

حياة الفكر في العالم الجديد

رَكِيْ نَجِيبْ مُحَمَّدْ

حياة الفكر في العالم الجديد

تأليف

زكي نجيب محمود



حياة الفكر في العالم الجديد

زكي نجيب محمود

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

بورك هاوس، شبيت سرتيت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تلفون: +٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٢٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٢٠٠٠ ٠

صدر هذا الكتاب عام ١٩٥٦.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٠.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور زكي نجيب محمود.

المحتويات

٧	مقدمة
١١	١- دستور في سطور
٣١	٢- دستور الفكر بعد دستور السياسة
٥٩	٣- الفيلسوف يؤيد الشاعر
٨١	٤- منطق العلم والعمل
٩٩	٥- غد بعد أمس
١٢٧	٦- الفلسفية يتشبهون بالعلماء
١٤٣	٧- كل الصيد في جوف الغرا
١٦٥	٨- تيارات أخرى معاصرة
١٧٥	مراجع

مقدمة

جاء المهاجرون إلى العالم الجديد من شتى الأمم في الدنيا القديمة، فجاءوا مزيجاً من ثقافاتٍ مختلفة، ولبئوا أمداً طويلاً على اتصالٍ وثيقٍ بأصولهم الأولى، حتى لقد ظلت تيارات الفكر الأوروبي المختلفة تناسب إلى العالم الجديد غداة ظهورها، فكل صوتٍ يرتفع في أوروبا كان له صدأ في أمريكا، ولم ير الأمريكيون في ذلك – أول الأمر – غضاضة؛ لأنَّه إن كانت مقتضيات العقيدة الدينية قد حملتهم على الهجرة عن بلادهم الأولى، وإن كانت مصالح الاقتصاد بعد ذلك قد أوجبت أن تحدَّد الهجرة، وأن تقام الحواجز في عالم التجارة، فماذا يمنع أن تشتراك الفروع مع أصولها في الفكر، وأن تتبادل معها الرأي والنظر؟ لهذا ظلت أبواب العالم الجديد مفتوحة على مصاريعها، تتقبل من ألوان التفكير كل ما تهُّرُّ به أوروبا، على اختلاف مصادره وتعدد مذاهبه.

لكن المجتمع الجديد سرعان ما تميَّز بطابعٍ جديد، ثم ما لبث هذا الطابع أن أصبح معياراً تقاس عليه الواردات الفكرية، فيقبل منها ما يقبل، ويرفض ما يرفض، ويعدِّل ما يراد قوله بعد تعديل، وأما هذا الطابع الجديد المميَّز للمجتمع الأمريكي فهو – في اعتقادي – تلك «الفردية الجماعية»، التي لا تفرق الفرد من الناس في خضم المجتمع، بل تحافظ لكل إنسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين في جماعةٍ واحدة يربطها الصالح المشترك، وإنْ فَهي جماعةٌ أقرب إلى الشركة التعاونية التي يحرص كل عضُّوٍ فيها على استقلال شخصيته، وإن يكن في الوقت نفسه حريصاً أشد الحرص على ازدهار الشركة ونمائها، هي أقرب إلى ذلك منها إلى الكائن العضوي الذي لا يجعل للعضو فيه وجوداً إلا بانطواءه تحت الكل الذي يحتويه، فالمجتمع الأمريكي في صميمه «كثرة» من أفراد لا جسم واحد ذو أعضاء، غير أن تلك «الكثرة» ليست أشتاتاً موزعة الأهواء متباينة

النزاعات، بل هي كثرة تلتقي حباتها في عقدٍ واحدٍ يضمها دون أن تضيّع فردية الحبة الواحدة بهذا الالقاء.

على هذا الأساس يتم قبول الأفكار أو رفضها أو تعديلها؛ فالفصل الأول من هذا الكتاب فيه تصوير للفكر الأمريكي إبان العشرات الأخيرة من أعواام القرن الثامن عشر، فكان الفكر حينئذ سياسياً في معظمها، يدور حول حقوق الأفراد الطبيعية التي على أساسها أقيمت السياسة، وأقيم الحكم، وأقيمت الحياة، بل على أساسها أقيمت العقائد الدينية نفسها؛ إذ كانت الكثرة الغالبة من الأمريكيين من «البروتستانت المترمتن» (البيورتان)، وهؤلاء يعلون من شأن إرادة الفرد إعلاهً يحفظ له حقوقه في أن يتلمس لنفسه طريق النجاة الروحية، وحقوقه في أن يفكّر حرّاً، ويعمل حرّاً، وأن يحتفظ بشرة عمله. وهكذا جاءت فلسفة عصر التنوير مؤيدةً لهذه المبادىء، إذ جعلت أساس المجتمع تعاقداً بين أعضائه، ولكل فردٍ حقوقه الطبيعية في الحياة، وفي الحرية، وفي التماس العيش السعيد، وهي حقوق فطرية لم يهبها أحدٌ أحداً.

فلما أن جاء النصف الأول من القرن التاسع عشر انتقلت هذه الفردية من ميدان السياسة إلى ميدان الفلسفة والأدب، وهنا نهض «إمرسن» و«ثورو» وغيرهما يؤكdan استقلال الفرد على الرغم من صلاته ببقية أفراد البشر، كانت الفلسفة السائدة في ذلك العهد هي الفلسفة الهيجلية المثالية، انتقلت إلى إنجلترا عن طريق شعرائها، وبخاصة «كولردرج»، وعن هذا الطريق جاءت إلى أمريكا، لكنها لم تكن تنتقل إلى أمريكا حتى عُدلت بما يلائم وجهة النظر الأمريكية التي أشرنا إليها، فلم يعد الأفراد – كما تريده لهم الفلسفة المثالية – مغرقين في «المطلق»، بل أصبح كل فرد – عند «إمرسن» – ممثلاً لذلك «المطلق» الهيجلي؛ أي إن كل فرد حقيقة قائمة بذاتها، على الرغم من أنه إذ يشعر وإن يفكر أو يعبر، فإنما هو «ينوب» في ذلك عن الإنسانية جمِيعاً إن كان صادق الشعور والتفكير والتعبير؛ ومن هنا كان اهتمام «إمرسن» باعتماد الفرد على نفسه؛ وبالتالي اهتمامه باعتماد أمريكا على نفسها في مجال الفكر والشعور، واتجه «ثورو» نفس الاتجاه مع إسراف أدى به إلى أن يعتزل وحده في غابةٍ ليعيش بمفرد إنسانًا معتمدًا على نفسه. هكذا ترى الفلسفة المثالية قد جاءت إليهم من ألمانيا، لكنهم حين أخذوا عنها فكرة الروح الكونية المطلقة الشاملة، لم تسمح لهم أنفسهم بالانسياق إلى ما قد ساقت إليه أصحابها الأولين من دمج الأفراد في واحدية كونية مطلقة، بل احتفظوا للأفراد بفردتهم مع جعلهم قلوبًا شاعرة، وألسنةً معبرة عن تلك الروح الكونية الشاملة، كما شرحنا ذلك في الفصل الثاني وتبع

ذلك — في النصف الثاني من القرن التاسع عشر — موجة مثالية أخرى هي التي تسمى عادةً بـ «الكانتية الجديدة»، أخذها فلاسفة العالم الجديد عن الفلسفة الألمانية أيضًا — أخذوها عن كانت وهيجل — لكنهم هنا أيضًا قد صاغوها في قالبهم، وقد بسطنا ذلك في الفصل الثالث؛ إذ بينما كيف جعل منها «باون» فلسفة مثالية ذاتية فردية، ثم تولاها «جوزيا رويس»، فكان مثال الفيلسوف الأمريكي العظيم الذي يصوغ ما يتلقاه من فكر على إطاره الخاص؛ فقد قرأ شوبنهاور وتأثر به، لكنه رفض تشاومه، وقرأ هيجل، وأخذ كثيراً من مبادئه المثالية، لكنه رفض مذهبه التاريخي الذي يجعل سير الحوادث حتماً لا مفر منه، كما رفض رأيه القائل بسيادة الدولة سيادة مطلقة، ودرس «كانت» ولكنه صاغ من كل تلك الفلسفات الألمانية المثالية فلسفة مثالية أمريكية توافق بين الحقيقة المطلقة من ناحية، وبين الفرد وحريته من ناحية أخرى بميزان دقيق، ولا عجب أن يسمى كتابه المشتمل على الجزء الهام من مذهبة «العالم والفرد»؛ ففي كل خطوة يخطوها تراه حريصاً على التأليف بين الفرد وسائل الأفراد، أو بين الإرادة الواحدة وسائل الإرادات، أو بين المجتمع الواحد وسائل المجتمعات، تأليفاً يبقى على كيان الفرد الواحد من جهة، ثم يجعله جزءاً شريكاً في البناء الكلي من جهة أخرى.

وفي الفصل الرابع والفصل الخامس معًا بيان للحركة البراجماتية التي ظهرت في أواخر القرن الماضي، ثم امتدت إلى يومنا هذا؛ إذ بسطنا لك آراء أعلامها الثلاثة: «بيرس» و«جيمس» و«ديوي»، وهي فلسفة جاءت بمثابة الثورة على التفكير المثالي الذي يُباعد بين الفكر والعمل، فجعلت الفكر والعمل وجهين لحقيقة واحدة؛ إذ جعلت معنى الفكرة هو نجاح تطبيقها، وبهذا وصل الفكر الأمريكي الخالص إلى فلسفة أمريكية خالصة نشأةً وطابعاً، فلن كان الفلسفه قبل ذلك يأخذون عن أوروبا، ثم يعدلون ما يأخذونه بما يجعله ملائماً لوجهة نظرهم؛ فقد جاءت البراجماتية نباتاً أمريكيّاً بذوراً وساقاً وفروعًا، ولا غرابة — إذن — أن يُعرف الفكر الأمريكي الحديث عند العالم أجمع بهذه الفلسفه البراجماتية التي تعبر عنه أصدق تعبير وأخلصه.

فلما تحطمَ الفلسفة المثالية التقليدية على أيدي البراجماتيين، تحطمَ معها التقليد الفلسفي كله، الذي كان يربط الفيلسوف بنمط معينٍ من التفكير، وهنا خرجت مذاهب واتجاهات جديدة، لم يكن لها جلال التفكير التقليدي القديم، لكنها عوضت ذلك الحال المفقود بروحٍ علميةٍ جديدة، مالت بالفلسفه نحو التشبع بالعلماء في طريقة معالجتهم لمشكلاتهم؛ من حيث تعاون مجموعة الباحثين على حل مشكلةٍ بعينها بدلاً أن يستقل كل

فردٍ منهم بإقامة بنائه الفكري الخاص، وسترى في الفصلين السادس والسابع شرحاً لتلك الاتجاهات الجديدة، كالواقعية الجديدة، والواقعية النقدية، ثم الفلسفة الطبيعية، وعقبنا على ذلك بفصلٍ ثامن وأخير، عرضنا فيه اتجاهين من الاتجاهات المعاصرة عرضاً موجزاً، مما الوضعية المنطقية، والدعوة إلى رجوع الفلسفه إلى ما هجروه من «تقليد عظيم». وقد اكتفيتُ في عرضي لجرى الحياة الفكرية الفلسفية في العالم الجديد، بالمعالم الرئيسية دون التفصيلات، راجياً أن يكون هذا الكتاب صورة مجملة تتلوها صور جزئية في سلسلةٍ من كتب، نفصل فيها ما أجملناه، ونذكر ما قد أهمناها.

زكي نجيب محمود

الفصل الأول

دستور في سطور^١

(١) جون لوك يضع الأساس

تستطيع أن تتبعَّق تاريخ الأمة خطوة وراء خطوة، دون أن ينتهي بك السير إلى لحظة زمنية يكون في مستطاعك عندها أن تقول: هنا بدأ تاريخ الأمة؛ لأن خيوط التاريخ تمتد إلى الوراء إلى غير بداية معلومة، فإذا ما اتخذ المؤرّخ بدايةً يبدأ عندها تاريخ أمّة من الأمم، فإنما يفعل ذلك جزافاً، مستنداً إلى أن هناك قبل التاريخ المدون تاريخاً مجهولاً لم يدون، يضم عناصره الخامضة، ويطلق عليها «ما قبل التاريخ»، لكنك تستطيع — على سبيل التجوز اليسير — أن تستثنى من هذه القاعدة الولايات المتحدة؛ إذ جاء مولدها في يوم معلوم، هو اليوم الرابع من شهر يوليو سنة ١٧٧٦م، يوم أعلنت استقلال نفسها عن إنجلترا، فجاء في إعلانها ذاك ما يلي:

إننا نؤمن بأن هذه الحقائق واضحة بذاتها، وهي أن الناس قد خلقوا سواسية، وأن خالقهم قد جباهم بحقوقٍ معينة هي جزء من طبائعهم لا يتجزأ؛ منها

^١ وثيقة إعلان الاستقلال التي سنتحدث عنها في هذا الفصل ليست هي وثيقة الدستور؛ فقد صدرت الوثيقة الأولى في ٤ يوليو سنة ١٧٧٦م، ثم أعلن الدستور بعد ذلك بأحد عشر عاماً، بعد أن كسبت الولايات المتحدة حرب استقلالها، لكننا نتحدث هنا عن «إعلان الاستقلال» على اعتبار أن المبادئ التي ذكرت في مقدمته هي نفسها المبادئ التي جاء الدستور بعد ذلك ليقررها، يقول «رالف بري» أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد ما يأتي: «إعلان الاستقلال والدستور لا يختلفان في البدأ، بل في الأسبقية؛ فإن إعلان الاستقلال يشمل على المقدمات التي جاء الدستور لها نتيجة، سواء كانت تلك المقدمات مذكورة ذكرًا صريحًا أو متضمنًا». Ralph Perry, characteristically American .٤٢

«الحياة» و«الحرية» والتماس «السعادة»، وأنه لكي يظفر الناس بهذه الحقوق، أُقيمت فيهم الحكومات، تستمد سلطاتها العادلة من رضا المحكومين، وأن الحكومة – كائنةً ما كانت صورتها – إذا ما انقلب هادمةً لتلك الغايات، فمن «حق الشعب» أن يغيرها أو يزيلها، وأن يقيم حكومةً جديدةً، تضع أساسها على مبادئ، وتنظم سلطاتها على صورة، بحيث تبدو للناس تلك المبادئ وهذه الصورة أنها – على الاحتمال الأرجح – مؤديتان إلى أنمنهم وسعادتهم.

هذه أسطر قلائل، لكنها – كما قال «جفرسن» وهو الذي صاغ عبارتها بقلمه – تعبر عن العقل الأمريكي، وقوتها مستمدّة من تركيزها لاتجاهات الناس في عصرها تركيزاً يلخص روح عصره، هو عصر الثورة الأمريكية، أو إن شئت فسمّه عصر التنوير في أمريكا، وقد كان التنوير فالثورة في أمريكا مقابلين في العصر نفسه لتنوير ثورة في فرنسا، ففي هذه الوثيقة القصيرة من المبادئ الهامة ما يستوقف النظر بغير حاجة إلى تحليل، فهي تنصل على أن حقوق المساواة والحياة والحرية والتماس السعادة هي أشياء واضحة بذاتها – أي بديهيّات – لا يحتاج صدقها إلى إقامة البرهان، وأنها حقوق مستمدّة من الله، وليس هي بالهبات يمنحها الحاكم إذا شاء، ويحبسها إذا شاء، وهي جزء من طبيعة الإنسان وفطرته؛ بحيث يستحيل تصور الإنسان إنساناً بغيرها، وأنه إن قامت بين الناس حكمة فلان الناس أنفسهم هم الذين أقاموها لتحافظ لهم على تلك الحقوق، وهم الذين يغيرونها أو يزيلونها إذا هي قامت عقبةً في سبيل تلك الحقوق الإنسانية.

وستستطيع أن تمضي في تحليل هذه الأسطر القلائل ليتبين لك أنها تتضمن ما يصح أن يكون مثلاً أعلى للإنسانية جميعاً، وفي ذلك يقول «لنكلن»: «إنني ما أحست قط بشعورٍ من الوجهة السياسية – لم أجده نابعاً من العواطف التي تبلورت في «إعلان الاستقلال» ...»^٢ فمن أين استقت هذه الوثيقة عناصرها؟ إن مضمونها الفكري لم يكن من ابتكار واضعيها، فها هو ذا «جفرسن» – وهو على رأس المشتركون في إعلانها – يصرّح قائلاً وهو بقصد التعليق عليها: «إنني لم أشعر بضرورة تدعو إلى ابتكار أفكار جديدةٍ لم أسبق إليها».٣

.٢٩٩ Nicolay, John, and Hay, John, Abraham Lincoln ٢

.٦٢ Dewey, John (ed.), Living Thoughts of Thomas Jefferson ٣

«جون لوك» هو مصدر التفكير السياسي الذي ساد الولايات المتحدة إبان ثورتها، وليس هو بالمصدر الذي نستنتج عنه استنتاجاً مما كان يدور عنده على ألسنة الناس وأقلامهم، بل هو المصدر الذي كان يتزداد ذكره صراحةً على أنه المعين الذي استقى منه القادة مبادئهم بطريق مباشر، « فمن كتابات «جون لوك» — قبل أي شيء آخر — استمد الأميركيون سلاح الحجج التي هاجموا بها الملك والبرلان في حكمهما المتعسف، ولو كان هناك رجل واحد يجوز أن يقال عنه إنه ساد الفلسفة السياسية في عهد الثورة الأمريكية، فذلك هو «جون لوك»، إذ لم يكن الفكر السياسي الأمريكي إلا تأويلاً لما كتبه لوك»،^٤ فماذا قال «جون لوك» مما جعل الأميركيين أنفسهم يصفونه بقولهم إنه «فيلسوف أمريكا»، وواضع الأساس لفكرها السياسي؟

كان «جون لوك» — الفيلسوف الإنجليزي الذي عاش بين عامي ١٦٣٢م و ١٧٠٤م — في طليعة من استخرجوا النتائج الفلسفية للعلم الحديث، وحلّوا مضمون هذا العلم تحليلاً ينبع مدلوله بالنسبة إلى السياسة والأخلاق والدين، ولعله مما يجدر ذكره في هذا الموضوع أن مهمة الفلسفة في صميمها هي هذا التحليل للمبادئ العلمية؛ بحيث تستخرج من هذه المبادئ ما تنطوي عليه من مضمون وفحوى، يتغير العلم السائد عصراً بعد عصر، فتتغير معه الفلسفة؛ لأنها تحليل لمبادئ العلم، فإن تغير العلم تغيرت، كان العلم السائد أيام اليونان الأقدمين هو الرياضة، وكان اليقين الثابت هو معيار الحق، فهل يسع الفلسفة إزاء ذلك إلا أن تبحث عما يتضمنه هذا اليقين الثابت المنشود، والمتمثل في الرياضة، لتجد أصوله الأولى في مبادئ عقلية مفارقة لهذا العالم المحسوس الذي هو عالم الأشياء المتغيرة التي لا تثبت ولا تندوم؟ ثم جاءت النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر وما بعده، ليسود بمجيئها علم الطبيعة الذي لم تكن له سيادة من قبل، بل أوشك ألا يكون له وجود من قبل، وكيف يجوز لمن ينشد الحقيقة الثابتة الدائمة أن يجعل الطبيعة المتغيرة المتحولة موضوع بحثه؟ لكن النهضة الأوروبية قد غيرت من وجهة النظر، وجعلت الحواس مصدر العلم بعد أن لم تكن عند اليونان الأقدمين إلا مصدر الظن والخطأ، كما جعلت بالتالي ظواهر الطبيعة موضوع البحث بعد أن لم تكن شيئاً جديراً بالعناية والعناء؛ فشهدت النهضة الأوروبية من علماء الطبيعة من هم بين أقرانهم في التاريخ كله ذروة مكانة ملحوظة، وعلى رأس هؤلاء «جاليليو» و«نيوتون»، وأقام هؤلاء العلماء علماً للطبيعة هو الذي ساد الفكر الإنساني في

.٤ Miller, John, Origin of the American Revolution

القرون الثلاثة: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، حتى جاءت نظرية النسبية في القرن العشرين، وجعلت تعديل من البناء القديم لتقييم مكانه بناءً جديداً على أساس جديد. وليس العلم الطبيعي في ذاته هو موضوع اهتمامنا الآن، إلا بمقدار ما نستعين به على معرفة النتائج الفلسفية التي نتجت عنه بالنسبة إلى السياسة، ولئن كان «جاليليو» و«نيوتون» هما على وجه الخصوص من نعني حين نتحدث عن علم الطبيعة في القرن الثامن عشر — وهو قرن التنوير والثورة في أوروبا وأمريكا على السواء — فإن «جون لوك» بصفة خاصة هو الذي استخرج من مبادئ علم الطبيعة كما أقامه «جاليليو» و«نيوتون» نتائجها الفلسفية التي تعنينا.

وأهم ما نهتم له في طبيعة «جاليليو» و«نيوتون» هو التفرقة التي فرقا بها بين نوعين من الظواهر: الظواهر كما هي في الأشياء الخارجة عن الإنسان، والظواهر كما تقع في إدراك الإنسان، وينتج عن ذلك تفرقة بين نوعين من «المكان»، ونوعين من «الزمان»، فالعلاقة المكانية والعلاقة الزمانية بين الأشياء في الخارج ليست هي نفسها القائمة بين صور الأشياء كما يحسها الإنسان بحواسه، بعبارة أخرى: هناك مكان مطلق موضوعي مستقل عن الإنسان، تتحرك فيه الأشياء المادية، وهذا هو المكان، وهذه هي الأشياء التي يعني ببحثها علم الطبيعة، لكن هناك أيضاً مكان ذاتي نسبي هو الذي يقع في حس الإنسان، وليس هو المقصود بالبحث عند علم الطبيعة، وكذلك قل في الزمان.

يكون للأشياء عند الحس لون وطعم ورائحة، أما الأشياء التي يبحثها علم الطبيعة، ويستقرئ قوانينها، فلا لون لها ولا طعم ولا رائحة، والأشياء عند الحس تتغير قليلاً أو كثيراً تبعاً للتغير الأشخاص ووجهات أنظارهم، أما الأشياء التي يبحثها علم الطبيعة، فهي مطلقة تدور على حالٍ واحدةٍ بالنسبة لكل إنسان؛ إذ يكون لها من الصفات الرياضية وال الهندسية ما لا يتأثر باختلاف النظر عند مختلف المشاهدين، وفيما يلي خلاصة لعبارة قالها «جاليليو» ليقرر بها أن بعض الصفات — كالحرارة والطعم والرائحة واللون — هي في الإنسان المدرك، لا في الطبيعة الخارجية، وإن فلما يكون لعلم الطبيعة شأن بها، قال جاليليو ما خلاصته:

«أريد أن أضع تحت الفحص هذا الذي يسمونه «حرارة» وسأجد أن فكرة الحرارة كما هي عند الناس بعيدة بعداً شاسعاً عما يقع في الطبيعة الخارجية؛ إذ الحرارة ليست

° تجد النص الكامل في كتاب Burtt, E.A., Metaphysical Foundations of Physics.

صفةً من الجسم الذي نصفه بأنه حار، في بينما أراني مضطراً بالضرورة، إذا ما أردت أن أتصور قطعةً من المادة، أن أتصور بين صفاتها الكائنة فيها، أن لها حدوداً تحدها، وشكلاً معيناً، وأنها بالقياس إلى غيرها كبيرةً أو صغيرة، وأنها في هذا المكان أو ذاك، وفي هذه اللحظة الزمنية أو تلك، وأنها متحركة أو ساكنة، فهذه كلها صفات يستحيل على أي خيالٍ أن يتصور قطعة المادة بغيرها؛ إذ يستحيل أن توجد قطعة المادة مستقلة عن هذه الظروف كلها، أما كونها بيضاء أو حمراء، مُرّةً أو حلوة، صائمةً أو صامته، زكية الرائحة أو كريهتها، فلا أجد عقلي مضطراً إلى افتراض لزوم هذه الصفات لقطعة المادة، فلولا حواسي، ولو كان الأمر لعقلي وحده أو خيالي وحده، لكان من الجائز لاً أعلم شيئاً قط عن أمثل هذه الصفات؛ لذلك أرى أن هذه الصفات، كالطعم والروائح والألوان، ليست مما يصف الشيء الخارجي نفسه، وإن هي — بالنسبة إلى ذلك الشيء — إلا أسماء لا تدل على شيءٍ فيه.

خذ قطعةً من الورق، أو خذ ريشةً ومر بها على أي جزءٍ تشاء من أجزاء جسده، تجد لها — أينما مررت بها — صفة الحركة؛ بحيث لا تتغير هذه الصفة في طبيعتها بتغيير الموضع الذي تتحرك فيه، لكن ضع الورقة أو الريشة بين عينيك أو في خياشيم أنفك، تثر فيك دغدغة لم تكن تحسها حين كنت تحركها على أجزاء جسده الأخرى، وبديهي أن هذه الدغدغة فيك أنت وليس في الورقة أو الريشة. وأعود إلى فكري الأولى، فأقول: إن من الصفات التي ننسبها للأشياء ما لا يكون في الأشياء نفسها، بل يكون فيما نحن حين ندرك تلك الأشياء، ومن هذه الصفات صفة الحرارة، فالجسم الذي يحدث فيما الإحساس بالحرارة — وهو النار — ليس هو في حقيقته إلا عدد كبير من جسيمات ذات أشكال معينة، تتحرّك بسرعةٍ معينة، ولو أزيل جسم الإنسان بحواسه، لما كانت الحرارة إلا لفظاً بغير مدلول.»

للأشياء إذن نوعان من الصفات: صفات فيها وتكون جزءاً من طبيعتها، وصفات نحسها نحن، وليس جزءاً من طبيعتها، الأولى كالشكل والحجم، والثانية كالألوان والطعوم، وسؤالنا الآن هو هذا: ما العلاقة بين الأشياء المادية التي تقع في المكان والزمان المطلقين الخارجيين الرياضيين العاميين، وبين الصفات النسبية الذاتية التي يكُونها الإنسان بحواسه عند إدراكه للأشياء، دون أن تكون تلك الصفات جزءاً من طبائع تلك الأشياء؟ بعبارة أخرى: ما العلاقة بين الإنسان والطبيعة؟

إنه سؤال سرعان ما يسوقنا إلى سؤال آخر، وهو: ما طبيعة الإنسان، هذا الذي يخلق عالمه بنفسه ولنفسه، ألم نقل إن علم الطبيعة النيوتنوي قد فرق بين عالمين: فمن جهة

هناك العالم الطبيعي الخارجي ذو القوانين الرياضية، الذي لا يتأثر بالناس وإدراكيهم، ومن جهة أخرى هناك العالم الذاتي الإدراكي المحس، الذي يخلق الصفات خلقاً من عنده، ثم يخلعها على الأشياء، فيعطيها لوناً وهي بغير لون، وطعمًا وهي بغير طعم، ورائحةً وهي بغير رائحة وهلم جرًّا؟ إن كان الدفء الذي يحسه الإنسان هو فيه لا في الشمس التي تحدثه، وأريج الزهرة الذي يشمها الإنسان هو فيه لا في الزهرة التي تبعثه، وللون البرتقالة الذي يبصره الإنسان هو فيه لا في البرتقالة التي تسببه، فلنا إذن أن نسأل: ما طبيعة الإنسان؟ نعم إنه سؤال لا يهم علم الطبيعة، بل يهم عالم النفس والفلسفة، غير أن علم الطبيعة يلقي ضوءاً يعين على الجواب.

لو كان الإنسان ذرات مادية فقط – هكذا قال «جون لوك» – لما كان العمالان اللذان قال عنهما غاليليو ونيوتن، ولكن هناك العالم المادي الموضوعي الطبيعي الرياضي وحده؛ إذ لو كان الإنسان كومًّا من ذراتٍ مادية، شأنه في ذلك شأن سائر الأشياء، فمن أين – إذن – تأتي الصفات الذاتية كالألوان والروائح والطعوم، التي قال عنها غاليليو ونيوتن إنها لا تكون في الأشياء الخارجية؟ لا بد أن يكون الإنسان مغایراً في طبيعته لطبعاته تلك الأشياء المادية؛ بحيث إذا تأثرت طبيعته بطبعات الأشياء المادية، أحدث هذا التأثر الصفات التي قيل عنها إنها تكون في الإنسان، ولا تكون في عالم الأشياء، فإن قلنا عن الشيء كما هو في الخارج إنه عنصر مادي، أفلا يجوز أن نقول عن الإنسان الذي يختلف بطبعاته عن طبائع الأشياء المادية، إنه عنصر عقلي؟ هكذا استخرج «لوك» النتيجة الحتمية التي تلزم عن علم الطبيعة النيوتوني، فكأنما «نيوتن» وهو يقوم بمشاهداته العلمية ليصل إلى قوانين الطبيعة المادية، كان كذلك – ضمناً – ثُبت نظرية شعورية أخرى، وهي أن للإنسان عقلاً يتأثر بالمؤثرات المادية فيخلق بعض الصفات التي يعود بدوره فيخلعها على عالم الأشياء.

وها هنا نضع أصابعنا على نقطة الارتكاز التي منها يبدأ الأساس الذي نبني عليه حق الأفراد في الحرية السياسية والدينية على السواء؛ فعلى هذه النقطة ترتكز نظرية «لوك» في الدولة وفي الكنيسة معاً.

فلئن كان الإنسان عنصراً عقلياً، بالقياس إلى دنيا الطبيعة التي قوامها عناصر مادية، إذن فالإنسان إنسان بعقله أو بروحه، لا بجسده؛ لأن الجسد هو كسائر الأشياء المادية عنصر مادي مثلاً؛ فالجسم يتحرك – كما تتحرك بقية الأجسام – وفق قوانين الحركة التي استخلصها «نيوتن»، وهي قوانين لا تفرق بين أن يكون المتحرك حبراً أو جسماً حياً،

أما العقل فعنصر مختلف، لا تسرى عليه ما يسرى على المادة من قوانين الحركة، فإن قلنا — مثلاً — إن الإنسان الفلاني يملك كذا وكذا من الأشياء، كان المعنى الصحيح لقولنا هو أنه يملك هذه الأشياء بعنصره العقلي، أما جسمه فلا يملك شيئاً، بل جسمه هو نفسه من بين الأشياء الممتلكة كقطعة الأرض التي يفلحها والدار التي يسكنها؛ وهكذا يكون الفرد من الناس واحداً بعنصره العقلي، لكن ممتلكاته كثيرة.

هذا العنصر العقلي وحده، الفريد في نوعه بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء مادية، هو عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجرأ، ولا يتحلل كما هو الشأن في الشيء المادي؛ ولهذا استحال فساده وتحللُه بعد الموت؛ الموت يتناول الجسد وحده، وأما الروح فخارد لا يموت، وواضح أن الدين إنما يعنيه هذا العنصر من الإنسان، هذا العنصر العقلي المتفرد البسيط غير المتحلل، الذي يكتفي بذاته ويستقبل بوجوده إذا شاء؛ لأن وجوده لا يتوقف على وجود أي شيء مادي، بل لا يتوقف على وجود أي عنصر عقلي آخر؛ فسواء أكان في العالم سواعي من أفراد البشر أم لم يكن فلن يؤثر ذلك في وجود عنصري العقلي، بل سيظل هناك في روحانيته ووعيه لما يدور من حوله، وهو هنا ندرك لماذا وبأي معنى يقول «جون لوك» إن الدين فردي خاص، معينه في نفسي، وأستبنته من ذات نفسي، ويستحيل على إنسان آخر في الدنيا بأسرها أن يهدينني في الدين سراطاً مستقيماً إذا لم تهدني نفسي؛ إن الاتصال بيني وبين سائر الناس، وبيني وبين الطبيعة إنما يكون بواسطة الجسد وما فيه من حواس، أما العنصر العقلي في داخلي فهو كائن قائم بذاته، يشعر بنفسه، ويwoحي لنفسه، وهو الاهادي وهو المهتدى؛ يقول «جون لوك» في رسالته عن التسامح: «إن الطريق الضيق الذي لا طريق سواه، والذي يؤدي إلى السماء، لا يعرفه القاضي بأفضل مما يعرفه كل إنسان لنفسه؛ لذلك لا أستطيع أن أتخذ من هذا القاضي — وأنا مطمئن — هادياً يهدينني؛ لأنه قد يكون على جهلي بالطريق مثل جهلي، واليقين هو أنه أقل اهتماماً بنجاتي مني بنجاة نفسي ... لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه، ولا بد أن يُترك وشأنه فيه».٦ هكذا يكون الإنسان الفرد وحده دون سواه مسؤولاً عن عنصره العقلي، يستوحيه وينصت إليه في إملاء عقيدته، وصواب العقيدة مرهون بما يملئه العنصر العقلي ولا دخل لأحد سواه في الأمر؛ فأنت أنت الذي يحكم بصواب عقيدتك أو ضلالها، ولا يكون بالاحتكام

^٦ Locke, John, Letter Concerning Toleration, Ed. by C.L. Sherman

إلى سواك يفتיק في أمر عقیدتك ما يجوز فيها وما لا يجوز؛ فانظر إلى هذه النتيجة البعيدة المدى كيف استُنبطت استنباطاً من علم الطبيعة النيوتووني، انظر كيف انتهت بنا التفرقة بين الطبيعة من جهة وإدراك الإنسان لها من جهة أخرى، إلى الاعتراف بالضمير الإنساني مشرعاً لصاحبها وحكمًا له في صوابه وضلاله، وبهذا الأساس للتسامح الديني كما يريده «لوك» إذ كيف تتدخل في عقيدة سواك وله ضميره ولك ضميرك؟ كيف يجوز للسلطان المدني أن يتدخل في عقيدة أي فردٍ من الأفراد مع أن لهذا الفرد عنصرًا عقلياً خاصاً به لا يشركه فيه إنسان آخر سفل أو علا؟ بل لا يجوز أن يقال للفرد إن كذا وكذا من أمر العقيدة الدينية هو رأي الأغلبية فاتبعه؛ لأن آراء الآخرين وإن عُدت بالألوان لا تغير من الأمر شيئاً.

وننتقل من الدين إلى السياسة، فنجد النتيجة عينها، أنه إذا استحالت الصلة بين روح وروح، بين عنصرٍ عقلي في فرد، وعنصر عقلي آخر في فرد آخر، إذا استحالت الصلة بينهما، بحكم أن الصلة تكون تماساً في المكان، والعنصر العقلي بغير مكان، كان المجتمع المدني – كالمجتمع الديني – قوامه أفراد مستقل بعضهم عن بعض، كل فرد منهم وحدة قائمة بذاته، يمكن أن تقوم وحدتها، حتى ولو انعدم الآخرون جميعاً، وجود الفرد لا يعتمد على أي وجود آخر، إذن فمن ذا الذي يحق له أن يشرع لهذا الفرد غير نفسه؟ إذا كانت شريعة العقيدة الدينية نفسها – كما رأينا – لا بد أن تنبع من ذات الفرد، وإذا كانت قوانين الطبيعة لا تسري على العناصر العقلية سريانها على العناصر المادية كما قرر «نيوتون» في علمه عن الطبيعة، فما بالك بالقوانين المدنية يضعها فرد مثلك أو آخرين؟ والنتيجة التي تنتج عن هذا كله هي أن القوانين المدنية عُرف يتفق عليه الأفراد، ولا يجوز أبداً أن تفرض عليهم من الخارج فرضاً بغضّ النظر عن رضاهem، القانون المدني سنه الوحيد هو قبول العنصر العقلي في الإنسان، ولما كان كل عنصر عقلي فرداً مستقلّاً عن زميله، كانت أغلبية الآراء هنا هي السند الذي يستند إليه القانون المدني، وهكذا يُبني المحتتم بموافقة أعضائه فرداً فرداً، إذ لس الفرد الواحد حلة على زميله.

بها ننتهي إلى نظرية «جون لوك» في الدولة، وهي النظرية التي بُنيَ عليها «إعلان الاستقلال» في الولايات المتحدة بناءً مباشراً؛ فإذا كان الإنسان الفرد بحكم طبيعته العقلية - كما رأينا - حِرَة مطلقة ومستقلة بذاته، فليس هنالك في طبيعة الإنسان ما يُبرِّر قيام الدولة إلا رضا الإنسان نفسه؛ أي إنه ليس جزءاً من طبيعته أن يتصل بغیره كما قد ذهب أرسطو وغيره حين زعم أن الإنسان اجتماعيٌّ بطبيعة لا بمجرد رضاه وموافقته، لا،

ليس في طبيعة الإنسان ما يستلزم اجتماعه بغيره سوى العرف، وإنْ فليس للدولة سنُدْ يؤيد وجودها سوى العرف كذلك، فهكذا اتفق الناس أن تقوم فيهم دولة تصنون حقوقهم، ومن هنا تنشأ المقدمة الرئيسيتان اللتان استند إليهما «إعلان الاستقلال» في الولايات المتحدة، وهما: ولد الناس أحراً وسواسية، وأساس الحكومة هو موافقة المحكومين على قيامها.

ولد الناس أحراً وسواسية؛ لأن العنصر العقلي – في مذهب «جون لوك» – يولد صفحة بيضاء، ثم تأتي الخبرات عن طريق الحواس، فتؤثر في تلك الصفحة، وبذلك يبدأ الاختلاف بين الناس في مدى خبراتهم، لكنهم من حيث الحالة الطبيعية متتساوون، فلم يولد واحد منهم وفي عقله ما ليس في عقل الآخر، وما دامت نظرية جاليليو ونيوتون في الطبيعة تجعل الظواهر المحسنة غير حقيقة الاشياء؛ بحيث يحس الإنسان لوًناً وطعمًا ورائحة ... إلخ، مما ليس في الاشياء، إذن فالطبيعة كما تقع في حس الإنسان، إنما تقع على غرار واحد في الناس جميًعا على السواء، لا فرق بين الأباء والعقربى في رؤية اللون وشم الرائحة وسماع الصوت وذوق الطعوم، ولد الناس سواسية في طبائعهم الوعائية، فكلُّ يدرك ظواهر الاشياء كما يدركها زميله، وكلُّ يخلع هذه الظواهر على الاشياء كما يخلعها زميله، ولئن تفاوت شخص وشخص في القدرة، بحيث ينبغ النابغ ويسقط الأبله، فليس هذا التفاوت في طبيعة العنصر العقلي الروحاني، بل هو في أجزاء البدن المادية كتركيب المخ وما إلى ذلك، وهذا ينجم عن علم الطبيعة الحديث تصور حديث للإنسان، هو الذي ذهب إليه «لوك»، وأخذه عنه قادة الثورة الأمريكية، وهو هذا: ليختلف الناس ما شاءت لهم حظوظهم في تركيب المخ، وفي الطبقة الاجتماعية، وفي الثراء، وفي درجة التعليم، وفيما شئت من نواحي الحياة، لكن كل إنسان – رغم هذا التفاوت كله – هو ككل إنسان آخر باعتباره إنساناً.

يقول «لوك» في مقاله عن «الحكومة المدنية» إنه ما دام الناس بطبيعتهم سواسية أحراً مستقلّاً بعضهم عن بعض، فلا يجوز أن يحرم أحد من حالته الطبيعية ليخضع لقوة سياسية يملكها شخص آخر، وأن يكون هذا الخضوع بغير إرادته، لكن هنا تنشأ المشكلة الكبرى التي ما فتئت قائمة في تحديد العلاقة بين الفرد والدولة، فمهما حدَّت الدولة من سلطانها فهو سلطان على كل حال، ولا يكون هذا السلطان إلا بتنازل الفرد عن بعض حرية واستقلاله، فلماذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم؟ لماذا يتنازل الفرد عن الحقوق التي كان يتمتع بها في حالته الطبيعية مع أنه كان عندئِن سيداً مطلقاً على نفسه وعلى ملكه؟ جواب ذلك هو أنه في الحالة الطبيعية كان غير المنتج يسطو – إذا استطاع – على إنتاج

المنتج فيسلبه إياه وقد يفتك به، فأراد الإنسان الحر المستقل أن يتنازل للدولة عن بعض حرية واستقلاله ليحمي شخصه وأملاكه من عبث العابثين.

وإذن فالمبرر الوحيد لوجود الحكومة هو حماية الملكية الفردية، ويدخل الجسد في الملكية؛ لأن المالك الحقيقي هو العنصر العقلي من الإنسان، فقيام الحكومة شر، لكنه أهون شرًا من تعرض الجسد وسائر الممتلكات المادية للنهب والتخريب، ليس قيام حكومة في الناس هو الخير الأسمى، وإنما الخير الأسمى هي الحالة الطبيعية التي تخلو من الحكومة إذا خلت كذلك من احتمال اعتماد الأفراد بعضهم على بعض، وعلى ذلك فلا يدخل الإنسان عضواً في المجتمع الخاضع للدولة بسبب كونه اجتماعياً بالطبع والضرورة، بحيث لا يكون له مناص من حياة اجتماعية تمكنه من التعبير عن نفسه تعبيراً سياسياً وخلقياً ودينياً، بل يدخل عضواً باختياره ليصون حقوقه، فإن لم يجد تلك الحقوق مصونة كان له أن يخرج عن الجماعة ويثير عليها، ومن النتائج الخطيرة لهذا الرأي ألا يكون من حق الدولة حرمان الفرد من ملکه إلا بموافقتها؛ لأن صيانة الملكية هي — كما قلنا — الغاية الأولى والأخيرة من قيام الدولة.

ذلك هو «جون لوك» الذي اتخذ الأمركيون في عهد ثورتهم فيلسوفاً لهم، بحيث جعلوا مذهبة أساس إعلان استقلالهم، فكيف كان صدى آرائه في قادة الرأي عندئذ؟ ساختار للإجابة عن هذا السؤال رجلين: «تومس جفرسن» و«تومس بين» وهما من أعلام حركة التنوير في الولايات المتحدة عندئذ.

(٢) «تومس جفرسن» وحقوق الإنسان

«لقد عاهدت الله أن أكون إلى آخر الدهر عدواً للطغيان في شتى صوره، الطغيان الذي يستبد بعقل الإنسان.» هكذا قال «جفرسن» عندما تقدمَ لرئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة عام ١٨٠٠ م، فقاومه المحافظون من رجال الدين لتطرفه في الدعوة إلى الحرية، فإذا جاز لنا أن نختار من أقواله قوله قوله يلخص حياته وفكره اخترنا له هذه العبارة شعاراً؛ لأن دفاعه عن حرية العقل كان مدار فكره وحياته، وإنما يكون هذا الدفاع في ميادين ثلاثة: السياسة، والدين، والتعليم.

(١) فهو في السياسة يعبر عن روح عصره في النظر إلى حقوق الإنسان كما يمكن أن يستدلُّ عليها من فلسفة «جون لوك» التي أسلفنا لك شرحها، وهي بدورها فلسفة ناتجة

عن علم الطبيعة في ذلك العصر كما يتمثل في «جاليليو» و«نيوتون»، ولسنا بحاجة هنا إلى تكرار ما قلناه عن حقوق الإنسان المستندة إلى فطرته وطبيعته، لا إلى منحة يمنها إياه ملك أو حاكم، وتلك بعينها هي نظرة «جفرسن» وزملائه الذين قادوا الفكر والسياسة في الشطر الأخير من القرن الثامن عشر، ونكتفي بذكر لمحاتٍ يختص بها «جفرسن» وإن تكن في حقيقة أمرها شروحاً وتعليقات على النظرية الأساسية.

من ذلك أنه — كسائر أبناء عصره — يجعل لفرد حق الثورة على الحكومة القائمة إذا هي قصرت في تحقيق السعادة التي ينشدها في حياته، والتي من أجلها تعاقد الأفراد على أن يجتمعوا وأن يقيموا على أنفسهم حكومة، لكنه وقف إزاء هذا الحق — حق الثورة — موقفين؛ أحدهما فيه تحفظٌ واعتدال، والآخر فيه تطرفٌ وبمبالغة، أما الموقف الأول فهو موقفه في صياغة «إعلان الاستقلال»، فكأنما أحس بضرورة القصد في القول إذا ما كان الأمر وثيقة مكتوبة، أو إذا ما كان التعبير ليس تعبيراً عن رأيه الشخصي وحده، بل تعبيراً عن الشعب كله؛ لذلك تراه هنا لا يبرر الثورة على الحكومة — وإن تكن حّقاً طبيعياً للناس — إلا إذا أفحشت الحكومة في خطئها وضلالها، وأصررت على أن تمضي عنيدة في هذا الخطأ والضلالة، معروضة شعبها إلى فادح الخطر.

أما وهو يعبر عن رأيه الشخصي بعيداً عن الوثائق الرسمية التي يتوكى فيها القصد والاعتدال والتحفظ، فعندئذٍ يرسل القول في تطرفٍ وحرارة عاطفة، فتراه مثلاً يقول: إن الثورة على الحكومة حيناً بعد حين، هي العلاج الناجع الذي يضمن أن تتظلّ الحكومة سليمة معافاة، «فاللهم لا تقدّر لنا أن نظل عشرين عاماً بغير ثورة»؛ لأن «شجرة الحرية لا بد لها من الازدهار حيناً بعد حين مرتوية بدماء الشهداء ودماء الطغاة، فالدماء هي المصب الطبيعي لنمائها».

حق الثورة على الحكومة إن أخطأها هو من الحقوق التي تترتب على النظرية السياسية التي يجعل الحكومة صناعة الشعب، وحرية الناس هي من حقوقهم الطبيعية التي هي — كما أوردها «جفرسن» في وثيقة «إعلان الاستقلال» — الحرية والحياة والتماس السعادة، لكن تلك الوثيقة لم تقل إن هذه الثلاثة هي كل الحقوق الطبيعية، بل قالت إنها بعض تلك الحقوق؛ لذلك ترى «جفرسن» يذكر حقوقاً أخرى في مواضع متفرقة كحرية الفكر وحرية الدين وحرية الكلام وحرية تبادل الرأي، وحرية الصحافة وحرية التجارة والحرية الشخصية، وهي كلها فروع للحرية بصفةٍ عامةٍ كما وردت في «الإعلان».

إلى جانب تلك الحقوق الفردية حقوق أخرى اجتماعية ومدنية، حق الملكية، لكن هذا الضرب من الحقوق مقيد بالحد الذي يمكن الآخرين من التمتع به، ولم يفت «جفرسن»

أن يتتبَّه للجوانب التي تنتفي فيها حقوق الإنسان؛ أي إنه لم يحصر فكره في الحقوق الإيجابية وحدها، من ذلك قوله: ألا حق لأحد أن يعتدي على حقوق سائر الأفراد، ولا حق لأحد أن يكون قاضياً في قضيةٍ هو أحد أطراها، ولا حق لأحدٍ في أن يحتكر لنفسه شيئاً ... وهكذا.

ويطبق «جفرسن» نظرية الحقوق الطبيعية على الأجيال تطبيقها على الأفراد سواءً بسواءً، معارضًا بذلك كثيرين من مفكري عصره في أوروبا، نخص بالذكر من هؤلاء «أدموند بيرك» (1729-1797م) فمن رأي هؤلاء أن حياة الأمة تمتد ما امتد الزمن، وبذلك وجب على الأجيال القادمة أن ترتبط بفعل الأجيال السابقة، فيعارضن «جفرسن» هذا المبدأ، جاعلًا لكل جيل الحق في تغيير ما قررته الأجيال السابقة بأفعالها أو أقوالها؛ لأنه لو أخذنا بمبدأ اشتراك الأجيال السابقة في تقرير حقوق الجيل القائم، تربى على ذلك أن تكون الأرض ملگًا للأمم لا ملگًا للأحياء الذين يفلحونها ويعيشون عليها.

الأفراد القائمون الأحياء هم أصحاب الحق في تقرير مصائرهم، وفي اختيار حوكتهم، إن لم يكن كل فرد بذاته، فبالإنابة، وهنا تختلف الديمقراطية الحديثة عن الديمقراطية القديمة — كما كانت عند اليونان مثلاً — إذ كان الفرد في الديمقراطية اليونانية يمثل نفسه، وكان ذلك ممكناً حين كانت الدولة مدينة واحدة يمكن لأفرادها الراشدين أن يجتمعوا في صعيد واحد، أما وقد تناولت أطراف الوطن الواحد في العصور الحديثة، واستحال أن يجتمع الأفراد جميعاً، كان التمثيل بإنابة أفراد عن أفراد، وعلى كل حال، فالحكومة تكون على أكمل حالاتها حين تحصر نشاطها في أقل حدًّ ممكناً.

(٢) أما الحرية الدينية فتنبني — في رأي «جفرسن» — على أن الحرية هي حق طبيعي للإنسان، فكما أنه لا يجوز أن يستبدل بها حاكم سياسي، فكذلك لا يجوز أن تنتقص منها هيئة دينية، والذكاء الفطري عند الإنسان — إذا لم تعطله العوامل الخارجية من دولة أو كنيسة — كافٍ وحده أن يهدي الإنسان في مشكلاته الدينية، دون أن يكون في ذلك بحاجة إلى كنيسةٍ تُمسك بزمامه، فحسب الإنسان — في الرأي السياسي وفي العقيدة الدينية على السواء — أن يُرضي ضميره، وقد جاهد «جفرسن» وهو حاكم لولايته — ولاية فرجينيا — في سبيل تقرير الحرية الدينية لأفراد ولايته على النحو الذي يراه حقاً لكل إنسان؛ لذلك سن قانوناً يحقق للناس هذه الحرية التي أرادها لهم في عقائدهم، وكانت عبارة الاستهلال في هذه الوثيقة هي ما يأتي: «لما كنت على يقينٍ من أن الله تعالى قد خلق عقل الإنسان حراً ... فإذا سلمنا بأن حرية العقل هي جزء من طبيعته كما خلقها الله، امتنع أن يكون لأي

إنسان أن يضع ما يقييد الفرد في استخدامه لعقله، فلا الحكومة ولا الكنيسة لها أن تقيم الحواجز أمام الحرية العقلية عند الفرد إلا إذا كانت حرية تفكيره مؤديةً إلى إيذاء الآخرين وإلى الحد من حرية التفكير عندهم «غير أني لا أُنزل بجاري أنى إذا قلت إن في الكون عشرين إلهاً، أو قلت أن ليس هناك إله؛ لأن مثل هذا القول لا يسلبه مالاً، ولا يكسر له ساقاً». وإن فليس من حق الحكومة أو الكنيسة أن تُرغم أحداً على عقيدة دينية معينة، أو أن تضطهد إنساناً بسبب عقيدته، بل الأمر على نقيس ذلك، فواجب الحكومة هو أن تهيئ الظروف التي تمكن الناس جميعاً من حرية التعبير عن آرائهم الدينية، ومن تأييد تلك الآراء بكل ما يستطيعون من حجة، دون أن تتأثر بذلك حقوقهم المدنية.

(٣) عقل الفرد – إذن – هو مرجعه الوحيد في السياسة وفي الدين، لا سلطان عليه في ذلك من حكومة أو من كنيسة، فإذا قيل إن من الأفراد من ليست لهم هذه القدرة العقلية المؤمنة على هداية أصحابها طريق الصواب، كان الرد على ذلك هو ضرورة تعليمهم لا التسليم بعجزهم، ومن هنا تنشأ عند «جفرسن» عقيدته في وجوب تعميم التعليم بين الناس؛ لتمكينهم من ممارسة حقوقهم الطبيعية في تقرير مصائرهم بأنفسهم، ومع ذلك فال بتاريخ – تاريخ الملوك بصفة خاصة – شاهد على أن خطأ الشعب مهما يكن ناقصاً في تعليمه ليس أفتح خطراً من خطأ الحكومات الوزارية والملوك، فليس هناك الأسرة الملكية التي أنجبت أكثر من رجل واحد ذي إدراكٍ سليمٍ في كل عشرين جيلاً، والملوك هم على أفضل حالاتهم حين يتذمرون الأمر في أيدي وزرائهم، لكن من هم هؤلاء الوزراء إن لم يكونوا جماعة أسيء اختيار أفرادها؟ فإذا تدخلَ الملك في عمل الوزراء كان ذلك ليزيد الأمر سوءاً على سوء.

إن «جفرسن» لا يريد بهذا كله أن يدعى بأن الناس متساوون في قدراتهم العقلية؛ إذ لا شك أنهم في ذلك يتفاوتون، لكن علينا أن نهيب أمام الجميع فرصةً متساويةً في التعليم، وللنابغ بعد ذلك أن يتبغ، وللمختلف أن يختلف، فكل طفل الحق في فرصةٍ تعادل فرصة زميله، بحيث تنمو مواهبه إلى أقصى حدٍ مستطاع، بغض النظر عن حالته المالية من فقرٍ أو غنى، فلا يجوز أن يكون التعليم حِقاً للأغنياء وحدهم، وبهذا التعليم العام الذي لا يفرق بين فرد وفرد، سيظهر في كل جيل قادته الجديرون بقيادته، وإذا شئت فقل عن هؤلاء القادة إنها الصفة، أو هي «الرأستقراطية»، لكنها عندئذ تكون أرأستقراطية المواهب، لا أرأستقراطية الحسب والمال والجاه، وعلى هذا الأساس أقام أسس التعليم في ولاية فرجينيا – وهي وطنه – حين كان حاكماً لها، وأنشأ جامعة فرجينيا.

جهاد في سبيل الحرية العقلية، هذا هو ما عاهد الله — كما قال — على أن يُنفق حياته فيه: حرية العقل في الفكر السياسي، وقد عبر عنها في «إعلان الاستقلال» الذي صاغ عبارته، وحرية العقل في العقيدة الدينية، وقد عبر عنها في القانون الذي وضعه في ذلك لولية فرجينيا، وحرية العقل في التعليم، وقد عبر عنها في إنشائه لجامعة فرجينيا، ومن هذا كله نعلم لماذا — حين سُئل في أخرىات سنّيه: ماذا يريد أن يكتبوا له على شاهد قبره من بين أعماله الكثيرة التي زخرت بها حياته الحافلة المجاهدة المكافحة؟ قال: اكتبوا ثلاثة أشياء: إعلان الاستقلال، وقانون الحرية الدينية، وجامعة فرجينيا؛ فبالأول يزول استبداد الحكومة، وبالثاني يتحرّر العقل من سلطان الكنيسة، وبالثالث تُصان الحرية التي يكتسبها الناس في السياسة والدين.

(٣) «تومس بين» والإيمان بالعقل

إنه لو جاز لنا أن نختار رجلاً واحداً من رجال «التنوير» في الولايات المتحدة إبان ثورتها في سبيل استقلالها، نقول عنه إنه اللسان المعبر عن الحركة كلها، على الرغم من كثرة من ناصروها وأشاعوا مبادئها؛ لكن هذا الرجل الواحد هو «تومس بين» لما حباه الله من قدرة أدبية في عرض أفكاره، التي هي في جوهرها أفكار العصر كله في أمريكا وفي أوروبا على السواء، بحيث استطاع بجمال أسلوبه وصفاء عبارته أن يلتمس طريقه إلى قلوب الناس وعقولهم على نطاقٍ أوسع جدًا مما كانت تكون عليه الحال لو اقتصرت تلك الأفكار على صياغة فلسفية لا يسهل فهمها وقبوّلها عند أواسط الناس، فليس فيما قاله «بين» من جديد إلا طريقة العرض.

وتحتسبطُ أن تلخص مبادئ حركة التنوير — في أمريكا وأوروبا — في حيز صغير، فأول ما تشير إليه الكلمة — كلمة «تنوير» — التي تركز طابع الفكر في القرن الثامن عشر، هو إشارتها إلى قدرة العقل على حل مشكلات الطبيعة والإنسان، بحيث لا يعود الناس بحاجة إلى مصادر أخرى غير عقولهم تُعيّن لهم على تفهم ما يُريدون أن يتفهموه، وكان طبيعياً أن يشتتد إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوا من غزارة الإنتاج العلمي الذي تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين لعصرهم، وهمما القرن السادس عشر والسابع عشر، فإن كان العقل قد استطاع أن يكتشف في هذه الفترة القصيرة عن هذه الأسرار الطبيعية كلها، أفلًا يستطيع على مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها؟ إنه لا حدود للعقل تُلزمه بالوقوف عندها؛ فيكفيه أن يهتدى إلى المبادئ الأولية، وله

بعد ذلك أن يستخدم المنهج الرياضي في استنباط ما لا نهاية له، ولا حصر من النتائج التي تترتب على تلك المبادئ. فإن استغنى الإنسان بعقله عن كل معاونة تأتيه مما وراء الطبيعة، إذن فليتحوّل باهتمامه كله من السماء إلى الأرض، حيث يعيش الإنسان، فسعادة الإنسان هي وحدها الهدف الذي يجدر بنا أن نستهدفه، ونعميم الآخرة هو النعيم الذي نهيء أسبابه للأجيال المقبلة، والنجاة المنشودة ليست هي النجاة من خطيئة آدم، بل هي النجاة بالإنسان مما هو فيه من جهل واستعباد.

اهتم «تومس بين» بالعلم الطبيعي ونتائجـه – نظراً وتطبيقاً – ولما كان من أهم النتائج التي تترتب على طبيعة نيوتن الاعتقاد في اطراد ظواهر الطبيعة اطراً يمكننا من الكشف عن قوانينها؛ وبالتالي إمكان التنبؤ بما سيحدث قبل حدوثه؛ فقد رأى «بين» أن الاحتكام إلى الطبيعة هو خير معين لنا على فهم عالمنا الذي نعيش فيه، وما الطبيعة إلا قوانينها التي فرضها الله على المادة لتسير بمقتضاهـا، وإن شئت فقل هي القوانين التي يحكم الله بها ملكته، فليس الاطراد في حدوث الحوادث – الذي هو القوانين الطبيعية – من خلق العلم واختراعه، فالعلم لم يصنع شيئاً ولم يُضف شيئاً؛ إذ الطبيعة بنظامها واتساقها واطرادها هناك، ومهمة العقل أن يعلن عنها، وهل خلق نيوتن قانون الجاذبية من عدم؟ أم هو طريقة الله في تسخير أجزاء الكون، كانت قائمة ثم انكشف عنها الغطاء؟ ونخطو بعد ذلك خطوةً، فنقول: إن اطراد القوانين الطبيعية ليس هو طريقة الله في تسخيره لأجزاء الكون فحسب، بل إن ما لا يدلُّ على مثل هذا الاطراد والنظام والاتساق لا يكون من صنع الله؛ ومن ثم لا يجوز لنا قبول ما يسمونه بالمعجزات، فماذا تكون «المعجزة» إذا لم تكن هي الحادثة التي تحدث على غير ما تستوجبه قوانين الطبيعة؟ وإنـه لما يلفت النظر أنـنا دائمـاً حين نقبل معجزة على أنها وقعت، لا نعتمد في هذا القبول على مشاهداتـنا الخاصة، بل ننقلـنا عمـا شهد به سوانـا وليس معنى ذلك إلا أنـنا – إذا نحن آمنـا بوقوع المعجزة – قد انتقلـنا بالإيمـان من إيمـان بالـله إلى إيمـان بهذا الشـاهد الذي نقلـنا عنه نـباـ المعجزـة التي قـيل إنـها وقـعت، الإيمـان بالـله هو إيمـان بنـظامـه في كـونـه، والإيمـان بالـمعجزـة هو إيمـان بأنـ ذلك النـظام قد اخـتلـ اطـرادـه وأصـابـته فـوضـى، وإذا قـرـأـنا عنـ معجزـة فعلـينا أنـ نـسـأـلـ أنـفسـنـا: أيـهما أـرجـحـ، أنـ تكونـ الطـبـيعـة قد ضـلـتـ سـبـيلـهاـ المـعتـادـ، أمـ أنـ يكونـ الإنسـانـ (الـذـي شـاهـدـ) قد ضـلـ طـرـيقـ الصـوابـ؟ إنـ أحـدـاـ منـا لمـ يـشـهـدـ قـطـ في غـضـونـ حـيـاتهـ خـروـجـ الطـبـيعـةـ عنـ مجـراـهـاـ، لـكـنـاـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ نـسـمـحـ بـأـكـاذـيبـ كـثـيرـةـ فيـ هـذـاـ الصـددـ،

فاحتمال أن يكون الشاهد قد أخطأ الشهادة أرجح جدًا من احتمال أن تكون المعجزة المزعومة قد وقعت.^٧

ومن الإيمان باطراد النظام في الطبيعة يستنتج قانون الأخلاق، فلو كانت الطبيعة مسيرةً وفق طائفة من القوانين استنثا لها الله الذي يريد بخلقه خيرًا، ثم لما كان الإنسان جزءًا من الخلق من جهة، وشبيها بالخالق من جهة أخرى، لزم أن يكون الإنسان في حالة كماله مسيراً بقوانين أخلاقية تسير به نحو خيره، فكما أن للطبيعة قوانينها، فكذلك للإنسان قانونه، وقانونه هو قانون الأخلاق، والعقل في كلتا الحالتين هو كاشف الغطاء عن تلك القوانين التي ليست من خلقه، وإن تكن من كشفه، فإذا أردت أن تعرف كيف ينبغي للإنسان أن يسلك وأن يفكر في السياسة وفي الاقتصاد وفي العبادات، وفي كل جانب من جوانب الحياة، فعليك بالعقل يكشف لك عما يحقق الاطراد والاتساق والنظام، ولا تركن في ذلك إلى حكم تحكم به الحكومة، أو فتوى يفتى بها رجال الدين.

وإذا عَبَّرنا عن هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى، قلنا إن العلم بالإنسان وحقيقةه يقتضي دراسته وهو على طبيعته قبل أن تفسده أنظمة الحكومة ومؤسسات الالهوت، إن بعض المؤرخين — مثل «إدموند بيرك» الذي كان «بين» يعنيه في هذا السياق — حين أرادوا الدفاع عن حقوق الإنسان، التمسوا أساسين لهم من التاريخ القديم، لكن البدء بأي فترة من فترات التاريخ القديم هو اختيار جزاف، فلماذا لا تتبعَّـ الإنسان إلى أصوله الأولى، إلى حالته الطبيعية قبل أن ينشأ له مجتمع، وقبل أن يتكون له تاريخ؟ لماذا لا ندفع نقطة الابتداء إلى حيث كان الإنسان لا يتميز إلا بقليل واحد، هو أنه «إنسان» فلا حاكم ولا محكوم، ولا أباطرة ولا ملوك، ولا سادة ومسودين؟^٨

فإذا وصلنا إلى الحالة الطبيعية ألفينا الإنسان وحقوقه قد خلقا معًا، ها هنا نصل إلى الأصل الإلهي لحقوق الإنسان ساعة خلقه، ساعة أن خرج من يدي خالقه ذا حقوق متساوية ليس لفرد امتياز على فرد آخر، إن الحقوق الطبيعية للطفل يوم ولادته هي نفسها الحقوق التي كانت لأول إنسان شهد الوجود، الناس كما خلقهم الله لا يتميز بعضهم من بعض إلا بأن منهم الذكور ومنهم الإناث، فالمساواة بين الأفراد هي أقدم رأي سياسي وليس هي بالرأي الحديث، إذن فمثل هذه الحقوق الطبيعية الأولية هي لكل إنسان مجرد

.Clark, H.H., Thomas Paine ^٧
ص ٣٢٨ وما بعدها.

.Clark, H.H., Thomas Paine ^٨
ص ٨٥.

كونه إنساناً ذا وجود على وجه الأرض، ومن الحقوق الطبيعية ما يستطيع الإنسان أن يحافظ عليه بنفسه كحّقه في حرية الفكر مثلاً، لكن منها كذلك ما لا يستطيع وهو منفرد أن يحافظ عليه، كالامن وصيانته للأملاك، ومن أجل هذه تعاقد بإرادته راضياً أن يكون عضواً في مجتمع، ورضي أن يستبدل حقاً بحق، فبدل الحق الطبيعي الذي تنازل عنه اكتسب حقاً مدنياً يقوم مقامه، وهكذا تكون الحقوق المدنية حقوقاً طبيعية تم استبدالها، وما السلطة المدنية إلا مجموعة الحقوق التي تنازلت عنها مجموعة الأفراد الذين هم أعضاء مجتمع واحد.^٩

وذهب «بين» إلى ما ذهب إليه «جفرسن» بأن الجيل الحاضر لا يرتبط بسابق الأجيال، بل هو حُرٌّ في ما يختاره لنفسه، نعم إن القوانين التي يشرعها أحد الأجيال قد يجوز للأجيال التالية أن تستبقيها، على ألا يكون معنى ذلك استحالة تغييرها، وغاية ما في الأمر أنها تستبقيها؛ لأنها لا تريد أن تشرع قوانين أخرى تحل محلها، وعندئذ تكون بمثابة القوانين التي تستتها لنفسها، فإذا قلنا عن قانون باقٍ لدينا من جيل سابق أنه لا يزال نافذ المفعول، كان معنى ذلك أن هنالك موافقةً ضمنيةً من الجيل القائم على بقائه، فكما أن لكل طفل يولد نفس الحقوق التي كانت لأول طفل شهد الوجود، وكذلك لكل جيل يأتي نفس الحقوق التي كانت لأي جيل مضى، غير أن عدم ارتباطنا بقوانين أسلافنا لا ينفي أن يكون علينا واجبٌ نحو من سيأتي بعدها، فتقدير حق يتضمن في الوقت نفسه فرض واجب يقابلها؛ لأن كل حق لي باعتباري إنساناً هو كذلك حق لسوالي، وبذلك يصبح واجباً علي أن أصونه لغير صيانته لنفسي، فهذا الواجب هو إلزام ملزم للناس على تعاقب العصور.

