إذا لم يقال أى شيء في لغة (أ) عن هذه اللغة، فإنه لا يوجد شيء يمنعنا من استخدام اللغة (ب) للحديث عن (أ). كما أن إنكار فُتجنشتين أنه يمكن أن يقال أى شيء عن العالم كله، مثلاً عن «كل الأشياء التي توجد في العالم»، هو أكثر مما يستطيع رسل أن يتحمّله^(٣).

(١) شك رسل فيما بعد في هذه النظرية، واعتقد أنها، حتى لو كانت صادقة بمعنى ما، فإن فُتجنشتين غالى في أهميتها (المؤلف).

(٢) لا داعي للقول أن فُتجنشتين ورسل لم يشكا في الواقعة التي تقول إنه يمكن تطبيق المنطق والرياضيات (المؤلف).

(٣) يناقش رسل تأثير فُتجنشتين على تفكيره في الفصل الخامس من كتابه «تطوري الفلسفي».

يعي كل دارس للفلسفة البريطانية الحديثة أن رسل أظهر نقصاً ملحوظاً للتعاطف مع أفكار فثجنشتين المتأخرة، كما عبّر عنها فضلاً عن ذلك في كتابه «بحوث فلسفية». غير أنه أعجب «بالرسالة»، وعلى الرغم من المسائل المهمة التي لا يتفق فيها مع مؤلفها، فإن ذريته المنطقية تأثرت، كما رأينا، بأفكار فثجنشتين. ومع ذلك، لا ينجم أن منظوري الرجلين كانا، بصورة دقيقة، نفس الشيء. فلقد تصور فثجنشتين نفسه بأنه يكتب، ببساطة، بوصفه منطقياً. لقد اعتقد أن التحليل المنطقي يتطلب قضايا أولية، ووقائع ذرية، والموضوعات البسيطة التي تدخل في وقائع ذرية، وتسمى بقضايا أولية^(١). غير أنه لم يعتقد أن مهمته من حيث إنه منطقي أن يقدم أية أمثلة من موضوعات بسيطة، وقائع ذرية أو قضايا أولية. ولم يقدم أي مثال. ومع ذلك، بينما اقترب رسل من التحليل عن طريق المنطق الرياضي وليس من وجهة نظر المذهب التجريبي الكلاسيكي، فإنه سرعان ما أصبح مهتماً باكتشاف المكونات البعيدة الفعلية للعالم. ولم يتردد، كما رأينا، في أن يقدم أمثلة لوقائع ذرية. إن القضية «هذا أبيض» هي مثال، عندما تعني كلمة «هذا» معطى حسياً فعلياً. وعلى نحو مشابه، بينما يصف فثجنشتين في «الرسالة» علم النفس بأنه علم طبيعي، ويأنه لا يرتبط بالتالي، بالفلسفة، فإن رسل لا يطبق، في محاضراته عن الذرية المنطقية، التحليل الردي على الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم فحسب، وإنما على الشخص البشري أيضاً. «إن الشخص هو سلسلة معينة من خبرات»^(٢)، وأعضاء السلسلة يمتلكون علاقة معينة (ص) بينهم، حتى

(١) يرى كاتب هذه السطور أن النظرية عن العالم الموجودة في بداية «الرسالة» لا ترتبط بالميتافيزيقا الاستقرائية. فالعالم، كما يرى فثجنشتين، لا يوجد بالنسبة لنا إلا من حيث إنه يمكن وصفه، من حيث إننا نستطيع أن نتكلم، بصورة لها معنى، عن حالات من الأمور في العالم، ونظرية الوقائع الذرية والموضوعات البسيطة هي، في واقع الأمر، إجابة على السؤال: ما الذي يجب أن يشبهه العالم (أي عالم) بوصفه شرطاً ضرورياً للغة وصفية لها معنى؟ إن المنظور هو، بمعنى آخر، قبلي. فنظرية العالم ليست استقراء من ملاحظة موضوعات بسيطة ووقائع ذرية (المؤلف).

Logic and Knowledge, p. 277. (٢)

إنه يمكن تعريف شخص بأنه فئة كل تلك الخبرات التي ترتبط، بالتسلسل، عن طريق (ص).

صحيح أنه عندما نظر رسل، من قبل، إلى هدف التحليل على أنه معرفة بجزئيات بسيطة، فإنه اعتقد فيما بعد أنه بينما يمكن معرفة الأشياء بأنها مركبة، فإنه لا شيء يمكن أن يُعرف بأنه بسيط^(١). بيد أن السبب في أنه اعتقد ذلك هو أن ما أُعتقد قديماً في العلم أنه بسيط، قد تغير، في الغالب، ليكون مركباً. والنتيجة التي يستمدها هي، ببساطة، أن المحلل المنطقي يجب أن يكف عن أي تأكيد دجماطيقي وصل إليه في معرفة بما هو بسيط. وبمعنى آخر، على الرغم من أن رسل توصل، بدون شك، إلى الذرية المنطقية عن طريق خلفية عن المنطق الرياضي، فإن موقفه تجريبي أكثر من موقف قمتجنشتين كما يتجلى في «الرسالة». ويتبع في تطبيق التحليل الردي على الموضوعات الفيزيائية والأذهان تراث المذهب التجريبي البريطاني، وهو تراث من الصعب أن نتصوره في البناء العقلي لفتجنشتين.

٥- وجد رسل تفكيره، بعد الحرب العالمية الأولى، متجهاً إلى نظرية المعرفة، والموضوعات التي تتصل بها، وبقي المنطق الرياضي اهتماماً ماضياً بصورة كبيرة أو قليلة. ولا يعني ذلك أن اهتمامه بالموضوعات الاجتماعية والسياسية أصبح ضئيلاً. ففي عام ١٩٢٠، زار روسيا على الرغم من أن انطباعاته كانت عكسية تماماً، كما يتجلى ذلك من كتابه «الممارسة والنظرية البلشفية» (١٩٢٠). وأثمرت زيارة بعدها إلى الصين في كتابه «مشكلات الصين» (١٩٢٢) ونشر في عام ١٩٢١ كتابه «تحليل الذهن»^(٢)، وهو من أفضل أعماله المعروفة في مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة.

(١) CF. My philosophical Development, pp. 165 - 6.

(٢) أتبع هذا الكتاب كتاب «تحليل المادة» في عام ١٩٢٧، وهو نفس العام الذي ظهر فيه كتاب «موجز الفلسفة». ولا داعي للقول بأن الفترة التي تفصل بين عام ١٩٢١ وعام ١٩٢٧ لم يتخللها فقط مقالات، وإنما كتب أيضاً مثل: «أفاق الحضارة الصناعية» (١٩٢٣) و«أبجديات الذرات» (١٩٢٣)، و«أبجديات النسبية» (١٩٢٥)، و«عن التربية» (١٩٢٦) المؤلف.

عندما اعتنق رسل مذهب التعدد والكثرة في عام ١٩١٨، قبل موقفاً ثنائياً. وتمسك بهذا الموقف وأيده، كما رأينا، فترة من الوقت، حتى إن كان في صورة مخففة ضعيفة. لقد تعرف رسل، بالفعل، على نظرية وليم جيمس عن الواحدية المحايدة، التي وفقاً لها يتركب ما هو ذهنى وما هو فيزيائى من نفس المادة، إن جاز التعبير، ولا يختلفان إلا في الترتيب والسياق^(١). بيد أنه في مقالته التي كتبها عن طبيعة الاتصال المباشر عام ١٩١٤، اقتبس في البداية عبارات من «ماخ» وجيمس، ثم عبر عن عدم اتفاقه مع الواحدية المحايدة من حيث إنها تستطيع أن تفسر ظاهرة الاتصال المباشر، التي تتضمن علاقة بين الذات والموضوع.

وعلى أية حال، لقد تلاشت حدة فض رسل للواحدية المحايدة إلى حد كبير في محاضرات عام ١٩١٨ عن الذرية المنطقية. فهو يؤكد مراراً، بالفعل، أنني «أشعر بأننى أميل أكثر وأكثر إلى الاعتقاد بأنها قد تكون صحيحة»^(٢). لقد كان، بالفعل، على وعى بالصعوبات في قبول وجهة نظر لا تميز بين جزئى وخبرته *experiencing*. ولم يعد متأكدًا في الوقت نفسه أنه يمكن التغلب على الصعوبات. وواضح أنه بينما لم يعتنق الواحدية المحايدة بعد، فإنه أحب أن يتمكن من أن يفعل ذلك.

ولذلك لا داعى للدهشة عندما نجد رسل في كتابه «تحليل الذهن» يعلن تحوله إلى الواحدية المحايدة^(٣)، التي تتصور بأنها تقدم انسجاماً لميلين متعارضين في الفكر

(١) كما يلاحظ رسل، هذه هي نفس وجهة النظر التي اعتنقها إرنست ماخ (انظر: المجلد السابع من كتابنا هذا عن تاريخ الفلسفة، ص ٣٥٩) المؤلف.

(٢) Logic and Knowledge, p. 279.

(٣) ليس ضرورياً أن نبين أن الواحدية المحايدة ليست المعارض لمذهب الكثرة والتعدد. فهي «واحدية» بمعنى أنها لا تسلم باختلاف محدد بعيد بين طبائع الجزئيات الذهنية والفيزيائية، أو الأحداث. فهذه الجزئيات، في ذاتها، لا تكون ذهنية ولا فيزيائية أو مادية بصورة محددة. ولذلك جاء لفظ «محايدة» (المؤلف).

المعاصر. فمن جهة، يؤكد سيكولوجيون كثيرون بصورة أكبر وأكبر اعتماد الظواهر الذهنية على الظواهر الفيزيائية، ويمكن للمرء أن يرى ميلاً محدداً، بصفة خاصة بين السلوكيين، إلى تكوين مذهب مادى منهجى. وينظر السيكولوجيون من هذا النوع بالفعل، وبصورة جلية، إلى الفيزياء، التي قطعت شوطاً من التقدم أكثر من علم النفس، على أنه العلم الأساسى. ومن جهة أخرى، هناك ميل بين علماء الفيزياء، بصفة خاصة مع إنشتين والممثلين الآخرين لنظرية النسبية، إلى النظر إلى مادة المذهب المادى القديم على أنه وهم منطقى، أى أنها بناء من أحداث. ويمكن أن ينسجم هذان الميولان المتعارضان من الناحية الظاهرية فى واحدة محايدة، أى عن طريق إدراك أن «الفيزياء وعلم النفس لا يتميزان عن طريق مادتهما»^(١). فكل من الذهن والمادة هما بناءان منطقيان من جزئيات ليست ذهنية ولا مادية، بل محايدة.

يتضح أن رسل كان مضطراً، من ثم، إلى أن يتخلى عن تمييزه السابق الحاد بين المعطى الحسى والوعى به. إنه يذكر نظرية «برنتانو» عن قصدية الوعى^(٢)؛ النظرية التي تقول إن كل وعى هو وعى «ب» (موضوع)، ويذكر تمييز «ماينونج» بين الفعل، والمضمون، والموضوع. ثم يلاحظ أن «الفعل يبدو غير ضرورى ووهمى... إننى لا أستطيع أن أكتشف، تجريبياً، أى شىء يناظر الفعل المفترض، ولا أستطيع أن أرى، نظرياً أنه لا يمكن الاستغناء عنه»^(٣). كما يحاول رسل أن يتخلص من التمييز بين المضمون والموضوع، عندما يفترض أن يكون المضمون شيئاً فى العالم الفيزيائى الخارجى. وباختصار، «إن اعتقادى الخاص هو أن جيمس على حق فى رفض الوعى من حيث إنه كيان»^(٤). ويسلم رسل، بالتأكيد، بأنه ذهب من قبل إلى أن المعطى

The Analysis of Mind, p. 307. (١)

For Some brief remarks about Brentano see vol. vii of This History, pp. 430 - 1. (٢)

The Analysis of Mind, pp. 17 - 18. (٣)

Ibid, p. 25.(٤)

الحسي، بقعة من اللون مثلاً، هو شيء فيزيائي، وليس شيئاً سيكولوجياً أو ذهنياً. بيد أنه يؤكد الآن أن «بقعة اللون قد تكون فيزيائية وسيكولوجية»^(١)، وأن «بقعة اللون وإحساسنا في رؤيتها هما نفس الشيء»^(٢).

والآن: كيف يتم التمييز بين مجالي الفيزياء وعلم النفس؟ إحدى الطرق للقيام بذلك هي عن طريق التمييز بين مناهج مختلفة لجزئيات مترابطة. فنحن نستطيع، من جهة، أن نربط أو نجمع كل تلك الجزئيات معاً التي ينظر إليها الحس المشترك على أنها مظاهر لشيء فيزيائي في أماكن مختلفة. ويؤدي هذا إلى تكوين موضوعات فيزيائية بوصفها مجموعات من هذه المظاهر. ونستطيع، من جهة أخرى، أن نربط أو نجمع كل الأحداث معاً في مكان معين، أعني الأحداث التي ينظر إليها الحس المشترك على أنها مظاهر موضوعات مختلفة من حيث إنه يُنظر إليها من مكان معين. ويعطينا ذلك منظوراً. والربط بناءً على منظورات هو الذي يرتبط بعلم النفس. فعندما يكون المكان الذي نهتم به هو المخ البشري، فإن المنظور «يتكون من كل إدراكات شخص معين في زمن معين»^(٣).

لقد تحدثنا، بالتالي، عن «تحول» رسل إلى الواحدة المحايدة. ومع ذلك، لا بد أن يُضاف أن هذا التحول لم يكن تاماً. فعندما يقبل رسل، مثلاً، الفكرة التي تقول إنه يمكن وصف الإحساس عن طريق مادة محايدة لا تكون في ذاتها ذهنية ولا مادية، فإنه يضيف أن من وجهة نظره «لا تنتمي الصور images إلا إلى العالم الذهني، في حين أن تلك الأحداث (إن كانت هناك أية حادثة) التي لا تكون جزءاً من أية «تجربة» لا تنتمي إلا إلى العالم الفيزيائي»^(٤). لم يقل رسل بالفعل، أنه «سعيد لأن يقتنع بأنه يمكن

ibid, p. 143. (١)

ibid (٢)

ibid, p. 105. (٣)

ibid, p. 25. (٤)

رد الصور إلى إحساسات من نوع معين»^(١)، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه يرى في كتابه «تحليل الذهن»، حتى إن كان ذلك بتردد، أن الصور ذهنية بصورة خالصة. كما أنه عندما ناقش الاختلاف بين الفيزياء وعلم النفس عن طريق قوانين عليّة، كان على استعداد لأن يسلم بأنه «ليس مؤكداً أن القوانين العليّة الخاصة التي تحكم أحداثاً ذهنية ليست سيكولوجية بالفعل»^(٢)، غير أنه يعبر في نفس الوقت عن اعتقاده أن الصور تخضع لقوانين سيكولوجية خاصة يسميها «بالذاكرية»، وأنه لا يمكن وضع الكيانات غير المدركة للفيزياء تحت قوانين عليّة سيكولوجية، وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن رسل يعبر، كما رأينا، عن اتفاقه مع جيمس في رفض الوعي بوصفه كياناً، فإنه يشعر بوضوح، بتردد في المسألة. ولذلك، يلاحظ أنه مهما يعنى لفظ «الوعي»، فإنه الوعي «مركب، ويعيد عن أن يكون خاصية كلية للظواهر الذهنية»^(٣). ومن ثم لا يمكن أن يُستخدم لتمييز ما هو سيكولوجي عما هو فيزيائي. وينبغي علينا أن نحاول أن نبين طابعه المشتق. بيد أن قول ذلك ليس هو نفس الشيء مثل إنكار وجود الوعي.

نشر رسل عام ١٩٢٤ مقالاً شهيراً عن الذرية المنطقية، كان إسهامه في السلسلة الأولى من كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذي حرره «ج. هـ. ميورهد». يُفترض أن المكونات البعيدة للعالم «أحداث»^(٤)، كل حدث منها يقف أمام عدد معين من أحداث أخرى في علاقة تصاحب. ويُعرف الذهن بأنه «مجرى من مجموعات أحداث توجد في منطقة من مكان - زمان حيث توجد مادة معرضة، بصفة خاصة، لأن تكون عادات»^(٥)

Ibid, p. 156. (١)

Ibid, p. 139. (٢)

Ibid, p. 308. (٣)

In An Outline of Philosophy, (٤)

يقال إن الحدث هو «شيء يشغل قدرًا متناهياً صغيراً من المكان - الزمان (ص ٢٨٧)، ويقال إن كل حدث صغير جدا هو «كيان قائم بذاته من الناحية المنطقية» (ص ٢٩٢) المؤلف.

Contemporary British philosophy, First series, p. 382. (٥)

ويشير هذا، بصفة خاصة، إلى المخ، والتعريف هو نفسه بصورة كبيرة أو قليلة مثل التعريف المؤقت الذي قدمه رسل عام ١٩٢٧ في كتابه «موجز الفلسفة»^(١). لكن على الرغم من أن الأذهان والموضوعات الفيزيائية تُفسر بأنها بنايات منطقية من أحداث، فإن الأذهان تتكون من إحساسات وصور، في حين أن الموضوعات الفيزيائية هي بنايات من إحساسات وأحداث غير مُدركة^(٢). ولقد رأينا أن رسل يجد صعوبة في النظر إلى الصور على أنها لا تكون شيئاً سوى أنها ذهنية خالصة، والنظر إلى الأحداث غير المدركة على أنها لا تكون شيئاً سوى أنها فيزيائية خالصة.

وعندما راجع رسل مجرى تأملاته في كتابه «تطورى الفلسفى» (١٩٥٩)، لاحظ أنه «تخلى، بوضوح، في كتابه تحليل الذهن (١٩٢١) عن «المعطيات الحسية»^(٣). أعنى أنه تخلى عن النظرية العلانقية عن الإحساس، التى وفقاً لها يكون الإحساس فعلاً معرفياً، أى أن المعطيات الحسية تكون موضوعات فيزيائية لوعى سيكولوجى. وذلك يعنى أنه لا توجد نفس الحاجة كما كان من قبل للنظر إلى الأحداث الفيزيائية والسيكولوجية على أنها تختلف بصورة أساسية، واستطاع إلى هذا الحد أن يعتقد الواحدية المحايدة. ومع ذلك، فإنه يضيف أنه عندما يتم التخلص من الثنائية فى مسألة ما، فإنه يكون من الصعب جداً عدم إدخالها من جديد فى مسألة أخرى، ومن الضرورى تفسير هذه الألفاظ وتعريفها من جديد مثل: «الوعى»، «والاتصال المباشر»، و«التجربة». وهناك محاولة فى هذا الاتجاه تمت فى كتاب «بحث فى المعنى والصدق» (١٩٤٠)^(٤)، غير أن رسل لا يزعم أنه حل كل مشكلاته. ولذلك ليس من الدقة تماماً أن

(١) P. 300.

(٢) On unperceived events, see the Analysis of Matter, pp. 215 - 16.

(٣) My philosophical Development, p. 135.

(٤) فى هذا العمل حل مصطلح «ملاحظة» محل لفظ «الاتصال المباشر». Cf. pp. 49 F.

نقول إن رسل اعتنق الواحدية المحايدة لكي يرفضها فقط. فهو، بالأحرى، وجد نفسه لا يستطيع من الناحية العملية أن ينجز البرنامج المطلوب للتفسير من جديد، دون أن يكون مستعداً للتأكيد أنه لا يمكن إنجازه.

٦- والآن، إذا فُسرَت الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم أولاً بأنها بناءات منطقية من معطيات حسية، وإذا أُستبعدت المعطيات الحسية، التي يُنظر إليها على أنها موضوعات للوعي خارج الذهن، فإنه يبدو أنه ينتج أنه لا تكون لدينا معرفة مباشرة، أو وعى، بأى موضوع خارجى. فعندما يحدث الحدث، مثلاً، الذى يُسمى عادة برؤية الشمس، فإنه يبدو أن الموضوع المباشر لوعىي يكون حدثاً، أو أحداثاً، أو إحساسات، تكون، بمعنى ما «داخلي»^(١). ولا بد أن يقال نفس الشيء عن وعىي بأشخاص آخرين. وتواجهنا، بالتالى، صعوبة وهى أن الموضوعات المباشرة للتجربة أو الوعى لا تكون الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم، بينما ما نخبره فقط بصورة مباشرة هو الذى يقدم لنا أى سبب حقيقى للاعتقاد أن هناك موضوعات كهذه.

من الطرق الممكنة لمعالجة هذه المشكلة «الأكثر بساطة» هى طريقة مذهب الأنا وحدية»^(٢)، التى كان رسل على استعداد لأن يسلم بها من حيث إنها موقف ممكن من الناحية المنطقية. فبعد أن قال مثلاً إن الكون فى ذاته هو، فى رأيه، بدون وحدة واتصال، لاحظ أنه «لا يوجد، بالفعل، سوى الأحكام السابقة والعادة التى تجعلنا نقول بوجود العالم»^(٣). وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن تجربتى تؤدى بى، فى واقع الأمر، إلى الإيمان بوجود أذهان أخرى «فإنه من ناحية المنطق الخالص، يمكن أن تكون عندى هذه التجارب حتى إذا لم توجد أذهان أخرى»^(٤). ويستطيع المرء، بالتأكيد،

CF. The Analysis of Matter, p. 197, and the scientific Outlook (1931), pp. 74 -5. (١)

My Philosophical Development, p. 104. (٢)

The Scientific Outlook, p. 98. (٣)

My philosophical Development P. 195. (٤)

أن يلجأ إلى استدلال على. لكن حتى هذا الاستدلال لا يستطيع، على أحسن تقدير، أن يقدم يقيناً برهانياً، ولا يستطيع، بالتالي، أن يبين أنه لا يمكن الدفاع عن مذهب الأنا وحديّة تماماً.

ومع ذلك، على الرغم من أن مذهب الأنا وحديّة قد يكون ممكناً من الناحية المنطقية، فإنه يصعب أن نتق به. فإذا أخذ على أنه يتضمن التأكيد الدجماطيقى «أنتى أوجد وحدي»، فإنه لا أحد يعتقد فيه بالفعل. أما إذا أخذ على أنه يعنى، ببساطة، أنه لا يوجد سبب صحيح لتأكيد أو إنكار أى شىء سوى تجارب المرء الخاصة، فإن الاتساق يستلزم أنه يجب على المرء أن يشك فيما إذا كان للمرء ماضٍ، أو فيما إذا كان له مستقبل. لأنه لا يكون لدينا سبب للاعتقاد أن لدينا تجارب فى الماضى أفضل من السبب الذى يكون لدينا للاعتقاد فى موضوعات خارجية. إن كلا الاعتقادين يعتمدان على الاستدلال. وإذا شككتنا فى الاعتقاد الثانى، فإننا نشك أيضاً فى الاعتقاد الأول. لكن «لم يذهب واحد من أنصار مذهب الأنا وحديّة إلى مثل هذا»^(١). وبمعنى آخر، لم يكن هناك واحد من هؤلاء متسقاً.

والبديل لما يسميه رسل «بمذهب الأنا وحديّة اللحظى»^(٢)، أى الزعم الذى يقول إن كل معرفتى تنحصر فيما ألاحظه الآن فى هذه اللحظة، هو الفرض الذى يقول إن هناك مبادئ لاستدلال غير استقرائى تبرر إيماننا بوجود العالم الآخر والأشخاص الآخرين. وعندما يُقدم هذان البديلان بوضوح، فإنه لن يختار أى شخص، بأمانة وإخلاص، كما يرى رسل، مذهب الأنا وحديّة. إنه على حق بدون شك. بيد أنه فى هذه الحالة يصبح فحص مبادئ الاستدلال التى لها علاقة بالموضوع مسألة ذات أهمية^(٣).

(١) Ibid.

(٢) Human Knowledge, Its scope and Limits (1948), p. 197.

(٣) يتضح أن مشكلة مذهب الأنا وحديّة تفترض الأطروحات الأبيستمولوجية التى تحدثها. وتعليق المرء الطبيعى هو أنه يجب فحص هذه الأطروحات من جديد بصورة جيدة. لكن ليس ذلك هو الطريق الذى اختاره رسل (المؤلف).

الفصل العشرون

برتراند رسل (٢)

مسلمات الاستدلال غير البرهاني وحدود المذهب التجريبي -
اللغة : تركيب اللغة وفكرة الترتيب الهرمي للغات، المعنى والدلالة،
الصدق والكذب - اللغة بوصفها مرشداً لبناء العالم

١- لفت رسل الانتباه إلى ثلاثة كتب بوجه خاص تمثل نتاج تأملاته في سنوات بعد الحرب العالمية الأولى في نظرية المعرفة، والموضوعات التي تتصل بها^(١). وهذه الكتب هي: «تحليل الذهن» (١٩٢١)، «وبحث في المعنى والصدق» (١٩٤٠)، و«المعرفة البشرية: مداها وحدودها» (١٩٤٨). سنشير في هذا القسم، حيث سنناقش أفكار رسل عن الاستدلال غير البرهاني، إلى الكتاب الأخير^(٢).

إذا سلّمنا مع رسل بأن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم هي بناءات منطقية من أحداث، وأن كل حدث هو كيان مكثف بذاته من الناحية المنطقية، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نستطيع أن نستدل بيقين من حدث أو مجموعة أحداث على

(١) Human Knowledge, p. 11.

(٢) يسميها رسل «مسلمات». وسوف نناقش سبب هذه التسمية بعد قليل (المؤلف).

وقوع أى حدث آخر، أو مجموعة من أحداث. إذ إن الاستدلال البرهاني ينتمى إلى المنطق والرياضيات البحتة، ولا ينتمى إلى العلوم التجريبية. ويظهر على ما يبدو أنه ليس لدينا، بالفعل، أساس حقيقى لتكوين أية استدلالات على الإطلاق فى العلم. ونحن جميعاً مقتنعون، فى الوقت نفسه بأنه يمكن تكوين استدلالات صحيحة تؤدي إلى نتائج لها درجات متنوعة من الاحتمال، على مستوى الحس المشترك وفى العلم. صحيح إن الاستدلالات ليست كلها صحيحة. إذ يجب استبعاد كثير من الفروض العلمية. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تذهب إلى أنه لا يوجد شخص حكيم يشك، على العموم، فى أن العلم زاد ويزيد، المعرفة البشرية. وبناء على هذا الفرض، ينشأ، بالتالى، تساؤل هو: كيف يمكن تبرير الاستدلال العلمى من الناحية النظرية؟

قد يقول بعض الفلاسفة، ومن المحتمل أن يميل الإنسان الساذج إلى أن يتفق معهم، إن الاستدلال العلمى لا يحتاج إلى تبرير سوى تبرير برجماتى؛ أعنى نجاحه. إذ يستطيع العلماء أن يقوموا بتنبؤات ناجحة. إن العلم يعمل Work. والفيلسوف الذى يبحث عن تبرير أبعد يبحث عما لا يمكن أن يكون مطلوباً، ولا يكون، على أية حال، مطلوباً.

يرادف هذا الموقف، من وجهة نظر رسل، إعاقه البحث منذ البداية. فهو، بغير شك يعنى تماماً مثل أى شخص آخر، بوجه عام، أن العلم يفى بوعده غير أنه، يعنى أيضاً الواقعة التى تقول إن مقدمات تجريبية خالصة تؤدي إلى نتيجة مؤداها أن النجاح الفعلى للاستدلال العلمى هو ببساطة عرضى وعن طريق الصدفة. ومع ذلك لا يعتقد شخص، بالفعل، أن الأمر كذلك. ولذلك، يجب علينا أن نبحث عن تبرير ما لاستدلال علمى غير نجاحه الفعلى. إن محاولة إعاقه البحث منذ البداية أمر لا يليق بالفيلسوف الحقيقى. وإذا أدى بنا البحث إلى نتيجة هى أن المذهب التجريبى الخالص هو نظرية ناقصة للمعرفة، فإنه يجب علينا أن نقبل الحقيقة ولا نقلق أعيننا عنها.

ينظر رسل إلى مهمته على أنها مهمة إيجاد «المبادئ القليلة جداً المطلوبة لتبرير الاستدلال العلمي»^(١)، ويجب أن تقرّر هذه المبادئ أو المقدمات^(٢) شيئاً عن العالم. لأنه لا يمكن تبرير الاستدلال مما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ، أو من مجموعة من أحداث على مجموعة أخرى إلا «إذا كان للعالم خصائص معينة ليست ضرورية من الناحية المنطقية»^(٣). إنها ليست مسألة مبادئ ضرورية من الناحية المنطقية تُعرف بأنها تمتلك صلاحية مطلقة باستقلال عن كل تجربة. لأن الاستدلال العلمي ليس استدلالاً لا برهانياً. بل هي بالأحرى مسألة تأمل ونظر في استدلال علمي فعلي، واكتشاف عدد قليل جداً من مبادئ، أو مقدمات، أو مسلمات، مطلوبة لتبريرها.

ومع ذلك، يجب التعبير عن المسألة بدقة أكثر. فمن الواضح أن المسألة ليست مسألة تبرير كل الاستدلالات والتعميمات. لأن بعض التعميمات، كما نعرف عن طريق التجربة، كاذبة. إن ما نبحث عنه هو العدد القليل جداً من المبادئ التي تضيف احتمالاً متناهياً سابقاً على استدالات معينة، وعلى تعميمات، ولا تضيفها على استدالات أخرى. وبمعنى آخر؛ يجب علينا أن نفحص ما يُنظر إليه، بصورة كلية، على أنه أمثلة حقيقية لاستدلال علمي وتعميم، ونكتشف المبادئ المطلوبة لكي نبرر هذه الأنواع من الاستدلال والتعميم بأن نضيف عليها احتمالاً متناهياً سابقاً لا يُضيف على الأنواع التي تعلمنا التجربة أن نرفضها بوصفها زائفة وغير علمية^(٤).

(١) Human Knowledge, p. 11.

(٢) يسميها رسل «مُسلّمات». وسوف نناقش سبب هذه التسمية بعد قليل (المؤلف).

(٣) Human Knowledge, p. 10.

(٤) ولذلك يفترض رسل أن ما يُنظر إليه، بوجه عام، على أنه معرفة علمية هو معرفة بالفعل. فإذا بدأنا بمذهب شكّي غير محفّف، فإننا لن نخطو خطوة واحدة إلى مكان. ومع ذلك، لا تنشأ مشكلة تبرير الاستدلال العلمي إلا لأننا مقتنعون بأنه يوجد هذا الشيء، ولكننا، في الوقت نفسه، لا نرى أساساً كافياً له في المذهب التجريبي الخالص (المؤلف).

يجد رسل خمسة مبادئ أو مقدمات للاستدلال العلمي. غير أنه يشدد، بوجه خاص، على المبدأ الخامس. إنه يرى، بالفعل، أن المبادئ التي يصرح بها كافية؛ غير أنه يقر بإمكان تقليل العدد. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يصر على صياغته الفعلية للمبادئ^(١). إذ إن دقة أعظم قد تكون ممكنة تماماً. ومع ذلك، يجب أن نلاحظ أن كل المبادئ لا تقرر سوى احتمالات، ولا تقرر صنوفاً من التأكيد، وأنها تُتصور بوصفها تضيء احتمالاً متناهيًا سابقاً على أنواع معينة من الاستدلال الاستقرائي.

يقرر المبدأ الأول، الذي يصفه رسل بأنه مسلمة شبه دائمة *quasi-permanence*، أنه: إذا أُعطينا الحدث (أ)، فإنه يحدث غالباً أن حدثاً مشابهاً جداً لـ(أ) يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المسلمة تمكنا من أن نعمل - مثلاً - بتصورات الحس المشترك للشخص أو الشيء، نون أن ندخل المفهوم الميتافيزيقي للجوهر. لأنه يمكن النظر إلى الحدث «المشابه تماماً» على أنه جزء من تاريخ سلسلة الأحداث التي تكون الشخص أو الشيء.

أما المبدأ الثاني، أو مسلمة الخطوط العلية القابلة للفصل *Separable Causal Lines*، فيقرر أنه: من الممكن في الغالب أن نكون سلسلة من الأحداث بحيث يمكن أن نستدل من عضو واحد أو عضوين في السلسلة على شيء عن الأعضاء الأخرى. وهذا المبدأ، أو المسلمة، ضروري، بصورة واضحة، للاستدلال العلمي. لأنه على أساس فكرة الخطوط العلية فقط، نستطيع أن نستدل على أحداث بعيدة من أحداث قريبة.

وينكر المبدأ الثالث، أو مسلمة الاتصال المكاني - الزمان *spatio-temporal continuity*، الذي يفترض المبدأ الثاني ويشير إلى خطوط علية، الفعل من بعد، ويقرر أنه عندما يوجد ارتباط على بين أحداث غير متصلة، فإنه ستكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

(١) من أجل معرفة صياغة رسل للمبادئ الخمسة، يجب على القارئ أن يرجع إلى كتابه «المعرفة البشرية»، ص ٥٠٦ وما بعدها (المؤلف).

ويقرر المبدأ الرابع «المُسَلِّمة البنائية» **Structural Postulate**؛ أنه عندما يحدث عدد من الأحداث المركبة المتشابهة في البنية حول مركز لا تنفصل عنه كثيراً، فإنه في عامة الأحوال تكون كلها أعضاء في خطوط عليّة، تمتلك أصلها في حدث ذي بنية مشابهة يحدثه في المركز. لنفرض، مثلاً، أن عدداً من الأشخاص يقفون في مواضع مختلفة في ميدان عام، وهناك خطيب يخطب، أو جهاز راديو يذيع، ولهؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة. فإن هذه المسلمة تضيء احتمالاً سابقاً على الاستدلال الذي يقول إن تجاربهم المتشابهة ترتبط علياً بالأصوات التي تصدر من الخطيب أو الراديو^(١).

أما المبدأ الخامس، أو مُسَلِّمة المماثلة، **Postulate of analogy**، فيقرر أنه إذا كان، عندما يلاحظ نوعان من الأحداث، أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن (أ) تسبب (ب)، ثم أنه في حالة معينة، إذا حدثت (أ)، غير أننا لم نستطع أن نلاحظ إذا كانت (ب) حدثت أم لا، فمن المحتمل أنها تحدث. وعلى نحو مماثل، إذا لاحظنا حدوث (ب)، بينما لا نستطيع أن نلاحظ حدوث (أ)، فمن المحتمل أن (أ) تحدث. ويرى رسل أن هذه المُسَلِّمة لها وظيفة مهمة وهي تبرير الاعتقاد في الأذهان الأخرى.

تهدف نظرية المبادئ هذه عن الاستدلال غير البرهاني إلى حل مشكلة أثارها «ج. م. كينز» **J. M. Keynes** (١٨٨٣ - ١٩٤٦) في كتاب «رسالة في الاحتمال» عام (١٩٢١)^(٢). بيد أن المسألة التي نود أن نلفت إليها الانتباه هي عدم إمكان البرهنة على المبادئ. فهي لم تُقدم بوصفها حقائق أزلية دائمة يمكن معاينتها قبلياً. ولا يُفترض أنه

(١) يتضح أن الشخص العادي يعلق قائلاً: «إنني لست في حاجة إلى أي مُسَلِّمة لأن أعرف هذا. بيد أنه يجب أن نلاحظ أنه من الممكن منطقياً، بالنسبة لرسل أن تشابه التجارب يجب أن يكون مستقلاً علياً، ولا وجود لشيء في المذهب التجريبي الخالص يجعل من المحتمل بصورة كبيرة من الناحية الموضوعية أن يكون للتجارب المتشابهة أصل على عام غير الذي لا تمتلكه (المؤلف).

CF. My Philosophical Development, pp. 200 f. (٢)

يمكن استنباطها من هذه الحقائق. ولا يمكن، في الوقت نفسه، البرهنة عليها، ولا أن تصبح محتملة عن طريق حجج تجريبية. لأنها مبادئ خالصة، تقوم عليها صحة هذه الحجج. وإذا حاولنا أن نبررها عن طريق اللجوء إلى استدلال علمي، فإننا ندور في حلقة مفرغة. ولذلك، يجب وصف المبادئ، بالضرورة، بأنها «مسلمات» للاستدلال العلمي.

ولما كانت هذه المسلمات لا يمكن البرهنة عليها، ولا أن تصبح محتملة عن طريق حجة تجريبية، فإن رسل يسلم، بوضوح، بإخفاق المذهب التجريبي؛ بمعنى أنه لا يكفى من حيث إنه نظرية للمعرفة، ولا يستطيع أن يبرر الفروض التي تعتمد عليها كل المعرفة التجريبية التي يُستدل عليها لصلاحيتها. ولذلك قيل، أحياناً، إن رسل يقترب من موقف كانط. غير أن التشابه محصور في معرفة عامة مشتركة بحدود المذهب التجريبي الخالص. إن رسل بعيد جداً عن تطوير نظرية عما هو قبلي على خطوط نقد كانط الأول. فهو يسير بدلاً من ذلك، إلى تقديم تفسير بيولوجي - سيكولوجي لأصول مسلمات الاستدلال غير البرهاني. فإذا كان لدى حيوان، مثلاً، عادة من نوع ما حتى إنه في وجود مثال من أمثلة (أ) يسلك بطريقة يسلك بها، قبل اكتساب العادة، في وجود مثال من أمثلة (ب)، فإنه يمكن أن يقال إنه «يستدل» و«يعتقد» أن كل مثال من أمثلة (أ) يتبعه، عادة، مثال من أمثلة (ب). وهذه بالتأكيد، طريقة تشبيهية من الكلام. إذ إن الحيوان لا يكون استدلالاً بصورة واعية. ومع ذلك، يوجد شيء مثل الاستدلال الحيواني وهو خاصية لعملية التكيف مع البيئة، وثمة اتصال بينه وبين الاستدلال في الإنسان. أعني أن «معرفةتنا» بمبادئ، أو مسلمات الاستدلال غير البرهاني لا توجد في البداية إلا في صورة ميل إلى استدلال من النوع الذي تبرره^(١). إن الإنسان، خلافاً للحيوان يستطيع أن يتأمل أمثلة هذه الاستدلالات، يستطيع أن يجعل المسلمات واضحة جلية، ويستطيع أن يستخدم أساليب منطقية لتطوير أسسها. بيد أنه يمكن توضيح

Human Knowledge, p. 526. (١)

الطابع القبلي^(١) نسبياً للمبادئ عن طريق ميل إلى تكوين استدلالات وفقاً لها، أعنى ميلاً يتصل بما هو متجلب في الاستدلال الحيواني.

لقد رأينا، من ثم، أن رسل شرع في اكتشاف تبرير نظري لاستدلال علمي. لكن على الرغم من أنه يبرر الاستدلال عن طريق مسلمات معينة، فإن المسلمات نفسها تُفسر عن طريق تفسير بيولوجي - سيكولوجي لأصلها. ويبدو أن هذا التفسير، الذي يرتد، في نهاية الأمر، إلى عملية التكيف مع البيئة، يتفق تماماً مع النظرية التي يسميها «نيتشه» بالوظائف المفيدة بيولوجياً، وبمعنى آخر، مما هو محل خلاف أن رسل لم يكمل، بالفعل، برنامجها الخاص بتقديم تبرير نظري لاستدلال غير برهاني، ليس على الأقل إذا كان تبرير هذا الاستدلال نظرياً يعني تقديم مقدمات تكفل تأكيد أنه صحيح نظرياً.

ولذلك فقد يبدو أننا سوف نرتد، على المدى البعيد، إلى تبرير برجماتي، أي أننا سوف نلجأ إلى واقعة تقول إن المسلمات تعمل، أي أن «نتائجها التي يمكن أن نتحقق منها هي تلك التي تؤكدتها التجربة»^(٢). إن رسل يقول، بالفعل، وبصورة جلية إن المسلمات تُبرر عن طريق «الواقعة التي تذهب إلى أنها تكون متضمنة في استدلالات نقبلها جميعاً بوصفها صحيحة، وأنه على الرغم من أنه لا يمكن البرهنة عليها بأي معنى صوري، فإن نسق العلم كله، وكل معرفة يومية، تُستخلص منهما، هما، بداخل حدود، مؤيد ذاتي»^(٣). إن الواقعة التي تذهب إلى أن المسلمات، أو المبادئ، تؤدي إلى نتائج تتفق مع التجربة «لا تكفي من الناحية المنطقية لأن تجعل المبادئ بل وحتى

(١) المسلمات قبلية، بمعنى أنها تسبق، من الناحية المنطقية، الاستدالات التي تُصنع وفقاً لها؛ غير أنها توجد، فضلاً عن ذلك، في صورة ميل تجريبي، ولا تُعرف بوصفها مسلمات إلا عن طريق فحص لنماذج من استدالات غير برهانية. إنها ليست حقائق أزلية قبلية بصورة مطلقة (المؤلف).

Human Knowledge, p. 527. (٢)

My Philosophical Development, p. 204. (٣)

محتملة^(١). ونسق العلم كله، أو المعرفة الاحتمالية، التي تقوم على مسلمات، هو، في الوقت نفسه، مؤيد ذاتي، أي مبرر ذاتي بالمعنى البرجماتي. ولذلك يستطيع رسل أن يقول إنه بينما لا يقبل نظرية التماسك المثالي عن الصدق، فإن هناك، بمعنى مهم، نظرية تماسك صحيحة عن الاحتمال^(٢).

