

الفلسفة والإجتهاد

في مائة عام

تأليف: رودلف ماس

ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا

مراجعة: الدكتور زكي نجيب محمود



اهداءات ٢٠٠٣

اسرة ا.د/رمزي حكي

القاهرة



الفلسفة الإنجليزية في مائة عام

بإشراف
الأمانة العامة للتوثيق
وزارة التعليم العالي

تصدر هذه السلسلة بمعاونة
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الفلسفة الإنجليزية

في مائة عام

تأليف
رودلف مايس

ترجمه
الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمه
الدكتور فؤاد زكريا

ملتمز الطبع والنشر
دار النهضة العربية
٢٢ شارع عبدالحق ثروت بالقاهرة ت ٧١٢٣
١٩٦٣

هذه ترجمة الجزء الأول من كتاب

A HUNDRED YEARS OF BRITISH PHILOSOPHY

تأليف RUDOLF METZ

وقد ظهر هذا الكتاب في الأصل باللغة الألمانية بعنوان

Die Philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien
(مطبوعة Felix Meiner في ليتسج ، ١٩٣٥ ، في مجلدين) . وترجمته
الحرفية : « التيارات الفلسفية الحالية في بريطانيا العظمى » ، ولكن
الترجمة الإنجليزية تضمنت بعض التغييرات والإضافات إلى الأصل الألماني ،
وبذلك تكاد تكون طبعة قائمة بذاتها . وقد تولى الترجمة الإنجليزية
الأساتذة .

هارفي J. W. Harvy

وجيسوب T. E. Jessop

وستر Henry Sturt

وأصدرتها دار George Allen & Unwin بلندن ، عام ١٩٣٨
(طبعة جديدة سنة ١٩٥٠) ، في سلسلة « المكتبة الفلسفية » ، التي يشرف
على إصدارها الأستاذ مورهد (Muirhead Library of Philosophy)

مقدمة المترجم

قد يبدو أن كتابا عن الفلسفة الإنجليزية ، من تأليف كاتب ألماني ، ليس أفضل الكتب التي يمكن أن تترجم في هذا الموضوع . غير أن هذا الازدواج ذاته من أهم ميزات هذا الكتاب : ذلك لأن مجرد كون مؤلف الكتاب ينتمي إلى بلد غير ذلك الذي كتب عنه ، يتيح له النظر إلى الأمور بطريقة نقدية موضوعية يصعب أن تتوافر فيمن يكتب عن فلسفة بلاده هو ، وذلك لأسباب واضحة فالمؤلف هنا محايد لا ينتمي إلى أى مذهب من المذاهب التي يعرض لها أو إلى أية مدرسة يؤرخ لها ، فضلا عن أن لأسباب العامة للتفكير الإنجليزي تظهر له بوضوح أكثر مما يمكن أن تظهر به لواحد من ممثلي هذا التفكير ذاته . هذا من الناحية العامة ، أما من الناحية الخاصة فإن للمؤلف علما غزيراً بموضوع الفلسفة الإنجليزية على التخصيص ، بل إنه نستطيع أن نقول إنه كرس حياته كلها للتأريخ لها . فله أيضا كتاب بالألمانية عن حياة باركلي وتعاليمه G - Berkeley, leben und lehre (شتوتنجارت ، مكتبة Frommann في سنة ١٩٢٥) وآخر عن ديفيد هيوم، حياته وفلسفته D. Hume, Leben und Philosophie (بنفس المكتبة ، سنة ١٩٢٥) وله قائمة بمراجع الفلسفة الإنجليزية ، بعنوان «الفلسفة الإنجليزية الحالية Englische philosophie der Gegenwart في سلسلة «أبحاث في ميدان الفلسفة Berichte aus dem Gebiete der Philosophie العدد ٢٣ ، ومقال بالفرنسية بعنوان «أصدقاء هيوم الفرنسيون وحركة الأفكار Les amitiés françaises de Hume» في Revue de Littérature mouvement des idées في مجلة الأدب المقارن ، ومقال بالإنجليزية عن الاتجاهات الأخيرة في التفكير الأخلاقي Recent Trends in Ethical thought في مجلة

Philosophy ١٩٣٩ ، العدد ١٤ ، ص ٢٩٩ - ٣١٢ . ومن هذا الإنتاج الهام ،
للتخصص ، يتضح لنا أن المؤلف أصلح من يكتب في هذا الموضوع .

وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب ، كما يقول المؤلف في مقدمته ، يمثل محاولة
للتفاهم بين الألمان والإنجليز في وقت كان البلدان فيه أحوج ما يكونان إليه .
ومن المؤكد أن حدس المؤلف في هذا الصدد كان صادقاً ، ولكن المحاولة -
شأنها شأن محاولات أضخم بكثير في مجالات أخرى أهم - قد أخفقت ،
ونشبت الحرب العالمية الثانية في العام التالي لنشر الترجمة الإنجليزية لكتابه ،
وضيقت جزءاً كبيراً من مجهوده ؛ إذ أن إعادة التفاهم الثقافي بين البلدين قد
استغرق وقتاً طويلاً ، وعندما بدأت مظاهر هذا التفاهم تعود ثانية إلى الأفق
كان الجو الفلسفي في إنجلترا قد تغير إلى حد بعيد ، بحيث لم يعد الكتاب يعبر
عن آخر الاتجاهات المعاصرة في التفكير الإنجليزي تعبيراً كاملاً .

على أن محاولة المؤلف أن يكون موضوعياً تماماً في بحثه للفلسفة الإنجليزية
لم تكن في رأينا ناجحة كل النجاح ، وما أظن أن أى مؤلف غيره كان قادراً
على أن يحرز في هذا المضمار نجاحاً أكبر مما أحرز . فرغم حرصه الشديد على
على النزاهة والموضوعية ، يستطيع القارئ المدقق أن يلمس مظهرين للتحيز ،
يعبران دون شك عن ميول شخصية لا يستطيع أى كاتب أن يخفيها تماماً مهما
بذل في ذلك من جهد : الأول هو حرصه على إظهار أهمية تأثير الفلسفة
الألمانية في الفكر الإنجليزي ، والثاني هو ميله إلى الطريقة التأملية الخاصة
في التفكير الفلسفي ، وإلى تشييد المذاهب الفكرية الشاملة ، في مقابل الطريقة
الجزئية الواقعية في التفكير ، والتأمس الحلول الجزئية المدفقة مع تجنب
الإفراط في التعميم .

أما المظهر الأول ، وهو حرصه على إظهار أهمية المفكرين الألمان ،
فيظهر أوضح ما يكون - بطبيعة الحال - في الفصل الخاص بالتفكير المثالي .

(١)

حقى هذا الفصل حرس على تنفيذ قضية « موير هيد » ، وغيره ، القائلة : إن
يذور المثالية كانت موجودة في التفكير الإنجليزى على الدوام ، واتجه همه
إلى إثبات أن الحركة المثالية الجديدة كانت مستوردة تماماً من ألمانيا ، مع
تكييفها بما يلائم الظروف المحلية بالطبع (انظر بوجه خاص صفحتى ٥٣٠ و ٥٣١
من الطبعة الإنجليزية) ، وقد يكون لرأيه هذا ما يبرره من الوجهة التاريخية ،
غير أن المرء عندما يلاحظ تمجيده لشخص مثل « سترلنج » ، وتسميته إياه
« رائداً » ، فى الوقت الذى قضى فيه سترلنج الجزء الأكبر من حياته يحاول
فهم فيلسوف ألماني ، هو هيجل ، فإنه لا يملك إلا أن يشعر بتأثير اعتزاز
المؤلف بفلسفته القومية الألمانية من جهة ، وبوجود نوع (قد يكون
« لاشعورياً ») من الخط من شأن الفلسفة الإنجليزية ، حين يصبح أحد « روادها »
بمجرد شارح غير كامل لهيجل !

وأما الموضوع الثانى ، وهو تمجيد الفكر التأملى على حساب الفكر
التحليلى ، فهو واضح فى كل أجزاء الكتاب : إذ أن تمحس المؤلف كله إنما
ينصب على من تميزوا « بالجرأة » من المفكرين الإنجليز ، فتعالى شطحاتهم
على التجربة ، وأصدروا على الكون كله أحكاماً عامة قطعية ، دون أن يعابوا
على الإطلاق بتحقيق هذه الأحكام . ولقد قدم لنا المؤلف وصفاً رائعاً
لرأيه فى الفلاسفة التحليليين ، الذين يهتمون بمشاكل جزئية ويدققون النظر
فيها حتى تغيب عنهم الأمور الكلية تماماً ، فى كلامه عن الفيلسوف « برود
G. D. Broad » الذى اتخذ مثلاً لهذا « النمط » التحليلى في التفكير فى ص ٦٦٣
و ٦٦٤ (من الأصل الإنجليزى) وصف بديع ، حافل بالسخرية الخفية ، من
هذا النمط من المفكرين ، الذى ينافس الآلات فى موضوعيته ودقته و « بروده » ،
وهو وصف يستحيل أن يصدر عن مفكر إنجليزى ، بل يعبر بوضوح عن
رأى العقليّة الألمانية الصوفية فى النزعة التحليلية الأنجلوسكسونية المعاصرة .

وعلى أساس هذا الميل الطبيعي لدى المؤلف ، اتخذت نبوءاته عن مستقبل الفلسفة الإنجليزية وجهة خاصة كانت في واقع الأمر تعبيراً عما يريد هو أن يكون ، ولكنها جاءت مخالفة تماماً للواقع . فبعد مضي ربع قرن على نشر الطبعة الإنجليزية لهذا الكتاب ، نستطيع أن نقول إن نبوءته لم تتحقق على الإطلاق . فهو يأمل ، في هامش ص ٥٣٦ (من الطبعة الإنجليزية) ، أن يكون الانجاء التحليلي الذي بدأ يظهر بقوة في ذلك الحين ، وعكس طارئة (a passing distemper) ، ويرى في المذاهب التأملية عند «مورجان» و«الكسندر» دليلاً على أن الفلسفة الإنجليزية بدأت تعود إلى مجال التحليل . التأمل ، وتتخلى عن اللاأدرية وعن النزعة التحليلية المفرطة التي كانت تبدو شائعة في ذلك الحين (أنظر ص ٦٦٢ من الأصل الإنجليزي) . ومع ذلك فإن عكس هذه النبوءة هو الذي تحقق : إذ أن المفكرين للتأملين من أصحاب المذاهب ، مثل الكسندر وهوبنيد ، كانوا هم «العكس العارضة» ، إذا تأملنا تاريخ الفلسفة الإنجليزية في مجموعه ، واشتدت النزعة التحليلية قوة حتى أصبحت تسيطر على الدراسات الفلسفية في إنجلترا وأمريكا سيطرة شبه تامة ، وأصبح كثير من الكتب الفلسفية يبدو ، على حد التعبير الساخط للمؤلف ، أشبه بكتب مدرسية في الرياضة — وهي كلها أمور كان المؤلف يسمي في قرارة نفسه ألا تحدث .

وأخيراً ، ينبغي أن ننبه القارئ إلى بعض العيوب التي يبدو أنه لم يكن من ظهورها في الكتاب بد ، سواء في طبعته الإنجليزية وفي ترجمته العربية . فالكتاب يتوقف عند سنة ١٩٣٨ على الأكثر ، ومعنى ذلك أنه لا يقدم أي بيان عن اتجاهات هامة متعددة ظهرت بعد ذلك الحين . والأهم من ذلك أنه يتوقف بالفلاسفة أنفسهم عند سنة ١٩٣٨ ، بحيث تجاهل الإنتاج اللاحق لأولئك الذين ظلوا منهم أحياء بعد ذلك . ولم يكن في وسعنا ، ونحن نقوم

بالترجمة العربية ، أن نكمل هذا النقص إلا إذا تصرفنا في الكتاب على نحو .
يخل بطابعه الأصلي . لذلك تركنا كل شيء على ما هو عليه ، فيما عدا بعض .
الملاحظات الهامشية البسيطة ، ولا سيما ذكر تواريخ وفاة المؤلفين الذين
توفوا فيما بين ١٩٣٨ ووقتنا الحالي ، حتى لا يظن القارئ أنهم ما زالوا أحياء .
كذلك أضفنا بعض الشروح الموجزة لبعض المسائل التي افترض المؤلف في .
القارئ العالم بها مقدما ، وقد لا تكون مألوفة لدى القارئ باللغة العربية ،
فضلا عن بعض الترجمات الموجزة لشخصيات ليست كبيرة حتى يعرفها كل .
قارئ في ميدان الفلسفة ، ولم يرد لها شرح في النص أو في السياق . ولكن .
لا يفوتني هنا أن أوجه انتقادا هابرا إلى الناشرين الإنجليز الذين أعادوا طبع .
الكتاب سنة ١٩٥٠ . فصحیح أن من المستحسن في بعض الأحيان نشر
الكتب الهامة دون إدخال تعديل عليها حتى رغم اقتضاء الظروف إدخال هذا
التعديل ، غير أن إضافة ملحق أو بعض الهوامش ، وذلك على الأقل لإيضاح .
من بقي حيا أو من توفي من الفلاسفة الذين تناولهم الكتاب ، لم يكن ليضيف
الكثير إلى نفقات الطباعة ، ولكنه كان على الأقل كفيلا بتجنيب القارئ .
سورة مشوهة لأحوال الفلسفة الإنجليزية سنة ١٩٥٠ . ومن المظاهر الغريبة .
أن هامش ص ٤١ من الأصل الإنجليزي تضمن إشارة إلى كتاب سيظهر
قريبا ، عن الفلسفة الإسكتلندية ، ثم ظهر اسم الكتاب في ص ٧٧٩ على أنه .
صدر فعلا (سنة ١٩٣٨) ، ويزداد للعجب إذا أدركنا أن هذا الكتاب الذي .
تحدث عنه الهامشان من تأليف أحد المترجمين الإنجليز الثلاثة للكتاب .
الأصلي — أي أن هذا المترجم كان يستطيع على الأقل التنبيه إلى هذا .
التضارب في الإشارة إلى كتابه ، أو ينبه الناشر إلى تصحيحها في الطبعة التالية .
على الأقل .

ويشعر المرء بحاجة الكتاب إلى الاكتمال في حالة المفكرين المعاصرين .

- بوجه خاص (ومن هنا كان الأحكام دائماً - في رأيي - لا تولف كتب التواريخ
 الجامعة هذه إلا بعد وفاة الشخصيات التي تتحدث عنها ، وبعدها بوقت كاف
 أيضاً ، حتى تكون كل المؤلفات الخلفة ذاتها قد نُشرت) . ولناخذ على سبيل
 المثال شخصية برتراند رسل : فمن المعروف أن كتابات رسل قد تضاعفت
 منذ سنة ١٩٢٨ . وصحيح أنه يكرر نفسه كثيراً ، ولكن له أبحاثاً هامة تظهر
 من حين لآخر . ولست أظن أن المرء يستطيع أن ينصف رسل إذا توقف
 في الحديث عنه عند سنة ١٩٢٨ . ويكفي أن يتصفح المرء قائمة مؤلفاته في سلسلة
 الفلاسفة الأحياء Library of Living Philosophers ، التي يشرف على نشرها
 « شيلب A. Schilpp » ، (وهي القائمة التي تجاوزها رسل بدورها) ليدرك
 مدى غزارة إنتاجه بعد هذا التاريخ . والاهم من ذلك أن وقائع حياته ذاتها قد طرأ
 عليها تغير حاسم : فوقف رسل الأخير من مشكلة نزع السلاح ، وتكوينه
 « لجنة المائة » ، وحرصه الدائم على محاربة أي نوع من الظلم يقع في أي
 طرف من أطراف الأرض ، وسعيه الإيجابي في سبيل تحقيق هذا الهدف -
 كل هذا كفيلاً بأن يعزف إلى حياة رسل صفحة جديدة كل الجدة ، تشرف
 الإنسانية بوجه عام ، وتشرف الفلسفة على الأخص ، وتحقق لها أملاً كانت
 تحمل به منذ قرون عديدة - أمل الاشتراك إيجابياً في حل المشكلات السياسية
 والاجتماعية للإنسان . ففي رأي أن كفاح رسل من أجل السلام ونزع السلاح ،
 وكفاح « سارتر » من أجل نفس هذه الأهداف ، فضلاً عن قضية استقلال
 الجزائر ، يمثل محاولة جديّة لتحقيق حلم أعرب عنه أفلاطون منذ ما يقرب
 من خمسة وعشرين قرناً ، وحاول أن يحققه حينئذ ولكن بطريقة ساذجة أدت
 إلى عكس النتائج المقصودة منه . وما هذا إلا مثل واحد - ولكنه مثل
 يستحق إشارة خاصة في هذه المقدمة - لحالة فيلسوف يستحيل إصدار حكم
 عليه من خلال ما أنجزه في أواسط حياته فقط .

(١١)

وأخيرا ، فقد بقيت كلمة موجزة عن المنهج الذى اتبعته فى الترجمة العربية :
ففى هذه الترجمة حاولت أن أوفق بقدر الإمكان بين مطلبين أساسيين :
تسلسل لغة الترجمة ، والاقتراب من النص (وتلك فى الواقع هى المشكلة
الكبرى فى كل ترجمة) وقد اقتضى الأمر إضافة ترجمات لمصطلحات
متعددة ليست موجودة على صورة ثابتة فى اللغة العربية ، أو تغيير ترجمات
شائعة أعتقد أنها غير سليمة ، أو ترك بعض المصطلحات مع كتابتها بالحروف
العربية فى الحالات التى وجدت فيها ذلك أمرا لا مفر منه . وسيجد القارئ
خلال النص ذاته ما يقدم لهذه التصرفات مبررات كافية .

فؤاد زكريا

القاهرة فى سبتمبر ١٩٦٣ .

مقدمة المؤلف (للطبعة الألمانية)

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم عرض لتطور الفلسفة الإنجليزية منذ حوالي منتصف القرن الماضي حتى اليوم . ومع ذلك فقد كان لزاما على ، لكي أضع أساسا للعرض الذي قدمته للفلسفة البريطانية المعاصرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أن أضمن كتابي أفكارا أقدم عهدا ، وأن أبين جميع أوجه الارتباط التي تصل الحاضر بالماضي لتكوّن منهما كُلا متكاملتا متماسكا إلى حد ما . وفي سبيل هذا الهدف الأخير كتبت الباب الأول من هذا الكتاب ، وبذلك يكون هذا العرض للفلسفة الإنجليزية الحديثة قد جمعها في وحدة تاريخية كاملة الأطراف .

غير أن الموضوع الرئيسي الذي ينصب عليه الاهتمام في كتابي هذا يبدأ منذ الباب الثاني ، ومن أجل هذا الموضوع بُذل هذا الجهد الشاق . ذلك لأنه على حين أن المدارس الفكرية الأقدم عهدا قد حظيت بقسط كاف من الدراسة ، وأصبحت سماتها الرئيسية معروفة للجميع ، فإن الفترة المتأخرة لم تُبحث قط بحثا شاملا . وكانت المؤلفات القليلة التي تناولتها إما مجرد جمع لمواد ، أو بحوثا تقتصر على نواح جزئية منها ، ولا تعدو أن تكون موجزات وتلخيصات غير دقيقة . وهكذا كان من الواجب ، في هذا الميدان ، بذل كل الجهد اللازم للإلمام الدقيق بالموضوع . وكانت مهمتي في هذا الصدد هي أن أمتكشف أرضا جديدة في تاريخ الفلسفة ، ولم تكن تقتصر على إبراز النسيج المعقد للفلسفة الإنجليزية في سياقها الخارجي ، وإنما توخيت أيضا إيضاها من باطنها ، وتقديمها في صورة تنسم بالعمق مثلما تنسم بالآساع . لذلك كان .

على أن ألجأ مباشرة إلى المصادر الأصلية ، فمنها وحدها كنت أستطيع استخلاص الملامح الصادقة للمفكرين ولموقعهم من المدارس الفكرية ، ولهذا المدارس الفكرية ذاتها .

ومن الطبيعي أننى عند ما أتحدث فى هذا الكتاب عن مدارس فكرية ، فإنى أعتد على قدرتى فى استبصار العلاقات بين الأفكار . غير أن الامتلاء الحى المتعدد الألوان ، الذى يتبدى عليه للتفكير الفلسفى لعصر من العصور وأمة من الأمم ، لا يتدرج بسهولة دائماً فى إطارات تاريخ الفلسفة ، وكثيراً ما يتعارض مع هذا التقسيم الحاد إلى شيع ومذاهب محددة المعالم ، وهو التقسيم الذى كان أثيراً لدى الباحثين وقتنا ما ، ولكنه أصبح اليوم مكروهاً إلى حد بعيد . ومع ذلك فإنه لا يسعنا ، إذا شئنا ألا يضيع مؤلف كهذا الذى نقدمه وسط زحام الظواهر المتغيرة ، أن نستغنى تماماً عن هذه التقسيمات ، إذ أن اعتبارات النظام والاتساق تحتم وجودها . ولكن ينبغى ألا تكون هذه التقسيمات أكثر من علامات للإرشاد فى أرض يبدو لأول وهلة أنها لا تنطوى على أى طريق محدد المعالم ، ومحال أن تكون بديلاً نستعيض به عن الوقائع الفعلية . فهى إشارات تحدد الاتجاه أمام السائح ، وبهذه الصفة تكون معقولة وضرورية . ومن ثم فإنى لا أعدها الموضوع الرئيسى الذى أهتم به فى كتابى هذا ، وإنما أراها مجرد عامل مساعد لا غناء عنه فى البحث . ومن الجائز أن مفكراً أو آخر قد أدرج فى فئة لا تنطبق عليه ، بحيث يبدو ناشراً ، جزئياً أو كلياً ، فى المكان الذى وضع فيه . ولكن الواجب ألا يبالغ المرء فى تقدير قيمة هذا النوع من الاعتراضات ، إذا كنت قد نجحت فى تقديم عرض صحيح للمفكر ومذهبه ، وفى فهمه فهما سليماً . ولهذا السبب كان اهتمامى بالمفكرين الأفراد أعظم من اهتمامى بالمدارس الفكرية ، وكان اهتمامى بمشاكل الفكر أعظم من اهتمامى بالتقسيمات التى نعرف بها كنه

هذه المشاكل . بل إن هدفى الأكبر كان تقديم عرض لمختلف الفلاسفة حسب الطابع الفردى الذى ينسب به كل منهم ، وإبراز شخصياتهم ، من حيث هم مفكرون ، على أوضح صور ممكن . ولهذا فسوف يعالج كل مفكر فى موضع واحد لحسب ، على حين أنى لو كنت قد استهدفت ترتيب بحثى على أساس الاتجاهات الفكرية لكان لزاما على أن أتحدث عن المفكر الواحد فى أكثر من موضع واحد وقد يودى ذلك إلى تشويهاة كثيرة ، ولكن هذه نتيجة لا مفر منها إذا لم يفضل المذهب على الشخصية ، والاتجاه الفكرى . على المفكر ، والفئة على العرض الحى .

وربما بدا أن هناك شيئا من الخطورة فى تتبع اتجاه الفكر الإنجليزى . حتى يومنا هذا ، إذ أن مثل هذا العمل لا يمارس من خلال ذلك المنظور البعيد الذى ينبغى توافره من أجل دراسة حركة لم تنته بمد أو مفكرين . ما زالوا نشيطين فى ميدان الإنتاج ، ومن أجل تمييز الغث من السمين ، والدائم من العابر . وأنا أدرك ذلك بكل وضوح ، ولست أدعى لنفسى ، حينما كان على أن أعالج مسائل معاصرة ، تلك الدقة فى الحكم ، التى نشترطها فى المؤرخ عند ما يكون بهدد مسائل طويت صفحتها . فهنا يظل الكثير فى مرحلة التنظيم المؤقت والتقريب المحض لأمر سوف تبت فيها الأبحاث المقبلة بمزيد من الدقة . ولهذا السبب لم يكن فى وسعى أن أضمن كتابى جميع الحركات التى نستطيع أن نلج بوادرها الأولى فى الفكر الإنجليزى ، أو أى شئ لم يتخذ حتى الآن صورة محدودة المعالم . وفضلا عن ذلك فلم يكن هدفى هو الوصول إلى سجل جامع مانع . فهذا هدف يستحيل تنفيذه عمليا ، بل إنه باطل نظريا : إذ تمثل فى عالم الأفكار عملية الانتقال الطامع نفسها التى كشفت عبقرية دارون عن أهميتها الهائلة فى عالم الطبيعة . فليس من واجب المؤرخ أن يحى ما أخفق فى الصمود فى صراع الأفكار ،

فطواه الموت والنسيان ، لمجرد كونه قد وُجد ذات مرة . . أما ما قصد في .
 معركة البقاء ، فلا يكاد المرء يجد فيه ما يستطيع الإغضاء عنه . . وهنا أيضا
 'طبق مبدأ الانتقاء : إذ عُرِضَت الشخصيات الكبرى في الفلسفة بإسهاب
 يزيد كثيرا على ذلك الذي عرضت به الشخصيات الثانوية . . وإلى هذا الحد .
 يمكن أن يعد اتساع نطاق العرض أو ضيقه ، بمعنى ما ، علامة على القيمة .
 الباطنة للمفكر ، ولكن لا يجوز تفسيره على أنه يحدد بشكل مباشر مكانة
 المفكر في سلم القيم .

وقد يتساءل المرء : ما معنى ، وما جدوى الاضطلاع بمثل هذه المهمة في .
 وقت يتزايد فيه على الدوام إصرار الأمم على إغلاق أبوابها على أنفسها في وجه .
 الآخرات ، ويتزايد فيه التفاهم المتبادل صعوبة على الدوام ؟ وما قيمة الفلسفة .
 الإنجليزية لنا معشر الألمان اليوم ، وما الذي نستطيع تعلمه منها . . ولأى الأغراض
 المفيدة ينبغي أن نهتم بها ؟ إن من المحتمل علينا اليوم أن نواجه هذا السؤال ذاك
 الطابع العملي المفرط ، الذي كان جيل آبائنا خليقا بأف بعده غير متسق مع معنى
 البحث الأصيل وهدفه . فهذا السؤال متعلق بالسياسة ، أو بالسياسة والثقافة ، ومن .
 ثم فليس في وسعنا في الحالة الحاضرة أن نطرحه جانبا على أساس أنه مقتصر
 على مجرد انتمتع بصورة الفكر الإنجليزي ، كما تعرض ها هنا ، أو زيادة أو .
 إكمال معرفتنا بالموضوعات التي يفكر فيها أولئك الذين يفصلهم عنا القنال
 الإنجليزي (بحر المانش) فهناك أولا حقيقة هامة ، هي أن الأحوال الحاضرة .
 لا يمكن أن تظل قائمة على الدوام . فضلا عن ذلك ، يبدو من الضروري ،
 نظرا إلى الأحوال السياسية الحاضرة ، أن تقام بيننا من الناحية الروحية
 تلك الجسور التي تعذر علينا إقامتها من الناحية السياسية فنحن في هذه الأيام .
 أحوج ما نكون إلى الاهتمام بكل ما يقرب بين الأمم ويساعدها على التفاهم
 المتبادل ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقا بأميتين متقاربتين عرقيا كالإنجليز .

والألمان . فمن الواجب أن يكون هدفنا هو تقوية أواصر التفاهم وزيادته .
حيثما بدا ذلك ممكنا ، وقد اضطلعنا بمهمتي هذه وفي ذهني هدف صريح هو
أن أقرب بين أذهان الالامتين وأشجع على تفاهمهما المتبادل . لذلك فإنني أتوجه
.. بندياتي إلى الفلاسفة المحترفين ، لا في ألمانيا لحسب ، بل في إنجلترا وأمريكا
أيضا ، سائلا إياهم أن يتعاونوا من أجل تحقيق الأهداف الثقافية والسياسية
التي ألفت من أجلها هذا الكتاب . ورغم أن شعوري بأن ضيق نطاق
دائرة قرائي — وهو أمر تحتمه طبيعة الموضوع — لا يمكنني إلا من المساهمة
بنصيب محدود في سبيل تحقيق هذا الهدف ، فإنني مع ذلك أرى أن إمكان
تحقيق هدفي هذا هو المشجع لي على الاضطلاع بهذه المهمة ، والمبرر
لقيامي بها .

وأخيرا ، ينبغي أن أذكر أنه كان من حسن حظي أن أكوّن علاقات
شخصية مع عدد كبير من الفلاسفة الإنجليز ، ومنهم بوجه خاص كثير من
الذين تناولهم هذا الكتاب . وقد أتيت لي فرصة ذهبية لتحقيق هذا الهدف في
.. مؤتمر الفلسفة الدولي السابع ، الذي انعقد في أكسفورد في سبتمبر ١٩٣٠ ،
وخلال تلك الفترة الطويلة التي أقمتها في إنجلترا بمناسبة هذا المؤتمر . والواقع
أن ما اكتسبته بالاتصال الشخصي والتبادل المباشر للأفكار كان أكبر قيمة
في كثير من الأحيان من دراسة طويلة للكتب . فإلى جميع أولئك الذين تعاونوني
.. هل هذا النحو ، أود الآن أن أقدم آيات العرفان ، وأخص منهم بالذكر
صديق ر . ا . آرون أستاذ الفلسفة في كلية ويلز الجامعية في أبريستويث
.. والاستاذ (ت . ا . جيسوب) بكلية « هل » الجامعية ، والرحوم الدكتور
ف . ك . س . شيلر بكلية « كورپوس كريستي » في أكسفورد .
.. فقد ساهموا بالكثير في هذا الكتاب بما قدموه من معونة لم يكونوا
.. يرضون بها على أي وقت ، وببصائحهم القيمة وتشجيعهم الدائم .

(١٧)

« وأخيراً ، ولكن ليس آخرآ ، أود أن أشكر زوجتي على عطفها الحنون ،
وتشجيعها الدائم ، وتعاونها الفعال خلال السنوات التي قضيتها في إعداد هذا
الكتاب . وينبغي في الختام أن أذكر أن « جمعية مساعدة العلوم الألمانية »
قد قدمت الأساس المادي لظهور هذا الكتاب بتبرع سخى من أجل سداد
تكاليف الطباعة ، فإليها يزجي المؤلف والنساشر كل ما هي جديرة
بـه من الشكر .

رودلف متس

هيدلبرج

نوفمبر ١٩٣٤

الفصل الأول

المدرسة الاسكتلندية

سميت المدرسة الفكرية التي أسسها « توماس ريد Thomas Reid » (١٧١٠ - ١٧٩٦) ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، باسم المدرسة الاسكتلندية ، تبعا للوقع الجغرافي للمنطقة التي ظهرت فيها ، وموطن مثلثها البارزين . أما بالنسبة إلى محتوى تعاليمها ، فيطلق عليها عادة اسم « فلسفة الموقف الطبيعي » (١) Phil. of Common sense ، وهي تكون اتجاهها متفرعا عن المذهب التجريبي الإنجليزى ، وإن كانت قد نشأت عن المعارضة الواعية لمدرسة الفكر التجريبي التي يمثلها باركلي وهيوم . وقد استمدت هذه الفلسفة مادتها الفكرية من الموضوعات الرئيسية والمشاكل التي عالجتها المدرسة التجريبية ، وهى المدرسة التي أخذت على عاتقها محاربتها وتفنيدها ، غير أنها لم تتمكن من القضاء على هذه الموضوعات الرئيسية والمشاكل من الداخل ، ولا من إضافة مادة فكرية جديدة إليها من الخارج ، وإنما اكتفت باستعراض وتشويه المشكلات التقليدية وحلولها ، وإن لم تتجاوز قط نطاق النتائج التي بلغتها الفلسفة الإنجليزىة في عصرها الكلاسيكى . فهذه المدرسة لم تتدخل عن الاتجاه الفكرى السابق ، وإنما انحرفت عنه ودفعته إلى طريق جانبي . وتعد أهميتها المذهبية أقل كثيرا من الأعمال الكلاسيكية الكبرى في الفلسفة.

(١) استخدم بعض الكتاب عبارة « فلسفة الإدراك المشترك » أو « فلسفة الذوق الفطرى » ، إنما لهذه المدرسة الفلسفية (المراجع)

الإنجليزية ، وهى الأعمال التى ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً ، ولا يمكن فهمها بدونها . وهى فى هودتها إلى الفهم البشرى السليم تنطوى على تراخ فى الخامسة الفلسفية ، وتدهور فى تلك القوة التأملية النظرية التى نبعت منها تلك الصدمة الهائلة التى حفزت هيوم إلى التفكير . فلم تكن تلك المدرسة كفؤاً لعظمة الموقف التاريخى الذى وجدت نفسها فيه ، وإنما كانت عاجزة عن التصرف بكفاءة فى الزكة التى خلفها لها هيوم . وهكذا لم يسفر الصراع الباسل الذى قام به ريد ضد هيوم عن انتصار فعلى له على خصمه ، ولم يكن الرد الذى أتى به على التحدى الشكاك من جانب هيوم معينا للتفكير الفلسفى ، وإنما انتهى به إلى طريق مسدود . فقد استيقظ ريد ، مثل كانت ، من سباته القطعى بفضل هيوم ، غير أن المفكر الألمانى هو وحده الذى تمكن من أن يحول التأثير الهائل الذى أحس به الاثنان إلى نتيجة مثمرة ، وينتج به إلى حركة فكرية جديدة ضخمة . أما ريد وزملاؤه فلم يدخلوا على الفكر تجديدًا خلاقاً ، وظلوا خلفاء مغموين لمفكرين عظماء ، ولم يسهموا فى الفكر بنصيب ملحوظ .

ومع ذلك فإن التأثير التاريخى للمدرسة الإسكتلندية وانتشارها لم يكن بالامر القليل الأهمية . فقد توطدت دعائم مذهب ريد فى الجامعات الاسكتلندية ، واستقر فيها كأنه نوع من المذهب المدرسى ، وظل على الدوام يجتذب أتباعاً جدداً إلى دائرة نفوذه . كما عبر البحر إلى فرنسا ، حيث كان هو القوة الملهمة لكثير من المفكرين الذين خلفوا « مين دى بيران Maine de Biran » (مثل روايه كولار Royer - Collard ، وكوزان Cousin وجوفروا Jouffroy ، وجارنييه Garnier ، وداميرون Damiron

ودى ريموزا de Rémusat ، وغيرهم) . (١) وفي أمريكا استمر تراثها حيا بفضل ج . مكوش J. M' Coch (انظر فيما بعد ص ٤٣) ونوح بورتير Noah Porter ، وغيرهما . فهذه المدرسة تمثل أول حالة تصادف فيها مدرسة حقيقية للتعليم الفلسفي في تاريخ الفكر الإنجليزي — باستثناء المدرسة المسماة بمدرسة كيمبردج ، والتي تبلور فيها بعث التعاليم الأفلاطونية في القرن الثامن عشر . ولأول مرة نرى مذهبا فكريا موحدًا وقد أدمج في المناهج الأكاديمية ، وظل طوال عشرات طويلة من السنين يمثل ويعلم ويوسع بفضل تعاون مجموعة غير قليلة من الاتباع . وكان للمدرسة التي أسسها ريد في اسكتلندا مقابلها في إنجلترا ، حيث ظهرت مدرسة هامة تركزت حول بنتام Bentham . وظل الاثنان يتنافسان طويلا ، وتركزت حولهما معظم الطاقات الفلسفية الموجودة في ذلك الحين .

ولا يدخل التاريخ المبكر للفلسفة الاسكتلندية في نطاق هذا الكتاب ، ومن ثم فليس في وسعنا هنا إلا أن نقدم مجملا سريعا لمراحلها الرئيسية . فقد انتقلت زعامة المدرسة ، حتى قبل وفاة ريد ، إلى دوجالد ستيوارت Dugald Stewart (١٧٥٣ — ١٨٢٨) ، وهو أقدر تلاميذه الأولين . وكان ستيوارت معلما أكاديميا لامعا ، كان لمحاضراته البليغة الأسلوب تأثير تعليمي عظيم في الجيل الاسكتلندي الناشئ عندئذ . وقد شغل منذ ١٧٨٥ حتى ١٨١٠ كرسى الفلسفة الأخلاقية في جامعة إدنبرة ، التي كانت هي المركز الروحي للفلسفة الاسكتلندية طوال أجيال عديدة . وتتلذذ على يديه شبان كثيرون قدر لهم فيما بعد أن يبلغوا أوج الشهرة في ميادين عظيمة

(١) انظر : ١٠١ بوترو Boutroux « تأثير الفلسفة الإسكتلندية في الفلسفة الفرنسية » De l' influence de la phil. écossaise sur la phil. Française. دراسات في تاريخ الفلسفة سنة ١٨٩٧ . Etudes d'histoire de la philosophie

التباين في الحياة السياسية والعقلية ، فكان منهم شخصيات ضخمة مثل السير وولتر سكوت Sir Walter Scott ، ورئيسا وزراء مقلان هما: بالمرستون Palmerston ورسيل Russell . و قد اختلف ، في النقاط الرئيسية لمذهبه ، آر ريد ، ولم يختلف معه إلا في بعض المسائل الجزئية ، وانحصرت مساهمته الوحيدة في الميدان النظري في محاولته وضع تعاليم أستاذه في صورة مذهبية أدق ، وتطبيقها على نطاق أوسع . وكان رجلا ذا ثقافة عقلية رفيعة ، عرف كيف يضع أفكار ريد الجافة المصوغة ببارات جامدة في قالب أدبي زاه مصقول . ولكن من الأمور الجديرة بالملاحظة أن ستيوارت ، الذي كان في ذلك الحين أقوى شخصية قادرة على إذاعة الثقافة الفلسفية في بريطانيا ، لم يكن متنبها على الإطلاق إلى التقدم العظيم الذي طرأ على الفلسفة الألمانية أثناء حياته . وعلى أية حال فقد كان ستيوارت ، من بعد ريد ، هو الممثل الأكاديمي الرئيسي للمذهب الاسكتلندي . وقد حمل لواء تراثه حتى القرن التاسع عشر ، وكان ممثلا له من القوة والتأثير ما جعل هذا المذهب يظل صامدا حتى انعقد لينتقم لواء الزعامة في ميدان الفلسفة .

ويرتبط توماس براون Thomas Brown (١٧٧٨ - ١٨٢٠) : تلميذ ستيوارت وخليفته في إديره ، بالمدرسة الاسكتلندية ارتباطا وثيقا ، وإن لم يكن قد قبل جميع أفكارها . ويمثل موقفه الفلسفي نوعا من التوفيق بين الاتجاهات النراطبية في المذهب التجريبي الأقدم عهدا ، وبين الآراء الحديثة عند ريد . وهو بذلك يمثل معبرا بين فلسفة الموقف الطبيعي (الإدراك المشترك) وبين المذهب التجريبي المأخر ، وبالتالي المذاهب النفسية لدى جون وجيمس ميل ، وبين Bain وسبنسر . وكانت أهم مساهماته في ميدان الفلسفة جهوده في مشكلتي الإدراك الحسي

والعلمية ، وهى جهود أدت أحيانا إلى اتخاذ موقف معارضا يعنف لموقف
ريد . فعلى الرغم من أنه ألزم الافتراض القائل بوجود مبادئ اعتقادية حدسية
معينة ، فإنه ازداد اقترابا من آراء المذهب الحسى ، فيما يتعلق بمشكلة
الإدراك الحسى ، ومن آراء هيوم فيما يتعلق بالعلية ، مع رفضه للنتائج
الشككية التى انتهى إليها هيوم . وقد تناول المشكلة الأخيرة فى مؤلف
شامل خاض فيه مناقشة نقدية مع هيوم . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا المؤلف
عام ١٨٠٥ ؛ وظهرت طبعته الثالثة ، التى زيدت زيادة كبيرة ، فى ١٨١٧ ،
بعنوان : « بحث فى العلاقة بين العلة والمعلول .

« An Inquiry into the Relation of cause and Effect

وكان براون مفكرا أقوى بكثير من ستيوارت ، وكانت لديه ملكات
نقدية سليمة . وقد أهدى ، منذ ذلك الوقت المبكر ، اهتماما به كانت ،
وكتب عن فلسفته أول الأبحاث التى ظهرت بالإنجليزية (وقد نشر فى المجلد
الأول من « مجلة إدنبره » ، Edinburgh Review ، فى ١٨٠٢) ، وكان ، مثل
ستيوارت ، معاصرا فلسفيا مبجلا ناجحا . وإلى هذه الصفة يرجع ، فى المحل
الأول ، ذلك النجاح الأدبى غير العادى الذى أحرزته محاضراته فى إدنبره ، وقد
نشرت هذه المحاضرات بعد وقت قليل من وفاته السابقة للأوان بعنوان : محاضرات
فى فلسفة الذهن البشرى Lectures on the Phil of the Human Mind
(١٨٢٠) ، وطبعت ، فى مدى ثلاثين عاما ، ما لا يقل عن تسع عشرة
طبعة .

أما السيد جيمس ماكنتوش Sir James Mackintosh (١٧٦٥ -

١٨٣٢) فكانت علاقته بأفكار المدرسة الإسكتلندية أقل وثوقا . ولقد أحرز ،
بوصفه سياسيا ومؤرخا ، شهرة تفوق شهرته بوصفه فيلسوفا . والمؤلف
الوحيد الذى يستحق من أجله أن يذكر هنا هو : « بحث فى تقدم الفلسفة

الأخلاقية ، ولا سيما في القرنين ١٧ ، ١٨ . Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy chiefly during the XVII and XVIII Centuries . وقد نشر لأول مرة في ١٨٣٠ ، بوصفه مقدمة الطبعة الرابعة من « دائرة المعارف البريطانية » ، وسرعان ما انتشر على نطاق واسع (طبعت منه عشر طباعات حتى ١٨٧٠) وقد اجتذب عند ظهوره اهتماما عظيما ، وحفز جيمس مل James Mill على أن يقدم ردا قاسيا عليه (كلمة عن ماكنتوش (١٨٣٥) .
(A Fragment on Mackintosh) .

في هذا البحث ، الذي قدم فيه ماكنتوش رأيا جامعا شاملا عن المذاهب الأخلاقية في القرنين السابقين ، حاول للقيام بنوع من التوفيق بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسي في الأخلاق . ولم يرفض فيه مبدأ المنفعة ، ولكنه أزاحه عن مركز الصدارة ، وجعل السلوك الأخلاقي يرتكز على الضمير ، والتعاطف أكثر مما يرتكز على الطابع المفيد لهذا السلوك .

كل هؤلاء المفكرين ، ومجموعة أخرى غيرهم ، ممن استنحت أسماؤهم أن تطوى منذ وقت طويل في زوايا النسيان (١) قد طغت عليهم جميعا شخصية

(١) نستطيع أن نذكر الأسماء الآتية بإيجاز شديد: جون أبركرومبي John Abercrombie (١٧٨٤ — ١٨٤٤) ، وهو طبيب أحرز نجاحا كبيرا في الميدان الأدبي بكتابه : « دراسات في القوى العقلية » Inquiries Concerning Intellectual Powers (١٨٣٠) ، وطبع إحدى وعشرين طبعة حتى عام ١٨٨٢) وجيمس ميلن James Mylne ، وهو خليفة ريد في كرسي الفلسفة الأخلاقية في جلاسجو ، وقد أحرز شهرة كبيرة ومارس تأثيرا عظيما بوصفه أستاذا للفلسفة ، ولكنه لم يكتب شيئا ، وديفد ريتشي D - Ritchie الذي خلفه هاملتون في إدنبره ، وهو أقرب إلى ميدان الإلهيات منه إلى ميدان الفلسفة ، وجون ويلسون John Wilson (١٧٨٥ — ١٨٥٤) ، وكان يكتب باسم مستعار أشهر به ، هو كريستوفر نورث C. North ، وكان بدوره يشغل كرسي أستاذية في الفلسفة بجامعة إدنبره ، وتوماس تشارلز Thomas Chalmers (١٧٨٠ — ١٨٤٧) وهو من كبار رجال اللاهوت الاسكتلنديين ، وشغل وقتا ما منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية في سانت أندروز ، وهو مؤلف كتاب : « خواطر موجزة في الفلسفة الأخلاقية والذهنية » Sketches of Moral and Mental Philosophy (١٨٣٦) ، وقد شغل قبل وفاته بوقت قصير مقعدا هائلا على الفلسفة الألامية وعلى « النزعة العدمية » Nihilism عند هيجل .

مفكر أم وأعمق بكثير ، هو السير وليام هاملتن Sir William Hamilton :
 (١٧٨٨ - ١٨٥٦ :) . فقد أكسب هاملتن الفلسفة الاسكتلندية قوة دافعة .
 جديدة ، وإليه يرجع الفضل الأول في عودة مكانها إلى العلو مرة ثانية ،
 وتفوقها على جميع المدارس الفلسفية الأخرى . وقد دام لها هذا الامتياز
 من حوالى سنة ١٨٣٠ إلى حوالى سنة ١٨٦٠ . وقد شغل هاملتن منذ ١٨٣٦
 حتى وفاته كرسى المنطق والميتافيزيقا بجامعة إدنبره . وكان اسمه وشهرته قد
 ذاعا في الفلسفة : حتى قبل تعيينه ، بفضل مساهماته العديدة في مجلة
 إدنبره ، وامتدت شهرته خارج حدود إسكتلندا ، بل لقد وصلت إلى داخل
 القارة الأوروبية ذاتها . وهناك ثلاثة من مؤلفاته كانت لها أهمية خاصة ،
 إذ أنها تحوى أم أفكاره ، واجتذبت أعظم الاهتمام من معاصريه ، وهى :
 كتابات كوزان وفلسفته في المطلق : (Cousin's Writings &

Philosophy of the Unconditional

(١٨٢٩) ، وكتابات براون وفلسفته في الإدراك الحسى (١٨٣٠)

'Brown's Writings & Philosophy of Perception

والمطق Logic (١٨٣٣) . وقد عرض في البحث الأول المبادئ
 الرئيسية للميتافيزيقا ، وفي الثانى المبادئ الرئيسية لنظرية المعرفة ، وفي
 الثالث ، المنطق . ثم أعيد طبع هذه الأبحاث في كتابه : مناقشات في
 الفلسفة والآداب ، والتعليم والإصلاح الجامعى : Discussions on Phil - and

Literature, Education & University Reform

(١٨٥٢ :) . وكان من المعالم البارزة في تاريخ المدرسة الإسكتلندية ، طبعته
 لمؤلفات ريد (التى بدأت في ١٨٤٦ ، وتمت ١٨٦٣) ، مع شروح دقيقة
 واستطرادات وملاحظات عديدة تجلى فيها علم هاملتن الغزير . ثم ظهرت
 بعد ذلك طبعة لمؤلفات دوجالد ستيوارت (في أحد عشر مجلدا ، ١٨٥٤
 - ١٨٥٨) . وقد استفد هذا الجهد الجزء الأكبر من نشاط هاملتن .

التأليفى ، بالإضافة إلى كتابه : « محاضرات فى التباينزىقا والمنطق .
Lectures on Metaphysics & Logic وهو كتاب لم يتمكّن هو ذاته .
من إعداده للطبع ، ونشره بعد وفاته تلميذاه مانسل Mansel وفيثش
Veitch (فى أربعة مجلدات ، ١٨٥٨ - ١٨٦٠) .

وعلى يد هاملتن ، دخلت الفلسفة الإسكتلندية المرحلة الأخيرة من تطورها ،
إذ بدأت معه عملية الانحلال الباطن والانتقال إلى وجهات فكرية أخرى .
غير أن أئبع ثمار هذه الفلسفة لم تقطف إلا قبل النهاية مباشرة ، عندما بلغت
شهرتها أقصى مداها ، وعبرت عن نفسها أدقّ تعبير أكاديمى ، وحققت
أعظم أعمالها فى ميدان النقد والتأمل النظرى . ولكنها لم تبلغ هذا المدى
بفضل مواردها الخاصة ، وإنما عن طريق توسيع نطاق مشاكلها وإدخال
أفكار جديدة . ويرجع الفضل فى هذه الإضافة إلى علم هاملتن الغزير . فقد
كانت قراءاته فى الفلسفة وغيرها من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع
المفكرين الإنجليز السابقين عليه ، وكانت مستمدة من مصادر متنوعة ،
أهمها الفلسفة الألمانية التى كان الإنجليز قد اكتشفوها حديثا فى ذلك الحين .
وسنوضح فيما بعد كيف تأثر هاملتن إيجابيا بفلسفة كانت ، وسلبيا بالفلسفة
التالية لكانت . وحسبنا الآن أن نقول إن فتح آفاق جديدة ، عن طريق
الآخذ بأفكار كانتية فى المحل الأول ، كان يعنى زعزعة الكيان الأصلى
للمدرسة الإسكتلندية ، أى أن قيام هاملتن بتوسيع نطاق المذهب الإسكتلندى
وتعميقه ، قد تحقق على حساب بقاء هذا المذهب نقيا .

ولنضرب مثلا يوضح ذلك بإيجاز : فقد ظهرت فلسفة ريد من خلال
معارضته للنظرية الظاهرية (Phenomenalist) للبرقة فى المذهب التجريبي .
الأقدم عهدا ، ولا سيما النتائج الشكاكة التى استخلصها هيوم منها . فعند ما :

نعرف العالم الخارجى ، يكشف لنا التحليل عن الفعل الذهنى من جهة ، وعن الموضوع الحقيقى من جهة أخرى . ويكون الموضوع ، بما هو خارجى ، حاضرا مباشرة فى الإدراك الحسى ، ولا يحتاج إلى صورة أو تمثيلات معترضة تتوسط بيننا وبين حقيقة الأشياء الخارجية . وعلى ذلك فإن ريد يرفض ما يسمى بالظرية التمثيلية (Representative) فى الإدراك الحسى أو المعرفة ، ويرفض جهاز التمثيلات بأسره (من أفكار وانطباعات) . ذلك لأن معرفتنا للأشياء الخارجية على نحو مباشر فى الإدراك الحسى ، هى أحد المبادئ الأساسية للفهم البشرى السليم ، وهو مبدأ نوقن به حدسيا ، ولا مجال لدينا للشك فى حقيقته . وبالمثل يبدأ هامان بـ «الواقعية الطبيعية» Natural realism ، التى تضمنتها نظرية المعرفة عند ريد . غير أن مذهبه يتضمن منذ البداية تقدما هاما بالنسبة إلى ريد ، إذ هو لا يحاول بلوغ هذه النتيجة بالإهابة بالفهم السليم لذهن الإنسان العادى فحسب ، وإنما عن طريق التحليل النقدي لعملية المعرفة أيضا . وهو فى رفضه الصريح لهذه الإهابة يعود ثانية إلى أرض البحث الفلسفى الحقيقى . وهكذا أحل النقدية الكلاسيكية محل قطعية ريد . غير أن هذا ينطوى على تغيير فى وضع المشكلة . فشكلة المعرفة لا نحل بمجرد تأكيدنا أننا نشعر ، مباشرة ، بالواقع المادى على أنه شئ مختلف عنا أو عن أحوالنا الذهنية . والقول بأن الموضوع ، بما هو كذلك ، مائل فى الوعى — هذا القول إذا ما نظر إليه على أنه يعنى أن وجود الموضوع ينبغى أن يكون فى هوية مع الصفة أو الكيفية المجربة . لكان من الواضح أن هذا الشرط لا يتوافر فى حالات كثيرة . ولذلك كنا فى حاجة إلى اختبار نقدى دقيق لمفهوم الحضور المباشر Immediacy . ومثل هذا الاختبار كفى بأن ينبئنا مثلا بأن كل معرفة عن طريق التذكر لا يمكن أن تكون مباشرة ، على نفس النحو الذى تكون عليه المعرفة الآتية من الإدراك الحسى مباشرة ، إذ أن

الموضوع الذى مضى لا يعود ماثلا . والذى يكون ماثلا مباشرة فى هذه الحالة إنما هو صورة متذكّرة نستخلص منها استدلالات عن الشيء الذى كان ماثلا من قبل . وعلى ذلك فالمعرفة المباشرة لا تكون ممكنة إلا فى حالة الإدراك الحسى : ولكن حتى فى هذه الحالة يكشف لنا تحليل هاملتن النقدي عن استحالة الإبقاء على فكرة « المباشرة » ، فى صورتها الساذجة فى كثير من الأحيان . لذلك رأى نفسه مضطرا إلى التحول عن نظرية الموقف الطبيعى Common - Sense الأصلية بمقدار لا يقل عن مقدار تحوله عن النظريات للظاهرية (Phenomenalist) التى وجهت ضدها نظرية الموقف الطبيعى . والنتيجة النهائية هى أن كل ما يمكننا أن نعرفه عن العالم الخارجى ليس إلا محتويات للوعى ، وأن الوعى بالتالى هو الدليل الوحيد الموثوق به ، على وجود الأشياء الخارجية . وبهذا لا يبقى من واقعية ريد الطبيعية سوى مجرد معرفتنا أن الوعى لا يكشف عن الأنا وأفعاله النفسية فحسب ، بل يكشف أيضا عن اللاأنا وعلاقاته بالأنا . ولكن هذا يعنى أن نظرية الموقف الطبيعى التى وضعها ريد لتكون حائلا دون النزعة الذاتية والنزعة الشكية ، قد تغيرت على يد هاملتن إلى حد أنها عادت إلى رأى القائل بأن معرفتنا للحقة لا يمكنها أن تمتد إلى ما وراء الظواهر العابرة للوعى . وهكذا عادت الواقعية الطبيعية القهقرى إلى نفس المذهب الظاهرى الذى لم تظهر أصلا إلا لتفنيده .

ومن الواضح أن هذه الحجج قد استمدت من كانت أكثر مما استمدت من باركلى أو هيوم . ومن ثم فإنها لا تمثل مجرد رجوع إلى النظريات التى حاربها ريد ، وإنما تمثل تقدما عليها ، وانتقالا إلى النظرية النقدية للمعرفة كما قال بها ذلك المفكر الألمانى . ويتضح ذلك إذا أدركنا أن مبدأ النسبية يرتبط عند هاملتن بنظرية الإدراك الحسى ، وأن هذا المبدأ هو ذاته محور ارتكاز

فلسفته بأسرها . ويتلخص موقفه العام في نظرية الإدراك الحسى في القول بأننا ندرك مباشرة في وعينا الكيفيات الأولى للأشياء على الأقل ، وأن لنا الحق في القول إنها توجد على نحو ما ندركها حسيا . وإلى هذا الحد تكون معرفتنا للأشياء الخارجية مباشرة حاضرة ، لا توسط فيها ولا إنابة . غير أن المبدأ الأساسى القائل بنسبية المعرفة ينطوى على القول بأننا لا نعرف شيئا كما هو في ذاته ، وأنا بالتالى نقتصر على معرفة الظواهر ، وأن الأشياء في ذاتها مخفية عنا . وواضح أن بين الاثنين تناقضا لا يرفع . ومع ذلك ، فإن الثنلر في الأمر يبين أن نظرية الإدراك الحسى هى التى ينبغى أن تفسر في ضوء مبدأ النسبية ، لا العكس . ذلك لأنه يتضح آخر الأمر أن الكيفيات الأولى التى نعرفها مباشرة ، والتى تشهد بوجود عالم مستقل عن الوعى ، لا تعدو أن تكون ظواهر ، وهذا معناه أنها نسبية متوقفة على قدراتنا في المعرفة ، وأن هذه تعدلها على نطاق واسع ، وبالتالى فإن هذه الكيفيات عاجزة عن إظهار الواقع في ذاته . وهكذا ينتهى مذهب هاملتن آخر الأمر إلى الموقف القائل بأن العالم الخارجى ، من حيث هو عالم قابل للمعرفة ، لا يوجد مستقلا عن الذات العارفة .

ولغذه النظرية نتائج تودى إلى اللادورية ، التى تقترب في نواح عديدة من المذهب الكاتى ، أو على الأصح من التفسير السائد لتعاليم كانت ، وهو التفسير الذى يهتم أكثر مما ينبغى بالعناصر الظاهرية Phenomenalist في نقد كانت للمعرفة ، ويتجاهل النتائج الميتافيزيقية التى ينطوى عليها . كما تودى هذه النظرية إلى رفض كل ميتافيزيقا ، وإلى التخلّى عن أى نوع من المعرفة النظرية للطلق ، أو على حد تعبير هاملتن في بحثه المشهور الصادر في ١٨٢٩ ، إلى رفض كل « فلسفة للاشروط » . غير أن هذا لا يرتبط عند هاملتن بعدم المبالاة بالمعتقدات الدينية أو العداء لها ، كما هى الحال عند سبنسر وهكسلى .

وغيرهما ، بل إنه ينطوى لديه على تأكيد أقوى لهذه المعتقدات . وهكذا فإن العقائد التي تعجز أمامها معرفتنا ، والتي هي عند هاملتن نهاية كل فلسفة ، هي أيضاً بداية اللاهوت . وعند ما يهيب هاملتن بالذهن أن يلتزم حدوده ، فإنه يحاول إعطاء الإيمان حقوقه الصحيحة — وهو إيمان يعتقد أن موضوعه الصحيح هو ذلك الذى يكون بطبيعته غير قابل للفهم . وهكذا فطالما كانت الفلسفة تلتزم حدودها وترفض الادعاءات الغريبة للعقل بأن لديه معرفة مطلقة ، فإنها تعد فى رأيه المبرر الحقيقى للدين .

على أن مذهب هاملتن ، الذى لا نستطيع هنا أن نمضى فيه أبعد من ذلك ، يعاني من انعدام الاتساق الناجم عن محاولة إيجاد حد مشترك بين نظريتين بينهما من الاختلاف بقدر ما بين نظريتي ريد وكانت . ونتيجة ذلك أنه ، من جهة ، يزيغ إلى حد بعيد النوايا الأصلية لريد ، ويفسر معانى كانت ، من جهة أخرى ، تفسيراً متحيزاً إلى أبعد حد . وهكذا كانت فلسفته فى مجموعها محاولة للتوفيق لا تنصف أياً من الطرفين ، وبالتالي فهي تكشف عن ضعفها الباطن . ومع ذلك فليس لهذا تأثير فى الأهمية التاريخية لفلسفة هاملتن وفى الأثر الذى أحدثته . فقد كان له ، مع كل هذا ، الفضل الأكبر فى أنه كان أول فيلسوف أكاديمى مرموق يفتح ذهنه لتأثير الأفكار الألمانية ، وبالتالي يخطو خطوة حاسمة نحو إنهاء عزلة الفكر الإنجليزى . وتزداد أهمية هذه الخطوة إذا أدركنا أنها تمت على يد رجل كانت له خلال العقدين الذين قضاهما فى التدريس فى إدنبرة مكانة فى ميدان الفلسفة تفوق مكانة أى من معاصريه . فقد كان هاملتن ، بوصفه زعيماً للدرسة الإسكتلندية ، أشبه بدكتاتور فلسفى لا تقف سلطته عند حدود دائرته الخاصة ، ويتبعه تلاميذه أتباعاً أعمى ، ويتمتع باحترام عظيم فى أوساط تبعد كثيراً عن حدود مدرسته . وقد ظل طوال حياته محتفظاً بشهرته على ما هي عليه تقريباً ، ولم يظهر أى منافس حقيقى له

على النفوذ والسيطرة . ولم يكن أحد يجرؤ على مهاجمته ، إلى أن بدأ الهجوم على مذهبه من جهتين ، بعد تسع سنوات من وفاته . وقد أتى أشهر هذين الهجومين ، من جانب جون ستوارت مل ، باسم المذهب التجريبي . ولقد أدى نقد مل لهاملتن ، المتضمن في كتابه « اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن . — An Examination of William Hamilton's Philosophy (١٨٦٥) — وهو نقد كان شاملا ، ولكنه كان من نواح عديدة جائراً ومبنيًا على سوء فهم — أدى هذا النقد إلى النيل من مهابة الفلسفة الإسكتلندية ، وإلى الإضرار بسمعتها إلى حد أن حيورتها قد ظلت هابطة منذ ذلك الحين ، وأصبحت مهددة بالزوال . أما الهجوم الثاني ، الذي أسهم في تحقيق هذه النتيجة ، فقد حدث في نفس العام ، ومن مصدر مختلف تماما ذلك لأن السير جون هنتشسون سترلينج John Hutchison Stirling ، الذي يمكن أن يقال عنه إنه أتى بالهيجلية إلى إنجلترا ، قد هاجم هاملتن ، معلنا احتجاجه على موقفه السلبي من المذاهب الكبرى التالية لكانت ، وذلك في كتاب له تأثير هائل ، هو : « سر هيجل the Secret of Hegel » ، وفي كتاب مستقل هو : « السير وليام هاملتن ، أو فلسفة الإدراك الحسى Sir William Hamilton, being the Philosophy of Perception (ظهر الكتابان سنة ١٨٦٥) . وهكذا فإن الحركة المثالية ، التي سرعان ما أصبحت قوية : قد ناصبت هاملتن العداء منذ البداية ، وأدت فيما بعد إلى تجاهل شبه تام لفلسفته . ولم يعد في الإمكان قبول تفسير هاملتن لمذهب كانت ، إذ لم يكن من الممكن التوفيق بينه وبين اتجاهات هؤلاء المفكرين ، التي كانت هيجلية في أساسها ، بل إن هؤلاء المفكرين لم يعترفوا اعترافا كافيا بفضل التاريخي حين أدخل أفكار كانت وغيره من الألمان . وهكذا ففى عام ١٨٦٥ كاد أن يتوقف الاتجاه الفكري الذي بدأه هاملتن . والمدرسة الإسكتلندية ، إن لم يكن قد انتهى بالفعل .

ولقد كان أعظم تلاميذ هاملتن شهرة هو المفكر اللاهوتي هنري ل مانسل ..
 Henry L. Monse (١٨٢٠ - ١٨٧١). وقد وُسم مانسل كاهنا، ثم عين
 محاضرا في اللاهوت في كلية «مودلن» وبعد ذلك عين أستاذا للتاريخ الكنسى
 في أكسفورد، وأخيرا عين أسقفا لكاتدرائية «سانت پول» (القدس
 بولس). وقد عمل مانسل على إدخال فلسفة هاملتن في إنجلترا، ودرسها
 ونشرها بحماسة ونجاح في جامعة أكسفورد. وقد ألف في البداية كتابين في
 المنطق، ثم كتب في الميتافيزيقا، محاولا صياغة الأفكار الرئيسية في مذهب
 هاملتن في صورة أدق وأكثر تنظيما مما كانت عليه لدى أستاذه (وذلك في
 بحث عنوانه «الميتافيزيقا أو فلسفة الوعي Metaphysics or the Phil. of
 Consciousness» وظهر أولا في عام ١٨٥٧ في الطبعة الثامنة لدائرة المعارف
 البريطانية، ثم ظهر بعد ذلك في صورة كتاب عام ١٨٦٠، ثم ألف بعد ذلك
 «فلسفة المشروط Philosophy of the Conditioned» في ١٨٦٦، وفيه
 حاول الدفاع عن هاملتن وعن نفسه ضد هجوم مل). غير أن أقوى كتاباته
 تأثيرا كان «حدود الفكر الدينى The Limits of Religious Thought» (١٨٥٨)
 وهو في الأصل محاضرات بامتون Bampton التي ألقاها
 مانسل. وقد استلهم الكتاب الانظار بقوة، وأثار جدلا عنيفا، وأذاع
 شهرته على نطاق واسع. وترجع الأهمية الكبرى لهذه المحاضرات إلى أنها
 أوضحت بجلاء موقف المدرسة من المسائل الدينية التي تركها هاملتن غامضة
 وغم كثرة تلميحاته إليها. فاستخلص مانسل في هذه المحاضرات لأول مرة،
 وبوضوح تام، النتائج اللاهوتية التي كانت مخفية في مذهب هاملتن المرتكز
 على الظاهرية واللاأدرية. وحاول، مستندا إلى مبدأ نسبية المعرفة، أن يبين
 أن جميع الجهود التي نبذلها لنكتشف بواسطة الفكر أى شئ عن الطبيعة
 الإلهية المطلقة مآلها حتما إلى الفشل. فالمطلق واللامتناهى بعيدان تماما عن ..

متناول الذهن البشرى المتناهى . وكل محاولة للتفكير فى المطلق أو فهمه بأية وسيلة عقلية تؤدي إلى حشد من التناقض والتضارب لا قبل للعقل بحله .
 . فالفكر عاجز تماما فى موضوعات الإيمان ، وينبغى فى النهاية أن يعترف بإفلاسه . لذلك يعلن مانسل أن جميع الحجج النظرية ضد عقائد الدين غير صحيحة ، وبذلك يخلص نفسه بأسرع وأبسط طريقة من جميع أعداء الإيمان ومهاجميه . فليس من مهمة العقل أن يتدخل فى الأمور المقدسة ، وليس هناك ما يدعونا إلى الأسف على ذلك . هل إن من واجبنا الصالح الدين ، أن نرحب كل للترحيب بعزوف العقل هذا . وهكذا يبنى مانسل كل معرفة لما فارق المحسوس على الوحي الإلهى . وتكون المهمة الوحيدة التى يتعين على العقل النقدي القيام بها عندما يقرر قبول التعاليم الدينية أو رفضها ، غير متعاقبة بمعنى هذه التعاليم ، وإنما الأدلة التى يمكن الإتيان بها للبرهنة على أن لها أصلا إلهيا لحسب . وهو فى هذا الصدد يعزو إلى الحججة الأخلاقية أهمية ثانوية إلى حد ما . وعلى الرغم من أن هذه الحججة عاجزة عن البت فى أمر حقيقة موحى بها ، فإن فى وسعنا أن نحصل ، من معايير القيمة الأخلاقية لدينا ، على شواهد مفيدة نستعين بها فى الحكم على الأفكار الدينية .

وهكذا كان الاتجاه الذى حول إليه مانسل نظرية المعرفة الكانتية ، أوغل فى باب اللادرية الشكاكية من الاتجاه الذى حولها إليه هاملتن ، كما أن الأول أخضع هذه النظرية لأغراض الدين الموحى به . وتم على يديه أقوى انفصال — منذ أيام بيكن — بين الإيمان والمعرفة ، وبين الدين والفلسفة ، وعادت الفكرة القديمة للقاتلة : « أو من لأن موضوع إيمانى ممنوع عقلا Credo quia absurdum » إلى مكاتها الأولى . وقد

تأكتسب المذهب اللاأدرى عند سبنسر تأييداً حاسماً من هذه التعاليم ، وظهر هذا المذهب على أنه مجرد صبغ لهذه التعاليم بمصبغة دنيوية تامة . فالشقة كانت تقريبية ما بين لاهوت الوحي عند مانسل ، وبين عدم اكتراث سبنسر بالدين . على أن الطريقة التي استمد بها أشد المذاهب تمسكاً بحرفية الدين أسلحة لنفسه . من مدرسة هي من أشد مدارس الفكر تقدماً ، ثم عاد لجدل بها على الفكر ذاته حملة شعواء — هذه الطريقة كانت من الغرابة بحيث هوجمت بنقد قوى من جهات متباينة كل التباين . وقد أثار الجدل الذي احتدم نتيجة لمحاضرات مانسل المسماة بمحاضرات « بامتون Bampton » ، والذي اشترك فيه بنفس القوة فلاسفة ولاهوتيون (١) ، أثار عاصفة شديدة ، وعلى الرغم من أن النتائج التي أسفر عنها لم تكن ذات أهمية كبيرة ، فقد ازداد — إلى حد بعيد — اهتمام الجمهور بالمسائل التي كانت موضوع المناقشة ، وأصبح الجو مهادناً لتلك النهضة الملحوظة التي بلغت الدراسات الفلسفية بعد ذلك بوقت قصير .

وبعد هاملتن ومانسل ، انحدرت الفلسفة الإسكتلندية انحداراً شديداً . ولا يوجد ، ضمن أولئك الذين خرجوا من المدرسة أو انتموا إليها ، سوى أسماء قليلة هامة تمثل المذهب في صورته الحالية . إذ يظهر ، حتى لدى جون د . مورل John D. Morell (١٨١٦ — ١٨٩١) ذلك الميل إلى التباعد عن التعاليم الأصلية للمدرسة ، وهو الميل الذي ازداد قوة بالتدرج في المستقبل . صحيح أن « مورل » كانت له جذور عميقة في تراث المدرسة الإسكتلندية ، التي تلقى فيها تعليمه الفلسفي الأول ، غير أنه تعرض لمؤثرات عديدة من مدارس فكرية أخرى ، وتأثر — بوجه خاص — بالمذاهب الألمانية

(١) كان من قواد مانسل شخصيات شهيرة مثل جون استيوارت مل ، وتوماس هكسلي ، وف . و . موريس

التي عرفها لأول مرة خلال رحلة قام بها في ألمانيا وهو طالب . وقد كتب مورل ،
الذي كان مثل هاملتن قارئاً ذا ذهن متفتح ، بعض المؤلفات في تاريخ
الفلسفة ، منها كتابه : « نظرة تاريخية ونقدية إلى الفلسفة التأملية في أوروبا
في القرن التاسع عشر Historical and Critical View of the Speculative
Phil. of Europe in the XIX Century (١٨٤٦) » وقد اكتسب هذا الكتاب
- عن حق - اهتماماً كبيراً ، وأسهم في توسيع أفق الإنجليز الفلسفي . كما ألف
كتاباً في الأخلاق عن فشته (١٨٤٨) . غير أن مؤلفه الرئيسي هو « فلسفة
الدين Phil. of Religion (١٨٤٨) » الذي نستطيع أن نلح فيه تأثير شلييرماختر
Schleiermacher و . ر . روته R. Rothe وله . كتاب آخر هو
« مدخل إلى الفلسفة الذهنية باستخدام المنهج الاستقرائي Introduction to
Mental Phil. on the Inductive Method » نشر عام ١٨٦٢ .

وهناك مفكر آخر في مدرسة هاملتن ، هو جيمس ماكوش J. M'Cosh
(١٨١١ - ١٨٩٤) الذي كان غزير التأليف في الفلسفة ، وسافر إلى أمريكا
عام ١٨٦٨ ، فنقل إليها فلسفة الموقف الطبيعي (الإدراك المشترك) ، ونجح في
تحقيق شيء من الاعتراف بها . وقد ألف ماكوش كتاباً منهجية ، فضلاً عن
كتابته لتاريخ كامل للفلسفة الإسكتلندية (الفلسفة الإسكتلندية من هتشسون
إلى هاملتن Scottish Phil. from Hutcheson to Hamilton (١٨٧٥)) (١) .

(١) أود في هذا الصدد أن أحيل القارئ إلى نيت بمؤلفات الفلسفة الإسكتلندية سيصدره
عما قريب الأستاذ [ت . جيسب T.E. Jessop] (لؤلؤ) .

صدر هذا الكتاب بالعمل سنة ١٩٣٨ ، بعنوان A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophers. London (Brown) (الترجمة)

أما هنرى كالدروود Henry Calderwood (١٨٣٠ - ١٨٩٧) الذى كان فى البداية قسيساً إسكتلندياً ، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٨ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى إدنبرة ، فقد بدأ تليذاً هاملتن ، ولكنه حتى فى كتابه الأول (فلسفة اللامتناهى «Phil. of the Infinite» ، ١٨٥٤ ، والطبعة الثانية ١٨٦١) الذى نشره وهو مازال طالباً ، قد أظهر استقلالاً يدعو إلى الدهشة عن أستاذه الذى كان لا يزال حياً . فقد قدم فى هذا الكتاب نقداً عميقاً لمذهب هاملتن ، وكشف عن نقاط ضعفه بلا رحمة . وكان يرمى إلى إعادة مذهب الموقف الطبيعى إلى مكانته الأولى بفصله عن تلك العناصر اللاأدرية التى أقحمها فيه هاملتن وما قبل . وكان هدفه الأساسى هو تنفيذ حجة هاملتن القائلة إن ذهن البشرى لما كان متناهياً ، فإنه يعجز عن معرفة اللامتناهى . فقد بدأ له أن الدين الذى يشيد مذابح لإله مجهول لا يمكن أن يُعرف ، ويستبعد التفكير العقلى من مجاله ، لا يعدو أن يكون خرافة ، ولا ينطوى على تبجيل حقيقى للطبيعة الإلهية . وفى مقابل النسبية اللاأدرية ، التى كانت كامنة لدى هاملتن ، ولكنها أصبحت مبدأ فلسفياً أساسياً لأول مرة على يد مانسل ومبسنر ، عاد كالدروود إلى المذهب الحدسى الأصيل الذى قال به المذهب الإسكتلندى الأقدم عهداً . فلدينا باقعه وعى مباشر بوصفه موجوداً شامل الحكمة والقوة والخير . وهذه المعرفة مستقلة عن جميع الاعتبارات العقلية ، وهى شقيقة مؤكدة ، ومن ثم فهى حدسية . كذلك قال كالدروود بمذهب حدسى بمائل فى الأخلاق ، عرضه فى كتاب ناجح هو (الموجز فى الفلسفة الأخلاقية Handbook of Moral Phil. ١٨٧٢ ، الطبعة الرابعة عشرة فى ١٨٨٨) . ومع مهاجمته للنزعة الطبيعية ومذهب اللذة ، فقد أكد الحاجة إلى قانون مطلق السلوك وهدف مطلق له . وهذا الهدف لم يكن فى رأيه السعادة ولا اللذة ،

ولأنما الاستخدام الكامل المنسجم لجميع القوى والمواهب حتى يمكن الوفاء بأغراضها الطبيعية .

وأخيراً ، ينبغي أن نلاحظ هذه الحقيقة . فالمذهب الإسكتلندي الذي كان مركز الحياة الفلسفية في إنجلترا في أواسط القرن التاسع عشر ، قد وجد نفسه في العقود التالية في مركز متدهور بالتدرج ، كما وقع تحت ضغط خصمين ، هما الداروينية والمثالية ، اللتان كان يتعين عليه الدفاع عن نفسه ضدّهما . وعلى حين أن فيتش Veitch (أنظر أدناه) قد أخذ على عاتقه الدفاع عنه ضد المثالية ، فقد تولى كالدروود مهمة الدفاع ضد الداروينية . ففى كتابه المنهجي الأخير (« الداروينية ومركز الإنسان في الطبيعة Darwinism and Man's Place in Nature » ، ١٨٩٣ ، وقد أعيدت كتابته بشكل كامل في ١٨٩٦) ، دخل في الجدل الذي احتدم حول المذاهب الداروينية التطورية ، ومع اعترافه بالقيمة الكبرى لنتائج الأبحاث البيولوجية الأخيرة ، فقد أدرك نقطة الضعف في تطبيقها على المشاكل العامة للفلسفة . و انتهى إلى أن كون الإنسان منحدرأ من الحيوان هو أمر لا يمكن أن يفسر العناصر العقلية والأخلاقية في طبيعته ، فاقترض وجود عقل عالٍ هو العلة المشتركة للتطور الأخلاقي والكوني معاً . وعلى هذا النحو حاول الدفاع عن الفلسفة الإسكتلندية التي قامت دائماً على الدين ، ضد هجمات النزعات المعادية للدين داخل المذهب الدارويني .

ونستطيع أن نقول أخيراً : إن « جون فيتش John Veitch » (١٨٢٩ — ١٨٩٤) كان آخر ممثل للبدسة الإسكتلندية ، بمعنى أنه كان آخر من التزم تعاليمها بإخلاص . وكان فيتش أستاذاً للنطق والبلاغة بجامعة جلاسجو ، ومن المقربين كثيراً إلى هاملتن . وقد تتلمذ عليه بإخلاص ، ثم

أصبح مساعداً له ، واشترك بعد وفاته في نشر محاضراته ، وألف ثلاثة كتب على الأقل في تخليد ذكره وشرح تعاليمه ونشرها (« ذكريات عن هاملتن H. Memoirs of H. » ، « وهاملتن ، في سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية ، ١٨٧٩ ، وهاملتن : شخصيته وفلسفته H. the Man and his Philosophy ١٨٨٤) . ويكفي هنا أن نذكر من مؤلفاته المستقلة بحثه في « المعرفة والوجود Knowledge & Being » (١٨٨٩) (وتوجد قائمة كاملة لمؤلفاته في كتاب نُشر بعد وفاته ، ونشره « ونلي R. M. Wenley ، وعنوانه « الثنائية والواحدية Dualism & Monism » ، ١٨٩٥ ، أنظر ص ٩ ومايلها في مقدمة ذلك الكتاب) . وقد عرض فيتش في هذا الكتاب مذهبه الخاص ، واشتبك في خصومة دائمة مع النظريات المثالية لمدرسة كانت وهيغل ، وحاول فيه الدفاع عن المواقع الأخيرة للتراث الإسكتلندي ضد هجوم الحركة الفكرية الجديدة . غير أن فيتش كان يحارب في جهات خاسرة ، وفي سبيل قضية خاسرة ، ولا شيء يكشف الانهيار التام لهذه الجهة التي كانت قوية وقتاً ما ، بمثل الوضوح الذي تكشفه به هذه المقاومة التي كانت تبديها قوات المؤخرة ، كما تتبدى لدى هذا الممثل الأخير لتراث عظيم . فهنا يهيب المفكر ببساطة الموقف الطبيعي وسطاحيته ضد الأفكار العميقة لكانت وهيغل ، ويحاول فيتش بنظريته الواقعية الفجة في المعرفة أن ينال من أعمال نقد العقل الخالص والتأمل النظري المثالي . وتنطوى واقعيته الساذجة على عود إلى ريد ، بل وإلى ما قبل ذلك ، وعلى الرغم من أنه قد تعلم في مدرسة هاملتن ، فإنه يفتقر تماماً إلى حذر هاملتن النقدي . كما أنه يفتقر إلى الفهم المتعاطف للبعى الحقيقي للمشاكل الجديدة ، ولقتضيات حلها ، وهو فهم نصادفه لدى هاملتن ، على الرغم من مظاهر سوء الفهم العديدة لديه . وقد وجه فيتش انتقاداته ، في المحل الأول ، إلى نظرية العلاقات عند جرين ،

وإلى مذهبه في الوعي الذاتى الأزلئ . فقال ، ضد الأولى ، بواقعيته البسيطة الحشنة النسيج (كقوله : إن الواقع الذى ندركه حسياً أو نعرفه يوجد خارج وعينا ، وهو مستقل عنه ، سواء عرفنا هذا الواقع أم لم نعرفه ؛ وهذه حقيقة ينبغي قبولها على أنها معطاة فحسب) . وقال ، ضد المذهب الآخر ، بالآنا الفردى الواقعى ، وبالتحليل السيكولوجى لمحتواه . وقد ظل طوال ذلك يحارب بوسائل غير كافية ، ويقيس بميزان معيب ، وفى كل ذلك كان يكشف بمزيد من الوضوح عن الانهيار الكامل للفلسفة الإسكتلندية .

وعلى الرغم من أن آخر ممثلى المدرسة الإسكتلندية (وهم مورل Morell وماكوش M' Cosh ، وتوماس سبنسر بينز T.S. Baynes ، وفيتش وكالدروود) كانوا لا يزالون أحياء فى الأعوام العشرين الأخيرة من القرن الماضئ ، فلا يمكن القول إن التراث الإسكتلندئ قد ظل محفوظاً بانتظام بعد السنوات الأولى من العقد الثامن من ذلك القرن : إذ أن الفكر الإسكتلندئ قد انحل بعد ذلك أو اندمج فى مدارس أقوى وأقرب إلى الطابع العصرئ . وهو مازال يمارس تأثيره هنا وهناك ، ولكنه لم يعد يستطيع الوقوف على قدميه مستقلاً . وقد بدأ هذا الميل إلى التباعد عن الخط الأصلئ للمدرسة حتى لدى مفكرين يمكن أن يعدوا أعضاء فى المدرسة . وانفصل غيرهم عنها فى وقت مبكر ، وساروا إما فى طريقهم الخاص ، أو انضموا إلى معسكرات أخرى . وهكذا اعترف « فرييه Ferrier » ، مثلاً بأنه قد تعلم من هاملتن أكثر مما تعلم من كل الفلاسفة الآخرين مجتمعين . غير أن تفكيره التالى قد سار فى اتجاه بعيد عنه ، وغرق فى خضم من التأملات النظرية العميقة ، ضمنها صراع حادّ ضد كانت و هيغل (أنظر فيما بعد القسم الأول من الفصل الأول من الباب الثانئ) . وسار لورى Laurie ، بعد ذلك بمدة

طويلة ، في طريق مائل ، إذ تباعد بدوره كثيراً عن أصله الإسكتلندي ، وكون نفسه اتجاهاً ميتافيزيقياً لا يكاد يشترك في شيء مع نقطة بدايته الفلسفية [أنظر فيما بعد القسم الثامن من الفصل الأول من الباب الثاني] . وعلى يد فريرز Fraser ، تليد هاملتن وخليفته في إدنبرة ، انحرف الاتجاه الإسكتلندي الأصلي في اتجاه فلسفة باركلي (أنظر فيما بعد للصفحات الأخيرة من الباب الأول) . غير أن بعض مبادئ الفلسفة الإسكتلندية قد انتقل إلى مذاهب فكرية لم تكن في الأصل مرتبطة بها . مثال ذلك أن النزعة الهندسية تتمثل في الأخلاق والفلسفة الدينية عند مارتينو Martineau ولدى فلاسفة « حركة أ كسفورد » (ج . هـ . نيومان Newman وو . ج . ورد Ward) ، على حين ظهرت اللاأدرية من جديد ، كما هو معروف ، في المذهب التطوري عند سبنسر ، وإن كان هناك فارق بين الحالتين . وهناك أيضاً ارتباطات بين مذهب « مانسل » وبين مذهب الألوهية Theism عند بلفور Balfour . وهكذا تسلك الأفكار الإسكتلندية ، في هذه الحالات وغيرها ، إلى الفلسفة البريطانية في القرن التاسع عشر . وكانت أقل المذاهب تأثراً بها هي الاتجاهات الأشد محافظة في المذهب التجريبي ، نظراً إلى الفارق الشاسع بين الأفكار التي ينطوي عليها كل من الاتجاهين . ولكننا نستطيع أن نلمح - حتى في هذه الحالة - عناصر مشتركة تظهر من آن لآخر . ومن الجدير بالملاحظة أن جيمس مل قد تأثر في شبابه تأثراً قوياً « بدوجالد ستيوارت » ، واستمد من محاضراته أول معلوماته في ميدان الفلسفة وعلم النفس .

ولقد كان من نتيجة التوسع الذي أحدثه هاملتن في الفلسفة الإسكتلندية القومية ، إن جاز استخدام هذا الاسم ، أن قُنع الطريق الذي كان مقدراً له

أن يؤدي بها إلى عبور حدود بلادها الأصلية والانضمام إلى التيار الضخم للفكر الأوروبي . وفي الوقت الذي كانت الفلسفة الإسكتلندية تسير فيه نحو نهايتها ، تمثل هذا التيار في بريطانيا في الحركة المثالية . ورغم أنه لم يحدث انتقال تاريخي فعلي من الأولى إلى الثانية ، فمن الممكن القول إن المثالية قد استوعبت وامتصت الفكر الإسكتلندي بعد أن أدى رسالته . وليس من قبيل المصادفة أن إحياء مذهب كانت وهيجل في العقدين السابع والثامن قد لقي من التشجيع في إسكتلندا أولاً ثم في الجامعات الإسكتلندية ما لم يلقه في أي مكان آخر ما عدا كسفورد . وحسبنا أن نشير إلى المؤلفات الهيجلية للإسكتلندي سترلنج ، وتدريس وكيرد Caird ، وهو إسكتلندي بدوره ، في جامعة جلاسجو . وإذا كان من قبيل المصادفة أن كتاب سترلنج الذي أحدث دويلاً هائلاً (في ١٨٦٥) وتدريس وكيرد ، الدقيق الواسع الانتشار في جلاسجو (ابتداء من ١٨٦٦) — وكلاهما كان من أجل خدمة هيجل والحركة الجديدة — قد حدثا في نفس الوقت الذي بدأ فيه نجم هاملتن في الأفول (إذ كان هجوم مل الحاسم عليه في عام ١٨٦٥) فإن لهذه المصادفة دلالة عميقة في تاريخ الفكر . وهكذا توطدت دهائم المذهب الهيجلي في أواسط العقد السابع في إسكتلندا ، وتزايد ضغطها على الدوام من جلاسجو ، حيث اكتسبت مركزاً منيعاً ، على التراث الفلسفي الأصلي في البلاد ، ولم تستطع المدرسة القديمة أن تحتفظ بمواقعها مدة أطول كثيراً إلا في قلعة مذهب هاملتن ، أي في جامعة إدنبرة . وهناك تأخر الانحلال حتى العقد الأخير من القرن الماضي . ولما لم يكن هناك خلفاء متمون إلى المدرسة الإسكتلندية ، فقد انتقل كرسيا الأستاذية إلى أيدي الكنتيين المحدثين . فانتقل كرسى هاملتن ، الذي ظل فريزر يشغله حتى عام ١٨٩١ ، إلى أندروسث Andrew Seth (برنجل باتسون Pringle - Pattison) .

في ذلك العام نفسه ، كما انتقل كرسى دوجالد سيتوارت ، الذى كان كالدرود آخر من شغلته ، إلى شقيق أندرو ست ، وهو جيمس ست . وهكذا جَلَسَت الفلسفة الإسكتلندية عن آخر معاقلها الأكاديمية ، متخلية عنها للمدرسة الجديدة ، ومُحِيت آثارها تماما . أما الأفكار القليلة التى ساهمت بها فى القرن الجديد فلا ترتبط بها على الدوام ، وإنما هى عود غير منتظم تارة إلى هذا المبدأ من مبادئها وتارة إلى ذاك ، مع إشار ريد على هاملتن فى هذه الحالة . فآثار تعاليم المدرسة الإسكتلندية ومؤسستها ، تظهر بوضوح حيثما يُهاب بالذهن البشرى السليم بما فيه من يقينيات واعتقادات חדسية ، ويُعترف بأنه المعيار الحاسم للحقيقة ، وحيثما تسعى المعرفة إلى تحرير نفسها من تدقيقات الأذهان الشكاكة المفرطة فى نقديتها ، وتلجأ إلى الوسائل المباشرة للواقعية الطبيعية . ولما كانت هذه الآراء تتمثل لدى مفكرين من المدرسة الواقعية الجديدة أكثر مما تتمثل لدى أية مدرسة أخرى (وهى تنضج بأوضح صورها لدى ويلسون J. C. Wilson وستوت G. F. Stout ومور G. E. Moore وليرد J. Laird وجود C. E. M. Jood فإن معنى ذلك أن من واجبنا البحث عن الآثار القليلة الباقية من المدرسة الإسكتلندية فى الواقعية الجديدة قبل كل شيء .

الفصل الثاني

المدرسة النفعية التجريبية

سار الخط الرئيسى للفلسفة الإنجليزية فى طريق متصل منطو على ذاته نسبياً ، منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا . ويسمى هذا الخط الفكرى الرئيسى عادة باسم المذهب التجريبي empiricism أو فلسفة التجربة phil. of experience . ولهذا المذهب من الحق أكثر مما لآى مذهب آخر فى إرجاع أصله إلى تراث طويل ، وهو لم يتغلغل فى أى بلد بنفس العمق والتأصل الذى تغلغل به فى الجزر البريطانية . وعلى ذلك فى وسعنا أن نسمى هذه المدرسة بالمدرسة الوطنية أو القومية ، وعلى الرغم من أننا لو وحدنا بينها وبين الفكر الإنجليزى لكان فى ذلك سوء تفسير واضح للحقائق ، فهناك معبرات للقول بأنها أكثر المدارس تمثيلاً لهذا الفكر . وعلى أية حال فنحن هنا لسنا إزاء مدرسة اخترعها مؤرخو الفلسفة ، بل إن ما نحن إزاءه هنا هو الوجود الفعلى لفكرة رئيسية واحدة وموقف فكرى واحد ، تتمثل لنا ، ورغم تنوع أطرافها الهائل ، ورغم المشاكل الجانبية والاتجاهات الفرعية ، فى كلِّ له فى أساسه طابع موحد . فالخط الفلسفى الذى يمتد من بيكن وهيز إلى لوك وباركلى وهيوم ، ثم إلى بنتام ومل وسبنسر ، هذا الخط يتضمن مجموعة كبيرة من المبادئ المتناسكة المنسجمة التى تتخذ مظهراً مختلفاً تبعاً لوجهة النظر التى نتأملها منها ، ولكنها تقف دائماً على علاقة بنفس المجموع الكلى . فإذا أردنا أن نهتدى إلى ألفاظ مناسبة لهذا المجموع فى أوجهه الرئيسية ، فينبغى أن نختار اسم المذهب التجريبي أو الوضعى لتبين اتجاهه الفلسفى الرئيسى ، واسم

المذهب الحسى أو الظاهرى فيما يتعلق بنظريته فى المعرفة ، ومذهب التداعى للدلالة على اتجاهه فى علم النفس ، ومذهب اللذة hedonism أو السعادة eudaemonism ، أو المنفعة utilitarianism للتعبير عن اتجاهه الأخلاقى ، ومذهب الشك أو اللا أدريّة للدلالة على موقفه الميتافيزيقى ، ومذهب الإلهية الطبيعية deism أو الحيادية indifferentism (وأحياناً الإلحادية أيضاً) فى الدين ، ومذهب الحريين (الليبرالية) Liberalism فى السياسة .

وقد بلغ المذهب التجريبي الكلاسيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر - الذى نميزه من خليفته "طبيعى" المذهب التجريبي الحديث فى القرن التاسع عشر - بلغ هذا المذهب أوجّه فى فلسفة هيوم ، وتوقف مؤقتاً عندما . وكان التوقف مؤقتاً لأن هيوم لم يخلف وراءه أى تراث من التعاليم الواضحة المنظمة التى كان تلاميذه وخلفاؤه يستطيعون الأخذ بها لتوسيعها ، بل إن ما خلفه هو زعزعة كاملة للبادئ الفلسفية وهدم تام لها ، نجم عنه القضاء على كل إمكانية للتعليم المتقيد به ، وحال دون أى استمرار مباشر لمذهبه أو أى تدريس فلسفى قريب منه . وهنا يكمن المعنى الحقيقى لما يسمى - من باب التركيز - باسم مذهب الشك عند هيوم . نخط المذهب التجريبي الإنجليزى يسير فى عمومته فى اتجاه مستقيم إلى الأمام وعلى نحو متصل ، حتى يبلغ أعلى مستوى له عند هيوم ؛ وعندئذ ينحرف وينقطع ، ولا يتحرك إلى الأمام ثانية حتى يتلقى دفعة جديدة من الأفكار . ويحدث انقطاع الاتصال فى نفس الموضوع الذى يتفصل فيه المذهب التجريبي الكلاسيكى عن نظيره الحديث ويتجدد ولكن على صورة مختلفة . ويتحدد الانقطاع تاريخياً بالهجوم المضاد الذى شنّه ريد والفلسفة الإسكتلندية على هيوم ؛ أما الأفكار الواردة الجديدة فتتمثل فى فلسفة بنتام .

ومن المهم أن يكشف المرء بوضوح عن هذه الارتباطات التاريخية : فالمدسة المتأخرة لا ترتبط مباشرة بالمتقدمة ، بل إن بينهما انفصالا وفراغاً تملؤه المدرسة الإسكتلندية . ذلك لأن هجوم ريد ، والحركة الإسكتلندية التي أسفر عنها ، قد أدى إلى إصابة التجريبية التقليدية بضربة قاصمة ، كان لابد من مضي وقت طويلا قبل أن تفيق منها . وقد انقضت العشرات الأولى من القرن التاسع عشر في صراع بين هذه المذاهب المتنافسة ، ظل محتدما حتى أنهاه الهجوم المشهور الذي شنه جون ستيوارت مل على هاميلتن عام ١٨٦٥ . وفي هذا النزاع الحاسم خرج المذهب التجريبي منتصراً . وإن المعركة الفكرية بين مل وهاميلتن لتناظر بكل دقة ، من الوجهة التاريخية ، المعركة بين ريد وهيوم . غير أن التفوق في الأسلحة كان في هذه المرة من نصيب المذهب التجريبي ، الذي كان قد اكتسب قوة جديدة ، وطرد خصمه الإسكتلندي نهائياً من الميدان هذه المرة . وقد أثبت المذهب التجريبي ، بإعادته لثرائه إلى مكائنه القديمة ، ومساهمته بأفكار ومبادئ فكرية جديدة ، أنه هو الاتجاه الفلسفي الأقوى والأقدر على البقاء . وهكذا كان التنافس بين المدرستين ، وصراعهما على السيطرة ، هو العنصر الهام المتصل في الفكر الإنجليزى منذ أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر ؛ ومن الجدير بالملاحظة أن الفترة التي استغرقها هذا الصراع كانت قرناً بالضبط ، منذ هجوم ريد الأول على هيوم في سنة ١٧٦٤ حتى هجوم مل الأخير على هاميلتن في ١٨٦٥ . فهاتان السنتان تمثلان إذن نقطتي الذروة في الصراع ، على حين أن الفترة الواقعة بينهما تتميز بمنازلات ومناوشات أقل أهمية ، وبفترات هدنة وإيقاف للقتال أيضاً ، وإن كان ذلك يقترن أيضاً بتوتر ظاهر أو خفي . وعلى قدر ما كان من أهمية تاريخية للمذهب التجريبي الحديث ، كما يتمثل .

في المؤلفات الرئيسية التي كتبها منذ عهد بنجامن حتى مل الأصغر ، فقد أثبت أيضاً أنه حركة عقلية لها مكانتها الرفيعة وتأثيرها الهائل . فهو لم يقتصر على أن يكون المحور الذي يدور حوله التقدم الخاص في الفلسفة ، بل لقد امتد تأثيره ، أكثر من أية حركة أخرى في ذلك العصر ، إلى ميادين الأدب والثقافة والسياسة والقانون والإصلاح الاجتماعي والتعليم ، وسيطر على هذه المجالات وشكلها بصورته وطبعها بظاهبه الخاص . ولم يكن مصدر نموه هو مدرجات الطلاب أو قاعات الدرس بقدر ما كان هو ضرورات الحياة الملحة والصراع اليومي المتقلب في سبيل العيش . ولم يكن الاهتمام به مقتصراً على العلماء أو الإخصائيين ، ولا كانت حدوده تنحصر في الدوائر الأكاديمية والعلمية ، كما هي الحال في الفلسفة الإسكتلندية وغيرها من المدارس في ذلك القرن . ويتضح ذلك ، خارجياً ، إذا أدركنا أن ممثليه الرئيسيين لم يكونوا من أصحاب كراسي الأستاذية أو غيرها من المناصب الأكاديمية ، بل كان معظمهم من أصحاب المهن العملية . فقد نما منذ البداية بين مختلف مهام الحياة وظروفها العملية ، وكان هذا الطابع العملي الواضح الذي تميز به كفيلاً بأن يضمن له تأثيراً أوسع وأعمق مما تكتسبه الأفكار والحركات الفلسفية عادة . وهكذا استوعب في داخله تراث أسلافه الكلاسيكيين ، مع توسيع نطاقه والنهوض به والتعمق في أغوار أبعاد في مختلف مجالات الحياة . فهو ليس فقط المرأة التي تجمع وتعكس أشعة الفكر والشعور القومي الإنجليزي ، بل إنه ، مع الأدب والشعر ، الغالب الرئيسي الذي تشكل به الروح الإنجليزية . والامر الذي لا نكاد نجد له نظيراً إلا في هذه الحالة ، هو أنه يفتح للفلسفة طريقاً تؤثر به في السياسة والقانون والبرلمان والتشريع والتعليم . وهو يسهم إسهاماً إيجابياً في حل المشكلات الملحة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والجنائية وغيرها من الميادين العملية . وهو في كل ذلك خليفة مخلص لعصر التنوير ،

ينفر تماماً من اتخاذ التأمل الخالص مثلاً أعلى ، ويضع نفسه تماماً في خدمة الميدان العملي ، حتى عندما يتخذ نشاطه طابعاً نظرياً . فهو يرجعنا في كل شيء ، على الرغم من أنه لم يكتشف الصيغة الفلسفية المعبرة عن طابعه الأساسي ..

ونستطيع أن نتأمل المذهب التجريبي في ضوء آخر إذا ما تساءلنا عن قيمته الفلسفية الكامنة ، ونقارنه ، على هذا الأساس ، بالمذهب التجريبي الكلاسيكي السابق عليه . وهنا نجد أن المقارنة ، كما هو متوقع ، ليست في صالحه ، على الرغم من أن الدراسة المنزهة عن التحامل كفيلة بأن تجعلنا نصدر عليه حكماً أفضل مما يعزى إليه عادة . إذ ليس ثمة شك في أن الفلسفة التجريبية قد بلغت قمة نموها النظري لدى الثلاثي المؤلف من لوك وباركلي وهيوم ، بحيث سار التطور التالي ، في هذا الصدد ، في اتجاه نزولي . ولم يقتصر المذهب التجريبي ، في فترة الكلاسيكية ، على إرساء دعائمه الأساسية ، بل إنه قد استنفذ إمكاناته التأملية في جميع المجالات الرئيسية . ولم يكن في استطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أى تقدم هام يغير به إطار المذهب التقليدي . وإلى هذا الحد يكون المذهب التجريبي المتأخر بالفعل من عمل مفكرين من مستوى أدنى بكثير من أسلافهم ، ويفتقر إلى كل ما يتميز به الفكر الخلاق من قوة وأصالة حقيقية . غير أن رجال ذلك الجيل الفلسفي ، وإن كانوا أقل مرتبة من أسلافهم ، لم يكونوا مجرد شراح أو مقلدين ، ولم يكونوا طفيليات تعيش على ثروة موروثه وتستهلكها ، وإنما كرسوا أنفسهم لتدبير شئون ميراثهم بدقة ونجاح ، واستطاعوا إضافة أرباح إلى رأسمالهم الموروث . وهكذا ، فعلى الرغم من أنه لم تتحقق نتائج نظرية هامة ، فقد خلقت قيم إيجابية جديدة هامة . وتمثل هذه ، قبل كل شيء ، في إحراز تقدم في تمييز المشكلات وتفريعها ، وفي تحسين مناهج البحث ، وأخيراً ، في إحداث ..

توسيع وإثراء ضخيم في المادة التجريبية ، وفتح ميادين جديدة للبحث .
وقد أصبحت هذه المرحلة المتأخرة للحركة التجريبية ، للدراسة الأولى ،
متعطشة إلى التجربة بالمعنى الصحيح للكلمة . فجمعت بحماسة بمحوسات ضخمة
من المواد الجديدة ، ورتبتها وصنفتها وبوبتها ونظمتها ، أى أنها حاولت
بالاختصار أن تفهمها وتعالجها فلسفياً . ولكن الفلسفة عندما تسلم قيادها
للتجربة إلى هذا الحد ، تتعرض لخطر الخضوع لسيطرة التجربة بدلاً من
إخضاعها لسيطرتها . وهكذا تزداد ابتعاداً عن المشكلات المركزية ، وينحرف
اهتمامها الرئيسى إلى مسائل هامشية . ويتمثل ذلك في فنور الدافع الصحيح إلى
التأمل ، وفي التخلي عن فكرة المذهب البناء ، وفي اتخاذ موقف سلبي من
مشكلات الميتافيزيقا ، وتحويل نظرية المعرفة إلى علم النفس ، والمنطق إلى مناهج
البحث ، وفي إعطاء الأولوية للفعل . وهكذا تعد التجريبية المحدثة حركة تهتم
بالكم أكثر من الكيف ، وبالتوسع أكثر من العمق . وعلى الرغم من أن هذه في
مجموعها عيوب ، فإنها ميزة بمعنى من المعاني : إذ أنها أدت خدمة ضخمة في
استيعاب المعلومات الجديدة والسيطرة على مجالات البحث الجديدة . كما أننا
ندين للقرن التاسع عشر بظهور نظام محكم للمنطق التجريبي ، على حين أن
الفترة الكلاسيكية لم تنتج إلا اقتراحات قليلة ، تقترن بنظرية عامة في العلم
ومبحث منهجي في المعرفة كاد أن يُتجاهل تماماً حتى ذلك الحين . كذلك
تحقق في الأخلاق بدورها ، لأول مرة في ذلك الحين ، تنظيم دقيق للمادة
التي كان المذهب الأخلاقي الأسبق قد توصل إليها من قبل ، ولكنه لم يضعها
قط في قالب ثابت متناسك . وهذا يصدق أيضاً ، بدرجة أقل ، على علم
للنفس ، بينما يدل الذمياط الذي بذل في ميدان نظرية المعرفة على تأخر
مؤكد بالنسبة إلى ما كانت عليه الحال من قبل . ومن جهة أخرى اكتشفت .

أرض جديدة في مجالات القانون والسياسة والحياة الاجتماعية والتعليم وغيرها من المجالات المنتمة إلى الميدان العملي .

وإذا طرحنا جانباً المدرسة التطورية ، التي سنتحدث عنها في الفصل المقبل ، فإن الشخصيات الرئيسية في المذهب التجريبي الحديث هي بنتام وجيمس مل وجون ستوارت مل . وقد حمل هؤلاء المفكرون الثلاثة العبء الرئيسى في الحركة ؛ وفيهم يتمثل المظهر الحديث للتراث التجريبي الإنجليزى في أفضل وأعمق صورته . وعلى الرغم من أن جيمى بنتام Jeremy Bentham (١٧٤٨ - ١٨٣٢) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقرن الثامن عشر ، سواء من حيث تعليمه العقلى ونشاطه الإنتاجى ، فإنه ، فيما يتعلق بتأثيره الفيلسفى ، ينتمى إلى القرن التاسع عشر . ويمكننا أن نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبي المحدث . وينحصر نشاطه ، في المثل الأول ، في ميدان الفلسفة العملية ، وذلك أولاً في الأخلاق ، ثم في جميع مجالات الدراسة المبينة على الأخلاق ، كالسياسة والإصلاح الاجتماعى والتشريع والفقه القانونى (ولا سيما القانون الجنائى) والقانون الدولى والتعليم . وفى جميع هذه المجالات كان مجدداً ثورياً ، وقد اكتسب منه الفكر الإنجليزى في القرن التاسع عشر من الخصوبة والعمق أكثر مما اكتسب من أى مفكر آخر ، وتأثر به بقوة تفوق تأثره بأى شخص غيره . وهو هنا يواصل ويمحي تلك الآراء الديمقراطية المنحرفة والنفعية التى بدأها لوك ، والتى سيطرت على ذلك القرن . ولم يكن لمذهب أى فيلسوف آخر مثل ما كان لمذهبه من اتساع نطاق التأثير ، أو من النتائج العملية الهامة . وكان بلا شك أشد الأرواح في عصره وبلده تحرراً ، ولم يكن أمام أية سلطة أو أى تراث ، فحرر نفسه من جميع قيود الدولة والكنيسة والدستور والقانون التقليدى ،

ومن الأخطاء المتأصلة والعادات الراسخة . وكان أعظم متشكك في ثبات النظام السائد للأشياء ، سواء في المذاهب والنظم الاجتماعية ، وأجراً ثائر على القيم التقليدية ، وأقصى ناقد للتقاليد السائدة ؛ وبالاختصار ، فقد كان هو الفيلسوف المجدد Radical ، أو المجدد الفلسفي كما أسماه معاصروه . وهو مؤسس مذهبية (أيديولوجية) سياسية واجتماعية جديدة ، تقترب في فواح عدة من تلك التي ابتدعها كارل ماركس فيما بعد ، ويمكن أن يقال إنها استبقتها ، وإن كانت قد بنيت على افتراضات منطقية مختلفة تماماً ، كما أنها تفوقها كثيراً في اتساع نطاق الروح الشعبية التي ارتكزت عليها . وعلى الرغم من أن أفكاره قد نظمت في مذهب محدد دقيق ، فإنها لم تكن ترمى أبداً إلى مجرد التعليم ، وإنما إلى هدف عملي هو تغيير النظام القائم للأشياء وتحسينه . وإذا وجدت هذه الأفكار لها أرضاً خصبة واسعة ، فقد تعلق بها معاصروه بترحيب وحاسة . والواقع أن تعاليم بنتام كانت أشبه بالمغنطيس القوي في جذبها لكل ما هو شائع بين المفكرين الأحرار التقدميين في إنجلترا في ذلك الوقت . وهكذا ظهرت لأول مرة على الأرض البريطانية مدرسة طموحة للتعليم الفلسفي ، كان الفضل في إنشائها يرجع إلى اجتهاد التلاميذ أكثر مما يرجع إلى أي اهتمام خاص الأستاذ . وكانت الحالتان الوحيدتان اللتان تشبهانهما هما : تلك الجهود الأضعف كثيراً ، التي بذلها في اتجاه مماثل مفكرو القرن السابع عشر الذين كونوا مدرسة كيمبردج ، ثم تلك الجهود التي بذلها المفكرون الذين اتفوا حول ريد فيما بعد . ففي مدرسة بنتام اقتبس عدد من التلاميذ المجتهدين المخلصين آراء الأستاذ وعلقوا عليها بواذاعوها في اتجاهات عديدة مختلفة . وأخيراً وُضع من هذه الآراء برنامج

سياسي ، وأنشئ حزب سياسي (عرف باسم حزب « المتجددين الفلسفيين ») لتنفيذ هذه الآراء ، مع إنشاء صحيفة أدبية لنشر هذه الآراء . وبذلك تحول المذهب إلى دعوة ، بل لقد دخل البرلمان ، وهو المكان الملائم لتحويل الأفكار إلى حقائق واقعة . أما بتنام ذاته فلم يظهر أمام الجمهور ، وإنما عاش في عزلة هادئة عاكفا على تحسين مذهبه ، وترك لتلاميذه كل ما عدا ذلك من الأمور . وليس من السهل أن نحدد بدقة كم من أفكاره تحقق على هذا النحو بفضل الإصلاحات التشريعية الضخمة التي تمت في العقد الرابع من القرن التاسع عشر . غير أن من الأمور التي يشيع الاعتراف بها اليوم . أن روح أفكاره قد تغلغلت فيها ، وأسهمت في تحقيقها بنصيب كبير .

ويظهر بتنام في تاريخ الفلسفة على أنه واضح ومؤسس مذهب المنفعة في الأخلاق . غير أنه قطعاً ليس أول القائلين بالمنفعة بوصفها مبدأ أخلاقياً . فهذا المبدأ متغلغل في التعاليم الأخلاقية الإنجليزية والفرنسية في عصر التنوير . وهو يتخذ فيها أحيانا صبغة واضحة ويطبق من آن لآخر . أما بتنام فقد تلقى فجاء ما يشبه الوحي الجديد الذي أضاء تفكيره كبرق خاطف عندما قرأ المجلد الثالث من كتاب هيوم وبحث في الطبيعة البشرية Treatise Of Human Nature ، وكما يقول بتنام ذاته ، فقد ارتفعت الغشاوة عن عينيه عندما تكشف له لأول مرة الأهمية الكبرى لفكرة المنفعة في السلوك البشري . وفي هذه اللحظة الخلاقة تم تشييد الجسر الذي يصل بين التراث الكلاسيكي وبين فترة إحيائه الحديثة . ولقد كانت أعظم خدمة تاريخية أداها بتنام هي أنه آمن بهذه الفكرة إيماناً راسخاً ، واتخذ منها مبدأ أساسياً لتفكيره ودعمه رئيسية لمذهبه ، وشيد هذا المذهب بجد ومثابرة هائلين ، وأمدّه

هزوة ضخمة من المادة التجريبية . ولا يكاد المرء يجد ، مثلاً لآى مذهب
فكرى آخر قام واضعه بتنظيم مبدأ واحد فيه ودعمه بهذا الحشد الهائل من
التجارب كما يجد لدى بنتام . ذلك لأن الكمية الضخمة من المادة التجريبية ،
التي أدرجها تحت مبدئه النظرى الرئيسى ، لم تكن هى وحدها التى اكتسبت
من التجربة ، بل لقد كان المبدأ ذاته مكتسباً من التجربة . وهنا نستطيع أن
ندرك التضاد الواضح بين هذا المذهب وبين آراء المدرسة الإسكتلندية التى
كانت خصماً تاريخياً لها . فهناك من جهة مبادئ أولية فطرية فى الطبيعة
البشرية ، وهى مبادئ تؤكد المعرفة الحدسية وضوحها المباشر ، وعليها
ترتكز أحكامنا فى القيم . وهناك من جهة أخرى تلك للفكرة البسيطة
التي تؤكد تجارب لا حصر لها ، ويمكن تحقيقها فى أية لحظة ، وهى
القائلة بأن كل سلوك بشرى يحدده ويملؤه السعى إلى اكتساب اللذة وتجنب
الآلم . وليس فى وسعنا فى هذا المجال أن نتحدث بالتفصيل عن الطريقة التى
انتقل بها بنتام من هذا المبدأ البسيط حتى وصل إلى التطبيق الشامل لمبدأ
المنفعة ، ومنه إلى صيغته الأخلاقية المشهورة القائلة : بأكبر قدر من السعادة
لأكبر عدد من الناس ، وكيف انتقل إلى وصف الحياة الأخلاقية بأسرها ،
ومنه إلى إقامة توازن بين اللذة والآلم فى السلوك البشرى ، أو إلى ما يسمى
بحساب اللذات Hedonistic Calculus ، وكيف طبق هذه الأفكار
على أشد مجالات الحياة العملية تبايناً ، ولا سيما السياسة والإصلاح
الاجتماعى . وحسبنا أن نذكر أنه حاول رد مجال السلوك البشرى بأسره
(الفردى منه والاجتماعى) إلى مبدأ سائد واحد شامل لكل شئ ، يطبق
باتساق صارم وتجاهل قاس للحجج المضادة . وعلى هذا النحو حاول جمع
الكثرة المحيرة للظواهر الأخلاقية فى نظرة عقلية واحدة ، وإخضاعها

لمذهب محكم البناء . وهكذا ارتفعت الأخلاق عنده لأول مرة (ومعها المجالات العملية الأخرى للدراسة) إلى مرتبة العلم الدقيق ، وأضيفت كالعلم الطبيعي ، إلى مجال البحث الدقيق . وتتوقف عظمة هذه النظرة ، والقدرة على تنفيذها عملياً ، على العزل الجرى . لوجه محدود منفصل ، مع تجاهل مترفع لكل الأوجه الباقية . وهكذا اقتطع بننام ، من مجال معقد عديد الأبعاد ، سطحاً واحداً ، وقدمه إلينا بكل مظاهر البحث العلمى الدقيق . وتحقيق ذلك يجعل مبدأ المنفعة أهم العوامل وإخضاع الحياة الأخلاقية بأسرها لعنصر الحكم تماماً . وهكذا أزيلت عن الأخلاق كل العناصر الكيفية ، وكذلك جميع الشروط الميتافيزيقية والدينية وغيرها ، بل لقد سعى بننام إلى الاستغناء عن الأساس النفسى الذى كان باحثو الأخلاق الإنجليز من قبله ومن بعده يرونه ضرورة لا غناء عنها .

ولقد تأثر التطور التالى للفكر الإنجليزى ، سواء خلال حياة بننام أو بعدها ، تأثراً تاماً بمذهب المنفعة فى قوته وإحكامه وبنائه المنطقى السليم . ولكن كان من المحتم أن ينحدر هذا المذهب ، الذى ادعى أنه نهائى ، إلى مرتبة القطعية الجازمة ، وأن يكبل كل الأذهان التى تقع تحت تأثيره بدلا من أن يحررها . وإذا استثنينا أتباع المدرسة الإسكتلندية وعدداً قليلاً من المفكرين الثانويين وأصحاب الآراء الشاذة ، فقد ظل مذهب المنفعة وقتاً طويلاً يفخر بولاء إجماعى له من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من الإنجليز . وبدأ هنا أن المشكلات الكبرى فى الحياة والفكر قد حُلّت أخيراً ، ولم يعد هناك مجال للتطور الحر للقدرات الفلسفية ، إلا إذا كان ذلك من أجل التوسع فى المبدأ الأساسى بمزيد من الدقة والتفصيل ، وتطبيقه على مجالات أوسع . وفى مجال الفلسفة الأخلاقية بدا أن بننام قد قال للكلمة الأخيرة ، ولما كان قد تخطى نهائياً عن المشاكل الميتافيزيقية والدينية ، فقد بدا أن

أجنحة التأمل النظرى قد أصبحت مبيضة . وهكذا أصبح التسك الصارم بالمبدأ ، وهو التسك السائد فى مدرسة بنتام ، هو أقوى العقبات فى وجه التقدم الفلسفى .

وينبغى أن نذكر ، من بين معاصرى بنتام الذين أسهموا بأدوار مستقلة ، وساروا فى طريق الفكر النفعى دون أن يلتزموا مباشرة باقتفاء أثره ، أسماء جودون Godwin ومالثوس Malthus وريكاردو Ricardo . وهؤلاء الثلاثة معاً لا ينتمون إلى الحركة الفلسفية بالمعنى الصحيح بقدر ما ينتمون إلى البيئة الروحية التى تستمد غذاءها من الفلسفة ، وبالتالى تزيد الفلسفة ثراء . أما وليام جودون (١٧٥٦ - ١٨٣٦) ، الذى سنذكر هنا كتاباً رئيسياً من كتبه كانت له شهرة وأهمية فائقة ، هو بحث فى العدالة السياسية An Enquiry Concerning Political Justice (١٧٩٣) ، فقد كان أعنف وأقوى هجوماً على النظام الاجتماعى القائم من بنتام ذاته . وقد تأثر مباشرة بموجة الثورة الفرنسية ، وهو أول مفكر إنجليزى ذى مذهب ثورى . وهو بدوره يرى فى اللذة والسعادة دوافع للسلوك البشرى ، ويدعو مثل بنتام إلى تحصيل أكبر قدر منها للوصول إلى الحالة المثلى التى ينشدها المجتمع . وهو يرى أن العقل ، الذى يضيق عليه أسنى الحقوق ، هو المرشد الوحيد للإنسان ومحرره من الاضطهاد السياسى والاستعباد الدينى . ولقد استمد من التراث الروحى لعصر التنوير والثورة الفرنسية عناصر كثيرة ، منها إيمانه المتعصب بالتقدم ، وفوضيته ، وحماسه ضد الكهنوت وكل من يموتهمون على الناس ، وحله الإنسانى العالمى بالسعادة البشرية ، وتأليهه للعقل ، وهجومه على النظم الاجتماعية والأفكار الأخلاقية الشائعة . وقد استطاع التوفيق بين مبادئ عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية فى مذهب فكرى واحد ، ولما كان قد عرض هذه الأفكار بحماسة دافقة ، فقد مر

عقول الناس بقوة هائلة ، ولا سيما حقول الشعراء الرومانتيكيين . وهكذا وقع في جبال لغراء مذهب جودون شعراء مثل كولردج ووردزورث وسَدي Southey وشلي وكثير غيرهم ، ووجدوا الزاماً عليهم أن يحددوا موقفهم منه ، فانتفى بعضهم إلى التحرر منه ، وانتهى البعض الآخر إلى الإغراق فيه .

ولقد أخذ توماس ر . مالتوس Thomas R. Malthus (١٧٦٦ — ١٨٢٤) على عاتقه مهمة مهاجمة آراء جودون بما فيها من آمنيات مبالغ فيها عن مستقبل البشرية ، وذلك في كتاب مالتوس المشهور والمفرط في غرابته : « بحث في نظرية السكان Essay on the Principle of Populations » (وقد نشر لأول مرة عام ١٧٩٨) . فأعاد الأمور في هذا الكتاب إلى نطاق الواقع المرير . فقد كانت نظريته في السكان ، التي أثارت بمجرد ظهورها عاصفة من الاستنكار وسبلا من الردود ، موجة أولاً ضد وهم التقدم والاعتقاد بازدياد كمال الإنسان والمجتمع على الدوام ، وهو الاعتقاد المميز لعصر التنوير . وكانت ترمي إلى إثبات أن مشكلة السكان تكشف لنا عن قانون صارم يهدم أحلام السعادة هذه ، هو القانون القائل : إن السكان يتزايدون بمعدل يفوق كثيراً معدل نمو وسائل للعيش . وعلى ذلك فليس لنا أن نتوقع زيادة مطردة للسعادة ، بل ينبغي على العكس من ذلك أن نتوقع زيادة في البؤس الفردي والاجتماعي نتيجة لهذه الظروف . وسرعان ما أصبحت تعاليم مالتوس التي تتمشى نتائجها مع اتجاه بنتمام الفكرى ، جزءاً أساسياً من مذهب المنفعة ، وكان لها في التفكير الاقتصادي الإنجليزي تأثير قوى ، وإن يكن مثيراً ، تجلت آثاره في التشريع العملى . وظل هذا المذهب قوة حية حتى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر على الأقل . وقد كان تأثير مالتوس ببنتمام ، من الوجهة التاريخية ، أقل من تأثيره بمفكرين مثل أ .

تكرّر A. Tucker (١) ، و . نالى W. Paley (٢) ، ناهيك بتأثره بهيوم .
الذى اعترف مالتوس ذاته بأنه كان يدين بالكثير لأرائه في السكان . وفيما
بعد ، استعار دارون من مذهب مالتوس تلك الفكرة الحافلة بالنتائج ، فكرة
الصراع من أجل الوجود . (والتعبير ذاته موجود لدى مالتوس) وبذلك
اكتسب وجهة النظر التي سادت أبحاثه البيولوجية .

أما ديفد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢ — ١٨٢٢) فقد وضع مذهبا
نفعيا في الاقتصاد في كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسي والسياسة الضريبية
Principles of Political Economy & Taxation » ١٨١٧ ، التزم فيه
بمبادئ مذهب المنفعة بدقة ، مع تطبيقه على نطاق أوسع من تطبيق مالتوس له .
ولا شك أن أمر تقدير الأهمية الفائقة لهذا الكتاب ، الذي يُعد فتحا في
تاريخ الاقتصاد السياسي الإنجليزي ، أو اختبار الآراء التي يتضمنها ، إنما
يقع خارج نطاق كتابنا هذا . والواقع أن هذا الكتاب لم يفقده أهمية
إلا كتاب آدم سميث الكلاسيكي ، الذي يرتبط به ارتباطا وثيقا ، إذ نقل
رسائله الفكرية إلى القرن التاسع عشر في صورة مستقلة . ولقد ظل ريكاردو
أقرب من مالتوس إلى آراء بنتام ، وذلك بتوسط جيمس ميل في المحل
الأول ، وإن يكن قد اتفق مع مالتوس في آرائه الاجتماعية والسياسية
الأساسية . وإن التفكير الاقتصادي للقرن التاسع عشر ، ولا سيما تفكير

(١) Tucker (١٧١٢ — ١٧٩٩) اقتصادي ولاهوتي إنجليزي ، أصبح أسقفا بجلوستر
Gloucester سنة ١٧٥٨ ، وكتب في الاقتصاد والسياسة والدين ، واستبقى بعض حجج
آدم سميث ضد الاحتكارات . [المترجم]

(٢) وليام نالى (١٧٤٣ — ١٨٠٥) لاهوتي إنجليزي كان زبيلاً ومعلما في كمبردج ،
ونشر كتاب « مبادئ الفلسفة السياسية والأخلاقية » عام ١٧٨٥ ، وكان مذهبه قريب العبه
عن مذهب للنفعة . وكانت له ، بالإضافة إلى ذلك ، مؤلفات لها قيمتها الكبرى في ميدان
اللاهوت . [المترجم]

ماركس ، ليدين لريكاردو بأفكاره الأسلمية . وقد احتلت آراؤه فيما بعد بالتدريج مركز البديهيات فى الدراسة النظرية للقوانين والوقائع الاقتصادية . ويستمر التيار الرئيسى للتفكير النغمى ، بعد بننام ، عند جيمس مل (١٧٧٣-١٨٣٦) مباشرة . وكان جيمس مل تلميذاً شاباً وصديقاً وحليفاً لبننام ، اقتبس تعاليمه وواصلها كأنها عقيدة موروثة . وهو يمثل معبراً بين بننام ، الذى أعاد بناء المذهب التجريبى من جديد ، وبين ابنه جون استوروت مل ، الذى بلغ بهذا المذهب تمامه . وهكذا كان يحتل أساساً موقع الوسيط . وكانت مهمته هى حفظ التراث حتى يسلمه نقياً صافياً إلى ابنه وخليفته العظيم . ولقد كان جيمس مل أشد المتحمسين للدعوة إلى أفكار بننام ، وأجهر الناس بالإعجاب به . وقد التفّت حوله تلك الفئة المسماة « بالمجددين الفلسفيين » ، الذين عملوا على تجديد الحياة السياسية الإنجليزية مستوحين روح بننام . وكان نشاطه التأليفى موجهاً فى المحل الأول إلى الفلسفة الأخلاقية والدراسات العملية المرتبطة بها ، وكذلك إلى التاريخ والفقه ونظرية الدولة والسياسة والاقتصاد السياسى ، وفى هذه الدراسة الأخيرة اعترف بأنه تابع لريكاردو مباشرة . وقد ارتكز فى كل هذه المجالات على أفكار المدرسة التى تغلغت فى دمايته ، ولم يجد ما يدعو إلى مناقشتها ، والتزم بحماسة التليذ المكتمل وإخلاصه ، تلك الصيغة المشهورة فى مذهب المنفعة : تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . ومع ذلك ، فقد أدى فى ناحية معينة خدمة هامة ضرورية لمدرسته . ذلك لأن بننام لم يكذباً بإيجاد أساس نظرى لتعاليمه ، وهكذا كانت هناك ثغرة فى مذهبته تحتاج إلى أن تملأ ، لا سيما وقد أنتجت المدرسة الإسكتلندية المضادة له مؤلفات قيمة ، لم يكن من الممكن التصدى لها وإبطال أثرها إلا بمؤلفات متساوية القيمة من الجانب الآخر . وقد أخذ مل على عاتقه

هذه المهمة في أم كتبه ، وحنوائه : « تحليل ظواهر العقل البشري .
 Analysis of the Phenomena of the Human Mind » (١٨٢٩) .
 طبعة جديدة بإشراف جون استورت مل ، ١٨٦٩) . وفي هذا الكتاب .
 وضع الأساس النفسى لمذهب المنفعة . ولقد كانت لأراء مل في علم النفس
 أهمية تاريخية خاصة ، بالإضافة إلى وظيفتها بوصفها أساساً . فقد كان لازماً
 عليه ، لكي يضع هذا الأساس ، أن يلجأ إلى الأفكار التجريبية القديمة ،
 وعلى ذلك كان على مل أن يلتقط خيط التطور ، أو يصل بين طرفيه ، عند
 النقطة التى قطعها فيها المفكرون الإسكتلنديون قبل ذلك بنصف قرن من
 الزمان ، أى عند علم النفس الترابطى كما قالت به المدرسة الكلاسيكية .
 الأقدم عهداً . وهكذا اكتسب علم النفس عند مل قوامه عن طريق العودة
 إلى تعاليم هيوم وهارتلى Hartley (١) ، ومن ثم فقد كانت معارضته صريحة
 للمذهب الحدسى فى المدرسة الإسكتلندية . ولقد عاد ثانية إلى تأكيد أهمية
 الفاعلية الآلية للعقل ، وأدخل مرة أخرى منهج التفسير النفسى ، ومعه
 الكيمياء النفسية ، وثبتت بفكرة تحليل الظواهر الذهنية إلى أبسط أجزائها
 (الذرات النفسية) ، وأحيا من جديد قانون التداعى أو الترابط بوصفه
 القانون الأساسى للحياة النفسية ، وكذلك النظرة الظاهرية phenomenalist
 فى نظرية المعرفة ، وهكذا أعاد من جديد إلى الحياة كل مجموعة الأفكار
 المنتمية إلى النظرية الفلسفية الكلاسيكية . ولقد اقتربت آراءه من هارتلى
 أكثر مما اقتربت من لوك وهيوم ، ولكنه امتنع عن جميع التفسيرات

(١) ديفيد هارتلى (١٧٠٥ — ١٧٥٧) فيلسوف إنجليزى ، تعلم فى كمبريدج وأصبح
 زميلاً بها ، لم تعجبه دراسة اللاهوت ، فانتقل إلى الطب وماوسه وأحرز فيه نجاحاً ، كما كتب
 فى الفلسفة وعلم النفس ، وحاول فى كتابه « مشاهدات فى الإنسان Observations on
 Man » (١٧٤٩) أن يفسر جميع الظواهر الذهنية بفكرة تداعى المعاني . [للمترجم]

الفسولوجية ، واقصر على مجرد استطلاع مجال الشعور أو الوعي النفسى . وكانت لديه قدرة فائقة على التحليل ، كما تثبت بإصرار بمبدئه الأساسى فى الدعاى ، وحسن منهجه ، ودعم مذهبه ، وأتى بمواد تجريبية جديدة ، ولكنه لم يتخل أبداً ، فى أية نقطة هامة ، عن الأسس التى حفظها وأكدها التراث وهنا أيضاً لعب مل دوره المميز ، أعنى دور الوسيط ، وذلك بأن أدى فى مجال الدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها مل فى المجال العملى ، أعنى تجديد الفكر بروح الفلسفة الإنجليزية الكلاسيكية . وإن أهميته التاريخية نرجع إلى أنه دفع علم النفس ونظرية المعرفة دفعة قوية إلى الأمام ، ولدت سلسلة طويلة من النتائج الأخرى ، وظلت على قوتها حتى قرب نهاية القرن الماضى على الأقل .

ولقد كانت فلسفة جون ستوارت مل ، وهو أعظم مفكر تجريبى فى القرن التاسع عشر ، تمثل نموا عضوياً من الوضع الفلسفى الذى أوجده بنتام وجيمس مل . وقبل أن تنتقل إلى الحديث عنه ، ينبغى أن نذكر أسماء بعض الشخصيات التى يقع مولدها بين مل الأكبر ومل الأصغر ، والتى تربط بهما ارتباطاً وثيقاً . ولقد كان المشرع جون أوستن J. Austin (١٧٩٠ - ١٨٥٩) ، والمؤرخ جورج چروت G. Grote ، شقيق الفيلسوف جون چروت ، الذى سيأتى ذكره فيما بعد — كان هذان من بين الأصدقاء المقربين إلى مل الأب ومل الابن ، وكانا فى البداية صديقين حميمين للأب ، ثم تمت بينهما وبين الابن صداقة أبوية متينة . ولقد قام أوستن ، الذى ظل بضع سنوات أستاذاً للقانون فى جامعة لندن ، بدراسة منظمة دقيقة لمجال القانون من وجهة نظر مذهب المنفعة ، ووضع فى كتابه المشهور : تحديد مجال الدراسة التشريعية The Province of Jurisprudence determined

(١٨٣٢) ، أسس فلسفة للقانون (١) . ولكن علاقته بأوساط مذهب المنفعة قد تعقدت بفعل مؤثرات أنت إليه من المدرسة التاريخية في القانون ومن الرومانتيكيين الألمان ، إذ أنه عاش خلال النصف الثاني من العقد الثالث من عمره فترة طويلة طالبا في هيدلبرج وبون ، حيث تعرف إلى شخصيات مثل سافيني Savigny (٢) ، و ا . ف . شليجل Schlegel (٣) وبراندس Brandis (٤) ، وغيرهم . وعلى هذا النحو اكتسب تفسيره أفقا أوسع من حدود التقيد الصارم بمذهب بنتام ؛ وتبدى ذلك على أنحاء عدة ، من أهمها أنه لم يَبْنِ أخلاق المنفعة على فكرة المنفعة ذاتها ، وإنما حاول أن يدعها بالجزءات الدينية . أما دجروت ، ، الذي اشتهر بوصفه مؤرخ اليونان القديمة ، فقد كان منذ البداية أميل من أوستن إلى مل الأب ، وقد انضم بحماسة إلى مل في جهوده لإصلاح المذهب التجديدي الفلسفي philosophic radicalism ، الذي كان يمثله في البرلمان . غير أن مذهبه الفكري قد تلقى مؤثرات من مصادر أخرى ، أهمها الفلسفة اليونانية ، التي التي كان له بها إلمام واسع (كما تشهد بذلك مؤلفاته عن أفلاطون وأرسطو) .

(١) نشر من أوراقه بعد وفاته كتاب : محاضرات في التشريع أو فلسفة القانون الوضعي Lectures on Jurisprudence , or the Philosophy of Positive Law (1862)

(٢) فريدرش كادل فون سافيني (١٧٧٩ — ١٨٦١) مشرع ألماني معهود ، كانت له دراسات قيمة في التشريع القديم ، ولا سيما القانون الروماني . [المترجم]

(٣) أوجست فلهلم فون شليجل (١٧٦٧ — ١٨٤٥) شاعر وناد أدبي ألماني (شقيق كارل فلهلم ، أعظم النقاد الأدبيين الألمان) كان أستاذا للأدب في بيناوبون ، واشتهر بترجماته لأعمال كبار أدباء أوروبا ، ولا سيما شكسبير ، إلى الألمانية . [المترجم]

(٤) كريستان أوجست براندس (١٧٩٠ — ١٨٧٦) فقيه لنوى ألماني ومؤرخ للفلسفة له مؤلفات في ميثافيزيقا أرسطو وتاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية . [المترجم]

وقد حاول في كتابه الذى نشر بعد موته « شذرات فى الموضوعات الأخلاقية Fragments on Ethical Subjects » (١٨٧٦) ، وهو مؤلفه المنهجى الوحيد ، أن يثبت الطابع الاجتماعى للأخلاق على نحو أفضل مما فعله أصحاب مذهب المنفعة بموقفهم الذى تسوده النظرة الفردية ، مؤكداً أولوية المجتمع على الفرد ، وواجب الفرد فى الخضوع للإرادة الجماعية للمجتمع .

ونستطيع أن نذكر هنا ، إلى جانب أوستن وجروت ، اسم السير جون هرشل J. Hershel (١٧٩٢ - ١٨٧١) ووليام هيول W. Whewell (١٧٩٤ - ١٨٦٦) . وعلى الرغم من إبتعاد هذين عن دائرة بنتام ، فقد قاما بتصيب هام فى الإعداد للأبحاث المنطقية التى أجراها مل الابن . ذلك لأن مل قد وجد فى كتاب الفلكى العظيم هرشل ، وعنوانه « بحث منظم حول دراسة الفلسفة الطبيعية . Discourse on the Study of Natural Philosophy » (١٨٣٠) ، مادة زاخرة مستمدة من العلوم الطبيعية استعان بها فى وصف عمليات الاستقراء ، بل لقد وجد فى هذا الكتاب أيضاً منهجه التجريبي الخاص مطبقاً عملياً ، وإن لم يعبر عنه بصورة صريحة . ولقد وجد مل قيمة أعظم فى الأبحاث الشاملة التى أجراها هيول ، والمبنية على معرفة دقيقة بنظرية العلوم الاستقرائية وتاريخها ، وهى الأبحاث التى عرضها هيول فى كتابيه العظيمين : تاريخ العلوم الاستقرائية History of the Inductive Sciences (١٨٣٧ ، الترجمة الألمانية ١٨٣٩ - ١٨٤٢) و « فلسفة العلوم الاستقرائية Philosophy of the Inductive Sciences » (١٨٤٠) . ولقد كان هيول يمتاز بمعرفة هائلة للباطنى ، وفاق فى نطاق معلوماته الموسوعية ودقتها هاملتن ذاته ، الذى اشتهر بأنه كان أوسع رجال عصره علماً . ولقد استعان مل فى إعداد الباب الثالث من كتاب المنطق (وهو الباب الخاص بالاستقراء) بالمواد التى جمعها هيول استعانة كاملة ، وأقر شاكرآ

بأنه لولا هذا العمل التمهيدى لما تمكن من إنجاز مهمته . ولكنه فى الوقت ذاته أحس بغريزة صائبة بالتضاد المنهجى القاطع بينه وبين هيول . فقد رأى فيه مثلاً لما يسميه بالنظرة الألمانية أو « الأولية » *a priori* ، إلى المعرفة البشرية وقدراتها . والواقع أن هيول قد تأثر بكانت تأثراً قوياً ، ورفض المنطق ونظرية المعرفة التجريبيين . ولقد اعترف مثل كل بالأهمية الأساسية للاستقراء ، بوصفه عملية استخلاص الحقائق والمبادئ العامة من الوقائع الجزئية فى كل بحث وكشف علمى . ولذا أطلق اسم « العلوم الاستقرائية » على تلك العلوم التى تسمى عادة باسم « الطبيعية » . ولكنه لم يجعل الأهمية الأولى فيها لملاحظة الوقائع ، وإنما رأى أن الأفكار التى يلعب الذهن الدور الرئيسى فيها هى حامل لا يقل عن الملاحظة أهمية . وإذ لما يتفق تماماً مع رأى كانت القائل بأن الإدراكات الحسية فارغة ، أن يقول هيول فى مقدمة كتاب « تاريخ العلوم الاستقرائية » المذكور من قبل : إن الشرط الأساسى لكل تقدم علمى هو اتحاد الأفكار الواضحة بالوقائع المحددة . ويطلق هيول اسم « التضاد الأساسى فى الفلسفة » ، على رأيه القائل : إن الفكرة ينبغى ألا تستقل أبداً عن الواقعة الملاحظة ، ومع ذلك ينبغى أن تجذب الواقعة دائماً نحو الفكرة . وقد عبر عن ذلك تعبيراً موجزاً بليغاً فى قوله : « إن التقابل بين الحس والأفكار هو أساس فلسفة العلم . فلا قيام لمعرفة دون توحيد هذين العنصرين ، ولا قيام لفلسفة دون الفصل بينهما » (« فلسفة العلوم الاستقرائية » ، طبعة جديدة ، ١٨٤٧ ، المجلد الثانى ، ص ٤٤٣) ولقد كان هدف هيول فى كتابه العظيم هو إحياء « الأورجانون الجديد » *Novum Organum* ، ليكن ، ورفع هذا الكتاب إلى المستوى المتقدم الذى بلغه العلم الحديث . وهكذا فقد بدأت دراسة الأسس المنهجية للعلم على يد هيول ، وواصلها مباشرة مل فى كتابه « المنطق » ، وثبت أن للخلاف الذى

نشأ بينهما فيما بعد فائدته الجمة ، إذ أثار الاهتمام بهذه المسائل في الأوساط الفلسفية والعلمية معاً .

والآن نصل إلى جون ستورت مل John Stuart Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) ، الذى بلغ عنده المذهب التجريبي الحديث منتهاه ، مثلما بلغت التجريبية الكلاسيكية منتهاهما عند هيوم قبل ذلك بقرن من الزمان . ويعتقد كثيرون أن مل هو أعظم مفكر إنجليزى فى القرن التاسع عشر . ولكن أياً كان الأمر ، فمن المؤكد أنه كان أعظم الكتاب الفيلسوفين فى عصره . ومن الملاحظ أنه ، مثل بيكن وهبز وشافيسبرى وباركلى (١) وهيوم وبنيتام وجيمس مل ، ثم سبنسر فيما بعد ، لم يشغل أى منصب تعليمى رسمى ، ومارس الفلسفة ، لا على أنها مجرد بحث علمى أو ثقافى ، أو لصالح حلقة صغيرة من التلاميذ والمتخصصين ، بل بوصفها رسالة روحية ينبغى أداؤها استجابة لنداء باطن ، والجهر بها على الملأ أجمعين . ولقد كان أعظم ناطق بلسان الفلسفة فى عصره ، كما أصبح واحداً فى سلسلة القوى الأدبية الخلاقة الهائلة التى مارست تأثيرها مثله على الوجه الروحى للحياة فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر . وإلى مل يرجع الفضل ، أكثر مما يرجع إلى أى من السابقين عليه مباشرة ، فى تجاوز الفلسفة لنطاقها الضيق السابق ، واتساع نطاقها بحيث أصبحت تنتمى إلى مجال الأدب العام ، وبذلك أصبح قراؤها هم كل الصفوة المثقفة فى الأمة . وبفضله أصبح للفلسفة منبر واسع عريض تعلن به عن نفسها ، وتبعث فيه قواها ، كما اكتسبت بدورها قوة بفضل تأثيرات الحياة الثقافية التى أصبحت الفلسفة محاطة بها .

ويمثل مل ، فى تطور الفلسفة الإنجليزية ، آخر مركب ضخم عرض به

(١) كان باركلى مدرساً وزميلًا فى Trinity College ، فى دبلن .

[ناشر الطبعة الإنجليزية]

المذهب التجريبي . فجميع الأفكار الرئيسية في المذهب التجريبي تتجمع لديه . في وحدة متسقة إلى أبعد حد . ويحدث ذلك ، لا على شكل مذهب متناسق منظم بدقة ، كما هي الحال عند سبنسر فيما بعد ، وإنما بذلك الأسلوب المتحرر الذي يحتل أكبر عدد من مجالات التجربة ، لكي يتغلغل فيها بالتفكير الفلسفي ، لا لكي يدرجها في وحدة شاملة أو ليحصرها قسراً في مذهب مشيد هندسياً . والواقع أن الطريقة الأولى : لا الثانية ، هي الأسلوب الصحيح للفيلسوف التجريبي ، الذي لا يمكنه ، بحكم إخلاصه للتجربة في كل إمكانياتها المتعددة ، أن يستسلم مباشرة لفكرة بسيطة ، أو يقنع بالتنظيم الصارم في مذهب . فالتفكير المذهبي ، من ذلك النوع الذي احتل فيما بعد مكانة كبيرة لدى سبنسر ، عنصر غريب يصعب التوفيق بينه وبين مبادئ المذهب التجريبي . ولما كان مل قد اعتنق هذه المبادئ خالصة ، ففى وسعنا أن ننظر إليه ، لا إلى سبنسر ، على أنه آخر مثل أصيل للتراث الإنجليزى العظيم .

ولقد تغلغل هذا التراث في دماثة منذ نعومة أظفاره . فقد خضع تعليمه لأفكار أبيه وإشراف هذا الأب وحده ، دون مدرسة أو جامعة ، وذلك وفقاً لروح فلسفة بننام وطبقاً لمبادئه تماماً . وقد وصف هو ذاته هذه التجربة غير العادية وصفاً حياً في ترجمته الذاتية لحياته Autobiography (١٨٧٣) ، ويكاد يكون في حكم المعجزات أن هذه التجربة لم تدمره . وهكذا قبيل عن طيب خاطر ، وإيمان كامل ، تلك التعاليم التي ألقن إياها ياكراه خارجي ، وعند ما بلغ الخامسة عشرة من عمره ، كان قد أصبح مؤمناً بمذهب المنفعة إيماناً كاملاً مصقولاً ، كما كان متشرباً تماماً بجميع تعاليم المدرسة ، وملماً بكل ما يمكن تصوره من أنواع المعارف . ولقد بلغ من استحواذ المذهب عليه أنه أنشأ مع مجموعة من أصحاب الاتجاه نفسه ، وهو لم يزل في السادسة عشرة من عمره ، جمعية فلسفية أسماها « جمعية مذهب المنفعة » . وكان هذا التعبير ،

وليس تطبيقاته القديمة المتفرقة ، هو الذى أشاع هذا اللفظ على الألسن بالتدريج . وهكذا أصبحت كلمة : صاحب المذهب المنفعي ، أو النفعي ، ، التى نقشها مل بطريقة صيدانية على رأيه ، تعنى بالنسبة إليه رمزاً لكل ما اكتسبه من الفلسفة عن أيدي : أى أفكار بنتام ومدرسته .

وعند ما بلغ مل العشرين من عمره ، انتابته أزمة روحية عنيفة ، ينبغى أن نلم بها هاهنا ، إذ أنها قد تحكمت فى حياته التالية بأسرها . وأطلقت لأول مرة ما كان حتى ذلك الحين حبيسا بفعل تعليمه المصطنع ، أعنى طبيعته الباطنة ذاتها . فلم تكن هذه الأزمة ، ولا سيما فيما جلبته بعد ذلك من نتائج مثمرة ، إلا رد فعل على ضيق الأفق والجود الذى كانت تتسم به الآراء التى حبسه تعليمه بين جدرانها . ولقد سبق له أن أظهر نوعاً من الثورة على نظرية السعادة فى الأخلاق ، وعلى الأخلاق الحتمية ، وطغيان العقل . فأصبح يدرك لأول مرة الأهمية القصوى للفن والشعر بوصفهما مؤثرين ثقافيين ، واعترف لأول مرة بالحاجة إلى تنمية العواطف والخيال فى التعليم ، بالإضافة ملدكه للفهم النظرية الخالصة ، وبقيمة التهذيب الباطن للنفس الفردية إلى جانب التنظيم المجرد للظروف الخارجية . ولقد تكشف له العالم الجديد ، الذى أصبح الآن محيطاً به من كل جانب ، والذى مكّنه من اجتياز صدمته الروحية العميقة ، تكشف له هذا العالم لأول مرة بفضل استغراقه فى شعر وردزورث Wordsworth .

ثم أتته فيما بعد معونات عديدة من مصادر أخرى : أولها اهتمامه الكبير بعبقريته جوته Goethe ، ثم تعرفه إلى الشاعر والمفكر الرومانتيكى العظيم كولريدج Coleridge ، الذى اتصل به عن طريق قراءاته الخاصة من جهة ، ومن جهة أخرى عن طريق صداقته الشخصية لأصدقاء شبان لكولريدج ، مثل فردريك د . موريس Frederick D. Maurice

و.جون سترلنج John Sterling ، صديق كارليل Carlyle الذى مات صغيراً ، وأخيراً من كارليل ذاته ، الذى بدأ فى ذلك الحين يكشف عن العالم الروحى الألمانى لمواطنيه . ولقد كان كارليل فى نظر كل شخصية جذابة من ناحية ومنفرة من ناحية أخرى . وعلى الرغم من مقاومته لتأثيره ، فإنه لم يستطع أن يبنى بنفسه تماماً عن هذا التأثير ، الذى لا يُعزى إليه الاتجاه الذى أصبح تفكيره يتخذ في ذلك الحين لحسب ، بل تُعزى إليه أيضاً تلك الحدود التى ظل ذلك التفكير محصوراً فيها . وعلى أية حال فإن الأمر الذى كان مل على ثقة منه عندئذ ، هو أنه قد انشق إلى غير رجعة على طريقة أبيه فى التفكير .

كل هذا ظهر بوضوح فى بحثين نشرهما مل فى عامى ١٨٢٨ و ١٨٤٠ فى مجلة رستمستر Westminster Review ، : أولهما كان عن بنتام ، والثانى عن كولردج (وقد أعيد نشرهما فيما بعد فى المجلد الأول من كتابه : « أبحاث ومناقشات » Dissertations and Discussions ، ١٨٥٩) ويستحق هذان البحثان اهتماماً خاصاً ، إذ أن مل كان فيهما من أرائل من عرضوا التقابل الحاسم الذى انقسمت به الحياة الروحية لعصره إلى معسكرين بينهما خصومة عنيفة والشخصية التى يتجسد فيها أحد طرفي هذا التضاد ، والتى ترمز له بوضوح ، هى شخصية بنتام ، الذى واصل تراث القرن التسامع عشر ، أما الشخصية التى تمثل الطرف الآخر ، فهى شخصية كولردج ، الذى تركّز فيه تلك القوى الروحية الجديدة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر ، وعبرت عن نفسها من خلاله . ولقد أحس مل ، الذى كان بحكم الأصل والبيئة والتعليم ملتزماً بالانضمام إلى معسكر بنتام ، ثم تأثر فيما بعد تأثراً عميقاً بعالم كولردج — أحس بالتوتر الذى جعل من هاتين الشخصيتين ، ومن القوى الديالكتيكية التى عبرت عن نفسها من خلالها ، قطبين يتنافر كل منهما مع الآخر بشدة . وقد أدرك بنظره التماثل التقابل المطلق بين أفكارهما وآرائهما

في الحياة : إن كل إنجليزي اليوم هو ضمناً إما مشايخ لبتنام أو كولدج .
وقدم لها وصفاً كان في عمومه صحيحاً ، فقال : إن مذهب كولدج أنتولوجي .
محافظ ، ديني ، عملي ، تاريخي ، شعري ، أما مذهب بنتام فتجريبي ، تجديدي ،
غير مؤمن ، مجرد ، واقعي ، وعمل في أساسه . ولقد نظر إلى هذا التقابل .
بمعنى أوسع ، على أنه يمثل التقابل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .
أو بين عصر التنوير والعصر الرومانتيكي ، أو بين الروح الإنجليزية والروح
الألمانية . وفي الوقت ذاته أحس بضرورة التوفيق بين هذين الضدين
وتخفيف توتراتهما ، وبنداء باطن يدعو إلى إيجاد مركب بينهما ، واثقاً
من أن كل من تسنى له استيعاب مقدماتهما والجمع بين منهجهما ملك ناصية
الفلسفة الإنجليزية في هذا العصر بأسرها .

ولقد أدت الصدمة التي تلقاها من كولدج ، ذلك المفكر الذي عده مل
بحق ناطقاً إنجليزياً بلسان المثالية الألمانية ، إلى إبعاده مؤقتاً على الأقل عن
التقيد الحرفي بمدرسة بنتام . وقد ناقش في مقاله عن بنتام مذهب هذا
الآخر ، وأوضح الأخطاء والنواقص في تعاليمه . ثم تبرأ ، كما قال فيما بعد
على نحو قاطع من المذهب البنتامي الضيق الأفق الذي تبسدى في كتاباته
الأولى . . وقد رأى بوضوح أن فلسفة بنتام لم تمس إلا السطح الخارجي
للأمور ، وأن الأوجه الأعمق والأدق للحياة قد خفيت عليها . أما كولدج
فقد ألقي بضوء على هذه الأوجه ، ولذا فإن مل قد اتس لديه المشورة في
تلك المسائل الحاسمة التي تخلى فيها — كما كان يعتقد — عن الطريقة
التقليدية في التفكير . فإذا ما تأملنا الآن تفكير مل كما يتمثل في مؤلفاته
الرئيسية ، التي تنتمي كلها إلى فترة تالية لهذين الحقابين ، كان لنا أن نتساءل
عن مدى الفائدة التي عاد بها عليه تأثير كولدج ، ومقدار تغير وجهة نظره .

نتيجة لهذا التأثير . وإن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال لكيفية أيضاً بأن
تحدد بدقة موقع كل التاريخي .

وينبغي أن يقال أولاً : إن تأثيره بـكولردج ، وهو اللفظ المختصر الذي
نستخدمه للدلالة على تنفتح ذهن كل لتيارات الفكر المنبثقة عن المثالية
والرومانتيكية ، قد بلغ أوجه بتأليف هذين المقالين ، وإن هذا التأثير لم يزد
قوة في تفكيره المتأخر ، وإنما طرأ عليه الضعف . وقد أدرك كل نفسه ذلك
عندما عاد بذكريته في أواخر حياته إلى تلك المرحلة من تطوره في ترجمته
الذاتية لحياته) ، ولاحظ أنه قد أكد أكثر مما ينبغي ، في تلك الفترة ،
الجانب الملائم لأحد تيارين فكريين (كولردج) والجانب غير الملائم للتيار
الأخر . وكثيراً ما أكد فيما بعد مناصرته لأفكار القرن الثامن عشر التي
كان يعارضها إلى حد ما في تلك الفترة ، وإن لم يكن قد تخلى عنها أبداً .
ومن الظواهر الغريبة أن كل ، وإن كان قد اطلع على معالم الفكر الألماني
بفضل كولردج : وكارليل وغيرهما ، فإنه لم يرهق نفسه أبداً من أجل استيعاب
المذاهب الفلسفية الألمانية بدقة . وقد كان مستواه في هذه الناحية أدنى كثيراً
من مستوى هاملتن ، معاصره الأكبر سناً . صحيح أنه قد تعرف سطحياً إلى
شعر جيته ، وإلى النظريات التربوية لبستولاتسى Pestolazzi (١) ، ثم اتصل
فيما بعد بفلهلم فون همبولت (٢) Wilhelm von Humboldt ، غير أن

(١) يوهان هيريش بستولاتسى (١٧٤٦ — ١٨٢٧) : عالم تربوي سويسري ، كرس
حياته لتربية الفقراء ، ولا سيما في البيئات الريفية ، ثم افتتح مدرسة تعليمية خاصة ، حاول
فيها — دون نجاح كبير — تطبيق نظرياته التربوية الخاصة التي تتلخص في اعتماد تنمية
الخصية الإنسانية على القوانين الطبيعية ، وضرورة التزام التربية لهذه القوانين ، واعتماد
للمعرفة البشرية على الملاحظة التي هي مصدرها الأول . [المترجم]

(٢) كارل فلهلم فون همبولت (١٧٦٧ — ١٨٢٥) ، سياسي ولغوي ألماني ، تولى مناصب
دبلوماسية هامة ، وإليه يرجع الفضل في إلغاء جامعة برلين . وكانت له مراسلات هامة مع
كبار الأدباء والشعراء في عصره . وهو العتيق الأكبر للعالم الطبيعي والجغرافي الألماني
الكسندر فون همبولت . [المترجم]

ما كان يعرفه عن الحركة الفلسفية الألمانية من كانت إلى هيجل كان كله تقريباً مستمداً من السماع ، ولم يتجاوز بعض الأفكار الغامضة المختلطة . فبناظرنا مل محفظاً بتلك العزلة التي تميز كثيراً من المفكرين الإنجليز ، مع أن روحه المتحررة كانت في نواح أخرى متفتحة كل التفتح للدورات الخارجية . وحيثما كان يشتم من بُعد وجود مؤثرات ألمانية ، كان يقف ضدها ويتأمل من قدرها ، مفضلاً عليها تراثه القومي . فالفلسفة الألمانية كانت في نظره كتاباً ذا اختتام سبعة ، لم يشعر بأدنى رغبة في استجلاء أسرارها .

ومع ذلك فإن القوة المستمدة من كولردج لم تتركه دون أن يتخلف فيه ثراً . فهو لم يتخل أبداً على نحو نهائي عن ارتباطاته القديمة ، ولم يصل إلى توفيق صحيح بين الأفكار القديمة والجديدة . وبفضله أصبحت حركة مذهب المنفعة مرنة سيالة مرة أخرى ، ففاضت جوانبها من حدودها الضيقة ، وكسرت قيدها المتعظمي . وعلى الرغم من أنها لم تكسب أرضاً جديدة واسعة ، فقد أصبحت واعية بحدودها الخاصة ، وظهر فيها استباق لأفكار جديدة وحياتية فلسفية متجددة . ولا يستطيع المرء أن يقول إن التعاليم التقليدية قد حدث فيها تجديد أساسي ، ولكن حدث فيها تغير هام ، وهو تغيير لم تُرفض فيه التعاليم القديمة في أية نقطة هامة ، وإنما دُر أركانها في نقاط عديدة ، وأدخل عليها من آن لآخر تعديلات بلغت حداً لم تعد معه قابلة للدخول في الإطار التقليدي . وكما قال بول هنسل Paul Hensel (أنظر : كتابات وأحاديث قصيرة Kleine Schriften and Vorträge ١٩٣٠ ، ص ١٢٩ والصفحات التالية) فإن مل قد استخلص من داخل القوالب الثابتة للمذهب التقليدي أفكاراً عديدة قام بإحيائها حتى تجاوزت إلى حد بعيد ما يمكن أن تستوعبه تلك القوالب . وحياته بأسرها كانت صراعاً بأسلا من أجل طبع شخصيته

الفردية الزاخرة على تلك القشرة الجامدة التي 'غُلف' بها مذهب محدود
الافق ، . (نفس المرجع والموضع) .

وقد أثبت مل امتيازه على جميع معاصريه بإبدائه 'استعداداً' للتعلم من أى
شخص لديه أى شيء يقوله له . باستثناء الفلاسفة الألمان) . ويكاد تفكيره
يشف دائماً عن تلك الروح التوفيقية التي هي دائماً على استعداد للتوسط بين
المدارس الفكرية المتعارضة ، ولترك الحجج المتناقضة تتفاعل بعضها مع بعض .
ولقد انبثقت فلسفة مل ، كما رأينا من قبل ، من تربة التراث الإنجليزى .
ومن ثم فقد بدأ باستغلال ما آل إليه من ذلك التراث بحكم الأمر الواقع ،
فاتبع مذهب المنفعة فى الأخلاق ، وتعاليم أبيه فى علم النفس ونظرية المعرفة ،
ونظريات مalthus وريكاردو فى الاقتصاد السياسى ، كما اقتبس ، فى الميتافيزيقا
والدين ، تلك اللاأدرية التي كانت حطاً مشتركاً بينهم جميعاً ، ثم أتاه من
الخارج مذهب الأفكار الجديد الذى تجسّد فى كولردج وكارليل . ولكن على
الرغم من أن هذا المذهب قد هو فلسفته من أعماقها ، فإن مل لم يستطع أبداً أن
يستوعبه استيعاباً كاملاً . وهناك مدرسة اتصلت بها فلسفة مل فى عهد متأخر
نسبياً (حوالى ١٨٤٠) ، هي الوضعية الفرنسية عند سان سيمون وتلميذه
العظيم كونت . ولما كانت هذه المدرسة أقرب من السابقة عليها إلى طريقة
تفكير مل . فإنه سرعان ما تفهمها واستوعبها ، وأدت علاقاته بكونت ، التي
اتخذت شكلاً شخصياً من طريق تبادل الرسائل ، إلى وحدة وثيقة للذهنين .
ومن هذه الوحدة نشأ ارتباط فلسفى مبنى على تشابه الهدف والتقارب الباطن
بين الآراء . وهكذا انسابت التجريبية الإنجليزية والوضعية الفرنسية ، عند
مل ، فى مجرى متسع واحد . ومع ذلك فإن مل قد انصرف مستاءً عن المرحلة
الآخيرة لتفكير كونت : إذ شعر بأن حرية البحث الفلسفى مهددة بالخطر
من جودها شبه الدين ، ورأى لزماً عليه أن يرفضها . أما المدرستان الألمانية

والإسكتلندية فقد ظل يعارضهما طوال حياته الفكرية .

ولم ينبه مل إلا قليلا للاختلافات العميقة بين هاتين المدرستين . وكل ما رآه منهما هو معارضة ما المشتركة لمناهجه الخاصة . وهكذا ظهرت كل فلسفة عصره أمام تنبيه في صورة واحدة ، هي صورة التوتر بين الطرف الألماني - الإسكتلندي وبين الطرف الإنجليزي ، أو بين الفلسفة الترانسندنتالية عند كانت ، ونظرية الموقف الطبيعي (أو الإدراك المشترك) common - sense عند ريد ، ومذهب داميان الذي انبثق عن الجمع بينهما ، كل هذا من جهة ، وبين المذهب التجريبي من جهة أخرى . وهكذا وجد نفسه في شقاق دائم مع كل ما لا ينبثق عن التجربة ، أو ما لا يمكن أن يحقق بالتجربة ؛ ومع الأفكار الفطرية ، والحقائق الأولية apriori ، والبقينيات الحدسية ، سواء في المعرفة وفي الأخلاق وفي أى ميدان آخر . وهو يدرج ضمن هذه الفئة كل ما يفترض أنه ملك مضمون لقذهن البشرى السليم ، وبالتالي كل هذه العناصر الأساسية ومبادئ الطبيعة البشرية التي ألقى تحليل ريد الضوء عليها . فالأولية apriorism ، بجميع مظاهرها ، ليست في نظره إلا ملاذاً للجهل ، يحذله من مسئولية فساد كل علم صحيح وكل بحث فلسفي أمين . ولقد كان مذهب هامان في عصره ، هو الذي يمثل أقوى قلعة هذه الفلسفة الحدسية ، ولذا أعد نفسه لصراع نهائي معه ومن مؤثراته القوية ، ومن هنا كان كتاب مل الخلاف ضد داميان (١٨٦٥) هو المرحلة الأخيرة في هذا الصراع الطويل بين مدارس معارضة في إنجلترا ، وبعده دفن هذا الخلاف ، الذي انتهى إلى التغلب تماماً على الخصم وتأكيد التجريبية الظاهرة .

وليس في وسعنا أن نتناول هنا مساهمة مل في مختلف مجالات الفلسفة إلا بإيجاز شديد . وأول ما ينبغي أن نتحدث عنه هو مساهمته في مجال

المنطق ، لا لأنها هي الأولى بالترتيب الزمني لحسب ، بل لأن لها الأهمية الأولى . فإليه ، لا إلى أى شخص غيره ، يدين المذهب التجريبي بقيام نظريته المنطقية ونموها . أما السابقون عليه فلا تكاد تكون لهم في هذا الميدان جهود تذكر (١) . صحيح أن هيز ولوك وهيوم هم الذين وضعوا الأسس ، ولكن مل كان أول من رفع البناء ، فأخضع هذا المجال بجميع أطرافه لتنظيم دقيق ، وكان — باستثناء بيكن — أول من جعل من الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضوعاً للبحث . واقف أحدث فتحاً جديداً في تاريخ المنطق ، ليس فقط بفضل الأساس المنهجي الجديد لهذه الدراسة ، بل أيضاً بفضل الاتساع الهائل الذى أدخله على مجالها . ومن هنا كانت كل الاتجاهات المنطقية التالية ، بالقدر الذى تخلت به عن تراث أرسطو أو لم تسر به في الطريق المشابه المبتغى ، أو الطريق الرياضى ، مدينة له بفضل ما . بل إنه قد دفع بالمذاهب التقليدية والمثالية إلى التفكير من جديد في أساس منهجها . وبفضل مل أصبحت للاتجاه النفساني في المنطق المكانة العليا طوال سنوات عديدة ، ولم تنته سيطرته إلا بعد أبحاث هوسرل الحاسمة قرب نهاية القرن للتاسع عشر . فكل الأبحاث في الأوجه النظرية والمنهجية للعلم تتخذ نقطة بدايتها من مل

(١) كان الفحص الوحيد الذى أسهم بنصيبه يؤكد في الدراسة المنطقية قبل مل وهوبول ، واتى طالما تجاهل الناس جهوده طوال القرن الثامن عشر ، هو ريمارد هوبلى R. Whately ، أسقف دبلن (١٧٨٧ — ١٨٦٣) . فقد نشر في عام ١٨٢٦ كتابه « أركان المنطق Elements of Logic » ، الذى طبع طبعات عديدة . وهو كتاب مدرسى في المنطق الصوري ، على نمط المذاهب القديمة ، يعالج أشكال الاستدلال وقواعده ، مع اهتمام خاص بالمغالطات المنطقية . ولم يكن مل يدين لهذا الكتاب بأية أفكار خاصة انطوت عليها تعاليمه ، وإنما كان يدين له فقط بإحياء الاهتمام بالمشكلات المنطقية . وفي الفصل الخامس من الباب الثاني (وعنوانه : المنطق الرياضى) يجد القارئ معلومات أخرى عن المؤلفات المنطقية في النصف الأول من هذا القرن .

قبل غيره ، ومهما افرقت عنه فيما بعد ، فإنها مدينة له ببدايتها الأولى . فقد كشف مل أرضاً جديدة أضافها بأكملها إلى إطار العلم المنطقي ، وذلك في فكرته الخاصة بمنهج تكوين التصورات العلمية ومنهج البحث الدقيق عامة . ولقد كان بحثه في منطق العلوم الطبيعية ، الذي حرصه في الفصول الأساسية المتعلقة بالاستقراء ، هو أفضل بحث منهجي في هذا الميدان ، إذا ما قورن بجميع المحاولات السابقة من نوعه ، هذا فضلا عن تلك المحاولات الأولى لتكوين منطق للعلوم الذهنية ، وهي المحاولات التي أضافها إلى ما سبق . صحيح أنه لم يتمكن ، حتى ذلك الحين ، من إدراك الفروق الرئيسية بين منهجي العلوم الطبيعية والعلوم الذهنية ، وأنه أيد بحماسة زائدة ادعاء العلوم الطبيعية أنها هي التي تحتل المكانة العليا ، غير أنه أدرك أن ثمة مشكلة منطقية هامة ما دنا ، وكان من أوائل من أدرجوا في مجال المنطق مجموعة من العلوم التي كاد المناطقة الآخرون يتجاهلوها تماما . هذه حقائق ينبغي ألا ينساها المناطقة المتأخرون والكتاب في مناهج العلوم الذهنية ، إذ أن الكثيرين منهم لا يعترفون اليوم إلا نادراً بقيمة جهود مل . وقد حاول مل أن يحل هذه المشكلة بالنظر إلى طريقة العلم الذهني على أنها موازية بدقة لطريقة العلم الطبيعي ، وبهذه الموازنة وحدها اعتقد أن من الممكن جعل الدراسات الذهنية علمية بالمعنى الدقيق . ويمكن القول بوجه عام إن كتاب مل في « المنطق » (الذي ظهر أولاً في مجلدين ، في سنة ١٨٤٣ ، بعنوان « ذهن » في المنطق ، النظري والاستقرائي *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* هو أذك وأشمل تطبيق لمبادئ المذهب التجريبي في بريطانيا . وفيه طرد مل « الأولية *apriorism* » من آخر وأقوى معارقلها ، ولم يتوان عن استخلاص أجراً للتأنيج . وهكذا سار شوطاً أبعد بكثير من كل السابقين عليه ، حتى من هيوم ذاته : إذ لم يجرؤ هؤلاء على مهاجمة المنطق في هذا

الارضع أو ذاك ، وكانوا يخشون التدخل في مجالات معينة ثبتت أركانها تراث .
 دام قروناً عديدة . أما مل فقد اكتسح كل شيء ، وأوضح أن البديهيات
 المنطقية والقضايا الرياضية ذاتها ليست إلا استقراءات من التجربة . « فنحن
 لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أى موضوع لمعرفتنا ، سواء
 أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل ، أو بوجود أية
 فكرة أو شعور أو قوة في الذهن البشرى ، تحتاج لتبريرها وإظهارها إلى أن
 تُرد إلى أى شيء عدا تجربتنا . هذه النغمة الرئيسية تتردد وكأنها إيقاع
 أسامي من بداية كتاب « المنطق » إلى نهايته .

كذلك يحاول مل ، في ميدان نظرية المعرفة ، أن يعرض وجهة النظر
 التجريبية النفسية في طابعها المنطقي الخالص . وأهم مؤلفاته التي قدم فيها هذا
 العرض بطريقة شاملة هو كتابه الفلسفي الثاني « اختبار لفلسفة السير
 وليام هاملتن Examination of Sir Wilham Hamilton's Philosophy »
 (١٨٦٥) . ويعد هذا الكتاب المؤلف الرئيسى للتجريبية الحديثة في نظرية
 المعرفة ، مثلما كان كتاب « التحليل » لجيمس مل مؤلفها الرئيسى في علم
 النفس . وهنا تصل قدرة مل على العرض الواضح الطليق ، والمجادلة العملية
 النقدية إلى أقصى درجات تطورها . غير أن مذهبه في المعرفة أقل في أهميته
 الفلسفية بكثير من مذهبه في المنطق . فهو لم يكشف هنا أرضاً جديدة ،
 وإنما حقلًا زرعه من جديد ، وسبق أن استغله استغلالاً كاملاً بمنلو التجريبية
 الكلاسيكيون ، الذين انتفع مل نفسه من أبحاثهم . وهكذا فإن الطابع الغالب
 عليه في هذا الميدان هو العودة إلى الأفكار القديمة لباركلى وهيوم ، وعلى الرغم
 من أنه توصل إلى بعض الصيغ الجديدة ، فإنه لم يضيف إلى المعرفة إضافة
 حقيقية . وتتلخص وجهة نظره في القول بصيغة محددة بدقة للمذهب الظاهري
 phenomenalism ، الذي كانت أهم تعاليمه هي تلك المتعلقة بطبيعة المادة :

والذهن . وهو يتوصل إلى حل لمشكلة العالم الخارجى (أو المادة) خلال محاولته تجنب المذهب الحسى الساذج (crude sensationalism) ، وذلك فى صيغته المشهورة : « الإمكانيات الدائمة للإحساس » . ففتاح المشكلة لا يدر لديه فى الإحساسات التى هى ماثلة مباشرة لالوحى ، والتى هى فى تغير دائم وتفتقر إلى كل دوام وثبات ، وإنما فى توقعنا ، فى ظروف معينة ، إمكان ظهور إحساسات معينة ، وفى كون هذه الإحساسات الممكنة تنصف بالثبات والدوام . غير أنه لم يدرك أن تصورى « الإمكان » و « الدوام » يفترضان مقدماً تنظيماً موضوعياً للأشياء ، وأنه بذلك يتخلى عن المذهب الحسى بمعناه الدقيق ، إذ أن هذا المذهب الأخير يرد كل وجود حقيق إلى الأحاسيس وارتباطاتها . وهو يعالج مشكلة الذهن أو الأنا على نفس النحو . فهو يتفق تماماً مع نظرية « الحزمة » (bundle - theory) ، تذهب يوم ، إذ يعرف الذهن بأنه سلسلة أحاسيس كما تتبدى فعلاً فى الوعى ، والزيادة الوحيدة التى يدخلها على هذه نظرية هى إضافته إلى الأحاسيس الماثلة مباشرة تلك الإمكانيات الالامتناحية للإحساس والانفعال ، التى يكفى توافر شروط معينة لى نظام مباشرة ؛ وهذه الشروط قائمة دائماً بوصفها إمكانيات ، سواء أحدثت بالفعل أم لم تحدث . ومع ذلك فإنه يدرك تلك الحقيقة الفريدة ، وهى أن حزمة الأحاسيس هذه واعية بذاتها من حيث هى ماض أو مستقبل ، بحيث يكون علينا إنما أن ننظر إلى الأنا على أنه شىء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس أو إمكانيات الإحساس ، أو أن نقبل الموقف الغريب الذى يوجد فيه شىء هو حسب تعريفه ، مجرد سلسلة من الأحاسيس ، ويكون فى الوقت ذاته واعياً بذاته بوصفه سلسلة . ولم يستطع مل أن يتخلص من هذا المأرق ، ولا أن يقرر مراجعة « نظرية الحزمة » بحيث يجعلها أقرب إلى أن تكون مذهباً للأنا بوصفه مبدئاً روحياً للوحدة . فهو يكتفى بملاحظة هذه

الحقيقة الغامضة ، ويرفض القيام بأية محاولة لتفسيرها . وعلى أية حال فإن توقعه الفجائي إزاء هذه المشكلة وغيرها يدل على أنه قد اضطر في أحوال كثيرة إلى أن يغمض عينيه بقسوة عن الضوء الواضح لبصيرته النفاذة ، حتى يظل مخلصا للمذهب التقليدى لمدرسته . وعلى الرغم من أن ثقتنا بهذا المذهب قد قلت بالتدريج ، فإنه لم يجهر صراحة بخروجه على هذا التراث لا في هذه المسألة ولا في غيرها من المسائل .

