حكمة الغرب
الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تأليف: برتراند راسل
ترجمة: د. فؤاد زكريا
حكمة الغرب
الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تأليف: برتراند رسل
ترجمة: د. فؤاد زكريا

يوليو 2009
ال métier الكويت
ما يعادل دولار أمريكا
اربع دولارات أمريكية

الشراكات

دولة الكويت
للأفراد
15 د.ك.
للمؤسسات
25 د.ك.

دول الخليج
للأفراد
17 د.ك.
للمؤسسات
30 د.ك.

الدول العربية
للأفراد
25 دولارا أمريكا
للمؤسسات
50 دولارا أمريكا

خارج الوطن العربي
للأفراد
50 دولارا أمريكا
للمؤسسات
100 دولارا أمريكا

تستند الشراكات مقدما بحولمة مصرفية باسم
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
والسندات على
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص ب: 28613. الصفة. البريد البريدي 13144
دولة الكويت
تليفون: 24317604 (246)
فاكس: 24317628 (246)

الموقع الإلكتروني:
www.kuwaitculture.org.kw


المشرف العام
أ. بدر سيد عبدالوهاب الوفاق
bdrifai@nccal.org.kw

هيئة التحرير
د. فؤاد زكريا/ المستشار
أ. جاسم السعدون
د. خليفة عبد الله الوقين
د. عبد الله البيض
د. عبد الله الحمصي
أ. عبد الله نافذ الرشيد
د. فريدة محمد العوضي

سكرتير التحرير
شروط عبد المحسن مظهر
alam_almarifah@hotmail.com

التحضير والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج
في المجلس الوطني
Wisdom of the West

A Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting

by

Bertrand Russell

First Published by Macdonald, London 1959.
 المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبير عن رأي كاتبها
ولا تعتبر بالضرورة عن رأي المجلس
المحتوى

7  رسالة إلى القارئ

9  مقدمة الترجم

19  الفصل الأول: نشأة الفلسفة الحديثة

93  الفصل الثاني: التجريبية الإنجليزية

125  الفصل الثالث: عصر التنوير والرومانزية

177  الفصل الرابع: مذهب المفهمة والفلسفات العصرية

219  الفصل الخامس: الفترة العصرية

265  الخاتمة
white
 رسالة إلى القارئ

لعل من دواوين سعادة القائمين على سلسلة "عالم المعرفة" تلك الرسائل التي ترد إلينا من جميع أنحاء عالمنا العربي، يطلب فيها القراء الكرام مزيدًا من النسخ من أعداد أصدرتها السلسلة منذ سنوات طويلة من عشرها الذي يربو على إحدى وثلاثين سنة.

ونود القول إنه على الرغم من صعوبة تحقيق رغبات جميع القراء بشأن إعادة طبع كل الكتب المطلوبة وهي كثيرة، فإننا أيضا لا نستطيع أن نغض النظر عن ضرورة تنفيذ بعض من هذه الرغبات الكبيرة. مستذكرين أنه سبق للسلسلة أن أعادت طبع عدد من العناوين الأولى والمناخيرة، وذلك استجابة لهذا "الإلحاح النبيل"، من قراءنا، حيث اتخذت هيئة تحرير "عالم المعرفة" خطوة "وسطى" تمثل في إعادة طبع بعض من كتبنا السابقة التي تستحق أكبر عدد من رسائل القراء، كما أنه نرى فيها حلقات شديدة التميز في جهود السلسلة. ونأمل أن نحقق هذا الأمر كما سنبحث الفرصة، وليس بصورة دورية.

ولكن على الرغم من تقديمنا لكل الآباء التي صدرت على مدار عمر "عالم المعرفة" فإن ثمة عنوانا يبعث علينا اليوم، وهو "حكمة الغرب" تأليف بيرتراند راسل وتترجمة د. فؤاد زكريا، وهو الكتاب الذي أصدرناه سنة 1983، أي قبل نحو ربع قرن. والحق أن هذا الكتاب، بما يحتويه من مضمون عميق وتحليل رصين وأسلوب بليغ هو أعلى لهذا الإجماع، كما هو أهل لأن نبدأ به خطتنا "غير الدورية" لإعادة طبع بعض كتب السلسلة.

فالكتاب أولًا يتحدث عن تاريخ الفلسفة الغربية منذ ما قبل سقراط وحتى القرن العشرين. ومن ثم فإن مضمونه الشامل يمثل نقطة الجذب الأولى في الاختيار، وهو ما يحدد الطلب المتزايد عليه من القراء. ولا سيما المختصون في الفلسفة. كما أن هذا الكتاب من تأليف رجل يوصف بأنه شيخ الفلسفة في القرن العشرين، وهو بيرتراند راسل، وهو حين يكون المؤʉخ فيلسوفا بحجم رسل، وليس مجرد بحث مجتهد، فإن المحصلة تكون غاية
في العمق والتشويق معاً، خصوصاً أن الرجل عاش عمراً طويلاً يقرب من فرن كامل، حامل بالمكاسب الفكرية والتحولات السياسية الكبرى على مستوى العالم. يضاف إلى ذلك أن رسول الله، الذي استزال كتبه في طياته في العالم الغربي حتى الآن، لم يكن فيلسوفاً من أولئك الذين يضرون حياتهم مشاكلهم في عزلة باردة في قمة برجهم العاجي، بل كان فيلسوفاً يحمل موقفاً اجتماعياً عظاماً مساناً للسلام العالمي. وقد ظل يدافع عن موقفه هذا، يضحي من أجل طوال حياته.

وإلى جانب هذا كله يحمل الكتاب ميزة أخرى تتمثل في أن ترجمته هو الدكتور فؤاد زكريا، المفكر المرموق الفني عن الترجمة، وهو فيلسوف عرفته الأساطير العربية مدافعاً عن مستقبل أمنها، ومنذ فترة تهة نهضتها الجديدة على قاعدة ذاكرة من العلم والتفسير العقلاني، أخيراً وحيداً للحنا بركب التقدم والمساهمة في حضارة عالمية، ولا يفوتنا هذا أن تنذر مناسبة إعادة نشر هذا الكتاب لتعزز من تقديرنا لهذا الرجل الكبير الذي ظل مستشاراً للسلسلة منذ كانت مجرد فكرة في عقول مؤسسيتها، وحتى الآن، ويشم جهوده العظيمة التي لا تخلطها العين، والتي يعرفها حقاً قراء العالم المعرفة، وحبيباً، كما نشكر له بفرح كبير ما أثرى به حياتنا الفكرية من عال واسع وثقافة عميقة وتواظب لا يهدد إلا لدى العلماء.

إن قصة القارئ العربي بهذه السلسلة التي يبلغ عدد النسخ المطبوعة من بعض أعدادها نحو 90 ألف نسخة تقدم كلها، بمعنى الطبع الأولي طبيع منها 23 ألف نسخة، والتي تتراوح نسبة توزيعها بالمكتبات بين 85 0% في المائة، وكل عنوان لا يكتمل بالكتب بالطبعARIO أكثر من 30 يوماً... هذه الثقة والإنجاز غير المسبوقين في عالم النشر العربي يحملننا بالجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب وهيئة تحرير السلسلة إعفاء مضماراً للفريق بها والحفاظ على الأمانة واحترام ثقة القارئ.

ومع ذلك، نفهم هذه هيئة التحرير - قرناً الكرام - على أن تكون عند حسن ظنك، ونحن نستمر سلسلة عالم المعرفة مبناياً للتمييز ومعبرًا للأفكار الثقافية الحريقة.

嗥لع السلسلة

الأمين العام

8
هذا من مبادئ الفكر الاستقلالي، وذلك بالنظر إلى العالم الحديث الذي يعيش فيه. هناك الكثير من التحديات التي تواجهنا، والتي تتطلب منا فهمًا جيدًا للواقع والعمل على تحسينه. ومن المهم أن نلعب دورًا فعالًا في تشكيل مستقبلنا. كمجتمع نحن جميعًا نكون جزءًا من هذا التغيير، ونجب على أن نعمل على تحقيقه.

في هذه الحالة، فإن الهدف الأعلى هو تحقيق السلام والعدل الاجتماعي. ولكن ذلك يتطلب جهدًا كبيرًا من الجميع. يمكننا أن نساهم في هذا الهدف عن طريق العمل الجاد والتعاون المتبادل.

التعليم هو أيضًا جزءًا مهمًا من هذه الجهود. من خلال التعليم، يمكننا أن نتعلم من الماضي ونتعرف على التوجهات الحالية. هذا يساعدنا على تكيف مع التغييرات وتلبية احتياجاتنا المستقبلية.

في النهاية، فإن قوة المجتمع تأتي من الوعي والتعاون. عندما نعمل جنابةًا، يمكننا أن نحقق تقدمًا كبيرًا. لذا، نحن جميعًا نتحمل المسؤولية بأن نكون جزءًا من هذا التغيير.
هذا التحليل يشير إلى اقتراحات لا أول لها ولا آخر، ولم يطلق الأطراف فكره العنان لاحتاجة مناقشته لهذا الموضوع إلى دراسة كاملة، ولكن، حسبنا أن نورد بعض الملاحظات على أراء رسل هذه، كما تحقق ذهن القراء إلى مزيد من التفكير في هذا الموضوع المهم.

إذاً، القول بأن الحضارات الشرقية والتاريخية قد نمت كل منهما في اتجاه مستقل من اتجاهات التطور، لا يمكن قبوله إلا بكثير من التحفظات. فمن الجائز أن هذا الحكم يصدق على حضارات الشرق الأقصى، كالهندية والصينية، ولكنه لا يسري بالقطع على حضارة الشرق الأوسط. فقد كان التداخل بين هذه الحضارة والحضارة الغربية وفقًا على مر التاريخ، حتى ليمكن القول إن مسار التطور في هذه الحالة إنما كان سلسلة طويلة من حالات التأثير والتأثر، ومن التفاعل الذي يجعل من المستحيل رسم خطوط قاطعة تفصل بين اتجاهات التطور في كلتا الحالتين. وكي نستفيد من هذا الصد الابتدائي نشير إلى تلك الحقائق التي أصبحت معروفة عن تأثير اليونانين القدامي بالحضارات الشرقية القديمة، ثم تأثير الحضارة اليونانية ذاتها، علمًا وفلسفة، في عالم الإسلام، وأخيرا، ذلك الدور الفعال الذي مارسته الثقافة العربية في إرسال القواعد الأولى للنهضة وما سبقه العصور الوسطى في أوروبا.

وهكذا، يستحيل القول بوجود مسارات متصلين كل الانفصال حين تحدث عن نحو الحضارات الأوروبية في علاقتها بنمو حضارات الشرق الأوسط، وإذا تذكرنا أن السياحية التي تمثل إحدى الدعوات الرئيسية لحضارة الشرق، إن لم تنتمي مور纭ها الأساسية، في ذاتها عبئية نشأت ونمت واكتسبت سمايتها المميزة في تربة شرقية، وارتبطت تاريخيا ببعاند الشرق القديمة أو تنوه الارتباط، فقد يتضح لنا أن الحكم الذي أصدروه رسل لا يمكن أن يقبل على علائه، ولا سبيل إلى فهم موقف رسل في هذا الموضوع إلا على أساس أنه اسقل حضارات الشرق الأوسط من حسابه، ولم يكن في ذهن إلا حضارات الشرق.
الترجمة: 

الأقصى، أو أنّه كان يعتقد أن التفاعل بين الغرب وبين الحضارات الشرقية كان تأثيره مثلياً لا يجوز الاعتقاد به - وهي كلتا الحالتين لا تعتقد أنه كان على صواب.

أما التحليل الثاني فربما كان يشير مزياً من الإشكالات، فمن الصريح بطبع، أن جذور الفلسفة والعلم كانت في العصور اليونانية واحدة، وأن البدايات الأولى لتاريخ الفلسفة، في ذلك العصر، كانت هي ذاتها البدايات الأولى لتاريخ العلم، ولكن هذا الارتباط لم يدم طويلاً. فقد سكت صوت العلم طوال الجزء الأكبر من العصور الوسطى الأوروبية، وتحول اهتمام الفلسفة إلى المسائل اللاهوتية. وحين استعاد الفكر الأوروبي حيوتته في مطلع العصر الحديث، افترضت طريقاً للفلسفة والعلم. وكان من دور مقرر مبسطاً في تاريخ الفلسفة والعلم.

يعلم أن العلوم، بعد أن كانت مدمجة في الفلسفة في العصور القديمة، أخذت تستقل عنها، الواحد منها تلو الآخر، منذ بداية العصر الحديث، بحيث لم يعد القول بأن الفلسفة أم العلوم يعني أن الفلسفة أم تقدم الرعاية المستمرة للعلم. بيد أن أصيح يعني أنها أم بالمعنى التاريخي، أي "أصل"، وأن بناء الفلسفة قد استقلوا عنها، وأصبحت لهما حياتهم المستقلة، وتجاوزها بمراحل، تماماً كما يحدث بين الأبناء وأمهاتهم في الحياة الواقفية.

ولكن هل تغني ملاحظتنا هذه أن الفلسفة الغربية قطعت صلتها بالعلوم نهائياً منذ مطلع العصر الحديث؟ لا شك في أن الأمر يختلف من ذلك كل الاختلاف: فمعظم الفلسفة الحديثة الكبرى في الغرب لا تقنين إلا في صور موقفي معين اتخذته من العلم، في ذلك فلسفة بيفون وديكارت وأسبينوزا وليبنس وكانت، وحتى هيجل وهوسرل. ولكن من الواضح أن نفرق بين هذا النوع من الارتباط بالعلم، وبين شكل الارتباط الذي كانت قائماً في العصر اليوناني. ففي المرحلة اليونانية كانت بدايات العلم وبدايات الفلسفة واحدة، وكان الإنتاج الفلاسفي هو ذاته إسهاماً في إنتاج العلم. أما في العصر
الحديث، حين أصبحت للعلوم مناهجها وموضوعاتها الخاصة، فقد أصبح دور الفلسفة إما مهذا للعلم وإما لاحقًا له، ولكنه لا يسير معه على طريقة واحدة، ولا يستهدف معه غاية واحدة، قد تحاول الفلسفة "تأسيس" العلم، وقد تحاول جمع نتائجه في نظرية شاملة إلى الكون، ولكنها لا تدع في أي حالة أنها "تصنع" العلم. إنها قد تتولى مهمة التمهيد له، أو التعليق عليه، ولكنها لا تزعم إبدا أنها تشارك في سعي التدريجي الدؤوب من أجل كشف قواعد الطبيعة.

وهكذا فإن الحكم العام الذي أصدره رسول عن ارتباط الفلسفة الغربية بالذات، منذ نشأتها، بالعلم، ينبغي أن يفهم في ضوء أبعاد أعقد يكشفن من الصيغة البسيطة التي استخدمها المؤلف.

ولكن لنفرض جدلا أن قضية رسل هذه صحية على إطلاقها، وأن الفلسفة الغربية تميزت عن غيرها من الفلسفات بارتباطها الوعي بالعلم منذ نشأتها الأولى (على حين أن الحكمة الشرقية - كما يفهم ضمنا - كانت تفكر في مسائل أخلاقية أو دينية فقط)، فما الذي يدل عليه هذا الحكم؟ إن أقصى ما يستنتج منه هو أن الفلسفة في الغرب قد اختارت لنفسها طريقة معدودة، مرتبطا بالعلم، ولكن هذا لا يمنع من الإطلاق من تصور فلسفة أخرى تسري في طرق مغايرة، ترتبط فيها بالأخلاق أو الدين أو السياسة أو المجتمع. إنها تستطيع أن تصل إلى نتائج، بأن الفلسفة الغربية انتشرت من دون غيرها، بارتباطها بالعلم منذ البداية، ولكن النتيجة التي يخلص إليها من ذلك، وهي أن هذه هي الفلسفة الوحيدة الجديرة بالاهتمام، لا تلزم من هذه المقدمة على الإطلاق، فالفلسفة الغربية قد "اختارت" طريق الارتباط بالعلم، وهي طريق يبيني الا تكوين مزمن للكل الفلسفات الأخرى، وحين يتخذ رسل من هذا الاختيار مقياسا عاما يحكم به على بقية الفلسفات، فهو في الواقع يحسب الفلسفات الأخرى على أسس لا شأن لها بها، ويبدأ باتخاذ وجهة نظر الفلسفة الغربية ثم يعيب على الآخرين عدم
تحقيقهم وجهة النظر هذه، وليس من الصعب أن يلم الأكرهاء هاهنا مظهراً من مظاهر تمرد الفكر الأوروبي حول ذاته، وعجزه عن إدراك العلم من منظور غير منظور الخاص.

***

إن الهدف من هذا الحديث كله ليس توجيه النقد بقدر ما هو إيضاح حدود الموضوعية في الفكر الفلسفي. فقد تبين منذ وقت طويل أن المؤرخ لا يستطيع أن يكون موضوعياً، أو يقف إزاء الأحداث التي يعرضها موقفاً محايداً مستقلاً عن أفكار المؤرخ وتوجهاته وميوله الخاصة. ولكن اللفلسوف كان يرى نفسه على الدوام مختلفاً عن المؤرخ: إذ إن الحقيقة المنزهة، الخالصة، التي تسمى على جميع العوامل الذاتية، هي وصفه العقل دائماً. ومع ذلك فإن الفيلسوف إنسان، ومن ثم فهو لا يستطيع أن ينسج كلية عن حضارته، وعن بيتها، وعن بلده، وعن تربيته.

وإذا كنا قد رأينا في كتاب رسل هذا ما يدل على أنه يحمل قدراً، على الأقل، من تجربة الحضارة الغربية كلها، ففي استطاعتنا أن نجد في كتاباته أمثلة لتجربات أخرى أضيق نطاقاً. فنرى يضفي على الأدبيات الفلسفية في بلادنا (إنجلترا) أهمية برندة بذلك مبادئها بالنسبة إلى من تكون لديه نظرة متوازنة إلى تاريخ الفلسفة. ويكفي دليلاً على ذلك أن ترجع إلى العرش المفصل الذي قدمه لمهده المفهوم، والمقدمات التي مهدت له، والمثلى الرئيسي له، وهو عرض شغل حجماً لا يبرره مكانة هذا المنهب في التاريخ العام للفلسفة. ومع ذلك ينبغي أن نقول، إن هذه سمعة يشترك فيها معظم مؤرخ الفيلسوف عن الأوربيين: فالمؤرخ الفرنسي يعالج بالتفصيل شخصيات فرنسية ثانية الأهمية، على حساب شخصيات أهم منها بكثير من الفلسفات الأخرى، وقل مثل هذا عن الألمان والإيطاليين والإسبانين... إلخ. وهكذا يبدو التحيز أمرا لا مفر منه في الميدان نفسه الذي ظهر أصلا ليعلّم الناس كيف يتجرؤون من التحيزاً
حكمة الغرب

وبوجه أخرى فإن أحكام رسل علّى الفلاسفة قد تأثرت في بعض الأحيان باهتمامات الرياضية - وهي ملاحظة سابقت إنها في تقديمنا للجزء الأول من هذا الكتاب، حيث أشارنا إلى تقليدها من شأن أرسطو لأنه لم يبد أهمامًا كافياً بالرياضيات. وفي هذا الجزء من كتابه نرى بوضوح تنويع رائع يتجه بين الفيلسوف الكبير فرانسيس بيكين، إذ لا يكاد رجل يجد في منهج بيكين الاستنكرني، الذي كان في عصره جديداً، أي نصري إيجابي، ويشعر المرء بأن رسل ينتقد بيكين من خلال قراءة لاحقة لأفكاره، لا على أساس فهم وتقدير اللحظة التاريخية التي كان يمشيها بيكين، وهذا فإن رسل لم يقتنعوا

على الإطلاق إلى الصراع المثير الذي كان يخوضه ضد أصوار الفكر التأميلي الاستنباطي، منع يستندون على قواعد الطبيعة من كتب الأقدميين، ولا يشجعون أبدًا جهد للثورة خصائصها وملاحظاتهم بأنفسهم. أي أنه لم يغلق على أهمية الإيجاب الذي حققه بيكين في عصره كأنه فيه الروح الأدبية التقليدية لاتزال مسيطرة على الأوساط العلمية، أعني الدعوة إلى منهج جديد للمعلم، مستمد من الأتصال المباشر بالطبعة بالكتب، ولي غاية جديدة للعلم، هي تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة وأخلاقها للأهداف، بدلا من الاستنكار، موقف التنازل الكامل إزاها. ولا شك في أن الكثيرين من دارسي الفلسفة سيشترون كثيرة قبل أن يوافقوا رسل على نظيرة واضحة إلى فلسفة هبز، التي رآها أكثر أهمية بكثير من فلسفة بيكين، مجرد أن الأول قد أبدى اهتماماً أكبر بالرياضيات.

**

على أنهن، بعد أن نبهنا إلى بعض جوانب التحيز في المعرض الذي قدمه رسل للفلسفة الحديثة والمعاصرة، ينبغي أن نذكر له جوانب أخرى كان فيها أكثر موضوعية وأسوأ أفكاره مما قد يتوقعه المرء من فلسفات إنجليزية عاش في عصره.
ذلك أن الحرمين العالميين اللتين خاضتاهم إنجلترا ضد ألمانيا في النصف الأول من القرن العشرين، وما ترتبت عليهما من تضحيات بشرية وخسائر مادية هائلة. فقد تركتا في نفس عدد كبير من الإنجليز، حتى لو كانوا من أهل الفلسفة، فإنها شهدت من الفكر الألماني، ولهذا، تجاها أولئك الذين قيل عنهم إنهم شجعوا الروح العسكرية الألمانية وفنوا بأمجاد الدولة والانصهر الجرماني، وهكذا كان هناك جيل كامل من المشتغلين بالفلسفة في إنجلترا، بل في الثقافة الأنجليزية كله عام، يتعامل على هيجن على أساس أن تجاهده للدولة البروسية كان أصلاً من أصول النزعة العدوانية الألمانية. ويفاجئ نيشه بناء على تفسير خاص (غير موضوعي) لفظهوم الحرب والصراع وإرادة القوة لديه، ذلك لأن المرأة التي أحص بها الإنسان البريطاني العادي إزاء أعدائه الألمان، قد انعكس على كتابات المشتغلين بالفلسفة في الفترة التي نتحدث عنها بوضوح كامل.

أما برتراند راسل، فعلى الرغم من أنه قد عاصر الحررين العالمين واتخذ منهما موقفاً واضحاً يدل على وعي سياسي ناضج، فإن الذي نسج له أنه في هذا الكتاب، على الأقل، لا يتجاوز إلى حد غير قليل تلك المرأة المتباينة في العدو، بين الشعبين. ففي مراجعاته لفلسفة هيجن قدر غير قليل من التوازى والاعتدال، صديق أنه هاجم فلسفة السياسة وسخر من تجاهده للدولة البروسية، ولكن، كان يوجه عام منصفاً لفكر هيجن ومنهجه الجداي. وإذا كان قد نُجِن بتضيي هويام بفلسفة هيجن الطبيعية، التي تستتب تحققات العلمية عقباً، فقد كان في ذلك ليس في اتجاه يشاركه فيه عدد كبير من الباحثين، حتى من الألمان. وبالمثل فقد تجاها راسل نظرته كثيرة من معاصري الإنجليز إلى نبتها على أنه واحد من المشيرين بال/linux وحكم القوة والطيارين، وعالق فلسفة معالجة فيها قدر معلوم من الفهم والتعاطف، ويتلقى ذلك أيضاً على موقفه من الماركسي، حيث تجنب الهجوم ليشنج، وتحدث بروح الفكر الموضوعي، عن جوانب القوة والضعف فيها.
حكمة الغرب

وفي مقابل ذلك أبدى رسل في هذا الكتاب، نضحا فكريا واضححا في موقفه إزاء الفلسفة التجريبية المعاصرة التي كان هو ذاته واحدا من أهم المهمتين لها. فهو يرى في كتابه صفحات طويلة للدفاع عن فكرة "الفرش" في المنهج العلمي. مخالفة بذلك التراث التجريبي الذي يميل إلى الالتزام بالشهادة المباشرة للفشاع، ويرى الفرض ضريبا من الخيال غير المأمون. ويظهر نضجه بوضوح في امتناعه عن مساحة الوضوحية المعنوية في هجومها الحاد على الميتافيزيقا. فهو ليس من أصوار موقف "تسيند الميتافيزيقا" على الإطلاق، وهو يرفض استبعاد القضايا الميتافيزيقية بحجة أنها قضايا بلا معنى، ويرى أن الانتفاض، بالقضايا القابلة للتحقيق التجبري على أنها (إلى جانب قضايا المنطق والرياض) هي التي تتطو molest من، هذا الانتفاض يؤدي إلى وجهة نظر شديدة الوضوح والقصور. ومن هنا هاجم الوضوحية الميتافيزيقا في هذا الأساس، كما هاجم ممارسات التحليل اللغوية بوصفها تعبيرا عن نظرية محدودة إلى مهمة الفلسفة. وعلى المكس من ذلك أكد رسل أن الميتافيزيقا قد تكون في بعض الأحيان واحدة من الطرق المؤصلة إلى العلم، وأن النظرية العلمية في سميتها إلى تقسيم كلي للظواهر تتشابه من الميتافيزيقا، وهو موقف يدلي على أن فكر قد قطع شوطا بعيدا في طريق العلم الواسع للفلسفة، بعد أن كان في مراحله الأولى أقرب إلى التعارض مع تلك الاتجاهات المتماصلة التي يهاجمها الآن.

وعلى أبلغ تعبير عن ذلك هو إشارة التي يتمتع الصفحات الأخيرة من كتابه إلى حقيقة الأفقي الفلسفي الحاد الذي يسود الفكر الأوروبي، بين فكر يسيطر على معظم أرجاء القارة من الداخل، وتسلوة فلسفة ترشيد، بشكل أو بآخر، بالتراث المثالي أو الوجيده أو غيرهما من الاتجاهات المستمرة في تاريخ الفلسفة. وهو يسود في البلاد الأوروبية، ويتركز أساسا على التحليل اللغوي، ويستوعب من إصدار الأحكام الفلسفية العامة مادام لا تضمن أمام هذا التحليل.
ولقد كان رسل على حق حين علق على هذا الانقسام بقوله إنه وصل إلى حد أن كل طرف لم يعد يعتقد أن ما يقوم به الطرف الآخر يستحق اسم الفلسفة.

هذا بالفعل وضع جديد لم تعرفه الفلسفة طوال تاريخها، إلا في القرن العشرين. فلم تسد المسألة خلافا بين مدارس فلسفة فقط، إذ إن هذا الاختلاف كان رحمة على الفكر طوال تاريخه، بل إن الظاهرة الجديدة هي عدم الاعتراف المتبادل بين الطرفين. ففي أشده أيام الخلاف بين العقليين والتجريبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان كل طريق بهاجم الآخر ويسيع إلى تفندقه، ولكنه كان يعترف به، وكان من أبرز الأدلة الواقعية (والرمزية أيضا) على هذا التماس أن يعترف فلسوف ألماني كبير مثل كان، كان من رواج المشاريع الألمانية. بأن فلسوفنا تجريبيا كبيرا، مثل نيدي هيم، هو الذي يظهره من سياق الفكر القطعي وغير النقيدي. كان هناك إذن خلاف حاد، ولكنه كان يدور على أرض الفلسفة، وبين طرفين يسلم كل منهما بأن الآخر موقفا داخل هذه الأرض. أما اليوم فكان فلسوف القارة الأوروبي يصف الفلسفة التحليلية بأنها – على حد تعبير جان فالي – "ثورة تهدف إلى التخلص من الثورات"، على حين أن الفيلسوف الإنجليزي أو الأمريكي لا يرى في البيضانيزم أو فلسفة الوجود الأوروبية إلا مجموعة من القضايا الشديدة العمومية، الشديدة الاتهامات، التي تنهار أمام أي تحليل عملي أو منطقي دقيق.

هكذا تعدد جسور التفاهم بين الطرفين، ويسير كل منهما في طريقه غير معترف بالآخر، والافتا من النظر أن هذا الانقسام الحاد لا يعبر عن الانقسام الأيديولوجي بين المعسكر الإيديولوجي والاشتراكي، لأنه يعود كله (باستثناءات قليلة) في قلب بلاد المعسكر الرأسمالي ذاته، فإذا أضيفنا إلى ذلك أن المعسكر الاشتراكي يقدم فلسفة المادية الجدلية بطريقة مستقلة إلى حد
بعد عن هذين التيارين (إذا استثناها اعترافه بالتاثير التاريخي لمثالية هيجيل)، تجمعت لدينا صورة واضحة عن وضع جديد لم يعرفه تاريخ الفلسفة من قبلي.

هل جاء هذا الانقسام الفلسفي تعبيرا عن تميز الإنسان المعاصر؟ وهل يجوز لنا أن نُدين الفلسفة لأنها عجزت عن تحقيق التفاهم بين العقول، على الرغم من ادعتها الدائم أنها هي وحدة التي تخطب عن الإنسان - أي الإنسان - موضوعية وتنزه؟ هل هذا أقوى مظهر الإخفاق في الفلسفة، أم هو أعظم مظاهر نجاحها، حين تجد نفسها قادرة على التعبير بوضوح عن ذلك "الانقطاع واللاتفاهم" الذي يميز حياتنا المعاصرة؟

تلك أسئلة أترك للقارئ مهمة التفكير فيها والبحث عن إجابة عنها، ولا شك عندي في أن قراءة هذا الكتاب ستكون خير معيين له على أن يبتدي إلى الإجابة بنفسه، أو على الأقل، ستُحفزه على أن يفكر بمزيد من الوعي، فيحق بذلك ما كانت الفلسفة، طوال تاريخها، تطمح إليه.

هؤلاء زكريبا
أغسطس 1983
نشأة الفلسفة الحديثة

حين بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم في الانتهاء خلال القرن الرابع عشر، أخذت تظهر بالفعل قوى جديدة عملت على تشكيل العالم الحديث كما نعرفه اليوم. فمن الوجهة الاجتماعية، أصبح البناء الإقطاعي للمجتمع الوسيط غير مستقر نتيجة لظهور طبقة قوية من التجار الذين تحالفوا مع الحكم ضد ملاك الأرض الخارجين، على كل سطبة. ومن الوجهة السياسية، فقد نبض قدرًا من حساساتهم عندما ظهرت سلطة هجومية أفضل، جعلت من المستحيل عليهم الصمود في قلاعهم التقليدية. فإذًا كانت عصياً الفلاحين وفؤوسهم ماجزة عن احتلال أسوار القلعة، فإن اليابور قادر على ذلك.

وأثّر ذلك على أعمال فترة الانتقال التي استمرت من وقت بدء تراجع العصور الوسطى حتى الصغرى الكبرى إلى الأمام في القرن السابع عشر.

تقدّر رائياً ان العصور النهضة قد تشعّ الباحثين على الاهتمام الاستغراًد بالدراسات، وذلك مسألة رئيسية أخرى كأن تشتمل عليها ما بعد عصر النهضة، في أهمية النهج. وهي مسألة الاظنها من قبل في حالة بكم وحك. ونقد انتهى العامان عند ركتب.... المؤلف
أولى هذه الحركات هي النهضة الإيطالية في القرن الخامس عشر وال السادس عشر. فعلى الرغم من أن داني كاً لازال مشاهراً بعمق بطرق التفكير السائدة في العصور الوسطى، فإنهم اشتهروا باللغة الشعبية تلك الأدوات التي جعلت الكلمة المكتوبة متاحة للإنسان العادي غير الملم باللغة اللاتينية، فقد عودة إلى Petrarach وتركز بكثرة على Boccaccio في المثل العليا الدنيوية. وقد عاد الاهتمام بثقافة القدام الدنيا. وظهر ذلك جلياً في جميع الفنون والعلوم، وكان يدل خروجاً على التأثير الدئبي للسائد في العصور الوسطى. فيما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الجو العام في العصور الوسطى. أصبح مفروض عصر النهضة أكثر اهتماماً بالذين. ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها، وهو النزعة الإنسانية، التي كانت ثانياً السواحل الكبرى في النهضة المؤثرة في هذه الفترة. وبينما أثرت النهضة كل تأثيرها مباشرة في النظرة العامة إلى الحياة، فإن الحركة الإنسانية اقتصر مجال تأثيرها على الفكر والباحثين. ولم تنتشر بالنهضة الإيطالية حركة ب댓 دائرة وحيدة الوطنية. بل كانت البلاد مقسمة إلى أقاليم صغيرة يشغله كل منها دولة - مدينة، وكانت القوى هي السائدة. وسيطرت على إيطاليا أسرة هابسبورج التي كان ينتمي إليها ملوك النمسا وإسبانيا، ولم تصبح بلداً ذا سيادة إلا في أواسط القرن العشرين. غير أن حركة النهضة كان لها تأثيرها القوي، وانتقلت تدريجياً نحو الشمال إلى ألمانيا وفرنسا والأراضي الواطنة. فظهر في هذه البلاد باحثون إنسانيون عظام، بعد مرور نحو قرن على ظهور أسلافهم الإيطاليين.

وهي ألمانيا كانت الحركة الإنسانية معاصرة بالإصلاح الديني الذي أتي به لوثر. وهو العامل الثالث من بين العوامل الكبرى التي أزالت عالم العصور الوسطى. وواقع أن الكنيسة كانت في داخلها تتعترف منذ وقت

(*) يرى كثير من المؤرخين الحضارة والتقاليد أن النزعة الإنسانية في عصر النهضة لا تستمد أسمها من عروضها إلى الاهتمام بالإنسان فقط بل أيضاً من اهتمامها بالتدريس والعلم الإنساني الذي نشأ في ذلك اليوم نهجاً كبيراً على أيدي مجموعة من الباحثين الجدد الذين حققوا ونشروا أهم كتب التراث الكلاسيكي في مختلف ميدانات الإنسانية كالفن والهجرة والدين والآداب والشعر والترجم.
نشأ الفلسفة الحديثة

ما بضرورة حدوث شكل من أشكال الإصلاح. كما انتقد المفكرون الإنسانيون الممارسات السائبة التي كانت تترتب في حكومة الكنيسة. غير أن قيودة البابات الطموحين والمعتطلين إلى الذهب كانت أقوى من هؤلاء جمعًا. وعندما ظهرت حركة الإصلاح الدينية بالفعل عارضتها وما وداتها بقوسها. وهكذا فإن حركة الإصلاح التي كان يمكن أن تستجيب بوصفها حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العالمية. أعطت إلى الأزمن، وتطورت بحيث أصبحت تشكل من عدد من الكُئِل البُروتستانتية القومية. وحين بدأت الكنيسة الكاثوليكية تصلح نفسها أخيرًا، كان أن راب الصعد الجنين قد فات. ومنذ ذلك الحين ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها. وتدين الذاهب الإصلاحية للحركة الإنسانية بغزة كهيئة الجمعية (Universal Priesthood)، أي أن كل إنسان على اتصال مباشر بالله، وليس المسيح في حاجة إلى قسس وسطاء.

أما التطور الانتهاء الرابع فقد نشأ مباشرة من إحياء الدراسات التجريبية. وهو الإحياء الذي استهلته حركة النجوم، ركز أو كام، وخلال القرنين التاليين حدث تقدم هائل في مبادئ علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشاف (٥٠) نظام مركزية الشمس على يد كيرتيس، وقد طبع الكتاب الذي عرض فيه هذا الكشف العام ٣٨٤ من القرن السابع عشر. أُدرجت العلمات الفيزيائية والرياضية تقدما سريعا، واستطاعت من طريق تطويرها الهائل لكثرة أن تضمن السماكة للغاب، ويرافق أن التص، العلمي إلى جانب ما يضفيه من مكاسب مادية، هو ذاته من أكبر العوامل المشجعة على الفكر المستقل. وفي كل مكان امتدت إلى الحضارة الغربية، كانت مثلها العليا السياسية تأتي في أعوام توسعة المادي (٥٠).

(*) يتحدث رسل هذا عن "إعادة اكتشاف هذه النظام، لأنه أدرك في الجزء الأول من هذا الكتاب أن اليونانيين قد توصلوا إليه في آخر مراحل حضارتهم، ولكن ظهور المسيحية حال دون تطور هذا الكشف في كثير من الوقت.

(**) يبدو هذا الحكم مستغرقاً من رسل لأنه يضم دافعاً غير مباشر على الاستعمار الغربي. وتتجاهل القهر الذي مارسه هذا الاستعمار على الشعوب التي خضعت له، والذي يعارض مع تلك القيمة الغربية، ومن الجوانب التي يجسد أعداد هذه الحضارات في بلادها نفسها، أما خارج هذه البلاد فقد كان الأمر على عكس ذلك تماما. كما أدرك رسل نفسه في آخر سنوات حياته (الترجمة)
ولقد كانت النظرية العامة التي تولدت عن نمو البحث العلمي هي في أساسها نظرية البولوجنانيون وقد بثت من جديد. ضمارة العلم هي إنشاد للمواض (أي تعسيرة للطواهر). ولقد كانت السلطة التي يكتسبها الأثاث العلمي مختلفة كل الاختلاف عن تلك الأحكام القبلية التي كانت الكنيسة في العصور الوسطى تحاول عن طريقها أن تفرض سيطرتها على الناس. صحيح أن الجماعة ذات التنوين المندوج، التي تعيش وفقًا لجامعة جامدة من المعتقدات، يمكنها إلى حد بعيد أن تتكلم بصوت واحد في جميع المسائل التي تختلف فيها آراء الباحثين العلميين، لكن يتصور البعض أن هذا الإجماع الوحد الأنزخ علامة على التفوق، وإن لم يكن أحد من أصحاب هذا الرأي قد أوضح السبب الذي يوجب ذلك، وليس من شك في أن هذا الرأي قد أوضح السبب الذي يوجب ذلك، وليس من شك في أن هذا الإجماع قد يضيف على أنصاره شعورا بالقوة، غير أن هذا لا يؤدي على الإطلاق إلى جمل موقفهم أصحم، مثلما أن القضية لا تصبح أصق النفخما تكون تعود أعلى، فالشيء الوحيد الذي يتعين على البحث العلمي احترامه هو قوانين اللغة العقلية الشاملة أو تعبر سقطاظ، الجبل (الذي يلك). على أن النجاح الباحث للعلم في تطبيقاته التكنولوجية قد جلب خطرا من نوع آخر، إذا أصبح الكثيرون يعتقدون أنه لا يكاد يوجد شيء يعجز الإنسان عن تحقيقه لو وجهت إليه جهد ومروسط بالطريقة المناسبة. والواقع أن الكشف الكبير في التكنولوجيا الحديثة تعتمد على تضافير عقول وأن كثيرة، ولا بد أن يبدو لأولئك الذين يأخذون على عاتقهم البدء في مشاريع جديدة، أن قدرتهم لا حدود لها، غير أنهم يفللون هنا حقيقة مهمة. هي أن هذه المشاريع كلها تقتضي جهدا إنسانيا، ويتبغي أن تخدم أهدافا إنسانية، وفي هذه الناحية بالذات نجد عالما العاصر يحمل في طياته تهديدا يتجاوز كل حدواد الاعتدال.
أما في الميدان الفلسفي، فإن التركيز على الإنسان يضفي ميالًا
داخليًا إلى النظر التأملي، وهذا يولد وجهة نظر تتعلق بكلية مع تلك
التي تستلزمها فلسفة القوة. إذ يصبح الإنسان في هذه الحالة ناقصًا
لقدراته ولملكاته الخاصة، ويتعذر كل شيء للتساؤل والتحدي، فيما
يعد بعض التجارب الشخصية مباشرة، وتؤدي هذه النظرة الذاتية إلى
شكل متطرف من أشكال الشك هو في ذاته شيء لا يقبل مبالغة وتفاوض
عنقل بين تجاهل الفرد كلية، وهكذا تظهر بوضوح ضرورة البحث
عن حل وسط.

وي ينبغي أن نلاحظ أن فترة الانتقال التي تتحدث عنها تميز
بتطورين لها أهمية خاصة. أولهما اختيار الطبعة التي نستخدم
حوورا منفصلة يمكن تحريكها، ويرجع هذا الاختيار إلى القرن
الخامس عشر، بقدر ما يتعلق الأمر بالغرب على أي حال، ذلك لأن
الصينيين كانوا قد استخدموا هذه الطرق قبل خمسة قرون،
ولكنها لم تكن معروفة في أوروبا. ويظهر الطبعة أيضًا نطاق
تداول الأفكار الجديدة إلى حد هائل، وهذا هو الذي ساعد في
النهوض على هدم السلطات القديمة. ذلك لأن تواصل الكتاب
المقدس مطبوعا بين أيدي الناس، وترجمة إلى لغات محلية، قد
أضحى على الكنيسة ادعاءها الوصاية على أمور المقدسة. أما عن
المعرفة بوجه عام، فإن هذه الأسباب ذاتها قد عجلت بالعودة إلى
العلمانية، ولم يتغير تأثير الطباعة على نشر نظريات سياسية
جديدة كانت ناقصة للنظام القديم، بل إنه أتاح لعلماء الحركة
الإنسانية أيضًا أن ينشروا طبعات مؤلفات القدماء، وهذا يدورة
شجع على التعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية، وادي إلى رفع
مستوى التعليم بوجه عام.

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن اختيار الطباعة لن يكون نعمًا
مؤكدة ما لم تصبحه ضمانات لحرية المناقشة. ذلك لأن النزيف يمك
طبعة بالسهولة نفسها التي تطبع بها الحقيقة، ويمكن أن ينتشر بالقدر

23
نفسه من البسر. ولن يفيد الإنسان كثيراً من القدرة على القراءة لو كان من المحتمل عليه أن يقبل المادة المطروحة أمامه بلا مناقشة، فالتدوال الواسع للكلمة المطبوعة لا يساعد على تقدم البحث العلمي إلا حيث تتوافر حرية الكلام والتقدر. ويغير هذه الحريات يكون الأفضل لنا أن ننظر أميين. ولقد أصبحت هذه الأشكال أشد حدة في أيامنا هذه لأن الطباعة لم تقدم هي الوسيط الوحيد للاتصال والإعلام الجماهيري. فمنذ اختراع اللاسلكي والتلفزيون ازدادت أهمية ممارسة هذه البيئة الدائمة التي من دونها تبدا الحريه بأعم معانيها في الاختفاء.

وبانتشار المعلومات على نطاق واسع، بدأ الناس يكوّنون فكرة أصح عن الأرض التي يعيشون عليها. وقد تحقق ذلك عن طريق سلسلة من رحلات الاستكشاف فتحت مجالات جديدة لأنقاض العالم وجهود التوسعة. وكان ما أتاح تحقيق هذه الكشف المعاصرة، التحسينات الفنية في صناعة السفن والنقلة، وكذلك النموذج إلى علم الفلك القديم، فكانت القرن الخامس عشر لم تكن السفن تقدم بالأبعاد عن الخطوط البحار لل항يول الأطلسي، وذلك لأسباب منها أنه لم تكن هناك جدوى من ذلك، ولكن السبب الأهم هو أنه لم يكن من الممكن المغامرة بدخول مناطق لم تكن فيها أي ملح معالم توجه الملاح. ومن هنا فإن استخدام البوصلة فتح آفاق البحار البعيدة، ومنذ ذلك الحين أصبح في استطاعة المستكشفين عبور المحيطات بعدا عن أراضي وطرق بحرية جديدة.

لقد كان العالم بالنسبة إلى إنسان العصور الوسطى حيزاً ساكناً، متاهياً، محكم التنظيم، فكل شيء في فيه وظيفته المقدرة؛ بدأ من النجوم التي ينبغي أن تشير في فلكها، حتى الإنسان الذي يعيش عليه أن يعيش ملتمزاً المركز الاجتماعي الذي ولد فيه. غير أن عصر النهضة قد زرع بجريمة أركان هذه الصورة الهادئة المسالمة.
نشأة الفلسفة الحديثة

وظهر اتجاهان متعارضان كانت تنبجتاهما تكوين نظرية جديدة إلى العالم. فمن جهة، أصبحت هناك ثقة أكبر بقدرة الإنسان وسعته حيلته، بحيث أصبح الإنسان يحتل الآن المكانة الرئيسية على المسرح، ولكن في الوقت ذاته أصبح مركز الإنسان في الكون أقل سيطرة، لأن المكان الانتهازي بدأ يمارس تأثيره في خيال الفلسفة. وتظهر بوادر هذه الآراء في كتب التأريخ الفلسفي الثاني نيكولاوس كوزانوس Nicolas (1071 – 1464)، وفي القرن التالي أدّمت هذه الآراء في النظام الكويرينيكي.

وبالنسبة للإسهام في الرأي القديم لفيتاغورس و أبوليوس، وهو الرأي القائل إن العالم مبني على أسس نموذج رياضي. كل هذه التحملات قلب النظام القائم للأثريا، رأسا على عقب، وهدمت السلطات القديمة الراشدية في الميدانات الكثرية والعظمى. وقد حاولت الكنيسة تطوير انتشار البناء الجديد، ولكن من دون نجاح كبير. ومع ذلك يحسن لنا أننا نذكر أن محامين التقليد استطاعت حتى عام 1200 أن نجد جرمانو برونو Giordano Bruno يقتربون في أحيان كثيرة من قبل، إذ دفعهم خوفهم من المعتقدات إلى إصدار حكم وحشي على من يجرؤ على أن يكون مختلداً غير أن هذا الحكم ذاته كشف عن مدى ضعف الموقف الذي كان يُفتشر أنه يدعمه، أما في الميدان السياسي فقد بدأ مفاهيم جديدة للسلطة تطور تدريجياً، وأخذ يضيق بالتاريخ نطاق سلطة الحكم الˌوراثيين.

على أن الانقسام الذي أحدثته حركة الإصلاح الدين لم يكن تطوراً مفيداً في جميع جوانبه، فرغم ما أعدت المرة أن ظهور مذنبة متعددة قد يفتح الناس أخيراً بأن الإيمان الواحد يمكن أن يعبد بطرق كثيرة Cusanus متباينة، وهذا بالفعل هو الرأي الذي كان قد دعا إليه كورنتوس قبل ظهور حركة الإصلاح الدين، ولكن الذي حدث بالفعل هو أن أن্�ثار الناس المدينين عندما لم تتشكل هذه النتيجة الواضحة.
وبطبيعة الحال فإن النهضة الأوروبية لم تبدأ بوصفها نقطة مفاجئة من ماض كان فيه معرفة القدماء، راقعة في سمات عميقة. بل لقد رأينا أن بعض آثار التراث القديم ظلت باقية طوال العصور الوسطى. فالتأريخ، ببساطة، لا يتجزأ بخطوة تقسيم حادة من هذا النوع. ومع ذلك فإن مثل هذه التميزات تكون مفيدة إذا عولجت بناءً. وعلى ذلك، إذا كان من المشروع التحدث عن عصر نهضة إيطالي، فإن هذا يعني وجود بعض الاختلافات الواضحة بين الماضي السائد في العصور الوسطى وبين العصر الحديث. فهناك مثلا تضاد واضح بين مؤلفات المدرسين الكنسية والمؤلفات العلمانية المكتوبة باللغات القومية، التي بدأت تظهر في القرن الرابع عشر. والواقع أن هذا الإحياء الدبي قد سبق الحركة الإنسانية التي بُعث فيها معركة المصادر الكلاسيكية من جديد. ولقد كانت المؤلفات الجديدة تستخدم لغات الشعوب آداة للتكوين، وبذلك أصبح الإقبال عليها أوسع بكثير من الإقبال على كتابات أهل العلم، الذين احتفظوا باللاتينية بوصفها وسيلة للتعبير.

وهكذا في الفترة التي تتحدث عنها أخذ الناس يتحركون من قبود نظرة العصور الوسطى في الميدان كافة. وكانت المصادر التي استُلهمت أولاً هي الاعتقادات الدينية التي تزايدت في ذلك العصر. وبعد ذلك أصبحت تكمن في نظرة إلى الماضي القديم أضيف عليها صيغة ثانوية. وبطبيعة الحال فإن تصور العصور القديمة الذي تكون في ذلك الوقت قد شوهته إلى حد ما حمايتها جيل أعد اكتشاف الاستمرارية في تاريخه. وظلت هذه الروحية الأقرب إلى الرومانية السائدة حتى القرن التاسع عشر. ولا جمال في أن لدينا الآن من معرفة بهذه الأمور أفضل بكثير مما كان لدى فئات عصر النهضة وكتابه.

ولقد أصبحت حركة النهضة في إيطاليا، وهي البلد الذي كانت فيه آثار الحضارة القديمة تقدم رمزا للملموسة للعصور الماضية، ركيزة أقوى مما أصبح لها فيما بعد في البلاد الواقعة شمال الألب. كانت إيطاليا عندئذ منقسمة من الوجهة السياسية.
نشأة الفلسفة الحديثة

على نحو يشبه إلى حد بعيد ما كان موجودًا في اليونان القديمة. ففي شمال إيطاليا كانت توجد عدة مدن يؤلف كل منها دولة, وفي الوسط كانت منطقة حكم البابا, وفي الجنوب مملكة نابولي و_splits ap preventative, وكانت أقوى مدن الشمال هي ميلانو والبندقية ودولانة. وكانت هناك نزاعات دائمة بين دولات, فضلا عن صراعات بين الفئات المتناقصة داخل كل مدينة, وعلى الرغم من أن المؤامرات الفردية وتبادل الأخذ بالثأر كانت تتسم ببراعة وقوسية هائلة, فإن البلد كله لم يلحق به ضرر كبير, إذ كان البلاط وحكام المدن يحارب بعضهم ببعض بمساعدة مرتزقة محترفين كان هدفهم هو المحافظة على حياتهم. على أن حالة الاسترخاء هذه قد طرأ عليها تغيير حاسم عندما أصبحت إيطاليا ميدانًا للمعارك بين ملك فرنسا والإمبراطور. ومع ذلك فإن إيطاليا كانت متقسمة على نفسها إلى الحد الذي حال بينها وبين صنفها من أجل مواجهة الغزو الخارجي. وهنا ظل البلد متقسمًا, خاضعة إلى حد بعيد للسيطرة الأجنبية. ولقد كان النصر حليف آل مابيسورج في الصراعات المتكررة بين فرنسا والإمبراطورية, وولتبايانيوم و_splits ap preventative, إسبانيين. على حين أن الأراضي الواقعة تحت سيطرة البابا ظلت تحتكم باستقلال يجبره الآخرون. وأصبحت ميلانو, تابعة لأسرة Guelf, وهي معقل حضين لجماعة الجوفين هابسبورج الأسبانية العام 1345, وكان لاهل البندقية مركز خاص إلى حد ما, وذلك لأسباب منها أنهم لم يعانون أي هزيمة على أيدي البرابرة, ومنها ارتباطهم البيزنطي, وكان قد استقبلا قوة وراء من طريق الحرب الصليبي, وبعد أن هزمو منافسيهم في جنوة, سيطروا على التجارة في أرجاء البحر المتوسط قاطبة. وعندما استولى الأتراك العثمانيون على القسطنطينية العام 1453, بدأت البندقية تتدحر, وكان مما عجل بذلك كشف طريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند وانكشاف العالم الجديد.
ولقد كانت مدينة فلورنسا هي أهم مدينة حملت لواء حركة النهضة. فلم يسبق لأي مدينة، باستثناء أثينا، أن أنجبت مثل هذه الكوكبة اللاهمة من الفنانيين والمفكرين، إذ كان دانتي وميكلانجيلو وليوناردو دافنشي وغيرهم كثيرون، من أهل فلورنسا. وكذلك كان غاليليو فيما بعد. وبعد فترة أدت مشاكل فلورنسا الداخلية، التي كانت سابقاً في نفي دانتي، إلى استيلاء آل ميديشي على الحكم، وظلت أسرة التجار البلابل، هذه تحكم المدينة طوال ما بقي على ثلاثة قرون منذ عام 1460، باستثناء فترات منقطعه قصيرة.

أما بالنسبة إلى البابوية فكان لعصر النهضة تأثير مزدوج. فمن جهة أبدى البابا باستثناء مستشارة بالجهد العلمي لباحث الحركة الإنسانية، وأصبحوا من كبار رعاة الفنون. وعلى الرغم من ادعاءات البابوية المتعلقة بالسلطة الزمنية كانت مستمرة من منحة فنلنطنز لفترة. فإن البابا نيكولاوس الخامس (1447 - 1455) كان شديد الإعجاب بلوونتمو فاتا. الذي كشف التزوير وكان يعتقد أراء أخرى غير ملتوية. وهكذا فإن هذا الكاتب المدقق أميناً لكتاب البابا على الرغم من أرائه الخارجة على إطار الكنيسة. على أن هذا التخفيف من معايير الإيمان أدى إلى ظهور ابتداءً من معتقدات دينوية أفقدت البابوية قدرًا كبيرًا من تأثيرها الروحي. وكانت الحياة الشخصية لرجال مثل البابا إسكتدر السادس (1492 - 1503) بعيدة عن تلك التقوقى المتوفرة من مثل الرب على الأرض. وفضلاً عن ذلك فإن الأطماع الدينوية لبابوات القرن السادس عشر قد استنزفت مبالغ كبيرة جلبت من الخارج. كل هذا أدى إلى سخط واستياء بلغاً ذروتهما في حركة الإصلاح الديني.

وفي الفلسفة، يمكن القول بأن حركة النهضة الإيطالية لم تتأت، عموماً، بأعمال كبيرة. فقد كانت تلك فترة إعادة كشف للمنابع. لا تأمل فلسفي واسع النطاق، واحتلت إعادة دراسة أفلاطون، بوجه خاص، إلى تحدي النزعة الأرسطوية السائدة في المدارس. وشهدت فلورنسة في
نشأة الفلسفة الحديثة

عهد كونيغودي مديشي افتتاح أكاديمية طورنوسنة في أوائل القرن الخامس عشر. وكان هذا المهد منحازًا إلى أفلاطوني على خلاف الجامعات القائمة. ويمكن القول بوجه عام إن جهود البحاثيين الإنسان قد مهدت الطريق للتطورات الفلسفية الكبرى التي حدثت في القرن السابع عشر.

وعلى الرغم من أن حركة النهضة قد جرت الناس من جمود الكنيسة وتصلب معتقداتها، فإنها لم تنقطع من مختلف ضروب الخلافات القديمة. فقد اكتسب التكييف، الذي كانت الكنيسة تحاربه دائمًا، شعبية واسعة، وانتقلت عدوى من الجهلة إلى المتعلمين أيضًا. أما السحر فكان الاعتقاد به واسعًا بدوره، وأحرق مئات من الأبرياء ذوي الأطوار الغريبة وهم أحياناً بتهفة ممارسة السحر.

وبطبيعه الحال فإن استياء السحرة (٦) ليس أمرًا أصبحًا حتى في أيامنا هذه، وإن لم يعد الأسلوب المتبع هو حرق السحرة. وقد اقتربت ربط التعصب بين وجود الفكر الموروث عن العصور الوسطى بضياع هيئة معاصر السلوكي وقواعده السائدة. وكان هذا، بالإضافة إلى أسابيع أخرى، هو الذي حال دون اكتساب إيطاليا شكلاً من أشكال التكامل القومي في وجه الأخطار الأجنبية الآثرة من الشمال. فقد كان العصر حافلاً بالمؤامرات الغادرة والعقب المتبادل، ووصل ارتداء تلك الفن الروقي في التخشي من المناضلين والأعداء، إلى مستوى لا تظهر له من اكتمال الصدمة. وفي مثل هذا الجو من الخداع والإهدام القتيل، يستحيل أن يتولد أي شكل قابل للمستمر من أشكال التعاون السياسي.

وفي ميدان الفلسفة السياسية، أنتجت النهضة الأيطالية شخصية شخصية برزة، هي شخصية نيكولو ماكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧)، الذي كان إبنًا لحكم من طورنوسنة. وقد بدأ اشتقاقه بالسياسة عام ١٤٩٤.

٦ بدل التعبير الإنجليزي Witch - hunting، إذ تعني عن تلك الممارسات الاضطهادية التي تقوم بها بعض السلطات ضد الأبرياء، بغلب تفحضهم ظلًا لهم، كما كان يحدث في أمريكا المكسيكية مثلًا، وهو ما حدث لرسول نفسه خلال بعض شعارات حیاته، تماماً كما كانت تهمة ممارسة السحر توجه في عصر النهضة إلى آناس أبرياء، من أجل التنصل منهم [الترجمة].
حكمة الغرب

عندما طُرِدَت أسرة ميديشي من فلورنسا، في هذا الوقت خضعت المدينة المصلح الدومينيكيان الذي تصدى لمدينة Savonarola لتأثير بدوره، ولقد دفعت حماسته الشديدة إلى التصامع مع إسكندر السادس. النابلي الذي ينتمي إلى أسرة بورجيا، فأعدم حربًا في العام 1498، وكان من الضريوري أن تثير هذه الأحداث أفكارا عن طبيعة السلطة والنجاح السياسي. وقد كتب ماكينفي فيما بعد يقول إن الأنباء غير المسموح بها لفيضون دافعًا، وضرب مثالاً بأبيه. وخلال الوقت الذي ظلت فيه أسرة بورجيا متنية، كانت فلورنسا مملكة، وظل ماكينفي يحتل منصبًا عامًا حتى عودة الأسرة إلى الحكم في عام 1512، ولما كان قد عارض هذه الأسرة طوال الفترة السابقة، فقد أصبح بعد عودتها غير مرغوب فيه، فأثر على اعتزال الحياة العامة، وكرس حياته منذ ذلك الحين للكتابة في الفلسفة السياسية وما ينجم عنها من موضوعات، ولم تنجح المحاولة التي بذلها استمالة آل ميديشي مرة أخرى عن طريق إصدار كتابه المشهور «الأمير» إلى لورنزو الثاني في العام 1513، وقد توفي ماكينفي سنة 1537، وهي السنة التي قام فيها مرتزق الإمبراطور شارل الخامس بإجهاق روما ونهبها.

ولقد كان الكتبان الكبيران اللذان ألفهما ماكينفي في السياسة هما: «الأمير»، و«الخطبات». وياخذ الأول منهم على عاتقه مهمة دراسة الوسائل التي تكسب بها القوة الاستبدادية وتمثيلها الحافظة عليها، على حين يقدم الثاني دراسة عامية للسلطة وطبيعتها في ظل مختلف أنواع الحكم، ولا ينتطوي التحليل الذي يقدمه كتاب «الأمير» على أي محاولة لتقديم نصيحة خاصّة إلى الحاكم تبين له كيف يكون حاكماً فاضلاً، بل إن الكتاب يعترف بأن هناك ممارسات شريرة تؤدي إلى اكتساب السلطة السياسية. وكان هذا هو السبب في اكتساب لفظ «المكينفي» معناه الشيرير المائم، ولكن ينبغي القول إنما ماكينفي، إنه لم يكن يدعو إلى الشر من حيث هو مبدأ، فقد كان ميدان بحثه يقع خارج نطاق الخير والشر، شأنه في ذلك شأن
أشن الفلسفة الحديثة

أبحاث عالم الفيزياء النووية، وكانت الحجة التي يعرضها هي أنك إذا أردت اكتساب السلطة فعلينا أن تكون قاسياً بلا رجاء. أما مسألة ما إذا كان هذا خيراً أم شرًا، فهي مسألة أخرى تمامًا، لا شأن ماكيافيلي بها. وفي استطاعة الأمر أن يعيب عليه عدم إبدانه اهتمامه كافياً بهذا المسألة، ولكن لا يمكن لإدارة بسبب دراسته لسياسة القوة كما كانت موجودة فعلاً. ذلك لأن ما يقده كتاب "الأمير" لا يبدو أن يكون تلخيصاً للممارسات التي كانت شائعة في إيطاليا خلال عصر النهضة.

وقد أود ماكيافيلي، خلال استغلاله بالوظائف العامة في خدمة جمهورية فلورنسا، في عدد من المهام الدبلوماسية المتنوعة التي اتاحت له فرصة كبيرة لكي يدرس من كتب خلايا التأمر السياسي. وقد تعرف Cesare خلال عمله الدبلوماسي عن قرب إلى تشيزاري بورجيا، ابن إسكندر السادس، الذي لم يكن يقل نذالة عن أبيه. وقد خطط تشيزاري بورجيا ببراعة وجرأة هائلة لتأمين مركزه عندما يأتي اليوم الذي يموت فيه أبوه. فتم التخلص من أخيه، الذي كان يعتبره سبيل هذه الطراموات. ومن الناحية العسكرية نما تشيزاري آباء على توسيع الممتلكات البابوية، وصمم فيما بعد على الاحتفاظ بهذه الأقاليم لنفسه، أما بالنسبة إلى الخلافة على منصب البابا، كان لا بد من عمل كل شيء حتى يشغف هذا المنصب أحد من أصدقائه. وقد كشف تشيزاري بورجيا عن براعة منقطع النظير، وعن دعاية دبلوماسي شائق. في الصعي إلى تحقيق هذه الأهداف، كان تازة يتضامن بالصداقة، وثارة يسدد ضرية الموت. وطبيعة الحال ضمن المستحيل سؤال ضحية هذه الممارسات السياسية عن مشاهدتهم، ولكن أغلب الأمل أنهم لم ينظروا إلى الأمر بتجريده لأبدوا إعجابهم ببراعة بورجيا المؤكدة. فهكذا كان مراج عصر. وفي النهاية أخفقت خططه لأنه كان ذو ذات مريضاً عندما مات أبوه في العام 1503، وكان خليفة أبيه على عرش البابوية هو يوليوس الثاني، الذي كان عدواً لدوداً لآل بورجيا. ولو سلمنا بالأهداف التي توخاه تشيزاري بورجيا لكان من
واجننا أن نعترف بأنه سعى إليها باقتدار. ومن أجل هذا كمال له ماكيافيلي المديح. فهو في "الأمير" يشير عليه بوصفه نموذجا لغيره ممن يطمرون إلى السلطة. ولا شك في أن المعاني العامة السائدة في ذلك العصر هي التي جعلته ينظر إلى ممارسات كهذه على أنها شيء يمكن الدفاع عنه. أما في الفترة الواقعة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر فلم يكن من الممكن، على وجه العدم، التفاني عن مثل هذه الأساليب المعنفة في القصص، أو لم تكن تتضح علينا على الأقل، ولكن القرن العشرين أنجب مرة أخرى عددًا من القادة السياسيين المنتمين إلى التراث المعروف لدى ماكيافيلي.

ومنذ العام 1513 حتى العام 1521 اعتلى العرش البابوي ليو العاشر الذي كان يشتمي إلى أسرة مديشية، ولم يكن ماكيافيلي يحاول عندئذ استنادة هذه الأسرة. فقد تجنب في كتاب "الأمير" أن يخوض في موضوع السلطة البابوية، مكتملا بعض العبارات السطحية ذات السعة الدينية، ولكنه يتخذ في كتاب "الخطابات" موقفًا تقنيًا أقوى تجاه البابوية، ويصطبع موقفه كله من بصورة أخلاقية أوضح، فهو يبحث في هذا الناحية أصواب السلطة وفق ترتيب قيمتهم. بدأ بالأسسية العقائد الدينية ومنتهاها بالطفة، وقد نظر إلى ظرفية الدين في الدولة تنظر برمطية (عمليا)، ليس مما على الإطلاق أن تكون المعتقدة صحيحة أو باطلة، ما دامت تستند على إيضافة قدر من التماسك الاجتماعي على الدولة، وبالأطبع فإن اضطراب المارتين أو أصحاب البيع يصبح له ما يبره تماما في ظل رأيه كهذا، أما الكنيسة فإنه يهاجمهما لسببين: الأول هو أن أسلوب الحياة غير الفاضل الذي يعبده كثير من قساوتها قد زرع الثقة الشعبية في الدين، والثاني هو أن الاهتمامات الدينية والسياسية للبابوية كانت عقبة في وجه الوحدة الوطنية الإيطالية. ولنلاحظ في هذا الصدد أن هذا يتماشى تماما مع اعترافه بأن البابوات السياسيين قد تصرفوا، في سبيلهم إلى تحقيق أهدافهم الخاصة، ببراعة فائقة. وعلى حين أن كتاب "الأمير" لم يكن له شأن بالغيات، فإن كتاب "الخطابات" كان أحياناً يوليها اهتمامه.
نشأة الفلسفة الحديثة

وهما يتصل بالمعايير الأخلاقية التقليدية، بين كتاب "الأمير" صراحة أن الحكم ليسوا مقيدين بها. فما لم تتطلب المصلحة إطاعة القوانين الأخلاقية، فإن في استطاعة الحاكم أن يخرّج عليه كلها. بل إن من واجبه أن يفعل ذلك في كثير من الأحيان إذا ما شاء أن يظل في السلطة. وعليه في الوقت ذاته أن يبدو في نظر الآخرين فاضلاً. وفضل هذه الأزدواجية وحدها يستطيع الحاكم أن يحتفظ بموقفه.

ويعرض ماكيافي في المناقشة العامة لكتاب "الخطابات" نظرية الضوابط والتوازنات. فلا بد أن تكون لجميع فئات المجتمع سلطة دستورية ما حتى تستطيع هذه الفئات أن تمارس فيما بينها قدرًا من الرقابة المتبادلة. وترجع هذه النظرية إلى محاورة "السياسي" عند أفلاطون. وقد أصبحت لها مكانة بازرة بفضل جون لوك في القرن السابع عشر، وفضل مونتسكيو في القرن الثامن عشر. وهكذا فإن ماكيافي كان له تأثير في نظريات الفلاسفة السياسيين الليبراليين في العصر الحديث، مثلما كان له تأثيره في ممارسات الحكام المستقبليين المعاصرين. فكلثيمون يمارسون نظرية الأزدواجية إلى مدى الذي توصلهم إليه، وإن كانت لها حدودها التي لا تبعدها، والتي لا يبعثها ماكيافي.

***

لقد استغرقت حركة النهضة، التي اكتسبت إيطاليا خلال القرن الخامس عشر، بعض الوقت لكي تمارس تأثيرها شمال جبال الألب. وقد طرأت على قوى الإغريء بعض التغييرات الهامة عندما انتشرت شمالاً. من هذه التغييرات أن النظرية الجديدة ظلت في الشمال أموا بهم أهل العلم والمعرفة وحدهم إلى حد بعيد. بل إنما لو شنتها الدقة لما كان من حقنا أن نتحدث عن نهضة بمعنى البعد أو الإحياء، إذ لم يكن يوجد في الشمال شيء، كان موجودًا من قبل وأصبح من الممكن الآن أن يوجد من جديد. وعلى حين أن تأثر الماضي كان له معنى غامض ما في نظر الناس عامة في الجنوب، فإن تأثير روما في الشمال كان مؤقتًا أو
للمزيد، وهنا قاد الحركة الجديدة أهل العلم في المئات الأولى.
ومن ثم كان الإقبال عليها محدودا بقدر ما، وما كانت هذه الحركة
الإنسانية الشامية لا تستطيع التعبير عن ذاتها بالقوة نفسها في
الميدان الفني، فقد اتخذت في بعض جوانبها طابعا أكثر جدية، وفي
النهاية كان انفصامها عن سلطة العصور الوسطى أشد حدة وأكثر
وضوحًا مما حدث في إيطاليا. وعلى الرغم من أن كثيرا من باحثي
الحركة الإنسانية لم يكونوا راضين عن الانشقاق الديني الذي أحدثه
حركة الإصلاح، فقد كان من المتوقع على نحو ما، أن يحدث ذلك - إن
حدث - في أعقاب حركة النهضة في الشمال.

ومنذ عصر النهضة أصبحت وظيفة الدين في حياة الناس مختلفة
كل الاختلاف على جانبي جبال الألب ففي إيطاليا كانت البابوية تمثل
بمعنى ما الارتباط مباشرة باطني الإمبراطورية الرومانية، أما عن
ممارسات العقيدة ذاتها، فقد أصبحت أقرب إلى طابع النظام الرتيب
السكنى، وجزءا من الحياة العادية يجري أداه بالطريقة نفسها غير
الذكورة التي يحدث بها الأكل أو الشرب. وحتى اليوم نجد الممارسات
الدينية في إيطاليا مشؤية بهذا الطابع غير المتحمس، إذا ما قورنت
بمناظرها في البلاد الأخرى، وهنا كانت هناك سببان جعلنا من
ال المستحيل حدوث انسفاق تام بين الحركات الدينية الموجودة: أولهما هو أن
الكنيسة كانت بمعنى ما جزءا من «مؤسسات»، حتى لو كانت البابوية,
كما أشار مايكلوفيتش في طريق الوحدة الوطنية الإيطالية.
وثانياً هو أن العُقدات لم تكن تُتعطى بالاقتراح العصيقي نفسه الذي
كما يمكن أن يؤدي إلى تغييرات جذرية إذا أُقتضى الأمر. أما رجال
الحركة الإنسانية في الشمال فكان لديهم اهتمام أصيل بالدين
والإسهامات التي أصبح يعانينها. وهذا كانوا في كتاباتهم الجداسية
معادين بشدة للممارسات الهابطة التي كانت تقوم بها الدوافع العليا
في الكنيسة، وننظر إلى ما تقدم ذلك الشعور بالعزلة الوطنية الذي لم
يكن كبار رجال الدين الإيطاليين يعملون حساسا دائما. فلم تكون المسألة
نشأة الفلسفة الحديثة

مجرد حرص عام على تلك الأموال التي كانت تدفع من أجل إعاقة روما وتجهيلها، بل كانت أيضًا مسالة سخط مباشر على الطرقية المرفقة التي كان الإيطاليون المرحون ينظرون بها إلى النبوتيتين الأكثر جدية في الشمال.

كان أعظم شخصيات الحركة الإنسانية الشمالية هو إرزاوس، من مدينة روتردام (1466 - 1536). وكان والدا الإرزاوس قد توفيتا قبل أن يبلغ العشرين، فحال ذلك على ما يبدو بينه وبين الاعتقاد مباشرة بالجامعة، وبدلاً من ذلك أرسله الأصدقاء عليه إلى مدرسة للرحيان، والتحق عندما كان الوقت يبدأ أوغسطين في شتاي. 

وقد وُلّت هذه التجربة المبكرة لديه كراهية دائمة للنزعة المدرسية الصارمة الجامدة التي وقع في حيائها. وفي العام 1494 عينه أسقف كامبراي Skenetira، وبذلك ساعدته على التخلص من عزلة الرحيان في شتاي، وتلت ذلك عدة زيارات لباريس.

ولكن الجو الفلسفي في السويسري لم يكن مشجعاً على اكتساب معرفة جديدة، لذلك لأن الفرق المنافعة التي تدين بالولاية الألمانية الأكويني ولويلام الأوكامي قد تناسب أدقادها في مواجهة حركة الإحياء، وأصبحت تعرف صفاً واحداً في مواجهة رجال النزعة الإنسانية.

وهي نهاية العام 1499 قام بزيارة قصيرة إنجليزًا، حيث قابل كولت Colet، والأهم من ذلك توما مور Colet، وعند عودته إلى القارة وأصل دراسة اللغة اليونانية حتى بلغ فيها مستوي رفيعًا، وعندما زار إيطاليا في العام 1506 حصل على درجة الدكتوراه في تورين، ولكنه لم يعد هناك من تفوق عليه في اليونانية. وفي العام 1516 أخرج أول نسخة للمجلة الجديدة باليونانية تظهر في الطبعة. أما عن „The Praise Of Folly" كتابه فإن أكثرها ذليعا هو "امتداد الحماقة هو كتاب ساخر أنه في بيت مور في لندن العام 1510، وكان العنوان اليوناني يتضمن تورية ساخرة على اسم مور. في هذا الكتاب نجد، إلى جانب قدر كبير من السخرية على حماقات البشر، هموماً مربكة على
وضاعية المؤسسات الكنسية وكهنتها، ولكن على الرغم من انتقاداته الصريحة، فإنهم لم يعلن تأييد الصريح لحركة الإصلاح الديني، عندما كان يشترط يؤدي إلى التوحيدي المحتضن، القائل إن الإنسان ينسل بالله تسللاً مباشرًا، وإن الاله لا يائع له، ولكن في الوقت نفسه فإن هذا الرفض أن يُندرج إلى المناعذات الدينية التي نشأت في أعقاب حركة الإصلاح الديني، وكان أكثر اهتماماً بأعماله العلمية وتذكيه، وأخضع على أي حال بأن الانتقادات الذي حدث أمر مؤسف، ومع الاعتراف بأن انتقادات هذه الخلافات هي، يقدر ما، أمر سفيف، فقد كانت مشكلات تستخدم تجاهلها، وفي النهاية أعلن إبراهيم تأديبه الكاثوليكي، ولكن أهميته عندما كانت قد بدأت تفضل، واحتل المشرف رجل أقوى منه معدناً.

ولقد كان أبرز تأثير خلفه إبراهيم هو تأثيره في ميدان التعليم، والواقع أن الدراسة الإنسانية، التي كانت حتى عهد قريب تشكل لـ التعليم الثاني حيث سادت وجهات النظر الأوروبية الغربية، تشين بكثير لجهود الأدبية والعلمية، أما في ميوله من حيث هو ناشئ علم يكمن دائمًا بالفحص النقدي الشامل للنصوص، إذ كان يستهدف جموعًا من القراء أو عديد من المتخصصين الأكاديميين، وفي الوقت نفسه لم يكتب باللغات المحلية، بل كان على العكس حر Háياًا على دعم مكانته اللغة اللاتينية.

أما في إنجلترا فكان أبرز رجال الحركة الإنسانية هو السير توماس مور (1478 - 1535), الذي انتهى وهو في الرابعة عشرة إلى إكستورف حيث بدأ دراسة اللغة اليونانية، وكان ذلك يعد عبئًا من الانحراف عن الخط السوي، ولا شك في أن أباب قد نظر إليه بعين الشك، إذ كان يريد أن يسير في طريقه نفسه، ومن ثم فقد جعله يدرس القانون. وفي العام 1497 قابل إبراهيم عندما زار هذا الأخير إنجلترا لأول مرة، وآدى هذا الاتصال المتجدد بالعرفة الجدية إلى تقوية اهتمام مور بدراساته اليونانية، وبعد وقت قصير مر بمرحلة من
نشأة الفلسفة الحديثة

الزهد، وممارس تقشف الطريقة الكارثوزية في النهاية عن أفكار الرهبنة، وذلك لأسباب قد يكون من بينها نصائح صديقه إرازمون بالابتعاد عنها. وفي العام 1504 اجتمع عضوا في البرلمان، حيث برز بسبب وقوفه بصورة صريحة ومباشرة في وجه المطالب المالية لهنري السابع، وعندما دعت الملك في العام 1509 عاد مور إلى التضرر متهما، لكن سرعان ما استدعاه هنري الثامن لكي يمارس الوظائف العابدة مرة أخرى، ومضى الوقت ارتقى إلى رفع المناصب، فاصبح كبير المستشارين بدلا من لويز الأخير في العام 1529، ولكن بقاء مور في السلطة لم يدم طويلا. فقد كان معارضًا لما تطلبه الملك من كاتريين من أراكون واستمال من منصبه العام 1522، وقد أثار غضب الملك عليه. Wolsey، Anne Boleyn، Catherine of Aragon، Bruno، وعندما صدر قانون السياحة في العام 1544 وجعل من الملك رئيسا للكنيسة الجديدة، رفض مور أن يقسم اليمين. فارسل إلى برج لندن وحكم في العام 1525 حيث أدين بتهمة الخيانة بسبب قوله إن البرلمان لا يمكن أن يحكم من الملك رئيسا للكنيسة، وحكم عليه بالإعدام بسبب هذا الرأي، وهكذا لم يكن التسامح في الأزهر السياسي سمة من سمات العصر.

كان مور كاتبا غزير الإنتاج، لكن معظم كتاباته لا تكاد تذكر اليوم، وترتكز شهرته كثرا على عمل حيالي سياسي يشتهير باسم "البيوتية". وهو كتاب يعرض نظرية اجتماعية وسياسية تنتمي إلى كثير من الباحثين. وهو واضح - جمهورية أفلاطون -، ويلتحق هذا العمل شكل رواية لبحور الأخر سفينه، هما خمس سنوات في مجتمع الجزيرة هذا، وهو يحرص - مثل أفلاطون - على مشاعر التملك، ويقدم لذلك الأسباب نفسها، ففيهما تكون هناك ملكية خاصة لا يمكن أن يقوم احترام للمصلحة المشتركة، ففضلا عن ذلك فإن الناس إذا امتلكوا الأشياء...

(19) طرقية من طريق الرهبنة المسيحية. أسسها القديس بوتون في فرنسا العام 1081، وكانت تقتصر نفسها على بعث بطريقه راهبة بسيطة ([المترجم]).
انقسموا على أنفسهم بقدر ما تختلف ثرواتهم، وتسلم "اليوتوبيا" مقدماً بحقيقة أساسية. هي أن الناس ينبغي أن يكونوا جميعاً متساوين، ويتبع على ذلك أن الملكية الخاصة مفسدة، ومن ثم لا ينبغي السماح بها، وعندما يأتي إلى أهل "اليوتوبيا" زائر يجدهم في المسيحية، يكون السبب الأساسي لرضاهم عنها هو ذلك الطابع المشاعل لتعاليمها الخاصة بالملكية.

ويصف مور تنظيم هذه الدولة المثلى بتفاصيل كبيرة، فهناك عاصمة ثلاث وخمسون مدينة أخرى، مشيخة كلها على النمط نفسه، وبها مساكن متداخلة يستطيع أي واحد أن يدخل أيا منهما، ذلك لأن عدم وجود ملكية خاصة يجعل السرقة أمرا لا يعني له. وتنتشر في الريف مزارع تدار كلها على نحو مماثل، أما عن الملابس، فإن كل شخص يلبس الملابس نفسها، باستثناء تغيير مفيد، وإن كان ثانوياً. بين ملابس النساء المتوزعة وغير المتوزعة، وتنقسم الملابس بأي لفتة للنظر، وهي تظل دائماً على ما هي عليه، أما تقلبات الموضة فلا يمر بها أحد، وتشير حياة العمل عند جميع المواطنين على الوثيرة نفسها، فهم جميعاً يعيشون ست ساعات في اليوم، ويعودون في الثانية مساء ويستيقظون مرة أخرى في الظهيرة صباحا، ويركز أولئك الذين يملكون الاستعداد للمعرفة على جهودهم العقلية "ولا يقومون بأي عمل آخر، ومن هذه الفئة، تختار الهيئة الحاكمة، أساً نظام الحكم، فهو نوع من الديمقراطية النخبوية عن طريق انتخاب غير مباشر، يختار رئيس الدولة مدى الحياة، شريطة أن يحسن التصرف، فإن لم يفعل كان من الممكن عزله، كذلك تضع الحياة الاجتماعية لقواعد صارمة، أما عن العلاقات مع البلاد الأجنبية فإنها تقتصر على الحد الأدنى الأساسي، ولا وجود للحديد في الدولة الفاضلة. ومن ثم ينبغي استمراره، ويفرض التدريب العسكري على الرجال والنساء، وإن كانت الحرب لا تشن إلا إذا دفعت عن النفس، أو مساعدة لحفاؤ أو أمم مضطهدة، يتم القتال عن طريق مرتزقة كلما أمكن ذلك، ويتيم إنشاء صندوق من المعدن.
النقدية عن طريق التبادل التجاري من أجل دفع أجور القوات المرتزقة في زمن الحرب. أما بالنسبة إلى أهل البلاد أنفسهم فإنهم لا يحتاجون إلى المال، وحياتهم متجرورة من التحصص والتفتيش. غير أن ثمة نذراً واحداً بسيطاً، فاللهدكون - وإن كان يسمح لهم باعتناق آرائهم من دون تدخل - لا يستطيعون معرفة المواطنين، ولا يمكن أن يدخلوا الحكومة، وهناك عملاً يستغلون بالسخرة في الأعمال الوضيعة، يجلبون من بين صفوف المحكوم عليهم في جزائر خليفة، أو من الأجانب الذين هربوا لكي ينتهجوا العقاب في بلادهم ذاتها.

ولو جدل في أن الحياة في مثل هذه الدولة ذات النظام المحكم ستكون ممتهلة إلى حد لا يطاق، وتلك في الواقع سمة تشتهر فيها جميع الدول المثل. غير أن الشيء الذي يعمل أكثر من غيره في معالجة مور هذا الموضوع هو تلك النظرة التحررية الجديدة إلى مسألة التسامح الديني، ذلك أن حركة الإصلاح الديني كانت قد هزت المجتمع المسيحي في أوروبا وزعزعت موقفه المستسلم إزاء السلطة. وقد تحدثنا من قبل عن وجود شخصيات سبقت هذه الأحداث دعت من قبلها إلى التسامح في الأمور الدينية. وحين أدت حركة الإصلاح إلى أنتمام ديني دائم في أوروبا، كان من الضروري أن تسود فكرة التسامح بعض الوقت، ذلك لأن البديل الآخر - وهو الإبداع والالتزام بالعمل - كان قد جُرب وتبين في النهاية أنه غير مجد. غير أن الفكرة القائلة إننا نواجب احترام الاعتقادات الدينية للجميع كانت في القرن السادس عشر لازالت غريبة إلى الحد الذي يكفي لجعلها مثيرة للإهاب.

ولقد كان من نتائج حركة الإصلاح الديني أن أصبح الدين في أوروبا مرتبطاً بالسياسة بصورة أوضح، وكيماً كموماً ما يكون على أساس قومي. كما هي الحال في إنجلترا. ومن الواضح أن هذا ما كان يمكن أن يحدث لو ظل هناك مذهب ديني شامل هو وحدة السائد، ولقد كان هذا الطابع السياسي الجديد للولاء الديني هو الذي انتقدوه مفكرون مثل مور عندما امتنعوا عن تأييد حركة الإصلاح. ولقد رأينا من قبل
في حالة إزابروس كيف أنهم كانوا متفقين في الأساس على ضرورة إيجاد نوع من الإصلاح، غير أنهم كانوا ينتقدون العنف والنزاع الحاد الذي اقترب يظهر عقيدته منفصلة كل الأقسام، ولا جدال في أنهم كانوا في ذلك على حق تماما، ولقد ظهر الطابع القومي للانقسام الديني في إنجلترا بوضوح تام، إذ كانت الكنيسة التي أقيمت حديثا تصلح تماما لكي تكون جزءا من الأطر السياسي للجهاز الحكومي، وفق الوقف ذاته لم يكن الانقسام في بعض جوانبها بالغضف نفسه الذي كان عليه في البلاد الأخرى، إذ كان هناك تراشق قديم العهد من الاستقلال النسبي عن روما، ومنذ أيام وليام الفاتح أصر هذا الحاكم على أن يكون له صوته في تعين أصحاب الناصب الكنسية، وأعمال الاتجاه المضاد لروم في الكنيسة الجديدة باقيا في بريطانيا حتى اليوم، مما تمثل في المحافظة على وراثة العرش بين البروتستانت، كما أنه ظل قانونا في الولايات المتحدة حتى العام 1970 في ذلك القانون غير الكاتوليكي الذي لم يكن يسمح لأي شخص ينتمي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية بأن يكون رئيسا للجمهورية (4).