وكذلك يأخذ «بين» بما أخذ به «جفرسن» من أن مساواة الناس في حقوقهم لا تعني أنهم متساوون في مواهبهم، بل إن هذه المواهب لتنتفاوت، ويتبع التفاوت توزيع بين أفراد المجتمع، بمعنى أن تجد في كل مجتمع ما يلزم منه مواهب متفرقة بين أفراده، لكنها تغير من مواضعها بحيث تظهر في هذه الأسرة مرة، وفي تلك الأسرة مرة؛ إذ المواهب لا تورث، وبالتالي لا تستقر في أسرة واحدةٍ على مدى الزمن، ومن يزعزع التوارث للمواهب الفطرية فإنما يضعف الأساس الإنساني الذي تقوم عليه الديمقراطية؛ لأنه بذلك يلتمس مبرراً يبرر

^٩ راجع: Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy.

الأرستقراطية، والتاريخ شاهد على أن القدرة العقلية لا ضابط لمكان ظهورها، حتى ليرجح أن يكون النبوغ العقلي قد طاف بكل أسرة على ظهر الأرض، وعلى هذا النظام الطبيعي في دوران الموهبة على مختلف الناس، ينبغي أن يدور الحكم إلى حيث تظهر الموهبة بغض النظر عن أي عامل آخر، وهذا كافٍ وحده برهاناً على **ألا يتوارث الحكم أسرة واحدة.**^{١٠}

ومن تطبيقات «تومس بين» العجيبة لبدأ المساواة في الحقوق الطبيعية ما سماه بمبأ العدالة الزراعية، ومؤداه أن مالك الأرض لا حق له في توريث أرضه لأبنائه من بعده؛ لأن الله قد خلق الأرض للناس جمِيعاً يتوارثونها جيلاً عن جيل، ففي الحالة الطبيعية لم يكن يملك الأرض مالك فرد، بل هي ملك للجماعة كلها، وفي مثل هذه الحالة لا يكون فقر مدقع لأي إنسان، لكنها كذلك لا تعين على إنتاج من علم أو فن،^{١١} والمبدأ عند «بين» هو **ألا يتدهور الإنسان** بما كان عليه في الحالة الطبيعية، وإنْ فيجب أن تظل الأرض ملكاً للجميع كما كانت، وإلا لحدث لبعض الأفراد أن يكونوا من غير المالكين بعد أن كانوا مالكين، نعم إننا لا نريد أن ننتزع الأرض من زارعيها، لكن على هؤلاء أن يدفعوا إيجاراً سنوياً عن أرضهم للمجتمع، لأنهم بمثابة من احتجز شيئاً كان ملكاً للجميع، فجعله ملكه الخاص، وإنْ فلا بد من تعويض أولئك الذين لا يملكون أرضاً؛ لأنهم في حكم من **أجرروا أرضهم التي كانوا يملكونها** على المشاع في الحالة الطبيعية، واقتراح «بين» أن يأخذ كل من يبلغ الحادية والعشرين من عمره – غنياً كان أو فقيراً – خمسة عشر جنيهاً تعويضاً له عن أرضه المفرودة، وعند سن الخمسين يتضاعف كل فرد عشرة جنيهات كل عام، والذي يدفع هذه التعويضات هم مالكو الأرض الحاليين من الإيجارات التي يدفعونها كل عام.^{١٢}

وقد كان «بين» – كما كان رجال التنوير جمِيعاً – من أنصار الحرية الفكرية والحرية الدينية، حتى ليغيظه أن يستعمل الناس كلمة «التسامح» في هذا الصدد؛ لأنها كلمة تتضمن أن المتسامح صاحب فضل في منح الحرية لمن يتسامح معه، وعنه أن «التسامح» هو كالتعصب سواء من حيث إن كليهما ينطوي على طغيان، فالحرية في الرأي وفي العقيدة الدينية حق طبيعي لا يجوز أن يكون موهوباً «بتسامح» الواهب، وقد نشر «تومس بين» كتابه «عصر العقل» ليفرق فيه بين اللاهوت الصحيح واللاهوت الزائف،

.^{١٠} Clark, H.H., Thomas Paine ١٨٨، ص.

.^{١١} Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy ٦٢، ص.

.^{١٢} Clark, H.H., Thomas Paine ٣٤١، ص.

أما الصحيح فهو المعتمد على العقل وحده، وأما الزائف فهو الذي يلجم إلى الخرافات، فأثار عليه رجال الدين ورموه بالإلحاد، مع أنه في الحق لم يكن مناهضاً للدين في ذاته، وإن يكن مناهضاً للمسيحية كما تصورها رجال الكنيسة عندئذ، والفرق بينه وبين رجال الثورة الفرنسية عندئذ في هذا الصدد، هو أن هؤلاء تنكروا للدين جملةً واحدة، وأما هو فقد أبقى عليه على شرط أن يترك أمره للعقل، يقول في ذلك: «إن عقلي هو كنيستي». ^{١٣} فللناس أن يعتقدوا فيما يهتدون إليه من أمر دينهم بعقولهم، لا أن يُقسروا على الإيمان قسراً.

^{١٣} المرجع المذكور، ص ٢٣٥.

الفصل الثاني

دستور الفكر بعد دستور السياسة

(١) «رالف والدو إمرسن» واستقلال الفكر

أعلنت الولايات المتحدة وثيقة استقلالها عام ١٧٧٦ م، فضمنت «إعلان الاستقلال» مبادئها التي قررت بها حقوق الإنسان الطبيعية التي لا فضل فيها لأحدٍ على أحد، لكنها إذ وضعت – في تلك الوثيقة – للسياسة دستورها، اعتمدت في مصادرتها على الفكر الأوروبي بصفة عامة، وعلى الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» بصفة خاصة، فكانت في ذلك بمثابة من استقل بجسده ولم يستقل بروحه، وأين يكون استقلال الروح إذا كانت أوروبا لا تزال تضع لها المبادئ وتختلط لها مناهج التفكير؟

ولبث الأمر كذلك حتى جاء «رالف والدو إمرسن»^١ ١٨٠٣-١٨٨٢ م. فكان – كما يصفه «بروكس أتكنسن»^٢ – «أول فيلسوف أمريكي الروح». ألقى خطاباً عام ١٨٣٧ م أمام الشباب المتخرج في جامعة هارفارد، بعنوان «العالم الأمريكي»،^٣ فعدّ هذا الخطاب

^١ من أعجب المصادرات التاريخية أن مدينة «كونكورد» التي اختارها إمرسن لإقامتها، والتي كانت مهبط وحيه وتفكيره، كانت هي نفسها المدينة التي انطلقت بالقرب منها أول رصاصة في حرب الاستقلال قبل ذلك ببضعة عشر عاماً، فكانما أراد الله لكان واحدٍ أن يكون مصدر الاستقلال السياسي ومصدر الاستقلال الفكري، وكانت تلك الرصاصة الأولى في حرب الاستقلال هي التي عانها إمرسن في إحدى قصائده حين قال عنها إنها الرصاصة التي سمع العالم كله صوتها، قاصداً بذلك إلى أنها الرصاصة التي بدأت بها دعوة إلى الحرية ما لبثت أن عمت أرجاء العالم.

^٢ راجع المقدمة التي كتبها بروكس أتكنسن لمجموعة مقالات إمرسن، الترجمة العربية بعنوان «مختارات من إمرسن» للأستاذ محمود محمود.
^٣ The American Scholar

فيما بعد «إعلان الاستقلال العقلي» في الولايات المتحدة، جاء مكملاً «إعلان الاستقلال» السياسي الذي سبقه بستين عاماً، في هذا الخطاب التاريخي الخالد في تاريخ الثقافة الأمريكية، يقول إمرسن: «إن يوم اعتمادنا على غيرنا، وتتلمندنا الطويل على علم بلاد أخرى، يقترب من نهايته، إن الملائين من حولنا، التي تندفع نحو الحياة، لا تستطيع أن تعيش دائماً على البقايا الذابلة من المحسول الأجنبي».٤ «إنه لا بد لكل عصر أن يكتب كتبه»٥ «ينشأ الشباب الذليل في المكتبات، وهم يعتقدون أن واجبهم أن يقبلوا الآراء التي أدلّ بها «شيرون» و«لوك» و«بيكن»، ناسين أن «شيرون» و«لوك» و«بيكن» كانوا شباباً في المكتبات (مثالمهم) عندما ألقوا هذه الكتب؛ ومن ثم فبدلاً من «الإنسان المفكّر» يكون لدينا قراء الكتب، فتنشأ طبقة المتعلمين من الكتب، الذين يقيمون للكتب وزناً لأنها كتب، لا لأنها ترتبط بالطبيعة وتكونين الإنسان ... ومن ثم يظهر أولئك الذين يرددون كل مقرؤء إلى أصله، ومصححو الكتب، والملوعون باقتنائها على اختلاف درجاتهم، الكتب خير الأشياء إذا أحسن استعمالها، أما إذا أساء فهـي من شر الأمور، فـما هو الاستعمال الصحيح لها؟ ما هو الغرض الوحـيد الذي تهدف إلـيه كل الوسائل؟ ليس لـلكتب غـرض سـوى الإـيحـاء، وإنـه لـخير لي أـلـآ أـرى كـتابـاً من أـن يـضـلـلـنـي الـكتـاب بـجـاذـبـيـتـه عنـ مـجاـلـيـ ضـلـالـاً مـبـيـنـاً، أوـ أـن أـصـبـح تـابـعاً بـدـلـاً منـ أـن أـكـون صـاحـب رـأـيـ مـسـتـقـلـ ... إـنـهـ يـتـطـلـعـونـ إـلـىـ الـورـاءـ لـإـلـىـ الـأـمـامـ، وـلـكـنـ الـعـقـرـيـةـ تـنـظـرـ إـلـىـ الـأـمـامـ، فـالـإـنـسـانـ عـيـنـاهـ فيـ مـقـدـمـةـ رـأـسـهـ لـأـفـقـهـ ...»٦ «إنـ أـكـبرـ فـضـلـ نـعـزـوهـ إـلـىـ «ـمـوسـىـ» وـ«ـأـفـلاـطـونـ» وـ«ـمـلـتـنـ»ـ هوـ أـنـهـ أـهـمـلـواـ الـكـتبـ وـالـتـقـالـيدـ كـلـ الإـهـمـالـ، وـنـطـقـواـ بـمـاـ دـارـ فـيـ خـلـدـ النـاسـ، كـلـ وـفـقـ ماـ أـمـلـاهـ عـلـيـهـ عـقـلـهـ ...»٧ «لـكـنـاـ الـيـوـمـ رـعـاعـ، لـاـ يـقـيمـ الـإـنـسـانـ لـإـنـسـانـيـتـهـ وـزـنـاـ، وـلـمـ يـتـعـلـمـ أـنـ يـلـزـمـ دـارـهـ لـيـتـصـلـ بـمـحـيـطـهـ الدـاخـلـ، بـلـ يـرـحلـ إـلـىـ الـخـارـجـ، يـطـلـبـ كـأـسـاـ مـنـ الـمـاءـ مـنـ أـوـعـيـةـ الـآـخـرـينـ، يـجـبـ أـنـ نـسـيـرـ -ـ فـيـ الـفـكـرـ -ـ وـحـدـنـاـ ...»٨ «إـنـاـ نـقـلـ ... نـبـيـ بـيـوتـنـاـ بـذـوقـ أـجـنـبـيـ، وـنـزـينـ رـفـوـنـاـ بـأـدـوـاتـ الـزـيـنةـ الـغـرـيـبـةـ عـنـاـ، وـأـرـأـنـاـ وـأـذـوـاقـنـاـ وـكـفـاـيـاتـنـاـ تـخـضـعـ وـتـتـبعـ الـماـضـيـ ...»٩

^٤ مختارات من إمرسن — الترجمة العربية — مقالة «العالم الأمريكي»، ص ٢٥.

^٥ المرجع السابق مقالة «العالم الأمريكي»، ص ٣١.

^٦ المرجع السابق مقالة «العالم الأمريكي»، ص ٣٢-٣٣.

^٧ المرجع نفسه، مقالة «الاعتماد على النفس»، ص ١٢٨.

^٨ المرجع نفسه، مقالة «الاعتماد على النفس»، ص ١٥١.

والبعيد ... وما حاجتنا إلى تقليد النماذج الدورية والقوطية؟ إن الجمال وراحة الفكر وعظمته وغرابة التعبير قريبة منها قربها من أي إنسان آخر.^٩

هكذا طفق «إمرسن» يدعو إلى استقلال الفكر في قومه، لا، بل هكذا طفق يدعو كل إنسان فرد إلى الاستقلال بفكرة الاعتماد على نفسه، والمرء إذا ما أنتصت إلى صوت ضميره وأحسن الإنصات، جاءت فكرته – على أصالتها – معبرةً عن حقٍ يمكن لأي فردٍ آخر أن يدركه، ذلك لأن الفرد الواحد من الناس ليس في حقيقة أمره فرداً مستقلاً قائماً بذاته، بل هو ممثل للإنسانية كلها، إذ الإنسانية كلها حقيقة واحدة متصلة شاملة، وإن تشعبت في رؤية العين أفراداً كأصابع اليد الواحدة تشعبت، لكنها مع ذلك أصابع يد واحدة، فسعادة الإنسان في فكره وفي عمله مرهونة بإدراكه لهذه الحقيقة العليا، وهي أنه حين يفكّر وحين يعمل، إنما يفكر ويعمل لا بالأصللة عن نفسه فقط، بل بالبنية عن الإنسانية كلها أيضاً، إن هناك «إنساناً واحداً» يتمثل في كل فردٍ من أفراد الناس، فإذا عمل الفرد عملاً، «فالإنسان» الواحد العام هو الذي يعمل متخدًا من ذلك الفرد المعين وسيلةً للأداء، وإذا نبغ فرد في علم أو في فن، فكذلك هو «الإنسان» الواحد العام الذي نبغ، وإن يكن ذلك النبوغ قد ظهر في عالم الواقع عن طريق ذلك الفرد المعين، «ولا بد لك أن تأخذ الجماعة كلها لكي تجد هذا الإنسان كاملاً، ليس الإنسان – الكلي العام – مزارعاً فقط، أو عالماً فقط، أو مهندساً فقط، إنما هو كل ذلك». ^{١٠} فإذا رأيت أفراد المجتمع الواحد قد تخصص كل منهم في عملٍ بذاته، فهذا قسيس، وهذا عالم، وهذا سياسي، وذلك مزارع أو جندي محارب، فاعلم أن ذلك المجتمع المجزأ الأفراد إن هو في حقيقته إلا «إنسان» واحد، ذو عقلٍ واحد، تفرّع في هؤلاء الأفراد؛ ليعمل ما يريد أن يعمله عن طريق أعضائه، وإن فالملمة واحدة، والهدف واحد، والحياة واحدة، وإن يكن كل فرد قد أخذ منها بنصيب، لا ليكون ذلك النصيب خاصاً به مقصورةً عليه، بل ليكون هو النصيب الذي يؤديه بالبنية عن بقية الأفراد، ولو نظر كل منا إلى نفسه على أنه وحدة مستقلة لكان ذلك شبيهاً ببتر الفرع عن جذعه، أو شبيهاً بتقطيع أوصال الجسم الواحد، بحيث يصبح كل عضو مبتور جزءاً شائئاً في ذاته مهما بلغ في عمله أو فكره من كمال، فكأنما الناس في هذه الحالة

^٩ المرجع نفسه، مقالة «الاعتماد على النفس»، ص ١٦١.

^{١٠} المرجع نفسه، مقالة «العالم الأميركي»، ص ٢٦.

يمشون على الأرض إصبعاً وحدها، أو رقبة، أو معدة، أو ما شئت من أجزاء البدن، فمهما يبلغ كل جزءٍ في أداء عمله من الجودة والإتقان فليس هو بالإنسان.^{۱۱}

على هذا الأساس — لا على أساس الأنانية وحب الذات — يدعو «إمرسن» قومه، بل يدعوا كل فردٍ من الناس، أن يستقل بتفكيره وأن يعتمد على نفسه، مستوحياً عقله، منصبًا إلى صوت ضميره، لا يقلد ولا يتبع، «فالعقلية هي أن تعتقد في رأيك، وأن تعتقد أن ما هو صادق في قلبك الخاص إنما هو صادق للناس جميعاً، فانطلق بعقيدتك الباطنية تكن هذه العقيدة قولًا معقولًا للعالم أجمعين». ^{۱۲} وكم يحدث لكلٌّ منا أن يدرك الفكرة المعينة في عقله، لكنه يمسك عن النطق بها استهانةً بشأن نفسه، وإذا بهذه الفكرة عينها تجيء إليه في أقوال التوابع العظام، وعندئذٍ يتقبلُ رأيه الخاص صارًا إليه من غيره، فیأخذُه شعور الخجل والصغار، بعد أن كان من حقه الفخار والاعتداد بالنفس لو أنه عَبَرَ عما كانت نفسه قد جاَشتَ به في حينه.

انطق بما توحى إليك به نفسك الآن، فما دمت صادق التعبير عن ذلك الوحي، أميّناً في نقله وتصوирه؛ فقد أحسنت تمثيل العقل الأكبر الذي أنت جزءٌ منه، قل ما يدور في عقلك الآن، ولا تخش أن ينافق قولًا قلته أنت بالأمس، فالفزع من وقوعنا في التناقض كثيراً ما يفقدنا الثقة في أنفسنا، «هُبْ أنك قد ناقضت نفسك، فماذا وراء ذلك؟ ... إن الثبات السخيف على رأيٍ واحدٍ هو فزع العقول الصغيرة هو الفزع الذي يخشاه صغار الساسة وال فلاسفة ورجال الدين، أما الروح العظيم فلا شأن له بمثل هذا الثبات، وإن فكانه يأبه لظله فوق الحائط، انطق بما تفكّر فيه الآن في ألفاظ قوية، وانطق غداً بما تفكّر فيه غداً في ألفاظ قوية كذلك، حتى إن ناقض كل ما قلته اليوم». ^{۱۳}

لماذا ينقل الأمريكي فكر زميله في أوروبا أو في أي جزءٍ آخر من أجزاء العالم؟ بل لماذا يقلّدُ أيُّ فردٍ أيَّ فردٍ آخر، وكل فردٌ يمثل الحقيقة العليا التي يتمثلها زميله سواءً بسواء، وإن اختلف الجانب الذي يمثلُها فيه؟ «اعتمد على نفسك، ولا تقلي أبداً، لك في هذه اللحظة رسالة جريئة عظيمة كرسالة إزميل «فدياس» الضخم، أو مسطار المصريين، أو قلم «موسى» أو «دانتي»، ولكنها تختلف عن كل هؤلاء، إن الروح الفنية الفصيحية ذات

^{۱۱} المرجع السابق، مقالة «العالم الأمريكي»، ص ۲۶-۲۷.

^{۱۲} المرجع نفسه، مقالة «الاعتماد على النفس»، ص ۱۲۸.

^{۱۳} المرجع نفسه، والمقالة نفسها، ص ۱۲۸.

اللسان الذي له ألف شق، لا يمكن أن ترضى بتكرار نفسها، لكنك لو استطعت أن تصفي إلى ما ي قوله هؤلاء الشيوخ أمكنك يقينًا أن تجبيهم بصوت مرتفع كصوتهم؛ لأن الأذن واللسان عضوان من طبيعة واحدة، فالزم دائرة حياتك الساذجة النبيلة، وأطع قلبك،^{١٤} تستعد الدنيا القديمة مرة أخرى».

ليس بين الأفراد من التفاوت بالقدر الذي يتوهمنون، «فالفارق بين الناس في مواهبهم الطبيعية تافهة إذا قيسَت إلى ثروتهم المشتركة».^{١٥} كيف لا، ولكل عقلٍ طريقته في التعبير عما يدور فيه من حقائق نفسه، وكل عقل إنما يكشف عن سر نفسه، ولا يستطيع أن يكشف عن سر عقل سواه «وهل تحسب أن حارس الباب أو الطاهي ليست له قصص أو تجارب أو عجائب؟ كل فرد يعرف بقدر ما يعرف العالم، فجُدران العقول الساذجة مخططة كلها بالحقائق والأفكار، ولسوف تظفر ذات يوم بمصباح وتقرأ المخطوط».^{١٦} «أنم النظر فيما يستهويك في «فلوطارخس» و«شكسبير» و«سرفانتيز»، تجد أن كل حقيقة يحصل عليها كاتب هي مصباح يسلط كل ضوئه على الواقع والأفكار التي كانت من قبل في عقله، ثم انظر إلى ما يحدث بعد ذلك، ترى الحصیر والمهملات التي كانت منتشرة في برجه قد أصبحت أشياء ثمينة، فكل واقعة تافهة في تاريخ حياته الخاصة تمسي وسيلة لإيضاح هذا المبدأ الجديد، وتعود إلى وضح النهار، وتستهوي الناس جميًعا بقوتها وسحرها الجديد، ويتساءل الناس: أتَى له هذا؟ ويظنون أن في حياته شيئاً مقدساً، كلا، إن لديهم ألف الواقع التي لا تقل عن ذلك قيمة، وما عليهم إلا أن يحصلوا على مصباح ينبعشون في ضوئه – هم كذلك – الطبقات العليا من ديارهم».^{١٧} ليس «بيكن» أو «سبينوزا» أو «هيوم» أو «شنلنج» أو «كانت» أو غيرهم، من يعرضون عليك فلسفة عقلية، إلا مترجمًا للأشياء التي في وعيك، والتي لك أنت كذلك سبيلك إلى رؤيتها، وربما إلى التعبير عنها أيضًا وترجمته محرفة قليلاً أو كثيراً، فقل إذن إنه لم ينجح في أن يردد إليك وعيك، بدلاً من أن تنكب متزاولًا على معانيه الغامضة، إنه لم ينجح، فدع الآن غيره يحاول، وإذا كان أفالاطون لا يستطيع، فربما استطاع «سبينوزا»، وإذا لم يستطع

^{١٤} المرجع نفسه، مقالة «الاعتماد على النفس»، ص ١٦٢.

^{١٥} المرجع نفسه، مقالة «العقل»، ص ٢٧٣.

^{١٦} الصفحة نفسها من المرجع السابق.

^{١٧} مقالة «العقل»، ص ٢٧٤.

«سيينوزا» فربما استطاع «كانت»، وعلى أية حال فلسوف تجد بعد هذا كله أن ما يرده إليك الكاتب ليس أمراً عوياً، ولكنه بسيط طبيعي مألفٌ.^{١٨}

لما انطلق «إمرسن» يملأ مسامع قومه بهذه الدعوة إلى أن يستقل الإنسان بفكره؛ وبالتالي إلى أن يستقل الأميركيون بتفكيرهم، كان في الحقيقة صادراً في دعوته تلك عن ثورة عميقية على رجال «التنوير» والثورة، يقتلع الفلسفة التي بنوا عليها نظريتهم السياسية من جذورها ويهدمها من أساسها، ألم يكن مصدر هؤلاء الساسة علم «نيوتون» وفلسفة «لوك»؟ ثم أليس ذلك العلم وهذه الفلسفة قائمين على المشاهدات الحسية والتجارب، فعلم الطبيعة يبني على شهادة الحواس، وفلسفة «لوك» تدور حول خبرة الحواس تحالها وتصنفها؟ ولكن ما بالحواس يدرك الإنسان حقائق الأشياء، وإن أدرك بها ظواهرها، وإنما يكون العلم بحقيقة الكون بوسيلة أخرى غير الحس، هي وسيلة الحدس، أو العيان العقلي المباشر، وهل يدرك الإنسان ذاته بالبصر أو بالسمع؟ كلا، إن الإنسان ليدرك ذاته وفحواها بالنظر الداخلي إلى نفسه فيراها رؤية مباشرة، وهكذا يكون إدراك الحق كيما كان.

هي نزعة مثالية سادت بعد الموجة التجريبية التي اشتغلت التفكير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر؛ نزعة مثالية لم يقتصر أمرها على أمريكا، بل فاضت من ينبوع المثالية الألمانية كما تدفق في فلسفة «كانت» و«شنلنج» و«هيجل»، وكان مجرى الفيض ذا شعبتين: فُشّعية منها اندفعت في إنجلترا على يدي شاعرها «كولردرج» (١٧٧٢-١٨٣٤م)، واندفعت الأخرى في الولايات المتحدة الأمريكية على لسان شاعرها «إمرسن»، وقد يكون أقرب إلى الصواب أن نقول: إن المثالية الألمانية وجدت في الشاعر الإنجليزي «كولردرج» مؤيداً ونصيراً، فقرأ الأميركيون ما كتبه «كولردرج» وتأثروا به؛ ومن ثم أخذ تيار الفكر بينهم ينحرف من تجريبية «لوك» التي سادت عصر التنوير والثورة إلى مثالية الألمان بصفةٍ عامة ومثالية «هيجل» بصفةٍ خاصة.

ولم يكن هذا الاتجاه المثالي في فلسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر – في أوروبا وفي أمريكا على السواء – إلا جانباً من النزعة الرومانтикаة التي اصطبغ بها الأدب والفكر بصفةٍ عامة إبان تلك الفترة، فلئن كان القرن الثامن عشر عصراً ساده تغليب العقل ومنطقه في العلم وفي الفلسفة وفي الأدب جميعاً، حتى لقد أطلقوا عليه بحق اسم

^{١٨} مقالة «العقل»، ص٢٨٥.

عصر «التنوير» وهم يقصدون بالكلمة اعتماد الإنسان على عقله يعلل به كل ما أشكل عليه من جوانب الحياة والطبيعة؛ فقد جاء القرن التاسع عشر في نصفه الأول رداً لفعل حركة التنوير، فكانت الرومانтика في الأدب، وكانت المثالية في الفلسفة، وكانت العودة إلى الإيمان في الدين، بل امترجت هذه الاتجاهات كلها بعضها ببعض، وأصبح مزيجها طابع ذلك العصر.

المثالية في الفلسفة إذا نظرت إليها من زاوية الدين، وجدتها سخطاً على النتائج التي ترتب على المبادئ العقلية خلال حركة «التنوير» مما يمسُّ العقائد الدينية، إذ انتهت تلك الحركة إما إلى إنكارٍ صريح لتلك العقائد، كما حدث في فرنسا مثلاً، وإما إلى تنكر للعقائد التي تُبني على الخرافية والتصديق، ومحاولة إقامة مجموعة أخرى من العقائد محلّها تتفق مع المنطق العقلي، ومع العلم ومع شهادة الحواس، فأراد المثاليون أن يرکنوا إلى وسيلةٍ أخرى لإدراك الله والإيمان بوجوده غير وسيلة العقل والحس، فجعلوا الحدس – أي العيان العقلي المباشر – وسيلة الاتصال بين الإنسان وربه، فبهذا الإدراك الحديي المباشر يجاوز الإنسان حدود الطبيعة المحسوسة وحدود العقل وشروطه، بل يجاوز النصوص التقليدية والكتابات ونظمها، يجاوز كل ذلك إلى الحق الكائن وراءها، أو إن شئت فقل إنه حق كائن فوقها جميعاً، فيستطيع الاتصال بالله صلةً مباشرة، فيعرفه معرفة اليقين، وبهذا تكون الطبيعة ونظمها من شأن العلم وأداته التي هي العقل والحواس، وأما ما فوق الطبيعة، وهو الحق المطلق من قيود الزمان والمكان، فيكون من شأن الدين، وأداته في الإدراك هي الحدس، وإذا نظرت إلى المثالية في الفلسفة من زاوية السياسة وجدتها كذلك تخدم الديمقراطية في أغراضها، ألم يؤسس قادة الثورة السياسية مذهبهم في حقوق الإنسان على أن هذه الحقوق جزء من طبيعة الإنسان يُولد بها ولا يمنحها أحدٌ لأحد؟ ثم ألم يبنوا طبيعة الحقوق الإنسانية على أساس من فلسفة «لوك» في تحليل العقل الإنساني وطريقة إدراكه للأشياء الخارجية كما فصلنا ذلك في الفصل الأول؟ فهكذا يفعل أنصار الفلسفة المثالية أيضاً؛ إذ يقولون إن إدراك الله بالحدس المباشر جزء لا يتجزأ من طبيعة الإنسان، لا فضل فيه لأحدٍ على أحد، والناس جميعاً في هذه القدرة سواء، فيكفي أن يكون الإنسان إنساناً لتكون له القدرة على استخدام حده في الإدراك، وإن فلننس جميعاً قيمة إدراكية واحدة متساوية، فهم من الوجهة الروحانية سواء؛ وبالتالي فهم من الوجهة السياسية سواء كذلك.

كذلك إذا نظرت إلى المثالية الفلسفية من وجهة نظر الإصلاح الديني، أفتتها أداة نافعة، فالمثاليون – كالتجريبيين من قبلهم – متفقون على أن الكنيسة لا بد أن تحطم

قيودها الجامدة، أو يحطمها هم قيودها المفروضة عليهم، فيحررها أنفسهم من الاعتقادية الساذجة؛ لأنَّه إذا كان الإدراك الحديسي هو مدار المثالية، أي إنَّه إذا كان في مستطاع الإنسان بحكم طبيعته أن يُحدِّس الله حدوساً مباشراً، فما ضرورة الكنيسة ونظامها ورجالها لسلامة العقيدة؟ إنَّ الصلة بين الإنسان وربِّه صلة مباشرة قبل كل شيء، وكل ما يحول دون هذه الصلة الإدراكية المباشرة فهو عقبة في سبيل الوصول إلى الحق جديرة بالازدراء والإهمال، والعلم والكنيسة معاً يحولان دون الحدس وإدراكه للحقيقة المطلقة، أما العلم فلأنَّه يُقيِّد الإنسان بقيود المشاهدات الحسية والتجارب العلمية، وما ليس يطرد وقوعه من الظواهر لا قيمة له في رأي العلم، وهذه القيود إنما تعطل إدراك الإنسان بغير موجب، فماذا لو جاوز الإنسان بجناحي إدراكه الحديسي حدود المشاهدات والتجارب واطرَّاد الظواهر؟ وأما الكنيسة فهي الأخرى تضع من أصفاد نظامها ما يستحيل معه التفكير الحر الذي ينفذ إلى الحقيقة فيراها مباشرة كما ترى العين ضوء الشمس، وفي ذلك يقول «ثورو» – الذي سندَّث عنه بعد قليل: «لا بد أن تخرج من المسيحية لدرك ما في حياة المسيح من جمالٍ ومغزى».

لقد أخطأ رجال اللاهوت السابقون – في رأي المثاليين الذين نحن الآن بقصد الحديث عنهم – أخطأُوا حين ظنوا أننا ندرك وجود الله من وجود مخلوقاته، فذلك لا يكون إلا اعتماداً على الحواس من جهة، والعقل من جهة أخرى، أما وجود الله في رأي المثاليين فمفارق للطبيعة مجاوز لحدودها، فلسنا بحاجة إلى حُسْن أو عقل، بل نحن بحاجة إلى حدس ندرك به وجود الله في الجوانب الإلهية التي في طبائنا، إنَّ الإنسان شبيه الله، فحسبك أن تَحدِّس ذاتك لتدرك فيها وجود شبيهها، وعندئِنْ يصبح الله موجوداً وجوداً حقيقياً يقينياً، ولن تكون بعد ذلك بحاجة إلى كتاب أو إلى قسيس يهديك إلى وجوده. ها هي ذي نزعة دينية تقف موقفاً وسطاً بين طرفين، فلا هي الاعتقادية الجامدة التي تتبني على اللاهوت القديم، ولا هي إلحاد أو ما يشبه الإلحاد مما قد ترتب على حركة التنوير العقلي، والفلسفة التي يقوم عليها هذا اللون الوسط من التدين هي المثالية الألمانية، وخصوصاً مثالية «هيجل» التي تولَّ نشرها في إنجلترا شاعرها «كولرديج»، ثم كان بين ناشريها في الولايات المتحدة شاعرها «إمرسن»، فما هي مثالية «هيجل» في خلاصِّ قصيرة؟

يبني «هيجل» (1770-1831م) فلسفته على فكرة «المطلق»، ومؤداها أنَّ الأفراد الجزئية التي نراها في الطبيعة المحسوسة من حولنا، إنَّ هي إلا صور تَبدَّت فيها روح

كانت في بداية أمرها مطلقةً من قيود المكان والزمان، أي إنها لم تكن تعلن عن نفسها في نقطة معينة من المكان ولا في لحظة معينة من الزمان؛ لأنها لا مكانية ولا زمانية، هي روح لم تبدأ في سلسلة الزمن بلحظة معينة، ولن تنتهي في سلسلة الزمن عند لحظة معينة، بل هي أزلية أبدية، ثم أعلنت تلك الروح عن نفسها في الطبيعة وكائناتها إعلاناً كان في بداية أمره مقتضراً على درجة دنيا من اللاشعور، ثم صعدت على درجات من التطور حتى عادت فاستيقظت شعوراً ووعياً في الإنسان، وستعود الروح المطلقة إلى نفسها من جديد مدركة لنفسها إدراكاً كاملاً، وإن فكل شيء في الوجود هو تلك الروح المطلقة، أو ذلك العقل المطلق، قد عبر عن نفسه على هذه الصورة أو تلك، كما يعبر الشاعر – مثلًا – عن نفسه في قصائد مختلفة تتفاوت في درجة الكمال، لكنها على تفاوتها تُفصح عن نفس قائلها، وكما تنظر إلى كل قصيدة في ديوان الشاعر، فترى خلالها روح الشاعر، فكذلك تستطيع أن تتنظر إلى كل كائن في الطبيعة من حولك: إلى هذه الجبال والأنهار والأشجار والحيوان والإنسان، فترى في كل واحدٍ منها ذلك العقل المطلق قد بسط نفسه في كائنٍ جزئيٍ متغير، وهكذا تكون الطبيعة بكل ما فيها عقلاً مرئياً مسموعاً – إن صح هذا التعبير – ولا سبيل إلى فهم كائنٍ جزئيٍ إلا ببنسيته إلى ذلك الكل المطلق الشامل.

وقد تنظر إلى كائنٍ جزئيٍ، كهذه الشجرة أو هذا الطائر أو ذلك الفرد منبني الإنسان، فيُخيّل إليك أنه كائن قائم بذاته مستقل بنفسه، لكن أمعن النظر قليلاً تجده في حقيقة أمره جزءاً من كل، وأن هذا الكل هو الكون بأسره، فكيف تدرك هذه الشجرة – مثلًا – إدراكاً تاماً إلا إذا أدركتَ علاقتها بالأرض التي تنبتها وتغذيها، وبالماء الذي يرويها، وبالشمس التي تنبئها؟ ثم كيف تدرك الأرض والماء والشمس، كلاً بدوره، إلا إذا أدركتَ علاقاته بسائر أجزاء المجموعة الشمسية؟ والمجموعة الشمسية بدورها لا يتم العلم بها إلا بعد العلم بما يصلها بسائر الكون من روابط وصلات، إن شأن الكائن الجزئي في هذا الصدد كشأن النظرية الواحدة في سلسلة النظريات الهندسية عند إقليدس، لا تفهم على حدة، بل لا بد لفهمها وإدراكها إدراكاً كاملاً من إدراك الروابط المنطقية التي تصلها بما قبلها وبما بعدها من نظريات، لا بد أن نعلم كيف جاءت نتيجة لسوابقها، وكيف تكون مقدمة لواحقها، وبهذا يتكون من مجموعة النظريات نسق واحد، لا يمكن فهم جزء من أجزائه إلا في ضوء العلم بسائر الأجزاء، كما أن سائر الأجزاء لا يمكن العلم بها إلا مع صلتها بذلك الجزء الواحد، وهكذا قل في الكون وأجزائه، الذي هو العقل المطلق قد حقق نفسه وأعلن عنها، فالكون بشتى أجزائه نسق متصل، كل جزء من أجزائه مرتبط

بسائر الأجزاء، وإن بدا أمام العين منفصلاً مستقلاً قائماً بذاته، هذا الكل المترابط إن هو إلا كائنٌ عضوي واحد، لم توضع أجزاؤه وأعضاؤه وضع التجاور في المكان والتعاقب في الزمان، دون أن يكون بينها فوق ذلك صلةٌ علياً تربطها معاً، كلاً بل هي كأعضاء الكائن العضوي الحي، متصل بعضها ببعض على نحو يجعل الكائن كله متمثلاً في كل عضو من أعضائه، وتجعل كل عضو مستحيل الفهم إلا على ضوء الكل الذي يحتويه.

إن حصر الانتباه في كائنٍ جزئيٍ واحد على أنه وحدة مستقلة بذاتها، قد يوهم الرائي أن الكون ينطوي على أضدادٍ، حين يرى في جنبات الكون من الحقائق الجزئية ما يعادن بعضها بعضًا، لكن هذه الأضداد سرعان ما يتبيّن لنا أنها في حقيقة الأمر أجزاء من كل متناسق، إذا ما علّونا بالنظر إليها بحيث رأينا كل ضد منها — لا هو جزئيٌ مستقلٌ قائمٌ وحده — بل رأينا في صلاته بغيره، فعندئِذ يتبيّن في جلاء أن كل جزء موجود من أجل الكل وبسببه، ولكن على الرغم من أن الأجزاء كلها ضرورية لا بد من وجودها، فإنها تقف إزاء بعضها موقف التفاوت ضعة ورفعة في سلم التطور والترقى، المراتب السفلية منها تنتقل إلى العليا، ولكنها لا تنمحي من الوجود في عملية الانتقال، وكل ما يحدث لها هو التحول من صورة سفل إلى صورة عليا، «إن كِمَ الزهرة يختفي إذا ما تفتحت الزهرة، فيخلي إليك أن بين الـكِمَ والزهرة تضاداً، ثم تجيء الثمرة بعدئذ، فتُعلن بوجودها أن الزهرة صورة دنيا من صور وجود النبات، وهكذا تنتقل حقيقة كل واحدة منها إلى حقيقة الأخرى، وليس هذه الصور متميّزاً بعضها عن بعض فحسب، بل إن الواحدة منها لتسحق الأخرى باعتبارها مضادةً لها، ولكن طبيعتها التي تسري فيها كلها تكون منها دقائق من الوحدة العضوية التي تتآخى فيها، فلا تعارض إحداثها الأخرى، بل إن الأمر بينها لا يقف عند حد عدم التعارض، ولكن كلاً منها يكون لوجوده من الضرورة ما للأخرى تماماً، ومن هذه المساواة بين الأجزاء في ضرورة وجودها تتَّلَّف حياة الكل الذي يحتويها جميعاً».

هكذا يعرض العقل المطلق نفسه في الطبيعة على مراحل متعاقبة يرتبط بعضها ببعض بنفس الروابط التي تصل أجزاء الفكر بعضها ببعض، ومن هنا كان منطق العقل هو نفسه منطق الطبيعة، أو — بعبارة أخرى — كان الفكر من جهة، والحقيقة الخارجية من جهة أخرى كائناً واحداً، الثانية منها تعبير عن الأولى، والأولى منها متحققة في الثانية، إن الوحدة التي تربط الفكر من جهة والطبيعة من جهة أخرى ليست هي مجرد الصلة بين طرفين، بل هي وحدة أعلى من الطرفين معاً؛ إذ لا ينبغي أن تعد الطبيعة وجوداً آخر إلى جانب العقل الذي يدركها؛ لأن الطبيعة هي جزء من حياة العقل نفسه.

على ضوء هذه الفلسفة المثالية الهيجلية تستطيع أن تفهم «إمرسن» في شتى نواحيه، تستطيع أن تفهمه حين يتخذ من الحدس وحده وسيلة الإدراك الحقيقي، إذ كيف تدرك العقل المطلق المتحقق في الطبيعة إذا قصرت نفسك على حواسك ومشاهداتها، أو على عقلك وحجاجه، وتستطيع أن تفهمه حين يقرر أن الفرد الواحد من بني الإنسان ليس في الحقيقة فرداً منفصلاً بذاته، بل هو «العضو المتذبذب» من قبل الروح المطلق الذي نحن جمیعاً ممثلوه، فالزارع – مثلًا – ليس زارغاً لنفسه فحسب، بل هو زارع «بالنيابة» عن الحقيقة الكلية التي نحن أعضاؤها، ونستطيع أن نفهمه حين يتذكر لعلم الطبيعة في طريقة فهمه للطبيعة؛ لأنه يقف عند الجزئيات الظاهرة، مع أن الطبيعة في حقيقتها تعبر واحد متصل الأجزاء عن عقل مطلق يعبر عن نفسه فيها، وسيبلغ معرفة ذلك هو حدس المتتصوف لا منظار العالم، وتستطيع أن تفهمه حين يجعل الفكر والطبيعة خطين متوازيين، فلا واقعة أو حادثة من وقائع الطبيعة وحوادثها إلا ولها أصل يصورها في الفكر.

بعد أن أتم «إمرسن» دراسته الدينية في جامعة «هارفارد» عام ١٨٢٩ م، عيّن واعظاً في الكنيسة التي كان أبوه راعياً لها – فهو سليل أسرة عريقة من رجال الدين – لكنه سرعان ما تبين هُوَّة سحقيقة تفصل بينه وبين سامييه، كان قد قرأ المثالية الهيجلية كما نقلها «كولردرج» شاعر الإنجليز عندئذٍ، فتأثر بما قرأ، وأخلص لفكرته التي انتهى إليها، فبعدت مسافة الخلف بينه وبين من يختلفون إلى الكنيسة ليُسمّعهم الموعظة، فلم يجد بدًّا من الاستقالة؛ إذ استحال عليه أن يوقّع بين واجب مهنته وإملاء ضميره، فسافر إلى أوروبا لعله مستردد بهذه الرحلة عافيةً لجسده العليل، وصحّة لروحه التي أحس كأنما هي ريشة في مهب العواصف، فقصد – فيما قصد إليه من ربوع أوروبا – إلى إنجلترا حيث التقى بأبطاله في الفكر والروح؛ «كولردرج» و«وردزورث» و«كارلайл»، ثم عاد إلى وطنه الأمريكي بعد عام وهو معاف البدن، مستقر الروح على هدفٍ لم يعد يحيد عنه، وكانت الفكرة الرئيسية التي كشف عنها الغطاء في نفسه – كشف عنها كشفاً مستقلاً عن كل قراءةٍ قرأها أو رأيٍ استمع إليه – هي أن في مقدور الإنسان أن يرى الله في أعماق قلبه، وأنه إذا أنصت الإنسان إلى ضميره بأذن مصغية واعية سمع صوت الله في دخلة نفسه، فإن كان ذلك كذلك فقد أصبح واجبه أن يهدي الناس إلى ما اهتدى إليه.

ولم يك يستقر به المقام عاماً بعد عودته من أوروبا إلى بلاده، حتى أخرج سنة ١٨٣٦ م كتاباً صغيراً أسماه «الطبيعة» عبر فيه عن هذا الكشف الروحي، ونشر من كتابه

هذا خمسمائة نسخة غُلَّا من اسم المؤلف، لكن الكتاب لم يصادف عند القارئين رواجاً، رغم اللقاء الجميل الذي تقبَّله به «كارلايل».

وفي العام التالي — عام ١٨٣٧ م — ألقى خطابه المشهور في هارفارد، بعنوان «العالم الأمريكي» الذي توجه بالكلام فيه إلى قادة الفكر في بلاده، ثم في العام الذي تلاه — عام ١٨٣٨ م — ألقى خطابه العظيم «إلى المتخرجين في كلية اللاهوت» قصد به إلى القائمين بالوعظ الديني، ويمكن القول بصفة عامة إن حياته الفكرية بعد ذلك جاءت تعليقات وشروحًا وتفرعيات لما ورد في هذه الأعمال الثلاثة: كتاب الطبيعة، والخطابين المذكورين. وال فكرة الرئيسية الأولى هي — كما أسلفا — أن الحدس — الاتصال الروحاني المباشر — وسيلة إبراك الحقيقة المطلقة التي تعلن عن نفسها في الطبيعة وكائناتها، كل حالة من حالات الإدراك الحدسي قائمة بذاتها، تستمد صوابها من نفسها، لا تعتمد على مقدماتٍ تسبقها أو نتائج تلزم عنها، الإدراك الحدسي صوابه يقيني حتى إذا ناقض ما سبقه وما تلاه، فمثلاً عندما هجم في خطابه «إلى المتخرجين في كلية اللاهوت» على المسيحية كما تظهر في الشعائر الكنسية والتقاليد الدينية، طالبه رجال الدين عندئذ بالحجة التي تؤيده، فقال: لا حجة عندي، بل لست أعرف كيف يمكن أن تتأيَّد الفكرة بالحجة، فهكذا أرى الحق بحدسي، ومع ذلك فليس ما يراه الفرد الواحد في دخلية نفسه بحسنه بمقتصر — من حيث صدقه — على ذلك الفرد وحده، بل إن ما يهتدى به الفرد الواحد من نظره إلى دخلية نفسه صالح كذلك لهداية سائر أفراد البشر، «إن الله يدخل إلى كل فرد من بابٍ خاص». ^{١٩} «والفكر كالوحى يهبط على الرجل التقى». ^{٢٠} فقد يقول الإنسان لنفسه وهو يفكِّر في فكرة تراوげه وتفلت منه: «سوف أمشي خارج بيتي وعندئذ ستتخد الحقيقة صورتها وتتضاح، ثم تنطلق، ولكنك لا تتعثر عليها، ثم يبدو لك أنك بحاجة إلى السكون والجلسة الهدائة في المكتبة لتفظف بالفكرة، ولكنك تدخلها، فإذا هي بعيدة عنك كما كانت، ثم ما هي إلا أن تظهر لك الحقيقة في لحظة وعلى غير انتظار، إذ يظهر لك ضوء شارد، وفي وضحة يظهر لك المبدأ الذي تَنَشُّدَه». ^{٢١} وإذا ما أدرك الفرد

^{١٩} مختارات من إمرسن، ترجمة الأستاذ محمود محمود، مقالة «العقل»، ص ٢٦٩.

^{٢٠} نفس المرجع، ص ٢٧٠.

^{٢١} نفس المرجع، ص ٢٧٣.

الواحد صواباً، كان ذلك الصواب صواباً عند كل إنسان آخر «فطبيعة كل فرد هي إعلان كافٍ له عن خصائص زملائه، الصواب والخطأ عندي هما الصواب والخطأ عندهم.»^{٢٢}

الفرد الواحد ممثل للبشرية كلها لو أخلص حدس نفسه والتعبير عنها، فليس التمثيل النبابي في عالم السياسة – ذلك التمثيل الذي يعتمد على عد الأصوات – بشيء يُذكر إلى جانب التمثيل الروحاني الذي يجعل فرداً بعينه لساناً ناطقاً معبراً عن زملائه في الإنسانية، مع أن هذا النائب الروحاني الناطق المُعَبر عن البشرية كلها يختار نفسه ولا يختاره أحد، وحسبه للظرف بهذا الشرف أن يُحسن النظر إلى طبيعة ذاته، وأن يحسن الإنصات إلى صوت ضميره؛ لأن ذلك الصوت إن هو إلا صوت الله في صدره وفؤاده، إن المتأمل في نفسه، الصادق في التعبير عنها، إنما يجاوز حدود نفسه إلى حيث الوجود في قلبه وصميمه، يجاوزها إلى حيث الله «إن المتحمسين للدين ليتفقون في نهاية الأمر مع أبداً المتشككين نفساً على أننا (في الخلق الفني والإبداع الفكري) لا نأتي بشيء من عندنا، ومن نتاج عملنا، إنما كل شيء من الله ... كل كتابة تهبط علينا بفضل من الله، وكذلك كل عمل وكل ما نملك.»^{٢٣} ألا ما أكثر أن يريد الفرد شيئاً، فإذا هو مُنْتِج لشيء آخر «إن نتائج الحياة لم تحسّب ولا يمكن حسابها، والأشخاص الذين تتألف منهم صحبتنا، يتحدثون ويجيئون ويدهبون، ويصممون وينفذون الكثير، وينجم عن كل هذا أي شيء إلا ما نتوقع من نتائج.»^{٢٤} يخطئ الفرد دائمًا إذا ما ظن أنه قد حسب لكل شيء حسابه، فهناك عقل كلي، ما عقول الأفراد إلا أجزاء منه، كل واحد منا تجسيد لذلك العقل الكلي؛ فهو يستطيع أن يتصل بذلك الكل اتصالاً مباشرًا ليستوحيه الحق، فإن فعل كان بذلك ممثلاً لسائر الأفراد؛ لأنه عندئذ إنما يحيا حياة العقل الكلي لا حياة عقله الفردي باعتباره فرداً مستقلاً «إنني حين أقف على الأرض العارية ورأسي مغموم في الهواء الطاهر مشرباً إلى اللازهائي، تزول عني فريديّيوضيعة، وأصبح كإنسان العين شفافاً، أصبح (بدأتني) لا شيء، لكنني عندئذ أشهد الحقيقة الكلية، وتدور في نفسي تيارات الوجود الكلي.»^{٢٥}

^{٢٢} نفس المرجع، مقالة «السياسة»، ص ٤٤٥.

^{٢٣} المرجع السابق، مقالة «الخبرة»، ص ٣٥١.

^{٢٤} نفس المرجع، ص ٣٥٢.

^{٢٥} كتاب «الطبيعة» لناشره جوزف بلاو Joseph Blau، ص ٤.

يريد «إمرسن» للإنسان أن يدرس الطبيعة، لكن أي طبيعة يعني؟ ليست هي الطبيعة التي قصد إلى دراستها «نيوتن»، الطبيعة الثابتة في اطراد ظواهرها، والتي تسير في مجريها بغض النظر عن الإنسان، بل الطبيعة التي يطويها الإنسان تحت سلطان شعوره الذاتي، هي طبيعة الشاعر لا طبيعة العالم، هي الطبيعة بعد أن نُضفي عليها أنفسنا وحياتنا وفكرنا ومشاعرنا، هي الطبيعة التي نجدها مفرقةً موزعةً فننسقها كوناً واحداً، بحيث نرى العلاقة بين الشمس الطالعة ورقفة العصفور، هي الطبيعة كما تلتقي فيها خيوط الإنسان الروحية، ف تكون ملكاً له لا تلك التي يخضع لها الإنسان، ويكون ملكاً لها، لو نظر الإنسان إلى الطبيعة هذه النظرة التي تجعلها جزءاً منه، أو إن شئت فقل تجعله جزءاً منها، فعندئذٍ يزول شعور الإنسان بانفصاله عنها، ولا تصبح ثنائية بين الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، بل تصبح الذات العارفة والموضوع المعروف شيئاً واحداً متصل الوجهين، عندئذٍ يشعر الإنسان شعوراً حياً بما بينه وبين الطبيعة من وسائل القربي، إن الطبيعة لا تبوج بسرها لمن يتناولها كما يتناول الجثة الميتة يشرحها بمُبْضَعه، بل تبوج بسرها الدفين لمن يُقبل عليها إقبال العاشق، إقبال من يريد أن ينمحى في أحضانها، فلن كان العالم يبحث في الطبيعة عن وجهها الموضوعي الثابت الذي لا يتغير على مر الزمان، فالشاعر ينشد فيها وجوهها المتغيرة أبداً المتتجدة أبداً، وهذه الطبيعة الحية الدفقة هي وحدها التي تعكس للإنسان حالاته في حالاتها، تعبس لعبوته وتفرح لفرحه.

وما كل إنسان بقادِر على أن يصعد في إدراكه للطبيعة إلى هذه القمة إلا بعد تدريب وتهذيب، فهناك — على وجه الإجمال — درجات أربع في علاقتنا بالطبيعة، تتفاوت فيما بينها انخفاضاً وارتفاعاً، وكلما ازداد الإنسان روحانية في علاقته بالطبيعة صعد في تلك الدرجات الأربع درجةً بعد درجة، وأولى تلك الدرجات وأدنىها هي علاقة المنفعة، فمن الطبيعة نأكل ونرتوي ونصنع الثياب والمنازل، وحتى في هذه الدرجة الدنيا تستطيع أن ترى أنه بغير الحب الإلهي يكون محالاً على الطبيعة أن تنفع وعلى الإنسان أن ينتفع؛ ذلك لأن المنفعة لا تتم في كل حالةٍ من حالاتها إلا بسلسلةٍ طويلةٍ من تعاون الأجزاء واتساق الظواهر الطبيعية، بحيث تنتهي إلى النتيجة المطلوبة لنفع الإنسان، فلا الشمس وحدها ولا الريح ولا المطر ولا النباتات ولا الحيوان وحده ينفع الإنسان، بل لا بد من اجتماع هذه العناصر كلها متعاونةً متناصرةً متأخيةً «فالريح تبذر الحب، والشمس تخر ماء البحر،

والريح تدفع البخار إلى الزرع، والمطر يروي النبات، والنبات يطعم الحيوان.»^{٢٦} وكل ذلك ضروري لغذاء الإنسان.

وتأتي بعد درجة الانتفاع المادي درجة أعلى، هي أن أدرك ما في الطبيعة من جمال، إنك قد تنظر إلى الثمرة نظرتك إلى الغذاء، لكنك كذلك قد تنظر إليها نظرتك إلى الشيء الجميل قد سواه الله وصوّره، فأكمل التسوية والتصوير، هنا هنا في هذه المرحلة تزداد فاعليتك الخالقة؛ إذ تضفي على الطبيعة من نفسك كمالاً من كمالها، وجمالاً من جمالها، وفي هذه المرحلة أخلاق وفيها تفكير، أما الأخلاق ففي اتساق النغم بينك وبين مشاهد الطبيعة؛ إذ ستكون العلاقة بينك وبينها أقرب شيء إلى العلاقة بين العازف والألة التي يعزف عليها، وهل الفضيلة إلا الجمال؟ كلاهما في الاتساق والتناغم، الفعل الفاضل هو الذي يتزمن الحدود المعقولة، وكذلك الشيء الجميل، وأما التفكير فهو في إعمال الإنسان فكره في هذا الجمال الذي يشهده، الجمال والفضيلة والفكر كلها جوانب متصل بعضها ببعض، الحق والجمال والخير ثلاثة خيوط من نسيج واحد، فالحق ندرك ما ندركه، وبالجمال نقدره ونعشقه، وبالخير ن فعل الصواب الذي يملئ إدراكنا للحق، وإنحساناً بحبه، وهذه النواحي الثلاث كلها متضمنة في إدراكنا للطبيعة من الوجهة الجمالية؛ لأن إدراك الجمال وحده كافٍ لخلق الفضيلة والكشف عن الحق.

والدرجة الثالثة في علاقة الإنسان بالطبيعة هي إدراكه لما بين وقائعها وحوادثها من جهة، وفكرة من جهة أخرى من توازٍ، فكل ما يجري في الطبيعة له صورته في فكر الإنسان؛ إذ بين الأفكار والأشياء تطابق تمامًا، بحيث يستحيل أن يكون هناك فكرة بغير مدلولها في الطبيعة، أو أن يكون في الطبيعة شيء دون أن تقابله حالة من حالات الفكر والروح، والعقل — أو الروح — بصفة عامة تقابل الطبيعة بصفة عامة، وإن فهناك التقابل بين الكل الروحي والكل الطبيعي، كما أن هناك التقابل بين كل حالة هنا وحالة هناك، ولما كان تسلسل الحالات العقلية هو نفسه تسلسل ظواهر الطبيعة، كان منطق الفكر هو نفسه منطق الأشياء، لا فرق بين ما يحدث في العقل، وما يحدث في الطبيعة الخارجية «قانون الأشياء هو كذلك قانون العقل البشري، يكتشف الفلكي أن الهندسة — وهي تجريد مطلق للعقل البشري — هي قياس حركة الكواكب، ويكتشف الكيميائي النسب والقواعد المعقولة في المادة كلها، وليس العلم سوى كشف

^{٢٦} كتاب «الطبيعة» — نشر «جوزف بلاو» — ص ٦، ٧.

التشابه، والتطابق الذي يكون بين الأجزاء التي تبدو متباعدة متباعدة، وهكذا يلمح الصبي الدارس، وهو تحت قبة النهار المستديرة أنه هو والطبيعة قد نشأ من جذر واحد، أحدهما ورقة والأخر زهرة، سوف يرى أن الطبيعة تجاهه الروح، وتجيبها جزءاً بجزء، أحدهما خاتم والثاني مختوم، جمالها جمال عقله، عندئذٍ تصبح الطبيعة لديه هي مقدار ما يحصله، وبمقدار ما يجهل من الطبيعة يكون القدر الذي لا يملكه من عقله، وفي عبارة موجزة يصبح المبدأ القديم: «اعرف نفسك» والمبدأ الجديد: «ادرس الطبيعة» في النهاية مبدأ واحداً».^{٢٧}

وآخر الدرجات الأربع التي يتدرج فيها الإنسان مع ارتقائه في علاقته بالطبيعة، هي درجة الرياضة الروحية التي يرتاضها الإنسان عندما يتعلم من الطبيعة كيف تتسلق الأجزاء في كل واحدٍ متزنٍ متجاوِبٍ موصول الأطراف، عندما يتعلم أن الطبيعة على اختلاف كائناتها، وتتنوع مخلوقاتها إن هي إلا وحدة واحدة تستهدف غاية وتسير نحوها، إلا إن بين كائنات الكون من أوجه الشبه ما يزيد كثيراً على ما بينها من أوجه الاختلاف، إن كل شيءٍ في جنبات الطبيعة، من الحيوان الأدنى إلى الإنسان الأعلى، صارخ بقوانين الصواب والخطأ، في الطبيعة وحدة وثيقة العرى، حتى ليستحيل أن تكون بغير روح كلي واحد منبث فيها، تراه في الفكر ومنطقه كما تراه في الأشياء وتسلاسلها سوء بسوء.

(٢) «هنري ديفيد ثورو»^{٢٨} والفردية المتطرفة

كثيراً ما تبدأ الدعوة إلى مذهب فكري معين دون أن تكون مكتنوات هذا المذهب قد ظهرت كلها ظهوراً واضحاً عند الدعوة الأولى، فيجيء الأتباع بعدئذ واحداً بعد واحد ليستحرجوها إلى وضح النهار ما كان خبيئاً كامناً، ويدفعوا بمبادئ المذهب خطوة بعد خطوة إلى آخر نتائجها المنطقية، فإذا هذه النتائج تبدو غريبة حتى على أصحاب المذهب الأولين أنفسهم؛ لأنهم حين أخذوا يدعون إلى مذهبهم هذا، لم يكونوا قد تبيّنوا دفعة واحدة كل ما تنطوي عليه مبادئه.

فها هم أولاء بناة الدستور الأمريكي ومعلنو استقلالها قد اعتمدوا على أساس من فلسفة «لوك» (انظر الفصل الأول) فقرروا أن للإنسان حقوقاً طبيعية، يتمتع بها بحكم

^{٢٧} مقالة «العالم الأمريكي»، الترجمة العربية في «مختارات من إمرسن»، ص ٣٠ - ٣٩.

^{٢٨} Henry David Thoreau

فطرته، وهبها له الله ولم يهبا سلطان حاكم؛ ولذلك فهي ملكه الذي لا يشاركه فيه إنسان، ومن تلك الحقوق الطبيعية الفطرية — كما ورد في وثيقة «إعلان الاستقلال» — حق الحياة وحق التماس السعادة، فإن كان الأفراد قد تنازلوا عن بعض حقوقهم هذه للدولة، لقاء ما تتعهّد به الدولة من صيانة الحقوق التي احتفظوا بها لأنفسهم ولم يتنازلوا عنها فيما تنازلوا، فما ذلك إلا بموافقتهم ورضاهم، هم الذين أقاموا الدولة باختيارهم، وهم الذين يزيلونها إذا ما قصرت في أداء واجبها الذي تعهدت لهم بأدائه، وقد كانت الحقوق التي تنازل الأفراد عن بعضها مما يمكن التنازل عنه، لكن هناك جانبًا من الإنسان خاصًّا به، سيظل ملگًا له، يستحيل أن يشمله التنازل، وهو جانب الروح، أو العقل، فليس للدولة كائنةً ما كانت، بل ليس للكنيسة ذاتها، أن تحاسب الإنسان على حياته الروحية وإدراكه العقلي.

فجاء بعد ذلك «إمرسن» مع زملاء له يتفقون معه في وجهة النظر، وإن لم يكن لهم ما له من قوة التعبير، جاء بعد ذلك «إمرسن» وزملاؤه المثاليون، فانتزعوا من هذا المبدأ إحدى نتائجه التي تلزم عنه، وهي أن يكون للفرد — إلى جانب استقلاله السياسي — استقلال فكري، فلا ينبغي لفرد أن يعتمد على فكر فرد آخر، وواجب الإنسان يقتضيه أن ينظر في ثانياً ضميره ليدرك إدراكاً حديسيًّا مباشرًا ما عسى أن يوحى إليه به ذلك الضمير، فيكون هو الحق، ولا يبطل هذا الحق حق آخر يدركه الفرد نفسه في لحظة أخرى، ولما كان الفرد الواحد ممثلاً للروح الكلية الشاملة؛ فهو فيما ينطق به عن صدق وسلامة حدس، إنما يفصح عن حقيقة تلك الروح الكلية من جهة؛ وبالتالي فهو يعبر عمّا هو حق بالنسبة لسائر أفراد البشر من جهة أخرى، وبهذا يصبح ما هو حق لفرد حُقّاً لكل فرد آخر، وإن جاء إدراكه عن طريق فرد واحد.

فخرج من هذه الجماعة المثلية أحد أعضائها هو «هنري ديفد ثورو» ودفع بهذه المبادئ إلى نتائجها المنطقية، فإذا كان الفرد قد اتفق مع زملائه على قيام الدولة، فمن حقه باعتباره فرداً أن ينسلخ وحده عن سائر الجماعة إذا أراد، فلا يخضع للدولة إذا لم تصادف عنده هو، الفرد على هذه الأرض مملكة وحده، هو بذاته وبمفرده سلطة لها سيادتها، والمثل الأعلى هو ألا يقوم بين الأفراد حكومة، فإن قامت، فلا بد أن تتحضر واجباتها في أقل حدًّ ممكِّن من التدخل في حياة الأفراد.

ولد «ثورو» عام ١٨١٧ م في كونكورد من ولاية ماساتشوستس في إنجلترا الجديدة — وهي الجزء الشمالي الشرقي من الولايات المتحدة — وهي نفسها موطن «إمرسن»،

وقد تميز ثورو منذ باكورة حياته بحب للطبيعة عميق، واشتغل بالتدريس بعد تخرجه في جامعة هارفارد، ثم اشتغل مسألاً للأرض، ولم تكن واجبات عمله هذا تقتضي منه جهداً يستفاد طاقته، فاستطاع أن يجد الفراغ للمحاضرة والتأليف، ولما أن نضجت في رأسه فكرة الفردية المستقلة المتطرفة، أراد أن يعيش في فكرته فلا يكتفي منها بمجرد القول والشرح، فانتبذ في غابات وولدن^{٢٩} مكاناً قصياً، وأقام لنفسه كوخاً صغيراً، حيث عاش وحيداً في عزلة تامة مدى عامين كاملين، يقرأ ويكتب قراءةً وكتابةً ملأت كثيراً من وقته، وقد دعاه العيش المنعزل في حضن الطبيعة التي أحبه، أن ينصرف بمحاظته إلى الحيوان بكافة صنوفه، حتى عرف عنه الشيء الكثير، ووضع علمه ذاك في كتابه «ولدن»، أو «الحياة في الغابات»،^{٣٠} ومات عام ١٨٦٢ م وهو في الخامسة والأربعين من عمره.