فهو لم يعمل ذلك في ميدان الأخلاق ، التي عرضها بوجه خاص في كتابه : « مذهب المنفعة Utilitarianism » ، سنة ١٨٦٣ ، والتي يتعين علينا أن نعرض لها هنا بإيجاز . فيها يبدأ مل من المذهب النفعي الصريح عند بنجامين وبهيمس مل ، ولكنه ، على الرغم من عدم تخايه نهائيا عن مبدأ المنفعة ، قد وصل خلال تطوره إلى نظرية أخلاقية تفوق النظرية التقليدية صقلا وجاذبية بكثير ، حتى ليجوز للمرء أن يقول إن مل قد حول الأنغام الحشنة المزعجة إلى سلم موسيقى أرق وأعذب . لحساسيته الأخلاقية الرفيعة ، المصحوبة بشعور مرهف في تقديره للقيم ، لم تستطع أن تقنعه بمذهب يرد كل فعل بشئ إلى السعى إلى اللذة والسعادة ، ويعبر عن جميع مشاعر اللذة والسعادة بطريقة كمية محدنة . وصحيح أن مل يفاضل بين مشاعر اللذة وعدم اللذة ، وأنه كان في ذلك نفعيا بحق ، غير أنه يدرج في حسابه فروقا كيفية أيضا ، إذ لا يقتصر في تقديره لمشاعر اللذة على كميتها ، بل يقدرها أيضا تبعاً لمدى دلوقيتها . وهكذا فإن القيمة الأرفع مرتبة يمكن أن ترجح كنفها على قيمة من مرتبة أدنى ، ويمكن أن يعد المرء شخصية أخلاقية أرفع إذا كانت الأنواع العليا من القيم أوضح ظهوراً لديه من الأنواع الدنيا . وهكذا فإن مل حين يؤثر الحديث عن صالح البشر على تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ، وحين يتحدث في فلسفته الأخلاقية عن

الواجب والخصية أكثر مما يتحدث عن السعادة والمنفعة ، وحين يجعل
القيمة الأخلاقية للإنسان مرتبة أعلى من مجرد السعى إلى تحصيل اللذة ،
و حين يجعل المثل الأعلى للأخلاق مرتكراً ، آخر الأمر ، على النمو المتكامل
المتناسق للشخصية ، في كل ذلك كان مل يستخلص نتائج ذلك التصويب الهام
الذى أدخله على الصيغة الأساسية لمذهب المنفعة . وبالمثل خفف مل من
حدة النزعة الفردية للدراسة بالترقيق بينها وبين نوع معتدل من الاشتراكية .
ومن السهل أن يرى المرء في ذلك مجرد نبذ جديد يصب في زجاجات قديمة .
والواقع أن الأسس المنهجية عند مل تماثل نظائرها لدى أسلافه ، غير أن
المحتوى قد طرأ عليه تغير غير قليل . فل يقف على مشارف نظرة جديدة
إلى الحياة ، كان لديه عنها إحساس تنبؤى واضح ، وإن لم يكن التزامه قيود
التراث قد حال دون تمكنه من إدراكها على نحو قاطع .

وسوف أضع البنسات الأخيرة في الصورة التي أحاول رسمها لتفكير
مل بلوحة عن موقفه من المسائل الميتافيزيقية والدينية . ففي ترجمته الذاتية
لحياته نجد الفقرة المعبرة الآتية : « إننى في هذه البلاد ، واحد من الحالات
القليلة جداً التي تمثل شخصاً لم يتخل عن إيمانه الدينى ، وإنما لم يكن لديه مثل
هذا الإيمان قط . فقد نشأت في حالة سلبية بالنسبة إليه ، وبعد مرور وقت كبير
كتب مل « ثلاثة أبحاث في الدين Three Essays on Religion ، وهي
أبحاث أثار دهشة عامة عندما نشرت بعد وفاته . فقبها لم يعد يتمسك
بموقف الشك غير المكثرت من المسائل النهائية ، وإنما يناقشها بطريقة تحفل
بالنظر الفلسفى الدقيق ، وإن يكن يتحسس طريقه بحذر نحو آراء إيجابية عن
النظام الكونى ، وعن معنى الألم في العالم ، وطبيعة الله ، ومسائل ميتافيزيقية
أخرى . وهو يبدى ، في اختبار الدقيق للعاريق الذى ينبغى أن يؤدى به
من الأسس التجريبية لتفكيره ، إلى محاولة الإجابة عن المشكلات المتعالية .

يبدى ميلا واضحا إلى فكرة وجود مبدأ إلهي للعالم . وهو يرى في هذا المبدأ
 كنهنا له أعلى درجات الكمال الأخلاقي ، ولكن ليست له قدرة لا متناهية .
 وهكذا يرى أن فكرة الإله المتناهي ، الذي يسير بالكون ، في صراعه الدائم
 ضد المبادئ السلبية للعالم ، نحو تطور يزداد على الدوام ارتقاء ، والذي يحتاج ،
 لذلك ، إلى التعاون الإيجابي من جانب الإنسان — يرى أن هذه الفكرة
 تنسجم على أفضل نحو مع التجربة الأخلاقية والدينية ، وهي فكرة ثبتت في
 كثير من الأحيان أن لها فائدتها في العصور التالية . وعلى الرغم من استحالة التوفيق
 بين هذه المرحلة الأخيرة في تفكير مل ، وبين الآراء التي ورثها حول هذه
 المسائل ، فإن هذه المرحلة لا تتناقض مع تطوره الفلسفي الخاص . وهي
 تكشف بوضوح عن أفكار كانت كائنة خلال المجرى العام لتفكيره ،
 ولم تنكشف تماما لسبب واحد ، هو أن المذهب الذي ورثه قد أدى
 إلى كبتها .

ولقد كان ، ألكسندر بين Alexander Bain (١٨١٨ — ١٩٠٣)
 أنبغ تلاميذ مل ، كما كان من أهم قائه المقربين ، وكان يدين له بالفضل فيما
 أحرزه من تقدم . وكان ينحدر ، مثل مل وأبيه ، من أصل اسكتلندي . كما
 شغل فيما بين عامي ١٨٦٠ و ١٨٨٠ كرسي الأستاذية في المنطق بجامعة أبردين .
 ويرجع الفضل إليه ، وإلى نجاحه بوصفه أستاذاً ، في احتلال المدرسة
 التجريبية الجديدة لأول مرة المسكنة التي تستحقها في الأوساط الأكاديمية ،
 وفي امتدادها إلى شمال المملكة ، حيث كانت المدرسة الاسكتلندية تسيطر
 على الميدان حتى ذلك الحين ، وحيث توطدت أيضا ، منذ عهد قريب ، دعائم
 المثالية . وهكذا فإن « بين » وفريزر ، الذي يمكننا أن نعهده الحارس الذي
 كان يحمي مؤخرة المدرسة الاسكتلندية في تفهقها ، وكذلك أ. كيرد
 Caird ، هؤلاء الثلاثة ظلوا في وقت واحد ، وطوال سنوات عديدة ،

يمثلون ، في الجامعات الاسكتلندية ، المدارس الفلسفية الرئيسية الثلاث للفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر ، وفي ذلك الوقت كانت المدرسة الاسكتلندية في تدهور ، والتجريبية في أحل قمها ، والمثالية في طريقها إلى الصمود .

وانقد كان « بين » يتميز إلى جانب عمله في التدريس ، بالنشاط وغزارة التأليف في ميدان علم النفس والمنطق والأخلاق والنزوية والنحو والبلاغة ، ولكن أهم ما اشتهر به هو إنتاجه في علم النفس . وأهم مؤلفاته كتابان عظيمان كان لهما تأثير واسع ، هما « الحواس والعقل » The Senses and the Intellect (١٨٥٥) و « الانفعالات والإرادة » The Emotions & the will ، وفيهما عالج ميدان الحياة الذهنية بأسره بصورة أدق وأشمل من (١٨٥٩) ، وفيهما عالج ميدان الحياة الذهنية بأسره بصورة أدق وأشمل من أية محاولة سابقة ، واستمر سائراً في الطريق المباشر لعلم النفس الإنجليزي عن طريق ربط آرائه بكل الآب أكثر من الابن ، الذي لم يتعهد هذا الميدان من ميادين الدراسة بنظام ، وإن لم يكن قد تجادله تماماً . ولقد استعان كل ذاته بتلميذه « بين » ، في إعداد كتابه « المنطق » ، وتعاون معه هذا الأخير فيما بعد تعاوناً متمراً وتلقى منه مساعدة هامة ، ولذلك نظر إليه على أنه خليفة الصحيح في عمله .

وعلى الرغم من أن علم النفس عند « بين » قد نشأ من تراث المدرسة الإنجليزية ، التي ألزمتها الزماما ناداً ، سواء في مناهجها في البحث وفي مسلماتها الفلسفية ، فإنه يكشف في نواح عديدة عن تقدم يتجاوز الوضع القديم ، وتظهر فيه دلالة تبشر بالفترة المقبلة للمذهبين التطوري والإرادي (evolutionism و voluntarism) ويمثل تعلقه الشديد بالتراث في تقديره الواضح للواقع ، واحترامه للعلوم الدقيقة . وجمعه واستغلاله لكميات هائلة من مواد البحث ، كما يمثل أيضاً في منهجه الوصفي التحليلي ، واحتفاظه بمبدأ الترابط .

(أو التداعى) ، ويتمثل أخيراً في رفضه للبيتافيزيقا النظرية الخاصة حول جوهر النفس وقد تميز عن مل وأبيه ، اللذين اقتصرا على علم النفس المتعلق بالوعى ، بأنه وسع آفاق علم النفس في اتجاه علم وظائف الأعضاء ، مثلاً فعل « هارتلى » من قبله ، وإن لم يكن قد اتبع في ذلك أسلوب هارتلى الغامض ، الذى جمع بين الصيغة الدقيقة والصيغة الميتافيزيقية ، وإنما انتفع إلى أقصى حد بالنتائج الفسيولوجية التى كانت متوافرة في ذلك العصر ، ولا سيما تلك التى قدمها « يوهانس مولر Johannes Muller » (١) ، وبذلك وضع علم وظائف الأعضاء ، بكل عتاده ، في خدمة علم النفس . وقد بحث في العلاقات بين الظواهر النفسانية وبين نظائرها في المخ والجهاز العصبى ، ورد العمليات النفسانية العليا إلى أسسها الغريزية وشروطها العضوية ، كل ذلك دون وجود أى دافع من النظر الفلسفى المحض ، بل مع التزام حدود العلم الدقيق . ولكن على الرغم من أن « بين » لا يستخلص أية نتائج مادية ، بل إنه يرفضها صراحة ، فإنه يذهب في رده الحياة الذهنية بأسرها ، وبجال الوعى كله ، إلى عمليات مادية إلى حد يصبح معه مهدداً على الدوام بالوقوع في هوة المادية ، ولا يعصمه عنها إلا تحويله علم النفس إلى علم طبيعى دقيق ، وتجنبه كل قرار فلسفى نهائى . وكما أن محاولة هارتلى الأولى لبناء الحياة الذهنية على عمليات علم وظائف الأعضاء لم تغفلت من الوقوع في المسادية إلا بفضل إيمانه الدينى الفرسى ، فإن هذه المحاولة الثانية التى قام بها « بين » لم تغفلت من إصدار مماثل إلا بفضل اهتمامه بالمنهج العلمى الدقيق .

وقد عمل « بين » على توسيع نطاق علم النفس المبني على الترابط (التداعى)

(١) يوهانس مولر (١٨٠١ - ١٨٥٨) : عالم فسيولوجى ألماني ، يعد مؤسس علم وظائف الأعضاء الحديث . كان أسساً لعلم وظائف الأعضاء وللتشريح في جامعة بون ثم في جامعة برلين . وكان لكتابه « بحث في فسيولوجيا الإنسان » ، تأثير عظيم . وقد درس الجهاز العصبى ، ثم التشريح المقارن فيما بعد .
[المترجم]

ونحسينه في نواح هامة ، وأدخل أفكاراً جديدة متعددة في إطاره الجامد . ولم يقتصر ، كما اقتضت هذه المدرسة في علم النفس ، على الاهتمام بالعقل وحده ، وإنما اهتمت اعترافاً كاملاً بالعوامل العاطفية والدوافع الأولية والغرائز والانفعالات ، الخ ، كما اعترف بالأهمية الحاسمة لمجال الإرادة بأسره في تكوين العمليات النفسية وتوجيهها . وهكذا كان هو أول عضو في مدرسته يحاول الخروج على آلية الترابط السلبية ، والاعتراف بإيجابية الحياة الذهنية وتلقائيتها . كذلك حاول التخلص من فكرة تفتيت النفس بالنظر إليها على أنها عملية سيالة أو متصلة ، أكثر منها مجموعة من العناصر المترابطة . وكان في ذلك كله يعمل حساباً لعنصر الإرادة وما يناظره في المجال الفسيولوجي ، وعلى الرغم من أنه كان بعيداً عن الآراء التطورية (إذ أن أول كتابيه الهادين قد ظهر في نفس الوقت الذي ظهر فيه كتاب « مبادئ علم النفس » لبينسر ، وثانيهما قد ظهر في نفس العام الذي ظهر فيه « أصل الأنواع » لدارون) ، فإنه استشهد في تفسيراته بموامل فسيولوجية وبيولوجية ، واستعان أكثر من كانوا قبله بالمنهج التكويني (genetic) . ومن الجوانب الأخرى الهامة في أعماله ، نظريته في الانتباه ، التي أكد فيها أهمية عنصر الإيجابية ، وإحياء نظرية هيوم في الاعتقاد belief ، ومناقشته لمشكلة العالم الخارجي في صدد نظرية المعرفة . فالشيء الخارجي ليس في رأي « بين » ، مجرد ناتج لسلسلة من الحاضرات الذهنية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً ، والتي تتلقاها سلبياً ، وإنما هو عامل مفترض ضمناً في سلوكنا العملي ، يطلق فينا طاقات وتوتيرة ، ويضع نفسه ، من ناحيته الخاصة ، في مقابلنا . ويرى « بين » أن أصل اعتقادنا بحقيقة خارجية أو منفصلة إنما يمكن في الشعور الذاتي بمثل هذا التقابل . وهنا أيضاً تتحل وجهة النظر العاطفية والإرادية voluntarist محل الحسية sensationalism والعقلية .

وتوجد في كتابات « بين » تفصيلات عديدة كهذه توحى بالتطور
 التالى لعلم النفس كما تمثل لدى سبنسر « وفنت Wundt »^(١) ، و « وورد
 Ward » و « ستوت Stout » وغيرهم . ومع ذلك فإن مذهب « بين »
 يظل على إجماله ترابطياً ، أو هو على الأقل يعود دائماً إلى النظرية الترابطية .
 وفي كتاباته يتضح ، كما انضح في كتابات مل ، أن أغلال المدرسة أقوى
 من الكشف الجديد . صحيح أنه قد هز هذه الأغلال ، ولكنه لم يستطع
 تحطيمها . إذ على الرغم من أنه جعل للتلقائية الحياة الذهنية مكانة أبرز كثيراً مما
 جعله لها أى مفكر سابق عليه ، فإنه يتضح آخر الأمر أن مصدر هذه التلقائية
 لا ينبغى أن يلتمس في النفس ذاتها بقدر ما يلتمس في عوامل فسيولوجية
 وعضوية كالإحساسات العضلية والحركات المنعكسة وتخفيف التوتر ، الخ ،
 وهى عناصر يبنى عليها كل الظواهر النفسانية . وهو لا يعترف أبداً اعترافاً
 صريحاً بالطابع الإيجابي للعمليات النفسانية بما هى كذلك ، أو للطاقة الذهنية
 على التخصيص .

وإذن ففضل « بين » إنما ينحصر أساساً في توجيهه علم النفس التجريبي
 وجهة أقرب إلى للطابع التقدمي الحديث . أما لو قارنا بقية أعماله بهذا العمل ،
 لوجدنا أهميتها التاريخية أقل كثيراً . مهما بدت في أيامه مفيدة . وبعد « بين »
 آخر يمثل هام لمدرسة مل تظهر لديه آثار من روحه ، وإليه يرجع الفضل ،
 أكثر مما يرجع إلى أى شخص آخر ، في حفظ تراث مل طوال جيل كامل
 بعد وفاته . ذلك لأن نشاطه التأليفى الجهم قد امتد حتى نهاية القرن التاسع
 عشر ، بينما طالعت حياته حتى القرن العشرين .

(١) فيلهلم ماكس فنت (١٨٣٢ — ١٩٢٠) عالم فسيولوجى ونفسانى ألماني ، كان أسنذاً
 للفسيولوجيا في لينينج . وله أبحاث عظيمة القيمة في علم النفس التجريبي ، كما ألف من الأعصاب
 والحواس ، والعلاقات بين علم النفس وعلم وظائف الأعضاء ، والنماتى ، والأخلاق . [الترجمة]
 (٦)

ونستطيع أن نذكر ، من بين معاصري دين ، الأحداث عهدا ، الذين واصلوا حفظ تراث المدرسة ، أسماء فولر ، و دكروم ووبرتسن ، و دسلي . . . وقد دار الجزء الأكبر من النشاط الفلسفي لهؤلاء المفكرين الذين أتوا في أعقاب فلاسفة عظام ، في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، وتناول مجالات المنطق ونظرية المعرفة والأخلاق ، والأهم من ذلك كله : لم النفس . .

د توماس فولر Thomas Fowler ، (١٨٣٢ — ١٩٠٤) الذي كان عميدا لكلية د كوربس كريستي Corpus Christi ، وأستاذًا للمنطق في أكسفورد من ١٨٧٣ إلى ١٨٨٩ ، قد حول منطق ، مل إلى مؤلف مدرسي . ميسر وشائع الاستعمال (هو د أركان المنطق ، الاستنباطي والاستقرائي . The Elements of logic , Deductive & Inductive في مجلدين ، عام ١٨٦٩) ، وكتب عن المذهب التجريبي الكلاسيكي (فألف كتابا عن يكن ولوك وشافيسبري وهتشسون) وعالج المشاكل الأخلاقية في كتاب شائع (الأخلاق التقدمية Progressive Morality ، ١٨٨٤) وفي كتاب آخر أقرب إلى الطابع العلمي الدقيق (مبادئ الأخلاق Principles of Morals ، الجزء الأول في ١٨٨٦ والجزء الثاني في ١٨٨٧) . وقد قاد في الكتاب الأخير إلى أفكار الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز في القرن الثامن عشر ، محاولا التمييز بوضوح بين الجزء الذي يفرضه الشعور الأخلاقي وبين ذلك الذي يفرضه القانون والمجتمع والدين . وبذلك أراد أن يثبت الاستقلال الذاتي للجمال الأخلاقي ، معرّفاً ذلك الجزء بأنه شعور الرضا أو السخط الذي نحس به عندما نكتفي بالتفكير في أفعالنا الخاصة ، دون أي رجوع إلى سلطة خارجية . وقد أكد الطابع التقدمي للأخلاق ، وعزاه إلى الزيادة التدريجية في دقة الحساسية الأخلاقية وتهذيبها ، كما عزاه إلى العناصر العقلية في الفعل الأخلاقي أكثر مما عزاه إلى العناصر العاطفية فيه . وكان ، مثل مل ، يمثل مذهباً نفعياً معتدلاً ،

واعترف بالفروق الكيفية بين مشاعر اللذة وانعدامها ، وأدرك عدم تطابق الدوافع الأخلاقية العليا والدنيا . وقد استبدل بمبدأ المنفعة في صورته الحشنة الساذجة ، فكرة الرفاه Welfare or well-being التي فهمها تماما بمعنى « السعادة eudaimonia عند أرسطو .

أما المفكر الاسكتلندي جورج كروم روبرتسون G. Groom Robertson (١٨٤٢ - ١٨٩٢) فكان أقوى من السابق كثيرا وأقل خضوعا للتراث . وكان تلميذا وزميلا « لين » . ودرس في برلين (على ترندلنبرج (١) Trendelenburg وديبوا ريمون (٢) Du Bois-Reymond وفي جيتنجن (على لوتسه (٣) Lotze) ، كما درس في باريس ، وشغل منذ عام ١٨٦٧ حتى وفاته أستاذية الفلسفة في الكلية الجامعية (يونيفرسيتي كوليدج) بلندن ، وكان هو أول من شغل هذا المنصب . وقد قام روبرتسون بدور مفيد في دعم الدراسات الفلسفية وتشجيعها في الجامعات ، وكان من أقوى الشخصيات الفلسفية في أيامه ، وهي صفة اكتسبها بتأسيسه لمجلة « مايند Mind » الفلسفية التي ظل عدة سنوات رئيساً لتحريرها . وهذه المجلة تعد أهم نشرة

(١) فريدرش أدولف ترندلنبرج (١٨٠٢ - ١٨٧٢) فيلسوف ألماني ، كان أستاذا بجامعة برلين من سنة ١٨٣٣ إلى وفاته ، له مؤلف عام في فكرة الحق الطبيعي الذي هو الأخلاق ، وفي تاريخ نظرية المقولات ، وفي منطق أرسطو . [للترجم]

(٢) إميل دي بوا ريمون (١٨١٨ - ١٨٩٦) عالم فسيولوجي ولد في برلين ووفى بها . وقد ارتبط اسمه بوجه خاص بالأبحاث في الكهرباء الحيوانية ، التي ألف فيها كتابه الأساسي . [للترجم]

(٣) رودلف هرمان لوتسه (١٨١٧ - ١٨٨١) فيلسوف مثالي ألماني ، درس الطب والفلسفة ، وكان أستاذا بجامعة ليبستج وجوتنجن . وله مؤلفات هامة في علم وظائف الأعضاء واليتافيزيقا والمطلق ، ولكن أهم مؤلفاته هو « العالم الأصغر Microcosmos » الذي عرض فيه مثاليته الغائبة عرضا شاملا . [للترجم]

فلسفية في البلاد الناطقة بالإنجليزية ، وكانت فكرة تأسيسها ، في عام ١٨٧٦ ترجع إلى « بين » ، ويمكن القول إنها لا زالت حتى اليوم متأثرة بروح رئيس تحريرها الأول . ولقد كانت المجلة عندئذ ملتقى لأكثر المدارس الفكرية تنوعاً . وقد كرم روبرتسون ، بعد أن تتلمذ على « بين » ، معظم جهوده لعلم النفس ؛ ولم يكن يميل إلى تأليف الكتب (١) ؛ ولكن جهوده انصرفت إلى التوسع في دراسة مشكلات منفصلة من علم النفس ، بدلا من أن توجه إلى معالجة ميدان الظواهر النفسانية كله بالتفصيل (كما فعل « بين ») . وكان مما أعانه على ذلك ذهنه التحليلي المدقق ، وقدرته النقدية الفائقة ، مما أتاح له القيام بأبحاث رائعة في التحليل النفسي ، كأبحاثه في الإدراك الحسي والذاكرة والعمليات الفكرية والازدواج الإرادي ، وهي أبحاث كان منها مافاق مستوى أستاذه بكثير . وعلى الرغم من أنه كان ، على وجه العموم ، من أنصار المذهب التجريبي ، فإنه لم يسمح لنفسه بالنقيد بأغلال التعاليم الصارمة للدراسة ، وإنما كان الدوام توافاً إلى توسيع أفقه الذهني وتعميق معلوماته الفلسفية . وكانت لديه معرفة شاملة دقيقة بمجال تاريخ الفلسفة بأسره ، كما كان ملماً زماماً واسعاً بمؤلفات كبار الفلاسفة الألمان ، ولا سيما كانت . وكان ممتنعاً اقتناعاً عميقاً بحاجة الفلسفة التجريبية الإنجليزية إلى أن تكتسب قوة جديدة بعد أن تضاف إليها الأفكار العميقة التي ينطوي عليها كتاب « نقد العقل الخالص » ، لكانت .

وكان هذا هو الاتجاه الغالب على مؤلفاته ، ولا سيما في ميدان نظرية

(١) لم ينشر روبرتسون ذاته سوى كتاب صغير ، ولكنه رائد ، من هيز (١٨٨٦) وأبحاث ومقالات متعددة في مجلات دورية ومجموعات . وقد لمرت معظم مقالاته بعد وفاته بعنوان « مخلفات فلسفية Philosophical Remains » (١٨٩٥) ، كما نشر في ١٨٩٦ مجلدين من محاضراته هما : « أركان الفلسفة العامة . Elements of General Phil » و « أركان علم النفس Elements of Psychology » .

المعرفة . ولم يكن ينفر من الميتافيزيقا ، وقد بذل قرب نهاية حياته محاولة طريفة ، اتخذ فيها نقطة بدايته على أساس المذهب التجريبي ، محاولا الوصول إلى مذهب في الكونيات قريب من مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس ، وإن يكن قد اختلف عنه في نواح كثيرة .

على أن الخليفة الحقيقي لمل و د بين ، في ميدان علم النفس لم يكن روبرتسن ، وإنما « جيمس سلي James Sully » (١٨٤٢ - ١٩٢٣) خليفة روبرتسون في الكلية الجامعية (يونيفرسى كوليدج) بلندن (من ١٨٩٢ إلى ١٩٠٣) . ولم يكن سلي فياسوفاً بقدر ما كان باحثاً وملاحظاً تجريبياً علمياً مثابراً . وكان مثل « بين » - الذى كان يشبهه كثيراً - منغمساً بكل قواه في مجال التجربة ، وكان يجمع كميات ضخمة جديدة من المواد أو يعيد اختبار المواد القديمة في ضوء آخر ، وبذلك كان يوسع الأساس القديم ويمده دون أن يتجاوزَه أو يزوده بأساس فلسفى أفضل . ولقد كان دائماً يتخذ موقف عالم النفس التجريبي ، مهما كانت المجالات أو الموضوعات التى يعالجها . وهكذا فإنه ناقش مثلاً مشكلة الضحك التى كرس لها كتاباً كبيراً (هو : « بحث فى الضحك An Essay on Laughter ، ١٩٠٢) لا بأسلوب فلسفى أو ميتافيزيقى كما فعل برجسون ، بل تناول الموضوع ، من خلال جميع مظاهر تطوره ، من نفسية وفسبولوجية وأثروبولوجية وإثنولوجية وبيولوجية واجتماعية ، ولكنه لم يتمكن من الإتيان « بالنظرية الفلسفية الحقيقية » التى رأى أنها هى القمة التى ينبغى أن تنتهى إليها جميع هذه النواحي المنفصلة . وكان قد بحث قبل ذلك بوقت طويل فى مشكلة الوهم Illusion بأسلوب مماثل وفى تلك الحالة أيضاً اكتفى « بدراسة نفسية » ، تاركاً مجال معالجة الموضوع بمزيد من التوسع للفلاسفة ، الذين هم القادرون على الإتيان بالحل الصحيح للمشكلة (« الأوهام ، دراسة نفسية Illusions ،

عالج علم النفس وفقاً لمبادئ « بين » ، أى بطريقة فسيولوجية ووفقاً لمنهج الترابط ، فتناول هذا العلم أولاً بصورة مجملة (فى كتاب « المجمال فى علم النفس Outlines of Psychology ، سنة ١٨٨٤) ، ثم عرضه عرضاً شاملاً جامعاً بوعفه علم الذهن البشرى (الذهن البشرى The Human Mind فى مجلدين ، ١٨٩٢) . وقد عده أساس كل المعرفة التى ترمى إلى توجيه وتحديد مجرى الفكر والشعور والعمل ، وهكذا قلد « بين » فى مد علم النفس إلى مجال نظرية التربية (وذلك فى « المجمال » الذى كتبه « مع إشارة خاصة إلى نظرية التربية » ، ثم بعد ذلك بوقت قصير فى : « الموجز فى علم النفس للمعلمين Teachers Hand- book of Psychology ، ١٨٨٦ ، الذى ظهرت له ترجمة ألمانية فى ١٨٩٨) . كذلك عالج ميدان علم نفس الطفل (فى كتابه « دراسات فى الطفولة Studies of Childhood ، ١٨٩٥) ومضى فى هذا الصدد أبعد من « بين » بكثير ، كما اقتدى بالاتجاه السائد فى عصره إذ عالج أيضاً علم النفس التجريبى ، الذى كان مقتنعاً بفائدته ، ولا سيما فى التعليم . وأخيراً ، فإن شغفه بالتجربة قد جعله يوجه اهتمامه إلى علم الجمال ، وبذلك فتح للذهب التجريبى مجالاً كان جديداً ، أو على الأقل مجالاً طال تجاهله منذ القرن الثامن عشر . ولكنه هنا أيضاً اقتصر على بحث سيكولوجية الظواهر الجمالية ، واكتفى بالتصنيف والتحليل والوصف ، بحيث أخفق فى المضى بالدراسة إلى مجال جديد أو فى السير بها فى طريق فلسفى ، وإنما اقتصر على تطبيق المنهج القديم على مادة من نوع جديد (وذلك فى مقاله عن « علم الجمال » ، الذى كتبه « لدائرة المعارف البريطانية » ، فى طبعها التاسعة ، عام ١٨٧٥ ، وفى بعض الأبحاث التى نشرها فى مجلات دورية) .

ولقد كان الأهل الذى ظهرت من خلاله الحركة التجريبية لدى الكتاب

الذين ذكرناهم منذ قليل هو الأبحاث النفسية قبل كل شيء . غير أن انجماها آخر قد تفرع منها ، وكرس أبحاثه لفلسفة التاريخ ، ولا بأس من أن نلم هنا بشيء عنه بإيجاز . فقد أثار مل ، ومعه كونت في نفس الوقت ، الاهتمام بالعلوم الذهنية وبمناهجها وطايعها المنطقي . وقد اعتقد هذان المفكران أنهما إذا نقلتا منهجى القانون الطبيعى والعملى الدقيقين إلى عالم التاريخ السياسى والاجتماعى الذى تمثله هذه العلوم ، ففى إمكانهما أن يفسرا معناها وغاياتها . وحاولا أن يختبرا هذه الفكرة ، ويبررها بقدر الإمكان ، من خلال البحث فى التاريخ المعاصر لهما . وكان من نتيجة ذلك أن أدخل عنصر فلسفى فى فهم التاريخ ، وبالتالي حدث تقارب مع الأبحاث التاريخية لعصر التنوير ، وهى الأبحاث التى كانت زاخرة بالآفكار الفلسفية ، ولا سيما لدى فولتير وهيوم . وهكذا ألف جورج جروت G. Grote تليد بنتام وصديق مل (انظر من قبل ص [٥٩] وما يليها) كتابه « تاريخ اليونان » ، (فى ست مجلدات ١٨٤٥-١٨٥٦) بروح فلسفية ، وإن لم يبلغ فى ذلك حد الإفراط . وكانت أروع وأهم المحاولات التى بُذلت فى إنجلترا فى هذا الصدد ، هى محاولة « توماس هنرى بـُكـل T. H. Buckle » ، (١٨٢١ - ١٨٦٢) مؤلف الكتاب المشهور « تاريخ المدنية فى إنجلترا History of Civilization in England » (وكان المفروض أن يشتمل المؤلف بأكمله على أربعة عشر مجلداً ، ولكن لم يظهر منه إلا الاثنان الأولان بوصفهما مقدمة ، فى عامى ١٨٤٧ و ١٨٦١ ؛ وقد طبعهما Ritter طبعة ألمانية غير محددة التاريخ) . وهى الرغم من أن بـُكـل لم يكن تليداً لآى أستاذ معين ، فقد تأثر بقوة بالآفكار الوضعية . وكان الأساس الفلسفى لتفسيره للتاريخ مكوناً من أفكار مل وكونت على السواء ، فضلاً عن مفكرى عصر التنوير الإنجليز والفرنسيين من قبلهم . ولهذا الأساس الفلسفى صلة وثيقة جداً بالنظرة المادية : إذ أن الفكرة الرئيسية

فيه هي أن الحياة الروحية وكل التقدم الحضارى تتوقف على الأحوال المادية .
 للبيئة ، أى على عوامل المناخ والقرية والتغذية . وهذا يستتبع بطبيعة الحال
 نقل مناهج العلم الطبيعى إلى علوم التاريخ والحضارة ، وقد استخلص بكل
 النتائج الجريئة التى تنلو من هذا رأى . فعالم التاريخ يخضع لنفس القوانين
 العلمية الدقيقة التى يخضع لها عالم الطبيعة . وفى الطبيعة البشرية اطراد يناظر
 الاطراد فى مجرى الطبيعة المادية ، بحيث لا يحدث أى شىء فى أحد المجالين
 إلا وفقاً لتعاقب ضرورى . ويحتل الإحصاء فى التاريخ نفس المكانة التى
 تحتلها الرياضة فى العلوم الطبيعية ؛ فهذان العلمان يقومان بحساب دقيق لجميع
 العوامل التى تنتج وتحدد حادثاً تاريخياً أو وضماً اجتماعياً معيناً . ولقد كان
 « بكل » مؤمناً إلى حد التعصب بمقدرة الإحصاء ، واستخلص بالاستناد إليه
 نتائج جريئة معروفة . ولم يكن اهتمامه موجهاً إلى الشخصيات الفردية وأفعالها
 الإرادية الحرة الظاهرة ، بقدر ما كان موجهاً إلى العوامل المطردة العامة
 التى تعبر عنها الحركات الجماهيرية الكبيرة ؛ فالأخيرة ، لا الأولى ، هى التى
 تشكل تلك الحياة التى تتجسد فى التاريخ والحضارة . ولسنا نستطيع أن
 نتخيل تقابلاً أوضح من ذلك الذى قام بين طريقة « بكل » ، الجمعية الواقعية
 فى كتابة التاريخ ، وبين طريقة معاصره كارليل الفردية المثالية البطولية .
 وأفند كانت أفكار « بكل » مستمدة ، بوجه عام ، من القرن الثامن عشر ،
 ومن هنالم يكن خصومه على خطأ حين سخروا منه قائلين : إنه ابن لعصر
 التنوير تأخر ظهوره قرناً من الزمان . ولقد حارب الدين والكنيسة بوصفها
 قوى تمثل الجاهالة فى التاريخ ، وكان لديه إيمان متعصب بالتقدم ، لم يكن
 مبنيّاً لديه على أى أمل فى التقدم الأخلاقى للجنس البشرى ، وإنما أبى على
 التوسع المتزايد فى المعرفة والتنوير بفضل العقل . وعلى الرغم من أنه ربط الروح
 بالطبيعة ، فقد كان يؤمن بمقدرة الروح على إخضاع الطبيعة والسيطرة عليها .

وذلك بين الشعوب التي تتحقق فيها شروط النمو والتقدم عن طريق تزايد انطباع حياتها بالطابع العقلي بفضل العلوم الدقيقة والنقد الفلسفي (الذي عزأ إليه وظيفة حضارية ذات أهمية خاصة) .

ولقد أثار تفسير « بكل » للحضارة ، بما اتصف به من طموح وتبيز وروح نقدية دقيقة ، عاصفة كبرى في الحياة العقلية بإنجلترا بعد منتصف القرن التاسع عشر ، وكان من أقوى العناصر التي دخلت في تكوين الحركة التطورية ، وهي الحركة التي بدأ ظهورها حوالي ذلك الوقت ، وإن كان تأثر « بكل » نفسه بها لا يكاد يذكر . ولقد ظهرت بعده محاولات أخرى لإيجاد تفسير فلسفي للعصور الماضية ، مثل محاولة « لكي W.E.H. Lecky » (١٨٢٨ - ١٩٠٣) في كتابه ، تاريخ ظهور روح المذهب العقلي في أوروبا وتأثيرها History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe (ظهر في مجلدين ، عام ١٨٦٥ ، ونشره « سولوفيتش » بالألمانية ، وظهرت الطبعة الثانية لهذه النشرة في ١٨٧٣) وفي كتاب تاريخ الأخلاق الأوروبية من أوغسطس إلى شارلمان « History of European Morals from Augustus to Chalemagne (في مجلدين ، ١٨٦٩) وكتاب « تاريخ إنجلترا في القرن الثامن عشر History of England In the 18th Century (في ثمانية مجلدات ، ١٨٧٨ - ١٨٩٠) وهي كتب استوحى مؤلفها فيها كلها روح « بكل » . كما ظهر أيضاً كتاب « تاريخ التطور العقلي لأوروبا History of the Intellectual Development of Europe (١٨٦٢) للعالم جون و . دريپر John W. Draper ، الذي هاجر إلى أمريكا ، وكذلك الكتاب الرائع « تاريخ الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر Hist of English Thought in the 18th Century (في مجلدين ، ١٨٧٦ - ١٨٨١) من تأليف

لولى ستيفن Leslie Stephen (١٨٣٢ - ١٩٠٤) ، وهو كتاب تسوده أفكار « بكل ، ، وإن يكن قد تأثر أيضاً بفكرة التطور .

ونستطيع أن نشير أيضاً إلى مفكرين آخرين تربطهما بمدرسة مل صلة غير وثيقة ، وينتمى الجزء الأكبر من تعاليمهما إلى المدرسة النفعية أو التجريبية ، وإن يكونا قد تأثرا أيضاً بأفكار أخرى ، وهما المفكر الأخلاقى منرى سدجويك Henry Sidgwick والمفكر المنطقى والميتافيزيقى كارفث ريد Carveth Read .

أما منرى سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠) (١) فقد ذاع صيته بظهور كتابه « مناهج الأخلاق Methods of Ethics » ، وهو أول مؤلفاته . (باستثناء كتيب صغير) وأبعدها تأثيراً . وقد ظهر الكتاب عام ١٨٧٤ ، بعد وفاة مل بعام واحد ، وكان ذلك العام هو الذى شهد أول إنتاج للحركة المثالية فى أ كسفورد ، وهو « مقدمات » جرين لهيوم ، وكتاب « منطق هيغل Logic of Hegel » لولاس . وقد أدى كتاب سدجويك ، الذى اكتسب شهرة غير قليلة ، بالإضافة إلى شخصيته الخاصة وتدرسه ، إلى إنهاض وتقوية الاهتمام بالفلسفة فى كيمبردج على نحو يناظر النهضة التى أحدثها تلاميذ كانت وهيغل فى أ كسفورد . وأصبح سدجويك على رأس حركة لم تكن حقاً جديدة تماماً ، ولكنها كانت تمثل تجمعاً جديداً لقوى تؤيد تنمية التراث القومى فى الفلسفة . وصحيح أن القوة الدافعة التى بعثها ، والى دعمها « وورد Ward » من بعده ، لم تؤد إلى ظهور مذهب قوى متحدد

(١) أصبح فى ١٨٥٩ زميلاً فى « ترينيتى كوليدج Trinity College » بكيمبردج ، ثم عين أولاً محاضراً فى الدراسات القديمة ، وأصبح فى ١٨٦٩ محاضراً فى الفلسفة الأخلاقية ، وفى ١٨٨٣ عين أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج . وهو من مؤسسى جمعية الأبحاث النفسانية وكان أول رئيس لها (١٨٨٢) .

للعالم نسبيا ، كما حدث في أكسفورد ، غير أنها قطعاً مهدت الطريق للانطلاق الفكري الذي حدث في أوائل القرن العشرين ، والذي يرتبط بفلسفة كيمبريدج قبل غيرهم . ومن الممكن القول إنه قام في الأخلاق بنفس الدور الذي قام به وورد في علم النفس ، مع فارق واحد ، هو أن وورد قد فتح صفحة جديدة ، على حين أن سدجويك قد اختتم وطوى صفحة قديمة .

ولقد كانت الشهرة الهائلة التي أحرزها سدجويك في الفلسفة طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، بل وبعد ذلك أيضا ، ترجع كلها إلى كتابه الأول ، الذي لا يمكن أن تقارن به في الأهمية جميع مؤلفاته الأخرى مأخوذة معا (١) .

ويحتل هذا الكتاب مكانة عليا ضمن أشهر المؤلفات الأخلاقية التي ظهرت في إنجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، بل لقد أصبح بالفعل كتابا كلاسيكيا . ومع ذلك فإن أهميته قد بولغ فيها . فالقول إنه كتاب غير مجرى البحث في علم الأخلاق إنما ينطوي على استخدام لتعبير بالعتيق ، وإذا سمح بهذا الوصف فيذنب أن يكون ذلك للدلالة على معنى أقل بكثير من ذلك الذي يقصد عندما يطبق ، في الفترة ذاتها ، على مل وسينسر من جهة . وعلى جرین وبرادلي من جهة أخرى . ذلك لأن سدجويك لم يضع منهجا جديدا ولم ينشئ مذهباً جديداً ، وإنما ينحصر فضله في أنه صنف ورتب وراجع وقرم مجموعة موجودة من قبل من الأفكار ، وحاول أن يربط على نحو مثمر بينها وبين أفكار أخرى جديدة .

(١) « مبادئ الاقتصاد السياسي » ١٨٨٣ ، المجلد في تاريخ الأخلاق (١٨٨٦) (ولد أهد طبعه مرارا) أركان السياسة ، ١٨٩١ - الأخلاق العملية ١٨٩٨ - الفلسفة ، نظاها وعلاقتها ، ١٩٠٢ ، ومحاضرات في المذاهب الأخلاقية عند جرین وسينسر وماونينو ، ١٩٠٢ ، « تطور التنظيم السياسي الأوروبي » ، ١٩٠٣ ، « رسائل وخطب متفرقة » ، ١٩٠٤ ، « محاضرات في الفلسفة » ، وغيرها ، ١٩٠٥ . وقد نشرت المؤلفات الخمسة الأخيرة من بين مؤلفاته .

وعلى الرغم من أن بعض كتاباته تتناول أعم المسائل الفلسفية ، فقد كاد اهتمامه يكون منحصراً كله في المشاكل الأقرب إلى الطابع العملي ، وفي وقائع الحياة الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وفي المناهج والمقولات التي يمكن دراستها بواسطة . وكان هدفه الأساسي هو أن يجعل من الأخلاق مبحثاً فلسفياً مكتفياً بذاته ، متحرراً من كل تحيز ميتافيزيقي ونفساني وديني ، ومتحرراً من البلاغة ومن الانجاء إلى الوعظ والإرشاد . ذلك لأن الأخلاق عنده ليست قواعد للسلوك وإنما هي نظرية . ومن الواجب ألا يعد نصيراً لقيم قديمة أو داعية لقيم جديدة ، بقدر ما يجب أن يعد مشاهداً هادئاً يتأمل الوقائع بروح تبلغ من الموضوعية بقدر ما تسمح طبيعة هذه الوقائع وطبيعته هو الخاصة . ولقد كانت عبقريته الفلسفية نقدية وتحليلية قبل كل شيء . ولا يكاد يكون لسدجويك ، بين معاصريه ، نظير في تلك المقدرة والمثابرة اللازمة للنظر إلى المشكلة الواحدة من أكثر الزوايا تبانياً ، وتتبعها بالقيام بتحليلات أدق وتعقب الاعتراضات والردود على الاعتراضات حتى آخر تفرعاتها . على أن هذا الميل إلى النظر إلى الأشياء بطريقة ميكروسكوبية قد حال بينه وبين تأمل المشكلة الواحدة ، أو مجموعة المشاكل ، في كليتها . فطالما كان يضل طريقه في متادة من التفاصيل ، ويعجز عن إدراك معالم الطريق الموصل إلى أية نتيجة واضحة ، وقد أدى به حرصه على تجنب الانحياز إلى إعطاء شيء من الحق لجميع الأطراف ، بحيث كانت النتائج التي وصل إليها بالفعل أقرب إلى الحلول الوسطى منها إلى الحلول الأصلية للمشكلات . وترتب على ذلك أن اضطبغت كتاباته كلها ، ولا سيما كتابه الرئيسي ، بطابع رتيب مل ، فهي في تردها أعجز من أن توصل القارئ إلى تكوين فكرة محددة تسيطر على ذهنه . وكان منهجه مقارباً لمنهج العلوم الخاصة ، وهو عكس الطريقة التركيبية التأملية التي كان يتبعها مفكرو

أ. كسفورد . وليس في وسع أحد أن ينكر أن منهجه هذا قد أثر في فلاسفة كيمبرج اللاحقين ، فالتقارب بينه وبين منهج مفكرين مثل « مور Moore » و « ماكتجارت Mctaggart » و « برود Broad » أوثق من أن يسمح لنا بافتراض أن هذا التقارب ، في بيئة واحدة ، لم يحدث إلا مصادفة . وعلى ذلك فمن الواجب تقدير منهجه على أساس تأثيره في المستقبل ، على عكس محتوى مذهبه الذي كان ، كما لاحظنا ، يمثل نهاية فترة أكثر مما يمثل بداية فترة أخرى .

وهو يعرف الأخلاق بأنها تحديد الفرد بطريقة عقلية للفعل الصحيح . فهو علم معياري ، وليست مجرد علم وضعي ، ومجالها هو مجال ما ينبغي أن يكون ، دتميزاً عما هو كائن ، وهو يشمل الغايات أو الأوامر التي يحددها لنا العقل العملي . ويرى سدجويك أن هناك محارلنين فقط ، من المحاولات التي بذلت للوصول إلى صيغة للنيل الأخلاق الأعلى ، هما وحدهما اللتان يمكن أن تعدا معقولتين ، إحداهما هي تلك التي ترى ، ذلك المثل الأعلى في السعادة ، والآخرى تلك التي تجده في الكمال . وللأولى صورتان متميزتان ، إحداهما ترى أن السعادة التي ينبغي أن تطلب هي سعادة الشخص ذاته ، والآخرى ترى أنها هي سعادة الآخرين . وعلى ذلك فمن الممكن تقسيم المذاهب الأخلاقية إلى ثلاثة أنماط رئيسية (كان لكل منها ممثلوه في التاريخ) ، هي الأنانية أو مذهب اللذة الأناني egoistic hedonism ، والمنفعة أو مذهب اللذة الشاملة universalistic hedonism ، والمذهب الحدسي intuitionism .

أما المذهب الحدسي فهو مبني على الاعتقاد بوجود إلهيات أخلاقية ، أي مبادئ لها صحة واضحة بذاتها ، ومن أمثلتها أنه لا ينبغي لي أن أفضل خيراً حاضراً على خير أعظم منه في المستقبل ، أو خيراً لذاتي على خير أعظم

منه لغيرى . أما القضاء بالمائلة للقضية القائلة إن من واجبي قول الصدق .
والوفاء بالوعد ، فليست بإداتها مباشرة كالسابقة ، غير أن المبادئ المعترف
بها اعترافاً عاماً ، كالحيطة والعدالة والإحسان ، تشمل على أية حال عناصر
يدركها الذهن مباشرة . ويرى سدجويك أن المذهب الحدسي يتشبه على
أوضح نحو لدى « كلارك » و « كانت » . ولستطيع أن نضيف إليهما
« مارتينو Martineau » ، الذى لم تكن نظريته قد اشرت في صورتها
الناضجة عندما ظهر كتاب سدجويك لأول مرة . أما بالنسبة إلى مذهب
اللذة hedonism ، فإن سدجويك قد أسدى خدمة هامة إذ ميز تمييزاً قاطعاً
بين نوعين منه . فذهب اللذة الأناني ، الذى يمثله أبيقور ، يتخذ من لذة
المرء نفسه وألمه معياراً للسلوك ، وبدعم هذا الرأى بالنظرية النفسية القائلة
إن هدف كل فعل لنا إنما هو تحصيل اللذة أو تجنب الألم ، ويضيف إلى
ذلك الرأى القائل إن اللذة والألم قابلان للقياس والمقارنة فيما بينهما ، بحيث
يكون من الممكن مواجهتهما الواحد بالآخر والبحث عن توازن ملائم بينهما .
وأما مذهب المنفعة ، كما يمثله لدى بنتام وجون ستورتن مل ، فيتخذ معياراً
للسلوك ، لا من سعادة كل فرد ، بل من سعادة الجميع . ففي كل فعل لى
يتعين على مراعاة مصالح جميع الأشخاص الآخرين الذين قد يتأثرون به .
وهكذا كانت الصيغة التى تلخص رأى بنتام هى « أكبر قدر من السعادة
لأكبر عدد من الناس » . ولم يكن في وسع سدجويك أن يهتدى في أى
من هذه المذاهب إلى ذلك الذى يمكنه أن يقول إنه يمثل مذهبه الخاص .
ولقد كان الذى يسعى إليه هو مركب يجمع أكبر قدر ممكن مما يبدو له
صحيحاً في كل من هذه المذاهب ، على الرغم من أن ما توصل إليه لم يكن إلا حلاً
وسطاً غير مرض . ولقد كان أبغض المذاهب إليه هو الأنانية ، في صورتها
الأخلاقية والنفسانية ، وقد رفضها في النهاية رفضاً قاطعاً ، بوصفها منافية-

للتجربة والعقل معا . أما مذهب اللذة الشاملة ، فقد سار معه سدجويك شوطاً بعيداً ، ولكنه عدّله تعديلاً أساسياً ، متجاوزاً مل بتسكره للمذهب اللذة النفسى الذى ارتكز عليه المذهب كله عند مل ، وملتسماً له أساساً مخالفاً تماماً . وكان مطلبه يسير فى اتجاه المذهب الحدسى ، الذى وجد أن الغاية الأخلاقية لا تكون فى الاستقرار التجريبي ، وإنما تكون فى التبصر العقلى المباشر . وقد اختلفت الآراء كثيراً حول المصدر الذى تأثر به فى هذا الصدد ، وهل هو الأخلاقيون الإنجليز القدامى مثل كلارك وبطر ، أم هو كانت و د لوتسه Lotze ، ، والأرجح أنه تأثر بالجميع ، ولكن من الواجب استبعاد أى اقتباس عميق منه للأخلاق المثالية الألمانية ، إذ أنه كان متمسكاً بأركان أساسية فى المذهب النفصى ، واكتفى بتصحيحه وتعديله وتوسيعه ، ولم يحاول أبداً أن ينشئ عنه . أما العناصر التى اقتبسها فعلا فلم تكن مرتبطة بتفكيره إلا ارتباطاً خارجياً ، لا متمثلة فيه عضوياً . ونستطيع أن نشير ، للدلالة على ذلك ، إلى الموقف العدائى الذى سرعان ما اتخذته نحو سدجويك الأخلاقيون الإنجليز الأحداث عهداً ، الذين تأثروا بالمثالية الألمانية ، وهو موقف نجد تعبيراً واضحاً عنه فى كتاب برادلى « دراسات أخلاقية Ethical Studies » (١٨٧٦) وفى كتيبه الخاص « مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism » (١٨٧٧) ، فضلاً عن كتاب جرين « مدخل إلى الأخلاق Prolegomena to Ethics » (١٨٨٣) الذى اتخذ من سدجويك هدفاً مستمراً للهجوم . ولقد كان سدجويك ذاته شاعراً بهذه العدواة ، ويتضح عجزه عن إنصاف مدرسة أكسفورد كما تتمثل فى « جرين » بجلاء فى كتابه الذى صدر بعد وفاته بعنوان « محاضرات فى المذهب الأخلاقى عند جرين وسبنسر ومارتينو » .

وعلى ذلك فإن موقف سدجويك الخاص ، بقدر ما يمكن القول إن له موقفا خاصا ، هو أقرب إلى الجمع بين عناصر مستمدة من المذهب الحدسي والمذهب النفعي ، والتوفيق بين الأخلاق العقلية والأخلاق التجريبية ، وهما التياران الرئيسيان في الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية ، اللذان كانا من قبله في صراع ، أو على الأقل كان كل منهما متباعدا عن الآخر . ولقد أطلق هو ذاته على مذهبه اسم مذهب المنفعة — وأحيانا كان يطلق عليه اسماً أوضح ، هو مذهب المنفعة المبني على أساس حدسي — وبذلك لفت الأنظار إلى الوجه الذي أراد أن يؤكد أكثر من غيره . ولا تكاد تظهر في مذهبه أية علامات للمذهب التطوري عند سبنسر وهكسلي وستيفن وألكسندر ، وغيرهم ، وهم الذين عملوا جميعا على تطبيق مبادئ دارون على الأخلاق بعد ظهور كتاب سدجويك . وعلى الرغم من أنه حاول في الطبقات التالية لكتابه أن يعرض لهذا المذهب ، فمن الواجب أن بوصف موقفه ، حتى في النهاية ، بأنه سابق على مذهب التطور ، وربما مضاده . كما أنه رفض في الطبقات التالية المذهب الحدسي الخالص عند مارتينو ، ومعه مثالية جرين ، وأصبح هذان المفكران ، وهما سبنسر ، هدفاً لهجوم خاص وجهه إليهم في المحاضرات التي نشرت بعد وفاته ، والتي أشرنا إليها من قبل .

ولقد أدى إبعاد سدجويك للمذهب المنفعة عن مذهب اللذة الفردي الذي كان يرتبط به ، إلى ترك الطريق مفتوحاً لوضع أساس عقلي حدسي لهذا المذهب . فقد رأى أن من الخطأ في ملاحظة ما يحدث في الواقع أن يقال إن للغاية الوحيدة للزروع الإرادي هي تحصيل اللذة وتجنب الألم ، وذهب إلى أنه حتى لو صح هذا لكان من المستحيل الانتقال ، بنوع من الاستقرار ، من هذه الأنانية إلى المبدأ النفعي القائل بالسعادة الشاملة . ذلك لأن من المستحيل

جعل الوقائع الذهنية محددة للمعايير الأخلاقية ، أى جعل ما هو كائن محدداً لما ينبغي أن يكون . فليس لأصل أفكارنا الأخلاقية أى شأن بصحة هذه الأفكار . وبهذا التأكيد لفكرة الوجوب خطأ سدجوبك خطوة حاسمة تتجاوز بها كل أخلاق تجريبية ، وإن يكن قد ظل كمادته فى موقف وسط ، بالقول إن موضوع الالتزام ، أى المثل الأخلاقى الأعلى ، هو السعادة لا الواجب . فهناك مثل أعلى يدركه الحدس ويضمّنه ، وله من الوضوح واليقين بقدر ما لآية بديهية رياضية ، هو المثل الأعلى القائل إن من واجبي ، برصنى كائناتاً حافلاً ، أن أعامل الآخرين كما أود أن أعامل فى الظروف المماثلة . وهذا هو مبدأ العدالة . أما مبدأ الحيطة prudence - القائل إن من واجبي أن أفضل خيراً مقبلاً على خير حاضر أقل منه - وكذلك مبدأ الإحسان beuevolence - القائل إن حلىّ ألا أسعى إلى ما هو خير لى إلا فى إطار الخير العام - فهما بدورهما بديهيتان أخلاقيتان ، وليسوا موضوعين للاستقراء ، وإنما للحدس العقلى . ومن الواضح أن الأمر المميز لمذهب المنفعة ، وهو السعى وراء تحقيق السعادة للجميع ، لا للذات فحسب ، إنما يتركز على أول هذه المبادئ الثلاثة وآخرها . أى أن مذهب المنفعة يتركز على المذهب الحدسى ، وبالعكس يؤدى المذهب الحدسى إلى مذهب المنفعة ، حالاً ثنائياً يرتبطان سوياً ارتباطاً وثيقاً .

غير أن المذهب المنفعة دعامة أخرى يستمدّها من الموقف الطبيعى - (الإدراك المشترك) ، أى من المشاعر الأخلاقية الساذجة للإنسان العادى . ومن الصفات المميزة لسدجوبك أنه ، على الرغم من رفضه لأى تحديد تجريبي للمثل

الأخلاق الأعلى ، قد حرص كل الحرص على التوفيق بين آرائه النظرية وبين التجربة العملية ، وعلى تجنب أى تصادم مع النظام المقرر للعرف الأخلاقى السائد . فع اعتقاده بأن من واجب الفلسفة أن تعمل فى نواح معينة على رأى الشائع ، بل وتختلف عنه ، كان مقتنعاً بأن عليها ألا تقف بمحور تماماً عنه ، أو أن تناقضه . لذلك حاول أن يبين أن مذهب المنفعة والموقف الطبيعى (أى الإدراك المشترك) يتمشى كل منهما مع الآخر . بل أن يبين أن الأول لا يبدو أن يكون صياغة منهجية دقيقة للثانى ، وهو المثل الأعلى الذى ظلت الحياة الأخلاقية للبشر تسير نحو تحقيقه طوال تاريخها . فنحن ، من الوجهة العملية ، مؤمنون دون أن نشعر بمبدأ المنفعة . وهكذا تركز الأخلاق الفلسفية على جذور فى الواقع التجريبى للنظام الأخلاقى السائد ، ولا تكون بها حاجة إلى الخروج عن هذا الواقع سمياً وراء معاييرها ومثلها العليا . ومن ثم فقد أطلق سدجويك على القوانين الأخلاقية المعمول بها اسم «النتاج الرائع للطبيعة» ، الذى هو «ثمرة نمو دام قروناً طويلة» . ولم يكن أبغض إليه من « تلك الروح الثورية » التى تنشق على أخلاق العرف والنظم السائدة فى المجتمع وتحاول هدمها . وهكذا كان سدجويك محافظاً بطبيعته ، وكان أبعد الناس عن تحقيق مطالب ينتشه فى «إعادة تقويم جميع القيم» . ولقد كان سدجويك ، فى تعلقه بالنواتج الطبيعية لنونا التاريخى ، وفى اعتياده عليها بوصفها عناصر هامة فى تحديد أى موقف أخلاقى معقول ، يعكس الطابع العام وطريقة التفكير العامة المديزة لأمته . ويحتل مكانة فى ذلك للصف الطويل من الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز الذين تبلورت طريقة التفكير هذه فى مذاهبهم مراراً وتكراراً .

أما كارفث ريد Carveth Read (١٨٤٨ - ١٩٣١) (١) فهو مفكر آخر ظل تفكيره يدور في الأغلب في إطار المذهب التجريبي النقائدي ، وإن يكن قد تجاوزه ليكون لنفسه ميثاقاً خاصاً به ، نظراً إلى كونه ، على غير المؤلفين بين الفلاسفة التجريبيين ، صاحب ذهن ينزع إلى النظر والتأمل . ولقد اعترف هو ذاته بأنه كان في كتابيه الأولين ، اللذين عالجا سوياً مجال المنطق ، متفقاً إلى حد بعيد مع النظريات التجريبية عند مل وبين وسنسرود فن Venn . فموضوع المنطق ليس في رأيه مجرد التصورات أو الألفاظ ، وإنما هو دائماً الوقائع وما بينها من علاقات . فهو العلم العام للوقائع ، أو هو ، كما يعرفه ثاني هذين الكتابين ، علم الشروط التي ينبغي توافرها إذا شئنا البرهنة على أي حكم قابل للبرهنة . ويطلق ريد على عملية بناء المبدأ المنطقي على الواقع هذه اسم المنطق المادى ، تمييزاً له من النزعة الاسمية عند « ويتلى Whately ، والنزعة التصورية Conceptualism عند فيلسوف مثل هاملتن .

ولقد كان موقف ريد تجريبياً في علم النفس بدوره ، وذلك على الأقل بمعنى أنه يبدأ من التجربة ويعود إليها . وهو موقف «ظاهري phenomenalist» ، على طريقة هيوم ومل ، وذلك لأنه عد عالم التجربة مؤلفاً بأسره من معطيات للوعى ، بحيث يشتمل الوعى عليه ويوحده في الآن نفسه . والوعى هو الحقيقة الواقعة بالمعنى الصحيح ، ولما كان شرطاً للوجود المادى ،

(١) درس أولا في كمبريدج ، ثم درس فيها بعد على فوت Wundt في ليننج . وعلى « كونوفيسر » في هيدلبرج . وبعد أن حاضِر في لندن في موضوعات الفلسفة والاقتصاد وأدبياً للرشدين للعمل في حكومة الهند ، شغل فيما بين ١٩٠٣ و ١٩١١ كرسى « جروت Grote » الفلسفة في « يونيفرسى كوليدج » بلندن .

فإنه لا يمكن أن 'يستمر' من هذا الوجود أو 'يفسر' من خلاله . وهو يقدم تفسيراً لطريقة وجود الأشياء قبل أن يكون هناك ذهن عارف يدركها ، على نحو ما توجد الظواهر لولم يكن هناك كائن عضوى واع يدركها ، وفى هذا التفسير يقتضى أنزل فى تصويره للكيانات التى لا 'تدرك' على أنها إمكانات دائمة الإحساس . وعند هذه النقطة تبدأ ميتافيزيقاه (١) . ويطلق ريد على حالة العالم عندما لم تكن هناك ظواهر ، إذ لم تكن هناك بعد أية كائنات عضوية لديها وعى) اسم الوجود Being ، أو الواقع المطلق . ولكن على الرغم من أن هذه الحالة ليست داخلية فى نطاق الوعى ، فلا يمكن التفكير فيها بدون وعى . أى أن الواقع بوجه عام ، وليس مجرد الواقع التجريبي غير العضوى والعضوى ، هو واقع واع . وبعبارة أدق ، فالوعى صاحب الوجود ، والوقائع المدركة هى مظاهر للوجود الأصل . وهكذا يؤدى المذهب الظاهرى فى المعرفة إلى ظهور نوع من مذهب شمول النفس panpsychism الميتافيزيقي .

ولا يمكن القول إن المكونات المختلفة لهذه النظرة إلى العالم ، وعلاقتها بعضها ببعض ، تنى بمقتضيات النظرية الفلسفية . فالواقع هنا ينظر إليه على أنه مؤلف من ثلاثة عناصر : الوجود الظاهرى phenomenal والواعى ، والعالم أو الخالص . أول هذه العناصر هو عالم الأشياء فى الزمان والمكان ، عالم التجربة اليومية والعلوم . ومع ذلك فإن شرط أى شئ ظاهرى — أى الوعى — يوصف بأنه شئ يبدأ وجوده فى وقت متأخر نسبياً ، أى شيئاً مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بالعنصر الظاهرى ، أى المادة . والنتيجة ثنائية قاطعة للنفس والجسم : فالأخير جوهر تجريبي ، والأول نشاط للوجود

(١) « ميتافيزيقا الطبيعة The Metaphysics of Nature » ١٩٠٥ (الطبعة الثانية ١٩٠٨) . وكذلك الفصل الذى كتبه فى كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » الذى أشرف على نشره « مويرهيد J. H. Muirhead » المجموعة الأولى سنة ١٩٢٤ .

المطلق ، ، ولا يمكن أن يكون بينهما أى تأثير متبادل . فلا يمكن أن تكون الإرادة هى علة الحركة ، إذ أن هذين الاثنين قد جعلنا بحيث ينتميان الى مجالات مختلفة للوجود . والأمـر الذى تسببه الإرادة هو تغير فى الوجود . ولدينا بهذا التغير وعى مباشر ، كما أن نفس التغير يتضح لنا ، بطريق غير مباشر ، فى الحركة التجريدية التى ندركها . وعلى ذلك فإن الوعى يصبح مرتبطاً ، لا بالجسم الذى يحل فيه بالضبط ، وإنما بالوجود العالى بقدر ما يتبدى فى الجسم . أما الطبيعة الجوهرية لهذا الوجود الضرورى ، ولظواهر فاعليته ، فأمر يدق علينا فهمه . ولو حاولنا أن نحدده بطريقة أدق لما كان ذلك إلا بأن ننسب إليه بعض خصائص الوعى ، الذى هو المتضايـف معه . وينسب ريد الى ، على سبيل الترجيح ، الزمان (أو التعاقب على الأثر) ، والتغير ، والتواجد Co - existence (وربما لم يكن ذلك بوصفه علاقة مكانية) ، والترتيب أو اطراد التغير . وهكذا يقدم إلينا أخيراً نظرة تجريدية إلى الكون ، تفهم عليها ميتافيزيقا نظرية تأملية ، وهى نظرة لها عيوب واضحة - منها مثلاً ، غموض ذلك الوعى الذى هو من جهة : إدراك واعٍ أصيل ، ومن جهة أخرى شىء غير محدد ، يرتبط بكل وجود أيا كان ؛ ومن عيوبه أيضاً رد العالم المادى إلى وجود ظاهرى فى الوعى العارف ، وما يقابل ذلك من توسيع لنطاق هذا العالم نفسه إلى ما وراء الوعى فى عالم من الوجود المطلق ، وأخيراً ، تلك العلاقة للغامضة التى يتركها قائمة بين العالم الظاهرى والعالم الحقيقى ، وهى علاقة توجد ، إن جاز هذا التعبير ، من وراء ظهر الوعى .

وهو ينقل هذه الأفكار الميتافيزيقية ، فى كتابه ، الأخلاق الطبيعية والاجتماعية ، Natural & Social Morals ، (١٩٠٩) إلى مجال الأخلاق . فبدأ الوحدة فى هذا المجال هو الوحدة الأصلية بين الناس عن طريق الإخاء .

والتعاون ، والإشباع الكامل لكل رغباتهم ، والاعتراف بغاية عليا لكل مساعيهم . وهذا الخير الأسمى هو الفلسفة بمعنى متسع ، أى الثقافة Culture . فالفلسفة هى التحقيق الصحيح للطبيعة البشرية ، وعن طريقها يصل العالم إلى معرفة بذاته . وبفضل معرفة الإنسان لذاته وحدها . يستطيع هذا الإنسان ، بوصفه أعلى مظاهر الحياة الواعية والوجود التجريبي بوجه عام ، أن يسمو إلى مراتب أعلى من الحرية والسمو والسعادة والحكمة . وهكذا فإن ريد كان أشبه بداعية متمصب لعصر التنوير حين توقع أن يتحرر الإنسان باطنياً ، ويصل إلى سعادته الحققة وخلاصه ، بفضل تلك الاستنارة المتزايدة التى يبعثها فيه العلم والفلسفة ، وبفضل التعاون الفعال ، وتطبيق مبادئ علم تحسين السلالات eugenics ، ولقد كان ريد واحداً من البريطانيين القلائل الذين آمنوا بحماسة بقدرية تدابير علم تحسين السلالات على القضاء على الانحلال المعنوى والمادى للأمم ، وتحويله إلى عكسه . ويتضح هذا الاهتمام بالبيولوجيا فى آخر كتاباته أصل الإنسان وخرافاتة The Origin of Man and of his superstitions (١٩١٠ ، الطبعة الثانية ، فى مجلدين ، ١٩٢٥) وهو كتاب يلتزم حدود علم الأثنوبولوجيا

ويمكن القول إن ريد هو آخر أتباع التراث التجريبي القديم ، إذ أن صلته به ، وإن كانت واهية فى بعض النواحي ، كانت صلة حيوية أصيلة . ولكن الواقع أن هذا التراث الذى استعرضناه حتى الآن كان فى تدهور حتى فى بداية العصر الذى بدأ فيه نشاطه الفلسفى . ذلك لأن جميع قوى الحركة التجريبية وطاقتها المتعددة كانت قد تجمعت فى جون ستورتن مل ، وعلى ذلك فقد كان موته نقطة تحول هامة ، وبداية انحلال بطيء ، ولكنه مستمر ، لتلك النظرة إلى الحياة والعالم ، التى كان هو آخر يمثل ضخم لها ، وبدأت قوى جديدة تطرق باب الفلسفة الإنجليزية . وفى أثناء حياة مل كان سترلينج

تقد جهر بصوته مدافعاً عن كانت وهيكل ، ولم تعد عينا مل تفضضان حتى
 أصدرت الحركة المثالية في أ كسفورد أول كتاباتها الجديدة العظيمة . وهكذا
 افتُتح عصر جديد للفكر ، لنشئ بطريقة واعية على الصور القديمة المتأصلة
 في الأرض البريطانية ، وكان مُصراً على طلب الحقيقة بطريقته الخاصة .
 وبدأ مذهب مثالي ، من أصل ألماني ، يتخذ مواقفه ضد التراث الإنجليزي ،
 وأخذ ينتزع منه ، ولا سيما في الأوساط الأكاديمية ، الموقع تلو الآخر .
 ولكن حتى قبل استهلال هذه القوة الفلسفية الجديدة ، وحين كان نجم مل
 ما يزال لامعاً ، ظهرت قوى أخرى بدأت تمارس تأثيرها في صف المذهب
 التجريبي ، فغيرت مظهره ، وأعطته قوة دافعة جديدة ، وحركته في
 اتجاه جديد . وقد أتت هذه القوى من علم خاص هو علم الحياة ، وتكوّنت
 منها الحركة الهائلة التي أطلقها مبنسر ودارون في العقدين السادس والسابع
 من القرن التاسع عشر ، وهي حركة كانت ، على الرغم من تجريبيتها ، تختلف
 اختلافاً يبنياً عن المذهب التجريبي كما يمثل بننام ومل ، ومن ثم فقد
 خرج بحثها على حدة .

الفصل الثالث

المدرسة التطورية الطبيعية

رأينا من قبل أن الطابع السائد في الفلسفة الإنجليزية في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وخلال بعض الوقت به وذلك ، كان هو التعارض بين الفلسفة الاسكتلندية والتجريبيين التقليديين ، وأن الآخرين أخذوا يكسبون المواقف باطراد . ولكن حتى قبل أن ينتهى هذا الصراع ، الذى كان هاملتن ومل آخر من خاضوه لصالح المذهب الأخير، ظهرت قوة جديدة كان ينتظر لها مستقبل باهر ، وأعطى بها مذهبي سبنسر ودارون . فقد بدأت فكرة التطور تظهر في الفلسفة ، وكذلك في العلوم الخاصة ، في العقد السادس ، وهو العقد الذى شهد وفاة هاملتن وبلوغ مل أوج شهرته . وكانت الحركة التى بدأها سبنسر ودارون ترتبط ارتباطا وثيقا بالاتجاه التقليدى للفكر الإنجليزى كما حددنا معاملة . وعلى الرغم من أنها كانت نبذة جديدة رائعة ، فإنها ظهرت من نفس فصيلة التجريبية القديمة وامتدت جذورها في نفس تربتها . فليس من الممكن رسم خط فاصل قاطع بينها وبين الحركة التى قادها بنام ومل ؛ وإنما تلتقى طريقتا التفكير في نواح تبلغ من الكثرة حدا لا تعود معه نسبة أى مفكر إلى المدرسة التطورية راجعة إلا إلى سيطرة الميل الدافع الجديد على فلسفته . غير أن هذا الميل الدافع الجديد سرعان ما أصبح من القوة بحيث أن قليلا جدا من المفكرين هم الذين استطاعوا ، ابتداء من العقد السابع ، أن يتجنبوا تأثيره عليهم .

ولقد كان وجود فكرة التطور في الجو في أواسط القرن التاسع عشر هو الذى جعلها تظهر في آن واحد من عدة مصادر مستقلة، وتنب كالعاصفة-

على الحياة العقلية المعاصرة لها بأكلها ، مكتسحة معها كل شىء . ففى ميدان الفلسفة أتى بها سبنسر ، وفى ميدان العلوم الخاصة أتى بها دارون ووالاس ، وكان سبنسر هو الأسبق فى ترتيب النشر . غير أن ظهور المبدأ الجديد من جهات متباعدة إلى حد كبير فى وقت واحد — وهو حلة ما أحرزه من نجاح سريع لا نظير له — يجعل مشكلة الأسبقية غير هامة نسبيا . والأمر الذى له أهميته العامة هو أن التحالف الذى دخلته الفلسفة فى ذلك الحين مع علم الحياة قد أثبت أن له من الفائدة ما كان للتحالف بين الفلسفة وبين الرياضيات والفيزياء أيام ديكارت ونيوتن . وهكذا أصبح الفلاسفة يستوعبون ويستغلون نتائج العلوم الخاصة ، وأصبح العلماء يتجاوزون نطاق أبحاثهم الخاصة إلى نتائج الفلسفية العامة ، وبهذا كانت قوى التطور تزحف فى جبهتين ، إن جاز هذا التعبير ، وكانت الجبهتان متفرقتين أولا ، ثم اتحدتا فيما بعد .

وعلى الرغم من أن سبنسر كان أول من عرض فكرة التطور علنا ، فقد كان تشارلس دارون Charles Darwin (١٨٠٩ — ١٨٨٢) هو الذى جعل لها تأثيرها الهائل ، عن طريق كتابه ، أصل الأنواع The Origin of Species (١٨٥٩) . ولقد كان هذا الكتاب ، الذى كان نقطة تحول فى ميدانه بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، من إنتاج عبقرية دلمية ضخمة ، تتميز بقدرتها على الجمع ، على نحو فريد ، بين دقة الملاحظة والصبر فيها ، وبين الولاء المطاق للواقع والقدرة على التركيب للذهنى الإبداعى . ولقد فاق هذا الكتاب أى كشف علمى آخر فى القرن التاسع عشر فى مدى الضجة التى أحدثها ، وفى مقدار ثورته ، ومدى تداخله فى الصراع بين الفئات والفرق المختلفة ، ومن هنا فإن تقدير مدى تأثيره مستحيل .

ولقد تجاوز العلم بعض تفاصيله ، وما زال بعضها الآخر موضوعاً

المنزاع ، غير أنه في عمومه قد اندمج في تراث العلم الطبيعي وأصبح جزءاً لا يتجزأ منه ، بل لقد غلغى وفاض في مسارات عديدة تغلغل بها في حياتنا العقلية العامة ، حتى أبعد أطرافها ، بحيث أصبح يكون ، بصورة مختلة مشوهة ، ما يشبه الرأي الفلسفي عن الحياة والعالم للكتل الجماهيرية في جميع البلدان . أما دارون ذاته فلم يتخذ أبداً رداء الفيلسوف ، وإنما كان شاعراً بالآثر الانقلابي الذي كان لابد أن تحدثه نظريته في مناقشة المسائل الفلسفية . وكان هو ذاته يقوم من آن لآخر في كتاباته المتأخرة (ولاسيما في الأصل السلالى للإنسان The Descent of Man ، ١٨٧١) باستخلاص بعض النتائج الفلسفية لأفكاره ، عن طريق تطبيقها على مشكلات نفسية وأخلاقية ، ولكن ذلك لم يكن إلا بطريقة عارضة ، أما الاستغلال الفلسفي الدقيق لنظرية التطور فلم يكن يعبا به أبداً . فدارون لم يكن دارونياً ، وإنما ظل إلى النهاية كما كان دائماً : باحثاً متواضعاً لظواهر الحياة النباتية والحيوانية ، محباً للعزلة ، مغلفاً أميناً . وإنه لمن المناظر المؤثرة بحق أن نراه يترك الأمواج العاتية للذهب الدارويني تنكسر على صخرة عمله ، بينما هو لا يعبأ بشيء ، ويواصل السير في طريق دراساته المرسوم دون أن يحيد عنه قيد شعرة .

وطالما حدث من قبله أن استبقت الأبحاث العلمية والتأملات النظرية عناصر مذهبه الرئيسية ، وهى قابلية الأنواع للتغير ، والانتقاء الطبيعي ، والصراع من أجل الوجود ، وبقاء الأصلح ، والتكيف مع البيئة ، ووراثة الصفات الملائمة ، والأصل الحيواني للإنسان ، الخ . غير أن جمع هذه العناصر سوياً في صورة رائعة واحدة عن أصل الكائنات الحية وتطورها كان عملاً انفرد به دارون ، وإليه وحده يرجع الفضل فيه . ومن المهم بالنسبة إلى أغراضنا أن نلاحظ أن هذه الصورة لم تبين على أسس بيولوجية خالصة ، بل ساهمت

فيها نظرية مالتوس في السكان بدور حاسم (١). فقد كانت هذه النظرية هي التي ألهمت دارون فكرته المشهورة في الصراع من أجل الوجود ، وكانت هذه الفكرة هي التي أتاحت له جمع ملاحظاته واستدلالاته البيولوجية في نسق موحد . ونستطيع أن نعبر عن الخدمة التي أسداها دارون إلى العلم بقولنا إنه تمكن بالدلالة البيولوجية لقانون مالتوس القائل إن هناك علاقة عكسية ، في المجتمعات البشرية ، بين عدد السكان وكية الطعام المتوافرة (بحيث يزيد الأول بمعدل أسرع من الثاني) ، وأنى بأدلة تجريبيية متعددة تثبت أن هذا القانون يسرى على الحياة في المستويات دون البشرية ، وبذلك أخضع مجال الحياة بأسره لمبدأ مشترك . غير أن دارون لم يهتم إلا قليلا بالآثر العام لنظريته في النواحي غير البيولوجية للإنسان ، ولم يمس هذا الموضوع إلا لماما ، مثلما فعل ، مثلا ، بالنسبة إلى الأفكار الأخلاقية التي أرجع أصلها (كما فعل نيغشه فيما بعد ، بتأثير دارون) إلى الفرضية الواضحة للفرزة الحيوانية . غير أن مذهب دارون البيولوجي قد مهد الطريق ، دون شك ، لعملية تطبيق المبدأ الذي سبق إثباته بالتفصيل بالنسبة إلى عالم الحياة فيما دون الإنسان ، على الإنسان ذاته ، وتطويره بحيث تتكون منه نظرية عامة عن حياة الإنسان الاجتماعية وتاريخه . وقد تولى هذه المهمة سبنسر و Kidd ، وغيرهما ، ونفذوها في الإطار العام لأفكار دارون . وبفضل هذين المفكرين طبق المذهب الدارويني تطبيقا مثمرا في مجالات الأخلاق ، والتاريخ (ولاسيما تاريخ الشعوب البدائية) وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد ، أي في العلوم المعنية بالإنسان على وجه التخصيص .

وما أن ثبتت الداروينية أقدامها في المجال البيولوجي وأصبح ماثرا

للجدل في جميع أرجاء العالم ، حتى لم يعد من الممكن الحيولة دون ذبوح
 النظرة العامة المتضمنة فيها بشأن الحياة والكون ، وأصبح زحفها الظافر
 أمراً مؤكداً . ففى ، من حيث هى فلسفة ، قد جعلت ما هو دون الإنسانى
 مقياساً أو معياراً للإنسانى ، ولم تعد تنظر إلى الإنسان على أن له قيمة فى
 ذاته ، وإنما نظرت إليه على أنه لا يعدو أن يكون الفرع الأخير فى شجرة
 نسب ترجع فى أصلها إلى العالم الحيوانى والنباتى وبتعبير أعم ، ففى قد
 فسرت كل شئ لا بالصور العليا للطبيعة ، وإنما بصورها الدنيا . وكانت
 تمثل مذهباً طبيعياً naturalism ، من حيث أنها جعلت العوامل دون
 الإنسانية أهم من العوامل الحضارية ، ومذهباً بيولوجياً Biologism من حيث
 أنها عبرت عن المسائل الفلسفية من خلال المقولات والنظريات البيولوجية ،
 وكانت مذهباً تطورياً evolutionism من حيث أنها نظرت إلى الأشياء كلها
 على أنها جزء من عملية من التطور الصاعد ، ومذهباً آلياً Mechanism لأنها
 فسرت الظواهر للغائبة من خلال العلل الآلية وقوانينها . وهكذا فإن هذه
 النظرة إلى الكون ، التى احتفظت بخطوطها العريضة على الرغم من الاختلاف
 فى النقاط التفصيلية ، قد انقضت كالسيل الجارف ، فى العقود الأخيرة من
 القرن التاسع عشر ، على جميع مجالات الحياة العقلية ، وأصبحت هى الفلسفة
 الشعبية المثقفين وأنصاف المثقفين وغير المثقفين على السواء . وقد أثارت
 الاهتمام بالمشكلات الفلسفية ، وانتقلت بالمناقشات الخاصة بها بعيداً عن
 الأوساط الاحترافية المحضة ، وأثارت الصراع بين الفرق المتباينة ، واستفزت
 بوجه خاص أولئك الذين لم يروا فيها إلا قوة معادية للدين والأخلاق وكل
 القيم التى كان معترفاً بها من قبل . وإذا كانت لم تتحول فى إنجلترا إلى مذهب
 مادى ساذج إلا نادراً ، وكان تأييدها العام فيها أقل خطورة مما كان فى بقية
 البلاد ، فإن ذلك لم يكن راجعاً فقط إلى الطابع المحافظ الإنجليزى ، بل كان

راجعا أيضاً ، وقبل كل شيء ، إلى أن قوة التراث الدينى وعمقه ربما كان هناك أعظم مما كان فى أى بلد آخر . ولقد اعترضت الكنيسة بقوة على المذهب الجديد ، ودام صراعها معه عشرات عدة من السنين . كما أن الأوساط الأكاديمية فى الفلسفة لم ترحب به إلا قليلا ، وعاملته على أنه مذهب دخيل ، وإن يكن مذهباً يستحق التحدى عن جدارة . غير أن أقوى سد ضد طوفان الداروينية هو ذلك الذى شيدته المدرسة المثالية الجديدة ، التى ظهرت فى نفس الوقت الذى أتى فيه ذلك الطوفان ، وأخذت بالتدريج تحتل مكان الصدارة فى الجامعات . وقد كانت الحركة المثالية فى مرحلتها الأولى ترى أن مهمتها الأساسية هى قهر الداروينية ؛ بل إنه يبدو فى كثير من الأحيان أنها لم تكن تهيب بكائنات وهيجل إلا ليؤيدا وجهة نظر الدين فى صراعه ضد هذه الزندقة الجديدة

ولقد تمثل المذهب التطورى الطبيعى Naturalistic evolutionism فى المجال الفيلسفى على التخصيص ، فى مذهب هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) ، وهو المذهب الذى وصلت به تلك الفلسفة التى ظلت على ولائها للتراث القومى الإنجليزى إلى القمة ، وبلغ بها القرن التاسع عشر غائمة مطافه ونقطة اكتماله . ولقد سيطر سبنسر على الميدان الفيلسفى فى إنجلترا فى الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر ، على نفس النحو الذى سيطر به مل وهاملتن وبنثام وريد وهيوم على هذا الميدان فى أواخره . وهو واحد من الفلاسفة الإنجليز القلائل الذين ذاعت شهرتهم خارج إنجلترا أثناء حياتهم بل لقد اكتسب شهرة عالمية - فذاع اسمه فى روسيا والصين واليابان مثلاً ، فضلاً عن أوروبا وأمريكا - وترجمت مؤلفاته إلى كل لغات الشعوب المتعدنة تقريباً . ولم يكن السبب فى هذا النجاح الفريد هو القيمة الدائمة لكتابهاته ، بقدر ما كان تمكُّنه من الجمع بين خيوط

فكرية متعددة بعثتها النظرية الداروينية ، ومن نسج هذه الخيوط كلها في مذهب فلسفي متماسك . فلسفته كانت تعبيراً ظهر في أرائه عن الأفكار السائدة في أيامه .

ولم يكن التعليم الذي تلقاه يقل لفناً للنظر عن الشهرة التي واثته قرب نهاية حياته . فبعد تعليم بسيط ، رفض على أثره منحة للتعليم الجامعي ، أصبح لمدة قصيرة معلماً بمدرسة ابتدائية ، ثم مهندساً بالسكك الحديدية بضع سنوات ، ثم صحفياً ، وبعد ذلك انتقل إلى احتراف الكتابة . ولما كانت كل جهوده السابقة للحصول على منصب ثابت قد ذهبت هباء ، فقد ظل كاتباً مستقلاً حتى نهاية حياته ، واستنفذ في تأليف كتبه تلك الطاقة الضئيلة التي خلقتها له صحته المعتلة . لحياته كلها قد استنفدت في صراع بطولي من أجل صياغة أفكاره الفلسفية ، ولم يتمكن من التغلب على كل الصعاب والوصول بعمله إلى تمامه إلا بفضل قوة نحملة الهائلة وإيمانه الراسخ برسائله . وتشمل كتاباته مجموعة رائعة من المجلدات الضخمة ، وعدداً من الرسائل الأصغر حجماً ، ومجموعة كبيرة من الأبحاث والمقالات . ومؤلفه الرئيسي هو « مذهب في الفلسفة System of Philosophy » ، وهو عمل ضخم يبلغ حجمه عشرة مجلدات . وقد أعلن عن اعتزامه تأليفه في سنة ١٨٦٠ ، وتم بعد ستة وثلاثين عاماً بعد جهد لا يكل . ويمثل هذا العمل جهداً لا يكاد يكون له مثيل في تاريخ الفلسفة في شموله ، واتساق خطته ، وضخامة العقبات التي كان يتعين عليه مواجهتها (١) .

(١) يشمل « المذهب » : المبادئ الأولى First Principles « في مجلد واحد » ، ١٨٦٢ ، و « مبادئ علم الحياة » ، في مجلدين ، ١٨٦٤ — ١٨٦٧ ، و « مبادئ علم النفس » في مجلدين ، ١٨٧٠ — ١٨٧٢ ، و « مبادئ علم الاجتماع » في ثلاثة مجلدات ، ١٨٧٦ — ١٨٩٦ ، و « مبادئ علم الأخلاق » في مجلدين ، ١٨٩٣ — ١٨٩٣ ، وقد ظهرت هذه الكتب

ولقد كان سينسر رجلاً علم نفسه بنفسه ، بأدق معاني هذه الكلمة . ولم يكن له أستاذ ، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يقدس تعاليم أى أستاذ . ولم يكن هناك ، من بين المفكرين البارزين ، من كان أقل منه احتفالاً بأفكاره للفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له ، فبلغ به الاستغراق فى أفكاره الخاصة حداً جعله منعزلاً ، فى ترفع ، عن البيئة الفلسفية التى كان يعيش فيها . وبما ساعد على هذا الانعزال ، ذلك التقطع الذى كان يتسم به تعليمه ، وعلى الأخص ضآلة معرفته باللغات الأجنبية ، وهو نقص لم يحاول تلافيه قط . ولقد ظل حتى النهاية رجلاً تقف نفسه بنفسه ، غير محمل بأنقال التاريخ السابق عليه ، مفتقراً إلى الثقافة ذات الطابع الأعمق ، ومنحصراً فى نطاق مشاكله وأفكاره الخاصة . ولم يكن يعرف عن فلسفة اليونان والألمان أكثر مما استطاع أن يلتقطه من الأصدقاء ومن الكتب المدرسية الهزيلة . الشائعة فى ذلك الحين . وإنه لغريب حقاً أن ذلك الرجل الذى عده الكثيرون أهم مفكر فلسفى فى القرن التاسع عشر ، لم يكذب تأثر على الإطلاق . بإيمانول كانت أعظم مفكرى العصر الحديث . وقد روى عنه أن محاولته

== كلها فى طبقات متعددة ، كانت تنفتح مادة . وقبل أن تتجاوز خطة « للذهب » فى ذهن سينسر نهائياً ، كان قد نشر « مبادئ علم النفس » فى مجلد واحد ، عام ١٨٥٥ . أما الجزء الأول من « مبادئ الأخلاق » فقد ظهر قبل ذلك باسم « معطيات الأخلاق » The Data of Ethics ، ١٨٧٩ ، وظهر الجزء الرابع بعنوان « العدالة » عام ١٨٩١ . وأما كتاباته الأصغر حجماً ، والتى كانت تظهر من آن لآخر ، فمعظمها وارد فى « بحوث علمية وسياسية ونظرية Essays; Scientific, Political and Speculative » فى ثلاثة مجلدات ، ١٨٥٨ — ١٨٧٤ .

وقد ألف سينسر ترجمه ذاتيه لحياته Autobiography ، نشرت بعد وفاته سنة ١٩٠٤ . أما أفضل ترجمه لحياته فهى من تأليف ر . دنكان . وللإطلاع على قائمه كاملة بمؤلفات سينسر انظر : « علم الاجتماع عند هربرت سينسر » من تأليف ج رومنى Rumeny - ١٩٣٦ .

الوحيدة لاستجلاء غوامض ، نقد العقل الخالص ، قد توقفت ولما يقرأ في الكتاب إلا الصفحات القلائل الأولى . ومن جهة أخرى فقد كان لديه إحساس مرهف ، يتلاءم مع عصره ، ونظرا إلى أنه أدمج في مذهبه أفكارا كثيرة كانت هي الأفكار الرائدة في عصره ، وإن لم تزل عندئذ مخيمة في الجو ، إن جاز هذا التعبير ، فقد أصبح المتحدث الرسمي باسم الفلسفة في عصره . ولهذا السبب فإن مذهب هذا الفيلسوف الذي كان أكثر تحورا من القيود التاريخية من كل من عداه ، قد اندمج في السياق التاريخي للفلسفة على نحو أكمل من أى مذهب فلسفى آخر ، وذلك بفضل ما قد يبدو لأول وهلة خدعة من التاريخ . وتحولت عزلته الذاتية إلى عكسها ، أى إلى اندماج طيبي إلى حتمى في المجرى الموضوعى للتاريخ الفلسفى . وفي ضوء هذه الاعتبارات نستطيع أن ندرك بوضوح لماذا كان مذهب سبنسر صالحا بالنسبة إلى وقته لحسب ، ولماذا كان نصيبه من الأصالة قليلا فهو لم يتوسع في التجريبية والوضعية اللتين ورثهما من الماضى ولم يعمقهما ؛ أما المحتوى الباقى لذلك المذهب ، وهو المحتوى المستمد من الأبحاث العلمية السائدة عندئذ ، فقد جعل ذلك المذهب تعبيراً عن موقف تاريخى فريد محدد المعالم ، بحيث أنه عندما تغير ذلك الموقف فقد المذهب بالضرورة الجزء الأكبر من قيمته . ولما كان التغير قد بدأ أثناء حياة سبنسر ، واتخذ صورة رجحان لكفة العلوم الرياضية الفيزيائية على العلوم البيولوجية والاجتماعية ، فإن مذهب سبنسر لم يكذب ببقى فيه الآن رمتى من الحياة ، بعد جيل واحد على اكتماله . وهكذا فإن هذه الحلقة الأخيرة في سلسلة فكرية يرجع امتدادها إلى يسكن ، قد أصبح يتراكم عليها الآن من التراب ما يزيد على ما يعلو أية حلقة من الحلقات الأخرى الكبرى في هذه السلسلة .

وعلى الرغم من ذلك فإن سبنسر قد أحاد إلى الفلسفة الإنجابية الاتجاه إلى تكوين

مذهب متكامل ، وليس تمت تناقض واضح بين مثل هذا الاتجاه وبين النزعة التجريبية في الفكر ، غير أن الذى حدث فى واقع الأمر هو أن هذه النزعة الأخيرة لم تكن تقرر الاتجاه الأول ومن المؤكد أن ما تنصف به الفلسفة الإنجليزية من افتقار غريب إلى المذاهب ، لا بمعنى الافتقار إلى التأمل النظرى لحسب ، بل إلى البناء المتكامل المتناسق أيضا ، يبدو بالفعل راجعا آخر الأمر إلى التعلق التام المطلق بالتجربة ، التى يكون الانتقال منها إلى ما هو مركب أصعب من الانتقال إليه من الفكر المحض . ولقد كان الفيلسوفان الكبيران الوحيدان اللذان شيئا مذهب في الفترة المتقدمة هما بيسكن وهبز . ثم حدث انقطاع طويل الأمد . وكان سبنسر أول فيلسوف بعد هبز يخوض مغامرة تشييد مذهب ، وكان المذهب الذى توصل إليه أوسع نطاقاً وأشد إحكاماً من مذهب أى من السابقين عليه . فهو يحتل ، على طريقته الخاصة ، موقعا فريدا في الفكر الإنجليزي . ومن المشكوك فيه أن يكون قد تأثر بهيجل وكونت ، وهما الفيلسوفان الآخران الوحيدان القرىبان منه زمنيا ، واللذان خاضا غمار مهمة مشابهة . ومن المرجح أن كونت هو الذى كان خليقا بأن يؤثر فيه ، ولكن الأرجح من ذلك بكثير أن فكرة تنظيم المعرفة التجريبية في مذهب دقيق قد نشأت من تصور سبنسر الخاص لما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة . ذلك لأنه ميز بين ثلاث درجات للمعرفة : المعرفة اليومية ، والعلمية ، والفلسفية ، وذلك في ترتيب تصاعدي في العمومية والوحدة ، بحيث تكون مهمة الفلسفة هي السعى إلى إيجاد مركب أعلى يتألف من المركبات الجزئية التى تصطنعها العلوم الخاصة ، ومن المعارف الأخرى التى لم تنظم على الإطلاق . ومثل هذه النظرة تشبه نظرة كونت ،

ومن بعده « فنت Wundt ، وريبل Riehl » (١) في أنها وضعية ، تتصور غاية
 للفلسفة ومنهجها على مثال غايات العلوم الطبيعية ومنهجها ، وهي تعبر عن
 عقلية عصر وضع ثقته في العلم واستقر عزمه على تحقيق التقدم العلمى بكل
 حماسة ولقد نشأت هذه النظرة عن الحاجة إلى بحث النظام والوحدة في
 تلك الممرّة المزاكّة التي كانت تنمو بسرعة ، وكاد أن يفك زمامها ، ولم
 تحاول هذه النظرة قط أن تدير ظواهرها لهذه المعرفة ، وإنما أرادت أن ترتقى
 بها إلى أعلى مستويات التجريد الفلسفى . وكانت تؤمن بفلسفة تجريدية متقدمة
 حتى أعلى درجاتها . وقد حقق سبنسر هذا المثل الأعلى : فكان تجريبيا أصيلا
 في تعاطيه الدائم إلى الوقائع وإلى تنظيمها . غير أن رغبته في تشييد مذهب
 وقدرته العجيبة على ذلك ، كانت هى المسيطرة على كل شيء . فقد كان يذل
 جهدا لا ينقطع في التجريد والتصنيف والتعميم والاستنباط ، ويتحرك إلى
 الأمام نحو توحيد أكثر تجريدا لها ، حتى وصل إلى النقطة التى استطاع فيها
 أن يلخص الكون كله في صيغة واحدة . وكانت النتيجة مذهبا كان فيه مكان
 لكل شيء ، مذهبا بلغ تخطيطه من الجرأة ، وتنظيمه من البراعة والدقة ، حدا
 لا يملك المرء معه إلا أن يشعر نحوه بالإعجاب ، مهما كان موقفه النهائى منه .
 وهكذا ينبغي أن يعد سبنسر واحدا من أعظم منظّمى الفكر الفلسفى الذين
 عرفهم التاريخ .

ولقد كانت الفكرة الرئيسية في جميع أطراف مذهبه هى فكرة التطور .
 فسبنسر هو أول من طبق هذه الفكرة تطبيقا شاملا بالمعنى الصحيح ، وشكلها

(١) الويس ريبيل (١٨٤٤ — ١٩٢٤) : فيلسوف ألماني من أنصار السكانية الجديدة ،
 كان يتخذ موقفا وسطا بين النقدية والوضعية وأهم مؤلفاته : « النقدية الفلسفية ودلالاتها
 بالنسبة إلى العلوم الوضعية » (في مجلدين ، ١٨٧٦ — ١٨٨٧ [للترجم])

في الغالب الذي اكتسحت به العالم ، ولم يوقف تقدمها الظافر إلا كارثة الحرب العالمية الأولى . ولقد سبقه آخرون ، أولهم هرقليطس ، في بناء فلسفتهم على فكرة التطور . ومن الأمثلة الواضحة لذلك هيكل ، الذي كانت فلسفته مقابلاً مثالياً لمذهب سبنسر الطبيعي ، مثلما كان ماركس مقابلاً مادياً لهيكل . ولكن من العقيم أن يحاول المرء تعقب هذه التطورات السابقة ، إذ أن فكرة التطور قد اتخذت عند سبنسر صورة جديدة كل الجدة ، لم تصبح ممكنة إلا بفضل حالة العلم في عصره . وليس معنى ذلك أنه كان معتمداً على دارون ، إذ أنه ، قبل ظهور كتاب « أصل الأنواع » ، بسنوات عدة ، كان قد توصل إلى مجموعة من أهم عناصر مذهبه التالي ، وقلب فكرة التطور من زوايا متعددة ، كما يتضح من المقالات التي بحث بها إلى مجلات دورية في العقد السادس من القرن التاسع عشر . وإن هذه المقالات ، وكذلك كون الخطوة الأولى لمذهبه (وهي الخطوة التي كان قد عمم فيها التطور بالفعل ليصبح مبدأ كونياً) قد رسمت في يناير سنة ١٨٥٨ ، كل هذا يثبت بوضوح خطأ الزعم الشائع ، القائل إنه لولا دارون لما ظهرت « فلسفة سبنسر التركيبية » على الإطلاق . ولكن عندما ظهر كتاب دارون ، رأى سبنسر فيه تأكيداً لأفكاره التي كانت عندئذ مازال تتسم بطابع المحاولة المترددة (على الرغم من أنه كان قد توسع فيها إلى حد بعيد حتى في ذلك الحين) ، كما رأى فيها تأكيداً للقيمة الهائلة لما استخلصه من نتائج ، وذلك في ميدان البحث لم تكن تربطه به إلا صلة حافية حتى ذلك الحين . وعلى الرغم من أنه هو ذاته قد استبق بطريقة تقريبية نظرية دارون في أصل الأنواع وتغيرها عن طريق الانتقاء الطبيعي ، (وذلك في مقالين ظهر أحدهما سنة ١٨٥٢ والآخر سنة ١٨٥٧) ، فإن نظرية دارون قد أتاحت له ثغرات معينة في تفكيره الخاص ، وخالقت لديه ذلك الاهتمام بعلم الحياة ، الذي ظهر بكل بوضوح في كتابه « مبادئ علم الحياة » .

(١٨٦٤ - ١٨٦٧) . كما ينبغي التسليم بأن مذهب سبنسر لم يكن ليلقى مآلقه من نجاح هائل لو لم تكن موجة الداروينية قد دفعته إلى الأمام .

وليس في هذا الكتاب مجال لإجراء مناقشة كاملة لأصل النظرية التطورية ، ولكننا نستطيع أن نشير إلى رابطة طريفة تجمع بينها وبين الفلسفة الطبيعية . في المذهب المثالي الألماني . فعندما بدأ سبنسر يتجه بفكره إلى المسائل الفلسفية ، لفت نظره رأى لشلنج ، اطلع عليه عن طريق كولريدج ، يقول فيه إن مسار ملكة الحياة العضوية قوامه حركة متزايدة من التنوع والتنظيم والفردانية . وتأييد هذا الرأي النظرى همليا فيما بعد بفضل أبحاث علم الأجنة التي قام بها فون بير ، K.E. Von Baer ، وهو عالم تأثر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج وأوكن ، Oken ، وسرعان ما وصل هذا التأييد إلى علم سبنسر . فقد رأى سبنسر أن هناك دلالة تمتد إلى ما وراء علم الحياة بكثير في قانون دير ، القائل إن التغيرات التركيبية التي تطرأ خلال نمو جنين ما ، تكشف عن تقدم تدريجي من صور غير متحددة إلى صور متحددة ، ومن صور متجانسة إلى صور لا متجانسة . ولم تكن صياغته لفكرة التطور ، في كتاب « المبادئ الأولى » (١٨٦٢) على أنها هي المبدأ الأساسي للأشياء ، سوى تعميم متطرف لهذا القانون . غير أن اهتمام سبنسر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج قد توقف عند حد قانون دير ، ولم تأت كل العناصر الباقية في بناء نظريته التطورية من الفلسفة ، وإنما جاءت من العلوم الطبيعية بمعناها الدقيق — أي من الفرض السديمي عند كانت ولا بلاس (١) ، ومبدأ بقاء الطاقة ، وأبحاث د ليل Lyell

(١) محاولة لإثبات أصل المجموعة الشمسية على أنه تطور من سديم ، وقد وضع سولدنبرج . وكانت الخطوط العامة لفرض ، ثم وضعه لا بلاس في صورة علمية . ويتلخص الفرض في إرجاع المجموعة الشمسية إلى مكثف مادة غازية ، كانت سرعة دورانها تتزايد بازدياد الكثافة ، حتى انفصلت أجزاء من الجسم الرئيسى التي يكون الشمس ، ومكثفت هذه الأجزاء حتى أصبحت هي الكواكب الدائرة حول الشمس .

الجيولوجية (١) ، وأبحاث لا مارك ودارون في علم الحياة .

غير أن هذا الوصف الكلي لعملية في الكون بأنها تنوع تدريجي يتقل به ما هو بسيط نسبيا إلى ما هو مركب نسبيا ، كان في نظر سبنسر ناقصا ، معبرا عن وجه واحد من أوجه المشكلة . فقد رأى لزاما عليه أن ينظر إلى هذه الحركة التي تسير في اتجاه واحد على أنها تعوض بميل مساو لها يسير في الاتجاه المضاد . فالتنوع (أو التفاضل) يعوضه التكامل ، والتفرق يعوضه الوحدة ، والتقدم يعوضه التأخر أو الانحلال ، بحيث تكون مهمة الاتجاه الثاني هي إفساد عمل الاتجاه الأول ، ويكون فعلهما معا متبادلا ، بحيث يكمل كل منهما الآخر ويعمقه . وليست العملية الأولى ، والأهم ، هي عملية التخصص ، وإنما هي عملية التكامل ورفع الفوارق إلى وحدات أو كتلات أعلى . ومع ذلك فلا يكل اتجاه في التقدم حد أعلى ، وحالة توازن ، هي نقطة بداية القوى المضادة التي تؤدي إلى حدوث الانحلال . وعلى ذلك فإن أعم قانون للتطور ، في صورته الكاملة ، إنما هو هذا الإيقاع الأبدى للتقدم والانحلال ، وهو عملية توحيدية متصلة ذات وجهين متعارضين ومتقابلين .

ولقد كانت الصيغة الكونية عند سبنسر ، كما عرضناها حتى الآن ، متحررة من أية مسلمات ميتافيزيقية . ولا تبدأ هذه المسلمات في الظهور إلا في التعميم النهائي القائل إن إيقاع الكون والفساد إنما ينحصر هو ذاته في توزيع المادة والحركة وإعادة توزيعهما . وهنا يكون التطور ، من وجهة النظر

(١) السير تشارلس ليل (١٧٩٧ — ١٨٧٥) عالم جيولوجي إنجليزي ، حاول تفسير التغيرات السابقة للأرض من طريق قوى فعالة في الوقت الحالي ، وأحدث بكتاب « مبادئ الجيولوجيا » (في ثلاثه مجلدات ، ١٨٣٠ — ١٨٣٣) اعتلايا في هذا العلم . وله مؤلفات أخرى من جيولوجية أمريكا الشمالية . ومن الأطول القديمة للإنسان . [المترجم]

النهائية هذه ، تكاملا للبادة مصحوبا بتنوع وانتشار للحركة من جهة ،
وامتصاصا أو استهلاكا للحركة مصحوبا بتحلل للبادة من جهة أخرى ، ولما
كان المجموع الكلى للبادة والحركة ثابتا ، فإن كل هذا التغير ، وكل تغير على
الإطلاق ، لا يمكن أن يكون سوى تجميع وتقسيم ، وإعادة تجميع وإعادة
تقسيم ، بدرجات متفاوتة ، للبادة والحركة في المكان ، يحدث وفقا لقوانين
آلية بحتة . وعلى ذلك فإن الكون عند سينسر ، سواء بوصفه كلا ومن حيث
أجزائه ، إنما هو آلة هائلة يتحكم قانون العلية في كل عملياتها . وتسرى
قوانين المادة والقوة والحركة على كل الظواهر ، أى أنها تسرى على الحياة
الاجتماعية والعقلية للإنسان مثلما تسرى على العالم غير العضوى . ولم تكن
مهمة سينسر في فلسفته التركيبية ، سوى إثبات ذلك .

وقد خلاص سينسر هذا المذهب الآلى من المادية الصريحة بإدخال فكرته
المشہورة ، فكرة « اللامعروف (١) Unknowable » ، التى تدجج منفذا ،
وصاما — إن جاز هذا التعبير — في مذهبه الذى لولاهما لكان مقفلا
تماما . ونظراً إلى أنه قد عرضها في بداية مذهبه ، أى في كتاب « المبادئ
الاولى » ، فقد عدت في كثير من الأحيان أساسا لمذهبه . ولكنها ليست في
الواقع إلا تزيينا للواجهة ، قصد منه إعطاء البناء مظهرا يقلل من نفور العقول
المتدينة منه . وفضلا عن ذلك فقد كانت تلك الفكرة مقتبسة ، ولم تكن
أصيلة لديه . وهى تركز على الحجيح الابستمولوجية المشهورة المتعلقة
بمحدود قدراتنا في المعرفة . فنحن لا نستطيع أن نعرف إلا النسبى والمشروط
والظاهرى . ولكن نفس معرفتنا بذلك تلزمنا ، بحكم ضرورة عقلية ، بأن

(١) اللغى الدقيق لكلمة الانجابوية هو « ما لا يمكن معرفته »

نفترض « مطلقا » متضايفا . وحتى لو كنا نعيجز عن التغافل فيه أبعد من ذلك ،
 فلنسا نملك أن نتجنب افتراض وجوده . ويضع سبنسر هذه المسألة الهائلة
 في اعتباره ، فيسميها باللامعروف ، ولكنه ينتقل ، على نحو يفنقر إلى الاتساق ،
 إلى طريقة في التفكير أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى نظرية المعرفة ، يجعل
 فيها الحكم المجهول وصفا محددًا إلى حد بعيد . فيذهب إلى أن علينا أن ننظر
 إلى العالم الذي تصل إليه تجربتنا وكل ما يحدث فيه من تغيرات على أنه تكشف
 لقوة تظل ثابتة وسط التغيرات ، وتكون لا متناهية في المكان والزمان .
 وبهذه الحجّة ، التي هي قطعا أكثر اتساقا مع أسس مذهب سبنسر من الحجّة
 الاستمولوجية السابقة ، يفقد « اللامعروف » ، دون شك ، قدراً كبيراً
 من عدم قابليته لأن يعرف . وهكذا فإن الفكرة التي اعتقد الكثيرون أنها
 هي الفكرة الرئيسية في فلسفة سبنسر تنطوي في ذاتها على تناقض داخلي ،
 وهي فكرة يفترض هناؤها تماماً إلى الإحكام .

ومن الواضح أن مصدر فكرة اللامعروف هو كانت . غير أن سبنسر
 لم يقتبسها منه مباشرة ، وإنما بتوسط هامان وما نسل ، الذين أدخلوا عليها
 تعديلاً حقيقياً ، وكان كل ما فعله هو أنه ترجعها إلى اغته وطريقته الخاصة في
 التعبير . غير أن النزعة الظاهرية phenomenism التي كانت كامنّة من وراء
 مذهبه ، والتي لم يقل بها سبنسر صراحة وإنما افترضها ضمناً ، كانت منهزمة
 مشتركة في طريقة التفكير التجريبية من باركلي إلى مل ، أي أنها كانت جزءاً
 لا يتجزأ من ذلك التراث الذي نمت فيه حياته العقلية ، وأخيراً فإن من
 الواضح أن وصفه للبطلق بأنه قوة ثابتة من خلال جميع تغيرات الحوادث
 الظاهرية هو نقل لقانون بقاء الطاقة إلى مجال الميتافيزيقا .

ولقد ذكرنا من قبل أن اللا أدريّة عند سبنسر — وهي ليست لا أدريّة

مطلقة بل لسيية ، إذ أنه يؤكد ، وجود عالم من وراء التجربة - لم تظهر نتيجة لمقتضيات مذهبه ، وإنما نتيجة لنظرة جانبية إلى الدين . وقد أتاحت له أن يحدد العلاقة بين الدين من جهة وبين العلم أو الفلسفة (وهما في أساسهما شيء واحد عند سبنسر) من جهة أخرى . وكان من رأيه أن فكرة عدم قابلية المطلق لأن يعرف لها قيمة إيجابية ، هي أنها تبين الطريقة التي يمكن بها وضع حد للخلاف القديم العهد بين قوى العلم أو الفلسفة والدين . فذلك الذي يعترف به العلم أو الفلسفة ، ويحترمه ، بوصفه لا معروفاً ، هو نفسه الذي يتجه نحوه الوعي الديني ، فهو في الحالتين موضوع واحد ينظر إليه من وجهات نظر مختلفة . ف مجال الفلسفة هو مجال ما يمكن أن يعرف ، ومجال الدين هو اللامعروف ، ولا محل للخلاف بينهما طالما أن كلا منهما يلتزم حدوده الخاصة .

وليس هنا مجال الدخول في تفصيلات مذهب سبنسر ، والانتقال من طابق إلى طابق ، ومن حجرة إلى حجرة ، خلال هذا البناء الهائل . وحسبنا أن نشير إليه بضع إشارات موجزة . وقد أرسى سبنسر أسس هذا المذهب في كتابه "المبادئ الأولى" : فوضع خطاً فاصلاً بين ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف ، وعرف الوظيفة العامة للفلسفة ، وصاغ المبدأ العام للتطور وهو لا يمضي أبعد من ذلك في مناقشة المسائل المنطقية والمنهجية والمعرفية ، وإنما ينتقل مباشرة إلى اختبار المبدأ الأساسي في المجالات الواسعة للتجربة . ذلك لأنه لم يكن يعبأ كثيراً بمشكلات الفكر الخالص . حقاً لقد كانت لديه موهبة فذة على التفكير المجرد ، غير أنه لم يكن يمارسها إلا عندما يكون لديه حشد ضخم من المواد التجريبية التي يريد بحثها . وهو لم يفكر قط في كتابة بحث خاص في المنطق ، إذ أن دراسة هذا الفرع من وجهة النظر التطورية كانت كفيلاً

بأن توصف منذ البداية بأنها عقيدة لا جدوى منها . غير أنه حدد موقفه من الحرب التي كانت ناشئة في أيامه بين هاملتن ومل حول تغليب الأولوية apriorism أو التجريبية ، وحول مسألة ما إذا كانت كل معرفة لنا ترتكز على التجربة الفردية ، أم أن هناك أية مبادئ أساسية تنكشف بالضرورة العقلية أو بالوضوح الذاتي على أنها مستقلة عن كل تجربة فردية . فسينسر بمعنى مع أنصار الأولوية إلى حد التسليم بوجود مثل هذه المبادئ التي هي ضرورية بمعنى أنه من المحال تصور ما يناقضها ، وأنه من الواجب بالتالى أن ينظر إليها على سمات فطرية للذهن الفردى ، غير أنه يستحيل عليها أن تكون مستقلة عن كل تجربة بوجه عام . فالذهن الفردى يرث منذ البداية تلك التجربة (أو الخبرة) المتراكمة من الخط الطويل من أسلافه ، ويحاول سينسر أن يثبت على أسس منتجة إلى مجال علم الأعصاب (Meurological) أن هذه التجربة العنصرية تكون المعرفة الأصلية لذلك الذهن . فما يسمى بالحقائق الأولية قد تطور خلال تجربة الجنس البشرى ، ولم يعد بذلك «أولياً» إلا بالنسبة إلى الفرد . ومن الواضح أن سينسر يضيف في هذا العدد المعنى الصحيح للأولية . فهو لم يوفق بين العقلية والجبرية ، وإنما اكتفى بتصحيح الصورة المنطوقة للتجريبية كما تتمثل لدى مل على الأرجح . غير أن الميل إلى التوفيق ظل يميزه ، ولقد لاحظنا هذا الميل من قبل في محاولته التوفيق بين الدين والعلم ، كما أنه يتمثل في سياقات أخرى غير هذه . ومع ذلك فهذا الميل لا يسفر في معظم الأحوال عن حلول حاسمة ، وإنما يسفر عن حلول وسطى ، وكان سلوكه هذا السبيل هو الذى أدى إلى تلك التجريدات الغامضة الهزيلة ، وتلك الانتميمات الجافة الجمادة ، وتلك الإطارات العقيمة ، التي تصادفها في كل خطوة من كتاباته ، والتي تشعرنا مراراً وتكراراً بأن فلسفة سينسر ليست من عمل إنسان حى وإنما من عمل آلة مفكرة .

ولما كان اهتمامه الأساسى قد انصب على المبادئ العملية للمعرفة ، فقد اختار مجالات علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق لى ينظمها فى مذهب واحد بواسطة مبدأ التطور ، وحذف العالم غير العضوى (وإن تكن خطته العامة بطبيعة الحال تتضمن إدراجه ضمن موضوعات بحثه) ، ولم يتعرض لمساكلة الإلهام ، كما فعل مثلاً فى رسالة كتبها عام ١٨٥٨ عن الفرض السديمى . وهكذا فإن مذهبه ، على ضخامته ، يظل بدون مبادئ الفيزياء والكيمياء أشبه بجسد بلا رأس . وقد وضعت أسسه على نطاق أوسع من أن يقدر على الاضطلاع به رجل واحد .

ولقد كرس سبنسر أعظم اهتمامه وأقصى جهوده لعلم الاجتماع . ويشمل المؤلف الذى عاجله فيه ثلاثة مجلدات كبيرة ، ومع ذلك فهو عمل لم يتم ، اذا حكمنا عليه فى ضوء البرنامج الذى وضعه لنفسه . وكان هدفه هو إثبات أن النمو الاجتماعى ليس إلا مرحلة للعملية التطورية الكونية ، وهى مرحلة تشبه المرحلة العضوية إلى أقصى حد . فالمجتمع ، مثله مثل الفرد ، هو ناتج عن نمو عضوى ، وإن يكن سبنسر يسمى هذا النمو « فوق العضوى » ، لأنه من مرتبة أعلى . ويتوقف تقدم الحياة الاجتماعية ، مثلاً يتوقف تقدم الحياة العضوية ، على تزايد قدرة المجتمع على التكيف مع الظروف الطبيعية والبيئة الاجتماعية ، ويتم هذا التكيف إيجابياً عن طريق التقاليد والوراثة ، وسلبياً عن طريق زوال المجتمعات التى لم تتكيف كما ينبغي . وهنا يؤكد سبنسر أهمية مبدأ الانتقاء الداروينى ، كما فعل فى المواضع الأخرى من مذهبه . وبهذه المناسبة ، فقد كان سبنسر هو الذى قابل الشعار المعروف : « الصراع من أجل البقاء » ، بشعار آخر لا يقل عنه شهرة ، وهو « البقاء للأصلح » . وهكذا أعاد سبنسر قانون دارون المعلق بالحياة الحيوانية الى مجال الحياة

البشرية ، وهو المجال الذى كان قد أوحى لما توسع بهذا القانون في البداية . . .
وقد تأيد في هذا المجال عامل التوزيع أو التفاضل differentiation : فقد رأى . . .
فيه المعيار الصحيح لقياس درجة النمو أو التحضر التى يبلغها أى كائن اجتماعى . . .
مدين . فكلما كان التنوع أقوى في مجتمع ما ، كان ذلك المجتمع أرقى في سلم . . .
التطور . أى كان أقوى مركزاً من المجتمعات المنافسة له في الصراع من أجل
البقاء . ويسير التخطيط الذى رسمه سبنسر لمجرى التطور التاريخي في نفس . . .
الطريق . فهو يضع ، مثل كونت ، قانوناً ذا مراحل ثلاث : حالة بدائية مختلطة . . .
فيها عدة أنماط اجتماعية دون تمييز ، ثم نمط عسكري من المجتمع يرتكز على . . .
القوة ، وأخيراً يظهر ببطء من هذا المجتمع ، عن طريق عدة مراحل وسطى . . .
(أو دتفرعات Varieties بالمعنى البيولوجي) ، النمط الأكثر تحرراً من . . .
المجتمع ، وهو الذى يتمثل في الدولة الصناعية والتجارية الحديثة ، وهكذا . . .
فإن عصر سبنسر الخاص — عصر مفهوم المسلك الحر (الحرين) . . .
والصناعة ، والتكنولوجيا ، والعلم والتجارة العالمية ، والتنافس السلى . . .
بين الدول — كان بالنسبة إليه قمة تقدم البشرية . وقد كان يدافع في كل مجال . . .
عن ترك القوى تتبارى بحرية ، وعن مبدأ « دعه يعمل Laissez - Faire » . . .
في السياسة والتجارة والتعليم ، وينفر من كل استخدام للقوة في الدولة ، . . .
ومن كل طغيان ونزعة عسكرية ، ومن كل سيطرة في الأذهان وقمع للرأى . . .
الحر ، ومن التعصب الكنسى ، وكل ما يماثل ذلك . ولقد كان في ذلك كله . . .
يمكس بدقة المثل العليا للقرن الماضي ، بنزعة التحررية والفردية ، وتقدم . . .
المذهل ، وحرية الوهمية ، وإيمانه الذى لا يقدر بالعلم ، وعدم اكتراثه . . .
بالدين — وهى كلها صفات تحمل بوضوح طابع عصر التمييز الذى يرجع . . .
أصلها إليه .

وقد وج سبنسر مذهبه بفلسفة أخلاقية استهدف فيها جمع كل الخيوط الفكرية السابقة سويا . وكان على مبادئه أن تكشف عن حقيقتها في معالجة سلوك الإنسان والأفكار الأخلاقية لمختلف الشعوب والأزمنة ، وقبل ذلك كله ، في تحديد ما ينبغي أن تكون عليه غايات الفعل الأخلاقي وقوانينه . كما كان ينبغي على المجال الأخلاقي أن يثبت أنه يكشف عن انتظام قانون التطور .

ولقد كان هذا هو الأساس الذي بنيت عليه كل النظريات الأخلاقية التطورية المتعددة التي ظهرت بعد نظرية سبنسر ؛ ولكن على الرغم من مبدئه الجديد هذا ، فلا يمكن القول إنه أحدث أى تغير حقيقى فى مجال النظريات الأخلاقية . فقد كان من الطبيعى أن يتمشى مذهبه الأخلاقى الخاص مع المذاهب التجريبية الإنجليزىة السابقة عليه . وقد قبل المبادئ الأساسية لمذهب اللذة النفعى ، ونسج داخل إطارها نظريته التطورية الخاصة . مثال ذلك قوله إن السلوك المؤدى إلى أعظم قدر من السعادة هو ذلك الذى ينطوى على أعظم قدر من التقدم والنهوض بالحياة ، وهو الأصلى لتحقيق غايتها ، والذى يؤدى على مستوى تطورى أعلى . ولقد أوحى فكرة وجود مستويات متعددة للنمو إلى سبنسر بالتمييز بين الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة ؛ فلا يمكن أن تحقق المثل الأخلاقية العليا تحققا كاملا إلا فى أعلى المستويات . وهو يتصور هذا المستوى الأعلى على أنه حالة لا تحدث إلا فى مدينة فاضلة خيالية ، يختفى فيها كل تعارض بين المصالح الفردية ويحل محله انسجام يبلغ من الكمال حدا لا يوجد معه مجال حتى الاختيار بين الخير والشر ؛ فقيما يرفع التضاد بين الأنانية والغيرية .

ولا يمكن أن تحدث هذه الحالة إلا بتكيف الفرد تكيفا كاملا مع بيئته .

ولنلاحظ أخيراً أن سبنسر قد لعب في الأخلاق ، كما لعب في نظرية المعرفة ، دوره التقليدي في التوفيق بين أطراف النزاع ، لحاول أن يزيل الخلاف بين الأخلاق الحدسية والأخلاق التجريبية بأن قال بوجود قوانين أخلاقية تعد أولية بالنسبة إلى الفرد ، ولكنها اكتسبت خلال النضال الطويل الأمد الجنس البشرى . وهو هنا يزيّف ، كما فعل من قبل ، المعنى الباطن والأولية ، وبظل ملتزماً حدود الموقف التجريبي .

ولكن ، على الرغم من أن مذهب سبنسر الأخلاقي قد قصد منه أن يقدم الدليل النهائي على صحة مبدأ التطور ، فقد ختم سبنسر هذا الجزء من مذهبه باعتراض قال فيه إنه لم يجد مبداء العام مشعرا إلى الحد الذي كان يتوقعه من قبل ، وكان ذلك هو الموضوع الوحيد الذي لمح فيه إلى الشك في قابلية هذا المبدأ للتطبيق الشامل . وباستثناء هذه الحالة الوحيدة ، لم يطرأ على مذهبه أبداً ذلك الوهن الذي يبعثه قناع شاحب ، من الشك فقد كتب وهو مقتنع : « عن ثقة تامة ، بأنه يحمل معه مفتاح جميع المشاكل الفلسفية ، وكل الغايات الكون . ولكن الواقع أنه كان في حاجة إلى كل ذرة من هذا اليقين المتعصب لكي يقرر أن يأخذ على عاتقه وينفذ مثل هذه المهمة الضخمة ، أعنى فلسفته التركيبية ، التي لا يملك من يشكون فيها ، وحتى من يرونها باطلة من أساسها إلا أن يبدوا الإعجاب بها .

وليس من مهمتنا في هذا المجال تتبع مجرى المذهب التطوري بعد دارون وسبنسر في جميع مراحلها وتنوعاته ، بل إن كل ما نستطيع القيام به هو إيضاح لقوته ومجالاته ، كما يظهر أن لدى بعض من أشهر مثليه . فقد كان معظم من ناصروا الفكرة الجديدة وتوسعوا فيها من العلماء ، أما الفلاسفة المحترفون ، ولا سيما أصحاب الكراسي الجامعية ، فقد ظل معظمهم بمعزل عنها ، وساروا

في طرق أخرى... وربما كانت أهم شخصية في الفئة الأولى ، وأشد أنصار
 النظرية الجديدة إلى التكون تحمسا ، هو توماس هنري هكسلي T.H. Huxley
 (١٨٢٥ - ١٨٩٥) كان هكسلي عالما بارزا في علم الحيوان ، كما كان من
 أبرز الشخصيات في الحياة العقلية بالعصر الفيكتوري . وبفضل التقدير الذي
 اكتسبه بقوة شخصيته ، وشدة إصراره ، وقوة أسلوبه وتحمسه ، وطريقته
 الموافقة في صياغة التعبيرات والصيغ ، نجح هكسلي في تحويل أفكار دارون
 إلى عملة جارية تتداول في كل ركن من أركان المجتمع ولكن ذهنه كان
 أكثر استقلالا من أن يقتني أثر دارون أو سبنسر أو أى شخص غيرهما
 دون تمييز . إذ كان بطبع شخصيته الخاصة على كل ما يقتبسه . فهو - كما قد
 أقر رأى دارون في الصراع من أجل البقاء . غير أنه كان متشككا في قانون
 التكيف مع البيئة ، وبالتالي في فكرة الانتقاء الطبيعي . أما في ميدان الفلسفة ،
 الذى كان كثيرا ما يطرقه (١) ، فقد ربط ربطا وثيقا بين المذهب التطورى
 والتراث القديم بالرجوع إلى هيوم « أمير اللادريين » كما أسماه ، وهو
 الفيلسوف الذى كان يتفق معه في موقفه العام ، وفي بعض التفاصيل ،
 ولا سيما في فكرة هيوم الرئيسية القائلة إن كل معرفة حقيقية تقتصر على عالم
 التجربة . ومن هنا كان عداؤه للبيتافيزيقا ، وكانت « لا أدريته
 agnosticism » - وهو لفظ نحتسه هكسلي وسرعان ما انتشر انتشارا
 واسعا . كذلك كان مثل هيوم ، يتصف بقدر غير قليل من التشكك بطبيعته

(١) « مواظ علمانية » Lay Semons « ١٨٧٠ » ، « هيوم Hume » ، ١٨٧٩ ،
 « العلم والثقافة Science and Culture » ١٨٨١ ، التطور والأخلاق
 « Evolution & Ethice » ، ١٨٩٣ ، ومقالات وأبحاث عديدة غيرها تضمنتها « مجموعة
 المقالات Collected Essays » في تسعة مجلدات ، ١٨٩٣ - ١٩١٤ .

يوهى صفة ترتبط بمثل هذا الذهن المرن الذى ارتفع فوق النزعة القطعية .
العصاومة عند سبنسر .

ومع ذلك فقد افرق هكسلى فى نواح متعددة عن هيوم . ذلك لأنه حين
حمل تفكير هذا الأخير من الدقة أكثر مما يحتمل ، قد ارتد إلى النزعة القطعية
أو اقترب منها إلى حد الخطورة وكانت إثارته لذلك السؤال الذى يتعارض
مع تفكير هيوم تعارضا أساسيا ، وأعنى به السؤال عن أصل الانطباعات
الحسية ، مؤدية إلى إعطاء المذهب الظاهرى أساسا فسيولوجيا ، وبالتالي
ماديا ، فأعلن أن كل الحالات أو الحوادث الذهنية إنما هى نتائج لعلل بدنية ،
بحيث يمكننا أن نفهم أصلها وطريقة عملها بدراسة تغيرات الجهاز العصبى ،
ولم يكن يحد غضاضة فى استخدام تعبيرات مادية صريحة ، حتى كان يتحدث
أحيانا بلغة « كابانيس Cabanis » ، وغيره من الفلاسفة الماديين فى القرنين
الثامن عشر والتاسع عشر . وكان هو أول من وصف الذهن بأنه « ظاهرة
ثانوية epiphenomenon » ، أى ناتجا ظاهريا للدخ .

ونتيجة لمثل هذه التعبيرات وغيرها من التعبيرات الصريحة ، وصف
تفكير هكسلى بالفعل بأنه مادى . غير أنه هو ذاته كان يحتج على أية تسمية
كـهذه ، وحاول أن يبين وجهة النظر التى تشير إليها مثل هذه التعبيرات
ليست نهائية ، وينبغى ألا تعد ملزمة من الوجهة الميتافيزيقية . بل يجب أن
ينظر إليها على أنها نقطة انطلاق للبحث العلمى فى الطبيعة ، التى تكون وجهة
النظر هذه أساسية لها ، بوصفها فرضا عمليا . وقد ذهب إلى أن وجهة النظر هذه
لا تحوى ما يتناقض مع أكثر المذاهب المثالية تطرفا ، بل رأى أنه كلما زاد
استعدادنا لقبول الموقف المادى ، كان من الأسهل الدفاع عن ضرورة
المثالية . وهكذا دفع هكسلى بنفسه إلى مازق لم يكن فى وسع طريقته فى

التفكير أن تخلصه منه ، فحاول نتيجة لذلك أن يجد لنفسه ملاذا في اللاأدرية ، وقال إن المادية لا تقبل البرهنة عليها ، وكذلك الحال في المثالية ، لنفس الأسباب ، والمذهبان معا إنما هما للقطبان المتضادان للدوقف الممتنع الذى يفترض فيه إمكان معرفة شيء عن الطبيعة الأساسية لشيء ما ، سواء أكان هذا الشيء مادة أم ذهن . فلا مفر للعلم الطبيعي من التسليم بوجود العالم المادى ، وما يتبع ذلك من تأكيد الأولوية الواقع المحسوس ، أما في الفلسفة فينبغى أن يكون ذلك العالم احتماليا دائما ، إذ أن الحقيقة الأولى فيها هى الوعى ، بحيث لا يمكنها أن تتصور المادة لا ظاهريا ، بوصفها شيئا معطى للوعى فى الوعى ذاته . ولقد كان هكسلى فى هذا الصدد فى شقاق مع نفسه . فعندما كانت تغلب عليه صفة الفيلسوف ، كان يتحدث كما لو كان هاركللى هو الذى يتحدث . وعندما كانت صفة العالم هى التى ترجح كفتها ، كان يتحدث كأنه مادى . والذى يتخلص من هذا المأزق ، اتخذ لنفسه رداء الشك ، وكان يستمتع بهذه الصفة أو الحالة الذهنية أكثر مما يستمتع بغيرها ، بحيث أخضع لاختباره كل الفلسفات دون أن يلتزم بواحدة منها ، مستخدما إحداها تارة والأخرى تارة أخرى ، حسبما يلائم موقفه . وكانت اللاأدرية عنده ، على خلاف ما كانت عند سبنسر ، قريبة بالفعل من نزعة الشك ، ولم تكن تعنى حكما سلبيا ، بل كانت تعنى الامتناع عن الحكم أصلا فى الأمور النهائية . وعلى الرغم من كل هذا ، فقد كان فى هكسلى أكثر من هذه اللاأدرية : إذ أن طبيعته التى كانت إيجابية فى أساسها ، كانت تثور ، إن عاجلا أو آجلا ، على هذا الانطلاق الفكرى بين المواقف المختلفة ، وتدفعه إلى إصدار تأكيدات فلسفية محددة .

ولقد أسهم هكسلى بإضافة قيمة إلى النظرية الأخلاقية التطورية ، وذلك فى محاضرة « رومانس Romanes » المشهورة التى ألقاها عام ١٨٩٣ بعنوان «

« التطور والأخلاق ، . وهنا أيضا سار في طريقه الخاص ، واقترب في
بضع نواح عن الآراء التطورية الشائعة ، فعلى حين أنه وافق على أن قانون
التطور يسرى على مجال الفعل الأخلاقي كما يسرى على كل المجالات الأخرى ،
فقد ذهب إلى أنه يتحقق في المجال الأخلاقي على نحو مختلف تماما ، فعالم
الطبيعة يحكمه صراع رهيب من أجل البقاء ، يحارب فيه الكل ضد الكل ويغالب
فيه حب الذات على التعاون ، وينتصر القمع القاسى على التعاطف والشفقة ،
أما الحياة الاجتماعية للإنسان فيظهر فيها - على الرغم من كونها ذات أصل
طبيعى ، ورغم ضغط القوى الطبيعية - عالم فريد في نوعه ، عالم فيه قوانينه
المطرودة ومعاييره الخاصة . وهكذا فإن حياة الإنسان الأخلاقية إنما هى
تفنيدي صريح للبدا الطبيعية ، مبدأ الصراع الذى لا يرحم فى سبيل المنافسة ،
وهى أبعد الأمور عن أن تكون تعبيرا آخر عنه . وبهذا التأكيد للاستقلال
الذاتى للفريد للنظام الأخلاقي الذى يظهر مع المجتمع ، حرر مكسلى الأخلاق
التطورية من قيود المذهب الطبيعى ، ومهد الطريق لمثالية أخلاقية ، وهى
مثالية وجدت أجمل تعبير عنها فى دفاع مكسلى نفسه عن كرامة الإنسان
الأخلاقية ، وفى اللغة الرفيعة التى تحدث وكتب بها عنها ، وفى الطابع النبيل
الذى ساد نظرتة إلى الحياة البشرية .

أما جون تيندول John Tyndall ، (١٨٢٠ - ١٨٩٣) فكانت
تجمعه به مكسلى صلة الصداقة الشخصية ، فضلا عن الأهداف العلمية
المشتركة ، وكان اهتمامه بالفلسفة أقل وضوحا من اهتمام مكسلى بها ، ولكنه
بدوره كرس جزءا كبيرا من محاضراته وكتاباتة لينشر وبذيع الأفكار
العلمية الجديدة ، ولاسيما فكرة التطور . وله محاضرة مشهورة (١) اعترف

(١) خطاب ألقى أمام الجمعية البريطانية British Association التى اجتمعت فى
بلفاست سنة ١٨٧٤ . انظر أيضا كتابه « أقوال متفرقة فى العلم Fragments
of Science » ١٨٧١ .

قياساً بأنه مادي ، وأثارت ضجة كبرى ، وجعلته فترة ما مركزاً للاهتمام الفلسفي ، غير أن رأيه في طبيعة المادة يختلف تماماً عن الرأي الشائع . بل يختلف عن الرأي العلمي الأدق من هذا الأخير . صحيح أنه اعترف بأن المادة كما نعرفها الفيزياء لا يمكن أن تكون قد ولدت لتكون كما نعرفه ، غير أنه كان يؤمن بأن كل تركيب ونبساط في العالم ، سواء أكان ذهنياً أم مادياً ، حتى نشاطنا في الأخلاق والفن والعلم ، هو في الحقيقة كامن ، وكأنه في بذرة ، في النار الأولية للشمس .

أما بالنسبة إلى العلوم غير العضوية ، التي كانت هي مجال تخصص « تندول » ، فإن فكرة التطور لم تكن تنفع كثيراً . فعلمنا أن نعود إلى المجال البشري إذا شئنا أن نقدر قيمة الاتجاه الفكري الجديد تقديرًا صحيحًا . ولقد أجرى السير فرانسيس جولتن Sir Francis Galton (١) (١٨٢٢ - ١٩١١) أبحاثه الهامة وهو متأثر مباشرة بدارون ، الذي كانت تربطه به صلة قرابة وثيقة ، وأهم ما اشتهر به جولتن هو أنه مؤسس علم تحسين السلالات eugenics وهو العلم الذي يرى أن ذلك الانتقاء للصالح والقضاء على غير الصالح ، وهو الانتقاء الذي يحدث آلياً في الطبيعة ، ينبغي أن يتم بطريقة منمعة منظمة في المجتمع البشري . ولقد كانت أعمال جولتن المتنوعة - وهي تشمل أبحاثاً في الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا ، ودراسات في الوراثة البشرية ، وفي عمى الألوان ، وفي الصور العامة وبصمات الأصابع ، وتطبيقه للتأهيج

(١) « البعثة الوراثية Hereditary Genius » ، ١٨٦٩ ، « وأبحاث في السمات البصرية وتنميتها Inquiries into Human Faculty & its Development » ١٨٨٣ « التورث الطبيعي Natural Inheritance » ، ١٨٨٩ ، « رسائل في علم تحسين السلالات Essays in Eugenics » ، ١٩٠٩ .

(١٣١)

الإحصائية على دراسة الإنسان - كل هذه كانت تستهدف معالجة المشكلات العملية المتعلقة بتحسين الجنس من طريق التحكم الواسع في المعاشرة والتناسل . وإن حركة تحسين النسل ، التي ثبتت أقدامها في بلدان متعددة ، إنما تدين له بمثلها العليا وبكثير من مناهجها . ولقد كان تلميذه الأكبر في إنجلترا ، والمكمل لرسائله (ومؤرخ حياته أيضا) ، هو كارل بيرسون Karl Pearson الذي ينبغي أن نتحدث عنه مزيد من التفصيل ، نظرا إلى أنه قد انتقل من العلم إلى الفلسفة .

فقد كان كارل بيرسون (١٨٥٧ - ١٩٣٦) (١) هو أكثر الناس تحمسا للتوسع في النظرة العلمية بحيث تمتد إلى المسائل الفلسفية ، وأشد مثلي هذا الاتجاه تعصبا . ولقد كان عالما مرموقا في ميادين متعددة متصلة ، فقدم مساهمات رائدة في تطبيق الرياضيات على علم الحياة والأثنولوجيا وعلم الاجتماع ، وترجع أهميته الكبرى من وجهة نظرنا إلى كتابه المجهور ذي التأثير البالغ وهو كتاب «قواعد العلم» The Grammar of Science (١٨٩٢) ، الطبعة الثالثة ١٩١١ ، طبعة جديدة رخيصة ١٩٣٧) الذي صاغ فيه المثل العلمي الأعلى للمعرفة ، كما كان سائدا في أيامه ، صياغة كلاسيكية ؛ ومجد الروح الكامنة من ورائه ، والأعمال التي جعلته ممكنا ، وأعرب بوضوح عن اقتناعه بأن العلم قد كتب له أن يخدم ثقافة المستقبل ويشكلها .

والهدف من هذا الكتاب هو دراسة المفاهيم الأساسية للعلم الحديث .

(١٠) خلف «كليفورد» Clifford في كرسى الرياضة التطبيقية بجامعة لندن ، ثم أصبح حفيبا بين ١٩١١ و ١٩١٣ أستاذ كرسى « جولتن » في علم تحسين السلالات بنلس الجامعة .

وهكذا يتخذ ييرسن من المباحث الرياضية الفيزيائية أنموذجا للعلم ، وأكد بناء على ذلك أن الطبيعة الأساسية للعلم لا تكون في التفسير وإنما في الوصف . ولا تكون في الإجابة عن السؤال « لماذا تكون الأشياء » ، وإنما في الإجابة عن السؤال « كيف تكون الأشياء » . فضلا عن ذلك فإن غاية العلم هي القيام بهذا العمل بالنسبة إلى كل شيء : فلا شيء يقع خارج نطاقه ، ولكن لما كان من المستحيل فهم الأشياء في كليتها الشاملة ، فإن العلم يضطر إلى الالتجاء إلى نوع من الاختزال التصوري (conceptual) ، ويصطنع رموزا وصيغا وقوانين ، ويتمكن بفضل هذه من فهم الواقع ووصفه بطريقة مختصرة ، وبعبارة أخرى فالإلكترون مثلا ينبغي ألا يعد حقيقيا من الوجهة التجريبية . وإنما هو مجرد رمز أو تعبير اختزالي يبتدعه خيال العالم ، ويمكن بالتسالي طرحه جانبا كلما ثبت عدم كفايته لوصف الوقائع المتعلقة به ، فضلا عن ذلك فالعلم لا يضع النظريات حبا في النظريات ، وإنما هو عمل في أساسه . وهو من أهم ما في متناول أبدينا من الوسائل لتكييف أنفسنا مع بيتتنا والنجاح في صراعنا من أجل البقاء . واستهدفه هذه الغاية العملية هو ذاته الذي يجعده يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المعرفة بأبسط الوسائل ، طبقا لقانون الحد الأدنى من المقاومة ، ولهذا السبب بعينه يرفض العلم كل المسلمات الباطلة المتعصبة ، بحيث إن من مهامه الرئيسية تحرير الفكر من الأوهام التي كدستها عليه الخرافة والجهالة . على مر القرون ، وهكذا فإنه يحمل على اللاهوت والميتافيزيقا من أساسهما وبكل ما فيهما . أما الفلسفة ، فيقدر ما يكون لها أي حق في المطالبة بـ مجرد الوجود ، فإنها تنحل إلى العلم حسب تعريفه المذكور من قبل . ولا يمكن أن يصبح لها مجال خاص بها إلا بقدر ما ينظر إليها تاريخيا على أنها مرحلة من مراحل النمو العقلي للإنسان .

(١٣٣)

غير أن على العلم بدوره أن يقوم ، في مجاله الخاص ، بعملية تطهير ،
خلفه أن يستبعد من مجاله كل ما لا يتمشى مع طبيعته من حيث هو وصف
و تنظيم وتصنيف ، وهذا يعنى أن عليه أن يتخلص من أفكار العلية والقوة
المادية ، التي لا تدعو أن تكون أصناما محتبثة في زوايا العلم حتى في أحدث
صورة ، فقولة العلية ليست لها صورة فكرية ، ولا تدعها التجربة ، وإنما
هى مجرد حد تصورى ابتدع لإرضاء حاجتنا الى الاقتصاد في التعبير ، والقوة
هى نوع من الحركة ، وليست تفسيرا لها ، أما المادة فليست شيئا ، أو ليست
على أية حال شيئا معروفا ، بحيث لا تحتاج الفيزياء إلى فكرتها . ولقد
شغل مكان كل هذه التصورات بفكرة الحركة ، التي يضعها العلم ولكنه
لا يستطيع تفسيرها ، وحسب العلم أن تعطيه الحركة والدقائق الجسمية
والمكان ، وهى كلها أمور يمكن قياسها بدقة ، لكن يستطيع أن يقدم وصفا
لكل ما يقع في نطاق التجربة .

وهكذا كان موقف بيرسن تمجيذا متطرفا لقدرة العلم الشاملة . وهو
يسير في نفس الطريق الموروث مباشرة عن تحررية هيوم ووضعية كونت ؛
حوله مقابل دقيق في الجانب الفلسفي من تفكير د أرلست ماخ . وما يدل على
إدراك ماخ لهذه القرابة الوثيقة بينهما ، أنه أهدى كتابه ، تحليل الانطباعات
الحسية Analyse der Empfindungen إلى بيرسن ، تعبيرا عن شعور الزمالة
والتقدير . كذلك كانا يتفقان في الأساس المعرفي (الإستمولوجي) لنظريتهما في
العلم ، وهذا الأساس ، كغيره يرتد إلى هيوم ، فالوقائع التي يعالجها العلم ليست أشياء
في ذاتها ذات طبيعة غامضة ، بل هى مجرد ظواهر للوعى ، أى هى الإحساسات
ومشتقاتها ، التي لا توجد سواها أية حقيقة أخرى . صحيح أننا نسقط جزءا
من محتوى الوعى على مكان خارجي ، وتتحدث عنه بوصفه وقائع مادية ،

غير أن هذا الإسقاط لا ينقلنا في الواقع إلى ما وراء الوعي . فما يسمى
بالشئ الخارجى ليس إلا تركيبا ذهنيا نتج عن ربط الانطباعات الحاضرة
بالماضية . صحيح أنه يجوز العلم أن يتجاوز الإحساسات الحاضرة : وأنه
يفعل ذلك حقا ، من طريق تكوين فروض ووضع قوانين واستخلاص
استدلالات وما إلى ذلك ، غير أن الإحساسات هى التى تتحكم فى كل هذه
التركيبات التصورية الاصطناعية ، وهى التى تضفى عليها أى معنى يمكن لها . .
فالذهن عند بيرسن ، كما هو عند ماخ ، يشبه المحطة المركزية للثلاث (التليفون) ،
إذ يتلقى الانطباعات الخارجية ، ويرتبها ، ويعيد توجيهها . ولكن ينبغى علينا
ألا نتطلع فى الاستبطان ، كما فى الإدراك الحسى ، إلى ما وراء الإحساسات .
والصور والمفاهيم المستمدة منها ؛ فليس ثمة نفس أو أى شئ يشبهها متبصر عن
المحتويات التى يكون لدينا بها وعى ، وما الدهن إلا مجموع انطباعاته وأدكاره .
وهكذا يظهر بوضوح أن نظرية المعرفة عند بيرسن مائة تماما لنظرية دوجم
ومل وماخ .

ولقد مضى بيرسن فى امتداحه للروح العلمية إلى حد التجديد المفرط :
فرسالة العلم الحديث ذاتها هى احترام ذلك الإله الذى لدينا به وحده يقين .
مؤكد ، أعلى الروح البشرية ، وما الدين إلا خدمة قضية العلم ، وما التقديس
إلا تأمل ما أنجزه العقل البشرى . وإن مكنتنى الحقيقة لم القديسون .
والصالحون بحق . وإن يقول أحد فى المستقبل : إننى مؤمن لأن موضوع
إيمانى ممتنع ، بل سيقال : «أؤمن لأننى أفهم» . وهكذا فإن بيرسن ، مثل
كولت ، يؤله العلم ، وموقفه هو موقف عصر التنوير ، وكل ما فى الأمر أنه
ظهر فى غير الآراء ، أى متأخرا عن وقته بمائة عام .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن تفكيره الأخلاقي (١)، الذى يجعل من التقدم فى المعرفة العلمية سمة رئيسية لكل محاولة للاقتراب من المشل الأخلاقي الأعلى. وكما أنه حمل على الدين (كما يشيع فهمه) بوصفه ناتجا عن الخرافة، فهو كذلك قد وصم الأخلاق المسيحية هنا بأنها نتيجة لشعور أسمى. فالأخلاق الحققة لا صلة لها فى نظره بالشعور، وإنما بالمعرفة وطلبها فحسب، وهو يؤيد رأى سقراط القائل إن العارف وحده هو الذى يمكن أن يكون فاضلا. وهو يضيف الاشتراكية إلى «أخلاق الفكر الحر»، بوصفها تكملة سياسية لها، وهو لا يعنى بالاشتراكية ذلك النوع الثورى المرتبط بماركس، بل لا يعنى بها أساساً أى تغيير للنظام السياسى القائم على الإطلاق، وإنما يعنى بها ذلك التقدم المطرد البطيء للشخصية الأخلاقية، على النحو الكفيل بأن يؤدي بكل فرد إلى إخضاع سلوكه لصالح المجتمع من حيث هو كل. مثل هذه الاشتراكية تقتضى تحسين الجنس عن طريق أساليب علم تحسين السلالات. وتحرير المرأة، وإلغاء المحرمات الجنسية (أى «إباحة الحب»)، وحرية اختيار العمل، وحرية الفكر. ولقد كان فى هذه الأفكار يستيق على نحو يدعو إلى الإعجاب، وهو لم يزل فى العقد التاسع من القرن الماضى، أفكارا ظهرت من بعده، وكان لابد للقيام بذلك من شخصية مثل بيرسن، تنصف بالقوة والجرأة، وتمتلى ثقة بقدرة العلم على كل شئ، وتؤمن إيمانا زاسخا ببحرية البحث، وتزدري الحلول الوسطى، وتستخلص النتائج بجرأة حتى لو كان من شأنها أن تغضب معاصريه (٢).

(١) «أخلاق الفكر الحر The Ethic of Freethought»، ١٨٨٨، الطبعة الثانية ١٩٠١.

(٢) انظر بالإضافة إلى الكتابين المذكورين، «احتالات الموت ودراسات أخرى فى التطور The Chances of Death and other studies in Evolution»، فى مجلدين، عام ١٨٩٧.

ولقد حدث تطبيق وتأيد آخر واسع المدى لمبدأ التطور في ميدان خارج عن الفلسفة ، ولكنه قريب من مجالها إلى الحد الذي يبرر ذكره في هذا المجال . فمثلاً قام السير هنري مين Sir H. Maine (١٨٢٢ - ١٨٨٨) ، الذي يمكن أن يعد خليفة أوستن^(١) ، بإعطاء أساس جديد كل الجدة للتشريع التاريخي والمقارن ، وذلك في عدة مؤلفات كان لها تأثيرها الهائل ، رتب فيها وقائع التنظيم البدائي الاجتماعي والسياسي بوساطة هذا المبدأ^(٢) ، وفي ميدان الاقتصاد والتاريخ الدستوري والعلوم السياسية . وقام والتر بادجت Walter Bagehot (١٨٢٦ - ١٨٧٧) ^(٣) بمجموع مائل . ولما لم يكن دارساً منعزلاً ، بل كان من رجال الأعمال والبنوك ، فإن أفكاره كانت ذات وجهة عملية ، وكان لها بعض التأثير في هذا المجال . وهو يصف دينه لدارون ، ويعترف به ، في العنوان الفرعي لكتابه . « الفيزياء والسياسة » ، وهو « أفكار عن تطبيق مبادئ الانتقاء الطبيعي والوراثة على المجتمع السياسي » . وقد أثارت مؤلفاته اهتمام دارون ذاته .

ولكن الميدان الذي اكتسبت فيه نظرية التطور أكبر قوة لها ، خارج نطاق علم الحياة والفلسفة ، كان ميدان الأنثروبولوجيا . مثال ذلك أن السير جون لوبوك Sir John Lubbeck (اللورد أيفبري Avebury : ١٨٣٤ - ١٩١٣) كان داروينياً متحمساً ، ورأى أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف

(١) انظر ص [٥٩] (٢) « القانون القديم Ancient Law » ، ١٨٦١ (طبعات متعددة) « المجتمعات المحلية القروية في الشرق والغرب Village Communities in the East & The West » ، ١٨٧١ ، « التاريخ القديم لنظم الاجتماعية Early Hist of Institutions » ، ١٨٧٥ ، « أبحاث في القانون والعرف القديم Dissertations on Early Law and Custom » (١٨٨٣) .

(٣) الدستور البريطاني The British Constitution ، ١٨٦٧ ، « الفيزياء والسياسة Physics & Politics » ، ١٨٦١ ، شارع لومبارد Lombard Street ، ١٨٧٣ .

(١٣٧)

الآلهة ، وأن الدين تطور من أشكال الوثنية المختلفة : كعبادة للمسحورات ؛
« الفتيش fetishism » ، ومنها إلى عبادة أصنام الجدود (الطوطمية Totemism) ثم عبادة الأوثان بوجه عام idolatry ، وغيرها من صور
تعدد الآلهة ، ومن هذه كلها إلى مرحلته التوحيدية الراهنة . وحاول السير
إدوارد بېرنيت تيلور Sir Edward Burnett Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧)
وهو أول أستاذ للأنثروبولوجيا في أكسفورد ، وأعظم حجة إنجليزي في
هذا الفرع من العلم خلال القرن التاسع عشر ، أن يثبت أن الصور العليا
للدين ، وكذلك الفلسفة ، قد ظهرت من مذهب حيوية الطبيعة Animism .
وكان خليفة تيلور هو السير جيمس فريزر Sir James G. Frazer (ولد
سنة ١٨٥٤) . وهو عميد علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز الأحياء (١) ، وقد
ذاعت شهرته دوليا منذ وقت بعيد . وهو يرى أن حياة الإنسان البدائي كان
يحكمها السحر أكثر مما تحكمها المعتقدات الخاصة بحيوية الطبيعة ، ولما كان السحر
يرى إلى السيطرة على القوى الطبيعية ، فإنه أقرب إلى العلم منه إلى الدين ،
أما هذا الأخير فلم يظهر إلا بعد وقت متأخر جدا ، حين أهاب الناس بقوى
أعلى بعد أن بلغت قوى مسداها ، وحين حل الخوف والامل والتفاؤل
والتشاؤم محل الرغبة في السيطرة ، ويظهر استمرار تأثير سبنسر ودارون
بوجه خاص في عمل عالم أنثروبولوجي حي آخر (٢) ، وهو إدوارد وسترمارك
Edward Westermarck (ولد سنة ١٨٦٢) ، وهو فنلندي استقر منذ
وقت طويل في إنجلترا وأصبح أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة لندن من سنة

(١) كان السير جيمس فريزر حيا حتى وقت تأليف هذا الكتاب ، ولد توفي
سنة ١٩٤١ . [المترجم] .

(٢) توفي وسترمارك سنة ١٩٣٩ . [المترجم] .

١٩٠٧ إلى سنة ١٩٣٠ . ومن كتبه المشهورة : « تاريخ الزواج البشرى »
 Hist. of Human Marriage ، (١٨٩١ ، الطبعة الخامسة في ثلاثة مجلدات :
 سنة ١٩٢١) وقد طالع مشكلات الأخلاق في كتابين . « أصل الأفكار
 الأخلاقية وتطورها The Origin and Development of the Moral
 Ideas ، (في مجلدين ، ١٩٠٦ - ١٩٠٨ ، الطبعة الثانية ١٩١٢ - ١٩١٧)
 و « النسبية الأخلاقية Ethical Relativity » (١٩٣٢) . وتظهر في
 الكتابين نزعة التطورية بكل وضوح ، إذ أن معالجته للظواهر الأخلاقية
 من حيث نشأتها وتطورها تؤدي حتما إلى النسبية الأخلاقية . وهو يرى أن
 كل المحاولات التي ترمي إلى الامتداء إلى أساس لصحة موضوعية « زعومة »
 للأحكام الأخلاقية ، كحواشي المذهب العقلي والحدسي ، تتعارض حتما مع
 حقائق التطور الأخلاقي . وهو يرى مثل هيوم ، أن الانفعال ، لا العقل ،
 هو أصل الحكم الأخلاقي والمتحكم فيه ، والانفعال ذاتي قطعا ، وقد حاول
 أن يتعقب أصل الظروف الانفعالية لأحكامنا الأخلاقية التلقائية ، بل
 وللنظريات الأخلاقية الأولية ذاتها كنظرية كانت . فالانفعالات الأخلاقية ،
 التي تتميز عن غير الأخلاقية بتنزهها وشموها ، تستمد كلها من الاستحسان
 والاستمجان ، بحيث يكون الأول هو أصل الانفعالات الإيجابية ، والثاني
 أصل الانفعالات السلبية (التي يدرج ضمنها الشعور بالإلزام الخلق) .
 فالانفعالات دائما أسباب الأحكام الأخلاقية لا نتائجها . وما المبادئ
 الأخلاقية إلا تعميمات لمثل هذه الأحكام المشتقة . فضلا عن ذلك فالانفعالات
 الأخلاقية ليست ، آخر الأمر فردية ، وإنما هي اجتماعية في طابعها .
 وقد كان وستر مارك يؤكد دائما ارتباط الأخلاق بعلم الاجتماع .

ولنعد من هذه التفرعات للذهب التطوري ، وهي تفرعات خارجية إلى

حد ما ، إلى مظاهره ذات الطابع الفلسفى الأوضح ، فننتقل إلى جورج هنرى .
 لويس George H. Lewes (١٨١٧ - ١٨٧٨) ، الذى كان أم مثلى .
 المذهب التطورى فى المجال الفلسفى بعد سبيلس ، وكان ينتمى ، بفضل ذهنه .
 الرحب ، إلى مجال الأدب بقدر ما ينتمى إلى مجال الفلسفة . وهو معروف
 لدى جمهوره القراء بصلته الرومانتيكية بجورج إليوت ، وترجمته لحياة جين .
 (وهى ترجمة انتشرت فى ألمانيا على نطاق واسع) أكثر مما هو معروف .
 بمؤلفاته الفلسفية (١) . ولقد كان فى الفترة الأولى من حياته على الأخص .
 واحدا من أشد تلاميذ كونت الإنجليز تحمسا ، ووجد فى هذه الناحية ،
 كما وجد فى غيرها من النواحي ، تألفا روحيا كاملا مع جورج إليوت .
 ولقد كانت وجهة النظر الوضعية هى السائدة تماما فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ،
 وهو كتاب ليست له قيمة كبيرة بمعاييرنا الحالية ، ولكن إتقان كتابته أدى .
 إلى ذبوع انتشاره إلى حد غير أوف ، بحيث كان هو الذى أمد كثيرا من
 القراء الإنجليز بمعلوماتهم الوحيدة عن تاريخ الفلسفة . وبهذه المناسبة ،
 فقد كان هذا الكتاب من أوائل الكتب العامة فى تاريخ الفكر النظرى .
 باللغة الإنجليزية . وكان الهدف منه كشف غرور كل تأمل ميتافيزيقى ، فهو .
 قد فرض حظرا على الجزء الأكبر من المحاولات الفلسفية ، وانتهى من .
 ذلك إلى تحييد مذهب كونت بوصفه قوة التفكير البشرى ، وقد تزايد تباعده .

(١) تاريخ الفلسفة من خلال تاريخ حياة الفلسفة The Biographical Hist. of
 Philosophy فى مجلدين ، ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، وقد أعيد طبعه مرارا « فلسفة العلوم .
 الوضعية عند كونت Comte's Phil. of the Positive Sciences » ١٨٥٢ ،
 « أرسطو : فصل فى تاريخ العلم Aristotle: a Chapter in the Hist. of Science »
 ١٨٦٤ ، « مشكلات الحياة والذهن Problems of Life. & Mind » فى خمسة مجلدات .
 ١٨٧٤ - ١٨٧٩ .

فما بعد عن مذهب كوندت ، تأثر وقتنا ما بسبنسر ، ثم سار آخر الأمر في طريقه الخاص ، ولكنه لم يترك معسكر الوضعية قط بصفة نهائية .

ولقد كانت فلسفة لويس ، كما عرض الجزء الأكبر منها في كتابه الأخير ، تعبيراً أميناً عن ذهنه المرن المتفتح ، ومعارفه التي كانت واسعة إلى حد غير عادي ، والتي اشتملت على مسائل بيولوجية ونفسانية ، فضلاً عن المسائل الفلسفية . وهي تزخر بالأفكار ، التي يعد الكثير منها هاما ، ولكنها في عمومها تفتقر إلى الاتساق والإحكام . فمن الصعب أن يمتدى المرء إلى مبدأ جامع أو إطار مسيطر عليها ، وإنما يحس المرء بعد قراءته بأن لديه تفكيراً حياً خصيباً ، ولكنه يفتقر إلى الوضوح والنضج ، ويؤكد لويس ، كأي وضعي مخلص ، أن الفلسفة ينبغي أن تكون علمية ، ولا يعني بذلك فقط أن عليها اتباع مناهج العلوم الطبيعية ، بل يعني أيضاً أن عليها أن تقتصر على ما هو تجريبي بوصفه هو وحده القابل لأن يعرف . ولقد كان هو الذي نصحت لفظ « ما بعد التجريبي metempirical » ، ليبدل به على ما هو موجود ، أو يفترض أنه موجود ، من وراء التجربة . وكما بين شادورث هودجسن Shadworth Hodgson ، (١) . فإن لويس لا يوضح إن كان ينكر وجود ما بعد التجربة ، أم ينكر فقط قابليته للمعرفة ، أم كليهما معا . ويبدو على وجه الإجمال أنه يعترف بوجوده لحسب ؛ ومهما انكشف للحدس والإيمان من هذا المجال ، فإنه لا يمكن أن يكون ، بالنسبة إلى المعرفة في معناها الوضعي ، إلا تصوراً سلبياً حدياً . وقد ترك لويس آخر الأمر مجالاً

(١) « فلسفة التفكير التأمل The Phil. of Reflection » المجلد الأول ص

المشكلات الميتافيزيقية في الفلسفة . ولكنه اشترط أن تعالج وتحل بروح علمية دقيقة . فالفلسفة في نظره ، كما هي في نظر سبنسر ، هي العلم الذي ينتقل إلى أعلى التجريدات وأوسع التعميمات .

وفيما عدا ذلك ، فقد كانت معظم أبحاث لويس ذات طابع فسيولوجي . ونفساني ، وهذه بدورها حافلة بالأفكار المثيرة ، التي ترتفع في أحيان غير قليلة إلى مستوى النبصر العبقري ، ولكنها ظلت كلها عقيمة لأنها اختبأت وسط حشد من الأفكار المختلطة التي تفتقر إلى الاتزان والوضوح . ومن أفكاره الجديدة ، التميز بين نوع الظاهرة الذي يتبدى بوصفه تجديدا خالصا بالنسبة إلى سوابقه ، وبين النوع الذي لا يمكن فهمه تماما من خلال خصائص أجزائه المكونة . وكان لويس أول من أطلق على الفئة الأولى اسم الظواهر الطافرة emergent ، بينما أسمى الفئة الثانية « بالناجئة resultant » ، وهو هنا قد استبق « فلسفة الطفرة emergent Phil. » عند لويد مورجان وألكسندر ، وإن لم يكن من المؤكد إن كانت ثمة أى استمرار منه إليها ، أى تأثير مباشر أو غير مباشر له فيها .

ولقد كان تفكير لويس ينتمى في أساسه إلى عصر كونت ومل ، ولم يتأثر بأفكار دارون وسبنسر إلا قليلا . أما الجيل التالى من المفكرين الذين ولدوا في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر ، فقد طغت عليهم موجة المذهب الجديد ، في السن التي كانوا فيها أشد تعرضا للتأثر بأراء الغير . ولكنه لم يؤثر إلا في القليبين بمثل العمق الذى أثر به في وليام كنجيدن كليفور Willam Kingdon Clifford (١٨٤٥ - ١٨٧٩) ، الذى

(١٤٢)

شغل منذ عام ١٨٧١ حتى موته المبكر منصب أستاذ الرياضيات في السككية
الجامعية (يونيفرستي كوليدج) بلندن .

كان كليفورده شخصية فريدة ذات موهبة عقلية لامعة ، وكان سابقا
لستة ضليعا في ميادين عديدة ، أشع العبقريّة منه ، وكانت له القدرة على
التحمس وإثارته لدى الغير ، كما كان له على الناس سحر غريب ، ولكن
ذلك اقترن لديه بجملة لا تضابط لها ، وبنوع من الإفراط والإغراب ، فإذا
بالنتيجة شخصية حافلة بالمتناقضات كانت تسير نحو استهلاك ذاتها . ولقد
كان فيه هرق برومبى ، وكان يتصف بالكثير مما يذكرنا بمعاصره الألماني
فيتشه ، والحق أنه مامن شيء يؤكد مدى خروج شخصية كليفورده عن المألوف
في الفكر الإنجليزي بقدر قراءته العقلية مع هذا المفكر الألماني الذي كان
دائما ، وما يزال ، غريبا كل الغرابة بالنسبة إلى الإنجليز . غير أن حياة كليفورده
كانت أقصر بعشرة أعوام كاملة من حياة فيتشه العقلية ؛ ولم يتسن له أن يتم
إلا أقل مما أتمه فيتشه بكثير . ولربما خطر ببال المرء أن يتساءل : أهنالك شيء
كان سيعجز عن تحقيقه لو كان قد وهب حياة أطول ؟ غير أن هذا سؤال
عقيم ، إذ ربما كان القدر قد شاء له أن يقدم في سبيل جارف كل ما كان لديه
خلال العمر القصير الذي أتيح له ، بحيث إنه كان قد استنفد موارده العقلية
بالفعل عندما خاضه قراءه الجسمية . وهكذا كان عمل كليفورده الذي وزعه
بطريقته الموهوبة بين ميادين علمية متعددة ، قد ظل تمثالا رائعا لجذع غير
أطراف ، وكان هو ذاته باحثا أكثر منه كاشفا ، وخافزا للغير أكثر منه
موجها لهم ، ومرشدا إلى أهداف لم يعش هو ذاته لتحقيقها .

ولقد شملت الأعمال التي أنجزها كليفورده ، إلى جانب جهوده الهامة في

الرياضيات ومعرفة الدقيقة بالعالم الطبيعي ، أبحاثاً في نظرية المعرفة ، ونظرية العلم ، وكذلك في الميتافيزيقا والأخلاق وفلسفة الدين (١) . وهو يتخذ نقطة بدايته في نظرية المعرفة من فكرة قريبة من المذهب الظاهري الحسي عند هاركللي وهيوم . فموضوعات العالم الخارجى تعطى لى بوصفها انطباعات ؛ وهي تمثل سلسلة من التغيرات فى وعى ، وليس لها عدا ذلك وجود غير أن « انطباعات الذات الأخرى لا تعطى على نفس النحو ، إذ أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً لوعى ، وإنما يمكن الاستدلال عليها من وعى ، من طريق إسقاط ذاتى خارج وعى على الذات « الأخرى » . ويطلق كليفوردي على هذه الانطباعات التى أسقطها خارج ذاتى على هذا النحو وأدركها على أنها : توجد خارج « ذاتى » اسم « الانبثاقات ejects » . وهكذا فيبينها تكون الموضوعات objects هى المعطيات التى تبدو بوصفها ظواهر فى وعى الشخص وتنتمى إلى وحدى ، فإن « الانبثاقات » هى محتويات عمليات المعرفة . منقولة من وعى الذاتى ومحولة إلى الوعى الخارجى الذى تنتمى إليه . وبما يزيد هذا التفسير لعملية المعرفة تعقيداً ، أن كليفوردي يضيف إليه أفكاراً منتجة إلى المجال التاريخى التطورى . فالإيمان بوجود وعى غير وعى مضمون بالفعل ، على نحو مستقل عن كل حجة نظرية ، نظراً إلى أن الإنسان لم يكن منذ البداية مفرداً منعزلاً ، وإنما تربطه بأقرانه علاقات اجتماعية . وهكذا يتضح ، من

(١) كان معظم كتابه يتألف من المحاضرات التى ألقاها خلال حياته ، أو من مقالات نشرت فى مجلات دورية ، وقد جمع معظمها ونشر بعد وفاته ، ومنها : « الإصدار والفكر » ، Seeing & Thinking ، ١٨٧٩ (الطبعة الثانية ١٨٨٠) ؛ « محاضرات ومقالات » ، Lectures and Essays ، وقد نشره ل . ستيفن والميرف . بولوك ، فى مجلدين ، ١٨٧٩ (الطبعة الثالثة ١٩٠١) . « العلوم الدقيقة من وجهة نظر التفكير السليم The Common Sense of The Exact Sciences » ، نشره و . ككله كارل بيرسن ، ١٨٨٥ .

وجهة نظر التطور التاريخي ، أن الإيمان « بالمنتق (خارج الذات) the eject هو نوع من إعادة كشف وعى مشابه لوعي في وجود أقراني من الناس ، أو من التعرف على هذا الوعي الآخر . غير أن « الموضوع ، المعطى لوعي قد يتمثل أيضاً منذ البداية ، حتى لو كان ذلك بطريقة غريزية فحسب ، بوصفه موضوعاً يمكن أن يحس به وعى آخر بالإضافة إلى وعي . ويطلق كليفورده على الموضوع الذي يقترن به هذا الاعتقاد اسم « الموضوع الاجتماعي » . ولا يعنى الإحساس بالخارجية ، الذي تثيره مثل هذه الموضوعات ، أى شيء سوى هذه العلاقة الفعلية أو الممكنة مع وعى « آخر » . ومن الواضح أن مثل هذه الطريقة في البرهنة على هذه المسألة تنطوي على جمع دشوائى بين أفكار شديدة التنوع ، ومن الممكن أن يطلق عليها اسم البرهان الاجتماعي على حقيقة العالم الخارجى .

ولا تتمزج في هذه النظرية اتجاهات فكرية تجمع بين المذهبين الحسى والتطورى فحسب ، بل تتمزج فيها أيضاً اتجاهات فكرية إستمولوجية وميتافيزيقية . وليس في وسعنا أن نعرض هنا الارتباطات الباطنة بين هذه الاتجاهات المتباينة ، وهى الارتباطات التى لا تظهر بوضوح كامل في طريقة كليفورده المتقلبة في التفكير . غير أن كل حجة تؤدي في النهاية إلى عنصر واحد في فلسفته أصبحت له شهرة واسعة ، هو نظرية « المادة الذهنية mind - stuff » . وفي هذه النظرية يشير أولاً إلى أن الانطباع أو الإحساس لا يلزم أن يكون في وعى يحويه ، وإنما يمكن أيضاً أن يوجد بطريقة مستقلة « خارج » الوعي ، أى أنه « شيء في ذاته » ، ومطلق يكون وجوده « لذاته » ، لا منسوباً إلى أى شيء آخر . وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه يحس « sentitur » . فالعناصر التى يتألف منها كل إحساس هى التى أسماها :

كليفور د «المادة الذهنية» ، ولقد كان من السذاجة بحيث ادتقد أنه توصل بذلك أخيرا إلى حل لمشكلة «الشيء في ذاته» ، عند كانت . وهو يصل إلى هذا الهدف ذاته عن طريق سلسلة أخرى من الحجج ، فيحاول أن يبين أن مشكلة العلاقة بين المجال للمادى والمجال النفسى ينبغى ألا تحل برد أحدهما إلى الآخر به صفة مصدرا له ، وإنما يسود المجالين تبادل وتناظر تام ، يماثل فى اكتماله ذلك التبادل والتناظر الموجود من جهة بين حروف الجملة عندما تقرأ أو تنطق ، وبينها من جهة أخرى عندما تكتب أو تطبع . وذلك ينفى فى نظره أننا لسنا هنا إزاء شيئين مختلفين أساسا ومن حيث المبدأ ، وإنما إزاء نفس الجوهر ، الذى يبدو ماديا من وجهة معينة ونفسيا من الوجهة الأخرى . وهو يستخدم تعبير «المادة الذهنية» ، ليدل به أيضا على ذلك الجوهر الموحد الكامن وراء كل الوجود ، وهنا أيضا يكون من الواضح أن المادة الذهنية ينبغى ألا تعد مستقلة عن كل وعى لحسب ، بل يجب أن تعد سابقة عليه فى الزمان أيضا . إذ ينبغى أولا أن تركز المادة الأولى المنتشرة فى الكون فى أثناء حالته المختلطة ، وتندمج فى تركيبات متكاملة ، ومن المحال أن يصبح الوعى ممكنا قبل ذلك بحيث يتوقف المستوى الذى يبلغه الوعى على المستوى الذى يصل إليه تطور العناصر المادية . وينبغى أن ينظر إلى ما يبدو لنا «مادة» على أنه مؤلف بالمثل من مادة ذهنية . فكل ذرة وجسيمة فيها ، بالإضافة إلى ماديتها ، عنصر نفسانى . ومن الواضح أن مذهب سبنسر فى الكونيات يلعب دورا فى تأملات كليفور هذه ، كما أن من الواضح أن فكرة «شمول النفس panpsychism» ، هذه ليست إلا مذهبا ماديا لا يحجبه إلا قناع دقيق ، إذ أن «المادة الذهنية» التى قال بها كليفور د ، على الرغم من كونها تبدو فكرة جريئة

إلى حد بعيد ، هي بالفعل فكرة ميتافيزيقية معقدة التركيب ، يتضح من
القصص الدقيق أنها لا تختلف اختلافا أساسيا عن « المادة » المألوفة .