لقد رأينا أنه كان هناك، قبل أن تهب عاصفة حركة النهضة بضعة قرون، تغير تدريجي في المناخ الثقافي في هند الآراء القديمة عن سيطرة الكنيسة، أما الأسباب التي أدت إلى هذا التغيير الثوري فهي متعددة ومتشابكة. فعلى السطح الخارجي يبدو الأمر مما كأنه مجرد الهزيمة للسلطة رجال الدين في التدخل بين الله والإنسان. غير أن هذا البداية السلمية (بما يعني عدم التدخل) ما كان ليشعر طرته وحدة لم تكن الكنيسة ذاتها قد فذلت أنظار الناس. بمقاسدها إلى التبشير الشديد بين ما تطيعه من وسائلها الفضلى. ففي كثير من الأحيان كان رجال الكنيسة يملكون أراضي واسعة، وما كان هذا ليعيد في ذاته أمرا مدمرا، ولم يكن من الصعب التوافق بين تعاليم المسيح والسلاوك الدنيوي لكيهته، أما عن مسائل الاعتقادات الدينية فإن أوكام كان قد

(4) السبب في تعدد تاريخ 1780 هو أنه العام الذي انتخب فيه جون كينيدي رئيسا للولايات المتحدة، وهو أول رئيس كاثوليكي في تاريخها (الترجمة).
قال من قبل إن المسيحية يمكن أن تسير في طريقها من غير السيطرة الجامحة لأسقف روما، وهكذا فإن جميع عناصر الإصلاح الشامل للحياة الدينية للعالم المسيحي كانت موجودة بالفعل في إطار الكنسية، ولم يتطور السعي إلى الإصلاح بحيث يصبح انتقاسامًا حاسمًا، في النهاية، إلا نتيجة لعوامل سياسية.

كان المستوى الثقافي لرجال الإصلاح ذاقهم أقل من علماء الحركة الإنسانية الذين مبدوا لهم الطريق، غير أنهم كانوا يعكون تلك الحماسة الثورية التي يجد المفكرون الناقدون في كثير من الأحيان صعوبة في إبداؤهما، ولقد كان مارتن لوتر (1483 - 1546) راهبًا أوغسطنبورجًا ومعلمًا للاهتئ، وأثارت فيه تلك الممارسة الهابسباخ، انتظارًا سكوك الغفران، استمراء أخلاقيًا عارما. كما حدث للكلثرين غيره.

وفي العام 1517 خرج نشاطه إلى الأفن، ونادي بالقضايا الحساسة والشمول المشهورة، التي سجلها في وثيقة علقة على باب كنيسة قلعة فتنربرغ Wittenberg. ولم يكن في ذمهم حسن تحد السلكية اللعبة في هذه النقطة، أن يقيم مذهم دينة جديدة. غير أن هذه المسألة الشاذية كانت تثير مشكلة سياسية كاملة، هي الحصانة البشرية الضخمة التي كانت تدفع لدولة أجنبية، وعندما حرق لوتر عنة المرسوم البابوي بطرده من الكنيسة في العام 1520، لم تجد المسألة تقتصر على الإصلاح الديني، إذ بدأ الأمور، والحكم الآمن يتخذون موقفًا، وأصبحت حركة الإصلاح ثورة سياسية للأثاث ضد سلطة البابا الأشد خفاء.

(1) في العام 1521، ظل لوتر مخترعا لفترة عشرة أشهر، وأعد كتابة العهد الجديد باللغة الشعبية، ويمكن القول إن هذا العمل - من حيث هو وثيقة أدبية - كان له بالنسبة إلى الأثاث التأثير نفسه الذي كان للكوميديا الإلهية بالنسبة إلى

(2) كان مجلس فرمز قد عقد اجتماعًا لمثل الولادات الأرثوذكسية، بدأ بالإمبراطور شارل الخامس إلى بحث قضية مارتن لوتر في مدينة فرمز، وقد أصدر الاجتماع مرسومًا بندد بمارتن لوتر (المترجمة).
الإيطاليين، وقد ساعد على أي حال على انتشار كلمات الإنجيل على أوسع نطاق بين الناس، وأصبح في استطاعة أي شخص قادر على القراءة أن يدرك الآن وجود تبادل شائع بين تعاليم المسيح والنظام الاجتماعي القائم، وكان هذا الجهد بالذات، مضافًا إليه النظرية البروتستانتية الجديدة إلى الإنجيل على أنه السلطة الوحيدة، هو إلى حد بعيد الأساس المنعنوي الذي قامت عليه ثورة الفلاحين في العام 1524، غير أن لوثر لم يكن مصلحاً ديمقراطياً، وعَن صرامة وقوته ضد أولئك الذين تحذوا أسياحهم السياسيين، ذلك لأنه ظل في تفكيره السياسي يتأمل الأمور بمنظور العصور الوسطى. وقد اقترن الثورة بقدر كبير من العنف والقتال من جميع الأطراف، وسحقت في النهاية بوجشية، وأدت هذه المحاولة الفاشلة للثورة الاجتماعية إلى إضعاف قوة الدفع الأصلية للمقيدة الإصلاحية إلى حد ما، ولقد جاء لفظ "البروتستانت" ذاته من نداء أصدده مؤيدو الإصلاح الديني واحتجوا عليه محاولة الإمبراطور أن يعد الميل في العام 1526 بذاته "مجلس فرنسا" الذي كان قد أعلنه أن المسيحي وأنبه أن خارجوا على القانون، غير أن هذا الإجراء ظل موقوفاً حتى العام 1526، أما الآن فقد أصبح لوثر مرة أخرى مطارداً في الإمبراطورية، ومن ثم لم يحضر مجلس أوسنبرغ في العام 1530، غير أن الحركة البروتستانتية كانت قد أصبحت في ذلك الحين أقوى من أن تسبح، وفي العام 1532 اضطر الإمبراطور كارل - بموجب اتفاقية الصلح الديني في تورينغ - إلى إعطاء ضمانات لأولئك الذين يريدون ممارسات عقيدة جديدة بحرية.

وقد انتشرت الحركة الإصلاحية الجديدة بسرعة في الأراضي الواقعة، وفي فرنسا وسويسرا، وكان أقوى الإصلاحيين تأثراً بعد لوثر هو جان كاليفان (Jean Calvin (1509-1564)، وهو فرنسي استقر به المقام في جنيف، وتحول إلى الحركة الإصلاحية وهو في أوائل العشرينات من عمره، ثم أصبح منذ ذلك الحين الرائد الروحي...
البروتستانتية في فرنسا والأراضي الواطية. والكلفينية هي مذهب ذو نزعة أوتستانية، ومن ثم فهي تائهة وتصنف من الفلسفة التثبيثية. وتعلق فيها بقوة المثل الشعبي التطهيري (البروتستانتية). كما تذهب إلى أن الخلاص مسألة مقدرة مقدماً، ولقد كانت تلك إحدى النماذج الأولى للإلهام المسيحية، وقد أجمعت الكنيسة الرومانية صنعاً يبره من هذه الفكرة، غير أن الفكر لا يعود عملياً إلى تلك الأضرار التي ربما بدت لها أول وعده، بها كل شخص الحرية في أن يعتبر نفسه واحداً من المختارين.

ولقد شهدت فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر حروب دينية مرتفعتها بين الهوجوتوت والكاثوليك، وكما كانت الحال في ألمانيا فإن أسباب هذه الحصاد لم تكن دينية حاسمة، بل كانت اقتصادية جزئياً، ونستطيع أن نقول عبارة أدق إن العوامل الدينية والأعمالية كانت معا من أعراض التغييرات العامة التي تميزت بها مرحلة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وإذا أن العقيدة الإسلامية وسماتها التطهيرية (البروتستانتية) تشير جنبًا إلى جنب مع ظهور التجارة الحديثة. ولقد هدف الزوايا الدينية في فرنسا لبعض الوقت نتيجة الكرسوم التسماح الذي أعلنه في تأسيس العام 1598. ولكن عندما الغي المرسوم في العام 1685 هاجر عدد كبير من الهوجوتوت من موطنها الأصلي واستقرت في إنجلترا وألمانيا.

ونظرًا إلى أن البروتستانتية لم تكن عقيدة عالمية، فقد كانت تحتاج إلى صلابة السياسين من روساء الدول، الذين كانوا يميلون إلى أن يصبحوا روساء لكتانيتهم القومية أيضاً، وكانت تلك نعمة في ثوب نقمة. إذ إن رجال الكنيسة البروتستانت الذين كانوا يفضلون إلى سلطة نظرائهم الكاثوليك، وإن لم يكونا في كثير من الأحيان يقلون عنها تسامياً وتزمراً، لم تكن لديهم القدرة المطلقة على إلحاق قدر كبير من الأذى. وفي النهاية أدرك الناس أن المنازل الدينية
حكمة الغرب

عقومية وغير حاسمة، مادام كل من الطرفين كان عاجزا عن القضاء
على الآخر، ومن هذا الإدراك السلوكي ظهر التسامح الديني الفعلي
بمضى الوقت.

أما في داخل الكنيسة الرومانية ذاتها فقد ظهرت حركة إصلاحية
جديدة في أواسط القرن السادس عشر، تركزت على جماعة الجزويت،
التي أسسها إنجاليوس من لويولا (Ignatius of Loyola)
(1491 - 1556)، واعترف بها رسميًا في العام 1540. وقد نظمت هذه الجمعية الجزيتية
على أسس عسكرية، تأثر فيها لويولا بعمله السابق كجندي، أما من
حيث المفهوم فقد كان الجزيويت يعارضون التعاليم الأوغسطينية التي
اخذ بها البروتستانت، ويؤكدون حرية الإرادة قبل كل شيء، وكانت
أنشطةهم العملية منصوبة على العمل التبشيري، والتعليم، واستئصال
شيافة البدع والهرطقات.

وعلى حين أن الحركة الإنسانية في الشمال قد أدت إلى قصور
جديد للمسيحية، فإن المفكرين الإنسانيين الإيطاليين لم يكونوا يعتمدون
 كثيرا بالدين، فقد كانت الكاثوليكية في إيطاليا عندئذ، كما هي الآن،
جزءا من الحياة اليومية لا يتعلق بعمق في ضمير الإنسان، وكان الدين
يعني ما - يقوم بدور أقل في حياتهم، وكان فقط أقل قدرة على
إثارة مشاعرهم، فضلا عن ذلك فنظرنا إلى أن روما كانت محور الهرم
الديني، فإن الكاثوليكية الرومانية لم يكن من الممكن أن تجرب الكبرياء
الوطنية للأيطاليين، ويمكن القول إن الكاثوليكي كانت - بصورة حققية
 جدا - آثرا بقايا من آثار مبدأ عبادة الدولة كما كان موجودا في أيام
الإمبراطورية القديمة، ومالت سيطرة الفئودال الإيطالي هي حكومة
كنيسة روما قائمة إلى الآن.

وهناك عامل كانت له أهمية أعظم بكثير في تفكير رجال الحركة
الإنسانية الإيطاليين، هو تجديد الاهتمام بالتراث الديني للبعثات الغربيين
والأثرياء، إذ بدأ التأكيد بنسب مرة أخرى على التركيب العدي
للعالم، وبذلك حل محل التراث الأوربي الذي كان قد طال عليه،
ورَكبت الفينيقية الحديثة

وكان ذلك واحدًا من التطورات الرئيسية التي أدت إلى ذلك الإحياء الرائع للبحث العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم يظهر ذلك بوضوح في أي مكان قبل ما ظهر في عصر النهضة الإيطالية نظرية وتطبيقًا، إذ أن هذه العمارة ترتبط مباشرة بالتراث الكلاسيكي القديم، خصوصًا كما حدث مع أعمال فتفرفيوس Vitruvius المعماري الروماني المتعتسي إلى القرن الأول بعد الميلاد.

وهكذا أصبح المعماريون يولون أهمية كبيرة للنسب بين مختلف أجزاء المبنى، وترافق ذلك مع نظرية رياضية في الجمال، ذلك لأن الجمال - كمث اللفتوفيوس - مرتكزاً على مصادر يونانية، إنما هو اسجام النسب الصحيحة، وهذا الرأي يردت مباشرة إلى مصادر فيثاغورية.

وهو بهذه النسخة يكشف عن طريقة أخرى يمكن بواسطتها أن تثبت دعائم نظرية المثل، إذ إن من الواضح أن العين المجردة لا تستطيع أن تتحكم بدقة على العلاقات العديدة بين مختلف أجزاء المبنى، ومع ذلك فعندما يتم تطبيق نسب دقيقة معينة يترتب على ذلك نوع من المنهج الجمالية، ومن ثم فإن وجود مثل هذه النسب - بوصفها مثلاً أعلى - يضمن الكمال.

ولقد كان البارتي Alberti (1432 - 1494) واحدًا من أهم مفكري الحركة الإنسانية الإيطاليين، وكان هذا المفكر الذي ينتمي إلى مدينة البندقية يجعل أداء عدة حرف في مبادئ متعتسة، كما جرت العادة في عصره، وربما كان أكثر التأثيرات التي مارستها دائمًا هو أثره في ميدان العمارة، غير أنه كان في الوقت ذاته فلسفيًا وشاعراً ورساماً ومصريًا، وكما أن الإيمان بمعرفة أولية عن التوافق (الهارموني) كان أساسيًا لفهم التأثير الفيناغوري في الفلسفة اليونانية، كذلك كانت هذه المعرفة نفسها في حاله العمارة في عصر النهضة لازمة لإدراج النسب المطلوبة في تصميم المبنى، ويمكن التعبير عن جوهري هذه النظرية بالقول إن التوافق السمعي القائم بين المسافات الفيناغورية هو معيار التوافق البصري في التصميم المعماري، وذلك أن جوهره عندما وصف
العمارة فيما بعد بأنها موسيقى مجمدة. كان يعبأرها هذه يقول شيئاً يمكن أن يطبيق حرفاً على العمل الذي كان يقوم به معماريو عصر النهضة. وهكذا فإن نظرية التوافق المبنية على الأوراق المنتمية كانت تقدم معياراً عامة للفن الرفيع، وعلى هذا النحو كان يفسرها فنانون مثل جورجيوتي Giorgione، كذلك في حد هؤلاء أن مبدأ التناسب موجود في تركيب الجسم البشري، وفي الممارسة الصحية لحياة الإنسان الأخلاقية، وهذا كله لا يبدو أن يكون هيدناغورية مباشرة ومقصودة. غير أن الرياضة هنا يصبح لها دور آخر كان له تأثيره الهائل في حركة الإحياء العلمي خلال القرن التالى، ذلك لأن أي فن يقدر ما يمكنه أن يستخدم العدد - يرفع لقبانياً إلى مستوى أسمى، ويظهر ذلك أوضح ما يكون في حالة الموسيقى. وإن كان يطبق أيضاً على الفنون الأخرى، وهذا يفسر أيضاً - إلى حد ما - تنوع الهامات المتكررة الإنسان في ذلك العصر، ويفسر بوجه خاص جمع الكثيرون منهم بين الانتساب بالفن العمارة، ذلك لأن رياضيات النسب كانت تقدم مفاهاماً شاملة للتصميم الذي يقوم عليه الكون، أما مسألة إمكان جعل هذه النظرية أساساً سليماً وشاملًا لعلم الجمال، فهو أمر يظل بالطبع موضوعاً للخلاف. غير أن ميزتها الكبرى، على أي حال، هي أنها وضعت للجمال معايير موضوعية لا شك فيها، لا تقتيد بالشاعر أو المقادث.

وهكذا فإن إدراك الإبداع المعرفي في الأشياء قد أكسب الإنسان قدرات جديدة يسيطر بها على بيئته، وجعل الإنسان - بمعنى معين - أقرب إلى الله، ولنذكر في هذا الصدد أن الفنانين كانوا يتصورون إلههم على أنه الرياضي الأعظم، وكما كان الإنسان على نحو ما قادراً على ممارسة مواهب الرياضية وتحسينها، كان بذلك أقرب إلى الألوهية، وليس معنى ذلك أن الحركة الإنسانية كانت تتجه إلى الإيمان، وإن حتى أنها كانت معارضة للأفكار السابقة، بل إنه يبين لنا أن الممارسات الدينية الشائعة كانت تُقبل على سبيل الأخذ بما هو مالوف.
نشأة الفلسفة الحديثة

على حين أن ما كان يلهب خيال المفكرين بحق هو الأفكار القديمة السابقة لعصر سقراط، وهكذا برز مرة أخرى في ميدان الفلسفة تيار أفلاطوني جديد، وأصبح الاهتمام الزائد الذي يبدده المفكرون بقدرات الإنسان يذكرنا بالنزعة التكفؤية لأنثينا وهي في أوج مغدها. كان هذا هو المناخ العقلي الذي بدأ فيه نمو العلم الحديث، وإذا كان البعض يعتقد أن العلم قد برز فجأة إلى الحياة في مطلع القرن السابع عشر، بكامل عهده، كما قفزة الإلهة اثينا من رأس زيوس فإن هذا العتقد في الواقع بعيد كل البعد عن الصواب، ذلك لأن إحياء العلم مبني مباشرة، وعن وعي على التراث الفيتناغوري لعصر النهضة، واليال بيني أن تؤدي أنه لم يكن يوجد في ذلك التطور تعارض بين عمل الفنان وعمل الباحث العلمي، فكل منهما يبحث، بطريقة خاصة، عن الحقيقة التي لا يدرك جوهرها إلا عن طريق الأعداد، وما على الأمر إلا أن ينظر حوله لكي يرى هذه النماذج العدديه في كل مكان، ولقد كانت هذه النظرية الجديدة إلى العالم ومنشئاته مختلفة جدا عن التي أتت بالأريخ الأسطري عند المدرسين، فقد كانت مضادة للجهود والتفاوت العقلي، من حيث إنها لم تكن تعتمد على النصوص بل على سلطة علم الأعداد وحدها، ومن الجائز أنها كانت تذهب أحيانا في هذه الناحية إلى أبعد مما ينبغي، إذ يجب أن نضع في حسباننا دائما خطر تجاوز الحدود، كما يحدث في جميع الميدانين الأخرى، ولقد كان التطرف في الحالة التي تتحدث عنها يتمثل في ظهور نزعة صوفية رياضية تعتمد على الأعداد كأنها رمز سحر، وهذا أحد العوامل التي أدت إلى إسهام سمعة نظرية النسب في القرن التاني، فضلا عن ذلك فقد ساد الإحساس بأن المسافات الفيتناغورية تفرض قيودا غير طبيعية وخطاقة على العبقرية الإبداعية لواضع التصميم، ومن الجائز أن رد الفعل الرومانسي هذا ضد القواعد والمعايير قد استند افتراضه في عصرنا الحالي، وأصبح من الممكن أن تحدث في المستقبل القريب عودة إلى بعض المبادئ التي كانت تشبع في عصر النهضة.

47
أما في ميدان الفلسفة بمعناها الدقيق فإن القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يكونا على وجه الإجمال، متميزين بصورة خاصة، ومن جهة أخرى فإن انتشار المعرفة الجديدة، فيانتشار الكتب، وفيل هذا ذلك، ذلك الإحياء القوي لتراث فیثاغورس وأفيلاقلاطون القديم، كل ذلك مهد الطريق للمذاهب الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر، وفي أعقاب هذا الإحياء لأساليب التفكير القديمة، ظهرت الثورة العلمية الكبرى التي بدأت بوصفها نزعة تنسك بالفيثاغورية بدرجات متفاوتة، وأخذت تنطوي بالتدرج عن الأفكار الأرسطية السائدة في ميدان الفيزياء والفلك، واتبعت بها الأمر إلى تجاوز المظاهر واكتشاف فرض مثير شديد العمومية. وفي هذا الباب، كان العلماء الذين يقومون بتلك الأبحاث يعلمون أنهما ينتمون مباشرة إلى التراث الأفلاطوني.

كان أول عمل على إحياء نظرية أرسطارخوس في مركزية الشمس هو كبيرنيكوس Copernicus (1473 - 1543)، وكان رجل الدين البولندي هذا قد سافر في شبابه جنوبا إلى إيطاليا، حيث درس الرياضيات في روما عام 1500. وحازت عربة الفلك الأفلاطونية في عالم الحركة الإنسانية الإيطاليين، وبعد بضع سنوات من الدراسة في عدة جامعات إيطالية عاد إلى بولندا في العام 1505. وبعد العام 1512 استأنف عمله رئيسا للكلية في فراونبرغ Frauenburg، وكان عمله إبداعيا في الأساس، وإن كان قد زال محله الطبي، الذي كان قد درسه في إيطاليا، من أن إلى آخر، وكان في أوقات فراغه يتابع أبحاثه الفلكية. بعد أن قد تنبه إلى الفرض القائل بمركزية الشمس خلال إقامته في إيطاليا، وأخذ في الفترة التي تحدث عنها بحوار اختبار أراءه مستعينا بما كان يملكه الحصول عليه عندهم من أدوات.

وقد عرض كبيرنيكوس هذه الأفكار كلها عرضًا واضحًا في كتابه بعنوان في دورات الأجسام السماوية، لم ينشر إلا في العام الذي توفي فيه، ولم تكن النظرية كما عرضها في ذلك الكتاب تخلو من صعوبات، وكانت تغلبها في بعض جوانبها أفكار مسبقة ترجع إلى أيام حکمته الغرب.
فيثاغورس، فقد كان كيبرنيكوس يرى أنه من الضروري أن تتحرك الكواكب باتجاه في دائرة، ويرى هذا قضية مسلمة، لأن الدائرة رمز الكمال. والحركة المطردة هي نوع الحركة الوحيد الذي يليق بالجرم السماوي، غير أن فكرة مركزية الشمس بدماريات دائرية كانت في إطار الملاحظات المشوّرة عندئذ، أرقي كشعار من الأفلاك الدوارة على محيط الشمس، التي قال بها بطليموس، إذ إنه هنا نجد أنفسنا أخيراً إزاء فرض بسيط يستطيع وحدة أن يفسر كل الظواهر.

ولقد استقبلت النظرية الكبيرتية بعداء شديد من جانب اللوثريين، فضلا عن الكاثوليك، ذلك لأنهم شعروا - عن حق - بأن هذه بداية حركة جديدة مضادة للجيوش العقائدية، من شأنها إن لم تهدم عمليتهم ذاتها أن تهدم على الأقل تلك المبادئ السابقة التي كانت تعتقد عليها مؤسساتهم الدينية. وإذا كنا نجد أن التطور الهائل للحركة العلمية قد حدث أساسا في النهاية في البلاد البروتستانتية، فإن ذلك يرجع إلى العجز النسبي للكلاسيك القومية عن فرض سيطرتها على أفكار أعضائها.

وقد واصل تييكو براهي Tycho Brahe (1546 - 1601) الأبحاث الفلكية، وتمثل إسهامه الأكبر في تقديم سجلات هائلة ودقيقة عن حركات الكواكب، وكذلك ألقى ظلال من الشك على النظريات الفلكية الأرسلانية حين أوضح أن المنطقة الواقعة فيها وراء القمر لا تخلو من التغير، إذ إن أننا نجد ما ورد في العام 1572 لم يكن غير شكله يوميا، ومن ثم فلا بد من أن يكون على مستوى مبكر من القمر بكثير، كما أمكن إثبات أن المذنبات تتحرك فيما وراء تلك القمر.

أما كيبلر (1571 - 1630) فقد خطّ خطوة هائلة، وكان كيبلر يعمل في شبابه مساعدًا لتييكو براه، وعندما درس سجلات الأرصاد الفلكية (التي كتبها استاده) بدقة، تبين له أن المداريات الدائرية التي كان يقول بها كيبرنيكوس لم تكن تفسر الظواهر تفسيراً صحيحاً، وأدرك أن المداريات بيضاوية تحتل الشمس أحد مركزها، وفضلًا عن ذلك، تبين أن

49
الساحة التي يعبرها في لحظة معينة نصف قطر بريط الشمس يكوكب، ما تظل ثابتة بالنسبة إلى هذا الكوكب، وآخراً فقد اتضح أن نسبة مربع مدة دوران الكوكب إلى مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس تظل واحدة في حالة جميع الكواكب.

تلك هي قوانين كيلر الثلاثة، التي كانت تشكل خروجًا جذريًا عن التراتف الفيتوغغرافي الحرفي الذي كان يتبَّعه كيرنيكوس. وأصبح واضحاً أن من الضروري التحليل على تلك العناصر الخارجية عن نطاق العلم، تأثّر الإصرار على الحركة الدائرية. وقد جرت العادة منذ أيام بطلوموس في الحالات التي كان يتضح فيها عدم كفاءة مدار دائر يبسيط، أن تضاف مدارات أخرى تمقيداً عن طريق حركات تدور حول محطم تلك معين. وهي طريقة تعتمل على وجه التشبيه حركات القمر بالنسبة إلى الشمس، غير أن الملاحظات الأكثر دقة أثبت أنهما كانت تلك الإضافات المدارية حول المحيط عليها لا تستطيع أن تقدم وصفاً شاملًا للمدارات المرصودة. وقد أدّى قانون كيلر إلى استخلاص هذه الصورة من جذورها دقيقة واحدة. وفي الوقت ذاته أثبت قانونه الثاني أن حركة الكواكب في مداراتها ليست مطردة، فحين تكون الكواكب أقرب إلى الشمس تتحرك بسرعة أكبر من حركته حين تكون في الأجزاء البعيدة من مدارها. كل ذلك دفع الناس إلى الاعتقاد بخطورة الاعتماد على آراء مرتكزة على مبادئ جمالية أو صوفية من دون الرجوع إلى الوقائع ذاتها. ومن جهة أخرى فإن قوانين كيلر الثلاثة كانت تشكل دعماً قوياً للمبادئ الرياضية الرئيسية للفيتوغغرافية، بهذا أن البنية العديدي للظواهر هو الذي ينتمي لفهما في الواقع. وبأمثلة أصبح واضحًا أن الإثبات بتفسير للظواهر يقتضي البحث عن علاقات لا تظهر عادة بوضوح. فالقابلية التي يسير الكون وفقًا لها مخفية، كما عبر عن ذلك هوفليتيس، ومهمة الباحث العلمي إنما هي إمالة اللشام عنها. وفي الوقت ذاته فإنما له أهمية قصوى لا يخالف الباحث الظواهر لمجرد أن يحتفظ بمبدأ معين خارج نطاق بحثه.
لا يمكن إذا كان تجاهل الظواهر هو من جهة، أمرًا مخفوفًا بالخطر، فإن الاكتشاف بتسجيله آليًا لا يقل إضافارًا للعلم، من جهة أخرى، فإن التأملات الفكرية الخصائصية ترتبط، وأيضًا مثل ذلك هو أرضي، ذلك لأنه كان على صواب في قوله إن لم تظل الدفعة جسمًا مفيدة للجسم فإنه سيتوقف، وهذا هو بالطبع ما نلاحظه في حالة تلك الأحجام التي تحتاج دفعها، لكنه كان على خطأ حين استنجد من ذلك أن هذا يصدق على النجوم، التي لا تستطيع نحن أن نقمعها بأنفسنا حول السماء، ومن ثم ظهر الاعتقاد أنها لا يد متحركة على نحو آخر، كل هذا التفكير النظري غير السليم في ميدان حركة الأجسام يركز على مجموعة من الظواهر التي يبلغ في الأكتشاف بعضها الخارجي، وهنا أيضًا نجد أن التحليل الصحيح كامن ومختين، فيما يسبب تباطؤ الأجسام حين لا يستمر دفعها هو تأثير العواقب، ولو أزال هذه العواقب نظر الجسم يتحرك بذاته، وبطبيعة الحال فإننا لا تستطيع عملها إلا إذا معنا العواقب، لكننا نستطيع الإقلاع منها ومحاولة أن الحركات تستمر لفترة أطول بعد ما يمكن تطوير مسارها. أما في الحالة الحالية التي لا يعود فيها شيء يعوق الجسم، فإننا نستعمل في حركته الحرة، هذا الفرض الجديد في الديناميكا وضعه جاليليو (1564 - 1642)، وهو من أعظم مؤسس العلم الحديث، ولقد كانت هذه النظرة الجديدة إلى الديناميكا تمثل خروجًا جذرًا عن المذهب الأرسطي في ناحيتين: فهي لا تفترض أن السكون ليس حالة مميزة للأجسام، بل إن الحركة الطبيعيًا شأنها شأن السكون تمامًا، وأثناء فقد أثبت أن الحركة «الطبيعية»، بالمعنى الخاص الذي كانت تستخدم به هذه الكلمة، ليست هي الحركة الدائرية، بل هي الحركة في خط مستقيم، فإذا لم يحدث دخول من أي نوع في طريق جسم ما، فإنه يظل يتحرك بسرعة متجانسة في خط مستقيم.
لقد كانت النظرية نفسها - المفكرة إلى الروح النقدية - تحول دون فهم القوانين التي تحكم سقوط الأجسام فهما سليما، فمن الأمور الواقعة فعلا أن الجسم الأكثر كثافة يسقط في الفلاح الجوي أسرع من الجسم الأخف في الكتلة المتساوية، ولكن في هذه الحالة بدورها ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار إعاقة الوسط الذي يسقط فيه الأجسام، فكلما أصبح هذا الوسط أكثر تخليقاً اتجهت الأجسام إلى السقوط، بالسرعة نفسها، وفي المكان المفرغ تصبح هذه السرعة متساوية بدقة وقود. وقد أثبتت الملاحظات المتعلقة بالجسم الساقط أن سرعة السقوط تزيد بمعدل اثنين وثلاثين قدمًا في كل ثانية، وعلى ذلك فما دامت السرعة غير متغيرة，则 تتسارع باطراف، فلا بد من أن يكون هناك شيء يتدخل في الحركة الطبيعية للأجسام، هذا الشيء هو قوة الجاذبية التي تحدثها الأرض.

ولقد كانت لهذه الكشف أهميتها في أبحاث جاليليو عن مسأله المقدرات والتي كانت لها أهمية عسكرية بالنسبة إلى دوق تسكايا، الذي كان يرى جاليليو، فهذا طبق بناء مهم للغاية يمكننا أن ننظر إلى الحركة على أنها مركبة من حركتين جزئيين متعارضتين مستقلتين. إذ إنما افتراضية متغيرة والاخرى راسية. ومن ثم تعكراها قوانين سقوط الأجسام، أما الحركة التي تنتج بالجمع بين الاثنين ففيتنين أنها تتبع مسارا على شكل خطي مكافئ، وهذه حالة بسيطة لتركيب مقدار كمية موجهة تخضع لقانون الجمع بين المتوازيات. وهناك مقدار كمية أخرى تمكن معالجةها على هذا النحو ذاته، وهي السرعات العادية، والسرعة المطلقة والقوى.

أما في ميدان علم الفلك، فكان جاليليو أخذ بنظرية مركزية الشمس، وأضاف إليها بعض الكشف المهمة، فقد عمل على تحسين منظر مقرب (تلسكوب) كان قد اخترع قبل ذلك بقليل في هولندا، ولا يد يد من الأفكار التي قضت نهائيا على التصورات.
الأستفنسية الباطلية للعالم السماوي، فقد تبين أن مجرد درب الشبانة تتلف من عدد هائل من النجوم، وكان كرينيكوس قد ذكر أن كوكب الزهرة لا بد أن تكون له أوجه، وفقا للنظرية، وقد أبد منظار جاليليو ذلك، وبالمثل كشف هذا المنظار عن أقمار المشترى، وتبين أنها تدور حول كوكبها الأصلي وفقا لقوانين كبلر.

كل هذه الكشفات قلبت الأخطاء الراشعة منذ القدم، رأسا على عقب، ودارة بالدرجة المتساوية بروحية العقلية إلى إعادة النظر في القراب الذي عكر صفو سياسهم الغارق في الأوبام، ونستطيع أن نستيق الأحداث التي توفر إياه مما يلبث النظر أن شيئا قريبا من هذا كل القراب قد حدث بعد ثلاثة قرون، ذلك لأن كونيكس كتب قد أدان المجهور (ميسيوسكوب) لأنه هدم الصورة البسيطة لقوانين الغازات، وبهذا المعنى نجد أن هناك نقاط مشتركة كثيرة بين الوضعين، وبسطو في تلك السطحية الهائلة التي تلص بها ملاحظاته في الفيزيا...

ولقد كان من المحتم أن يقع عاجلا أم أخراج صدام بين جاليليو وجد الدين المحافظين، وبالفعل أدأ في العام 1611 في جلسة مغلقة لحكام التشبيش، غير أن سلوكه بدأ بعد ذلك بعيدا عن الخضوع والامتناع بحيث سبق مرة أخرى إلى المحاكمة في العام 1633، لكن المحاكمة كانت هذه المرة علنية، وعليه يحتفل الحزمة عليه، تراجع، ووعد بأن يخلي من الآن فصداذا عن كل الأفكار المتعلقة بحركة الأرض، وقبول الروايات المندولة على الأشياء إن فعل ما أمر به، لكنه تعمر بنفسه قائلا: ومع ذلك فإنها تتحرك، أما تراجعه فكان بالطبع مظهما خارجيا، غير أن محكمة التشبيش نجحت في استئصال البحث العلمي في إيطاليا لمدة قرون.

وكان الخطوة الأخيرة في طريق وضع نظرية عامة في الديناميكا هي تلك التي خطاها إسحاق نيوتن (1642 - 1727) وكانت معظم المفاهيم التي تضمها تلك النظرية العامة قد استخدمت من قبل أو أشار إليها تلمييحا بطريقة منفصلة، لكن نيوتن كان أول من أدرك المفهوم الكامل للإشارات التي توصل إليها السابقون له، وفي كتابه
المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، الذي صدر العام 1677، عرض
ثلاثة شروط للحركة: ثم طور على تطريقة نيوتنين تفسيرًا
استباطياً للديناميكا: كان أول قانون تعبيرا عن مبدأ جاليليو. 
فقال إن جميع الأجسام، إذا لم يقعها شيء، تتحرك بسرعة ثابتة في
خط مستقيم، أي إذا شنت الدقة، بسرعة متغيرة. أما القانون الثاني
فيعرف القوة بأنها سبب الحركة غير المتغيرة، وتكون القوة متغيرة
مع حاصل ضرب الكتلة في عجلة السرعة. أما القانون الثالث فهو
المبدأ القائل إن لكل فعل مساويا له في المقدار ومضادا له في
الاتجاه، وفي ميدان ذلك قدم التفسير النهائي الذي كان كيبرنيكوس
وكيبر قد اتخذوا الخطوات الأولى في سبيله. وهو القانون العام
للجاذبية، الذي ينص على أن هناك بين أي جزءين من المادة، قوة جذب
تناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتيهما وتتناسب عكسياً مع مربع
المسافة بينهما، وعلى هذا النحو أصبح من الممكن تفسير حركة
الكوكاب وأقمارها ومذنباتها حتى أدق تفاصيلها المعروفة. بل إنه لم كان
كل جزء من المادة يؤثر في كل جزء آخر، فإن هذه النظرية جعلت من
الممكن حساب انحرافات القياس التي تسببها الأجسام الأخرى بدقة
تامة. وهو ما لم يتمكن أي نظرية أخرى من تحقيقه من قبل، أما عن
قوانين كيبر فقد أصبحت الآن مجرد نتائج لنظرية نيوتن، وهكذا بدأ
أن المفتاح الرياضي للكون قد اكتشف أخيرا، والصورة النهائية التي
تعتبر بها الآن عن هذه الحقائق هي المعادلات التفاضلية للحركة التي
خلت من أي تفسير دخيل عارض متعلقة بالواقع المحسوس الذي
تتعلق عليه، وهذاشيء ينصح بالتفصيل أين ذهب، كان
أعم حتى من هذا، ومع ذلك فإن نظرية التناسب مازالت موضوعا
للجدل حتى يومنا هذا، وتمكنها صعوبات داخلية، لكن بعد
إلى نيوتن،
فقال إن الأداه الرياضية للتعبير عن الديناميكا هي حساب التفاضل،
وانتقل إلى Leibniz الذي اكتشفه ليبننس أخذت الرياضة والفيزياء، تتقدمان بقدرات هائلة.
نشأة الفلسفة الحديثة

وقد شهد القرن السابع عشر كشفًا آخرًا هائلة، فقد نشر بحث
عن الفلسفة العامة عام 1669. وفي أواخر القرن عرض
نغمانس النظريات المعرفية في الوضع، وظهرت كشفة هارفي
عن الدورة السمعية مطبوعة في العام 1628. وضع روبرت بويل
(The Sceptical Chemist) في كتابه "الكيميائي المدقق".
R. Boyle

(1661) جداً لإغراء الكيميائيين القدماء (Alchemists)
والخرافات، وعاد إلى النظرية النزية عند ديمقرطيس، وتحقق تقدم كبير
في صناعة الأدوية، ما أدى بهدوء إلى إثارة ملاحظات أدّى أفضت في
الأخير إلى تطورات أفضل في النظريات. وأعقب هذا التفجّر الرائع
للنشاط العلمي تطور تكنولوجي مناظر، حقق السيطرة لأوروبا الغربية
طوال ثلاثة قرون، وهكذا فإن الروح الهيتمانية قد انتشرت مرة أخرى
بفضل الثورة العلمية، وكان لذاً كله انحلاله على الفلسفة بدورها.

لقد كان الجهد الكبير الفلاسفة، في عملية تفسير الظواهر، ينصب
من قبل على جانب التنسيب، أما الظواهر ذاتها فلم يكن أحد يقول عنها
شيئًا، ولها، بالطبع أساباب وجاهزة، لكن تظهر في العصر الذي تحدث
عنده فعلى التركيز المفرط على الجانب المعرفي البحث لا استبانة،
وأصبح الجو مهيأ للكلام عن مادة الملاحظة، التي يظل البحث التجريبى
من دونها عملياً، فلم تعد الأدلة القديمة (أو الأورجانون) (4) التي وضعها
Arsisto، وهي القياس، صالحة لتحقيق التقسيم في العلم، وبداً من
الضروري قيام دعاية جديدة، أو أورجانون جديد.

كان أول من عالج هذه الموضوعات صراحة هو فرانسيس بيكين
Francis Bacon (1561 – 1626)، وقد كان ابنًا لحامل الأحكام
المحلية، وتلقى تعليماً قانونياً. ونشأ في بيئة كان من الطبيبي أن تؤدي
به إلى العمل في السلك الحكومي. وقد دخل البرمان وهو في الثلاثينات
والعشرين، ثم أصبح مستشاراً لالإيرل إسكس (Essex)، وعندما أدين

(*) يلاحظ أن اسم الأورجانون لا يرجع إلى أرسطو نفسه. بل أطلقه الفلسفة المدرسية في
العصور الوسطى على مجموع المؤلفات النظيرية لأرسطو، التي كانت أداة كل بحث في ذلك
الحين (الترجم).
حكمة الغرب

إسكن بتهمة الخيانة، انحاز بيكن إلى صف الملكة اليزابيث، على الرغم من أنه لم يفلح أبدا في اكتساب ثقتها الكاملة. لكن عندما خلفها جيمس الأول على العرش في العام 1603، بدأ له الأمور مبشرة بمزيد من الأمل، وبالفعل ارتفعت مكانة بيكن حتى شغل في العام 1617 منصب أبيه، وأصبح في العام التالي مستشار الملك، ومنح لقب بارون فورهام (Verulam)، لكن أعداءه تأموا في العام 1620 للقضاء على مستقبله السياسي، فاتهموه بأنه تلقى رشى في قضايا المحكمة الملكية، ولم يعترض بيكن على الاتهام، بل اعتذر به، لكنه دافع عن نفسه بالقول إن الأحكام التي أصدرها لم تتأثر أبدا بالهدايا، وكان الحكم الذي أصدره ضد اللوردات هو تغريمه لـ 40 ألف جنيه، وسجنه في برج لندن طوال الوقت الذي يشأو الملك، وحرمته في المستقبل من منصبه السياسي ومقعده في البرلمان، وقد تم تنفيذ الجزء الأول من هذا الحكم القاسي، أما الجزء الثاني فقد اقتصر على احتزاز مدة أربعة أيام، أما ابتداء من العمل السياسي فقد نفذ بالفعل، ومنذ ذلك الحين عاش معتفكا ومتفرغا للكتابة.

كان بيكن، شأته شأن أقطاب عصر النهضة، مثبذا لاهتمامات، فكتب في القانون والتاريخ، وأشهر بقصائده (The Advancement of Learning) بالإنجليزية، وهو كتاب بعهد فيه يبيكن الأرض لأبحاثه التالية. ولهف الكتاب - كما يوجي عوتهان - هو توسيع نطاق المعرفة وزيادة سيطرة الإنسان على ظروفه وبينته، أما في المسائل الدينية فقد اتخذ موقفا مشابها بموقف أوكام، فدعا إلى أن يهم الإيمان والعقل كل مبادئه الخاص من دون أن يتعدى أحكامه على حذور الآخر، والوظيفة الوحيدة التي بعثها إلى العقل في الميدان الدينى هي استخلاص النتائج من المبادئ المقبولة بالإيمان.
يشمل النسخة الحديثة:

أما بالنسبة إلى السعي من أجل المعرفة العلمية، يعنى بها الصريح، فإن ما أكده بيكون هو الحاجة إلى منهج جديد أو أداة جديدة للكشف، يحل محل نظريات القياس التي أصبح إفلاتها واضحا للعيان. وقد وجد بيكون هذا النهج في الصيغة الجديدة التي وضعها للمستقبل، والواقع أن فكر الاستقراء لم تكن في ذاتها جديدة فقد استخدمت أرضيو من قبل، لكن طريقة استخدام الاستقراء حتى ذلك الحين كانت هي التعدد البسيط للأمثلة، أما بيكون فرأى أنه اهتمد إلى طريقة أكثر فاعلية، تتمثل في وضع قوائم للظواهر التي تشترك في صفة معينة هي موضوع البحث، وكذلك قوائم بالظواهر التي تشير إلى هذه الصفة، وقوائم بالظواهر التي تملك هذه الصفة بدرجات متوازية.

وعلى هذا النحو كان يأمل في الكشف عن السمة المميزة لصفة ما، فإذا أمكن الوصول بطريقة القوائم هذه إلى الاكتشاف والعملي، فسترى تكوين قد وصلنا حتما إلى نهاية بحثنا، أما من الناحية العملية فعليها أن نكتفي بمناسبة جزئية ثم نغامر بتسخين ما على أساسها.

هذا، باختصار شديد، هو لعصر الذي قدته بيكون للمنهج العلمي الذي كان يرى فيه أداة جديدة للكشف. يعتبر عنوان الدراسة التي عرض فيها هذه النظرية عن هذا الرأي. إذ كان القصد من الأورجانون الجديد الذي نشر العام 1220 أن يحل محل أورجانون أرسطو، غير أن هذا النهج، من حيث هو طريقة عملية لم يقبل قبول لدى العلماء، أما من حيث هو نظرية في النهج فقد كان محظياتا، وإن كان تأكيده لأهمية الملاحظة قد جعل منه دواء مفيدا يشفي من النزعة العلمية التقليدية المتطرفة. والواقع أن الأداة الجديدة لا تتحلى بالفعل في تجاوز أرسطو على الإطلاق فهي تعتمد على التصنيف وحده. وعلى فكرة القائمة إزالة التدقيق اللازم كفيلة بإيجاد القائمة. أو العناصر المناسبة لكل شيء، وتبنا لهذا الرأي فإتنا ما إن ننحت إلى المكان الصحيح، ومعه الأسم الملازم، لا كيفه أو صفة محددة، حتى نكون قد سطرنا عليها، على أن هذا الوصف يصلح للانطباق.
حكماء الغرب

على البحث الإحصائي، أما فيما يتعلق بصياغة الفروض فقد كان
بمكن على خطا في اعتقاده أنها مبنية على الاستقراء، الذي تكون
مهمته الحقيقيه، في الواقع، هي اختيار الفروض، بل إن مجرد القيام
بسلسلة من الملاحظات يُعتقد أن يكون لدى الأفراد من قبل ضر
أولى، أما اكتشاف الفروض، فلا يمكن أن توضع بشأنها مجموعة من
المقاعد العامة، والواقع أن يُمكن أن يكون مخاطبا كل الخطأ عندما اعتقد
بإمكان وجود أدلة لمهمه، يستطيع الأفراد عن طريق تطبيقها آليا أن
ينطبع الناس عن أسرار جديدة مذهلة للطبيعة، ذلك لأن وضع
الفرض لا يتم بهذه الطريقة على الإطلاق (a). فضلا عن ذلك، فإن
رفض يُمكن للفريق قد أدأ به إلى الإقلاع من أهمية وصفية
الاستباق في البحث العلمي، ومن الجدير بالملاحظة، بوجه خاص،
ألا أن يُعتقد أنهما كبيرا للمعالجة الرياضية التي كانت قد بدأت تطور
في عصره، ذلك لأن دور الاستقراء في اختيار الفروض ما هو إلا
جانب بسيط من جوانب المنهج، ويغير الاستباق الرياضي الذي
يقودا من الفروض إلى موقف عيني قابل للاختبار، لا تتوافر لدينا
معرفة بما يُمكن علينا اختياره.

أما العرض الذي قدمه يُمكن اخطب ضروب الخطأ التي تعرق لها
الإنسان فهو من أكثر أجزاء فلسفة تشويقا، فنحن في رأيه معرضون
للوقوع في أربعة أنواع من الخطأ العقلي، أطلق عليها اسم: الأسس، أو
الأوهام (Idols)، هنالك أول أواهام القليلة (أو النوع البشري) التي تقع
فيها لكونها بسرا، ومن أمثلتها تحكيم أمانة في أية نظرية، ووجه
خاص توقع أن نجد في الظواهر الطبيعية نظاما يزيده على ما هو
موجود علا، وهناك أواهام الكيف، وهي نقاط الضعف الفردية في كل
شخص، وهذه لا حصر لها ولا عدد، أما: أوهام السوق، فهي الأخطاء

(b) يبدو لي أن هناك شيئا من التجريبي في حكم المؤلف على يُمكن في هذه الناحية بالذات، لأن
يُمكن لمن أصاب من أصاب يُمكن الفروض والاستعفادها بها في البحث العلمي، وكذلك تزعمه
التجريبية الفرد، التي كان تزعمها راجعا إلى كونها در رفع على تطور ملحوظ في التأمل
المتالي الخاص كما كان سائدا في الترات الباقية. كات تلك هذه النزعة تتم على لا يتجاوز
الملاحظات العقلية، ويعتبر بشدة من الفروض بوصفها فئات عقلية غير مماثلة (المترجم).
ناشأ الفلسفة الحديثة

الناجمة عن ميل الذهن إلى الانьер بالانفاظ، وهو خط يتنفس في الفلسفة بوجه خاص، وأخيرا فإن أوهام المسرح، هي تلك الأخطاء التي تنشأ عن المذهب والمدارس الفكرية، والمثل المفضل لدى بيكين في هذا الصدد هو المذهب الأرسطي.

إن بيكين، على الرغم من كل ما أبداه من اهتمام بالبحث العلمي، قد فاتته جميع التطورات الأكثر أهمية في عصره تقريبا، فهو لم يعرف أعمال كبلر، وعلى الرغم من أنه كان يلقى العلاج على يد هارفي، فإنه لم يعرف بأبحاث طبيبة عن الدورة الدموية.

والأهم من بيكين، بالنسبة إلى المذهب التجريبي، وكذلك بالنسبة إلى الفلسفة عامة، هو توماس هيز (1589-1679)، فعلى حين أن هيز ينتمي في جوانب معينة إلى التراث التجريبي، فقد كان في الوقت ذاته يقدر للمنهج الطبيعي، وهو ما كان يربط بينه وبين جاليليو وديكارت، وهكذا فإن وعده بضيافة الاستناد في البحث العلمي جعل تصوره للمنهج العلمي أضخم بكثير من أي تصور توصل إليه بيكين.

لم تكن حياة هيز الأولى مع أسرته تبشر بخير كثير، فقد كان أبوه قسما شريرا متعننا، اختفى في لندن في وقت كان فيه هيز لا يزال طفلا. ومن حين حمله أن عمه كان إنسانا لديه شعور بالمسؤولية. فأخذ على عاتقه تربية ابن أخيه الصغير، خصوصا أنه لم يكن قد انجب أطفالا، وفي سن الرابعة عشرة توجه هيز إلى أكسفورد حيث درس الآداب والفلسفة الكلاسيكية، وكان النطق المدمر ومعتقليزيا أسطو جزءا من برنامج الدراسة، وقد شعر هيز بكراهية شديدة لهذه المجموعة، ظل بسلاسلة له طوال حياته. وفي العام 1648 أصيب معلما خاصا لويل كافنديث W. Cavendish ابن إريل ديفونشير، وبعد ستينات رافق تلميذه في الرحلة الكبرى عبر القارة الأوروبية التي كانت شيئا تقليديا في ذلك الحين، وعندما ورد تلميذه اللقب أصبح راعيا لهيبز، وعن طريقه تعرض هيبز إلى كثير من الشخصيات البارزة في عصره، وعندما مات راعيه في العام 1628.
توجه هيبز إلى باريس لبعض الوقت، ثم عاد ليصبح معلماً خاصاً لابن تلميذه السابق، ومرة أخرى رحل مع الإمبراطور في العام 1634 لزيارة فرنسا وإيطاليا، وفي باريس شارك مرسين وحلفاؤه.

وخلال سنواته هذة في باريس، ارتبط مرة أخرى بحلقة مرسين وقابل ديكارت، وما كان قد ارتبط بعلاقة ودية في البداية مع اللجان ‌الملكيين الهاربين من إنجلترا. وضمنهم الأمير الذي سيصبح فيما بعد الملك تشارلز الثاني، فإنه أفضح الجميع عندما نشر كتاب «التنين» (Leviathan) عام 1651، ذلك لأن أصدقاء الملكين لم تعجبهم طريقته العلمية اللاشخصية في مسألة مسألة الولاء، على حسن أن رجال الكنيسة الفرنسية أخذوا عليه خصومته لكاتلوليكية. لذلك استقر رايه على الفرار مرة أخرى، لكنه سار هذه المرة في الاتجاه المضاد وعاد إلى إنجلترا، حيث استسلم لكرومويل وانسحب من الحياة السياسية، وفي هذه المرحلة من حياة هيبز دخل هي معركة فكرية عنيفة كان خصمه فيها هو ووليس Wallis من أكسفورد، وما كان إجحاف هيبز بالرياضيات يفوق هالته في هذا العلم، فإن خصمته الذي كان أنتقدبمبسبهولة فن الجدل الناشف بينهما، وقد استمرت خلافات هيبز مع علماء الرياضيات حتى نهاية حياته.

وبعد عودة الملكية، استعاد هيبز الحظوة لدى الملك، بل إنه حصل على مناصب مقداره مائة جنيه في السنة، وهي هبة كانت كبيرة وإن كان دفعها له قد ظلم أمراء غير مضمون، لكن عندما تتشتت الخلافات بين الشعب على إثر وراء الطاعون الذي فتك بالناس وحريض لندن الكبير، أجري البرلمان تحقيقاً حول موضوع الإتحاد، فأصبح كتاب «التنين» لهبز
نشأة الفلسفة الحديثة

هذها خاصا للنقد الجارح، ومنذ ذلك الحين لم يستطيع ه滋 أن ينشر شيئا عن أي مسألة اجتماعية أو سياسية شائكة إلا في الخارج، حيث كان يحظى في السنوات الأخيرة من حياته الطويلة بسمعة تفوق سمعته في بلاده.

ولقد وضع هيز في الفلسفة أساس عناصر كثيرة أصبحت تميز بها المدرسة التجريبية الإنجليزية فيما بعد، وكان أهم أعماله هو "التميز"، وفهي طبق آراء الفلسفة العامة من أجل وضع نظرية في الحكم والسيادة، لكن الكتب، قبل أن يتشكل إلى بحث النظرية الاجتماعية، يتضمن على سبيل التقديم موجزا وافيا موقعة الفلسفي العام، ففي الجزء الأول تفسيرا للإنسان ولعلم النفس البشري على أسس ميكانيكية دقيقة، مصحوبا ببعض الثوابات الفلسفية عن اللغة ونظرية المعرفة، وهو بير - مثل جاليبو وديكارت - أن أي شيء يدخل في نطاق تجريبيا ينتج عن حركة ميكانيكية في الأجسام الخارجية. على حين أن المزادات والأفكار والروائع وما شباهها لا توجد في الأشياء، بل هي ذاتية فيها، وهو يذكر عرضا في سياق هذا الموضوع أن الجامعات مازالت تدرس نظرية هذة في الانسجامات (Emanations) مبنية على آراء أرسطو، ثم يضيف بحثه أنه لا يرفض الجامعات بوجه عام، لكنه لما كان سيتحدث فيما بعد عن موجوداتها في الدولة، فلا بد له من أن يدلنا على أهم عواملها التي تتيحن إصلاحها والتي من بينها الإثارة من الكلام الغارق، يقوم رأيه في علم النفس على فكرة التفاعل أو المبارة، كما يتخذ في موضوع اللغة موقفا اسمي نامالات، وهو يرى أن الهندسة هي العلم الوحيد، ووظيفة العقل لها طابع البهران نفسه في الهندسة، فضلا عن أن يبدأ بالتعريفات، ونحرص في صياغتها لها على الاستنا تفافهم مناقضة لذاتها، وبهذا النعت يكون العقل شيئا يكتسب بالمراة، أي أنه ليس قطريا كما اعتقد ديكارت، ويلي ذلك عرض للانفعالات على أساس فكرة الحركة.
من جهة أخرى، يرى هيز أن الناس يكونون في حالتهم الطبيعية مستسلمين، ويعتبر كل منهم إلى المحافظة على ذاته على حساب الآخرين، بحيث تقوم بينهم حالة حرب لكل ضد الكل، ولكن يتخيل الناس أن هذا الكابوس المزعج يتجمعون معًا ويفوضون قدرتهم الخاصة إلى سلطة مركزية. وهذا هو موضوع الجزء الثاني من الكتاب.

ولما كان الناس عاملا، وميلان إلى التنافس، فإنهم يضلون إلى اتفاق أو ميول من مستعمِهم، يتفقون فيه على الخضوع لسلطة معينة من اختيارهم، ويجمَع قيام مثل هذا النظام لا يكون لأحد الحق في التمرد، فالأمم المحتكمون، لم يتمكنوا بالاتفاق، ولا يحق للناس أن يفسخوا الاتفاق إلا إذا عجز الحاكم عن توفير الحماية التي اختير أصلاً من أجلها، ويسعى المجتمع الذي يركز على عقد من هذا

النظام باسم الدولة القائمة على مصلحة مشتركة (Commonwealth)، وهي اشبه ببرج عملاق مركب من رجال عاديّين، أي بـ "الخليفة"، وما كانت هذه الدولة أضعف وأقوى من الإنسان فإنها أشبه بأنه، وإن كانت تشارك مع الناس العاديين في أنها فائقة، وتوصف السلطة المركزية بأنها ذات سياحة (Sovereign)، وهذه السيادة تُعرَف سلطة مطلقة في جميع جوانب الحياة، أما الجزء الثالث من الكتاب فيقدم إيضاحاً للسبب الذي يتبع معه عدم وجود كنيسة عامة، ولقد كان هيز "إراستفي" (Erastus) يملأ الكامل لهذه الكلمة، ومن ثم رأى من الضوري أن تكون الكنيسة مؤسسة قومية خاضعة للسلطة الدنيا، وفي الجزء الرابع يوجه انتقادات إلى كنيسة روما بعدم توافر شروط الخضوع هذا فيها.

لقد تأثّرت نظرية هيز بالانقلاب السياسي الذي انتشر في عصره، وكان أكثر ما يخشاه وينفر منه هو الانشقاق الداخلي، لأنها كانت آراءه تتشن السلام بأي ثمن، أما فكرة القيود والضوابط، كما عرضها لوك

(*) نسبة إلى إراستفيus (1622-1653)، وهو لاوتوني سويسي كان طبيباً شهيراً، من أتباع الحركات الإصلاحية، ويطالب اسم "إراستفي" في النشر على من يرفضون استقلال الكنيسة عن الدولة، مع أن هذه فكرة ليس من المؤكد أن إراستفي نفسه كان يقول بها (الترجمة).

62
نشأة الفلسفة الحديثة

فيما بعد فكانت غريبة عن أسلوبه في التفكير، على أن طريقة معالجته للمسائل السياسية. على الرغم من تحريرها من الخلافة والنزعة الصوفية. كانت تميل إلى الإفراط في تبسيط المشكلات، ولم يكن تصوره للدولة كافية لمواجهة موقف السياسي الذي عاش فيه.

***

لقد رآى أنيا أن عصر النهضة قد شبع الباحثين على الاهتمام المتزايد بالرياضيات، وهناك مسألة رئيسية أخرى كانت تشغيل فكري ما بعد عصر النهضة. هي مهمة النهج، وهي مسألة لاحظتها من قبل في Rene حالة بيك وهايز، ولقد امتاز هذان العاملان عند رينيه ديكارت (Descartes 1596 - 1650) في تكوين قضايا جديدة على طريقة القدماء في تكوين مذاهب شاملة. ومن هنا كان يعد عن حق مؤسس الفلسفة الحديثة.

كانت أسرة ديكارت تتلمع إلى الشريعة الدنيا من طبقة النبلاء، إذ كان أبوه مستشارا لبلدان مقاطعة بريتاني، وقد تلتمس منذ العام 1604 حتى 1612 في مدرسة لا فيليش (La Fleche) البسية، التي قدمت إليه تعلية كلاسيكية جيدا، فضلا عن أنها زودته بأساس مثمن لمعرفة العلوم الرياضية كما كانت تعلم في ذلك الحين. وبعد أن أتم دراسته فيها، توجه إلى باريس، وفي العام التالي، بدأ دراسة القانون في بولتيب (Poitiers)، حيث تخرج في العام 1616، غير أن اهتماماته كانت مركزة على ميدان آخر، ففي العام 1618 سافر إلى هولندا للاحتفال بالجيش، ما أتاح له وقتا طوليا لدراسة الرياضيات. وفي العام 1619 بدأت حرب الثلاثين عاما بداية جادة، ونظرت لإصرار ديكارت على أن يشاهد العالم فقده اضطر إلى جيش باباريا، وفي شتاء ذلك العام اهتدى إلى الأفكار الرئيسية التي استهلهاها فلسفة، وذلك من خلال تجربة وصفها لنا في كتاب "المقال في النهج"، ففي يوم أكثر برودة من المعتاد لجع ديكارت إلى كوك، وجلس بقرب المذابة الحجرى، وعندما سرى الدف، في أوصاله، بدأ يفكر، وما إن حلت نهاية ذلك اليوم حتى
كانت الخطوط العامة لفلسفته كلها قد تكشفت له بوضوح، وقد ظل ديكارت ملتزمًا بالجيش حتى العام 1622 ثم عاد إلى باريس، وفي العام التالي زار إيطاليا حيث بقي فيها عامين. وحين عاد إلى فرنسا وجد أن الحياة في موطنه تلهيه عن أمور كثيرة، ولما كان انعزاليًا بطبيعته إلى حد ما، ونظرًا إلى حرصه على العمل في جو لا يعكر صفوه شيء فقد رحل إلى هولندا في العام 1628، وهنالك تمكن - بعد أن باع ممتلكاته التي لم تكن واسعة - من أن يعيش حياة مستقرة متمحّدة بفسط معقول من الراحة، وطوال السنوات الأخيرة والعشرين التالية بقي في هولندا باستثناء ثلاث زيارات قصيرة إلى باريس، والتزام بدأ يضع تفاصيل فلسفته، على الأساتذة التي كان قد اهتمد إليها في وقت اكتشافه منهجه، لكنه استمع عن نشر كتاب مهم في الفيزياء، كان قد أخذ فيه بالنظام الفلسفي الكب كنتيكي، عندما ترامت إليه أخبار محاكمة جاليليو في العام 1633، وقد كان أشد ما يحرض عليه هو الأتربورط في خلافات ومجالات، إذ بدا له أن في ذلك ميضوية للوقت الثمين، فضاها عن ذلك فإن كل الظواهر تدل على أنه كان كاثوليكيًا مخلصا، وإن كان نعلم أبدا مدى تقاء معتقداتنا في هذا الصدد، لذلك اكتشف ديكارت ينشر مجموعة من ثلاثة أجزاء عن البصريات، والأرصاد الجوية، والهندسة، أما «المقال في النهوض» الذي ظهر في العام 1637، فكان يقصد منه هو أن يكون مقدمة لهذه الدراسات الثلاث، ولقد كانت أشهر هذه الدراسات هي دراسته في الهندسة، حيث عرض مبادئ التحليل الهندسي وطبقها. وفي العام 1641 نشر كتاب «التمامات»، وأغليه في العام 1644 بكتاب «مبادئ الفلسفة» الذي أعددته إلى الأميرة البازيلية، ابنة أمير بافاريا، وفي العام 1649 كتب دراسة عن الفيالق النفسية اهتديت إلى الأميرة نفسها، وفي هذا العام نفسه أبدت الملكة كريستينا - ملكة السويد - اهتماما بأعمال ديكارت، وتمكنت في النهاية من إقناعه بالرحيل إلى ستوكهولم، وقد كانت هذه الملكة الإسكندنافية شخصية تتجسد فيها حكمة الغرب.
نتيلسون السالين الحديثة

روح عصر النهضة يحق، فقد دفعته قوة إرادتها وعناها إلى الإصرار على أن يعلمه ديكرانت الفلسفة في الساعة الخامسة صباحا من كل يوم، وهكذا وجد ديكرانت نفسه ملما بواجب فلسفي هو أن يستبق في ظلمة ليل الشتاء السويدي، وكان ذلك أكثر مما تحتمله صحته، فذهبه العرض وعاد في فبراير 150.

لقد كان مهندس ديكرانت هو، في نهاية الطاف، حسبه اهتمامه بالرياضيات، وكان ديكرانت قد أثبت من قبل في ميدان الفلسفة مدى اتساع نطاق النتائج التي يمكن أن يصل إليها هذا المنهج، إذ كان من الممكن باستخدام المنهج التحليلي تقديم وصف لخصائص فئات كاملة من المنظمات عن طريق معايير بسيطة، وكان ديكرانت يؤمن بأن المنهج، الذي أحرز كل هذا النجاح في ميدان الرياضيات، يمكن أن يمتد إلى ميادين أخرى، وبذلك ينحي للباحث أن يصل إلى نوع الإنجاز نفسه الذي يتوصل إليه في الرياضيات، وكان الهدف من المقال في المنهج هو بيان القواعد والإرشادات التي ينبغي أن تتبعها كيما تستخدم مكانتها العملية على الوجه الأكمل، أما بالنسبة إلى العقل ذاته فقد كان ديكرانت يرى أن الناس جميعا متساوون فيه، وكلما بينا من اختلافات هو أن البعض منا يستعملون أفضل من البعض الآخر، غير أن المنهج، الذي نكتسبه بالممارسة، وهي نقطة يعترف بها، ديكرانت بصورة ضمنية، لأنه لا يريد أن يفرض علينا منهجا بل يهدف إلى أن يبين لنا كيف استخدم هو ذاته عقله بنجاح، ويذكر العرض الذي يقدمه ديكرانت في هذا الكتاب طابع السيئة الذاتية، إذ يروي لنا كيف أن المؤلف لم يشته في شبابه بذلك الكلام الغامض المفترض إلى البقية الذي يجد الماء، في كل المجالات، أما في ميدان الفلسفة فما من رأي مهجور إلا واعتقه شخص ما. ولقد أعجبته الرياضيات بسبب ما تسمى به استنتاجاتها من يقين، غير أنه لم يكن قد أدرك بعد كيف يستخدم على النحو الصحيح، وهكذا تخلع عن التعلم من الكتب وبدا أسفا، لكن تبين له أن عادات الناس تختلف فيما بينها بقدر ما

65
تختلف آراء الفلسفة. وفي النهاية، استقر عزمه على أن ينظر في الداخل لعله يهتمي إلى الحقيقة. ومن هنا حدثت واقعة تفكيره بقرب المدعاه، التي تحدثنا عنها من قبل.

إذا لاحظ ديكارت أن العمل الذي ينجزه كله شخص واحد هو وحدة الذي يمكن أن يكون مرتبطًا على أي نحو، فإن القيم تفضل كل شيء سبق له أن تعلمه وأرغم على أن يسلم به تسلمًا، وهكذا فإن النطق الهندسة والجبر هي وحدها المعرفة التي تظل صامدة وسط هذا الرفض الشامل. ومن هذه المعرفة ابتدى إلى إبريق قواعد الأولى هي الا نقبل أي شيء سوى الأفكار الواضحة والمتميزة، والثانية هي أن نقسم كل مشكلة إلى أي عدد من الأجزاء يلزم لحلها. والثالثة هي أن نسير في تفكيرنا من البسيط إلى المركب، مفترضين وجود ترتيب حيث لا يكون هناك ترتيب بالفعل. أما القاعدة الرابعة فشذعنا إلى أن نقوم دائما بمراجعت دقيقه كيما نتأكد من أننا لم نغلق شيئا، هذا هو النهج الذي استخدمه ديكارت في تطبيق الجبر على المشكلات الهندسية، مما أتاح له أن يبتكر ما تحقق عليه اسم الهندسة التحليلية. أما تطبيق هذا النهج على الفلسفة فقد رأى ديكارت أن من الواجب إرجاء حتى يقتدم به العمر قليلا. وفيما يتعلق بالأخلاق فإننا نواجه مشكلة ذاتها، إذ أن الأخبرة في ترتيب العلوم، ومع ذلك يتبعون علما في حياتنا أن نتخذ قرارات عاجلة، لذلك وضع ديكارت لنفسه فائدة مؤقتة للسلوك يوفر له بال생활 العملي (البرمجيات)، أفضل طريقة ممكنة للحياة، ومن هنا قرر أن يعيش لذويه بلاده وعلاقتها. وأن ينطلق مؤمناً بعقيدها، وأن يرسل دعماً وإصرار بمجرد أن يقدم ذلك ذهنه على أن يسير في إنجه العين. ونحاول أخيرا أن يتحكم في نفسه بدلا من أن يغير قدره، ويكيك رغم وفقا لنظام الأشياء لا المكس. ومنذ ذلك الحين قرر ديكارت أن ينذر نفسه الفلسفة.

وينهي منهج ديكارت، حين يطبق على الميقاتي ويرفعها، إلى الشك المنهجي، فشهادة الحواس غير مؤكدة ولا بد من الشك فيها، بل إن الرياضيات ذاتها، على الرغم من كونها أقل تعرضًا للشك، ينبغي
المقال الفلاسفة الحديثة

الإريثبات فيها، لأن من الجائر أن قوة ذات قدرة هائلة تقوونا عمداً في طريق الخضال، وبعد هذا كله يظل الشيء الوحيد الذي يتعتمد على المشكك أن يعرف به هو تشكيك ذاته، وهذا هو أساس صيغة ديكارت الأساسية: أنا أفكر إذن أنا موجود، في هذه القضية وجد ديكارت نقطة البداية الواضحة والمتميزة للمتنافزين، وفقاً استنتج أنه كان مفكرًا مستقلًا عن العناصر الطبيعية، ومن ثم مستقل عن الجسم أيضاً، ثم انتقل ديكارت إلى وجود الله، الذي قدم له برهاناً ينطوي في جوهره على تكرار للدليل الأدبيولوجي، وما كان الله صادقاً بالضرورة فلا يمكن أن يخدعنا بشأن أفكارنا الواضحة والمتميزة. فنظرًا إلى أن لدينا فكرة من هذا النوع عن الأجسام، أو عن الامتداد، وفق تعبيره، فلا بد أن تكون الأجسام موجودة، ويلي ذلك عرض عام للمسائل الفيزيائية بالترتيب الذي كان مقرونًا أن تعالج به هذه المسائل في دراسته غير المنشورة، فهو يفسر كل شيء من خلال الامتداد والحركة، وهو يطمذ ذلك حتى على علم الأحياء، ويقدم ديكارت تقسيمًا للدورة الدموية على أساس أنها ترجع إلى قيام القلب بوظيفة جهاز التسخين، بحيث يجعل الدم الذي يدخله يتمدد، وهو تفسير يختلف بالطبع عن ملاحظات هارفي، مما أثار جدلاً شائعاً بين الرجليين، لكن لم يعد إلى "القسام في النهج". فنلاحظ أن هذه النظرية الميكانيكية تؤدي إلى الراي القائل إن الحيوانات كائنات آتية، لا روح فيها، وهي نتيجة يفترض أنها تتطلب عليها أيضاً من كون الحيوانات تتكتم، ومن ثم فلا بد من أننا نتفق على المقال، يؤكد ذلك إلى دعم الراي القائل إن الإنسان مستقلة عن جسد، ويقودونا إلى استنتاج خوضها، ما جاءت كقوى أخرى تدومها، وأخيراً يشير "المقال" تملحاً إلى محاكمة جاليليو، وتناقش مسألة النشر أو عدم النشر، وفي النهاية يكون الحل الوسط هو نشر "المقال في النهج"، والدراسات الثلاث التي يكون المقال مدخلاً إليها، هذه باختصار شديد، هي رسالة "المقال" الذي يقدم صورة موجزة لمبادئ الفلسفة الديكارتية.
وأهم ما في هذا المذهب هو طريقة الشكل المنهجية، فهذة الطريقة من حيث هي أسوب إجرائي تؤدي إلى الشكل الشامل، كما حدد فيما بعد في حالة هيوم، لكن ما ينقذ ديكارت من التناقض الشاكسة هو أفكاره الواضحة والمتميزة، التي يجدها في نشاطه الذهني الخاص، فلا كانت الأفكار العامة، من أمثال الامتداد والحركة، مستقلة عن الحواس، فإنها في نظر ديكارت فطريية، ومثل هذه الصفات الأولية هي التي تولد معرفة بالمعنى الأصيل، أما الإدراك الحسية فينصب على الصفات الثانية، كاللمع والطعم والملمس وما شابه ذلك، غير أن هذه الصفات لا توجد حقيقة في الأشياء، وفي كتاب "التمالكت" يُقدم ديكارت مثل الشهرة لقبعة الشعر ومظاهرها المتغيرة، لكي يضرب مثلاً يوضح هذه النقطة، أما الشيء الذي يظل على ما هو عليه طوال الوقت فهو الامتداد، وهو فكرة فطريية يعرفها العقل.

وهكذا فإن الفلسفة الديكارية تؤكد الأفكار بوصفها نقاط البداية التي لا يتعلق إليها شك، وقد كان لذلك تأثيرهما في الفلسفة الأوروبية منذ ذلك الحين، سواء في اتجاهها العقلية أو في اتجاهها التجريبية، ويظل هذا الرأي صحيحًا حتى على الرغم من أن الصيغة "انظر في حين ما، إن تحدث الأمور" التي ارتكز عليها هذا التطور، ليست في ذاتها صحيحة كله الصحة، وذلك لأن هذه العبارة لا تكون سليمة إلا إذا اعتبر تها بسلسلة مضمونة، هي أن الفكر عملية واعية بذاتها، ولو لم تمتلك تلك النسب بين هذه القضية أن تكون: "انظر فيما، إن تحدث الأمور" لأنني إذا كنت أمشي فإن الصحيح الفعل أماني لا بد أن أكون موجوداً، وقد أثار هذا الاعتقاد هيبز وجاسدي، وناكد.

يجب أن نلاحظ بالطبع أماني قد أعتقد أماني عندما لا أكون في الواقع مباشرة، على حين أماني لا يمكن أن أعتقد أماني أفكر حين لا أكون مفكراً بالفعل، أي إن هذه الإجابة إلى الذات التي يُقترح حدوثها في عملية التفكير، هي التي تضفي على صيغة ديكارت طابعها الذي يبدو بمنايد عن الشكل، فإذا أزالت عنها طابع الوقعي الذاتي، كما فعل هيوم

حكمة الغرب

68
نشأة الفلسفة الحديثة

فيما بعد، انحلل المبدأ من أساسه، ومع ذلك يظل من الصحيح أن تجارب المرء اللوحي الذي يوجه على يقين إضافي لا تشاركهما فيه الأحداث الأخرى.

ولقد أدى تأكيد الفلسفة الديكارتية لتلك الثنائية القديمة المفهومية اللوحي، والمعتقدات اللوحي والجسد، إلى إبراز مشكلة العلاقة بين الدوامات والجسد. والمشكلة التي تعيق على أي فلسفة كهذا أن تواجهها، ذلك لأنه يبدو أن العالمين المادي واللوحي يسير كل منهما في مجرى الخاص. المختص بذاته، الذي تحكمه مشاهدته الخاصة، وفقاً لهذا الراي يكون من المستحيل بوجه خاص القول إن عمليات ذهنية أو نفسية كالإرادة يمكن أن تؤثر في العالم المادي على أي نحو، وقد وضع ديكارت ذاته استثناء لهذه القاعدة، حين اعترف بقدرة النفس البشرية على تغيير حركة الأرواح الجوية من حيث الاتجاه، لكن ليس من حيث الكم، غير أن هذا المهرب المصطنع لم يكن يتماشى مع مذهبته، فضلاً عن أنه لا يتفق وقوانين الحركة، ومن هنا فقد استنتج من اتباع ديكارت ورأوا أن الذهن لا يستطيع تحريك الجسم، ولكي نفسر العلاقة بينهما ينبغي أن نفترض أن العالم قد رتب مقدماً بحيث إنه كما حدث حركة جسمية معينة يطرد في الميدان اللوحي، وفي الوقت المناسب ما تعتبره الحدث اللوحي الصحيح المصاحب لهذه الحركة من دون أن يكون هناك أي ارتباط مباشر، وقد قال بهذا الرأي لفلا للفلا، بخصوصا Malebranche، جولينو جولينو (1638 - 1715) وميلانيرش، ميلانيرش، جولينو، (1638 - 1715)، ويطلق على هذه النظرية اسم "مذهب المناسبة" (Occasionalism)، لأنه يرى أن الله يرتيب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية واللوحية في مساراتها المتزامنة على نحو يجعل الحادث في إحدى السلاسل يقع دائماً في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخرى، وقد اتبع جولينوتس تشبيه الساعونت لكي يضرب به مثالاً يوضح هذه النظرية، فإذا كانت لدينا ساعتين تدل كل منهما على الوقت بدقة كاملة، ففي وسعتنا أن ننظر إلى إحداهما...
إذاً، يشير القرب إلى اكتمال الساعة، بينما نسمع دقائق الساعة الأخرى. وقد يؤدي هذا إلى الاعتقاد أن الساعة الأولى هي التي جعلت الثانية تدق، والواقع أن الذهن والجسم أشبه بهبات الساعتين اللتين ضبطهما الله بحيث تسيران كل في مجارها المستقل والوازي لجري الأخرى، وبطبع فإن «ساعات الساعة»، يثير بعض الصعوبات المجردة، فكما أنت تستطيع من أجل معرفة الوقت المضبوط - إن تستغني عن إحدى الساعتين، فذلك يبدو من الممكن أن يُنْتَج على الأحداث الذهبية بالإشارة إلى الأحداث المادية الموارية لها فقط.

والواقع أن «مبدأ الساعات» ذاته هو الذي يُقدم إمكان نجاح مثل هذه المهمة، وبهذا يمكن أن نُقدّم نظرية كاملة عن الأحوال الذهبية. من خلال الأحداث المادية وحدها، وهي محاولة قام بها بالفعل الفلاسفة الماديون في القرن الثامن عشر، وتوسع فيها علم النفس السلوكي في القرن العشرين، وهنا فإنه منهج الساعات بدلاً من أن يعمل على ضمان استقرار النفس عن الجسم يؤدي إلى نهاية الفلك، على أن النفس كياناً أرضاً يمكن الاستناد إليه، أن يؤدي - بعين ذلك - إلى جعل الجسم كياناً غير ضروري في كل الأحوال. وأيضاً كان الراي الذي يفصله الأمر فإن هذا لا يتفق بالإبداع السبيئ، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تجد المؤلف ديكارت مكاناً مضموناً على قائمة المعنونات لدى الكنيسة. ومن أسباب ذلك أن الساعة ديكارت لا يمكنه تفسير الإرادة الحرة بطريقة مستفصة. والواقع أن النزعة الحتمية الصارمة التي يقسم بها التفسيرات الديكارتية للعالم المادي، الفيزيائي والبيولوجي، قد أسهمت بدور كبير في تشجيع الذهن المادي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، خصوصاً عندما ننظر إلى هذه النزعة في ارتباطها بفيزياء نيوت.

إن الثنائية الديكارتية هي في نهاية المطاف حصول نظرية تقليدية تماماً إلى مشكلة الجوهري، بالمعنى الفني الذي يستخدمه الفلاسفة المدرسيون هذا اللفظ: فالجهري هو حامل الصفات، غير أنه هو ذاته
نظام الفلسفة الحديثة

مستقل ودائم، وقد اعترف ديكارت بجودونين متباينين، أوّل المادة والمكان، ولا يمكنهما أن يتفاعلا على أي نحو، لأن كل منهما مكتمل ذاته، وقد ظهرت فكرة «الكانتونات» من أجل عبر الوجه بينهما، لكن من الواضح أننا لو قمنا娱乐 هذا المبدأ فإننا نحول شيء بيننا وبين الاستحصال عليه إلى أي حد نشاء، فمن الممكن مثال النظر إلى كل عمل على أنه جوهري في ذاته، وقد

سأسار ليبنيتيس، في هذا الاتجاه، فوضع نظريه «الذرائع الروحية» Leibniz (Monads) التي تنطوي على القول بعدد لا نهاية له من الجوهر، كلها مستقلة، لكن بينها تشابه، وفي مقابل ذلك يستطيع الآخر أن يعود إلى وجهة نظر بارمنيدين فيقول إنه لا يوجد إلا جوهري واحد، وهذا الاتجاه الأخير هو الذي سار فيه أسبينوزا، الذي رغمًا كأنه نظرتاه أشد المذاهب الواحيدة التي عرفها التاريخ اتساقا وصرامة.

كان أسبينوزا (1632 - 1677) الذي ولد في مستردام، ابنًا لأسرة يهودية، رحل أجدادها قبل وقت كانت ذاكرة الأسرة لاتزال تعيبه - عن ديهم في البرتغال، لكني، بعدنا مكانًا يمكنهم فيه أن يعيدوا الله على طريقتهم الخاصة، ذلك لأن خروج المسلمين من إسبانيا والبرتغال قد أتاح الفرصة للحاكم التفتيش، لكي تكون حكما يسوده التفعص الدين، ما جعل الحياة بالنسبة إلى غير المسيحيين غير مريحة، إذا استخدمنا أخف تعبير ممكن، أما هولندا فقد كانت في أثناء عصر الإصلاح الديني في حرب ضد حكم الطفيلي في إسبانيا، ومن ثم قامت مجا لاضحايا الاضطهاد، وأصبحت مستردام موطنا لطائفة يهودية كبيرة، وفي هذا الاتجاه تلقى أسبينوزا تعليمه وتربت عليه الأولى.

على أن هذه الدراسات التقليدية لم تكن تكفي لإرضاء ذهنه المتواجد، وقد اتجهت له معروفة باللاتينية أن يطلب على كتابات أستاذ المفكرين الذين حددوا حركة إحياء العلم الكبيري، وعملوا على تشجيع العلم والفلسفة الجديدين، وسرعان ما وجد أن من المستحيل عليه البقاء في إطار العقيدة الخريرة لليهود، مما سبب حرجًا شديدا للطائفة اليهودية، والواقع أن لهوتي حركة الإصلاح الديني كانوا
حكمته الغرب

 متزعمين على طريقتهم الخاصة، وشعروا بأن أي رفض للدين بطريقة نقدية عنيدة قد يعكر صفو جو التسامح العام الذي كان يسود هولندا في ذلك الحين. وهكذا إنه تُرذَّب أسبينوزا في النهاية من الكنيس اليهودي وصُبِّت على رأسه كل لعنة الكتاب المقدس.

 ومنذ ذلك الحين التزم أسبينوزا العزلة التامة، وخصوصا لأنه كان يطبّعه منطويًا على نفسه، وعاش في هدوء وسط حِلقة صغيرة من الأصدقاء، وكان يتكون رؤية من صقل العدسات، ويكسر حِيَاته للتأمل الفلسفي. ولكن على الرغم من حياة الاعتلاء التي كان يعيشها، ذاعت شهرته بسرعة، وأخذ يتبادل الرسائل فيما بعد مع عدد من المعجبين ذوي النفوذ، كان أهمهم ليفنتس. ومن المعروف أنهما قد تقابلوا في لاهاي، غير أن أسبينوزا لم يوافق قط على أن يخرجه أحد من عزلته. ففي العام 1673 عرض عليه أمير بافاريا كروسي الفلسفة في جامعة هيدلبيرج، ولكن رفض العرض رفضًا مهذبًا. كانت أسباب رفضه هذا الشرف تتم عن كثير، إذ يقول ألونzo لو بيرنارتش لإعتقاد أن لم تُفرغ لتعليم الشباب ضربة أكثر عن ممارسة الفلسفة، وفضلًا عن ذلك فإن لا ادري ما هي الحدود التي ينبغي على أن أحضر فيها حرية التفسير حتى لا أبدو راغبًا في الخروج على العقلية السائدة... وحُكِّد تزداد أني لا أعمل نمسي بالأمل في حظ أفضل، بل أني سامعت عبر إلقاء الدروس لسبب واحد هو إيقاعي السكينة التي اعتقلت أني أستطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة».