وفي هذه الحالة، قد نميل إلى أن نسأل: لماذا لم يقبل رسل منذ البداية موقف أولئك الذين يزعمون أن الاستدلال العلمي يُبرر عن طريق نتائجه بصورة كافية، أي عن طريق الواقعة التي تؤدي إلى تنبؤات يمكن التحقق منها. بيد أن رسل ربما يرد بأن اقتناع المرء بهذا الموقف منذ البداية يرادف إخفاء مشكلة حقيقية، أي أنه يرادف إغفال المرء لها. إن النظر في المشكلة وتأملها يؤدي إلى معرفة مسلمات الاستدلال العلمي التي لا يمكن البرهنة عليها، ويؤدي بالتالي إلى معرفة حدود المذهب التجريبي الخالص وعدم كفايته من حيث إنه نظرية للمعرفة. ومعرفة هذه الوقائع مكسب عقلي حقيقي، ولا يمكن الحصول عليها إذا مُنعت المحاولة لاكتشاف تبرير نظري لاستدلال غير البرهاني منذ البداية.

وقد يكون هناك تعليق، بالتأكيد، وهو أنه على الرغم من أن هذا الموقف معقول إلى حد كبير عندما يُنظر إليه داخل إطار تحليل رسل التجريبي العام للعالم، فإن الواقعة تظل قائمة وهي أنه بينما يعرف بوضوح حدود المذهب التجريبي الخالص من حيث إنه نظرية للمعرفة، فإنه لم يتجاوزه، بالفعل. ويمكن أن يُنظر إلى تفسيره البيولوجي لأصل الميل إلى تكوين استدالات بناء على مسلمات ضمنية معينة على أنه استمرار وتطوير نظرية هيوم عن الاعتقادات الطبيعية. لكن تجاوز المذهب التجريبي، بمعنى استبداله بنظرية غير تجريبية بصورة حقيقية عن المعرفة، يتطلب، بوضوح، مراجعة جذرية لآرائه بصورة أكبر مما كان رسل على استعداد لأن يتكفله أو يعرفه من حيث إنه مُبرر.

Human Knowledge p. 526. (١)

CF. My philosophical Development, p. 204. (٢)

٢- لقد لاحظنا عبارة رسل التي يقول فيها بعد الحرب العالمية الأولى إن أفكاره تحولت إلى نظرية للمعرفة، وإلى الأجزاء التي تتصل بعلم النفس واللغويات. ولذلك، من المناسب أن نقول شيئاً ما عن الموضوع الذي ذكرناه من قبل: وهو نظرية رسل عن اللغة. ومع ذلك، فإن هناك إشارة تمت من قبل إلى نظرية العلاقة بين اللغة والواقع، كما عُرضت في محاضرات عام ١٩١٨ عن الذرية المنطقية. ويمكن أن نحصر أنفسنا هنا، بصورة أساسية، في أفكار رسل كما عرضها في كتابه «بحث عن المعنى والصدق»، وكما أعادها وعدلها في كتابه «المعرفة البشرية»^(١).

(أ) يلاحظ رسل أن الفلاسفة اهتموا، أساساً، باللغة من حيث إنها وسيلة لتكوين عبارات، وتوصيل معلومات. لكن «ما غرض اللغة بالنسبة للضابط المراقب؟»^(٢). إن غرض الأوامر هو، بوضوح، التأثير على سلوك الآخرين وليس تقرير وقائع، أو توصيل معلومات. كما أن لغة الضابط المراقب تتجه، أحياناً، إلى التعبير عن مواقف انفعالية. بمعنى آخر اللغة لها وظائف متعددة.

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل يعرف الطابع المركب والمرن للغة، فإنه يهتم، أساساً، مثل الفلاسفة الذين يشير إليهم بصورة غامضة، باللغة الوصفية. ويجب أن نتوقع ذلك بالفعل. لأن رسل ينظر إلى الفلسفة على أنها محاولة لفهم العالم. ولذلك، فإن انتباهه يتركز، بصورة طبيعية، على اللغة من حيث إنها أداة في إنجاز هذه المهمة^(٣). وذلك سبب من افتقاره الملاحظ إلى التعاطف مع أي ميل لمعالجة اللغة كما

(١) يمكن أن نجد بعض المناقشات للغة أيضاً في كتابه «تحليل الذهن»، وهو موجز الفلسفة (المؤلف).

(٢) Human Knowledge, p. 71.

(٣) يرفض رسل أن يتعهد بالتأكيد أنه لا يمكن أن يكون هناك تفكير بدون لغة. لكن التفكير المركب، المحكم، يحتاج من وجهة نظره، إلى لغة (المؤلف).

لو كانت مستقلة بذاتها، أى كما لو كانت كياناً مكتفياً بذاته، يمكن دراستها بصورة ملائمة عن طريق الفيلسوف دون رجوع إلى علاقتها بواقع غير لغوى^(١).

لقد أشرنا من قبل إلى فكرة رسل عن الترتيب الهرمى (أو التصاعدي) للغات، وهى فكرة ترتبط بنظرية الأنماط. إنه يفترض فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق» هذه الفكرة ويذهب إلى أنه على الرغم من أن الترتيب الهرمى يمتد إلى أعلى بصورة لا محدودة، فإنه لا يمكن أن يمتد إلى أسفل بصورة لا محدودة. وبمعنى آخر، لا بد أن يكون هناك نمط - لغة أساسى أو أدنى. وينتقل رسل إلى مناقشة صورة ممكنة من هذه اللغة، على الرغم من أنه لا يدعى أنها الصورة الوحيدة الممكنة.

واللغة الأساسية، أو الأولية، التى يفترضها رسل هى لغة - الموضوع، أعنى أنها تتكون من كلمات - الموضوع. ويمكن تعريف كلمة من هذا النوع بطريقتين. فهى من الناحية المنطقية كلمة لها معنى منعزل. ولذلك، فإن طائفة كلمات - الموضوع لا تتضمن ألفاظاً مثل «أو». وكلمة - الموضوع هى، من الناحية السيكلوجية، كلمة يمكن تعلم استخدامها بدون أن تكون ضرورية لأن تتعلم من قبل استخدامات، أو معانى، كلمات أخرى. أعنى أنها كلمة يمكن تعلم معناها عن طريق تعريف ظاهر *Ostensive*، كما هى الحال عندما يقول شخص لطفل كلمة «خنزير»، بينما يشير إلى مثال من هذا النوع لحيوان.

ومع ذلك، لا ينبج عن هذا أن اللغة - الشينية من هذا النوع تنحصر فى الأسماء. لأنها تسلم بأفعال مثل «يجرى» و«يضرب»، وبصفات مثل «أحمر» و«صلب».

(١) إشارة رسل الشهيرة إلى نوع من التحليل اللغوى، الذى «هو، فى أحسن الأحوال، مساعدة طفيفة لواقعى المعاجم، وفى أسوأ الأحوال، نسلية شاي طاولة لا فائدة منه» (My Philosophical Development, p. 217). تبعث، بوضوح، على الشك، وتكون مفالة إذا نُظر إليها على أنها وصف «الفلسفة أكسفورد» كلها؛ غير أنها توضح، فى الوقت نفسه، بواسطة طريقة التناقض، اتجاه اهتمامه الخاص؛ أعنى باللغة بوصفها أداة فى فهم العالم (المؤلف).

وإذا سلمنا بمقدرة كافية معينة، من الناحية النظرية، كما يرى رسل، فإننا نستطيع أن نعبر في اللغة - الشينية عن كل حدث غير لغوي^(١). على الرغم من أن ذلك يتضمن، في الحقيقة، ترجمة جمل مركبة إلى نوع من «لغة هجين» .

إن العبارات التي لها معنى التي تعبر عنها هذه اللغة الأولية إما أن تكون، بالتالي، صادقة، أو كاذبة. بيد أننا لا نستطيع أن نقول، داخل حدود اللغة الأولية، إن أية جملة تعبر عنها تكون صادقة أو كاذبة. لأن هذه الألفاظ المنطقية لن تكون متاحة. ومن الضروري أن نستخدم نظام لغة ثانية لهذا الغرض. إن اللغة الفعلية تتضمن، بالتأكيد، كلمات - عن أشياء، وكلمات منطقية. غير أن العزل المصطنع للغة - الشينية الممكنة تخدم في توضيح فكرة ترتيب هرمي للغات، وتبين كيف نستطيع أن نضطلع على أية صعوبة تنشأ من الزعم الذي يقول إنه لا يمكن أن يُقال شيء داخل لغة معينة عن هذه اللغة^(٢).

(ب) يفترض الصدق والكذب، بوضوح، المعنى. فنحن لا نستطيع، بصورة ملائمة، أن نقول عن عبارة ليس لها معنى أنها صادقة أو كاذبة. لأنه لا يوجد شيء يمكن أن ينطبق عليه هذان اللفظان. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن كل قول له معنى إما أن يكون صادقاً أو كاذباً. إذ إن القول: «اتجه إلى اليمين»، و«هل تشعر بأنك أحسن؟» هما قولان لهما معنى، لكننا لا نقول عنهما إنهما صادقان أو كاذبان. ولذلك، فإن مجال المعنى أكثر اتساعاً من مجال الصدق والكذب المنطقيين^(٣). ويخبرنا رسل في كتابه

An Inquiry into Meaning and Truth, p. 77. This work will be referred to hence (١) forth as Inquiry.

(٢) أشير من قبل إلى الحالة الخاصة لزعم فتجنشيين في «الرسالة» (المؤلف).

(٣) ينتج ذلك، على أية حال، من وجهة نظر رسل عن كلمات شينية من حيث إن لها معنى منعزلاً. فكلما «صلب» مثلاً، لا تكون بذاتها صادقة أو كاذبة (المؤلف).

«بحث في المعنى والصدق» أن العبارات الخبرية أو الإخبارية «هي التي تكون وحدها صادقة أو كاذبة»^(١)، على الرغم من أنه يخبرنا فيما بعد بأن «الصدق والكذب، من حيث إنهما عامان، محمولان للعبارات، سواء في العبارات الإشارية أو في العبارات الذاتية أو الشرطية»^(٢).

إننا ننسب، من ثم، «المعنى» إلى الكلمات الشينية وإلى جمل. غير أن رسل يعيل، بدون اتساق منتظم، إلى أن يحصر لفظ «المعنى» في الكلمات الشينية، ويتحدث عن الجمل من حيث إن لها «دلالة». ونستطيع أن نقول إنه «على الرغم من أن المعاني لا بد أن تُستمد من التجربة، فإن الدلالة لا تُستمد من التجربة»^(٣). أعني: أننا نستطيع أن نفهم دلالة جملة تشير إلى شيء لم نخبره مطلقاً، شريطة أننا نعرف معاني الكلمات، وأن الجملة تراعى قواعد التركيب.

يدل المعنى، عندما يُنسب إلى الكلمات الشينية، على إشارة. ويُقال إنه أساسي. لأنه عن طريق معاني الكلمات الشينية، التي نتعلمها عن طريق التجربة، ترتبط اللغة بأحداث غير لغوية على نحو يجعلها قادرة على أن تعبر عن صدق تجريبي أو كذب^(٤). لكن في حين أننا قد نتوقع تعريفاً منطقياً خالصاً بهذا المعنى، فإن رسل يدخل اعتبارات سيكولوجية تقوم على ما يعتقد أنه الطريقة التي يكتسب بها الطفل، مثلاً، عادة استخدام كلمات معينة بطريقة صحيحة. وهكذا نُخبر أنه يفترض أن الكلمة تعني موضوعاً، «إذا سبب الوجود المحسوس للموضوع منطوق الكلمة، وكان لسماع الكلمة آثار تماثل، في نواح معينة، الوجود المحسوس للموضوع»^(٥).

Inquiry, p. 30. (١)

Human Knowledge, p. 127. (٢)

Inquiry, p. 193. (٣)

Ibid, p. 29. (٤)

Human Knowledge, p. 85. (٥)

كما يمكن أن توجد السلوكية المنهجية، مثلاً، مع إنها ليست دجماطيقية، فى تفسير رسل لصيغ الأمر. إذ إن الأمر الذى يُنطق أو «يعبر» عن شىء فى المتكلم، أعنى رغبة تقترن بفكرة الأثر المقصود، بينما «يعنى» الأثر الخارجى ما هو مقصود ويؤمر به. ويُفهم الأمر المسموع «عندما يسبب نوعاً معيناً من حركة جسمية، أو دافعاً نحو هذه الحركة»^(١).

ومع ذلك، لا يُفترض أن جمل الأمر، صادقة أو كاذبة، على الرغم من أنها ذات دلالة ومعنى. ولذلك، دعنا ننظر إلى الجمل الخبرية أو الإخبارية، التى يُفترض أنها تشير إلى واقعة. كما أن رسل يسميها تقريرات، ذاهباً إلى أن «التقرير له جانبان: جانب ذاتى، وجانب موضوعى^(٢)» من الناحية الذاتية، يعبر التقرير عن حالة الشخص الذى يصنع التقرير؛ وهى حالة يمكن تسميتها بالاعتقاد^(٣).

أما من الناحية الموضوعية، فإن التقرير يرتبط بشىء يجعله صادقاً أو كاذباً. ويكون التقرير كاذباً إذا كان يقصد أن يشير إلى واقعة، غير أنه أخفق فى ذلك، ويكون صادقاً إذا نجح فى أن يشير إلى هذه الواقعة. غير أن التقريرات سواء كانت صادقة أو كاذبة لها معنى على حد سواء. ولذلك، لا يمكن أن تساوى دلالة تقرير ما إشارة فعلية لواقعة ما، لكنها تكمن، بالأحرى، فيما يعبر عنه التقرير؛ أعنى اعتقاداً معيناً، أو بصورة أكثر دقة، موضوع هذا الاعتقاد؛ أى ما يُعتقد فيه. ويُفترض أن تقريراً مسموعاً يكون ذا دلالة، من وجهة نظر سيكولوجية، إذا استطاع أن يحدث اعتقاداً، أو شكاً فى المستمع.

Ibid, p. 86. (١)

Inquiry, p. 171. (٢)

(٣) يستخدم رسل لفظ «اعتقاد» بمعنى واسع حتى إنه يمكن أن يقال إن الحيوانات تمتلك اعتقادات.

CF. Inquiry, p. 171 and Human Knowledge, p. 329. غير أننا نهتم هنا باللغة، وبالتالي

بالموجودات البشرية (المؤلف).

إن إصرار رسل على دراسة اللغة في سياق الحياة البشرية مسنول إلى حد كبير، بدون شك، عن إدخاله عدد من اعتبارات سيكولوجية ربما تكون غامضة إلى حد ما. بيد أنه يمكن تبسيط القضية الأساسية على هذا النحو. إن دلالة جملة ما هي تلك التي تكون مشتركة بالنسبة لجملة في لغة ما وترجمتها إلى لغة أخرى. فعلى سبيل المثال الجملة: «أنا جائع» I'm Hungry في الإنجليزية، والجملة «أنا جائع» 'ai Faim في الفرنسية تمتلكان عنصراً مشتركاً يكون دلالة الجملة. وهذا العنصر المشترك هو «القضية». ولذلك، لا يمكن أن نسأل إذا كانت القضية ذات دلالة. لأنها هي الدلالة. لكن في حالة الجمل الخبرية أو الإخبارية، نستطيع، بصورة ملائمة، أن نسأل ما إذا كانت الجملة صادقة أو كاذبة. وهكذا، فإن الدلالة تستقل عن الصدق.

لقد لاحظنا، من ثم، إصرار رسل على أننا نستطيع، إذا سلمنا بشروط معينة، أن نفهم دلالة تقرير يشير إلى شيء لم نخبره شخصياً. ويمكن أن نضيف، بالتالي، أنه لا يرغب في أن يربط دلالة التقريرات، أو العبارات حتى بما يمكن أن نخبره. ويؤدي به هذا، بصورة طبيعية، إلى أن يقبل موقفاً نقدياً تجاه المعيار الوضعي المنطقي للمعنى. فهو ينظر، بالفعل، في بعض النواحي، إلى الوضعية المنطقية بعين أريحية، ربما بسبب تفسيرها للمنطق والرياضيات البحتة، واهتمامها الجاد بالعلم التجريبي. لكن على الرغم من أنه يتفق مع الوضعيين في رفض فكرة «المعرفة التي لا نستطيع أن نصفها»^(١)، فإنه يرفض بصورة متسقة، أن يقبل معيار المعنى، الذي بناء عليه يتوحد معنى القضية الفعلية بحالة تحققها.

يبرهن رسل، بوجه عام، على أن المعيار الوضعي للمعنى يتضمن شيئين، الأول: أن ما لا يمكن التحقق منه، أو تكذيبه ليس له معنى. والثاني: القضيتان اللتان نتحقق منهما عن طريق نفس الأحداث يكون لهما نفس المعنى أو الدلالة. «أنا أرفض

(١) لا تتوحد «المعرفة التي لا يمكن وصفها» بمعرفة ما يجاوز تجربتنا (المؤلف).

كليهما»^(١). فالبنسبة للنقطة الأولى، لا يمكن التحقق من القضايا التي تكون، في الأعم الأغلب، يقينية؛ أعنى أحكام الإدراك، «لأنها هي التي تكوّن تحقق كل القضايا التجريبية الأخرى التي يمكن معرفتها بأية درجة. وإذا كان شيلك على حق، فإننا نلزم أنفسنا بتقهقر ليس له نهاية»^(٢). أما بالنسبة للمسألة الثانية، فإن الفرض الذي يقول إن النجوم توجد بصورة دائمة، والفرض الذي يقول إنها لا توجد إلا عندما أراها يتحدان في نتائجها التي يمكن اختبارها. بيد أنه ليس لهما نفس الدلالة. إن مبدأ إمكان التحقق يمكن تعديله، بالتأكيد، ويمكن تفسيره بأنه يزعم أن عبارة واقعية تكون ذات معنى إذا استطعنا أن نتخيل تجارب محسوسة تحققها، إذا كانت صادقة. غير أن رسل يعلق بقوله إن هذا، في رأيه، معيار يكفي للدلالة، غير أنه ليس ضرورياً لها^(٣).

(ج) كتب رسل في عام ١٩٠٦ - ١٩٠٩ أربع مقالات تعالج موضوع الصدق، لاسيما في علاقته بالمذهب البرجماتى، طُبعت من جديد في كتابه «مقالات فلسفية». وتصدى للموضوع مرة أخرى في تاريخ متأخر، وتجسدت نتائج هذه الفترة الثانية من التأمل في كتابه «بحث في المعنى والصدق». كما أنه عالج الموضوع في كتابه «المعرفة البشرية». وخصص رسل الفصل الخامس عشر من كتابه «تطورى الفلسفى» لمراجعة مجرى أبحاثه.

إن توسيعاً معيناً في استخدام المصطلحات خاصة من خصائص رسل. ولذلك، نُخبر في مواضع مختلفة أن الصدق والكذب محمولان لجمل خبرية أو إخبارية، ولجمل في صيغة الإشارة، أو في صيغة الشرط، أو الشرطية، ولتقريرات، ولقضايا،

Human Knowledge, p. 465. (١)

Inquiry, p. 308. (٢)

Cf. Inquiry, pp. 175 and 309. (٣)

والاعتقادات. غير أنه لا ينتج عن ذلك، بالتأكيد، أن كل طرق الحديث هذه تكون متطابقة بصورة متبادلة. فدلالة جملة هي قضية، لكن القضايا، كما يرى رسل، تعبر عن حالات الاعتقاد. ولذلك يمكن أن نقول «إن الاعتقادات صادقة أو كاذبة في واقع الأمر، أما الجمل فإنها لا تصبح كذلك إلا عن طريق الواقعة التي تقول إنها يمكن أن تعبر عن اعتقادات^(١)». وعلى أية حال، الخطوط الرئيسية لنظرية رسل عن الصدق واضحة إلى حد كبير.

يرفض رسل، من ناحية، التفسير المثالي للصدق من حيث إنه تماسك. إذ يبرهن في مقال من مقالاته الأولى على أنه إذا لم يكن كل حكم جزئياً صادقاً، عندما يُعزل عن نسق الصدق كله، إلا من بعض الوجوه، وإذا كان ما يُسمى، في العادة، بالأحكام الكاذبة صادقة من بعض الوجوه، وكان لها مكانها في النسق الكامل للصدق، فإنه ينجم عن ذلك أن العبارة التي تقول «الأسقف ستبز أعدم شنقاً بسبب جريمة قتل»^(٢) ليست كاذبة تماماً، وإنما تكون جزءاً من الصدق كله^(٣). غير أن ذلك لا يُصدق. ويوجه عام، تطمس نظرية التماسك، ببساطة، التمييز بين الصدق والكذب.

ويرفض رسل، من ناحية ثانية، النظرية البرجماتية عن الصدق. فعندما حُلل عبارة «الصدق هو أي شيء يدفع إلى الاعتقاد»، أنهم بسوء تفسير كبير. ومع ذلك، يرد رسل بأن تفسير جيمس للمعنى الحقيقي للعبارة أسخف مما يقصد هو أن تعنيه. إن رسل يدين، بالفعل، بعدد من الأفكار المهمة لجيمس؛ لكنه لا يتعاطف مع تفسير الفيلسوف الأمريكي للصدق.

(١) Human Knowledge, p. 129.

(٢) وليم ستبز W. Stubbs (١٨٢٥ - ١٩٠١) مؤرخ إنجليزي وكاهن عالي المنزلة، كان قسيساً في إحدى مقاطعات اسكس (١٨٥٠ - ١٨٦٦) نشر كتابه الرئيسي «التاريخ الدستوري لإنجلترا» ابتداءً من عام ١٨٤٥، وشريعة القديس بولس عام ١٨٧٩، وأسقف شستر عام ١٨٨٤، وإكسفورد عام ١٨٨٩ (المراجع)

(٣) CF. Philosophical Essays, p. 156.

ويحتج رسل، من جهة ثالثة، ضد أى خلط بين الصدق والمعرفة. ويتضح أنه إذا استطعت أن أعرف، بصورة ملائمة، أن شيئاً ما هو القضية، فإن العبارة التى تعبر عن معرفتى تكون صادقة. بيد أنه لا يترتب على ذلك، مطلقاً، أن القضية الصادقة لابد أن تُعرف بأنها صادقة. لقد كان رسل على استعداد، بالفعل، لأن يسلم بإمكان قضايا صادقة، على الرغم من أننا لا نعرف أنها صادقة. وإذا اعترض على أن هذا التسليم يعادل التخلي عن مذهب تجريبي خالص، فإنه يرد بأنه «لا أحد يعتقد فى المذهب التجريبي الخالص»^(١).

ولذلك، فإنه يتبقى لنا نظرية التناظر عن الصدق، التى بناء عليها «عندما تكون جملة أو اعتقاد «صادقاً»، فإنه يكون كذلك بفضل علاقة ما بواقعة أو أكثر»^(٢). ويسمى رسل هذه الوقائع «بالمحققات» *Verifiers*. فلكى أعرف ما يعنيه تقرير أو جملة، لابد أن يكون عندي، بالتأكيد، فكرة ما عن الأمور التى تجعلها صادقة. لكنى لست فى حاجة إلى أن أعرف أنها صادقة. لأن العلاقة بين العبارة والمحقق أو المحققات علاقة موضوعية، أى أنها مستقلة عن معرفتى بها. إنه لا ينبغى، فى الحقيقة، من وجهة نظر رسل، أن تكون لدى القدرة على ذكر أى مثال جزئى لما يتحقق منه حتى أعرف أن العبارة لها معنى، وأنها إما أن تكون صادقة أو كاذبة. وتمكنه هذه الأطروحة أن يثبت أن عبارة مثل «هناك وقائع لا أستطيع أن أتخيلها» تكون ذات معنى، وإما أن تكون صادقة أو كاذبة. وعلى أية حال، لا أستطيع، من وجهة نظر رسل، أن أنكر أى مثال جزئى لواقعة لا يمكن تخيلها. وأستطيع، فى الوقت نفسه، أن أتصور «ظروفاً عامة»^(٣).

(١) *Inquiry*, p. 305.

(٢) *My Philosophical Development*, p. 189. *CF. Human Knowledge*, pp. 164-5.

(٣) *Human Knowledge*, p. 169.

يبدو أن تمييزاً أبعد لهذه الظروف العامة، مطلوب (المؤلف).

تحقق الاعتقاد الذي يقول إن هناك وقائع لا أستطيع أن أتخيلها. وذلك يكفي لأن يجعل العبارة معقولة، ويمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. وما إذا كانت صادقة أو كاذبة، فإن ذلك يعتمد، مع ذلك، على علاقة مستقلة عن معرفتي بها. ويلغى عامة، إما أن تناظر العبارة، أو لا تناظر الوقائع. ولا تتأثر العلاقة التي تلغها بالفعل بمعرفتي بها أو عدم معرفتي بها.

لا تنطبق نظرية الصدق من حيث إنها تناظر مع الواقع، بالتأكيد، على القضايا التحليلية للمنطق والرياضيات البحتة. لأن حالة صدقها «تنتج من الجملة»^(١). لكن يمكن أن يقال في تطبيقها على عبارات تجريبية أو تقارير أن النظرية تمثل موقف الحس المشترك، إذ إن الإنسان العادي يبرهن، بالتأكيد، على أن عبارة فعلية تجريبية تكون صادقة أو كاذبة عن طريق علاقتها بواقعة أو بوقائع^(٢). لا تنشأ الصعوبة إلا عندما نحاول أن نقدم تفسيراً دقيقاً وكافياً لفكرة التناظر في هذا السياق. فما الذي تعنيه بصورة دقيقة؟ لقد كان رسل على وعى بهذه الصعوبة. غير أنه يخبرنا بأن «كل اعتقاد لا يكون سوى دافع لفعل يكون في شكل صورة، ترتبط بالشعور، أو بانعدام الشعور؛ في حالة الشعور تكون «صادقة»، إذا كانت هناك واقعة تمتلك بالنسبة للصورة نوع التشابه الذي يمتلكه نموذج يتصوير ما Image؛ أما في حالة انعدام الشعور لا فإنها تكون «صادقة» إذا لم توجد هذه الواقعة. ويوصف الاعتقاد الذي لا يكون صادقاً بأنه «كاذب»، وهو تعريف «الصدق» و«الكذب»^(٣).

(١) Ibid, p. 128.

(٢) ليس من الضروري أن تكون الوقائع خارج اللغة. لأننا نستطيع، بالتأكيد، أن نكون عبارات عن الكلمات، التي تكون صادقة أو كاذبة عن طريق علاقتها بوقائع لغوية. ويتضح أن ذلك لا ينطبق، مثلاً، على تعريفات شرطية. غير أن عادة رسل الخاصة بأن يجعل الصدق والكذب محمولين للاعتقادات تستبعد هذه التعريفات. لأنه لا يمكن وصف تصريح محض يقول إن المرء يقصد أن يستخدم كلمة معينة بمعنى معين بأنه اعتقاد (المؤلف).

(٣) Human Knowledge, p. 170.

ويرى كاتب هذه السطور أن إدخال ألفاظ مثل «الشعور» و«انعدام الشعور» في تعريف الصدق قلما يكون موقفاً مصيباً للفرض. ومع ذلك، إذا استبعدنا هذه المسألة جانباً، فإنه يتضح أن رسل يتصور التناظر بناءً على مماثلة التمثيل التصويري. لكن على الرغم من أننا قد نتحدث عن صور صادقة وكاذبة، فإن ما نتحدث عنه، بدقة، بأنه صادق أو كاذب ليس الصورة، وإنما العبارة التي تناظر، أو لا تناظر، موضوعاً، أو مجموعة من موضوعات. ولذلك، من المحتمل أنه يجب أن تكون علاقة التناظر التي تجعل عبارة صادقة كما هي الحال في «رسالة» قتجنشتين، تناظراً بنائياً بين القضية والواقعة أو الوقائع التي تُعد بمثابة محققها أو محققاتها. ومع ذلك، يلاحظ رسل أن العلاقة لا تكون على الإطلاق، باستمرار، بسيطة، أو ذات نوع ثابت لا يتغير.

٣- لسنا بحاجة إلى القول إن قدرنا من الفحص للاعتقاد، كما يرى رسل، أو عبارة تجريبية، يخبرنا عما إذا كان صادقاً، أو كاذباً، أو إذا كانت صادقة أو كاذبة. فلكي نتيقن من ذلك، يجب علينا أن ننظر إلى الدليل الواقعي. غير أن رسل يزعم أننا نستطيع، بمعنى ما أو بمعاني ما، أن نستدل على شيء عن العالم من خصائص اللغة، وفضلاً عن ذلك، ليس ذلك زعماً لم يقدمه مرة أو بصورة عارضة. ففي كتابه «مبادئ الرياضيات» يشير إلى أنه على الرغم من أنه لا يمكن افتراض تمييزات نحوية، بصورة مشروعة، بدون الإشارة بضجة إلى تمييزات فلسفية حقيقية، «إن دراسة القواعد النحوية تستطيع، في رأيي، أن تلقي ضوءاً على مسائل فلسفية بصورة أكبر مما يفترضه الفلاسفة بوجه عام»^(١). كما أنه يفترض، حتى في كتابه «موجز الفلسفة»، حيث يمضى بعيداً بقدر ما يستطيع في تفسير سلوكي للغة، أن «نتائج ميتافيزيقية أكثر أهمية، من نوع شكلي كبير أو قليل»^(٢) يمكن أن تُستمد من تأمل في العلاقة بين

P. 42. (١)

P. 275. (٢)

اللغة والأشياء. وفي تاريخ متأخر، في كتابه «بحث في المعنى والصدق» ربط نفسه بوضوح بأولئك الفلاسفة الذين «يستدلون على خصائص العالم من خصائص اللغة»^(١)، ويؤكد اعتقاده قائلاً: «إننا نستطيع، من بعض الوجوه، أن نصل إلى معرفة معقولة عن بناء العالم عن طريق دراسة التركيب اللغوي»^(٢). ويقتبس، فضلاً عن ذلك، في كتابه «تطوري الفلسفي» الفقرة التي يوجد بها هذا التأكيد الأخير مع تأكيد «أنه لا يوجد عندي شيء أضيفه إلى ما قلته هناك»^(٣).

من الواضح أن رسل لا يعني ، أننا نستطيع أن نستدل، بدون ضجة، على خصائص العالم من صياغات نحوية كما توجد في اللغة العادية. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك، فإننا نستطيع أن نستدل على الميتافيزيقا العرضية - الجوهرية من صورة الموضوع - المحمول لجملة، في حين أننا نرى رسل يستبعد تصور الجوهر عن طريق تحليل ردي^(٤). ولا يعني رسل أننا لا نستطيع أن نستدل من الواقعة التي تقول إنه يمكن استبعاد لفظ؛ بمعنى أنه يمكن ترجمة الجمل التي يوجد فيها هذا اللفظ إلى جمل ذات قيمة صدق مكافئة لا يوجد فيها اللفظ، نقول لا نستطيع أن نستدل على أنه لا يوجد كيان يناظر اللفظ الذي نتحدث عنه. إن الواقعة التي تذهب إلى أنه يمكن استبعاد لفظ «جبل من ذهب» كما لاحظنا من قبل، لا تبرهن على أنه لا يوجد جبل من ذهب. فهي قد تبين أننا لا نحتاج إلى أن نسلّم بهذا الجبل. لكن أسس تفكيرنا التي تقول إنه لا يوجد بالفعل جبل كهذا هي أسس تجريبية، وليست لغوية. وعلى نحو مماثل، إذا تم استبعاد «التشابه» فإن ذلك لا يبرهن بذاته على أنه لا يوجد كيان يناظر

(١) P. 341.

(٢) P. 347.

(٣) P. 173.

(٤) يرى رسل أنه إذا فكر أرسطو وكتب بلغة صينية بدلاً من اللغة اليونانية، فإنه كان سيقدّم فلسفة مختلفة إلى حد ما (المؤلف).

«التشابه». إنها قد تبين أننا لا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نستدل على هذا الكيان من اللغة، غير أن بيان أن اللغة لا تزود بأى أساس كاف للاستدلال على «تشابه» كيان موجود ودائم، ليس هو نفس الشيء مثل البرهنة على أنه لا يوجد، في الواقع، هذا الكيان. وعندما يشير رسل إلى الجمل التي لا يمكن أن تحل فيها كلمة «تشبه»، أو كلمة كهذه، محل كلمة «تشابه»، فإنه يلاحظ أنه «لا ينبغي أن نسلم بهذه الكلمات الأخيرة»^(١). ويبدو جلياً أنه يقرر، ويقرر بحق، ولكن على أسس ليست لغوية خالصة، أنه من الخُلف أن نسلم بكيان يُسمى «بالتشابه» ولهذا السبب فإنه يقول إنه إذا كانت هناك جمل لا يمكن أن تحل فيها كلمة «تشبه» محل كلمة «تشابه»، فإنه لا ينبغي أن نسلم بجمل من هذا النوع.

ويمكن أن يصاغ السؤال، بالتالي، على هذا النحو: هل نستطيع أن نستدل على خصائص العالم من الخصائص التي لا يمكن الاستغناء عنها للغة نقية من الناحية المنطقية وتتخذ شكلاً جديداً؟ ويبدو أن الإجابة عن هذا السؤال تعتمد، إلى حد كبير، على المعنى الذي يُعطى للفظ «يستدل» في هذا السياق. فإذا افترض أن لغة نقية من الناحية المنطقية يمكن أن تخدم من حيث إنها مقدمة بعيدة نستطيع أن نستنبط منها خصائص العالم، فإن صحة هذه الفكرة تبدو لي أنها موضع شك وخلاف. لأنه ينبغي أن نبين أن وصف القرارات الأنطولوجية، التي تقوم على أسس لا يمكن أن توصف، بصورة معقولة، بأنها لغوية خالصة، تؤثر على بناء اللغة النقية من الناحية المنطقية. وبمعنى آخر، يجب أن نبين أن تعيين الخصائص التي لا يمكن الاستغناء عنها للغة لا تتأثر باعتقادات تُؤسس تجريبياً عن خصائص واقع خارج اللغة، ولا توجهها هذه الاعتقادات.

Inquiry, p. 347. (١)

ومع ذلك، إذا كان الزعم الذي يقول إننا نستطيع أن نستدل على خصائص العالم من خصائص اللغة يعنى، ببساطة، أنه إذا وجدنا أنه من الضروري أن نتحدث عن الأشياء بطرق معينة، فإن هناك، على الأقل، افتراضاً يذهب إلى أن هناك سبباً قوياً يوجد في الأشياء نفسها لهذه الضرورة، أى أن الزعم يبدو معقولاً. لقد تطورت اللغة خلال القرون استجابة لتجربة الإنسان وحاجاته. وإذا وجدنا، مثلاً، أننا لا نستطيع أن نسيردون أن تكون لدينا القدرة على أن نقول عن شيئين أو أكثر إنهما متشابهان - أو متماثلان، فمن المحتمل أن تكون بعض الأشياء من نوع ما، بالفعل، حتى إنه يمكن أن توصف بصورة ملائمة بأنها متشابهة أو متماثلة، وأن العالم لا يتكون، ببساطة، من جزئيات مختلفة تماماً وغير مترابطة. لكن، على المدى البعيد، يكون السؤال عما إذا كانت توجد، بالفعل، أشياء يمكن وصفها، بصورة ملائمة، على هذا النحو، سؤالاً يجب تقريره تجريبياً.

وربما يُعترض على أننا لا نستطيع أن نتحدث عن «الأشياء»، على الإطلاق، دون أن نشير ضمناً إلى التشابه. لأنه إذا كانت هناك أشياء، فإنها تكون متشابهة، بالضرورة، في كونها أشياء أو موجودات. وهذا صحيح بدون شك. ويمكننا أن نستدل من اللغة على أن التشابه خاصية للعالم. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التي تذهب إلى أننا نستطيع، عن طريق التجربة، وليس من اللغة، أن نعرف أن هناك أشياء. إن التأمل في اللغة يستطيع، بدون شك، أن يخدم في زيادة وعينا بواقع خارج اللغة، ويجعلنا نلاحظ، ربما، ما لم نلاحظه من قبل. بيد أنه يبدو أن تلك اللغة التي يمكن أن تخدم بوصفها مقدمة بعيدة لاستدلال خصائص العالم، موضع شك وخلاف.

الفصل الحادى والعشرون

برتراند رسل (٣)

- ملاحظات تمهيدية - فلسفة رسل الأخلاقية الأولى وتأثير مور - الغريزة -
 - النهن والروح - علاقة حكم القيمة بالرغبة - العلم الاجتماعى والقوة -
 - موقف رسل من الدين - طبيعة الفلسفة كما تصورها رسل -
- بعض التعليقات النقدية المختصرة

١- لقد اهتمنا كثيراً بالجوانب الأكثر تجريباً من فلسفة رسل. غير أننا لاحظنا أن كتابه الأول كان عن «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» (١٨٩٦). لقد ظهر مصاحباً لمؤلفاته، أو فى الفترات بين مؤلفاته عن الرياضيات، والمنطق، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم... إلخ، فيضاً من الكتب والمقالات عن موضوعات أخلاقية واجتماعية وسياسية. فى المؤتمر الفلسفى العالمى عام ١٩٤٨ الذى عُقد فى إمستردام، تصدى أستاذ شيوعى من البرتغال بالإشارة إلى رسل بوصفه نموذجاً للفيلسوف الذى يعيش فى برج عاج. لكن مهما قد يكون تقدير المرء لأفكار رسل فى هذا الميدان من البحث والتأمل أو ذاك، فإن هذا الحكم الخاص خلف وغير معقول بصورة واضحة. لأن رسل لم يكتب عن مسائل ذات أهمية عملية فحسب، وإنما شارك أيضاً فى عمليات حربية بنشاط عن طريق أفكاره. وقد ذكرنا من قبل سجنه فى نهاية الحرب العالمية الأولى. ووجد نفسه أثناء الحرب العالمية الثانية متعاطفاً مع النضال ضد النازية، وبعد الحرب،

عندما دبر الشيوعيون تولى - السلطات فى عدد من البلاد، نقد بشدة بعض الجوانب غير المرضية بصورة كبيرة من السياسة الشيوعية والسلوك الشيوعى. وبمعنى آخر، انسجمت أقواله هذه المرة مع الموقف الرسمى لبلده. وفى عام ١٩٤٩ نال درجة الاستحقاق من الملك جورج السادس^(١). وفى سنوات أكثر حداثة، لم يشارك فى إدخال نسق من حكومة عالمية فحسب، وإنما تكفل، أيضاً بحركة نزع السلاح النووى. ولقد مارس، بالفعل، تعهده إلى حد أنه لعب دوراً شخصياً فى حركة العصيان المدنى. ولأنه رفض أن يدفع الغرامة المفروضة، فإن هذا النشاط أدخله فى السجن لمدة أسبوع أو أكثر^(٢). وهكذا استمر رسل، حتى فى سن متقدمة، فى القتال من أجل خير البشرية، كما يراها. واتهامه بأنه «فيلسوف يعيش فى برج عاج» ليس اتهاماً صحيحاً بصورة واضحة.

وعلى أية حال، سنهتّم فى هذا الفصل بالجوانب النظرية بصورة كبيرة من فكر رسل الأخلاقى والسياسى. لقد كان شهيراً، بالتأكيد، بالنسبة للعامّة بكتأبته عن قضايا ملموسة وعينية. لكن لا يليق فى تاريخ الفلسفة أن تناقش آراء رسل عن الجنس^(٣)، أو نزع السلاح النووى، خاصة أنه لم ينظر إلى مناقشة هذه القضايا الملموسة على أنها تخص الفلسفة بمعنى دقيق.

٢- أخذ الفصل الأول فى كتاب رسل «مقالات فلسفية» (١٩١٠) عنوان «مبادئ الأخلاق»، ويمثل خلطاً لمقال عن الحتمية والأخلاق ظهر فى «مجلة هيبيرت»

(١) لا أقصد أن أشير، بالطبع، إلى أن هذا الشرف العظيم لم يكن تقديراً لشهرة رسل كفيلسوف (المترجم).

(٢) قضيت الفترة القصيرة فى سجن دار العجزة، وليس فى الحالات العادية لسجن الحياة (المؤلف).

(٣) قد تلاحظ عرضاً، أن تعيين رسل فى كلية مدينة نيويورك ألغى بسبب آرائه عن الزواج والسلوك الجنسى. صحيح، أنه شغل كرسيّاً فى مؤسسة باريس، وفيلاديلفيا، غير أن هذا التمييز لم يستمر إلا حتى عام ١٩٤٣. وقد أدى حادث نيويورك إلى معالجة جيدة لجدال لاذع. لا يشعر كاتب هذه السطور بأنه مطلوب منه أن يعلق عليه (المؤلف).

Hibbert Journal عام ١٩٠٨ ومقالين عن الأخلاق ظهرا عام ١٩١٠ فى موضوعات فبراير ومارس فى مجلة "New Quarterly". ذهب رسل فى هذه الفترة إلى أن الأخلاق تهدف إلى اكتشاف قضايا صحيحة عن السلوك الفاضل والسلوك غير الفاضل، وأنها علم. وإذا سألنا لماذا ينبغي علينا أن نقوم بأفعال معينة، فإننا نصل، فى نهاية الأمر، إلى قضايا أولية لا يمكن البرهنة عليها. بيد أن ذلك ليس خاصية تميز الأخلاق، ولا تضعف زعمها بأن تكون علماً.