ولدى كليفورد آراء في المنطق ومناهج العلوم الدقيقة لها قيمة فلسفية
أعظم ، وإن تكن شهرتها أقل كثيرا ، وتتفق هذه الآراء في الأساس مع
آراء ماخ ، كما تتفق بوجه خاص مع آراء بيرسن ، الذي كان يقف عن كتب
منها ، وشيد عليها مذهبا ، والمبدأ الأساسي هو مبدأ « الاقتصاد في التفكير »
الذي يؤدي هنا ، كما يؤدي لدى المفكرين الآخرين ، إلى استباق أفكار
ظهرت فيما بعد في النظرية البرجماتية في المعرفة .

ويظهر التأثير المطلق لأفكار دارون وسبنسر أوضح ما يكون في آراء
كليفورد الأخلاقية ، التي اهتم بها اهتماما خاصا ، ولقد كان كليفورد يعتقد ،
كما رأينا من قبل ، أن إيماننا بالعالم الخارجي يركز على نوع من الغريزة
الاجتماعية ، ولا يمكن أن يضمّن التفكير النظري البحث . ومثل هذا يقال
في الأخلاق : فهنا أيضا تكون الحقيقة الرئيسية هي أن الفرد ليس شيئا
في ذاته ولذاته ، بل إن وجوده كله إنما ينحصر في كونه عضوا في كل اجتماعي
يدعم الفرد ويحيط به . وهنا يدخل كليفورد فكرة رئيسية هي فكرة
« الذات القبلية Tribal Self » ، وهي فكرة استحدثها هو ، وأصبحت
بفضله مشهورة . والمقصود عنده بهذا اللفظ ذلك الإحساس الذي هو
موروث ومكتسب في آن واحد ، والذي يؤدي إلى إدراك ما يخدم مصالح
القبيلة أو الجماعة الاجتماعية التي ينتمى إليها الفرد . والذي يحدث أولا هو
أن الذوات المنفصلة التي تنشأ منها « الذات القبلية » ، بالتدريج ، تكون في
البداية مدفوعة بالسعى وراء اللذة ، والميل إلى إشباع حاجاتها الفردية . غير

فإن الذات الفردية تمتد إلى الذات القبلية بقدر ما تترك جانباً مصالحها الأنانية وتدافع عن مصالح القبيلة وكأنها مصالحها الخاصة ، ويكون نمو الفرد هذا عملية تطور اجتماعي في نفس الوقت . غير أن الذات الخاصة والذات الاجتماعية تكونان في الحياة البشرية في صراع دائم ، وحيث تكون الذات الاجتماعية نامية ، فإنها تمارض الدوافع الأنانية للذات الخاصة ، وهي الدوافع التي تتعارض مع مصالح المجتمع ، وتجعل المرء يستاء من مسلكه الخاص . وفي هذه الإدانة للذات الفردية بواسطة الذات الاجتماعية يرى كليفورد أن ظاهرة الضمير تعبر عن نفسها ، بوصفها صوت « الذات القبلية » وقد نما وتهدب عن طريق الانتقاء الطبيعي . وعلى ذلك فالخير (أو الشر) الأخلاقي ، بالنسبة إلى أخلاق كليفورد القبلية أو الاجتماعية ، هو ما ينفع القبيلة . (أو يضرها) ، أو بتعبير أقرب إلى الروح الداروينية ، هو ما يزيد . (أو ينقص) من كفاءتها أو قدرتها على البقاء . وهدف الأخلاق هو تدريب الفرد على أن يصبح أكل عضو ممكن في المجتمع — أى أن يصبح شخصاً . يستكت صوت مصالحه الخاصة ولا يعترف إلا بمصالح القبيلة ، أو أن يكون ، حسب تعبير كليفورد ، مواطناً صالحاً . فإذا ما جردنا هذه الأفكار من روائها التطوري ، كان من الواضح أنها تنطوي على مساهمة قيمة في الأخلاق الاجتماعية المثالية ، فكليفورد ينبذ صراحة الأخلاق المبينة على مذهب اللذة ، ومبدأ « أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس » ، وعلى الرغم من أنه هو ذاته لم يتحرر تماماً من نوع من مذهب المنفعة المتساوي ، وظل أسير القيود الداروينية ، فإن مذهبه ، كما هو واضح ، يمثل حلاً للمشكلة الأخلاقية أفضل بكثير من ذلك الذي استطاعت الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية أن تقدمه . وبما زاد في نجاح أفكاره في هذا الميدان ، وأكسبه احترام المفكرين ، حتى

من لم يكن منهم يستطيع الموافقة على آرائه في المبادئ الأخرى ، أنه لم يشرهالة
على أنها مذهب جاف ، وإنما يك فيها قوة شخصيتها وحماستها الدافقة .

كذلك اتسم موقف كليفورد من الدين بنفس هذه الغرابة المتحمسة ،
فهو هنا كان يعارض كل حل وسط ، وينفر من أى نوع من الإذعان للسلطات
الكنسية ، عل النحو الذى كان من الشائع أن يدعو إليه فى إنجلترا حتى
أوائلك المفكرون الذين لا يكترون بالدين . وهكذا وقف يدافع بتعصب
حقيق عن عدم الإيمان ، ولم يجد غضاضة ، فى إنكاره لله ، أن يعامل الديانات
الوضعية بقسوة شديدة ، ويصب جام غضبه على الكنيسة والعقيدة والكهنوت
وكأنه واحد من رسل هصر التنوير بنفس عن كراهيته المكبوتة . فهو قد
أسمى المسيحية « وباء فظيلا دمر حضارتين » ، وأعرب عن سخطه الأخلاقى
الهديد على التأثير الضار للقساوسة ، الذى رأى أنهم الأعداء الحقيقيون
للإنسانية ، وأنهم خطر دائم على الدولة والمجتمع والأخلاق الحقة . ولكن
حتى هذا العدو المرير لكل ما هو دنى لم يستغن عن نوع من البديل للإيمان
الدينى . فقد وجد ملجأ فى عبادة الكون ، ووقف فى خشوع وتقديس أمام
نظامه وإطراده الرائع . وأطلق على الشعور الذى كان ينتابه فى هذا الصدد
« العاطفة الكونية cosmic emotion » ، وأقر بأنها توجد — كما قال كانت
فى كلمته المشهورة — كلما تأمل المرء السماء المرصعة بالنجوم فوقه والقانون
الأخلاقى فى داخله . غير أنه وضع الإنسان موضع الله ، وكان كل إيمان حتى
موجها فى نظره إلى تمجيد للإنسان والإشادة به . وقد دافع مثل كونت عن
« عقيدة الإنسانية » ، وكتب بشئ من المبالغة عن الإنسان الآب الذى
ينظر البشر من فجر التاريخ ومن الأعماق الخفية لكل روح بنار الشباب
الأولى ويقول : « قبل أن توجد الآلهة كنت هناك » . كما كتب فى موجة

حمانه ، عند ختام بحثه في « العاطفة الكونية » يقول : « إن من يستطيعون قراءة علامات الزمان سيقراءون فيها أنه قد آن أوان ملكه الإنسان » .
خير أن معبد هذه العقيدة كان بالنسبة إلى كليفوردي بناء العلم الشامخ ، وكان أمه معقودا على العلم في تحقيق أى تقدم مقبل لروح الإنسان .

على أن الإجابة عن السؤال عن إمكان التوفيق بين الداروينية والدين لم تكن دائما النفي القاطع ، كما في حالة كليفوردي . وإنما ظلت المشكلة بالنسبة إلى تليد آخر لدارون ، هو جورج جون رومانس George J. Romanes (١٨٤٨ — ١٨٩٤) مشكلة مفتوحة حيرته طوال حياته ، ولقد كان رومانس ، الذى تليد على دارون وأصبح صديقا مقربا إليه ، عالميا لوجيا . فى المحل الأول ، واكتسب بفضل أبحاثه المستقلة شهرة ضخمة ، بوصفه واحدا من أنبيح المساهمين فى « نظرية الأصل السلالى Theory of descent » . ولكنه لما كان ميالا بطبيعته إلى الدين ، وتربى فى بيئة متمسكة بالدين ، فقد كان يندفع دائما إلى ما وراء حدود البحث التجريبى الخالص ، لىكى يخوض المسائل الفلسفية المتعلقة بالتفسير العام للتجربة ، وهى المسائل التى كانت تنتظر قرار المذاهب العلمية الجديدة بشأنها بالحاح شديد ، ولقد كان الصراع بين إيمانه وعلمه خفيا أحيانا ، وصريحا أحيانا أخرى ، وبفضل هذا الصراع تحول إلى فيلسوف .

ولأنه لمن الطريف أن نتبع المراحل المتعددة التى مر بها هذا الصراع حتى انتهى إلى صورته الأخيرة . فى أول مؤلفاته . (« اختبار صريح للمذهب الألوهية A Candid Examination of Theism » ١٨٧٨) نجد متمسكا بالطرق المادية فى التفكير إلى حد أن الأساس المتين لعقيدته فى الشباب

سرعان ما أصبح سراها . ولكن لم يكن معنى ذلك رفضا صريحا للدين ، كما في حالة كليفورد ، وإنما كانت تلك فترة اختبار باطن عميق . يقف فيه موقف الحكم على نفسه ، لكي يقدر قيمة القوى المتصارعة فيه . ورغم أن العلم هو الذى يثبت أنه الأقوى ، ويقضى على كل الحجج المؤيدة لمذهب الألوهية ، فإننا نشعر بأن الإيمان ، رغم كونه مضطرا إلى التوارى فى الصفوف الخلفية لم يبلغ تماما بأية حال . إذ يصبح من الواضح أنه حق إذا لم يتسن إنقاذ شيء من الحطام ، من وجهة نظر العلم ، فإن هناك طريقا آخر لمعالجة المسألة بترك الباب مفتوحا لإمكان وجود الله ، هذا الطريق يؤدي إلى نوع من الميتافيزيقا الغامضة ، التى يبدو أن من الممكن أن ينفذ المرء منها إلى مجال يتجاوز مجال العلم ، ولكن من الضروري هنا اقتراض وجود روح عليا ، تكون هى العلة النهائية لكل الأشياء . غير أن رومانس لا يتابع هذه الحجة بأى اقتناع جدى ، بل لأنها فى الواقع تؤدي به دائما إلى صراع مع ضميره العلمى ، الذى لا يمكن تبرير أية تأملات نظرية كهذه أمام محكمته . وهكذا يقع فى تأرجح غريب بين نظرة إلى العالم فيها مكان للألوهية ونظرة أخرى لا مكان فيها للألوهية ، ولم يكن من الممكن أن ينقذه من هذا التأرجح إلا اتباع الطريق النقدي بصراحة وجراءة . ولكنه يلجأ بدلا من ذلك إلى موقف اللاأدرية لكي يخفف من صراع الضمير المحتدم داخله ، دون أن يحل هذا الصراع نهائيا .

على أن وجهة نظره قد تغيرت قبل مضى سنوات قلائل . ففي محاضرة ألقاها سنة ١٨٨٥ ، وإن لم تكن قد نشرت إلا بعد وفاته سنة (١٨٩٥) ، بعنوان « الذهن والحركة والمذهب الواحدى Mind, Motion and Monism » يبدى رومانس ميلا إلى مذهب وحدة الوجود على طريقة « جوردانو برونو » .

كما يبدو وجهة نظر واحدة مماثلة في مقال قصير ظهر بعد ذلك بوقت قليل في مجلة « Contemporary Review » (١٨٨٦) بعنوان « العالم بوصفه انبثاقا The World as Eject » (وقد نشر المقال أيضا في كتابه « الذهن والحركة والمذهب الواحدى ») ورغم أن هدفه من هذه الواحدة كان عبور الهوة بين المادية والروحانية ، فإن ميله إلى الروحانية كان واضحا . وقد وصل إلى هذا الموقف بأن وفق بين نظرية « الانبثاقات » عند كليفوردي وبين آرائه الخاصة ، فضلا عن قيامه بإخبار نقدى لفكرة كليفوردي في « المادة الذهنية » ، التي أكتسبها طابعا مضادا تماما لطابعها الأصلي ، وذلك إذ أرجع كل شيء إلى المجال النفسى بدلا من المجال المادى . وهو في كل هذه الآراء لا يمس المسألة الدينية الخاصة على التحديد بعد ، وإنما يتخذ موقفا محايدا إزاءها ، وهو على الأخص لا يزال ينظر هنا إلى « المنبثق الشامل World - Eject » (وهو الاسم الذى يطلقه رومانس على المطلق) ، على أنه مبدأ لا شخصى ، مجرد ، « يتألف من بعض » . ولكن نظراته تغيرت مرة أخرى في السنوات الأخيرة من حياته ، فقد خلف ملاحظات عن كتاب كان يزعم تأليفه ولكنه لم يقم بذلك فعلا ، كان المفروض أنه سيختبر فيه مشكلة الدين من جديد (١) . وفي هذه الملاحظات يظهر رومانس على أنه قد تقبل الإيمان الدينى نهائيا ، وقد ظهرت

(١) كان للمفروض أن يظل العنوان « مثلا لعنوان الكتاب السابق » اختبار صريح للدين . ولكن المؤلف أشار إلى نفسه في هذه الحالة بكلمة « ميتافيزيقي Metaphysicus » بدلا من « مادى أوفيزيقي Physicus » .

ولرومانس مؤلفات أخرى في النظرية التطورية هي : « الذكاء الحيوانى Animal Intelligence » (١٨٨١) . و « التطور القدى فى الحيوانات Mental Evolution in Animals » (١٨٨٢) . و « التطور القدى فى الإنسان Mental Evolution in Man » (١٨٨٨) . و « دارون وما بعده Darwin and after Darwin » (١٨٩٢) .

وصيته الأخيرة هذه في الكتاب الذى أشرف على نشره تشارلس جور Charles Gore بعنوان « أفكار عن الدين Thoughts on Religion » . (١٨٩٦) فقد اهتدى رومانس إلى طريق العودة إلى الديانة الوضعية ، وأصبح يمثل الآن مذمبا ألوهيا شخصيا بالمعنى الموجود في المسيحية ، وعرف كيف ينظم في اعتقاداته العلمية على النحو الملائم للدين . وقد احتفظت الداروينية ومذهب التطور لديه بصحتها كاملة ، ولكن في اتفاق ، لا اختلاف ، مع النظرة إلى العالم في ظل الألوهية . وبهذا تغلب على الثنائية القائمة بين المعرفة العلمية والإيمان ، وحقق تلاؤما منسجما بينهما .

ومع ذلك فإن هذا التلاؤم ، إذا شئنا الدقة ، لا يمكن تحقيقه ، فالداروينية ، إن شئت أن تكون أمينة ، لا يمكن أن تتفق مع الدين فوق الطبيعي ، ومن ثم فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة ، وهى التى يعبر عنها معظم الفلاسفة الذين ساروا في طريق سبنسر ودارون وهكسلى في بحثهم للمشكلة الدينية . ونستطيع أن نذكر من بين ممثليهم المعبرين عنهم ، اسمى شارلس جرانت ألن Charles Grant Allen (١٨٤٨ - ١٨٩٩) ووليام ونوود ريد William Winwood Read (١٨٣٨ - ١٨٧٥) . فقد قطع ريد ، الذى كان كاتباً غزير الإنتاج في العلم والآداب معا ، كل صلة له بالدين ، ودعا إلى رأى في الحياة يكون مبنياً تماماً على المذهب الطبيعي الفردى القائم على فكرة اللذة دون أى لبس أو غموض . ولقد كان واحداً من القلائل الذين اهتموا بالمشكلات الجمالية ، وحاولوا إيجاد تفسير تطورى لها (١) . وقد اشتهر ريد بكتابه « استشهاد الإنسان The Martyrdom of Man » (١٨٧٢) ،

(١) علم الجمال الفسيولوجى Physiological Aesthetics (١٨٧٧) ، الحاسة اللونية The Colour Sense (١٨٧٩) ، وكذلك كتاب : التطور السكامل The Evolutionist at Large (١٨٨١) ، وتطور فكرة الله The Evolution of The Idea of God

وظهرت له عدة طبقات تالية) وهو عمل مؤثر يحرك المشاعر، كان له نجاح أدبي ضخم. وقد كانت القوة الدافعة إليه، كما يدل على ذلك عنوانه، هي نظرة مكتئبة متشائمة إلى الحياة، تنطوى على رفض تام لكل القيم العالية على الطبيعة ولكل إيمان ديني، وتستبدل به الإيمان بقدرة العلم على كل شيء، والاعتقاد الصارم بأن العلم، والعلم وحده، هو الذي قدر له أن يخلص الإنسان من يؤسه الماضي والحاضر إلى مستقبل أفضل. وهكذا يتسامى ريد بالإنسان، مثل كليغورد، ليجعل منه كائناً من نوع أعلى، وهو بالطبع لا يعنى بذلك الإنسان من حيث هو فرد، بل يعنى الإنسانية جمعاء، لكي يستخلص من قابلية الإنسان للكمال تلك العقيدة الجديدة التي يهيب بها لتحل محل القديمة.

ولقد خاض المعركة مع المذهب الجديد مفكرون أقرب إلى الروح الدينية، كل بطريقته الخاصة، وتتجسد عن ذلك تفرعات عديدة جداً. وبغض النظر عن رومانس، نستطيع أن نختار للبحث، من بين هؤلاء الكثيرين، الأسماء الآتية: جيمس ألنسن بكتن James Allanson Picton (١٨٣٢ - ١٩١٠) وجيمس كرول J. Croll (١٨٢١ - ١٨٩٠)، وهنرى درموند H. Drummond، والسير جون روبرت سيللي Sir J. R. Seeley (١٨٣٤ - ١٨٩٥).

كان بكتن شديد التعلق بسبنسر، وكان يؤمن بكل التعاليم الميتافيزيقية التي يتضمنها كتاب «المبادئ الأولى». ولكنه مضى خطوة أبعد من ذلك، إذ وحد بين «اللامعروف» والإلهي، وبذلك سعى إلى تحويل القمة الميتافيزيقية التي بلغها مذهب سبنسر في اتجاه الفلسفة الدينية. وقد تعدد أن يبين أن المذهب التطوري لا يقضى حتماً إلى اللادينية أو النزعة الطبيعية.

Naturalism ، فاهيك بالمادية ، بل إن من الممكن جداً الجمع بينه وبين العاطفة الدينية الصادقة ، رغم أن هذه قد تكون بعيدة تماماً عن أى إيمان وضعى من النوع العقيدى . لذلك عكف بكتن على إقامة دين على أساس تطورى . ومن الواضح أن مثل هذا الدين ينبغى أن يودى إلى مذهب شمول الألوهية Pantheism (١) . وهكذا يدافع هنا عن توحيد اسبينوزا بين الله والطبيعة ، ويعلم بحماسة عاطفية أنه هو حل جميع المسائل المختلف عليها فى الفلسفة . ولكن رغم أن بكتن يرفض صراحة فكرة إله خالق ، ويؤكد أن الكون قد نشأ من ذاته ويكتفى بذاته ، فإنه يعلق مع ذلك أهمية كبرى على محاولته إثبات أن عقيدته العالمية تتفق مع الجوهر الحقيقى للديانات التاريخية ، وضمنها المسيحية . وهكذا يسمى مذهبه « بالمذهب المسيحى فى شمول الألوهية Christian Pantheism » ، ولا يشعر بأى حرج من التناقض الملموس الذى ينطوى عليه الجمع بين مذهبين على هذا القدر من التنافر (٢) .

(١) اقترح أن تستبدل هذه الترجمة بالتعبير الشائع « وحدة الوجود » الذى تترجم به كلمة Pantheism مادة . ذلك لأن التعبير الأخير مضلل إلى حد بعيد ، ولا يدل مطلقاً على فكرة انتشار الألوهية فى كل أركان العالم ، دون تفرقة بينهما ، وهى الفكرة التى يدل عليها هذا المصطلح اللغوى . فالتعبير « وحدة الوجود » قد يعنى ، إذا ما نظر إليه لنوعاً خاصاً ، أى مذهب يقول بتفسير الوجود كله من خلال مبدأ واحد ، وقد يكون هذا المبدأ مادياً خالصاً لا مكان فيه للألوهية بأى معنى من المعانى . وهكذا فإن افتقار هذا التعبير إلى أية إشارة إلى الألوهية ، التى يؤكد للمصطلح الأصل أنها منتشرة أو منبثة فى العالم ، يحتم فى رأى ضرورة التخل عنه مهما كانت درجة شيوعه ، ويرجع كافة الترجمة التى اقترحت استبدالها به .

[للترجم]

(٢) سر المادة وأبحاث أخرى The Mystery of Matter and other Essays (١٨٧٣) ، « عقيدة الكون The Religion of the Universe » (١٩٠٤) . ومذهب شمول الألوهية Pantheism « (١٩٠٥) ، « واسبينوزا » (١٩٠٧) .

وعلى حين أن التركيب الدينى العلوى عند بكتن كان أقرب إلى أن يكون إضافة قصد بها تنميق المذهب وتزويقه أكثر مما كان تعبيراً عن التخلي الفعلى عن المذهب الطبيعى ، فإن « كروول » ، وهو عالم جيولوجى اسكتلندى ، يغامر بالمعنى خطوة حاسمة بعد هذه الحدود . فهو بدوره يترك المذهب التطورى فى مجموعه دون نقاش ، ويأخذ بأهم العناصر فى نظريته ، ولكنه فى الوقف ذاته يحاول أن يهزه من أعماقه ويزعزع نفس الأساس الذى بنى عليه . فقانون التطور نفسه ينص على أن المادة والقوة والحركة هى العوامل التى تحدد وتفسر كل عملية كونية وكل تغير يحدث فيها . ومع ذلك فإن أحداً لا يتسامح عما وراء هذه العوامل ، وإنما تظل قائمة بوصفها العناصر النهائية لكل وجود وكل صيرورة ، ولا تكون هى ذاتها فى حاجة إلى تفسير . أما بالنسبة إلى كروول فإن هذا البحث عن مصدر تلك العناصر وأصلها يبدو أمراً له أهمية عظمى . فكون القوة والمادة موجودتين ، هو أمر أقل أهمية من مسألة تحديدهما — والمشكلة الأساسية فى الفلسفة هى مشكلة تحديد العوامل الأصلية للوجود وتفسيرها . فإذا كانت كل حالة حاضرة للكون تتحدد مقدماً بالحالة السابقة عليها ، وهذه بدورها تتحدد بما يسبقها ، فإننا نواجه عندئذ تسلسلاً ممتعاً إلى ما لا نهاية . ولا بد أن تكون هذه السلسلة قد بدأت فى وقت ما ، ولا بد أن يكون هناك تحديد أول ، ومن الواضح فى الوقت ذاته أن القوة لا يمكن أن ترد آخر الأمر إلى القوة بوصفها العلة المحددة لها ، ولا الحركة إلى الحركة . وهكذا فلا بد أن نستنتج من كون شئ موجوداً فى اللحظة الحالية أن شئاً ، لا بد قد وجد منذ الأزل . غير أنه الاعتقاد بأن « الكون » هو الأزل محال ، إذ أنه ينطوى على القول الممتنع بوجود تعاقب لا نهائى للأحداث . وبذلك لا يبقى إلا افتراض أنه أزل لا متناه ، بوصفه المحدد الأول للسلسلة الكونية . « أو الروح الخالقة التى هى العلة

النهائية لكل الوجود، وبالتالي حافظ العملية التطورية بأسرها . وهكذا فإن التطورية ، مع احتفاظها بصحتها الكاملة ، لا تعود نظرية مكتفية بنفسها أو قائمة بذاتها ، وإنما هي تنتقل في النهاية إلى مذهب للألوهية : وهذا دليل آخر على أنها قد سمنت سفينة المذهب الطبيعي ، التي تهيم فيها ، وأخذت تبحث عن شاطئ تستقر فيه (١) .

أما درموند ، فقد قام بمحاولة مستقلة لإيجاد مكان للدين داخل مذهب العلم الطبيعي . وقد أحرز درموند ، الذي كان قسباً ولا هو تياً وباحثاً علمياً ، شهرة مفاجئة بعد النجاح الهائل غير المتوقع ، لكتابه « القانون الطبيعي في العالم الروحي Natural Law in The Spiritual World » ، وهو الكتاب الذي نشر في ١٨٨٣ ، وبيعت منه قبل نهاية القرن ١٢٥,٠٠٠ نسخة . وكانت أهم أسباب هذا النجاح ، بالإضافة إلى الأسلوب الشعبي في الكتاب ، وسهولة فهم محتوياته ، هي أنه تضمن بحثاً في العلم الجديد قام به شخص لا يشك أحد في تدينه ، ولكنه لم يحمل على هذا العلم — كما يفصل غيره من المتدينين عادة — على أنه معاد للدين ، وإنما يرضه على أنه متفق تماماً مع تعاليم العقيدة المسيحية . وبفضل هذا الكتاب تم التوفيق ، لأول مرة ، بين مذهب التطور الجديد وبين الجمهرة الكبيرة من الناس ، الذين كانوا يهتمون بالمذهب ، ولكن عقيدتهم الدينية تباعد بينهم وبينه . وقد كانت فكرة درموند الأساسية — وهي فكرة غاية في البساطة ، ولكنها في بساطتها بناءة إلى حد بعيد — هي أن يمد إلى العالم الروحي تلك القوانين التي تسرى على العالم الطبيعي ، مثلما مدّها سننسر إلى العالم التاريخي الاجتماعي . وهو يعني ، بعبارة « العالم

(١) انظر : فلسفة المذهب الألوهي Phil. of Theism (١٨٥٧) . و « الأساس : مختلف في تطور The Philosophical of Evolution » (١٨٩٠) .

الروحي ، عالم الدين قبل كل شيء . فهذا العالم ، في رأيه ، يخضع بدقة لنفس مبدأ القانون الذي يخضع له العالم الطبيعي ، والمبدأ أن معاً متماثلان من جميع النواحي . وهكذا فإن القانون الأساسي للوجود كله هو قانون الاتصال ؛ وكل درجة وكل مستوى للوجود يخضع لنفس القوانين التي تربط الجميع في وحدة شاملة . ومهمة العلم هي أن يثبت طبيعية ما هو عال على الطبيعة ؛ كما أن مهمة الدين هي أن يثبت أن ما هو طبيعي عال على الطبيعة . ويصبح الروحي طبيعياً بنفس المقدار الذي تصبح به الطبيعة روحية . وعيب هذه الفلسفة هو ذلك الخطأ الأساسي ، وأعنى به تجاهل الفارق الحاسم بين هذين العالمين ؛ ففيها خلط لا يكاد يحتمل بين مجالى الوجود اللامتجانسين ، وإزالة كاملة لنكل الحدود بين الطبيعة والروح . فالدين إذ يتنكر في زى العلم يسعى استغلال العلم لأغراضه الخاصة ، ويمضى درموند في هذا الخلط إلى حد يكون للبرء معه أن يشك فيما إذا كنا هنا نواجه انحطاطاً للعقل إلى مرتبة الطبيعة ، أم ارتقاء للطبيعة إلى مرتبة الروح . غير أن الدوافع الباطنة للذهوب تظهر واضحة عندما نجد أن نتيجة النهائية هي القول إن للروح الأولوية على الطبيعة ، وإنه ليس للبادة حقيقة في ذاتها ، وإنما هي مجرد تجسد للروح ، وإن الروح وحدها هي التي تكشف عن ماهية العالم الحقيقي .

وقد أثمرت فلسفة درموند الشعبية كتاباً آخر هو « ارتقاء الإنسان » .
The Ascent of Man ، (١) ، وفيه تحمل فكرة الصراع من أجل وجود

(١) يلاحظ أن عنوان الكتاب ينطوي على إشارة ، عن طريق التقابل والتضاد ، إلى عنوان كتاب دارون المهور : « الأصل السلالي للإنسان » The Descent of Man . وكلمة Descent يمكن أيضاً أن تعنى المهبط أو النزول ، ومن هنا فإياها درموند بكلمة « الصعود أو الارتفاع » Ascent .

الآخر محل فكرة الصراع الكائن من أجل وجوده هو ذاته ، بحيث يحاول أن يبين أن الظواهر الأخلاقية لا تظهر في المجال البشرى وحده ، بل في مجال أدنى منه بكثير في المملكة الحيوانية ، وأنها ترتبط أيضاً بالعمليات البسيطة للحياة . فالسلوك الغيرى يسود الطبيعة بأسرها ، وله من القوة ما للأناثية ، كما أن قانون الحب أو الصراع من أجل وجود الآخر — وهو القانون الذى يضعه درموند مقابل المبدأ الداروينى ، يسرى خلال الحياة الكونية بأسرها . وهنا أيضاً يظهر نفس الميل الذى اتضح في الكتاب السابق — وهو الميل إلى وضع مختلف مجالات الوجود على قدم المساواة ، والجمع بينها في ظل مبدأ القانون الواحد الذى يربط بينها ويكمن من ورائها جميعاً .

أما د سبلى ، المؤرخ المعروف ، فقد طالج المشكلة الدينية في مؤلفين نشرها غفلاً من اسمه ، هما : « هذا هو الرجل » ، Ecce Homo ، (١٨٦٥) ؛ وهو عرض لتعاليم المسيح ، أثار ظهوره ضجة عنيفة (و . الدين الطبيعى Natural Religion ، (١٨٨٢) ؛ غير أن موقفه يقل عن موقف درموند وضوحاً . فافتقار أفكاره إلى التحديد القاطع ، والطريقة المختلطة التى تعرض بها ، كل ذلك يترك القارى متشككاً فيما إذا كان يمثل عقيدة طبيعية مبنية على فكرة « شمول الألوهية » وحدها ، أم أنه قد أبقى مكاناً في نظريته للحجج المؤيدة لمذهب الألوهية والإيمان بما فوق الطبيعة . وعلى أية حال فتفكيره يميل في الأغلب إلى الاتجاه الأول . فقد كان بدوره ، مثل درموند ، حريصاً على التوفيق بين نظريته إلى الدين وبين العلم الحديث ، وعلى إظهار قوانين الطبيعة على أنها قوانين الله في الوقت ذاته ؛ وكان مقتنعاً بأن التوحيد بين الله والطبيعة ، وتقديس حقيقة أعلى « في » الطبيعة ، يكفل لصاحب الذهن العلمى منفذاً لعاطفة دينية مشابهة لتلك التى يبعثها في ذهن الشخص النقي الإيمان بألوهية علوية مشخصة . غير أن سبلى كان أقل من درموند

يهكثير في درجة التزامه بالإيمان الدينى . وفضلا عن ذلك فإن العوامل الجمالية تلعب دوراً هاماً في تفسيره للدين . فقد كان يرى أن الظواهر المميزة للجمال الدينى تتمثل في كل ما يثير الحماسة ويبعث العجب ، وفي كل ما يستحق التمجيل ، وكل ما يبعث في الإنسان الدهشة أو يكتسب إعجابه . وعلى ذلك فقد رأى أن الحياة الدينية لا تتجسد في عبادة كائن علوى لا يدرك ، بقدر ما تتمثل في التفانى المخلص في سبيل الحقيقة والمعرفة العلمية ، وفي حب الجمال ، وفي نقاء الضمير وحيويته ؛ أى أنها بالاختصار تكون في كل سعى وراء الحق والخير والجمال . وهكذا فإن تعاليم سبيل ، التى يصفى فيها على القيم الثقافية للإنسان نوعاً من السمو الدينى ، ترتد في النهاية إلى عبادة للثقافة أكثر مما ترتد إلى عبادة للطبيعة ؛ فهى تعبر عن شخصية واسعة الثقافة تستجيب لحياة الذهن في جميع أوجه نشاطها ، أكثر مما هى بدليل هزيل لعقيدة العالم أو إيمان روح يعد الدين بالنسبة إليها تجربة هامة بحق .

فإذا انتقلنا إلى الأخلاق التطورية ، وجدناها تسير هوما في مسار تضيق وأوضح معالم من مسار الفلسفة الدينية التطورية ، وإن يكن يوجد هنا أيضاً عدد من الاختلافات والفوارق التى ينبغى ملاحظتها . ولقد أشرنا من قبل إلى سماتها الرئيسية ، وإلى بعض صورها المميزة عند بحثنا لسبنسر وهكسلى ووستر مارك وكليفورد . وما زال أمامنا عدد من المفكرين الذين يحسن جمعهم سوياً ، لأنهم قد أولوا مشكلة الأخلاق أهمية كبرى . وأهم هؤلاء جميعاً هو السير ليزلى ستيفن Sir Leslie Stephen (١٨٢٢ - ١٩٠٤) ، الذى تضمن كتابه المنهجى الرئيسى « علم الأخلاق The Science of Ethics » (١٨٨٢) ما يمكن أن يعد أنضج وأكمل محاولة لبناء الأخلاق على أساس فلسفة تطورية . ولقد كان ستيفن كاتباً موهوباً متعدد الجوانب إلى حد بعيد ، امتزجت كتاباته بالحياة العقلية للعصر الفكتورى على أنحاء شتى ، وكانت لها

(١٦٠)

ممرات في ميدان الصحافة ، وفي ميدان كتابة السير ، وفي التاريخ الفلسفي والأدبي ، وفي الفلسفة المنهجية ، الخ . ومنذ سنة ١٨٨٢ حتى ١٨٩١ كان على رأس مشروع من أهم المشروعات الأدبية الإنجليزية ، وهو القاموس الهائل المعروف باسم قاموس السير القومية Dictionary of National Biography والذي أسهم فيه ستيفن نفسه بكتابات متعددة . وأهم أعماله الأخرى « تاريخ الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر Hist. of English thought in The XVIII Century » (في مجلدين ، ١٨٧٦ ، انظر من قبل ص [٨٣]) وهو وصف رائع لعصر التنوير في إنجلترا ، أعقبه بعد ذلك كتاب أشبه بتكملة للكتاب السابق ، يتعلق بالقرن التاسع عشر ، (هو أصحاب مذهب المنفعة من الإنجليز The English Utilitarians ، في ثلاثة مجلدات ، ١٩٠٠) وتشمل كتاباته الأخرى التي يغلب على محتواها الطابع الفلسفي : مقالات في التفكير الحر والحديث الصريح Essays on Free Thinking and Plain Speaking (١٨٧٣) ودفاع عن اللاأدرية An Agnostics Apology (١٨٩٣) و « الحقوق والواجبات الاجتماعية Social Rights and Duties » (في مجلدين ، ١٨٩٦) .

ولقد كان ستيفن ينتمي أصلاً إلى أوساط متمسكة بالدين ، حتى إنه رسم قسيساً في شبابه . ثم عكف فيما بعد على الفلسفة ، وأدى به تأثره المتزايد بمل أولاً ، ثم بدارون ، وأخيراً بسبنسر ، إلى الانسحاب تدريجياً من الكنيسة ، حتى تخلى أخيراً عن مركزه الديني في عام ١٨٧٥ . ومنذ ذلك الحين أصبح يصف نظراته إلى العالم بأنها نظرة مفكر حر يقول باللاأدرية . وكان في الشؤون الدينية مثلاً كاملاً ، ولكنه متأخر ، لعصر التنوير ، تقترب آراؤه كثيراً من آراء هيوم ، فيأسوفه المفضل . كذلك كان يدين بموقفه الفلسفي من المسائل الأخرى للتجريبية الإنجليزية الكلاسيكية ولعصر التنوير بقدر ما يدين للمفكرين المحدثين ، واقترب من لوك وهيوم وأخلاقيو-

القرن الثامن بقدر ما اقرب في البداية من مذهب المنفعة عند بنجام ومل الأب والأبن ، وبقدر ما اقرب فيما بعد من تطويرية سبنسر ودارون .

وهكذا استوعب ذهنه وتشرب كل أفكار التراث الإنجليزى ، الذى كانت لديه به معرفة تاريخية أعمق من معرفة معاصريه به . ففى تفكيره تظهر دوماً تلك الخصائص المشتركة لهذا التراث : أعنى العداء للبيتايفيزيا ، واللامبالاة إزاء الدين (وهى تزيد فى حالته بحيث تبلغ حد الأزدراء ، والإنكار الصريح ، إن لم يكن الإلحاد المعترف به علناً) ، والإهابة المتكررة بالتجربة بوصفها المصدر الوحيد لمعرفتنا (وهو يرى أن الحقيقة الأساسية للأدرية إنما تكمن فى هذه الإهابة ، لا فى مذهب متيافيزيقى كما ذهب سبنسر وغيره) ، وتمجيد العلم الدقيق ، الذى يرى أنه الأنموذج الوحيد النسليم للفلسفة بدورها ، والذى يبنى عليه كل تقدم بشرى ، ورفض كل الحقائق الأولية ، وكل استنباط وتركيب من العقل الخالص ، وخصائص كثيرة غيرها . غير أن أهميته الفلسفية لا تنحصر فيها هو مشترك بينه وبين السابقين عليه ومعاصريه ، بل فى محاولته الوصول إلى صيغة وحل خاص به للمشكلات التى ورثها . على أنه لم يصل فى هذه المحاولة إلى أية نتيجة إلا فى ميدان الأخلاق .

فإذا كان سبنسر هو الذى وضع أسس الأخلاق التطورية ، فإن ستيفن هو الذى ارتفع بالبناء إلى أعلى نقطة بلغها . وهكذا فإن كتاب ستيفن : « علم الأخلاق » ، ليس مجرد تكملة لرسالة كتاب سبنسر « معطيات الأخلاق » ، وإنما هو يمثل تقدماً حقيقياً عليه ، وفيه يعمق المحتوى الفلسفى لكتاب سبنسر ويعلل من قيمته . وفى وسعنا أن ندرك بوضوح نوايا المؤلف من عنوان الكتاب ذاته . فالأخلاق يمكن أن

(١١ م - ملحقه)

تبحث علمياً ، وينبغي أن تطبق عليها المناهج العلمية ، ومن ثم فن الواجب أن تتحرر الأخلاق من كل تأمل ميتافيزيقي وجزاء ديني ، وتقتصر على التزام حدود التجربة . وفضلا عن ذلك فلا شأن لعلم الأخلاق بالمبادئ الأخلاقية التي يفترض أن لها يقينا حدسيا أو أنها مستمدة من اعتبارات منطقية بحتة ، بل إن وظيفتها هي وصف الوقائع الأخلاقية وتحليلها كما تعطى في التجربة وتعرض للملاحظة ، حتى تستمد منها السمات العامة للسلوك الإنسان والطبيعة البشرية ، وعليها أن تبحث في منشأ هذه الوقائع والدور الذي تلعبه في العملية التطورية الكونية الشاملة . وإذن فالبحث في الأخلاق يقشاك في معظم الأحيان مع الأبحاث في علم البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ، ومن هذه العلوم تستمد الأخلاق كل تبصر أصيل تكشف عنه .

ولهذا الإدماج بين الحياة الأخلاقية وبين الوقائع الاجتماعية أهمية خاصة . ذلك لأن ستيفن يحاول - متجاوزاً في ذلك المذهب النفعي وسبنسر بمراحل - أن يحور الأخلاق من كل الحدود والشروط أو الظروف الفردية ، وأن يدجها في النسيج الاجتماعي تماماً . وإذن فأول ما ينبغي عمله هو تحديد علاقة الفرد بالجماعة . والنتيجة هي ألا نتصور الفرد على أنه وحدة لا تنجز ، قائمة بذاتها ، أو المجتمع على أنه مجرد مجموع لمثل هذه الوحدات ، وإنما تكون المحصلة النهائية علاقة عضوية يكون فيها المجتمع ، بوصفه كائنا اجتماعيا ، مشتملا على الكائن المنفرد المنعزل بوصف هذا الأخير جزءاً من كيانه ، ولكن يستحيل تصور هذا الأخير بمعزل عن هذه العلاقة على الإطلاق . وفي هذا الصدد يستخدم ستيفن تعبيراً حيا موقفاً ليدل على الفرد ، هو « النسيج الاجتماعي Social tissue » ، ويستخدم هذا اللفظ أيضا للدلالة على الككل الاجتماعي ، بحيث يتمثل الفرد الواحد كما لو كان مغزولاً في هذا النسيج الكامل

يكل خيط في وجوده . ونتيجة ذلك ، بالنسبة إلى سلوك الإنسان ، هي أنه مهما بدل الإنسان أن يستهدف غايات وأغراضاً خاصة به ، فإنه مع ذلك واقع تحت ضغط المجتمع إلى درجة واضحة ، وهو يعبر عن مصالح المجتمع حتى لمو بدا أن الدوافع الانسانية هي مصدر سلوكه . فحتى تلك الأفعال التي تستهدف صالح الفاعل وحده ، أي إشباع رغبة فردية في اللذة أو النفع الشخصي ، ترجع في أصلها إلى شخصية الفرد التي هي أساسها ، وهذه الشخصية من نتائج النسيج الاجتماعي إلى حد بعيد جداً ، وتمكاد كلها تتحدد وتشكل بموامل حياة الجماعة .

أما المعيار الأخلاقي الذي يستتبعه هذا الموقف فليس سعى الفرد الشخصي إلى السعادة ، ولا هو البحث عن أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، إذ أن كل النظريات المبينة على فكرة اللذة والسعادة تنطوي آخر الأمر على افتراض أن الفرد ذرة منعزلة مستقلة داخل الجماعة . وإنما المعيار الصحيح هو صحة الكائن العضوي الاجتماعي وكفاءته . فالفاعل يكون خيراً من الوجهة الأخلاقية إذا كان يؤدي إلى تقدم ونهوض حقيقي في حياة الجماعة ، والجماعة تكون أقدر على حفظ ذاتها في الصراع من أجل البقاء إذا كانت المعايير الأخلاقية المتحركة في أفرادها تقوم على استهداف سلامة المجتمع من حيث هو كل . والهدف الأخير لكل أخلاق إنما هو سلامة النسيج الاجتماعي وقوته وكفاءته وحيويته ، ولا يكون السلوك حتمشياً مع القانون الأخلاقي إلا بقدر ما يتجه إلى تحقيق هذه الغاية . وتزداد حيوية النظام الاجتماعي بقدر ما يصل إلى حالة توازن ويحتفظ بها ، وعلى ذلك فإن للأخلاق هدفاً آخر هو الوصول إلى حالة التوازن الاجتماعي والاحتفاظ بها . فإذا ما شئنا أن نعبر عن هذه الفكرة من وجهة نظر التطور الاجتماعي ، لقلنا إن المبادئ الأخلاقية تقبل بعد عملية انتقاء طبيعي ، وأن النمط الأخلاقي الذي يغلب على الباقي هو الأكثر فعالية ، وهو الأقدر على الحياة ، وهو الذي يكشف عن أكبر قدر من التوازن .

وعلى حين أن ستيفن يرفض النظريات السابقة عليه ، والمبنية على فكرتي اللذة والسعادة ، فإنه يسعى مع ذلك إلى إنصاف مبدأ المنفعة وإيجاد مكان له في مذهبه الأخلاقي ؛ وبذا يبدو مذهبه هذا على أنه مركب من مبادئ نفعية ومبادئ تطورية ، مع رجحان كفة الأخيرة بالطبع . وهكذا فإن من الممكن التوفيق بين العرض الذي قدمناه من قبل لمذهبه وبين قاعدة المنفعة ، إذا فسرنا الأخيرة بأنها ليست مجرد مبدأ لإيجاد اللذة والسعادة ، وإنما هي أيضا مبدأ النهوض بالصحة وحفظ الحياة . فاللذة والصحة ، وإن لم تكونا متفقتين على الإطلاق ، تبديان في أفعال تسير على الأقل في اتجاه متقارب ، إذ أن حدوث تعارض بينهما يؤدي إلى إخلال التوازن الاجتماعي . وعلى ذلك فإن تقاربهما ، إن لم يكن هويتهما ، هو أمر يضمنه التطور حتما . غير أن المنفعة ، بمعنى حفظ الحياة ، تثبت في كل حالة أنها أهم بكثير من المنفعة بمعنى مجرد تحصيل اللذة وطلب السعادة .

وأخيراً فالتطور ينطوي على نتيجة أخرى : فإذا كانت بعض طرق السلوك تكتسب قيمة أخلاقية أعظم من غيرها بفعل الانتقاء الطبيعي ، وتصبح بذلك مفضلة ، أى تقرها الجماعة البشرية ، فمن الواضح أن المهم في الأمر ليس الفعل الوحيد المنفرد ، وإنما الشخصية التي ينبثق عنها هذا الفعل . وإذن فالتطور لا يولد ولا يرفعى طرفا معينة للسلوك فحسب ، وإنما يولد ويرعى أنماطا محددة من الشخصية أيضا . فتكوين شخصية متينة يمثل مستوى أعلى في التقدم الأخلاقي من التدريب على طريقة السلوك هذه . أو تلك . وهذا هو التقدم الذى يتحقق فى الانتقال من أخلاقية السلوك الخارجى إلى أخلاقية التعود الباطن . وكلما ازداد الشخص الأخلاقى النموذجى تنظيما ، أصبح لشخصيته طابع أكثر ثباتا وتعددا . وعلى ذلك فإن أعلى قانون أخلاقى ليس هو ذلك الذى يعبر عنه بالأمر « افعل هذا » ، وإنما بالأمر « كن هكذا » .

وينبغي أن يلاحظ أخيراً أن مذهب ستيفن الأخلاق قد وجد امتداداً له ، بعد سنوات قلائل ، في أول كتب صمويل ألكسندر Samuel Alexander وهو : « النظام الأخلاقي والتقدم Moral Order and Progress » (١٨٨٩) ، وهو كتاب ستتحدث عنه في موضع آخر [أنظر الفصل الرابع من الباب الثاني] فهذا الكتاب قد تشبع تماماً بروح مذهب ستيفن الأخلاقي ، وهو يشبهه في نواح متعددة ، وإن يكن قد كشف عن سمات مستقلة .

أما المذهب الأخلاقي عند « إديث سيمكوكس » Edith Simcox (١٨٤٤ - ١٩٠١) ، الذي سبق مذهب ستيفن بسنوات قلائل ، والذي عرضته في كتابها « القانون الطبيعي ، بحث في الأخلاق Natural Law, an Essay in Ethics » (١٨٧٧) ، فهو فرع آخر للمذهب التطوري الطبيعي . ومن الممكن تسميته « بمذهب الكمال Perfectionism » ، إذ أنه يرى أن الهدف المثالي للحياة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي هو في الممارسة الكاملة لجميع الممكّنات البشرية . ويتسم هذا المذهب بأن الطابع التربوي والجمالي يغلب فيه على طابع العمل العلمي - وربما كان ذلك تعبيراً عن طبيعة نسائية مألوفة . فالآنسة سيمكوكس تربط بين المجال الأخلاقي والسياسي وكل مظاهر الحياة الرفيعة للروح ، وبين القوى الطبيعية التي تنتمي في الإنسان ، وهي تردّ المبدأ القانوني المتحكم في هذه الحياة إلى مبدأ القانون الطبيعي . فالمعيار الأخلاقي الذي يُستخلص من التطور الطبيعي ويتأيد به ، هو ذلك الذي يتمشى أكثر من غيره مع الطبيعة المميزة للإنسان ، أي هو الأكثر تلاؤماً مع الإنسانية ، على حين أن أي انحراف عنه يُنظر إليه على أنه نقص وإقلال للمقيم الأخلاقية . وإذن فالخير في السلوك إنما يكون في رعاية وتنشئة نمط إنساني مثالي ، عن طريق المضي في كل قدرة طبيعية إلى أعلى وأكمل ما يمكن أن تصل إليه من درجات التحقق . وما الكمال الأخلاقي إلا تحقيق القانون الطبيعي الذي يخضع له الوجود البشري بدوره . وهكذا يُطلب إلى الفرد ، بوصفه فاعلاً ، أن يتعاون وتعاوناً فعالاً مع القوى السائدة في الكون . على

حين أنه ، من حيث هو كائن مفكر ، ينحنى أمامها في خشوع لاوامرها
بروح من الاستسلام الدينى .

أما ألفرد بارات Alfred Barratt (١٨٤٤ - ١٨٨١) ، فقد كان
شغوفا بالفلسفة رغم كونه قد احترف مهنة المحاماة ، ونشر وهو لم يزل
فى الرابعة والعشرين من عمره كتابا أخلاقيا (هو « الأخلاق الفيزيائية
Physical Ethics » ، ١٨٦٩) ، يتفق مع الأخلاق التطورية فى النظر إلى
الوجود الأخلاقى للإنسان على أنه ناتج عن تنمية وجوده الطبيعى ، وبذلك
يكون حصيلة للعوامل والظروف الفيزيائية والبيولوجية والفسولوجية .
التي تجعله على ما هو عليه . وتمثل لدى بارات بدوره بوضوح نزعة المذهب
التطورى إلى الخلط بين حدود مختلف مستويات الوجود ، وهذا يؤدى به
إلى أن يجعل لمستوى « الطبيعة » مكانا بارزا مميزا عن كل ماعداها ، وينظر
ذلك فى مجال المعرفة تمييزا ورفعا لمكانة العلوم الطبيعية فوق كل العلوم
الأخرى . وعند هذه النقطة يدعو ، باسم وحدة المعرفة كلها ، إلى ضرورة
إدراج الأخلاق بدوره تحت التفكير العلمى ، فى ظل المثل الأعلى للمعرفة .
وهذا هو ما تعبر عنه عبارة « الأخلاق الفيزيائية Physical Ethics » - أى
أن أساس العلم هو الطاعة العاقلة لقوانين الطبيعة . وفى هذا الكتاب المبكر
تظهر علامات واضحة على مواهب بارات العقلية الفائقة ، وهو ينطوى
على سمات أصيلة عديدة ، رغم أنه لا يزيد فى عمومته عن أن يكون مجرد
إنتاج متوسط . وقد استمد الكتاب قوة دافعة كبيرة من سينسر ، الذى
يسميه بارات أعظم فلاسفة عصره ، غير أنه يعضى قدما بهذه
القوة الدافعة بحيث تكسب شكلا مستقلا . غير أن موت بارات المبكر
لم يتح له جنى ثمار حماسه الفكرية فى مؤلف أعظم . ولقد كانت تفتح
عليه قرب نهاية حياته مشروعات شاملة لمذهب ميتافيزيقى كوفى شامل ،
ونشر ماتم حتى وفاته فى كتاب بعنوان « التفسير الفيزيائى لما بعد التجربة

(١٦٧)

Physical metempsychosis (١٨٨٣) . وتشهد الأفكار التي يعرضها في هذا الكتاب ، بالمثل ، على قوة تفكير بارات ، الذي كان يسير في اتجاه فلسفة للذرات الروحية ، يتردد فيها صدى لينتس . وبذلك كان يتباعد عن مذهب الطبيعي الذي قال به في البداية .

ولقد كان آخر تعبير عن الأخلاق التطورية في القرن التاسع عشر هو «أصل الغريزة الأخلاقية ونموها» The Origin and Growth of the Moral Instinct (١٨٩٨) ، من تأليف ألكسندر سذرلاند Alexander Sutherland (١٧٥٢ - ١٩٠٢) ، وهو صحفي وكاتب كان يعيش في أستراليا ، ولم يخض ميدان الفلسفة إلا هذه المرة وحدها . وهو يهتم في كتابه هذا - كما فعل وسترمارك في كتابه - بالبرهنة تجريبيًا على وجود حاسة أخلاقية من أدنى مستوى حتى أعلى أنماط الحضارة البشرية ، كما يهتم بمسألة مرتبطة بها ، هي التقدم الأخلاقي للبشرية . ويرى «سذرلاند» أن الغريزة الأخلاقية الأولى والأصلية هي التعاطف ، الذي يرجع جذوره إلى حب الأم . ويلعب التعاطف ، حتى في حياة الشعوب البدائية ، دوراً ضابطاً حاسماً ، ويتمثل موضوعاً في معايير وقواعد متعددة . ومنه تنشأ فكرة الواجب في مرحلة تطورية أعلى ، وهذه بدورها تصطبغ بصبغة باطنة ، وتتحول إلى الشعور بالاحترام الذاتي . وبعبارة أخرى فأداء الواجب هو نتيجة الاحترام الذاتي الباطن ، وليس مجرد فعل يقصد منه المنفعة الخارجية : ويرتد الواجب إلى ضمير باطن ، وبذلك تصل الحياة الأخلاقية إلى أنبل تجسد وأعلى تحقق لها .

ولقد كان أهم مذهب للأخلاق التطورية ظهر عند مطلع القرن العشرين هو مذهب ل. ت. هوبسوس L. T. Hobhouse ، وذلك في كتابه «الأخلاق في تطورها» Morals in Evolution ، (في مجلدين ، ١٩٠٦) وسوف نتحدث فيما بعد عن هذا الكتاب ، الذي كان آخر أمثلة المدرسة التي نحن

بصددها ، عندما تناقش آراء هذا المفكر في مجموعها [أنظر الجزء الأخير من هذا الفصل] .

بقى علينا أن نبحث ميدانا قريبا من الأخلاق ، اكتسب بفضل العلم الجديد والفلسفة الجديدة إمكانيات خصبة للتطبيق ، وأعني به علم الاجتماع . وهنا أيضا حدد سبنسر معالم الطريق الذين تعين على الباحثين الآخرين المضي فيه أبعد منه . ولكن لما كانت معظم أعمالهم تنتمي إلى مجال العلم المتخصص ، ففي وسعي أن أحذفهم من هذه الدراسة . ومع ذلك ، فإلى جانب تلك الأعمال ذات الأهمية العامة ، والتي ذكرت من قبل أو ستذكر فيما بعد في سياق آخر ، ينبغي أن نلفت النظر إلى عمل لقي في أيامه تقديراً كبيراً ، وحاول أن يستخلص مافي الداروينية من قيمة لعلم الاجتماع ، ويجعلها بحثاً منمراً . ذلك هو كتاب « بنجامين كيد Benjamin Kidd » (١٨٥٨ — ١٩١٦) « التطور الاجتماعي Social Evolution » (١٨٩٤) . ولقد صادف هذا الكتاب من النجاح بقدر ما صادف كتاب دراموند : « القانون الطبيعي في العالم الروحي » ، (١) وكانت عوامل النجاح متشابهة في الحالتين إلى حد بعيد . فقد ساهم في هذا النجاح شعبية الأسلوب وتأثيره في النفس ، والوضوح الشفاف لتفكيره . غير أن السبب الرئيسي لهذا النجاح هو أن الدين قد تلقى نجدة من مذهب من ألد أعداء الدين ، وهو الداروينية . وكان هذا كافياً لجعل الجمهور يستقبل الكتاب بحماسة شديدة ، بينما وقتت الأوساط العلمية منه موقفاً أشد تحفظاً بكثير .

(١) أميد طبع هذا الكتاب ولغته مرارا (عشر مرات في السنة الأولى بعد ظهوره) وترجم إلى جميع اللغات الأوروبية تقريباً .

ويمكن القول أن علم الاجتماع عند د كيد ، قد اقتبس الأفكار الرئيسية في نظرية الأصل السلالي theory of descent بمخادفها - أعنى فكرة الصراع من أجل البقاء ، والانتقاء الطبيعي ، وبقاء الأصح ، ووراثه الصفات ، الخ - وقد اقتبس هذه الفكرة الأخيرة بالمعنى الذى أضفاه عليها فيزمان^(١) Weismann (الذى تأثر به كيد كثيراً) أكثر مما اقتبسها بالمعنى الدارويني. فالقانون الحيوى للحياة البشرية ، الفردية والاجتماعية ، وكذلك للعلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع ، هو نفس القانون الذى يسرى على الحياة الحيوانية : أى الصراع والنضال الذى لا ينقطع ولا يرحم ، والانتقاء والرفض ، والتقدم والنمو. ولا يحدث التعارض بين مصالح الأفراد لحسب ، بل بين مصالح الكائنات الاجتماعية أيضاً ، وأخيراً بين مصالح مجتمعاتها بأكملها في علاقاتها المتبادلة. ويرجع ظهور جميع أشكال المجتمع إلى الصراع من أجل الوجود عن طريق عمليات طبيعية كانتقاء السلالات ، كما أن هذه الأشكال تظل خاضعة لقوانين هذه العمليات . وهنا نستطيع أن نقول إن النظرية حتى الآن هي نظرية بيولوجية خالصة في المجتمع ، بالغت في حد التطرف في تأكيد المبدأ الدارويني حتى تطبقه على الحياة الاجتماعية . غير أن د كيد ، يخطئ عند هذه النقطة بهذا النسيج الاجتماعي سلسلة من الأفكار الرئيسية التى تضمنى على نظريته طابعها المميز ، والتي يرجع إليها قبل غيرها ، الطابع الجذاب في هذه النظرية . فهو أولاً يبالغ دون تحفظ في تقدير أهمية العوامل العاطفية في الإنسان ، وفيما يستتبعه ذلك من إقلال من أهمية العوامل العقلية والذهنية ، وذلك لصالح رأى في علم الاجتماع يغدر ، لهذا السبب ، مبنيًا على أساس عاطفي قبل كل شيء . وهكذا يرى د كيد ، أن الصفات العاطفية ،

(١) أوجست فيزمان [١٨٣٤ - ١٩١٤] عالم بيولوجى ألماني ، كان أستاذاً لعلم الحيوان بجامعة فريبورج . له أبحاث هامة في نظرية الأصل السلالي ، وأدخل تعديلات أساسية على النظرية الداروينية وفكرة التطور بوجه عام . [للرجوع]

لا العقلية ، هى أول الصفات التى تولدها وترعاها عملية الانتقاء الطبيعى ، وهى التى تشجع على النهوض البشرى .

وهو يعزو إلى الصفات الأولى فعالية اجتماعية أقوى بكثير مما يعزوه إلى الثانية . بل إنه يذهب إلى حد القول إن كل ما يرتبط بالعقل ، والفهم والتعقل والعلم — أى بالاختصار بمعقولية الإنسان — هو عامل معاد صراحة للتطور ، وعقبة فى وجه التقدم — ومن ثم فلا يوجد فى نظره ارتباط على بين ارتفاع مستوى النمو الاجتماعى والذهنى ، وهو يرى أن الاختلاف الذى يميز تلاميذ المدارس فى المستويات الحضارية العليا عنهم فى المستويات الدنيا ، ليس اختلافاً فى التقدم العقلى ، بل فى مدى نمو القوى العاطفية . وهكذا أدخل عاملاً جديداً على المذهب التطورى ، لم يسبق لأحد التنبيه إليه ، أو على الأقل لم ينبّه إليه بمثل هذه الصراحة وهذا التحمس ، إذ أن التطورية ، كما عرضها كل ممثلها البارزين ، كانت تشيد بالمعرفة والعلم (وبالتالى بالإنسان من حيث هو عاقل) بوصفها مثلاً علياً ، وجعلت كل نهوض فردى واجتماعى متوقفاً عليها . أما عند كيد ، فإن الإحساس يقوم بالدور الذى كان يقوم به العلم ، فيصبح العامل الأول فى التطور الاجتماعى — أى العامل الذى يكون المجتمع بحق . فهو نقيض العقل ، وهو على عكسه يبدى فعالية اجتماعية كبيرة ، ويتضح أنه هو القوة الدافعة بالتطور إلى أعلى .

غير أن عرضه ينطوى على نقطة أخرى ، تماثل السابقة فى أنها بدورها لم تقترن من قبل أبداً ببداية التطور . فكيد يوحد ، بطريقة عامة خشنة سريعة مميزة له ، بين عالم الشعور ومجال الدين (وكذلك بينه وبين مجال الأخلاق ، ولكن بمعنى ثانوى) . ويستتبع هذا رأى بضعة نتائج غريبة جداً بالنسبة إلى التطور والتاريخ . وينبغى أن يلاحظ أولاً أن المفهوم الذى يربطه كيد بالدين يشابه كل مفاهيمه وصيغه الأخرى فى افتقاره

إلى التحدد والوضوح . وعلى أية حال فإنه يعنى بالدين ظاهرة اجتماعية في المحل الأول ، ولا يمل من تأكيد طابعه العاطفي فضلا عما فيه من جزاء خارج عن العقل . وهو يستبعد عنه كل العناصر المعقولة بوصفها متناقضة معه تناقضا أساسيا ، ويعلى من قيمة طابعه الأخلاقي فوق طابعه الديني الصرف . وهكذا يصل بنا ، عندما يتأمل الأمر من وجهة نظر التطور الاجتماعي ، إلى النتيجة القائلة إن الدين يمثل مبدأ الانتقاء الحقيقي في الصراع من أجل البقاء . فالعملية التطورية تعلى أولا وقبل كل شيء الطابع الأخلاقي الديني ، إذ ترى أن هذا العامل هو الذي يثبت فعالية اجتماعية تفوق فعالية كل عامل آخر ، ولا سيما النظرى . فليس ثمت قوى تشجع على التقدم الاجتماعي بقدر القوى الأخلاقية والدينية . وكل الشعوب المتدينة لا بد أن تغلب في الصراع من أجل الحياة على الشعوب غير المتدينة وتثبت أنها أصلح للبقاء . والدين هو أعظم قوة اجتماعية موجودة ، وقيمته تتضح في أنه يثبت أنه أقوى سلاح في صراع الأجناس والشعوب المتنافسة . وأهم الأسباب المؤدية به إلى اكتساب هذه الأهمية البارزة أنه يثير المشاعر الغيرية في الإنسان وبرعاها ، ويعلمه إنكار الذات في سبيل الجماعة . وكل هذه أمور يعجز عنها العقل ، الذي هو وظيفة هدامة أكثر منها بناء . وأعلى صور التركيب الاجتماعي هي تلك التي تبنى على أكبر قدر من الإيمان الديني والإرادة الأخلاقية ، وأعلى صور الإيمان الديني هي المسيحية ، التي يرى « كيد » أنها هي عَصَب الحضارة الغربية بأسرها ، والدعامه الأساسية التي يرتكز عليها البناء بأكمله . ويقتزن بهذه الفكرة تفاؤل واضح التعصب في التقدم ، يضلله الإعجاب الأعمى بالتقدم الرائع الذي تحقق في عصره ، حتى لينسى ما يحمله هذا العصر ذاته في ثناياه من عيوب وأخطاء .

وتقتزن بهذا أيضا مناقشات متعلقة بفلسفة التاريخ ، ومعنى المدنية الغربية ودلالاتها ، كما يعرضها كيد في مؤلف تال هو : « مبادئ المدنية الغربية »

لا يعدو أن يكون تكرارا مطولا لحججه السابقة، ولا يكاد يحوى أية أفكار جديدة. ومثل هذا يصح على كتابه الأخير: *The Science of Power* (الذي نشر بعد وفاته سنة ١٩١٨)، وهو بدوره كتاب أحرز نجاحا عظيما، وكتب تحت تأثير الحرب العالمية الأولى. ويتضح مقدار عناد كيد، في تشبته بمبادئه إذا أدركنا أن كارثة مدمرة كالحرب العالمية الأولى قد عجزت هي ذاتها عن شفائه من وهم التقدم المسيطر عليه.

وينبغي أن يتسع المقام هنا للكلام عن كاتب آخر احتل مركزا مستقلا، بل مركزا منعزلا في نواح عدة، داخل الحركة التطورية، إذ أنه قد خرج عن إطار النظرية التطورية أكثر مما التزم حدود هذا الإطار. ذلك هو صمويل بطلر (Samuel Butler ١٨٣٥ - ١٩٠٢)، وهو من أطرف شخصيات العصر الفكتوري، إذ كان رساما وموسيقيا وفيلسوبا وأديبا كاتبا وناظرا ومتراجما ومتبحرا في شعر هوميروس وشيكسبير، ومؤرخ سير وروايات ومربي أغنام وقد تمكن، رغم تعدد أوجه نشاطه، من أن يضيف عناصر أصيل خلقة إلى كل الميادين التي اهتم بها على وجه التقريب. ولكنه لم يكن متخصصا أو خبيرا محترفا في واحد من هذه الميادين، وإنما كان فيها كلها هاويا عبقريا، وموقظا ومثيرا للاهتمام لدى الآخرين، بعثر أفكاره وخيالاته انراثة بسخاء كاد يصل إلى حد الإسراف المفرط. ولقد كان يتخذ موقف المعارضة من كل الآراء والقوى السائدة في عصره تقريبا، وكان على خلاف مع المعايير والقيم السائدة في كل المجالات تقريبا، ووقف يعارض كل ما كان مقدسا وصحيحا، في أعين معاصريه، في مجالات الأخلاق والدين والكنيسة والعلم والفلسفة والتعليم. وهكذا كان يسبح ضد تيار عصره، ويهز العالم من سباته، وكانت شخصيته منعزلة غير محددة المعالم، ولكنها كانت رغم ما تعرضت له من نقد وإنكار، خلقة زاخرة بالمعاني بالنسبة إلى المستقبل.

ومن الصعب أن يحدد المرء الموضوع الاسامي لاهتمام شخصية لها تلك الأوجه والنواحي المتعددة التي كانت لبطار ، ولكننا نستطيع أن نفترض أنه كان ينتمى إلى مجال الفكر . فقد كان له أية حال ذهن فلسفى من الطراز الأول ، وإن يكن قد افتقر إلى التعليم والمنهج الذى يتميز به المتخصص والدارس المتبحر ، وكان تفكيره يشع فى معظم أوجه نشاطه الأخرى ، ومن السهل التعرف عليه فيها (ولا سيما فى الروايات) مثلما يمكن التعرف عليه فى مناقشاته الأقرب إلى الروح المنهجية . ولقد كان تحرر ذهن بطار ، الذى كان له عقل من أذكى وأرق وأجرأ العقول فى عصره ، أقرب إلى طابع التحرر من الآوهام ومن قيود التراث وأغلاله ، منه إلى طابع المفكر الحر freethinker بالمعنى المألوف لهذه الكلمة . ورغم أنه كان هداما إلى حد غير قليل فى نقده الشكى وتهكمه ، فإن تفكيره كان إيجابيا بناء ، ومعبرا عن قوة خلاقة متأصلة فيه .

والفكرة الرئيسية فى فلسفة بطار هى فكرة التطور أو النمو . ورغم أنه أدخل على هذه الفكرة تعديلات كبيرة ، ووسعها إلى حد بعيد ، فقد ظلت إلى النهاية مستحوذة عليه . ولقد كان واحدا من تلاميذ دارون ، ورحب بأفكار أستاذه بحماسة بمجرد ظهورها ، وكانت تعنى بالنسبة إليه تجربة تحكمت فى توجيه تفكيره التالى . ولكنه لم يكن الرجل الذى يكتفى بقبول أفكار تنقل إليه ، أو يدين بها بمجرد كونها هى المسيطرة على الأذهان فى عصره . بل إنه ، على العكس من ذلك ، سرعان ما وجد نفسه معارضا لها فى النقاط الرئيسية ، ونظرا إلى أنه كان فى الأصل واحدا من أوائل أنصارها ، فقد أصبح الآن واحدا من أوائل نقادها . ومن المؤكد أن اختبار بطار النقدي لنظرية الأصل السلالى theory of descent هو أرق وأعق نقد ظهر فى انجلترا حتى نهاية القرن السابق ، وهذا يرجع أساسا إلى أن هذا النقد لم يتعرض للبدا الجديد من الخارج ، أو تطبيق معيار معد مقدما يحكم به عليه ، وإنما تعرض له بمعيار يرجع فى أصله إلى باطن

النظرية ذاتها ، ومن ثم فقد هدمها وقلبها رأساً على عقب في عقر دارها . ويمكن القول أن بطر قد استبق ، بطريقة ضمنية على الأقل ، إن لم يكن بطريقة صريحة ، تلك التعديلات والتجديدات التي لم تدخل على الداروينية إلا بعد وقت طويل ، وذلك في كتابات نيتشه وبرجسون ، والمذهب الحيوى الجديد Neo Vitalism والبرجماتزم وفلسفه الطفرة Emergence . فهنا كان بطر ، كما كان في نواح أخرى ، سابقا عصره بمراحل ، ورغم أن حياته تنتمى إلى القرن التاسع عشر ، فإن ذهنه ينتمى إلى القرن العشرين .

وليس في وسعنا أن نشير إلى تلك الأفكار النيرة الأصيلة التي ندين بها لبطر - والتي كانت في عصره جديدة غير مألوقة ، وأصبحت في وقتنا الحالي شائعة - إلا بطريقة موجزة وبعبارات عامة . ولنبدأ بأبرز النقاط أولاً : فقد أدرك بطر منذ وقت مبكر ، ببصيرة نفاذة ؛ أن مذهب التطور معرض لخطر التيه في بيداء فلسفة مادية آلية قاحلة ، ومن ثم فقد انجذبت كل جهوده إلى إعادة المذهب إلى طريق التفسير المثالى والغنى للحياة . ولقد أتمدى إلى حليف في شخص الفيلسوف الألماني إدوارد فون هارتمن E. Von Hartmann ، الذى اتفق معه في أساسيات نقده للداروينية ، وإن يكن قد رفض أنظاره الميتافيزيقية فوضع فكرة وجود طاقة خلاقة للحياة مقابل آلية الانتقاء والوارثة ، وافترض وجود نوع من القوة الأولية أو الإرادة الأولية التي تسود كل جزء من الكون ، وتجمع الكل سوياً في كائن عضوى كوني واحد . وهكذا أصبحت الفكرة التي تحتل مكانة الصدارة لديه هي فكرة الحياة بوصفها مبدأ خلافاً - لا تلك الحياة البيولوجية البهيمية غير المكرثة بالقيم ، وإنما الحياة التي كان لها من القيمة والجدارة المؤكدة ما نسبته النظريات الحيوية المتأخرة إليها . وتتضح أهمية تفسير بطر للحياة بوجه خاص في بحثه في الذاكرة ، وهو الذى كان يشبه بحثاً آخر سبق أن قام به إ .

هيرنج E. Hering^(١) ، وإن لم يكن بطار قد عرفه ، وازداد شيوعاً فيما بعد بفضل مذهب « سيمون R. Semon^(٢) » ، في « التذكر mneme » . وتبعاً لهذا المذهب ينبغي أن ينظر إلى « الحياة » على أنها صفة في المادة العضوية تتمكن بفضلها تلك المادة من التذكر ، وتكون المادة « حية animate » بقدر ما تكون لها هذه القدرة . وتتمثل هذه الصفة حتى في أصغر خلية . وإن تسكن فيها غير واعية ؛ وإليها يعزو بطار العمليات النفسانية الغرضية الواعية ، بل يعزو أيضاً كل نوع من التحقق اللاشعوري ، من تكرار وتعود ووراثه ، وأخيراً عملية التطور ذاتها . ويكفي هذا لإيضاح أن الذاكرة ليست مجرد ظاهرة فردية ، وإنما هي صفة يمتلكها الجنس بأكمله ، وأن هناك نوعاً من « الذاكرة القبليّة tribal memory » تبدأ عملها عند مولد الفرد ، ولا تنقطع بموته ، الذي لا يعدو أن يكون تغييراً للذاكرات . وهكذا يمكن توريث الذاكرة من حيث هي وظيفة ؛ وبقدر ما هي مورثة فإنها تسمى بالغريزة ، وتصبح العادة غريزة عندما تمارسها الأجيال المتعاقبة بدرجة كافية من التكرار والانتظام . ولا اختلاف بين الغريزة والعقل intellect من حيث المبدأ ، وإنما يختلفان في الدرجة ، إذ أن الأفعال التي يكون أصلها عقلياً قد تنحدر إلى مرتبة الغرائز إذا ما تكررت بقدر كاف . وهذا يصدق أيضاً على الفرق بين العضوى واللاعضوى . فبطار يرى أنه لا توجد أية هوة فاصلة بينهما ، وإنما متعبير الحدود على الدوام في كلا الاتجاهين . فحتى المادة غير الحية ذاتها قادرة على « التذكر » ، وبقدر

(١) إيفاد هيرنج (١٨٣٤ - ١٩١٨) عالم فسيولوجى ألماني ، كان أستاذاً بجامعة ليبتسج ، من أهم مؤلفاته المتعلقة بهذا الموضوع « الذاكرة بوصفها وظيفة عامة للمادة العضوية » وقد مهد الطريق لنظرية سيمون Semon في التذكر . [المترجم]
 (٢) ريشارد سيمون ، تأثر بفكرة هيرنج القائلة إن التذكر ليس ظاهرة نفسية فقط ، بل هو أيضاً قدرة عامة للكائن العضوى . فكان يرى أن التذكر صفة أو قدرة في البروتوبلازم . أهم مؤلفاته في هذا الموضوع : « التذكر بوصفه مبدأ للثبات وسط تغير الحوادث العضوية » . [المترجم]

ماهى كذلك يمكن أن تعد حية . وكل الكائنات الحية مكونة أساسا من نفس المادة ، وكان يمكن أن تكون متماثلة من جميع الأوجه لولا تباين ذاكراتها ، واختلاف قدرتها على التذكر ، والذكريات الفعلية المختزنة فيها .

ومع ذلك فن الواجب ألا متفهم فكرة بطلر عن الذاكرة بمعنى آلى ؛ فهى فكرة غائية تماما ، مثلها مثل الحياة التى يكون قوامها الفعلى هو هذه الذاكرة . فالحياة غرض ومقصد وإرادة وتطأشع إلى الأمام بكل معانى هذه الكلمات ، أى هى بالاختصار غاية خلقة ، وليست مجرد عملية آلية أو تفاعل متخبط بين قوى طبيعية . وينساب مجرى الحياة فى جميع مراحل التطور العضوى (بل فى جميع مراحل التطور غير العضوى أيضا ، وذلك بمعنى أوسع فى الكم وأضيق فى الكيف) ، فيوحد بين كل كائن حى وبين السلسلة اللامتناهية لأسلافه ، ويكتسب كل كائن طابعه الفردى المستقل بفضل تلك الفعالية الدائمة المستمدة من تلك السلسلة ، والتى تؤدى وظيفتها دون وعى كما تحتزن فى الذاكرة . غير أن القوة الدافعة الأولى التى تتحرك فى كل حياة عضوية وتنشطها ، هى الإرادة ، ويرتبط بها الإيمان الذى يعطى الإرادة القدرة على أن تصبح ما تختاره ؛ وفى رأى بطلر أن قدرة الإرادة هائلة إلى حد أنه لو أرادت الحمامة بعزم وتصميم أن تصبح طاووسا ، لما حال بينها وبين ذلك أى انتقاء طبعى .

وإن المرء ليلس هنا مقدار التحول الذى طرأ على مقولات دارون ، ومدى الطابع الجديد المختلف تماما الذى انطبعت به النظرية التطورية . فالطريق الذى سلكه بطلر هو بالتأكد ذلك الذى يؤدى من الآلية إلى الغائية ، ومن الحتمية إلى حرية الإرادة ، ومن النزعة البيولوجية ، إلى النزعة الحيوية ، ومن الطبيعية إلى المثالية ، ومن الانتقاء الطبعى كما قال به دارون إلى الدفعة الحيوية *élan vital* ، الخلقة كما قال بهار جسون ، وفكرة « الطفرة » *emergence* ، عند ألكسندر ، بل وإلى التحليل النفسى كما قال

به فرويد آخر الأمر ؛ ولم يكن ذلك كله إلا تعبيراً عن شخصيته المتألفة حيوية وذكاء^(١) .

ولقد كانت فلسفة بطلر إشارة إلى نقطة التحول في المذهب التطوري الطبيعي ، وعلامة على حلول ساعة تقرير مصيره . ومع ذلك فإن أفكاره الرائعة ، التي توصل إليها بليجات حدسية أكثر مما استخلصها عليها ، لم تثر الاستجابة التي كانت جديرة بها خلال حياته . ولم يكن لها إلا دور ضئيل في العملية الطويلة التي أعيدت بها صياغة فلسفة التطور ووضعت في قالب جديد ابتداء من مطلع القرن العشرين . وقد تضافرت في تحقيق هذه النتيجة قوى متعددة ومتنوعة ، تنتمي إلى مدارس وجماعات متباينة ، ولكن أقواها وأنجحها وأبعدها أثراً كانت تلك التي ترجع في أصلها إلى فلسفة برجسون . فقد كان كتابه « التطور الخلاق L'Evolution Créatrice » هو الذي أحدث التحول الحاسم في اتجاه التفكير التطوري ، إذ أنه رغم بقاء شكل فكرة التطور على ما هو عليه في ذلك الكتاب ، فإن مضمونها ومحتواها قد تغير تماماً . وأوضح مظهر للهوة الشاسعة التي تفصل بين النظرية القديمة والنظرية الجديدة هو اختبار برجسون النقدي الموجز لسبنسر ،

(١) وهناك أيضاً طريق مباشر يؤدي من بطلر إلى برنارد شو . ولقد اعترف هذا الأخير بذلك مراراً ، وأشاد كثير بعقيدة بطلر . واقد كانت أفكار بطلر هي التي تحكت في أعمق عناصر تفكير شو الحاس ووجهته (انظر تصديري « الميجر باربرا Major Barbara » والمودة إلى متوشولح Back to Methuselah) .

وقد كانت مؤلفات بطلر الرئيسية هي : الحياة والعادة Life and Habit (١٨٧٧) ؛ والتطور قديماً وحديثاً Evolution Old & New (١٨٧٩) ؛ و « الإله المروف والإله غير المروف God the Known and God the Unknown » (١٨٧٩) ؛ و « الناكرة اللاوعية Unconscious Memory » (١٨٨٠) ؛ و « حظ أم براعة Luck or Cunning ? » (١٨٨٧) ؛ وكذلك الروايات : إيروون Erewon (١٨٧٢) ؛ « عود إلى إيروون Erewon Revisited » (١٩٠١) ؛ و « وطريق كل جسد The Way of all Flesh » (١٩٠٣) .

وهو الاختبار الذى ختم به كتابه الرئيسى (أنظر التطور الخلاق ، ص ١٩٢ - ٢٩٩ ، الترجمة الإنجليزية ص ٣٨٤ - ٣٩١) . فهو هنا يشرح كيف أن المعنى الحقيقى للتطور ، بوصفه نموا متقدما development قد فات سينسر تماما . ولقد كان من نتيجة عمل برجسون أن أصبح من المستحيل بعد ذلك قيام فلسفة تطورية بالأسلوب القديم . صحيح أن الأشكال القديمة ما زالت موجودة ، ولكنها أشكال لا حياة فيها ؛ ورغم أننا ما زلنا نصادف حتى يومنا هذا متعصبين للذهب القديم ، فإن كل مفكر لديه أى شيء حقيقى يقوله فى هذه المشكلات أصبح منذ ذلك الحين يقف ، وينبغى أن يقف ، فى دائرة نفوذ تفكير برجسون .

وهذا يصدق أولا وقبل كل شيء على فلسفة « الطفرة Emergence » التى أصبحت اليوم جزءا من تراث المذهب التطورى . وهى تكون تيارا ضخما فى الفكر الأجلوسكونى المعاصر ، وترتبط على أنحاء شتى بالمذهب القديم ؛ غير أن ما تتميز به هو أن البرجسونية متغلغلة فيها تماما . ولا يمكن تصورهما بدونها . وعلى ذلك فلن نتحدث فى هذا المقام عن هذه المرحلة القرية العهد فى النظرية التطورية ، وإنما سنعود إلى مثيلها المتعديدين فى سياقات أخرى . وإذا استثنينا الفكرة الواحدة التى ساهم بها ليويس (انظر ص [١٢١]) ، فإن أهم مثيلها ، أعنى مؤسس النظرية ، هما الكسندرولود مورجان Lloyd Morgan ، ومن الممكن تتبع تأثيرها ، بدرجات تقباين عمقا ، فى كتابات هبوس ، وشيلر Schiller ومكدوجل McDougall وولدُن كار Wildon Carr وسمطس Smuts ، ومن الأمريكىين ديوى Dewey وسيلرز Sellars وبريتمان Brightman وسبولنج Spaulding ، أى لدى مفكرين ينتمون إلى مدارس فكرية متباينة كل التباين . وما قيل على نظرية « الطفرة » يصدق أيضا على البرجسونية ، إذ أن هذه ، وإن لم تكن تعد منتمية إلى التطورية بحق ، فإن لها صلات ببعض فروعها فى أفكار رئيسية عديدة لها .

ولكن من المهم أن نلاحظ أن أهم ممثلي البرجماتية من الإنجليز، وهو شيلر F. C. S. Schiller ، قد ظهر تفكيره من الدارونية مباشرة ، وأن مذهبه الناضج لا ينطوي بدوره على أى شيء يتعارض مع هذا الأصل .
 نحاول مرحلة سابقة على البرجماتية في تفكيره ، وهى التى تتمثل كتابه «الغاز أبو الهول The Riddles of the Sphinx» (١٨٩١) ، مبنية كلها على أساس تطورى ، بل إن هذا الكتاب قد عبر بطريقة مستقلة عن نظريات دارون وسبنسر ذاتها ، وإن يكن يدين لها بالكثير بطبيعة الحال (انظر فيما بعد الفصل الثانى من الباب الثانى) . ولكن البرجماتية بدورها لم تكن بمنأى عن التأثير بذلك التحول الذى أدخل على مبدأ التطور ، وإنما استوعبته ضمن تعاليمها .

على أن الاتجاه الفكرى البرجسونى لم يقتصر فى تأثيره على هذا ، وإنما تغلغل — ومازال بالفعل يتغلغل — فى الفلسفة الحديثة على أنحاء شتى . غير أنه قد انقسم إلى عدد من التيارات والنزعات بلغ فى ضخامته حداً يجعل من المستحيل الآن النظر إليه على أنه تركيب موحد . والدليل على ذلك أنه منذ بداية تأثير البرجسونية أصبح كل مفكر إنجليزى يفتنى ، فى نواح معينة ، إلى المعسكر التطورى ، أو يشيد بالتطورية فى هذه النقطة أو تلك على الأقل .

وسوف نختتم هذا القسم ببحث أكثر تفصيلاً لفلسفة هوبوس^(١) ،

(١) درس ليونارد تريلوني هوبوس Leonard Trelawny Hobhouse (١٨٦٤ — ١٩٢٩) وعلم فى جامعة أكسفورد بين سنتي ١٨٨٣ و ١٨٩٧ ، واعتزل صحفياً فى مانشستر من ١٨٧٩ إلى ١٩٠٢ ، ومنذ ١٩٠٢ جمع بين أوجه نشاط متعددة فى الصحافة والسياسة والاقتصاد التطبيقى والعمل بالجامعة ، وشغل من ١٩٠٧ إلى ١٩٢٩ كرسي علم الاجتماع فى جامعة لندن . ومؤلفاته الفلسفية هى : «نظرية المعرفة The Theory of Knowledge» (١٨٩٦ ؛ الطبعة الثالثة ١٩٢١) ؛ «الزمن فى تطوره» =

الذى يمكن بالفعل أن تعد تعاليمه أكل مظهر للفكر التطورى الحديث .
على أن عرضنا له سيبين أن هذا المفكر الخصب الغزير الإنتاج لا يمكن
أن يصر في الإطار الضيق لمبدأ واحد بعينه ، أو ينسب إلى مدرسة خاصة
أو اتجاه فكرى معين ، وإنما هو يتجاوز هذه الحدود بمراحل ، ويحتاج إلى
أن يقدر بمعايير خاصة به . لذلك ينبغي أن تؤكد بكل وضوح أننا لا نغنى ،
ببحثنا لمؤلفاته في هذا السياق ، أن نصدر مقدما أى حكم حول طابعها
أو اتجاهها .

ولا تتميز أعمال هبوس في مجال الفلسفة بعمقها وأصالتها بقدر ما تتميز
برحابة نظرتها وشمول نطاقها وتشعب مجالات اهتمامها . فقد كان ذهن
هبوس ، بعد ذهن سبنسر ، هو أكبر ذهن موسوعى بين الفلاسفة الإنجليز ،
كما كان باحثا ذا مركز رفيع مستقل في مجالات مختلفة للعلم — بل لقد
تحدى روح التخصص الشائعة اليوم ، عن طريق التحكم في ذخيرة تدعو إلى
الدهشة من المعارف العامة والخاصة ، والجمع بينها سويا في إطار تفسير

Mind in Evolution = (١٩٠١ ؛ الطبعة الثالثة ١٩٢٦) ؛ « الأخلاق في
تطورها **Morals in Evolution** » ، في مجلدين ، (١٩١١) ؛ « النمو والغرض ،
محاولة لبناء فلسفة لتطور **Development and Purpose, An Essay towards**
a **Phil. of Evolution** » (١٩١٣ ، طبعة مراجعة ٢٩٢٧) ؛ « النظرية الميتافيزيقية
لدولة **The Metaphysical Theory of The State** » (١٩١٨) ، « الخير العلى
The Rational Good » (١٩٢١) ؛ « أركان العدالة الاجتماعية **The Elements of Social Justice** »
(١٩٢٢) ؛ « الارتقاء الاجتماعى ، طبيعته وشروطه **Social Justice**
Development, its Nature and Conditions » (١٩٢٤) (وقد جمع بين
السكتب الأربعة الأخيرة في كتاب « مبادئ علم الاجتماع **Principles of Sociology**
في أربعة مجلدات ، ١٩١٩ — ١٩٢٤) ؛ « فلسفة الارتقاء **The Phil. of Development**
» (١٩٢٤ ، مقال في كتاب : « الفلسفة الانجليزية المعاصرة :
Contemporary British Phil » ، نشره ج . هـ . مور هيد ، المجلد الأول) .
انظر كتاب : « ل . ت . هبوس . حياته ومؤلفاته **L. T. Hobhouse, His Life and Work**
(١٩٣١) ، تأليف ج . ا . هبسون **J. A. Hobson** وموريس جينزبرج
Morris Ginsberg

فلسفى موحد . وفضلا عن ذلك ، فلكى يكون المرء مجرد فكرة عن نشاطه الذى لا ينفد ، ومدى تشعب مجهوداته ، ينبغى أن يذكر أن نشاطه بوصفه عالما وفيلسوفاً لا يمثل إلا شطراً واحداً من مجموع أعماله ، وأن حياته قد استغرقت إلى جانب ذلك ، فى عمل متواصل فى الصحافة والسياسة والخدمة الاجتماعية والتنظيم والتدريس وما شابه ذلك .

ويتضح الطابع العام للاطار الفلسفى الذهنى لهيوس فى نفوره العميق من كل تأمل مجرد يتم فى فراغ . فقد كان تفكيره مبنيًا على الدوام على أساس متين من البحث الدقيق فى مجال معين من الحقائق التجريبية ، وكان ينهل على الدوام من معين التجربة ليجدد بها هذا التفكير ؛ ولكنه مع ذلك لم يتوقف أبداً عند حدود الوقائع المجردة ، وإنما رأى نفسه مضطراً على الدوام إلى إحراز المزيد من التقدم نحو تكوين مركب ومنظور فلسفى عام . وإذا شئنا أن نعبر عن الأمر تعبير مجازياً ، لقلنا إنه كان يبحر فى الحقل التجريبى ويبدد فيه البذور الفلسفية ، لى يبنى ثماراً فلسفية . وتنمى مع ذلك تلك القرابة الوثيقة التى قال بها بين الفلسفة والعلم . فليس بين الاثنين فى نظره فارق أساسى . وعلى حين أن العلوم تسعى إلى إخضاع جزء من عالم الواقع فى وجه محدد من أوجهه ، للتفسير العقلى ، فإن الفلسفة تسعى إلى الوصول إلى معرفة لعالم الواقع بأسره وإخضاعه لنظرية شاملة . لذلك ينبغى على الفلسفة أن تطأ طريق العلوم الخاصة ، ولما كان هذا طريق تقدم مستمر لا نهاية له ، فإن الفلسفة ، التى هى بدورها تسعى دائماً ، ينبغى أن تتجنب كل استنتاجات نهائية . وإن تبثع المشكلات لذاتها ، أو من أجل محتواها الواقعى ، لآهم من إتمام بناء الفكر الفلسفى المتعدد الحجرات فى مذهب متناسق الخطوط . وليس ثمت مبرر للمجهود الذى يبذل فى بناء المذهب ، وهو المجهود الذى يعترف به هيوس صراحة ، والذى كان واضحاً كل الوضوح فى تفكيره ، إلا إذا حدث ذلك فى مذهب مفتوح يحتفظ

بالمشكلات المتعددة في صورتها الخاصة ويستبقها ، ويكون من الممكن فيه دائما تدفق مادة واقعية جديدة مستمدة من مجهودات العلوم الخاصة . وهكذا فإن الهدف الأول للفلسفة هو صنع مركب من العلوم ، أو بعبارة أرق ، مركب يكون منسجما مع نتائج البحث المتخصص ، ويتخذ منها أساسا يبنى عليه . ومع ذلك فهي لا تبلغ من ضيق الأفق حدا يجعلها تقف عند حد إضفاء صحة مطلقة على الوجه العلمى للأشياء ، وإنما تشمل كل مجال للتجربة يقبل البحث النظرى ، وضمنه عالم القيم الذى تنتمى إليه المجالات الدينية والجمالية والأخلاقية . وهكذا فإنها ، بأشمل معنى للكامة ، مركب ، ليس فقط للوجود كما يعرف عليها ، وإنما للوجود فى كل مجالاته وتدرجاته .

ولقد أدى الأساس التجريبي الواسع الذى بُنى عليه كل ما توصل إليه هبوس من نتائج فلسفية ، واستعداده الدائم لاستخلاص نتائج تفيد الفلسفة من كل إضافة جديدة تنتمى إلى مجال الواقع المجرب ، أدى ذلك إلى إضفاء طابع مرن ذى نسيج رخو على تفكيره ، كان هو المميز له حتى بالنسبة بالنسبة إلى أقوى المذاهب الفلسفية تأثيرا فيه . وكما أنه استعان بكل ما كان يبدو له ذا دلالة فى العلم والحياة لى يزيد تفكيره خصوبة ، فكذلك كان ذهنه على الدوام متفتحا بالنسبة إلى المذاهب الفلسفية للسابقين عليه . ولعاصريه . وهو لم يكن يبالي ، عند استيعابه وتمثله لتفكير شخص غيره ، باسم المدرسة التى ينتمى إليها أو الاتجاه الذى يتبعه ، وإنما كان يهتم فقط بالقيمة الحقيقية لذلك التفكير ومدى إمكان انطباقه على مذهبه فى إطاره الخاص . وهكذا كان معاديا لكل تحيز فلسفى ، ولم يكن يدين بالولاء المطلق لآى أستاذ بعينه ، وإنما أصبح ، بفضل إصغائه لأصوات الكثيرين ، وسيطا ومعبرا بين حركات مختلفة يدب الخلاف فيما بينها . ويشتمل هذا الاتجاه إلى التوفيق حتى فى أول كتبه . الذى يهدف خاصة إلى التوفيق بين المعسكرين المتضارين فى التجريبية التقليدية . وبين المثالية العائدة إلى الظهور ، وهكذا

مهد الطريق ، منذ أواخر القرن الماضي ، لذلك التلاقى بين الأضداد ، الذى لم تظهر أوسع وأكمل آثاره إلا بعد مضى وقت طويل . غير أن هذه الصفة فى عمل هبوس قد تعطل لنا عدم بلوغ هذا العمل ما يستحقه من النجاح ، رغم كل ما اتصف به من امتلاء و ثراء فلقد كان الاعتراف الذى لقيه من الفلاسفة المحترفين أقل كثيرا مما أنجزه بالفعل ، إذ لم تستطع واحدة من المدارس والجماعات المتعددة أن تحسبه ضمن من ينتمون إليها ، أو أن تدرج عمله ، بكل مداه ونطاقه ، فى مجالها الخامس .

وهكذا فليس من الصحيح أن يُسمى هبوس أفضل ممثل للدراسة الإنجليزية التقايدية ^(١) ، ولا من الصحيح مقارنة وجهة نظره بوجهة نظر بوزانكيك ^(٢) ، وإنما الأصح أنه يعلو عليهما معا ، عن طريق اتخاذ أورفض عناصر مكوّنة لكل منهما ، وبذلك يصل إلى مركب يحمل بأكمله طابعه الذهنى الخاص . وإنا لنجد فى هذا الصدد كلمة لها دلالتها فى تصدير هبوس لأول كتاب فلسفى ألفه ، وهو « نظرية المعرفة » ، وهى كلمة تلقى ضوءا واضحا على الموقف ، وتظل منطبقة على مؤلفاته التالية مثلما تنطبق على مؤلفاته الأولى . فهو يقول : « وهكذا يبدو أن الوقت قد حان للقيام بمحاولة نزيهة لمزج ما هو صحيح وقيم فى التراث الإنجليزى مع المذاهب الجديدة التى توطنت الآن بيننا . ومن واجبنا حين نقتبس من لوتسه Lotze وهيجل ، ألا ننسى أننا قد تعلّمنا أيضا من مل ومبسنر » . ويبدو

(١) ج . ١ . نيكولسون J. A. Nicholson : « بعض أوجه فلسفة هبوس Some Aspects of the Phil. of Hobhouse » جامعة إلينوى ، إربانا ، ١٩٢٨ .

(٢) ك . ستون C. Sutton « فى مجلة لوجوس Logos » ، المجلد ١٦ ، ١٩٢٧ ،

أنه كان يقصد بهذه الكلمات « جرين Green » ، على التخصيص ، إذ أن هذا الأخير قد حاول قبل حوالي عشرين عاما أن يصرف أنظار الجيل الجديد عن مذاهب مل وسبنسر المتأخرة ، ويشجعها على دراسة كانت وهيجل (انظر طبعة جرين لكتاب هيوم « بحث في الفهم البشرى . Treatise ، المجلد الثاني ، ص ٧١) .

ولقد كان مذهب سبنسر التطوري هو الذى تحكم أولا فى الطابع الذى اتخذته أفكار هبوس . فقد كان فى شبابه يرى أن مذهب سبنسر هو الكلمة الأخيرة فى العلم ، ولكنه سرعان ما أخضع هذا المذهب بعد ذلك لتعديل شامل ، وازداد تباعدا عنه بتقدم حياته . ولقد أخذ عن سبنسر الطابع الموسوعى الشامل للتفكير الفلسفى ، وتفسير النزعة الفلسفية إلى بناء المذاهب بأنها جمع تركيبى لنتائج البحث العلمى . وكانت تجمعه بمل نزعة التجريبية فى مجال نظرية المعرفة والمنطق من جهة ، واتجاهه الليبرالى فى السياسة ، ونظريته الفردية فى الدولة من جهة أخرى . ولكن هبوس كان يدين للتجريبين القدامى بأكثر مما يدين به للتجريبين المتأخرين . وإنه ليزكّرنا ببيكن ، لا فى موقفه الذهنى العام لحسب ، بل فى منهجه العلمى الدقيق ونظريته إلى الفلسفة على أنها « علم العلوم scientia scientiarum » ؛ كما يذكرنا بلوك فى نظريته الواقعية إلى المعرفة وفى طريقته العامة فى معالجة مشكلة المعرفة ؛ أما النقاط التى اتفق فيها مع هيوم فهى كثيرة إلى حد أنها تتغلغل فى نظريات هبوس من بدايتها إلى نهايتها . كذلك لم يخل الأمر من تأثر لتفكيره بوضعية كونت . فقد استمد من كونت اتجاهه نحو علم الاجتماع بوصفه العلم الذى يبحث فى المجتمع ، كما استمد منه (أو من تلميذه وداعيته الإنجليزى « بريدجز Bridges ») فكرة الإنسانية ، وإن لم يكن قد اتخذ لنفسه الموقف الوضعى المضاد للبيتاغوراس . ومن جهة أخرى فإن الأواصر التى تربط بينه وبين الحركة المثالية قوية جدا . فأراء جرين فى الفلسفة الاجتماعية والسياسية تتفق جزئيا مع آراء هبوس ،

كما أن الأخير يدين ، فى مجال المنطق ، لبرادلى وبوزانكيت بقدر ما يدين لمل - بل إن بوزانكيت بوجه خاص قد أصبح ، كما اعترف هو ذاته ، مرشده العقلى فى نواح عديدة . على الرغم من عدائه المطلق لنظريته بوزانكيت الهيكلية فى الدولة . وأخيراً ، فقد تأثر خلال تكوينه لنظريته فى المعرفة بمفكرين مثل ت . كيس T. Case وج كوك ولسن J.Cook Wilson وهم من المفكرين الأوائل الذين استبقوا الحركة الواقعية ، وقد استمتع بتبادل الأفكار معهم فى أكسفورد .

ويستدل من مجرى تطور فلسفة هبوس على أنه . بينما كان ذهنه فى شبابه عاجزاً ، شأنه شأن معظم معاصريه ، عن التخلص من تأثير الهجوم القوى الذى شلته مذاهب دارون وسبنسر وهكسلى ، فسرعان ما تكون لديه رد فعل قوى على نظرياتهم التطورية ذات النزعة الطبيعية ، وهو رد فعل ساعد على دعمه الجو العقلى فى أكسفورد التى كانت فى ذلك الحين معقل المثالية فهناك شعر شعوراً كاملاً بما أحدثته الحركة الجديدة من ضغط ومن تأثير فى النفوس ، فانساق فى تيارها وقتاً ما . ولكنه من جهة أخرى قد أحس بنفور من تأملات الهيكلين المفرطة فى الخيال والتجريد ، ولم يجد تحطشه إلى الوقائع وإلى القبض بشدة على ناصية العالم الفعلى ما يرضيه فى فلسفة عقلية خالصة لا تصل إلى الاكتمال إلا بالتحليق فى الفراغ ، وهكذا وجد نفسه مضطراً على الدوام إلى العودة إلى الاستطلاع التجريبي والأبحاث الدقيقة فى الميادين العلمية الخاصة ، أو إلى أوجه نشاط ذات طابع عملي واضح . ولقد كان أول كتبه ، الذى ينتهى إلى سنوات إقامته فى أكسفورد ، والذى يتعلق بالحركة العالية (١٨٩٣) ، شاهداً على اهتمامه ، منذ هذا الوقت المبكر ، بالمسائل الاجتماعية والسياسية . بل إنه كان قبل ذلك ، فى عام ١٨٨٨ ، يقضى عدة ساعات يومياً فى معمل عالم البيولوجياح . س . هولدين J. S. Haldane ، عنهما فى تجارب فى علم وظائف الأعضاء والكيمياء الحيوية على الحيوانات

وكانت هذه التجارب إعداداً لأبحاثه الرائدة في ميدان علم النفس الحيوانى . وقد عاد فيما بعد إلى المجال النظرى البحت فى دراسته للمسائل المنطقية والمعرفية والميتافيزيقية ، وكانت أولى ثمرات جهوده الفلسفية كتاب « نظرية المعرفة » ، (١٨٩٦) ، الذى قدم فيه عرضاً شاملاً لمجال الفلسفة النظرية بأسرها ، يكشف عن نضوج غريب وسعة إطلاع عجيبة ، ويكون أساس جميع مؤلفاته التالية . وبعد هذه المحاولة الأولى ، التى لم تلق بالتأيد الا اهتماماً أقل بكثير مما يجب ، وإن كانت قد أعلنت ظهور مفكر له ذهن قوى متين رحب ، ولم يكن لها إلا نظائر قليلة بين الكتب الأولى للفلاسفة ، قطع هبوس فجأة مجرى أعماله العلمية ، وبدأ يخوض حياة صحفى عامل . ولم يعد إلى العمل الجامعى إلا فيما بعد ، عندما أصبح إنتاجه يشمل مجلدين كبيرين فى التطور التاريخى للذهن والأخلاق ، مبينين على أبحاث متخصصة دقيقة . وقد كونت هذه الكتب أساس الدراسة المترابطة لجميع المسائل الفلسفية المتشابهة . وقد أودع هبوس خلاصة أبحاثه ودراساته فى كتاب رائع هو « النمو والغرض Development and Purpose » ، وهو عرض منهجى نشر لأول مرة سنة ١٩١٣ ، ولكن أعيد طبعة قرب نهاية حياته (١٩٢٧) بعد مراجعة دقيقة . وفى هذا الكتابات نلقى هبوس عن طريقة الاستطلاع الحذر التى كان يعالج بها المسائل الميتافيزيقية من قبل ، واتخذ من المشكلات النهائية موقفاً يودى إلى استخلاص نظرية تصنى على فلسفته اكتمالا ووحدة متسقة . وقد شغل فى العقد الأخير من من حياته يبحث شامل فى علم الاجتماع ، عرضه فى أربعة كتب ، وجمع هذه الكتب (بطريقة خارجية أكثر منها داخلية) تحت عنوان « مبادئ علم الاجتماع » . وفى هذا المؤلف أيضا ظل هبوس مختلصا لمبدئه الرئيسى فى الارتقاء من الوقائع إلى النظرية ، وفى اختبار نتائج النظرية وتبريرها مراراً وتكراراً بالرجوع إلى الوقائع :

ومن الطبيعى أننا لا نستطيع أن نبحت هنا مختلف أوجه النشاط

المتشعبة التي قام بها هبوس بوصفه باحثا ، وهي أوجه تمتد إلى ميادين متباينة إلى حد بعيد ، كعلم النفس الحيواني ، وعلم النفس المقارن والاجتماعي والأنثروبولوجيا ، وعلم الاجتماع بوصفه علما خاصا ؛ والمنطق ، ونظرية المعرفة ، والميتافيزيقا ، والأخلاق ، وعلم الاجتماع الفلسفي ، ونظرية الدولة . وعلينا أن نكتفي بتقديم موجز مختصر للسمات الأساسية لأفكاره للفلسفية بأضيق معاني هذه الكلمة : فنظرية المعرفة عند هبوس ، وهي النظرية التي سنطلق عليها اسم الواقعية النقدية *Critical realism* ، تبدأ بالوعى أو الإدراك المباشر (*apprehension*) - ومعنى هذا اللفظ عنده يقترب كثيرا من معنى « الإحساس » ، *sensation* عند لوك ، أو الإدراك الحسى *perception* ، عند باركلي أو الانطباع *impression* ، عند هيوم - أى أنها تبدأ بمعرفة ما هو حاضر أو موجود مباشرة فى الوعى - فكل معرفة تبدأ بالإدراك المباشر وتعود إليه فى النهاية ؛ وكون الشيء مدركا يعنى بالضبط كون الشيء ضمن محتوى الوعى . والإدراك هو الفعل المعرفى الذى يوجه إلى ذلك المحتوى الحاضر مباشرة على الدوام ، وهو يشترك مع جميع الأفعال المعرفية الأخرى فى صفة التأكيد *assertion* ، أى تأكيد أن الحاضر موجود . وإمكانية الخطأ مستبعدة تماما فيما يتعلق بهذا المعطى الأول للمعرفة ، فما نكون على وعى مباشر به ، أى الواقعة الحاضرة المعطاة ، تظل واقعة حقيقية حتى لو اتضح عندما ينظر إليها من مستوى معرفى أعلى أنها وهم . فالإدراك لا يثبت بشيء فيما يتعلق بمركز الواقعة الموجودة ، وإنما يؤكد أنها حاضرة فى الوعى لحسب . غير أن هذا المعطى الأول ، الذى هو من حيث المبدأ بمنأى عن الخطأ ، لديه منذ البداية قيمة معرفية خاصة ، من حيث أنه هو الأساس الذى تفترضه مقدما جميع المعطيات الأخرى ، والمعيار الذى تقاس عليه . فالإدراك هو محكمة النقض والإبرام فى المسائل المتعلقة بصحة حقيقة جميع الأنواع الأخرى للمعرفة .

ومن الواضح أن الإدراك ، من حيث صفة كونه مقياراً للحقيقة ، يناظر تماماً الانطباع ، عند هيوم ، الذى تنحصر وظيفته فى تبرير وإثبات صحة الأفكار بوصفها محتويات للوعى ليست هى ذاتها حاضرة . وهكذا فإن مبدأ هيوم الأساسى ، القائل إن الأفكار تثبت صحتها انطباعات مناظرة لها — هو نفسه الكامن من وراء نظرية المعرفة عند هيومس ، بل ومن وراء فلسفته بأكملها بمعنى آخر ، بقدر ما يكون من سماتها الأساسية اشتراط تحقيق كل حدس فلسفى بواسطة الوقائع التجريبية الكامنة من ورأها . وتلك هى الصفة المميزة لتجريبية هيومس ، وهى تجريبية تفرق أساساً عن المذاهب التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية ، فى أن لها أساساً أوسع بكثير فى التجربة ، يتمشى مع التقدم الذى حققته العلوم ومع تراكم المواد المعرفية .

وسرعان ما تتحول التجريبية عند هيومس ، كما تحولت عند لوك ، إلى انجاء واقعى ، وبذلك وجدت نفسها معارضة لمكانت وجميع النظريات المثالية . فمحتويات المعرفة تغطى على أنها منتعية إلى العالم الواقعى ؛ وكل ما يتعين على الفكر أن يفعله هو أن يعترف بهذه المحتويات ، أى أن يكشفها أو يميظ اللثام عنها ، لا أن يبينها . ومعنى ذلك أنه ليس ثمت معرفة أولية *a priori* ، وإنما المعرفة « بعدية » *aposteriori* ، فحسب . ولذلك لا يمكن أن تكون مادة المعرفة هى تلك الكتلة المختلطة التى قال بها كانت ، والتى يتعين تطبيق المقولات الذهنية وصور التركيب عليها ، ولا هى الفكرة البسيطة عند لوك ، التى هى محتوى كينى صرف ، بل إن كل معطى ، حتى ما يبدو منه بسيطاً ، مركب من البداية ، أى أنه يضم ، إلى جانب الكيف ، مجموعة من العلاقات والترتيبات ، كالامتداد والمقدار والشكل والوضع ، بل والانجاء . وفى هذه النقطة يفرق هيومس عن أسانذته التجريبيين . فالأفكار البسيطة عند لوك أو الانطباعات غير المترابطة عند

هيموم لا يمكن أن تكون في رأيه محتويات للمعرفة ؛ وإنما هذه الإحساسات المفككة لا تعدو أن تكون تجريدات فكرية ، لا يناظرها شيء حقيقى .
ففى أبسط إدراك مباشر ، يدرك الذهن كلا معقدا ، أو واقعة عينية ،
تنطوى على ترتيب زمانى ومكانى ، وعلى علاقات أخرى متعددة بالإضافة
إلى الكيف وحده . ولا شك أن تخلى هيموس على هذا النحو عن مذهب
الانطباعات المفككة عند هيموم ، عن طريق القول بأن المعطى كل مركب ،
يربط بينه وبين مفكرين مختلفين عنه ، ومختلفين فيما بينهم ، كل الاختلاف ،
مثل « جرين » و « هودجسون Hodgson » ، ويخلى الطريق لتدفق عناصر
مثالية معينة فى نسق التفكير التجريبي والواقعي .

ويستطيع الذهن ، إلى جانب تلقيه للمحتوى الحالى للمعرفة عن طريق
الإدراك المباشر ، أن يمارس عددا من الوظائف الأخرى على المعطيات ،
كالخفظ retention (بواسطة الذاكرة) ، والتحليل ، والتأليف ،
والاستدلال ، والتعميم ، إلخ . وهناك أهمية خاصة لعملية الحكم ، التى
يحملها هيموس تحليلا دقيقا . فالفارق بينها وبين الإدراك المباشر الخالص ؟
إن الحكم « هذا أزرق » يتألف من ثلاثة عناصر — المعطى الحاضر
(« هذا ») ، ومضمون كلى (« أزرق ») ، والرابطة^(١) التى تحدث علاقة
بين الإثنين الآخرين . وهكذا يندرج الموضوع ، فى الحكم ، تحت مضمون
كلى أو فكرى ، وهذا الاندراج أو التضمن يعنى تشابه المعطى مع كل
حالة أخرى يمكن أن يتحقق فيها المضمون الفكرى . وإذن فهذا المضمون
الفكرى هو الذى يتميز به الحكم — وهو حاضر دائما فى قلب عالم
الوقائع ، ويؤدى إلى إقامة علاقات ذات طابع عام بين مختلف معطيات
الوعى . وهكذا يعطى أحد عناصر المضمون الكلى للحكم لا بطريقة

(١) الرابطة مستترة فى اللغة العربية ، ويبر عنها فعل الكينونة is فى الإنجليزية .

واقعية وإنما بطريقة فكرية أو مثالية ، ويكون الحكم متعلقا بواقع يوجد خارج فعل الحكم أو مشيرا إلى هذا الواقع . بل إن تعريف هيبوس للحكم يتفق لفظيا مع تعريف برادلى وبوزانكيث له ؛ فهو الفعل الذى يربط بين مضمون فكرى أو مثالى وبين واقع خارج عن فعل الحكم . وهذه العلاقة القائمة بين عناصر الحكم تتخذ شكل قبول أو تصديق فى الحكم الموجب ، وشكل رفض أو استبعاد فى الحكم السالب ، وإذن فعملية الحكم تتوقف على مركب بين عناصر فكرية أو مثالية وعناصر واقعية . ولسنا فى حاجة إلى أن نشير بالتفصيل إلى مدى تأثر هذه النظرية فى الحكم بالمنطق الهيكل المحدث عند برادلى وبوزانكيث ، أو أن نوضح بعد ذلك مقدار ماندين به للمناطقه الألمان من أمثال زيجفرت Sigwart وبرنتانو Brentano .

ويمالج هيبوس موضوع الحكم ، مثلما تناول موضوع الإدراك المباشر ، ضمن معطيات المعرفة ، مادام لا ينتج مضمونات جديدة ، بل يقتصر على ربط العناصر المعطاة بعضها ببعض ، ويؤكد هذه العلاقة أو ينفيها . أما القسم الثانى فى المنطق فيبدأ عند النقطة التى يأتى فيها الذهن بشئ جديد يتجاوز المعطى ، ولا يكون من الأصل متضمنا فى الوقائع ؛ وهو يطلق على هذا المجال فى المنطق اسما عاما هو الاستدلال . ويتم الانتقال من الحكم إلى الاستدلال عن طريق الخيال ، الذى يظهر بفضله مضمون جديد لم يكن حاضرا من قبل ، ويشيد بناء جديد ، وإن يكن من الواجب ملاحظة أن أحجار البناء مستمدة من مادة المعطى ، أو كما يقول هيبوس ، أن الخيال يُبنى بأحجار تشكلت من قبل . كذلك تنحصر ماهية الاستدلال فى الحصول على واقعة جديدة ، بوصفها نتيجة ، من محتوى معطى بوصفه أساسا (هو المقدمات) أى على حقيقة ليست متضمنة فى المقدمات . ولكن على حين أن العنصر الجديد يوحى به فحسب فى حالة نواحي الخيال ،

فإنه في حالة الاستدلال يقترن بإحساس قوى بالاعتقاد أو التصديق ،
تؤكد على أساسه أن المستوى الجديد صحيح ومطابق . وإذن فن الواجب
تميز الاستدلال من الخيال مثلبا يتميز التقرير الموثوق به من مجرد الإيحاء .
ويستطيع المرء أن يلمح في عامل الاعتقاد أو التصديق الذي أدخل هنا ،
والذي يلعب أيضا دورا في نظرية الحكم ، وفي الاستقراء ، والاحتمال ،
ذلك العامل الذاتي المتضمن في نظرية هيوم ، والذي هو في نظرية
هيبوس من الأسس الهامة لهذه الأشكال المنطقية ، وإن لم يكن له دور
حاسم في تأكيد صحتها الموضوعية . فهمة الفكر في الاستدلال هي الربط
بين المعطى على النحو الكفيل بمد معرفتنا به إلى حقيقة أخرى غير معطاة .
والمصادرة الوحيدة التي ينبغي أن يسلم بها الفكر هنا هي أن الواقع هو
بالفعل نسق ترتبط أجزاؤه فيما بينها بالضرورة . وهكذا فإن نشاط العقل
إنما يكون في الجمع والتنظيم . ولقد كانت مناقشة هيبوس حتى الآن
تفترض صحة الفكر . وهكذا فإنه يتناول في القسم الأخير من بحثه المنطقي
مسألة تبرير ادعاء الصحة هذا في الفكر .

وفي هذا القسم يصل ابتعاد هيبوس عن الأساس التجريبي لمذهبه إلى
أقصى مداه ، ويفترق بكتلتا يديه من نبع الفكر المثالي ، الذي نقله أتباع
كانت وهيجل إلى إنجلترا . وإن هذه الحقيقة لتشهد على قوة الحركة المثالية
وخصبها شهادة أقوى مما يشهد بها ذلك العدد من مريديها وتلاميذها الطيِّعين
الذين اتخذوا وجهة النظر المثالية لأنهم وجدوها مهدئة لنفوسهم ، أو حافزة
على استخدام عبارات نخمة رنانة ، أو دعامة لإيمانهم المزعزع ، أكثر مما
اتخذوها لأنها قوة دافعة خلاقة لإحياء الفلسفة .

فها يتضح لهيبوس أن المذهب الحسي القائل بالانفصال المطلق ينتهي
إلى اللالواقع والوهم ، ويتخلى على نحو قاطع عن كل نزعة شكاكه بائسة
وكل لا أدريه مستسلبة ، وهما النزعتان اللتان طالما افتخر بهما المفكرون

الذين تخرجوا في معسكر العلم الطبيعي ، ويرسم أخيرا حدا فاصلا يستبعد منه المذهب الحدسي ، الذي يكون الموضوع الذاتي لقضية واحدة كافيافي نظره لضمان حقيقتها بل إنه ، على العكس من ذلك ، يرى أن صحة الحكم لا يمكن أن تنحصر في كونه معطى بوصفه واضحا بذاته مباشرة ، فلا يمكن أن يدعى الحكم المنعزل ، المنفصل عن مضمون الفكر ، لنفسه أية صحة نهائية ، وإنما تكون هذه الصحة مؤقتة ، يثبتها السياق فحسب . وكما أن الواقعة المنعزلة لا تكون لها قيمة معرفية ، فكذلك يقف الحكم المنعزل في الجانب الآخر من الحدود التي تقع من ورائها الحقيقة واللاحقيقة معا . وعليه أن ينتظر تأكيد الأحكام الأخرى له ، ولا يجد حقيقته الكاملة إلا في نسق المعرفة الكاملة . والحد الأدنى اللازم لإثبات الصحة هو ذلك الذي يؤلفه حكمان يؤيد كل منهما الآخر ويؤكدده . غير أن الإثبات النهائي لصحة الحكم إنما يكون في الارتباط المنهجي المتبادل بين جميع أجزاء الكل فيما بينها ، ومع الكل الذي تشير هذه الأجزاء إليه ، والذي تجد دعائمها فيه . فحقيقة الحكم هي الكل ، وهي تشبه ديمقراطية لا فضل فيها لأحد على غيره ، وإنما ترتبط قيمة كل فرد واحد وحقيقته ارتباطا لا ينقسم بصالح المجموع ، الذي يتوقف بدوره على مدى صلاحية كل فرد على حدة . ويستخدم هيبوس لفظ « التلاؤم Consilience » ، يدل به على الاعتماد والارتباط والتأييد المتبادل للأجزاء الفردية في الكل المعرفي ، وعلاقتها الضرورية بالنسق الكلي ، وهذا في نظره هو المعيار الحقيقي لكل حقيقة وصحة . وهدف المعرفة ، الذي يتحكم في غاية العلوم والفلسفة معا ، والذي تقترب منه هذه دون أن تبلغه أبدا على نحو كامل ، هو بلوغ ذلك الطابع الكلي الذي يكتمل بفضل التلاؤم التام لجميع أجزائها وأفرادها ، والنسق التام التنظيم لجميع الأحكام التي يؤيد بعضها بعضا ويؤكدده ويحققه . ولكن ، إذا لم يتحقق هذا ، فمن الواجب دائما أن تكون فكرة « التلاؤم » معيار لضبط كل معرفة منفصلة ، وكل بحث في ميدان خاص . فمن الواجب أن يضع المرء دائما نصب

عينه أن يرفع كل عنصر فردى مستقل إلى مستويات من التعميم أعلى دواما ، عن طريق إقامة علاقات متبادلة بين هذه العناصر بحيث يزداد جذورها تأصلا في الكل المنظم للمعرفة . وإن ماهية كل تفكير وبحث بشري ، سواء في العلوم الخاصة وفي النظرة الفلسفية الجامعة ، لا تكون في الانعزال والاكتمال ، وإنما هي دائما نمو عن طريق المزيد من التلاوم والترايط . ومهمة العقل ، أو على حد تعبير هبوس ، الدافع العقلي في الإنسان ، إنما تكون في ربط المعارف المفردة والتجارب المنعزلة في تركيب فكري منظم شامل ، بحيث يكون الهدف هو ذلك الانسجام العقلي الذي يجد فيه سعى الذهن البشري غايته وطمأنينته . كذلك لا يستطيع الخطأ أن يرغم هذا الدافع العقلي على الانحراف عن طريقه ، إذ أن الخطأ بدوره ليس ، من حيث المبدأ ، بمنأى عن عالم العقل ، وإنما هو حقيقة جزئية ، أي مرحلة ضرورية في التنظيم المنهجي للمعرفة ؛ وإن نفس هذا النقص والقصور الذي يشوبه ، إنما هو الذي يحفز الإنسان على تجديد أبحاثه على الدوام ، وإعادة النظر فيما سبق أن قبّله من النتائج . ولا شك أن فلسفة هبوس ، باتخاذها هذه المواقف ، قد وسّعت الهوة الفاصلة بينها وبين نقطة بدايتها التجريبية إلى أقصى حد ممكن ، وبدأ أنها تزداد بالتدرج اقترابا من نظرية الحقيقة عند الفلاسفة الهيجليين الإنجليز ، كما قال بها على الأخص برادلي وتلميذه جويكم .

ومع ذلك فهناك في الوقت ذاته فارق مميز واضح بين هبوس والهيجليين . فقد كان في غنى عن « المطلق » عند برادلي ، الذي هو مبدأ معتزل متوَّج بسمو وقور فوق الكثرة المتنوعة للعالم الظاهري بما فيه من أوهام ومتناقضات . وهكذا قضى على صرامة مبدأ برادلي وثباته ، وأذابه في الحركة الحية لعملية رأى أنها تقدم أصيل نحو تأليف وتركيب منظم

يزداد علوا على الدوام (وإن لم يكن ذلك على نسق الديالكتيك الهيجلى) ، هدفها هو بلوغ الحقيقة الكلية ، بحيث كان هبوس التجريبي ، فى هذه المسألة ، أقرب إلى مقصد هيجل الحقيقى من برادلى الهيجلى . ولقد توصل إلى هذه النتيجة بإدماج فكرة التطور مع فكرة التلاؤم - وهنا - فصل إلى ملتنى طرق هام فى فلسفته - وبذلك وُحِّد بين المبدأين الأساسيين لتفكيره . فصحة معرفتنا تزداد كلما ازدادت تكشفنا داخل العلم الكامل ، وهى تقترب من الحقيقة المنهجية الكاملة بالقدر الذى تزداد فيه ، أثناء تقدمها ، علوا بفضل التلاؤم . وبهذا تصبح الحقيقة حاضرة فى المعرفة المتقدمة خلال التطور ، الذى هو الواسطة فى نموها حتى الاكتمال . وهكذا تتخذ فلسفة هبوس مظهر اندماج مطبق بطريقة واقعية ، بين عناصر من المذهب المطلق وعناصر من مذهب التطور ، مع اتخاذ التجريبية نقطة بداية لها .

فإذا انتقلنا من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا عند هبوس ، للاحظنا هنا أيضا كيف تحكمت المثالية فى الأساس التجريبي والواقعى وعدّته فى نقاط أساسية . ويتضح ذلك بوجه خاص فى تخفيف المثالية لحدة النزعة الطبيعية المادية فى تفكير هبوس ، بما جعل له أساسا مختلف تماما عن أسس مذاهب القرن التاسع عشر ذات الطابع العلمى ، وهى المذاهب التى ظهر مذهب هبوس فى ظلها فى البداية . ذلك لأن دراسات هبوس للواسعة فى النمو التاريخى للذهن ، كما عرضها فى كتابه «الذهن فى تطوره» ، قد أوقعتة عند وقت مبكر ، بناء على أبحاث تجريبية دقيقة ، بأن الذهن ليس مجرد ظاهرة ثانوية أو مصاحبة لحوادث مادية ، وإنما هو عنصر له أكبر قدر من الدلالة والأهمية فى مجموع العالم الواقعى . وبعد أن دعمت أسس دراساته الخاصة بفضل تعاليم المثاليين ، أصبح يعترف بالمبدأ الروحى فى العالم ، بوصفه عالما مستقلا قائما بذاته ، لا مجرد عامل مستمد من المادة .

كما اعترف من جهة أخرى بأن « الحقيقة Reality » بما هي كذلك ليست « روحية » ، وإنما هناك في مقابل عنصر « الروح » ، أو الذهنية Mentality ، عنصر غير روحى يسميه بالمبدأ الآلى . وهكذا فالذهن ليس سيد الأشياء جميعا ، كما أنه ليس من جهة أخرى ناتجا عرضيا لقوى آلية ، وليس مطلقا ولا ثانويا ، وإنما هو قوة دافعة عضوية تضافى النظام على العناصر المختلطة المتنافرة ، وتبعث فى العملية الكونية وحدة وانسجاما . والمعيار الرئيسى لكل نشاط روحى أو ذهنى إنما يكون فى الغرضية العاقلة . فالمبدأ الغائى يأخذ مكانه إلى جانب المبدأ الآلى ، بحيث يشمل كل منهما الآخر ويفترضه مقدما ، ويكشف كل منهما عن الحقيقة فى وجه خاص من أوجهها . وهكذا فإن الفكرة الرئيسية فى ميتافيزيقا هبوس إنما تكون فى هذا التفسير للحقيقة على أنها ليست آلية فحسب ولا غائية فقط ، وإنما هى الاثنان معا ، أى على أنها عملية نمو تقوم فيها بين المبدأين علاقة تبادلية وثيقة ، ويكونان متداخلين interwoven ، إن جاز هذا التعبير ^(١) .

على أن التجربة تدلنا على أنه يوجد ، إلى جانب المبدأين الآلى والغائى ، مبدأ ثالث يساهم فى تفسير الظواهر ، هو المبدأ العضوى . والمقصود بالكائن العضوى وحدة تتحكم أجزاؤها أو أعضاؤها بعضها فى البعض ، ويكون الكل والأجزاء فيها متضايقين بدقة . وقد تبين لنا من قبل أن نسق المعرفة إنما هو تركيب عضوى كهذا ، كما تكشف لنا الميتافيزيقا الآن أن فسق الواقع هو أيضاً كذلك ، فتكون النتيجة انسجاما أو تطابقا تاما بين النسقين . فالواقع إذا ما تأملته فى مجموعه كان نسقا عضويا لا يقضى فيه على استقلال العناصر ووظيفتها المحدودة داخل الكل ، على الرغم من الاعتماد المتبادل

(١) هذا هو اللفظ الذى استخدمه جنزبرج Ginsberg ، الذى قام بجهد كبير

لتفسير تعاليم هبوس وشرحها .

(١٩٦)

لأجزائه بعضها على البعض ، والعلاقة المتبادلة بين الأجزاء وبين الكل ، وإنما يُحفظ هذا الاستقلال بفضل الوحدة التي تتجاوز هذه العناصر وتشتمل عليها . فلا يمكن أن يكون في الواقع جزء منفصل تماما عن بقية الأجزاء — وهذا يعني بتعبير آخر أنه لا يمكن أن يوجد عنصر غير معقول تماما . ومن الواضح أن مذهب هبوس يتبدى ، من وجهة النظر هذه ، مثلما يتبدى في نواح أخرى عديدة ، على أنه مذهب متمسك بالمعقولة ، بل هو واحد من أروع مظاهر هذا الأسلوب في التفكير في الفترة الأخيرة . فهو في كل خطوة يوطد مكانة المبدأ العاقل في التفكير وفي الوجود ، في مقابل الميول اللامعقولة المتعددة في عصره ، ويدافع عن نفسه ضد الأمراض الفلسفية التي شاعت عندئذ ، والتي تظعن في العقل وتضع محله بديلا لا عقليا كالغريزة أو الحدس .

ولنلاحظ أن المقولتين الآلية والغائية ، وهما المقولتان الأوليان من بين المقولات الأساسية الثلاث التي تفسر بواسطتها الحقيقة ، هما قوتان ميتافيزيقتان تتقابلان وتتعارضان بشدة . فالآلية ، التي هي المسيطرة في الأصل ، هي القوة التي لا تعرف تنوعا ، والتي تكون مختلطة ومضطربة ، تتداخل فيها الطاقات ويقضى بعضها على البعض ، لأن عدم وجود صلة بينها يجعل من المستحيل أن يقدم بعضها إلى البعض الآخر معونة متبادلة . غير أن هناك منذ البداية عنصرا ذهنيا تنطوى عليه كل ذرة من المادة ، يزداد تأثيره كلما ازداد النظام والارتباط والانسجام في القوى الآلية . وعندما يبلغ النمو مرحلة أعلى ، يزداد توحد هذه القوى في ترتيبات وتجمعات تبعا لقوانين وغايات عقلية . ويتم التطور بتقهقر العوامل الآلية دواما إلى الوراء ، كلما امتد باستمرار زحف العناصر الغرضية المؤدية إلى إقرار النظام . وهدفه هو ذلك النسق المنسجم الذي تكون المهمة الغائية للذهن لإيجاده بمضى الزمن . وهكذا فالذهن (أو الروح)

المنتشر في الكون يعمل دواما على بعث الانهجام في العناصر المتعارضة ،
 مهما كان ببطء وتدرج المراحل التي يعمل بها .

أما المقولة الأساسية الثالثة ، أى العضوية ، فقد عرّفها هبوس
 على نحو أقل دقة بكثير من المقولتين الآخرين . وهو يرى على أية حال أنها
 أقرب إلى مقولة الغرضية منها إلى مقولة الآلية ، وإن كانت تقبل الانطباق
 على كليهما معا . غير أنها لا تنطبق على الكون في مجموعه ، إذ أن الكون
 لا يمكن أن يفسر إلا غائيا . وتبلغ ميتافيزيقا هبوس قمتها في نظره
 إلى الكون على أنه غائية مشروطة ، من حيث أن مبدأ الغرضية لا يمكن
 أن يبلغ غايته أبداً ، وإنما يقف دائما في تضاد مع العناصر المتنافرة للمادة
 الآلية . ولم يستطع هبوس أبداً أن يصل إلى إيضاح نهائى للعلاقة بين
 العضوى والغائى . ولنلاحظ مدى تحول التجريدية إلى الإفراط في النظر
 العقلى الخالص في فلسفة هبوس ، ومدى ابتعاد هذه التأملات الرفيعة
 التحليق عن الأساس التجريبي الواسع الذى هو أصلها . وهذا مثل آخر
 للتأثير الهام الذى مارسه المثالية ذات الطابع الهيكلى ، التى أضفت على
 الفكر الإنجليزى طابعا يتسم باتساع النطاق وعمومية النظرة على نحو
 ازداد جرأة وسموا عما كان موجوداً من قبل بكثير .

أما الأخلاق عند هبوس ، التى عرض وجهها الأقرب إلى الطابع
 التجريبي في كتابه ، الأخلاق في تطورها ، ووجهها الأقرب إلى الطابع
 الفلسفى في ، الخير المعقول ، . فتتفق في جميع النقاط الأساسية مع المبدأ
 الأساسى لفلسفته . فهو هنا أيضا يبدأ بتقديم بيان عن التطور التاريخى
 لمواقف الأخلاق مبنى على استقصاء تجريبي واسع النطاق ، أعنى نوعا من
 تعقب ، نسب الأخلاق ، ، ثم ينتقل إلى تفسيره الفلسفى الخاص لهذه
 المادة التجريدية . وهنا أيضا تكون النتيجة النهائية أخلاقا عقلية ،
 لا تجريدية . مهمتها إيضاح وظيفة العقل في مجال السلوك العملى . وهو هنا

أيضا يرد على الحملة على المعقولة ، ويقف في وجه تيارات اللامعقولة التي ترى أن الدوافع الوحيدة لسلوكنا إنما تكون في الاندفاع الغريزي ، وفي الشعور ، وفي العاطفة . وهو يبين أن العناصر العقلية ، كالفرض والتفكير المتدبر ، تلعب دوراً لا يقل عن دور الشعور الغريزي الأعمى ، إن لم يفقه بالفعل . فالتفكير الواضح لا يقل ضرورة في السلوك عن الشعور الصحيح . وأقل البشر حساسية لا يتجه إلى الفعل بحكم الاندفاع الغريزي وحده فحسب . . ومضلا عن ذلك فإنه لا يميل إلى وضع تضاد شديد بين عالم الشعور وعالم الفكر ؛ فأصل الاثنين واحد - وهو الطبيعة البشرية - ومن المحال فصلهما إلا بتجريد مصطنع . وهو يرى بوادر المعقولة الأخلاقية حتى في ذلك السلوك الواعي المهادف الذي يتمثل في أدنى مراحل الحياة الأخلاقية مثلما يتمثل في أعلاها . ووظيفة العقل العملي تسير في طريق مواز تماماً لطريق العقل النظري ، إذ أنه على حين يهتم الأخير بربط الوقائع والادراكات المنفصلة عن طريق التلاؤم الكامل لنسق منسجم ، فإن مهمة الأول هي توحيد دوافع ونوازع واتجاهات منفردة في الكل المنسجم للشعور . وهنا أيضا يستحيل أن يظل العنصر الواحد - أي النزوع الواحد في هذه الحالة - منعزلا ، وإنما يشير إلى خارج ذاته متجها إلى إدماج ذاته في الكل الأعلى الذي هو جزء منه . وهكذا تكون مهمة الإرادة هي القيام بتأليف بين الاتجاهات الإرادية المنفردة ، مثلما تكون مهمة هذه الاتجاهات هي توحيد النوازع المنفردة . وفي كل هذه المراحل يوجد عنصر عقلي يلعب دوره ، ويتمثل آخر الأمر بوصفه « الخير » . وكما أن الإيمان بانتصار الحقيقة وسيادة العقل قد أدى إلى النزعة العقلية في المجال النظري ، فكذلك يؤدي الاعتقاد بالقدرية الشاملة للخير إلى التفاؤل في المجال العملي . وفي كلا المجالين تمدنا فكرة الخير بالقوة الدافعة التي تحقق بها المعقولة ذاتها على مستويات تتزايد علواً ، وتساعد على انتصار الحقيقة في ميدان المعرفة والخير في ميدان

السلوك . أما التحقق الكامل للخير فليس أكثر إمكاناً من التحقق الكامل للحق ، غير أن السعى وراءه يظل مستمراً على الدوام ، شأنه شأن التقدم الموازى الذى لا ينقطع للمعرفة . وهكذا فإن مبدأ المعقولة يطبق فى الأخلاق ، مثلاً يطبق فى العلم ، بوصفه النزوع الدائم التجدد نحو انسجام مكتمل ، لا بوصفه البلوغ النهائى لهذا الهدف .

وقد أمد هبوس أخلاق الانسجام هذه بعناصر من النظريتين التجريبية والمثالية ، مثلاً فعل فى نظرية المعرفة والميتافيزيقا . وقد أشار هو ذاته إلى أن موقفه هذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبادئ مذهب المنفعة عند مل من جهة ، وبالمثالية الأخلاقية عند جرين من جهة أخرى . ففكرة الانسجام تتفق مع مذهب المنفعة بقدر ما تكون السعادة العامة عنصراً أساسياً متضمناً فيها . ومن جهة أخرى يقر هبوس نقد جرين لمذهب اللذة فى تحليله النفسانى لمنايع السلوك ، وينزع عن مذهب المنفعة طابع التركيز حول اللذة ، ويتحول مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس إلى مصادرة الكل الاجتماعى المنسجم . وليس من واجبتنا أن نخوض هنا تفاصيل نقط التقاء هبوس بالأخلاق المثالية . غير أن النقطة التى انحرفت فيها الأخلاق عند هبوس انحرافاً واضحاً عن الأخلاق عند جرين أو كانت ، هى القول بأنه ليس من الواجب النظر إلى العقل العمل على أنه يحلق بعيداً فوق حياة الشعور والنزوع ، ولا من الواجب النظر إلى هذين الأخيرين على أنهما كم مهمل ، بل ينبغى إدراجهما أو ضمهما على نحو ما فى مركب الخير العقلى .

أما النظرية السياسية عند هبوس فهى خارجة عن مذهبه إلى حد ما ، بقدر ما كان فى هذا الميدان يخصص نفسه عن وعى وقصد من هجوم الأفكار المثالية ، بحيث أنه يلتزم هنا حدود التراث القومى تماماً ؛ أى أنه يمثل بكل وضوح الفكرة الليبرالية الديمقراطية الفردية عن الدولة كما نجدتها فى المذهب

الذى يمتد في تيار واحد متصل من لوك إلى مل . ولكن من رأى أن أفكاره في هذا الموضوع ينبغي ألا تعزى إليها نفس المكانة التى تعزى إلى الأجزاء الأخرى من تعاليمه : إذ أن نظرية هيهوس السياسية ، كما عرضها فى كتابه الذى كان جديلاً فى أساسه ، النظرية الميتافيزيقية للدولة ، لا تتبع من الدراسة العلمية الموضوعية التى تميز بقية أعماله ، وإنما من جو الحرب العالمية المسموم المفعم بالكرهية ، وهو الجو الذى فرض تأثيره حتى على مفكر له من الحكم المتزن الموضوعى ما كان لهيهوس . فهو لم ير فى نظرية الدولة عند هيجل — وهى النظرية التى أحيها جرين فى أعماله على التربة الإنجليزية ، ولكن بحماسة فائقة . وأحيها بوزانكيت على نحو نأدق وأشدّ تحمسا — سوى أنها أدت إلى تكوين تلك العقلية الرجعية التى أدت (فى رأيه) ، من خلال سياسة القوة التى اتبعها بسمارك ، إلى النزعة العسكرية الألمانية وإلى الحرب العالمية . فالدولة المطلقة عند هيجل لا تعنى ، فى نظر هيهوس ، خرق حرية الفرد واستقلاله فحسب ، وإنما تعنى إخضاع الأخلاق للسياسة ، مما يؤدى إلى إلغاء الروابط الأخلاقية بين الشعوب وإحلال القوة السافرة محل الحق . وعلى العكس من ذلك يقول هيهوس بأن الفردية قيمة مطلقة عليا ، لا ينبغي أن تستنفدها الدولة دون باقى . فلا يمكن أن يكون تنظيم الدولة غاية فى ذاته ، وإنما ينبغي أن يكون دائماً وسيلة ، أى صورة واحدة من بين الصور العديدة الممكنة التى يتجمع بها البشر بحرية لكي يتمكنوا من تنمية إمكانياتهم وتحقيق التزاماتهم الأخلاقية . والفرد وحده هو الذى ينبغي أن يعد غاية فى ذاته ، أما جميع صور المجتمع — ولا سيما الدولة — فيجب أن تستهدف رغاء الأفراد ومصالحهم . والدولة مسئولة أخلاقياً أمام الدول الأخرى ، مثلاً يكون الفرد مسئولاً لإزاء الآخرين ، وليس فى وسع أية نظرية أن تعفيها من هذه المسئولية . وهنا نرى نوعاً واضحاً من الليبرالية البورجوازية ، التى تدافع عن نفسها ضد اكتمال سلطة الدولة ، لأنها تشعر بأن الأخيرة تهدد

حريتها . وهو يتخلى في هجومه على الهيكلية عن كل إنصاف وموضوعية ، وهكذا فإنه بدلا من أن يتعمق مفهوم الدولة عند هيجل ، يزر كش صفحاته بعبارات وحجج مقتطعة من سياقها ، ومتولدة عن حرارة اللحظة وانفعالها لحسب . والأكثر من ذلك مدعاة للأسف أنه اتخذ مثل هذه الجحجج وسيلة لإثبات نظريته الخاصة في الدولة ، مع أن جزءا غير قليل من مصادر قوته إنما يرجع إلى نفس تلك المثالية التي ناصبها هذا العداء المرير .

وهناك أخيراً ميدان علم الاجتماع ، الذي كانت دراسات هبوس الشاملة فيه أخصب وأكثر إيجابية في نتيجتها . وهو هنا أيضاً يجمع بين دقة المتخصص وبصيرة الفيلسوف ، ويستمد وجهات النظر التي يصوغ منها مبادئه العامة من دراسة واسعة للوقائع . ولقد كان حريصا على أن يجعل فكرة التطور ، وهي الفكرة التي تنساب كحجرى في جوف الأرض في جميع أجزاء فلسفته ، تأتي ثمارها في ميدان علم الاجتماع أيضا . ولكن لم تكن المسألة بالنسبة إلى هبوس مجرد اقتباس أفكار كتلك التي تستمد من نظرية دارون البيولوجية في الصراع من أجل البقاء ، وإنما أدرك قبل كثير غيره أن المناهج ووجهات النظر البيولوجية لا يمكن أن تُنقل بنجاح إلى مجال العلاقات الاجتماعية دون اختبار نقدي لها ، وإنما لابد أن تدخل على مبدأ التطور تعديلات عديدة دقيقة ، تبعا للميدان الذي يطبق فيه . فما يصح على حياة النباتات والحيوانات لا يصح دون تحفظ على المجتمع البشرى . فما الذي يخفيه التطور في الحياة الاجتماعية ؟ إنه قطعاً لا يعنى مجرد الصراع من أجل البقاء ، ولا يعنى بقاء الأقوى اجتماعيا على حساب الأضعف اجتماعيا . وإنما تحل الغرضية العاقلة ، على مستوى الكائنات التي وهبت عقلا ، محل الاتفاق اللامعقول الذي يسود الطبيعة ، وهذا يبين لنا أن التطور الأعلى للبشرية لا يتحقق بصراع الكل ضد الكل ، وإنما ، على العكس من ذلك ، يتحقق بتنظيم المساعدة المتبادلة . وبالتحالف

الفعال بين الأفراد . وأعلى أنواع المجتمع هي تلك التي يحل فيها محل حرب الكل ضد الكل ، تعاون إيجابي بين الجميع في الحرب ضد القوى المعادية . والمعنى الرئيسى للتقدم هو التحقق المتزايد لمثل هذا التعاون . ويستطيع المرء أن يلمح في فكرة التعاون هذه ، التي تصبح « لحنا مميزاً » ، لعلم الاجتماع عند هبوس ، ذلك التلاؤم الذى يجعل أفراد أى كل - سواء أكان ذلك الكل فرعاً علياً أم مذهباً فلسفياً أم طائفة اجتماعية - يعملون على مساعدة بعضهم البعض والرجوع إلى بعضهم البعض ، ولا يحققون وجودهم الصحيح إلا فى مثل هذا الارتباط المتبادل . وهكذا فإن الفروع المنفردة فى مذهب هبوس ترتبط فيما بينها ، تبعاً لمفهومها الأساسى الموحد ، فى مذهب فلسفى مكتمل - ولا أقول مكتملاً بمعنى أنه يوصد أبوابه فى وجه الوقائع ، وإنما هو متفتح للضغط الدائم لل مواد التجريبية التى تنتظر العمل الفلسفى ليضعها فى مكانها اللائق فى نسق المعرفة . وترتبط فكرة التلاؤم ارتباطاً وثيقاً بفكرة التطور ، بوصفها اللحن الأساسى الثانى فى مذهب هبوس . ورغم أن المرء لا يستطيع أن يقرط فى إزجاء المديح له نظراً إلى ما اتصف به الفلاسفة ذوو الاتجاه الداروينى من انحرافات وأخطاء فى ميدان البيولوجيا (وكان سبنسر أبرزهم فى ذلك بالتأكيد) فلا بد أن نعترف له هنا بفضل إصغاء معنى مستقل على فكرة التطور ، يختلف تبعاً للمجال الذى تطبق فيه ، وبذلك خلصها من عقم وعشوائية التفكير من خلال إطارات خاوية ويدعى أنها تقدم منهجاً لتفسير كل ما فى العالم ، ورفعها إلى مرتبة مبدأ منهجى أصيل للبحث .

تذييل للفصل الثالث عن الوضعية الإنجليزية التواريخ والكتابات الرئيسية

- ١٨٤٣ : كتاب جون ستورت مل : « مذهب في المنطق »
"System of Logic".
- ١٨٤٥-٦ : كتاب ج . ه . ليويس . تاريخ الفلسفة من خلال سير
الفلاسفة Biographical Hist of Philosophy .
- ١٨٤٩ : زيارة كونجريف Congreve الأولى لكونت في باريس .
- ١٨٥٣ : كتاب ليويس : « فلسفة العلوم الوضعية عند كونت » .
- ١٨٥٣ : هاريت مارتينو : « الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت »
ترجمة فيها تصرف وتركيز ، (الطبعة الثالثة ، في ثلاثة
مجلدات ، ١٨٩٦) .
- ١٨٥٤ : زيارة كونجريف الثانية لكونت .
- ١٨٥٥ : زيارة هاريسون لكونت .
- ١٨٥٨ : كتاب كونجريف : « ترجمة صلوات الديانة الوضعية-
وأدعيتها » .
- ١٨٦٤ : مقال سبنسر : « أسباب الخلاف مع فلسفة أ . كونت .
Reasons for dissenting from the Phil. of A. Comte
(في كتاب مقالات علمية وسياسية وتأملية نظرية
المجلد الثاني) »
"Essays, Scientific, Political and Speculative".

١٨٦٥ : كتاب بريدجز : « نظرة كونت العامة إلى الوضعية

«Comte's General View of Postivism .

١٨٦٥ : كتاب جون استوارت مل : أوجست كونت والوضعية

A. Comte & Positivism.

١٨٦٦ : كتاب بريدجز : « وحدة حياة كونت ومذهبه ، رد على

جون استوارت مل .

The Unity of Comte's Life and Doctrine, a
Reply to J. S. Mill.

١٨٦٧ : قيام كونجريف بإنشاء الجمعية الوضعية بلندن (مكان الانعقاد

ابتداء من ١٨٧٠ هو شارع «تشابل Chapel St. ») .

١٨٦٩ : مقال توماس هكسلي : « الأوجه العلمية للمذهب الوضعي

The Scientific Aspects of Positivism (في مجلة

«Fortnightly Review») .

١٨٧٠ - ١٩٠٠ : كونجريف : «مقالات سياسية واجتماعية ودينية

« Essays, Political, Social & Religious

(في ثلاثة مجلدات) .

١٨٧٥ - ١٨٧٩ : «مذهب الفلسفة الوضعية لأوجست كونت ،

ترجمة بريدجز وهاريسون ويسلي وكونجريف .

١٨٧٨ : انشقاق الحركة إلى جماعتى كونجريف (شارع «تشابل»)

وهاريسون (قاعة نيوتن فيما بعد) .

١٨٨٢ : افتتاح لافيت Laffite لقاعة نيوتن Newton Hall .

١٨٨٣ : كتاب بريدجز «خمسة مقالات في الدين الوضعي

Five Discourses on Positive Religion.

(٢٠٥)

١٨٨٥ : كتاب ا. كيرد Caird : « فلسفة كونت الاجتماعية :

و عقيدته The Social Phil. & Religion of Comte .

١٨٨٧٠ : ج كوتر موريسون J. Cotter Morison : « صلافة :

الإنسان The Service of Man .

١٨٩٢ : « التقويم الجديد للعظماء The New Calendar of Great Men :

نشرة هاريسون .

١٨٩٣ و ١٩٢٥ : « المجلة الوضعية The Positivist Review » ،

رئيس التحرير بيسلي Boesly ، ثم س . ه .

سويني Swinny ، وأخيرا ف . ج . جولد .

, F. J. Gold

١٨٩٩ : وفاة كونجرريف .

١٩٠٦ : وفاة بريدجز .

١٩٠٧ : كتاب بريدجز : « مقالات وخطب Essays and

Addresses

١٩١٥ : وفاة بيسلي .

١٩١٦ : عودة اتحاد الجماعتين (المكان : شارع تشابل) .

١٩٢٣ : وفاة هاريسون .

إذا ما تركنا جانبا ذلك المؤثر الأجنبي الذي كانت له أكبر النتائج على
الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر - وهو المثالية الألمانية - فن
المؤكد أنه ليس ثمة مذهب آخر كان له ذلك التأثير الباقي الذي كان للمذهب
الوضعي عند أوجست كونت . ولكن هناك مع ذلك فارقا هاما بين مجال
تأثير هاتين الحركتين الاجنيتين فجمال تأثير المثالية كان هو الأوساط .

الأكاديمية : إذ كان أول الناس وأقوام تأثر بها هم الفلاسفة المحترفون ، الذين اتخذ تفكيرهم بفضلها اتجاهات جديدة . أما الوضعية فقد انتشرت بوجه خاص في الأوساط الثقافية العامة في ذلك العصر ، ولم يكن الفلاسفة المحترفون يحملون لها احتراماً كبيراً . وفضلاً عن ذلك فإن الوضعية تدين بالاتساع النسبي لنطاق تأثيرها إلى وجود تنظيمات دقيقة لها ، تمشياً مع روح كونت ، وبذلك مراكزها التنظيمية جهداً كبيراً في نشرها . ورغم ذلك فإن الحركة الوضعية الإنجليزية لا تنتمى إلى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . فذهب كونت لم يعط التفكير الإنجليزي من القوة الدافعة ما أعطاه إياه مذهبها كانت وهيجل ، على النحو الذى كان كفيلاً بإدخال تطور هذا التفكير في مرحلة جديدة ، وإنما ظلت الوضعية ، حيثما وجدت قبولاً ، مقيدة بنفس الصورة التوكيدية الصارمة التى خلفها عليها مؤسسها . وقد أدى نهجها في عقيدة مدونة على يد تلاميذ هذا الأستاذ - أو على الأصح مربيه - إلى ابتعادها كل البعد عما يقتضيه المذهب الفلسفى الأصيل من حيوية وقوة متدفقة . ومن هنا لم يكن من المستغرب ألا يكون هناك ، ضمن صفوف دعاة كونت فى إنجلترا ، أى ذهن فلسفى من الطراز الأول ، وإنما كان هؤلاء قبل كل شيء متخصصين فى العلوم ، ورجال أدب ، وأشخاصاً من ذوى النوايا الطيبة الذين رأوا فى فلسفة كونت عقيدة جديدة أحسوا أن من واجهم نشرها فى زمنهم . وهكذا فإن الحركة الفلسفية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر (وهى الفترة التى بلغ فيها نمو الوضعية وازدهارها مداه) ، لم تستفد إلا قليلاً ، إن كانت قد استفادت شيئاً على الإطلاق ، على الرغم من الحماسة الحقيقية والدعوة الصادقة لأنصارها (وربما بسبب هذه الحماسة وتلك الدعوة ذاتها .) فقد اقتسبت تعاليم كونت على أنها عقيدة ثابتة ، وحُفظت على هذا الأساس ، ولم يتجاوز الوضعيون أبداً نطاق التسييح بمحمد أستاذهم وترديد كلماته المقدسة .

وإذن ، فالوضعية الإنجليزىة ليست مذهبا جديدا ، بل وليست تفريعا أو تكملة أو توسيعا جديدا لمذهب قديم ، وإنما هى مجرد نقل لجذور فلسفة كونت ، أو على الأصح عقيدته ، وإعادة زرعها فى تربة غريبة . ومن هنا فسوف نكتفى فيما يلى بافتراض أن محتوى المذهب معروف ، لأنه هو بعينه مذهب كونت ، ونقتصر على إبراد أهم توارىخ هذه الحركة ومراحلها . فنخذ العقد الخامس من القرن الماضى ، عندما بلغت مكانة كونت قمتها ، ارتفعت بعض الأصوات الكبيرة تشير إلى الدلالة الفائقة الأهمية لهذا الفيلسوف . وطبيعى أن هذه الأصوات قد صدرت عن تلك المدرسة الفكرية التى كانت أقرب إلى مذهب كونت بفضل اشتراكها معه فى الأصل - أعنى المدرسة التجريبية . فالوضعية والتجريبية معا يرجعان فى أصلهما إلى هيوم ، بوصفه الأب الروحى لهما ، وقد قال كونت نفسه عن المفكر الاسكتلندى الكبير إنه الممهد الحقيقى لفلسفته . وهكذا فإن جون استوارت مل ، الذى كانت له مراسلات أدبية متصلة بكونت منذ عام ١٨٤١^(١) ، قد تحدث فى كتابه « المنطق » (١٨٤٣) عن الفيلسوف الفرنسى بوصفه واحدا من أول المفكرين الأوربيين . كذلك أشار ج . ه . ليويس G. H. Lewes إلى مكانة كونت فى حركة الفلسفة الحديثة ، عندما أطلق عليه ، فى كتابه « تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة Biographical Hist. of Philosophy » (وهو كتاب كان واسع الانتشار ، ونشر لأول مرة فى ١٨٤٥ - ١٨٤٦) لقب أعظم المفكرين المحدثين ، وأسمى مذهبه تاج كل التطور الفلسفى الذى سبقه . وبعد بضع سنوات ألف ليويس ، الذى كان معجبا متحمسا بكونت ، كتابا خاصا عن « فلسفة العلوم الوضعية عند كونت » ، ودافع عن وجهة نظر كونت بوسائل أخرى . وعن طريقه اطلعت (جورج

(١) انظر « رسائل غير ملفورة إلى أوجست كونت Lettres inédites à

Auguste Comte نشرها لوسيان لينى بريل ، ١٨٩٩ .

إليوت) ، التي أصبحت زوجته فيما بعد ، على تعاليم كونت ؛ وقد كشفت رواياتها بوضوح عن تأثير كونت ، كما لاحظ الكثيرون . وفي نفس العام الذي ظهر فيه كتاب ليويس عن كونت ، نشرت « هاريت مارتينو Harriet Martineau (١٨٠٢ - ١٨٧١) ، شقيقه جيمس مارتينو ، الفيلسوف الديني ، ترجمة ، أو على الأصح سردا وتلخيصا ، لكتاب « دروس في الفلسفة الوضعية Cours de Phil. Positive » ، وهو تلخيص يعطى عن هذا الكتاب فكرة عامة لا بأس بها ، بفضل حسن اختياره للأجزاء التي عرضها . وقد قدم هذا الكتاب مؤلف كونت الأكبر إلى جمهرة القراء الإنجليز في صورة موجزة شاملة ، بعد تنقيته من كل المبالغات الزائفة ، وكانت الجهود المخلصة التي بذلتها الأنسة مارتينو هي التي قدمت كونت فعلا إلى الانجليز ، ولفتت إليه أنظار جمهور أوسع . وقد سر كونت ذاته كثيرا بهذا العرض المحكم لمذهبه . وقد أعيدت ترجمة الكتاب إلى الفرنسية ، وكان له دوى كبير في فرنسا ذاتها ، حتى أنه ظل وقتنا ما ينافس الكتاب الأصلي في شعبيته .

على أن هناك عاملا آخر كان له تأثير أهم في نشر أفكار كونت في إنجلترا ، هو الإعجاب الصادق الذي كان مل يشعر به نحو هذه الأفكار . ولم يكن من قبيل المصادقة أن دعا ستيرلنج إلى فلسفة هيغل بين الإنجليز وكأنه يدعو إلى إنجيل جديد ، ونبه مل في نفس العام ، بنفس القدر من التمجيد ، إلى شخصية كونت . كما حدث في هذا العام نفسه (أى ١٨٦٥) أن نشر مل بين الجمهور نتيجة خلافه النقدي الكبير مع هاملتن الذي كان أكبر ممثلي المدرسة الاسكتلندية . فقد كان مل يتابع منذ البداية التطور الفكرى للفيلسوف الفرنسى باهتمام عظيم ، وقد اتصل به مباشرة في مراسلات مستفيضة ، بل لقد قدم إليه معونة مالية سخية في ظروف كان يمر فيها بضائقة مالية شديدة . وقد عرض موقفه من كونت بجميع

تفاصيله في كتابه «أوجست كونت والوضعية» ، (١٨٦٥) ، الذى أعلن فيه اتفاقه مع فلسفة كونت في سماتها الرئيسية ، وقبوله لمبدأ «الإنسانية» في عقيدة كونت ، ولكنه اتخذ موقف الرفض النقدي من الشعائر الغربية في العقيدة الدينية الجديدة التى صيغ فيها هذا المبدأ في نوع من الإيمان الوضعي ، وكذلك من الاستسلام الساذج للسلطة والمبالغة في تأكيد الغيرية ، بما كان يهدد بالقضاء على وحدانية الفرد وحرية الفكر. لذلك رأى الوضعيون المتمسكون في كتاب مل هجومًا على المعنى الحقيقي لتعاليم كونت ؛ ودخل «بريدجز Bridges» المعركة بكتاب ألفه ردًا على مل ، حاول فيه الدفاع عن وحدة مذهب كونت وحياته .

وبعد أن اكتسب اسم كونت قدرًا معينًا من الشهرة في إنجلترا ازداد ظهور الانتقادات الموجهة إلى مذهبه . مثال ذلك أن مفكرًا مثل سبنسر ، الذى كان باعترافه هو ذاته يدين بالكثير لكونت ، قد اتخذ في سلسلة من المقالات موقف الرفض تجاه أجزاء هامة من تعاليمه (انظر بوجه خاص «أسباب الخلاف مع فلسفة كونت. Reasons for dissenting from the Phil. of Comte» (١٨٦٤) ، وقد ورد هذا المقال في المجلد الثانى من كتاب «مقالات عليية وسياسية وتأملية») . كذلك أصدر «هكسلى» بعض التصريحات التى كانت ذات لهجة نقدية أشد . فأعلن أن الفلسفة النقدية عند كونت ليست خلوا من المعنى بالنسبة إلى العلم فحسب ، بل هى معادية للعلم ، ووضعها في هذا الصدد مع الكنيسة الكاثوليكية على مستوى واحد . وقد وصف مذهب كونت في عبارة موفقة ذاعت شهرتها إلى حد بعيد ، فقال إنها «كاثوليكية مطروحاتها المسيحية» ، وكان في ذلك يرد على صيغة «كونجريف» ، التى وصف فيها الوضعية بأنها ليست إلا «كاثوليكية مضافا إليها العلم» .

وقد اشترك في الخلاف الناشب حول كونت مفكر آخر هو « جون رسكين John Ruskin » ، فقد أعلن على صفحات كتابه « Fors Clavigera » (الرسالة رقم ٦٧ ، ١٤ مايو ، ١٨٧٦) ، معارضته لهاريسون ، واحتج باسم الفن والجمال على عقيدة الآلات البخارية والمصانع ، وعلى الانجاء إلى التصنيع والإيمان المتعصب بالتقدم ، وغير ذلك من الأفكار التي كان الوضعيون في رأيه هم دعائها . وقد دافع هاريسون عن نفسه دفاعا رائعا ضد مثل هذا الفهم السيئ ، الناشئ عن الجهل بكتابات كونت ، وذلك في مجلة « Fortnightly Review » ، عام ١٨٧٦ ، وكذلك على صفحات « Fors Clavigera » ، التي وضعها رسكين نفسه تحت تصرف ناقله (أنظر ما كجي McGee ، حملة صليبية من أجل الإنسانية A Crusade for Humanity ، ١٩٢١ ، ص ٩٦ وما يليها) . كذلك ظهر اختباران نقديان آخران لكونت ، من جانب آخر ، ظهرا معا سنة ١٨٨٥ : كان أحدهما من تأليف « جيمس مارتينو » ، الفيلسوف الديني ، الذي كرس فصلا لبحث نقدي مفصل لكونت في المجلد الأول من كتاب « أنماط للنظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory » . وفي هذا الفصل اعترف بإعجابه بالفيلسوف الفرنسي فن الأمور التفصيلية ، ولكنه رفض الوضعية منظورا إليها في جملتها ، إذ لم يستطع التوفيق بينها وبين وجهة نظره المؤمنة بالآلوهية . أما الاختبار الثاني فقام به « إدوارد كيرد E. Caird » ، المفكر الهيجلي الذي نقد كونت من وجهة النظر المثالية في كتابه العميق « الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت »

(١) جون رسكين (١٨١٩ — ١٩٠٠) كاتب وفاد في الإنجليزية ، له مؤلفات هامة في الفن الأوربي . كما اشغل بالمسائل الاجتماعية ، وصدرت له مؤلفات ثورية تحتج على نظام العصر الصناعي . وعلى قدر نجاحه في الميدان الأول ، حتى أصبح الناقد الفني الأكبر عصره ، وأول أستاذ لكرسى الفنون في إنجلترا (جامعة أكسفورد) ، فقد أخفق في الميدان الثاني ، ولم تلق دعوته الاجتماعية ، رغم إخلاصها ، أية استجابة ، وربما كان ذلك راجعا إلى الرابطة في العام مزاجه الرومانتيكي في حلوله المقترحة للمشكلات الاجتماعية [الترجمة]

(٢١١)

و بعد ذلك في كتاب «تطور الدين The Social Phil. & Religion of Comte» ، (المجلد الأول ، الفصل ١٢ ، ١٨٩٣) . ورغم أن هذه الأصوات قد تبدو سلبية ، فإنها تشهد مع ذلك بالاهتمام الجدى الذى قوبلت به فلسفة كونت فى انجلترا فى العقد السابع والثامن والتاسع من القرن الماضى .

ولقد كان مؤسس الحركة الوضعية فى انجلترا ، والقوة الدافعة لها ، هو ريتشارد كونجريف Richard Congreve (١٨١٨ - ١٨٩٩) . فى أثناء عمله زميلا فى كلية وادم Wadham بأكسفورد ، سافر إلى باريس عام ١٨٤٩ ، وتعرف إلى كونت شخصياً ، ثم زاره مرة ثانية عام ١٨٥٤ . ولقد بلغ من تأثر كونجريف بهذا التعارف أنه فرغ التخلّى عن عمله فى التدريس فى أكسفورد ، لى يكرس حياته بأسرها لعقيدة الإنسانية ، التى قال بها كونت . وفى عام ١٨٥٥ نزع إلى لندن ، وافتتح بهذه الخطوة الهامة الحركة الجديدة . وفى سنة ١٨٥٨ نشر ترجمة لكتاب ، شعائر العقيدة الوضعية « Catéchisme positiviste » - وهو العمل الذى حول فيه كونت تعاليمه الفلسفية إلى عقيدة وضعية . وكان كونجريف قد جمع من حوله فى بداية عام ١٨٥٠ ، وهو لا يزال زميلا ومدرسا بكلية وادم ، مجموعة من الشبان الموهوبين فى هذه الكلية ، وأذاع بينهم روح فلسفة كونت . وشملت جماعة وادم هذه فردريك هاريسون ، وجون هنرى برينجز وإدورد سبنسر بيسلى ، وأصبحت هذه الجماعة ، ومعها معها كونجريف ، نواة الحركة التالية . وبعد أن ترك الشبان الجامعة تشعبت طرقهم وقتاً ما فى البداية ، ولكنهم وجدوا أنفسهم بعد عدة سنوات منهمكين سويًا فى الدفاع عن قضية واحدة .

ولقد كان فريدريك هاريسون Frederic Harrison (١٨٣١ -

(١٩٢٣) من أروع شخصيات العصر الفكتورى . فقد كان شخصاً له اهتمامات وقدرات متعددة إلى حد غريب ، وكان خبيراً في ميادين عديدة ، ترتبط على أنحاء شتى متفرقة بحياة عصره الأدبية والاجتماعية والسياسية ، وكانت له علاقات شخصية بجميع العقول الكبيرة في عصره تقريباً . وقد عمل في كل هذه المجالات على الإقلال من الخلافات وتخفيف حدة كل ما هو مفرط في الشدة أو التدقيق . وكان له ذهن صاف ، ترمس في النقد ، لماساً يلتقط الأفكار الجديدة بسرعة ، كما كانت له مقدرة غريبة على التعبير الأدبي ، تمكن بفضلها من المساهمة فوراً في كل المسائل الهامة في عصره ، بحيث كان إدلاؤه بحكمه الصائب وخوضه المعمعة بشخصيته المتينة الصادقة ، كلما عرضت مسألة لها خطرها ، كفيلاً بإحداث تأثير كبير في المشكلة موضوع الخلاف . أما إنتاجه التالىنى فلا يكاد يكون له حدود ، وهو يشمل موضوعات واسعة النطاق إلى حد هائل . وكان كل نوع من التعلم والتفقه المتخصص غريباً عنه ، بحيث كان إنتاجه الأدبي والعلى كله يرجانيا بأدق معانى الكلمة ، إذ أنه ظل دائماً متفتح الذهن للمشاكل والمسائل موضوع البحث بكل ما فيها من ثراء وامتلاء . وكان هدفه دائماً هو العمل على نصرة القضية الجديرة بالانتصار ، وتقويم ما هو معوج ، وإيضاح ما هو غامض ، وتخفيف حدة الخلافات . فهو الكاتب العالمى ، بالمعنى الصحيح ، والمتقف الأصيل (Homme de lettres) ، بالمعنى الذى حدده فولتير لهذه الكلمة . والحق أن تركيب ذهنه يبدو مشابهاً لتركيب ذهن فولتير في نواح عدة ، ولكن على مقياس أصغر بطبيعة الحال ، وعلى مستوى أقل ، وإن يكن يكشف في هذا المستوى المنخفض عن شمول في ثقافته يشبه شمول الثقافة عند فولتير ، وبراعة في التعبير اللفظى ، واتساع نطاق نشاطه الفعال وشدة . وربما كانت الناحية الوحيدة الى أظهر فيها هذا الرجل ، رغم مواهبه الرفيعة التى كانت

تؤهله للزعامة العقلية ، نوعا من ضيق الأفق ، هي إيمانه المتحمس بمذهب كونت الذى أصبح بالنسبة إليه معيارا ومرشدا في الفكر والسلوك معاً . ولكن حتى في هذه الناحية ينبغي التمييز بينه وبين بقية الوضعيين ، إذ أن ذممه كان من الامتلاء والاتساع بحيث رفض أن يقبل قضايا كونت على أنها تركيب عقيدى جامد متحجر ، بل نظر إليها على أنها أداة قياس واختبار ، فيها حركة وحياة . وهكذا فإنه أقل تلاميذ كونت من الإنجليز تعصبا ، وهو الوحيد الذى تمكن ، من بينهم ، من جعل مذهب كونت يشع حياة كاملة الامتلاء دون تعصب أو تحديد . ولم يبتعد حكمه عن السداد أحيانا إلا في المسائل السياسية ، نتيجة لشدة تعلقه بأستاذه الفرنسى وإعجابه بكل ما هو فرنسى ، بحيث أدى به ذلك إلى إحجاف مصالح شعوب أخرى . وكما أنه دأب على رفع صوته محذرا من سياسة القوة والتوسع الاستعماري التي اتبعها الإنجليز ، فكذلك احتج على انتهاك روسيا الواضح لحرمة فرنسا في حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١ مطالبا كما فعل غيره من الوضعيين ، بتدخل إنجلترا إيجابيا لصالح فرنسا . وكذلك رأى ، بالنسبة إلى الحرب العالمية الأولى ، أن قضية الحق والإنسانية كلها بمثابة في جانب الحلفاء ، ووافق على القضاء على الشعب الألماني واستعباده ، مع أن هذا الشعب كان يحارب من أجل بقاءه بشجاعة فائقة ، وبالقدر الذى يحتمه جشع الفرنسيين وكرهيتهم العمياء .

أما جون هنرى ريدجز John H. Bridges (١٩٠٦-١٨٣٢) ، الذى ظهرت حماسته وتفكير كونت منذ كان طالبا في وادام ، تحت تأثير كونجريف الطاغى ، فقد درس الطب بعد ذلك في لندن ، ثم هاجر إلى أستراليا ، حيث مارس مهنة الطب زمنا ، وواصل ممارسة هذه المهنة أيضا بعد عودته إلى بلاده . ورغم ما كان يبذله من مجهود مخلص دائب في ميدان الصحة العامة . فقد كانت مؤلفاته تمتد على نطاق عظيم الاتساع ، فشملت

موضوعات تاريخية وفلسفية وأدبية . (مثال ذلك أنه كرس سنوات عدة لنشر كتاب روجر بيكن « المؤلف الأعظم Opus Majus » في ثلاثة مجلدات) . ولكن الأهم من ذلك كله أنه تحمس للدفاع ، بالكلمة المقروءة والمكتوبة معا ، عن الوضعية ، ونشر تعاليم كونت . فنذ عام ١٨٦٥ ، أعد طبعة لجزء كبير من المجلد الأول من « مذهب في السياسة الوضعية ، *Système de politique positive* » ، وهو الكتاب الرئيسى الثانى لكونت ، في ترجمة إنجليزية ^(١) ، تمت في الأعوام ١٨٧٥ - ١٨٧٩ بفضل الجهود المتعاونة التى بذلها هو نفسه كما بذلها هاريسون وييسلى وكونجرىف . وكان قبل ذلك قد دافع عن « وحدة حياة كونت ومذهبه » (١٨٦٦) ضد هجوم مل ؛ ثم نشر بعد ذلك « خمس مقالات في الدين الوضعى » (١٨٨٢) ، وسام بنصيب كبير في « التقويم الجديد لعظماء الرجال *New Calendar of Great Men* » الذى نشره هاريسون في ١٨٩٢ . ففي هذا المؤلف الأخير وحده ، الذى كان نظيرا لإنجليزيا لكتاب كونت « التقويم الوضعى *Calendrier positiviste* » ، أسهم بكتابة ١٦٤ سيرة . وبعد وفاته جمعت له « مقالات وخطب » ونشرت في عام ١٩٠٧ . وكانت مواهب بريدجز ، من حيث هو مفكر ، تفوق مواهب هاريسون ، غير أنه كان ميالا إلى الدرس التأملى المتعمق ، مع سعة اطلاع كبيرة ، وكان يفتقر إلى الحماسة الإصلاحية والنشاط العملى الذى كان لدى هاريسون منه نصيب كبير .