نقول: إن «ثورو» قد دفع فكرة استقلال الفرد إلى أقصاها، فقرر أن يكون للفرد حقُّ الخروج على الدولة في رسالة له عنوانها «مقالة عن العصيان المدني»،^{٣١} أخرجها بعد أن شهد أمته تحرف عن العدالة والحق كما رأهما، وذلك في حرب المكسيك، وفي مسألة العبيد، وفي معاملة الهنود الحمر سكان البلاد الأصليين، فرفض أن يدفع الضريبة للحكومة، ليعلن احتجاجه بصورة عملية، وسجن من أجل ذلك، فتقدمن نفرٌ من أصحابه ودفعوا عنه الضريبة، فأخلي سبيله، لكن بقيت المشكلة النظرية قائمة، وهي: هل للفرد حق الامتناع عن دفع ضرائبه للحكومة إذا وجدها قد انحرفت عن الحق والعدالة؟ فيرأى «ثورو» أن للفرد هذا الحق؛ لأنه منطوي تحت سلطان الدولة باختياره، وعلى شروط معينة، وباختياره يستطيع الانسلاخ عنها والخروج عليها إذا أخلَّ بشروط التعاقد، بل إن «ثورو» ليرى ذلك واجباً على كل فرد يعتنُ بفردَيْته ويعتَدُ بروحه وعقله، ومن طريف ما يُروى في هذا الصدد أن «إمرسن» زاره وهو في سجنه لامتناعه عن دفع الضريبة، فسألَه خلال القضاء قائلًا: «هنري! ماذا تصنع هناك داخل القضاء؟» فأجابه «ثورو» بمثل سؤاله قائلًا: «والدو! ماذا تصنع أنت خارج القضاء؟» وهو يعني بهذا أن «إمرسن» بل وكل فرد من يؤمنون بحقوق الإنسان الطبيعية في حرية الفردية، لا يجوز له أن يستسلم لدولة تجنه عن طريق الصواب كما يملئه الضمير الحر، وإن أدى به عصيانه

.Walden Woods^{٢٩}

٢٠ Walden, or, Life in The Woods، وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية الأستاذ أمين مرسي قنديل.

٢١ .Essay on Civil Disobedience

إلى السجن، وكتب يقول: إن الحياة الطليقة في ظل حكومة ظالمة هي السجن بعينه لمن ينشد في الحياة عدلاً.

كانت الولايات المتحدة عندئذ لا تأخذ بما تأخذ به البلد الأوروبي من ضرورة قيام جيش عامل، على أساس أن مثل هذا الجيش لا تدعو إليه ضرورة وقيامه يقتضي نفقات كثيرة بغير موجب، فقال «ثورو»: إن الاعتراض على قيام جيش في البلد يمكن توجيهه كذلك إلى قيام حكومة فيها. ثم استطرد يقول: إن الحكومة الأمريكية أفضل بعض الشيء من حكومات العالم الأخرى؛ لأنها أقل من هذه الحكومات تقييداً للناس، ومع ذلك فقد كان كل ما فعلته في سبيل التقدم سلبياً لا إيجابياً؛ إذ كانت حسنتها الوحيدة أنها لم تقم حائلاً دون التقدم، أما ما قامت به البلد الأمريكية من أعمال إنسانية فكله قد تم على أيدي أفراد الشعب، ولا فضل الحكومة فيه، وقد كان يمكن لهذا الشعب أن يزداد إنشاء ويسرع تقدماً لو لا أن الحكومة كانت تتدخل في سبيله حيناً بعد حين.

يقول «ثورو»:^{٣٢} «إنني لأُرحب بكل قلبي بهذا الشعار: «أفضل الحكومات حكومة تحكم في أضيق دائرة ممكنة». ولكنني أدفع هذا القول إلى نتيجته، فأراه كأنما يصبح: أفضل الحكومات حكومة لا تحكم قط، فستكون هذه حكومة الناس في المستقبل، حين يعدون أنفسهم لها.

ولن تقوم دولة حرية مستنيرة بالمعنى الصحيح إلا إذا اعترفت الدولة بأن الفرد قوةٌ عليها مستقلة في ذاتها تستمدُ منه كل ما لها من قوةٍ وسلطان.

إن القول بأن الفرد خلق ليعيش في مجتمع أكذوبة كبرى، والعكس هو الأدنى إلى الصواب؛ فقد خلق المجتمع من أجل الفرد.

ويريد الناس أن يحتفظوا بما يسمونه سلامـة المجتمع بأعمال العنف كل يوم، فانظر إلى الشرطة، وما تحمل من عصيٍّ، وما تعدد للناس من أغلال! انظر إلى السجون والمقاصـل! إننا نعطي الحكم للأغليـة لا لأنها أحكم، بل لأنها أقوى ... وإنني لأرى كثيـراً من الناس – إن لم أقل معظمـهم – ضربـاً من الجثـث المحنـطة، لقد غادرـتهم الحياة، ولكنـي مع ذلك لا أرى أجسادـهم تتـآكل وتـتنقـضـي وتـتحـللـ، إنـهم لا يـزالـون يـحـتفـظـون بـصـورـةـ الأـحـيـاءـ، ولـاستـ أـدرـيـ أـينـ المـلحـ الـذـيـ يـنجـيـهـمـ مـنـ الـفـسـادـ، وـيـمـنـعـ عـنـهـمـ الدـودـ! إنـمـنـ الـأـجـسـادـ مـاـ يـسـلـمـ مـنـ الـفـسـادـ بـعـدـ الـمـوـتـ وـالـدـفـنـ، فـإـنـ نـبـشـتـ قـبـورـهـمـ بـعـدـ أـعـوـامـ أـفـيـتـ أـجـسـادـهـمـ طـرـيـةـ كـأـنـهـاـ

. Dreiser, Theodore, The Living Thoughts of Thoreau ٣٢ ص ٨٣ وما بعدها.

ماتت بالأمس، وهكذا بعض من أرى من الناس، فلقد انطفأ فيهم سراج الحياة منذ بعيد، ولكنهم لا يزالون يلبسون ما يشبه ملامح الأحياء.
إني لأحسب أن هذا الشعب يطلب من الرجال أوساطهم إنه يطلب من الآراء والأخلاق مألفوها، إنه لا يريد الأصالة والامتياز الواضح، فلن تصادف في نفسه الرضا إلا إذا كنت شبيهاً بعامتها».

ويقول في عدالة القانون ما يأتي:^{٣٣} «أليس من الجائز أن يُصيب الفرد وتختلط الحكومة؟ هل يجب أن نفرض القوانين على الناس فرضاً، لا لشيء إلا لأنها صيغت على هذا النحو، ولأن نفراً من الناس قد أقر صوابها، وهي ليست بالصواب؟ هل ثمة ما يحتم على الفرد أن يكون أدلة تنفذ عملاً لا يوافق عليه؟ أم يريد هؤلاء المشرعون أن يقضوا على الصالحين من الرجال؟ ... اسمعي أيتها الحكومات! إنك حين أقيمت القبض على أفراد التائرين وجزرت رءوسهم فلم تفعلي بذلك شيئاً سوى أن ارتكبت جرمًا شنيعاً، وأما رأس الشر فلم يصبه الأنزي.

لا ينبغي أن تعلموا الناشئة احترام القانون بقدر ما يجب أن تعلّموهم احترام الحق ... إن النتيجة الطبيعية لاحترام القانون بغير ما موجب هي أن ترى هذه الصنوف من الضباط والجنود تسير في نظام عجيب فوق السهل والجبل إلى حومات القتال رغم إرادتهم، نعم ورغم إدراكهم الفطري السليم، ورغم ما تمليه عليهم الضمائر، وذلك يجعل سيرهم هذا شاقاً عسيراً أشد ما يمكن العسر والشقاء، إنه سير تلهث منه القلوب».

هكذا كان يكتب «ثورو» فتجيء كتابته قبسات من قلبه الحساس، ومدار تفكيره — كما ترى — هو أن للفرد حق الثورة على الدولة، وله أن يمارس هذا الحق حيثما وقع من الدولة ما ينفر منه ضميره، إن حق الثورة لم يزول بزوال الثورة الاستقلالية التي قام بها الأميركيون جماعة في القرن الثامن عشر، إنه حق يظل قائماً أبداً، والعجيب أن «ثورو» في ثورته الفردية هذه على الدولة التي قال عنها إنها أحافت وضللت السبيل، لم يكن صادراً عن أذى لحق بشخصه أو ظلم أحاق بصالح من صالحه، إنما كانت ثورته لما لحق غيره من صنوف الإجحاف، كانت ثورته في سبيل غيره، كالزنوج العبيد، وكالهنود سكان البلاد الأصليين، وإن فالآن قد أحسى هو في لذع ضميره، كأنما هو لا يقصر واجب مقاومة الفرد لحكومته على الأمور التي تمس مصالح ذلك الفرد مسأً مباشراً، بل يوسع من مداه،

^{٣٣} المرجع السابق، ص. ٨٧.

ويجعل المقاومة واجبةً حيالاً وقع من الحكومة طغيان، بغض النظر عمن نال منه ذلك الطغيان، وربما كانت المقاومة أوجب إذا ما نزل الطغيان ببلدٍ أجنبيٍّ وقومٍ غرباءً. ليس حق الفرد في الثورة على حكومته بمقاصِرٍ على المقاومة الإيجابية، بل هو كذلك في المقاومة السلبية، في رفض الولاء للحكومة، فإذا حفزك ضميرك إلى الخروج على طاعة حكومتك، فلا يتحتم عليك أن تنتظر حتى يوافقك جيرانك على موقفك لتكون منكم أغلبية تستطيع بقوتها أن تسقط الحكومة، بل عليك بالبدء بنفسك، ففيما انتظارك من يؤيدونك من الناس إذا كان الله — ممثلاً في صوت ضميرك — إلى جانبك يؤيدك؟ هذا إلى أنه إذا كان الصواب في جانبك، فصواب واحد هو الأغلبية بالقياس إلى الكثرة المخطئة، لا عجب أن تُصبح رسالة «ثورو» في العصيان المدني من الكتب الرئيسية التي أعجب بها المهاجمانغاني حين أعلن مثل هذا العصيان في الهند على حكومة المستعمر.

إن تطور التاريخ السياسي ليشهد في جلاءٍ على أن الفرد يزداد وزناً وأهمية، فمن الملكية المطلقة المستبدة التي تفرق الأفراد في طغيانها إغراقاً، تقدمت المدنية نحو ملكية مقيدة بإرادة الأفراد، ثم إلى ديمقراطية جمهورية كالتي كانت قائمة في الولايات المتحدة عندما كتب «ثورو»، لكن هذه الخطوة الأخيرة — على تقدُّمها في نظام الحكم والاعتراف بقيمة الفرد — لم تكن تُشَبَّه «ثورو» ولا تتحقق له مثله الأعلى، إنما المثل الأعلى هو الذي يجعل كل فرد سيادة مستقلة، في مستطاعه أن ينشق عليها فلا يتدخل في أمورها، ولا هي تحرجه وتضيق عليه حر المسالك، وكلما ازداد عدد هؤلاء الأفراد الذين يستقلون عن الحكومة، ويحسنون التصرف نحو جيرانهم من تقاء أنفسهم وبغير إلزام من القانون يزداد الطريق تمهدًا نحو تحقيق المثل الأعلى الذي هو زوال الحكومة زوالاً تاماً.

وفيم حاجة الفرد إلى دولةٍ ترعاه؟ ماذا عساها أن تعطيه مما ليس عنده؟ أليس أعز ما يملك الإنسان هو روحه؟ ثم أليس الروح ملكاً خاصاً لا تضيف إليه الدولة شيئاً، ولا تستطيع أن تنتقص منه شيئاً؟ الروح المستقل بذاته لا يخشى على نفسه خطراً؛ وبالتالي فهو لا يحس الحاجة إلى دولة تقيه الخطر، إن مثل هذه الحرية الروحية تنبع من النفس، ولا تأتي من الخارج، إنها صناعة الفرد نفسه وليس هي بما يحتاج إلى جماعةٍ ليتم تكوينها، إن كانت حاجتي إلى الدولة هي أن تيسّر لي العمل والتجارة، فتلك حسنة لا أبيع حرتي واستقلالي في سبيلها، إن من يطمع الدولة الظالمة من أجل حسناتها المادية عبد رقيق يبيع روحه بمال وسلعة، أمن الحكومة أن أنتظر المشرعين في دور الحكومة في العاصمة أن يسنوا لي شريعة حياتي وحرتي مع أنهم هم العبيد الذين اشتروا الضلال

بالهوى إذا اشتروا المناصب والماراكز بالأنفس والأرواح؟ كلا، فأنا المشرع لنفسي، ولا مشرع لها سواي.

وكسائر المتصوفة في شتى العصور، وفي مختلف الشعوب نجد «ثورو» بصفوتيه زخرف الدنيا وزينتها، فلا المال يغنيه ولا الجاه يغريه، وحسبه من الحياة روح فذ فريد يتصل بنفسه وبربه، وللحربيين على الذهب والفضة أن يذلوا أعناقهم لواهب الذهب والفضة، ثم كسائر المتصوفة في شتى العصور، وفي مختلف الشعوب، لم يكفه أن يتجرد من حاجات الدنيا العابرة ليلوذ بنفسه وينجو، بل أراد بعد ذلك، وفوق ذلك أن يتجرد من نفسه ذاتها؛ لينظر إليها كما ينظر إلى نفسٍ غريبةٍ عنه، وعندئذٍ يبلغ الغاية من الإمساك بزمامها «ألا ما أصلحها حكمة للفرد أن يحكم نفسه» وإنما يستطيع ذلك الحكم الذاتي من استطاع أن ينسلخ عن ذاته ليرى أحداثها وخبراتها كأنما هو ينظر إلى مسرح، وهل من شكٍّ في أنني مهما اندمجت في مشاعري فلا أزال أحس بين جنبي جزءاً مني يقف موقف المتفرج الناقد؟ إذن فهذا الجزء مني وليس مني، إنه جزء من «أنا» وكأنه جزء من «أنت» يشهد في باطنني مسرحية حياتي.^{٣٤}

هكذا لبست الفردية الاستقلالية تدفع «ثورو» حتى انعزل بها عن الناس انعزلاً، فظنه الناس حالاً شذ برأيه عن مألف المجتمع، ولو استثنينا مقالته عن العصيان المدني، وكانت بقية كتابته أبعد ما تكون الكتابة عن التنسيق والتبويب، إنه لينثر أفكاره نثراً حسب ورودها على خاطره، ومع ذلك فقد أدى بالرأي الناضج فيما يشغل المفكرين في يومه – وإلى يومنا – من أمهات المسائل، وجاءت مذكراته تلك التي كتبها متداشراً على مدى اثنين وعشرين عاماً، من الغزاراة بحيث امتلأ بها أربعة عشر مجلداً، فيها ما يشتهي القارئ من رأيٍ وحكمة؛ فيها رأيه في الطبيعة وما يدبرها من عقلٍ حكيم، ورأيه في الزمن وتغير الأشياء، وفي المعرفة مصدرها وحدودها، وفي الجمال والفن، وفي الحق والباطل، وفي الخيال والواقع، وفي مشكلة الأخلاق وحرية الإرادة وجبرها، وفي العواطف الإنسانية وما تؤدي إليه من خيرٍ وشر، وفي المجتمع والدين، وفي القانون والعدالة، وفي الحياة والموت والآخرة.

ولكن أنى لهذا الشاعر الفيلسوف تلك الثروة الفكرية الغزيرة؟ إنه لم يستمدها من الكتب، ولم يستعبد نفسه لشخصيات الأعلام من السالفين، نعم لقد طالع الأدب اليوناني

والرومانى وقرأ الشعراء الإنجليز، فضلاً عما عرفه من معاصره وصديقه وأستاذه «إمرسن»، ولكن أين يقع هذا كله مما أنتج؟ إن مصدره الأول الأعظم هو سفر الكون العظيم، هو هذا الريف الجميل الذي كان له فتنة وسحرًا؛ فقد أراد أن يتعقب سر الوجود في خدره ومكمنه، إن هذه الكائنات من حوله لأنغام لأنشودة خافية عن الآذان، سافرة لذوي الشعور الحي الملتهب، فليقصد إلى هذا النشيد في مصدره ومبنته، لقد خلبه جمال الحياة وسرها، حزنها وسرورها، جهلها وحكمتها، خيرها وشرها، حياتها وموتها، فهو عليل هذه المرض، ولكنه مع ذلك يأبى أن يؤمن بما ينتظره من فناء، وكيف يفني وهو الذي علمه التأمل في خلق السموات والأرض أنه جزء من تلك القوة الروحية العليا التي خلقت العالم وأبدعته؟

وه هنا نضع إصبعنا على محور فلسفته ولباب فكره، كما أنه محور الفلسفة المثالية كلها متمثلة في معاصريه من زملائه، وهذه الظواهر التي تدركها الحواس رموز تصريح بأن وراءها قوة فعالة مدبرة، والوسيلة إلى إدراكها هي الحدس أو العيان الروحي المباشر، فلن كان العلم بمشاهداته وتجاربه يحصر نفسه في الظواهر واطرادها، فالفلسفة والشعر ينفذان خلال الظواهر بقوة الحدس، فيريان الحقيقة العليا الواحدة الأزلية الأبدية، ماذا يريد العلم حين يعالج ظواهر الوجود؟ يريد شيئاً واحداً، ما يزال — ولن يزال إلى آخر الأبد — يجد في تحصيله، وذلك أن يصف اطراد الظواهر ليصوغ قوانين اطرادها، إن العلم ليسأل: كيف يحدث هذا الذي أرى؟ ثم ينطق باحثاً عن جواب ما سأله، أما إن أردت أن تعرف «لماذا» يقع في الطبيعة ما يقع فسل غير العلم والعلماء، سل الفيلسوف أو الشاعر «لماذا» يُجْبِك الشاعر أو الفيلسوف، قل للعلم: ما الإنسان، ولم كان؟ يزعم لك أن الإنسان آلة من مادةٍ تسيرها مؤثرات البيئة فتسير، أما الفلسفة المثالية، وإن شئت فقل الشعور الفياض والحدس الصافي — كما تراهما في «إمرسن» وفي «ثورو» — فترى أن وراء هذه الظواهر التي يقف عندها العلم، قوة عليا توجه ما في الكون من مادة وطاقة إلى ما ينبغي لها أن تكون.

إن «ثورو» — مثل «إمرسن» — يرى أن الحياة بكل ضروبها تسيرها نوميس معلومة مرسومة تشمل بسلطانها كل شيء، ولكنه يأبى أن يصف تلك النوميس بالآلية العميماء؛ لأنه يؤمن أنها شاعرة بما تفعل، ويشرف على فعلها قوة عليا تسع كل موجود في الوجود، فليست تلك القوة خالقة لما في الكون وكفى، بل إنها لا تتفك مدبرةً له ومنظمة. انظر إلى «ثورو» وقد ارتقى قمة الجبل يرقب السماء وأفلاكها، والأرض وأشجارها، ويلاحظ الأطياف سابحةً في الفضاء وصنوف الحيوان ساعيةً رائحةً غادية، فيحتمد في

صدره الشعور القوي بوجود ذلك الروح الأعلى الذي يعرف كل شيء؛ لأنه خلق كل شيء، بل هو كل شيء! ولقد شهد على مسرح الطبيعة – فيما شهد – المعارك الحامية تنشب بين طوائف النمل، ورأى أمهات الحيوان تقذف بصغارها للكلاب العادية وراءها لتنجو بنفسها، ولكنه رغم هذا الجانب المعتم القائم من الحياة يصبح قائلًا: «ومع ذلك فإني أؤمن بحكمتك يا رباه!»^{٣٥}

لقد أخذ «ثورو» يجوس خلال الطبيعة ويجب أن أحاءها، إن الإنسان تربطه بسائر الطبيعة أوثق الصلات، فلئن كان هذا الإنسان جزءاً من بناء اجتماعي فما ذلك من حقيقة حياته سوى عرض تافه، وأما لباب حقيقته فهو أنه جزء من الطبيعة بأوسع معانيها، أليس الإنسان وليد الأرض؟ ألا يأكل ما تهيئة الأرض من لحمٍ وخضر؟ ألا يسكن شرطان الأنهر ويسبح بسفائنه فوق متون البحار؟ ألا يستضيء بالشمس ويتنفس الهواء، ويتحقق بنظره في السماء ونجومها؟ إنه إذَا عضو في هذا الكون الفسيح، إنه جزء من الطبيعة لا يتجرأ.

إذا كان الإنسان أخاً لهذا النبات والحيوان وسائر ما في الوجود من كائنات، فلماذا لا يسعد في حياته كما تسعد؟ إن «ثورو» متفائل يحب أن يرى الأشياء كما هي، فهي على هذه الصورة القائمة جميلة كفيلة بإسعاد الناس لو شاء الناس لأنفسهم السعادة، فلا تنفق حياتك انتظاراً للجزاء، لا تنتظرن إلى الحياة جهاداً مضنياً وعيباً ثقيلاً، بل استمتع بها ففيها سحر وفتنة وجمال، إن الحيوان والنبات سعيد حين يقوم بما يقيم له الحياة، فهو سعيد حين يغتنى، وسعيد حين ينمو، وسعيد حين يحس، فماذا يمنع الإنسان أن يسعد بوظائف الحياة في نفسه؟ ماذا يمنعه أن يسعد بغرائزه حين يُشعّها، وبحواسه حين يتملى بها روائع الوجود؟ ولكن «ثورو» يجيل البصر في الناس من حوله، فتشيع في نفسه الحسراة والأسى، إن هؤلاء الناس لتخلص بهم السبيل حين ينشدون السعادة لأنفسهم، إنهم يبحثون عنها في الثروة العريضة والطعام الغزير، إنهم يطلبونها في أسباب الراحة والخمول، فهم – إذن – يبحثون عن السعادة فيما يعطّل الحياة ويعوقها، فوالله لقد فشل المسعى وخاب الرجاء، فرأياها الإنسان احتد النبات والحيوان إن أردت عيشاً رغيداً،

^{٣٥} مقتطفات من مؤلفات «ثورو» في كتاب Dreiser, Theodore; The Living Thoughts of Thoreau ص ٣٠ وما بعدها.

أشبع غريزة الجوع بالقوت، ولكن لا تسرف، وتدثر بالثياب، ولكن لا تكثر، واتخذ لنفسك المأوى، ولكن لا تُغال ولا تبالغ.

يقول «ثورو» في الطبيعة العاقلة ما يلي:

«ما أسرع ما تصلح الطبيعة ما يحدثه الإنسان فيها من عطب، إن جذب الإنسان شجرةً وخلفها جذعاً دامياً سارعت الطبيعة إلى نجاتها بكل ما لها من فنون الكيمياء، لتنستر ذلك الجذع الأبت في رفقِ بثوبٍ جديد، وما تزال بها تصيف إليها اللفائف الخضراء، حتى تعود آية تفتن عشاق الطبيعة من جديد.

إن هذه الأرض التي أطؤها بأقدامي ليست كتلة من جماد موات، إنها جسد له روح، إنها كائن حي ... إن للطبيعة أمعاءها، إنها أم الإنسانية، أبذر فيها البذور تترعرع نباتاً، إن الطبيعة تبذل جهدها لتطعم الإنسان، إنها تطعم العقل والجسم جميعاً فتغدو الخيال كما تغذى الجسد ... إنها ليست جميلة في عين الشاعر وحده، وليس الرائع من آياتها غروب الشمس وقوس قزح وكفى، بل لأن تطعم وتلبس الثياب، وتأوي إلى مأواك، وتصطلي دفة المدفأة، كل ذلك آيات روائع وبواطن على الإلهام.

منك أيتها الأرض نشأت مفاصلي وعظامي، وأنت لك أيتها الشمس أخ شقيق ... وإلى هذا التراب سيعود جسدي جذلان فرحاً، سيعود إلى حيث بدأ ... إبني منك».٣٦

هكذا نرى «ثورو» عميقاً في روحانيته وتدينه، ومع ذلك فلم يبلغ أحد ما بلغه «ثورو» من مهاجمة الكنيسة ونظمها وتقاليدها؛ لأن الروح – في اعتقاده – تختنق في جو النظام والتدريب، إنه مسيحي بتقديره الحالص لما في حياة المسيح من جمالٍ وكمال، عقيدته لا تحتاج إلى لاهوت وكهنوت، فحسب المؤمن أن يتبصر في السماء وألا يقيم الحاجز الحائلة بين بصره وبين السماء، وما المذاهب الدينية المختلفة إلا هذه الحالات التي تعوق وصول الإنسان إلى ربه، المسيحي الصحيح النفس لا يريد كنيسة يرتادها، بل ينهض بفرديته كما فعل المسيح، وما حاجة السليم المعاف إلى كنيسة هي بمثابة المستشفى لأرواح المرضى؟ إنها – كمستشفيات الأجساد – مليئة بالتدجيل والخداع، إنه ينظر إلى مرتادي الكنائس نظرته إلى من اعتل واسترخي، ولم يعد يؤدي عملاً مفيدةً، حتى ليعد الكنائس مهرباً للفارين من وجه الحياة النشطة العالمية، ألا إن الفضائل كما يفهمها الناس لأبعد الأشياء

٣٦ المرجع السابق، ص ٣٥-٣٦

عن الفضيلة بمعناها الدقيق، خذ الإحسان مثلاً؛ فنحن — في رأيه — حين نحسن إنما نهدم أنفسنا، ونهدم من نحسن إليهم على السواء؛ لأننا نهدر إنسانية من نعطيه إحساناً حين حول بيته وبين أن يكون إنساناً كاملاً يعتمد على نفسه، ونهدر إنسانيتنا كذلك؛ لأننا نغدو في أنفسنا غريزة السيطرة حين نعطي الفقير، وهل تمتد يدك بالإحسان إلا مدفوعاً برغبةٍ خفيةٍ في أن تعلو غيرك وتسطر عليه؟

لا بد لكل فرد — في رأي ثورو — أن يعمل كل يوم عملًا كبيراً أو صغيراً؛ لأن الترف والكلس معناهما الموت، وهذا العمل اليومي المحتوم على كل فرد عمل عضلي يساهم به في وسائل التعمير، وليس العمل الجسدي عنده بمقصور في نفعه على الجسد وحده، ولكنه وسيلة لتهذيب الفكر الذي يجب أن يبلغ به صاحبه منزلة يستطيع معها أن يندمج في الطبيعة ... وتلك هي العبادة.

كم من الناس يظن بنفسه أنه يقوم بأعظم الخدمات؛ لأنه ينفق المال في وجوه الإحسان، المال الذي كسبه سواه! هؤلاء الذين لا ينتجون شيئاً تراهم متوفين وهم أشد الناس إلحاكاً في الطلب، وأعلاهم صياحاً بالشكوى حين لا يظفرون بما يشتهون ... إنهم يعلقون — كالمنهوم — بالأحياء فيمتصون عصاراتهم امتصاصاً، إن ثلاثة أو أربعة من هؤلاء الأموات يعلقون بكل إنسان عامل، ثم يحسبون أنهم قد أدوا للمجتمع أجل المأثر؛ لأنهم اعتمدوا في عيشهم على ذلك المسكين، وبعدها تراهم يملئون الكنائس، فليس لديهم ما يعلوونه سوى أن يرتكبوا الخطيئة، ثم يكفّروا عنها، فكيف تنتظر لهؤلاء المصاصين للدماء أن يكونوا من السعداء؟^{٣٧}

سبيل النجاة من هذه القيم الفاسدة كلها هو تقويم الفرد ليعيش حراً مستقلّاً، وإنه لنقام أشد النقم على تربية الناس لأبنائهم فيما يسمونه بالمعاهد أو المدارس، وكلها معامل تقوض الفردية وتهدمها، بدل أن تقييمها وتبنيها، التربية في هذه المعاهد والمدارس — كما يقول «ثورو» — مهزلة وأضحوكة، وحسبك منها أنها لا تعلم أحداً كيف يكسب قوته! إنها تحشو الرءوس بالأراء النظرية التي ابتكرها المجتمع، والتي لا تُسمن ولا تُغني من جوع، فلا حياة للإنسان إلا باستخدام حواسه وجسده، ولكن الناس مُمعنون في الخطأ، فتراهم ينشدون الإصلاح، ولكن أي إصلاح يريدون؟ إنهم يسعون إلى الزيادة من ترف الإنسان وراحته، ولكنه يوجه السؤال إلى هؤلاء المصلحين: ما غناء الإصلاح في

^{٣٧} المرجع السابق، ص ٨٩-٩٠.

أسباب الحياة المادية إن ظلت نفس الإنسان على حالها؟ ماذا يفيدنا تغيير وجه الأرض إن لم نغير ما بأنفسنا حتى تعدل عواطفنا وتستقيم؟ إنه ليستحيل على إصلاح مادي أن تقوم له قائمة إلا إن سبقه إصلاح فردي باطني، ولكننا نعود فنقول: إنك إن قوّمت باطن الإنسان، فما أتّفه ظواهر الحياة المادية بعد ذلك!

الفصل الثالث

الفيلسوف يؤيد الشاعر

(١) «بوردن باركر باون»^١ وتوكييد الذات الإنسانية

كان «إمرسن» وكان «ثورو» يعبران عن الاتجاه المثالي تعبير شاعر ينطق لسانه بما يتحقق به قلبه، فيجيء القول فياضاً بالعاطفة جياشاً بالشعور، تقرأ لهما فتحس أنك إزاء لمعات من الضوء، وقبساتٍ من الإلهام، فعل الرغم من أنهمَا كانا يصدران فيما ذهبا إليه عن أصول من الفلسفة المثالية انتقلت إليهما — وإلى معاصريهما في أمريكا — في الأعم الأغلب عن طريق ما كتبه الشعراء الإنجليز عندئذ — وبخاصة كولودج — عن الفلاسفة المثاليين من الألمان، وعن هيجل بصفة خاصة، أقول: إنه على الرغم من أن «إمرسن» و«ثورو» كانوا يصدران عن أصول من الفلسفة الألمانية المثالية، إلا أنهما اكتفيا من تلك الفلسفة بما ألوحت به إلى نفسيهما، ولم يدرسها دراسةً تفصيلية عميقة، كلا، ولا هما قد أخذَا نفسيهما بكتابٍ فلسفيةٍ منطقيةٍ تجعل من الفكر نسقاً مرتبط الأطراف متصل الأجزاء، أو — إن شئت — فقل إنهمَا تناولا الفلسفة كما يتناولها الهواة لا كما يتناولها المحترف، فكان لا بد أن تكمل الحركة الفلسفية المثالية بفلسفة محترفين يضعون الفكر المقصودة في الأسلوب الذي ألفته الفلسفة، وهو الأسلوب الذي يوجّه الخطاب إلى العقل، ومنطقه لا إلى القلب ومشاعره.

والفلسفة المثالية — في اختصار — هي الفلسفة التي تحاول أن تبين أن أي شيء يستحيل تصور وجوده إلا على صورة فكرية أو عقلية، أي إن الأشياء التي نظن أنها مادية وقائمة خارج عقولنا، إن هي في الواقع الأمر إلا كائنات عقلية في رءوسنا، وكيف

يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ما دمت لا أستطيع لأي شيء إدراكاً إلا بعد أن يتحول إلى فكرة في عقلي، وما دام قد تحول إلى فكرة فليس هو عندي بالشيء المادي مهما دلت ظواهر الأمر على غير ذلك، فالحق أن الفلسفة الحديثة كلها تدور حول هذه المشكلة، وهي: إذا كان الإنسان عقلاً وجسمًا، أو إذا كان الكون كله عقلاً ومادة، ثم إذا كان العقل والمادة مختلفين في طبيعتهما، فطبيعة العقل هي أن يفكر وطبيعة المادة هي أن تشغل حيزاً من مكان، فكيف يمكن للعقل أن يعرف المادة؟ كيف يمكن للعقل أن يعرف الأشياء؟ كيف تكون الصلة بينهما مع أنهما — كما رأيت — مختلفان اختلافاً بعيداً؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال تجد من الفلسفة من يحاول أن يبقي لكل من العقل والمادة طبيعته، ثم يحاول أن يصل بينهما على نحو ما، ومنهم من يحاول أن يحول أحدهما إلى طبيعة الآخر، فالماديون — من جهة — يقولون إن العقل في الحقيقة إن هو إلا المخ والجهاز العصبي، ولما كان هذان من مادة فالاتصال بينهما وبين الأشياء المادية الأخرى لا إشكال فيه، إذ الأمر كله لا يزيد على ذرات مادية تتحرك في المكان، والمعروفة نفسها ليست إلا اهتزازات في ذرات المخ والجهاز العصبي، والمثاليون — من جهة أخرى — على عكس ذلك، يحولون المادة إلى عقل؛ إذ يقولون إن ما نظنه مادة ممتد هو في الحقيقة أفكار في عقول مدركها، المثالية لا تنكر وجود الأشياء كما هو شائع عنها، بل تقرر وجودها، وغاية ما في الأمر أنها تجعل وجودها عقلياً لا مادياً.

والمتدينون المؤمنون بوجود الله، والمرتفعون بقيمة الإنسان ومكانته في الكون، حريون أن يكونوا في فلسفتهم من المثاليين؛ لأنهم لا يريدون للعالم أن يكون كتلة من مادة بغير روح إلهي أعلى يحيط بكل شيء علماً، أي يجعل كل شيء فكرة معلومة، ولا يريدون للإنسان أن يكون جسماً كسائر الأجسام بغير عقل يدرك به نفسه، ويدرك به الأشياء من حوله؛ ولذلك ترى الفلسفة المثالية أكثر شيوعاً وأقرب إلى القلوب من الفلسفة المادية العلمية، أو قل إنه كلما غمرت الإنسان موجة علمية تهتم بالمادة وظواهرها، كان الأرجح أن يتلاوها رد فعل من فلسفة مثالية تؤكد الروح — أو العقل — وأصالته في الكون عامة، وفي الإنسان خاصة، هكذا حدث في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبعد التطُّرُفِ إبان القرن السابق له في التمسك بالعلوم الطبيعية وما يتفرع عنها، وفي الفلسفة التجريبية التي ترد علم الإنسان كله إلى أصول حسية جاءت من هذه الحالة أو تلك، قامت موجة مثالية تعلي من شأن الروح الإلهي والروح الإنساني معاً، ثم لم يك ينتصف القرن التاسع عشر حتى أخذت النزعة العلمية تظهر من جديد، متمثلة في نظرية التطور التي تفسر الكون — لا بأنه من صنع خالق خلقه دفعة واحدة، بل تفسره بتطور ينمو

به على مر الزمن، وتفسر الإنسان — لا بأنه كائن ذو مكانة فريدة في الكون إذا ما قيس إلى سائر الكائنات، بل تفسره بأنه حلقة من حلقات التطور لا يختلف عن سائر الحالات إلا في ترتيب ظهوره، فكان حتماً أن تنهض الفلسفة المثالية مرة أخرى لتعود إلى توكيد الروح الإلهي والروح الإنساني معًا كما فعلت أول مرة، لكنها في المرة الأولى قد تعهدتها هواة من الشعراء، وفي المرة الثانية تولّها محترفون من الفلاسفة، وإنه لمما يلفت النظر أن ذلك بعينه ما حدث في إنجلترا أيضًا، ففي إنجلترا — كما في الولايات المتحدة وثانيتها في نصفه الثاني، وفي إنجلترا — كما في الولايات المتحدة — تعهد المثالية في المرة الأولى هواة من الشعراء، على رأسهم «كولردو» في إنجلترا، و«إمرسن» في الولايات المتحدة، وتولّها محترفون من أساتذة الفلسفة في المرة الثانية، أمثال «برادلي» و«جرين» في إنجلترا، و«باون» و«رويس» في الولايات المتحدة، وعن هذين سندير الحديث، أما «باون» فقد كانت النفس الإنسانية نقطة ارتكازه، وأما «رويس» فقد جعل الروح المطلق، أو الله، محور تفكيره.

التجريبية هي الصفة الغالبة على الفلسفة الإنجليزية منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم، فعلى الرغم من موجاتٍ مثالية تظهر في مجرب الفكر الإنجليزي هنا وهناك، إلا أن الكثرة العظمى من فلاسفة الإنجليز كانت تؤمن بالتجريبية، وبأن المعرفة مصدرها الحواس، والعلم أساسه المشاهدة والتجارب، هكذا كان «بي肯» و«لوك» و«هيوم» في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ثم هكذا كان «مل» و«سبنسن» في القرن التاسع عشر، ولو سلمنا مع هذا الاتجاه التجريبي بأن معرفتنا بالعالم الخارجي قد جاءت إلينا عن طريق حواسنا، لنتج عن ذلك بالضرورة أن نسلم كذلك بأن المعرفة تأتينا مجزأة، ويتقاها عقل قابل لا يسعه إلا أن يتلقى ما يعطي إليه كأنه آلة تصوير لا تملك سوى أن تصور ما يبعثه إلى لوحتها الشيء المصور، نعم إنه لو كانت الحواس وحدها هي مصدر علمي بالعالم الذي حولي، لكن علمي بالعالم، بل علمي بالشيء الواحد، سلسلة من إحساساتٍ يتبع بعضها بعضاً، فلست أعلم عن هذه المضادة — مثلاً — إلا حالات متعاقبات، جاءت كل حالة منها إلى حاستي، بصرًا كانت تلك الحاسة أو لمساً أو غير ذلك، في لحظة معينة، ثم أعقبتها الحالة التي تليها في اللحظة التي تليها وهكذا، وإن فسيكون الأمر في معرفتي بالشيء، بل سيكون الأمر في معرفتي بنفسي، كالأمر في شريط السينما حين يصور الشيء الواحد في سلسلة من الصور متعاقبة.

لكن ذلك التفكك في معرفتي بشيءٍ ما، إنما يأتي افتراضه من افتراض ألا عقل وراء الحواس يتلقى ما يجيء منها ليتناوله بالتنظيم والتجسيم – إن صرحاً هذا التعبير – لو كانت حواسي وحدها هي التي تدرك البرتقالة التي أمامي – مثلاً – لاقتني ذلك أن تكون البرتقالة في ذهني أشتاتاً من إحساسات: إحساس جاء عن طريق العين، وإحساس عن طريق اللسان، وثالث عن طريق الأنف، ورابع عن طريق اللمس وهكذا، لكن لا، ليس إدراكي للبرتقالة هو على هذا التفكك والتجزئة، فماذا يتناول الأشتات في داخلي ليضم بعضها إلى بعض، بحيث تتكون منها «برتقالة»؟ إنه عقلي الفاعل الذي لا يقف عند حدود القابلية لما يجيء إليه، بل هو نشيط فعال ينظم أجزاء الخبرة في تيار واحد متصل، شيء كهذا هو ما يقوله «باون»، مؤكداً لوجود الذات الإنسانية باعتبارها كائناً قائماً بذاته، غير الحالات الحسية الواردة إليها من الخارج، وإن فهناك جانبان: الرسائل الواردة إلينا عن الأشياء المحيطة بنا، والنفس، أو الذات، أو العقل الذي ينظم هذه الرسائل في معرفة متصلةٍ متماسكةٍ متسقة الأجزاء، ولم يزد «باون» في هذا القول عن عقيدة رجل الشارع حين يؤمن بأن له عقلاً غير المعطيات الحسية، وحين يؤمن كذلك أن هذه المعطيات الحسية – أو بمعنى آخر أفكارنا عن الأشياء الخارجية – إنما تشير إلى أصول لها في العالم الخارجي.

ولذلك فلا غرابة أن يطلق «باون» على فلسفته اسم «التجريبية المثالية»؛ لأنها في الحقيقة تؤكّد الذات العارفة من جهة، لكنها تعتمد على الرسائل الحسية من جهة أخرى، وهو ما يذكرنا طبعاً بفلسفة «كانت»، لو لا أن «باون» يأخذ على «كانت» أنه حصر قدرة الذات العارفة على ظواهر الأشياء دون حقائقها في ذاتها، وذلك حد من قدرتها لا يرضي «باون»، فما ليس يقع في وعي ما، لا وجود له، وكل ما في الوجود من كائنات لا يخرج عن كونه إما ذاتاً عارفة أو فكرة معروفة للذات.

ولولا افترضنا لوجود ذات أو نفس في الإنسان لانفطرت وجوده إلى سلسلة متتابعة من حالات لا رابط بينها، كخرزات العقد ينسلي منها خيطها الرابط، إذ ما الذي يجعل حالات الماضي جزءاً مني إذا لم تكن هناك نفس تمسكها بالذاكرة لجعلها هي والحاضر معًا مكونات لشخصي؟ إنه لو لا أن لي ذاتاً قائمة مستمرة لما كنت اليوم نفس الشخص الذي كان بالأمس، فهذا العنصر الذي يجعل مني إنساناً واحداً خلال التغيرات هو ذاتي أو هو نفسي، لكن افتراض وجود النفس أو الذات في الإنسان لا يستدعي أن نفترض مثل ذلك في الأشياء الجوامد، فليس هناك ما يمكن من القول عن هذه المنضدة مثلاً إنها حالات يأتي بعضها في إثر بعض دون أن يكون هناك نواة عنصرية باطنية تمسك بهذه

الحالات كلها لتجعل منها شيئاً واحداً، وإن ففي رأي «باون» أن افتراض وجود النفس العنصرية في الإنسان محظوظ علينا لما نراه في خبراتنا من وحدة واتصال كانا يستحيلان بغير ذلك الافتراض، أما بالنسبة للأشياء فليس ثمة ما يدعو إلى ذلك.^٢

لكننا مع ذلك ترانا مدفوعين دفعاً إلى افتراض الوحدة الذاتية في الأشياء، فمن العسير على إدراكنا الفطري أن يعتقد بأن هذه المنضدة التي أمامي ليست هي منضدة الأمس، فما الذي يحملنا على الظن بأن الشيء يظل هو هو بعينه خلال التغيرات التي تطرأ عليه؟ يحملنا على ذلك ما نخلعه من أشخاصنا على الأشياء، ففي ذاتي وحدة تجعل من خبراتي الجزئية المفككة خبرة شخص واحد، فتراني أفترض في الشيء المادي الذي أدركه ما أراه في نفسي؛ ومن ثم يقول «باون» إنه خلال الذات يستطيع الإنسان أن يفهم الأشياء وترابطها، أرى في الأشياء فاعلية؛ لأنني أرى في ذاتي فاعلية فأعكسها على الأشياء، وأرى في الشيء الخارجي وحدة رغم تعدد ما يأتيني منه من انطباعاتٍ حسية؛ لأنني أرى في نفسي تلك الوحدة فأخلعها على الشيء الخارجي وهكذا.

ذات الإنسان الباطنية هي عالمه وهي نبراسه الذي يهتدى به في فهم الأشياء، فهي عالمه؛ لأنّه يستحيل على الإنسان أن يعرف ما ليس في ذاته، وهي نبراسه؛ لأنّه على مبادئ تكوينها يفهم تكوين الأشياء، لكن إذا كان ذلك كذلك، فهل نقول: إنّ أفراد الناس المختلفين جزر منفصل بعضها عن بعض، كلُّ منهم محاط بجدران ذاته، ولا سبيل إلى ثغرة ينفذ منها ليتصل بفرد آخر؟ لو كان الأمر كذلك لاستحال قيام المجتمع؛ لأنّ المجتمع أساسه أن يتصل الأفراد بعضهم ببعض، وإنّ فنحن بين أمرين: فإما أن نعترف بعنصرية الذات الفردية وتكميلها واستقلالها، وبذلك نجعلها مغلقة على نفسها مستحيلة الاتصال بغيرها، وإما أن نقبل إمكان اتصال ذات بذات، وبذلك نجد من تكامل الذات وتفردتها واستقلالها، ويواجه «باون» هذا الإشكال فيلتتسن المخرج في القول بوجود ذات — أو روح أو عقل أو نفس — كلية كبرى، ما هذه الذوات الفردية الجزئية إلا أجزاء منها، وبهذا الفرض نحل مسألتين مشكلتين: الأولى أن نرد كثرة الأفراد إلى وحدة واحدة تجعل منهم حقيقة واحدة، والثانية أن نجعل اتصال الذات الفردية بغيرها ممكناً لاشتراكها جميعاً في حقيقة واحدة شاملة، إن فاعلية الذات المفردة — ذاتي أو ذاتك — إما أن تكون داخلية لأنّ تصب تفكيرها على نفسها، أو أن تكون خارجية لأنّ تتصل بذات غيرها، وليس الفاعلية

الداخلية بإشكال؛ لأن الذات عندئذ لا تجاوز حدود نفسها، وتظل محتفظة بفرديتها واستقلالها، لكن الإشكال هو في خروجها عن جدران نفسها للاتصال بغيرها، فها هنا يقول «باون» إن افتراض وجود الذات الكبرى – الله – التي نحن أجزاء منها يجعل هذا الذي نظنه اتصالاً خارجياً بين ذاتٍ وذاتٍ، يجعله فاعلية داخلية بالنسبة للذات الكبرى، وإن ذُلِّلَ نظرنا إلى الذات الكبرى الشاملة على أنها الحقيقة لما قامَتْ في وجهنا مشكلة خروج الذات عن نفسها كيف يكون، إن أفراد الناس يؤثر بعضهم في بعض، بل وقد يعارض بعضهم بعضاً، لكن هذا التضاد بينهم وهذا الانفصال وهذا التجزؤ يذوب كله في عنصر واحد يحتوينهما جميعاً، وما قد يبدو في عالم الجزئيات تضاداً إن هو في حقيقة الأمر إلا اتساق لو نظر إليه من أعلى، نظرة ترى تفصيلات الوجود كلها دفعةً واحدة في كل واحد.

الكون كله – إذن – عقل واحد كبير، عقول الأفراد أجزاءه، ولو لا أننا نواجه بعقولنا الفردية عقلاً إذ نواجه الكون، لما مكّن أن ندرك فيما ندركه ارتباطاً منطقياً هو بعيده الارتباط الذي نراه قائماً بين أفكارنا، أي إنه لو لم يكن الكون عقلاً، وكان من عنصر مختلف عن عنصر العقل لاستحال على العقل الإنساني أن يفهم ظواهره وأحداثه؛ إذ كيف له عندئذ أن يفهم ما ليس بيته وبينه شبه؟

انظر إلى جارك تجد جسماً مادياً يتحرك وينطق ويسلك سلوكاً تراه بعينك فترى فيه نظاماً وتلمس له هدفاً وغاية، «فتسدل» من ذلك أن له عقلاً يحركه بهذا السلوك نحو تلك الغاية، إنك لم تشهد عقله بعينيك، لكنك تستدله استدلالاً مما ترى فيه من سلوك وحركة، وهكذا قل في الكون بأسره: ترى فيه حركةً بين أجزائه، ثم ترى في الحركة نظاماً واتساقاً يهدفان إلى غاية، أفلأ تستدلي من ذلك أيضاً أن وراء هذا الجسم المادي الكبير عقلاً كبيراً؟ لو أخذك في هذا العقل الإلهي شك، فحربي بك كذلك أن تتتشكك في عقل جارك؛ لأن طريقة الاستدلال في كلتا الحالتين سواء.

ولئن كان عقل الفرد الواحد قادرًا على إدراك جانبٍ من الكون إدراكاً يمكّنه من فهمه، فالعقل الكلي قادر على إدراك الكون كله مثل هذا الإدراك، الكون كله نسق عقلي مرتبط الأجزاء، كل جزء يعتمد على سائر الأجزاء وهو في الوقت نفسه ضروري لها، ولكن الفرد الواحد من الناس لا يستطيع أن يرى النسق بأسره دفعةً واحدة، وإنما يستطيع ذلك العقل الكوني.

هكذا ترى أن مجرد تسليمك بوجود عقلك أنت، يؤدي بك حتماً إلى التسليم بعقل شاملٍ يحيط بالوجود كله؛ لأن كل جانبٍ صغيرٍ مما يدركه العقل الفردي دالٌّ على أن في

هذا الجانب اتساقاً عقلياً، وفي ذلك إشارة إلى أنه لو رُئيَتِ الجوانب كلها معًا لتبيَن أيضًا ما بينها من اتساقٍ عقلي، لكن رؤيتها معًا تتطلَّب عقلاً أزلياً أبدياً؛ لأنَّها لانهائيَّة بغير حدود، وإنْ فلَا بدَّ أن يكون هنالك ذلك العقل الأزلي الأبدِي العليم بكلِّ شيء، وعلى هذا النحو نفسه تستطيع أن تقيِّم البرهان على أنَّ الذات الإلهيَّة الكبُرى ليست علمًا مطلقاً فحسب، بل هي كذلك خير مطلق وجمال مطلق، استدلالاً من الخير الجزئي والجمال الجزئي اللذين يدركهما الفرد في نفسه؛ لأنَّه إذا كان علم الإنسان الجزئي بأحد جوانب الكون دليلاً على وجود حق يشمل الكون كله، فمُثيل الإنسان إلى الخير الجزئي المحدود بحدود فرديته، وحبه للجمال الجزئي المقيد بقيود خبرته، يشيران إلى خيرٍ مطلق يسعى إليه الكون كله، وإلى جمالٍ مطلق سابق على الكون كله.

(٢) «جوزيا رويس»^٣ والمثالية المطلقة

على أنَّ فيلسوف المثالية غير منازع في أمريكا، بل قد يكون فيلسوف المثالية الأول في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إطلاقاً، هو «جوزيا رويس» (١٨٢٥-١٩١٦م) الذي كان أستاذاً للفلسفَة في «هارفارد» ونزع نحو المثالية عن دراسةِ دقَّيَّةٍ عميقَة، ثم أنتج فيها عن أصلَّةٍ وابتكار، ولئن كان «باون» قد جعل اهتمامه الأول بالذات الفردية، فقد أدار «رويس» فلسفَته حول «الذات المطلقة» التي تستغرق الذوات الفردية كلها، بل تستغرق الوجود كله في وجودها؛ فهو يذهب إلى أنَّ «الكون بأسره، بما في ذلك عالم الطبيعة، هو في حقيقته كائنٌ حيٌ واحدٌ، هو عقلٌ أو هو روحٌ واحدٌ عظيم»^٤ وليس في هذا القول — من وجهة نظره — شطح في الخيال، بل هو النتيجة المحتملة للتفكير الدقيق فيما تنطوي عليه وقائع الخبرة البشرية، والفروض التي يبني عليها العلم بناءً، ويطلق «رويس» على هذا الروح الواحد العظيم أسماءً مختلفة؛ فهو «الله» وهو «المطلق» وهو «مفسر العالم» وهو «اللوجوس (أو الكلمة)» وغير ذلك من الأسماء، ويدعوه أنَّ فيلسوفاً يرى أنَّ قوام الكون عقلٌ محاط بكلِّ شيء، أو نفسٌ كبرى شاملة، يبدأ بحثه عن ذلك العقل الأكبر بالنظر إلى ما يشبهه في تكوين الإنسان، أي إنه يبدأ بحثه بالنظر إلى ذات

Josiah Royce^٣

Royce, Spirit of Modern Philosophy^٤

الإنسان الشاعرة، أو عقله، أو روحه، أو نفسه، أو ما شئت من الأسماء التي تُطلق على ما ليس بجسدي في تكوين الإنسان.

إن الإنسان ليعتمد في ذاته الشاعرة على الذاكرة وعلى الخيال، لكي يجعل من تلك الذات كائناً واحداً رغم تعدد خبراتها، فلولا الذاكرة لما استطاع الإنسان أن يحتفظ بشيءٍ من ماضيه، ولا نحصر وجوده الشعوري في إدراك اللحظة الحاضرة الراهنة، ولما كان الإدراك الراهن يتغير لحظة بعد لحظة؛ فهو إذن – لو اقتصر على الإدراك الحاضر وحده – إنسان جديد في كل لحظة زمنية، ولا يكون بين حالاته المتتابعة خيط يربطها، يربط الماضي بالحاضر، ليكون من السلسلة إنساناً واحداً بعينه وذاته، كذلك إذا لم يستطع الإنسان أن يفرق بين ما يتخيله وبين إدراكه الحسي الحاضر لاستحال عليه الإدراك والسلوك؛ إذ لو كان لا فرق عندي بين غرفة – مثلاً – أتخيلها وغرفة أراها فعلاً وأجلس فيها، لما عرفت كيف أتصرّف إزاء الأشياء تصرفاً يحفظ لي ذاتيتي العاقلة، فلولا القدرة على التخيل لانحصر الإنسان في لحظته الراهنة – كما هي الحال في الذاكرة – فأنا أدرك ما أدركه الآن من أشياء العالم الخارجي، ثم أدركه بالذاكرة، ثم أستعيده تخيلاً، وبذلك تتكون خبرتي على مر الأيام، وبغير ادخار الخبرة الماضية واستعادتها تخيلاً، لما زادت معرفة الإنسان عما يراه في اللحظة الراهنة وحدها.

لكن هذه الذاكرة وهذا الخيال – وضرورتهما للحياة العقلية ضرورة محتومة كمارأيت – يجاوزان الحس الراهن، وبذلك تتكون في الشيء الذي أدركه إدراكاً حسياً وحدة ما كانت لتتكون لواههما، فلولا أنني بالذاكرة احتفظت بصورة مكتبي هذا كما رأيتها أمس، وبالخيال أتصور هذا الذي رأيته، لما استطعت حين أرى مكتبي نفسه الآن أن أقول: إنه هو هو الشيء الذي رأيته بالأمس، وبفضل الذاكرة والخيال أيضاً تتكون وحدة الذات العارفة – كما تكونت وحدة الشيء المعروف – لأنه لواهما أيضاً لكان إدراك كل لحظة زمنية قائماً وحده لا يرتبط بإدراك الماضي، وبذلك ينفرط عقد الخبرة، بل لا يبقى منها أبداً إلا حالة واحدة، هي حالة اللحظة الراهنة، ولنا أن نسأل الآن: ما طبيعة هذا الرباط الذي يربط ذاتي العارفة الشاعرة في وحدة واحدة، ويربط الشيء المعروف كذلك في وحدة واحدة؟ فهو كائن داخلي غبيي قائم في جوفي؟ كلا، هكذا يجيب «رويس»، إنما هو نوع من العلاقات بين أجزاء الخبرة، يجعلها إذا ما ارتبطت على هذا النحو، ذاتاً شاعرةً بذاتها ووحدتها واتصال وجودها.

هذه العلاقات نفسها التي تصل أجزاء الخبرة بعضها ببعض بحيث تجعل منها نسقاً واحداً هي ما نسميه في الإنسان الفرد بالذات أو العقل أو الروح، ولأضرب مثلاً

يوضح الفكرة للقارئ، فأقول: إذا رصمت كرات صغيرة من الحجر على هيئة دائرة، ثم سألت نفسك: ما الذي جعل من هذه الكرات الكثيرة دائرة؟ أهناك — إلى جانب الأحجار — دائرة، أم أن الدائرة هي نفسها الكرات، تكونت حين ارتبطت الكرات بعلاقات من طراز معين؟ هكذا قل في «الذات»، فليست هي شيئاً مستقلاً عن أجزاء الخبرة التي تأتي فرادى، بل هي العلاقات التي ترتبط بها تلك الأجزاء على صورة معينة؛ بحيث يتتألف منها نسقٌ يكُون من طبيعته أن يشعر بنفسه، وليس الأمر في هذا مقصوراً على ذات الإنسان الفرد، بل هو كذلك الأمر في الذات المطلقة — أو الله — فالله ذات أو روح؛ لأن هناك بين عناصر الكون الأكبر علاقات من نفس الطراز، يجعل ذلك الكون الأكبر وحدة واحدة شاعرةً بنفسها، فالنسبة بين كل فرد منا وبين الذات المطلقة هي نفسها النسبة بين خبرة اللحظة الواحدة في حياة الفرد الواحد، وبين مجموعة خبراته التي يتصل بعضها ببعض على نحو يجعل منها ذاتاً واحدة، الكون كله عقل واحد كبير شامل؛ لأن أجزاءه تكون نسقاً، كما أن الإنسان الفرد ذات واحدة؛ لأن أجزاء خبرته تكون نسقاً، وكما أن الذات الإنسانية هي على هذا الاعتبار «مجتمع» من أجزاء مرتبطة على هذه الصورة النسقية الفريدة، وكذلك الله «مجتمع» قوامه أجزاء الكون كلها، وقد اتسقت أيضاً على نمطٍ فريد.

لكن الذات الإنسانية على وحدانيتها، تفرق في نفسها بين الذات التي تعرف والذات التي تعمل، والبحث في هذين الجانبيين منها هو موضوع أول كتابٍ كتبه «رويس»، وهو الكتاب الذي أطلق عليه اسم «الجانب الديني من الفلسفة»، فهو في مقدمة الكتاب يفرق في الدين بين وجهين، فالدين من جهةٍ يشرع تشريعًا خلقيًّا؛ أي إنه يضع نظرية للفعل والسلوك، وهو من جهةٍ أخرى يعين حدود الإيمان؛ أي إنه يضع نظرية للمعرفة، فكأنما هو بهذين الوجهين يجيب عن سؤالين: كيف ينبغي أن أسلك؟ وماذا أعرف؟ وقد اختار «رويس» أن يبحث في كتابه هذين الموضوعين على التوالي بحثاً يقيمه على ضوء مثالاته التي شرحنا أساسها.

أما كيف ينبغي أن يسلك الإنسان، فجوابه هو أن المثل الأعلى في الأخلاق أن يقوم بين مختلف الإرادات اتساق وتناغم وانسجام، هذا المبدأ صواب بالنسبة للفرد الواحد،

وبالنسبة للمجتمع، وبالنسبة للكون كله جملة واحدة، ففي الفرد الواحد إرادات متضاربة هي رغباته — فقد ت يريد إرادة منها شيئاً تتفق معها إرادة أخرى، والأخلاق المثل في هذه الحالة هي أن ينسق الإنسان بين هذه الإرادات المتضاربة في وحدة واحدة تجعل منها أجزاء متعاونة على تحقيق هدف منشود، وقل ذلك نفسه بين أفراد المجتمع الواحد، فلكل من هؤلاء الأفراد إراداته، والأخلاق الاجتماعية العليا هي أن يتصرف الإنسان بحيث تنسق إرادات الأعضاء جميعاً في تيار واحد ينتهي إلى هدف واحد، وهذه بعينها هي الأخلاقية الإلهية؛ إذ ينسق الله بين أجزاء الكون كلها على نحو يجعل كل ما فيه متعاوناً على تحقيق هدف واحد، وقد صاغ «رويس» مبدأ الأخلاقي على غرار ما فعل «كانت» في العبارة الآتية: «اعمل بقدر مستطاعك كما لو كنت أنت هو أنت وجارك في آن واحد، فانتظر إلى حياتيكما كأنما هي حياة واحدة».٦ وهو مبدأ — كما ترى — يعبر بصورة أخرى عما عبر عنه المبدأ الديني بقوله: «أحب لجارك ما تحب لنفسك». ومعنى مبدئه في ضوء مثاليته هو أن يسلك الإنسان إزاء جاره سلوكاً يقوم على افتراض أنه هو وجاره لم يعودا شخصين جزئيين منفصل كل منهما عن الآخر، بل اندمجاً في وحدة تنسق بينهما مع الإبقاء على كلّ منهما، أليس ذلك هو نفسه ما تعمله ذات الفرد إزاء كل جزءين من أجزاء خبرتها؟ أليست تنسق هذين الجزءين على نحو يجعلهما داخلين في وحدة أعم منهما وأشمل، مع الاحتفاظ بهما معاً؟ فهكذا أيضًا يكون الأمر بين الفردين من الناس، بل بين كل أفراد الناس، أن يعمل الإنسان إزاء سائر الناس كما لو كان هؤلاء الناس أجزاء من ذات واحدة، فيزييل ما بينهم من تضارب ليختلط الكل في وحدة ذاتية واحدة.

وقد كان هذا الاتساق بين إرادات الأفراد ليستحيل لولا أن بينها أصلاً مشتركةً ووحدة تجمعها، وإن فلا بد لك من «بصيرة أخلاقية» تتنفذ بها إلى صميم الإرادة لترى ما طبيعتها التي تجعل مختلف الإرادات أشباهها، وعلى ذلك فالحياة الأخلاقية لا تكتمل إلا بهذه «البصيرة الأخلاقية» جنباً إلى جنب مع المبدأ الذي أسلفنا ذكره، إنه محالٌ على أن أنفذ هذا المبدأ الذي يقتضيني أن أوفق بين إرادتي وإرادة جاري بحيث أجعل منها إرادة واحدة، إلا إذا كانت لدى القدرة على إدراك العنصر المشترك بين الإرادتين لأنستبيه وأحذف عناصر الاختلاف، وإدراك العنصر المشترك بين الإرادات إنما يكون بما يسميه «رويس» بالبصيرة الأخلاقية، والبصيرة الأخلاقية عند الناس تتفاوت قوةً وضعفاً، فإذا ما

٦ Royce, The Religious Aspect of Philosophy

بلغت درجة الكمال في نفاذها وقوه إدراکها كانت هي البصیرة الأخلاقیة التي يتصف بها الله، والتي بواسطتها ينسق مختلف الإرادات في العالم كله دفعهً واحدة ليكون منه عالم واحد ذو هدفٍ واحد، فما قد يراه الإنسان المحدود تضارباً في اتجاهات أجزاء العالم، هو في الحقيقة اتساق من وجهة نظر الله الذي يرى كل شيء بلمحةٍ من بصیرته الأخلاقیة، فيجعل من كل شيء وجوداً واحداً وحياةً واحدة.

ولا بأس — بناءً على هذه الوجهة للنظر — في أن تختلف جماعات البشر في قواعدها الأخلاقية ما دمنا في النهاية نستطيع أن نضع تلك المختلافات في نسقٍ واحد، كما تساق الألحان المختلفة في نغمٍ واحد، وهكذا يقف «رويس» في «الأخلاق» موقفاً وسطاً بين مذهبين كانا دائئماً على طرفي نقىض؛ فقد كان الفلاسفة ينقسمون فريقين إزاء «الأخلاق» ماذا يكون أساسها؟ أت تكون مطلقة؛ بحيث تصلح لكل إنسان في كل مكانٍ وزمان، أم تكون نسبية؛ بحيث يصلح لفريق ما لا يصلح لفريق آخر؟ ويمكن وضع هذا الاختلاف نفسه في صورة أخرى فنقول: أيُّون مدار الأخلاق على أداء الواجب الذي يقتضيه المبدأ الثابت الذي لا يتغير، مهما تكن الظروف، ومهما تكن النتائج، أم يكون مدارها على النتائج المرتبة على الفعل، فما تترتب عليه السعادة يكون فضيلة، وما يترتب عليه الشقاء يكون رذيلة؟ هاتان هما وجهتا النظر الأساسيةتان في فلسفة الأخلاق، فاستطاع «رويس» أن يوفق بينهما، فالأخلاق مطلقة ونسبية في آنٍ واحد؛ لأن الفرد أو الجماعة قد تتصرف وفق ما تقتضيه ظروفها — وهذه هي النسبة — كل على شرط أن يتكون من مختلف الإرادات ومتضارب الاتجاهات والرغبات كل متsonsق تكون منه حياة كونية واحدة — وهذه هي الناحية المطلقة — كذلك استطاع «رويس» أن يوفق بين أن يكون أساس الأخلاق هو طاعة المبدأ، وأن يكون أساسها هو النظر إلى النتائج، بأن جعل الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة تتصرف على مبدأً أخلاقي تصرفاً يجعل نتائج ذلك التصرف عند الأفراد المختلفين أو الجماعات المختلفة متسقة غير متضاربة، كأنما الكل كائن واحد.