وبالتالى، إذا سألنا عن أسباب لماذا ينبغي علينا أن نقوم بأفعال معينة ولا نقوم بأفعال أخرى، فإن الإجابة ترجع، بوجه عام، إلى النتائج. وإذا افترضنا أن فعلاً يكون صحيحاً لأنه ينتج نتائج جيدة، أو يؤدي إلى بلوغ الخير، فإنه يتضح أن بعض الأشياء، على الأقل، لابد أن تكون خيرة فى ذاتها. فليست كل الأشياء يمكن أن تكون خيرة. فإذا كانت خيرة، فإننا لا نستطيع أن نميز بين الأفعال الصواب، والأفعال الخاطئة. وقد يُنظر إلى بعض الأشياء على أنها خيرة بوصفها وسيلة لشيء آخر. بيد أننا لا نستطيع أن نستغنى عن تصور الأشياء التى تكون خيرة بصورة ذاتية، أى أنها تمتلك خاصية الخيرية «باستقلال تام عن وجهة نظرنا فى الموضوع، أو عن رغباتنا، أو رغبات الأشخاص الآخرين»^(١). صحيح، إن الناس لديهم، فى الغالب، آراء مختلفة عما هو خير. وقد يكون من الصعب أن نفصل بين هذه الآراء. لكن لا ينجم عن ذلك عدم وجود شيء يكون خيراً. إن الخير والشر هما، بالفعل، خاصيتان تنتميان إلى موضوعات تستقل عن آرائنا، تماماً كما أن الدائرة والمربع ينتميان إلى موضوعات تستقل عن وجهات نظرنا^(٢).

Philosophical Essays, p. 10. (١)

ibid, p. 11. (٢)

وعلى الرغم من أن الخير خاصية موضوعية لأشياء معينة، فإنه لا يمكن تعريفهما. ولذلك لا يمكن أن يتوحدا، مثلاً، مع ما هو لاذ. إن ما يعطى لذة قد يكون خيراً، بيد أنه إذا كان كذلك، فإن ذلك يرجع إلى أنه يمتلك، فضلاً عن اللذة، خاصية الخير التي لا يمكن تعريفها. إن الخير لا يعنى «ما هو لاذ» أكثر مما يعنى «ما هو موجود».

وإذا افترضنا، بالتالى، أن الخير خاصية ذاتية، ولا يمكن تعريفها، لأشياء معينة، فإنه لا يمكن إدراكه إلا بصورة مباشرة ولا يكون الحكم الذى يُعبر عنه بهذا الإدراك قابلاً للبرهان. ومن ثم يثار التساؤل عما إذا كانت الاختلافات بين هذه الأحكام لا تُضعف، أو حتى تُقوض، الأطرحة التى تقول إنه يمكن أن تكون هناك معرفة بما هو خير. ولا ينكر رسل، بوضوح، أن هناك أحكاماً مختلفة عن ما هى الأشياء التى تكون خيرة وشريرة. وفى نفس الوقت ليست هذه الاختلافات، من وجهة نظره، كبيرة وليست منتشرة بصورة تجبرنا على أن نتخلى عن فكرة المعرفة الأخلاقية. فالاختلافات الحقيقية بين أحكام الأشخاص المختلفين من جهة الخير والشر الذاتيين هى، فى حقيقة الأمر، كما اعتقد، نادرة جداً بالفعل^(١). وحيثما توجد، فإن العلاج الوحيد هو ضرورة النظر إليها بإمعان.

إن الاختلافات الحقيقية فى الآراء لا تنشأ، من وجهة نظر رسل، كثيراً بالنسبة للخير والشر الذاتيين، كما هى الحال بالنسبة لصواب الأفعال وخطئها. لأن الفعل يكون صواباً من الناحية الموضوعية «عندما يكون، من بين كل الأفعال الممكنة، الفعل الذى له أفضل النتائج»^(٢). ويتضح أن الناس قد يصلون إلى نتائج مختلفة عن الوسائل، حتى عندما يتفقون فى الغايات. وفى هذه الظروف يفعل الكائن الأخلاقى وفقاً للحكم الذى يصل إليه بعد قدر التأمل الذى يكون مناسباً فى حالة معينة.

Ibid, p. 53. (١)

Ibid, p. 30. (٢)

وتبين الأطروحة التي تذهب إلى أن الخير خاصية ذاتية، ولا يمكن تعريفها، لأشياء معينة، بالإضافة إلى خضوع مفهومي الصواب والإلزام لمفهوم الخير، نقول إنها تبين بوضوح أثر صديق رسل «جورج مور»، ويستمر هذا الأثر، إلى حد ما على الأقل، في كتابه «مبادئ التجديد الاجتماعي» (١٩١٦). ويهتم رسل هنا، بصورة أساسية، بموضوعات اجتماعية وسياسية، ويخبرنا بأنه لم يكتب الكتاب بمقدرته كفيلسوف. غير أنه عندما يقول «إنني أنظر إلى الحياة المثالية على أنها التي تبني على دوافع خلاقية»^(١)، ويفسر أن ما يعنيه بالدوافع الخلاقية هي تلك التي تهدف إلى إيجاد الأشياء الخيرة أو التي لها قيمة مثل المعرفة، والفن، والإرادة الخير، فإن وجهة نظره تتفق بالتأكيد مع وجهة نظر مور.

٣- وفي نفس الوقت، على الرغم من أنه لا يوجد، بالتأكيد، اعتراف واضح في كتاب «مبادئ التجديد الاجتماعي» بالأراء التي أخذها رسل من مور، فإننا قد نستطيع أن نرى في جوانب معينة مما يقوله ظهور ميل إلى جعل الخير والشر مرتبطين بالرغبة. وعلى أية حال، هناك ميل واضح وملحوظ إلى تفسير الأخلاق على هدى الأنثروبولوجيا، أي على هدى نظرية معينة عن الطبيعة البشرية. وليس قصدي أن أشير إلى أن ذلك شيء سيئ بالضرورة. وإنما أعني، بالأحرى، أن رسل يتحرك من وجهة نظر «مورية» خالصة في الأخلاق.

يوافق رسل على أن «كل نشاط بشري ينشأ من مصدرين هما: الدافع، والغريزة»^(٢). ويمضي في القول إن قمع الدافع عن طريق الأغراض، والرغبات، والإرادة، يعنى قمع الحيوية، أعني ميل المرء الطبيعي إلى أن يعتقد أنه يتحدث عن رغبة واعية. بيد أن الرغبة التي تكمن في أساس النشاط البشري ربما تكون، في المحل

Principles of Social Reconstruction, p. 5. (١)

Ibid, p. 12. (٢)

الأول، غير واعية. ويصر رسل في كتابه «تطليل الذهن»، تحت تأثير النظرية التحليلية السيكولوجية، على أن «كل رغبة بدائية غير واعية»^(١).

إن تعبير الدافع الطبيعي هو في ذاته شيء جيد: لأن الناس يمتلكون «مبدأ محورياً للنمو، أي إلحاحاً غريزياً يقودهم في اتجاه معين، مثلما تبحث الأشجار عن الضوء»^(٢). بيد أن هذا الاستحسان للدافع الطبيعي، الذي يذكرنا «بروسو»، يحتاج إلى تعديل. فإذا اتبعنا الدافع الطبيعي وحده، فإننا نظل أسرى له، ولا نستطيع أن نتحكم في بيئتنا بطريقة بناءة. والعقل، أي التفكير الموضوعي غير الشخصي، هو الذي يمارس وظيفة نقدية بالنسبة للدافع والغريزة، ويمكننا من أن نقرر ما هي الدوافع التي يجب قمعها وإخمادها أو تحويلها إلى اتجاه آخر؛ لأنها تعارض دوافع أخرى، أو لأنه يتعذر على البيئة أن تشبعها، أو لا ترغب في إشباعها. كما أن العقل هو الذي يمكننا من أن نتحكم في بيئتنا إلى حد معين بطريقة بناءة. ولذلك عندما يصر رسل على مبادئ «الحيوية»، فإنه لا يعطى استحساناً شاملاً للدافع.

رأينا أن رسل يرجع الأنشطة البشرية إلى مصدرين هما الدافع والرغبة، ويرجعها فيما بعد إلى «الغريزة»، والعقل، والروح^(٣). فالغريزة هي مصدر الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية بالنسبة للغريزة. والروح هي مبدأ المشاعر غير الشخصية، وتمكننا من أن نجاوز البحث عن إشباع شخصي خالص عن طريق الشعور بنفس الاهتمام بفرح الأشخاص الآخرين ومتاعبهم كما توجد فينا نحن، وعن طريق تحقيق سعادة الجنس البشري كله، وعن طريق تحقيق غايات تفوق ما هو بشري بمعنى ما، مثل الصدق، أو الجمال، أو الله، في حالة الأشخاص المتدينين.

(١) p. 76.

(٢) Principles of Social Reconstruction; p. 24.

(٣) ibid, p. 205.

وربما نستطيع أن نقبل افتراض بروفيسور ج . بوخلر J. Buchler^(١) وهو أن الدافع والرغبة هما، بالنسبة لرسل، نمطان أساسيان للمثير المبدئي، في حين أن الغريزة، والعقل، والروح، هي المقولات التي يمكن أن تُصنف تحتها الأنشطة البشرية كما نعرفها. وعلى أية حال، كان يدور بخلد رسل، بصورة واضحة، تكاملاً تدريجياً للربغبات والدوافع تحت توجيه العقل، في الفرد والمجتمع. ويصر، في الوقت نفسه، على وظيفة الروح، منظوراً إليها على أنها القدرة على الشعور غير الشخصي. لأنه «إذا كان ينبغي أن تكون الحياة بشرية تماماً، فلا بد أن تحقق غاية تبدو، بمعنى ما، أنها خارج الحياة البشرية»^(٢).

٤- وحتى في كتاب «مبادئ التجديد الاجتماعي»، يبقى رسل، على الرغم من توجس ما، على فكرة مور وهي أنه يمكن أن تكون لدينا معرفة حدسية بالخير والشر الذاتيين، ولم يبق على الفكرة لمدة طويلة. فبعد أن لاحظ في مقال شعبي وهو «ما الذي أعتقد» (١٩٢٥)، مثلاً، أن الحياة الخيرة هي التي يبعث عليها الحب، وتوجهها المعرفة، أوضح أنه لا يشير إلى معرفة أخلاقية. لأنني «لا أعتقد أنه يوجد شيء، إذا تحدثنا بدقة، مثل المعرفة الأخلاقية»^(٣). وتتميز الأخلاق عن العلم عن طريق الرغبة وليس عن طريق أية صورة خاصة من صور المعرفة. «إن غايات معينة تُرغب والسلوك الصحيح هو ما يؤدي إليها»^(٤). وعلى نحو مماثل، يقول رسل، بوضوح، في كتابه «موجز الفلسفة» (١٩٢٧) إنه تخلى عن نظرية مور عن الخير من حيث إنه خاصية ذاتية، لا يمكن تعريفها، ويشير إلى تأثير عليه في هذه الناحية وهو تأثير كتاب «سانتيانا»

In the philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, p. 524. (١)

Principles of Social Reconstruction, p. 245. (٢)

p. 37. (٣)

p. 40. (٤)

«رياح المذهب» (١٩٢٦). ومن ثم يؤكد أن الخير والشر «مستمدان من الرغبة»^(١). واللغة هي، بالتأكيد، ظاهرة اجتماعية، ونحن نتعلم، إذا تحدثنا بوجه عام، تطبيق كلمة «خير» على الأشياء التي نرغبها مجموعة اجتماعية ننتهي إليها. غير أننا نسمى، أساساً، شيئاً «خيراً» عندما نرغبه، ونسمى شيئاً «شراً» عندما يكون لدينا نفور منه^(٢).

ومع ذلك، إذا لم نقل شيئاً أكثر من هذا، فإنه يجب أن نقدم تفسيراً مبسطاً للغاية لموقف رسل الأخلاق. فمن ناحية ظل العنصر النفعي في أفكاره الأخلاقية الأولى، أعنى عنصراً يشترك فيه هو ومور، ثابتاً لم يتغير. أعنى أنه استمر في أن ينظر إلى تلك الأفعال التي تنتج نتائج خيرة على أنها صواب، وإلى تلك الأفعال التي تنتج نتائج شريرة على أنها خاطئة. والمعرفة ممكنة في هذا المجال المقيد. فإذا اتفق شخصان، مثلاً، على أن غاية معينة، ولتكن (س) مرغوب فيها، وأنها خيرة بالتالي، فإنهما يستطيعان تماماً أن يقدموا حججاً على ما هو الفعل الممكن، أو سلسلة الأفعال، التي من المحتمل بصورة كبيرة أن تبلغ هذه الغاية. ويستطيعان، من حيث المبدأ، أن يصلوا إلى نتيجة متفق عليها تمثل معرفة محتملة^(٣). لكن على الرغم من أن السياق يكون أخلاقياً، فإن المعرفة التي يتم بلوغها تختلف بصفة خاصة، بأية طريقة، عن معرفة الوسائل الملائمة لبلوغ غاية معينة في سياق غير أخلاقي. وبمعنى آخر، إنها لن تكون قضية نوع خاص من معرفة تُسمى «أخلاقية» أو «خلاقية».

ومع ذلك، عندما نتجه من فحص الوسائل الملائمة لبلوغ غاية معينة إلى أحكام - القيمة عن الغايات نفسها، فإن الموقف يختلف. لقد رأينا أن رسل نهب مرة إلى أن اختلافات الرأي عن القيم ليست كبيرة حتى إنه يكون من غير المعقول أن نؤكد أنه

An outline of Philosophy, p. 238. (١)

Ibid, p. 242. (٢)

(٣) إنها ليست معرفة يقينية أو برهانية. ولكن المعرفة العلمية ليست معرفة يقينية (المؤلف).

يمكن أن تكون لدينا، أو تكون لدينا، معرفة مباشرة بالخير والشر الذاتيين، بمعنى آخر الحدس الأخلاقي. غير أنه تخلى عن وجهة النظر هذه، ووصل إلى نتيجة هي أن اختلاف الرأي عن القيم هو أساساً «اختلاف الأذواق، وليس بالنسبة لأي صدق موضوعي»^(١). فإذا أخبرني شخص، مثلاً، أن القسوة شيء خير^(٢). فإنني أستطيع، بالتأكيد، أن أتفق معه بمعنى أن أبين النتائج العملية لهذا الحكم. غير أنه إذا ظل يدافع عن حكمه، حتى عندما يعرف ما «يعنيه»، فإنني لا أستطيع أن أقدم له برهاناً نظرياً على أن القسوة خاطئة. وأية «حجة» قد استخدمها هي مكيدة مقنعة، بالفعل، دُبرت لكي تغير رغبات الإنسان. وإذا لم تكن ناجحة، فإنه لا يوجد شيء يُقال أكثر من هذا. ويتضح، أنه إذا ادعى شخص ما أنه يستنبط حكم قيمة معين من أحكام - قيمة أخرى، واعتقد المرء أن الاستنباط المزعوم خاطئ منطقياً، فإنه يستطيع أن يبين ذلك. وإذا لم يعن شخص بالقول «س خير» أكثر من أن (س) لها نتائج عملية، فإننا نستطيع أن نثبت ما إذا كانت (س) تميل، أو لا تميل، من الناحية العملية إلى إنتاج هذه الآثار. لأن ذلك سيكون مسألة تجريبية خالصة. بيد أن المرء ربما لا يقول، حتى في هذه الحالة، أن «س خير» إذا لم يستحسن النتائج، ويعبر استحسانه عن رغبة أو ذوق. وهكذا نصل في نهاية الأمر، على المدى البعيد، إلى نقطة حيث لم يعد للبرهان النظري وعدم البرهان دور يلعبانه.

ويمكن أن نوضح المسألة على النحو التالي. ربما يعبر رسل، أحياناً، عن نفسه بطريقة تتضمن أن أحكام القيمة، في رأيه، مسألة ذوق شخصي خالص، دون أن تتضمن أشخاصاً آخرين بأية طريقة. غير أن ذلك ليس هو، بالتأكيد، رأيه المدروس. فأحكام القيمة يُعبر عنها، من وجهة نظره، بصيغة التمني. فالقول

(١) Religion and Science (1935) p. 238. (٢)

(٢) العبارة التي تقول «أعتقد أن القسوة خيرة» أو «أنا أستحسن القسوة»، عبارة تجريبية عادية، ترتبط بواقعة سيكولوجية. ومع ذلك، فإن العبارة «القسوة خيرة» هي حكم - قيمة (المؤلف).

«س خير» معناه «ليت أن كل شخص يرغب س»، والقول «ص شر» معناه القول «ليت أن كل شخص يشعر بنفور من ص»^(١). وإذا قُبل هذا التحليل، يتضح أن القول «القسوة شر»، عندما يؤخذ على أنه يعنى «ليت أن كل شخص لديه نفور من القسوة» لا يمكن وصفه بأنه صادق أو كاذب أكثر من القول «ليت أن كل شخص يقدر النبذ الجيد». ولذلك، لا مشاحة في أن البرهنة على أن الحكم «القسوة شر» يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً.

يتضح أن رسل كان على وعى تام بأن هناك معنى يصح فيه القول إنه لا يهم كثيراً إذا قدر شخص ما النبذ الجيد أم لا، في حين أنه يهم كثيراً جداً ما إذا كان الناس يستحسنون القسوة أم لا. غير أنه ينظر إلى هذه الاعتبارات العملية على أنها لا تتعلق بالسؤال الفلسفى الخالص عن التحليل الصحيح لحكم القيمة. إذا قلت «القسوة شر»، فإننى لا أفعل شيئاً، بوضوح، يكمن فى قدرتى على أن أرى أن التربية، مثلاً، تسير بحيث إنها تشجع على الاعتقاد بأن القسوة شيء يبعث على الإعجاب. لكنى إذا قبلت تحليل رسل الخاص بحكم - القيمة، فإنه يجب على أن أسلم بأن تقييمى الخاص للقسوة ليس مستحسنًا من الناحية النظرية.

لقد تعرض رسل لانتقادات أحياناً، لأنه قدم تعبيراً عنيفاً عن اعتقاداته الأخلاقية الخاصة، على الرغم من أن ذلك لا يتسق مع تحليله لحكم - القيمة. غير أنه يستطيع، وقد استطاع، أن يقدم الرد الواضح وهو أن أحكام القيمة تعبر، فى رأيه، عن رغبات، ولأن لديه رغبات قوية، فإنه لا يوجد اتساق فى إعطائها تعبيراً عنيفاً. ويبدو أن هذا الرد صحيح تماماً إلى حد ما ذهب إليه.

(١) يقول رسل فى «ردود على النقد»: «لا أعتقد أن الحكم الأخلاقى لا يعبر إلا عن رغبة؛ وأتفق مع كانط أنه يمتلك عنصراً من الكلية (المؤلف)

وفي نفس الوقت عندما نتذكر أنه كان على استعداد لأن يزدري خطوطاً معينة من السلوك، مثل معالجة السجناء التعساء في Auschwitz^(*)، حتى إذا كان يمكن بيان أن هذا السلوك يفيد الجنس البشرى في نهاية الأمر، ويزيد السعادة العامة، فإنه يصعب جداً تجنب الانطباع الذى يقول إنه يعتقد، بالفعل، أنه على الرغم من ذلك تكون بعض الأشياء شريرة من الناحية الذاتية سواء اعتقد أناس آخرون أنها شريرة أم لا.

يبدو أن رسل كان يشك، بالفعل، فى أن ذلك هو القضية. لأنه بعد أن لاحظ أنه لا يرى عدم اتساق منطقى بين نظريته الأخلاقية والتعبير عن التفضيلات الأخلاقية القوية، أضاف أنه لم يزل غير راض تماماً. إن نظريته الخاصة عن الأخلاق لم ترضه، لكنه وجد، بالتالى، أن نظريات أناس آخرين أقل إرضاء وإقناعاً^(١). ولذلك، ربما نستطيع أن نقول إنه بينما يود لو كان قادراً على أن يعود إلى فكرة الخير والشر الذاتيين، فإنه اقتنع، فى الوقت نفسه، بأن فلسفة علمية وتجريبية حقيقية لا يمكن أن تكتشف خاصية مور التي لا يمكن تعريفها عن الخير، ولا يمكن أن تسلّم بمبادئ أخلاقية واضحة بذاتها.

ومن الخطوط الممكنة للاعتراض على تحليل رسل لحكم - القيمة هو أنه لا يمثل، مطلقاً، ما يعتقد الناس العاديون أنهم يقولونه عندما يصنعون هذه الأحكام. غير أن رسل لم يكن الرجل الذى ينزعج كثيراً مما يعتقد غير الفيلسوف. كما أنه لم يكرس نفسه «لغة العادية». ومع ذلك، من السهل أن نفهم إذا حاول بعض فلاسفة الأخلاق الشبان^(٢) أن يقدموا تفسيراً لحكم - القيم، يعطى اهتماماً كبيراً باللغة

(*) مدينة فى بولندا، بنى فيها الألمان معسكراً للعمل الإجبارى فى عام ١٩٤٠ (المترجم).

(١) CF. The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. schilpp, p. 724.

(٢) إبنى أفكر، مثلاً، فى مستر ر. م. هير R.M.Hare فيلسوف أكسفورد (المؤلف).

العادية ومضامينها، ومع ذلك يكف عن إدخال خاصية مور غير الطبيعية والتي لا يمكن تعريفها من جديد.

٥- هناك، على الأقل، جزء واحد من الأخلاق ينظر إليه رسل إلى أنه ينتمى إلى الفلسفة بمعنى دقيق، وهو تحليل حكم القيمة، أى النظرية القائلة إنه لكى يبين المرء الصورة المنطقية لهذه الأحكام، يجب عليه أن يعبر عنها بصيغة التمنى، لا بصيغة الإشارة. غير أن رسل ينظر إلى النظرية الاجتماعية والسياسية على أنها تقع، تماماً، خارج ميدان الفلسفة بالمعنى الصحيح. ولذلك، على الرغم من أنه قد يكون غريباً أن لا نقول عنها شيئاً، فإنه لا يوجد مبرر للاعتذار عن معالجتها بطريقة مختصرة جداً وبإيجاز.

يتحدث رسل فى مقال شهير كتبه عام ١٩٠٢ عن «طغيان السلطة غير البشرية»^(١)، أى عدم الاكتراث الغالب للطبيعة بالقيم والمثل البشرية، كما أنه يزدرى عبادة السلطة المجردة، وعبادة القوة و«عقيدة المذهب المادى». ويتصور الإنسان مديراً ظهره لسلطة غير عاقلة، ويخلق ميدانه الخاص لقيم مثالية، حتى إذا حُكم على هذا الميدان فى النهاية بأنه انقراض تام. ولذلك، قد يكون مدهشاً إلى حد ما، لأول وهلة، أن تجد رسل يقول فى عام ١٩٣٨ إن هؤلاء الاقتصاديين الذين يعتقدون أن المصلحة الذاتية هى الدافع الأساسى فى الحياة الاجتماعية، وأن المفهوم الأساسى فى العلم الاجتماعى هو مفهوم السلطة^(٢) مخطئون. لكن إذا فُسرت كلمة «سلطة» بنفس المعنى الذى ازدرى به رسل السلطة فى عام ١٩٠٢، فإنه يبدو أنه أعقب ذلك أنه غير آراءه تماماً فى عام ١٩٣٨، أو أنه حث الناس على أن يديروا ظهورهم لحياة اجتماعية وسياسية، أى لشيء بعيد جداً عن أن يكون مقصده.

(١) Mysticism and Logic, p. 49 (also philosophical Essays, p. 62).

(٢) CF. Power: A New social Analysis (1938), p. 10. This work will referred to simply as power.

ومع ذلك، لم يغيّر رسل، فى واقع الأمر، كراهيته «للسلطة المجردة»، وازدراءه لحب السلطة لذاتها. فعندما يقول إن السلطة هى المفهوم الأساسى فى العلم الاجتماعى، وأنه لا يمكن صياغة قوانين الديناميكا الاجتماعية، إلا عن طريقه، فإنه يستخدم اللفظ ليعنى «إنتاج آثار مقصودة»^(١). وعندما يقول إنه على الرغم من أن الرغبة فى السلع والراحة المادية تؤثر فى الحياة البشرية، وإن حب القوة أساسى بصورة أكبر، فإنه يعنى «حب السلطة» الرغبة فى القدرة على تأثير آثار مقصودة فى العالم الخارجى، سواء أكان عالماً بشرياً أم غير بشرى^(٢). وسواء أكان حب السلطة بهذا المعنى خيراً أم شراً فإنه يعتمد على طبيعة الآثار التى يرغب شخص ما أو مجموعة فى إنتاجها.

ويمكن أن نضع المسألة على النحو التالى. يسلم رسل فى مؤلفه «السلطة» بأن الطاقة هى المفهوم الأساسى فى الفيزياء، ثم يبحث عن مفهوم أساسى فى العلم الاجتماعى ويجده فى السلطة. ولما كانت السلطة تنتقل، مثل الطاقة، باستمرار من صورة إلى صورة أخرى، فإنه ينسب إلى العلم الاجتماعى مهمة اكتشاف قوانين تحول السلطة. لكن على الرغم من أن رسل يرفض النظرية الاقتصادية عن التاريخ من حيث إنها غير واقعية، أعنى من حيث إنها تقلل من دور القوة الدافعة الأساسية فى الحياة الاجتماعية، فإنه لم يحاول أن يصنّف الأنشطة البشرية عن طريق السلطة. فمن الممكن، مثلاً، تعقب المعرفة من أجل السلطة، أعنى من أجل التحكم والضبط، وأصبح هذا الدافع واضحاً بصورة متزايدة فى العلم الحديث. لكن من الممكن أيضاً تعقب المعرفة بروح متألمة، أى لحب الموضوع نفسه. «إن المحب، والشاعر، والصوفى، يجدون رضاء أكمل مما يستطيع أن يعرفه الباحث عن السلطة لأنهم يستطيعون أن يظلوا فى موضوع حبهم»^(٣).

Power, p. 35. (١)

Ibid, p. 274. (٢)

The scientific Outlook (1931) p. 275. (٣)

إذا عُرِّفت السلطة بأنها إنتاج الآثار المقصودة، وعُرِّف حب السلطة بأنه الرغبة في إنتاج هذه الآثار، فإنه يترتب على ذلك، بوضوح، أن السلطة ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لبلوغ غايات غير ذاتها. ويرى رسل أن «الهدف الأقصى لأولئك الذين يمتلكون السلطة (وكلنا نملك بعضها) هو تطوير التعاون الاجتماعي، ليس في مجموعة واحدة من حيث إنها ضد مجموعة أخرى، وإنما في الجنس البشري كله»^(١). وتعتقد الديمقراطية بوصفها ملاذاً ضد الممارسة التعسفية للسلطة^(٢). ويتصور مثال التعاون الاجتماعي في الجنس البشري كله بأنه يؤدي إلى مفهوم حكومة عالمية تمتلك السلطة والقدرة على منع اندلاع العداء بين الأمم^(٣). ويساعد العلم في توحيد العالم بناء على خطة تكنولوجية. غير أن السياسة تأخرت عن اللحاق بالعلم؛ ولم تحقق نظاماً عالمياً فعلاً بعد يستطيع أن يستفيد من الفوائد التي حققها العلم، ويستطيع في الوقت نفسه أن يمنع الشرور التي جعلها العلم ممكنة.

ولا ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن التنظيم الاجتماعي هدف مفيد للحياة بالنسبة لرسل. إذ إنه، في واقع الأمر، وسيلة وليس غاية؛ وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة. إن الإنسان يمتلك دوافع جشعة وضارة، ومن الوظائف الجوهرية للدولة أن تضبط التعبير عن هذه الدوافع في الأفراد والمجموعات، تماماً كما تكون وظيفة الحكومة العالمية أن تضبط تعبيرها من حيث إنها تتجلى عن طريق الدول. غير أن الإنسان يمتلك أيضاً

(١) Power, p. 383.

(٢) يمكن أن يوصف رسل بأنه «اشتراكي»، لكنه شدد على أخطار الاشتراكية عندما انفصلت عن الديمقراطية الفعالة (المؤلف).

(٣) لغت رسل انتباهاً كبيراً، في هذه السنوات، إلى الاشتراك في التخلص من السلاح النووي أكثر من الاشتراك في حكومة عالمية، وذلك بلاشك لأن توقع تحقيق حكومة عالمية فعالة عن طريق اتفاق بينو أمراً بعيداً إلى حد ما، في حين أن حرباً عالمية انتحارية يمكن أن تنشب في أي وقت (المؤلف).

دوافعه الخلاقة «الدوافع التي تضع شيئاً في العالم لا يؤخذ من أى شخص آخر»^(١). ووظيفة الحكومة والقانون هي أن تسهل التعبير عن هذه الدوافع لا أن تضبطها. وإذا طبقت هذه الفكرة على الحكومة العالمية، فإنها تتضمن أن الأمم المختلفة تظل حرة في أن تطور ثقافتها الخاصة وطرق حياتها الخاصة.

إن تحليل رسل للديناميكا الاجتماعية عن طريق فكرة السلطة يتعرض، بدون شك، للنقد بسبب التبسيط المفرط. غير أن النقطة التي يجب ملاحظتها هي أنه: أنضع الواقع للقيمة بصورة متسقة؛ بمعنى أنه أصر، باستمرار، على أولوية الغايات الأخلاقية، وعلى الحاجة إلى تنظيم المجتمع البشرى من أجل تسهيل التطوير المنسجم للشخصية البشرية. ولسنا بحاجة إلى أن نضيف أن رسل لم يزعم أن أحكامه عن الغايات الأخلاقية لتنظيم اجتماعى وسياسى، وعما يكون حياة فاضلة تُستثنى من تحليله الخاص لحكم القيمة. لأنه يسلم بأنها تعبر عن رغبات شخصية؛ أى عن توصيات شخصية. ولهذا السبب المحض لم ينظر إليها، بالتأكيد، على أنها تنتمي إلى الفلسفة بمعنى دقيق.

٦- لم نقل شيئاً بعد عن موقف رسل من الدين، سوى أننا لاحظنا أنه تخلى عن الإيمان بالله في سن مبكرة. والبحث عن فلسفة عميقة للدين في كتاباته هو بحث ليس له فائدة. لكن نظراً لأنه كثيراً ما أشار، إلى الموضوع، فمن المناسب أن نعطي لمحة عامة عن آرائه.

على الرغم من أن رسل يعتقد بوضوح، مثل جون ستيوارت مل من قبل، أن الشر والمعاناة في العالم يكونان اعتراضاً قاطعاً للإيمان بالله يوصف بأنه خير بلا حدود،

(١) Authority and the Individual (1949), p. 105.

فى هذا العمل يناقش رسل مشكلة ربط التماسك الاجتماعى بالحرية الفردية فى ضوء الإمكانيات للمموسة (المؤلف).

وقادر على كل شيء، فإنه لا يزعم أنه يمكن البرهنة على عدم وجود موجود إلهي يجاوز العالم. ولذلك، وإذا استخدمنا مصطلحاً فنياً قلنا إنه لا أدري. وهو لا يعتقد، في نفس الوقت، أن هناك أي دليل حقيقي على وجود إله. وواضح، بالفعل، من الطابع العام لفلسفته أن الحجج التقليدية على وجود الله مستبعدة. وبناء على تحليل ظاهري للعلية، لا يمكن أن يكون هناك سبب مشروع على موجود يجاوز ما هو ظاهري. وإذا «كان النظام، والوحدة، والاتصال، اختراعات بشرية تماماً مثلما تكون الفهارس ودوائر المعارف»^(١). فإننا لا نستطيع أن نحصل على حجة تقوم على النظام والغائية في العالم. وبالنسبة للحجج التي يذكرها العلماء المحدثون، فإنه لا يوجد شيء في التطور، مثلاً، يضمن صحة الفرض القائل بأنه يُظهرنا على غاية إلهية. وحتى إذا أدت حالة إلى الأطروحة التي تقول إن العالم له بداية في الزمان، فإنه ليس من حقنا أن نستدل على أنه مخلوق لأنه قد يبدأ بصورة تلقائية. وقد يبدو غريباً أنه بدأ كذلك؛ «غير أنه ليس هناك قانون من قوانين الطبيعة يقول إن الأشياء التي تبدو غريبة بالنسبة لنا يجب ألا تحدث»^(٢).

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل لم يعتقد أن هناك أي دليل على وجود الله، فإنه بين أن الإيمان بالله، مأخوذاً بذاته، لا يثير عداؤه أكثر من الإيمان بالعرفان أو بالجان. إنه، ببساطة، نموذج لإيمان مريح، لكنه غير مدعم، بكيان مفترض، لا يجعل الإنسان، بالضرورة، مواطناً أسوأ مما يكون خلافاً عليه. إن هجمات رسل موجهة أساساً ضد المجموعات الدينية المسيحية، التي تضر، بوجه عام، أكثر من أن تفعل الخير، وضد اللاهوت من حيث إنه يلجأ إليه في تدعيم الاضطهاد والحروب الدينية، وبوصفه كفيلاً لمنع أخذ الوسائل إلى غايات معينة يعتبرها رسل مرغوباً فيها.

The scientific Outlook, p. 101. (١)

ibid, p. 122. (٢)

وفى نفس الوقت، على الرغم من أن رسل كثيراً ما يكتب، بطريقة فولتير، فإنه ليس، ببساطة، سلفاً روحياً للفلاسفة^(١). فهو يربط القيمة بما قد نسميه بعاطفة دينية وبموقف ديني ذي اهتمام جاد بالحياة. ومن حيث إنه يمكن أن يقال إن لديه ديناً، فإنه يكون «الروح» كما يصورها في كتابه «مبادئ التجديد الاجتماعي». صحيح إن هذا الكتاب ظهر عام ١٩١٦، غير أن رسل لاحظ في تاريخ متأخر جداً أن التعبير عن دينه الشخصي الخاص الذي يبدو له «غير مرض هو الذي يوجد في كتابه مبادئ التجديد الاجتماعي»^(٢).

لا يهنا هنا جدل رسل ضد المسيحية. ويكفى أن نشير إلى أنه على الرغم من أنه يشيد، أحياناً، بذكر مثال الحب، مثلاً، وبالفكرة المسيحية عن قيمة الفرد، فإن الهجوم أكثر وضوحاً من الثناء. وبينما يلفت رسل الانتباه، بدون شك، إلى بعض المواضع السوداء المعروفة في التاريخ المسيحي، فإنه يميل إلى المغالاة، ويميل، أحياناً إلى أن يضحى بالدقة من أجل النكتة والتهمك. ومع ذلك، فإن ما يتصل بالموضوع بصورة كبيرة هو اعتبار مؤداه أنه لم يحاول، على الإطلاق، بصورة نسقية أن يفصل ما ينظر إليه على أنه نوقمة في الدين عن الاعتقاد اللاهوتي. ولو أنه فعل ذلك، فربما كانت لديه أفكار ثانية عن موقفه، على الرغم من أنه من المحتمل كثيراً توقع أنه سيسأل نفسه بجديّة عما إذا لم يكن الله بمعنى ما فرضاً ضمناً لبعض المشكلات التي أثارها.

٧- ليس من الممكن أن نلخص وجهة نظر رسل عن طبيعة الفلسفة في عبارة موجزة. لأنه يتكلم بطرق مختلفة في أوقات مختلفة^(٣)، ولم يكن، على الإطلاق، شخصاً

(١) الفلاسفة مكتوبة بالفرنسية Les Philosophes وهو مصطلح كان يطلق على فلاسفة الموسوعة. فولتير، وكوندرسيه، وديدرو .. الخ الذين قادوا التنوير في فرنسا تمييزاً لهم عن الفلاسفة Philosophers المحترفين (المراجع)

(٢) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. schilpp, p. 726.

(٣) كان رسل، بالتأكيد، حراً مثل أي شخص في أن يغير تفكيره. لكن يجب أن نتذكر أنه بالنسبة للأقوال التي ينظر إليها بصورة مجردة لا تطابق هذه الواقعة التي تقول إنه في سياق معين، ولأسباب جدلية يغالى، أحياناً، في جانب معين من موضوع ما (المؤلف).

يجمع كل الخيوط معاً، ويبين بالتفصيل كيف تتفق معاً، أى كيف تكوّن نموذجاً معقولاً. لقد كان مهتماً للغاية بالانسجام مع الموضوع الذى هو فى المتناول، وليس من الصعب جداً، فى نفس الوقت، كما أعتقد، أن نفهم كيف وصل إلى التعبير عن وجهات نظر مختلفة نسبياً عن طبيعة مجال الفلسفة، وليس من الصعب جداً أن نكتشف عناصر دائمة فى تصويره للفلسفة.

ومن حيث إن دافع الفلسفة الأساسى هو المهم، فإن الفلسفة هى عند رسل، باستمرار، سعى وراء المعرفة، أى وراء الحقيقة الموضوعية. ويعبر عن اقتناعه بأن إحدى المهام الأساسية للفلسفة هى فهم العالم وتفسيره، حتى اكتشاف الطبيعة القصوى للواقع بقدر المستطاع. إن رسل يعتقد، بالفعل، أن الفلاسفة يشرعون، من الناحية العملية، فى البرهنة على اعتقادات متصورة من قبل، ويشير إلى قول «برادلى» الشهير وهو أن الميتافيزيقا هى إيجاد أسباب سببية لما يعتقد المرء بالفريضة. كما أنه مقتنع بأن بعض الفلاسفة استخدموا، من الناحية العملية، التفكير والحجة فى البرهنة على اعتقادات مريحة تبدو لهم أنها تمتلك قيمة برجماتية، وفضلاً عن ذلك، عندما يقارن أهداف الفلسفة وطموحاتها بالنتائج الفعلية المتحققة، فإنه يتحدث، فى الغالب، كما لو كان العلم الوسيلة الوحيدة لبلوغ أى شىء يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، بالمعرفة. بيد أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه بالنسبة لما ينبغى أن يكون عليه موقف الفيلسوف، ودافعه، وأهدافه، فإن رسل يؤيد ما يمكن أن نصفه، بصورة معقولة، بأنه وجهة نظر تقليدية. ويتضح ذلك فى كتاباته الأولى، كما أنه يتضح فى هجومه المتأخر على الفلسفة «اللغوية»، أى على الفلسفة من حيث إنها تهتم، بصفة خاصة، بتخطيط ما يُسمى باللغة العادية، لأن الفلاسفة الذين يمثلون هذا الميل يتخلون عن المهمة الهامة لتفسير العالم^(١).

CF. My philosophical Development, p. 230. (١)

ومع ذلك، فإن المنهج الذي يشدد عليه رسل، كما لاحظنا، هو التحليل. ويعنى ذلك فى الفلسفة العامة أن الفيلسوف يبدأ بمجموعة من معرفة مشتركة، أو بما يُسلم بأنه معرفة، ويشكّل ذلك معطياته. ثم يرد هذه المجموعة المركبة من المعرفة، التى يتم التعبير عنها فى القضايا التى تكون غامضة نسبياً، والتى يعتمد بعضها على بعض فى الغالب، من الناحية المنطقية، إلى عدد من القضايا التى يحاول أن يجعلها بسيطة ودقيقة بقدر المستطاع. ثم تُرتب هذه القضايا فى سلاسل استنباطية، وتعتمد من الناحية المنطقية على قضايا أولية يقينية تقوم بوصفها مقدمات. «وينتمى اكتشاف هذه المقدمات إلى الفلسفة. أما عمل استنباط مجموعة المعرفة المشتركة منها فينتمى إلى الرياضيات، إذا فُسرت «الرياضيات» بمعنى حرفى إلى حد ما»^(١). وبمعنى آخر، تنتقل الفلسفة عن طريق التحليل المنطقى من المركب ومما هو عينى نسبياً إلى ما هو أبسط وأكثر تجريداً. ولذلك، فإنها تختلف عن العلوم الخاصة، التى تنتقل مما هو أكثر بساطة إلى ما هو أكثر تركيباً، كما أنها تختلف عن الرياضيات الاستنباطية الخالصة.

ومع ذلك، فإننا قد نجد أن بعضاً من المقدمات المتضمنة منطقياً لمجموعة مشتركة من معرفة مُسلم بها موضع شك وخلاف. وتعتمد درجة احتمال أية نتيجة على درجة احتمال المقدمة التى تكون موضع شك وخلاف بدرجة أكبر. ولذلك لا يقوم التحليل المنطقى، ببساطة، بغرض اكتشاف القضايا المتضمنة الأولية أو المقدمات. كما أنه يقوم بغرض مساعدتنا على أن نقدر الاحتمال الذى يتصل بما يُنظر إليه بوجه عام على أنه معرفة، أى نتائج المقدمات.

ولذلك يمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن منهج التحليل قد خطر ببال رسل عن طريق عمله فى المنطق الرياضى. ولذلك، نلاحظ أنه تحدث عن المنطق من حيث إنه ماهية الفلسفة، وأعلن أن كل مشكلة فلسفية إما أن لا تكون، عندما نلها بصورة

(١) Our Knowledge of the External World, p. 214.