أما إدوارد سبنسر بيسلى *E. S. Beesly* (١٨٣١ - ١٩١٥) وهو العضو الثالث في الحلف ، فقد عمل ، بعد تخرجه في الجامعة ، في التدريس فترة ما ، وعين عام ١٨٦٠ أستاذا للتاريخ في الكلية الجامعية (يونيفرسى

(١) عنوانها « نظرة كونت العامة إلى الوضعية *Gomte's General View of Positivism* »

كوليدج University College « بلندن . وقد وجه نشاطه الأكبر لمكافحة الظلم الواقع على الطبقات الاجتماعية الضعيفة . فقد كان يمثل ، لصالحهم ، قضية الحق العام والعدالة الاجتماعية بحماسة المصلح الصادق ، وذلك في محاضراته وكتيباته ومقالاته في المجلات . كذلك نشر بعض الأعمال الأدبية ، وقام بنصيب في نشر الطبعة الإنجليزية لكتابين « السياسة الوضعية » و « التقويم الوضعي » .

وهكذا فإن الحركة الوضعية نمت في إنجلترا من البذرة التي بذرت في « وادم كوليدج » . وكان مركز هذه الحركة هو « الجمعية الوضعية بلندن » التي أسست عام ١٧٦٧ ، على نمط الجمعية الوضعية التي أسسها كونت عام ١٨٤٨ . وفي عام ١٨٧٠ حصلت الجمعية على مبنى في شارع « تشابل » (وهو شارع « كوندويت Conduit » عند « لام Lamb ») ، وما زال هذا المبنى متممياً إليها ، وسرعان ما تحول إلى معبد وضعى على الطريقة التي حددها كونت : فوضعت فيه تماثيل نصفية لعظماء الشخصيات ، وقديسي الإنسانية ، تمثل الشهور الثلاثة عشرة ، ووضعت أمام المبنى لوحة نقش عليها الصيغة المقدسة للوضعية .

« باسم الإنسانية ،

الحب هو المبدأ ،

والنظام هو الأساس ،

والتقدم هو الغاية

عش من أجل الغير ، عش متفتحاً » .

وكانت تعقد هناك صلوات منتظمة لها صيغ محددة ، كما كانت تلقى أناشيد وخطب وضعية . وكانت تقام حفلات رسمية خاصة في أيام أعياد

الوضعية ، أى فى ذكرى مولد ككونت ووفاته ، لا تختلف كثيرا عن الاحتفالات الفرنسية الأصلية التى كانت هذه تقام على نمطها .

على أن تنظيم العبادة الدينية لم يكن يكون إلا جانباً واحداً من أوجه النشاط المتنوعة التى كان يقوم بها الوضعيون . فإلى جانب نشاطهم الأدبى الذى أشرنا إليه من قبل ، كان لهم أيضاً تأثير فى الحركات التعليمية والاجتماعية والسياسية . فتكونت جماعات للشبيبة ، ونظمت دروس مسائية ، وكانت تبذل أحيانا محاولات لإنشاء نوع وضعى من التعليم المدرسى . وفى الميدان السياسى حاولوا اكتساب تأثير دائم بالاحتجاجات العلنية ، والخطابات المفتوحة إلى الحكومة ، والكتيبات إلخ ، وكانوا ينشرون هذه الكتابات عندما كان الأمر يستدعى اتخاذ قرارات حاسمة فى الداخل ، وفى الشؤون الخارجية على الأخص . وقد ارتبط نشاطهم بوجه خاص ، فى الناحية السياسية ، بقضية الحركة النقابية ، التى ساعدوا على إقرار الاعتراف القانونى بها . ومن الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى التى لعبوا فيها أدوارا كان لها نصيب متفاوت النجاح ، حركة تحرير المرأة ، والكفاح من أجل حرية أيرلندا ، ومعارضة سياسة القوة الاستعمارية ، وإلزامية التعليم ، والإصلاح النيابى .

ولقد اندمجت الجمعية الوضعية بلندن ، التى أنشئت فى شارع «تشابل» ، اندمجت منذ البداية فى الكيان الكامل للتنظيم الوضعى العالمى ، وهو التنظيم الذى بدأ عمله بعد وفاة كونت بوقت قصير ، متخذاً من فرنسا مركزاً له . وكان أول «كاهن أعظم للإنسانية» هو الفرنسي «بيير لافيت» Pierre Laffitte ، «صديق كونت الحميم» ، الذى تولى رئاسة الحركة بأمرها بعد وفاة مؤسسها ، والذى أصبح كونجريف وزملاؤه ، بالتالى ، «مرءوسين له» على أن الارتباط بالكنيسة الأم لم يكن ارتباطاً وثيقاً ،

بل كان قوامه دفع الاشتراكات للصندوق المركزي ، والتشابه في اللوائح وأوجه النشاط . وقد بدأت بعض الاختلافات في وجهات النظر تظهر داخل الجماعة الإنجليزية ، لا سيما في مسألة إيجاد تنظيم مركز من نوع كنسي دقيق . ذلك لأن فكرة تحويل الحركة كلها إلى كنيسة كانت متسلطة على ذهن مؤسس الحركة الإنجليزية ، وهو كونجريف ، الذي كان شخصية ذات طاقة هائلة وقوة فردية عظيمة . أما أنصار الحركة من الشبان فقد أرادوا الاكتفاء بصيغ وطقوس أقل دقة . ولهذا السبب ذاته نشب خلاف بين « لافيت » وكونجريف ، أدى في النهاية إلى شقاق علني ، وبالتالي إلى انفصال الجماعة الإنجليزية عن المركز العام في فرنسا . ولكن هذه الخطوة كانت لها نتيجة لا مفر منها ، هي حدوث انقسام في صفوف الحركة الإنجليزية ، إذ رفض الأعضاء الأصغر سنا مسيرة القائد نظرا إلى انشقاقه عن لافيت ، واحتفظوا باتصالهم مع المنظمة الفرنسية ودعموه ، ومن ثم فقد أنشأوا جماعة مستقلة تحت قيادة « لافيت » . ورغم ذلك كله ، فقد تمسك كونجريف بموقفه ، واستطاع أن يكسب تأييد جزء من الطائفة الوضعية ، وواصل إقامة الصلوات والمراسيم الدينية في شارع « تشايل » . أما جماعة « لافيت » فقد انضم إليها بريدجز وهاريسون وويسلي ، وأصبح بريدجز أول رئيس « للهيئة الوضعية بلندن London Positivist Committee » التي أنشئت حديثا . وحدث ذلك الانقسام عام ١٨٧٨ . وفي عام ١٨٨٠ اعتزل بريدجز الرئاسة ، وحل محله هاريسون بشخصيته الذكية ، وظل يقود الجماعة حتى سنة ١٩٠٤ . وسرعان ما اتخذت الجماعة لنفسها دارا خاصة بها في لندن ، أطلق عليها اسم « قاعة نيوتن Newton Hall » ، وافتتحها « لافيت » بنفسه في أول مايو سنة ١٨٨١ .

وهكذا فنذ سنة ١٨٧٨ كانت هناك جماعتان وضعيتان مستقلتان في إنجلترا ، تستهدفان أساسا نفس الغايات وتقومان بنفس أنواع النشاط ، أصبحت إحداهما مكتفية بذاتها تماما ، بينما احتفظت الأخرى بعلاقات رسمية مع مركز الحركة في باريس ، وقدمت إليه معونات مالية . وسنطلق على أولى هاتين الجماعتين اسم جماعة كونجريف ، وعلى الثانية جماعة هاريسون ، وذلك تبعا لاسم رئيس كل منها . وتشترك الجماعتان في أنهما أظهرتا أعظم قوة وأكبر قدر من النمو في العقدين التاسع والآخر من القرن الماضي . وبحلول القرن الجديد طرأت عليهما عملية انحلال سريع لم يكن من الممكن إيقافها ، وأصاب الحركة كلها هزال ، وأخذت تضمحل رويدا رويدا . وأحرزت كلتا الجماعتين بعض النجاح في الأقاليم ، وإن يكن في معظم الأحيان مجاحا عابرا : فقد تكونت « خلايا » للوضعيين في ليفربول ومانشستر ، ونيوكاسل ، وبعض المدن الأخرى . غير أن الحركة ظلت أساسا مقتصرة على العاصمة وقد فقدت جماعة كونجريف قوتها الدافعة ب وفاة كونجريف عام ١٨٩٩ ، وأدى فقدان زعيمها إلى انحلالها . فخلفه هنرى كرومتون Henry Crompton ، ومن بعده الفرد هاجارد Alfred Haggard ، وهنرى دوسانز Henri Dussanze وفيليب توماس Philip Thomas ، ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تلك الصفات الممتازة التي كان يتصف بها المؤسس الإنجليزي الأول للوضعية . وأما جماعة هاريسون فقد أظهرت مزيدا من الحيوية ، وكان الفضل يرجع إليها في جمع ونشر « التقويم الجديد للعظماء » الذي أشرنا إليه من قبل . وفضلا عن ذلك فقد أسست الجماعة مجلة خاصة بها ، هي « المجلة الوضعية The Positivist Review » التي أنشئت سنة ١٨٩٣ ، وكان يشرف على نشرها أولا بيتسلي ، ثم س . ه . سويني S. H. Swinny ، وأخيرا ف . ج . جولد F. J. Gould . وقد تخلى هاريسون عن رئاسة الجماعة عام ١٩٠٤ ، ولكنه ظل بعد ذلك يقدم تأييده إلى الجماعة ، بالمشورة والفعل ، وبالكلمة

المكتوبة والمنطوقة . واقد ظل حتى بعد تجاوزه الثمانين ، بل حتى بلغ التسعين من عمره ، يحارب في سبيل أفكاره بجرارة وحماسة تكاد تعادل ما كان يبديه في شبابه ، وكان دائما يتقدم الصفوف كلما اعتقد أن حقا قد همهم ، أو أن انحرافا يحتاج إلى تقويم . وقد توفى المحارب المتحمس وهو في الحادية والتسعين ، وبوفاته راح آخر يمثل الحركة كرس لها أفضل ما في حياته ، وسظل دائما مرتبطة باسمه قبل غيره . وقد جُمع ذلك العدد الهائل من المقالات والخطب والمناقشات والمحاضرات التي ألقاها هاريسون أو كتبها في المجلدات الآتية ، التي هي ، بالإضافة إلى « المجلة الوضعية » ، أفضل مرجع لدراسة الحركة : « عقيدة رجل غير متخصص في الدين » (علماني) Creed of a Layman ، (١٩٠٧) ؛ و « فلسفة الموقف الطبيعي » (أو فلسفة الإدراك المشترك) The Phil. of Common Sense (١٩٠٧) ، و « المشاكل القومية والاجتماعية » National and Social Problems ، (١٩٠٨) ؛ و « الحقائق والمثل العليا » Realities and Ideals ، (١٩٠٨) ؛ و « التطور الوضعي للدين » The Positive Evolution of Religion ، (١٩١٣) . وينبغي أن نضيف إلى هذه كتابه : « مذكرات من حياتي الشخصية » Autobiographic Memoirs ، (١٩١١) وقد صدر في مجلدين ، و « بروي فيه قصة حياته الزاخرة المليئة بأسلوبه الحي المشوق . وقد قدم ماكجي J. E. McGeo عرضا دقيقا شاملا لكتاباته في كتابه « حملة صليبية من أجل الإنسانية » A Crusade for Humanity ، (١٩٣١) ، ص ٢٤١ - ٢٤٥) ، وفيه عرض تاريخ المذهب الوضعي الإنجليزى المنظم لأول مرة في صورة جامعة . وإلى هذا الكتاب المفيد غاية الفائدة ندين بالجزء الأكبر من الحقائق الواردة في هذا القسم .

وكان رئيس الجمعية الوضعية الذي عين خلفا له هاريسون هو د س . ه . سويني S. H. Swinny (١٩٠٥) الذي ظل وقتا طويلا يشرف على تحرير صحيفة الجمعية وبعد عام واحد من تعيينه ، توفى يريد جز ، وأخيه يسلي .

بعد تسع سنوات . وأخيرا تم الصلح بين المعسكرين المتعارضين ، وأعيد توحيدهما وسط الحرب العالمية الأولى (١٩١٦) ، بعد إخفاق عدة محاولات سابقة . غير أن هذه التقوية الخارجية لجسم الوضعية العليل قد أنت بعد فوات الأوان ، فلم تستطع الحيلولة دون الانحلال التام للحركة التي غدت ضعيفة بحكم السن . فنذ ذلك الحين عادت اجتماعاتهم تعقد في شارع تشابل ، إذ كانت الحركة قد فقدت «قاعة نيوتن» ، قبل ذلك بوقت طويل (١٩٠٢) ، وكان أتباع هاريسون قد اضطروا إلى البحث عن أمكنة أخرى لعقد اجتماعاتهم . وتم انهيار الحركة في السنوات التي أعقبت الحرب . ففي ١٩٢٠ ، تولى «لاسيل T. S. Lascelles» الرئاسة بعد اعتزال ب . توماس ، وفي ١٩٢٣ توفى هاريسون وسويني ؛ وفي ١٩٢٥ توقفت المجلة الدورية (التي كان يرأس تحريرها منذ سنتين جولد بعنوان «الإنسانية Humanity» عن الظهور . وهكذا يمكن القول إن الحركة قد انتهت من الوجهة العملية . حتى رغم أنه ما زالت هناك ، حتى وقت ظهور هذا الكتاب (أى عام ١٩٣٧) «هيئة وضعية بلندن» ، تملك غرفة في شارع «تشابل»^(١) .

(١) يرجع في هذا وغيره من التفاسيل إلى كتاب «لندن لأهل المرافقة London for Heretics» تأليف و. كنت W. Kent (١٩٣٢) [الناشر]

الفصل الرابع

الجماعات المهتمة بالفلسفة الدينية

سوف يقتصر العرض الذى سنقدمه فى هذا الفصل للفلسفة الدينية فى الجزء الأول من الفترة التى هى موضوع بحثنا ، على المفكرين الذين كانت لهم أهمية مستقلة خارج التيارات الفلسفية التى عالجناها حتى الآن . فليست مهمتنا هنا ، كما كانت فى الفصول السابقة ، هى تتبع تطور حركة فكرة منفردة موحدة مكتفية بذاتها نسبيا ، وإنما هى ضم وجمع كل ما يبدو هاما فى ميدان النظريات الفلسفة الدينية ، أى فى التفكير المتجه إلى المسائل الدينية ، أينما وجد ، فى سياق واحد شامل . ولكن أبعد الأمور عن غرضنا هو أن نقدم ما يمكن أن يعد عرضا شاملا للحياة الدينية فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر ، حتى مايتخذ منها صبغة نظرية . ذلك لأن دور الجهود التى تبذل فى ميدان اللاهوت كان بطبيعته أكبر من دور الجهود الفلسفية فى تكوين مثل هذه النظرية ؛ ورغم أن الحدود بين هذين الميدانين تتداخل على الدوام ، فن واجبنا مع ذلك أن نقصر حديثنا على الميدان الأخير بقدر الإمكان . وهكذا فإن عرضنا الموجز سيقصر على ماله صلة حقيقية بالفلسفة ، وحتى فى هذه الحالة لانستطيع أن نقدم من ذلك إلا حالات مختارة .

وما دامت هذه هى وجهة نظرنا ، فلزام علينا أن نتناول أولا تلك الحركة التى كان تأثيرها فى الحياة الدينية بإنجلترا فى القرن التاسع عشر يفوق تأثير أية حركة أخرى ، وأعنى بها حركة أكسفورد ، التى ظهرت فى العقدين الرابع والخامس من ذلك القرن ، والتى أدت إلى إعادة

تشكيل وتحويل قدر كبير من الديانة المعاصرة لها . وقد كان معنى هذه الحركة ، بالنسبة إلى الفلسفة وإلى الحياة العقلية العامة لذلك العصر ، رد فعل على معظم الانجازات التي كانت سائدة عندئذ : أى على المذهب العقلي بمختلف صوره ، وعلى الثقة بالمعرفة والزهو بالعقل ، وعلى أخلاق السعادة ووجع التقدم ، والفكر الحر والليبرالية ، ورد الوجود إلى الوقائع الخارجية ، والقيم الدينية ، وصنع الدين بصبغة سطحية ضحلة ، وجعل حياة الكنيسة راكدة ، أى بالاختصار على روح التنوير كما خلصت من الانهيار الذى طرأ عليها فى القرن الثامن عشر ، وتركزت على عرشها المتين فى القرن التاسع عشر . ولقد بدأت هذه الحركة فى جامعة أكسفورد ، شأنها شأن الحركة المثالية الجديدة التى ظهرت فى الجيل التالى لها ، وقام بهارجال مثل ج . هـ . نيومان وج . و . كيل و ا . ب . بوس و . ج . وورد و ر . هـ . فرود . وكان هدفها المؤكد ، قبل كل شيء ، هو تجديد الحياة الدينية وتعميقها ، ولكنها اشتملت فى ذاتها أيضا على قوى فلسفية هامة كانت هى التى أطلقتها من عقالها . وكان الرجل الذى أضفى عليها روحها بوصفها حركة دينية ، هو ذاته الذى كان أكبر ذهن فلسفى غيها ، وهو تلك الشخصية الفذة الرفيعة ، الكردينال نيومان .

ومن المؤكد أن جون هنرى نيومان J. H. Newman (١٨٠١-١٨٩٠) ينتمى إلى طليعة القادة والرواد العقليين الإنجليز فى القرن التاسع عشر . ولا ترجع مكانته السامية إلى قوة شخصيته وطبيعته الفريدة وسمو ذهنه فحسب ، بل ترجع أيضا إلى رحابة أفقه العقلى ، واتساع نطاق عليه ، وعمق تفكيره ، والأهم من ذلك ، إلى إيمانه القوى العميق التأصل ، الذى أسهم فيه ، بنصيب متكافئ ، شعوره الإنسانى الرفيع ومواهبه العقلية الضخمة . ولقد تركزت فيه الطاقات الروحية للحركة الانجليزية الكاثوليكية ، التى أصبح هو ذاته ، بمضى الوقت ، أقوى داعية لها ،

وإن لم يكن هو الذى أسسها . غير أن نطاق تأثيره قد امتد أبعد من هذه الحركة كثيرا ، بحيث شمل مجالات في الفكر وفي الحياة الدينية لا تشترك مع هذه الحركة في شيء . فنيومان هو أكبر داعية لمذهب الروم الكاثوليك عرفته إنجلترا منذ الانقسام بين الكنائس . ولقد بذل جهدا يفوق ما بذله أى شخص قبله في الكشف ، للعالم الإنجليزى ، عن أجماد هذه الكنيسة وعظمتها ، وعن إيمانها وتراثها ، وعقائدها ونظمها ، وحياتها الباطنة فضلا عن الظاهرة ، بحيث استطاع أن يشعر الناس بروحها وهى تبهر بالحياة . كل ذلك راجع إلى أن إيمانه لم يكن مجرد تعاليم يُلقَّن ، وإنما كان حياة مُحيّا ، ولأنه هو ذاته كان تجسدا منظورا ، يراه القاصى والدانى ، لتلك الرسالة التى دفعه إحساسه الباطن بالواجب الملقى على قاطعه إلى أن ينقلها إلى عصره . ولقد كانت الشخصية الوحيدة التى تناظره ، والتى ظهرت فى عصر متأخر ، هى شخصية ف . فون هوجل F. Von Hügel ، الذى كانت له رسالة مماثلة يؤديها فى إنجلترا فى القرن الماضى ، وإن لم تكن له سلطة سلفه العظيم واتساع نطاق نفوذه .

ورغم أن فلسفة نيومان ، بقدر ما يمكن استخلاصها من بقية أعماله ، هى قبل كل شيء تلخيص لإيمانه الدينى وتبريره له ، فإنها لا تقتصر على ذلك ، وإنما هى أيضا مظهر نزوع أصيل إلى المعرفة ، وحضور ذهن رائع ، كانا من المميزات الأساسية لطبيعته . فهو لم يكتف بإعلان الإيمان الذى كان يتمسكه من البداية إلى النهاية ، وإنما كان يهيم بنفس القدر أن يثبت هذا الإيمان ويدعمه نظريا . وهو لم يعمل ، من أجل تحقيق هذه الغاية ، على الرجوع إلى الفلسفة المدرسية وتجديدها ، كما قد يتوقع المرء ، بل لقد كان تركيبه الذهنى بأسره بعيدا كل البعد عن المدرسية ، التى كانت نقط التقائه معها تقل بكثير عن نقط اختلافه معها ، بحيث أن من الخطأ تماما الربط بين مذهب وبين الحركة المدرسية الجديدة ، أو الإشارة إليه — كما فعل الكثيرون — وكأنه سلف لهذه الحركة . فذهبه إنما هو تركيب لا يحمل

أى طابع سوى طابع نيومان نفسه ، وهو طابع ترجع جذور محتواه الدينى إلى تعاليم آباء الكنيسة أكثر مما ترجع إلى مذهب توما الإكوينى ، كما ترجع جذور نظريته إلى التراث الإنجليزى (الذى هو أيضا التراث التقليدى) .

ولا تؤلف كتابات نيومان الفلسفية إلا جزءا صغيرا نسبيا من إنتاجه الأدبى الضخم^(١) . وأهم هذه الكتابات هى : « بحث فى تطور المذهب المسيحى » *An Essay on The Development of Christian Doctrine* (١٨٤٥) و « بحث للوصول إلى قواعد التصديق » *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (١٨٧٠) ويمكننا أن نضيف إلى هذين كتاب « فكرة الجامعة » *The Idea of a University* (١٨٥٢) - وإن لم يكن لهذا الكتاب ، الذى يعرض فيه نيومان برنامجا فى التعليم الجامعى ، غرض فلسفى على التخصيص . ولنعطف إلى ذلك بعض مواظله الدينية فى الجامعة ، ومؤلفه المشهور « دفاع عن حياتى الذاتية » *Apologia pro Vita Sua* (١٨٦٤) .

والفكرة الرئيسية فى فلسفة نيومان النظرية تتمثل فى فعل « التصديق » *Assent* ، العقلى ، وفعل « الإدراك الواعى » *Apprehension* ، السابق عليه : ويظهر مبدؤها الموجه فى التمييز الأساسى بين الإدراك الواعى الحقيقى (أو الشئ) *real* والإدراك التصورى *Conceptual* (وبين التصديق الحقيقى والتصورى) ، وهو الذى يكون أساس كل مساهمة أصيلة لنيومان ، سواء فى ميدان نظرية المعرفة ، أو فى فلسفة الدين واللاهوت فيما بعد . ونستطيع أن نسمى هذه أيضا الحقيقة المجربة الأولى فى فلسفته ، إذ أن كل أفكاره تقريبا تنبع منها .

(١) جم هذا الإنتاج فى ستة وثلاثين مجلدا ، نشرت فيما بين ١٢٦٨ و ١٨٨١ ، ثم زيد المدد فيما بعد بإضافة بعض المؤلفات الأخرى .

فما الذى يمكننا أن نفهمه من التقابل بين الإدراك ، الحقيقى ، والإدراك ، التصورى ، ؟ إن الإدراك ، بمعنى الموقف النفسانى من أية واقعة معينة أو الاستجابة النفسانية لها ، يحدث بدرجات مختلفة من القوة والشدة ، تبعاً لطبيعة المعطى الذى ندركه أو يدركنا . وتوقف قوة الإدراك على القوة الكامنة فى الموضوع والمنبثقة منه إلينا . على أن من الحقائق المقررة بالنسبة إلى الطبيعة البشرية أن الأشياء العينية تؤثر فىنا بقوة تزيد كثيراً على تأثير الأفكار المجردة فىنا ، وأن ماهو ، موجود ، بالمعنى الأصيل ، أى بمعنى أن له وجوداً عينياً حقيقياً ، ينطبع على ذهننا بعمق يزيد على عمق انطباع ماهو مستمد من الواقع ، أعنى كل ما هو مجرد ، أو تصورى . وهكذا فإن الإدراك الحقيقى أكثر فعالية من الإدراك التصورى ، من حيث أن موضوعاته تنطبع علينا وتؤثر فىنا بقوة تزيد كثيراً على تأثير الصور التى هى موضوع الإدراك التصورى . وهناك تمييز مناظر لهذا بين ، التصديق ، الذى نقوم به بالنسبة إلى ما هو عينى حقيقى من جهة ، وبالنسبة إلى ما هو تصورى من جهة أخرى .

وهناك تقابل آخر يدعم التقابل بين الإدراك الحقيقى والإدراك التصورى ، هو التقابل بين المعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة . فالأولى تحدث حدسياً فى الخيال ، وهو ملكة هامة للمعرفة يعزى نيومان إليها دوراً فى إدراك الحقائق لا يقل عن أهمية الدور الذى يعزوه إليها هيوم ، وهى تحدث بصورة أكمل فى الإدراك الحسى ، سواء أكان خارجياً أم داخلياً .

ففى الإدراك الحسى يعطى لنا الشيء ذاته ، أو جزء أو وجه منه على الأقل ، بصورة جسمية ملموسة ، ويصبح الشيء واجهاً لنا مباشرة بوصفه فرداً عينياً ، ويدعونا إلى أن نكمل تحققنا منه فى تجربة حية . ولا يمكن أن يكون الإدراك الحسى والخيالى منفصلين تماماً عن الواقع . ورغم ما (ريم - ١٥ - فلسفة)

بينهما من بون شاسع ، فلا يمكن أن يكون الواقع بمنأى عنهما . وإنما يدخل الواقع مجال الإدراك الحسى بتوسط الصورة ، فوظيفة الإدراك الحسى تخيلية imaginative مثلما هى تمثلية representative (أو محاكية imitative) - وهى ليست تخيلية بمعنى الإغراق فى الخيال والبعد عن الواقع . وإنما بمعنى تكوين صورة فى الخيلة تكون جزءا لا يتجزأ من الواقع . فالإدراك الحقيقى هو إدراك عن طريق صورة عينية ، ومهما كانت كثرة صور الموضوع أو أوجهه فى الوظيفة الإدراكية ، فإنها تقوم بدور الوسيط فى نقر الموضوع التى هى صورة له ، بما يتصف به من واقعية (وبالتالي من حقيقة أساسية) . ففى الصورة ، سواء أكانت كافية أم غير كافية ، وسواء أكانت تعبيرا أمينا أم غير أمين عن الموضوع ، يُنقل الواقع دائما ، مهما كان الأمر ، ويمكن أن يصل فيها إلى حد الاكتمال . وحتى فى الحالات التى يبدو فيها الإدراك بعيدا كل البعد عن الواقع ، بل ومنفصلا تماما عنه (كما فى تخيل الشاعر أو ابتداء القصاص) نستطيع أن نلمح مع ذلك بوضوح طابع الواقع ، ويكون هناك دائما شيء واقعى (وذلك دائما بمعنى أنه شيء فردى ، عينى ، يمكن إدراكه حدسيا ، بالبحسب) هو الأساس الكامن من وراء الخيال ، ولكن المعرفة لا تقبض على ناصية الواقع ، لكى تصل منه إلى الحقيقة ، إلا عن طريق الصور دائما . وبفضل وجهة النظر هذه ينكشف المعنى العميق للكلمات المنقوشة على مقبرة نيومان فى (ريدنال Rednal) ، بالقرب من مدينة برمنجهام ، وهى « من الظلال والصور إلى الحقيقة Ex Umbra et Imaginibus in Veritatem » .

وأخيرا ينبغى أن نضيف إلى الإدراك الحسى والخيال أداة ثالثة للإدراك الحقيقى ، هى الذاكرة . فهنا أيضا تكون ازاء نوع من المعرفة العينية الشديدة بالتصويرية ، تتصل عن طريقها بالوجود الواقعى ، بحيث

يكون الحادث المتذكر مشابهاً تماماً للموضوع المدرك حسياً والمتخبر ، مع فارق واحد هو أنه يحدث في صيغة الفعل الماضى .

أما الإدراك التصورى فيختلف اختلافاً تاماً عن كل إدراك حقيقى . فهو لا يتخذ من الصورة ، وسيطاً لفاعليته ، بل إن وسيطه الرمز والعلامة . وهو لا يتصل بالطبيعة الحقيقية ، وإنما يشيد فوقها علماً خاصاً به ، هو عالم العقل ، الذى يتكون من تصورات وتحديدات ، ومن استدلالات واستنباطات منطقية ، أى بالاختصار ، من رموز غير واقعية . هذا النوع من الإدراك هو الأداة المستخدمة فى كل معرفة عليية ، وهو مشروع تماماً ، بل لا بد منه ، فى مجال العلم . ولا يمكن أن تُرفض ادعاءاته إلا عندما تتعدى على المجالات الأخرى ، كما يحدث فى تلك العصور التى تتجه نحو النزعة العقلية intellection . ومن الواضح أن نيومان يقصر قدرة العقل على حدود ضيقة ، ويخس التصور حقه . وهو يكشف دائماً عن تفضيل لما هو عيى وفردى ، وما هو موضوع لإدراك حسي واضح ، وللواقع غير العقلى المجرب مباشرة ، وهو يبالغ فى تفضيله على حساب المعقول والكلى والمجرد ، أى ما يتم يتوسط العمليات المنطقية أو بالاستدلال منها .

وإن ما يصح على فعل الإدراك ليصح بنفس القدر على فعل التصديق assent . فهنا أيضاً نجد نفس التقابل بين التصديق الحقيقى والتصديق التصورى ، أو بين التصديق المطلق والاستدلال . ولنا فى حاجة إلى تتبع تفاصيل هذا الموضوع ، إذ أن مناقشته كلها تسير فى خط مواز لمناقشة الموضوع السابق . ويعنى نيومان بالتصديق فعلاً ذهنياً لا يمارس فيه المنصر العقلى من طبيعتنا لحسب ، وإنما تتضمن فيه شخصيتنا الكاملة ، بما فيها من عوامل عاطفية وإرادية ، على نحو أقوى بكثير مما يحدث

فى العنصر العقلى . فالتصديق نوع من الاستجابة الكاملة لموقف فعلى معين
 أو ظرف خاص ؛ وقد تلعب العمليات المنطقية دوراً فيه ، غير أن هذا
 يكون دائماً دوراً ثانوياً . فالتصديق فعل عيى مباشر ، وهو فعل شخصى
 تماماً ، وليس قابلاً للتحليل أبعد من ذلك ، وهو فى أساسه واحد غير
 منقسم ، ولا بقبيل درجات أو فروقا فى القوة . وهو مطلق فى كل لحظة ،
 وحتى حيث يكون مشكوكا فيه ، يكون عنصر الشك متضمنا فى القضية
 أو الواقعة التى يوجه إليها فعل التصديق ، لافى فعل التصديق ذاته . والامر
 على خلاف ذلك تماماً فى الاستدلال ، الذى هو دائماً مشروط وغير مباشر ،
 والذى يمر بدرجات مختلفة من التأكد ، ولكنه لا يتجاوز أبداً اليقين
 النسبى للاختمال ليصل إلى اليقين المطلق للتصديق . غير أن هذا الانتقال من
 الاختمال إلى التصديق ينبغى ان يتم إذا أردنا أن يكون لنا من الحقيقة
 نصيب ، ولن تساعدنا على تحقيقه أية تجريدات تصورية أو سلاسل منطقية .
 من البرهان والاستدلال . وإنما الذى يلزمنا نوع من الشعور العيى أو النزوع
 إلى الحقيقة ، الذى ينبغى بالتالى أن يرد بأكمله إلى اليقين الذاتى الباطن
 للروح الفردية ، وإلى القرار الشخصى للذهن الذى يدرك ويحكم . مثل هذا
 القرار ليس ناتجا عن عمليات منطقية مطولة معقدة ، وإنما هو يقوم على
 نوع من الإدراك الحدسى الذى يرتكز ، لا على ملاكة التفكير فى الإنسان .
 فحسب ، أو على فهمه ، وإنما على شخصيته الكاملة . ذلك لأن ما هو
 برهان بالنسبة إلى ذهن ما ، ليس كذلك بالنسبة إلى ذهن آخر ، وإن يقين
 قضية ما ليرتد فى الواقع إلى يقين الذهن الذى ينظر فيها .

ويطلق نيومان على هذه القدرة الذاتية على إدراك الحقيقة ، وهى
 القدرة التى تتلوى على ما يزيد كثيرا على ملكاتنا العقلية بأسرها ، اسمها

« الحس الاستدلالي illative sense » وهو يعنى بهذا اللفظ المنهج الاصيل للاستدلال ، الذى لا يقتصر على استخدام التجريدات المنطقية والعمليات التصورية ، والذى نستطيع بفضلله ، رغم ذلك ، أن ندرك الحقيقة ذاتها فى كل ثرائها وحيويتها ، وفى طابعها العيني الفردى . ولكننا هنا إزاء هوية شخصية ، تقتضى تدخل الإنسان بأكمله ، لا مجرد ملكة منفصلة بطريقة سطحية ، لانكون بنفسها قادرة أبدا على التعرف على الواقع أو بلوغ الحقيقة . « فليس ثمت معيار نهائى للحقيقة ، بمعزل عن الشاهد الذى يواجه به الذهن ذاته الحقيقة » . ولما كان المعيار الوحيد للحقيقة هو اليقين الذاتى للذهن الفردى ، كانت موضوعية الحقيقة مبنية على هذه الذاتية ، أى على الصواب المطلق لهذا الحس الاستدلالي الذى نفهم به الحقيقة .

هذا العرض السريع للأفكار الرئيسية فى نظرية المعرفة عند نيومان يكشف بوضوح عن مدى خطأ أية محاولة تبذل لإيجاد أى ارتباط بين مذهبه وبين النظرية المدرسية . والأصح من ذلك أن يقال إن جذور مذهبه إنما تكون فى المذاهب الكلاسيكية للتجريدية الإنجليزية ، وأنه على حين يستمد كثيرا من لوك وباركلي وبطلر ، يعمل فى الوقت ذاته على إعادة صياغة ما أخذ من هذه المصادر بطريقة حرة ، ولا يتخذ موقف الاعتماد الكامل لتقليد مخلص (وهذه نقطة لا يتعين علينا مناقشتها بالتفصيل) . فكل شيء فى مذهبه يتخذ طابعه الذهني الخاص ويمتلى به ، وهو لا يستمد من التراث الذى يتصل به غذاء يتمثله ، وإنما يستمد منه جوا ذهنيا يستنشقه . وإلى هذا الحد يمكن القول إن التراث التجريبي قد طرأ عليه هنا تجديد ، ولكن على يد مفكر ليس وثيق الارتباط به ، وإنما كان فى قرارة نفسه مبتعدا عنه ابتعادا أساسيا .

كذلك يمكن تحديد فقط التقاء بينه وبين أنواع النظريات التالية له ، فضلا عن السابقة عليه ، مع تحفظات معينة في كل حالة . ومن أمثلة هذه النظريات : « فلسفة الحياة ، عند برجسون ، والبرجماتزم عند جيمس ، غير أن تعاليم نيومان لم تجد في هذه النظريات إلا صدى غير دائم ، وفضلا عن ذلك فإن تحليلات نيومان الوصفية الدقيقة والعميقة لظواهر الإدراك ، والتصديق ، والاحتمال ، واليقين ، تشير مقدما ، كما لاحظ « تيودور هيك^(١) Theodor Haecker ، إلى أوصاف هوسرل الفينومينولوجية ، وإن لم يكن من الممكن إثبات أى ارتباط تاريخى بين هذين المفكرين . ومن هذا كله نستنتج أن فلسفة نيومان النظرية كانت تنطوى في ذاتها على عدد غير قليل من الأفكار ذات الدلالة الباطنة بالنسبة إلى المستقبل ، وهى أفكار لم تظهر بالفعل إلا بعده بوقت طويل ، كما نستنتج أنه رغم كل الامتداد العميق لجذورها في الماضى ، فقد قامت بدور ملحوظ في التمهيد للتطور التالى للفكر .

ولكنا لو نظرنا إلى نقد نيومان للمعرفة على أن له غرضا نظريا بحتا لكنا بذلك نسيء فهمه . فهدفه منذ البداية علمى ، أعنى إثبات الإيمان الدينى . ومن ثم فهو يحتل مكانته في سياق أوسع لا يكتسب معناه الكامل إلا فيه . ونظرية المعرفة ، هى الأساس والمرحلة الأولى بالنسبة إلى « نظرية الدين ، التى تنتقل إليها آخر الأمر . ولكن حتى في هذه الحالة بدورها ، أى في هذه المشكلة الجديدة التى تواجه نيومان الآن ، ينصب اهتمامه الأول والأكبر على الجانب الذاتى للدين ، أى على إدراك العنصر

(١) تيودور هيك (١٨٧٩ - ١٩٤٥) ، كاتب وفيلسوف ألماني ، كانت له مؤلفات هامة من كيركجورد ، ظهر أولها سنة ١٩١٣ ، كما تأثر بكتابات نيومان فدا . بجماعة إلى فلسفة حضارية كاثوليكية . ومن أهم مؤلفاته في هذا الموضوع : المسيحية والحضارة ، والسيح والتاريخ ؛ وروح الإنسان والحقيقة . [الترجمة]

الإلهى فى الوعى البشرى . ومع ذلك ينبغى أن تؤكد أن هذا لايعنى صيغ الدين بالصيغة الذاتية أو نزع الصفة الموضوعية عنه ، وإنما يعنى فقط أن الاهتمام الأكبر لهذا المفكر ينصب على الجانب الذاتى . فهو فى كل الأحوال يستلم بالدين من حيث هو حقيقة موضوعية ، ولما كان يؤلف الأساس الثابت لكل إيمان ، فإنه لا يقتضى أى دعم نظرى مستقل . وإذن فالمشكلة الفلسفية التى تواجه نيومان تودى إلى السؤال التالى : على أى نحو يشارك الذهن البشرى فى الحقيقة الإلهية ، وبأى الوسائل المعرفية يتمكن من إدراك هذه الحقيقة ؟

وعند ما يلاحظ نيومان فى أحد المواضع أن هناك بالنسبة إلى كل منا حقيقتين نهائيتين فحسب ، هما ذاتنا والله ، فإنه يقول بالحقيقتين الأوليين اللتين يهتم بهما التفكير الدينى - أعنى نفس الإنسان والوجود الإلهى . هاتان الحقيقتان ينبغى أن تتميزا عن أى كيان آخر فيما يتعلق بالطابع الخاص لحقيقتهما ، إذ لا يتصف أى شئ آخر بهذا القدر الرفيع من الشخصية والعينية والفردية والحيوية . ذلك لأن نيومان لا يعنى بلفظ "الحقيقى" ، أى موجود بما هو كذلك ، وإنما هو يستخدم اللفظ دائماً بالمعنى القطعى الذى تدل عليه تلك الصفات الأربع التى عددناها الآن . ومن الواضح ، من وجهة النظر هذه ، أن حقيقة الله هى أرفع ما يتسنى لتجربتنا الوصول إليه ، إذ أنها هى العينية وقد رفعت إلى أعلى درجات القوة .

وهكذا نستدل بكل وضوح ، من وجهة النظر التى اتخذها نيومان فى نظريته هذه ، على أنه يرى أن إدراكنا لهذه الحقيقة (وتصديقنا عليها) إنما يتم على نفس النحو الذى يتم عليه إدراكنا للحقيقة العينية بوجه عام ، أعنى إدراكنا لذاتنا ، وللذوات الأخرى ، وللعالم الخارجى . ولكن هذا يعنى أن العقل والوظائف العقلية المرتبطة به ، لا تقوم وحدها فى هذا الصدد

بأى دور ، أو لا تقوم بأى دور ضئيل ، وأتأنا نحتاج ثانية إلى تدخل الشخصية الكاملة . والجانب العملى فيها على التخصيص ، إذا ما شاءت النفس الوصول إلى الحقيقة الإلهية . وفى هذا الصدد يكتب نيومان قائلاً :
 « من المحال أن يكون للبرهان المنطقى دور فى الموقف العينى الذى يتعين على مواجهته » .

فوجود الله لا يمكن الاستيقان منه بعملية استدلال ، ولا يمكن أن يتكشف بوصفه الحلقة الأخيرة فى سلسلة قياسات منطقية ، وإنما هو يقتضى ذلك النوع من الإدراك الحقيقى ، المباشر تماماً ، وذلك « الحس الاستدلالى » ، الحدسى ، الذى تتفاعل فيه كل قوانا وتطلق فيه كل مقدراتنا الذهنية . وإسنا هنا إزاء ملكة ذهنية على التخصيص ، بل . ولا أى نوع من الملكة الخاصة ، التى تكون لها حرية العمل مستقلة عن الشخصية فى مجموعها . وإنما هذا نشاط يتم فيه تنسيق الأجزاء المتعددة فى هذا الكل على نحو يصل فيه وجود الإنسان بأكمله إلى أعلى قدرة ممكنة على الإدراك . ولا شك أن العوامل العقلية تشارك فى هذا النشاط ، وإن تكن القيمة التى تُعزى إليها ضئيلة ، كما يشارك فيه الشعور ، وإن يكن نيومان ينظر بعين الارتياب الشديد إلى الشعور ، عند ما يتخذ أساساً للإيمان الدينى (« فالدين ، من حيث هو مجرد شعور ، هو بالنسبة إلى » وهمزة ، .)

وهكذا فإن نيومان لا يعطى المكانة الأولى فى مذهبه للذهن ولا الشعور وإنما للضمير . وعلى ذلك فن الواضح أن البواهب الأخلاقية هى الأقوى نحكما فى نظريته الدينية . ولقد كان يحرص بقوة على استقلال الحياة الأخلاقية ، ولم يسمع بحاجة العميقة إلى الإيمان الدينى بتعريض هذا الاستقلال للخطر ؛ بل إنه ، رغم نجاحه فى التوفيق بين الأخلاق والدين ، كان يركز جهده فى ربط الأخير بالأولى ، لا العكس . وهذه

هى أفضل وسيلة لتفسير الانجاء التشاؤمى فى طبيعة نيومان . فقد عانى ، على نحو أعمق من معظم المفكرين الدينيين فى عصره ، من التقابل المستقطب الذى يميز الحقائق الأساسية للحياة الأخلاقية ، والتعارض الصارخ بين الخير والشر ، والصواب والخطأ . وهو لم يشأ أن يعبر الهوة الفاصلة بين طرفي هذا التقابل بطريقة سطحية ، وذلك بالاتجاه إلى الحب الإلهي والخيرية الإلهية . وإنما أحس بسطوة الشر والالم كاملة فى العالم ، وعانى من أجل ذلك كل ما يمكن أن تستشعره نفس شديدة الحساسية من ألم . ولقد كان يؤثر دائماً رسم صورته للعالم بألوان قاتمة ، غير أن تشاؤمه لم يكن منبعثاً عن احتقار العالم بقدر ما كان مصدره العزوف عنه ، وكان هروبه الزاهد من العالم تعبيراً عن التعاطف والاستسلام المعذب ، أكثر مما كان تعبيراً عن التحقير والإزدراء .

وهكذا فإن الأولوية المنسوبة إلى الضمير هى التى تكشف عن الانجاء الأخلاقى فى تعاليم نيومان الدينية . فالضمير هو ، أولاً وقبل وكل شيء . تلك الأداة التى تصل بها النفس الفردية إلى معرفة الطبيعة الإلهية وإدراكها ، وهو المدخل الذى يوصل ما هو إلهي إلى الطبيعة البشرية . فذلك ، الإله الذى هو فى الضمير ، هو بالنسبة إلى نيومان حقيقة لا تقل أهمية عن إله الوحي وإله الكنيسة ، وللتجربة الدينية أهمية تعادل أهمية الدين الموضوعي ، بل تزيد عليه . وعلينا أن نبحث عن الله فى ذلك الطريق الذى يبدأ صعوداً من النفس البشرية ، وهنا أيضاً تكون نقطة بداية نيومان ، كما هى دائماً ، هى الفردى والشخصي والعيني . وهذا الطريق واحد من وجهة نظر الأخلاق . فالإلزام الخلقى لا يكون حقيقياً لأن هناك إلهاً ، بل إن الأمر على العكس من ذلك : فنحن نترف بوجود الله لأننا نشعر بوجود الإلزام الخلقى . فالضمير هو وسيط المبدأ الإلهي ونجائزه ، ولذا فإن نيومان يبدى اهتماماً خاصاً بتحليل وقائع الضمير

بأكبر قدر من الدقة الفلسفية حتى يبرز طابعه الحقيقي المقابل لأوجه النشاط الأخرى للنفس البشرية . والضمير أداة موثوق منها تماماً للعرفة ، ولها من الأهمية في الكشف عن الألوهية العالية ما للدراك الحسى في معرفة العالم الخارجى . وهو إدراك يعادل الإدراك الحسى في حقيقته ، غير أنه إدراك لموضوع آخر ، أى لأعلى الحقائق وأكثرها عينية ، وهى الحياة الإلهية . ولذا كانت جذوره متأصلة ، لافى ظلام الشعور الدامس ، أو فى الأحوال الانفعالية المتقلبة ، وإنما فى ضوء الفكر الناصع ، وكل ما فى الأمر أن هذا التفكير ليس هو التفكير المجرد غير المباشر الذى هو غريب عن « الحقيقة العليا » ، وإنما هو تفكير عيني حدسى وثيق الارتباط بالحياة ، ويبلغ تحققه فى « الحقيقة العليا » .

وهكذا ينبغى أن نؤكد على الدوام هذه الحقيقة ، وهى أن الإيمان الدينى هو فى نظر نيومان أمر شخصى وذاتى محض قبل كل شيء ، تختص به كل نفس على حدة ، وتتمكن بفضلها من الوصول إلى الله بذاتها مباشرة ، ومن أن يكون لها نصيب فى نوع من المعرفة الطبيعية للألوهية . ولقد كان من الواجب أن تؤدى نقطة البداية هذه إلى البروتستانتية المتطرفة ، أو حتى إلى الصوفية ، ولكنه فى الواقع قد سار فى الاتجاه المضاد الذى أدى به إلى الإيمان الكامل بالكنيسة الكاثوليكية . وربما بدأ هذا غريباً للوهلة الأولى ، وقد يؤدى بنا إلى الشك فى وجود انفصام أساسى فى تعاليم نيومان ، غير أن ذلك التناقض المنطقى الذى يمكن كشفه فى تفكير نيومان ، وأعنى به اقتران أشد أنواع الإيمان الدينى شخصية بأقوى تمسك بالسلطة الخارجية ، لا تكاد تكون له أهمية من وجهة نظره الخاصة . فالواقع هو أن نيومان قد تمكن من تحقيق الانتقال من الداخل إلى الخارج ، ومن الاستقلال الذاتى الفردى إلى السلطة الخارجية ، ومن التجربة الشخصية إلى الكنيسة والعقيدة ، دون أن يرتكب أية تضحية بالعقل

أوينس أيا من الجانبين المتعارضين حقوقه . وهكذا اعترف بضرورة وجود مصدرين للإيمان الدينى ، إله الوحى فضلا عن ، الإله الذى فى الضمير ، ، وسلطة الكنيسة وتنظيمها فضلا عن تجربة النفس ، والتمسك الموضوعى الملزم بالعقيدة فضلا عن الاقتناع الذاتى . وهكذا فإن الصفة الخاصة التى تتميز بها فلسفة نيومان الدينية هى أنها تعطى حقاً متساوية لكل العاملين ، وتجمع بين الاثنين فى مركب متآلف .

فى كتاب « قواعد التصديق » يقتصر اهتمام نيومان على الجانب الذاتى للدين ، بينما انصب هذا الاهتمام ، فى كتابه السابق من هذا بكثير ، الخاص بتطور التعاليم المسيحية ، على الجانب الموضوعى فى المحل الأول . والفكرة الأساسية التى تبرز إلى الأمام هنا هى أن حقيقة الدين لا يمكن أن تفصل عن تاريخه . وهكذا تعدو فكرة التطور (development) (evolution) هى اللحن المميز لهذه المناقشة لماهى الدين منظوراً إليها من الوجهة الموضوعية . وهنا ينبغى أن نؤكد منذ البداية أن مفهوم التطور development عند نيومان ينتمى من الوجهة الزمنية إلى عصر سابق على نظرية التطور الداروينية ، بل إن نقط التلاقى بينه وبين مبدأ التطور عند دارون وسبنسر تبلغ من القلة حداً يجعله يصل إلى التناقض مع هذا الأخير فى المسألة ذات الأهمية الحاسمة ومن واجبنا ، إذا شئنا أن نربط مفهوم التطور (dev.) عند نيومان بمفاهيم موازية له تاريخياً ، أن نتأمل الصورة التى اتخذها هذا المفهوم فى مذاهب أرسطو ولينتر وهيجل . غير أننا سنصرف النظر هنا عن العلاقات التاريخية للفكرة — وأطرافها فى هذا الصدد هو البحث فى مسألة التأثير الممكن (والذى ليس مع ذلك أمراً قريب الاحتمال) لنظرية هيجل ؛ ذلك لأن أفكار نيومان هى كشوف أصيلة تنتمى إليه قبل غيره ، ولا يحتاج إلى راعٍ يتحدث مؤيداً لها .

وهو يعرض الأساس الفلسفى لتطور التعاليم المسيحية فى حجة تتعلق

قبل كل شيء بتطور الأفكار بوجه عام . وبهذا تنقل المشكلة منذ البداية إلى الميدان الذهني . وفي هذه الواقعة نفسها نجد فارقاً أساسياً بين نظرة نيومان وبين نظرات المذاهب الطبيعية (naturalistic) التالية . فالأمر في حالة التركيبات الذهنية أو الأفكار مماثل له في حالة الأشياء الجسمية المدركة حسياً : فالشيء لا يكشف في البداية إلا عن هذا الوجه أو ذاك من جوهره ، تبعاً للاتجاه الذي يُنظر إليه منه ، ويتمثل لنا في هياكل وتخطيطات متعددة تتزايد تجمعا لتكوّن « وجهها كلياً » للشيء ، تبعاً لمقدار دقة الملاحظة وطولها . وكذلك الحال في الفكرة : فهي تقاس تبعاً للكل الذي تكونه أوجهها الممكنة ، وهي الأوجه التي قد تباين كثيراً تبعاً للأفراد الذين يدركونها ؛ وترتبط قوة الفكرة وعمقها ارتباطاً محدداً بكثرة الأوجه التي تتمثل عليها وتنوعها . وليس ثمت وجه يبلغ من العمق حداً يجعله يستوعب كل محتوى فكرة عينية ، كما لا يوجد أى تعبير لغوى قادر على تعريفها بأكل معانيها . غير أن كل هذه الأوجه المتباينة يمكن أن ترتبط بالفكرة بوصفها نقطة تلاقيها المشتركة ، وأن تندمج فيها ، ومهما بدا من تباينها وتنوعها في الوهلة الأولى ، فإننا كلما أعمقنا النظر فيها وأطلقنا تأملها ، وجدناها تزيد من تأكيد حقيقة الفكرة التي تنتمي إليها ، ومن تكاملها وأصالتها وقوتها . ويطلق نيومان اسم التطور الذهني للفكرة ، على هذه العملية التي يحدث خلالها — سواء طالت أم قصرت — تبلور داخلي للخطوط العامة للفكرة ، بحيث تقرب من معناها الأساسي . ولكننا نستطيع أن نشبه هذه العملية بالمجرى الذي يكون أصنى ما يكون قرب منبعه . ولكن الفكرة ، على العكس من ذلك ، تزداد نقاء وخصباً كلما ازداد حوض المجرى الذي استمدت منه امتلاء وعمقا . وهذه الاستعارة توحي بأن البدايات التاريخية لأي فكرة لا يمكن أن 'تتخذ مقياساً لقيمتها وأهميتها . بل إنها تزداد اكتمالاً كلما حققت نفسها خلال الزمان بمزيد من العمق ، ورغم أنها تظل بمعنى معين نفس الفكرة

خلال تحولاتها ، فإنها في دورتها النهائية تكون أقرب إلى الاكتمال عما هي في مظهرها الأول أو في أية مرحلة وسطى .

وهكذا فإن مركز الثقل في هذا العرض للتطور التاريخي يقع ، على النقيض تماما من وجهة النظر الطبيعية naturalistic ، في المراحل المتأخرة للعملية لا في مراحلها الأولى ، وفي نهايتها لا في بدايتها . فعنى أية فكرة (وهو ما يقصد به دائما تركيب عيني أو قوة حية للذهن تكون لها رسالة تاريخية تحققها) لا يعبر عنه ، عند بداية ظهور الفكرة على المسرح ، بنفس القوة والفعالية التي يعبر بها عنه في عصور الحضارة الأرق والأكثر نضوجا ولا يرجع ذلك إلى الفكرة ذاتها بقدر ما يرجع إلى طبيعة إدراك الذهن البشرى لها - وهو إدراك يكون دائما ناقصا ، غير مطابق للحقيقة الكاملة للفكرة - ولا يمكن الكشف عن جميع الأوجه المتضمنة فيها ، بكل ما فيها من ثراء ، إلا بعملية نمو وتقدم تدريجية . ولذا فإن الزمان عامل ضرورى في نمو الفكرة ، أو لتمكن من يتلقونها من فهمها والتيقن منها ، والأمران سببان . ولا تتحقق عملية الاستيضاح هذه إلا خلال تاريخها ، وهى تتحقق بدرجات متزايدة بقدر ما يزداد نضوج وعمق الطريقة التى يفهمها بها أولئك الذين تمر بهم هذه الفكرة . وعلى ذلك فن الواجب التمييز بين فهم الذهن العارف للفكرة أو تحقيقه لها ، وبين الفكرة ذاتها ؛ فالأول يمر بعدة تحولات وينخضع للتطور ، أما الثانى فيكون على ما هو عليه من البداية ، وطوال هذه المراحل كلها . وإذا كانت حقيقتها تزداد بالتدرج تكشفها خلال تاريخها ، فما ذلك إلا لأنها كانت منذ البداية متضمنة فى داخلها . فتاريخها وماهيتها ينتميان أساسا كل منهما إلى الآخر ، وما الأوجه المختلفة التى تتكشف فيها ، والتى يؤلف مركبها صورتها النهائية ، ما هى إلا مجرد « لحظات » أو انبثاقات لما هو متمم إليها فى الأساس . وهى لا تضاف إليها من الخارج ، وإنما تنمو من داخلها .

أجماعاً عضوياً . وبعبارة أخرى ، فالفكرة تظل محتفظة بطبيعتها الأساسية مع تغير أوجهها المختلفة ؛ ومهما تغير تمثلها الخارجى أو تطور ، فإنها هى ذاتها تظل دون تغير . وهكذا يتضح أن التطور development بالمعنى الذى استخدمه نيومان يختلف من حيث المبدأ عن المعنى ، التطورى evolutionary ، الذى تطوى عليه الكلمة فى المذهب الطبيعى Naturalism .

غلا شأن له بعمليات التغير الآلية العلية فى عالم المادة ، ولا بالنموالبيولوجى وتكوين الكائنات العضوية عن طريق سلسلة دائماً الارتفاع من المستويات التى تزداد على الدوام تفاضلاً (differentiation) ، وإنما هو يعنى بالفعل شيئاً ذهنياً أو روحياً خالصاً ، ويعنى تحقق ماهية الأفكار خلال مجرى تاريخها ، وتكشف هذه الماهية فى الفهم المتزايد للذهن المدرك .

كلما برز تارة هذا الوجه ، وتارة أخرى ذاك الوجه من أوجه المعنى الكامن الواحد .

ومن السهل الآن أن نقوم بتطبيق هذه الأفكار على تاريخ الديانة المسيحية والكنيسة المسيحية ، وهو الأمر الذى كان الموضوع الأول لاهتمام نيومان . فالمذهب المسيحى إنما هو فكرة كهذه ، مرت عبر القرون بتعديلات متعددة ، كانت فيها تكشف عن ماهيتها على نحو يزداد على الدوام ثراء وعمقا وامتلاء . وهذه التعديلات ليست مجرد تفسيرات عشوائية مفككة متعاقبة طرات على المذهب كما أوحى به فى الأصل ؛ بل إن تاريخ العقيدة يدل ، على العكس من ذلك ، على أن كل شيء قد سار هاهنا بأكبر قدر من الانتظام ، وفى اتجاه واحد تحددته الفكرة ذاتها مقدماً . فالفكرة المسيحية قد نمت عضوياً ، وهى قد مرت بعملية أصيلة من التطور (dev.) من بدايتها حتى يومنا هذا ، دون أن يتأثر بذلك معناها الأساسى . وقد ظلت على الدوام تكشف عن صور وجوانب جديدة من وجودها لفهم البشرية النامى والمتزايد عمقا ، بحيث لم يودها ذلك

هو الا وضعفا ، وإنما زادها فضوجا واكتمالا وفعالية . ولقد استطاعت
أن تجارى التقدم العام للمدينة حتى أعلى مستويات العقل والثقافة ،
واكتسبت مزيداً من الرسوخ والامتلاء ، ومن القوة والوضوح ،
على قدر ما كانت تصل إليه المدينة من سمو . ذلك لأن من أوضح مظاهر
ثراء المسيحية الذى لا ينفذ ، أن محتوى فكرتها لا يمكن أن يدرك كله
دفعه واحدة أو على نحو نهائى ، وإنما ينبغى أن يكون الزمان (بمعنى المدة
durée ، عند برجسون) ، خلافاً فيها ، ليتيح لكل ما تنطوى عليه أن ينمو
فيها عضوياً ، وأن يكشف عن ذاته بالتدرج . وكلما كانت الفكرة التاريخية
أعتقد وأكثر عينية ، كانت أقدر على الامتداد خلال فترة زمنية أطول .
ولا يشك نيومان ، من جانبه ، فى أن الفكرة المسيحية تفوق بكثير كل
الافكار الأخرى تعقداً وعينية ، وبالتالي خصبا فى تطورها التاريخى .
وقد أثبت هذا الموقف الاساسى فعاليتها بوجه خاص فى موضوع تاريخ
العقيدة ، الذى طبقه نيومان عليه بطريقة مشرة إلى أقصى حد ، وإليه قبل
غيره يرجع الفضل فى تحول مفهوم «العقيدة» *Dogma* ، الجامد إلى وجهة
نظر عضوية أكثر حيوية ، لم تجرؤ حقاً على زعزعة سلطة العقيدة
وطابعها الإلزامى ، وادعائها امتلاك حقيقة تسمو على الزمان ، ولكنها
لقيت قبولاً واسعاً نظراً إلى نسيئها التاريخية ، وبالتالي ارتباطها الحيوى
بتطور الذهن .

ولقد اكتملت نظرية نيومان فى تطور الافكار عامة ، وتطور المذهب
المسيحى خاصة ، على نحو يحفظها من جهود التعصب ومن النزعة المذهبية
الفارغة . والعنصر الآخر فى نظريته هو التمييز الهام الذى يقول به بين
التطور (dev.) الاصيل أو السليم ، والتطور الزائف أو الباطل . ويطلق
نيومان على النوع الأخير اسم : فساد الفكرة ، وهو ينحصن الباب
الثانى ، والأكبر ، من كتابه لمناقشة مفصلة ، زاجرة بالأسافيد ، للعلاقة

بين التطورات الأصلية لأي مذهب ، والتطورات المفسدة له . وهو هنا يهتم بمسألة المعايير التي يمكننا أن نميز بها التطور الأصلي من الزائف ، وظاهرة التقدم الحقيقي من ظاهرة التأخر ، وهو يضع نظرية لهذه المعايير بشيء من التفصيل . فهناك بوجه خاص سبع صفات تدل على أن الفكرة تنمو عضويا ولم يذب فيها الفساد بعد . فالفكرة تكون كذلك إذا كانت :

(١) تحتفظ بشكل نموذجي واحد ؛ (٢) وتكشف عن مبادئ محفوظة على الدوام ، (٣) وتظل لها القدرة على الاستيعاب أو التمثل assimilation ؛ (٤) وتستبق بداياتها الأولى مراحلها التالية ؛ (٥) وتكون أوجهها المتأخرة قادرة على تبرير أوجهها المتقدمة ودعمها ؛ (٦) وعندما تتمكن من الاحتفاظ بمضمونها الأصلي ، وبالتالي بعث حياة جديدة فيه على الدوام ؛ (٧) وأخيرا ، عندما تكون لها حيوية باقية طوال مراحلها . وإن توافر هذه الشروط في المسيحية (ولا سيما تلك الفكرة التي تدعو إليها كنيسة الروم الكاثوليك عن المسيحية) بدرجة أعلى مما تتوافر في أية حركة أخرى في التاريخ ، وكونها قد استطاعت حتى الآن أن تغلب على جميع الاتجاهات التي هدفت إلى القضاء عليها ، وتغلبت ظافرة على كل المؤثرات المفسدة - لهو في نظر نيومان الدليل الكافي على أن المسيحية ستحتفظ في المستقبل أيضا بقدرتها على الحياة ، بل وسوف تتمثل أيضا على أنها قوة حية في الذهن ، تشهد رسالتها التاريخية في الماضي بعظمتها أبلغ شهادة وأعمقها .

وإذا استثنينا نيومان ، الذي كان المفكر الوحيد المنتمى إلى الصف الأول من بين رجال حركة اكسفورد ، فلن نجد إلا شخصية واحدة في هذه الحركة كانت لها ميول فلسفية قوية وقدرة على التفلسف - تلك

هى شخصية «وليام جورج وورد» William George Ward ، (١٨١٢-١٨٨٢) . ولقد ساهم وورد ، الذى كان ينتمى إلى الجناح الأكثر تطرفاً فى الحركة ، بدور كبير فى فصل الحركة عن الكنيسة الانجليكانية ، وتم تحويله نهائياً إلى الكاثوليكية حتى قبل نيومان ذاته (فى سبتمبر ١٨٤٥) . وقد حاول وورد أن يعبر تعبيراً رسمياً دقيقاً ومنهجياً عن تلك العناصر التى كانت بالنسبة إلى نيومان كشفاً فلسفياً ارتفع من أعماق روحه إلى مستوى التفكير الواضح . ولم يكن وورد أكثر ميلاً من نيومان إلى العودة إلى المدرسية لاستمداد الوحي منها ؛ ولكنه كان أوثق ارتباطاً بالاتجاهات الفكرية المعاصرة له ، والتى كانت صلته بها متينة ، سواء عند ما كان يعارض أفكاراً سائدة فى عصره أو عندما كان ينتفع بمعوتها . وقد عرض برنامجاً الدينى فى كتابه : « المثل الأعلى لكنيسة مسيحية The Ideal of a Christian Church » (١٨٤٤) . وهو مؤلف يوازى « تطور المذهب المسيحى » عند نيومان . وقد تضمن هذا الكتاب أقوى ، وربما أول ، تعبير عن اتجاهات السكتلiske فى حركة أكسفورد ، ومن ثم فقد كان يمثل نقطة تحول فى تاريخها . وقد مهد بطريقة قاطعة للانفصال الذى حدث بعده بعام واحد . ولقد كان العامل الذى دفع وورد ، وكل من جاوره فى معارضته المتزايدة للبروتستانتية ، هو المثل الأعلى للتقوى الزاهدة ، وفكرة الحياة المسيحية وقد تحولت إلى الباطن وأصبحت لهاقداسة ، وهى فكرة استحوذت عليهم تماماً . فكان من الطبيعى أن تؤدى بهم هذه المعارضة آخر الأمر إلى تحويلهم الصريح إلى هذا النوع من الإيمان ، وإلى الكنيسة التى رأوا مثلهم العليا هذه تتمتع فيها على أفضل نحو . وأهم المؤلفات التى عرضت فيها آراء وورد الفلسفية ، مؤلفان تاليان أحدهما هو رسالته « فى الطبيعة والالطف الإلهى » (On Nature and Grace) (١٨٦٠) والآخر سلسلة طويلة من الأبحاث ظهرت فى مجلة « دبلن ريفيو Dublin Review »

(التي كان هو ذاته مشرفا على تحريرها) ، فيما بين عامي ١٨٦٧ و ١٨٩٣ ، ونشرت بعد وفاته في مجلدين عنوانهما « بحوث في فلسفة مذهب الألوهية » *Essays on the Phil. of Theism* ، (١٨٨٤) ، وأشرف على طبعهما ابنه « ولفرد وورد » . وتعرض هذه البحوث لذلك الخلاف الضخم الذي نشب بين حركة أ كسفورد والمذهب التجريبي عند جون استورت مل وأفراد مدرسته ، بوصفهم أقوى مفكرى ذلك العصر تمثيلا للفلسفة الدنيوية . وهذه البحوث أشبه بطرف مقابل لكتاب مل : « اختبار لهاملتن » ، وهي تؤلف في الوقت ذاته ردا على هجوم مل ، بقدر ما كان تفكير وورد قريب الشبه ، في نقاط معينة ، من تعاليم المفكر الاسكتلندي هاملتن .

وقد وجه نقد وورد إلى القضية الرئيسية في الفلسفة التجريدية ، القائلة إن كل معرفة لنا مستمدة من التجربة ، وأن هذه هي المصدر الوحيد للمشروع لليقين والحقيقة . ثما علينا ، في رأيه ، إلا أن نخطو خطوة واحدة نتجاوز بها المعطيات المباشرة للوعى ، أعني أن نتأمل مثلا ، بدلا من هذه المعطيات ، الأفكار المستعادة التي تمدنا بها التجربة بطريق غير مباشر ، لنذكر مدى استحالة وجهة النظر المقتصرة على التجربة ، أو وجهة النظر « الظاهرية » ، الخالصة (*pure phenomenism*) كما يسميها وورد في معظم الأحيان كلما كان يصدد الكلام عن موقف مل . ذلك لأننا في حالة التذكر لانتهى بالانطباع الحاضر الذي يكون لدينا بحادث ماض ، وإنما نهتم بالوجود الفعلي لهذا الحادث في الماضي . وإن مجرد كوننا نتذكر ، لدليل كاف على أن المعارف (*Cognitions*) التي توصلها إلينا الذاكرة ليس لها ضمان في التجربة المباشرة ، بل إن علينا ، لكي نفسر الذاكرة ، أن نفترض معارف (*cognitions*) لا يتم اكتسابها بالطريقة التي يقول بها المذهب التجريبي . ومثل هذه النتيجة تضدق على كل معرفة يود المذهب التجريبي أن يرددها إلى التجربة الخالصة

والاستقراء . فعملية المعرفة Cognition لا تُبنى فقط على مايجرى بالفعل ، وإنما تُبنى أيضا ، وبصفة دائمة ، على نوع من المعرفة Knowledge لا صلة له بالتجربة ، لا بطريق مباشر ولا بطريق غير مباشر ، بل هو بالفعل مختلف عنها اختلافا أساسيا . ذلك هو « الحدس » ، وليست الموضوعات التي تُعرف بواسطته هي المعطيات الظاهرية (phenomenal) للوعي أو مشتقاتها ، وإنما هي حقائق أولية ضرورية ذات صحة شاملة ، تكون ثنائيا بصيرة مباشرة تضفي على هذه الموضوعات وضوحا ذاتيا . وهكذا تؤدي فكرة وورد الأساسية هذه إلى تأكيد أن كل معرفة بشرية لا تبدأ بالتجربة ، وإنما تبدأ بحقائق معينة واضحة بذاتها . ومن ثم فهي حقائق موثوق فيها على نحو مطلق ، يمكن إدراكها مباشرة ، ويكون يقينها كامنا فيها . هي ذاتها ، وليس مستمدا من أى شيء غيرها . فكل ما تعلن ملكات المعرفة البشرية أنه يقيني على نحو لا يتطرق إليه الشك ، يُعرف لذلك منذ البداية على أنه ذو صحة مطلقة ، واليقين الذاتي هو المعيار الذى نقيس به الحقيقة الموضوعية . ومهما كانت الطرق الأخرى التى نتمكن بها من بلوغ المعرفة ، سواء أكانت هذه الطرق تجربة أم ملاحظة أم استنباطات منطقية أم أية طريقة غيرها ، فإن المعرفة الحدسية تكون على الدوام مفترضة مقدما ، وهى تمثل تمهيدا لا غناء عنه . وبهذه الحقائق التى تُعرف على هذا القدر من الوضوح كان وورد يشيد حصنا ضد هجمات التجريبية السائدة عندئذ ، لا يختلف كثيرا عن ذلك الذى شيده فلاسفة المدرسة الاسكتلندية ، بل إن مذهبه قد احتل بالفعل مكانته فى التيار الفكرى الحدسى القوي الذى أخذت تتجمع وتلاقق فيه القوى المعارضة للمذهب التجريبي ، دون أن تكون مع ذلك جهة واحدة مشتركة ، وذلك قبل ظهور الحركة المثالية (بل وبعد ظهورها فى بعض الحالات) . وعلى أية حال فانا نجد ، فى هذا الصدد ، تقاربا باطنا بين مفكرين من المدرسة الاسكتلندية (مثل هاملتن ومانسل وما كوش) وبين مفكرى حركة أ كسفورد (مثل نيومان وورد) ، وتلك الجماعات الأخرى التى كانت أهمها جماعة مارتينو .

على أن المعارض بين المذهبين التجريبي والحدسي أكثر من مجرد نزاع على نظرية المعرفة . فلو تأملناه من منظور أوسع ، لوجدناه قائما على التقابل الفلسفي البعيد الأثر ، بين مذهب الألوهية Theism ، والاتجاه المضاد لمذهب الألوهية Anti - Theism . ذلك لأن إقامة مذهب الألوهية ، الذي كان هو موضوع الاهتمام الرئيسى لوورد ، والذي لم يكن يُقصد من نظريته الحدسية في المعرفة إلا أن تكون تمهيدا له ، كان يعنى بالمثل خصومة عنيفة ضد الانجاء إلى عدم الاكتراث بالدين لدى الشكك واللا أدريين ، الذين كان معظمهم يرجعون في الأصل إلى المعسكر التجريبي . وهكذا وقف يناضل ضد صبغ الفلسفة بصبغة دنيوية ، وهو الاتجاه الذى رأى أن المذهب التجريبي مسئول عنه أساسا ، ورأى في مقابل ذلك أن المهمة الحقيقية والأهم ، الملقاة على عاتق الفلسفة ، هى إثبات الدين وإقراره . وهكذا فلم يكن لجميع الجهود التى بذلها في الميدان النظرى من هدف فى رأيه إلا تبرير إيمانه الدينى آخر الأمر . وأهم ركن فى هذا الإيمان هو الإيمان بالله مشخص على النحو الذى قالت به التعاليم المسيحية (أى العقيدة الكاثوليكية) . وقد كانت براهين وورد الفلسفية على وجود الله متفقة أساسا مع براهين غيره من المفكرين الكاثوليك مثل نيومان ، ول . أولى - لابرين L. Ollé-Laprune ، وى . كلويتجن J. Kleutgen ، الذين تأثر بهم تأثرا دائما . ولقد أكد مثلهم بوجه خاص الحجة الأخلاقية وجعلها الأساس الرئيسى لدفاعه عن الدين . غير أنه لم يتمكن ، من الوجهة النظرية البحتة ، من إيجاد مكان لوجود الله فى فلسفته ، من غير أن يخالف سائر مبادئ تفكيره ، إلا بقدر ما رأى فى حقيقة وجود الله واحدة من تلك الحقائق الأولية التى تنطوى فى ذاتها على يقين مطلق ، نظرا إلى وضوحها الذاتى . فوجود الله لا تضمنه حقائق التجربة ولا البراهين المنطقية ، وإنما تضمنه البصيرة المباشرة لحسب .

وأخيرا فإن مبدأ الحدس يظل بدوره محفوظا عندما يُطبق على الأخلاق . والواقع أن آراء وورد في هذا الموضوع ، وإن كانت هي النتيجة الطبيعية لمقدماته الخاصة في نظرية المعرفة ، لم تجد التعبير الواضح عنها إلا قرب نهاية حياته ، عندما عرف آراء « أولى - لابرين » ، أبي الحركة « التجديدية Modernist » ، الذي تأثر وورد تأثرا عميقا ببحثه « في اليقين الأخلاقي De la Certitude morale » ، (١٨٨٠) ، واستمد منه الكثير مما أعانه على بلورة آرائه الخاصة في هذا الموضوع . واقدم كانت لمشكلة اليقين الأخلاقي في نظر وورد ، كما كانت في نظر أولى - لابرين ، مكانة رئيسية . وكما أن هناك حقائق نظرية ومتغيرات يقية ضرورية ، فهناك أيضا استبصارات أخلاقية ، لها يقين مطلق نظرا إلى وضوحها الذاتي الملزم . فأفكار الخير والشر ، والصواب والخطأ ، والفضيلة والريضة ، هي أفكار بسيطة تماما ، ولا تقبل مزيدا من التشرح أو التحليل . فكون خيانة صديق شرا ينبغي استهجانا لذاته ، هو بالنسبة إلى أمر له يقين حدسي محض ، ولا يحتاج إلى مزيد من البحث : فهنا أعترف بحقيقة أخلاقية واضحة بذاتها ، وبالتالي ضرورية . غير أن الوضوح الذاتي لمثل هذه اليقينيات الأخلاقية يلزمنا بالاعتراف بوضوح ذاتي ثان متضمن في الأول ، وأعني به كون هذه اليقينيات ترجع في أساسها إلى وجود الله . ذلك لأن كون مصدر البديهيات الأخلاقية - أي استحسان الخير واستهجان الشر - هو كائن من نوع أعلى ، هو بدوره مسألة بصيرة مباشرة . فنجذور الأخلاقية ترجع إلى الله بوصفه المشرع الأعظم للعايير الأخلاقية ، وهي في الوقت ذاته أفضل برهان على ضرورته ووجوده .

وأخيرا ، فإن هذا الموقف يلقي ضوءا ساطعا على مشكلة الحرية . ذلك لأن وورد ، شأنه شأن معظم ممثلي الأخلاق الحدسية ، يجهر بأنه من خصوم الحتمية ، وهكذا يجد نفسه في هذه المسألة بدورها متخذًا بطبيعته

موقف المعارضة من المذهب التجريبي بنظرته الآلية والحتمية . ولقد كان الخصم الأكبر الذى اشتبك معه ، فى هذه الحالة أيضا ، هو مل . ويرى وورد أن مشكلة حرية الإرادة تتوقف أساسا على مسألة كون الإنسان قادرا أو غير قادر على مقاومة نزعاته الإرادية الطبيعية . ويعتمد وورد ، فى الإجابة على هذا السؤال ، على حقائق التجربة ، وذلك على خلاف ما جرت عليه عادته . فهذه الحقائق تثبت أن الكائن الذى وهب عقلا يملك هذه القدرة بانفعل بدرجة كبيرة — أى أنه يستطيع أن يكبح جماح نفسه ويقاوم النزوع التلقائى لإرادته — وأنه بقدر ما تكون له هذه القدرة ، تكون أفعاله حرة بحق ، بغض النظر تماما عن كونه يمارس هذه القدرة فى أية حالة خاصة أم لا . وهكذا يبدو أن فى هذا الاتجاه البسيط . إلى التجربة ، الذى يصل مباشرة إلى لب المشكلة ، برهانا كافيا على الاحتمية . غير أن للمشكلة وجها آخر : فهى لا تنطوى فقط على رأى السلبى القائل إن الإرادة ، ليست ، خاضعة للحتمية فى كل أمر ، وإنما تنطوى أيضا على رأى الإيجابى القائل إن الإنسان ذاته مصدر أصل للنزوع الإرادى أو علة للفعل الإرادى لها استقلالها الذاتى . وعند هذه النقطة تتشابك الخيوط التى تربط بين الأخلاق والدين . فليس هناك سوى منبعين أصليين من هذا النوع ، لتلك العلية التى لا تخضع لحتمية خارجية ، هما الإرادة الإلهية والإرادة البشرية . إذ بينما يكون الله ، بوصفه العلة القصوى والعليا ، هو أصل كل حادث ، وبالتالي أصل الإرادة البشرية بدورها ، فإن النزوع الإرادى للإنسان لا يخضع مباشرة لحتمية الإرادة الإلهية . بل لقد جعلت قوة الله الخالقة من الإنسان مركزا للنزوع الإرادى قائما بذاته ، وقد أضنى الله ، بمحض اختياره ، على مخلوقه تلك الحرية التى ينفرد بها وحده ، فمنحه القدرة على إحداث الحوادث ، وبذا يتسنى له أن يتحرر ، فى حدود معينة ، من الارتباط بالله ، ويسلك مستقلا عن الإرادة الإلهية . وهكذا فقد تخلى الله ، إلى درجة محدودة ،

عن السيطرة على الإرادة والسلوك البشرى ، وإلى هذا الحد يكون الإنسان حراً ، بمعنى أن لديه حرية الاختيار بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر . وهكذا نهتدى إلى حل طبيعي للنقيضة القائمة بين الأخلاق والدين ، والتي تثيرها مشكلة الحرية ، وهو حل يعترف اعترافاً كاملاً بالاستقلال الذاتي للعالم الأخلاقي ، ولكنه في الوقت ذاته يربط بينه وبين القانون الإلهي .

ويجدر بنا في هذا الصدد أن نشير إلى فرانسيس وليام نيومان Francis Newman الذي قال بآراء لا تختلف كثيراً عن آراء أخيه الشهير ، وإن لم يكن قد انضم إلى حركة أكسفورد . ولقد كان فرانسيس نيومان كاتباً خصباً غزير التأليف ، غيز أن مزاجه كان مزاج الباحث الهادئ أكثر منه مزاج المناضل أو الزعيم في صراع ديني . وكان ضحية شتى أنواع الهواجس ، فنسج حول نفسه عالماً فكرياً خاصاً به ، دون أن يشعر بالحاجة إلى أية زمالة فكرية مع الآخرين ، ودون أن يكون متصفاً بما كان يلهم أخاه من انفعال رفيع واقتناع عميق بإيمانه . ولقد كان فرانسيس أقل مكانة من أخيه ، سواء في شخصيته ومن حيث عمق التفكير ووضوحه ، وصدق العزيمة ، وقوة الإيمان ، وإنه لمن عدم التوفيق من جميع النواحي أن يوضع قبل شخصية الكردينال العظيمة ، أو حتى أن يوضع إلى جانب «شليير ماخر»^(١) Schleiermacher ، (كما فعل فليدر

(١) فريدرش إرنست دانييل شلييرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) لاهوتي وفيلسوف ألماني . كان ثائراً ضد الأوضاع التقليدية في اللاهوت والأخلاق ، وأعاتته على ذلك صلاته القوية بالكتاب والشعراء الرومانتيكيين . وأهم أفكاره الإيجابية في اللاهوت (كما عرضها في كتابه الرئيسي « العقيدة المسيحية ») هي القائمة بعدم وجود تعارض بين الدين والفلسفة والعلم . بشرط أن يتحرر الدين من التبريرات الليتافيزيقية والأفكار التوكيدية الجامدة . ومن أهم أفكاره في ميدان الفلسفة ترجمته لمحاورات أفلاطون ، التي أتمها سنة ١٨١٠ .

مؤلفات : (Pfleiderer) . وقد عرضت أهم آرائه الدينية والفلسفية فى ثلاثة مؤلفات : فى « النفس The Soul » ، (١٨٤٩) ، وهو كتاب يتسم بالصدق والحساسية ، ويفيض بالحماسة الصوفية فى كل صفحاته ، ثم « مراحل الإيمان Phases of Faith » وهو ترجمة ذاتية لحياته وصف فيها تلك الرحلة الروحية التى انتقل فيها من تعاليم المسيحية إلى مذهب ألوهى (theism) منفصل عن جميع الارتباطات الكنسية الإيجابية - وهو مؤلف يوازى كتاب أخيه « دفاع عن حياتى » ؛ وهناك أخيرا كتابه « الألوهية » ، مذهبا وعمليا و Theism, doctrinal and practical (١٨٥٨) ، وهو كتاب يتضمن عرضا أكثر منهجية لوجهة نظره اللاهوتية .

ولقد كانت وجهة نظره هذه ، مثل وجهة نظر أخيه ، فردية وضد العقلية ، غير أن فرديته تتركز ، على نحو أشد وأكثر تحيزا حتى من أخيه ، فى العلاقات ذات الطابع الشخصى الكامل ، التى تربط بين النفس والله . فالمصدر الوحيد لمعرفة حياة الله هو نفس المرء ذاتها ، وهو تلك الحاسة الباطنة التى تكشف لنا الماهية الإلهية ، والعضو الذى تتمكن بفضلته من الاقتراب من الموجود الإلهى والاتحاد به . وهنا نستطيع أن نلح تيارا صوفيا قويا ، يقترن به رفض كل الوسائط الخارجية للطف الإلهى ، وكل سلطة ملزمة أيا كانت ، سواء أكانت الكنيسة والعقيدة ، أو سلطة الإنجيل ، أو حتى وساطة المسيح .

والركن الوحيد الباقى من الإيمان هو الألوهية الصوفية كما تتكشف وتدرج فى التجربة الحية للنفس . ولكن على الرغم من كل العمق والإخلاص الذى اتسمت به تلك التجربة التى نبعت منها هذه المحاولة ، فإن هذه المحاولة للوصول إلى مذهب ألوهى منق من جميع الشوائب تعنى فى الواقع أن الجوهر الأصيل للدين قد خُفف أو فرغ تماما . وإن اتجاه فرانسيس نيومان لبوحى ، على عكس حماسة شقيقه وحيويته ، المقترنة

بايمان راسخ بالحياة التنظيمية الفعلية للكنيسة ، بأن لصاحبه روحا منعزلة تطرب لعواطفها الخاصة ، حتى يشعر المرء بأن التفكير الديني قد تراجع أمام الأنا الذى يقنع بتأمل نفسه منعكسا في مرآة ذاتية ، وأمام التجربة ذات النوع الذاتى الشخصى المحض .

ولقد رأينا أن للفلسفة الدينية لحركة أ كسفورد ، كما تتمثل لدى ج. ه. نيومان و. ج. وورد ، سمة بارزة يمكن تسميتها « بالنزعة الأخلاقية moralism » ، وفي هذه النزعة يتمثل الوعي الأخلاقى ، بكل تأكيد ممكن ، على أنه أساس الدين ، بل على أنه معيار حقيقته . فتعاليم حركة أ كسفورد تفترض مقدما أن نقطة بداية الدين هي الأخلاق ، وأن كل تطور أصيل للوعي الدينى ينطوى فى ذاته على السعى إلى الكمال الأخلاقى — وهذا الاتجاه فى الوقت ذاته دليل على مدى تغلغل جذور التراث الإنجليزى فيها . ولقد ظهر نفس هذا الاتجاه ، على نحو أوضح وأبرز ، فى مذهب آخر ، هو المتأالية الأخلاقية عند مارتينو James Martineau .

ولقد كان هذا المذهب الأخير بالتأكيد مستقلا عن حركة أ كسفورد ، غير أن الأهداف التى اتجه إليها والميول التى كشف عنها لها بعض الشبه بهذه الحركة ، فضلا عن أن تعاليمه الفلسفية بوجه خاص تقترب منها اقترابا وثيقا فى نقاط متعددة . ولقد كان مارتينو ، بعد نيومان ، هو بالتأكيد أقوى مجدد وباعث لحياة الروح فى مجال الأخلاق والدين من أبناء الشعب الإنجليزى فى القرن التاسع عشر . وهو ينتمى مثل نيومان ، إلى الصف الأول من كبار العقول فى العصر الفسكتورى .

وتعد فلسفة مارتينو^(١) تعبيراً عن اعترافات شخصيه عظيمه أكثر

(١) جيمس مارتينو (١٨٠٥ — ١٩٠٠) اشتغل قسما فى الكنيسة التوحيدية Unitarian من ١٨٢٨ إلى ١٨٤٠ ، وعمل أولا فى دبلن ، ثم فى ليفربول ، وأخيرا فى لندن =

بما تعد نظرية مذهبية بالمعنى الضيق . فهي لم تكن نتاجا لآية مدرسة أو اتجاه فلسفي خاص ، بقدر ما كانت ثمرة للقوى والحركات العقلية العامة التي أضفت على العصر الفسكتورى طابعه وميزاته الخاصة . وبفضل الاتصالات الشخصية والأدبية التي أقامها مارتينو ، كان أكثر تغلغلا في هذه الحركة من معظم المفكرين الآخرين في عصره ، ولعل من أهم أسباب ذلك طول حياته ، التي بدأت من السنة التالية لوفاة كانت ، ولم تنته إلا بعد بداية القرن الجديد ، واشتمل عمره على حوالى ثلاثة أجيال ، وبذلك شهد ظهور وانقضاء عدة تيارات وحركات فكرية مختلفة . ولذا كان تطوره الذهني يرجع إلى فترة أسبق كثيرا من الفترة التي نعرضها هاهنا ، إذ يبدأ من العقد الثالث في القرن الثالث الماضى ، ثم يمتد طوال جزء غير قليل من مجرى هذه الفترة ، ليصل إلى قته الحقيقية في فترة النضج الكامل الوضاء خلال عمر متقدم كانت له فيه مواهب نادرة . والواقع أن الكتب التي جلبت لمارتينو أكبر قدره من الشهرة الفلسفية تكاد كلها تكون متممة إلى فترة كهولته المتأخرة جدا^(١) ، ولا توجد قطعا أية حالة أخرى لمفكر وصل إلى أعلى درجات الإنتاجية الخلاقة فيما بين سن الثمانين والتسعين من عمره .

== واشتغل من ١٨٤٠ إلى ١٨٨٥ أستاذا في « نيوكوليدج New College » بمانستر ، وقد نقلت هذه الكلية في ١٨٥٣ إلى لندن فاشتغل أولا كرسى الفلسفة والاقتصاد السياسى ، ثم كرسى الفلسفة الأخلاقية والدينية منذ ١٨٥٧ ، ثم أصبح عميدا للكلية منذ عام ١٨٦٩ : وأهم مؤلفاته المديدة هي : « أنماط من النظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory (في مجلدين ، ١٨٨٥ ، الطبعة الثالثة ١٨٩١) » ؛ ثم « دراسة للدين A Study of Religion (في مجلدين ، ٨٨٨ ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠) » ؛ ثم « محاور السلطة في الدين The Seat of Authority in Religion (١٨٩٠ . الطبعة الثالثة ١٨٩١) » ، فضلا عن مجموعة من « المقالات والتعليقات والمحطب Essays, Reviews & Addresses (في أربع مجلدات ، ١٨٩٠ — ١٨٩١) .

(١) ليس هذا صحيحا كل الصحة . فكتابات الفلسفية الرئيسية لم تلتزم إلا بعد أن اعتزل عمادة الكلية ، غير أن محتوياتها كانت تؤلف مادة محاضراته ، قبل ذلك بسنوات عديدة .

[الناشر]

وإلى هذا الحد تكون أعمال مارتينو وتأثيره متممة أساسا إلى الفترة موضوع البحث في هذا الجزء من كتابنا ، وإن يكن إنتاجه الفكري قد بدأ في فترة أسبق بكثير .

ونرجع الأهمية الخاصة لتطور مارتينو ، من حيث هو فيلسوف ، إلى أن هذا التطور يعكس السمات المميزة لثقافة عصره في مجموعها . وقد عرض هذا التطور في مقدمته الكتاب « أنماط من النظرية الأخلاقية » . فقد تأثر بعق ، في شبابه ورجولته المبكرة ، بطريقة التفكير التجريبية والحتمية التي كانت سائدة في البيئة الوثيقة الصلة به ، وأصبح على التوالي من الأتباع المخلصين لتعاليم كل من لوك ، وهارثلي ، وكولينز ، وإدواردز ، وبريستلي ، وبنثام ، وجيمس مل . ولكن حتى في ذلك الوقت كانت تطرأ على ذهنه من آن لآخر شكوك حول صحة هذه المذاهب ، وإن تكن صداقته الوثيقة لمل الابن قد خففت من شكوكه مؤقتا . ولكن بدأ يحدث داخله تحول عميق ، انتهى بصورة مؤقتة عام ١٨٤٠ ، وأدى إلى انشقاكه صراحة عن نمط التفكير الذي كان يقبله من قبل . وكان من الواضح أن هذا التغيير قد حدث نتيجة لنمو باطن أكثر مما حدث نتيجة لمؤثرات خارجية . فقد كشف له تأمله العميق في مشكلات التجربة الباطنة عن عامل لم يكن قد لاحظته حتى ذلك الحين ، وهو وظيفة الذهن ، المستقلة بذاتها ، في الإرادة والمعرفة ، والتي تنطوي على شيء مختلف ومستقل عن مجرد تغير الظواهر والتوازن وتعاملها ، وتظل خلال هذا التغيير محتفظة بهوية ثابتة . وكانت مشكلات الوعي الأخلاقي هي التي تشغله أكثر من غيرها . فقد بدأ يدرك المعنى العميق لأفكار مثل المسؤولية ، والذنب ، والجدارة ، والواجب ، وأصبح وجهها لوجه إزاء مسألة احتمال وجود عالم مثالي لما ينبغي أن يكون ، من فوق كل موجود تجريبي ، واحتمال كون هذا العالم المثالي هو الذي يستطيع أن يمدّه بوجه النظر التي يمكن من خلالها فهم المعنى

الحقيقى للارادة البشرية والسلوك البشرى فالمذهب الطبيعى Naturalism لم يمكنه من تقديم إجابة على هذه الأسئلة المحيرة ، ولذلك تخلى عن تلك النظرة إلى العالم ، التى تؤكد أن كل حادث باطن ، لا كل حدث ظاهر . فحسب ، يخضع لقانون على دقيق . ثم أدى به الاختبار النقدى لمشكلة العلية إلى مراجعة دقيقة للمذهب الذى سبق له قبوله ، ومهد الطريق للكشف الذى أصبح فيما بعد من السمات الرئيسية لتفكير مارتينو .

وهكذا كان مارتينو قد تمكن ، عندما بلغ سن الأربعين ، من التغلب على المذهب الطبيعى فى نقاط أساسية معينة ، غير أن تحوله التام إلى المثالية كان نتيجة اطلاعه المباثر على الفلسفة الألمانية ، واعجابه بها ، أثناء فترة الدراسة فى برلين فى شتاء ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . ولقد رأى هو نفسه ، عندما بلغ الشيخوخة ، أن هذه التجربة كانت لها أهمية عظمى فى تطوره الذهنى ، فتحدث عن « ما يمكن أن يقال عنه إنه تعليم ثان تلقىته فى ألمانيا ، سار فيه » . بإرشاد سديد من المرحوم الأستاذ ترندلنبرج Trendelenburg قبل غيره ، ، ووصف تأثير هذه التجربة بأنه « ميلاد روحى جديد » . على أن هذا الاتصال بترندلنبرج ، شارح أرسطو المشهور ، الذى حضر مارتينو محاضراته فى المنطق وتاريخ الفلسفة ، لم يمهده بأى مذهب فلسفى تام الإعداد . كان يستطيع أن يتخذه لنفسه بأكمله ، ولم تكن ميتافيزيقا ترندلنبرج بأسرها مقبولة لديه . وإنما كانت نتيجة هذا اللقاء هى أنها أمدته لأول مرة بفهم عميق للتطور الكامل للتفكير الفلسفى منذ العصر اليونانى القديم حتى الفلاسفة الألمان المحدثين ، فتمكن بذلك من أن يلمح الارتباطات الباطنة والقوى الروحية الفعالة فى جميع المذاهب الماضية العميقة ، ومن أن يجمعها كلها سويا . وعلى هذا النحو حصل ما لم يكن لديه من قبل ، أى على ذلك العتاد العقلى الذى تمكن بفضل من أن يجمع فى وحدة فلسفية واحدة بين مختلف الأفكار النظرية والأخلاقية والدينية التى كانت تدور

في رأسه وتكافح من أجل التعبير عن نفسها تعبيراً واضحاً . وكتب هو ذاته من برلين (في ٢٥ فبراير سنة ١٨٤٩) . يقول : « إن محاضرات ترندلنبرج في تاريخ الفلسفة قد لبثت حاجاتي تماماً ، فلم تعرض على مذهبا .. وإنما أمدتني بمرشد أمين لمصادر المذاهب اليونانية القديمة والألمانية الحديثة ، وأتاحت لي على أفضل وجه فرصة لإعادة النظر في آرائى الخاصة وتصويبها » . (حياة جيمس مارتينو Life & Letters of James Martineau من تأليفه ج . درموند J. Drummond وك . ب . أبتن C. B Upton . المجلد الثانى ، ص ٣٣١) وهكذا لم يكن ذلك حافزاً له على إعادة دراسة كتابات أفلاطون وأرسطو فحسب ، بل أيضاً على التعمق في الأفكار الزاخرة للمثاليين الألمان ، ولا سيما كانت وهيجل ، اللذين بدأ الغموض ينقشع عن كتاباتهما لأول مرة ، كما صرح هو ذاته . ولقد كان هذا التوضيح المتبادل للمذاهب الفكرية الألمانية عن طريق المذاهب اليونانية ، ولل يونانية عن طريق الألمانية ، هو الذى أدى إلى ظهور الكشوف الفكرية الجديدة التى تجمعت لتسكوّن فلسفة مارتينو الخاصة . والتي لم تعرض مع ذلك عرضاً ناضجاً إلا بعد جيل أو أكثر . ومن ثم فإن هذه الفلسفة لا تنتمى إلى أية مدرسة فكرية بعينها ، وإنما هى تجمع في ذاتها العناصر الرئيسية للفكر المثالى في كل الأوقات وبين جميع الشعوب ، على نحو ما يتمثل في المذاهب الدينية (ولا سيما المسيحية) وفي المذاهب الفلسفية . فالواقع أن التعاليم الدينية والمسيحية كان لها ، في تشكيل تفكير مارتينو ، دور لا يقل عن دور النظريات الفلسفية ، وكانت مصدراً لقوة متجددة على الدوام في صياغة نظريته العامة إلى العالم .

وهكذا فإن مارتينو قد أعاد بناء طريقته الخاصة في التفكير من أساسها بعد اتصاله المباشر بالفلسفة الألمانية قبل فترة من بدء الحركة المثالية الجديدة في العقد الثامن من القرن الماضى ، وقد أفاده المفكرون اليونانيون في عملية التجديد هذه مثلما أفادوا تلاميذ كانت وهيجل في أ كسفورد فيما بعد وهكذا

أستبق ، بشخصه ، تطور الفلسفة الإنجليزية بحوالى عشرين عاما ، ولكنه ظل فى البداية شخصية منعزلة ، فكان عاجزا عن أن يبدأ من ذاته حركة فكرية جديدة ، أو أن يهتدى إلى حركة ينضم إلى صفوفها . وكان سبب هذا الافتقار النسبى إلى التأثير مزدوجا . ذلك لأنه لم يكن قد صاغ التعاليم التى اتخذت قواما محددًا فى ذهنه على شكل منهجى فى مؤلف رئيسى ، وإن يكن قد عبر عنها فى كتابات صغيرة كانت تظهر من آن لآخر ؛ ولم تكن هناك بيئة لديها الاستعداد العقلى لتلقى آرائه وتقبّلها ، على نحو ما أصبحت جامعة أ كسفورد فيما بعد . وعندما بدأت حركة إحياء كانت وهيجل فى أ كسفورد فيما بعد ، وسارت فى طريقها الظافر ، استقبل مارتينو وتلاميذه فى البداية الحركة بأعظم الترحيب ، إذ شعروا بأنها قريبة كل القرب من نظرهم الخاصة . وحاز جرّين بوجه خاص إعجاب مارتينو ، وجمعت بين الرجلين صداقة أفاد منها كلاهما . ولقد وجدا أساسا مشتركا لجهودهما الفلسفية ، ليس فقط فى نقط الالتقاء المتعددة التى تميزت بها نظريتهما ، بل أيضا فى ذلك الاهتمام بالدين ، الذى كان يتميز به الأنصار الأولون لمذهب أ كسفورد المثالى ، مثلما كان يتميز به مارتينو . فضلا عن ذلك فإن اشتراكهما فى محاربة نفس الأعداء — أعنى الاتجاهات المادية واللاأدرية والمذاهب الطبيعية naturalistic السائدة فى ذلك العصر ، قد جمع بينهما فى محالف واحد . ولكن العلاقات الطيبة التى تميزت بها السنوات الأولى اهتزت فيما بعد على نحو ملحوظ ، ووجد مارتينو ومن يماثلونه فى التفكير أنهم يقفون موقف المعارضة الشديدة من المثاليين ، ولا سيما الهيجليين الأوائل . وكان قوام الاختلافات بينهما هو ، من جهة ، ذلك الفارق الأساسى بينهما فى طريقة معالجة مشكلتى الحرية والشخصية (وهما أهم المصادر فى مذهب مارتينو) ، ومن جهة أخرى ذلك الانحياز المتزايد إلى صبغ التفكير بصبغة دنيوية لدى المذاهب المطلقة عند الهيجليين المتأخرين . وفى مقابل ذلك التفت تعاليم مارتينو فى نقاط

متعددة مع أولئك المثاليين المحدثين الذين كانوا يمثلون مذهباً ، تشخيصياً personalist ، والذين كانت وجهة نظرهم أقرب إلى لوتسه Lotze منها إلى هيجل — ومن أمثلة هؤلاء المثاليين المحدثين ، برنجل باتيسون Pringle - Pattison ، راشدل Rashdall ، وسورلي Sorley . والواقع أن فلسفة مارتينو في مجموعها قريبة في نواح عدة من فلسفة لوتسه ، وكانت لها في إنجلترا رسالة مماثلة لرسالة لوتسه في ألمانيا .

وعندما نشرت على الملأ ، في العقدين التاسع والأخير من القرن التاسع عشر ، مؤلفات مارتينو المذهبية الكبيرة (وهي « أنماط من النظرية الأخلاقية » ، « دراسة للدين » ، « محور السلطة في الدين ») أثارت اهتماماً كبيراً ، ولقيت ترحيباً حاراً ، ولا سيما من خارج أوساط الفلاسفة المحترفين . ولكنها جاءت أكثر تأخراً من أن تكون مفرق طرق في تاريخ الفكر الإنجليزي . ذلك لأن الحركة المثالية المحدثه كانت قد اكتسبت منها قصب السبق ، ولم تعد لهذه الكتابات الأهمية التي تمكنها من أن تكون قوة تدفع الفكر إلى الأمام ، وإنما استطاعت فقط أن تعيد تثبيت ودعم مواقف تم التعبير عنها بكل دقة قبل ذلك بسنوات عدة . ولم يكن تأثيرها راجعاً إلى المضمون الفعلي لما نشرته من تعاليم ، بقدر ما كان راجعاً إلى كونها وصية أدبية لزعيم مشهور اكتسب احتراماً عميقاً ، وشاهداً على شخصية أخلاقية رفيعة عاشت بقوة الذهن وعلت الناس كيف يعيشون بها .

ولقد كانت أهم الميادين التي امتدت إليها قدرة مارتينو واهتمامه الفلسفي هي الأخلاق وفلسفة الدين ، ولم تكن معالجة المشاكل النظرية الخالصة في نظرة غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة تمهد لفلسفته الأخلاقية والدينية وتدعمها . لذلك ألحق مناقشة هذه المشاكل ببحثه في طبيعة الدين (في المجلد الأول من « دراسة في الدين ») ، ولم يكرس لها كتابات

خاصة . وكانت المشكلتان اللتان أبدى بهما اهتماما خاصا هما مشكلتا المعرفة والعلية . ولن نناقش هنا أولى هاتين المشكلتين ، إذ لم يكن فى معالجة مارتينو لها من جديد ، أما نظرية العلية فتمهد الطريق مباشرة للشا كل الميتافيزيقية الكبرى .

فالعلة تعنى أولا العلاقة بين عاملين ، العلة والمعلول . وتبعاً للنظرية السائدة ، التى تمثلها المذاهب الطبيعية naturalistic التى تسود التفكير العلمى تماما ، فإن العملية العلية تحدث فى عالم الظواهر . فالعلة والمعلول معا ظاهرتان تربطهما سويا علاقة تسلسل وارتباط ضرورى ، بحيث تسبق العلة المعلول فى الزمان وكأنها هى التى تبعثها . والعاملان معامتجانسان تماما ، ولهما نفس الطابع الوجودى . وهكذا فإن العلة هى التعاقب الزمنى للظواهر المرتبطة تبعاً لقانون ما . ونتيجة ذلك هى نظرية الحتمية ، أى كون كل حادث داخل أو خارجي متحددا تماما تبعاً لقانون على ، تخضع له الإرادة البشرية بدورها خضوعاً تاماً .

وفى مقابل هذا التفسير للعلة ، يؤكد مارتينو أن العلة تنقسم بطابع الشيء فى ذاته ؛ فهى ليست ظاهرة ضمن سائر الظواهر ، وإنما هى قوة إنتاجية أصيلة . والمعلول لا يتلو منها بمجرد التعاقب العلى فحسب ، بل إن العلة تنتجه وتولده . وهكذا يصبح معنى العلية هو التوليد أو الإنتاج ، أى أن العلة تصبح لا متجانسة مع المعلول . وأساس كل المظاهر ذاتها لا يكون فى العالم الظاهرى ، وإنما فى عالم لا ظاهرى للعلل المنتجة . وينتقل مارتينو بعد ذلك إلى محاولة إثبات أن العلة الحقيقية الوحيدة التى نعرفها هى فاعلية الإرادة ، وأن ماهية العلية هى إذن هوية مع الإرادة . غير أن الإرادة تتلأ أولاً ، وقبل كل شيء ، فى ذات المرء نفسه أو فى الشخصية الإنسانية . ففى تأكيدى لإرادتى أكون على وعى تام بذاتى بوصفها قوة قادرة على إحداث ظواهر ، وعلة أصيلة قادرة على تغيير عالم الظواهر

ولكن ، على حين أن القوة الناتجة عن فعل الإرادة هي شر ضرورى لمثل هذا الاختيار ، فليس فيها هي وحدها ما بوضع سبب تغيير معين دون غيره ؛ ومن ثم فإن ماهية فعل الإرادة إنما تنحصر ، لا في مجرد فيض القوة ، وإنما في قدرة الإرادة على اختيار طريقة معينة للسلوك من بين طريقتين أو أكثر من طرق السلوك المتاحة لها ، وفي أن تستقر على هذه الطريقة وتوجه إليها تلك القوة التي تطلقها والتي تحدث التغيير . وبهذا المعنى لا تكون العلية إلا تعبيراً عن إرادة ، ولكن من الواضح أن إرادة الإنسان لا يمكن أن تكون هي العلة الوحيدة في العالم بأكمله . فهناك من فوقها الإرادة الموضوعية أو الكونية ، وهي ليست إلا إرادة الروح الإلهية التي خلقت العالم وتحدث فيه كل تغير فيما عدا ما يقع في النطاق الضيق المخصص للنشاط البشرى . وهكذا فإن الحقيقة الأساسية للعالم هي الإرادة بمعنى الممارسة الحرة للعية ، ويغدو العالم أو الطبيعة مظهر الإرادة العليا للروح الإلهية .

وهكذا فإن المصادرتين الكبيرتين اللتين تبنى عليهما نظرية مارتينو في العلية ، والدعامتين الهائلتين اللتين يرتكز عليهما بناؤه الميتافيزيقى ، هما مصادرة حرية الإرادة البشرية والإيمان بسلطة الله . فالأولى هي محور نظريته الأخلاقية ، والثانية لب فلسفته في الدين . وترتبط بالإيمان بالوهية المبدأ الأعلى فكرة تجسده في عالم الطبيعة وفي النفس البشرية معاً . كما ترتبط بمصادرة الحرية فكرة وحدانية النفس البشرية وفرادتها الأصلية وقيمتها اللامتناهية ، وتضاف إلى هاتين أخيراً مصادرة ثالثة هي الإيمان بعدم فناء الروح البشرية وبقائها في حياة مقبلة دائمة .

وهكذا يتوقف مذهب مارتينو تماماً على فكرته عن الحرية الأخلاقية — ومعها فكرة الشخصية المستقلة الشاعرة بالمسئولية ، والموهوبة عقلاً ؛ فالشخصية الأخلاقية حرة ، لا بالنسبة إلى عالم الحوادث

الطبيعية لحسب ، بل بالنسبة إلى إرادة الله أيضا . إذ على الرغم من أنها تشارك في الروح الأزلية التي خلقتها والتي تكون حية فيها ، فإن هذا لا يستتبع فقدانها لاستقلالها ولا كنفائها الذاتي الأساسى . ومع ذلك فليست حريتها ملكا أصليا لها ، وإنما تمنحها عليها الإرادة الإلهية . وهبة الحرية هذه هي التي تمكن الشخصية الإنسانية من الاختيار بين السبل الممكنة للسلوك ، وبالتالي من الاضطلاع بالمسؤولية الكاملة عما تفعل . وعلى هذا النحو لا يكون ثمت قيد على الإرادة الإلهية ولا على البشرية : فالله قد خلق العالم البشرى بحريته ووهبه حرية ، حتى يتمتع الإنسان ، بقدر ما هو شخصية أخلاقية ، بحرية تجعله مستقلا عن الإرادة الإلهية . وهكذا يتميز المجالان البشرى والإلهى ، تميزا واضحا ، وبفضل هذا الانفصال بين الإنسان وبين الله ينسجم استقلال المتناهى مع الطابع المطلق للموجود اللامتناهى ، ويتم التوفيق بين مذهب الألوهية Theism وبين مذهب الاحتمية Indeterminism . والثمن الذى يدفع مقابل ذلك هو بطبيعة الحال قبول الثنائية التي تعود المذهب بأسره ، ولا تقتصر على الثنائية الأصلية بين الإنسان والله ، وإنما تميز تفكير مارتينو فى مجموعه ، بما فيه من تفضيل للمتقابلات المطلقة ، وللخطوط الفاصلة التقاطعة ، والتقسيمات الفرعية المتميزة .

ولعله قد اتضح الآن أن هذا المذهب مضاد تماما لمذاهب الهيكلين المطلقة (absolutist) ، ومن هنا ندرك سبب ذلك العنف الذى حارب به مارتينو وأتباعه نمو المثالية الفلسفية . ففي رأى مارتينو أن المذهب الهيكلى ، على الرغم من استخدامه الدائم للفظ الحرية ، لم يكن فى مجموعه إلا حتمية مقنعة ، تنطوى على اختفاء الشخصية ، التي ادعى هذا المذهب أنه يقدرها ، فى « غياب المطلق » . ولم يكن فى وسعه أن يرى هذا « المطلق » ، إلا إطارا

ميثافيزيقيا مجردا معقدا ، توضع في مقابلة الشخصية الحية العينية للطلق الإلهي . وفي الوقت ذاته أحس بنفور من ميثافيزيقا برادلي ، لأنها قد فتحت الباب ، في رأيه ، لمذهب شمول الألوهية والصوفية ، وبذلك أزال كل الحدود التي رأى ذهنه الهادي الصريح ضرورة رسمها .

أما مذهب مارتينو الأخلاقي ، كما عرضه في « أنماط من النظرية الأخلاقية » ، فهو ثمرة دراسة شاملة لمختلف النظريات التي يكشف عنها تاريخ الفلسفة الأخلاقية . وإن هذه المحاولة الطريفة لوضع مذهب لأنماط الأخلاقية لتشبه من بعض الأوجه المنهج الذي سار عليه سدجويك ، وإن كانت قد أدت إلى نتائج مخالفة تماما . فهو يقسم المذاهب الأخلاقية أولا إلى فئتين رئيسيتين : مذاهب نفسانية ومذاهب غير نفسانية ، وأساس التقسيم هو كون المسلمات الأخلاقية الأساسية يتوصل إليها ، من جهة ، من الداخل — عن طريق المعرفة الذاتية — ومن هناك تمتد لتأني بتفسير للعالم الموضوعي ، أو كونها تسير في الطريق المضاد . وفي هذه الحالة الأخيرة تكون هناك مجموعتان فرعيتان ، في إحداها يكون أساس المشكلة الأخلاقية البشرية في افتراض كيانات ميثافيزيقية ، وفي الأخرى يكون في مجرد الظواهر وقوانينها . وتسمى الفئة الأولى من هاتين الفئتين الفرعيتين باسم النظريات الميثافيزيقية (التي تشعب إلى المتعالية transcendental عند أفلاطون والباطنة أو الكامنة immanent عند ديكرت ومالبرانش واسبينوزا) ، أما الفئة الثانية فهي الفيزيائية ، التي يعد كونت أهم مثلها . كما تقسم الأنماط النفسانية من النظريات إلى نفسانية ذاتية idiopsychological ونفسانية غيرية heteropsychological . فالأولى تقوم على حدس الوعي الأخلاقي الفردي ، والثانية على ملكة نفسية غير هذه . وهذا النمط النفساني الغيرى قد يتخذ

بدوره ثلاثة اتجاهات ، يستمد فيها ماهية الحقيقة الأخلاقية من الحس أو من العقل أو من التجربة الجمالية . وتنتمي إلى الفرع الأول من هؤلاء كل أخلاق للذة (ويمثلها على الشخص أبيقور وبنطام) ، سواء أكانت نفعية أم تطويرية . ويمثل النوع الثانى ، الذى يسمى « الأخلاق الذهنية » dianoetic ، كل من كدورث Cudworth وكلارك Clarke وبرايس Price ؛ أما النوع الثالث ، أى الجمالى ، فيتمثل فى شافيسبرى وهتسسون . أما نظرية مارتينو الخاصة ، فهى تلك التى تتخذ المنهج « النفسانى الذاتى » .

وليس من الممكن تحديد الأصول التاريخية لهذه النظرية بدقة . وقد أشار مارتينو ذاته إلى صلته الوثيقة بطلر من جهة ، وبكانت من جهة أخرى ، وليس ثمت شك فى أنه يدين لهذين المفكرين بأكثر مما يدين به لآى مفكر غيرهما . فاتفقه مع بطلر ينصب أساسا على منهجه . أما اتفقه مع كانت فيتعلق أساسا بمضمون تفكيره . وهناك مؤثرات أخرى أقل أهمية هى صلاته بالمدرسة الاسكتلندية كما يمثلها ريد وهاملتن . (بل والمفكرون الأخلاقيون الاسكتلنديون الأقدم عهدا أيضا) ، وهى مؤثرات أولاها النقاد الأهمية الأولى ، وإن لم يكن فى وسعنا أن ننكر أن العامل الحدسى ، وفكرة الوضوح انذاتى لأحكام القيم الأخلاقية ، وهى عناصر تلعب دورا كبيرا فى نظرية مارتينو ، تشير إلى مؤثرات اسكتلندية . وأخيرا ينبغى ألا ننسى أن المصدر الذى كان مارتينو يستمد منه على الدوام بصيرة متجددة هو الأخلاق المسيحية . كما عرضت فى « موعظة الجبل Sermon of the Mount » .

ولقد اتخذ مارتينو نقطة بدايته من الوعى الفردى أو التجربة الباطنة التى تكون لنا على أساسها بصيرة مباشرة بالحقائق والصفات .

الأخلاقية . وهكذا فإنه يفترض مقدما حاسة أخلاقية أو ملكة أخلاقية خاصة تختلف أساسا عن كل ملكة أخرى (كملكة العقل أو الحس الجمالى) .

وهو فى هذه المسئلة الرئيسية يتفق أساسا مع بطر وفكرته فى الحاسة الأخلاقية . ونحن نطلق على هذا الموقف الأخلاقى اسم المذهب الحدسى ، الذى يمكن أن يعد مارتينو واحدا من أهم مثليه المحدثين . وإذن فالحقيقة الأخلاقية الأساسية إنما تكون فى أن لدينا ، بوصفنا بشرا ، نزوعا لا يقاوم إلى استحسان أشياء معينة واستهجان أخرى ، وإصدار أحكام مطابقة عليها .

ولأنه لو اوضح على التوأن موضوعات تقدير اتنا واستنكار اتنا الأخلاقية حتى أشخاص لا أشياء ، وهذا يؤدي إلى الحدس ، الكامن من وراء كل فكرة أخرى ، والقائل إن كل تقويماتنا الأخلاقية موجهة دائما إلى البواعث الباطنة للفعل لا إلى نتائجها الخارجية . والواقع أن مارتينو يركز اهتمامه كله على الباعث الباطن ، بينما النتيجة الخارجية ، مهما كان من خيريتها ، لا تكون لها أبدا صلة بأخلاقية الفعل ، وإنما ينبغي أن ينظر إليها فقط من حيث إنها علامة أو شاهد على البواعث الباطنة للفعل . فإذا كنا نعترف بالقيمة الأخلاقية للباعث على الفعل فقط ، فمن الواضح أنه لا بد أن ينشأ كل حكم أخلاقى من ملاحظة بواعثنا الباطنة ، وأن تكون جذوره متغلغلة فى التجربة الباطنة أو الوعى الذاتى . وهذه هى نقطة البداية الوحيدة التى يمكننا منها أن نصل إلى أحكام تقويمية على سلوك الآخرين : إذ نطبق على هذا السلوك ، بالتمثيل ، نفس الإجراء الذى طبقناه من قبل على أنفسنا . وهكذا لا تتكشف الحياة الأخلاقية

إلا في مجال الإرادة ، وليس ثمة أفعال لها أى معنى بالنسبة إلى الأخلاق سوى الأفعال المنبثقة عن الإرادة .

ولكى يزيد مارتينو فكرته هذه إيضاحاً ، يميز بين « التلقائيات » *spontaneities* ، و « الإرادات » *volitions* . ففي السلوك التلقائي لانكون عادة مدفوعين إلا بدافع واحد ، أما السلوك الإرادى فينطوى على دافعين على الأقل . فوجود كثرة من البواعث الملزمة هو الشرط الاساسى للحكم الأخلاقى ، ولا بد أيضاً أن تظهر هذه البواعث فى آن واحد ، لامتعاقبة . غير أن الذات لا يمكن أن تقتصر على أن تكون الساحة التى تقتحمها البواعث وتتقاتل فيها على السيطرة ، بل إن هذه البواعث إنما هى مجرد إمكانيات متاحة للذات ، التى يكون لها وحدها البت فيما سيؤخذ به من بينها . فالذات لابد أن تكون هى المسيطرة على البواعث الملزمة ، لا خاضعة لها . والحكم الأخلاقى يتوقف قيامه أو سقوطه على وجود قدرة انتقائية لدى الذات ، تمكنها من البت بين إمكائيتين أو أكثر ، ومن هنا كان لابد أن تتوافر الحرية للذات فى اختيارها بين البواعث ، فإما أن تكون الإرادة الحرة حقيقة ، وإما أن يكون الحكم الأخلاقى وهماً .

وتكوّن فكرة البحث فى البواعث الأساس النفسى لمصادرة حرية الإرادة . فإذا كان للإرادة الحرية فى الأخذ بهذا الباعث ورفض غيره ، وإذا كانت لدى المرء ، بالتالى ، القدرة على التصرف فى ظرف معين . على نحو مخالف لذلك الذى تصرف عليه فعلاً ، فلا بد أن تواجهنا مسألة البحث فيما إذا كان ثمة نظام معين يمكن أن ترتب به البواعث ، على نحو يبرر الأخذ بهذا الباعث أو ذاك فى كل حالة خاصة . ويرى مارتينو أن مثل هذا النظام موجود . ففى وسعنا أن نتأمل بواعث الفعل من

وجمعتي نظر مختلفتين ، تبعا لمساقى كل منهما من قوة كامنة من جهة ، ومن سمو أو جدارة من جهة أخرى . وعندئذ نقول إن من يستسلم لأفوى الدوافع يسلك سلوك الحريص prudent ، على حين أن من يطيع أسمى هذه الدوافع يسلك بدافع الواجب ، إذ إن التقدير الأخلاقى يتوقف على قيمة الباعث ، بينما يتوقف التقدير الحريص على قوته ، لأن الأول فى أساسه شامل ثابت ملزم للجميع ، بينما الثانى فردى متغير تبعاً للأشخاص والظروف .

ويعرض مارتينو بعد ذلك بالتفصيل نظرية فى بواعث السلوك ، فيصنفها ويعدددها بدقة ، تبعا لمبادئ فى التقسيم مطبقة بطريقة منهجية . وهو يقوم بمحاولة رائعة لتفسير ميدان البحث هذا بأكمله وبكل نواحيه ، ولبعث النظام والتناسق فيه . وهنا يصادف المرء كثيرا من الملاحظات النفسية العميقة ، غير أن المناقشة تكشف أيضا عن نزوع واضح لصاحبها إلى التقسيمات والتصنيفات الشكلية ، مما يؤدى فى حالات كثيرة إلى التعسف فى إدخال الظواهر فى الإطار المنطقى . وهو يختم هذا البحث بوضع سلم أخلاقى للقيم ، نستطيع أن ندرك منه على الفور مكانة الباعث الذى يدفع إلى هذه القيم . وهو يشمل ثلاثة عشر مستوى ، فى أداها توجد الانفعالات المسماة بالثانوية ، كحب الانتقام vindictiveness والميل إلى اللوم censoriousness والريبة suspiciousness ، وفى أعلاها عاطفة أساسية هى العطف compassion ، وشعور أساسى هو التبجيل reverence . وهكذا كان مارتينو ، مثل جيته ، يرى فى هذا الأخير تاجا للشخصية الإنسانية وكمالا لها .

وبعد هذا الجزء أهم أجزاء النظرية الأخلاقية عند مارتينو وأكثرها أصالة . وفيه ، كما فى غيره ، يظهر طابعها الحدسى بوضوح ، إذ إن الترتيب الموضوعى لمكانة القيم الأخلاقية يرجع فى أصله إلى الوعى

الأخلاقي الخاص أو إلى الحاسة الخلقية ، التي نستطيع عن طريقها أن ندرك بوضوح ذات مباشر ، ويقين حدسي كامل تدرج قيم البواعث من الأعلى إلى الأدنى ، والمواضع المختلفة للبواعث الخاصة في سلم القيم . ولا يظهر هنا أى دور للاعتبارات النظرية وعوامل الاستدلال العقلية ، والمقارنة ، إلخ ، وإنما يقتصر ذلك على وعينا ألباطن بالقيمة الأخلاقية ، وهو وعى يقدم إلينا كلما ازداد دقة ورفاهة ، معيارا أدق وأوثق ، يطبق على قراراتنا الخاصة ، وكذلك في الحكم على سلوك الآخرين . ومن الطبيعى أن مارتينو كان مضطرا إلى الاعتراف بأن العملية الحدسية لا تكون صحيحة تماما إلا بالنسبة إلى الحالات التي تكون فيها البواعث بسيطة غير معقدة ، أما حين يكون الموقف أكثر تعقيدا ، فقد يحتاج الأمر إلى تصحيح لاستبصارنا الأصلي بالقيمة ، عن طريق عملية تفكير انعكاسي . وهو يتحدث في هذا الصدد عن وعى « شبه حدسي » أى وعى يتم بالتأمل العقلي . ولكنه يؤكد بشدة ، على أية حال ، أن هناك سلما متدرجا لمبادئ الفعل ، يتيح تحليلا مقارنا للبواعث والقيم الأخلاقية ، كما يؤكد أننا نحمل في ذاتنا هذا السلم ، ونستطيع أن نقرأ درجاته مباشرة . ويستتبع هذا أن يكون كل حكم أخلاقي ذا طابع مقارن فليس في وسعنا أن نكتفى بالقول إن هذا السلوك أو ذاك صواب أو خطأ ، خير أو شر ، بل إن كل ما يمكننا أن نقوله هو أنه أفضل أو أسوأ نسبيا من سلوك آخر كان للإرادة نفس القدرة على اتباعه . وعلى ذلك فمن الواجب تقدير الفعل بأنه خير عندما يكون ناتجا عن باعث أعلى ، في الوقت الذي يوجد فيه أيضا باعث أدنى . ولكن لما كنا نحمل في ذاتنا وعيا بالدرجة النفسية لقيمة باعثين يتعين علينا الاختيار بينهما ، فإن فينا من الأصل التزاما باختيار الباعث الأعلى . ويطلق مارتينو على هذا الاسم ، القانون الأخلاقي للمبادئ أو الالتزام *Canon of Principles or Obligation* وهو يميزه من القانون الأخلاقي للنتائج *Canon of Consequences*

فالأول يقدم إلينا ، المعيار الأخلاقي الحقيقي لتحديد ما هو صحيح في الحالة التي نكون إزاءها ، ، والثاني يقدم إلينا ، المعيار العقلي لتحديد حكمة السلوك ، ، والأول كاف لتقدير الشخصية ، أما إذا شئنا تقدير السلوك فمن الواجب تكملة بالثاني ، ، غير أن الأول في كل الأحوال مكانة تلو على الثاني . إذ إن الاكتفاء بمراعاة نتائج الفعل من أجل الصالح العام لا ينطوي بذاته على التزام أخلاقي — وهي نقطة يؤكد همارتينو ويعترض بها على سدجويك — لأن الالتزام إنما ينشأ من وجود صراع بين البواعث تنضج فيه القيمة العليا للغيرية منها . وهكذا يتعين علينا دائماً أن نرجع إلى بواعث الفعل قبل الانتقال إلى تقدير نتائجه .

وهذا يؤدي إلى وضع حد فاصل قاطع بين مذهب مارتينو الأخلاقي وكل نوع من مذهب اللذة أو السعادة أو المنفعة فالأخلاق عند مارتينو ، كما هي عند كانت ، أخلاق ضمير وواجب ، ومسئولية وقانون أخلاقي ملزم . ولم يكن واحد من معاصريه الإنجليز يدانيه في قوة الاقتناع التي أعلن بها جدارة الإنسان الأخلاقية ، وسمو الشخصية وزاقتها ، وحرية الإرادة ، وسيادة القانون الأخلاقي . ولقد كان مذهبه من أقوى القلاع التي قاومت الاتجاهات الطبيعية naturalistic والمادية في عصره ، وناضلت ضد طوفان المذاهب الداروينية والتطورية ، وضد الاكتفاء بالوجه الدنيوى للحياة ، وكثير من الاتجاهات الأخرى . وبما زاد في فعاليتها أنه كان يجد دعماً من شخصيته العظيمة الرفيعة وأن تلك الحياة الروحية الرفيعة التي جعل منها رسالة له ، قد تحققت في شخصه على أكمل نحو .

ولقد كانت نفس الأهداف المثالية التي وضعها لمذهبه الأخلاقي ، هي التي تكون أساس فلسفته الدينية . فعلى الرغم من أنه ، حين جعل السلوك

لأخلاقي أمرا باطنا تماما ، قد حرره من الروابط الاجتماعية فضلا عن قيود الوجود الطبيعي ، فإنه لم يفترض أن من الممكن تحديد هذا السلوك بطريقة مستقلة تماما ، وإنما سعى إلى إيجاد أساس له في ذلك المبدأ الأعلى الذي يكون الدين مجاله . ولقد رأينا من قبل أن نقطة البداية في مذهب مارتينو هي الوعي الذاتي . ولكن هناك مع ذلك طريقتين تستطيع بهما الذات تجاوز حدودها الخاصة — هما فعل الإدراك ، الذي تدرك به عالم الطبيعة الخارجي ، وحقيقة الضمير الذي نشارك به في الوجود الإلهي . وهي في الحالتين تشعر بذاتها في ، آخر ، ، وتشعر بهذا الآخر في ذاتها . وهي في الحالة الأخيرة تتجاوز ذاتها لتنتقل إلى ذات أعلى . ويزداد ضرورة الانتقال من المجال الديني في فكرة السلطة . فما هو أصل تلك السلطة التي تجعلنا نفضل الباعث الأعلى على الأدنى ، ونرى أن هذا التفضيل هو الفعل الأخلاقي الصحيح ؟ . هل نحن نستمدّها ، على نحو ما ، من وعينا الخاص ، الذي تبدت فيه لأول مرة ؟ لو كان هذا صحيحا ، أن يكون صراع البواعث في هذه الحالة مجرد صراع بين حاجاتنا الشخصية ؟ من المحال أن يكون هذا هو لب تجربة الإلزام ، وإنما الأصح أن هذه التجربة تعني أننا نشعر بشيء أعلى منا ، لا يمكن أن يكون جزءا من ذاتنا لأنه يفرض علينا مطالب معينة . وهكذا فإن تجربة السلطة هذه ، إذا ما فسرت على النحو الصحيح ، تدفعنا إلى تجاوز حدودنا الخاصة لنعترف بكائن من مرتبة أعلى ، يتجاوز ذاتنا . ولكن لما كنا أشخاصا ، ولما كانت الشخصية تنطوي على نوع من الوجود أعلى من مجرد الشيشية ، فلا بد أن يكون هذا الكائن ، الذي هو من مرتبة أعلى من مرتبتنا ذاتها ، مختلفا عنا ، يتجاوزنا ويعلو علينا ، أى ينبغي أن يكون هو الشخصية اللامتناهية أو الإلهية . وهكذا فالوعي الأخلاقي أكثر من مجرد جزء من ذاتنا ؛ ففيه نعترف بسلطة موضوعية أو قانون موضوعي عال علينا ،

لأنصنعه بأنفسنا ، وعن طريقه ندخل فى اتصال مباشر مع الحياة الإلهية .

وعلى ذلك فمن الواجب تحديد العلاقة بين الأخلاق والدين على النحو الآتى : فالأولى سابقة على الثانية ، وتقتضى بحثنا سابقا ، إذ إن القواعد الأخلاقية تكون فى البداية مستقلة عن أى إيمان دينى ، وهى تتحكم فيه من البداية ولا تفرضه مقدما ؛ فكل دين علوى ترجع جذوره إلى الوعى الأخلاقى ، وإلى المجال الأخلاقى يرجع أصل أعظم النتائج التى يحققها . ومن جهة أخرى فليس من الممكن إبقاء الأخلاق فى حدود المجال البشرى وحده ، وإنما هى تشير إلى ما يتجاوز هذا المجال ، وتتطلب اكتمالا فى اتجاه الدين ، وإلا عادت فأنحدرت إلى مستوى مذهب اللذة .

وتزداد قوة الاتجاه الأخلاقى للدين ظهورا عند مارتنو عندما يبدأ فى بحث براهين وجود الله ؛ فهو يحرص قبل كل شئ على عرض حجتين : الأولى ، وهى الحججة الميتافيزيقية ، التى عرضنا لها من قبل ، تتلو نظرية العلية : فلما كانت العلية ، كما رأينا ، فى هوية مع الإرادة ، ولما كانت الإرادة البشرية ضيقة المجال ، بدرجات متفاوتة ، ولما لم يكن من الممكن ، فضلا عن ذلك ، أن توجد فى عالم الظواهر أية علة أصلية بمعنى العلة القادرة على التوليد ، فإننا نستدل من الإرادة البشرية على وجود الإرادة الإلهية ، بوصفها الدعامة الأصلية لعالم الطبيعة بأسره . وهكذا تؤدى الحججة الميتافيزيقية مباشرة إلى الله ، بوصفه العلة الأولى أو الإرادة العاقلة العليا . والأهم من ذلك ، البرهان الأخلاقى على وجود الله ، أو على الأصح ، محاولة إظهار الله فى مجال الأخلاق . فهنا نكون الأداة الوسيطة هى الضمير ، الذى يتكشف به الموجود الإلهى بنفسه اليقين الذى يتكشف به العالم الخارجى للإدراك الحسى . ففي الضمير

تدرك كذلك العلة الأولى ، بوصفها القانون الاسمي في الوقت ذاته ،
 وتدرك الله على أنه المشرع ذو الخير الكامل ومصدر كل القيم الأخلاقية ،
 وأصل سلطة الالتزام التي لا نستطيع أن نستمدّها من ذاتنا ، وأخيرا ،
 بوصفه واهب إرادتنا الحرة ذاتها ، والشرط الذي لا بد منه لكل سلوك
 أخلاقي. فالله ، بوصفه دعامة قانون أخلاقي مطلق ، لا يكون مجرد مطلق ،
 ميتافيزيقي ، وإنما هو الشخصية الأخلاقية العليا ، التي هي حية
 عنيقة ، والتي يمكننا ، بوصفنا أشخاصا ، أن ندخل معها في اتصال
 مباشر .

غير أن هذا الاتصال بين الإنسان والله يمتد أبعد كثيرا من مجال
 الأخلاق ؛ فعلى حين أننا في الوعي الأخلاقي نصل إلى تأكيد الوجود
 الإلهي ، ونصبح على وعي مباشر بالله ، ولا سيما في واقعة الضمير ، فإن
 الألوهية تواجهنا أولا بوصفها قوة عالية مطلقة ترتفع فوقنا ، إلى أبعد
 حد ، وندين لها بالطاعة والخضوع . غير أن هذا لا يستنفد جميع أطراف
 العلاقة بين المنتهى واللامتناهى ، وهي علاقة تفوق ما يمكن أن يعرف في الوعي
 الأخلاقي بكثير من حيث طابعها الوثيق الشخصي المباشر . وهكذا يتضح
 أن من الضروري اقتراض حاسة أو ملكة دينية على التخصيص ،
 تكون مختلفة ، لاعت الملكة العقلية أو الجمالية فحسب ، بل مختلفة
 بوجه خاص عن الحاسة الأخلاقية . ويعترف مارتينو بوجود هذه
 الحاسة أولا في الشعور الأول بالتبجيل ، وهو الشعور الذي عزأ إليه
 أرفع مكانة في سلمه الأخلاقي للقيم . فالتبجيل هو الذي يجذبنا إلى المجال
 الأرفع ، ويتيح لنا أن نتطلع إلى أعلى ، وأن نعبر الحدود التي تفصل بين
 الحقيقة الظاهرية والحقيقة الحقة ، وأن نصل إلى ما هو مثالي . وهكذا
 فإن ما كان خضوعا وطاعة للأمر الإلهي ، في المستوى الأخلاقي ، يندو
 الآن شعورا واعيا بالتبديد العميق والحب المؤكد . ففي الشعور

بالتجليل تتخلص من تلك المعركة التي لا تتوقف بين البواعث المتصارعة ،
وفصل إلى « المشاركة في الحياة والحب الإلهيين » ، ويجد الأخلاقي تحققه
واكتماله النهائي في المقدس ، وتدخل النفس المتناهية في الوجود اللامتناهي .
وتستوعب فيه . وهكذا تتلاشى فلسفة الدين عند مارتينو في تيار فكري ،
إن لم يكن تيارا صوفيا خالصا ، فهو على الأقل يقترب من ذلك اقترابه
وثيقا . وهنا نجد أن ما كان يكون اللب الجوهرى للأخلاق عنده — أى
فكرته عن النفس الفردية المصونة المستقلة — قد أصبح مهددا بمخطر
عظيم في فلسفته الدينية . ولا يتم الوصول إلى الاتفاق التام بين المجالين ،
بل لا يمكن الوصول إليه ، في ذلك المذهب الذى كان تبعا لغرضه
الأصلى قائما على التوتر المستقطب للتقابل بين الإنسان والله ، والذى
لم يحاول أن يقضى على هذا التوتر ويقرب ما بين القطبين
إلا فيما بعد .

وهناك مفكر كان يرتبط بمارتينو ارتباطا وثيقا ، وإن كان قد أدخل
تعديلات هامة على مذهبه ، في اتجاه فلسفة لوتسه — ذلك هو تشارلس
أبتن Charles Barnes Upton (١٨٣١ — ١٩١٠) ، وكان يشغل منذ
١٨٧٥ منصب أستاذ الفلسفة في كلية مانشستر . وقد وضع « أبتن » مذهبا
ألوهيا أخلاقيا ربط فيه بين الأخلاق والدين ربطا متبادلا وثيقا . فعنى
الأخلاق عنده لا ينحصر في تحقيق قانون أخلاقي مستقل بذاته ، بقدر
ما يكون في توجيه الإنسان قدما نحو الإيمان الدينى . لذلك حارب أبتن
« ذرى النزعة الأخلاقية ethicists » الذين كانوا يهدفون إلى حرمان
الأخلاق من كل ارتباطاتها « الأعلى » ، وإلى بنائها على الإرضاء الشخصى
للحاجات والرغبات الفردية فحسب . ولقد كانت أفكاره فى الميتافيزيقا
وفلسفة الدين مستمدة كلها تقريبا من تعاليم مارتينو ولوتسه . وقد
استمد من ثانيهما النظرية العامة فى الكون كما عرضها فى كتابه .

« العالم الأصغر Microcosmos » . بل لقد نظر إلى لوتسه على أنه هو الفيلسوف الذى بلغ بالمثالية الألمانية حد الإكتمال ، ووجد فيه أقوى حليف له ضد القوى المعادية للدين ، التى أطلقتها العلوم الطبيعية من عقابها . ولقد تلقى أبنته ذاته تعلما فى العلوم الدقيقة ، فأنجحت جهوده إلى التوفيق بين النظرة الآلية إلى العالم وبين حرية الإرادة . وقد عمل ، مثل مارتينو ، على إحلال فكرة الوعى المباشر بالله محل ذلك الأساس الذى توجده النزعة العقلية للدين . فنحن نشعر بوجود الله مباشرة ، لأن هذا الوعى يتكشف فى الشعور ، وفى أفعال الإدراك الحدسية ، أما معرفتنا بالله عن طريق البرهان العقلى والاستدلال النظرى فلا تكون لها أبدا ، بالنسبة إلى هذا الشعور ، إلا قيمة ثانوية ، مهما كانت لها مع ذلك من أهمية . والفارق الرئيسى بين فكرة أبنته هنا وبين فكرة مارتينو ، التى تشبهها فى الأساس ، هو ازدياد قوة العنصر الصوفى عند الأول .

وأخيرا فقد كان أبنته من أوائل من أدركوا الخطر الذى يهدد المثالية الأخلاقية من جانب المثالية الهيجلية المطلقة : أعنى خطر القضاء على الحرية الأخلاقية والمسئولية الفردية ، وهدم حرية الاختيار الأصيلة بين الممكنات المختلفة ، والخط من الحقائق الأساسية كالشر والخطيئة إلى مرتبة المظاهر الخالصة ، واستبعاد التأثير المباشر للألوهية على النفس البشرية . الخ . ولما كانت الحركة الهيجلية الإنجليزىة ، التى قامت فى مرحلتها الأولى تدافع عن الدين وعن الكنيسة ، قد أخذت إزداد تحولا إلى مذهب غير مكزث بالدين على أحسن التقديرات ، فقد طالب أبنته المدرسة الهيجلية بأن تغير مجراها وتتحول إلى فلسفة لوتسه ، بوصفها الفلسفة الوحيدة التى يمكن فيها التوفيق بين التجريبتين الأخلاقية والدينية على النحو الصحيح . وعلى عاتق مثل هذه الفلسفة الدينية تقع مهمة مزدوجة ، هى إعطاء الشخصية

والحرية الإنسانية حقها الكامل، مع إثبات كونه الله في الطبيعة وفي النفس البشرية في الوقت ذاته^(١).

وللفكرين التاليين بدورهم ارتباط وثيق بمدرسة مارتينو الفكرية :

— رتشارد دهولت هنن Richard Hold Hutton (١٨٢٦—١٨٩٧)، وهو صوفي ولاهوتي، اطلع على الفلسفة واللاهوت الألمانين في وقت لا بعد متأخرا بالنسبة إلى وقت اطلاع مارتينو عليهما. وقد درس على مارتينو في ماننستتر، ثم درس معه في برلين (وقبل ذلك في هيدلبرج)، وجمعت بين الرجلين صداقة متينة. ثم حاز بعد ذلك شهرة كبيرة بوصفه مشرفا على تحرير عدة مجلات دورية أو مساهما في تحريرها. وقد اهتم مارتينو، إذ وجد أن تعاليمه قد ساهمت بأهم دور عرفه القرن التاسع عشر في سبيل تبرير النظرة إلى العالم وفلسفة الحياة الكامنتين في المسيحية وصياغتهما في صورة منهجية. وفيما يتعلق بنظرته إلى اللاهوت فقد بدأ، مثل مارتينو، تابعا للكنيسة التوحيدية Unitarian، ولكنه انتقل فيما بعد (بتأثير ف. د. موريس F. D. Maurice على الأخص) إلى الكنيسة القائمة Established Church. وتتفق آراؤه اللاهوتية في أساسها مع أفكار موريس^(٢).

(١) انظر «الأخلاق والدين Religion & Ethics» (١٨٩١)؛ وقد ورد هذا البحث في كتاب «الدين والحياة Religion & Life» الذي نشره ر. برترام R. Bartram (١٨٩٤) وانظر أيضا «محاضرات في أسس الإيمان الديني Lectures on the Bases of Religious Belief» (١٨٩٤) و«فلسفة الدكتور مارتينو Dr. Martineau's Phil.» (١٩٠٥).

(٢) تتألف معظم كتاباته من مجموعات من المقالات، نذكر منها ما يلي : «مقالات لاهوتية وأدبية Essays Theological & Literary» (١٨٧١)؛ و«لارشدون المحدثون إلى الفكر الإنجليزي Modern Guides to English Thought» (١٨٨٧)؛ و«انتقادات حول الفكر المعاصر والمفكرين المعاصرين Criticisms on Contemporary Thought & Thinkers» (١٨٩٤)؛ و«أوجه الدين والفكر العلمي Aspects of Religion and Scientific Thought» (١٨٩٩).

— وليام بنجامين كاربنتر W. Benjamin Carpenter (١٨١٣) —

(١٨٨٥) وهو عالم فسيولوجى مشهور ، كان بدوره تابعا لكنيسة التوحيديين ، وقد حاول أن يقيم فكرة العلية والإرادة الحرة عند مارتينو على أسس أمنن بمجيج مستمدة من الفسيولوجيا ، وأن يدعمها بأبحاث فسيولوجية دقيقة .

وكان الأساس الفلسفى لبحثه الخاص قريبا من المواقف الرئيسية لمارتينو^(١) .

— جوزيف إستلين كاربنتر J. Estlin Carpenter (١٨٤٤) —

(١٩٢٧) ، وهو ابن المفكر السابق ، وكان لاهوتيا توحيدا ، واشتغل من ١٨٧٥ إلى ١٩١٥ محاضرا وأستاذاً لعلم الأديان المقارن فى «مانشستر نيو كوليدج» ، بلندن ، التى أصبحت فيما بعد «كلية مانشستر» ، باكسفورد ، وهو بدوره يتخذ موقفا قريبا من مذهب الألوهية الأخلاقى عند مارتينو ، وذلك فى وجهيه اللاهوتى والفلسفى على السواء^(٢) .

فإذا شئنا أن نختار نمثلا أخيرا لوجهة النظر التوحيدية Unitarian ، فلنذكر نصيرة حقوق المرأة المشهورة ، والمؤلفة التى بلغ إنتاجها الغزير حوالى ثلاثين كتابا ، وهى «فرانسيس پاور كوب» Frances Power Cobbe .

(١) انظر : « مبادئ الفسيولوجيا العقلية Principles of Mental Physiology » (١٨٧٤) . و « الطبيعة والإنسان ، بحوث علمية وفلسفية » Nature & Man, Essays Scientific & Philosophical (١٨٨٨) .

(٢) انظر كتابه : « جيمس مارتينو واللاهوتى واللامع J. Martineau, Theologian & Teacher » (١٩٠٠) ؛ و « الدين للثان Comparative Religion » (١٩١٣) ، و « المشكلات الأخلاقية والدينية لحرب Ethical and Religious Problems of the War » (١٩١٦) .

(١٨٢٣ — ١٩٠٤) . وقد تأثرت بثيودور باركر Theodor Parker رئيس مذهب التوحيديين في أمريكا ، أكثر مما تأثرت بمارتينو ذاته . كما تأثرت بفرنسيس ومان ني F. W. Newman وبمذهب كانت الأخلاق . ولقد كان نشاطها التأليفي المتعدد الجوانب منصبا قبل كل شيء على مناقشة المسائل اللاهوتية والأخلاقية والاجتماعية (١) .

* * *

وهكذا فإن أعظم القوى النظرية في ميدان فلسفة الدين في القرن التاسع عشر قد تجمعت حول هذين المركزين ، حركة أكسفورد والمذهب التوحيدي عند مارتينو . غير أن الاهتمام بالمشكلة الدينية ظل حيا على الدوام ، حتى داخل الحركات الفكرية ذات الاتجاه الفلسفي المحدد ، ولا سيما بين مفكرى المدرسة الاسكتلندية كما رأينا ، وفي الأوساط التطورية بدرجة أقل ، وإن يكن اهتمام هذه الأخيرة قد اتجه إلى النقد والرفض أكثر مما اتجه إلى البناء الإيجابي .

غير أن مشكلات الدين كانت موضوعا للاهتمام في الحركة المثالية بدورها ، ولو أن هذا الاهتمام كان أعظم في بدايتها في العقدين الثامن والتاسع منه في مراحلها المتأخرة . فليرجع القارىء إلى الأجزاء المتعلقة بهذه الاتجاهات في الكتاب للاطلاع على مزيد من المعلومات عن هذه

(١) انظر : « نظرية الأخلاق الحديثة The Theory of Intuitive Morals » ،
نفس دون اسم (١٨٥٥) ؛ « الواجب الدينى Religion Duty » (١٨٦٤) ؛
« دراسات أخلاقية واجتماعية Studies Ethical and Social » (١٨٦٥) ،
« داروينية في الأخلاق ومقالات أخرى Darwinism in Morals & Other Essays »
(١٨٧٧) ؛ « آمال الجنس البشري The Hopes of the Human Race »
(١٨٧٤) ؛ « الروح العلمية للعصر The Scientific Spirit of the Age »
(١٨٨٨) ؛ « حياتها ، بقلمها herself Life » في مجلد (١٨٩٤) ، الخ ...
(٣ — ١٨ الفلسفة)

المساهمات ، ولكننا لن نذكر شيئاً عن التفكير الدينى الذى نما فى الكنائس والطوائف الدينية ، والذى كانت أهميته لاهوتية أكثر منها فلسفية ، على أساس أن مثل هذا التفكير خارج عن نطاق بحثنا . ولنكتف فى هذا الصدد بالكلام عن أعمال كانت لها أهمية خاصة ، هى أعمال فردريك دنيسون موريس Frederic Denison Maurice (انظر أيضاً بداية الفصل التالى) ، وهو من أعظم وأشهر الزعماء الدينيين فى عصره ، وقد اشتهر بنشاطه فى حركة الإصلاح المعروفة باسم « الاشتراكية المسيحية » . ولننصف إليه شخصية أخرى مشهورة هى شخصية الأسقف « تشارلس جور » Charles Gore « (١٨٥٣ - ١٩٣٢) والكتاب الذى نشره بعنوان « نور العالم Lux Mundi » (١٨٨٩) والذى يضم مقالات لكتاب مختلفين . ولقد كان جور ، مثل موريس ، اشتراكياً مسيحياً وداعية إصلاح ، تعلم فى كلية « باليول Balliol » منبع المثالية الإنجليزىة .

ومن الواجب الإشارة إليه فى هذا العدد بوجه خاص نظراً إلى محاولته توجيه الانجاء « البوسى Puseyist » المحافظ داخل حركة أ كسفورد وجهة حديثة ، وبث روح النقد المتحرر فيها . فعلى حين أن نقطة بدايته ، فى ناحية العقيدة والسلطة الكنيسية ، كانت هى ذاتها نقطة بداية « بوسى Pusey » ، فقد اضطلع بمهمة التوفيق بين مبدأ السلطة الدينية وبين المبادئ العلمية والفلسفية عن طريق وضع حد فاصل بين نطاقى نفوذهما . وقد أراد أن يبنى العقيدة المسيحية على أساس العلم والنقد الحديث ، وأن يربطها فى علاقة حية بالمشكلات الأخلاقية والاجتماعية الحديثة ^(١) .

(١) انظر : محاضرات بامتون Bampton التى ألقاها بعنوان « تجسد ابن الله » The Incarnation of the Son of Good « (١٨٩١) ؛ و « عقيدة المسيحي The Creed of the Christian « (١٨٩٥) ، و « اللاهوت الجديد والدين القديم The New Theology and the Old Religion « (١٩٠٨) ؛ و « فلسفة الحياة العلمية The Phil. of Good Life « (محاضرات جيفورد ، ١٩٣٠ ، طبعة رخيصة . ١٩٣٥) ومؤلفات أخرى مضمنة فى اللاهوت وفلسفة الدين .

وينبغي أن يُذكر هنا اسم آخر ، هو اسم ماكس مولر Max Müller (١٨٢٣ - ١٩٠٠) ، وهو من الباحثين الرواد في ميدان الدراسة العلمية والتاريخية للأديان ، وواحد من أعظم العلماء المدققين في عصره . وقد كان ألمانيا يحكم المولد ، إذ إنه نجل الشاعر « فيلهلم مولر » Wilhelm Müller ، ولكنه وفد إلى إنجلترا في ١٨٤٦ ، وشغل الكرسين الآيين في أكسفورد : كرسي اللغات الحديثة من ١٨٥٠ إلى ١٨٦٨ ، وكرسي فقه اللغة المقارن من ١٨٦٨ حتى تقاعده السابق لأوانه عام ١٨٧٥ . وله دراسات تغفل عددا كبيرا من المؤلفات ، وتمتد إلى ميادين واسعة ومتنوعة ، كالأديان المقارنة ، والفلسفة ، والتراجم ، وعلم الأساطير المقارن ، وفقه اللغة ، والدراسات الشرقية ، واللغويات ، الخ . وقد جلبت له هذه الدراسات شهرة عالمية ، لا سيما في الهند واليابان والصين ، وأكسبته تكريمات متعددة . وكان له دور بارز في فتح آفاق الحضارات والأديان الشرقية ، ولا سيما الهندية ، أمام الدارسين الغربيين ، وقد طبق المنهج المقارن بطريقة مثمرة على دراسة الدين والحضارة والأسطورة .

وكان يرى أن الدين واللغة يسيران جنبا إلى جنب على المستوى البدائي على الأقل ، وأن من الممكن استخدام كل منهما في إلقاء ضوء على الآخر ، ومن ثم فقد جعل من البحث في اللغة أداة تساعد على البحث العلمي للدين ، غير أنه كان باحثا أكثر منه مفكرا ، وكان لغويا أكثر منه فيلسوفا ، وحال تعدد أوجه نشاطه دون وصوله إلى مذهب فلسفي موحد .

وكان مولر يعنى بالدين ، الشعور عن وعى باللامتناهى ، بقدر ما يمكن لتأثيره أن يتحكم في الطابع الأخلاقي للإنسان . وقد ميز بين ثلاث مراحل في تطور الحياة الدينية — هي المادية physical والأنثروبولوجية والنفسانية . وكان يرى في المسيحية خلاصة لكل دين ، كما بدا له تاريخ الدين بأسره تطورا لا شعوريا نحو هذا الهدف الأسمى . وإليه ندين أيضا بترجمة كاملة

لكتاب « نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason » ، لكانت (١٨٨١) ، وهي مهمة كان شوبنهاور ينوى الاضطلاع بها قبل نصف قرنه من الزمان ، ولكنه لم ينفذها . ولقد سبقت ترجمة موار ترجمة أخرى . تولاها ما يكلجون Meikeljohn (١٨٥٥) ، كما حلت محلها الآن ترجمته أخرى لنورمان كيم Smith Norman Kemp (١٩٢٩) تفوق السابقتين بمراحل في الدقة والتبصر الفلسفي على السواء (١) .

ونستطيع أن نضيف هنا كاتين في الفلسفة لا يمكن أن يعدا منتميين إلى معسكر بعينه ، وكانت تشغلها مشكلات من نوع آخر بالإضافة إلى مشكلة الدين ، هما الاسكتلنديان فريزر وفلنت .

كان « ألكسندر كامبل فريزر A. Campbell Fraser (١٨١٩ —

١٩١٤) خليفة لهاملتن ، من ١٨٥٦ إلى ١٨٩١ ، في كرسي المنطق والميتافيزيقا في إدنبوره ولا ترجع أهميته الفلسفية إلى أى تفكير منهجي بقدر ما ترجع إلى نشاطه الطويل الناجح في التعليم ، ومزاياه بوصفه ناشرا لمؤلفات لوك وباركلي ، اكتسبت تعاليمهما بفضله شهرة واسعة ، وبعثت فيها حياة جديدة . جعلت أقوالهما تسرى على ألسنة النقاد وعامة الناس . ولقد ظل شباب اسكتلندا ، طوال أكثر من جيل كامل ، يتلقون العلم على يديه ، ويكتسبون انطباعات وإيماءات لا تزول من محاضراته التي لم تكن ترمي إلى فرض

(١) نستطيع أن نختار ، من بين مؤلفاته العديدة ، الكتابات الآتية بوصفها متعلقة بموضوع بحثنا : « مدخل إلى علم الدين Intr. to the Science of Religion » (١٨٧٣) ؛ « محاضرات في أصل الدين ونموه Lectures on the Origin and Growth of Religion » (١٨٧٨) ؛ « علم الفكر Sience of Thought » (١٨٨٧) ؛ « الدين الطبيعي Natural Religion » (١٨٨٩) ؛ « الدين الانثروبولوجي Anthropological Religion » (١٨٩١) ؛ « الحكمة اللاهوتية أو الدين الغساني Theosophy or Religious Philosophy » (١٨٩٢) ؛ « Psychological Religion » (١٨٩٣) . وقد ألفت للمؤلفات الأربعة الأخيرة بوصفها محاضرات « جيفورد » بجامعة جلاسجو .

أنهى مذهب محدد على السامع ، بقدر ما كانت تهدف إلى بث روح التفكير الإيجابي المستقل . فلم ينشر فريزر مذهباً ولا أسس مدرسة ، وإنما أثار الأفكار وحفزها دون أن يدفعها إلى السير في اتجاهه . (سورلى) .

ولقد تلقى فريزر الجزء الأكبر من ثقافته الفلسفية على يد السير وليام هاميلتون ، أستاذه وصديقه فيما بعد ، وبفضله شب في البداية متشبعا تماما بالتراث الفلسفى الاسكتلندى . ولكنه وقع بعد وقت غير طويل تحت تأثير توماس براون ، ونظريته فى العلية ، ثم اجتذبه مذهب الشك عند هيوم ، بكل ما فيه من إغراء خطر ، هزه من أعماقه ، وبعد أزمة عنيفة ، اهتدى أخيراً ، فى فلسفة باركلى ، إلى الخلاص من الشك والقلق ، ووجد فيها ، فى الوقت نفسه ، ذاته الحقيقية ، كما روى فى ترجمته الذاتية لحياته «سيرة فلسفية Biographica Philosophica» (١٩٠٤) . ومنذ ذلك الحين أصبح تطور تفكيره الفلسفى الخاص متأثراً فى أساسه بمذهب باركلى ، وإن لم يكن قد تخلى على نحو قاطع عن أصله الاسكتلندى (ريدو هاميلتون) . وهو لم يقتصر على تجديد فلسفة باركلى فى تفكيره الخاص ، بل يمكن القول إنه أعاد كشفها لمعاصريه . ولا شك أن حرصه على التوفيق العلمى الصارم لم يسفر عنه ما يمكن تسميته «بالباركالية الجديدة» ، ولكنه أسفر فعلاً عن اهتمام عام بشخصية الاسقف الأيرلندى وتعاليمه ، وكان لهذا الاهتمام قيمته ، من حيث إنه كان حافزاً على التفكير أحياناً ، بل اتخذ صورة منظمة فى كثير من الأحيان ، وكان يحقق نوعاً من التوازن مع الطموح المتزايد للمدرسة الهيكلية . ومن أهم أعمال فريزر ، النشرة الأساسية لمؤلفات باركلى (١٨٧١ ، الطبعة الثانية ١٩٠١) وكذلك ترجمته لحياة باركلى ، التى لا تزال تعد مرجعاً أساسياً (حياة باركلى ورسائله Life & Letters of Berkeley ١٨٧١) وكذلك نشرة ممتازة لكتاب لوك الرئيسى ، بحث فى الفهم البشرى ، (فى مجلدين ، ١٨٩٤) .

ولقد كان فريز في الأصل قسيسا ، ولم يستطع أن يتخلى في كتاباته الفلسفية عن أصله الديني على نحو تام . وهكذا كان أهم ما جذب به إلى باركلي لإثباته الفلسفي وتبريره للديانة المسيحية من حيث هي مذهب ألوهي يحتل فيه الله مكانة مركزية بوصفه الخالق ، بينما لا يكون للعالم من مبرر إلا بوصفه من خلق الله . ولم تكن القوة الدافعة له إلى تقديم عرض منهجي لهذه الفكرة بادرة ذاتية صادرة عنه ، وإنما كانت حافزا خارجيا هو تعيينه لإلقاء محاضرات « جيفورد » ، التي اضطر فيها ، رغم عدم وجود أى ميل لديه إلى التأمل الفلسفي المنهجي ، إلى وضع ما يكاد يكون مذهباً خاصاً به (في كتاب « فلسفة المذهب الألوهي The Phil. of Theism » ، في مجلدين ، ١٨٩٥ - ١٨٩٦ ؛ الطبعة الثانية في مجلد واحد ، ١٨٩٩) .

وفي هذا الكتاب يأخذ بفكرة باركلي الطريفة التي تنظر إلى الطبيعة على أنها هي اللغة الإلهية ، ويتوسع فيها على نحو مثير لجعل منها مذهباً رمزياً كونياً . ولما كان ينفر بطبيعته من كل موقف متطرف ، فقد اعتقد أنه ، إذ وضع مذهباً ألوهياً مبنيًا على الإيمان الديني ، فقد اهتدى إلى حل وسط يوفق من جهة بين الإلحاد ومذهب شمول الألوهية pantheism ، ومن جهة أخرى بين مذهب الشك اليائس وبين الثقة المفرطة في المعرفة . ولقد أدرك وجود مثل هذا اليأس في اللاأدرية الشكاكية عند هيوم ، الذي رأى بحق أنه هو — وليس كانت ، كما كان يشيع القول عندئذ — الأب الحقيقي للأدرية المحدثة عند هكمل وسبنسر وغيرهما . كما أدرك من جهة أخرى وجود الموقف الآخر المضاد ، وهو التفاؤل المفرط ، في المذهب العقلي الذي يقول بإمكان معرفة كل شيء ، عند هيغل والهيرجليين .

المحدثين . وهكذا استعاض « بالإيمان » عن « الاعتقاد » النظري عند هيوم . وحاول السير في طريق وسط بين الطرفين ، بحيث لا يبخس المعرفة البشرية ، في نطاقها الضيق ، حقها ، مع حمايتها من المبالغات في كلا الاتجاهين . وبالمثل كان ينفر من كل تفسير يرفع الأنماط الأصلية المعطاة للوجود .

وهي الإنسان والعالم والله - إلى مرتبة المطلق (وقد كان ، مثل مارتينو ، يرى أن هذه هي فعلا أنماط معطاة الوجود) . وهناك ثلاثة أنواع من المذهب الواحدى Monism تنتج عن إضفاء صفة المطلق على هذه المعطيات ، هي : شمول الأنا Panegoism (أو مذهب الذات الوحيدة Solipsism وشمول المادة Pan-Materialism وشمول الألوهية Pantheism ويرى فريزر أن هذه تمثل أنظارا فلسفية لاصلة لها بالألوهية ، وقد أخضعها للنقد والتفنيد من وجهة نظره المؤمنة بمذهب الألوهية .

ولقد حاول ، في مذهبه الخاص ، أن يوفق بين هذه الكيانات الثلاثة المعطاة : فتخلى للعلوم الخاصة عن « العالم » ، بمعنى الطبيعة ، وبذلك حط من مكانتها الفلسفية ، بل تجاهلها ، ووجد بين المجال البشرى والأخلاق ، وبين المجال الإلهى والدين . لكنه نظر إلى « الله » من الجانب الأخلاقى قبل كل شيء ، بوصفه تشخيصاً للخيرية اللامتناهية ، كما نظر إلى الإنسان على أنه الكائن الأخلاقى على التخصيص ، أى على أنه « شخص » أخلاقى ، أما الأشياء فقد نظر إليها على أنها توجد من أجل الأشخاص فحسب . وهكذا كان مذهب الألوهية عند فريزر مبنيا على الأخلاق ، كما هي الحال عند نيومان ومارتينو ، وكانت مثاليته روحية وتشخيصية ، كثنائية باركلي . وبذلك كانت حصنا ضد الانجماحات الطبيعية naturalistic السائدة في عصره . ومن الطريف أن نلاحظ في هذا العدد أن الفلسفة الألمانية لم تؤثر في تفكيره إلا على نحو ضئيل ودرجة ثانوية تماما . ولكنه رغم تمسكه التام بالتراث الإنجليزى القومى ، قد تغلب على بعض الأخطاء التى كانت شائعة في مدرسة هاملتن (ولا سيما فيما يتعلق بكانت) ، بل لقد حاول أن يفسر هيجل (فى اتجاه يميل إلى « اليمين » ، الهيجلى) وأن يستوعب تعاليمه . فإذا تذكرنا أن جنود فريزر الفلسفية ترجع إلى عهد أسبق كثيرا من عهد إحياء المذاهب المثالية الألمانية فى إنجلترا ، فلن يعود من المستغرب أن نراه ، بعد هذا الإحياء ، عاجزا عن إعادة توجيه فكره من أساسه ، رغم أنه كان يعطف كثيرا على الحركة الجديدة .

أما روبرت فلنت Robert Flint (١٨٣٠ - ١٩١٠) فكان في البداية قسيسا بالكنيسة الاسكتلندية ، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٤ أستاذا للفلسفة الأخلاقية في سانت أندروز St. Andrews ، ثم أستاذا لللاهوت في إدنبرة (من ١٨٧٦ إلى ١٩٠٣) . ولقد كان عمله الإيجابي بوصفه مفكرا يسير في اتجاهين ، اتجاه فلسفة التاريخ ، واتجاه فلسفة الدين ، وقد أخرج في كلا الميدانين سلسلة من المؤلفات كانت تتميز باتساع نطاقها ودقة البحث واتساع المعلومات فيها .

وينبغي أن تعزى إلى أعمال فلنت في الميدان الأول أهمية خاصة ، إذ إن فلسفة التاريخ (ومن بعدها علم الجمال) كانت أقل المباحث الفلسفية نصيبا من اهتمام المفكرين الإنجليز . وهي لم تثر أى اهتمام جدى إلا في حالات استثنائية . بل إنه يمكن القول إن التاريخ لم يصبح أبدا مشكلة فلسفية بالنسبة إلى الإنجليز ، ولهذا السبب لم يكد إحياء الموقف الفلسفى من التاريخ في القارة الأوروبية ، أى في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا ، يجد أى صدى في إنجلترا . بل إنه لا يمكن أن يكون هناك ، بين صفوف الهيجليين الإنجليز ، أى اعتراف بمشكلة التاريخ أو أية تفسيرات شاملة لمجرى التاريخ على النحو الذى عرضه هيجل ذاته . وهكذا يتميز فلنت بأنه أحد المفكرين الإنجليز القلائل الذين رأوا أن التاريخ ليس مجرد موضوع يُبحث تجريبيا ، بل إن من الممكن أيضا تفسيره فلسفيا . فمن الواجب أن يتحول التاريخ إلى فلسفة التاريخ إن شاء أن يفهم ذاته على النحو الصحيح ، وكلما تقدم التفكير التاريخي ازداد اضطباغا بالطابع الفلسفى ، إذ إن وقائع التاريخ تنطوى فى أساسها على معنى فلسفى . والحوادث التاريخية لا تتعاقب اتفاقا أو خبط عشواء ، وهي ليست متروكة للفوضى والاضطراب ، بل إن فى وسعنا أن نهتدى فيها إلى نظام وقانون ، تترابط فيه فيما بينها ، وينمو الحادث فيه من الآخر . ومع ذلك فن الواجب ألا ينظر إلى هذا الترتيب المنظم فى مجرى التاريخ على مثال العلبة العلبة ، وإنما هو يمثل

فى نوع من الاتفاق مع القانون خاص بالعملية التاريخية وحياة الروح . وهذا يعنى أن فلسفة التاريخ، بوصفها التفسير العقلى للطابع الصحيح للوقائع التاريخية والعلاقات الحقيقية بينها ، هى جزء من التاريخ ذاته، بل هى التاريخ على مستوى أعلى من مستويات المعرفة . فالتاريخ بوصفه علما ، والتاريخ بوصفه فلسفة ، ليسا مبحثين منفصلين يشتغل كل منهما عن الآخر ، وإنما هما فرعان من جذع رئيسى واحد .

وبهذه الروح ألف فلنت كتابه العظيم عن فلسفة التاريخ فى أوروبا ، وهو عمل كان يستهدف غاية عظيمة الطموح ، ويكشف عن اطلاع واسع عميق ، بل إن هذه الغاية قد فاقت قدرة هذا العالم على البحث ، على ضخامتها ، إلى حد أنها تركت ناقصة بعد محاولتين لإتمامها^(١) . وتشمل الأجزاء المكتملة النظريات الفلسفية للفرنسيين والألمان من عهد بودان Bodin^(٢) وليينتس ، كما أن الطبعة اللاحقة فى ١٨٩٣ قد تضمنت عرضا شديدا لعمق ، لم يفقه أى عرض آخر حتى الآن ، لنظريات المفكرين الفرنسيين والبلجيكيين والسويسريين . أما الطبعة الأولى (١٨٧٤) فلها أهمية خاصة من حيث إنها لفتت أنظار القراء الإنجليز لأول مرة إلى الحركة المثالية الألمانية من كانت إلى هيجل ، وكوّنت منها مركبا جامعا يكشف عن درجة عالية نسييا من الفهم . بل إن هيجل نفسه يُعالج هنا بطريقة نقدية تماما : فمع رفض فلنت لمعظم تعاليمه ، نراه يكتب عنه بإعجاب يدعو إلى الدهشة :

(١) « فلسفة التاريخ فى أوروبا The Phil. of Hist. in Europe » ، المجلد الأول : A ؛ « فلسفة التاريخ فى فرنسا وألمانيا » (١٨٧٤) ؛ « تاريخ فلسفة التاريخ Hist. of the Phil. of Hist. » ، المجلد الأول ؛ « الفلسفة التاريخية فى فرنسا وبلجيكا الفرنسية وسويسرا » (١٨٩٣) . وقد اشتملت خطته كتابته ثلاثة مجلدات أخرى من ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا ، ولكنه لم يكتبها بالفعل .

(٢) جان بودان (١٥٣٠ — ١٥٩٦) فيلسوف سياسى فرنسى ، كان يرى أن أفضل أنواع الحكم هو الملكية القيدة ، وله كتاب هام فى فلسفة التاريخ ، ألفه باللاتينية هو « منهم لتيسير المعرفة التاريخية » : [المترجم]

« مهما كان بعد المرء عن أن يكون تلميذا لهيجل ، فحال عليه أن ينكر أنه لا يكاد يوجد كنز للأفكار الفلسفية أغنى من ذلك الذى 'تكوته' مجلداته الثمانية عشر . »

ولكن تفسيرات فلنت تتفق بوجه عام مع الفرنسيين أكثر مما تتفق مع الألمان - ومن هنا كان النجاح الرائع الذى أحرزه كتابه فى فرنسا - وقد أكد أن مذهب رينوفيه Renouvier^(١) هو الذى يمثل موقفه الخاص من فلسفة التاريخ ، وهو الموقف الذى لم يقدم له أى عرض تفصيلي . وهكذا يرفض تلك النظريات التى تعالج التاريخ على أنه إنتاج آلى أو صراع من أجل الوجود بين الأفراد والمجتمعات ، أو على أنه مجرد نمو عضوى أو حركة دياكتيكية ، ويرى فى التاريخ ، بدلا من ذلك ، عملية خلاقة هى فى أساسها أخلاقية ، عملية تربية للفرد الفاعل بحريته ليلبغ مستوى الإنسانية الأصل ، الذى يصل فيه القانون الأخلاقى إلى صورته الصحيحة وتمثقه الكامل .

أما الوجه الآخر من إنتاج فلنت العقلى فيتمثل فى الدور القوى الذى لعبه فى الصراع بين الاتجاهات الطبيعية اللاأدرية وبين اللاهوت المسيحي ، وهو الصراع الذى كان يحتدم فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر . وقد ألفت فى هذا الموضوع الكتب الآتية : « مذهب الألوهية Theism » (١٨٧٧ ، الطبعة الثالثة عشرة ١٩٢٩) و « النظريات المضادة لمذهب الألوهية Anti - Theistic Theories » (١٨٧٩ ، الطبعة التاسعة ١٩٢٩) ، و « اللاأدرية Agnosticism » (١٩٠٣) ، وهى كتب لقيت إقبالا شديدا ،

(١) شارل برنار رينوفيه (١٨١٥ - ١٩٠٣) فيلسوف مثالى فرنسى ، كان مؤسس الحركة النقدية الجديدة neocriticism التى قامت على الرجوع إلى مذهب كانت مع تعديله . ومن مؤلفاته المتعلقة بموضوع البحث هنا : التاريخ وحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، « و مداخل إلى الفلسفة التجريبية للتاريخ » ، [للترجم]

ودافعت عن قضية الإيمان الديني ضد عدم الإيمان بأسلحة الثقافة الواسعة العميقة . ولما كان فلتت يدرك أن موقف الأوساط الدينية من العلم الحديث كان حتى ذلك الحين يقترب من الرفض التام ، فقد رأى أن رسالته ، بوصفه مدافعا عن الإيمان ، هي على العكس من ذلك رسالة توفيق بينهما ، وتخفيف للتوتر بين اللاهوت المحافظ من جهة وبين الفلسفة الطبيعية naturalistic والبحث العلمى للطبيعة من جهة أخرى ، ولقد حاول أن يجنب الإيمان المسيحي ذلك الخطر الذى تنطوى عليه تعاليم دارون وسبنسر وهكسلى وأتباعهم ، وذلك بالتخفيف من حدة حججهم المضادة لفكرة الألوهية ، وبتسكييف نتائج أبحاثهم بأوسع قدر ممكن على النحو الكفيل بإثبات نظريته المؤمنة بالألوهية إلى العالم . ولكي يبرهن على وجود الله ، النجا إلى الحجج الأنتولوجية والكسمولوجية والأخلاقية القديمة ، التى كانت فى ذلك الحين قد فقدت قيمتها لدى الجميع ، وأشار بوجه خاص إلى ضرورة وجود أساس عقلى للدين ، الذى هو فى رأيه أمر يتعلق بالعقل أكثر مما يتعلق بالشعور أو الإرادة . بل إنه مما يميز وجهة نظر فلتت التى كانت عقلية فى أساسها ، أنه كان يتجاهل عنصر الإيمان فى الدين ، ويبالغ فى تأكيد الوجه العقلى فيه ، كما تظهر نفس هذه الروح بوضوح فى أمور أخرى . وكان من نتيجة أنها قللت من فعالية كتاباته فى الدفاع عن العقيدة المسيحية بدلا من أن تزيدها .