 أما كتابات أسبينوزا فلم تكن ضخمة في حجمها، غير أنها تكشف عن قدرة على التركيز والدقة المنطقيّة نادرة، وربما تحيل الوصول إليها. لكن أراه في الألوهية والدين كانت سابقة لعصره إلى حد أنه، على الرغم من كل جهوده الجادة في التفكير النظري الأخلاقي، قد صُبِّت عليه اللعناء في عصره وطول ماتته عامًا بعد ذلك، بوصفه شيطانًا آنما، كما أن كتابيه الأعظم «الأخلاق» كان في نظر معاصريه من الخطورة بحيث لم يمكن نشره إلا بعد وفاته.
نشأ الفلسفة الحديثة

وتطوي نظريته السياسية على عناصر مشتركة كثيرة مع نظرية "هيبز". غير أن الأساس الذي كانت تركز عليه نظرية أسينيوزا مختلف
كل الأفكار على الرغم من وجود قدر لا يُائِم من الاتفاق بينهما
على كثير من النصائح التي اعتقدوا أنها ضرورية لقيام مجتمع صالح.
فجعل حين أن هيبز يقَدَّم آراء على أساس تجريبي، فإن أسينيوزا
يرتبط نتائجه من نظريته الميتافيزيقية العامة، بل إن المرء لا يستطيع
أن يدرك مدى قوة استدلاله إلا إذا نظر إلى أعماله الفلسفية كلها على
أنها دراسة واحدة، والواقع أن هذا واحد من الأساليب التي جعلت
تأثير المباشر لكتابات أسينيوزا أضعف من تأثير الكتابات السياسية
للفلاسفة التجريبيين، ولكن ينبغي أن نذكر أن المسائل التي تناشدها
كانت مشكلات حية وحقيقة إلى أبعد حد في عصره، غير أن الدور
الأساسي الذي تقوم به الحالة في أداء الجهاز السياسي لعمله لا يكن
معترفا به عددا على النطاق الواسع الذي أصبح سائدا في القرن
التاسع عشر.

كان أسينيوزا من أئكار حرية التفكير على خلاف هيبز. بل إن
ميتافيزيقاه ونظريته الأخلاقية تستجيب التقول بأن الدولة لا تستطيع
أداء عمها على الوجه الصحيح إلا في إطار هذه الحالة. وهو ينافش
هذا المسالة بحماسة كبيرة في كتاب "دراسة لاهوتية سياسية
Theologico - Politicus Tractatus"
ويستخد هذا الكتاب طابعا غرير
مؤلف إلى حد ما من حيث إن هذه الموضوعات تُعالج فيه على نحو
غير مباشر من خلال تقد الإنجيل. وهنا نجد أن أسينيوزا قد بدأ
بالنسبة إلى العهد القديم بوجه خاص، ما أصبح يطلق عليه بعد قرون
من الزمان اسم "النقد الأعلى". وهو يدرس أمثلة تاريخية من هذا
المصدر (أي العهد القديم)، ويخص منها إلى إثبات أن حرية التفكير
تتنتمي إلى صميم الوجود الاجتماعي. وفي هذه المسألة يصل، على
سبيل الاستنتاج الختامي، إلى فكرة رائعة يقول فيها: "ومع ذلك ينبغي أن
اعترف بأن مثل هذه الحرية تترتب عليها أضرار في بعض الأحيان."
حكمة الغرب

ولكن من ذا الذي استطاع أن ينشئ أي شيء يقدر من الحكومة يستحيل معه أن يشرتب عليه نتائج ضارة! إن من يومي إلى أن يحكم كل شيء بالقوانين لا بد أن يزيد من القائص بدلاً من أن يقللها. ولكن ما لا يمكن منعه ينبغي أن يسمح به، حتى لو أدى ذلك أحياناً إلى الضرر.

كذلك تختلف أسبابه عن هؤلاء في أنه لم ينظر إلى الديمقراطية على أنها أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، فكثير الحكومات تعقلاً تصدر مراسيم سليمة في الأمور الواقعة على نطاق سلطتها، وتكف أيديها في المسائل المتعلقة بالعقيدة والتعليم، وفلت هذه الحكومة تنشأ حين تكون هناك طبقة لديها وعي بمسؤوليتها، وتمييزها من حيث الملكية الاقتصادية. في ظل دولة كهذه تناح للناس أفضل فرص تحقيق إمكاناتهم العقلية، بالمعنى الذي كان يقصد إسبينوزا، وهذه الإمكانيات العقلية هي، وفقاً لمذهبه الميتافيزيكي، ما يهدف إليه البشر بطبعتهم.

أما عن مسألة أفضل الحكومات، فقد يكون من الصحيح بالفعل أن المجتمع التجاري الذي يتوقف النشاط فيه على قدر من الحرية والأمان، هو الذي تنتج فيه أكبر فرصة لإقامة حكم ليبرالي، ولا شك في أن هولندا، بلد إسبينوزا، كانت مثالاً واضحاً على صحة هذا الرأي.

وحين تنتقل بعد ذلك إلى الأخلاق، تكون قد سرنا وفقاً للتراث التاريخي الذي نشرته كتاباته إسبينوزا، وإن كان الترتيب الطليعي يتضمن البدء بها، ويمكن القول إن عناوين هذا الكتاب مضلل إلى حد ما بالقياس إلى محتواه، ذلك لأننا نجد هنا أو ميتافيزيكي إسبينوزا، التي تطلي ضمياً على إيضاح لذلك التخطيط الذي يضعه الفيلسوف العقلاني من أجل جعل الطبعة علماً. وقد أصبحت هذه المسألة من أهم المسائل العقلانية في القرن السابع عشر، وبي ذلك عرض دور حول موضوع الذهن، وسياسته، الإرادة والانفعالات، ثم نظرية أخلاقيات مبنية على ما سيق.

وكتاب كله محروم على مدرسة هندسة إفيسيدس، إذ يبدأ بتعريفات ومجموعة من الأمثلة، ومنها يستمد المجموعة الكاملة للقضايا اللازمة عنها، مع كل ما تنقضه من براهين ونتائج وقياسات.
نّشأة الفلسفة الحديثة

وهذه الطريقة في الفلسفة لم تد اليوم شائعة أو مورغوبة، ولا بد أن يبدو مذهب أسبينوزا تدريبا غريبا بحق في نظر أولئك الذين لا يعجبهم شيء سوى أتباع الصاحبة. ولكن هذا المذهب لا يبدو في تركيبه على هذا القدر من الغريبة، بل إنه يظل في ذاته، عبسلا من أروع أعمال التفكير المضطرب الدقيق.

يبحث الباب الأول من الكتاب مسألة "الله"، وهو يعرض ستة تعريفات، تشمل تعريفا للجود وتعريفا لله وفقا للاستعمال التقليدي للفلسفة المدرسية. وتضمن المسميات سبعة فروع أساسية لا يقبل لها تبرير آخر. ومنذ ذلك الحين يكون كل ما علينا هو أن نتابع استخلاص النتائج. كما في الحال عند إقليدس، إذ يبدو من الطريقة التي تم بها تعريف الجوهر أن ينبغي أن يكون شيئا يفسر نفسه بنفسه كلية. ويدل أسبينوزا على أنه يجب أن يكون لا متناهيًا، إذ إنه لا يمكن أن يوجد إلا جود واحد، ويشير لنا أن هذا الجوهر هو العالم كله. وهو بالمثل لله ذاته، ومن هنا فإن الله والكون، أي مجموعة الأشياء كلها، ما هو واحد وأشياء نفسه، وهذه هي نظرية "شمول الألوهية"، اشتهي عند أسبينوزا. وينبغي أن نؤكد أن الورث الذي يقدمه أسبينوزا لا يتضمن في ذاته أي قدر من التصوف، بل إنه المسالة كليا تعبر عن النظري الاستنباطي، من-help على مجموعة من التعريفات والملامح المعرفة بربرية، وهي ما كان ذلك أعظم أمثلة البناء المذهبي في تاريخ الفلسفة.

لقد كان التوحيد بين الله والطبيعة أمرًا مكروها إلى أبعد حد. في نظر المتسلمين يعرفه العقيدة في جميع المسارك، وحتى ذلك فقد كان مجرد نتيجة لبحث استنباطي بسيط. ولكن تأمل هذا الهزائم في ذاته، نجد سليما، وإذا كان يؤدي إلى إدماج شعور البعض فما هذا إلا دليل على أن المنطق ليس مليئا باحتراز مشاعر الناس، ومصداق الله والجوهر يرسمان بالطريقة التقليدية فلا غبار على هذه الحجفة، بل إن النتيجة التي ينتهي إليها أسبينوزا تفرض نفسها، وقد يؤدي هذا بالبعض إلى الاعتراف بأن في هذين الفظين سمة معينة غير مألوفة.
وتشابها مع هذه النظرية، ينظر أسبيروزو إلى عقولنا البشرية الكبيرة على أنها جزء من العقل المائي. وهو يشارك ديكارت تأكيده للوجود والتميز، إذ يقول: "إن قواه بالخطأ والبطلان هو افتقار إلى الإدراك، تنطوي عليه الأفكار غير الكافية، أي المضطربة المختلطة.
ولا تكاد تتكون لدينا أفكار كافية، أو مبالاة، حتى نصل على نحو نموذجي إلى معرفة نظام الأشياء وترتبطها، الذي هو ذاته نظام الأفكار وترتبطها. ومن طبيعة العقل أن يشمل الأشياء، لا من حيث هي عرضية، بل من حيث هي ضرورية، وكلما ازدادنا قدرة على ذلك، ازدادنا اقترابا من التوحد بإله، أو التوحد بالعالم، وهو ما يعني الشيء نفسه. وفي هذا السياق وضع أسبيروزو عبارته المشهورة التي يقول فيها: "إن من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء من وجهة نظر لا زمانية معينة، وتمايل في الواقع نتيجة تنزه على القول إن العقل يرى الأشياء من حيث هي ضرورية. وفي الباب الثالث من "الأخلاق" يبين أسبيروزو كيف يمنع الذهن من الوصول إلى روأي عقلية كاملة لكون، بسبب تأثير الامضتات الذي يحول دون ذلك. فالقوة الدافعة لنا، من وراء كل أفعالنا، هي حفظ الذات، وربما اعتقد البعض أن هذا المبدأ الأناني الصغر يمنعنا جميعا بأننا منافقون لا نفكر إلا في مصالحنا، غير أن هذا الفهم يغلب كلية عن المقصود. ذلك لأن الإنسان في بعده عن مصلحته الخاصة، يجد لزاما عليه، عاجلا أو أجلا أن يسعى إلى الوحدة مع الله، وهو يحقق مسماه هذا كما يمكن من روأي الأشياء من منظور الأزل.
وفي البابين الأخرين نجد فلسفة أسبيروزو الأخلاقية بمعناها الصحيح، فالإنسان يكون في حالة عبودية مدام خاضعا للمؤثرات والأسباب الخارجية. وهذا يسري في الواقع، على كل شيء متناه.
ولكن بقدر ما يستطيع الإنسان تحقيق الوحدة مع الله، لا يعود خاضعا لهذه المؤثرات، لأن الكون في مجموعه لا يخضع لتحكم شيء.

حكمت الغرب

76
وهكنا فإن المره، بتوافقه أكثر فاكثر مع الكل، يكتسب قدرنا من الحريه. ذلك لأن الحريه هي بينها الاستقلال، أو التحكم الذاتي. وهو لا يصدق إلا على الله. وعلى هذا النحو نستطيع أن ننكر أنفسنا من الخوف، ولقد رأى أسبينوزا، مثل سقراط وأفلاطون، أن الجهل هو العلة الأولى لكل شر، بينما المعرفة.

يعني الفهم الأفضل للكون، هي الشروط الأساسية التي يصلنا إلى الحكمة والسلوك الصحيح. ولكن، على خلاف سقراط، لم يكن يفكر في الموت. إن أقل ما يفكر فيه الإنسان الحر هو الموت، وحكمته إنما هي تأمل في الحياة في الموت، وما كان البشر سلبًا أو عدوا، فمن المحال أن يكون الله أو الطبيعة متصرفين بالشر، لأنهما لا يقتربان إلى شيء، وكل شيء إنما هو على أفضل وجه في هذا العالم الوحيد الممكن. وما كان الإنسان متزاحما فإن عليه أن يسلك في الشؤون العملية، على نحو يؤدي إلى حفظ ذاته، كما يحتفظ بأقوية ما يستطيع الاحتفاظ به من الصلات مع الكون.

هذه، باختصار، هي الخطوط العامة لنزى أسبينوزا. وكم أهميته بالنسبة إلى الحركة العلمية في القرن السابع عشر فيما يوحي به ضانا من تفسير حقيقي على مستوى واحد لكل ما يحدث في الكون.

والواقع أن هذا النزى هو المشروع الأولي الذي سيتم التنوع فيه مستقبلا، لن تسق من وحول العلم، على أن مثل هذه المحاولة لا يمكن أن تقبل في أيامنا هذه إلا بعد إبداء بعض التحقيقات الهامة. ويدل على التالية الأخلاقية، الاعتراف بأن الشر شيء، سبب فقط، فكل عمل من أعمال القوة المتعددة، مثل، هو وصمة إيجابية ودائمة

على جميع العالم ككل. ومن الجائز أن هذا هو ما تشير إليه المبهجة من طرف خفيف في نظرية الخطيئة الأولى. ولو وجه اعتراض كهذا إلى أسبينوزا، لكان رده هو أن أي قسوة لا يمكن أن تكون مسمندة إذا تأملناها من منظور الأمل، غير أن هذا شيء لا يسهل إثباته. ومع ذلك فإن مذهب أسبينوزا يظل واحدا من الإنجازات الكبرى للفلسفة
ال.coordination في 김정은의 정책과도 관련이 있다. 김정은은 "장로주의"를 주장하며, 역학적 관점을 통해, 그리하여 정책들에 대한 이해와 관점을 바탕으로, 근본적인 변화를 추구한다. 그는 한반도의 평화와 통일을 위해, 역사적인 역할을 하고 있으며, 그의 정책들은 국제사회에 큰 영향을 미치고 있다.

وقد اتبعت ليبنسنج (1757 - 1799) في ليبنسنج، حيث كان أبوه

أستاذًا جامعياً. وقد كشف منذ سن مبكرة عن مواهب عقلية تقديرة

متفقّة، وفي سن الخامسة عشرة التحق بالجامعة، حيث درس

哲学، وخرج بعد عامين، ثم انتقل إلى بيتنا، لدراسة

القانون. وفي سن العشرين تقدم للحصول على الدكتوراه في

القانون من جامعة ليبنسنج، ولكن طلبه رفض بسبب صغر سنه. أما

جامعة آنتورفج، فأكانت أكثر تسامحاً، ولم تكشف عن منهج

الدرجة بل عرضت عليه كورسيكا جامعياً. غير أن ليبنسنج، الذي

كانت في ذلك أشياء مختلفة كل الاختلاف، لم يستجب لهذا

العرض. وفي العام 1777 التحق بالسلك الدبلوماسي مع كبير

أسفاقه مينيس، وهو أحد الأمراء الكبير، وكان سياسياً
نشأ الفلسفة الحديثة

نُشِطا أخذ على عاتقه إقلاع البقايا الممزقة للإمبراطورية من جميع حروب الثلاثين. كما كانت من أهدافه الحيلولة دون فراغ ملك فرنسا، لويس الرابع عشر، يغزو بلاده.

وهكذا توجه ليبنتس إلى باريس لهذا الغرض في العام 1672، وظل هناك ستة سنين، وكانت خطة هيئة الفيزيائيين (الملك الشمس) بتوجيه طاقاته الحربية ضد نور السويسيين، والقائد سigmund، ولكن لم يكن له أي تأثير. وقد قابل خلالها كثيرًا من فلاسفة عصره وعلمائه الكبار. فقد كان مالبرانش هو الموجه الجديد في باريس، وكذلك الحال بالنسبة لـ Jansenism. واكبر محمل الهدوء الفرنسيين Arnauld، من فاسكال، كذلك تعرف ليبنتس إلى عالم الفيزياء الهولندي Hugens في العام 1673 توجه إلى لندن حيث قابل R. Boly de Oldenburg، أمين الجمعية الملكية التي كانت قد أنشئت حديثًا، والتي انضم ليبنتس إلى عضويتها. وبعد موته كبير الأساقفة الذي كان ليبنتس يعمل لديه، غادر Brunswick. عرض عليه دوق بروسفيك منصب أمين مكتبة هاتورف، ولكن ليبنتس لم يقبل هذا العرض على الفور، بل ظل في الخارج. وفي العام 1675 بدأ يشتغل، بجانب وجوده في باريس، في حساب التفاضل والتكامل، واكتشف هذا الفرع على نحو مستقل عن نيوتن الذي كان قد اكتشفه قبل بوق قصير.

وبعد فترة نشر ليبنتس صيغة حساب التفاضل والتكامل كما أكتشفها، وكان ذلك في مجلة أعمال الباحثين العلميين Acta Eroditorum العام 1684، وهذه الصيغة أقرب إلى الصورة الحديثة لهذا العلم من صيغة نظيره التفاضل عند نيوتن. وبعد ثلاث سنوات ظهر كتاب مبادئ الفلسفة الطبيعية، ليونيون. وقد

(*) Le Roi - Soleil. (Le Roi - Soleil).
حكمة الغرب

إلى ذلك، تظهر حلول طويل وعميق، وبدلاً من أن يعالج المشتركون في هذا الخلاف المسائل العلمية، أخذ كل فريق منهم يتحاول إلى ابن وطن، مما ترتبت عليه تأخر الرياضيات الإنجليزية لفترة، لأن طريقة التدوين التي وضعها ليبرنتس، والتي أخذ بها الفرنسيون، كانت أداة أكشاف رمزية للتحليل. وفي العام 1772، قام ليبرنتس بزيارة استفادة في لاهي، ثم نقل منصب أمين مكتبة هانوفر، وظل في هذا المنصب حتى وفاته. وقد أمضى وقتاً طويلاً في جمع مادة كتب في تاريخ برونسفيك، كما تابع دراساته العلمية والفلسفية. وفضلًا عن ذلك فقد وصل عمله في وضع خطة لإعادة الحياة إلى المسار السياسي الأوروبي، وحاول أن يقدم علاجاً للانقسامات الدينية الكبيرة، غير أن مشروعاً له لم تلق إلا آذاناً صماء، وعندما أصبح الأمير جورج من هانوفر، ملكاً على بريطانيا في العام 1714 - لم توجه الدعوة إلى ليبرنتس ليكون ضمن الحاشية المرافقة له إلى لندن، وكان السبب الرئيسي لذلك هو أصدر ذلك الخلاف المؤسف حول حساب التفاضل والتكامل، ولهذا ظل وزراء الأئمة، شاعروا بالضرورة وان الناس قد تجاهلوا. وانتهاك بعد ذلك بعضاً.

أما الفلسفة لليمبرنتس فليست من السهل مناقشتها، وذلك لأنها من خلال

أن أعماله غير مكتملة، وكثيراً ما كانت تُنَقَّر إلى الصقل الذي كان يمكن أن يحقق لو طُلِب بمراعاتها وانتهكت جوانب عدم الاتفاق فيها قبل وقت الأوان. على أن السبب الرئيسي لذلك هو الظروف الخارجية لحياة ليبرنتس. فقد كان يكتب الفلسفة في لحظات الضغف النادرة، وكانت كتاباته تتعرض للتأخير والانقطاع، غير أن هناك سبباً آخر، هو الذي يجعل قراءة لليمبرنتس لا مسيرة في بعض الأحيان، هذا السبب ناشئ عن الطبيعة المزدوجة لفلسفته، إذ تجد لديه - من جهة - ميتافيزيقاً الجوهر، وهي التي أفضت إلى نظرية الذرات الروحية، ونجد - من جهة أخرى - نظرية منطقية تسري، من نواح كثيرة، في خط مواز لتألماته الميتافيزيقاً. وربما كان المكان هو أهم الجانبين في
نشأة الفلسفة الحديثة

نظرة، غير أن ليبرنت ذاته كان يبدي كما هو واضح، قدرا متساويًا من
الاهتمام بجفوني فلسفة. بل قد بدا له مؤكدًا أن الالعاب يستطيع
الانتقال من أحد المجاليين إلى الآخر بلا صعوبة. على أن هذا اليوم لم
يعد يلقى فيبولا اليوم، وذلك على الأقل بين الفلسفة الإنجليزية، على
الرغم من أن الفكرة القائلة إن اللغة والم funcionários بذاتههم هي
نفسها رأى ميتافيزيقي له سومه الخاصة. أما عن ميتافيزيقا ليبرنت،
فمن المهم أن نلاحظ أنها تدين للتطورات العلمية في ذلك العصر
ببعض سماتها المهمة. وقد نشرت كتاباته الميتافيزيقية في أثناء حياته،
وهي تشمل نظرية اليدرات الروحية التي ظهرت شهرة ليبرنت، يوصفه
فيلسوفا، تركز عليها قراءة قرنين. أما المؤلفات المنطقة فطلت غير
منشورة، ولم تلق التقدير الذي تستحقه إلا في أوائل هذا القرن.
وكما ذكرنا من قبل، فإن نظرية ليبرنت المنطقية كانت تقدم إجابة
ل문شالة الجوهر من خلال فكرة اليدرات الروحية. وهو يشترك مع أسبينوزا
في الراي القائل إن الجواهر لا تتفاعل فيما بينها، يؤدي هذا على الفوز
إلى استنتاج استحالة وجود رابطة سببية بين أي ذرتين روحيتين، وهو ما
يعبر عنه بقوله إن اليدرات (اليدرات الروحية) بلا نواذف. ولكن كيف نوفق
بين هذا وبين تلك الحقيقة التي يعترف بها جميع الأطراف، وهي أن مختلف
أجزاء الكون تبدو مرتبطة بعلاقات سببية؟ هنا يأتي الرد سريعا من خلال
نظرية "جولينكس" عن الساعتيين، وكل ما علينا هو أن نجعل عدد هذه
Pre-established الساعات لامتثالها، فتصل إلى نظرية الأنسام المقدر
التي تقول إن كل موناد تعكس الكون بأكمله. بل يمكن أن الله قد
درب الأمر بـ بحث إن كل الموناد تسبر على نحو مستقل في مساراتها
الخاصة. في نظام هائل من المسارات المترابطة التي صممت ببراعة.
ولما كانت كل موناد جوهرًا، فإنها كلها تختلف فيما بينها كيفية
فضلا عن أنها تحتل وجهات نظر مختلفة. وألوشتنا الدقفة لما أفادنا
القول إن لها مواقع مختلفة. دامت ليست بالكبيانات التي تشغل مكانًا
وتغل في زمن، فالمكان والزمان ظاهرتان حسيتان، ولهما ليسا
حقيقة: أما الحقيقة الكامنة من وراءها فهي تنظير الموناد، بحيث تكون لكل منها وجهة نظرها المختلفة. فكل مونادة تكسر الكون على نحو مختلف قليلا، بحيث لا يكون أي اثنين من هذه الاتراكمات متشابهين من جميع الأوجه. ولو وجدت مونادتان متماثلتان في كل شيء لكانا في الحقيقة واحدة. وهذا هو معيي مبدأ هوية اللامتناز (7).

(7) هو المبدأ الذي عبر عنه ليبتينس في كثير من كتاباته. وابلقاء أن المتعلق أن يكون هناك شكان متماثل في كل شيء، ولكنهما مختلفان من حيث العدود، أي أن الشكان الذين يستهل التميز بينهما في أي شيء، ما في الواقع شيء واحد (المترجم)
أما عن مسألة وجود الله، التي تثار على الدوام في الفلسفة فإن
ليبنشت يقدم عرضا كاملا لأهم البراهين الميتافيزيقية التي رآها
من قبل. وأول برهان من براهينه الأربعة هو البرهان الأنتولوجي
اعتبر القديس أنسلم، والثاني شكل من أشكال برهان العلة الأولى كما
نجد أنه عند أوسطو. ثم يأتي برهان قائم على فكرة المحسّسية
الضرورية، التي يقول ليبنشت إنها تطب عمقًا إلهيًا توجد فيه.
واخيرا، نجد برهانًا قائمًا على فكرة الانسجام المقرر سلفا، وهو في
الواقع شكل من أشكال برهان النظام الغنائي في الكون. وقد تناولنا
هذه البراهين جميعًا من قبل في مواضيع أخرى، وأوضحنا المأخذه
التي يمكن أن تؤخذ عليها. وسرعان ما أتكرّر «كانت» إمكان تقديم
براهين ميتافيزيقية من هذا النوع بوجه عام، أما بالنسبة إلى
اللهوت، فينبغي أن تكون أن التصور الميتافيزيقي لله إنما هو شمسة
النهائية في نظرية من طبيعة الأشياء. وفي هذا التصور لا تكون
الألوهية علاقة بمشاعرنا وعواطفنا، ومن ثم فهي مختلفة عن
الألوهيات كما نجدنا في الكتب المقدس. وهكذا فإن جمال اللهوت
في عمومه، باستثناء التوضيحين الجديد، لم يعودوا يعولون على تلك
الألوهية النظرية التي قدمتها إلى الفلاسفة التقليدية.
ولقد كان من العناصر التي استلهمتها ميتافيزيقا ليبنشت، تلك
الكشف الجديده التي كانت تتراكم بمساعدة المجهر (الميكروسكوب).
بالسيك، اكتشف ليفنووك (Leeuwenhoek) المجهرات الدقيقة، وتبين أن قطرة ماء، ممتلئة بكاتبات عضوية صغيرة.
وكان ذلك أشبه بعالم كاملا على نطاق أصغر من عالمنا اليوم. وقد
أدت عوامل كهذه إلى فكرة الذرة الروحية (الموند) بوصفها آخر ما
تصل إليه من نقاط نفسية ميتافيزيقية غير ممتدة، وبدأ أن حساب
اللامعانيات الجديد يشير إلى هذا الاتجاه العام نفسه. والواقع أن ما
يهم ليبنش هنا هو الطبيعة العضوية لهذه المكونات النهائية. فهو في
هذا يفتروق عن تلك النظرية الألفية التي أكدها غاليليو والديكارتيون.
على الرغم من أن هذا قد خلق صعوبات في وجه ليبنش، فإنه آدى به إلى كشف مبدأ بناء الطاقة في واحد من أشكاله المبكرة، وكذلك إلى كشف مبدأ الفعل الأدنى (Least action). غير أن تطور الفيزياء في عمومه قد سار وفقا للمبادئ التي وضعها جاليليو وديكارت.

وأيضاً كان الأمر، يظل من الصحيح أن ليبنش قد قدم في منهجه النظري عدد كبيرا من التمثيلات التي تجعل ميتافيزيقاه أسهل فهما على الأقل حتى لو لم تكون مقبولة. وليبدأ بالقول إن ليبنش تقبل منطق الموضوع والتحمل عند أرسطو، وهو يتخذ لنفسه بديهيتين أساسيتين من مبدوي منطقين عاميين: أولهما مبدأ التناقض، الذي ينص على أنه إذا تناقضت قضيتان ووجب أن تكون إحداهما صادقة والآخرة كاذبة. وثانيهما مبدأ السبب الكافي الذي يحدثنا عنه من قبل، والذي ينص على أن أي واقعة حاضرة تلزم عن أسباب سابقة كافية. فطريق هذين المبدويين على حالة القضايا التحليلية بالمعنى الذي حدها به ليبنش، أعني القضايا التي تكون فيها الموضوع متضمناً للمحول، كالقضية بكل العملاط العديدة مصنوعة من المعدن، عندما يثبت من مبداء التناقض أن كل هذه القضايا صادقة، على حين أن مبدأ السبب الكافي يؤدي إلى القول بأن جميع القضايا الصادقة نظرًا إلى أنها تقوم على أساس كافيه، هي من النوع التحليلي، وإن كان الله وحده هو الذي يراه على هذا النحو. أما بالنسبة إلى العقل البشري فإن هذه الحقائق تبدو طارئة، وهنا، كما هو الحال عند أينسينوز. نجد محاولة لمعالجة البرنامج المثالي للعلم، ذلك لأن ما يفعله العالم عند وضعه للنظريات إنهما هو محاولة الوصول إلى العرض ثم تقديمه على نحو بيدور فيه نتيجة، أما آخر، ومن ثم يبدو ضرورياً بهذا المعنى. ولا كان الله وحده هو الذي يملك العلم الكامل، فإنه يرى كل شيء في ضوء الضرورة.

اما عدم تفاعل الجوانب فهو نتيجة لأن تاريخ حياة كل موضوع منطقي المتضمن بالفعل في مفهومه، وهذا القول يلزم عن كون تاريخه هو ما يصدق عليه، وهو الطبيعة التحليلي لجميع القضايا الصادقة، وهذا...
نشأة الفلسفة الحديثة

نضطر إلى التسلية بالانسجام المقدر سلفا. غير أن هذا التفسير، إذا شنتنا الدقة، لا يقل حتمية على طريقة خاصة. عن تفسير أسبيرون، وليس لحرية الإرادة بالمعنى الذي أوضحناه من قبل مكان شيء، أما عن الله وخلقه للعالم، فإن خبرته تؤدي به إلى خلق أحسن عالم ممكن. غير أن لدى ليبسيت نظرية أخرى في هذا الموضوع، لا يظهر فيها الله والخلق على الإطلاق. هذه النظرية تبدو مستوحاة من نظرية أرسطو في الكمال أو السعي إلى الانتقال من الإمكان إلى الواقع، ففي نهاية المطاف سيكون العالم الذي يوجد هو ذلك الذي يتبدي فيه، خلال أي زمن معين، أعظم قد من التحقق. مع العلم بأن من المستحيل أن تحقق كل الإمكانات في آن واحد.

ولولا تمسك ليبسيت الشديد بمنطق الموضوع والمحول لنشر بعضًا من محاولاته في ميدان النقد الرياضي، وألم كان ذلك قد حدث لبدا البحث في هذا الميدان مبكرا بقرن من الزمان. فقد رأى ليبسيت أن من الممكن اختراع لغة رمزية شاملة تتسم بالكمال، وتجعل التفكير مجرد عملية حساب، وربما كان ذلك من تجربة إلى حد ما، على الرغم من العقول الإلكترونية، غير أنه تنبأ بكثير مما أصبح معلومًا بعد ذلك في ميدان المنطق، أما عن اللغة الكامنة، فإنها هي تعبير آخر عن الأمل في أن يتربى البشر من العلم الأكامي الكامل. لقد كان السعي وال-repeat الواضحية المتصردة، وما يربت عليه من بحث عن لغة علمية كاملة، هما الهدفان العقليان الرئيسيان للفلسفة في الشرق العربي. وقد لا تحظنا من قبلك أن هذا يطابق، بقدر ما، أهداف العلم. وفي الوقت ذاته فإن منحنى إزاوة هامًا هو طريق نسيب فهيه أكثر مما هو غاية نهائية نصل إليها. ولقد أدرك ليبسيت هذا بالفعل، وذلك بصورة ضمنية على الأقل، عندما ذهب إلى أن الله وعالم هو الذي يمتلك العالم الكامل، على أنه نجد نقدًا أشد حدة بكثير للاتجاه المفكري العقلاني في أعمال الفيلسوف الإيطالي العظيم.
حكمة الغرب

جيمباتيستا فيكو (1668 - 1744). فقد أدت
عبارة ليبرنس، التي يمكن أن تقبلها آي مسيحي يخفف الله، بما في
ذلك فيكو، أدت بهذا الفلسفته الإيطالية إلى وضع مبدأ جديد
المعرفة. فنظر إلى أن الإنسان مخلوق، فإنه يعرف العالم بطريقة
ناقصة. ذلك لأن شرط معرفة الشيء، عند فيكو، هو أن يكون المعرفة قد
خلقه، ولذا فإن الصيغة الأساسية للفيغرا هو أننا لا نستطيع أن نعرف
إلا ما نصنع أو نعمل، ويمكننا أن نعبر عن ذلك بقولنا إن الحقيقة
مماثلة للواقع، بشروط أن يفهمنا الفيغرا الأخير بمعناه الأصلي.
ظل فيكو غير مرتبط في زمانه وبعد خمسين عامًا من مماته. وقد
ولد في نابولي، وكان أبوه يبيع مصنوعات للكتب، واصبح في الحادية
والثلاثين من عمره استاذًا للبلاغة في جامعة نابولي. وظل يشغل هذا
المستقبل المتواصل إلى حد ما حتى اعتزاله في العام 1741 ولقد كان
فقيراً طوال معظم أيام حياته، وكان لزاماً عليه، كما ينفق على نفسه
وأسرته، أن يدعم مرتبه الهزيل بإعطاء دروس خصوصية والقيام
بعمليات أدبية غير عادية لحساب النبلاء، ولم يستطع معاصره فهمه
لأسباب من أهمها غموض رسالته، ولم يخدمه الحظ قط ب مقابلة أي
فكر من مستواء أو بالتراسل معه.

إذ التصور القائلة إن الحقيقة هي الفعل أو الصنع، تؤدي إلى عدد من
التقاطعات عظيمة والأهمية. فهي أولاً تظل لنا ماذا كانت الحقائق الرياضية
تعرف معرفة يقينية، ذلك لأن الإنسان ذاته هو الذي صنع العلم الرياضي
عن طريق وضع قواعد بطريقة تجريدية اختيارها هو ذاته، فالسبب الذي
يجعلنا قادرين على فهم الرياضيات هو أننا صنعناها بالمعنى الصحيح، وفي
الوقت ذاته يعتقد فيكو أن الرياضيات لا تتيح لنا أن نكون معرفة بالطبيعة
بقدر ما اعتقد المقلدون. ذلك لأنه يعتقد أن الرياضيات مجرد، لا يعني
أنها قد انتهت بالتجربة من التجربة، بل من حيث هي منفصلة عن
الطبيعة، ومن حيث هي بناء اعتباطي شهادة العلم البشري، أما الطبيعة
ذاتها فقد صنعنا الله، ومن ثم كان الله وحده هو الذي يستطيع أن يفهمها.
نشأة الفلسفة الحديثة

ولا شيء الإنسان أن يعرف شيئاً عن الطبيعة. فعليه أن يتخذ نفسه موقفاً تجريبياً يستخدم فيه التجربة واللاحظة. لا أن يكتفي باتباع الأساليب الرياضية، وهكذا كان فيكتور فوكس بكتير إلى الطبيعة مع بيكن. لا مع ديكارت، ولكن ينبغي أن نستعرف بأن فيكتور، في تذكيره لنا ضد استخدام الرياضيات لم يدرك الدور الذي تؤديه في البحث العلمي. ومع ذلك ينبغي أن نستعرف في الوقت ذاته بأننا نجد هنا تحذيراً من التأمل الرياضي الجامع، الذي ينبغي لنفسه في بعض الأحيان مكانة البحث التجريبي.

لا حظنا من قبل أن الموقف الصحيح يقع في مكان ما بين هذين الطرفين.

ولقد أدت النظرية القاتلة إن الرياضيات تستند بقينها من كونها مصنوعة بواسطة البشر إلى التأثير في عدد كبير من الكتب اللاحقين. وإن كان هؤلاء قد يستخدمون من فكرة فيكتور القاتلة إن الرياضيات اعتباطية بالمعنى الذي جددته، ويمكننا في هذا السياق أن نشير إلى آراء الكاتب المارسيس سوريل، وكذلك إلى التفسيرات، Meyerson ومايرسون Goblot.Utilitarian

ويصف ذلك أيضاً Sorel Utilitarian المفهوم العاطفي قد استهوي عقول الشكليين، الذين ينظرون إلى الرياضيات على أنها لعبة شديدة الالتباس، وبالطبع فإن من الصعب أن نذكر في جميع الحالات ماjadi التأثير البشير الذي مارسه فيكتور. غير أننا نعرف عن ماركس وسولير أنهما درسا أعمال فيكتور. ومع ذلك فإن الأفكار في كثير من الأحيان طرقاً فنية لإشراف الناس بها من غير أن يصبح تأثيرها محosoساً بوضي، وهكذا فإن أعمال فيكتور على الرغم من أنها لم تكون معرفة على نطاق واسع، تحوي نذوراً كثيرة من التطورات التي طارت على الفلسفة في القرن التاسع عشر.

أما النتيجة الرئيسية الثانية فبذا فيكتور في نظرية التاريخ. فقد كان يعرف أن الرياضيات يمكن أن تعرف معرفة كاملة لأنها من صنع الإنسان، ولا تشير إلى الواقع الفعلي. أما الطبيعة فلا يمكن معرفتها على نحو كامل لأنها من صنع الله، وإن كانت تشير إلى الواقع. وهذه
مباراة لالتزام حياة إلى يومنا هذا عند كل من يرى في الرياضيات تركيبا
ذينا خاصاً. على أن فيكو حاول أن يبني إلى علم جديد», يكون قابلا
للمرجة الكاملة من جهة، ويصب على العالم الواقعي من جهة أخرى،
و هذا ما وجهه في التاريخ، حيث يضافر الإنسان والله، وهو رأي يقلب
الرأي التقليدي رأساً على عقب، لأن أتباع المدرسة الديكارتية كانوا
يستبعدون التاريخ على أساس أنه غير علمي. وقد أعيد إحياء الراي
القاتل إن المجتمع قابل في ذاته لأن يُعرف خيراً من المادة الجامدة في
القرن الماضي، على يد الفيلسوف الألماني ديلتاي، وعالمي
Sombart Max Weber
الاجتماع ماكس فيبر
ويقدم فيكو فرضه الجديد على أكمل وجه في كتاب اسمه "العلم
الجديد"، وهو كتاب وضع له فيكو صيغاً متعددة. على أن هذا الكتاب
يتمثل مشكلة بالنسبة إلى القارئ الحديث، لأنه مزيج من عناصر متعددة
لا يمكن في كل الأحوال التمييز بينهما كما يجب. فالمؤلف يبحث إلى
جانب المسائل الفلسفية في مشكلات تجريبية. وفي مسائل تاريخية
مباشرة، ومن الصعب الفصل بين اتجاهات البحث المتعددة هذه، بل إنه
ليبدو أحياناً أن فيكو ذاته لم يكن واعياً بأنه ينزلق من نوع من المسائل
إلى نوع آخر، ولكن على الرغم من هذه العيوب، والفماسكلها، فإن
الكتاب تعرض نظرة عظيمة الأهمية.

فما المقصود إذن بالمقول إن الحقيقة هي ذاتها الشيء الذي يتم
فضله، أو الواقعة؟ لا اختيارنا هذا النبأ غير التقليدي من كتب
لاستخلاصنا من بعض النتائج الصحيحة كل الصحة على المستوى
الإبستمولوجي (العلمي). ذلك لأن من الصحيح أن نفعل يمكن أن
يساعدنا في تحسين معرفتنا. ولا جدال في أن آدآنا فعل ما بطريقة
ذكية يزيد من فهم الأمر له. ونوضح أن هذا يحدث على أوضاع نحو
ممكن في ميدان الفعل أو الجهد البشري. ومن الأمثلة الجيدة التي
توضح ذلك، فهمنا للموسيقى. إذ لا يكفي لكي نجد فهم قطعة
موسيقية، أن نستمع إليها، بل ينبغي إعادة بنائها - إن جاز التعبير -
بกระจาย الفصول الحديثة

عن طريق قراءة المدينة أو عزها، حتى لو تم ذلك بطريقة تفتقر نسباً إلى المهارة والخبرة. ذلك لأن هذه هي بعضها الطريقة التي تكتسب بها المهارة والخبرة بالتدريج. غير أن مثل هذا الرأى يفسق على البحث العلمي بدوره. فالمرور الفعال بما يمكن عمله بالمادة موضوع البحث تكتب الطرفة على الواقع توقع تلك التي يكتسبها من مجرد القوه الخارجية المجردة. وهذه فكرة تركز عليها فلسفة بيرس البرجمانية، كما سنرى فيما بعد. ولكن هذا، على أي حال، لا ينطوي على كشف علمي لافت للنظر، لأن الإنسان يدرك ذلك بفهمه العادي حين يقول إن التدريب يصنع الكمال. وهكذا فإنه لا يكفي في الرياضيات أن تتعلم النظريات. بل ينبغي أن يكون الأمر قادرًا على تطبيق معلوماته النظرية على مجموعة متاحة من المشكلات المحددة. ولا يعني ذلك دعوة إلى التخلي عن البحث المنزه لمصلحة النفسية. بل إن الأمر على عكس ذلك. إذ إن رؤية المفاهيم وهي مطبقة بطريقة عملية هي التي تكسبنا فهما صحيحا لها. وقد تبدو وجهة النظر هذه، ظاهريا، قريبة النبه بالنظرية البرجمانية عند بروتاجروس. غير أن فكيك لا يجعل من الإنسان مقياسا للأشياء، جمعا بالمعنى السفلييني، بل إنما يؤكه هو المنصرع الفعال، الذي يعيد تركيب الوقائع في عملية المعرفة، وهو شيء مختلف كل الاحتمال عن اتخاذ ما يبدو لكل شخص معياراً نهائياً.

ومن جهة أخرى فإن تأكيد الفاعلية يتعارض بشدة مع الأفكار الواضحة المتميزة عند الفقهين. فعلي حين أن المذهب العقلي يتلاعب، من الخيال على أساس أن هذا الأخير مصدر للانضباط والخلط، فإن فكيك على معنى ذلك. يؤكد دوره في عملية الكشف، وهو يرى أننا قبل أن نصل إلى تصورات أو مفاهيم، نفكر في إطار موقف أقرب إلى الغموض وتدمير التحديد. على أن هذا الرأى ليس صانعاً كل الصواب، لأنههما كان من غموض عملية فكرية معينة. ومن الصعب أن نتخيلها وقد خلت تماما من مضمون من التصورات. وربما كان الأفضل أن
حكمة الغرب

تقول إن الفكر البدائي يستخدم صورا ومجازات، على حين أن الفكر التصوري هو آخر مرحلة في الارتقاء والتعقيد. ومن الممكن أن نستنتج من هنا كلّه حقيقة مهمة في أن العرض الذي يقدمه المذهب العقلي يتعامل مع العلم بعد الانتهاء من إنتاجه، ويقدمه بترتيب يصبح للعرض. أما العرض المضمّن في كتابات فيكو فيكشف عن العلم خلال نموه، وسيطر وفق ترتيب الاحترار، ولكن أعمال فيكو لا تعبر بوضوح عن قدر كبير من هذه الأفكار.

أما بالنسبة إلى التاريخ الذي هو من صنع الإنسان، فإن فيكو يرى أننا نستطيع أن نحقق فيه أعظم قدر من اليقين. وكان من رأيه أن المؤرخ يستطيع كشف القوانين العملية لسلاسة التاريخ وفيفر من خلالها سبب وقوع الأحداث على نحو ما وقعت، وسبب استمرار حدوثها في المستقبل بطريقة قابلة للتبين، على أن فيكو لا يقول إن كل تفصيل يمكن التنبوء به آليا، وإنما يقول إن الخطوط العريضة يمكن معرفتها على نحو عام، فهنالك في رأيه، مد وجزر في أمور البشر، وحولت الناس تسير في دورات، شانها شأن الأسد والجزر، وكما رأينا من قبل فإن المصدر الأول لنظرية الدورات هو الفترة السابقة لسقوطه. غير أن فيكو يضيفي لونا جديدًا على هذه الأفكار القديمة، وذلك حين بحث عن صورة المراحل المتكررة للتاريخ في عقل الإنسان، بوصفه مؤلف السرية وممثلاً.

وهكذا فإن نظرية فيكو تتطابق قدمًا إلى نظرية التاريخ عند هيجل، بدلًا من أن تعود إلى الوراء. وفي الوقت ذاته فإن هذه النظرية إلى المشكلة التاريخية أكثر تلاؤهما مع الدراسة الجريئة للتاريخ من نظريات النظام والترتيب Order نظرية العقد الاجتماعي كما عبر عنها هيجل، ومن بعد روسو، تعبير عن نوع الشك الوردي للعقلين، فهي نظرية اجتماعية منظورة إليها بطريقة ميكانيكية، بل بطريقة تكاد تكون رياضية. أما نظرية فيكو فتسهم له بالنظر إلى التنظيم الاجتماعي على أنه نمو طبيعي.
نشأة الفلسفة الحديثة

مترجح، ينظر فيه بشر يطورون ببطء أشكالاً للحياة المشتركة، عن طريق التدراكات التدريجي لتراثهم، على حين أن العقد الاجتماعي يفترض نمطاً جدد أنفسهم وقد أصبحوا بصورة مفاجئة كائنات عاكسة قادرة على التدبير والحساب، تبعث الحياة في مجتمع جديد، يفعل إرادي ينتظى على قرار عقلي.

وأما يصدق على المجتمع يوجه عام يصدق أيضاً على اللغة يوجه خاص. فاللغة تبدأ عندما يتعين على الناس، خلال أوجه تشكيلاتهم المشتركة، أن ينقلوا المعلومات بعضهم إلى بعض، وتتفاوت اللغة، في صورتها البدائية، من إيماءات وأفعال رمزية، وعندما تصبح اللغة منطوية تم العلامات تطور مترجح من الارتباط المباشر والطبيعي بالأشياء البسيطة، إلى أنماط مصطلح عليها، بل إن بداية اللغة لا بد أن تكون شاعرية، وهي لا تصبح عملية إلا بالتدريب، ولقد كان التحويلين الذين قلنا مبادئ التدريب اللغوي على خطأ عندما أخذوا برأي العقلين هنا أيضاً، ونظراً إلى اللغة على أنها بناء واع مقصود.

وقد رأينا من قبل، عند دراستنا للفلسفة القديمة، أن اللغة العلمية والفلسفية نتاج متأخر للحضارة، وتبين لنا كيف يطلق الناس جهداً خارقاً مع اللغة السائدة في عصرهم كما يقولوا أمثلة جديدة، والواقع أن هذا ما زال مبدأً مهماً ينساه الناس في بعض الأحيان، ذلك لأن مهمة العلم والفلسفة، الذين يبدآن باللغة العادية، هي بالضبط صياغة أدوات لغوية أدق، بهدف معالجة الأبحاث الجديدة، وذلك في الساحة القيمة المتضمنة في الدعوة الديكارتية إلى الأفكار الواضحة المتميزة.

على أنه لا يبدو أن الفيكون ذاته قد نظر إلى المسألة على هذا النحو، ومن هنا فئاته أهمية الفلسفة العقلية بالنسبة إلى العلم.

إن في استطاعتنا أن ننظر إلى اللغة بإحدى طريقتين متضاربتين.

فبما أن نأخذ بالنظرة المقولة المتطرفة إلى اللغة، كما فعل ليسا، فنعدنا حسباً تسوية الأفكار الواضحة المتميزة في كل خطواته، وتعرض فيه فوائد الحساب ووضوح وساحة، وإما أن ننظر، كما فعل فيكون، إلى
اللغات الطبيعية تبعًا للطريقة التي نمت بها، بوصفها وسائل للتوأمة، مع
رفض أي محاولة لوضع صيغة صورية لها على أساس أنها تنشئ لها،
وتبناه لهذا الرأي تكون مهمة المنطق في الواقع زائدة على الحاجة. ويكون
المعيار الوحيد الذي يمكنه توصيل المعنى إليها هو الاستخدام الفعلي للغة
ذاتها. على أن كلما وجهت النظر النظرراتين هاتين على خطأ، فالعقلانيين
ينظرن خطأ إلى اتجاه التطور على أنه هدف نهائي يمكن بالوغه، على حين
أن الرفض القاطع لأي صياغة صورية يحول دون أي إمكانية تجاوز
التطور الضيئ الذي نجد أنفسنا فيه في أي وقت، وفضلًا عن ذلك فإن
وجهة النظر الأخيرة ترتبط عادة بالرأي القاتل إن الحديث العادي يسم
كل ما يلزم من صفات الوضوح والتمييز، وهو رأي شديد التساؤل
والتفاوت، لا يأخذ في حساباته الأخطار والتحيزات الفلسفية السابقة
التي لا تزال مثيرة في الحديث العلامة.
وعلى الرغم من التنظيرات المصممة التي قام بها فيكو في ميدان
علم الاجتماع، فقد ظل كإحولياً مخلصًا، أو حاول على الأقل، أن يجد
للمعاقبة التقليد مكانًا في مذهبته، أما مسألة إذا كان هذا إمكانًا من دون
فقدان للاتساق، فتلك بالطبع مسألة أخرى. غير أن الاتساق ليس من
مزايا فيكو، بل إن أهمية فيكو تكمن، بالأحرى، في استباقه المجهول
للقرن التنائبي عشر، وتطوراته الفلسفية. فهي علم الاجتماع يبتعد عن
تصور العقليين للدولة المثل، ويأخذ على عاتقه مهمة تجريبية هي
دراسة كيفية نحو المجتمعات وتطورها، وفي هذا سأذكره كبيرًا،
ولمرة الأولى نجد لديه نظرية تحقيقية عن الحضارة البشرية، كل ذلك
يرجع إلى ارتباطه بفكرة الرأسمالية التي دار حولها تفكيره كله، وهي
الفكرة القاتلة إن الحقيقة هي الفعل، أي
التعبير اللاتيني.

Verum Factum
التجريبية الإنجليزية

بدا يظهر، في أعقاب عصر الإصلاح الديني، موقف جديد إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا. وقد ظهر هذا الموقف بوصفه رد فعل على فترة الحروب الدينية والخوض لنرويا مركزًا في إنجلترا وهولندا، فقد ظلت إنجلترا، إلى حد بعيد، بمنافذ الفنون التي ترتبت على الانقسام الديني في القارة الأوروبية. صحيح أن البروتستانت والكاثوليك ظلوا فترة ما يضطر ببعدهم بحسب بطريقة تفترش إلى الحماس الشديد، وأن المذهب التكسيدي (البيروتاني) في عهد كرومويل كان في نزاع دائم مع الكنيسة. ومع ذلك لم ترتكب فضائط على نطاق واسع، والأهم من ذلك أنه لم يحدث تدخل إجباري عسكري. أما الهولنديون فقد تحققوا عواقب الحروب الدينية كاملة، وبعد

قد تكون كنزاً من قبل أن
اهتمام هويوم الأول يركز
في علم الإنسان. وهنا
يؤدي موقف الاتجاه إلى
تغير جذر في ميداني
الأخلاق والدين، المؤلف
صراع طويل ومرير ضد إسبانيا الكاثوليكية، حققوا آخر الأمر اعتراضاً باستقلالهم المؤقت في العام 1018، ثم أصبح هذا الاستقلال نهائياً بعد معاهدة وستفاليا العام 1148.

ويطلق على هذا الموقف الجديد توجه مشكلات الميدان الاجتماعي والثقافي اسم الليبرالية، وهي تشبه أقرب إلى الغموض، يسلط الصراع في ثناياها عدماً من السمات المتميزة. فقد كانت الليبرالية أولاً، بروتستانتية في الحاول الأول، ولكن ليس على الطريقة الكالفينية الضيقة. الواقع أنها كانت أكثر بكثير إلى أن تكون تطويراً للفكرة البروتستانتية القائلة على كل فرد أن يسري أمره مع الله بطريقة خاصة - هذا فضلاً عن أن التعصب والتطرف يضرمان بالأعمال الاقتصادية. وما كانت الليبرالية نتاجاً للطبقات الوسطى الصاعدة التي كان التقدم التجاري والصناعي يتحقق على يديها، فقد كانت معارضة لأشكال القيادة القائمة على التمييز، والتي ترسخت لدى الطبقة الأرستقراطية، ولدى الملكية على حد سواء، ومن ثم كان مجرد موقف الليبرالي هو التسامح، وهكذا في القرن السابع عشر، الذي كان فيه الصراعديني يمزق معظم البلاد الأوروبية الأخرى، وكان التصميم الأمني يسومها العذاب، كانت الجمهورية الهولندية بلداً لم يتمكن أنواع الرافضين والفاعلين المحاصرين، لذلك لأن الكانتيس البروتستانتية لم تكتسب قط تلك السلطة السياسية التي كانت الكاثوليكية قد تمتعت بها خلال العصور الوسطى، ومن هنا أخذت سلطة الدولة تزداد أهمية بصورة ملحوظة.

كان تجار الطبقة الوسطى، الذين اكتسبوا ثروتهم وممتلكاتهم بجهودهم الخاصة، ينظرون بالخوف إلى السلطة المطلقة للمملوك، لذلك كانت الحركة توجه نحو الديمقراطية المبنية على حقوق الملك وعلى الحد من سلطة الملك، وإلى جانب إتلاع الحق الإلهي للملوك، ظهر شعور بأن في استطاعة الناس أن يتجاوزوا أوضاعهم بجهودهم الخاصة، ومن ثم بدأ الناس اهتماماً متزايداً بالتعليم.
التحريرية الإنجليزية

ويمكن القول بوجه عام أن الناس كانوا ينظرون بارهاب إلى
الحكومة، أي كانت، على أساس أنها لا تلبى احتياجات التوسع في
التجارة، وتوقف عقبة في وجه نموها الحر، وفي الوقت ذاته كان هناك
اعتراف بالأهمية القصوى للحاجة إلى القانون والنظام، مما أدى إلى
التخفيف إلى حد ما من المعارضة التي توجه إلى الحكومة، ومن هذه
الفترة ورد الإنجليز ميلهم المشهور إلى الحلول الوسطية، وهو الميل
الذي يعني في الميدان الاجتماعي إيثار الإصلاح على الثورات.

وهلذا فإن الليبرالية القرن السابع عشر كانت، كما يوحي اسمها،
قوة للتحرر. فقد حررت من كانوا يمارسونها من جميع
ضروب الطغيان السياسي والديني والاقتصادي والعقلي - ذلك
الطغيان الذي كان تزال العصور الوسطى المتداعي لأبرز مشتبه به.
وبالتالي كانت الليبرالية مضادة للكم التقدم أهمي الذي تصفت به
الفرق البروتستانتية المتطرفة، ورفضت السلطة التي كانت تدعيا
لكنيسة التشييع في أمر العلم والفلسفة، وهكذا ظلت الليبرالية المبكرة.
الخطة متماسا وفضل نظرتها النقاوة، والتدفعة بطقية لا حدود لها.
تخطى خطوات هائلة من دون أن تعاني نكسات كبرى، إلى أن جاء
مؤتمرا فيتنا فأغرق أوروبا في مستنقع إقطاعي من نوع جديد، هو
"الحلف المقدس".

ولقد كان نوع الليبرالية في إنجلترا وهولندا مرتبطا بالأوضاع
العامة للعصر إلى حد لم تؤمبه إلى إثارة ضجة كبيرة، غير أنها
مارس في بلاد أخرى، وخصوصا فرنسا وأمريكا الشمالية تأثيرا
ثوريا في تشكيل الأحداث التالية.

ولقد كان من السمات الرئيسية للاتجاه الليبرالي احترازه للفردية.
وكان الاليوت البروتستانتي قد أكد أنه ليس من حق السلطة وضع
القوانين في الأمور المتعلقة بالضمير، وتعلت هذه النزعة الفردية
ذاتها في الميدان الاقتصادي والفسفي، فهي الاقتصاد تمت مثلا في
القرن الذي قام "مذهب المفحى" في القرن

Laissez - faire

95
التعليم من أجل تبرير عقلياً. وفي الفلسفة أدى إلى تأكيد الاهتمام بنظرية المعرفة التي انتشر هنا الفلاسفة كثيراً منذ ذلك الحين، وكذلك عبارة ديكارت الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود.
معبرة بوضوح عن هذه النزعة الفردية، لأنها ترد كل فرد إلى وجوده الشخصي ووصفه أساساً للمعرفة.
وقد كانت هذه النزعة الفردية في أساسها نظرية عقلانية. وكان العقل بعد ذا أهمية قصوى، بينما كان ينظر إلى تحكم الانفعالات والأوهام في المرض، ووصفه علامة على اندفاع التحضر. أما في القرن التالي، فقد توسع المفكرون في النزعة الفردية بحيث أصبحت تشتمل الانفعالات ذاتها، وأدت خلال ذروة الحركة الروماناتيكية، إلى ظهور عدد من فلسفيات القوة التي كانت تعني من قدر الإرادة الذاتية للأقوي، مما أدى بطبيعة الحال إلى شيء مماثل تماماً للليبرالية. بل إن مثل هذه النظريات تدم نفسيها بنفسها، نجاح الشخص الذي ينتج لا بد له أن يحكم السلم الذي قاده إلى النجاح خوفاً من مناضلة أشخاص آخرين يعانونها طموحاً.
وقد كان للليبرالية تأثيرها في النتائج العقلية لدى الراي العام، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد بعض من المفكرين يتخذون موقفاً ليبرالياء في نظرياتهم السياسية. وهم يعتقدون في اليابان الأخرى آراء فلسفية مختلفة عنها اختلافاً جديداً. فقد كان إسبانياً ليبرالياء بقدر ما كان التجريبيون الإنجليز.
وبهذا يظهر المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر، أصبحت الليبرالية مصدرها قوة للإصلاح الاجتماعي لأوضاع الطبقات العاملة المستقلة استقلالاً قاسياً. وفيما بعد تولى هذه المهمة قوى أكثر نضالية، وهي قوى الحركة الاشتراكية الصاعدة، وظلت الليبرالية على وجه العدوم حركة بلا عقيدة جامدة. ومن المؤسف أنها، من حيث هي قوة سياسية، أصبحت الآن مستهلكة تماماً. فمن سمات عصرنا الحالي التي تدعو إلى الأسئلة، والتي ربما كانت
التجربية الإنجليزية

حصيلة الكوارث العالمية المتلاحقة في هذا القرن (العشرين)، أن معظم الناس لم يعودوا يجدون في أنفسهم الشجاعة ليعيشوا من دون عقيدة سياسية جامدة صارمة.

***

لقد أدت أعمال ديكارت الفلسفية إلى تيارين رئيسيين للتطور:

أحدهما هو إحياء الثراث العقلي، الذي كان أكبر دعائاته في القرن السابع عشر إسبرينزا ولينتش. والثاني ما تطلق عليه بوجه عام اسم التجربية الإنجليزية. ولكن من المهم أن نستخدم هذين الوصفين (العقلية والتجريبية) بطريقة مفرطة في التحجر. ذلك لأن من أكبر العقبات التي تتعترض طريق الفهم في الفلسفة، بل في أي ميدان آخر، تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود. وفقا لأسلاف ثابتة تطلقها عليهم. ومع ذلك فإن التقسيم المالفوف ليس جزافيًا، وإنما يشير إلى بعض السمات البارزة في كل التراثين. ويتضح هذا الحكم صحيحاً حتى على الرغم من أن التجريبيين الإنجليز قد كشفوا، في نظريتهم السياسية، عن نزعة عقلية واضحة في تفكيرهم.

كان الموثون الثلاثة العظام لهذه الحركة، وهو لوك، وياركلي، وهوب. ربطون على وجه التقرب الفترة الممتدة من الحرب الأهلية في إنجلترا حتى الثورة الفرنسية. وقد نشأ جون لوك (1632 - 1704)، نشأة تطورية (بيوريتانوية) بالمعنى الدقيق. وكان أبوه قد حارب في صف قوات البركان خلال الحرب الأهلية. على حين أن لوك نفسه قد انفصل بعض الوقت عن طرف النزاع مما، نظراً إلى أن النشأت كان من أهم دعائم نظرته العامة. وقد تحقق لوك ومدرسة وستمنستر العام 1647، حيث أكتمب الأسس التقليدي في الأدب الكلاسيكية، ثم انتهى بعد ست سنوات إلى أكسفورد حيث قضى السنوات الخمس عشرة التالية، أولاً بوصفه طالباً، وبعد ذلك بوصفه معلماً للغة اليونانية والفلسفة. ولم يعد لوك ما يترؤه في النزعة المدرسية التي كانت لاتزال سائدة عندئذ في أكسفورد، على حين أنه
Abedi اهتماما اكبر بالتجارب العلمية وفلسفة ديكارت. ولم تكن الكنيسة القائمة تبشر بالخير في نظر رجل يتنسى هذه النظرة المتسامحة، لذلك قرر آخر الأمر أن يدرس الطب. وفي هذه الفترة التي كان مرتبطة بالجمعية الملكية التي أسس Boyle لعام 1678، وقبل ذلك كان قد رافق بعثة دبلوماسية إلى أمير براندنبورج في العام 1675، ثم قابل في العام التالي اللورد أشلي الذي أصبح فيما بعد أول من يحمل لقب إيرل شافتسبري. Ashley فاصبح صديقاً لشافتسبري ومساعداً له حتى العام 1678.

وأشهر مؤلفات لوك الفلسفية هو كتاب «دراسة في الفهم البشري» Essay Concerning Human Understanding الذي بدأ العام 1677، نتيجة لسلسلة من المناقشات مع أصدقاءه، اتضح له فيها أن من المفيد القيام بتدريس أولي لطُبّ معرفة البشرية وحدودها، وعندما عُزل شافتسبري العام 1675، رحل لوك محتضراً في فرنسا، حيث قابل كثيراً من مفكرين عصره البرازين. وفي العام 1675 عاد شافتسبري إلى الظهور في المسرح السياسي. وأصبح رئيساً للمجلس الملكي الخاص، فأستأثر لوك عمله مساعدًا للإيرل في السنة التالية. وكان شافتسبري يسعى إلى الحيلولة دون اعتلاء جيمس الثاني العرش، مؤيداً مونموت من جيمس الثاني في النهاية مات من فرضاً في استمراد العام 1678. وقد حاول لوك الشبهات حول لوك على أساس أنه تواطأ في الأمر يناسب إلى هولندا في العام نفسه، وظل يعيش فترة ما يناسب مستشار ليتجنب تسليمه إلى بلده الأصلية. وفي هذا الوقت أيّث كتبه «دراسة»، خلال هذه الفترة كتب رسالة في التسامح ودروس عن الحكم. وفي العام 1678 اعتلى وليام أوف أورنج عرش إنجلترا، وعاد لوك إلى وطنه بعد وقت قصير ونشرت «دراسة» العام 1690، وقضى لوك الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة في إعداد الطبعات التالية لها، وفي خوض المناقشات التي أثارها كتابه.

98
في كتاب "دراسة نجد لأول مرة محاولة مباشرة لبيان حدود الدنض والتحدي. نوع الأبحاث التي يمكن القيام بها. وعلى حين كان العقلون قد افترضوا ضمنًا أن المعرفة الكاملة يمكن إلاؤها في نهاية المطاف، فإن نظرية لوك الجديدة كانت أقل تفاوتًا في هذا السياق. والواقع أن المذهب العقلي هو على وجه العقل مذهب تفاضلي، ومن ثم نموذج تجريبي من هذه النزاع - غير تقني، أما البحث المعرفي (الإسحاقولوجي) الذي قام به لوك فهو أساس لمفهومية تجريبية تجريبية. alerts: أولاً أنها لا تصدر مقدماً حكماً وسياق المعرفة البشرية، كما فعل العقلون، وثانيهما أنها تؤكد عنصر التجربة الحسية. لذلك كانت هذه النظرة بداية للتراث التجريبي الذي جمل لواء باركلي وهيمور وجون استورت ما. بل إنها كانت أيضًا نقطة بداية الفلسفة النقدية عند ناواته في هذا الكتاب ليس تقديم مذهب جديد بقدر ما هو إزالة الأوهام والتحيزات القديمة. وهي هذا نداء يضع لنفسه هدفًا. وأكثر توافره من أعمال كبار البارزين لصناد المعرفة، مثل "السير نيوتن الذي لا يبصري". فهو من جانب أرى أنه "حساسٌ من الطموح أن أشترك عاملاً تابعاً يظهر الأرض قليلاً. ويزيد بعض المهمات التي تعترض طريق المعرفة".

والخطوة الأولى في هذا البرنامج الجديد هي بناء المعرفة على التجريبة وحدها؛ مما يعني ضرورة رفض الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت وليبنتس. والواقع أن جميع الأطراف يسخرون بأن لدينا منذ ميلاننا نوعًا من الاستخدام المفقود فيه، فإن النمو، ويتضح لنا تعلم عدد من الأشياء. ولكن لا يوجد علم قائل أن الذهن الذي لا يتعلم يملك مضمونًا في حالة كمون. ولو كان الأمر كذلك لاستحالة علينا التمييز بين هذه المعرفة والمعرفة الأخرى التي تأتي حقيقة من التجربة، ولكن في إمكاننا عندئذ أن نقول بالقوة نفسها إن كل معرفة قطعية. وهذا بعينه هو ما تقول به نظرية التذكّر التي عُرضت في محاور "مينون".

الترجمة الإنجليزية

The study of the first, we find a first attempt to establish a direct connection between the mind and the perception. And the research that can be done, while it was assumed that the complete knowledge cannot be achieved in the end, the new theory of Locke was less divergent in this context. And the fact that the philosophical mind is on a basis of comparison between two schools, and then it is a philosophical and experimental approach (the epistemological approach) that was done by Locke is based on a philosophical approach of experimentation. alerts: First of all, it is not a well-founded assumption, and the second is that it confirms that the sense perception is a part of the sense perception, and also that it is confirmed by the great philosophers, such as "Sir Newton who does not see". He is a matter of the horizon of the atmosphere that does not learn. And this is a feature of the openness. However, there is no need to say that the mind, which does not learn, we cannot distinguish between these two types of knowledge and other knowledge that comes from the experience, but in the case that we can say that when we say with certainty that all knowledge comes from the experience, and this is the case of "Minson".
وعلى ذلك ينبغي أن بدأ الذهن كصفحة بيضاء، تزودها التجربة بمضمونها الفعلي، ويطلق لوك على هذا المضمون اسم الأفكار، وهو نغمة يستخدم مبنيًا شديد الانسجام، وتنقسم الأفكار بوجه عام إلى نوعين، وفق موضوعاتها: فهناك أولا أفكار الإحساس، التي تأتي من ملاحظة العالم الخارجي عن طريق حواسنا، أما النوع الآخر، فهو أفكار الانتكاس التي تنشأ عندما يلاحظ الذهن ذاته، وإذا هذا الحد لا يقدم لوك شيئا يلقن نظرة إلى جدته، لذا لأن الرأي القائل إن الذهن لا يوجد فيه شيء لا يمكن أن تأتي عن طريق الحواس، كان تعبيراً مدرساً قلبياً، وقد أضاف لينتس تخفيفًا يستشي الذهن ذاته من هذه الصيغة. أما الجديد، والميز للتجربية، فهو الرأي القائل إن هذه هي المصادر الوحيدة للمعرفة، وهكذا فإننا لا نستطيع أن نتجاوز أبدا، خلال تفكيرنا، وأن نتجاوز حدود ما اكتسبناه عن طريق الإحساس والانكاس، وينتقل لوك إلى تقسيم الأفكار إلى سبيسيسة ومركبة، وهو لا يقدم معياراً مترجماً للبساطة، لأنه يصف الأفكار بأنها سبيسيسة حين لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء، وهذا شيء لا يفيدنا كثيراً من حيث هو تقسيم، وفضلا عن أن لوك لم يكون متضمنا مع نفسه في استخدامه هذه العبارة. غير أن ما يجعله أن يقوله واضح، فإذن كانت الأفكار الوحيدة الموجودة هي أفكار الإحساس والانكاس، فلا بد من أن يكون من الممكن إيضاح الطريقة التي تتألف بها محتويات الذهن من نوعي الأفكار هذين، أو بعبارة أخرى كيف ينشأ الأفكار المركبة من تجمع أفكار سبيسيسة، وتتضمن وفلاجها أفكار مركبة عن الأشياء التي يمكنها أن توجد بذاتها، على حين أن الأحوال تعتمد على الجوانب، وأما العلاقات فيليست في الواقع أفكارا مركبة بالمبنى الذي حدده لوك على الإطلاق، كما أدرك لوك ذاته فيما بعد، فهي فئة قائمة بذاتها تنشأ عن عملية المقارنة الذهنية، О. تأملنا مثلا حالة السببية لوجدنا فكرة العلاقة هذه تطرأ على ذهنا عند ملاحظة التغيير، أما فكرة الارتباط
الضروري فكانت مبنية، في رأي لوك، على افتراض مسبق وليست قائمة على التجربة. وقد أكد هيومن فيما بعد النقطة الثانية من النقطتين السابقتين، على حين أكد “كانت” النقطة الأولى.

إن القول بأن الأمر يعرف شيئا ما نيطري في نظر لوك، على القول بأن الأمر لديه شيئ ما. وهي هذه المسألة لا يفعل لوك شيئا سوى مساعداً تراها المقلين، واستخدام لفظ “عرف” يعني يرجع إلى أفلاطون وسطرونا. على أن ما يعرفه في رأي لوك إما هو أفكار، وهذه الأفكار بدورها توصف بأنها تصور العالم أو تمثله. وطبيعة الحال فإن تقديرية المعرفة القائمة على فكرة تمثل العالم تجعل لوك يتجاوز التجريبية التي دافع عنها بكل الحمص.

ذلك لأنه إذا كان كل ما معرفه هو الأفكار، فإن يكون في وسعنا أبدا أن نعرف إن كانت هذه الأفكار متبناة لعالم الأشياء، وعلى أي حال فإن هذا الرياض عن المعرفة يؤدي فيفسوفنا إلى الرأي القائل إن الأفكار تمد على الأفكار بطريقة تشبه - إلى حد بعيد - علاقة الأشكال على الأشياء. غير أن بين الحالتين فرقا، هو أن الأفكار علامات استصالية أو متعارف عليها، وهي صفقة لا يمكن أن تقال عن الأفكار. وإذا كانت التجربة لا تزودنا إلا بأفكار جزئية، فإن نشاط الذهن ذاته هو الذي ينتج الأفكار المجردة العامة. أما عن رأي لوك في أصل اللغة، الذي يعبر عنه بطريقة عرضية في “الدراسة”， فإنه يشارك فیکو في اعتزازه بأهمية الجاز.

إن من الصعوبات الرئيسية في نظرية المعرفة عند لوك، محاولته تسبيبر النظرة، والواقع أن الطابع الذي ينتجه المشكلاً عنه هو الضبط طابها الذي رأيناه من قبل في محاوره “تينيانوس” لأفلاطون، وذلک إذا ما أحلقتا الصحفة البضاء عند لوك محل قص الطيور عند أفلاطون. ووضعنا الأفكار موضع الطيور. عندنّدما يبدو أن من المستحيل وفقا لهذه النظرية أن يقهر في الخطا، غير أن هذا النوع من المشكلاً لا يخلق باللوك عادة.

فهو ليس متهجيا في معتقداته الموضوعات، وكثيرا ما يترك الموضوع حين تشذ صعوبات. وقد أدى به تكوينه التجريبي الفيكلسي بطريقة تجريبية تجريبية من دون أن يواجه مشكلة الوصول إلى موقف متناقض مع ذاته. لقد كان بالفعل. كما قال، عاملاً تابعا.
حكمة الغرب

أما في مسائل اللاهوت، فقد أخذ لوك بالتشييم التقليدي للحقيقة إلى عقلية وعقلية، وظل على الدوام مؤمنًا مخلصًا للمسيحية، وإن كان إيمانه قد اتخذ طابعًا مستقلًا. ولهذا كان أشد ما يتفوه به هو الحماس الديني الذي يصل إلى حد الهوس، أي حالة أثرياء الذين يعتقدون أن هناك إلهامات مهدبة إلى الحماس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فقد كان يرى أن تعبيهم يهمه العقل والروح، وهو رأى أكره فطيان الحروب الدينية بطريقة ماساوية. ولكن حقيقة الأمر، على أي حال، هي أن لوك قد جعل الأولوية للعقل مثابًا في ذلك الاتجاه الفلسفي العام لعصره.

وفي نظريات لوك السياسية نجد النزيف نفسه الذي يجمع بين العقل والتجربية التجزئية، وقد عبر عن هذه الآراء في رسالته عن "الحكومة" التي كتبها في 1689 - 1690. وكانت أولى كتاباته الرسائل "Filmer ردا على كتاب ألهفة السير روبرت فيلمير "الملك الأب" وتعوي صياغة مختارة لفكرة الحق الإلهي للملك. وتقوم هذه النظرية على البداية الوحيد الذي لا يجد لوك صعوبة في همه. وإن كان يمكننا أن نلاحظ أن المبدأ في ذاته لا يعارض مع العقل البشري، بل إنه في الواقع مقبول على نطاق واسع في المبادئ الاقتصادي (6).

وفي الدراسة الثانية يعرض لوك نظريته الخاصة. فهو، مثل هؤلاء، يعتقد أنه قبل أن تقوم الحكومة الدينية، كان الناس يعيشون في حالة طبيعية يحكمها القانون الطبيعي. وكل هذه الآراء تنتهي إلى الدراسة التقليدية، أما رأي لوك في نشأة الحكومة هي، مثل رأي هابز، على النظرية العقد الاجتماعية، وهي نظرية يقول بها المذهب الطليع، وقد كانت هذه النظرية تعمل تقدمًا بالنسبة إلى من يؤمنون بحق الملك الإلهي. وإن كانت أدنى مستوى من نظرية فيكو، والدافع الأساسي الذي يحمز إلى العقد الاجتماعي هو في رأي لوك، حماية الملكية. فحين يلزم الناس بهذه الاتفاقيات، يتنازلون عن حقوقهم في العمل بوصفهم المدافعين الوحيدين عن

(*) يشير رجل هندا إلى أن مبدأ وراء الثورة مصطفى به في ميدان الاقتصاد، وهو يواري مبدأً وراء الثورة لتشييم (التورج).
الحريمية الإنجليزية

شيوانهم، ويمهدون به إلى الحكومة، ونظرا إلى أن الملك ذاته، في النظام الملكي، قد يدخل في منازعات، فإن المبدأ القائل بعدم جواز حكم أي إنسان في قضيته الخاصة يحت باستمرار السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية. وقد تناول مونتسكيو فيما بعد مسألة فصل السلطات بمزيد من التفصيل، أما عند لوك فإنه نجد أول عرض متكامل لهذه النشاط.

وكان معنياً بوجه خاص بالسلطة التنفيذية للملك في مواجهة الوضعية التشريعيّة للبركان. فالسلطة التشريعيّة هي التي ينبغي أن تكون لها الكلمة العليا، لأنها مسؤولة فقط أمام المجتمع ككل، ذلك المجتمع الذي تعد هي ممثلة له. فما الذي ينبغي عمله حين تتصادم السلطات التنفيذية والتشريعيّة؟ من الواضح أن السلطة التنفيذية هي التي ينبغي أن تجبر في هذه الحالات، على الاستسلام. وهذا بالفعل ما حدث للملك تشاملز الأول، الذي أدى أساليبه القمعية إلى إثارة الحرب الأهلية.

وتبقي بعد ذلك مسألة الضرورة التي يمكن بها أن تكون مثلى يكون من الواجب استخدام القوة ضد حاكم مشاكس، هذه الأمور تقرر عادة. في الواقع العملي، على أساس نجاح القضية موضوع النزاع أو إخفاقها. وعلى الرغم من أن لوك يبدو واعياً بهذه الحقيقة، ولكن بصورة بعيدة، من العمر، فإن رأيه يتعاشى مع اتجاه التفكير السياسي لعصره الذي كان في عمومهغشائيًا، فقد كان يفترض أن أي إنسان عاقل يعرف ما هو الصواب، وهذا نجد مرة أخرى أن تجربة القانون الطبيعي تكمن في خلفية هذا التفكير، ذلك لأن صواب أي فعل لا يمكن تقدره إلا على أساس مبدأ من هذا النوع، وهنا تمارس السلطة الثالثة، القضائية. دورة خاصة، والواقع أن لوك ذاته لا يتحدث عن السلطة القضائية بوصفها سلطة مستقلة، غير أن هذه السلطة اكتسبت بمضي الوقت، حينما كان مبدأ فصل السلطات مقبولاً، مركزاً مستقلاً تمام الاستقلال، مما أتاح لها أن تقوم بدور التشريع بين أي سلطات أخرى، وعلى هذا النحو تكون السلطات الثلاث نسقاً من الضوابط المتباينة التي تحول دون ظهور قوة طاغية، وهذا مبدأ جوهري بالنسبة إلى الليبرالية السياسية.
حكمة الغرب

أما في إنجلترا الآن، فإن جمود البناء الحربي والسلطات التي يملكها مجلس الوزراء تقلل إلى حد ما من الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية، ولكن أوضح مثالًا للفصل بين السلطات على النحو الذي تصوره لوك يوجد في حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يعمل الرئيس و مجلس الكونغرس على نحو مستقل، أما عن الدولة بوجه عام فإن سلطاتها زادت، منذ أيام لوك، حتى اتخذت أبعادا هائلة، على حساب الفرد.

وعلى الرغم من أن لوك لم يكن من أعمق المفكرين أو من أكثرهم أصول، فإن أعماله قد مارست تأثيرا قويا وواكبها في الفلسفة والسياسة معا، فهو في الفلسفة واحد من بيئة المذهب التجريبي الحديث، وهو اتجاه فكري طوره بعد ذلك باركلي وهوم، ثم بنام وجون استورت مثلا، وفضلا عن ذلك فقد كانت حركة الوسطي، الفرنسية في القرن الثامن عشر مثيرة للاهتمام بلوك إلى حد بعيد، باستثناء روسو وابتاعه. كذلك فإن الماركسية تنديء ومذاهب العلمي لتأثير جون لوك.

لقد كانت نظريات لوك السياسية تهيئه ما كان يمارس بفعل في إنجلترا في ذلك الوقت. لذلك لم يكن لنا أن نتوقع لهذه النظريات أن تحدث في إنجلترا تقلبات ضخمة. أما في أمريكا وفرنسا فقد كان الأمر على خلاف ذلك. إذ أدت الليبرالية لوك إلى تغييرات ضخمة وثورية، فهي أمريكا أصبحت الليبرالية هي أثاث الأعلى القومي الذي صاغه الديكتاتور بحرص شديد، ومع أن من سمات المثل العليا التي لا تزال ذات إخلاص، فإن الليبرالية المبكرة، من حيث هي مبدأ، قد ظهرت تحارس في أمريكا لدرجة لا يكاد يبصر عليها أي تغيير.

ومن الغريب حقا أن نجاح لوك الهائل يرتبط بالانتصار الكاسح الذي أحرزه نيوتين. ذلك لأن فلسفة نيوتين قد قضت على سلطة أوسطو بصورة نهائية حاسمة. وبالمثل فإن نظرية لوك السياسية، وإن لم تكن مبتكرة إلا في الفيلسوف الذي نبذت حق الملك الإلهي، وسعت إلى إقامة نظرية جديدة للدولة، مبنية على قانون الطبيعة الذي قال به...
الحرفية الإنجليزية

المدرسيون، بعد أن أدخلت عليه التعددات التي تجعله ملائماً للأوضاع الحديثة، ويختر الصناع العلمي لهذه الجهود من خلال تأثراتها في الأحداث التقليدية. فضلاً عن الإعلان الاستعماري، ذكرنا تحمل طابعها موضوع، ابن عائلة جيفرسون التي كانت تقول: "إذا تؤمن بأن هذه الحقائق مقدسة لا سبيل إلى إنكارها«، فانعضاً عن التعبير "مقدسة لا سبيل إلى إنكارها" بالتعبير "واضحة بذاتها".

فقد كان يعبّر بذلك عن لغة لوك الفلسفية.

أما في فرنسا فقد كان تأثير لوك أكبر من حتي في أمريكا، فقد كان الطاغية السياسي البالي الذي يمارسه النظام القديم . (4) يمثل الوجه المضاد، إلى درجة الوضوح المؤلم، للمبادئ الليبرالية السائدة في إنجلترا، وفضلاً عن ذلك فإن مفاهيم نيوتن قد حلت، في الميدان العلمي، محل النظرية الديكارتية القدمية.

عندما، إلى العالم، هي سياسة الاقتصاد بعدوى، كان الفرنسيون يعجلون كثيراً بسياسة التجارة الحرة الإنجليزية، على الرغم من أنهم اسموا فهمها إلى حد ما، وهكذا كانت تسود في فرنسا، طوال القرن الثامن عشر، حالة من عشق كل ما هو إنجليزي.

قبل كل شيء على تأثير لوك.

وقد كانت الفلسفة لوك هي التي أظهرت للمرة الأولى ذلك الانقسام الذي عرف فيما بعد في الفلسفة الأوروبية الحديثة. كان الطاغي العام للفلسفة داخل القارة الأوروبية هو طابع بناء الفيما الشامرة، وكانت الحجج التي تركز عليها ذات طابع قلي.

apriori: الحجج التي تكون على أنها ذات صلة قليًا بالجديد.

الأبيات تكررت في تعليماتهم الشاملة بالشريعة الفيما. أما الفلسفة الإنجليزية فتشتت بصورة أدق منهج البحث التجريبي في العلم، فهي تبالج عددًا كبيرًا من المسائل الأصغر بطريقة تجريدية، وعندما تقدم مبادئ عامة تخصها لاختبار الأدلة المباشرة.

(*) تشير بطلاق على العهد الملكي الذي كان سازلًا في فرنسا قبل الثورة الفرنسية عام 1789. وهو يكاد يعادل - مع التفاوت بالطبع - تعبير "المهد الملكي المستخدم في البلاد العربية عندما تثير فيها أزمة الحكم (المترجم).
وجهة نظرية تتقدمية في أبرز نقاط الألفية، نجد المتخب الحق، يتذكر صاحبه إذا ما زعمت براكحته الأساسية. أما الفنون التصويرية فإن اعتمادا على الوقائع الملاحظة يجعلها لا تنحاز إذا ما تبين وجود خطا في مواضع معينة منها، والاختلاف هنا عابه بالاختلاف بين هرمين بيني أحدهما ملولا، فالفهم التجريبي يرتكز على قاعدة، ومن ثم فهو لا ينحاز إذا ما سقطت كتلة من جزء معين فيه، أما الهرم القبلي فيرتكز على رأسه ويتداوِّع حتى لو دفعته بالإصبع.

والواقع أن النتائج العملية لهذا المنهج واضح ظهورا في ميدان الألفية.

وحول الألفية، اختلاف آخر في المواقف إزاء السياسة، إذ لم يكن لدى الليبراليين المتائبين بتراث لوك ميل كير إلى التغييرات الشاملة المبية على مبادئ مجربة، فكل مشكلة ثقتها أن تعالج بذاتها في مناخة حرة، وهذا الطغيان التجريبي، الذي لا يكتفي بالخروج على المذهبية الجامدة، بل يعادلها، والذي يسمح بحكم المبادرة الاجتماعية في إنجلترا، هو الذي يثير القربا كبيرا من السخط لدى بقية الأوربيين داخل القارة.

وقد كان خلفاء المذهب الليبرالي عند لوك، من أصحاب مذهب النفعية يدعون إلى أخلاق تقوم على النفع الذاتي المستمر، وهي فكرة قد لا تثير أي المشاعر في البشر، ولكنها في الوقت ذاته تجنبن تلك الفضائع التي ارتكبت بطريقة بطولية حقا، باسم مذهب أرفع، وضعت لنفسها أهدافا أكثر احتراما، ولكنها تجاهلت حقيقة أن الناس ليسوا تجاريدا.
على أن من الأخطاء الخطيرة التي وقعت فيها نظرية لوك، رأيه في الأفكار المجردة. وهذا الدراي إنما كان بالطبع محاولة لمعالجة مشكلة الكلمات التي تركتها نظرية المعرفة عند لوك من دون حل. والصعوبة هي أننا لو جردنا من أمثلة محددة، لم تبقي في النهاية شيء على الإطلاق، ويضرب لوك لذلك مثال بأفكار المجردة للمثل، وهي الفكرة التي ينبغي ألا تكون محاورة أو قائمة. ولا متساوية الأضلاع ولا متساوية الساقين ولا حادة، وإنما كل هذه الأفكار ولا أحد منها في أن معا. ومن هنا كان نقد نظرية الأفكار المجردة هو نقطة البدء في فلسفة باركلي.