هكذا ينظر «رويس» إلى الأخلاق نظرة اجتماعية لا فردية، إذا طالبت جاري بحقوق وطالبني بحقوق، فما ذاك إلا لأننا معاً قطرتان من محيط واحد، وإذا ما حقق كل منا للآخر حقوقه، فما ذاك إلا لأن هناك كلاً نريد أن ننسق فيه، فليست الغاية من الحياة الأخلاقية أن يخدم بعضنا بعضاً باعتبارنا أفراداً، بل غايتها هي توحيد الكثرة في واحد، وتنسيق التضارب في كل متعاون، قد ينصرف أحدهنا إلى تقديم العلم، وينصرف الآخر إلى عالم الفن، وينصرف ثالث إلى الخدمة السياسية، وكل هؤلاء وغير هؤلاء إنما يفعلون

ما يفعلونه لا من أجل أنفسهم كأفراد، بل من أجل الوحدة الكلية العليا التي تحتويهم جميعاً وستستخدمهم جميعاً لتحقيق إرادتها الكلية الواحدة، إن الإرادة الواحدة المطلقة لا تضيق بكثره الإرادات الفردية؛ لأنها تضمها جميعاً تحت لوائها، ولا تضيق بتنوع الأهداف وتباين الغايات بين الأفراد؛ لأنها تجعل من هذه الغايات والأهداف كلها نهيرات تصب في مجرى واحد عظيم، هو مرجاها نحو الغاية الكونية الواحدة، إنها لترحب بكل اختلاف وتتنوع بين الناس ليتحقق كل ضرب من ضروب الحياة الممكنة، وبهذه الإمكانيات كلها يقوم بناء واحد لكون واحد متتسق منسجم متاغم.^٧

ومن البحث في «الأخلاق» وكيف ينبغي للإنسان أن يسلك، ينتقل «رويس» إلى الجزء الثاني من بحثه، وهو «المعرفة» ها هنا يهتمي الفيلسوف بمبدأ في وجوب الشك؛ لكي يبلغ اليقين، فعلى الرغم من أن الدين هو موضوع بحثه، فهو لا يرى مانعاً، لا بل يراه وجوباً أن يلجاً إلى منهج الشك، فنحن بالشك لا ننقض الحق في ذاته، وإن كنا ننقد ما يعتقد الناس أنه الحق، أعني أننا ننقد أفكارنا نقداً يميز صحيحةها من باطلها، ولعل أهم طابع يميز التفكير الفلسفـي هو أن تشك حتى يدفعك الشك إلى آخر مدار، وإذا بهذا الشك نفسه يلد لك اليقين المنشود.

ذلك أن مجرد اعتراف الإنسان بإمكان الخطأ هو في ذاته دليل على ضرورة الصواب، فلأن يشك الإنسان في صواب أفكاره التي يحملها في رأسه عن العالم الخارجي، يتضمن الاحتمال بأن تكون تلك الأفكار خاطئة، ثم يتضمن وبالتالي أنه لا بد أن يكون هناك فرق بين الفكرة الصائبة وال فكرة الخاطئة، ولو لم يكن هناك هذا الفرق لما كان لشك الإنسان معنى، فإذا ما تبين فيما بعد أن أفكارنا عن العالم صحيحة، كان ذلك برهاناً قاطعاً على أن هناك هذا الفرق الذي أشرنا إليه بين ما هو صواب وما هو خطأ، وإلا لما عرفنا كيف نثق بعد البحث أن فكرة من أفكارنا صواب، وكذلك يقوم نفس البرهان القاطع على وجود الفرق بين الفكرة الصائبة وال فكرة الخاطئة لو أننا انتهينا من بحث أفكارنا إلى أنها خاطئة، أريد أن أقول: إننا إذا شككنا في صحة أفكارنا، ثم إذا علمنا بعد البحث أن أفكارنا صواب أو أنها خطأ، ففي كلتا الحالتين برهان على أن هناك ما يميز الخطأ من الصواب، وإن فهذه في ذاتها بين أيدينا حقيقة ضرورية مطلقة لا يتطرق إليها الشك؛ لأنها نتيجة تنتج لنا من كلا الطريقيـن معاً: من طريق إثباتنا لما نعرف، ومن طريق

.٢١١ Blau, Joseph; Men and Movements in American Philosophy^٨

إنكارنا لما نعرف، فليس صواباً — إذن — ما يزعمه الزاعمون بأن المعرفة البشرية كلها نسبية، وأنه ليس هنالك من الحق ما هو مطلق لا يتغير صوابه بتغير الظروف؛ لأنَّه لو كان الحق يتغيَّر من إنسانٍ إلى إنسانٍ آخر، لما وجدهنا عبارة يتفق كل إنسان على صدقها الضروري، لكنَّها نحنُ أولاً قد استولدنا عبارة من عملية الشك نفسها وهي: «أن هنالك فرقاً بين حالي الصواب والخطأ»، إنَّ أشد منكر للحق المطلق لا بد أن يثبت ذلك الحق المطلق من إنكاره نفسه؛ لأنَّه سيقول عبارة كهذه: «ليس هنالك حق مطلق». وستكون هذه العبارة عنده حقاً مطلقاً، فكأنما هو يقول — إذن: «أنَّ ليس هنالك حق مطلق إلا عبارة واحدة هي قولنا بأنه ليس هنالك حق مطلق».٨

وما دام فيلسوفنا قد اطمأنَّ إلى الأساس، اطمأنَّ إلى أن الوصول إلى الحق المطلق ممكِّن؛ فقد أخذ بعد ذلك يبحث عما عساه أن يكون حقاً في علمنا بالكون، فمن ذلك أنه يرى استحالة أن يكون العالم قد نشأ في الواقع نشأةً ماديةً أول الأمر، ثم أنشأ بعد ذلك عقولاً تدركه؛ لأنَّ العالم والعقل الذي يدركه وجهان لحقيقةٍ واحدة ومحال تصور أحدهما بغير الآخر، محال أن يكون هنالك شيءٌ ما دون أن يكون معه في الوقت نفسه ذات تعرُّفه، ولو كان صواباً أن المادة قائمة أو يمكن أن تقوم بذاتها مستقلة عن أي عقلٍ يدركها، فكيف يمكن لإنسانٍ أن يدرك هذه الحقيقة؟ كيف يمكن لإنسانٍ أن «يعرف» (والمعرفة حالة عقلية) بأنَّ هنالك شيئاً خارج عقله موجوداً وجوداً مستقلاً بغض النظر عن إدراكه له أو عدم إدراكه؟ إنَّ مجرد كون الشيء موضوعاً لحكمك بأنه كذا وكذا، يجعله فكرة في عقلك،٩ وفي هذا نقد لكل من يزعم بأنَّ في العالم جوانب يستحيل على الإنسان إدراكتها، ففيه نقد لـ«كانت» ومذهب القائل بأنَّ الإنسان يعرف من الأشياء ظواهرها، أما «الأشياء في ذاتها» فمستحيلة الإدراك، وكذلك فيه نقد لـ«هيربرت سبنسر» في رأيه القائل بأنَّ وراء العالم الطبيعي جانباً مستحيل على الإنسان معرفته، كل هذه مزاعم — في رأي رويس» — تنقض نفسها؛ لأنَّ مجرد حكمك على أي شيءٍ، مهما يكن نوع ذلك الحكم، هو في ذاته دليل على أنَّ ذلك الشيء قد أصبح جزءاً من فكرك.

ومن البراهين التي يسوقها «رويس» على مثالتيه، يسوقها ليرؤى بها أنَّ العالم عقل مطلق، ونحن الأفراد بعقولنا أجزاء من ذلك العقل المطلق المشترك بيننا، أقول: إنَّ من

.٣٧٦ Royce, The Religious Aspect of Philosophy ^

Royce, Spirit of Modern Philosophy ٩

براهينه على ذلك برهاناً قوياً رغم سهولته، فأولاً كيف أعرف أن ما أمامي الآن منضدة؟ إنني أعرف ذلك – كما أسلفنا القول – بإدراكي الحسي الحاضر مضافاً إليه إدراكاتي السابقة التي احتفظت بها في الذاكرة، والتي أستطيع استعادتها وتصورها تخيلًا؛ أي إنني حين أعرف أن هذه منضدة لا أعتمد فقط على إدراك اللحظة الحاضرة، بل لا بد من مجاوزتها إلى خبرة الماضي أستعين بها لأعرف ماذا أمامي، وإلا فلو اكتفيت بإدراكي الحسي الحاضر وحده لما كان هنالك فرق بيني وبين الطفل الرضيع، وهو ينظر إلى المنضدة، ولا يعرف ماذا يرى، وإنذن فلا بد من الاستعانة في إدراكي للأشياء بالمحصول المدخر في نفسي من خبرات الماضي، فافتراض أنني وإياك قد نظرنا إلى منضدة بعينها، واختلفنا على شيء فيها، وأن نختلف – مثلًا – على نوع الخشب الذي صنعت منه، أما أنا فأقول إنها من خشب الزان، وأما أنت فتقول: إنها من خشب البلوط، فكلُّ ما إنما يستمد حكمه من خبراته الماضية، أي يستمد من داخل نفسه، من حصيلته الفكرية التي لا يراها أحد في الدنيا سواه، وإنذن فنحن إذ نختلف فيما بيننا، إنما نقيم اختلافنا على أساس أن هنالك – خارج عقلك وعقلي – حقيقة موضوعية، هي المنضدة ذات الطبيعة المعينة، لكننا يستحيل أن نلتقي على موضوع مناقشتنا إذا لبث كلُّ ما مقتصرًا على عقله الفردي وحده؛ لأن كلاً منا عندئذٍ سيكون بمثابة المغلق على نفسه بين جدران برجه، ولا سبيل إلى الالتقاء بين المتناظرين، إذن لا بد أن تكون المنضدة الخارجية وأنت وأنا جميعًا أجزاء من شيء واحدٍ يحتوينا، وبذلك يمكن لنا أن نلتقي معًا على موضوع لا هو جزء من عقلك ولا جزء من عقلي، فنحن الثلاثة فكرات في عقل مطلق، وعندئذٍ تكون المنضدة في حقيقتها الموضوعية فكرة في العقل المطلق، يمكن لي ولك أن نصحح عليها أفكارنا عنها.

ويميز «رويس» بين نوعين من المعرفة؛ المعرفة بالإدراك المباشر، والمعرفة بالوصف، فأننا أعرف بياض الورقة التي أمامي بإدراكي المباشر لها، وأحس الألم في ضرسي بإدراكي المباشر له، وهكذا أحس جمال الشيء الجميل كما أدرك الخير في الفعل الفاضل، وأما المعرفة بالوصف فهي تلك التي نعبر عنها بكلمات اللغة وعباراتها، إن المعرفة بالإدراك المباشر محال نقلها من شخص إلى شخص، إذ كيف يمكنك أن تنقل إلى ألمًا تحسه، أو جمالًا تراه، أو لونًا ينطبع على شبكيَّة عينك أو ضغطة على أصبعك؟ فماذا تصنع لو أردت أن تنقل إلى خبراتك هذه؟ إنك عندئذٍ تلجمُ إلى كلماتٍ تقولها، لكن الكلمات ليست هي إحساسك المباشر، وإنذن فالمنقول إلىَّ منك ليس هو خبرتك المباشرة كما خبرتها، بل رموز لفظية تشير إليها، وتدل عليها فقط، حاول مثلاً أن تنقل إلى من تتحدث إليه، خبرتك

المباشرة عن صديقِ تجاهه، فماذا في وسعتك سوى أن تمضي في وصفه جهد استطاعتك، فتذكرة له طوله وزنته وعمره ولون بشرته، وطريقة نطقه بالكلام، وطريقة مشيته، وتناوله الطعام، وأنواع الثياب التي يرتديها وهكذا، لكن يستحيل أن تستنفَد هذه «الأوصاف» صديقك، بل سيظل في نفسك منه جوهره وصميمه، سيقى في نفسك منه ذلك الجزء الذي جعله عزيزاً لديك، وجعله فرداً متميزاً بطبيعته، سيقى ذلك الجزء مستحيلاً على الوصف بالكلمات.

وهكذا قل فيسائر المدركات، فلكي يتداول الناس المعرف بينهم، تراهم يلجهون إلى وصف ما يمكن وصفه مما يعلمونه، على أن يبقى دائمًا في نفوسهم مما يعلمونه جزء، هو إدراكهم المباشر الذي يحسونه من الشيء موضوع علمهم، دون أن يستطيعوا نقله إلى سواهم. يختار الناس في تبادلهم العلم بالأشياء، جوانبها التي يمكن قياسها، ويمكن وصفها، ومن ذلك يتكون «علم» بالعالم من هذه الجوانب المكتنة الوصف وحدها، لكنه بالبداية «علم» مجرد، جردننا من الأشياء، ولم تستنفد به الأشياء من كل أقطارها ونواحيها، لقد جردننا من الأشياء بعض جوانبها، وتركتنا في أنفسنا منها جانب، جردننا منها «الظواهر» التي تخضع للعدد وللقياس وللوصف والتحقيق بالشاهدات العلمية والتجارب، ولا بأس في ذلك على شرط ألا ننسى أبداً أن هذا الذي نقوله عن الأشياء بعضنا البعض إنما يمس ظواهرها التي يمكن وصفها، ولا يتناول البة صميماها ولبابها وجوهها، فكل ذلك يقع في النفس وقوعاً مباشراً، ونقله محال، والعلوم الطبيعية على اختلافها من هذا النوع من المعرفة الذي يتناول من الأشياء ما يوصف ويترك منها ما يستحيل نقله؛ ولذلك فهي تتناول من الأشياء ظواهرها التي يمكن تصنيفها وقياسها ومشاهدتها وإجراء التجارب عليها.

نعم إن عالم الوصف — وهو العالم الذي تجعله العلوم موضوع بحثها — عالم حقيقي واقع، وليس وهماً ولا خداعاً، لكنه مع ذلك ليس هو كل الحق، بل ليس هو أهم جانب من جوانب الحق؛ إذ هناك إلى جواره جانب آخر، هو الجانب الذي نتلقاه في أنفسنا بإدراكنا المباشر، ويستحيل علينا نقله بالعبارات اللغوية، فكما قلنا في مثال صديق الذي تجاهه وتتعزّه، إذا ما أردت «وصفه» لآخرين، فلن يسعك إلا الوقوف منه عند الجوانب التي يمكن وصفها، وأما «شعورك» بمنزلته في «نفسك» فشيء سيظل إلى الأبد ملگاً لك محال أن يشترك معك فيه أحد آخر، وهكذا قل في كل شيء، فاللون الأخضر الذي ينطبع على عيني عند رؤية الشجرة لا يمكن نقله إلى سواي؛ لأنه إدراك مباشر، وكل ما أستطيعه في

علم الطبيعة إزاءه هو أن أقيس موجته الضوئية التي منها يتكون انطباعي الحسي باللون الأخضر، لكن طول الموجة الضوئية شيء يختلف كل الاختلاف عن الإحساس باللون كما يقع عند الشخص المدرك، فكأنما العلم عند قياسه لطول الموجة الضوئية التي تكون إحساسياً باللون الأخضر، إنما يقف عند «ظاهرة» تصاحب إحساسياً باللون، ولا يتناول الإحساس اللوني نفسه، فهو يأخذ أقل الجانبين أهمية، ويترك أكثرهما تكويناً لخبرتي، وأمسهما بنفسي، فلا شأن لخبرتي ونفسي بالموجات وأطوالها، إنما الخبرة النفسية خبرة بألوان.

عالم الوصف هو عالم العلم، وهو حقيقي إلى الحد الذي يمتد إليه، حقيقي في المدى الذي يتناوله، والمدى الذي يتناوله هو مدى الظواهر التي نكشطها كشطاً ونجردها تجريداً من السطح، ليبقى اللباب بعيداً عن تناوله، فلا بد من تقدير العلم بقدر الصحيح، فلا نقص ولا زيادة، ومن سبيل الإسراف في تقديره أن نظن أنه يقول الحق كله عن العالم، أو يمكنه أن يقول ذلك الحق كله، مع أننا قد رأينا أنه بحكم اعتماده على الوصف، فلا بد أن يتقيّد بالجوانب التي يمكن وصفها دون الجوانب التي تكون في صميم خبراتنا، ومع ذلك فوصفها محال.

لكن ماذا نحن صانعون إزاء هذه الخبرة الخاصة التي تقع لكل منا على حدة، والتي لا يمكن نقلها بعضاً إلى بعض بوسيلة الوصف والتعبير، هل ننأس من الاشتراك فيها معاً؟ لا، لا يأس، فهناك الطريق إلى ذلك، لكنه ليس طريق الوصف، أي ليس طريق العلم، وإنما طريقه هو الفلسفة التي تكشف لنا أننا في الحقيقة لسنا أفراداً مستقلاً أحذنا عن الآخر، بل نحن أجزاء من نفس كلية تطوبينا جميعاً في جنباتها، أجزاء من «المطلق» أو الله، فإذا ما أدركنا ذلك، عرفنا أننا خلال هذا الاشتراك في عقلٍ واحدٍ كبير، يمكن لأحدنا أن يدرك إدراكاً مباشراً ما يستقر في عقل الآخر، فما قد يطوف بخبراتنا الذاتية الخاصة، مما قد نظنه عابراً يأتي ثم يمضي، هو جزء لا يفنى من مجموعة الخبرة الكونية الكبرى، وإنْ ففي اتصالنا بالحقيقة الكونية وسيلة إلى إدراك ما نريد إدراكه، من الحقائق الذاتية التي يعزُّ على العلم ولغة العلم أن تكشفه لنا.^{١٠}

١٠ Royce, Spirit of Modern Philosophy، المحاضرة الثانية عشرة، وكذلك راجع في مواضع متفرقة موضوع الإدراك المباشرة والإدراك بالوصف في كتاب World and the Individual.

إن كانت علاقة العقل المطلق، أو الله، بعقل الناس الأفراد، هي أن هذه العقول الجزئية أجزاء من ذلك العقل الكلي؛ بحيث تستطيع أن تناسب فيه، فتطلع على ما كان يستحيل عليها أن تدركه في عالم الحواس، فما علاقة الله بالعالم الطبيعي؟ علاقته به هي نفسها العلاقة القائمة بين عقل الإنسان الفرد وجسده، فلنا أن نسأل الآن: كيف يتصل عقل الإنسان بجسده لنقيس على ذلك علاقة الله بالعالم الطبيعي؟ فالجسد بحركته وسلوكه يعبر عن الذات العاقلة، لكنه يعبر عنها في الجوانب التي يمكن وصفها، ويمكن للأخرين مشاهدتها، يعبر عنها في الجوانب التي يمكن خصوصها للقياس، أما بقيتها المضمرة فمكتونة مصونة لصاحبها وحده، يدركها بالتأمل في نفسه، فإن أحست في نفسك عزماً وإرادة على القيام بعملٍ ما، ثم أديت ذلك العمل، فالطرف البابي لأنظار المشاهدين هو الطرف الخارجي، طرف العمل الذي أديته، وأما الطرف المضمر في نفسك، الدفين في ذاتي، الذي لا يراه أحد سواي، فهو جانب العزم والإرادة، فإن جاء مشاهد ووصف ما رأه مني، فإنما يصف الجانب الظاهر، ويستحيل عليه أن يتغلغل إلى الجانب الباطن ليراه فيصفه، إلا أنه يستطيع أن يستدل ما خفي عنه مما ظهر له، قياساً على ما يراه في نفسه هو، ولولا هذا القياس على نفسه لما استطاع أبداً أن يلمَّ أقل إلمام بما دار في نفسك إزاء ذلك العمل الذي أديته.

وعلى هذا القياس تكون علاقة الله بالعالم الطبيعي الظاهر، فهذا العالم هو الجسد الكبير الذي يعبر الله عن نفسه فيه، لكننا مهما دققنا النظر فيما نرى، فلن نرى إلا التعبير الظاهر من حركةٍ ومادة؛ لأن الطرف الباطن هو – كما هي الحال في ذواتنا الجزئية – مستحيل على المشاهدين من خارج، وعلى هذا الاعتبار تكون الطبيعة كلها جسمًا حيًّا في طيه روح، ألسنت ترى من جارك جسداً يتحرَّك فتستدل على أن وراءه روحًا تحركه قياساً على روحك التي تحرك جسداً؟ نعم، تفعل ذلك في غير تردد؛ لهذا الشبه الشديد الذي تراه بين سلوكه وسلوكك، لكنك كلما رأيت الكائن يبعد بنوع سلوكه عن نوع سلوكك، تأخذ في التردد، ثم في رفض أن يكون لذلك الكائن ما لك من روح، فقولك بوجود روح في الحيوان استدلالاً من سلوكه أعنـر عليك من قولك بوجود روح في زميلك الإنسان، لكنه مع ذلك جائز، ثم تزداد الصعوبة بالنسبة للنبات، فها هنا تراك أكثر ترددًا في القول بوجود روح فيه كما هي الحال فيك؛ لأن سلوك النبات قد بعد جدًا عن نوع السلوك الذي يسلكه الإنسان، ومع ذلك فهو قول ليس بالمستحيل على كثيرٍ من الناس، حتى إذا ما جئنا

إلى الجماد وجدت نفسك رافضاً كل الرفض أن يكون في الصخرة أو قطعة الحديد روح، كذلك الروح الذي تدركه في ضميرك إدراكاً مباشراً؛ لأن أساس الاستدلال هنا قد انهار، فلا شبه بين الصخرة أو قطعة الحديد في السلوك الظاهر؛ ومن ثم فليس فيهما ما تراه في نفسك من ذاتٍ شاعرةٍ واعية، لكن ألا يجوز – كما يقول «رويس» – أن يكون الفرق راجعاً إلى اختلاف في سرعة التتابع الزمني أو بطئه، بحيث نقول عن الشيء أنه يشبهنا في سلوكه إذا رأيناه في تتبع حركته تتبعاً زمنياً يقرب مما نراه في سلوكنا، كما نقول عن الشيء إنه لا يشبهنا حين يسرع فيه ذلك التتابع أو يبطئ؟¹¹ ألا يجوز أن يكون سلوك الإنسان – عادة من عاداته مثلًا – شبهاً بدورة الأرض كل يوم مرة حول نفسه، أو كل عام مرة حول الشمس، لكننا إذا ما رأينا ببطء الحركة في أداء الطبيعة لعاداته بالقياس إلى سرعتها في أداء الإنسان لعاداته كالكلام والمشي، تعذر علينا أن ندرك وجه الشبه بين الإنسان في سلوكه والأرض في سلوكها، وعلى كل حال، فليس حتماً أن نفترض أن في كل شيءٍ مادي، كهذه المضادة أو هذه القطعة من الصخر أو الحديد، روحًا خاصًا به، لكي نقول عن العالم الطبيعي إنه جسد حي، بل يكفي أن نفترض أن هذه الأشياء أجزاء من جسمٍ أكبر، والجسم الأكبر هو الحي، وإن لم يظهر ذلك في أجزائه، والخلاصة هي أن الكون الأكبر – كالإنسان الأصغر – جسد وروح، فاما الجسد فهو عالم الطبيعة، وأما الروح الذي يبيث في الجسم حركته ويسير به هنا أو هناك؛ فهو لله.

وما كان «المطلق» (أو الله) مشتملاً على كل شيء، فلا يمكن – بداعه – أن يحدّه شيءٌ خارج نفسه؛ ومن ثم فهو الذي يختار لنفسه طريق فعله، أي إنه حر، لكن حريته هذه التي تعني ألا شيءٌ خارج نفسه يكسره ويضطره إلى فعل معين، أقول: إن حرية هذه ليس معناها بالطبع ألا تجري الحوادث على نظامٍ مطرد، وليس ثمة في الطبيعة كلها مكان للمصادفة، وبعبارةٍ أخرى فإن الكون حرٌ في كليته مجبر في أجزائه، وأما الإنسان فهو – عند رويس – كذلك مجبر بذاته (فالإنسان صورة مصغرة للكون) أي إنه حر إذا ما نظرنا إليه من ناحية نفسه الجوهرية التي تجعل منه فرداً متميزاً عن كل فرد سواه، لكنه من ناحية ظواهره السلوكية التي هي تعبيرٌ عن تلك النفس الباطنية، خاضع لقانون السببية كأي ظاهرةٍ أخرى من ظواهر الطبيعة، ونعود إلى التفرقة التي فصلناها

فيما أسلفنا، التفرقة بين جنبي الإنسان: جانب ذاته التي لا يدركها أحد سواه، وجانب جسده الذي هو مكشوف للمشاهدة الخارجية، فنقول: إن الجانب الأول – وهو الذي يخلع على الإنسان قيمته الروحية – حرٌ في اختياره؛ ولذلك فهو مسئول عن أفعاله، وأما الجانب الثاني فجزءٌ من الطبيعة التي تخضع في سيرها لقوانين السببية والاطراد، ولذلك فهو الجزء الذي يمكن أن يخضع للبحث العلمي، فلك أن تعيش حرًّا إذا أنت أبرزت من نفسك فردية المتميزة التي لا يشاركك فيها إنسان آخر، ولك أن تعيش عبدًا إذا أنت أهملت ذلك الروح الفريد من شخصك، بحيث أصبحت جسمًا يتحرك في المكان وفق القوانين الطبيعية كما تتحرك سائر الأجسام.

وما كان «رويس» يهتم كل هذا الاهتمام بالشخصية الإنسانية؛ فهو يؤكّد خلود الأفراد ولا يغرقهم في «المطلق» على الرغم من أنهم جزء منه؛ إذ يعتقد ألا تناقض بين أن تبدأ الذات الفردية وجودها في الزمان – أعني ألا تكون أزلية – وبين أن يكون وجودها قائماً إلى الأبد، فكل فردٍ إن هو إلا وجه معين من أوجه الحياة الإلهية المطلقة، ويفسر لذلك مثلاً جيداً يصور ما يريد، وهو مثل يسوقه من الأعداد، فمن داخل سلسلة الأعداد الالهائية تستطيع أن تستولد سلسلة، كل منها لنهائي أيضاً، ومع ذلك فكل منها له طابع فريد يميزها، كما يتبيّن مما يأتي:

إلى ما لا نهاية	١	٢	٣	٤	إلى ما لا نهاية
إلى ما لا نهاية	٢	٤	٨	١٦	إلى ما لا نهاية
إلى ما لا نهاية	٣	٩	٢٧	٨١	إلى ما لا نهاية
إلى ما لا نهاية	٥	٢٥	١٢٥	٦٢٥	إلى ما لا نهاية
إلى ما لا نهاية	٧	٤٩	٣٤٣	٢٤٠١	إلى ما لا نهاية

فالسلسلة العددية الأولى – المكتوبة فوق الخط – وهي سلسلة الأعداد الصحيحة كلها، لنهائية وهي التي نصّور بها هنا «المطلق» الذي يشتمل على كل شيء، وكل سلسلة مما تراه مكتوبًا تحت الخط، هي كذلك سلسلة لنهائية، ومع ذلك فهي أولاً مشتملة في السلسلة الأولى، وثانيًا تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها، وكل واحدة من هذه

السلسلات العددية المكتوبة تحت الخط تمثل بها فرداً من أفراد الإنسان، وواضح من هذا إلا تناقض بين أن يكون الأفراد أجزاءً من المطلق، وأن يكونوا قائمين إلى الأبد بفردتهم المتميزة.^{١٢}

ولفلسفه «رويس» جانب طريف ختم به تفكيره الفلسفى، وهو الجانب الذى تراه في كتابه «فلسفة الولاء»،^{١٣} فهو يذهب في هذا الكتاب إلى أن الولاء في ذاته خير أسمى، بغض النظر عن القضية التي تتخذها موضع ولائه، ومع ذلك فمن وجهة نظر الحياة الكلية، ينبغي أن نحدد ما يكون حقيقة بولاء الإنسان، وهذا — في رأي «رويس» — لا بد أن يكون شيئاً مما ينسق أكثر من حياة واحدة في وحدة، فما يستحق من الإنسان ولاءه ينبغي أن يكون شيئاً يحتفظ له بذاته المستقلة من ناحية، ويدمجها في ذات أعلى منها من ناحية أخرى، وهو يبسط فكرته فيقول: إن العلاقة بين أي اثنين — شيئاً أو شخصين أو عقلين — يستحيل أن تكون تامة التناغم والاتساق؛ ولذلك فاقتصر الصلة على اثنين مصدر للخطر؛ لأنه سيحدث بينهما تضارب في المصلحة، أو احتكاك يؤدي إلى التناحر، وإن فنوا الجماعة المتسبة هي الثلاثة لا الاثنين، ففي الثالث يمكن للعضو الثالث أن يزيل ما قد يحدث بين الاثنين الآخرين من سوء في التفاهم، وعلى ذلك فنواة المجتمع ثلاثة، وهو يسمى مجتمع الثالث «مجتمع التأويل»؛ لأنه قائم على أساس أن العضو الثالث يؤول أو يفسّر لكل من الاثنين الآخرين قصد زميله، حتى لا يقع بينهما خلاف، وإن شئت فسمه «مجتمع الوساطة»؛ إذ يتوسط كل بين الزميين الآخرين ليمعن بينهما أسباب التناحر، وفي الحياة أمثلة كثيرة «مجتمع الوساطة» هذا، فمثلاً إذا قام في العالم معسكران يتقاولان، وقامت بينهما «محكمة العدل الدولية»، فهذا مجتمع فيه وساطة، ولو لا العضو الثالث فيه لما انتهى القتال بين الطرفين المتحاربين، وكذلك قل في كل محكمة، فهي بالإضافة إلى المدعى والمدعى عليه، تكون «مجتمع وساطة»، وقد علق «رويس» آمالاً كبيرة على هذا المجتمع الثلاثي في استقرار الحياة الإنسانية وطمأنيتها لو أقام الناس مجتمعهم على أساس هذه الفكرة؛ لأنه عندئذ سيكون دائمًا بين كل طرفين

.Royce, World and the Individual ١٢ ج ٢، ص ٤٤٥ وما بعدها.

.Philosophy of Loyalty ١٣

طرف ثالث يمنع الشحنة والتصادم، فكأنما يصبح الثلاثة حياة واحدة، ولما كان ولاء الطرفين للطرف الوسيط، ثم ولاء هذا الوسيط لفكرة الولاء ذاتها، هو الأساس الذي يبني عليه حسن التفاهم بين الثلاثة جميعاً، كان هذا الولاء الذي يدمج مجموعة الأفراد في حياة واحدة هو القمة التي انتهى إليها «رويس» بفلسفته.

الفصل الرابع

منطق العلم والعمل

(١) العلم يسود

قد كان يستحيل أن يندفع التفكير الفلسفى إلى حد التطرف في المثالية — كما رأيت عند جوزيا رويس — في بلدهياته الظروف للعمل، وفي زمن غمره فيض من الإنتاج العلمي، دون أن يأخذ هذا التفكير في العودة إلى تطرف آخر يمعن فيما أخذت به العلوم من مبادئ التجارب العملية، فلئن كانت الفلسفة قد لبست خلال عصور طويلة خادمةً للدين — كما قيل عنها — فقد آن لها أن تخدم سيداً آخر، هو العلم، الذي كُتبت له السيادة في عصرنا الحديث، ولعل الفاصل بين مرحلتين متتابعتين من مراحل التفكير الفلسفى، لم يبلغ قط من الاتساع والعمق، ما بلغه الفاصل بين المرحلة الحديثة التي بدأت في النصف الثاني من القرن الماضي، وبين المراحل السابقة جميعاً،^١ وإنما الفارق الجوهرى بين العهدين هو هذه النظرة العلمية التي شملت الحياة الإنسانية في شتى جوانبها.

وليس الأمر في ذلك مقتصرًا على أن طائفة من النتائج العلمية قد انتهت إليها العلماء، وما أدى إليه تلك النتائج من تغير في أوضاع الحياة، بل كان أهم من هذا وذلك، أن ازداد اعتماد الناس على العلم والعلماء في حل مشكلاتهم على اختلاف ضروبها، وازداد بالتالي إقبال الناس على الدراسة العلمية، ولا غرابة في هذا التحول السريع، بعد أن تحول وجه الحياة كلها نتيجة للانقلاب الصناعي ولواحقه؛ إذ أصبحت ملايين الناس صناعاً في المدن بعد أن كانوا زراعة في الريف، واشتد الاهتمام بموارد الطبيعة وطرائق استغلالها

^١. Classic American Philosophers, ed. Max H. Fisch

واستخدامها، فلم يكن بُدُّ من تغيير أساسٍ شامل لأنظار الناس، ولم يكن بُدُّ كذلك من أن ينعكس هذا التغيير في مذاهب الفلسفة ومناهجها.

فإذا أردت فكرة واحدة رئيسية يجوز لك أن تتخذها محوراً لما أصاب الفلسفة من تغير في العصر الحديث، تغيراً هو إلى الثورة أقرب منه إلى التطور، فقل إنها الانتقال من البحث عن «العنصر الثابت» إلى البحث عن «مبدأ الصيورة»، ذلك أن الكثرة الغالبة من الفلسفه فيما مضى كانوا يؤمنون بأن وراء هذا التغير البدائي في ظواهر الطبيعة عنصراً أو عناصر ثابتة دائمة لا تتبدل ولا تتبدل، وجعلوا همهم البحث عن ذلك العنصر الثابت أو العناصر الثابتة، فهذا الإنسان – مثلًا – ما ينفك متغيراً في أحواله وأطواره فهو طفل وشاب وكهل وشيخ، وهو آناً صحيح البدن، وأناً مريض، لكنه مع ذلك يحتفظ بذاتية واحدة مستمرة رغم ما ينتابه من تغير، وإنْ فعلينا أن نزيل هذا الغشاء المتبدل لنكشف وراءه عن حقيقته الثابتة، من روح أو نفس أو عقل أو ما شئت من أسماء، وقل هذا في كل شيء؛ في المنضدة والشجرة والنهر والجبال، بل قله عن الكون بأسره جملة واحدة باعتباره كائناً واحداً ... هكذا كانت الفلسفة فيما مضى – إلا استثناءات قليلة جداً – تبحث عن الثبات وراء التغير، أما اليوم فقد جاءها العلم بفكرة جديد – وعلى رأسه فكرة التطور – جعل هذا التغير نفسه هو طبيعة الأشياء وحقيقة لها؛ ومن ثم أقلعت عن البحث عمّا ليس له وجود، وطفقت تجاري العلم في وجهته، وتوازيه في منحاه، فتجعل التغير والتطور والسير والترقي مدار بحثها.

ولك أن تصف هذا الانتقال بالفلسفه من مجال البحث عمّا هو ثابت إلى مجال النظر فيما هو متغير بحكم طبيعته، لك أن تصف هذا الانتقال بعبارة أخرى، فتقول: إنه انتقال من الالهوت وما يجري مجرأه إلى العلم وما يدور مداره؛ فقد كان الالهوت يغض النظر عن الظواهر المتغيرة ليبحث فيما هو ثابت وراء هذا التغير، فوراء الكون المادي المتغير إله ثابت، ووراء جسم الإنسان المتغير روح ثابت، ووراء أي شيءٍ مادي متغير عنصر ثابت وهكذا، وكانت هذه «الثوابت» أعلى منزلة من ظواهرها المتغيرات، بل كثيراً ما انتهى الأمر بالفلسفه إلى إنكار وجود هذه المتغيرات إنكاراً يبطل وجودها، حتى لا يتصرف بالوجود إلا ما هو حق مطلق لا يتغير مع تغير المكان والزمان.

ذلك كان أمر الالهوت وما اقتضاه من تفكير فلسفه مثالي على مر العصور، ثم جاء العلم الحديث، وفي مقدمته فكرة التطور، فلم يعد هناك ما هو «ثابت»؛ لأن الطبيعة كلها تغير دائم وتطور دائم، لم تعد تستطيع – كما كنت تستطيع فيما مضى – أن تصنف

الكائنات أجنساً وأنواعاً؛ بحيث يظل التقسيم إلى الأبد قائماً؛ وذلك لأن الكون متتطور تتغير أجنسه وأنواعه؛ فقد كان الإنسان - مثلاً - يعد نوعاً قائماً بذاته لا صلة بينه وبين سائر الكائنات من حيث التقسيم، فإذا هو الآن حلقة من حلقات التطور في عالم الحيوان، وكذلك كان الإنسان نوعاً قائماً بذاته من حيث اتصافه بالعقل والذكاء مما لا يتصف به كائن سواه، وإذا هذا الإنسان اليوم بعقله وذكائه ظاهرة طبيعية تناسب في مجرى الطبيعة بما فيها من شتى الظواهر، فإن كان للإنسان ذكاءً عقليًّا يتميز به، فما ذاك إلا وسيلة بيولوجية يتصل عن طريقها بيئته ليعيش، كما لكل كائن حي آخر وسيلة التي يتصل بها مثل هذا الاتصال.

حل العلم محل اللاهوت سيدياً تخدمه الفلسفة وتتبعه، فأصبحت شارحةً للعلم بعد أن كانت مؤيدةً للدين، وبات «المعلم» ومناهجه ونتائج ميدان الفلسفة كما هو ميدان العلوم؛ العلوم تجري التجارب وتنتج النتائج، والفلسفة وراءها تحلل وتشرح وتستخرج المضمون وما يقتضيه بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، بعد أن كان «الدبر» أو ما يشبهه من أبراجٍ وصوامع ملاد الفلسفة كما كان ملاد الدين؛ فالدين يستهم الوحي والفلسفة من ورائه تسنده وتؤيده، قد أصبح العمل هو ميدانها، فلا غرابة أن يقول «بيرس» - الذي ستحدثك عنه في هذا الفصل بعد قليل: إن الفكر في عصرنا هذا العلمي العملي لم يعد بحاجةٍ إلى السكون والظلمام اللذين كان يستعين بهما فيما مضى، بل أصبحت حياته مرتبطة بتجارب المعامل التي تقام في وضح النهار.^٢

هذه الفلسفة العلمية العملية، التي يطلق عليها اسم الفلسفة البراجماتية، قد أصبحت طابعاً يميز التفكير الأمريكي حتى ليرتبط بها هذا التفكير على أقلام الكتاب وألسنة المتكلمين في أرجاء العالم ارتباطاً يجعل الواحد منهم دالاً على الآخر، فإن قيل «فكر أمريكي» وثبت إلى الأذهان صفتة البراجماتية، وإن قيل «فلسفة براغماتية» ورد على الخاطر معها الفكر الأمريكي وروداً مباشراً، وساعد على هذا الارتباط بين الموصوف وصفته - فضلاً عن أنها فلسفة نشأت في الولايات المتحدة وتعهدتها أعلام من أبناء تلك البلاد - أنها كذلك جاءت صورة تصور وجهة الثقافة الاجتماعية هناك، فليس في الولايات المتحدة بين الطبقات كل ما تراه في غيرها من فوارق وفواصل؛ إذ إن مكانة

^٢ .٤٢٠، ج، ٥، Peirce, Collected Papers

الفرد في المجتمع لا يحدّدها ما قد هبط إليه من أسلافه من ثروة أو جاه، إنما المقياس الذي يعلو به الفرد أو يهبط هو ما أنتجه إذن فالأساس هو العمل، هذا إلى أن العمل لم يعد هناك منفصلاً عن القدرة العقلية كما كانت الحال في شتى عصور التاريخ، بحيث لا تستطيع وأنت في أمريكا أن تقسم الناس قسمين، فهذا مفكر وذلك عامل؛ لأن المفكر هناك إنما يفكر في مجال عمله، والعامل يطبق في عمله نظارات فكره، وبهذا اشتَدَّت الصلة بين نشاط العقل من جهة، وعمل اليدين من جهة أخرى، ولم تعد التفرقة قائمة — كما كانت — بين الرأس والليدين، ففريق من الناس يحيون برعوسهم وفريق آخر يعيشون على دكح أيديهم، هذه التفرقة التقليدية التي برزت واضحة في جمهورية أفلاطون، والتي لا يزال أثرها واضحًا في كثيرٍ جدًا من أقطار العالم، وسايرت المدارس في أمريكا هذا الاتجاه، فأصبح كل متعلم تقريبًا يمزج إلى حد كبير بين حياته العقلية ونشاطه البدني، ولم تعد الأبراج العاجية ملاذ الفلسففة هناك، بل نشأ فلاسفتهم من ميادين العمل؛ إذ نشئوا في مزرعة أو مصنع أو سوق للتجارة، حتى إذا ما تحدث الواحد منهم عن هذه الأشياء، جاء حديثه عن خبرة شخصية، لا نقلًا عن كتبقرأها في الزراعة أو في الصناعة أو في التجارة،^٢ فإذا جاز أن نعد اعتزال الفلسفه في أبراجهم ضرباً من الأرستقراطية العقلية، وامتزاجهم مع سائر عباد الله في ميادين العمل نوعاً من الديمقراطية، فلا شك أن الفلسفه البراجماتية — على هذا الاعتبار — تصبح انعكاساً للديمقراطية السياسية في مجال التفكير النظري.

على أن هذه الفلسفه البراجماتية ليست في حقيقة الأمر نباتاً جديداً منقطع الصلة بالماضي، فها هو ذا أحد أعلامها «وليم جيمس» — وسنحدثك عنه في الفصل التالي — يقول عنها على غلاف العنوان نفسه الذي يصدر به كتابه فيها إنها «اسم جديد لطريقه قديمة في التفكير». فماذا يعني؟ أكان التفكير فيما مضى مصطبغاً بنفس الصبغة العلمية العملية التي تتميز الفلسفه البراجماتية؟ وإن كان الأمر كذلك فلأنه الجديد؟ أم هي جدة في الاسم وحده، أما الطريقة فقديمة كما هو ظاهر المعنى في عبارة «وليم جيمس»؟ الجواب على ذلك يرددنا إلى الفلسفه الإنجليزية التي كانت بغير شك وثيقة الصلة بالاتجاهات الفكرية في الولايات المتحدة، حتى لقد ظلت هذه الاتجاهات صدى لها قبل أن تتمخض عن لون أمريكي صريح، وطابع متميِّز فريد.

.٢٢٩ Blau, Joseph; Men and Movements in American Philosophy

فالوجهة السائدة بين فلاسفة الإنجلiz: بي肯 ولوك وباركلي وهيوم ومل، هي الاعتماد على الخبرة الحسية، أي على التجربة كما تأتي بها الحواس مما تشاهده وتتأثر به، وإنذن فلا جديد من هذه الناحية، أعني أنه لا جديد في انصراف المذهب البراجماتي إلى عالم الواقع كما يتبدى في خبراتنا الحسية، لكن الجديد هو في استبدال النظر إلى المستقبل بالنظر إلى الماضي، التجريبية الإنجليزية تلقت إلى الوراء، إلى الماضي، والبراجماتية الأمريكية تنظر إلى الأمام إلى المستقبل، ذلك أن الفيلسوف الإنجلizi عندما أراد تحليل المعرفة الإنسانية، شغل نفسه بردتها إلى أصولها، وبالنظر في كيفية اتصالها بتلك الأصول؛ إذ راح يحلل العلاقة بين الأشياء الخارجية، وما تطبعه على حواسنا من آثار وبين حصيلتنا من المعرفة التي تنشأ عن ذلك، أما المذهب البراجماتي فيربط معارفنا بعالم التجربة، لا من حيث النشأة، بل من حيث النتائج، فالفيلسوف الأمريكي إذ يقف أمام عبارة تعبّر عن واحدة من أفكارنا، لا يسأل — كما يسأل زميله الإنجلizi: كيف نشأت؟ وكيف جاءت؟ بل يسأل نفسه: ما النتائج التي تترتب على هذه الفكرة في عالم الواقع؟

وإنه لما يلفت النظر أن التجريبية الإنجليزية قد اتجهت نحو «النتائج» في مجالين من مجالات التفكير: في مجال العلوم، وفي مجال الأخلاق، لكنها لم تتجه هذه الوجهة في بقية التفكير النظري، فجاءت البراجماتية الأمريكية لتكمل هذا النقص، وتجعل النظر إلى النتائج مبدأ شاملًا ل漪ادين الفكر جميعاً، نعم كان النظر إلى «النتائج» العملية رائد الباحث في العلوم، فلم يكن مقاييس «الفرض» العلمي الذي يفرضه العالم في محاولته تفسير ظاهرة طبيعية، إلا ما يترتب على هذا «الفرض» من نتائج، فإن وجدت النتائج المرتقبة على الفرض مطابقة لما يحدث في الواقع، أصبح «الفرض» نظرية علمية مأخوذاً بها، وكذلك كان النظر إلى «النتائج» العملية رائد الفيلسوف الأخلاقي في إنجلترا — بصفة عامة — كما هي الحال مثلاً في مذهب المتفعة الذي أخذ به «مل»، ومؤداته أن الفعل يكون فضيلة أو رذيلة حسب ما يترتب عليه من نتائج تسعد الناس أو تشقيهم، والفعل الذي ينشأ عنه أكبر مقدار من السعادة لأكثر عددٍ من الناس هو الفعل الفاضل، وإنذن فلا تستطيع — وأنت إزاء فعلٍ تريد الحكم عليه من الوجهة الأخلاقية — لا تستطيع أن تطلق هذا الحكم على الفعل، إلا بعد النظر إلى نتائجه التي ستترتب في عالم الواقع على أدائه، فإذا كان النظر إلى «النتائج» العملية في عالم الواقع هو مقاييس الحكم على الفروض العلمية، ومقاييس الحكم على الأفعال حكمًا خلقيًا، فلماذا لا يكون هو نفسه مقاييس الحكم على الفكرة كائنةً ما كانت؟ لماذا وأنت إزاء فكرة ما، تريد الحكم عليها بصوابٍ أو بخطأ؟

لا تنظر إليها من حيث نتائجها، فإن أنتجت عملاً تصلح به حياة الإنسان كانت فكرة صائبة، وإلا فهي فكرة خاطئة، هذا هو أساس الفلسفة البراجماتية – الفلسفة العلمية العملية – التي هي طابع الفكر الأمريكي الحديث، فإذا كانت «البراجماتية» اسمًا جديداً لطريقة قديمة؛ فذلك لأن الطريقة كانت متبعة – ولا تزال متبعة – في ميدان العلوم، وفي ميدان الحياة اليومية، ثم أمسك الفلاسفة عن تطبيقها في مجال تفكيرهم النظري، فالطريقة قديمة كانت – ولا تزال – قائمة، وأما الجديد فهو تعليمها على كل ضروب الفكر، والفضل في هذا الجديد هو أولاً لـ«بيرس» الذي وضع الأساس، ثم لـ«جيمس» و«ديوي» اللذين سارا على نهجه بعد شيءٍ من التعديل عند كل منهما، وسنكمِّل هذا الفصل بالأول؛ لنحصر الفصل التالي على الآخرين.

(٢) «تشارلز ساندرز بيرس»^٤ واصطناع المنهج العلمي

هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي يعترف فيها الناس بالفضل بعد أن يمضيَّ عن الحياة صاحب الفضل، فما أكثر هؤلاء الذين يجزيهم معاصرُوهم إهْمَالاً بنبوغ، حتى إذا ما انقضتُّ أعمارهم، تنبأُّ أبناء الجيل التالي أو الأجيال التالية لما كان المعاصرُون قد أهملوه وغمروه، فاعجب لهذا المفكِّر المبدع الفريد يتعذر عليه أن يجد منصباً علمياً في جامعة إلا مرة واحدة بعد إخفاقٍ تلاحق مرات عده، ولا علة لذلك إلا أنه جدُّ وباتكر، ولم يذهب مع سائر أصحاب الفكر فيما ذهبوا إليه، ولد عام ١٨٣٩ م لوالٍ كان نجماً لاماً في الرياضة والfolk في أمريكا، فكان هذا الوالد الرياضي أول عامل وأقوى عامل في توجيه «بيرس» وجهة التفكير العلمي الدقيق، حتى إذا ما شبَّ درس في جامعة هارفارد علوم الرياضة والطبيعة، واشتغل معظم حياته باحثاً علمياً يبتكر الجديد، ويشق لنفسه في الفكر طريقاً فريداً، فكانت الثمرة هذا الإنتاج الذي بدأ مدرسة فكرية جديدة،أخذت تضرب بجذورها، حتى أصبحت تنشر اليوم ظلها على الولايات المتحدة باسم الفلسفة البراجماتية، بل أخذت تمتد بفروعها خارج بلادها فيؤيدوها المؤيدون، ويحترمها الناقدون، وجمع إنتاجه في مجلداتٍ ستة هي «مجموعة أبحاثه»^٥ ينقصها البناء الذي يضمُّها في نسقٍ واحد، وإن لم تعوزها غزاره الفكر وأصالته.

^٤.Charles Sanders Peirce

^٥.Collected Papers

لم يكن «بيرس» شعيباً في كتابته؛ ولذلك فهو يعسر على القارئين ممَّن لم يأخذوا أنفسهم بفهم مصطلحاته التي خلقها لنفسه خلقاً ليعبر بألفاظه عن استعمالها في الحياة اليومية، إنه يريد الدقة في تفكيره وتعبيره، لكن الألفاظ السارية في الشؤون الجارية معيبة بالغموص، فلو نقل هذه الألفاظ باستعمالاتها اليومية استحال عليه ما أراد لفكرته من دقةٍ وتحديد؛ لذلك اضطر إلى صياغة ألفاظٍ خاصة به، رُوعي فيها أن تكون «غليظة»، حتى لا يستسيغها عامة الناس، فتسري بينهم فتعود إلى الغموص من جديد، وخير مثل يساق توضيحاً لهذا الميل فيه، هو استعماله لكلمة «البراجماتية» نفسها التي شاعت بعد ذلك اسمًا لمذهبها؛ فقد كان السؤال الرئيسي الذي ألقاه على نفسه ليحاول الإجابة عنه هو هذا: ما هي «الفكرة»؟ متى يجوز لك أن تسمّي العبارة «فكرة» ومتى لا يجوز؟ ولما انتهى إلى أن «الفكرة» هي ما «تعلمه»، أي هي في نتائجها العملية المترتبة عليها، خشي أن يستعمل اللفظة الجارية الدالة على هذا المعنى، وهي لفظة *practice*، فصاغ لنفسه كلمة قريبة منها؛ لتدل على ما يريد، ولتكون اصطلاحاً خاصاً من مجال بحثه الخاص، وهي الكلمة *pragmatism*، ولكن هل أنجاه هذا الحرص كله مما خشي الوقوع فيه؟ كلا، بل جاءه البلاء من رجال الفكر قبل أن يجيئه من سواد الناس؛ ذلك أنه حين ابتكر مذهبه هذا ابتكاراً – وسنورد تفصيله فيما بعد – وابتكر له اسمه كذلك، إنما كان محوره الرئيسي هو أن يجعل كل تفكير يجري على أساس ما يجري في معامل العلوم الطبيعية، ولما كانت «الفكرة» في العمل لا تقبل إلا إذا كان لها نتائج عملية يشاهدها كل من أراد أن يشاهد؛ فقد جعل هذا نفسه هو مبدأ نظريته في المعرفة؛ فالمعرفة – كائنةً ما كانت – لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكل إنسان أن يشاهدها إذا أراد، لكن مذهبة هذا الجديد، باسمه هذا الجديد، لم يك يتناوله سواه من أنصار المذهب أنفسهم، مثل «جيمس» و«ديوي» حتى حوروه، وجعلوا النتائج العملية التي ترتب على «المعرفة» لتكون «معرفة» جديرة بهذا الاسم مما يكون له أثر على الشخص ذاته صاحب المعرفة، فيكتفي أن يقول صاحب الفكرة إن فكرته إن لها أثراً نفسياً في حياته لتكون فكرته هذه مقبولة على أساس المذهب البراجماتي، لأن يقول قائل مثلاً إن عقيدته في الله ذات أثر عملي في حياته؛ لأنها تجعله أكثر تفاؤلاً، وأشد إقبالاً على صعب الحياة ومشكلاتها، فتكون عقيدته تلك مقبولة من الوجهة البراجماتية؛ لأنها عقيدة ذات نتائج محسوسة في حياته العملية، لكننا إذا أخذنا بهذا التعديل، جعلنا المعرفة ذاتية فردية نسبية، وهو ما لم يرُدْه «بيرس» الذي أصرَّ على أن يكون مقاييس الفكرة – أي فكرة – هو نفسه مقاييس

العلم للفكرة العلمية، وهو أن تكون عامةً للناس لا ذاتية فردية، وأن يشهد الجميع نتائجها لا أن يكتفي في ذلك على صاحبها، رأى «بيرس» أن حرصه الشديد في البعد عن الألفاظ الجارية في الحياة اليومية لم ينقذه من تحريف أغراضه؛ إذ هكذا — كما رأيت — أخذ عنه أنصار مذهبة كلمته، لكنهم استخدموها فيما لم يُرِدْ هو أن يستخدمها فيه، فلجاً إلى تعديل الكلمة بإضافة حروف زائدة إليها، بحيث أصبحت pragmaticism لعلها بذلك «أن يكون لها من القبح ما يصرف عنها الخاطفين (اللصوص)».٦

ويدور المذهب البراجماتي عند «بيرس» حول محورين أساسيين، يلتقيان في النهاية عند نقطتين واحدين، وهما مشكلة «المعنى»، ومشكلة «الاعتقاد»؛ أما الأولى فهي محاولة الإجابة عن هذا السؤال: متى يكون الكلمة أو العبارة «معنى»؟ وأما الثانية فهي تجيب عن هذا السؤال: إن كان لدى اعتقاد معين بأن هناك في العالم الخارجي شيئاً ما ذا صفة معينة، فما التحليل الصحيح لمثل هذا الموقف؟

«معنى» الكلمة أو العبارة هو مجموعة ما يمكن للإنسان أن يؤديه من أعمال مسترشداً بالكلمة أو العبارة، وما ليس يهدى إلى عملٍ معين فلا معنى له، فالأفكار — أي الكلمات والعبارات — إما أن تكون خططاً للسلوك العملي، أو لا تكون شيئاً على الإطلاق، فإذا وجدت فكرة — مهما يكن من أمرها — لا تدلّك على أنواع السلوك الذي تسلكه في عالم الواقع، فاعلم أنها فكرة باطلة، أو قل إنها ليست شيئاً، وإنه لمّا يلفت النظر بالنسبة إلى ما يصادف الإنسان في حياته الفكرية من مشكلات، أن بعض هذه المشكلات لا يجد سبيلاً إلى الحل مهما تقدمت المعرفة البشرية، على حين أن بعضها الآخر مصيره إلى الحل إذا ما توافرت للإنسان المعرفة الكافية لحلها، فلننظر إلى المشكلات التي من النوع الأول — وهي المشكلات الفلسفية التأملية — لعلنا ندرك السر في تعدد حلها، خذ مثلاً لذلك مشكلة كهذه: هل العقل والمادة عنصران مختلفان، أم أن أحدهما يمكن رده إلى الآخر؟ أو مشكلة كهذه: هل الروح خالدة أم فانية؟ وسل نفسك لماذا استعصى أمثال هذه المشكلات على الحل بالرغم مما أنفق فيها الفلاسفة من جهود؟ أكان ذلك لأن الإنسان عاجز في علمه عن مواجهتها وحلها، أم لأن المشكلات التي من هذا القبيل بحكم طبيعتها مستحيلة على الحل، لأنها أصعب من أن يستطيع الإنسان حلها، بل لأنها ليست بمشكلات حقيقة،

٦. Peirce, Collected Papers ٥، ج ٤.

لأنها ليست بذات أفكار، وكل ما فيها كلمات لا تحمل معنى؛ لأنها لا ترسم سلوگاً؟ وأول ما ينبغي أن تتبه إلى في هذا الصدد هو أن المشكلة الحقيقة هي ما يحتمل الحل يوماً ما، إن لم يكن اليوم فغداً أو بعد مئات السنين، أعني أنه لا بد أن يكون الحل ممكناً، أما أن تكشف لنا إزاء مشكلة مزعومة أن حلها مستحيل بحكم طبيعتها، فعندئذ لا يجوز أن نكتفي بالقول عنها إنها مشكلة عسيرة، بل يجب إخراجها من عدد المشكلات الحقيقة؛ لأنها ليست منها، وإن تكن قد اتخذت صورة المشكلات الحقيقة بأن وُضعت على هيئة سؤال يتطلب الجواب، فمتى حكم على مشكلة مزعومة بأنها «زائفة»؟ حكم عليها بالزيف إذا لم يكن موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلًا أو إمكانًا، ونضع هذا بعبارة أخرى، فنقول: إن المشكلة الزائفة التي يجب اطراحها هي التي تدور حول كلماتٍ ليست بذات معنى؛ لأنها لا ترسم سلوگاً، فمعنى الكلمة هو السلوك الذي يترتب عليها ولا معنى لها غير ذلك، فماذا في وسعك أن تعامله إزاء العقل والمادة لتعلم إن كانا عنصرين مختلفين أو لم يكونا؟ وماذا في وسعك أن تعامله لتعلم إن كانت الروح خالدة أو فانية؟ وعلى أي وجهٍ يتغير السلوك إذا كان العقل والمادة عنصرين مختلفين أو متفقين؟ وماذا يكون نوع الآثار العملية المشاهدة في عالم الواقع حين تكون الروح خالدة، ثم كيف تتغير تلك الآثار العملية المشاهدة حين تكون الروح فانية؟ واضح إلا سلوك يقابل أمثال هذه المشكلات؛ وبالتالي فلا معنى، وإن فهي مشكلات زائفة.

إن الناس يتلقون على المعنى المفهوم من «صلابة» الماس — مثلاً — لأنهم يشتركون معًا في مشاهدة السلوك الذي تعنيه كلمة «صلابة» وهو أن الجسم «الصلب» يخدش بقية الأجسام، وهو لا ينخدش بها، هذا سلوك تستطيع أنت ويستطيع كل إنسان أن يؤديه، وهو أن يمسك بقطعة المادة الصلبة، ثم يضغط بها على مادة ثانية ثالثة وهكذا، ويكون هذا السلوك الظاهر هو نفسه «معنى» كلمة «صلب» حين نصف الماس بالصلابة، ولكن تسأل الآن: لماذا لا يتفق الناس على معنى كلمات مثل «حرية» و«ديمقراطية» وما إلى ذلك من كلمات، اتفاقهم على معنى كلمة «صلابة»؟ والجواب هو أن المعنى يتحدد حين يتحدد نوع السلوك المترتب على أمثال هذه الكلمات، وما دمنا لم نحدد بعد مثل هذا السلوك، بالنسبة لكلمةٍ من الكلمات فستظل بغير معنى.

والعبارة تكون ذات معنى لو كانت كل كلمةٍ فيها مما يمكن تحويله إلى سلوك وعمل، فإذا وقعنا من عبارٍ على كلمة لا ندرى ماذا يكون السلوك الذي هو معناها، فسدت العبارة بأسرها وأصبحت كلامًا خالياً من الدلالة، لا فرق في ذلك بين أي عبارة تقولها وبين العبارة التي يقولها عالم الطبيعة في معمله، فهذا العالم الطبيعي في معمله إذا ما

استخدم كلمة — وحدها أو في عبارة — كان لا بد أن يكون ثمة ما يقابلها من إجراءات عملية تؤدي، فلو استخدم — مثلاً — كلمة «ثقل» أو «سرعة» أو «انعكاس الضوء» أو ما شئت من كلمات، عرف ماذا يعمل إزاء الشيء المتصف بالثقل أو بالسرعة أو بالانعكاس، وهكذا الأمر في كل كلمة، وكل عبارة يجوز النطق بها في أي موقف من مواقف الكلام الذي يراد به التفاهم بين الناس، ونعود الآن إلى سؤالنا الأول: متى تكون المشكلة التي يراد حلها مشكلة حقيقة؟ والجواب هو: تكون كذلك لو أمكن أن يخضع حلها للتجارب العملية، أعني أن يكون جوابها سلوكاً يُؤْدَى في عالم الواقع، وإلا فهي مشكلة زائفة.

الكلمة من كلمات اللغة، أو العبارة من عباراتها، هي بمثابة إرشاد لما يمكن عمله، وما لا تكون كذلك لا يجوز أن تكون جزءاً من اللغة ذات المعنى، هكذا يجب أن نعرف الكلمات، فلا يكون تعريف الكلمة بكلماتٍ أخرى، وهذه بأخرى، بحيث نظل ندور في كلمات ونفهم أنفسنا بأننا قد «عرفنا» معنى الكلمة المراد تعريفها، كلا، إنما تعريفها هو الخطة السلوكية التي هي منطوية عليها، «فحوى الكلمة أو العبارة إنما يقع بأسره في حدود دلالتها على ما يمكن أداؤه في الحياة السلوكية».٧ وهي بغير معنى إذا لم يكن لها مثل هذه الدلالة العملية، وهذا المقياس العملي بعينه هو الذي نقيس به العبارة — لا من حيث معناها فحسب — بل من حيث كونها صواباً أو خطأ، فالعبارة من عبارات اللغة لا بد أن يكون شأنها شأن أي فرض علمي، بحيث يمكن إزاءها أن تقول: لو كانت هذه العبارة صادقة لترتب عليها كذا وكذا في دنيا العمل والسلوك والتجارب، ثم تنطلق إلى هذه الدنيا التجريبية لترى هل يترتب عليها ما توقعته فتكون صحيحة وإلا فهي باطلة، لكن هبْ أنك إزاء عبارة يُطلب إليك وصفها بصواب أو بخطأ، مع أنها لا تدلّك على نتيجة واحدة عملية يمكنك الرجوع إليها لتفصل بها بين حالي الصواب والخطأ، فهل يسعك عندئذٍ إلا أن تخرج مثل هذه العبارة من حدود الكلام المفهوم؟

ولما كان معنى العبارة هو نفسه ما يتربّع عليها من عمل، نتج عن ذلك أن العبارتين إذا اختلفتا لفظاً واتحدتا في العمل الذي يتربّع عليهما، كانتا متحدين في المعنى على الرغم من اختلافهما في اللفظ، والعكس صحيح أيضاً، وهو أنه إذا اتفقت عبارتان في اللفظ، ثم ترتب على كل منهما عمل يختلف عن العمل الذي يتربّع على الأخرى، كانتا

.٢١ Buchler, Justus, The Philosophy of Peirce: Selected Writings ٧

مختلفتين في المعنى، وإن اتحدتا في اللفظ، ومن أنفع الأمثلة التطبيقية التي نسوقها لذلك، هذه الاختلافات التي تقوم بين المذاهب الفلسفية، والتي كثيراً ما تكون اختلافاً في اللفظ فقط مع اتحادها في الجانب السلوكي، وإن ذنب فلا اختلاف؛ وبالتالي فلا إشكال، مثال ذلك هذه المشكلة القائمة بين الواقعيين والمثاليين حول طبائع الأشياء، فهل للشيء الخارجي وجود مستقل عن الذات العارفة، أم أن وجوده ليس إلا ما تعرفه الذات عنه؟ يقول الواقعي إن للشيء وجوداً مستقلاً خارج الإنسان سواء عرفه هذا الإنسان أو لم يعرفه، ويقول المثالي إن الشيء موجود في إدراك الإنسان له، ولو لم يكن هناك العقل الذي يدرك الشيء لما كان لهذا الشيء وجود، وبعبارة أكثر تفصيلاً وتحديداً، يفرق الواقعي بين نوعين من صفات الأشياء الخارجية، فمنها صفات توجد في الشيء ذاته بغض النظر عن وجود الذات المدركة له، كشكله وحجمه، وهذه هي ما تسمى بالصفات الأولية، لكن هناك إلى جانبها صفات ثانوية، كاللون والطعم، لا تكون في الشيء ذاته، بل تتكون عند من يدرك الشيء، فالشيء كما هو في الخارج لا لون له ولا طعم، وإنما اللون والطعم من صنع حواسنا، وأما المثالي فلا يفرق في ذلك بين صفات أولية وثانوية، و يجعلها جميعاً من صنع العقل المدرك للشيء. هذان رأيان مختلفان عن طبيعة الشيء الخارجي، فهو قائم بذاته في الخارج مستقلاً عن الإنسان، أم أن وجوده متوقفٌ على وجود العقل المدرك؟ فكيف نفصل بين هذين الرأيين من حيث الصواب والخطأ؟ لو كان الأمر كلّاً في كلام لما انتهينا إلى نتيجة حاسمة ولو لبثنا نناقش الأمر إلى يوم الدين، لكن طبق القاعدة البراجماتية في المعنى، وهي أن تسأل عن نوع السلوك الذي يتربّ على قول الواقعي ونوع السلوك الذي يتربّ على قول المثالي إزاء شيء معين، فماذا عسى أن أجد من النتائج العملية في هذه المنضدة التي أمامي إذا صرحت بقول الواقعيين عنها، ثم ماذا عسى أن أجد فيها إذا صرحت بقول المثاليين عنها؟ ما هو الاختلاف في التجربة العملية بين الرأيين؟ إنه لا اختلاف، وإن فالرأيان – على اختلافهما في اللفظ – متهددان في المعنى.