كذلك عرض فلتت فى هذا الميدان برنامجا يتصف بنفس الدقة المميزة له ، غير أن إنجازاه كان يتجاوز نطاق قدرته كثيرا ، إذ لم يكن يرمى إلى أقل من عرض مذهب تفصيلى فى اللاهوت الطبيعى بكل أطرافه . وكان المفروض أن يعالج هذا المذهب أربع مشكلات بوجه خاص : (١) إيضاح الأدلة التى لدينا للإيمان بوجود الله ؛ (٢) تفنيد النظريات المضادة للألوهية ، من إلحاد ومادية ووضعية وتشاؤمية وشمول للألوهية ولا أدوية ؛ (٣) ،

تحديد معالم وجود الله كما يتكشف في الطبيعة والتاريخ ؛ (٤) . تعقب أصل
فكرة الله وتطورها في تاريخ التأمل النظري الألوهي . ولكن لم يتح له
أن ينفذ هذا البرنامج إلا جزئياً ، إذ إنه لم يضطلع على الوجه الأكمل ،
كما رأينا ، إلا بالمهمة الثانية . والخلاصة أن قلنت كان باحثاً مدققاً من
الطراز الأول ، مهتماً بنواح أخرى أهمها التاريخ واللاهوت (لقد سمي
بأعلم أهل عصره في اسكتلندا) ، وكانت لديه قدرة كبيرة على التعميم ،
وذهن موضوعي نافذ أصيل ؛ غير أن إمكانيته ، بوصفه مفكراً مستقلاً
له موقفه الخاص ، كانت أقل من ذلك بكثير . أما من حيث هو مؤرخ
لفلسفة التاريخ ، ومناضل ضد المذهب الطبيعي في الربع الأخير من القرن
الماضي ، فما زال اسمه يذكر حتى اليوم باحترام . وكان آخر مؤلفاته :
Philosophy as the علوم وتاريخ تصنيفات العلوم
Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the
Sciences . (١٩٠٤) .

الباب الثاني

المدارس الفكرية المتأخرة

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

الفصل الأول

الحركة المثالية الجديدة

القسم الأول — أصلها واتجاهها العام

نعني بالحركة المثالية الجديدة تغلغل المثالية الفلسفية الألمانية في الفكر الإنجليزى . ولم يصبح هذا التغلغل ملحوظا إلا فى العقدين السابع والثامن من القرن الماضى ، أى بعد جيل كامل من وفاة هيجل . وإذا كانت الصفة المميزة للفلسفة الإنجليزية حتى بداية هذه الحركة هى التزامها بدقة حدود تراثها القومى المنعزل نسبيا ، ونفورها من أى عنصر خارجى يقتحم أرضها عنوة ، بقدر نفورها من الانقلابات الداخلية ، فإن أهمية الحركة الحديثة إنما تنحصر فى أنها أحدثت تغيرا تاما ، واستحدثت وثبتت أشكالاً ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة ، وأضافت إلى حصيلة الفكر الإنجليزى ذخيرة من الأفكار الأجنبية التى لم تكن تعرف أبدا من قبل . وعلى ذلك فإن المثالية الجديدة ، التى كان دخولها إلى إنجلترا يمثل تحولا هاما ، لم تكن فقط توسيعا وإثراء وتعميقا هائلا للمحتوى المذهبي للتفكير الإنجليزى ، بل كانت تمثل أيضا ، وقبل كل شئ ، تراجعاً تاماً عن الأساليب القديمة ، وتحويلاً لدفة الفلسفة فى اتجاه جديد كل الجدة .

على أن هذا رأى ، القائل إن تغلغل المثالية الألمانية فى إنجلترا قد أدى إلى الخروج على التراث الفلسفى القومى ، يتناقض مع رأى يظهر بين الحين والحين (ولا سيما من جانب الإنجليز) ، يقول إن المسألة

كلها لا تعدو أن تكون إيقاظا لقوى كانت غارقة في سبات عميق ، ولكنها كانت موجودة في الفكر الإنجليزى منذ البداية ، وقد ورد أروع تعبير عن هذا الرأى الأخير فى كتاب ألفه ج . هـ مويرهيد J. H. Muirhead ^(١) (وهو كتاب له قيمة عظيمة ، وفائدة توجيهية كبيرة بالنسبة إلى بحثنا هذا) ، وحاول فيه أن يكشف عن وجود تيار متصل من التفكير المثالى يمر عبر تاريخ الفكر الفلسفى الإنجليزى بأسره ، وأن يثبت أن الحركة المثالية لم تكن إلا امتدادا موسعا عميقا لهذا التيار . على أن الوقائع التاريخية لا تؤيد هذا الرأى . فأيا ما كانت المذاهب والأفكار المثالية الرئيسية التى ظهرت فى القرون السابقة ، فإن الحركة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم تكن مرتبطة بهذه المذاهب والأفكار لا على نحو مباشر ولا على نحو غير مباشر . ذلك لأن هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانت إلى هيجل ، ولم تعد أبدا إلى أى تراث إنجليزى سابق . وبما يثبت استحالة كونها قد نبعت من التراث القومى مباشرة ، عدم وجود أى تيار مثالى متصل فى تطور الفلسفة الإنجليزية ، وذلك على الأقل فى القرن الذى سبق هذه الحركة مباشرة ، أى منذ وفاة باركلى (سنة ١٧٥٣) حتى ظهور كتاب ستيرلنج عن هيجل (١٨٦٥) . فهذه الفترة على التخصيص هى أبعد الفترات عن أن يقال بوجود اتجاه مثالى إنجليزى فيها ، كما لا يمكن الزعم بأن حركة لها من القوة ما لتلك التى نحن بصدها ، كان يمكن أن تشتعل جذورها وتصبح لها مثل هذه القوة الهائلة بفضل تأثير محاولات قليلة هزيلة متفرقة .

وإذن فعلىنا أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية فى إنجلترا

(١) التراث الأنلاطونى فى الفلسفة الأنجلو سكسونية The Platonic Tradition
in Anglo - Saxon Philosophy (١٩٣١) .

بعد أواسط القرن الماضى كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية ، وأنها تغذت من مصادر ألمانية ، وتغلغلت فيها الروح الألمانية ، أو أنها — إذا ما عبرنا عن الأمر بلغة عملية — كانت فى أساسها سلعة ألمانية .

وليس المقصود من هذا إلا إقرار الواقع ، لا الحكم مدحا أو قدحا . فليس هذا موضع الكلام عن التغيرات التى طرأت على السلعة الأجنبية عندما استقرت فى الأرض الإنجليزية ، ولا عن مدى ارتباطها بالاتجاهات الفكرية القومية ، أو بالصور الجديدة التى نمت منها . بل إن من واجبنا بالفعل أن نؤكد أن تغلغل التيار الفكرى الألمانى لم يحدث بطريقة خارجية محضة ، أى عن طريق اتهامات مدرسية ، أو بالقسر والإرغام ، وإنما حدث ذلك عندما أصبح ضرورة باطنة : ذلك لأنه ليس ثمة شك فى أن الظروف المؤدية إلى قبول البذرة الجديدة كانت ، فى الوقت ذاته ، موالية إلى حد بعيد ، وأن العوامل الحاسمة فى هذا القبول كانت متعددة ومتنوعة .

فن الملاحظ أولا ، أن الشعر والأدب بوجه عام قد هبما الجو الذهنى لتسليق نظرة مثالية إلى العالم . وكان من أهم العوامل التى ساعدت على البدء فى الحركة الفلسفية على التخصيص ، ذلك العمل التمهيدى الذى قام به ، فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، شعراء مشهورون وكتاب آخرون كان موقعهم خارج الأوساط الفلسفية المحترفة ، وكان معظمهم على خلاف مع هذه الأوساط . فقد كان شعر الرومانتيكيين هو السبب فى ظهور تلك النظرة الجديدة إلى العالم ، والموقف الجديد من الحياة ، الذى حل محل صور التفكير العتيقة الموروثة من عصر التنوير . وتظهر أولى بوادر المضمون الروحى الجديد ، الذى شق طريقه بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بدورها ، فى أشعار شيلي وكيتس ، وورد سورت وكولردج . غير أن صمويل تيلر كولردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤)

هو الذى كانت له أهمية خاصة من بين هؤلاء جميعا . فهو لم يكن شاعرا .
 ملهما فحسب ، بل كانت له أيضا مواهب فلسفية أصيلة ، وكان يسعى
 دائما إلى التعبير عن نظراته الشعرية إلى العالم تعبيرا نظريا إلى جانب
 التعبير الفنى . وفى خلال ذلك مرّ ذهنه ، الذى كان يتصف بقدر هائل
 من التفتح والمرونة ، بتغيرات عدة ، فتعرّض مرة تلو المرة لتأثير هارتلى
 وباركلى واسينوزا وأفلاطون وأفلوطين وكانت وشلنج وغيرهم .
 وبعد اضطرابات وسورات متعددة ، وصل أخيرا إلى نوع من الميتافيزيقا
 للروحانية التى يمكن التعبير عنها بالحكم الرائعة والأقوال الموجزة
 أفضل مما يعبر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة . وقد وقف فى هذه الآراء
 موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة فى عصره وبلده ،
 ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام ، الذى كان هو المذهب
 العصرى المنتشر عندئذ . ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة
 ذاتها كانت تعترف أحيانا بأن كواردج قد أدخل إلى الفلسفة الإنجليزية
 روحا جديدة لم تشترك فى شيء مع الآراء الراسخة السائدة (كما جاء
 مثلا فى المقالات التى كتبها جون استورت مل فى عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠
 عن بنتام وكولردج ، والتى أعيد طبعها : « أبحاث ومناقشات » ،
 المجلد الأول ، ورغم ذلك لم يظهر أى أثر لتدخل هذه الروح الجديدة
 فى الأوساط الأكاديمية خلال حياة الشاعر ، بل ولا بعد وفاته بجيل
 كامل — وهذا أوضح دليل على أن الأوان لم يكن قد آن لحدوث تجديد
 مثالى شامل فى الفكر الإنجليزى .

ولقد كانت لفلسفة كولردج أهمية ، بالنسبة إلى بحثنا هذا ، من زاوية
 أخرى . فمع هذه الفلسفة تدفق إلى إنجلترا لأول مرة مجرى واسع
 من المثالية الألمانية . ومن الصعب أن يقرر المرء إن كانت الأفكار
 الرئيسية فى نظراته إلى العالم قد تشكلت فى ذهنه قبل تعرفه على

المذاهب الألمانية^(١) ، أو أن أول ظهور لها كان على إثر اطلاعه على هذه المذاهب ؛ غير أن كل ما بهم تاريخ الفكر هو أنه قد حدث اتصال بينه وبينها ، وأنه كان اتصالاً وثيقاً إلى حد بعيد ، وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة في الإطار الذهني للإنجليز^(٢) .

ونحن نعلم أن كولردج قد درس مذهب كانت بالتفصيل ، وأن

(١) تم هذا التعرف ، لأول مرة ، خلال زيارته لألمانيا عام ١٧٩٨ — ١٧٩٩ ، ثم حثت بعد ذلك عن طريق دراسته المتعمقة للأدب الألماني والفلسفة الألمانية .

(٢) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول دخول المذهب الكانتي إلى إنجلترا ، انظر كتاب : « كانت في إنجلترا » ، تأليف ر. و.ك R. Wellek ، ١٩٣١ (برلستون) . وكانت أول الكتب عن كانت في إنجلترا هي : « نظرة عامة وتعمدية إلى مبادئ الأستاذ كانت General & Introductory View of Professor Kant's Principles » من تأليف ف. أ. نيتش F. A. Nitzsch ، ١٧٩٦ ؛ و « مبادئ الفلسفة النقدية Principles of Critical phil. » من تأليف ج. س. بك J. S. Beck ، ترجمة ج. ريتشاردسن J. Richardson ، عام ١٧٩٧ ؛ و « أركان الفلسفة النقدية Elements of Critical Phil. » تأليف أ. ف. م. ويليش Willich ، ١٧٩٨ .

أما أولى الترجمات الإنجليزية لكانت فهي : « بحوث ومقالات في موضوعات أخلاقية وسياسية وموضوعات فلسفية متعددة Essays & Treatises on Moral, Political, and Various Philosophical Subjects » في مجلدين ، ١٧٩٨ — ١٧٩٩ ؛ و « ميتافيزيقا الأخلاق Metaphysic of Morals » ١٧٩٩ ؛ و « للنطق Logic » ١٨١٩ ؛ و « للنطق لكل ميتافيزيقا مقابلة Prolegomena to Every Future Metaphysic » ١٨١٩ ؛ و « أعيد طبع الكتابين الأخيرين مع « بحث ... في أسس إثبات وجود الله Enquiry ... into The Grounds of Proof for the Existence of God » ١٨٣٦ . وكان ج. ريتشاردسن هو الذي قام بجمع هذه الترجمات . وظهرت ترجمة « ج. و. سمبل J. W. Semple » لكتاب « ميتافيزيقا الأخلاق Met. of Ethics » لأول مرة في ١٨٣٦ . وكانت الترجمة الأولى لأول كتب « النقد » من عمل « فرانسيس هيود Francis Haywood » بعنوان « Critic of Pure Reason » ١٨٣٨ (الطبعة الثانية ١٨٤٨) . و « نقد العقل الخالص عند كانت An Analysis of Kant's Critick of Pure Reason » .

هذه الدراسة تركت آثارا واضحة في تفكيره الخاص . غير أن تأييد شلنج كان أعمق ، إذ أن تعاليمه في الكونيات والجماليات قد اجتذبت به وهزته من أعماقه ، بل وكادت تستحوذ عليه تماما في بعض الأحيان . وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتابات متعددة لفشته وهيجل أيضا ، ودون بعض التعليقات الهامشية عليها ، رغم أن تأثير هذين المفكرين أقل وضوحا في مؤلفاته المنشورة (انظر كتاب « كولردج فيلسوفا » ، ١٩٣١ ، ص ٢٧١ ، الهامش) . كذلك كان لكل من اسنجر وهردر وجوته وشيلر تأثير حاسم في تفكيره . وعلى ذلك فإن كولردج يمثل غزوا مبكرا وفريدا من نوعه للحياة الروحية الإنجليزية بواسطة الفكر المثالي الألماني ، كما يمثل رد فعل عنيف على الموقف الذهني للقرن الثامن عشر ، وعلى امتداد هذا الموقف في العشرات الأولى من القرن التاسع عشر في الفلسفة الإنجليزية القومية . وقد تمكن التيار التجريبي لمذهب المنفعة ، الذي وجد في جون استورت مل بطلا جديدا له . من السيطرة على الميدان إلى ما بعد منتصف القرن الماضي ، فكان من نتيجة ذلك أن ظلت أنظار كولردج العميقة مبعثرة ، عاجزة عن أن تجد في أى مكان تربة صالحة تنضرب بجذورها فيها ولم تثمر البذرة التي بقرها إلا لدى تلميذ واحد ، كان هو الجراح جوزيف هنرى جرين Joseph Henry Green (١٧٩١ - ١٨٦٣) ، الصديق الحميم للشاعر طوال سنوات عديدة ، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعد . ولقد كان من مهمته ، بهذا الوصف الأخير ، أن يفحص مخلقات كولردج الفلسفية ويضعها في صورة منهجية ، وهي مهمة كرس لها . في إنكار واضح للذات ، الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة ، دون أن يتمكن من إنجازها . على أنه قد شيد نوعا من المذهب الفلسفي من كتابات الشاعر ومذكراته وملاحظاته الهامشية ومحدثاته ، ونشرت هذه بعض

سوفاته بعنوان « الفلسفة الروحية » ، المبينة على تعاليم المرحوم س . ت . كولدج .

Spiritual Phil. founded on the teaching of the late S. T. Coleridge

(١٨٦٥ ، في مجلدين) . ورغم التغير الذى طرأ منذ وفاة كولدج ، فقد ظهر هذا الكتاب وظل دون أن ينتبه إليه أحد ، إذ طغى عليه كتاب « ستراينج عن هيجل » ، الذى ظهر فى العام نفسه ، وبعد ذلك انجبه القراء مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبأوا بكولدج وتلميذه . ولم يبق أفكار كولدج حية إلا لدى قلة منهم ، إلى جانب جرين ، مثل ف . د . هوريس F. D. Maurice و س . ه . هودجسن S. H. Hodgson ؛ وقد أهدى الأخير كتابه « فلسفة التفكير » Phil of Reflection (١٨٧٨) إلى كولدج بوصفه « أباً فلسفياً » للؤلؤف . ولم تبحث فلسفة ذلك الشاعر الرومانتيكى العظيم بحثاً تاريخياً إلا فى وقت قريب ، بفضل كتاب « أليس د . سنيدر Alice D. Snyder » آراء كولدج فى المنطق والتعليم J. H. Muirhead « Coleridge on Logic & Learning » ١٩٢٩ ومويرهيد . كولدج فيلسوفا C. as Philosopher ، ، ١٩٣٠ .

ومن معاصرى كولدج ومعارفه فى ميدان الأدب ، توماس دى كوينسى Thomas de Quincey (١٧٨٥ — ١٨٥٩) الذى اجتذبه انفسلفة الألمانية — وقد درس بحماسة كتابات كانت وفشته وشلنج ، وحاول أن يثير الاهتمام بأفكارهم وأن يقربها إلى أذهان أكبر عدد من الناس ؛ ولكنه ، رغم ما كان يبديه من آن لآخر من استبصار عميق إلى حد يدعو إلى الدهشة ، كان يفتقر إلى الفهم الذى لابد منه لمهمة كهذه ، وزاد الأمور غموضاً أكثر بما زادها وضوحاً . ولا يمكن أن يقال إنه كان عاملاً هاماً فى فتح آفاق الفكر الألمانى . ومع ذلك فقد كان واحداً من

الإنجليز القلائل الذين لهم أية معرفة بهذا الفكر في العقدين الثالث والرابع من القرن الماضي^(١).

على أن أحدا لم يدعُ إلى رسالة المثالية بمثل العمق والتأثير الذي دعا به إليها توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) . فإليه ، أكثر من أى شخص غيره ، يرجع الفضل في إحداث التغيير الذهني الكامل الذي وقع في أيامه ، وتهيئة الأرض للبذرة الجديدة . ورغم أن مواهب كارليل ومعلوماته الفلسفية كانت أقل من مثيلاتها عند كولردج ، فقد كان أقوى منه اقتناعا ، وأشد إصرارا وجرأة ، وهكذا استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألماني ، ثم عرضها ثانية بكل ما كان يتصف به أسلوبه التنبؤى . من تأثير بالغ . ولقد كان إيمانه الكامل برسائله هو الذي أضنى على أقواله قوتها الإقناعية ، وجعل لكلماته أصداءها القوية . وكان هو أول زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر ، وعلى كل بقاياها في القرن التاسع عشر - أى على عصر التنوير - الذي كان وائده العقلي في نظره . هو هيوم - وعلى الاكتفاء المتكاسل بالشك والإنكار ، وعلى الموقف الطبيعي وأخلاق المنفعة ، وعلى تجاهل الروح النقدية وسيطرة العقل الغاشمة . ووسط كل أعراض الإفلاس الروحي هذه ، التي كانت متفشية في بلاده ، حاول أن يغمس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان ، وعلى هذا النحو أصبح جسرا حيا بين الثقافتين الألمانية والإنجليزية ، وسفيرا أو ممثلا للروح الألمانية في بلاده . وأدى هذه المهمة على نحو أفضل مما أداها عليه كولردج في أى وقت .

(١) نعيم دى كوينسى عدة مقالات عن كانت ، كما نشر ترجمات لأجزاء من مؤلفاته في مجلات شعبية . وللإطلاع على التفاصيل يرجع القارئ إلى كتاب ر . و . كانت : « كانت في إنجلترا » ، ١٩٣١ ، ص ١٧١ - ١٨٠ .

ولكن ، رغم هذا كله ، لم يكن لديه أى اهتمام فلسفى على التخصيص ، ولم يكن للفلسفة بالنسبة إليه أى معنى إذا ما فهمت على أنها تعمق فى التحصيل أو تأمل خالص . ولقد اعتنق من المثالية وجهها العملى والدينى أكثر مما اعتنق وجهها النظرى ، وآمن بها بوصفها قوة حية وموقفا ذهنيا أكثر مما آمن بها بوصفها نظرية أو فرعاً للمعرفة ، وبدلاً من أن يتخذ من الفلسفة موضوعاً للتفكير ، اكتفى بأن يحياها ، كما يدعو إلى قيمتها الروحية ويطبقها على الحياة ، منظوراً إلهاماً من الوجهة الدينامية ، ويدمجها فيها . وبمثل هذا الموقف تعلم من كانت وفشته أكثر كثيراً مما تعلم من شلنج وهيجل ، وهذا ينطبق بوجه أخص على فشته ، الذى كان يدين له بالجزء الأكبر من الوجهة الفلسفية لتفكيره ، ولم يكن يمل أبداً من إحالة معاصريه إلى هرذر ونوفالس وجان بول وشيلر ، وإلى جوته العظيم بوصفهم دعاة وخالقين لقيم عملية جديدة ولكنها أذلية .

وفى أمريكا كانت لإمرسون Emerson رسالة شبيهة برسالة كارليل ، وإن لم يكن تأثره بالألمان السابقين عليه قد بلغ مثل هذا العمق . ولما كانت كتاباته قد أثرت فى إنجلترا بدورها تأثيراً بالغاً ، فقد لزم التنويه بأهميته .

من هذه الاتجاهات ، لا من أوساط فلسفية خالصة تلقت الحركة الجديدة أكبر قوة دافعة لها . صحيح أن البعض ، فى هذه الأوساط ، كانوا يستبقون الحركة الجديدة من آن لآخر ، غير أن معظم هؤلاء لم يتجاوزوا نطاق الإلمام بتعاليم الفلاسفة الألمان والاهتمام بهم ، ونادراً ما أظهروا فهماً حقيقياً لهم ؛ وكلهم على السواء كانوا منعزلين بدرجات متفاوتة ، فلم يتجمعوا أبداً بالقدر الذى يكفى لتكوين حركة واحدة . وفضلاً عن ذلك فلم يتوافر لأحد منهم فهم كامل للمثالية فى مجموعها . وهكذا فإن دورهم ، فى التعجيل بظهور الحركة المثالية ، كان إما ضئيلاً جداً

وإما منعهما . ومع ذلك فن واجبنا أن ننوه بعمل السير وليام هاملتن ومدرسته ، التي سيطرت على الميدان الفلسفي . ولا سيما في اسكتلندا ، في أواسط القرن الماضي . فقد كان هاملتن أول فيلسوف محترف في إنجلترا اكتسب معرفة عميقة واسعة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية وانتفع من هذه المعرفة ، وكان يفوق كل معاصريه في فهمه إلى القراءة وعمق معلوماته : ومن المؤلف أن يصادف المرء في كتاباته أسماء كبار المفكرين الألمان . بل إن من الممكن وصف مذهبه الخاص بأنه محاولة للتوفيق بين الفكر الاسكتلندي وتفكير كانت أو لإيجاد مركب منهما ، أو إذا شئنا تعبيراً أدق ، لتطعيم فلسفة الموقف الطبيعي عند ريد ببذرة كانتية . غير أن أهم ما أخذه هاملتن عن كانت هو النزعة الظاهرية اللا أدريّة *Agnostic phenomenalism* في نظرية المعرفة النقدية ، والفكرة القائلة إن المعرفة البشرية تقتصر على المظاهر ، وعلى ما هو متناه ، مشروط ، نسبي . ولقد أدى اقتصره على إبراز الجزء النظري من مذهب كانت ، بل والوجه السلبي منه فحسب ، أدى ذلك إلى جعل هذا الجزء يبدو وكأنه كل ما في الفلسفة الترنسندنتالية أو على الأقل أهم ما فيها ، فكان من نتيجة هذه الصورة الجزئية المضللة إلى أبعد حد ، أن حيل بينه ، وكذلك بين مواطنيه ، وبين الوصول إلى نظرة شاملة إلى تفكير كانت ، وفهم أصيل له ، كما قطع الطريق على المذاهب التالية لكانت . صحيح أنه كانت لديه معرفة وثيقة بهذه المذاهب ، ولكنه كان عاجزاً تماماً عن اكتساب أى شيء منها ، وبدد جهوده في خلاف عقيم زائف مع « فلسفة اللا مشروط (المطلق) » . فقد أفتى بعدم مشروعية المذاهب الميتافيزيقية الكبرى التي ظهرت نتيجة لنقد العقل عند كانت ، وأصبح هذا الحكم ، بفضل سلطته العظيمة ، هو الرأى السائد وقتاً طويلاً . ومن هنا كان من أولى المهام التي تعين على سترلنج القيام بها عند وضع أسس بنائه الجديد ، إعلان احتجاجه بشدة على تشويهات هاملتن ونظراته

السطحية ، وإنكار أصالة نظراته إلى الفلسفة الألمانية : ذلك لأنه كان واثقاً من أن عدم إنصاف هاملتن لهذه الفلسفة قد عاق تقدم الفكر الإنجليزى جيلاً كاملاً . ومع ذلك فلا مفر لنا من أن نعترف لهاملتن بفضل إنقاذ الفلسفة الإنجليزىة ، بعلبه الغزير ، من الطريق المسدود الذى كانت قد انتهت إليه ، إذ أتاح دخول مصادر جديدة وجلب إليها روافد من الفكر الأجنبى المعاصر له . فلم يكن لآى فيلسوف آخر ، قبل سترلينج ، مثلاً كان لهاملتن من الأثر فى القضاء على عزلة الفلسفة فى بلاده .

وبعد وفاة هاملتن ، أصبح جون استوارت مل هو أبرز الشخصيات فى ميدان الفلسفة فى إنجلترا ، بل أصبح هو الممثل الوحيد للفلسفة فى إنجلترا ، وأكثر المفكرين قراء ، فى الفترة التى تلت منتصف القرن الماضى مباشرة . وفيه التقت جميع تيارات الفكر الفلسفى التى كانت حية عندئذ . ولقد بلغت سيطرته من الاحتمال حداً أصبح من المستحيل معه أن يجد أى شخص يتحدث ضده آذاناً صاغية . ونستطيع أن نذكر أولاً ، ضمن أولئك الذين غامروا بالسباحة ضد التيار التجريبي . اسم جون جروت J. Grote (١٨١٣ - ١٨٦٦) ، الذى كان أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى كيمبردج . فقد دار تفكيره ، الذى كان منعزلاً وشبه مستقل ، فى إطار المثالية — ولكنها لم تكن مثالية هاملتن ، بما فيها من نصية لا أدريية . فقد رفض تعاليم هذا الأخير صراحة ، وجذب بدلاً منها مذهباً تكون المعرفة فيه هى « تعاطف العقل مع العقل ، من خلال الوجود المشروط الجزئى (١) » . فمن الممكن بلوغ الواقع الحقيقى ، والشئ فى ذاته ، فى المعرفة ، وذلك راجع إلى أن طبيعته هى نفس طبيعة الذهن الذى يعرفه .

(١) بحث استطلاعى فلسفى Exploratio philosophica ، الجزء الثانى ،

وقد جمع جروت ، إلى هذه الفكرة ، نقدا عميقا للمذهب الظاهري . أو الوضعي ، وإن يكن قد اقتصر على توجيه نقده إلى ادعاء هذا المذهب أنه هو الكلمة الأخيرة في الفلسفة ، أو هو الفلسفة كلها . فعرفة الظواهر هي شكل مفيد من أشكال المعرفة ، وهي تمثل نوعا حقيقياً من التجريد . في مجالها الخاص ، مجال العلوم الطبيعية ؛ ولكنها مع ذلك لا تعدو أن تكون تجريدا مستمدا من سياق أوسع منها كثيرا . فهي إذن معرفة مبدئية تمهد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق . ومن هنا كان من الواجب تكملة وجهة النظر الظاهرية وإتمامها بوجهة النظر المثالية ؛ بل إن تفكيرنا لا يكون فلسفيا حقيقة إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية ، إذ إن جروت لم يكن يعنى بالفلسفة الاهتمام بموضوع المعرفة ، وإنما الاهتمام بواقعة المعرفة أو عملية المعرفة ذاتها . ومن ذلك فإنه لم يصل إلى أى إيضاح كامل لموقفه ؛ وكل ما فعله هو الاعتراف بعدم كفاية النظريات السائدة في أيامه ، وتلمس طرق جديدة للتفكير على غير هدى . ولقد كان في ذهنه نوع من المثالية الموضوعية أو الميتافيزيقية ، ولكن وجوده في بيئة لها اتجاه مختلف كل الاختلاف ، جعله أكثر انعزالا من أن يتمكن من تشييد مذهب له قوامه الصحيح . ومن هنا فإنه لم يكسب يلقى أية استجابة مباشرة . ولم تجد الأفكار الخصبية القليلة التي غرس بذرتها تربة مناسبة هنا . أو هناك إلا بعد مضي وقت طويل . وقد ظهر الكتاب الفلسفي الوحيد الذي نشره هو ذاته ، وهو « بحث استطلاعي فلسفي ، المجلد الأول » ، سنة ١٨٦٥) في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب سترلينج عن هيجل : أما بقية مؤلفاته (١) فقد نشرت بعد وفاته ولم تلق إلا اهتماما ضئيلا .

(١) « An Examination of the Utilitarian Phil. » اختبار لفلسفة للنفعة .

١٨٧٠ : « بحث في الأفكار الأخلاقية A Treatise on the Moral Ideas » ،

١٨٧٦ . « بحث استطلاعي فلسفي ، المجلد الثاني » ، ١٩٠٠ .

أما جيمس فريير James F. Ferrier (١٨٠٨ - ١٨٦٤) ، الذى كان أستاذا بكلية سانت أندروز) ، فكان مثل جروت ، من القلائل الذين رفضوا ، فى أواسط القرن التاسع عشر ، الخضوع لسلطة هاملتن (الذى كان يعجب كثيرا بمواهبه العقلية وبشخصيته القوية) أو سلطة مل ، وإنما سار فى طريقه الخاص ، وقال بمذهب مثالى كانت معالمه أوضح كثيرا من تلك الخيوط المفككة التى قال بها جروت ، واحتوى مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التى سرعان ما ظهرت بعد ذلك . وقد وُحِدَ فى مؤلفه الرئيسى ، « مبادئ الميتافيزيقا » Institutes of Metaphysic ، (١٨٥٤) ، بين الفلسفة وبين العلم النظرى (speculative) ، وكشف عن خصائص هذا العلم بطريقة منهجية ، فى صورة نظريات تُستنبط كل منها من السابقة عليها ، على نحو يقرب كثيرا مما فعله اسينوزا فى كتاب « الأخلاق » . وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء : (أ) الإبتيمولوجيا أو نظرية المعرفة ؛ (ب) الأجنولوجيا Agnology أو نظرية الجهل ؛ (ج) الانتولوجيا أو نظرية الوجود . وقد صاغ فى قضيته أو نظريته الأولى ، التى يبنى عليها بالتالى مذهبه بأكمله ، القانون الأساسى لكل معرفة ، وهو : « مع أى شئ يعلمه أى عقل ، ينبغى أن يعرف هذا العقل ذاته » . بوصف هذه المعرفة أساسا أو شرطا لعلمه ، (الطبعة الثالثة ، ص ٧٩) . وهنا نرى ، منذ البداية ، اتفاقا واضحا مع كانت . والحق أن فريير هو على الأرجح أول مفكر إنجليزى تفهم الفلسفة الألمانية وتعاطف معها ، وانتفع منها على نحو إيجابى لصالح مذهبه الخاص . ولقد أحس بتأثير هذه الفلسفة فى زيارة مبكرة قام بها لألمانيا ، وظل فيما بعد على صلة وثيقة بها . وربما كان مقالا عن شلنج وهيجل فى « الغاموس الإمبراطورى للسير العالمية » Imperial Dict. of Universal Biography (١٨٥٧ - ١٨٦٣)^(١)

(١) أعيد طبعهما فى كتابه « محاضرات و الفلسفة اليونانية للتقدمة وغلقات فلسفة .

أخرى Lectures on Early Greek Phil. and other Philosophical Remains ، ١٨٦٦ ، المجلد الثانى .

أولى الكتابات التي تجلى فيها فهم حقيقى لهذين المفكرين باللغة الإنجليزية . وكان لموقفه من هيجل طرافة خاصة : فقد كان دائماً ينفى الاعتقاد بأنه كان هيجليا . وأيا ما كان الأمر ، فلدينا اعترافه الخاص بأنه كان يكافح بقوة ، ولكن دون نجاح فى معظم الأحيان ، لى يفهم هيجل . فـهيجل كان بالنسبة إليه ، كما كان بالنسبة إلى سترلنج ، السر الأعظم ، المحاط بهالة من الهيبة السحرية ، وهو شخصية ليست لديه فكرة عقلية عن عظمتها ، وإنما مجرد إحساس وشعور غامض بها . وإنا لنصادف لدى فريير ، كما نصادف لدى سترلنج (مبادئ الميتافيزيقا ، ص ٩١ ومايلها) تعبيرات تلمح إلى أن العملاق الذى لم يقهر سينقض كالقدر على كل ما هو مقدس فى تراث الفلسفة الإنجليزية .

ويرتكز مذهب فريير ، وهو مذهب مطلق يقوم على أساس نظرى بحث ، على نظرية مثالية فى المعرفة ، وعلى نظرية أصلية تماما فى الجهل . وكان هذا المذهب تجريدا نظريا يتشأ إلى درجة رفيعة ، فى وقت انحدر فيه التأمل النظرى عند الإنجليز إلى أدنى درجاته . ويظهر التأثير الألمانى بوضوح فى هذا الانطلاق للقوى التأملية ، وكذلك فى تركيب المذهب عامة ، وفى اتجاهاته الفكرية الخاصة . غير أن فريير قد نهل أيضا من منبع الفلسفة القومية ، فعاد إلى باركلى واستمد من فلسفته عناصر هامة أدجها فى مذهبه الخاص^(١) ؛ ولما كان باركلى فى ذلك الحين يكاد يكون مفسيا فى إنجلترا ، فعلينا أن ننسب إلى فريير فضلا آخر هو فضل إعادة اكتشافه من جديد ،^(٢) وإعطائه القوة الدافعة الأولى لبعث مذهب باركلى ، الذى

(١) لم يكن ذلك الذى تأثر به هو باركلى المعروف تاريخيا ، بقدر ما كان باركلى كما يرى من خلال منظار ألماني ، كذلك حور فريير أنكاره هأنها شأن كل ما اقتبس ، على النحو للآلهم لقحته الخامس .

(٢) وذلك فى مقاله « باركلى وللتألية Berkeley & Idealism » فى « مجلة بلاكود Blackwood's Magazine » ، ١٨٤٢ ، المجلد الحادى والخمسين (أعيد طباع المقال فى كتابه « محاضرات فى الفلسفة اليونانية الخ » ، ١٨٦٦ ، المجلد الثانى) .

تحقق على يد فريزر، وكولينز سيمون Collyns Simon، وراشدال Rashdall وغيرهم . وأخيراً ينبغي أن نلاحظ أنه ربما كان أول اسكتلندي يثور على تراث المدرسة الاسكتلندية (١) .

فالموقف الطبيعي في رأيه لا يمكن أن يكون معيار الحقيقة الفلسفية ، لأن التفكير اليومي ، الذي هو أبعد ما يكون عن التفكير العقلي ، مضطر إلى الخضوع تماماً لقرارات هذا التفكير العقلي . وهنا أيضاً كان فريزر مبشراً ومتنبئاً بتطورات ستحدث فيما بعد . غير أن اهتمامنا الرئيسي ينصب هنا على الحديث عنه بوصفه واحداً من رواد الحركة المثالية ، التي ساهمت كتاباته ، بما أحرزته من شهرة غير قليلة في وقتها ، في إعطائها قوة دافعة ومضمونا .

وآخر من سنذكرهم من أوائك الذين أحسوا بوضوح بتأثير الفلسفة الألمانية قبل بداية الحركة بمعناها الصحيح ، هو اللاهوتي فريدريك دنيسون موريس F. Denison Maurice (١٨٠٥ — ١٨٧٢) . واقد كان موريس أستاذاً للتاريخ والأدب الإنجليزى (١٨٤٠) وكذلك اللاهوت (١٨٤٦) في « كينجز كوليدج » ، بلندن ، حتى عام ١٨٥٣ حين أعفى من منصبه بسبب آرائه المفرطة في تحررها . ومنذ عام ١٨٦٦ حتى وفاته شغل كرسى الفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج . ولقد تشبع بعق بروج كولردج ، إذ كان واحداً من تلامذته القلائل ، ولكنه لم يفلح أبداً في التحقق في مجاهل وغوامض التصوف عند هذا الشاعر الفيلسوف ، والارتقاء به إلى مستوى التفكير الواضح . وفضلاً عن ذلك فقد رجع ، بفضل كولردج ، إلى الدراسة المباشرة للفلاسفة واللاهوتيين الألمان ، واستمد

(١) كان فريزر يعنى ، بتسمية فلسفته « اسكتلندية في الصميم » أنها أصلية تماماً . وأنها تاج قوى وليست اقتباساً أجنبياً . ولقد كانت في هذا صادقا .

منهم أفكارا ملهمة عديدة . غير أن نشاطه الرئيسى كان خارج نطاق الفلسفة التى لم يكرس لها إلا اهتماما عارضا (١) .

وهكذا فإن إحياء المثالية فى إنجلترا قد مهدت له تيارات أدبية ، وبشّرت به قلة من الفلاسفة المنعزلين ، غير أن هناك عاملين آخرين ساعدوا على إحداث هذا الإحياء والتعجيل به ، أولهما اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية ، وثانيهما العناية بالدراسات الكلاسيكية فى الجامعات القديمة .

فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، لم يكن التوتر التقليدى بين الفلسفة والدين ، أو بين المعرفة والإيمان ، قد تحول إلى صراع علنى ، وإنما كان أنصار كل من المعسكرين يتسامحون مع أنصار الآخر ، ويقفون منه موقف الحياد العطوف ، وذلك باستثناء اصطدامات قليلة كانت تقع هنا وهناك . فالفلسفة كانت على وجه العموم أقل اكتراثا بالدين من أن تجعل منه مشكلة حقيقية ، وإنما اهتمت بمسائل أخرى ، وتركزت اللاهوت وشأنه . غير أن تحولا أساسيا حاسما قد طرأ على هذا الوضع بعد منتصف القرن الماضى . فقد أدى ظهور الداروينية إلى اتخاذ الفلسفة موقفاً عدائيا من الدين . ونما المذهب الطبيعى والمادى بقوة بين أتباع دارون ، وكان تغلغله فى أذهان العامة أعمق من تغلغله فى أذهان المثقفين ، فكان لذلك أثره الهدام . فقد تعرض الدين ، نتيجة لذلك ، لخطر داهم ، وهكذا دخل اللاهوت المعركة ، بوصفه الجهة المختصة بالدفاع عن الدين .

غير أن الأسلحة اللاهوتية وحدها لم تكن كافية للمضى فى المعركة ضد المادية ؛ وإنما كان لابد من صرع العدو بسلاحه الخاص ، أى بالفلسفة . على أن الفلسفة القومية كانت عاجزة عن ذلك تماما ؛ فلم يكن من المستطاع

(١) انظر على الأخص كتابه التاريخى الضخم « الفلسفة الأخلاقية والسياسية

Moral & Metaphysical Phil. ، فى مجلدين ، ١٨٧١ — ١٨٧٢ (وهو

توسيع لمقال فى « دائرة المعارف للتروبولية Encyclopaedia Metropolitana ،

(١٨٤٥) .

استخلاص أى سلاح جديد منها ، بل إن جانباً منها قد هرب رافعاً أعلامه
اليضاء إلى معسكر العدو . وهكذا أدت خطورة الموقف إلى الإصغاء
إلى تلك الأصوات الفلسفية التى كانت تتحدث ، منذ وقت غير قليل ،
من ألمانيا وأدركت الدوائر الدينية المحافظة ، بوجه خاص ، الأهمية
العظمى لعقد تحالف مع المثالية الفلسفية فى الصراع المقبل . وهكذا لم
تكن الاعتبارات الفلسفية الخاصة هى التى أدت إلى فتح الباب للغز
الألماني ، وذلك فى المراحل الأولى على الأخص ، وإنما أدت إلى الرغبة
فى دعم اللاهوت المحافظ وتجديد قوة الإيمان المهتد ، ضد هجوم
اللاأدرية ، والطبيعية ، وعدم الاكتراث الدينى ، والإنكار الصريح ،
وكان أول وأهم المذاهب التى استُغلت هو الميتافيزيقا البنياءة
(أو التركيبية) عند هيجل ، لا الكانتية ، إذ كانت هناك شكوك تحوم
حول كانت ذاته ، وتقمه باللاأدرية ، وذلك نتيجة للتفسير المفروض
الذى فرضته عليه مدرسة هاملتن . ويظهر هذا الاتجاه بكل وضوح عند
رواد الحركة ، أى عند سترلينج وجرين وولاس والأخوين « ليرد » :
فالمثالية الفلسفية كانت عند هؤلاء جميعاً ، وعند الكثيرين غيرهم ، تعنى
تأييد الدين والدفاع عنه ، مهما كانت لها من دلالة أخرى لديهم . ولقد
اعترف سترلينج بذلك ، كما سنرى فيما بعد ، بصراحة محدودة ، وحتى
فى الحالات التى لم يعترف فيها بهذا الباعث يمثل هذه الصراحة ، كان رغم
ذلك موجوداً وله أثره . وليس من شأننا هنا أن نتحدث عن التفسيرات
الباطلة المجحفة التى نشأت عن هذا الباعث ؛ وحسبنا أن نؤكد أن الحركة
كانت ، فى مراحلها الأولى ، تدين لهذا الباعث بأكثر قوة دافعة لهذا .
غير أن هذا الباعث قد ضعف بنمو الحركة ؛ وبدأت سطوته تخف حتى
منذ أيام « نتلشيب Nettleship » ، وكاد أن يختفى تماماً عند أنصار المذهب
المتأخرين (مثل برادلى وبوزانكيت) أو يتحول إلى ضده (كما هى الحال
عند ما كستجارث) . وهكذا فإن المتدينين المحافظين ، الذين هلّلوا بحماسة

لحركة في مرحلتها الأولى ، أصبحوا ينظرون إلى مراحلها المتأخرة بعين القلق وخيبة الأمل .

أما العامل الثاني فكان ينتمى إلى مجال مختلف كل الاختلاف . فقد كانت جامعتا أكسفورد وكمبردج تعترزان دائماً بالروح الإنسانية واللغات الكلاسيكية (القديمة) ، وكانتا بهذا الوصف حاميتي التراث الفلسفى لليونان . ذلك لأن الفلسفة اليونانية ، ولا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كانت منذ وقت طويل من أهم الوسائل التعليمية لنقل الثقافة الكلاسيكية ، وعن طريقها انتقلت الروح اليونانية إلى كل جوانب الحياة العقلية ، وكان لها تأثيرها النافع فى الفلسفة كما فى بقية هذه الجوانب . وهذا هو المعنى الذى يمكننا أن نفهم به العبارة القائلة بوجود « تراث أفلاطونى فى الفلسفة الانجلوسكسونية » ، ظل مستمرا على الدوام (وهذا هو رأى مويرهيد) ، لامعنى استمرار شكل معين من أشكال الأفلاطونية ظل يعمل على نحو فعال طوال تاريخ الفكر الإنجليزى (فأفلاطونيو كيمبردج كانوا ظاهرة منعزلة ، ولم تحدث منذ ذلك الحين حركة مشابهة) . وبعد منتصف القرن التاسع عشر حدثت نهضة جديدة هامة فى دراسة الفلسفة اليونانية بأكسفورد ارتبطت أساساً باسم « بنجامين جويت Benjamin Jowett (١٨١٧ - ١٨٩٣) . ورغم أن جويت كان لاهوتياً قبل كل شئ ، فقد كان رجلاً واسع الثقافة ذا نشاط متعدد الجوانب ، وكان من قادة حزب « الكنيسة الرحبة Broad Church » (١) . كما كان القوة الدافعة من وراء حركة إصلاح الجامعات . وما زال الأحياء من الجيل القديم يذكرون عنه أنه كان أبرز أساتذة الجامعات وأقوام تأثيراً فى عصره . وقد قضى حياته

(١) حزب أو مدرسة فى التفكير اللاهوتى ومنتفعة من المذهب الأنجليكانى ، كان أنصارها يقولون بأراء متحررة واسعة الأفق ، ويدعون إلى قبول أوسع قدر ممكن من الأفكار . وقد كانت أبرز فترات نشاطهم هى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ومن زعمائهم الآخرين : توماس أرنولد ، وشارلس كننجل و . ف . و . روبرتسون .

فى التدريس فى أكسفورد وحدها : ففى عام ١٨٣٨ أصبح زميلا فى كلية « باليول » ، ثم مدرسا بها بعد أربع سنوات ، وأصبح فى عام ١٨٧٠ أستاذا (Master) ، إلى جانب شغله كرسى اللغة اليونانية من ١٨٥٥ إلى ١٨٩٣ . ويمزى القدر الأكبر من شهرته إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفاسفة اليونانية ومن خلالها ، وذلك خلال عمله فى التدريس والكتابة ، الذى امتد أكثر من نصف قرن ، ولازمه النجاح الباهر طوالها . ومن المعترف به أن ترجمته لمحاورات أفلاطون ، التى صدرها بمقدمات رائعة ، هى إلى اليوم أفضل الترجمات . ومن الممكن وصفها بأنها كلاسيكية ، بمعنى أن أفلاطون أصبح بفضلها لأول مرة . قوة تعليمية حية بحق ، وأصبح من المقتنيات المضمونة للأمة . فدورها بالنسبة إلى إنجلترا يساوى دور ترجمة « شلير ماخر » بالنسبة إلى ألمانيا . ولجويت ترجمات أخرى لثوكوديدس Thucydides (١٨٨١) ولكتاب « السياسة » لأرسطو (١٥٨٨) ، غير أنها أقل أهمية ، إذ أنه كان فيها أضعف تحمسا للمؤلفات الأصاية وأقل تعاطفا معها .

ويمكن القول إن هذا الاهتمام المتجدد والمتعمق ، فى أكسفورد ، بفلسفة العصور الكلاسيكية القديمة ، قد أتى فى الوقت المناسب ، نظرا إلى الاتجاه الذى أخذ الفكر الإنجليزى يتحول إليه فى ذلك الحين . فقد كانت القرابة بين المثالية اليونانية والألمانية واضحة ، وشعر الجيل الناشئ فى أكسفورد أكثر من أى مكان آخر ، بالحاجة الملحة إلى تخليص الفكر الإنجليزى من ضيق أفقه وخضوعه الذليل لثقافته ، وإلى العودة به إلى المجرى العظيم للفلسفة الأوربية . وهكذا كان بحث الدراسات الأفلاطونية الذى استهله جويت ، هو نقطة تجمع للمؤثرات الفلسفية الآتية من ألمانيا . وفضلا عن ذلك ، فإن هاتين القوتين المتقاربتين ،

اليونانية والألمانية ، اللتين تقابلتا سويا في أكسفورد في اتصال متبادل
مثمر ، قد توحدتا في جويت نفسه ، وسارتا في اتجاه مشترك .

فلقد اتصل جويت بالمثالية الألمانية اتصالا مباشرا في وقت مبكر ، أى
في عام ١٨٤٤ ر ١٨٤٥ ، خلال إجازتين صيفيتين قضاها في ألمانيا . فزار
شلنج الكهل في برلين ، ولكنه لم يعجب به على الإطلاق (ووصفه
في رسالة كتبها في ذلك الوقت بأنه « ثثار هجوز ») كذلك قابل ي . ا .
إردمان^(١) وناقش معه « أفضل طريقة لاستيعاب فلسفة هيجل » . وبعد عودته
إلى إنجلترا ازداد عكوا على دراسة هيجل ، بل إنه بدأ في ترجمة كتاب « المنطق »
لهيجل ، ولكنه لم يكمل هذا العمل . وكانت حماسه ومثابرته في الكفاح
من أجل فهم معاني هيجل مشابهة لكفاح سترلنج بعد ذلك بحوالى عشر
سنوات أو خمس عشرة سنة . وهكذا كتب يقول في رسالة له عام ١٨٤٥
« أما عن هيجل ، فليست لدىّ إلا فكرة غامضة عن معناه ، ولكنني أشعر
بأنني لن أرتاح حتى أزداد تعمقا فيه » . وقال أيضاً « إما أن ينجح المرء في
هذه المحاولة وإما أن يضيع ، أى أن يتخلى تماماً عن المتياز فيقا . فمن المحال
أن يقنع المرء بأى مذهب آخر بعد أن يكون قد بدأ في هذا » . غير أنه على
خلاف سترلنج ، لم يتأثر بهيجل تأثراً كاملاً . فقد كانت طبيعته أكثر
مرونة من أن يستحوذ عليها تماماً هيجل أو غيره . وظل محتفظاً ، حتى في
هذه السنوات المبكرة ، باستقلاله الذهني المميز له ، وازداد احتفاظاً به
في السنوات التالية .

وأهم ما يعيننا هنا هو أنه حث مجموعة من صفوفه تلاميذه على دراسة

(١) يوهان إوارد إردمان (١٨٠٥ - ١٨٩٢) ، مؤرخ فلسفي مشهور ، ومفكر
هيجلي ، كان أستاذاً بجامعة « هاله » ألّف كتباً أهمها « محاولة لعرض تاريخ الفلسفة
الحديثة مرضاً عليها » (في ستة مجلدات) و « معالم تاريخ الفلسفة » (في مجلدين)
و « معالم علم النفس » .
[للترجم]

كتابات هيجل ، وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألماني في الجامعة التي أصبحت فيما بعد مقرا للمثالية الإنجليزية . فإلى جويت ، أكثر من أى شخص غيره ، يرجع الفضل فى دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة فى أكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضى ، وفى تحولها إلى قوة عقلية متزايدة الأهمية . ولقد كانت للبنور التى غرسها فى عقول تلاميذه ثمار فلسفية يانعة . ولا ينقص من فضله فى هذا الصدد ، أن موقفه من هيجل قد مر بتقلبات متعددة ، وأنه لا يمكن أن يعد فى أى وقت هيجليا كاملا صادقا . ذلك لأنه كان كلما ازداد غوصا فى تفكير اليونانيين ، ازداد تباعدا عن أستاذه الفيلسوفى الأول . ومع ذلك فإنه فى كهولته الناضجة قد رجع بنظرة فى إعجاب وتبجيل إلى ما كان هيجل يعنيه بالنسبة إليه يوماً ما ، « فكتب يقول » لقد مضى أكثر من أربعين عاماً على ابتدائي فى قراءة كتابات هيجل ، وأعتقد أن ذهنى قد تلقى منه فى ذلك الوقت من القوة الدافعة أكثر مما تلقاه من أى مفكر سواه . ورغم أننى أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم ، فما زلت أكن لمعلمي وأستاذي القديم أعظم التبجيل ،^(١) .

ولقد مر كثير من رواد المثالية الإنجليزية ، بل أهمهم ، على يديه ، ونخص منهم بالذكر جرين ، وإدوارد كيرد ، وتتشيب ، الذين كانوا هم المقربين إلى مؤلفاته وشخصيته نظرا إلى اشتغالهم فى كلية باليول . ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية فى كتاباته أوضح ما يكون فى مقدماته لترجمته لمحاورات أفلاطون (الطبعة الأولى ، ١٨٧١) . ولنقل أخيرا إن أهمية جويت ترجع إلى أنه هو الذى أدخل تلك الروح الفلسفية التى تولدت عنها

(١) رسالة مؤرخة فى ١٨٨٤ . وقد استمد هذا النص والافتباسات السابقة من رسائله من كتاب « حياة جويت ورسائله » Life & Letters of Jowett . تأليف ا. أبوت E. Abbott ول. كامبل L. Campbell ، فى مجلدين ، ١٨٩٧ .

الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا ، ورعاها سنوات طويلة ، وحفز على الاهتمام بها ، ولقنها لتلاميذه .

على أن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تأت من جانب الأوساط الأكاديمية في أكسفورد ، حيث لم تظهر مؤلفات تعبر عن الأفكار الجديدة إلا بعد فترة طويلة من الإعداد والكمون ، وإنما ظهرت بفضل بادرة جريئة حاسمة لرجل اسكتلندي غير متخصص ، كان حتى ذلك الحين مجهولاً ؛ هو ج. ه. سترلينج ، الذي نشر في عام ١٨٦٥ مؤلفاً من مجلدين عن هيجل . وفي العقد التالي كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتاب « مقدمات إلى هيوم ، لجرين (١٨٧٤) » وكتاب « منطق هيجل ، لولاس (١٨٧٤ أيضاً) » ودراسات أخلاقية ، لبرادلي (١٨٧٦) ، وأول كتاب لكيرد عن كانت (١٨٧٧) . كذلك أدى هذا الإحياء إلى ظهور مجلة فلسفية هامة ، هي مجلة مايند Mind ، (١٨٧٦) ؛ ومازالت هي أهم المجلات) ، ورغم أن هذه المجلة كانت ترحب بجميع الانجاهات الفكرية ، فقد كانت واسطة للتعبير عن الحركة الجديدة . وفي العقد التاسع من القرن الماضي دعمت الحركة موقفها ، وأنتجت سلسلة أخرى من الكتب الهامة — هي فلسفة الدين ، لجون كيرد (١٨٨٠) . « وهيجل ، لإدوارد كيرد و « مقدمة للأخلاق ، لجرين و « المنطق » لبرادلي و « مقالات في النقد الفلسفي ، (كلها عام ١٨٨٣) و « المذهب الهيجلي والشخصية ، لآندروسث (١٨٨٧) و « المنطق ، لبوزانكيث (١٨٨٨) وكتاب كيرد الأكبر عن كانت (١٨٨٩) . ولقد اتخذ الاتجاه المثالي لأول مرة ، في كتاب « مقالات في النقد الفلسفي ، صورة اليأس المشترك ، وسأهم في تأليفه مجموعة من أصغر ممثلي هذا الاتجاه سنة ، اشتهر بعضهم فيما بعد (مثل ا. سث ، وهولدين ، وبوزانكيث ، وسورلي . وهنري جونز ، ورتيشي) . وقد أهدى الكتاب إلى جرين ، الذي كافه .

توفي في العام السابق . وأعرب إدوارد كيرد في التصدير عن المقصد العام للجماعة بقوله : « يتفق مؤلفو هذا الكتاب في الاعتقاد بأن طريق البحث الذي ينبغي أن تسلكه الفلسفة ، أو الذي نستطيع أن نتوقع لها أن تساهم فيه بأهم نصيب في الحياة العقلية للإنسان ، هو ذلك الطريق الذي شقه كانت ، والذي كان هيجل أعظم من ساهم في متابعته بنجاح ، وأضاف إلى ذلك أن رغبتهم كانت متجهة إلى أن يصفوا على مؤلفات كانت وهيجل « تعبيراً وتطبيقاً جديدين » ، وقد اعترفوا بأن قبول آراء هذين المفكرين حرفياً في بلد آخر وجيل مختلف « ليس بالأمر الممكن لو كان مطلوباً ، ولا بالأمر المطلوب لو كان ممكناً ، وكان هدفهم هو أن يبينوا « كيف يمكن تطبيق مبادئ الفلسفة المثالية على مختلف مشكلات العلم والأخلاق والدين » . وهكذا تناولت المقالات مشكلات المنطق ونظرية المعرفة ومنهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال والفلسفة الاجتماعية والفلسفة الدينية ، وبذلك تضمنت كل مجال البحث الفلسفي كما وسعت نطاقه المثالية الألمانية .

ولقد ظهر الجزء الأكبر مما أنجزته هذه المدرسة (إذ إن من الممكن التكلام عن مدرسة في هذه المرحلة) في أكسفورد ، التي كانت المعقل الحقيقي للحركة ، وظلت كذلك حتى بعد أن أدت وفاة جرين السابقة لأوانها إلى إحداث أول شقاق جدي في صفوف الرواد . ومن أكسفورد انتقل الطلاب الذين تشبعوا بروح كانت وهيجل إلى سائر أرجاء البلاد ، وأخذوا يشغلون بالتدريج كراسي الأستاذية وغيرها من مناصب التدريس في بقية الجامعات . وكانت جامعة جلاسجو مركزاً هاماً آخر : فهناك استقرت التعاليم الجديدة فيها منذ وقت مبكر جداً ، بفضل الجهود الرائعة التي بذلها إدوارد كيرد وشقيقه جون ، وحلت محل مذهب هاملتن الذي كان سائداً حتى ذلك الحين . واكتسحت موجة المثالية الظافرة كل ما

صادفها في كل مكان ، وصرحان ما تركت طابعها في الجزء الأكبر من التعاليم الفلسفية التي كانت تلقن وتدرس في الجامعات . وهكذا حدث تغيير وتوجيه جديد لا نظير لهما في تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره . وفضلا عن ذلك فإن حركة إحياء المثالية لم تبلغ في أى بلد آخر ذلك الحد من الروعة ، ولم يبلغ التأثير الروحى للمثالية ذلك الحد من القوة ، الذى بلغه في إنجلترا في الثالث الأخير من القرن التاسع عشر . وإنه لغريب حقاً أن ألمانيا ذاتها لم تسكد تشعر في أى وقت بهذا التحول العميق الذى طرأ على الفلسفة الإنجليزية بفضل تعاليم كانت وهيغل ، وأنها لم تتلق منها ثانية أى رد فعل أو تأثير مرتد .

ولقد سار تقدم الحركة على مراحل متعددة : كانت أولاها مرحلة استيعاب محتوى الأفكار الواردة بغية نشرها عن طريق الترجمات والشروح ، إلخ ، وإدماجها في المادة المألوفة للتدريس الأكاديمى واستغلالها في مكافحة التعاليم القديمة التى كانت لاتزال سائدة عندئذ . كان ذلك هو العمل الرئيسى الذى تم في العقد البادى سنة ١٨٧٠ ، وهو عمل تولاه من أسماهم بالرواد — وهم سترلينج وجرين وإدوارد كيرد وولاس وغيرهم — ورغم أن هذا العمل كان تفسيرياً في أساسه ، فقد كان أداؤه يتميز باستقلال ذهنى ملحوظ ، وتم فيه التوصل إلى بعض المبادئ الأساسية في التفكير ، ظهرت فيها بوادر معالم فكرية هامة تميز بها التطور التالى . وهكذا حورت الأفكار المستوردة ، أو وسعت على الأقل في أثناء نقلها . ثم جاءت مرحلة تالية ظهر فيها النقد الخلاق والبناء المستقل ، وذلك لتحسين الأرض التى غزاها الرواد وتوسيع رفعتها ؛ وما إن أطلقت الروح النقدية التأملية من عقالها ، حتى أمكن تحطيم الأشكال القديمة ، واستطاع الفكر أن يبدأ التحليق في مسارات جديدة . وهكذا أفضت الحركة الهيكلية إلى ظهور عدد من المحاولات المستقلة الأصلية لإيجاد حلول .

جديدة المشكلات الكونية القديمة . ومهما كانت درجة ابتعاد هذه المحاولات عن نقطة بدايتها ، أو اختلفت طرق التفكير الأخرى التي انتهت إلى التحالف معها ، فإن القوة الدافعة الأولى التي تلقتها إنما كانت عن الحركة المثالية الجديدة . ولا شك أن أقوى ذهنيين تأمليين ظهر من بين صفوف هذه المدرسة كانوا برادلي وما كستجارت ، غير أن بوزانكيت وبرنجل باتيسون ، وورد ، وسورلي ، وهولدين ، وغيرهم ، قد ساهموا بدورهم في العمل البناء وتوصلوا إلى نتائج لها شيء من الأهمية .

فلذا نساء لنا عن أقوى المثاليين الألمان الكبار أثرا في الفكر الإنجليزى كان الجواب دون شك هو إنه هيجل ، بحيث يحق أن يطلق على الحركة كما أطلق عليها بالفعل ، اسم الهيجلية الجديدة أو الهيجلية الإنجليزية (١) .

(١) ترجمت جميع كتب هيجل الرئيسية إلى الإنجليزية . وفيما يلي بيان بأهم الترجمات: « ظاهريات الروح The Phenomenology of Mind » (ترجمة ج . ب . بيل J. B. Baillie) ، ١٩١٠ ، في مجلدين ، الطبعة الثانية مراجعة ، في مجلد واحد ، ١٩٣١ . « علم المنطق Science of Logic » (ترجمة و . ه . جونستون W. H. Johnston) ، ول . ج . ستروذرز (L. G. Struthers) ، في مجلدين ، ١٩٢٩ ، كذلك قام ه . س . ماكران H. S. Macran بترجمة الجزء الثانى من هذه الطبعة الموسعة « للمنطق » ، بعنوان « نظرية للمنطق الصورى Doctrine of Formal Logic » ، ١٩١٢ ؛ « منطق العالم والفكرة Logic of World & Idea » (١٩٢٩) . كما ظهر كتابا « منطق هيجل Logic of Hegel » في ١٨٧٤ ، والطبعة الثانية المراجعة سنة ١٨٩٢ ، و « فلسفة الروح Phil. of Mind » ، ١٨٩٤ ، وقام بترجمتهما و . ولاس W. Wallace بوصفهما الجزء الأول والثالث من « دائرة المعارف Encyclopaedia » . أما الجزء الثانى (في فلسفة الطبيعة) فلم يترجم بعد . [ملحوظة للمترجم : ظهرت في نيويورك سنة ١٩٥٩ ترجمة إنجليزية لكتاب « دائرة المعارف Encyclopedia of Phil. by Hegel » ، قام بها جوستاف مولر Gustav E. Mueller ، وهو ألماني الأصل . ولكن من أهم عيوبها أنها ترجمة مختصرة ، تتخللها أحيانا تعليقات للمترجم خلال النص . وهي تتضمن الأجزاء الثلاثة لدائرة المعارف ، ولكن الجزء الثانى (وهو فلسفة الطبيعة) مختصر اختصاراً شديداً — وربما كان لهذا الاختصار ما يبرره ، ولكن العمل قد فقد بذلك طابعه العلمى الصحيح] .

وهناك أيضاً « فلسفة الحق (أو القانون) Phil. of Right » (ترجمة س . و) .

دايد (S. W. Dyde) ، ١٨٩٦ ، و « محاضرات في فلسفة التاريخ Lectures on

ولكن ينبغي ألا يغرب عن بالنا أن « كانت » بدوره كان له تأثير قوى عميق ، لأنه هو الذى أطلق القوة النقدية من عقالها ، مثلما أطلق هيجل القوة التأملية النظرية . غير أن جميع المذاهب المثالية الألمانية ، كانت تعد عادة كلا واحدا ، يكشف عن تطور عضوى ضرورى من كانت إلى هيجل ، حتى رغم ما كان يحدث من آن لآخر من محاولات لاستغلال أحدها ضد الآخر . كذلك ساهمت قوى فشته وشلنج في تكوين هذه الحركة ، ولم يكونا مجرد موضوعين للاهتمام والبحث ، وهذا أيضا يصدق ، ولكن بدرجة أقل كثيرا ، على هربرت Herbart^(١) وشوبنهاور ، و ا . فون هارتمان^(٢) . غير أن لو قسه كان هو الفيلسوف الذى دُرس بأكبر قدر من الحساسية ، وحظى بأعمق الاحترام ، وشاع استغلال أفكاره ، من بين الفلاسفة الألمان التالين للفترة الكلاسيكية للمثالية . فقد كان له تأثير هائل ، لم يفقه سوى تأثير كانت وهيجل . وقد ظهر كتابه « مذهب في الفلسفة » (المنطق والميتافيزيقا) مترجما عام ١٨٨٤ ، وأعقبته في العام التالى ترجمة لكتابته « العالم الأصغر Microcosmus » ؛ ولما كانت المثالية

the Phil. of Hist. = (ج . سيبى Sibree) ١٨٥٧ ؛ و « فلسفة الفن (F. B. Osmonston) (ف . ب . أوسمانتون) The Phil. of Fine Arts Lectures on الدين في فلسفة الدين ؛ ومحاضرات في فلسفة الدين ١٩١٦ — ١٩٢٠ ، فى أربعة مجلدات ؛ ومحاضرات فى فلسفة الدين فى فلسفة الدين (١ . ب سبيرز E. B. Speirs) و ج ب ساندرومن (J. B. Sanderson) ١٨٥٩ ، فى ثلاثة مجلدات ؛ و « محاضرات فى تاريخ الفلسفة (١ . س . هالدين E. S. Haldane) Lectures on the Hist- of Phil. وف . ه . سيمسون F. H. Simson) ١٨٩٢ — ١٨٩٥ ؛ فى ثلاثة مجلدات .

(١) يوهان فريدرش هربرت (١٧٧٦ — ١٨٤١) ، فيلسوف ألماني ، خلف كانت وقتنا ما في كرسى الفلسفة بجامعة هكونفيلزبرج . كان مذهبه أقرب إلى لينتس منه إلى كانت ، فقال بوجود السكترة في الواقع ، وأكد أن لكل عنصر في هذه السكترة وجوده المطلق المستقل عن الزمن . وكانت له مساهمات هامة في علم التربية . [للترجم]

(٢) إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢ — ١٩٠٦) فيلسوف ألماني ، جمع في مذهبه بين هيجل وشلنج وشوبنهاور ، مع إضافة عنصر « اللاشعور » الذى يلعب دورا رئيسيا خلافا وله مؤلفات متعددة أهمها « فلسفة اللاشعور » : [للترجم]

قد بلغت في ذلك الحين أوجها ، فإن كلا الكتائين قد أثار اهتماما ضخما مباشرا^(١) . بل إن كثيرا من الإنجليز قد جمعهم بلوتسه صلات شخصية ، حتى كاد أن يصبح من « البدع » الشائعة وقتا أن يقضى المرء فترة للدراسة بجامعة جوتنجن ، حتى يتلقى الحكمة الفلسفية من فم المعلم نفسه . ولقد كان نجاحه الساحق في إنجلترا راجعا إلى أن قراءة كتاباته وهضمها كانتا أسهل كثيرا إذا ما قورنتا بمغوض هيغل المستغلق أو جلافة كانت . وفضلا عن ذلك فقد كان يعد آخر ممثل حي لذلك العصر الفكري العظيم الذي طويت صفحاته ب وفاة هيغل . ومن ثم فقد اعتقد أنه يقدم أفضل سبيل إلى فهم عالم هيغل الغامض ، وهو سبيل يعد طرقة أسهل كثيرا من الانتقال إليه من خلال كانت ، كما أن كثيرا من أحسوا بنفور من واحدة هيغل المتزمتة قد راقهم مذهب لوتسه الأشد مرونة . فكل أولئك الذين شعروا ، خلال الصراع بين المثالية المطلقة والمثالية الشخصية ، أن المذهب الأخير أقرب إلى عقولهم ، قد انصرفوا عن هيغل وانضوا تحت راية لوتسه ، وهكذا أصبح هذا الأخير نقطة تجمع عدد من المفكرين الذين انشقوا على المدرسة الهيجلية بما فيها من صرامة شديدة ، ووصلوا إلى تعبير أكثر تحمرا عن نظرهم المثالية إلى العالم . ومن هنا كان تأثيره خارج الهيجلية أعظم من تأثيره داخلها . بل إن البرجمايين أنفسهم قد ربطوا أنفسهم به ، ونظروا إليه على أنه

(١) بدأت الترجمة الإنجليزية « للمذهب » على يد جريرن ، الذي اضطلع بمسؤولية النشر . و بعد وفاته في ١٨٨٧ ، احتل بوزانكيت مكانه . وكان من بين المترجمين ، إلى جانب جريرن وبوزانكيت . وتتلخيب Nettleship وكولبيير Conybeare و K. O. برادلي . أما « العالم الأصغر » فقد ترجمته إليزابيث هاملتن (ابنة السير وليام هاملتن) و A. I. كولستاس جونز E. E. Constance Jones ؛ ووصل إلى طبعة رابعة عام ١٨٩٤ . ولقد ترجم كولبيير مجموعة من محاضرات لوتسه بعنوان « الموجز في فلسفة الدين » (الطبعة الثالثة ١٩٠٣) . ومن الأدلة الأخرى على الاهتمام ، كتاب هنري جونز « عرض نقدي لفلسفة لوتسه » (Critical Account of the Phil. of Lotze) (١٨٩٥) .

أحد أسلافهم . وأخيرا فإن رودلف أويكن^(١) Rudolf Eucken قد وجد بدوره طريقه إلى الفكر الإنجليزى ، بعد لوئسه بوقت طويل : فترجم الكثير من مؤلفاته وانتشرت قراءتها على نطاق واسع ، وأحرز نجاحا شعبيا عظيما ، ولا سيما فى العقد السابق للحرب العالمية الأولى ، أما الدوائر الفلسفية المحترفة فلم تكدر تلحظه .

وبلغت الحركة المثالية الجديدة قممها قرب نهاية القرن التاسع عشر . وكانت حتى ذلك الحين تحتل ميدان الفلسفة دون منافسة تقريبا ، فلم يظهر أى منافس جدى بعد اختفاء الأعداء القدامى ، كالمذهب الترابطى ، ومذهب الموقف الطبيعى ، ومذهب المنفعة ، والمذهب الحسى ، واللاأدرية ، والمذهب الطبيعى ، والداروينية ، الخ ، وهى المذاهب التى ازدادت المثالية قوة خلال صراعها معها ، والتى كانت هزيمتها واحدا من أعمالها الرائعة . صحيح أن الحركة كلما ابتعدت عن نقطة بدايتها كانت تفقد ذلك التركيز الشديد وتلك الوحدة الصارمة فى المذهب ، التى كانت تميز مرحلتها الأولى ؛ غير أنها كانت تزداد تنوعا وتعقدا ، وتوسع آفاقها بخلق إمكانيات جديدة لاحداها . ولم يبدأ رد الفعل عليها إلا ببطء وعلى استحياء ، وكان ظهوره فى معظم الأحيان من بين صفوفها ، كما هى الحال فى انتقال آدمسون Adamson التدريجى إلى الواقعية والطبيعية Naturalism ، ونحول كوك ولسون Cook Wilson بحذر إلى الواقعية . ولهذا التحول الأخير شئ من الأهمية ، إذ إن كوك ولسون كان ينتمى إلى أكسفورد ، معقل المثالية ، كما أنه جمع حوله عددا محدودا من الشبان . على أن القوى التى شنت فيما بعد هجوما مضادا قويا ، وناجحا فى نواح

(١) رودلف أويكن (١٨٤٦ - ١٩٢٦) كان أستاذا لفلسفة بجامعة يينا ، وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٠٨ ، نادى بمثالية جديدة مبنية على فكرة الفاعلية Activism ، وعلى سيطرة الروح على الحياة ، وتأكيده قيمة الحياة التى يعترك الإنسان مع الله فى دعم قيمتها . ومذهبه على العموم أقرب إلى كانت منه إلى هيجل . [المترجم]

عديدة ، على المثالية ، لم تظهر إلا في مطلع القرن الجديد . فظهور الواقعية الجديدة والبرجمانية ، أصبحت المثالية تواجه حربا في جبهتين ، اضطرت خلالها إلى أن تتحول على نحو متزايد إلى اتخاذ الموقف الدفاعي ، وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة . ولا شك أن البرجمانية كانت هي الأضعف من بين هذين الخصمين . ولم يكن الصراع معها — وخاصة مع ممثلها الوحيد المشهور في إنجلترا ، ف . ك . س . شيلر — صراطا جديا ، ولم يكن بالأحرى يمثل خطرا حقيقيا ، إذ إنه ارتد إلى مبارزة متحمسة ، طريفة ، بين برادلى وشيلر ، ظلت طوال ما يقرب من عشرين عاما تثير قراء الفلاسفة وتسليمهم . غير أن الهجوم الآتي من جانب الواقعية الجديدة كان أخطر بكثير ، إذ إن هذا المذهب لم يقتصر ، كما كانت الحال في البرجمانية ، على الخلاف المباشر ، وإنما انتقل إلى مسائل جديدة ، ووجد تبرير له ، واكتسب أرضا جديدة ، بفضل ما حققه من نتائج إيجابية خاصة به . وحسبنا أن نذكر سببا واحدا من أسباب تفوق الواقعية الجديدة ، وهو وثوق الصلة بينها وبين العلوم الطبيعية ، وبالتالي تليتها حاجة ملحة في ذلك الوقت ، ظلت المثالية تتجاهلها زمنا طويلا .

وبعد فترة تدهور طويلة ، بلغت المثالية نقطة تقرب من النهاية خلال السنوات العشر الأخيرة تقريبا . وإذا بدا عليها الوهن بوضوح ، ولم يعد بها مدّخر من الطاقة الخلاقة الجديدة ، فقد أصبحت أكثر ميلا إلى تجنب مواجهة خصومها ، والتخلي عن البناء على أسسها الخاصة ، والبحث عن دعامة لها في طرق أخرى للتفكير . واتفق هذا الوهن الباطن مع سلسلة سريعة من الحُसार بوفاة أقرن قادتها — بوزانكيت في سنة ١٩٢٣ ، وبرادلى في ١٩٢٤ ، وما كنتجارت وورد في ١٩٣٥ ، وهولدين في ١٩٢٨ وبرنجل باتينسون في ١٩٣١ وسورلى في ١٩٣٥ ،

وما كنزى فى ١٩٣٦ . ولم يبق حيا من شهدوا أيام مجدها إلا القليلون ، وأصبحت الحركة اليوم تكاد تدخل تماما فى ذمة التاريخ . على أن المستقبل لن يكتفى بوضع أكاليل الغار عليها ، وإنما سيرتد بنظره إليها فى احترام واعتزاز ، إذ إنها تمثل عصرا اقترن فيه الذهن الإنجليزى بذهن كانت وهيجل ، فأنج ثورة عاتية وتجديدا جبارا للفكر ، ما زال حيا إلى اليوم ، بوصفه قوة دافعة منمرة فى تلك الفلسفة التى تختلف عنها اختلافا تاما ، والتى تسود إنجلترا اليوم .

٢ - الرواد

جيمس هتشليسون سترلنج (١٨٢٠ - ١٩٠٩)

James Hutchison Stirling

[درس الطب في جلاسجو ومارسه في ويلز بضع سنوات حتى ١٨٥١ ، وسافر إلى فرنسا وألمانيا ومكث فيهما حتى ١٨٥٧ ، وفي ١٨٦٠ استقر في أدنبره حتى وفاته . وقد تقدم مرتين لشغل كرسي في الفلسفة ، وأخفق فيهما (الأولى سنة ١٨٦٦ ، في جلاسجو ، والثانية سنة ١٨٦٨ في أدنبره) ، ولم يشغل أبدا مناصبا أكاديميا . مؤلفاته : « سر هيجل The Secret of Hegel » في مجلدين ١٨٦٥ (طبعة جديدة في مجلد واحد ، ١٨٩٨) ؛ « السبر وليام هاملتن : أو فلسفة الإدراك الحسي : Sir W. H. Being the Phi. of Perception » (١٨٦٥) ؛ « حول البروتوبلازم As Regards Protoplasm » ، ١٨٦٩ (طبعة جديدة ١٨٧٧) ؛ « محاضرات في فلسفة القانون Lectures on the Phil. of Law » ١٨٧٣ ؛ « كتاب مدرسي عن كانت Text - boot to kant » ، ١٨٨١ ؛ « الفلسفة واللاموت Phil. & Theology » (محاضرات جيفورد) ، ١٨٩٠ ؛ « مذهب داروينيين ، العمال والعمل Darwinianism : Workmen & Work » ، ١٨٩٤ ؛ « ما الفكر ؟ What is Thought » ، ١٩٠٠ ؛ « للقولات The Categories » ، ١٩٠٣ ، كما قام بترجمة كتاب « للوجز في تاريخ الفلسفة لشيفجلر Shwegler's Handbook of the Hist. of Phi.. » (١٨٦٧) وقد طبع الكتاب فيها بعد طبعات متعددة . انظر كتاب : ج . هـ . سترلنج ، حياته وأعماله J. H. Stirling, His Life & Work تأليف أميليا هـ . سترلنج (ابنته) ، ١٩١٢] .

قلنا من قبل إن الإنجليز تنبهوا بطرق متعددة إلى المثالية الألمانية منذ وقت مبكر ، أي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكن ذلك كان دائما بطريقة تفتقر إلى الانتظام والشمول ، فكانت النتيجة أن عجزت المثالية عن إشعال جذوة حركة عقلية كبرى ، وعن توطين مثل هذه النظرة الأجنبية إلى العالم ، في الدوائر الفلسفية على التخصيص . وينبغي أن يعزى الفضل في تحقيق هذا الهدف إلى كتاب فريد واحد لمؤلف واحد ، هو كتاب « سر هيجل » ، لسترلنج . فهذا الكتاب الرائع أيقظ سترلنج الفلسفة الإنجليزية بالفعل من سباتها القطعي ، وأعطاه قوة

دافعة جديدة ، ووجهها وجهة جديدة . ولا شك في أن هذا الكتاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التي ظهرت في القرن الماضي بأن يعد منشأ ثورة وفاتحة عصر جديد . فليكن سترلينج أهمية تاريخية لا تقدر : إذ إنه غرس الفلسفة الألمانية في التربة الإنجليزية لأول مرة^(١) .

ولم يكن هذا الكتاب عملاً لعالم ماثر غزير المعرفة (وإن يكن يحوى بالفعل كمية غير قليلة من المعلومات العلمية) ، بل كان عمل رجل تملكه أنفعال طاغ ، يشعر بأن لديه رسالة يحققها ، ويحس بكل ما تنطوى عليه رسالته . فهو اعتراف ذاتي ينبض بالشعور الفياض ، وهو نتاج تجربة شخصية عميقة تهفو بالحاح إلى التعبير عن ذاتها ؛ وهو يخفق بروح المغامرة الجريئة التي يتسم بها المستكشف ، وهو عمل صاغه المجهود الشاق لرائد لم يسبقه أحد . وإن كل صفحة منه لتحمل آثاراً لنضال جبار قلق مع الموضوع الذي كتبت فيه . ولولا هذا كله لما استطاع ذلك الكتاب أن يبلغ ما كان لا بد له أن يبلغه من نفاذ البصيرة وعمقها ، حتى يحرف الناس أمامه من فرط الحماسة ، ويستهل حركة فكرية جديدة .

ولقد كان الطريق الشاق الذي سلكه سترلينج لفهم هيجل — وقد صرح هو نفسه بأنه شق طريقه بحمد السيف — مقترناً بتلك المهابة السحرية

(١) في ترجمة ابنة سترلينج لحياة أبيها (ص ١١٤ وما يليها) يجد القارئ وصفا للطريقة التي أنيرت بها حماسه هذه لهيجل . فقد كانت لإفهامه الطويلة لسيا في هيدلبرج ، سنة ١٨٥٦ ، هي السبب الأكبر الذي دفعه إلى تعميق ذلك الاهتمام الذي أحس به من قبل ، وحفزه على القيام بدراسة منظمة لمؤلفات هيجل ، وأوقعه تماماً في إسار الفكر الألماني ، وأدى به إلى البدء في كتابه المائل عن هيجل ، الذي كرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب .

وهناك تلميذ مبكر آخر لهيجل ، سار في طريق مستقل تماماً عن سترلينج ، هو شارلس إدوارد أبلتن C. E. Appleton (١٨٤١ — ١٨٧٩) مؤسس مجلة « الأكاديمية The Academy » ورئيس تحريرها . وقد تلقى أبلتن بدوره تلاميذ هيجل في هيدلبرج ، حيث درس على إدوارد زلر E. Zeller ، ثم على ميشليه Michelet في برلين ، كما اتصل « بروج A. Ruge » : وكان أبلتن من أوائل من ألفوا محاضرات عن هيجل في أكسفورد . وكان من أهدافه في ميدان التأليف أن يبيد كتابة « للنطق » لهيجل ، وليسكن وقته للبكرة حالت دون ذلك .

ألقى بحسبها المرء وهو في حضرة شيء غامض طاغ ، والتي لا يُدرك مقدارها ودلالاتها إلا في إحساس غامض يحتاج إلى وقت وجهد لكي يتحول إلى مفهوم واضح . وإن كتابه ليزخر بالعجب من ضخامة هيجل الغريبة ، وهو عجب يتبدى — تبعاً لحالته النفسية — تارة في صورة يأس عميق أو شك مرتاب ، وتارة أخرى في صورة ثقة راضية أو حتى سوررات من النشوة الخالصة . وليس لنا أن نفسر التعبيرات والأحكام الناشئة فيه إلا بأنها تسجيل لحالته النفسية ، كلما منى فضاله بالفشل حيناً ، وتوج بالنجاح حيناً آخر . ويمكن القول إن موقف الثقة والتأكد الإيجابي والحامسة المتدققة هو الأغلب على وجه الإجمال ، وهو الذي يؤدي به في النهاية إلى بلوغ هدفه المنشود ظافراً — أعنى إلى كشف سر هيجل .

وسنورد فيما يلي بضعة اقتباسات توضح مدى تبجيله لهيجل فهو يقول: « بقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد ، وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى في هذه اللحظة ، يبدو أن هيجل قد ختم عصره ، وحدد الكل الشامل للأشياء بتعابير فكرية ستظل ، على الأرجح ، على ما هي عليه في الأساس خلال ألف سنة القادمة ؛ لجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل ، بالنسبة إلى أوروبا الحديثة ، بمثابة على الأقل أرسطو بالنسبة إلى اليونان القديمة ، ^(١) « إن فلسفة هيجل إنما هي بللورة الكون ؛ وهي الكون مفكراً فيه ، أو تفكير الكون ، ^(٢) « إن هيجل قد مارس على جميع المسائل التي تهم الإنسانية تفكيراً يتحدى ، في عمقه وشموله ودقته أعظم ما سبق إعماله في هذه المسائل من تفكير ، ^(٣) « أسيكون في وسعي أن أرشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق — هذا التركيب الضخم — هذا المركب الهائل — هذه الكتلة العظيمة — التي لا يشبهها شيء مما ظهر

(١) « سر هيجل » ، المجلد الأول ، ص ١٤٤ وما يليها (ص ٩٧ في طبعة ١٨٩٨) .

(٢) المجلد الأول ، ص ١٥٦ (ص ١٠٥ في طبعة ١٨٩٨) .

(٣) المرجع السابق ، نفس الموضع .

حتى الآن في فرنسا أو في إنجلترا أو في العالم؟ إنه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء إلا في الحلم — لا نهاية لضخامته ، إيوان فوق إيوان ، وقاعة على قاعة ، وشرقة تعلوها شرقة ، ابنته من الشرق والغرب والشمال والجنوب ، رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان ، ينام فيه أنبياء قدامى أختامهم في أصابعهم ، وتحرمهم مردة بجنحة وغير بجنحة ، منها ما له أقدام ومنها ما ليس له أقدام — فهناك في الصحراء الخالية ، التي تفصلها عن عالم الإنسان أيام وليال لا نهاية لها ، وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية — هناك توجد أرض أحلام عملاقة ، منعزلة غامضة تستغرق على الأفهام ، ولكن فيها مع ذلك وحشة ، واضطرابا ، وعمقا ،^(١) . ومع ذلك ، ففي وسط هذه الأوصاف الفخمة الرنانة ، يثور لديه الشك والارتياب فيما إذا كان هذا العملاق مجرد دجال وأفاق منطقي ومغامر جرىء يوم الناس بأنه فيلسوف ،^(٢) ، وثرثار يغرب بنا بالفاظه ، فالواقع أن الأمر كله هذيان ، ولكن مع أجراً اغتصاب للكلمات ذات السلطة الرنانة ، حول الأسرار التي ينبغي أن تظل أسراراً ،^(٣) . بل إن مترلنج يصرح بكلمة قاسية فيقول : هناك شيء ساذج في هذا الرجل : فهو ما يزال جلفاً ريفياً ،^(٤) . غير أنه سرعان ما يسحب هذه الكلمات العاتية — فهي ليست أحكاماً ، وإنما هي أنات . رجل يستكشف ، هذه المتاهة الغامضة المحيرة ، — ويظل هيجل مع ذلك كله ، أعظم مفكر تجريدي في العصر المسيحي ، وهو يحتم العالم الحديث مثلما ختم أرسطو العالم القديم ،^(٥) .

(١) المجلد الأول ، ص ٦٠ (س ٣٨ وما يليها في طبعة ١٨٩٨) .

(٢) المجلد الأول ، ص ٧١ (س ٤٦ في طبعة ١٨٩٨) .

(٣) المجلد الأول ص ٧٣ (س ٤٧ في طبعة ١٨٩٨) .

(٤) المجلد الأول ص ٧٧ (س ٥٠ في طبعة ١٨٩٨) .

(٥) المجلد الأول ص ١١٦ (س ٧٨ في طبعة ١٨٩٨) .

وهو يزيد من إيضاح مركز أرسطو ، عن طريق البحث في علاقته بالسابقين عليه من الألمان ، ولا سيما كانت . ذلك لأن هيجل لا يفهم بذاته ، ولا بد لاستجلاء غوامضه من الرجوع إلى كانت ، الذى يحمل مفاتيح هذه الأسرار . وفى وسع المرء أن يسقط من حساب المفسرين اللذين أتيا بينهما ، وهما فشته وشلنج ، مهما كانت أهميتهما . فقد كان كانت هو الذى وضع أسس المثالية الحديثة ، ولا بد لفهم أية خطوة تجاوزته من فهمه هو أولاً . ذلك لأن كانت ، تلك الروح الخيرة الآمنة المخلصة المعتدلة المتواضعة ، (المجلد الأول ، ص ١١٥ ، ص ٧٧ فى طبعة ١٨٩٨) هو الذى جعل مبدأ المثالية معقولاً ، وعلى أساس هذا المبدأ ، موضحاً على هذا النحو ، بنى هيجل عالمه وشيد مذهبه . ولقد أعاد هيجل تسمية وتصنيف وتنظيم كل شيء ، ولكن كانت كان قد مهد لهذا كله من قبل ، بحيث ينبغى أن تبدأ به دراسة الميتافيزيقا ، التى يتعين أن تجرى فى إنجلترا على أساس جديد ، وبصور سترلنج . كانت ، على أنه أصدق الفيلسوفين وأكثرهما أصالة وعمقا ، وإن يكن هو الأبسط والأكثر تواضعا ، أما هيجل فهو الأجرأ والألمع ، ولكنه غير موثوق منه مثل كانت ، كما أنه مفرط فى الإغراب ، وهو الذى تمكن من تشييد بناء جبار من المواد الغنية التى ورنها من الآخرين . ويعبر سترلنج عن فكرته هذه تعبيراً موفقاً فيقول إن كانت هو المنتج الذى استمد منه [هيجل] ثروته بأثرها ، (م ١ ، ص ١١٥ ، ص ٧٧ فى طبعة ١٨٨٩) .

ولقد كان سترلنج يوجه دائماً اللوم إلى هيجل لأنه تعمد إزالة كل آثار دينه الكبير الذى كان يدين به لكانت ، وذلك بمهاجمته على الدوام ، وبذلك ترك انطباعاً زائفاً بأنه كان معارضاً له على طول الخط ، مع أنه كان فى الواقع تابعا ومكملا له من جميع الأوجه . وعند هذه النقطة ينفجر شك سترلنج ، مراراً وتكراراً ، فى أصالة الواجهة البراقة التى اتخذها

مذهب هيجل ، ولكن هذا الشك كان دائماً يتلاشى أمام رؤية جانب جديد من جوانب تفكير هيجل بكنوزه الزاخرة .

وهكذا فإن خط التطور الفلسفي يسير من كانت ، عبر قليل من الحلقات الوسطى ، إلى هيجل . غير أن هذا الخط قد أتى إلى كانت من هيوم . فهيوم كان ، في رأى سترلنج ، أكبر دعاة عصر التنوير ، ومفكره العظيم الوحيد ، وكان واحداً من تلك الأوعية التي يصب فيها الفكر الفلسفي وهو ينساب عبر العصور ، ويتخذ فيها شكلاً مجدداً . ولكن يوم هيوم قد انقضى ، وانتهت رسالته ، بمجرد أن عمل كانت ، الذي استولى على ميراثه ، على تصفية أعمال عصر التنوير بأسره . وهكذا فإن وعاء هيوم ، الذي أصبح عندئذ فارغاً ، وقد نضب معينه ، وتحول التفكير المتطور بعيداً عنه ، ليستقر في وعاء جديد أفضل . فهيوم يمثل اكتمال عصر التنوير ونقطة تجاوزه في الوقت ذاته . وهكذا لا يوجد ، في رأى سترلنج ، خط مستقيم يمر بهيوم ، ولا يوجد استمرار لعصر التنوير بما هو كذلك ، حيث إن الطريق الذي سلكه الفكر الإنجليزى في القرن التاسع عشر لم يكن إلا طريقاً مسدوداً . فالفلسفة الإنجليزى قد تخلفت عن التركب ، وكانت تتغذى من وعاء خال . وكما قال سترلنج فإن : هيوم هو سياستنا ، وهيوم هو تجارتنا ، وهيوم هو فلسفتنا ، وهيوم هو ديننا — ولا يلزم إلا القليل لكي يصبح هيوم هو ذوقنا أيضاً . (المجلد الأول ، ص ٧٣ من المقدمة ، ص ٦٢ من المقدمة في طبعة ١٨٩٨) . وهكذا كانت دعوة سترلنج إلى الرسالة الفلسفية للألمان ، هي في نفس الوقت حملة على التدهور الرتيب الذي طرأ على تفكير مواطنيه ، وعلى « المعقولية » الضحلة البالية ، التي أساءوا بها فهم عصر كان في أيامه عظيماً ، فأحاله إلى حطام ، وهكذا انتهن سترلنج كل فرصة ليعبر ، بكل

جسداً أوتيت طبيعته من الحماسة ، عن احتقاره لشتراوس (١) ، وإرنست رينان (٢) ، وفويرباخ (٣) ، وبكل (٤) ، ومن شا كلهم ، ولم يمل أبداً من تسميتهم بـ "فسدى الروح الفاسفية" . وقد نظر إلى ذلك بكل ، بوجه خاص على أنه أوضح ممثل في إنجلترا لهؤلاء الانحلاليين ، وعلى يديه انقلب "التنوير" إلى "إظلام" ، على حد تعبير شلنج . بل إنه أحس باحتقار أعظم نحو آخر ممثلي هذه "الرجعية المرتدة" ، وهم الداروينيون والتطوريون ، الذين أسموا أنفسهم بالمفكرين التقدميين ، ومع ذلك لم يتركوا لنا شيئاً سوى حيوانيتنا . وقد عاد سترلنج إلى الكلام عن الداروينية في كتابه "حول البروتوبلازم" (١٨٦٩) ، الذى كان موجهاً ضد هكسلى ، ثم عاد إليها بعد فترة طويلة في كتاب "مذهب أتباع دارون Darwinianism" (١٨٩٤) حيث وجه إليها نقداً مدمراً .

ولقد طبق سترلنج حكمة القائل إن التفكير الأصيل لم يستمر ولم يفهم في إنجلترا منذ هيوم — طبقه حتى على أولئك المفكرين الإنجليز القلائل الذين زعموا ، أنهم فهموا الفلسفة الألمانية واستوعبوها ، أى

(١) دافيد فريدريش شتراوس (١٨٠٨ — ١٨٧٤) : مفكر لاهوتى ألماني ، كان غليظاً لمجمل ، آثار كتابه من "حياة المسيح" (١٨٣٥) عاصفة وأحدث انقلاباً في ميدان التفسير الدينى . كان يدعو إلى إحلال دين منى على فكرة "شمول الألوهية" ، ولإلغاء الطبيعى محل المسيحية بصورتها التقليدية . [للمترجم]

(٢) إرنست رينان (١٨٢٣ — ١٨٩٢) : أديب ولغوى ومؤرخ فرنسى ، ثار على المسيحية التقليدية ، واشتغل أستاذاً للغات السامية بالكوليج دى فرانس ، وألف من ابن رشد ومذهبه ، وفي حياة المسيح ، وفي اللغات والآداب السامية (ولا سيما العربية) . [المترجم]

(٣) لودفيغ أندرياس فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) : فيلسوف ألماني ، ألف عن الخلود ، ومن بعض الفلاسفة ، وأخير كتب هو "ماهية المسيحية" (١٨٤٩) . ثار على كل سلطة تملو على الإنسان ، سواء أكانت دينية أم اجتماعية ، فام ترش من آرائه الدوائر "للمحافظة" ولا الدوائر الثورية للمتطرفة . [المترجم]

(٤) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب . [المترجم]

على السير وليام هاملتن ومدرسته ، فكشف عن تفاهة هذا الزعم ، بأن بينهم لم يفهموا حتى أبسط التعبيرات المميزة لسكانت وهيغل ، وأنهم ، بدلا من أن يجيدوا فهم الفكر الألماني ، قد شوهوه ودمروه ، أو لم يتركوه منه ، على أية حال ، ، إلا ما هو سطحي . وهكذا طرح هاملتن بدوره جانبا . وقد هاجمه مرات عدة في كتابه « سر هيغل » ، ثم دخل معه في معركة صريحة . في مؤلف خاص ظهر في العام نفسه .

وهكذا لم يستطع سترلينج أن يجد ، بين الفلاسفة الإنجليز في أيامه ، حليفا واحدا في صراعه ضد عصر التنوير . غير أنه رأى ، خارج نطاق الفلسفة ، قوى روحية يتجه عملها نحو الغاية ذاتها ، كاشعر الرومانتيكي عند ووردسورث وكولردج وشيلي ، ومعظم أوجه النشاط الأدبي عند إمرسون وكارليل ، اللذين كانا يدينان لعوامل ألمانية بتفتح أعينهما على النظرة المنالية إلى العالم . بل إن كارليل كان له تأثير مباشر في سترلينج ذاته ، كما يتضح من كل صفحة تقريبا في كتابات هذا الأخير . ذلك لأن سترلينج قد جرفته الحماسة تماما لكتاب « سارنور ريزارتوس Sartur Resartus » ، (١) لكارليل ، واستحوذت عليه فورا أصالة هذا المفكر التنبؤي وقوته اللغوية ، حتى كان هو ذاته ينساق أحيانا في تلك البلاغة الانفعالية العنيفة التي كانت سمة طبيعية لأسلوب كارليل في أشد أحواله اصطناعا وتركيزا وإفراطا في المجاز . كما أخذ عن كارليل اتجاهه التنبؤي ، وحماسه المتدفقة ، وثورته المتشائمة ، وتقديسه للبطولة ، وهي صفة أدت به إلى محاولة رد اعتبار بعض العباقرة المفترى عليهم (ومنهم)

(١) أشهر مؤلفات كارليل ، رسم فيه البطل « توفلسدروخ Teufelsdröckh » بحياته وآرائه معالم فلسفة صوفية غريبة اسمها « فلسفة الملابس Phil. of Clothes » . ينظر فيها إلى العالم المادي على أنه رداء يغطي العالم الروحي . وقد ظهر في هذا الكتاب أسلوب كارليل في قته : بما فيه من اندفاع وحماسة وقوة ؟ . [المترجم]

أرسطو ، الذى ألف عنه أنشودة يونانية فى مؤلف متأخر) وكان له نفس الاستعداد كارليل للحماسة ، ونفس الأسلوب المتضخم ، ونفس السخرية اللاذعة ، والاحتقار المرير ، ونفس الشخصية القوية الحادة الصلبة ، وربما كان ذلك راجعا إلى نشأتهما معا على نفس التربة الاسكتلندية . ونستطيع أن نقول إن رسالتهما كانت متشابهة : فقد أخذ أحدهما على عاتقه أن يقوم فى ميدان الفكر المجرد بما حاول الآخر القيام به فى ميدان الأدب .

ولنعد إلى « سر هيجل » : فما الذى كان يعنيه سترلينج بهذا العنوان الذى كان أقرب إلى الإثارة ، وكيف استقر عزمه على القيام بمهمة كشف هذا السر ؟ ربما كان هناك بعض الصدق فى الدعاية القائلة إنه لو كان سترلينج قد عرف سر هيجل لعرف كيف يحتفظ به لنفسه . وفى اعتقاده ، على أية حال ، أن فضل سترلينج لا يرجع إلى إمائته اللثام عن سر حقيقى ، بقدر ما يرجع إلى أنه قد لفت الأنظار بكل قوة ، ولأول مرة ، إلى العبرى المجهول ، الذى كان اسمه يزداد ذيوعا فى إنجلترا ، وإن لم يتمكن أحد من أن يكون عنه فكرة تقرب من الوضوح والتحدد . ولا شك أن الضوء الذى ألقاه سترلينج على هيجل قد خبا إلى حد ما نتيجة للطريقة الشاقة التى توصل بها إلى فهمه ، بحيث ترك من القناع الغامض الذى سعى إلى إزالته جزءا يكتفى لإثارة حب الاستطلاع والتشجيع على إبداء مزيد من الاهتمام بموضوع البحث . والامر الذى لا جدال فيه أن هذا الكتاب لو كان عليا محضاً لما أحدث هذا التأثير . وعلى ذلك فإن فضل سترلينج لا يرجع إلى مساهمته فى فهم محتوى مذهب هيجل ، بقدر ما يرجع إلى مساعدته على إظهار الصفات العقلية والطابع العام لهذا المذهب . فإذا أخذنا فى اعتبارنا حالة الفلسفة الإنجليزية فى ذلك الوقت ، لو جدنا أن هذه كانت هى الخدمة الأجل . فقد خلق أسطورة هيجلية ، لم تتحول إلى الصبغة الواقعية المنتمية إلى العالم

الفعلى ، ولم تنق من شوائبها ، إلا بعد عشرات طويلة من سنوات البحث .
الجاد النزيه الدقيق .

على أن سترانج ذاته كان يعتقد أنه قد نزع ، بصبغة نهائية ، القناع الذى كان يخفى سر هيجل . فقد عبر ، بطريقة مركزة ، عن رأيه فى هذا السر ، فى مستهل كتابه الكبير ، فقال : « مثلما أن أرسطو قد قام — بمساعدة كبيرة من أفلاطون — بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلئ المجرد الذى كان موجودا بطريقة ضمنية لدى سقراط ، فكذلك قام هيجل - ولكن بمساعدة أقل من جانب فشته وشلنج - بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلئ العيني الذى كان موجودا بطريقة ضمنية لدى كانت ،^(١) . وقد عبر عن هذه المسألة تعبيرا أشد غموضا فقال : « إن سر هيجل هو التبادل القائم على تحصيل الحاصل ، للفكرة المنطقية ، التى هى فى ذاتها شئ عيني .^(٢) على أنه أشار إلى ماهية مذهب هيجل على نحو أوضح إلى حدما ، فوصفه بأنه - التصور العيني الذى ينحصر الديالكتيك فى حدوده ، بمعنى أنه عندما يفكر الكلئ Universal فى ذاته ، فإنه يضع ضده ، وهو الجزئى ، ثم يعود بعد ذلك إلى ذاته بوصفه الفردى . هذا هو الطريق الذى يسلكه الفكر ؛ كما أن من الممكن أيضا التعبير عنه بوصفه حركة من التصور إلى القياس بتوسط الحكم ، أر من المنطق إلى الروح بتوسط الطبيعة . وهكذا فإن مفتاح فلسفة هيجل إنما يكون فى التصور العيني ، إذ إن الأخير يشتمل على الحركة الديالكتيكية للعناصر ، وفى الوقت ذاته على علاقتها بالمعرفة فى كليتها . ويؤكد سترانج مرارا وتكرارا عينية تفكير كانت - وهيجل ، وصعوبة التخلص من تجريدات الذهن والانتقال منها إلى هذا

(١) المجلد الأول ، ص ١١ من المقدمة (ص ٢٢ من المقدمة فى طبعة — ١٨٩٨) .

(٢) المجلد الأول ، ص ٣١٥ (ص ٢١٤ فى طبعة ١٨٩٨) .

التفكير العيني للعقل ، الذى يبلغ فيه التصور حقيقته عن طريق تأمل العاملين المضادين له فى آن واحد . وهذا هو بعينه موضع القوة عند كانت وهيجل ، فتفكيرهما لم يتحرك أبداً فى تجريدات خيالية فارغة ، وإنما ارتكز بكاتنا قدميه دائماً على الأرض العينية الصلبة .

وإن الصورة التى رسمها سترلنج لهيجل لتبدولى صحيحة على وجه الإجمال . فإذا تذكرنا أنه كان يطرق أرضاً جديدة كل الجدة ، فسوف تملكنا الدهشة من عمق بصيرته فى إدراك ماهو أساس فى هذا التفكير ، وهى بصيرة لم تكن ممكنة إلا فى ذهن انسم بمثل هذا الخيال المتعاطف . وإن طريقته فى العرض ، التى كانت تحفل بالصور الواضحة الملموسة ، وتحفل أيضاً بالغموض والتعقيد ، وتحفل كذلك بالتأمل النظرى والإغراب ، إنما تلتقى على المشكلات ضوءاً أشبه بضوء مجموعة مختلطة متداخلة من الكشافات . على أنه ينبجح فى بث الأفكار فى ذهن القارى ، بحيث لا يملك القارى إلا أن يفهمها . ولقد كان مصطلح هيجل مصدراً لصعوبة هائلة فى طريقة العرض ؛ فقد تعين نحت ألفاظ فلسفية جديدة من أجل الوصول إلى مرادفات إنجليزية ، وكانت محاولة سترلنج البطولية لتحقيق ذلك مساهمة قيمة فيما تحقق بعده ، بل حققت هى ذاتها نتائج تدعو إلى الإعجاب ، حتى لو لم يكن قد نجح تماماً ، رغم صوره ونحوته الجريئة ، فى إعادة تجسيد معانى هيجل .

على أن هناك ناحية واحدة كانت فيها الصورة التى رسمها لهيجل مخطئة قطعاً . ذلك لأن ميوله الألوهية قد سيطرت على عرضه أكثر مما ينبغى ، وأدت به إلى أن يقرأ فى هيجل أكثر مما فيه من العناصر اللاهوتية المحافظة . فقد كان سترلنج ، من حيث هو فيلسوف ، لاهوتياً متنكراً ، لا مكان عنده لفاسفة لا تتخذ من رعاية المصالح الدينية غاية كبرى لها . ومن ثم فقد توجه إلى كانت وهيجل ذاتهما ، يسألهما إن كان مذهبهما كفيلين

بزيادتنا اقتناعا بسيادة الله ومشاركتنا فيها ، ولم يكن هذان الفيلسوفان جديرين في نظره بالدراسة العميقة التي كرسها لهما إلا لاعتقاده بأن في وسعه الإجابة عن السؤال السابق بالإيجاب . ومن هنا فإنه لم يمل أبدا من الإشادة بهيجل بوصفه الفيلسوف حامى المسيحية : « فذهب هيجل يؤيد هذا الدين ويدعم كل قضاياه ، وآراء هيجل تتفق على نحو يدعو إلى الإعجاب مع الوحي الذي يكشف عنه العهد الجديد » . (١) فـهيجل ، مثل كانت ، يوجه كل خطوة من مذهبه إلى إثبات خلود النفس وحرية الإرادة ووجود الله .

ولقد كان لهذا المزج بين الفلسفة والدين أهمية عظمى في تقبل الإنجليز لهيجل . فلم تجتذبهم فلسفة هيجل إلا لأن من الممكن تسخيرها لخدمة اللاهوت ، واستخدامها أداة لمحاربة المذاهب الطبيعية والمادية والداروينية . وانعقد الأمل عليها في إعادة منكرى الدين ، ولا سيما من ينتمون منهم إلى أوساط المتعلمين ، إلى حظيرة الإيمان . ولقد كان النجاح الساحق الذي أحرزه كتاب سترلنج عن هيجل راجعا إلى أنه قد أخذ هذا الموقف في اعتباره ، وكان طبيعيا أن يبلغ هذا النجاح ذروته بين الدوائر المتمسكة بالدين ، ولكنه اكتسب أيضا تأييدا متحمسا من آخرين لم تكن تربطهم بالدين إلا صلوات أقل قوة ، مثل إمرسون وكارليل وجويت وجرين وإدوارد كيرد ، بل أثار إعجاب هيجليين ألمان مثل ي . ا . إرمان ، وروزنكرانتس ، وأرنولد روجه Arnold Ruge

وتتوقف كل أهمية سترلنج في الحركة المثالية على حكم المرء على مؤلفه الأول « سر هيجل » . فرغم أن عمله في الكتابة الفلسفية ، قد استمر حتى القرن الجديد ، فإن واحدا من مؤلفاته الأخرى العديدة لم يكن

(١) المجلد الأول ، ص ١٤٨ وما يليها (ص ١٠٠ في طبعة ١٨٩٨) .

(٣٢٩)

يداني مؤلفه الأول في أهميته التاريخية وفي قوته وتعبيره الشخصي المباشر — سواء في ذلك مناوشاته النقدية مع هاملتن وهكسلي ودارون ، وكتابه المدرسي الرائع عن كانت (وهو مواز لكتابه عن هيجل) ، ومحاضراته في فلسفة القانون ، ومحاضرات « جيفورد » التي ألقاها بأسلوب بلاغي مبالغ فيه . فقد ظل إلى النهاية هيجليا مخلصا . وهكذا استمر ، حتى في كتيابه الآخرين الذين نُشروا بعد أن تعدى الثمانين من عمره ، يعرض فلسفة هيجل ويسعى إلى كسب أنصار لها .

توماس هل جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢)

Thomas Hill Green

اختير في ١٨٦٠ زميلا بكلية بالبول في أكسفورد . وعين منذ ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ أستاذاً لفلسفة الأخلاق بجامعة أكسفورد . وهو يمثل شخصية « السترجاي » في « روبرت إلمر Robert Elsmere » وضم مقدمات لكتاب « رسالة في الطبيعة البشرية » لهيوم ، ١٨٧٤ في المجلدين الأول والثاني من « المؤلفات الفلسفية لديفيد هيوم The Philosophical Works of D. Hume » نشره جرين وجروس . (Green & Grose) .

مؤلفاته الخلفة : « مقدمة للأخلاق Prolegomena to Ethics » نشره ا. س. برادلي (، ١٨٨٣ ، و « المؤلفات Works » نشرها ر. ل. تشليب ، في ثلاثة مجلدات ، ١٨٨٥ — ١٨٨٨ وتشمل المؤلفات مقدماته من هيوم ، ومحاضراته من هيوم ، ومحاضراته عن كانت ، وكتابات في المنطق ، وفي مبادئ الإلزام السياسي . وقد نشر الأخير على حدة عام ١٨٩٥ .

انظر : « ذكريات مع جرين Memoirs of Green » تأليف ر. ل. تشليب ، ١٨٨٨ ، في المجلد الثالث من « مؤلفات » جرين ، وقد نشرت « الذكريات » منفصلة عام ١٩٠٦ ، انظر أيضا ، فلسفة ت. ه. جرين The Phil. of T. H. Green تأليف « فيربز W. H. Fairbrother » ، ١٨٩٦ ؛ و « خدمة الدولة : محاضرات في التعاليم السياسية لجرين » .

The Service of the State : Lectures on the Political Teaching
of Green. ، تأليف ج . هـ . مورهد J. H. Muirhead ، ١٩٠٨ ، ود مدخل
إلى فلسفة جرين الأخلاقية Intr. to Green's Moral Phil. تأليف لامونت
W. D. Lamont [١٩٣٤] .

كان ت . هـ . جرين هو أنشط وأنجح من واصلوا بناء المثالية
على الأسس التي وضعها سترلينج . فعلى حين أن الأخير ، الذي لم يشغل
أى منصب أكاديمي ، لم يستطع أن يدعو إلى عالم الأفكار المكتشف
حديثا إلا من خلال كتابات منشورة ، فإن الأول قد تمكن من أن يضيف
إلى ذلك وسائل أخرى لتحقيق نفس الهدف ، هي التدريس والقدوة
الشخصية ، وسرعان ما كوفي " باستجابة حماسية : ليس فقط في أكسفورد ،
التي كان الاستعداد الذهني متوافرا فيها ، بل في أماكن أخرى أيضا .
فبفضل جرين ، وليس قبله ، بدأت المثالية الألمانية بحق رسالتها في الأرض
الأنجلوسكسونية ، وبفضله كسبت لنفسها وطنا ثانيا باقيا في بلد كانت
فلسفتها من قبل تغلق أبوابها بكل شدة في وجه المؤثرات الأجنبية ، وتسير
بإخلاص تام في أعقاب تراثها القومي الطويل . ولقد كان هو الذي
فتح تلك الجبهة الفلسفية التي كانت الحراسة عليها قوية مشددة ،
ومنذ ذلك الحين لم يعد هناك حاجز يحول دون دخول الأفكار
الجديدة بحرية .

وعندما بدأ جرين عمله العلمي في أكسفورد ، بعد أواسط القرن
الماضي بقليل ، لم تكن تلك الجامعة المحترمة تضم أستاذا واحدا له شأن
في الفلسفة . وكانت أكسفورد تقتفي في ميدان الفلسفة أثر جون
استورت مل ، الذي كان الطلاب يقرءون مؤلفاته بحماسة ، ولا سيما

كتاب « المنطق » ، وكانت هذه المؤلفات — بالإضافة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو المقررة دائماً بطبيعة الحال — تسكاد تكون هي وحدها المتحركة في اتجاه أفكارهم . وكان أقوى ممثلي اللاهوت التقليدي في أيام تلمذة جرين هو مانسل H. L. Mansel (الذي أصبح فيما بعد أسقفاً لكاتدرائية سانت بول) . وقد حاضر مانسل في الفلسفة في كلية « ماجدالين » ، كما حاضر فيما بعد بوصفه أستاذاً كرسى وينفليت Waynflete ، وأثار كتابه المبكر « حدود التفكير الديني The Limits of Religious Thought » جدلاً كثيراً . ولما كان من الأنصار المتحمسين لأفكار هاملتن ، الذي كان قد توفي أخيراً ، فقد أذاع آراءه « كانت » في أكسفورد ؛ ولكن ما أذاعه كان في الواقع الوجه السلبي لأفكار كانت ، بوصفه لا أدرياً في نظرية المعرفة . وهكذا لم يجد جرين في شبابه حافزاً له في هذه المحاضرات (باستثناء الحافز الناجم عن المعارضة على الأرجح) ولم يجد فيها ما يعينه على تحقيق رسالته الفلسفية المقبلة . وإنما أتى الحافز من تلك الشخصية القوية التي ظلت تسيطر على الحياة العقلية في أكسفورد قرابة جيلين ، وهي شخصية بنجامين جويت ، الذي عين أستاذاً للكرسى الملكي (Regius Professor) لليونانية في نفس العام الذي عين فيه جرين في باليول (١٨٥٥) وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالباً ، بل كان يتخذ منه رائداً له ، وليس من شك في أن جويت هو الذي حول تفكير جرين في الاتجاه الذي أضفى به هذا الأخير على الفلسفة الإنجليزية — بعد ذلك بقليل — قوة دافعة جديدة ، وأعنى به اتجاه كانت وهيغل .

ولكى نوضح مكانة جرين الفريدة في تطور الفكر الإنجليزي في

القرن التاسع عشر ، ينبغي علينا ، أولاً وقبل كل شيء ، أن نحدد علاقته
بكبار المفكرين الألمان . فهما كان من عمق انغماس تفكيره ، بجميع
مظاهره ، في جو المثالية الألمانية — ويمكن القول إن كل سطر فيه ، بل
كل كلمة تقريباً ، تشهد بذلك — فقد كان يدرك أن الموقف التاريخي الذي
ولد فيه يقضى على أية إمكانية لقبول المذاهب الألمانية أو إعادة ظهورها .
وكثيراً ما رأينا أنه يؤكد ضرورة قيام كل جيل بإيضاح المشكلات الفلسفية
من جديد بطريقة الخاصة ، فمن الواجب البدء من جديد في هذا الموضوع
بأسره ،^(١) . وعلى ذلك فإن ما نجده لدى جريرن ليس مجرد اقتباس
لأفكار أجنبية أو إعادة صياغتها من أجل إظهار علمه أو لآى غرض
آخر ، وإنما نجد له بداية جديدة أصيلة ، وتجربة خلاقة لذهن عميق
أخصبته وغذته حركة فكرية خارجية كانت تلائم تفكيره الخاص .
وهكذا فإن ما أخذه عن هذه الحركة قد تشكل وتحول بفضل تجربته
الشخصية من جهة ، وبفضل الموقع التاريخي الذي وجد نفسه فيه .

ولكن إلى أى مدى كان من الممكن المضى في عملية البناء فوق الأسس
التي وضعها سترلنج ، طالما أن التراث القومى المتأصل الذى يرجع إلى
قرون طويلة ، قد ظل مسيطراً بلا منازع ؟ لقد أدرك جريرن منذ البداية
أن التراث كان العقبة التى يتعين إزاحتها ، وأنه لا يكفى أن يوضع الجديد
محل القديم ، وإنما ينبغي أولاً زعزعة القديم وتقويض أركانه . وهكذا
كان من الضرورى خوض صراع حياة أو موت بين الفلسفات القائمة على
المذهب الطبيعى أو مذهب المنفعة عند بنتام ومل وليويس وبكل وسبفسر
ودارون وهكسلى ، وبين وسد جويك من جهة ، وبين مثالية كانت وفشته

(١) كيرد ، في مقدمته لكتاب « مقالات في النقد الفلسفى » Essays in

Philosophical Criticism ، (١٨٨٣) ، ص ٥ .

وشلنج من جهة أخرى . وهكذا يصادف المرء في كل شيء كتبه تقريباً :: في المحاضرات التي تركها ضمن مخططاته ، وفيما نشره هو نفسه أو أعده للنشر ، فضلاً مستمراً عنيفاً ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعي . بل إن أول أعماله ، أعني مقدماته المشهورة اليوم ، تحمل هذا الطابع المميز ، ألا وهو الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد ، وبين إعلان الحرب على القديم . وهكذا كان لجرين دائماً عدو يواجهه ، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع أن يفكر بها . وعلى ذلك ففي تلك المرحلة المبكرة التي يمثلها ، من مراحل التأثير الألماني ، لم يكن العمل الجديد البناء قد بدأ بعد ، رغم أهمية مساهماته التمهيدية . أي أن رسالة جرين في تاريخ الفاسقة كانت قبل كل شيء إزاحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركب جديد من نوع مثالي . ولم تبدأ الآثار الكاملة لجهوده في الظهور إلا عندما ظهرت مذاهب برادلي وبوزانكيت وماكتجارت والباقيين .

ولم يقتصر اهتمام جرين ، في عملية تطهير الأرض ، على المذهب الطبيعي عند معاصريه ، بل إنه تجاوزهم ، وركز جهوده أساساً في استئصال الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه ، وهي المذاهب التجريبية الكبرى بالقرنين السابع عشر والثامن عشر . ولهذا الغرض كتب مقدمتيه لبحث هيوم في الطبيعة البشرية ، وهما يمثلان نقداً أساسياً للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم . ولكن من الغريب حقاً أن تُلحق هاتان المقدمتان بطبعة لمؤلفات الممثل الكلاسيكي لهذه الحركة . ولقد كان جرين يسترشد بالفكرة الهيكلية القائلة إن الفلسفة تتقدم بطريقة دياكتيكية ، مستهدفة إيجاد نظرة متزايدة المعقولة إلى الأشياء ، بحيث تكون المذاهب الماضية هي الخطوات المتعددة في عملية التقدم هذه . ولا جدال في أن المذهب التجريبي كان إحدى هذه الخطوات الهامة ، وكانت دلالة مذهب هيوم

بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة في نظره ، هي أنها تمثل نهاية هذه الخطوة ، التي ارتفعت بعدها الحركة الديالكتيكية الفكرية إلى مرحلة جديدة أعلى عند كانت . فإذا ما نظرنا إلى المذاهب التجريبية الممتدة من لوك إلى هيوم من هذا المنظور الأعلى ، لوجدنا أنها تبدو بالفعل أخطاء ، غير أنها ، بقدر ما أعانت على استخلاص حقيقة جديدة لدى كانت ، قد ساهمت بدور حاسم في تقدم الفكر ؛ فبحث هيوم في الطبيعة البشرية يمثل معبرا يوصل إلى النقد ، الأول عند كانت ، [أى نقد العقل الخالص] .

وهو في الوقت ذاته أهم نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الحديثة . وهكذا يربط جريرين بين هيوم وكانت ربطا وثيقا : إذ إن أحدهما قد قد سأل سؤالا ، والآخر قد أجابه . فنزعة الشك عند هيوم قد هزت الفكر . من أعماقه ، بفضل اتخاذها من التساؤل موقفا أساسيا ، وبذلك مهدت الطريق لإجابة من نوع جديد ، قدمها كانت في « نقد العقل الخالص » ، لذلك فإن كانت يعد الخليفة الحقيقي لهيوم . وهكذا فإن تطور الفلسفة بعد هيوم لا يتمثل في ذلك الخط المستقيم المؤدى إلى أتباعه في القرن التاسع عشر ، وإنما في التحول الديالكتيكي الذي عجل بظهور الحركة المثالية الكبيرة لدى الألمان ، فلم يكن في إنجلترا خلفاء أصيلون لهيوم ، إذ إن أسئلته الفاحصة ، التي نفذت إلى أعماق جذور المعرفة ، لم تجد هناك من يجيب عنها ، بل إنها لم تعد مفهومة : فذلك النوع من الفلسفة ، الذي كان موجودا عندئذ ، كان منحلا لا حياة فيه ، وما هو إلا فكر يسير في فراغ ، دون أى حافز خلاق ، وبالتالي دون أية إمكانية للتقدم . ولقد كان انتقال الروح الفلسفية التي ظلت حية في المذاهب الإنجليزية الكلاسيكية ، إلى ألمانيا ، هو الذى دعا جريرين إلى أن يقول مرارا وتكرارا للجيل الجديد من مواطنيه : « دعوكم من مواطنيكم مل وسبنسر ، وتحولوا إلى كانت وهيجل » . وبهذا رأى المضاد الذى قال به جريرين ، بدأ فصل جديد في تاريخ الفلسفة الإنجليزية .

وعلى ذلك فإن مذهب جريرين يحمل في مضمونه ، وكذلك في التعبير عنه ، ذلك الطابع واللون المميز للمثالية ، الذى ظل مستمرا دون أى انقطاع حقيقى منذ اليونانيين حتى المحدثين ، وهو يعد جزءا أساسيا من تلك الحركة . ولقد استمد جريرين ، فى تكوين أفكاره ، عناصر من المذاهب المثالية لأفلاطون وأرسطو ، ومن الأخلاق المسيحية ، ومن ميتافيزيقا باركلى المرتكزة حول فكرة الله (وهى ليست تجريدية إلا فى ثوبها الظاهرى فحسب) ، وأهم من ذلك كله ، من المثالية النقدية عند كانت والمثالية المطلقة عند هيجل ، كما استمد بعض العناصر من فشته وهربارت وف . ك . باور^(١) ، ولوتسه . ولاشك أن أهم علاقة له كانت تلك التى تربطه بكانت وهيجل ، كما أن من المسائل الهامة التى طالما نوقشت ، البحث فيما إذا كان « كانت » أم هيجل أعظم تأثيراً فيه . فإذا نظرنا إلى الأمر من الوجهة الخارجية ، لبدا لنا جريرين كائتيا فى المحل الأول . ولقد كان يدين لكانت بالكثير فعلا فى نظرية المعرفة والأخلاق إذ نجده يتابع أفكار كانت الرئيسية وحججه خلال أجزاء طويلة من مؤلفاته . وكثيرا ما كان تفكيره يبدأ من وجهة النظر الكانتية ، وينبئ على مسلمات كانتية ، كما أن نتائجه كثيرا ما كانت تتفق مع نتائج « كانت » ، أو تقترب منها كثيرا على الأقل . وكثيرا ما يصادفنا اسم كانت فى جميع كتاباته ، بينما لا تصادف اسم هيجل إلا نادرا ، وفى بعض مؤلفاته لا كلها (أى فى المقدمة إلى الأخلاق ، مثلا) . ومع ذلك فإن تأثير هيجل كان هائلا فى التمهيد لتفكير جريرين ، وهو واضح إلى حد لا يخفى العين ، وإن يكن من العسير أن يحدد المرء موقعه بدقة . ويتبدى هذا

(١) فرديناند كريستيان باور (١٧٩٢ - ١٨٦٠) : لاهوتى ألمانى وفائد للمهد الجديد ، شغل كرسي اللاهوت فى توبنجن منذ ١٨٢٦ ، وأسس مدرسة توبنجن لللاهوت ، وكان أول من استخدم المنهج التاريخى الدقيق فى دراسة المسيحية الأولى . [المترجم]

التأثير بكل وضوح في تفسير جرين لكانت ، وهو تفسير مضاد تماماً لتفسير هاملتن ومدرسته ، يحول به كانت في اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل . وقد يصادف المرء من أن لآخر تعبيراً يوحى بوجود عداء من جانب جرين لهيجل ، كما في قوله : لقد تدبرت أمر هيجل بالأس ووجدته لا يزيد عن ثرثرة كلامية غريبة ،^(١) ، غير أن مثل هذه التعبيرات لا تغير من الحقيقة الواقعة ، وهي أن هيجل كان من العوامل المتحركة في تفكير جرين . وبالاختصار فقد كان جرين كانتياً في المحل الأول ، ولكنه قرأ كانت بمنظار هيجل .

ورغم نقص عدد المؤلفات التي عبر بها جرين عن تفكيره ، فإن هذا التفكير يكون كلاً منظماً ، يندرج تحت ثلاثة أبواب : الميتافيزيقا ، والأخلاق ، والفلسفة السياسية . ولقد كان الباب الأخلاقي هو الرئيسي من بينها ، كما يحق للمرء أن يتوقع من ذهن كان اتجاهه أخلاقياً في أساسه . فالأخلاق هي مركز الثقل في المذهب ، تسبقها وتمهد لها الميتافيزيقا (التي هي بدورها مسبقة بنظرية المعرفة) ، وتسفر عن مذهب في الدولة ، وفي الشروط الأخلاقية للحياة الاجتماعية والسياسية ، وبتعبير آخر ، فإن المذهب يبحث على التوالي في المسائل الآتية ، التي تفضي الإجابة عن كل منها إلى الإجابة عن الأخرى : ما هو الحقيقي ؟ ما هي الطبيعة الحقيقية للإنسان ، وما مكانه في عالم الواقع ؟ وما الذي يتعين عليه أن يفعله إذا شاء أن يؤدي رسالته ؟ وماذا ستكون مهام المجتمع إذا شئنا أن يؤدي الإنسان في هذا المجتمع وبفضله رسالته الأخلاقية ؛ وأخيراً ، فهناك السؤال الذي لم يناقشه جرين صراحة ، وهو السؤال المتعلق بالحقيقة العليا أو الله ، بوصفه أساس كل وجود مخلوق . وهكذا فإن مذهب جرين

(١) اقتبس هذا النص في مجلة « Mind » ، المجلد العاشر (١٩٠١) ، ص ١٩ .

يتعلق بطبيعة الحقيقة ، وبالإفسان بوصفه شخصاً أو موجوداً أخلاقياً ، وبالمجتمع أو الدولة بوصفها كثرة من هذه الموجودات ، وبالله بوصفه الموجود الذى تستمد منه كل الموجودات الأخرى معناها .

وتقوم نظرية المعرفة عند جرین ، أو على حد تعبيره ، ميتافيزيقا المعرفة ، وهى لها دلالتها ، على أساس معارضة المذهب الحسى القائل بالانفصال المطلق (sensationalistic atomism) عند التجريبيين ، ولا سيما عند هيوم ، ومعارضة الواقعية والمذهب المادى القائل بالانفصال المطلق فى العلم الحديث . ففى كلا هذين المذهبين يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة ، أى من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعى ، أو من الذرات ، حسبما يقتضيه الحال . وفى جميع هذه الحالات يُسقط العنصر الذاتى فى المعرفة من الحساب تماماً ، وتعدم الصلة ، ليس فقط بين الذات والموضوع ، بل بين الموضوعات ذاتها أيضاً . بل إن هيوم ، الذى كان يهوى دائماً استخلاص أشد النتائج تطرفاً ، قد حلل الذات نفسها إلى معطيات متتابعة ، أو حزمة من الانطباعات ، ، وبذلك رد كل حقيقة ، أياً كانت ، إلى الانطباعات . غير أن من المحال أن نتصور كيف تستطيع الإحساسات المنعكسة أن تؤثر بعضها فى البعض ، أو تدخل فى أى نوع آخر من أنواع الارتباط ، والأكثر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سوياً فى ذلك السكل المنظم الذى يتبدى عليه العالم لنا فى المعرفة . فثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة ، وهو دفع للفكر فى طريق مسدود ، لا يخلصه منه إلا تغيير حاسم . فالإحساس كما قال به هيوم لا يناظر شيئاً حقيقياً ، وإنما هو شيء مختلق ، وتجرید محض .

وقد تمكن جرین من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن طريق .

نظريته المشهورة ، التي أثارت كثيراً من الجدل ، في العلاقات ، وهي النظرية التي تكوّن لب ميتافيزيقا المعرفة عنده . فعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكارا مثل الجوهر والعلية والخارجية والهوية إنما هي مجرد اختلاق من الذهن لأنها ليست معطاة في أى انطباع ، فإن جرين قد بين أن هذه العلاقات « غير الحقيقية » هي التي تتيح إمكان أية معرفة على إطلاقها . فكون أى شيء حقيقيا أو غير حقيقى ، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطى في ذاته ، أو على إمكان أو عدم إمكان استخلاص أفكار من هذه الواقعة أو تلك ، وإنما يتوقف تماما على العلاقات القائمة بين الوقائع ، أو التي يمكن أن تدخل فيها الوقائع . « ففكرة مائة القرش ، من حيث هي مجرد فكرة . . . هي بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها ، لا لأنها غير حقيقية ، وإنما لأن العلاقات التي تكوّن الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التي تكون الطبيعة الحقيقية للامتلاك » (١) .

فالأشياء ليست مقفلة على ذاتها ، تامة على نحو نهائى ، مستقلة بعضها عن البعض ، وإنما هي لا تصبح حقيقة إلا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شيء غيرها . أى أن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة ، وتتحكم أو تؤثر في بعضها البعض على نحو متبادل ، وتشابه أو تتباين ، وتتضارب فيما بينها ، وترتبط في المكان أو الزمان ، وما إلى ذلك . وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولا في حالة تكون فيها معطاة على نحو محض ، وفي عزلة كاملة ، ثم تدخل فيما بعد في علاقات بعضها مع البعض ، بل إن من المحال أن تُتصور أو يسكون لها أى معنى أو أهمية بالنسبة إلينا دون هذه العلاقات . فإذا نزعنا عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبق بعد ذلك شيء . ومن هنا كانت نظرية جرين القائلة إن حقيقة الأشياء لا قوام لها إلا ما يربط بينها من العلاقات . وبعد ذلك

يتحول هذا الرأى ، الذى توصل إليه عن طريق اعتبارات إبستمولوجية ، إلى مبدأ ميتافيزيقى ، دون أى برهان آخر خاص بهذا المجال الأخير . على حدة .

كذلك تتميز أبحاثه التى تلى ذلك بهذه الصفة ذاتها ، وهى الاكتفاء بمبدأ إبستمولوجى إلى مجال الميتافيزيقا . فالصبغة المبالغ فيها ، القائلة إن العلاقات هى قوام الحقيقة ، لا تكسب معنى معقولا ، فى رأى جريرن ، إلا إذا أضفنا إليها أن العلاقات لا تُعطى فى الأشياء ومعها ، وإنما هى تقرر أو تحدّد عن طريق مبدأ معين للتوحيد . هذا المبدأ لا يمكن إلا أن يكون «فاعلية الذهن» . فالأشياء تتألف من علاقات ، والعلاقات تفترض مقدما وظيفة الذهن الرابطة . على أن ما يقرر العلاقات يختلف أساسا عن ذلك الذى تربط بينه العلاقات : فهو ليس شيئا ضمن الأشياء ، أو معطى ضمن المعطيات ، وإنما هو نفس شروط إمكان المعطيات على إطلاقها ، وشروط إمكان أى وجود ، إذ إننا بدون الوظيفة التوحيدية التشكيلية للذهن لا نستطيع أبدا أن نعلو على المادة المختلطة التى يأتى بها الإحساس . ومن السهل أن يلبح المرء هنا الأفكار الأساسية لكانت . فالعملية الرابطة للذهن هى بعينها الوحدة التركيبية للإدراك الذاتى *synthetic unity of apperception* عند كانت ، كما أن رأى جريرن القائل إن هذا الفعل الرابط هو الذى يكون الحقيقة ، هذا الرأى إنما هو تعبير آخر عن قول كانت إن الذهن هو الذى يفرض على الطبيعة قوانينها .

وسرعان ما يظهر بعد ذلك ، بطبيعة الحال ، اتجاه إلى تجاوز موقف كانت الإبستمولوجى واستخلاص نتائج ميتافيزيقية تسير فى اتجاه الفلاسفة التالين لكانت ، ولا سيما هيجل . وقد اتجه المجهود الأكبر لجريرن إلى التغلب على الثنائية التى وضعها كانت بين المظهر والشئ فى ذاته . وطبعى أنه كان من المحال ، فى ضوء مذهب القائل بأن العلاقات تسرى على كل شئ

وتكون كل شيء ، أن يقنع بما لمين لا تربطهما أية علاقة . وهكذا أوضح .
 في مقابل هذه الثنائية ، أن فكرة الشيء في ذاته تنطوى على تناقض مشابه
 لذلك الذى تنطوى عليه فكرة الانطباعات عند هيوم ، إذ كيف يمكن
 أن يدخل ما هو - حسب تعريفه - غير قابل للعرفة ، في أية علاقة مع ذهن
 عارف ؟ لو كان الشيء في ذاته علة المظاهر ، لوجب أن يكون هو ذاته
 مظهرا ، على حين أن تعريفه ذاته ينص على أنه ليس كذلك ، ولو كان
 هو المادة الخام ، غير المشككة على الإطلاق ، للتجربة ، لوجب أن
 يكون خلوا من أى تحدد عقلى . فالمادة المحسوسة المستقلة تماما عن التحديد
 الفكرى لا تعدو أن تكون « س » ، غير مرتبطة بشيء ، وبهذا الوصف
 لا يمكن أن تكون موضوعا للعرفة ولا واقعة حقيقية . « فالإحساس
 المحض ، تعبير لا يناظر شيئا في الواقع ، وإنما هو ناتج عن تجريد مصطنع .
 وهكذا يقف جرير موقف المعارضة الشديدة للمذهب الحسى ، ويلج
 أثرا باقيا من هذا المذهب حتى في فكرة الشيء في ذاته عند كانت . وهو
 يذهب إلى أننا ملزمون بأن ننسب إلى الإحساس شيئا من التحدد ، أعنى
 التعاقب والشدة ، وهذا يستتبع أن الفكر هو الشرط الضرورى لوجود
 هذه الوقائع المحددة ، وأن الإحساس المحض لا يمكن أن يكون عنصرا
 مسكونا للعالم الفعلى .

وإذن ، فما هو هذا المبدأ الذاتى الذى هو أساس كل وجود موضوعى
 وشرطه ؟ هنا أيضا يسارع جرير إلى ترك نظرية المعرفة - أى المذهب
 الكانتى بمعناه الضيق - وينتقل إلى تطبيق تأملى نظرى يبدأ فيه ظهور
 أفكار متممة إلى هيغل وباركلى . فمقابل الطبيعة - أى الطبيعة بوصفها
 نسقا من الأشياء المرتبطة فيما بينها - هو الروح ، ولكن ليس المقصود
 بالروح هو الذات الفردية منظورا إليها نفسيا ، ولا الوعى فى عمومته
 منظورا إليه معرفيا ، وإنما المقصود مبدأ ميتافيزيقى كلى ، أو وعى أسمى .

كما يفضل جرّين أن يسميه . فالكون ، بوصفه نسقا ، كل عنصر فيه يرتبط بكل عنصر آخر ويفترضه مقدما ويفترض فيه ، يقتضى وهما كلياً شاملاً لكل شيء . يكون شرطاً لوجوده ، ذلك هو وحدة الكثرة ، والهوية فى كل تغير للظهور ، وعلاقة محتويات الإدراك العابرة بنسق الفكر ، وكذلك علاقة الأشياء والوقائع الجزئية بنسق العالم فى كليته . فهذا هو المبدأ المنظم الذى يبعث الوحدة وكل نوع من النظام ، وهو الكل الذى يجد فيه كل جزء مكانه المنطقى ، والكل الذى يصبو إليه كل جزئى ، والذى يحتاج إليه ليكمل ذاته ، ولا يكون بدون شئنا ، وهو الوحدة الإلهية التى تحمل كل شئ وتحفظه ، والتى يعيش فيها كل شئ ويتحرك ويوجد وجوده . فهو العنصر الروحى المطلق ، الذى يعلو ويتجاوز ويسبق كل ما هو طبيعى ، والذى لا يوجد فى مكان ولا فى زمان ، واللامادى اللامتحرك ، الواحد أزلاً مع ذاته . وواضح من ذلك أن للبدا الأول عند جرّين أوجهاً متعددة ، فهو تارة العقل السكّاتى ، وتارة أخرى الروح الهيجلية ، وتارة ثالثة إله باركلّى . ونظراً إلى قوة الاتجاه إلى الألوهية عند جرّين ، فإن الأخير من هؤلاء ، أعنى إله باركلّى ، يظهر لديه كثيراً ، لا سيما فى فكرته عن حضور كل الأشياء (أو كل الأفكار ، كما كان باركلّى خليقاً بأن يقول) وتساميتها فى الله ، ولهذا السبب كان فى تعاليمه سلاح رجب به اللاهوت المحافظ فى كفاحه ضد المذهب الطبيعى والمادى المنبثق عن العلم الطبيعى . ونقد لاحظ الكثيرون أن تجدد المثالية فى إنجلترا قد نشأ نتيجة البصالح الدينية والكفسية ، التى اتخذت من المثالية وسيلة للدفاع ضد تأثير الداروينية والتطورية الهادم للإيمان .

ومع ذلك ينبغى ألا تنسينا هذه الصفة التى تميزت بها الحركة المثالية حتى بدايتها ، أن تجدّد الفكر الإنجليزى ، مهما كان قد استغل فى خدمة

أغراض لها طابع غير نظري ، يدين بظهوره ، بنفس المقدار ، لحائق
فلسفي أصيل . ولا شك أن هذا الحافز ظاهر عند جرين ، رغم أنه
لم يكتسب عنده أساسا نظريا محضا ، وكان قبل كل شيء تعبيرا عن اهتمامه
الذي كان أخلاقيا واجتماعيا في أساسه ، والذي ربما كانت البواعث
الدينية بدورها قد لعبت فيها دورا .

وتفصى ميتافيزيقا المعرفة وميتافيزيقا الوجود ، اللتان يتأملهما جرين من
وجهة نظر واحدة إلى الأخلاق بمجرد أن ينتقل إلى بحث الوعي المتناهي . وعلى
الرغم من النقد الذي وجه إليه أحيانا (مثل نقدا . تيلور A. E. Taylor
في كتابه "مشكلة السلوك The Problem of Conduct" ، ص ٥٩ وما يليها)
من أنه لا توجد إلا هوة بين الميتافيزيقا وبين الأخلاق عند جرين ، فإن
الأخلاق عنده تكون بالفعل جزءا عضويا من مذهبه . فها هو كل بالنسبة
إلى الوعي الأزلي ، يكون في البداية شيئا منقسما بالنسبة إلى الوعي
المتناهي ، ولا يدرك إلا من خلال التعاقب الزمني ؛ ولكن بقدر ما يكون
الوعي المتناهي مدركا للكل ، مهما كان إدراكه هذا ناقصا ، فإنه يشارك ،
بهذا القدر ، في الوعي الإلهي . وعلى ذلك فالإنسان هو نقطة التقاء
مركزين للوعي ، الزمني والأزلي ، المتغير واللامتغير بصفة مطلقة . وتوافق
العلاقة بين هذين مشكلة من أعقد مشكلات فلسفة جرين ، ولا يمكن
الزعم أنه وصل إلى أي حل مرضي لها . فهو يقول عن الوعي الفردي
إنه الواسطة أو الإرادة بالنسبة إلى الوعي الكلي ، وإنه يشارك في هذا
الآخير على نحو ما ، ولكنه لا يفتننا بشيء عن طريق هذه المشاركة سوى
قوله إن الوعي الأزلي "ينتقل إلينا في الحدود التي تفرضها علينا أبداننا .
ولقد حاول جرين ، الذي كان دائما واحدا "الزعة عن اقتناع ، أن
يتخلص من الثنائية الظاهرة هنا ، عن طريق افتراض أن الوعي الذي
يبدو مزدوجا في الظاهر ، لا وجود له في الواقع ، وأن ما يبدو لنا منه
ناشئ " كله عن عجز الذهن المتناهي عن فهم الوعي الواحد اللا منقسم في .

(٣٤٣)

تمثل واحد . ولكن من الواضح أن هذا الافتراض ينهرب من الثنائية بدلا من أن يتغلب عليها :

ويتكرر مثل هذا الموقف في الأخلاق بمعناها الصحيح عند جرين . بل إن مظاهر الثنائية هنا أوضح منها في أى جزء آخر من مذهبه ، وذلك راجع إلى أنه كان في مذهبه الأخلاق أشد تأثرا بكانت مما كان في ميتافيزيقاه . وهو يتخذ نقطة بدايته من تلك الحاجات الخاصة كالذواضع والغرائز ، التى هى فى مجال الأخلاق مناظرة للاحاساسات الخاصة فى المعرفة ، وهو يرى أنها بدورها تحتاج لى تكتمل أو تتحقق إلى مبدأ يعلو عليها . والواقع أننا لانسكون لنا فى المجال البشرى حاجات خالصة أبدا ، بل يضاف إليها دائما وعى بها وبالأشياء المرتبطة بها . وهكذا يتضح لنا هنا أيضا ، كما اتضح لنا فى مجال المعرفة ، أن ما يوصف بأنه موضوعى خالص ، ينطوى منذ البداية على إشارة إلى شىء ذاتى ، وأن الانتقال من الحاجة الخالصة إلى الوعى بالشىء الذى نحتاج إليه ، يفترض مقدما أن الحاجة تتمثل لذات تتميز عنها أساسا بأنها تظل ثابتة طوال تعاقب الحاجات المتغيرة . وهنا أيضا نجد ، كما وجدنا من قبل ، أن الذات تختلف عن العملية أو التعاقد ، المائل أمامها ، وليست هى ذاتها مرحلة أو سلسلة من المراحل داخل هذا التعاقب ، وإنما هى شىء باق ثابت من وراء كل ذلك ، شىء تستقر فيه المراحل الجزئية المتعاقبة .

وإذن فالحاجة الخالصة ليست بذاتها شيئا ، وإنما هى تشير دائما إلى شىء أعلى ، أى إلى الفعل الأخلاقى ، وإلى ما نعزوه دائما إلى أنفسنا ، وما نشعر بأننا مسئولون عنه . ويميز جرين تمييزا قاطعا بين الفعل الأخلاقى وبين الفعل الغريزى البهت ، ويسمى الأخير نفيا للأول . وهو يبين أنه ، على حين أن شروط أفعالنا قد تنشأ من الجمال الطبيعى ، فإن بواعثنا لا يمكن أن تنشأ من هذا المجال . فالباعث لنا على الفعل هو دائما عمل من أعمال الوعى

الذاتى ، وهذا لا ينتمى إلى المجال الطبيعى وإنما إلى المجال الأخلاقى . فالمسئولية التى نضطلع بها عن الفعل هى التى تجعله أخلاقيا ، حتى لو كان الحافز إلى الفعل أو إلى التعجيل به مجرد حاجة حيوانية . ونحن ننسب الفعل إلى شخصيتنا ، والشخصية هى وحدة حاجاتنا المتعاقبة زمنيا ؛ أى أن هناك فى جميع أفعالنا وعى يظل على ماهو عليه ، يمارس فاعليته على حاجات أصلها حيوانى ، ويرتفع بها إلى مستوى المجال الأخلاقى . والهدف من كل هذه الأفكار ، التى لانستطيع هنا أن نتابعها فى تفاصيلها ، هو التفرقة القاطمة بين العالم الأخلاقى وبين الظروف الطبيعية التى ينشأ منها ، والتى يظل مغلفا بها .

والإنسان هو موضوع الفعل الأخلاقى . وإذنه لما بهم الأخلاق أكثر مما بهم الميافيزيقا ذاتها أن يكون الإنسان منتما إلى عالمين : فيكون ابنا للطبيعة وفى الوقت ذاته مخلوقا لله . وفكرة وجود جوانب تجريبية وجوانب عقلية فى الإنسان هى سمة أخرى من السمات السكائدية المنبئة فى مذهب جرين الأخلاقى . فنظرا إلى وجود مبدأ إلهى فعال فى الإنسان ، لانستطيع الإنسان أن يقنع بالوجه الطبيعى لحياته فحسب ، وإنما يصبو على نحو متزايد إلى الحياة الأعلى الموجودة فيه . وتدفعه القوى اللامتناهية الكامنة فيه إلى أن يحقق ذاته الأصلية ويبلغ غايته الأخلاقية عن طريق كفاح مستمر . وعلى ذلك فالفرض الذى تبنى عليه كل حياة أخلاقية هو المبدأ الإلهى الذى لايحقق ذاته إلا فى شخصيات إنسانية . وماهية الشخصية المتناهية إنما هى كونها علة حرة ، شأنها شأن الوعى الأزل . فكل حادث طبيعى منحصر فى نسق على ، وهو نتيجة حادث سابق وعلة حادث لاحق . ومالم نبلغ مستوى المعرفة ، فإننا لانستطيع أن نصل إلى تجربة للعلة الحرة ، أى لعله يمكنها إحداث معلولات دون أن تكون هى ذاتها نتيجة لعله سابقة . ورغم اندماج الإنسان ، فى جانبه الحيوانى ، بالشروط

الطبيعية ، فإنه يستطيع ، بوصفه كائنا عارفا ، أن يرتفع بنفسه فوق الطبيعة ويتحكم في ذاته . ويكون الإنسان فاعلا حرا بقدر ما تكون لديه ، على خلاف الحيوانات العجماوات ، معرفة ، ومعرفة بذاته (أى يكون عارفا بذاته بوصفه عارفا) ، ومن الواضح هنا أيضا أن جرين لم يحل مشكلة علاقة الحرية البشرية بالحرية الإلهية ، وإنما اكتفى بتأكيد الحرية البشرية عن طريق تشبيهها بالحرية الإلهية ، وهكذا قال في استسلام « علينا أن نقنع بالقول إن الأمر كذلك ، مهما بدا فيه من غرابة » . (١)

وعندما يصل جرين إلى المهام والغايات العينية للحياة الأخلاقية ، يلتزم الطريق الذى حدد معالمه كانت وفشته . فالقيمة المطلقة للشخصية الإنسانية هى مبدؤه الأول ، الذى يتلوه منه شرط المساواة والإخاء بين جميع الناس . فليس لأحد أن يسمى وراء أى خير ، سواء لنفسه أو لأى شخص غيره ، بوسائل قد تنال من خير الآخرين . وليس لأحد أن يحكم على الناس المختلفين بمعايير مختلفة . ولما كان لكل شخص إنسانى قيمة مطلقة ، فمن الواجب أن تعامل الإنسانية فى كل فرد على أنها غاية على الدوام ، لا على أنها وسيلة . ولا يمكن تحقيق الخير بمعناه الصحيح إلا إذا كان لكل شخص كيانه الذى يلتزم كل شخص آخر بالاعتراف به واحترامه . وقوام التقدم الأخلاقى إنما يكون فى إدراكنا المتزايد للحقيقة القائلة إن الغاية الحقيقية للإنسان لا تكون فى المظاهر الخارجية للخير ، وبالتالى لا تكون فى الفضائل التى نكتسب بها هذا الخير الخارجى ، وإنما تكون كلها فى الفاعلية الفاضلة منظورا إليها بوصفها غاية فى ذاتها . فالموضوع الوحيد الذى هو أساسى وله قيمة مطلقة ، بالنسبة إلى الإنسان ، هو كمال الشخصية الأخلاقية منظورا إليه على أنه تحقيق للذات الأصلية .

ولقد أدرك جرير أن الفكرة الأساسية في هذا المثل الأخلاقي الأعلى ،
الذى وجد أعلى تعبير عنه ، في العصور الحديثة ، في المثالية الألمانية ،
كانت موجودة ولها أثرها في كل من أفلاطون وأرسطو ، (اللذين أشار
إليهما صراحة) ؛ ولكن على الرغم مما عزاه إلى الفلسفة اليونانية من قيمة
رفيعة ، فقد رأى أن المسيحية ، عندما أدخلت مصادرات المساواة
والإخاء بين البشر (وهى فكرتها الاجتماعية المميزة) ، قد وسعت المجال
الإخلاقي إلى حد بعيد ، وإن لم تكن قد غيرت المثل اليوناني الأعلى .
ومن ثم فقد أعطى مكان الصدارة للمثل المسيحى الأعلى ، ورأى أنه يمثل
خطوة عظيمة الأهمية إلى الأمام .

وإن مذهب جرير الأخلاقي ليمثل ، في تطور الفلسفة في إنجلترا ،
انشقاقاً أشد وتغيراً أعمق من أى شئ حققه في المجال النظرى بمعناه
الضيق : فهو في الأخلاق قد ضرب على وتر لم يسمع من قبل في إنجلترا
أبداً . ففي مذهبه الأخلاقي ، كما في نظرية المعرفة عنده ، نراه يهاجم
المذهب التجريبي ، ويرى أن رسالته في الحياة ، والخدمة التى سيقدمها
إلى عصره ، إنما هى الحملة على أخلاق اللذة ، إلى جانب ما عرضه من
أفكاره الخاصة . فكيف يمكن تحقيق الغايات الرفيعة للمثل الأخلاقي
الأعلى إذا لم يكن لسلوك الإنسان من مصدر سوى طلب اللذة وتجنب
الآلم ؟ إن اللذة ، بما هى كذلك ، لا ارتباط لها بالأخلاق ، مثلاً لا ترتبط
بها الحاجة بما هى كذلك ؛ وهى لا تكتسب دلالة أخلاقية إلا عندما تدخل
في علاقة مع وعى يعرفها بوصفها لذة ؛ وعندئذ لا تعود لذة مجردة ،
وإنما تتحول وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتغدو عنصراً في الحياة
الأخلاقية . وبالمثل فإن مجرد إضافة اللذة إلى اللذة ، وموازنة مقدار منها
بمقدار آخر ، هو عمل لا معنى له ، بل هو عمل مستحيل ، إذ إن اللذة
بما هى كذلك ، مجردة من الموضوع الذى تتعلق به ، والشروط التى تظهر

فيها ، تكون غير محددة على الإطلاق ، وبالتالي لا يمكن إدراكها بوصفها حساً محضاً . ومن الجائز بالفعل أن يقترب بلوغ الهدف المرغوب فيه باللذة ، ولكنها لا يمكن أن تكون هي ذاتها موضوعاً للارغبة ، وإن طابع اللذة في الخير الذي نصل إليه ليتوقف على خيرية هذا الخير ، وليست هذه الخيرية هي التي تتوقف على ما تجلبه من لذة . وهكذا يرفض جرين مذهب اللذة بأكمله بوصفه غير مقنع من الوجهة النظرية ، وله نتائج خطيرة من الوجهة العملية .

وبعد هذا الرفض القاطع لمذهب اللذة ، يكون مما يدعو إلى الاستغراب . حقاً أن نرى جرين يعترف بالفضل العملي الرفيع الذي أسداه مذهب المنفعة إلى الأخلاق . فهو ، مع إنكاره قضية مذهب المنفعة القائلة إن الخير الاسمي هو أكبر كمية ممكنة من اللذة ، قد اتفق رغم ذلك مع بننام في مصادراته القائلة بأ كبر قدر من السعادة لأ كبر عدد من الناس ، واعتقد أن مذهب المنفعة قد تمكن ، بفضل هذا التمييز ، من القضاء على الفوارق الطبقية ، ومن تنمية الحاسة الاجتماعية ، والمساهمة في حل مشكلات الإصلاح الاجتماعي والسياسي . بل إنه تخيل صيغة للنظرية النفعية مطهرة من أساسها القائم على فكرة اللذة . هذا التحول الملحوظ من الأخلاق . الكائناتية ، التي تقصر اهتمامها على النزوع أو الاستعداد ، إلى التقدير النفعي على أساس النتائج ، يحدث في الباب الرابع من كتابه «مقدمة للأخلاق» ، دون أن يكون قد ظهر في الأبواب السابقة أى أثر ملحوظ له . وربما كان للبؤثرات الخارجية دور في إحداث هذا التغيير . وعلى أية حال فإن مذهب المنفعة قد وجد في شخص جون ستورت مل وفي مؤلفاته المعاصرة ، تجسداً رفيعاً ونيلاً في آن واحد ، وبالتالي مقبولا تماماً لمفكر له ذهن مثالي ، لاسيما إذا كانت له ميوله الاجتماعية والإنسانية مثل جرين . وهكذا فإن مثالية جرين الأخلاقية ، على الرغم من معارضتها الشديدة

لمذهب السعادة النفعى على أسس إبستمولوجية وميتافيزيقية ، قد اتفقت مع هذا الأخير عندما وصلت إلى مرحلة البحث في المطالب الأخلاقية بصورة عينية ، وتغلغت في المذهبين معاروح إنسانية واجتماعية أصيلة^(١). ومع ذلك لا يسع المرء إلا أن يشعر بأن تلك النقاط التى تسامح فيها جريرين مع مذهب المنفعة ، مهما كان من نبل الباعث إليها ، قد أدخلت عنصرا غريباً غير منسجم فى التركيب العام لفلسفته ، وأن الرجل الذى كانت نقطة بدايته هى إدراك عدم كفاية فلسفته القومية ، وأخذ على عاتقه أن يعلن لمواطنيه حقيقة جديدة تماما بالنسبة إليهم ، أحس بها إحساسا عميقا ، لم يتمكن بعد هذا كله من التخلص تماما من الماضى فى تفكيره الخاص . وظل نفس العدو الذى تصدى لمحاربته ، والذى هاجمه بنجاح باهر ، ظل فى صدره غير مهزوم تماما . ولم يكن جريرين أول من وضع تمييزا قاطعا بين الأخلاق المثالية عند الألمان وبين مذهب المنفعة القومى ، وإنما كان أول من فعل ذلك هو برادلى فى كتابه « دراسات أخلاقية Ethical Studies » (١٨٧٦) ، ولكن هذا الكتاب لم يلقى انتباها كبيرا فى ذلك الوقت .

أما فلسفة جريرين السياسية ، فإنها ، على خلاف فلسفته الأخلاقية التى عرضها فى كتاب انتوى نشره وأعد معظمه بالفعل للنشر ، قد وصلت

(١) أما القول من مهبوس (فى كتابه « النظرية الميتافيزيقية لدولة Metaphysical Theory of the State » ، ١٩١٨) إن جريرين قد احتفظ بنزعه الإنسانية على الرغم من مثاليته الميتافيزيقية ، فهو قول يكشف عن سوء فهم غريب للروح الحقيقية للمثالية ، بحيث لا يمكن أن يرمى إلا إلى عقلية زمن الحرب . ولقد حاول ج . هـ . مويرهيد من قبل أن يزيل أثر سوء الفهم هذا ، فكتب فى ١٩١٥ (فى « الفلسفة الألمانية فى علاقتها بالحرب German Phil. in relation to the War » س ٣٩) « علينا ألا نبحث فى الأسس الفلسفية لفكرة العسكرية السائدة اليوم ، لافى الهيكلية ، وإنما فى رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية بأسرها ، التى حدثت بعد وفاة هيجل بقليل » . (انظر أيضا مجلة Mind ، المجلد الثالث والثلاثين ، ١٩٢٤ ، س ٢٣ وما يليها — الناشر) .

إلينا في صورة محاضرات أشرف على نشرها شخص آخر من بين مخلصانته . ومن ثم فإن أهميتها الفلسفية أقل . فذهبه في المجتمع وفي الدولة هو مجرد امتداد لمبادئه الأساسية للأخلاق في مجال الحياة الاجتماعية . فالفرد والدولة يفترض كل منهما الآخر ويتحكم فيه ؛ ولا يمكن تحقيق الشخصية الأخلاقية إلا في المجتمع ومن خلاله . ولكن رغم أن جريرين أكد التعامل الاجتماعي بقوة ، واعترف بما فيه الكفاية بأهمية الدولة ، فإنه هنا أيضاً يتوقف كعادته في منتصف الطريق . ذلك لأن فكرة الشخصية الأخلاقية التي أخذها عن كانت وفشته ، والتي عمقت إلى حد بعيد ، لم تمنعه من العودة إلى الفردية الماثورة عن الإنجليز ؛ فظل يضع الفرد ، منظورا إليه على أنه مستقل وحر ، قبل الأفراد المنتمين إلى مرتبة أعلى ، كالمجتمع ، والدولة ، والأمة . وهكذا فإن عدم تحرره تماما من قيود التراث القوي قد حال بينه وبين استخلاص تلك النتائج الجريئة التي استخلصها هيجل . وليس من الممكن تفسير ضالة تأثير هيجل في فلسفته الأخلاقية إلى هذا الحد الذي يدعو إلى الدهشة ، إلا في ضوء الحالة السياسية في إنجلترا . ولا بد لنا ، لكي نصادف اعترافا غير متحفظ بالنظرية الهيجلية في الدولة ، من أن ننتظر حتى يظهر بوزانكيك وغيره من الأفراد الذين هم أحدث عهداً في هذه المدرسة .

ورغم ذلك ، فإن جريرين قد تجاوز الأفكار الإنجليزية الشائعة عن الدولة بكثير . فقد أكد بوجه خاص أن الدولة لا تركز على القوة ، وإنما على الإرادة الحرة لأفرادها . صحيح أن القوة يكون لها تأثيرها في تكوين الدول ، ولكن ذلك يكون دائماً على أساس حقوق موجودة من قبل ومعترف بها من قبل . والفكرتان لا انفصال بينهما : فالقوة تنبثق من الحقوق وتؤدي إلى مزيد من الحقوق ، وهي بالتالي ليست إلا وسيلة لخلق الحقوق وحفظها . وفضلا عن ذلك فإن غاية الدولة هي حماية الحياة

الأخلاقية لأفرادها وضمنان هذه الحياة لهم ، عن طريق تهيئة الظروف التي تستطيع فيها الشخصية الأخلاقية أن تزدهر وتحقق ذاتها ، ومن هنا فإن القوانين هي الشروط الضرورية لهذا التحقيق للإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا عاقلا . وإذن فليس لنا أن ندهش إذ نجد لدى جرير اتجاهها إلى النزعة السلمية والعالمية . أما كون الدول لازالت تتخذ من الحرب أداة في سياستها ، فإن ذلك لم يكن في نظره دليلا على ضرورة الحرب ، بل على انحطاط مستوى الحياة الأخلاقية لحسب . أما عن النزعة العالمية ، فإنها لا تسعى إلى تحطيم الدولة ، وإنما تشمل القومية في داخلها ؛ وكلما اقتربت الأمة من المثل الأخلاقي الأعلى للدولة ، قلت حاجتها إلى خوض غمار حروب مع أمم أخرى ، لأن نفس القوانين الأخلاقية التي تتحكم في حياة الأفراد في المجتمع تسرى بالمثل على العلاقات السياسية المتبادلة بين الأمم .

ولقد كانت مكانة جرير البارزة في أولى مراحل الحركة المثالية ، والتأثير القوي الذي أحدثه ، راجعا إلى الإعجاب بشخصيته العظيمة ، وإلى نجاحه الباهر بوصفه معلما جامعيا . فهو قد أحيى الحركة بطاقته العقلية ، وأحيى تعاليمها بنبله وقوته الأخلاقية ، وبذلك رفع ما كان يمكن أن يظل مجرد نظرية ، إلى مرتبة القوة الروحية الحية . على أن وفاته المبكرة قد قطعت الطريق بقسوة على كل ما كان يمكن أن تحدثه شخصيته مباشرة من تأثير ، ولما كان هو ذاته لم ينشر أى مؤلف طويل فيما عدا مقدمته إلى هيوم ، فقد بدا من المرغوب فيه جمع مخططاته الأدبية ونشرها . وقد اضطلع بهذه المهمة أقرب تلاميذه إليه ، وهو رشارد ليويس نتلشيب Richard Lewis Nettleship (١٨٤٦ - ١٨٩٢) الذي أضاف إلى طبعته عرضا عاما لحياة جرير وأعماله . ولقد كان نتلشيب من المتحمسين في تعليم المثالية الجديدة ، إذ إنه وضعها منذ نعومة أظفاره ، إن جاز هذا التعبير :

فقد التحق بكلية «جويت» ، و «جرين» بوصفه باحثاً ، وظل فيها زميلاً حتى وفاته . وكان يشاطر جويت تبجيله لأفلاطون ، وتعلقه بروح الفلسفة الأفلاطونية ، وهو تعلق أدى به إلى استطلاع معالمها ، لالغرض أكاديمي بحث ، بل من أجل تنشيط مستمعيه وقرائه عقلياً . فأفلاطون كان بالنسبة إليه من الرجال المثاليين ، وكان مرشداً إلى الاستقامة والنبيل وحكمة الحياة ، ومبشراً بنظرة إلى العالم ما زالت صحيحة ، وستظل إلى الأبد كذلك ، وهي نظرة ينبغي على كل جيل ، إذا شاء أن يمتسلكها ، أن يتدبرها من جديد . وكان موقفه ، في مذهبه الفلسفي ، مشابهاً لموقف جرين ، ليس فقط في اتجاهه العام ، بل في التفاصيل أيضاً إلى حد بعيد . وقد تجسدت فيه القوى الأخلاقية والعقلية التي أشعت من جويت وجرين بأصالة وقوة تفوق تجسدها في أي شخص غيره ، وكان أفضل أعماله ، مثلهما ، هو تدريسه الشفوي ، وما كان يتجلى فيه من حرارة القول وتعمقه وحدة الذهن . وكان تأثيره أعمق وأبقى بكثير مما قد يستدل المرء عليه من كتاباته القليلة . ولقد نشر هو ذاته ، إلى جانب طبعته لمؤلفات جرين ، بحثاً واحداً هو « نظرية التعليم (التربية) في جمهورية أفلاطون The Theory of Education in Plato's Republic » (في مجلة Hellenica ، ١٨٨٠) . أما كتاباته الأخرى فقد نشرت كلها من خلفاته بعد وفاته المبكرة الأليمة في نفس السن الذي توفي فيه أستاذه جرين ، وقد نشر هذه المؤلفات أ . ك . برادلي ، مع تقديم عرض عام لحياته ، في ١٨٩٧^(١) .

(١) «محاضرات وخلفات فلسفية Philosophical Lectures & Remains» ،

في مجلدين (أهدى طبع المجلد الثاني في ١٨٩٨ بعنوان «محاضرات من جمهورية أفلاطون Lectures on the Republic of plato» ، الطبعة الثانية) ، وقد ترجم تلميذ جزءاً من المؤلف الخامس بالمنطق في الترجمة الإنجليزية لكتاب Lotze « مذهب في الفلسفة System of Phil. » نمره بوزانكيت (١٨٨٤) .

القسم الثالث - الهيجليون

إدوارد كيرد Edward Caird

(١٣٨٥ - ١٩٠٨)

[تعلم في جلاسجو ، وسانت ألدروز ، وكلية باليرول في أكسفورد . كان فيما بين ١٨٦٤ و ١٨٦٦ زميلا ومدرسا بكلية « مرتن Merton » بأكسفورد ؛ وفيما بين ١٨٦٦ و ١٨٩٣ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في جلاسجو ؛ وخلف جويت في ١٨٩٣ في وظيفته عميد كلية باليرول ، اعتزل العمل سنة ١٩٠٧ . مؤلفاته : « عرض نقدي لفلسفة كانت A Critical Account of the Phil. of kant » (طبعة مراجعة في مجلدين ، ١٨٨٩ ، بعنوان « الفلسفة النقدية عند كانت The Critical Phil. of Kant ») ؛ و « هيجل » ١٨٨٣ (سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية في مكتبة بلاكوود Blokawood's Philosophical Classics) ؛ « الفلسفة الاجتماعية والدين عند كروت The Social Phil. & Religion of Comte » ١٨٨٥ ؛ « مقالات في الأدب والفلسفة Essays on Literature & Phil. » في مجلدين ، ١٨٩٢ ؛ « تطور الدين The Evolution of Religion » (محاضرات جيفورد) في مجلدين ، ١٨٩٣ ؛ « تطور الإلهيات عند الفلاسفة اليونانيين The Evolution of Theology in the Greek Philosophers » (محاضرات جيفورد) ، في مجلدين ، ١٩٠٤ ، ترجم إلى الألمانية في ١٩٠٩ . النظر : حياة إدوارد كيرد وناسفته The Life & Phil. of Edward Caird تأليف السير هنري جونز Sir Henry Jones وج . ه . ه . [مويرهيد ، ١٩٢١] .

كان الرائد التالي العظيم للمثالية في إنجلترا بعد جرين هو إدوارد كيرد . ولقد كان سنه مقاربا لسن جرين ، وأصبح صديقا لجرين وهو

لم يزل تليذا في أكسفورد ، وبدأ عمله في التدريس بعد سنوات قلائل من بداية عمل جرين في التدريس أيضاً . ومن هنا فقد كان تعيينه في جلاسجو في ١٨٦٦ أمراً له أهميته العظمى في نشر الحركة المثالية ، إذ جعل لها مركزين قويين : فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلاً للمثالية في اسكتلنده . وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطوير للفلسفات السائدة ، فتولت أكسفورد ، أساساً ، مهاجمة التفكير التجريبي والتطوري عند مل ويين وسبنسر ودارون وهكسلي ، ووجهت جلاسجو هجومها ، في المحل الأول ، إلى مذهب هاملتن الذي كان يسيطر عندئذ على الجامعات الاسكتلندية . وفي هذا الصدد أحدث كيرد انقلاباً : فعندما ترك جلاسجو ليخلف جويت عميداً لباليول ، بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس ، كان قد أنشأ جيلاً كاملاً من الهيجليين الشبان ، الذين خلفوه في السيطرة على الأرض التي غزاها ، ووسعوها . وبعودته إلى أكسفورد ملاً أخيراً تلك الثغرة التي خلفتها وفاة جرين المبكرة ، وأعاد الحركة المثالية إلى الكلية التي بدأت فيها ، ودعمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللامعة .

ولقد كانت المهمة الملقاة على طاق كيرد في توطين الفكر الألماني بإنجلترا مهمة فريدة في نوعها . فقد كان سترلينج قد أنتم العمل الرائد الأول ، غير أن الجهد المضني الذي بذله في كفاحه من أجل استخلاص معنى تفكير هيجل والاهتداء إلى مرادفات إنجليزية لمصطلحاته ، قد ترك القناع الذي يحيط بتفكير هيجل هذا على ما هو عليه ، إلا بالنسبة إلى فئة قليلة من الأذهان اللامعة . أما جرين فكان تفكيره أكثر استقلالاً من أن يتيح له تقديم عرض واضح أمين لتعاليم كانت وهيجل . صحيح أن هذه التعاليم قد دخلت في إطار مذهبه ، غير أن من الصعب أن يميزهما

المرء ، داخل هذا الإطار ، الواحد عن الآخر ، أو أن يفرق بينهما وبين الأفكار التي استعدها جرين من مصادر أخرى ، أو بينها وبين تفكيره الخاص ؛ كما أن أسلوبه الغامض المركز جعل قراءته أمرا عسيرا على أية حال . أما الممثلون المتأخرون للحركة ، مثل برادلى وبوزانكيت وماكتجارت ، فقد وسعوا الفكر الألماني وحوروه إلى حد يستحيل معه القول إن مهمتهم كانت تقتصر على توصيل مضمون هذا الفكر إلى الإنجليز بأى قدر من النقاء . وهكذا فإن كيرد ، الذى كان يقل عن هؤلاء إلى حد بعيد فى تقيده بأفكاره المذهبية الخاصة ، كان هو الوسيط أو الموصل الحقيقى لتفكير كانت وهيجل . ولكنه لم يضطلع بهذا العمل بروح الموضوعية الجادة التى يتصف بها المؤرخ المحض ، وإنما أقبل عليه بحماسة وشغف المريد والداعية المخلص ، فتصرف بطريقة فذة فى ذلك الكنز الذى آل إليه ، وسلك منه عملة متداولة يسهل على كل شخص استعمالها بعد ذلك . بل إن كيرد وحده هو الذى يرجع إليه الفضل ، لأول مرة فى إشاعة استخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية بين جميع أفراد جيل الكاثوليكين والهيكلين الإنجليز ، وإشاعة السخرية منها بين خصومهم . ولقد كانت لديه قدرة فذة على التعبير عن أمور عسيرة غامضة بلغة واضحة سلسلة بديعة ، وأدى تحويله لالتواءات كانت وألغاز هيجل إلى أسلوبه المشرق الوضاه ، إلى زيادة قدرة اللغة الإنجليزية على التعبير الفلسفى ، فضرب بذلك مثلا لمواطنيه فى كيفية الكلام عن مثل هذه الأمور والكتابة فيها .