***

ولد جورج باركلي (1685 - 1762) في أيرلندا العام 1685. لأسرة إيرلندية إنجليزية. وقد التحق وهو في الخامسة عشرة بكلية تريتي، في دبلن، حيث بدأت تزدهر المعرفة الجديدة التي جاء بها نيوتن، وكذلك فلسفة لوك، إلى جانب الموضوعات التقليدية. وفي العام 1707 اختبر زميله في كليته، خلال السنوات التالية نشر الأعمال التي قامت عليها شهرته بوصفه فيلسوفا. فهو قد وصل إلى أوج شهته وما يبلغ الثلاثين، أما في السنوات التالية فقد كرس طاقاته لقضايا أخرى، وفيهما بين 1710 و1721 عاش باركلي وسافر في إنجلترا وفي الفترة الأوروبية. وعندما عاد إلى كلية تريتي، عين في منصب زمالة قيادي، وعندما وصل إلى Derry تم أصبح في العام 1724 عميدا بكلية دي. هذه المرحلة بدأ يعمل من أجل تشيد كتلة للتشيفر في بيمودا، فرحل إلى أمريكا العام 1728، حاملا معه تأكيدات بأن الحكومة سوف تسانده، وأخذ ينشر دعوته بين سكان نيو إنجلند طالبا تأييدهم، ولكنه لم يقلق العيون الذي وعدته به الحكومة، واضطر إلى التشل من خططه، وفي العام 1722 عاد إلى لندن. وبعد عامين عين أسقف للكولين، وظل يشغل هذا المنصب حتى وفاته، إذ كان قد ذهب في زيارة إلى أكسفورد العام 1752، وهناك توفي في أول العام التالي.
إن القضية الأساسية في فلسفة باركلي هي أن وجود أي شيء يساوي كونه مدركًا. وقد بدت لهذه الصيغة واضحة بدأتها إلى درجة أنه لم يتمكن أبدا من أن يشرح ل والعصرية، الذين كانوا أقل منه اقتناعا، ما الذي كان يحاول أن يقوله. لذلك فإن هذه الصيغة تبدو للوهلة الأولى متعارضة بشدة مع ما يراه الناس الطبيعي للإنسان. فلا أحد يعتقد عادة. كما يتطلب هذا الرأي على ما يبدو، أن الأشياء التي يدركها توجد في ذهن. ولكن المسألة هي أن باركلي يقول بصورة ضمنية أن الإدراك التجريبي الذي دعا إليه لوك وإن لم يكن قد طبقه دائما بصورة مرنة. يجعل من فكرة الموضوع باطلة. ومن هنا فإن الادعاء بأن باركلي يمكن تفسيره عن طريق ضرب الأحجار بالأرجل، كما فعل الدكتور جونسون، هو ادعاء لا يحقق أي هدف. وبالطبع فإن مسألة ما إذا كانت نظرية باركلي هي في النهاية علاجًا للصعوبات التي يواجهها لوك، هي مسألة أخرى. ولكن ينبغي أن نذكر أن باركلي لا يحاول أن يريكنا بالغاز محيرة. بل يسعى إلى تصحيح بعض الأفكار غير المنطقية عند لوك. وفي هذا على الأقل، نجح ناجحا تمامًا. إذ لا يمكن أن يكون الاحتراف بالتمييز بين عالم داخلي وعالم خارجي في ظل نظرية المعرفة التي قال بها لوك. ومن المستحيل أن ننسك في أن واحد بنظرية للأفكار كتلك التي قال بها لوك، ونظرية تمثيلية أو تصويرية للمعرفة. وقد واجه التفسير الذي فهمه «كانت» لهذه المشكلة ذاتها صعوبة مشابهة تماما فيما بعد.

كان أول كتاب منتقد فيه باركلي نظرية الأفكار هو "محاولة في سبيل نظرية جديدة للإبصار". وفي هذا الكتاب يبدأ بمناقشة بعض مظاهر الخلط التي كانت شائعة في عصره حول موضوع الإدراك الحسي، وهو يقدم بوجه خاص الح صرح للغز الذي يبدو محيرا، وهو أما ترى الأشياء، معقولة على الرغم من أن الصورة المنطقية على عدسة العين تكون مقلوبة. وقد كان هذا اللغز شائعا في ذلك الحين، ولكن باركلي أثبت أنه مبني على مغالطة بسيطة غاية البساطة. فالمسألة هي أننا نرى بعيننا، وليس بالنظر إلى الأشياء، من الخلف وكما ننظر إلى شاشة، وهذا فإن
التجربية الإنجليزية

سبب سوء الفهم هذا هو الأهمال الذي يجعلنا ننظر إلى البصريات الهندسية إلى لغة الإدراك البصري، وينتقل باركلي بعد ذلك إلى وضع نظري في الإدراك الحسي تقدم تعيينًا أساسيًا بين الأشياء التي تسمح لنا مختلف الحواس بأن نقولها عن موضوعاتها.

فالإدراك البصري ليست في رأيه إدارات لأشياء خارجية، بل هي أفكار في الذهن فقط، وعلى الرغم من أن الإدراكات اللمسية توجد في الذهن بوصفها أفكاراً للإحساس، فإنه يصفها بأنها تتعلق بموضوعات فيزيائية، وإن كان قد أزال هذا التمييز في أعماله اللاحقة، وأصبحت كل الإدراكات تزودنا بأفكار عن الحس فقط، والسبب الذي يجعل الحواس منعزلة على هذا النحو، كل من الآخر، هو أن جميع الإحساسات نوعية، وهذا بدوره يقلل من عرض باركلي ليميسيه: "المادية"، ذلك لأن المادة ما هي إلا حامل ميتافيزيقي لصفات هي وحدها التي تؤدي إلى تجارب تشكل مضامين ذاتية، أما المادة الخالصة فلا يمكن تجربتها، ومن ثم فإنها تجريد لا تدعو إلى الحاجة، ونتيجة هذا الوصف ذاته على الأفكار مجرد عند لوك، فلو نزعت عن المثل مثلا كل ما فيه من سمات نوعية، لما بقي في النهاية شيء بالمثاني الدقيقة، ومن المحال أن تكون لدينا تجربة باللسان.

وفي كتاب "مبادئ المعرفة البشرية" الذي نشر العام 1701 أي بعد عام من الكتاب السابق، يعرض باركلي صيغته بل تحقف أو مهادنة: فإن يكون الشيء، معناه أن يكون مدركا، هذه هي النتيجة النهائية للتجربية لوك أو أخذت بجدية. إذ إن كل ما نستطيع أن نقوله هو أن لدينا تجارب بحساسات أو امكادات معينة عندما تكون هذه لدينا بالفعل، لا في أوقات أخرى. وهكذا فإننا لا نقتصر فقط على التجارب التي تسجل في الذهن بل إذا نضمن إلى التسلسل بهذه التجارب وحدها عندما تكون لدينا، ويمكن القول يعنى معنى إن هذا ليس شيئا غريبا على الإطلاق: إذ إن التجارب تكون لديك عندما تكون موجودة، لا في أي وقت آخر، ونقول إن أي شيء يوجد لا يكون له معنى إلا
في التجربة، ومن خلالها، ومن ثم فإن وجود الشيء، وكونه مدركًا هما شيء واحد. ووفقاً لهذا الراي لا يكون هناك مغنى للكلام عن تجربة غير مجردة، أو عن فكرة غير مدرجة، وهو موقف منازل يقول به فلسفات معاصرون يقولون بنظريات ظاهرية المعبرة. ففي ظل هذه النظريات لا تكون هناك معطيات عميقة غير محسوسة. أما عن الأفكار المجردة فإنها، إن كانت ممكنة على الإطلاق، لا بد أن تكون معبرة عن حقيقة لا يمكن أن تجري، وهذا ناقض وقعت فيه تجريبيات لوك، أما الراي التجريبي الصحيح فيذهب إلى أن الواقع يعادل في امتداده ما يمكن تجربته فقط.

وكيف إذ ينبغي معالجة مشكلة الكليات؟ يشير باركلي إلى أن ما ظن لوك أنه أفكار مجرد إن هو إلا أسماء كلية. غير أن هذه لا تشير إلى أي شيء متفرد، وإنما تشير إلى أي واحد ضمن مجموعة من الأشياء، وهكذا فإن نظرة «المثل» يستخدم للتعبير عن أي مثل، ولكنه لا يشير إلى تجريد، والواقع أن الصصوية في نظرية الأفكار المجردة ترتبط بالصصوية التي ناقشناها في صدد الصور السقراطية. فهي بدورها غير معبرة أو نوعية على الإطلاق. وهي بهذا الوصف تعني في عالم آخر غير عالينا، ومع ذلك فقد ساد الاعتقاد بأن من الممكن معرفتها.

على أن باركلي لا يكتفي بإبتكار الأفكار المجردة، بل يرفض أيضًا كل تمييز قال به لوك بين الموضوعات والأفكار، وكذلك نظرية المرفعة المترتبة عليه. إذ كيف يمكننا لو كنا تجريبيين مستقرين مع أنفسنا، أن نذهب من جهة إلى أن كل تجربة إنهما في تجربة لأفكار إحساس وانعكس، ونؤكد من جهة أخرى أن الأفكار تطابق موضوعات ليست هي ذاتها معروفة، أو حتى قابلة لأن تُعرف؟ لقد رأينا من قبل عند لوك بوادر تمييز، أجزاء كانت، فيما بعد، بين الأشياء في ذاتها والظاهرة. أما باركلي فيبرهن الأولى رفضاً قاطعاً، وهو على حق تمامًا في رفضها بوصفها غير مماثلة مع تجريبيات لوك. وهذا هو لب مثال باركلي، فكل ما يمكننا أن نعرفه ومتحدث عنه.
الترجمة الإنجليزية

حقا هو مضامين ذهنية. ولنلاحظ أن لوك قد استنتج إلى جانب النظرية التمثيلية في المعرفة الراي القائل إن الكلمات علامات للأفكار. فكل فكرة تاظرها كلمتها. ولقد كان هذى الراي الباطل هو أصل نظرية الأفكار المجردة. وهكذا يعترف على لوك أن يقول إن التصريح بكلمة في حديث ما يستدعي الفكرة. وعلى هذا النحو تنتقل المعلومات من شخص إلى آخر.

ولا يجد باركلي صعوبة في تقييس هذه النظرة إلى اللغة. ذلك لأن ما تفهمه عندما نستمع إلى شخص ما هو المعنى الإجمالي لكلامه. لا سلسلة من المعاني الفعلية المتحركة بعضها عن بعض. والتي تتنظم بعد ذلك كحبات العمق. بل يمكننا أن نضيف إلى ذلك قولنا إن الصعوبة المتعلقة بعملية التمثيل ستسود، على أي حال، مرة أخرى. كيف يعطي المرء الأفكار أسماء؟ إن هذا يقتضي أن يكون المرء قادرًا على أن يعبر عن وجود فكرة محددة معينة في ذهنه. ثم يعطيها بعد ذلك أسماء. ولكن حتى في هذه الحال سيظل المستحيل أن نرى كيف يمكن التعبير عن التمثيل، لأن الفكرة وفقا لما نقوله للنظرية ذاتها، غير فلسفية. وهكذا فإن التفسير الذي يقدمه لوك لللغة يشوبه نقص مفيد.

لقد رأينا في استطاعة المرء تقديم تفسير نظري باركلي يجعلها أقل غرابة مما قد تبدو لوولة الأولى. غير أن بعض النتائج التي اضطر باركلي إلى استخلاصها تتسم بأنها أقل إقناعا. فقد بذا له أنه إذا كان هناك شكل فعلا أو مرهب من القول بصري أو وجد ذات أو وراء تكوينه هذا النشاط. على أن الذهن. حين تكون له أفكار لا يكون موضوعا للجريئة الخاصة. ومن ثم فإن وجودها لا يكون في كونه مدركا (يُفتح الراة)، بل في كونه مدركا (يُفسرها). غير أن هذه النظرة إلى الذهن لا تتنسق مع موقف باركلي الخاص. ذلك لأننا لو فحصنا المسالة لوجدنا أن الذهن الذي يتصور على هذا النحو هو بالضبط من نوع تلك الفكرة المجردة التي انتقدها باركلي عند لوك. فهو شيء لا يدرك هذا الشيء أو ذلك. بل يدرك بالمعنى المجرد. أما مسالة ما يحدث للذهن.
حكمة الغرب

حين لا يمارس شاطئ، فإنها تتطلب حلاً خاصاً. فمن الواضح، إذا كان الوجود يعني إما الإدراك، كما في حال الأذهان التي تمارس نشاطها، وإما كون الشيء مدركاً، كما في حالة الأفكار، أن الذهن غير العقل لا يد. أن يكون فكرة في الذهن الإلهي الذي هو ضمغال أبداً، وهكذا يدخل باركلي هذا الإله الفلسفي لا شيء، إلا مواجهة صورية نظرية. ذلك لأن وظيفة هذا الإله تقتصر على ضمان استمرار وجود الأذهان. وتبعا لذلك، ما نسميها بالموضوعات المادية أيضاً، والواقع أن المستقبل الذي تقدمه لهذه الفكرة هو محاولة فيها قدر من التجاوز. من أجل تقريب كلام باركلي مما يمكن أن يقبل العقل السليم، على أن هذا الجزء من تفكير باركلي هو أفق الأجزاء قيمة وهمية من الوجبة الفلسفية.

ولا بد لنا أن نؤكد في هذا المقام أن صيغة باركلي القائمة إن وجود الشيء هو كونه مدركاً، لا تقول شيئاً يعتقد أنه يتفرع عن طريق التجريبية العلمية. بل إن ما يقوله في الواقع هو أنه يكفي أن نشأ بقوة كيف نستخدم مفرداتنا اللغوية على الوجه الصحيح لكي ندرك أن هذه الصيغة لا بد أن تكون صحيحة. وهكذا فإن ما يقوم به هنا ليست له دلالة ميتافيزيقية، بل هو مجرد تحديد للطريقة التي ينبغي بها استخدام الفناء معينة، وعيب الطبيعة الحال فيندر ما نتقوم ل sezziendo “الوجود، وكأننا مدركًا بطريقة متقدمة، لا يكون هناك مجال للشك. ولكن باركلي لا يعتقد فقط أن هذه هي الطريقة التي ينبغي أن نستخدم بها هذه الأفكار، بل يقول إننا نستخدمها بالفعل على هذا النحو عندما نتحدث بـ هكذا. ولقد بيينا من قبل أن هذا قد يكون رياض ممولاً إلى حد ما، ومع ذلك فمن حق الأثر أن يشعر بأن طريقة باركلي هذه في الكلام ليست صحيحة إلى الحد الذي كان يعتقد.

وأول ما ينبغي أن نلاحظ هو أنه يستخلص نظرية ميتافيزيقية عن الذهن والإله، لا تتراوح على الإطلاق مع نهاية أجزاء سلفته. وعلى الرغم من أنه لا نلح كشيئاً على هذه القائمة، فإنه قد يتشاور بأن مصطلح باركلي يخرج بلا داع عن طرق الحديث العادية المألوفة. وإن
كان هذا أمرًا قابلاً للمناقشة، وهو على أي حال ليس سبباً ينبغي من اجله أن نرفض رأيه، ولكن بعض النظرة على هذا الأمر تماماً فإن العرض الذي يقدمه باركلي يتزوج على ضعف فلسفي يعرضه لقدر كبير من النقد. وما زيد من أهمية هذه النقطة أن باركلي وقع في هذه الخطأ عنده حين عرض نظرته في الإصرار، فقد أكد على حق، كما ذكرنا من قبل، أن الأمر يرى بعينيه ولا ينظر إليهما. وبالمثل يمكن القول بوجه عام إن الأمر يدرك بذاته، ولكنه حين يدرك لا يحقق فقط ذاته، إن جاز التعبير، لكي يلاحظه، فما أننا لا نلاحظ أعيننا، كذلك لا نلاحظ ذهابنا، وكما أننا لا نقبل القول إننا نرى ما على عدسة العين، كذلك ينبغي لنا أن نقول إننا ندرك ما في الذهن. وهذا يثبت على الأقل أن عبارة «في الذهن» تحتاج إلى بحث دقيق لم يتم به باركلي.

والأمر الذي يشتهه هذا النقد هو أنه قد تكون هناك أسباب قوية لرفض طريقة باركلي في الكلام، لحساب مصطلح مختلف، وذلك على أساس التشبيه الذي أورده في المثل السابق. إذ يبدو من الواضح أن صياغة باركلي، يمكن في هذه الناحية، أن تكون منطقية إلى أبعد حد.

وقد يرى البعض أن هذه ليست طريقة منصفة في مسألة باركلي، ولكن هذا، على الأرجح، هو ما كان باركلي ذاته خليقاً بأن يطلب من النقاد. ذلك لأنه رأى أن مهمة الفيلسوف هي الكشف عن أساليب الكلام المضللة. وقد عبر عن هذه المسألة في مقدمته كتابه «المبادئ» بقوله: «إننا أميل، على وجه العوم، إلى الاعتقاد بأن القدرة الأكبر من تلك الصماع التي شغلت الفلسفة من قبل، والتي وفقت حجر عثرت في طريق العرفة. إن لم يكون كل هذه الصماع، يرجع برمته إلينا.

فنحن نبدأ بأن نثير الفضول، ثم نشكو من عدم قدرتنا على الرؤية.

أما كتاب باركلي الرئيسي الثاني، «محاربات بين هيلاس وفيلوнос، فلا يقدم مادة جديدة للمناقشة، وإنما يكرر الآراء التي عبر عنها في أعماله السابقة، ولكن بأسلوب الحوار الذي هو أقرب إلى هم الفارئ.»
إن تفسير الأفكار، كما عرضها لوك، تتعرض لعدد من الالتزامات.
فإن كان الدعوة لا يعرف سوى الالتزامات الحاسمة، فلنكن بحاجة للتمييز. كما أوضح باركر، بين الصفات (أو الكيفيات) الأولى والصفات الثانية. غير أن العرض النظري المتكافئ ينبغي أن يذهب أبعد حتى مما ذهب إليه باركر، الذي كان لا يزال يحمل بوجود الأدوات. ولهذا كان
هيوم هو الذي طور تجربة لوك بحيث استلهم منها تأثیرها المنطقية.
وفي النهاية ستمد أن الاستعداد في موقف الشك، الذي يتوصّل إليه هيوم
نتيجة لذلك، هو الذي يكشف الأخطاء في المفاهيم الأصلية.

**

ولد ديفيد هيوم (1711 - 1776) في إدنبرة، حيث التحق بالجامعة
في سن الثانية عشرة. وبعد أن درس برناجاً تقليدياً في الأدب، ترك
الجامعة وما يبلغ السادسة عشرة، وحاول لفترة ما أن يدرس القانون.
غير أن اهتماماته الأصلية كانت تكمن في الفلسفة التي تقرر في النهاية
أن يختص فيها. وبعد أن انتشل هيوم في مشروع تجاري لفترة
قصيرة، تخلى عنه بسرعة. وفي العام 1734 عبر إلى فرنسا، حيث
أقام ثلاث سنوات. ولهذا كانت موارده محدودة، فقد اضطر إلى تكييف
أسلوب حياته وفق ما تمتعه إياه الأقدر من متع ضريرة. وقد قبّل هذه
القبول برحابة صدر تامة، حتى ينفرع كلية لأهدافه الفكرية.

وبعد إقامة هيوم في فرنسا، كتب أشهر مؤلفاته "دراسة في
الطبيعة البشرية"، فحين بلغ السادسة والعشرين كان قد اكمل الكتاب
الذي أصبحت شهرة هيوم الفلسفي ترتكز عليه فيما بعد. وقد نشرت
الدراسة في لندن بعد وقت قصير من عودة هيوم من سفره. وللأسف
لا تزال في البداية إخفاقًا مذريًا، والواقع أن الكتاب يجعل علامات تدل
على صغر سن كاتبه، إلا من حيث مضمونه الفلسفي بل من حيث لهجه
الصريحة التي لا تخلو من الأذى، كذلك فإن رفضه للمبادئ الدينية
الحالية، وهو رفض لم يحاول أن يخفى، لم يساعد على إذاعة شرهه.
ومن أجل أسباب كهذه أخفق هيوم عام 1744، في الحصول على

114
التجربة الإنجليزية

وظيفة أستاذ كرسي الفلسفة بجامعة إدنبرة. وفي العام 1746 التحق بخدمة الجنرال سانت كليبر، وذهب معه في العام التالي في وفد دبلوماسي إلى ألمانيا وإيطاليا. وقد أتاح له هذه المهمة أن يدخر مبلغًا من المال يسمح له بالتقاعد العام 1748. ومنذ ذلك الحين كرس حياته لعمله. وقد نشر خلال فترة تبلغ خمسة عشر عامًا عددًا من المؤلفات في نظرية المعرفة والأخلاق والسياسة، وتوجها جميعًا بكتاب "تاريخ إنجلترا" جلب له الشهرة والثروة مما. وفي العام 1733 ذهب مرة أخرى إلى فرنسا، بوصفه السكرتير الشخصي لسفير البريطاني في هذه المرة. وبعد عامين أصبح أميناً للسفارة، وأصبح قائمًا بالأعمال عندما استدعي السفير إلى بلاده، إلى أن عين في وظيفة جديدة في وقت لاحق من العام نفسه. وفي العام 1766 عاد إلى بلاده وأصبح وكيلًا لوزارة الخارجية. وظل يشغل هذا المركز لمدة عامين إلى أن تقاعد العام 1779. أما سنواته الأخيرة فقد قضىها في إدنبرة.

يرى هيمون، كما ذكر في مقدمة "الدراسة"، أن كل بحث يحكمه ما يسميه علم الإنسان، فهو على خلاف لوك وباركلي، لا يهم فقط بتطهير الأرض، بل يضِع في اعتباره المذهب الذي قد يكون من الممكن تشبيهه فيما بعد. وهذا المذهب هو علم الإنسان، وتوجي محاولته تشبيه مذهب جديد بأنه تأثر بالذهب العقلي السائد في القارة الأوروبية، وذلك بسبب الصلات التي ربطت بينه وبين المفكرين الفرنسيين الذين ظلوا متأثرين بالمبادئ الديكارتية. وعلى أي حال فإن التطلع إلى إقامة علم الإنسان أدى بهيمون إلى البحث في الطبيعة البشرية ووجه عام، وكانت نقطة بداية في ذلك هي البحث في نطاق قدرات الإنسان الذهنية والحدود التي لا تتجاوزها.

كان هيمون يقبل المبدأ الأساسي في نظرية الإحساس عند لوك، ولم يجد بناء على هذا الرأي صعوبة في نقد نظرية الذهن أو الذات عند باركلي، ذلك لأن كل مَا لدينا وعي به في التجربة الحسية هو الانطباعات، وليس ثمة واحد من هذه الانطباعات يؤدي إلى ظهور
فكرة الهوية الشخصية. والواقع ان باركلي ذاته كان يشك في انها.

ولم يستطع أن يقبل إمكان أن تكون لدينا فكرة عنها، ومن ثم فقد قدم بالرأي القائل إن لدينا «تصورا» عن النفس، غير أنه لم يشرح أبدا كنه هذه التصورات. ولكن أيا كان ما قاله، فإن هذا يؤدي في الواقع إلى هدف نظريته الخاصة في الأفكار.

إن حجة هيوم مبنية على عدد من المسميات العامة التي تسري خلال نظريته في المعرفة بأسرها. فهو يتفق من حيث العبدا به نظرية الأفكار عند لوک، وإن كان المصطلح الذي استخدمه مختلفا. فهوم يستخدم عن الانتباعات وأفكار بوصفها تؤلف محتوى إدراكانتا، وهو تميزه لا ينظر تقسيم نوع أفكار إلى أفكار للإحساس وأفكار للانعماس، وإنما يتقاطع مع هذا التصنيف.

الموضوع في رأي هيوم، قد بدأ من التجربة الحسية، أو من أوجه نشاط كالذاكرة. وهو يذكر أن الانتباعات تنتج أفكارا تختلف عن التجربة الحسية في أنها أقل منها حيوية، فالأفكار تسمى بعدها من الانتباعات التي لا بد أن تكون قد سبقتها في وقت ما في التجربة الحسية. وعلى أي حال فإن الذهن عندما يفكر يستخدم الافكار الموجودة فيه. وهنا ينبغي أن يفهم فلز الفكرة idea بالمعنى الإغريقي الحرفي للكلمة. فالتفكير في رأي هيوم تفكير بالصور، أو تخيل، إذا استخدمنا لفظا لاتينيا كان في الأصل يدل على هذا المعنى نفسه، وهو يطلق على مجموع التجربة، سواء في الإحساس وفي التخيل، اسم الإدراكperception.

هذا ينبغي علينا أن نلاحظ عدة نقاط مهمة. فهوم يسير في طريق لوك عندما يذهب إلى أن الانتباعات منفصلة ومتميزة بمعنى ما. وهذا يرى هيوم أن الممكن تفكك تجربة معقدة إلى الانتباعات البسيطة المتكونة لها، ويشترط على ذلك أن الانتباعات هي أحيان البناء لكل تجربة، ومن ثم يمكن تصويرها على نحو منفصل. وفضلا عن ذلك فلما
لا يمكننا نسخ نبذة عن النتائج، فإن كل ما يمكننا تصويره لأنفسنا في التفكير يمكن أن يكون موضوعاً تجربة ممكنة. كذلك نستطيع أن نستنتج من هذه الأسس نفسها أن ما لا يمكننا تحيله لا يمكن بالفعل تجربته. وهكذا فإن نطاق التخيل الممكن يعتد بقدر مدى التجربة الممكنة. وهذا أمر ينبغي أن نذكره جيداً إذا ما شنتاً فهم حجج هويه، وذلك لأنه يدعونا على الدوام إلى أن نحاول تخيل شيء آخر.

وعندما يتصور أننا مثل أن نستطيع أن نفعل ذلك، يؤكد أن الشيء المفترض لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة، وهكذا فإن التجربة عندنا تتالف من إدراكات متعاقبة.

وخارج هذا التعاقب، لا يمكننا أن نتصور أي ارتباط آخر بين الإدراكات، وهنا يكمن الفرق الأساسي بين مذهب ديكارت العقلي والتجريبية لوك وأتباعه. فالعقلون يرون أن هناك ارتباطات وثيقة بين الأشياء، هي ارتباطات يمكن معرفتها. أما هويه فيمكن أن تكون هناك ارتباطات كهذه، أو على الأصح يذهب إلى أنها، حتى لو كانت موجودة. فمن المؤكد أننا لا نستطيع معرفتها، وكل ما يمكننا معرفته، فإنه هو تعابير للانطباعات أو الأفكار، ومن ثم فإن مجرد التفكير في مسألة وجود أو عدم وجود ارتباطات أخرى آعمًا، إما هو ضييتة الوقت.

في ضوء هذه السمات العامة للنظرية المعرفية عند هويه، نستطيع الآن أن ننظر بعضًا من الإسهامات في الحجج الخاصة التي أتى بها لإثبات بعض المسائل الرئيسية في نفسه، ونتبدأ بمسألة الهوية الشخصية، التي نناقشها «دراسة» عند نهاية الكتاب الأول، وعنوانه «في الفهم».

أيها هويه بلقول إن هناك فلسفته تصورون أننا في كل حياة وأعلى و estamos لا نستطيع أن نتصوره. إننا نشمر بوجودها واستمروا في الوجود، وهم المتفقون إلى حد يتجاوز شهادة البرهان الضمني، من هويتهم وبساطتهم الكاملة. غير أن التجربة ثبت أن جميع الأسباب التي تقاس للقول إن الذات تمكن من وراء التجربة، لا تضمن أمام النقد، ولكن من سوء الحظ أن كل هذه التأكيدات القاطعة تتعارض مع التجربة نفسها التي يستدونون.
إلى شهادتها، إذما هو الانطباع الذي يمكن أن تستمد منه هذه الفكرة؟، وبهين لنا هموم أنه لا يمكن أن يوجد انطباع كهذا، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك فكرة للذات.

وهناك صعوبة أخرى هي أننا لا نستطيع أن نرى كيف ترتبط إدراكنا الجزئية بالذات، وهنا يلجأ هموم إلى طريقته المميزة في تقديم الحجج، فيقول عن الإدراك: ابن هذه كلها تختلف فيما بينها، ويمكن بحثها مستقلة، كما يمكن وجودها مستقلة، ولا حاجة بها إلى أي شيء، بدعم وجودها، فعلى أي نحو إن تنتمي إلى الذات وكيف ترتبط بها؟ إنني من جانب، عندما أنتمق إلى أقصى حد فيما أسماه ذاتي، أصادف على الدواء إدراك معين من هذا النوع أو ذاك. إدراك للحرارة أو البرودة، للنور أو الظلم، للحب أو الكراهية، للألحن أو اللذة، ولكن يستحيل على أي وقت أن أسبردراك أو أن الأجزء في شيء ما جدا الإدراك، ثم نضيف بعد قليل: لو اعتقد أي شخص بناء على تفكير جاد نزيه، أن لديه فكرة مختلفة عن ذاته، فلا نشانص لي من الاعتراف ذاتي لا استطاع التفاهم معه بعيد من ذلك، وكلما يمكنني أن أقوله هو أنه قد يكون على حق مثلي، وإننا مختلفان اختلافاً أساسيًا في هذه النقطة، ولكن من الواضح أنه ينظر إلى أشياء هؤلاء الناس على أنهم محزون. وواصل كلامه قائلاً: إنني لأجاسر وأؤكد، فيما يتعلق ببقية البشر، أنهم ليسوا إلا حزناً أو مجموعة من الإدراك المختلفة، التي يتعاملا بعضها وراء بعض بسرعة لا يمكن تصورها، وتظل في صيغة أو حركة دائمة.

إن الذهب نوع من المسرح الذي يظهر فيه إدراكات عديدة على التعابير، ولكن يجب أن يتم هذا التشبيه مشروطاً: إن التشبيه بالمسرح ينبغي أيضاً يتنازل، مما يؤلف الذهب هو الإدراكات الثقافية وحدها، وليست لدينا أي فكرة عن المكان الذي تعرض فيه هذه المناطر، أو المواد التي تتألف منها، أما سبب الاعتقاد الباطل لدى
الناس بالاهوائية الشخصية. فهو آننا نميل إلى الخلط بين الأفكار المتعاقبة وبين فكرة الهوية التي تكونها عن شيء يظل على ما هو عليه طوال فترات من الزمن. وهذا يؤدي بناءً على فكرة "النفس"، والذات، "الجوهر"، من أجل إخفاء التنوع الذي يوجد بالتالي في تجاربنا المتعاقبة. وهكذا فإن الجدل الذي يدور حول الهوية ليس جدلاً حول الأفكار فقط. ذلك لأنه عندما نعزو الهوية، يعني غير صحيح، إلى موضوعات متنوعة أو متقطعة، لا يكون الخطأ الذي نرتقي به خطاً في التعبير فقط، بل يكون مصبوغاً في العادة باعتقاد بشيء، وهكذا، إذا ثابت غير متقطع، وإما غامض يستحيل تفسيره، أو يكون على الأقل مصبوغا، ويتم استخدام للفيل مثل هذه الأفكار، يتميز هيوم لبين كيف يعمل هذا الاستخدام. وتبادت من خلال علم النفس التراثي تفسيره للطريقة التي تطرأ بها على أذهاننا تلك الفكرة التي نعتقد أنها فكرة الهوية الشخصية.

وسوف نعود بعد قليل إلى مبدأ الترابط. أما التجاوئاً إلى اقتباس نصوص مطلقة من هيوم، فكيفننا عندها فيه رأي أساليب. هذا فضلاً عن أنه ليس ثمة طريقة أفضل وأوضح لعرض المشكلة من طريقة هيوم ذاته. والواقع أن هذا الوضع ذاته قد استمر سنة حضارية في الفلسفة في بريطانيا، وإن كان من الجائز أن أحاذاً لم يستطع أن يجاري هيوم في كتابه. أما المسألة الثانية التي يتعين علينا بحثها فهي نظرية العلمية عند هيوم. فالعقليون يرون أن الرابطة بين العلة والمعلول سبعة كامنة في طبيعة الأشياء، مثل ذلك ما نأبنا عليه، والإيبستيا من اعتقاد أدناه من الممكن. إذا ما ألمينا الأشياء، بقدر كاف من الوقاية والانتساب، أن تثبت بطريقة استنباطية أن كل الظواهر ينبغي أن تكون على ما هي عليه، وإن كان من المعروف به عادة أن الله وحده هو القادر على رؤية الأشياء من هذا النظيف. أما في نظرية هيوم فإن مثل هذه الرواية السببية لا يمكن معرفتها، وذلك لسبب مشابه جداً لذلك التي قمناها عند نقد فكرة
حكمة الغرب

الهوية الشخصية. أما مصدر نظرتنا الباطلة إلى طبيعة هذه الربط
فيكمن في استعدادنا لأن نسبب الارتباط الضروري للأطراف التي تكون
تداخلات معينة من الأفكار.

على أن الأفكار تتجمع بالتوابع القائم على ثلاث علاقات، هي
التكساسية، والتشابه، والكفاءة والعلة.

مثلاً يقول ابن سينا أن هذه العلاقات تتكون من ثمة أوضاع:
الهوية، والكفاءة، والعلاقة المكانية والزمانية. ونستطيع أن نقول
بالاستدلالات التجريبية. يتبين علينا أن نعتمد على التجربة الحسية.
والواجبة هي الوردة من بين هذه العلاقات. التي لها وظيفة حقيقية
في الاستدلال. مثلاً الأخذان، استعملنا عليها. فلا بد من
الاستدلال على هوية موضوع ما بناء على مبدأ سببي ما. وكذلك
الحالة في العلاقات المكانية الزمانية. ومن الجدير بالملاحظة هنا أن
هيوم كان في كثير من الأحيان ينطلق سهوا إلى أساليب الحديث
العادية عن الأشياء، ففي الوقت الذي كانت دروعي الدقة تحت عليه
فيه أن يقتصر في نظرته على الحديث عن الأفكار فقط.
لا يمكنني قراءة النص العربي بشكل طبيعي. إذا كنت موظفًا للتعامل مع النص العربي، فانقر على الزر المحدد. يرجى تقديم نصًا يمكن قراءته بشكل طبيعي.
العادات الذهبية، فالتجربة تعودنا أن نرى النتائج تتربّب على أسبابها المتعدة. بحيث تنقاد في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأن الأمر لا بد أن يكون كذلك، لكن هذه الخطوة الأخيرة هي التي يتحلل تغيرها إذا ما قيلنا منبه هويوم التجريبي.

ويتم هويوم مناقشته للملكيّة بوضع «قواعد نحتم بها على العلل والعقولات». وهذا يعني بعثة عام قواعد الاستقراء عند جون استوبول مث. ولكن هويوم يستعيد قبل عرض هذه القواعد بعضاً من السمات الرئيسية للعقالية، فهنا يقول: «إن أي شيء يمكن أن ينتج أي شيء»، وبذلك نحن نجدنا بعد وجد ما يسمى بالارتباط، أما القواعد ذاتها فتعددها ثم نقص على أن «العلة والعقول ينغي ان يكون متوارين في المكان والزمان»، والثانية هي أن السبب يجب أن يسبق النتيجة، والثالثة هي أن من الضروري وجود تلازم دائم بين السبب والنتيجة، ونغم ذلك عدة قواعد فيها استباق لقوانين «مل». ففي القاعدة الرابعة، يقول إن السبب الواحد ينتج دائماً نتيجة واحدة، وهو ما يقول هويوم إننا نستخدمنه من التجربة، وتز蹬 على ذلك القاعدة الخامسة، التي تقول إنها ممكن لأنسباب متعدية نتيجة واحدة، فلا بد أن يحدث ذلك عن طريق شيء مشترك بين هذه الأسباب جميعا. وبالمثل نستدل على القاعدة السادسة التي تقول إن الاختلاف في النتيجة يكشف عن اختلاف في السبب. أما القواعد الآن الأخرى فلا داعي لذكرها هنا.

إن النتيجة التي يؤدي إليها يغوتُ هويوم المعرفة هي موقف الشك.

ولقد رأينا من قبل أن شكوك العصور القديمة كانوا معارضين لأصحاب الذاهب المبناويين. على أن أنغ «الشكوك» ينبغي أن يكون بالمغنى الشعبي الذي أكتسبه منذ ذلك الحين، والذي يحيى من الشروط المزمن. فاللغة اليونانية الأصلية يعني ببساطة شخصا يبحث عن وباحة. وفقاً، فعلي حين أن أصحاب الذاهب كانوا يشعرون أنهم وجدوا إجاباتهم، كان الشكوك أقل تأكداً. ومن ثم فقد واصلا البحث، ولكن بعضي الوقت أصبح الاسم الذي يُعرَفون به يدل على اقتصارهم إلى
الثقة، أكثر مما يدل على استمرارهم في البحث. ويهيمن ذلك الفَلسفة هيوم شِكاكة. ذلك لأنه كالشكائيين، توصل إلى النتائج القائلة إن هناك أشياء معينة تأخذها في حياتنا اليومية قضية مسلما بها، بينما لا يمكن تبزيرها على أي نحو. وبالطبع ينبغي الاستخفاف المراة أن الشكاك عاجز عن أن يتخذ موقفا محددا إزاء المشاكل التجارية التي تواجهه خلال مسار الحياة اليومية. ولذا فإن هيوم، بعد أن عرض موقف الشك، صرح بوضوح قاطع بأن هذا لا يؤدي إلى الوقوف في وجه أعمال المرء العادية: «لا سلبت هنا إما إذا كنت أوقفت بصدق على هذه الحجة. التي يبدو أنني أجهد نفسي من أجل دعمها، وعما إذا كنت يحق واحدا من هؤلاء الشكائيين الذين يرون أن كل شيء غير مؤكد. وإن كننا على أي شيء لا يسم بأي قدر من الحقيقة أو البطلان، لاجب أن هذا السؤال ليس في صميمه، وأنني لم أكن فقط أقول بهذا الرأي بإخلاص وثبات، ولا كان أي شخص آخر يقول به. فقد حتممت علينا الطبيعة، بحكم ضرورة مطلقة وشاقة، أن نصدر أحكاما مثلا تتفق وتشعر... أما ذلك الذي يجس نفسه من أجل تفخيخ الخطأ هذا الشك الكامل، فإنه في الواقع قد دخل في نزاع ليس له فيه معرضا....».

أما عن نظرية الأفكار التي عرضها لوك، فإن تطوير هيوم لها يبين بعجلة تام إلى أين تؤدي مثل هذه النظرية في النهاية. ذلك لأن المرء لا يستطيع أن يسير في هذا الطريق بعدم من ذلك، أما إذا كان الأمر يحتاج إلى أن نتحدث عادة عن العقلية لا ينبغي ما يقول هيوم إذا تنغحه أو يسهو أو ينعيه فقاعدته يكون من الضروري البدء من جديد، فمن الواضح تماما أنه لا العلماء ولا الإنسان العادي ينظر إلى العقلية على أساس أنها تلازم دائم فقط، أما رد هيوم على هذا فهو أنهم جميعا يكون لهم خطأ إذا كانوا يقصفون شيئا آخر. ولكن ربما كان هيوم يتسبب موقف العقليين باستخفاف زائد على الحد. ذلك لأن المذهب العقلي يصف على نحو أفضل بكثير ما يقول به العالم، وهذا ما أضح لنا في حالة أسبينوزا. إن هدف العلم هو عرض العلاقات السببية من
حكمة الغرب

خلال نسق استنباطي تلزم فيه النتائج عن الأسباب مثلا تلزم نتيجة البرهان الصحيح عن مقدمته، أي أنها تلزم بالضرورة، ولكن قد يهم بطريقة صحيحة بالنسبة إلى المقدمات ذاتها، فلا بد أن نظر نتزم موقفا هاما أو شاكاه من هذه المقدمات.

لقد ذكرنا من قبل أن اهتمام هنوم الأول يتركز في علم الإنسان، وهنا يؤدي موقف الشك إلى تقييم جذري في ميدان الأخلاق والدين، وذلك لأننا لا نكاد تثبت عدم قدرتنا على معرفة الارتباطات الضرورة، حتى تتهاوى قوة الأولم الأخلاقية بدونها، وذلك على الأقل إذا كان من المنقول فيه تبرير المبادئ الأخلاقية بحجج عقلية، فهنا يصبح أساس الأخلاق في معاللة تسيبنة للسببية ذاتها عند هنوم، ولكن هنوم نفسه يعترف بأن هذا سيجعلنا من الوجهة العملية، أحرارا في اتخاذ أي رأي نشاء، حتى لو لم يكن في وسعنا تبريره.
عصر التنوير والرومانسية

كان من أبرز سمات الحركة التجريبية الإنجليزية، موقفها الذي كان في عمومه متسامحاً، تجاه أولئك الذين يسعون اتجاهات فكرية مخالفة. وهكذا أكد لوك أن التسامح ينبغي أن يعد بلا تمييز، حتى إلى الكاثوليك (6). وعلى الرغم من أن هؤلاء لم يكن يمتسك بالدين عامة، وكان يستحق بالرومانية الكاثوليكية بوجه خاص، فقد كان معارضاً تلك الحماسة التي هي شرط ضروري لل平静. وقد أصبح هذا الموقف المستذر في عمومه ممثلاً للمناخ العقلي للعصر، وأكتسب خلال القرن الثامن عشر موطئ قدم في فرنسا تولاً، ثم في ألمانيا. أو Enlightenment والواقع أن حركة التنوير أو Aufklärung كما أصبح يسميها الألمان فيما بعد، لم تكن مرتبطتاً ارتباطاً دائماً بأي Papists (5) التعبير المستخدم هنا هو «البابويون»، وهو تعبير ازدرائي يدل على الكاثوليك (أهل البابا) (الترجمة)؛ المؤلف

١٢٥
مدرسة فلسفية معينة. بل كانت نتيجة الصراعات الدينية الدموية غير الحاسمة التي شهدتها القرنين السادس عشر والسابع عشر. فبدأ التعامل الدينی كان، كما رأينا، مستحيلاً عند لوك بيرن ما كان عند أسبينوزا. وفي الوقت ذاته كان لهذا الموقف الجديد في مسائل الإيمان نتائج سياسية بعيدة المدى. ذلك لأنه كان لا بد أن يقف في وجه السلطة الجامعة في أي ميدان. فحقوق الملك الأرثوذكسي لا تتماشى مع التعبر الحر عن الآراء حول الدين. وكان الصراع الدينی قد بلغ ذروته في إنجلترا قبل نهاية القرن السبع عشر. وعلى الرغم من أن الدستور الذي أتبعه لوك يكن ديموقراطياً، فإنه كان متحراً عن بعض التصورات السبئية التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الامتيازات في البلاد الأخرى. ومن هنا لم يكن من المتوقع حدوث قلاقل عنيفة. أما في فرنسا فكان الوضع مختلفاً. فهناك بدأ قوى الثورات جهوداً كبيرة من أجل تمرير الأرثوذكسية لثورة 1870. وفي ألمانيا ظل التحول مسألة إحياء شفاف إلى حد بعيد، فمنذ حروب الأعوام الثلاثة، التي ظلت ألمانيا فترة طويلة تضم جراحها بالتدريج، كانت ألمانيا خاضعة للسيطرة الثقافية للبرونسا. ولم يبدأ الألمان في التحول من خضوعهم للثقافة الفرنسية إلا بعد ظهور بروسيا في عهد فريدريك الأكبر، وإحياء الأدوات في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

وقد كانت حركة الثورات مرتبطب أيضاً بانتشار المعرفة العلمية. فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة وروثاها إلى سلطة أسطو والكنيسة، أصبح الأتباع الجديد هو الانتقاء بأياء العلماء. وكما أن البروتستانتية قد طهرت، في الميدان الدينی، الفكر القائل إن كل شخص ينبغي أن يحضر وفق تقديمه. فكان ذلك أصبح من واجب الناس الآن، في الميدان العلمي، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم، بدلاً من أن يضعوا تقنيات العلم في أذهال أولئك الذين كانوا يشعرون عن النظريات البالية. وهكذا بدأت كشف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية.
عصر التوسيع والرومانشية

وعلى حين أن الثورة الفرنسية سحقت النظام القديم، آخر الأمر، في فرنسا، فإن الجزء كان خاضعًا طوال معظم سنوات القرن الثامن عشر للفيدرالية "عذالين". كانت حرية الرأي مفتوحة بقدر ما، وإن كانت قد اعتبرتما معورات كثيرة. وعلى الرغم من كل ما كانت تقسم به بروسيا من طبيعة عسكرية. فالناس إنها ربما كانت تمثل أفضلاً حال لبلد ما يظهر فيه شكل من أشكال الليبرالية، في الميدان الثقافي على الأقل.

فقد كان فريدريك الكبير يصف نفسه بأنه الحذام الأول للدولة. وسمح لكل شخص بحرية البحث عن الخلاص لنفسه على طريقته الخاصة، داخل حدود الدولة.

لقد كان عصر التوسيع في جوهره عودة إلى تقدير النشاط العقلي المستقل. تستهدف - بالمعنى الحرفي - نشر النور حيث كان النظام يسود من قبل، ومن الجائز أن الناس كانوا يشعرون إلى نشر هذا النور مرفوعين بروح من الثقافات والحماس، غير أن سعيهم هذا لم يكن يتمثل أسلوباً في الحياة يركز على الاعتدالات العارمة. ومع ذلك فقد بدأ يظهر عودة تأثير فئة مهقة: هي القوة العائية للرومانشية.

إن بين الحركة الرومانشية وحركة التوسيع علاقة تنكرنا في نواحٍ معينة بالنظرة الدينونزية في مقابل الأبولونية. فجذورها ترجع إلى ذلك التصور المعرفي بصورة مثالية، والذي كونه عصر النهضة من اليونان القديمة. وقد تطورت الحركة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر بحيث أصبحت مهقة للأفكار، وكأنها في هذا التطور تمثل درفع على الموضوعية الهامة المرافعة لدى المفكرين العقليين. بينما كان الفكر السياسي لدى العقولين مهذ، منذ أيام هيلز. إلى إقرار الاستقرار الاجتماعي، والسياسي، والمحافظة عليه. فقد كان الرومانشيين يفضلون العيش في حذر، ومن هنا جاءوا يبحثون عن المعافرات بدلاً من السعى إلى الأمان، واحترموا الراحة والسلامة على أساس أنهما تحظىان من قدر الإنسان، وأراوا - نظرًا على الأقل - أن الحياة المعرضة للخطر هي الأسمى. وهكذا اتبعت الفكرة المعرفية بالصيغة المثالية، فكرة الفلاح.
التحدي الذي ي علينا حياة شط ف من جهد الذي يبذلنه في قطعة أرضه الصغيرة، ولكنه يعوض عن هذا بأن يعيش حرًا، ويظنه بعناء عن فضادات حضارة المدن. لقد كانوا يانون قيمة خاصة للاحتفاظ بالصلة الوثيقة مع الطبيعة، وكان نوع الفقر الذي يتهمون له ريفيا في جوهري. أما حركة التصنيع فكانوا لغة في نظر الرومانسكيين الأوائل، ولقد كانوا في ذلك على حق لأن الثورة الصناعية جلبت كثيرا من الفيبر على المستويين الاجتماعي والمادي، ولكن في العقود التالية ظهرت نظرة رومنسية إلى الطبيعة العاملة الصناعية، تتأثر الماركسيه. ومنذ ذلك الحين تمت الاستجابة لكثير مما كان يشكو من العمال الصناعيون، ومع ذلك فإن النظرة الرومانسية إلى العامل مازالت سائدة في السياسة.

وقد ارتبط بالحركة الرومانسية إحياء للروح القومية. ولذكر في هذا الصدد أن الجهود العقلية الكبرى في العلم والفلسفة كانت في صميمها بعدة من المشاعر القومية، كما كانت حركة التوير قوة لا تفر حدوة سياسية، حتى على الرغم من أنها لم تستطع أن تزيدور في بلاد مثل إيطاليا وإسبانيا، جنبًا إلى جنب مع الكاثوليكية، أما الرومانسية فقد عملت على تقوية القواعد القومية وساعدت على ظهور تصورات صورية للوطنية. ولقد كانت هذه إحدى النتائج غير الموقعة التي ترتبط على كتاب "التنين" لهجت. إذ أصبحت الأمة تعد شخصًا على نطاق أوسع يملك نوعا من الإرادة الخاصة به، هذا الشعور القومي الجديد أصبحت له السيطرة على القوى التي أشتعل ثورة 1789. أما إنجلترا التي كانت تملك، لحسن حظها، حدوة طبيعية، فكانت قد أكسبت الحسن القومي في ظروف ثابتة بشكل أكبر، وبدا أن مركزها وسط ظروف العالم منيع لا يمكن مهاجمته. وفي مقابل ذلك فإن الجمهورية الفرنسية الفنية، التي كان يتبرص بها حكام معادون من كل الجوانب، لم يكن في وسعها أن تتمي في داخلها مثل هذا الاقتراض الثقافي بسيطها. أما في حال الألمان فقد كان مثل هذا الاقتراض أصعب حتى من ذلك، لاسيما بعد أن احتجت جيوش نابليون الإمبراطورية أراضيهم. وعندما نتشت حروب التحرير في
العام 1812، كانت تستلمهم فورة عارمة من الحس الوطني، وأصبحت بروسيا هي النقطة التي تتجمع عندنها الأراضي القومية الألمانية. ومن الطرق أن نلاحظ أن بعضهم من الشعراء الألمان العظام قد تنبأوا بأن هذا أمر قد يجلل المناهض في المستقبل (4).

لقد أدرك الرومانستيكين كل ما له علاقة بالتنمية، وارتكزوا في كل شيء على المعايير الجمالية. وهذا يطبق على آرائهم في السلوك والأخلاق، وكذلك في المجال الاقتصادي. إن هذه المسائل قد طالت بفكرهم. وفيما يتعلق بأوجه الجمال في الطبيعة، كان ميلهم يتجه إلى الجمال العنيف والمرتفع. وقد بدت لهم حياة الطبقة الوسطى ممدودة بآرائ خانقة، والحق أنهم كانوا في هذا الرأي على حق.

إذا كنا قد أصبحنا اليوم أكثر تقاسعا بالنسبة إلى هذه القلوب، فإن من أهم أسباب ذلك تمرد الرومانستيكين الذين تحوا آرائ عصرهم.

ويمكن القول إن الرومانستيك قد ورد تأثيرها من الوجهة الفلسفية في اتجاهين متناقضين. فهناك أولا، التأكيد المفرط للعقل ومعه الأمل الهادئ في أن نعمدنا عقولنا بعيد إلى القوة في الشكلات التي تواجهنا لحل كل معوقاتها إلى الأبد. هذا النوع من العقلانية الرومانستيكية الذي لم يكن يعرف في القرن السابع عشر، يظهر في أعمال الناخبين الألمان وبعضهم في فلسفة ماركس. كذلك يظهر تأثيره لدى النفعيين. وذلك في افتراضهم أن الإنسان، بالمعنى المجرد، قادر للتشكل إلى غير حد عن طريق التعليم. وهو أمر واضح للفيلسوفين، والواقع أن أفكار الطوارئ يوجهون، سواء أكان ذلك في مقالة من منظور الطبيبي أو في واعية المهدي الاجتماعي. إنها هي النواحي المقدمة للعقلانية الرومانستيكية خير تمثل، ومع ذلك فقد أدت الحركة الرومانستيكية ذاتها إلى الإقبال من قدر العقل. ويمكن القول إن هذا الموقف اللااعتيدي الذي ربما كانت الوجودية أشهر مظاهره هو في جوانب معينة لمتزايد على العدوان المتزايد الذي كان يمارسه المجتمع الصناعي على الفرد.

(*) التفاسرة هنا تمكن في تفسير نتائج التمرينات، بالحروب والكرات دوälنها لنفسة

العسكرية الألمانية، وخصوصا في الحربين الأولى والثانية [الترجمة].

129
كان آشد مؤيدي الرومانسية تحسناً هم الشعراء، فربما كانت أشهر شخصية رومنسية هي شخصية بايرون، إذ نجد فيه كل العناصر التي يؤدي امتراءها إلى توقيع رومنسكي بالمعنى الكامل. ففيه نجد التمرد والتحدي، واحترام الأعراف السائدة، والتليه والملك النبيل، وفقاً عن Missolonghi. إن هذا القول إن المرة في مستقبلات ميليسودي في قضية الحرية عند اليونانيين، إذنا هو أعظم تعبير رومنسكي على مر التاريخ. ولقد مارس بايرون تأثيره في الشعر الرومانسي اللاحق في ألمانيا وفرنسا. كما أن الشاعر الروسي ليرمونتوف Lermontov صرحاً بأنه تلمسه، كذلك كان لإيطاليا شاعره الرومانسكي العملي، وهو الذي تمكن أعماله حالة القمع الباشيسة التي كانت تعاني منها إيطاليا في مطلع القرن التاسع عشر.

إن الأثر الباز الذي خلفه عصر التنوير في القرن الثامن عشر هو الموسوعة العظيمة التي أعدتها مجموعة من الكتب والعلمان، في فرنسا. فقد أدار هؤلاء الرجال ظهورهم بوعي تام. لتعاليم رجال الدين والفلسفة المتافيزيتية، ورواها في العلم الفلاسفة الجديدة في المدار المدني. وهكذا جمعوا في عمل ضخم كل المعرفة العلمية المتاحة في عصرهم، لا يوحي بها سجلات مرتين ترتبطها أبدياً فقط، بل من حيث هي وصف للطريقة العلمية في التعامل مع العالم. وكانوا يأملون أن ينتجوا بهذا العمل أداةmania في الصحراء ضد جهالة السلطة القائمة. وقد أسهم في هذه المهمة معظم الشخصيات الأدبية والعلمانية في القرن الثامن عشر، ومن هؤلاء د'Alembert (1747 - 1783) اثنان يستحقان تعلواً خاصاً. أولهما دالمبر الذي ربما جاء أكبر قدر من شعوره نتيجة لكونه عالمياً رياضياً، وهناك مبدأ أساسي في الميكانيكا النظرة يطلق عليه اسمه. ولكنه كان في الواقع ذا اهتمامات فلسفة وأدبية واسعة. ومن بين إسهاماته كتابته مقدمة الموسوعة. أما الرجل الذي كان يعمل على كتبه العاب الأكبر في القيام بمسؤوليات تحريرها فهو بيديرو Diderot (1713 - 1784) الذي كتب في موضوعات متعددة، وكان يرفض كل الأشكال التقليدية للعقلية.
عصر التنوير والرومانسية

على أن الموسيقى لم تكن عملاً معادياً للدين بالمعنى الأولي. فقد كان رأي ديدرو قريب الشبه بمنتهب شمول الألوهية استنباطاً. كما أن فولتير (1706–1778)، الذي أسهم بدور كبير في ذلك العمل الضخم، قال إنه لو لم يكن يوجد إله لوجب علينا أن نبتدعنه. وطبخنة الحال فقد كان يعارض بشدة مسيحية المؤسسة الدينية الرسمية، ولكنه كان يؤمن بوجود قوة خارقة للطبخنة. يحقق الناس غاياتها لو أتمنا حياتها حياة خيرة. وذلك في الواقع صورة من صور مذهب بيلابيجووس التقليدية. وفي الوقت ذاته يصرف من رأي لينينس القائل إن عالمًا أحسن عالم ممكن، إذ يعترف بالنشر بوصفه ثبيتاً إيجابياً ينفع محاربته. ومن هنا كان صراعه الحرير والشرس ضد الأشكال التقليدية للعقيدة.

على أن الماديون الفرنسيين كانوا أشد تطرفًا بكثير في رفضهم لمقايدهم. وقد كان مذهبهم تطورًا للنظرية الجوهر كما قال بها ديكارت. فقد رأينا كيف يؤدي مذهب الناسية الاستغناء وافعياً عن دراسة الذهن إلى جانب المادة. فلماد العالم الدنيوي والماد المادي يعملان بطريقة متوازنة تماماً. ففي وسعنا الاستغناء عن أي مثماً، ونستطيع أن نجد أفضل عرض للنظرية المادية «L., Homme machine» لـ«الإنسان الآلة» Lamettrie في كتاب لمتيري الذي رفض فيه ثانية ديكارت، واحتفظ بجوهر واحد فقط. هو المادة، غير أن هذه المادة ليست جامدة بالمعنى الذي كانت تقول به النظريات الآلية القديمة. بل إن من مسارات المادة في ذاتها أنها ينبغي أن تكون في حركة. وليس ثمة حاجة إلى محرك أول، كما أن افتراض أمرأي إله هو.

وفق التعبير الذي سيقول به لابلاس فيما بعد، افتراض غير ضروري.

وبعده هذا الراي تكون القدرة الذهنية وظيفة من وظائف العالم المادي.

(* مذهب مثير على السياق، قال به أول مرة الرأب الإنجيلي بيلابيجووس (1706–1778). وكان يرفض فكرة الخطيئة الأولى ويرى أن خلاص المرء يبدع هو وحده [الترجمة].)
حكمة الغرب

والمواطن أن لهذه النظرية علاقة ما بتصور ليديت بليفون للعوائد، على الرغم من أنها لم تقل إلا بوجوه واحد في مقابل لا نهائية العوائد.

ومع ذلك فإن القول بأن العوائد «تفوق» يشبه إلى حد ما الفكرة القائلة إن للمادة أحيانا، وظيفة سهالة عقلية. ولنذكر في هذا الصدد أن هذا هو المصدر الذي استمر منه ماركس النظرية القائلة إن العقل ناجم من نواتج التنظيم الجسمى العضوي.

وعلى أساس هذه النظرية اتخذ هؤلاء الماديون موقف مستقلة تماما عن الدين، الذي رأوا أن طريقة نشره تحمل اخطارا يشجع عليها الحكم والفساد ظننا تحقيقا لمصالحهم الخاصة، مادم من الأساليب لهم أن يتحكموا في الجهلاء. وفي هذا أيضا كان ماركس مدينا للماديون عندما تحدث عن الدين بوصفه أحيانا للشعب. ولقد كان الهدف من حملة الماديون على التفكير الديني والميتافيزيقي هو دعوة الناس إلى طريق العلم والعقل الذي يمكن أن يؤدي إلى إنشاء مشكلة من أشكال الفردوس على الأرض. وهم في ذلك يشتركون مع «الموعظيين». كما أن الاشتراكية الطوبولوجيا عند ماركس تستعرض هذه الأفكار أيضا، ولكن يمكن القول إن الجميع كانوا في هذه الناحية ضحايا لهم رومانتيكي.

ومع الاعتراف بصحة الرأي القائل إن أخذ موقف مستمر من الحياة ومشاكلها يقدم علينا ذكرهما في سياقنا إلى إيجاد حلول مناسبة تتعلق بها على صعوباتها، فمن الواضح أن الحلول النهائية المائدة لجميع المشاكل لا يمكن أن تتمى إلى هذا العالم.

لقد كان ما حرص هؤلاء المفكرون جميعا على تأكيده هو أولوية العقل. ولكن بعد الثورة الفرنسية التي زعمت أركان العقيدة السائدة، اختل النبات«كانتا أسري»، كان يفضل للاحترام به يوم معين. وكان ذلك في جوهر تأسيس للعقل، وفي الوقت نفسه لم تبد الثورة احتراما كبيرا للعقل في مسائل معينة أخرى. فقد حكوم لافوسيته، مؤسس الكيمياء الحديثة، أمام محكمة ثورية في عهد الإرهاب، وكان قد اقترح قبل ذلك إصلاحات ضريبية مفيدة عندما

132
كان مشروعًا على شؤون الزراعة، ولكن مجرد شكل من صوبي في النظم التقديمية. جعلهم يتهمونه بارتكاب جرائم ضد الشعب، وحين قيل للمحكمة أنه من أعظم العلماء، ردت بأن الجمهورية لا حاجة بها إلى العلماء. وهكذا قُطع رأسه بالمصلحة.

إن الموسوعة هي، في نواح معينة، رمز لعصر التثور في القرن الثامن عشر، وفيها ينص الاهتمام على النشاط الخلقية الهاوية. بينما الهدف منها هو تحقيق مستقبل أكثر سعادة للبشر. ولكن في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه الموسوعة نمت حركة رومانسية معادية للعقل.

كان من أبرز ممثليها جان جاك روسو (1714 – 1788). ولم يكن روسو فيلسوفًا بالمعنى الدقيق، إذا جاز لنا أن نستثني أعماله في ميدان النظرية السياسية والتربيبة، وهي الأعمال التي كان لها، بالإضافة إلى سائر جوانب نشاطه الاجتماعي، تأثير كبير في الحركة الرومانسية فيما بعد.

ويقدم إلينا روسو سجلا لحياته الخاصة في كتاب «الاعترافات».

إن كانت القصة التي يرويها قد شهده إلى حد ما يفعل المبالغ الشاعرية، وقد ولد روسو في جنيف، لأسرة كالفينية، ومات والده وهو في سن مبكرة شهريًا على يد إحدى عصاباته. وبعد أن ترك المدرسة في الثانية عشرة جرب العمل في عدة مهن مختلفة، ولكن لم ترق له واحدة منها. وفي السادسة عشرة رحل عن بيته هاربًا، وفي توريتا اعتقال الكاثوليكية لأسباب مصلحية، وظل يعنتشها بعض الوقت، ثم التحق بخدمة إحدى السيدات الشهيرات، لكنه وجد نفسه مرة أخرى على قارع الطريق حين توغت هذه السيدة بعد ثلاثة أشهر. وفي هذه المناسبة وقعت حادثة مشهورة تكشف عن الموقف الأخلاقي للشخص الذي يعتمد على أحاسيسه وحدها. فقد تبين أن روسو كان يملك وشاحًا سرقه من السيدة التي كان يعمل عندها. وزعم روسو أن خادمتة قد أعطته إياه، فلقيت هذه الخادمة جزاءها على سرقتها، ولكن روسو يقول في «الاعترافات» إنما دفعت إلى هذا.
العمل كان تعلقه بالفتاة، مما جعلها أول من يخطر بالقله حين طلب إليه أن يقدم نفسه. ولا تتضمن الاعترافات أي إشارة إلى أن ضميره أنه. وهو لا ينكر بالطبع أنه أدى بشادة كاذبة، ولكن عذره.

على الأرجح، هو أنه لم يفعل ذلك بنية سيئة.

وبعد ذلك ارتبط روسمبرد الخامس تدعى مدام دي فاران و announcer in kwiz، التي كانت قد حولت بدورها إلى الكاثوليكية، وكانت تكبره بأعوام كثيرة، ولنها أصبحت أما ووعيшло له في كل مما. وقد قضى روسمبرد الكثير من السنوات العشر التالية في بيتها، وفي العام 1745 أصبح سكرتيرًا للفيدير الفرنسي في البلدية، ولكن استمال حين تأخر رتبته في الوصول، وفي باريس التقى نحو العام 1745 تيريز لوفاسير. وهي خادمة عائل معاها منذ ذلك الحين بوصفها زوجة له، مع دخوله في مغامرات أخرى من آن إلى آخر في الوقت نفسه. وقد أنتجت له خمسة أطفال أخذوا جميعاً إلى دار اللقطة. أما سبب ارتباطه بهذه الفتاة فليس واضحاً: إن كانت فضيلة، فسيدة، جاهزة، ولم تكن مع ذلك شديدة الأمانة، ولكن يبدو أن عيوبها كانت تزيد إحساس روسمبرد بالتفوق.

ولم يصبح روسمبرد معرفاً بوصفه كاتبًا إلا في العام 1750 وفي نفس السنة نظمت جامعة إدمون مسابقة سهلة حول مسألة ما إذا كانت الآداب والفنون قد أخذت البشرية، فتأثر روسمبرد الجائزة ببحث أجاب فيه عن السؤال بالنفي، ولكن بعجوم بارعة، فماذا إن الضائعة مؤتت الناس على حجاج غير طبيعيهم أصبحوا عيبيداً لها. وأيد موقف إسبرطة في مقابل أثينا، ودان العلم لأن الدوافع التي أدت إلى ظهوره كانت هابطة، وذكروا أن الإنسان المتحضر فاقد، أما الفاضل بحق فهو الهمجي الليلي. وقد توسع روسمبرد بعد ذلك في هذه الآراء في كتابه بحث في الألماساواة (1754)، ولكن فلورنس، عندما وصلت نسخة من الكتاب في العام التالي، قال السخرية والازدراء للمؤلف، وهي إهانة أدت إلى تشاحنهما فيما بعد.
وفي العام 1754 قبل روسو دعوة للعودة إلى بلده الأصلية، جنيف، وعاد إلى الكالفينية لكي يستطيع الحصول على الجنسية. وفي العام 1762 ظهر كتاب "إميل" وهو بحث في التربية. كما ظهر كتاب "العقد الاجتماعي" الذي عرض فيه نظرته الاجتماعية. وقد أدين الكتابان: الأول بسبب العرض الذي قدمه للدين الطبيعي، والذي أغضبه جميع الهيئة الدينية على السواء، والثاني بسبب اتجاهه الديموكرطي. وقد هرب روسو إلى نيوشاتل أولاً، ثم إلى بروسيا، وبعد ذلك إلى ورونا، حيث قبض عليه هايم. بل حصل على معاش من الملك جورج الثالث، لكنه في النهاية تشارك مع الجميع وتكونت لديه عقدة اضطهاد جنونية، فعاد إلى باريس حيث قضى سنواته الأخيرة في طاقة وبؤس.

كان دفاع روسو عن المشاعر في مقابل العقل واحدا من المؤثرات القوية التي شكلت الحركة الرومانسية. كما كان من تأثيته حملة رسم طريق جديد للإلهام البروتستانتي يفرق بينه بوبر ويبن المذهب التوحدي الذي تابع التيار الفلسفي للدعاة. كان الطريق البروتستانتي الجديد يستنكر على براهمي وجود الله، ويجعل الشعور بهذا الوجود كابعاً من قلب الإنسان من دون مساعدة من العقل. ويدعو إلى رأي روسو، في مبدأ الأخلاق، أن مشاعرنا الطبيعية تهدينا إلى الطريق الصحيح، على حين أن العقل يضللنا. ولا شك في أن هذا الموقف الرومانسي يضمن تماماً لأفلاطون وأرسطو والحركة المدرسية. وهو نظرية جديدة خلاقة. لأنها قدرية شديدة الخطورة، لأنها عضوية منتظمة، وأقدر أي نوع من العقل من الأمام للمغامرة لدى فاعلها. ولقد جاء العرض الذي قدمه روسو للدين الطبيعي في تجربة كتاب "إميل" وعرض يتبع في "العلاقات" من سالفه، والواقع أن الأفلاطون العاطفي الجديد الذي آتي به روسو لا يمكن محامته، معنىً، لأنه يقلل صلة بالعقل على طريقتة أوكام، منذ البداية الأولى.

أما كتاب "العقد الاجتماعي" فقد كتب برمح مختلفة، إذ تجد فيه روسو في أحسن حالاته كتابته النظرية. وفيه يقول إن الأفكار حين ينقولون حقوقهم للجماعة ككل، يفقدون جميع حرياتهم. صحيح أن
روسو يترك مجالًا لنوع من التحوط، حين يقول إن الإنسان يحتفظ بحقوق طبيعية معينة، ولكن هذا يتوقف على افتراض مشكوك فيه، هو أن الحاخام سيحتدي بهذه الحقوق على الدوام، بينما الحاخام نفسه غير خاضع لأي سلطة أعلى، واردته هو "الإدارة العامة"، وهي نوع من الحكم المركب الذي ينفذ قسماً على أولئك الذين قد لا تتفق معه إرادتهم الفردية.

وعلى الرغم من أن كثيرا من الأمور يتوقف على المقصود بالإدارة العامة، فإن روسو لسو هدو الحنظ لا يشرحها بتوسيع، يبدو أن المقصود بالنظرية هو أننا إذا تركنا جانبًا المصالح المتعارضة للأفراد، يبقى من وراء ذلك نوع المصلحة الذاتية يشتركون فيه جميعهم، ولكن روسو لا يتابع هذه الفكرة أبدا حتى يستخلص نتائجها النهائية، وهو يرى أن الدولة التي تسير وفقًا لهذه المبادئ لا بد لها أن تحتظر أي نوع من التنظيمات الخاصة، وخصوصا تلك التي تستهدف غايات سياسية واقتصادية، وهكنا تكتمل لدينا جميع عناصر نظام شمولي، وعلى الرغم من أن روسو يبدو على وعي بذلك فإنه لا يبين لنا كيف يمكن تجنب هذه النتائج، أما عن إشاراته إلى الديمقراطية فلا بد أن نفهم منها أنه كان يتحدث عن مدينة الدولة القديمة، لا عن الحكومة الليبرالية، وبالطبع فقد أسيء فهم الكتاب أولًا في أوساط أولئك الذين عارضوا نظرياته، وفيما بعد في أوساط زعامة الثورة الدينية الإيدوية.

***

لقد اتخذ التطور الذي ظهر على الفلسفة الأوروبية بعد ديكارت، كما رآينا، اتجاهين مختلفين: فهناك من جهة مختصون المذهب العقلية التي ظهرت في القارة الأوروبية، وهناك من جهة أخرى الخط العام للجريمة الإنجليزية، ويدعم الاتجاهان معاً بالذات، من حيث إنهما معنايان بالتجربة الخاصة. فقد أخذ لوك على عاتقه مهمة القيام ببحث أولي لمعرفة نطاق الذهن البشري، وكانت المشكلة الكبرى، التي أبرزها هيوم على أوضح نحو، هي كيفية تفسير الروابط بين الظواهر. وكانت
بيت تعدور والرومانشية

إجابة هيومن هي أننا نكون خدمات معينة تجعلنا نرى الأشياء، مرتبطة.
وكما أوضحنا من قبل، فقد تجاوز هيومن حتى في قوله هذا، ما تسمح
مدافعته ببوالنما الدافع الثامنة. ومع ذلك فإن هذه العبارة إشارة إلى
إحدى الطرق الممكنة لحل هذه الصعوبة، والواقع أن شرابة "كانت
لهيومن هي التي اقترحها من سبأه الدماطقي (اليبيجيي الجامد). فقد
ارتقى "كانت، تلك العادة التي تحدث عنها هيومن إلى مرتبة المبدأ
العملي، وبالطبع تخلص ببساطة من مشكلة هيومن، وإن كان قد كتب نفسه
بالطبع بصعوبات أخرى جديدة خاصة به.

ولد إيمانويل كان (1744 - 1804) في كون jegور في بروسيا
الشرقية، ولم يبارد بلاده الأصلية طوال حياته. وقد ظل محتفظاً منذ
نشائته الأولى بجانب من نزعة الورع
Pietism
الذي كان له تأثيره في
أسلوب حياته العام وفي كتاباته الأخلاقية. وقد درس كانت في جامعة
كونجورج، بدأنا باللاهوت، ومنتها بالفلسفة التي شعر بأن اهتماماته
العجيبة إما تكم في فيها. وقد ظل بضع سنوات يتردد من العمل
ممرا خاصاً لأناء الاستعراط الذين من فلاد الأرض الزراعية.

التي حص في العام 1775 على وظيفة محاصر للمفسرة في
كونجورج، وفي العام 1777 رقي إلى وظيفة استاذ كرسي المنطق
واليمياني، وهي الوظيفة التي ظل يشغفها حتى وفاته. وعلى الرغم
من أن "كانت" لم يكن مطرفًا في الزهد، فإنه عاش حياة شديدة
التنظيم والذادة والشوق. ويلون من النظام عاداته أن أهل دينه كانوا
يضbijون ساعاتهم على لحظات مرورة أمامهم. ولم يكن كتب رجلا
مثيرين للإبصار، ولكن أغلبهم من الأضرار بفضل أساليب حياته المستمرة.
وكان في الوقت ذاته محدثاً بارعا، بلقي الترحيب دائماً ما حضر
مناسبات اجتماعية. أما في المسائل السياسية فكان ليبراليًا كأحسن
ما يكون الفكر في عصر التنوير، وفي ميدان الدين كان موقفه يمثل
نوعاً من البروتستانتية غير التقليدية. وقد رحب بالثورة الفرنسية،
وأي المبادئ الجمهورية. وقد أكسبته مؤلفاته الفلسفية العظيمة شهيرة

أ выб هر: 137
حكمة الغرب

واسعة، ولكنها لم تجلب له أي ثروة. وفي سنوات حياته الأخيرة تدهرت ملكاته الذهبية، ولكن أهل مدينة كونجورج كانوا ضخورين به، وعندما مات شيعت جنازته في موكب مهيب، وهو شرف لم يحظيه من الفلاسفة إلا أقل القليل.

كانت أعمال «كاتب» تشمل موضوعات شديدة التنوع، كان يحاضر فيها جميعاً في وقت متأخر أكثر من هذه الأعمال هو الذي ظل محتملاً بأهميته حتى يومنا هذا. إذا استثنينا نظرية في نشأة الكون بنيته بأكملها على أساس فيزياء نيوتن، وابدى فيها آراء قائل بها فيما بعد لأيام بصورة مستقلة، ولكن الذي يهمنا هنا بوجه خاص هو فلسفة «كاتب» النقدية، والواقع أن لوك كان أول من طرح المشكلة النقدية، رغبة منه في تطوير الأرض، ولكن مسار الأفكار بعد لوك أدي بطريقة حتمية إلى منتهب الشك عند هٌيوم. أما كانت فقد استحدث ما أسماه «ثورة كوبيرننكية» في هذا الهدف، ذلك لأنه بدلاً من أن يحاول أن يفسر المفاهيم العقلية على أساس التجربة، كما فعل هٌيوم، شرع في تفسير التجربة على أساس المفاهيم العقلية، ويمكن القول بمعنى معين إن سلفاته كانت تقيم توازناً بين الموقف المتطرف للتجربة الإنجليزية من جهة، والمبادئ الفطرية التي قال بها المذهب العقلي الديكارتي من جهة أخرى، وعلى الرغم من أن نظريته كانت صعبة ومعقدة وقابلة للنقض في كثير من جوانبها، فإن من واجبنا أن نحاول استيعاب خطوطها العامة إذا ما شئنا أن نفهم ذلك التأثير الهائل الذي مارسته على التطور الفلسفي اللاحق.

لقد اتفقت كتاب مع هٌيوم والتجاربين في القول إن كل معرفة إنما تبدأ من التجربة، ولكنها أضاف، على خلافهم، ملاحظة مهمة إلى هذا الراي، هي أن من الواجب التمبييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والضرورة التي تتبعها تلك المعرفة. وعلى ذلك، فعلنا الرغب من أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تستمد منها وحدها، ويمكننا التعبير عن هذه الفكرة على نحو مختلف بالقول إن التجربة الحساسة شرط
عصر التنوير والرومانشية

ضروري للمعرفة، ولكنها ليست شرطا كافيا لها. فالصورة التي تتخذه المعرفة، ومبادئ التنظيم التي تحول المادة الخام للتجربة إلى معرفة، هي ذاتها لا تُستمد في أي مكان من المعرفة. ومن الواضح أن هذه المبادئ فطرية بالمعنى الذي قال به ديكارت، وإن لم يكن كاهن قد قال بذلك.

وقد أطلق كاهن اسم "المقولات" - وهو مصطلح أرسطي - على المبادئ العامة المعمول بها، التي يضيفها الكاهن من عدته من أجل تشكيل التجربة في صورة معرفة. ولما كانت المعرفة تتخذ شكل قضياء، فلا بد أن تكون هذه المقولات مرتبطة بصورة قضياء. ولكن علينا، قبل أن نبين كيف استمد "كاهن" مقولاته، أن نتوقف لبحث سلسلة مهمة متعلقة بتصنيف القضياء. فقد كان "كاهن" يتبع ليبنتس في قبوله للمنطق الأرسطي التقليدي، منطق الموضوع والمحمول، بل إنه اعتقده أن هذا المنطق كان يستحيل إدخال تحسين عليه. وعلى هذا الأساس، من الممكن التمييز بين قضياء يكون الموضوع فيها متضمنا للمحمول، وأخرى لا تكون كذلك. فالقضياء كل الأجسام ممتعة من النوع الأول، لأنها تعبير عن الطريقة التي يتم بها تعرف مفهوم "الجسم". ومتلك هذه القضياء تسمى تحليلية، وكل ما تشعره هو أنها تشير الألفاظ أو توضيحها. أما القضياء كل الأجسام لها وزن فهي من النوع الثاني. وذلك لأن فكرة الجسم لا تنطوي في ذاتها على وجود صفة الوزن، ولذا فإن هذه قضياء ترميزية، ومن الممكن إنكارها من دون الوقوع في تناقض ذاتي.

وقد أدخل كاهن أساسا آخر للتصنيف إلى جانب هذه الطريقة في التمييز بين القضياء، فهو يطلق على المعرفة المستفقة من حيث المبدأ عن التجربة اسم المعرفة القبلية، أما تلك التي تستمد من التجربة فتسمى بها "العديدة". ولكن الشيء المهم هو أن هذين التقنيتين يتقاطعان. وعلى هذا النحو يبين كاهن من الصعوبات التي تواجه التجريبيين مثل هيمون، الذين كانوا خليقين بأن
ينظرنا إلى التصنيفين على أنهما يعتبران عن شيء واحد، بحيث يكون التحليلي مساويا لكل ما هو قليل، والتركيبي مساويا لكل ما هو بعديّ. أما كانت فعلى الرغم من أنه وافق على الشطر الأول، فقد أدرك أن من الممكن وجود قضايا قليلة وتركيبية في أن معاية، والهدف العام من كتاب

"العقل الفحص" هو إثبات كيف تكون الأحكام التركيبية القليلة

ممكنة. أما الهدف الأخر فهو إمكان قيام الرياضيات البحتة أو

الخاصة، لأن القضايا الرياضية في راهي قليلة تركيبية. والمثل الذي

يضريه مستمدة من الحساب، وهو حاصل جمع الخمسة والسعة، وهو

مثل مستمدة بلا شك من محاورة "تيتاس" لأفلاطون، حيث استخدم

الوقت ذاتهما. فالقضايا 5 + 7 = 12 قليلة. لأنها تستمد من

التجربة، بينما هي في الوقت ذاته تركيبية لأن معنى 12 ليس متمتما

في تصوري 5 ولرمز الجمع. وعلى هذا الأساس يرى كانت أن

الرياضة قليلة تركيبية.

وهناك مثل آخر مهم هو مبدأ السببية. وقد تعثر التفسير الذي

قدمه هيوم أمام عقبة الارتباط الضروري، الذي يقع مسئولا في

إطار نظرية الانطباعات والأفكار. أما عندما كانت فإن السببية مبدأ

tركيبي قليل، وليس وصف السببية بأنها قليلة إلا تأكيد لرأي هيوم

القائل إنها لا يمكن أن تستمد من التجربة، ولكن كانت لم يصفها بأنها

عادة تتحكم فيها شروط خارجية. وإنما نظر إليها على أنها مبدا

معقري، وهي تركيبية لأنها تستطيع إنكارها من دون أن تقع في تناقض

dاذني فظي، ومع ذلك فإنها مبدأ قليل تركيبي يستحيل من دونه قيام

الموثقة، كما ستستند بعد قليل.

ولنعد الآن إلى نظرية المقوات عند كانت، إن هذه المقوات

تصورات قليلة للفهم، تختلف عن تصورات الرياضيات. ولا بد من

البحث عنها، كما أشارنا من قبل، في صورة القضايا، وهكذا يصبح من

الممكن، في إطار نظرية كانت إلى المنطق، استنتاج قيامة المقوات

بطريقة طبيعية. بل إن كانت قد اعتنى أنه اهتدى إلى طريقة لاستباحت

140
القائمة الكاملة للمقولات، فبدأ بالتمييز بين سمات صورية تقليدية quality، والكيف quantity، والإضافة relation، والجهة modality. ففيما يتعلق بالكم، كان النواة بين أيام أرسطو يميزون بين القضايا الكلبية والجزئية والشخصية. وهذه الأنواع تتاطرها مقولات الوحدة والكُرى والكلية على التوالي، أما كيف القضاية فقد يكون موجباً أو سالباً أو محدوداً، وتتاطرها مقولات الواقعية والسلب والتحديد. كذلك تستطيع تقسيم القضايا من حيث الإضافة إلى حملية وشرطية مترابطة وشرطية منفصلة، ومن هذا نستخلص مقولات الجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والتأثير المتبايع، وأخيراً قد تكون القضية من حيث الجهة، احتمالية أو تقريرية أو ضرورية، والمقولات المناضرة لها هي الإمكان والاستحالة، والوجود واللاوجود، وأخيراً الضرورة والعرض.

ولستا في حاجة إلى الخوض في تفاصيل استنباط كانت للمقولات، كما أنه ليس من الصعب أن نرى أن قائمة المقولات عند كونا لم تكن مكتملة، كما تصور، فكما تعمد على نظرة ضيقة إلى حد ما إلى المنطق. ولكن فكرة التصورات العامة، التي لا تُستعمل من التجربة، تظل فكرة لها أهميتها الفلسفية. وهي تزودنا بإحدى الإجابات عن مشكلة هيوم، وإن كان في سعى الأمر إلا يقبل العرض الذي قدمه لها كننا.

وبعد أن استنبطنا قائمة مقولاته على أسس شكلية، انتقل إلى إثبات أن من المستحيل، بغير المقولات، قيام أي تجربة يمكن نقلها إلى الأخرين. وهكذا ففيما أن نكتسب الانطباعات التي تصل إلى حواسنا صفة المعرفة ينبغي تنظيمها أو توجيهها على نحو ما، عن طريق النشاط الذهني، وذلك مشكلة إستعماتولوجية (معرِفية) لن يكون من الممكن إيجاد موقف كناه إلا إذا حددنا طريقة استخدامه للمصطلحات بدقة، فهو يقول إن عملية المعرفة تتطوي من جهة على الحواس، التي تقتصر على تلقى تأثير التجربة الأمية من الخارج، ومن
جهة أخرى على الفهم الذي يربط عناصر الحس هذه معا، ولا بد من التمييز بين الذهن أو الفهم وبين العقل. وقد عبر هيجل في مرحلة لاحقة عن هذه الفكرة بقوله إن العقل هو ما يوجد الناس، على حين أن الفهم هو ما يفرقوهم. ويمكن القول إن الناس يكونون متساويين بقدر ما يكونون عقولا، أو مالكين لعمة العقل، ولكنهم يتفاوتون فيما يتعلق بالفهم، لأن هذا الأخير تعقل إيجابي يتفاوت الناس فيما يتعلق به.