وننتقل الآن من مشكلة «المعنى» إلى مشكلة «الاعتقاد»، والمشكلتان مرتبطتان على كل حال إداهما بالأخرى، وتؤديان إلى نتيجة واحدة، فما المقصود حين تقول: إن لديك فكرة أو اعتقاداً بأنكذا وكذا صواب؟ يجيب «بيرس» أن المقصود هنا هو أن لديك عادةً سلوكية معينة أنت شاعر بوجودها، وتستطيع ممارستها إزاء هذا الذي تقول عنه إنه صواب «... فالفكرة التي تظن بها الصواب تأويلاً لها هو ما أنت على استعداد للقيام

به من عمل إزاءها.^٨ ولنضرب لذلك مثلاً يوضح ما يريده «بيرس» بهذا التحديد لمعنى الاعتقاد أو الفكرة، هبّك قد رأيت على أرض الغرفة شيئاً «اعتقدت» أنه ثقل من أثقال الحديد التي يحملها الرياضيون، فما معنى هذا «الاعتقاد» الذي نشأ لديك إزاء الجسم المعين الذي رأيته؟ معناه طائفة من القواعد تضبط بها سلوكك إزاء ذلك الجسم، فلو أردت السير على أرض الغرفة ماراً به، وجب أن تدور حوله أو تخطو من أعلىه حتى لا تعثر قدمك عليه فتقع، وإذا أردت حمله، فلا بد أن تستعد لذلك استعداداً عضلياً يتتناسب مع ثقله المتظر، وهكذا، هذه «النتائج العملية» التي تترتب على «اعتقادك» بأن ما أمامك ثقلاً من حديد، هي نفسها مغزى ذلك الاعتقاد ومضمونه ومعناه، وقل هذا في كل «اعتقاد» لديك عن العالم الخارجي، وما فيه من أشياء، فلا يكون «الاعتقاد» جديراً باسمه إلا إذا كان دالاً على أنماط من السلوك العملي حيال الشيء الذي يتعلّق به ذلك الاعتقاد، لكن افترض أن قائلًا زعم بأن على أرض الغرفة «شيطاناً» لا تراه العيون، ولا تمسه الأيدي، ولا تعثر به قدم الساير، ولا يمكن حمله من مكانه، ولا زحزحته، ولا ينعكس عليه الضوء الساقط، فما هو السلوك الذي يتقتضيه «اعتقاد» كهذا من يسير على أرض الغرفة، إنه لا سلوك؛ وبالتالي فليس «الاعتقاد» بذاته معنى.

ويرتبط «بالاعتقاد» الشعور «بالشك»؛ لأنهما حالتان متصلة إحداهما بالأخرى، ذلك أنك لو «اعتقدت» في أمر معين، ثم سلكت إزاءه حسب اعتقادك فيه، فوجدت ما يعطّل هذا السلوك أو يغيره على أي وجه من الوجه، «شكك» في اعتقادك الأول الذي كان باعث ذلك السلوك أو بعبارة أخرى، يحدث الشك كلما وجدنا اختلافاً بين السلوك الواقع والسلوك المتوقع، أما إذا كان السلوك الذي توقعناه هو نفسه السلوك الذي أجريناه، فيظل اعتقادنا الذي بعثنا على السلوك قائماً، ونعود إلى ثقل الحديد الذي سقناه مثلاً، فلو «اعتقدت» أو ظننت أن ما أمامك ثقلاً ثقيلاً من حديد، وأردت حمله، تأهبت لذلك بما يتتناسب مع ذلك الاعتقاد، لكن افترض أنك حملته على هذا الطن، فإذا هو أخف جداً مما توقعت، فماذا يحدث لشعورك إزاءه؟ ستأخذك الدهشة أولاً، ثم يأخذك «الشك» في صواب ما اعتقدته حين اعتقدت أنك مُقدم على حمل ثقل من حديد؛ ومن ثم تغير من اعتقادك لتخذ إزاء الشيء اعتقاداً آخر يتتناسب مع العادات السلوكية المطلوبة للتصرف حياله، لأن تعتقد - مثلاً - أنه جسم مصنوع من ورق، أو من خشب، أو نحو ذلك، ويترتّب

.٣٥ ج، ٥، Peirce, Collected Papers ^

على العقيدة الجديدة قواعد سلوكية جديدة، فلا تضعه في النار إذا لم ترد له احتراقاً، ولا تُقذف به من النافذة إذا شئت لأنّ يصيبه كسر أو عطب وهكذا، وهذا هنا نضع أيدينا على مبدأ منهاجي خطير، وهو أنّ الاباعث على التفكير العلمي والبحث المجدى هو الشعور بالدهشة الذي يتتابنا حين تدلنا المشاهدة على أنّ ظاهره معينة من ظواهر الطبيعة لم تجر معنا في خبراتنا على النحو الذي توقعناه لها، فعندئذ فقط نشك في ما كان قد اعتقدناه حيالها، ونحاول أن نعتقد في أمرها اعتقاداً جديداً، يتضمن نمطاً سلوكياً جديداً.

ومؤدّى هذا الذي أسلفناه من حيث حالة الشك، هو أنّ الشك لا يكون شكّاً حقيقياً إلا إذا كان إزاء موقف لم ينجح فيه السلوك الذي سلّكناه على عقيدة معينة لدينا، فتحتم أن نشك في هذه العقيدة، وأن نبحث لها عن بديل، بحيث يقتضي هذا البديل سلوكاً يتفق مع الموقف الذي نحن بقصد التصرف حياله، وهذا هنا مكان مناسب لمناقشة «ديكارت» في شكه المشهور الذي عرفت به فلسنته، أكان شكه ذاك قائماً على أساس حقيقي مشروع، أم كان شكّاً مفتعلّاً زائفاً، لقد بدأ «ديكارت» بزعمه أنه «يشكُ» في وجود الأشياء الخارجية، و«يشكُ» في وجود عقول فيمن يشاهد من الناس، وهكذا، لكنه وهو في حالة «شكه» في وجود المقدّع الذي أمامه — مثلاً — كيف تصرف إزاءه بحيث كان هذا التصرف مختلفاً عن تصرفه، وهو في حالة «اعتقاد» بوجود المقدّع؟ إنه لم يحدث له أن سلك نحو المقدّع بما توقع أن يكون سلوكاً ناجحاً على افتراض أن المقدّع موجود وله صفات معينة، ثم وجد شيئاً غير الذي توقعه، كأنّ وقع على الأرض حين أراد الجلوس، مما كان يبرر له بحق أن «يشكُ» في صواب اعتقاده الأول، أنه لا اختلاف إطلاقاً في عاداته السلوكية إزاء العالم الخارجي بين حالي اعتقاده وشكه، كان قبل شكه وأثناء شكه وبعد زوال الشك عنه يتصرّف بمثل ما كان يتصرّف أولاً، وإنْ فلم يكن ديكارت يشكُ إلا بالقول دون العمل؛ فهو بهذا يكون شكّاً مفتعلّاً زائفاً.

الغاية التي قصد إليها «بيرس» من نظريته في «الاعتقاد» و«المعنى» هي أن تسرى قواعد البحث العلمي على الفلسفة، فلو أخذ عالم طبّيعي بنظرية معينة، واعتقد في صدقها كان معنى هذا الاعتقاد أن ما نتوقعه منها في السلوك العملي هو نفسه ما يصادفنا في خبراتنا، ثم لو أراد متشكّ أن يشك في صدق تلك النظرية، كان أساس هذا الشك أنه يجد في التجارب العملية ما يختلف مع ما نتوقعه من تلك النظرية، وعندئذ يقع عبء الإثبات على المتشكّ؛ فهو الذي نطالبه بأن يبين أين يجد الناحية العملية التجريبية التي تختلف ما نتوقعه على افتراض صدق النظرية، فإذا كان هذا في ميدان العلم، فلماذا لا يكون هو

نفسه منهج التفكير كذلك في ميدان الفلسفة؟ لماذا يسمح الفيلسوف لنفسه أن يقول قوله قولاً لا يمكن أن تترتب عليه نتيجة عملية، ومع ذلك يحسب أن لقوله معنى؟ أين يكون المعنى إذن؟ ثم كيف يتangkan الفيلسوف في اعتقادِ معين حين لا يكون في الحياة العملية حالة تدعوه إلى هذا الشك؟ أين يكون موضع الشك إذن؟ نعم، إنه لا «معنى» لقول، ولا أساس لاعتقاد» إلا إذا كان ذلك المعنى أو هذا الاعتقاد هو نفسه خطة سلوكية يمكن أداؤها، وما ليس كذلك فلا هو بذاته «معنى» ولا هو بالفكرة التي يجوز أن تكون منا موضع اعتقاد» هذا هو لباب المذهب البراجماتي عند «بيرس».

ويفيض «بيرس» القول في الفرق بين حالي «الشك» و«الاعتقاد»، وفي الطرائق المختلفة التي يسلكها الناس في ثبيت اعتقاداتهم^٩؛ لأنه يستحيل عليهم أن يعيشوا في حالة شك مستمر، ولا بد لهم — لكي يضطربوا في حياتهم العملية ونشاطها — من اعتقادات ثابتة عندهم، ليتصرّفوا على أساسها.

وأول ما يُقال في الموازنة بين حالي «الشك» و«الاعتقاد» هو أن موضوعهما واحد، ينتقل الإنسان في علاقته به من حالة الاعتقاد إلى حالة الشك، أو من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد، حسب ما تقتضيه نتائج سلوكه إزاءه؛ فالعبارة الواحدة المعينة التي «اعتقد» في صوابها، هي نفسها التي «أشك» في صوابها، لو رأيت أن سلوكي على أساسها لا يمضي في طريقه كما توقعت له أن يمضي، وبين حالي الشك والاعتقاد فرقٌ عمليٌ وفرق في الشعور؛ فأما الفرق العملي فهو أننا نربط حالة الاعتقاد بالعمل الذي يتضمنه ذلك الاعتقاد، أما حالة الشك فلا يترتب عليها عمل، وأما الفرق بينهما في الشعور فهو أن الإنسان قلق في حالة الشك مطمئن في حالة الاعتقاد، فإذا ما أخذك الشك في حقيقة شيء معين، كان ذلك حافزاً مثيراً لك أن تستقصي الصواب في أمره، حتى تصل فيه إلى اعتقادٍ ما، وعندئذٍ فقط يزول عنك القلق الذي انتابك مع الشك، معنى ذلك بعبارة أخرى، هو أننا ونحن في حالة من حالات الشك، لا نحب أن تدوم بنا هذه الحالة، ونسعى إلى تغييرها، وأما إذا كنا في حالة من حالات الاعتقاد، فالعكس هو الصحيح، أي إننا لا نحب لهذه الحالة أن تزول ونسعى نحو ثبتيتها ودوامها، ورغبة الانتقال من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد

^٩ يراجع موضوع «ثبيت الاعتقاد» في المجلد الخامس من «مجموعة الأبحاث» لبيرس، أو في «المختارات» من فلسفة بيرس التي نشرها Justus Buchler.

هي التي يطلق عليها «بيرس» اسم «البحث»؛^{١٠} لأن الدافع إلى البحث العلمي دائمًا هو أن يصطدم أحد اعتقاداتنا بحقيقة الواقع، فيزول اليقين عن ذلك الاعتقاد، وتصبح إزاءه في حالة شك، فنحاول أن نجد اعتماداً آخر مكانته يصلح أساساً لسلوكنا حيال الواقع سلوكاً ناجحاً، وعلى كل حال ففي رأي «بيرس» أن ما يهتم له الإنسان أولاً وقبل كل شيء، هو أن يرسو بفكرة إلى حالة اعتقاد، بغض النظر عن صواب هذا الاعتقاد أو خطئه، «وأحسن الحالات، هي حالة نظن فيها أن اعتقادنا صواب».

وأيسر الوسائل التي يلجأ إليها الناس في تثبيت اعتقاداتهم إزاء مشكلةٍ بعينها، هي أن «يتثبتوا» باعتقادهم في كل مرة تثور فيها المشكلة، حتى تكون لديهم عادةً الإجابة عن المشكلة على النحو الذي اعتقدوا فيه، وفي مثل هذه الحالة ترى «المتشبث» يرفض الاستماع إلى أي جواب آخر، فليس الناس بطبيعتهم مدفوعين إلى بلوغ الحق اندفاعهم إلى الوصول إلى حالة اعتقادية يريحون بها أنفسهم؛ ولذلك فهم يصيرون آذانهم عن كل ما يخالف اعتقادهم، حتى لا يعکروا صفو الطمأنينة العقلية التي استراحوا لها، ولو لأن الناس في المجتمع الواحد لا ينفكون يتداولون الرأي، ويؤثر بعضهم في بعض، لظل الفرد الواحد على اعتقاداته لا يغير منها شيئاً إلا عند الضرورة العملية القصوى، لكن الناس كما قلنا – يراجع بعضهم بعضاً، ويعدل بعضهم بعضاً، بحيث يستحيل على الفرد منهم أن يحتفظ باعتقاداته الخاصة أمداً طويلاً، ومن هنا كانت وسيلة «التثبت» بالرأي وسيلة ناجحة بعض النجاح لا كل النجاح، وإلى أمدٍ معين لا إلى غير نهاية؛ ولذلك يتحتم أن يبحث الناس عن وسيلةٍ أو وسائلٍ أخرى لثبت اعتقاداتهم.

فلأن الإنسان لا يعيش بمفرده، بل يعيش عضواً في مجتمعٍ يتداولُ أفراده الرأي، كانت الحاجة أمس إلى اعتقاداتٍ جماعيةٍ ثابتة، منها إلى اعتقاداتٍ فرديةٍ ثابتة؛ وهنا تأتي الوسيلة الثانية من وسائل تثبيت الاعتقاد، وهي الاستناد إلى سلطانٍ معين، كسلطان التقليد، أو سلطان الثقات من الأقدمين وغير ذلك، والاستناد إلى سلطانٍ معين في تثبيت الاعتقاد هو نفسه «التثبت»، وغاية ما في الأمر أن الأول خاص بتثبيت الاعتقاد الجماعي،

^{١٠} Inquiry، هذه الكلمة في استعمالها المألوف معناها «البحث»، كالبحث العلمي مثلاً، لكن لها هذا الاستعمال الخاص عند «بيرس» وهو رغبة الانتقال من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد، وسنرى لها استعمالاً خاصاً أيضاً عند «ديبوى» فهي عنده معناها الرغبة في تغيير الواقع تغييراً يكون أكثر تحقيقاً لمصالح الإنسان.

والثاني خاص بتبني الاعتقاد الفردي، ومهما يكن من أمر فلا حيلة أمام المجتمع إذا أراد أن يجتمع أفراده على اعتقادٍ معينٍ سوى أن يلجأ إلى سلطانٍ رادع، مهما أدى ذلك إلى العسف بالأفراد، وما أكثر ما شهدت التاریخ من تعذيب وإرهابٍ وقسوة، بل من قتل أولئك الذين سولّل لهم نفوسيم الخروج على ما أرادت الجماعة لأفرادها أن يعتقدوا فيه، «هكذا كانت الوسيلة منذ أقدم العصور للمحافظة على المذاهب الصحيحة من دین وسياسة». ^{۱۱} ولما كان من العسير على المجتمع أن يستخدم سلطانه هذا في مراقبة كل اعتقادٍ تفصيلي مما عسى أن ينشأ في رءوس الناس، انصرف باهتمامه نحو العقائد الرئيسية وحدها يصونها ويرعاها.

على أنه قلما يخلو مجتمع من فئةٍ قليلةٍ لا يرضيها أن تثبت عقائدها بإحدى الوسائلتين السابقتين، فلا يرضيها مجرد «التشبّث» الأعمى، ولا طاعة «السلطان» مهما كان نوعه، فأمثال هؤلاء إذا ما ساورتهم الشكوك في معتقداتهم. لجئوا إلى مراجعة بعضهم بعضاً؛ لعل أحدهم يقيم البرهان الذي يقنع الآخر، ومن أمثال هؤلاء تتألّف - عادةً - طائفة الفلسفه التي يكفيها أن ترضى من الوجهة النظرية العقلية عن صواب الاعتقاد المعين، حتى وإن اضطربت ظروف الحياة الاجتماعية لأن يتصرّفوا على أساس ما يعتقدوه صواباً.

لكن خير الوسائل جميعاً في تبني الاعتقاد، هي الوسيلة العلمية التي تجعل صواب ما نعتقد في صوابه أمراً يشاهده كل من أراد أن يشاهد، فليس الأمر هنا حاجاً عقلياً أو لفظياً بين جماعةٍ من الناس فيما بينهم، كما هي الحال حين يناقش الفلسفه الميتافيزيقيون بعضهم بعضاً، بل الأمر هنا مرجعه التجارب العملية التي تجعل الفكر عملاً كما ينبغي له أن يكون، الطريقة العلمية وحدها هي التي تخرج بالفكرة من مجرد كونها اعتقاداً ذاتياً عند أحد الأفراد، لتجعلها حقاً عاماً للناس أجمعين، كل الطرائق السالفة ذكرها «التشبّث» و«الاستناد إلى السلطان» و«الحجاج النظري»؛ كل هذه طرائق تحصر الحق في مكان معين أو زمانٍ معين أو جماعةٍ معينة، لكننا إذا أردنا له أن يجاوز هذه الحدود ليكون عاماً شاملًا، لم يكن لنا إلى ذلك وسيلة سوى اصطدام المنهج العلمي، فلن تكون الفكرة واضحة إلا إذا استطاع أكثر من فردٍ واحدٍ تحويلها إلى عمل، بحيث

. ۱۳ Buchler, Justus, The Philosophy of Peirce: Selected Writings ۱۱

يأتي تطبيقها في كل حالة على صورة واحدة، فعندئذ يكون لها معنى واحد عند الجميع، ولا يتغير معناها بتغيير الأفراد أو الشعوب أو بتغيير مكانها أو زمانها، هكذا يتفاهم العلماء المشغلون في معمل واحد بعضهم مع بعض؛ إذ يجتمعون جميعاً في فهم الفكرة على طريقة تطبيقها، وهنا يقول «بيرس»: لو استطعنا أن ننشئ «مجتمعاً معملياً» — أي مجتمعاً يقوم في التفاهم على نفس المنهج الذي يقوم عليه العلماء في المعمل — لانتهينا إلى معنى «الحق» في غير تنازع أو خلاف.

الفصل الخامس

غد بعد أمس

(١) «وليم جيمس» ومعيار النجاح

الانتقال من الفلسفة التقليدية — واقعيةً كانت أو مثالية — إلى الفلسفة البراجماتية هو انتقال من أمس إلى الغد، فبعد أن كان أساس الحكم على قول ما بالصدق أو بالبطلان هو الرجوع إلى الأصل الذي بعث على تقرير ما يقرره القول، أصبح الأساس هو النتائج التي تترتب عليه، فالكلام صواب أو خطأ، والنظرية من نظريات العلوم حق أو باطل، بمقدار ما يعين ذلك الكلام أو هذه النظرية على ترسم طريقنا في الحياة العملية، لا بمقدار تطابقه مع الواقعية التي يصورها، أو اتساقه مع غيره من الأفكار، وفي بيان الفرق بين نظرة الفلسفة التقليدية من جهة، ونظرة الفلسفة البراجماتية من جهة أخرى، لا تمييز في ذلك بين الشعبتين الرئيسيتين اللتين منهما تتكون الفلسفة التقليدية على اختلاف ألوانها، وهما الواقعية أو التجريبية، ثم المثالية، فالقول صادق عند الأولى إذا طابق العالم الخارجي على نحو ما، أي إنه نسخة من أصل موجود خارج الإنسان، وسواء جاءت هذه النسخة طبقاً لأسهلها — كما تذهب الواقعية الساذجة — أو أصعبها تحوير في العقل — كما تذهب الواقعية النقدية — فأساس الحكم على كل حال هو علاقة بين الفكرة التي نشأت عند الشخص العارف وبين الشيء المعروف الذي هو حقيقة قائمة بذاتها مستقلة بوجودها — سواء صادفه العقل الذي يعرفه أو لم يصادفه — وإن فتح تحقيق القول إنما يكون «بالرجوع» إلى ذلك الأصل الخارجي، وأما المثالية على اختلاف مذاهبها، فهي وإن خالفت الواقعية في رأيها بوجود الشيء المعروف خارج الذات العارفة، بأن جعلت وجود الشيء قائماً في العقل الذي يعرفه، إلا أنها — كالواقعية — تحقق صدق الفكرة المراد تحقيقها «بالرجوع» إلى شيءٍ سابقٍ على وجودها، وهو في هذه الحالة مجموع الأفكار الأخرى، لترى هل هنالك بينها وبين تلك الأفكار اتساق فنقبلها، أو تناقض فنرفضها.

وجاءت البراجماتية لتغير وجهة النظر من أساسها، ببدل الالتفات إلى ما «كان» عند تحقيقنا لفكرة ما، نلتفت إلى ما «سيكون»، بدل الالتفات إلى الماضي السابق على نشأة الفكرة المراد تحقيقها، نلتفت إلى المستقبل الذي سيعقب وجود الفكرة ويتلوها؛ فهي صواب إن كانت نتائجها مما يسعف ظروف حياتنا العملية ويفيدنا في حل مشكلاتنا، وهي خطأ إذا لم يكن لها مثل هذا الأثر، هذه اللفتة الجديدة عنصرٌ مشتركٌ بين البراجماتيين جميعاً، ثم يعودون فيختلفون في تفصيلات أخرى تميز أحدهم من الآخر، وقد أسلفنا لك القول – في الفصل السابق – عن «بيرس» الذي شق للناس هذا الطريق الجديد في منطق التفكير، وسنحدثك في هذا الفصل عن زعيمين آخرين سارا في هذا الاتجاه مع تعديل هنا وتبديل هناك، وهما «جيمس» و«ديبوي».

و«وليم جيمس» بين هؤلاء جميعاً هو الذي ينظر إليه العالم على أنه نموذج الفيلسوف الأمريكي، وعنوان الفلسفة الأمريكية؛ فهو أكثر منهم شيوعاً، وأوسع منهم في سائر أنحاء العالم سيرورة وذيوعاً، ترجمت كتبه – كلها أو بعضها – إلى كل لغات العالم المتحضر، ويرجع ذلك إلى عوامل عدة؛ فقد جاءت حياته (١٨٤٢-١٩١٠م) في الفترة التي استكملت فيها الولايات المتحدة استقلالها الفكري، ولم تعد تابعة من توابع الفكر الأوروبي، أضف إلى ذلك ما أتيح له من إمامٍ بكثيرٍ من اللغات الأوروبية، ومن ثراء يمكنه من التجوال والسفر، فلبث يتنقل في ربوع أوروبا يحاضر، ويختلط الناس فيجدتهم بحديثه وخفة روحه، ولا شك أن شيوخ الفكرة الجديدة مرهون إلى حدٍ كبيرٍ بشخصية قائلها، فها هو ذا زميلاً «بيرس» يدعوا إلى الفكرة ذاتها، فلا يكاد يلتقيت إليه أحد من أبناء وطنه أنفسهم، لطريقة اختياره للألفاظ وعباراته التي كان يتعمّد فيها ألا تجري مع مألفه الناس في حديثهم اليومي، ولصرامة شخصيته التي لم يجعل طريق الاتصال بينه وبين غيره سهلاً ميسراً، فإذا أضفت إلى ذلك في «جيمس» أن فكرة «البراجماتية» التي كان يتحدث فيها ويكتب ويحاضر، كانت في ذاتها جديرة بالاهتمام لخطورتها، أدركت كم صادف عند أصحاب الفكر في العالم كله من نجاحٍ وتوفيق.

وقد عرف «جيمس» أول ما عرف باشتغاله بعلم النفس، وقد أخرج فيه كتابه العظيم «أصول علم النفس» من جزءين كبيرين، فكان نقطة تحول وانتقال في هذا العلم من عصر إلى عصر، فعلم النفس قبل كتابه كان محوره ترابط الإحساسات والأفكار ترابطاً آلياً، قائماً على أساسٍ من فلسفة التجربيين الإنجليز، وعلى رأسهم «لوك» و«هيوم»، فالتفكير عند هؤلاء مصدره الانطباعات الحسية، وهذه الانطباعات تأتي أشتاتاً فرادى، ثم تتلاقى

في الداخل أفكاراً، لكن كيف تتلاقي؟ تتلاقي بالتداعي بعضها مع بعض، فهذه الفكرة أو هذا الانطباع الحسي يدعى زميلاً لما بينهما من شبه أو تضاد أو غير ذلك من قوانين الترابط التي فصلوا القول فيها، والتداعي أو الترابط يحدث من تقاء نفسه، كما يحدث التجاذب بين الذرات المادية مثلاً، فكأنما العقل قابل لا فاعلية فيه، ساكن بغير حركة، أو كأنه «لوحة بيضاء» — كما قال «لوك» — تترسم عليه الانطباعات وتجاذب، ولا حيلة له فيما يتلقاه إلا أن يسجله على صفحته تلك، أما بعد كتاب «جيمس» فقد بدأ علم النفس عهداً جديداً؛ لأنه جعل العقل أداة فعالة نشيطة، ومهمته هي كمهمة أي عضو آخر من أعضاء الكائن العضوي الحي، وهي أن يكون أداة للموامة بين الكائن وببيئته موامة تعين الكائن الحي على البقاء؛ فهو إذن أداة بиولوجية تطورية، لا تنفك تواجهه الجديد من مواقف البيئة الخارجية وظروفها، فترتدى عليها بما يحفظ لصاحبها حسن البقاء ودوامه، وبهذا التفسير يكون «العقل» كلمة نسمى بها نمطاً معيناً من السلوك الحي النشيط المفيد، لا مجرد مرآة قابلة تمر أمامها أشياء الطبيعة وحوادثها، فترتسم على صفحتها كما ظن السابقون، ولعلك تلاحظ أن هذا التفسير للعقل يزيل الحاجز التقليدي بين العقل والجسم؛ لأنه إذا كان العقل ضرورة من السلوك، فهذا السلوك هو نفسه الجسم السالك الفاعل المتصرف، وليس هنالك أمر وامور، وحاكم ومحكوم، بل هنالك كائن عضوي واحد يسلك في بيئته على نحو معين، وإذا كان هذا هكذا فقد تحطمـت الثنائية التي شـقت الإنسان — والكون بصفة عامة — جانبين: فعل هنا وجسم هناك، أو نفس هنا ومادة هناك، تلك الثنائـة التي سادـت الفلسفة الحديثـة كلـها منذ «ديكارـت»، وهـا هنا بـذرة المذهب الفلسـفي عند ولـيم جـيمـس، فعلـ الرـغم من أنهـ حـاولـ في كتابـه «أـصولـ عـلمـ النـفـسـ» أـلا يـخلـطـ العـلـمـ بـالـفـلـسـفـةـ، إـلاـ أـنهـ بـطـبـيـعـةـ الـحـالـ — لمـ يـسـطـعـ تـخـلـيـصـ ذـلـكـ الـعـلـمـ مـنـ وـجـهـ نـظـرـهـ العـامـةـ الـتـيـ كـانـتـ أـسـاسـ عـلـمـ النـفـسـ عـنـدهـ، وـسـتـكـونـ أـسـاسـ فـلـسـفـتـهـ أـيـضاـ.

والمحور الرئيسي في فلسفة «جيمس» هو رأيه في «المعنى» — معنى اللفظة أو معنى العبارة — فماذا «معني» بهذه الكلمة أو تلك، وبهذه العبارة أو تلك؟ إن لكل الكلمة معناها الخاص، وكذلك لكل عبارة، لكن ما هي الصفة المشتركة بين كل ذي معنى، بحيث نستطيع أن نقول عن تلك الصفة المشتركة أنها «المعنى» الذي يجعل الكلمة المعينة أو العبارة المعينة ذات مدلول، ونظريتها في «المعنى» لا تختلف في جوهرها عن نظرية «بيرس» التي أسلفنا لك القول فيها — في الفصل السابق — فهما معاً يذهبان إلى أن

«معنى» فكرة من الأفكار، المعنى الذي يجعل الفكرة مفهومه وذات دلالة، هو النتائج العملية التي تترتب على الفكرة في خبراتنا، فإذا قلت — مثلاً: «قد انطفأ غليوني» كان «معنى» ذلك أن «أتوقع» نتائج معينة في خبرتي، لأن أتوقع ألا أحس طعم التبغ إذا جذبت أنفاسي خلالها، وألا يحرق إصبعي إذا وضعته في وعائهما، وهكذا وهكذا، فهذه كلها خبرات ستكون مختلفة في حالة انطفاء الغليون عنها في حالة اشتعاله، وقد لا يكون في هذا الكلام جديد بالنسبة إلى طريقة فهمنا لكتير من عباراتنا في الحياة اليومية وفي عمل العلوم الطبيعية على السواء، ففي هذين المجالين ننصرف — في كثير من الحالات — إلى النتائج المترتبة على القول لنفهم معناه، لكن الجديد فيه هو القول بأنه لا معنى للعبارة إلا هذه النتائج، هذا جديد، بل يستوقف النظر ويستثير الدهشة لو أمعنت في مضمونه، فأنت في حياتك اليومية، حتى إن فهمت العبارة على أساس نتائجها، قد تظن أن للعبارة معنى غير هذه النتائج العملية لأنها النتائج العملية تأتي عرضاً، وقد لا تأتي ويظل للجملة معنى، فكم ألف ألف عبارة نقولها، وننحوهم أن قد فهمنا لها معنى، فإذا سئلنا عن النتائج العملية التي تترتب عليها في خبراتنا لم نجد شيئاً، ومع ذلك نصر على أنها ذات معنى مفهوم، لكن هذه النظرية الجديدة في المعنى، نظرية «بيرس» و«جيمس» على السواء، تذهب إلى أنه لا معنى للعبارة إلا نتائجها العملية في خبراتنا البشرية، وإذا لم يكن ثمة في خبراتنا من نتائج تترتب على جملة معينة، لم يكن لتلك الجملة معنى، بل كانت لغوياً فارغاً لا يدل على شيء، وإن خيل إلينا غير ذلك.

هذه النظرية في «المعنى» تقضي على الخلافات اللغوية التي كثيراً ما تنشب بين المختلفين بغير داعٍ يدعوا إليها، إما لأن ما يختلفان عليه ليس بذوي معنى على الإطلاق، وإما لأنهما يعنيان شيئاً واحداً، وهما لا يعلمان، بحكم أن كلاًّ منهما يقول كلاماً غير الكلام الذي يقوله زميله، فيتوهمان أن اختلاف اللفظ يستتبع حتماً اختلاف المعنى، مع أنه قد يكون المعنى واحداً في القولين، إذا كانت نتائج القولين واحدة، فإذا قلت مثلاً عن منضدة إن طولها متراً، وقال زميلي عنها إن طولها ليس مترين على وجه الدقة، لكنها تقرب من المترين قرباً لا تستطيع أدوات القياس التي بين أيدينا أن تكشف عنه، فهذا ظاهرهما اختلاف، لكن حقيقتهما اتفاق في المعنى؛ لأنه لا اختلاف من حيث النتائج العملية بين القول الأول والقول الثاني؛ فأنا وزميلي على حد سواء سنستخدم أدوات القياس التي بين أيدينا، وسيجد كلانا أن ما يعمله الأول هو نفسه ما يعمله الثاني،

وليس في خبرة زميلي نتيجة واحدة سيختلف بها عن النتائج التي ستقع لي في خبرتي بسبب اختلاف قوله عن قوله في طول المنضدة، فلو اشتري لها غطاء، واشترت لها غطاء، فسيكون ما يعلمه — من حيث طول الغطاء — مطابقاً لما أعمله، وهكذا، وإن فقد انحسم الخلاف بيني وبينه في النتائج العملية؛ وبالتالي قد انحسم الخلاف بيني وبينه في معنى ما قاله وما قلته، على الرغم مما كان ظاهراً بين القولين من اختلاف.

وكذلك قد ينشأ الخلاف بين متنازعين على ما ليس له معنى على الإطلاق، حين يكون الحكم في المعنى على النتائج العملية التي تقع في خبراتنا، فافرض — مثلاً — أنني قلت لزميلي إن «أرواحاً» تسكن هذه الغرفة، ونفي زميلي هذا القول، فما هي النتائج العملية التي تكون في خبرتي ولا تكون في خبرته بناءً على إثباتي لشيء هو ينفيه؟ لا شيء؛ لأن أمسك بيدي ما لا يستطيع هو أن يمسكه، ولن أرى بعيوني ما لا يستطيع هو أن يراه، ولن أشم ولن أسمع ما لا يستطيع أن يشمها أو يسمعها، لو اختلفنا على وجود خيط مشدود فوق أرض الغرفة بين الجدارين المتقابلين، فأنا أزعم وجوده وهو ينفي، لكن هناك اختلاف في السلوك المترتب على عقidiتي وعقidiته؛ فقد أخطو فوق الخيط محاولاً ألا أتعثر فيه لعلمي بوجوده، وقد لا يحسب هو حساباً لذلك فيتغير ويقع، هنا هنا اختلاف في النتائج العملية، وهو الذي يدل على أن كلامي وكلامه كان لهما «معنى»، وهكذا كل في كل عبارة نقولها، فهي بغير معنى ما لم يترتب عليها نتيجة أو نتائج في خبراتنا البشرية العملية، وهذه النتائج هي وحدها معنى العبارة الذي لا معنى لها سواه، ومن التناقض أن تقول عن جملة — كائنـةـ ما كانت — إنك قد فهمت معناها ولو أنها لا تغير شيئاً من خبرتك السلوكية بين حالـيـ نفيها وإثباتها.

إلى هنا يتافق «جيـمـس» مع «بيـرسـ»، لكن «جيـمـس» يختلف عن «بيـرسـ» في المزاج؛ وبالتالي فهو يستطرد في النظرية استطراداً يختلف به عن «بيـرسـ»، وحين أقول هنا إن اختلافهما في «المزاج» قد أدى إلى اختلافهما في الرأي، فإنـماـ أـسـتـخـدـمـ نـظـرـيـةـ لـ«جيـمـسـ» نفسه، حين قال إن الناس نوعان؛ ففريق ذو عقل «ناـشـفـ» أو «صـلـبـ»، وفريق آخر ذو عقل «لين» أو «رـخـوـ»، العقل الأول معانـدـ والعقل الآخر مطاـوـعـ، وبين الفلاـسـفـةـ هذا الاختلاف نفسه، فالفلـاسـفـةـ أـصـحـابـ العـقـولـ الـلـيـنـةـ أوـ المـطـاوـعـةـ هـمـ العـقـلـيـونـ الـمـثـالـيـونـ الـمـتـفـاثـلـونـ المتـديـنـ الـواـحـدـيـونـ الـاعـتـقـادـيـونـ الـقـائـلـونـ بـالـإـرـادـةـ الـحرـةـ، وأـمـاـ الـفـلـاسـفـةـ أـصـحـابـ العـقـولـ النـاـشـفـةـ أوـ الـمعـانـدـةـ فـهـمـ الـتـجـرـيـبـيـونـ الـمـادـيـونـ الـمـتـشـائـمـونـ الـآـخـذـونـ بـشـاهـدـةـ الـحـوـاسـ وـحـدـهـ،

العازفون عن الدين، المتشككون، القائلون بأن العالم كثرة لا واحد، وقد كان «بيرس» من أصحاب العقول الناشرة المعاندة، أما «جيمس» فقد جمع الطرفين في شخصه؛ إذ كان في طبيعته جانب العالم وجانب الفنان في آن واحد؛ ولذلك تراه في بعض نواحيه من أصحاب العقول المعاندة، ذلك حين يحتكم إلى التجربة والحس وما إلى ذلك، لكنه في نواحيه الأخرى ذو عقل لين مطابع، ومن هذه النواحي رأيه في الدين وفي وجود الله، وهنا أحد مواضع الاختلاف بينه وبين «بيرس» في نظرية المعنى؛ فبينما يتفق الاثنان على أن الجملة لا تكون ذات معنى إلا بمقدار ما لها من نتائج عملية تقع في خبراتنا البشرية، ترى «جيمس» يستطرد بالنظرية فيخرج بها عن حدودها، إذ يجعل أن جملة مثل «الله موجود» ذات معنى، وشرح ذلك عنده كما يأتي: إن وجود الله يستحيل بالطبع إثباته إذا احتكمنا إلى خبراتنا العملية؛ لأننا لا نراه ولا نسمعه ولا نمسه، وإن فلا يجوز أن يكون ذلك طريق إثباته، ومع ذلك فهناك طريق غير مباشر إلى إثبات المعنى لهذه الجملة إذا رجعنا في ذلك لا إلى النتائج الحسية المباشرة، بل إلى النتائج العامة التي تحدث في وجهة نظر المؤمن بصدقها، فالذى يؤمن بأن الله موجود يختلف شعوره في حياته عنمن لا يؤمن بذلك، فتراه مثلاً متفائلاً قوى الرجاء؛ وبالتالي فهو مستبشر بحياته فرح مطمئن، على خلاف زميله المنكر؛ إذ يغلب أن يكون هذا متشائماً منقبض النفس معدوم الرجاء والأمل، وهذا الاختلاف في وجهة النظر كافٍ وحده أن يجعل للجملة معنى لما لها من نتائج.

ولا يسوق «جيمس» هذا المثل جزافاً، بل يجعله تطبيقاً لمبدأ عام، تلخصه فيما يلي: هناك حالات تقطع فيها الشهادة بالصواب أو بالخطأ، وعندئذ لا إشكال في قبولها أو رفضها، لكن هناك أيضاً حالات كثيرة جداً تمتتع فيها هذه الشهادة الحاسمة، فماذا يكون موقفنا إزاءها؟ يرى «جيمس» أنه في مثل هذه الحالات نأخذ «بأنفع» الفروض، ويكون النفع هنا هو هو بعينه صدق الفرض الذي أخذنا به، فانظر إلى هذا السؤال مثلاً: هل الحياة تستحق منا أن نحيها؟ إننا لا نملك ما يعيننا على الإجابة الحاسمة عن مثل هذا السؤال، فسواء أجبت بالإيجاب أو بالنفي، جاز لعارضك أن يسألك لماذا كان الإيجاب أو كان النفي، دون أن تجد ما تقنع به، فليس محلاً على إنسان أن يرى لنفسه أن الحياة لا تستحق منه أن يحيها، والعجيب أن مثل هذا المتشائم قد ينتهي به رأيه هذا في حياته إلى نوعٍ من الحياة هو بالفعل لا يكون جديراً بالعناية أو الرعاية، ومن جهة أخرى قد تجد من يقنع نفسه بأن الحياة تستحق أن يحيها، وتراه بفضل قراره

هذا يجعل حياته بالفعل حياة جديرة بالعيش، وهكذا ترى أن الاعتقاد بالصواب في مثل هذه الحالة قد خلق الصواب فعلًا، فيكتفي أن تأخذ بوجهة نظر معينة – في أمثال هذه الحالات التي يمتنع فيها القطع بصواب أو بخطأ – لتحدث لك هذه الوجهة من النظر نتائج عملية في حياتك تجعل رأيك صواباً، هذه هي النظرية التي يعرضها «جيمس» في مقالته المشهورة التي عنوانها «إرادة الاعتقاد»، وهو يقصد من العنوان نفسه أن الاعتقاد في الحالات التي لا تحسم فيها الشواهد، إنما يتوقف على إرادة الإنسان المعتقد، فاعتقد – إن شئت – وسيكون لعقيدتك أثرها في حياتك؛ وبالتالي ستكون عقيدة ذات معنى ومغزى ودلالة حكمًا بمقاييس البراجماتية نفسها.

وهذا ينتقل بنا إلى نظرية «جيمس» في الحق، أو في الصدق، صدق العبارة التي نقولها، فمتى تكون العبارة صادقة؟ يجيب «جيمس» بأنها تكون كذلك إذا تصرفت على أساسها فلم تجد ما يعرض غايتها، فالصدق أو الحق هو هداية في السلوك لا أكثر ولا أقل، ألم نقل إن «المعنى» – مهما كانت الكلمة أو الجملة – هو ما ترتب على الكلمة أو الجملة من نتائج؟ وكلمة «الحق» أو «الصدق» لا تشذ عن هذه القاعدة العامة، معناها هو نتائجها، وكل ما يؤدي إلى النتائج المرجوة «حق»، وكل ما لا يؤدي إلى مثل هذه النتائج «باطل»، الأمر في ذلك شأنه شأن الفروض العلمية نفسها، فكيف يقرّ العالم في معمله أن فرضًا ما صحيح؟ يقرر ذلك بعد أن يرى النتائج التي تنتج عن الفرض، فإذا وجده مطابقاً في نتائجه تلك لكل وقائع الظاهرة التي جاء الفرض ليفسرها، كان عنده فرضًا صحيحاً وإن فهو باطل، فهكذا الأمر في كل عبارة نقولها، هي بمثابة فرض علمي نفرضه، ويكون تحقيقه مرهوناً بانطباقه على الواقع، وليس في طبيعته شيء يجعله صواباً أو خطأ غير ناجحه أو فشله في تفسير الواقع.

وهذا القول نفسه يمكن التعبير عنه – كما عبرَ عنه جيمس – بعبارة أخرى، فنقول: إن الحق هو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من إنكاره، أفضل بالنسبة إلى طرائق سلوكنا في الحياة العملية الواقعية، «الحق» أو «الصدق» هو ما تسلك على مقتضاه فلا تجد منحوات ما يعارض سبilk أو ينافق اعتقادك، «الحق» أو «الصدق» هو ما ينجح من حيث الثمرة العملية التي يثمرها العمل بمقتضاه، ليس «الحق» صفة آسنة راكدة لاصقة بالعبارة التي نصفها بها الوصف، بل هو قابلية العبارة لأن تكون أدلة للسلوك وخطة للعمل، فإن كان فيها ما يهدينا إلى العمل الناجح فهي «حق» وإن فهي باطل، ومن هنا قال «جيمس»: إن «الحق» أو «الصدق» لا يكون في الجملة قبل النزول

بها إلى معرك الحياة والعمل، بل هو «يطرأ» عليها عندئذٍ «فتصبح» حَقًا أو صدقاً حين ألسُنُّ أثْرَهَا الناجح في ميدان السلوك، فالحوادث العملية وحدها هي التي تجعلها صادقة أو باطلة.^١

كلمة «الحق» وكلمة «النفع» مترافقتان، فنقول عن فكرة إنها نافعة لأنها حق، أو إنها حق لأنها نافعة، والقولان في المعنى سواء؛ لأنهما في النتائج العملية سواء، أو قل إن شئت أن «الحق» و«النفع» طرفان لخيط واحد، أحدهما داخل العقل والآخر خارجه، فعندما تكون الفكرة في أول سيرها نحو التحقيق، نصفها بكلمة حق، حتى إذا ما خرجت إلى عالم الخبرة عملاً، وصنفناها بأنها نافعة،^٢ وفي هذا الصدد يقول «جيمس» تشبيهه المشهور الذي يوضح الفكرة بوضوحه، لكنه في الوقت نفسه كان موضعًا سهلاً للنقد يهاجمونه منه، إذ يقول: إن الخبرة هي «القيمة الفورية»^٣ لما نصفه بأنه حق، تشبيهًا للعبارة الصادقة بالسلعة المطروحة في السوق، قيمتها ليست في ذاتها، بل فيما يدفع فيها من ثمن، فأثار هذا التشبيه نقد المهاجمين، فكيف ينزل «جيمس» — في رأيهم — بالحق إلى هذه الدرجة من المادية التي تجعله سلعة من السلع؟ أما «جيمس» فقد فرح بتشبيهه لهذا وعدَّ توفيقًا في التعبير الأدبي، وراح يستخدمه ويوسع من مدى تطبيقه، فقال في مناسبة أخرى إن الفكرة تظل صادقة ما دام لم يعترضها معترضٌ من نعامتهم على أساسها؛ فهي كالذي يعامل الناس معتمداً على حسابه في البنك، فال فكرة كورة النقد تصلح للتعامل إلى أن يعترضها معترضٌ بحجة أنها باطلة،^٤ وما دامت الفكرة ساريةً نسال على أساسها فنتحقق بسلوكنا ما نبتغي من نتائج فهي فكرة صواب.

مقاييس النجاح في النتائج العملية، الذي جعله «جيمس» مقاييس «الحق»، هو نفسه معيار الأخلاق، فالذي يجعل الفعل فضيلة هو أنه فعل ناجح،^٥ فإذا استعرضت مختلف

^١. James, Pragmatism ٢٠١.

^٢. المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

^٣. Cash Value.

^٤. James, Pragmatism ٢٠٧.

^٥. راجع مقالة «الفلسفة الخُلُقية والحياة الخُلُقية» The Moral Philosophy and the Moral Life وهي بين المنشور في كتاب «جيمس»: The Will to Believe.

المواقف التي يقول عنها الناس إنها من الفضيلة أو من الرذيلة الفيت فيها جميًعا عاملًا مشتركًا، هو وجود الإنسان الذي يعي بشعوره ما في الموقف العين من قيمةٍ خُلقيَّةٍ إن خيراً وإن شرًّا، وإن فلان يكون الفعل خيراً؛ فذلك لأنه كذلك في نظر واحد أو أكثر من الناس، ولو خلا العالم من البشر لبقي العالم غير موصوف بخير أو شر، ومعنى ذلك أن تقدير الإنسان للفعل عنصر جوهري في اعتبار قيمته الخلقية، وعلى أي أساس يكون هذا التقدير إن لم يكن على أساس إشباع الفعل لرغبات الإنسان، هذا معيار لا يقتصر تطبيقه على الفرد الواحد، بل يمتد ليشمل البشر أجمعين، وهو في الوقت نفسه يجمع في مضمونه أنظار الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم، فلنفترض أن فعلًا معيناً قد أشبع رغبة فرد دون سائر الأفراد، فماذا يكون الحكم فيه؟ يجيب «جيمس» قائلاً: إنه لا تفضيل لرغبة على رغبة، فالرغبات — من حيث هي رغبات — سواء، وإن فلا أساس للمفاضلة بين الأفعال إلا بمقدار ما تحققه من رغبات، فأكثر الأفعال تحقيقاً لها أكبرها قسطاً من الفضيلة، وهذه الحالة نفسها — حالة الصراع بين الرغبات المختلفة — قد تكون في الفرد الواحد، وعندئِذ تكون القاعدة الخلقية الواجب اتباعها، هي نفسها القاعدة التي تتبعها مجموعة الأفراد، وهي تخليب الفعل الذي يشبع الرغبة الأقوى، على أن نفهم «الأقوى» بمعنى الأشد الطويل، وما قد يظهر فيه من نتائج للفعل الذي أديناه، الفضيلة بهذا المعنى هي إشباع الرغبات، والفضيلة المثلث هي إشباع الرغبات جميًعاً، ولما كان هذا محالاً، كان الأفضل دائمًا هو الأكثر إشباعاً لأكبر قدر مستطاع من رغباتنا.

وليس بخافٍ على «جيمس» أن هذه النظرية في الأخلاق من التعميم، بحيث لا تصلح وحدها هادياً في السلوك إذا ما نشأ موقف معين، وكان على الإنسان فيه أن يختار طریقاً للعمل، لكنه لا يجد وسيلة لتخصيص ما يعمل في كل موقف على حدة، فالامر متترك للإنسان الفرد عندئِذ؛ لأنَّه سيكون أدرى بالظروف التفصيلية المحيطة به، وعلى كل حالٍ فليس من شأن الفلسفة الخلقية أن «تعظ»؛ فهي معنية بالمبادئ العامة وحدها، وعلى غيرها تقع مهمة التطبيق.

حسبنا هذا المقدار من «براجماتية» جيمس — لكن البراجماتية منهج وليس فلسفة إيجابية ذات نتائج معينة، فهل هو من فلاسفة المناهج وكفى؟ — إذ قد يقتصر الفيلسوف على منهج التفكير دون أن يكون له هو نفسه تفكير خاص يقوم على أساس هذا المنهج — أم أن له فلسفة قائمة على منهجه؟

لوليم جيمس فلسفته الخاصة التي يطلق عليها اسم «التجريبية المطرفة»^٦ عنها يقول في مقدمته التي يقدم بها كتابه «معنى الحق»^٧ ما يأتي: «تتألف التجريبية المطرفة أولاً من مصادرة، ثم من حقيقة أقررها، وأخيراً من نتيجة عامة».^٨ أما المصادر (والمحض) بكلمة «مصادرة» فرض يفرضه الباحث ويصدر به بحثه ويطالب القارئ بأن يسلم بصحته؛ فهي في ذلك شبيهة بالبدوية (بالبدوية) فهي أن كل مناقشة فلسفية يجب أن تنحصر في موضوعات مما يقع في الخبرة البشرية، قد يكون في الكون ما لا يقع للناس في خبراتهم، لكن حديثنا عنه عندئذٍ يصبح بغير معنى، إن «جيمس» لا يدعي أن وجود شيء متوقف على خبرتنا به، لكن الذي يدعى هو أن الشيء لا يكون مفهوماً لنا، وهذا دلالة في حديثنا عنه، إلا إذا كان جزءاً فعلياً أو ممكناً من أجزاء الخبرة الإنسانية.

تلك هي «المصادرة» التي لو وقف عندها لكان على اتفاق مع التجريبية الإنجليزية؛ لأن رجال هذه المدرسة — لوك وباركلي وهيوم — هم أيضاً يرون أن ما يُستطيع معرفته هو وحده الذي يقع في حدود خبرات الإنسان، وعانياً نتحدث إذا لم يكن حديثنا عن شيء خبرناه فعلًا، أو كان في الإمكان أن نخبره، لكن «جيمس» لا يقف عند حدود هذه المصادر وحدها، بل يمضي فيقرر حقيقة هي التي ميّزت تجريبته وجعلتها تجريبية «متطرفة» — كما أسموها — وهي أنها حين ندرك أشياء العالم بالخبرة المباشرة، فإنما ندرك الأشياء وما يربطها من علاقات، فالعلاقات القائمة بين الأشياء هي — كالأشياء نفسها — مما ندركه في عناصر الموقف الذي يتاح لنا أن ندركه، وليس هي — كما كان الظن — من صناعة عقولنا،^٩ كلا ولا هي شيء خارج عن طبيعة الموقف جاءه من أعلى، بل هي جزء منه لا يتجرأ، يدركه الإنسان إذ يدرك الموقف بكل ما فيه من عناصر؛ أشياء وعلاقات، والقارئ الذي لم يألف مشكلة العلاقات في الفلسفة قد لا يقدر خطورة هذه الحقيقة التي يقررها «جيمس»؛ إذ يقرر أن «العلاقات» تدرك في الخبرة المباشرة كالأشياء المرتبطة بتلك العلاقات سواء بسواء، ولكي أعينه على تقدير هذه الحقيقة أستطرد

^٦. Radical Empiricism

^٧. The Meaning of Truth

^٨ يلاحظ أن أربع مقالات مما يكون كتاب «معنى الحق» قد نشرت مع «البراجماتية» في كتاب واحد بالعنوان الأخير، فإذا رجع إليه القارئ وجد العبارة المذكورة، صفحة ٣١٠.

^٩. James, Pragmatism، ص ٣١٠

فأقول: إن الفلسفه ينقسمون قسمين رئيسيين؛ المثاليون من جهة، والواقعيون من جهة أخرى، أما المثاليون فهم الذين يجعلون حقائق الأشياء في كونها أفكاراً في عقولنا، أي إن الشيء المعين موجود إذا كان له فكرة في رأسه، وإلا فلا وجود له، وإن كان الأمر كذلك، فمجموعه الأشياء – أي الكون كله – هي وبالتالي مجموعه أفكار في عقل الإنسان أو في عقل الله، فكيف تكون العلاقات بين الأفكار؟ إنها ليست علاقات مكانية؛ فال فكرة لا تكون على يمين الفكره أو على يسارها – مثلًا – لكن العلاقات بين الأفكار تكون في تضمن بعضها لبعض، والاستدلال على بعضها من بعضها الآخر وهكذا، وبهذا تكون مجموعه الأفكار بمثابة نسقٍ واحد أو بناءٍ واحد، تستطيع من كل فكرة أن تعلم فكرة أخرى؛ لأنها نتيجة تلزم عنها، أو لأنها مقدمة تقضيها، وهكذا تظل تنتقل من فكرة إلى فكرة بالاستدلال وحده، حتى يكتمل لك النسق كله، إذن فمن فكرة واحدة – أي فكرة شئت – تستطيع أن تستدلّ على سائر الأفكار جميعاً، الأمر في ذلك كالأمر في نظريات الهندسة – مثلًا – حيث تستطيع من أي نظريةٍ شئت أن ترجع قافلاً إلى مقدماتها أو تتقدم سائراً إلى نتائجها حتى يكتمل لك البناء كله، فكأن كل نظرية واحدة تحمل في جوفها مجموعه النظريات، بعضها كامن فيها؛ لأنه مقدماتها، وبعضها الآخر كامن فيها أيضًا؛ لأنه نتائجها، وفي مثل هذه الحالة لا بد أن يكون النسق كله وحدة واحدة، علاقة الكل بأجزائه هي علاقة الكائن العضوي بأجزائه ... وما شأن «العلاقات» بهذا كله؟ شأنها هو أن المثاليين – بناءً على رأيهم هذا – يجعلون العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض أجزاء من طبيعة الأشياء نفسها، داخلية فيها وليس تأثيرها من الخارج لترتبط شيئاً بشيء؛ لأن علاقة الشيء الواحد بسائر الأشياء هي نفسها جزء متченم لطبيعة ذلك الشيء، ولو لاه لما عرفت حقيقته كلها، فمثلاً إذا قيل لك عن «أ» إنه والد «ب» فأين ترى علاقة «والد» هذه التي تربط الشخصين «أ» و«ب»؟ عند المثاليين أن هذه العلاقة تراها بتحليل طبيعة «أ» وحقيقة، وعندئذ ستجد أن جزءاً من تلك الحقيقة أنه «والد»، فالعلاقة إذن داخلية فيه، وليس جزءاً من المشاهدة التي تأتي عن طريق الحواس.

وأما الواقعيون فيرون رأياً غير هذا؛ إذ يرون أن الأشياء التي ندركها موجودة وجوداً خارجياً مستقلاً عن عقولنا وما فيها من أفكار؛ فهي موجودة سواء صادفها العقل الذي يدركها أو لم يصادفها، وإذا كان الأمر كذلك، فعلمي بها متوقف على ما أشاهده منها، لا على استدلالٍ عقلي، فإذا رأيت شيئاً يقع قبل شيء، قلت إنه وقع قبله؛ لأنني شاهدته هكذا، لا لأنني وجدت الأول يستتبع بالضرورة حدوث الثاني كنتيجة له، ولما كان العالم يأتي في

التجربة الحسية أشياء مختلفة كثيرة مرتبطة بعلاقات مختلفة كثيرة كذلك، وجب أن أقول: إنه عالم «متعدد»، وليس هو بالوحدة الواحدة كما يظن المثاليون، وأن هذا التعدد لا يكون الجزء منه دالاً على الجزء الآخر دلالة حتمية كما يظن المثاليون أيضاً، بل الأمر موكول إلى الخبرة، فإن وجدت جزءين متلازمين قلت إنهم كذلك، وإن فلا أستدل على وجود الواحد من وجود الآخر ... وما شأن «العلاقات» وإدراها بذلك؟ شأنها هو أن الخبرة الحسية – كما يقول التجربيون – تأتي في الحقيقة مفككة إلى الذهن، والذي يربطها بعضها ببعض هو الإنسان المدرك، يربطها على مقتضى قوانين يسمونها قوانين تداعي الأفكار أو ترابطها. فإذا ما جاء «جيمس» ليقول: إن الإنسان يدرك العلاقات إدراكاً مباشراً مع الأشياء نفسها المرتبطة بتلك العلاقات، يكون قد سار بتجربته خطوة أخرى بعد التجريبية الإنجليزية التي قصرت المشاهدة على «الحالات» المتقطعة المتجزئة وحدها، ثم جعلت العلاقات التي تربطها تتم في الداخل ولا تأتي مع بقية المدركات من خارج – ومن ثم كانت تجربة «جيمس» تجريبة «متطرفة» – وبعد هذه الحقيقة التي يقررها عن العلاقات، تجيء النتيجة التي ينتزعها منها، وهي أن العالم هو ما يجيء في الخبرة، وليس هناك ما يدعو إلى إضافة شيء من عندي لبنائه أو تدعيمه، يجيئني العالم في خبرتي قائماً في بنائه مدعماً بروابطه، إذ يجيئني بعنصريه: الأشياء وال العلاقات التي تربط تلك الأشياء في وقائع؛ فقد كانت مسألة العلاقات هي نقطة الضعف في التجريبية الإنجليزية التقليدية؛ ولذلك كانت أيسر نقطة يهاجمها منها أنصار الفلسفة المثلالية؛ إذ كانت هذه الفلسفة تسأل المذهب التجريبي قائلاً: إذا كان الإدراك أمره أمر حالات تأتي متقطعة عن طريق الحواس المختلفة، فما الذي يوجد العلاقات بين أجزائه؟ هذا مصباح على منضدة – مثلاً – وهكذا أراه مرتبطاً بالمنضدة بعلاقة «على»، لكن العين لا ترى «على»، بل ترى «مصابحاً – منضدة»، فكيف وبأي الوسائل أدرك «على» التي ليست بين المحسوسات؟ أقول: إن هذه كانت أيسر نقطة للهجوم على المذهب التجريبي من جماعة المثاليين الذين ينكرون الكثرة، وينكرون خارجية الأشياء، فجاء «جيمس» واعترف للمثاليين بوجاهة نقدتهم وصوابها، لكنه أعاد بناء المذهب التجريبي نفسه ليقابل هذا النقد، بأن جعل العلاقات جزءاً يدرك بالخبرة المباشرة كأي جزء آخر، وبهذا أصبحت التجريبية مذهبًا أوفي وأكمل وأقدر على مواجهة الهجوم.^{١٠}

.Paul Henle, Introduction to James (Classic American Philosophy) ed. Fisch, p. 121 ١٠

لكن موضوع العلاقات، وجعلها جزءاً من الخبرة المباشرة، ليس وحده يكون «التجريبية المتطرفة»، بل يقوم إلى جانبه موضوع آخر، أبعد منه أثراً في توجيه الفلسفة المعاصرة، ألا وهو فكرة «العنصر المحايد» الذي لا هو بعقلٍ ولا هو بمادة، إنما العقل والمادة كلاماً اشتقاقياً من مصدر محايد، ولشرح ذلك أقول: إن هذه المنضدة التي أمامي تبعث موجات ضوئية في كل مكان يمكن أن ينبعث الضوء منها إليه، وفي أي نقطةٍ من هذا المكان يمكن رؤية المنضدة، وإن فلو سألت: أين المنضدة؟ أجبت: هي في كل هذه النقط المكانية على السواء، فاجمع كل «الظواهر» الموجودة إمكاناً في أرجاء هذا المكان، تكون لك المنضدة، فلو وقفت في نقطةٍ مكانيةٍ من هاتيك النقط التي تنبعث إليها ظواهر المنضدة، تكون لديك منها صورة حسية، ومن الظواهر الخارجية مضافة إلى الصورة الحسية التي كونتها عنها تكون حقيقة المنضدة، فليس الفرق بين الشيء الخارجي الذي جرى العرف بأن نسميه بالمنضدة، وبين الصورة الحسية، وهو فرق بين مادة في الخارج وعقل في الداخل، بل كلا الجانبين – الخارج والداخل معاً – متكونٌ من مصدرٍ واحد هو الظواهر المنبعثة في نقاط المكان، تنظر إليها من خارج فإذا هي الحقيقة الخارجية، وتنتظر إليها من داخل، فإذا هي الفكرة الداخلية، وخلاصة القول هي أن المادة لم تعد «مادية»، ولا أصبح العقل «ذاتاً روحانية» كما كان يقال، بل انحنت المادة إلى ظواهر متباشرة فقدت صلابتها، وانحل العقل إلى حالاتٍ إدراكية فقد ذاتيته، والجانبان معاً صادران عن عنصرٍ محايد.¹¹

ويتفرع عن «التجريبية المتطرفة» نتيجة هي العقيدة بأن العالم ليس وحدة، بل هو متعدد المحتوى، وقد عَبَرْ «جييمس» عن هذا المذهب التعددي في كتابه «عالم متكرر»¹² أي إن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد، فكما أنه يرى أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءاً من الشيء الذي اصطلحنا على أن نصفه بالمالدية والموضوعية، أو أن يكون جزءاً من الإدراك الحسي لشخصٍ مدرك؛ ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص، وهي المجموعة التي اصطلحنا أيضاً على

¹¹ وردت هذه النظرية في مقالة لوليم جيمس عنوانها «هل للوعي وجود؟» Does Consciousness Exist? وهي من المقالات المنشورة في كتاب «مقالات في التجريبية المتطرفة» Essays in Radical Empiricism ومما يجدر ذكره أن برتراند رسل أخذ هذه الفكرة الخصبة ونماها في نظريته عن حقيقة العالم.

¹² A Pluralistic Universe

أن نسميهما عقلاً، فكذلك المدرك الحسي الواحد قد يكون حالة شعورية في أكثر من عقل واحد؛ إذ قد يكون المدرك الحسي لهذه المضادة - مثلاً - حلقة من حياتي الشعورية، وحلقة من حياتك الشعورية، ثم ما هو أكثر من هذا، إذ قد يكون المدرك الحسي المعين جزءاً من الحياة الشعورية لفرد من الناس، ويكون في الوقت نفسه جزءاً من الحياة الشعورية لعقل أشمل من عقل ذلك الفرد، بحيث يشمل كل هذا العقل الفردي بجميع حالاته، مضافاً إليه مدركات أخرى، وعندها يكون المدرك - أو الفكرة - حالة من حالات عقل أصغر، وحالة من حالات عقل أكبر، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان، مع أنها هي هي الفكرة نفسها، ومن هذا ينفتح أمامنا المجال لاحتمال أن يكون العالم كله محتوى في عقل واحد كبير احتواء الأدنى في الأعلى يشمل كل العقول الفردية، بحيث يكون كل إدراك من إدراكات العقول الفردية إدراكاً في العقل «الإلهي» الشامل، وعندها تكون لدينا فكرة عن «إله» يختلف عن الفكرة التي تكونت عنه في الديانات التقليدية، وكذلك تختلف عن الفكرة التي تكونت عنه في الفلسفات الأخذة بمبدأ وحدة الوجود؛ وذلك لأن هذا الإله الذي هو عقل يشمل سائر العقول، ليس منفصلاً عن الكون انفصال الخالق عن خلقه كما تصورت الديانات التقليدية، كلا ولا هو حال في الوجود كله كما تصورت فلسفة وحدة الوجود، ولكنه إله بينه وبين سائر العقول الفردية قسط مشترك، هو الاشتراك في إدراكاتٍ بعينها، لكنه في الوقت نفسه يتميز بفردية مستقلة، كما يتميز كل فرد من الأفراد الصغرى بفرديته المستقلة، فالصورة - كما يتخيلها «جيمس» - هي أقرب إلى سلم متدرج من عقول؛ فعقل أكبر من عقل؛ لأنَّه يدرك إدراكاته ثم يزيد عليها، ثم عقل ثالث أكبر من هذا العقل، فرابع أكبر وهذا دواليك صعوداً، دون أن يتحقق أن يكون هناك عقل مطلق يسع كل شيء، فالعقل الأعلى فيه كل ما في الأدنى مع الاحتمال دائمًا بأن يكون هناك ما هو أعلى.