وقد توج كيرد هذا كله بشخصية رائعة لها مواهبها الفريدة ، غنية بالتحصيل التى تجذب أذهان الشباب وتأسرهما — من حماسة وانفعال وإخلاص شديد لقضية عظيمة ، وسلامة التعبير وحرارته ، فضلا عن القدرة الأدبية الرائعة التى أشرنا إليها منذ قليل ، فهو فى إنجلترا يمثل أنقى

هو أفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية ، وربما نصها إلى حد ما . ولقد
تجنب كيرد القيام بأية محاولة من شأنها إضفاء ثبات قطعى على مذهب
هيجل ، أو فرضه على الناس قسرا ، أو تشويبه وتبيديه ، وإنما استهدف
أن ينشر بين الناس ، وينقل إلى الآخرين ، روح مذهب هيجل وماهيته ،
الذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه
تقريباً — دون أن يكون له من هدف سوى خدمة الحقيقة وبعث حياة
جديدة فى الفلسفة . لقد بلغ ذهنه من الحيوية ومن الامتلاء بالثقافة القومية
والأجنبية حدا جعله لا يرضى بأن يقسم بين الولاء للتعاليم الحرفية لآى
أستاذ بعينه . فلم يكن هيجل بالنسبة إليه إلا آخر وأنضج تعبير عن نظرة
مثالية إلى الأمور ظلت حية منذ أيام اليونان ، لا بين كبار الفلاسفة فحسب ،
بل عند الأدباء المبدعين أيضاً . وإن كتابه « مقالات فى الأدب والفلسفة » ،
ومحاضرات جيفورد التى ألقاها فى موضوع الإلهيات عن فلاسفة اليونان ،
تتشهد باتساع أفق نظراته إلى المثالية بوصفها روحاً باقية يعترف فيها بكل
ما هو رفيع ونيل وجميل فى الإنسان ، ويتحقق فيها على أكمل وجه —
بوصف روح كانت حية فى العصر الوثنى القديم ، مثلما كانت حية فى المسيحية ،
وفى داتى وجوته ، وفى روسو ووردسورث وكارليل . ولقد كانت مثالية
هيجل شيئاً عاشه الفيلسوف مثلما علمه ، ولم تكن نصاً جامداً أو نسقاً من
الأفكار المجردة ، وإنما قوة من قوى الحياة ، تجدد الإنسان من الباطن .
ولم يبدأ الاكتساح الظافر للحركة المثالية الإنجليزية إلا عندما أضنى عليها
كيرد ، زعيمها المعترف به بعد وفاة جريرن ، روحاً منشطة استمدتها من
ذهنه الرفيع ، وأذاعها على القاصى والدانى بكلماته القريبة إلى الأفهام ،
وجمع حوله حلقة من التلاميذ الذين تشربوا نفس الروح ، وضمنوا
استمرار عمله . والحق أن أى معلم للفلسفة لم يفرس فى ذلك الوقت مثل
ما غرسه إدوارد كيرد من البذور المثمرة ، ولم يثر ما أثاره من الحماسة ،
بما يلقى ما لقيه من الإعجاب والاحترام .

فإذا تأملنا كتاباته ، امكان أول ما يلفت أنظارنا فيها هو أن حوالته ٢٠٠٠ صفحة قد كرس لكانت ، على حين لا يوجد عن هيجل إلا كتاب صغير شعبي إلى حد ما ، وعلة هذه الحقيقة الغريبة هي اقتناعه بأن أهم ما في هيجل يمكن أن يفهم أولا ، بمزيد من الوضوح ، عند كانت . وإن كلمة « فندلبنانت » Windelband ، المشهورة التي قال فيها إن في فهم كانت تجاوزا له ، لتصلح تعبيرا عن اقتناع كبير هذا ، إذا ما أضفنا إليها أن هذا التجاوز ينبغي أن يسير في اتجاه هيجل . فقد كان يقيس مذهب كانت في كل نقطة ، بالمعيار الهيجلي ، ويتعسف في تطبيق المقولات الهيجلية عليه ، وبين المواضيع التي كان لا يزال ينوء فيها بالانجهاث الفكرية القديمة . تلك التي كان يحمل فيها البذور الخفية للمثالية المطلقة . ولقد كان قد صدق لكانت موجهها أساسا ضد مظاهر الثنائية التي يحفل بها مذهب كانت ، وضد التمييز والفصل الذي طالما تكرر لدى كانت ، بين عناصر التجربة والفكر ، وتلك التجريدات والتحديدات التي هي سماته السطحية . ومن جهة أخرى فقد رأى أن ما كان يسعى إليه كانت حقاً لم يكن تلك العناصر المفككة والمتقابلات والنقائض التي لا ترفع ، وإنما هو التوفيق بينها وتجاوزها في وحدة فكرية أعلى ، رغم أن كانت ذاته كان كلما أوغل في السعي إلى هذا الهدف الأخير ، ازداد ابتعادا عنه وهكذا رأى كيرد أن مأساة المذهب الكانتى إنما تكون في هذا الصراع الدائم بين هدف كانت الحقيقي وما أنجزه منه بالفعل ، بين هذا السعي إلى الوحدة وذاك التعلق بالثنائية ؛ ولم يتحقق التحرر من هذا الصراع إلا في مذهب هيجل الرائع .

وهكذا تنتقل من المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة . فتلك الوحدة التي سعى إليها كانت ، والتي لم يبلغها إلا نادرا (كما في الجزء الخاص بالإدراك الذاتى الترنسندنتالى transcendental apperception)

فهيست هي الوحدة المجردة التي توجد من وراء كل الفروق ، وإنما هي وحدة لا تعبر عن نفسها إلا في هذه الفروق ومن خلالها . وبدون تلك الفكرة الرائعة ، فكرة الهوية مع الاختلاف ، لا يستطيع الفكر أن يتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة الفلسفية . فإذا ما وضعنا الوجود واللاوجود ، أو أى متضايقين آخرين ، كلا مقابل الآخر ، فلن نستطيع أن نقول لهما مختلفان أو إنيهما في هوية . ولا تمكن حقيقتهما في اختلافهما ولا في هويتهما ، وإنما في هويتهما مع اختلافهما . فالاختلاف لا يقل أهمية عن الوحدة ، إذ إن الوحدة المطلوبة في الفلسفة هي وحدة فردية تظل محفوظة بنفسها ، ليس فقط على الرغم مما يمكن فيها من اختلاف ، بل في هذا الاختلاف ذاته ومن خلاله ، ولا تتجاوز الأضداد والخلافات إلا فتتحل ثانية إلى أضداد وخلافات أعلى ، ثم تسترجع ذاتها مرة أخرى على مستوى أعلى من هذا . تلك هي الوحدة العضوية التي يتعين علينا أن نراها معبرة عن الكون . وهي المبدأ الروحي السكامن في كل الأشياء ؛ أى هي ، المطلق . .

على أنها ليست هي المطلق منظورا إليه على أنه شيء ثابت ، مكتمل تماما ، مقفل على ذاته غير قابل لأي تطور ، وإنما على أنه عملية حية أو دينامية تكشف عن نفسها بطريقة دياكتيكية . ونظرا إلى أن كيرد قد أخذ عن هيجل دياكتيكة ونظر إليه على أنه النبض الحي لكل وجود هوكل فكر ، فقد اتخذ موقفا مضادا تماما لموقف جماعة الهيجليين الأحدث حنه عهدا ، بقيادة برادلي . الذين وجدوا أن الديالكتيك هو ذلك الجزء من مذهب هيجل الذي لم يكن في وسعهم الانتفاع بشيء منه ، والذين نظروا إلى المطلق ، بالتالي ، على أنه سكوني static . ففكرة الكون الثابت Clock universe عند برادلي لم تكن مقبولة لدى المثالية كما فهمها كيرد ، مثلما أنها لم تكن مقبولة لدى البرجماتية التي ذاعت وشاعت

قرب نهاية حياته . ولقد كانت فكرة التجدد الخلاق المستمر للكون مشتركة بينه وبين البرجمانيين ؛ وكانت هذه هي نفس الفكرة التي نشرها برجسون بطريقته الجذابة قبل وفاة كيرد بقليل . وهكذا يتضح لنا السبب الذي تزايدت من أجله أهمية فكرة النمو أو التطور في فلسفة كيرد ، حتى أصبحت هي الفكرة الرئيسية في كتابيه الأخيرين . ولهذا السبب ذاته لم يسهل إلا أن يبدى شيئا من العطف على فلسفة التطور الواسعة الآفاق عند معاصره سبنسر ، مهما كان من معارضته للجزء الأكبر منها . ولكل الاتجاه التجريبي الإنجليزى الذى كان سبنسر آخر يمثل هام له . ذلك لأنه شعر بوجود تقارب وثيق بين التصاعد الديالكتيكي للمقولات الهيكلية وبين فكرة سبنسر فى التفاضل (أو التنوع) والتكامل ، وفى إعادة التجميع وإعادة التنظيم المستمر لعناصر الأشياء . وفى وسعنا أن نلح بسهولة ، فى تعريفه للنمو development ، ذلك المركب الذى سعى إلى إيجاده بين هيجل وسبنسر ، أو على الأصح ، صبغه لسبنسر بصبغة هيكلية . فالتنوع عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل فى آن واحد ؛ أى أنها عملية يزداد فيها الاختلاف دواما ، لاعلى حساب الوحدة ، ولكن على نحو من شأنه تعميق الوحدة أيضا ،^(١) وكذلك قوله : « إن النمو عملية يصعب وصفها بلغة متسقة منطقيا ، ففيها يتغلغل الاختلاف والوحدة كل منهما فى الآخر على نحو وثيق تماما ، غير قابل لأى انفصام » ،^(٢) كذلك كان موقفه من كونت والوضعية الذى عرّضه فى بحث منفصل ، كما عرّضه فى فصل خاص من كتابه « تطور الدين » ، يتصف بنوع من العطف والإشفاق . فرغم أنه لم يستطع أن يقبل الوضعية بوصفها نظرية نهائية إلى الأشياء ، فقد سلم بأنها خطوة نحو تكوين مثل هذه النظرية ، أو جزء من الأساس اللازم لها . أما التجريبية الجديدة منها والقديمة ، وفلسفة الموقف الطبيعى عند ريد وهاملتن ، فلم يقبل منها شيئا .

(١) « تطور الدين » المجلد الأول ص ٥٧٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٧١ .

ويستطيع المرء أن يجد لدى كيرد عنصرا هيجليا آخر ، إلى جانب الديالكتيك وكثرة استخدام تنظيمه الثلاثي للأفكار ، هو تفاؤل هيجل الظاهر فيما يتعلق بقدرتنا على المعرفة ، والجرأة المعرفية للتفكير الذى لا يمكن أن يوضع له حد ، والذى يجزؤ حتى على انتزاع قناع الغموض عن المطلق ، ذاته . ففى كل تفلسف له نلبس دائما ثقته المطلقة فى قدرات العقل ، وهذه الثقة هى التى ألقى عليه مضارة وحيوية أدت به إلى احتقار روح العجز التى يتصف بها مذهب الشك وروح الاستسلام التى تتصف بها اللاأدرية . كذلك كانت الصوفية ، التى تختصر الطريق الموصل إلى المطلق ، منقّرة فى نظره . فحيث يضىء نور العقل كل شيء . تتبدد سحب الصوفية المعتمة .

وتتناول كتابات كيرد ، فيما عدا استثناءات قليلة ، تاريخ الفلاسفة . فمنها كتابه الجبار عن كانت (وهو أدق وأشمل وأعمق ما كتب عنه فى الإنجليزية) ، وبحته الصغير القيم عن هيجل ؛ ونقده البارع لكونت ؛ وكتاب كبير إلى حد ما عن تطور فكرة الله بين الفلاسفة اليونانيين ؛ وبضعة مقالات قصيرة عن دانتى ، وجوته ، وروسو ، ووردسورث ، جمّعت كلها ، بالإضافة إلى مقال عن المذهب الديكارتي^(١) ، فى المقالات ، (١٨٩٢) . ولم يكن أى مقال من هؤلاء مجرد تمرين فى كتابة الأبحاث العلمية ، وإنما كان الموضوع يقارن فى كل الأحوال بمذهب هيجل ، وكانت كتابته فى هذا الموضوعات تحفل بالروح الهيجالية . أما مؤلفاته الأقرب إلى الصبغة المذهبية فلا تشمل إلا بحثا فى الميتافيزيقيا^(٢) ، ومحاضرات جيفورد التى ألقاها فى موضوع تطور الدين . وتعتبر هذه الأخيرة من فلسفته الدينية ، التى ينبغى علينا إيضاح أفكارها الأساسية .

(١) نشر أولا فى الطبعة التاسعة من « دائرة المعارف البريطانية » المجلد الخامس ، ١٨٧٦ ؛ وأعيد طبعه فى الطبعة الحادية عشرة .

(٢) نشر أولا فى الطبعة التاسعة من « دائرة المعارف البريطانية » المجلد ١٦ ، ١٨٨٣ ، وأعيد طبعه فى « المقالات » .

كان كيرد يهدف ، كمعظم الهيجليين الأوائل ، وكأخيه « جون » ، بوجه خاص ، إلى صبغ الميثافيزيقا الهيجلية بصبغة مذهب الألوهية ، واستخدامها في خدمة الإيمان الديني . ولقد كان بطبيعته عميق التدين ، على خلاف الهيجليين المتأخرين مثل برادلي وبوزانسكيث وما كثر جارات ؛ وكان يؤمن بأن المسيحية هي أعلى تحقق للوعى الديني . ومع ذلك فقد أبقى نفسه بمعزل عن الانجماحات المحافظة المتعصبة الضيقة الأفق ، واحتفظ ، حتى في الأمور الدينية ذاتها ، بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق . ورغم أن فلسفته الدينية مبنية على الأفكار الهيجلية وتعبر عن نفسها من خلالها ، فإن فكرة التطور عند سبنسر تلعب فيها دورا كبيرا ، بعد صبغها بصبغة هيجلية . وهو يعرف الدين بأنه وعى متفاوت الدرجات ، بتلك الوحدة اللامتناهية التي تمكن من وراء كل انقسام للبتناهي ، لانسيا انقسامه إلى ذات وموضوع ، وهكذا يعرف الله بأنه مبدأ الوحدة في كل الأشياء ، وبأنه كائن واع بذاته متحكم في ذاته . فهو « المطلق » ، واللامتناهي ، ولكنه مع ذلك ليس علوا لا يعرف (وهنا يرفض كيرد فكرة « اللامتناهي » ، عند ماكس مولر ، كما يرفض فكرة « اللامعروف » ، عند سبنسر في نفس الوقت) ، وإنما هو يوجد تماماً في حدود عالم المعرفة المعقولة ، ذلك لأن اللامتناهي الذي هو خير ليس مجرد سلب للبتناهي ، ولا يتحدد سلبياً بحسب ، بوصفه ما يعلو على المتناهي ، وإنما هو الشرط الإيجابي للبتناهي ، وهو تحققه واكتماله ، ومن هنا وجب أن يكون الفكر قادراً على الوصول إليه . ففي الموجود الإلهي وحده تصل الأشياء المتناهية إلى حقيقة الحق وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر يتكشف بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها . فالدين كالعالم والفلسفة ، إنما هو سعى إلى الكلّي الكامن من وراء الجزئي ، أو الواحد من وراء الكثرة ، غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوى أعلى ، والعلم والفلسفة على مستوى أدنى . وعلى ذلك فإن الإنسان ، بوصفه كائناً عاقلاً ، إنما هو كائن ديني . وفي كل وعى عاقل

تكون فكرة الله ، بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة ، ماثلة وفعالة : وللإنسان ، إلى جانب قدرته على التأمل خارجه في الإدراك الحسى للعالم المحيط به ، وداخله في معرفته بذاته ، قدرة أخرى على النظر إلى أعلى ، إلى الموجود الإلهى الذى يوحد العالمين الخارجى والباطن وينبثنا بوجوده فى كليهما . وما الدين فى أساسه إلا المعقول ، وذلك فى أعلى صورته على الأقل ، إذ إن الدين الذى ينبثق عن الشعور أو عن الإيمان الأعمى فحسب ، لا يكون قد حقق فكرته الكاملة ، التى لا تكون ممكنة إلا على مستوى العقل . وما ذلك العقل إلا العقل الهيجلى ، الذى يتسود هذا المجال مثلما يتسود غيره . فالدين عنده ، إذن ، هو بهذا الوصف مذهب فى شمول الألوهية pantheism ، مهما كان من رغبته فى تجنب هذه النتيجة . أى أن العالم هو الله ، والله هو العالم . وليس الله هو القوة العالية التى قالت بها الأديان الوضعية ، وليس كائنا خارجا عن العالم أو مغايرا له ، ندركه بالإيمان ، وإنما هو نقطة القمة فى تأمل نظرى للكون ، وأعلى التصورات فى الفلسفة النظرية التأملية . وإن المرء ليفتقد ، فى هذا الدين العقلى المحض ، الشعور بالعلو وما يلزمه من خشوع ، وهو العلو الذى لم يستطع كيرد أن يضيفه على فكرته عن الله ، رغم إيمانه الصادق . وهكذا كانت هيجليته أقوى من تجربته ذاتها .

ولقد تحكمت الهيجلية أيضا فى نظريته فى تطور الدين . فالصور المتنوعة للحياة الدينية ، كما تتكشف فى التاريخ ، إنما هى خطوات فى تطور الفكرة ، الدينية ، وهى مراحل تمر بها الفكرة فى عملية الصيرورة التى تطرأ عليها عبر الأزمان ، وبين الشعوب . وهو يميز بين ثلاث مراحل للوعى الدينى — الموضوعية والذاتية والمطلقة ، وهى تناظر المراحل الثلاث فى تطور الإنسان ، وهو القصور الذى تتحكم فى الإنسان خلاله فكرة الموضوع أولا ، ثم فكرة الذات ، ثم فكرة الله بوصفه المبدأ الموحد لهذين . وتتمثل هذه المراحل الثلاث منظورا إليها من الوجهة

التاريخية ، في مذاهب تعدد الآلهة polytheism ، وشمول الألوهية pantheism والمسيحية على التوالى . ففريدة المسيح هي التحقق الأعلى . للفكرة الدينية . وهي الطور الذى يكتمل فيه الوعى الدينى ، والمرحلة التى تشتمل فى ذاتها على كل المراحل الأخرى وتستوعبها وتسامى بها . ومن الواضح أن كيرد كان هنا ، كما كان فى غير ذلك من المواضع ، يقتضى أثر أستاذه الألماني العظيم ، الذى اتخذ من الدعوة إليه غاية وهدفاً لحياته .

جون كيرد John Caird

(١٨٢٠ - ١٨٩٨)

[شقيق إدوارد كيرد . كان قسيساً فى الكنيسة الأسكتلندية . عين فى ١٨٦٢ أستاذاً للاهوت فى جامعة جلاسجو ، وفى ١٨٧٣ نائباً لرئيس الجامعة ومديراً لها . نشر الكتب الآتية : « مدخل إلى الفلسفة الدينية An Intro. to the Phil. of Religion » ١٨٨٠ ، « واسينوزا » ١٨٨٨ (فى سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية) ترجم إلى الألمانية فى ١٨٩٣ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته . « خطب جامعية University Addresses ١٨٩٨ » ؛ و « مواظب جامعية Univ. Sermons ١٨٩٨ » ؛ و « الفكرة الرئيسية للمسيحية The Fundamental Idea of Christianity » محاضرات جيفورد (مع بحث . تذكاري بقلم « ا . كيرد ، ١٨٩٩ » .

الظر : « ذكريات من للدبر كيرد Caird Memoir of Principal » تأليف . س . ل . وار C. L. Warr ، ١٩٢٦] .

كان جون كيرد ، شقيق إدوارد كيرد الذى كان يكبره بكثير ، والذى كان لاهوتياً بارزاً وواعظاً مرموقاً ، داميول هيجلية واضحة ظهرت فى كتابه « مدخل إلى الفاسفة الدينية » ، وهو أهم كتاباته الفلسفية . بل إنه قد دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة ، وكان له دون شك نصيب

كبير في تغلغلها في الدوائر اللاهوتية باسكتلنده . ولقد كان كأخيه خطية وكاتباً لامعاً ، وكانت له مقدرة تفوق مقدرة أخيه ذاتها في تحرير أفكار هيجل من الأغلال التي قيدها بها هيجل ، وإضفاء تعبيرات شعبية غير متخصصة عليها . كذلك كان الشقيقان متشابهين في مذهبهما . فقد التزمت الفلسفة الدينية عند جون حدود الهيجلية بدقة . وكانت فاسفته هذه تؤثر المخاطرة الفكرية التأملية على عزوف مذهب اللاأدرية عن الحكم عند هاملتن ومانسل وسبنسر ؛ كما أعلن في فلسفته معارضته للمحاولة التي قام بها التجريبيون لتعريف الدين من خلال أولى مراحلها وأدناها ، فأكد أن قيمة أى دين لا تقاس إلا بأعلى فكرة تحقق فيها . وهذه ، الفكرة السابقة على جميع الصور التي تبدت فيها الحياة الدينية ، وهى تكون أساساً لها كلها ، بحيث لا يمكن فهم تاريخ الدين إلا في ضوءها . أما تلك العناصر الذاتية اللاعقلية - من خوف وأمل وطائفة وخرافة - التي رأى التجريبيون أنها هى العناصر الأساسية للدين ، فإن قيمتها أقل بكثير من للعنصر العقلى ، مهما كان لها من أهمية تاريخية أو غيرها . فالقوة الدينية على التخصيص إنما هى العقل ، ومن الواجب أن يتحدد طابع الدين وماهيته ، لا بعمق الشعور ، وإنما بالمعرفة والبصيرة النفاذة . وهنا تتخذ المعقولة هند جون كيرد طابعاً أصح ، كما كان لها عند أخيه .

وهو يرفض فكرة الإله الخارج عن العالم ، أو الإله الذى خلق العالم ومازال يحكمه من خارجه . وإنما الله هو أعمق ماهية للعالم ، تلك الماهية التي تشتمل على جميع الأشياء المتناهية وتتغلغل فيها بوصفها روحها المطلقة . فالإنسان هو كائن متناه ومشارك في حياة الله فى آن واحد ، ومن ثم فهو مواطن فى عالمين ، الروحى والطبيعى . من هنا كانت طبيعته تنقسم بذلك القلق والشقاق الدائم الذى لا نجد له فى عالم الحيوان نظيراً . هذا الانقسام الذى تصنف به الطبيعة البشرية قد يجد له دواء مؤقتاً فى الحياة الأخلاقية ،

غير أن هذا ليس دواء نهائيا ، إذ إننا لانصل في الحياة الأخلاقية إلى بداية ذلك الزوال للذات الفردية ، وذلك التوحيد بين حياتنا وبين ذلك المجال الدائم الاتساع ، مجال الحياة الروحية التي تتجاوزها ، وهما أمران لا يتحققان بأكمل صورة إلا في الدين . فالدين هو المجال الذي يختنق فيه نهائيا التعارض بين الطبيعي والروحي ، بين الفعلي والمثالي ، والذي لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهى غاية لا تتحقق ، وإنما يصبح شيئا متحققا بالفعل . وهكذا فإن كل تفكير ديني عند كيرد إنما يهدف إلى التوفيق والتوحيد بين الإيمان والمعرفة ، بين الدين والفلسفة ، وأهم من ذلك كله ، إلى زيادة كمال عقيدة المسيح باليهيئية ؛ أما الفروق العميقة بين هذين ، فهو يدعها جانبا دون أن يعيرها انتباها .

أما جون واطسون John Watson (ولد في ١٨٤٧)^(١) أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة « كوينز » ، بولاية كنتجستن (في كندا) ، فقد كان تلميذا الأخوين كيرد ، وكان أسكتلنديا مثلهما . وقد اقتصر معظم كتاباته — وهي عديدة ، نشرت كلها في جلاسجو — على عرض الموقف المثالي والتوسع فيه ، والتعريف بأبرز ممثليه الألمان . أما مؤلفاته المذهبية (وهي « المسيحية والمثالية Christianity & Idealism ١٨٩٦ » ، و « الأساس الفلسفي للدين The Philosophic Basis of Religion » ، ١٩٠٧ ؛ و « تفسير التجربة الدينية The Interpretation of Religions Experience » ، ١٩١٢ ، في مجلدين ، وهذا الأخير نشر لمحاضرات جيفورد) ، فتتعلق في المحل الأول بفلسفة الدين ، التي يقف فيها — كما في سائر المجالات — موقفا أقرب إلى الأخوين كيرد منه إلى أى مصدر آخر .

وليام والاس William Wallace

(١٨٤٤ — ١٨٩٧)

[تلمذ في سانت أندروز وكلية باليول بكسفورد ؛ وأصبح زميلا في كلية مرتون Merton بكسفورد سنة ١٨٦٧ ؛ وخاب جرن في كرسى الفلسفة الأخلاقية بكسفورد]

[المترجم]

(١) وتولى عام ١٩٣٩ .

من ١٨٨٧ إلى ١٨٩٧ . مؤلفاته : «منطق هيجل The Logic of Hegel» وهو مترجم من « دائرة معارف العلوم الفلسفية » لهيجل ، ١٨٧٤ (الطبعة الثانية في مجلدين . ١٨٩٧ — ١٨٩٤) ؛ وللذهب الأبيقورى Epicureanism ، ١٨٨٠ ؛ و « كانت » . ١٨٨٢ (سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية) ؛ (حياة شوبنهاور Life of Schopenhauer ، ١٨٩٠ ؛ « فلسفة العقل عند هيجل Hegel's phil. of Mind » مترجم من (دائرة معارف العلوم الفلسفية) ، مع خمس مقالات تصديرية ، ١٨٩٤ : مؤلفاته اشترت بعد وفاته : « محاضرات ومقالات في اللاهوت الطبيعي والأخلاق . Lectures & Essays on Natural Theology & Ethics » ، نشره . ا . كيرد . مع مقدمة فيها ترجمة لحياة ولاس ، ١٨٩٨]

كان ولاس ، وهو اسكتلندى بدوره ، ينتمى إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل الذين تجمعوا في العقد السابع من القرن الماضى حول جويت . وجرين وإدوارد كيرد . وقد تحكّم هؤلاء الأساتذة إلى حد بعيد في تعليمه الفلسفى . وساعدوا على تحديد اتجاه تفكيره المتأخر ومحتواه . ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمى هيجل ومفسريه ، وسام في محاضراته وكتاباته معا بدور بارز في تفسير المثالية الألمانية . ولقد بدأت عملية إتاحة مؤلفات هيجل الرئيسية للطلاب الإنجليز في ترجمات موفوق بها ، وهى العملية التى لم تبدأ إلا أخيرا بترجمة لكتاب « المنطق الأكبر » (١) ، بدأت هذه العملية بترجمة لكتاب « المنطق ، الأصغر » ، وأعقبه ، بعد فترة طويلة ، كتاب « فلسفة العقل » (الجزء الأول والثالث من « دائرة المعارف » لهيجل) ولقد لقي كتاباه عن كانت وشوبنهاور إقبالا واسعا ، ونقل أفكار هذين المفكرين إلى عدد كبير من القراء . وكان ولاس يتمتع بقدرة نادرة على تخليص الحجج الفلسفية من اللغة المحيرة المغرورة التى يعبر بها المتخصصون عنها ، وعلى إعادة التعبير عنها بأسلوب أدبى سلس .

(١) « علم للمنطق عند هيجل Hegel's Science of Logic » ترجمة جوليستون . وستروفرس Johnston & Struthers ، في مجلدين ، ١٩٢٩ .

مشرق . ورغم أنه كان من أخلص تلاميذ هيجل ، فإنه لم يكن 'مجمع
أبدا عن تغيير نفسه ليزيد المعنى وضوحا . ومن الجائز أن أحدا لم يقم
يمثل المجهود الذى قام به ولاس فى تدايل صعوبة دراسة هيجل فى إنجلترا .
فقد خلغ على هيجل ثوبا جديدا ، جعله أقرب إلى النفوس والعقول فى
بلد يكره اللغة الثقيلة الغامضة التجريدية ولا يثق بها .

ولكن رغم أنه كان على وجه العموم يسير فى أعقاب هيجل ، فقد كان
أكثر استقلالا من أن يرقح إلى مذهب محكم الإغلاق . ولقد كان يفتقر
إلى ذلك الحافز الناملى الذى اكتسبه كثير من الهيجليين الإنجليز من
هيجل ذاته ، وكان يؤثر دراسة فكرة واحدة وإيضاحها بالنظر إليها من
زوايا عديدة ، على جمع عدد من الأفكار فى مذهب واحد . ويظهر ذلك
بوضوح فى تفسيره لهيجل ، الذى يتخذ شكل أبحاث لمشكلات خاصة ،
تقلّب وتختبر من جميع أوجهها ، وهى أبحاث تنصف بالحياة والدقة
الشديدة ، ولكن الكثير منها كان جزئيا غير مترابط ، فيؤدى ذلك إلى
عدم إظهار وحدة تفكير هيجل وإحكامه بما فيه الكفاية . ولكن ، على
الرغم من استقلال ولاس وعزوفه عن وضع تعاليم ثابتة ، واعترافه
بما مكان وجود طرق متعددة توصل إلى المثالية ، فإن إيمانه بحقيقة النظرة
المثالية كان راسخا عميقا . وكان يرى أن ضيق الفلسفة الإنجليزية المنطوية
على ذاتها لا يمكن التغلب عليه ، بالأيديولوجيات ، الفرنسية ، أو بأفكار
عصر التنوير السطحية ، وإنما بذلك الدواء الأقوى الذى تقدمه المثالية
فى الصورة التى بلغت فى ألمانيا . « فمثل الذى ضربه لنا الألمان قد نجح فى
توسيع أفكارنا عن الفلسفة وتعميقها : أى فى جعلنا ننظر بمزيد من
التقدير إلى وظيفتها ، وندرك أنها فى أساسها علم ، وأنها علم الحقيقة العليا . » (١)

(١) " مقدمة لدراسة فلسفة هيجل Prolegomena to the Study of

Hegel's Phil. ، الطبعة الثانية ، ص ١٣ من المقدمة .

(٣٦٧)

ولا يتصف أى كتاب بما نشره هو ذاته بالصفة المذهبية . وهكذا
لما نستطيع أن نعرف ما كان يقول به هو ذاته من التعاليم إلا من خلال
محاضراته ومقالاته التى نشرت بعد وفاته ، والتى تناول الفلسفة الأخلاقية
والسياسية والدينية قبل كل شئ . ولقد كانت فكرته الرئيسية ، فى المجال
الأول من هذه المجالات الثلاثة ، هى التعاون الاجتماعى . أما فى المجال
الثانى فكان يفضل ديمقراطية حرة ، مع ميول اشتراكية واضحة ، وكانت
الدولة فى نظره هى التنظيم الأعلى الذى يوحى كل الأشكال الأدنى للتجمع
الاجتماعى ويشتمل عليها . أما فى فلسفة الدين فقد كان قريباً كل القرب
من الأخوين كيرد ، ولا سيما من تفسير جون كيرد النظرى التاملى
للمسيحية . فقد كان التجسد ، الذى لم يعد واقعة تاريخية منفردة ،
وإنما رآه حقيقة أزلية ، يعنى بالفسبة إليه التجلى المنظور لكون الله فى
الإنسان ، وللروح فى المادى ، والأزلى فى الزمانى . فالإنسان ليس
بمجرد ناتج للطبيعة ، كما يقول المصاديون ، ولا مجرد ابن للسماء ، كما يقول
الأفلاطونيون ، وإنما هو نتاج مشترك لعوامل طبيعية وروحية . غير أن
الطبيعة والروح هما حقيقة واحدة منظورا إليها تارة من الظاهر وتارة من
الباطن . فالألوهية التى توجد فى الإنسان بالقوة ونحيا فيه ، ترفعه فوق
مستوى النظام الطبيعى الذى هو جزء منه ، وتُكسبه سيطرة عليه وتحررها
منه . وهكذا تسفر المثالية عند الامس ، كما هى الحال عند معظم الهيجليين
الأوائل ، عن مذهب فى الألوهية ، وتبدو دعامة للدين وأداة له .

ديفيد جورج ريتشى David George Ritchie

(١٣٨٥ - ١٩٠٣)

[تعلم فى إدنبرة وكلية باليول فى أكسفورد . أصبح فى ١٨٧٨ زميلاً فى كلية « يسوع
Jesus » ، ثم مدرساً فى باليول بأكسفورد من ١٨٨٢ إلى ١٨٨٦ : ولى للدة من
١٨٩٤ إلى ١٩٠٣ أصبح أستاذاً للنطق واللغتين فى سانت أندروز . مؤلفاته :
« مقولية التاريخ The Rationality of History » فى « مقالات فى النقد الفلسفى »

« Essays in Philosophical Criticism » ، نشره A. Seth ، ور . ب .
 هولدين R. B. Haldane ، ١٨٨٣ ، « الداروينية والسياسة Darwinism & Politics » ،
 « مبادئ تدخل الدولة Principles of State » ، ١٨٨٩ ،
 « Interference » ، ١٨٩١ ، « دارون وميجل ، مع دراسات فلسفية أخرى »
 « Darwin & Hegel, With other Philosophical Studies » ، ١٨٩٣ ،
 « الحقوق الطبيعية Natural Rights » ، ١٨٩٥ ، « دراسات في الأخلاق »
 « Studies in Political & Social Ethics » ، ١٩٠٢ ،
 « أفلاطون » ، ١٩٠٢ .

وقد نشره « ر. لانا R. Latta » ، « بعد وفاته » ، كتاب « دراسات فلسفية »
 « Philosophical Studies » ، مع بحث تذكاري ، ١٩٠٥ .

كان ريتشى من أولئك الذين كانوا يدينون بتحولهم المثالية إلى
 انصالحهم الشخصي بجرين . واقتد تلقى أول تعليم فلسفي له على يد فريزر
 وكالدروود في إدنبره ، غير أن تفكيره لم يتخذ وجهته النهائية حتى
 دخل جو الحياة العقلية في أكسفورد في أواسط العقد الثامن . في ذلك
 الوقت كان أرنولد توينبى (١٨٥٢ - ١٨٨٣) ، الاقتصادى والمصلح
 يعمل بنشاط هناك ، وكان إيمانه المتحمس بالاشتراكية ، الذى لم يعبر
 عنه فى قاعة المحاضرات فحسب ، بل فى خدمات متفانية قدمها خارج
 الجامعة - كان هذا الإيمان يقدم للجيل الجديد من طلاب الجامعة
 والدراسات العليا مثلاً رائعاً للشعور بالمسئولية الاجتماعية . وهكذا فإن
 ريتشى ، الذى كان فى اتجاهه العام ومثله العليا قريباً من ذهن توينبى وجربن
 قد فضج فى صحبتهما ، وبفضلهما قبل غيرهما ، واتخذ فى نهجه وجهة سارت
 به فى اتجاه البحث العلمى ، كالفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ،
 التى كرس لها كل كتاباته تقريباً . لقد كان هدفه الأول هو إيضاح
 هذه المبادئ وتنظيمها عن طريق مقولات المثالية الجديدة ومبادئها . وليس
 معنى ذلك أنه تجاهل مشكلة إيجاد أساس نظرى لها : فقد كان فى هذا
 الصدد أشد تمسكاً بالهيجلية من جرين . ذلك لأنه تلقى من هذا الأخير

الحافظ الذى دفعه فى اتجاه المثالية بوجه عام ، أما فيما يتعلق بالمضمون الخاص لمثاليته ، فقد كان يرجع فى معظم الأحيان إلى هيجل نفسه مباشرة . وهذا واضح حتى فى أول مؤلفاته ، الذى تناول فيه مشكلة « معقولة التاريخ » ، أو إمكان قيام فلسفة للتاريخ — وهى مشكلة نادرا ما خاضها الإنجليز — وناقش جميع أطرافها من وجهة نظر هيجلية ، هذا على الرغم من أنه لم يتوسع فى هذا البحث إطلاقا فيما بعد . كذلك حرص على أن يوضح ، بطريقة فلسفية ، العلاقة بين الأصل والقيمة ، وبين المنهجين التاريخي والمنطقي ، وأوضح مرارا أن مسائل الواقع ينبغي أن تظل دائما منفصلة عن مسائل القيمة ، إذ إن تفسير واقعة على أساس أصلها هو أمر لاصلة له بقيمتها : وكان يرى أن لهذا المبدأ أهمية عظيمة فى كل تفكير عن الأخلاق والدين والمجتمع والدولة ، ولكنه طبقه بوجه خاص فى نقده للمذهب التطورى : فالتطوريون ، الذين يقصرون اهتمامهم على بحث أصل الشيء ، والتتابع الزمني لأحواله ، عاجزون تقريبا عن إدراك مغزاه . أما فى آرائه فى المنطق ونظرية المعرفة والانتولوجيا فقد كان أقرب إلى المذهب المطلق منه إلى مذهب الكثرة الذى تتصف به المثالية الشخصية ، وانفق إلى حد بعيد مع آراء برادلى فى الواحد والكثير ، والفردى والكل ، والمظهر والواقع ، ودرجات الواقع ، وما إلى ذلك . وفى نظريته فى الدولة ، عارض المذهب الفردى الشائع فى المدرسة الإنجليزية القومية . فالدولة فى نظره كل عضوى ، له حق العلو على المجتمع والأفراد ، والتدخل على نطاق واسع فى شئون الآخرين . وعلى الرغم من أنه كان يؤيد قيام شكل ديمقراطى للحكومة ، فإنه لم يكن غافلا عن نقط الضعف فى المذهب البرلماني الليبرالى ، ومبدأ الاقتراع العام ، وطالب باختيار السياسيين المستقلين عن طريق معيار أرستقراطى هو النزاهة والمقدرة أما

فى بقية التفاصيل فقد كان يشارك جرين ميله الواضح إلى الاشترا وإن لم يكن قد بناها بالطبع على أية أخلاق المنفعة ، وإنما على مبدأ الإنسان الأخلاقية ، واستمدتها من المبدأ المثالى القائل بالذات الاجتهاد ومسئولية هذه الذات تجاه الجماعة . ولم تكن رسالته هى الرفاهة والسعادة وإنما التوازن الاجتماعى والفاهلية الاجتماعية .

ولما كان تفكير ريتشى يتحرك كله تقريبا ، كما هو واضح ، فى المشكلات والحلول المعروفة المميزة للبيجالية الإنجليزية ، فربما كان الالتماس السريع السابق كافيا . غير أن هناك مسألة أخرى ينبغى ملاحظتها ، إذ تدل على خروجه على النمط المألوف ؛ ذلك لأن المدرسة المثالية قد هدمت الداروينية ، والمذاهب المبنية عليها ، بقوة منذ البداية ، وقد أعطى سترلينج عن هيجل إشارة الهجوم ، وكان كثير من تبعوه يعدون الداروينية واجبه الخاص إزاء عصرهم وبلدهم . أما بحث ريتشى « دارون وهيجل » (١) ، الذى جمع فيه بين هذين الخصمين معا أحدث ضجة هائلة فى الأوساط الفلسفية . ومن الطبيعى أن المحاولة التى بذلها لإظهار وجود علاقة باطنة بين فكرة التطور البيولوجية والتطور البيجالية ، وبالتالى لإدماج الداروينية فى المذهب المثالى — المحاولة كان مقصدا عليها بالإخفاق منذ البداية . أما المشكلة الخاصة تعرض لها ريتشى فكانت مشكلة الانتقاء الطبيعى ، التى حاول أن يعرضها بنظرية معقولة الواقع عند هيجل . فبقاء الأصلح يعنى أن ماله قيمة . أى قدر معين من المعقولة هو وحده الفعلى أو الحقيقى ، وزوال الآء يناظر العلو على العامل السلبى فى الديالكتيك البيجلى . ولا جدال

(١) طبع أولاف « أعمال الجمعية الأرسطاطالية - sedniga of the Aristotelian Society » المجلد الأول ، ١٨٩١ ، وأعيد طبعه فى ١٨٩٣ فى كتاب يحمل نفس العنوان .

محاولة ريتشى بحث الانسجام بين أكبر قوتين عقليتين في القرن الماضي . قد انخرقت كثيرا عن الطريق السديد . غير أن اهتمامه بدارون قد جعل له مع ذلك بصيرة صادقة في نقطة واحدة : فقد رأى أن تطبيق المقولات البيولوجية على الحياة الاجتماعية للإنسان لا يمكن أن يتحقق دون بحث نقدي في العلاقات المحددة التي تسرى على المجال الجديد . فهما كان من قاعدة أو أهمية تطبيق مبدأ الانتقاء ، فإن من واجبا أن نتذكر أن المجتمع البشري لا ينطوى على مجرد صراع من أجل الوجود ، كذلك الذي نراه في عالم الحيوان ، وإنما على صراع مخالف تماما ، له ظروف أكثر تعقيدا بكثير . فنظير المبدأ البيولوجي في المجال البشري هو المنافسة الصناعية والتجارية ، والتنظيم التكنولوجي لأحوال المعيشة ، والظروف الاجتماعية والتعليم وما إلى ذلك . والتطور الاجتماعي يرتكز على التعاون ، لا على سحق الأقوى للأضعف . وباتجاه ريتشى لهذه الطريقة في التفكير ، ارتفع فوق مستوى مذهب التطور الطبيعي إلى ما أسماه بمذهب التطور المثالي ، وبهذا الاتجاه العام ساهم في التفكير اللاحق بدور أنجح كثيرا من الدور الذي ساهمت به محاولته الخاصة لتوسيع نطاق المثالية عن طريق إيجاد تلك الرابطة غير الطبيعية بين الأفكار الهيجلية والداروينية .

السير هنري جونز Sir Henry Jones

(١٨٥٢ — ١٩٢٢)

[تعلم في ويلز في جامعة جلاسجو على أ. كيرد . عين في ١٨٨٣ محاضرا في الفلسفة في أبرستويث Aberystwyth : وفي ١٨٨٤ أصبح أستاذا للفلسفة في بانجور Bangor ؛ وفي ١٨٩١ أصبح أستاذا للمنطق واللغة الإنجليزية في سانت أندروز ؛ وخلف أ. كيرد في كرسي الفلسفة الأخلاقية بجامعة جلاسجو في ١٨٩٤ . مؤلفاته : « السكان المضيء الاجتماعي The Social Organism » ، في « مقالات في النقد الفلسفي » ، لش. ه. ستور. ب. هولدين ، ١٨٨٣ ؛ « برونتي بوصفه معطافلسفيا ودينا Browning » ، « as a Philosophical & Religious Teacher » ، ١٨٩١ ؛ « عرض نقدي للفلسفة لوتس A Critical Account of the Phil. of Lotze » ، ١٨٩٥ ؛ « المثالية بوصفها عقيدة عملية Idealism as a Practical Creed » ، ١٩٠٩ ؛

- « الإيمان والعمل الصالح اجتماعي » *The Working Faith of a Social Reformer* ، ١٩١٠ .
 « السلطات الاجتماعية » *Social Power* ، ١٩١٣ ؛ « مبادئ المواقفة »
 « *The Principles of Citizenship* » ؛ « حياة ا . كيرد وفلسفته » *The Life*
 « & Phil. of E. Caird » (بالاشتراك مع ج . هـ . مورهد) ، ١٩٢١ ؛ « إيمان
 يتساءل » *A Faith that Enquires* (محاضرات جيفورد) ١٩٢٢ .
 انظر ذكريات قديمة « *Old Memories* » (ترجمة ذاتية لحياته) ، ١٩٢٢ .
 « حياة السير هنري جونز ورسائله » *Life & Letters of Sir Henry Jones*
 تأليف هنريجتون H. J. W. Hetherington ، ١٩٢٤ ، ذكريات من هنري جونز ، مكتبة
 كتبه ج . هـ . مورهد ، في « أعمال الأكاديمية البريطانية »
Proceedings of the British Academy ، المجلد العاشر ؛ « قاموس السير القومية »
Dict. of National Biography ، ١٩٢٢ ، ١٩٣٠ .

كانت فلسفة جونز ، بقدر ما كان لها من مضمون محدد ، مثالية
 هيكلية بالصورة التي أضفاها عليها كيرد . فنذ اللحظة التي طلب فيها العلم
 على أستاذه العظيم ، وهو طالب شاب وافد إلى جلاسجو من ويلز ، اعتنق
 مذهب الحركة الجديدة وكرس نفسه لها بكل ما في طبيعته المتحمسة من
 قوة . وظل طيلة حياته تليذا مخلصا لكيرد ، الذي كان يدين له بكل شيء .
 تقريبا . ولقد كان يدرك أنه ليس مفكرا أصيلا ، لذلك عد نفسه واحدا
 وحارسا لكنز ثمين ، هو النظرة المثالية إلى كل الأشياء ، التي أخذ على
 عاتقه أن يذيعها بين أكبر عدد ممكن من الأذهان ويبحثها فيهم . فالمثالية
 كانت هي اليقين الفلسفي الوحيد ، الذي يتعين حفظه مصونا ، على الرغم من أنه
 أسسها يمكن أن 'توسع' ومضمونها يمكن أن يطبق بنجاح في ميادين متزايدة
 للنشاط الإنساني . وكان تحقيق هذا التوسيع والتطبيق هو المهمة التي
 كرس لها جونز جهده ، وهي مهمة حققها على أفضل وجه في الفلسفة
 الدينية والاجتماعية والسياسية .

وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفاني والإخلاص الجريء .
 والحماسة الأصيلة التي دعاها إليها جونز . فقد كان أقل اهتماما بالبرهنة

معه بالدفاع البليغ والإقناع الحى ، إذ إن كل فلسفة هى فى نظره موقف من الحياة وقوة روحية أكثر منها مذهب من التعاليم النظرية . وهكذا فإن جونز قد استوعب ، بحرارة التجربة الشخصية المباشرة ، ما شاهده كيرد وحكسه عن طريق التفكير المصنئ الدقيق ، فحولته من بحث إلى إيمان ، ومن حذوب إلى شعور ، بل تحولته فى أحيان غير قليلة إلى حماسة خيالية أو شوق من الوجد الصوفى . فالمثالية كانت فى نظره جزءا من حياة عملية ، واعتناق لإيمان ، وعقيدة ، وشيئا عاشه وآمن به وأعلن أنه هو الأمر الوحيد اللازم . وبالاختصار فقد أصبحت الهيكلية عاطفية عند جونز . وهو نبيها وحواريها ، وقد حملها كأنه رسول إلى أقصى حدود الإمبراطورية . عندما دعى فى ١٩٠٨ إلى إلقاء محاضرات فى جامعة سيدنى عن : المثالية بوصفها عقيدة عملية ، وهى مناسبة فيها بعض الشبه من محاضرة هيجل الافتتاحية المشهورة فى هيدلبرج سنة ١٨١٦ .

ولأذن فلم يكن من المستغرب أن يبحث جونز عن المحتوى المميز لفلسفة المثالية خارج المؤلفات الفلسفية المتخصصة ، وأن يجده فى ذلك الطابع الأخلاقى الذى تنقسم به أوجه النشاط العملية للإنسان ، وفى اعتناق عقيدة (ولا سيما العقيدة المسيحية) ، وقبل ذلك كله ، فى عامل دائم خلاق هو الأعمال الأدبية العظيمة . فالشعراء يعبرون بصورة جميلة عما يصوغه الفلاسفة بلغة التصورات المجردة . ومن ثم فإن جونز قد اقتبس من كبار فناني الأدب كثيرا من العناصر التى تؤيد مذهبه وتدعمه : فعنده أن المسيح وجوته ، ووردسورث وبروننج ، قد أعلنوا على طريقته الخاصة تلك النظرة إلى العالم التى عبرت عنها فلسفة كانت وفشت وهيجل وأتباعهم من الإنجليز بطريقة التصورات . ولقد رأى فى شعر بروننج بوجه خاص قصيرا رفيعا عن الشعور والمقصد المثالى ، ووصفه ، فى كتاب رائع خصصه كله له ، بأنه « معلم فلسفى ودينى أصيل » . ولهذا الأسباب ذاتها أحس

بتقارب وثيق مع كارليل ، الذى وجدت طبيعته التنبؤية وبلاغته الدافقة تجسدا جديدا لها فى شخص جونس .

ولسنا هنا بحاجة إلى الدخول فى تفاصيل مضمون تعاليمه الفلسفية ، إذ إنها لم تكف تتجاوز تعاليم الهيكلين الأوائل الذين عرضنا لهم من قبل . فنحن نصادف لديه مرة أخرى جميع العناصر المألوفة فى المذهب ، بعد إعادة صياغتها بطريقة بارعة — كتضاييف الفكر والوجود ، والمثالي والواقعي ، والروحي والطبيعي ، والجمع بين الأضداد فى وحدة « الكل » العليا الشاملة لكل شيء ، والتركيب الروحي للكون ، والحلة على كل أنواع الثنائية بوصفها تجريدات باطلة ، واستبعاد العرضي واللامعقول ، وفكرة النسق المترابط ، والمطلق بكل صفاته ووظائفه المألوفة ، وكون الله فى الطبيعة والإنسان ، والتوحيد بينه وبين المطلق ، وتشخيص الله ، وتحقيق الأخلاق فى الدين ، والتغاؤل الميتافيزيقى الساذج ، وما إلى ذلك .

ولم يبق علينا إلا أن نلاحظ أن الفارق بين الاتجاهات المتقدمة والاتجاهات المتأخرة فى المدرسة الهيكلية ازداد وضوحا وشدة عند جونس . فقد أحس مرارا وتكرارا بأنه مضطر إلى نقد تشويبات برادلى وبوزانكيث وتزييفهم للهيكلية فى صورتها الأصلية . وقد حرص مرارا على إيجاد تمييز قاطع بين موقفه وبين موقف بوزانكيث بوجه خاص . وكانت نقطة الخلاف الرئيسية هى التقابل بين الواحدية والثنائية . صحيح أن الموقف الذى اتخذته برادلى وبوزانكيث يمكن قطعاً أن يوصف بأنه واحد بمعنى ما ، ولكنه بدا موقفا ثنائيا واضحا من وجهة نظر أولئك الذين يمشون ، مثل كيرد وجونس ، فى اتجاه الوحدة إلى حد استخلاص أبعاد نتائجها . لذلك عكف جونس على تصيد مظاهر الثنائية عند برادلى ، وعند بوزانكيث على نحو أوضح : وهى ثنائية المظهر

والحقيقة ، والمنتاهى واللامتناهى ، والنسبى والمطلق ، والأهم من ذلك كله تلك الثنائية التى تفصم الطبيعة البشرية إلى شقين متغايرين . فجونس كان يرى أن الإنسان ليس بحاجة إلى الخروج عن ذاته ليلبغ المثل الأعلى ، ولا يتعين عليه أن يغير ذاته بالاندماج فى المطلق ، إذ إن ذاته مستصعب تماما عندئذ . وإنما الواجب عليه ، بالأحرى ، أن يصبح ذاته ، ويحقق الإمكانات الكامنة فيه ، وعندئذ يكون قد وصل إلى اللامتناهى بحق ، بل يغدو هو ، المنتاهى فى عملية صيرورته .

وهكذا استعاض جونس عن العلو على الذات عند بوزانكيت بتحقيق الذات وبعث الكمال فيها . كذلك كان يرى أن المطلق ليس حالة تسكن فيها كل حركة ، وتستقر فى ذاتها مباركة إلى الأبد ، وإنما هو عملية دينامية أزلية التقدم ، يكون الزمان فيها عاملا حقيقيا ، لا مجرد مظهر . وهنا نلص التصادم بين نزوع جونس إلى الفاعلية والبرجماتية ، وهو نزوع يذكرنا كثيرا بنظيره عند فشته ، وبين الموقف الأقرب إلى التأمل والسكينة عند الفائلين بالمثالية المطلقة .

وهناك نقطة اختلاف أخرى . فجونس قد اعتقد أنه قد اكتشف أعراض مرض خطير فى نظرية المعرفة التى قال بها برادلى وآخرون ، إذ إن فى هذه النظرية نزعة ذاتية تكاد تقرب من مذهب الذات الوحيدة ، وهى تستتبع النظر إلى الواقع على أنه هزيل أو متلاش تماما ، وهكذا آلى على نفسه أن يحاربها ، ولما كان يرى أن لوتسه ، الذى كان تأثيره فى الفكر الإنجليزى هائلا ، مسئول عن ظهور هذا المرض ، فقد كرس لنقد نظرية لوتسه مؤلفا خاصا ، هو واحد من أفضل كتاباته . فهو يرى أن المشكلة الرئيسية فى نظرية المعرفة لا تجد حلا مرضيا فى الذاتية ولا فى الموضوعية . فالذهن ليس مستقلا عن الموضوعات ، ولا الموضوعات مستقلة عن الذهن ؛ وما نصادفه فى المعرفة إنما هو حركة عالم موضوعى حقيقى

في وسيط هو الفكر . وبدلاً من أن تتصور المعرفة على أنها محاولة لاقتناص الواقع في شبكة من التمثيلات والتصورات ، علينا أن نتصور الواقع على أنه مبدأ فعال يكشف عن ذاته لنا في عملية التفكير . فليس ثمة حاجة إلى جلب الذات والموضوع ، والفكر والواقع ، سوياً . وإنما هما مقترنان منذ البداية ، بوصفهما القطبين اللذين يقع بينهما ما نسميه بعالمنا . فإلنا إلى والواقع ليس عالمين منفصلين ، وإنما هما عنصران لا ينفصلان داخل كون واحد . وهكذا يسود مفهوم الواحدية تفكير جونز .

جون هنري مويريد John Henry Muirhead

(ولد في ١٨٥٥)^(١)

(تعلم في جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد . وشغل عدة مناصب جامعية ، ثم عين أستاذاً للفلسفة والاقتصاد السياسي في برمنجهام ، من ١٨٩٧ إلى ١٩٢١ (تاريخ اعتزاله الخدمة) .

مؤلفاته : « أركان الأخلاق The Elements of Ethics » ١٨٩٢ (الطبعة الرابعة ، ١٩٣٢) ؛ « فصول من « الأخلاق » عند أرسطو Chapters from Aristotle's Ethics » ، ١٩٠٠ ؛ « The Service of the State » ، ١٩٠٢ ؛ « Phil. & Life and other Essays » ، ١٩٠٨ ؛ « German Phil. in the War » ، ١٩١٥ ؛ « Relation to the War » ، ١٩١٨ (H. J. W. Hetherington) ؛ « حياة إدوارد كيرد وفلسفته The Life & Phil. of E. Caird » (بالاشتراك مع السير هنري جونز) ، ١٩٢١ ؛ « الماضي والحاضر في الفلسفة المعاصرة Past & Present in Contemporary Phil. » ، مقال في الفلسفة الإنجليزية المعاصرة Cont. British Phil. » ، ١٩٢٤ (وقد أشرف مويريد على هذه المجموعة ، وكذلك على المجموعة الثانية) ؛ « قائمة الفلسفة The Use of Phil. » ، ١٩٢٨ ؛ « كولريدج فيلسوفاً Coleridge as Philosopher » ، ١٩٣٠ ؛ « التراث الأفلاموني في الفلسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Phil. » ، ١٩٣١ ؛ « القاعدة والنهاية في الأخلاق Rule & End in Morals » ، ١٩٣٢ ؛ « برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه Bernard Bosanquet & his Friends » ، ١٩٣٥ .

ترجع الأصول الفلسفية لمويرهيد إلى جيل الهيجليين الأقدم عهدا . وقد تلقى تعليمه في مركزى الحركة ، وهما جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد ، ودرس على كيرد وجرين على التوالي ، فطبع هذان تفكيره بالطابع الخاص المميز له ، وحددا الاتجاه الذى سار فيه فيما بعد . ولقد أخذ عن كيرد الهيجلية فى الصورة التى اصطبغت بها تحت تأثير الهيجليين الإنجليز الأصليين فى العقد الثامن ؛ أما جرين فإليه يرجع اهتمامه بتطبيقاتها على مشكلة الحياة العادية . وتتناول معظم مؤلفاته المذهبية مشكلات الأخلاق والحياة الاجتماعية والسياسية ، بينما لم يعالج الفروع النظرية البحتة للفلسفة إلا لماما ، وحتى فى هذه الحالة كان بحثه متجها إلى علاقتها بالفروع العملية أكثر مما كان مبعثه أى اهتمام بها لذاتها . وفيما يتعلق بالأسس النظرية لتفكيره ، فقد كان على اتفاق يكاد يكون كاملا مع فلسفة أستاذه كيرد ، التى حاول بالفعل أن يوسعها ، لا أن يغيرها .

ولكن على الرغم من أن مويرهيد لم يحاول أن يدخل أى عنصر جديد بحق على المثالية الإنجليزية ، فإنه يحتل بين أولئك الذين قاموا بدور الأوصياء على تراث كيرد وجرين مكانة بارزة . فقد احتفظ حتى يومنا هذا بحبوية وانضارية القوة الدافعة التى ولدت الحركة ذاتها ، وسار بها فى جو متغير عبر زمن تتحرك فيه الفلسفة بمؤثرات آتية من جهات مختلفة كل الاختلاف ، وغيرت فيه المثالية ذاتها معالمها الأصلية تغييرا عميقا متعدد الأوجه ، بعد أن كادت جذوتها تجبو ، وإن لم تكن قد خبت تماما . فهو لا يزال واحدا من القلة القليلة الباقية من تلك الأيام الزاهرة التى دخل فيها الفكر الإنجليزى مرحلة جديدة من تطوره .

على أنه لم يحفظ المثالية بوصفها تراثا ميتا ، أضنى عليه ثباتا قطعيا ، وإنما تظهر مزاياه الخاصة والخدمة التى أداها فى حرصه الدائم على أن يحتفظ بصفاتها الحيوية المشعة عن طريق تكييفها مع الظروف الزمنية

المتغيرة . وهكذا أعمل فكره في المشكلات والمواقف حديثة العهد ، وحاول أن يوسع نطاق الأشكال والمذاهب القديمة بقدر الإمكان ، ليجعلها قادرة على تقبل كل ما هو صحيح في الأفكار الجديدة . ويتمثل هذا النزوع في الموقف الوسط الذي اتخذته من الخلافات السائدة في مجال علم الأخلاق في عصره . ففي مذهب اللذة تكون غاية الفعل الأخلاقي ومعياره هي اللذة . ولكن مذهب السعادة Eudaemonism يأتي بتصحيح هام إذ يعلن أن الخير الأسمى ليس هو اللذة وإنما السعادة ، وليس مجرد مجموع من المشاعر التي يعد كل منها مستقلا عن الباقي ، وإنما هو تلك المشاعر التي تهدف إلى خدمة كلٍّ ويعلو على أية ذات بعينها . وليس معنى ذلك أن في وسع مذهب السعادة أن يقدم حلا مرضياً للمشكلة الأخلاقية ، وإنما فيه ، كما يقول مويرهيد ، مقابل مفيد لتلك النظرية الأخرى ، أخلاق الواجب ، التي تركز اهتمامها بنفس القوة على عنصر واحد فقط ، هو العنصر المعقول في الطبيعة البشرية . فأخلاق الواجب من أجل الواجب تخضع الحياة الأخلاقية لقانون شكلي مجرد فحسب ، وبذلك تسلبها كل ما هو نفيس غال بالنسبة إلينا . فالواجب لا يكون أبدا واجبا بالمعنى التجريدي ، أو مطلقا محضا ، وإنما هو يشير دائما إلى موضوع محدد لاهتمام البشر . وهو يشعر بنفس القدر من النغور من المثل الأعلى لعالم يوجد فيه كل فعل عمدا ضد رغباتنا ومصالحنا ، والمثل الأعلى لعالم لا يوجد فيه إحساس بالواجب على الإطلاق . وهكذا يعرف مويرهيد الأخلاقية بأنها إطاعة قانون يفرضه الإنسان ، بوصفه وحدة واعية بذاتها ، على العناصر الكثيرة المؤتمرة subordinated في طبيعته ، فضلا عن ذلك فقد حاول مويرهيد أن يجعل فكرة التطور ، كفكرة السعادة ، مثمرة في الأخلاق ، وإن يكن قد عارض بالطبع النظريات الأخلاقية للفلاسفة التطوريين . فكون المعايير الأخلاقية تتغير بتغير الزمان والمكان لا يعني عدم وجود معيار شامل للأفعال الأخلاقية . والأمـر

الذى يكشف عنه التطور فعلا هو أن الفروق الواقعية فى الأحكام الأخلاقية تفترض مقدما مبدأ واحدا للتقويم تستمد منه اتجاهها المعيارى ، وأن المعايير المختلفة ينبغى أن تعد مراحل فى تطور مثل أعلى أخلاقى واحد وفى تحقيقه لذاته ، وهكذا يكون من الممكن ، من وجهة النظر هذه ، ترتيب المعايير المختلفة فى الماضى والحاضر ترتيباً تصاعدياً حسب قيمتها ، وبالرجوع إلى هذا الترتيب نستطيع أن نحدد درجة التقدم الأخلاقى .

ولقد أناح الطابع المرن ، الواسع الأفق ، لمثالية مويرهيد ، أناح له أن يخفف حدة التعارض بين التعبيرات المتقدمة والمتأخرة عن الحركة المثالية ، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد ، وبذلك أضاف إلى الذخيرة المشتركة للدراسة أفكاراً قيمة مستمدة من مختلف المذاهب المطلقة والشخصية التى تولدت عن المدرسة . كذلك أناح له ، مذهبه المفتوح ، أن يساير ، وأن يستوعب إلى حد ما ، التيارات المضادة للمثالية ، وهى البرجماتية والواقعية ، التى ظهرت قرب أواخر القرن الماضى . ولقد أقر بصحة النقد البرجماتى القائل إن الهيجلية ، ولا سيما فى صورتها المطلقة ، قد تجاهلت أكثر مما ينبغى ذلك العنصر النزوعى الغرسى فى التجربة ، ووضعت « فكرة » جامدة فوق مثل أعلى مرن حى . وهكذا قال إن المثالية تستطيع أن تقبل هذا النقد ، وعندما تفعل ذلك لا يكون قد بقى تعارض بينها وبين البرجماتية العقلية . أما بالنسبة إلى حركات مثل الواقعية الجديدة ، التى أوحى بها العلم الطبيعى ، والتى أعملت الفكر الفلسفى فى نتائج هذا العلم ، فقد اعترف بأن على المثالية أن تلتأم بينها وبين التفكير العلمى . فلم يعد من الممكن ترك تلك النظرة المثالية إلى العالم ، التى فعلت الكثير من أجل الفلسفة ، تتجاهل فلسفة الطبيعة أو تعزف عنها ، ومن ثم فن الواجب إيجاد أساس أوسع للثقافة العقلية للمثاليين ؛ إذ إن هذه وحدها هى الطريقة التى تتيح للمثالية ، من حيث هى فلسفة ، أن تظل حية

وسط المسائل الملحة في العصر الحديث، وأن تدخل بوصفها شريكاً متساوياً في الحقوق في الاتفاق الذي يجرى إعداده بين الفيزياء وبين الميتافيزيقا، والذي قد يحدد مصير الفكر . وهكذا دعا مويرهيد الفلاسفة إلى تناسي الخلافات التي تفرق بين المدارس والمذاهب ، وأضفى على دعوته هذه صورة عملية في سلسلة مكتبة الفلسفة Libr. of Phil. التي يشرف على نشرها ، وهي سلسلة من المؤلفات لمفكرين معاصرين ، أجاب وإنجليز ، ينتمون إلى اتجاهات مختلفة كل الاختلاف ، وكذلك في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » (الذي يناظر كتب العرض الذاتي للمذاهب Selbstdarstellungen الألمانية . .) والذي اجتمع فيه لأول مرة مختلف ممثلي الفلسفة المعاصرة في إنجلترا لتقديم موجزات شخصية لأرائهم .

وأخيراً فقد ساهم مويرهيد بنصيب ملحوظ في تاريخ الحركة المثالية . فقد وضع الحركة في إطار عقلي أوسع ، وحاول على هذا الأساس أن يفهم أصلها وتطورها ، فضلاً عن مغزاها العام . وقد تتبع ما أسماه « التراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلو سكسونية » ، حتى بداياته الأولى ، وكشف - على خلاف الطريقة المألوفة في العرض - عن تيار موحد مستمر للتفكير المثالي ، يسرى طوال تاريخ الفلسفة الإنجليزية بأسره ، وإن كان يتخذ أحياناً صورة تيار غير ظاهر . وقد أوضح كيف أن الأرض في إنجلترا كانت مهددة للتجديد الذي حدث في القرن التاسع عشر بتأثير ألمانيا ، قبل ظهوره المفاجئ بوقت طويل ، وذلك أولاً عن طريق الشعر الرومانتيكي لشلي وكيتس ووردسورث وكولردج (وقد كتب مويرهيد عن هذا الأخير بحثاً كان غاية في العمق) ، ثم عن طريق أدب الكتاب في العصر الفكتوري ، مثل كارليل وإمرسون وتينسون وبروننج

وأرنولد ، وأخيرا عن طريق ذلك التغير العام فى الأفكار والنظم ، الذى تميز به النصف الثانى من القرن الماضى . ولما كان مويرهيد شاهد عيان على ظهور الحركة المفاجئىة فى العقد الثامن من ذلك القرن ، ومساهماتها فى نشاط منذ ذلك الحين ، فقد كان أصلح الجميع للعودة بنظره إليها فى فترة السكينة من حياته الطويلة ، وتأملها فى مجموعها ، والكشف للجيل الجديد ، عن قصة تطورها والكنوز التى تحويها تعاليمها .

جون استوارت ماكنزى John Stuart Mackenzie

(١٨٦٠ - ١٩٣٥)

[تعلم فى جلاسجو وكيمبردج وبرلين . أسرح فى ١٨٩٠ زميلا فى كلية « ترينى » .
بكمبردج . وعين فى ١٨٩٥ أستاذا للفلسفة والمنطق فى كاردف ، وتقامد عام ١٩١٥ .
مؤلفاته « مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية An Intr. to Social Phil. » ، ١٨٩٠ ،
وقد حل محله كتاب « معالم الفلسفة الاجتماعية Outlines of Social Phil. » ،
١٩١٨ (الطبعة الثانية ١٩٢١) ؛ « الموجز فى الأخلاق Manual of Ethics » ،
١٨٩٣ (الطبعة السادسة ١٩٢٩) ، « معالم الميتافيزيقا Antlines of Met. » ،
١٩٠٢ (الطبعة الثالثة ١٩٢٩) ؛ « محاضرات فى النزعة الإنسانية Lectures on
Humanism » ١٩٠٧ ؛ « أركان الفلسفة الإيجابية Elements of Constructive
Phil. » ١٩١٧ ؛ « القيم العليا فى ضوء التفكير المعاصر Ultimate Values in
the Light of Cont. Thought » ، ١٩٢٤ ، « الفلسفة الإيجابية Constructive
Phil. » مقال فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، ١٩٢٤ ، أشرف على نشره ج . ه .
مويرهيد ، السلسلة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « المشكلات الأساسية للحياة Fundamental
Problems of Life » ١٩٢٨ ؛ « المشكلات الكونية Cosmic Problems » ،
١٩٣١ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « جون استوارت ماكنزى » ترجمة ذاتية لعمرتها زوجته .
انظر « جون استوارت ماكنزى » تأليف ج . ه . مويرهيد ، فى « أعمال الأكاديمية
البريطانية » ، ١٩٣٦ .

كان ما كنزى ، مثل جونز ومويرهيد ، من أولئك الذين يدينون لإدوارد كيرد باهتمامهم المبكر بالفلسفة . ولقد ظل إلى النهاية على ولائه لأستاذه العظيم ، واعترف في آخر مؤلفاته بأنه « مجرد سائر متواضع في طريق التأمل المثالي الذى أعتقد أن أستاذى الأول ، إدوارد كيرد ، كان خير مرشد فيه ، ^(١) . وقد تناول أول كتبه موضوع الفلسفة الاجتماعية ، وثانيتها الأخلاق ؛ أما فى سنواته الأخيرة فقد اهتم أساسا بالمشكلات الكبرى للميتافيزيقا ؛ ومشكلة القيم المرتبطة بها . وكان ، مثل معظم الهيغلين ، قليل الاهتمام بنظرية المعرفة وعلم النفس ، كما أهمل المنطق .

وهو يعرف الميتافيزيقا بأنها « الدراسة المنهجية التى تسعى إلى إيجاد نظرة شاملة إلى التجربة ، بغية فهمها فى كلٍّ منهجى » ^(٢) وهو يعنى بالتجربة هنا الكون بما هو كذلك ، أو الواقع فى مجموعه ، الذى يسميه بالكون المنظم Cosmos ، والذى يكون العالم الزمانى المكاني وجها جزئيا واحدا له . وكما يدل اسم « الكوزموس » ، فإنه يحمل فكرة النظام أساسية فى تصوره للكون . أما العالم المحيط بنا فبعيد كل البعد عن ذلك النظام الكامل الذى يتصف به الكون (الكوزموس) ، ومن جهة أخرى فلا يمكن أن يعد هذا العالم مجرد فرضى ، لأنه ينطوى على قدر غير قليل من النظام ، ولأن العوامل المؤدية إلى النظام فيه تغلب ، عموما ، على تلك المؤدية إلى الاضطراب . ولما كان الأمر كذلك ، فإن لنا الحق فى أن نفترض أن عالمنا ليس إلا جزءا من كل أكبر يتصف بالنظام الكامل ، هو « الكوزموس » . ومن أمثلة العوامل المؤدية إلى الاضطراب ، كل ما هو عرضى متغير ؛ والأهم من ذلك ، التعاسة والشقاء والآلم والشر . فوجود الشر فى عالمنا هو العقبة

(١) « مشكلات كونية » ، ص ٦ من المقدمة .

(٢) « معالم الميتافيزيقا » ، الطبعة الثالثة (١٩٢٩) ، ص ١١ .

الكبرى في وجه الإيمان بالانسجام الكامل في الكون ، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هناك شيئا له طبيعة الشر ، يظل موجودا بالضرورة ، من وجهة نظرنا المحدودة ، غير أن هذا لا يتناقض مع الافتراض القائل إنه قد يكون هناك انسجام كامل من وجهة النظر الشاملة . ويعرض ما كنزى هذه الآراء بدقة كاملة في الفقرة الآتية : « إن العرضية والتغير والشر الظاهري ، التي نجدوها في العالم كما نعرفه ، يمكن أن تعد كلها متمشية مع حقيقة نظام كامل ، إذا ما استطعنا أن نفترض أن الكل روحي في أساسه ، وأنه يحقق ذاته عن طريق عملية تغير ، تتضمن في مراحلها الأولية نوعان الافتقار إلى النظام وما يتبعه من ظهور العرضية والشر ، ولكنها تسير متدرجة نحو الوحدة الكاملة ، التي يحتفظ فيها بالعملية بطريقة أزلية وافية ، ^(١) .

ويستتبع التمييز بين الكون المنظم وبين العالم الزماني المكاني أن يكون الأول لا متناها والثاني متناها ، وقد وجد ما كنزى في الفيزياء حديثة العهد تأييدا لثاني هذين الرأيين . وهو يتوسع في هذه الآراء الشديدة العمومية ، « التي هي بالضرورة ذات طابع نظري تأمل إلى أبعد حد ، ^(٢) ، ويؤيدها بعرض مفصل لهذين المجالين وعلاقة كل منهما بالآخر — أعني المجال المكاني الزماني الكيفي العلي ، ومجال الوعي والقيمة والمنطق والأخلاق ، وهكذا . ويناظر هذا الجزء من نظريته ، بشكل عام ، مبحث المقولات .

ولقد تزايد إلى حد بعيد تأكيد ما كنزى ، في تأملاته الميتافيزيقية الأخيرة ، للطابع الإيجابي لما هو عرضي مفتقر إلى الضرورة ، بالنسبة

(١) « أركان الفلسفة الإيجابية » ، ص ٣٩٢ .

(٢) « الفلسفة الإنجليزية للماصرة » ، لفره مور ميد ، المجلد الأول ، ص ٢٤٢ .

إلى تأملاته القديمة العهد . فقد وقع تحت تأثير بعض أفكار . ك . س . شيلر ، ود . فوست (١) D. Fawcett . وأصبح في هذه الفترة المتأخرة يقول إن الأساس الأخير للأشياء عقل خلاق ، لا يتصور على أنه فرد مشخص ، وإنما على أنه عقل كوني ، يكشف عن ذاته ويعبر عن نفسه في أذهان متناهية . وواضح أن هذا هو المطلق ، عند الهيجليين ، ولكنه ليس المطلق السكوني المفارق الثابت عند برادلي ، وإنما هو مطلق بحركة خلال مجرى العالم نزوع خلاق ، كما هي الحال في المطلق عند فوست . ولقد حدث تغير يناظر هذا في وجهة نظره ، أدى به إلى وضع الخيال في موضع مواز للعقل ، وإلى ربطه به بوصفه ملكة فلسفية هامة . ومن الواضح أن ما كنزى هنا يصطنع تحالفا زائفا ، إذ ليس ثمة عنصر مشترك بين الهيجلية وبين خيالات « فوست » الفلسفية . وإنما لنجده أيضا ، في مواضع أخرى يفتت كيان الهيجلية الذي كان متسقا من قبل ، عن طريق إدماج أفكار غريبة فيه ، مستمدة من أحدث تيارات الفكر الإنجليزي .

ويظهر مثل هذا الميل في مذهب ما كنزى في الأخلاق ، الذي عرضه بدقة وبالتفصيل في كتاب موجز رائع . فهذا المذهب ، في صورته الأصلية ، يرفض النزعة الشكلية الصارمة عند كانت ، ويدعو إلى المثل

(١) يعتقد مور هيد ، في بحثه الرائع عن ما كنزى (في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٣٦) أن ما كنزى هو الذي قال بفكرة العالم بوصفه من خلق الخيال قبل أن يقول بها « فوست » بولت طويل . وهذا اعتقاد تؤيده فقرات معينة يناسب فيها ما كنزى الفكرة إلى إدوارد كيرد (« معالم لليتافيزيقا » ، الطبعة الثالثة ، التصدير ، و « مشكلات كونية » ، ص ٤٥) . ومع ذلك فلائي أعتقد أن من الصحيح القول إن الاهتمام المتزايد الذي أصبح يوليه لفكرة الخيال الخلاق ، وكذلك تعلقه بفكرة الرضية في كتبه الأخيرة ، كان ناجما عن تأثره بوليم جيمس ، وشيلر ، وفوست ، ولا سيما بهذا الأخير . ويبدو أن ما كنزى يهتف بالكثير في الففترتين اللتين أوردناهما منذ قليل . غير أن من الصحيح مع ذلك ، بطبيعة الحال ، أن بينه وبين فوست أوجه اختلاف عظيمة الأهمية .

الأخلاقي الأعلى بوصفه تحقيق الذات العاقلة ، وينظر إلى فكرة الخير على أنها أعلى القيم كلها . وتلك بطبيعة الحال هي الأفكار الأخلاقية الرئيسية في المدرسة الهيجلية التي هي أقدم عهدا . غير أن الأخلاق عندما كنزى قد طرأ عليها فيما بعد ، بتأثير ج. إ. مور G. E. Moore وآخرين ، تغيير ملحوظ ، ابتعد بها عن نقطة بدايتها . فلم يعد الخير في نظره هو القيمة العليا ، وإنما أصبح مجرد قيمة واحدة ضمن قيم أخرى ، شأنه شأن الحق والجمال . بل لقد أصبح ما كنزى ميالا إلى إعطاء المسكاة العليا للجمال ، وذلك نتيجة لميله المتزايد إلى تحقيق الاكتمال في مذهبه ، ولرغبة جمالية في صياغة جميع المشكلات الفلسفية في نظام كامل .

ولقد كرس ما كنزى كتابين كاملين للفلسفة الاجتماعية . وكانت فكرته الرئيسية هي التعاون الخلاق بوصفه أهم أساس للحياة الاجتماعية في كل صورها ، وقهر النوازع الحيوانية في تركيبنا ، وتنمية طبيعتنا العقلية والروحية ؛ وتناظر ذلك ثلاثة أوجه أو وظائف للدولة ، هي الاقتصادية ، والسياسية أو التشريعية ، والتعليمية أو الروحية . ولقد كان ما كنزى متأثرا في هذا بفكرة شتاينر Steiner عن الكائن العضوي ذي الأعضاء الثلاثة^(١) . وقد رفض الاعتراف بأن فكرة الدولة القومية هي الشكل الوحيد ، أو الأفضل ، لتنظيم الاجتماعي ، ودعا بدلا منها إلى نظام الإغاء واحد بين جميع الدول . وهناك ارتباط واضح بين نزعة العالمية هذه (Cosmopolitanism) وبين قوله بالعالم المنظم Cosmism في الميتافيزيقيا .

(١) رودلف شتاينر (١٨٦١ — ١٩٢٥) : فيلسوف اجتماعي نمساوي ، كان شديد الإعجاب بأنظريات « جوتة » العلمية ، وأسس مدرسة في « فيورباخ » ، استوحيها طبق فيها نظرياته التعليمية الخاصة ، التي تركز أساسا على ربط التربية بالظواهر الروحية والقيمية لحياة الإنسان ، ولقد انفجرت فكرة هذه المدارس ، منذ ذلك الحين في أرجاء مختلفة من أوروبا الغربية . والأعضاء الثلاثة المشار إليها هنا هي الجسم والنفس والروح [الترجم]

وكما أوضحنا من قبل ، فإن الصفة المميزة لما كنزى هي نفعيته للأرض الصلبة للدرسة الهيجلية القديمة ، وفتحه المترايز للأفكار الجديدة ، بل لأحدث الأفكار عهدا . وقد أدى تفتحه الذهني الواسع الأفق هذا ، وطريقته المرنمة المتساعحة في الفيلسوف ، وطبيعته الحذرة التي جعلته يمتنع عن ادعاء الإتيان بأية حلول نهائية ، أدى ذلك كله إلى جعله يصلح وسيطا بين مختلف تيارات الفكر ، ويرمز إلى مدى تحرر الهيجلية حتى من ذلك القدر الضئيل من التزمّت وثبات العقيدة الذي كانت قد اكتسبته من قبل . فهو أوضح مثال لما أسماه بوزانكيت « بتقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة » ، ولقد كان الشعار الذي اتخذته لنفسه ، والقائل إن كل عقيدة ثابتة ، في مجال الفلسفة ، تجديف ، كان هذا الشعار خير تلخيص لموقفه : فهو قد أخذ أفكارا جديدة من جميع الجهات ، ووزنها واختبرها ، واستبقى أفضلها ، غير أنه لم ينجح على أى نحو في إدماج الجديد في القديم . وكيف كان يتسنى له ذلك وقد اشتمل الجديد على أمور متنافرة مثل خيالات « فوست » ، الغريبة المسرفة ، وتحليل مور المفرط في التدقيق والتعمق ، وفكرة الفاعلية عند البرجائين ، ومذهب التطور الظاهر *emergent Evolutionism* عند ألكسندر ، وصوفية ماكتجارت الجافة ، والنتائج العلمية الدقيقة التي أنت بها الفيزياء الحديثة ؟ كل هذه اتجاهات لا يمكن جمعها تحت سقف واحد — ومن هنا كان ذلك الانطباع العام الذي يعطينا إياه بوجود نزعة تلفيقية لديه ، ونوع من الإعياء الفكري ، وعدم الاستقرار ، يوضح لنا السبب الذي لم يواجهه من أجله ما كنزى مشكلاته مواجهة حقيقية أبدا ، وإنما تركها تدفعه وراءها دون أن يتمكن هو ذاته من السيطرة عليها . ولقد كان ذلك كله راجعا إلى حصيلته المفرطة من المعرفة ، وتطرف النزعة إلى التوفيق لديه ، مما جعله يرغب في إنصاف كل اتجاه ، واستيعاب كل ما كان صحيحا وشريفا وذا سمعة طيبة . وهكذا

كان ماكنزى مفكرا مهذبا محببا إلى النفس أكثر مما كان مفكرا قويا
حتمسكا بموقفه .

ريتشارد بيردن هولدين Richard Burdon Haldane

(١٨٥٦ - ١٩٢٨)

(فيكونت هولدين أوف كلون الأول (First Viscount Haldane of Cloan

[تعلم في أدبرة وجوتنجن . كان في الخدمة من ١٩١٢ إلى ١٩١٥ ، كذلك في ١٩٢٤

رئيسا لمجلس اللوردات ، ومنع لقب فيكونت في ١٩١١ .

مؤلفاته : « علاقة الفلسفة بالعلم » بحث في كتاب « مقالات في النقد الفلسفي

Essays in Philosophical Criticism » نشر ١٠ . ستورز . ب .

هولدين ، ١٨٨٣ ؛ « مسلك إلى الحقيقة The Pathway to Reality

في مجلدين ، ١٩٠٣ - ١٩٠٤ ؛ « عهد النسبية The Reign of Relativity

١٩٢١ (الطبعة الرابعة ، ١٩٢٢) ؛ « فلسفة النزعة الإنسانية وموضوعات

أخرى The Phil. of Humanism & other Subjects » ، ١٩٢٢ ؛

« وظيفة الميتافيزيقا في التلويح العلمي » ، مقال في « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » : نشره ج . هـ .

مورهد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « التجربة الإنسانية Human Experience » ، ١٩٢٦ ؛

« حياتي An Autobiography » ، ١٩٢٩ ، ترجم إلى الألمانية في ١٩٣٠ ،

كذلك اشترك مع ج . ك . Kemp في ترجمة كتاب « العالم إرادة وتلا » لشوبنهور ،

بينوان « The World as Will & Idea » ، ١٨٨٣ - ١٨٨٦] .

على الرغم من أن مؤلفات اللورد هولدين الفلسفية لا تكون إلا جزءا
صغيرا من أعماله الرائعة التي كانت متعددة الأوجه إلى حد يبعث على الدهشة ،
إذ كان فقيها مشرعا ، وبرلمانيا ، وسياسيا ، ومصلحا جامعا ، وفيلسوبا ،
وكاتبا — فلزام علينا أن نعدّها مركز حياته ، الذي كانت جميع أوجه نشاطه
الآخرى مجرد إشعاعات له . ولقد أنبأنا هو ذاته ، في ترجمته الذاتية لحياته ،
أن مثاليته الفلسفية قد صاحبت في جميع أوجه نشاطه العملية ، وأنه قد عاشها
فعلا ، وأدبها في كل وجه من الأوجه المتعددة لحياته . ولقد كان هولدين ،
من بين الهيجليين الإنجليز في جيله ، أصرحهم في إبداء إعجابه بالمفكر
الألماني العظيم ، وأخلصهم في التلذذ عليه ، فأخذ بمذهبه كاملا تقريرا .
وهكذا نجد في كتاباته أقوى اعتراف بالهيجلية في اللغة الإنجليزية ،

باستثناء ما نجده لدى سترانج . فهو يقول : « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد أخذته أو اقتبسته عن هيجل فليس فى وسع أى مفكر آخر أن يفيد الباحث عن الحقيقة بمثل ما يفيد به هيجل » . فـهـيجـل هو « أعظم معلم للمنهج النظرى التأملى عرفه العالم منذ أيام أرسطو » (١) . ولا نكاد نجد واحداً غير هولدين ، ممن كانوا يفتشون إلى نفس هذه المدرسة ، يجرؤ على أن يقول عن نفسه ، دون أى تحفظ : « لئننى راضٍ بالقول إننى هيجلى ، وأود أن أسمى كذلك » (٢) . ونميز هولدين ، فضلاً عن ذلك بفهم عميق للحياة والحضارة الألمانية عامة ، وتعاطف تام معها ، وهو أمر لم يفقهه فيه واحد من معاصريه الإنجليز ، كما لم يقترب منه ، فى سعة نطاق معلوماته ورحابة ذهنه ، إلا القلة القليلة . ولقد انصب تبجيله الأعظم ، إلى جانب هيجل ، على حكمة « جوته » العميقة والواضحة فى نفس الآن ، فكان هذان ، أعنى الفيلسوف العظيم والشاعر العظيم ، هما النجمان اللذان استرشد بهما فى حياته ؛ وما يدل على ذلك أنه طبع صورتها فى كتابه « مسلك إلى الحقيقة » . أما فى الفلسفة على التخصيص فكان دينه الأعظم لأرسطو ، من بعد هيجل ، وكان دائماً ينظر إلى تفكيره الخاص على أنه ينتمى إلى ذلك التراث المثالى العظيم الممتد من اليونانيين الأوائل ، ماراً بأفلاطون وأرسطو ، إلى كانت وهيجل ولوتسه . ولقد قابل لوتسه وهو طالب فى جامعة جوتينجن ، فى السابعة عشرة من عمره ، فضعف هذا من اهتمامه بالفلسفة ، وأثرت شخصيته الرائعة فى نفسه تأثيراً عميقاً ظل يلزمه طوال حياته . كما تعرف إلى سترانج فى إدنبرة قبل ذلك بقليل ، وعرف هناك أيضاً كتابات جرین وكيرد التى أدت ، كما شهد هو نفسه ، إلى دفعى فى اتجاه المثالية ، (٣) .

(١) « مسلك إلى الحقيقة Pathway to Reality » ، طبعة فى مجلد واحد »

١٩٢٦ ، ص ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ .

(٢) المراجع نفسه ، ص ٤٠٧ .

(٣) « ترجمة ذاتية لحياتى » ص ٧ .

ولقد استقمد هولدين ، من أجل إثراء الفلسفة ، عناصر من الحياة العملية والفن ، والدين ، والشعر والعلم ، وهو أمر لا يستغرب على شخص كان له مثل هذا الذهن الواسع الأفق . وكانت تجمعه في ذلك قرابة روحية هيجل : بل إنه قد فاق هذا الأخير في اهتمامه البالغ بالعلوم الطبيعية ، وإدماجه نتائجها في مذهبه ، إذ كان هدفه هو تجديد الهيجلية بمساعدة ما توافر منذ عهد هيجل من معارف جديدة أكثر دقة ، ولقد أظهر هذا الرجل ، الذي كانت مشاغله عديدة هائلة ، حماسة وتفهما يدعو إلى الدهشة - حتى في الأعوام التي أصبح فيها متقدما في السن - في التعمق في أسرار الفيزياء الحديثة ، ولا سيما نظرية النسبية ، وفي ربط مبادئها بالمشكلات الفلسفية . ولقد كانت النسبية فكرة من أفكاره المركزية ، التي عرفها على أسس فلسفية محضة قبل نشر نظرية أينشتين ، في كتابه « مسلك إلى الحقيقة » (١٩٠٣ - ١٩٠٤) . ولما تبين له ، فيما بعد ، أن في نظرية أينشتين ما يبدو أنه تأييد لها ، توسع فيها ، ولا سيما في كتابه « عهد النسبية » . فالحقيقة واحدة ، غير أن هذه الواحدة أو السككية ليست واضحة للذهن البشري لاهولة الأولى ، إذ لا يرى هذا الذهن إلا أوجها جزئية منها ، ويتأمل هذه الأوجه في تركيبها الخاص وفي طريقة وجودها الخاصة ، من وجهة نظر جزئية . على أن وجهة نظر عالم الفيزياء مختلفة عن وجهة نظر عالم البيولوجيا ، وهذه مختلفة عن وجهة نظر الفيلسوف ؛ لذلك كانت معرفة الفيزيائي جزئية شأنها شأن عالم الموضوعات التي يدرسها ، ولم يكن في وسع مقولاته أن تمتد إلى العالم البيولوجي . والواقع أن كل وجهة نظر خاصة إنما هي نسبية فحسب إذا ما نظر إليها في ضوء الحقيقة السككية . هذا ، بصورة مجملية ، هو المبدأ العام ، والفلسفي البحت ، للنسبية ، الذي لا يعد مبدأ أينشتين ، في نظر هولدين ، إلا تطبيقا جزئيا له . ونستطيع أن نطلق على هذا الموقف اسم « العلاقة » « relationism » ،

تمييزه من الموقف الذى شاع أن يطلق عليه اسم النسبية relativism .
والذى لا يجمعه به أى عنصر مشترك .

ويقتضى مبدأ النسبية ارتباطا وثيقا بين الفلسفة والعلوم الخاصة .
أى بين وجهة النظر السكاية ووجهات النظر الجزئية ، وقد عبر هولدين
عن هذا المطلب صراحة فى أول بحث فلسفى كتبه (علاقة الفلسفة بالعالم) .
وهو البحث الذى تكاد تظهر فيه جميع الأفكار الهامة التى قال بها فيما بعد .
وليس قانون النسبية ، فى أساسه ، إلا قول هيجل إن الحقيقة هى الكل .
صحيح أن وجهات النظر الخاصة فى العلوم المختلفة تظل محفوظة فى المعرفة .
من حيث هى كل ، ولكن ينبغى أن نضيف إلى ذلك أمرا لا يقل عنه
أهمية ، هو أنها لا نجد لها مكانا ، ولا تدخل فى علاقة بعضها مع البعض .
إلا فى هذا الكل . أما النظر إلى أى وجه جزئى على أنه مطلق ، وتجميع
أى فرع للمعرفة على صورة يصبح معها مستقلا عن الفروع الأخرى .
وعن الكل ، فأمر فيه تناقض مع مبدأ كلية الحقيقة ووحدة الواقع .
فالواقع ، فى ماهيته النهائية ، هو روح ، لا ندرك خلال المراحل المتعددة .
لوجود والمعرفة إلا نفسها ، ولا تكشف إلا ذاتها ، خلال مرورها .
بعملية الإدراك الذاتى الديالكتيكية . هى الكل العيني ، وهى وحدة
المعرفة والوجود ، والحقيقة والواقع .

كل هذا ينطوى على فكرة الكل العيني ، وهى الفكرة التى تلعب
لدى هولدين دورا يماثل فى أهميته دورها لدى بقية الهيجليين . وهى تدل
على ماهية الفكر ، وتنطوى على العناصر المميزة لعالميه ، وهما الكل
المحض والجزئى المحض ، اللذان يكونان مجردين تماما ، إذا ما أخذنا على حدة .
شأنهما شأن الذاتى والموضوعى مأخوذين على حدة . فبينية الفكر تعبر
إدماج أوجه المنعزلة المجردة عمدا ، بحيث يتم التغلب على الانعزالية .

(٣٩١)

عن طريق فاعلية الفكر الدينامية أو الديالكتيكية ، التي تتقدم من وجه إلى وجه حتى تبلغ الحقيقة في كل عيني يجمع بين هذه الأوجه كلها .

هكذا كانت أفكار هولدين الأساسية هيكلية كلها . ومن الواضح أن رأيه القائل إن كل ما هو حقيقى محقق بالمعنى منذ البداية ، وإن المعنى هو ماهية الحقيقة الواقعة ، هذا الرأى يعبر مرة أخرى عن قول هيجل بمقولة الواقع وهنا يصبح الواقع ، مرة أخرى ، مقيداً بعلاقته بالفكر ، ولا يكون يمكننا إلا داخل المعرفة . وتلك ، من الوجهة الإستمولوجية ، هى فكرة هيجل القائلة إن الفكر هو الذى يصنع لنفسه حدوده ، وهو الذى يستطيع أن يتجاوزها . وأخيراً فإن هولدين ، مثل هيجل ، يرى أن الفلسفة ، بوصفها وصول الروح المطلقة إلى الوعى الذاتى والتحقيق الذاتى . لانكون ممكنة إلا من حيث هى مذهب ؛ وهو يضع أسس هذا المذهب فى المجلد الثانى من « المسلك إلى الحقيقة » ، فيكشف عن الأوجه المتعددة للروح فى المراحل المتناهية والمطلقة من تطورها .

ويمكن وصف موقف هولدين ، منظورا إليه على نحو شامل ، بأنه مزج بين الهيكلية وبين نظرية النسبية ، أو بعبارة أصح ، بأنه إثراء للأولى بالثانية . وهكذا كشفت الفلسفة الهيكلية عن خصبها الدائم فى هذا التجديد المستقل لذاتها فى ميدان خاص للمعرفة غريب عنها تماما ، كالفيزياء النظرية الجديدة ؛ إذ إن نظرية أينشتاين لم تكن ، فى نظر هولدين ، إلا اعترافا بأن مبدأ هيجل الأساسى هو المبدأ الصحيح لكل علم على الإطلاق ، وبأن المعرفة التى كشف النقاب عنها حديثا إنما هى مثل جديد يوضح الإطار المذهبي الذى وضعه هيجل ، ويزيده ثراء .

السير جيمس بلاك بيلي Sir James Black Baillie

(ولد سنة ١٨٧٢) (١)

[تعلم في إدنبره ، وكلية « تريفي » بكيمردج . شغل من ١٩٠٢ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية في أبردين ؛ وعين في ١٩٢٤ وكلية جامعة ليدز ؛ ومنع لقب سير في ١٩٣١ . مؤلفاته : « أصل منطق هيغل ودلالته » *The Origin & Significance of Hegel's Logic* ، ١٩٠١ ؛ « عرض عام للتركيب المثالي للتجربة » *An Outline of the Idealistic Construction of Experience* ، ١٩٠٦ ؛ « مظاهر الروح لهيغل » *Hegel's Phenomenology of Mind* (ترجمة) ، في مجلدين ، ١٩١٠ (الطبعة الثانية ، في مجلد واحد ، ١٩٣١) ؛ « دراسات في الطبيعة البشرية » *Studies in Human Nature* ، ١٩٢١ ؛ « الفرد وعالمه » *The Individual & His World* ، مقال في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . مورهد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤] .

تنتمي كتابات بيلي قبل الحرب العالمية الأولى إلى تراث الهيكلية الإنجليزية ، بل لقد قبل عنه إنه كان « من نواح عديدة ، أشد الهيكلين الحاليين تمسكا بأصول المذهب » (٢) غير أن كتاباته التالية ، التي تأثرت بصدمة الحرب ، تسير في اتجاه مخالف تماما . لذلك فإن أعماله الفلسفية تنقسم قسمين متميزين ، بل متعارضين إلى حد ما .

ولقد ربط بيلي اسمه باسم هيغل ، لا بوصفه شارحا ومترجما له فحسب — وذلك في كتابين قيمين ساهم بهما بنصيب كبير في تشجيع الدراسات الهيكلية بإنجلترا — بل أيضا في كتابه المذهبي الأول « عرض عام للتركيب المثالي للتجربة » . فهذا الكتاب ، وإن يكن مستقلا فيما عرضه من التفاصيل ، لا يعدو في أساسه أن يكون تلخيصا — بتصرف — للأفكار الرئيسية في كتاب « مظاهر الروح » لهيغل ، وهو الكتاب الذي عده بيلي « أعظم

[للترجم]

(١) وتولى عام ١٩٤٠ .

(٢) مورغلي Hœrslé في مجلة "Mind" ، المجلد ١٦ (١٩٠٧) ص ٥٤٩ .

ما أنتجه الفكر المثالي في الفلسفة الحديثة ، وهو يعرض - معتمدا على كتاب هيجل اعتمادا كبيرا - الطريقة التي ترتفع بها التجربة البشرية من مرحلة إلى أخرى ، مكونة تركيبات جديدة أخصب في كل مرحلة أعلى ، حتى تصل ، في مستوى الوعي الذاتي ، إلى وحدة الذات والموضوع ، التي تعلو فيها المستويات الدنيا ، من إدراك وفهم ، على ذاتها وتصل إلى أعلى وحدة لها . وهنا يعطى بيلي للديالكتيك الهيجل ، الذي كان المذهب الهيجلي الإنجليزى يتجاهله عادة ، حقه كاملا ، وتظهر الفكرة ، لاعلى أنها مبدأ متحجر ثابت ، كما هي عند جرين وبراڤلى وبوزانكيك وغيرهم ، بل على أنها عملية حية تتقدم بطريقة ديالكتيكية . على أن هذا التجديد الذى اكتشف فيه بمحاكاة تفكير هيجل قد تأخر عن أوانه جيلا ، بمعنى أنه أتى بعد أن كانت الحركة الهيجلية فى إنجلترا قد تجاوزت بكثير مرحلة التقييد الحرفى بهيجل ، وأصبح لها كيانها المستقل .

ولا يكاد يوجد أى ارتباط فكرى بين المثالية المطلقة التى ظهرت فى كتابات بيلي الأولى وبين الموقف المختلف تماما ، الذى نصادفه فى كتاب له ظهر بعد الحرب الأولى ، هو دراسات فى الطبيعة البشرية ، . ولا شك أن السبب الرئيسى لهذا التغير الملحوظ ، هو تلك التجربة التى أحس فيها إحساسا عميقا بمأساة الحرب العالمية الأولى وعدم وجود داع لها ، وهى المأساة التى أدت ، بما ولدته من اضطراب شامل ودمار هائل فى العلاقات البشرية ، إلى زعزعة تامة لإيمانه بالعقل الهيجلى الذى يحكم العالم ، بحيث لم يعد يقبل بعد ذلك أى تبرير . لذلك تحول بيلي إلى البحث فى الطبيعة البشرية . ويمكننا أن نقول إنه انتقل ، رجوعا ، من هيجل إلى هيوم ، إذ أصبح يجعل من الفردية العينية الإنسان موضوعا رئيسيا لاهتمامه الفلسفى . واقدم ظهرت بالفعل نقاط اتصال بينه وبين هيوم ، من أمثلتها ، الاهتمام البالغ بتأكيده للعوامل غير العقلية فى التفكير والمعرفة ، والنظر إلى

جميع المشكلات الفلسفية بطريقة كلها تركّز حول الإنسان وتشبّه به . ولم تعد الفلسفة عند بيلي ، حينئذ ، طلباً للحقيقة الكلية أو وصول العقل إلى الوعي بذاته ، وإنما أصبحت مسألة شخصية محضّة لكل مفكر ، تتجه أساساً إلى إرضاء حاجاته النظرية الفردية ؛ فهي السعى إلى بلوغ أقصى حد من الرضا يمكن أن يجلبه التفكير للفرد . والغاية الوحيدة للحقيقة هي الوصول بالذهن الإنساني إلى الانسجام والطمأنينة . مثل هذه التعاليم ، التي يظهر فيها ، بالإضافة إلى ماسبق ، تيار برجماني واضح ، تستتبع صبغ الفكر بصبغة ذاتية فردية نفسانية ، أي أنها تقلب تماماً اتجاه المثالية المطلقة الذي دافع عنه بيلي من قبل عن اقتناع كامل . وبالمثل أصبح ينظر إلى العلم نظرة تشبيهية بالإنسان ، بوصفه اختراعاً بشرياً يعبر عن نشاط بشري تدفعه حاجة ملحة . وهكذا فإن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تعاليمه ، التي أحرق فيها كل جسور ماضيه الفلسفي تقريباً ، قد استقرت أخيراً في تراث الفكر القوي الإنجليزى . وتلك هي الحالة الوحيدة لمثل هذا التطور ، وهي حالة لم تكن راجعة إلى اعتبارات باطنة ، وإنما إلى ظروف خارجية .

جون ألكسندر سميث John Alexander Smith

(ولد في ١٨٦٣) (١)

[تعلم في إدينبره وكلية باليول بأكسفورد . عمل منذ ١٨٩٦ إلى ١٩١٠ محاضراً في الفلسفة بكلية باليول ؛ ثم أصبح في ١٩١٠ أستاذاً كرسى « وبغلييت » لفلسفة الأخلاق والميتافيزيقية بأكسفورد ؛ وتقاعد في ١٩٣٥ .

مؤلفاته : « المعرفة والفعل Knowing & Acting » ، محاضرة افتتاحية في ١٩١٠ ؛ « الفلسفة والتقدم بوصفه مثلاً أعلى للفعل Phil. & Progress as an Ideal of Action » بحث في كتاب « التقدم والتاريخ Progress & History » ، الذي نشره « ف . س . مارفن F. S. Marvin » ،

(١) وتوفي عام ١٩٣٩ .

[المترجم]

١٩٧٠ : « طبيعة الفن The Nature of Art » ، ١٩٧٤ ؛ « الفلسفة بوصفها نمو فكرة الوعي الذاتي وحقيقته Phil. as the Development of the » Nation & Reality of Self-Consciousness بحث في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لفره ج . هـ . مورهد ، المجموعة الثانية ، ١٩٧٥ ؛ وقام ، بالاشتراك مع و . د . روس W. D. Rosa ، بالإشراف على نشر « ترجمة أ كسفورد لأقوال أرسطو » في أحد عشر مجلدا ، ١٩٠٨ — ١٩٣١ ؛ وقد ترجم كتاب « النفس De Anima » في هذه السلسلة ، عام ١٩٣١ .

لايسعنا ، إذا شئنا أن يكتمل العرض الذي نقدمه ، أن نتجاهل ج ١ . سمث ، الذي اختتم به فرع الهيجليين . ولقد تلقى سمث تعليمه ، شأنه شأن الكثيرين من السابقين عليه ، في أ كسفورد ، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة ، حيث اتصل شخصا ، منذ وقت مبكر ، بممثلها البارزين ، مثل جويت ، وإدوارد كيرد ، وتلشيب ، الذي كان المشرف عليه في الكلية . كذلك استمد رصيذا من الأفكار الهيجلية من برادلي وبوزانكيت ، وإن كان ذلك بصورة أقل تمسكا بالأصل . على أنه عكف في الوقت ذاته ، اقتداء منه بالتراث السائد في أ كسفورد ، على دراسة الكتاب اليونانيين ، فكرس أبحاثا طويلة عميقة لأرسطو . وظل سنوات متعددة يُعد واحدا من أبرز الباحثين في أرسطو بالإنجلترا ، وشارك بهذه الصفة في نشر ترجمة أ كسفورد الهامة لأرسطو ، التي ختمت في عام ١٩٣١ بترجمته الخاصة لكتاب « النفس » . ولقد كان إتمام هذا العمل ، وكذلك تأثيره العميق بوصفه معلما ، هما أهم مساهم به في ميدان البحث الفلسفي .

أما فلسفته الخاصة فليست لها أهمية كبيرة إذا ما قورنت بمساهماته السابقة ، كما أن قلة كتاباته يجعل من الصعب تقديم صورة دقيقة لها . ولقد مرت هذه الفلسفة بتقلبات وتغيرات كانت أكثر من أن تتيح لنا إدراجها تحت أية تسمية واحدة . بل إن افتقارها إلى الثبات هو بالفعل أبرز سماتها . وقد أتقى سمث ذاته ضوءا واضحا على هذه المسألة في عرضه

الشخصي لتطوره الفلسفى فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، فهو هنا يقدم اعترافا غريبا ، فى صراحة تصل إلى حد السذاجة ، فيقول إنه لم يدرك ضرورة التفكير فى وضع مذهب فلسفى إلا عندما عين لشغل كرمى الاستاذية فى الفلسفة — بل لشغل واحد من أهم كرامى الاستاذية فى الجامعات الإنجليزية . ولقد أعانته على هذا التفكير المذهبي صدقة موفقة ، هى عثوره على موافقات كروتشه Croce فى أثناء إقامة له فى نابولى . ومنذ ذلك الحين شعر بأن واجبه يقضى عليه بالارتباط بمذهب الهيكلين الإيطاليين (أى بمذهب جنتيلي Gentile فضلا عن كروتشه) والعمل على كسب اعتراف الإنجليزية . وقد أسفرت جهوده ، فى السنوات التى أعقبت الحرب الأولى مباشرة ، عن موجة قوية من الإعجاب بكروتشه (١) ، ولا سيما فى أكسفورد (حيث اشتد هذا الإعجاب بفضل زيارة قام بها كروتشه ذاته) ، ولكن هذه الموجة تلاشت بسرعة . وقد حدد موقفه ، فى كثير من كتاباته ، بأنه ضرب من مثالية كروتشه ، مع أخذ أفكار معينة عن جنتيلي ، وبذلك وجد لنفسه ، مؤقتا على الأقل ، ما يمكن أن يقال إنه موقف خاص به .

والفكرة الرئيسية فى هذه المثالية ، التى عرضها أساسا فى بحثه « الفلسفة بوضفها نموا لفكرة الوعي الذاتى وحقيقته » ، تتمثل فى قوله بالطابع التاريخى للواقع . فالواقع فى ماهيته ، تبعا لهذا رأى ، ليس سكونيا ثابتا ، وإنما هو حركى متغير ، فله طابع العملية ، وهو حادث أصيل ؛ وهو تاريخى فى جميع أجزائه وفى كل تعبير عنه . على أن تاريخيته لازمانية ،

(١) كذلك حاول بوزانسكى وولدن Wilden Carr ، فى سنوات ما بعد الحرب الأولى ، أن يربط الفلسفة الإنجليزية بالفلسفة الإيطالية . واستطاع الآن أن أحيل القارئ ، فيما يتعلق بجهود الأول منهما ، إلى كتاب « بوزانسكى وأصدقاؤه Bosanquet & his Friends » ، نمرج ٥٠٠ مورهد (١٩٣٥) ، ص ٣٠٣-٣٠٤ .

بمعنى أنها هي التحقق الأعلى للزمان ، أى الأزلية . فضلا عن ذلك فهو روحى تماما ، ولا يوجد خارجه شيء روحى ، وبالتالي لا يوجد شيء حقيقى أو واقعى بالمعنى الكامل . أما ما نطلق عليه اسم « المادة » أو « الطبيعة » . فليس حقيقيا . ولو شئنا أن نعبر عن الواقع بطريقة إيجابية ، لقلنا إنه فاعلية خالقة لذاتها ، ولما كانت هذه الفاعلية روحية ، فإنها تعبر عن نفسها على أكمل وأفضل نحو فى الوعى الذاتى . ومن هنا فإن النشاط المميز للوعى الذاتى هو الفلسفة ، مفهومته على أنها النمو الذاتى للروح . والواقع كله يدخل فى نطاقها ، وهى ، من حيث المبدأ على الأقل ، قادرة على التغلغل فيه . وهنا نجده مرة أخرى ينتفع بفكرة هيكلية هى فكرة معقولة الواقع ، وبوجهها فى هذه الحالة ، فى رد فعل عنيف . ضد المذهب المطلق عند برادلى . وضد كل مذهب ذاتى أو برجائى (ولو أن إغراءات البرجماتية ، التى أسماها بالالفلسفة *non-philosophy* ^(١) ، كانت أحيانا أقوى من أن يستطيع مقاومتها) . فلسفة سمث هى مثالية موضوعية دياكتيكية بالمعنى الهيجلى ، تظهر فيها تلك التنوعات المميزة التى أدخلها الهيجليون الإيطاليون . المحدثون على مذهب هيجل .

(١) « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نمره ج . ٨ . مور هيد ، المجلد الثانى .

القسم الرابع

فلاسفة المثالية المطلقة

فرانسيس هربرت برادلى Francis Herbert Bradley

(١٨٤٦ — ١٩٢٤)

[تعلم في « يونيفرسيتى كوليدج » ، بأكسفورد ، كان من ١٨٧٠ إلى ١٩٢٤ زميلاً
في كلية مرتون " Merton " بأكسفورد .

مؤلفاته : « مسلمات التاريخ النقدي The Presuppositions of Critical History » ، ١٨٧٤ ، أعيد طبعه في « مجموعة المقالات Collected Essays » ؛
« دراسات أخلاقية Ethical Studies » ، ١٨٧٦ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٧) ؛
« مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism » ، ١٨٧٧ ،
أعيد طبعه في « مجموعة المقالات » ، « مبادئ المنطق The Principles of Logic » ؛
١٨٨٣ (الطبعة الثانية في مجلدين ، ١٩٢٧) ؛ « للظهور والواقع Appearance and Reality » ،
١٨٩٣ (الطبعة الثانية ، مع تذييل ، ١٨٩٧ ، وقد أعيد طبعه مراراً ،
وترجم إلى الألمانية في ١٩٢٨) ؛ « أبحاث في الحقيقة والواقع Essays on Truth & Reality » ،
١٩١٤ ؛ « مجموعة المقالات » ، في مجلدين ، ١٩٣٥ (أعيد فيه طبع
مقالات وانتقادات ، ويشمل بحثين لم يسبق لغيرهما) .

انظر : د . ف . هـ . برادلى F. H. Bradley ، بحث تذكاري ألفه ا . ا . تيلور
A. E. Taylor ، في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، المجلد الحادى عشر ، (١٩٢٤ —
١٩٢٥) ، ص ٤٥٨ — ٤٦٨ ؛ « التراث الأنطولوجى في الفلسفة الأنجلوسكسونية
(١٩٢٥) » ، تأليف ج . هـ . مورعيد ، ١٩٣١ ؛ « قاموس السير القومية Dict. of National Biography » ،
١٩٢٢ — ١٩٣٠] .

لا يفوق برادلى في أهمية النصيب الذى ساهم به في عرض المذهب المثالى
ونشره في إنجلترا ، سوى جرين وكيرد . غير أنه يُعد المركز الرئيسى
لمرحلة جديدة في هذه الحركة . فكل ماتم حتى الآن يعد ، بدرجات متفاوتة ،
مجرد جهد تمهيدى ، هو عرض لعالم الأفكار الجديد في صورة ترجمة وتفسير
وعرض ومحاكاة ونقد . وإذا استثنينا جرين ، فإننا لانصادف حالة واحدة
تستحق الاهتمام صيغت فيها المادة الجديدة وعرضت بطريقة مستقلة

أما عند برادلى ، فقد شب المذهب المثالى الإنجليزى عن الطوق ، وبدأ يسلك طريقا خاصا به . ولقد كان برادلى أول من تناول هذا المذهب بطريقة خلاقة ، وأول من جرؤ على أن يضع بذور مذهب خاص به فى الأرض التى فتحت حديثا . بل لقد كان واحدا من القلائل من عظماء بناء المذاهب ، وواحدا من أجراً المفكرين التأمليين الذين أنجبهم إنجلترا ومن أكثرهم أصالة . وهو يحتل فى الفكر الإنجليزى الحديث منزلة رفيعة ، وربما أرفع منزلة . على الرغم من أن أعماله الفلسفية مازالت تثير نزاعا شديدا حاميا ، وربما ستظل تثيره طويلا ، فلا يكاد يوجد مفكر آخر ساهم بمثل مساهم به فى إثارة الاهتمام الأصيل بالفلسفة .

ولقد كان كل النجاح الهائل الذى أحرزته فلسفة برادلى يرجع إلى جهوده من حيث هو كاتب فحسب . ذلك لأنه ، على الرغم من أنه ظل زميلا فى كلية با كسفورد لمدة تزيد على نصف قرن ، لم يتول التدريس أبدا ، وإنما عاش فى كليته أشبه ما يكون بالناسك ، لا يصل إليه إلا أصدقاء قلائل ، عاكفا على استخلاص أفكاره — وكان اعتلال صحته هو الذى فرض عليه هذه العزلة . ولقد تجلّى التقدير الرفيع الذى كان يتمتع به خارج الأوساط الفلسفية وداخلها ، تجلّى ذلك التقدير على الملأ فى تلك المنحة الملكية التى نالها قبل وفاته بقليل ، وهى وسام الاستحقاق Order of Merit ، الذى كان برادلى أول فيلسوف يناله . وقد كرمه إخوانه من الفلاسفة فى ذلك الإهداء الحافل بالمعاني الذى أصدر به المجلد الثانى من كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، وهو : « إلف . ه . برادلى ، حامل وسام الاستحقاق ، الذى دانت له الفلسفة الإنجليزية بالقوة الدافعة التى أضفت عليها حياة متجددة فى عصرنا » .

ونستطيع أن نوضح مكانته فى المثالية الإنجليزية إذا لاحظنا أولا أنه ظل تقريبا غير متأثر بكانت على الإطلاق ، وإنما كان يدين لهيجل بكل

ما أتاه من الخارج تقريبا . على أن علاقته بهذا الأخير كانت دائما موضوع خلاف . وكثيرا ما كان هو ذاته يرفض أن يسمى هيجليا ، على أساس أنه لا يعرف بأى شيء كان يدين لهيجل ، وإلى أى مدى كان دينه هذا . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ، هامش فى أحد كتبه اعترف فيه بدينه لهيجل . ثم أضاف ، ولكن ينبغي أن يذكر القارى "أتى أنا وحدى المستول عما أقول" .^(١) وفى وسعنا ، إذا تأملنا الأمر من وجهة نظر عامة إلى أقصى حد ، أن نقول إنه تلقى من هيجل القوة الدافعة الأولى للتفكير المستقل ، وإن التفكير الهيجلى يتغلغل بعمق فى فلسفته ، فى مجموعها وتفصيلها . غير أن كل ما أخذه عن هيجل أو غيره قد صهر فى بوتقة ذهنه الخاص وأضيفت عليه صورة مميزة . ومن المؤكد أن تأثير هيجل قد ضعف مع نمو مذهب برادلى ونضوجه .

كذلك ذهب البعض إلى وجود بعض أفكار رئيسية اسينوزية لديه . ولهذا رأى شيء من الصحة . وقد جذب برادلى ذاته فلسفة هربارت Herbart بوصفها تريباقا مفيدا ضد هيجل ، وتدل بعض أجزاء مذهبه الميتافيزيقى على أنه قد عمل بنصيحته الخاصة هذه . كذلك كانت هناك بعض مظاهر التقارب بينه وبين شلنج ، كما كان يبدى نوعا من الإيثار لشوبنهاور . وإن لم يكن قد أخذ عنه إلا قليلا جدا من الأفكار . وهناك فلاسفة ألمان آخرون أثروا فيه فى ميادين خاصة ، مثل لوتسه وسيجارث فى المنطق ، وفاتكه Vatke فى الأخلاق ، وفولكان Volkmann فى علم النفس .

ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تأثير حاسم بأية حال . فلسنا نملك إلا أن نؤكد أن برادلى هو الذى صاغ فلسفته الخاصة ، التى انبثقت عن أصالة فكرية حقيقية . ونمت ونضجت فى جوها الخاص . على الرغم من رفضه المتواضع

(١) - «دراسات أخلاقية» ، الطبعة الثانية ، ص ١٤٨ ، هامش ، النظر هامش ص ٢٣ -

لكل وصف له بالأصالة، وهو رفض قد يراه المرء متكلفا في بعض الأحيان، فإننا لانملك إلا أن نعدده مفكرا مستقلا إلى أبعد حد، بل مفكرا هوائيا هنيئا. وهذا واضح في كل سطر كتبه، وفي جمود أسلوبه وخشونته، وفي طريقته الجافة، التي تكاد تكون قاسية هنيئة، في التخلص من خصومه، وفي الطريقة التي ألف بها كتبه، وهي الطريقة التي لا يحس معها المرء أن هذه الكتب عرض هادئ موضوعي محكم، وإنما يشعر بأن الكاتب يخاطب ذاته، أو يجرى مع القارئ محادثة منطلقة بلا قيود، تكون أحيانا بسيطة وصریحة إلى أقصى حد، وأحيانا أخرى تتخللها دعايات جافة خفيفة الوقع أو لاذعة، واستطرادات تهكية ساخرة، واندفاعات ثائرة، وسخرية من خصومه أو من نفسه. ولقد كان يحب المواقف الممتعة ويؤثر غير المألوف، وينقل بين الأضداد ويضطرب للتناقضات، ويخلق عاليا، ولكنه نادرا ما كان يدع أقدامه تترك الأرض الصلبة، وكان سفسطائيا، شكاكًا، توكيديا، صوفيا، في آن واحد. ومن هنا كانت فلسفته تقسم بكل ما في الحياة من تنوع وتلون، وبما فيها من فردية لا تتكرر أيضا، إذ إن أي تقليد لها لا يمكنه أن يحتفظ بقوامها ومذاقها المميز. فضلا عن ذلك فقد كان تفكيره مرنا إلى حد غير عادي، فكان يؤثر المواقف الانتقالية على النتائج النهائية، ويعمل على الدوام على صهر هذه المواقف وإعادة تشكيلها في دياكتيك ذهنه غير المستقر. ويتميز فكره كله بقدر غير قليل من نزعة الشك، ولكنها ليست نزعة الشك المميزة لذهن هدام، بل لذهن حي مصقول إلى حد بعيد، يعلو بإرادته على الأشياء ويتمتع باللهو معها، بدلا من أن يقبض عليها ويكتفي بحقيقة واحدة لا يمكن مع ذلك أن تكون نهائية. وإنه ليزكرنا كثيرا بطريقة هيوم الاستخفاف، المفتقرة إلى الشعور بالمسؤولية، في معالجة مشكلاته. ولم يكن لبرادلي اهتمام كبير بالدياكتيك الهيجلي منظورا إليه على أنه منهج فلسفي دقيق، ولكنه يطبقه على نحو ضمني في طريقته المرنة

في الانتقال على الدوام من موقف إلى آخر . ويمكننا أن نسمى طريقته ديبالكتيكية ، طالما أننا نعني بذلك ارتقاء ذهن أشد قلقاً من أن يقنع بنتائج يقينية مزعومة ، إلى مستويات للفكر تزداد علواً . فلذة البحث والكشف أعظم عند برادلي من لذة الامتلاك . « فعلينا ، في الفلسفة ، ألا نسمى إلى الرضا المطلق . . . » فالفلسفة ليست إلا ممارسة جانب واحد من طبيعتنا والتمتع به ، .^(١) والنوع الوحيد المشروع من الشك هو التخلي عن أمل الوصول في أي وقت إلى امتلاك نهائي للحقيقة . أما ذلك الذي يطلق عليه عادة اسم نزعة الشك فإنه يسميه بالقطعية الانتحارية suicidal Dogmatism

غير أن برادلي كثيراً ما كان يعبر ، بنفس المرونة والحيوية التي أبرزنا أهميتها ، عن موقف مخالف تماماً ؛ فالحقيقة « هي ما يرضى العقل intellect » ، و « الفلسفة ترمي إلى الرضاء العقلي ، أي بعبارة أخرى إلى الحقيقة النهائية (٢) » ، ذلك هو الموقف الذي استرشد به في تأملاته الميتافيزيقية — أعني الحاجة إلى الأمان والنظام ، والسعي النظري إلى التغلب على كل ما هو مختلط متناقض ، بغية الوصول إلى نظرة منسجمة إلى العالم يجد ذهن فيها طمأنينة . ويبدو لي أن هذا هو الأساس العاطفي لميتافيزيقا برادلي الرفيعة في « المطلق » . فهو يحاول بحماسة صوفية خالصة ، أن يفهم المطلق ويتأمله بوصفه مستقر النفس ، وذلك بمخشوع فيه تقديس ، وباستسلام خائر إلى حد ما ، يقف على نقيض ذلك الشك الجريء المرن الذي بينا أنه يمثل الوجه الآخر من طبيعته .

وفي ضوء ما سبق ينبغي لنا أن نتأمل العداء المرير الذي حمل به البرهانيون على مذهب برادلي وسخروا به منه سخرية لاذعة . فأصل النزاع إنما هو

(١) مقالات من الحقيقة والواقع ، ص ١٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١ و ١١ وما يليها .

الاختلاف الكامل في المزاج والموقف الكامن من وراء كل من الفيلسوفين : أعنى التقابل بين العقلية المغامرة المناضلة التي تحب أن تجوس خلال العالم وتغيره ، وبين العقلية الحائرة الحريصة على الطمأنينة والهدوء ، والتي تغلق نفسها في مذهب وتلتزم الطريق الواسع المؤدى إلى الحقيقة المطلقة . ولا شك في أن الاختلاف أساسى ، وأن الخلاف الطويل المريب بين برادلى وشيلر ينبغى أن يعد تعبيراً عن هذا الاختلاف .

وسوف نتناول أعمال برادلى الفلسفية حسب الترتيب الزمنى لتطورها ، فنتحدث أولاً عن مذهبه الأخلاقى ، ثم منطقته ، وأخيراً عن ميتافيزيقاه . ولقد كان كتابه فى الأخلاق من أوائل مؤلفات المدرسة المثالية ، فظهر بعد وقت قصير من نشر مقدمتى جرين إلى هيوم ، وترجمة ولاس للنطق الأصغر عند هيجل ، وقبل وقت قصير من ظهور الكتاب الأول لإدوارد كيرد عن كانت . ولقد كان ذلك الكتاب ، الذى سبق « المقدمة Prolegomena » لجرين بسبع سنوات ، أول مؤلف يقوم بمهمة الوساطة لنقل أخلاق المثالية الألمانية إلى الإنجليز ، وبذلك كان من المعالم الأساسية فى المجرى التاريخى للفلسفة الأخلاقية الإنجليزية . وفى هذا كتب بوازنكيت ، بعد سنوات متعددة ، يقول « لقد كان نشر ه . ه . برادلى لكتابه « دراسات أخلاقية » ، فى نظر الكثيرين منا ، حادثاً غير مجرى تاريخ ذلك العلم (١) . »

فى مذهب برادلى الأخلاقى نجد نزعة الهيكلية أوضح وأصدق تعبير عنها ، وتتجلى بأوضح صورة تلك التجربة الشخصية العنيفة التى تعلق بها بالمذهب الهيكلى ، وذلك على الرغم من قلة استخدامه لمصطلح هيجل . وهنا أيضاً يشير فى فقرة ماثورة إلى الفلسفة الألمانية على أنها الفلسفة الصحيحة ، والوحيدة

(١) فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، المجلد الأول ، ص ٧٠ والصفحة التالية .

القادرة على إنقاذ الفكر الإنجليزى من عزلته الخطرة . وهنا كذلك نجد أول نقد هدام ، بأسلحة هيكلية ، للفلسفات الأخلاقية التقليدية البالية التى قالت بها مذاهب المنفعة واللذة والتجريدية بوجه عام . وأخيراً فعلى الرغم من كل اعتماده على هيكل وغيره من الألمان فى هذا الكتاب المبكر فى الأخلاق ، فإنه يظهر فيه مفكراً مستقلاً من الطراز الأول ، قدر له أن يطور تلك القوة الدافعة الجديدة التى تلقاها من الآخرين ويسير بها إلى الأمام .

ويرى برادلى أن الغاية الأخلاقية هى قبل كل شىء اكتمال الذات وتحقيقها . ولكن ما هى هذه الذات ؟ إنها قطعاً ليست هى الذات البشرية ، التى هى مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية . وإنما هى تبتدى منذ البداية بوصفها كلاً واحداً أو منهجياً ، وحقيقة كلية عينية ، تعد أجزاؤها المتعددة أو المتلاحقة مجرد مراحل أو عوامل بالنسبة إليها . فالذات التى تعرفها الأخلاق ذات أعلى ، ذات كلية تملو على هذه الذات أو تلك ، على ذاتى أو ذاتك أو أية ذات أخرى . ومن هنا فإن القاعدة الأخلاقية : « حقق ذاتك بوصفك كلاً لا متناهياً » تعنى « حقق ذاتك بوصفك عضواً واعياً بنفسه فى كل لا متناه » ، عن طريق تحقيق هذا الكل فى ذاتك^(١) ، وباتخاذ هذا الموقف يبين برادلى كيف أن الغاية الأخلاقية لمذهب اللذة وهى تحصيل اللذة لذاتها ، تعجز عن التعبير عن المعنى الحقيقى للأخلاقية . وإن موقفه ليمثل تخلصاً كلاسيكياً من كل الأخلاق الضعلة التى تعبر عنها فكرة اللذة والسعادة والمنفعة ، كما يمثلها مل وسبنسر وستيفن وسدجويك (وقد هاجم برادلى هذا الأخير فى كتيب خاص نشر بعد عام من ظهور كتابه « دراسات أخلاقية ») كذلك رفض برادلى الغاية الأخلاقية المقابلة ، وهى أداء الواجب لذاته ، على أساس أنها بدورها

تتطوى على تحيز ضيق الأفق في الجانب المضاد ، إذ إنها تكتفى بأن تستعيض عن الجزئ المحض بالكلى المحض ، وتأتى بمبدأ مجرد شكلي تماماً ، لا يمكن أن يتخذ مرشداً في السلوك . فلا جدوى من أن يقال للبرء إن عليه أن يفعل ما هو خير لأجل الخير ، إذا لم يحدد له المضمون العيني للخير . وواضح أن برادلي هنا يهاجم النزعة الشكلية الصارمة في الأخلاق الكانتية ، وإن يكن يعترف بأن النظرية التي ينتقدها ليست نظرية قيل بها فعلاً ، بقدر ما هي نظرية وضعت لفرض الجدل . ويكاد نقده لهذا المذهب الأخلاقي يماثل تماماً نقد هيجل له .

هاتان النظريتان اللتان تتحيز كل منهما إلى جانب واحد ، هو اللذة لذاتها أو الواجب لذاته ، ينبغى تجاوزهما من وجهة نظر أعلى يسميها برادلي بوجهة نظر مركزى my station وواجبانه . ولوجهة النظر هذه ، فى أساسها ، معنى يعادل معنى قاعدة تحقيق الذات ، إذ إن الإنسان الذى لا يمكن أن يكون مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل عنه — فمثل هذا الفرد تجريد لا معنى له ، وإنما هو كائن اجتماعى — هذا الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة ، أو الإرادة الخيرة أو الاجتماعية التى ينبغى تمييزها من ذاته الشخصية البحتة ، الباحثة عن لذاتها لحسب ، إلا عندما يكون قد اهتدى إلى مركزه وواجبانه ، أى وظيفته داخل كل اجتماعى . وهنا يحطم برادلي أساس المذهب الفردى الأخلاقى الذى يلازم الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية من لوك إلى سبنسر . وهو يتخلص فى الوقت ذاته من الثنائية الكانتية التى تحفر هوة لا تعبر بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . فالواجب الذى يفرضه على مركزى لا يمكن أن يكون عملية لا تنتهى يقترن فيها ، الوجوب ought ، الدائم بتكرار لا ينتهى لكلمة « ليس بعد » ، وإنما ينبغى أن يتحقق هنا والآن . فمن الواجب أن يكون المثل الأخلاقى الأعلى قابلاً للتحقق فى المجال الزمنى للوجود ، وفى ذلك

الرضا الناجم عن التحقق الفعلي للواجب . وبفضل هذا القضاء على التوتر بين الوجوب وبين الوجود ، يجعل برادلى للحياة الاخلاقية جواً أرق وأرحم ، يقترن فيه الحب بالواجب ويعينه .

فما هي الغاية الاخلاقية إذن ، إن لم تكن هي المثل الأعلى القصوى الذى لا يبلغ ، الذى قالت به الأخلاق السكاتية ؟ إن برادلى ، بقدر ما يهتدى إلى معيار السلوك الاخلاقى فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء ، وفى عرفه وقوانينه ونظمه ، ويرى أنه ليس من المرغوب فيه أن يسعى المرء إلى تجارزه ، بهذا القدر يكون برادلى قد تمسك بتراث بلاده ، الذى يستبعد السيادة المطلقة للفرد ، ويخضعه بشدة للمعايير الاخلاقية للمجتمع ، ولهذا السبب نفسه يرفض برادلى أخلاق الإنسان الأرقى ، ومعها أخلاق المجتمع الفاضل (Utopian) بوصفها ابتداعات ذهنية لا يمكن أن تكون لها سلطة على السلوك العملى فى الحياة اليومية .

على أن برادلى ينتقل ، من بعد هذه الأخلاق الفعلية الواقعية ، إلى تشييد « أخلاق مثالية » ، أى نظام أخلاقى من مستوى أعلى ، لا تعود فيه الذات حبيسة بيئتها الاجتماعية . وهو فى هذه المحاولة ، التى يتخلى فيها جزئياً عن الموقف الذى بلغه من قبل ، يقدم إلينا لمحة لعالم القيم لا يكون من الضرورى فيه إقامة علاقة مباشرة مع البيئة الاجتماعية ، وإنما الواجب أن تُطَلَب قيمة لذاتها ، شأنها شأن سعينا إلى الحق والجمال . وهكذا فإن برادلى يعترف هنا بجمال للكمال غير الاجتماعى . ومع ذلك فلا يمكن أن يخلق هذا المستوى الأعلى فى الهواء فوق المستوى الأدنى ، وإنما ينبغي أن تكون جذوره متأصلة فى هذا الأخير وأن ينمو منه . فالأخلاق المثالية ترتكز على الأخلاق الاجتماعية . وهكذا ينسجم تفكير برادلى مع حساسية الشعب الذى ينتمى إليه : فهو يحسد فكرة « الجنتلمان » الإنجليزى ،

وهي فكرة لا تحتل خروجاً عن الحواجز الاجتماعية والقومية . وهو في هذه النقطة أقرب إلى هيوم بكثير منه إلى هيجل .

وإذا نظر برادلي إلى الغاية الأخلاقية على أنها شيء ينبغي تحقيقه في الواقع الحال ، فقد تجاوز ثنائية كانت بطريقة هيجلية . ولكن يتضح بعد ذلك أن هذا الموقف الرفيع ذاته إنما هو موقف تهديدي لحسب ، يُلقى به برادلي بدوره في دوامة دياكتيكية الذي لا يتوقف عنده . ذلك لأن الثنائية القديمة ، التي سبق حلها ، بين الوجوب والوجود ، تظل برأسها من جديد عندما يتضح أن الفكرة الأخلاقية لا يمكن أبداً أن تتحقق تحقفاً كاملاً . ففكرة الوجوب أو الإلزام تنطوي على تناقض : إذ إنه حيث لا يوجد نقص لا يوجد إلزام ، وحيث لا يوجد إلزام لا توجد أخلاقية . ولا يمكن أن يوجد حل مباشر لهذه المشكلة القائلة بوجود تباين بين الأخلاق ، بوصفه شيئاً متحققاً بالفعل أو قابلاً للتحقق ، وبينه من حيث هو غاية مثالية مرغوب فيها . ومعنى ذلك أن من واجبنا ، إذا شئنا الخلاص من هذه المشكلة ، أن نترك مجال الأخلاق ونفكر قدماً في مجال يعلو على الأخلاق ، لا نعود فيه فكرة الإلزام حاضرة . هذا المجال الأعلى هو الدين ، الذي هو تحقق الأخلاقية أو اكتمالها الرفيع ، بمعنى أن الذات المثالية ، التي تظل دائماً ، بالنسبة إلى الأخلاق ، شيئاً ينبغي أن تكونه ، تتحقق بالفعل في الدين . هذه الأفكار 'تفضي إلى تلك التأملات التي لم ينتقل برادلي إليها إلا عند صياغته لمذهبه الميتافيزيقي بعد سنوات عدة .

وسوف نرى ، عندما نعرض لهذا المذهب ، أن الخير الذي يلحقه تناقض ذاتي لا يحق له ادعاء الواقعية بالمعنى الدقيق ، وإنما يقتضي فقط إلى عالم الظواهر غير الواقعي . وعلى ذلك فحتى حين يتجاوز هذا الخير ذاته في الدين ، فإنه لا يجد في ذلك إلا حلاً أو تحققاً تهديدياً . وفي المطلق ، وحده ، بوصفه الواقع الحقيقي ، يصل الخير — ومعده ضده ، أي الشر —

إلى مستقره النهائي ، بعد أن يفقد طبيعته الخاصة في تحول كامل . وهكذا فإن اكتمال الأخلاق عند برادلي إنما يكون في ميتافيزيقا المطلق عنده .

ولقد أحدث برادلي ، بكتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) ، انقلاباً في المنطق يوازي ذلك الذي أحدثه في الأخلاق بكتابه « دراسات أخلاقية » ، إذ إنه زعزع في هذا الميدان بدوره ، سيطرة التجريبيين التي كانت كاملة تقريباً ، وفتح باب فروع جديدة للبحث في إنجلترا . ولقد وصف وليم جيمس ، وهو خصم برادلي ، كتابه الأخير هذا ، مثلاً وصف بوزانكيت كتابه الأول ، بأنه قد « غير مجرى تاريخ ذلك العلم » ، وقال « لقد فرغت لنفسي من قراءة « المنطق » لبرادلي ، باهتمام وحماسة لا أحد لهما . . . ومن المؤكد أنه من الكتب التي غيرت مجرى تاريخ الفلسفة الإنجليزية . ولزام على التجريبيين ، وعلى القائلين بالمعقولية الشاملة معاً ، أن يسووا حساباتهم معه . فهو يخرج عن كل الاتجاهات التقليدية ، ^(١) .

وعلى الرغم من أن ظل هيجل كان يحتفي وراء منطق برادلي بدوره — ولكن من مسافة أبعد ، وبوضوح أقل — فقد اعترف برادلي بأنه كان لدينا للوتسه أولاً ، ومن بعده لزيخفارت وغيره من المناطق الألمانية . فبعضهم استطاع أن يرد بحجة قوية مضادة على النزعة النفسية لدى المناطق التجريبيين الإنجليز . وكانت مهمته الأولى هي إعمال معول الهدم في أسس هذه النزعة بكشف زيف الأساس النفسي للمنطق التجريبي ، أعني فكرة الترابط ، التي تكون المعرفة بالنسبة إليها ربطاً بين عناصر عقلية لها طابع فردي مفكك . فهو هنا يتساءل : كيف يتسنى لواقعة منعزلة لا تكاد تظهر حتى تختفي ، أن تكون هي مناسبة عودة ظهور شيء كان مائلاً (a presentation) ؟ ، وما هو

(١) « رسائل وليم جيمس Letters of William James » ، ١٩٢٠ ،
المجلد الأول ، ص ٢٥٨ .

نوع العناصر التي تُربط معا في الإدراك الحسى على نحو يجعل عودة ظهور أحدها في الوعي مؤديا إلى الإتيان معه بالباقيين ؟ . إن ما يأتى من جديد فى الوعي لا يمكن أن يكون هو نفس ما كان فيه من قبل ، وكل عنصر فى الذهن يعمل فى ذاته نوعا من الجدة ، إذ إنه يدخل فى علاقات جديدة ، وبذلك يتغير طابعه ، حتى لو كان المظهر الوحيد لذلك التغير هو تلك النقطة الزمانية الجديدة التي عاد فيها إلى الظهور . أما ارتباط محتويات العناصر الماثلة (presentations) فينبغى أن يتركز على شىء مشترك أو متماثل فى هذه المحتويات ، ولا يمكن أن يحدث بين جزئيات خالصة زائلة . ومن هنا وضع برادلى قضيته الفائلة إن كل ارتباط إنما يحدث بين كليات . وقد اعترف برادلى بأنه كان يدين لهيجل بهذه الفكرة الهامة ، الكفيلة بهدم كل المذهب الترابطى ابتداء من هارتلى وهيوم حتى مل ووين ، ، كما اعترف بأنها هى التي أخذت بيده من الظلمات إلى النور . والواقع أننا لا نكاد نستطيع الآن . بعد أن تعودنا تماما على هذه الفكرة بفضل جهود المفكرين الهيجليين خلال عشرات السنين ، أن ندرك دلالتها بالنسبة إلى المرحلة التي كان علم النفس والمنطق الإنجليزيين قد بلغاها عندئذ . ويكفى أن برادلى ، عندما نشر الطبعة الثانية من « مبادئ المنطق » ، بعد فترة دامت حوالى أربعين عاما ، قد رأى أن أى نقد آخر لخصومه السابقين إنما هو لغولا داعى له ، واكتفى ، فى إشارته إلى بعض المتشبهين المتأخرين بالمعسكر التجريبي ، بقوله : « دع الموتى يدفنون الموتى » (١) .

وإن كتاب برادلى ليختلف ، حتى من حيث المظهر الخارجى ، عن البحوث المألوفة فى المنطق . فهو ليس منطقا صوريا ولا رياضيا ولا تجريديا ، وإنما هو بحث أصيل إلى أبعد حد ، شخصى تماما ، فى قوانين الفكر

والصور المنطقية . وهو موجه أساسا ، وبعنف ، ضد منطق التجريبيين ، ويرجع تأثيره التاريخي إلى أنه قضى على التأثير القوي لمنطق مل ، وأبعد تعاليمه عن الميدان عشرات متعددة من السنين ، إلى أن حدث ، فى وقت قريب جدا ، رد فعل بطى . لصالح مل إلى حد ما . وأفضل ما يوصف به منطق برادلى هو أنه منطق ميتافيزيقى ، بمعنى أن للمسلّمات الميتافيزيقية تأثيرها الفعال فيه ، أو أنها على الأقل تكون أساسه الخفى . ولكنه لا يناظر إلا على نحو عام ذلك النوع من المنطق الذى يتجلى بأنقى صورته فى هيجل ، والذى لا تربطه به إلا نقط التقاء متفرقة ، والذى نادرا ما استخدم ماهيته ، وهى الديالكتيك ، إذ تجنب تماما الارتقاء الديالكتيكى من مقولة إلى أخرى . وفضلا عن ذلك فإن علاقته بالمذهب الارسطى التقنىدى . فى المنطق سطحية إلى حد ما ، وذلك على الرغم من أنه مبنى جزئيا على نتائجه : فهو يتخلى عمدا عن فكرة التصور ، وينقد فكرة القياس بقسوة .

وفى مقابل التقسيم الثلاثى المألوف للبحث المنطقى إلى تصور وحكم أو تصديق ، واستدلال ، يقتصر برادلى على الأخيرين . وهو يبدأ بالحكم لأنه يرى أن الحكم ، لا التصور ، هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصلية للفكر . وهو يعلن منذ البداية أن الحكم لا يمكن أن يكون ربط فكرة بإحساس أو بفكرة أخرى ، على أساس أن العوامل النفسانية لا تدخل لها فى هذا الأمر . وإنما الذى يهمنى فى الحكم معناه ، ومضمونه . الفكرى الكلى ، الذى يختلف اختلافا أساسيا عن أية حادثة أو واقعة ذهنية . فالمعنى أو الفكرة المنطقية يظل على ما هو عليه مهما تغيرت المعطيات ، وهو ذلك الجزء من مضمون الوعى ، الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان . وعلى حين أن الحادثة الذهنية جزئية فريدة موجودة واقعا ، فإن المعنى لا ينتمى إلى مجال الوجود الفعلى على الإطلاق ، وإنما هو فكرى كلى . وهكذا فإن نظرية برادلى المنطقية إنما

هى محاولة لإيجاد انفصال واضح بين المجالين المنطقي والنفسي ، بين العوامل الفكرية الأولية من جهة ، وبين الوقائع البحتة للتجربة المعرفية من جهة أخرى ؛ والفكرة الرئيسية فيه هى أن من المستحيل قيام حكم أو أية صورة أخرى المعرفة مالم يوجد عامل يظل فى هوية مع ذاته طوال تغير الوقائع وصيرورتها . كل هذا يعبر عنه برادلى فى تعريفه المشهور للحكم - وهو التعريف الذى أثار جدلا كثيرا ، والقائل إن الحكم هو « الفعل الذى يحيل مضمونا فكريا (يُعترف به بما هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل »^(١) . فكل حكم ينطوى بالضرورة على مثل هذه الإحالة أو الإضافة ، وكل إضافة تفترض مقدما ، إلى جانب الطرفين المضامين ، وحدة تجمعهما سويا . وهكذا يؤدى نقد فكرة الترابط إلى مذهب خاص فى الحكم .

ولكن على الرغم من كل انتقادات برادلى للنزعة النفسية ، فإنه هو ذاته لم يسلم منها . ذلك لأنه عرف الحكم تارة بأنه فعل ، أى بأنه شئ ذهني ، وتارة أخرى بأنه ما يقصده الفعل أو يعنيه ، أى القضية المنطقية . ومثل هذا الإخفاق فى الفصل بما فيه الكفاية بين المنطق وعلم النفس ، يحول دون إدراجه ضمن ممثلى المنطق الخالص ، ولقد كان تأرجحه بين الموقفين هو النقطة التى تركزت عليها انتقادات خصومه ، وأولهم كوك ولسن Cook Wilson ، ثم ستوت Stout ورسل وغيرهما .

وعندما وصل برادلى إلى صياغة مذهبه فى الميتافيزيقا ، اهتدى إلى وجهة نظر جديدة يعرف منها الحكم . فقد أدى به تمييزه بين الواقعي والفكري على أساس أن أولهما هو « هذا that » ، وثانيهما هو « ماذا What » ، أى هما الاسم والصفة على التوالي - أدى به ذلك التمييز إلى النظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ « هذا » بوصفه موضوعا ، عن طريق « ماذا » ، بوصفه

محمولا ، أى أنه هو أن نطلق على الواقع صفة لا تكون واقعة وإنما فكرة ، أما الموضوع فهو وجود فعلى . وتتوقف حقيقة الحكم على نوع الواقع الذى تصدر عنه التأكيد ؛ وبين برادلى فى ميتافيزيقاه أن الوجود الفعلى جزئى متناقض دائما ، ولا يعبر إلا عن وجه جزئى من كل أكبر . ومن ثم فإن أى حكم يشير إلى واقعة محددة ، يتصف دائما بالخطأ ، وغاية ما يبلغه هو حقيقة جزئية أو نسبية لحسب . والحكم الكامل هو الذى يكون موضوعه ، على طول المدى ، هو الواقع كاملا ، أو المطلق . وهكذا يدج برادلى منطقته فى ميتافيزيقاه ، كما فعل هيجل .

ويعاود برادلى ، فى مذهبه فى الاستدلال ، مهاجمة أخطاء تقليدية متأصلة . ذلك لأن نفوره من كل قبول أعمى للسلطة جعله يرفض نظرية القياس بأسرها ، بوصفها محض خرافة . فالقياس يزعم ، أنه أنموذج كل استدلال وبرهان منطقى ، غير أن هناك صورا متعددة للاستدلال والبرهان لا يمكن إدماجها فيه . ويضرب برادلى ، لتوضيح رأيه هذا ، أمثلة يثبت بها أن المقدمة الكبرى كثيرا ما تكون غير ضرورية^(١) . فإليه يرجع الفضل فى الإشارة إلى عدد من الصور غير القياسية للاستدلال ، وهى الصور التى لم يكدهم يلاحظها المنطق التقليدى على الإطلاق .

والفرق بين الاستدلال والحكم هو أن الأخير أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر ، أى إلى المادة الحسية . فقبل إمكان قيام أى استدلال ، ينبغى أن يطرأ قدر معين من التنظيم على المادة الخام للمعرفة ، وهذه هى مهمة الحكم أساسا . ويمكن القول إن الحكم يبدأ ، بصورة بسيطة أولية ، فى التجربة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مقدما أساسا عقليا . وهذا لا يعنى أن الاستدلال يبدأ حيث ينتهى الحكم ، إذ إن برادلى يؤكد

(١) المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص ٢٤٧ والصفحة التالية .

أن الصور البدائية للاستدلال تظهر في البدايات الأولى للحكم ، وعلى أدنى مستويات الحياة المعرفية . غير أن الحكم الصريح هو قطعاً سابق منطقياً ، إن لم يكن نفسياً ، على الاستدلال الصريح ، وإن يكن الاثنان معاً وجهين لعملية واحدة . وهكذا فإن فكرة برادلى هذه تستبقي فكرة بوزانكيت (التى كانت وثيقة الصلة بها) ، إذ تجعل مهمة المنطق هى عرض نمو الذهن . وتتبع العمليات المنطقية طوال مراحل نموها المتعددة .

وعند تحليل الاستدلال ، يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر : المعطيات ، والفاعلية العقلية فى الاستدلال من هذه المعطيات ، والنتيجة . ويتصف عنصر الفاعلية بأنه مركب ، أى أنه تركيب فكري ، وفى الارتباط الزائد الذى يضاف ، عندئذ ، إلى الاتصال الأصيل القائم بين المعطيات ، تمر هذه المعطيات بتغير وتنتقل إلى وحدة جديدة . ذلك لأنه حيث لا يظهر شيء جديد لا يكون ثمة استدلال . على أن برادلى قد ابتعد كثيراً عن رأيه هذا فى الاستدلال فى الطبعة الثانية من كتاب " مبادئ المنطق " ، وأثر أن ينظر إليه على أنه فى الأساس يمثل التطور أو النمو الذاتى self - development لمضمون موضوعى .

وهو فى كل الأحوال يتمسك بتأكيده للفارق الأساسى بين المجالات المادية ، والذهنية ، والمنطقية ، ولا يملأ أبداً من مهاجمة الخلط الذى يتمثل لدى النزعة النفسية بين المجالين الأخيرين . فللفكرة المنطقية طريقة فى الوجود تختلف أساساً عن طريقة وجود الشيء المادى والحادثة الذهنية ، وهى لا توجد (exist) ، ولا يمكن أن تحدث ، إذا كنا نعنى بهذه اللفاظ الدخول فى مجال الظواهر . وإنما هى مضمون فكري ، ومادية ، ومعنى كلى ، فى مقابل الواقعة أو الحادث . لذلك فإن المنطق لا يمكنه أن يدرك — ناهيك به أن يفهم — ما تتصف به الجزئيات والفرديات التى تتمثل فى الواقع العيني من وراء ظاهر بالتنوع لا يعصب.

جميعه . فالتنوع المتعدد الألوان للحياة يقع خارج نطاق المنطق .
ولقد أعاد برادلى طبع النص الأصلي « لمبادئ المنطق » ، في طبعته
الثانية التى يفصلها عن الأولى حوالى أربعين عاما ، مع إضافة حاشية
في صورة ملاحظات في نهاية كل فصل ، وسلسلة من الأبحاث الختامية .
وهذه المادة الجديدة تصحح النص الأصلي وتتجاوزه في نقاط ليست كلها
ثانوية . والجزء الأكبر منها مستمد من بوزانكيث ، الذى قام باختبار
غندى لكتاب برادلى « مبادئ المنطق » ، في ١٨٨٥ (في كتاب المعرفة
والواقع Knowledge & Reality) ، والذى نشر بعد ذلك بثلاث سنوات
كتابا خاصا له في « المنطق » ، اتخذ من برادلى نقطة بداية له . وقد اعترف
برادلى بدينه صراحة ودون تحفظ .

ولقد سبق أن فوهنا مرارا بالاهمية التاريخية الكبرى لأعمال برادلى
فى ميادين الأخلاق وعلم النفس والمنطق . وقد صادفت هذه الأعمال
قبولا واسعا ، وسرعان ما أصبحت جزءا من تراث الفكر الإنجليزى .
أما آراؤه الميتافيزيقية ، كما عرضها فى كتابه الرئيسى « المظهر والواقع » ،
فإنها أثارت جدلا أوسع بكثير . فقد كان هذا الكتاب ماثرا للشقاق
فى الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وتفاوتت الآراء بشأنه كل التفاوت ،
ما بين ثناء لا حد له ، إلى عدم اكتراث أبسله ، إلى سخرية مريرة
واحتقار صريح . فقد وصفه إدوارد كيرد بأنه أكبر حدث منذ « كانت » ،
كما قال مورهد إنه « لم يظهر أى شئ مثله منذ « بحث » هيوم . فهذا الكتاب ،
شأنه شأن كتاب هيوم ، قد أيقظ المفكرين من جميع المدارس من سباتهم
القطعى ،^(١) . أما خصومه ، وعلى رأسهم البرجماتيون ، فقد انقضوا عليه
بوحشية ، وجعلوا منه مسخا مشوها . ورأى غير هؤلاء فيه مزيجا عشوائيا
من الجد والهزل ، ولم يستطيعوا أخذه مأخذ الجد . واقترح أحد الظرفاء

تغيير العنوان إلى « اختفاء مظهر الواقع »^(١) The disappearance of Reality . وعلى الرغم من ذلك فلا يوجد كتاب آخر من الفلسفة الإنجليزية الحالية من أعماقها ، وأثار من التفكير ، ومارس من التأثير إيجابا وسلبا ، مثل كتاب برادلى « المظهر والواقع » .

سارت ميتافيزيقا برادلى فى طريق تشييد مذهب ، ولكنها لم تفعل ذلك بالتحليل الأهوج فوق التجربة ، وإنما طبقت الشرط الذى وضعه برادلى فى تصدير كتابه « مبادئ المنطق » فقامت ببحث نقدى (أو شبه بحثا شككا إذا شئت) فى المبادئ الأولى . وقد اشتهرت كلمته الماثورة التى قال فيها « إن الميتافيزيقا هى العثور على أسباب رديئة لما تؤمن به بالغريزة ، غير أن العثور على هذه الأسباب هو بدوره غريزة بنفس المقدار »^(٢) . فهو يرى ، مثل شوبنهاور ، أن الإنسان « حيوان ميتافيزيقي » . والميتافيزيقا هى تزياته الأفضل ضد الخرافة القطعية للاهوت المتزمت ، وضد سطحية المذهب المادى . فهى سلاح ذهن نشيط متحرر عقليا ، يسعى إلى الخلاص من قيود المذهب الجامد . وهى موقف أكثر منها نظرية ، وهى إثارة للمشكلات وبحث عنها أكثر منها حل لها . ومن هنا كان لنا ، إذا شئنا ، أن نجعل منها ملهاة ، وستظل تحتفظ ببعض قيمتها حتى لو أسفرت عن الشك الكامل : ذلك لأن الاتجاه إلى الشك له عند برادلى من الفعالية ما للاتجاه التأملى النظرى .

وهو يعزو إلى الميتافيزيقا مهمتين ، أولاهما طلب معرفة للواقع متميزة عن مجرد المظهر ، والثانية تصور العالم عقليا ، لا بطريقة مفككة ،

(١) روى ذلك أ . و . بن A. W. Benn فى كتابه « تاريخ المذهب العقل الإنجليزى فى القرن التاسع عشر » History of English Rationalism in the 19 th Century « المجلد الثانى » ص ٤٢١ .
(٢) تصدير الطبعة الأولى لكتاب « المظهر والواقع » .

وإنما من حيث هو كل على نحو ما . هاتان هما الفكرتان الرئيسيتان في نظريته . أما عن الأولى ، فواضح أن من المهم تعريف اللفظين اللذين تتضمنهما الفكرة : فما هو المظهر appearance ؟ إنه ليس الظاهري phenomenal في البداية على الأقل - سواء فهم هذا الأخير على أنه ما هو معطى في الوعي أو ما هو مقابل الشيء في ذاته - كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر . وربما كان هو كل هذه معا ، ولكنه قبل كل شيء ما نكون إزاءه كلما صادفنا تباينا بين ما هو موجود وما هو موضوع للفكر ، وكلما غاص الفكر في متناقضات أو اقتصرته قدرته على إدراك جزء بدلا من الكل ، وكثرة بدلا من الوحدة ، وشيئا نسبيا بدلا من شيء مطلق ؛ فالمظهر هو ما هو علائقي relational ، مفكك ، وما تسرى عليه الصيرورة والتغير ، وهو سلب للبعى والقيمة ؛ إنه يكون حيث يكون الخطأ والشر والخطيئة ، وحيثما تنساق في سعى قلق ، وحيثما نكتفى ، في بحثنا عما هو أسمى وأفضل ، باستنفاد أنفسنا واستهلاكها بدلا من أن نصل إلى ما يرضينا .

وهكذا يُعرّف المظهر في عبارات تكاد كلها تكون سلبية فحسب . فما هو الواقع reality إذن ؟ إنه ما يقابل المظهر من جميع النواحي ، بحيث لا يكون علينا ، لكنى نعتبر عن طبيعته كما تصورها برادلى ، إلا أن نستعيز عن الصفات السالبة السابقة بمقابلاتها الإيجابية . فلنرجى مؤقنا الإتيان بوصف أكل له ، ولنعرّف الواقع ، بصفة مبدئية ، بأنه ما خلا من التناقض ، وبأنه وحدة كلية واستقرار وانسجام ، وبأنه شامل لكل شيء ، وبأنه حقيقة كاملة ؛ أى بالاختصار ، بأنه المطلق .

فما الذى يعزوه برادلى إلى مجال المظهر ؟ إن لب تعاليمه إنما يوجد في الفصل الخاص بالعلاقة (أو الإضافة) والكيف . ولعلنا نذكر أن جرين ، والمدرسة القديمة هامة ، كانوا يعزرون إلى مقولة الإضافة أهمية

كبرى ؛ فهو ذلك الذى يضمنى على الأشياء حقيقتها بالربط فيما بينها .
 أما برادلى فيحاول أن يثبت العكس . فهو يقول إننا عندما نختبر بطريقة
 نظرية ترتيبنا للوقائع تبعاً لعلاقاتها وصفاتها تقع في صعوبات ومتناقضات
 غير متوقعة . ذلك لأن العلاقة (أو الإضافة) والصفة يفترض كل منهما
 الآخر . والصفات ليست شيئاً بدون العلاقات ، ونحن نكون إزاء علاقات
 كلما ميزنا أو حكمنا أو فكرنا على أى نحو . وكما قال برادلى في موضع ما ،
 فإن التفكير ينتحر إذا لم يعد علائقيا relational . وطبعى أننا عندما
 نتجاوز الفكر إلى الوحدة المتصلة بالشعور ، نكون قد انصرفنا عن
 العلاقات والصفات . ولكننا لا نستطيع التفكير في صفات دون التفكير
 في سمات محددة متميزة بعضها عن البعض ، كما أننا لا نستطيع التفكير
 في هذه الأخيرة دون التفكير في علاقات بينها . وهكذا فإن الصفات
 لا يكون لها معنى بدون العلاقات ؛ والاثنان لا يتميزان إلا بالفكر ،
 ولا ينفصلان واقعياً . وبالمثل لا يمكن أن توجد علاقة دون صفة ،
 إذ لا يوجد ما يربط إذا لم توجد صفات بوصفها حدوداً . وعلى ذلك
 فلا يمكن تصور أى حد مأخوذاً على حدة . ولكن من المؤسف أنه حتى
 عندما تؤخذ الحدود مرتبطة فيما بينها ، فسيظل من المستحيل تصورهما ،
 إذ إننا عندما نحاول تصور العلاقة بين العلاقة الأصلية وبين الصفة أو الحد ،
 فإننا نبدأ في عملية نسير فيها إلى ما لا نهاية ، مادامت كل علاقة جديدة
 بين العلاقة الأصلية وبين الحد تحتاج بدورها إلى الارتباط في علاقة
 مع هذا الحد . ومن هذا كله يستنتج برادلى أنه كلما تحرك الفكر في علاقات
 أصبح ، حسب معيار المعرفة ، بديلاً أو حلاً وسطاً ، عاجزاً عن بلوغ
 الحقيقة أو الكشف عن واقع الأشياء . فالتفكير العلائقي أو المتقال
 discursive يوقع نفسه بالضرورة في متناقضات ، وبالتالي لا يشير
 إلا إلى عالم الظواهر . وكما قلنا من قبل ، فإن القابلية للتناقض هي المعيار
 الذى ندرك به كون الشيء أو التصور ينتمى إلى مجال المظهر .

وبعد نخلص برادلى من تصور العلاقة ، يرد كل التصورات الأولية الأخرى للفكر إلى علاقات ، هى بدورها عاجزة عن الاتصال بمحدودها إلا من خلال سلسلة لامتناهية ، وبالتالي مستحيلة ، من العلاقات المتوسطة . وهكذا فإن عالم المظهر عنده مودحم بدرجة لم تعرف من قبل . وقد كرس الباب الأول كله من كتابه لإثبات أن المقولات والتصورات الأخرى للفكر ، وكذلك محتوى التجربة ، كل هذا يعانى مما تتضمنه العلاقة من تناقض غير قابل للحل ، وبالتالي يفتى إلى عالم المظهر . وفى هذه الفصول يترك برادلى السفسطائى الشكك نفسه على سجيته ، فى دوامة من التمييزات الحادة والحجج الدقيقة التى تثير سحابة هائلة من الغبار الديالكتيكى . بحيث لا يكون لنا أن ندهش حين نرى الأشياء تنهاوى بين يديه ، ولا تترك فى النهاية إلا عالما من الانقاض . فى دوامته الديالكتيكية يكتسح ، الواحدة تلو الأخرى ، كلا من : الكيفيات الأولى والثانية ، الشيء والصفة ، السكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والانفعال ، الجوهر وهوية الأشياء ، بل وهوية الذات ، وكل علم طبيعى ، والخطأ والشر والخير ، بل الدين والله .

ولاحاجة بنا إلى تتبع كل من هذه على حدة . وإنما سننتقى حالة الذات لنضرب مثلاً بها على الطريقة التى سار عليها ، إذ إنها تكشف على أكمل وجه عن مدى استعداد برادلى للخروج عن مواقف المثاليين السابقين عليه ، مثل جرين وولاس كلما اقتضى مبدؤه ذلك . وتلك هى أوضح حالة تبين مدى تحكم الإطار الجامد الذى وضعه برادلى فى نتائجه مقدما ، وإلى أى حد أغمض عينيه عن حل كان قريبا من متناول يده ، وفى الوقت ذاته كانت تقتضيه المشكلة ذاتها . فدون أن ييذل حتى مجرد محاولة لحل مشكلة الهوية الشخصية بتحليل مباشر للوقائع المجردة ، نراه يكتفى ببحث النظريات المتعلقة بها ، وهى نظريات بلغت من الكثرة والتنوع حدا يبعث على الاضطراب ،

حوادثها إلى أن تصورا له من التباين والغموض ما لتصور الذات لا يمكنه أن يفي بتلك الشروط التي ينبغي عليه ، أو على أى تصور آخر ، أن يفي بها إذا ما شاء أن يعد حقيقيا أو واقعا . لذلك أدرجه ضمن المظاهر . غير أن الذات تمثل حالة ينطبق عليها بكل وضوح معيار الواقعية الذى رأى برادلى أن له أهمية عظمى ، أعنى معيار انسجام الواحد والكثير ، والكثرة فى وحدة مركبة . فهو إذا نكر وحدة الوعى الذاتى قد جعل الذات مساوية لمجموع تجاربها بدلا من أن يجعلها مساوية لوحدة هذه التجارب ، وهكذا انتهى إلى رأى القائل إنها مجرد حزمة من الأحوال المتفرقة ، فاقرب بذلك كثيرا من نظرية هيوم التى كان قد أعلن صراحة عن عدم رضائه بها . والاهم من ذلك أنه تخلى بهذا عن الرأى الذى كان قد عرضه فى مذهبه الأخلاقى من قبل . وفضلا عن ذلك فإن هذا قد جعل من المستحيل عليه ، كما سنرى فيما بعد ، أن ينتفع على أى نحو من مقولة الشخصية فى تحديد المطلق . وهكذا فإن نظريته فى الذات ، كما عرضها فى كتابه عن الميتافيزيقا ، تمثل نكسة إلى التجريبية (التى كانت تربطه بها بالفعل صلات قوية) ، وهى تعد مثالا للطريقة التى أساء بها مفكر لامع الذهن مثله إلى مشكلة فى سبيل مبدأ .

وهكذا لا يتبقى لدينا ، بعد هذا كله ، إلا ثنائية ، وهوة شاسعة بين المظهر والواقع . ولكن من الواضح أن المسألة لا يمكن أن تقف عند هذا الحد ، وهكذا يتصدى برادلى فى الباب الثانى من كتابه لمعالجة الجراح التى سببها فى البداية . فهو يبين عندئذ أن العالمين المفصولين دياكتيكيا لا يمكن أن يوجدوا منفصلين ، وأن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر . فالمظهر هو ، على أية حال ، شئ ما ، وليس عدما ، ولذلك ينبغي أن ينتمى إلى الواقع على نحو ما . ومن جهة أخرى فلما أخذ الواقع فى ذاته وبذاته لسان عدما . نحن الواجب إذن أن يشتمل على المظهر على نحو ما ، إذ لا يمكن ، على أبسط

الفروض ، أن يكون أقل من هذا . وهكذا انتهى برادلى إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته ، وأن الواقع في حاجة إلى المظهر ليكمل لذاته مضمونا وواقعية . وهنا ينبغى أن نتساءل عن الطريقة التى ينتمى بها المظهر إلى الواقع ، أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة . وهو يقول فى نهاية الكتاب (مشيرا إلى هيجل ، مع إبداء الموافقة على رأيه) إن الواقع روحى . فإذا ما تأملنا هذا القول فى ضوء المجرى العام لاستدلالة ، لبدأ لنا أنه خاتمة بلاغية أكثر من كونه ممثلا لرأيه الحقيقى ، إذ إنه قد أعلن أن الفكر العلائقى (الذى لا يعرف برادلى للفكر نوعا غيره) لا يمكن بأية حال أن يعبر عن طبيعة المطلق ، وأعلن بوجه خاص أن المطلق لا يمكن تصويره على مثال الذات أو الشخصية ، مادام الفكر والذات ينتميان سويا إلى عالم المظهر . أما رأيه الحقيقى ، الذى يدل مرة أخرى على استمرار عناصر تجريبية فى تفكيره ، فهو أن المطلق تجربة حاتمة ؛ إنه حقا نسق واحد منسجم شامل ، ولكن محتواه يتألف من التجربة الحاتمة . وفى هذا المطلق تنحل كل الفوارق فى وفاق ، أو تُرفع (aufgehoben) على حد تعبير هيجل .

والحق أنه لما يبعث على الحيرة ، بعد ذلك المستوى الرفيع الذى رفع إليه برادلى المطلق ، أن نراه يوحد بين المطلق وبين التجربة الحاتمة ، ويرفع هذه الأخيرة بالتالى فوق مستوى التجربة المنظمة أو التى نتوصل إليها بالفكر . فمن الواضح أنه لا توجد تجربة نستطيع بها أن ندرك المطلق إدراكا مباشرا . وربما كان برادلى قد شعر بهذه الصعوبة ، إذ إنه بحث عن تشبيه ليوضح معناه ، وأحالتنا فى النهاية إلى التجربة الباطنة التى نمارسها عندما نحس مباشرة بشعور خالص متجانس تماما . فهو يرى فى هذه الأخيرة أنموذجا أو صورة دنيا لتجربة « المطلق » ، نظرا إلى ما تنصف به من كلية لا تتجزأ . والاثنان متوازيتان ، ولا تختلفان إلا من حيث إن إحداهما تقع فى الجانب الأقرب لعالم المظهر المتناقض ، نظرا إلى أنها لم تخضع بعد

النشاط المقالى (discursive) للفكر ، بينما الأولى تتجاوزه ، لا بالمعنى المسمى ، وإنما بمعنى أنها قد علت على الانقسامات والتقابلات التى يأتى بها الفكر ، واستعادت التجربة الأصلية المتصلة على مستوى أعلى . هذا الطابع المطلق للشعور ، الذى يبعث النشوة أحيانا فى نفس برادلى ، يودى به إلى إصدار تأكيدات جريئة إلى حد مفرغ ، من أمثلتها مايلي : « لاشئ حقيقيا أو واقعيا فى النهاية إلا ما هو موضوع للشعور ، وبالنسبة إلى لا يكون هناك فى النهاية شئ واقعى إلا ما أشعر به ... فالواقع ، لكي يكون واقعا ، ينبغي أن يشعر به »^(١) . وفى الشعور نحس بالكثرة على أنها وحدة ، وبالأجزاء على أنها كل ، فهنا نكزن على مستوى أدنى من مستوى التقسيم إلى ذات وموضوع ، والتقابل بين الصواب والخطأ . هذه التجربة ، التى هى أكثر تجاربنا أولية ، تتصف بتلك الوحدة فى الكثرة ، التى أنكرها برادلى على أعلى التجارب مستوى ، أعنى تجربة الوعى الذاتى . غير أن الوحدة هنا ، تمارس ، فحسب ، وهى تختفى بمجرد إعمال الفكر فيها . بل إننا لا نستطيع التعبير عنها بالفاظ ، وإنما نستطيع فقط أن نشعر بأنها انعكاس لتلك التجربة الأعلى التى نشارك بها فى المطلق .

وهكذا تتضح الآن الخطوط العامة لنظرة برادلى إلى العالم . فهى ترسم صورة لثلاثة مستويات : أدناها عالم الشعور المباشر ، أى التجربة قبل العلائقية pro - relational التى نشعر فيها بكل لا انقسام فيه ولا تنوع . ويلى ذلك المستوى الديالكتيكى ، أى عالم الفكر الذى توجد فيه علاقات تفكك الوحدة الأصلية للشعور ، وتكون فيه الأشياء مظاهر فحسب ، لا واقعا . والثالث عالم الواقع ، والمطلق ، الذى تعود فيه ، فى مركب أعلى ، تلك الوحدة والكلية المفقودتان فى المرحلة الثانية . ويمكن التعبير عن معنى

(١) « مقالات فى الحقيقة والواقع » ، ص ١٩٩ .

برادلى بدقة على نحو أكثر عينية وإنسانية . فنحن إذاً كلنا من « شجرة المعرفة » قد فقدنا وحدتنا النقية الأصلية ، وأصبحنا فى كل سعى لنا نهدف إلى اسقراطها . غير أننا لا نستطيع أبداً أن نرجع إلى حالتنا الأصلية ؛ فأبواب الجنة الأرضية موصدة فى وجوهنا إلى الأبد . ولكننا ربما اهتدينا بعد أن نكون قد تحملنا حياتنا المضطربة الممزقة هنا ، إلى الوحدة ثانية فى عالم أعلى وأسمى ؛ وسواء أمكننا إدراك ذلك أو لم يمكننا ، فإن كل شوق لنا ، فى الوقت الحالى إنما يتجه إليها . فالإنسان ينتقل من البراءة النقية للشعور الساذج ، إلى إثم المعرفة ، ومنه إلى التوبة والخلاص فى المطلق .

وفى هذا الصدد يبدو المطلق عند برادلى على أنه ناتج عن رغبة ، وتحقيق . متخيل لها . والواقع أن فى كتابه فقرات فستطيع أن نترك فيها تلك العاطفة العميقة ، التى ترقى أحيانا إلى مرتبة الشوق الصوفى ، والتى كان يسعى بها وراء المطلق ليصبح وإياه واحداً . ذلك لأن المطلق ، على أية حال ، ليس رتبةً غاويةً عملةً ، إذ إنه يضم كل ما فى الفردى والجزئى من ثراء وتنوع ويحتفظ به فى داخله . وهو على أسوأ الفروض لا يمكن أن يكون أفقر من عالم المظهر الحسى ؛ بل إنه ينبغى أن يكون أثرى إلى حد لا متناه . من أى شئ تمدنا به تجربتنا الحالية ، فلا شئ يضيع فيه . « إن كل لهيب انفعالى ، عفيف أو شهوانى ، يظل يشتعل فى المطلق دون أن يرتوى أو تنطفئ حدته ، فهو نغمة يستوعبها التوافق المميز لسكيبته وطمأنينته الرفيعة » . ولكن كيف تدخل المظاهر فى المطلق وتكوّن جزءاً من طبيعته ؟ من المحال قطعاً أن يكون ذلك بالصورة التى نعرفها بها الآن ، أى بما تتميز به فى حالتها الراهنة من اضطراب وحيرة ، بل ينبغى أن تتغير هيئتها ويعاد تشكيلها لسكنى تلائم الحياة العليا والكاملة . وليس فى وسعنا أن نذكر كيف يحدث ذلك فى كل حالة . بل كل ما نملك أن نفعله هو الاكتفاء بالتخمين والترجيح . فعناصر التجربة ، من شعور وإرادة وفكر أيضاً ،

مستكون هناك ، ولكنها لن تعود في حالة شقاق . فلا بد من وجود إرادة . حيث يغدو المثل الأعلى حقيقة واقعة . على أن الفكر ينبغي أن يطرأ عليه . تبدل عميق : فسيكون ماثلاً بوصفه حدساً أعلى ، وبذلك يفقد طابعه المميز ، ويلتهم ذاته عند بلوغه مثله الأعلى ، ويعلى عليه عند الاهتداء إلى ذلك العلو الذي يكون البحث عنه ماهيته ذاتها . وواضح أن برادلي يعنى هنا بالفكر ذلك الفكر الملائقي المثالي ، والنشاط المتناهي للذهن ، لا الفاعلية المطلقة للعقل : ولو كان فقط قد توسع في هذا الفهم الضيق المحدود للفكر في اتجاه « الفكرة المطلقة Idea » ، عند هيجل ، لوجد ما كان يبحث عنه . دون جدوى .