ولكي تكون لدى الأمر تجربة يمكن صياغتها في أحكام لا بد من تحقق ما يطلق عليه ك Петрودرو الوعي الذاتي، ضمن الواضح أن انصبابات هوم الموجودة غير كافية، مهما كانت سريعة تنابها، وبدلا من التقطع الذي تسميه التحية الحسمية عند التجربياتين يقول كنبوان من الاتصال، ضمن الاستحليل، فرأى كانت أن تكون لدينا تجربة بأي شيء خارجي ما لم يكن ذلك في إطار المفاهمات التي يكون عملها شرطا ضروريا لحدود مثل هذه التجربة، وبالطبع فإنها ليست شرطا كافيا، مادام من الضروري أن تؤدي الحواس دورها، ولكن المفاهيم بدورها تتدخل، وهكذا يبدو أن ما يتكرر كالتي هو ما يكون تجربة خاصية تكون مجرد استقبال سلبي للانطباعات، ما لم تكن في ذهننا تيارات الوعي التي يستقبل التعبير عنها.

أما عن المكان والزمان، فهو يرى أنهما مفهومان خاصان للثقلان ينتميان إلى الحدث الخالص للعالم الخارجي والداخللي على التوالي، وقد اتسمت مناقشة كانت لهذه المسألة بقدر من التعقيد، كما أن حجه على وجه العموم ليست مقنعة تماما، وخلافة النظرية كلها هي أنه من دون مفاهيمقبلية للمكان والزمان تستحيل التجربة، وفي هذه الناحية يكون المكان والزمان مشابهين للمفاهيم، ولهذا فإن التجربة تتشكل بتصورات قبلية، غير أن ما يدفع إلى قيام التجربة تتحكم فيه أيضا موضوعات خارجة عن الذهن، هذه المصادر التي تُستمد منها.
التجربة يسميها "الأشياء في ذاتها" في مقابل Phenomena المظاهر أو الظواهر، وتبنا أن نظرية كانت بسحيل أن تكون لدينا تجربة بالشيء، في ذاته، مادام كل تجربة ثابت عن طريق تضاؤل المكان والزمان والموقات (مع أي عنصر خارجي).

وإضقي ما يمكننا الوصول إليه هو أن نسند على وجود هذه الأشياء في ذاتها من المصدر الخارجي المفترض للإطاباعات، لكن لو شنتنا الدقة لكان هذا نفسه مستحيلا، مادمنا لا نملك طريقة مستقلة لاكتشاف وجود مثل هذه المصادر، وحتى لو كانت لدينا طريقة كهذه لظلمنا عاجزين عن القول إنها تسبب اطاباعتنا الحسية، ذلك لأننا لو تحدثنا عن السببية لكان معنى ذلك أننا عدنا إلى الدخول في شبكة التصورات القبلية التي تمارس عملها في إطار الفهم، وهنا تعود الصعوبة التي واجهها لوك مرة أخرى، فمثلما أن نظرية لوك لا تسمح له بالتحدث عن عالم خارجي يؤدي إلى ظهور أفكار الإحساس، فذلك لا يحق لكنت التحدث عن شيء في ذاتها على أساس أنها هي التي تسبب الظواهر.

إن الشيء، في ذاته، الذي هو خارج المكان والزمان، هو كيان ميتافيزيقي يهدف إلى تمكيننا من تجنب نزعة الشك والاتهام بمجاعة للتشجيع يمكن وصفه بأنه مستشرك بين الذوات على الأقل، على الرغم من أن نظرية المعرفة عند Inter-Subjective كانت تتسم بقدر من الذاتية، لقد اضطر كانت إلى اتخاذ هذا الموقف لأن لا يقبل وجود المكان والزمان على نحو مستقل، ولو حذفتنا هذين الاثنين من قائمة التصورات القبلية لما أصبح هناك داعٍ إلى الشيء، في ذاته، ولا شك في أن هذا شيء يمكن القيام به من دون مساس بنظرية الموقات عند كان، غير أن هناك سبباً آخر مختلفاً للاختلاف جعل الأشياء في ذاتها ضرورية بالنسبة إلى كانت، وأعني به نظريته الأخلاقية التي ستنتشرل إليها بعد قليل، لكن لنلاحظ الآن أن الشيء، في ذاته يقع خارج نطاق التصورات والمبادئ.
القابلية تماماً، والواقع أن من أخطار استخدام هذه التصورات
بطريرقة نظرية أنتان قد نتجاوز الحدود التي تطبق خلالها هذه
التصورات القابلية بطرق متنوعة، وأعني بهذا الحدود ميدان
التجربة، فلو تجاوزت هذا الميدان لدخلنا في مجال عقيم هو
المنيافزية والدبلوماسية، الذي يحمل في نظره قانون معنى مزدوج.
 غير أن كتاب «تعد العقل الخاص» لا يعالج إلا مسألة واحدة
من بين المسائل الرئيسية الثلاث التي تقرض نفسها علينا، فهم
يرسم حدود المعرفة، لكنه لا يعرض موضوعية الإرادة وما يطلق
عليه كانت اسم "الحكمة"، وأول هذين الموضوعين يدخل في نطاق
الأخلاق، ويعالج في كتاب "تعد العقل العملي"، أما الحكم
فيستخدمه كانت تعني تقدير الأهداف أو الغايات، وهو موضوع
كتاب "تعد ملكة الحكم" الذي لن نعرض له هنا، لكن لتواصل
إيجاز نظرية كانت الأخلاقية كما ناقشها في "تعد العقل العملي"
وفي "منيافزية الأخلاق".
 إن الإرادة توصف بأنها ذات طابع عملي بالمعنى الذي يكون به
الفعل أو السلوك مقابلًا لعملية المعرفة النظرية، ولا بد من أن تفهم
كلما النظرية (Practical) والعلمي (Theoretical)
بمعناها الأصلي في اللغة اليونانية، من حيث مبدأ ربطان
على الشوالي من الرؤية، و"الفعل"، وهكذا فإن السؤال الأساسي
للفعل العملي هو: كيف ينبغي أن نفعل؟ هنا أيضاً يقوم كائن بوع
من الشروط، ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق قد ظلت من قبل تقرير
دائماً أن الإرادة تحكمها مؤثرات خارجية، فإن كانت يفترض أنها
تعطي نفسها قانونها الخاص، ولهذا العنان يمكن وصف الإرادة بأنها
مستقلة استقلالية ذاتية، فإذا أدرنا أن نصل إلى مبادئ عامة للسلوك
فإننا لن ننتدي إليها في الأهداف أو الأسباب الخارجية، بل ينبغي
البحث عنها داخلنا، وذلك لكي نتوصل إلى ما يسميه كانت بالقانون
الأخلاقي، لكن من الواضح أن هذا القانون الأخلاقي لا يمكن أن

144
عصر التنوير والرومانشية

يكون قوامه أوامر جزئية محددة، فهذا القانون لا يمكنه أن يقلل
على الطرق التي ينبغي أن نسلك بها في أي حال محدد، لأن هذا
بعضه لا ينبغي علينا، وفقاً لمبدأ الاستغلال الذاتي، أن نتجب،
وثلك ينبغي لدينا مبدأ شكلي بحت، خال من أي مضمون تجريبي،
هو ما يطلق عليه كائن اسم الأمر المطلق

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى إزاء مفهوم مهجن ناظر، في
الاستخدام المطلق للعقل، مفهوم القبلي التركيبي في استخدامه
النظرى، ففي المنطق التقليدى يستحيل أن تجتمع صيغة التقرير
مع صيغة الأمر Categorical Mood

فليذهب إلى أن هناك قضايا معينة متعلقة بما يجب أن يكون، يمكن
أن تكون غير مشرعى، وهي تلك التي يسمى بها أوامر مطلقة: وهكذا
يرى أن المبدأ الأ-posmx للأخلاق يمثل في الأمر المطلق الآتي: اسلك
دائمماً بحيث يمكن أن تكون النبئات الموجهة للإرادة قانوناً كلما
شاملاً، والذي أن هذه المبادرة الصارمة إنما هي تعبير آخر،
بضرورة استعراضية معقدة، عن القول المطلق: يجب أن نحب
نفسنا، أي أنه مبدأ ينكر عدالة استثناء الآخر لنفسه أو دفاعه عن
أي موقف خاص به.

لقد لاحظنا أن الأمر المطلق الذي تركز عليه الأخلاق عند كانت
هو مبدأ صوري أو شكلى، ولهذا الوصف يستحيل أن يكون منتسباً إلى
مبادئ العقل النظري، مادام هذا العقل منصب على العواهر، ويستنتج
كانت من ذلك أن الإرادة الخيرة، التي تحدد بهذا الأمر المطلق، ينبغي
أن تنتمي إلى عالم الأشياء، في ذاتها، وهنا نتضح لنا أخيراً وظيفة
المشي، في ذاته، فالظاهرة تتعلق مع المواقف، خصوصاً مقوة العلة
والفعل، أما الأشياء في ذاتها فلا تخضع مثل هذه القيود، وعلى هذا
النحو يمكن أن تكون من التخلص من مأزق الإرادة الحرة في مقابل
الحميمية. فبقدر ما يكون الإنسان منتمياً إلى عالم الظواهر يتعين
لقوانين الحميمية، لكن الإنسان - من حيث هو فاعل أخلاقي - ينتمي

145
حكمة الغرب

إلى عالم الشيء في ذاته، ومن ثم فلديه إجادة حرة، والواقع أن هذا حل بارع حقًا، وإن كان مصيره يتحدد تباعاً مصير فكرة الشيء في ذاته، بحيث ينهار إذا أهارته هذه الفكرة.

إن الأخلاق عند كانت تتطلع على عنصر صارم من الاستقامة الكالفينية، ذلك لأن النواحي في هذه الأخلاق أن الشيء الوحيد الذي له أهمية هو أن يكون سلوكاً نابعاً من المبادئ الصحوية، وتبعاً لهذا الراي يكون استمتناعك بالشيء الذي تكون ملزمًا من الوجهة الأخلاقية بعمله، يكون هذا الاستمتناع عقبة فعلية في وجه السلوك الأخلاقي، فإذا كنت أحب جاري، وأشعر تبعًا لذلك بالذل إلى مساعدته في وقت الشدة، عندما لا يكون لهذا الفعل وقفاً لما كان القيمة الأخلاقية نفسها التي تكون للقيام بعمل طيف معنوي لجهاز شخص سمج مكروه تماماً، وذل ذلك تتحول المبادلة كلها إلى مجموعة من الواجبات الثقيلة غير السائرة، التي تؤديها، لا بناء على رغبة، بل بناء على مبدأ، أما الفاعل فهو الإرادة الخيرة التي تعد هي وحدها الخبرة بلا قيد أو شرط.

وبالطبع فإنه من الصحيح تماماً أننا ينبغي أن نتمتع بعفوية للمبادئ للعمل الوقتي، وهناك تزوج كثير نصخر فيها فعلًا بدعاف المبدأ، حتى لو كان هذا المبدأ معتارًا مع رغباتنا المباشرة، ومع ذلك يبدو من الأمور الشاذة أن يكون من الضروري فرض مثل هذا الحصار على كل أفعال الإنسان، ويبدو أن اعتقاد أن بهذا الراي كان راجعاً إلى أن حياته اتسمت في عمومها بطبع نظري إلى أبعد حد، ولولا ذلك لجاء أن يخطر في باله أن في مبددان المشاعر الخاصة أموراً كثيرة يجب لنا أن نعدها خبرًا، من دون أن يكون من الممكن تحويل أي منها إلى قانون عام، ولكن من الممكن أن يوجه إلى الأخلاق الكاذبة اعتراض أهم من ذلك بكثير، فإذا كان المعلم كله على الحالة الدنيوية أو الدقة، فعندئذ تستطيع أن توقع نفسك في مأزق لا مخرج منه، وكل ما عليك هو أن تشعر بأن ما فعلته واجب عليك، أما النتائج السيئة التي قد يؤدي إليها

146
فعلًا فلا قيمة لها على الإطلاق (1)، ولو كان سقراط قد حاور واحدًا من أنصار هذه الأخلاق كان من حقه أن يحذر من أن الجهل إنما هو شر الخطأ.

أما عن الوظيفة الأخلاقية للشيء، في ذاته فإنها تجر وراءها بعض النتائج الأخرى، فقد بينّ كانت في نقد العقل الخاص، أنه من المستحيل في إطار العقل النظرائي إثبات وجود الله بالحجة العقلية.

غير أن النشاط التأمل في العقل الخاص يترك بالفعل مجالاً لفكرة وجود الله، لكن العقل العلمي هو وحده الذي يزودنا بأسس عقلي لهذا الافتراض، بل إننا في الواقع ملزمون، في المجال العلمي، بقبول هذه الفكرة، مادام من المستحيل من دونها أن يوجد نشاط أخلاقي بمعنى المصلح، ذلك لأنه يرى أن إمكان السلوكي بناء على الأمر المطلق للقانون الأخلاقي يلزم عنه، من الناحية العملية، أن يكون الله موجودًا.

ويمكن القول إن نظرية كانت ترسم، على نحو ما، خطًا فاضلاً يندر صلاً بوليم الأوكمي، ذلك لأن ما يأخذ كتاب «نقد العقل الخاص» على عاته هو أن يضع للمعرفة حدوداً من أجل إيضاح المجال للإيمان، فوجود الله لا يمكن معرفته كحقيقة نظرية، لكنه يفرض نفسه يوضسه إيمانًا بناءً على أسباب عملية، مع ضرورة أن نأخذ في الاعتبار معنوي النظري والعملي الذين أوضحناهما من قبل، ومع ذلك فإن الأخلاق التي قال بها كانت لم تترك له مجالاً للتقدير بأي عقيدة دينية جامدة، ذلك لأن ما له أهمية بحق إنما هو القانون الأخلاقي، أما التعاليم المحددة الجامدة للعقائد فتستثنى عن غير حق إلى مصدر إلهي، وهكذا فعلى الرغم من أن كانت قد اعتمدت أن السمحية هي المبادرة الوحيدة المتعاطفة مع القانون الأخلاقي، فإن آراءه في الدين قد أدت بالحكومة البيروسي إلى أن تفرض عليها حظراً رسمياً.

(*) يشير رجل هنا إلى ضرورة حرص الإنسان على العروبة والفهم، إلى جانب الإرادة الخبرة. لأن الإنسان الإجبار قد يفعل أموراً من دونها تكون فيه سيئة بنية طيبة بإرادة خبرة. ولست على الممكن محاكاة إرادة إدخال الإصابة التي يوجد بها كائن، ولهذا يشير في الجملة الثالثة من ضرورة حساب فكرة العيد والعروبة التي أضعها سقراط مرادها للفضيلة الأخلاقية، إلى جانب فكرة الإرادة والذات التي أخذها كائناً رئيسياً. (الترجمة).
حكمة الغرب

من الآراء الأخرى التي نادي بها ولم تقل عن هذه سببًا لزمنها آراءً في السلام والتعاون الدولي كما عرضها في كتبه بعنوان «السلام الدائم»، ونشر في العام 1795، ومن الأفكار الرئيسية التي اقتراحها في هذا الكتاب، قيام حكومة نيبالية، واتحاد عالمي بين الدول، وهم فكرتنا ما أحرانا بأن نذكرهما في عصرنا هذا.

* * *

لقد قدمت الفلسفة كانت، كما رأينا، نوعاً من الإجابات عن مشكلة هوم، لكن على حساب إدخال فكرة الأشياء في ذاتها، لذلك بادر خلفاء كانت في الحركة النثائية الألمانية إلى الكشف عن نقاط الضعف في هذا التصور، وإن كانت التطورات التي أدخلوها هي أنفسهم على نظرية المعرفة تتعرض بدورها للنقد.

لقد كان فكر الماديين وسيلة من وسائل تجنب الثنائية، إذ نظروا إلى العقل على أنه ظاهرة ناتجة عن أشكال معينة لتنظيم المادة العضوية، أما الوسيلة الأخرى فهي أن تقلب الآية، وتنظر إلى العالم الخارجي على أنه نتاج للعقل بمعنى ما، لقد كان إصرار كاتب الأشياء في ذاتها تجربة عن عدم رغبته في اتخاذ هذه الخطوة الأخيرة، أما فكرته فقد اتخذها عن وعي.

ولد فشتة (1762 – 1814) في ظروف عائلية يغلب عليها الفقر، وتعهد ذراع كريم طوال فترة تعليمه المدرسي والجامعي، وفيما بعد أصبح مدرساً خصوصياً يعيش على حافة الفقر، وحين وقع في ده كتباته كانت توجه على الفؤاد للبحث عن الفيلسوف الكبير، الذي ساعد على نشر دراسة نقدية عن الوعي، وقد أحرزت هذه الدراسة نجاحاً فورياً، وأصبح فشتة أستاذاً في بينا Jena، غير أن آراءه في الدين لم تلق القبول لدى السلطات، ضغدت هذه المدينة إلى برلين، والتحق بالسلك الحكومي، وفي العام 1808 أصدر كتابه الشهير "نداءات إلى الأمة الألمانية" الذي ناشد فيه الآثان كل أن يقاوموا نابليون، وقد اتخذت القومية الألمانية في هذه النداءات صورة حادة

148
عصر التنوير والرومانشية

بقدر ما، ففي رأي فشته أن "كون الرمز أخلاقيًا وكونه المانيا هما شيء واحد"، وليس من الواضح تماما أن كان قد اعتنقد أن هذه حقيقة تجريبية أم أنها تعريف لوظيفي صحيح. لكن الأولى مسألة فيها نظر، أما إن كانت تعريفًا فسوف يتفق مع القارئ على أن في هذا التعريف قدر من الدوافع.

ومنذ امتنعت جامعة براون في العام 1810، أصبح فشته استاذًا فيها، وظل محتفظًا بهذا المنصب حتى وفاته، وحين نشبت حروب التحرير في العام 1813 أرسل تلاميذه ليبذروا ضد الفرنسيين، والواقع أنه - شأنه شأن كثيرين - كان متهمساً للأثرة الفردية، لكنه كان معايداً للتشويه الذي طرا عليه على يد نابليون.

ولقد استيق فشته في تفكيره السياسي، بعض المفاهيم الماركسية المتصلة ببناء اقتصاد استرازي تسيطر فيه الدولة على الإنتاج والتوزيع، لكن الأمر الذي له أهمية فلسفية أكبر، من وجهة نظرنا ها هنا، هو مذهب في الآن، الذي كان يهدف منه القد على ثمانية كانت، فالأنا الذي يناظر في جوانب معينة فكرة وحدة الوعي الذاتي عند كان، هو كيان فعال يسم بالاستقلال الذاتي المعنى الذي حدده كان، أما عالم التجربة فهو نوع من الإسقاط اللاوعي للأنسان، يسمي باللالا، ونظرًا إلى أن هذا الإسقاط غير واضح، فإننا نتصور خطأ أن هناك عالمًا خارجيًا مفروضًا عليه، أما عن الأشياء في ذاتها فإن مشكلته لا يمكن أن تتكون أصلاً لأن ما تعرفه ليس إلا ظاهرًا، والواقع أن الكلام عن الأشياء في ذاتها منافق لذاته، وهو أشبه بمعرفة ما لا يمكن - وفق تعريفه - أن يُعرف، غير أن عملية الإسقاط ليست غير إبراء فقط، بل هي أيضًا غير مشروطة، وما كانت لا تدخل في نطاق تجاوزه فإنها لا تحدد بمقولة السبيبة، إنها تترتب بوصفة عملية حرة من الطبيعة العملية والأخلاقية للذات، حيث ينبغي أن تفهم كلمة "العملية" معناها الاشتراكي. فهكذا الطريقة تكون للمبدأ الفعال الذي يشيع في الآن مهمات يقوم بها في التعامل مع إسقاطاته الخاص.
حكمة الغرب

هذه النظرية التي تنتمى بقدر من الروح الخيالية تتجنب بالفعل صعوبات مذهب الثنائية، وكما سنرى فيما بعد، فإنها استندت إلى الاتجاه الهيجلي. ومن نتائج هذه النظرية أنها تجعل من الممكن نسب العالم من الأنا، وهذا ما حاوله فضيل شلنجل في أول الأمر، ومنه استوحي هيجلي فلسفته الطبيعية فيما بعد.

كان شلنجل (1775 – 1854) مثل هيجل والشاعر الرومانسيكي Swabian هلردنمن من أصل شفابي.* لقد أصبح هذان الأخيران صديقيين له عندما التحق بجامعة فونينج في سن الخامسة عشرة. وكان المصدران الرئيسيان اللذان أثرًا فيه، من الوقحة الفلسفية، هما كانت وفشه، وقد تمكن بفضل ذكائه المبكر ورشاقة أسلوبه الأدبي من الحصول على كرسي الفلسفة في بينا قبل أن يبلغ الثالثة والعشرين. وهناك عرف الشاعرين الرومانسيكيين تيك Schlegel وتوغالس، كما عرف الأخوي شليجل Novalis، وفريدش Tieck وأوجست August und Friedrich، وقد قام هذا الأخير، بالاشتراك مع تيك، بترجمة شيكسبير إلى الألمانية، وعندما أنسحب من زوجته بالطلاق تزوجها شلنجل، على الرغم من أنه كان يصغرها باثي عشر عامًا. وقد كان شلنجل مهتمًا بالعالم مثاباً لآخر تطوراته، وقبل أن يبلغ الخامسة والعشرين كان قد نشر كتابه "فلسفة الطبيعة، الذي أخذ على عاتقه فيه أن يقدم تفسيرًا "صليباً" للطبيعة. وخلال أن شلنجل لم يتجاوز الوضع الفعلي للعلم التجريبي في محاولته هذه، إلا أنه اتضح أنه لا بد أن يكون من الممكن، لاحقًا، استباطك هذه الكشف العلمية من المبادئ الشديدة العمومية، التي لا تسم بالطابع التجريبي، ويسطبع الأمر الذي يتسبب في هذه المحاولة ملامح من المذهب المستقل عند اسبينوزا، مقتربنا بفكرة الفاعلية عند فوشته. ذلك لأن شلنجل ينظر إلى العالم الذي يحاول استباطه على أنه عالم فعال، على حين أن عالم Schwabich في الألمانية Tübingen، ومن أشهر مدنه توبينجن Bade Württemberg فترة مهمة من حياتهم [الترجمة].

150
العالم التجريبي يبدأ له جامدا خامدا، وقد تابع هيجيل فيما بعد في مهنته هذا، ولا شك في أن مثل هذه التأملات الأثرية في المسائل العلمية تبدو لقارئ الحديث أمرًا يكاد يكون مستحيل الفهم، ففي هذه المناقشات كثير من اللغو الفطري الفارغ، وفيها قدر كبير من التفاصيل التي تبدو بالفعل مضحك، وقد كان هذا أحد الأسباب التي أسهمت إلى سمعة الفلسفة المثالية فيما بعد.

ولكن الشيء الآخر للنظر هو أن شلنج ذاته أصبح في سنواته المتاخرة يرفض هذا النوع من التفسير، فيبعد مرحلته المبكرة تحوّل اهتمامه إلى الصوفية الدينية، وكانت زوجته الأولى قد توفيت، كما وقعت بينه وبين هيجيل قطيعة، وعندما دعي في العام 1841 إلى كتابة مقدمة للترجمة الألمانية لأعمال الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان، V. Cousin، اغتم الفرصة ليشن حملة شعواء على فلسفة هيجيل الطبيعية، صحيح أنه لم يذكر أسما، وإن الذي هاجمه كان على أي حال قد مات، غير أن مقضيه كان واضحًا كل الوضوح، فهذا يذكر شلنج بشدة إمكان استنباط الحقائق التجريبية من مبادئ قليلا، لكن من الصعب أن نقول إن كان قد أدرك أن وعي عندنا أن هذا الهجوم بهدم فلسفةه الطبيعية هو ذاته، مثلما يهدد نظريته عند هيجيل.

وهي استطاعته أن نجح لدى كل من فشله وشلنج صوراً للمنهج الجدلي (الديالكيكي) كما سوف يستخدمه هيجيل فيما بعد، فقد رأى عند فشله كيف يواجه الآخر بهمته تجاه الهيولان، وهي فلسفة شلنج الطبيعية تجد فكرة أساسية هي فكرة الأصداد التي تتجمع في وحده، وهي فكرة تبشير بالجدل الهيديلي بصورة أوضح، ومع ذلك فإن مصدر الجدل يكمن في قائمة المقولات عند كاناك، حيث أوضح أن الطرف الثالث في كل مجموعة هو جمع بين الأول والثاني، الذين هما ضادان، مثال ذلك أن الوحدة هي بمعنى ما، ضد الكثرة أو عكسها، على حين أن الكلية تنطوي على كثرة من الوحدات، وهذا يؤدي إلى الجمع بين الفكرتين الأولتين.

***
وعلى يد هيجل، اكتسبت الفلسفة الألمانية المعاصرة الهيجلية المتزلجة الأخيرة، وقد شاد هيجل بناءً على ملاحظاته أن الفرد ومن شنج في عهد الثاني، يتأثر فلسفة مازالت له أهميته وقائدة، على الرغم من كل سماته التي تتفق إلى الصواب، فضلاً عن ذلك فقد كان للهيجلية تأثير بعيد المدى في جيل كامل من المفكرين. لا في ألمانيا وحدها، بل في إنجلترا بدورها فيما بعد. أما فرنسا فقد ظلت على وجه العموم غير قابلة للتآثر بفلسفة هيجل (1)، وربما كان سبب ذلك هو الفوضى الشديدة للأصول، الذي ي험 دون التعبير عنه بلغة فرنسية واضحة العالم، ومازالت فلسفة هيجل حرية، يوجد نص من المولود الجدیدة عند ماركس وإنجلز، التي تقدم إليها في الوقت ذاته مثلاً جيداً يكشف عن أخطاء هذه الفلسفة.

ولد هيجل (1770 - 1831) في شتوتغارت، ودرس في توينن في الوقت نفسه الذي كان يدرس فيه شنج هناك، وقد اشتبك وقتاً ما بالتدريس، ثم انضم إلى شنج في برنامج يأس، وهنالك أتم - بعد خمس سنوات - كتابة "طوهات الروح" عشية ممکكة، بينا، وقد رحل عن المدينة قبل دخول الجيوش الفرنسية الظاهرة، واشتبك معبرًا بضع سنوات، ثم أصبح ناظراً للدرسة ثانوية في دورنبرج، حيث ألف كتاب "علم المطلق" في العام 1816، أصبح أستاذًا في هيدلبرج، وألف "موسوعة العلوم الفلسفية" وأخيراً استدعى لissional كرسي الفلسفة في برسان العام 1818، وهو المنصب الذي املل شنج، بعد ذلك، وكان هيجل شديد الإعجاب ببوسانيا، فأصبحت فلسفة هوجل التأسيس العقلي للدولة.

إن كتب هيجل من أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله، ولا يرجع ذلك فقط إلى طبيعة الموضوعات التي كان يعالجها، بل يرجع أيضاً إلى الأساليب الفكرية والردي الذي كان

(*) يبدو لي أن هذا الحكم لا ينطبق على الوضع الحاضر للفلسفة في فرنسا، حيث توجد نهضة ديناميكى للدراسات الفلسفية، كان من أهم وروادها إيبينليت مون، وكوجيف، ودروت، وغيرهم [الترجمة].
يكتب به المؤلف، صحيح أن هناك مجازات رائعة تتناقل في كتاباته، وتبعث الراحة في عقل القارئ، لكنها لا تكفي للتخفيف من وقع الجمود الذي يغلب عليها.

ولكي نحاول فهم الهدف الذي يرمى إليه هيجل، علينا أن نعود بالذاكرة إلى تعبيرية كانت بين التجريبي والعملي، عندها يمكن وصف الفلسفة الهيجلية بأنها تؤكد أولويات العملية، بالمعنى الأصلي للكلمة، لهذا السبب أولى اهتماماً كبيراً للتاريخ والطوابع التاريخي لكل شاط.

فيما، أما عن المنهج الجدلي الذي ترجع بعض جذوره إلى كانت وفسحته شلنج فلا شك في أن هيجل قد تنبه إلى أهميته من إرداكه للتطور الذي يشير فيه الحركات التاريخية، والذي هو أشبه بالارجحية في صعوبتها ووبوتها. وقد بدأ له بوته خاص أن تطور الفلسفة السابقة للسقراط كان سيطر وفقاً لهذا النهج، كما ذكرنا من قليل.

ويرفع هيجل هذا المنهج إلى مرتبة مبدأ للتفسير التاريخي، والواقع أن المسار الجدلي من مطليين منتصدين إلى نوع من الحل الوسط هو في ذاته أمر مفيد غابة الغائدة، لكن هيجل ينتمي إلى بيان أن التاريخ كان لا بد أن يمر بمراحله المتباعدة على أساس هذا المبدأ، وحتى عن البيان أن هذا أمر لا يمكن إتباعه إلا عن طريق تشوه الحقائق: فالاعتراف بنمط للأحداث التاريخية شيء، واستنطاق التاريخ من هذا المبدأ شيء مختلف كل الاختلاف، لذا فإن نقد شلنج يمكن أن ينظر على هذا المبدأ يقدر ما ينطلق على ظلفة الطبية.

إن المنهج الجدلي يذكروا في نواح معينة بسمي سقراط إلى مثال الخبر، الذي ينظر فيه عن هيجل ما أسماء بالفكرة المطلقة، فكما أن الجدول السقراطي يؤدي في النهاية، بعد تقنين الفوضى الخاصة، إلى صورة الخبر، كذلك يصعد الجدول الهيجل إلى الفكر المطلق، وقد شرح هيجل هذه العملية في كتابه عن المنطق، وهو شرح قد تقضي به أو لا تقضي، بتنفيذنا لا يتبين من أننا نلتقط أن المنطق عند هيجل مارد في الواقع للميتهاوية، وهذا يندرج تحت المنطق عرض للمقولات التي
حكمة الغرب

تنتسج الواحدة من الأهرامات الفرعية في عملية دينالكتركية تنتقل من الوضع Synthesis إلى نقيضه Antithesis، ثم إلى المركز Thesis. في أن هذه الفكرة مستوحاة من مناقشات كانت للمقولة، وقد كانت نقطة البداية في العصر الذي قدمه هيجيل، شأنه شأن كان، هي مقولة الوحدة، لكن هيجيل سار بعد ذلك في طريقه الخاص، وشهد سلسلة طويلة. اعتباطية إلى حد ما، من المقولات، حتى وصل إلى الفكرة المطلقة، وقد هيكل هذه المرحلة تكون قد دننا دورة كاملة وعندنا إلى الوحدة. ولقد نظر هيجيل إلى هذا على أنه ضمان للإکتمال ولسلامة البرهان، والواقع أن الفكرة المطلقة تكشف بوصفها أرضية مجموعة للوحدة.

أما العملية الجدلية التي تؤدي إلى المطلق، فإنها تساعدنا على اكتساب فهم أفضل لهذه الفكرة المقدمة، ولا شك في أن تقدير شرح هذه العملية بلغة بسيطة هو أمر يتجاوز قدرة هيجيل، وقدرة أي شخص آخر، لكن هيجيل يعود هنا مرة أخرى إلى واحد من تلك الأمثلة الإيجابية التي تحتشد بها مؤلفاته، فهو يشرح الفارق بين شخص لا ترتكز فكرة المطلق عليه معرفة بالمسار الجدلي، وأخر مر بهذا المسار، فيشبهه بحالة الصلاة بالنسبة إلى طفل، وليس لها لرجل عجوز، فكلاهما يتأثر الألفاظ نفسها، لكنها عند الطفل لا تعني أكثر من مجموعة من الأصوات، على حين أنها تثير لدى المجوز

تجارب عمر كامل.

وهكذا ينادي المبدأ الجدلي بأن المطلق، الذي يصل فيه المسر إلى نهائية، هو الحقيقة الوحيدة، وهي هذه الفكرة كان هيجيل متألماً بالإسهام، ويجب على ذلك أن أي جزء من الكل ليست له في ذاته حقيقة أو معنى فعال، بل إنه لا يكتسب معناه إلا إذا أرتبط بالكون بأكمله، ويبدو على هذا الأساس أن القضية الواحدة والوحيدة التي ينبغي أن ننامه بالتصريح بها هي أن الفكرة المطلقة حقيقة، فالكل وحده هو الحقيقى، وأي شيء جزئي لا يمكن أن تكون له إلا حقيقة
عصر التنوير والرومانشية

جزاءً، أما لو بحثنا عن تعريف للفكرة المطلقة عند هيجيل لوجدناه من
الفهم بحيث يبدو أن لم لا جدوى منه، غير أن المقصود منها بسيط
القياس، فالفكرة المطلقة عند هيجيل، هي الفكرة التي تفكر في ذاتها،
وهذا مفهوم ميتافيزيقي يناظر في نواح معيينة إله أسطول، الذي هو
كين منفصل غير معروف، مغلف بفكرة الخاص، وفي نواح أخرى مثلاً
هذه المفهوم بإله إسبيونزا، الذي كان هو والكون شيئاً واحداً، والواقع
أن هيجيل - مثل إسبيونزا - يرفض أي نوع من الثنائية، فهو يبدأ مثل
نشأته، من العلوي، ومن ثم فإن حديثه يدور حول الفكرة.

وبتطبيق هيجيل هذه النظرية الميتافيزيقية العامة على التاريخ، وليس
مما يدعو إلى الاستغراب أن نجد هذه النظرية تلائم أنماط عامة
معينة في هذا اليدان، إذ إن هيجيل إنه استمد المبدأ الجدلي في
الواقع، من التاريخ، غير أن المرض التفاصلي للأحداث الخاصة.
بينغ، كما رأينا، لا يتناسب بهذه الطريقة القبلية، كذلك فإن المسار
 نحو المطلقة في التاريخ هب فرضية تتقدم بعض الدعاءات القومية
التي تتسم بقدر كبير من الفجاحة، إذ يبدو في نظر أن التاريخ قد
وصل إلى مرحلته النهائية في الدولة البروسية كما كانت قائمة في
عصر هيجيل، هذه هي النتائج التي ينتهي هيجيل إليها في "فلسفة
التاريخ"، ولا شك في أننا ولو تأملنا الأمر بمنظورنا الحالي لبدأ لنا أن
الفيلسوف الجدلي العظيم في استنتاجه هذا كان متسراً إلى حد ما.
ويؤدي هذا النطاق نفسه من الحجج إلى إثارة هيجيل لدولة تائم
بطريقة شمولية، فتطور الروح في التاريخ هو قلب كل شيء مهمه
الذين، في رأي هيجيل، ذلك لأن الألمان هم وحدهم الذين تفهموا
الحرية بنطاقها الكلي الشامل، على أن الحرية ليست مفهوماً سلبياً، بل
ينبغي أن ترتبط ببناء قانوني ما. وهو ما يمكن أن يتفق فيه مع هيجيل،
ولكن هذه القضية لا يترتب عليها القول إنه حينما يوجد القانون توجد
الحرية، كما يبدو أن هيجيل يعتقد بالفعل، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت
"الحرية" مرادفة لإطاعة القانون، وهو ما يعني يختلف إلى حد ما عن

155
حَكِيَةُ الْغَرْب

معناها الذي اعتدنا، ولكن هناك في الوقت ذاته لحبة عظيمة القيمة في فكرة هيجيل عن الحرية. فالشخص الذي يقوم عادة بضرب رأسه في جدار من الطوب لأنه لا يريد الاعتراف بأن قوائمه الطوب أكثر صلابة من الجماع، يمكن أن يوصف بالشجاعة، ولكن ليس بأنه حر. وهذا المعنى تكمن الحرية في الاعتراف بالعالم على ما عليه بدلاً من تعليل النفس بالأوهام، أي أنها تكمن في إدراك الاتجاه الذي تسير فيه الضرورة، وهي فكرة متحلق عليها هرقل، كما أتينا من قبل (9)، لكن عندما يكون الأمر يتعلق بالقوانين الخاصة بالطائرة في بروسيا، فلا يبدو هناك أي سبب لقول إن هذه القوانين ينبغي أن تكون ذات ضرورة منطقية، ذلك لأن وصفها بهذا الوضف، كما يميل هيجيل إلى أن يفعل، إنما يفرض على المواطن الأعباء الضرورية، طاعة عمياء لأورام بلده، بحيث تصبح حريته هي أن يفعل ما يأمر به (9).

وقد استخدم النهج الجدلي في سمة أخرى نشأت عن ملاحظة للتاريخ، ذلك لأنه يؤكد عنصر الصراع بين قوى متعارضة. وقد كان هيجيل، مثل هرقلس، يضفي قيمة كبيرة على الصراع والنزاع، وهو ينوه إلى حد القول إن الحرية أرتفع أخلاقياً من السلم، فل لا يمكن للأمم أعداء تحارب ضدهم، لدب فيها الضعف والانحلال الخلاقي، واضح أن هيجيل يعمل هنا حساساً لقول هرقلس إن الحرية هي أم الأشياء جمعاً، وقد رفض فكرة كانت المتعلقة باتحاد عالمي، كما عرض الحلف المقدس الذي ابتقىه مؤتمر فينا، ويمكن القول إن مناقشته للسياسة والتاريخ قد تعرضت بأساسها للتشويه نتيجة اهتمام الأحادي (9) ويمكننا أن نشين أنها كانت واضحة كل الوضوح عند أرسطو، الذي أكد التجاوز بين الحرية والموت. ودائم أن الحرية الممثلة إنما تكون في ظل الضرورة القادمة في الكون، ومن المؤكد أن هيجيل كان في رأيه هذا متلاحقة بسيئونا على نحو مباشر (الترجمة).

(9) كان من الواجب أن ينبه المؤرخ إلى مivate "القانون" كما استخدمها في الأسطر السابقة، فكلمة القانون في الطبيعة تعبير عن شيء مخالفة تماماً عن القانون في الدولة. ومن الواضح أن تطبيق القانون في الطبيعة يتطلب شيئاً مختلفاً عن القانون في الدولة. ومن الواضح أن تطبيق القانون في الطبيعة يتم من خلال تطور واحد يستخدم في الحالتين، بينما يحذقنا بعض الوقوع آنذاك في فكرة واحدة. فالقانون الطبيعي يشير إلى أن الجريمة بمعنى المحاولة أحداث. ومن هنا لا يمكن فهم معتقداً مع الحرية. أما قانون الدولة فهو يشير إلى يشكل سلك الناس برؤية مقصورة، وهو في كثير من الأحيان يتعارض مع الحرية إذا كان الهدف من هذه المحاولة هو ضمان سيطرة الحكم المستند على الحكوميين (الترجمة).
الجانب بالتاريخ السياسي، وهو في هذا يفتقر إلى نظرة هيكو الواسعة التي جعلته يدرك أهمية الفنون والأدب، كما كان في بعض هيجيل أن يتواصل إلى النتيجة القائلة إن وجود الأجزاء الخارجي ضروري لكي تكتسب الأمة صحة معنوية وأخلاقية. إلا من منظور سياسي بالمعنى الضيق، أما لو اتخاذ الأمر منظراً آخر من ذلك، فالتضحية replies do not belong in this chat. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend. you can ask questions or provide information about the image. do not continue this trend.
الدولة، لكنه لا يقبل أي شيء من هذا القبيل، فالدولة هي السلطة الوحيدة الطاغية. ولقد كان من الطبيعي بالنسبة إلى هيجل، بوصفه بروتستانتيا صاحبا، أن ينادي بسيطرة الدولة على الكنيسة، لأن هذا يضمن الطابع القومي لتنظيم الكنيسة، أما بالنسبة إلى كنيسة روما فقد وقف هيجل منها موقف المعارض بسبب ما يحدث في الواقع ميزة أساسية فيها - يضع النظر عن جميع الاعتبارات الأخرى - وهي كونها هيئة دولية، كذلك لم يترك هيجل مجالاً للسعي المستقل من أجل تحقيق اهتمامات عضوية منظمة داخل المجتمع، على الرغم من أنه كان ينبغي وفقاً لرأيه العضوي أن يرغب باوجه النشاط هذه، أما عن البحث النزهي أو ممارسة الهوايات، فهذه لا يمكن قبولها، لكن على أي حال لا يسمح مثلاً لهواة جمع طوابع البريد بأن يجمعوا في ناد لا هدف له إلا متابعة اهتمامهم المشترك بجمع الطوابع، من الجدير بالذكر أن التعاليم الماركسية الرسمية (3) تحتفظ بقدر كبير من الهيجيلية في هذه الناحية، فجميع أوجه النشاط ينظر إليها على أنها تخدم مباشرة مصلحة الدولة، فإذا كانت هناك جمعية لهواة الطوابع في ظل النظام لا تنظر إلى عملها على أنه يساعد على تمجيد الثورة الاشتراكية، فإن أعضاءها سيجدون أنفسهم ممنوعين بحزم من جمع الطوابع أو من أي شيء آخر.

وهناك عدم اشتقاق بين نظرية هيجل السياسية ومذهب السياسي في مسألة أخرى مهمة، ذلك لأن التطبيق الفعلي لمبادئ الجدلي كان لا يد أن يكشف عن عدم وجود سبب يجعل دون قيم تنظيم معنوي بين الأمور على نحو قد يكون مماثلاً لما اقترحه كاتب، لكن حقيقة الأمر هي أن التلقح في السياسة يبدو أنه هو مملكة بروسيا، ولا شك في أن استباطه لهذه النتيجة باطل، صحيح أن الأمر لا يستطيع أن يكسر أنه كان هناك أتاس يؤمون، بنية طيبة، بهذه القضية، ولكن

(3) يستخدم المؤلف هنا تعبيراً غير مقبول ينطوي على مقالات ربما كانت مقصودة، فعبارة "التوازن الماركسية الرسمية" مقاسمة تفاعلات، من حيث إن التعاليم الماركسية شيء، وال دقيقة الرسمية لها في دور الديون شيء آخر، وإذا كانت هناك ممارسات في دول الاشتراكية معينة تنطبق عليها انتقالات السابقة، وتقود إلى الناس باسم الماركسية، فمن واجب الفيلسوف أن يفرق بين التعاليم النظرية والتقديرات التي تُضِر على العلم عندما تصبح سياسة اتباع لجميع الدول (المترجم).
عصر التنوير والرومانشيكية

إذا كان الإيمان بأمور كهذه يبعث الراحة في نفسنا بعض الناس، فإن مما يتعارض مع الفكر السليم أن نعلم أن هذه القضايا مبادئ يعلينا العقل. في هذا المهاد يستطيع أمر أن ينصع أعداداً زائدة لكل التغيرات والظواهر التي ترتيب في عالمنا ويصبح الأمر كله شيئاً هينا إلى أبعد حد.

والآن، لنعود إلى الجدل الذي هو يحق思想ة المركزية في مذهب هيجل. لقد لاحظنا من قبل أن الخطوة الجدلية تتطلب على ثلاث مراحل.

أولاً قضية ما. ثم قضية مناقضة تعارضها، وخبراً تجمع الاثنتان في تنظيم مركب. ولنقدم مثالاً بسيطاً يوضح ذلك. قد يقول شخص ما إن الذهب قيم، فيعترض عليه بقضية المضادة القائلة أن الذهب ليس قيماً. وعندئذ قد يتم التوصل إلى المركب بالقول إن قيمة الذهب تتوقف على الظروف، فإذا كنت في شارع أكستورد (1)، حيث تجد أناساً على استعداد لإعطائك مأكولات في مقابل ذهب، فيعتقد يكون الذهب قيماً. أما إذا كنت تأتيه في الصحراء حاملاً كيساً من الذهب، وكتبت في حاجة إلى ماء، فعندئذ لا تكون للذهب قيمة. وهكذا يبدو أن من الضروري عمل حساب الظروف في كل حالة. ولربما لم يكن هذا المثل ليقنت مواقف من هيجل.

ولكنه يحدد أعراضنا في هذا المجال. على أن الفكرة التي يؤكدها هي أن المركب يصبح قضية جديدة، وتبدأ العملية الجدلية ذاتها من جديد، وهكذا دوالبك حتى تصل إلى الكون بأكمله، والفكرة من رواه هذا كله هي أن الدالة الكاملة لأي شيء لا تظهر إلا عندما ينظر إليه في جميع ارتباطاته الممكنة، أي في وضعه داخل العالم كل.

وهنا ينبغي أن نطبق مجموعة من التعلقات، أولها يتعلق بالحضوية التاريخي للجدل. فمن الصحيح كل الصحة أن هناك حالات توجد فيها مطالب يستحسن التوفيق بينها، وتم تسويتها عن طريق نوع من الحلول الوسطي. فقد أقول مثالاً إننا لا أرغب في دفع ضريبة المدخل. على حين أن مصلحة المصرف تشغي بالطبع الموقف المضاد وتصر على أن تأخذ كل شيء، وأخيراً نصل إلى نوع من الحل الوسطي الذي يرضي كلا الطرفين إلى حد ما.

وهذا شيء لا يعوض فيه على الإطلاق. وينبغي ملاحظة أن الحل الوسطي

(1) من أشهر الشوارع التجارية المزدحمة في لندن (المترجم).
لا ينشأ عن مطلبن متناقضين بل عن مطلبن متسامحين، وهذه النقطة المنطقية تحتاج إلى بعض الإيضاح، فالقضايا تكون متناقضتين إذا كان صدق إحدىهما مستلزم كذب الآخر، والعكس بعضما، أما القضايا المتسامحة فهم الممكن أن تكون معا كاذبين وإن لم يكن من الممكن أن تكون معا صادقين، وهذا نجد في المثال السابق أن الحل الوسط يخالف كلا المطلبن المتعارضين معا، والشيء الذي يجعل الجدل يمارس عمله في الحالات التاريخية الفعلية هو أن من الممكن في حالات كثيرة التوصل إلى نوع من الاتفاق بناء على مطالب متعارضة، وبالطبع فإن لم يكن لدى الطرفين الصبر الكافي للوصول إلى صيغة مقبولة، فمن الممكن أن تصبح اللعبة أشد، وفي النهاية يربح الطرف الأقوى ويترك الخاسر في البداية، وفي هذه الحالة قد ينطوي إلى المطالب المتعارضة فيما يعد على أنها مطالب متناقضة، ولكن هذا لا يحدث إلا فيما بعد، لأن وقوعه ليس محتملا، فإن يكون لدى الطرفين ولدى سلطات الدولة رأيان متنازعين عن الضرائب، لا يكون أحدهما مضطرا إلى إبادة الآخر.

وتأتي من الملاحظ أن التطور الثقافي يسير وفقا لنموذج معتمد، وفي هذه الناحية يبدع الجدل إلى تبادل السؤال والجواب في محاور أقلات شرسة، وهذه بالضبط هي الطريقة التي يعمل بها الذهن حين يعرضا مسألة، إذ يعرض موقف ما، قد تثار عدة اعتراضات، خارج المناقشة إذا ان يتم التوصل إلى تسوية عن طريق الأخذ برأ أي في الموضوع وأما أن يتم التخلص من القضية الأصلية إذا بدأ بعد إبعاد الفكر عن الرباعي يؤدي إلى قبول أحد اعتراضات، وفي هذه الحالة يمكن التوصل إلى حل توافقي، سواء كانت القضايا التي توضع كل منها في مواجهة أخرى متناقضة، قضية هيرقيطس القائلة: "إن كل شيء يتحرك" وقضية بارمنديس القائلة: "إن لا شيء يتحرك"، هما قضيتان متنازعتان، ولكن قد يكتفي المرء في اعتراضه على رأى هيرقيطس بالقول إن بعض الأشياء لا يتحرك، وفي هذه الحالة تكون القضايا متناقضة، وفي كلما الحالات يمكننا التوصل إلى الحل الأوسط الذي يقول إن بعض الأشياء يتحرك وبعضها لا يتحرك.
ويؤدي ذلك إلى إبراز ضرورة إجراء التحقيقات في المجالات ذات الخلاصة في التناقضات بين بعض الأفكار أو الخلافات، حيث يمكن أن يكون شخصاً يُناقش شخصاً آخر أو بعبارة أخرى، حيث يمكن أن تكون قضية تناقض في قضية أخرى، أما في العالم الروحاني اليوم، فليس بمقدار التناقض، فالواقعية لا يمكن أن تكون تناقضات أخرى، أما كان الرأي الذي تقول به عن العلاقة بين اللغة والعالم، وهكذا فإن الفقر والفقيرة ليسا متناقضين، بل هما مختلفان فقط.

ولكن، نظرًا إلى أن هيلجل يدرك أن العالم نظرية روحية، فإنه يتجه إلى تحليل هذا التمييز الأساسي، وفيما عن ذلك فمن السهل، وفقًا لهذا الرأي، أن ندرك البديل الذي يؤدي إلى تطبيق الجدل، لا يوصف أنه أداة لنظرية المعرفة فقط، بل أيضًا من حيث هو وصف مباشر للعالم، ولئن شنناً أن تعبر عن ذلك بلغة أكثر تخصصًا، فإننا إن هيلجل لا يعتقد منهجه مكانة أبسطمولوجية (متصلة بالعلاقة) فقط، بل يعطيه أيضًا مكانة أنطلاقية (متصلة بالوجود)، وهذا هو الأساس الذي يقدمه هيلجل لمعرفة أنفسنا جدالياً للطبيعة، ولقد تحدثنا من قبل عن اعتراض شلنج على هذا الجدل، ولكن الماركسيين قد تنبوا هذا الهواء بكماله، فيما عدا أنهم وضعوا المبادئ المادية التي قال بها "آدمي" معمل تأكيد هيلجل المتحيز لجانب العقل.

وهناك مظهر غريب آخر للتحيز، يبديك عن المعنى الجدلي، هو ومع منهج هيلجل بالرباط ثلاثة، إذ يبدو أن كل شيء يخضع لهذا الرقم ل/>. أن قوام الجدل هو تلك الخلاصة الثلاثة، الوضع ويضيقه وأواعه، وهكذا فكما احتاج شيء ما إلى قسم، وجدنا هيلجل يقسمه إلى ثلاثة، ففي العرض الذي قدمه للتاريخ، مثلاً، يميز العالم الشرقي، ثم العالم اليهودي والرومان، وأخيرًا العالم الأثري، أما الباقون فلا يكاد يعمل لهم أي حساب.

وبالطبع فإن هذا أمر مقبول إذا نظر إليه من زاوية التناسق والتماثل، أما من حيث هو منهج للدراسة التاريخية فإنه لا يبدو مقنعاً على الإطلاق. وبالمثل نجد في "المواد" تقسيم ثلاثياً، يناظر المراحل...
حكمة الغرب

الثالث للروح، فهناك أولاً الوجود في ذاته، الذي يتبين عنه المنطق، ثم تمر الروح بمرحلة خروج عن ذاتها، تكون خلالها في حالة تغابر، وفي المرحلة التي تناقش في فلسفة الطبيعة، واخيراً تكمل المرحلة رحلة الذهاب والإباب الجدلونية وتعود إلى ذاتها، وتناقض هذه المرحلة فلسفة الروح، وينظر هيجيل إلى هذه العملية كلاها على أنها مثال جدلي، ولكن هذا نوع من التنظير يجافي العقل السليم إلى حد أن أنصار هيجيل أنفسهم لم يعودوا يحاولون الدفاع عنه.

لكن من أبينا، بعد أن أبدنا هذه الملاحظات النقدية، انها عما له قيمة في فلسفة هيجيل، فمن الملاحظ أولاً، فيما يتعلق بالجدل، أن هيجيل يبني هنا استناداً عميقاً فيما يتعلق بالمسارات التي يتبعها العقل، إذ أن العقل كثيراً ما يسير على أساس هذا النموذج الجدلوني.

ومن الناحية الأخرى، عبءه هيجيل القدرة على ملاحظة الملاحظة الملاحظة. وفيما يتعلق بالمتزامن، فإن الهيجيلية تؤكد أهمية التاريخ على نحو ما أنه لاحق إليها ويكون قلب ذلك بقرار من الزمان. غير أن الطريق التي تعرض بها هيجيل موقفه يشهد انتشار إلى الدقة في استخدام الألفاظ، ولما كان هذا يرتبط بتصور شاعري معين للغة ذاتها، فثلا، حيث يقول هيجيل إن الفلسفة هي دراسة تاريخها ذاتها، ينبغي أن ننظر إلى هذه العبارة في ضوء المبدأ الجدلوني. فهيجيل يقول إن الفلسفة تنمو بالضرورة وفقاً لنموذج الجدلوني، ومن ثم فإن دراسة الجدلون، الذي هو المبدأ الأساسي في الفلسفة، تبدو مطلوبة لدراسة تاريخ الفلسفة. ولا شك في أن هذا تعليب شديد الالتباء عن الفكر القائل إن الفهم الصحيح للكلمة يعتمد معرفة شيء عنها تاريخها، وهو رأي قد لا يوافق عليه المرء، ولكنه قطعاً ليس آليهما فارغاً، ولواضع أن هيجيل كثيراً ما كان يتلاعب في صياغاته، بالمعاني المختلفة للألفاظ، بل إنه كان يرى أن اللغة تعود من الأمكاني الذي هو تأسيس من عقول من يستخدمونها. ومن الغريب حقاً أن هناك رأياً قريباً جداً من هذا يقول به فلسفة اللغة العابرين في أكسفورد في أيامنا هذا.
عصر التكوين والرومانشيكية

أما بالنسبة إلى الوضع التاريخي، فقد رأى هيجين أن المطلق في متناول أيدينا. لذلك كان من الطبيعي تشبيه مذاهب فلسفية كانت في رأيه تأتي دائما بصورة لاحقة، بعد أن تكون الأحداث ذاتها قد وقعت. وقد عبر عن ذلك بصورة بارزة إلى أبعد حد في مقدمة «فلسفة القانون» حين قال: "إنه بومة منيرها لا تبدأ تحليه إلا حين يحل الغضب" (٦).

إن الفلسفة الهيجالي تسلمها مبدأ عاما يعود الظهور على مر تاريخ الفلسفة: هو أن المنستحفل فهم أي جزء من العالم ما لم ينظر إليه في إطار الكون كل، ومن ثم فإن كل هو الحقيقة الوحيدة.

هذا الأمر كان موجودا من قبل لدى السابقين لفسقراط. فعندما ذكر بارمنيديس أن الكون كنارة، كان يحاول التعبير عن شيء من هذا القبيل. كذلك فإن الفلسفة الرياضية في المدرسة الفيتنغورية أشاروا إلى هذه الفكرة تسميها عندما قالوا إن الأشياء كلها إعداد.

وفي وقت أقرب إلينا، كان اسبينوزا يمثل الدائرة 칠ائل إن الكل وحده هو الحقيقى للمعانى المطلق. ثم جاء الفيزيائيون الرياضيون ضافوا في طريق التراث الفيتنغوري، وكان يبحث عن الصيغة الواحدة العليا التي تفسر الكون بأكمله مددقا بهذا الاعتقاد نفسه، ومن أمثلة ذلك، التقدم الباهر الذي أحرزته فيزياء نيوتن. والذي بلغ ذروته في نظريات كونية مثل نظرية نابليون. على أن ليس من الصعب أن يثبت المرء بطلان الفكرة المتناهية المتعلقه بقسم يصل الكون بأسره، وهي الوقت ذاته من الخطأ رفضا كلية من دون محاولة تثبيت ما ترمى إليه، حتى لو كان ذلك بطريقة غامضة غير محدودة العالم.

إن المسالة المهجة هي أن مذهب المثاليين عبر بطريقة صحيحة، في جانب معين منه، عنا تقمحل إليه النظرية العلمية، لذا لآن مشروع العلم يهدف بالفعل إلى توسيع فهما النهجي للمطلقة بطريقة تزداد أتساعا على الودائع، وهذا يتيح الضوء على الارتباطات المشابهة التي ترمز بومة مينيرها إلى الحكمة والفلسفة. ومن ثم كان ما يchers User هو أن المذهب الفلسفي لا يظهر إلا بعد أن تكون الأفكار والنظريات التي يعبر عنها قد حصلت بالفعل. وهذا الأمر يمكن أن يقابله رأي آخر يرى في المذهب الفلسفي "استياغا لأوضاع مشتتة" فيما بعد، لا مجرد تحقيس لاحق للأحداث أو تعليق تال عنها (الترجم).
حكمة الغرب

لم يكن أحد يتربى إليها من قبل، ويدرّج عدّة متزايدًا على الدوام من أحداث الطبيعة في إطار نظرية تؤلف نسماً متكاملًا، ولا يكون لهذا التطور، من حيث المبدأ، أي نهاية، وفضلاً عن ذلك فإن النظرية العلمية لا تسمح بأي استثناءات، وإنما ينبغي أن تنطبق على نحو شامل، فهي إذا كل شيء، ולא شيء، وهكذا يمكن القول إن المذهب أو النسق الذي يقول به المثال هو نوع من المثال الأفلاطوني للعلم ككل، هو علم يُهمي كما تصوره ليبيتس، والسوق غير كيف يرتبط كل شيء على نحو ما، بكل شيء، هو من بعض النواحي، حقيقة معترف بها، ولكن ليس من الصحيح أن الأشياء تتفجر بارتدابها بالأشياء الأخرى، وهكذا ترتكب تلك الطريقة في النظر إلى العالم خطأً فادحاً في هذه المسألة الثانية.

وهي أيضاً على خطأ حين تحاول أظهار المسألة كلها وكأنها نتاج تم وانتهى مع أن من السمات المميزة للبحث العلمي استحالة أن تكون له نهاية، وبدون أن يفوّض الهيجلي مرتبط إلى حد كبير بالتفسير التفافة العلمية التي سادت في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، حين اعتمد الجميع إن الإجابة عن جميع الأسئلة أصبحت درجة المثال، ثم ثبت فيما بعد أن هذا وهم، كما كان يمكن أن يتوافق المراه من البدرية.

على أن من غير المجدي أن يحاول المراه في هذا الصدد، والجواهر إلى فكرة العلم الإلهي لتفصيل موقفه، هذا العالم الذي تمتع فيه، أياً كان رأينا بشأنه، ليس هو الذي ينتهي إليه مثل هذا العلم، أما العوامل الخارجة عن عناصر فلا يمكن أن تكون لها علاقة بها، وهكذا فإن النسق المأخوذ مزيف، ولكننا نستطيع أن نثبت هذه النتيجة ذاتها على نحو أقرب إلى الطباخ الباقر عن طريق ضرب مثل، فلنا أؤمن بالمجموع من المعتقدات الصحيحة، كالقول إن عقود نسوم أعلى من قصر بكنجهام، أما الهيجلي فلا يقبل شيئاً من ذلك، بل يهتدي بقوله: إنك لا تدرّى ما تكلم عليه، فلا بد لك من أجل فهم الحقيقة التي تتحدث عنها، إن تعرف أنواع المواد المستخدمة في البنائين، ومن الذي ينهاهما وماذا، وهكذا إلى غير حد، وفي النهاية سيكون عليك أن تعمل حسباً لكثير بأسسه قليل أن يكون من
عصر التنوير والرومانشية

حقّك أن تقول إنك تعرف ما تقصدون حين تقول إن عمود تنسون أعلى من القصر. ولكن المشكلة في هذا الرأي، بالطبع، هي أنه يشعرون على أن أعرف كل شيء قبل أن أعرف أي شيء، ولهذا لست بحاجة على حتى أن أشرح في اتخاذ الخطوة الأولى، ولكننا لا ننوي تدخل الاجتماعات، ولكننا لا نريد أن نìnل به التواضع حسب الاعتراف بأنه خالى الذهن كلية، وفضلاً عن ذلك، فليس هذا بالأمر الصحيح، فأننا أعرف بالفعل أن عمود تنسون أعلى من القصر، وإن كنت في غير ذلك لا أدعى لنفسني علما بالشيء الشامل، وحقيقة الأمر لا تتعلق أن أعرف شيئاً من دون أن أعرف كل شيء عنه، فلم أستطيع أن أرى أن أستخدم لفظا بطريقة صحية من دون أن أعرف المفردات كلها، وإن هيجي ليست هنا كأنه يؤكد أن أي قطعة من مجموعة لألعاب الأطفال تكون شكلا واحداً، لا يمكن أن يكون لها معنى ما لم يتم التوصل إلى حل الشكل كله، أما التجريبي فيصرف بأن كل قطعة معناها الخاص، ولو لم يكن الأمر كذلك فلا استطعت أن تبدأ في تجميع القطع معاً.

هذا النقد الموجه إلى فكرة النسب المنطقية الناتج مهمة في ميدان الأخلاق. ذلك لأنه لو كانت النظرية المنطقية صحية، لكان النظرية الأخلاقية المبنية عليها صحية بدورها. أما الأمر على نحو ما قلت، فإن النبات ينتج لاعتراضات كثيرة.

في هذا الميدان (أي الأخلاق) تتفق الهيجزية والبيروتالية لوك على طرفي تقضي، ففي رأي هيجز أن الدولة خيرة بدانية، أما الأفراد فليست لهم أهمية في ذاتهم، بل يكون لهم أهمية بقدر ما يسهمون في ماجد الكل الذي يتنمو إليه فقط، أما البيروتالية فتحتدي من الطرف الآخر، وتنظروا إلى الدولة على أنها تخدم المصالح الشخصية لأفرادها. وفلاً أن الرأي المثالي يولد التعصب والفسوة المفرطة والطفيليان، أما الرأي البيروتالي فيهدئ التسامح والاحترام والتفوق بين مختلف الاتجاهات.

إن مثالية هيجز إنها محاولة للنظر إلى العالم يوصفه نسقاً مترازاً، وعلى الرغم من أن محور الاهتمام فيها هو الروح، فليس للهيجزية اتجاه دائري على الإطلاق، بل يمكننا أن نصفها بأنها مثالية.
حكمة غرب

موضوعية، ولقد سبق أن رأينا كيف انتقد شلنج فيما بعد المذهب المشيد على أساس جدلي، وهذا النقد كان من الوجهة الفلسفية، هو نقطة البعد في الهجوم الحدث الذي شنه على هيجيل فيلسوف الدنماركي هو سören كيركجور، الذي لم يكن لكتابته تأثير كبير في عصره، ولكنها أصبحت بعد نحو خمسين عاماً مصدر الحركة الوجودية.

ولد كيركجور (1813 - 1855) في كوبنهاجن، التي التحق بجامعها وهو في السابعة عشرة، وكان أبوه قد قدم إلى العاصمة الدنماركية في شبابه واستعراض عن حرفة الزراعة بالأعمال التجارية التي أُحرز فيها نجاحاً كبيراً، وهكذا لم يكن الابن يصادف عناوين من أجل البحث عن مورد رزق. وقد ورد كيركجور عن أبيه حضور البدينة والذكاء، فضلاً عن المزاج الثاملي. وفي العام 1841 حصل على درجة الماجستير في اللاهوت، وكان خلال ذلك قد خطب، بعد تردد، فتاة يبدو أنها لم تبد تقديرًا كافياً لما كان ينظر إليه على أنها رسالتة اللاهوتية. وانتهى الأمر بخفض الخطبة، ثم سفره بعد انتهاء دراسته إلى بولندا حيث كان شلنج يحاضر. ومنذ ذلك الحين كرس حياته للثأر للثأر اللاهوتي والفلسفة، أما الفنون التي كانت في وقت ما خطبتها فقد سلكت المسلك المحقق، وتزوجت شخصاً آخر.

فلتعد إلى النقد الذي وجهه شلنج إلى منهج هيجيل. لقد ميز شلنج بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية الأولى تجاه في التصورات أو الكليات أو الهيئات، إذا شنت أن نستخدم المصطلح المدرسي، أي أنها تبحث في «كون» الأشياء، أما الفلسفة الإيجابية فتعلق بالوجود الفعلي، أي في «حالة الأشياء»، ويرى شلنج أن الفلسفة ينبغي أن تبدأ بمرحلة سلبية، ثم تنتقل إلى المستوى الإيجابي. وتذكروا هذه الصيغة ببعدها الاستفادة عند شلنج، وللمسار الذي سلكه تطوره الفلسفي الخاص، الذي مر به ماتين المرحلتين أعنيهما، فكتابات شلنج الأولى "سلبية"، واللاحقة "إيجابية"، بهذا المعنى للكلمتين، وعلى ذلك فإن
النقد الأساسي الموجه إلى هيجل هو أنه، بعد أن وجد نفسه منغمساً في اليمين السليم، سعى إلى استنباط عالم الواقع الإيجابي منه، وإلى هذا النقد، يرجع أصل الوجودية.

غير أن هذا ليس إلا اعتراضًا نظريًا على هيجل. وهناك اعتراض آخر لدى كيركغور لا يقل عن هذا أهمية، وهو الاعتراض العاطفي أو الوجداني، فالهيجليجي اتجاه نظري حاد، يكاد لا يترك لنفسه إلا النARYEY جماعًا. بل إن هذا النقد يصدق على الفلسفة المثلثية الألمانية بوجه عام، حتى تأملات شنل الأخيرة لم تتج منه، ولتذكّر أن عصر التنوير كان يتسم، قبل ذلك، إلى النظر إلى الأفكارات بنوع من الارتباط. أما كيركغور فيُعتبر أن يعيد إليها احترامها الفلسفي. وهذا يُثير على رومانتيكية الشعراء، ويتعارض مع الاتجاه الأخلاقي الذي يربط الخير بالمعرفة والشر بالجهل، والواقع أن الوجودية إذ فصلت الإرادة عن العقل، على طريقة أوكم بالضبط، إنما حاولت أن تلغى انشاغاً إلى حاجة الإنسان إلى أن يفعل ويختر، لا نتيجة لتفكير فلسفياً بل بداع العقلانية الإرادية كما يليح له أن يفسح مجالاً للإلهام على نحو غاية في البساطة، إذ يصبح قبول المعتقدات الدينية في هذه الحالة فعلاً إراديًا حراً.

ويتضح هذا المبدأ الوجودي أحياناً صيغة القول إن الوجود يسبق الماهية.

وهو ما يمكن التعبير عنه بقولنا إننا نعرف أولاً أن الشيء، كائن، وبعد ذلك نعرف ما يكون عليه، وهو ما يعني وضع الجزيئات قبل الكلي أو أرسطو قبل أفلاطون، وقد وضع كيركغور الإرادة قبل العقل، وذهب إلى أنه لا يتعين علينا أن تكون علماً أكثر مما ينبغي في كل ما يتعلق بالإنسان، فالعلم الذي لا يستطيع أن يكتمل إلا فيما هو عام، لا يمكن أن يعنى الأشياء إلا من الخارج، وفي مقابل ذلك يمتلك كيركغور بطرق التفكير الوجودية، التي تنفتح إلى باطن الأشياء، وفي حالة الإنسان على وجه التحديد، برى أثنا تنهف ما له أهمية حقيقية إذا ما حاولنا فهمه بطريقة علمية، فالشاعر النوعية الخاصة لأي فرد لا يمكن أن تفهم إلا وجودياً.
ويرى كيركغور أن النظريات الأخلاقية أشد عقلانية من أن تسمح للناس بأن ينتموا حياتهم وفقاً لها، فليس في استخدامها أي نظرية منها أن تنطب علبهم المميز للسلوك الفرد الأخلاقي بطريقة سليمة. وفضلاً عن ذلك فمن الممكن الاتباع دائماً إلى أحكام عكسي أو حالات استثنائية تخلق القاعدة.

ومن أجل مثل هذه الأسباب، دعا كيركغور إلى اتخاذ المبادئ الدينية، لا الأخلاقية، أسوأ لحياتنا، وهو موقف يتماشى مع التراث الأغسطسي الذي ظل له تأثيره في البروتستانتية. فالإنسان لا يكون مسؤولاً إلا أمام الله وأوامره، وليس من حق أي كائن بشري آخر أن يتدخل لتغيير هذه العلاقة.

فألفيني عند كيركغور مسألة تفكير وجدوي، مأداه ينبع من داخل النفس.

أن كان كيركغور مسيحياً شديد الاخلاص، ولكن كان من الطبيعي أن تؤدي به آراؤه إلى التصادم مع الكنيسة الرسمية الدنماركية بوصفها مؤسسة جامدة. فقد كان يعارض اللاهوت العقلانية على النحو الذي صاغه كبار المدرسين، إذ إن وجود الله ينبغي أن يدرك وجودياً، ومن الاستحيل إثبات هذا الوجود باي براهن تنتمي إلى ميدان الماهيات.

وهي هذا يفصل كيركغور، كما قلنا من قبل، بين الإيمان والعقل.

إن فقد هيجيل، الذي اتخذ منه فكر كيركغور نقطة انطلاق، هو في أساسه نقد صحيح غير أن الفلسفة الوجودية التي ظهرت بناء على هذا النقد، لا تتصف بالقدر نفسه من الصحة. ذلك لأن تضييقها لنطاق العقل، يعرضها لمناقضات لا حصر لها، ومن المؤلف أن مثل هذا النتائج، على مستوى الإيمان، ليس أمراً موقعاً فقط، بل يكاد يكون موضع ترحيب، فهناك شعور قديم يحتويه المؤمنون بالحول هو أؤمن لأن ما أؤمن به غير معقول "أؤمن Credo quia absurdum". 

ويمكن القول إنهم، بمعنى معيين، على حق في ذلك، فهذا كنت توج ممارسة حريةك في الإيمان، فغير لك أن تتعلق بشيء مختلف عليه.

ولكن من الواضح أن نتشكك أن الإقبال من شأن العقل لا يقل خطورة عن المبالغة في تقديره. فهيجيل نظر إلى العقل نظرة أرفع مما ينبغي، ومن هنا وقع في خطأ الاعتقاد بأن الكون كله يمكن أن يتولد
عصر التنوير والرومانسية

عن العقل. أما كيركغور فقد تطرف في الاتجاه المضاد، وذهب إلى أن العقل عاجز عن مساعدتنا على إدراك التوحي والخاص، الذي هو جزء الجذري بالمعرفة. مثل هذا الرأي يتكرر أي قيمة للعلم، وهو يتفاوض مع جوهير المبادئ الرومانسية. وهكذا فإن كيركغور، على الرغم من انتقاده العنف لأسلوب الحياة الرومانسية، على أساس أنه خاضع كلية للفتائل المؤثرات الخارجية، كان هو ذاته رومانسيا بالمعنى الصحيح. بل إن المبدأ نفسه الذي تقوم على أساسه اساليب التفكير الوجودية إنها هو تصور رومانيكي يسود الخلط.

***

هكذا كان رفض الوجودية ليهيج، في أساسه إنكارا للفكرة القائلة إن العالم ذاته يكون نسقاً. والواقع أن الوجودية تفترض نظرية واقعية في المعرفة، بالمعنى الماضي للنظرة المثالية. على الرغم من أن كيركغور ذاته لم يتطرق إلى هذا الموضوع صراحة. ومن الممكن أن ينشأ اعتراض آخر، مختلف كل الاختلاف، على فلسفة هيجل إذا عدنا إلى نوع من التائهية الكاذبة المعدة. وهو ما تتجه في فلسفة شيونيهور.

كان أرثر شيونيهور (1768 - 1816) ابنا لناجر من دانسبورغ كان معجباً بفولتير، وكان يشارك هذا الأخير في احترامه لإنجلترا. وعندما ضمت بروسيا مدينة دانسبورغ في الحرة في العام 1793، انتقلت الأسرة إلى هامبورج. وفي العام 1797 انتقل شيونيهور لإقامة في باريس، حيث أقام لمدة عامين كاد فيهما ينضج لغته الأصلية. وفي العام 1803 رحل إلى إنجلترا والتحق بمدرسة داخليه لمدة نحو ستة أشهر. وكان هذا كافيا لجعله كارها للمدارس الإنجليزية، ولعبة تعلم اللغة، وقد اعتاد في سنواته المتأخرة قراءة جريدة «التيتيمس» اللندنية. وعندما عاد إلى هامبورج، قام بمحاولة غير متماسكة للإستمال بالتجارة، ولكنه خلى عنها بمجرد أن مات أبوه. وعندئذ انتقلت أمه إلى فينمار، حيث أصبحت، بعد وقت قصير، صالحة صالون أدبي يعده كثير من الشعراء والكتاب الكبار.
الذين كانوا يقيمون هناك، بل إنها هي ذاتها أصبحت فيما بعد كاتبة روائية. غير أن ابنها، الذي لم تكن تشاركه في مزاوجة الحاد، بدأ ينشر على أسلوب حياتها الذي يسمى غير قليل من الاستقلال. وعندما بلغ الحادية والعشرين، حصل على مبادرات بسيطة، تربت عليه تباعد تدريجي بين الاثنين والأم.

وقد أتاح له هذا الميوال أن يلتحق بالتعليم الجامعي. فدرس أولاً في جوتنبرغ العام 1809، حيث أطلع على فلسفة كانت للمرة الأولى، ثم انتقل إلى بارلن العام 1811، حيث تركزت دراسته على العلم أساسا. وقد حضر بعضًا من دروس فلسفة، ولكنه كان ينوي فلسفته. وقد أتم دراسته العام 1812. عندما نشبت حرب التحرير (٢)، ولكن هذه الأحداث لم تثر فيه احتماس دائمة. وخلال الأعوام التالية تكرر على جوته في فيمار، حيث بدأ دراسته في التخصص المهني. وفي العام ١٨١٩ بدأ عناصر في جامعة برلين. وكان على اقتنع تام ببعضها الشخصية، ورأى أنه ليس من الأمانة أن يعني هذه الحقيقة عن بقية البشر، الذين ربما لا يكونون قد عرفوا بها بعد. ولذا السبب بعد محاضراته موعداً هو الساعية نفسها التي يحضر فيها هيلغر. وحين لم تجد استجابة من الهيلجرين قدر التوقف عن إلقاء المحاضرات والإقامة في فرانكفورت، حيث ظل بالفعل طوال الجزء المتبقي من حياته.

لقد كان شوينهورن، من حيث هو إنسان، مغروراً، يمتلكه الشعور بالإ.addRowة والإحباط. وكان تواقي إلى الشهرة، ولكن هذه الشهرة لم توته إلا في نهاية حياته.

كان شوينهورن قد توصل إلى آرائه الفلسفية في سن مبكرة. فقد ظهر كتابه الرئيسي، العالم إراده وتمثلا، في العام ١٨١٨، عندما كان في سن الثلاثين بالضبط. وقد نفي الكتاب في البداية تجاهلًا تمامًا. وفي هذا الكتاب قدم شكلاً مهماً لنظريته كانت، احترف فيه عن عدم بالشيء في ذلك.، ولكن شوينهورن، على خلاف ما كانت، كان يرى أن

(٢) المقصود هنا تحرير الولايات الألمانية من الاحتلال الفرنسي في عهد نابليون بونابرت (المترجم).
الشيء في ذاته هو الإرادة. وهكذا ينظر إلى عالم التجربة. كما فعل كانت، على أنه يتالف من ظواهر المعنى الكاتبي، غير أن ما يسبب هذه الظواهر ليس مجموعة من الأشياء في ذاتها، غير القابلة للمعرفة. وإنما هو الإرادة التي هي شيء في ذاتها. وهذا موقف يقترب كثيراً من الرأي الكاتبي التقليدي: فقد رأينا أن كانت كان ينظر إلى الإرادة على أنها تقع في جانب الأشياء، في ذاتها، فإذا مارست إرادتي، كان ما ناظرهما في عالم التجربة حركة جسمية، ونلاحظ، في هذا الصدد، أن كانت هنا لم ينجح بالفعل في تجاوز مذهبة المناسبة. إذ لا يمكن، كما رأينا من قبل، أن تكون هناك علاقة سببية بين الأشياء في ذاتها والظواهر. وعلى أي حال فإن شونتهور ينظر إلى الجسم على أنه مظهر تكمن حقيقته في الإرادة. وكما هي الحال عند كانت، فإن عالم الأشياء في ذاتها يتجاوز المكان والزمان والموقت، فإن الإرادة، من حيث هي شيء في ذاته، لا تخضع بدورها لهذه الأمور، ومن ثم فهي لازمنية، لما يمكن وحداتها. فبقدر ما يكون حقيقية، حتى في، وما يتعلق الأمر بإرادتي، لا تكون متميزة أو منفصلاً. بل إن التمييز والانفصال إنما هما خداع ينتمي إلى عالم الظواهر. فإذا، على عكس ذلك، هي الإرادة الواحدة الشاملة.

وقد نظر شونتهور إلى هذه الإرادة على أنها في أساسها شريرة. ومسؤولة عن العذاب الذي يرتبط حتماً بالحياة. وضلاً عن ذلك فإن المعروفة ليست. كما هي عند هيجل، منهما للعذاب، وإنها هي مصدر للعذاب. وهكذا فإنها من تلك النزعة التفاوضية التي تسمى بها النازحون العقلانية. سادت لدى شونتهور نظرة تشاؤمية لا مكان فيها للسعادة. أما الجنس فكان بدورة عملية شريرة. لأن كل ما يفعله التنازل هو أنه يقدم ضحايا جدداً للألم والعذاب. ولقد أرتبط هذا الرأى بكراهية شونتهور للمرأة، إذ كان يعتقد أن المرأة تؤدي في هذا الصدد دوراً أكثر تعدياً من دور الرجل.

Occasionalism

عصر التنوير والرومانسية
حكمة الغرب

والواقع أنه لا يوجد سبب منطقي يجعل نظرية المعرفة الكانتية ترتبط على هذا النحو بنظرية تشاؤمية إلى العالم. وكل ما في الأمر أن شوينهوز نفسه لم يكن، بحكم مزاجه، قادراً على أن يكون سعيدا، ومن ثم فقد أعلن أن الساعدة شيء يستعمل تحقيقه. وقرب نهاية حياته القاسية، بدأ العالم يعترف بمؤلفاته، وأصبحت ألوه ياما أمثل إلى حد ما، مما أدي به إلى التحول فجأة نحو مزيد من المرح، على الرغم من ظروفه. ومع ذلك فليس من الصعب أن نصف الوقت العقلاني المفرط في قلبه بخيره هذا العالم، بأنه هو الوقت الصحيح.

ففي الوقت الذي لم يكن فيه مفكر مثل إسبينوزا على استعداد، من الوجهة النظرية على الأقل، لرؤية الشر (6)، دُم شوينهوز إلى الطرف المضاد، ولم يستطع أن يرى خيرا في أي شيء.

ولقد رأى شوينهوز أن حل هذا الوضع الأليم ينبغي أن يتسم في الأساطير望去ية. فما يسبب الألم فيه هو ممارستنا للإرادة بعينها. ومن ثم فإننا نستطيع عن طريق تخدير الإرادة، أن نصل في النهاية إلى "النزاهات" أي العزم. فالعقولية الصوفية تجعلنا نخترق حجاب المثال، الذي يرمي إلى الوهم والبطلان، وهكذا نستطيع أن نرى العالم على أنه واحد، وبعد أن تكتسب هذه المعرفة، تظهر الإرادة، غير أن معروفة الوحدة لا تؤدي في هذه الحالة إلى الأتصال بالله. كما هي الحال لدى الصوفية الغربيين من أمثال Eickhart.

إشارته إلى دائما، بل إن الاستمرار بالكل، والتعاطف مع الله، يؤدي الدى

- على العمق من ذلك - بمجرد إلى القلم

إن فلسفة شوينهوز تؤكد أهمية الإرادة، على عكس المذاهب العقلانية في الدرسية الهيجلي. وقد أخذ بهذا الرأي فلاسفة كثيرون لم تكن تجمع بهم نفقات مشتركة كثيرة أخرى. إذ نجد لدى نيلتشا، يلاحظ أن رأى هندا ويرجى إسبينوزا ضمن التشايع عل أساس عدم اعتراضه بخصوص

172

(6) ولكن لا سيما أن يكون إسبينوزا ضمن التشايع على أساس عدم اعتراضه بخصوص الشر. ولكن الواقع أن كل موقف استناده إسبينوزا من الشر كان يتضمن أيضاً من الخير.

والكاذر لأحدما - عن مستوى الواقع الفعلي - كان يسخ تلك على الأكبر، وذالك لم يكن إسبينوزا هو المفرط المضاد لتشاؤم شوينهوز بل كان موقفه أقرب إلى المفهوم الأخلاقي والنظرية المفرط من صنع العالم بالخير أو الشر (المترجم).
عصر التطور والرومانشية

وكذلك لدى البرجماتيين. وبما أن الوجودية تهتم كثيرا بالإرادة في مقابل العقل. أما عن نزعة التصور التي تشيع في مذهب شوبنهاور فإنها تتفن خارج البقار الرئيسي للفلاسفة.

والحق أنه إذا كانت فلسفة شوبنهاور تعتمد في النهاية إلى إيجاد Nietzsche (1844 - 1900) مخرج من العالم ومسارواته، فإن نيتشفه يسير في الطريق المضاد. وليس من السهل أن يخص الأمر مضامون تفكير نيتشفه، إذ إنه ليس فلسوفا بمعنى الماويف، ولم تترك عروضا منهجيا لأرائه. وربما جاز لنا أن نصفه بأنه صاحب نزعة إنسانية أرستقراطية بالمعنى الحربي للكلمة. فقد كان أول ما يحرص على تأكيده هو علم الإنسان الأفضل. اعني الأورفر صحة والأقوى شخصية.

وقد أدى به ذلك إلى إبداء الاهتمام بالصلاة في مواجهة البؤس، وهو أمر يخالف إلى حد ما معايير الأخلاق الشائعة. وإن لم يكن يخالف الممارسات الفعلية بالضرورة. ولقد ركز كثيرون اهتمامهم على هذه السمات من دون أن يضعوا في سياقها الطبيعي، فرأوا في نيتشفه مشاها بالأنظمة القائمة على الطيفان السياسي في عصرنا الحاضر.

ومن الجائز بالفعل أن بعض اللفظ قد استstsوا بعض الوجه من نيتشفه. ولكن ليس من العدل أن نعد مسؤول عن شعور آنאם لم يفهمه في أحسن الأحوال. إلا فهما سطحيا. ذلك لأن نيتشف كان خليقاً بان يعارض بقوة ما طرأ على بلده ذاته من تطورات سياسية. لو كان العصر قد أمتد به حتى يشهد هذه التطورات.