ولعل ما حدا بوليام جيمس إلى مثل هذه الفكرة التي تجعل العقول متصاعدة، دون أن تضيع في ذلك شخصية العقل الفردي، هو أنه أراد أن يحفظ لكل فرد إنساني بإرادته المستقلة، لتقع عليه مسؤوليته الخلقية، إنه لو جعل في الكون إلهاً يشمل كل شيء، وتتمحى فيه الأفراد، لتورط فيما تورطت فيه الديانات التقليدية والفلسفات الموحدة للوجود، وهو مشكلة الشر؛ فلو كان هنالك مثل هذا الإله الشامل، للزم أن يكون مسؤولاً عن كل ما يقع، والشر بعض ما يقع، فإذاً أن نقول: إن الله عنده مسئول عنه، أو إنه عاجز عن درئه، و«جيمس» يفضل البديل الثاني، ويكون العجز هنا معناه أن الله لا

يشمل كل شيء في الوجود، بل إن هناك إلى جانبه سائر العقول والإرادات، التي وإن تكن أدنى منه وأصغر في سعة الإدراك، إلا أنها موجودة مسؤولة عما تصنع، فهذا الافتراض يجعل لكافح الأفراد نحو الخير معنى؛ لأنه يجعل في مستطاع الأفراد تغيير ما هو كائن إذا كان شرّاً ليصبح أفضل مما هو وأكمل ... ولا تسل «جيمس» قائلاً: ما برهانك؟ لأنه لا برهان، فهذه حالة من الحالات الكثيرة التي قال عنها إنه حيث لا يكون برهان يثبت أو ينفي، فعلينا بالاختيار اختياراً إرادياً متعمداً لعقيدةٍ يكون من شأنها أن تنسج مجال الأمل في حياةٍ أفضل.^{١٣}

(٢) «جون ديوبي»^{١٤} وتغيير القيم

هو ثالث ثلاثة عمالقة خلقوا الفلسفة البراجماتية خلقاً، وأشاعوها في أرجاء العالم طرراً بحيث لم يعد في وسع مثقف إلا يتبعهم في نتائجهم متابعة القبول أو متابعة الرفض والإإنكار، وهؤلاء الثلاثة هم «بيرس» و«جيمس» و«ديوبي»، على أنهم وإن ذهبوا جميعاً مذهبًا واحدًا من حيث الأصول، إلا أن كلاً منهم قد انشعب به في اتجاهٍ يميذه عن زميليه، والصفة المميزة لـ «ديوبي» هي محاولته استخدام منهج العلوم في التفكير في القيم – الأخلاقية والسياسية والجمالية وغيرها – تفكيراً قد ينتهي إلى تغييرها تغييرًا يناسب ظروف الحياة الحاضرة، أو بعبارة أخرى هي اتخاذه من الفكر «ذرعية»^{١٥} للعمل على نحو يحقق للإنسان ما يتغويه في مجتمع صناعي ديمقراطي كالمجتمع الذي نعيش فيه اليوم، أو على الأصح كالمجتمع الذي تعيش فيه الولايات المتحدة في عصرها الراهن.

ولم يكن «ديوبي» براغماتياً منذ أول نشأته، بل تأثر في أولى مراحله بالفلسفة الهيجلية، ولم يكن له بدُّ من ذلك؛ لأنه لم يجد حوله إلا أساتذة يذهبون في الفلسفة هذا

^{١٣} راجع له في ذلك:

(أ) إرادة الاعتقاد .The Will to Believe
(ب) صنوف من الخبرة الدينية .Varieties of Religious Experience

John Dewey^{١٤}

^{١٥} للبراجماتية عند «ديوبي» اسم خاص هو Instrumentalism، سنجعل كلمة «مذهب الذرائع» مقابلاً لهذا الاسم، بحيث لا تصرف إلا إلى «ديوبي» وحده.

المذهب، فأخذ عنهم، ثم أخذت ظروفه تتطور حتى اتخذ لنفسه طريقة البراجماتي بقية حياته، وقد كانت الأعوام التي شكلته من الوجهة الفلسفية تشكيلاً حاسماً، وهي الأعوام العشرة المتقدمة من ١٨٩٤م إلى ١٩٠٤م (ولد ديوبي عام ١٨٥٩م ومات عام ١٩٥١م)، وذلك حين كان رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة شيكاغو، وحين قام بتجربة في التربية على نطاقٍ واسع، أجرتها على مدرسة ملحقة بالجامعة، فعندئذٍ نفض يديه من الفلسفة الهيجلية، وبدأ في وضع الأساس لوجهة نظره التي التزمها منذ ذلك الحين، وهي التي يُطلق عليها – كما قلنا – اسم «المذهب الذرائي»، وهو مذهب شديد الشبه بما كان يدعو إليه «وليم جيمس» في ذلك الوقت نفسه باسم «الفلسفة البراجماتية».

وإنه لما يعيننا على فهم وجهة النظر التي أخذ بها «ديوبي» أن نذكر لحة من حياته تلقي ضوءاً شديداً على أصول تفكيره، ذلك أنه ولد ونشأ في ولاية «فيرمونت» في الشمال الشرقي، في منطقة ريفية هادئة يعيش أهلها على الزراعة، ولهم كل ما تقتضيه الزراعة من أخلاق المحافظة على القديم، وإيثار السلامة والأمن والدعة على المخاطرة، وما إلى ذلك، ثم انتقل في رجولته إلى ما يسمونه في الولايات المتحدة «بالغرب الأوسط»، وهو إقليم نزح إليه المغامرون من أهل الشرق – أعني شرق الولايات المتحدة – الذي كان أول ما عمره الوافدون من أوروبا، حتى ازدهر، فماذا شهد «ديوبي» في الغرب الأوسط خلال ستة عشر عاماً أقامها هناك؟ شهد حياة اقتصادية تختلف اختلافاً بعيداً عن حياة موطنه الزراعي الذي نشأ فيه؛ إذ رأى الثراء الطائل يجمعه صاحبه في مثل اللحم بالبصري، وقد يفcede كذلك في مثل اللحم بالبصري، رأى الناس تغلب عليهم المغامرة والمخاطرة، وأميل إلى العمل الحر الجريء منهم إلى العمل المستقر الثابت الآمن؛ لأن هذا الاستقرار وهذا الثبات وهذا الأمن يكفهم الخضوع لقوانين الحكومة المطردة، ويكلفهم وبالتالي الحد من أصالحة التفكير وقدرة الابتكار، كانت الحياة هناك – كما شهدتها «ديوبي» – معرضة للخطر، ولكن بلوغ النجاح فيها كان كبير الاحتمال، فلم يكن الناس ينشدون اليقين في حياتهم، ومن هنا انعكس الأمر على تفكير «ديوبي» حين أخرج فيما بعد كتابه «طلب اليقين» ليهزاً من طلب اليقين في حياة الفكر وحياة العمل على السواء، كان أهل الغرب الأوسط جميعاً من نزحوا حديثاً، فقلما تجد أسرة هناك عندئذٍ امتدت إقامتها أكثر من جيل واحد أو جيلين، وقد نزحوا من كل فجٍ من فجاج الأرض، فكانوا جاءوا جميماً لا يحملون بين جنوبهم إلا شيئاً واحداً، وهو أن يخاطروا ويغامروا، فمن ذا كان يعبأ عندئذٍ هناك بالتقالييد الموروثة أو بأصول الثقافات القديمة؟ نظر الجميع إلى أمام لا إلى وراء، مؤمنين بأن النجاح أكبر احتمالاً من الإخفاق.

ذلك هو طراز القوم الذين ذهب «ديوبي» بينهم ليعلم أبناءهم في جامعة شيكاغو، فأي شباب تتوقع له أن يختلف إلى الجامعة؟ شباب كالآباء، يريدون العلم الذي يعين على العمل، يريدون الفكر الذي يرسم طريق النجاح، إنهم لم يكونوا كالشبان الذين ألفتهم جامعات أوروبا، بل الذين ألفتهم جامعات الجهة الشرقية من الولايات المتحدة نفسها، جاءوا وفي رءوسهم تقدير للثقافة في ذاتها، كلا؛ فقد تغيرت معهم وجهة النظر، وجاءوا ينشدون العلم الذي يكون قريب الصلة بما هم مقبلون عليه من حياة عملية سريعة الخطأ، لم يكونوا يريدون — بالطبع — دراسة اللاتينية أو الإغريقية أو غيرهما من الدراسات النظرية البحتة التي هي في الحقيقة مخلفات الثقافة الأرستقراطية القديمة، التي كانت تصلح لأهل الفراغ من أبناء الطبقات الثرية، أمثال هذه الدراسات لم يعد بذني نفع في مجتمع ديمقراطي كل أبنائه قد خلقوا للعمل، وللعمل الجاد، فإن كان طلاب الجامعات القديمة ينشدون النظريات التي يدرسونها وهم جالسون على مقاعدهم؛ فقد جاء هؤلاء إلى الجامعة يريدون العمل بأيديهم، فإذا ما كان الموضوع مما لا يقتضي عملاً مباشرًا، فليكن إذن شديد الصلة بما يعمل.

فكيف يجيء تيار الفكر في رأس فيلسوف حساس لما حوله من ظروف، إن كانت هذه الظروف هي التي تحبّط به؟ هل يمكن أن يتوجه بفكه إلى غير العمل؟ هل يمكن أن تدفعه هذه الرغبات الجامحة من حوله نحو النظر إلى المستقبل، ثم يلتقي رغم ذلك إلى الماضي؟ كلا، وهكذا كان الأمر مع «ديوبي»، تشكك في قيمة التقاليد كلها، كالتقليل الذي جرى بين المفكرين الأميركيين الأولين من أن للإنسان حقوقاً طبيعية كانت لهم قبل اجتماعهم في مجتمع، وكالعرف الذي يقضي بالرجوع إلى السبقات في أحكام المجتمع أو أحكام القضاء، وكالاعتقادات الدينية في صورها الجامدة، بل والافتراضات العلمية التي قد تكون قائمةً على غير أساس يبرر قيامها، إن كل شيء في حياة الإنسان قابل للتغيير إن دعت الضرورة إلى تغييره، ولا يجوز أن يقف شيء — كائناً ما كانت قيمته وقداسته — حائلاً في مجتمع الإصلاح الاجتماعي وتوفير العيش الرغيد للإنسان العامل، لا بد من تغيير قواعد الأخلاق وإن اقتضى الإصلاح هذا التغيير، ولا بد من تغيير أسس السياسة والاقتصاد والتربية وكل شيء مما قد يظن به الدوام والثبات، في سبيل تغيير الحياة تغييرًا يجعلها أكثر ملائمة لظروف العصر الجديد.

وماذا تكون الفلسفة إن لم تكن — كما يصفها «ديوبي» — تعبيراً عقلياً عن الصراع الداخلي الذي يسري في ثقافة العصر؟ مهمة الفلسفة هي أن تتبعَّب خيوط هذا الصراع

إلى أصولها لتضع أمام النظر مصادر القوى التي تتجادب عقول الناس، فيسهل بذلك تشخيص الداء ووصف الدواء، والحق أنك إذا أمعنت النظر في أي فلسفةٍ شئت، فمهما كانت هذه الفلسفة في ظاهرها منعزلة عن تيارات الحياة العملية، فستتجدها في الحقيقة معبرةً عما تنطوي عليه تلك الحياة في عصرها من مبادئ أساسية ي sisir الناس في نشاطهم العملي على مقتضاهما، شعروا بذلك أو لم يشعروا، فهكذا كانت فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو – مثلاً – دفاعاً في صميمها عن المثل العليا التي كانت هدف المدنية اليونانية يدافعون عنها إزاء هجمات الشراك، فلولا تلك الهجمات الانقلابية لكان من المحتلم ألا ينشأ سقراط مدافعاً عن القيم الأخلاقية الثابتة، أو ألا ينشأ أفلاطون ليقيم الحاجة على وجود عالم فكري ثابت رغم ما قد يبدو للعين من صيرورة وتغير، أو ألا ينشأ أرسطو ليستهدف الغاية نفسها في الأخلاق وغيرها، ثم انتقل إلى العصور الوسطى الدينية، وانظر ما مهمة الفيلسوف عندئذٍ، كان همه الأول والأخير أن يدافع عن العقيدة الدينية السائدة ببساطة من الفلسفه.

لكن مهمة الفيلسوف وإن تكون دائمةً تعبيراً عقلياً عما تنطوي عليه حياة الناس من مبادئ، إلا أنها قد لا تكون دائمةً دفاعاً عن النظام القائم، كما كانت الحال في أعلام الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطة؛ لأنه قد يحدث أن تأخذ حياة الناس في التغيير والانقلاب، وأن تأخذ مبادئ حياتهم – وبالتالي – في التحول والتبدل، وعندئذٍ يقوم الفيلسوف بمهمته نفسها، مهمة التعبير العقلي عن المبادئ التي تنطوي عليها حياة الناس، فإذا هي فلسفة تدعوا إلى وجوب الانقلاب والثورة؛ لأنها فلسفة جاءت في عهد انقلابٍ وثورة، هكذا كانت فلسفة «ديكارت» مثلاً عند خروج أوروبا من عصرها الوسيط إلى عصرها الحديث، حين دعا الناس إلى تغيير منهج التفكير، وهكذا أيضاً «ديوي» الذي لم يسعه إلا أن يكون بفلسفته داعياً إلى تغيير القيم؛ لأن الحياة التي أحاطت به كانت تسير بالفعل نحو هذا التغيير، «فلو استطعنا أن نحدد الأهداف التي ارتسمت في تصوّره، والوسائل التي رأها موصلاً إلى تلك الأهداف، استطعنا فهم فلسفته، وعندئذٍ نرى كيف تتكامل آراؤه التي أدلّ بها في ميادين مختلفة فيما بينها اختلافاً بعيداً، لكنها مع ذلك تتكامل في نظره واحدةٌ شاملة لما عساه أن يحقق التقدّم في مجتمعنا ... وأول ما تُعني به فلسفة ديوي من أهداف هو مشكلات الديمقراطية الأمريكية».١٦

^{١٦}. Gail Kennedy, Introduction to Dewey, in Classic American Philosophers, ed. by Fisch

ص. ٣٢٧.

وليس من شك في أن أول حجر يوضع في بناء الديمocratie هو التربية التي تؤدي إلى ذلك؛ ومن ثم كانت التربية أحد ميادينه الأساسية التي خلق فيها وابتكر، ففي عام ١٨٩٩ أخرج كتابه «المدرسة والمجتمع» يشرح فيه طرائقه التي كان يتبعها في دراسته التجريبية الملحة بالجامعة، وكان مبدئه الأساسي هو أن يجعل من تلاميذ المدرسة مجتمعًا صغيراً يشبه المجتمع الكبير في حياته ونشاطه، فيهيئ للتلاميذ المواد الخامدة ليصنعوا منها أشياء تتناسب مع قدراتهم، وخلال هذه الصناعة يتعلّمون ما يتعلّق بها من علوم، ثم تلا ذلك كتاب آخر في التربية أخرجه عام ١٩١٦م، هو «الديمocratie والتربية» يبيّن فيه أن التربية هي العملية التي تعين الجماعات الإنسانية على استمرار وجودها، لا بمجرد المحافظة على التقاليد القديمة مهما يكن نوعها، بل بسرعة المواعدة بين نفسها وبين بيئتها، فتتغير من نفسها بما يقتضيه تغيير البيئة.

فلو أردت عبارة واحدة قصيرة تلخص لك صميم فلسفة «ديوي» فهاك هذه العبارة: «إن التطبيق العام لمناهج العلم في كل ميدان ممكن من ميادين البحث، هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حل مشكلات الديمocratie الصناعية». ^{١٧} هذه هي النتيجة التي انتهى إليها «ديوي» بكل فلسفته على تنوع ميادينها، وهي أن نصطنع المنهج العلمي في كل موضوع نفكّر فيه، لا فرق في ذلك بين اقتصاد أو تربية أو دين أو أخلاق أو سياسة، ففلسفته إذن هي في حقيقتها «منهج»، لا يعنيه أن يقدم للناس حقائق بعينها بقدر ما يعنيه أن يقدم لهم منهجاً يطبقونه في كل موضوع، وهو إذا ما بحث موضوعاً معيناً، فإنما يبحثه أولاً وقبل كل شيء على أنه «مثل» يطبق عليه منهجه في البحث، فما عناصر هذا المنهج؟

كان كتاب «وليم جيمس» في أصول علم النفس (صدر ١٨٩٠م) هو الضوء الذي اهتدى به «ديوي» أخيراً في تشكيل منهجه وخطته في التفكير والبحث، فلم يكن ذلك الكتاب مجرد كتاب في علم النفس كسائر الكتب، بل كان فاصلًا بين عهدين في ذلك العلم، إذ اعتبر «العقل» نمطًا معيناً من السلوك، يعالج به الإنسان بيئته على نحو يعيّنه على الحياة، فالعلامة الدالة على وجود «العقل» في أية ظاهرة سلوكية هي أن نلحظ فيها

.Gail Kennedy, Introduction to Dewey, in Classic American Philosophers, ed. by Fisch ^{١٧}
ص. ٣٢٩.

استهدافاً لغايات مستقبلة، و اختياراً للوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات،^{١٨} واستخراج مكنون هذه العبارة — ومكnonها طويل عريض عميق غزير — هو الأساس الذي أقام عليه «ديوي» منهجه وبنى عليه تفكيره.

وأولى النتائج التي تترتب على هذه العبارة، هي أن «العقل» سلوك ذو طابع معين، وليس هو بالكائن الروحاني الغيبي الذي يختلف عن الجسم الحي الفعال، كما هو الرأي عند الفلسفة المثالية، وعند «ديوي» نفسه في مرحلته الأولى؛ لأنَّه كان إبان تلك المرحلة — كما أسلفنا — هيجل الاتجاه في فلسفته، وثانية النتائج التي تنتج من العبارة نفسها هي أنَّ القيم والغايات التي بمقتضاهما يعمل الإنسان ويسعى، إما أن تكون جزءاً لا يتجرأً من طبيعة العالم الخارجي نفسه، بحيث يجيء الإنسان فيدركها، ثم يعمل على تحقيقها، أو أن تكون من خلق الإنسان، يخلقها لتكون له وسائل يوائمه بها بين نفسه وبين العالم الطبيعي أو المجتمع الذي يعيش فيه، وهي على كلا الفرضين ليست شيئاً سابقاً بوجوده على وجود العالم الطبيعي أو المجتمع، بل تنشأ نتيجة لازمة لاتصال الإنسان بمحيطه اتصالاً يظهر فيه كفاحه و اختياره وأسلوبه في معالجة المواقف الجزئية التي تعرضه أثناء الحياة الجارية، وثالثة النتائج التي تستخلص من العبارة المذكورة، وربما كانت أهم النتائج أنَّ الإنسان إذا ما نشط حيال بيئته من طبيعة ومجتمع، فإنما يكون المستقبل هو رائد نشاطه، أي إنَّ معنى نشاطه هذا لا يكون إلا بالنظر إلى ما يتولد عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييرًا كبيراً أو صغيراً، يكون سبباً في إزالة مشكلاته التي اعترضت سبيله، وما دام الأمر كذلك، فالنتيجة الرابعة هي أنَّ ليس هناك قيم ثابتة على الزمن، لا تتغير مهما تغيرت الظروف والمواقف، إنما القيم ملزمة للحياة في تغيرها، فكلما تغيرت هذه، تغيرت تبعاً لها تلك؛ إذ ماذا عسى أن تكون هذه القيم — في الأخلاق أو في السياسة أو غيرهما — إن لم تكن أدوات يستخدمها الإنسان في سلوكه؟

وهنا نصل إلى صميم فلسفته، فلسفة «الذرائع»؛ وهو اسم أطلقه «ديوي» على اتجاهه البراجماتي الخاص، الذي اختلف به عن زميليه «بيرس» و«جيمس»، وإن يكن في اتجاهه ذلك أقرب إلى «بيرس» منه إلى «جيمس»؛ فقد كان من رأي «بيرس» أنَّ الأفكار الكلية إنَّ هي إلا عادات سلوكية اعتادها الإنسان ليتصرَّف بها في المواقف العملية التي تشير إليها تلك الكلمات، فكأنما الفكرة الواحدة من هذه الأفكار الكلية هي بمثابة خطة

تضيّط السلوك وتوجهه، وهكذا ارتأى «ديبوى» حين جعل الأفكار «ذرائع» تتذرّع بها في توجيهه السلوك وضبطه توجيهًا وضبطًا يحقق للإنسان غاياته المنشودة، فمهما تكن الفكرة، فهي تتضمّن خطة للعمل، وإذا لم تكن كذلك فهي ليست من الفكر في شيء، وكما أن هذا العمل المتضمن في الفكرة هو معناها، فهو نفسه كذلك طريقة تحقيقها التي نميز بها الفكرة الصائبة من الفكرة الخاطئة، فأما الصائبة فهي التي إذا ما سلكنا وفق الخطة العملية التي ترسمها، انتهى بنا ذلك السلوك إلى ما نبغي، وأما الخاطئة فهي التي لا تؤدي خطتها العملية إلى الغاية المقصودة، وإنْ فتح تحقيق صواب الفكرة لا يكون في الخلاء، إنما يكون في نسيج الواقع، هذا الواقع الذي لا نراه دائمًا متفقًا مع أهدافنا، فنلجلأ إلى تغييره بما يتفق مع صوالحنا، تغييره بماذا؟ تغييره بأفكارنا، فإذا لم تكن هذه «الأفكار» أدوات أو ذرائع تعين على ذلك فهي لغو باطل، وخطأ فاحش أن نفرق بين ما هو نظري وما هو عملي من جوانب حياتنا؛ إذ يستحيل فصل «الأفكار النظرية» عن «تطبيقاتها العملي»، ثم تظل مع ذلك أفكارًا توصف بالصواب والحق، فالتفكير والعمل طرفاً من لخيطٍ واحد، أو جانبان من شيء واحد، أحدهما مكمل للآخر، ومتصل به اتصالاً وثيقاً، ليست علاقة الفكر بمقصورة على زميلاتها من أفكار؛ بحيث يبدأ الأمر وينتهي داخل الرأس بغض النظر عن الواقع الخارجي، بل الفكرة خيط من نسيج خيوطه مزيج محظوم من أفكار في الداخل وحوادث طبيعية في الخارج.

ولا تفكير إلا إذا اعترضت الإنسان مشكلة تتطلب الحل، أعني أنه لا تفكير إلا لم نجد حقائق الواقع متعارضة مع تحقيق أغراضنا على وجهٍ من الوجه، فعندئذ نقف حيال ذلك الواقع «لنفكّر» كيف نغير من أوضاع عناصره وأجزاءه، بحيث يتخد الوضع الذي يخدم أغراضنا، لا تفكير إلا ظل الإنسان سابحاً في «فكرة» بعيداً عن دنيا الحوادث الخارجية؛ لأنه عندئذ يكون حالمًا أو كالحالم، ويسوق «ديبوى» لذلك مثلاً مشهوراً، جاء في كتابه «كيف نفكّر»،^{١٩} مثل من يمشي خلال الغابة قاصداً إلى غاية معينة ليبلغها في وقتٍ معين، ثم تعرّضه قناء، فإن كان عبور القناة ممكناً بقفزة واحدة، فلا تفكير؛ لأنّه لا إشكال، لكن يبدأ التفكير حين تنهض أمامه المشكلة: كيف يعبر القناة ما دامت القفزة الواحدة لا تكفيها؟ أي خوض بثيابه في الماء إن كان الماء ضحلاً؟ أيبني جسراً من فروع الشجر؟ هل يترك غaitه المنشودة ويقف في طريقه راجعاً؟ إلى آخر هذه الأسئلة التي

يظل يلقيها على نفسه وهو واقف أمام القناة «يفكر» مادا عساه صانع للتغلب على هذه المشكلة التي اعترضت طريقه، وواضح أن الفكرة التي تنشأ عنده لا بد أن تكون ذات علاقة وثيقة بال موقف الراهن الماثل أمامه، ولا بد لها أن ترسم خطة واضحة التفصيلات لما ينبغي عمله، فإن لم تكن كذلك لم يكن شيئاً، وواضح كذلك أن الفكرة التي تطرأ لذلك السائر الذي يريد أن يعبر قناة معينة في ظروف معينة، إنما يكون تحقيقها عملاً وفعلاً هو معناها وهو وسيلة اختبار صوابها في آن واحد، أي إنه لا تمييز بين أن يكون للفكرة «معنى» وأن تكون «صواباً»، وبعبارة أخرى لا نحكم على الفكرة بأنها صواب على أساس معيار عقلي خالص، منفصل عن دنيا العمل، بل نحكم بصوابها بالاحتكام إلى تنفيذها، وهكذا ينشأ الفكر وينمو مصاحباً لنشأة مشكلة عملية أولاً، ثم لتنتابع حلقات من أفعال مؤدية إلى الغرض المقصود، وبعبارة ثالثة، الفكر لا يتم فكراً إلا إذا ارتبط بما ليس فكراً، لو ظل الفكر دائراً حول نفسه، بأن ينتقل من فكرة في الرأس إلى فكرة في الرأس ثم إلى ثالثة فإلى رابعة، فلن يكون جديراً باسمه، وإنما يكون الفكر فكراً حين يمتد إلى ما وراء حدوده النظرية إلى حيث العمل والتنفيذ.

وما «المنهج العلمي» إلا الطريقة التي يستخدمها الإنسان في خروجه من دائرة الفكر المحس إلى دنيا العمل، فكيف يتم هذا؟ يتم بالاستنباط وبالاستقراء في آن معًا، فأنت إزاء المشكلة تفرض فرضًا معيناً تظن أنه ممكن التنفيذ، وأنه بتنفيذك سيس zipper المشكلة التي اعترضت سبيلك، وتنفيذك يقتضي بالطبع أن تستخلص منه النتائج التفصيلية التي تترتب عليه، وذلك هو الاستنباط، وعندئذٍ تخرج إلى الدنيا الخارجية بغية التنفيذ وفق تلك التفصيلات التي تحددت بفضل الفرض الذي فرضته معيناً لك في موقفك، وهذا هنا ستصطدم بالواقع ذاتها والحوادث ذاتها، فتراها بالعين وتلمسها باليدين، وعندئذٍ تدرك إدراكاً عملياً قائماً على المشاهدة وعلى التجربة إن كان فرضك الأول صواباً، بمعنى أنه مؤدٌ إلى الغاية المنشودة، أو لم يكن، وهذه هي مرحلة الاستقراء في حل المشكلة، ولا تتم عملية التفكير إزاء مشكلة من المشكلات إلا إذا أجرينا التجربة العملية على الفرض الذي فرضناه حلاً لها، وتمت التجربة بالنجاح المطلوب.

ومرحلة «الفرض» – أي مرحلة «الحل المقترح» – هي التي يسميها «ديبوى» فكراً، وإن «فالفكرة» هي اقتراح قدمه الإنسان لنفسه لحل مشكلة معينة من مشكلات حياته، حين يكون ذلك الاقتراح لا يزال معلقاً ينتظر التنفيذ؛ وبالتالي ينتظر الاختبار، وبديهي أن

مثل هذه «الفكرة» لا توصف بأنها «حق» إلا إذا كانت دليلاً هادياً يسدد خطأ صاحبها في مرحلة السلوك، أي في مرحلة التنفيذ، فصوابها هو في هدایتها لصاحبها، وليس صوابها صفةً لاصفةً بها بغض النظر عن أثرها في مجرى السلوك والعمل «فالحق هو ما يهدينا هدایةً موفقه، القدرة المحققة في مثل هذه الهدایة الموفقه هي على وجه الدقة ما نعنيه بكلمة الحق».^{٢٠} وهنا نلاحظ الفرق البعيد بين هذا المعنى «للحق» وبين ما جرى به التقليد عند الفلاسفة السابقين، الواقعيين منهم والمثاليين على حد سواء؛ فقد كان صدق الفكرة عند هؤلاء جميعاً صفة ننعت بها «كائناً» ساكناً لا حركة فيه ولا فاعلية؛ إذ ننعت بها شيئاً قائماً براءوسنا، فنقول عن ذلك الشيء إنه صادرٌ أو إنه حق إذا كان صورة صحيحة لأصلٍ في الخارج – وهؤلاء هم الواقعيون – أو إذا كان متتسقاً مع سائر ما يحتويه العقل من أفكار – وهؤلاء هم المثاليون – أما عند «ديوبي» وزملاه البراجماتيين، فالصدق أو الحق صفة ننعت بها «صيورة» وحركة وسيرًا وفعلًا، الحق صفة «سكنونية» عند أولئك، وهو صفة «حركية» عند هؤلاء، ويقتضي هذا الرأي الجديد في طبيعة «الحق» ألا يكون سابقاً على الإنسان وخبرته، لم يكن هناك قبل الإنسان مشكلاته ونشاطه في حل تلك المشكلات «حق» أزلي، إذ كيف يكون ولا إنسان هناك ولا إشكال ولا نشاط لحل ذلك الإشكال؟ ثم جاء الإنسان ونشأت مشكلاته، فنشأت مع ذلك حلوله لها، فكان الحل الموفق منها «حقاً» ومن مجموعة هذه الحلول الموفقه لمجموعة المشكلات العملية في الحياة الإنسانية يتَّأَلَّفُ «الحق»، ولعلك تلاحظ أن هذا الاختلاف بين الرأي التقليدي في «الحق» وبين الرأي الجديد، يتضمَّن اختلافاً في الأساس الاجتماعي والأخلاقي على السواء؛ فقد كان المجتمع قدِّماً مؤلِّفاً من سادة يأمرُون ورعية تؤمر؛ وبالتالي فهو مؤلف من فتاة تفرض معيار الحق فرضاً، وما على الناس إلا أن يقيسوا أفكارهم إلى ذلك المعيار المفروض، فإن طابقته كانت صواباً وإلا فهي خطأ، وهذه حالة من يريد أن يحافظ على النظام القائم لا يتناوله بالتعديل والتبديل، وهي حالة تستتبع ألا تقع على السواد من أفراد الناس تبعية خلقية؛ إذ التبعية كلها واقعة على السيد الأمر الذي سن القانون وشرع المعيار، أما النظرة البراجماتية فتفترض عدم الثبات في القيم والمعايير، وتفترض – بل تستوجب

— ضرورة تغييرها لتلائم الظروف القائمة، وإن فكل فرد مسئول أمام المشكلة التي تعترضه، مسئول عن حلها حلاً موفقاً، فيكون هذا الحل الموفق هو الصواب والحق؛ فاعترافنا بأن الحق هو نجاح التنفيذ، وليس يعني إلا هذا، إنما يضع على الناس تبعة، هي أن ينفضوا أيديهم من الاعتقادات الجامدة في السياسة والأخلاق، وأن يخضعوا أعز معتقداتهم لاختبار العملي الذي يجعل النتائج مقاييس الحق، وأن هذا التغيير في وجهة النظر ليتضمن تغييراً في مركز السلطة وفي وسائل اتخاذ القرارات في حياة المجتمع.»

وفي هذه النقطة الأخيرة تتبيّن إحدى أوجه الاختلاف بين «ديوي» و«جيمس» كما يتبيّن الاتفاق بينه وبين «بيرس»، فهم جميعاً متفقون على أن النتائج الناجحة الموفقة هي ما نعنيه بصفة «الحق» أو «الصدق» أو «الصواب» التي نصف بها فكرة معينة، لكن «جيمس» يجعل نجاح النتائج مرهوناً بالفرد الواحد، وإن يكن يفضل أن يكون ما يرضي الفرد الواحد مرضياً في الوقت نفسه للناس جميعاً، لكن الأساس هو أن تصادف الفكرة في نفس صاحبها رضا من حيث نتائجها في حياته العملية؛ ومن ثم كانرأيه الخاص بصواب عبارة مثل «الله موجود»؛ لأن الفرد المعتقد في صوابها ستتغير وجهة نظره إلى الحياة وطريقة سلوكه، ومن هنا يكون صدقها له، مهمماً يكن أمرها عند سائر الناس، وأما «بيرس» و«ديوي» معاً فيجعلان نجاح النتائج مرهوناً «بالمجتمع»؛ أي مرهوناً باتفاق الأفراد، فلا فرق عندهما بين المنهج العلمي عند مجموعة العلماء في العمل، وبينه عند مجموعة الأفراد في المجتمع، حتى لقد كان المثل الأعلى عند «بيرس» هو أن يتكون في الحياة «مجتمع معملي» أي مجتمع كالذي ينشأ حين يجتمع العلماء على مشكلة معينة يتعاونون معاً على حلّها، فهل ينفرد العالم في معمله بالنتيجة التي ترضيه هو بغض النظر عن زملائه، أم يتحمّل عليه أن يعرض نتيجة تجاربه على الزملاء العلماء ليقرروه على نجاحها في حل المشكلة التي هي موضوع البحث؟ النجاح المقصود إذن عند «بيرس» وعند «ديوي» هو نجاح بالنسبة لمجموعة الأفراد.^{٢١}

وكما يختلف «ديوي» عن الفلسفات التقليدية في معنى «الحق» بأن جعله متغيراً مع تغيير الظروف العملية بعد أن كانت تلك الفلسفات تجعله ثابتاً رغم تغير الظواهر، فكذلك يختلف عنها في حقيقة الطبيعة ذاتها؛ لأنها عنده متغيرة الحالات، وكانت عندهم — أو

عند أغلبهم — حقيقة ثابتة،^{٢٢} فالفيلسوف — في رأي «ديوي» — إذا ما تنكر للحوادث في تغيرها الدائب، انتظاراً منه للحق الثابت، فإنما يقطع الصلة بينه وبين الكون الذي يزعم أنه موضوع تفكيره وتحليل عملية التفكير على النحو الذي أسلفناه، هو في ذاته دليل على أن قوام الطبيعة حوادث تطرأ ويتغير مجريها؛ إذ ما دام التفكير لا يكون إلا بتغيير عناصر الموقف الذي نفكر فيه، فالعالم إذن طبيعته تسمح بهذا التغير، ولا يقين هناك ولا ثبات؛ لأننا في كل موقف وعند كل مشكلة ننتظر نتائج الخطة التي ننفذها، غير موقنين بنتائجها، حتى إذا ما نجحت كانت صواباً أو أخفقت كانت خطأ.

خذ هذا المنظار وانظر به إلى بعض المشكلات الإنسانية الكبرى، وكيف كان يتناولها الفلسفه الأقدمون، وأولها مشكلة الأخلاق: فمتي يكون الفعل فضيلة؟ إنك لو استثنىت المذهب المنفعي في الأخلاق — وهو مذهب «بنثام» و«مل» في إنجلترا — الذي يقيس أخلاقية الفعل بنتائجـه في حـيـاة الإـنسـانـ، وجدـتـ الكـثـرةـ الـغالـبةـ منـ سـائـرـ المـذاـهـبـ الفـاسـفـيـةـ تـضـعـ لـلـفـضـيـلـةـ مـعـيـارـاـ فـرـضـ عـلـىـ حـيـاةـ إـنـسـانـيـةـ مـنـ خـارـجـ، فـالـعـيـارـ آـنـاـ يـكـونـ دـيـنـيـاـ هـبـطـ منـ السـمـاءـ كـالـوـصـاـيـاـ العـشـرـ مـثـلاـ، فـإـنـاـ كـانـ إـنـسـانـ لـاـ يـنـبـغـيـ لـهـ أـنـ يـقـتـلـ أـوـ يـسـرـقـ، فـلـأـنـ أـمـرـاـ نـزـلـ إـلـيـهـ مـنـ السـمـاءـ بـأـلـاـ يـقـرـفـ إـلـمـاـ كـهـدـاـ، وـالـعـيـارـ آـنـآـخـرـ يـكـونـ عـقـلـيـاـ، فـيـقـولـ لكـ الـفـيـلـسـوـفـ الـذـيـ يـسـنـدـ الـأـخـلـاقـ إـلـىـ حـكـمـ الـعـقـلـ — مـثـلـ «ـكـانتـ» — إـنـ الفـعـلـ يـكـونـ فـضـيـلـةـ؛ لـأـنـ مـنـطـقـ الـعـقـلـ يـقـرـهـ، بـمـعـنـيـ أـنـهـ لـاـ يـقـتـضـيـ مـاـ يـنـقـضـ بـعـضـهـ بـعـضـاـ، فـالـقـتـلـ — مـثـلاـ — رـذـيـلـةـ وـإـثـمـ؛ لـأـنـهـ لـوـ عـمـ النـاسـ جـمـيـعـاـ لـاـ بـقـيـ هـنـاكـ مـنـ النـاسـ قـاتـلـ، وـإـذـنـ فـسـيـفـنـيـ الـفـعـلـ نـفـسـهـ، أـيـ يـنـقـضـ نـفـسـهـ بـنـفـسـهـ وـهـكـذاـ، لـكـ هـذـهـ الـمـذاـهـبـ فيـ الـأـخـلـاقـ تـغـضـ النـظـرـ عنـ حـيـاةـ إـنـسـانـ بـتـفـصـيـلـاتـهاـ، كـأـنـاـ إـنـسـانـ حـقـيـقـةـ مـجـرـدـ قـائـمةـ فيـ الفـرـاغـ، وـلـيـسـ مـتـصـلـاـ بـأـقـوىـ الـوـشـائـجـ مـعـ بـيـئـتـهـ وـظـرـوفـهـ، كـيـفـ تـنـمـوـ الشـجـرـةـ إـلـاـ بـاتـصالـهـاـ بـتـربـةـ الـأـرـضـ وـضـوءـ الـشـمـسـ؟ـ الشـجـرـةـ النـازـمـيـةـ جـزـءـ مـنـ كـلـ عـضـوـيـ لـاـ يـمـكـنـ تـصـورـهـاـ وـحـدهـاـ مـعـزـوـلـةـ مـفـصـولـةـ عنـ سـائـرـ الـظـرـوفـ الـتـيـ تـحـيطـ بـهـاـ، وـكـذـلـكـ إـنـسـانـ حـينـ يـعـمـلـ وـيـسـلـكـ

^{٢٢} راجع في ذلك كتابيه:

- (a) Experience and Nature.
- (b) The Quest for Certainty.

في حياته، وإنْ فيستحيل الحكم على أفعاله إلا وهي منبعثة من ظروف معينة وفي محيط معين وإزاء مشكلة معينة؛ ولذلك لا يمكن أن تستقل «الأخلاق» علماً قائماً بذاته لا يتصل بسائر العلوم؛ لأنّ الأفعال الإنسانية التي هي موضوع البحث عند «الأخلاق» هي تعبير عن الطبيعة البشرية التي تتعاون على دراستها وفهمها طائفة من علوم، لا علم واحد بذاته، ودارسة هذه الطبيعة البشرية واجبة، لا لنعرف ما هي، ثم نقف بعد ذلك بأيدي مكتوفة على صدورنا، بل ندرس الطبيعة البشرية – كما ندرس أيّة ظاهرة أخرى – لنسك بزمامها ونعرف كيف نغيرها لتلائم بيئتها وظروفها، وإذا كان هذا هكذا، فالأمر في «الأخلاق» إنما يتخد موقفاً وسطاً بين طرفين؛ فلا هو يتنكر للحوادث الجزئية المتغيرة حباً منه لمثل أعلى يتصرف بالثبات والدوم على مر الزمان واختلاف المكان – كما يفعل المثاليون – ولا هو يقبل الواقع كما هو ليخضع له دون أن يغير منه – كما يفعل الواقعيون، ولكنه يتناول هذا الواقع نفسه بالتغيير ليسير به نحو قيم خلقها الإنسان لنفسه بوحي من ظروفه، وتلك هي «الأخلاق» التجريبية كما فهمها «ديبوبي»، وهي – في رأيه – الأخلاق التي تحقق للإنسان حريته؛ إذ لا معيار له في أخلاقه إلا حياته ومشكلاته هو وطريقته هو في حل تلك المشكلات حلاً موفقاً ناجحاً، ثم هي الأخلاق التي تتحقق للإنسان ديمقراطيته بمعناها الصحيح؛ لأن مبدأ الأول سيكون استعداده للتغيير ما يحتاج إلى تعديل وتبدل في حياته الاجتماعية، وليس هو الطاعة العميم لسابقة مر زمانها وانقضى، وهبّت إلينا في ثوبٍ من العرف أو التقليد.^{٢٣}

المثل الأعلى للمجتمع الديمقراطي هو أن يتعاون الناس معًا كما يتعاون العلماء في المعلم، فالقاعدة الأولى هي – إذن – «الإخاء» بمعنى التعاون، ومن هذه القاعدة تتفرع «الحرية» و«المساواة» فليست هاتان حقين طبيعيين من حقوق الإنسان كما زعم قادة الثورة وحركة التنوير في آخر القرن الثامن عشر، أي إنّهما لم ينشأا إلا بعد تكوين المجتمع، وبعد قيام التعاون بين أفراده، فالإنسان «حر» في مجتمع ديمقراطي يتعاون أفراده على قدم «المساواة»؛ ولذلك وجب أن يكون الاعتماد الأول في مثل هذا المجتمع الديمقراطي، على الجمعيات التطوعية لا على الحكومة، فلا ينبغي أن تجاوز الحكومة بنشاطها حدود تنظيم تلك الجمعيات بحيث لا تتضارب وسائلها وغاياتها، أما فيما عدا ذلك فالجماعة تحدد أهدافها ووسائلها، ثم يتعاون أفرادها في سبيل تحقيق تلك الأهداف تعاوناً يتبعه

^{٢٣}. Dewey and Tufts, Ethics

الحرية والمساواة بين هؤلاء الأفراد، يتداولون الخبرة بما يعين بعضهم بعضاً، كما يفعل العلماء في العمل إزاء مشكلة معينة.

وهذا التعاون هو الدين في جوهره، فالإيمان الحق إنما هو إيمان بالكشف عن الحقيقة التي تحلُّ ما يعترض الإنسان من صعاب، الإيمان الحق إيمان بمنهج يُسابر التفكير ويساير الحياة العملية مسايرةً تعمل على ازدهار تلك الحياة ورخائها، لا إيمان بحقيقة ثابتةٍ كمل تكوينها وعرفناها بالوحى معرفة لا تقبل التغيير ولا النمو^{٢٤} و«الله» هو هذه العلاقة بين الإنسان ومثله العليا، يحاول تغيير أوضاع الحياة على مقتضاه، ليس للدين مثلٌ عليا خاصة به ولا منهج للتفكير خاص به، إنما هو روح تسري في مواقف الإنسان كلها إزاء خبراته، هو الروح الذي يصطنعه إذ هو فردٌ متعاون مع إخوان له في مجتمعٍ واحد، يريد أن يبلغ وإياهم هدفاً واحداً، ليس الدين في «الكنيسة» إنما هو في مواجهة المشكلات وحلّها.

^{٢٤}. Dewey, A Common Faith

^{٥١}. المرجع السابق، ص

الفصل السادس

الفلسفه يتسبهون بالعلماء

(١) الواقعية الجديدة

كان غرور الإنسان منذ أقدم عصوره قد خيل له امتيازاً لنفسه عن سائر الكائنات؛ فهو ذو عقل وبقية الكائنات لا عقول لها، فإن كان يبدو في رأي العين واللمس أنه جسد كسائر الأجسام، فذلك جانب منه ظاهر، وأما جانبه الآخر الخفي، جانبه الحقيقى؛ فهو عقله أو نفسه أو روحه، أو ما شئت من هذه الألفاظ التي تتفق على الإشارة إلى ما ليس بجسم من حقيقة الإنسان، وإن فالإنسان في حقيقته عنصران مختلفان: جسم يشتراك في طبيعته مع ما في الطبيعة من أجسام، وعقل يمتاز به من سواه، ثم وسع الإنسان رقعة هذا التخيل الذي أوهم به نفسه عن طبيعته، حتى شمل به الكون كله، بحيث جعل هذا الكون أيضاً ذا عنصرين: طبيعة مادية، يكمн فيها أو وراءها أو فوقها عقل كبير يُسِّيرها ويدبرها كما يُسِّير عقل الإنسان جسده ويدبره.

هكذا لبث الإنسان قروناً طويلاً يعتز بنفسه إذا قيسَت إلى سائر الكائنات، وبكوكب الأرضِ إذا قيس إلى سائر الكواكب؛ إذ لبث يتوفَّم طوال تلك القرون أنه في هذا الكون سيد مكرم، من أجله خلق العالم، وحول أرضه تدور الكواكب.

ثم جاء العلم الحديث، فلم يزل به خطوة بعد خطوة، كاشفًا له عن حقيقة نفسه، مُزيحًا لهذه الغشاوة عن عينه، حتى أوشك آخر الأمر أن يُقنعه بأن أرضه كوكب كسائر الكواكب، وبأنه هو نفسه ظاهرة طبيعية كسائر الظواهر، وبدأت مجهودات العلم في هذا السبيل بـ«كوبيرنيق» (في القرن السادس عشر) الذي أثبت أن الشمس — لا الأرض — هي مركز المجموعة الشمسية، حولها تدور أجزاء تلك المجموعة ومن بينها الأرض، وإن فالأرض مسكن الإنسان هي كغيرها جرم يدور حول الشمس، لا يزيدوها شرفاً عن غيرها أن الإنسان يسكنها.

فأخذ الإنسان بعد هذه الضربة العلمية لغوره، يعزي نفسه ويغذى غروره بأنه وإن زالت عن الأرض مكانتها الممتازة بين سائر أخواتها الكواكب، فلا يزال الإنسان بين سائر الكائنات التي تسكن تلك الأرض صاحب امتياز وسيادة، وهنا جاءت الخطوة العلمية الثانية على يدي «دارون»؛ إذ أوضح له بنظريته في التطور أنه كغيره من الكائنات الحية حلقة في سلسلة التطور، وأنه كغيره من تلك الكائنات نتيجة لعوامل الانتخاب الطبيعي الذي يمحو ما ليس يصلح للبقاء في هذه المعركة الدائمة بين الطبيعة من ناحية، وبين صنوف الكائنات الحية من جهة أخرى.

فاستمسك الإنسان بأخر حصن له في الاعتداد بنفسه، وراح يُقنع نفسه بأنه وإن تكن العوامل الطبيعية قد أدّت كل ضربٍ من ضروب الأحياء بالوسيلة التي تُعينه على دوام البقاء؛ فقد كانت الوسيلة التي اختصت بها الإنسان هي أرقى الوسائل؛ إذ وسيلة في معركة البقاء هي العقل، بينما وسائل الكائنات الأخرى في تلك المعركة ذاتها هي الغرائز، وهذا هنا جاءت الضربة العلمية الثالثة على يدي «فرويد» الذي أزاح آخر ما بقي لنا من قناع الوهم؛ إذ بينَ لنا كيف نصدر في سلوكنا عن اللاشعور لا عن العقل، وإن خيل إلينا أن سلوكنا ذاك صادر عن عقل ومنطق.

هكذا انتهى العلم إلى «تطبيع العقل» – إن صحت هذه العبارة – أي إلى جعل «العقل» جزءاً من الطبيعة وظاهره من ظواهرها، فأزال بذلك تلك الثنائية التي ظلت شغل الفلسفة الشاغل منذ «ديكارت» الذي شطر الإنسان شطرين؛ فعقل طبيعته التفكير من ناحية، وجسم طبيعته الامتداد من ناحية أخرى، ولو جاز لنا أن نلخص أهم مجهودات الفلسفة في هذه العصور الحديثة منذ «ديكارت» إلى يومنا هذا في عبارة واحدة موجزة قصيرة، لقلنا إنها مجهودات منصبة حول مشكلة «المعرفة» التي تترتب على هذه الثنائية التي شَقَّت الإنسان نصفين، فما وسيلة العقل إلى معرفة عالم الأجساد، أي عالم الأشياء، أو الطبيعة، إذا كان العقل على هذا الاختلاف كله عن موضوع معرفته؟ كيف يتصل العقل بما دأبه ليعرفها؟

لكن وجهة النظر الحديثة إن تكن قد انتهت إلى «تطبيع العقل» – كما قلنا – فقد اقتضى ذلك بالبداية إلى «تعقيل الطبيعة» في الوقت نفسه؛ إذ أين نذهب بهذه الظاهرة ذات الطابع الخاص المميز، ظاهرة السلوك المعين الذي اصطلحنا على تسميته «عقلاً»، أين نذهب بهذه الظاهرة إن لم ندمجها في ظواهر الطبيعة الأخرى، باعتبارها واحدة منها، وبذلك تكون – بفعلة واحدة – قد جعلنا العقل طبيعة، كما جعلنا الطبيعة محتوية على

عقل، واذكر ما أسلفناه لك في الفصل السابق من المذهب البراجماتي الذي جعل الفكره عملاً، واذكر كذلك نظرية «وليم جيمس» فيما أسماه بالتجريبيه المتطرفة، التي كان من أجزائها رُدُّ العقل والمادة إلى أصلٍ واحدٍ محайдٍ لا هو بالعقل ولا هو بالمادة، بل يرتب على نحو فيكون عقلاً، ثم يرتب على نحو آخر فيكون مادة.

إنما نقول ذلك كله لنقرّر به أثراً من آثار سيادة العلم في عصرنا الحديث على التفكير الفلسفى، لكن الأثر الأكبر للعلم الحديث على الفلسفه الحديثة – فيرأىي – ليس هو في اصطناع الفلسفه لفكرة معينة وانتهائتها إلى رأيٍ بذاته، بل هو في انتهاج الطريقة العلمية في التفكير، بعد أن كان للفلسفه طريقتها الخاصة بها، كان الفيلسوف فيما مضى وحْدة فكريّة قائمة بذاتها – مهما تكن علاقته بسابقيه ومعاصريه ولاحقيه – لأنّه كان دائمًا يستهدف بعمله الفلسفى إقامة بناء كامل، ونسق شامل يسع كل شيء، ويفسر كل شيء، فكان يتخد لنفسه مبدأً يدركه بالحدس، ثم يستنبط من ذلك المبدأ نتائجه، ثم النتائج التي تترتب على هذه النتائج، وهكذا، حتى يتكامل البناء من سقفه الأعلى إلى أرضه السفلى، وإذا بهذا البناء فيه عن كل جوانب الوجود ما يفسّرها في ضوء ذلك المبدأ، حتى إذا ما جاء فيلسوف آخر، ولم يعجبه هذا البناء، أقام لنفسه بناءً آخر من سقفه الأعلى إلى أرضه السفلى، ليسع هو الآخر كل شيء ويفسر كل شيء على ضوء مبدأً جديداً، وهلّ جراً. لكن ما هكذا العلماء، فإن كانت الخاصة المنهجية للفيلسوف هي أن ينفرد ببنائه، خاصة العالم هي أن يتعاون مع زملائه العلماء، كل يضيف شيئاً، وإن يكن هدف الفيلسوف أن يجعل الكون كله موضوع بحثه دفعهً واحدة، فهدف العالم هو أن يقتصر – مع زملائه في البحث – على جزءٍ واحدٍ أو مشكلةً واحدة، ولا عجب أن كان المكان المختار للفيلسوف، المكان الذي يختاره ويفضله أثناء قيامه بعملية التفكير، مكاناً معزولاً، كالدير أو ما يشبهه، وأن يكون المكان المختار للعالم عملاً يلتقي فيه مع زملائه، وكان السكون وكانت الظلمة من موحيات التفكير عند الفلسفه، فأصبحت الحركة وأصبح النور من لوازم التفكير عند العلماء.

واراد الفلسفه المحدثون أن يتسبّبوا – من حيث المنهج – بالعلماء، فلم يطبع الواحد منهم في أن تخرج من رأسه الحكمة كلها كاملة التكوين كما خرجت «منيرفا» من رأس «زيوس» في أساطير اليونان، بل ما هو أكثر من ذلك، لم يطبع واحد منهم في أن ينفرد بنفسه في وضع كتاب في موضوع بحثه، حتى لقد أصبح الطابع الذي يميز التأليف الفلسفى في العصر الحاضر أقربَ جدًا إلى أن يتعاون جماعة من الفلسفه على إخراج

كتابٌ واحدٌ في موضوعٍ واحدٍ، كلٌ منهم يتناولُ الموضوعَ من ناحيةٍ خاصةٍ على أن يكون بين الجميع أساسٌ مشتركٌ، هو وجهة النظر.

ومن الأمثلة على هذا الاتجاه العلمي في منهج البحث عند الفلاسفة، جماعة «الواقعيين الجدد»، ففي عام ١٩١٠ م اجتمع ستة من الفلاسفة الأميركيين^١ ليضعوا فيما بينهم أساساً يتّفقون عليه جميعاً، ثم يتعاونون معًا على بناء فلسفة واقعية على ذلك الأساس المشترك، ولما كانت واقعيتهم التي اتفقوا على أساسها جديدة؛ فقد أسموها بهذا الاسم، ثم عرّفوا به في الكتابات الفلسفية المعاصرة، ولم يلبثوا بعد بضعة اجتماعات عقدوها للمناقشة والباحثة والدرس، أن أصدروا — في يوليو سنة ١٩١٠ م — بياناً أطلقوا عليه هذا العنوان: «برنامج ومنصة أولى لستة من الواقعيين»^٢، ومضى بعد ذلك عامان، فأخرج هؤلاء الستة أنفسهم كتاباً تعاونوا عليه، جعلوا عنوانه: «الواقعية الجديدة»^٣ — دراسات تعاونية في الفلسفة — فكان هذا الكتاب المشترك هو بداية تسميتهم في دوائر البحث الفلسفية، حتى يومنا هذا باسم «الواقعيون الجدد».

لم يكن معنى اشتراكهم هذا اتفاقاً بينهم على كل التفصيات، ولا كان معنى اختلافهم في التفصيات اختلافاً كذلك على المبادئ، بل كانوا على اتفاق من حيث المبادئ، ثم ظهرت بينهم اختلافات تفصيلية لم تمنع أن يكون بينهم وحدة مشتركة في وجهة النظر، وماذا يكون موضوع البحث عندهم إلا هذا الموضوع الذي شغل الفلسفة في العصور الحديثة كلها، وأعني به «المعرفة»؛ عندما يعرف الإنسان شيئاً، فهناك عارف ومعرف، فما العلاقة بينهما؟ فمن الضوري في تحديد تلك العلاقة المعرفية بين الطرفين أن ندرس الطرفين ذاتيهما أم يجوز الاكتفاء ببحث العلاقة دون الإيغال في بحث العارف على حدة والمعروف على حدة؟

أخذ الواقعيون الجدد بهذا الرأي الثاني، وهو أن البحث في «المعرفة» إنما يقتصر على تحليل «العلاقة» الكائنة بين الشخص العارف والشيء المعروف، وهم في تحليلهم لتلك العلاقة قد دمجوا ثلاثة من المذاهب الفلسفية في مذهبٍ واحدٍ.

^١ هؤلاء الستة هم: «برى Perry» و«هولت Holt» وكأنـا أستاذـين لـلـفلـسـفة في جـامـعـة هـارـفارـد، و«مونـتـاجـيو Montague» و«بيـنـكـن Pitkin» وكـانـا أـسـتـاذـين لـلـفلـسـفة في جـامـعـة كـولـبـيا، و«سبـولـدنـج Spaulding» وكـانـ أـسـتـاذـاً لـلـفلـسـفة في برـنـسـتنـ، ثم «مارـفن Marvin» وكـانـ أـسـتـاذـاً لـلـفلـسـفة في جـامـعـة رـتـجزـ.

^٢ .A Program and First Platform of Six Realists

^٣ .The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy

فأما المذهب الأول فهو الذي كان قد شاع في إنجلترا عندئذٍ على يدي «جورج مور» وعرف باسم «فلسفة الحس المشترك»^٤ التي تعتمد على خبرة الإنسان المباشرة في حياته اليومية، فما يتبين به «الحس المشترك» هو صحيح، ولسنا بحاجة إلى إثبات صحته بالبراهين أبداً كان نوعها، فهذه الدوامة أمامي وهذا القلم في يدي، ولو تركت القلم إلى جانب الدوامة على المنضدة، وخرجت من الغرفة لا أراهما ولا أمسهما، فسيظل القلم والدوامة موجودين على الرغم من غيابي وعدم إدراكي لهما، هذا هو ما يتبينني به «الحس المشترك» وهو نبأ صحيح، فإن جاء مذهب مثالي بعد ذلك يحاول أن يبرهن لي على أنهما ليسا موجودين إلا باعتبارهما فكريتين في رأسي، كان كاذباً في دعوه، وكان كاذباً في برهانه على السواء، ودليل الكذب عندي هو نبأ «الحس المشترك» الذي لا يحتاج إلى دليل، وكذلك إن جاء مذهب واقعي يعترض معي بوجود القلم والدوامة على الرغم من عدم إدراكي لهما أثناء غيابي عن الغرفة، كان صادقاً في دعوه كاذباً في برهانه؛ لأنها دعوى لا تحتاج إلى برهان، فبين التجاربيين الإنجليز «باركلي» – في أول القرن الثامن عشر – الذي يدبر مذهبة على مبدئه المشهور «وجود الشيء هو في إدراكه» أي إن ما لا يدرك لا وجود له، لكن هذه الواقعية الجديدة تأخذ بغير ذلك؛ إذ تأخذ بأن الشيء الموجود موجود بغض النظر عن إدراكنا أو عدم إدراكنا له، فإذا كنتُ وأنا أدرك الدوامة أمامي على وعي بما أدرك، أي إنه إذا كان الوعي عنصراً من عناصر الموقف الإدراكي، فليس معنى ذلك أنه إذا غاب هذا العنصر زالت بقية عناصر الموقف كلها، بل قد يغيب عنصر الوعي؛ وبالتالي يمتنع الإدراك، ومع ذلك يظل الشيء المدرَك على حاله موجوداً كما كان، ولئن كانت حالة الإدراك تحدث تغييراً ما فإنما يقع هذا التغيير في الشخص المدرك؛ إذ يصبح على وعي بما لم يكن على وعي به.

وأما المذهب الثاني من المذاهب الثلاثة التي أدمجها الواقعيون الجدد في فلسفة واحدة؛ فهو الاعتراف بالوجود الضمني للمعنى الكلية جريأَا على المبدأ الذي أخذ به أفلاطون في «نظريّة المثل»؛ فالمشكلة كما رأها أفلاطون، صاحب هذا المبدأ، يمكن وضعها

^٤ للفلسفة «مور»، وقد أبديت وجهة نظر في ترجمة عبارة Common Sense بالحس المشترك، أو بالفهم المشترك؛ لأنها فلسفة تقوم على إدراك الناس للأمور بفطرتهم المشتركة، وهذه الفطرة هي في أساسها حس واستخدام للحواس».

كما يلي: خذ — مثلاً — فكرة «العدالة»، فلو سألنا أنفسنا «ما العدالة؟» كان من الطبيعي للإجابة عن هذا السؤال أن نستعرض أمثلةً من العدالة، فنستعرض هذا الفعل العادل وهذا وذاك، لكي نستخرج منها ما هو مشترك بينها، فيكون هذا المشترك هو معنى «العدالة»؛ لأنه من غير المعقول أن نطلق اسمًا واحدًا على هذه الأفعال المختلفة دون أن يكون بينها جانب مشترك هو الذي يبرر لنا أن نسلكها جميعاً تحت ذلك الاسم الواحد هذا الجانب المشترك هو «العدالة» نفسها، «العدالة» الخالصة قبل مزجها بعناصر أخرى لتكون هذا الفعل العادل أو ذاك، وقل هذا في كل اسم كلي آخر، حيث ينطبق الاسم الواحد على مسميات كثيرة؛ لأنها مشتركة في طبيعة واحدة أو جوهر واحد، وهذا الجوهر الواحد، أو الفكرة الواحدة التي تلبس السياقات المختلفة، التي هي الجزئيات المسماة باسم واحد، هي ما يسميه أفلاطون «بالمثال» — فمثلاً «العدالة» أو «فكرتها» موجودة وجودًا ليس هو بذاته وجود الجزئيات التي تسمى بها، ولما كانت تلك «الفكرة» متمثلة في الجزئيات الكثيرة المتصفه بها، فهي ليست جزئية مثلاً، بل «كلية» تتطابق على أمثلة كثيرة؛ وبالتالي ليست هي مما يدرك بالحس كما تدرك الجزئيات، كلا ولا هي متغيرة كما تتغير الجزئيات — هذا هو المبدأ الأفلاطوني في الأفكار الكلية، أو المعاني الكلية، هي موجودة، لكن وجودها من نوع يختلف عن وجود الجزئيات، ولنسمّ وجودها ذاك «وجودًا ضمنيًّا» تمييزًا له عن وجود الجزئيات الذي هو وجود علني ظاهر،^٥ والواقعيون الجدد من رأيهم أن المعاني الكلية موجودة «وجودًا ضمنيًّا» حتى في حالة عدم تفكيرنا فيها وإدراكتنا لها ووعينا بها، على غرار ما قالوه عن الأشياء المحسوسة أنها تكون موجودة حتى في حالة غيابنا عنها وعدم إدراكتنا لها، أي إن وعينا للحقيقة ليس شرطاً لازماً لوجودها، في ذلك يقول «مونتاجيو» أحد الواقعيين الجدد: «إن حقيقة كون $5 + 7 = 12$ يمكن تفسيرها تفسيراً كاملاً بتفسيرنا لطبيعة السبعة وطبيعة الخمسة وطبيعة الاثنتي عشر، وليس هذا التفسير بمعتمد إطلاقاً على طبيعة الوعي (بهذه الحقيقة)». ^٦

والذهب الثالث من المذاهب التي اندمجت على أيدي الواقعيين الجدد، هو أن إدراكتنا للشيء الذي ندركه إنما يأتي مباشرةً ولا يأتي عن طريق حلقة وسطى تقع بيننا وبينه؛

^٥ الوجود الضمني هو ما يعبر عنه في الإنجليزية بكلمة *subsistence* لتمييزه من الوجود العلني المحسوس المتمثل في الأفراد الجزئية، ويعبر عنه في الإنجليزية بكلمة *existence*. Montague, W.P., *The Ways of Things* ٢٣٨.

وذلك أن الواقعية التقليدية – واقعية «لوك» مثلاً – كانت تفترض ارتسام صورة ذهنية للشيء الذي ندركه بحواسنا، ثم يكون فعل التفكير على هذه الصورة الذهنية، فكأن الصورة الذهنية حلقة وسطى تقوم بين الشيء المدرَك من ناحية، والعقل المدرَك من ناحية أخرى، ومذهب الواقعية الجديدة التي نحن بصددها الآن، هو أن الإدراك إنما يجيء مباشرةً، فلا وساطة بين المدرَك والمدرَك، ومن هذا تنتج نتيجة هامة، وهي ألا فرق بين الشيء كما هو في حقيقته الخارجية، وبينه كما هو في عينا إذا ما أدركناه؛ لأننا بإلغاء الوساطة بيننا وبينه؛ فقد ألغينا وبالتالي احتمال أن يكون الشيء في حقيقته الخارجية مختلفاً عنه في شعورنا به، كان «لوك» – وكذلك كان «ديكارت» – يذهب إلى أن عملية إحساسنا بالشيء تغير منه، كما تغير حرارة الشمس قطعة الشمع بإذابتها، فإذا ما أدركت عقولنا تلك الصور الحسية التي رسمها الإحساس للأشياء المدرَكة، فإنما هي تدرك شيئاً مختلفاً عما هو في الحقيقة كائن خارج عقولنا، فنحن – مثلاً – ندرك اللون والطعم على نحو يختلف عما كان مبعثاً للإحساس الذي أحدث هذا اللون أو الطعام، وباختصار كان «لوك» يعتقد أننا ندرك «تأثير» الشيء فينا، لا الشيء نفسه، وأما الواقعية الجديدة فمذهبها هو أن الإدراك يكون للشيء نفسه، على أن أنصارها قد اختلفوا اختلافاً بيناً في هذا الجانب من الموضوع.