ولا يستثنى الخطأ والشر من عملية التحول الكبرى التي تندمجها المقولات والمظاهر المتناهية في المطلق . ففهما يتعلق بالخطأ ، يكون معنى هذا الاندماج أنه لا يمكن وجود تعارض أسامي بين الحقيقة والخطأ ، وإنما الأمر كله أمر درجات من هذا وذاك . فالخطأ في الواقع « هو » الحقيقة ، أي هو الحقيقة الجزئية الناقصة ، التي نتأملها من وجهة نظر فهمنا المحدود للقاصر . أما في التجربة الكلية فإنه يصحح ذاته ويمتحن . ومن الواضح أن برادلي هنا لا يحل هذه المشكلة الخطيرة غاية الخطورة ، وإنما يكتفي بالزيغ والنهرب منها . ولا جدال في أن الهجمات العنيفة التي وجهها خصوم برادلي ، ولا سيما الهرجانيون ، إلى نظريته في الخطأ ، قد مست نقطة شديدة الضعف في مذهبه .

كذلك يتضح أن الألم والشر ، شأنهما شأن الخطأ ، متمشيان مع الكمال المطلق . ولا ينكر برادلي أن لهما وجوداً فعلياً ؛ ولكن المسألة التي يهتم بها هي طريقة التحول الذي يمكن أن يطرأ عليهما . وهو هنا يلجأ إلى تشبيه : فن التجارب المألوفة أن الألم البسيط يمكن أن يستوعب في لذة أعظم ، فيختفي نتيجة لذلك . صحيح أن شدة هذه اللذة سبقت عندئذ ، غير أن الشعور

نحي مجموعه يمكن أن يظل شعورا باللذة . فن الممكن إذن ، إذا ما حسبنا بمجموع الأمور حسابا شاملا ، أن تغطي اللذة على الألم وترجح كفتها عليه . ويبدو أن هذا الإمكان المحض يزيج ، بالنسبة إلى برادلي ، آخر عقبة تقف في وجه كمال المطلق . فهو حين ينتقل إلى مشكلة الشر ، يذهب إلى أن الشر لا يوجد إلا في التجربة الأخلاقية ، وإلى أن التجربة الأخلاقية في أساسها حافلة بالتناقض ، وأن هناك رغبة دياكتيكية تدفعها إلى العلو على هذا التناقض في مجال أعلى - أي فوق الأخلاق - من مجالات الوجود . وهكذا يدخل الشر في خدمة الخير ، مستهدفا تحقيق هذا الأخير ، وإن يكن ذلك عن كره منه . وهنا أيضا ، كما في حالة الخطأ ، يخفى التعارض إذا ما وسّع مجال الإشارة بما فيه الكفاية ، فكل ما نحتاج إلى فهمه هنا هو أن « مقصد السماء » ، إذا ما كان لنا أن نتحدث على هذا النحو ، يمكن أن يحقق ذاته بنفس الفعالية في كاتيلينا^(١) Catiline وبورجيا^(٢) Borgia مثلما يتحقق في صاحب الضمير الحي أو في البريء الساذج ،^(٣) . وإن التفاؤل المفرط الذي يتخلص به برادلي من هذه المشكلات الخطيرة ، وتشويبه للحقائق في صورة أقرب إلى رغبته الشخصية ، ليشكك المرء فيما إذا كان من الممكن للمطلق أن يبعث ذلك الرضاء « النظري » الذي ابتدعه من أجله .

وكما رأينا من قبل ، فإن المجال فوق الأخلاقي الذي تهفو إليه الحياة

(١) لوسيوس سرجيوس كاتالينا (١٠٨ — ٦٢ ق . م .) : كان من أعضاء مجلس الشيوخ في عهد شيبرون ، وقد دبر مؤامرة لقتل هذا الأخير ولكن لبأها وصله . ففضحها في مجلس الشيوخ في خطبة مشهورة . وقد اشتهرت حياته كلها بالنش والتآمر وارثا لالجرائم . [للترجم]

(٢) سيزار بورجيا (١٤٧٦ — ١٥٠٧) : حاكم إيطالي طموح ، كان يهدف إلى إخضاع إيطاليا الوسطى لحكمه ، واتهم بالتآمر على قتل أخيه الأكبر تحقيقا لهذا الغرض . [للترجم]

(٣) المظهر والواقع ، ص ٢٠٢ .

الأخلاقية هو الدين . ولم تكن لبرادلى صلة وثيقة أو أساسية بالأمور الدينية ، وإن المرء ليحس بأن ما قاله عنها سطحي ، وبأنه ليس ناتجا عن معاناة وتجربة ، وإنما عن تفكير نظري قام به وهو قابع في مقعده الوثير فحسب . وهو في هذا يقول إنه رغم أن الدين مطلق بالنسبة إلى الأخلاقية ، فإنه بالنسبة إلى « المطلق » مجرد مظهر . ونؤدى التناقضات الداخلية التي يهتدى إليها برادلى في الدين إلى دفعه إلى تجاوز ذاته ، ليصل إلى كمال الشكل الميتافيزيقي الأعلى . فما هي إذن العلاقة بين الله وبين المطلق ؟ . إن الله لا يكون إلها إلا بقدر ما يكون هو الكل ، ولكنه بهذا المعنى ليس هو الله ، كما تعرفه الأديان ، الذي هو أقل من المطلق . وهكذا فإن تصور الله ينجذب بدوره ، بعد كل التصورات الأخرى ، في الدوامة الديالكتيكية ، فهو ليس الكل وإنما هو وجه واحد ، وبالتالي مجرد مظهر ، بحيث ينبغى أن يطرأ على الله ، ومعه الدين ، ذلك التحول الذي يغوص به في « الواحد » الميتافيزيقي النهائي . ولا شك أن هذا الحل — أو قل هذا الانحلال — الغريب محتم بالنسبة إلى مذهب برادلى . ذلك لأنه بعد أن نظر إلى الشخصية على أنها حزمة من المتناقضات ، وبالتالي على أنها حقيقة من مرتبة أدنى ، لم يعد أمامه بد من أن يعزو إلى المطلق طبيعة فوق الشخصية ، وأن يصفه من خلال فكرتي الاتساق والانسجام . أما الدين فكان بالنسبة إليه مسألة عملية ، ونظرا إلى أن صورته وتصوراته تتجه أساسا إلى تحقيق غايات عملية ، فلا يلزم أن تخلو من التناقضات النظرية . أما كون معظم الأديان تصور الكائن الأعلى على أنه شخص ، فتلك مجرد نتيجة للحاجة البرجماتية التي تعبر عنها هذه الأديان . وعلى أية حال فإن هذا التصوير ، كما يقول برادلى ، لا يمكن أن يبنى بمقتضيات المبدأ الميتافيزيقي الذي يسميه بالمطلق ، ومن ثم فهو يقصّر دونه .

فالمطلق إذن هو الغاية التي تسعى إليها كل الأشياء ، والذي تؤثر كل الأشياء ، من أجله ، أن تهضى بطبيعتها الخاصة على أن تظل على حالتها

القلق الرهنة . وعلى ذلك فإنه هو المقياس الاسمي لكل قيمة ، وهو ما يجعل الصحيح صحيحا ، والجميل جميلا ، والخير خيرا . « إن المطلق إنما وُجد ليضمن أن يكون للأعلى ، في كل الأحوال ، أكبر مكانة وأن يكون للأدنى أقلها »^(١) . فهو الواقعي بمعنى مؤكد أو رفيع ، وهو الواقعي بوصفه قيمة . أما كل ما في عالم المظهر فهو مخترب عن طبيعته الخاصة ، وبالتالي فهو دائما في عملية انتقال من طابعه المتناهي إلى كماله الحقيقي . فكل هذه الأشياء في صيرورة وتغير دائمين ، وهي لا تصل إلى الكمال في ذاتها ، ولا تحمل في ذاتها معنى وجودها الحقيقي .

ولكن ألا تعني هذه الحركة الدائمة نحو الكمال وتحقيق المثل الأعلى ، أننا نفلل إلى حد بشع من القيمة الحقيقية الصحيحة للأشياء ، ونلغي تماما كل ما تكونه وما تفعله هنا . والآن ؟ أليس بما يريد الأمر سواء أن يُترك المثل الأعلى دون أي تحديد أو تمييز . بحيث لا يمكنه أن يقدم تعويضا كافيا عن هذه التضحية الشديدة للأشياء التي لا تعود على ما هي عليه مطلقا ؟ لقد شعر برادلي ذاته بهذه الصعوبة ، وحاول أن يخففها في فصل (رأى الكثيرون أنه لا يرتبط بأفكاره الرئيسية ارتباطا حقيقيا) عن « درجات الحقيقة والواقع » ، وفي بعض الشروح المكملة في كتابه « أبحاث في الحقيقة والواقع » . فهو في هذه المواضع يقول إنه لا يلتقي بكل الأشياء دون تمييز في حومة المطلق . « فُت في عالم المظهر القائم الناقص ، يوجد تمييز بين درجات أو مستويات 'تحدد' تبعا للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذي يضعه المطلق ، وبالمسافة التي تفصل بين أي مظهر وبين المثل الأعلى - أي درجة واقعيته - و تُقاس هذه الدرجة بمقدار التغير اللازم لإدخال المظهر في نسق الواقع . لجميع الأشياء ، بالقياس إلى المطلق ، نسبية ، غير أن هناك درجات للنسبية ، وبالتالي - بمعنى ما - درجات من الواقعية أو من الطابع

(١) « أبحاث في الحقيقة والواقع » ، ص ٣٤٨ .

المطلق *absoluteness* ، وهذا هو الذى يتبع ترتيب درجات الأشياء . فالبدن والذهن مثلهما معا مجرد مظهرين . غير أن الذهن أقرب إلى الواقع . وهكذا فإننا لو نظرنا إلى كل شئ من مستواه الخاص ، لرأيناه قيمة نسبية خاصة به ، تقدر تبعاً لمدى اشتماله لطبيعة الكل العيني ، الذى هو الواقع ، ومدى تعبيره عنها . ومثل هذا يقال عن الحقيقة : فالمستويات الدنيا للمعرفة ، إذا ما نُظر إليها من المستويات العليا ، تبدو متناقضة مفتقرة إلى الترابط ؛ وليكنها إذا ما نُظر إليها فى ذاتها ، وقيست تبعاً لدرجة وضوحها الخاص ، تغدو مقسقة صحيحة . وهنا يزداد برادلى اقتراباً من المعنى العميق لفكرة هيجل فى المراحل الديالكتيكية ، ويقدم عرضاً أفضل للمعنى الحقيقى للتمييز الأساسى بين المظهر والواقع ، لا بالنسبة إلى مذهبه الخاص بحسب ، وإنما بالنسبة إلى جميع المذاهب المثالية بوجه عام .

برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet

(١٨٤٨ - ١٩٢٣)

[معلم فى كلية باليول بكسفورد . وعمل من ١٨٧١ إلى ١٨٨١ زميلاً ومحاضراً فى « يونيفرسيتى كوليدج » بكسفورد ؛ ومنذ ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ كان أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى سانت أندروز ، ونظراً إلى أنه كان يملك موارد شخصية لا بأس بها ، فقد قضى معظم حياته مستقلاً فى الكتابة وإلقاء المحاضرات والمخدمة الاجتماعية .

مؤلفاته: « المنطق بوصفه علم المعرفة *Logic as the Science of Knowledge* » ، فى « مقالات فى النقد الفلسفى *Essays in Philosophical Criticism* » ، لستر. اس. سث *A. Seth* . و. ب. هولدين ، ١٨٨٣ ؛ « المعرفة والواقع *Knowledge & Reality* » ، ١٨٨٥ ؛ « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة *Logic, or the Morphology of knowledge* » فى مجلدين ، ١٨٨٨ (الطبعة الثانية ، ١٩١١) ؛ « مقالات وأحاديث *Essays & Addresses* » ، ١٨٨٩ ؛ « تاريخ علم الجمال *A History of Aesthetic* » ، ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ، ١٩٠٤) ؛ « مدنية للسياسة ودراسات أخرى *The Civilization of Christianity & other Studies* » ، ١٨٩٣ ؛

« للرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to Plato's Republic » : ١٨٩٥ ؛
 « أركان المنطق Essentials of Logic » : ١٨٩٥ ؛ « سيكولوجية القات الأخلاقية »
 « Psychology of the Moral Self » : ١٨٩٧ ؛ « النظرية الفلسفية للدولة »
 « The Philosophical Theory of the State » (الطبعة الرابعة ، ١٨٩٩)
 « مبدأ الفردية والقيمة The Principle of Individuality & Value » (١٩٢٣)
 « قيمة الفرد ومصيره The Value & Destiny of the Individual » (محاضرات جيفورد ١٩١٢ ؛
 « the Individual » (محاضرات جيفورد) ، ١٩١٣ ؛ « التمييز بين ذهن وموضوعه »
 « The Distinction Between Mind & its Objects » ، ١٩١٣ ؛ « ثلاث محاضرات في علم الجمال »
 « Three Lectures on Aesthetic » ، ١٩١٥ ؛ « للمثل العليا الاجتماعية والدولية »
 « Social & International Ideals » ، ١٩١٧ ؛ « بعض الاقتراحات في الأخلاق »
 « Some Suggestions in Ethics » ، ١٩١٨ ؛ « التضمن والاستدلال التسلسلي »
 « Implication & Linear Inference » ، « ماهية الدين »
 « What Religion's » ، ١٩٢٠ ؛ « تقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة »
 « The Meeting of Extremes in Contemporary Phil. » (١٩٢١ ؛ « ثلاثة فصول في طبيعة ذهن »
 « Three Chapters on the Nature of the Mind » ، ١٩٢٣ ؛ « الحياة والفلسفة »
 « Life & Philosophy » وهو بحث في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . مورهد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ .

ونشر بعد وفاته : « العلم والفلسفة وأبحاث أخرى . Science & Philosophy & other Essays » نشره ج . هـ . مورهد ور . س . بوزانكيت ، ١٩٢٧ .

كما قام بوزانكيت بنشر ، واشترك في ترجمة ، كتاب لوتسه : « للمنطق والميتافيزيقا »
 « Logic & Metaphysics » ، ١٨٨٤ ؛ وترجم كتاب هيجل في « مدخل إلى فلسفة الفن الجميل (لفلسفة الجمال) Introduction to the Phil. of Fine Art »
 . ١٨٨٢ .

انظر : « برنارد بوزانكيت ، عرض موجز لحياته B. Bosanquet, a Short Account of His Life » ، تأليف هيلين بوزانكيت ، ١٩٢٤ ؛ و « برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه B. Bosanquet & His Friends » ، رسائل توضح مصادر آرائه الفلسفية وتطورها ، نشرها ج . هـ . مورهد ، ١٩٣٥ ، « قاموس السيرة القومية » ، ١٩٢٠ — ١٩٣٠ .

أبرز سمات فلسفة بوزانكيت قرابتها الوثيقة من فلسفة برادلى ، وكان الرجلين يكوّنان شركة ، يمثل فيها برادلى الذهن المنشئ الذى جاء بالبادرة الأولى وأخصبها بعد ذلك ، ويمثل بوزانكيت ، عموما ، الذهن الأكثر تفتحاً والأقدر على العمل والتنفيذ . غير أن من الإصراف أن يقال — كما فعل البعض فى الآونة الأخيرة — إنه يكاد يكون من الممكن النظر إلى الاثنين على أنهما شخصية فلسفية واحدة . ذلك لأنه ، على الرغم مما بينهما من اتفاق كبير فى الموقف العام فضلا عن التفصيلات ، فليس من الصحيح أن تسمى فلسفة بوزانكيت مجرد ترديد لفلسفة برادلى . فهى تمثل إعادة بناء مستقلة ، وتوسيعا ، وتطبيقا لتعاليم برادلى ، قام به مفكر أصيل تصادف أنه متفق مع برادلى ، وإن لم يكن يقل عنه مقدرة . فليس أحدهما هو المعطى والآخر هو الآخذ فحسب ، بل لقد كان بين الاثنين تبادل مثمر للأراء ، كان برادلى فيه هو المستفيد فى أحيان غير قليلة .

ولقد كان بين حياة كل من برادلى وبوزانكيت اختلاف هائل ، (على الرغم من أن بداية حياتهما ونهايتها كانتا متفقتين فى الزمان تقريبا) . وقد انعكس ذلك الاختلاف أيضا فى عقليتهما وطريقتهما فى التفلسف . فقد كانت طبيعة برادلى منطقية منعزلة ، ولم يشغل منصباً تعليمياً ، ولم تكن له واجبات تستحق الذكر ؛ وهو لم يكن تواقفاً إلى النشاط العملى ، وإنما ظل مغلقاً على ذاته ، منصرفاً بكليته إلى حياة التأمل ، وقضى حياته كلها بين جدران كليته فى منفى اختياري عن العالم . أما بوزانكيت فكانت له ، على العكس من ذلك ، طبيعة إيجابية عملية ، وقدرة هائلة على العمل ، ولم يستطع أن يقنع بالحدود الضيقة لحياة المحاضر الجامعى إلا فترة محدودة . فبعد عشر سنوات قضائها فى هذه الحياة ، وجد مجالا أوسع وأبرز للعمل فى لندن ، حيث كان يقوم بالمساعدة فى تنظيم الخدمات الاجتماعية ومحاضر فى الجمعيات الفلسفية وفى فصول كانت قد بدأت تُنشأ عندئذ بموجب حركة

تعليم البالغين الجديدة . وعلى حين أن برادلى لم ينشر إلا أربعة كتب من جميع الأحجام ، فإن بوزانكيت ، الذى كان من أخصب كتاب الفلسفة فى عصره وأوسعهم مجالا ، نشر ما يقرب من العشرين .

ولقد كانت عزلة برادلى عن الحياة متمشية مع تحفظه العقلى الشديد : فقد كان تفكيره منطويا على ذاته ، جافا ، خشنا ، لا يعرف التسامح ، ويكاد يكون محصنا ضد المؤثرات الجديدة . أما ذهن بوزانكيت فكان سخيا ودودا ، متساحيا ، متفتحا على المعارف والتجارب الجديدة ، قابلا للتشكل تبعا للموافق الجديدة ؛ ولقد كان يفوق زميله فى سعة الثقافة والتحصيل ، وفى تعدد جوانب اهتمامه ، وإن كان يفتقر إلى تعمق زميله وقدرته على النفاذ إلى بواطن الأمور ومقدرته الخلاقة الأصلية (١) . وكان للثنين معا تأثير لا حد له ، على الفلسفة الإنجليزية المعاصرة لهما ، وما زال هذا التأثير قويا إلى اليوم ، فى الوقت الذى أخذت فيه الحركة المثالية تضمحل . ولقد نمت الحركات المعارضة لهما بفضل ما استمدته منهما ، وزادت من حدة أسلحتها بفضل خلافها معهما . أما فى القارة الأوروبية فإن تاليهما لم تلق إلا اهتماما ضئيلا ، ويكاد اسم بوزانكيت يكون مجهولا . ولم تُترجم من كتبهما إلا كتاب « المظهر والواقع » ، لبرادلى (تُرجم إلى الألمانية سنة ١٩٢٨) .

ولقد وجدت المثالية المطلقة فى برادلى وبوزانكيت أفضل من يمثلانها بين الإنجليز . فقد توسع فيها الأول فى اتجاه العمق ، والثانى فى اتجاه الامتداد . وإلى بوزانكيت على التخصيص يرجع فضل بناء نظرية برادلى إلى العالم على أساس أوسع كثيرا ، وتطبيقها وعرضها ، بكل ما فيها من نواح مشعة ، فى جميع الفروع الفلسفية ، أى فى علم الجمال وفلسفة

(١) انظر ، فى موضوع التقابل بين لافونتين وللازاجين هذا ، كتاب موريميد : « ب . بوزانكيت وأصدقاؤه » ، ص ٢٤٦ والصفحة التالية .

الدين والقانون والدولة، فضلا عن علم النفس والمنطق ونظرية المعرفة والأخلاق . وهو في هذه الخاصية الموسوعية يزداد اقترابا إلى هيجل من برادلي ، كما أنه على وجه العموم تليذ أشد تمسكا بتعاليم الأستاذ وإخلاصا لها . ونستطيع أن نقول إنه أعاد مذهب برادلي إلى نقطة بدايته الهيكلية الأولى ، وإن السبب في ذلك ليس فقط كونه أقل قطعية من برادلي ، بل أيضا كونه أقل منه نزوها إلى الشك . ولقد أشار البعض ، عن حق ، إلى أنه قد عمل في كل الأحوال على تغيير الاختيار القاطع عند برادلي ، الذى يعبر عنه كلمة « إما كذا وإما كذا » ، إلى تعبير أخف وأقل حدة ، هو « كلاهما معا » ، بحيث كان يسعى إلى تخفيف التعارض بين المدارس بدلا من أن يؤكد ويزيده حدة . ولا أدل على اتجاهه هذا من البرنامج الذى وضعه لوحد من كتبه المتأخرة ، والذى يتضح في عنوانه ، وهو « تقابل الاضداد في الفلسفة المعاصرة » ، وهو كتاب بذل فيه قصارى جهده ليهتدى إلى أساس مشترك تستطيع جميع المدارس أن تبدأ منه محاولة تعاونية لمواجهة مشكلات الفلسفة . وهكذا وجد ذهنه الرحب للامع تعبيراً مميّزا له في هذا الموقف ، وكذلك في موقف الشهامة الذى كان يعامل به خصومه إذا ما رأى نفسه مضطرا إلى الاختلاف معهم . ومع ذلك فلزام علينا أن نعترف بأن هذه الشهامة قد أدت به في كثير من الأحيان إلى التنازل عن آرائه على نحو لا يتفق مع موقفه الخاص .

ونستطيع أن نقول إن المثالية قد شعرت ، عند بورانديت ، بالحاجة إلى مزيد من التجربة ، وضمت إلى مجالها الخاص مجالات فكرية واسعة . ولقد كانت الميادين الخاصة التى تغلغل فيها أكثر من أن تتبع لنا تتبعه حيثما ذهب ، ومن هنا كان يكفيننا أن نستخلص ، من عدد قليل منها ، الاتجاه العام لتفكيره . ونستطيع أن نقسم نشاطه التأليفي ، بوجه عام ، إلى ثلاث فترات : فى الأولى كان يهتم قبل كل شيء بالأسس المنطقية

لمذهبه ، وفي الثانية بمشكلات علم الجمال والأخلاق وفلسفة الدولة ، وفي الأخيرة أكل أطراف نظريته إلى العالم بـميتافيزيقا بناءة ، وبتطبيق هذه الميتافيزيقا على مجال الدين .

ففي مجال المنطق ، نستطيع أن نقول إن بوزانكيت قد عمق المنطق المفاهيمي وأثره إلى حد بعيد . ولقد تأثر في هذا المجال ليس فقط بهيجل وبرادلي ولوتسه وزيجفارت^(١) ، وإنما بمل وجيفوز أيضا ، على الرغم من معارضته لهما . ويقدم « منطق » بوزانكيت الخاص ، الذي أكملته فيما بعد دراسات لمشكلات خاصة ، « مورفولوجيا للمعرفة » - كما يدل العنوان الفرعي لكتابه في المنطق - والمقصود بهذا التعبير عرض لنمو الأشكال المنطقية وارتباطها بالباطن . وكان ذلك خروجاً منه على طريقة الاكتفاء بالتعداد والتصنيف ، التي يتبعها علماء المنطق الصوري . فقد كان منذ البداية مهتماً بمركبة الفكر المنطقي وعلاقته الأساسية بالنسق . ولم يكن التفكير في نظره أفعالا ذاتية وإنما رأى أنه يدين بطابعه المميز لإشارته إلى المجال الموضوعي للأشياء ، وهو المجال المستقل عن هذه الأفعال ؛ فهو يدرك الواقع ويغدو هو وإياه شيئا واحداً . وهكذا فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا ، وإن كلمة هيجل القائلة إن الحقيقة هي الكل ، لتصح على الأول مثلا تصح على الثانية . هذه الفكرة تلتشر في جميع تعاليم بوزانكيت . فالحقيقة لا تكون إلا في نسق ، بحيث إن علامتها المميزة هي الترابط coherence ، أى التوافق في ارتباط جميع الأجزاء في كل منظم ، لافي التطابق الخارجي بين الفكر والواقع ، كما تقول نظرية النسخة والأصل^(٢) ، « والوقائع الخالصة ،

(١) ظهرت ترجمة إنجليزية لكتاب زيغفارت « المنطق » ، في ١٨٩٥ . وفي نفس العام أصبحت للترجمة ، « هيلين دندى Helen Dendy » زوجة لبوزانكيت .

(٢) نظرية مؤداها أن الحقيقة هي علاقة بين الحكم القمعي وبين الواقع ، يكون فيها الحكم نسخة لأصل هو الواقع ، أى أن الحقيقة تكون في التطابق بين الحكم والواقعة الخارجية مثلما تنطبق النسخة على أصلها . [للترجم]

لا تكون لها واقعية ولا حقيقة حتى ترتبط مع وقائع أخرى وتدرک في مكانها في ترتيب الكل .

فالصورة المنطقية الأولى والأساسية في بوزانكيت — كما هي في نظر برادلي — هي الحكم ، لا التصور ، إذ ليس للتصور مكان في التفسير الفعلي إلا بوصفه جزءا عضويا من حكم . فالحكم معنى يكون كـ "كلاً" عضويا ، وبالتالي لا يمكن فهمه إلا في ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه ، أما إذا أخذنا نعدد هذه الأجزاء ونحللها ، كان في ذلك تمزيق لنسيجها الحي . وظل فعل للحكم يشير إلى واقع خارج هذا الفعل ذاته . ومن الواجب أن يعد حكم الإدراك الحسي المألوف تماما ، تعبيراً جزئياً عن الواقع ؛ أما الحكم الكامل فلن يكون أقل من تأكيد الواقع كله في أعم صورة له . لذلك فإن الواقع ، بما هو كذلك ، هو في آخر الأمر الموضوع المميز لكل حكم صحيح . وفي كل حكم تُفَسَّرُ مقدما كلية الأشياء بطريقة أو بأخرى على الدوام ، حتى ولو كنا لا ندركها في عملية الحكم إلا بطريقة جزئية . وإذن فلما كان الحكم هو الجهد الذي يبذله الفكر لتحديد الواقع ، فإنه ان يقبأين فقط تبعاً لاختلاف الأنواع الكيفية للواقع الذي يحدده من آن لآخر ، بل أيضا تبعاً لدرجة النجاح الذي يحققه في هذا التحديد . وسواء اتخذ الحكم شكل معادلة رياضية ، أو تعريف منطقي ، أو حكم تقويبي ، فإن أم طابع يميزه يتحدد بالكل الكامن الذي يدركه .

ويتضح نقص المنطق الصوري التقليدي والمنطق الاستقرائي الذي قال به التجريبيون ، على السواء ، إذا ما قيسا بالفكرة التي ترى المنطق متوقفا على الذات وعاملا يدخل في تركيب الواقع . ويزداد ذلك وضوحا في فكرة الاستدلال عند بوزانكيت ، وهي الفكرة التي يعرضها في كتابه " المنطق " ، كما يقدم لها عرضا عميقا في بحثه الموجز " تتضمن

والاستدلال التسلسلي ، . فهو هنا يميز بين رأيين ممكنين في الاستقراء :
 التسلسلي Linear والنسقي systematic . فالقياس ، الذي هو أصدق ممثل
 لكل أنواع الاستنباط ، يسير تبعا للرأى الأول - فهو يربط بمحولا
 بموضوع ، ويأخذ النتيجة على أنها موضوع جديد ، ويربط بها بمحولا آخر ،
 وهكذا يسير على شكل متسلسل . ومعظم الاستدلالات المسماة بالاستقرائية
 تسير على نفس النمط . وفي مقابل هذه الأنواع يقول بوزانكيت برأى
 آخر في الاستدلال ، يراه فيه نسقيا systematic ، أى تضمينياً بدلا من
 التسلسلي ، بحيث يكون التضمن هو تشابك الأجزاء في كل نسق سابق
 عليها ، يوجه العملية الاستدلالية كلها ويتغلغل فيها نتيجة لصفة السبق هذه .
 فنحن في كل استدلال حقيقى ، سواء أكان ذلك في التفكير العلمى
 أم في التفكير اليومى ، نستعرض نسقا من الوقائع ، ونأمل في علاقته
 بفسق أكبر للواقع ، ونقبن المتضمنات بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ وكلما
 كانت ارتباطات النسق في أى فرع المعرفة أكمل وأشمل ، كانت تلك
 المعرفة أرفع .

ومن الطريف ، فى صدد هذا الرأى القائل إن جميع العمليات المنطقية
 ترتكز على استدلال نسقي ، لا تسلسلي ، أن نلاحظ تأثير هوسرل (١) .
 ذلك لأن أعمال هوسرل فى عمومها ، ولا سيما منهجه فى حدس الماهيات
 بوجه خاص ، قد أدى ببوزانكيت إلى الفكرة القائلة إن التبدى المباشر
 للدالات أو التضمنات الرابطة يلعب ، فى جميع العمليات المنطقية ، دورا أهم
 بكثير من الاستدلال على أساس التجربة السابقة . فهناك عامل حدسى
 يؤدى دوره ، ويمكننا من أن نتأمل ماهية الأشياء فى أعماق أعماقها - إن
 جاز هذا التعبير - وندرك على التو ارتباطاتها داخل النسق ، وهكذا

(١) انظر د ب . بوزانكيت وأصدقاؤه ، ص ١٤٩ و ١٧١ وأجزاء متعددة
 من الكتاب .

لا يتردد بوزانكيث في أن يعلن أنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن يقال على هذا الحدس إنه لا منطقي أو لا معقول ، بل إنه يكون ماهية كل الأنواع العليا من الاستدلال . كذلك ينبغي أن نلاحظ أن تتضمن بهذا المعنى يعنى بالنسبة إليه نفس ما يعنيه الديالكتيك . ولما لم يكن من المحتمل أنه قد عرف بوجود ارتباط تاريخي وثيق بين ديالكتيك هيجل وحدس الماهيات عند هوسرل ، فإن إدراكه للعلاقة الوثيقة القائمة بينهما هو دون شك علامة على صدق فطرته .

أما في ميدان الفلسفة السياسية ، فإن بوزانكيث كان يسلك نفس الطريق المثالي العظيم الذي سار فيه أفلاطون وأرسطو وروسو وهيجل وجرين . وإذا استثنينا المحاولة التي بذلها جرين على استحياء ، فقد كان بوزانكيث أول مفكر في إنجلترا يقوم بعملية إحياء حقيقية لفكرة الدولة كما تصورها هيجل ، في مقابل النظريات القومية الليبرالية عند بنتام وميل وسبنسر . وعلى حين أن جرين قد توقف في منتصف الطريق ، فإن بوزانكيث قد سار الشوط كله مع هيجل ، وكان أول من فعل ذلك . ويمكن القول ، دون تحفظ ، إن وضعه لنظرية الدولة كان أكبر وأهم محاولة في الحركة المثالية الإنجليزية .

والمشكلة الأساسية في هذا الصدر هي علاقة الفرد بالمجتمع ، وهي المشكلة التي سرعان ما تغدو جزءاً من المشكلة الميتافيزيقية العامة ، مشكلة علاقة الجزء بالكل . فالفرد المنعزل الذي اتخذت منه جميع النظريات السياسية الإنجليزية تقريباً نقطة بداية لها (وقد أطلق بوزانكيث على هذه النظريات اسماً ملائماً هو : نظريات الوهلة الأولى theories of the first look) ، لا يمكن أن يكون هو الفرد الذي نعرفه في المجتمع أو الدولة والذي نهتم به في هذا الفرع من الفلسفة . كذلك لا بد أن يكون هنالك خطأ في الافتراض القائل إن الناس بطبيعتهم أفراد من هذا النوع ، منعزل

بعضهم عن البعض ، أو حتى يعارض بعضهم البعض ، ولا يتجمعون سوية في مجتمع إلا في مرحلة متأخرة ، وبطريقة مصطنعة أو خارجية . فلقد خطه روسو خطوة هائلة إلى الأمام ، واستتبقت النظرية المثالية في الدولة ، بتمييزه بين « إرادة الجميع Volonté de tous » وبين « الإرادة العامة Volonté générale » . فالأولى لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة ، بينما الثانية تتضمن فكرة الوحدة العضوية . ويوضح بوزانكيث هذا التمييز فيضرب له مثلاً دالاً عليه ، هو التفرقة بين الحشد الذي اجتمع كيفما اتفق ، والجيش المنظم . فليس بين أفراد النوع الأول ما يشتركون فيه إلا تجمعهم سوية ، أما أفراد النوع الثاني فيجمع بينهم تنظيم يتحدد فيه الأفراد تبعاً لكل منظم يتغلغل ويحيي فيهم . وهكذا فإن الفرد ، عندما يتغلغل فيه ، على هذا النحو ، الإرادة العامة ، يتخلص من عزلته ، ولا يعود مفككا منفصلا عن غيره ، ويرتفع إلى مستوى أعلى ، ويبلغ فرديته الأصلية التي تنتمي إلى ذات تربطها بالكل الجماعي رابطة عضوية . وبهذه النظرة العميقة إلى الفردية حطم بوزانكيث أساس النزعة الفردية في النظرية التجريبية في الدولة .

ولو نظرنا إلى الذات الجزئية من الوجهة الأخلاقية ، لكانت هي الذات الانسانية التي تحيا تماما بدوافعها الطبيعية ، على حين أن الذات العضوية هي الذات المعنوية أو العاقلة . والآن يمكن تحديد ماهية الدولة وغايتها . فالدولة هي الإرادة العامة أو العاقلة ، وهي كائن مستمر في هوية مع ذاته ، يتغلغل في كثرة من الأفراد الذين لا يكون للدولة وجود ومعنى إلا فيهم وبهم . والغاية العليا للدولة هي نفس غاية الفرد ، أي تحقيق أفضل حياة ممكنة ، أو الارتفاع بطبيعتنا إلى الوحدة السكاملة مع الكل الاجتماعي — والأمران سيان . غير أن للدولة ، في غايتها المباشرة ، وظيفة أخرى أكثر سلبية ، هي إزاحة العقبات التي تقف في وجه تحقيق الغاية الأخلاقية .

هو لما لم يكن من الممكن دائما إزاحة هذه العقوبات بالتأثير الأخلاقي البحت ،
 خيانه يتعين في كثير من الأحيان الالتجاء إلى الإرغام والقهر . وهكذا فإن
 القوة جزء أصيل لا يتجزأ من طبيعة الدولة ، إذ إن الأنايين في طبيعتهم
 الجامدة ، وكذلك معظمنا في حالتنا الحيوانية ، يحتاجون إلى الإرغام من
 أجل تحقيق الذات الحقة . وهذه فكرة تظهر فيها بوضوح تلك الثنائية التي
 وضعها كانت بين الذات التجريدية والذات المعقولة . فعلى عاتق الدولة تقع
 مهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها التجريدية ، والارتقاء بها ، ولو بالقوة ،
 إلى مرتبة الحرية ، ذلك لأن الحرية هي تحقيق الذات الحقة ، وهي أن نحيا
 أفضل حياة ممكنة لنا ، ونسكون نحن والكل واحدا . وما القسر الذي
 تفرضه علينا الإرادة العامة ، آخر الأمر ، إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا
 الحقة الفاضلة على ذاتنا الدنيا العنيدة ، ومثل هذا القسر أمر لا مفر منه
 طالما أنه ليست لدينا فكرة عن ضرورة هذا المطلب ، أو طالما كانت
 فكرتنا عنه ناقصة لحسب . وهذا هو أساس حق الدولة في معاقبة المذنبين .
 فالعقاب تعويض عن الظلم الذي يلحق المجتمع نتيجة للإخلال بنظامه
 القانوني ، وهو إلغاء للارادة المضادة للمجتمع عند المذنب . والمذنب ذاته
 عضو في الجماعة التي لحقها الظلم ، وله على هذا الأساس الحق في أن يعاقب
 بمعنى ما ، لئلا يُستخدع في طبيعة الحياة الاجتماعية . ويعد إلحاق العقوبة به
 ثمنا لإعادة اندماجه في المجتمع الذي خرج على قانونه بما ارتكبه من إثم .
 وهنا نجد بوزانكيت يسائر نظرية هيجل التي تعرف العقوبة بأنها قصاص .

وخير سبيل إلى تحقيق هذه المهام المتعددة ، في رأى بوزانكيت ، هو
 الدولة القومية national State . ولا شك أن فكرة الإنسانية تتجاوز
 هذا المدى ، غير أنها لما كانت غير قابلة للتحقق في نظام أو كل منظم ،
 ظلمت لها أهمية فيما يتعلق بالتدبير العملي للمهام الاجتماعية . ومن الواجب
 ألا يحكم على أخلاقية أفعال الدولة بالمقاييس التي تسرى على أفعال الأفراد ،

إذ إن الغايات الواجب تحقيقها أرفع ، بحيث تجعل من الدولة ، بوصفها فرداً من مرتبة أعلى ، كياناتاً بذاته ولا نظير له . فقد يتعين في بعض الأحيان أن تستخدم القوة الكامنة في طبيعتها ، والتي تستخدمها في كثير من الأحيان ضد أفرادها ، ضد دول أخرى ، عندما تهدد المصالح العليا للأمة . ولقد لقيت هذه الآراء وغيرها من الآراء المشابهة ، كما لاحظنا من قبل عند الكلام عن هبوس ، معارضة شديدة خلال الحرب العالمية الأولى ، عندما رأت العقلية التي أعمتها الحرب في نظرية الدولة عند هيجل — وهي النظرية التي شوحتها هذه العقلية تماماً — أصلاً روحياً للكارثة . أما اليوم ، بعد أن أصبحت النفوس أهدأ ، فقد اعتُرف من جديد بأن فيلسوفاً إنجليزياً لم يدرك طبيعة الدولة ويعرضها على نحو أعمق مما أدركها . وعرضها به بوزانكيت ، وهو فيلسوف هيجلي .

أما الميتافيزيقا فإنها بداية تفكير بوزانكيت ونهايته ، وهي أيضاً كل ما يقع بين هذه البداية والنهاية . ويتم الانتقال إليها من فلسفته في الدولة عن طريق الاعتراف بأن الروح الاجتماعية ، التي تكون الدولة أعلى تجسدها ، ليس هي الصورة النهائية للفردية ، بل هي واحدة من صورها الأولية لحسب . فهناك ، من وراء أنظمة الحياة السياسية وأوجه نشاطها ، مجالات تساهم بنصيب أكبر كثيراً في تحقيق الذات التي اكتفت الدولة بدعمها وكفالة الأمن لها . فالروح الإنسانية . في إدراكها المتزايد للعالم ، تعلو على الدولة إلى نسق أعلى تزيدها اقتراباً من الواقع المطلق ، أعني منسق الفن والدين والفلسفة . وبهذه الأخيرة تصل إلى الميتافيزيقا ، أي مذهب المطلق .

وعلى الرغم من أن أنظار بوزانكيت الميتافيزيقية ، التي تبدى فيها ألقاه من محاضرات « جيفورد » ، تفترق عن أنظار برادلي وتتجاوزها من حيث المضمون والمصطلح معا ، فإن التغيرات لا تمس إلا الفوارق الدقيقة .

والاختلافات السطحية ، أما في جميع النقاط الأساسية فهو يسير في الاتجاه الذي أشار إليه برادلي . لذلك لم تكن بنا حاجة إلا إلى أن نلفت الأنظار إلى النواحي التي يبدو أنه تجاوز برادلي فيها .

وتتركز أفكار بوزانكيت في مشكلة الفردية . فهمته هي إدراك طبيعة الفردية ، لا في أى مجال خاص ، كالمجال الأخلاقي أو الاجتماعي ، وإنما في دلالتها الميتافيزيقية النهائية . هذه الدلالة ، كما فهمها بوزانكيت ، مضادة تماما للرأى السائد عن الفرد بوصفه شيئا منعزلا ، خاصا ، فريدا . ويتضح ذلك في موقفه من التاريخ : فهو ، على خلاف بعض الفلاسفة الألمان المحدثين ، الذين كان التاريخ في نظرهم هو المجال الخاص بالفرد ، قد رأى أن التاريخ تجربة من نوع مختلط ، تتميز بالتعاقب العارض والزمني المحض للحوادث ، وبالتالي لم يعلق عليه أهمية . وهو بالفعل يرى بدوره أن الفرد شيء خاص يتميز على نحو فريد تماما من الجزئيات الأخرى ، ولكن بمعنى أن هناك شيئا واحدا فقط هو الذي يعبر بوضوح عن طبيعة الفردية ، ألا وهو المطلق . فالوحدات في الرياضة والعلوم الطبيعية ، كالأعداد والذرات ، تقف على مسافة بعيدة كل البعد عن الفرد بالمعنى الآخر الذي فهمه به بوزانكيت ؛ فالأولى وحدات مجردة ، وبمجرد تكرار لتشابهات ، بينما الفرد الحقيقي هوية عينية كلية داخل كل منظم زاهر بالتنوع .

وهكذا فإن الفردية ، بوصفها الكلية العينية ، واللامتناهى الحقيقي بالمعنى الهيجلي ، تبلغ أقصى مراحلها في تجربة " المطلق " ، اللامتناهية . أما في التجربة المتناهية فإننا نجد استباقات لها ، وأفرادا من نوع أدنى ، تتمثل أكمل أنواعها في العمل الفني وفي الشخصية الإنسانية وفي الطائفة الاجتماعية مثلا . ومن الواجب ألا نخطئ فهم هذه الفكرة في حالة الإنسان . ففي اللغة المعتادة يقال عن الإنسان إن لديه فردية بقدر ما يكف عن أن يكون مجرد مثل للنوع الذي ينتمى إليه ، وبقدر ما يغدو شخصية ،

أى بقدر ما يتميز بصفاته وأعماله الخاصة . بل إن التفكير الفلسفى ذاته كثيرا ما نظر إلى فكرى الفردية والشخصية على أنهما فكرتان لا تنفصلان ، وقد كان « راشدال » ، من بين الفلاسفة الإنجليز المتأخرين ، أوضح وأصدق يمثل لهذه النظرة التشخيصية . غير أن بوزانكيت يخالف هذا رأى ؛ فهو لا يوافق على أن الشخصية عنصر ضرورى داخل فى تكوين الفردية ، ويؤكد مزارا أن الفردية البشرية ليست هى التى تحقق مقتضيات الفردية الكاملة بمعناها الصحيح ، وإنما ينبغى التماس هذا التحقق فيما وراء المستوى الشخصى والمتناهى . فما الفرد البشرى إلا جزء من كل أكبر ، وهو بدون هذا الكل لا يكون شيئا ، وإنما يحتاج إلى أن يكمل فيه ؛ فهو ناقص مفتقر إلى السكال طالما ظل على تناهيه ، وهو لا يكون فردا بحق طالما ظل شخصا . وإنما هو فى الأصل لا يعدر أن يكون كثرة وتعددا ، يهفو إلى أن يصبح كلا واحدا . ومن هنا كان عليه أن يجد حلا وسطا أو توفيقا بين ما يكونه وبين ما يود أو ينبغى أن يكونه . وعلى ذلك فالصفة المميزة للمتناهى هى العلاء على الذات . وهذه فكرة لها أهميتها الرئيسية فى مذهب بوزانكيت .

وتحتل الفكرة مكان الصدارة فى الجزء الثانى من « محاضرات جيفورد » الذى حاول فيه تقديم عرض ميتافيزيقى « لقيمة الفرد ومصيره » . وهو يرى أن هناك ثلاث مراحل ينبغى أن يعبرها المرء فى سيره نحو مصيره ، هى « تشكيل النفوس moulding of souls » ، « ومخاطرها ومشاقها hazards & hardships » ، واستقرارها وطمأنيتها stability & security . فالمرکز الذى يتميز به الإنسان فى الكون هو أنه يقف بين قطبى « الطبيعة » ، والمطلق ، المتناهى واللامتناهى ، بحيث إن له طابعا مزدوجا ، وبحيث يكون متناهيا ولا متناهيا معا . فهو ينشأ من الظروف الطبيعية للحياة ، ويكون فى مبدأ الأمر مقيدا بهذه الظروف خاضعا

لحافى جزء من نسيج وجوده . غير أنه ، بقدر ما يكون ناجا خالصا للطبيعة ، يعجز عن تحقيق المعنى والهدف الصحيح لوجوده . على أن فى الإنسان منذ البداية حافزا يدعو إلى بلوغ مزيد من السكال الذى يتجاوز صفاته الطبيعية الخاصة . هذا الحافز يولد اضطرابا فى نفسه ، واختلالا فى التوازن المحكم الذى تتحقق فى ظله الغريزة الحيوانية ، بحيث ينغمس الإنسان فى معترك الوجود الحى ، فى النضال والحاجة ، فى الخطر والهم ، ولا يجد له فى أى مكان مستقرا . غير أنه لا يستطيع أن يثابر على هذا التذبذب الدائم بين المتناهى واللامتناهى ، ويهفو على الدوام إلى تلك الصورة العليا للوجود ، التى يجد فيها وحدها ذاته الحقة ، وكمال . وفى عملية التقدم هذه يتعين عليه أن يترك جانبا فرديته المتناهية ، بكل ما فيها من قلق وشقاق ، وينبغى أن يختفى كل ما كانه من قبل ، فى تحول أصيل ؛ وهو لا يصل إلى الخلاص عما تتصف به حياته الطبيعية من قصور ونقصان ، ومن ضغط وعذاب ، ولا يرتفع إلى مستوى الاستقرار والطمأنينة فى الهدوء والسكال ، إلا إذا تحقق هذا التحول . فعندئذ تنتقل ذاته ، محورة ، إلى الاندماج فى السلام الأزلئ للمطلق . ولو كان للاعتقاد بالخلود أى معنى ، فهذا المعنى ليس هو أننا نحمل ذاتنا الحالية إلى العالم المقبل ، وإنما أننا يمكن أن نظل باقين على نحو ما ، فى ذلك العالم ، فى صورة متغيرة .

ومن الواجب أن نتجنب فهم هذه الأفكار بأى معنى دينى . فقد كان بورانسكرت يماثل برادلى فى بعده عن الدين بمعناه الضيق ، وكان مثله ينظر إلى الدين ، مهما كانت قيمته وضرورته فى مجالها الخاص ، على أنه لا يعدو آخر الأمر أن يكون مرحلة مبدئية تمهد للبيتافيزيقا ، وكان ينظر إلى الله لأعلى أنه السكان الحقيقى الشامل لكل شئ ، بل على أنه مظهر ، أى على أنه أعلى المظاهر ، ولكنه ما زال أقل من المطلق . وإنما الواجب أن يفهم التحول الذى تحدثنا عنه من قبل بمعنى ميتافيزيقى صرف ، أى على أنه علو

الفرد على ذاته ، لافى عالم يتجاوز هذا العالم . بل فى حياته اليومية فى المسكان والزمان الحاليين . ويعلمن بوزانكيت أن إعادة تنظيم تجربتنا عن طريق إدراجها فى تجربة كلية أكل ، هو شئ . يمكننا أن نحققه فى أى وقت : فالمطلق يدخل حياتنا المتناهية ويتبدى فى أى شئ . نفكر فيه أو نفعله . فإى تحليل دقيق لحياة كائن بشرى عادى فى يوم واحد ، كفيفيل بأن يأتى على نحو قاطع بكل ما هو لازم من حيث المبدأ لتأكيد المطلق ،^(١)

وعلى ذلك فإن بوزانكيت ، مثل برادلى ، يرى أن المطلق ، الذى يُضحى على مذهبه بفردية الإنسان الشخصية ، إنما هو نتاج للشوق والتلف . فهو المثل الأعلى الذى نصبو إليه ، وهو أعلى قيمنا ، وهو النجم الذى يهديننا فى ارتقائنا بطبيعتنا . وعلى ذلك فهو لا يوجد وراء أفق بعيد ، وإنما هو بيننا ؛ وكل ما علينا هو أن نمد أيدينا لنصل إليه ونأنى به إلى وجودنا . بل إن فى وسعنا ، دون أن نخرج عن معناه ، أن نسميه بالإنسان الأرقى Superman بلغة نيتشه ، وقد استخدم بوزانكيت نفسه تعبير نيتشه « قلب كل القيم » ليصف علو المتناهى على ذاته . ولقد أكد بعض الكتاب أن نظريته إلى العالم طامعا بطوليا . ومع ذلك فن الخطأ المضى فى هذا الاتجاه أبعد مما ينبغي ، إذ إن المثل الأعلى عند بوزانكيت أقرب بكثير إلى طابع الملاذ الأمين ، والمقر المريح ، وهو أكثر سلبية ومكونا من أن يسمح بالتوفيق بينه وبين كفاح نيتشه البطولى من أجل إعلاء طبيعتنا ؛ كذلك الحال فى تفاؤليته الساذجة ونظرته إلى الحياة البشرية على أنها تنزلق بهدوء إلى الاستقرار فى الانسجام الوداع المطلق . فهو فى هذه النواحي يقتنى أثر برادلى .

وعلى الرغم من أن بوزانكيت ، كما رأينا ، قد جعل من مشكلة الفردية محورا للتفكير ، فإن مذهبه فى المطلق لم ينشأ عنها ، وهذا أمر واضح لديه كما هو لدى برادلى . ذلك لأنه إذا كان السيل إلى بلوغ المثل الأعلى هو التضحية

بالذات الإنسانية ، فهلا يكون في ذلك تحطيم لشخصية الإنسان في أعرق أغوارها ؛ وإذا كان لابد لهذه الشخصية أن تتبدل تماما لكي تجد ذاتها الحقة ، فما الذى يتبقى من قيمتها المميزة ؟ . ألسنا نقدر قيمة الشخصية أولا وقبل كل شيء من أجل ماهى عليه في المكان والزمان الراهنين ، لامن أجل مثل أعلى لها يقتضى تحقيقه القضاء على كل ماهو عزز لدينا ؟ . أليست فكرة إذابة فرد وإدراجه في فرد أعلى ، هى على أية حال ، فكرة يصعب تصورهما إلى حد بعيد ؟ . لاجدال في أن بوزانكيت ، في بحثه في الشخصية الفردية ، يعضى في الحد من قيمتها إلى حد يستحيل بعده البحث على أى نحو في مسألة إدراك طابعها الاسامى . فذهب مضطرا إلى الاختيار بين أحد أمرين : إما أن يظل المثل الأعلى غير متحقق وإما أن يقضى على الواقع الحقيقى . وتلك هى نتيجة السير بالمثل الأعلى أبعد مما ينبغى عن الواقع .

ولا يتسع المقام هنا لمعالجة ميتافيزيقا بوزانكيت بطريقة شاملة على أى نحو ، كما أن الحاجة لا تدعو إلى ذلك . بل نستطيع أن نختم كلامنا بأن نلاحظ أن مشكلة القيم تحتل فيه مكانة أبرز بكثير من مكانتها عند برادلى ، وربما كان ذلك راجعا إلى تأثير لوتسه والفلاسفة الألمان المتأخرين الذين بحثوا مشكلة القيم . على أن تكرار استخدام التعبيرات المستمدة من مجال القيم لم يتغير بالفعل أى عنصر اسامى في الموضوع ، بحيث لا يمكننا في هذه الحالة أيضا أن نقول إن بوزانكيت قد أفلح في إحراز أى تقدم حقيقى على برادلى ، الذى كان التجاؤه إلى مصطلح القيم أقل منه بكثير . والواقع أن استخدام برادلى المتحمس المترفع للفظ ، الواقع ، يدل على أن هذا اللفظ كان في نظره تصورا ينتمى أساسا إلى مجال القيمة . ولما كان الأمر كذلك فقد كان من السهل إعادة التعبير عن أجزاء معينة من مذهبه بلغة القيم . وهذا ما فعله بوزانكيت . فالمطلق في نظره ليس أعلى حقيقة واسمى واقع خصب ، بل هو أيضا أعلى القيم ، وهو مقياس كل جدارة .

كذلك اعترف بوزانكيت بمستويات القيمة مثلما اعترف بمستويات القردية والواقع : فقياس جدارة أية ظاهرة هو في حتميتها المنطقية وخلوها من التناقض ، أو في الارتباط العضوي المتبادل والانسجام بين أجزائها . . . والأمران سيان . ومن الواضح أن فكرته عن القيمة ، ونظرته إلى العالم بوجه عام ، قد تحدت أساسا بأفكاره الرئيسية المنطقية والجمالية . فتأثير الأفكار المنطقية واضح في سعيه وراء الرضاء النظرى باستبعاد كل ما هو متناقض لامعقول ، كما أن تأثير علم الجمال واضح في ذلك التكامل المنسجم لمذهبه في سيمفونية للمطلق يعود فيها كل ما هو نشاز إلى التوافق والانسجام .

وليس في وسعنا إلا أن نتعرض بإيجاز للدور الذى ساهم به بوزانكيت في علم الجمال . فقد كان من الفلاسفة الإنجليز المتأخرين القلائل الذين شغلوا بهذا الميدان وقد نفت النظر ، بذلك ، إلى جزء من تراث هيغل كان من العجيب أن المدرسة الهيجلية لم تكده تهتم به . ولقد كان يدين بالكثير إلى رسكين Ruskin ووليام موريس ، بالإضافة إلى دينه لهيغل . وكان أهم مؤلفاته في هذا الصدد كتابه الشامل « تاريخ علم الجمال » الذى يتمق تطور نظرية الفن وعلم الجمال منذ اليونانيين حتى القرن التاسع عشر . ويعد هذا الكتاب ، الذى تغلغل فيه روح هيغل ، بحثا تاريخيا من الطراز الأول ، جمع بين ارتفاع مستوى الثقافة وبين سعة الاطلاع والفهم العميق للمشكلات الفنية والجمالية ، وقام فيه بدراسات واسعة عميقة لمواقف وشخصيات روحية . فبحثه ، مثلا ، فى الدلالة الجمالية للحركة الألمانية منذ بداية القرن الثامن عشر ، إلى المذهب الكلاسيكى والرومانتيكى والمثالى ، حتى المدارس بعد الهيجلية — هذا البحث هو وحده شاهد على سعة نطاق تراءاته إلى حد يدعو إلى الدهشة . وليس من المبالغة أن نقول إن بوزانكيت كان ، فى عصره ، هو الإنجليزى الوحيد الذى كان فى وسعه الارتفاع إلى

(٤٤٥)

هذا المستوى العالى الشامل فى الملاحظة . أما آراؤه الخاصة فى علم الجمال ،
التي لم يعرضها إلا فى كتاب صغير جداً ، فتندرج بطبيعة الحال ضمن الإطار
العام لمذهبه ، وإن لم يكن هذا الإطار يظهر إلا بطريقة عارضة ، ولا يحول
على أى نحو دون التطور الحر لأفكاره .

ولقد كان يرى فى الجمال نوعاً أساسياً من الوحدة العليا ، وتوفيقاً بين
الخاص والعام ، والطبيعى والروحى ، والضرورة والحرية . وكان تصورمه
للجمال من السمعة بقدر تصورمه للخير والحق ، وهكذا جعله يشتمل على
القبیح بوصفه أدنى مستوى أو مظهر أله . وإن الكمال المنسجم الذى تتمتع
به فى العمل الفنى إنما هو أكمل بشير بتلك الوحدة النهائية التى تتطلع إليها
المتأفزين يقاً بوصفها المطلق ، .

هارولد هنرى جويكم Harold Henry Joachim

(ولد فى ١٨٦٨) (١)

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد . وكان منذ ١٨٩٢ إلى ١٨٩٤ محاضراً فى الفلسفة
فى سانت أندروز ؛ كما شغل نفس المنصب فى كلية باليول من ١٨٩٤ إلى ١٨٩٧ ؛ وعمل من
١٨٩٧ إلى ١٩١٩ زميلاً ومدرساً بكلية مرتون بأكسفورد ؛ وعين فى ١٩١٩ أستاذاً ويكهام
Wykeham ، للمنطق بجامعة أكسفورد ؛ وتقاعد سنة ١٩٣٥ .

مؤلفاته : « دراسة فى كتاب « الأخلاق » لاسبينوزا : A Study of the
Ethics of Spinoza » ١٩٠١ ؛ « طبيعة الحقيقة The Nature of Truth » ،
١٩٠٦ ؛ « التجربة المباشرة والتوسط Immediate Experience & Mediation » ،
محاضرة افتتاحية ، ١٩١٩ ؛ كما ترجم كتاب « الكون والفساد » فى ترجمة أكسفورد
لمؤلفات أرسطو ، ١٩٢٢] .

أثارت نظرية الحقيقة عند جويكم ، وهى النظرية التى وضعها على

[المترجم]

(١) وتوفى فى ١٩٣٨ .

أساس مذهب المطلق عند برادلى وبوزانكيت ، اهتماما كبيرا بمجرد ظهورها ، كما حفزت على قيام مناقشات حية اشترك فيها رسل ومور وشيلر ودوس هكس Dawes Hicks وغيرهم . وكان سبب هذا الاهتمام الذى أبدى بكتاب صغير نسبيا هو أن الكتاب ، الذى ألفه ممثل لمدرسة المطلق ، قد تضمن لأول مرة اعترافا علنيا صريحا ببعض الصعوبات الكامنة فى مذهب المطلق ، واستخلص منها نتائج معينة كان يمثلو المدرسة يخفونها ، ولكن كان خصومها قد كشفوها من قبل . وفضلا عن ذلك فقد وضع جويكم فى صورة منهجية أفكارا اكتفى برادلى بالإشارة إليها ، أو عرضها بطريقة عامة فحسب .

تقول هذه النظرية إن من الواجب النظر إلى الحقيقة على أنها هى حقيقة النسق فحسب ، أى هى الترابط داخل كل أكبر للمعرفة والوجود ، وداخل الكل الكامل لهما آخر الأمر . ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم نظرية الترابط الكامل من immanent coherence ويميز جويكم بينها وبين ثلاث نظريات أخرى كانت شائعة عندئذ . فالحقيقة أولا ليست هى التطابق بين الفكر والواقع ، وليست هى التصوير الفكرى لواقعة ، وليست صورة صحيحة لأصل خارج عنها . وهى ثانيا ليست صفحة لكيانات مستقلة عن الوعي ، توجد فى ذاتها ولذاتها ، وبالتالي لا ترتبط بالذهن الخارجى . وثالثا فهى لا يمكن أن تكون إدراكا حسيما مباشرا لموضوعات ، حتى لو كانت تتخذ هذا الشكل فى كثير من الأحيان ، وعندما تتخذ الحقيقة هذه الصورة لا تكون صحيحة بسبب هذا الطابع المعطى المباشر ، بل رغبنا منه . ومقابل هذه النظريات يرى جويكم أن الحقيقة تتكشف فى توسط عقلى داخل نسق . فكل حكم جزء من تركيب عام للمعنى ، بدونه لا يكون الحكم شيئا ؛ وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بأساس يستمد منه معناه المحدد . هذا الأساس ، كما قلنا ، هو كل المعرفة أو الوجود . وحتى لو تأملنا قضية بسيطة ، تبدو واضحة بذاتها ، مثل $2 + 2 = 4$ ،

لوجودها لا تكتسب معنى ، وبالتالي لا تكتسب حقيقة ، إلا إذا نظر إليها في ضوء النسق الكامل للأعداد ، الذى هو بدوره ليس قسماً أو جزءاً صغيراً من الواقع من حيث هو كل . وكلما اتسع نطاق أساس المعنى الذى يركز عليه الحكم ، كان هذا الحكم أصح ، إذ إن حقيقته تتوقف على درجة الترابط التى تتحقق للفسق فيه . وبالمثل فإن كل تجربة جزئية تمكن فى التجربة المثالية الشاملة لكل شئ . ولكن ينبغى ألا ينظر إلى هذه التجربة المثالية بطريقة سكونية ، على أنها تركيب جامد ، وكل تام مركب فى ذاته ، وإنما ينبغى أن تعد عملية حية تحقق ذاتها . وهنا يترك جويكم ، مثل برادلى ، مجالاً لإمكان وجود درجات للحقيقة تتدرج بين طرفين هما الحقيقة كاملة الفسق ، وبالتالي المطلقة ، من جهة ، والوقائع المنعزلة تماماً من جهة أخرى . وهو يتفق أيضاً مع برادلى ، ومع اسينوزا الذى درسه بعمق ، فى قوله إن الخطأ حقيقة ناقصة ، أو هو الظل الذى تلقيه الحقيقة ، فهو العنصر السلبي فى قلب الأشياء ، وهو نشاط قبيح سيختفى فى توافق المطلق ، وهو مجرد مرحلة جزئية أو عامل جزئى فى الديالكتيك اللانهاى للحقيقة . ومعناه المبتدئ الذى هو سقوط المنتهى عن الامتناع ، وانفصال جزء عن الكل ، يود أن يؤكد استقلاله الخاص . هذا الانفصال الواحد من عوامل الحقيقة ينتمى إلى الطبيعة الباطنة للحقيقة ؛ فالجزء إنما هو سلب للحقيقة ، ووجه مغاير لها ، ينبثق عن باطنها ، ولكنه لا يفعل ذلك إلا ليعود إليها ، إذ إن الوحدة تستوعب المغايرة (otherness) وتعالو عليها . وهنا نجد بكل وضوح عنصراً صوفياً اسينوزياً ، يتمثل كذلك لدى برادلى ، ولكنه لا يتعمل لدى بوزانكيت .

وبعد كل هذا للعرض الذى يقدمه جويكم بدقة وإحكام كبيرين ، يعترف اعترافاً طريفاً ، هو أن نظرية الترابط لا يمكن أن تأتى بالحل المرضي لطبيعة الحقيقة ، وأن مآلها إلى الانهيار . فهو يرى أنها لا تنطبق

إلا على حقيقة مثالية لا يمكن أن تبلغها المعرفة البشرية أبدا . فمعرفةنا المتناهية مقالية discursive دائما ، وهي دائما معرفة « عن ، شيء » غيرها ، وبالتالي فإن أية نظرية نصوغها عن الحقيقة لا يمكن إلا أن تكون نظرية « عن ، حقيقة » سبق منها لحسب . لذلك فإن فكرة الترابط لا يمكن أن ترتفع فوق مستوى معرفة مهما بلغت فلن تزيد على ما تبليغه الحقيقة بوصفها تطابقا بل إن هذا يستتبع أيضا أن نظرية الترابط ذاتها لا يمكن أن تكون لها صحة كاملة ، إذ لا يمكننا أن نثبت أنها علامة للحقيقة المطلقة ، بل إننا نرجع ذلك لحسب . وهكذا اعترف جويكم بانهايار نظريته الخاصة ، حتى مع تأكيد أنه تغوص في قلوب المشكلة على نحو أعرق مما تغوص فيها أية نظرية أخرى . مثل هذه النتيجة لا يمكن أن تكون مرضية ، وهي تدل على أن هناك خطأ ما في الأسس الفلسفية التي نشأت منها النظرية . والمشكلة إنما تكون في تلك الهوة السحيقة التي وضعها برادلي بين المظهر والواقع ، والتي استبقاها جويكم في صورة انفصال أكبر مما يفبعى بين المعرفة البشرية والحقيقة المطلقة . فالمثل الأعلى مرفوع فوق الواقع الفعلى إلى حد لا يتيح له أن يجد في هذا تعبيرا عنه وتجسدا له . فالخصومة الشديدة بين مذهب المطلق وبين المذهب البرجماتى مثلا ترتكز أساسا على التقابل بين مذهب يتخذ من المثل الأعلى غاية له ومذهب لا يتركز إلا في مجال التجربة البشرية . لقد كان التأثير المباشر وغير المباشر لتعاليم برادلي من القوة بحيث لم يكذبفلت منه أى مفكر هام ، ويمتد هذا التأثير في جميع أطراف الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، فهو ظاهر في أتباعه وخصومه والمحايد على السواء . وهو لم يبدأ في الاضمحلال إلا في السنوات الأخيرة . ونستطيع أن نذكر ، من بين أقرب الأتباع إليه ، بالإضافة إلى بوزانكي وجويكم ، أ . ا . تيلور A. E. Taylor ، الذى كان يدين لبرادلي بالكثير في كتاباته الأولى . ولكن لما كان تيلور قد أتبع فيما بعد طرقا فكرية أخرى ، واهتدى إلى طرق خاصة به ، تختلف كثيرا عما لدى برادلي ، فلزام علينا أن نعرض له في موضع آخر .

القسم الخامس

مذهب الكثرة عند ماكتجارت

جون ماكتجارت إليس ماكتجارت J. M. Ellis McTaggart

(١٨٦٦ - ١٩٢٥)

[تعلم في كلية ترينيتي بكيمبريدج . وكان من ١٨٩١ إلى ١٩٢٥ زميلا بنفس الكلية ، ومن ١٨٩٧ إلى ١٩٢٣ مدرسا بها .

مؤلفاته : « دراسات في الديالكتيك الميجل Studies in the Hegelian Dialectic » ، ١٨٩٦ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٢) ؛ « دراسات في الكونيات الميجلية Studies in the Hegelian Cosmology » ، ١٩٠١ (الطبعة الثانية ، ١٩١٨) ؛ « بعض المعتقدات الدينية Some Dogmas of Religion » ، ١٩٠٦ (الطبعة الثانية مع مقدمة عن تاريخ حياته بقلم ش . د . برود C. D. Broad ، ١٩٣٠) ؛ « شرح على منطق ميجل A Commentary on Hegel's Logic » ، ١٩١٠ (طبعة جديدة ، ١٩٣١) ؛ « طبيعة الوجود The Nature of Existence » ، المجلد الأول ، ١٩٢١ (المجلد الثاني ، نقره ش . د . برود ، ١٩٢٧) ؛ « مثالية أونتولوجية An Ontological Idealism » ، مقال في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نقره ج . هـ . هويرهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « دراسات فلسفية Philosophical Studies » نقره س . ف . كيلنج S. V. Keeling ، ١٩٣٤ .

انظر : « ماكتجارت » ، بحث تذكارى ألفه ج . لويس ديكنسون G. Lowe Dickinson ، ١٩٣١ « ماكتجارت » بحث تذكارى ألفه ش . ر . برود ، في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٢٧ ، ص ٣٠٧ - ٣٣٤ (أميد لفر الجزء الأكبر منه في مقدمة برود لطبعة ١٩٣٠ لكتاب « بعض المعتقدات الدينية ») ؛ « اختبار لفلسفة ماكتجارت Examination of McTaggart's Philosophy » ، المجلد الأول ، تأليف ش . و . برود ، ١٩٢٣ ، المجلد الثاني ١٩٣٨ ؛ « قاموس السير القومية » ، ١٩٢٢ - ١٩٣٠ .

كان ماكتجارت - بلا شك - أكثر المثاليين اكتيالا واستقلالا بعد برادلي . ومن الواجب أن يُدرج في الحركة المثالية العامة ، ضمن الفئة الميجلية . صحيح أنه كان ، في نواح متعددة ، أبعد بكثير عن الأصول (م - ٢٩ الفلسفة)

الهيكلية من برادلى وبوزانكيث ، ولكنه كان أقرب إليها بكثير في ناحية هامة ، هي أن فكره نشأ عن دراسة فاحصة متعمقة لفلسفة هيكل ، ظلت هي الأساس الذى بُنى عليه مذهبه الخاص ، مهما كانت درجة ابتعاده عن هذه الفلسفة في اتجاهات خاصة به . وتتركز مكانته المميزة في الحركة الهيكلية الإنجليزية في أنه خطا الخطوة النهائية الحاسمة في فهم عرى الارتباط مع اللاهوت ، وهو الارتباط الذى تميزت به أولى مراحل المذهب ، وذلك بتشبيده مذهباً إلحادياً على أسس هيكلية . وهكذا فإنه ، في داخل المذهب الهيكلى ، ينتمى إلى أقصى اليسار ، في الطرف المضاد تماماً لمفكرين مثل سترانج وجرين وكيرد . وهو يتميز عن برادلى وبوزانكيث — اللذين يمكن أن يُنسبا إلى اليسار بدورهما ، نظر إلى اتخاذهما موقف الحياد ، إلى حد ما ، من التحالف مع اللاهوت — باستقلاله وأصالته الكاملين . فأبرز الاختلافات بينه وبين من بحثناهم حتى الآن هو ذلك التحول إلى مذهب الكثرة ، الذى أدخله على اتجاههم الذى سار بقوة في طريق الوحدة .

وأياً ما كانت نتيجة الخلاف حول كون ما كتجارت هيكلية أو غير هيكلية ، فما لا نزاع فيه أنه بذل جهداً لا يكاد يكون له نظير في سبيل فهم هيكل ، وأن فلسفة هيكل تحكمت في تفكيره في نقاط متعددة . ولكنه لا يمكن أن يسمى هيكلية إلا مع تحفظات هامة . والفكرة التى يخرج بها المرء عنه هي أن طرق التفسير المتكلفة المتعمدة التى طبقها على هيكل لو كانت قد طبقت على مفكرين آخرين — أو على أية حال على أفلاطون وليبنس واسينوزا وباركلى — لانت بنتيجة مماثلة أو مشابهة ، أعنى بناء فلسفة خاصة به وهى أية فلسفة أخرى . فالانتقال من أى من هؤلاء المفكرين إلى مذهب ما كتجارت ليس أصعب قطعاً من الانتقال من هيكل إليه . ولقد لوحظ أن تعاليمه ، وإن كانت ترفع راية هيكل وتمخر عباب

تأملات هيجل ، إن جاز هذا التعبير ، قد أسفرت مع ذلك ، بطريقة لا شعورية ، عن نوع من المذهب الأفلاطوني ؛ كما قيل عنه إنه « أسبينوزا حديث » ، وكان لهذه التسمية ما يبررها ؛ كذلك أكد البعض تقاربه الوثيق مع مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس والمذهب الروحي عند باركلي ، وهذا التقارب بالفعل واضح . غير أن هذا كله ، على صحته ، لا يدل إلا على أن مذهبه مذهب شخصى إلى حد بعيد ، لم يتخذ من أفكار الآخرين مادة له ، وإنما استخدمها وسائل وأدوات فحسب . وأيا كان الرأي في قيمة هذا المذهب أو أهميته ، فهو قطاعا من أجراً وأروع وأصدق المحاولات التى بُذلت في إنجلترا للتفكير في العالم في مجموعه . وهو يمثل ضمن بناء المذاهب الإنجليز المحدثين ، مكانة لا يشاركها إياها سوى برادلى وألكسندر هوبنهايم . واقد أظهر ، في صياغة مذهبه المقل الجامد ، مقدرة على التفكير الرائع الواضح ، وعلى الدقة في التعبير ، ومنطقا حتميا صارما ، وقوة بناء ، وعمقا تأمليا ، وبصيرة صوفية .

ونستطيع أن نبدأ بإيضاح الطريقة التى انعكس بها تفكير هيجل على ما كتبت جارت . فهو ذاته يقول إن تفكير هيجل ظل هو الموضوع الرئيسي لبحثه طوال ما يزيد على عشرين عاما ، وقد كرس لاختباره نحو خمسة النقدى ثلاثة كتب . وعند نهاية الكتاب الثالث ، أصدر حكمه المبنى على تفكير وروية ، فقال : « إن هيجل قد تعمق في الطبيعة الحقة للواقع أكثر مما تعمق فيها أى مفكر آخر من قبله أو من بعده » (١) . ولكن ليس معنى تقديره الرفيع هذا لهيجل ، أن نتوقف حيث نتوقف هو : « فينبغى أن تكون المهمة التالية للفلسفة هى القيام ببحث جديد لهذه الطبيعة بوساطة منهج دياكتيكي مشابه أساسا ، ولكن ليس مشابها تماما ، لمنهج هيجل » (٢) . ولقد كان يؤمن بأنه على اتفاق

(١) « شرح على منطق هيجل » ، ص ٣١١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٢١ .

مع هيجل في الجزء الأكبر من مناقشاته ، وكل ما أراده هو أن يستخلص .
 هنا وهناك نتيجة كانت في تفكير هيجل ولكنها تركت بطريقة ضمنية .
 ولم يستخدم تعبيراً نقدياً أو مخالفاً إلا لما . غير أن كل هذا الاتفاق .
 الظاهري لم يتحقق ، عند مفكر مستقل عنده مثله ، إلا عن طريق التفسير
 المتكلف ، والتشويه ، ووضع الأفكار في غير مواضعها ؛ فهو قد كيّفه
 تفكير هيجل مع تفكيره الخاص عن طريق قراءة أفكاره هو ذاته
 في أفكار هيجل أو استخلاصها قسراً منها . بل إنه في الواقع قد بث الاتهام
 في مذهب هيجل ونسفه من الداخل ، فلم يترك في النهاية إلا أنقاضه
 لم يستخدمها إلا باقتصاد في تشييد مذهبه الخاص الجديد .

ولقد كان ما كتبت جارت يرى أن قلب فلسفة هيجل ، ومصدر قيمته
 الدائمة في تاريخ الفكر ، هو منطقها والديالكتيك المتصل به . غير أنه
 كان يرى أن التطبيقات العديدة للنطق على الأجزاء الجانبية من مذهبه
 كالدين والتاريخ والقانون والدولة ، كانت متوقفة على ظروف
 عصر هيجل الخاص ، ولم تكن لها أهمية كبيرة ، وإن كان قد أعترف
 بتلك الثروة الكبيرة من الأفكار وتلك القوة الدافعة الهائلة التي أتت منها .
 وكان همه الاسمي في هذا الصدد هو الدفاع عن هيجل ضد الفكرة
 الباطلة ، التي كانت لا تزال شائعة على نطاق واسع ، والقائلة إن هيجل
 قد فسخ العالم من الفكر المحض ، ولم يتحرك إلا وسط تجريدات
 وتركيبات شكلية خالصة ، دون أي اعتبار للمضمون العيني للتجربة .
 فهو قد أكد مراراً أن تفكير هيجل عيني ، وأن الديالكتيك لا يتناقض
 مع التجربة ، وإنما يفترضها مقدماً في كل الأحوال . فالتجربة تركت
 بطبيعة الحال على المعطيات المباشرة للحس ، التي لا يمكن أن تنتج عن الفكر
 الخالص ، وإنما هي شروط وجوده . ولقد كان هيجل ، في رأي ما كتبت جارت ،
 يدرك هذا كله تماماً ، وكان يعلم ويعني أن حركة الفكر الديالكتيكية

لا يمكن أن تتحقق إلا داخل الشكل العيني للتجربة الذى نكون فيه
المعطيات الحسية عوامل مستقلة متضاربة مع الفكر .

ولقد أدت دراسات ما كتجارت الخاصة للديالكتيك هيجلى إلى
رأيه القائل إن تصاعد المقولات ليس عملية تجريد متزايد ، وإنما هو عملية
تقتراب متزايد من الشكل العيني . فقد بين أن المركب الأخير ، الذى يتم
الوصول إليه فى « الفكرة » المطلقة ، هو الشرط والأساس المنطقي لكل
المقولات السابقة ، وأن الأزواج العديدة من الأضداد والأفكار العليا
التي نستوعب فيها هذه الأضداد وتتجاوز على التوالي ، كل هذه تنتج
بالتجريد من تلك المقولة العليا ، التي هى أغنى المقولات ، والتي تنتهى عندها
الآخرى وتجد فيها اكتمالها . وهكذا فإن الانتقال من مقولة إلى أخرى
ومن مركب إلى آخر ليس تقدما بمعنى وضع مضمون جديد لم يكن موجودا
من قبل ، وإنما هو قلب لعملية التجريد ، واستعادة للوحدة العينية التي
استمدت منها التجريدات . وبهذا المعنى يكون الديالكتيك هو المنهج الوحيد
الصحيح والمثمر فى الفلسفة . صحيح أن بعض انتقالات هيجل الجزئية
ليست ضرورية منطقيا ولا مُستفيدة ، غير أن هذا لا ينطوى على أى حط
من قيمتها ، إذ إن الانتقال من مقولة إلى أخرى لا يقتصر فى الواقع على
اتجاه واحد محتم منطقيا ، وإنما هو يترك مجالا لإمكانات أخرى — ومن
الواضح أن ما كتجارت يتخذ فى هذه الفكرة الأخيرة موقفا غير هيجلى
على الإطلاق . وفضلا عن ذلك فليس المنهج الديالكتيكي جامدا ، محمدا
على نحو نهائى ، بل إنه هو ذاته معرض للنمو ، وهو نمو يمكن رده إلى قانون
عام . وأخيرا فإن ما كتجارت يذهب إلى أن مرحلة السلب تلعب دورا
حيثيا جدا فى العملية الديالكتيكية من حيث هى كل . فلها أهمية فى الأطوار
المبدئية فقط ، وهذه الأهمية تقل بالتدرج كلما ازدادت الحركة صعودا .
وهذه المرحلة عَرَضية ، لا أساسية . فى التفسير ، لا تنطبق كل مقولة

من مقابلها السابق ، وإنما تعبر عن الدلالة الحقيقة بالمقولة الأدنى ، وتحقق
 هي ذاتها طبيعتها الحققة في مقولة أعلى . وحيث لا يوجد تقابل لا يكون
 ثمة حاجة إلى التوفيق ، أو إلى مركب تتحل فيه المتناقضات ، وإنما تدعو
 الحاجة فقط إلى كشف وإظهار ما تُترك ضمناً . فالديالكتيك مثل النمو
 العضوى : إذ تنمو فيه المراحل العليا من الدنيا مثلها ينمو النبات من البذرة .
 فمرحلتا التقابل والساب توضحان ماهو ناقص باطل في العملية ، ومرحلة
 النمو الإيجابى هي التي تعبر عن الطبيعة الحققة للفكر . وعلى ذلك فإن معنى
 المنهج الديالكتيكى أو غايته تتحقق بقدر ما يحل العنصر الإيجابى محل
 العنصر السلبى . ولقد كان ما كتجارت يرى أن هذا التفسير للديالكتيك
 يمكن أن يوجد لدى هيجل أو يستمد منه ، ولكنه كان هنا ، كما كان
 فى مواضع أخرى ، واقفاً فى خطأ لا شعورى . فقد انزلق ، دون وعى
 تام منه ، إلى مواقف لم تكن دائماً قابلة للاندماج فى مذهب هيجل ، بل
 كانت أحياناً مناقضة له على نحو مباشر .

ولو نظرنا إلى دراسات ما كتجارت لهيجل فى ضوء عمله الفلسفى العام ،
 لبدت لنا هذه الدراسات مجرد استطراد كان يذنب له القيام به لى يصل إلى
 ذاته . ومن الصعب تحديد السبب الذى تعين عليه من أجله أن يقوم بهذا
 الاستطراد . فى خلال السنوات التى تكونت فيها شخصيته ، كان هيجل
 قد بلغ قمة الشهرة فى إنجلترا ، وكانت قراءته قد أصبحت موضة سائدة .
 ولكن ربما كان السبب الرئيسى هو حاجة ما كتجارت إلى تجربة قواعده
 وممارستها على واحد من أعظم أعلام الفكر ، والتسلى على أكتافه . ومع
 ذلك فإن هذا الاستطراد لا يبدو ذا ضرورة باطنة ، إذ إن الميل إلى تكوين
 نظرة إلى العالم خاصة به كان يتملكه منذ البداية ، وكانت الخطوط الرئيسية
 للنظرة التى عرضها فيما بعد ، ظاهرة بوضوح فى كتبه الأولى . فمن الواضح
 أنه لم يكن يحتاج إلا إلى ما يجلبه الزمن من مزيد من التفكير ومن النضوج .

لكى يكون نظرتة الخاصة إلى العالم ويتمها: فتطوره الفيلسوف سار فينا
يمكن أن يقال عنه إنه أنموذج ديبالكتيكى: فقد كان مذهب هيجل يمثل
مرحلة التقابل التى تعين عليه مواجهتها لكى يرتفع إلى تفكيره الخاص
الصحيح، ويمثل المقولة الدنيا التى كان ينبغى فهمها أولا، ثم تجاوزها بعد
ذلك فى مذهب الخاص.

واقدر ظهر مذهب هذا فى مؤلف غريب رائع كان المفروض أصلا أن
يكون عنوانه «ديبالكتيك الوجود»، ولكنه أسماه فيما بعد «طبيعة الوجود».
وهذا الكتاب هو الثمرة الناضجة لتفكير استمر طوال حياته بلا كل
ودون انقطاع. وقد صيغ هذا التفكير كله فى قالب واحد، يحمل على
الدوام طابع صانعه. واول نظرنا إليه فى إطار الفلسفة الإنجليزية الحديثة
لبدا لنا غريبا أشبه بضوء منزل يشع من جزيرة نائية قفرة، ولبدا لنا
ظهوره فى مثل هذه البيئة أقرب إلى اللغز المستعصى. فهو يخالف جميع
طرق الفكر المألوفة المتداولة الموثوق فيها. ونادرا ما يجد المرء مفكرا
يضع لنفسه مثل هذه الشروط القاسية الصارمة، ويتخذ لنفسه مثل هذا
الهدف الرفيع. فأفكاره تتقدم بحتمية منطقية حتى النهاية، دون أن تظهر
فى أى موضع بادرة توحى بنهاون فى هذه الصرامة أو تراخ فى تلك الطاقة.
ويتضح الحرص الشديد الذى التزمه فى تفكيره وكتابته فى أنه كان يخطط
ملا يقل عن خمس مسودات كاملة قبل أن يبعث بأى شيء إلى المطبعة.
فالتعبير والتفكير كانا يتفقان تماما: إذ إن الأول، الذى كان ينحته بجهد
وعناية، كان يقدم هيكلًا كاملاً للثانى. ومع ذلك لا يلح المرء أى أثر
للصراع الذى كان يبذله من أجل التعبير عن نفسه تعبيرا كاملا: إذ إنه
قد ترك كل ذلك الصراع جانبا فى عملية المراجعة الحثاسية التى كان يقوم
بها. والانطباع العام الذى يتركه فى نفوسنا هذا الكتاب هو أنه مذهب
تصورى وضع حتى النهاية بدقة وبجهود ووضوح واقتصاد وإحكام. ولكننا

نجد أيضا ، إلى جانب ذلك ، نزعة شكلية ولفظية خاوية ، ونجده كثيرا ما يهتدى في الألفاظ إلى معان سبق له أن دسها فيها ، ونجده يتلاعب بالافكار ، ويميز بين أمور يقل الفرق بينها عن حد الشعرة ، ويقدم تعريفات ، مفرطة في التدقيق . ولا جدال في أن عبارة برادلى ، التي طالما اقتبست ، والتي تتحدث عن « رقصة ليست من هذا العالم ، تؤديها مقولات لاحياة فيها » ، تنطبق تماما على مذهب ما كتجارت ببرودته وصلابته الرخامية . على أن هذا ليس إلا وجهها واحدا — وإن يكن هو الوجه الغالب — من أوجه تفكير ما كتجارت وطريقته في التعبير . فن وراه الوجهة الظاهرية التي بذل كل جهده لكي يجعلها صحيحة لا تشوبها شائبة ، يشعر المرء من آن لآخر بذهن قلق ، ونازخية لتجربة عاشها بعمق ، ونبض وحرارة شخصية حية تنشق حياتها الخاصة في ذلك البناء الذي يتخذ مظهرا رخاميا جامدا . ذلك هو الوجه الصوفي لما كتجارت ، وهو يخترق نسيج التصورات المجردة ويصبغها بألوان أشد حيوية وبمضمون من نوع أكثر عينية . ولكن ليس لأحد أن يظن أن هذين الجانبين من طبيعته كانا يقفان في تعارض محتوم الواحد منهما قبالة الآخر ، بحيث يحتفظان بالصراع محتدما بين « التصوف والمنطق » (إذا شئنا أن نستعير هذا العنوان الموفق لواحد من كتب رسل) . فقد كانت كل من هاتين الزوهتين وثيقة الصلة بالأخرى في مذهبه ، وقد انبثقتا معا من جذر واحد ، بحيث إن التصوف قد أعطى المنطق النبض والدفء ، وسيطر المنطق على التصوف وأضنى عليه النظام الدقيق . وقد قدم إلينا ما كتجارت ذاته مفتاحا لفهم هذا الطابع المزدوج لتفكيره في الجملة التي ختم بها كتابه الأول : « إن كل فلسفة حققة ينبغي أن تكون صوفية ، ولكن ليس في مناهجها ، وإنما في استنتاجاتها النهائية » (١) .

ويعبر عنوان مؤلفه الرئيسى عن المشكلة الرئيسية فيه . فما الذى يمكن أن يقال عن العلامات المميزة لسكل ما يوجد أو للوجود فى مجموعه . ؟ إن الوجود ، من حيث هو تصور ، هو أضيق نطاقا من تصور الواقع reality ، من حيث إن هناك واقعا لا يوجد بالضرورة ، بينما ليس ثمة وجود إلا وهو واقع بالضرورة . وهو ، على أية حال ، يصف الواقعية والوجود بأنهما غير قابلين للتعريف . فإذا نظرنا إلى التمييز بين الواقع الموجود والواقع غير الموجود ، وجدنا أن الأهمية الوحيدة التى تلحق بالثانى إنما هى أهمية نظرية بمحة ؛ أما الأول ، فنظرا إلى أن له أهمية عملية كبرى ، فإن ما كتجارت يحدد لنفسه مهمة أضيق نطاقا هى البحث فيه — فشكلته هى طبيعة « الوجود existence » . ومنهجه استنباطى أولى . وهو يُبرز أولا الطابع العام للوجود ، ثم يناقش المشكلات الخاصة للوجود التجريبي . والجزآن يناظران مجلدى كتابه على التوالى . فى الجزء الأول ، الذى هو من أروع أعمال التفكير المنهجي الدقيق ، والذى يمثل أعلى قمة بلغها ذهنه المنطقى الحاد ، فى هذا الجزء يقف ما كتجارت وحده بين الفلاسفة الإنجليز فى جميع الفترات . صحيح أن الفلسفة الإنجليزية قد ساهمت بالكثير ، منذ الأجزاء الأولى فى القرن التاسع عشر ، فى مجال المنطق الصورى ، وأن هذا المبحث ، الذى هو أكثر المباحث تجريدا ، قد بلغ فى « الحساب المنطقى Cogical calculus » ، أعلى ما بلغه من القمم . ولكن لم يجرؤ أى مفكر قبل ما كتجارت على أن يطرح فى الميتافيزيقا ، التجربة جانبا باحتقار ، ويقدم تفسيراً أوليا محضاً للكون ، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن محاولته ، وإن تكن قد لقيت إعجابا من آن لآخر ، لما فيها من جدة وجرأة ، قد قوبلت منذ البداية بالارتياب . ولم تجد لها أنصارا : فهى لم تلق ذلك الصدى الرنان الذى لقيته فلسفة برادلى مثلا ، على الرغم من أنها كانت فى وضوحها ، وإحكامها ، وعمق فكرها ، تفوق هذه بكثير .

وهناك شيء من التشابه بين منهجه في البرهان المطلق ، الذي اتبعه في الجزء الأول ، من ميثاقه ، وبين الديالكتيك الهيجلي ، غير أن المقارنة بين المهجين لا تسفر إلا عن نتائج ضئيلة ، نظرا إلى ما اتصف به منهج ما كتجارت من فردية تامة ، وإلى أنه قد وضع لكي يلائم الغايات الخاصة لفلسفته فحسب . ولقد كان ما كتجارت نفسه شاعرا بذلك ، على الرغم من ميله إلى الانسحاب إلى هيجل ، فاعترف بأن منهجه « ليس هيجليا بالمعنى الدقيق »^(١) ، وإن كان قد رأى أنه أقرب إلى منهج هيجل منه إلى أى منهج آخر . والواقع أن لدى ما كتجارت سلسلة من التحديدات المنطقية المتعاقبة ، غير أنها لا تسير حسب النمط الثلاثي لمقولات هيجل ، كما أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى ليس ضروريا من الوجهة المنطقية على الدوام (بل إنه يترك المجال مفتوحا ، في بعض الحالات ، لإمكان ظهور تحديدات أخرى) ، فضلا عن ذلك فهو لا ينظر إلى المقولات الدنيا على أنها مشوبة بالخطأ بالضرورة ، بل يؤكد حقيقتها النسبية أكثر مما يؤكد افتقارها إلى الحقيقة المطلقة .

والفارق الاساسى بين تفكير هيجل وتفكير ما كتجارت هو أن الأول عيني ، مشبع بالتجربة ، بينما الثانى مجرد ، بعيد عن التجربة . فقد كان ما كتجارت على الدوام حريصا على أن يحتفظ لتحديداته الصورية بنفائها الأولى الذى لا تشوبه أية شائبة من المادة التجريبية . ومن الطبيعى أنه لم يستطع أن يحقق هذا الهدف على طول الخط ، إذ يبدو أن من الضروري الاتجاه إلى التجربة على وجهين ، من أجل دفع عجلة العملية الاستنباطية . فمن الممكن في البداية تأكيد الوجود الخالص واستنباط صفاته بطريقة أولية ، غير أن كون أى شيء موجودا بالفعل في الواقع

هو أمر لا يُعرف إلا بالرجوع إلى التجربة . فالتضحية القائلة إن ثمة شيئا يوجد ، ترتكز على الإدراك الحسى ، وهى المقدمة الأساسية لكل استنباط تال . لذلك فإن بدايتها تجريبية ، غير أن يقينها لا يقل عن يقين البداهة الأولية . على أن القول بأن ثمة شيئا يوجد ، يعنى فى رأى ما كتجارت ، أن ثمة جوهر ا يوجد ، وهنا تثار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر واحد ، أو بعبارة أخرى ، ما إذا كان الجوهر متنوعا أم لا . هذه ، فى رأى ما كتجارت ، مسألة يمكن البس فيها بالاستنباط المحض ، إذ إن تنوع الجوهر يتلو من اليقين الأولى القائل إن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطا ، غير أنه يؤثر أن يلجأ إلى البرهان التجريبى ، ويبين أن إدراكا حسيا واحدا كفىل يثبت أن الجوهر متنوع . وإذن فالجوهر موجود ، وهو ليس واحدا بل كثير .

ولكن ما هو ، الجوهر ؟ . ينبغى ، عند تعريفه ، أن يضاف الكيف إلى الوجود . فكل ما يوجد ينبغى أيضا أن يكون له كيف . غير أن الكيف لا يُعرف ؛ وكل ما يمكننا أن نفعله هو أن نشير إلى أمثلة خاصة له . كذلك ينبغى إضافة العلاقة ، وهى بدورها لا تُعرف . فلما كان ثمة كثرة من الجواهر ، فلا بد أن تقوم بينها علاقات . وإذن فالعلاقة أساسية للوجود . وقد علق ما كتجارت أهمية كبيرة على تصور العلاقة ، وقام ببحث دقيق عميق للعلاقات الخاصة . فالعلاقات تختلف عن الكيفيات أو الصفات فى أن الأخيرة تكمن فى الأشياء ، بينما الأولى تقوم بينها . وهكذا فإن الجوهر يوصف (ولا نقول يُعرف) ، بأنه ماله كيفيات أو صفات ، وما يدخل فى علاقات ، دون أن يكون هو ذاته كيفا أو علاقة . ونضلا عن ذلك فكل جوهر يختلف عن كل جوهر آخر ؛ فلا يمكن انطباق وصفه على أى جوهر آخر . وتُنظَّم الجواهر فى فئات يمكن أن تتكون من أية مجموعة من جواهر . مثال ذلك (والأمثلة مستمدة من

ما كتجارت نفسه) أن رؤساء جمهورية الولايات المتحدة أو مواطنو إنجلترا، يؤلفون فئة، وليس هذا لحسب، بل إن من الممكن تأليف فئة من أشياء لا متجانسة تماما، كالمكتب الذى أجلس إليه، وأقدم أرنب فى استراليا، وآخر دواء تناوله لويس الرابع عشر. هذه الأشياء يمكن إدراكها فى نوع من الوحدة، على الأقل وحدة كونها ثلاثة، أو وحدة جمعى الاعتبارى بينها. وليس لنا أن نقسام فيها إذا كانت للفئة فئة بحق، وإنما يجب أن نكتفى بالسؤال عما إذا كانت مناسبة أو لها أية قيمة. وهذه النقطة، إلى جانب كونها استنباطا شكليا، دلالة ميتافيزيقية، بمعنى أن كل شيء فى الكون يرتبط على نحو ما بكل شيء آخر، ويؤثر فى كل شيء آخر، مهما كان من ضالة هذا التأثير.

والجوهر الذى يشتمل على كل الجواهر الأخرى بوصفها أجزاء له هو الكون. ولتصور الكون ضرورته، بوصفه الوحدة التى يلبنى أن تُرد إليها كثرة الجواهر. ولما كان يشمل المضمون الكامل لكل ما يوجد، فلا يمكن أن يكون هناك سوى كون واحد؛ إذ إنه لو وُجد جوهران كليان لكان لهما نفس المضمون تماما، ولما أمكن بالتالى تصورهما. وهكذا فإن كل ما يوجد داخل فى وحدة نسق محدد تماما. وكل جوهر يرتبط بكل جوهر آخر، بفضل علاقتهما المشتركة بالوحدة الشاملة للكون؛ وعلاقة أجزاء الكون بعضها ببعض، وكذلك علاقتها بالكل، هى علاقة تبادل أو تعاون. فالكون وحدة عضوية.

وهناك فكرة لها أهمية نظرية خاصة، هى فكرة قابلية الجوهر للانقسام إلى ما لا نهاية. فعدم وجود شيء بسيط بساطة مطلقة، هو أمر واضح حتى على مستوى الإدراك الحسى، كما أن هذه القضية، من وجهة نظر الفكر المحض، واضحة تماما وذات صحة نهائية. فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الانقسام فى كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها،

فمعنى ذلك أن لدينا تركيباً لا متناهياً في تعقيده وتنوعه ، له مراتب في تنظيمه ،
وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها .
والأداة التي يستطيع بها الفكر أن يتحكم في هذا النسق الشديد التعقيد
للعلاقات المتناهية ، هي تلك التي يطلق عليها ما كتجارت اسم « التطابق
المحدد determining correspondence » . ولقد رأى ما كتجارت أن هذا
التطابق ، الذي هو علاقة عليّة (لا يسمع المجال هنا بالخوض في تفاصيلها
أكثر من ذلك) هو وحده الذي يتيح تجنب التناقض الذي تنطوي عليه
فكرة القابلية للانقسام إلى ما لا نهاية ، ويتيح تنظيم مضمون الكون بأسره .
بطريقة مرضية منطقياً . وعند تنظيم هذا المضمون على هذا النحو ، يظهر
في صورة نسق له مراتب ، يحتل الجوهر الأصلي فيها بوصفه الكل الأولي ،
ثم ينقسم هذا إلى أجزاء مبدئية تنفرع إلى أجزاء ثانوية من الدرجة الأولى ،
وهكذا إلى ما لا نهاية . وترتبط بين جميع هذه الكميات ذوات المراتب
العليا والدنيا ، وكذلك بينها وبين أجزائها ، علاقة تطابق متبادلة التحديد ،
بحيث لا يكون وصف الجوهر كافياً إلا إذا أوضحت كل أجزائه وعلاقاتها
بعضها ببعض وبالكل . ويسمى ما كتجارت هذا النسق من الجواهر ،
المرتكز على التطابق المحدد ، باسم النسق الاساسي للكون .

ومن الممكن بصفة متساوية ، من الناحية النظرية الخالصة ، أن يُعَدَّ
مذهب ما كتجارت مذهب وحدة أو مذهب كثرة ، وذلك تبعاً لتركيز
اهتمامنا على وحدة الجوهر أو على كثرة أجزائه . ولا شك في أن
ما كتجارت ، حين نظر إلى هذه الأخيرة على أنها هي الأهم ، لم يكن
يستطيع أن يبرر اختياره هذا على أسس أولية ، فقد تحكمت فيه اعتبارات
تجريبية وعملية ، كما سنرى فيما بعد . ومن الواضح أن الأجزاء المبدئية
تُعزى إليها ، في داخل الكثرة ، أهمية متفاوتة تفوق أهمية الأجزاء
الثانوية لجميع الأنواع ، وتفوق أهمية الكل المبدئي نفسه .

أما أولئك الذين لا يرضيهم التعامل الشكلي مع التصورات بقدر
حائريتهم التبصر الميتافيزيقي الأصيل ، فإنهم يجدون في المجلد الثاني
من مؤلفه الرئيسي (وفي كتاب بعض المعتقدات الدينية ، الذي أحرز
شهرة نسبية ، والذي يستسبق هذا المجلد الثاني) أكثر مما يجدون
في الأول .

في المجلد الثاني نزل ما كتبت أختي من الجو الأثيري للفكر
المخلص إلى عالم تجربتنا الواقعي ، وربط بين نتائجه العامة وبين مشكلات
تجريبية معينة ، وطبقها نظريا وعمليا . وهو يمرض الأفكار الميتافيزيقية
الهامية التي توصل إليها ، والتي تولف معا نظرة كاملة إلى العالم ، على أنها
النتائج الضرورية للأساس الأول . ويدخل المشكلات الجديدة والمادة
الجديدة ، يكتسب الجهاز التصوري مزيدا من النمو والتدعيم ، بحيث
يتعين علينا مرة أخرى أن نجتاز قفارا شاسعة قبل أن نستطيع أن نجني
ثمار شجرة الحياة . ولما كانت بعض أفكار ما كتبت الميتافيزيقية
قد ظهرت بوادرها في أول كتبه ، كما أن كل أفكاره الأساسية قد ظهرت
في كتابه عن الدين ، على نحو مستقل تماما عن الأساس المنطقي الذي
كنا نبحث فيه حتى الآن ، فربما كان لنا الحق في أن نستدل من ذلك
على أن الجهاز التصوري قد صمم تصميميا لاحقا . وإذا كان الأمر
كذلك ، فليس في وسعنا أن نقر ما كتبت أختي على رأيه القائل إن خطته
الأولية هي التي تحكمت في استنتاجاته المنطقية ، وإنما ينبغي أن نقول ،
على العكس من ذلك ، إن استنتاجاته هي التي تحكمت في هذه الخطوة ،
وإن هذه الخطوة قد رسمت فيها بعد لإيجاد أساس لاستنتاجاته ولدعمها .
وبعبارة أخرى . فإن لمواقفه الميتافيزيقية الرئيسية قيمة مستقلة عن
الخطوة المجردة ، ولها أساسها في ذاتها .

وليس في وسعنا أن ننتقي من المشكلات المتعددة التي عرض

لها في المجلد الثاني إلا عددا قليلا لكي نوضح الاتجاه العام لتفكيره على الأقل .

وأشهر هذه المشكلات هي نظرية الزمان ، فهو يميز أولا بين نوعين من التعاقب الزمني ، ينتقل أحدهما من الماضي إلى المستقبل مارا بالحاضر ، ويتألف الآخر من علاقتي « قبل ، و » بعد ، . ففي الأول ، الذي يسميه بالسلسلة أ ، تتغير الحدود دوما ، وينتقل بعضها إلى البعض ، أما في الثاني ، الذي يسميه بالسلسلة ب ، فإن هذه الحدود تكون ثابتة ، وترتكز على علاقات دائمة ، إذ إنه عندما يقع حادث قبل حادث آخر وبعد حادث ثالث ، فإن الترتيب الزمني يكون نهائيا غير قابل للتغيير . لذلك فإن السلسلة أ هي السلسلة الحقيقية للزمان ، مادامت تشتمل على صفة التغير التي هي العلامة الأساسية المميزة للزمان . ومع ذلك يبدو ، بعد مناقشة طويلة مفرطة في التعقيد ، أن السلسلة أ تطوى على تناقض ، وأنها بالتالي لا يمكن أن توجد من وجهة نظر الواقع الحقيقي . وإذن فلا شيء واقعي هو ماض أو حاضر أو مستقبل ، أو معرض لأي تغير . إننا حقا ندرك الأشياء في الزمان ، ولانملك إلا ذلك ، غير أن كل ما يثبتته هذا هو أن الإدراك الحسي لا يصل إلى الأشياء في طبيعتها الحقة . فكل ما في الزمان هو ، بهذا الوصف ، مجرد مظهر .

ويستخلص ما كتجارت من عتاده التصوري إضافة أخرى يعبر بها عن هذه الفكرة ، المميزة للثالية ، تعبيراً إيجابياً : فهو يضيف سلسلة أخرى ، هي السلسلة ج ، إلى السلسلتين أ و ب . وتمثل السلسلة ج العلاقات الحقيقية بين الأشياء ، وهي تتضمن الحقيقة التي كان يعبر عنها باطلا في العلاقات الزمنية للسلسلتين الأخيرتين ، وكذلك في كل

وصف للعلاقات المكافية أيضا ، إذ إن المكان بدوره مجرد مظهر .
 هذه السلسلة تعبر عن العلاقات بين الأشياء على أنها علاقات تضمّن
 منطقي . فهي سلسلة تضمّنات لها اتجاه محدد أعم بشكل واضح
 من الاتجاه المضاد ، من حيث إنها انتقال بماله محتوي أكثر فراغا
 إلى ماله محتوي أكثر امتلاء . ففي أحد الطرفين لا يكون ثمة شيء ،
 وفي الطرف الآخر يوجد الكل . وهنا يستعاض عن علاقة « قبل ،
 في السلسلة ب ، بعلاقة « متضمّن في » ، وعن علاقة « بعد ، بعلاقة
 « متضمّن ل » . ونظرا إلى أن الطرف الأخير في السلسلة غير متضمّن
 في أي شيء ، فإنه متضمّن لكل شيء ، ولا يمكن أن يضاف إليه شيء .
 وواضح أنه هو « الفكرة المطلقة » ، عند هيجل ، وواضح أيضا
 أن تزايد التضمّن في السلسلة « يناظر التقدم الديالكتيكي للقوليات
 عند هيجل .

وهكذا فإن نظرية ما كتجارت في الزمان تؤدي إلى نفس النتيجة
 التي تؤدي إليها فلسفة برادلي ، وإن تكن تركز على مقدمات مختلفة
 تماما ؛ هذه النتيجة هي التمييز بين المظهر والواقع - وفي هذه النقطة
 تكمن الأهمية الخاصة لنظرية ما كتجارت . ومعيّار التمييز بين المظهر
 والواقع هو الإطار الأولي للتطابق المحدّد : فكل ما لا يمكن إدخاله
 في هذا الإطار ، ينزل تولا إلى مرتبة المظهر بينما يُعدّ واقعا كل ما يمكن
 إدخاله فيه . وبهذا المعيار تحط المادة ، وكل المعطيات الحسية ، إلى مرتبة
 المظهر . فلو كانت المادة موجودة ، لكانت قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية ،
 ولكانت أجزاؤها اللامتناهية في الصغر خاضعة لمبدأ التطابق المحدّد ؛
 ولكن يبدو أن مثل هذا التقسيم للمادة إلى ما لا نهاية أمر لا يمكن
 القيام به ، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون المادة موجودة .

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فسيان أن توجد المادة أو لا توجد ،

إذ إن الأمرين معا فرضان ميتافيزيقيان لا يسان العلم ولا الحياة اليومية . وهكذا فإن ما كتجارت ، مثل برادلى الذى استعان كثيرا بمحججه فى هذا الموضوع ، برفض التسليم بوجود المادة ، لا شئ إلا لأن فى هذا استخداما غير سليم للميتافيزيقا .

والآن نصل إلى لب ميتافيزيقا ما كتجارت ، أعنى المذهب القائل إن الواقع روحى فى أساسه . فكل ما يوجد روح ولا شئ غير الروح ، بالمعنى الميتافيزيقى الخالص الكامل للجوهر الروحى كما فهمه باركلى مثلا . وعند هذه النقطة تتلو كل التحديدات الأخرى للطبيعة الميتافيزيقية للعالم من الاستنباطات الأولية للباب الأول من الكتاب . فساواة الجوهر المبدئى بالواقع فى ذاته أو بالمطلق ، تعنى إيجاد تناظر بين الأجزاء المبدئية وبين تلك الكائنات الروحية التى نسميها أشخاصا أو ذوات ، ولما كانت الذوات هى قبل كل شئ مدركة للأجزاء الثانوية ، فإن هذا التناظر يمتد إلى إدراكات هذه الذوات .

وهكذا فإن للذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة . صحيح أن من الواجب تصورهما على أنها متجمعة فى وحدة الجوهر المطلق ، وعلى أنها هى التنوع الأولى له ؛ ولكن الرد على ذلك هو أن طبيعة الواقع تتكشف فى التنوعات على نحو أعمق مما تتكشف فى الوحدة العليا . والمثل الذى يفضل ما كتجارت أن يضربه لإيضاح العلاقة بين الكل وأجزائه هو تشبيهها بعلاقة مجتمع وأعضائه : فكلاهما كيان روحى ، غير أن الأعضاء وحدهم هم الأشخاص بأى معنى أصيل لهذه الكلمة ، بينما المجمع ليس هو ذاته شخصا ، وإن يكن وحدة روحية لأشخاص . وفى آخر الأمر لا يوجد بالفعل إلا الأشخاص ، وهم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون ، مفهومه بالمعنى الميتافيزيقى .

وهكذا نجد أن الوجه التعددى يعد هنا ، كما يعد فى الجزء الاول من الكتاب ، أم من الوجه الواحدى . وإذن فالمطلق وحدة من أشخاص ، ونسق من الذوات ، ترتبط بعضها ببعض كما ترتبط أجزاء الجوهر التى أوضحها فى الجزء الاول .

والواقع أن طبيعة الشخصية المتناهية وقيمتها لم 'تدرك وتدعم ، فى أى مذهب معاصر آخر ، بقدر ما أدركت ودعمت فى مذهب ما كيتجارت . ومن الممكن أن توصف الفكرة القائلة إنه لا شئ حقيقى بالفعل إلا الأشخاص المتناهون ، بأنها هى الاقتناع الفلسفى الأساسى عند ما كيتجارت . فذهبه كله يدور حولها ، واستنتاجاته الأخرى تتلو كلها منها . ومن هنا كان ذلك الإحساس الذى يملكنا بأن من وراء كل ذلك الدرع السميك من الاستنباطات الأولية ، يوجد ذهن يضطرم فى باطنه بالانفعال ، مما يدل على وجود طبقة عميقة من التفكير غير الشكليات والتجريدات التى تسود كتاباته . وبما يزيد هذا الشعور قوة ، تلك الصفات الأخرى التى ينسبها إلى الشخصية . فالذات كيان مستقل ، له خصائصه الفريدة ، وهى جوهر روحى يوجد لذاته تماما ، ولها فردية كاملة ، بحيث تختلف كل ذات اختلافا أساسيا عن الأخرى . ومن هنا كان من اليقينيات النهائية المطلقة أن الذات لا يمكن إدماجها فى أية ذات أخرى ، أو فى جزء من ذات أخرى ، لا سيما فى تلك الوحدة العليا التى تسميها الفلسفة بالمطلق ، ويسمىها الدين بالله . وترجع المسكاة الميتافيزيقية العليا للذات إلى أنها فى أساسها لا تتعرض للتغير ؛ ولما كانت توجد بهذا الوصف أزلا ، ولا بداية لها ولا نهاية فى الزمان ، فلا يمكن أن تكون قد 'خلقت فى وقت ما ، ولا يمكن أن تفسد أبدا . فإذا سلمنا بفكرة الذات ، كانت فكرة الخالق مستحيلة ؛ وإذا كان ثمة إله ، فلا يمكن أن يكون قد خلق الذات ، إذ إن هذه توجد بنفس الألية التى

يوجد الإله بها . وهكذا فإن الذات خالدة ، بمعنى أنها توجد في أزلية لا زمانية . فلا بد إذن أن يكون وجودها قديماً مثلها هو دائم . ذلك لأن هويتها لا تكون في استمرار الوعي أو في الذاكرة ، وإنما في ثبات جوهريتها الروحية . والواقع أن الوعي ليس جزءاً من الطبيعة الأساسية للشخصية ، ومن الممكن أن يختفي دون أن تتأثر هذه . كما أن فقدان الذاكرة لا يؤثر في الخلود بحال ، إذ إن حياتنا الحاضرة تبدو لنا حينئذ ذات قيمة كاملة ، على الرغم من أننا لا نؤكد حياة سابقة وليست لدينا أدنى فكرة عن حياة مقبلة . كما أن هذا القول لا تدحضه الحجة القائلة إن من الممكن أن نكون قد مررنا في الماضي ، وأن نمر في المستقبل ، عبر مراحل متعددة تناظر تلك التي تبدأ ، في حياتنا الراهنة ، بال ميلاد وتنتهى بالموت . ففكرة تعدد الحيات ، وتكرر الموت ، ليست خلواً من المعنى ، بل هي مرجحة إلى حد بعيد .

وتؤدي فكرة الخلود عند ما كتجارت إلى اتخاذ موقفنا ممبزا إلى حد بعيد ، يبدو بمنعنا لأول وهلة ، ولكنه يتلو بالضرورة من مقدماته ، وأعني به أن الإيمان بالخلود ، على الرغم من شيوع ارتباطه في الدين والفلسفة بالإيمان بالله ، يمكن أن يوجد ويظل قائماً دون هذا الأخير . فليس بينهما ارتباط منطقي . وبالمثل لا يوجد ارتباط كهذا بين المثالية ومذهب الألوهية . فلا يمكن أن يكون للشخصية ، كما رأينا ، مستوى أعلى من مستوى الذوات المنتهية ، التي يمكن أن تتضمن فيها ؛ أما المطلق ، فهو قطعاً لا شخصي ، مهما كانت طبيعته الإيجابية ؛ ومن المؤكد أن تسمية هذا المبدأ اللاشخصي بالإله هي تسمية غير صحيحة . ولكن إذا لم نوحّد بين المطلق وبين الإله ، فما هي الأفكار التي تبقى لدينا لكي نلحقها بهذا الأخير ؟ إن من المحال تبرير صفات النجيرية الكاملة والقدرة الشاملة للإله ، نظراً إلى ما في العالم من شر ، وإلى أسباب أخرى . والسبيل الوحيد

إلى المحافظة على الطابع الأخلاقي للإله هو أن نفترض أن قدرته محدودة .
وستكون الفكرة الناجمة عن ذلك ، أضعف فكرة إله يصبو إلى الخير
ويصل إليه ظافرا ، مُرضية للذهن إلى حد يفوق بكثير فكرة إله كامل
الخير ، وأقوى منها احتمالا . كذلك لا يمكن أن يكون الإله هو الخالق .
إذ إن الشخصيات المتناهية ، كما لاحظنا من قبل ، أزلية . وهكذا فإن النظرية
الوحيدة التي يمكن تبريرها هي تلك التي لا يكون فيها الإله ذا قدرة شاملة
ولا خالقا ، والسبب الوحيد الذي لا ينبغي من أجله أن نؤمن بوجود
مثل هذا الإله هو أنه لا يوجد أساس معقول يبرر ذلك . وهذا النموذج
واضح لطريقة ما كتجارت في البرهان ، ونتيجته ، كما هو واضح ،
أن فكرة وجود إله ، وإن لم تكن بالطبع متناقضة ، هي مسألة
غير ضرورية على الإطلاق . وهكذا استخلص ما كتجارت النتيجة
الإلحادية لمذهبه ، بكل ما تميز به فكره من صلابة وجراءة ، وما عُرف عنه
من إحجام عن أية تضحية بالمعقولة وأى تراجع أمام الآراء السائدة .
غير أن إلحاده بطبيعة الحال مختلف تماما عن المذاهب التي تتباهى عادة
بهذا الاسم . فن المستحيل مثلا أن يسمى إلحاده لا دينيا ، وإنما هو يتمشى
مع بعض صور الدين ، كالبودية وبعض المذاهب الشرقية الأخرى .
وبما ثبت ذلك أن مقدماته الأولى — وهي النظرة المثالية إلى الطبيعة
الروحية للعالم ، والإيمان بخلود النفس البشرية — كانت ترتبط دائما
بفهم للعالم في ظل الألوهية .

والعنصر الأخير في مיתافيزيقا ما كتجارت هو دليل آخر على أنه
إلحاده لم يكن لا دينيا . فقد نظرنا إلى الذات حتى الآن في ذاتها وبذاتها .
فإذا نقول عن علاقة الأشخاص بعضهم ببعض ؟ . إن استقلال الذات ،
الذي رفعه مذهب ما كتجارت إلى أعلى المراتب ، لا يعني أن الأشخاص
منزولون ، بكل منظور على نفسه في ذاتيته ، وإنما هم ، على العكس من ذلك .

يرتبطون بعضهم ببعض ارتباطا حيويا عميقا متبادلا . وأهم علاقة تربط بينهم — وبالتالي تلك العلاقة التي تربط بين الأشياء جميعا — هى الحب ، أى العاطفة التى تحس بها ذاتٌ نحو أخرى . هذه العاطفة تنبثق من شعور بالوثق الارتباط والتوحد مع الذوات الأخرى . وهذا الارتباط ميتافيزيقي ، كامن فى ماهية الشخصية ، وليس شيئا يتعين إحداثه أو إيجاده . ومن هنا نحزن الحب ، الذى ينشأ من الطبيعة النهائية الذاتية selfhood ، لا يمكن أن يكون شيئا سطحيا أو خارجيا ، وإنما هو عميق ، باطن ، أساسى ، ولذا كان مشحونا بعمق وانفعال لا نظير له . وهو أعظم خير يقضى للبشر أن يتألموه ، وأرفع قيمة ينطوى عليها الكون . وهو يعبر عن الانسجام الكامل الذى توصل إليه العالم فى مرحلته الأخيرة ، مرحلة الذاتية selfhood ، وهو الضمان الوحيد على أن ماهية العالم خير وليست شرا .

ومن الطبيعى أن الحب لا يجد فى حياتنا الراهنة أكل صورة له ، بل إن هذه الصورة لا تتحقق إلا فى ذلك الوجود الذى يتجه إليه كل سعى لنا ، والذى يسميه ما كتشارت — محتفظا بتخطيطه المجرى حتى النهاية — بالحلقة الأخيرة فى السلسلة ج . غير أن هذه الصورة المنطقية لا تعود هنا إلا شبحا هزلا خاويا ، عاجزا عن التعبير عن تلك النار والسورة الباطنة التى يصور بها المفكر ، بعد أن تحول الآن إلى متصوف ، هذه الغاية النهائية . فالمرحلة الأخيرة ، التى لها بداية ولكن ليست لها نهاية ، هى مرحلة الحقيقة المطلقة . وقيمتها أعظم من قيمة جميع المراحل السابقة مجتمعة ، ففيها تنال الحقيقة نصرها النهائى على الخطأ ، والسرور على الألم ، والخير على الشر . صحيح أنها ليست خالية من الشر ، غير أن هذا يتضاءل بحيث لا يكاد يبدو إلا على أنه صدى ، يتردد فيه الألم الذى كان يجلبه الشر فى المراحل السابقة . وهنا يعظم الحب إلى حد أنه يتغلغل فى كل شيء ويسيطر عليه ، ونحيا فيه الأشياء كلها وتتحرك وتمكث حسب وجودها . فى الحقيقة المطلقة نحب كل

ذات أية ذات أخرى تدركها مباشرة . هذا الحب الكامل ليس هو حب الحقيقة أو الخير أو الفضيلة ؛ وهو ليس انفعالا جنسيا ، بل إنه ليس حب الإنسان لله ، وإنما هو قوة دافقة ، غامرة . وهو « مباشر ، ووثيق ، وقوى » . إلى حد أن أعرق وجدان صوفي لا يعطينا إلا أبسط لمحة عن كماله ،^(١) وهو لا يخضع لأى تحديد خارجي ، ولا يمكن تعيين سبب له . وأفضل وصف هو أن نقول بكل بساطة ، وبطريق مباشر ، إنه هو الذى يجعل كائنين ينتميان معهما إلى البعض ويصبحان كائنا واحدا . إنه الحب الذى تغنى به الشعراء ، وتجلّى بصورة خالصة تماما لدى تينسون فى ديوانه « الذكرى In Memoriam » وفى ديوانى « الحياة الجديدة Vita Nuova » ، و « الكوميديا الإلهية Divina Commedia » لدانتي .

« الحب الذى يحرك الشمس وسائر النجوم » ،^(٢) .

(١) « طبيعة الوجود » ، المجلد الثانى ، ص ٤٧٩ .

(٢) البيت الأخير من « الكوميديا الإلهية » .

القسم السادس

أصحاب مذهب المثالية الشخصية

— أندروست برنجل — باتيسون Andrew Seth Pringle-Pattison

(١٨٥٦ - ١٩٣١)

[تعلم في إدنبره وفي ألمانيا . وعمل من ١٨٨٠ إلى ١٨٨٣ مساعداً لـ Fraser في إدنبره ؛ وشغل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٧ منصب أستاذ الفلسفة في كاردف Cardiff ، ومن ١٨٨٧ إلى ١٨٩١ منصب أستاذ المنطق والميتافيزيقا في سانت أندروز ، كما شغل من ١٨٩١ إلى ١٩١٩ نفس المنصب في إدنبره . وقد غير اسمه الأصل ، وهو أندروست ، في ١٨٩٨ : إذ كان ذلك شرطاً لكي يرث ضيعة .

ولفاته : « التطور من كانت إلى هيجل The Development from Kant to Hegel » ، ١٨٨٧ (أعيد طبع الباب الثاني في كتابه « الراديكاليون الفلاسفيون Philosophical Radicals » ؛ « الفلسفة بوصفها نقداً للمفولات Philosophical Radicals as Criticism of the Categories » ؛ بحث في « مقالات في النقد الفلصفي ، Essays in Philosophical Criticism » ، نفيره ١ . بحث ورجب . هولدين ، ١٨٨٣ (أعيد طبعه في « الراديكاليون الفلاسفيون ») ؛ « الفلسفة الاسكتلندية : مقارنة بين الرعود الاسكتلندية والألمانية على هيوم : Scottish Philosophy : A Comparison of the Scottish & German Answers to Hume » ، ١٨٨٥ (الطبعة الرابعة ، ١٩٠٧) ؛ « المذهب الهيجلي والشخصية Hegelianism & Personality » ، ١٨٨٧ (الطبعة الثانية ، ١٨٩٣) ؛ « معاضراتان في مذهب الألوهية Two Lectures on Theism » ، ١٨٩٧ ؛ « مركز الإنسان في الكون ومقالات أخرى Man's Place in the Cosmos & other Essays » ، ١٨٩٧ (الطبعة الثانية ، ١٩٠٢) ؛ « الراديكاليون الفلاسفيون ومقالات أخرى The Philosophical Radicals & Other Essays » ، ١٩٠٧ ؛ « فكرة الله في ضوء الفلسفة التجريبية The Idea of God in the Light of Recent Philosophy » (معاضرات جيفورد) ، ١٩١٧ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٠) ؛ « فكرة الخلود The Idea of Immortality » (معاضرات جيفورد) ، ١٩٢٢ ؛ « دراسات في فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion » ، ١٩٣٠ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « محاضرات بالفور من للذهب الرأسمالي The Balfour Lectures on Realism » ، نشرها ، مع بحث تذكاري ، ج . ف . باربر G. F. Barbour ، ١٩٣٣ (ألفت المحاضرات في ١٨٩١) .
 انظر : ١ . س . برنجل باتيسون : بحثان تذكاريان ألفهما ج . ب . بيل J. B. Baillie وج . ب . كابر J. B. Capper في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، المجلد السابع عشر .

سام برنجل باتيسون ، وهو اسكتلندي كان نشاطه الفلسفي معاصرا لبوزانكيت ، بدور ملحوظ في استيعاب التراث المثالي المستمد من ألمانيا ، وفي نشره وتدعيمه ، وكان من أقدر مفكري الجيل الثاني من المثاليين الإنجليز . على أنه لم يكن يتميز بأصالة ملحوظة . فقد كان يفتقر إلى المقدرة العقلية العميقة التي كان يتميز بها برادلي ، وإلى مزاج ما كتجارت الجريء الصريح ، وإلى إلمام وورد بالعلوم الطبيعية ، فكان مدينا إلى هؤلاء جميعا . غير أنه لم يرتبط بواحد منهم ارتباطا كاملا ، وإنما سلك طريقا خاصا به ، مر بهؤلاء جميعا عن طريق نقده لمذاهبهم وتوفيقه بينها . وكانت النتيجة مايمكن تسميته بمذهب مثالي عادي ، جمع بين الاتجاهات المختلفة ، وتجنب من آرائهم ماينطوى على المزيد من الجرأة ويثير المزيد من الجدل . وبفضل هذا التكيف مع عناصر المدرسة ذاتها ، والمواجهة النقدية لخصومها ، والأبحاث الواسعة في تاريخ الفلسفة ، وتوصل برنجل - باتيسون إلى العالم ، وكان ذلك راجعا إلى دافع خارجي ، هو تعيينه لإلقاء محاضرات جيفورد ، ودافع باطن حفزه إليه ذهنه النقدي ، أكثر مما كان راجعا إلى رغبة عميقة في التأمل وبناء مذهب خاص به . فنظرته إلى العالم تبعث على الاحترام ، غير أن تجنبها للواحدية والتعددية ، والمذهب المطلق والمذهب الشخصي ، وكل المذاهب الثابتة الأخرى ، كل ذلك جعل منها محاولة تلفيقية ، لاختلافا أصيلا .

وهناك اثنان من كتبه الأولى ، التي ترجع إلى العقد التاسع من القرن

للماضى ، لهما أهمية تزيد على كونها أهمية عابرة فحسب . فكتاب « مقالات فى النقد الفلسفى » ، الذى نشره بالاشتراك مع صديقه هولدين ، هو بيان أو إعلان مشترك اعدد من الشبان ، الذين كانوا فى ذلك الوقت يفتقرون إلى الشهرة ، والذين انضموا إلى الحركة الجديدة ، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية . وقد ساهم برنجل باتيسون بالبحث الافتتاحى ، فعرض الخطوط العامة لفلسفة هـى فى أساسها فلسفة هيغل ، ولكنها ليست حقيدة تماماً به ، وإنما تتحرك بحرية فى جميع الانجاهات الفكرية التى امتدت من كانت إلى هيغل . وكان قد بين فى كتابه الأول ، الذى ظهر قبل ذلك بعام واحد ، أن تطور هذه الفلسفة من الكاثنية إلى الهيجلية قد سار وفقاً لضرورة منطقية كاملة .

ولما كان برنجل باتيسون قد ظهر ، عندئذ ، بمظهر حامل راية المذهب الهيجلى ، فقد أثار دهشة غير قليلة عندما نشر بعد سنوات قلائل كتاباً تعرضت فيه الهيجلية لنقد شديد ، وأعلن فيه أنها غير مرضية فى نواح معينة . على أن هذا الكتاب ، وهو المذهب الهيجلى والشخصية ، لم يكن موجهاً ضد الحركة الهيجلية بقدر ما كان موجهاً ضد تطورات نظرية معينة لها ، تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق . ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعاً من الثورة داخل قيادة المعسكر ، وأدى إلى قيام حركة معارضة انضم إليها ، على مر الأيام ، كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلى وبوزانكيت . وكان هدف هذه المعارضة هو تنقية المثالية من عناصر هيجلية معينة ، بالتطلع قديماً إلى لوتسه ، ورجوعاً إلى كانت . وفى الوقت ذاته كانت تعنى إعادة إحياء مذهب الألوهية بوصفه جزءاً لا يتجزأ من المثالية ، وبذلك كانت تعنى العودة إلى المدرسة الهيجلية القديمة وتحالفها مع الدين . ولا شك فى أن ميول برنجل باتيسون الدينية القوية

كانت في هذه الحالة عاملا حاسما ، ولم يكن من المستغرب أن يجد كتابه صدى عميقا في حلقة مارتينو .

وكان مركز هذا النقد هيجل هو مشكلة الذات ، أو الشخصية . فقد ذهب إلى أن من الواجب فهم فكرة الذات عند كانت بمدلولها الإستمولوجي (المعرفي) الأصلي . فالوحدة الترنسندنالية للوعي الذاتي ليست إلا الوحدة المنطقية للتفكير ، والعامل الصوري المحض في المعرفة . ولقد كان فشته هو الذي بدأ عملية تحويل الإستمولوجيا عند كانت إلى ميتافيزيقا للبلاط ، وواصل هيجل هذه العملية ، كما واصلها الكانطيون الإنجليز والهيغليون — إذ إن هذه الإستمولوجيا ليست أوضح ظهورا عند فشته منها في تحويل جرين للوحدة التركيبية للوعي الذاتي إلى مبدأ روي كلى أو وعى إلهي . كما أن المنطق والميتافيزيقا ليسا منفصلين بوضوح عند هيجل . فالتصور 'يُجسّد في ماهية واقعية ، والمقولات تحدد هويتها بصور لأشياء موجودة ، والعالم يُشسّد منطقيا من الفكر المحض . غير أن هذه المحاولة الطموحة لا تفلح أبدا في الوصول إلى المعطيات الحقيقية للتجربة ، أو إلى العيني والفردى ، ولا تتجاوز أبدا عالم التصورات الشكلية المجردة . على أن الواقع لا يمكن أن ينتج بالفكر ، وإنما هو 'يعطى له ، والفكر لا يمكنه أن يصف إلا ما يمكن الاهتداء إليه نظرا إلى كونه موجودا بالفعل ، وهذا الأخير يكون على الدوام فرديا وفعليا ، وبالتالي يكون لامنتقيا ولا عتليا . وهكذا فإن إصرار هيجل على تجاهل ماهو فعلى قد جعل عالمه ينكمش في حدود العملية المنطقية التي لم يعد فيها الفرد العيني سوى مركز تجتمع المقولات الصورية .

وبواصل برنجل باتيسون نقده قائلا إن الشمول المنطقي (panlogism) عند هيجل ، يظهر قصوره بوجه خاص في ذلك الشكل من الفردية الذي نسميه بالشخصية . فهو لا يترك مجالا للحقيقة الأشخاص . ولقد كان خطأ

هيجل ، الذى شاركه إياه جرين والمدرسة الهيجلية الإنجليزية بوجه عام ، وهو خطأ التوحيد بين الوعى البشرى والوعى الإلهى ، ووضع الاثنين معا فى ذات كلية واحدة - كان هذا الخطأ نتيجة للاتجاه إلى الاستعاضة بصورة خالصة عن كائن حقيقى . ففى الذات الشكلية الخاصة ، أو فى المطلق ، يتلاشى الاثنان ، ويسلبان طبيعتهما المميزة بوصفهما شخصيتين فرديتين . ومقابل هذا المذهب المطلق يؤكد برنجل باتيسون الفردية الكمية والكيفية لكل شخص أصيل ، واستبعاده التام المطلق لكل الأشخاص الأخرى ، وعدم قابليته للاختراق أو النفاذ (impenetrability) ، وهى صفة لا يبعد عدم قابلية المادة للاختراق ، بالنسبة إليها ، إلا شيها هزىلا . فلا يمكن أن تتضمن ذات فى ذات أخرى أو تغفل فيها . ولا تكون الذات مبدأ للتركيب أو للتوحيد إلا إذا عُدت ذاتا عارفة ؛ أما إذا نظر إليها من الوجهة الميتافيزيقية ، بوصفها موجودة ، فكانت أولى علامتها المميزة هى الاستقلال والانعزال . بل إن الشخصية الإنسانية مستقلة نسبيا حتى إزاء الله ، مادام لها مركزها الخاص . ومن الواجب أن ينظر إلى الله ذاته ، لأعلى أنه مقولة مجردة مثل المطلق ، عند هيجل ، بل على أنه شخصية واعية بذاتها ، لا تستطيع الشخصية المتناهية أن تغفل فيها أكثر مما يستطيع الله أن يغفل فى الشخصية المتناهية . وبهذا الوصف تكون الروح المطلقة ، عند هيجل والوعى الكلى عند جرين أشبه بالطريق المسدود ، الذى لا يودى إلى شخصية متناهية ولا إلى شخصية لامتناهية . فالهيجلية والشخصية لا يجتمعان .

ولسنا بحاجة إلى أن نبحث فى مدى صحة نقد برنجل باتيسون لفلسفة هيجل ، ولا سيما اتهامه إياها بأنها مجرد إطار شكلى . ولقد رأينا من قبل أن ما كتبتجارت ، الذى كانت له معرفة أوثق بنصوص هيجل ، قد اتخذ بعد عشر سنوات موقفا مضادا تماما ، وإن يكن من الطريف أن نلاحظ

أنه قد وصل على الرغم من ذلك ، مع برنجل باتيسون ، إلى نفس النتيجة في تفكيرهما في مشكلة الشخصية . غير أن نقد برنجل — باتيسون له أهمية تاريخية ، هي أن ما يبرره لم يكن التطور السابق للهيجلية الإنجليزية بقدر ما كان تطورها اللاحق ، أى ذلك العزوف التام الذى أسفر عنه مذهب برادلى وبوزانكيت المطلق فيما يتعلق بالشخصية . فقد وضع إصبعه على جرح لم يبدأ فى الظهور إلا فيما بعد . ورأى مقدما خطرا مقبلا ، فشد للدفاع عنه حصنا احتفى به كل أولئك الذين لم يقبلوا أن ينتقص أحد من حق الشخصية المتناهية وقيمتها أو ينكره . وهكذا قسم المعسكر الهيجلى إلى جماعتين متعارضتين ، هما جماعة المطلق وجماعة الشخصية ، وهو تقسيم ظل قائما طوال التاريخ . وبذلك كانت الخدمة الخاصة التى أداها برنجل باتيسون فى تطور المثالية الإنجليزية هي أنه كان أول مفكر فى هذه المدرسة أكد عن وعى وبإصرار قيمة الشخصية التى لا يمكن أن تسلب ، وبذلك بدأ اتجاهها فكريا كانت له ثمار من أنواع شتى فيما بعد .

ولقد كان كتاب « الهيجلية والشخصية » يمثل أبعد نقطة افترق فيها برنجل — باتيسون عن هيجل . أما فى كتاباته الأخرى فإنه ، منع احتفاظه بالموقف الذى اتخذ من مسألة الشخصية ووضعه أساسا منهجيا له ، قد أخذ يعود إلى نقطة بدايته الهيجلية الأصلية . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى اختبار نقدى مفصل لكتاب برادلى « المظهر والواقع » (١) ، عالج فيه « هذه النظرية الجديدة فى المطلق » على نحو أقل قسوة وسلبية مما قد يتوقعه المرء من موقفه السابق . فقد وجد لدى برادلى اتجاهين متعارضين ، أسمى أولهما بالاتجاه الهيجلى ، والثانى صدى لاسينوزا وشلنج ، فقبل الأول ورفض الثانى ؛ وبعبارة أخرى فقد رفض الرأى الذى يجعل من المطلق

(١) فى مجلة Contemporary Review ، ١٨٩٤ ؛ وقد أعيد نشره فى كتابه « مركز الإنسان فى الكون » .

وحدة غاوية لا تنوع فيها ، ولا تتجاوز فيها المتقابلات على نحو أصيل ، وإنما تخف حدة التقابل بينها بحسب ، كما رفض الثنائية غير الهيكلية بين المظهر والواقع ، وقبل درجات الحقيقة والواقع ، التي رأى أنها هي أساس ما في فلسفة هيجل من قيمة باقية. وعلى الرغم من انتقاداته الكثيرة لتفاصيل المذهب المطلق الجديد، فإن موقفه العام من هذا المذهب ، كما يتمثل لدى بوزانكيث أكثر مما يتمثل لدى برادلي ، كان موقف التأيد . ويبدو أن بوزانكيث بوجه خاص قد ساهم مساهمة كبرى في الصورة النهائية التي اتخذتها ميتافيزيقاه . وعلى أية حال ، ففي كتاب «فكرة الله» ، كانت وسيلته إلى إيضاح أفكاره الخاصة هي المناقشة المستمرة لأراء بوزانكيث . ولما كانت مسألة اتفاق هذين المفكرين واختلافهما مسألة داخلية بالنسبة إلى المدرسة ، فلا حاجة بنا إلى خوضها

ولا تكتمل أطراف مذهب برنجل باتيسون بحيث تتكون منه نظرية كاملة إلى العالم ، إلا عندما نصل إلى المجموعتين اللتين ألقاهما من محاضرات جيفورد ، وهما «فكرة الله» و«فكرة الخلود» ، وهما المجموعتان اللتان كانت أولاهما هي الأهم من جميع النواحي . وهنا ، كما في المواضيع السابقة ، يتركز اهتمامه في المسائل الميتافيزيقية . فهمة الفلاسفة في نظر غيره من بناء المذاهب من الهيجليين ، هي التفكير في الواقع في كليته ، وتتبع مركبه المعقول بوصفه نسقا مقفلا مترابطا ، وتفسير كل أجزائه ومراحله في ضوء مبدأ واحد أساسي ، بناء على افتراض لا يمكن إثباته ، ولكن لا مفر من تأكيده ، هو أن الواقع معقول تماما ، وأن الأشياء تلتزم نظاما ، وأن هذا النظام قابل لأن يعرف من حيث المبدأ . ففكرة الارتباط العضوي للأجزاء بعضها ببعض وبالكامل ، هي للفكرة الأساسية في مذهب برنجل - باتيسون ، وهي مظهر تأثره بهيجل ، وفي ضوء هذه الفكرة يناقش العلاقة بين الطبيعة

والإنسان ، والفرد والمجتمع ، والعالم والله ، والمتناهي والوجود الإلهي ، وما شابهها من الأفكار .

فالطبيعة أداة بالنسبة إلى الإنسان ، والإنسان أداة بالنسبة إلى الله . ولا وجود للطبيعة بوصفها حقيقة مستقلة تامة في ذاتها ، كذلك التي يقول بها العلم الميكانيكي . بل إن كل حادث طبيعي هو ، على العكس من ذلك ، يوجه إلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا . إن الإنسان حقا ابن الطبيعة ، وفلذة كبدها ، وإليها ترجع جذوره ، ومنها ينمو عوده ، غير أنه أداة ذلك الشيء الذي نما ، وهو الوسيلة التي وصلت بها الطبيعة ، لأول مرة ، إلى وعيها بذاتها وتمتعها بوجودها . فكل منهما أداة للآخر .

فإذا ماتين لنا ذلك ، أمكن خوض مشكلة المعرفة وحلها . فالإنسان ، بوصفه كائنا عارفا ، هو مع ذلك فرد في الكون أو عضو فيه ؛ لذلك كان علينا أن نزيل الهوة التي أقامها الفلاسفة بين العارف والمعرف ، بين الذات والموضوع ، وأن ننظر إليهما معا في وحدتهما بوصفهما أعضاء في نسق واحد . فالإنسان ، من حيث هو ذات عارفة ، داخل في العالم الذي يعرفه ، وهو يقف جنبا إلى جنب مع موضوعاته . ويستتبع ذلك ألا يكون خواص حقيقة الشيء هو فعل المعرفة ، بل إن ذلك الفعل يفترضها مقدما ، وهي بهذا المعنى مستقلة عنه — أعني أنها مستقلة بالمعنى الميتافيزيقي ، أي معنى أنها موجودة بذاتها ، خارج كل علاقة لها بالذهن ، كما يزعم الكثيرون بالنسبة إلى المادة ، وكما يقال على تلك الخرافة الأخرى التي لا يمكن تبريرها ، أعني الشيء في ذاته . وإذن فشكلة المعرفة لا يمكن أن 'تحل' بمذهب مثالي من نوع مذهب باركلي ، ولا بمذهب مادي من النوع المرتبط بالعلم الطبيعي ، إذ إن الأول يمحو الموضوع في الذات ، والثاني يمحو الذات في الموضوع ، كما أنها لا تحل بثنائية الظاهرة والشيء في ذاته عند كانت ، مادامت هذه تؤدي إلى اللا أدرية . والحل الوحيد الذي يمكن إيجاده هو القول بمذهب

واقعي يعطى كسلاً من العاملين المتضايين حقه . ومادام مثل هذا المذهب الواقعي يتفق في جميع النقاط الأساسية مع الرأي الساذج ، فإن برنجل — باتيسون يطلق على مذهبه اسم الواقعية الطبيعية . وهذا الموقف لا يتعارض أبداً ، بطبيعة الحال ، مع القضية المثالية الأساسية القائلة إن طبيعة العالم روحية ، ويمكن أن يندرج عضوياً في مذهب المثالية الميتافيزيقية .

ولقد كانت الميتافيزيقا التي قال بها برنجل — باتيسون مثالية ، لها مراکز أساسية ثلاثة هي الطبيعة والإنسان والله . فالمثالية في هذا المذهب ليست عنصراً فيه بقدر ما هي تكون الأساس العام للكل . وقوتها الدافعة إنما تكون في الفكرة القائلة إن الطبيعة لا يمكن تصورها موجودة بذاتها ، وإنما هي لا تتصور إلا بوصفها عاملاً في كل أكبر ، تجدد من خلاله القيم الروحية تعبيراً عنها : فرفض أية صورة من الفلسفة الطبيعية *naturalistic* هو أمر تحتمله الاعتبارات الأخلاقية . غير أن المثالية لا يمكن البرهنة عليها . فهي ترتكز أساساً على اعتقاد مطلق ، لا تبرره الحجج الإيجائية بقدر ما تبرره استحالة الفرض الطبيعي المضاد له . ومن ثم فهي ليست نظرية جامدة ، وإنما هي قوة حية وإيمان ؛ هو الإيمان بأن الطبيعة ليست أصلاً للروح أو نقطة بداية لها ، وإنما هي تتخذ من الروح غاية ونقطة نهاية لها .

وبهذا المعنى يكون مذهب برنجل — باتيسون متركزاً حول الإنسان ، فهو يرتكز ، لا على الأصل أو نقطة البداية ، وإنما على الغاية أو الهدف . وهذا الطابع اللغائي يزداد وضوحاً في مذهبه في الإنسان أولاً ، ثم في مذهبه في الله ، الذي بلغ فيه هذا الاتجاه قمته . فهو يعمل على توسيع وتعميق تصويره للإنسان كما عرضه في كتابه « الهيجلية والشخصية » ، دون أن يغير أيّاً من نقاطه الأساسية . وهنا تظهر مرة أخرى معارضة المذهب المطلق ، ولكنها تظهر هذه المرة عن طريق نقده ، لا لهيجل ذاته أو للهيجلين الإنجليز الأوائل ، وإنما للهيجلين المتأخرين ، ولا سيما برادلي

وبوزانكيت . أما وجهة نظر برنجل باتيسون فهي ، على خلاف هؤلاء ، أقرب إلى آراء ما كتجارت وسورلي وراشدال . ويمكن تلخيصها على النحو الآتي : فكل ذات متناهية هي فرد لا نظير له ، ويقع مركزها في داخلها ، وتكون عالما لنفسها ، وهي مركز للكون غير قابل للتكرار . وليست الذات ، كما قال برادلي ، مجرد معبر يوصل إلى حقيقة مطلقة تلتمها وتبدل لها ، بل إن لها ، على العكس من ذلك وجوداً وقيمة خاصة بها ، وطبيعتها هي ما تكون عليه في الزمان والمكان الراهين ، لا يمكن أن تكون عليه في المستقبل . ومن المحال إغراق الذات في كل أعلى ، أو تحقيقها لذاتها بالقضاء في غيرها . فهي ليست نعتاً للمطلق ، على حد تعبير برادلي ، وإنما هي كيان الاسم القائم بذاته (وإن لم يكن هذا الكيان جوهرياً) . وهي مركز يكتسب فيه مضمون متعدد الأوجه وحدة باطنة هي وحدة ذات فريدة . أما من وجهة النظر الأخلاقية فإن الذات تعد إرادة متكونة ، مستقرة ، محددة ، ومصدراً لأفعالها الخاصة ، التي تضطلع تبعاً لذلك بالمسئولية الكاملة عنها . وليست الذات نقطة التقاء أو مفترق طرق بالنسبة إلى قوة غريبة عنها ، بل إنها هي التي تتحكم في مصيرها ، وهي حرة خلقة . وتنتمي الحرية إلى قلب طبيعتها ، إذ إنها هي الشرط الأساسي لآلية حياة أخلاقية . فكوننا أحراراً هو حقيقة لا تُفند ، ولا تتأثر بجميع الصعوبات التي تعترض طريقنا عندما نحاول إيضاح الطريقة التي نكتفي بقبولها . فالفردية ، ومعها الحرية التي تكون مركزها ، هي المبدأ الأساسي للعالم الحقيقي .

وتحتل فكرة الشخصية الإنسانية هذه — باستقلالها ، وحريةها ، وعدم قابليتها للقضاء — موقعا مركزيا في مذهب برنجل — باتيسون ، إذ إن كل شيء آخر يرتبط بها ويتحدد بواسطتها . بل إن فكرة الله ذاتها ، مهما كان يسميها أساسيا بالنسبة إلى كل ميتافيزيقا ، مستمد من

هذه الفكرة ضوءاً وتكتسب مكانتها بفضلها . فالفكرة ، كالتجربة ، ليس نقطة بداية بالنسبة إلى الإنسان ، وإنما هو يُعرّف بأنه نقطة النهاية بالنسبة إليه ، وذلك على خلاف معظم مذاهب الألوهية . وهكذا فإن المبالغة في تأكيد الشخصية المتناهية ، الذي أدى عند ما كتجارت إلى الإلحاد ، قد أدى عند برنجل - باتيسون ، الذي كان شعوره الديني أقوى بكثير ، إلى تكييف فكرة الله مع فكرة الإنسان . أما عن العلاقة بين العالم والله ، فإنه يرى أن كلا منهما وسيلة للآخر : فليس الله خالقاً عالمياً أوجد العالم ثم تركه لمصيره ، أى تركه ليسير في طريقه آلياً ، وإنما هو كائن في العالم ، وهو خالق بمعنى أنه يتكشف أولاً فيه ، ويضئ أولاً على تنهى العالم وعرضيته فيضا من طبيعته اللامتناهية التي لا ينضب معينا . فالمتناهى والإلهى لا يوجدان إلا ويدينهما مبادلة ، وتغلغل عضوى متبادل .

وبالمثل ، فليس الإنسان والله حقيقتين مستقلتين ، وإنما يستمد كل منهما معناه من الآخر . فالفكرة يحتاج إلى الإنسان بقدر ما يحتاج إليه الإنسان . ولا يكون لله معنى إذا ما استبعدت عنه كل علاقة بحياتنا الشخصية ، وبالمثل لا يكون للإنسان معنى إذا ما عُرِز عن أساسه الخالق . ولا يمكن أن يكون معنى الكون وقيمه منحصر في تنازل الأفراد المتناهي عن ذواتهم لكي يستوعبها اللامتناهى ، الذى لن يستمد من ذلك أى تعميق أو إثراء لطبيعته . بل إن وجود مرا كز فردية للتفكير والفعل هو ذاته إثراء وإعلاء للكل في هذا العالم الحالى ، وكلما ازداد لهيب الحياة الفردية لمعانا ونقاء ، كان ذلك الإثراء أعظم وأعمق . ولو دُمِرت حياة فردية واحدة لكان في ذلك إقلال من قيمة الكون . فالقيم العليا لا تتحقق إلا في حياة الأشخاص ومجموعات الأشخاص ، أى في اتصال الأفراد المتناهي بعضهم ببعض وبالله . ولهذا السبب كان من المستحيل على المطلق

أن يصبح بنفسه ذاتا حقيقية . ولا يتحقق المطلق أو الله بمعناه الكامل ، ولا يندو إلهاً حقا ، إلا عندما تُترك للأفراد سلامتهم الكاملة إلى جانبه ، وعندما يدخلون في اتصال معه ، وبذلك يُعلون من قيمته .

والنتيجة المنطقية لقدرة الشخصية الإنسانية على إعلاء الألوهية ، هي أولوية الإنسان بالنسبة إلى الله . ولقد علق الدكتور تمبل Temple على كتاب برنجل پاتيسون قائلا إن الله قد أصبح مجرد نعمت لاحق بالكون^(١) ، ولعل الأصح من ذلك أن يقال إنه قد أصبح مجرد نعمت لاحق بالإنسان أو متوقف عليه . وقد ظهر معترض آخر من الجانب الديني هو البارون فون هوجل Von Hügel^(٢) . فذهب الألوهية عند برنجل — پاتيسون ، مهما كان عمق الإيمان الذى انبثق عنه ، ليس فى أساسه سوى مذهب ألوهى مزيف ، وحل وسط ، عاجز عن إرضاء العقل نظريا . وإن تمجيده للشخصية الإنسانية ليؤدى منذ البداية إلى استبعاد فكرة الله كإشاع فهمها ، وعلينا ، إذا شئنا عرضاً أكثر اتساقاً لهذه الفكرة ، أن نعود إلى برادلى ورأيه فى المطلق اللاشخصى ، وإلى إلحادية ما كتجارت . أما موقف برنجل — پاتيسون فهو موقف وسط ، لا يركز على أساس متين ، ويُخفق فى نفس النقطة التى جعل منها قوة نظريته للبيتا فيزيقا ، أعنى تعريف طبيعة الله .

(١) فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لـ مـ جـ . مـ مـ . مورفيد ، المجموعة الأولى ، ص ٤١٥ والصفحة التالية .

(٢) « مقالات وأحاديث Essays & Addresses » ، المجلد الثانى ، ص ١٣٥ —

جيمس ست James Seth

(١٨٦٠ — ١٩٢٤)

[تعلم في إدنبرة وألمانيا . وعمل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٥ معاهدا لفرير في إدنبرة .
عين منذ ١٨٨٦ إلى ١٨٩٨ أستاذا في جامعات دالموسى Dalhousie ، وبراون Brown
و كورنيل Cornell على التوالي ؟ وشغل من ١٨٩٨ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة
الأخلاقية بجامعة إدنبرة .

مؤلفاته : « الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية Freedom as Ethical Postulate »
١٨٩١ ؟ « دراسة في المبادئ الأخلاقية A Study of Ethical Principles »
١٨٩٤ (الطبعة المأهولة عشرة ، ١٩٢٦) ؟ « الفلاسفة الإنجليز ومدارس الفلسفة الإنجليزية
English Philosophers & Schools of Philosophy » ١٩١٢ .

وقد نشر برنجل — بايمسون سنة ١٩٢٦ ، أى بعد وفاته ، كتابه « مقالات
في الأخلاق والدين وأبحاث أخرى » وأرفقه ببحت تذكاري ، وثبت كامل مؤلفاته [.

نشأ جيمس ست في نفس البيئة الفلسفية التي نشأ فيها شقيقه أندرو :
فكلاهما قد شب في العاصمة الاسكتلندية ، التي كان يهيمن على شئونها الفلسفية
فريزر وكالدروود ، أستاذا كرسي الفلسفة بالجامعة . وعلى الرغم من أن
هذين لم يتأثرا بالحركة المثالية الجديدة إلا قليلا ، فقد هيا الأرض لاستقبال
الأفكار الجديدة وتنميتها ، وذلك حين أحيا فريزر مثالية باركلي ،
ورفض كالدروود مذهب هاملتن ، الذي كان قبوله شائعا في اسكتلندا
في ذلك الحين . كما أن الاثنين كانا من أنصار فكرة الألوهية ، وفي هذا
كانا قريبين من المثاليين المبجلين . ولقد وفدت المثالية الجديدة إلى العاصمة
الاسكتلندية في حوالى بداية العقد التاسع من القرن الماضي ، آتية من
جلاسجو ، حيث كان إدوارد كيرد سفيرا واسع النفوذ للمثالية . وفي الوقت
نفسه تقريبا أنشئت جمعية فلسفية جامعية في إدنبرة ، كان من أعضائها
شبان موهوبون مثل آدمسون Adamson وسورلي Sorley وهولدينز ويتشى ،
والأخوان سف ، وبفضل المناقشات التي دارت بينهم للأفكار الجديدة ،
تغلغلت جذور الحركة المثالية في المدينة التي كان يعيش فيها عندئذ —

بهذه المناسبة — الرائد الأصل الهيجلية الإنجليزية ، أعني سترلنج ، وعندما حل العقد الأخير من القرن الماضي أصبح يمثلان للاتجاه الجديد يشغلان الكرسيتين الجامعيين بها : ذلك لأن أندروست قد خلف فريزر في ١٨٩١ ، كما أن جيمس ستث قد خلف كالدروود في ١٨٩٨ . وواصل الاثنان نشاطهما في التعليم ، بقوة ونجاح غير عاديين ، إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى .

ولقد كان الشقيقان يجمعان ، إلى أوامر القربى ووحدة المهنة ، تشابها في المذهب : فقد كانا متفقين في جميع النقاط الأساسية . ولكن بينما كان الاهتمام الاساسى لاندرو منصبا على الميتافيزيقا ، فقد اتجه اهتمام جيمس إلى الاخلاق . وهكذا طبق أفكار شقيقه على نطاق واسع في هذا الميدان ، وصاغها في كثير من الأحيان صياغة أدق وأضبط . ففي بحثه ، الذى أحرز في وقته مكانة عالية ، عن الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية ، دافع عن استقلال الشخصية الأخلاقية وسلامتها ضد الاتجاه الهدام لدى الهيجليين ، وبذلك ألف ما يمكن أن يعد ملحقا أخلاقيا لكتاب أخيه الهيجلية والشخصية ، وإذا كان هناك جانبان يهددان بالخطر استقلال الشخصية ، الذى هو أساس كل حياة أخلاقية ومقدمتها الأولى ، أعني المذهب الطبيعى ، الذى يذنبها في الطبيعة ، ومذهب المطلق ، الذى يذنبها في الله ، فإنه كان يعد الجانب الثانى أخطر . غير أن كلا هذين قد تخلى عن الحرية ، التى ترتبط بفكرة الشخصية ارتباطا يبلغ من العمق حدا يجعل الوجود المتميز للانسان متوقفا تماما عليها .

ومهمة الاخلاق هى تحديد مركز الإنسان الخاص بالنسبة إلى الأحداث الطبيعية من جهة وإلى القوة الإلهية من جهة أخرى . لذلك لا يمكن أن تكون الاخلاق علما وضعيا لحسب ، أو بحثا تجريبييا في الظواهر الأخلاقية .

وأصولها ، مثلاً يقول أنصار المذهب الطبيعى والمذهب التطورى (الذى يعد له لسلى ستيفن ، مثلاً نموذجاً لهما) ، وإنما ينبغى أن تمتد ، من ناحية أخرى إلى الميتافيزيقا واللاهوت . وفى هذه الميادين الأخرى كان مذهب جيمس مائلا ، على وجه العموم ، لمذهب أخيه . فالفلسفة هى المركب الأعلى للحقائق الميتافيزيقية الثلاث : الطبيعة ، والإنسان ، والله . ولكن عليها أن تكشف ، فى عملية التركيب ، عن الفروق القائمة بينها ، فضلا عن علاقاتها الإيجابية ، وعليها أن تحذر بوجه خاص طغيان إحدى هذه الحقائق على الأخرى : فعلها أن تعطى كلا منها ما تستحقه بالفعل من قيمة ومكانة . والمشكلة الميتافيزيقية الحاسمة هى علاقة الإنسان ، بوصفه شخصا أخلاقيا حرا ، بالله . غير أن حل هذه المشكلة ، دون تهرب من أية صعوبة من الصعوبات المتضمنة فيها ، هو أمر يتجاوز نطاق قدرة الفكر : فيبدو أن كلاً من العاملين لا يتماشى مع الآخر ، ومع لك لا يمكن التخلي عن أحدهما لصالح الآخر : كما تفعل الصوفية ، مثلاً ، لصالح الدين ، أو كما تفعل المثالية المطلقة لصالح الفلسفة . فالإنسان لا يصل إلى فكرة كائن أعلى إلا عن طريق اقتناعه بسموه على الطبيعة وبحريته واستقلاله الأخلاقيين . لذلك كان النظر باحترام إلى الطبيعة البشرية هو الضمان الصحيح الوحيد للنظر إلى الطبيعة الإلهية باحترام : أى أن إفناء الشخصية الإلهية ليس إلا إفناء لعظمة الله بدورها . ولهذه الأسباب لا يمكن النظر إلى الإنسان على أنه مجرد أداة سلبية فى يد الله . فالصفة الأساسية المميزة لحياة الإنسان ، من حيث هى تحكم حر فى مصيره ، هى التفاعلية الإيجابية ، وأرفع رأى يمكن أن يتخذه الإنسان عن علاقته بالله هو القول بالتعاون الإيجابى ، الذى يتخذ فيه الإنسان لنفسه الغايات الإلهية ، ويغدر هو ذاته مساهماً فى تقدم العملية الكونية . ويرتبط بهذه الفكرة

الجدابة ، الرأى القائل إن الشر قوة إيجابية حقيقية ، ينبغي أن نعرف بكل مالها من خطورة أليمة . وهنا أيضا يُظهر ست ، كما أظهر في مسألة الشخصية ، معارضته للبهجيين ، الذين كان في تفاؤلهم السطحي تهرب من مشكلة الشر أكثر مما كان فيه حل لها .

ومن الواضح أن هذه الآراء الأخلاقية ، إذا ما نُظر إليها في سياق نتائجها الميتافيزيقية ، تبدو أقرب إلى الروح الكاتنتية منها إلى الروح البهجية . كما أنها قريبة الصلة بمذهب مارتينو الأخلاقى . غير أن ديثن ست الأعظم ، إلى جانب دينه لأخيه ، هو ، باعترافه ، دينه لكتاب « الأخلاق Ethica » ، من تأليف مواطنه لورى Laurie ، الذى كان يدرس في جامعة إدنبره في نفس الوقت ، والذى لم توجه إليه الأوساط الفلسفية الاحترافية في ذلك الحين ، ولا فيما بعد ، اهتماما كبيرا .

وقد عرض ست آراءه ، على شكل مذهب أخلاقى كامل ، في كتاب نال أحرز نجاحا كبيرا ، هو « دراسة في المبادئ الأخلاقية » ، فقد وقف موقفا مضادا لائنصار المذهب الطبيعى إذ نظر إلى الأخلاق على أنها علم معيارى ، غايته الرئيسية هى كشف المثل الأخلاقى الأعلى ، والمعيار الاسمى للقيمة الأخلاقية . ومن الممكن التمييز بين حلين متعارضين ، من بين الحلول المتباعدة لهذه المشكلة الأساسية ، هما مذهب اللذة عند الأبيقوريين وأصحاب مذهب المنفعة ، ومعياره هو الشعور ، ومذهب القانون الصارم Rigorism عند الرواقين والحدسيين وكانت ، ومعياره هو العقل . هذان الطرفان المتقابلان في حاجة إلى نظرية تتوسط بينهما ، تعطى كلاما من الشعور حقه ، وتجمع بينهما في وحدة الطبيعة البشرية . ويطلق ست على هذا الموقف الاشمل اسم مذهب

السعادة Eudæmonism ، أو أخلاق الشخصية ، ولا يعنى بذلك نظرية السعادة كما عرفها الأخلاقيون التجريبيون الإنجليز فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وإنما يعنى الموقف المثالى الذى تبجل بأنقى صورته عند أفلاطون وأرسطو ، وبطلر وهيجل ، وفى رواية د فاوست ، لجوته ، وفى شعر تيفسون وبرواننج وأرنولد . وعلى حين أن شعار مذهب اللذة هو إرضاء الذات ، وشعار مذهب القانون الصارم هو التضحية بالذات ، فإن شعار مذهب السعادة (بهذا المعنى) هو تحقيق الذات . فالأمر الأخلاقى ليس موجها للشعور أو إلى العقل ، وإنما إلى الذات الكاملة ، التى تجمع بين هذا وذاك ، وإلى شخصية حرة منظورا إليها فى ضوء جميع أفعالها وعلاقتها ، وإلى ذات تنسجم جميع قدراتها ، وتحيا حياة أخلاقية ترتبط فيها الواقعى والمثالى ارتباطا عضويا . فالذات الأخلاقية هى الوحدة التركيبية للوعى الذاتى ، منظورا إليها من وجهة النظر الأخلاقية . وهكذا فإن القانون الأخلاقى يقضى بأن ننمى ، من فرديتنا الطبيعية ، ذاتنا المثالية الشخصية الأصلية . ولكى يكون الكائن شخصا ينبغى أن يكون حرا . وعلى ذلك فإن قانون الكائنات العاقلة كلها هو الاستقلال الذاتى .

وبعد تحديد ست للمثل الأخلاقى الأعلى على هذا النحو ، ينتقل إلى تطبيق مفصل له على الحياة الفردية والاجتماعية . وهكذا ينتهى بـيتافيزيقا للأخلاق يتحدث فيها عن الحرية واقعه والخلود . وهو فى هذه الموضوعات لا يتجاوز ، كما ذكرنا من قبل ، البرنانج الذى وضعه فى كتابه الأول ، ولا يفترق فى أية نقطة أساسية عن آراء أخيه .

وليام ريتشى سورلى William Ritchie Sorley

(١٨٥٥ - ١٩٣٥)

[تعلم فى إدنبوره وترينتى كولىدج بكيمبردج . وكان فى ١٨٨٣ زميلا لترينتى كولىدج بكيمبردج ، ومنذ ١٨٨٨ إلى ١٨٩٤ شغل منصب أستاذ المنطق والفلسفة فى كاردف ،

كما شغل منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية في أبردين من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٠ ؛ وعين في ١٩٠٠ أستاذا للفلسفة الأخلاقية في كيمبردج (خلفا لسدجويك) ؛ وقام في ١٩٣٣ . مؤلفاته : « المنهج التاريخي The Historical Method » ، مقال في كتاب « أبحاث في النقد الفلسفي » ، نشره أ . ستور . ب هولدين ١٨٨٣ ؛ « أخلاق المذهب الطبيعي The Ethics of Naturalism » ، ١٨٨٥ (الطبعة الثانية ، ١٩٠٤) ؛ « الاتجاهات الأخيرة في علم الأخلاق Recent Tendencies in Ethics » ، ١٩٠٤ ؛ « الحياة الأخلاقية والقيمة الأخلاقية Moral Life & Moral Worth » ، ١٩١١ (الطبعة الرابعة ، ١٩٣٠) ؛ « القيمة الأخلاقية وفكرة Moral Values & the Idea of God » (معاصرات جيفورد) ، ١٩١٨ (الطبعة الرابعة ، ١٩٣٠) ؛ « تاريخ الفلسفة الإنجليزية A History of English Philosophy » ، ١٩٢٠ ؛ « القيمة والواقع Value & Reality » مقال في كتاب « الفلسفة الإنجليزية للمعاصرة » ، نشره ج . ه . موبريد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ .

انظر : « و . ر . سورلي » بحث تذكاري من تأليف ف . ر . تينانت F. R. Tenant ، في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٣٦] .

انضم سورلي إلى الحركة الجديدة في وقت مبكر : إذ نجد في كتاب « مقالات في النقد الفلسفي » مناقشة أجراها للمنهج التاريخي . وقد كان الموضوع الرئيسي لكتابه التالية هو المسائل الأخلاقية ، التي نقدها ونظمها من وجهة النظر المثالية . وقد بحث مشكلات فلسفة القيمة على نحو أدق وأعمق ، مما بحثها معظم أفراد المدرسة ، وأحرز في مذهبه نتائج أعظم ، وكان بحثه مرتبطا بدراساته الأخلاقية ارتباطا وثيقا . وكان تعلقه بكانت و هيجل ، على وجه العموم ، أقل مما كان شائعا بين زملائه من المثاليين . غير أنه استبقى تمييز كانت للوجود إلى عالمين : عالم الطبيعة وعالم الغايات ، وكان يماثل هيجل في سعيه إلى بناء مذهب وتعلقه الدائم بالكل ، وبهذا كان يواجه كل أنواع الثنائية بمحاولة تتجاوزها في وحدة أعلى .

وقد تضمن كتابه الأولان « أخلاق المذهب الطبيعي » ، والاتجاهات الأخيرة في علم الأخلاق ، نقدا عميقا لمختلف صور الأخلاق الطبيعية ،

حين أولاً أن أصل الأفكار والأحكام الأخلاقية لا يمكن أن يقرر شيئاً بشأن مشكلة قيمتها ، إذ لا يوجد طريق يؤدي من الواقع إلى القيمة ، وما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون — وهي فكرة استمدها من لوتسه ، كما بين ثانياً أن المراحل الدنيا ، في العملية التطورية ، ينبغي أن تفهم في ضوء المراحل العليا ، وليس العكس . وقد عرض فيما بعد مذهبه كاملاً في كتابه الرئيسي «القيم الأخلاقية وفكرة الله» ، ولخصه في مقال «القيمة والواقع» .

فالوجود في كليته ، الذي تكون مهمة الفلسفة هي الوصول إليه ، يشمل عالمين مختلفين كل الاختلاف : عالم ماهو واقعي فحسب ، أو موجود ، وعالم ماله قيمة . فالتقويمات ، شأنها شأن الإدراكات الحسية ، من بين المعطيات الأصلية للتجربة . وصحيح أن فعل التقويم ، وكذلك فعل الإدراك ، هما فعلا ذاتيان ، غير أن الموضوعات التي يتجه إليها هذان الفعلان ليست ذاتية . فبأى معنى إذن تكون القيم موضوعية ؟ . يرد سورلى على هذا السؤال قائلاً إنها تكون موضوعية بقدر ما تكون علامة مميزة للشخصية . فالأشخاص ينتمون إلى النظام الموضوعي للأشياء ، وهم في نفس الوقت حملة القيم التي تظهر في حياتهم وشخصياتهم ، وهكذا فإنهم ينتمون إلى كلا العالمين اللذين أشرنا إليهما .

هذه الأفكار ، التي ترجع أصلاً إلى كانت ، قد اكتسبت طابعاً خاصاً بفضل ارتباطها بلوتسه وفلسفة القيم المستمدة منه ، والتي وضعها مدرسة بادن^(١) ، واتفقت مع مذهب ريكرت^(٢) Rickert اتفاقاً يكاد

(١) فرع من الكانطية الجديدة ، كان في أساسه ثورة على العقولوية للطرفه التي اتخذتها الاتجاهات المثالية بعد كانت ، ومحاولة لإيجاد دور للشعور ، إلى جانب العقل ، في الفلسفة ، عن طريق فلسفة للقيم . [المترجم]

(٢) هينريش ريكرت (١٨٦٣ — ١٩٣٦) ، من كبار مؤسسي الكانطية الحديثة ، أكد التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية أو الحضارية ، كما أكد موضوعية القيم التي رأى أنها هي الموضوع الحقيقي للفلسفة . [المترجم]

يكون تاما . ولقد كان لهذا الاتجاه الفكري ذاته ، الذى لم يلق فى إنجلترا اهتماما كبيرا ، تأثير قوى فى أجزاء أخرى من مذهب سورلى . فعرضه لناهج العلوم ، مثلا ، مسقما من ريكرت ، ولا سيما فكرته عن العملية التعميمية فى العلوم الطبيعية والعملية التخصيصية فى العلوم التاريخية ، ونظرته إلى الأولى على أنها تقوم بتجريد القيم ، والثانية على أنها متوقفة على القيم . ولما كان مقر القيم هو الأفراد ، والأفراد يتميزون بفردانية كيفية وعددية ، فإن هذه الصفات تنتمى إلى ماهية ماله قيمة .

وعندما أخذ سورلى يضع تفاصيل نظريته الخاصة فى القيم ، ازداد اهتماما بالقيم الأخلاقية ، وجعل لها آخر الأمر مكانا الصدارة بالنسبة إلى كل القيم الأخرى ، بوصفها أنقاها وأشملها ، ومن حيث إنها ترتبط بالقيم الأخرى جميعا . وهو يميز بين القيم من حيث هى أداة ، والقيم من حيث هى كامن : فالأولى تفتى حتى إلى الأشياء المادية ، بقدر ما تدخل فى علاقات مع الأشخاص ، أما الثانية ، وهى القيم بمعناها الصحيح ، فلا تنتمى إلا إلى الأشخاص بوصفهم حملتها . ولا تدخل هذه القيم الأخيرة فى تركيب الكون عن طريق ارتباطها بالأشخاص .

ولقد شيد سورلى على نظرية القيم هذه مذهبه الخاص فى الميتافيزيقا ، الذى كانت مهمته الرئيسية ، الرامية إلى تحقيق غايته الرابطة الجامعة ، هى تجاوز ثنائية نوعى الوجود ، أعنى الوجود الفعلى أو الطبيعى ، والوجود ذا القيمة أو الأخلاقى . فعلى الميتافيزيقا أن تهتدى إلى المصدر الموحد الذى نشأ عنه هذان العالمان ، والذى قديمدان إليه ثانية . ولما كان العالمان يلتقيان فى الإنسان ، فلا بد من تصور هذه الوحدة العليا ، وهى المطلق أو الله ، من خلال مقولة الشخصية . فإذا شئنا أن نحقق النظرة المتكاملة التى تعطى 'كلا من القيم ، والوقائع الطبيعية ، حقها الكامل ، فإننا لا نستطيع الاستغناء عن فكرة الله . فاقه ضرورى ليس فقط .

من حيث إنه خالق الكون الموجود ، بل أيضا من حيث إنه ماهية كل قيمة ومصدرها .

وحسبنا هنا أن نشير من بعيد إلى النتائج الميتافيزيقية لهذا الرأي . فقد وضع سورلى مصادرتين ميتافيزيقيتين ، هى الحرية الفردية . الإنسان ، والغرضية الكونية للطبيعة . أما الأولى فتثير مشكلة خطيرة . هى علاقة الإنسان بالله فى علمه الشامل وقدرته الكاملة . فوجود الشر ، وتلك الأحداث التى لا يجوز أن تنسب إلى الإرادة الإلهية ، وقدرته الإنسان على أن يسلك على نحو مضاد للقانون الأخلاقى ، هذه الحقائق وغيرها لا يمكن تفسيرها إلا على أساس افتراض أن الله يضع لقدرته الشاملة حدودا ، وأن تحديد الله لذاته هو جزء أساسى من طبيعته . ويفضل سورلى هذا الموقف على محاولة الهيجلية الجديدة رد الأشياء والأشخاص إلى مجرد أحوال يظهر عليها المطلق ، الذى يفقدون فيه ، من وجهة النظر النهائية ، كل ما يجعلهم يبدون على ما هم عليه .