ملائمة، مشكلة فلسفية بالفعل على الإطلاق، أو لا تكون، أيضاً، مشكلة منطقية؛ بمعنى أنها تكون مشكلة تحليل منطقي^(١). لقد أوحى مبدأ الاقتصاد، أو «نصل أوكام»^(*) بهذا التحليل، وأدى إلى الذرية المنطقية.

لقد لاحظنا، مع ذلك، كيف أن رسل تحول إلى نظرية فتجنشتين عن قضايا المنطق الصوري والرياضيات البحتة بوصفها «تحصيل حاصل». وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة النظر هذه، فإنه يكون من المفهوم، تماماً، أنه شدد على الاختلاف بين المنطق والفلسفة. فالمنطق، مثلاً، كما أرى، ليس جزءاً من الفلسفة^(٢). لكن القول بأن المنطق الصوري، بوصفه نسفاً من تحصيل حاصل، يقع خارج الفلسفة، لا يتطابق، بالتأكيد، مع إصرار على الأهمية في فلسفة التحليل المنطقي؛ أي التحليل الردي الذي يميز تفكير رسل. ويقدر تراجع عمل رسل المبكر في المنطق الرياضي، أصبح أقل وأقل ميلاً إلى أن يتحدث عن المنطق من حيث إنه جوهر الفلسفة. وكلما شدد على الطابع التجريبي للفروض الفلسفية، جعل الهوة أكثر اتساعاً بين الفلسفة والمنطق بالمعنى الدقيق. ولذلك، لا مشاحة في القول بأنه ليس هناك تغيير في موقف رسل. ومع ذلك، فإنه بعد أن قال ذات مرة إن المنطق هو جوهر الفلسفة، أعلن في تاريخ متأخر أن المنطق ليس جزءاً من الفلسفة على الإطلاق. ويجب علينا، في الوقت نفسه، أن نتذكر أنه عندما صاغ العبارة الأولى من هذه العبارات التي كان يقصدها، فإن منهج الفلسفة يكون، في بعض منه على الأقل، أو ينبغي أن يكون منهج التحليل المنطقي. ولم يتخل مطلقاً، عن الإيمان بقيمة هذا المنهج.

(١) Cf. Ibid, p. 42.

(*) ينسب هذا المبدأ إلى «وليم أوكام» (١٢٨٥ - ١٣٤٧) الفيلسوف اللاهوتي الإنجليزي وصيغته «لا ينبغي أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر» (المترجم).

Human Knowledge, p. 5. (٢)

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل أبقى على إيمانه بقيمة التحليل الردي الذي يكون خاصة تميز تفكيره، ودافع عن هذا النوع من التحليل ضد نقد حديث، فلا ريب أن تصوره العام للفلسفة قد اعتراه تغير ملحوظ. لقد رأينا أنه كانت هناك فترة حينما ميز بحدة بين المنهج الفلسفي من جهة والمنهج العلمي من جهة أخرى. ومع ذلك، نجده يقول، في فترة متأخرة، إنه يجب على الفيلسوف أن يتعلم من العلم «المبادئ، والمناهج، والتصورات العامة»^(١). وبمعنى آخر، إن لتأملات رسل في العلاقة بين الفلسفة والعلم، أي التأملات التي أعقبت عمله في المنطق الرياضي، والتصوير الأول للتحليل الردي واستخدامه، أثراً ملحوظاً على فكرته العامة عن الفلسفة. وبالتالي، فإنه في الوقت الذي قال فيه إن المنطق هو ماهية الفلسفة، مال إلى أن يعطى انطباعاً مؤداه أنه إذا حُلَّت المشكلات الفلسفية بصورة ملائمة وتم ردها إلى مسائل دقيقة، فإنها يمكن أن تُحل مشكلة عن طريق مشكلة، ثم شدّد فيما بعد على الحاجة إلى فروض جريئة وشاملة مؤقتة في الفلسفة. وبيّن في الوقت نفسه ميلاً ملحوظاً في بعض الأحيان إلى الشك في قدرة الفيلسوف على أن يجد أي حلول واقعية لمشكلاته. وربما تخدم الملاحظات الآتية على أفكار رسل عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم التجريبية في أن تجعل أقواله المختلفة معقولة بصورة كبيرة.

تفترض الفلسفة، كما يرى رسل، العلم؛ بمعنى أنها يجب أن تقوم على أساس معرفة تجريبية^(٢). ولذلك يجب أن تجاوز العلم بمعنى ما. ويتضح أن الفيلسوف ليس في وضع أفضل من العالم لأن يحل المشكلات التي تُعرف من حيث إنها تنتسب إلى العلم. لكن ماذا عساه أن يكون هذا العمل؟

An Outline of Philosophy, p. 2. (١)

CF. For example, My philosophical Development, p. 230. (٢)

حيث ينقد رسل الفلسفة اللغوية، التي ينظر إليها على أنها تحاول أن تحدث انفصلاً للفلسفة عن العلم (المؤلف).

قال رسل: إن الجزء الأكثر أهمية من الفلسفة يكمن في نقد وتوضيح أفكار من شأنها أن يُنظر إليها على أنها قصوى ويجب أن تُقبل بطريقة غير نقدية^(١). وربما يشمل هذا البرنامج الفحص النقدي و«التبرير» للاستدلال العلمى الذى أشرنا إليه فى الفصل السابق. غير أنه يشمل أيضاً نقد وتوضيح تصورات أساسية مفترضة مثل تصور الأذهان والموضوعات الفيزيائية. ويؤدى تحقيق هذه المهمة مع رسل، كما رأينا، إلى تفسير الأذهان والموضوعات الفيزيائية بأنها بناءات منطقية من أحداث. غير أننا رأينا أيضاً أن رسل لا ينظر إلى التحليل الردى فى هذا السياق على أنه، ببساطة، مسألة لغوية، أعنى على أنه، ببساطة، مسألة إيجاد لغة بديلة للغة الأذهان والموضوعات الفيزيائية. إن التحليل يُتصور، بمعنى حقيقى، بأنه يهدف إلى معرفة المكونات القصوى للكون. وتُفسر كيانات العلم الفيزيائى، والذرات، والالكترونات... إلخ، بوصفها بناءات منطقية. ولذلك لا يجاوز التحليل الفلسفى العلم؛ بمعنى أنه يحاول أن يوضح مفاهيم غامضة يفترضها العلم. ومفهوم الذرة على المستوى العلمى ليس غامضاً. أو أنه إذا كان كذلك، فليس من مهمة الفيلسوف أن يوضحه. إن الفلسفة تجاوز العلم بمعنى أنها تقدم فروضاً أنطولوجية أو ميتافيزيقية.

ولذلك ليس من المدهش أن يؤكد رسل أن إحدى وظائف الفلسفة أن تفترض فروضاً جريئة عن الكون. بيد أن تساؤلاً يثار فى الحال؛ وهو: هل يُنظر إلى هذه الفروض، بالتحديد، على أنها فروض ليس فى مقدور العلم أن يؤكد لها أو يدحضها، على الرغم من أنه يستطيع أن يفعل ذلك من حيث المبدأ؟ أو هل من حق الفيلسوف أن يفترض فروضاً لا يمكن التحقق منها، من حيث المبدأ، عن طريق العلم؟ وبمعنى آخر، هل يوجد لدى الفلسفة، أو لا يوجد لديها، مشكلات عن الكون تكون هى مشكلاتها الخاصة؟

(١) Contemporary British Philosophy, First, erus p.379 and logic end knowledge 0741.

لم يتحدث رسل، بالفعل، عن مشكلات الفلسفة من حيث إنها مشكلات «لا تنتمي، على الأقل الآن، إلى أى من العلوم الخاصة»^(١)، وليس فى مقدور العلم، من ثم، أن يحلها. وفضلاً عن ذلك، إذا كانت فروض العلم مؤقتة، فإن الفروض التى تقدمها الفلسفة من حيث إنها حلول لمشكلاتها هى حلول مؤقتة وتجريبية بصورة أكثر. إن العلم هو، فى حقيقة الأمر، ما نعرفه بصورة أكبر أو أقل، والفلسفة هى ما لا نعرفه»^(٢). لقد سلّم رسل، بالفعل، بأن هذا القول الخاص هو ملاحظة على سبيل المزاح، بيد أنه يرى أنه مزاح له ما يبرره شريطة أن نضيف أن «التأمل الفلسفى الخاص بما لا نعرفه بعد أظهر نفسه على أنه تمهيد ذو قيمة لمعرفة علمية دقيقة»^(٣). وإذا تم التحقق من الفروض الفلسفية، فإنها تصبح، من ثم، جزءاً من العلم، وتتوقف عن أن تكون فروضاً فلسفية.

تمثل وجهة النظر هذه ما قد نسميه بالجانب الوضعى عند رسل ولا أقصد افتراض إنه «وضعى منطقى». لأنه، كما رأينا، رفض باستمرار المعيار الوضعى المنطقى للمعنى. فعندما يقول إن فروضاً فلسفية لم يتم التحقق منها لا تشكل معرفة، فإنه لا يقول إنها تخلو من المعنى. ويمكن فى الوقت نفسه أن توصف العبارة التى تقول إن «كل معرفة محددة، كما أزع، تنتمى إلى العلم»^(٤) بأنها وضعية، إذا كنا نعى بالوضعية المذهب الذى يقول إن العلم وحده هو الذى يزود بمعرفة وضعية عن العالم. ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنه عندما يصوغ رسل عبارة من هذه الطبيعة، فإنه يبدو

An Outline of philosophy, p. 1. (١)

Logic and Knowledge, p. 281. (٢)

Unpopular Essays (1950) p. 39. (٣)

History of Western philosophy (1945), p. 10. (٤)

أنه نسي أنه يصعب بناء على نظريته عن مسلمات الاستدلال العلمي التي لا يمكن البرهنة عليها أن نرى كيف يمكن التأكيد بثقة أن العلم يزود بمعرفة محددة، على الرغم من أننا نعتقد، بالتأكيد، أنه يستطيع أن يفعل ذلك.

ومع ذلك، فإن هذا الموقف الوضعي لا يمثل سوى جانب واحد من تصور رسل لمشكلات الفلسفة. لأنه تصور الفيلسوف أيضاً بأنه ينظر في مشكلات لا يمكن، من حيث المبدأ، أن تلقى حلولاً علمية. حقاً، إنه يبدو، بوجه عام، أنه يشير إلى الفلسفة بالمعنى العادي أو بالمعنى التاريخي. غير أنه يلاحظ، بالتأكيد، أن «كل التساؤلات ذات الأهمية العظيمة للعقول النظرية المتأملة هي، في الغالب، كذلك حتى إن العلم لا يستطيع أن يقدم لها إجابة»^(١). وفضلاً عن ذلك، من مهمة الفلسفة أن تدرس هذه التساؤلات، مثل مشكلة غاية أو غايات الحياة، حتى إن لم تستطع أن تقدم لها إجابة. ويتضح أن هذه المشكلات هي مشكلات فلسفية أساساً. وحتى إذا شك رسل في قدرة الفلسفة على أن تقدم لها إجابة، فإنه لا ينظر إليها، بالتأكيد، على أنها تخلو من المعنى، فعلى العكس «من وظائف الفلسفة أن تظل تهتم بهذه التساؤلات»^(٢).

هناك في الواقع شيء من الحيرة في العبارات المتصارعة المتجاورة في كتابات رسل، ففي الفقرة التي يقول فيها، مثلاً، إن «الفلسفة تجعلنا نعرف غايات الحياة»^(٣)، يقرر أيضاً أن «الفلسفة نفسها لا يمكن أن تحدد غايات الحياة»^(٤). كما أنه بعد أن قال، كما ذكرنا من قبل، إن الفلسفة يجب أن تواصل الاهتمام بمشكلات مثل عما إذا

ibid, (١)

Unpopular Essays, p. 41. (٢)

An Out line of philosophy, p. 312. (٣)

ibid, (٤)

كان للكون غاية، وأن «نوعاً ما من الفلسفة ضرورة بالنسبة للجميع، ماعدا الأهوج الطائش»^(١)، فإنه ينتقل إلى القول بأن «الفلسفة هي مرحلة في التطور العقلي، ولا تطابق النضج الذهني»^(٢).

من الممكن، بالتأكيد، أن تختفى صنوف التناقضات الظاهرية هذه عن طريق تمييزات مناسبة في المعنى والسياق، بيد أنه ليس ضرورياً أن نهتم هنا بتفسير مفصل من هذا النوع. فماله صلة بالموضوع بصورة كبيرة أن نفترض أن هناك من وجهة نظر رسل عن الفلسفة موقفين أساسيين. فمن ناحية يشعر بقوة أنه عن طريق تعقب العلم غير الشخصى للحقيقة، وعدم اكتراثه باعتقادات متصورة سلفاً، وعدم اكتراثه بما سيكون المرء، فإنه يقدم نموذجاً للتفكير النظرى، وأن للفلسفة الميتافيزيقية سيرة سيئة فى هذه الناحية. كما أنه يتصور أنه على الرغم من أن الفروض العلمية مؤقتة باستمرار، وتخضع لمراجعة ممكنة، فإن العلم يقدم لنا المنظور الأكثر قريناً لمعرفة محددة عن العالم الذى نستطيع أن نبلغه. ولذلك، فإن هذه الأقوال من حيث إنه «يمكن معرفتها، فإنه يمكن معرفتها عن طريق العلم»^(٣). إن الحل المثالى من وجهة النظر هذه هو أنه على الفلسفة أن تفسح الطريق أمام العلم وأن تستسلم له تماماً. وإذا لم تستطع من الناحية العملية؛ لأن هناك، باستمرار، مشكلات لا يستطيع العلم أن يقدم لها حلاً، فإن الفلسفة يجب أن تصبح «علمية» بقدر الإمكان. أعنى إنه يجب على الفيلسوف أن يقاوم الإغراء على استخدام الفلسفة لأن تبرهن على اعتقادات متصورة

Unpopular Essays, p. 41. (١)

ibid, (٢)

History of Western Philosophy, p. 863. (٣)

سلفاً أو مريحة، أو أن تخدم بوصفها طريق الخلاص^(١). ويجب أن تُستبعد الأحكام
العينية عن القيمة، والتأملات التي تعتمد على هذه الأحكام، من الفلسفة «العلمية».

ومن جهة أخرى، لم يكن رسل على وعى تام فحسب بأن «الفلسفة» بالمعنى العام
والتاريخي للفظ تشمل قدرأً أكبر مما يسمح به مفهوم الفلسفة «العلمية»، وإنما
كان يشعر، أيضاً، بأن هناك تساؤلات مهمة لا يستطيع أن يجيب العلم عنها، ولكن
الوعي بها يوسع آفاقنا الذهنية. إنه يرفض أن يحكم على هذه التساؤلات بأنها تخلو
من المعنى. وحتى إذا اعتقد أن «ما لا يستطيع أن يكتشفه العلم، لا يستطيع
البشرية أن تعرفه»^(٢)، فإنه مقتنع أيضاً بأنه إذا كان لا بد من إغفال هذه المشكلات
«فإن الحياة البشرية تتقدم»^(٣)، أى إذا أظهرت حدود المعرفة العلمية فقط. وبمعنى
آخر، يوازن تعاطف معين مع الوضعية بمعنى عام شعوراً بأن للعالم جوانب مبهمة،
ورفض معرفتها هو التعبير إما عن دجماطيقية ليس لها ما يبررها، أو عن مذهب مادي
ضيق الأفق.

ويمكن أن نعبر عن المسألة على هذا النحو. إن رسل نفسه يعترف بأن أحد
مصادر اهتماماته الأصلية بالفلسفة بناء على زعمه الخاص الرغبة في أن يكتشف ما
إذا كانت الفلسفة تستطيع أن تزودنا بأى دفاع عن نوع ما من الاعتقاد الديني^(٤). كما
أنه ينظر إلى الفلسفة على أنها تزوده بمعرفة معينة. ولقد شعر بخيبة أمل بناء على
الاعتبارين. فقد وصل إلى نتيجة هي أن الفلسفة لا تستطيع أن تقدم أساساً عقلياً
للاعتقاد الديني، أو تقدم يقيناً في أى مجال. إن هناك، بالتأكيد، الرياضيات، غير أن
الرياضيات ليست فلسفة. ولذلك وصل رسل إلى نتيجة تقول إن العلم، مهما قد تكن

(١) لا تشرع الفلسفة في ذاتها في حل همومنا. ولا أن نتخذ أنفسنا، «حكمة الغرب (١٩٥٩) ص ٦ (المؤلف).

(٢) Religion and science, p. 243. (٢)

Unpopular Essays, p. 44. (٣)

CF. My Philosophical Development, p.II. (٤)

فروضه مؤقتة، وإلى أى حد قد يقدم الاستدلال العلمى على مسلمات لا يمكن البرهنة عليها، هو المصدر الوحيد لما يمكن أن نسميه، بصورة معقولة، معرفة محددة. ولذلك، لا يمكن أن تكون الفلسفة بمعنى دقيق أكثر من فلسفة العلم ونظرية عامة عن المعرفة، بالإضافة إلى فحص للمشكلات التى لم يستطع العلم أن يقدم لها حلاً بعد، ولكن إثارة ومناقشة ما يمكن أن يكون له قيمة إيجابية وباعثة للعلم بأن يزود بالعنصر المطلوب لرؤية مستقبلية. واهتم رسل باستمرار برفاهية البشرية بتعاطف، كما يراها. ولذلك لم يتردد على الإطلاق فى أن يتجاوز حدود الفلسفة «العلمية»، ويعالج تلك الموضوعات التى تتضمن الأحكام الواضحة للقيمة، والتى تشملها، «الفلسفة» بالتأكيد بالمعنى العام للفظ. ويمكن تفسير كثير من صنوف عدم الاتساق فى تفكيره عن طريق هذه الاعتبارات. وقد يرجع بعض ما تبقى من صنوف عدم الاتساق إلى إجماعه عن أن يرجع إلى كتاباته ويستبعد الاختلافات فى استخدام نفس اللفظ، أو أن يفسر، فى كل مناسبة، بأى معنى دقيق يستخدم اللفظ. وربما ما يتصل بالموضوع أيضاً أنه بينما أوصى رسل بالمعالجة التدريجية للمشكلات الفلسفية عن طريق التحليل المنطقى، فإنه بين باستمرار تقديراً لعظمة الفروض والنظريات الشاملة وجاذبيتها.

٨- حصل رسل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٥٠. وليس هناك شك فى أنه كاتب متألق وواضح، إذا صرف المرء الانتباه عن توسيع معين لاستخدام المصطلح. ويتضح أن عمله الأول فى المنطق الرياضى لم يكن من أجل العامة. ولكن بصرف النظر عن هذا، فإنه وجه التأمل الفلسفى إلى دائرة واسعة من القراء الذين لم يهتموا بكتاب كانط «نقد العقل الخالص»، أو بكتاب هيجل «فينومولوجيا الروح». ولذلك يمكن القول بصورة حرفية إنه ظل متابعاً لتراث لوك، وهيوم، وجون ستيوارت مل، على الرغم من أن كتاباته العامة تذكرنا كثيراً بالفلاسفة الفرنسيين فى عصر التنوير. ولقد أصبح رسل، بالفعل، عند الجمهور نصيراً للمذهب العقلى، والمذهب الإنسانى اللاديني.

ولايشك أحد من الفلاسفة، بالطبع، فى تأثير رسل على الفلسفة البريطانية الحديثة، وعلى تيار مماثل للتفكير فى مكان آخر. وهناك ميل، بلاشك، فى بعض البلاد،

ويصفة خاصة في ألمانيا، إلى استبعاده بوصفه «فيلسوفاً تجريبياً» قام بعمل جيد في الرياضيات في أيامه الأولى. غير أنه ناقش مشكلات فلسفية ذات قائدة وأهمية، مثل أسس الاستدلال العلمي، وطبيعة حكم القيمة. وعلى الرغم من أن بعض المدافعين عن عقيدة اللغة العادية قد وجهوا نقداً إلى التحليل الردي عند رسل، فإن هذا النقد من وجهة نظر كاتب هذه السطور ليس كافياً تماماً إذا صيغ بالفاظ لغوية. فإذا أخذ التحليل الردي، مثلاً، ليعنى من حيث المبدأ أن الجملة «روسيا غزت فنلندا»^(١) يمكن أن تُترجم إلى عدد من الجمل لا يظهر فيها لفظ «روسيا»، ولكن يُذكر فيها أفراد فقط^(٢)، فإن العلاقة بين الجملة الأصلية، والترجمة تكون على نحو هو أنه إذا كانت الجملة الأولى صادقة (أو كاذبة)، فإن الثانية تكون صادقة (أو كاذبة) والعكس صحيح؛ أي أن المضمون الأنطولوجي يكون هو أن الدولة ليست كياناً على الإطلاق يجاوز أعضائها. ويبنو النقد غير كاف تماماً إذا بين، ببساطة، أننا لا نستطيع أن نسير ونتقدم في اللغة العادية دون أن نستخدم هذه الألفاظ مثل «روسيا». إن ذلك صحيح إلى حد كبير. بيد أننا نريد أن نعرف، بالتالي، ماذا عساه أن يكون المضمون الأنطولوجي لوجهة النظر هذه. هل يجب علينا أن نقول إن الدولة هي شيء يجاوز أعضائها؟ وإذا لم تكن كذلك، فكيف يمكن توضيح مفهوم الدولة؟ هل عن طريق أفراد يرتبطون بطرق معينة؟ بأية طرق؟ قد يقال إنه يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات بالنظر إلى الطرق التي تُستخدم بها ألفاظ بالفعل مثل «الدولة». بيد أنه يبدو واضحاً أننا نجد أنفسنا أثناء النظر تشير إلى عوامل خارج اللغة. وعلى نحو مماثل، لا يكفي أن نقصد القول، مثلاً، إن العالم فئة من أشياء على أساس أننا لا نستطيع أن نسير دون أن نستطيع أن نشير إلى

(١) فنلندا Finland جمهورية في الجزء الشمالي من أوربا تحدها النرويج شمالاً وخليج فنلندا جنوباً استولى عليها الروس عام ١٩٠٨ (المراجع)

(٢) الأفراد الذين نظموا الغزو، أي الذين خططوا له، والذين شاركوا فيه بأية طريقة عن طريق الحرب، وعن طريق تجهيز العتاد الحربي، والعمل كاطباء... إلخ (المؤلف).

«العالم». وهذا صحيح، غير أننا نستطيع، من ثم، أن نسأل بمعقولية تامة «هل تعنى أنه لا يمكن النظر إلى العالم، بصورة ملائمة، على أنه فئة من أشياء؟». وإذا كان الأمر هكذا، فكيف تتصوره؟ إن طريقك ربما تكون أفضل؛ غير أننا نريد أن نعرف ماذا عساه أن يكون.

ومع ذلك، فإن هذه الملاحظات لا يقصد منها أن تكون عذراً عاماً لاستخدام رسل التحليل الردي. لأننا قد نجد أنه بناء على فحص لحالة معينة من هذا التحليل تم إغفال خاصية جوهرية. ويتحقق ذلك، من وجهة نظر كاتب هذه السطور، في حالة تحليل رسل للنفس مثلاً. لقد كانت هناك فترة، كما لاحظنا، عندما اعتقد أن فينومولوجيا الوعي تتضمن أنه لا يمكن استبعاد الأنا - الذات. ومع ذلك، صورّ النفس، فيما بعد، بوصفها بناء منطقياً من أحداث، وهكذا طور المذهب الظاهري عند هيوم، غير أنه يبدو لي واضحاً تماماً أنه عندما تُترجم الجمل التي تبدأ بالضمير «أنا» إلى جمل لا يُذكر فيها إلا «أحداث»، ولا تظهر كلمة «أنا»، فإنه يتم حذف خاصية جوهرية من الخصائص الأصلية للجمله، وتكون النتيجة أن الترجمة لا تكون كافية. ولقد لاحظتجتجتجتجت، بمعنى ما، ذلك بوضوح، عندما تحدث في «الرسالة» عن الذات الميتافيزيقية. لقد لاحظت، بالفعل، أنه إذا كتبت كتاباً عما أجده في العالم، فإنني لا أستطيع أن أذكر الذات الميتافيزيقية. بيد أنها لا يمكن أن تُذكر ببساطة لأنها ذات وليست موضوعاً، ليست إحدى الموضوعات التي أجدها «أنا» في العالم. ولذلك، يستطيع علم النفس التجريبي أن يستمر بون مفهوم الأنا الميتافيزيقية أو الترنسندننتالية، أو أنا - الذات. غير أنه لا يمكن استبعادها بالنسبة لفينومولوجيا الوعي، كما يرى قتجتجتجتجت. ومع ذلك، حاول رسل أن يستبعدوا عن طريق استبعاد الوعي. ولا ينظر كاتب هذه السطور إلى محاولته على أنها ناجحة. وليس ذلك، بالتأكيد، حجة ضد التحليل الردي من حيث هو كذلك. إن ما هو زائد بصورة حقيقية يجب أن يعالجه، بدون شك، نصل أوكام. بيد أنه لا ينتج على الإطلاق أن رسل يعتقد أن ما هو زائد يكون زائداً. ومع ذلك، فإن محاولة استبعاد ما لا يمكن استبعاده قد يكون له قيمة برجماتية؛ بمعنى أنه يمكن أن يخدم في بيان ما لا يمكن أن يُستبعد عن طريق التحليل.

وربما يكون ذلك صحيحاً على الرغم من أن كاتب هذه السطور ينظر إلى التحليل الردي على أنه المنهج الفلسفي، لكنه لا يتفق مع بعض تطبيقات رسل له، ومع ذلك، فإن ذلك هو انطباع خاطئ. إنني أعتقد أن التحليل الردي له استخداماته. إنني لا أرى كيف يمكن أن يُنظر إلى الاستثناء على أنه منهج ممكن. غير أنني لا أعتقد، بالتأكيد، أنه المنهج الفلسفي الوحيد. وذلك لأننا نعي الأنا - الذات، أي الأنا الترنسندنتالية، عن طريق منهج التأمل الترنسندنتالي، وليس عن طريق التحليل الردي. صحيح إنني أفترض أن فشل التحليل الردي لاستبعاد الأنا - الذات قد يخدم في لفت الانتباه إلى الذات. غير أن الفشل لا يخدم، في حقيقة الأمر، هذا الغرض إلا إذا حدث على انتقال إلى الفينومولوجيا؛ أي إلى تأمل ترنسندنتالي. ويتركنا الفشل، ببساطة، من حيث هو كذلك في حيرة، كما فعل هيوم. والسبب آخر هو أنه إذا تم التسليم بأن التحليل الردي هو المنهج الفلسفي، فإن ذلك يبدو أنه يفترض مسبقاً ميتافيزيقا، أعني «ميتافيزيقا نزية» تعارض الميتافيزيقا «الواحدية» عند المذهب المثالي المطلق. وإذا قلنا إن اختيار المرء لمنهج يفترض مقدماً ميتافيزيقا ما، فإنه لن يكون رَعماً جيداً أن هذه الميتافيزيقا تكون هي الميتافيزيقا «العلمية» الوحيدة، ما لم تكن ناجحة باطراد في تفسير التجربة، بينما لا تنتج المناهج الأخرى في ذلك.

ولنعد إلى مسألة أخرى. لقد رأينا أن رسل شرع في تحصيل اليقين. وقال إن «الفلسفة تنشأ من محاولة صلبة بصورة غير عادية للوصول إلى معرفة حقيقية»^(١). وذلك يفترض مسبقاً أن هذا الواقع، أعني الكون، معقول^(٢). غير أننا أخبرنا منذ سنوات قليلة متأخرة أن «النظام، والوحدة، والاتصال، اختراعات بشرية»^(٣). وبمعنى آخر، إن معقولية الكون يفرضها الإنسان؛ يفرضها العقل البشري. ويساعد ذلك رسل

An Outline of philosophy, p. 1. (١)

(٢) تجدر الملاحظة إلى أن البحث يفترض أيضاً حكم قيمة، عن حكم الحقيقة من حيث إنها هدف للعقل البشري (المؤلف).

The Scientific Outlook, p. 101. (٣)

على أن يتخلص، مثلاً، من زعم «سير جيمس جينز»^(١) Sir James Jeans، عالم الفلك، الذى يقول إنه يجب أن نتصور العالم بأنه الفكر الواضح لرياضى إلهى. لأن الواقعة التى تذهب إلى أنه يمكن تفسير العالم عن طريق الفيزياء الرياضية، يجب أن تُنسب إلى مهارة الفيزيائى فى فرض شبكة ما. وقد يقال، بالتأكيد، إنه حتى إذا كانت المحاولة الأصلية لفهم العالم تفترض مسبقاً معقوليتها، فإن هذا التصور المسبق هو، ببساطة، فرض، ويصل رسل إلى نتيجة هى أنه لا يتم التحقق من الفرض. غير أن دحض الفرض هو نتيجة فحص للعالم، أعنى تحليلاً هو نفسه يفترض معقولة ما يتم فحصه وتحليله. وعلى أية حال، إذا كان النظام، والوحدة، والاتصال، هى اختراعات بشرية، فما الذى يصبح من الزعم الذى يقول إن العلم يقدم معرفة محددة؟ يبدو أن ما يُقدم هو، ببساطة، معرفة بالعقل البشرى وعملياته. وربما يقال الشيء نفسه، بالتأكيد عن نتائج التحليل الردى عند رسل. لكن هل نستطيع أن نعتقد، بالفعل، أن العلم لا يزودنا بأية معرفة موضوعية عن عالم غير عقلى؟ لا أحد ينكر أن العلم «يعمل»، أى لا ينكر أن له قيمة برجماتية. ومع ذلك، يثار السؤال فى هذه الحالة بصورة مباشرة عما إذا كان العالم يجب ألا يمتلك خصائص معقولة معينة لعلم يمتلك هذه القيمة البرجماتية. وإذا تم التسليم بمعقولة الواقع فى الحال، فإنه يتم فتح الباب مرة ثانية لأسئلة ميتافيزيقية يميل رسل إلى أن يستبعدها بخلق متعجرف.

الخلاصة هى أن إنجازات رسل الأدبية العامة، التى تمتد من منطق رياضى مجرد إلى وهم^(٢) ذات تأثير كبير. فمكانته فى تاريخ المنطق الرياضى مؤكدة بوضوح.

(١) سير جيمس جينز (١٨٧٧ - ١٩٤٧) عالم طبيعة ورياضيات وفلك بريطانى كان أول من قال إن المادة تخلق فى الكون على نحو موصول فأصبح صاحب نظرية الخلق المتواصل، وهو أيضاً صاحب نظرية «الشمس المحتضرة» التى عرضها فى كتابه «الكون الغامض» (له ترجمة عربية - وقد ترجم له أحمد الكردانى كتابه «النجوم فى مسالكها» عام ١٩٤٤ مطبعة لجنة التأليف والترجمة (المراجع)

(٢) نشر رسل كتاباً عبارة عن قصص قصيرة Satan in the Suburbs، عام ١٩٥٣، و Nightmares of Eminent persons عام ١٩٥٤ (المؤلف).

وفى مجال الفلسفة العامة يكون تطويره للمذهب التجريبي بمساعدة التحليل المنطقي، بالإضافة إلى معرفته لحدود المذهب التجريبي بوصفه نظرية عن المعرفة، حقبة مهمة فى التفكير الفلسفى البريطنانى. أما بالنسبة لكتاباتة العامة فى ميدان الأخلاق، والسياسة، والنظرية الاجتماعية، فإنها لا يمكن أن توضع، بوضوح، على مستوى واحد مع كتاب مثل «المعرفة البشرية»، الأقل كثيراً من كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا». وعلى الرغم من أنها تكشف، بالتأكيد، عن شخصية مهمة، شخصية إنسانية تقول، مثلاً، إن الذهن أدى به إلى نتيجة هى أنه لا يوجد شىء فى الكون أسمى من الإنسان، على الرغم من أن انفعالاته تنور بصورة عنيفة، إنه يسلم بأنه أراد باستمرار أن يجد فى الفلسفة تبريراً ما «للانفعالات غير الشخصية». وحتى إذا كان قد فشل فى أن يجده، «فإن أولئك الذين يحاولون أن يصنعوا ديانة المذهب الإنسانى، لا تعرف شيئاً أعظم من الإنسان، لا يشبعون انفعالاتي»^(١). قد يكون رسل الراعى العظيم لنزعة إنسانية لا دينية فى برطانيا العظمى فى القرن الحالى، غير أنه كانت لديه تحفظاته، على المستوى الانفعالى على الأقل.

ولذلك يصعب أن تصنّف رسل بطريقة واضحة؛ بوصفه «تجريبياً»، مثلاً، أو بوصفه «فيلسوفاً إنسانياً علمياً». لكن لماذا نريد أن نفعل ذلك؟ ومع ذلك، فإنه برتراند رسل، الفرد المتميز، وليس، ببساطة، عضواً فى فئة. وإذا أصبح فى شيخوخته مؤسسة قومية، فإن ذلك لا يرجع، ببساطة، إلى كتابته الفلسفية، وإنما يرجع أيضاً إلى شخصيته المركبة والقوية؛ الأرستقراطى، والفيلسوف، والديمقراطى، والمنظم لأسباب فى سبب واحد. من الطبيعى حقاً، أن أولئك الذين يتمسكون منا باعتقادات صارمة تختلف تماماً عن اعتقاداته، والتي هاجمها، يتحسرون على جوانب معينة من تأثيره. غير أن ذلك لا يجعل المرء يغفل الواقعة التى تقول إن رسل واحد من الرجال الإنجليز الأكثر شهرة فى هذا القرن.

The philosophy of Bertarand Rusell, edited by P.A. schiipp. p. 19. (١)

خاتمة

لقد رأينا أن فكر برتراند رسل غير، في الغالب، عن وجهات نظر خاصة جداً عن قدرة الفيلسوف على أن يقدم لنا معرفة محددة بالعالم، وعلى الرغم من أنه تعاطف قليلاً، بالتأكيد، مع أي فيلسوف يزعم أن نسقه الخاص يمثل حقيقة نهائية ومحددة، فإنه نظر إلى الفلسفة باستمرار على أن الباعث عليها هو الرغبة في فهم العالم وعلاقة الإنسان به. وحتى إذا لم تستطع الفلسفة، من الناحية العملية، أن تزودنا إلا «بطريقة النظر إلى نتائج البحث التجريبي، أعنى إطاراً، من حيث هو كذلك، لجمع نتائج العلم في نوع من النظام^(١)»، فإن هذه الفكرة، كما وضعها رسل، تفترض أن العلم يعطينا طرفاً جديدة لرؤية العالم، أعنى مفاهيم يجب أن يأخذها من حيث إنها نقطة انطلاق. إن مجال إنجازها قد يكون محدوداً، غير أن العالم هو الذي يهتم به أساساً.

لقد كان «جورج مور» بمعنى مهم، يقترب جداً من أن يكون ثورياً. فهو لم يرس، بالفعل، أية معتقدات محددة عن طبيعة الفلسفة ومجالها. لكنه كرس نفسه، كما رأينا، من الناحية العلمية، بصفة خاصة، للتحليل كما فهمه. ويتمثل أثره في أنه شجع الاعتقاد بأن الفلسفة تهتم، أساساً، بتحليل المعنى! أعنى باللغة. ولقد طوّر رسل، بالفعل، التحليل، واهتم، في الغالب، باللغة، لكنه اهتم بالكثير إلى جانب ذلك. لقد وجه كل من رسل ومور الاهتمام بالتحليل بطرق مختلفة. غير أن مور، وليس رسل، هو الذي يبدو لنا، عندما نعود إلى الوراء، أنه هو الذي أعلن، عن طريق قوة المثال وليس

Wisdom of the West, p. 311. (١)

عن طريق نظرية واضحة، عن وجهة النظر التي تقول إن المهمة الأولى للفيلسوف هي تحليل اللغة العادية.

ومع ذلك لابد أن نعود إلى فتجنشتين، من أجل تأكيد دجماطيقى واضح عن طبيعة الفلسفة ومجالها. فلقد لاحظنا أن فتجنشتين هو الذي جعل رسل يتحول إلى وجهة النظر التي تقول إن قضايا المنطق، والرياضيات البحتة هي «تحصيل حاصل». لقد فسر فتجنشتين في مؤلفه «رسالة منطقية فلسفية»^(١) أن ما يقصده بتحصيل الحاصل هو قضية تكون صادقة بالنسبة لكل الحالات الممكنة، وتمتلك، بالتالي، تناقضاً بوصفه نقيضها، لا يكون صادقاً بالنسبة لحالات ممكنة. ولذلك لا يقدم لنا تحصيل الحاصل معلومات عن العالم، بمعنى أنه يقول إن الأشياء طريقة ما عندما يمكن أن تكون طريقة أخرى. ومع ذلك، فإن «القضية»، من حيث إنها تتميز عن تحصيل الحاصل، هي صورة أو تمثل لواقعة ممكنة أو لأمر من الأمور في العالم. إن القضية تكون بهذا المعنى إما صادقة أو كاذبة، غير أننا لا نستطيع أن نعرف طريق فحص معناها ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. ولكي نعرف ذلك يجب علينا أن نقارنها، من حيث هي كذلك، بالواقع، أي بالوقائع التجريبية^(٢). ولذلك يكون لدينا، من جهة، تحصيل حاصل المنطق والرياضيات البحتة التي تكون صادقة بالضرورة، لكنها لا تعطينا معلومات واقعية عن العالم، بينما هناك، من جهة أخرى، قضايا، أي عبارات تجريبية، تقول شيئاً ما عن كيف تكون الأشياء في العالم، ولكنها لا تكون صادقة على الإطلاق بالضرورة.

(١) ظهر النص الأصلي لهذا العمل في عام ١٩٢١ في *Ostwald's Annalen der Philosophie*. ونُشر العمل لأول مرة ككتاب، مع مقابلة نصوص ألمانية وإنجليزية، عام ١٩٥٢. (وطبع من جديد مع تصحيحات جديدة عام ١٩٥٢). ونُشرت طبعة مع ترجمة جديدة، وقام بنشرها B.P. Mc Guinness, D.F. Pears عام ١٩٦١ (المؤلف).

(٢) القضية المركبة هي، بالنسبة لفتجنشتين، دالة صدق لقضايا أولية. فالقضية س، مثلاً، دعنا نفترض، تكون صادقة إذا كانت القضية أ، ب، ج صادقة. وليس من الضروري في هذه الحالة أن نتحقق من س بصورة مباشرة لكي نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. لكن يجب أن يكون، من وجهة نظر ما، تحقق، تأكيد من القضية أو القضايا عن طريق وقائع تجريبية (المؤلف).

وهكذا تتوحد القضايا عن طريق فتجنشتين، بالاستخدام الفنى للفظ عنده فى «الرسالة...»، بقضايا العلوم الطبيعية^(١). ويبدو أن هذا التوحيد مقيد بصورة مفرطة. لأنه لا يوجد سبب جيد لأن نقول بناء على مقدمات فتجنشتين لماذا يجب أن نستبعد عبارة تجريبية عادية، لا تُسمى، عادة، عبارة علمية، من فئة القضايا. غير أن فتجنشتين، ربما، يسلم بهذا، على الرغم من توحيد مجموع القضايا بمجموع العلوم الطبيعية. وعلى أية حال، فإن المسألة المهمة هى أن القضايا ليست فلسفية. إن العبارة العلمية ليست قضايا فلسفية. وهى ليست، بالتأكيد، عبارة مثل «الكلب تحت المنضدة». وهى ليست قضايا فلسفية تحصيل حاصل. إن الرياضيات لا تعدو أن تكون فلسفة أكثر من أن تكون علماً طبيعياً. وينجم عن هذا أنه ليس هناك مجال لقضايا فلسفية فى تخطيط فتجنشتين. فليست هناك أشياء كهذه بالفعل^(٢). وإذا كانت مثل هذه الأشياء لا توجد، فإن مهمة الفلسفة لا يمكن أن تكون، بوضوح، التصريح بها^(٣).

فما هى، إذن، وظيفة الفلسفة؟ يقال إنها تكمن فى توضيح القضايا^(٤). والقضايا التى يجب توضيحها هى ليست، بوضوح، قضايا فلسفية. وإذا أخذنا، بالفعل، بصورة حرفية توحيد فتجنشتين القضايا بقضايا العلوم الطبيعية، فإنه ينجم عن ذلك، منطقياً، أن مهمة الفلسفة هى توضيح القضايا العلمية. غير أنه ليس واضحاً، على الإطلاق،

(١) Tractatus, 4. 11. علم النفس التجريبي هو من بين العلوم الطبيعية (المؤلف).

(٢) إذا قال المرء لفتجنشتين إن «القضية التى تقول الكمية المستمرة ليس لها أجزاء فعلية» هى قضية فلسفية، فإنه سيحبب، بدون شك، أنها تحصيل حاصل بالفعل أو تعريف، تعطى معنى كلمة «الكمية المستمرة» أو جزءاً منه، ومع ذلك إذا فهمت على أنها تؤكد أن هناك أمثلة للكمية المستمرة فى العالم، فإنها تكون عبارة تجريبية عادية (المؤلف).

(٣) الرسالة هى، بالتأكيد، عمل فلسفى، وتحتوى على «قضايا فلسفية». غير أن فتجنشتين لم يتردد، باتساق مدهش، فى أن يعتقد النتيجة المتناقضة التى تقول إن القضايا التى تمكن المرء من فهم نظريته ليس لها معنى (Unsinning 6. 54) (المؤلف).