تلك هي الاتجاهات العامة عند الواقعيين الجدد، وسنحصر الحديث الآن في واحدٍ منهم، هو أشهرهم، ولعله أبرزهم وأقدرهم في آنٍ واحدٍ، وهو «برى»⁷ الذي بسط وجهة نظره في بحث مشهور عنوانه «حرج التمركز الذاتي»⁸ يهاجم به المذهب المثالي وما ينحوه، في قوله بأن وجود الشيء معتمد على إدراكنا له، أو إدراك العقل له، أيًّا كان ذلك العقل، وبغير هذا الإدراك العقلي للشيء لا يكون له وجود، فيرد «برى» على ذلك قائلاً: نعم إنه محال على إنسان بشري أن يدرك شيئاً معيناً بحواسه أو بفكره دون أن يكون إدراكه هذا قائماً بالنسبة لشخصه، إنه لا خلاف في ذلك مهما يكن المذهب الذي ينتمي إليه الفيلسوف، فلا اختلاف في الرأي هنا بين واقعي ومثالي؛ لأننا نقول بدبيهية إذ نقول: إن الإنسان وهو مدرك لشيء ما، يكون مدرِكاً لذلك الشيء في علاقته به، وكيف يكون الأمر غير ذلك، ما دام الإنسان وهو مدرك للشيء بحواسه أو بفكرة، تكون الحواس حواسه

.Ralph Barton Perry⁷

.The Egocentric Predicament⁸

هو والفكر فكره هو؟ لكن سؤالنا هو هذا: هل يقتضي ذلك أن يكون «وجود» الشيء متوقفاً على كونه مدركاً عند فرد أو أكثر من الناس؟ لأننا لا نستطيع أن نتحدث بعضاً مع بعض إلا في حدود أفكارنا التي في رءوسنا عن الأشياء التي أدركناها، أو بعبارة أخرى، لا نستطيع تبادل الحديث عن الأشياء إلا إذا حولناها إلى أفكار في رءوسنا، نستنتاج بالضرورة ألا وجود للأشياء إلا على صورة أفكار في رءوسنا؟ كلا، فكل ما في وسعنا استنتاجه من ذلك هو أننا لا نستطيع «ذكر شيء إلا بعد أن يتحول عندها إلى فكرة»، لكن ذلك لا يعني البتة «ألا وجود إلا لأفكارنا»، فالتمرکز في الذات إنما يتناول «الفكر» لا «الوجود الشائي»، فعن «الفكرة» نقول بغير شك إنها لا تكون إلا بإدراكنا لها، أي لا توجد إلا بتفكيرنا فيها؛ لأننا عندئذ لا نقول في الحقيقة شيئاً أكثر من تكرارنا للموضوع الواحد مرتين، فكأننا نقول: «لا يكون التفكير إلا إذا حدث التفكير»، أما عن «الوجود» بالنسبة للشيء الذي هو موضوع التفكير، فالامر جد مختلف؛ لأنه يكون موجوداً إذا أدركناه، ويكون موجوداً إذا لم ندركه على حد سواء.^٩

إن «برى» ليرفض أن يسلم بأية وجهة من وجهات النظر، يكون من شأنها أن تعلق وجود الشيء على علاقة الإنسان به، ومن هنا وجّه النقد كذلك إلى المذهب البراجماتي، إلى الحدود التي يكون فيها هذا المذهب صنو المثالية في تعليق الوجود على الإنسان المدرك؛ فهو لا يقبل — مثلاً — من البراجماتية أن تقول — والقول هنا لوليم جيمس — إن معرفتنا تخلق الواقع،^{١٠} على اعتبار أن الواقعية المعينة لا تعني إلا ما استخدمناه به استخداماً يحقق صالحـي، لكن «برى» لا يرضي عن مثل هذا الاتجاه الذي إذا سار فيه صاحبه إلى آخر الشوط، انتهى به الأمر إلى نسبة مطلقة لا ترك حقيقة واحدة ثابتة في ذاتها، فستتغير الحقائق العقلية بالنسبة للتغير الناس واختلفت مواقفهم وظروفهم — ولا يمانع «برى» في هذه النسبة^{١١} — وستتغير كذلك طبائع الواقع الخارجية نفسها، أي سيتغير الوجود الخارجي، بتغيير الأشخاص واختلاف أنظارهم وأفكارهم ومصالحهم، وذلك ما لم يقبله «برى» بحالٍ من الأحوال.

^٩. Perry, Present Philosophical Tendencies, ص ١٣١.

^{١٠}. المرجع نفسه، ص ٢١٨.

^{١١}. Joseph Blau, Men and Movements in American Philosophy, ص ٢٨٥.

إلى هنا لم نقل شيئاً عن «برى» سوى ما وجّهه من نقد إلى المثالية والبراجماتية على السواء، وكان مدار نقاده لكتيّهما هو إصراره على أن يظل للشيء الخارجي وجوده المستقل عن معرفة الإنسان إيه، لكن لـ«برى» رأياً إيجابياً إلى جانب نقاده السلبي، ويبدأ «برى» عرض مذهبته الإيجابي هذا – كما هي العادة عند الكثرة الغالبة من فلاسفة العصور الحديثة – بالبحث في نظرية المعرفة،^{١٢} ومنها يستطرد إلى عرض مذهبته الواقعى الجديد، وما مشكلة المعرفة – في رأيه – إلا تحديد «العلاقة بين عقل ما وبين ذلك الذي يتصل بذلك العقل على أنه موضوع معرفته»؛^{١٣} فأول ما نلاحظه بين طرف العلاقة – أي بين العقل العارف من ناحية والشيء المعروف من ناحية أخرى، بين العقل والشيء المتصل بالعقل – هو أن «العقل» عاملٌ في كلِّ منهما، وإنْ فخِر سبيلاً نسلكه في تحليل الموقف الذي نحن بصدده تحليله، هو أن نبدأ بمعرفة ماذا عسى أن يكون المقصود بهذا العامل – الذي هو العقل – المشترك بين الطرفين المرتبطين أحدهما بالآخر في حالة المعرفة؛ لأننا لو حدّينا المعنى المقصود «بالعقل»، ثم طرحنا هذا المعنى من الطرفين، تبقى لدينا الطرف الخارجي – طرف الشيء المعروف – مطروحاً منه عامل العقل، فيكون لدينا بذلك حقيقة الشيء الخارجي مستقلاً عن علاقة العقل به أثناء عملية الإدراك.

ولمعرفة «العقل» طريقتان تقليديتان، كان يلجأ الباحث إلى إدراهما أو إلى كتيّهما حسب وجهة نظره، فإما أن تستوطن نفسك وتلاحظها من داخل لترى ماذا هناك مما نسميه عقلاً – وعندئذ تكون الملاحظة ذاتية خاصة مقصورة على صاحبها وحده – وإنما أن تنظر إلى الطبيعة أو إلى الناس من خارج كيف يسلكون فرادى أو مجتمعين، فإذا ما شاهدنا الطبيعة كيف يطرب سيرها، والناس كيف يتصرفون على نمط معين هو الذي نسميه تصرفًا عaculaً، كان لنا بذلك معنى «للعقل» كما يشاهد من الخارج الظاهر، وعندئذ تكون المشاهدة موضوعية عامة يشترك فيها كل من أراد، واضح أن هاتين الطريقتين في البحث عن «العقل» لا تؤديان إلى نتيجة واحدة في كلتا الحالتين؛ لأن ما يمكن مشاهدته في الداخل بالتأمل الباطني شيء يختلف كل الاختلاف عما يمكن مشاهدته في الخارج بالمشاهدة الخارجية، حتى لترى من المفكرين من يُنكر على هذه المشاهدات الخارجية الظاهرة في حركات الطبيعة وسلوك الإنسان، أن تكون هي نفسها «العقل»، بل

^{١٢}. ٢٨٥، Joseph Blau, Men and Movements in American Philosophy

^{١٣}. ٢٧٣، Perry, Present Philosophical Tendencies

هي «ظواهر» تدل على عقل كامنٍ في الباطن، وهو الذي يعبر عن نفسه بهذه «الظواهر» والرأي الذي يتقدّم به «بريء» في هذا هو اعتبار الجانبين معاً، وفي وقتٍ واحد، «عقلاً» وعندئذٍ يكون العقل ذا جانبين، تنظر إليه من جانبه الباطن، فإذا هو هذا الذي تدركه في نفسك وأنت تتأملها، وتتضرر إليه من جانبه الظاهر فإذا هو هذا السلوك الذي نراه، شأنه في ذلك شأن الدرع المحدب من جانبٍ والمقرع من جانبٍ آخر، دون أن يكون معنى اختلاف الجانبين أن الدرع درعان، إنما هو درع واحد ذو مظاهرتين، وإن فلا الذي نلاحظه في بواطن أنفسنا إذ نحن نفكّر هو العقل كله، ولا الذي نلاحظه خارج أنفسنا من نتيجة التفكير هو العقل كله، بل العقل هو هذا وذاك معاً، وتستطيع بادئاً من أحد الطرفين أن تستدلل الآخر، فمن مكنون العقل تعرف ما السلوك الذي ينتج، ومن الناتج السلوكي تعرف ماذا كان في مكنون العقل من مضمون، وليس الطرفان بمختلف أحدهما عن الآخر من حيث العنصرية كما كان الظن قديماً، بل ما في الداخل وما في الخارج يتَّأْفَان من عناصر بعينها، اختلف ترتيبها في كلتا الحالتين، كانت مرتبة على نحو فكانت عقلاً من الداخل، ثم كانت مرتبة على نحو آخر، فكانت عقلاً من الخارج، وأما عناصر التكوين نفسها فمحايده، لا هي عقلية خالصة ولا طبيعية خالصة.^{١٤}

ولما كان الناس على اختلافٍ فيما بينهم من حيث اهتمامهم كان كل منهم مسؤولاً بميّله الخاص إلى ناحية معينة من بيته، فترى أحدهم مشغوفاً بما لا يطرأ على زميله ببال، وفي مقدور الباحث دائمًا أن يلاحظ إلى أي ناحيةٍ من البيئة يتوجه فرد معين باهتماماته ورغباته، ومنها يسير مستدلاً ماذا يكون في باطن نفسه من تفكير، على أنه مهما اختلف الناس في ألوان نشاطهم الفكري، فهم على كل حال أفراد من نوعٍ واحد هو النوع البشري، والنوع البشري – كسائر أنواع الأحياء الأخرى – تزيد له الحياة أن يبقى؛ ولذلك زودته بما يعينه على البقاء، فهذه الاهتمامات المختلفة والرغبات المتباينة عند الأفراد، إنما تلتقي جميعاً في أرومة واحدة، هي حفظ بقاء النوع، ثم تتفرع فروعًا يقابل كل منها طبيعة في الفرد الواحد أن يحفظ ذاته وبقاءه، أريد أن أقول إن كل فرد من الناس – بما يبديه من أوجه النشاط – يستهدف غرضين في آنٍ واحد؛ حفظ بقائه

^{١٤} منشئ فكرة المحايدة في العناصر المكونة للعقل والمادة معاً هو وليم جيمس في مقالته «هل للوعي وجود؟» فارجع إلى ما قلناه عنه في الفصل السابق.

هو، وحفظ بقاء النوع الذي هو أحد أفراده، فلو جمعت هذه الرغبات إلى الوسائل التي تتخذ لتحقيقها كان لك بذلك ما نسميه «عقلًا»، فعقل الفرد الواحد هو ميله ورغباته واهتماماته — وكلها في النهاية يرمي إلى حفظ بقائه وبقاء نوعه — مضافاً إليها الوسائل التي تتحققها، ولما كان محالاً أن تفصل بين النشاط العقلي وبين الشيء الذي هو موضوع ذلك النشاط، كان ذلك الشيء جزءاً من العقل حين يكون موضوعاً لنشاط العقل — وعندئذ يكون «فكرة» — لكن هذا الشيء نفسه لا تستنفذ وجوده هذه العلاقة وحدها؛ إذ قد يكون بينه وبين شيء آخر علاقة أخرى، وإنما فلا بد من الاعتراف له بوجود مستقل عن كونه موضوعاً لمعرفة عقلية في لحظة معينة، وبعبارة أخرى فإن الشيء الواحد المعين قد يكون «فكرة» آناً، وشيئاً مادياً آناً آخر، بل هو في اللحظة الواحدة المعينة قد يكون «فكرة» بالنسبة إلى العقل الذي يدركه، و«شيئاً» بالنسبة إلى أشياء أخرى بينه وبينها ضروب أخرى من العلاقات.

على هذا الاعتبار تكون «المعرفة» علاقة قائمة بين العقل والشيء، وذلك هو نفسه الأساس الذي يقيم عليه «برى» نظريته في القيم^{١٥} — القيم الخلوقية والجمالية — فقيمة الشيء هي في علاقته بغير معين، وقوامها قدرة الشيء على حفظ الإنسان على نحو ما، وقد تكون القيمة موجبة أو سالبة؛ فهي موجبة لو كان للشيء قدرة جاذبة، وهي سالبة إذا كان فيه ما ينفر، ولا تكون الجاذبية أو التفور دائمًا على صورة بعينها، فللجاذبية صور مختلفات وكذلك للتفور، على أن المجموعة الأولى تتفق في عنصر مشترك، وكذلك المجموعة الثانية، وإنما فلا يكمل وجود «القيمة» إلا بوجود الطرفين معًا: الشيء والشخص، أي إن القيمة لا تكون في الشيء وحده دون وجود الشخص الذي ينجذب إليه أو ينفر منه، وكذلك لا تكون القيمة في الذات وحدها دون وجود الشيء الذي يجذب أو ينفر، على أن موضوعية القيمة وواقعيتها تزداد حين نعلم أنه ليس حتماً على الشخص المعين أن يكون هو نفسه المنجذب إلى الشيء أو النافر منه؛ لكي يحكم لذلك الشيء بقيمتها، بل حسنه أن يعلم أن للشيء ذلك الأثر في غيره من الناس، وذلك كما تحكم على الرصاصة بأنها قاتلة دون أن تكون أنت قتيلاً، وهكذا يجعل «برى» من القيمة وإدراكتها في الأشياء، ضرباً من «المعرفة» كسائر ضروبها، فيجعل لها جانبها الذاتي وجانبيها الموضوعي بنفس المقدار الذي يجعل لهذين الجانبين في حالات «المعرفة»، فأنا «أعرف» أن للشيء الفلاني قيمة

^{١٥} راجع كتابه «نظرية عامة في القيمة». General Theory of Value.

جمالية — مثلاً — سواء جاءت هذه المعرفة عن طريق اتصال الشيء بذاتي، أو اتصاله بشخص آخر، وهكذا يصبح في مقدورنا أن نعلم أن لشيء ما قيمة معينة بمجرد ملاحظة سلوك الآخرين إزاءه، أي قبل أن نمارس نحن أنفسنا قيمته بالنسبة إلى ذواتنا، فمقياس «القيم» — إذن — عام وواقعي، وليس هو بالذاتي الخاص.

(٢) الواقعية النقدية^{١٦}

بنفس الروح العلمية التي اجتمع بها الواقعيون الجدد، والتي تلخص في تعاونهم على موضوع البحث كما يتعاون العلماء في المعمل إزاء مشكلة واحدة، بدل أن ينفرد كلُّ منهم ببنائه الفلسفية الخاص، وفي أن يتناولوا المشكلات الجزئية واحدة بعد واحدة، دون أن يشطح بهم الطموح الواهم — كما شطح بالفلسفه الأقدمين — إلى تناول الكون كله دفعة واحدة موضوعاً لبحثهم، كأنما ذلك في حدود المستطاع، أقول: إنه بنفس هذه الروح العلمية التي اجتمع بها أنصار الواقعية الجديدة، اجتمعت جماعة أخرى من الواقعيين الذين رأوا في عمل زملائهم شيئاً من السذاجة في التحليل، حتى لقد نعوهم بهذه الصفة — صفة السذاجة — فذهبت في الكتابات الفلسفية مميراً لهذا النوع من الواقعية التي لا تمنع في النقد والتحميس إذا ما تعرضت لتحليل «المعرفة»، وأما هذه الجماعة الجديدة فقد وصفت نفسها بأنها «نقدية» أي إنها أكثر دقة في عملية التحليل.

تألفت هذه الجماعة من سبعة فلاسفة في الولايات المتحدة^{١٧}، تعاونوا على البحث المشترك، وخصوصاً في الفترة الواقعة بين عامي ١٩١٦-١٩٢٠م، وكزملائهم أعضاء «الواقعية الجديدة» في تعاونهم على مؤلف مشترك، أخرج هؤلاء أيضاً مؤلفاً اشتراكوا فيه جميعاً، عنوانه «مقالات في الواقعية النقدية»،^{١٨} ثم أضافوا إلى هذا العنوان الرئيسي عنواناً

.Critical Realism^{١٦}

^{١٧} هم «ديورانت دريك Durant Drake» الأستاذ بكلية فسار، و«آرثر لفجوي Arthur Lovejoy» الأستاذ بجامعة جونز هوپكزن، و«جيمس برات James Pratt» الأستاذ بكلية وليمامز و«آرثر روجرز Arthur Rogers» الأستاذ بجامعة بيل، و«روي سلرز Roy Sellars» الأستاذ بجامعة ميشجان، و«جورج سانتايانا Santayana» الذي كان من قبل أستاداً بجامعة هارفارد، و«ستروننج A. C. Strong» الذي كان من قبل أستاداً لعلم النفس بجامعة كولبيا.

.Essays in Critical Realism, a cooperative study of the problem of Knowledge^{١٨}

فرعيًا يعبر عن روح التعاون، وهو «دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة»، وقد كان الاتفاق بين هؤلاء — كما كان بين أولئك — منصبًا على موضوع البحث ووجهة النظر الأساسية، لا على التفصيات التي ذهب كل منهم فيها مذهبه الذي قد يختلف فيه مع بقية الزملاء، فكان مما اتفقوا عليه جميعًا أنه في بعض حالات المعرفة يمكن التمييز بين الشيء المعروف وبين الحالة الشعورية التي تكون عدئذ وسيلة للشخص العارف في معرفة ما يعرفه عن ذلك الشيء، فلئن كانت «الواقعية الجديدة» قد تنكرت تنكرًا تاماً لكل انقسام بين العارف والمعروف في حالة المعرفة، وأصررت على أن يجعل الموقف كلاً واحداً لا تمييز بين طرفيه؛ فقد عادت «الواقعية النقدية» إلى الاعتراف بهذه الثنائية التي يمكن التمييز فيها بين الشخص العارف من ناحية والشيء المعروف من ناحية أخرى، لكنها إذ اعترفت بإمكان هذا التمييز، حرصت ألا تجعل الشخص العارف منحصرًا في معرفته وفي حالته الشعورية بحيث يقال — كما تقول المثالية — إن كل ما يعرفه ذلك الشخص هو نفسه، وألا سبيل أمامه إلى معرفة ما في العالم الخارجي من أشياء، وذهبت إلى أنه على الرغم من أن الإنسان يتصل بالشيء الذي هو موضوع معرفته في حالة معينة، عن طريق حالته الشعورية — سواء كانت هذه الحالة الشعورية إدراكًا حسيًا أو إدراكًا عقليًا أو تنكرًا لإدراك ماضٍ — إلا أن هذه الحالة الشعورية المتوسطة بين الطرفين لا تحجب العقل العارف وراء ستار، بل إنه ليتصل بالشيء الخارجي ذاته، ومعنى ذلك هو القول بأن الشيء المعروف موجود في الخارج، وتجيء معرفتي إياه فتبصرني بهذا الوجود، دون أن تكون معرفتي هذه هي الخالقة له المنشأة لوجوده، بل هو موجود وجودًا مستقلًا سواء صادفه الشخص المدرك أو لم يصادفه، أضف إلى هذا أن ما أعرفه عن الشيء حين أعرفه إنما هو كل حقيقة الشيء، وليس الأمر هنا — كما ذهب «كانت» — مقصورًا على إدراك الطواهر وحدها، دون الجوهر، أو ما أسماه «كانت» «الشيء في ذاته»، المعرفة الإنسانية إذا ما أمللت بشيء ألمت به كله ظاهره وخافيه، ولا تفرقة بين ما هو عَرَض وما هو جوهر. وعملية المعرفة في كل حالاتها تبدأ عند بداية معينة، دون أن تكون هذه البداية نفسها جزءًا من العملية المعرفية، كما يبدأ حل المشكلة بوجود مشكلة دون أن تكون المشكلة نفسها جزءًا من الحل، وهذه البداية هي ما اصطلاح الواقعيون النقاديون على تسميته «بالمعطى»^{١٩}، وهو هنا نصل إلى صميم المذهب الواقعي النقي، وهو التمييز بين

Datum ١٩ وجمعها Data، وترجمة الجمع هي «معطيات».

الشيء المعروف وبين «المعطى» الذي يعيشه ذلك الشيء إلى الإنسان، فتبدأ به عملية المعرفة، هذا «المعطى» هو بطبيعة الحال حلقة شعورية وسطى تقع بين الشيء من ناحية ومعرفة الشخص له من ناحية أخرى، خذ مثلاً إدراكي لهذا المصباح القائم أمامي، كيف أدركه؟ يأتيني منه انطباع على عيني، وهذا هو «المعطى»، وعندئذ أبدأ في «تفسير» ذلك الانطباع بأنه مصباح، فالمعطى نفسه ليس جزءاً من عملية التفسير، كلا ولا هو المصباح القائم في الخارج، إنما هو حلقة الاتصال بيني وبين الخارج، وهنا أجد مواضع النقص في تحليل «الواقعيين الجدد» أو «الواقعيين السذج» — كما أطلق عليهم زملاؤهم النقاد — لأنهم قالوا إن الإنسان حين يدرك شيئاً إنما يتصل به مباشرةً بلا وساطة كائنة ما كانت، لأنما المصباح الذي أدركه الآن يدخل في رأسي بأكمله، مع أن الأمر يصبح — بعد التحليل — واضحاً وهو أن ما أدركه عن المصباح صورة تصوره وتمثله، أو هو «المعطى» أو «المعطيات» التي يعطيها إباهي المصباح، ف تكون عندي نقطة ابتداء لعملية معرفتي له.

فمن رأى الواقعيين النقاد أن أنه لا بد من التمييز في عملية المعرفة بين «المعطيات» التي هي «حاضرات» في العقل، وبين «الأشياء» التي ليست بحاضرة في العقل إلا عن طريق الإنابة أو التمثيل؛ إذ ينوب عنها «معطياتها»، لكن هذا معناه اعتراف ببعض جوانب المذهب المثالي؛ لأنه اعتراف بأننا في حالة المعرفة نجاوز حدود الخبرة المباشرة؛ لأن الخبرة المباشرة هي معطيات، ثم نجاوزها إلى ما ليس فيها، لنتقول: إن وراءها حقائق هي الأشياء الخارجية، لا، بل إننا لنذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في التجاوز لحدود خبراتنا المباشرة إذا ما تعرضنا لأي تفكير علمي من شأنه أن يصوغ القوانين العامة، فليس ما نخبره من الأشياء «قوانين عامة»، إن كل ما نخبره هو خبرة جزئية في لحظةٍ جزئية هي اللحظة الحاضرة، فإذا توقعت ما سيحدث في المستقبل في ظروفٍ معينة، وكذلك إذا تذكرت ما قد حدث في الماضي، فأنا في كلتا الحالتين لا ألتزم حدود خبرتي الجزئية المرتهنة باللحظة الجزئية الحاضرة، بل أجاورها إلى ما ليس منها.

ومع ذلك فهم لا يودون أن يخلطوا بين أنفسهم وبين المثاليين؛ لأنهم واقعيون يعترفون بوجود العالم الخارجي مستقلاً عن عقل الإنسان وأفكاره، ولا يوافقون على تفرقة المثاليين — وبصفة خاصة عمانوئيل كانت — بين الشيء من حيث ظواهره المدركة، والشيء في ذاته الذي هو مستحيل على الإدراك، لا يوافقون على هذه التفرقة، ويجعلون كل شيء جزءاً من هذه الطبيعة: العقول المدركة والأشياء المدركة على السواء؛ وبالتالي ليس هنالك ما يصح أن يقال عنه إنه وراء الطبيعة أو فوقها أو مفارق لها بأي وجهٍ من الوجوه.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الواقعيين النقادين — أو بعضهم على الأقل — من «الطبقيين» الذين جعلوا محور تفكيرهم هو المبدأ القائل بأن قاموس الطبيعة محيط بكل شيء، وعلى رأس هؤلاء «جورج سانتايانا»، لكنني أوثر أن أفرد للحديث عن هذا الجانب فصلاً خاصاً، هو الفصل التالي، لأهمية الفكرة في الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

الفصل السابع

كل الصيد في جوف الفرا

(١) «جورج سانتايانا» وعوالم الوجود

كل شيء في جوف الطبيعة، هذه هي الدعوى التي تتردد على أقلام الفلسفه — وعلى أقلام كثيير من الأدباء — خلال النصف الأول من القرن العشرين، فإن كان الإنسان جسماً من ناحية، وعقلاً من ناحية أخرى، فكلا الناحيتين من مقومات الطبيعة على حد سواء، إنه ليس هناك ما يبرر البة أن تجاوز الطبيعة بحثاً عما يفارقها لنفسه به الطبيعة وما يجري فيها، فالطبيعة تفسّر نفسها بنفسها، الطبيعة هي الحقيقة الشيئية برمتها، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء، وبهذه النظرة تتخلص من التفكير الثنائي الذي كان يشطر الكون شطرين؛ مادة وروح، كما يشطر الإنسان شطرين؛ جسم وعقل، فسمّ ما شئت بما شئت من أسماء، لكنك لن تجاوز بأسمائك ومسمياتك مجال الخبرة، والخبرة بكل مجالها في الطبيعة لا تundo حدودها، تكوين الأشياء وفسادها كلاهما من ظواهر الطبيعة، الولادة والموت كلاهما طبيعي، وكذلك الثبات والتغيير، قسم الإنسان ما أردت من تقسيم، قل إنه جسم وعقل، أو قل إنه جسم فقط وما العقل فيه إلا ظواهر سلوكه، أو قل إنه عقل خالص وما الجسم إلا آداة، فهذه الوحدة الواحدة التي هي الإنسان، أو هذه الأقسام كلها التي هي الإنسان، هي الطبيعة في وجهه من وجهها.

وما دام الأمر كذلك فالمنهج العلمي هو منهج التفكير كله مهما يكن موضوع التفكير؛ إذ ليس هناك ما يستحيل على هذا المنهج، فما العلوم إن لم تكن نظرًا إلى الطبيعة من هذه الناحية أو تلك؟ وأي موضوع تتناوله بالبحث سيكون أيضًا نظرًا إلى الطبيعة من إحدى نواحيها، والمنهج الذي يصلح هنا يصلح هنا، فليس لما اصطلنا على تسميته بالموضوعات العلمية امتيازٌ خاصٌ على سائر الموضوعات من حيث طريقة البحث، كلها أجزاء من خبرة الإنسان، ولا فرق بين خبرة وخبرة من حيث علاقتها بالإنسان وقابليتها

للبحث والنظر، لكن ماذا نعني بالمنهج العلمي؟ نعني به أساساً أن يكون موضوع البحث مما قد يشترك في ملاحظته أكثر من فرد واحد؛ فهو علمي وعام، وليس بالغبيّ الكامن في ذات الفرد الواحد، لا يدركه إلا صاحبه دون سواه؛ ولذلك فليس من المعرفة ما هو بحكم طبيعته مقتصر على فرد واحد في رؤيته وإدراكه، ليس منها ما يراه الصوفي بحدهه أو ما يراه الإنسان في استبطان ذاته، وليس منها ما يقوم على الإيمان – إن كان مبعث الإيمان ذاتياً – وليس منها ما يستند صدقه إلى سند من سلطة دون أن يكون قابلاً للتحقيق بعيداً عن ذلك السند.

لك أن تنظر إلى الطبيعة على أنها مادة وحركة، ولك أن تنظر إليها على أنها سياق من حوادث، لك أن تقول: إن الطبيعة لا تقصد إلى غرض معين، أو إنها تنحو نحو غاية مقصودة، وإن فيها من القيم ما يشعر به الإنسان من خير أو جمال، لكنها ستظل هي الطبيعة كما كانت، وكما ستكون إلى الأبد، إن الطبيعة في واقعها لا تتغير بنظرية الإنسان إليها، ولا بالقيمة التي يلخصها بها؛ فقد يختار الناظر إليها نظرة العالم، أو قد يختار نظرة الفنان، أعني أنه قد ينشد فيها الباحث ما هو حق، أو قد ينشد فيها ما هو خير أو جميل، لكن هذه النظارات مختلفات كلها لن يجعل من الطبيعة شيئاً آخر غير ما هي عليه، فالعالم والفنان معًا يتغذيان بذاء مصدره واحد، وإن اختلف الغذاء، وهذا نحن أولاء نعرض عليك من هؤلاء الطبيعيين من اختيار نظرة الشاعر، لكنه مع ذلك «طبيعي»، بل سرعان ما أصبحت كتبه مرجع الطبيعيين جميعاً، وهو «جورج سانتياغو».

كان «سانتياغو» (١٨٦٢-١٩٥٣م) شاعراً وأديباً ناثراً وفيلسوفاً، ولد في إسبانيا ونشأ وتربى في أمريكا، وظفر بأستاذية الفلسفة في جامعة هارفارد، وهو في الفلسفة واقعي، غير أنه التفت بالواقعية لفتة خاصة هي هذه التي أطلقنا عليها اسم «الفلسفة الطبيعية»؛ فهو – كسائر الواقعيين في عصره – يدير فكره حول نقطتين رئيسيتين هما: أن الأشياء التي هي موضوعات المعرفة الإنسانية موجودة وجوداً خارجياً مستقلأً عن تلك المعرفة؛ وأن تلك الأشياء الموجودة – موضوع المعرفة – لا يتحتم أن تكون كائنات عينية، بل قد يكون وجودها مما اصطلحنا على تسميته بالوجود الضمني.^١

^١ الوجود العيني هو ما يسمى بالإنجليزية *existence*، والوجود الضمني هو ما يسمى *subsistence*.

فهو يذهب — كما يذهب كذلك كثيرون من الواقعيين^٢ — إلى أن وعي الإنسان — أو شعوره أو عقله — إنما يدل على حقائق الأشياء التي يعيها، كما هي في ذاتها خارج نفسه، وليس وعيه إياها، أو معرفته لها، مما يغير من تلك الحقائق أو يحورها أو يبطلها؛ فمعرفة الإنسان للشيء الذي يدركه صورة تمثل ذلك الشيء تمثيلاً صحيحاً، على أن الإنسان إذ يتصل بالأشياء ليدركها، فإنما يتصل بها اتصالاً مباشراً لا تكون فيه حلقة وسطى بين الجانب العارف والشيء المعروف اللهم إلا المعطيات الحسية، نعم يتصل الإنسان في عملية المعرفة بالعالم المعروف اتصالاً مباشراً، فيدرك فيه ما يحتوي عليه من خصائص وحقائق، يدرك اللون كما هو واقع، ويدرك الشكل كما هو واقع، ويدرك اطراد وقوع الحوادث كما يقع، فإن أدرك الإنسان في شيء ما لونه الأزرق كانت الزرقة صفة في الشيء لا إضافة أضافها الإنسان من عنده خلال عملية الإدراك، وإن أدرك في شيء ما أنه مثلث أو مربع، كان التثليث أو التربع صفة في الشيء المدرك، وإن أدرك أن الأشياء تتجاذب على اطراد معين يصوره قانون الجاذبية، كان هذا الاطراد المدرك جزءاً من الطبيعة، وهكذا، هذه الصفات وهذه الخصائص وهذه الطبائع كلها هي ما يسميه «سانتايانا» بالجواهر^٣ — جمع جوهر — لما كانت هذه «الجواهن» لا بد لها من سنادة أو ركيزة تستند إليها لظهورها، تحت افتراض وجود عنصر مادي^٤ ليكون مسرحاً — إن صحت هذه الكلمة في هذا السياق — تظهر عليه تلك الصفات والخصائص والطبائع، فلا بد — مثلًا — من مادة تتلون بالزرقة ليدرك الإنسان اللون الأزرق، ولا بد من مادة تتشكل على هيئة المثلث ليدرك الإنسان هذه الصفة، وهكذا إلى آخر ما يدركه الإنسان في عالم الطبيعة من ضروب المعرفة.

فإن سأل سائل: ومن ذا أدراك حين تعي مجموعة من الصفات مجتمعة كاللون الأزرق وشكل المثلث إلخ أن هذه الصفات المجتمعة إنما اجتمعت في شيء خارجي له وجود مفارق لوجود أفكارك في ذهنك؟ إن الإنسان إذ يعرف ما يعرفه إنما يكون على

^٢ ذكرنا في الفصل السابق أنه كان بين السبعة الفلسفة الذين كُونوا جماعة الواقعية النقدية، ولو أنه لم يلبث معهم طويلاً، ثم اتخاذ لنفسه طريقاً خاصاً به.

^٣. Essences

^٤ Substratum، يكاد ينفرد سانتايانا بين المعاصرين جميعاً بالإبقاء على عنصر المادة، أما الباقيون فقد تخلصوا من «العنصر» الثابت أيًا كان، واستبدلوا به حركة وتغييرًا وتطورًا.

وعي بخبرته الخاصة التي هي في طوية نفسه، فما الذي يبرر له أن يقرر للشيء الخارجي وجوداً مستقلاً بحيث يكون ذلك الشيء الخارجي مقابلأً لتلك الخبرة الخاصة الباطنية؟ إن سأّل سائل سؤالاً كهذا – وهكذا يسأل المثاليون – أجاب «سانتياغو» بما أسماه «الإيمان الحيواني»^٠ ففي كيان الإنسان الطبيعي هذا «الإيمان» بأن معرفته الداخلية صورة من عالم خارجي موجود، على اختلاف ما بين الجانبين، فالجانب الداخلي وعي وعقل، والجانب الخارجي مادة.

إنه لا بد من الركون إلى مثل هذا «الإيمان» لكي نفرق بين هاتين مختلفتين من حالات الإدراك؛ أما أولاهما فحالة نشق فيها بأن «الجوهر» – أو إن شئت فقل «الفكرة» – الماثل في أذهاننا هو كذلك متجسد في شيء عيني خارجي، وأما الثانية فحالة تعلم فيها أن «الجوهر» الماثل في الذهن ليس متجسدًا في شيء عيني خارجي، كما هي الحال في المدركات العقلية وفي التصورات الخيالية وما إلى ذلك، فليس منا من لا يفرق في خبرته بين هذين النوعين من حالاته الإدراكية الشعورية، فكيف نغلّ هذا الفرق بين الحالتين إذا نحن لم نفترض في الحالة الأولى وجود عالم خارجي يقابل أفكارنا، ثم نفترض في الحالة الثانية أن الموقف الشعوري قاصر على أنفسنا، وليس له امتداد في عالم الأشياء؟ وإذا كان ذلك كذلك فكيف يجوز الافتراض في الحالة الأولى إذا لم نرken فيه إلى «إيمان» بأن العالم الخارجي موجود إلى جانب ذواتنا المدركة الواقعية؟ إذن فهذا نوعان من الوجود؛ وجود عيني وجود ضمني؛ الأول يكون له أصول خارج الذهن وصور لتلك الأصول داخل الذهن، والثاني يكون مقتصرًا على التصور الذهني وحده دون أن يكون لذلك التصور طرف فعلي مقابل له في عالم الطبيعة، على أن الوجودين معًا سيظلان موجودين حتى إذا انفتحت من وجه الأرض كل العقول الإنسانية، فستظل الشمس – مثلًا – جزءاً من الطبيعة، أدركها الإنسان أو لم يدركها، وستظل «فكرتها» موجودة وجوداً ضمنياً، حتى إذا لم تكن قد ظهرت بعد في عالم الطبيعة الظاهر، وهذا المربع المرسوم أمامي سيظل هناك سواء وقع في إدراكي أو لم يقع، وكذلك ستظل «فكرة» المربع موجودة وجوداً ضمنياً سواء بقيت على وجه الأرض مربعتاً مرسومة أو انفتحت، وإن فالتفرق بين «الوجود الفعلي» و«الوجود الضمني» ستظل قائمة حتى ولو لم يكن هناك العقل الإنساني الذي يدركها.

ونقول هذا الذي قلناه بعبارة أخرى؛ إذ نقول: إن هنالك ما لا نهاية له من حقائق موجودة وجوداً ضمنياً، أي وجوداً ممكناً، وإن بعض هذه الحقائق قد سلك سبيله إلى الوجود الفعلي في هذه التشكيلات التي ندركها في عالم الطبيعة، والتي قوامها خصائص وصفات اختلفت معًا في مجموعاتٍ معينة هي هذه الأشياء التي نصادفها في خبراتنا، أي إن ما هو ممكناً أكثر جدًا مما هو كائن بالفعل، فليس هنالك ما يحتم أن تكون الكائنات الموجودة فعلًا هي وحدتها الموجدة، وأن يكون التقاوئها على النحو الذي تلتقي عليه هو الطريقة التي لا طريقة سواها لظهور تلك الكائنات، بل كان «يمكن» أن تكون الأشياء على غير ما هي عليه الآن، بأن تخرج مجموعة أخرى من الحقائق الضمنية أو الحقائق الممكنة، بدل هذه المجموعة التي خرجت بالفعل، أريد أن أقول إن العالم الموجود الآن ليس هو العالم الوحيد الذي يمكن تصوره، إذ يمكن تصور كائنات أخرى تجيء على ترتيب آخر، ويطرد فيها حدوث الحوادث على نحو آخر، وسؤالنا الآن هو هذا: على أي أساس برب إلى الوجود الفعلي هذا العالم الراهن من مجموعة العوالم الممكنة التي لا نهاية لعددتها؟

وليس هو بالسؤال الحديث الجديد، بل هو سؤال ألقاه على نفسه «لينتر» — في القرن السابع عشر — وأجاب عنه بقوله: إن الله قد اختار هذا العالم الفعلي من بين الممكنات؛ لأنـه «أفضل» الممكنات كلـها، أي إنه «لم يكن في الإمكان أبدع مما كان»؛ ولذلك وقع اختيار الله على هذا الذي «كان»، أي إن مبدأ الاختيار هو مبدأ «خلقي» من قبل الخالق الذي خلق واختار، ثم هو سؤال سأله كذلك الفيلسوف الحديث «وايتهـد» — وسيرد ذكره في هذا الفصل بعد قليل — وأجاب عنه بقوله: إن مبدأ اختيار ما هو فعلي من بين الممكنات مبدأ «عقلـي»؛ لأنـ هذا العالم الواقع هو أقرب عالم يمكن تصوره إلى منطق العقل، وأما «سانـتـيانـا» فيجيب عن السؤـال نفسه بجواب آخر هو الذي ميز فلسـفتـهـ بأنـها فلسـفة طبـيعـية ماديـة رغمـ كلـ ما اتصفـ بهـ منـ شـاعـرـيـة وـروحـانـيـة،ـ وذلكـ أنهـ جـعلـ مـبدأـ اختيارـ العـالـمـ الفـعـليـ الواقعـ منـ بـيـنـ العـالـمـ الـكـثـيرـ المـمـكـنةـ لاـ هوـ بـالـمـبـدـأـ الخـلـقـيـ كماـ ظـنـ «لينـترـ»ـ ولاـ هوـ بـالـمـبـدـأـ العـقـليـ كماـ ذـهـبـ «واـيـتهـدـ»ـ،ـ بلـ هوـ مـبـدـأـ مـادـيـ صـرفــ.

وكيف يمكن أن يكون هذا العالم الموجود قد خرج إلى الوجود دون سواه من الممكنات؛ لأنـه يـمثلـ مـبدأـ خـلـقـيـ؟ـ كـيفـ يـتفـقـ هـذـاـ التـفـسـيرـ معـ خـبـراتـناـ التـيـ مـنـهـاـ أنـ العـالـمـ يـفـيـضـ بـمـاـ لـيـسـ مـنـ الـأـخـلـاقـ فـيـ شـيـءـ،ـ فـيـهـ الـأـلـامـ،ـ وـفـيـهـ الشـقـاءـ،ـ وـفـيـهـ الشـرـ،ـ وـفـيـهـ التـناـحرـ،ـ وـالـتـقـاـلـىـ؟ـ إـنـ الـعـالـمـ فـيـ مـجـرـىـ حـوـادـثـ لـاـ يـعـبـأـ بـالـأـخـلـاقـ وـلـاـ شـأنـ لـهـ بـهـ،ـ فـلـيـسـ ثـورـانـ الـبـرـكـانـ،ـ وـإـغـرـاقـ سـكـانـ إـلـقـلـيـمـ الـمـجاـوـرـ بـحـمـمـ سـبـبـهـ أـنـ هـؤـلـاءـ السـكـانـ قـدـ اـقـتـرـفـواـ إـلـثـمـ،ـ

ويراد عقابهم على ما اقترفوا، وليس حلول الماجاعة بقومٍ وفتكتها بهم سببه أنهم ضلوا سوء السبيل، والغith لا يسقي أرض من أقاموا للعدل ميزانه وحدهم، بل هو يسقي أرض الظالم والعادل على السواء، فإذا اعتقدنا في العالم غير هذا كنا بمثابة من تنكر لخبرته، فأدرك شيئاً، واعتقد شيئاً آخر، كلا ولا يجوز أن نفرض لتفسير حدوث العالم الواقع دونسائر العوالم الممكنة وجود مبدأ عاقل سابق على وجود هذا العالم، نعم إن حوالاته لتتسق مع مقتضيات عقولنا، بحيث تستطيع هذه العقول أن تفهمه، لكن هذه العقول نفسها قد جاءت خلال ظهور العالم نتيجة من نتائجه، وظاهرة من ظواهره، فإن كان في مستطاعها فهم مجراه ومسيره؛ فلأنها جزء منه، فالعقل إذ يفهم وإذ يعرف لا يكسر ظواهر الطبيعة على سلوكٍ معين يتفق مع طرائقه في الفهم والمعرفة، بحيث يجوز لنا أن نقول: إن العالم قد جاء وفق منطق العقل، إنه لا يخلق سير الحوادث خلقاً على نمطه وغراره، بل هكذا وجدت الطبيعة وهكذا جاءت سننها، وبعدئذ يجيء العقل — الذي هو جزء منها — فيدرك المبادئ التي تسري في ظواهرها، والتي على مقتضاهما تسير وتجري، ولو جاءت الطبيعة على واقع آخر ونظام آخر، ثم أنتجت عقولاً فيما أنتجت، لفهمتها تلك العقول عندئذٍ على نحو ما تفهم عقولنا عالمها الذي أنتجها.

كلا، بل الطبيعة مادة تسير إلى غير غاية، فلا هي غايتها تحقيق مبدأ خلقي، ولا هي تجري نحو هدف يقره منطق العقل ويقتضيه، وهذه الحقيقة المادية التي هي الطبيعة هي نفسها الأساس الذي عنه صدرت الحياة وصدر الوعي، ولو لها لظل الوجود كله من صنفٍ واحد، هو وجود «الجواهر» أو الأفكار الممكنة التحقيق، دون الوجود الآخر، وهو وجود تلك الجوادر بعد أن لبست صورة حقائق فعلية، بل لم يكن الأمر ليقف عند هذا الحد لو لا وجود الطبيعة المادية، إذ لو لا هذه لما وجد العقل الذي يدرك تلك الأفكار الممكنة التحقيق، وإن كانت تلك الأفكار لتظل قائمة في «دنيا المكنات» دون أن تجد سبيلاً إلى التحقيق ودون أن تجد العقل الذي يدركها في دنياها تلك.

وبينما يترك «سانتيانا» لعلماء الطبيعة أن يقرروا بأبحاثهم التجريبية ماذا عسى أن تكون طبيعة المادة، فإنه يدلي برأيه في خصائصها العامة، فيقول: إنها زمانية مكانية، وإنها ممتدة ومؤلفة من أجزاء كل جزءٍ منها منفصل عن زميله، وإن تكن بين هذه الأجزاء علاقات تربطها بعضها ببعض، غير أن تلك العلاقات ليست جزءاً من طبيعتها، بل هي علاقات تتغير، وذلك مساواً لقولنا إن أجزاء المادة تتحرك، ولا تستقر في مكانٍ بعينه، وكلما تحركت تغيرت وبالتالي مجموعة العلاقات التي تصلها بعضها ببعض، بل قد

تغير حركتها تلك من خصائصها الذاتية، وإن فالمادة سیال متذبذب دائم الحركة، دائئ التغيير، وتوزيع أجزائها على المكان والزمان ما ينفك يتغير، فينشأ عن هذا التغير تكون الأجسام والحوادث، وما قد يترتب من الأجسام والحوادث من تركيبات مختلفة التكوين منوعة البناء.

هذه التكوينات التي تحدث بسبب تحرك المادة، إنما تتخذ صوراً معينة قد تعاود الحدوث مرةً بعد مرة، أعني أن سیال الحوادث في الطبيعة المادية قد يجري على نسق معين آنَّا بعد آن، فإذا حدث مثل هذا التكرار في وقوع النسق الواحد، كان ذلك قانوناً طبيعياً، ومن هذا الاطرداد في وقوع الحوادث، وإمكان صياغته في قوانين، أمكن التنبؤ بما سيحدث في ظروفٍ معينة بناءً على ما اطُرد عليه وقوع الحوادث فيما مضى في مثل تلك الظروف، دون أن يكون هذا الاطرداد «ضروريّاً» يقتضيه منطق العقل اقتضاءً لا مفر منه؛ ذلك لأن كل نسق من الحوادث، أو كل سلسلة منها تكون وحدة، إنما تحدث – إذ تحدث – حدوثاً تلقائياً بغض النظر عن أن تكون مسبوقة بأشباه لها أو غير مسبوقة، وهذا معناه «ألا ضرورة في العلاقة القائمة بين السبب والمسبب، وألا يقين بأن القانون الطبيعي ثابت»،^٦ فليس لأنّية حادثة مبرر لوقوعها من حادثة غيرها، أي إن الحادثة المعينة لا تقع لأن شبيها لها قد وقعت، أو لأن أي شيء آخر غيرها قد حدث، وليس هناك في حكم العقل ما يمنع أن يقف هذا الاطرداد الملحظ في وقوع الحوادث، بحيث يجيء المستقبل فيقطع الشبه بالماضي، لا، بل إن هذا يعنيه هو ما يحدث، ولولا ذلك لما كان هناك خلق جديد ولا تطور، فما أكثر ما تجيء الواقعة أو الحادثة أو الشيء جديداً كل الجدة، بحيث يكون فريداً نوعه، وبحيث لا يكون له في كل ما وقع في الماضي من شبيه.

وما الكائنات الحية إلا مثل من أمثلة التكوينات المادية التي تحدث من تجمع الأجزاء المادية على إطار معين، فكأنما الخصائص «العضوية» كائنة في الطبيعة مستعدة لأن تظهر فعلاً بعد أن كانت موجودة إمكاناً، إذا ما تجمعت أجزاء المادة على النحو الذي يمكنها من الظهور، وماذا يميز الكائن الحي من خصائص لا تكون في المادة الجامدة؟ يميزه أنه قادر على الاحتفاظ بوجوده عن طريق التغذى بموجودات أخرى، كما أنه قادر على تكرار نمطه بالتناسل، وكذلك يميز الكائن الحي أنه مستطيع أن يصلح بنفسه ما فسد من تكوينه، ولا كذلك المادة الجامدة، فلا هي تقتات على غيرها ليدوم بقاوها، ولا

^٦ .Santayana, Realms of Being

هي تكرر نمطها بالتنازل، ولا هي قادرة على أن تصلح نفسها ما قد يفسد من نظام تكوينها وتركيبها وهاته القدرات في الكائن الحي هي ما نطلق عليه اسم «النفس»^٧ فالنفس هي مجموعة وظائف الأعضاء والحوافز والدوافع التي تجتمع في الكائن العضوي، والتي بفضلها ينشط ذلك الكائن، ويمارس ما يمارسه من صلات مختلفات بمحيطة الطبيعي الذي يتحرك فيه، وإن فالنفس هي هذه المجموعة المادية المعينة – التي هي الجسد – وقد عبرت عن حقيقتها في نشاطٍ وفاعليةٍ وعمل.

غير أن الأحياء على اختلاف ضروبها وإن اتفقت في «النفس» – أي في قدرتها على الاحتفاظ بحياتها، وعلى تكرار نمطها، وعلى إصلاح نفسها بنفسها – إلا أن منها ما يعود فيتميز عن بقيتها بالوعي الذي يعي به أنه كائن حي ذو خصائص معينة وألوان من النشاط معلومة، فالشجرة تتغذى كما يتغذى الإنسان، وتكرر نمطها كما يكرر الإنسان نمطه، وتصلاح عطبها كما يصلح عطبه، إلا أنها لا تكون على وعي – كما يكون الإنسان على وعي – بأنها تقوم بهذا الذي تقوم به، هذا الوعي في الإنسان هو ما يسميه «سانتايانا» بالروح أو بالعقل، فليس الروح أو العقل – إذن – شيئاً قائماً بذاته، بل هو ظاهرة من ظاهرات الجسم الحي نفسه، يتصف بها حين يتصل بمحيطة وبظروفه على نمط سلوكٍ معين.

انتهى بنا التحليل حتى الآن إلى وجود عالمين: عالم المكنات (وهو الذي أطلق عليه سانتايانا عالم الجوهر أو الأفكار)،^٨ وعالم المادة^٩ التي تمكّن بعض تلك المكنات من الظهور الفعلي، لكن هذا الانتقال نفسه من عالم الإمكان إلى عالم الواقع في الطبيعة المادية، يخلق لنا عالماً ثالثاً هو ما يسميه «سانتايانا» بـ«الحق»،^{١٠} وهو ذلك الجزء من عالم الجوهر – عالم المكنات – الذي خرج إلى عالم الواقع الفعلي؛ ولذلك كان «عالم الحق» هذا عالماً عرضياً كالوجود نفسه، وأعني بذلك أنه لم يكن هناك ضرورة عقلية تقتضي أن يخرج من عالم المكنات هذا الجزء الذي خرج فعلًا دون سائر أجزاء المكنات التي لم تخرج وظللت على حالها عالماً ممكناً، فالوجود كله عرضي بمعنى أنه قد كان يجوز

.٥٦٩.Santayana, Realms of Being^٧

.The Realm of Essence^٨

.The Realm of Matter^٩

.The Realm of Truth^{١٠}

الا يحدث؛ وبالتالي يكون «الحق» عرضياً بمعنى أن ما قد تحقق في عالم الواقع قد كان يجوز الا يتحقق، وأن يتحقق سواه من بقية المكانت التي لم تقع، وإنذن فقد أخطأ الفلسفه المثاليون جميعاً حين ظنوا أن ثمة مبادئ عقلية قبيلية ضروريه شاملة صدقها محقق ويقينه ثابت، أخطأوا إذ ظنوا ذلك؛ لأن الوجود كله بما فيه من عقول وما يتربت عليها من مبادئ الرياضه والمنطق – دع عنك مبادئ الأخلاق والميتافيزيقا – قد جاء عرضاً، وقد كان يمكن الا يجيء.

تلك إذن ثلاثة عوالم في الوجود كما تصوره «سانتيانا»: عالم المكانت، وعالم المادة، وعالم الحق، وأما رابع تلك العوالم، وبه يكمل البناء الفلسفى للفيلسوف؛ فهو «عالم الروح»¹¹ فما هو؟ ألم نقل فيما سلف إن بعض المكانت، أو بعض «عالم الجوهر» يتحقق في عالم الواقع الفعلى دون بعضه الآخر؟ إذن فافتراض أن الإنسان لم يعجبه هذا العالم الواقع، وصور له خياله مثلاً أعلى كان يتمنى لو أن العالم جاء على غراره، فمن أين له العناصر التي ينشئ بها تلك الصورة المثل؟ إنه لا شك يستمدتها من المكانت التي لم تجد سبيلاً إلى عالم التحقيق، يستمدتها من عالم الجوهر في جوانبه التي لم تخرج من حيز الإمكان إلى حيز الواقع، من هذه العناصر يبني الإنسان لنفسه مثلاً أعلى لو تحقق لكان عالماً أجمل من هذا العالم الذي نعيش فيه، وأكثر خيراً منه، لو تحقق هذا العالم المثالي لتحقق معه أحلام الإنسانية وغاياتها التي قد يستحيل تحقيقها في عالم الطبيعة كما هو قائم، ذلك العالم المثالي هو «عالم الروح»، لكن الإنسان إذ ينتقي لنفس العناصر التي تكون له في خياله عالماً أمثال وأكمal من عالمه الواقع، فإنه لا ينسى – أو لا ينبغي له أن ينسى – أنه عالم قد استمد كماله من خدمته لأغراض الإنسان، وتحقيقه لغاياته وأحلامه وأمانيه، ولو أن نوعاً آخر من أنواع الأحياء تخيل عالماً يتخد منه مثلاً أعلى، لتخيل شيئاً آخر غير ما تخيل الإنسان، فلكل نوع مصالحة ولكل نوع أغراضه.

وعلى ذلك فليس كمال العالم التخييل كمالاً مطلقاً، بل هو كمال نسبي، هو كمال بالنسبة للإنسان، وفضلاً عن ذلك فإن قيمة ذلك العالم الأمثل هي في مجرد تخيله لا في تطبيقه تطبيقاً عملياً، ولو كان كماله في تطبيقه وتنفيذـه لانقلب واقعاً لا مثلاً أعلى، وأصبح نثراً بعد أن كان شعراً؛ ذلك لأن الأحلام لا يزيد من سحرها أن تتحقق، فلا الخير يزيد في خيريتها، والجمال يزيد في جماله بأن نخرج ذلك العالم التخييل بخيره وجماله من

عالم العقل إلى عالم الواقع، لا، بل لعل الفكرة تكون أنقى، وهي في عالم الجوهر الخالص منها، وهي في عالم الواقع؛ لأنها عندئذ تكون صفاء لا تقدرها غشاوة النقص التي لا بد أن تغشى حوادث العالم الطبيعي، فلماذا لا نكتفي بأن تطمح الروح إلى ذلك العالم الخيالي، فترسم لنفسها صورتها المثل، بل ولها أن تتصور كذلك أن ذلك المثل الأعلى قد تحول إلى عالم حقيقي واقع؟ إنها إن فعلت كان لها بذلك عالم هو بعيته العالم الذي يحاول الشعر كما يحاول الدين أن يرسمه، وماذا يصنع الشاعر سوى أن يصور لنفسه جمالاً هو أصفى وأنقى من أي جمال على هذه الأرض؟ وماذا يصنع الدين سوى أن يصور خيراً هو أعظم وأسمى من كل خير في هذه الدنيا؟ الشاعر يصور لنفسه جمالاً كاملاً في صورة يخلقها بخياله، والشعور الديني يصور لنفسه خيراً كاملاً في إلهه يعبد، لكننا لا ينبغي لنا أبداً أن ننسى أن صورة الجمال في الشعر، وصورة الخير في الدين إن هي إلا صور في عالم الخيال لا عالم الحقيقة؛ لأن مادة الطبيعة لا تسعف أمثال هذه الصورة الخيالية بوسائل الظهور العيني والتحقيق الفعلي؛ ولذلك فستظل هذه المثل العليا الخيالية رموزاً نهدي بيهديها لا عناصر من عناصر الواقع الذي نعامله في حياتنا اليومية، نعم إن أمثال هذه الصور الخيالية لتغذى نفوسنا، وتزيد من خصوبة حياتنا، لكننا إن زعمنا لأنفسنا أنها موجودات حقيقة، فعندي نحط من شأن القيم العليا التي جاءت تلك الرموز الخيالية لترمز إليها، ويصبح الأمر خرافه وتخريفاً بعد أن كان مثلاً أعلى واهتداء بصيراً.

ومع ذلك فإننا نلاحظ أن الفلسفة والدين كليهما لا ينفكان يحطمان من شأن هذه القيم العليا بأن يحاولا خلط المثل العليا بالواقع، إنهم بذلك يحولان الشعر نثراً والحلم حقيقة، إنهم لا يرضيان بأن يجعلوا من الله رمزاً صافياً في خيال الإنسان، وصورة للخير الكامل كما صورته الروح، ويُصران على أن يلقيا به في مضطرب الحياة اليومية بأوشابها ونقائصها؛ وذلك بأن يجعلاه كائناً متعيناً وشخصاً حياً، إنهم بذلك ولا شك يحوّلاته من روح إلى مادة، لكنهما يغطيان هذا الخزي منهما بمجرد اللفظ الأجوف حين يقولون إنهم يتحدثان عن وجود روحي حين يتحدثان عن الله، إنهم لا يفرقان في حديثهما هذا بين ما هو جوهري وما هو عرضي من الأمور؛ لأن جوهر ما يؤديان بصنيعهما – رغم كل ما يزعمانه – هو أنهم قد هبطا بالإله من عالم الوجود الضمني – الوجود العقلي – إلى عالم الوجود العيني – الوجود الفعلي – فنزلوا به من مرتبة المثل الأعلى إلى مرتبة الواقع، والعجيب أنهم لا ينكران ذلك، بل يزهوان بما يصنعان.^{١٢}

.٥٠٧، Fuller, A History of Philosophy ^{١٢}

وها هنا يأتي دور العقل الإنساني وما يصنعه بذكائه، فمن مهامه أن يزيل عنا هذا الخلط بأن يهدينا إلى الصواب، والصواب هو أن نفرق بين القيم المختلفة ولا نجعلها جميعاً من صنف واحدٍ وطرازٍ واحدٍ، فقيمة «الحق» إنما تتجسد في عالم الطبيعة، فما هو « حقيقي » موجود وجوداً فعلياً، لكن ما كذلك قيمتا الخير والجمال، فهاتان قيمتان من عالم الروح لا من عالم الطبيعة المتحقق؛ إذ الخير والجمال كلاهما تصوران يتصورهما الإنسان بخياله ليرسم مثلاً أعلى يستريح له في أحلامه ما داما لا يتحققان في دنيا الواقع، إن الإنسان لتتم راحته النفسية من حيث الخير والجمال إذا هو جعلهما موضوع تأمل وتأمل، لكن راحته النفسية من حيث الحق لا تتم إلا إذا وجد الحق متمثلاً في الواقع، وهكذا ترى أن ما يكفي في حالة الخير والجمال لا يكفي في حالة الحق، والعكس صحيح، فلماذا إذن تتطلب من الخير والجمال أن يغيروا من طبيعتيهما ليصبحا واقعاً من الواقع كأنما يراد بهما أن ينقلبا « حقاً » بعد أن كانوا « خيراً » و« جمالاً »، وكذلك كما أن الخير ليس حقاً، والجمال ليس حقاً، فالخير والجمال معاً وإن اتفقا في كونهما معاً مما تتعلق به الأوهام والأحلام دون الواقع، إلا أنهما يختلفان اختلافاً بعيداً بعد ذلك؛ ولهذا كان من العبث والخلط وسوء الفهم أن تتطلب من « الجميل » أن يكون كذلك « خيراً » أو من « الخير » أن يكون كذلك « جميلاً »، وما أكثر ما نرى الفنان – وهو الذي يصور الجمال – على خلاف شديد مع الأخلاقي، فترى هذا ينقد ذاك بأن فنه لا يؤدي إلى الفضيلة، فيrid الفنان – وهو على حق – بأنه لا شأن له في فنه بالفضيلة، وكذلك قل فيما ينشب من خلاف بين « الحق » الذي تنشده العلوم، وبين الفضيلة التي يريدها الأخلاقيون، فترى هؤلاء يتهمون العلم في بعض نتائجه بأنه هادم للأخلاق، لكن العالم قد يجيب – وهو على حق – بأنه لا شأن له في بحثه العلمي بالفضيلة، وهكذا ترى كيف تفترق هذه القيم الثلاث، ويجب أن تفترق؛ لأنها مختلفة الأصول، ومن الخلط توحيدها وإهمال ما بينها من فروق.

لكن الإنسان بعقله لا بد له – من جهة أخرى – أن يتبنى كذلك أنه على ما بين عالم الجوهر وعالم الخبرة الفعلية من فوارق، فهما قد ينطبقان في بعض النواحي، بحيث يتحقق أحدهما في الآخر، وعندئذ يتبين أنه لا استحالة – كما أنه لا ضرورة – في أن تكون دنيانا دنيا حق ودنيا خير ودنيا جمال في آن معاً، ليس مستحيلاً، كما أنه ليس ضرورياً، على هذا العالم الذي نعيش فيه أن يحقق جزءاً من أمانينا في الخير والجمال، وإن كنا لا ننصر خيالنا على الحدود التي يتحققها لنا عالم الواقع من هاتين القيمتين، بل نمده إلى حيث عالم الجوهر، وهو عالم المكنات، لنجد فيه بقية ما يشبع فينا المثل الأعلى.

أسمى ما يسمو إليه العقل في أدائه لمهمته هو أن يحقق الاتساق والانسجام بين الأجزاء المختلفة في خبرته من حيث إيجاد التعادل والتوازن بين القيم المختلفة، وذلك بأن يستحضر أمام الفكر أكبر عدد ممكن من ممكنت عالم الجوهر، دون أن يقع بينها تعارض وتناقض، فها هو ذا عالم الطبيعة قد حَقَّ بعض تلك الممكنت دون بعضها الآخر، لكن حتى في هذا الجانب الذي حققه قد لا يخلو فيه الأمر من متناقضات ومفارقات، وسمو العقل هو في أن يسمو بخياله ويعلو، بحيث يضيف إلى فكره — فوق ذلك الذي حققه دنيا الطبيعة المادية — أفكاراً أخرى، وأن يذيب من المجموعة كلها التي اجتمعت له كل ما بينها من دواعي التعارض، وبمقدار ما يوفق في تجميع عدد كبير من الأفكار — الممكن منها والمتتحقق — وفي تنسيق ما تجمع لديه تنسيقاً يجعله وحدة متاغمة، تكون منزلته من السمو، فتراه — مثلاً — يوفق بين الدين والفلسفة والعلم، بأن يجعل الدين والفلسفة ضربين من ضروب الشعر، لا وسائل من وسائل الوصف العلمي لما هو واقع؛ ولذلك فهما لا يصلحان لتفصير العالم تفسيراً صحيحاً، لكن ذلك بالطبع لا يعني الحط من شأنهما، إنما يعني تحديد مجاليهما، وما مجالاهما إلا رسم المثل العليا التي يحلم بها الإنسان ولا يجدها متحققة في العالم الواقع، فإن يكونا غير قائمين على أساس يجعلهما من العلوم، فهما قائمان على أساس آخر يدخلهما في مجال الشعر الرفيع، والعاقل هو من لا يتخد من إخفاقهما في مجال سبباً لانتقاد ما لهما من قدرٍ كبيرٍ في مجال آخر، وكذلك قل في التفسير العلمي الذي يفسر العالم تفسيراً صحيحاً، لكنه لا يتمشى مع مثل الإنسان الأعلى في الأخلاق، فلا يجوز أن يتخد هذا النقص الخلقي فيه سبباً للحط من شأنه في مجال التفسير العلمي الصحيح.^{١٣}

تلك خلاصة لفلسفة «سانتيانا» — وهو فيلسوف أمريكي بالإقامة والإنتاج، وإن لم يكن أمريكاً بالولد والجنسية — هي خلاصة كتابيه العظيمين «حياة العقل»^{١٤} (١٩٠٥-١٩٠٦م) و«عواالم الوجود»^{١٥} (١٩٢٧-١٩٤٠م) مضافاً إلى هذا الأخير مقدمته التي خرجت في كتاب مستقل هو «التشكك والإيمان الحياني»^{١٦} (١٩٢٣م) وهو كما

.١٣ Fuller, A History of Philosophy

.Life of Reason^{١٤}

.Realms of Being^{١٥}

.Scepticism and Animal Faith^{١٦}

ترى فيلسوف طبيعي بمعنى أنه يُدخل كل شيء في جوف الطبيعة، على الرغم من هذه الروحانية الشاعرة التي تشع من أفكاره، فكأنما هو من هؤلاء الناس الذين يرون بالعقل شيئاً، ويحسون بالقلب شيئاً آخر، فيبالغون في تلبية نداء العقل ليخفوا بهذه المبالغة خفقات القلوب.

(٢) «الفرد نورث وايتهد»^{١٧} والبناء العضوي

وهذا فيلسوف آخر — مثل سانتايانا — أمريكي بالإقامة والإنتاج، وإن لم يكن أمريكيًّا بالمولود والجنسية، ولكن «وايتهد» — على خلاف سانتايانا — لم يكن أمريكيًّا بالنشأة والسيرة أيضاً؛ لأنه لم يرتحل إلى أمريكا ليتولى منصب الأستاذية في هارفارد إلا بعد أن بلغ الثالثة بعد الستين من عمره في وطنه إنجلترا، حيث أتم مدة عمله أستاذًا بجامعة لندن، وبعدئذ وجهت إليه هارفارد دعوة ليكون أستاذًا بها، وهناك لبث حتى وافته منيته عام ١٩٤٧م، وكان قد بلغ من عمره السابعة بعد الثمانين، وإن فهي أربعة وعشرون عامًا قضاها «وايتهد» في الولايات المتحدة، لكنها كانت هي الفترة الأخيرة من عمره، فكانت بالتالي فترة الإنتاج الفلسفية الناضج؛ لأنه وإن يكن قد أخرج وهو في أرض الوطن مؤلفات هامة في التحليلات الرياضية المنطقية — مثل كتاب «أسس الرياضة» الذي اشترك فيه مع برتراند رسل، وأخرجاه معًا في أربعة أجزاء — إلا أن مذهبه الفلسفي لم يكتمل بناؤه ولم يلتمس سبيله إلى التعبير إلا وهو في أمريكا، حيث أخرج كتابه الذي عرض فيه لباب فلسفته، وهو كتاب «التطور وعالم الواقع»،^{١٨} فنحن إذ نذكر «وايتهد» في كتاب يستعرض حياة الفكر في أمريكا، فإنما نعتمد في ذلك على تاريخ إنتاجه الفكري وعلى تأثيره في الاتجاهات الفلسفية أيام إقامته هناك، وإن فهو كذلك حلقة من تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، ومرحلة هامة من مراحل الفلسفة الأوروبية الحديثة بوجه عام.