ومن الممكن أن تسمى مثالية سورلى مثالية أخلاقية ، مادامت ترتكز على مذهب للقيم تحتل القيم الأخلاقية مكان الصدارة فيه . ولما كان يعزو إلى الأشخاص ، بوصفهم حاملة القيم ووسطائها ، مكانة ميتافيزيقية تعلو على مكانة العالم الطبيعى ، عالم الوقائع المادية الخالصة ، فإن موقفه أقرب إلى مثالية باركلى منه إلى مثالية أفلاطون . فهى مثالية أشخاص فرديين يندرجون تحت روح إلهية تتصور بدورها على أنها شخص . فهى مثالية ألوهية ، أقرب إلى تفكير دراشدال . منها إلى أى مذهب معاصر ؛ وبالمثل يرجع مذهب راشدال إلى باركلى ، وإن يكن ارتباطه ، داخل هذا المذهب ، بالجانب الروحى على وجه

التخصيص من ميتافيزيقا باركلي ، أقوى بكثير من ارتباط سورلى به .
 فناليتيه موجهة ضد المثالية المطلقة عند المفكرين الأقوى تمسكا بهيجل ،
 وهى تتأثر بكانت ، أكثر ما تتأثر بهيجل . ولما كان اهتمام سورلى
 قد اتجه أساسا إلى الأخلاق والميتافيزيقا ، فإنه لم يعرض مذهبا خاصا
 به فى نظرية المعرفة .

هيستنجز راشدال Hastings Rashdall

(١٨٥٨ - ١٩٢٤)

[كان من ١٨٨٨ إلى ١٨٩٥ زبيلياى كلية هرتفورد Hertford ، ومن ١٨٩٥
 إلى ١٩١٧ زبيلياى « نيوكوليدج New College » بأكسفورد ؛ وى ١٩١٧ ،
 أصبح أسقفا « لكاوليل Carlile » .
 مؤلفاته والأساساتها ولذهب الألوهية « The Ultimate Basis of Theism » ،
 مقال فى كتاب « Contentio Veritatis » اقى ألفه ستة مطبعين من أكسفورد فى ١٩٠٢
 (وقد أعيد طبع لقتال فى كتاب « الله والإنسان » ، ١٩٣٠) ؛ « الشخصية الإنسانية والإلهية
 Personality, Human & Divine » ، مقال فى كتاب « الشخصية الشخصية Personal
 Idealism » ، نشره هـ. سترت H. Sturt ، ١٩٠٢ ؛ « نظرية الخير والشر The Theory
 of Good & Evil » ، فى مجلدين ، ١٩٠٧ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٤) ؛ « الفلسفة
 والدين Philosophy & Religion » ، ١٩٠٩ ؛ « مشكلة الشر The Problem
 of Evil » ، محاضرة دينزجيت Deansgate) ، ١٩١٢ ؛ « الأخلاق
 Ethics » ، ١٩١٣ ؛ « هل الضمير انفعال ؟ Is Conscience an Emotion ? » ،
 ١٩١٤ ؛ « الحجّة الأخلاقية على الملوذ للشخصى The Moral Argument for
 Personal Immortality » ، ١٩٢٠ . مؤلفات نشرت بعد وفاته : « الأفكار
 والمثل العليا Ideas & Ideals » ، نشره هـ. ر . ا . ميجر H.D.A. Major .
 وف . ل . كروس F. L. Cross ، ١٩٢٨ ؛ « الله والإنسان God & Man » ،
 نشره ميجر وكروس ، ١٩٣٠ . النظر : حياة هـ. راشدال Life of H. Rashdall
 تأليف ب . ا . ماثيسون P. E. Matheson ، ١٩٢٨ ، ويحوى الكتاب فصلا من
 راشدال بوصفه فيلسوفا ولاهوتيا ، من تأليف ك . ج . وبب C. G. J. Webb] .

اتخذت المثالية طابعا فريدا عند راشدال ، الذى كان من أقوى الزعماء تأثيرا فى المذهب الدينى المحدث بالإنجلترا . وربما كانت أول قوة دافعة إلى تكوين نظريته المثالية إلى العالم هى تلك التى أتته من جماعة أكسفورد (فقد استمع إلى محاضرات جرير وهو طالب) ، وإن يكن قد شعر منذ وقت مبكر بنفور من المذهب عند برادلى وبوزانكيست ، وازداد تحولاً إلى لوتسه ، الذى رأى أنه هو الوحيد من المفكرين البارزين المحدثين الذى كان تفكيره مسيحيا بعمق ودون قيد أو شرط . غير أن ما انصف به تفكيره من الوضوح والهدوء ، وما اقترن به من ميل قوى إلى الموقف الطبيعى ، جعله لا يستفيد كثيرا من الأعماق الغامضة للفلسفة الهيجلية ، فاتجه بتفكيره ، بدلا من ذلك ، إلى باركلى ، الذى اجتذبه ميتافيزيقاء الدينية بوصفه لاهوتيا وبوصفه فيلسوفا ذا ميول مثالية . وبفضل استيعابه للأفكار الأساسية فى ميتافيزيقا باركلى ونظريته فى المعرفة ، أصبح هو الباعث الحقيقى لمذهب الألوهية عند باركلى فى القرن العشرين — أعنى الباعث الأصيل الوحيد لهذا المذهب ، ذلك لأن المحاولات الأخرى التى بذلها فرييه Ferrier وفريزر ، وكولينز ، وسيمون ، وغيرهم ، لم تلق إلا اهتماما عابرا .

ولقد وضع راشدال ، مقابل المثالية المطلقة ، مثالية شخصية . فقد انبثقت فلسفته عن اقتناع بالطابع الفردى والفريد للشخص ، سواء أكان ذلك الشخص إنسانيا أم إلهيا ، وظلت مرتبطة بهذا الاقتناع ارتباطا وثيقا ، ولقد أدت الحماسة التى دافع بها عن هذا الاعتقاد ، التى كادت تبلغ حد التعصب ، إلى جعله يغمض عينيه عن حقوق أو مزاباة نظرية تقول بكيان فوق الفردى ، أو كلى ، قد يهدد قداسة

الذاتية الشخصية وطابعها المطلق ، وجعلته يستهل نشاطه الفلسفى فى صحة جماعة من الكتاب كانت تشمل بعض البرجائين ، الذين لم يكن يجمع بينه وبينهم شئ إلا معارضته للمذهب المطلق . ويعبر المقال الذى مساهم به فى مجموعة الأبحاث التى نشرها « هنرى سترت » بعنوان « المثالية الشخصية » ، عن الخطوط الرئيسية لتفكيره ، الذى طبقه فيما بعد ووسعه فى الميدانين اللاهوتى والأخلاقي ، وإن لم يكن قد تجاوزه فى أية نقطة أساسية .

فهو قد أعلن — متفقا فى ذلك مع باركلي اتفاقا وثيقا — أنه لا يمكن وجود مادة بلا ذهن ، ولا أشياء جسمية موجودة فى ذاتها . والذهن يوجد على صورة أشخاص عارفة مريدة ، وكل ما ليس بذهن ، بهذا المعنى ، لا وجود له إلا فى علاقته بذهن — فعالم الحقائق الأصلية يتألف من أذهان متناهية ، ومن الذهن اللامتناهى الذى هو الله : إذ إن هذا الأخير ضرورى لإعطاء أساس موضوعى كامل للأشياء الخارجية التى تبدو أولا (فى ترتيب المعرفة) فى وعى الأذهان المتناهية . والذهن فردى على نحو مطلق ، وهو يتحقق دائما فى وعى مستقل ، بدون أن يكون من الممكن نفاذ أى وعى آخر فيه ، أى أن الأشخاص يستبعد كل منهم الآخر . وقد طبق راشدال هذه الفكرة التى هى الأساسية فى تفكيره ، على علاقة الأشخاص المتناهين بالشخصية الإلهية ، وراحتى من ذلك إلى استحالة استيعاب الشخصية الإلهية للأشخاص المتناهين . وهنا أعرب عن معارضته لأية صورة من المعاناة الصوفية لله أو الإدراك الحدسى له ، على أنها تنطوى على قضاء على حدود الشخصية أو أذابة لها . والأمر الذى كان يود أن يصل إليه ، هو إقامة الدين على برهان عقلى محض ، ولم يتردد آخر الأمر فى قبول النتائج المنطقية لمبدئه القائل باستقلال الشخصية واستحالة نفاذ غيرها فيها —

وأعني بهذه النتائج ، الفكرة القائلة إن الله متناه . فقدرة الله 'نحد'
وجود الأشخاص الإنسانيين . والحقيقة المطلقة ليست هي الله ،
ولأنما هي مجال مشترك للأرواح الشخصية التي يكون الله واحدا منها ،
وإن يكن هو الروح الرئيسية - وهذا الرأي مشابه لرأي ماكتجارت .

ولقد كان كتابه « نظرية الخير والشر » من أدق وأشمل الأبحاث
الإنجليزية الحديثة في الأخلاق . وهو يصف موقفه ، الذي كان أقرب
إلى سدجويك ومور منه إلى جرين وبرادلي ، بأنه « مذهب منفعة مثالي
ideal utilitarianism » . وتبعاً لهذا المذهب ، تكون للحياة المثلى ثلاث
مقولات رئيسية ، هي القيمة ، واللذة ، والسعادة (ومن هنا فإن إدراجه
للذة ضمن خير الإنسان الحق يوزع صحة تأكيده أن نظريته مضادة لمذهب
اللذة) . إن الأخلاق بطبيعة الحال مجال قائم بذاته ولا نظير له ،
غير أنها مع ذلك مرتبطة بالميتافيزيقا وتتطوى على مصادرات ميتافيزيقية ،
ولا سيما هذه المصادرات الثلاث : (أ) كل الأفعال الأخلاقية ينبغي
أن تُنسب إلى الذات الفردية . (ب) أساس موضوعية الحكم الأخلاقي
هو وجود الله ، (ح) الخلود . وهكذا فإن الأخلاق عند راشدال
تبدأ بالأشخاص الفرديين وتنتهي بالله . أما عن الشرف فقد أكد أنه ليس
بمجرد مظهر ، وإنما هو جزء من طبيعة الأشياء له من الحقيقة ما للخير ؛
فهو إذن يتجنب التفاؤل الساذج الذي قال به أصحاب مذهب المطلق .
ونظراً إلى الطبيعة الإيجابية للشر ، فإنه يتعين علينا مرة أخرى أن نرفض
فكرة شمول القدرة الإلهية .

وهكذا فإن فلسفته ، التي تشبه فلسفة سورلي أكثر مما تشبه أية
فلسفة أخرى ، يمكن أن توصف في عمومها إيجابياً بأنها إحياء متأخر

لمذهب باركلي ، مع اهتمام خاص بذلك الرأى فى الشخصية ، الذى كان من الواضح أن باركلي يقول به ، ولكنه تركه فى صورة ضمنية . كما يمكن أن توصف سلبيا بأنها رد فعل على المذهب المطابق عند برادلى ، الذى يهدد قداسة الشخصية بخطر كبير . ولقد تأثرت الأخلاق عنده بالتراث الإنجليزى فى نواح هامة ، واتجهت أساسا نحو مذهب المنفعة التجريبى عند مل وسدجويك ومور . وهكذا فإن القوة الفلسفية الدافعة التى تلقاها أصلا من هيجلى أكسفورد قد عادت القمقرى إلى تراثه الفكرى القومى ، ولكن مع تأثر بالعناصر المثالية فى هذا التراث إلى جانب عناصره التجريبية .

القسم السادس

أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين

James Ward جيمس وورد

(١٨٤٣ — ١٩٢٥)

[كلم في الكلية الطائفية في برمنجهام ، ولي براين وجونجى و « ترينى كوليدج »
بكبردج . ولي ١٨٧٥ أصبح زميلا في ترينى كوليدج ؛ ولي ١٨٩٧ عين أستاذا للفلسفة
العقلية والنطق بكبردج .

مؤلفاته : مقال بعنوان « علم النفس Psychology » في الطبعة التاسعة من
« دائرة المعارف البريطانية » ، ١٨٨٦ (أعيد نشره مع ملحق في الطبعة العاشرة ،
١٩٠٣ ، وعُدل للثال في الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١١ ، ثم أعيد تعديله في صورة كتاب
سنة ١٩١٨ ، بعنوان « مبادئ علم النفس Psychological Principles » ،
الطبعة الثانية ، ١٩٢٠) ، « المذهب الطبيعي واللاحرية Naturalism &
Agnosticism » (محاضرات جيفورد) ، في مجلدين ، ١٨٩٩ (الطبعة الرابعة في مجلد
واحد ، ١٩١٥) ، « عالم الغايات ، أو مذهب الكثرة ومذهب الألوهية The Realm
of Ends, or Pluralism & Theism » (محاضرات جيفورد) ، ١٩١١
(الطبعة الثالثة ، ١٩٢٠) ؛ « الوراثة والذاكرة Heredity & Memory »
(محاضرة سدجويك) ؛ ١٩١٣ أعيد طبعها في كتابه « المقالات » ، ١٩٢٧ ، « دراسة لسكانت
A Study of Kant » ، ١٩٢٢ ؛ « مذهب ألوهى في الذرات الروحية
A Theistic Monadism » ، مقال في « الفلسفة الإنجليزبة المعاصرة » ، نشره
ج . هـ . مورهد ، المجموعة الثانية ١٩٢٥ .

مؤلفاته نشرت بعد وفاته : « مقالات في الفلسفة Essays in Philosophy » ،
لنشر الكتاب و . ر . سورلى وج . ف . ستوت G. F. Stout ، ١٩٢٧ ، مع
بحث تذكارى من تأليف ا . ف . كامبل O. W. Campbell (ابنته) ، « قاموس التنير
القومى » ، ١٩٢٢ — ١٩٣٠ .

(م — ٣٢ الفلسفة)

اتخذت المثالية عند وورد - وهو مفكر كان مشهورا ذا مكانة رفيعة في إنجلترا ، ولكنه كان شبه مجهول خارجها - صورة مختلف اختلافا أساسيا عن أى مذهب بحثناه حتى الآن ، وذلك بعد أن تخلصت من ارتباطاتها القديمة . فهى مثالية أكثر نحررا ومرونة من هذه المذاهب ، ولم تكن مرتبطة لا بالمذهب الهيكلى كما عرضه القدامى المتمسكون بالأصل ، ولا كما عرضه المحدثون والمدرسة المتحررة ، ولا بأية مدرسة أو أى مذهب على الإطلاق . فقد كان للمثالية هذه صدى رحب ، يستجيب لمؤثرات متعددة متنوعة ، ولكنها ، على الرغم مما اكتسبته من هذه النزعة التلقيفية من عمق ، قد فقدت الاتساق المتين والوحدة الراسخة التى انصرفت بها المذاهب الأخرى . وهكذا كان هذا المذهب من أوضح المذاهب تعبيرا عن تزايد انفصال المثالية الإنجليزية عن مصدرها ووحيا الهيكلى الأول . فنقطة البداية الأساسية فى تفكير وورد لم تكن قوة فلسفية دافعة أصيلة ملزمة ، وإنما كانت أبحاثا علمية متخصصة ، وصراعا دينيا باطنا أحس به ، واعترف بوجوده منذ وقت مبكر . وكان هذان العاملان ، العلم التجريبي واللاهوت ، خليقين بإحداث تأثير حاسم فى النظرة التى كونها فى سنواته المتأخرة عن العالم .

وبعد صراع ذهنى حاد ، انشق وورد عن اللاهوت ، واعتزل منصبه الدينى فى كنيسة « الرافضة Non Conformist » ، وكرس حياته للعمل العلمى . واتخذت أولى دراساته الجديدة صورة بحث علمى متعمق فى مجال علم الحياة وعلم النفس . وسرعان ما تركز اهتمامه الأساسى فى هذا الأخير ، وأصبح واحدا من كبار علماء النفس الإنجليز ، إلى أن تحول فى وقت متأخر نسبيا (فى العقد الأخير من القرن الماضى) ، إلى بحث مسائل فلسفية متخصصة . ولقد كان مستوى أعماله فى علم النفس ، التى يشيع الاعتراف اليوم بأنها كانت أعمالا رائدة ذات أهمية عظمى فى التطور التالى لهذا

العلم ، أرفع كثيرا من مستوى أعماله في الفلسفة . لذلك فن واجبنا أن نذكر في الأولى حيزا بسيطا ، وذلك على الأقل لما لها من أهمية فلسفية ولتاثيرها الكبير في فلسفته الخاصة . هذه الأعمال متضمنة في مقاله المشهور في « دائرة المعارف البريطانية » ، سنة ١٨٨٦ ، وهو المقال الذي عدل مرتين فيما بعد ، ثم اتخذ صورته النهائية في كتابه « مبادئ علم النفس » (١٩١٨) الذي أصبح في أهميته كتابا كلاسيكيا .

ولقد كان علم النفس عنده ، كما أشار هو ذاته ، يدين بأ كبر الفضل للألمان هر بارت ، ولوتسه ، وفنت ، وبرنتانو . وعلى الرغم من أن جفوره كانت متغلغلة في التراث القومي في نواح كثيرة ، فإنه قد بدأ السير في طريق جديد إذ انصرف عن النزعة العقلية (intellectualism) في المدرسة الإنجليزية ، وارتفع عن مستوى المذهب الترابطي القديم ، وعلم نفس الملوكات . فقد أكد وورد ، متفقا في ذلك مع لوك وخلفائه ، أن علم النفس هو علم التجربة « الفردية » ، على أساس أن لكل حادث ذهني مقره في الحياة للفردية ، كما أكد أن التجربة التي يتعين على علماء النفس دراستها ليست تجربة المعرفة أو التلقى (reception) فحسب ، وإنما هي تتحدد أساسا باهتمامات عملية تمارس عملها من خلال الشعور والإرادة . والمهمة الوحيدة للتجارب البشرية هي أن تخضع للإرادة وتخدم سلوكنا ، والاعتراف بذلك هو مفتاح فهم علم النفس . غير أن التجربة ، وإن تكن في أساسها نزوعية أكثر منها معرفية ، لا يمكن أن تكون ذاتية تماما . فهي منذ البداية تنطوي على عاملين : ذات حقيقية فعالة ، ومقابل لها هو عالم حقيقي ، بحيث يرتبط الاثنان ارتباطا متبادلا بوصفهما جزئين متشابكين مستعارين في كل واحد ، وبحيث لا يتميزان إلا بال فكر ، لا في الواقع .

أما الوعي — الذي أطلق وورد على مكوناته وصفا عاما هو « المائلات

presentations ، — فليس كثرة لارابط بينها، بل إن له وحدة، ووحدته تتخذ صورة مجرى متصل موضوعي، أى 'كل' موضوعي. ويتميز مجرى التجربة بالتنوع المتزايد لهذا المجرى المتصل عن طريق تغيرات في المائلات المكونة له. فلدينا في أية لحظة معينة كل معين من التمثلات، ومجال الوعي، هو واحد ومتصل نفسيا، وفي اللحظة التالية لا يكون لدينا مجال جديد تماما، وإنما تغير جزئي في داخل المجال القديم، ^(١) فكل تجربة جديدة ليست عنصرا زائدا مضافا، وإنما هي تعديل لكل موجود من قبل، 'تدخل عليه بعض التعقيد الجديد: أى أنه ليس ثمة مائلات منفصلة. لذلك فإن الوعي ليس مجموعة من الوحدات المتميزة المستقلة، وإنما هو عملية متصلة يطرأ فيها تنوع مستمر على مجال المثل أو الحضور. وعلى هذا النحو تجاوز وورد الرأي الميكانيكي للتجريبيين، وهو الرأي الذى لا يكون على عالم النفس فيه إلا أن يحلل (كالمشرح أو الكيميائي)، محتوى التجربة إلى عناصره، ثم يختبر 'كلًا' منها على حدة. أما تلك التميزات التى تصف فيها العملية بأنها تنوع، واستيعاب، واختزان، فهى فى رأى وورد تعبر عن طابع المرونة، الذى يتصف به الاتصال المثلوى. كل هذا ينطوى على هدم لأسس النظريتين اللتين كانتا شائعتين عندئذ. أعنى النظرية الترابطية ونظرية الملكات الذهنية. فالترابط ليس عملية سلبية شبه آلية تتداعى فيها محتويات الوعي وتدخل فى علاقات جديدة بعضها مع البعض بطريقة آلية، وإنما تتحكم فيه من البداية إلى النهاية ذات 'غرضية' تلتقى وتختار هذه التجربة أو تلك نظرا إلى ملاءمتها لغاياتها الخاصة. وقد أدى اهتمام وورد هذا بالانتقاء الغرضى إلى قوله بأن الاقباة هو الوظيفة الرئيسية للوعي، واتخاذ منه فكرة رئيسية فى علم النفس. ولقد ذهب وورد إلى حدى بحث كل نشاط ذهنى على حدة، فافظا إليه من خلال فكرة الاقباة، ووسع نطاق هذا اللفظ بحيث يشمل كل

..عما كان يندرج قبل ذلك تحت مفهوم الوعى . فالوعى هو دائما مقدار أعظم أو أقل من الانتباه إلى ما هو جديد فى الاتصال المثولى ، وهو كما لاحظنا من قبل ، ليس ذا طابع معرفى بحت فحسب ، وإنما هو إدراك وانتقاء مقصود للمعطيات اللازمة للنشاط الغرضى للذات . وهكذا يحل الانتباه محل الملكات القديمة ، التى كانت متميزة ومنعزلة فى معظم الأحيان ، ويفدو هو الوظيفة الأساسية الواحدة التى تنحكم فيها . أما التمييز فى داخل الانتباه فإنه تمييز فى الدرجة ، وكل أوجه نشاطه إنما تهدف إلى خدمة اهتمامات . فإذا ما عبرنا عن التصور النفسانى الناتج عن هذا كله بصورة عامة ، كان تصورا لذات إيجابية منتبهة ، بوصفها الرابطة الضرورية التى تجمع بين مختلف أنواع التمثل .

لقد توسع وورد فيها بعد فى نظره هذه ، إذ ربطها بميتافيزيقاه وعرف التجربة ، التى سبق أن وصفها من خلال فكرة الاهتمام الانتقائى قبل كل شيء ، بأنها عملية حفظ للذات ، وبذلك تكون ممتدة بقدر امتداد الحياة ذاتها . فالنشاط المعرفى متشابك تشابكا تاما مع جميع ظروف حياة الذات العارفة ، ولا يمكن فهمه إلا فى علاقاته بها . أما تصور الذات على أنها نظرية خالصة ، فمما هو التجريد محض . ولقد قبل وورد رأى كانت فى الوحدة التركيبية للإدراك الذاتى ، غير أنه رأى أن المركب لا يكون يمكننا دون اهتمام على ما بالاشياء ، ودون دافع إلى الفعل ، فالتجربة وحدة حية عينية تؤدي عملها بوصفها كلا ، والجانب الأهم من جوانبها التى يمكن التمييز بينها هو الجانب العملى ، لا النظرى ، ونتيجة لهذا رأى الأساسى ، يمكن إدراج وورد ضمن الممهدين الأوائل لفلسفة الحياة Lebensphilosophie التى أصبحت شائعة فيما بعد . كما أنه مهد الطريق ، بوجه خاص ، للحركة البرجماتية ، وكان له تأثير باق على بعض قادة هذه الحركة ، مثل جيمس وشريل ، وهو تأثير لا يقلل من حقيقة كونه غير واضح فى كل الأحوال ،

ذلك لأنه ، عندما جاء الوقت الذى ظهرت فيه البرهمانية ، قرب نهاية القرن الماضى ، كانت أفكار وورد قد أصبحت مشاعا بين الجميع . كذلك استبَق وورد برجسون فى نظريته فى الزمان :

فقد ميز الزمان المجرد فى الفيزياء ، وهو زمان لا شدة ولا كثافة له ، من الزمان كما نجرِّبه ، وأطلق على هذا الأخير ، نظرا إلى كونه كمية كثافية . اسم « المدة » . وعلى الرغم من أن وورد قد عرض هذه النظرية فى مقاله الذى صدر عام ١٨٨٦ ، وأن برجسون لم ينشر نظريته إلا فى ١٨٨٩ (فى كتابه « المعطيات المباشرة للوعى *Les données immédiates de la conscience*) فالأرجح أن الاثنين كانا مستقلين .

واقد أحدثت أفكار وورد الجديدة انقلابا فى مجال علم النفس كان له تأثيره الهائل . فلم يعد من الممكن ، منذ ذلك الحين ، السير فى طريق التجريبية المألوف ، الذى كان « بين Bain » آخر مثل هام له . وأصبح لزاما على عالم النفس ، إذا ما شاء ألا تتهم آراؤه بأنها بالية عتيقة ، أن يتبع طريق وورد ، وما زال علم النفس الإنجليزى حتى اليوم ملتزما ، فى جميع النقاط الأساسية ، ذلك الطريق الذى حدد وورد معاملة . وأشهر تلاميذه هو . ستوت *G. F. Stout* . وفى أمريكا ظهرت فى الوقت ذاته حركة تسير فى نفس الاتجاه ، كان الفضل فيها يرجع إلى علم النفس الإرادى *voluntaristic* عند وليم جيمس . وينبغى أن يضاف إلى ذلك أن الانقلاب الذى أحدثه وورد لم يتخذ صورة انشقاق حاسم عن المناهج التقليدية فى البحث النفسى ، وإنما اتخذ صورة تصحيح هادى لوجهة النظر العامة التى كان من الشائع النظر بها إلى ظواهر الحياة الذهنية وتركيبها . فنأهجته كانت قريبة الشبه من مناهج لوك وهيوم إلى حد بعيد .

أى أنها كانت استبطائية . وهو لم يترك فى كتاباته مكانا اعلم النفس التجريبي أو الفسيولوجى أو المرضى ، ولم يلجأ إلى المنهج المقارن إلا لما ، وبجذر ، وذلك بوصفه وسيلة لتوضيح النتائج لا لكشفها . فهو ، مثل برنتانو^(١) ، قد بدأ بالإدراك الباطن ، ووصف المعطيات المباشرة للوعى الفردى .

ولقد استُمد مذهب وورد فى الفلسفة من مصادر متعددة — من لينتس وباركلى وكانت ولوتسه (الذى تأثر به تأثراً قوياً خلال السنوات التى قضاها طالباً فى جوتنجن) ، وكل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فى وطنه .

وقد تناول فى أول كتاب ميتافيزيقى رئيسى له ، عالم الطبيعة ، والمذهب الطبيعى واللاأدرية اللذين نشأ عن تأمل هذا العالم ؛ وكان موضوع كتابه الثانى هو عالم الغايات ، ومذهب الكثرة ومذهب الألوهية . للذان نشأ عن تأمل عالم الغايات هذا . ومن الواضح أن هذا التقابل مستمد من الثنائية المماثلة التى وضعها كانت ، وأن تفكير وورد هو فى عمومها أقرب إلى كانت بكثير منه إلى هيجل .

وهكذا كان وورد يسعى ، فى المحل الأول ، إلى الوصول إلى فهم فلسفى للعالم الذى يتمثل لنا فى العلوم الطبيعية ، فكانت النتيجة اختباراً من أعمق وأشمل الاختبارات التى تعرض لها المذهب الطبيعى واللاأدرية :

(١) فرانتس برنتانو (١٨٣٨ — ١٩١٧) : فيلسوف ألماني ، عارض فى مذهبه فلسفة كانت والثالبية الألمانية ، وقال بنوع من المذهب الواقعى . وقد ميز ، فى نظريته فى علم النفس ، بين ثلاث ظواهر أساسية : التصور ، والحس ، والإرادة ، وقد أكد أهمية عنصر « القصد » فى كل فعل ذهنى . وهو من المهدين لنظرية الجشطالت فى علم النفس .
[للترجم]

فى ذلك الوقت . ولقد تقبَّع وورد هذين المذهبين فى جميع اتجاهاتهما وتفرداتهما الممكنة والفعلية ، وتعقبهما فى أشد مخابتهما خفاء ، وكشف عن المصدر المشترك للمذهب الآلى ، والمذهب التطورى ، ومذهب الموازنة بين المجال النفسى والمجال المادى ، وأوضح أن مثل هذه النظريات ليست كافية بالنسبة إلى أية فلسفة تتجاوز جميع الأوجه الجزئية للكل . وهكذا صاح فى خصومه قائلاً : « إن فى السماء والأرض لأكثر مما حلت به الفلسفة الطبيعية ^(١) . وهذه الصيحة تمثل ، بمعنى ما ، النتيجة النهائية لتقدمه الذى كان شديد العمق والتأثير .

أما الرأى الآلى فى العالم ، الذى يكون ، فى رأى وورد ، أساس كل بحث علمى ، فهو تجريد واحد ضخم ، وهو نتيجة لنظرة متحيزة أساساً إلى جانب واحد ، تلتقى من الواقع وجهاً جزئياً ، وتنظمه وتتعبه حتى آخر نتائجه . وهذا التركيز الضيق هو سبب روعة هذه النظرية ونجاحها ، وهو أيضاً سبب زيفها الكامل من حيث هى نظرة إلى العالم فهمى تعبّر عن كل شىء من خلال الحكم المُقاس ، وتعرض برموز رياضية . غير أن كل ما هو فرد عيى ، وكل ما يضنى على الحياة مضموناً ونبضاً ولونا ، ينزلق من خلال المسام الواسعة لشبكة التصورات المجردة هذه . فمن المحال أن تكون هذه الحركة التى لا لون لها للذرات ، وهذا « النسيج الطبقى للتجريدات غير الملموسة » ، وهذه « الرقصة التى ليست من هذا العالم ، والتى تؤديها مقولات لا حياة فيها » ^(٢) — من المحال أن تكون هذه هى الواقع . وحتى لو كانت تنطوى على إشارة خافتة

(١) « المذهب الطبيعى والأدري » ، ١٨٨٩ ، المجلد الثانى ، ص ٨٠ .

(٢) برادلى : « مبادئ المنطق » ، الكتاب الثالث ، الباب الثانى ، الفصل الرابع ،

إلى العالم العيني الذى مُجِردت منه ، فلا يمكنها ، عن طريق مضمونها وتركيبها الخاص ، أن تجيب عن السؤال عن ماهية الطبيعة الحقيقية للعالم العيني . ففى ذلك الإطار التخطيطى الذى لا يتناول سوى نقاط متجانسة للقوة لا ترتبط فيما بينها إلا آليا ، يكون من العبث أن يبحث المرء عن دلالة وقيم وغايات ومن المستحيل أن يجدها .

ومن الواضح أن وورد ، فى نقده القامى هذا للذهب الالى ، قد أخفق فى الاحتفاظ بتميز العلم الطبيعى بماهه كذلك ، والنظرة الطبيعية إلى العالم ، التى تقوم عليه عادةً ، وبذلك « أفرغ الطفل مع تفرغه مياه الحمام » ، بل وحمل على التفكير العملى بمعناه الدقيق على أساس أنه أدى بالفعل ، فى كثير من الأحيان ، إلى نتائج فلسفية مشكوك فى صحتها إلى حد بعيد . وهذا يبدو غريبا ، إذا أدركنا أن وورد نفسه قد بدأ حياته الأكاديمية عالما ، واستخدم مناهج العلم بنجاح كبير . غير أن لهذه الغرابة دلالتها الخاصة : فقد تعين عليه أن يتخذ موقفا نقديا شديدا من وجهة النظر والمناهج المميزة للعلم الطبيعى ، حتى يتمكن من أن يمدخل فى مجال الاهتمام الفلسفى ميدانا آخر للمعرفة كانت الفلسفة الإنجليزية حتى ذلك الحين تتجاهله تجاهلا غاشما ، وأعنى به التاريخ . ففى العلوم التاريخية ، على عكس العلوم الطبيعية ، تصادف كائنات فردية عينية ، ينطبق عليها ما نعينه بالحقائق ، من حيث إنها تضع لنفسها غايات ، ونحقق قيا وتكوّن جزءا لا يتجزأ من عينية الحياة وواقعيتها . ولقد كان وورد ، مثل سورلى ، مدينا بهذا الرأى للأبحاث التى قام بها هيريش ريكتر فى مناهج المعرفة ، وهى الأبحاث التى لا يبدو أن أى فيلسوف إنجليزى آخر قد أبدى بها أى اهتمام .

فلدينا إذن ، داخل الوجود من حيث هو كل ، تقابل حادين عالمين : فهناك من جهة الطبيعة ، وعالم الحوادث الآلية ، الذى يسوده الاطراد

والضرورة التجريبية ، وهو عالم من العموميات والتجريدات ، ليس فيه مكان للأفراد العينيين ، أو للتلقائية ، والابتكار ، والقيم والغايات ، ولدينا من جهة أخرى عالم القيم والغايات ، عالم التاريخ ، والعيني والفردى ، الذى لا يكون الفعل الأخلاقى ممكنا إلا فيه ، والذى تحمل فيه الغرضية والحرية البشرية محل قيود العلية الآلية . غير أن هذا التمييز القاطع ينبغى ألا يؤخذ على أنه يعنى انفصالهما التام : إذ يتضح من وجهة نظر أعلى ، أنهما منظوران جزئيان إلى عالم واحد ، وينبغى بالتالى أن يجمعهما الفكر فى وحدة . ومهمة الفلسفة هى كشف هذه الوحدة ، وكذلك تحديد أى وجهها هو الأعمق والأشمل .

وكما هو المتوقع ، فإن وورد قد جعل العالم الطبيعى مشتقاً من العالم الروحى . ومن الأدلة على ذلك أن الطبيعة ، عندما نواجهها بجهاز العلم العقلى ، تنجيب عن الأسئلة التى نوجهها إليها ، وفى ذلك تحقيق لصحة الوسائل التى اصطنعها الإنسان للسيطرة عليها . وإذن ، فهلا يكون لنا الحق فى أن نستدل من ذكاء الروح الباحثة ، على ذكاء الطبيعة ، أو على الأقل ، على وجود مبدأ ذكى كامن فيها ؟ . وفضلاً عن ذلك ، فإن آخر أبحاث العلم قد أثبتت أن الحياة العضوية تمتد فى العالم غير العضوى المزعوم أبعد مما اعتقدنا حتى الآن ، وليس هناك ما يمنع من أن نكتشف للحياة حدوداً أدنى من ذلك . مثل هذه الاعتبارات أدت بوورد فى النهاية إلى افتراض أن الطبيعة حية وفردانية فى جميع أرجائها . ويسمى وورد مذهب شمول النفس هذا باسم «الواحدية الروحانية» *spiritualistic monism* ، لىكى يوضح بذلك تضادها المباشر مع الواحدية المادية عند اللاأدرين والتطوريين وغيرهم من أصحاب المذهب الطبيعى . فالطبيعة غائية فى جميع أرجائها ، وهى عالم من الغايات والطبيعة المطبوعة *natura naturata* هى فى واقع الأمر الطبيعة للطبيعة *natura naturans* .

غير أن الواحدة الروحية ليست إلا موقفا عاما ؛ وهي لا توضح شيئا عن الطريقة التي 'تصنع بها الأشياء على وجه التخصيص ، أو عن مصدر هذه الأشياء وغايتها ، أو عن قيمتها والغايات التي تستهدفها ، وما إلى ذلك .
وعلىنا لكي نجيب عن هذه الأسئلة ، أن نبدأ من جديد ، ونسير ، ونحن نفعل ذلك بطريقة 'تجريبية من الأساس radically empirical (وقد استخدم وورد ، مثل وليم جيمس ، نفس هذا التعبير) . فإذا ما نظرنا إلى الواقع من وجهة النظر الجديدة هذه ، ظهر لنا مباشرة في كثرة من المراكز المجزأة التي تتصل فيما بينها اتصالا متبادلا . ويطلق وورد على هذه الوحدات اسم الذرات الروحية monads ، أو الكالات entelechies^(١) ، كما يطلق على أدنى ما يمكننا تصويره منها اسم الذرات الروحية أو البهتة ، وأحيانا يسميها 'بأشباه النفوس psychoids' .

وتنشأ هذه الأخيرة من أصل مشترك بين جميع الذرات الروحية . (ربما كان اتصالا لا تنوع فيه) يكون البيئة التي تعيش فيها هذه الذرات ، إن جاز هذا التعبير . ومن الواجب النظر إلى جميع الذرات الروحية على أنها أفراد ، إذ ليست فيها واحدة تشبه الأخرى ، ومع ذلك فهي لا تكون منعزلة أبدا ، وإنما تمارس دائما ، بعضها على البعض ، أفعالا وردود أفعال ، وتشكل نفسها في صورة جماعات اجتماعية ، ولا سيما في المستويات العليا للذات الروحية . ومن الواجب النظر إليها أيضا على أنها تسعى أساسا نحو غايات ، بحيث إن غايتها العليا أو قانونها الأعلى هو حفظ الذات .

(١) لفظ « الإنتلخيا » يعنى ، في أصله الاشتقاقى اليونانى ، ما تكون غايته في ذاته . وهو يصف ما هو كامل أو مكتمل . فالوجود الذى ينصف « بالكمال » يقال في مقابل ذلك الذى يكون بالقوة . ومن أشهر استعمالاته وصف أرسطو لنفسه بأنها « الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » . [المترجم]

ولسنا بحاجة إلى تتبع مذهب الذرات الروحية هذا أبعد من ذلك ،
 مادام يتفق مع مذهب ليبنتس في جميع النواحي الهامة فيما عدا أنه يجعل
 للذرات الروحية نوافذ ويترك جانباً فكرة الانسجام المقدّر pre - established
 harmony . وكثيراً ما وصف وورد مذهبه هذا بأنه مذهب كثرة
 pluralism . وهو بالفعل يلتق مع فلسفة الكثرة عند جيمس في نقاط
 تزيد على نقاط التقائه مع أى مذهب حديث . ويكون هذا المذهب
 ما يمكن تسميته بالطابق الأسفل في بنائه الميتافيزيقي . فليس في وسعنا
 أن نبقى هنا ، مع هذه الكثرة . فالكثرة ، بقدر ما يمكن المضى فيها ،
 هي موقف متسق تماماً مع ذاته ، كفيل بإرضاء حاجاتنا العقلية وقتاً ما ،
 غير أنه موقف ناقص ، يحيلنا إلى موقف أعلى يتجاوزه ، سواء في حدوده
 الدنيا أو في حدوده العليا . فلا يمكن أن توجد كثرة من الموجودات المتناهية
 ما لم توجد وحدة تكمن من ورائها وتشتمل عليها . صحيح أننا لا نستطيع
 التحقق من هذه الوحدة العليا : فهي تشير بنا إلى ما بعد عالم الوقائع .
 ولهذا السبب ينكر التجريبي الأصل حقيقة ، غير أن هذا لا يدل
 إلا على أنه لم يرتفع بعد إلى مستوى وجهة النظر الفلسفية الحقة . فليس
 للفلسفة بمعناها الصحيح تعامل مباشر مع الوقائع : وحسبها أن تتجنب
 مناقضة التجربة . صحيح أن الكل الذي تحاول الفلسفة فهمه يشمل الوقائع ،
 غير أن أية نظرية تكشف وحدة الكثرة بأكملها ، وتكشف عن معناها
 العام ، لها ما يبررها فلسفياً ، حتى لو لم يمكن تحقيقها تجريبياً .

والموقف المكمل لمذهب الكثرة هو مذهب الألوهية . وقد بلغ
 وورد هذه النقطة المتوقعة لمذهبه بقفزة تأملية جريئة من الذرات الروحية
 المتناهية الكثيرة نسياً ، إلى وحدة لا متناهية مطلقة . فوجود الكثرة
 يركز على الألوهية ويستهدفها ؛ أى أن الله مصدر الكثرة وتوزيع له .

وهنا يكون موضع معالجة وحل المسائل الميتافيزيقية النهائية : كفكرة

التطور ، ومشكلة الحرية ، والخلود ، وطبيعة الله ، وأهم من هذا كله ، مشكلة علاقة الموجودات المتناهية بالمطلق . ولسنا نستطيع أن نقدم إلا لمحات عامة من أبحاث وورد المفصلة في هذه المسائل . فإله روح لها عقل وإرادة ، ومن ثم فهو شخصي . وهو خالق العالم وحافظه ومديره . غير أنه في خلقه للعالم قد فرض حدا على ذاته ، ولكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أنه جعل لنفسه ماهية متناهية . فهو ، بوصفه خالقا ، يعلو على العالم ، ولكن ليس بالمعنى الذى يقصده أصحاب مذهب الألوهية الطبيعية (deists) والقاتل إنه يظل خارجا عن العالم . فلا يمكن فهم الخلق إلا على أنه الحضور الدائم للبدا الخلاق فى الخلق ، بحيث يكون الله فى نفس الوقت باطنا ، يحرك العالم من داخله . ولم يستطع وورد أن يجد بين العلو والسكون رابطة تصورية ، غير أنه تمسك بالفكرين معا ، لأن عمق شعوره الدينى حال بينه وبين القول بمذهب « شمول الألوهية pantheism » ، فى صورته الخاصة ، من جهة ، كما حال بينه ، من جهة أخرى ، وبين القول بمذهب الألوهية الطبيعية deism ، وهو المذهب الذى يرى أن الله ينسحب من العالم عندما يخلقه ، ويأخذ ما يمكن تسميته « بأجازة » ، بعد ما بذله من مجهود . ولقد أدى به موقف التوسط هذا إلى أن ينسب القدرة الخالقة إلى الإنسان بدوره : فإله حين جعل الناس أحرارا ، قد خصهم بأن يكونوا شركاءه فى العمل على تحقيق غاياته . ولما كان الإنسان شريكا لله فى هذه المهمة على قدم المساواة ، فإنه يضطلع بمسئولية كاملة عن أعماله ، وهو فى الوقت ذاته قادر على ارتكاب الشر . فالشر الأخلاقى هو العقدة الكبرى فى أى مذهب ألوهى ، ولكن لما كان الله كامنا فى العالم ، فلا بد أن تكون للخير الغلبة آخر الأمر على الشر . فالشر هو تعكير صفو النظام الأخلاقى ، وهو ليس مبدأ إيجابيا ، له طبيعته وحقيقته الخاصة به ، إلى جانب الخير ، بل إنه نسبى بالقياس إلى الخير فحسب ، ومن هنا

فإنه سينهزم بالتدرج أمام الخير ويتلاشى فيه . « ففى الأشياء الشريرة نوع من الروح الخيرة » (١) .

وهكذا فإن السكون عند وورد يختلف عنه عند برادلى وبوزانكيت فى أنه ليس كونا سكونيا ، وإنما هو يصعد من مرحلة إلى أخرى حتى أعلى ذرة روحية وهى الله . ولقد اجتذبت ، مثل معظم معاصريه ، فكرة التطور ، وأدجها فى مذهب إدماج وثيقا . غير أن المعنى الذى تكتسبه هذه الفكرة فى مذهب ألوهى يختلف تماما عن معناها فى مذهب طبيعى أو مذهب للكثرة . إذ لا يعود معناها هو التكشف التدريجى لما كان موجودا منذ البداية ، وإنما هى تعنى النشوء الجديد ، والتركيب الخلاق ، والظهور المستمر لإمكانات جديدة ؛ وهى تدل على وجود انسجام عند نقطة البداية فضلا عن نقطة الهدف ، وليس فقط عند نهاية عملية تسير قُدُما ، وقد لا تكون لها نهاية على الإطلاق .

فإذا ما عدنا بنظرتنا إلى مذهب وورد فى مجموعه أمكنا أن نرى المثالية فيه وقد اتخذت صورة جديدة ، استوعبت فيها — على نحو يفوق بكثير ما سبق أن عرضناه من المذاهب — كثرة زاخرة متنوعة من الأفكار ، بعضها لا تربطه صلة وثيقة بوجهة النظر المثالية . صحيح أنه ظل يحتفظ بالنزوع إلى التأمل فيما وراء حدود التجربة ، ويسعى إلى بلوغ وحدة نهائية ، غير أننا لا نشعر لديه بأن المركب منبثق عن انساق فكرى أصيل . فالعناصر أكثر عددا ، وأشد تنوعا ، من أن تكون وحدة حقيقية ، وكثيرا ما تظل منضمة بعضها إلى بعض على نحو خارجى لحسب . غير أن هذا ليس إلا دليلا آخر على قوة الدافع التأملى الذى أحدثه تجديد الاهتمام بالبحث الفلسفى ، بحيث ولد الرغبة فى تشييد مذهب ميتافيزيقى لدى شخص كانت مواهبه أقرب إلى مجال متابعة الأبحاث العلمية واختبار المشكلات الفلاسفية فى ظاهرها الجزئى .

(١) شيكسبير ، هنرى الخامس ، الفصل الرابع .

كلمنت تشارلس جوليان وب Clement Charles Julian Webb

(ولد في ١٨٦٥)

[كان من ١٨٩٩ إلى ١٩٢٢ زميلاً ومدرساً بكلية ماجدالين في أكسفورد؛ وفي ١٩٢٠ كان أول أستاذ لكرسي « أوريل Oriol » في فلسفة الدين للسيحي بأكسفورد، وتقاعد في ١٩٣٠ .

مؤلفاته : « مشكلات في العلاقات بين الله والإنسان Problems in the Relations of God & Man » ، ١٩١١ ، « النظريات الجماعية في الدين والفرد Group Theorie of Religion & the Individual » ، ١٩١٦ ؛ « الله والشخصية God & Personality » (محاضرات جيفورد) ، المجموعة الأولى ، ١٩١٩ ؛ « الشخصية الإلهية والحياة البشرية Divine Personality & Human Life » المجموعة الثانية ، ١٩٢٠ ؛ « الفلسفة والدين المسيحي Philosophy & Christian Religion » (محاضرات افتتاحية) ، ١٩٢٠ ؛ « المخطوط العامة لفلسفة في الدين Outline of a Philosophy of Religion » ، مقال في « الفلسفة الإنجليزيرة المعاصرة » ، نشره ج . هـ . مويريد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ ؛ « معرفتنا بعضنا ببعض Our knowledge of One Another » ، في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٣٠ ؛ « الدين ومذهب الألوهية Religion & Theism » ، ١٩٣٤ ؛ وكذلك مؤلفات متعددة في تاريخ الفلسفة والفكر الديني ، وطباعت نقدية لكتابي جون (يوحنا) أوب سالسبري John of Salisbury .
بوليكرايئدس Policraticus و « ميتالوجيكون Metalogicon » [(١)] .

أفضل ما يوصف به وب هو أنه يمثل فلسفة الدين داخل المذهب المثالي المطلق ؛ فهو ينتمي ، بحكم ارتباطه الطويل بجامعة أكسفورد خلال سنوات

(١) جون أف سالسبري (١١١٥ — ١١٨٠) فيلسوف ورجل كنيسة ، تعلم في باريس ، على يد أبيلار ، وشغل مناصب دنيوية هامة ، أهمها منصب أسقف شارتر . والكتاب الأول ، وهو بوليكرايئكس ، هو عرض لأرائه في المدينة الفاضلة على غرار « جمهورية » أفلاطون ، أما الثاني ، وهو « ميتالوجيكون » فيعرض فيه مذهبا فلسفيا جم فيه بين أرسطو والقدس أوغسطين . [للترجم]

دراسته وتدريسه : إلى تراث أ كسفورد الذى يرجع إلى جرين . وقد أبدى ، منذ كان طالبا ، ميلا إلى المشكلات الأخلاقية والدينية ، كما أنه اعترف بالتأثير القوى الذى أحدثه فيه كتاب جرين «المقدمة Prolegomena» ، والتأثير الطاغى لكتاب كانت . أساس ميتافيزيقا الأخلاق ، . ولقد كان تفكيره ، على وجه العموم ، أقرب إلى كانت وفشته منه إلى هيجل . وهو يذكر باحترام بالغ ، ضمن أسانذته فى أ كسفورد ، اسم ج . كوك ولسون ، وإن يكن من المستبعد جدا أن يكون مثل هذا المصدر الواقعى قد أحدث فيه أى تأثير ملموس . وهو يدين بأكثر من ذلك بكثير لصدافته الشخصية مع الفيلسوف الكاثوليكي « فريدرش فون هوجل » ، كما تأثر فيما بعد بكتاب رودلف أوتو Rudolf Otto « المقدس Das Heilige »^(١) ، وهو الكتاب الذى أثار اهتماما كبيرا فى الأوساط اللاهوتية الإنجليزية .

وهكذا فإن وب قد تناول مشكلة المثالية المطلقة من جانب الدين أساسا . وكان هدفه الخاص هو تعديل ميتافيزيقا برادلى وبوزانكيت من وجهة نظر التجربة الدينية واللاهوت المسيحية^(٢) . فقد أدت بهذين المفكرين الآخرين تأملاتهما النظرية البحتة ، التى كانت غير مكرثة بالدين ، إلى وصف للعلاقة بين المطلق والله لم يكن بالطبع بما يقبله مفكر يتخذ من الدين موقفا إيجابيا وثيقا . فالمطلق فى نظره ليس موضوعا للتأمل الميتافيزيقى فحسب ، بل هو أيضا موضوع للتقديس الدينى ، وهو يذهب

(١) لهذا الكتاب ترجمة إنجليزية بقلم ج . و . هارفى J. W Harvey بعنوان

« فكرة للقدس The Idea of the Holy » ، ١٩٢٣ .

(٢) انظر ، فى موضوع علاقته ببرادلى وبوزانكيت ، المراسلات التى دارت بينه وبينه

هذا الأخير ، والتى تكشف بوضوح عن هذه العلاقات ، فى كتاب «بوزانكيت وأصداءه» .

فشره ج . ه . مورهد ، ١٩٢٥ ، ص ٢١١ والصفحة التالية ، ص ٢٢٦ والصفحة

التالية ص ٢٣٧ إلى ٢٤٧ .

إلى أن فصل برادلى وبوزانسكىت بين المطلق والله ، إذا ما مضينا فيه إلى أبعد نتائج المنطقية ، يودى إلى سلب الدين على إطلاقه أى معنى له . ولا بد من أجل التجربة الدينية من أن يكون كلاهما فى هوية مع الآخر .

وهناك مشكلة ثانية كرس لها وب اهتماما كبيرا ، هى مشكلة شخصية الله وعلاقتها بشخصية الإنسان المتناهية . وههنا يبين أيضا أن الوعى الدينى هو وحده الذى يكشف الطابع الشخصى النهائى للحقيقة ، إذ إن الإنسان فى علاقة شخصية مع المطلق إلا فى التجربة الدينية . لذلك ينبغى أن تُنسب الشخصية إلى الله ، ولكن بمعنى يختلف إلى حد ما عن معنى شخصية الإنسان ، إذ إن علاقة الإنسان بالإنسان فى التجربة الاجتماعية هى علاقة استبعاد متبادل ، بينما علاقة الإنسان بالله فى التجربة الدينية هى علاقة تضمن متبادل . فلزام علينا ، من وجهة النظر الدينية ، أن نقول إننا نستقر فى الله وإن الله يستقر فىنا ، وإن الله كامن ، على نحو لانعرفه ، فى المؤمن ، ولكن دون أى تهديد للشخصية المستقلة للكائن المتناهى . ذلك لأن وب يدافع عن استقلال الشخصية الإنسانية ضد إنكار حقيقتها وقيمتها فى المذهب الطبيعى والمذهب المطلق . ومن هنا فإنه لا ينظر إلى التجربة الدينية على أنها صوفية ، وعلى أنها هى فناء النفس المتناهية فى اللامتناهى ، بل على أنها علاقة يظل الاثنان فيها متميزين ، ويستتبع ذلك أن يكون الله ، مع كل كونه فى العالم ، عاليا عليه فى الوقت ذاته . وهو يحاول أن يربط وبوفق بين الرايين المتضادين فى كون الله وعلوه ، عن طريق إدخال فكرة لاهوتية هى فكرة الوسيط والثالوث ، وبذلك استخدم هاتين الفكرتين استخداما فلسفيا . وربما كانت هذه المتقابلات المتنافرة وأمثالها فى مذهب وب راجعة إلى افتقار باطن إلى التناظر أو الاتفاق بين المذهب المطلق والنتائج الميتافيزيقية التى يستتبعها الدين المسيحى .

ولقد أبدى رب اهتماما خاصا بمشكلة معرفتنا للذوات، الأخرى ولعالم الأشياء الخارجية . وهو يرفض الحجة القائمة على التمثيل ^(١) (argument from analogy) . فلدينا بالذوات الأخرى إدراك مباشر تماما ، مثل إدراكنا لله . فلا يمكن أن تكون معرفتنا بالذوات الأخرى مستمدة من ذواتنا ، أو من الأشياء الخارجية ، أو من العلاقة بين الاثنين ، وإنما هي كامنة ، على نحو ما ، من وراء كل هذه الأنواع من التجربة ، فالذات الأخرى لا يمكن أن تكون بالنسبة إلينا بمجرد موضوع ضمن الموضوعات الأخرى ، وإنما هي تدرك دائما بوصفها شخصا واعيا بذاته ، نستطيع أن ندخل معه ، لأن لنا شخصية ، في علاقات شخصية مباشرة .

وهكذا فإن الشخصية هي الفكرة الرئيسية المسيطرة على تفكير رب ، ولا سيما بالصورة المنهجية التي أعطاها لتفكيره هذا في كتابه الرئيسي ، وهو مجموعتها محاضرات « جيفورد » ، اللتان نشرتا بعنوان « الله والشخصية » . و « الشخصية الإلهية والحياة البشرية » . وهو في ثلثي هاتين المجموعتين يناقش التعبير عن الشخصية البشرية في مختلف مجالات نشاطها ، مبينا نواحي التميز والاختلاف في المجال الاقتصادي والعلمي والفني والأخلاقي والسياسي والديني . وهو يتخذ على وجه العموم موقفا وسطا بين راشدال ، الداعية المتعصب إلى الشخصية الفردية ، من جهة ، وبين برادلي وبوزانكيت ، اللذين أذابا الشخصية وأفنيهاها في ظلام المطلق ، من جهة أخرى . ولكنه لا يرتفع إلى مستوى الأصالة العظيمة في التفكير ، التي تثير فينا الإعجاب ببرادلي ، وكذلك ببوزانكيت ولكن بدرجة أقل . ففلسفته لم تظهر

(١) الحجة القائمة على التمثيل هي تلك التي تستدل فيها على وجود الذوات الأخرى من وجودنا نحن ، وتعتمد على المماثلة بين الظواهر التي نجربها في ذاتنا مباشرة وتلك التي تنسب إلى الذوات الأخرى ، لكن تؤكد وجود الأخيرة ، ما دامت ذاتنا موجودة .

بفضل قوة باطنة تدفعه إلى وضع مذهب، بقدر ما ظهرت عن طريق عرض آراء المفكرين الآخرين ونقدتها. وربما اتضح آخر الأمر أن أكبر خدمة أداها هي أنه خفف من حدة مبالغات خطورة معينة في المذهب المطلق، الذي كان بطبيعته ميالا إليه.

ألفرد إدوارد تيلور Alfred Edward Taylor

(ولد في ١٨٦٩)^(١)

[تعلم في نيوكوليدج ، بأكسفورد ، وكان من ١٨٩١ إلى ١٨٩٨ زميلا في كلية سرتون Merton ، بأكسفورد ؛ واشتغل من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٣ محاضرا مساعدا في اللغة اليونانية والفلسفة بكلية أوين Owen بمانشستر ؛ ومن ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ أستاذا للفلسفة بجامعة ماكجيل McGill في مونتريال ؛ وكان من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٤ أستاذا لفلسفة الأخلاق في سانت أندروز ، وفي ١٩٢٤ أستاذا لنفس الكرسي في جامعة إدنبره . مؤلفاته : « مشكلة السلوك The Problem of Conduct » ، ١٩٠١ ؛ « أركان الميتافيزيقا Elements of Metaphysics » ١٩٠٣ (الطبعة الخامسة ، ١٩٣٠) ؛ « الاتصال Continuity » و « الأحلام والنوم Dreams & Sleep » و « الهوية Identity » و « مذهب الألوهية Theism » ، مقالات في « دائرة معارف الدين والأخلاق Encyclopaedia of Religion & Ethics » لميستنجز Hastings ، ١٩١١-١٩٢١ ؛ « الإيمان بالخلود The Belief in Immortality » . مقال في كتاب « الإيمان والحرب The Faith & the War » ، نشره ف. ج. فوكس جاكسون Foakes Jackson ، ١٩١٥ ، ص ١٢٣-١٥٢ ؛ « الفلسفة » مقال في كتاب « التطور في ضوء المعرفة الحديثة Evolution in the Light of Modern Knowledge » ، ١٩٢٥ ؛ « حرية الإنسان The Freedom of Man » ، مقال في « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج. ه. مورفيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ ؛ « دفاع عن الدين The Vindication of Religion » ، بحث في كتاب « مقالات كاثوليكية ولقدية Catholic & Critical Essays » ، نشره أ. ج. سلوين E. G. Selwyn ، « مشكلة الشر The problem of Evil » ، كتب

صدر في ١٩٢٩ ؛ «إيمان مفكر أخلاق The Faith of a Moralist» (محاضرات جيفورد) ، ٢ مجلدين ، ١٩٣٠ (طبعة في مجلد واحد ، ١٩٣٧) ؛ «دراسات فلسفية Philosophical Studies» ، ١٩٣٤ ؛ وكذلك كتب ومقالات متعددة في تاريخ الفلسفة [.

تلقى تيلور تعليمه الفلسفي في الوقت الذي كانت فيه أكسفورد في قبضة الحركة الهيكلية . وكان أقوى الشخصيات تأثيرا فيه هو برادلي . فقد كان «بحكم عمله زميلا في نفس الكلية التي كان يعمل بها برادلي ، واحدا من الأشخاص القليلين جدا الذين أسعدهم الحظ بالاتصال شخصا بذلك للناسك في محرابه ، وتمكن بفضل اتصالات يومية تقريبا ، من مشاركة برادلي آراءه في الوقت الذي كان فيه برادلي يناضل في سبيل صباغة ميتافيزيقاه . وهكذا انطبع تأثير آراء المفكر الأكبر سنا بعق على مؤلفاته الأولى . ولقد اعترف هو ذاته ، بعد ذلك بوقت طويل ، عندما كان قد ابتعد كثيرا عن موقفه الأول ، اعترف بامتنان بأن تأثير برادلي «الذي مارسه على أنحاء شتى ، ينبغي أن يُعد أقوى وأنفع تأثير تعرض له تفكيري الخاص» (١) .

وعلى الرغم من ذلك فمن المستحيل القول بأنه كان يتبع بإخلاص تعاليم برادلي أو أي معلم آخر في الفترة المتأخرة ، فتيلور لم يكن فقط مفكرا مستقلا ، وربما هو أتيا إلى حد ما ، بل إن ذهنه مر ن لا يستقر على حال . ولقد أدت سعة اطلاعه إلى جعله يفيض بالعلم في أشد الميادين تبائنا ، وكانت له قدرة مذهشة على استيعاب مجالات غريبة للمعرفة والأفكار . وتشهد المجموعة الكبيرة من مؤلفاته في تاريخ الفلسفة بالاتساع الهائل في نطاق معرفته

(١) في كتاب «الفلسفة الإنجليزية للعامة» ، نغرو-مورجيد ، المجموعة الثانية .

التاريخية ، واستعداده العلمى العظيم . واقد كان واحدا من أبرز الثقاة
 فى فلسفة القدماء ، ولا سيما سقراط وأفلاطون (فلكتاباه الضخم عن
 أفلاطون ، وشرحه الذى يقع فى سبعمائة صفحة لمحاورة « طيماوس » ،
 مكانة فريدة وسط ذلك السيل المتدفق من المؤلفات التى تتناول أفلاطون ،
 وذلك بفضل ما اشتملا عليه من معلومات زاخرة ، ودقة فى التفسير ،
 وعمق فى الفهم الفلسفى) ، وكان يتمتع بنفس القدر تقريبا من سعة الاطلاع
 على التفكير الدينى والدينى فى العصور الوسطى ، وفى الكتابات
 الحديثة والمعاصرة فى الأدب واللاهوت معا .

ولكن الذى يهمنا ، فى هذا المقام ، هو تيلور الفيلسوف ، لا المؤرخ
 والشارح والمترجم ، ولقد كان السبب الوحيد لإشارتنا إلى هذه الناحية
 فى عمله هو أنها قد أثرت فى تفكيره الفلسفى على أحماء شتى . فكل ما قدمه
 إلينا من أفكار خاصة به ، يحمل دائما آثار علمه المتشعب الأطراف .
 نحن الواضح فى كل نقطة أن هذا المفكر قد طرق أبوابا متعددة
 واستكشف ديارا كثيرة ، وانتفع من المعلومات الوفيرة التى توصل إليها
 على نحو حى مشر ، بدلا من أن يكتفى بجرّها وراءه وكأنها حمل
 لا حياة فيه . وعلى ذلك فإن مهمة تتبع مضمون تفكيره إلى مصادره
 هى جهد عقيم ، إذ سيكون علينا عندئذ أن نبدأ باليونانيين ولا ننتهى
 إلا بآخر بدعة قال بها معاصروه . غير أن من الواجب أن نلاحظ
 أن المعرفة التاريخية الشاملة التى جمعها تيلور فى ذهنه المتفتح على الدوام ،
 على الرغم مما كان لها من فائدة فى موقفه الخاص من المشكلات الفلسفية ،
 كانت حملا ثقيلًا وعقبة فى وجه النمو الطبيعى لتفكيره ، فاحسرت به
 فى أكثر من مناسبة ، من طريق إلى آخر ، وأفقده الاتصال ووحدة
 الهدف . وهى السبب فى تلك التغيرات ، الرئيسية منها والفرعية ،
 التى تتصف بها رحلته الفلسفية ، والتى لا يبدو أنها بلغت نهايتها

إلا أخيرا ، ما لم يكن ينبغي لنا مفاجأة جديدة . وإنه ليدكرنا ، في تعاطفه .
إلى المعرفة وقدرته على استيعابها ، بمعاصره الألماني المتقلب المتشعب ،
شيلر Scheler^(١) .

وأم الكتابات الفلسفية التي ألفها تيلور كتابان ينتمى أحدهما إلى
بداية عهد نشاطه التأليفى والآخر إلى نهايته ، وكلاهما يبحث فى الأخلاق .
ومن الكتب الأخرى التي ألفها بين هذا وذاك كتاب شامل فى الميتافيزيقا ،
ينتمى إلى الفترة المبكرة ، وبضعة أبحاث هامة إلى حد ما ، كان معظمها
مساهمات فى حلقات دراسية أو فى كتب مشتركة ، وتتناول هذه الأبحاث
مشكلات فى الأخلاق والميتافيزيقا وفلسفة الدين ، وتعبّر عن موقفه
فى الفترة الأخيرة ، إذ إنها ألفت خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة .
على وجه التقريب . وسنبدا أولا يبحث مذهب الأخلاقى ، لأنه أولا
مركز الثقل فى فلسفته ، ولأن بحثه له فى فترتين يفصل بينهما زمان طويل ،
يتيح لنا فرصة رائعة لإظهار سمة التغير التى اتصف بها تطوره الفلسفى .

ويُعد كتابه الأول « مشكلة السلوك » ، الذى كان له عنوان فرعى .
له دلالة ، هو « دراسة فى فينومينولوجيا الأخلاق » . يُعد هذا الكتاب ،
فى نواح متعددة ، أفضل عمل فلسفى له ، وكان هو الذى أذاع شهرته .
عن حق . وهو فى هذا الكتاب المبكر ذاته يتجلى بوصفه « مفكرا شجاعا »
مستقلا لا يحجم عن استخلاص النتائج الجريئة أو الممتنعة . صحيح أنه
اقتبس بعض أفكار برادلى ومضى بها ، عن طريق التحليل الدقيق .
والديالكتيك البارع ، إلى أبعد نتائجها ، غير أنه تأثر بالجانب الشكاك .

(١) ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) : فيلسوف ألماني له أبحاث هامة فى ميادين
الفينومينولوجيا والبحث فى القيم وعلم الاجتماع وبعض الدراسات النفسية ، كان من السمات
الرئيسية لتطوره الفكرى اعتقاده بين مواقف متباينة ، ولا سيما فى صدد مشكلة القيمة
السكانة فى الشخصية الإنسانية .
[للترجم]

في برادلى ، على نحو ما يتبدى في كتابه « المظهر والواقع » ، ولا سيما الفصل ٢٥ في « الخير » ، أكثر مما تأثر بالمرحلة المثالية البناءة التى يمثلها كتاب « دراسات أخلاقية » . وهكذا فدرعان ما وجد نفسه يقف موقف المعارضة الشديدة للدرسة الميجلية ، ولا سيما لجرين بوصفه المتحدث الرئيسى باسمها فى ميدان الأخلاق . ويظهر التعارض أقوى ما يكون فى فصله الأشفاق عن المذهب الفلسفى بوجه عام ، وفى معالجته لها من وجهة نظر تجريبية محضة . فهجومه الاساسى موجه إلى الربط بين الأخلاق والـميتافيزيقا كما يتمثل أصدق تمثيل فى كتاب جرين « المقدمة » : « إن الأخلاق مستقلة ، فى مبادئها ومناهجها ، عن النظر الميتافيزيقى » . بقدر ما يستقل عنه أى علم من العلوم المسماة « بالطبيعة » ، فن الواجب التماس أساسها الحقيقى ، لا فى نظريات فلسفية حول طبيعة المطلق أو التركيب النهائى للسكون ، وإنما فى الوقائع التجريبية للحياة البشرية . كما تتكشف لنا فى تجربتنا اليومية العينية ،^(١) أى أن الأخلاق . علم وضعى وتجريبى محض ، وليست علما تأمليا نظريا . وهى مرتبطة ارتباطا ضروريا وثيقا بعلم النفس والأثروبولوجيا وعلم الاجتماع وما شابه ذلك من العلوم ، ومهمتها هى وصف الظواهر الأخلاقية كما نجدها فى الماضى والحاضر ، وبوصفها وقائع للتجربة موضوعة فى سياق عبنى من المواقف والظروف .

وهكذا كان الجزء الأول من كتاب تيلور تحليلا نفسانيا للشعور الأخلاقى بوصفه منبع السلوك وأساس الحكم الأخلاقى . وهو هنا ينضم صراحة إلى صف النظرية الإنجليزية فى الشعور الأخلاقى كما ظهرت فى القرن الثامن عشر (على يد شافيسبرى وهتشسون وهيوم وآدم سميث) ،

(١) « مشكلة السلوك » ص ٤ .

ويرى ، بإبقائه الأخلاق على مستوى ثابت هو مستوى الحقيقة اليومية ، إلى تشييد حصن يحمى الأخلاق من التراكيب والتجريدات اللا واقعية التي يدينها الأخلاقيون المنتمون إلى المدرسة الهيكلية . وهكذا رأى أن كل محاولة لبناء الأخلاق على الميتافيزيقا تنطوى على خطر تفريغ الحياة الأخلاقية من واقعها العيني ، وإثقال دراستها منذ البداية بتركيب نظرى بحيث لا يمكن أن يكون فيه مكان لجميع الظواهر المتصلة بالموضوع . مثال ذلك أن الأخلاق لا شأن لها بالذات الأزلية اللازمة التي قال بها جرين ، وإنما هي تُعنى فقط بالذات التجريبية التي تتجسد في لحم ودم ، وبالظروف المادية والفسولوجية والنفسية التي تتحكم فيها . ولعلم الأخلاق مهمة أخرى ، إلى جانب التحليل الوصفي للظواهر الأخلاقية ، هي تعقب الظواهر إلى بداياتها البسيطة ، والبحث في أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها . وهو ما أصبح يُعرف في ألمانيا ، منذ أيام نيتشه ، بأصل نَسَب الأخلاق . وفي هذا الميدان أسفرت تحليلات تيلور العميقة المفيدة عن نتائج رائعة : فمناقشاته لأصل ودلالة تصورات كالإلزام والضمير والمسئولية والخير والشر والشخصية الأخلاقية ، لها قيمة دائمة ، ولا يُنقص من قدرها على الإطلاق عدم كفاية الأسس النظرية لهذا البحث في مجموعه . ومع ذلك ، فعلى الرغم من قيمة أفسكاره واستنتاجاته - مأخوذة على حدة - ، فإن عودته إلى المذهب التجريبي في القرن الثامن عشر كانت خطأ كبيرا ، وخاصة بالنسبة إلى مفكر تربى في مدرسة جرين وبرادلى وذاق ثمار كانت وهيكل . وعلى الرغم من كل ما كان يدين به لبرادلى ، فإنه أدار ظهره عمدا لكتابه «دراسات أخلاقية» ، الذى عرضت فيه الآراء الأخلاقية للمثاليين الألمان لأول مرة ، وبفهم عميق ، فى انجلترا . وهكذا فإن عودة تيلور الانتكاسية إلى المذهب النفسى والنسبى ، وكذلك إلى مذهب اللذة كاسنرى فيما بعد ، كانت تخلفا عن

العصر الذى عاش فيه ، لا يكفى لتبريره الاستدلال الدقيق السام من ورائه . ولا الأفكار القيمة الكثيرة التى ظهرت مقترنة به (ولكنها لم تظهر منه) .

ونظرا إلى رفض تيلور لكل مبدأ عقلى ، وقصره الأخلاق على وقائع التجربة ، فقد أخذت أبحاثه تدفعه ، على نحو متزايد ، إلى السير فى طريق شكاك ، وإلى الوقوع فى صعوبات ديباليكتيكية . ويتجلى تأثير برادلى بوضوح لأول مرة فى نقله للديالكتيك التحليلى الذى أنقسم به الجزء الأول من « المظهر والواقع » ، بطريقة بارعة إلى أبعد حد ، إلى مجال الأخلاق .

وكان من المحتتم أن يودى الخط من عالم التجربة إلى منزلة المظهر البحت ، إلى نتائج هدامة بالنسبة إلى مذهب أخلاقى تجريبي محض ، وبالفعل نجد أن نظريه تيلور التجريبية فى الأخلاق ، شأنها شأن نظرية هيوم التجريبية فى المعرفة ، تنتهى إلى مذهب فى الشك . ذلك لأنه ينتهى إلى أن ميولنا الأخلاقية ، بمجرد أن تتحرر من الشعور الأخلاقى البدائى الذى هو أساسها المشترك ، تتطور فى اتجاهات متباينة ، بل إنها تبلغ من التباين حدا يستحيل معه ردها ثانية إلى وحدة عامة ، ويتمثل هذا التباين ، فى نظره ، فى تلك الثنائية القائمة فى كل الأحوال بين الانانية والغيرية .

فسكلا هذين الموقفين قد اكتسب موافقة أخلاقية وادعى لنفسه قيمة مطلقة . وهكذا تواجهنا على الدوام فكرتان متقابلتان إلى الأبد : إحداهما فكرة تنمية الذات ، والأخرى فكرة خدمة المجتمع ، وتعجز النظرية الأخلاقية تماما عن البت فى أيهما الأفضل . فن المحال على نحو قاطع إيجاد مركب نهائى يجمع بين تحقيق الذات وبين التضحية بالذات .

والنتيجة التى ينتهى إليها هذا الاستدلال الذى ينطوى على دور

منطقي واضح ، هي أن الأخلاق ليست نسقا من الاستنباطات العقلية من مبدأ ميتافيزيقي واحد ، وإنما هي مجموعة من التعميمات التجريبية التي لا يمكن جمعها تحت نسق مترابط من الفروض . ومن هنا فإن الأخلاق ، شأنها شأن الفيزياء وكل العلوم الخاصة الأخرى ، لها طابع مؤقت فحسب ، ولا يمكن أن ترتفع إلى مستوى القول بمعايير باقية لمبادئ ذات صحة شاملة ؛ فهي في أساسها لا عقلية . وما نسميه بالمثل الأخلاقي الأعلى هو في واقع الأمر موقف وسط بين استقطاب الميول الانانية والغيرية ، وهو الاستقطاب الذي يتمثل في المجال الأخلاقي بأسره . أما فكرة التقدم الأخلاقي فهي وهم باطل ، إذ لا يوجد اتجاه واحد محدد للحركة ، وكل تقدم ظاهري يقابله تأخر .

وإذن فليس من المستغرب أن نرى تيلور يسير خطوة هامة في اتجاه ما يسمى بمذهب اللذة الأخلاقي ، وذلك مع رفضه مذهب اللذة النفسى ، كما فعل جرين وبراڤلى وسدجويك وغيرهم . وكان يعنى بمذهب اللذة الأخلاقي ذلك المذهب القائل إن اللذة طابع أساسى لما له قيمة أخلاقية ، وإننا نستطيع ، بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية ، أن ننظر إلى وجود اللذة على أنه علامة إعلاء طاقات الحياة ، فإن اللاذ يكون خيرا بقدر ما يؤدي هذه الوظيفة . غير أن مثل هذه الأفكار ، التي متخضع الأخلاق للمقولات البيولوجية ، ليست لها إلا حقيقة نسبية .

على أن الأرجوحة الديالكيتيكية عند تيلور تنتقل بعد ذلك إلى الجانب الآخر ، لكي تمتص الفكرة المضادة ، وهي فكرة الواجب . صحيح أن أية أخلاق تجريبية تستبعد الأمر المطلق ، بالمعنى الذى قال به كانت ، مادام هذا الأخير يرتبط بفلسفة ترتكز على مبادئ أولية مطلقة . ومع ذلك فهناك أوامر . غير أنها دائما موجهة إلى أشخاص فردين

في مواقف خاصة ، وعلى الرغم من أنها يمكن أن تغدو ملزمة أو إجبارية بالنسبة إلى جماعات معينة من الأفراد والطوائف ، فلا يمكن أن تكون لائى منها صحة أولية شاملة . ذلك لأن المقدمة التي ترتكز عليها الأخلاق هي أن كل ما هو واقعي قابل للرد في آخر الأمر إلى واقعة للتجربة العينية .

ويؤكد تيلور صراحةً اتفاق هذا المبدأ مع المبدأ الأساسى في نظرية المعرفة عند هيوم ، وينبغى أن يقال إن تيلور قد عمل في مجال الأخلاق ما عمله هيوم في مجال المعرفة ، إذ وجه كل جهوده إلى تطبيق مذهب تجريبي في الشك ، أو مذهب شكاك تجريبي ، مماثل لمذهب هيوم ، على هذا الميدان . ويمكن أن يقال إنه تجاوز هيوم نفسه في هذا الميدان ، إذ إن هذا الأخير ، مع بنائه الأخلاق على أساس تجريبي ، قد منعه حسه السليم من بعث الانحلال فيها عن طريق الشك . وما يزيد الأمر غرابة أن تيلور رأى ، في كتاب متعلق بنظرية المعرفة والميتافيزيقا ، نشره بعد ذلك بسنتين فقط ، هو « أركان الميتافيزيقا » ، أن يتعدد تماماً عن هيوم ، ويستبدل بالحجج الشككاكية صيغ المذهب المطلق .

وهكذا فإن المرحلة الأولى في مذهب تيلور الأخلاقي تنتهى إلى نزعة نفسية ، ونسبية ، وشككاكية . فليس فيها نتائج إيجابية .

غير أن هذا الوصف وحده غير كاف ، إذ إن دلالة هذه المرحلة السلبية هي أن الفكر الأخلاقي قد أُلقي به في دوامة دياكتيكية يضطر فيها إلى الابتعاد عن جميع الارتباطات التوكيدية لكي يعود إلى الحياة العينية ذاتها ، ويعترف بتنوعها ومرونتها وتناقلها . والواقع أن تيلور قد فاق جميع المفكرين الآخرين في إظهار المرونة الكامنة في الحياة الأخلاقية ، والنقائص والممتنعات التي تنشأ عند دراستها .

ففي بوتقة تيلور الديالكتيكية يذوب كل شيء . ولقد كان فكره أكثر مرونة وليونة من أن يستقر على موقف واحد ، وإنما هو يتنقل بلا انقطاع ، إزاء الكثرة الزاخرة من المظاهر المرتبطة بموضوعه ، من قضية إلى نقيضها ، دون أن يرضى بأيهما . وإذن فنزعة الشك التي تنساب في جميع أرجاء هذا الكتاب المبكر النابض بالحياة ، الذي وضع بعد تفكير عميق ، ليست شكاهداً ما خُصب ، وإنما هي زاخرة بالأفكار القيمة التي لا تنتظر إلا عملية التشكيل .

فإذا كانت الحياة الأخلاقية حلاً وسطاً ووهماً باطلاً ، وإذا كان جزء من ماهيتها يتألف من قدر معين من الخداع أو النفاق (Cant) - والكلمة ترجع إلى تيلور ذاته - فإن لنا أن نقساءل عما إذا كان يجوز لنا أن نعدّها صورة نهائية للتجربة البشرية . ويحاول تيلور أن يجيب عن هذا السؤال الأخير في الفصل الأخير من كتابه ، وعنوانه : « وراء الخير والشر » ، وهو فصل يتضمن تلييحاً للاتجاه الذي ستتحرّك فيه أفكاره الأخلاقية فيما بعد . وعلى الرغم مما يوحى به هذا العنوان ، فإن الإجابة ليست تلك التي قدمها نيتشه . صحيح أن تيلور كان أول مفكر إنجليزي افتتن بعمق بتفكير نيتشه ، ولكننا لا نستطيع أن نتحول عن موضوعنا لنبحث في النواحي التي تأثر فيها به . فهو في هذا الفصل يرى أن مآل الأخلاق إلى الدين . ففي السلوك الأخلاقي البحث فنظر إلى التمييز بين الخير والشر ، والصواب والخطأ ، والرفيع والمنحط ، على أنه تمييز نهائي ، غير أن هذه الأضداد الخسنة لا تكفي على الإطلاق للتعبير عن بعض التميزات الأدق التي توجد تحت السطح الظاهر ، والتي تتغلغل في قلب الأشياء . وفضلاً عن ذلك فالمشكلة لا تنحصر فقط في أن الأخلاق الأعلى لم يُبلغ بعد ، وإنما في أن

بلوغه مستحيل ، إذ إن كل ما يبدو تحققاً له يتضح فيما بعد أنه وهم باطل .
لذلك كان من الضروري تجاوز التجربة الأخلاقية على مستوى يعلو على
أضدادها المعرفة ، وهذا المستوى لا يوجد إلا في التجربة الدينية . فهذه
التجربة هي التعبير الأعلى والنهائي عن مسعانا العمل ، وليس المثل الأعلى
فيها شيئاً مفارقاً لا يبلغ ، أو حقيقة دائمة متجاوزة لهذا العالم ، وإنما هو
شيء حقيقى ومتحقق بالفعل ، لا بالمعنى المألوف ، وإنما بأكل وأيقن معنى ،
أى معنى كونه هو الحقيقة العليا ، والحقيقة الوحيدة التى يصدق عليها هذا
الاسم . فالموقف الأخلاقى المتطرف للدين يتخذ صورة تعاطف شامل
وتراحم مقصود ، هو حقاً مبنى ، فى كثير من الأحيان ، على الخير الأخلاقى ،
غير أنه لا يتقيد به بالضرورة .

أما المرحلة المتأخرة من أبحاث تبلور الأخلاقية ، وهى المرحلة التى
لا يقسع المقام هنا لمعالجتها على أى نحو كامل ، فيمثلها كتاب كان أشمل
حتى من الكتاب السابق ، ولكنه أقل منه تركيزاً ، وهو كتاب يفتننا
عنوانه منذ البداية — وهو « إيمان مفكر أخلاقى » — بأن الكاتب قد
اهتدى إلى أرض صلبة . هذا الكتاب ، الذى يفصله عن كتابه الأخلاقى
الأول جيل كامل ، يكشف عن تقدمه المستمر خلال هذه الفترة نحو
مبادئ جديدة من الموضوعات ومجموعات جديدة من المشكلات . وكان
الميدان الرئيسى الذى أضافه إلى عتاده الذهنى هو اللاهوت ، وذلك بفضل
دراسته الموسعة لتفكير العصور الوسطى ، كما أضاف إلى تمكنه السابق
من الفلسفة الكلاسيكية القديمة ، معرفة أرق بالفلسفة القديمة فى العصر
التالى للعصر الكلاسيكى ، ولا سيما فلسفة الأفلاطونية المحدثة . أما بين
المحدثين ، فقد ازداد اقتراباً من جاليليو وديكارت وهيز وليبنيتس وريد .

وأجرى اتصالات مثمرة مع مفكرين معاصرين له من أمثال ألكسندر ، وفارينسكو^(١) Varisco ، وورد ، ورويس ، وبرجسون ، وهويتد . كما أصبح لدينا في بعض النواحي الهامة لكتاب فون هوجل ووب في فلسفة الدين ، ولكتاب ا . ر . بيغان E. R. Bevan : « الهلينية والمسيحية » . « Hellenism & Christianity » .

وأفضل ما يوصف به موقفه الجديد هو أنه مذهب ألوهي أخلاقي . ethical theism . فالأخلاق تستمد أساسها النهائي من الدين ، والتفكير فيها يتم من خلال المقولات الدينية . وهكذا فإن التليحيات المتفرقة التي انتهى بها الكتاب الأول ، تُعرض هنا على نحو مذهبى ، وتكون الموضوع الرئيسى للبحث الجديد بأكمله . وهو هنا يختص بالأخلاق من نزعة الشك ، ويسير بها إلى بر الأمان بفضل طوق النجاة الذى يقدمه اللاهوت . غير أن المرء يشعر بأن اهتمامه الرئيسى قد تحول الآن من الأخلاق إلى مذهب الألوهية ، وعلى أية حال فإن الهدف الذى يوجه مناقشته المطولة إلى تحقيقه هو إيجاد برهان أخلاقى جديد ، مبنى على أساس عريض ، على وجود الله . ويظهر التغير الذى طرأ على آراء تيلور في طبيعة الأخلاق - يظهر أوضح ما يكون في تغيير موضوع هجومه . فقد كانت معارضته في الكتاب الأول موجهة أساسا إلى جميع محاولات صوغ الأخلاق بصيغة ميتافيزيقية ، وربطها بأية مبادئ أولية ذات طابع ميتافيزيقى . أما الآن فهو يتحول عن طيب خاطر إلى معسكر الأعداء ،

(١) برناردينو فارينسكو (١٨٥٠ - ١٩٣٥) : فيلسوف ينتمى إلى المدرسة الإيطالية الحديثة ، له مؤلفات قيمة في مشكلة الوجود والفكر ، وأبحاث في الفلسفة الدينية والأخلاقية . [المترجم]

إذ إن بناء الأخلاق على أساس مذهب في اللاهوتية هو رباط لها بالميتافيزيقا. فهو موضوع هجومه الآن — وهو الموضوع الذى لا يكف تيلور عن تأكيده — هو النزعة الدنيوية secularism ، أى نفس عملية قصر الأخلاق على المجال الإنسانى المحض ، وهى العملية التى لم يكن كتابه الأول إلا محاولة لتنفيذها .

وهكذا فإن جميع حججه أصبحت تدور الآن حول محور الفكرة القائلة إن الحياة الأخلاقية ، مهما كان من ارتباط مجراها بالزمان ، ومن تقيدها بظروف العالم الحالى ، لا تكتسب معناها الحقيقى إلا عندما تولى وجهها شطر الأزلية وتسترشد فى كل نقطة بالإيمان بالله . فهى مغامرة تبدأ بالعالم الطبيعى وتنتهى بالعالم فوق الطبيعى . ولا شك فى أن هذه الأخلاق ، بالنسبة إلى الدين . غير مستقلة . وإنما هى معتمدة عليه . ولكن تيلور يؤكد استقلالها بالنسبة إلى الطبيعة . ونستطيع أن نضرب لهذا مثلا إيضاحيا بمناقشته لفكرة الذنب ؛ فالشعور الذى نحس به عندما ندرك أن هناك شرا ارتكبناه ، يختلف عن أى شيء نجده فى المجال دون الإنسانى إلى حد أنه يجوز لنا أن نعدده شعورا لا نظيره ، يختص به الإنسان وحده . على أن هذا الشعور بالذنب يقترن به أساسا شعور آخر بعدم إمكان محو الذنب . فلا يمكن أن يُمحى الذنب بأى جهد أو فعل ، ولا يمكن « تعويضه » أو تغطيته بأى عقاب . غير أن إحساسنا بعدم إمكان التكفير عن الذنب إنما هو دليل مباشر على التشابك الكامن بين الزمان والأزلية ، الذى هو العلامة المميزة لكل سعى أخلاقى .

وترتبط بهذا تلك الفكرة التى أطلق عليها تيلور اسم « الحافز المنبعث عن الأزل » The initiative of the eternal ، فشكل أخلاق أصيلة

تشير إلى ما وراء حالتنا الراهنة ، إذ تتطلب تجديدا وتحويلا وبعثا مستمرا لشخصيتنا . على أننا لا نستطيع أن نرتفع فوق مستوى عملنا الحالى بجهودنا الخاص وبمثل أعلى خاص بنا لحسب . فالحافز الذى يدفع إلى التجديد لا يمكن أن يأتى من جانب الشخصية المطلوب تجديدها ، وإنما يمكن فقط أن يأتى من الاستجابة لحركة تأتى من الخارج ، وهذه الحركة لابد أن يكون مصدرها هو الله . وهكذا فإن الإخلاق تفترض ما يعلو على الطبيعة مقدما . بوصفه يثبتها وقوتها المحركة . وهذا لا يعنى بأية حال الاستغناء عن الجهد الشخصى ، وإنما يعنى فقط أن من واجبنا ، فى كل أوجه نشاطنا ، ألا نظل محصورين فى حدود قدراتنا ، وإنما أن نتطلع إلى ما وراءنا لى نقبل الحافز الإلهى الذى هو وحده القادر على الارتفاع بنا إلى ما يعلو علينا . فللذرات الروحية عند تيلور نوافذ ، وهذه النوافذ تطل على اللامتناهى .

ويُدخل تيلور فكرة الخلود فى نطاق « برهانه الإخلاقى » العام . فالخلود يعنى تحول الذات الزمانية إلى ذات أزلية . والعملية مستمرة ، قوامها فى المحل الأول تطهير الذات تماما من حالة خضوعها لتحكم الظروف الزمنية . غير أن هذا ليس تطهيرا يغير الشخصية الفردية ويغنيها فى مطلق . لا شخصى (وهنا يتجه تفكير تيلور إلى نظرية الفردية عند بوزانكيت) ، وإنما هو تطهير يتركها أغنى مما كانت . فالذات تظل باقية ، غير أنها تنتقل من مركزها الأصلى إلى مركز جديد . وكما يقول تيلور ، فبقدر ما نتخلى عن ذواتنا ، نفنى فى شخصيتنا الحققة . فى المطلق لا تفنى الفردية على الإطلاق ، بل تحقق أكمل تعبير عنها .

ولكن ألا يست الإخلاق والحياة الأزلية متعارضتين تماما ؟ أياظل للجهد الإخلاقى أى معنى بعد أن نبلغ هدفنا ؟ . هنا نواجه مرة أخرى تلك

الصعوبة الأساسية التي تتمثل في أى مذهب أخلاقي ، أعنى الازدواج بين ما هو كائن ، أى ما هو زائل متغير على الدوام ، وما يجب أن يكون ، أى ما لا يمكن بلوغه أزلاً ، وإن يكن يبدو أنه هو ماهية الأخلاقية ذاتها . غير أن الأخلاق لا تختفي عند بلوغ هدفها إلا إذا جعلنا الأخلاق مساوية للصراع ضد الشر . على أن هذا أمر غير مشروع ، تماماً كجعل العلم مساوياً للصراع ضد الجهل . فمن الممكن أن تتصور مرحلة للحياة الذهنية تنتهى فيها عملية تكوين الشخصية ، ومع ذلك يستمر النشاط المنبثق عن الشخصية المتكونة . وحتى ، فى السماء ، يظل هناك مكان للحياة العملية الفعالة ، إلى جانب سعادة التأمل الخالص . صحيح أننا لا نعود قادرين على التقدم ، نحو ، الخير ، ولكن سيكون هناك مجال واسع للتقدم ، فى داخله ، ؛ ومن الطبع أن الحياة الخيرة لن يمكنها عندئذ أن تظل تتخذ شكل صراع إيجابى ضد الشر ، وإنما ستستمر بوصفها تحقيقاً ، للخير ، على صور تزداد على الدوام كلاً وتنوعاً . فاقتهاء الصراع بين الخير والشر ، وبلوغ الغاية ، لا يمنع من استمرار بقاء النشاط الأخلاقي . وهذا هو حل التناقض العميق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون فى الأخلاق .

وهكذا فإن تفكير نيلور الأخلاقي يمر بمرحلتين لا صلة بينهما على الإطلاق : الأولى مرحلة واقعية تجريدية ، دياكتيسكية ، شكاكية ، تنقصر إلى النظام المذهبي ، ونهادى أى مذهب ميتافيزيقي ، والثانية مرحلة مختلفة تماماً ، تبنى الأخلاق على مذهب ألوهى ميتافيزيقي ، وتجعلها خاضعة له تماماً . وهذا القول يتضمن فى الوقت ذاته وصفاً صحيحاً لتفكيره الميتافيزيقي المتأخر بدوره ، وهو التفكير الذى عرضه أيضاً فى كتابه « إيمان مفكر أخلاقي » . فهو يرمى إلى كشف عدم كفاية كل لاهوت

طبيعى صرف ، وإلى تبرير الإيمان بوحى فوق الطبيعى . والواقع أن إيمان
تيلور الدينى قد نما بقدر ما نما تفكيره تماما . فقد كان فى البداية واعظا غير
متخصص (علمانيا) ، ينتهى إلى طائفة «الميثوديست» ، ثم انتقل إلى مرحلة
عدم اكتراث بالدين ، وبعد ذلك ازداد بالتدرج تقاربا من المذهب
الانجليكانى ، وما هو ذا أصبح ينتهى إلى جناحه المتطرف المسى
بجناح «الكنيسة العليا High Church»^(١) . بل إنه أصبح يصرح علنا
بإعجابه بمذهب الروم الكاثوليك ، وعبر عن ذلك فلسفياً فى رأيه القائل
إن الحركة المدرسية الجديدة هى تجديد أصيل لروح الفلسفة ، وإن تفكير
توما الاكوينى ما زال حيا ، وسيظل له تأثيره فى مجرى التفكير الفلسفى
فى المستقبل .

ولا مفر لنا من أن نعرض ، ولو بإيجاز شديد ، لتفكير تيلور
الميتافيزيقي الاول ، كما عرضه فى كتاب «أركان الميتافيزيقا» ، طبعة
سنة ١٩٠٣ . فلا حاجة بقارى هذا الكتاب إلى أن يذهب بعيداً لى
يجد هنا أيضاً انفصاما عميقاً يُفقد المؤلف صفة الاستمرار والاتصال .
فكل ما يمكن إيجاده من روابط بين تفكيره الدينى فى كتابه الاول ،
وبين تفكيره الدينى فى فترة انضوجه ، إنما هى بضعة روابط خارجية ،
لا وحدة باطنة . وهنا أيضاً نحول «شاؤول Saul» إلى بولس Paul^(٢) .

(١) مذهب فى الكنيسة المسيحية يدهو إلى التقيد بالشماثر والطقوس والتعاليم الحرفية
للمسيحية ولا سيما الكاثوليكية منها ، ويتصف أنصاره عموماً بروح المحافظة الشديدة [للترجم]

(٢) شاؤول هو الملك الأول للبرانيين ، وكانت سيرته ، كما رواها العهد القديم ،
غير جيدة ، ولا سيما فى محاولاته القضاء على داود . أما القديس بولس فكانته فى المسيحية
معروفة . والدلل يضرب بطيعة الحال لتحول شخص متمسك بالدنيا إلى شخص متمسك
بالدين . [للترجم]

، ويزداد الانفصال وضوحاً إذا ما عدنا بنظرنا إلى الراء ، إذ توجد بين كتابه الأول وهذا الكتاب هوة شاسعة في الروح وفي المضمون ، بينما لا يفصلهما في الزمان سوى عامين أو ثلاثة ، ففي كلا الكتاتين كان تأثير برادلى سائداً ، ولكن كان هناك — كما أكد تيلور نفسه بعد ذلك بوقت طويل — شخصيتان لبرادلى إحداهما شخصية الناقد الهدام ، والأخرى شخصية المفكر البناء العظيم ، بحيث حطمت الأولى ما شيدته الثانية تحطياً ، ولا يملك المرء إلا أن يحس بأن تيلور ، في فترته الأولى ، قد تأثر بهذين الوجهين لبرادلى دون أن يحمل ما بينهما من تعارض ، بحيث كان الوجه الأول هو السائد في مذهبه الأخلاقي ، والثاني هو الهائد في ميتافيزيقاه . وإذن فمن الممكن أن نطلق على ميتافيزيقاه الأولى ، التي أطلق عليها اسم « المثالية المنهجية » ، وصفاً موجزاً هو أنها مذهب برادلى في المطلق ، محذوفاً منه نزعته في الشك .

ولكن مذهب المطلق ، الذي تركه برادلى في صورة مفككه إلى حد بعيد ، قد نظم هنا تنظيمًا دقيقاً صارماً . والأقسام الرئيسية في المذهب هنا هي الانتولوجيا أو التركيب العام للعالم الواقع ، والكسمولوجيا أو ميتافيزيقا الطبيعة ، وعلم النفس العقلى أو ميتافيزيقا الذهن والمجتمع البشرى .

غير أن تنظيم أفكار برادلى لا يكون سوى الأساس والإطار العام لمذهب تيلور الأول . فقد تمكن تيلور ، بمرونته وفتحه وتقبله لما هو جديد ، من أن يدمج في كثرة زاخرة من المواد الجديدة ، تشمل كل ما كان مدار البحث في ذلك الحين ، ويستغلها في أغراضه التأملية . وأوضح المؤثرات ظهوراً بعد برادلى ، مثالية وورد و رويس ، وإن يكن قد أخذ عنها موقعها العام أكثر مما أخذ تفاصيل المذهب . كذلك تأثر إلى حد

غير قليل بالاتجاه الذى كان جديداً عندئذ فى علم النفس عند وورد ، وجيمس ، وستوت ، ومونستربرج^(١) Münsterberg ، مؤكداً أن للحياة الذهنية طابعاً غرضياً غائباً ، واستخدم هذه الفكرة فى محاربة النظريات الآلية ، فأعلن أن النظرة الآلية إلى العالم هى نظرة ذات قيمة أدنى يتضح آخر الأمر بطلانها ، ولا تصح دون قيد أو شرط حتى على العالم غير العضوى ، مادام للذرة ذاتها قدر من الفردية ، مهما كانت ضآلة ، وإلى هذا الحد لا يمكن استبعادها من التركيب الغامى الذى يتغلغل فى جميع أرجاء الوجود . على أن هذه الآراء كادت ترغمه على أخذ بعض العناصر الهامة من المذهب البرجمائى الذى كان عندئذ فى بداية ظهوره — ومن المؤكد أنه تنازل لهذا المذهب فى نواح كثيرة . وللبره الحق فى أن يشك جديداً فيما إذا كان هذا الربط بين الميتافيزيقا القائمة على فكرة المطلق ، وبين الفلسفة البرجمائية فى الحياة ، قد ساهم فى تأكيد اتساق مذهبه ووحدته . ونستطيع أن نقول إنه ، نظراً إلى التوتر الشديد الذى كان قائماً عندئذ بين ممثلى هذين الطرفين ، كان على الأقل خطأ منه فى التكتيك . على أن التنافر التام بين المذهبين سرعان ما فرض نفسه عليه ، فدخل فى خلاف مع شيلر ، ولما وجد نفسه محاصراً ومخرجاً ، تخلى عن قدر كبير من برجمانيته ، وتغلب ذلك فى كلامه عن طبيعة العلوم الوضعية ومناهجها ، وفى رأيه فى العلية وغيرها من المبادئ العامة التى رأى أنها ليست بديهيات ، وإنما مصادرات (وهنا كان متأثراً على نحو مباشر بمقال لشيلر ظهر حديثاً فى ذلك الحين ، أى فى ١٩٠٢ ، بعنوانه

(١) هوجو مونستربرج (١٨٦٣ — ١٩١٦) عالم نفسى أمريكى ، من أصل ألماني . كان أستاذاً فى جامعة هارفارد التى وفد إليها بعد أن أفتحه بذلك وليم جيمس ، وأصبح مديراً لمعمل علم النفس فيها . له كتابات متعددة فى علم النفس وفى الحياة والمشكلات الأمريكية . وهو مؤسس ما يسمى « بالتكنيك النفسى » Psychotechnique ، وتمتاز كتاباته بالزج بين الأبحاث النفسية والأفكار الفلسفية ، ولا سيما المثالية منها . [للترجم]

« البديهيات بوصفها مصادرات *Axioms as Postulates* » ، وكذلك في تأكيده أن العنصر الإرادى الاختيارى مائل في كل تجربة ، ورفضه لفكرة السعى المنزه إلى الحقيقة . أما آراؤه في مناهج المعرفة العلمية فتشكك تكون مماثلة تماماً لآراء كارل بيرسون في كتابه « قواعد العلم *Grammar of Science* » . وأخيراً نستطيع أن نلاحظ من آن لآخر تشابهاً مع فلسفة التجربة الخالصة عند أفناريوس ^(١) Avenarius .

فإذا ما تأملنا تفكير تيلور الفيلسوف في مجموعه ، أمكننا أن نقول إنه أغنى وأعقد من أن يفهم فهما جامعاً مانعاً ، أو يدرج تحت وصف واحد . فهو يلجأ بالوان متعددة استمدتها من المصادر المختلفة التي أضاءته . وكثيراً ما عمل على حرق سفنه من خلفه ، والزحف قدماً لاحتلال ممالك جديدة . غير أنه يفتقر إلى التركيز ، بحيث إنه لم يبعث وحدة باطنة في الميادين المختلفة المتعددة التي استمد منها ثقافته واتخذها موضوعاً لبحثه . فتفكيره بصورة أمينة لذلك الشقاق العميق ، الفيلسوف وغير الفيلسوف ، الذي يتصف به عصرنا ، هذا العصر الذي اتخذ من الإيمان ملجأ ، ولكنه لم يصبح بذلك أقوى تفكيراً . وربما كان ذلك المذهب أوضح مظهر على مدى إخفاق الفلسفة الإنجليزية ، حتى في يومنا هذا ، في الوصول إلى أى هدف ، واستمرارها في تلبس الطريق .

وليام تمبل William Temple

(ولد في ١٨٨١) ^(٢)

[كان من ١٩٠٤ إلى ١٩١٠ زميلاً وعاضداً في الفلسفة في « كوينز كوليدج »]

(١) ريشارد أفناريوس (١٨٤٣ — ١٨٩٦) : مؤسس مذهب النقدية التجريبية *Empirio-criticism* وهو مذهب يقصر مهمة الفلسفة على وصف واقع التجربة الخالصة ، ويستبعد كل ميتافيزيقا ، مستهدفاً من ذلك الوصول إلى « نظرة طبيعية إلى العالم » .
رواياته الرئيسية هو « نقد التجربة الخالصة » ، في مجلدين ، ١٨٨٨ — ١٩٠٠ .
(٢) تولى في ١٩٤٤ .
[للترجم]

Queen's College « بأكسفورد ؟ ومن ١٩١٠ — ١٩١٤ ناظراً لمدرسة ريتون .
Repton ؟ ومن ١٩٢١ إلى ١٩٢٩ أسقفاً لمانشستر ، ومنذ ١٩٢٩ ، كان أسقفاً
ليورك .

مؤلفاته : « الإيمان والفكر الحديث The Faith & The Modern Thought » ،
١٩١٠ ؛ « طبيعة الشخصية The Nature of Personality » ، ١٩١١ ، « الكنيسة
والأمة Church & Nation » ، ١٩١٥ ؛ « أفلاطون والمسيحية Plato &
Christianity » ، ١٩١٦ ؛ « الزمن الخلاق Mens Creatrix » ، ١٩١٧ ؛
« مسائل الإيمان Issues of Faith » ، ١٩١٨ ؛ « حقيقة المسيح Christus
Veritas » ، ١٩٢٤ ؛ « بعض النتائج المتضمنة في مذهب الألوهية Some
Implications of Theism » ، مقال في « الفاسفة الإنجليزى المعاصرة » ، نفس
مؤرخهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « المسيحية والدولة Christianity & the
State » ، ١٩٢٨ ؛ « الطبيعة والإنسان واه Nature, Man & God »
(محاضرات جيفورد) ١٩٣٤ ؛ وكذلك كتابات لاهوتية ودينية متعددة [.

تلقى تمبل تعليمه الفلسفي في كلية باليول بأكسفورد ، على إدوارد
كيرد ، وظل يذكر لهذا الأخير أنه أفضل ممثل لشخص لا يقتصر على
تعليم الحياة الروحية ، وإنما يحياها على أكل وجه أيضا . وعن طريق
كيرد اتصل منذ وقت مبكر بعالم الفكر المثالي ، الذي التزمه على الدوام
فيما بعد في مسعيه إلى الوضوح الفلسفي . وهو ينتمي إلى تلك الفئة من
اللاهوتيين المتفاعلين التي كان عددها في إنجلترا أكبر منه في أى بلد
آخر ، والتي كان باركلي ممثلاً متقدماً وبارزالها . ولم تكن فلسفته إشباعاً
لحاجة نظرية ، بقدر ما كانت تبريرا لنظريته الدينية واللاهوتية . ففهمتها
هي التوفيق بين الإيمان والمعرفة ، وإيجاد أساس نظري لمذهب الوهي .
ثبت في ذهنه من قبل .

ويعرف تمبل مذهب الألوهية بأن الفرض القائل إن الأساس النهائي
للكون إرادة ، وبأن هذه الإرادة تحقق غاية ، وإن هذه الغاية تبدو
لنا ، نحن الموجودات المتناهية ، خيثة . هذا الفرض يستمد دعمته .

من تجربتنا الأخلاقية والدينية . فالواقع إذن تعبير عن الإرادة الإلهية . وله مستويات أو مراحل متعددة ، تجمع بينها عملية نمو واحدة . ولو نظرنا إلى سلسلة المراحل زمنيا لوجدناها تتحرك من الأدنى إلى الأعلى ، أما لو تأملناها من حيث دلالتها العامة ، لانعكس هذا الترتيب : ذلك لأنه على الرغم من أن الأعلى يفترض الأدنى مقدما من الوجهة الواقعية ، فإن الأدنى لا يقدم أى تفسير لمعنى الأعلى . فالتحديد والمعنى يصيران من أعلى إلى أدنى ، بحيث إن معنى الأدنى لا يتكشف إلا بظهور المرحلة الأعلى التالية له . وعلى ذلك فإن الأعلى يكمن ، بالإمكان أو بالقوة ، فى الأدنى ، ثم ينبثق عنه ليكون مرحلة جديدة . وهناك أربع مراحل رئيسية للوجود ، يتميز بعضها عن البعض تميزا واضحا ، هى المادة ، والحياة ، والعقل intellect ، والروح ؛ فإذا طبقنا القانون السابق على العلاقة بين هذه المراحل ، لوجدنا أن المادة لا تكشف عن طبيعتها الحققة إلا عندما تنتقل إلى الحياة ، والعقل لا يحقق وظيفته الصحيحة إلا عندما يخضع لتوجيه الروح ، التى هى أعلى مرحلة للحقيقة المعروفة لنا . وهنا يظهر بطبيعة الحال تأثير الاهتمام المتجدد بالتطور ، الذى تبدى فيما بعد ، على سبيل المثال ، فى النظريات القائلة بالطفرة عند لويد مورجان وألكسندر ، والتى تتفق معها نظرية تمبل فى خطوطها العامة اتفاقا شديدا .

وتثير فكرة المستويات الصاعدة مشكلة القيمة ، ولا سيما علاقتها بالواقع . فهل تستنفد ماهية الأشياء فى وجودها المحض ، بحيث تكون القيم صفات لها فحسب ، أم أن القيم هى التى لها الأولوية ؟ . يحاول تمبل أن يبين أن الفرض الثانى هو الصحيح . وسيله إلى إثبات ذلك هو القول إن القيم وحدها هى التى لها حقيقة جوهرية ، وهى تحقق صورها المختلفة بالتجسد فى الأشياء . ويتلو من ذلك أن ماهو حقيقى لا يكون كذلك إلا بقدر ما تشكله القيمة ، أو بتعبير آخر ، بقدر ما يكون خيرا . على أن

القيّم أو الخيّز ليس إلا الطرف المتضايّف مع إرادة ، وهذه الإرادة هى الإرادة الخلاقة للروح الإلهية ، التى هى وحدها الموجودة بذاتها . ومن ثم فإن العالم من خلق إرادة الله ، وهو التعبير عنها . فالقول بهوية الجواهر والقيمة يؤدى حتما إلى مذهب الألوهية .

وقد عرض تمبل هذه الأفكار عرضا مذهبيا فى كتابه «الذهن الخلاق» . فهو هنا يبحث فى سعى الروح إلى تكوين نظرة ترضيها عن العالم ، فى ضوء الأشكال الثلاثة : العلم والفن والأخلاق ، هذه الأشكال الثلاثة معا تستهدف توحيد الكثرة المختلطة للأشياء . ولكن ليس فى وسع أحدها أن يحققها ، وإنما فى الدين وحده يمكن بلوغ نظرة موحدة إلى العالم ، بحيث إن الدين هو اكتمال جميع الصور الأخرى للمعرفة ، وهو حجر الرقى فى أى مذهب فلسفى . وهكذا أضاف تمبل إلى كتاب «الذهن الخلاق» ، تكملة فى كتاب «حقيقة المسيح» ، الذى عرض فيه ما أسماه بحق ميتافيزيقا متكررة حول المسيحية .

وفى ما عدا ذلك ، فن الممكن أن يوصف موقف تمبل الفلسفى بأنه مثالية مطلقة . فإذا ما جردنا هذه المثالية من قيودها اللاهوتية وتعلقها الشديد بالآفلاطونية ، لوجدناها مدينة لبوزانكيت ، ولبرادلى من خلاله ، أكثر عما هى مدينة لأى شخص آخر . وتتضح أولوية هذا التأثير فى قوله : إن أمام الفلسفة طريقين متشعبين يتعين على أية فلسفة أن تختار بينهما : إما أن تفترض المعقولة الكامنة للكون (أو على الأقل إمكان تحديد عقليا) ، وإما أن ترتد إلى مذهب الشك الكامل . فالمعقولة الميتافيزيقية للعالم تتضمن معها مصادرة أخلاقية هى خيريته الكاملة ، فيسفر ذلك عن نظرة متفائلة إلى العالم . على أن من واجبنا أن نعرض على ذلك قائلين : إن هذا التفاؤل لا يتغلغل فى قلب مشكلة الشخصية ولا مشكلة الشر . فليس فيه مكان للفرد ، واللامعقول ، وكل ما يقارم القيمة والمعنى ، إلا بقدر

حايستطيع أن يجمعها كلها بوصفها عناصر مرتبطة بأضدادها أو مظاهر لها .
والذى يقدمه إلينا حقيقة هو مطلق تختفى فيه كل هذه التميزات
والأضداد ، دون أن تترك أثرا للعذاب الذى يبعثه اضطراب عالمنا
الفعل ، أو للمواقف الاليمية التى تتعرض لها حياتنا . فالمذهب المطلق
يدخل هنا فى مرفأ آمن هو اللاهوت الحسّر فى المحافظ .

وتتضمن محاضرات جيفورد التى ألقاها تمبل بعنوان « الطبيعة
والإنسان والله ، أدق وأشمل محاولاته لإيجاد أساس لرأيه فى الكون
ولعرض هذا الرأى . غير أن ما يقدمه إلينا هنا أيضا هو محاولة إيجاد
تبرير نظرى لعقائد إيمانية سابقة ، أكثر منه برهانا دقيقا مستقلا على
وجهة نظره . فليس ثمة تغيير أساسى فى موقفه . وتغدو نقطة بدايته
هنا واقعية : فهو يرفض جميع صور الذاتية الإستمولوجية ، التى يرى أن
قضيتها « أنا أفكر إذن أنا موجود ، عند ديكارت هى المسئولة عنها أولا .
ففى المعرفة لا يكون العقل معنيا بذاته — وبأحواله الخاصة بوصفها موضوعات
حاضرة — وإنما بعالم يقف فى مقابله بالفعل . وهو يصف هذه الواقعية
أيضا بأنها « دىالكتيكية » ، ويؤدى تطويره لعمليتها الديالكتيكية ، والمكان
البارز الذى بوليه للفهم ، إلى إضفاء طابع هيغلى متزايد عليه ، يُعد أوضح
مظاهره الخارجية تأكيد تمبل الدائم لصلته الوثيقة بأستاذه القديم ،
إدوارد كيرد ، الذى يهدى هذا المجلد إليه ، وكذلك إشارات المتعددة إلى
جوزانسكيت ، الذى يتفق مع ميتافيزيقاه اتفاقا عاما ، على الرغم مما بينهما من
اختلافات فى التفاصيل . وتبلغ العملية الديالكتيكية قمتها فى مذهب
ألوى ، وفى نظره إلى الكون على أن له « طابعا مقدسا » . والواقع
أن المذهب الذى يعرضه تمبل هنا آخر الأمر هو واحد من أروع ما أنتجه
الفكر الإنجليزى الأخير من التعبيرات عن مذهب الألوهية المسيحى ،
معروضا من وجهة نظر مثالية قبل كل شيء .

القسم الثامن

مفكرون قرييون من المثالية

سيمون سمر فيل لورى Simon Somerville Laurie

(١٨٢٩ - ١٩٠٩)

[تمام في إدنبره ؟ وكان أستاذ التربية بجامعة إدنبره .

مؤلفاته : « في فلسفة الأخلاق On the philosophy of Ethics » ،
١٨٦٦ ؛ « الميتافيزيقا الحديثة والقديمة ، عود إلى الثنائية Metaphysica Nova et
Vetusta, a Return to Dualism » ، ١٨٨٤ (الطبعة الثانية ، مزيدة .
بتوسم ، ١٨٨٩) وقد ظهر هذا الكتاب والكتب التالية باسم مستعار هو « سكوتس
نوفانتيكوس Scotus Novanticus » ؛ « علم الأخلاق ، أو أخلاق العقل
Ethica, or the Ethics of Reason » ، ١٨٨٥ (الطبعة الثانية ، مزيدة كثيرا ،
١٨٩١) ؛ « أفكار تركيبيّة ، أو تأملات إبستمولوجية وأنتولوجية :
Synthetics Being Meditations Epistemological & Ontological » (محاضرات
جيفورد) ، في مجلدين ، ١٩٠٦ ؛ وكذلك مؤلفات في التربية نظريا وعمليا .
انظر كتاب : فلسفة س. س. لورى La philosophie de S. S. Laurie ،
تأليف ج. ريماكل G. Remacle ، ١٩٠٩] .

انبثقت فلسفة المفكر الاسكتلندي لورى من ذهنه الخاص كلها
تقريبا ، ومن ثم فلا يمكن أن يدرج تحت أية فئة عامة مألوفة إلا بشيء .
من التجاوز . وقد أسماها هو ذاته « عوداً إلى الثنائية » (وهو العنوان
الفرعي لكتابه : الميتافيزيقا) ، غير أن غموض تفكيره وعدم إمكان
النفاذ إليه ، يجعل من العسير على المرء أن يقرر إن كان الاتجاه التوحيدى
أو الاتجاه الثنائى (وهناك اتجاه تعددى أيضاً) هو الأغلب لديه . كذلك
أطلق على مذهبه اسم « الواقعية الطبيعية » ، وهى تسمية تصدق على نقطة بدايته
الإبستمولوجية ، التى تقترب عن وعى من موقف ريد ، غير أنها لا تنطبق .

بمحال على بقية تفكيره ، أو على تفكيره منظوراً إليه في كليته ، ومع ذلك ففي إمكاننا ، دون إجحاف ، أن ندرجه ضمن الحركة المثالية الجديدة ، حتى لو لم يكن من الممكن القول إن لورى ذاته قد انجرف في هذا التيار . فهناك قطعاً روابط تجمعها بكائنات وشذنج ، وقبل هؤلاء جميعاً بهيجل ، الذى كانت له بتفكيره معرفة مباشرة .

غير أن لورى يظل هو نفسه فحسب ، ويتسم بصفة الاستقلال هذه أكثر من أى مفكر إنجليزى آخر في عصره ، لذلك كان من الواجب فهم مذهبه في ضوءه الخاص . فهذا المذهب أشبه بمناجاة ذاتية ، ومحادثة بينه وبين نفسه ، بحيث لا يصغى إلى الآخرين ولا يسير بناء على أى اتصال سابق بالغير . ولهذا السبب لم يكن له صدى بين شعبه ، وإنما تبدد صوته في الهواء .

ولقد حاول داعية وحيد متحمس له ، هو ج . ريماكل ، أن يذيع آراءه في فرنسا وبلجيكا عن طريق ترجمة مؤلفاته وعرضها ، واسكنه لم يجد أية استجابة . وليس في هذا كله ما يدعو إلى الدهشة ، نظراً إلى صفات الغموض والهوائية والغرابة والأصالة التى كان يقسم بها تفكيره وطريقة تعبيره . فمما استحدث لنفسه مصطلحاً خاصاً به ، نحت فيه الألفاظ بجرأة ، واستخدم الكلمات بصور غير مألوفة ، لا تُعين القارئ على الفهم بأية حال : وهو يذكرنا بهيجل في ثقل وطأة تركيباته وأنماطه . وهكذا كان تفكيره وعراً قاسياً ، تماماً كتضاريس بلاد . اسكتلندا ، غير أننا لا نكاد نجد واحداً من معاصريه يفوقه أو حتى يدانيه في القوة أو الجرأة التأملية فيها وراء حدود التجربة ، وفي الميل إلى بناء المذهب والقدرة عليه . وفي الوقت ذاته لا يصادف المرء إلا في أحوال نادرة ، مثل حالة فوست Fawcett (لكن على مستوى أدنى بكثير) ، مثل هذا الخيال الحالم والإغراب المصحوب بعمق صوفى .

والواقع أننا لو قسناه بالمعيار المألوف لدى الناس عن الفلاسفة الإنجليز ،
ولما وجدنا سمة واحدة تجمع بينه وبينهم ، ولا حسنا بأنه مفكر ألماني
..هبط مصادفة في أرض إنجليزية .

ونستطيع أن نقول إن الكتابين الأولين ، من بين كتبه الثلاثة
التي عرض فيها نظراته إلى العالم ، وهما « الميتافيزيقا » و « الأخلاق » ،
..هما مقدمتان لكتابه الثالث . ففي هذا الكتاب الثالث ، وهو « أفكار
تركيبة » ، الذي يتضمن أفكاره الناضجة ، تنجمع كل الأنغام المنفصلة
في تفكيره لتكوّن سيمفونية ميتافيزيقية قوية رنانة . ويفتح الكتاب
بما يمكن أن يُعد تاريخاً للوعي ، أو « ظاهريات للروح » ، يصور فيها
المراحل التي ترتفع فيها الروح ارتفاعاً متزايداً من أدنى مستوى للوعي
المعزى ، المقيد بالنزوع والإحساس ، إلى تحقيق طبيعتها الحقة . فالمرحلة
الأولى للوعي هي إحساس خالص لا تنوع فيه ، وهنا لا تكون الذات قد
تميزت بعد عن كتلة الموضوعات ، وإنما ترقد كالجنين النائم في أحشاء
وجود له طابع عام غير محدد . ومع ذلك فهي « موجودة » هناك ،
في صورة بذرية . والمرحلة التالية هي الإحساس ، الذي يتميز بأنه وعي
بآخر ، نحس به في التجربة على أنه خارجي ؛ فالذات هنا تتلقى منبهات
خارجية وتدرّكها في صورة غامضة . وهنا تظهر لأول مرة ثنائية الذات
والموضوع ، وتغدو الذات الحاسة ، بفضل عملية صبغ انطباعاتها بصبغة
خارجية ، إيجابية لا سلبية لحسب . والمرحلة التي تلي ذلك هي أعلى مراحل
الإحساس . وينحت لوري لهذه المرحلة لفظ « الإحساس المميز attuition » :
فهي مرحلة تتوسط بين الإحساس بمعناه السابق وبين الإدراك الحسي ، فيها
تدرك الذات الفروق بين « الأشياء » ، وتميز الواحد منها عن الآخر ،
..دون أن تتمكن بعد من تحرير نفسها من سيطرة المجال الموضوعي .
« فالإحساس المميز ، على حد تعبير لوري ، هو الشعور « بكثرة في وحدة » ،

وهو نظرة تركيكية إلى الموضوع ، ، وهو إحساس بوجود شيء يوضع . .
 بالتفكير أو رد الفعل ، خارجاً عند النقطة التي يرجع إليها أصله ، (١) . .
 وعندما تضاف الإرادة ، التي هي إيجاب محض ، إلى الإحساس المميز ، .
 الذي هو سلمى إيجابى ، فحسب ، نصل إلى مرحلة الإدراك الحسى
 perception . وهنا يُدرك الموضوع ، لا على أنه مختلف عن الذات .
 فحسب ، بل على أنه مقابل لها أيضاً ، ويربط بوحدة الوعي عن طريق
 فعل التأكيد أو الإقرار (assertion) . وهكذا يتحقق الانفصال النهائى
 بين الذات والموضوع ، وتُبلغ بذلك مرحلة العقل ، إذ يتغير ذكاء
 الإحساس المميز الحيوانى ، والإدراك الحسى الإنسانى ، عن طريق
 ظهور النشاط الخالص للإرادة ، وهنا تُعتبر حدود مادون العقل ، وتصبح
 الذات عاقلة بصفة نهائية . غير أن أساس العقل وصورته وماهيته هو
 الإرادة . فأعلى صورة للوعي هى حدس فوق العقلى ، يُستعاد فيه الطابع
 الأسمى المباشر للشعور .

ويتصور لورى تقدم الوعي هذا بصورة دياكتيكية ، ولذلك فإنه .
 يعرضه على شكل برهان عقلى . أما فى المجلد الثانى ، الذى ينتقل فيه إلى
 مذهبه فى الله والإنسان ، والذى تبلغ فيه قوته التأملية أعلى مستوى لها ،
 لانهود إزاء برهان ، وإنما كشف عن أعماق تجارب نفس تبحث عن الله .
 فهو هنا يخوض مشكلة طبيعة الله من جميع أوجه التجربة البشرية ،
 ويسلط عليها أنواراً كاشفة تتجمع فيها ، منبعثة عن الإحساس والإرادة .
 والعقل . ومن هنا كان ذلك الفيض من الصفات التى تتسابق على شفتى
 هذا العالم الذى أسكرته رؤيته . فالله هو الكل فى الكل ، والواحد فى
 الكثير ، والهوية فى الاختلاف ، والشامل ، اللامتناهى ، الأزلى ، وهو .

جنب الأشياء ومقرها ، وهو العمق الأكبر ، والحب الأعظم والجمال ، والخير ، والحق . غير أنه ، مع ما يتسم به وجوده من هذا الطابع غير المقيد بشرط ، ليس بعيدا عنا . فالإله العالى المحض الذى عرفه مذهب الألوهية الطبيعية ، لامتحنى له بالنسبة إلى روح تتحرق شوقا إلى الوحدة الصوفية ، مثل روح لورى ؛ فهو (على حد التعبير المجازى القوى الذى استخدمه لورى) أقرب إلى أن يكون إلها ذهب فى سفرة أرغلبه الناس ، وإنما الله حياة وفعل وقدرة خلافة ، فضلا عن كونه وجودا ، ومن هنا وجب أن يتخذ صبغة خارجية ويدخل فى العالم الزمنى ليستقر فى الأرواح المتناهية التى أوجدها . وهذا الخروج عن ذاته هو وحى لمخلوقاته (يستخدم لورى نفسه لفظي utterance و outerance للتعبير عن معنى الخروج عن ذاته والوحى على التوالى) . كل ذلك ينبغى ألا يفهم على أنه قول « بشمول الألوهية pantheism » ، فالعملية ليست صدورا ، وإنما هى عملية ديبالكتيكية ؛ والمطلق يشمل السلب المحض ، بوصفه جزءا من ماهيته ، وعن طريقه يتكون فى مقابله الوجود والمغاير له — أى المتناهى والزمنى والفردى — ومع ذلك يظل الله متغلغلا فى هذا الوجود المغاير ومشملا عليه ، بحيث إن الشخص المتناهى يظل محتفظا بفرديته ، حتى فى الوحدة الصوفية مع الله ، التى يصفها لورى بلغة كلها وجد وشوق .

أما آراء لورى فى الإنسان فنرجع إلى رأيه فى المراحل الثلاثة للوعى . فليس فى وسع الإنسان أن يظل فى مرحلة الإحساس المميز ، التى يكون فيها الإنسان مجرد مركب حيوانى من رغبات ونزعات وإحساسات جزئية . فلما كان الإنسان قد وُهب عقلا ، فإنه يهدف إلى تحويل هذه العناصر غير المنظمة بحيث تدخل فى الوحدة العاقلة لشخصية أخلاقية . فالتجربة البشرية هى ديبالكتيك للإرادة ، مادامت تنطوى أساسا على شوق إلى المثل الأعلى والمطلق . ومن يخفق فى مسابقة هذا الديبالكتيك

الإرادى يهبط إلى مرتبة أدنى ؛ أما من يسايره ويحقق ذاته الحققة ، فإنه يشارك — حتى فى أثناء خضوعه لقيود الزمان — فى الحياة الأزلية لله ، ويصطفيه الله ليكون زميلا له فى تحقيق غاياته الأزلية : ذلك لأن الله فى هذا العمل محتاج إلى الإنسان .

وعند هذه النقطة يجمع لورى خيوط خطته الطموحة ليصل بها إلى قمة شامخة : فالعنصر السلبي للأشياء يعود إلى الظهور ثانية فى صورة الشر . والشر هو ، إخفاق الإله الخلاق فى تحقيق المثل الأعلى للفرد والكل على مستوى الوجود الذى يشغله الإنسان^(١) . ولا شك أن من المفزع الكلام عن إخفاق الله . ولكننا عندما نفكر فى الشر ، وفى العنصر اللامعقول فى العالم ، وفى « اللالدائمة everlasting No » (ويأخذ لورى هذا التعبير عن كارليل) ، نضطر إلى أن نطرح جانبا التعبيرات المريحة التى ألفها العرف السائد . فلا يمكن أن يكون الألم والشقاء والخطيئة عناصر تنتمى إلى خطة الخالق . لذلك نضطر إلى أن نفترض أن المبدأ السلبي قد أثبت ، على نحو ما ، أنه أقوى من أن يتغلب عليه الله . وإذن فالشر حقيقة فى نظام الكون . ولابد ، بهذا الوصف ، أن يكون مصدره هو الله ، وإسكنه لا يمكن أن يكون قد أتى من طريقه . وهكذا يتقدم لورى إلينا — كما فعل الكثيرون من معاصريه — بفكرة إله محدود ، تقابله صعوبات محيرة ، ويعانى هو ذاته من خلقه ، ويسعى إلى التغلب على نواحي النقص فيه ، ويحتاج من أجل نجاح مسعاه إلى مساعدة الإنسان . وبهذا المعنى تكون الموجودات المتناهية شريكاً لله فى الألم ، وفى العمل والجهد . بل إنها ، على الرغم من تناهيا ، ترتبط بالله إلى حد يتعين معه أن نفترض خلودها . « فالإنسان الذى يصبو ، فى هذا المكان والزمان ، إلى الوحدة مع الله ، يجعل من نفسه ، لهذا

(١) « أفكار تركيبية » ، المجلد الثانى ، ص ٢٨٦ .

السبب ذاته ، خالدا ، بقدر ما يُدجج روحه المتناهية في حياة الروح الأزلية ذاتها ، ويتجرف في تيار ذلك الذي لا يموت ، .^(١) فالإنسان إلهي بقدر ما يكون إنسانا ، أو بقدر ما يكون كائنا عاقلا ، وبالتالي لامفر له من المشاركة في الحياة الإلهية . وهذا هو ضمان الخلود الذي لا يمكن أن يمدنا به البحث التجريبي بطبيعة الحال .

١ . دو جلاس فوست E. Douglas Fawcett

(ولد في ١٨٦٦)

[كاتب متفرغ ، عاش معظم حياته في سويسرا .

مؤلفاته : « لنز الكون The Riddle of the Universe » ، ١٨٩٣ ؛ « الفرد والواقع The Individual & Reality » ، ١٩٠٩ ؛ « العالم بوصفه تخيلا The World as Imagination » ، ١٩١٦ ؛ « التخيل الإلهي Divine Imagining » ، ١٩٢١ (تكملة للكتاب السابق) ؛ « المذهب التخيلي Imaginism » مقال في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لدمر-مورهد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ (وهو هنا يقند كتابيه الأولين) ؛ « محاورات زرمات ، وفيها معالم فلسفة في التصوف The Zermatt Dialogues, constituting the Outlines of a Philosophy of mysticism » ، ١٩٢١] .

يقف تفكير فوست بمعزل عن الفلسفة المصطبغة بالمعقولية ، مثله ظل هو نفسه بمعزل عن الحياة الأكاديمية . فهذا التفكير يمثل ممطا من الفلسفة نادرا نسيا في إنجلترا ، ولكنه شائع نسيا في البلدان الأخرى . ونستطيع أن نطلق عليه اسم « المثالية الخيالية Fanciful Idealism » . مستخدمين نفس التسمية التي استخدمها كانت ، دون أن يكون لها مبرر كبير ، للإشارة إلى مذهب باركلي ، فهو واحد من أولئك الذين « يشيدون قصورا فكرية متعددة في الهواء » ، مستعيرين تعبيرا آخر لكانت ،

(١) « أفكار تركيبية » ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٧ .

ويخلقون فوق التجربة عاليا . وكما يدل عنوان كتابين من كتبه المتأخرة (١) فهو ينسب إلى الخيال دورا أساسيا ، جاعلا منه الملائكة الفلسفية على التخصيص ، بل أساس الحقيقة ذاتها . فالخيال هو مبدؤ الميتافيزيقي الأول . والعالم ليس إرادة أو حضورا لتمثلات أو عقلا ، وإنما هو تخيل خلاق . وهو يدرك ، إذ يطلق على موقفه العام اسم « المذهب التخيلي » ، أنه يقف موقف المعارضة الشديدة لفكرة الشمول المنطقي عند هيجل ، ويضيق في كراهيته للعقل إلى حد أنه قال في أحد المواضع ، بشيء من التباهي . وهكذا نخلصنا من العقل (٢) . والحق أن فلسفته ، وإن لم تكن قد تخلصت من العقل تماما ، هي نتاج لذلك الخيال الأدبي الذي اتخذت منه مبدأ أول للأشياء جميعا .

وعلى الرغم من تفاخر فوست بمجدة آرائه ، فقد كان يدرك تمام الإدراك أن هناك فلاسفة آخرين سبقوه في هذا المضمار ، وكان يشير إلى آرائهم على الدوام . فإلى جانب مانجده عند كانت من ميل طفيف في هذا الاتجاه ، نجد الخيال المنتج يظهر لأول مرة بوصفه نشاطا لامتناهيا عند فشته ، ثم يظهر بعد ذلك في تفكير واحد من أنصار « التومية الجديدة New Thomism » ، هو فروهشامر Froeschammer (٣) أما بالنسبة إلى المفكرين المتأخرين ، فإن فوست يشعر بأن أقربهم إليه هو برجسون ، بفكرته في الحدس والتطور الخلاق ، كما تجمعه ارتباطات أقل وثوقا بهوايته ، وما كنزى ، وشيلر . على أن تفكيره ، في تركيبه الباطن — أو على الأصح في رؤياه — كان أقرب إلى موقف لورى . الذى كان يماثله

(١) لم يعد فوست يعترف بكتايبه الأولين الذين صدرت في ١٨٩٣ ، ١٩٠٩ .

(٢) « العالم بوصفه تخيلا » ، ص ٢٠٤ .

(٣) في كتابه « الخيال بوصفه المبدأ الأساسى لعملية الكويبة Die Phan-

tasie als Grundprinzip des Weltprozesses » (١٨٧٧) .

(م — ٣٥ الفلسفة)

في شطحائه التأملية ، منه إلى تفكير أى معاصر آخر له . ومع ذلك فقد كان يفضل ، كما هو متوقع ، أن يتجه إلى الشعراء ، بوصفهم أناساً أقدر على الرؤية المتعمقة في الأشياء من الفلاسفة . ففي نظره أن وليم بليك W. Blake هو « شاعر المذهب التخيلي » ، كما كانت أشعار شيلي ، المبنية على فكرة شمول الألوهية ، مصدراً آخر مألوفاً لأفكاره .

ويسمى فوست ، الذى كان على استعداد دائم لنحت ألفاظ جديدة ، ماهية الحقيقة باسم « المتخيلة imaginal » ، للدلالة على نشاط واسع يُعد الخيال أقرب نظير بشري له ، وهو ينحت لها لفظاً آخر ، هو لفظ « consciring » . فهو نشاط لامتناه ، يجمع بين خلق كل ما في العالم وحفظه ، وبين إنتاجه وإكثاره . وما الطبيعة إلا مرحلة في عملية الخلق الكلية ، فهي مغامرة أو محاولة إلهية ، إن جاز هذا التعبير ، والقوى الدافعة لها هي القوى الجديدة ، العَرَضية ، الدينامية الخلاقة ، لا التحديد العَلِّي بما فيه من تماثل دائم ؛ وهكذا فإن عالم الفيزياء ليس عالماً حقيقياً ، وإنما هو عالم تصوري خُصب ، وهو طيف بلا قوام ، إذا ما قارناه بعينية العالم الواقعي وامتلائه وتنوعه اللامتناهين .

وهو ينظر إلى المرحلة الأصلية للوجود على أنها انسجام سكوني محكم ، وعلى أنها كل لا يتغير ، لا يوجد فيه من كل شيء إلا بذره . ويسمى فوست هذه المرحلة باسم « المتخيل العظيم the great imaginal » . ومنه يظهر بصورة واحدة ، النظام الطبيعي ، الذى تكتسب فيه الأشياء تنوعاً ، ويقابل بعضها بعضاً ، وتدخل في التعاقب الزمنى . على أن هذه العملية تعكير للانسجام الأصلي ، وهى « سقوط ميتافيزيقي » ، أو كما كان شوبنهاور خليقاً بأن يسميها ، جريمة الفردانية ، وهكذا يسعى المبدأ الكوني إلى الهروب من هذا الرجوع إلى الزمان ، واستعادة انسجامه . فالنظام الحالى للحوادث هو ساحة تتصارع فيها القوى التى تعمل على الإخلال

بأن النظام ، وتلك التي تعمل على بعث الانسجام . ولا بد أن يكتب النصر للأخيرة ، لأنها هي التي تضفي على العملية السكونية معناها ، أي تطورها الخلاق ، وضمودها إلى مستويات أعلى للوجود . وفي هذا الصعود ، الذي هو عودة الأشياء إلى قلب الوجود كله ، يكون الخلاص من كل نقص وتناقص وشر . إن العالم الذي نحيا فيه مليء حقاً بالآلام والحاجة والخطيئة ، غير أن لنا الحق في أن نفترض أنه قادر على تحسين ذاته ، وأنه سيعمل بالتدرج وبمضي الوقت ، على مساعدة الخير على الانتصار .

إرنست بلفورت باكس Ernest Belfort Bax

(١٨٥٤ - ١٩٢٦)

[كاتب ، وعام ، اشترك في تأسيس العصبة الاشتراكية مع وليم موريس .

مؤلفاته : « مشكلة الواقع The Problem of Reality » ، ١٨٩٢ ؛ « جذور الواقع The Roots of Reality » ، ١٩٠٧ ؛ « مشكلات الإنسان وبقمه والأخلاق Problems of Man, Mind & Moral » ، ١٩١٢ ؛ « الواقعي ، واللغوي ، واللا منطقي The Real, The Rational & the Alogical » ، ١٩٢٠ ؛ « تحليل الواقع The Analysis of Reality » ، في « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لفرانسوا موريس ، المجموعة الثانية . ١٩٢٥ ؛ وله أيضاً ترجمات لمؤلفات كانت وهوبنهاور ، وكتاب مفرد في تاريخ الفلسفة ، ومؤلفات في الاشتراكية .

انظر ترجمته الثانية لميانه ، بنوان : « ذكريات وخواطر شخص يلتزم إلى أواسط العصر الفكتوري وأواخره Reminiscences & Reflections of a Mind » [١٩١٨ ، & Late Victorian .

تتحقق في باكس دعوة جرين للجيل الجديد في العقد الثامن من القرن الماضي إلى الانصراف نهائياً عن تعاليم مل وسبنسر ، والتحول إلى مؤلفات كانت وهيجل . ففي شبابه كان يلتزم تماماً نطاق المذهب التجريبي عند ليويس وين ومل وسبنسر ، كما حضر اجتماعات الوضعيين . وبعد ذلك تعرف إلى إدوارد فون هارتمان في رحلة إلى ألمانيا كان لها

أثرها الحاسم في حياته ، فأسفر ذلك عن دراسة عميقة المثالية الألمانية في صورها المتعددة ، أقنعت به بأن طبيعة الفلسفة الإنجليزية التقليدية سطحية لا أساس لها . هذا التحول الأساسى ، الذى نجم عن اتصاله المباشر بمخالق المثالية نفسها ، أكثر مما نجم عن اتصاله بأنباعها من الإنجليز ، قد حدث في بداية العقد التاسع ، وقضى با كس بقية حياته مثاليا . فبعد ذلك الحين ، أصبحت ألمانيا بالنسبة إليه وطننا روحيا ، كما كانت من قبل بالنسبة إلى كارليل ، وكما كانت في نظر معاصره هولدين .

وكان با كس يرى أن القضية الأساسية في المثالية هي المبدأ القائل إنه لا يمكن أن توجد حقيقة خارج كل علاقة بالوعى . والوعى مركب لا ينفصم ، يتألف من عوالم ثلاثة هي : « هذا » ، that ، الذى يدرك ، « وشئ » ، somewhat ، هو الذى 'يدرك' ، وصورة الفكر ، التى هي علاقة متبادلة بين العاملين السابقين . وهكذا تألف التجربة العينية أو الحقيقة من عاملين على الأقل ، أحدهما مادي والآخر ضرورى ، بحيث تكون وحدة الاثنين هي أساس موضوعية الفكر . وإذا تأملنا الأمر من منظور أوسع ، لقلنا إن الثنائية الأولية للواقع تبدو على أنها هي التقابل بين المعقول واللامعقول ، أو كما يفضل با كس تسميتها ، المنطقى واللامنتطقى . وليس معنى ذلك أن هذين يحدثان ، أو يمكن أن يحدثا ، منفصلين في التجربة العينية ، وإنما هما قابلان للتمييز الواضح بالمعنى الحقيقى ، أى بمعنى أن أحدهما يسود في مراحل معينة للواقع والآخر يسود في مراحل أخرى . فالإلغى المنطقى ينتمى كل ما يقع فى مجال الفكر والعقل . أما اللا-منطقى فيوصف بأنه هو الإحساسات الخاضع ، وهو الزوج والقوة الدافعة فى كل حركة وتغير . فالأول يمثل الأوجه السكونية الكلية

اللامتناهية للواقع ، والثاني يمثل النواحي الحركية والجزئية والمتناهية .
الأول إمكان ، والثاني واقع ، والأول قانون ، والثاني اتفاق .

ونستطيع ، باستخدام لغة ريكتر Rickert ، أن نصف تفكير
باكس بأنه ، متغاير الأسس heterothetic ، إذ يبدأ بتأكيد الواحد
والآخر . فالأثنان معاً هما اللذان يؤلفان الواقع كله ، والتخلي عن أى
أحدهما لا يدع شيئاً سوى التجريد الخاوى . وفى رأى باكس - وهو رأى
غير صحيح - أن طرح العامل اللامنطقى جانباً هو السمة والمخالطة المميزة
لفلسفة هيغل . ذلك لأن معارضة باكس لأى مذهب واحد من
هذا النوع ، وهى المعارضة التى رأى أنها هى مهمته الرئيسية ، قد جعلته
يميل إلى الانتقال إلى الطرف المضاد الآخر ، بحيث أضفى على العامل
اللامعقول القيمة الميتافيزيقية العليا . فهو يعرض العملية الكونية على أنها
صراع مستمر بين المبدئين ، بحيث يسعى المنطقى على الدوام إلى قهر
اللامنطقى ، ولكنه لا ينجح أبداً فى ذلك نجاحاً كاملاً . وهكذا يميل إلى أن
يفسب إلى اللامنطقى مركزاً مطلقاً ، وينتهى ، بعد التوحيد بينه وبين
الإرادة ، إلى مذهب فى شمول الإرادة panvoluntarism يشترك فى نقاط
كثيرة مع مذهب شوبنهاور . وإلى هذا الحد نراه ينحى الصراع القديم الذى
احتدم داخل المثالية الألمانية بين مذهب هيغل ومذهب شوبنهاور .
وفى الوقت ذاته أدى به النظر إلى المطلق على أنه إرادة ، إلى معارضة فكرة
برادلى وبوزانسكى عن النسق التام الاكتهال ، الذى يظل محتفظاً
بافسجامه السكونى الهادئ من فوق كل ما تنصف به الأشياء من عدم
استقرار وتناثر . فالمطلق عند باكس هو حركة دينامية ، وصيرورة
مستمرة ، وهو تطور دائم التقدم ، ولكنه غير متجانس ، نحو تحقيق
الوعى الذاتى لنفسه . وتلك صورة تحمل طابع فكرة الإرادة عند
شوبنهاور والمدة عند برجسون .

ويتبدى التقابل الأساسى داخل الواقع ، فى مجال الأخلاق ، فى صورة .
التقابل بين الخير والشر . ولكن عندما انتقل با كس إلى عرض تفاصيل
هذا التطبيق لمبدئه الميتافيزيقى العام ، تناقض على نحو غريب مع مذهبه
الميتافيزيقى : إذ يظهر لنا ، فى هذا المجال ، أن الخير ، لا الشر ، هو العامل
الأقوى . صحيح أن الشر لا يمكن أن يُقَضَى عليه تماما ، بل ينبغى أن
يظل إمكانه على الأقل قائما على الدوام ، غير أن الشر العينى ، كما نعرفه ،
حابر ، ولا بد أن يقهره الخير ويخوه . وإذن فى العملية الكونية ميل أصلى
نحو التحقيق الظاهر للخير ، وفى التجربة ترجح كفة الخير على الشر دائما .
فالهدف هو الخير ، بحيث لا يظل الشر قائما إلا من حيث هو إمكانية فارغة .
وهنا ينزل با كس على الرغم منه إلى مياه التفاؤل الضحلة عند هيجل وبرادلى ،
ملتفأ بسفينته ، دون اهتمام بما يقع فيه من تناقض ، حول صخور تشاؤم
شوبنهاور ، وهى الصخور التى لو كان قد استرشد ببوصلته الميتافيزيقية ،
لتحطمت سفينته عليها تماما . ولنتحدث بلغة مجازية أخرى ، فنقول إنه
عقد زواجا غير موفق تماما بين اللامعقومية الميتافيزيقية وبين التفاؤلية ،
أو بين مبدأ أساسى عند شوبنهاور وبرجسون ، ومبدأ أساسى لا يقل
عنه أهمية عند هيجل وبرادلى .

أما نظرية المعرفة عند با كس ، التى لا يتسع المقام هنا لعرضها ،
ففسير فى عمومها فى اتجاه كانت . كما أن فلسفته فى تحقيق الإنسان لنفسه
روحيا ، ترتكز على نظرية فى القيم يلج إليها أكثر مما يعرضها صراحة ،
وهى تلتقى فى نقاط متعددة مع أفكار فندلانت وريكتر . أما فلسفته
فى المجتمع فهى ترتبط بالماركسية ، كما يتوقع المرء من دفاعه الحار عن
الاشتراكية ، وإن يكن يفسر الماركسية تفسيرا مثاليا ، ويرفض بذلك
نظرية ماركس المادية فى التاريخ .

والواقع أن الاستقبال الذي لقيته أفكار با كس لا يتمشى مع قيمتها على الإطلاق . فلم يكن له تأثير يستحق الذكر ، كما أن الفلاسفة الأكاديميين كانوا يحملونه تقريبا . ولما لم يكن قد درس أو درس في جامعة ، وإنما سار في طريقه الخاص ، فقد ألقى نفس مصير الكثيرين غيره من الدخلاء . فقد نظرت إليه الأوساط الجامعية المقلقة على نفسها باستياء ، فأحس مثل شوبنهاور ، الذي كان يشترك معه في نقاط كثيرة ، بشيء من السخط على « الفلسفة الاحترافية لأساتذة الفلسفة » (١) .

رينهولد فريدرش ألفريد هورنلي

Reinhold Friedrich Alfred Hørnlé

(ولد في ١٨٨٠)

[تعلم في كلية باليول بأكسفورد ؛ وكان من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٧ معاضدا في الفلسفة بسانت أندروز ؛ ومن ١٩٠٨ إلى ١٩١١ أستاذا للفلسفة في كيب تون ؛ ومن ١٩١٢ إلى ١٩١٤ ؛ وكذلك من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٣ أستاذا للفلسفة في نيوكاسل ؛ ومن ١٩١٤ إلى ١٩٢٠ أستاذا مساعدا للفلسفة في جامعة هارفارد ؛ وفي ١٩٢٣ أستاذا للفلسفة في جوهانسبرج .

مؤلفاته : « دراسات في الليتافيزيقا للماصرة » ، ١٩٢٠ ؛ « المادة والحياة والقيمن واثق . Matter, Life, Mind & God » ، ١٩٢٣ ، « نحو لفظة جامعة On the Way to a Synoptic Philosophy » ، مقال في كتاب « الفلسفة الإنجليزية للماصرة » ، لفره مورميد ، المجموعة الثاقفة ، ١٩٢٥ ؛ « الثالثة من حيث هي فلسفة Idealism as Philosophy » ، ١٩٢٧ .

كان هورنلي ، مثل مرتس Morz ، ألمانيا في أصله وفي تعليمه الأول ، واسكنه كان مواطنا إنجليزيا . وكان أول معلم فلسفي له ، وهو طالب بكلية باليول بأكسفورد ، هو إدوارد كيزد ، فاكسب منه أول ميوله

(١) يرجع جزء كبير من موقع هذه العبارة إلى التقارب اللفظي ، في اللغة الإنجليزية بين لفظي : « الاحترافي professional » ولفظ « الأساتذة professors » .
[للترجم]

الفلسفية . ولقد عمل بضع سنوات مساعدا لبوزانكيت في سائعه .
أندروز ، فبدأت بينهما صداقة دامت حتى وفاة بوزانكيت .

وكان تأثير بوزانكيت في هورنلي أعظم من تأثير أى مفكر آخر
فيه : « فبقدر ما أستطيع أن أحكم ، أجد نفسى مدينا له بالإطار الأساسى
لتفكيرى الفلسفى الخاص ، أكثر مما أدين به لأى كاتب آخر على حدة ، »^(١)
على أنه ، باستثناء ذلك . لم يكن مقيدا بأية مدرسة بعينها أو بأى اتجاه
خاص ، وإنما كان جهده موجها إلى الانتفاع من أذهان متعددة
فى سبيل هدف مشترك ، محاولا أن يحقق ما أسماه بوزانكيت « بالتقاء
الأضداد فى الفلسفة المعاصرة » . وكان يسعى إلى ما أسماه - مقتديا
بمرس Merz - بالنظرة الجامعة ، أو الموقف الجامع ، وهو الجمع
فى التفكير بين كل الأوجه المختلفة للتجربة فى كل منظم . وهو ينظر إلى
الروح الفلسفية على أنها ، فى أعلى تعبير عنها ، روح الكل ، بحيث إن
الفيلسوف ما هو إلا تلبس التفكير طريقه إلى موقف عقلى من الكون
فى مجموعه . على أن ذلك يعنى فى نظره أن يضيف المرء إلى المذاهب
الموجودة مذهبا آخر ، يحدد فيه لكل شئ مكان ثابت : فليس جمود
المذهب هو المطلوب ، وإنما المطلوب هو انساق الموقف ، دون تقييد
بمدرسة أو تبعية لعقيدة .

ويظل موقف هورنلي الجامع ساريا فى معالجته للمشكلات الخاصة .
فلتتناول ، على سبيل المثال . مشكلة الكلليات أو تصورات الفئة : فهو ،
كالهيجلين ، يعدها عينية لا مجردة . وهى لا تمثل فقط إدراك عدة أشياء
على أنها متماثلة ، بل أيضا إدراك فروقها الفزدية فى سياق متماثل ،

(١) تصدر كتاب « دراسات فى الليتافيزيقا للعاصرة » . ويمضى كتاب مورهد :
« بوزانكيت وأصدقاؤه » (١٩٣٥) رسائل متعددة من بوزانكيت إلى هورنلي ،
تلقى ضوءا كبيرا على التفكير الفلسفى وعلى نموه عند الرجلين معا .

بحيث يمكن تطبيقها أيضا على المراحل المتعددة لسلسلة نامية (developmental series) بل على صور القيمة المثالية . وهكذا فإنها لا تتمكّن من قيام الأحكام الوصفية والتصنيفية فحسب ، بل تتمكّن من قيام الأحكام المعيارية أيضا .

ولما كان مركز هورنلي قد أتاح له أن يوسع نطاق تفكيره ويسير فيه بحرية ، فقد أخذ عن التفكير المعاصر واستوعبه كما وجده إلى حد بعيد . وكان موقفه العام مثاليا بمعنى أنه تأملى موجه إلى الكل . أما تعاليمه فلا تتميز في جميع أجزائها بالمثالية ، وليست كذلك بالضرورة ، وإنما تحوى عناصر مستمدة من أشد المذاهب والاتجاهات تباينا ، وخاصة تلك التى كانت موجودة في العالم الأنجلو سكسونى في أيامه — ففيها عناصر من برادلى وبوزانكيت وغيرهما من المثاليين ، ومن فلسفة الطبيعة عند هويند ، ومن نقد « بروود Brood » للآلية ، ومن فلسفة ج. س. هولدين عند J. S. Haldane البيولوجية ، ومن « النزعة الكلية Holism » عند سمطس Smuts ، ومن الصورة الخاصة التى اتخذها المذهب السلوكى عند هولت Holt ، ومن فلسفة الدين عند وب ؛ كما أن فيها عناصر من مينونج Meinong وهوسرل وبرجسون . فتفكيره تلفيقى توفيقى ، وهو ، كأي مذهب تلفيقى ، جذاب أكثر مما هو محكم ، ومتقبل سلبيا أكثر مما هو أصيل ، ومركّب صناعيا أكثر مما هو خلاق .

هربرت ولدن كار Herbert Wildon Carr

(١٨٥٧ — ١٩٣١)

[كان في ١٩١٨ أستاذا للفلسفة في « كينجر كوليدج » ، بلندن ، وفي ١٩٢٥ أستاذا بجامعة كاليفورنيا الجنوبية بـلوس أنجلوس .

مؤلفاته : « مشكلة الحقيقة The Problem of Truth » ، ١٩١٣ ، « مبدأ

النفسية العام في وجهها الفلنق والتاريخي - The General Principle of Relativity in its Philosophical & Historical Aspect (الطبعة الثانية ، ١٩٢٢) ؛ « نظرية في القدرات الروحية ، معالم فلسفة لبدأ المسيحية A Theory of Monads, Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity ، ١٩٢٢ ؛ النظرية العلمية إلى الفاسفة ، مقالات وتعليقات مختارة The Scientific Approach to Philosophy, Selected Essays & Reviews ، ١٩٢٤ ؛ « المثالية بوصفها مبدأ في العلم والفلسفة Idealism as a Principle in Science & Philosophy » مقال في « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لشره. ويرهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « الأسس للتفكير في الدين والأخلاق Changing Backgrounds in Religion & Ethics ، ١٩٢٧ ؛ « المركز الفريد للإنسان The Unique Status of Man ، ١٩٢٨ ؛ « مشكلة الإرادة الحرة The Freewill Problem ، ١٩٢٨ ؛ « أفكار تأملية Cogitans Cogitata ، ١٩٣٠ ؛ وكذلك ترجمات لينتس وبرجسون وجنتيل Gentile ، وكتابات من الأولين وعن كروتشه . وقد نشرت بعض مؤلفاته في مجلة دورية أمريكية هي « The Personalist » ، المجلدات من ١٥ إلى ١٧ . [(١٩٣٦ - ١٩٣٤)] .

لا تكاد مثالية « ولدن كار » ترتبط على أي نحو بالكاتين والميجيلين الإنجليز : فهي تستلهم مصادر أخرى وتستمد محتواها منها . ولقد كان مجرى حياته ذاته غير مألوف إلى حد بعيد ، بل يمكن القول إنه كان مثيراً . فقد كان في البداية كاتباً في البلدية ، ثم في شركة للأشهر والسندات وحضر في هذه الأثناء دراسات منسائية في « كنجز كوليدج » ، بلندن ، فتوالد لديه اهتمام بالفلسفة (وكان الكتاب المحبوب إلى نفسه هم أفلاطون وباركلي وهيوم) ، وانضم إلى الجمعية الأرسططالية في السنة الثانية من إنشائها ، وسرعان ما أصبح سكرتيرها وواحداً من أبرز أعضائها . وكان قد تجاوز الخمسين من عمره عندما أدى ظرف عارض إلى تنبهه إلى كتاب برجسون « التطور الخلاق » ، الذي كان قد ظهر حديثاً ، كما وجد أن اهتمامه موزع بين مثالية كروتشه وجنتيل من جهة ، وفيزياء أينشتين .

الجديدة من جهة أخرى . ومنذ ذلك الحين انفجر نشاطه ، وتبدى ذلك في سلسلة ضخمة من الكتابات الفلسفية التي شملت ترجمات ، ومؤلفات للعرض والشرح ، ومحاولات مستقلة لبناء مذهب بناء . وقد شغل أول منصب أكاديمي له وهو في الحادية والستين من عمره ، وهو كرسي الفلسفة بجامعة لندن ، ثم انتقل بعد سبع سنوات إلى كرسي عمائل في أمريكا ، وكرس له السنوات الست الباقية من حياته الغربية الرائعة .

أما نظراته الفلسفية الخاصة ، التي عرضها أولا في كتاباته النقدية الشارحة ، فقد بلغت صورتها النهائية في كتابه « أفكار تأملية » ، وهو كتاب موجز ولكنه مثقل بالمعاني ، ويتألف الكتاب من مركب من عدة اتجاهات فكرية كان قد استوعبها استيعابا خارجيا . وقد احتلت ميتافيزيقا برجسون مكان الصدارة بين هذه الاتجاهات ، إذ إن تعرفه إليه لأول مرة كان له فيه تأثير بلغ من العمق حدا جعله يسمى هذا التأثير تحولا فلسفيا كاملا . ولقد كان هو أول من دعا إلى البرجسونية في إنجلترا ، وظل أكثر أنصارها تحمسا . وكان يعد صاحبها آخر فياسوف عظيم ظهر في العالم ، ونبي مذهب مثالي جديد في الفعل والخلق . أما المؤثر التالي فأتاه من المثالية الإيطالية التي بذل جهده لكي ينشرها بدورها . وأتى المؤثر الأخير من الفيزياء الجديدة . ففي النزاع الذي نشب بوجه عام بعد الحرب ، حول التفسير الفلسفي لنظرية النسبية ، انضم إلى صفوف أولئك الذين علقوا عليها أهمية كبيرة ، وحاولوا استخلاص نتائجها الفلسفية واستيعابها . وأصبح هدفه الاسامي إيجاد « تحالف ودي » بين الفيزياء الحديثة والميتافيزيقا الحديثة ، وأكد مرارا ، على وجه العموم ، ضرورة التعاطف والتعاون الوثيق بين الفلسفة والعلم . وكان يعتقد أن نظرية أينشتاين تمثل تجديدا وتحقية للمذهب الذرات الروحية عند أيبينس على يد مناهج العلم الحديث ، وأن النظرية الجديدة في الذرة ، ولا سيما نظرية الكم ، لها

أهمية عظمى بالنسبة إلى المثالية لأنها هدمت أساس المادية التوكيدية ،
التي ارتكزت على فيزياء عني عليها الزمان . ولقد كان تأثير ليننتس عليه
أقوى من تأثير أى مفكر قديم آخر ، وكان آخر تعبير عن فلسفته
في كتابه « أفكار تأملية » ، هو في الواقع نظرية في الذرات الروحية ،
تابع فيها نظرية ليننتس في نواح عديدة هامة . وله كتاب سابق بعنوان
« نظرية في الذرات الروحية » ، يحاول فيه إيجاد مركب بين ميتافيزيقا
ليننتس وبين فيزياء أينشتين . أما في نظرية المعرفة فإن موقفه يقترب
كثيرا من موقف باركلي ، مع استخلاص نتائج تنتمي إلى مذهب « الذات
الوحيدة » (solipsism) ، وهي نتائج لم يتردد في إعلانها صراحة .

ومن الواضح « أن هذه المثالية الجديدة » ، على خلاف القديمة ،
لم تكبد تأثر بالحركة الفكرية التي بدأت بكانت وبلغت قممها عند هيغل ،
فهي تشابه المثالية القديمة في مهاجمتها للماديه والحتمية والتطورية وغير ذلك
من صور المذهب الطبيعي في القرن التاسع عشر ، غير أن هجومها كان
قائما على القول بأن العلم الجديد في القرن العشرين قد هدم النظريات العلمية
التي ارتكزت عليها هذه المذاهب . وكان هذا هو السبب الجديد الذي
قدمه لاستبدال التطور الخلاق بالتطور الآلى ، والحرية والتلقائية
بالضرورة ، والصيرورة بالوجود ، والأفعال بالأشياء ، والحياة بالمادة ،
والجدس بالذهن المقاتل .

وهكذا ينبغي إدراج مذهب « كارضمن » فلسفات الحياة ، التي يتميز بها
« وقتنا هذا » ، والتي أثبت برجسون أنه أروع وأقوى ممثل لها . وتقترب هذه
الفلسفة في نواح معينة من البرجماتية ، وإن لم يكن التقارب معترفا به . أما
الصفات التي أدعتها لنفسها فهي أنها مثالية (على غرار ليننتس وباركلي)
في الميتافيزيقا ، وإرادية في الأخلاق ، ومجددة في الدين ، ونسبية

في العلم ، وعلى الرغم من كل ما بدا عليها من وحدة ، فقد تأثرت بعمق بكثرة مصادر ها ، التي بلغت من التنوع حدا يحول دون إيجاد أى مركب أصيل بينها . وهكذا لم يفلح كار في صهر كل ما وضعه في بوتقته ، فكانت النتيجة ، على أحسن الفروض ، خليطا مركبا . وعلى الرغم مما أداه من خدمات هائلة ، كانت تنطوى على إنكار للذات يصل إلى حد التضحية ، في سبيل إيقاظ الاهتمام الفلسفي وفشر الثقافة الفلسفية ، فمن الواجب النظر إليه على أنه مفكر تلفيقي متمكن ، أكثر منه مفكرا أصيلا . غير أنه كان أكثر الشخصيات جاذبية وأحقها بالاهتمام من بين أولئك الذين خدموا الفلسفة . وهم هواة .

جون تيودور مرس John Theodore Merz

(١٨٤٠ - ١٩٢٢)

[ولد في مانشستر ، وكان أبوه من أصل ألماني . تعلم في هيدلبرج ، وأصبح في ١٨٦٤ مدرسا في بون ، وشغل في ١٨٦٥ نفس المنصب في جوتينجن ، تحت رئاسة لوتسه ؛ وفي ١٨٦٦ استقر في إنجلترا وأصبح نائبا لمدير شركة نيوكاسل للمعدات الكهربائية . مؤلفاته : لينتس (في مجموعة كلاسيكيات بلاكرود الفلسفية Blackwood's Philosophical Classics) ، ١٨٨٤ ؛ « تاريخ الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر » ، History of European Thought in the XIXth Century ، في أربعة مجلدات ، ١٨٩٦ - ١٩١٤ ؛ « الوجه الجامع لوائح On the Synoptic Aspect of Reality » في « أعمال الجمعية الفلسفية بجامعة درام Proceedings of University of Durham Philosophical Society » ، المجلد الخامس (١٩٢٠) ، ص ٤٥ - ٦١ ، وقد قرئ هذا البحث سنة ١٩١٣ ؛ « الدين والعلم A Fragment on Religion & Science » ، ١٩١٥ ؛ « نبذة في ذهن البشري the Human Mind » ، ١٩١٩ ؛ وكذلك بضعة أبحاث أقدم مهداة باللغة الألمانية . انظر : « أعمال الجمعية الفلسفية بجامعة درام » ، المجلد السادس (للاهرام ١٩١٥ - ١٩٢٣) ، ١٩٢٥ م ٢١٥ - ٢٣٢ ، « ذكريات شخصية عن الدكتور مرس . Personal Reminiscences of Dr. Merz » ، مؤلفين متعددين ؛ م ٢٣٣ - ٢٩٠ . « الأعمال الفلسفية للدكتور ج . ت . مرس The Philosophical Work of Dr. J. T. Merz » ، تأليف ر . ف . هورنلي .

كان مرتس ، مثل بلقورت با كس ، « دخيلا ، ؛ فبعد فترة قصيرة من التدريس الأكاديمي ، دخل عالم الصناعة . غير أنه ظل في ميدانه الجديد مخلصا للموضوع الرئيسي لاهتمامه العلمي ، فكان يقضى في دراسة الفلسفة أوراق الفراغ البسيطة التي سمحت له بها مسئولياته الضخمة في أعماله الاقتصادية . ولقد ذكر هو ذاته أن مؤلفه الرئيسي ، تاريخ الفكر الأوروبي ، ، الذي يقع في أكثر من ٢٥٠٠ صفحة ، قد كتب معظمه في ساعات الصباح الباكر ، ما بين الساعة الخامسة والثامنة ، قبل أن يبدأ العمل في أعبائه الثقيلة . ولكنه لم ينسج من المصير المؤلف لأي مفكر دخيل فلم يلق من الفلاسفة المحترفين ما يستحقه من الاعتراف ، بل إنهم لم ينتهبوا إليه إلا قليلا ، أو لم ينتهبوا إليه على الإطلاق .

ولقد أثبت مرتس في هذا الكتاب أنه مؤرخ ومثيد لمذهب في آن واحد . فهو قد أثبت مقدرته من حيث هو مؤرخ : إذ إن الكتاب إنتاج تظهر فيه المثابرة وسعة الاطلاع التيقظية بكل وضوح ، ويجمع على نحو موفق بين دقة البحث وبين سعة الأفق والتبصر التاريخي العميق ، فهو عمل من الطراز الأول . وكانت المهمة التي أخذها مرتس على عاتقه هي عرض الحياة الروحية للقرن التاسع عشر ، بكل مظاهرها المتعددة ، في صورة واحدة جامعة ، وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن ينجز مجلدين كان يعتزم إصدارهما عن الأفكار الشعرية والدينية في ذلك القرن ، فإن المجلدات الأربعة المنشورة تكون عملا قويا لم يكتمل ، ودليلا يليقنا على مقدرة مؤلفها الفريدة ونشاطه الذي لا يكل .

كذلك وضع مرتس نفسه ، في ميدان الفلسفة ، خططا طموحة ، مستهدفا تشييد مذهب قائم على أسس واسعة ، وهنا أيضا لم يستطع إنجاز خططه وإكمالها . غير أن من الممكن بسهولة إدراك الاتجاه الذي كان يسير فيه تفكيره ، من خلال تلك الأسس التي وضعها بالفعل لمذهبه .

فقد كان التأثير الحاسم على تفكيره هو تأثير الفلاسفة الألمان ، وهو لم يتأثر بكانت وهيجل بقدر ما تأثر بليبنس وشلير ماخر ولوتسه ، وأهمهم هذا الأخير ، الذى اتصل به شخصيا خلال الفترة القصيرة التى درس فيها فى جوتنجن . وبعد عودته إلى إنجلترا تأثر أيضا بالاتجاهات الفكرية الإنجليزية المميزة ، ولاسيما تلك التى ارتبطت بياركلى وهيوم ، والنوع الجديد من علم النفس الاستبطانى الذى استحدثه وورد وجيمس . أما الحركة المثالية الجديدة فى إنجلترا فلم تكذب تؤثر فيه على الإطلاق .

ولقد كان جهده الأساسى ، الذى عبّرت عنه كتاباته التاريخية والفلسفية على السواء منصرفا إلى بلوغ ما أسماه بالنظرة « الجامعة » Synoptic ، إلى الواقع ، بحيث ينظر إلى أى كل ، لا فى كثرة أجزائه وعلاقاته حسب ، بل فى كليته أيضا . فتلك فى نظره هى المهمة المميزة للفلسفة ، التى ترصد لهذا السبب آخر الأمر إلى نوع من الرؤية الفنية ، على الرغم من كل ما فى تفاصيلها من دقة وما فى براهينها من إحكام . ومن هنا كان حرصه على التوفيق بين العلم والدين ، اللذين كان انفصالهما وتنافرهما فى رأيه خطرا يهدد وحدة حياتنا الروحية . ولقد طبق على هذه المشكلة العامة منهجه الجامع ، كما طبقه على عدد من المشكلات الخاصة ، كشكلة العلاقة بين العالم الباطن والعالم الخارجى ، وبين الذات والموضوع ، وبين الواقع والقيمة . وحاول ، مستلهما روح لوتسه ، أن يزيل الشقاق القديم بين حاجات القلب ونتائج البحث العلمى . ولم يكن يحقر العلم — فقد كان له هو ذاته إلمام واسع بالفيزياء والكيمياء — ولكنه رأى أن كل بحث علمى لا يتعلق بالتجربة أو الواقع من حيث هو كل ، وإنما بوجه محدود جدا له ، متبعا فى سيره مناهج الانتقاء والتجريد والتحليل والتصنيف ، ولا ينتقل إلى مرحلة الإدراك التركيبى إلا فى مرحلة متأخرة . وفضلا عن ذلك فالعلم لا يدرس إلا الوقائع ، لا القيم . أما وجهة النظر الدينية فهى ، على العكس من ذلك ، تدرك التجربة من حيث هى كل ، وتؤكد

الارتباطات الإيجابية الهامة في داخلها ، وتتجاوز الوقائع إلى التقييم ، وتركز اهتمامها على الطابع الشخصي للعالم الخاص الذي تكوّن فيه التقييم ، في مقابل العالم اللاشخصي للعلم . والمنهج المتبع في حالة الدين جامع ، موجه صراحة إلى كشف لغز الشخصية ، الإنسانية منها والإلهية ، وهي المشكلة التي يعجز العلم الطبيعي عن حلها . وفي هذا التأكيد لمشكلة الشخصية يقترب مرتس من لوتسه .

ولقد أدى تطبيق مرتس لهذه النظرة الجامعة على مشكلات علم النفس ونظرية المعرفة إلى وقوفه موقف المعارضة الشديدة من هيوم ، الذي كان يحمل له مع ذلك احتراماً شديداً ويدين له بالكثير . فقد أوضح أن هيوم ، عندما حل الوعي إلى حزمة من الانطباعات تُتصور على مثال الذرات المادية ، قد أغفل حقيقة واضحة هي أن الوعي سابق على تحليله ، وينبغي أولاً أن يوجد لكي يمكن القيام بأي تحليل له . وهكذا كان مرتس متفقاً تماماً مع علم النفس الجديد عند ورود في استعاضته عن الفكرة القديمة القائلة بمجموعة مترابطة من المعطيات المنفصلة المفككة ، بفكرة الجرى المتصل للوعي ، وفي إدخاله للمعطيات الانفعالية والإرادية داخل هذا الجرى المتصل ، إلى جانب الإحساسات . وقد أدى به التفكير في وحدة الوعي إلى القول بأن التنوعات والتميزات التي تجلبها التجربة ، والتجربة وحدها ، تفترض كلها نوعاً من الوعي ، الأولي *primordial* ، الذي يتصف هو ذاته بعدم التنوع وعدم الانقطاع ، والذي يتخاص بالتالي من أنواع الانفصال ، كذلك الذي يوجد بين الذات والموضوع ، أو بين الذهن والجسم . وواضح أن هذا الرأي يشبه إلى حد بعيد فكرة برادلي في التجربة التي لا تعرف توسطاً ، والتي تتألف من إحساس محض . وليس من المؤكد إن كان مرتس قد استمدّها من برادلي أو توصل إليها مستقلاً ، غير أن الواضح أن هذه الفكرة يمكن أن تتدرج ، بطريقة طبيعية عضوية ، في مذهب كذلك الذي يتطلبه مثله الأعلى في النظرة الجامعة إلى الأمور .

محتويات الجزء الأول

صفحة

٥

مقدمة المترجم

١٢

مقدمة المؤلف

الباب الأول

المدارس الفكرية المتقدمة

(القرن التاسع عشر)

١٨

الفصل الأول : المدرسة الاسكتلندية

٤٢

الفصل الثاني : المدرسة النفعية التجريبية

١٠٤

الفصل الثالث : المدرسة التطورية الطبيعية

تذييل للفصل الثالث عن الوضعية الإنجليزية - التواريخ

٢٠٢

والكتابات الرئيسية

٢٣١

الفصل الرابع : الجماعات المهتمة بالفلسفة الدينية

الباب الثاني

المدارس الفكرية المتأخرة

٢٨٥

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

الفصل الأول : الحركة المثالية الجديدة

٢٨٧

القسم الأول - أصلها واتجاهها العام

٣١٧

القسم الثاني - الرواد

(م - ٢٦ الفلسفة)

صفحة

٣٥٢	القسم الثالث - الميجليون
٣٩٨	القسم الرابع - فلاسفة المثالية المطلقة
٤٤٩	القسم الخامس - مذهب الكثرة عند ماكتجارت
٤٧١	القسم السادس - أصحاب مذهب المثالية الشخصية
٤٩٧	القسم السابع - أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين
٥٣٨	القسم الثامن - مفكرون قرييون من المثالية

استدراك : وقعت بعض الأخطاء في أثناء الطبع مثل :
في صفحة ٣١٧ وضع رقم ٢ بدلا من القسم الثاني
في صفحة ٤٩٧ ذكر القسم السادس وصحته القسم السابع

دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبدالحق زوت - القاهرة

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبدالحق زوت - القاهرة

الثلث ٧٠ قرشا

Bibliotheca Alexandrina



0390753