(٤) Tractatus, p. 112.

بصورة مباشرة كيف، وبأى معنى، يستطيع الفيلسوف أن يفعل ذلك. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن الوضعيين المناطقة من دائرة فينا ينسبون إلى الفلسفة وظيفة متواضعة من حيث إنها خادمة للعلم^(١)، فإنه يبدو مما يقوله فتجنشتين في موضع آخر في «الرسالة» أنه يفكر، أساساً، في نوع من العلاج اللغوي، الهدف منه بيان الغموض المنطقي وتوضيحه، فمثلاً في اللغة العادية، كما يشير رسل كثيراً ما، تُخفي الصورة النحوية لعبارة ما، الصورة المنطقية. ولذلك ينشأ لدى الفيلسوف الإغراء لأن يصوغ عبارات «ميتافيزيقية» (فالعبارات التي تقول مثلاً «جبل من ذهب» لابد أن يكون لها نوع خاص من الحالة الأنتولوجية في المنتصف بين الوجود الفعلي واللاكيان) تكون نتيجة عدم الفهم لمنطق لغتنا. إن الفيلسوف الذي يرى ذلك، يستطيع أن يبين الغموض في ذهن زميله عن طريق صياغة العبارة المضللة من جديد، لكي يبين صورتها المنطقية، بناء على خطوط نظرية رسل عن الأوصاف. كما أنه إذا حاول شخص ما أن يقول شيئاً «ميتافيزيقياً» فإنه يمكن أن يُبين له أنه أخفق في أن يقدم أى معنى محدد (إشارة) للفظ أو أكثر. والمثال الذي يقدمه فتجنشتين، وهو يقتصد في الأمثلة في «الرسالة» إلى حد كبير، هو «سقراط هو هو». لأن كلمة «هو هو» ليس لها معنى عندما تُستخدم بهذه الطريقة من حيث إنها صفة. غير أن ما يجب على فتجنشتين أن يقوله، ينطبق بدون شك، وفق شروط معينة، على سؤال مثل «ما علة العالم؟». لأننا إذا سلّمنا بأن العلية تعنى علاقة بين ظواهر، فإنه لن يكون هناك معنى لأن نسال عن علة كل الظواهر. وقضلاً عن ذلك، لا نستطيع بناء على مقدمات فتجنشتين، أن نتحدث عن العالم ككل^(٢).

(١) تصور الوضعيون المناطقة من دائرة فينا الفيلسوف بأنه يهتم بلغة العلم، ويأنه يحاول أن يكون لغة عامة تخدم في توحيد العلوم الجزئية، مثل الفيزياء وعلم النفس (المؤلف).

(٢) يُستبعد هذا الحديث، بوضوح، إذا كانت كل قضية صورة أو تمويراً لأمور ممكنة في العالم. ويتحدث فتجنشتين، بالفعل، عن العالم ككل. غير أنه على استعداد تام لأن يسلم بأن فعل ذلك، هو محاولة قول ما لا يمكن أن يُقال (المؤلف).

إن «رسالة» قُتجنشتين من الكتابات التي كان لها تأثير على دائرة فيينا؛ أعني مجموعة الوضعيين المناطقة الذين عرفوا بصورة أكبر أو أقل بأن قائدهم هو «موريس شليك» Moritz Schlick (١٨٨٢ - ١٩٣٦)، أستاذ الفلسفة في جامعة فيينا^(١). وهناك، بالتأكيد، نقاط اتفاق بين مذهب «الرسالة» والوضعية المنطقية. فهما يتفقان، مثلاً، في الحالة المنطقية لقضايا المنطق والرياضيات البحتة، وفي الواقعة التي تقول إن العبارة التجريبية ليست صادقة بالضرورة^(٢). فضلاً عن ذلك، فإن «الرسالة» والوضعية المنطقية تستبعدان القضايا الميتافيزيقية، أعني، إذا نُظر إليها على أنها تزود، أو يمكن أن تزود، بمعلومات عن العالم، أن تكون صادقة أو كاذبة. لكن بينما ينتج هذا الاستبعاد في «الرسالة» من تعريف قُتجنشتين للقضية، وتوحيده كل القضايا بكل القضايا العلمية، فإنه ينتج في الوضعية المنطقية من معيار معين للمعنى، أعني أن معنى «القضية»، أو العبارة الإخبارية الفعلية تتحد مع حالة تحققها، ويُفهم التحقق عن طريق تجارب حسية ممكنة. ومن المشكوك فيه، على أية حال، عما إذا كان هذا المعيار للمعنى متضمناً بالضرورة عن طريق ما يجب أن يقوله قُتجنشتين في «الرسالة». صحيح، أنه إذا كانت القضية تؤكد، أو تنكر، أمراً ممكناً من أمور الواقع، فإننا لا نستطيع أن نقول إننا نعرف ماذا تعني إذا لم تكن لدينا معرفة كافية بمسألة من مسائل الواقع تجعلها صادقة ويمكن أن نميز بين هذه المسألة ومسألة من مسائل الواقع تجعلها كاذبة. وبهذا المعنى لا بد أن نعرف ما يحقق القضية. بيد أنه لا ينبج عن ذلك، بالضرورة، أن معنى القضية، أو العبارة الإخبارية الفعلية تتحد مع حالة تحققها، إذا كانت حالة التحقق تعني ما نستطيع أن تفعله، أو ما يمكن أن يفعله أى شخص آخر، لكي يتحقق من العبارة.

(١) دائرة فيينا ليست مجموعة من «تلاميذ» شليك، بل هي بالأحرى مجموعة من أشخاص متشابهين في التفكير، بعضهم فلاسفة، وبعضهم علماء أو علماء رياضة، يتفقون في برنامج عام مشترك (المؤلف).

(٢) لا تكون هاتان المسألتان، إذا أخذتا بمفردهما، الوضعية المنطقية. فإذا أخذتا بمفردهما، فإنهما تسلمان، مثلاً، بإمكان ميتافيزيقا استدلالية تفترض نظرياتها بوصفها فروضاً مؤقتة (المؤلف).

وعلى أية حال، حتى إذا كان أولئك، الذين يعتقدون أن المعيار الوضعي للمعنى متضمن، بصورة ضمنية، في «الرسالة» على حق، فإنه يبدو أن يكون هناك اختلاف ملحوظ من المناخ بين هذا العمل، والموقف النمطي للوضعيين المناطقة في عنفوان حماسهم المبكر. لقد سلم الوضعيون، بالفعل، بأن العبارات الميتافيزيقية يمكن أن يكون لها دلالة انفعالية - مثيرة^(١)، غير أن بعضهم، على الأقل، بينوا أن الميتافيزيقا، من وجهة نظرهم، مجموعة من اللغو بالمعنى العادي، وليس ببساطة، بالمعنى الفني. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى ما يقوله فتجنشتين عن الذات^(٢) الميتافيزيقية، فإننا نستطيع أن نميز جدية معينة، وعمقاً للتفكير. إن محاولة أن نقول شيئاً ما عن الذات الميتافيزيقية، أي الأنا - الذات من حيث إنها مركز الوعي، يعنى أننا نردها لا محالة إلى حالة موضوع ما. إن كل العبارات عن الذات الميتافيزيقية هي، من ثم، محاولات لقول ما لا يمكن أن يقال. وتُظهر الذات الميتافيزيقية، في الوقت نفسه، بمعنى حقيقى، نفسها من حيث إنها حد «عالمى» بوصفها المتضاييف للموضوع. وحتى ذلك لا يمكن أن يقال، إذا تحدثنا بصورة دقيقة. ومع ذلك، يمكن أن تيسر محاولات فعل ذلك محاولتنا بمعنى «رؤية» ما لا يمكن أن يقال. بيد أن «التصوف» الذى يظهر عرضاً فى «الرسالة» لا يلائم الوضعيين المناطقة.

لقد أُدخلت الوضعية المنطقية، تقريباً، فى إنجلترا عن طريق نشر كتاب «ألفرد آير» (المولود عام ١٩١٠)^(٣) «اللغة، والحقيقة، والمنطق»^(٤) عام ١٩٣٦. وقد حقق هذا

(١) يقال إن عبارة ما لها دلالة انفعالية - مثيرة إذا عبرت عن موقف انفعالى، ويكون الهدف منها، ليس عن طريق قصد واع بطبيعتها، أن تثير موقفاً انفعالياً مشابهاً فى الآخرين (المؤلف).

(٢) CF. Tractatus, 5.62. 641. CF. also Notebooks, 1914 - 1916 (Wxford, 1961) pp. (٢)

79-80، حيث يتضح تأثير معين عن طريق شوينهور (المؤلف).

(٣) توفى آير عام ١٩٨٩ (المراجع)

Second Edition, 1946. (٣)

الكتاب، بهجومه الشديد والقوى على الميتافيزيقا واللاهوت، النجاح عن طريق، شيوع الفضيحة^(١)، وربما ظل البيان الأكثر وضوحاً للوضعية المنطقية. لكن على الرغم من أن الوضعية المنطقية، كما تناولها هذا العمل، جذبت، بالتأكيد، كثيراً من الاهتمام، فإنه قلما يمكن أن يقال إنها كسبت درجة ملحوظة من القبول بين الفلاسفة المحترفين في بريطانيا العظمى^(٢). وبسبب ذلك قام البرفسور «أير» نفسه بتعديل آرائه بصورة ملحوظة، كما يمكن أن نرى من كتابته المتأخرة^(٣). ولقد عُرف الآن، بوجه عام، أن الوضعية المنطقية تكوّن فجوة في تطور الفلسفة البريطانية الحديثة^(٤).

لقد انشغل قنجنشتين، في نفس الوقت، بتغيير آرائه^(٥). فقد حاول في «الرسالة» أن يبين «ماهية» القضية. ووضع أثر تعريفه اللغة الوصفية في مكانة متميزة. لأن العبارات الوصفية وحدها هي التي تُعرف بأنها تمتلك معنى. ومع ذلك، أدرك بصورة أكثر وضوحاً تركيب اللغة، أي الواقعة التي تقول إن هناك أنواعاً كثيرة من القضايا، والعبارات الوصفية لا تشكل إلا نوعاً واحداً. وبمعنى آخر، وصل قنجنشتين إلى وجهة

(١) تحقيق النجاح عن طريق الفضيحة المثيرة.. Succés de Scandale. تعبير يُستخدم في الأوساط الفنية (المراجع).

(٢) يمكن أن نلاحظ أن البرفسور R.B. Braith Waite فيلسوف كمبرج قام بمحاولة للتوفيق بين وضعيته المنطقية وتمسكه بالمسيحية. انظر، مثلاً، محاضراته: وجهة نظر تجريبية عن طبيعة الاعتقاد الديني، كمبرج، ١٩٥٥ (المؤلف).

(٣) تشمل هذه الكتابات «أسس المعرفة التجريبية» (١٩٤٠)، و«التفكير والمعنى» (١٩٤٧)، و«مقالات فلسفية» (١٩٥٤)، و«مفهوم الشخص ومقالات أخرى» (١٩٦٣) (المؤلف).

(٤) لم يعرف الفلاسفة الأوربيون باستمرار ذلك، فبعضهم لا يزال تحت انطباع مؤداه أن كل الفلاسفة البريطانيين هم، من الناحية العملية، وضعيون منطقيين (المؤلف).

(٥) يمثل هذه الآراء الكتابات التي نُشرت غفلاً، ويحتوى كتاب «الكتب الزرقاء والبنية» (أكسفورد ١٩٥٨) على ملاحظات أمليت على الطلاب في الفترة ١٩٣٢ - ١٩٣٥. ويمثل كتاب «بحوث فلسفية» (أكسفورد ١٩٥٣) أفكار قنجنشتين المتأخرة (المؤلف).

نظر واضحة عن اللغة الفعلية من حيث إنها ظاهرة حيوية مركبة، أى بوصفها شيئاً يكون له فى سياق الحياة البشرية وظائف أو استخدامات كثيرة. وقد لازم هذا الفهم تغيراً جذرياً فى تصور قُتجنشتين للمعنى. فقد أصبح المعنى استخداماً، أو وظيفة، ولم يعد يتوحد مع «التصوير».

إذا طبقنا هذه الأفكار على الوضعية المنطقية، فإن النتيجة ستكون هى عزل لغة العلم عن مكانة لغة متميزة فريدة. لأن الوضعية المنطقية تعنى، فى واقع الأمر، اختيار لغة العلم من حيث إنها نموذج اللغة. إن معيارها للمعنى، من حيث إنه يُطبق على قضايا تركيبية بوجه عام، هو نتيجة امتداد لتحليل معين للعبارة العلمية؛ أعنى من حيث إنه تتبؤ بتجارب محسوسة معينة ممكنة. وبغض النظر عن السؤال عما إذا كان هذا التحليل للعبارة العلمية مقبولاً أم لا، فإن عزل اللغة العلمية من حيث إنها اللغة النموذجية يتضمن التخلي عن المعيار الوضعى المنطقى الخاص بالمعنى، إذا نظرنا إليه على أنه معيار عام. ولذلك، مهما تصور المرء العلاقة الدقيقة بين «الرسالة» والوضعية المنطقية، فإن أفكار قُتجنشتين المتأخرة عن اللغة لا تطابق، بالتأكيد، الوضعية المنطقية الدجماطيقية.

وفى الوقت نفسه لم يكن لدى قُتجنشتين النية لأن يُحى فكرة الفيلسوف التى استبعدتها «الرسالة»؛ أعنى فكرة الفيلسوف من حيث إنه يستطيع أن يمد معرفتنا الفعلية بالعالم عن طريق التفكير الخالص، أو عن طريق تأمل فلسفى. إن الاختلاف بين مفهوم وظيفة الفلسفة التى قدمها قُتجنشتين فى الرسالة والوظيفة التى قدمها فى «بحوث فلسفية» ليس اختلافاً بين مفهوم ثورى ومفهوم تقليدى. إذ ينظر قُتجنشتين إلى نفسه على أنه يحاول فى «الرسالة» أن يصلح اللغة، أى أن يعارض استخدامها الفعلى عن طريق المساواة بين القضية والعبارة الوصفية، وإذا أخذنا، بالفعل، بصورة حرفية، توحيد كل القضايا بكل العلوم الطبيعية، أى بالعبارة العلمية. ومع ذلك، فإننا نُخبر فى «بحوث فلسفية» بأن «الفلسفة لا تعارض، على الإطلاق، الاستخدام الفعلى للغة؛ فهى

لا تستطيع فى النهاية إلا أن تصفها»^(١). فمن الناحية السلبية، تكشف الفلسفة عن نماذج من اللغويات تنتج من فهمنا لحدود اللغة^(٢). ومن الناحية الإيجابية، إن لها وظيفة وصف الاستخدام الفعلى للغة.

يمكن أن نفسر نوع الشيء الذى يفكر فيه فتجنشتين عن طريق مماثلته الخاصة بالألعاب^(٣). افترض أن شخصاً ما سألنى ماذا عساها أن تكون اللعبة. وافترض أن ردى كان على النحو التالى: «حسناً، إن التنس، وكرة القدم، والكريكت، والشطرنج، والجولف، والكرة الطائرة كلها ألعاب. ثم يوجد أشخاص آخرون أيضاً، يلعبون لعبة الهنود الحمر، مثلاً، أو الاستغماية». قد يجيب الشخص الآخر بتعجل «إننى أعنى كل ذلك جيداً. غير أننى لم أسألك ما الأنشطة التى تُسمى عادة «بالألعاب»: إنى أسألك ماذا عساها أن تكون اللعبة؛ أعنى أنا أريد أن أعرف تعريف اللعبة، أريد أن أعرف ماهية «اللعبة». إنك سئى مثل أصدقاء سقراط الشبان الذين، عندما سئلوا عما عساه أن يكون الجمال، فبدأوا يذكرون أشياء جميلة أو أشخاصاً جميلة». وقد أرد على ذلك «عجبا، إننى أفهم. أنت تتصور أنه بسبب استخدامنا كلمة واحدة «اللعبة»، فلا بد أن تعنى معنى واحداً؛ تعنى ماهية واحدة. غير أن ذلك خطأ. فلا توجد إلا ألعاب. إن هناك، بالفعل، صنوفاً من التشابه، صنوفاً من الأنواع المتعددة. فبعض الألعاب تلعب عن طريق كرة، مثلاً. لكن الشطرنج لا يلعب عن طريق كرة. وحتى فى حالة الألعاب التى تلعب عن طريق كرة، تكون الكرات ذات أنواع مختلفة. انظر إلى كرة القدم، والكريكت، والجولف، والتنس. والألعاب الحقيقية التى لها نوع من القواعد، واضحة أو ضمنية. غير أن القواعد تختلف باختلاف الألعاب المختلفة. وعلى أية حال، فمن الصعب أن يكون تعريف «اللعبة» عن طريق قواعد كافياً. فهناك قواعد للسلوك فى المحاكم

1, S. 124 (١)

1, S. 119. (٢)

CF. Philosophical Investigations, 1, ss. 66-9, 75. (٣)

الجنائية، غير أن مجرى القانون لا يُعرف، بوجه عام، بوصفه لعبة، وبمعنى آخر، الإجابة الوحيدة للملائمة لسؤالك الأصلي هو أن نذكرك بكيف تُستخدم كلمة «لعبة» في اللغة الفعلية. ربما لا تقتنع. لكنك في هذه الحالة لاتزال تعمل فيها، بوضوح، وفق الفكرة الخاطئة التي تقول يجب أن يكون هناك معنى وأحد! أى ماهية واحدة، تناظر كل كلمة عامة. وإذا أصررت على أنه يجب علينا أن نجد معنى أو ماهية، فإنك تصر، بالفعل، على إصلاح اللغة، أو على معارضتها.

وباستخدام هذا النوع من المماثلة، يتصور فتجنشتين، بوضوح، محاولته في «الرسالة» أن يبحث ماهية القضية، بينما هناك، في حقيقة الأمر، أنواع كثيرة من القضايا، وأنواع كثيرة من الجمل، وأنواع كثيرة من العبارات الوصفية، والأوامر، والنواهي .. وهكذا^(١). غير أن وجهة نظره تمكك مجالاً متسعاً من التطبيق. افترض مثلاً، أن فيلسوفاً وحد «الأنا» أو النفس بالذات الخالصة، أو بالجسم بالمعنى الذى نستخدم به، فى العادة، لفظ «الجسم»، فهل هو قَدَم ماهية «الأنا»، ماهية الذات؟ قد يبين فتجنشتين أن تفسير الضمير «أنا» لا يتطابق مع الاستخدام الفعلى للغة. فتوحيد «الأنا»، مثلاً، بالذات الميتافيزيقية لا يتطابق مع هذه العبارة «أنا أتمشى». ولا يتطابق توحيد «الأنا» مع الجسم بالمعنى العادى مع هذه الجملة «أنا أنظر إلى تولستوى على أنه كاتب أعظم من إثيل م. ديل^(٢)».

ويضيف فتجنشتين هذه الطريقة للتخلص من نظريات فلسفية مغالى فيها، وتُفسر بأنها محاولات «لإصلاح» اللغة، أى تُفسر بأنها محاولات رد كلمات «من استخدامها

(١) CF. philosophical Investigations, 1, s. 23.

(٢) إثيل ماري ديل (١٨٨١ – ١٩٢٩) روائية إنجليزية كتبت العديد من الروايات الرومانسية منها «طريق الشر» عام ١٩١٢، و«مصباح فى الصحراء» عام ١٩١٩ و«الفارس الأسود» ١٩٢٦ و«مذبح الشرق» ١٩٢٩ و«جنران السجن» عام ١٩٢٢ .. الخ (المراجع)

المتافيزيقي إلى استخدامها اليومي»^(١). وهي تفترض، بوضوح، أن اللغة الفعلية صحيحة تماماً من حيث إنها كذلك، وبالتالي، من الضروري تماماً أن نفهم أن قُتجنشتين لا يستبعد، مثلاً، اللغة الفنية التي تطورت لكي تعبر عن لغة الإنسان العلمية المتطورة، ومفاهيم علمية جديدة، وفروضاً علمية جديدة. إن ما يعارضه هو الاعتقاد بأن الفيلسوف يستطيع أن يحفر، أو يكتشف معاني خفية، وماهيات خفية، والإصلاح الوحيد للغة الذي يقره الفيلسوف هو الصياغة من جديد التي قد تكون مطلوبة لكي يوضح هذه الصنوف من الغموض وسوء الفهم التي تسبب ما ينظر إليه قُتجنشتين على أنه مشكلات فلسفية زائفة ونظريات زائفة. ومع ذلك، فإن إصلاحاً من هذا النوع مخطط، ببساطة، لكي يبين المنطق الحقيقي للغة الفعلية. ولذلك يمكن أن يقال إن الفلسفة تهدف إلى استبعاد صعوبات، ومشكلات، تنشأ من عدم فهمنا للاستخدام الفعلي للغة. وبالتالي على الرغم من التغيير في وجهات نظر قُتجنشتين عن اللغة، فإن فكرته العامة عن الفلسفة من حيث إنها نوع من العلاج اللغوي تظل هي نفسها بصورة مجمل.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن قُتجنشتين نفسه لم يتردد في أن يجزم برأى عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها، فإن أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بخط تفكيره في مرحلة ما بعد «الرسالة»، أو الذين جاؤوا بنفس الأفكار، تخلوا، إذا تحدثنا بوجه عام، عن أحكام دجماطيقية من هذا النوع. فبينما أعلن، مثلاً، برفسور جيلبرت رايل (G. Ryle) (المولود عام ١٩٠٠) فيلسوف أكسفورد في بحثه عن «التعبيرات المضللة بصورة نسقية»^(٢) عام ١٩٣١، أنه وصل إلى نتيجة تقول إن مهمة الفلسفة هي، على الأقل، وقد لا تكون أكثر من ذلك، اكتشاف الأساليب اللغوية لصنوف من تحريف المعاني المتكررة، والنظريات غير المعقولة، أضاف أن تحوله إلى وجهة النظر هذه كان على مضض، وأنه ودُّ لو كان

(١) Ibid, 1, s, 115.

(٢) نشرت هذه المقالة في الأصل في محاضرة الجمعية الفلسفية، ثم أعيد نشرها في كتاب «المنطق واللغة»، المجلد الأول (أكسفورد عام ١٩٥٢) تحت إشراف أ. ج. ن. فلو (المؤلف)

يستطيع أن يعتقد أن للفلسفة مهمة أكثر جلالاً وعظمة. وعلى أية حال، إذا نظر المرء إلى كتابات هؤلاء الفلاسفة البريطانيين الذين تعاطفوا مع أفكار فتنجشتين المتأخرة، فإنه يستطيع أن يرى أنهم كرسوا أنفسهم لتنفيذ البرنامج الإيجابي «لوصف» الاستخدام الفعلي للغة بدلاً من أن يكرسوا أنفسهم للمهمة السلبية لاستبعاد صنوف من الغموض أو الصعوبات.

ويمكن أن يأخذ تنفيذ البرنامج الإيجابي صوراً متعددة. أعنى، أن التركيز يكون بصورة مختلفة. فمن الممكن، مثلاً، التركيز على بيان الخصائص المعينة لأنواع المختلفة للغة بالمعنى الذي تكوّن به لغة العلم، ولغة الأخلاق، ولغة الوعي الديني، ولغة الاستطابقاً أنواعاً مختلفة، ويستطيع المرء أن يقارن نوعاً من أنواع اللغة بنوع آخر. وعندما حول الوضعيون الناطقة اللغة العلمية إلى لغة نموذجية، فإنهم مالوا إلى أن يجمعوا عدداً من أنواع مختلفة أخرى من قضايا من حيث إنها ليست لها سوى دلالة انفعالية - مثيرة. ومع ذلك، فإن عزل اللغة العلمية عن مكانة اللغة النموذجية، إلا من أجل أغراض معينة مثلاً، يشجع، بصورة طبيعية على فحص أكثر دقة لأنواع أخرى من اللغة، مأخوذة بصورة منفصلة. وقد تم القيام بقدر كبير من العمل في مجال لغة الأخلاق^(١). كما أن هناك قدراً ذا قيمة من مناقشة لغة الدين. وإذا أردنا، مثلاً، أن نحدد مدى معنى لفظ «الله»، فإنه ليست هناك فائدة كبيرة لأن نقول إنه «يخلو من المعنى»، لأنه ليس لفظاً علمياً. إنه يجب علينا أن نفحص استخداماته ووظائفه في اللغة التي تكون، كما يرى فتنجشتين «موطنه الأصلي»^(٢). وعلاوة على ذلك، يستطيع المرء أن

CF. For example, the Language of Morals (oxford, 1952) and Freedom and Reason (oxford 1963) by R.M. Hare.

Philosophical Investigations, 1, s, 116. (٢)

يقول فتنجشتين: «ينبغي على الإنسان أن يسأل نفسه: هل تستخدم الكلمة بالفعل دائماً بالفعل على هذا النحو في «العبة زالفة» التي تكون بمثابة موطنها الأصلي؟» بحوث فلسفية ترجمة د. عزمي إسلام ص ١٠٨ (المراجع).

يقارن استخدام الصور والمماثلات في اللغة الدينية باستخدامها، مثلاً، في لغة الشعر. ربما يكون صحيحاً، بالفعل، أن نقول إن العنصر الذي جذب الانتباه العام في مناقشة اللغة الدينية في الفلسفة البريطانية الحالية هو زعم بعض الفلاسفة أن هذه العبارة الدينية، أو تلك، لا تقول شيئاً بالفعل؛ لأنها لا تستبعد شيئاً^(١). بيد أنه يجب أن نتذكر أن المناقشة كلها أوضحت مرة ثانية موضوع لغة المماثلة؛ وهو موضوع عاجله عدد من مفكرى العصر الوسيط، لكن عاجله، مع بعض الاستثناءات، فلاسفة متأخرون بصورة قليلة^(٢).

كما أنه من الممكن أن لا نركز كثيراً على أنماط عامة من اللغة بالمعنى الذي ذكرناه من قبل مثلما لا نركز على أنواع مختلفة من الجمل في اللغة العادية، وعلى التمييزات التي تتم في هذه اللغة أو تتضمنها هذه اللغة. ويميز هذا النوع من تنظيم اللغة العادية البرفسور «أوستن» J. L. Austin (١٩١١ - ١٩٦٠) فيلسوف أكسفورد، الذي ميز نفسه عن طريق اهتمامه الشديد بالتفرقة بين أنواع «أفعال الكلام» Speech acts^(٣)، وبين عن طريق تحليل فعلى كم يكون التصنيف الوضعى المنطقى للقضايا غير كاف، وكم تكون اللغة العادية مركبة وغامضة أكثر مما قد يظن المرء.

طبيعى أن يوجه قدر كبير من النقد ضد هذا التركيز على اللغة العادية. لأنه يبدو لأول وهلة كما لو كانت الفلسفة تُرد إلى وظيفة تافهة، أو بصفة خاصة إلى لعبة ليس

(١) انظر مثلاً «مناقشة اللاهوت والتحرير» التي طبعت من جديد في «مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفى»، تحرير A.G.N. FLEW AND A. MAC INTYRE (LONDON, 1955) (المؤلف).

(٢) لدى باركلي شيء ما يقوله في هذه المسألة. ويشير كانط إلى لغة رمزية في سياق لاهوتى. وناقش هيجل، بالتاكيد، اللغة «التصويرية» اللدين في علاقتها بالاستطافيا من جهة، والفلسفة من جهة أخرى (المؤلف).

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب أوستن «بحوث فلسفية» الذى نُشر غفلاً (أكسفورد ١٩٦١)، وكتاب «كيف تفعل الأشياء مع الكلمات» (أكسفورد ١٩٦٢) المؤلف.

لها فائدة يلعبها عدد من أساتذة الجامعة والمحاضرين، لكن على الرغم من أن ممارسي تحليل اللغة العادية، وبصفة خاصة «أوستن» قد اختاروا، عن عمد، أمثلة من الجمل التي تجعل أولئك الذين اعتادوا أن يتحدثوا عن الوجود يظهرون دهشتهم، فإن هذا التحليل ليس له فائدة على الإطلاق، من وجهة نظر كاتب هذه السطور. ففي تطوير اللغة، مثلاً، عبّرت الموجودات البشرية، استجابة للتجربة، بطريقة عينية عن كثرة من التمييزات بين درجات متنوعة من المسؤولية. ويمكن أن يكون نشاط التأمل في هذه التمييزات وتنظيمها ذا فائدة ملحوظة. فهو، يخدم، من جهة، غرض جذب انتباهنا إلى العوامل التي يجب أن توضع في الاعتبار في أية مناقشة كافية للمسئولية الأخلاقية. ويجعلنا من جهة أخرى، نأخذ حذرنا عندما تقابلنا نظريات فلسفية تبطش، في اتجاه ما أو آخر، بالتمييزات التي تجد التجربة البشرية أنه يجب التعبير عنها. وقد يُعترض، بالفعل، على أن اللغة العادية ليست معياراً معصوماً من الخطأ يُحكم عن طريقه على نظريات فلسفية. غير أن «أوستن» لم يقل إنها كذلك. وربما مال إلى أن يفعل كما لو اعتقد ذلك. لكنه، باختصار، تنصل، على الأقل، من أية دجماتيقية كهذه، ملاحظاً، ببساطة، أنه عند الصراع بين النظرية واللغة العادية ربما تكون اللغة العادية صحيحة أكثر من النظرية، وأن الفلاسفة، عندما يصوغون نظرياتهم، يغفلون أن اللغة العادية تكون معرضة للخطر^(١). وعلى أية حال، حتى إذا اعتبرنا أنه قد غولى في أهمية اللغة، فإنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أنه يجب علينا أن ننظر إلى فحص لهذه اللغة على أنه بدون فائدة، أو لا يمت إلى الفلسفة بصلة.

وربما يمكن أن تتضح المسألة أكثر عن طريق الرجوع إلى كتاب البرفسور «ج. رايل» الشهير وهو «مفهوم الذهن» (لندن ١٩٤٩). فهو من وجهة نظر ما، تحليل

(١) يحاول «أوستن» في كتابه «الحس والمحسوسات» (أكسفورد ١٩٦٢)؛ وهو عمل نُشر بعد وفاته ويمثل مجموعة من المحاضرات، أن يتخلص من نظرية فلسفية معينة؛ وهي نظرية المعنى الحسى (المؤلف).

لنظرية «الشبح في الآلة»؛ أى النظرية الثنائية التى تُنسب إلى ديكارت^(١)، عن طريق فحص لما اعتدنا أن نقوله عن الإنسان وأنشطته الذهنية فى اللغة العادية. ولكن قد يُنظر إليه من وجهة نظر أخرى على أنه محاولة لبيان مفهوم الذهن، ومفهوم طبيعة الإنسان، الذى يجد تعبيراً عينياً فى عبارات اللغة العادية. وهذه المحاولة مفيدة بدون شك، وتمت بصلة إلى الفلسفة^(٢). ويتضح أنه إذا تراجع المرء، من نظرية فلسفية إلى وجهة نظر متضمنة فى اللغة العادية، فإنه يعود إلى نقطة تسبق إثارة مشكلات فلسفية. والسبب الوحيد الصحيح للوقوف هناك هو الاعتقاد أن أية مشكلات حقيقية تثار بالتالى، هى ليست مشكلات فلسفية فى طبيعتها، بل هى مشكلات سيكولوجية أو فيسيولوجية أو كلتاهما، أعنى أنها تنتمى إلى العلم، ولا تنتمى إلى الفلسفة. ومن المفيد، فى الوقت نفسه، أن نذكر أنفسنا ونحصل على وجهة نظر واضحة عما نقول، عادة، عن الإنسان. لأن اللغة العادية تفضل، بالتأكيد، وجهة نظر عن الإنسان من حيث إنه وحدة، ومن حيث إنه يمكن النظر إلى وجهة النظر هذه من حيث إنها تعبر عن تجربة الإنسان بنفسه، فلا بد أن توضع فى الاعتبار.

ومع ذلك، إنه لخطأ جسيم، بالتأكيد، أن نجعل اللغة العادية فى مقابل النظرية، كما لو كانت اللغة العادية بعيدة تماماً عن النظرية. وبصرف النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أن النظريات والاعتقادات من نوع ما أو آخر تترك ودائعها فى اللغة العادية، فإن لغتنا ليست صورة بسيطة لوقائع مجردة. فهى تعبر عن التفسير. ولذلك لا يمكن أن تُستخدم بوصفها محكاً للحقيقة. ولا يمكن أن تكون الفلسفة، ببساطة، غير ناقدة لما يُسمى باللغة العادية. ولا يمكن أن تكون ناقدة دون أن تنهمك فى النظرية.

(١) «الشبح فى الآلة» على غرار الفكرة القديمة عند اليونان «خروج الإله من الآلهة». التى كان يهبط فيها الإله فى سلة على المسرح فجأة ليحل الأزمة التى تعقدت فى المسرحية، و«الشبح» الذى يقصده رايل هو النفس التى أقحمها ديكارت فى نظريته عن الإنسان بلا مبرر. (المراجع)

(٢) ما إذا كانت محاولة برفسور رايل ناجحة أو غيرناجحة، وإلى أى حد تجسد نظريات المؤلف الخاصة، فإن هذين سؤالين يجب أن لا يعوقنا هنا (المؤلف).

لا داعي للقول بأن ذلك ليس اكتشافاً لكاتب هذه السطور. لأنها مسألة معرفة مشتركة^(١). ولذلك يجب ألا نتوقع سوى أن مفهوم الفلسفة في العصور الحديثة يميل إلى أن يتسع، حتى داخل الحركة التحليلية نفسها. وأحد التعبيرات عن هذه العملية، في دوائر معينة على الأقل، هو استبدال التقييد الدجماتيقي لطبيعة الفلسفة ومجالها، الذي يميز فتنجشتين، بموقف التسامح الذي يريد أن يعطي فرصة حتى للميتافيزيقي المعترف به لكي نستمع إليه، شريطة أنه يكون على استعداد لأن يفسر لماذا يقول ما يفعله. بيد أنها ليست، ببساطة، مسألة تسامح، أي مسألة نموروح أكثر «شمولاً». كما أن هناك أيضاً علامات لاقتناع واضح بأن التحليل ليس كافيًا. فقد لاحظ البرفسور «ستيوارت هامبشير» S. Hampshire في كتابه «التفكير والفعل»^(٢) أنه لا يمكن معالجة لغة الأخلاق بصورة كافية إذا لم يتم فحصها على هدى وظيفة هذه اللغة في الحياة اليومية. وتنشأ، من ثم، حاجة إلى الأنثربولوجيا الفلسفية.

ومع ذلك، لا يمثل التركيز على اللغة العادية، الذي ينسجم مع الأفكار التي عرضها فتنجشتين في كتابه «بحوث فلسفية» إلا ميلاً، حتى إن كان ميلاً بارزاً، في الحركة التحليلية كلها. لأنه عُرف منذ وقت طويل أن قدرًا كبيراً مما يُسمى، بوجه عام، «بالتحليل اللغوي»، يوصف جيداً بأنه «تحليل تصوري ويمكن أن تفتح فكرة تحليل المفاهيم والتصورات منظورات واسعة. فقد تحدث مستر ب. ف. سترأوسون P. F. Strawson فيلسوف أكسفورد، مثلاً، في كتابه الشهير «الأفراد: مقال في الميتافيزيقا الوصفية»^(٣)، عن ميتافيزيقا وصفية من حيث إنها تكشف عن البناء الفعلي

(١) انظر، مثلاً: محاضرة البرفسور ألفرد أير الافتتاحية في أكسفورد، التي تكوّن الفصل الأول في كتابه «مفهوم الشخص»، لندن ١٩٥٩ (المؤلف).

(٢) London, 1959.

(٣) London 1959.

لتفكيرنا فى العالم ووصفه، أعنى من حيث إنها تصف الصفات الأكثر عمومية لبناثنا التصورى، فى حين أن الميتافيزيقا الإصلاحية تهتم بتغيير بناثنا التصورى، بأن تجعلنا نرى العالم بمنظور جديد. إنه لم يتم إنكار الميتافيزيقا الإصلاحية، لكن لا يقال إن الميتافيزيقا الوصفية، بالمعنى الذى شرحناه، تحتاج إلى تبرير أبعد من تبرير البحث بوجه عام.

وظلما أن التعميم فى هذه المسألة مشروع، فمن المأمون أن يقال إن الملاحظات التالية تمثل موقفاً من الميتافيزيقا التى لم يقبلها، بصورة ليس لها مثيل، الفلاسفة البريطانيون المعاصرون. إن وصف الميتافيزيقا بأنها تخلو من المعنى، كما يصفها الوضعيون المناطقة، يعنى المرور مر الكرام على الواقعة الواضحة التى تقول إن المذاهب الميتافيزيقية الكبرى فى الماضى تعبير، فى الغالب، عن رؤى العالم التى يمكن أن تكون مثيرة، ومضينة بطرقها المتعددة. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بأن القضايا الميتافيزيقية فى سياق الوضعية المنطقية تخلو من المعنى، يعنى القول، بحق، إنها تختلف عن القضايا العلمية^(١). وهذا صحيح، بيد أنه يساهم قليلاً فى فهم الميتافيزيقا من حيث إنها ظاهرة تاريخية. ولكى نبلغ هذا الفهم، يجب علينا أن نفحص الأنساق الميتافيزيقية الفعلية لكى نعرف الأنواع المتعددة للميتافيزيقا والأنواع المختلفة للحجج المستخدمة^(٢). لأنه من الخطأ أن نفترض أنها كلها تطابق نموذجاً واحداً ثابتاً، كما أننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن نسلّم بأن الميتافيزيقا هى، ببساطة، محاولة للإجابة

(١) بمعنى أن هذا هو المضمون الفعلى الجوهرى للوصف. كما أن حكم القيمة قد يكون متضمناً بالتأكيد (المؤلف).

(٢) يمثل كتاب «طبيعة الميتافيزيقا» (الذى حرره د. ف بيرز D. F. Bears، لندن ١٩٥٧) سلسلة من الأحاديث فى الإنعازة التى أذاعها فلاسفة مختلفون، بما فيهم برفسور رايل. إن الموقف العام من الميتافيزيقا نقدي، غير أنه عاطفى بصورة نسبية، وقد تعهد برفسور و. ه. وولش W. H. Walsh، وهو أستاذ فى جامعة أونتاريو، فى كتابه «الميتافيزيقا» (لندن ١٩٦٣) بفحص أكثر اتساعاً بصورة ملحوظة للميتافيزيقا (المؤلف).

عن تساؤلات تنشأ من «سحر ذكائنا عن طريق اللغة»^(١) وهذه مسألة تحتاج إلى فحص مُفصّل. ويتضح، فضلاً عن ذلك، أن الدافع إلى تطوير تفسير موحد للعالم عن طريق مجموعة من المفاهيم والمقولات ليس شيئاً غير ملائم ويستحق اللوم. صحيح، أننا لم نستطع منذ عصر كانط، أن نقبل الفكرة التي تقول إن الفيلسوف يستطيع أن يستنبط وجود أى كيان بطريقة قبلية. وعلاوة على ذلك، قبل أن نحاول أن نكون صنوّفاً من التركيب واسعة المدى، فمن الحكمة أن نقوم بعمل تمهيدى أكثر بالعكوف على أسئلة دقيقة بصورة منفصلة. وتميل المشكلات الفلسفية، في الوقت نفسه، إلى أن تتلاحم وتتشابك، وسيكون من الخلف، على أية حال، أن نحاول منع التركيب الميتافيزيقي. إن وجهة النظر عن العالم، أو الرؤية، هي نشاط يختلف، بالفعل، إلى حد ما عن وجهة النظر الخاصة بمحاولة الإجابة عن تساؤلات معينة يمكن أن تُقدم لها، من حيث المبدأ، إجابات محددة تماماً. لكن عندما يكون المطلب الذي يقول إن الفلاسفة الذين يهتمون بتعقب النوع الثاني من النشاط يجب أن يكرسوا أنفسهم للتركيب غير مبرر، فإن ازدياداً عاماً للتركيب الميتافيزيقي يكون غير معقول أيضاً.

وإلى هذا الحد، يكون هذا النمو لموقف أكثر تسامحاً من صور الفلسفة غير التحليل الدقيق الذي يمتلك خاصية بارزة من خصائص التفكير البريطاني الحديث، شيئاً مقبولاً ويُرحب به. ومع ذلك، إذا أخذ بذاته، فإنه يترك أسئلة جيدة كثيرة بدون إجابة. افرض أننا قبلنا، من أجل الحجة، حصر المجال في توضيح قضايا ليست قضايا فلسفية، فإن الحصر هو الذي تم في كتاب «رسالة». إن الفرض واضح إلى حد كاف، أعنى أن الفلسفة ليست علماً ذا موضوع خاص به، توضع إلى جانب العلوم

(١) Philosophical Investigations, 1, s, 109.

تبين الواقعة التي تقول إن بعض الكتاب لجأوا إلى التحليل النفسي من حيث إنه يستطيع أن يشرح تكرر نوع معين من الميتافيزيقا، مثل الذرية. أنهم ينظرون إلى الميتافيزيقا على أنها تمتلك جذوراً تذهب أعمق من الفروض اللغوي أو المنطقي (المؤلف).