كان نيتشفه أيضاً قفصاً بروستانتي، مما كان يعني تنشئة عائلية تسودها التقوى والاستقامة. وقد ظل تأثير هذا العنصر بقياً في تلك اللغة الأخلاقية الرفيعة التي نجدها في أعماله. حتى تلك التي يبلغ فيها التصرد أقصى مداه. وقد أثبت منذ شبابه المبكر أنه يبحث علمي ممتاز، وأصبح في الرابعة والعشرين أستاذًا لفهق اللغات القديمة بجامعة بازل. وبعد عام من هذا التاريخ اندلعت الحرب بمن فرنسا وبريطانيا. ولما كان نيتشف قد أصبح مواطنًا سويسرا، فقد كان عليه أن
حكمة الغرب

يكتفي بالعمل ممّراً في الخدمة العسكرية. وبعد أن تدهورت صحته نتيجة لإصابته بالدوباسترية، سُجِّح من الخدمة وعاد إلى بارز. والواقع أن صحته لم تكن قط في حالة جيدة، ولم يصل أبداً إلى شفاء النام من الأمراض التي أصابته في أثناء تجنيده. وهكذا اضطر إلى الاستقالة من منصبه في العام 1879، وكان قد حصل على معاش سخي أتاح له ان يحيا حياة مريحة إلى حد معقول. وقد قضى الأعوام العشرة التالية في سويسرا وإيطاليا، مواصلًا عمله التأليف، وكان في معظم الأحيان مرتعزلاً لا يعترف به أحد. وفي العام 1889 أصيب بالجنون، وكانت إصابته نتيجة متأخرة لمرض تناسلي أصيب به أيام دراسته، وظل في حالة الجنون حتى وفاته.

إن أعمال نيبشة مستوحاة في المجال الأول من اثاث العلما اليونانية في عصر ما قبل سقراط، وخصوصاً في إسبرطة. وقد استُحدث في كتابه الرئيسي الأول «ميلاد التراجيديا» (1872)، التمييز المشهور بين الحالتين الأولونية والديونيزة للروح اليونانية. فالنزاو الديونيزي القائم الشديد الاعتقالي مرتبط بالتعرف على حقيقة الآساة في حياة الإنسان. أما البانيتون الأوليمبي فهو نوع من الرؤية الصافية التي تعوض تأثير الجماعة الألف في الحياة البشرية. وتتبناها هذه الرؤية من العنصر الأولوني في النفس، وهنا نستطيع أن نصف الآساة الإغريقية بأنها تسامي أبولونى على الرغبات الديونيزة المادمة. وقد رأينا من قبل أن أرسلتو كانت له آراء مشابهة في هذه المسأل.

وقد استخلص نيبشة فيما بعد من هذا العرض الذي قدمه لأصول التراجيديا فكرة البطال المساوي. فهو، على خلاف أرسطو، لا يرى في الآساة وسيلة بديلة لتطهير الانفعالات، وإنما يرى فيها قبول إيجابياً للحياة على ما هو عليه، وبينما كان شوبنهر قد توصل إلى نتيجة تشاؤمية. نجد نيبشة يتخد موقفًا تناوياً، يعتقد أن من الممكن التوصل إليه إذا ما قصرت الآساة الإغريقية تفسيرًا مصححاً، ولكن ينبغي أن يلاحظ أن هذا ليس تفسيراً بالمعنى الشائع بين الناس، بل هو نوع من القبول العدوانى لحقائق
الحياة الصعبة القاسية. إنه يعترف، مثل شوينهور بأولوية الإرادة، ولكنه
يعتبر شوطاً أبعد. ويرى في الإرادة القوية أبرز سمات الإنسان البارز، على
حين أن شوينهور رأى في الإرادة مصدرًا لكل شر.
ويتميز نيتشه بمجموعة من الناس، لكل منهما خلاقيته الخاصة،
الحياة السادة والعبيد، وهو يعرض النظرية الأخلاقية المبنية على هذا
التمثيل في كتابه ما وراء الخير والشر (1881). فلدينا من جهة
أخلاق السادة، التي ترتبط فيها الخير بالاستقلال والكرم والاعتماد
على النفس، وما شابه ذلك، يعني جميع الفضائل التي يتصف بها
الإنسان ذو النفس الكبيرة عند أرسطو. أما النقيض المقابل فهي
الخوض والوضاعة والتهب ومثلها، وهذه تتم الشر، وهذا ندب
الطيب بين الخير والشر يعادل على وجه التأسيب التضاد بين النبيل
والمحقق. أما أخلاق العبيد فتقوم على مبدأ مختلف كل الأخلاق.
فإن الخير عنها يكون في نوع من الاستسلام الشامل، وفي كل ما من
كأنه التحضير من المعاناة وواد الطمع، على حين أنها تندب بتلك
الصفات التي تعرف خيراً في أخلاق السادة وتراها شراً، لا مجرد سوء
أخلاق. ذلك لأن الشخص الخير في أخلاق السادة يبدو في نظر
العبيد مربعا، وكل سلك يثير الخوف يعد في نظره شراً، أما أخلاق
البطل والإنسان الأوفي Superman فتعتبر فيما وراء الخير والشر.
وكان نيتشه قد عرض هذه الأفكار في كتابه هكذا تكلم زرادشت
على صورة دعوة أخلاقية تحاكي في أسسها كلمات الكتب المقدسة،
والفعل كان نيتشه فنانًا عظيماً في الأدب، حتى تبتعد مؤلفاته أقرب
إلى الشعر المثير منها إلى الفلسفة.

لقد كان أغلب الأصول إلى نيتشه هو ظهور ذلك النوع الجديد من
الإنسانية الجماعية التي نمت مع تطور التكنولوجيا الحديثة، فالوظيفة
الصحيفة للمجتمع، في رأيه، هي أن يكون مزينة معلقة تشريح تلك القلة
من العظماء الذين يحققون مثل الأعلى الأستثنائي. أما المعلنة التي
يمكن أن يسببها هذا للناس البسطاء، قد يبدو في نظره أمرًا لا أهمية له، ولقد
كان نوع الدولة الذي تخيّلها مشابهاً إلى حد بعيد للدولة الملكيّة في جمهورية أفلاطون، وكان يرى في المعاني التقليدية مجرد أدوى تستعين بها إخلاء العبد. وفي رأيه أن الإنسان الحر ينبغي أن يعرفي بأن „الرب قد مات“ (4)، ومن ثم لا يتجه سعيه إليه، وإنما إلى نوع أعلى من الإنسان، ويروي نيشتة أن أوضح نموذج لأخلاق العبد هو المسيحية، ذلك لأن المسيحية تتجه إلى التشاؤم عندما تعلق النفس بالأمل في حياة أخرى أفضل، وتبيض تقديرها عالياً للقضايا الهادئة، كالنواحي والشفقة، ولقد كان ناجزاً فاجراً، في سنواته الأخيرة، نحو المسيحية هو الذي أدى نيشتة إلى مبادرة هذا الفنان الموسيقي الذي كان من قبل يراه صديقاً يدعو إلى الإعجاب، أما عبادة البطولية عند نيشتة فإنه تضافها نزعة حادة كارهة للمرأة، تحديد معاملة النسا، - على الطريقة الشرقية - كأطعمة، وهو أتجاه يعكس في رأي عجز نيشتة عن التعامل مع الجنس الطيف.

على أن هذه النظرية الأخلاقية تتطوُر على قدر غيّر قليل من الملاحظات المفيدة لمختلف أنماط البشر واساليبهم في معالجة شؤون حياتهم، فهناك جوانب إيجابية كثيرة في فكرة الدعوة إلى نوع من الصراحة والانضباط، بشرط أن يمارسها المرء على ذاته، ولكننا لا نستطيع أن نقتطع بنفس السهولة، بفكرة عدم الأكثاث التام إزاء العناية التي تشملها الكثرة.

(4) أكرر أن تترجم هذه العبارة المشهورة لنيشتة باستخدام نموذج „الرب“ بدلاً من إله، أو اللهو، كما تبيّن ترجمتها، وذلك لأن تعريب „الرب“ أكثر استعمالاً في الكتابات المسيحية. ومن ثم فهو أكثر ملاءمة لما يقصده نيشتة لأن هذه العبارة في نظرية الضار بالجميع بين نيشتة وأفلاطون، المسيحية على وجه التحديد، (بينما يرى بعض المؤرخين أنه يعنى بذلك مفهوم الحضارة الغربية بأسئلها، حيث هي مرتكزة على المسيحية)، ولذلك فإن استخدام أي نموذج آخر قد يخرج العبارة من سياقها الأصلي المرتبط بالغرب المسيحي بالذات [الترجمة].
الفلسفة الماركسية هي أخر منذهب عظيم في الفكر الشعبي. وقد تطورت من الأصول الثلاث الأصلية: الشيوعية، الشيوعية الثورية، والشيوعية الاجتماعية. وقد أثرت هذه التطورات على الفلاسفة في القرن الواحد عشر، وقد ساهمت في إدخال الآل، وقد ساهمت في تحسينات على تطور الآلات المانعة من كل شيء. ولكن الخطوة الحاسمة كانت في تطور الآلة البحارة، التي أتاحت مصدر للطاقة لا حد له، من أجل تشغيل الآلات في البحار التي ظهرت بأعداد هائلة. وكانت أكثر الطرق فعالة في إنتاج البحارة. هي استخدام الغلايات التي تعمل بالفحم. وهكذا حدث تطور كبير في استخراج

مذهب المنظفة والفلسفات المعاصرة

لتصوره الآن قرنا إلى الوراء، ولتنبؤه تيارا آخر في الفكر الفلسفي. كانت الفلسفة المثالية ونقدها قد تطورا في عالم أخذت طروحه المادية تتغير تقريبا جذريا. وقد نجمت هذه التطورات عن الثورة الصناعية التي بدأت في إنجلترا في القرن الثامن عشر، ولقد سار إدخال الآلات في البداية بخطى متدرجة إلى أقصى حد، وأدخلت تحسينات على تركيب الأنواع ضرر إنتاج التسويق. ولكن الخطوة الحاسمة كانت تطور الآلة البحارية، التي أتاحت مصدر للطاقة لا حد له، من أجل تشغيل الآلات في البحار التي ظهرت بأعداد هائلة. وكانت أكثر الطرق فعالة في إنتاج البحارة. هي استخدام الغلايات التي تعمل بالفحم. وهكذا حدث تطور كبير في استخراج

المؤلف
الفحص، وذلك في ظل ظروف كانت شديدة القيء والقصوة في كثير من الأحيان، والواقع أن الأيام الأولى من عصر التصنيع كانت من الناحية الإنسانية، فترة قاسية كثيرة بحق.

خلال القرن الثامن عشر، بلغت حركة التسليح

(Enclosure) في إنجلترا ذروتها. صحيح أنه كانت هناك، طوال عدة قرون، حالات قام فيها نبلاء بوضع سياج حول أرض مشاع من أجل استخدامها الخاص، مما خلق صعاباً لسكان الريف الذين كان رزقهم يتوقف، إلى حد ما، على المناطق التي يجودها من الأرض المشاع. ومع ذلك فإن هذا التعدي على تلك الامتيازات لم يسبق له، قبل القرن الثامن عشر، أن أدى إلى اقتصاد أعداد كبيرة من سكان الريف من جذورهم ودفعهم فيما إلى الدن الكبيرة والصغيرة بحثاً عن طرق جديدة للترزع. وهؤلاء الناس أعينهم هم الذين استوعبهم المصانع الجديدة. ونظرًا إلى ضعف أجورهم وقوس استغلالهم فإنهم كانوا يعيشون في أفق أحيا المدن وضواحيها، واضعين بذلك أسس الأحياء الصناعية الرئة الضخمة التي انتشرت في القرن التاسع عشر.

ولد قبول اختراع الآلات في البداية بقدر كبير من الشك، من جانب أولئك الذين شعروا بأن الآلات الجديدة ستجعل مهاراتهم في الصناعات اليدوية شيئاً لا أهمية له، وبالتالي كان كل تحسيس في أداء الآلة بقية مقاومة العمال الذين كانوا يخشعون أن يؤدي ذلك إلى قطع أرزاقهم. وما زال هذا النوع من الخوف دائماً حتي يومنا هذا، إذ إن نقابات العمالة تتصرف بمعين الارتداد إلى إدخال الآلات التي تدار إلكترونياً، تماماً كما كان يحدث في القرن الماضي بالنسبة إلى النمو الذي يسبب بطاقات البطار. ولكن المتشائمين كانوا، في هذه المسألة، مخطئين على الدواء. ذلك لأن الدول الصناعية في العالم، بدلاً من أن تعاني من هبوط مستوى معيشتها، أخذت ثروتها وراتبها يرتفعان

(*) الترجمة مشتركة بيني وبين د. محمد الهاشمي. (أ) لا يوجد أي ترجمة هنا.

(1) المقصور بها شيء يشبه وضع اليد في نفقنا المعاصر، أي أن يقوم كبار الملاك بوضع أيديهم على أرض كانت مشاعاً، فإن ضيق بقاء سبأ، ثم يدرون الفلاحين النقيض الذين كانوا يعيشون منها قبل ذلك [الترجمة].
بالتدريج على جميع المستويات. ومع ذلك لا بد من الاعتراف بأن
تعاسة الطبقة العاملة في أول العصر الصناعي في إنجلترا كانت
شديدة حقة، وكان الجهل من الأسباب التي أدت إلى بعض من أسوأ
النتائج. إذ إن المشكلات التي ظهرت كانت جديدة، ولم يكن أحد قد
صادف مثلها من قبل. فالليبئالية القديمة، المرتكزة على الحرف
البديوية وعلى الملكية الزراعية، لم تكن مزينة بالقدر الذي يكفي لمواجهة
المشكلات الضخمة الجديدة للمجتمع الصناعي. وعندما جاء الإصلاح
مسار ببطء، ولكنه استطاع بمضة الوقت أن يصحح هذه الأخطاء
القديمة. أما في الحالات التي بدأ فيها التصنيع متأخرًا، كما حدث
في بقية بلدان القارة الأوروبية، فإن بعض الصعاب التي واجهت تطور
المجتمع الصناعي كانت أقل قسوة، لأن المشكلات كانت تحدث قدر
فهمها نحو أفضل.

ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، بدأ اتجاه تدريجي إلى التفاعل بين
العلم والتكنولوجيا. وبالطبع فإن مثل هذا التفاعل كان موجوداً، بقدر
ما، على الدوام. ولكن البدياء العلمية بدأت تطبق بطريقة نهجية، منذ
عهد التصنيع، في تصميم المعدات التكنولوجية وإنتاجها، مما أدى إلى
نمو متسارع للتوسع المادي. ولقد كانت الألة البخارية هي مصدر القوة
الجديدة. وشهد النصف الأول من القرن التاسع عشر حركة يبحث
علمى شامل للمبادئ التي تطور على تلك الألة، مما أدى إلى قيام
علم جديد هو الديناميكا الحرارية، وأدى هذا العلم بدوره إلى تعليم
المهندسين كيف يصممون آلات أعظم كفاءة.

وفي الوقت ذاته بدأت الألة البخارية تحل محل كل أشكال الطاقة
الأخرى في ميدان الواصلات. ولم يكد يحل منتصف القرن التاسع
عشر حتى كانت شبكة واستعمال السكك الحديدية تنمو في أوروبا
وأمريكا الشمالية. كما بدأت السفن البخارية تحل محل الراكب
السريع. وقد أحدثت هذه التحديات كلها تغييرات هائلة في حياة
الناس الذين تأثروا بها، وفي نظرتهم إلى العالم، وإذا كنا ذرى الإنسان،

179
حكمة الغرب

على وجه العلوم، حيوانا ميلاا إلى المحافظة، فإن قدراتها التكنولوجية أخذت تفوّق حكمته السياسية، مما أدى إلى احتلالها في التوازن لم تبق منه حتى اليوم.

ولقد أدى التطور الأول للإنتاج الصناعي إلى تجديد الاهتمام بمسائل علم الاقتصاد، ولهذا فإن الاقتصاد السياسي في العصور الحديثة، من حيث هو دراسة قائمة بدائها، يدل بشؤون إلى أعمال آدم سميث (1723 - 1790) الذي كان أستاذًا للفلسفة ينتمي إلى نفس موطن ديفيد هيومن. ولقد سارت مؤلفات في الأخد في الأحياء نفسه الذي أقامه هيومن، ولكنها كانت على وجه الإجمال أقل أهمية من أعماله في الاقتصاد. وهو بين بتنوعه لدرسته التي تحل عنوان "ثورة الأفم" (1767)، فهي هذا الكتاب بُذلت لأول مرة محاولة لدراسة مختلف القوى التي تؤثر في الحياة الاقتصادية لبلد ما. وقد اهتم بوجه خاص بمشكلة تقسيم العمل، فأوضح بي، من الإسهاب كيف يزاد إنتاج السلع الصناعية إذا ما تم تجزي، صناعة سلعة معينة إلى عدد من المراحل. يقوم بكل منها عامل متخصص. ولقد اختار مثالًا خاصًا هو صناعة الدباغس، وكانت النتائج التي توصل إليها مبنية يغير شك على ملاحظات فعلية لأرقام الإنتاج. وعلى أي حال فإن مبدا تقسيم العمل قد طبق في الصناعة والثاني بعد ذلك بوقت قصير، واثبته فعاليته الكاملة. وبالطبع فإن هناك مشكلات إنسانية ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار بدورها، لأن العمل المتخصص إذا ما تجاوز إلى حد إفراز الاهتمام به، يؤدي إلى معاناة العامل في النهاية. ولكن هذه الصعوبة لم تكن واضحة تماما للأدين في عصر سبيح، بينما أصبح تأثيرها اللا إنساني على العاملين في هذا النوع من الآلات واحدة من المشكلات الكبرى في الصناعة الحديثة.

والمتولد أن الاقتصاد السياسي ظل فترة طويلة مبعثاً يمتاز به الإنجليز، صحيح أن مدرسة حكم الطبيعة (الفيزيوقراط) الفرنسية في القرن الثامن عشر قد اهتمت بالمشكلات الاقتصادية، غير أن
نصوص المعرفة والفلسفة المعاصرة

كتاباتهم لم يكن لها الأثر نفسه الذي كان للكتاب آدم سميث، إذ إن هذا الأخير قد أصبح إنجيل الاقتصاد الكلاسيكي. وكان الإسهام المهم التالي في هذا الميدان هو نظرية ريكاردو Ricardo على العمل، وهي النظرية التي تبناها ماركس.

أما في الميدان الفلسفي فإن ظهور التصنيع جلب نوعا من الاهتمام بفكرة التنوعة، وهو اهتمام كان يعارضه الرومانتيكيون بشدة. ولكن هذه الفلسفة التي كانت تقترب إلى الجاذبية والتشويق. كانت له أثر آخر الأمر في ميدان الإصلاح الاجتماعي - الذي كانت الحاجة ماسة إليه - نتائج تفوق بكثير كل ما أدى إلى ذلك السخط الرومانتيكي الذي أثارته هذه الفلسفة بين الشعراء والمثقفين. لقد كانت التغييرات التي تدعي إليها فلسفة التنوعة تندرية منظمة، وكانت الثورة أبعد الأمور عن أهدافها. ولكن الأمر كان مختلفا في نظرية ماركس، وكان أكثر منها عاطفية، والتي ظلت تصطغت بكثير من المناصرات المتزامنة في المثلائية الهيجالية التي كانت مصدرا لها. فقد أصحى الهدف في هذه الحالة الأخيرة هو التغيير الكامل للنظام القائم بالعنف.

وينبغي أن نلاحظ أن المشكلات الإنسانية الكبرى للمجتمع التكنولوجي لم تكشف على الفور لأولئك الذين لم يعانوا تلك الآلام التي جرها ذلك المجتمع على الطبقة العاملة الصناعية. فقد تكون هذه الحقائق الأليمة شيئا يدعو إلى الأسف. ولكنها كانت تعد في مبدأ الأمر شيئا لا مفر منه. على أن عدم الأعراض الجامع والمتحجر هذا قد تزعزع خلال النصف الثاني من القرن الماضي، عندما تنبه الكتاب إلى المشكلات التي أدى إليها التصنيع. وقد أسهمت ثورة 1848 في تنبه المجتمع إلى هذه الحقائق. صحيح أن الاضطرابات قد اختلفت من حيث هي متاركة سياسية، ولكنها تركت وراءها قدرة من عدم الوضوء في الأجواء الاجتماعية. وقد وجدت هذه المشكلات في أعمال ديكنز Dickens في إنجلترا، ومن بعد زولا Zola في فرنسا، تعبيرو بساعدة على نشر وعي أعظم بحقيقة الوضع.
لقد رأى المصلحون في ذلك العصر أن من أهم أنواع العلاج التي تشفي كل الأمراض الاجتماعية، توضيح قدر كاف من التعليم، ولكنهم ربما لم يكونوا في ذلك على صواب تام. ذلك لأن الاستفادة تعني كل شخص القراءة والكتابة والحساب لا يؤدي ذاهب إلى القضية على المشكلات الاجتماعية، كما أنه ليس من الصحيح أن هذه القدرات -
التي هي ذاتها مفيدة لا شك - لا تنافع عن لها من أجل سير المجتمع الصناعي في الطريق السليم. فهناك قدر كبير من الأعمال الروتينية المتخصصة يمكن أن يقوم بها، من حيث المبدأ، أحيان. غير أن التعليم يمكن أن يساعد بصورة غير مباشرة على حل مشكلات معينة، ما دام يؤدي أحيانا إلى مساعدة أولئك الذين ي得益 عليهم تحمل الصعاب، على تحسين مصيرهم. وفي الوقت ذاته فمن الواضح أن الاقتصاد على تقديم الدراسات التعليمية لا يؤدي إلى هذه النتائج بالضرورة، بل إنه قد يؤدي بالناتج إلى الاعتقاد بأن النظام القائم للأشياء هو على ما ينبغي أن يكون عليه، و كثيرا ما يكون تشكيك العقول على هذا الطرح فعالا إلى حد بعيد. ومع هذا كله كان أنتصر الإصلاح على حق عندما ذهبوا إلى أن هناك مشكلات معينة لا يمكن حلها إلا إذا ساد فهم مفهوم للموضوعات التي تتعلق بها هذه المشكلات، وهذا الفهم يحتاج بالفعل إلى قدرين من التعليم.

ولقد انتهى تقسيم العمل الذي دعا إليه آدم سميث في ميدان إنتاج السلع، إلى مبادئ التشغيل العقلي بنفس القدر تقريبًا، ذلك لأن البحث العلمي خلال القرن التاسع عشر، قد أصبح مصدراً، إن جاز هذا التعبير. لقد اشتق مذهب المفهمة من نظرية أخلاقيات ترجع، بوجه فاص، إلى هتشيسون، الذي كان قد عرضها العام 1735. ورغم النظرية، باختصار، أن الخبر هو اللثة والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها توفيق اللثة على الألم أقصى مداه، وقد أخذ بناتام بهذا الرأي: وأصبح يعرف باسم Bentham أقصى مداه. وقد أخذ بناتام بهذا النوع، كان جريئي بناتام (1748 - 1832) مذهب المفهمة. Utilitarianism
معنيا قبل كل شيء، بالتشريع، حيث استمر أفكاري الأساسية من فلالخانة عند باتنام هم Helvetius وبيكاريا. قبل كل شيء، أساس لدراسات عن الأصولية التشريعية الكفيلة بإدخال أفضل التحسينات على الأوضاع. ولهذا كان بتنام زعيم لمجموعة أطلق عليها اسم "الراديكاليون الفلسفيون". كان أفرادها يبدون اهتماما كبيرا بالإصلاح الاجتماعي والتعليم، وكانوا معارضين بوجه عام لسلطة الكنيسة ولالتزامات التي تحتكرها الطبيعة الحاكمة في المجتمع. أما بتنام نفسه فكان ذا مراجع انتظاري هادئ. وبدأ تأثيرهم لم تكن متطرفة بصورة واضحة، ولكنه في حياته اللاحقة أصبح، على الرغم من خجله الشديد، ينكر الدين بعدوانية شديدة.

كان بتنام شديد الاهتمام بالتعليم، وكان يتفق مع زملائه من الراديكاليين في إبداء ثقة مطلقة بالقدرة غير المحدودة للتعليم على مداوة عيوب المجتمع. وينبغي أن نتذكر أنه لم تكن توجد في إنجلترا في عصره، سوى الجامعات (1)، وكان دخولهم مقتصرًا على أصحاب العقيدة الإنجليزية الصريحة. ولم يتم تطوير هذا الوضع الشاذ إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد أخذ بتنام على عاتقه مهمة إ nghĩaا فرص التعليم العالي لمن لم يتوافر فيهم الشروط الصرامة التي كانت تفرضها المؤسسات القائمة. وكان واحدًا من أفراد المؤسسة التي ساعدت على إنشاء الكلية الجامعية في لندن العام 1825. وفي هذه الكلية لم تكن تفرض على الطلاب أي اختبارات دينية. ولم يكن في الكلية أي مكان للعبادة. وكان بتنام ذا ذكاء في ذلك الحين قد خرج تماما على الدين. ومنذ ما اشترط أن يبقى في الكلية هيكله العظمي، بعد أن يكسى بفاطمة من الشمع ويرتدي الملابس المناسبة. ومازال تمناه الجامع هذا معروضا ليكون فيه ذكرى دائمة لأحد مؤسسي هذه الكلية.

كانت فلسفة بتنام مبنية على فكرتين رئيستين ترجمان إلى القرن الثامن عشر. أولاها هي مبدأ الاتدائي الذي أده هارفي وينتبه بهذا المبدأ، آخر الأمر، من نظرية السببية عند هاموم، حيث (*) يقصد جامعتي أكسفورد وكمبردج (الترجمة).
يستخدم في تفسير فكرة الاعتماد السببي عن طريق تداعي المعاني، 
وعند هارتل، وكذلك عند بنجام فيهما بعد، يصبح مبدأ التداعي هو 
الآليّة الرئيسية في علم النفس. وهكذا وضع بنجام مبادئ الواحد هذا، 
الذي يمارس عمله على المادة الخام المقدمة من التجربة، محل الجهاز 
التقليدي للصور والتناسق إلى الذهن وفاعليته. وقد أتاح له ذلك أن 
يقدم تفسيرا حتميا لعلم النفس، لا يتضمن تصورات ذهنية على 
الإطلاق. وكان هذا قد اشتقتها «سكون أوكام» من جذورها، وفيما بعد، 
أصبحت نظرية الفعل المتعكس المكيف (الشرطي)، التي وضعها باولو 
محمود على الموقف نفسه الذي يركز عليه علم النفس القائم 
على فكرة التداعي.

أما المبدأ الثاني فهو القاعدة النفعية التي تدعو إلى البحث عن أكبر 
قدر من السعادة والتي أشارنا إليها من قبل. وترتب هذه القاعدة بعلم 
النفس من حيث إنما يسعى الإنسان إلى بلوغه هو في رأي بنجام 
تحصول أكبر قدر من السعادة لأنفسهم، وكلمة السعادة مساوية في 
معناها هذا كلمة للذل. فهمة القانون هي التأكد من أن أي شخص، 
في سعيه إلى سعادته القصوى، لن يمس حق الآخرين في السعي إلى 
الهدف نفسه. وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد 
من الناس. ولقد كان هذا هو الهدف المشترك ل أصحاب مذهب النفعية 
جميعا، مما أختلفوا فيما بينهم. ويبدو هذا الهدف، في صيغته الربنية 
هذا، مبدأ هارتل يثير حماسا. غير أن النويا الذي تكمّن به وراءه 
بعيدة عن ذلك كل بعد. ذلك لأن مذهب المنفعة، من حيث هو حركة 
تستند إلى الإصلاح فقط، يتعمّق مما حققته الفلسفات المثالية 
المجتمعية. وقد فعل ذلك من دون ضغط كبيرة. وفي الوقت ذاته فإن مبدأ 
أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس كان يقبل التفسير على 
 نحو آخر. فقد أصبح في أيدي رجال الاقتصاد الليبراليين مبررو لحرية 
التبادل التجاري وفهما: «دعه يعمل»، إذ كان يفترض أن سعي كل إنسان، 
بجدية وبدلاً عواقبه. إلى أعظم قدر من اللغة لنفسه، لا بد - مع وجود
التشريع السليم - أن يحقق أكبر قدر من السعاده للمجتمع. غير أن الليبراليين كانوا في هذا مسروقيين في التفاول. صحيح أن الامر قد يقبل، بروح سقراطية، الفكرة القائلة إن الناس إذا ما حرصوا على الاستزادة من المعرفة وحسبوا نتائج أفعالهم، يتوصلون عادة إلى أن إدراك المجتمع سيؤدي في النهاية إلى إيجادهم هم أنفسهم. ولكن الناس لا يفكرون دائما في هذه الأمور بطريقة كثيرة ما يتصورون بانفاع وجهل. لذلك فإن نظرية "دعه يعمل" أصبحت في أياما هذه مقيدة.

بضمانات معينة تحدد من طابعها المطلق.

وإذن فالقانون يعد جهازا يضمن سعي كل فرد إلى تحقيق أهدافه من دون أن يلحق ضررا بأقرانه. وهكذا فإن وظيفة العقوبة ليست الانتقام بل منع الجريمة. والشيء المهم هو أن تكون هناك تعديلات معينة ينبغي أن تعاقب. لاأن يكون العقوبات فادحا، كما كان الاتهام السائد في إنجلترا في ذلك الحين، وقد عارض ينتمي توقيع عقوبة الإعدام بذا تمييز في الوقت الذي كانت تفرض فيه بتعويض شديد.

وعلى جراكش سبطة.

إن هناك نتائج مهمتين تترتبان على الأخلاص النفعية. الأولى هي أن من الواضح أن لدى الناس جميعا، في نواح معينة، ميولا بالقدر نفسه من القوة إلى السعاده. وعلى ذلك فلا بد أن يتمتعوا بحقوق وفرص متساوية. هذا الراي كان في وقته تجديدا، وكان من النبود الأساسية في البرنامج الإسلامي لمجموعة الراديكاليين، أما النتيجة الثانية التي يمكن استخلاصها فهي أن أكبر قدر من السعاده لا يمكن بلغته إلا إذا ظلت الأوضاع ثابتة. ولهذا فإن الأتراك الذين تكون لهم الأولوية بالنسبة إلى غيرهم هما الساواة والأمن. أما الحرية فقد رأوها ينتمي أقل أهمية. ذلك لأن الحرية شأنها شأن حقوق الإنسان. قد تกดث له منظورا دينوسيوكي على نحو ما. ولقد كان من الوجهة السياسية يؤيد الاستبداد العادل، لا الديمقراطية. وبالطبع فإن هذا يشكل إحدى صعوبات مذهبه في المنفعة. إذ إن من الواضح...
حكم الأغلب

أنه ليس هناك وسيلة تضمن أن يسير المشرع بالفعل في طريق عادل. بل إن هذا يتسبب في وضع نظرية النفسية ذاتها، أن يملك المشرعون دائمًا بعد نظر شديد، على أساس معرفة كاملة غير أن هذا الافتراض، كما قلنا قبل، ليس صحيحا كل الصحة. فهذه الصعوبة، من حيث مسألة متعلقة بالسياسة العملية، لا يمكن أن تزاح مرة واحدة إلى الأبد. وأقضي ما يمكن محاولة هو التأكد من أن المثيرين لن يتباك لهم الحيل على الغرب إلا بقدر معين في كل حالة.

ويسير بنتام، في تقدته الاجتماعي، في الخط نفسه الذي سار عليه الفلاسفة الماديون في القرن الثامن عشر، وهو بسبب كثيرًا من الأفكار التي سيقولة بها ماركس فيما بعد. فهو يرى أن اخلاق التضحية السائدة إنما هو خدمة متميزة فرضتها الطبقة الحاكمة دفاعًا عن مصلاتها، فهي تتوقع التضحية من الآخرين، ولكنها لا تقوم بنفسها بأي تضحية، وفي مقابل هذا كله وضع بنتام مبادئ القيادة.

وعلى حين أن بنتام قد ظل هو الزعيم الفعلي للبراديكاليين خلال حمايته، فإن القوة الدافعة من وراء الحركة كان جيمس فيل (1773 – 1836). ولقد كان جيمس مل يشارك بنتام آراء النفعية في الأخلاق ويزندي الرومانتيكين. وفي المدين السياسي اعتقد أن من الممكن إقناع الناس بالحجة والبرهان، بحيث يقومون بتقديرات عقلية للأمور قبل اتخاذ خطوة عملية فيها. وكان يتماشى مع هذا اعتقاد مبالغ فيه بأهمية التعليم. وكان وضعيته هذه الاهتمامات السبعة هو ابن جيمس مل، جون استوارت مل (1773 – 1836)، الذي طبقت عليه نظرياته أبهيًا التعليمية بلا رحمة، فقد شكا في مرحلة متأخرة من حياته قائلًا: "لم أكن طفلا قطر، ولم ألعب الكريكت في حياتي" وبدلا من ذلك، درس اليونانية وهو في الثالثة، وأvangstه كل الموضوعات التعليمية الأخرى قبل الأولان. وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه التجربة المخيفة إلى إصابته بإصابات عصبية قبل أن يبلغ الحادية والعشرين مباشرة. وقد أدى مل فيما بعد اهتمامًا إيجابيًا بحركة الإصلاح.
المذهب المثلثة والفلسفة المصرية

البرلماني خلال الثلاثينيات، ولكنه لم يكن يتقدم مرتبة الزعامة التي كان يشغله أبوه وبينما من قبله. وقد انتخب في الفترة الواقعة بين العامين 1875 و1878 عضواً في مجلس العموم عن دائرة مضمانته، وظل يدعو إلى حق الاقتراع العام، ويسير في اتجاه كان يتخصص في عمومه بالليبرالية والعداء للاستعمار، على طريقة بنام.

وقد كان جون إستوارت مل في فلسفته مدينة لغيره كل شيء تقريباً. وكان الكتاب الذي أعاد شعرته أكثر من أي شيء آخر هو كتاب "تسوق في المنطق المبتكر" (1843). وكان الشيء الجديد في الكتاب، بالنسبة إلى عصره، هو استدلال الاستقراء، الذي يقوم في رأيه على مجموعة من القواعد تذكرنا إلى حد بعيد بقواعد الإرتباط السببي عند هيبوم. وقد كان من المشكلات الدائمة التي يواجهها المنطق الاستقرائي.

إيجاد تبرير للبرهان الاستقرائي، وكان رأي مل هو أن ما يعني مورزا للسبر على هذا النحو هو الإطار الملاحظ في الطبيعة، الذي هو ذاته استقراء على أعلى مستوى. وبالطبع فإن هذا يجعل الجملة كله حلقية مفرغة. وإن كان يبدو أنه لم يكتب بهذا الأمر. غير أن هذا الوضع ينطوي على مشكلة أعم بكثير. مازالت تؤثر المنطقة حتى يومنا هذا. هذه الصعوبة يمكن التعبير عنها بصورة عامة. بالقول إن الناس لا يكونوا الاستقراء، على أي حال، محتراً بالقدر الذي ينبغي أن يكون عليه، وعلى ذلك لا بد من إيجاد تبرير له. ولكن هذا يؤدي إلى مازق لا مخرج منه، وإن لم يكن يشيع الاستقراء سalement إلى المنطق الاستقرائي، فلا يمكن أن يكون هو ذاته استقراء؛ إن كان الاستقراء هو ما يجب التبريره. أما الاستقراء نفسه فلا أحد يشعر بأنه مضطرب إلى تبرير. لأنه كان محتراً منذ أقدم العصور، وربما كان المخرج الوحيد هو أن ندرك الاستقراء مختلفاً كما هو. من دون أن نحاول ربطه بالحجج الاستباطية التبيرة.

أما العرض الذي قدمه مل لأخلاق التفقيه فهو متضمن في دراسة بعنوان "المذهب المثلثة"، 1863، وهي دراسة لا تتجاوز نتائج بنام بكثير، ولقد كان مل، مثل أيقرون، الذي يمكن أن يعد أول القائلين بذهب المثلثة.
حكمة الغرب

على استعداد لأن يقول في النهاية إن بعض اللذات أعلا من بعضها الآخر. ولكنه لا ينجب نجاحا حقيقيا في إيضاح المقصود بالذات الأفضل من حيث الكيف (أو النوع) في مقابل الاختلافات الكمية البديهة. وهذا أمر لا يدعو إلى الدهشة، مادام مبدأ أعلم قدر من السعادة، وحساب اللذات الذي يتوقع به، يرتب الكيف يملأ الكم.

وهن حارول مل تقديم برمان أثبات الإبدا التنفي القائل إن اللذة هي ما يضمن إليه الناس بالفعل، أرجوك خطا فادحا. إن اللذل الوحيد الذي يمكن تقديمه على أن شيئا ما قابل للرؤية، visible، هو أن الناس يرونوه بالفعل. والذل ل الوحيد الذي كان أن الصوت قابل لأن يسمعه، audible، هو أن الناس يسمعونه، مثل هذا يقال عن المصادر الأخرى لتجربتنا، وباعث اعتقد أن اللذل الوحيد الذي يمكن الإيثان به لإثبات أن شيئا ما مرغوب فيه هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل. ولكن هذه مغالطة مبنية على تشبه لفظي يصعب اختلافا منطقيا. فالمجموؤ يقول عن الشيء، إنه قابل للرؤية. إن كان من الممكن رؤيته. أما في حالة «مرغوب فيه» فهناك التباس في المعنى. فالخ نقل عن شيء إنه مرغوب فيه. قد يكون كل ما يعني هو أنه أشي غريب فيه بالفعل. وحين أحدث على هذا النحو إلى شخص آخر افترض بالطبع أن ما يجهب وما لا يعجب يزينهان على وجه الإجمال. ما أحبه أنا وما لا أحبه، فإن قلت بهذا المعنى أن المرغوب فيه يرغب فيه بالفعل، لكان ذلك كلاما لا يسباي شيئا. غير أن هناك معنى آخر نتحدث فيه عن شيء، بوصفه مرغوبة فيه. كما يحدث حين نقل عن الأمانة مرغوب فيها. فما يعني هذا بالفعل هو أننا ن ينبغي أن نكون مننا، أي أننا نصد هنا حكما اختلافا. وهناك فإن حجة مل بطلت Desirable، لأن تشبهه ما يمكن رؤيته visible، بما مرغوب فيه (بالمعنى الثاني) هو تشبيه غير صحيح. وهذا ما سيق أن نستغر إليه هيفوم حين قال إننا لا نستطيع أن نستنتج ما ينبغي أن يكون مما هو كاين.

على أن من السهل، على أي حال، أن يقدم الأمر أمثلة مضادة مباشرة تثبت خطأ هذا المبدأ. ففي فصول المعنى الثابت الذي تعرق فيه اللذا بأنها ما يرغب فيه بالفعل، لا يكون من الصحيح بوجه عام القول.
إن ما أرغبه هو اللذة، وإن كان إشباع رغبة لا بد أن يؤدي بي إلى اللذة. وفضلا عن ذلك فإن حالات قد أرغب فيها في شيء لا تربطه بحياتي أي علاقة مباشرة سوى وجود هذه الرغبة لدي، فقد يرغب الأمر مشلا في أن يريح حساس معي سبباً من دون أن يراه عليه بالفعل. وهكذا فإن مبدأ المنفعة يتعرض لعدد من الاعتراضات الجدية.

ومع ذلك فمن الممكن أن تكون أخلاق المنفعة مصدرًا لنشاط اجتماعي فعال. إذ إن ما تنادي به تلك النظرية الأخلاقية هو أن الخير يتمثل في تحقيق أعمى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. وهذا أمر لا يمكن التصديق به بغض النظر تماماً عما إذا كان الناس سلكون دائماً على نحو يزيد من هذه السعادة الكلية أم لا. عندئذ تكون وظيفة القانون هي ضمان تحقيق السعادة القصوى. وبالمثل فإن هدف الإصلاح على هذا الأساس لن يكون الوصول إلى تنظيمات مثلي، بقدر ما يكون الوصول إلى تنظيمات قابلة للتطبيق تؤدي بالفعل إلى إشباع قدر من السعادة على المواطن. وتلك هي النظرية الديمقراطية.

لكن كان مال على مكر بنات، ماماً متحمساً عن الحرية، وأفضل عرض لأرائه في هذه المسألة هو ذلك الذي نجده في دراسته المشهورة عن الحرية (1809) وكان قبل ذلك كتب هذه الدراسة بالاشتراك مع هارديت بيلور التي كان قد تزوجها العام 1851. بعد وفاته تزوجها الأول Harriet Taylor في هذه الدراسة يقدم مل دفاع قوي عن حرية الفكر والمناقشة. ويقترح وضع حدود لسلطة الدولة في التدخل في حياة رعاياها. وهو هنا يعارض بوجه ناصح، ادعاء المسيحية بأنها هي منبع الخير كله.

***

كان من المشكلات التي بدأت تظهر بعض الأبرحئة وذلك بتحديد نهاية القرن الثامن عشر، الزيادة السريعة في السكان، التي طرأت عندما بدأ التعليم يقلل نسبة الوفيات. وقد اضطلع بدراسة هذه المشكلة مالثوس (1766 - 1834) الذي كان عالماً في الاقتصاد، وصيدلياً لجماعة الراديكاليين، وكان في الوقت ذاته رجل كنيسة إنجليكانيا.
فُجِر في كتابه المشهور "دراسة في السكان" (1799) النظرية القائلة
إن نسبة زيادة السكان تتجاوز بسرعة زيادة المواد الغذائية، فعلى حين
إن السكان يتزايدون بعوامل هندسية، فإن مواد الغذاء لا تزايد إلا
بسبب حاسية، ولا بد أن تأتي نقطة تعيين معها تحديد الأعداد، وإلا
تفشى معاني هائلة، وقد اتخذ مالوثس موقفًا مسيحيًا تقليديًا في
مسالة الطرقية التي يتم بها هذا التحديد. فلايد من تعليم الناس
بما يعرضون كيف يمارسون "التعسف"، وكذلك تظل أعداد السكان
منخفضة، ولقد أحرز مالوثس نفسه عندما أزوج، نجاحاً بعضاً في
تطبيق هذه النظرية على حالاته الخاصة: فخلال أربع سنوات كانت
لديه أسرة مكونة من ثلاثة أطفال.

وعلى الرغم من انتصار هذه النظرية يبدو الآن أنها لا تتمتع بالقدر
المطلوب من الفعالية، بل يبدو أن رأى كوندورسيه في هذه
المشكلة كان هو الأصح. فبينما دعا مالوثس إلى "التعسف"، نجد
كوندورسيه يدعو من قبله إلى تحديد النسل بالمعنى الحديث. وهذا أمر
لم يغفر له مالوثس فقد، إذ إن مثل هذه الأساليب كانت تدرج وفقا
لنظريته الأخلاقية الصارمة، ضمن فئة الرذيلة، وكان ينظر إلى تحديد
النسل بطرق مصطنعة كنا لو كان معادلاً، على نحو ما لم يفعله الرجع
والواقع أن جماعة الراديكاليين كانت في البداية مقتنعة حول هذه
المشكلة العامة. فقد كان يتبنا هيدي مالوثس، على حين أن مل للأب
والابن، كانا أقرب إلى الاتفاق مع آراء كوندورسيه، وقد قبض على جون
استوارت لم ذات مرة وهو في الثامنة عشرة، خلال قيامه بتوسيع كتبات
عن وسائل تحديد النسل وسط حي عمالي فقير، وحكم عليه بالسجن
جزء على هذه الجريمة. ومن هنا لا يمكن أن يستغرب أن يظل موضوع
الحرية، في عمومه واحداً من أهم الموضوعات التي كنت تشغله اهتمامه.
على أن كتاب "دراسة في السكان" كان مع ذلك إسهاماً عظيماً
الأهمية في الاقتصاد السياسي، وقد قدم عدداً من المفاهيم الأساسية
التي طورت بعد ذلك في ميدان آخر. ومن أهم هذه المفاهيم، تلك

190
التي استمرها داروين (1809-1882)، وهي مبدأ الانقراض الطبيعي، وفكرة الصراع من أجل البقاء. فعندما ناقش داروين مشكلة المعدل الهندسي لزيادة الكائنات العضوية، وما يترتب عليه من صراع، قال في كتابه «أصل الأنواع» (1859)، إن هذه هي نظرية التطور مطبقة بقوة مضاعفة على العالم الحيويان والنباتي بمساحتهما، إذ لا يمكن أن تكون هناك، في هذه الحالة، زيادة مستحدثة في الفقار، ولا ضبط للتناسل على سبيل الحرام. ففي هذا الصراع الذي يخوضه الجميع من أجل وسائل العيش المحدودة، يكون النصر للكائن العضوي الأفضل تكيفًا مع بيئته، وهذه هي نظرية بقاء الأصلح عند داروين، وهي يعني ما مجرد امتداد لفكرة المناهضة الحرة كما قال بها انثار بنجامين. غير أن هذه المنافسة ينبغي عليها في الميدان الاجتماعي، أن تتعرض لقواعد معينة، على حين أن التنافس الدارويني في الطبيعة لا يعرف قيودا، وعندما ترجمت نظرية بقاء الأصلح إلى اللغة السياسية، أصبحت مصادرا تستلهم من دكتاتوريات القرن العشرين جانبًا من تفكيرها السياسي، على أنه لو كان داروين نفسه قد شهد هذه الامتدادات لنطوريته، لكان من المستبعد أن يقرها، لأنه كان هو ذاته ليبراليًا، وكان يؤيد جماعة الراديكاليين وبرنامجيها الإصلاحي.

أما الجزء الآخر من أعمال داروين والأقل أهمية بشكل، فهو نظرية التطور، التي تردد في بدايتها، كما رأينا إلى الفيلسوف اليوناني أنتسكليندر. فكلما شكل داروين هذا هو أنه قدم كمية هائلة من التفصيلات الواقعية المبنية على ملاحظاته الدقيقة للتغذية. أما برامجته على التطور فإن قيمتها تتجاوز، ولكنها كانت قطعا تركز على أسس أقوى من تلك التي ارتكز عليها سلفه اليوناني الكبير. وعلى أي حال فإن النظرية الداروينية كانت هي التي طرحت فرض التطور لأول مرة على ساحة النقاش الشعبي الواسع. وما كانت تفسر أصل الأنواع على أساس الانتقاء الطبيعي من كائن عضوي كليًا قديمًا، فإنها كانت معارضة للفلسفة التي تضمنها سخر التكوين، والتي كانت تدافع عنها الكنيسة الرسمية.
وقد أدى ذلك إلى صراع مرير بين الداروينيين وبين المسيحيين المتمسكين
من جميع الطوائف. ولقد كان من أقوى أنصار داروين في هذا الصراع
عالم البيولوجيا الكبير توماس هكسلي. Thomas Huxley.
وإذا كانت هذه
الصراعات قد خففت حدتها منذ ذلك الحين إلى حد ما، فهنيئاً أن
نلاحظ أنه كانت ثمارها في وقت احتمام النزاع مشاعر عارمة حول مسألة
وجود أصل مشترك بين الإنسان والقردة العليا. وإذا شخصياً اعتقد أن
اقتراحاً كهذا لا يفيد أن يجرح مشاعر القارة، على حين أن القليلين فقط
من البشر هم الذين يضعون منه في أيامنا هذه.
وهنالك طريق آخر للتطور بدأ مع الراديكاليين وأدى مبادرة إلى
الاشتراكية وإلى ماركس، ففي العام 1877 نشر ريكاردو (1772 - 1832).
الذي كان صديقاً لبنتام وجيمس مل، كتابه "مبادئ الاقتصاد السياسي
والسياسة الضريبية". في هذا الكتاب عرض ريكاردو نظرية سلبية في
الريح، تجاهلتها الأوساط العلمية، ونظرية في القيمة تربطها بالعمل.
وترى أن القيمة البدائية لأي سلعة توقف على كمية العمل المبذول فيها
فقط. وقد أدى ذلك توماس هودسن، T. Hodgskin.
العام 1825، بأن من حق العامل أن يحصل على أرباح القيم التي ولدها.
أما تقديم ريح إلى الرأسمالي أو صاحب الأرض، فليس إلا سرق.
وفي الوقت ذاته وجد العمال مدافعاً عن قضيتهم في شخص
روبرت أويل، Robert Owen
الذي كان قد أدخل في مصنع النسيج
الخاص به في نيو لانارك New Lanark
الجديدة، من الصناعة الجديدة. لمصلحة العمال. كان أويل رجل يعتقد أجزاء اخلاقية ضيقة. وأعلن أن
الاستغلال غير الإنساني للعمال، الذي كان سائداً عندما خلق. وقد
أثبتت ممارسات أويل من الممكن إدارة عمل اقتصادي بريح مع دفع أجور
مجرية للعمال، ومن دون أن يشغلو ساعات زائدة على الحد. ولقد كان
أويل هو القوة الدافعة من وراء أول "قوانين للمصالح". على الرغم من
أن أحكام هذه القوانين كانت أقل بكثير مما كان يأمل تحقيقه. وفي
العام 1827 أصبح أتباع أويل يسعون للمرة الأولى بالاشتراكية.
على أن تعاليم أوبين لم تصبح جماعة الراديكاليين، إذ يبدو أن هذه التعاليم كانت تهم الأفكار السائدة عن الملكية. وفي هذه الناحية كان الليبراليون أكثر ميلاً إلى تحقيق المناقضة الحرة والقوى، التي يمكن أن تنجم عنها، وقد أدت الحركة التي نمت تحت قيادة أوبين إلى ظهور النظام التعاوني، وساعدت على دعم الحركة النقابية في عهدها الأول.

ولكن هذه التطورات المبكرة لم تحرز نجاحاً فورياً نظراً إلى افتقارها إلى فلسفة اجتماعية. فقد كان أوبين قبل كل شيء رجلاً عملياً يسيطر عليه إيمان قاطع بفكرته الرئيسية، وكان على ماركس أن يتولى مهمة تقديم أساس فلسفي للحركة الاشتراكية. وقد ارتكز ماركس في هذا على نظرية القيمة المبنية على العمل، كما قال بها رينارد، من الناحية الاقتصادية، وكذلك على الدبالتيك (الجدل) الهيجلي بوصفه أداة البحث الفلسفي. وفي هذا الصدد نجد أن مذهب المنفة إذا كان نقطة الانطلاق للنظريات أخرى أثبتت في النهاية أنها أقوى تأثيراً عليها بكثير.

***

لقد تبعتت بلدة تريفز على نهر الموتيل، بكثرة عدد القديسين الذين اتجههم طوال تاريخها. ذلك لأنها لم تكن مسقط رأس القديس أمبروز فقط، بل إنها كانت أيضاً مسقط رأس كارل ماركس (1812 – 1883). ولا جدال في أن ماركس كان من ناحية القداسة، أنجز الأثنين. وكان من العدل أن يكون الأمر كذلك. فقد كان هو مؤسس حركة قديسة، بينما كان موطنه وميوله في القداسة مجرد واحد من المعتقدات المتاثرة في العقيدة التي كان يؤمن بها.

كان ماركس يُنذر من أسرة روسية تحولت إلى البروتستانتية. وقد تأثر بقوة خلال أيام دراسته الجامعية، بالهيجلي التي كانت هي النوجة السائدة عندئذ. ثم اشتعل بالصحافة، ولكن عمله هذا توقف فجأة عندما حظرت السلطات البروسية مجلة الرابع التي كان يعمل بها العام 1843. عذدت سافر ماركس إلى فرنسا وعرف إلى كبار الاشتراكيين الفرنسيين. وفي باريس قابل فريدرخ إنجليز الذي كان أبوه يملك مصانع Friedrich Engels
في المانيا ومانشستر. وكان انجلز يدير المصنع الأخير، مما أتاح له أن يُطبع
ماركس على مشكلات العمل والصناعة في إنجلترا. وقد نشر ماركس
"البيان الشيوعي" عشية ثورة 1848، وشارك بنشاط في الثورة في فرنسا
وألمانيا. وفي العام 1849 أصدرت حكومة بروسيا حكماً بحريه، فانتحل إلى
لندن، حيث ظل - باستثناء بعض رحلات قصيرة إلى موطنه - حتى نهاية
حياته. وقد كان ماركس وآسيئه يعيشون أساساً على العون التي يقدموه
إليهم إنجلز. ولكن ماركس كان، على الرغم من فقير، يدرس ويكتب بحماسة
مهما بات ذلك الطريق للثورة الاجتماعية التي شعر بأنها وشيكة الوقوع.

قد تشكل تفكير ماركس بفعل ثلاثة مؤثرات رئيسية، فهنالك أولاً اتباعه
بالراديكاليين الفلسفيين، الذين كان مماثلًا لهم في معارضتهم للرومانسية
وسعية إلى إيجاد نظرية اجتماعية تصف نفسها بأنها علمية. فقد أخذ عن
ريكاردو نظرية القيم المركزة على العمل، وإن كان قد فسرها بطريقة
مختلفة. فقد كان ريكاردو وماثيوس بينيان تشكيرهما على أساس تشمل
ضمني بأن النظام الاجتماعي القائم ثابت لا يتغير، ومن ثم فإن الناتجة
الحرة تجعل أجور العمل بالتفاوت عند مستوى الحكفاء، ما يؤدي إلى ضبط
أعداد السكان. أما ماركس فباخد بوجهة نظر العامل الذي يستغل
الرومانسي عمه، فإن هذا العامل ينتج قيمة تقول أوجه، وهذه القيمة المماثلة
ينتميها الرومانسي من أجل متفعته الخاصة، وعلى هذا النحو يكون مستقلاً.
ولكن هذه ليست في الواقع مسألة شخصية، إذ إن إنتاج سلع على نطاق
مناعي يقضي ضافر أعداد كبيرة من البشر وكميات ضخمة من المواد.
وعلى ذلك ينبغي منهم الاستغلال من خلال نظام في الإنتاج ومن خلال
عوامل الطبيعة العامة والتطبيق الرأسمالية كل هذا النظام.

って هذا يؤدي بناء إلى المصدر الثاني لتفكير ماركس، وهو المذهب الهيجي،
ذلك لأن الأمر الأهم عند ماركس بقدر ما كان عند هيجلي هو النسق الكلي
لا الفرد. فالنسق أو النظام الاقتصادي هو الذي ينبغي التحصي له، لا
الشروك أو الأضرار الجزئية. وفي هذه الناحية كان ماركس على اختلاف تام
مع ليبراليات الراديكاليين واصلاحاتهم. فالذلب الماركسي يرتبط أوقٍ
الرتبطات بنظريات فلسفة هي في أساسها هيجلي. وقد يكون هذا هو السبب الذي لم يجعل للماركسيّة أي شعبية حقيقية في إنجلترا في أي وقت، إذ إن الإنجليز في عمومهم لا يتأثرون كثيراً بالفلسفة.

كذلك كان هيجلي هو الأصل الذي استمعته من نظرة ماركس التاريخية إلى التطور الاجتماعي. فهذه النظرة التطورية ترتبط بالحبل (الديانة)، الذي أقتنصه ماركس بل تغيير من هيجلي. فالماركس التاريخي يقبل بطريقة جدليّة، وهذا النقد تفسير ماركس هيجلي تماماً في منهجه، وإن كان كل منهما ينظر إلى القوة المحركة للتاريخ بطريقة مختلفة. فهناك هيجلي يكون مجرد التاريخ تحققاً دانتياً مثيرة للروح التي تصحب إلى المطلق، أما ماركس فيستعيض عن الروح بأسلوب النتائج، وعن المطلق بالمجتمع اللاطبيقي. فكل نظام في الإنتاج يولد بمضي الوقت توترات داخلية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي ترتبط به، ثم تحل هذه الانتقادات، كما يسميها ماركس، إلى مركب أعلى، والطابع الذي يتغذى الصراع الجدلي هو الحرب الطبقية. وهي حرب تظل مستمرة إلى أن يحل محلها في ظل الاشتراكية. مجتمع لا طبقية. وما إن يتم بلوغ هذه المرحلة حتى لا يبدو هناك شيء يحارب من أجله، ويستطيع العملية الجدليّة عدة أن تبدأ وتستريخ. لقد كانت جنة الله في الأرض، عند هيجلي، في الدولة الورثية. أما عن ماركس فهي المجتمع اللاطبيقي.

ويشير ماركس إلى تطور التاريخ بطريقة لا تقل حتمية عن هيجلي. وكلاهما ينتقد نظرة هنجلي من نظرة مباشرية، لذلك فإن النقد الموجود إلى هيجلي يمكن أن ينطبق بلا تغيير على ماركس، والواقع أن ملاحظات ماركس، يقدر ما يكون ذلك لأحداث تاريخية معينة، وقت بالفعل لا تحتاج إلى تسوية memiliki كما تدعى.

ولكن، على حين أن الإهدار الذي قد تقدمه ماركس كان هيجلياً في منهجه، فإننا نговор بشدة تأكيد هيجلي للطبيعة الروحية للعالم. وهذا قال ماركس إن من الواجب أن يقع هيجلي رأساً على عقب، وحقق ذلك عن طريق الأخذ بالمناهج المادية التي شهدتها القرن الثامن عشر، وفي
هذه المادّة نجد العنصر الرئيسي الثالث في الفلسفة الماركسية، ولكن ماركس يقدم هنا أيضًا تفسيرًا جديداً للنظرية القديمة. فإذا تركنا جانبًا العنصر المادي في التفسير الاقتصادي للتاريخ، وجدنا أن مادية ماركس الفلسفية ليست من النوع الآلي. بل إن ما كان يقول به ماركس أقرب إلى أن يكون نظرية في الفاعلية ترتد إلى فيكو.

وقد عبر عن هذه المسألة في عبارة مشهورة وردت في قضاياه الإحدى عشرة عن فوريبار (1845). فقال: «لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم على أنهما شتى، ولكن المهمة الحقيقية هي تغييره» وهما معتقد في هذا النص بدءًا بفهم للحقيقة يذكرنا إلى حد بعيد بصورة فيكو، ويستيقع بعض أشكال المذهب البرجاني. فالحقيقة عنده ليست مسألة تأمل، بل هي شيء ينبغي إثباته بالدراسة. أما النظرية التأملية فترتبط بالنزعة الاشتراكية اللطيفية.

إن ما يحاول ماركس القيام به هو أن يمزج بين المذهب المادي وفكرة الفاعلية التي طورتها المدرسة المثلية بوه جماعي. وهيج بوجه ناصح، ونظرنا إلى أن المذهب الآلي كان قد تخلت عن فكرة الفاعلية هده لعدم وجود مكان لها فيها، فذنما انتهت الفرضية للمثلية كيما تطور هذا الجانب من النظرية، وإن كان ماركس قد رأى بالطبع ضرورة تقبّل رأسا على عقب قبل أن يمكن الإفادة منها على أي نحو، أما عن تأثير فيكو، فهذا لم يكن ماركس على هوي كامل به، وإن كان من المؤكد أنه عرف كتاب "العلم الجديد". وقد أطلق على نظريته الخاصة اسم المادية الجدالية، مؤكدا بذلك عنصرها التطوري والهيجلي.

من هذا كله يتضح لنا أن النظرية الماركسية معقدة وعالية المستوى إلى حد بعيد. وواقع أن نظرية المادية الجدالية هي مذهب فلسفي ينتمي أصهار أنه ينطبق على نطاق شاملي. وقد أدى ذلك، كما هو متوقع، إلى قدر كبير من التفكير النظري الفلاسفي على الطريقة الهيجليّة، حول مسائل كان من الأفضل تركها للبحث العلمي التجربى. ويظهر أول مثل لذاك في كتاب إنجلز، ضد دورنج "Anti - Dühring" الذي اشتد فيه
نظريات الفيلسوف الألماني دورنجز: غير أن التفسيرات الداكنكية المنفصلة للسبب الذي يجعل الماء يلقي، على أساس تغيرات كمية تتراكم حتى تصبح تغيرات كمية، وعلى أساس التفاوت والتأتي، ونفي النظر، كل هذا لا يقل شكل سلسة الطبيعة عند هيجيل، فلا جدوى في الواقع من التدبير، للعلم التقليدي بحجة أنه يستهدف غابات بوجوزية.

لقد كان ماركس - على الأرجح - مصيبًا عندما قال إن الاهتمامات العلمية العامة لمجتمع ما تعبير بقدر معين من المصالح الاجتماعية للفترة المسيطرة عليه. وهكذا يمكن القول إن إلهام علم الفلك في مصر النهضة تم مصلحة التوسع التجاري، ورد من قوة الطبقة الوسطى الصاعدة، وإن كان في وسع الأمر أن يلاحظ أنه ليس من السهل تقسيم إحدى الظاهرتين من خلال الأخرى، غير أن هذه النظرية يشوبها عيبان أساسيان: فمن الواضح أولا أن حل مشكلات جزئية خاصة في ميدان علمي معين لا يعنى أن يكون مرتبذا على أي نحو، يأخذ من أشكال الضغوط الاجتماعية. وليس معنى ذلك بالطبع أن نتكر أن هناك حالات تعلق فيها مشكلة معينة استنادًا لحالة رقية عاجلة، ولكن المشكلات العلمية في عمومها لا تحل بهذه الطريقة. وهذا يؤدي بنا إلى نقطة الضعف الثانية في التفسير المادي الجذبي، إضافة إليها عدم اعتباره بالحركة العلمية بوصفها قوة مستقلة.

ولننقل هنا، مرة أخرى، إن أبدا لا ينكر وجود ورايتين مهمة بين البحث العلمي وأمور أخرى تحدث في المجتمع، غير أن ممارسة العلم قد اكتسبت بعض الوقت، قوة دفع خاصة بها، تضمن لها قدرا مينا من الاستقلال الذاتي. وهذا يصدق على جميع أنواع البحث الموضوعي المنزه من الغرض. وعلى ذلك، قينما كان للناحية الجدالية قيمتها في إيضاح أهمية المؤثرات الاقتصادية في تشكيل حياة المجتمع، نجدها تخطى حين تقر في تبسيط الأمور على أساس هذه الفكرة الرئيسية.

وؤدي ذلك، في الميدان الاجتماعي، إلى عدد من النتائج الغريبة، ذلك لأنك إن لم تواضح على النظرية الماركسية، فسينظر إليهك على أنيك لست منحزنا إلى صف التقدم، واللفظ المبجل الذي يطلق على أولئك الذين لم
ينزل عليهم الوجه الجديد هو «رجعي»، وهكذا يكون الاستنتاج جزئياً، هو
أناك تعمل ضد التقدم في إنجاز تراجع، غير أن المسار الجدي يضمن
أنه سيتمكن اكتساباً في الوقت المناسب. لأن التقدم لا بد أن يتفسر في
النهاية، وهكذا تصبح هذه الزيادة التي يبرر بها استخدام العنف في
الانخراط من العناصر غير المسبوبة، وهنا نجد الفلسفة الماركسية
السياسية تتصب صبيحة العقيدة ذات الرسالة الحقيقة، التي عبر عنها
مؤسس عقيدة أخرى أسبق منها بقوله: من ليس منا فهو علينا، وواضح أن
هذا ليس هو المبدأ الذي يمكن أن تقوم عليه أي نظرية ديقوقراطية.
كل هذا يقودنا إلى القول بأن ماركس لم يكن مفكراً سياسياً نظرياً
فقط، بل كان أيضاً كاتباً ثورياً تجريبياً، وكثيراً ما تتخذ كتاباته لهجة
السخط والاستجابة الأخلاقية. وهي لهجة بعيدة عن المطلق للبعد
إن كان الجدل سيسير في طريقه الحتمي هما كان الأمر، فإذا كانت
الدولة، كما قال لينين فيما بعد؛ سوف تديل فلا معنى إثارة ضجة
 حولها مقدماً، غير أن هذا الهدف التاريخي بعيد، وإن كان يدعو إلى
الإجابة لو تأملنا بطريقة تطورية، لا يقدم عجز كبير لأولئك الذين
يعانون في هذا المكان. وفي هذه اللحظة، وعلى ذلك فإن السعي إلى أي
تحسين للأوضاع يمكن الحصول عليه هو في كل الأحوال، أمر جدير
بالاحترام، حتى لو لم يكن متشابكاً تماماً مع نظرية التطور الجدلي
التاريخي، ذلك لأن ما تدعو إليه هذه النظرية هو قلب الأوضاع القائمة
بعلت، وبالطبع يبدو هذا الجانب من النظرية في أن يعبر عن
الحالة الأليمة للطبيعة العامة في القرن التاسع عشر، وهو يفعل مثل
جيد لتفسير ماركس الاقتصادي التاريخي، الذي يفسر الأفكار والنظريات
المستقبل في أي عصر من خلال النظام الاقتصادي السائد. ولكن هذه
النظرية تقترب إلى حد الحذر من البرجمائية في ناحية واحدة على
الأقل. إذ يبدو أنها تستغرق عن الحقيقة لصلحية الأفكار المستقبيلة التي
تحكم فيها العوامل الاقتصادية. فإذا ما طبقنا هذا المعيار على النظرية
ذاتها، لوجب أن نقول إنها هي ذاتها إنما تعكس أوضاعاً اجتماعية
198
معينة في زمن محدد. ولكن الماركسية في هذه النقطة تفترض ضمنها أنها استثناء من هذه القاعدة، إذ تؤكد أن التفسير الاقتصادي للتاريخ على النمط الماوي الجدلي هو الرأي الصحيح.

ولم يكن ماركس ناجحا كل النجاح في تنبؤاته عن التطور الجدلي للتاريخ، فقد تنبأ فعلا، بقدر من الدقة، بأن نظام الناضجة الحرة سيؤدي بمضي الوقت إلى تكوين احتكارات. وهذا أمر تستطيع التوصل إليه بالفعل من خلال النظرية الاقتصادية التقليدية. ولكن الأمر الذي أخطأ فيه ماركس هو افتراضه أن الأغنياء سيصبحون أكثر غنى والفقراء أكثر فقرًا، إلى أن يصل التوتر الجدلي لهذا “التناقض” إلى حد من القوة يحتل قيام الثورة. فلم يكن هذا هو ما حدث.

الإطلاق، بل إن البلدان الصناعية في العالم قد ابتكرت طرقًا للتنظيم خفيفت من هذه الصراعات الاجتماعية عن طريق الحد من حرية التصرف في الميدان الاقتصادي وإدخال مشاريع الرعاية الاجتماعية.

وعندما جاءت الثورة بالفعل، لم تحدث كما تنبأ ماركس، في الجزء الغربي الصناعي من أوروبا، بل في روسيا الزراعية.

إن الفلسفة الماركسية هي آخر مذهب فلسفي عظيم أنتجه القرن التاسع عشر، ولا أسباب جذبها الشديدة وتأثيرها الواسع هو الطابع المادي للثورة الطبولوية. فضلا عن العنصر الثوري في برنامج العمل الذي تدعو إليه. أما عن خلفياتها الفلسفية فإنها، كما حاولنا أن نبين، لا تتصف بالبساطة الشديدة أو بالجهة التالية التي نسب إليها في كثير من الأحيان.

فالتأمل الاقتصادي للتاريخ هو واحد من عدد من النظريات العامة في التاريخ، التي استمرت أصلها الأول من هيجل، ومن الأمثلة الأخرى لهذه النظريات، نظرية كروتشه في التاريخ بوصفه قصة الحرية، وهي نظرية تتمثى إلى الجيل التالي، وقد كانت نظرية التناقض عند ماركس، على وجه الخصوص، مستمدة مباشرة من هيجل، وهي تواجه الصعوبات نفسها التي واجهها هذا الأخير. وقد أدى ذلك، من وجهة النظرية السياسية، إلى إثارة مشكلات على قدر غير قليل من الضحمة في عصرنا هذا، فنحو
نصف العالم اليوم تحكمه أنظمة تثق ضمنيا بنظريات ماركس. ومن هنا فإن إمكان التعابيش السلمي معها يقتضي قدرا من التخفيف من الالتزامات التنظيمية الصارمة.

أما في فرنسا، فإن حركة «الموسوعين» الفلسفية قد وجدت خليفة لها في شخص أوجست كونت Auguste Comte (1798 - 1857). ولقد كان كونت يشارك الراديكاليين الفلسفين احترامهم للعلم ومعارضتهم للمقائد السائدة، وأخذ على عاتقه تقديم تصنيف شامل لكل العلوم، بدأنا بالرياضيات ومنتهى إلى علم الاجتماع. ولقد كان مثل معاصرته الإنجليز، معارضا للميشافيزيون، وإن لم يكن قد عرف، مثلهم أيضا، إلا القليل عن المثلانية الأثاثية، ونظراً إلى الحاجة إلى ضرورة البدء بما هو مطلوب مباشرة في التجربة، والامتناع عن محاولة تجاوز الظواهر، فقد أطلق على مذهبه اسم «الفلسفة الوضعية». ومن هذا المصدر جاء اسم المذهب الوضع.

ولد كونت في مدينة مونبلير Montpellier لعائلة محترمة وتقليدية من موظفي الحكومة. وكان أبوه ملكي النزعة كاثوليكيا متشددا، ولكن كونت سرعان ما تجاوز النطاق المحدود لتربيته العائلية. وخلال دراسته في معهد البوليتكنيك باريس طرد من المعهد بسبب اشتراكه في تمرد طلابي ضد أحد الأساتذة. وقد أدى ذلك فيما بعد إلى منعه من الحصول على وظيفة جامعية. وفي سن السادسة والعشرين نشر أول عرض تخطيطي لنهبه الوضعي، ثم ظهر كتابه «دراسة في الفلسفة الوضعية» في سنة مجدل، بدأ من العام 1830. وخلال الأعوام العشرة الأخيرة من حياته، كرس قدرا كبيرا من وقته لوضع معاومن لدانيه الوضعية. كان يرى منها أن تنحل محل المقائد الشائعة. وهكذا كان كونته المبدع الجديد يجعل الإنسانية هي العليا، بدلا من الألوهية. ولقد كان كونت طوال حياته معتل الصحة، وكان يعاني نوبات من الأكتئاب العلوي وضعتها على حافزة الانتحار. وكان يرتزق من تقديم دروس تعليمية خاصة، مصحوبة بهدايا من الأصدقاء والمعجبين، الذين كان من بينهم جون
مذهب الفلسفة والفلسفات العاصرة

استمرار مل. ولكن يبدو أن كونت كان صارمًا يندفع من أولئك الذين لا يقبلون بأن يعتذر أو يعيشون ما أدى آخر الأمر إلى ظهور صداقته مث. إن فلسفة كونت تحمل معانى شبهية مع تفكير فيكو، الذي كان كونت قد درس، فهو يستمد من فيكو فكرة أولاً التاريخ في أمر البشر كما أحمد هذا المصدر بفكركة المراحل المختلفة في التطور التاريخي للمجتمع البشري. وكان فيكو ذاته قد استمد ملاحظاته هذه من دراسة للاساطير اليونانية. وقد أخذ كونت بالراي القائل إن المجتمع ينتقل من حالة لآخرة أصلية ماراً بمرحلة ميتافيزيقية، لينتقل أخيراً إلى ما يسمى المرحلة الوضعية التي تنتقل بمسار التاريخي إلى نهاية السعادة. وفي هذا الصدد كان فيكو مفكراً أكثر واقعية، فاعترف بأن المجتمع يمكن أن يتكاس من فترات رقي وإنجاز حضاري إلى عهود بريئية تعود من جديد، كما حدث بالفعل في العصور المظلمة التي أعبقت تلك الوعود الرومانية. وربما كان هذا ينطبق على عصرنا الحاضر أيضاً، فإذا عدنا إلى كونت، وجدناه يقول إن المرحلة الوضعية يحكمها العلم العلماني، وذلك هي نظرية كونت المشهورة في مراحل التطور الثلاثة. وقد تصور البعض أننا نجد هنا صدى معيناً لهيجل، ولكن الشابه سطحي، ذلك لأنه لا ينظر إلى التطور من مرحلة إلى مرحلة بطريقة جلبية (ديالكترية)، أما مسألة كون المراحل ثلاثًا فهي مصادفة بحد، والأمر الذي يشترط فيه هيجل بالفعل مع كونت هو فكرته التفاوتية في قيام حالة كمال نهائية بصل إليها المسار التاريخي، كما رأينا فقد كانت كاروس أراء مماثلة. وهكذا كان هذا أحد الأعراض العامة للنزعة التفاوتية في القرن التاسع عشر.

تذهب النظريات الوضعية إلى أن جميع المبادئ العلمية قد مرت بهذا التطور ذي المراحل الثلاثة. والعلم الوحيد الذي لم يم تجنبًا جميع العوائق حتى الآن هو الرياضيات. أما في الفيزياء فإن المفاهيم الميتافيزيقية مازالت موجودة بكثرة. وإن كان الأمر معقدًا على أنه تكوّن المرحلة الوضعية بعده. قد قدم تفسيرات وضعيًا للميكانيكا بعد Mach وسُئل فيما بعد كيف أن ماذا 
حكماء الغرب

خمسين عاماً من عصر كونت، والشي، الذي حاول كونت أن يفعله هو، قلب كل شيء. ترتيب ميدان الدراسة العلمية بأكمله ترتيب متناقلة شماة، وفي هذه المحاولة أدبهت تلك صحيحة الحقيقي للمستقبل للمستقبل، وبطريركية الحال فإن فكرة القيام بترتيب تكنولوجيا هي فكرة قديمة إلى أبعد حد، ترتد إلى أيام أرسطو، ويستعمل كل علم في هذا التسلسل في تفسير العلم الذي تشبهه. ولكن ليس تلك القيم تسبقه. ونصل بذلك نصل إلى قائمة كونت، التي تبدأ بالرياضيات ثم الفلك والفيزياء، والكيمياء، وأعداء الأجسام، والعلم المحلي هو الأكبر. وقد نقل كونت للقرن، علم الاجتماع


Sociology

فهي رأى كونت أن هذا علم لم يقم بعد، ولذلك نظر إلى نفسه على أنه مؤسس، وبعد علم الاجتماع من الوجهة التنظيمية، أخذ العلم واكتماله في السلسلة. وإن كنا نحن، واقعنا، نحن بالانفجاء تجاه الأوضاع الاجتماعية التي نحن فيها أكثر مما نحن بها تجاه بديهيات الرياضيات البيئة، وهذا يكشف عن مظهر آخر لأولئك العامل التأريخي، على نحو ما صادتنا من قبل عند فيكو، ذلك لأن الحياة الاجتماعية للإنسان هي مسار التاريخ.

ولقد كانت المرحلة الوضيعة للحياة الاجتماعية التي أُهِب خيال كونت، تتم بالعوامل التي تشارك فيها جميع المذاهب الطوبية، ففما نجده تأثيراً ملحوظاً للسياحية على تفكير كونت، وإن لم تكن الطريقة التي استخدم بهذا التأثير واضحة كل الوضوح، فإنه يرى أن هناك في كل مرحلة من مراحل التطور الثلاث، اتجاهاً متدرجاً إلى التوحيد. يميز هو ذاته ثلاثة خطوات، في مرحلة اللاهوتية تبدأ بجيوش الطبيعة التي تندب

Animism

الألوهية إلى جميع الأشياء، التي يراها الإنسان البديع، ومن هذه تنطلق إلى تعدد الألوهة. ثم إلى التوحيد، بحيث يكون الاجتهاد دائما نحو مزيد من التوحيد. وفي حال العلم يعني هذا الاجتهاد أنتا نسعى إلى إرجاع عدد من الظواهر المتصلة تحت فئة واحدة، أما في حال المجتمع فإن الهدف هو الانتقال من الأفراد في اتجاه الإنسانية ككل، وهو رأي يحمل نمط هجين، وعندما نصل
مذهب المنطق والفلسفة المعاصرة

إلى مرحلة الإنسانية الوضعية، يكون الحكم للسلطة الأخلاقية التي يملكها صفوية من العلماء، على حين أن السلطة التنفيذية يعهد بها إلى خبراء فنيين، وهكذا لا يكون التنظيم العام مختلفا كثيرا عما نجده في الدولة المثل لجمهورية أفلاطون.

أما من الناحية الأخلاقية فإن المذهب يقضي أن يحدد المرء من رغباته الخاصة لكي يتفاني من أجل تقدم الإنسانية، هذا التأكيدي لأهمية الهدف، أو "القضايا" إلى حد استبعاد المصائر الخاصة هو أيضا من السمات المميزة للنظرية السياسية الماركسية. وكما هو متوقع، فإن المذهب الوضعي لا يعرف بإمكان قيام نوع استبدادي من علم النفس، وهو يحرص على إنكار هذا الموضوع على وجه التحديد، على أساس استحالة قيام عملية المعرفة بمعرفة ذاتها، وهو رأي يمكننا أن نقر بصحته إذا كان يعني أنه ليس من الصحيح بوجه عام، في الموقف المعرفي، أن يعرف العار معرفته، ولكن الوضعية ب-transparent الفروض بوجه عام على أساس أنها ميتافيزيقية تسي، فهو طبيعة التفسير.

أما فلسفة ش. س. بيرس (C. S. Peirce) (1839 - 1914) فتسودها نظرية مختلفه كل الاختلاف عن الوضعية، فعلى حين أن كونت قد استبعد الفروض على أساس أنها ميتافيزيقية، حرص بيرس، يعكس ذلك، على أن يبين أن صياغة الفروض نشاط ذي أسااسي له متخطط الخاص، وقد كان ينتج بيرس غريزا، غير متاسك، وكان فضلا عن ذلك يتصارع مع مشكلات صعبة وأفكار جديدة، ومن هنا لم يكن من السهل الوصول إلى رأي واضح عن موقفه.

ولكن مما لا شك فيه أنه واحد من أكثر العقول أصلية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، وهو يلامأعظم مفكر أمريكي على الإطلاق.

ولد بيرس في كيمبردج بولاية ماساشوستس، لأب كان استادا للرياضيات بجامعة هارفارد، حيث تلقى بيرس ذات دراسته الجامعية.

ولم تتاح لبيرس فرصة الحصول على وظيفة أكاديمية دائمة مضمونة، إذا استلهمتا فترتين من التدريس دامنا بضع سنوات، وقد شغل وظيفة حكومية في مصلحة الساحة، وأنتج إلى جانب أعماله العلمية، سيلا

203
متفقًا بانظام من الأبحاث والمقابلات حول موضوعات فلسفية شديدة النتوء، وكان عجزه عن الحصول على الأستاذية راجعا إلى حد ما إلى تجاهل مبادر السارة، كما كان يطلبها المجتمع الذي عاش فيه. وفضلا عن ذلك فإن قليلين، باستثناء بعض الأصدقاء والعلماء الباحثين، هم الذين اعتقدوا بعمرته، ولم يفهم أحد فهما كاملا، وهم يشعرون بانتقائيهم من أجل أهدافهم أنه لم يشعر بمجرة إزاء عدم اعتراض الآخرين به. فعلى الرغم من أنه طوال الأعوام الخمسة والعشرين الأخيرة من حياته كانوا يعترفون بالفعل والمرض، فقد ظل يواصل عمله حتى النهاية.

إن من الشائع النظر إلى بيرس بوصفه مؤسس البرجماناتية. ومع ذلك فإن هذا الرأي لا يمكن قبوله إلا بتحفظات مهمة جدا. ذلك لأن البرجماناتية العاصرة لا تتبنا من بيرس، بل مما اعتقد وليم جيمس أن بيرس كان يقوله، يرجع ظهور هذا الفكر إلى عدة أسباب أولها أن آراء بيرس ازدادت واضحا في كتاباته المتأخرة، على حين أن جيمس استخدم نقطة اطلاقه من صياغات مبكرة كانت عرضة لمزيد من سوء الفهم. ولقد حاول بيرس أن يبرأ من البرجماناتية التي تسمى جيمس إليه، لذا أصبح يطلق على فلسفة «البرجماناتية» اسم «البرجماناتية» أدى إلاأن يفتش هذا النمط الشعبي الذي ابتكره لنظره الناس إلى الاختلاف بين الفلسفتين.

لقد عبر بيرس في بعض من كتاباته البكره عن المذهب البرجمانتي بصورة تسمح للمرء، إذا ما أخذنا بمعنى حرفي، بالاستدلال على أن جيمس قد أثر بها، فلبس يربط تعريفًا للحقيقة بأنها مسألة متعلقة بالبحث العلمي والدعاوى الكامنة وراء السعي إليه، ذلك لأن البحث ينشأ من نوع من عدم الرضا أو عدم الارتباك، ولهذه هو بلغ حال من الراحة أو الاستقرار، يتم فيها استعمالات المثلقية، والرأي الذي يقبله المرء في أي مرحلة من مراحل التوازن المتوسطة هذه هو الحقيقي، بقدر ما يستطيع المرء أن يصفها. ولكن يظل المرء على الدوام عرضة للاعتقاد بأنه قد تظهر أداة جديدة تقتضي منه تغيير موقفه، فلا يمكن أن تكون الفئات من آنا لم ترتكب خطأ، ويطلق بيرس على هذه النظرية العامة في البحث 204.
 pneum the philosophy and the theories of the modern, Fallibilism هو اسم "استحالة العصمة من الخطأ"، وهو يقول في معرض شرحه لها، إن الحقيقة هي الراي الذي تستقر عليه الجماعة آخر الأمر. ولكن هذا القول، إذا ما أخذ بحريفيته، ممتع بالتأكيدي. ذلك لأننا لو اعتقدنا أن العدد اثنين محدودا في اثنين يساوي خمسة، ثم حدث في هذه اللحظة نفسها أن ثورة الأرض، فإن حسبنا الباطلة الأولى تظل مع ذلك خطأً، صحيح أنه لو اعتقد جميع جياني بهذا الأمر، فمن الفعل من جانبنا أن ذاع على الأقل أنني أشارتهم رأيكهم. غير أن هذا أمر مختلف كل الاختلاف. وهكذا ينبغي النظر إلى قضية بيرس في سياق مذهب "استحالة العصمة" الذي قال به.

أما بالنسبة إلى تأثير أي حقيقة خاصة بعينها، فإن بيرس يؤكد أن أي عبارة تزعم أنها حقيقة ينبغي أن تكون لها نتائج عملية. أي أنها يجب أن تسمح بإمكان قائل فعل معين في المستقبل، وتكون استعداد للتصرف على هذا النحو نفسه في جميع الظروف المماثلة. وهكذا يقال إن معنى قضية ما هو هذه النتائج العملية ذاتها، وهذه هي الصيغة التي استمد منها جيمس مذهبه البرجمني. ولكن ينبغي أن يكون واضحا أن رأي بيرس أقرب إلى صيغة فيكو فالحقيقة هي ما يمكن أن تفعله بقضايا، وعلى سبيل المثال، إذا أصدرت عبارة أو قضية كيميائية.