وكما يساورني التردد في نسبة «وايتهد» إلى تيار الفكر الأمريكي،^{١٩} فكذلك يساورني تردد آخر في إضافته إلى «سانتايانا» في فصل واحدٍ يتحدث عن الاتجاه نحو إدخال كل

.Alfred North Whitehead ^{١٧}
.Process and Reality ^{١٨}

^{١٩} هذه الحيرة نفسها تراها عند كثirين من يكتبون عن الفكر الأمريكي فيأخذهم التردد في نسبة «وايتهد» إلى ذلك الفكر، فهذا هو «الأستاذ رالف بري» (الذي حدثنا عنه خلال حديثنا عن الواقعيين

شيء في عالم الطبيعة؛ لأنَّه وإن يكن شديداً الشبه بسانتيايانا في اعتباره لعالم الواقع تحقيقاً لجزءٍ يسيرٍ من الممكنات، وفي نظرته إلى الممكنات على أنها كائنات عقلية أبدية، إلا أنَّهما يختلفان في نواحٍ رئيسيةٍ أهمُّها هي أنَّ «سانتيايانا» قد اعترف — مع الفلسفة التقليدية — بوجود عنصر مادي وبأنَّ الحوادث إنَّ هي إلا أعراضٌ تطرأً على ذلك العنصر، على حين أنَّ «وايتهد» — كسائر التطوريين في العصر الحديث — قد استبدل بالعنصر الثابت تياراً من صيورة وتغيير، لكنَّ حسبنا بين الفيلسوفين شيئاً يبرر ضمهمما معاً في اتجاهٍ واحد، أنَّ كليهما قد تخلص من الثنائية التقليدية بين العقل من ناحية، والطبيعة من ناحيةٍ أخرى، فمزجاهما معاً في كونٍ واحد، وجعل العقل جزءاً من الطبيعة غير مفارق لها، وهكذا انتهىا إلى «تطبيع العقل» أو إن شئت فقل «تعقيل الطبيعة».

بدأ «وايتهد» حياته العلمية رياضياً من الطراز الأول، وعانياً من علماء الطبيعة؛ ولذلك جاءت أولى أعماله الفلسفية الكبرى متأثرة بتلك الدراسة الأولى، وذلك بأنَّ تعاون مع «رسل» — كما أشرنا — في إخراج مؤلف ضخم في منطق الرياضة، يعد بدايةً عهد جديد في الدراسة المنطقية، ولسنا نبالغ إذا قلنا إنَّ لهذا المؤلف، وأعني به «أسس الرياضة».^{٢٠} وبعد الأثر وأعمقه في توجيهه تيار الفكر الفلسفي كله في هذه العشرات الأربع الأخيرة من أعوام القرن العشرين؛ إذ وجه ذلك الفكر الفلسفـي نحو التحليل على نموذج ما ورد في «أسس الرياضة» من تحليلات، ولو جعلنا للفلسفة المعاصرة صفة واحدة غالبة

في الفصل السابق) يقول عن «وايتهد» إنه لا يكاد ينتمي إلى الفكر الأمريكي، لكنه يعود بعد ذلك بقليل فيقول: إنه وإن تكن أمريكا لا يحق لها أن تدعى أنها هي التي أنتجته، إلا أنها قد آوته وغذته وأسعدته، هذا إلى أن طريقته في التفلسف بما فيها من تعدد الجوانب ومن الحذر في القول، وتسامحه العقلي، وارتباطه في النسقـات الفلسفية (القديمة) وفهمـه للعلم المعاصر، وزعزعته الطبيعية، وواقعيته، واشتباكـه شخصياً في شتـون الحربـين العالـيـتين وإخلاصـه لقضـيةـ الـحـلـفاءـ، واتفاقـه معـ المـيلـوـلـ الحرـةـ فيـ المـيـادـينـ الاجتماعـيةـ والـاقـتصـادـيـةـ فيـ بـرـيطـانـيـاـ وـأـمـريـكاـ، وإعـجاـبـهـ بـولـيمـ جـيمـسـ أـكـثـرـ منـ سـائـرـ الفلـاسـفـةـ الـأـمـريـكـيـكـيـنـ، وـحـسـهـ التـجـريـبيـ فيـ إـدـراكـ كـوـنـ غـنـيـ بـالـمـكـنـاتـ الـتـيـ لمـ تـتـكـشـفـ بـعـدـ، وـإـيـثارـهـ الـحـكـمـةـ عـلـىـ الـعـلـمـ، وـتـرـحـيـبـهـ بـمـاـ يـبـشـرـ بـهـ الشـابـ مـنـ مـسـتـقـبـلـ مـرـمـوقـ، كـلـ هـذـهـ الـمـلاحـقـ فـيـ شـخـصـيـتـهـ وـفـيـ تـفـكـيرـهـ قـدـ مـكـنـتـهـ مـنـ أـنـ يـقـفـ مـعـ الـفـلـاسـفـةـ الـأـمـريـكـيـكـيـنـ، وـأـنـ يـتـخـذـ لـنـفـسـهـ مـكـانـاـ بـيـنـهـ، فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ الـذـيـ ظـلـ فـيـهـ مـحـفـظـاـ بـتـعبـيـرـهـ عـنـ الـثـقـافـةـ وـالـتـقـالـيدـ الـإنـجـليـزـيـةـ»^{٢١} Ralph Perry, Characteristically American، ص ٥٨ وهذا يعني موقف «فكـتورـ لوـ Victor Loweـ فيـ الفـصـلـ الـذـيـ كـتـبـهـ عـنـ «ـواـيـتـهـ»ـ فيـ كـتـابـ Classic American Philosophers الذي جمع مادته Principia Mathematica ٢٠

لقلنا إنها الانتقال من «التأمل» الميتافيزيقي إلى «تحليل» القضايا العلمية، ثم استطرد «وايتهد» بعد هذه البداية فتناول علم الطبيعة بنظرة الفيلسوف، فأخرج في ذلك «أصول المعرفة الطبيعية»^{٢١} و«فكرة الطبيعة»^{٢٢} و«العلم والعالم الحديث»،^{٢٣} ثم كتابه الرئيسي في مذهبة الفلسفي وهو «التطور وعالم الواقع»،^{٢٤} وأخيراً «مغامرات أفكار»،^{٢٥} فكان بهذا الحصول الفلسفـي من قادة الحركـات المعاصرـة في الفلسفة، التي يغلب عليها الاتجـاه الواقعي بصفـة عـامة، على اختـلاف التفـريعـات التي ذهبـ إليها مختـلفـ الفـلاـسـفة، لكن هناك مميـزاً فريـديـاً يطبعـ «وايتهـدـ» دون سـائرـ الواقعـينـ على اختـلافـهمـ، وذلكـ أنـ الكـثـرةـ الغـالـبةـ منـ هـؤـلـاءـ قدـ اتـخـذـتـ الواقعـيـةـ مـذـهـباًـ بـعـدـ أنـ غـاصـتـ إـلـىـ آـذـانـهاـ فيـ درـاسـةـ الـفـلـسـفـةـ المـثـالـيـةـ الـتـيـ كـانـ لـهـ السـيـادـةـ فـيـ أـوـاـخـرـ الـقـرـنـ التـاسـعـ عـشـرـ، فـيـ إنـجـلـزـراـ وـفـيـ أمـريـكاـ عـلـىـ السـوـاءـ، فـجـاءـ اـتـخـازـهـمـ لـلـوـاقـعـيـةـ مـشـوـبـاًـ بـرـوحـ التـعـصـبـ ضـدـ المـثـالـيـةـ، شـأـنـ المرـتـدـ مـنـ عـقـيـدةـ قـدـيمـةـ إـلـىـ أـخـرىـ جـديـدةـ، فـتـرـاهـ يـسـرـفـ فـيـ مـنـاصـرـهـ هـذـهـ الـعـقـيـدةـ جـديـدةـ إـسـرـافـاًـ يـمـيلـ بـهـ إـلـىـ غـضـنـظـرـ عـنـ كـلـ مـاـ فـيـ الـعـقـيـدةـ الـقـدـيمـةـ مـنـ حـسـنـاتـ، كـأنـماـ يـخـشـىـ أـنـ يـعـودـ إـلـىـ خـطـيـئةـ الـمـاضـيـ، فـيـدـرـأـ عـنـ نـفـسـهـ هـذـاـ الـخـطـرـ بـمـضـاعـفـةـ جـهـادـهـ فـيـ سـبـيلـ الرـأـيـ الـجـديـدـ، وـمـنـ أـجـلـ هـذـاـ تـلـمـسـ فـيـ مـؤـلـفـاتـ الـوـاقـعـيـنـ الـمـعاـصـرـينـ كـثـيرـاًـ مـنـ التـزـمـتـ فـيـ وـاقـعـيـتهمـ، فـهـمـ أـشـدـ اـهـتمـاماًـ بـعـدـائـهـمـ لـلـمـثـالـيـةـ مـنـهـمـ بـالـتـمـاسـ الـحـقـ لـذـاتهـ فـيـمـاـ يـكـتـبـونـ، أـمـاـ «ـواـيـتهـدـ»ـ فـقـدـ دـخـلـ مـيـدانـ الـفـلـسـفـةـ عـنـ طـرـيقـ الـرـيـاضـةـ وـالـعـلـمـ الـطـبـيـعـيـ، فـلـمـ يـكـنـ بـهـ حـاجـةـ إـلـىـ تـرـمـتـ أوـ تـعـصـبـ، وـلـذـكـ تـرـاهـ يـسـتـرـسلـ وـرـاءـ فـكـرـتـهـ الـتـيـ يـحـلـلـهـاـ، لـاـ يـعـبـأـ إـلـىـ أـيـ نـهـاـيـةـ يـسـوـقـهـ الـبـحـثـ، فـلـتـكـ نـهـاـيـتـهـ وـاقـعـيـةـ خـالـصـةـ أـوـ مـمزـوجـةـ بـبعـضـ الـعـنـاصـرـ الـمـثـالـيـةـ أـوـ كـائـنـةـ مـاـ تـكـونـ؛ـ لـأـنـهـ لاـ يـقـصـدـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ بـعـينـهـاـ، بلـ يـنـشـدـ الـحـقـ كـمـاـ يـرـاهـ.^{٢٦}

وـأـولـ ماـ نـذـكـرـهـ عـنـ رـأـيـهـ فـيـ الـطـبـيـعـةـ هوـ أـنـهـ يـجـعـلـ حـقـيـقـةـ الشـيـءـ فـيـ طـرـيقـةـ تـرـكـيـبـهـ لـأـنـهـ مـضـمـونـ الـذـيـ يـمـلـأـ ذـلـكـ التـرـكـيـبـ، فـمـثـلـاًـ حـقـيـقـةـ الـهـرـمـ –ـ وـالـمـثـلـ مـنـ عـنـدـيـ –ـ لـيـسـ فـيـ

.The Principles of Natural Knowledge^{٢١}

.The Concept of Nature^{٢٢}

.Science and the Modern World^{٢٣}

.Process and Reality^{٢٤}

.Adventures of Ideas^{٢٥}

.Collingwood, R.G., The Idea of Nature^{٢٦}

صخوره التي بني منها، بل في إطاره أو في صورته أو في هيكله؛ لأنه يظل هرماً إذا أقمناه من خشب أو حديد أو أية مادة أخرى ما دامت طريقة التركيب أو هيكل البناء لم يتغير، غير أن «التركيبيات» التي هي الأشياء التي تتتألف منها الطبيعة ليست دائمة على حال واحدة، بل هي في تغيير دائم وحركة دائبة، بحيث يصبح ذلك التغيير أو هذه الحركة جزءاً من طبيعتها، ولو حللنا هذه «التركيبيات» إلى عناصرها الأولية، وجدناها مؤلفة مما يسميه «وايتهد» «بالحوادث» أو «العواابر»^{٢٧} و«الحوادث» — كما هي مستعملة في الفلسفة المعاصرة — معناها سلسلة الحالات التي تكون تاريخ الشيء، فهذه المضادة — مثلاً — لا تنفك باعثةً إلى مشاهديها لمعات مختلفات من الضوء وأشكالاً مختلفة لسطحها وهكذا، ومن مجموع هذه الحالات التي يراها عليها مشاهدوها في لحظات الزمن المتتابعات، أو بعبارة أخرى، من مجموع هذه «الحوادث» تتتألف حقيقة المضادة في الواقع، وفي هذا التحليل يتفق «وايتهد» مع كثيرٍ من زملائه الواقعيين، لكنه يتفرد دونهم بقوله إنه وإن يكن تحليل الشيء ينتهي بنا إلى مجموعة من «حوادث» إلا أن هذه المجموعة نفسها لا تكون هي الشيء الذي نحّله إلا إذا ظلت محفوظة بهيئة معينة أو بتركيبة معينة، أي إن تحليل الكل إلى أجزائه ووحداته وإن كشف لنا عن مقومات ذلك الكل، إلا أنه يبطله ويفسده ويغير من حقيقته؛ لأن الكل ليس مجرد كومة من وحدات، بل هو هذه الوحدات حين تكون على تركيبٍ خاص، وهذا التركيب الذي يكون عليه الشيء هو حقيقته وجوهره. من ذلك نفهم لماذا سميت فلسفة «وايتهد» بفلسفة البناء العضوي؛ لأن كل شيء وكل موقف وكل واقعة هي في حقيقتها بناء ذو هيكل معين، ولو تغير هيكلها ذاك لتغيرت شيئاً آخر، حتى وإن بقي لها كل مقوماتها كما كانت؛ فالأمر في كل شيء كالأمر في الكائن العضوي، ليس هو مجرد كومة من خلايا أو مجموعة من أعضاء، بل هو فوق هذا «تركيبية» خاصة تنتظم هذه الأجزاء وتجعل بينها علاقات معينة، فالوجود كله كائن عضوي، وكل شيء فيه كذلك كائن عضوي بهذا المعنى الذي أسلفناه، ذلك أن الوجود مؤلف من «كائنات فعلية»،^{٢٨} كل منها له وضعه الخاص في مجموعة الكائنات، بحيث

^{٢٧} سأستعمل لفظة «عوابر» في ترجمة الكلمة الإنجليزية Occasions، وهي كلمة هامة في فلسفة «وايتهد»، وفي ظني أن «عوابر» تؤدي المعنى المقصود، وأما «حوادث» فترجمة لكلمة events، وهي أيضاً كلمة هامة في فلسفة «وايتهد» و«رسل» على السواء.

^{٢٨} Actual entities

يتكون من ترتيب هذه الكائنات في أوضاعها المعينة لها بناء عضوي، ويعبّر «وايتهد» عن المعنى نفسه بلغته الاصطلاحية، فيقول: إن كل شيء في الكون هو «مجتمع»، وإن فالكون مجموعة «مجتمعات»، وليس المجتمع مجرد مجموعة من كائنات نطلق عليها اسمًا يدل على فئتها^{٢٩}، وهنا نقطة الاختلاف بين «وايتهد» وزملائه الواقعيين: فهل هذه المنضدة — مثلاً — مجرد مجموعة من معطيات حسية — أو حوادث — يتلقاها مشاهدوها؟ يجيب معظم الواقعيين المعاصرين أن نعم، ويجيب «وايتهد» بأنها — كأي مجتمع آخر — لا تقتصر حقيقتها على عدد أفرادها، بل هي كذلك طريقة بناء هذه الأفراد في كائن عضوي. ونريد أن ننبه قارئنا في هذا الموضع من سياق الحديث، إلى أن «وايتهد» عسير القراءة، فيصعب جدًا حتى على من مارسوا القراءة الفلسفية زمنًا طويلاً أن يدركوا معنى عباراته في سهولة ويسر؛ وذلك لأنّه يستخدم لغة اصطلاحية، فلو علمنا معاني مصطلحاته لزال كثير جدًا من صعوبة فهمه، وإنما أقول ذلك هنا لكي يأخذ القارئ هذه المصطلحات التي أوردناها في الفقرة السالفة بمعانٍها عند «وايتهد» لا بمعانٍها في اللغة الجارية أو في لغة العلوم الأخرى، فعبارة «كائن عضوي» ليس المقصود بها هو معناها في علم الحياة، بل المقصود بها هو أن تكون بين أجزاء الشيء المعين أو الموقف المعين علاقات ذات هيكل خاص، ولفظة «مجتمع» ليس المقصود بها مجتمعاً من أفراد الناس كمأثور استعمالها، بل المقصود بها هو مجموعة الوحدات التي منها يتتألف شيء معين أو موقف معين، بحيث يكون بين تلك الوحدات من العلاقات ما يجعلها بناء عضوياً.

وننتقل الآن إلى نقطة ثانية رئيسية في فلسفته، وهي أن الطبيعة ليست فقط مقامة على أساس عضوي، بل هي كذلك في تغير دائم وتتطور دائمًا وسيرة لا يقف، فالكائن العضوي إذ ينشط بحركات متتالية وفاعلية مستمرة، لا يكون مصدر ذلك النشاط وهذه الفاعلية فحسب، أعني أنه لا يكون هو في جانب ونشاطه في جانب آخر، بل إن مناشطه كلها وفاعلياته كلها هي نفسها الكائن العضوي؛ إذ سيكون بينها من العلاقات ما يجعلها كذلك، بعبارة أخرى نقول: إن الشيء — كائناً ما كان — أو الطبيعة بأسرها باعتبارها كلاً واحداً هي عبارة عن مجموعة نشاطها، ولو جاز لي أن أسوق مثلاً يوضح الفكرة من نغمة الموسيقى، لقلت إن كل شيء، بل والطبيعة بأسرها ككل واحد هي كنغمة اللحن الموسيقي مؤلفة من حركات صوتية، بحيث تكون هذه الحركات هي نفسها النغمة.

فليست النغمة شيئاً وحركات الصوت شيئاً آخر، بل إن هذه هي تلك، كذلك قل في كل شيء، وفي الطبيعة بأسرها، إنه فاعلية متصلة، أو نشاط مستمر، على لا نفهم من ذلك أن النشاط منبعث من مصدر ثابت قائم وحده قد ينشط، وقد يفتر عن نشاطه، بل هو هو نفسه ذلك النشاط أو تلك الفاعلية.

ذلك هو المبدأ الأساسي في فلسفة «وايتهد»؛ العالم تغير وتطور وحركة وعمل وسير، وهل يمكن لفيلسوف مثله نشأ في جو من علم الطبيعة الحديث أن يقول غير هذا؟ فهذا العلم الحديث – كما تعلم – قد حل المادّة إلى ذرات، والذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة، أو قل إلى إشعاعات ضوئية متحركة أبداً، ليست هذه المنضدة التي أمامي جسماً صلباً بالمعنى الذي كنا نعرفه للأجسام الصلبة، بل هي خلية كبيرة من أشعة تتحرك بسرعة كسرعه الضوء، وإن فالطبيعة كلها قوامها هذه الحركة الدائبة؛ وبالتالي فقوامها تغير وتطور لا وقوف وسكون، وأخص خصائص هذا التغير في الطبيعة هو أنه يخلق الجديد، أعني أن الأجزاء لا تتحرك مجرد حركة تتنقل بها من مكان إلى مكان، بل إنها لتشعر وتتشكل ليتكون منها دائماً «تركيبيات» جديدة كل الجدة لم يسبقها شبيه في ماضي الطبيعة؛ ومن ثم يكون التطور، بل يكون الترقى والتقديم.

ولهذا التطور في الطبيعة خصيستان، هما «الامتداد» و«الهدف»؛ فهو «ممتد» في المكان وفي الزمان معًا، بمعنى أن حركة التغير تسري في نطاق مكانيٍ معلوم، وعلى فترة زمنية معينة، وحركة التغير هذه لا تسير إلى غير غاية، بل تقصد إلى «هدف» يراد تحقيقه، فالطفل – مثلاً – في تغييره الدائم من حالة إلى حالة إنما يسير بتغييره هذا نحو أن يكون رجلاً، وهكذا قل في كل شيء.

الحق أنه ليتعذر علينا أن نتبين في فلسفة «وايتهد» واقعية صريحة، أو مثالية صريحة، بل لعله تعمد أن يمزج هذه بتلك حتى تجيء نظرته أعلى وأشمل من كلّ من المذهبين مأخذواً على حدة؛ فمثلاً لو كان واقعياً خالصاً لذهب مع الواقعيين إلى القول بتعدد الكون وتكتره، فهكذا يذهب الواقعيون إذ يرون أن العالم ليس واحدة واحدة، بل هو مجموعة مشتملة على كثرة من أشياء، كما تدل على ذلك خبراتنا، ولو كان مثالياً خالصاً لذهب مع المثاليين إلى أن الكون وحدة على الرغم مما قد يبدو من تعدد أشيائه وتكتثرها، لكن «وايتهد» يجمع الرأيين معًا في رأي، فيقول: إن الكثرة التي تأتينا مع تجاربنا بالواقع كثرة حقيقة، لكنه مع ذلك يصر على استحالة أن يستقل شيء بذاته، بحيث يستغنى بكيانه عن بقية الأشياء، وكثيراً ما وجه النقد إلى الواحديين من قبله؛ لأنهم

لم يدفعوا بواحدية العالم إلى نهايتها القصوى؛ إذ كانوا يكتفون بأن يجعلوا الأشياء كلها معتمدة في وجودها على وجود الله، لكنهم لم يجعلوا وجود الله كذلك معتمدًا على وجودها، أما هو فيرى الوجود المستقل الذي يكفي نفسه بنفسه محلاً على أي كائنٍ مهما يكن؛ فهو مستحيل على الله استحالته على أصغر ذرة من ذرات الوجود، وهو مستحيل على الأفراد استحالته على الأمم، وهو مستحيل على الأشياء استحالته على معاني الألفاظ والعبارات، فيستحيل أن تفهم شيئاً من هذه جميّعاً وهو قائمٌ وحده، بل لا بد — لكي تفهمه — أن ترى نسبته إلى بقية الأشياء، بحيث تراها جميّعاً في صحبةٍ واحدة «كل منها في حاجةٍ إلى بقيتها».

كل شيءٍ في الوجود، أو كل «كائنٍ فعلى» — كما يحب «وأيتهد» أن يسمى الأشياء — هو بحاجةٍ في وجوده إلى سوابق وأسلاف، كلها تتجمّع فيه، ومع ذلك تراه يبرز في الوجود فرداً فريداً ليس له شبيهٌ مما سبّقه أو عاصره، حتى إذا ما تكامل بناؤه وكيانه واكتمل نموه ونضوجه، استقر في الوجود مقوماً من مقوماته، وغضّوا من أعضائه، ليجيء منْ بعده فيتشربه كما كان هو قد تشرب أسلافه، ليكون بدوره فرداً في الوجود فريداً، وهكذا دوالياً، وانظر إلى الطبيعة كلها هذه النظرة التي تراها وهي في سيرها تنمو، تجدها في كل مرحلةٍ من مراحلها تهضم في كيانها كل ما قد سلف، ثم تتقدّم بعد ذلك في مرحلتها الراهنة تفرداً يميز هذه الحالة من كل سالفاتها، فكأنما الطبيعة في تشابك أجزائها تجعل من الكثرة وحدة، ثم تضيف عند كل مرحلة في سيرها إلى تلك الوحدة واحداً، أي إنها تُضيف — عند كل مرحلةٍ في سيرها — إلى سالف تاريخها فصلاً جديداً أو حالة جديدة، وهذا هو ما نعنيه إذ نقول: إن من خصائص الطبيعة الهامة عند «وأيتهد» أنها في سيرها تقصد إلى «هدف»؛ فهدها دائماً هو خلق الجديد، الجديد الذي يهضم القديم كلّه، ثم يزيد بما يجعله جديداً، فقوّةُ الخلق هذه — خلق الجديد — هي عند «وأيتهد» المبدأ الذي تتطوّي عليه حركة التطور، فما قوام الكون إلا مخلوقاته، كل مخلوق منها فريد، تمثلت في فريديته تلك القوّةُ الخالقةُ التي ما تفك ساعيّةً نحو خلق الجديد، على الأَنّ نفهم من ذلك أن هذه القوّةُ الخالقةُ شيءٌ غير مخلوقاتها التي تمثلت فيها، أي إنها ليست شيئاً خارجيّاً بالنسبة إلى مخلوقاتها، بل هذه هي نفسها تلك، فلو تصورنا انعدام هذه الكائنات المجسد للقوّةُ الخالقةُ لتبّع ذلك انعدام هذه القوّةُ أيضاً، وقوّةُ الخلق هذه إنما تتمثل في مخلوقاتها، أو مجسّداتها، أو «الكائنات الفعلية» أو «العواابر الفعلية»^{٣٠} على حدّ

سواء، فهذه الكائنات أو هذه «العواير» هي قوام العالم بكل ما فيه، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء، هي الحقيقة التي لا حقيقة بعدها، وهي وإن تكن متفاوتة القيمة والأهمية ومتباينة النشاط والفاعلية، إلا أنها جميعاً سواء من حيث تجسيدها للمبادئ التي تجسّدتها.^{٢١}

وقد حان الحين لنا أن نسأل: ما هذه «الكائنات الفعلية» أو «العواير الفعلية» التي يرى «وايتهد» أنها قوام العالم، وأنه لا فرق بين واحدة منها وواحدة من حيث تمثيلها للمبادئ العامة التي على سennها تجري الطبيعة، حتى لقد أسرف في ذلك وقال: «ألا فرق بين الله — وهو أيضاً «كائن فعلى» — وبين أتفه نفثة من نفثات الوجود في أرجاء المكان الخالي القصي البعيد»؟^{٢٢} وجواب «وايتهد» عن هذا السؤال هو: الكائنات الفعلية التي هي قوام الوجود هي حالات من خبرة، انظر إلى نفسك وأنت على وعي بما يحيط بك تجد في نفسك سيالاً من «الخبرة» — أعني وعيك بما تدرك — بما يقع تحت إدراكك، فهذه «الخبرة» التي تتتابع في نفسك « قطرات»،^{٢٣} قطرة في إثر قطرة، هي قوام العالم، ليس قوام العالم نزارات من مادة، ولا وحدات من روح، ولا مجموعة من عناصر، بل قوامه « قطرات من خبرة»، كل «كائن فعلى» هو نبضة خبرية يدرك بها النابض بخبرته وجود ذلك الكائن الفعلي إدراكاً مباشراً.

وإذ تتتابع «نبضات» الخبرة أو «قطراتها»، يشعر الكائن صاحب تلك الخبرة بشعورين في وقت واحد: يشعر بفرديته التي يتفرد بها في تلك الخبرة الخاصة، ثم يشعر بأنه رغم فرديته إن هو إلا جزء تجاوره أجزاء أخرى، بحيث يدخل معها في نسيج واحد هو الوجود، وهذا يستعمل «وايتهد» اصطلاحاً آخر من اصطلاحاته الكثيرة، وهو لفظة «التشرُّب»^{٢٤} أو «الهضم» أو «المتصاص» أو ما يكون له معنى شبيه بهذا، ليعبّر به عن احتواء الفرد للكل الذي حوله وإدخاله معه في عملية تطورية واحدة، في هذه الوحدة التي تدمج الفرد بغيره من الكائنات، يكون الفرد «ذاتاً» شاعرة بما حولها، وتكون تلك

^{٢١} Whitehead, Process and Reality, ص ٢٧ وما بعدها.

^{٢٢} المرجع السابق في الموضع نفسه.

^{٢٣} التعبير عن «الكائنات الفعلية» بعبارة «قطرات الخبرة» drops of experience هو من المعالم البارزة المميزة لفلسفة وايتهد.

^{٢٤} Prehension.

الكائنات بمثابة الموضوعات التي تتناولها تلك الذات بخبرتها، وإن فالموقف الذي نسميه «خبرة» يتتألف من مركز ذاتي فردي خاص من جهة، وأشياء خارجية موضوعية عينية علنية من جهة أخرى، الأول يكون هو الذات الخابرة، والثاني يكون هو الجانب المخوب، والجانبان معًا يكونان وحدة لا تقبل الانقسام، هي التي تمثل قطعة من الحياة وهي في حالة التجاوب مع سواها من حقائق الوجود، وفي هذا التجاوب بين الذات ومحيطها تكون العلاقة أشبه شيء بانسياب تيار من الخارج إلى الداخل، من الموضوع إلى الذات، وكذلك من الماضي إلى الحاضر؛ لأن كل ما هو «هناك» مما ينساب تياره إلى «هنا» إنما هو سابق في الزمن — مهما كانت فترة الأسبقية باللغة القصر — أي إنه ماضٍ بالنسبة إلى حالة الخبرة به، وب بهذه النقلة من الماضي إلى الحاضر من حيث الزمن، ومن الخارج إلى الداخل من حيث المكان، تتم عملية الخبرة التي تدمج الفرد بمحطيه، وهكذا ترى «وايتهد» في تحليله للوقف الشعوري أو الموقف **الخُبْرِي**، بدل أن يذهب إلى ما ذهب إليه «كانت» من حيث خلع الإنسان لذاته على ظواهر الأشياء التي يدركها فيصوغها على قوله تلك الذات ووسائلها، يجعل خبرة الذات وليدة العالم الخارجي وصنعيته، إن الذات في حالة خبرتها بمحطيها الخارجي لتخلق نفسها بنفسها أثناء عملية الخبرة نفسها، فلا هي كانت هناك قائمة قبل ممارستها لخبرتها، ولا هي من خلق عامل خارجي عنها، وما يحدث هو هذا: هناك كثرة من أشياء تحيط بمن سيتناولها بخبرته، فإذا ما تناولها خابر بخبرته جعل من كثرتها تلك وحدة؛ لأنه سينظر إليها من وجهة نظر واحدة، ويلاحظ أن توحيدها على هذا النحو في خبرته هو تكوين فريد، لا تكرار له أبدًا في أي خبرة أخرى، ويلاحظ كذلك أن صاحب هذه الخبرة هو الذي يقرر ما الأجزاء التي سيضم بعضها إلى بعض في خبرة واحدة متماسكة، بحيث تصبح وإياه جزءًا من كلٌّ عضوي، وبحيث تحقق له غاية منشودة.

إننا في العادة نتصور الثبات في أنفسنا حتى إن تصورنا للتغير الدائم في الأشياء التي ندركها، لكن «وايتهد» — كما رأيت — يجعل الداخل والخارج معًا في تغير لا ينقطع فلا ينفك ما حولنا يتغير، وكذلك ما تنفك الذات المدركة تتغير، فإذا كانت الأشياء الخارجية لا تظل لحظتين متتابعتين على حالة واحدة، فكذلك الذات المدركة لا تثبت على حالة إدراكية واحدة لحظتين متتابعتين، كان هرقلبيطس — وهو من فلاسفة اليونان السابقين على سocrates — يذهب مذهب التغير في الأشياء، وقد صور ذلك في عبارته المشهورة: «إنه لا تعبَر النهر الواحد مرتين». ومعناها أنك حين تعبَر النهر للمرة الثانية يكون نهرًا آخر، فليس الماء هو نفسه الماء الذي كان، وجاء «وايتهد» فوسع من المبدأ نفسه، بحيث شمل

الذات أيضًا، حتى ليصح أن يقال عنها عبارة شبّيهه بتلك، فنقول: «إنك لا تفكّر الفكرة الواحدة مرتين.» أو «إنك لا تمارس الخبرة الواحدة مرتين.»^{٣٥} لأنك في كل لحظة تتغير ذاتاً بتغيير موضوع إدراكك، وهكذا يكون العالم — ذاتاً وموضوعاً — خلّاقاً أبداً جديداً أبداً، لا يدوم على حال واحدة لحظتين متتاليتين.

لكن الشيء إذ يتغير — كما نقول — تغييراً لا يقف تياره فهو إنما يفعل ذلك باطراحه لصفاتٍ واكتسابه لصفاتٍ أخرى هذا بديهي؛ إذ لو دامت للشيء صفاتٍ لما طرأ عليه تغيير، فلنا إذن أن نسأل: ومن أين للشيء المتغير صفاتٍ الجديدة التي بها يتغير؟ إن تفسير ذلك محال، إلا إذا افترضنا وجود تلك الصفات وجوداً كاملاً، لا بد أن تكون هناك كل الصفات الممكنة، وأن يكون وجودها «أبدياً»؛ لأنها هناك منذ الأزل وستظل هناك إلى الأبد، حتى يتتسنى للعالم أن يلبس منها ثوباً ويخلع ثوباً في تطوره الذي لا يقف لحظة، وفي تغييره الدائم الذي لا يفتر ولا ينفي، وإن فهذا أفلاطون يتحدث من جديد! إذ لا فرق بين القول بوجود أشياء وجوداً أزلياً أبدياً، وبين «المثل» التي جعلها أفلاطون قائمة كذلك في وجود أزلي أبدي، لتظل الأشياء الجزئية تخلق على غرارها،^{٣٦} أو قل كذلك إنه أرسطو يتحدث من جديد حديثه عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فما هو موجود الآن بالفعل كان موجوداً — قبل ظهوره — بالقوة، وهكذا يتحدث «وايتهد» إذ يقول: إن عملية التطور إن هي إلا عملية اختيار متصل التركيبات وصفات كانت موجودة بالقوة، فأصبحت باختيارها موجودة بالفعل، ولعلك أيضاً تدرك الشبه الشديد هنا بين «وايتهد» وبين «سانتايانا» حين قال إن هناك عالماً للممكّنات — أسماه بعالم الجوهر — يتحقق بعضه فيكون هو العالم الفعلي الواقع.

^{٣٥} Whitehead, Process and Reality .٤٣

^{٣٦} كل الفرق هنا بين «وايتهد» و«أفلاطون» هو أن الأول حين افترض وجود عالم أزلي أبدي من ممكّنات، لم يجعل له رفعة في المنزلة على عالم الكائنات الفعلية، كما جعل أفلاطون لعالم المثل رفعة في المنزلة على العالم المحسوس.

الفصل الثامن

تيارات أخرى معاصرة

(١) الوضعية المنطقية

سمّيت هذه الحركة الفلسفية المعاصرة بهذا الاسم؛ لأن أنصارها «وضعيون» بمعنى أنهم — كالعلماء — يريدون للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبرته، وأن يُثبت صدق أقواله إثباتاً يستند إلى الملاحظة الحسية، وإنْ فلا يجوز له أن يجاوز بشطحاته التأملية هذه الحدود، بحيث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه إلى الخبرة الحسية، وإلى هنا لا جديد في هذه الحركة؛ لأن «الوضعية» بهذا المعنى بدأت بصورةٍ جادةً منذ «كانت» و«أوجست كونت» اللذين كان من رأيهما كذلك ألا يعود الإنسان — إذا ما تحدث عن العالم وما فيه — ظواهر الأشياء كما تقع له في خبرته، لكنَّ هذين الفيلسوفين كليهما قد ظن أن وراء تلك الظواهر المشاهدة حقائق ليس في وسع الإنسان أن يدركها بأدواته الحسية، فكانهما أرادا أن يقولا إن قدرة الإنسان على معرفة الكون محدودة، وإنَّه لو كان مرتكباً على نحو آخر لجاز أن يكون في مستطاعه إدراك ذلك الجانب الغيبي الذي يجاوز عالم الحس والشهادة، أما هؤلاء «الوضعيون المنطقيون» فيذهبون إلى غير هذا؛ إذ يعتقدون أن الأمر هنا ليس عجزاً من الإنسان كما هو الآن، بل إن استحالة الحديث عن تلك الحقائق المزعومة وراء عالم الحس استحالة «منطقية» بمعنى أن كل عبارة يقولها قائلاً عن تلك الحقائق الغيبية المزعومة، لو حللناها، وجدناها فارغةً من المعنى؛ لأنها استخدمت ألفاظ اللغة في غير ما وجدت له تلك الألفاظ، فكأنما المشكلات الفلسفية كلها، تلك المشكلات التي قيل عنها إنها مستعصية على الحل لعجز في قدرة الإنسان الفكرية، إن هي في حقيقة الأمر إلا «أشباح مشكلات»، وليس بالمشكلات

الحقيقة، هي «أشباه مشكلات»؛ لأنها تضع المشكلة المزعومة على هيئة سؤال يتطلب الجواب، فإذا لم نجد للسؤال جواباً، قلنا إنه سؤال عسير، فوق مقدور الإنسان أن يجيب عنه، مع أن الأمر كله لا يزيد على خلط في استخدام العبارات اللغوية خلطًا يوهم بأن السؤال المطروح سؤال كهذه الأسئلة التي يُلقِيها العلماء على أنفسهم، والتحليل المنطقي لأمثال هذه الأسئلة كفيل أن يفضح مواضع هذا الخلط، وهو وبالتالي كفيل أن يمحو هذه المشكلات المزعومة من قائمة التفكير الجاد المنتج؛ ولهذا كانت الفلسفة عند الوضعيين المنطقيين تحليلاً صرفاً، لا تقول من عندها شيئاً، بل تترك للعلماء حق الحديث عن العالم بما لهم من أدوات الملاحظة والتجارب العلمية، وعلى الفيلسوف واجب واحد، هو أن يحلل العبارات اللغوية التي يستخدمها هؤلاء العلماء – أو غيرهم – تحليلاً يقوم على منطق اللغة ذاتها، وبذلك يفرقون بين ما يجوز قوله وما لا يجوز.^١

ولعله من الخير أن نذكر في إيجاز كيف نشأت هذه الجماعة من الفلاسفة المعاصرين؛ لأن نشأتها تلقي ضوءاً قوياً على اتجاهها؛ فقد نشأت أول أمراها فيينا عاصمة النمسا؛ ولذلك أطلق على أنصارها الأولين اسم «جماعة فيينا»، ولا يزال هذا الاسم دالاً على أنصار الحركة؛ لأن كثريين من هؤلاء الأنصار الأولين لا يزالون هم قادة الحركة في الولايات المتحدة بنوع خاص، كان في جامعة فيينا تقليدٌ تراعيه؛ وهو أن يكون البحث الفلسفـي فيها مناصراً للفلسفة التجريبية، ومنصراً باهتمامه إلى العلوم الطبيعية، وبدأ هذا التقليد في تلك الجامعة منذ أن شغل «إرنست ماخ»^٢ كرسـي الأستاذية لفلسفة العلوم في الفترة الواقعة بين سنة ١٨٩٥ م وسنة ١٩٠١ م، فحدث سنة ١٩٢٢ م أن أُسـندـتـ الأستاذيةـ فيـ هذاـ القـسمـ منـ الجـامـعـةـ إـلـىـ «مورـتسـ شـليـكـ»^٣ـ الـذـيـ ولـجـ مـيدـانـ الفلـسـفـةـ منـ بـابـ العـلـومـ الطـبـيـعـيـ،ـ كـسـائـرـ أـسـلـافـ،ـ لـكـنـهـ تمـيـزـ مـنـ هـؤـلـاءـ الـأـسـلـافـ بـإـلـامـاهـ التـامـ بـالـفـلـسـفـةـ،ـ وـقـدـ كـانـ أـسـلـافـهـ لـاـ يـعـرـفـونـهـ مـعـرـفـةـ الـخـبـيرـ،ـ وـسـرـعـانـ مـاـ تـكـوـنـتـ حـوـلـ «ـشـليـكـ»ـ جـمـاعـةـ مـنـ الـمـشـغـلـيـنـ بـالـعـلـومـ الطـبـيـعـيـةـ وـالـرـيـاضـةـ،ـ وـالمـهـتـمـيـنـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ بـالـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ،ـ نـخـصـ

^١ راجع للمؤلف الفصل الأول من كتابه «خرافة الميتافيزيقا»، وفيه شرح للفكرة القائلة بأن عمل الفلسفة هو تحليل العبارات بصفة عامة، والعبارات العلمية بنوع خاص.

^٢.Ernest Mach

^٣.Moritz Schlick

بالذكر منهم «وايزمان»^٤ و«نوراث»^٥ و«فايجل»^٦ و«كارناب»^٧ و«كرافت»^٨ و«كاوفمان»^٩ و«جيجل»^{١٠}.

كانت «جامعة فيينا» حلقة فلسفية على النمط الحديث الذي يجعل البحث الفلسفي تعاوناً كما هي الحال بين جماعة العلماء الذين يتعاونون على حل مشكلة بذاتها، ولم يكن الأمر فيها أمر فلسفة من الطراز التقليدي الذي يتلقى فيه الأتباع آراء أستاذهم، تعاونت هذه الجماعة على التحليل، بحيث لم يكن رئيسهم «شليك» أبرز الأعضاء، فكلهم من نبغ في مجال العلوم الطبيعية أو الرياضة، وكلهم قادر قدرة زميله، فلا يبقى إلا أن يدور بينهم البحث على تعاون ومساواة، وقد كان «فتجشتاين»^{١١} على اتصال بهم وإن لم يشاركهم في اجتماعاتهم، فكان له في توجيههم أعمق الأثر.

لبث «جامعة فيينا» في فيينا نفسها حيناً، وجعلت تزداد نشاطاً باشتراك أعضائها في المؤتمرات الفلسفية وبإصداراتها لمجلة خاصة بهم؛ حتى حدث عام ١٩٣٨ م أن ضمت النمسا إلى ألمانيا وتلا ذلك من أحداث السياسة العالمية ما تلا، فانحالت تلك الجماعة وتفرقت، أما «وايزمان» و«نوراث» فقد ذهبوا إلى إنجلترا؛ وأما «فايجل» و«كاوفمان» و«جيجل» و«كارناب» فقد رحلوا إلى الولايات المتحدة، أضف إليهم من قادة الوضعية المنطقية من لم يكونوا في فيينا نفسها، ولكنهم رحلوا كذلك إلى الولايات المتحدة بمناسبة الحرب العالمية الثانية «رايشنباخ»^{١٢} و«فون ميزس»^{١٣}، وهؤلاء وأولئك جميعاً هم الآن على رأس حركة فلسفية عميقة نشطة في الولايات المتحدة، قوامها التحليل الفلسفي للقضايا العلمية.

.Waismann ^٤

.Neurath ^٥

.Feigl ^٦

.Carnap ^٧

.Kraft ^٨

.Kaufmann ^٩

.Goedel ^{١٠}

.Wittgenstein ^{١١}

.Reichenbach ^{١٢}

.Von Mises ^{١٣}

والوضعيون المنطقيون على اختلاف نزعاتهم يُجمعون على نقط رئيسية أهمها أربع، حتى ليجوز لنا أن نقول عن هذه الموضوعات الأربع المشتركة بينهم إنها أهم ما يشغل أنصار هذه الحركة اليوم في الولايات المتحدة، وقد ذكرنا من هذه النقط اثنين: الأولى هي أن مهمة الفلسفة تحليل لما ي قوله العلماء، وما ي قوله الناس في حياتهم اليومية، لا تفكير تأملي ينتهي بالفيلسوف إلى نتائج معينة يصف بها الكون وما فيه، والثانية هي نتيجة ترتبت على النقطة الأولى، وهي حذف الميتافيزيقا من مجال الكلام المنشروع؛ لأن التحليل – تحليل عباراتها الرئيسية تحليلًا منطقيًّا – قد بيَّن أنها عباراتٌ خالية من المعنى، أي إنها ليست بذات مدلول، حتى يصح وصفها بالصواب أو بالخطأ، وأما النقطة الثالثة فهي اتفاقهم على نظرية «هيومن» في تحليل السببية تحليلًا يجعل العلاقة بين السبب والسبب علاقة ارتباط في التجربة، لا علاقة ضرورية عقلية، أي إننا إذا شاهدنا في تجاربنا شيئين «أ» و«ب» متصلين دائِمًا، حدث بينهما ارتباط في أذهاننا، بحيث إذا حدثت بعد ذلك «أ» توقعنا أن تحدث معها «ب» كما حدثت معها في الخبرات السابقة، لكن لا ضرورة هناك تقتضي حتَّماً أن يتبع حدوث «أ» حدوث «ب»، فالامر كله احتمال وترجيح، لا ضرورة ويقين، وبهذه النظرة تغير الرأي في القوانين العلمية كلها، إذ أصبحت هذه القوانين قائمة على درجةٍ كبيرة من الاحتمال، لا على أنها يقينية حتمية، وبعبارة أخرى أصبح العلم الطبيعي قائمًا على نفس الأساس الذي يقوم عليه الإحصاء، فإن دل الإحصاء على أن ظاهرة معينة مرحلة الوقوع في ظروفٍ معينة، كان ذلك قانونًا علميًّا، مع أنه لا يقين هناك؛ إذ ما يدل الإحصاء على أنه يقع غالباً قد يحدث أحياناً لا يقع.

وهنا ننتقل إلى النقطة الرابعة والأخيرة مما يتفق عليه الوضعيون المنطقيون جميًعاً، وهي أن قضايا الرياضة – وكذلك قضايا المنطق الصوري – تحصيلات حاصل لا تضيف عن العالم الخارجي علمًا جديًّا، فالقضية الرياضية مثل قولنا $2 + 2 = 4$ إن هي إلا تكرار لحقيقة واحدة برمزيَّتين مختلفتين، فالرياضية معادلات، والمعادلة معناها أن جانبيها متساويان، أي إن ما عبرنا عنه برمز معين في ناحية، نعبر عنه هو نفسه برمز آخر في ناحيةٍ أخرى؛ ومن ثم قيل إن قضايا الرياضة كلها تحليلية، أو تكرارية، وإن فهى تحصيل حاصل؛ إذ إنني أحصل في الشطر الثاني من المعادلة نفس الشيء الذي حصلته في الشطر الأول منها، ولا يغير الموقف أن يكون ما حصلته في الشطر الأول مرموزًا له برمز معين، وأن ما حصلته في الشطر الثاني مرموزٌ له برمز آخر، لكنه يساويه، تلك نتيجة خطيرة انتهت إليها تحصيلات الوضعية المنطقية؛ لأنها تفسر يقين الرياضة، فالرياضية

يقيمية؛ لأنها لا تقول شيئاً، وعلى عكس ذلك العلوم الطبيعية، فقوانينها احتمالية؛ لأنها تتعرض لوصف العالم الواقع؛ ومن ثم جاز أن تتعرض للخطأ في وصفها.

٢) عودة إلى «عمود الفلسفة»^{١٤}

لعل قد لاحظت في معظم الاتجاهات الحديثة والمعاصرة محاولاتٍ للخروج على الطريق التي أفتته الفلسفة طوال القرون؛ البراجماتيون، والواقعيون، والطبيعيون، والوضعيون المطبقيون، وغير هؤلاء وأولئك يحاولون لا يقيدوا بـ『مما لف التقاليد الفلسفية في وجهة النظر، فكان من الطبيعي أن يقوم فيلسوف أو فلاسفة ليصدوا هذا التيار الجارف نحو التجديد، ولينادوا بالعودة إلى السبيل التي سارت عليها الفلسفة عصوراً طوالاً، لأنما يريدون أن يقولوا: ماذا يعيي القديم حتى نندفع بكل هذا التهور نحو الجديد؟ إن «التقاليد العظيمة» التي سادت الفلسفة «منذ أفلاطون إلى هيجل» لجديةٍ بالرعاية والتقدير.

ولم يكن هؤلاء الداعون إلى الأخذ بوجهة النظر التقليدية في الفلسفة على رأي واحد في كل التفصيات، بل هم لا يجتمعون معاً إلا على هذه الدعوة، ثم بعد ذلك يفترقون فكلّ سبيله ولكلّ مذهب، وهم إذ يجتمعون على الدعوة إلى الأخذ بالنظرية التقليدية، فإنما يعنون على وجه التخصيص تلك النظرية التي تحاول أن ترى للكون معنىًّا مفهوماً، إن الفلسفية على مر التاريخ لم يتقدروا على مذهب بعينه حتى يقال إن الأجر بنا أن نعود إلى الأخذ بذلك المذهب، لكنهم كانوا - مع اختلاف مذاهبهم - يحاولون تفسير الكون تفسيراً يخرجه من الفوضى والخبط العشوائي، ويجعله مكاناً معقولاً يستحق أن يكون مسكناً للإنسان، وأن يكون من صنعة الله الذي لم يرد بخلقه أن يسير على غير هدى، وفي ذلك يقول «ولير إيرين»^{١٥} - الذى سندّثك عنه في هذا القسم لنتخذ منه مثلاً لهؤلاء

^{١٤} أستعير هذا التعبير من تاريخ الأدب العربي، حين قامت حركة تدعو إلى التزام التقاليد في الشعر العربي، وأطلقت على هذه التقاليد عبارة «عمود الشعر»، فكذلك ترى الآن في الولايات المتحدة حركة فلسفية تندد إلى التزام ما يسمونه «بالتقليد العظيم» The Great Tradition، ذلك التقليد الذي امتد — على حد تعبيرهم — من أفلاطون إلى هيجل؛ فهي — إذن — حركة تدعو إلى التزام «عمود الفلسفه» كما عرفته القرون السالفة.

الداعين إلى الأخذ بالتقالييد الفلسفية القديمة المجيدة — يقول: «إنه منذ أفلاطون حتى هيجل، كان طابع الفلسفة التي ما انفك قاتمة على مر السنين، هو فكرة معقولية العالم، وهي معقولية ترتد إلى ما وراء عالم الحس والظاهر».١٦

أحس «إيربَن» بأن العالم ذو معنى ومغزى، وأنه له هدفًا معقولاً مقصوداً، لكنه تلتف حوله فرأى ضرورةً من العلم، وألواناً من الدراسات كلها يدور حول محور واحد، وهو أن العالم مجموعة من الظواهر تختلف أو تختلف، دون أن يكون وراءها معنى أو أمامها هدف، حتى الذات الإنسانية قد تفككت — على يدي علم النفس الحديث — حالات يعقب بعضها بعضاً، وإذا كان هذا هو الشأن في الطبيعة وفي الإنسان، فain تكون «القيمة» في هذا الوجود؟ إن كان كل ما هناك ظواهر تحس بالبصر أو بالسمع أو بغيرهما من الحواس، إذن فلا وجود للقيم؛ لأن «القيم» — قيم الأخلاق والجمال — ليست من نوع الظواهر التي تحس، وبغير «القيمة» لا يكون لأي شيء معنىً مفهوم، يقول «إيربَن»: «إن عالم الواقع كما نحياه وكما نعرفه، لا يصبح عالمنا إلا إذا صيفت خبراتنا عنه في مقولات القيمة، إننا نوجه أنفسنا في العالم على هدى من علاقة «فوق» و«تحت»، و«يمين» و«شمال»، و«أكثر» و«أقل»، لكننا كذلك نوجه أنفسنا — إلى جانب تلك العلاقات — بعلاقاتٍ ليست دونها خطراً، وهي علاقات «أعلى» و«أدنى» و«أفضل» و«أسوء».١٧

لقد كان «كانت» قد فرق بين العقل والأخلاق من حيث أصل الإدراك وطبيعته؛ إذ قال إننا إذ ندرك ظواهر الطبيعة إدراكاً معقولاً مفهوماً، فإنما نصوغ مدركاتنا الحسية في قوالب — أو مقولات — فطرية في عقولنا، وبهذا وحده تكتسب معناها، فلولا هذه المقولات التي هي جزء من طبائعنا، لجاءتنا الإحساسات من العالم الخارجي أشتاتاً مهوشة، لكننا بتلك المقولات نصوغ الأشتات في تماسك ووحدة، ونخلق من الهائش اتساقاً ومعنى، لكنه لم يمد هذا الأساس ليشمل عالم القيم أيضاً، فليس لدينا — بناء على وجهة نظره — مقولات فطرية ندرك بها ما في الأشياء من قيم، بعبارة أخرى ليس «العقل الخالص» أو العقل النظري هو المنوط بإدراك القيم، إنما نضطر إلى هذا الإدراك اضطراراً بحكم أوضاع الحياة العملية، أي إنه إذا كان إدراك الطبيعة من شأن «العقل النظري»، فإدراك

.١٦ Urban, The Intelligible World.

.١٧ المرجع السابق، ص ٣٦٢.

القيم من شأن «العقل العملي»، ويحلل «إيرين» وجهة النظر الكانتية هذه، لينتهي إلى إزالة التفرقة التي أقامها «كانت» بين العالمين؛ عالم الطبيعة وعالم القيم، ويجعلهما معاً معتمدين في إدراكهما على مقولاتٍ فطريةٍ في طبيعة الإنسان؛ إذ يجعلهما معاً داخلين في نطاق العقل النظري، أو العقل الخالص؛ فهو الذي يدرك «الشيء» كما يدرك «القيمة» على حد سواء، هو الذي يدرك الزهرة ويدرك جمالها في آن معاً، وهو الذي يدرك الإحسان ويدرك ما فيه من فضيلةٍ في وقتٍ واحد، فالشيء وما له من قيمة جانبان متصلان لا ينفصلان في عملية الإدراك، والأداة التي بها ندرك أحد الجانبين، هي نفسها الأداة التي ندرك بها الجانب الآخر.

و«القيمة» التي يدافع عن وجودها «إيرين» قيمة مطلقة، أعني أن وجودها لا يتوقف على صالح الإنسان، إنها ليست هناك بالنسبة إلى الإنسان وحده، أو بالنسبة لفريقٍ من الناس هنا أو هناك، في هذا العصر أو ذاك، بل قيمة العالم موجودة فيه، لذلك لم يوافق، بل لم يفهم دعوى البراجماتيين والتطوريين حين زعموا أن قيم الأشياء إنما تكون بالنسبة لنفع تلك الأشياء وأهميتها في حياة الإنسان، وعلى هذه الدعوة يرد «إيرين» ردًا مفحماً إذ يقول: إن في هذا الكلام مغالطة الدور؛ لأنَّه كلام يجعل النتيجة سبباً، ثم يجعل السبب نتيجة، إذ لماذا يكون لما ينفع الحياة قيمة؟ هكذا نسأل البراجماتيين وأنصار التطور البيولوجي، ولا أحسبهم إلا مجبين الجواب الأوحد الذي لا جواب سواه؛ وهو لأنَّ للحياة قيمة، إذن فقد افترضنا منذ البداية وجود «القيمة» أي إنها كانت هي «المبدأ» الذي على أساسه يحكم بعد ذلك على مختلف الأشياء بالصواب أو بالخطأ، فما يخدم تلك «القيمة» الأولية — قيمة الحياة لذاتها — هو الصواب، وما لا يخدمها هو الباطل، وهكذا إذ يجعل البراجماتيون وأصحاب التطور القيمة نسبية، يكونون في الوقت نفسه قد افترضوا افتراضًا سابقًا بوجودها وجودًا مطلقاً.

ويسوقه هذا إلى البحث في نظرية المعرفة من أساسها؛ ليرى هل يمكن أن ينفصل الحق والباطل في معارفنا عن معيار قيمي، وما هو إلا أن ينتهي إلى نظرية ميتافيزيقية عرف بها بين الفلسفه المعاصرین، ومؤداتها أن تحليل المعرفة مؤدٌ حتماً إلى التوفيق بين المثالية والواقعية؛ لأنَّ أصولها تمتد إلى ما وراء نقطة الاختلاف بين هذين المذهبين؛ ذلك أنَّ تحليل المعرفة لا بد أن يؤدي في النهاية إلى أن ثمة ذواتاً شاعرة على صلة بعضها ببعض لتنقل الذات الواحدة إلى الذات الأخرى ما تعرفه، لكن هذا التبادل في المعرفة هو في ذاته تبادل في القيم أيضًا؛ لأنَّ المعرفة لا تكون صواباً إلا إذا كان في صوابها قيمة، ولكي يتفق

الثنان يتبادلان المعرفة على صوابٍ ما، فلا بد بالتالي أن يكونا متفقين على القيمة التي هي أساس ذلك الصواب، هذا الأساس لتبادل المعرفة بين الناس قائم سواء كان المتبادلان للمعرفة من أنصار الواقعية، أو أنصار المثالية، أو خليطاً من هؤلاء وأولئك، وإن فالباحث في نظرية المعرفة وردها إلى أصولها الأولى، سرعان ما يجاوز بنا حدود الاختلاف الناشب بين المثاليين والواقعيين؛ ومن ثم إطلاقه على فلسفته اسم «ما وراء المثالية والواقعية».

ورأيه في المعرفة يتلخص في هذه المبادئ الثلاثة الآتية: أولاً: لا يمكن دراسة الفاعلية التي تحدث أثناء عملية المعرفة دراسةً علمية؛ لأن العلم ذاته إن هو إلا ضرب من المعرفة التي تقتضي تلك الفاعلية، فإن كانت الفاعلية العقلية مفروضة كأساس أولٍ للمعرفة العلمية، فكيف يمكن أن تخضع تلك الفاعلية نفسها للمعرفة العلمية؟ ثانياً: لا بد أن يكون موضوع المعرفة شيئاً آخر غير التفكير نفسه، أعني أن التفكير نفسه يستحيل أن يكون موضوعاً لمعرفة حقيقة، لكننا إذا ما عرفنا شيئاً وجّب أن يكون هنالك سبيلاً لانتقال تلك المعرفة من عقلٍ إلى عقل، وهذا الانتقال محال بغير افتراض سابق، وهو أن من يتبادلون المعرفة قد تم اتفاقهم على قيمٍ معينة. وثالثاً: إن نظرية المعرفة تضرب بجذورها الأولى إلى ما وراء نقط الاختلاف بين الواقعية والمثالية؛ لأن كلا المذهبين قائم على أساس التبادل والتفاهم والاتفاق على القيم التي يغیرها لا يكون تفاهم ولا تبادل لفكر.^{١٨}

على أن هذه النقطة الأخيرة بحاجةٍ إلى تفصيل؛ لأنها — كما قلنا — قد أصبحت صفة مميزة لـ «إيرين» بين الفلسفه المعاصرین، وبخاصة بعد أن أخرج سنة ١٩٤٩ كتابه الذي جعل عنوانه «ما وراء الواقعية والمثالية» فماذا يعني على وجه الدقة؟ يريد أن يقول: إن الصراع بين الواقعية والمثالية هو صراع بغير موجب، وأن الفلسفه التقليدية الخالدة قد استطاعت أن تعلو على وجهتي النظر هاتين بنظرٍ تشملهما معًا، فليست الواقعية في ذاتها أو المثالية في ذاتها «معرفة» حتى يجوز أن يصطُرُعُ أنصار هذه مع أنصار تلك، أعني أنهما لا يختلفان على حقيقةٍ بعينها أو واقعةٍ بذاتها حتى يمكن فض ما بينهما من خلاف بأيٍ من مناهج البحث، فلا المنهج التجريبي ولا المنهج العقلي بقدرٍ على أن يحسم موضع النزاع؛ لأن موضع النزاع ليس هو مما يقع في مجال الخبرة حتى ينحسم بالمنهج التجريبي، ولا هو مما يقع في مجال التفكير العقلي — كالرياضيات مثلاً — حتى ينحسم بمنهج ذلك التفكير.

^{١٨} Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy .٣٠٨

وإذن ففيما يختلف هذان المذهبان؟ الحق أن كلاًّ منهما هو طريقة للنظر إلى «المعرفة» وقد ينظر إلى الأمر الواحد بعدة طرقٍ مختلفة، على ألا تكون تلك الطرق متناقضةً بعضها مع بعض، وإن صحَّ أن يكون هناك اختلافٌ حقيقٌ فهو ذلك الذي يقع بين الواقعية والمثالية كليهما من جهة وبين المذاهب الطبيعية من جهة أخرى؛ لأن هذه الأخيرة – على خلاف ذينك المذهبين – لا تعترف بشيءٍ اسمه «المعرفة» بصفةٍ عامةٍ شاملة، إنما الأمر عندها ينحل إلى «معارف» جزئية أو معلومات، ومن مجموعة هاته المعارف أو المعلومات تتكون «المعرفة» – أما ذاتك المذهبان – الواقعية والمثالية على السواء، فهما على العرف التقليدي في الفلسفة يعتقدان بأن «المعرفة» بصفةٍ عامةٍ موضوع للتفكير، وهو مختلف عن المعرف المترفرقة، ثم مما بعد ذلك يبحثان في: كيف أمكن تحصيلها، وما مصدرها، وما حدودها، إلى آخر هذه المباحث التي شغلت الفلسفة في العصر الحديث بصفةٍ خاصة. بعبارةٍ أخرى، الواقعية والمثالية كلاهما يعلو على المعرف الجزئية التي تراها متمثلة في قضايا العلوم المختلفة وقوانينها، مما يعلوان على هذه المعرفة الجزئية لينظروا إلى «المعرفة» باعتبارها حقيقةٌ مجردةٌ غير هذه الحقائق المفردة المتعينة التي تقول كل منها شيئاً بعيته عن عالم الطبيعة أو عالم العقل، وإنذن فلا اختلاف بينهما من حيث الأساس، وإن اختلفا في التقدير، كلاهما يذهب إلى أن الإنسان «يجب» أن يعرف^{۱۹}، وهو بتقرير هذا «الوجوب» إنما يجعلن للمعرفة «قيمة خلقية» تكون قائمة قبل أن يبدأ الإنسان في تحصيل معارفه الجزئية المترفرقة، إنه يبدأ في هذا التحصيل صادراً عن «وجوب»، أي صادراً عن «قيمة» لها هنا يتفق المذهبان، مما متافقان على المبدأ القيمي الأولي قبل أن يفترقا مذهبان: واقعية في ناحيةٍ، ومثالية في ناحيةٍ أخرى؛ ومن ثم كانت تسمية «إيربن» لكتابه «ما وراء الواقعية والمثالية».

.۳۱۰ Blau, Joseph, Men and Movements in American Philosophy ^{۱۹}

مراجع

مراجع عامة

ADAMS, G.P., and Montague, W.P., Contemporary American Philosophy.
BALW, Joseph, Men and Movements in American Philosophy.
TOWNSEND, H.G., Philosophical Ideas in the United States.

مراجع خاصة مرتبة حسب فصول الكتاب

KOCH, A., and Peden, W., The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson.
CLARK, H.H., Thoman Paine.
RUSK, R.L., Life of Ralph Walds Emerson.
KRUTCH, J.W., Henry David Thoreau.
THOREAU, Walden; or Life in the Woods.
EMERSON, Essays.

وقد نقله إلى العربية الأستاذ أمين مرسي قنديل.
وقد نقل الأستاذ محمود محمود مختارات كثيرة من أهم مقالات إمرسن، بعنوان
«مختارات من إمرسن».

حياة الفكر في العالم الجديد

- BOWNE, Borden Parker, Metaphysics.
- ROYCE, Josiah, The Religious Aspects of Philosophy.
- ROYCE, Josiah, The Spirit of Modern Philosophy.
- ROYCE, Josiah, The Conception of God.
- ROYCE, Josiah, The World and the Individual.
- ROYCE, Josiah, The Philosophy of Loyalty.
- PEIRCE, Charles Sanders, Collected Papers (6 Vols.).
- BUCHLER, Justus, Charles Peirce's Empiricism.
- PERRY, Ralph Barton, The Thought and Character of William James.
- JAMES, William, Pragmatism.
- JAMES, William, The Will to Believe.
- JAMES, William, A Pluralistic Universe.
- JAMES, William, Essays in Radical Empiricism.
- JAMES, William, Varieties of Religious Experience.
- SCHILPP, Paul A., (editor) The Philosophy of John Dewey.
- DEWEY, John, How to Think.
- DEWEY, John, School and Society.
- DEWEY, John, Human Nature and Conduct.
- DEWEY, John, Freedom and Culture.

وله ترجمة عربية بقلم الأستاذ أمين مرسى قنديل.

- DEWEY, John, A Common Faith.
- DEWEY, John, Art as Experience.
- DEWEY, John, Ethics (with James Tufts).
- DEWEY, John, Experience and Nature.
- DEWEY, John, The Quest for Certainty.
- DEWEY, John, Logic.
- MONTAGUE, W.P., The Ways of Things.

مراجع

- LOVEJOY, A.O., The Revolt Against Dualism.
- PERRY, R.B., Present Philosophical Tendencies.
- SELLAR S.R., W., Critical Realism.
- SCHILPP, Paul A., (editor) The Philosophy of George Santayana.
- SANTAYANA, G., Scepticism and Animal Faith.
- SANTAYANA, G., The Life of Reason.
- SANTAYANA, G., Realms of Being.
- WHITEHEAD, A.N., Process and Reality.
- WHITEHEAD, A.N., Adventures of Ideas.
- WHITEHEAD, A.N., Science and the Modern World.
- URBAN, W.M., The Intelligible World.
- URBAN, W.M., Beyond Realism and Idealism.