الجزئية(١). فالفيلسوف لا يستطيع أن يعلن قضايا فلسفية تزيد من معرفتنا بالعالم. ومع ذلك، إذا تخلى عن الحصر الدجماطيقى لطبيعة الفلسفة ومجالها، وأظهر أننا على استعداد لأن ننظر إلى الفلسفة، على الأقل في صورة يمكن معرفتها، على أنها نشاط فلسفى مشروع، فإننا نستطيع، بصورة معقولة، أن نتوقع تفسير ما هو التغيير المتضمن فى تصور الفلسفة عن طريق هذا التنازل. لا يكفى، بالفعل، أن نقول إننا لا نتعهد بإصلاح اللغة، وإن كلمة «فلسفة» تشمل، كما تُستخدم بالفعل، الميتافيزيقا بالتأكيد، فى حين أنها لم تعد تشمل الفيزياء أو البيولوجيا. لأن السؤال الآتى يمكن أن يُسأل باستمرار: «عندما تقول إنك لا ترغب فى منع الميتافيزيقا، فهل تعنى ببساطة أنه إذا شعر بعض الناس بالدافع لتطوير نظريات تشبه الرؤية الشعرية والخيالية عن الواقع، ولا يمكن أن تزعم، بصورة مشروعة، أنها تمثل المعرفة، أو تزيدها، فإنه لا تكون لديك رغبة فى منعها وإعاقتها؟ أو هل أنت على استعداد، بصورة جادة، لأن تسلّم بإمكان أن الميتافيزيقا تستطيع، بمعنى ما، أن تزيد معرفتنا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبأى معنى؟ وماذا تعتقد أن تكون المعرفة الميتافيزيقية، أو يمكن أن تكون عن؟

قد يرد الفلاسفة التحليليون، بالتأكيد، أنها، ببساطة، مسألة كونهم على استعداد لأن يعطوا الميتافيزيقى فرصة لأن يستمعوا إليه، بدلاً من سد الطريق مقدماً بالنسبة لكل حوار وفهم متبادل. إن مهمة الميتافيزيقى هى أن يفسر ما يوجد حوله. وعندما يقوم بذلك، فإنه يمكن فحص تفسيره الخاص لأنشطته.

ومع ذلك، على الرغم من أن طريقة الرد هذه معقولة إلى حد كبير، فإنه يبدو أنها تغفل واقعتين الأولى: إذا نبذنا تعريفا دجماطيقيا مقيداً للفلسفة، فإن لهذا النبذ مضامينه. ولا يكون معقولاً إذا طُلب منا أن نجعل هذه المضامين واضحة. والثانية: أن الفلاسفة التحليليين لا يكوّنون مدرسة «متجانسة» تماماً، كما يحبون أن يشيروا

(١) تم تأكيد ذلك بوضوح فى كتابه «رسالة...» (المؤلف).

إلى ذلك. فعلى العكس، يمكن تمييز اتجاهات عديدة مختلفة نسبياً، وواضح بدرجة كافية من فحص لكتاباتهم أن عدداً من الفلاسفة الذين يُصنفون، بوجه عام، بوصفهم «تحليليين» يقومون بشيءٍ يختلف تماماً عما يمكن أن يوصف، بدقة، بأنه «مطلل لغوي». ومن الأفضل بالنسبة لهم جميعاً أن نقول إنهم يعملون «بالفلسفة». ولاشك أنهم كذلك. لكن: ماذا عساها أن تكون الفلسفة بهذا المعنى الواسع؟ ما طبيعتها بصورة دقيقة، وما وظيفتها، ومجالها؟ وبالنسبة لوجهة نظر أصدقائهم البريطانيين عن هذه المسائل العامة، فإن الفيلسوف الأوروبي ذا التراث المختلف على استعداد لأن يجد نفسه، بلا أمل، في حيرة.

ربما تكون النتيجة التي نصل إليها هي أن ما يُسمى بالثورة في الفلسفة قد فقد أى شكل محدد بصورة واضحة، ولا يأخذ مفهوم واضح عن طبيعة الفلسفة مكان التعريفات المحددة المتنوعة التي يفترضها الوضعيون المناطقة، عن طريق «الرسالة»، ثم عن طريق «بحوث فلسفية». ولا يمنع ذلك، بوضوح، الفلاسفة البريطانيين من أن يقوموا بعمل ذى قيمة في موضوعات معينة. بيد أنه يعنى أن الملاحظ الخارجى قد يُترك، تماماً متسائلاً: ما اللعبة الخاصة التى تُعب، ولماذا؟ وما علاقة الفلسفة بالحياة؟ ولماذا يُعتقد أنه من الضروري أن تكون هناك كراس للفلسفة في الجامعات؟ وربما تكون هذه الأسئلة ساذجة، غير أنها تحتاج إلى إجابة.

« توطئة »

المراجع

في الصفحات القليلة القادمة يتحدث «الأب» كوبلستون عن جون هنري نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠) وهو فيلسوف إنجليزي، لكنه من فلاسفة الدين، فقد كان كاردينال الكنيسة الكاثوليكية الرومانية - وربما كان هذا هو السبب الأساسي لاهتمام المؤلف به وربما «إقحامه» في كتاب يدرس الفلسفة من بنتمام حتى رسل، وعزاً عليه أن يترك علماً من أعلام اللاهوت الإنجليزي في أواخر القرن التاسع عشر دون أن يقول عنه كلمة ولو موجزة في خمس عشرة صفحة ص (٥١٠ - ٥٢٥) وأنا أود أن أضيف صفحة عن التعريف بهذا اللاهوتي الكبير.

ولد جون هنري نيومان في مدينة لندن لأب مصرفي (ثم بعد ذلك صانع جعة) علم أولاده حب الموسيقى والأدب .. وكان الفيلسوف في شبابه على معرفة وثيقة بالشعراء الرومانسيين والطبيين المؤهلة Deists من الإنجليز، كما أنه مر بتجربة دينية عميقة وهو في الخامسة عشر من عمره كما اعتقد اعتقاداً راسخاً أن الله حاضر حضوراً قوياً بداخله واتخذ لنفسه شعاراً يقول «القداسة بدلاً من السلام»، و «النمو هو الدليل الوحيد على الحياة».

التحق عام ١٨١٦ بكلية ترنتي بجامعة أكسفورد، وقرأ كثيراً في الآداب الكلاسيكية والرياضيات. ثم أصبح زميلاً في كلية أوريل Oriel في أكسفورد، ثم في عام ١٨٢٤ دخل نيومان في سلك الكهنوت ورسم قسيساً. وعندما ظهرت حركة أكسفورد التي حاولت إحياء التراث الديني والحس الكنسي من جديد (١٩٢٢ - ١٩٤١) ساهم فيها نيومان حتى بلغت الحركة ذروتها في فكره. ولقد أقتنعت

بحوثه التاريخية عن آباء الكنيسة ونظريته في تطور العقيدة المسيحية أن المثل الأعلى عند الكنيسة الإنجيليكانية ووسائلها *Via Media* - كان وهماً! وفي عام ١٨٤٥ قُبل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ثم رُسم قسيساً فيها عام ١٨٤٧

وناضل نيومان خلال السنوات (١٨٥١ - ١٨٥٨) ليكون خطيباً في الجامعة الكاثوليكية الجديدة في أيرلندا إلا أن القوى السياسية كانت ضده، وعن حطام المعركة كتب كتابه التربوي الرئيسي «فكرة الجامعة» عام (١٨٥٢ - ١٨٥٩) الذي تطلع فيه إلى مركب من الدراسات العلمية والإنسانية واللاهوتية الجديدة، لقد دافع نيومان عن نزاهته الدينية وهو ما عبّر عنه في كتابه «دفاع عن دعوى حيوية *Apologia Provita Sua*» مستعيناً بعلاقته بالقراء المثقفين في إنجلترا! ..

هذا هو «نيومان» عالم اللاهوت الذي قالت عنه الموسوعة الفلسفية «في مجلدها الخامس ص ٤٨١) إن نيومان ينتمي إلى تراث الكنيسة البريطانية التي أمدها ببعض الفكر الفلسفي عندما عالج مشكلات معينة ذات طبيعة دينية ولاهوتية. وهو يُقرأ جيداً مع مصادر التنوير في هذه الحقبة: ديفيد هوم، وفولتير، وتوماس بين *T. Paine* .. الخ وكان صاحب وعى مبكر بالصعوبات الفلسفية الحديثة ضد الديانة المسيحية. وتحت ضغط هؤلاء النقاد وجد أن عليه أن يغربل الأسس التي يقوم عليها إيمانه المسيحي ومذهب التآليه. كما قام بدراسة وثيقة للدفاع العقلي الذي استخدمه عالمان لاهوتيان من قبل هما: «وليم بيلي» (١٧٤٢ - ١٨٠٥)، و«ريتشارد وتيلي» (١٧٨٧ - ١٨٦٢) دفاعاً عن وجود الله والبنود الأساسية في العقيدة المسيحية.

هذه نبذة موجزة أظنّها ضرورية لتفسير وربما تبرير أيضاً ما قام به «الأب كويلستون» من حشر العالم اللاهوتي الجليل «جون هنري نيومان» ثم أترك القارئ مع الأب من جديد^(١).

(١) اعتمدت في هذه النبذة على:

ملحق (أ)

جون هنرى نيومان

- ملاحظات تهيئية - منظور نيومان لمشكلة الاعتقاد الدينى فى مواعظه الجامعية -
- المنظور فى قواعد التصديق - الضمير والله - تلاقى الاحتمالات والمعنى الاستدلالي -
- ملاحظات ختامية

١- إن القول بأننا نهتم هنا بجون هنرى نيومان (١٨٠١-١٨٩٠) J. H. Newman بوصفه، ببساطة، فيلسوفاً، ربما يكون مضللاً إلى حد ما. لأنه قد يفهم أنه يفترض أن نيومان كرس نفسه لمشكلات فلسفية لذاتها، أى من أجل أهمية ذاتية من حيث إنها ألغاز نظرية، إلى جانب اهتماماته وأنشطته الأخرى الكثيرة. وهذا أمر بعيد عن الحقيقة. إن منظور نيومان للموضوعات الفلسفية التى ناقشها هو منظور متكلم مسيحي، أعنى أنه كتب من وجهة نظر مؤمن مسيحي يسأل نفسه إلى أى حد، وبأية طريقة، يمكن أن يظهر إيمانه بأنه معقول. لم يزعم نيومان أنه يطرح إيمانه مؤقتاً، من حيث هو كذلك، لكى يعطى انطباعاً أنه يبدأ من لا شىء. فقد حاول، بالتأكيد، أن يفهم وجهات نظر الآخرين، غير أن مناقشته للاعتقاد الدينى تمت، كما يُعبر عنها، داخل نطاق الإيمان. أعنى أنها مسألة الإيمان الذى يبحث عن فهم لذاته، وليست مسألة عقل غير مؤمن يسأل عما إذا كان هناك أى تبرير لصنع فعل الإيمان. فى الوقت نفسه قد أدت محاولة بيان أن الإيمان المسيحي معقول، فى حقيقة الأمر، بنيومان إلى أن يطور

أفكاراً فلسفية. ويمكن أن نضع المسألة في صورة أخرى، فنقول إن محاولته لبيان عدم كفاية المذهب العقلي المعاصر، ونقل معنى الرؤية المسيحية عن الوجود البشرى قد أدى به إلى أن يصور خطوط التفكير التي، بينما لم يكن المقصود منها، بالتأكيد، أن تمثل مضمون الإيمان المسيحي من حيث إنه مجموعة من نتائج مستنبطة، منطقيًا، من مبادئ واضحة بذاتها، فإنه كان يُقصد منها أن تبين لأولئك الذين يرون أن الإيمان المسيحي ليس هو التعبير عن موقف لا عقلي، أو ليس هو فرض تعسفي خالص. وحتى إذا تضمن إتلافًا معينًا لتفكيره ككل، فإننا نستطيع أن نميز، هنا، لاعتبار مختصر بعض خطوط التفكير التي يمكن أن توصف، بصورة معقولة، بأنها فلسفية.

هناك، بالتالي مدافعون عن الدين أو علماء كلام (بالمعنى الإسلامي) لا يهتمون كثيراً بالأسباب التي تكون لدى الناس بالفعل للإيمان مثلما يهتمون بتطوير حجج تُقنع، في رأيهم، أذهان غير المؤمنين الذين ليس في إمكانهم أن يفهموا المصطلحات المستخدمة، على الرغم من أن المؤمن العادي ربما لا يفكر، مطلقًا، في هذه الحجج، وحتى ربما لا يستطيع أن يفهمها ويقدرها إذا قُدمت له. ومع ذلك فإن نيومان أكثر اهتماماً ببيان معقولية الإيمان كما يوجد بالفعل عند الجمهور الغفير من المؤمنين، ولا يعرف معظمهم شيئاً عن الحجج الفلسفية المجردة. ويحاول أن يوضح ما يبدو له على أنه الأساس الرئيسي الذي يكون لديه ولدى الآخرين لإيمان حى بالله^(١). وبمعنى آخر، يحاول أن يقدم تحليلاً فينومولوجياً للحركة التلقائية للعقل التي تبلغ ذروتها في قبول وجود الله من حيث إنه حقيقة موجودة. كما أنه لا يقصد، في الوقت نفسه، بوضوح، أن يكتب، ببساطة، بوصفه سيكولوجياً يصف أسباباً متعددة تبين لماذا يؤمن الناس بالله، حتى إذا بدا له أن بعض هذه الأسباب أو كلها تعجز عن أن تبرر قبول وجود الله. فعلى العكس، يبرهن نيومان على أن الأساس التجريبي الرئيسي الذي يقوم عليه الإيمان هو أساس كاف.

(١) لا يستبعد نيومان، بالتأكيد، نور النعمة الإلهية. بيد أنه يصرف الانتباه عنها عندما يحاول أن يبين أن أساساً كافياً للإيمان بالله في متناول الجميع (المؤلف).

وقد توضح المائة هذه المسألة. أن لدينا جميعاً إيماناً عملياً بالوجود الموضوعى لموضوعات خارجية باستقلال عن إدراكنا لها، وهناك اختلاف واضح بين توضيح الأسس التي تكون لدى الناس بالفعل لهذا الإيمان، ومحاولة تبرير الإيمان، كما يفعل بعض الفلاسفة، عن طريق استنباط الحجج الفلسفية التي يُعتقد أنها تقدم أسساً أفضل وأكثر صحة للإيمان من الحجج التي تكون لدى الناس بالفعل، حتى إذا لم يكونوا على وعى بها. ومما هو عرضة للخلاف، بحق، أن الفيلسوف ليس في مقدوره أن يقدم أسساً أفضل للإيمان الذي نتحدث عنه من الأسس التي يقوم عليها إيماننا بالفعل، إن كان بصورة ضمنية. وعلى نحو مماثل، يعنى نيومان جيداً الاختلاف بين بيان أن الإيمان الدينى، كما يوجد بالفعل، معقول، وبيان أنه معقول إذا كان لدى الناس أسس أخرى للإيمان غير التي تكون لديهم بالفعل.

وثمة مسألة أخرى تستحق الملاحظة، وهى أن نيومان عندما يتحدث عن الإيمان بالله، فإنه يفكر فيما قد نسميه بالإيمان الحى، الإيمان الذى يتضمن عنصراً من ارتباط شخصى بوجود شخصى يُدرك من حيث إنه حقيقة موجودة، ويميل إلى التأثير فى السلوك، لا فى قبول تصورى لقضية مجردة. ولذلك عندما يفكر فى أسس الإيمان بالله، فإنه يميل إلى إغفال حجج ميتافيزيقية غير شخصية توجه، ببساطة، إلى العقل، وتركز على حركة العقل الذى، فى رأيه، يضع الإنسان فى مقابل الله من حيث إنه حقيقة موجودة، أى بوصفه متجلياً فى صوت الضمير. إن طريقة تفكيره موجهة، بالتالى، إلى الإنسان الذى لديه إحساس حى بالإلزام الأخلاقى. وعلى نحو مماثل، عندما يعالج الأدلة على صدق المسيحية، فإنه يتحدث، أساساً، إلى الباحث الحقيقى والمنفتح عقلياً، بصفة خاصة إلى الإنسان الذى يؤمن بالله، والذى لديه، كما يرى نيومان، توجس بإمكان الوحى. إنه يفترض فى كلتا الحالتين شروطاً ذاتية معينة، بما فى ذلك شروطاً أخلاقية، فى قارئه. إنه لا يدعى تقديم براهين تقتدى ببراهين الرياضيات.

وإذا سلّمنا بهذا المنظور، فلن يكون غريباً أن اسم نيومان قد ارتبط، في الغالب، باسم «بسكال» Pascal. فكلاهما اهتم بعلم الكلام المسيحي، وكلاهما ركز اهتمامه على إيمان فعال، وعلى الطريقة التي يفكر بها الناس بالفعل ويبرهنون بها على قضايا عينية لا على نموذج رياضي من البرهان. إن «روح الهندسة» كانت غريبة على عقليهما. وشدد كلاهما على الشروط الأخلاقية الخاصة بتقدير قوة الحجج التي تحببها المسيحية. ولذلك إذا استبعد المرء «بسكال» من فئة الفلاسفة لأنه مدافع خاص، فمن المحتمل أن يدرس نيومان بنفس الطريقة. وعلى العكس، إذا عرف المرء بسكال بوصفه فيلسوفاً، فمن المحتمل أن يقر بمعرفة مشابهة بنيومان^(١).

ومع ذلك، فإن خلفية نيومان الفلسفية تختلف تماماً عن خلفية بسكال. لأن هذه الخلفية شكلتها الفلسفة البريطانية إلى حد كبير. اكتسب نيومان معرفة ما بأرسطو عندما كان طالباً. وعلى الرغم من أنه لا أحد يصفه بأنه أرسطي، فإن الفيلسوف اليوناني كان له أثر، بالتأكيد، على تفكيره. أما بالنسبة للأفلاطونية، التي وجدها ملائمة في نواح معينة، فإنه يبدو أن معرفة نيومان بها قد جاءت، أساساً، من كُتاب مسيحيين أوائل معينين ومن آباء الكنيسة. كما درس من الفلاسفة البريطانيين، بالتأكيد، فرنسيس بيكون، وعرف شيئاً ما عن هيوم؛ الذي نظر إليه على أنه حاد وخطير، غير أنه يؤكد في «الدفاع» أنه لم يدرس باركلي على الإطلاق. أما بالنسبة للوك فإنه ترك احتراماً عميقاً. فهو يخبرنا بوضوح أنه ترك هذا الاحترام «بالنسبة لشخصية لوك وقدرته؛ أي بالنسبة لبساطة تفكيره، وصراحتة الجريئة»^(٢)، ويضيف أن هناك الكثير في ملاحظاته على الاستدلال والبرهان الذي أتفق معه فيه تماماً، وأنتنى

(١) يجب أن نتذكر جيداً أن مؤسسي المذاهب الميتافيزيقية الأصلية استخدموا، في الغالب، حجة اللثاء على وجهات نظر عن الواقع ماثلة لأذهانهم، على الأقل بصورة مجعلة، مع إن هذه الواقعة لا تبين بذاتها أن حجة معينة تخلو من القوة. وعلى نحو مماثل، لا تستلزم الواقعة التي تقول إن نيومان كتب بوصفه مؤمناً مسيحياً النتيجة التي تقول إن تأملاته الفاسفية ليس لها قيمة (المؤلف).

An Essay in Aid of a Grammer of Assent (3rd edition, 1870), p. 155. (٢)

لا أشعر بمتعة في النظر إليه على هدى خصم لوجهات نظر أتبناها أنا بوصفها صادقة^(١). ويجانب لوك، لا بد أن نذكر الأسقف بطلر^(٢)، الذي كان له تأثير واضح ولاشك فيه في فكر نيومان.

درس نيومان فيما بعد كتابات «دين مانسل» Dean Mansel (١٨٢٠ - ١٨٧١)، وكتابات بعض الفلاسفة الاسكتلنديين، و«منطق» جون ستيوارت مل. وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن أن نبين أنه كانت لديه معرفة بـ «كوليردج»، على الرغم من إنكار وجود من جانبه. ويبدو أنه عرف قليلاً عن الفكر الألماني، من مصدره الأصلي بصفة خاصة. ولذلك إذا لم نضع في الاعتبار الدراسة الأولى لأرسطو، فإننا نستطيع أن نقول إن أفكاره الفلسفية تشكلت في مناخ المذهب التجريبي البريطاني، وتأثير «طلر». لم يترك اهتمام نيومان وأنشطته المتنوعة له سوى وقت ضئيل وطاقة قليلة لقراءة فلسفية جادة، حتى إذا كان لديه الميل لأن يقرأ بتبحر في هذا الميدان، بيد أن ما قرأه، على أية حال، كان، ببساطة، دافعاً لتكوين أفكاره. إنه لم يكن، على الإطلاق، تلميذاً لأي فيلسوف.

أما بالنسبة للفلسفة الإسكولائية، فإن نيومان عرف عنها القليل. وفي سنوات متأخرة، كانت لديه، على الأقل، بعض الكتابات عن طريق الرواد في إحياء المذهب الإسكولائي. وعندما نشر «ليو الثالث عشر» المنشور البابوي الأبدي الخاص بأباء الكنيسة عام ١٨٧٠^(٣)، حاثاً على دراسة القديس توما الأكويني، كتب نيومان خطاباً ذا

(١) Ibid.

(٢) بالنسبة للأسقف جوزيف بطلر (١٦٩٣ - ١٧٥٢) انظر المجلد الخامس من كتابنا «في تاريخ الفلسفة» ص ١٦٥ - ١٧٠ ص ١٨٤ - ١٩١ (المؤلف - وأيضاً الترجمة العربية لهذا المجلد الخامس بقلم الدكتور محمود سيد أحمد (وقد صدر عن المجلس الأعلى - المشروع القومي للترجمة عام ٢٠٠٢ برقم ٤٥٥ - والصفحات المقابلة ص ٢١٦ - ٢٢٢ ثم ص ٢٢٧ - ٢٤٤) (المراجع)

(٣) ليون الثالث عشر (١٨١٠ - ١٩٠٢) بابا روما (١٨٧٨ - ١٩٠٢) كان أول بابا يرتقى الكرسي الرسولي بعد ضم المقاطعات البابوية Papal States إلى إيطاليا عام ١٨٧٠ ومن أجل ذلك قضى ولايته كلها التي استمرت خمسا وعشرين سنة «أسير الفاتيكان» رمزاً لاحتجازه على هذا الضم. (المراجع)

قيمة إلى البابا، مع إنه لم يرسل إليه. غير أنه واضح، بإنصاف، من الخطاب أن ما كان يدور بخلد هو إحياء الحياة العقلية في الكنيسة، في اتصال مع فكر آباء الكنيسة ومعلميها، أكثر من المذهب التومائى على وجه التحديد. وعلى أية حال، فقد كان من الصعب على نصوص الكتب العتيقة للمذهب التومائى أن تكون ملائمة لتفكير نيومان. صحيح أن عدداً من الفلاسفة المدرسين قاموا منذ وفاته بقبول أو بتعديل خطوط من التفكير الذى تفترضه كتاباته، واستخدموها فى تكملة حجج تقليدية. لكن لاداعى للقول إن هذه الواقعة لم تقدم سبباً كافياً لبيان أن نيومان كان إسكولائياً «بالفعل». إذ إن منظوره يختلف أتم الاختلاف، على الرغم من أنه كان يريد أن يسلم، تماماً، بأن المنظورات الأخرى لها استخداماتها.

(٢) أصر نيومان فى موعظة جامعة ألقاها فى جامعة أكسفورد عام ١٨٣٩ على أن الإيمان «هو، بالتأكيد، ممارسة للعقل»^(١) لأن ممارسة العقل تكمن فى «تأكيد شئ ما بسبب شئ آخر»^(٢). ويمكن أن يُرى فى امتداد معرفتنا وراء الموضوعات المباشرة للإدراك الحسى، والاستبطان^(٣)، كما يمكن أن يُرى فى الإيمان الدينى أو الإيمان، من حيث إن هذا «قبول الأشياء من حيث إنها واقعية، لا تنقلها الحواس، بناء على أسس معينة سابقة»^(٤). وبمعنى آخر، لأن نيومان لا يسلم بأية ملكة لمعينة *intuit* الله (أو أى موجود خارجى غير مادى)، فلا بد أن يسلم، بمعنى ما على الأقل، بأن وجود الله أمر نستدل عليه.

Oxford University Sermons (Fifteen Sermons Preached be For the University of Oxford) (3rd Edition , 1872), p. 207.

ونشير إلى هذا العمل على بهذه الرموز: OUS. ويعنى نيومان بوضوح أن الإيمان يفترض ممارسة للعقل (المؤلف).

Ibid. (٢)

(٢) يمكن أن نرى هنا انعكاساً لوجهة النظر التجريبية (المؤلف).

Ous, p. 229.(٤)

ومع ذلك، فإن الاستدلال ليس صحيحاً بالضرورة: لأنه يمكن أن تكون هناك ملكة للاستدلال. ويعنى نيومان جيداً أن أية عملية من الاستدلال أو القياس يفترضها الإيمان الدينى هي غير صحيحة بالنسبة للفيلسوف العقلى. وبناء على الفكرة العامة عن العقل وممارسته لا بد أن نستبعد أثر كل الأحكام المبتسرة، والتصورات السابقة، والاختلافات المزاجية، ومنتقل ببساطة وفقاً «لقواعد علمية معينة ومعايير ثابتة لوزن الشهادة وفحص الوقائع»^(١)، ولا نسلم إلا بهذه النتائج «من حيث إنها يمكن أن تقدم أسبابها»^(٢). ومع ذلك، يتضح أن معظم المؤمنين لا يستطيعون أن يقدموا أسباباً لإيمانهم. وحتى عندما يستطيعون فإنه لا ينجم عن ذلك مطلقاً أنهم يؤمنون لهذا السبب، أو أنهم يتوقفون عن الإيمان إذا كان هناك شك فى الأسباب، أو كانت موضع شك. وعلاوة على ذلك «فإن الإيمان مبدأ للفعل، ولا يسمح الوقت لأبحاث دقيقة ومتقنة»^(٣). إن الإيمان لا يحتاج إلى برهان ليس فيه شك، ويتأثر باحتمالات وفروض سابقة. صحيح إن هذا يتحقق باستمرار فى حالة الإيمان اللادينى. فنحن نؤمن باستمرار بما نقرأ فى الجرائد، مثلاً، دون أى فحص للدليل. لكن على الرغم من أن هذا السلوك ضرورى بدون شك للحياة، فإن الواقعة تظل وهى أن ما يبدو محتملاً أو موثقاً به لأى شخص قد يبدو على نحو مختلف تماماً لشخص آخر. «ليس ضرورياً أن نبين كم تتصل ميولنا بإيماننا»^(٤). ولذلك، من السهل أن نفهم تقليل الفيلسوف العقلى من قدر الإيمان من حيث إنه التعبير عن تفكير يتمناه المرء.

إن اللا إيمان، أو النزعة الشككية، والإيمان، هما بالتأكيد، بمعنى حقيقى، فى قارب واحد. لأن اللا إيمان «يسير وفق فروض مسبقة وأحكام مبتسرة مثل الإيمان، وهى

Ibid, p. 230. (١)

Ibid, p. 188. (٢)

Ibid, p. 189. (٣)

Ibid, p. 230. (٤)

ليست إلا فروضاً مسبقة من طبيعة مخالفة... إنه ينظر إلى المذهب الدينى على أنه غير ملائم، حتى إنه لا يستمع إلى البرهان عليه، أو إذا استمع، فإنه يستخدم نفسه فى أن يفعل ما يستطيع أن يفعله المؤمن، إذا اختار، أيضاً.. أعنى فى بيان أن الدليل قد يكون أكثر كمالاً مما هو عليه^(١). إن الشكاك لا يقررون بالفعل، بناء على الدليل، لأنهم يصممون فى البداية ثم يسلّمون بالدليل، أو يرفضونه بناء على فرضهم الرئيسى. ويقدم هيوم نموذجاً رائعاً لهذا عندما ذهب إلى أن استحالة إمكان المعجزات دحض كاف لشهادة الشهود. أعنى، أن عدم الاحتمال السابق هو دحض كاف للدليل^(٢).

يبدو أن نيومان كان على حق تماماً عندما ذهب إلى أن غير المؤمنين كثيراً ما يسيرون، وفقاً لفروض، وأنهم يتأثرون بالميل والمزاج مثلهم مثل أى شخص آخر. لكن على الرغم من أن هذه مسألة جدلية ذات قيمة ما، فإنها لا تبين، بوضوح، أن الإيمان الذى يُنظر إليه على أنه ممارسة للعقل كما يسميه نيومان، لا يبلغ المعيار الذى يتطلبه الفيلسوف العقلى، إذا فهم هذا المعيار على أنه معيار البرهان المنطقى الدقيق من مبادئ واضحة بذاتها. ومع ذلك، فإن نيومان لم يقصد أن يزعم أن الموضوع على هذا النحو. فهو يبرهن، بدلاً من ذلك، على أن التصور العقلى للبرهان ضيق جداً، ولا يناسب الطريقة التى يفكر بها الناس بالفعل، وبصورة مشروعة، فى قضايا عينية ويبرهنون عليها. ولا بد أن نتذكر أنه يزعم أن الإيمان معقول، ولا يزعم أن مضمونه يمكن استنباطه منطقياً بناء على نموذج البرهان الرياضى.

إنها ليست حجة صحيحة ضد معقولة الإيمان الدينى أن تقول إنه يفترض أن ما يُحكم عليه هو احتمالات سابقة. لأننا جميعاً نجد أنفسنا مجبرين على أن نصوغ افتراضات، إذا كان يجب علينا أن نعيش. فنحن لا نستطيع أن نعيش، ببساطة، بما

(١) Ibid, p. 230.

(٢) Ibid, p. 231.

يمكن البرهنة عليه منطقياً. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نبرهن على أن حواسنا موثوق بها، وأن هناك عالماً خارجياً موضوعياً تجعلنا على اتصال به. ولا نستطيع أن نبرهن على صحة التذكر. ومع ذلك، على الرغم من أننا نُخدع أحياناً، إذا عبرنا عن المسألة بطريقة عامة، فإننا نسلّم بأن حواسنا موثوق بها، بصورة أساسية، وأن هناك عالماً خارجياً موضوعياً. لا يشك أحد، بالفعل، سوى الشاك في الاستدلال العلمي من حيث إنه كذلك، على الرغم من أن العالم لا يبرهن على وجود عالم فيزيائي عام، ولكنه يسلّم به. كما أننا لا نسمح لأخطائنا وهفواتنا أن تحطم كل إيمان بصحة التذكر. وفضلاً عن ذلك، إذا لم نحاول أن نقبل موقفاً من النزعة الشكية الكاملة؛ موقفاً لا نستطيع أن ندعمه من الناحية العملية، فإننا نفترض بالضرورة إمكان البرهان الصحيح. إننا لا نستطيع أن نبرهن عليه بصورة قبلية، لأن أية محاولة للبرهان تفترض مسبقاً ما نحاول أن نبرهن عليه، وباختصار «سواء نظرنا إلى عمليات الإيمان أو ممارسة أخرى للعقل، فإن الناس يتقدمون إلى الأمام بناء على أسس لا ينتجونها، أو لا يمكن أن ينتجوها، أو إذا استطاعوا أن ينتجوها، فإنهم، مع ذلك، لا يستطيعون أن يبرهنوا على أنها صادقة، أو على أنها أسس سابقة يسلّمون بها»^(١).

يمكن أن نلاحظ، في معرض الحديث، أننا قد نستطيع أن نميز في استعداد نيومان لأن يقول إن وجود عالم خارجي مشترك هو فرض لا يمكن البرهنة عليه، صدى لانطباعه في زمن مبكر، أعني انطباعاً مسجلاً في الفصل الأول من «الدفاع»، مؤداه أنه لا يوجد سوى موجودين واضحين بذاتهما بصورة جلية، وهما: هو وخالقه. غير أننا نتذكر أيضاً زعم هيوم وهو أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الأجسام بمعزل عن إدراكاتنا، فإن الطبيعة قد أجبرتنا على ضرورة الإيمان بها. إن الفيلسوف يستطيع أن يغمس في تأملات خاصة في دراسته، غير أنه يمتلك، مثل بقية

ibid, pp. 212 - 213. (١)

الناس، إيماناً طبيعياً بالوجود الموضوعى المتصل للأجسام حتى عندما لا تُدرك. ولا يستطيع العقل أن يبرهن على حقيقة هذا الإيمان. بيد أن الإيمان معقول على الرغم من ذلك. إن الإنسان الذى لا يُحْكَمُ العقل هو الذى يحاول أن يعيش شاكاً ولا يفعل بناء على أى فرض لا يمكن البرهنة عليه.

صحيح أن الناس لا يستطيعون أن يؤمنوا، بصورة جلية وبالفعل، بوجود عالم خارجى عام^(١). ومن غير المعقول أن يحاولوا أن يفعلوا بناء على أى فرض آخر. فإذا رفضنا أن نفعل بناء على أى شىء سوى نتائج مبرهن عليها منطقياً، فإننا لا نستطيع أن نعيش مطلقاً. فكما لاحظ لوك، بكفاءة، إذا رفضنا أن نأكل حتى نبرهن على أن الطعام يغيثنا، فإننا لن نأكل على الإطلاق. غير أنه يمكن الاعتراض على أن الإيمان بالله ليس إيماناً طبيعياً يمكن أن نقارنه بالإيمان بوجود عالم خارجى. فنحن لا نستطيع أن نؤمن، من الناحية العملية، بأن أجساماً توجد باستقلال عن إدراكنا، غير أنه لا يبدو أن هناك أية ضرورة عملية للإيمان بالله.

إن خط الحجة الموجود عند نيومان هو أن هناك شيئاً، وهو الضمير، ينتمى إلى الطبيعة البشرية كما تنتمى قوتنا الإدراك والاستدلال، ويميل إلى الإيمان بالله؛ بمعنى أنه يحمل معه «توجساً» بالوجود الإلهى. وهكذا فإن الإيمان بالله الذى يقوم على الضمير لا يقوم، ببساطة، على خاصية مزاجية لأفراد معينين، وإنما يقوم بالأحرى، على عامل فى الطبيعة البشرية من حيث هى كذلك، أو على الأقل على عامل فى كل طبيعة بشرية ليس عاجزاً من الناحية الأخلاقية، أو معطلاً. إن صوت الضمير لا يحمل معه، بالفعل، أى برهان على أوراق اعتماده الخاصة. وبهذا المعنى، فإنه «فرض». غير أنه يُظهر وجود إله متعالى؛ وقبول وجود الله من حيث إنه متجل وظاهر كهذا أمر معقول.

(١) ليس لدى كاتب هذه السطور نية لأن يلزم نفسه بوجهة النظر التى تقول إننا لا نستطيع أن نعرف، بصورة ملائمة، أن هناك عالماً خارجياً. فإذا عرفنا المعرفة، بالتأكيد، بأن قضايا المنطق والرياضيات هى وحدها التى تُعرف بأنها صادقة، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نعرف أن الأشياء توجد عندما لا ندركها. لكن لأن كلمة «يعرف» تُستخدم فى اللغة العادية، فإننا نستطيع أن نعرفها تماماً (المؤلف).

ومع ذلك، قبل أن ننظر إلى حجة نيومان من الضمير على وجود الله بإمعان قليل للغاية، يمكننا أن نحول انتباهنا إلى منظوره إلى مشكلة الإيمان الديني كما يعرضها في عمل متأخر وهو «قواعد التصديق» الذي نُشر عام ١٨٧٠^(١).

٢- التصديق Assent، كما يستخدم نيومان اللفظ، يُعطى لقضية، ويعبر عنه تأكيد. غير أنني لا أستطيع، بصورة ملائمة، أن أعطى التصديق لقضية إذا لم أفهم معناه. يسمى نيومان هذا الفهم بالوعي. ولذلك نستطيع أن نقول إن التصديق يفترض مسبقاً الوعي.

ومع ذلك، ثمة نوعان للوعي، يناظران نوعين من القضايا. «إن حدود القضية ترمز، أو لا ترمز، إلى أشياء. فإذا رمزت إلى أشياء، فإنها تكون، من ثم، حدوداً مفردة؛ لأن كل الأشياء التي توجد، هي وحدات. لكنها إذا لم ترمز إلى أشياء، فإنها لا بد أن ترمز إلى أفكار، وتكون حدوداً عامة. إن الأسماء المفردة تأتي من التجربة، في حين أن الأسماء العامة تأتي من التجريد. وأصف الوعي بالأولى بأنه حقيقي، وأصف الوعي بالثانية بأنه تصوري»^(٢).

ربما يكون هناك اعتراض على بعض التعبيرات والعبارات في هذا الاقتباس. بيد أن الموضوع العام يبدو واضحاً بصورة معقولة. يوصف الوعي أو فهم حد يرمز إلى شيء أو شخص بأنه حقيقي، في حين أن الوعي أو فهم فكرة مجردة مفهوم كلي يوصف بأنه تصوري. وإذا طبقنا هذا التمييز على القضايا، فإن الوعي بقضية في الهندسة، مثلاً، يكون تصورياً، في حين أن الوعي بعبارة مثل «زيد هو والد عمرو» يكون حقيقياً.

(١) من المفضل أن نصف كتاب «قواعد التصديق» بأنه عمل فلسفي، لأنه يهتم، على المدى الطويل، «بالحجج التي يمكن تقديمها على المسيحية» (GA, p. 484). غير أن هذه الحجج توضع في سياق منطقي وأبستمولوجي عام (المؤلف).

GA, pp. 20 - 1. (٢)

وينجم عن هذا أنه يجب علينا، أيضاً، أن نميز بين نوعين من التصديق. التصديق الذي يُعطى لقضية نعيها من حيث إنها عقلية، أي أننا نعي أنها تهتم بأفكار مجردة أو بحدود كلية، هو تصديق عقلي، بينما التصديق الذي يُعطى لقضايا نعيها من حيث إنها واقعية؛ أي من حيث إنها تهتم مباشرة بأشياء أو بأشخاص، هو تصديق واقعي حقيقي.

ومن ثم يرى نيومان أن الأشياء والأشخاص، سواء أكانت موضوعات للتجربة الفعلية أم تتمثل بصورة خيالية في الذاكرة، تؤثر على الذهن بصورة أكثر قوة وحيوية من الأفكار المجردة. وبالتالي، فإن الوعي الحقيقي «أقوى من الوعي؛ لأن الأشياء التي تكون موضوعه، تكون أكثر تأثيراً وفاعلية، بدون شك، من الأفكار، التي تكون موضوعاً (للوعي) التصوري. إن التجارب وصورها تؤثر على الذهن وتشغله، أما التجريدات وارتباطاتها لا تؤثر عليه ولا تشغله^(١). وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن كل تصديق، كما يرى نيومان، متشابه في أنه ليس مشروطاً^(٢)، فإن أفعال التصديق «تظهر بصورة أكثر إخلاصاً وقوة عندما تؤدي بناء على وعي حقيقي يمتلك أشياء لموضوعاته، أكثر مما تؤدي عن طريق أفكار ووعي تصوري»^(٣). وقضلاً عن ذلك، على الرغم من أن التصديق الحقيقي لا يؤثر بالضرورة على السلوك، فإنه يميل إلى أن يفعل ذلك بطريقة لا يفعل بها التصديق التصوري الخالص^(٤).

وكذلك يسمى نيومان التصديق الحقيقي بالإيمان. ويتضح أن الإيمان بالله الذي يهتم به، أساساً، بوصفه متكلماً مسيحياً تصديق واقعي حقيقي بالله من حيث إنه

(١) Ibid, p. 35.

(٢) ما يُسمى بالتصديق المشكوك فيه مشروط عند نيومان بالمعبارة التي تقول إن صدق قضية معينة أمر مشكوك فيه (المؤلف).

(٣) GA, p. 17.

(٤) Cf. Ibid, p. 87.

حقيقة موجودة، وتصديق يؤثر على الحياة أو على السلوك، وليس، ببساطة، تصديقاً تصويرياً بقضية عن فكرة الله، حقاً، إذا أُعطي التصديق لقضايا، فإن التصديق الواقعي الحقيقي يُعطي، في هذه الحالة، لقضية «الله موجود»، أو «هناك إله». غير أنه يُعطي للقضية التي نعيها بوصفها حقيقية، أى أن لفظ «الله» مفهوماً من حيث إنه يدل على حقيقة موجودة؛ أعني كائنًا شخصاً موجوداً. وينجم عن ذلك أن نيومان لا يهتم، ولا يمكن أن يهتم، أساساً، باستدلال صوري برهاني على وجود الله، لأن البرهان، من وجهة نظره، الذي يستدعي وجهة نظر هيوم، يبين العلاقات المنطقية بين أفكار. أعني، أنه يستمد نتائج من مقدمات، ترمز حدودها إلى أفكار مجردة أو عامة. وهكذا، فإن التصديق الذي يُعطي لنتيجة هو تصديق تصوري، ويفتقر إلى عنصر التعهد الشخصي الذي يربطه نيومان بالتصديق الواقعي الحقيقي لوجود الله.