فإن مدلول هذه القضية يدعم عن طريق جميع مصطلحات الامة التي يمكن أن تخضع للفحص والتجربة، وبيرو أن هذا، بصورة مجملة، هو ما كان برمي إليه بيرس. أما البرجمني التي استخلصها جيمس من هذا كله فكلئنا بصيغة بروناوشرس عن الإنسان بوصفه مقاييس الأشياء جميعا، في مقابل ما كان يقصده بيرس، وهو ما عبر عنه تطبيق فيكو بصورة أفضل.

ولقد قدم بيرس إسهاما أساسيا في مناقشته لمرور الفرضية.

فقد اعتقد كثير من الفلسفة، على اختلاف اتجاهاتهم، أن الفرض هي نتيجة استباط Deduction الاعتقاد، أو للاستقراء Induction كما يرى البرجمنيون. أما بيرس فرأى أن كل هذه الرأيين غير كاف. فالفرض حصوله عملية

205
منطقة ثالثة ومختلفة اختلافاً جذرياً، يطلق عليها بيرس، بأسلوبه الذي اعتاد التعبيرات الجديدة البراقة، اسم الاستخلاص، يعني به، على وجه التحديد، الأخذ بفرض معين لأنه يفسر ظاهرة ما. وبطبيعة الحال فإن تفسير الظاهرة مسألة استنباط، ولكن قبول الفرض ليس كذلك.

كان بيرس كابيه، متعدداً في الرياضيات وقام في ميدان المنطقة الرومي بعد من الكشف المهمة، من بينها اختراع منهج قوائم الصدق لتحقيق قيمة الصدق في صيغة مركبة. وهو إجربة استخدمه المنطقة فيما بعد على نطاق واسع. كذلك كان له الفضل في وضع منطق جديد للعلاقات.

لقد استخدم بيرس في مذهبه أسلوب البرهنة عن طريق الأشكال الرسمية، وإن كانت القواعد التي طبقتها معقدة إلى حد ما، ويبدو أن الفكرة لم تلق إقبالاً واسعاً. ولقد أدت نظريته البرمجامية الخاصة إلى تأكيد جانب مهم في البرهان الرياضي. لا ينال في أحيان كثيرة حظه من الاهتمام: فهو يؤكد أهمية التركيب في إقامة البرهان الرياضي. وقد ظهرت هذه الآراء مرة أخرى عند جوبوت، Meyerson ومايرسون Goblot.

ولم يكن بيرس متهمكاً من الرياضيات والكشف العلمية الجديدة في عصره فقط. بل من تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة أيضاً. ومن هذا النظرية الواسع جداً أن العلم يفترض دائماً أساساً ميتافيزيقياً من نوع واقعي، لذلك صاغ ميتافيزيقاً خاصة به تميل بصورة واضحة إلى الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس Duns Scotus الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنз سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز سكوتس الواقعية المدرسية عند دنز Sacco.

* **

لقد كان لبيرس في زمانه تأثير ضئيل جداً، ولكن الأمر الذي جعل من البرمجاتي ظل سيفها لها تأثيرها هو التفسير الذي أضيفه عليها وليم جيمس (1842 - 1910). ولم يكن بيرس نفسه راضياً
نعم، كان جيمس يُعتبر جزءًا من فلسفة جيمس، ولم يبدأ فهمه وتقديره إلا في آيامنا هذه.

كان جيمس ينتمي إلى منطقة "نيو إنجلند" (۴)، وكان بروتستانتيا متمسكًا بمبادئه. وقد ظل لهذه الخلفية أثرها في تفكيره، على الرغم من كونه مفكراً حراً ينظر بعين الشك إلى كل ضروب اللاحقات المزعمات. ولقد كان له على عكس بيرس، تاريخ أكاديمي متميز في جامعة هارفارد، حيث كان استاذًا لعلم النفس، ومع أن كتابه "مبادئ علم النفس" قد ظهر في العام ۱۸۹۰، فإنها مازالت حتى يومنا هذا من أفضل الكتب العامة في الموضوع.

والواقع أن الفلسفة كانت بالنسبة إليه نشاطًا جانبياً، ولكنه أصبح يعد، عن حق، أهم الشخصيات الأمريكية في هذا الميدان. أما عن صفات الشخصية فقد كان عطوفًا كريمًا، ونصيراً قويًا للديموکراطية، على خلاف شقيقه الأديب هنري جيمس. وعلى الرغم من أن تفكيره كان أقل عمقاً بالقياس إلى فلسفة بيرس، فإن شخصيته ومركزه جعله يمارس تأثيراً أوسع بكثير على الفكر الفلسفي، ولا سيما في أمريكا.

إن الأهمية الفلسفية لجيمس ترجع إلى عاملين: أحدهما أشارنا إليه منذ قليل، وهو دوره الفعال في نشر البرجماتية. أما العامل الآخر فيرتبط بنظرية يسميها radical empiricism (التجربية الجذرية). وقد صاغ هذه النظرية للمرة الأولى في العام ۱۹۰۴ في مقال بعنوان "هل للوعي وجود؟". وفي هذا المقال يأخذ جيمس على عاتقه إثبات أن النتائج التقليدية للذات والموضوع عقبة في وجه الفهم السليم لنظرية المعرفة. ففي رأي جيمس أن من الواجب التخلص عن فكرة الوعي الدائم بوصفه كيانًا يوجد في مقابل موضوعات العالم المادي، وهذا

(*) مجموعة ولايات في شرق الولايات المتحدة، تشمل ماساشوستس وكونيتيكت ورواد أيلاند. ينتشر سكانها باعتبارها قصة لن هم في المنطقة التي نزل فيها أول الهنود الإنجليز إلى أمريكا، ويومنا آثامهم أكثر عراقة وأصالة من بقية الولايات (الترجمة).
يدعو له تفسير المعرفة على أساس تقابل الذات والوضوح كما لو كان تشير إلى عقلانيا معقدا، ليس على أي حال تجريبيا بالمعنى الصحيح، وذلك لأننا لا نملك في الواقع شيئا يتجاوز نطاق ما يسميه جيمس التجربة الخالصة التي ينظر إليها على أنها الامتلاء العيني للحياة في مقابل التفكير التجريدي اللاحق فيها. وهذا تصريح عملية المعرفة علاقة بين أجزاء مختلفة من التجربة الخالصة، ولا يتابع جيمس عملية وضع التفاعلي الكاملة لنظرياته، غير أن أولئك الذين اقتصدوا أثره أصبحوا يستعينون عن النظريات الثنائية القديمة بواحدة محايدة (Neutral Monism) تقرر أن هناك مادة أساسية واحدة فقط للعالم، وإنذ فالتجربة الخالصة عند جيمس هي المادة التي تصنع منها الأشياء جميعا، وهنا نجد أن تجريبية جيمس الجذري تدور نحو نزعة البرمجاتية، التي لا تعتمد بأي شيء ليست له تأثير عملي في الحياة البشرية، فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام في نظره هو ما يكون جزءا من التجربة، التي كان يعني بها التجربة البشرية.

ولقد أطلق معاصر جيمس الإنجليزي ف. ك. س. شيلر، الف، الذي كان يقول يقرأ شينهيدا بهذا حول هذا الموضوع، أن نظريته الخاصة اسم «التبني الإنساني» (Humanism) ولكن المشكلة في هذا الذهاب هي أن نطاقه أضيق من أن ينتمي لواحدة من الممارسات الرئيسية التي كان العالم دائما، وكذلك النظرية العادلة للإنسانية، يضطعنها بها، فلا إبداع للبحث أن ينظر إلى نفسه بوصفه جزءا من عالم يعتمد على الدورات جمار نقاطه الخاص به، إلا أن النفي يمكن للبحث في أي شيء، فإذا كان حديدي تتمد بالضرورة إلى أي مدى يمكن أن ينعيه العالم، ففندق يكون نعم أن استكاس، وأستريح، وهذا فعلي الرغم من أن جيمس كان على حق في نقده للنظريات الثنائية القديمة عن الذهن والجسم، فإن نظريته الخاصة في التجربة الخالصة لا يمكن اعتنائها.

208
أما بالنسبة إلى المسألة العامة المتعلقة بالذمـه العقلـي، في مقابل التجـريبي، فهـي أن تـشير إلى تعـمـيز مشهور يقول به جيمس، ذلـك لأن الـذمـه العقلـيـة تميل إلى تأكيد الذهني على حـساب المادي، وهـي تفاوـتية الطابع، تنشـد الـوَد وتفضـل التفكـير الـثـقـاني على حـساب التجـريبي، يـصف جيمـس من بيعـل إلى الأخـذ بـمثل هذه الـنظـرـيات بـأنه "أصـحـاب عـقول رقيقة"، أما الـنظـرـيات التجـريبيـة فـهي أكثر ميلا إلى الـاهتمام بالعالم المادي، وهي متسـائمة. تهـتـرف بالانفصال في الـعالم، وتـفضـل إـجراء الـتجـعارب عـلى الـنـشـام والـتبـسير، والذين يؤـيدون هـذه الآراء هـم: أصـحـاب العـقول الـصلبـية، لكن من الـواجب البـالـط الاـتـسـير في هـذا الـشـبـه أـبعد ماـما يـبغي، وـعلى أي حـال فإن الـبرمجـاتـية تنتمي قـطـعاً، في هـذه الـثـانية، إـلى الـجانـب ذـي الـعقل الـصلب، وـقد شـرح جـيمـس نظـريـته في بـحث بـعنوان "الـبرمجـاتـية"، العام 1967، موضـحاً أن لـها جـانـبين: فـالبرمـجـاتـية من جـهـة، وـنهـج يـراه جـيمـس معادلاً للـمـوقف التجـريبي، وـهـو يـحرص عـلى أن يـؤكد أن الـبرمجـاتـية، من حيث هي مـنهـج لا تقـضـ مـقدماً ماـي نتائـج بعـينها، بل هي مجرد وسيلة للتعامل مع العالم، وـقـوم هذا المـنهج يـوجه عـام هـو أن التـمـيـزات التي لا تـطاوـي على قوـارـع عمـلية، لا مـعـنـى لـهـا، وـيـقـترـن بهـذا ردـض للـنظر إلى أي مـسالة عـلى أنها يـمكن أن تـتمهي في أي وقت بـصورة قـاطعـة، هـذه كـلها مـستـمـدة مـباشرـة من بـيرس، لا بد بالفعل أن يـتحـمس لهـ أي بـاحـث تـجريبي، وـلو كـان الأمر لا يـطـوـي إلا عـلى هذا كـلـان جـيمـس عـلى حق تـاماً في قوـله إـن البرمـجـاتـية ما هي إلا اسم جديد لأـساليـب قـدـيمة في التـفكـير.
غير أن جـيمـس ينـزلق تدريـجياً من هـذه الـبـدائل الـرائعة إلى موقـف أكـثر إـهتزازاً وأقل منها مـستقـراً بـكـثير، فالنهـج الـبرمجـاتـي يـؤدـي بـه إلى الـرـوي الـقـائل إـن الـنظـرـيات العـلـمـيـة هـي ادوات لمـسلك في الـمـستقبـل، لا إـجابات مـقبـولة نـهـائياً عـن أـسئـلة حوـل الطبيـعة، فـمـن
الواجد الا نرى في النظرية تعاون بين السحرية من الكلمات التي تنتج
للساحر أن يحكم قبضته على الطبيعة، بل إن البرجومي يصر على
فحص كل لفظ بدقة مثالية بما أسماء جيمس "قيمه النقدية"
(Cash Value)، ولا تبقى بعد هذا إلا خطوة واحدة نحو التعريف
البرجومي الحقيقية بأنها ما له نتائج مثيرة، وإلى مثل هذا الموقف
ينتهي تصور جيمس الوظيفي للحقيقة.

عند هذه النقطة تصبح البرجومية ذاتها مذهبا ميتافيزيقا من نوع
مشكوك فيه إلى أبعد حد، ونستطيع عندئذ أن نفهم السبب في
الحرص الشديد الذي أباده يبرس من أجل التبرؤ منها، فالمشكلة
الأولى هي الصعوبة التي تجدها عندما تريد أن تجد، في هذه
الحظة وهذا المكان، نتائج رأي معين، وله ستكون نتائج أم لا، وتبقى
مشكلة أخرى ترتبت على ذلك، هي أن أي مجموعة معينة من النتائج
بطريقة برجومية، ولا جدوى من تجنب هذه المشكلة بالقول إن النتائج
ستكون مثيرة بقدر غير محدد، إذ إن هذا يؤدي بنا إلى قبول أي شيء
على إطالة، وعلى أي حال يبدو أن جيمس لديه قدر من الوعي بهذه
الصعوبة، لأنه يعترف بحرية الإنسان في الأخذ بمعتقدات معينة إذا
كان ذلك يؤدي إلى سعادته، والمثل الواضح على ذلك هو حالة الإنسان
الديني، لكن الواقف أن هذه ليست على الإطلاق الطرقية التي يعترف بها
الشخص المتدني آراءه، فهو لا يؤمن بهذه الآراء بسبب الرضا الذي
يعتقد أنها ستجيب له، بل إن ما يحدث هو العكس، فمعتقداته هي التي
تجعله سعيدا.

***

لقد كان الفلاسفة يبدون على الدوام اهتماما خاصا بموضوع
الرياضيات، منذ أول عهود الفلسفة في اليونان، وإن التقدم الذي
حدث خلال الأعوام المائلتين الأخيرة لدليل بالغ على ذلك، فقد أدى
(*) تعتمد كلمة النقدية، هنا بالمعنى الثاني، كما تحدث عن ياهو غير نفاذ، لهذا مقابل
صرف بكشك، ولن علاقة لهذا الاستخدام بالتلفيق بمعنى التجريم أو الفحص [المترجم].

210
حساب اللامتناهيات «التفاصل والتكامل» الذي صاغه ليبنوتس وتوثيقو في القرن الثامن عشر، إلى فقرة هائلة إلى الأمام في ميدان الإبداع الرياضي، لكن الأسس النظرية للرياضيات لم تكن مفهومة فهماً صحيحاً، وكانت هناك مفاهيم لا أساس لها، تستخدم على نطاق واسع.

كان التحليل الرياضي في تلك الأيام يعتمد اعتداماً كبيراً على مفهوم اللامتناهيات في الصغر (Infinitesimals) الذي كان يعتقد أنه يقوم بدور أساسي في تطبيق حساب التفاضل والتكامل المخترع حديثاً، وكان الراي السائد هو أن اللامتناهي في الصغر هو كمية ليست بل حجم، ولا تنتهي، بل هي صغيرة إلى حد النثائى، وكان الاعتقاد السائد هو أن مثل هذه الكميات هي التي تستخدم في تكوين المعادلات التفاضلية والتكاملية.

وبالطبع فإن هذا المفهوم كان واحداً من أقدم الآثار التي تحتوي عليها خريطة الرياضيات، لذلك يُرجى إلى الوحدة عند الفيغاريون، التي هي صيغة متماثلة لهذا الكيان، وقد رأى من قبل كيف انتمى رينن النظرية الفيغاريونية، وفي العصر الحديث بدور صدرت عن الفلسفة تعليقات تقديرية على نظرية اللامتناهيات في الصغر، وربما كان باركلي أول من أشار إلى الصعوبة المتضمنة في هذا المفهوم، وهناك بعض النقاط الملحمة في مناقشة هيجت لهذا المسألة، غير أن الرياضيين لم يعبروا هذه التحذيرات انتباهًا في البداية، بل مروا في طريقهم، وطوروا علومهم الخاصة، وخبروا فعلاً، لكن أن السمات الغربية في نشأة مباحث العلم الجديدة ونموها أن ضرر قدر زائد من الصرامة عليها قبل الانحسار يخلق الخيال ويكتسب الإبداع، على حين أن وجود قدر من التحرر من القيود الشكلية الصارمة يساعد على نمو البحث العلمي في مراحله المبكرة، حتى لو كانت النتيجة هي المخاطرة بالوقوع في قدر من الخطأ.
لكن يأتي على تطور العلم في أي ميدان وقت يسعى فيه
التشدد في معايير الدقة، ففي الرياضيات تبدأ فترة الدقة
والصرامة مع بداية القرن التاسع عشر، وفاجأ أول هجوم من جانب
الرياضي الفرنسي كوشي Cauchy
الرياضي الفيديرل Weierstrass
اللاحق في ألمانيا، إلى أن أصبح الاستغناء عن اللامتناهي في
الصغر ممكنًا، وقد بحث جيورج كانتور
المشكلات العامة للمتصل والأعداد اللانهائية، وهي المشكلات التي
تكمن من أراها هذه التطورات.
كانت اللانهائية العددية تشير المشاكلات منذ عصر زينون
وفي تأقلمه، فلو تذكرنا أخيل والسلحفاة، لتمكننا أن نعبر عن أحد
الجوانب المجنحة في هذا السباق على النحو الآتي: بالنسبة إلى كل
مكان فيه أخيل، هناك مكان احتلته السلحفاة، وهكذا فإن
المتسابقين قد احتل، في أي وقت بعينه، عددًا متساويًا من المواقع،
مع ذلك فإن الواضح أن أخيل قطع مسافة أصغر، مما يبدو
متعارضاً مع الفكرة التي يؤكدها الحس العادي، والقائلة إن الكل
أكبر من الجزء، لكننا عندما نتعامل مع مجموعات لا نهاية لا
يعود الأمر كذلك، فناتج مثال بسيط: ففي سلسلة الأعداد
الصحيحة الموجبة، التي هي مجموعة لا نهاية، توجد أعداد فردية
وزوجية، فإذا استبدلا الأعداد الفردية قد يبدو لنا أن البديء هو
نصف ما بدناه، لكن الواقع أن ما يتبقى من الأعداد الزوجية
يساوي كل ما كان لدينا من الأعداد في البداية، ومن السهل جدا
إثبات هذه النتيجة المحيرة، ذلك أن نكتب أولا سلسلة الأعداد
الطبيعية، ثم إلى جانبها سلسلة ناتجة عنها عن طريق مضاعفة كل
عدد على التوالي، فنجد لكل عدد في السلسلة الأولى مقابلًا في
السلسلة الثانية، أي أن هناك - على حد تعبير الرياضيين -
علاقة "واحد لواحد" بينهما، وعلى ذلك فإن كلا من السلسلتين لها

٢١٢
المذهب النافذة والفلسفة العاصرة

العدد نفسه من الحدود، إذن ففي حالة المجموعات اللانهائية يحتوي الجزء على عدد من الحدود يساوي الكل، وهكذا هي السمة التي استخدمها كانثور لتعريف المجموعة اللانهائية.

وعلى هذا الأساس، وضع كانثور نظرية كنلية في الأعداد اللانهائية، فين بوجه خاص أن هناك أعداد لا نهائية من أحجام مختلفة، وإن كان من الواجب بالطبع لا ننظر إليها بالطريقة نفسها التي تحتمل بها عن الأعداد العادية، ومن امثلة اللانهائية، التي هي أعلى من سلسلة الأعداد الطبيعية، سلسلة الأعداد الحقيقية أو المتصل (Continuum) كما تسمى أحيانًا، فالنفرض أننا وضعنا قائمة بجميع الكسور العشرية مرتبة وفق حجمها، ثم صنعنا كسرًا عشريًا جديداً عن طريق أخذ الرقم الأول من الفئة الأولى، والثاني من الفئة الثانية، وهكذا، ورفعنا كل رقم بمقدار واحد، عندئذ يكون الكسر العشري الناتج مختلفًا عن جميع الكسور العشرية في القائمة نفسها التي كنا قد اعتقدها أنها كنلية، وهذا يثبت أن من المستحيل إصلاح وضع قائمة يمكن تعدادها بالكامل، فقد الكسور العشرية لا نهائية بدرجة أعلى من عدد الأعداد الطبيعية، هذه العملية التي توصف بأنها معروفة كنلية فيما بعد، هي من أهمية في المنطقة (Diagonal)

الرمزي أيضًا.

وقد أثيرت قرب نهاية القرن التاسع عشر مسألة أخرى لها أهمية رئيسية بالنسبة إلى المشتغل بالمنطق، فقد كان طموح الرياضيين منذ أقدم العصور يتجه إلى محاولة تقديم علومهم على أنه نسق من الاستدلالات من نقطة بداية واحدة، أو من أقل عدد ممكن من نقاط البداية، وكان ذلك أحد جوانب صورة (أو مثال) للخير، عند سقراط، ويعتبر كتاب «المبادئ» لابيديس نموذجاً ما كان مطلوباً، على الرغم مما كان يشوب طريقه إفلاس في العرض من عيوب.

213
وهي تعدد الرياضيات الإيطالي بيانو (Postulates) مجموعة صغيرة من المصادر التي يمكن استنباط كل شيء آخر منها. فالخصائص الأساسية عددها خمس، وهي تقوم معاً بتوضيح فئة المتتاليات، التي تُعتبر سلسلة الأعداد الطبيعية مثلاً واحدة منها، وتشمل هذه المصادر باختصار على أن ما يلي كل رقم هو أيضًا رقم، فإن لكل رقم رمّاً آخر واحد فقط هو الذي يليه، ويتبدأ السلسلة بالصفر، الذي هو رقم، لكنه هو ذاته لا يلي رقمًا آخر، وبهذا نبدأ استخدام الرياضيات، الذي يتم بواسطته إثبات الخصائص العامة المنوية إلى جميع أفراد السلسلة، ونص هذا المبدأ هو: إذا كانت خاصية معينة لأي رقم، تشمل أيضًا إلى الرقم الذي يليه، والرقم صفر، فإنها تتنمّى إلى كل رقم في السلسلة.

ومع ذلك، أصبح هناك اهتمام أكبر بالسلاسل المتعلقة باستعمال الرياضيات، وفي هذا الميدان توجد ستة من مدارس فكرية للرياضيين: الأولى هي الدراسة الشكلية (Formalists) الذين ينصب أهتمامهم على الأساطير، والثانية هي دراسة الأدبيين، الذين يركزون في طريق وضعي إلى حد ما. ويطالبون الأمر بأن يكون قادراً على الإشارة إلى ما يتحدث عنه.

ومع السمات التي تتركها هذه التطورات الرياضية أنها كلها تتم المشتغل بالنقطة، بل فقد بدأ هنا أن النقطة والرياضيات سيندمجان عند أطرافهم، ووافق أنه منذ أيام كان كأن النقطة تام ومكمل، حدثت تغييرات هائلة في دراسة النظرية المنطقية، واستُحدثت بوجه خاص طرق جديدة لمعالجة البراهين المنطقية بصفة رياضية، وكان أول عرض منهجي لهذه الطريقة الجديدة في مقالة المنطق هو ذلك الذي قدمه فريج (Frege) (1848 - 1925)، وإن كانت أعماله قد ظلت مجهولة لعدة عقود، حتى لفت كتاب هذه السطور النظرية إليها في العام 1993، وقد ظل فريج في بلده استاذًا معمورًا للمشريين، ولم يتم الاعتراف بأهميته من حيث هو فلاسفة إلا في السنوات الأخيرة.
كان ظهور المنطلق الرياضي عند فريجية يرجع إلى العام 1879. وفي العام 1884 نشر كتابه "أسس علم الحساب" الذي طبق فيه المنهج من خلال مثابرة أكثر جذزية لمشكلة بيانو، وذلك لأن بديهيات بيانو، على الرغم من كل ما انسبه به من اقتصاد، كانت مع ذلك غير مُرضية من وجهة النظر المنطقية. إذ كان اختيار هذه القضايا بانطاس أساسا لعلم الرياضي، بدلا من غيرها. يبدو اختيار عشوائي إلى حد ما، والواقع أن بيانو نفسه لم يذهبه في أي وقت إلى حد البحث في هذه المسائل، وهكذا كان حل هذه المسألة باعتم صورة ممثلة هو المهمة التي أخذها فريجية على عاتقه.

كان ما أخذه فريجية على عاتقه هو عرض بديهيات بيانو بوصفها نتيجة منطقية لنسبه الرمزي، وهذا يؤدي على الفور إلى تخليصها من نهمة العشوائية، وثبت أن الرياضة البهجة ما هي إلا امتداد للمنطق، ويبدو من الضروري بوجه خاص استخلاص تعريف منطقيا مباشرا لعدم داهم، والواقع أن فكرة ارتعاج الرياضيات إلى المنطق تسوحي يوضوح من بديهيات بيانو، لذلك لأن هذه البديهيات تقتصر المفردات الأساسية للرياضيات على لفظي "العدد، والثاني"، واللفظ الثاني من هذين هو لفظ منطقي، عم، بحيث إن كل ما يلزمنا لتحويل مفهوماتها إلى مصطلحات منطقية هو أن نقدم عرضا منطقيا للفظ الأول (العدد). وهذا ما فعله فريجية، إذ عرف العدد من خلال تصوارات منطقية بحثية، ويجترى تعرفه كثيرا من ذلك الذي قدمه هوتهند وكاب هذه السطور في كتابهما "المبادئ الرياضية"، حيث يذكران أن العدد هو فئة كل الفئات المماثلة لفئة معينة، وهكذا، فئة كل أشياء هي مثل للعدد ثلاثة، الذي هو نفسه فئة كل هذه الفئات، أما عدد بوجيه عام فإنها فئة كل الأعداد الخاصة، بذلك يتم تمييز أنه فئة من المرتبة الثالثة.

(*) فئة المرتبة الأولى هي فئة الأشياء ذات العدد، وفئة المرتبة الثانية هي فئة كل عدد على حدة، أما فئة المرتبة الثالثة فهي العدد بوجيه عام (المترجم).
حكمة الغرب

ومن السمات التي ربما كانت غير متوقعة والتي تترتب على هذا التعريف أن الأعداد لا يمكن جمعها معا، فبينما تستطيع جمع ثلاث تفاعلات وبرتقاليتين فيكون الحاصل خمس "حيات" من الفواكه، فإنك لا تستطيع جمع فئة كل ما هو ثلاثة وفئة كل ما هو أثنا، لكن هذا كما رأينا من قبل - ليس كشفسا جديدا على أي حال، فقد سبق لأهلائهم أن قال إن الأعداد لا يمكن جمعها.

قد أدت طريقة فريجيه في محاولة الرياضية إلى وضعه للتمييز بين معنى أي جملة وإشاراتها، وهو أمر لا زم لتفصيل حقيقة أن المعادلات ليست مجرد تكرارات فارغة، فطرفا المعادلة يشيران إلى الشيء نفسه، لكنهما يختلفان في المعنى.

على أن العرض الذي قدمه فريجيه لم يقدر له أن يمارس تأثيرا كبيرا، بوصفه نسقا في المنطق الرمزي، لأسباب من بينها قطعا طريقة المعقدة في التدوين، أما الرمزية المستخدمة في كتاب "مبادئ الرياضية" فقد تم تعديل بعض عناصرها لتلك التي استخدمها بيانو، وقد تبين أنها أكثر مرنة وأسهل قبولًا، ومنذ ذلك الحين أصبح عدد كبير من أساليب التدوين يستخدم في ميدان المنطق الرياضي، من أشدها إحكاما ذلك الذي وضعه المدرس البولندي المشهور في المنطق، التي تشتت خلال الحرب العالمية الثانية، وفي المثل أدخلت تحسينات كبيرة على طريقة الاقتصاد في التدوين وعلى عدد البديهيات الأساسية في ثانيا منطقك Sheffer، وقد استخدم المنطقي الأمريكي شغفر واحدا، يمكن من خلاله تغيير ثوابت حساب الفضيات بدورها، وبفضل هذا التاريخ المنطيقي الجديد أمكن إقامة تسوية المنطق الرمزي على يدهم واحدة، لكن هذه كلها مسائل فنية شديدة التعقيد، لا يمكن شرحها هنا بالتفصيل.

على أن المنطق الرياضي، في جانبة الصوري البحث، لم يعد من اهتمامات الفلسفة من حيث هي فلسفة، بل أصبح يعالج بالرياضيون، وإن كان بالطبع يمثل رياضيات من نوع خاص جدا، والأمر
الذي يهم الفلسفة هو المشكلات التي تنشأ من المسلمات العامة المعلقة بالرمزية، لكل المسلمات التي يأخذ بها المرء قبل الشروع في بناء النسق، وبما أن هناك من النتائج التي تنطوي على مفارقة والتي يتم الوصول إليها أحياناً عند بناء نسق رمزٍ (1).

وقد نشأت هذه المفارقات فيما يتعلق بتعرف العدد في كتاب "مبادئ الرياضية"، وكان فيها هو مفهوم "فئة جميع الفئات". إذ من الواضح أن فئة جميع الفئات هي ذاتها فئة، ومن ثم فهي تتمي إلى فئة جميع الفئات، وعلى ذلك فهي تشتمل على نفسها بوصفها أحد أفرادها، وبالتالي فإن تلك فئات أخرى كثيرة لا تتصف بهذه الصفة. ففئة كل المخترعين في الانتخابات لا تتمتع في ذاتها بمزايا الاقتراع العام، وهنا ننشأ المفارقة عندما نبحث في فئة جميع الفئات التي لا تكون أفرادًا ذاتها.

والمسالة هي ما إذا كانت هذه الفئة أحد أفراد ذاتها أم لا. فإذا افترضنا أنها كذلك فإن فئة ذاتها لا تكون أحد أفراد فئة لا تشتمل على ذاتها، لكنها لكي تكون أحد أفراد فئتها، لا بد أن تكون من النوع الذي بحث أولًا. أي ليست أحد أفراد فئتها، أما إذا افترضنا، بعكس ذلك، أن الفئة موضوع البحث ليست أحد أفراد ذاتها فإن فئة لا تكون مثالًا لفئة لا تتمس ذاتها، غير أنها لكي لا تكون عضواً في فئتها لا بد أن تكون إحدى الفئات في تلك التي طرح السؤال الأصلي حولها، ومن ثم فهي أحد أفراد ذاتها، وهكذا نصل إلى تناقض في كل حالة على أن من الممكن التخلص من هذه الصعوبات إذا لاحظنا أن من الواجب أن ننظر إلى الفئات بالطريقة نفسها التي تنظر بها إلى فئات الفئات، مثلاً تمتع في الظروف العادية من التحدث عن أفراد البشر على مستوى الأمام نفسه.

(*) باستثناء: أن القراء المختصين والباحثين في التوسع بالمجال الرياضي، ينصب المقرئون بالآلة نفسه بالمفاهيم التي ذكر المؤلف أنها في الصفحات التالية، والتي لا مكان لها في رأيهم - في كتاب عام عن تاريخ الفلسفة - ولقد رجعوا رسلاً ها هنا لا يحكم تخصصه في نطاق الرياضي فقط. ويستطيع القارئ أن ينقل مباشرة إلى موضوع "الفترة المعاصرة"، [الترجمة].
عندئذ يصبح من الواضح أنه ليس من حقنا التحدث عن الفشات التي هي أعضاء في ذاتها بالطريقة التي تحدثنا بها عنها عندما طرحنا المفارقة. والواقع أن الصعوبات المتعلقة بالمفارقات قد عولجت على أنحاء شتى. ولم يتم بعد التوصل إلى اتفاق عام حول الطريقة التي ينبغي بها التخلص منها. لكن هذه المشكلة على أي حال قد تبهت الفلاسفة مرة أخرى إلى الحاجة الشديدة إلى التدقيق في طريقة تركيب الجمل، وفي الألفاظ المستخدمة فيها.
نظرية متوازنة. وعلى حين يكون من الممكن بالنسبة إلى الماضي، تأمل مراحل التطور في مجتمعها، فإن الحاضر أقرب إليها من أن ينجح لنا التمييز بين مختلف عناصر القصة بالقدر نفسه من التلاقي واليقين، والواقع أن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك. فمن السهل نسبياً أن يكون الأمر حكماً بأثر رجعي، وأن يصل إلى هؤلاء تطور التراث الفلسفي. أما لو تخيلنا أن من الممكن استباط دالة التغيرات المعاصرة بكل تفصيلاتها النوعية المميزة، كان ذلك وهم هيجلياً وأقصى ما يمكن أن تأمله هو أن ندرك بعض الاتجاهات العامة التي يمكن ربطها ببعض أسباب عها.

لقد تميزت الفترة المتاخرة من القرن التاسع عشر بعدد من التطورات الجديدة التي كان بها تأثيرها في المناخ المعيشي لعصرنا الحاضر. فهناك أولى انهيار الأساليب التقليدية في الحياة، التي كانت جذورها ترجع إلى عصر وما قبل التصنع. ذلك لأن التنمو الهائل في القدرة التكنولوجية جعل الحياة عملية أعقد بكثير جداً مما اعتدنا أن نراه عليه من قبل، وليس من مهمتنا هذا أن نقرر إن كان هذا خيراً أو شرًا، بل بكيئنا أن نلاحظ أن المطالب المفروضة على عصرنا أشد تنوهاً بكثير، وأن الشروط المطلوبة منها لكي نواصل حياتنا المعقدة أشد تكلفًا بكثير مما كانت عليه في أي وقت مضى.

هذا كله يعكس على المجال الثقافي والعقلي بدوره. فعل والإنه، كان في وصف شخص واحد من قليل أن يكون متمكنًا من عدة فروع علمية، أصبح من الصعب على نحو متزايد في الوقت الراهن، أن يكتسب شخص واحد معرفة متبناة حتى بميدان عالي. والواقع أن تفتتيت المبادئ العقلية إلى أجزاء يزداد نطاقها ضيقاً بالتدرج، قد أدى في العصر الحاضر إلى ارتباط حقيقي في لغة الحوار. وهذه الحالة غير الصحية إما في حصيلة تغييرات مفيدة نسبياً مع نمو المجتمع التكنولوجي المعاصر، فحتى عند ليس بعيداً في الماضي كانت تسود في جميع أرجاء أوروبا الغربية، لألا في بلد بعينه فقط.
خلفية مشتركة يتقاسمها كل من يبلغ مستوى معين من التعليم.
وبالطبع لم تكن هذه مظاهر الشمول أو المساواة في الفرص. فقد كان التعليم عادة، في تلك الفترة، مرتبطة بامتياز خاص، وكان من نصيب قلة محظوظة. وهو وضع أزيل في الوقت الراهن إلى حد بعيد. ظلم عصر ما قبل الآن هو الكفاءة، التي هي ميزة من نوع مختلف، على أن هذا الأساس المشترك للتفاهم قد اختفى منذ ذلك الحين، وأصبحت مطالب التخصص وضغوطه توجه الشباب إلى قنوات أضيق، قبل أن تتاح لهم فرصة تعمية اهتمامات أوسع. وفهم أفضل للعالم. ونتيجة لهذا كله، أخذت تزداد إلى حد بعيد صعوبة الاتصال والتوفاه بين أولئك الذين يكرسون أنفسهم لموضوع مختلفة في البحث.

غير أن القرن التاسع عشر قد تولد عنه عامل آخر أوضح، من العوامل المؤدية إلى صعوبة الحوار والتوفاه. فقد شهد ذلك القرن انهيار ثور وسيلة التعبير التي ظلت منذ عهد قديمة وسلة مشتركة بين الثقافتين في جميع الأمم الأوروبية. فقد كانت اللاتينية هي لغة الباحثين والمفكرين والعلماء، منذ عصر شيصر حتى عصر النهضة. ولكن حين كتب جاوس Gauss مؤلفه المشهور عن السطوح المقوسة باللاتينية، في أولى القرن التاسع عشر، كان ذلك قد أصبح نوعاً من التمسك بتقليد غائب. أما اليوم فإن الباحث في أي فرع ينبغي عليه أن يلم بلغتين جديدتين أو ثلاث غير لغته الخاصة. إذا ما أراد الإطلاع على الأعمال التي تتم في ميدان تخصصه. وقد أصبحت هذه مشكلة غير هينة. لم يتم الاعتداء على حله لها حتى الآن. وإن كان يبدو أن لغة جديدة ما سيغطي عليها. بعض الوقت، أن تأتي الوظيفة التي كانت اللاتينية تقوم بها من قبل.

ومن السمات الجديدة الأخرى للحياةเผยية في القرن التاسع عشر، الاقتصال بين النشاط الفني والنشاط العلمي. وبعد هذا الانفصال تراجعا إذا ما قرون بالمزاج العقلي الذي كان سائدا لدى أصحاب النزعة الإنسانية في عصر النهضة. فعلى حين أن هؤلاء...
الفكران الأسبق عهدنا كانوا ينشدون العلم والفن في ضوء مبدأ عام واحد من التوافق والتناسب، فإن القرن التاسع عشر قد تعوض بتأثير الحركة الرومانسية، عن رذ الفعل عنيف ضد الأضرار التي بدأ لهم أن التقدم العلمي يحققها الإنسان. فعدل خليل أن الأسلوب العلمي في الحياة بعمامه وتجاربه ينفع روح الحرية والمغامرة التي لا يستغنى عنها الفنان ومن الغريب أن الرأي القائل بأن النظرة التجريبية لا تكشف أسرار الطبيعة قد أغرى عنه جوته من قبل، وكان ذلك خطأ في إحدى حالاته الرومانسية، وعلى أي حال فإن التضاد بين العمل ورسوم الفنان يعبر بوضوح عن الانفصال الذي أشرنا إليه.

وفي الوقت ذاته حدث نوع من التعايش بين العلم والفلسفة. فخلال القرن السابع عشر وأواخر القرن الثامن عشر، كان أولئك الذين قاموا بدور مهم في الفلسفة في معظم الأحيان، أشخاصا لا يمكن أن يوصفوا بأنهم مجرد هواء في السياق العلمي، غير أن هذا الانسجام في نطاق النظرية الفلسفية اختفى خلال القرن التاسع عشر، في إنجلترا وألمانيا على الأقل. وكان ذلك راجعا في الحقيقة الأولى، إلى تأثير الفلسفة المثالية الألمانية. أما الفنون فكانت في ذلك الحين، كما ذكرنا من قبل، محسنة ضد تأثير تلك المثالية الألمانية. لسبب سبب هو أن الفنون لا تتلائم بسهولة مع هذا النوع من الفكر التأملى، وتنتهي لذلك، لم يكن لنفس ذلك البيان مع العلم والفلسفة التي نستخدمها من التأثير في فنونا، ولكن هذا الانتشار استمر على وجه المعلوم منذ ذلك الحين. صعب أن العلما والفلاسفة لا يتجادا كل منهم الأخر، كما تناولت تجاوزًا تاما، ومع ذلك يبدو من المعلوم أن تذكر أن كل طريق كثيرا ما يحقق في فهم ما ينجم به الفترات الأخيرة. وكذا فإن مغامرات بعض العلماء المعاصرين في ميدان الفلسفة ليست في أغلب الأحيان. أكثر توقيفا من المحاولات الفلاسفة المثالية في الاتجاه المضاد.

أما على الصعيد السياسي فان القرن التاسع عشر كان هو أوروبا عصر خلافات قومية متزايدة، على خلاف القرن الأسبق الذي لم يكن ينظر إلى تلك المسائل بمثل هذه الحدة. ففي القرن الثامن عشر كان
في وسعي النبلاء الإنجليز أن يقضوا شهور الشتاء على سواحل البحر المتوسط، كما اعتادوا من قبل، في الوقت الذي كانت فيه فرنسا تخوض حربًا ضد إنجلترا. وهكذا كانت الحرب، مع كل فينها، أخف إلى حد بعيد مما أصبحته عليه بعد ذلك، ولكن الوضع قد اختلف في الحروب القومية الكبرى التي ظهرت خلال الأعوام المئات الأخيرة.

فأصبحت الحرب أكبر بكثير، شأنها شأن كثير من الأمور في حياتنا المعاصرة، والشيء الوحيد الذي أنتج العالم من الدمار الكامل هو أضواء الكفاءة الأثرية في حكامها. ولو قدر لشخص في مثل عصرنا أشرس، لم يستسلم أن يعتعل بذلك الحكم في أيامنا هذه، بحيث تكون الآلات الموضوعة تحت تصرفه قنبلة ذرية بدلًا من التحليق، لكان مصيرنا الفناء الفوري.

على أن الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر لم تستطع أن تنتبا بكل هذه التطورات، بل كان يسود، على العكس من ذلك، نوع من التفاؤل العلمي جعل الناس يؤمنون بأن مملكة السماء أوصى أن تحل في الأرض، وأدى التقدم السريع الذي تحقق في العلم والتكنولوجيا إلى الاعتقاد أننا أوقينا على حل جميع مشكلاتنا. وكان المتوقع أن تكون فيزياء نيوتن هي الآداة التي تضطلع بهذه المهمة. غير أن كشف الجيل التالي قد أحدث صدمة عنيفة لدى أولئك الذين ظنوا أن كل ما تبقى أمامنا هو تطبيق المبادئ المعروفة للنظرية الفيزيائية على الحالات الخاصة التي تعرض لنا. كذلك فإن الكشف المتعلق بالتركيب الداخلي للذرة قد أدت، في عصرنا الراهن، إلى زعزعة النظرة الهادئة المستمرة التي كانت سائدة عند نهاية القرن الماضي.

وعلى الرغم من هذا كله مازال هناك قدر من هذه النزعة التفاؤلية العلمية سائدة، إذ يبدو أن إمكانات تشكيل العالم عن طريق العلم والتكنولوجيا لا حد لها. وفي الوقت ذاته هناك شك متزايد، حتى بين الخبراء أنفسهم، في أن العالم الجديد الذي تخلقه هذه التكنولوجيا قد لا يكون نعمة خالصة كما يتخيل أنصاره المتحمسون، وذلك لأن جيلنا
الحالي قد أتيح له فرص كثيرة لكي يلاحظ في أثناء حياته إحدى النتائج المؤلمة للكبرى العالم الجديد، وهي أن المنظمات الإغاثة ضرورية من الاعتقادات بين البشر. هذا الإغاثة قد يجعل المجتمع أكثر كفاءة وأكثر استقراراً، ولكنه سيكون بالتأكيد بداية النهاية بالنسبة إلى كل جهد عقلي، في العلم أو في أي ميدان آخر. والواقع أن هذا النوع من الحلم هو في أساسه نموه وهمي. يفترض أن هناك حالات نهائية فصوي يمكن بلوغها، وأن البحث العلمي عملية يمكن أن تتف حول، غير أن هذا رأي باطل، والصحيح - على العكس من ذلك - هو أن البحث لا حدود له، وربما كانت هذه الحقيقة الأخيرة هي التي ستبيننا آخر الأمر من ذلك النمو من الأهداف الذي يحلم به صناع الأوزم الطوباية من أن إلى آخر.

إن الاعتقاد الهائل في نطاق السيطرة العلمية يشير مشكلات اجتماعية جديدة ذات طابع أخلاقي. ولنستناد إلى كشف العلماء واختراقاتهم في ذاتها لكاتب محايدة من الوجهة الأخلاقية. ولكن القوة التي تُمكننا إياها هي التي يمكن تحويلها في اتجاه الخير أو الشر، والواقع أن هذه ليست مشكلة جديدة بالمعنى الصحيح، ولكن ما يجعل نتائج العلم أشد خطورة في أيامنا هذه هو الفعلية المرمية لأدوات الدمار المظاهرة في الوقت الراهن. وهناك ضعف آخر بين الواقع الراهن والأوضاع السابقة. هو أن المصادر العلمية الحديثة للكريست ونشاطه تتخذ طابعاً لا تعترف فيه جرائم 저ته من اجل التدمير، وهذا أحداً ابتداعاً كل الانتقاد ما كانت عليه الأوضاع أيام الإغريق، حين كان من أفضل الجراحات التي يمكن أن يرتكيها اليوناني في زمن الحرب، قطع أشجار الزيتون.

ولكننا بعد أن وجدنا كل هذه التحذيرات ينبغي أن نتذكر أن من أصعب الأمور رؤية الأمر لعصره من منظور صحيح، وفضلاً عن ذلك فيلم تحدث حتى الآن، طوال تاريخ حضارتنا، حالة واحدة لم ينتمي فيها ذو من البصيرة والعزم، في نهاية الأمر، من الوصول إلى طريقة لإصلاح
لقد كان رد فعل العلم ضد الفلسفة، في المجلة النهائية، إحدى النتائج وضعية كونت. فقد رأينا في هذا الصدد أن كونت كان حريصاً على استبداد وضع الفوضى، وكان يرى أن ما يجب عمله إزاء الظواهر الطبيعية هو وصفها لا تفسيرها. ولهذا البرنامج يرتبط على نحو ما بالحالة العامة للتفاؤل العلمي في العصر، إذ لا يمكن أن يظهر موقف كهذا إزاء التفكير النظري إلا حين يسود الشعور بأن العمل العلمي قد وصل إلى درجة من الاكتمال وأن النهاية باتت على مرمى البصر.

ومع ذلك، تؤدي هذه الملاحظة، بالنسبة إلى هذا الموضوع بالذات، أن هناك قوة كتبتا نيوتن، يتقربها كثيرون بمغزى عن سياقها، فيؤدي ذلك إلى تشويهها. ففي معرض، حيث نيوتن عن الطريقة التي تسير بها الأشياء الضوئية، قال بطريقة حذرة إنه لا يضع فرضيات. فهو لا يحاول أن يقدم تفسيراً، ولكنه لا يقصد أن هذا مستحيل. ومع ذلك يمكننا أن نفترض بأنه حين تُطرح نظريات قوية مثل نظرية نيوتن، تظل تستخدم طوال وقت ما استخدمنا فعلاً من دون حاجة إلى مثل هذه الفرضيات. وقبل ما اعتقد العلماء أن فرضيات نيوتن تسهم على أن تحل جميع المشكلات الباقية. كان من الطبيعية أن يؤديه وصف على حسب التفسير. ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة المتأخرين كانوا يميلون على الطريقة الهيوجلية، إلى الجمع بين كل شروط البحث في نسق واحد شامل. وفي مقابل ذلك رأى العلماء أن أنابيبهم ينبغي أن تدرج ضمن فلسفة واحدة كهذه. أما المطلب الواعظ بضرورة التجربة حدد التشريحة ووصفها، فقد تم الربط عن وعي بين وعى المعودة إلى «كانت» وأتباعه. ذلك لأن البحث عن تعديلات للظواهر والمعنى إلى تقديم
تفسيرات. يعني الخوض في ميدان الأشياء في ذاتها، حيث لا تطبق المقولات المستخدمة في التفسير أصلا. لذا لا يد أن تكون مهمة تقديم التفسيرات مهمة وهمية خذاء.

هذا الموقف من النظرية العلمية هو الطابع المميز لجماعة كاملة من العلماء، المهتمين بالنتائج الفلسفية لأعمال البحث العلمي، ولكن ينبغي أن نلاحظ، في صدد استخدامهم اسم "كانت" في هذه المسألة، أن وجهة النظر التي يمثلها هؤلاء المفكرون ليست كافية بالمعنى الأصلي للكلمة. ذلك لأن نظرية المعرفة عند "كانت"، كما رأينا من قبل، تجعل إطار مقولات التفسير شرطا ضروريا للتجربة. وفي هذا السياق الحالي يوصف التفسير بأنه غير علمي إذ "يتصر" أنه يتجاوز التجربة، ولذا لا يمكن أن يقال عن هؤلاء العلماء الوضعيين إنهم فهموا كانت فيما سليما.

E. Mach

ولقد كان أشهر ممثلي هذه الجماعة هو إرنست ماخ (1836 - 1916) الذي يقدم إلينا كتابه "علم الميكانيكا عرضا وضعا للميكانيكا". وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، حرص كل خلال عصر على تجنب استخدام المصطلح المدرسي الذي تسبب بقدر ما إلى فهميتان فيزياء نيوتن، ومن اجتهاد أسلحته مصطلح "القوة". فالقوة ليست شيئا يمكن رؤيته، بل إن كل ما يمكننا قوله هو أن الأجسام تتحرك على أنجح معينة. لذلك استغني ماخ عن القوة وعرضا من خلال تصور حركي بحت هو "عجلة السرعة". وبالطبع فإن ماخ لا يعتبره تقديم ميكانيكا أكبر إحكاما من حيث هي علم، بل إن الممارسة الوضعية هي في الواقع تطبيق "سكنك أفهام" على ما يبدو أن نجد طفيلة زائد لتصورات علمية لا جدوى منها. ولن يمكننا أن نبحث هنا بالتفاصيل إذا كان هناك مبرر لعملية الإزالة هذه. ولكن من المهن أن تؤخذ مسألة واحدة فيما يتعلق بالمنهج العلمي بوجه عام، فاستبعاد الفرض معاي إساءة فهم وظيفة التفسير في العلم، وذلك لأن الفرض يفسر بقدر ما يعلل الظواهر ويتنا بمستقبلنا. وإذا لم يكن هو ذاته موضوعا للبحث.
فمن الممكن أن يظل يفسر، وذلك على الأغلب بقدر ما لا يتعارض مع الوقائع، ولكنه لا يفسر إلا لأن يظل هو ذاته بلا تفسير. وإذا ما يؤد
إيجاد تحليل له هو ذاته، لا يوجد يفسر، بل ينبغي تحليله بفرض آخر
يظل يدوره بلا تفسير، وليس في ذلك أي غموض: إذ إنك لا تستطيع أن
تفسر على الفور كل شيء، في أن واحد. ولكن الوضعين يخططون حين
ينتهون إلى أنك لا تستطيع أن تفسر أي شيء، على الإطلاق. ذلك لأننا
لو افترضنا أننا قرنا التحليل عن كل الفروض، فكيف إذن سنظل نمارس
علمنا؟ إن كل ما ينبغي عندئذ سيكون نوعين من التصنيف على غرار ما
قامت به بيك: وهذا التصنيف، كما رأينا، لن يفيدنا كثيراً. وهكذا فإن
مجرد استمرار العلم في طريقة هو في ذاته تقيد لوضعية مفكرين مثل
مايخ ونستطيع أن نجد أوضاع وأصحر نقد للمذهب الوضعي في
أعمال مايرسون (1859 - 1935). حيث نجد نظرية
في العلم تمتلهم روح «كانت» بطريقة أصيلة في مبدئها العام، وإن لم
تنتقد بثقايلها.
والواقع أن الفلسفة العلمية، في محاولاتهم إيجاد بدائل علمية
لا يطلقون عليه بازدراء اسم «الدعاية». قد وقعوا في كثير من
الأحيان في مشكلات ميتافيزيقية خاصة بهم، وليس في هذا ما
يدعو إلى الاستغراب. فعلى الرغم من أنه قد يكون لهم بعض الحق
في رفض التأملات الميتافيزيقية للفلسفة، فإنهم لم يدركوا أن
البحث العلمي ذاته يضمن في طريقة على أساس فروض نسبية
معينة. وإلى هذا الحد، على الأقل، يبدو أن «كانت» كان على حق.
فالفكرة العامة للسبيكة مثلاً شرط مسبق للعمل العلمي. وهي
ليست نتيجة بحث، وإنما هي افتراض مسبق، حتى لو كان ضمنها
فقط. يحتاجون من دونه السير في طريق البحث. ولو نظرنا في
ضوء هذه النظريات، إلى التجدي hät القائمة التي ظهرت أخيراً
في كتابات العلماء، لما وجدناها مثيرة للإهتمام إلى الحد الذي تبدو
عليه للوحيدة الأولى.
أما بالنسبة إلى دلالة القضايا وإجراءات البحث العلمية، فقد كان الاتجاه يسير نحو طرحها جانباً لمصلحة شكل من أشكال الطقوس الرياضية. فقد أدت كشف العلم إلى زعزعة النظرة النيوتونية إلى العالم، وكل ما كانت تتصف به من صلاحية واكتمال غير أن العلماء بدلاً من أن يحاولوا توسيع مدى هذه النظر، اكتشفوا - على وجه العموم - معالجة مشكلاتهم عن طريق الاستعانة بنظريات رياضية يمكن أن تأتي بنتائج مرضية إذا ما قُدرت بالطريقة المناسبة. وهكذا فإن الخطوات الوسطى، المتعلقة بالحساب والتحليل، ترك وحدها، وتقوم بوظيفة مجموعة من القواعد فقط، والواقع أن الموقف الذي هو واسع الانتشار، وإن لم يكن سارياً على الجميع، ينكرنا إلى حد بعيد بالنزعة الصوفية العددية عند الفيثاغوريين وأتباعهم في عصر النهضة المتاخرة.

أما في الفلسفة ذاتها فقد أدت هذه الاتجاهات العامة إلى إيجاد حركة مستباعدة عن العلم. ولن يمثل ذلك فقط في عودة ظهور الاتجاهات الشمالية في القارة الأوروبية، بل إنه يستحق أيضًا على الفلسفة الإنجليزية التي تسير في اتجاه لغوي إلى حد بعيد. فإذا بدأنا بالحديث عن هذه الأخيرة (أي الفلسفة الإنجليزية) لوجب أن نوافق على الرأي القائل إنه ليس من مهمة الفلسفة بالفعل أن تقوم بإكتشافات. بل إن مهمتها تتحصر في تقدير مزايا الطريق المختلفة في الكلام عن الأمور التي تعبر بها جميع الأطراف. وهذه، على أي حال، إحدى المهام التي كانت الفلسفة تقوم بها على الدوام. ومع ذلك فإن الآراء الفلاسفيّة المختلفة قد تساعد على تقديم البحث العلمي أو تعلوته بدرجات مختلفة.

فإذا عدنا إلى ميدان الفلسفة بمعناها الصحيح، وجدنا أن السرح الفلاسفي في إنجلترا كانت تسيطر عليه، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، المثالية التي انتقلت إليه من داخل القارة: ففي بريطانيا يأتي المطر من أيرلندا وتأتي المثالية من ألمانيا، غير أن الشخصية
النشطة المعاصرة

العلاقة بين الفكر والواقع 

الدورة الأولى: البناء وaktiv (1845-1924) الذي درس والف في أكسفورد، وصاحب رفضاً قديماً للمثلية، وكان يهدف إلى بلوغ المطلق: يذكرنا بالله أو الطبيعة عند أبينوزا أكثر مما يذكرنا بالفكرة المطلقة عند هيجيل، أما النهج الجدلي الذي اتبعته في مناظسته فلم يكن مبدأ للنمو العضوي، كما كان يفعل عند هيجيل، وإنما كان سلحاً كلامياً على طريقة أفلاطون والسابقيين عليه من الإلحاد. بل إن برايلي يبدل جهداً خاصاً من أجل معارضة التزاعة العقلية الواحدة عند هيجيل، التي كانت تتنطوي على اتجاه العقل في التوحيد بين المعرفة والوجود، وهو وارد آخر الأمر إلى سقراط والفينياغوريين. وبرادلي يحاول الهبوط إلى ما هو أدنى من الفكر العقلي ومقولاته، إلى مستوى الشعور المحيط أو التجربة الخالية، وهذه هي المرحلة التي تستخدم فيها أن التحدث عن الواقع الفعلي، أما الفكر فهو دائمًا نوع من التزيف لما يوجد فعلياً. فالنوع الفعلي إذ يضني عليه إطاراً دقيقاً من التصنيفات والارتباطات. وهكذا يرى برايلي أنه لا مفر لنا، خلال عملية التفكير، من أن نوقع أفساننا في التنافسات. وقد عرض برايلي هذه النظرية في كتاب أطلق عليه اسم "المظهر والحقيقة".

إن مصور هيجيل على الفكر هو أنه بالضرورة "علامة"، والعلاقات توقفنا في التنافس، كما يحاول أن يثبت، ولكي يبرهن برايلي على هذه النتيجة غير العادية يستخدم شكل آخر من أشكال حجة "الرجل الثالث" على النحو الذي استخدمها على شخصية بارمنيدس، في محاولة أفلاطون. ضد نظرية المشاركة عند سقراط.

فلا كنا نستatisfied المؤلف لتمييز من جهة ومتلازمة من جهة أخرى، فلا بد أن يكون في وسعتنا أن نميز، في أي صيغة أو كيفية.

(*) ترجم هذه الحجة على الفكر القائلة إن العلاقة بين المثل والأشياء الجوهرية في علاقة "مشاركة". فتقول إننا نشترك في الجرعة الأصلية، أننا نكون، إنما، إن، ونبدأ من سؤال "ما هو" بيفض، وهذا الرجول الثالث لا بد أن يكون له مثال. وهلم جرا... (الترجمة).
بعمينها، بين الجزء الذي هو كيفية المعرفة الصحيح، والجزء الذي يحدد الروابط العلائقية. غير أننا لا نستطيع أن نقوم بتعميم كهذا بين الأجزاء المختلفة لصفة أو كيفية، وحتى لو أمكننا ذلك، لواجئنا مشكلة الربط بين الجزءين مرة أخرى، مما يؤدي إلى علاقة جديدة تثير حجة الرجل الثالث» من جديد.

وهكذا فإن ميدان الفكر، ومعه العلم، يشوبه التناقض، ومن ثم فهو ينتمي إلى ميدان المظهر لا الحقيقة، والواقع أن برادي يصل هنا، ولكن بطريقة ملتوية تدعو إلى الدهشة، إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها هيموم، وإن كانت الأسباب التي أدت به إلى ذلك مختلفة. ولكننا مثل هيموم يرفض فكرة الذات لأنها تنطوي على علاقات، أما الوهبة الأديان التقليدية فتنتمي بدورها، وللسبب نفسه، إلى ميدان المظهر.

وبعد أن تخلص برادي من المظهر على هذا النحو، يجد الحقيقة في «المطلق» الذي يمكن تشبئته بالواحد في المدرسة الإيليلية، ولكننا نستطيع أن ننظر على مستوى أقرب إلى الطلباني من الفكر العقلي، في هذا المطلق تتعدد جميع الاختلافات وتحل جميع الصراعات، ولكن هذا لا يعني إلغاء الظاهرة، ففي حياتنا اليومية نفكر في العلم ونمارسه، مما يجعلنا ندمج في المظهر، وبالمثل فإن النشر الذي يرتكيه الناس مشغول في العالم اليومي العادي، يوصفنا هو، حريصاً على أن هذه الثقافات متماثلة في المطلق.

وفي كتب كروتشيه (1871 - 1952) Benedetto Crce نجد ضرورتها آخر من المثال، مستندًا في بعض جوانبه من الهيجالية، وإن كان التأثير المباشر لفيكيو أهم في هذه الحالة، ولم يكن كروتشيه فيلسوفاً أكاديمياً بل كان يتمتع باستقلال اقتصادي طوال حياته المتأهبة، ونظرًا إلى مكانته الدولية فقد صمد للعهد الفاشي من دون أن يلتح به أذي بالغ، وشغله بعد الحرب عدة مناصب في الحكومة الإيطالية.
فقد ألف كروتشي بزيارة في التاريخ والأدب، واسم في العام 1905
مجلة أدبية ترأس تحريرها، اسمها "النقد
المميت لنظرته الفلسفية، اهتمامه بعلم الجمال، نظره إلى تلك التجريدية
العينية التي يعبر بها الذهن حين يتأمل عملاً فنياً.
ولقد كان كروتشي يشارك هيجيل، وأي القائل إن الحقيقة روحية، إذ
إن الاتجاه الواحد عند هيجيل لا يترك مجالاً للصعوبات المعرفية التي
آثارها التجريبية الإنجليزية، ولا حتى تلك التي أثارتها تفسيرية كانت.
لكن على الرغم من أن إلحاح هيجيل على الجدل جعله يؤكد أن
العمليات الذهنية تطور على جهر إيجابي للعقوبات، فإن كروتشي يبدو
وكانه يعود هنا مبادرة إلى معاذفة فيكو القائلة بأن الحقيقة هي الفعل
وعلى أي حال فإن كروتشي كان واعياً لبعض نقاط
الضعف الرئيسية في الهيجيلية، كتطبيق الجدل على الطبيعة,
والتعليقات الثلاثة التي تطغى على ممارسات عديدة فيينية، ولكن
أكبر اختلاف هيجيل هو مفهوم المذهب الثاني عنده، وهو المفهوم الذي
وجهنا إليه من قبل بعض الملاحظات النقدية، ونستطيع أن نضيف الآن
إلى ما قلناه أن هناك نوعاً من التعارض بين فكرة التطور الجدلي
وفكرة بلوغ أهداف نهائية. أما كروتشي فيحتجز بفكرة التطور، وإن لم
يشبه الوصف الذي قدمه هيجيل لها، وبدلاً من أن يقول بالمسار
الجدلي، قال بشكل معدلك من أشكال نظرية المراحل عند فيكو، ذلك
 لأن فيكو كان يعتقد أن هذه التطورات دائمة، حيث يعود كل شيء، في
النهاية إلى نقطة البداية الواحدة، وهو رأي يرجع، كما رأينا، إلى
أحمد علي، أما كروتشي فقد نظر إلى هذه التغيرات على أنها تسريع
إلى الأمام، بحيث إن العقل، حين يعود إلى المرحلة الأصلية، يكون قد
اكتسب خلال مساره السابق استباصرًا جديداً.
ولكن ينبغي أن نعترف بأن كروتشي، على الرغم من كل ما رفضه
من هيجيل، يظل يحتجز في كتاباته بقدر معقول من الجدل، فهو
يتحدث في كتابه عن علم الجمال بطريقة تذكرنا بمنطق هيجيل إلى
حکمة الغرب

قد يبدو، ولنستمع إليه وهو يقول: "إن الرابطة الوثيقة بين الخطأ والصواب تنشأ من أن الخطا البشري، الخالص، لا يمكن تصويره، ونظرًا إلى أن من المستحيل تصويره، فهو غير موجود، إن الخطا يتكلم بصوتيين، أحدهما يؤكد البشري، ولكن الآخرين ينكره، وهذا تصادم بين نعم ولا، يسمى بالتناقض. هذه النص يفيد أيضًا في إبراز فكرة كروتشه القائلة إن الذهن مطباق بالنوع، فليس في العالم شيء لا يمكن أن نكتشفه من حيث المبدأ، وأي شيء، يستحيل تصويره لا يمكن أن يكون موجودًا، ومن ثم فإن ما هو موجود هو أيضًا قابل لأن يُصور، مما تغير ملاحظته أن بارادلي يؤمن بالشكل العكسي لهذه القضية، إذ رأى أن إن ما يمكن تصويره لا بد من أجل ذلك أن يكون موجودًا، وقد صاغ فكرته هذه على النحو الآتي: "ما يمكن وجوده وينبغي وجوده، موجود". أخيرًا إذا كان التأثير الهيجلي هو الذي جعل كروتشه يرحب في كاتب كاتب فلسفة عقلانيًا ينتمي إلى القرن التناسع عشر، على حين أنه كان في الواقع اضطهادًا ينتمي إلى القرن السابع عشر.

أما في فرنسا فإن أقوى الفلسفة تأثيرا عند نهاية القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين قد اتخذ وجهة نظر مختلفة في رد فعله على العلم. فهاري برجسون (1859 - 1941) ينتمي إلى الثرات اللاعقلية الذي يرجع إلى روسو والحركة الرومانسية. وقد أكد برجسون، كالبرجمانته، أهمية الفعل فوق كل شيء آخر، وكان في ذلك يعبر عن قدر من نفاد الصبر تجاه الاستخدام الدقيق والنصي للعقل في الفلسفة والبحث العلمي. فمن أهم سمات الفكر العقلي يبحث عن الدقة، وتمتلّق القواعد التي نص عليها ديكارت في كتاب "القال في المنهج"، وصناه جيدًا لهذه السمة، وأهم ما نلاحظه في هذا المدى هو أننا حين تحاول اختلاط الحركة العابرة للتجربة وحصرها داخل إطار اللغة، نوفق تدفق الواقع وصيروته، وتضع في مكانها صورة ل⊄ظية سكونية هزيلة له، هنا نجد أنفسنا مرة أخرى في مواجهة مشكلة
القرن العاشرة

هيرقليتس وبارمنيدس القديمة، والهدف الذي يسعى إليه برجسون هو الدفاع عن حقيقة المعرفة في التجربة. في مقابل تشويه الصيغة الجامدة التي تنتمي إلى العقل وسواه عن العالم.

إلى هذا الحد تذكرنا مشكلة برجسون بمشكلة برادلي. غير أن الحجة التي أتى بها برجسون، لل المشكله مختلف كل الاقتراع، فقد كانت ملاقاته برجسون مرتبطة في النهاية ارتباطاً وثيقاً بالنظريات الإلهية التي تبنى عليها، ومرتبطة بوجه خاص بنظرية عن الحقيقة ت تقوم على فكرة الترابية. أما عند برجسون فإن المطلق ذاته هو الفناء الذي ينبغي تجاوزه، وبهذا المعنى يمكن أن يوصف برادلي بأنه عقلي.

على حين أن برجسون لا عقلي.

إن فلسفة برجسون، على العكس من الفلسفات الوضعية، من مثالية ومادية، في القرن السابع عشر، تعود إلى النظرة التنائية إلى العالم، غير أن القسمين الذين أرجع الكون إليهما، يختلفان لما صنفته به النظريات التنائية السابقة. فأنادهما هو المادة، كما كانت الحال عند برجسون، أما الآخر فهو نوع من المبدأ الحيوي مختلف عن النظرتين됨ية في العالم، الذي قال به الفلاسفة المقابلون. هاتان القوتان الكبيرة: في الحيوية من جهة، والمادية من جهة أخرى، تشبيكان في صراع دائم يحاول فيه الاندفاع الإيجابي للحياة أن يتغلب على العقبات التي تضعهما أمامه المادة الجامدة. وفي هذه العملية تتشكل القوة الحية. وهي التي تستوعب منها، ولكنها تحتفظ مع ذلك بصفة الحريات الأساسية فيها، ويرفض برجسون نظرية التطوير التقليدية نظراً إلى ميلهما الفلالستية، التي لا تسمح بالإنchantment أي شيء، جديد بصفة أساسية. فاللاحق يبدو متضمناً على نحو ما في السابق، أو محاكاه، مما يؤدي إلى حمية الفعل التي تسهمها برجسون إلى القوة الحية، فالتطور في رأيه يتجلدwise اصيالاً، وهو خلائق بالمعنى الحرفي. هذه النظرية تعرض في أشهر كتبه، الذي يحمل عنوان "التطور الخلاقي"، والواقع أن نوع المسار التطوري الذي

233
يفترضه برجسون مأخوذ مباشرة من تشييده الخلق أو الإبداع الفني. فكما أن ما يحرك الفنان إلى الفعل هو نوع من الحداثة الخلاقة، كذلك تعمل القوة اليوسوم الفطرية في الطبيعة، أي أن التغييرات التطورية تحدث عن طريق اندفاعات خلقتها مستمرة تهدف إلى إيجاد سمات جديدة معينة. لم يكن لها وجود من قبل.

أما بالنسبة إلى الإنسان، فإن العملية التطورية قد أوصلتنا إلى حدود
طغى فيه العقل على الغريزة. ويرى برجسون أن هذا أمر مؤسف، تماماً
كما رأى روسي من قبل. فقد أتبعت عقل الإنسان إلى خلق غرائزه، وسلبه
بذلك حريرته، ذلك لأن العقل يفرض عليه الذهنية الخاصة على العالم،
فيفيد ذلك صورة مشوهة له. وهكذا نرى إلى أي حد تبتعد هذه الأراء
عن موقف العقليين الذي يرى في العقل قوة تحقق لنا التحرر.

وأعلى أشكال الغريزة هو الحدس. الذي هو نوع من النشاط الروحي
يتوافق بصورة مباشرة مع العالم. فعلى حين أن العقل يشع النجاحية، نجد
الحسد يندمج فيها على ما هي عليه. والمبعز الذي يسبب العقل في رأي
برجسون هو أنه لا يتطابق إلا مع العناصص السائد في العالم المادي
ووافق أن هذا الرأى يرتبط بفكرة اللغة بوصفها إطار يضم مفاهيم
يسودها العناصص. أما الحياة فهي في جوهرها متصلة. ومن ثم يعجز
العقل عن فهمها. ولذا ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى إلى الغريزة.

وبيربط التمييز بين العقل والحاسد عند برجسون بمثابا آخر مجاز له
بين المكان والزمان. فالعقل الذي يشكك العالم أو يجهل وجهه، يعمل بطريقة
لزمنية. شبيهة بالحلل، ولعندنا لم استخدام التقليل الذي أخبرنا إليه
من قبل بين النظري والمعملي. بمختلف الاشتقاقات لهاتين الكلمتين. نوحدنا
العقل نظرياً، فهو يتأمل العالم بطريقة هندسية، وبالنسبة إليه يكون هناك
مكان من دون أن يكون ثمة زمن. غير أن الحياة مسألة عملية تتباين في
الزمن، وهنا يكون للحاسد دوره. صحيح أن عمليات التشريح المكانية التي
يقوم بها العقل بعض الأهمية. ولكنها مع ذلك عقبة في وجه الفهم
الصحيح للحياة. أما الزمن الذي تحدث عنه النظرية الفيزيائية فليس

234
durée
ولعل أفضل فهم لنظرية بيرجسون هو أن تنظر إليها على أنها تعرض علينا بعض السمات النفسية، لا المنطقية. للحرية. وبهذا المعنى تكون متماثلية مع بعض الإتجاهات في النظرية النفسية، وهو حكم ينطبق بالمثل على الوجودية. وقد كان آتي تطور جديد في ميدان علم النفس هو نظرية التحليل النفسي. ولكن قبل أن نقدم موجزاً لها، ينبغي علينا أن نتحدث عن أتجاه آخر في علم النفس كان مضاداً للتحليل النفسي في تواج متعدد، أعني ذلك الأتجاه الذي يطلق عليه بصورة عامة اسم الـ«السلوكي».

لقد اتبعت المدرسة السلوكية في علم النفس من الوضعي، فهي تتكب تلك الكيانات الخفية التي كان يقول بها علم النفس الاستنباطي القدمي، وتقبل تمسكها بالسلوك الظاهر، فلها أهمية لاتقلدها إلى الأفعال التي نلاحظ أن الناس يقومون بها فعلًا. وأقصى ما يمكن السماح به هو أن نتكلم عن الاستعدادات للعمل على أتجاه معينة في ظروف معينة، وذلك ضمن إطار التصورات التي نستخدمها في وصف السلوك، وهذه أمور يمكن ملاحظتها بوضوح واختبارها بطريقة تشبه إلى حد بعيد تجارب عالم الفيزياء، وهذه الطريقة في النظر إلى الموضوع ممدود بسيط يتمثل في البحث عن تقسيمات فيزيائية كيميائية وفسيولوجية للظواهر النفسية، وهكذا تسير هذه النظرية في الاتجاه المادي والوضعي بالمعنى الذي أوضحناه. وقد كان من أشهر الإنجازات التي أثقت في هذا الأجلاء أعمال العالم الفسيولوجي الروسي باتلوف، الانعكاسة الكيفية (Conditioned Reflexes) (*). فكلنا قد سمعنا عن باتلوف وكلابه التي تفرز اللعاب، وقيام التجربة، باحتراس شديد هو تقديم الطعام للحيوان في الوقت نفسه الذي تعرض عليه فيه إشارة

(*) تشير في كتب علم النفس ترجمة هذا المصطلح بالفعل المعمّل «الشريط»، وفي زئبي أن هذه ترجمة غير صحية. تتسم بالمهمة كلمة (Condition) إذا استخدمت أسلوباً، لكن الكلمة إذا استخدمت فعلاً، فهي متعلقة بالشريحة. (Conditioning) وتتميي الخروج على الشريط (والتلفيق فيها كما نشاهد، أي عكس الترجمة الشائعة. ولهذا الإجابة الأخيري يستخدم تعبير «تكييف الهواء» (Air - Conditioning) ومنه اقتبسنا هذه الترجمة التي نراها أدق في التعبير عن المقصود من هذا المصطلح [المترجم].

236
الثورة المعاصرة

ما، كشكل معين على شاشة مثلاً، وبعد فترة معينة يصبح الشكل وحده كافياً لإحداث التأثيرات النفسية التي كان يتوقع حدوثها مع تقديم الطعام، وبدأ إفراز اللعاب بمجرد ظهور الإشارة، ويسعى هذا النوع من رد فعل باسم الفعل المنعكس المكيف.

والامر الذي يفترض أن هذه الأبحاث تهدف إلى إثباته هو أن الموقف العيبي، القابل للملاحظة، يكشف عن أحداث معينة متصلة به، لها ارتباطات يمكن تغييرها إلى حد ما عن طريق غرس عادات معينة.

وفي هذه النقطة نجد أن التفسير يستخدم علم النفس الترابطي بطريقة تقليدية إلى حد كبير، تشبه طريقة هيوم، لكن يبدو أن هناك نتيجة أخرى تستخلص من ذلك، هي أنه لا حاجة لنا إلى افتراض كيانات غامضة كالفكير، فكل ما يمكن أن يقال تغطية الحوادث المتراجعة، القابلة للملاحظة.

وربما كانت هذه صياغة مطرفة للقضية، ولا يمكن قولها قطعاً إلا في ضوء تحفظات معينة. ومع ذلك فيمكننا بالنسبة إلى هدفنا الحالي أن نشير إلى الاتجاه العلام، ونستطيع أن نجد في الفلسفة تطوراً مثلاً في بعض أشكال علم اللغة التي تستغني عن المعنى، لكن في تفسيره التقليدي، وتسميته بالأستخدام الفعلي للغة، أو بالاستخدام لاستخدامها بطريقة معينة في الظروف المناسبة. وهكذا يفترض هذه الاتجاهات اثناً - مثل كلاب بلفولف - يسيل لنا بدلاً من أن نفكر لكي نجد موقفاً مضاداً لهذا تماماً في النظرية النفسية التي ترتبط باسم سigmund فرويد (1856-1939).

فقد بدأ فرويد من وجهة نظر بيولوجية إلى حد غير قليل، ثم انتقل بمضي الوقت إلى علم نفس يقبل الكيانات الخفية بلا ترد، لذلك لأن مفهوم الذهن اللاشعور يحمل في نظريته موقعه عظيم الأهمية، وهذا اللاشعور هو - وفق طبيعته ذاتها - غير قابل للملاحظة المباشرة، فإذا تركنا جانباً بصورة مؤقتة الحكم على مدى صحة هذه النظرية لوجب أن نكرر أنها - على أي حال - فرض علمي مشروط إلى ابعد حد، أما
حكمة الغرب

أولئك الذين يبادرون إلى رفضها بدافع التخصص الوظيفي، فإنهم لا يفهمون وظيفة الفرض في النهج العلمي، لكن لندن إلى فريد. نجد أن نظرية الدهن اللاشعوري واساليب عمله تشكل أداة لتطوير مهنة متعددة في ميدان البحث النظري في علم النفس. أولها هو نظرية فريد العامية في الأحلام، التي نشرها العام 1900 بعنوان "تفسير الأحلام"، والثاني - الذي يرتبط بالأول - هو نظريته في النسيان، التي ظهر عرض مبسط لها العام 1902 ضمن كتاب "الأمراض النفسية في الحياة اليومية".

إن ما يميز الحلم عن حالة الوعي والبيضة هو أنه يسمح بنوع من الحرية والتغييل لا يستطيع أن يصمد، خلال حياة البيضة، للوقائع الصورية التي تواجهنا، لكن حريه الحالم هذه، مع ذلك، وهمية ليست حقيقية، وتلك هي النتيجة التي ينبغي أن توصل إليها أي نظرية عامة في الأحلام، والفرض العام الذي تتضمنه مؤلفات فريد هو أيضًا في هذه الحريه نصل إلى إشباع رغبات تظل في حياةنا العادية مكبوتة لأسباب مختلفة، ولا ينسى القالم هنا للغموض في البيئة الكبيرة والتركيب التفصيلي للجهاز النفسي للفرد. بل يكفي أن نشير إلى أن الحالم يكون لديه قدر من الحرية في إعادة تشكيك وإعادة بناء عناصر متكونة له أساس في التجربة المباشرة، يقوم بهذا العمل نفسه، لا بالنسبة إلى الرغبات المكبوتة التي ظهرت في اليوم نفسه فقط، بل أيضًا بالنسبة إلى الرغبات التي قد تكون أحيانا راجعة إلى الطفولة المبكرة ذاتها، ومهما التفسير هو إمساك اللسان عن المعنى الحقيقي للحلم، وهذا يقتضي التعرف على رمز معينه تتداخل في عملية الكبت من أجل إخفاء حقيقة غير مؤكدة، أو تجنب ذكر الحقائق باسمها الصحيح. إذا لم يكن ذلك مقبولاً، وقد وضع فريد خلال هذه التفسيرات مجموعة كاملة من الرموز، وإن كان الإقصاف يقتضي أن نقرر أنه كان في استخدامه إياها أكثر تحوطاً بكثير مما كان أتباعه، أما من الجانب العلاجي الذي كان يهم فريد لأنه كان
القرن الحاضر

طبقاً فإن الكشف عن هذه العمليات أو تحليلها نفسيًا كان يعد أمراً ضرورياً من أجل التخلص من الاشتبكات الناجمة عن الكتلة. صحيح أن التحليل لا يكفي لتحقيق العلاج، لكن أي محاولة للعلاج تصبح من دونه مستحيلة. وبطبيعة الحال فإن النظرة العلاجية إلى المرض ليست جديدة، إذ قال بها — كما رأينا — سقراط. كما أن أصحاب مدرسة التحليل اللغوي العثمانية يقولون برأي يقرب من هذا كل القرب عن الألغاز الفلسفية، التي يشعرونها بحالات عصبان للغوي يشفينا منها التحليل.

أما عن النسيان، فإن ضوئ بريت بينه وبين آليه مماثلة للكتاب، فنحن ننسى لأننا - يعني ما - نخاف أن نتذكر، ولا يد لكي نشفى من نسياناً أن نصل إلى فهم وإدراك للعوامل التي تجعلنا نخشي من التذكر.

لقد كانت الميزة التي أسست بها النظرية الفرويية هي أنها قد بدأت محاولة جادة لتقديم تحليل علمي عام للأحلام، ولا شك في أن بعض تفصيلاتها لا تقنعننا إلا قليلاً تاماً، إذ يبدو مثلاً أن هموم الروموت الفرويدي ليس مقيداً كله. لكن الشيء، الذي لفت الأنظار إلى التحليل النفسي بقوة تزيد على ما كان يمكن أن تكون له في الظروف الأخرى، هو اعترافه الصحيح بالسلوك الجنسي وكنه، وفي الوقت نفسه فإن هذه الحقيقة ذاتها جعلت التحليل النفسي هدفاً للكثير من التشبيح غير المركز على فهم سليم.

**

لقد كانت القوى السلطة في الفلسفة الأمريكية، منذ نهاية القرن الماضي هي صورة معدلة للبرجمانية. وكان أهم ممثلوها هو جون دوي (John Dewey 1859-1952) الذي كان أجادده يتجهون إلى منطقته نيو إنجلند، ومن ثم فقد تطغى فيه التراث الليبرالي الذي اشتهرت به هذه المنطقة. وكانت اهتماماته واسعة المدى دائماً تتجاوز نطاق الفلسفة الأكاديمية، وربما كان أقوى تأثير له هو ذلك الذي مارسه في ميدان التربية، وهو موضوع كانت له فيه إسهامات كثيرة منذ أن أصبح استاداً للفلسفة بجامعة شيكاغو العام 1894، وإذا كنا نلاحظ في
حكمة الغرب

أيما هذا أن الفرق لم يعد واضحا، بما فيه الكفاية، بين التعليم بمعناه التقليدي والتدريب المهني الذي ينطوي على المجتمع التكنولوجي على نحو متزايد. فإن من أهم أسباب ذلك تأثير أعمال دوي.

إن فلسفة دوي تتضمن ثلاثة مفاهيم رئيسية ترتبط بتطورات معينة حدثت من قبل، أولها هو العنصر البرمجياتي، الذي تحديثا عنه من قبل، فدوي يشارك بيرس رأيه القائل إن عملية البحث أساسية، وينتهي بعد ذلك التأكيد على الفعل، على نحو كان أقرب إلى برجونر من إلى البرمجياتية. صحيح أن البرمجياتين كانوا مقتنعين، كما ذكرنا من قبل، بأهمية الفعل، لكن ينبغي أن نذكر هنا أن جيمس قد أساء فهم بيرس، وأن الفاعليات التي كان يتحدث عنها بيرس أقرب بكثير إلى ما كان في ذهن فيكو عندما صاغ مفاهيم الخبرة في الفعل، وثانيا، ففي نظرية دوي قد وضح من الفكر الهيجلي، ويظهر ذلك بوجه خاص في تأكيد أن الهدف النهائي للبحث هو الوصول إلى الكلي الاستوائي أو الموحد، وهنا ينظر إلى الخطوات المنطقية التي تحدث خلال سنوات تحقق هذا الهدف على أنها أدوت توصل إلى هذا الكلي. هذه النظرية „الأداتية“ (Instrumental) إلى المنطق تشترك في عناصر كثيرة مع الجدل الهيجلي. إذا ما تأملنا على إنه أداة تتوزع إلى النسق الكامل، وقد وضح دوي كيف نتيجةً اتباع المدرسة البرمجياتية أن يتقيد بالتصورات التقليدية للصواب والخطأ كما توارثهما من الفلسفة الرياضية، عند فيتاغورس وأبيقاطو، بدلا من (Warranted Assertability) ذلك تحدث دوي عن إمكان الحكم بطريقة مسبقة وبدلا من نضيف تحققنا هو أن بيرس قد اعترف في مرحلته المتأخرة بوجود إجابة واحدة عن أي سؤال. هما كانت بعيدة المثال.

وأيضا يتعلق بهذه المسألة العامة، أعني الاستغناء عن الحقائق بمعناها المطلق، نستطيع أن نوجه النقد نفسه الذي تحدثنا عنه من قبل في صدد بروتاغورس، فلقنت فأن شخصا أكيد أنهن إذن يبحث

240
على الضجر، عندنا سياسات تروح برمجامية عما إذا كان فيه ما يثير 
به هذا الحكم، فماذا عساي يجيب؟ الواقع أنه ربما كان من المفيد له أن 
يعتلق مثل هذه الآراء عن، وفي هذه الحالة قد يشعر بالليل إلى أن 
يجب عن سؤال بالإجابة، لكنه سواء أجاب بنعم أو لا فإنه يتجاوز 
بذلك، على الفور، نطاق مبادئ البرمجامية، ذلك لأن المسألة لا تعود 
عندنا سؤالاً تبريرياً، فهو لا يفكر في ذرائع ثانية أو مبادرات على 
الإطلاق، لأن هذا يؤدي به إلى تسليط لانتقلا، بل إنه حين يجيب بنعم 
أو لا يفترض ضمنياً معنى مطلقاً للحقيقة، ولا يغير من ذلك احتمال 
أن يكون محظاً في حكمه على هذه المسألة أو أنه قد يقدم بينية حسية 
إجابة يضيع بطلانها، فعلى هذا كله ينبغي أن يقبل ضمناً معيار مطلق 
حتى يستطيع تقديم أي إجابة على الإطلاق، هذا النوع من النقد لا 
ينطبق فقط على النظريات البرمجامية عن الحقيقة، بل على أي نظرية 
تمسية تعريف الحقيقة من خلال أي معايير أخرى.