ومع ذلك، لا يسلم نيومان، كما ذكرنا من قبل، بأية قوة موجودة في الإنسان لمعاينة الله بصورة مباشرة. ولذلك، فإن نوعاً من الاستدلال يكون مطلوباً، أعني حركة للذهن مما هو معطى في التجربة إلى ما يجاوز التجربة المباشرة، أو الإدراك. كما أنه يجب ألا يكون، في الوقت نفسه، نوعاً من الاستدلال يؤدي إلى تصديق تصوري وليس إلى تصديق واقعي حقيقي. ومن ثم تثار الأسئلة الآتية: «هل أستطيع أن أبلغ أى تصديق أكثر حيوية بوجود إله، من التصديق الذي لا يُعطي إلا لأفكار العقل؟... هل أستطيع أن أؤمن كما لو كنت أرى؟ ولأن هذا التصديق الأسمى يتطلب تجربة موجودة، أو تذكراً للواقع، فإنه يبدو لأول وهلة كما لو كانت الإجابة يجب أن تكون بالنفي، لأنه كيف أستطيع أن أصدق كما هو كنت أرى، إذا لم أر؟ بيد أنه لا يستطيع أى شخص أن يرى الله في هذه الحياة. ومع ذلك، فإنني أستطيع أن أتصور أن تصديقاً واقعياً يكون ممكناً، وانتقل لبيان كيف يكون كذلك^(١). إن محاولة نيومان لبيان كيف يكون هذا التصديق الواقعي الحقيقي ممكناً، هي ما سننظر إليه في القسم القادم.

GA, p. 99. (١)

٤- لقد رأينا أنه حتى معتقداتنا اللاهوتية تقوم، كما يرى نيومان، على الأقل على فروض كامنة^(١)، فإن شيئاً ما يُسلم به، سواء بصورة واضحة أم بصورة ضمنية. إن هناك نقطة ما للانطلاق تؤخذ من حيث إنها مُعطاة، بدون برهان. وفي حالة الإيمان بالله، تكون نقطة الانطلاق هذه؛ أي الأساس المعطى لحركة الذهن، هي الضمير. فالضمير عنصر في الطبيعة البشرية، في الأفعال العقلية المركبة «مثل فعل التذكر، والبرهان، والتخيل، أو مثل الإحساس بالجميل»^(٢). وهو «المبدأ الأساسي وتصديق الذهن على وجود الدين»^(٣).

ومع ذلك، يمكن أن يُنظر إلى الضمير من جانبيين، ومع إنهما ليسا منفصلين في الواقع، فإنه يمكن التمييز بينهما. إذ يمكن أن ننظر إليه، من الناحية الأولى، على أنه قاعدة للسلوك الصحيح؛ أي على أنه يحكم على صواب أو خطأ أفعال معينة. وإنها لواقعة تجريبية أن أناساً مختلفين يصنعون أحكاماً أخلاقية مختلفة. إذ إن مجتمعات ما، مثلاً، تستحسن سلوكاً تزدريه مجتمعات أخرى. ونستطيع، من الناحية الثانية، أن ننظر إليه، أي إلى الضمير، ببساطة، على أنه صوت السلطة، أعني، على أنه إلزام مفروض. ومعنى الإلزام هو، بصورة أساسية، نفسه في كل أولئك الذين يمتلكون ضميراً. فحتى إذا اعتقد (أ) أنه ينبغي عليه أن يفعل بطريقة ما، بينما اعتقد (ب) أنه ينبغي عليه أن يفعل بطريقة أخرى، فإن الوعي بالإلزام، منظوراً إليه في ذاته، يكون متشابهاً في كلا الشخصين.

(١) بالنسبة للاستدلال البرهاني الصوري، فإن نيومان يصر على أنه مشروط. أعني أن صدق النتيجة مرهون بحالة المقدمات التي تكون صادقة. وعلى الرغم من أن نيومان لا ينكر أن هناك ميادئ واضحة بذاتها، فإنه يشير إلى أن ما هو واضح بذاته بالنسبة لشخص ما لا يبدو أنه واضح بذاته بالنسبة لشخص آخر. وعلى أية حال، فإن إمكان البرهان الصحيح مفترض. فإذا حاولنا أن نبرهن على كل شيء، ولا نصوغ فرضاً نياً كان، فإننا لا نحصل عليه في أي مكان على الإطلاق (المؤلف).

GA, p. 102. (٢)

Ibid, p. 18. (٣)

وإذا نظرنا إلى الضمير، بناء على هذه الناحية الثانية، من حيث إنه صوت السلطة الداخلية، «فإنه يصل، بصورة غامضة، إلى شيء ما وراء الذات، ويميز، بصورة غامضة، تصديقاً أسمى من الذات بالنسبة لقراراتها، من حيث إنه مبرهن عليه بالمعنى الدقيق للإلزام والمسئولية التي تخبرنا عنها»^(١). إن القانون الداخلي للضمير لا يحمل معه، بالفعل، أي برهان على صحته الخاصة، لكنه «يأمر بالالتفات إليه في سلطته الخاصة»^(٢). وكلما احترمنا هذا القانون الداخلي واتبعناه، أصبحت تعاليمه أكثر وضوحاً، وفي الوقت نفسه يصبح، التوجس أو الوعي الغامض بإله متعال أي «بقوة أسمى، تستحق طاعتنا العادية»^(٣)، أكثر وضوحاً.

وهكذا ينقل الإحساس النشط بالإلزام العقل إلى التفكير في شيء وراء الذات البشرية. وفضلاً عن ذلك، فإن للضمير جانباً انفعالياً، يشدد عليه نيومان بصورة ملحوظة. فالضمير ينتج «التبجيل، والرغبة، والأمل، والخوف، وبصفة خاصة الخوف، الذي لا يكون شعوراً غريباً، إلى حد كبير، بالنسبة للذوق فحسب، بل وحتى بالنسبة للحاسة الخلقية، إلا بسبب تداعيات عارضة»^(٤) ويبرهن نيومان على أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الميول والانفعالات، من جهة، والأشخاص من جهة أخرى. «إن الأشياء غير الحية لا يمكن أن تثير ميولنا، لأنها تلازم الأشخاص»^(٥). ولذلك «تفيد ظاهرة الوعي، من حيث إنها قاعدة، في أن تطبع الخيال بصورة حاكم أسمى؛ قاض، مقدس، قوى، يرى كل شيء»، يجازى على الأفعال»^(٦). وبمعنى آخر، يستطيع

Ibid, p. 104. (١)

Ous, p. 19. (٢)

Ibid. (٣)

GA, PPloy - 5 (٤)

(٥) يعني نيومان بالتذوق الحاسة الجمالية منظوراً إليها على أنها الإحساس بالجميل، بينما يعني بالحاسة الخلقية في هذا السياق إحساساً بملاسة الأفعال أو عدم ملامتها، بما في ذلك الاستحسان الأخلاقي أو الاستهجان (المؤلف).

Ibid, p. 106. (٦)

الضمير أن ينتج وعياً «خيالياً» يائه مطلوب من أجل التصديق الواضح الذي تم الاستدلال عليه من قبل.

ما يقوله نيومان في هذه المسألة يتم التحقق منه، بدون شك، في حالته الخاصة. فعندما يتحدث عن ذهن طفل يعرف الإلزام، ويتجنب المؤثرات المدمرة لـ «غرائزه الدينية»^(١)، وذلك عندما يصل إلى «توجس قوى لفكرة حاكم أخلاقي، يسيطر عليه، عاقل، وعادل»^(٢)، فإننا قد نميز جيداً تعميماً من تجربته الخاصة. وعلاوة على ذلك، إذا نظرنا إلى ما يجب أن يقوله من حيث إنه تفسير هدام لأساس التصديق الواقعي الحقيقي بالله، فإنه يتم التحقق منه، بدون شك، في حالات أخرى كثيرة. لأنه مما هو عرضة للخلاف أن احترام تعاليم الضمير هو، عند مؤمنين كثيرين، ذو تأثير قوى في إبقاء الوعي بالله من حيث إنه حقيقة واقعية موجودة. صحيح، إنه يمكن إغفال تعاليم الضمير وعدم طاعتها ونؤمن مع ذلك، بالله، غير أنه ربما يكون صحيحاً أيضاً أنه إذا لم يستمع المرء باستمرار لصوت الضمير، حتى إنه يصبح مبهماً وغامضاً، فإن الإيمان بالله، إذا بقي، يميل إلى أن ينحط إلى ما يسميه نيومان بالتصديق الفكري الخالص، وبمعنى آخر، إن لتفسير نيومان للعلاقة بين الضمير والإيمان بالله، أو التصديق الواقعي الحقيقي به، قيمة لا يمكن الشك فيها، من وجهة النظر الفينومولوجية. وهناك بالفعل عوامل أخرى يجب النظر إليها في التحليل الفينومولوجي للإيمان بالله. غير أن نيومان يوضح، بالتأكيد، جانباً واحداً من المسألة.

لا يهتم نيومان، في الوقت نفسه، ببساطة، بوصف الطريقة التي يؤمن بها الناس، من وجهة نظره، بالله، على الرغم من أن الإيمان يكون، أو يمكن أن يكون، في نفس

ibid, p. 109. (١)

ibid, (٢)

المستوى مثل الإيمان، مثلاً، بوجود العفاريات أو الجان. إنه يريد أن يبين أن الإيمان بالله معقول، ويميل بمعنى ما أو بأخر إلى الإشارة إلى خطوط «برهان» على وجود الله. فهو يقول بوضوح، مثلاً، إن الحجّة من الضمير هي «برهاني الذي اخترته على تلك النظرية الأساسية (أى على وجود الله) منذ ثلاثين عاماً»^(١). ويشير في موضع آخر إلى أنه بينما لا يميل إلى البرهنة «هنا» على وجود الله، فإنه «وجد مع ذلك أنه من المستحيل أن يكف عن الكلام عندما يبحث عن البرهان عليه»^(٢).

لكن ماذا عساه أن يكون نوع البرهان؟ يقول نيومان في موعظة ألقاها عام ١٨٣٠ إن «الضمير يتضمن علاقة بين النفس وشيء خارجي، وفضلاً عن ذلك بشيء هو أسمى منه؛ أعني بالامتياز الذي لا يمتلكه، وبمحكمة لا تكون له سلطة عليها»^(٣). ومع ذلك، على الرغم من استخدام كلمة «يتضمن»، فإن من الصعب أن يعنى أن فكرة الضمير تتضمن فكرة الله على نحو يؤكد وجود الضمير، وينكر وجود إله يشكل تناقضاً منطقياً. وعلاوة على ذلك، يستخدم نيومان في موضع آخر عبارات تفترض استدلالاً علياً. فهو يقول عن الضمير، مثلاً، إنه «من طبيعة الحالة، ينقل وجودها الخالص أذهاننا إلى موجود خارج أنفسنا، لأنه من أين جاء؟»^(٤). ولقد لاحظنا من قبل ملاحظته، عندما كنا نتحدث عن الجانب الانفعالي للضمير وهي أن «الأشياء غير الحية لا تستطيع أن تثير ميولنا، لأن هذه الميول تلازم أشخاصاً»^(٥). غير أن نيومان على وعي، بالتأكيد، بأن كل الفلاسفة لا يتفقون على الإطلاق على أننا نستطيع، أن نستدل على وجود الله

(١) من «دلائل الاكوهية» تم نشر بحث لأول مرة في كتاب دكتور A.J. Boe Kraad «الحجة من الضمير على وجود الله بناء على ما يراه نيومان». (Louvain, 1961) p.121.

G.A. p. 101. (٢)

Ous. p. 18. (٣)

Sermons Preached on various occasions, (2nd edition, 1858), p. 86. (٤)

GA. p. 106. (٥)

بصورة مشروعة من الإحساس بالإلزام. وإذا استهان بوجهات نظر تختلف عن وجهة نظره الخاصة، فإنه يتضح، بإنصاف، أنه لا يهتم كثيراً، بالفعل، باستدلال على فرض مفسر، يشبه استدلالاً علياً في العلم، مثل دعوة مستمعيه أو قرائه أن يدخلوا إلى ذواتهم، ويتأملوا مسألة عما إذا لم يكونوا على وعى، بمعنى ما، بالله من حيث إنه يتجلى في صوت الضمير .

وبمعنى آخر، يبدو أن «نيومان» يهتم، أساساً، بالاستبصار الشخصي في «دلالة» أو «مضامين» الوعي بالإلزام بمعنى هذين اللفظين اللذين يصعب تعريفهما. ويبدو أن خط تفكيره يشبه التحليلات الفينومولوجية التي قام بها، في أيامنا، جبريل مارسل، أكثر من الحجج الميتافيزيقية ذات النوع التقليدي. ويسلم نيومان، بالفعل، بأن حجة استقرائية معمة ممكنة. وكما أننا نتنقل من انطباعات حسية «لكي نصل إلى النتيجة العامة التي تقول إن هناك عالماً خارجياً شاسعاً»^(١)، فكذلك نستطيع أن نصل عن طريق الاستقراء من أمثلة جزئية لوعي يأمر داخلي، أعني وعياً يؤدي بالعقل إلى التفكير في الله، نقول نستطيع أن نصل إلى «الوجود في كل مكان لسيد أسمى واحد»^(٢). غير أن تصديق نتيجة حجة استقرائية معمة، هو تصديق تصوري، عند نيومان. ولذلك، يبدو أن حجة من هذا النوع تندرج في نفس الفئة مثل الحجج من الطبيعة على الله، التي يقول عنها في موضع ما إنه بينما لا تكون لديه نية الشك في جمالها وقوتها، فإنه يشك، بالتأكيد، «فيما إذا كانت تجعل الناس، مسيحيين بالفعل»^(٣) ولكي تكون هذه الحجة «فعالة»، أي تسبب قبولاً حقيقياً، لابد أن «نطبق معرفتنا العامة على مثال جزئي من هذه المعرفة»^(٤) أعني أنه من أجل قبول نتيجة حجة أخلاقية معمة

Ibid, pp. 60 - 1. (١)

Ibid, p. 61. (٢)

Sermons Preached on Various Occasions, p. 98. (٣)

GA, p. 61. (٤)

لكى تصبح إيماناً حياً وأساس الدين، ينبغي أن أدخل إلى ذاتي وأسمع صوت الله متجلياً في صوت الضمير^(١). إنه الامتلاك الشخصي للصدق الذي لا يعد، بالنسبة لنيومان، مجرد قبول تصوري لقضية مجردة.

ويعنى آخر، يريد نيومان، بالفعل، أن يجعلنا «نرى» شيئاً لذاتنا في سياق تجربتنا الشخصية، بدلاً من أن نبرهن على أن قضية تنتج، منطقياً، من قضية أخرى. ومع ذلك فإنه يقول إنه لا يقصد أن يتعامل مع «الأشخاص الذين يحبون الجدل»^(٢). إنه يريد، بمعنى حقيقي، أن يجعلنا نرى ماذا عساه أن نكون. فبغير الضمير لا يكون الإنسان إنساناً بالفعل. وإذا لم يدفنا الضمير إلى إيمان بالله بأن يقدمنا، إن جاز التعبير، في مقابل الله من حيث إنه حقيقة موجودة وتتجلى في الإحساس بالإلزام، فإنه يبقى عاجزاً. إن الطبيعة البشرية تتسع، من حيث هي كذلك، في الإيمان، إنها منفتحة منذ البداية على الله، ويذكر هذا الانفتاح الممكن، من وجهة نظر نيومان، أساساً، عن طريق استبصار شخصي في «ظاهرة» الضمير. ولذلك قد يكون من الخطأ أن نفسر حجته من الضمير على الله بأنها برهان عام على وجود الله. صحيح أن التحليل الفينومولوجي عام؛ بمعنى أنه توضيح مكتوب لما ينظر إليه نيومان على أنه الحركة التلقائية للعقل الذي لم يطرأ عليه ما يفسده. غير أن التحليل العام ربما لا يستطيع أن يقوم بما يريد نيومان أن يفعله؛ أي أن ييسر التصديق الواقعي الحقيقي، إذا لم ينطبق، كما يرى على المثال الجزئي.

٥- لا نستطيع أن نفحص هنا مناقشة نيومان للأدلة على صدق المسيحية. غير أن هناك مسألة منطقية ترتبط بالمناقشة تستحق الذكر.

(١) يجب أن نلاحظ أن نيومان لا يؤكد أن القانون الأخلاقي يعتمد على الأمر التعسفي لله. فهو يذهب إلى أنه عندما نعرف أننا ملزمون بطاعة القانون الأخلاقي، فإننا نعرف، بصورة ضمنية الله من حيث إنه أب وحاكم (المؤلف).

GA, p. 420. (٢)

يمكن استخدام الاستدلال البرهاني الصوري، بالتأكيد، داخل اللاهوت، لكي يبين مضامين العبارات. غير أنه عندما ننظر إلى الأدلة على المسيحية في المقام الأول، فإننا نهتم، إلى حد كبير، كما يرى نيومان، بمسائل تاريخية، بمسائل الواقع. وتنشأ في الحال، صعوبة. فمن ناحية، تتمتع نتائجنا، في البرهنة على مسائل الواقع، وليس على العلاقات بين أفكار مجردة، بدرجة من الاحتمال، ربما درجة عالية جداً، غير أنها تظل احتمالاً فقط. ومن ناحية أخرى، كل تصديق غير مشروط، كما يصر نيومان، فكيف يمكن إذن أن نكون على حق في تقديم تصديق غير مشروط، مثل التصديق المطلوب للمسيحي، على قضية لا تكون صادقة إلا بصورة احتمالية؟

وللإجابة عن هذا الاعتراض، يستخدم نيومان أفكاراً موجودة عند «بسكال»، و«لوك» و«بطلر»، ويبرهن على أن تراكمًا من احتمالات مستقلة، تتجه نحو نتيجة عامة، يمكن أن يجعل هذه النتيجة يقينية. ونقول بكلماته الخاصة، حيثما يكون هناك تراكم من احتمالات، مستقلة عن بعضها البعض، تنشأ من طبيعة الحالة التي تكون موضع نظر وظروفها؛ فإنه يكون هناك احتمالات ضئيلة حتى إنها لا تفيد بصورة منفصلة، وغامضة لافتة حتى إنها لا تتحول إلى أقيسة، وكثيرة العدد ومتنوعة من أجل هذا التحول، حتى لو كانت ممكنة التحول^(١)، لكنها تتجه كلها، مأخوذة معا إلى نتيجة يقينية، ويمكن أن تكون هذه النتيجة يقينية.

ويمكن التسليم بدون شك بأننا نأخذ، في الغالب، تلاقى الاحتمالات بوصفه دليلاً كافياً على صدق قضية ما. بيد أنه يمكن مع ذلك الاعتراض على نيومان بأنه لا يمكن تقديم قاعدة محددة لتحديد متى يكون صدق نتيجة معينة هو التفسير العقلي الوحيد الممكن على تلاقى معين. ولذلك، على الرغم من أنه قد يكون لدينا الحق تماما في افتراض صدق النتيجة بالنسبة لكل الأغراض العملية، فإن تصديقاً غير مشروط،

AG, p. 281. (١)

أو غير مقيد، ليس مبرراً. لأن أى فرض يظل قابلاً للمراجعة من حيث المبدأ. إنه حسن جداً بالنسبة لنيومان لأن يقول إنه فى حالة البحث الدينى «نكون ملزمين بالضمير لأن نبحت عن الصدق، ونبحت عن اليقين عن طريق أوجه البرهان، الذى يفشل، عندما يُرد إلى شكل القضايا الصورية، فى أن يرضى المطالب القاسية للعلم»^(١). إن الحقيقة تظل أنه إذا أخذ التصديق اللامشروط لقضية على أنه يستبعد إمكان القضية التى تتحول لأن تكون كاذبة، فإنه لا يمكن إعطاؤه، بصورة مشروعة، لنتيجة تُستمد من تلاقى إذا لم نستطع أن نبين أن الاحتمال يتحول، إلى حد ما، إلى يقين.

يتضح أنه من الصعب أن يستطيع نيومان أن يعنى بالتصديق اللامشروط تصديقاً يستبعد كل إمكان لقضية ذات صلة تتحول لأن تكون كاذبة. لأنه إذا كان كل تصديق غير مشروط، فلا بد أن يتضمن تصديقاً لقضايا نعرف جيداً أنها قد تتحول لأن تكون كاذبة. إن العبارة التى تقول إن كل تصديق غير مشروط قلما يمكن أن تعنى فى صورتها الأكثر عمومية أكثر من أن التصديق هو تصديق. ومع ذلك، فإنه فى حالة اعتناق نيومان للمسيحية، كان فى ذهنه، بوضوح، تعهد ذاتى، أعنى تصديقاً غير مقيد بالمعنى التام. وعلى الرغم من أنه يسلم بدون شك بأنه لا توجد قاعدة مجردة معصومة من الخطأ لتحديد متى يكون تلاقى احتمالات هو كذلك حتى إن النتيجة تكون يقينية، فإنه يبرهن على أن الإنسان يمتلك «ملكة» الذهن، التى تشبه العقل الأرسطى، التى تتأثر بدرجات مختلفة من التطور، وتستطيع، من حيث المبدأ، أن تميز النقطة التى يصل فيها تلاقى الاحتمال إلى برهان مقنع. وهذا هو المعنى الاستدلالي «لا يوجد فى أى نوع من البراهين العينية، سواء فى العلم التجريبي، البحث التاريخي، أو اللاهوت، أى معيار نهائى للصدق والخطأ فى استدلالاتنا إلى جانب الثقة بالمعنى الاستدلالي

ibid, p. 407. (١)

الذي يعطيها تصديقها»^(١). فنحن إما أن «نرى» أو لا نرى أن قياساً معيناً صحيح. وعلى نحو مماثل، إما أن نرى، أو لا نرى أن التفسير العقلي لتراكم معين لتتلاقى احتمالات مستقلة هو صدق النتيجة التي تتلاقى فيها. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون هناك معيار آخر للحكم سوى تقدير العقل للدليل في حالة معينة.

قد يبدو أن نيومان يشدد على الحالات الذاتية أو السيكولوجية. فهو يقول، مثلاً، إن «اليقين حالة ذهنية: لأن اليقين خاصية للقضايا. والقضايا التي أصفها بأنها يقينية، هي تلك التي أكون متيقناً منها»^(٢). وقد يعطى هذا انطباعاً مؤداه أن أية قضية تكون، في رأيه، صادقة، بالتأكيد، إذا أحدثت الشعور بأنها يقينية في موجود بشري. غير أنه يمضى ليقول إن اليقين في المسائل العينية ليس «انطباعاً سلبياً يؤثر على العقل من الخارج... ولكنه معرفة نشطة بقضايا بوصفها صادقة...»^(٣). ولأن «كل شخص يفكر في مركزه الخاص»^(٤)، فإنه لا يمكن أن يكون هناك معيار آخر للدليل أو صحة الاستدلال في مسائل الواقع العينية سوى رؤية أن الدليل يكفي، أو أن الاستدلال صحيح. لم تكن لدى نيومان نية لأن ينكر موضوعية الصدق. فهو يعنى، بالأحرى، أنه إذا اعتقدنا أن تفكير الإنسان في مسائل الواقع خاطئ، فإننا لا يمكن إلا أن نسأله أن ينظر مرة ثانية إلى الدليل، وإلى عملية التفكير. وإذا أعترض على أنه يمكن أن يكون هناك «منطق للكلمات»^(٥)؛ أعنى نوع الاستنباط الذي يمكن أن تؤديه الآلة، فإن نيومان

Ibid, p. 352 (١)

المعنى الاستدلالي هو «قوة الحكم الخاصة بالصدق والخطأ في مسائل عينية» (Ibid, p. 346) المؤلف.

Ibid, p. 337. (٢)

Ibid, (٣)

Ibid, p. 338. (٤)

Ibid, (٥)

لا ينكر ذلك. غير أنه يصر على أن تمييزاً يجب أن يتم بين منطق الكلمات، والتفكير فى مسائل الواقع. يؤدى الأول إلى تصديق عقلى خالص، وهذا لا يهمله عندما يكتب بوصفه عالم كلام مسيحياً يريد أن يبرر التصديق الواقعى الحقيقى. إنه لا يشرع فى البرهنة على أن التفكير فى الأدلة المسيحية يمكن ردها إلى منطق الكلمات، أعنى إلى استدلال برهانى صورى. فما يريد أن يبينه هو، بالأحرى، أنه يجب علينا أن نستخدم فى كل القضايا العينية الاستدلال الذى لا يمكن رده، وأن قبول المؤمن لنتيجة التفكير فى الأدلة على المسيحية، لا يمكن، من ثم، وصفه بأنه مجرد وثبة، أو بأنه نتيجة تفكير يتمناه المرء، لأنه لا يطابق نموذجاً من برهان له استخداماته بالتأكيد، غير أنه غير ملائم خارج ميدان معين محدود.

٦- لقد كانت لدينا فرصة من قبل لأن نشير إلى تشابه معين بين تأملات نيومان فى الضمير وتحليلات «جبرييل مارسل» الفينومولوجية. بيد أن الأحداث العقلية فى حياتهما، ومكوناتهما مختلفة تماماً، فبينما كان يريد نيومان أن يبرهن على شىء، أى يبين أن الإيمان المسيحى معقول، فإن الباعث الدفاعى أقل وضوحاً عند «مارسل». لقد ساعدت تأملات مارسل الفلسفية على أن ترده إلى المسيحية، فى حين تأملات نيومان الفلسفية تفترض مسبقاً الإيمان المسيحى، بمعنى أنه حالة إيمان يتأمل ذاته. وفى الوقت نفسه، هناك ألوان من التشابه المعينة المحدودة.

وعلى نحو مماثل، على الرغم من الاختلافات العظيمة بين الرجلين، فإن اهتمام نيومان بالاستحسان الشخصى للصدق من حيث إنه أساس للحياة، وبالتعهد الشخصى الذاتى، قد يذكرنا بـ «كيركجور»^(١) Kegaard Kier، الذى يقع امتداد حياته تماماً (١٨١٣ - ١٨٥٥) داخل حياة نيومان. ولا يفترض ذلك، بالتأكيد،

(١) بالنسبة لكيركجور راجع الفصل السابع عشر من المجلد السابع من هذا التاريخ (المؤلف) ، وراجع أيضاً كتابنا كيركجور : رائد الوجودية - المجلد الأول حياته وأعماله، والثانى «فلسفته». (المراجع)

أن نيومان لم يعرف أى شيء على الإطلاق عن المفكر الدينامركى، أو حتى عن وجوده. لكن على الرغم من أن نيومان لم يمض، بالتأكيد، بعيداً كما فعل كيركجور في وصف الصدق بأنه ذاتى، فإن هناك على الرغم من ذلك، درجة معينة من التشابه الروحي بين الرجلين.

أما بالنسبة لإصرار نيومان على الشروط الأخلاقية للتعبق المثمر للصدق في البحث الدينى، فإن ذلك أصبح عاماً ومالوفاً لعلم الكلام المسيحى الأكثر حداثة، مثلما يمتلك منظور نيومان، بالفعل، من داخل النفس، بدلاً من الطبيعة الخارجية. وبمعنى آخر، هناك تشابه، على الأقل، بين منظور نيومان لعلم الكلام والمنظور الذى يرتبط فى الأزمنة الحديثة باسم «بلوندل» M. Blondel (١٨٦١ - ١٩٤٩) (*).

وهدف هذه الملاحظات هو الآتى. إذا أخذنا نيومان، ببساطة، كما يبقى، فإن هناك أسئلة كثيرة جيدة يرغب مناطقة بريطانيون محدثون فى أن يسألوها، واعتراضات يشعرون بأنهم يميلون إلى إثارتها. بيد أنه يبدو أنه من المأمون أن نقول إن نيومان لا يُنظر إليه، الآن، إلا ربما عن طريق مناصرين قليلين، على أنه فيلسوف، يقبل المرء تفكيره، أو يرفضه، حسبما تكون الحالة. ولا أعنى بالقول بأنه لا يُنظر إليه الآن، أن أشير إلى أنه يُنظر إليه باستمرار بناء على هذا. فأنا أعنى، بالأحرى، أن نمو الاهتمام بفكره الفلسفى، وأسلوب علم كلامه يتفق مع انتشار حركات فى الفلسفة، وفى علم الكلام، ينظر إليها على أنه تتشابه مع عناصر فى تأملات نيومان. ولذلك، يميل أولئك الذين يهتمون بتأملاته الفلسفية إلى أن ينظروا إليها على أنها مصدر للدافع والإلهام وليس بوصفها مذهباً نسياً جامداً، لم يقصد نيومان، بالتأكيد، أن تكون كذلك على الإطلاق. وفى هذه الحالة يبدو النقد التفصيلى لمسائل معينة متخذلاً بالضرورة، ويبدو، لأولئك الذين يقيمون منظور نيومان العام، أنه ليس فى محله بصورة كبيرة أو قليلة.

(*) موريس بلوندل (١٨٦١ - ٤١ وأحياناً ١٩٤٩) فيلسوف فرنسى، من أسرة كاثوليكية. من أهم كتبه: «الفعل، الخواطر، الوجود، الفلسفة والروح المسيحى». (الترجم).

ملحق (ب)

مراجع مختصرة أعمال عامة

من أجل الاختصار، لن نكرر هنا، عناوين التواريخ العامة للفلسفة التي ذكرناها في القسم الأول من المراجع في المجلد السابع من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة». ولن أحاول أن أقدم مراجع عن كل الفلاسفة الذين ذكرتهم في نص هذا المجلد. وقد ذكرنا، في حالة عدد معقول من الفلاسفة، أعمالاً في النص أو في الهوامش، لم نذكرها هنا.

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930. (Personal Statements.)

Anderson, P. R. and Fisch, M. H. *Philosophy in America*. New York, 1939.

Blau, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York, 1939.

Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*, translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. London and Berkeley, 1956.

Brinton, Crane. *English Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.), 1949.

Deledalle, G. *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale*. Paris, 1955.

Lamanna, A. P. *La filosofia del novecento*. Florence, 1964.

Merz, J. T. *History of European Thought in the Nineteenth Century*. 4 vols. London, 1896-1914.

Metz, R. *A Hundred Years of British Philosophy*, translated by J. W. Harvey, T. E. Jessop and H. Sturt. London, 1938. (An account of British philosophy from about the middle of the nineteenth century onwards.)

- Muelder, W. E. and Sears, L. *The Development of American Philosophy*. Boston, 1940.
- Muirhead, J. H. (editor). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. 2 vols. London, 1924-5. (The first volume includes statements by, for example, Bosanquet, McTaggart, Bertrand Russell and Schiller, the second by James Ward and G. E. Moore.)
- Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London, 1957. (A useful account of philosophy, mainly but not exclusively British, from J. S. Mill, with a concluding chapter on existentialism.)
- Riley, I. W. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*. New York, 1923 (2nd edition).
- Schneider, H. W. *A History of American Philosophy*. New York, 1945.
- Seth (Pringle-Pattison), A. *English Philosophers and Schools of Philosophy*. London, 1912. (From Francis Bacon to F. H. Bradley.)
- Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. London, 1958. (A clear and succinct account of the development of the modern analytic movement.)
- Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960.
- Werkmeister, W. H. *A History of Philosophical Ideas in America*. New York, 1949.

Part I: Chapters I-V

I. General Works Relating to the Utilitarian Movement.

- Albee, E. *A History of English Utilitarianism*. London, 1902.
- Davidson, W. L. *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*. London, 1950.
- Guyau, J. M. *La morale anglaise contemporaine*. Paris, 1904 (5th ed.).
- Halévy, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*, translated by M. Morris, with a preface by A. D. Lindsay. London, 1928.
- Laski, H. J. *The Rise of European Liberalism*. London, 1936.
- Leslie, S. W. *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*. London and New York, 1947.
- Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria*. 2 vols. Verona and Padua, 1903-4.
- Plamentaz, J. *The English Utilitarians*. Oxford, 1949.
- Stephen, L. *The English Utilitarians*. 3 vols. London, 1900. (The volumes are devoted respectively to Bentham, James Mill and J. S. Mill.)

2. Bentham

Texts

- The Works of Jeremy Bentham*, edited by John Bowring. II vols. Edinburgh, 1838-43.
- Benthamiana, Select Extracts from the Works of Jeremy Bentham*, edited by J. H. Burton. Edinburgh, 1843.
- Oeuvres de Jérémie Bentham*, translated by E. Dumont. 3 vols. Brussels, 1829-30.
- Colección de obras del célebre Jeremias Bentham*, compiled by E. Dumont with commentaries by B. Anduaga y Espinosa. 14 vols. Madrid, 1841-3.
- An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by L. Lafleur. New York, 1948. (The 1876 Oxford edition is a reprint of the 1823 edition.)
- Theory of Legislation*, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth. London, 1896.
- Bentham's Theory of Legislation*, edited by C. K. Ogden. London, 1950.
- A Fragment on Government*, edited by F. C. Montague. London, 1891.
- Bentham's Theory of Fictions*, edited by C. K. Ogden. London, 1932.
- Bentham's Handbook of Political Fallacies*, edited by H. A. Larrabee. Baltimore, 1952.
- Deontology, or the Science of Morality*, edited by J. Bowring. 2 vols. London, 1834.
- The Limits of Jurisprudence Defined*, edited by C. W. Everett. New York, 1945.
- Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts*, edited by W. Stark. 3 vols. London, 1952-4. (Each volume contains an introductory essay. The second appendix, contained in the third volume, is a systematic survey of the surviving Bentham manuscripts.)
- Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London*, edited by A. T. Milne. London, 1937.

Studies

- Atkinson, C. M. *Jeremy Bentham, His Life and Work*. London, 1905.
- Baumgardt, D. *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton (U.S.A.) and London, 1952.
- Busch, J. *Die moralische und soziale Ethik Benthams*. Neisse, 1938.

- Everett, C. W. *The Education of Jeremy Bentham*. New York, 1931.
- Jones, W. T. *Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham*. London, 1947.
- Keeton, G. W. and Schwarzenberger, G. (editors). *Jeremy Bentham and the Law*. London, 1948.
- Laski, H. J. *Political Thought in England: Locke to Bentham*. London, 1950.
- Mack, M. P. *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748-1792*. London, 1962.
- Mill, J. S. *Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
- Quintodamo, N. *La morale utilitaristica del Bentham e sua evoluzione nel diritto penale*. Naples, 1936.
- Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. I, Jeremy Bentham*. London, 1900.

3. James Mill

Texts

- History of India*. 3 vols. London, 1817. (4th edition, 9 vols., 1848; 5th edition, with continuation by M. H. Wilson, 10 vols., 1858.)
- Elements of Political Economy*. London, 1821 (3rd and revised edition, 1826).
- Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, edited by J. S. Mill, with notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. 2 vols. London, 1869.
- A Fragment on Mackintosh*. London, 1835.

Studies

- Bain, A. *James Mill, A Biography*. London 1882.
- Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.
- Hamburger, J. *James Mill and the Art of Revolution*. Yale, 1964.
- Ressler, A. *Die Beiden Mill*. Cologne, 1929.
- Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. II, James Mill*. London, 1900.

4. J. S. Mill

Texts

- Collected Works of John Stuart Mill*, general editor F. E. L. Priestley. Toronto and London. Vols. XII-XIII, *The Earlier Letters, 1812-*

- 1848, edited by F. E. Mineka, 1963; vols. II-III, *The Principles of Political Economy*, with an introduction by V. W. Bladen, edited by J. M. Robson, 1965.
- Autobiography*, edited by H. J. Laski. London, 1952. (Among other editions there is the one edited by J. J. Cross, New York, 1924.)
- The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography*, edited by J. Stillinger. Urbana (Ill.), 1961.
- Mill's Utilitarianism reprinted with a Study of the English Utilitarians*, by J. Plamentaz. Oxford, 1949.
- On Liberty, Considerations on Representative Government*, edited with an introduction by R. B. McCallum. Oxford, 1946.
- Considerations on Representative Government*, edited with an introduction by C. V. Shields. New York, 1958.
- A System of Logic*. London, 1949 (reprint).
- Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London, 1865.
- John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, edited by E. Nagel. New York, 1950. (Selections, with introductory material, from the *Logic* and the *Examination*.)
- Dissertations and Discussions*. 5 vols. Boston (U.S.A.), 1865-75.
- Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
- Auguste Comte and Positivism*. London, 1865.
- Inaugural Address at St. Andrews*. London, 1867.
- Three Essays on Religion*. London, 1874. (*Theism*, edited by R. Taylor. New York, 1957.)
- John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage*, edited by F. A. Hayek. Chicago, 1951. (Contains the Mill-Taylor correspondence.)
- Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte*, edited by L. Lévy-Bruhl. Paris, 1899.
- Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill*, edited by N. MacMinn, J. R. Hinds and J. M. McCrimmon. London, 1945.

Studies

- Anschutz, R. P. *The Philosophy of J. S. Mill*. Oxford, 1953. (Illustrates very well the different tendencies in Mill's thought.)
- Bain, A. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London, 1882.
- Borchard, R. *John Stuart Mill, the Man*. London, 1957.

- Britton, K. *John Stuart Mill*. Penguin Books, 1953.
- Casellato, S. *Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese*. Padua, 1951.
- Castell, A. *Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought*. Chicago, 1936.
- Courtney, W. L. *The Metaphysics of John Stuart Mill*. London, 1879.
- Cowling, M. *Mill and Liberalism*. Cambridge, 1963.
- Douglas, C. J. S. *Mill: A Study of His Philosophy*. London, 1895.
Ethics of John Stuart Mill. Edinburgh, 1897.
- Grude-Oettli, N. *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus*. Zürich, 1936.
- Hippler, F. *Staat und Gesellschaft bei Mill; Marx, Lagarde*. Berlin, 1934.
- Jackson, R. *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*. London, 1941.
- Kantzer, E. M. *La religion de John Stuart Mill*. Caen, 1914.
- Kennedy, G. *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill*. Amsterdam, 1928.
- Kubitz, O. A. *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*. Urbana (Ill.), 1932.
- McCosh, J. *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy*. New York, 1890 (2nd edition).
- Mueller, I. W. *John Stuart Mill and French Thought*. Urbana (Ill.), 1956.
- Packe, M. St. John. *The Life of John Stuart Mill*. New York, 1954.
- Pradines, M. *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer*. Paris, 1909.
- Ray, J. *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill*. Paris, 1914.
- Roerig, F. *Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills*. Cologne, 1930.
- Russell, Bertrand. *John Stuart Mill*. London, 1956. (Bristol Academy Lecture.)
- Saenger, S. *John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk*. Stuttgart, 1901.
- Schauchet, P. *Individualistische und sozialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills*. Giessen, 1926.
- Stephen, L. *The English Utilitarians: vol. III, John Stuart Mill*. London, 1900.

Towney, G. A. *John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic*. Cincinnati, 1909.

Watson, J. *Comte, Mill and Spencer*. Glasgow, 1895.

Zuccante, G. *La morale utilitaristica dello Stuart Mill*. Milan, 1899.
Giovanni S. Mill e l'utilitarismo. Florence, 1922.

5. Herbert Spencer

Texts

A System of Synthetic Philosophy. 10 vols. London, 1862-93. (For some detailed information about the various editions of the books comprising the *System* see pp. 240-1.)

Epitome of the Synthetic Philosophy, by F. H. Collins. London, 1889 (5th edition, 1901).

Essays, Scientific, Political and Speculative. 3 vols. London, 1891. (Two volumes of *Essays, Scientific, Political and Speculative* appeared at London in 1857 and 1863 respectively and one volume of *Essays, Moral, Political and Aesthetic* at New York in 1865.)

Education, Intellectual, Moral, Physical. London, 1861.

The Man versus The State. London, 1884.

The Nature and Reality of Religion. London, 1885.

Various Fragments. London, 1897.

Facts and Comments. London, 1902.

Autobiography. 2 vols. New York, 1904.

Studies

Allievo, G. *La psicologia di Herbert Spencer*. Turin, 1914 (2nd edition).

Ardigò, R. *L'Inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant*. Padua, 1901.

Asirvatham, E. *Spencer's Theory of Social Justice*. New York, 1936.

Carus, P. *Kant and Spencer*. Chicago, 1889.

Diaconide, E. *Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer*. Paris, 1938.

Duncan, D. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. London, 1912.

Elliott, H. *Herbert Spencer*. London, 1917.

Ensor, R. C. *Some Reflections on Spencer's Doctrine that Progress is Differentiation* Oxford 1947

- Fiske, J. *Outlines of Cosmic Philosophy*. 2 vols. London, 1874. (These lectures are critical as well as expository of Spencer's thought.)
- Gaupp, O. *Herbert Spencer*. Stuttgart, 1897.
- Guthmann, J. *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Spencer*. Ochsenfurt, 1931.
- Häberlin, P. *Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie*. Leipzig, 1908.
- Hudson, W. H. *Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*. London, 1909.
- Jarger, M. *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik*. Hamburg, 1922.
- Macpherson, H. *Herbert Spencer, The Man and His Work*. London, 1900.
- Parisot, E. *Herbert Spencer*. Paris, 1911.
- Parker-Bowne, B. *Kant and Spencer*. New York, 1922.
- Ramlow, L. A. *Riehl und Spencer*. Berlin, 1933.
- Royce, J. *Herbert Spencer: An Estimate and Review with a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier*. New York, 1904.
- Rumney, J. *Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory*. London, 1934.
- Sergi, G. *La sociologia di Herbert Spencer*. Rome, 1903.
- Sidgwick, H. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London, 1902.
- Solari, G. *L'opera filosofica di Herbert Spencer*. Bergamo, 1904.
- Stadler, A. *Herbert Spencers Ethik*. Leipzig, 1913.
- Thompson, J. A. *Herbert Spencer*. London, 1906.
- Tillett, A. W. *Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, 'The Most Important Part'*. London, 1914.