والواقع أنه ليس من الصعب أن ندرك من أي ذاتي هذه المحاولة 
من أجل إدراج المطلق ضمن إطار الفعل، لمصمدها في الأسس هو 
النقد البرمجوني القائل إن النظريات الموضوعية التقليدية في المطلق 
لا تسمح بظهور أي شيء جديد وواضح في العالم، مما يعني الذي 
تستلزم هذه الطريقة في التنوير هو الرغبة في التجديد وفي التوسع 
الاجتماعي. وهنا نستطيع أن نجد، في نهاية المطاف، خلقاً بين تبع 
النشاط البشري بين الإطار الشاب الذي تعتبر من خلاصة عن هذا 
النشاط في اللغة والمنطق، ولو لم يدرك الإنسان هذه المعايير 
ويعرف بها ت تعرض بسهوية لتجاوز نطاق المقول وإغفال الحدود التي 
لا تعداها قدراته.

أما الشخصية الرئيسية الثانية التي ينبغي أن نذكرها في هذا 
التصدر فهي الزميل السابق لكاتب هذه السطور أن. ن. هاويايتهد A. N. Whitehead 
(1874 - 1947)، وقد تحدثا عنه من قبل يوسفه 
منطقياً رياضياً، لكنه اهتماماته أخذت تتغير بالتدريج بعد كتاب

241
المبادئ الرياضية في اتجاه المشكلات الفلسفية التي يثيرها العلم المعاصر، وأنتهي به المطاف إلى الميتافيزيقا، وفي العام 1924 بدأ طريقنا كأن يكون جديدًا كل الجدة، بعد أن عبر أن أستاذًا في الفلسفة في هارفارد، وفي كثير من الأحيان نجد كتابته التي تنتهي إلى السنوات المتاخرة من حياته شديدة الوضوح عبارة الفهم، وعلى الرغم من أن وصف أي كتاب بأنه صعب ليس في ذاته نقداً بالطبع، فلا بد أن أعتبر بأن التأملات الميتافيزيقية لهوايتهد تبدو في نظرتي قريبة إلى حد ما، ومع ذلك ضابحاً أن تحدث عنها بإيجاز.

إن هوايتهد يرى أن علينا، لن تفهم العالم، الا تتابع تراث جاليليو وديكارت، الذي يقسم عالم الواقع إلى صفات أو كيمياء أولية وثانية، فمثل هذا الطريق لا يصلنا إلا إلى صورة تشهوها المقولات المقلانية، بل إن العالم يتالف من مجموعة من الفلاسفة من الأحداث العينية التي يبدو أن كل منها ينكمش بموجة لينينس، لكن الأحداث - على خلاف المونادات - وشبيبة وتتشابه لتفسح الطريق لأحداث أخرى، هذه الأحداث تحدث على نحو ما للأشياء، وهكذا نستطيع أن نشبه مجموعات الأحداث بجليزة هرتفيتس، والأشياء بإطلاع بارمنيتس، وطبعاً الحال فإن هذه - إذا ما أخذت معنى - كانت تجريدات، لكنها في عملياتها الفعلية ترتبط فيما بينها ارتباطاً لا ينفص.

أما عن الاتصال الفعلي بالواقع، فيبدو أنه يحتاج إلى معرفة من الداخل، وإلى تقارب بين العارف موضوع عرفته بحيث يصبحان كيانا واحدا، ونها نجد ما ينكمش بأسبرينو، وقد ذهب هوايتهد بالفعل إلى أن كل قضية ينبغي أن ينظر إليها آخر الأمر في علاقاتها بالنقد الشامل. ومن الواضح أن هذا شكل من أشكال المثالية المذهبة. وإن كان مختلفاً إلى حد ما عن العناصر المثلية في فلسفة دويو، فعلى حين أن تصور دويو لكل الواحد يرد إلى هيجل، نجد أن هوايتهد أقرب إلى المفاهيم العضوية في فلسفة شلنج المتاخرة.
هذه باختصار شديد هي الموضوعات الرئيسية في ميتشافريتز، هوايته، وأن لا أزعج لفسقية لفترة على معرفة المكانة التي سوف تكتسبها في تاريخ الفلسفة. غير أن ما له أهمية مباشرة هو السؤال الذي ينبغي بها. في هذه الحالة، مذهب ميتشافريتز، بصورة مباشرة، من الأشغال بمشاكل عامة في العلم، ولقد رأونا شيئاً كهذا يحدث بين الفلاسفة العقليين في القرن السابع عشر، وبين المثالين في القرن التاسع عشر، وهكذا فإن النظرية العلمية بقدر ما تحاول أن تضم العالم كلها تستخدم ذلك مشابهة لفترة ميتشافريتز، وما يتعلق فيه العلم هو إحساسه الأشد حدة بالمسؤولية تجاه الواقع الصليبي العنيفة.

***

إذا كان من الممكن أن يقال عن القرن التاسع عشر أنه أحدث في العالم تغييراً يفوق ما أحدثه أي فترة أخرى حتى ذلك الحين، فإن هذا الحكم يصدق أيضاً على السنوات الستين الأخيرة، التي كان التحول فيها أشد، فقد كانت الحرب العالمية الأولى تمثل نهاية عصر كاملاً.

كانت الفكرة الحربية التي ظلت الناس يستحضرونها قبل ذلك بأجيال عديدة هي فكرة التقدم. فقد بدأ أن العالم يسير نحو وضع أفضل وأكثر تحضر، تكون فيه أوروبا العربية هي السيد المشتق، يكون فيه بقية العالم مستعداً عليها سياسياً ودكتورياً، ولقد كان لهذه النظرية إلى العالم ما يبررها في نواح معينة، فمن المؤكد أن الغرب كان هو المهيمن سياسياً، كما كانت الصناعة تضمن له سلطة في القوة المادية، كل ذلك كان يسانده شعور هائل بالثقة بالنفس، وإحساس بأن الله يقف إلى جانب التقدم، ولقد أدى نحو المجتمع الصناعي إلى زيادة سريعة في السكان، فتضاعفت أعدادهم خمس مرات خلال قرن واحد في إنجلترا، من دون أن تحقق على الرغم من ذلك تأثيرات سالوس المشائمة، بل لقد كان الأمر على عكس ذلك، إذ إن قدرة المجتمع الصناعي على تدابير صعابه الأولى أدت إلى مزيد من اليسر في أساليب حياة المجتمع بوجه عام.
حكمة الغرب

ونتيجة لهذه التغييرات، شاع إحساس بالتفاؤل والثقة بالمستقبل، وهو إحساس لم يعد له هذا القدر نفسه من الرسخ، على وجه العموم، منذ ذلك الحين. ولقد كانت جميع الإتجاهات العقلية في القرن الماضي تشارك في هذا التفاؤل العام، فضمنهم المنفعة والبرمجامية والمادية كلهم كانوا متشبعين به، وربما كان أبرز الأمثلة هو النظرية الماركسية، التي نجحت في الاحتفاظ بإيمانها بحتمية التقدم حتى في الوقت الحاضر، وبالتالي كانت هي النظرية السياسية الوحيدة التي تمكن من المحافظة على اعتقاداتها على الرغم من الاضطرابات التي تفجست في العالم منذ ذلك الحين، وهذا يمكن القول إن الماركسية، في اتجاهها القطعي العام، وفي نظرتها الطباشيرية، هي أثر من آثار القرن التاسع عشر.

في مناخ التقدم هذا، بدأ الناس أن العالم مرتبط على أساس راسخة. ولم تكن هذه الفكرة المسبقة تصعيب تفكير أولئك الذين كانت حالاتهم المادية تسمح لهم بإتخاذ مثل هذا الموقف التفاؤلي فقط، بل إن المستضعفين بدورهم شعروا بأن مصيرهم يمكن أن يتحسن وكشف يتحسن، وهو على أي حال أمل لم يخب مع مضى الوقت. وأدى توفير التعليم الشامل إلى أُيضاح الطريقة التي يستطيع بها الناس التحسين أو ضعفهم، إذا كان في استطاعة من لا يملكون مزايا المركز الاجتماعي، في مثل هذا المجتمع الجديد، أن يعلوا على مركزهم بالعرضة والقدرة.

كان هذا العنصر التنافسي شيئًا جديًا في المدار الاجتماعي، وبالطبع فإن المنافسة بين التجار كانت قديمة قدم التجارة ذاتها، لكن الفكرة الفائقة إن الناس يستطيعون التحسين أو ضعفهم، الخصائص كانت فكرة أحدث عهدًا بكثير، ففي العصور الوسطى كان الجميع يسلمون بأن الأمر يرتبط خطأً لو حاول أن يتدخل في نظام فضت به المشيئة الإلهية، ولكن مفكري عصر النهضة تشكوها في هذه الآراء القديمة، على حين أن القرن التاسع عشر قضى عليها قضاء مثيرًا.

244
وبطبيعة الحال، فإن الأوضاع التي نصفها هنا لا تنتمي إلا إلى مناطق العالم التي أصبح للتصنيع فيها موطن قدم، وهي تشتمل إنجلترا وبعض أجزاء أوروبا الغربية، وبينما أن نذكر أن هذه المناطق لا تمثل إلا جزءاً صغيراً من سكان المعمورة، لذلك كان التأثير الذي مارسته هذه البلاد على التاريخ العالمي نتيجة لتقدمها الزائد. أعظم بكثير مما يناسب حجمها، لكن هذا يبدو ليس شيئاً جديداً بالنسبة إلى أحوال البشر، فقد كانت الإمبراطورية الفارسية القديمة، من حيث الحجم، أضخم بكثير بالقياس إلى اليونان، لكن تأثيرها كان ضئيلاً.

فقد بدا أن من الممكن، بالنسبة إلى من عاشوا في هذه الفترة وتأثروا بفكرة التقدم، وضع خطط المستقبل بثقة تامة. فقد كانت الأوضاع مستقرة إلى الحد الذي يبرر للناس أن يثemsوا مستقبل حياتهم بنظرة شاملة. وفي الوقت ذاته كانت هذه الخطط مسألة شخصية تماماً. ففي استطاعة امرأة أن يكتسب مكانة واستقراراً عن طريق جهود شخصية ذاتية. أما الوقوف إزاء المستضعفين فكان يتبع طابع الإحسان والمساعدات الخيرية التي يقدمها مواطنون كرملاء شاعرون بالمسؤولية. ومن الغريب حقاً أن بسماك كان هو الذي اتخذ أولى الخطوات في سبيل توفير الرعاية الاجتماعية، إذ استدعي شكلاً من أشكال التأمين الصحي للمعال لكي يسحب البساط من تحت أقدام خصومه الاشتراكيين.

ومن السمات الأخرى البارزة لهذه الفترة نظرتها التي كانت في عمومها ليبرالية إلى السياسة. فقد كان من الملم به أن الحكم شأنه هامشي. مهمته الفصل بين المصالح المتعارضة، ولم يكن يخطر ببال أحد أن تتدخل الحكومة في إدارة الصناعة أو التجارة، وإذا كنا نرى الحكومات ذاتها، في أبناها هذه، تدير أنواعاً شتى من المؤسسات الاقتصادية، فقد جاء ذلك نتيجة تأثير الماركسية على نظريتنا العامة إلى المسائل الاجتماعية. أما حركة التنقل فقد كانت طيلة تماماً في معظم أرجاء أوروبا، وإن كانت روسيا تعتبر عندئذ، كما هي الآن، استثناءً من
حكمة الغرب

والشيء الذي نلاحظه هو أن السفر إلى أوروبا الغربية من دون أي نوع من الأوراق إلا في إمبراطورية القيصر، حيث كان جواز السفر ضروريا، ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الناس لم يكونوا يسافرون عندئذ بالعدل الحالي نفسه. نظرا إلى ضخامة النفقات، مما قيد حركة الأشخاص الأقل ثراء، أما القيود التي أصبحت تفرض منذ ذلك الحين فقد تقلل على مدى انهيار الثقة بين الدول.

وفي المقدمة السياسية، تمتلك أوروبا منذ العام 1870 بنحو خمسين عاما من السلام، لكن هذه الحالة السعيدة لم تكن سائدة في العالم كله، إذ كانت هناك حروب استعمارية في أفريقيا، وفي الشرق الأقصي لقيت روسيا هزيمة على يد اليابان، التي خُلقت خطوات سريعة في محاولتها استيعاب حضارة الغرب التكنولوجية. ومع ذلك فقد بدأ العالم في نظر من يعيش في أجزاء أوروبا مكانا هادئا آمنا إلى حد معقول.

كان هذا هو الوضع إلى ما قبل ستين عاما فقط، وحين يعود الأمر بنظره إلى هذه الفترة يشعر بأن الناس كانوا في ذلك العصر يعيشون في عالم من الأحلام.

لكن هيكل القيم والأفكار المستقرة قد انهار كل بقيام الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918)، فعلى الرغم من ازدياد الوعي القومي خلال القرن التاسع عشر فإن الاختلافات بين الدول لم تخف حديثا، وأدى ذلك خلال فترة الحرب هذه إلى إجرام العالم في بحر من الدماء لم يعرف له حتى ذلك الحين مثلا، واقتربت هذه الكارثة إنهيار للثقة في التقدم، ونمو لجوء من الشك والارتباك لم يقف منه العالم تماما حتى وقتنا هذا.

أما من الناحية التكنولوجية فأن الحرب العالمية الأولى أظهرت إلى أي حد تجاوز التقدم في الأسلحة كل الأفكار التكتيكية للعسكرية، وكانت النتيجة مدمجة هائلة غير حاسمة أضعفت أوروبا الغربية إلى حد كبير، ولقد كان الوضع الضعيف وغير المستقر لفرنسا
منذ العام 1918 هو إلى حد بعيد من نتائج الجرح العائلي الذي أصابها عندما، وفي الوقت ذاته بدأت الولايات المتحدة تودي دوراً مستزيادًا في الشرق الأوسط. ومن جهة أخرى قاتلت الثورة البلشفية في روسيا، وكتبتها من بناء مجتمع صناعي جديد أقوى بكثير مما كانت عليه إمبراطورية القديرة في أي وقت، أما تلك المشاعر القومية التي كانت تدور تحت السطح منذ مؤتمر فيينا، فقد وجدت الآن تعبيراً عنها في صورة الدول القومية الجديدة، التي كانت كل منها تنظر إلى جارتها بعين الشك، وأصبحت حرية التنقل مقيدة بقيود لم تبدأ في الاختفاء مرة أخرى إلا في الأيام الأخيرة.

وعلى الرغم من ذلك كافة، أصبح من الواضح أن الاقتتال الداخلي بين الأمم الأوروبية كان كفيلاً بأن يهدد، منذ ذلك الحين، بقاء الحضارة الغربية ذاتها، وكانت هذه هي القوة الدافعة الرئيسية من وراء إنشاء عصبة الأمم في العام 1919، وكان من أقوى أنصار هذه المحاولة التي بنّأت من أجل إرسال أسس التعاون السلمي بين الأمم الرئيس ومساعد رئيس الولايات المتحدة. لكن الاقتراحات لم تلق في النهاية تأييداً من بلده ذاته، مما كان له دور كبير في إضعاف مركز عصبة الأمم منذ بداية نشأتها. ومن ناحية أخرى فقد أدت هزيمة ألمانيا إلى رد فعل تمثل في إحياء روح قومية أشد شراعة وتصولاً من أي حركة ظهرت من قبل، وهكذا أدت دينكاتوريا الاشتراكية الوطنية في ألمانيا إلى نشوب الحرب العالمية الثانية بعد عشرين عاماً من إنشاء عصبة الأمم. وفاقت هذه الحرب في مداها وتعريها أي حرب أخرى في التاريخ. ذلك لأن استخدام تكنولوجيا أكثر تطوراً في التسليح ونشوب النزاعات بين أيديولوجيات شديدة التعارض، كل ذلك حول الحرب بين الجيوش إلى حرب شاملة، أثرت مباشرة في الجانبين بقدر ما أثرت في العسكريين، وشهدت الحرب النزارية أول استخدام صاروخ لها في اليابان، والواقع أن هذا الإنجاز الذي لا يفوقه إنجاز آخر في القوة التدميرية، أدى في وقتنا الحالي إلى وضع إمكان التدمير الذاتي
في متناول يد الإنسان، وسوف تثبت الأيام إن كنا حكماً إلى حد مقارنة هذا الإجراء، والمتسائل أن تنجح هيئة الأمم التي حلت محل عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الثانية في الحيلولة بين البشر وبين تفجير بعضهم البعض إلى حد الفناء التام

لقد كانت القوى الرئاسية للثورة المدنية فعلاً قوة دافعة خاصة للتطور التكنولوجي، طوال التاريخ. هذا التاريخ والحرب، هذا ما أثبتته الأحداث الأخيرة بصورة صارمة، فقد أدى تقدم الهندسة الإلكترونية وهندسة الاتصالات إلى ما يطلق عليه الآن اسم الثورة الصناعية الثانية. وهذه الثورة تقوم الآن بتحويل العالم أمام أعيننا بصورة أشد ثورية حتى من الثورة الصناعية الأولى، التي كان قوامها الآلة البخارية.

وبالمثل، طارع على وسائل المواصلات تغييرات لم يكن أحد يحلم بها حتى القرن الماضي. ذلك لأن أساليب السفر لم تتغير إلا تغييراً طفيفاً منذ العصر الروماني حتى اختراق السكك الحديد. لكن منذ ذلك الحين حول الإنسان أسطورة إيكاروس إلى حقيقة، فقبل مائة عام فقط بدأ من الأمور المرفقة في القرن الأول، لأن دور حول العالم في ثمانين يوما، أما اليوم فقد أصبح ذلك ممكنًا في العدد نفسه من الساعات.

هذه التطورات البعيدة المدى قد تجاوزت أحياناً، في تلاقيها، قدرة الإنسان على التكيف مع الأوضاع الجديدة المحيطة به. فمن اللاحظ أولاً أن الصورات الدولية الهائلة قد أسهمت في القضاء على الإحساس بالأمان، الذي ساد في القرن السابق، إذ لم يعد من الممكن التطلع إلى المستقبل بنظرة بعيدة المدى كما كانت الحال من قبل، وفي الوقت ذاته فإن ممارسات الدول أخذت تتعدي بشدة على حرية التصرف التي كان يتمتع بها الأفراد من قبل. بهذه الظاهرة أساس متعدد أولاً أن التعقيد المتزايد للحياة الاقتصادية في البلدان الصناعية جعلها شديدة الحساسية لجميع أنواع الفلافلا والاضطرابات، ولذا فإننا مجتمعنا الحالي بالعصور الوسطى لوجدان...
افظ منها استقراراً بكثير، ولذا كان من الضرورة ممارسة قدر من السيطرة على القوى التي تتمتع بالإخبار بسياسة الدولة. ومن جهة أخرى فقد أثرت المشكلة إحداث نوع من التأثير المتبادل لتعويض أثر التقلبات التي تحدث حتمياً، مما يستتبع تدخل الدولة في المسائل الاقتصادية، وتثبيت البنية التي تقدمها الدولة، أصبحت تجربة الآن، إلى حد ما، تلك الخدمات التي تقدمها الدولة، هذه التغيرات ليست لها علاقة واثقية جداً بالنظام السياسي لبلد ما، بل هي تنظيم أساسي على تكنولوجيا حاضرنا، بل إن من الافتراض للنظر حقاً مدى تشابه البلاد ذات الأنظمة الشديدة الاختلاف في هذه الأوروب.

ولقد أدى الضغط الرهيب للتنظيم في حياتنا الحديثة إلى ظهور تيارات جديدة من الفكر اللاعقلاني في الفلسفة. ويمكن أن تعد هذه الانتقادات المعينة معنًى، رد فعل على فلسفة القوة التي استولتها أنظمة الحكم الاستبدادية المعاصرة، وهي أيضاً تمثل تمرداً على النظر الذي يعتقد أن العلم يهدد به الحرية الإنسانية.

ويتمثل التيار اللاعقلاني الرئيسي في الفلسفة في إعادة إحياء نظريات وجودية كان لها في الأزمة الأخيرة دور أساسي في الفلسفة في فرنسا وألمانيا، وسوف تتقلل بعد قليل إلى إبادة بعض التفاعلات الموجزة على هذه التصورات التي ينبغي أن نلاحظ أنها شديدة التباين إلى حد أننا كثيراً ما يتعرض بعضها مع بعض.

ولقد افتتح إحياء التصورات الموجودة، في داخل القارة الأوروبية، بعودة إلى المبادئ التقليدية، أما في بريطانيا فقد أخذت الفلسفة في الفترة الأخيرة تسير في الاتجاه اللاهوتي، بحيث إن الفجوة بين الفلسفة داخل القارة والفلسفة الإنجليزية لم تصبح في أي وقت بهذا القدر من الابتعاد الذي أصبحت عليه الآن، بل إن كل طرف لم يعد يعرف بأن ما يقوم به الطرف الآخر يستحق بالفعل اسم الفلسفة.
هذا، يُعتبر المراحل الزمنية للتطور التدريجي، حيث يؤدي المرء برسم تخطيط عام لا يعترض لخطر التحوّل فقط، بل أيضاً للافتقار إلى التطور، وهو أمر لا علاج له، ومع ذلك يمكن أن نشير إلى نتيجة واحدة مهمة: الشيء الذي أتاح للحضارة الغربية من فلسطين، متمكنة على العالم هو تكنولوجيتها، مقرّبة بانثروات العلمي والفلسفي الذي أدى إلى ظهورها، ولاتزال هذه القوى تبدو مسيطرة في الوقت الحاضر، وإن لم يكن هناك غير طبيعة الأشياء ما يحتم أن يظل الأمر على هذا النحو، فضمن امتداد المهارات التكنولوجية التي طورت في الغرب إلى سائر أرجاء العالم يمكن أن تهبط مكانة الغرب في مستواها الرفيع.

***

إن الفلسفة الوجودية داخل القارة الأوروبية هي في جوانب معينة أمر محير، بل إن من الصعب أحيانا أن يرى المرء فيها أي شيء يمكن التعرف عليه بوصفه فلسفة بالمعنى التقليدي، ومع ذلك يبدو أن نقطة البداية العامة التي تشارك فيها الحركة بأسرها في النظر إلى الذهن العقلي في الفلسفة على أنه عاجز عن تقدير تفسير سليم لمعنى الوجود الإنساني، فالمقبرة في حين يستخدم نسماً من المفاهيم يقدم أوصافاً عامة لا تتخطى المدى المميز للتجزئة الإنسانية الفردية، وهكذا عاد الوجوديون من أجل التغلب على هذا الإخفاق الظاهر إلى ما كان كيف كجزءاً من أسسًة الأحوال الوجودية للتفكير، فالطرقية إذ تتناول العالم من الخارج، لا تعتني الطرقية الحية في طابعها المباشر حقاً، بل ينبغي أن تدرك هذه التجزئة من الداخل.

مثل هذا المراقب يمكن أن يعالج على ناحية مبتدائية، فقد يشعر المرء بالدليل إلى القول إن الحياة الإنسانية بلا معنى أو دلالة إذا فهمت هذه الكلمات بالطريقة الطوافة في مثل هذه التأملات النظرية، فهدف الحياة هو أن تنبئها بأكثر الطرق طروافة وتفلوياً، وكل ما عدا ذلك من الأهداف إنما هو أوهام، فضلاً عن ذلك هناك ضعف أساسي في

250
تصور أحوال الفكر الوجودية نفسها: إذا فكرت في وجود أي شيء وجب عليك أن تفكر في شيء من نوع معين، أما الوجود وحده وفِذائه فهو مجرد نمط من المهيب، وهذه نتيجة كان هيجان ذاته وأعيان بها. لكن هذه حجة متكلفة، إنها صحيحة بلا شك، لكنها خليقة بأن تحضي فيما لم ير في المفكرون قولاً، لذلك ينبغي أن ننظر إلى الوجودية نظرًا أرحب، ونحاول أن نبين بإيجاز ما تريده أن نقوله.

إن فلسفة ياسيرز الوجودية، إذ تعرّف بثلاثة أنواع من الوجود، تظل -على الرغم من رفضها القاطع للميتافيزيقية المتالية- محترفًا بعنصر من الجدل بالمعنى الهيجلي، وقد وصل كارل ياسيرز (Jaspers 1883 - 1969) إلى الفلسفية من خلال اهتمام أسبق بعلم النفس، خصوصاً مشكلات علم النفس الصريح، وهذا فإن الإنسان يحتل مركز دراسات الفلسفية، وهذا المعني نستطيع أن نصف وجوديته بأنها إنسانية، وهو الوصف الذي استخدمه سارتر للدلالة على إتجاهه الفلسفي الخاص، لكن أقصى ما تقدمه الوجودية هو نزعة إنسانية ذاتية، في مقابل النزعة الإنسانية الموضوعية لمسيرة النضجه، لذلك كان استخدام الفلسفة الوجوديين لتعبير سارتر مضللًا إلى حد ما.

وفي نظرية الوجود عند ياسيرز، نجد ثلاثة مفاهيم مختلفة، فهناك في أدنى المستوى، العالم الموضوعي الذي هو هناك فقط، أي أن وجوده وجود - هناك، يدرك موضوعياً من الخارج، وهذا العالم يعطي ميدان العالم في جميع جوانبه، لكن هذا المستوى لا يسمح لجعل الذات تعرف على وجودها الخاص، بل الإن وجود الموضوعي الذي يسري على الميدان العالمي هو عملية في طريق الإحساس بهذا النوع الأول من الوجود، الذي يسميه ياسيرز وجود الأنا، أو الوجود الشخصي، هذا الضرب من الوجود ليس مصدر المعلومات العقلية التي تحكم عالم الوجود الموضوعي بل إن وجود الأنا أو الوجود الشخصي يوصف دائماً بأنه يشير إلى ما يتجاوز ذاته، ولن يكون الأمر قد ظلم ياسيرز لو وصف هذه الفكرة بعبارات أرسطوتها، فقال إن الوجود الشخصي ينطلق في ذاته على رصيد
لا حدود له من الإمكانات (Potentialities)، وهي سعي الأنا إلى تجاوز ذاته يتوافق مع نوع الثالث من الوجود، يمكن تسميتها بالتمثالي، وهو وجود في ذاته يشمل النوعين السابقين معا، وعلى الرغم من أن باسبرز لا يضع لنفسه أهدافا كتلك التي كان يستوفي المثلاني، فمن الواضح كل الوضوح أن ضروب الوجود الثلاثة عندنا هي نوعا جيد للمسار الجدي، بهذا القدر ينبغي أن تكون داخلنا، على ما في نطاق العقل، وهذا - كما رأينا من قبل - صعوبة كامنة في أي نظرية تهدف من حيث المبدأ إلى تقييد دور العقل، صحيح أن من حق مثيل هذه النظرية أن تستبعد بحقائق مألوفة، كالقول إن الناس تحركهم الاعتقادات مثلكما يحركهم العقل، وربما أكثر منه، لكن هذا ليس تقييدا للعقل، أما حين نصل إلى نظرية عقلية تحاول أن تهدم العقل ذاته، فعندئذ ينشأ تناقض لا سبيل إلى حل، ذلك لأن من الضروري الاستعانة بالعقل من أجل تفسير أي شيء على الإطلاق، وهكذا فإن إكثار قدرة العقل لا يمكن أن يعتبر عنه بأي طريقة نظرية، بل يظل غير قابل للتعبير عنه، ويدعمنا إلى الصمت.

ويمكن القول إن الوجودين أنفسهم قد أعترفوا بذلك إلى حد ما، ومن ثم كانوا أحيانا يجهدون الصمت، حتى لو لم يكونوا قد مارسوه بأنفسهم، أما باسبرز فقد كان واعيا بهذه الصعوبة، وحاول التخفيف منها بالقول إن العقل له أهميته في نهاية المطاف.

وعلى أساس هذا التقسيم للوجود، برى باسبرز أن العالم الذي هو بالضرورة ذو طبع تفترسي، لا بد أن يخفى في التوصل إلى إدراك أصول حقيقة الواقع، ذلك لأننا حين نسجم وجود تمييز بين التفسير موضوعه، نعترف ضمنا بهذا الإخفاء، والفكرة الضمنية هي أن كل القضايا إما هي تشويه اللفائف، فجدر أن القضية ليست هي في الشيء، الذي نستطيع عنه.

وهكذا فإن القضايا، ننظرها إلى كونها متعلقة بشيء آخر، توصف بأنها غير مطابقة. وينبغي أن نلاحظ أن القضية تعد هنا غير مطابقة وفق طبيعتها ذاتها، وليس لأنها - كما تقول المثالي - تتبع من مجموعة القضايا الأخرى التي تكتسب القضية في داخلها معناها الكامل.
لفترة العصرية

وهي رأي ياسبيرز أن الفلسفة تنتمي إلى ميدان الوجود المعطالي، أو الوجود في ذاته، أو تنقل على الأصح إن الفلسفة هي الجهود التي يبذلها الفرد في محاولة أن يصل إلى الوعي، أما الحياة الأخلاقية للفرد فتمتع ضمن دائرة الوجود الشخصي. ففي هذا المستوى يتداخل الناس ويعارضون الشعور بالحرية، وما كانت الحرية تقع خارج الإطار العقلي، فإذا لا نستطيع أن نقدم تفسيرا عقليا لها، وعلينا أن نكتفي بالاعتراف بمظاهرها في أحوال معينة. وهكذا يقول ياسبيرز - مستعيرا تعبيرا من كيركغورد - إن شعورنا بأننا أحرار يرتبط بحالة معينة من الجزء أو الفلق. نستطيع أن نقول، بوجه عام، إنه إذا كان العقل هو الذي يسود على مستوى الوجود - هناك فإن الأحوال الداخلية هي التي تسود على مستوى الوجود الشخصي.

وعلى حين أن وجودية ياسبيرز على المستوى المعطالي، تعمل حسابا للدين، كما كانت الحال في وجودية كيركغورد، فإن أعمال هيدجر (ولد العام 1889) (٢٥)، التي كانت الميناءزينقا تحتل فيها موقعها أهم، تشير في اتجاه مختلف كل الاختلاف، والواقع أن فلسفة هيدجر، التي استخدمت مصطلحات غاية في الغرابة، تتسم بالغموض الشديد. بل إن المرء يضطر إلى القول إن اللغة هنا تسبي بلا ضابط، ومن النقاط الرقيقة في تأملاته، تؤكد أنه العدم شيء إيجابي، ويتلك ملاحظة نفسية حُورت بعده تبدو قضية منطقية، كما يحدث في حالات كثيرة بين الوجوديين.

وفي فرنسا كانت الحركة الوجودية أوثق ارتباطا بالذات، وكان أشهر ممثلها هو سارتر (ولد العام 1905) (٢٦)، الذي كتب روايات إلى جانب دراسة فلسفية كبرى. وقد عرض في رواياته قدرًا كبيرًا من أفكار الوجودية من خلال شخصيات تواجه ذلك النوع من

(٢٥) توفي العام ١٩٦٣ (الترجمة).
(٢٦) توفي العام ١٩٨٠ (الترجمة).
الدعوة إلى الفعل، الذي هو جانب عظيم أهمية من جوانب الوجودية، ويتبع الشكل الروائي الأدبي أفضل وسيلة لعرض التأملات المتعلقة بحاجة الإنسان.

وسير سارتر إلى نهاية الشوط في الفكرة الوجودية المتعلقة بالحرية الإنسانية، فالإنسان يختار مصيره على الدوام، وليس في حياة الفرد أي ارتباط بالتراث الماضي أو الأحداث السابقة. وهكذا يبدو كل قرار جديد وكأنه يقضي نوعا من الالتزام الشامل، أما الذين يخافون من هذه الحقيقة الأليمة فإنهم يحاولون الاحتفاء بال בנية التي يضمنها على العالم، وهو أمر يشترك فيه رجل العالم مع المؤمن بالدين.

فكلهما يحاول الهروب من الواقع، ولكنهم يعترفان، في رأي سارتر، خطأ مؤسفاً. فالعالم ليس على النحو الذي يصوره العالم، أما الباء فهو في رأي سارتر قد مات منذ عصر نيبتتشه (9)، والواقع أن الشخص الذي لديه استعداد مواجهة العالم على ما هو عليه يذكرون بالبطل عند نيبتتشه، فمن هذا المصدر استمد سارتر خروجه على الإيمان الديني.

إنما تتصب عليه معارضة سارتر هو مفهوم الضرورة العقلانية، كما نجده عند لنبنتس، راشبيوزا، وكما توارث الفلاسفة الغربيين، وينبغي أن نذكر أن هؤلاء المفكرين كانوا يرون أن كل ما يوجد يمكن أن يُنظر إليه من حيث المبدأ على أنه ضروري، بشرط أن تكون نظرتنا واسعة بما فيه الكفاية، عندن لا يكون هناك مفر من النظرية الصورية التي تجدها عند سبيلز وأسبينوزا أو هيجيل، أي أن تكون الحرية هي التماشي مع مسار الضرورة. ولكن حين يرفض المؤام، هذه النظرة إلى الحرية، كما فعل سارتر، تتوالى بقية النتائج من تلقاها ذاتها، فالنظرة العقلانية إلى الضرورة تسوء، كما لاحظنا من قبل، في ميدان العلم النظري، لذلك ينبغي رفضها بمجرد أن نأخذ من فكرة الحرية الوجودية، وبالمثل ينبغي التخلي عن اللاهوت العقلي، وإن كان يبدو أن سارتر قد ذهب إلى أبعد مما ينبغي في محاولته أن يربط هذا

(*) انظر اللمانيت س 171 [الترجم].
الموقف بالإلحاد. ذلك لأننا لو كنا أحرارًا بالمعنى الذي يؤمن به سارتر، لكان في استطاعتنا أن نختار ما نشاء، والواقع أن المفكرين الوجوديين المختلفين قد اختاروا في هذه المسألة مواقف متناقضة كما رأينا من قبل. والحق أن الوجودية في نقدها للنظرية العلمية إلى الضرورة، تلقى منحنينا إلى مسألة مهمة. ولكن ما نقوم به ليس نقدًا علميًا فقد ما هو احتجاج إفلاسي قائم على أسس نفسية. فتصرد الوجودية على المذهب العقلي منبثق من حالة شعور بالاضطهاد، وهذا يؤدي إلى موقف غريب وشخصي إزاء عالم الواقع يشكل عقيدة في وجه الحرية. فبينما يرى العقلاني حرية في معرفة الطريقة التي تعمل بها الطبيعة، يجدها الوجودي في الاستسلام لحالته النفسية الباطنة.

أما النقطة المنطقية الأساسية التي تكمن وراء هذا كله فترجع إلى نقد شلنج لهيجن. فالوجود لا يمكن أن يُستنبط من مبادئ منطقية عامة. وهذا نقد يمكن أن يرجح به أي تجريبي متمسك مذهبه. ولكننا بعد أن نصدى هذا الحكم، لا نحتاج إلى أن نضيف إليه شيئًا. بل إنه يبيده أن الأمر يبدد هذا النقد السليم إذا ما استند إلى أساسه علم نفس وجوديا - كما تفعل نظرية سارتر. ففي هذه النظرية نجد ملاحظات طريفة وفيرة في وصف حالات نفسية متنوعة. ولكن سلوك الناس وشعورهم على هذا النحو ليس نتيجة منطقية لمعقيدة القائلة إن الوجود ليس له ضرورة منطقية. ولو سرنا في الاتجاه الآخر لكان معنى ذلك بقبول قضية شلنج ورفضها في الآن نفسه. وعلى ذلك فإننا نحن نقترب من الاكتشاف بصورة الملاحظات النفسية ودقتها. فإن هذا المادة لا يصح تحويلها إلى مسبح في الوجود (الفلسفة) ولكن هذا بالضبط هو هدف دراسة سارتر السماحة: الوجود والعدم. وهو كتاب يتشامش وغرائبي الفلاسفة. أما محاولته أن يحمل موقفنا خاصاً بالمكاسب من نظرية أنطولوجيا فتبدو خارجة على الملوث في التراث الفلسفي. سواء أكان هذا التراب منتمياً إلى المعسكر العقلي أم التجريبي، وهي أشبه بتحويل روايات ستيفينسكي إلى كتب مدرسية في الفلسفة.
والتلخيص أن الوجوديين سيرفضون تقدناً على الأرجح، على أساس أنه خارج على الموضوع. فالتلخيص إنها تستخدم في هذا النقد معايير عقلانية. فيضلاً من أن نتصدى للمشكلات الوجودية، نتحرك في ميدان النطق العقلي. وقد يكون الأمر كذلك بالفعل، ولكن من الممكن استخدام هذا الاعتراف ضد من يوجدونه: إن هذا تعبر آخر من القول إن أي معايير، مهما كان نوعها، تدور في إطار اليدان العقلي، وهذا ينطبق على اللغة بدورها، ومن ثم كانت هناك خطورة في استخدامها من أجل دعم النظريات الوجودية. وفي مقابل ذلك في وسع الأمر، بالطبع أن يكتفي بنوع من التدق الشاعري يستخدمه كل شخص كما يشاء.

أما وجودية جابرييل مارسيل فهي على خلاف وجودية سارتر، ذات اتجاه ديني، وهي في ذلك تشبه نظريات باسترز إلى حد ما. ولقد تركز اهتمام مارسيل. شأنه شأن سائر الفكريين الوجوديين، على الفرد، وعلى تجربته العينية في مواقف إنسانية محددة. أما في ميدان الفلسفة بوجه عام، فإن ما يؤكده مارسيل هو الحاجة إلى تجاوز النوع العادي من التفكير، الذي يشرح ويلحل. فلكي نرى حقيقة الواقع بأكمل معنى. ينبغي أن نعيد تجميع تلك الشرائح الجزئية التي يوصلنا إليها تشريحنا العقلي، ونتم عملية إعادة التركيب هذه عن طريق ما يسمي مارسيل بالتفكير ذي المربة الأعلى (الثانية) الذي يقصد به نهج أعلى وأشد حدة وكثافة من التفكير، فعلى حين أن التفكير ذا المربة الأولى (الأولى) موجه إلى الخارج، تجد أن هذا التفكير الأعلى ذا المربة الثانية، يتمسك دائماً بجاذبه ذاته.

ومن المشكلات التي يتهام بها مارسيل، مشكلة العلاقة بين الجسم والذهن. وقد يبرز هذه المشكلة نتيجة لانشغاله بمعنی الإنسان، كما تصب الفرد في موقف واقعي معين. ويذكرنا النقد الذي وجه إلى ثانية ديكارت بنقد باركلي لأولئك الذين يخططون بين الإيمان وبين علم
النظرية المصورة

البصريات الهندسية. نستطيع أن نقول إن فصل الذهن عن الجسم يفترض مقدما صورة مجازية تنظر إلى الذهن على أنه يخلق على نحو ما فوق الشخص، ويرى نفسه والجسم على أنهما شيتان متمايزة.

هذا على ما يبدو هي وجهة نظر مارسيل، وهي صحيحة إلى حد بعيد. غير أن يربط حل المشكلة بممارسة التفكير التركيبي، على حين أننا نميل إلى القول بأن قليل من التحليل اللغوي يمكن للكشف عن موضع الخطأ.

***

لقد كانت الوضعية التي ظهرت نحو نهاية القرن الماضي تتمثل بffmpegرين مثل ماخ، الذي تحدثنا عن قبل عن أعماله في ميدان الميكانيكا، وخلال الأعوام العشرين التالية، مما بالتدريج اهتمام أوسع بالمنطق الرقمي. وقد أدى تجميع هذين العاملين إلى ظهور حركة جديدة كان معروها شليك M. Schlick الذي كان مثل ماخ، استديا في جامعة فيينا. ولذا أطلق على المجموعة التي كان ينتمي إليها اسم "حلاقة فيينا"، وأصبحت فلسفة تعرف باسم الوضعية النقطية.

كان هذا الذهن، كما يدل اسمه، وضعيا في المقام الأول. فهو يرى أن العلم هو الذي يزودنا بمجموع معارفنا، وأن الميتافيزيقا بنطاقها التقليدي، هي ثورة لفظية قاسية. فليس ثمة ما يمكن معرفته وراء التجربة، وهي هذا نجح بعض التشابه بينهم وبين أفكار كانت، إذا حذفت منها الشيء في ذاته، ويشتر تقليدهم للسلاحيزة التجريبية بالأخذ بمعيار للمعرفة إلى حد ما بالبرمجيات التي يطلقها العالم في مختبره خلال عمله اليومي.

ويمثل هذا المعيار في مبدأ مشهور هو مبدأ قابلية التحقق، الذي يذهب إلى أن معنى القضية هو طريقة تحقيقها. وهذا المعي شملتم من ماخ الذي طبق هذه الطريقة ذاتها في تعريف الألفاظ المستخدمة في الميكانيكا.

٢٥٧
على أن الحركة الوضعية النطقية، التي بدأت في فيينا، لم تستمر في المكان الذي ظهرت فيه. فقد قتل شليك في العام 1936 على يد واحد من تلاميذه، ووجد بقية أعضاء المدرسة لزاما عليهم أن ينتقلوا إلى مكان آخر بسبب القواعد التي فرضها الاحتلال النازي. ولم يمض وقت طويل حتى رحلوا جميعا إلى أمريكا أو إنجلترا. وهذا فكان كارثة في لوس أنجلوس العام 1940 وفايمان R. Carnap في أكسفورد العام 1959 ووايسمان.

وتماشيا مع الاتجاه العام إلى التوحيد في لغة العلم، بدأت الحركة قبل الحرب العالمية الثانية مباشرة في نشر أول بحث من السلسلة التي أصبحت تعرف باسم «موسوعة العلم الموحد»، وهي تنشر في مطبعة جامعة شيكاغو. وقد توفي أول رئيس تحرير لها، وهو أوتو نويرات في أكسفورد العام 1945، وهكذا أعيد غرس وASHINGTON A. J. Ayer نظرية الوضعية النطقية من تراثها الأصلي إلى البلدان الناطقة بالإنجليزية، حيث أرتبطت مرة أخرى بالتراث القديم للتجريبية الإنجليزية. التي تدين لها بوجودها إلى حد ما. وكان أول ما نفت الأنظار إلى الوضعية النطقية على نطاق واسع في إنجلترا هو كتاب «اللغة والحقيقة والمطلق» (1936).}

قد ساد الحركة الوضعية كلها احتقار للميتابيريزيا، واحترام للعلم. أما فيما عدا ذلك فكانت هناك دواير ملحوطة في مسائل المنطق والمنهج العلمي. وقد أدى ممابدأ قابلية التحقق، بوجه خاص، إلى ظهور عدد من التفسيرات المتبانية، والواقع أن تاريخ الحركة يدور بالفعل حول المناقشة التي جرت بشأن أهمية هذا المبدأ مكانته.

إن من الانتقادات الأولية الموجهة ضد النظرية القائمة إن المعنى هو قابلية التحقق، أنها تواجه الصعوبة نفسها التي تواجهها نظرية الحقيقة عند البرغماتيين، فإنها أولا وجدنا طريقة ما للتحقق من صحة قضية، فإذا ما قدرنا عرضا وصفنا لهذا الاجراء، كان من حقنا أن نتشاءل عن معنى هذا العرض ذاته. ويؤدي ذلك على الفور إلى

258
تسلسل لا نهاية له للمعتقدات التي ينبغي تحقيقها، ما لم نعترف في مراحلها بأن المنطق القضائي، ببساطة، واضح كالشموع. ولكن إذا اعترفنا بذلك، كان مبادئ القضية، على الرغم الأصلي، وكان من حقنا

عندئذ أن نسلم بأننا نستطيع إدراك المعتقد مباشرة على الفور.

ويواجه موقف 주장 صعوبة أخرى في تأليف فلسفي

بوصفه لواء. وعثر المعتقد القضائي هو أن نظرية قابلة للتحقيق هي ذاتها

نظرية فلسفية. وقد حاول شليك أن يتجنب هذه العقبات بالقول إن مبدأ

قابلة للتحقيق هو في الحقيقة متلازم في سلكنا، وكما نعلم حين نعرض بهذئ العبارات هو أن تذكر أنفسنا بالطريقة التي نسير عليها بالفعل. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، كنا نبدأ صحيحة في نهاية

الأمر، ومن ثم فهو يحدد موافقة فلسفيا، ذلك لأن من المتفق عليه بين

جميع الأطراف أنه ليس من قضية العلم التجاري.

وهنا نجد أن شليك يحاول تجنب التسلسل إلى مالا نهاية في

عمليات التحقيق المتفقية. فهو يرى أن المعتن تكمن في نهاية المطاف

من تجارب تلقي الوضوء على ذاته، وتفضيله بدوره مصتة على

القضايا، ولقد استهدف كارناب غذاء مماثلة، عندما حاول أن يضع

صيغة تجريبية متزامن شكله برمكة الأسس الأخلاقية (المعروفة)، إلى

أفكار بدائية تربط بينها علاقة أساسية وحيدة هي التعرف على

التشابه.

هذه الطريقة في البديع للموضوع تركز على تسلسل ضمائي

بشكل من أشكال النظرية القائمة على معيار القضية هو التطبيق. (*)

وعيب هذه النظرية، من حيث تفسيرها فكرته المعرفية، هو أنها تضمن

منا أن نقف خارج المساحة التي تتم فيها المقارنة بين التجارب

والقضايا، وقد أدرك "نورات" هذه الصعوبة. وأكد أن القضية لا يمكن

أن تقتران إلا بقضية أخرى. فما يقدم دعما وتباينا لقضية ما هو، في

رأي قضية بروتوكولية، Protocol Statement.

(*) نظرية قديمة تركز مرارا في تاريخ الفلسفة. تقول إن القضية هي التطبيق بين الحكم والواقع أو تمييز الفلسفة العرب. مطابقة ما في الأدبيات لما في الأديان، (الترجمة).
يضمن حكم الغرب

...

وقد تحول اهتمام ماريان، آخر التمثيل، إلى موقف مختلف كل
الاختلافات إزاء المشكلة الرئيسية للفلسفة الوضعية التقليدية. فللو
استطاع المرء احترام لغة صورية مركبة بحيث لا يمكن أن يتضمن
قضية غير قابلة للتحقيق، عندما يؤدي الأخذ ممثل هذه اللغة إلى تلبية
جميع المتطلبات الفنية. إذ سيكون مبدأ التحقق جزء لا يتجزأ من
بنية النسق ذاته، غير أن هذه الطريقة في معالجة المشكلة غير كافية
بدورها. ومن أسباب ذلك أن مسائل الفعالية لا يمكن إرجاعها إلى
 تركيبات في البنية اللغوية، التي تتعلق بأساليب المبسط بين الكلمات،
وقد لا تتضمن ذالك السنة يلتقي ظلما أن جميع
الثروات قد تم إنجازها من قبل. ففكرته من هذه الزاوية معادلة في
بعض جوانبها لبناء النسق الهيكل، الذي كان متبنا على رأي مسائل هو
أدنى العالم قد انتقل إلى مرحلته النهائية.

وذلك، شخصية لها قدر من الأهمية بالنسبة إلى الموضوعين
المتطابقين، على الرغم من أن ساحبها لم يكن مصهراً في حلقة
فينا، هي شخصية فقمنشتين
النحوية الأولى تأثر كبير في تفكير الموضوعين، ولكن التطورات
المتأخرة، ذات الطابع اللغوي، التي طرأت على فكر فقمشتين هي
التي حولت الموضوعية النحوية في اتجاه جديد بمجرد أن أصبحت
لها ركيزة في إنجلترا.

(*) نظرية سادت بوجه خاص عند المالكين. تقول إن القضية توفر بأنها حقيقة إذا كانت
تتلاك بصرة محكمة مع نقش كامل من النقاب. بحيث تكون الحقيقة بعناها الكامل في
النسخ كله، لذا أي جزء منه مأخوذ على حدة (المترجم)
لقد تسرعت الحركة الوضعية عدة فروع متباينة، من أهمها مدرسة التحليل اللغوي التي سعت إلى الفلسفة الإنجليزية خلال العقود الأخيرة. وهي تشارك في الوضعية المنطقية الأصلية في القول بأن جميع الأشكال الفلسفية إما نتجت عن الاستخدام الفضفاض للفتاحة، وهذا يبرز أن كل سؤال صغير على نحو سليم له إجابه واضحة دقيقة.

ومهمة التحليل هي أن يبين أن الأسئلة الإنجليزية، إنها تنشأ عن إساء استخدام اللغة نتيجة لإهاليم. وهو أن يتم الكشف عن مناصر الفهم في هذه الأسئلة ويليقي عليها ضوء ساطع. يضع أن المشكلات لا معنى لها، وتشاشش من تلقاه ذاتها. وهكذا فإن الفلسفة إذا ما استخدمت على الربح الصحيح، ينبغي النظر إليها على أنها ضروب من العلاج اللغوي.

ولنضرب لهذا المنهج مثالاً بسيطاً، وإن لم يكن آنا شخصياً أقل الحجة المتعلقة بهذه المسألة. فكثيرا ما يحدث أن يتدخل شخص عن كيفية بدء كل شيء، كما الذي بدأ مسيرة العالم. ومن أي نقطة بدأ مسار؟ ولكن بدلاً من أن نقدم إجابه، دعونا نتبعد عن صياغة السؤال. إن الكلمة المركزية في السؤال هي (البدء)، كيف تستخدم هذه الكلمة في الحديث العادي؟ لكي نجيب عن هذا السؤال الفرعي، ينبغي أن ننظر إلى نوع الوقف الذي نستخدم فيه الكلمة عادة. فقد نتحدث عن حفل موسيقي قائلين إنه بدأ عند الساعة الثامنة، وقبل البداية ربما كنا قد نتناولنا الإيماء. وفي المرة بعد الحفل نعود إلى البيت، والشيء المهم الذي ينبغي ملاحظته هو أن الكلام ما يحدث قبل البداية وراءها كلام لم معنى. فالبداية هي نقطة في الزمان تحضر مرحلة أخرى يحدث في الزمان. فإذا ما عدنا الآن إلى سؤالنا الفلسفي أضج لنا على الفور أننا نستخدم فيه كلمة "البداية" بطريقة مختلفة كل الاختلاف. إذ ليس المصدقون هنا أن يكون في وسمنا الكلام مما حدث قبل البداية كل شيء، بل إذانا حين نصوغر المسألة على هذا النحو، نستطيع أن ندرك جانب الخطأ.
في السؤال، فالأستاذ تأثر بالسؤال عن
مربع دائري. وحين يتضح لنا ذلك ستكون
من طرح السؤال. لأننا
تدرك أن السؤال لا معنى له.

لقد تأثرت فلسفة التحليل في إنجلترا تأثرًا كبيرًا بفلسفة


بالتالي، فالأستاذ تأثر بالسؤال عن
مربع دائري. وحين يتضح لنا ذلك ستكون
من طرح السؤال. لأننا
تدرك أن السؤال لا معنى له.

لقد تأثرت فلسفة التحليل في إنجلترا تأثرًا كبيرًا بفلسفة
G. E . Moore
—who died in 1951—whose work had a profound impact on
philosophical analysis. In his groundbreaking book,
"Analysis of Functions, and the Nature of Truth," Moore
developed the concept of tautology, which he defined as
a statement that is necessarily true, regardless of
whether it is true or false. This concept became
the cornerstone of Moore's philosophy, and it had a
major influence on the development of modern
analytic philosophy.

In this book, Moore presents his analysis of functions,
where he argues that functions are not
tables of values, but rather
abstract entities that are
independent of the objects
they apply to. Moore also
develops the concept of
tautology, which he
defines as a statement that is
necessarily true, regardless of
whether it is true or false. This concept
became the cornerstone of Moore's philosophy,
and it had a major influence on the
development of modern
analytic philosophy.

Moore's work has had a
profound impact on
philosophy, and it remains
influential today.

In conclusion, I believe that
Moore's work has had a profound
impact on philosophy, and it
remains influential today.

Thank you for your attention.


262
القضايا إلى مكونات نهائية بسيطة لا تقبل مزيدا من التجزئ، ومن ثم كان يطلق على هذه النظرية أحيانا اسم "الذرية المنطقية" وهي تتشكل في كثير من نظريات أسبق منها عن الكيانات النهائية البسيطة التي قال بها العقلانيون. وهذه الفكرة هي أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شيء بأقصى قدر من الدقة، أما في المرحلة المناخيرة فقد أثرى فتحجشتين إمكان إيجاد مثل هذه اللغة. فمن المستحسن أن نقضى على الخلل قضاء مبرما.

وهكذا فإننا، حين نتعلم كيف نلعب عددًا من الألعاب اللغوية المتغيرة، نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله، وفي بعض الأحيان نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول إننا نعلم "التحول" أو "النقل" الخاص بكلمة معينة، وهو تعبير فتى أصبح شائعا على نطاق واسع في التحليل اللغوي. ونجد وإن إثارة المشكلات المتافضية ينجم عن تقسيم في إدراك "التحول" الخاص بالكلمات، ذلك لأننا لمجرد أن نفهم القواعد فيما صحيحًا، لا نقلد لدينا رغبة في طرح مثل هذه الأسئلة.

بعد أن يكون العلاج اللغوي قد شافنا من هذه الرغبة.

لقد كان فتحجشتين تأثير كبير في الفلسفة اللغوية، ومع ذلك فإن التحليل اللغوي قد سار في طرقه ودوريات الخاصة إلى حد ما، ونحص بالذكر ظهر اهتمام جديد بالتهميزات اللغوية يغطي النظر عن أي علاج مفيد يمكن أن يسفر عنه ذلك، وهنا ظهر نوع جديد من الت袓مة المدرسية، وهو يتحكي نفسه - كما فعل سلفه الفرداغي في العصر الوسيط - في مسار ضيق، وإلزامي الذي تتشكل فيه معظم تيارات التحليل اللغوي هو الاعتقاد أن اللغة العادية كافية، وأن الإشكالات الفلسفية إنما تنشأ عن سوء الاستخدام، هذا الرأى يتجاهل حقيقة واضحة هي أن اللغة العادية تحتشد ببقايا النظريات الفلسفية الغابرة.

إن المثل الذي قدمناه من قبل بين الطرقية التي ينبغي أن يفهم بها العلاج المركزي على الاستخدام الشائع، ضمن المؤكد أن هذا النوع من التحليل سلاح يفيد في التخلص من كثير من التعقيدات المتافضية
المنتبذة الغامضة، لكنه من حيث هو نظرية فلسفية، ينطوي على بعض نقاط الضعف، بل إنني لاحظ أن الفلاسفة كانوا طوال الوقت يفعلون هذا الشيء على وجه التحديد، لكن يصبح، وإذا كان الناس لا يعرفون بذلك اليوم، فإن مرد هذا إلى نوع من ضيق الأفق العقلي الذي أصبح شائعاً بيننا في الأونة الأخيرة، والخطر من ذلك هو تمجيد اللغة العادية باختها حكماً في جميع المنازعات، إذ إننا لا استطيع أن أدرك على الإطلاق لماذا لا تكون اللغة العادية ذاتها ممتلئة بالخلط، وأقل ما يمكن أن يقال هو أن النظر إليها كما لو كانت شكل من أشكال مثل الخبير، من دون أن نسأل ما هي اللغة، وكيف تنشأ وتعمل وتطور، هذا كله أمر محض بالخطر، والاحتمال الضرمي هو أن اللغة كما تستخدنا عادة تنطوي على نوع من العبقريات الوفيرة أو النكاح، الخفيف، وهناك مسألة أخرى، ترتبط بهذه على نحو غير مباشر، هي الاعتراف بإمكان تجاهل كل معرفة غير لغوية، وهو نوعية يستمع بها أنصار هذا الاتجاه على نطاق واسع.
لقد وصلنا الآن إلى نهاية قصتنا، وربما تساءلت القارئ الذي ظل يتابعنا حتى الآن عن الفائدة التي جناها مما قرأه. إلى مثل هذا القارئ ينبغي أن نوجه كلمة تحذير: فقد ألغى مكتبات كاملة عن كل موضوع من الموضوعات الرئيسية التي تحدثنا عنها هنا، ولم يكن من الممكن أن نتناول في كتابة هذا المؤلف إلا نسبة ضئيلة من هذه المادة الغزيرة، ولا يد أن نعرف بأن تصفح كتاب واحد، مهما كان اتساع نطاقه، لم يسبق أن أدى في أي حال إلى جمل القارئ خيبرًا، بل إن أي قدر من القراءة الخاصة لا يمكن أن يؤدي إلى وقوع مستوى فهم الشرف لأي شيء، بل المطلوب - إلى جانب اكتساب المعلومات - قدر من التفكير المركزي في المشكلات المتعددة التي أطلع عليها المرء من خلال هذه المعلومات، وهذا أيضاً صدر نستطيع أن نبرر به تأليف كتب في تاريخ الفلسفة، حيث يوجد عدد هائل من الأبحاث التفصيلية التي ألفها المختصون...

الخاتمة

... إن في مساكننا أن نلاحظ بقدر من الصواب أن الخطأ يحتاج على الأقل إلى إنسان يركبه. أما الطبيعة ذاتها فلا يمكن أن تخطئ؛ لأنها لا تسدر أحكاماً. فالناس هم الذين يقسمون في الخطأ حين يضيعون قضايا وأحكاماً...
حكمة الغرب

حتى كل مسألة تعالجها هذه الكتب، لكن القارئ غير المتخصص
بل العالم المتخصص بدورة، يحتاج من آن إلى آخر إلى أن يعيد
التفصيل ويتأمل المسائل من منظور شامل، ومن أجل ذلك يحتاج إلى
عرض ليس مفرطاً في الضخامة ولا مفرطاً في التفصيل، والأهم من
ذلك أن يكون عرضًا نجوم يعنى واحد، والإجابة أن العرض الذي
قدمته لياس موسوعياً بالمعنى المباشر للكلمة (٥)، بل كانت هناك
بلا أضواء اختيارات الفلاسفة والأفكار، وأقصى ما تأمل أن تكون قد
حققت هو تقديم موجز للاتجاهات العامة، وبالمثل فإن الفلسفية
التاريخية التي قدمها شديدة التركيز والإيجاز، إذ إن هذا الكتاب لا
يأخذ على عاتقه أن يعلم القارئ التاريخ، بل يحاول أن يذكره به من أن
إلى آخر، بحيث لا يغيب عن ذهننا الإطار الذي نمت فيه الآراء
الفلسفية، وفي الوقت ذاته يؤكد الكتاب استمرار التراث الحضاري
للغرب منذ العصور اليونانية المبكرة حتى الوقت الراهن.

وربما سألنا قارئ عن السبب الذي حال دون إعطاء حيزة في تاريخ
عصرنا، مما يطلق عليه عادة حكمة الشرق، وهناك إجابة متعددة
نستطيع أن نقدمها عن هذا السؤال، أولًا أن العالم قد تطور كل يعزل
عن الآخر، بحيث يمكن تقديم عرض يكون فيه الفكر الغربي مكتفاً بنفسه.
فضلًا عن ذلك فإن مجرد عرض الفلسفة الغربية هو في ذاته عمل غير
هين، وقد اخترنا أن نحصر جهتنا عليه، ولكن هناك سبب أهم من ذلك، هو
أن التراث الفلسفي الغربي يختلف في جوانب أساسية عن تألال العقل
الغربي، فالحضارة اليونانية هي جزءاً من تحاولها تشكيل الحركة الفلسفية
مع التراث العلمي، بينما هذا ما أضافته على الإنجاز اليوناني
طابعه المميز، بل إنه التراث المزدوج هو الذي شكل حضارة الغرب.

ومن المهم أن نحدد موقفنا بوضوح من هذه العلاقة الخاصة،
فمثلا البحث العلمي في ميدان بعينه ليس هو والفلسفة شيئاً واحداً،
لكن العُلم أحد مصادر التفكير الفلسفي، وحين البحث يوجه عمار في
(٥) أي تعليماً يحيط بكل شيء، كما يدل اسم الوسوعية (Encyclopaedia،
الأصل [المترجم].

266
معنى "العلمية" نخوض مشكلة فلسفية، فدراسة قواعد النهج العلمي هي دراسة فلسفية. كما أن من المشكلات التي شغلت انتباه الفلسفة على الدوام محاولة تقديم عرض للعالم في سماته العامة، لكن ينبغي علينا أن نحرص هنا على التمييز بين أمرين: فليس من هداف الدراسة الفلسفية أن تقدم وصفاً للواقع على طريقة العلم، ولقد كان عدم مراعاة هذه القاعدة هو الذي أدى باختلافين من أصحاب المناهج إلى أن يقعوا من آن إلى آخر في شبهات. أما الشيء الذي تستطيع الفلسفة تقديمه فهو طريقة في النظر إلى نتائج البحث التجريبي، وإطار لجمع الكشف العلمية وفقاً لمنظوم من نوع معين، وبقدر ما التزمت الفلسفية بهذه اللفظية كانت تتحرك في نطاق حدودها المشروعة. وينبغي أن نشير في الوقت ذاته إلى أننا حين نأخذ على صياغة ممارسة العلم تكون نظرة فلسفية معينة إلى العالم، ذلك لأن نعسية الموقف الطبيعي للمالوف هو في الواقع نسيج من السلمات المنطوية العامة عن طبيعة الأشياء، وربما كانت أعظم مزايا الفلسفة النقدية هي أنها تلت الأنظار إلى هذه الحقيقة، وعلى أي حال فإن المفيد أن نذكر أنفسنا بأن النظريات العلمية تهدف إلى أن تقرر شيئاً صدق على العالم، أي كانت الأعمال النافعة التي قد تتيح لنا هذه النظريات أن نقوم بها. وهذه مسألة تغلبها أحياناً أولئك الذين لا يرون في النظريات أكثر من أسئلة شكلية مجردة، مثلما يفضلون أن الأعداد تستخدم في الحساب.

إن العالم الذي هو موضوع للبحث ليس من صنعنا، بل إننا نحن الذين نصنع أخطائنا وأهمائنا، وكثيراً ما نجد صعوبة في اكتشاف أننا على خطأ. غير أن ما يجعل اعتقادنا صحيحة ليس ما تبعته هكذا هذه الاعتقادات من راحة أو متعة، فقد يتصرخ شخص ما أن لديه موارد مالية غير محدودة، لأن هذا التصور يبعث فيه نوعاً من الرضا، وهناك بالفعل ناس يدخرون هذا الموقف. لكن مدير البنوك والمحاكم ليسوا مماليين إلى مشاركتهم في هذه الآراء، إن نتائج البحث العلمي تكون...
حكمة الغرب

احياناً على خطأ، لكن هذا لا يجعلها ذاتية، بل إن في وسعنا أن نلاحظ
بقدر من الصواب أن الخطأ يحتاج إلى الأقل إلى إنسان يرتكبه، أما
الطبيعة ذاتها فلا يمكن أن تحلق، لأنها لا تصدر أحكاما، فالناس هم
الذين يقعون في الخطأ حين يصوغون قضايا وأحكاما، وربما كانت
هذه الحقيقة واحدة من الدوافع الكامنة في وراء النظريات البرجوازية.
ذلك لأن الخطأ إذا كان ذاتياً يعني أنه مرتبطة بإنسان يرتكبه، وإذا لم
يكن هناك أي ضمان ضد الخطأ، فقد يبدو أننا نظل دائمًا مغفلين
داخل آرائنا الذاتية، لكن هذا غير صحيح على الإطلاق، فالقول إن
الأخطاء يمكن دائماً أن تسوس إذا يختلف كل المختلف عن القول إننا
لا نكون أبداً على صواب، وإذا قلت عن شيء ما إنه كذا، حين يكون
بالفعل كذلك، فإن حكمي في هذه الحالة لا يتسلل إليه أي عنصر
ذاتي، وينطبق ذلك على حالة الخطأ أيضاً، فإذا كنت مخطئاً فإن هذا
الخطأ الذي ارتكبته هو حقيقة من حقائق العالم.

وهكذا ضمن المهم أن نؤكد الطابع الموضوعي للبحث النزيه،
والطابع المستقل للحقائق التي يستهدفها هذا البحث، أما أولئك
الذين يؤكدون أن الحقيقة ذاتية قابلة للتشكيك، فإنهم لا يتبينون إلى
أن هذا الرأي يجعل البحث العلمي مستحيلا، وهم فضلاً عن ذلك
يخطؤون حين يعتقدون أن البحث لا يمكن أن يشجب حبه للإسطماع
بمعزل عن الريح أو المفعمة التي تجليها كشفه، صحيح أن قدراً كبيرا
من البحث ليس من هذا النوع، لكن بعضه كذلك، لهذا فإن تاريخ
العلم لا يمكن أن يفسر من خلال المفاهيم البرجوازية، بل إن احتواء
الحقيقة الموضوعية يمكن أن يكون كابعاً لأوهام القوة اللامحدودة
التي تبثق عن التجيز الذاتي.

وهذا يؤدينا إلى المصدر الرئيسي الآخر للتأمل الفلاسفي، فنحن
لم نتحدث حتى الآن إلا عن العلم والمبادئ العامة لأساليب العمل فيه،
يوصفها موضوعاً للدراسة الفلسفية، غير أن الإنسان، لا يمكن فقط
بكشف طبيعة العالم، بل إن من مهامه أن يسلك فيه، وإذا كان الجانب

268
العلمي يعني بالوسائل فبضنا هنا ندخل عالم الغايات، وهمذا فان الطبيعة الاجتماعية للإنسان هي التي تضعه في مواجهة مشاكل اخلاقية، إذ العلم يستطيع أن يبنيه بأفضل الطرق لبلوغ غاية مميتة، لكنه يعجز عن أن يقول له إن من واجبه أن يسعى إلى هذه الغاية المميتة دون غيرها.

ولقد رأينا من قبل أن هناك طرقا مختلفة في النظر إلى المشكلة الأخلاقية. فعنف الافلاطون سير العمل الأخلاقي والعامل العلمي جنب إلى جنب، ويتم التوحيز بين الخير والمعروفة، والواقع أن الأمر لو كان كذلك بالفعل لكان فيه عزاء كبير، لكن من سوء الحظ أن الراي الافلاطوني مفرط في التفاوت، فقد يلجأ إلى بعض الأدوات أو غيرها إلى استخدام معرفتهم في أغراض شريرة، وعلى أي حال فهمهما كان مقدار ما يعرضه المرء فإن هذا لن يؤدي في ذاته إلى حل مشكلة ما ينبغي عمله.

هذه إذن هي المشكلة العامة للعقل والرادة، فإذا رفضنا الراي القائل إن الاثنين سيتطابقان لذالك مدى معييننا كأن علينا أن نسلم، كما فعل أوكام، وأنهما مستقلان، لكن هذا الاستقلال لا يعني بالطبع أن أحدهما لا صلة له على الإطلاق بالآخر، فالعقل يستطيع أن يقوم بدور التوجيه والضبط بالنسبة إلى الرادة والانفعالات، وهو يقوم به بالفعل، لكننا لو شننا الدقة الكاملة لقنا إن الإرادة هي التي تختار الغايات.

ومن نتائج هذه الحقيقة أننا لا نستطيع تقدير مبهرات علمية للأهداف التي قد نسعى إليها. أو للمبادئ الأخلاقية التي نسير وفقا لها، فلا يمكن أن نبدأ تقديم الحجج إلا إذا سلمنا منذ البداية بمقامه الأخلاقي ما، وهمذا فقد سلم المرء بأن أفعاله ينبغي أن يكون من شأنها المحافظة على المجتمع الذي يعيش فيه، وقد يقول إن أفعاله ينبغي أن تساعد على إحداث تغيير في النظام الاجتماعي، سواء أكنت المقدمة الأخلاقية المسلم بها هي هذه أو تلك فمن الممكن على
هذا الأساس، تقديم حجة لإثبات السبب في ضرورة اتباع هذا المسالك أو ذلك، والمهم في الأمر هو ملاحظة آننا ما لم تكن لدينا مقدمة مسلم بها، تنطوي على مفهوم "الوجوب" (Ought)، فإن نستطيع أن نستخلص نتيجة تدلتنا على ما ينبغي عمله.

على أن من الواضح أن المطالب الأخلاقية يمكن أن تشتبه من شخص إلى آخر، بل إن المسلم به أن الناس كثيراً ما يختلفون حول هذه الأمور، عندما يثار السؤال حول إمكان الامتهان إلى مبدأ أخلاقي يسري على نحو شامل، ويجبر ذلك على طلب متوقف من أجل إمكان قبوله. على الشخص الذي يتقدم به، ومن ذلك نستنتج أنه إذا كانت هناك مبادئ أخلاقية ذات نطاق شامل فلا بد أن نطبق على المجتمع الإنسان بوجه عام، وهذا لا يعني القول إن الناس جميعاً متساويين في كل شيء، لأن من الحق أن نقول بذلك. مادام في الفعل غير متساويين، إذ يختلفون في قدرتهم واتساع أفواقهم. وفي أمور كثيره أخرى، لكننا مادنا بقصد الأحكام الأخلاقية فإن يكون من حقنا أن نضربها على فئة معينة من الناس، فإذا قلتنا مثال إن على الإنسان أن يستل بمساندة، فإن هذا لا يتوقف على حجم أو شكل أو نوع أولئك الذين يتعامل معهم مثل هذه الإنسان، ومن هنا فإن المشكلة الأخلاقية تأتي إلى ظهور مفهوم الإخاء بين البشر، وهذا أي غرير عنه الناس الرعايا الأخلاقي لأول مرة تمبريرا صريحاً ثم وجد طريقه فيما بعد إلى السبحة.

ويمكن القول إن معظم المبادئ التي ترتقي عليها الحياة المتحضره تحلل هذا الطابع الأخلاقي، والواقع أننا لا نستطيع تقديم سبب علمي لإثبات أن من الشر معاملة الغير بفسحة متعمة، هذا أمر بيدو في نظرية شرا، ويعتقد أنه يبدو كذلك في نظر آناس كثيرين. أما لماذا كانت الفسحة شرا فهو أمر مرتبط على خلق من أثني استطاع تقديم أسباب مرضية تعلله، فهذه مسائل صغيرة يحتاج حسمها إلى وقت، وربما أمكن الامتهان إلى حل لها بمضي الزمن، لكننا نود ممن يؤمنون

270
هيئة

بالرأي العكسي أن يطرحوا على أنفسهم هذا السؤال: هل أراهنا في هذه المسألة مستقلة عن حقيقة كوننا نعتقها؟ عندئذ قد يبدو أن ما يتوقعون أنه مبدأ أخلاقى عام لا يعود في الواقع أن يكون دفاعًا خاصًا عن موقف ذاتي.

فمنذ ذلك من قبل أنه على الرغم من أن المبدأ الأخلاقي الأصول لا يعمل حساباً لأشخاص بعينهم، فإن هذا لا يعني أن الناس جميعاً مشاكلوني، ومن النواحي التي توجد فيها اختلافات ملموسة، المعرفة التي لا أقصد بها مجرد المعلومات، إنما المعرفة الدقيقة الواضحة، لقد سبق أن رأينا أن سقراط يميل إلى التوحيد بين المعرفة والخبر، وانتقادنا هذه النظرية على أساس أنها عقلانية أكثر مما ينبغي، لكن هناك في هذا الصدد نقطة مهمة لا ينبغي إغفالها، فقد أعترف سقراط صراحة بأن حصول المعرفة التي يمكن أن يتواجد إليها الإنسان ضئيلة للغاية، والأنواع التي يبدو له أهمها في نهاية المطاف، هو سعي المرء إلى المعرفة، فالنخير هو البحث المنز، وهذا مبدأ أخلاقى يرجع أصله إلى فيشاغورس، بل إن البحث عن حقيقة يعترف بأنها مستقلة عن الباحث كان، منذ أيام طاليس، هو القوة الأخلاقية الدافعة من روا حركة العلم، وبالتالي فإن هذا الموضوع له صلة بالمشكلة الأخلاقية الناشطة عن حسن استخدام الكشف أو سوء استخدامه. لكن على حين أن من الضروري مواجهة هذه المشكلة، وليس مما يساعدنا في فهم هذه الأمور أن تخلط بين هذه المسائل التي هي متصلة

ومتميزة تماماً.

وهيكلنا يواجه الباحث مسألة مزدوجة، فمن واجبنا من جهة أن يتبع الموضوعات المستقلة لدراسته بقدر المستطاع، وعليه أن يفعل ذلك سواء أكان كشوفه ستؤدي إلى نتائج مريحة أم ممتعة. فهذا أن المبادئ الأخلاقية لا تعمل حساباً لأشخاص بعينهم، فإن نتائج البحث العلمي بدورها ليست ملزمة بمراعاة مشاعرنا، ومن جهة أخرى هناك مشكلة تحويل الكشف إلى نتيجة مرضية بالمعنى الأخلاقي.
حكمة الغرب

وبقي بعد ذلك المسألة الأخيرة: كيف ينبغي أن ننظر إلى هذا المبدأ الأخلاقي القائل إن السعي إلى الحقيقة خير في ذاته؟ ذلك لأن من الواضح أننا بسنا جميعاً معنا متمكن القدرة على الاستغلال بالبحث العلمي، كما أنه ليس من الممكن في جميع المناسبات أن ترجى الحكم على هذا الموضوع، إذ لا بد للناس أن يسلكو مثلما يفكرون. غير أن هناك شيئاً واحداً يستطيع الناس جميعاً أن يفعلوه، هو أن يعطي إمراء الآخرين حرية إرجاء الحكم في المسائل التي قد لا يكون هو ذاته على استعداد لوضعها موضوع التساؤل، ولنلاحظ أن هذا يكشف عن مدى الارتباط بين البحث العلمي المنازع وبين الحرية، التي ينبغي أن تأتي على أنها نوع من الخير، فالتسامح شرط ضروري لأي مجتمع يريد للبحث العلمي أن يزدهر فيه. وحرية الكلام والفكر هما العوامل الحاسمان في إقامة مجتمع حر يتح فيه للباحة أن يدع الحقيقة تقوده إلى أي اتجاه تشاء، وفي هذا الإطار يستطيع كل شخص أن يسهم في الخبر الذي نحن بصددنا، ولا يعني هذا أن تكون لنا جميعاً الآراء نفسها في كل شيء، بل إنه يضمن لا يُشد أي طريق بقيود مصطنعة، وذلك لأن الحياة التي لا تختضع للفحص والاختبار هي في نظر الإنسان غير جديرة بأن تعايش.

(*) هذه العبارة مأخوذة من محاولة "الدفاع لأفلاطون" 382 [المترجم].

272
المؤلف في سطور

برتراند رسل (1872 - 1970)

* فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية.
* درس الرياضيات والفلسفة في جامعة كيمبريدج وتخرج فيها العام 1894، ودرس فيها كما حاضر في عدد من الجامعات.
* أسهم إسهاماً كبيراً في تطوير المنطق الرياضي الحديث، وحاول مع الفيلسوف واثبته أن يستكمل الأسس المنطقية للرياضيات واشتراكاً معاً في كتاب «أسس الرياضيات».

كتب عدداً كبيراً من الأعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي، وكان غزير الإنتاج فكتب في الأخلاق والسياسة والتربيّة وغيرها. وقد ترجم بعض من كتبه إلى اللغة العربية، منها «تاريخ الفلسفة الغربية»، و«سيرة برتراند رسل الذاتية»، ومبادئ الرياضيات، وغيرها. نال جائزة نوبل للذبابة في العام 1950. شتهر بمواضيعه الداعمة إلى السلام ونزع السلاح وتدمير الأسلحة النووية.

وسجل من أجل ذلك مرتين.

المترجم في سطور

فؤاد زكريا

ولد في العام 1937 في بورسعيد، مصر.
* عمل استاداً ورئيسي لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس حتى العام 1984.
* عمل استاداً ورئيسي لقسم الفلسفة في جامعة الكويت حتى العام 1991.
* ترأس تحرير مجلة الفكر المصرى ومجلة «تراث الإنسانية» في مصر.

الجوائز التي حصل عليها:
- جائزة الدولة التشجيعية في مصر العام 1975 عن كتابه «أسيبنا».
- جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي العام 1982 عن أحسن كتاب مترجم:
  حكمة الغرب.
- جائزة "جان ماس" التي تمنحها الرابطة الفرنسية للتعليم والتربية.


من أهم مؤلفاته:

* آراء نقدية في مشكلة الفكر والثقافة. اسبينوزا، نيتشه، مع الموسيقى الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، عبد الناصر واليسار المصري، خطاب إلى العقل العربي، أفاق الفلسفة، التفكير العلمي، نظرية المعرفة، تأجج، التعبير الموسيقي.

* من الكتب التي ترجمها:

جمهوريا أفلاطون، النقد الفني، المثل والثورة، الفيلسوف وفن الموسيقى،

النسائية الرابطة لأفلاطون، وحدة الإنسان، الفن والمجتمع عبر التاريخ، عصر الأيديولوجيا، المنطق وفنه العلوم.
سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. دولة الكويت. وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978. تهدف هذه السلسلة إلى تزويج القارئ بعضاً جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه ببحدث الانتاجات الفكرية والثقافية العاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تاليفاً وترجمة:

1. الدراسات الإنسانية: تاريخ، فلسفة، أدب، الرحلات، الدراسات الحضارية، تاريخ الأفكار.
2. العلوم الاجتماعية: اجتماع، اقتصاد، سياسة، علم نفس.
3. جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات.
4. الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي، الآداب العالمية، علم اللغة.
5. الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن، المسرح، الموسيقى، الفنون التشكيلية، الفنون الشعبية.
6. الدراسات العلمية: تاريخ العلم، وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، ذلك).
7. الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية - المترجمة أو المؤلفة - من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.
وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وتحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على الأقل يزيد حجمها على 25 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكن النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطة والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسين ألف دينار كويتي، والمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلس عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار فيهما أكثر (وبعد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتيًّا مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة والترجمة - من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.
على القراء الذين يرغبون في استرداد ما قالتهم من إصدارات المجلس التي نشرت
بدءًا من سبتمبر 1991، أن يطلبوا من الوزير المعني في البلدان العربية:

الكويت:
شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع
الشيوخ – المنطقة التجارية الحرة – شارع
المئذنة – مبنى D14 – الدور الأول
الرقم البريدي 13150
تليفون: 2941530 - فاكس: 2461357

البحرين:
مؤسسة البحرين للنشر والتصدر
الصفحة 224 – المنامة – البحرين
تليفون: 290580 - فاكس: 290580

الإمارات:
شركة الإمارات للنشر والتوزيع
الإمارات العربية المتحدة
تليفون: 9714266114 - فاكس: 2666126

عمان:
المكتبة العامة وتفليل الإعلام
الرقم البريدي 112
تليفون: 706512 - فاكس: 788344
فاكس: 700896

قطر:
دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع
الصفحة 348 - الدوحة
تليفون: 4661865 - فاكس: 4661695

فلسطين:
وكالة الشرق الأوسط للتوزيع
القاهرة – شارع صلاح الدين
الرقم البريدي 112
تليفون: 2343955 - فاكس: 2343955

السودان:
مركز الدم السودان
الطالحة، مدينة الخرطوم
الرقم البريدي 1441
تليفون: 24913 - فاكس: 362159

ليبيا:
MEDIA MARKETING RESEARCHING
25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND
CITY NY - 11101 TEL: 4725488
FAX: 1718 - 4725493

النرويج:
UNIVERSAL PRESS & MARKETING
LIMITED
POWER ROAD. LONDON W 4SPY.
TEL: 020 8742 3344
FAX: 2081421280

277
الإطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة باسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.
قائمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب

<table>
<thead>
<tr>
<th>البيان</th>
<th>دولة الكويت</th>
<th>دول الخليج العربي</th>
<th>خارج الوطن العربي</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>مؤسسات داخل الكويت</td>
<td>12</td>
<td>12</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>أفراد داخل الكويت</td>
<td>8</td>
<td>6</td>
<td>15</td>
</tr>
<tr>
<td>مؤسسات دول الخليج العربي</td>
<td>36</td>
<td>16</td>
<td>30</td>
</tr>
<tr>
<td>أفراد دول الخليج العربي</td>
<td>24</td>
<td>8</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>مؤسسات خارج الوطن العربي</td>
<td>48</td>
<td>50</td>
<td>100</td>
</tr>
<tr>
<td>أفراد خارج الوطن العربي</td>
<td>36</td>
<td>25</td>
<td>50</td>
</tr>
<tr>
<td>مؤسسات في الوطن العربي</td>
<td>36</td>
<td>30</td>
<td>50</td>
</tr>
<tr>
<td>أفراد في الوطن العربي</td>
<td>24</td>
<td>15</td>
<td>25</td>
</tr>
</tbody>
</table>

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبكم في تسجيل اشتراك

تجديد اشتراك

الاسم:

العنوان:

مدة الاشتراك:

اسم الطبعة:

الملغ المرسل:

نقد/شيك رقم:

التاريخ: / / 2020

تفضل الأشتركات والدفعات مقدماً لنقداً أو ب شيكات باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، مع مراجعة سداد عمولة البنك والحصول على المبلغ في الكويت، ويرسل إليكما بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب

صل ب. 23996 الصفات- الرمز البريدي13100

دولة الكويت

بدالة، (00965) 22416006 (00966) 22416007

152 / 153 / 193 / 194 / 195 / 196 (داخلي)
هذا هو الجزء الثاني من كتاب «حكمة الغرب». وهو كتاب يتحدث عن تاريخ الفلسفة الغربية منذ ما قبل سقراط وحتى القرن العشرين، ومن ثم فإن مضمونه الشامل يمثل نقطة الجذ브 الأولى في الاختيار، وهو ما يجسد الطلب المتزايد عليه من القراء، ولاسيما المتخصصون في الفلسفة. كما أن هذا الكتاب من تأليف رجل يوصف بأنه شيخ الفلسفة في القرن العشرين، وهو برتراند رسل، وحين يكون المؤرخ الفلاسفي فيلسوفا بحجم رسل، وليس مجرد باحث مجهد، فإن المحصلة تكون غاية في العمق والتشويق معا، خصوصا أن الرجل عاش عمرا طويلا يقرب من قرن كامل، حافل بالتأقيبات الفكرية والتحولات السياسية الكبرى على مستوى العالم. يضاف إلى ذلك أن رسل الذي لاتزال كتبه تماد طباعتها في العالم الغربي حتى الآن لم يكن فيلسوفا من أولئك الذين يقضون حياتهم متاحلين في عزلة باردة في قمة برجهم العاجي، بل كان فيلسوفا يحمل موقفا اجتماعيا عظيما مساندا للسلام العالمي، وقد ظل يدافع عن موقفه هذا ويضحي من أجله طوال حياته.