Part II: Chapters VI-X

I. General Works Relating to British Idealism

- Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano*. Naples, 1926.
- Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*. New York, 1933.
- Dockhorn, K. *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung*. Pöppinghaus, 1937.
- Haldar, H. *Neo-Hegelianism*. London, 1927.

- Milne, A. J. M. *The Social Philosophy of English Idealism*. London, 1962.
- Muirhead, J. M. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London, 1931.
- Pucelle, J. *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*. Neuchâtel and Paris, 1955. (Can be highly recommended.)

2. Coleridge

Texts

- Works*, edited by W. G. T. Shedd. 7 vols. New York, 1884.
- The Friend*. 3 vols. London, 1812. (2 vols, 1837).
- Biographia Literaria*. London, 1817. (Everyman Library, 1906 and reprints.)
- Aids to Reflection*. 2 vols. London, 1824-5 (with addition of the *Essay on Faith*, 1890).
- On the Constitution of Church and State*, edited by H. N. Coleridge. London, 1839.
- Confessions of an Inquiring Spirit*, edited by H. N. Coleridge. London, 1840.
- Treatise on Method*. London, 1849 (3rd edition).
- Essays on His Own Times*. 3 vols. London, 1850.
- Anima Poetae*, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
- Letters*, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
- Unpublished Letters*. London, 1932.
- The Political Thought of Coleridge*, selected by R. J. White. London, 1938.
- The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished*, edited by K. Coburn. London, 1949.
- The Notebooks of S. T. Coleridge*, edited by K. Coburn. 2 vols. London, 1957-62.

Studies

- Blunden, E. and Griggs, E. L. (editors). *Coleridge Studies*. London, 1934.
- Campbell J. D. *Life of S. T. Coleridge*. London, 1894.
- Chambers, E. K. *S. T. Coleridge: A Biographical Study*. Oxford, 1938.
- Chinol, E. *Il pensiero di S. T. Coleridge*. Venice, 1953.
- Coburn, K. *Inquiring Spirit, A New Presentation of Coleridge* (from published and unpublished writings). London, 1931.
- Ferrando, G. *Coleridge*. Florence, 1925.

- Green, J. H. *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge*. 2 vols. London, 1865.
- Hanson, L. *Life of S. T. Coleridge Early Years*. London, 1938.
- Kagey, R. *Coleridge: Studies in the History of Ideas*. New York, 1935.
- Lowes, J. L. *The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination*. London, 1927 (revised edition 1930).
- Muirhead, J. H. *Coleridge as Philosopher*. London, 1930.
- Richards, I. A. *Coleridge on Imagination*. London, 1934.
- Snyder, A. D. *Coleridge on Logic and Learning*. New Haven, 1929.
- Wellek, R. *Immanuel Kant in England*. Princeton, 1931. (Only partly on Coleridge.)
- Winkelmann, E. *Coleridge und die kantische Philosophie*. Leipzig, 1933.
- Wunsche, W. *Die Staatsauffassung S. T. Coleridge's*. Leipzig, 1934.

3. Carlyle

Texts

- Works*, edited by H. D. Traill. 31 vols. London, 1897-1901.
- Sartor Resartus*. London, 1841, and subsequent editions.
- On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. London, 1841.
- Correspondence of Carlyle and R. W. Emerson*. 2 vols. London, 1883.
- Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Browning*, edited by A. Carlyle. London, 1923.

Studies

- Baumgarten, O. *Carlyle und Goethe*. Tübingen, 1906.
- Fermi, L. *Carlyle*. Messina, 1939.
- Garnett, R. *Life of Carlyle*. London, 1887.
- Harrold, C. F. *Carlyle and German Thought, 1819-34*. New Haven, 1934.
- Hensel, P. *Thomas Carlyle*. Stuttgart, 1901.
- Lammond, D. *Carlyle*. London, 1934.
- Lea, F. *Carlyle, Prophet of Today*. London, 1944.
- Lehman, B. H. *Carlyle's Theory of the Hero*. Duke, 1939.
- Neff, E. *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian*. New York, 1924.
- Carlyle*. New York, 1932.
- Seillière, E. *L'actualité de Carlyle*. Paris, 1929.
- Storrs, M. *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte*. Bryn Mawr, 1929.

Taylor, A. C. *Carlyle et la pensée latine*. Paris, 1937.

Wilson, D. A. *Carlyle*. 6 vols. London, 1923-34.

4. T. H. Green

Texts

Works, edited by R. L. Nettleship, 3 vols. London, 1885-8. (Contains Green's *Introductions to Hume's Treatise*, lectures on Kant, on Logic and on *The Principles of Political Obligation*, together with a memoir of the philosopher by Nettleship.)

Introductions to Hume's Treatise in vols. 1 and 2 of the *Philosophical Works of David Hume* edited by T. H. Green and T. M. Grose. London, 1874.

Prolegomena to Ethics, edited by A. C. Bradley. London, 1883.

Principles of Political Obligation. London, 1895.

Studies

Günther, O. *Das Verhältnis der Ethik Greens zu der Kants*. Leipzig, 1915.

Fairbrother, W. H. *The Philosophy of T. H. Green*. London, 1896.

Fusai, M. *Il pensiero morale di T. H. Green*. Florence, 1943.

Lamont, W. D. *Introduction to Green's Moral Philosophy*. New York, 1934.

Muirhead, J. H. *The Service of the State: Four lectures on the Political Teaching of Green*. London, 1908.

Pucelle, J. *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique-Morale*. Louvain, 1961. (A thorough and 'sympathetic study.)

5. E. Caird

Texts

A Critical Account of the Philosophy of Kant. Glasgow, 1877. (Revised edition in 2 vols. with the title *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, 1889.)

Hegel. Edinburgh, 1883.

The Social Philosophy and Religion of Comte. Glasgow, 1885.

Essays on Literature and Philosophy. 2 vols. Glasgow, 1892.

The Evolution of Religion. 2 vols. Glasgow, 1893.

The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 vols. Glasgow, 1904.

Studies

Jones, H. and Muirhead, J. H. *The Life and Philosophy of Edward Caird*. London, 1921.

6. Bradley

Texts

The Presuppositions of Critical History. London, 1874.

Ethical Studies. London, 1876 (2nd edition, 1927).

Mr. Sidgwick's Hedonism. London, 1877.

The Principles of Logic. London, 1883 (2nd edition with Terminal Essays in 2 vols, 1922.)

Appearance and Reality. London, 1893 (2nd edition with Appendix, 1897).

Essays on Truth and Reality. London, 1914.

Aphorisms. Oxford, 1930.

Collected Essays. 2 vols. Oxford, 1935. (This work includes *The Presuppositions of Critical History*.)

Studies

Antonelli, M. A. *La metafisica di F. H. Bradley*. Milan, 1952.

Campbell, C. A. *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*. London, 1931.

Chappuis, A. *Der theoretische Weg Bradleys*. Paris, 1934.

Church, R. W. *Bradley's Dialectic*. London, 1942.

De Marneffe, J. *La preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et critique de la méthode*. Paris, 1961.

Kagey, R. *The Growth of Bradley's Logic*. London, 1931.

Keeling, S. V. *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*. Montpellier, 1925.

Lomba, R. M. *Bradley and Bergson*. Lucknow, 1937.

Lofthouse, W. F. F. *H. Bradley*. London, 1949.

Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.

Ross, G. R. *Scepticism and Dogma: A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*. New York, 1940.

Schüring, H.-J. *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*. Meisenheim am Glan, 1963.

Segerstedt, T. T. *Value and Reality in Bradley's Philosophy*. Lund, 1934.

Taylor, A. E. *F. H. Bradley*. London, 1924. (British Academy lecture.)

Wollheim, R. *F. H. Bradley*. Penguin Books, 1959.

In *Mind* for 1925 there are articles on Bradley by G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stout, F. C. S. Schiller, A. E. Taylor and J. Ward.

7. Bosanquet

Texts

Knowledge and Reality. London, 1885.

Logic, or the Morphology of Knowledge. 2 vols. London, 1888.

Essays and Addresses. London, 1889.

A History of Aesthetic. London, 1892.

The Civilization of Christendom and Other Studies. London, 1893.

Aspects of the Social Problem. London, 1895.

The Essentials of Logic. London, 1895.

Companion to Plato's Republic. London, 1895.

Rousseau's Social Contract. London, 1895.

Psychology of the Moral Self. London, 1897.

The Philosophical Theory of the State. London, 1899.

The Principle of Individuality and Value. London, 1912.

The Value and Destiny of the Individual. London, 1913.

The Distinction between Mind and Its Objects. London, 1913.

Three Lectures on Aesthetics. London, 1915.

Social and International Ideals. London, 1917.

Some Suggestions in Ethics. London, 1918.

Implication and Linear Inference. London, 1920.

What Religion Is. London, 1920.

The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy. London, 1921.

Three Chapters on the Nature of Mind. London, 1923.

Science and Philosophy and Other Essays, edited by J. H. Muirhead and R. C. Bosanquet. London, 1927.

Studies

Bosanquet, H. *Bernard Bosanquet*. London, 1924.

Houang, F. *La néo-hégélianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet*. Paris, 1954.

De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée

religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet.
Paris, 1954.

Muirhead, J. H. (editor). *Bosanquet and His Friends: Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophical Opinions.* London, 1935.

Pfannenstil, B. *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State.* Lund, 1936.

8. McTaggart

Texts

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1896 (2nd edition 1922).
Studies in the Hegelian Cosmology. Cambridge, 1901 (2nd edition, 1918).

Some Dogmas of Religion. London, 1906, (2nd edition, with biographical introduction by C. D. Broad, 1930).

A Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910 (new edition, 1931).

The Nature of Existence. 2 vols. Cambridge, 1921-7. (The second vol. is edited by C. D. Broad.)

Philosophical Studies, edited, with an introduction by S. V. Keeling, London, 1934. (Mainly a collection of published articles, including that on the unreality of time.)

Studies

Broad, C. D. *Examination of McTaggart's Philosophy.* 2 vols. Cambridge, 1933-8.

Dickinson, G. Lowes. *McTaggart, a Memoir.* Cambridge, 1931.

Part III: Chapters XI-XIII

I. *General Works Relating to Idealism in America*

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano.* Naples, 1926.

Adams, G. P. *Idealism and the Modern Age.* New Haven, 1919.

Barrett, C. and Others. *Contemporary Idealism in America.* New York, 1932.

Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy.* New York, 1933.

Frothingham, O. B. *Transcendentalism in New England.* New York, 1876.

- Jones, A. L. *Early American Philosophers*. New York, 1898.
- Miller, P. *The New England Mind: The Seventeenth Century*. New York, 1939.
- Parrington, V. L. *Main Currents of American Thought*. New York, 1927.
- Riley, I. W. *American Philosophy: The Early Schools*. New York, 1907.
- Rogers, A. K. *English and American Philosophy Since 1800*. New York, 1922.
- Royce, J. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, 1919.
- Schneider, H. W. *The Puritan Mind*. New York, 1930.
- A History of American Philosophy*. New York, 1946.
- Stovall, F. *American Idealism*. Oklahoma, 1943.

2. Emerson

Texts

- The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, edited by E. W. Emerson. 12 vols. Boston, 1903-4. (Fireside edition, Boston, 1909.)
- Works*, 5 vols. London, 1882-3.
- 6 vols., edited by J. Morley, London, 1883-4.
- The Journals of Ralph Waldo Emerson*, edited by E. W. Emerson and W. F. Forbes. 10 vols. Boston, 1909-14.
- The Letters of Ralph Waldo Emerson*, edited by R. L. Rusk. New York, 1939.

Studies

- Alcot, A. B. *R. W. Emerson, Philosopher and Seer*. Boston, 1882.
- Bishop, J. *Emerson on the Soul*. Cambridge (Mass.), and London, 1965.
- Cabot, J. E. *A Memoir of R. W. Emerson*. 2 vols. London, 1887.
- Cameron, K. W. *Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophical Development through 1836*. 2 vols. Raleigh (N.C.), 1945.
- Carpenter, F. I. *Emerson and Asia*. Cambridge (Mass.), 1930.
- Emerson Handbook*. New York, 1953.
- Christy, A. *The Orient in American Transcendentalism*. New York, 1932.
- Firkins, O. W. *R. W. Emerson*. Boston, 1915.
- Garnett, R. *Life of Emerson*. London, 1888.
- Gray, H. D. *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent*. Palo Alto (Calif.), 1917.

- Hopkins, V. C. *Spires of Form: A Study of Emerson's Aesthetic Theory*. Cambridge (Mass.), 1951.
- James, W. *Memories and Studies*. New York, 1911. (Includes an address on Emerson.)
- Masters, E. L. *The Living Thoughts of Emerson*. London, 1948.
- Matthiessen, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London and New York, 1941.
- Michaud, R. *Autour d'Emerson*. Paris, 1924.
La vie inspirée d'Emerson. Paris, 1930.
- Mohrdieck, M. *Demokratie bei Emerson*. Berlin, 1943.
- Paul, S. *Emerson's Angle of Vision*. Cambridge (Mass.), 1952.
- Perry, B. *Emerson Today*. New York, 1931.
- Reaver, J. R. *Emerson as Myth-Maker*. Gainesville (Flor.), 1954.
- Rusk, R. L. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York, 1949.
- Sahmann, P. *Emersons Geisteswelt*. Stuttgart, 1927.
- Sanborn, F. B. (editor). *The Genius and Character of Emerson*. Boston, 1885.
- Simon, J. R. W. *Emerson in Deutschland*. Berlin, 1937.
- Whicher, S. B. *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia, 1953.

3. Royce

Texts

- The Religious Aspect of Philosophy*. Boston, 1885.
- California: A Study of American Character*. Boston, 1886.
- The Spirit of Modern Philosophy*. Boston, 1892.
- The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*. New York, 1897. (This work, by several authors, includes Royce's intervention at a philosophical discussion in 1895.)
- Studies of Good and Evil*. New York, 1898.
- The World and the Individual*. 2 vols. New York, 1900-1.
- The Conception of Immortality*. Boston, 1900.
- The Philosophy of Loyalty*. New York, 1908.
- Race Questions, Provincialisms and Other American Problems*. New York and London, 1908.
- William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, 1911.
- The Sources of Religious Insight*. Edinburgh, 1912.
- The Problem of Christianity*. 2 vols. New York, 1913.

- War and Insurance*. New York, 1914.
Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919. (Edition by J. E. Smith, New York and London, 1964.)
Royce's Logical Essays, edited by D. S. Robinson. Dubuque (Iowa), 1951.
Josiah Royce's Seminar 1913-14, as recorded in the notebooks of H. Costello, edited by G. Smith. New Brunswick, 1963.

Studies

- Albeggiani, F. *Il sistema filosofico di Josiah Royce*. Palermo, 1930.
 Amoroso, M. L. *La filosofia morale di Josiah Royce*. Naples, 1929.
 Aronson, M. J. *La philosophie morale de Josiah Royce*. Paris, 1927.
 Cotton, J. H. *Royce on the Human Self*. Cambridge (Mass.), 1954.
 Creighton, J. E. (editor). *Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday*. New York, 1916.
 De Nier, M. *Royce*. Brescia, 1950.
 Dykhuizen, G. *The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce*. Chicago, 1936.
 Fuss, P. *The Moral Philosophy of Josiah Royce*. Cambridge (Mass.), 1965.
 Galgano, M. *Il pensiero filosofico di Josiah Royce*. Rome, 1921.
 Humbach, K. T. *Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*. Heidelberg, 1962.
 Loewenberg, J. *Royce's Synoptic Vision*. Baltimore, 1955.
 Marcel, G. *La métaphysique de Royce*. Paris, 1945.
 Olgiati, F. *Un pensatore americano: Josiah Royce*. Milan, 1917.
 Smith, J. E. *Royce's Social Infinite*. New York, 1950.

Part IV: Chapters XIV-XVI

I. General Works Relating to Pragmatism

- Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
 Bawden, H. H. *Pragmatism*. New York, 1909.
 Berthelot, R. *Un romantisme utilitaire*. 3 vols. Paris, 1911-13.
 Childs, J. L. *American Pragmatism and Education: An Interpretation and Analysis*. New York, 1956.

- Chiocchetti, E. *Il pragmatismo*. Milan, 1926.
- Hook, S. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago, 1927.
- Kennedy, G. (editor). *Pragmatism and American Culture*. Boston, 1950.
- Lamanna, E. P. *Il pragmatismo anglo-americano*. Florence, 1952.
- Leroux, E. *Le pragmatisme américain et anglais*. Paris, 1922.
- Mead, G. H. *The Philosophy of the Present*. Chicago, 1932.
- Moore, A. W. *Pragmatism and Its Critics*. Chicago, 1910.
- Moore, E. C. *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*. New York, 1961.
- Morris, C. W. *Six Theories of Mind*. Chicago, 1932.
- Murray, D. L. *Pragmatism*. London, 1912.
- Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York, 1912.
- Pratt, J. B. *What is Pragmatism?* New York, 1909.
- Simon, P. *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*. Paderborn, 1920.
- Spirito, U. *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*. Florence, 1921.
- Stebbing, L. S. *Pragmatism and French Voluntarism*. Cambridge, 1914.
- Sturt, H. (editor). *Personal Idealism*. London, 1902.
- Van Wessepe, H. B. *Seven Sages: The Story of American Philosophy*. New York, 1960. (Includes Chapters on James, Dewey and Peirce.)
- Wahl, J. A. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris, 1920.
- Wiener, P. P. *Evolution and the Founders of Pragmatism*. Cambridge (Mass.), 1949.

2. Peirce

Texts

Collected Papers of Charles Sanders Peirce. 8 vols. Cambridge, Mass. Volumes I–VI, edited by C. Hartshorne and P. Weiss and first published 1931–5, have been re-issued in 1960 as three volumes. Volumes VII–VIII, edited by A. W. Burke, were published in 1958.

There are also some books of selections, such as:

Chance, Love and Logic, edited by M. R. Cohen, with a supplementary essay by J. Dewey, New York, 1923.

- The Philosophy of Peirce. Selected Writings*, edited by J. Buchler. London, 1940 (reprint, New York, 1955).
- Essays in the Philosophy of Science*, edited by V. Tomas. New York, 1957.
- Values in a Universe of Chance*, edited by P. P. Wiener. Stanford and London, 1958.

Studies

- Boler, J. F. *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*. Seattle, 1963.
- Buchler, J. *Charles Peirce's Empiricism*. London, 1939.
- Carpenter, F. I. *American Literature and the Dream*. New York, 1955. (Includes a chapter on Peirce.)
- Feibleman, J. K. *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*. New York, 1946; London, 1960.
- Freeman, E. *The Categories of Charles Peirce*. La Salle (Ill.), 1934.
- Gallie, W. B. *Peirce and Pragmatism*. Penguin Books, 1952.
- Goudge, T. A. *The Thought of C. S. Peirce*. Toronto and London, 1950.
- Guccione Monroy, A. *Peirce e il pragmatismo americano*. Palermo, 1959.
- Kempski, J. V. C. *A. Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart and Cologne, 1952.
- Mullin, A. A. *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*. Urbana (Ill.), 1961.
- Murphey, M. G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1961.
- Thompson, M. *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*. Chicago and London, 1953.
- Wennerberg, H. *The Pragmatism of C. S. Peirce*. Lund, 1963.
- Wiener, P. P. and Young F. H. (editors). *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.), 1952.

3. James

Texts

- The Principles of Psychology*. New York, 1890.
- The Will to Believe and Other Essays*. New York and London, 1897 (reprint New York, 1956).
- The Varieties of Religious Experience*. New York and London, 1902.
- Pragmatism*. New York and London, 1907.

- The Meaning of Truth*. New York and London, 1909.
A Pluralistic Universe. New York and London, 1909.
Some Problems of Philosophy. New York and London, 1911.
Memories and Studies. New York and London, 1911.
Essays in Radical Empiricism. New York and London, 1912.
Collected Essays and Reviews. New York and London, 1920.
The Letters of William James, edited by H. James. 2 vols. Boston, 1926.
Annotated Bibliography of the Writings of William James, edited by R. B. Perry. New York, 1920.

Studies

- Bixler, J. S. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston, 1926.
 Blau, T. *William James: sa théorie de la connaissance et de la vérité*. Paris, 1933.
 Boutroux, E. *William James*. Paris, 1911. (English translation by A. and B. Henderson, London, 1912.)
 Bovet, P. *William James psychologue: l'intérêt de son oeuvre pour les éducateurs*. Saint Blaise, 1911.
 Busch, K. A. *William James als Religionsphilosoph*. Göttingen, 1911.
 Carpio, A. P. *Origen y desarrollo de la filosofía norteamericana. William James y el pragmatismo*. Buenos Aires, 1951.
 Castiglioni, G. *William James*. Brescia, 1946.
 Compton, C. H. (compiler). *William James: Philosopher and Man*. New York, 1957. (Quotations and References in 652 books.)
 Cugini, U. *L'empirismo radicale di W. James*. Naples, 1925.
 Kallen, H. M. *William James and Henri Bergson*. Chicago, 1914.
 Knight, M. *William James*. Penguin Books, 1950.
 Knox, H. V. *The Philosophy of William James*. London, 1914.
 Le Breton, M. *La personnalité de William James*. Paris, 1929.
 Maire, G. *William James et le pragmatisme religieux*. Paris, 1934.
 Menard, A. *Analyse et critique des 'Principes de la Psychologie' de William James*. Paris, 1911.
 Morris, L. *William James*. New York, 1950.
 Nassauer, K. *Die Rechtsphilosophie von William James*. Bremen, 1943.
 Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston, 1935. (This is the standard biography.)
The Thought and Character of William James. Briefer

Version. New York, 1954.

In the Spirit of William James. New Haven, 1938.

Reverdin, H. *La notion d'expérience d'après William James*. Geneva, 1913.

Roback, A. A. *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*. Cambridge (Mass.), 1942.

Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, 1911.

Sabin, E. E. *William James and Pragmatism*. Lancaster (Pa.), 1916.

Schmidt, H. *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*. Heidelberg, 1959.

Switalski, W. *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James*. Braunsberg, 1910.

Turner, J. E. *Examination of William James' Philosophy*. New York, 1919.

There are several collections of essays by various authors such as: *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James*. New York, 1908.

In Commemoration of William James, 1842-1942. New York, 1942.

William James, the Man and the Thinker. Madison (Wis.), 1942.

4. Schiller

Texts

Riddles of the Sphinx. First published anonymously (by 'a Troglodyte') at London in 1891, then with the author's name at New York in 1894.

New edition, with sub-title *A Study in the Philosophy of Humanism*. London, 1910.

Axioms as Postulates, in *Personal Idealism*, edited by H. Sturt, London, 1902.

Humanism, Philosophical Essays. London, 1903 (2nd edition, 1912).

Studies in Humanism. London, 1907 (2nd edition, 1912).

Plato or Protagoras? London, 1908.

Formal Logic: A Scientific and Social Problem. London, 1912 (2nd edition, 1931).

Problems of Belief. London, 1924.

Why Humanism?, in *Contemporary British Philosophy*, First Series,

edited by J. H. Muirhead. London, 1924.
Tantalus, or The Future of Man. London, 1924.
Eugenics and Politics. London, 1926.
Pragmatism, in *Encyclopædia Britannica*, 14th edition, 1929.
Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.
Social Decay and Eugenic Reform. London, 1932.
Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy.
London, 1934.

Studies

Abel, R. *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*. New York and London, 1955.
Marett, R. *Ferdinand Canning Scott Schiller*. London, 1938. (British Academy lecture.)
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*. Chicago, 1940.

5. Dewey

Texts

Psychology. New York, 1887 (3rd revised edition, 1891).
Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding. A Critical Exposition. Chicago, 1888.
The Ethics of Democracy. Ann Arbor, 1888.
Applied Psychology. Boston, 1889.
Outlines of a Critical Theory of Ethics. Ann Arbor, 1891.
The Study of Ethics: A Syllabus. Ann Arbor, 1894.
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Arithmetic (with J. A. McLellan). New York, 1895.
The Significance of the Problem of Knowledge. Chicago, 1897.
My Pedagogic Creed. New York, 1897.
Psychology and Philosophic Method. Berkeley, 1899.
The School of Society. Chicago, 1900 (revised edition, 1915).
The Child and the Curriculum. Chicago, 1902.
The Educational Situation. Chicago, 1902.
Studies in Logical Theory (with Others). Chicago, 1903.
Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. Chicago, 1903.
Ethics (with J. H. Tufts). New York, 1908.
How We Think. New York, 1910.

- The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought.* New York, 1910.
- Educational Essays*, edited by J. J. Findlay. London, 1910.
- Interest and Effort in Education.* Boston, 1913.
- German Philosophy and Politics.* New York, 1915 (revised edition, 1942).
- Schools of Tomorrow* (with E. Dewey). New York, 1915.
- Democracy and Education.* New York, 1916.
- Essays in Experimental Logic.* Chicago, 1916.
- Reconstruction in Philosophy.* New York, 1920 (enlarged edition, 1948).
- Letters from China and Japan* (with A. C. Dewey, edited by E. Dewey). New York, 1920).
- Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology.* New York, 1922.
- Experience and Nature.* Chicago, 1925 (revised edition, 1929).
- The Public and Its Problems.* New York, 1927 (2nd edition, 1946).
- Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, edited by J. Ratner. 2 vols. New York, 1929.
- Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico, China, Turkey.* New York, 1929.
- The Quest for Certainty.* New York, 1929.
- Individualism, Old and New* (reprinted articles), New York, 1930.
- Philosophy and Civilization.* New York, 1931.
- Art as Experience.* New York, 1934.
- A Common Faith.* New Haven, 1934.
- Education and The Social Order.* New York, 1934.
- Liberalism and Social Action.* New York, 1935.
- The Teacher and Society* (with Others). New York, 1937.
- Experience and Education.* New York, 1938.
- Logic: The Theory of Inquiry.* New York, 1938.
- Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy*, edited by J. Ratner. New York, 1939. (Mostly selections from published writings.)
- Theory of Valuation.* Chicago, 1939.
- Freedom and Culture.* New York, 1939.
- Education Today*, edited by J. Ratner. New York, 1940.
- Knowing and the Known* (with A. F. Bentley). Boston, 1949.
- There are several books of selections and compilations based on

Dewey's writings, such as:
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by
J. Ratner. New York, 1939.

Dictionary of Education, edited by R. B. Winn. New York, 1959.

Dewey on Education, selected with an introduction and notes by
M. S. Dworkin. New York, 1959.

For fuller bibliographies see:

A Bibliography of John Dewey, 1882-1939, by M. H. Thomas and
H. W. Schneider, with an introduction by H. W. Schneider.
New York, 1939.

The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York,
1951 (2nd edition).

Studies

Baker, M. *Foundation of John Dewey's Educational Theory*. New
York, 1955.

Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James,
J. Dewey*. Frankfurt, 1938.

Bausola, A. *L'etica di John Dewey*. Milan, 1960.

Brancatisano, F. *La posizione di John Dewey nella filosofia moderna*.
Turin, 1953.

Buswell, J. O. *The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey*. New
York, 1950.

Child, A. *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley,
1953.

Corallo, G. *La pedagogia di Giovanni Dewey*. Turin, 1950.

Crosser, P. K. *The Nihilism of John Dewey*. New York, 1955.

Edman, I. *John Dewey, His Contribution to the American Tradition*.
Indianapolis (Ind.), 1955.

Feldman, W. T. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis*.
Baltimore, 1934.

Fleckenstein, N. J. *A Critique of John Dewey's Theory of the Nature
and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of
Thomism*. Washington, 1954.

Geiger, G. R. *John Dewey in Perspective*. London and New York, 1938.

Gillio-Tos, M. T. *Il pensiero di John Dewey*. Naples, 1938.

Grana, G. *John Dewey e la metodologia americana*. Rome, 1955.

Gutzke, M. G. *John Dewey's Thought and Its Implications for
Christian Education*. New York, 1956.

- Handlin, O. *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context*. New York, 1959.
- Hook, S. *John Dewey: An Intellectual Portrait*. New York, 1939.
- Leander, F. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Study*. Göteborg, 1939.
- Levitt, M. *Freud and Dewey on the Nature of Man*. New York, 1960.
- Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.
- Mataix, A. (S.J.), *La norma moral en John Dewey*. Madrid, 1964.
- Nathanson, J. *John Dewey*. New York, 1951.
- Roth, R. J., (S.J.). *John Dewey and Self-Realization*. Englewood Cliffs (N.J.), 1963.
- Thayer, H. S. *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*. New York and London, 1952.
- White, M. G. *The Origin of Dewey's Instrumentalism*. New York, 1943.
- White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*. Chicago, 1940.
- Symposia on Dewey:*
- John Dewey, The Man and His Philosophy*, edited by S. S. White. Cambridge (Mass.), 1930. (Discourses in honour of Dewey's seventieth birthday.)
- The Philosopher of the Common Man*, edited by S. S. White. New York, 1940. (Essays in celebration of Dewey's eightieth birthday.)
- The Philosophy of John Dewey*, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).
- John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, edited by S. Hook. New York, 1950.
- John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy*, edited by C. W. Hendel. New York, 1959.
- John Dewey: Master Educator*, edited by W. W. Brickman and S. Lehrer. New York, 1959.
- Dialogue on John Dewey*, edited by C. Lamont. New York, 1959.
- John Dewey: His Thought and Influence*, edited by J. Blewett. New York, 1960.

Part V: Chapters XVII-XXI¹

I. Some general works describing or illustrating recent philosophy, especially in Great Britain.

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930.

Ayer, A. J. and Others. *The Revolution in Philosophy*. London, 1956. (Broadcast Talks.)

Black, M. *Language and Philosophy*. Ithaca and London, 1949.

Problems of Analysis: Philosophical Essays. Ithaca and London, 1954.

Blanshard, B. *Reason and Analysis*. London and New York, 1962. (A critical discussion of linguistic philosophy.)

Boman, L. *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*. Stockholm, 1955.

¹ No bibliography has been supplied for Wittgenstein, as his philosophical ideas have been mentioned only in general discussion or incidentally.

Charlesworth, M. *Philosophy and Linguistic Analysis*. Pittsburgh and Louvain, 1959. (Critical as well as historical.)

Drake, D. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1921.

Flew, A. G. N. (editor). *Logic and Language* (first series). Oxford, 1951.

Logic and Language (second series). Oxford, 1955.

Essays in Conceptual Analysis. Oxford, 1953.

New Essays in Philosophical Theology. London, 1955.

Gellner, E. *Words and Things*. London, 1959. (A very critical treatment of linguistic philosophy in England.)

Ginestier, P. *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*. Paris, 1956.

Holt, E. B. and Others. *The New Realism*. New York, 1912.

Kremer, R. P. *Le néo-réalisme américain*. Louvain, 1920.

La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais. Louvain, 1928.

Lewis, H. D. (editor). *Contemporary British Philosophy* (third series). London, 1956.

Linsky, L. (editor). *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana (Ill.), 1952.

Mace, C. A. (editor). *British Philosophy in the Mid-Century*. London, 1957.

- MacIntyre, A. (editor). *Metaphysical Beliefs*. London, 1957.
- Muirhead, J. H. *Rule and End in Morals*. London, 1932. (Discusses the ethical issues treated by Prichard, Carritt, Ross, Joseph, and others.)
- Pears, D. F. (editor). *The Nature of Metaphysics*. London, 1957. (Broadcast Talks.)
- Sellars, R. W. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1920.
- Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. Oxford, 1956.
- Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. (A clear account of the development of the analytic movement.)
- Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960. (Mainly on the development of English ethical theory from Bradley. But discusses the ideas of the American philosopher C. L. Stevenson and contains a chapter on Sartre.)

2. G. E. Moore

Texts

- Principia Ethica*. Cambridge, 1903 (2nd edition, 1922; new edition, 1960).
- Ethics*. London, 1912 (and reprints).
- Philosophical Studies*. London, 1922 (new edition, 1960). (This work includes 'The Refutation of Idealism' from *Mind*, 1903.)
- Some Main Problems of Philosophy*. London, 1953. (This volume includes some hitherto unpublished lectures delivered in the winter of 1910-11.)
- Philosophical Papers*. London, 1959. (This volume includes 'A Defence of Common Sense' from *Contemporary British Philosophy*, Second Series, 1925.)
- Commonplace Book, 1919-1953*, edited by C. Lewy. London, 1962.

Studies

- Braithwaite, R. B. *George Edward Moore, 1873-1958*. London, 1963. (British Academy lecture.)
- Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of G. E. Moore*. New York, 1952.
- White, A. R. *G. E. Moore: A Critical Exposition*. Oxford, 1958.

3. Russell

Texts

- German Social Democracy*. London and New York, 1896.
- An Essay on the Foundations of Geometry*. Cambridge, 1897.
- A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge, 1900.
- The Principles of Mathematics*. Cambridge, 1903.
- Principia Mathematica* (with A. N. Whitehead). 3 vols. Cambridge, 1910-13 (2nd edition, 1927-35).
- Philosophical Essays* (reprinted articles). London and New York, 1910.
- The Problems of Philosophy*. London and New York, 1912.
- Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. London and Chicago, 1914 (revised edition, 1929).
- The Philosophy of Bergson* (controversy with Professor H. W. Carr). London, Glasgow and Cambridge, 1914.
- Scientific Method in Philosophy*. Oxford, 1914.
- War, the Offspring of Fear* (pamphlet). London, 1915.
- Principles of Social Reconstruction*. London, 1916 (2nd edition, 1920).
- Policy of the Entente, 1904-1914: A Reply to Professor Gilbert Murray* (booklet). Manchester and London, 1916.
- Justice in War-Time*. London and Chicago, 1916 (2nd edition, 1924).
- Political Ideals*. New York, 1917.
- Mysticism and Logic and Other Essays* (reprinted essays). London and New York, 1918.
- Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*. London, 1918.
- Introduction to Mathematical Philosophy*. London and New York, 1919.
- The Practice and Theory of Bolshevism*. London and New York, 1920 (2nd edition, 1949).
- The Analysis of Mind*. London, 1921; New York, 1924.
- The Problem of China*. London and New York, 1922.
- Free Thought and Official Propaganda* (lecture). London and New York, 1922.
- The Prospects of Industrial Civilization* (with D. Russell). London and New York, 1923.
- The ABC of Atoms*. London and New York, 1923.
- Icarus, or the Future of Science* (booklet). London and New York, 1924.
- How To Be Free and Happy* (lecture). New York, 1924.
- The ABC of Relativity*. London and New York, 1925 (revised edition, 1958).

- On Education, Especially in Early Childhood.* London and New York, 1926. (In America with the title *Education and the Good Life.*)
- The Analysis of Matter.* London and New York, 1927 (reprint, 1954).
- An Outline of Philosophy.* London and New York, 1927. (In America with the title *Philosophy.*)
- Selected Papers of Bertrand Russell* (selected and introduced by Russell). New York, 1927.
- Sceptical Essays* (largely reprints). London and New York, 1928.
- Marriage and Morals.* London and New York, 1929.
- The Conquest of Happiness.* London and New York, 1930.
- The Scientific Outlook.* New York, 1931.
- Education and the Social Order.* London and New York, 1932. (In America with the title *Education and the Modern World.*)
- Freedom and Organization, 1814-1914.* London and New York, 1934. (In America with the title *Freedom versus Organization.*)
- In Praise of Idleness and Other Essays.* New York, 1935.
- Religion and Science.* London and New York, 1935.
- Which Way to Peace?* London, 1936.
- The Amberley Papers.* (with P. Russell.) 2 vols. London and New York, 1937.
- Power: A New Social Analysis.* London and New York, 1938.
- An Inquiry into Meaning and Truth.* London and New York, 1940.
- Let the People Think* (essays). London, 1941.
- A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day.* London and New York, 1945 (2nd edition, 1961).
- Human Knowledge: Its Scope and Limits.* London and New York, 1948.
- Authority and the Individual.* London and New York, 1949.
- Unpopular Essays* (largely reprints). London and New York, 1950.
- The Impact of Science on Society* (lectures). New York, 1951.
- New Hopes for a Changing World.* London, 1951.
- Human Society in Ethics and Politics.* London and New York, 1954.
- Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950,* edited by R. C. Marsh. London and New York, 1956. (This volume includes Russell's 1918 lectures on the philosophy of logical atomism, also the article on logical atomism written for *Contemporary British Philosophy*, First Series, 1924.)

- Why I am not a Christian, and Other Essays.* London and New York, 1957.
My Philosophical Development. London and New York, 1959.
Wisdom of the West. London, 1959.
Has Man a Future? Penguin Books, 1961.
Fact and Fiction. London, 1961.

Studies

- Clark, C. H. D. *Christianity and Bertrand Russell.* London, 1958.
 Dorward, A. *Bertrand Russell.* London, 1951. (A booklet written for the British Council and the National Book League.)
 Feibleman, J. K. *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein and their Followers.* The Hague, 1958.
 Fritz, C. A. *Bertrand Russell's Construction of the External World.* New York and London, 1952.
 Götlind, E. *Bertrand Russell's Theories of Causation.* Upsala, 1952.
 Jourdain, P. E. B. *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell* (satire). London and Chicago, 1918.
 Leggett, H. W. *Bertrand Russell* (pictorial biography). London, 1949.
 Lovejoy, A. O. *The Revolt Against Dualism.* Chicago, 1930. (Chapters 6-7 treat of Russell's theory of mind.)
 McCarthy, D. G. *Bertrand Russell's Informal Freedom.* Louvain, 1960 (doctorate dissertation).
 Riveroso, E. *Il pensiero di Bertrand Russell.* Naples, 1958.
 Santayana, G. *Winds of Doctrine.* London, 1913. (Includes a study of Russell's philosophy.)
 Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of Bertrand Russell.* New York, 1946 (2nd edition).
 Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars.* Oxford, 1956. (Includes a critical discussion of Russell's reductive analysis. Russell's reply, together with replies to criticisms by G. J. Warnock and P. F. Strawson, is reprinted in chapter 18 of *My Philosophical Development.*)
 Wood, A. *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (biographical). London, 1957.
 Russell's Philosophy: A Study of Its Development (an

unfinished essay printed at the end of Russell's *My Philosophical Development*).

Wood, M. G. *Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian*. London, 1928.

There are, of course, many articles on particular points or aspects of Russell's thought in *Mind*, *Analysis*, *The Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Review*, and other periodicals. But they cannot possibly be listed here.

المؤلف في سطور:

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزي، وعالم لاهوت، درس في كلية "مارلبورو" ثم في كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك في سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٢٠، وأصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة في كلية "هيشروب"، ثم عمل بعد ذلك أستاذاً زائراً في جامعة "سانتا كلارا" في كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) وفي جامعة هاواي عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد في جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩ - ١٩٨٠) كما كان أستاذاً زائراً أيضاً في "السويد" و"سانت أندروز".

مؤلفاته:

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التي تضم تسعة أجزاء. والفلسفة والفلاسفة" و"حول تاريخ الفلسفة. و"الفلسفة والثقافة". و"الفلسفة في روسيا". و"نيتشه.. فيلسوف الحضارة". و"القديس توما ونيتشه".

المترجم فى سطور :

محمود سيد أحمد

يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة الكويت وطنطا.

من أهم مؤلفاته :

- مفهوم الغائية عند كانط.
- الأخلاق عند هيوم.
- الاعتقاد الدينى عند هيوم.
- البرجماتيقا عند هابرماس.
- الحضارة والدين عند هوكنج.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية
- فلسفة الحياة دلتاى نموذجاً.
- له مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور ،

إمام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حالياً أستاذ غير متفرغ فى جامعته عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيغل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصاً الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى، ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.

- مدخل إلى الميتافيزيقا.

- سلسلة الفيلسوف والمرأة.

- كيركيارد.

- الطاغية.

- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة :

- معنى الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيغل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة "أقدم

ك"، وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصحيح اللغوي : عايدى جمعة .

الإشراف الفنى : حسن كامل .



هذا هو المجلد الثامن من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول الفلسفة الغربية ابتداء من بتام حتى رسل فى خمسة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول التجريبية الإنجليزية: الحركة النفعية، التجريبيون، الوضعيون، هيرت سبنسر. ويتناول الجزء الثانى الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى: تطور المذهب المثالى، المثالية المطلقة عند برادلى، وبوزانكيت. ويتناول الجزء الثالث المذهب المثالى فى أمريكا: رويس، المثالية الشخصية. ويتناول الجزء الرابع الحركة البرجماتية: بيرس، وليم جيمس، شيللر، ديوى. ويتناول الجزء الأخير الثورة على المذهب المثالى: المذهب الواقعى فى بريطانيا وأمريكا، جورج مور، رسل، فتنجشتين، وينتهى المجلد بخاتمة عن جون هيرمان نيومان.