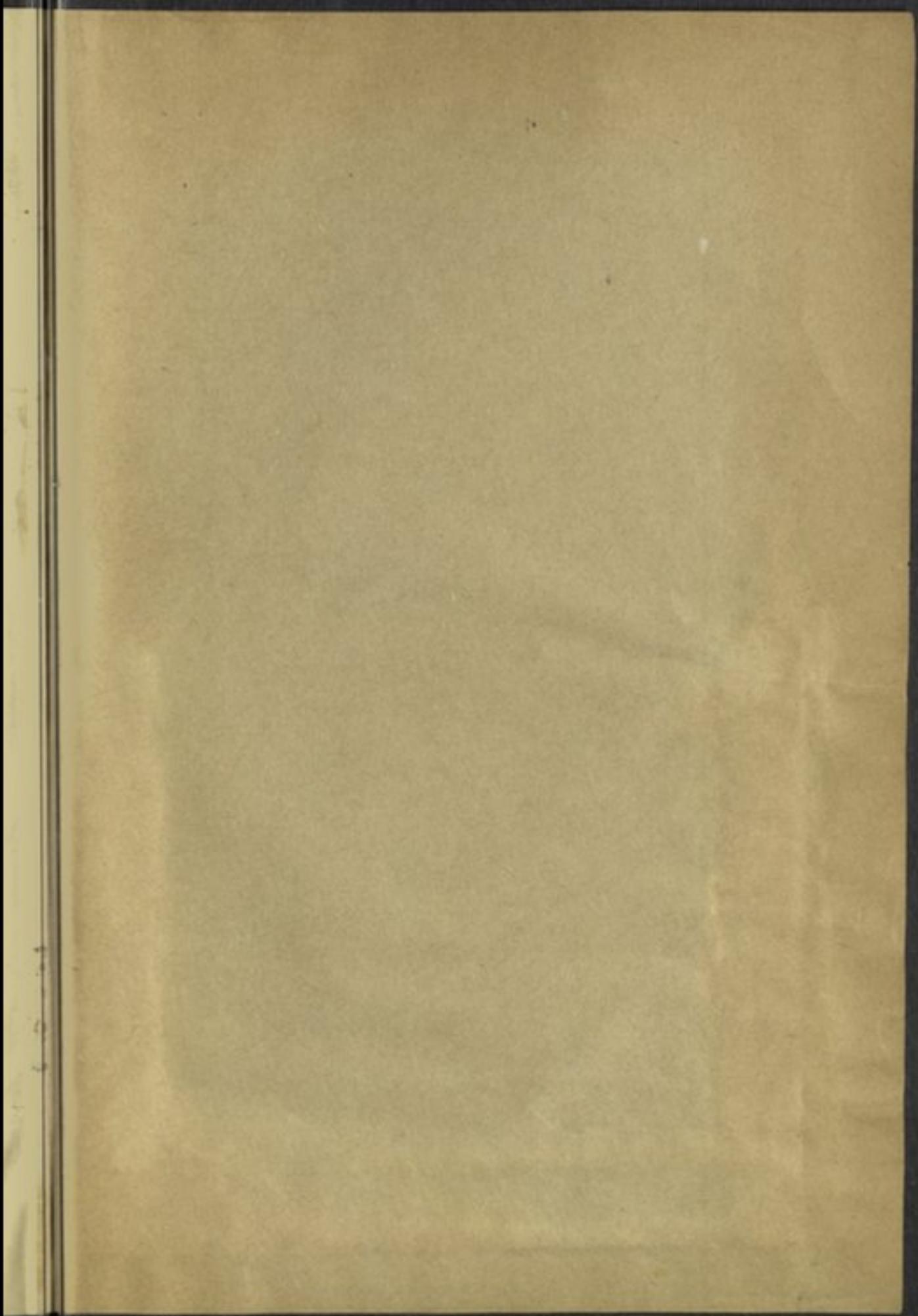


21



104  
W85FA  
1936  
جنة التأليف والترجمة والنشر

خلاصة العلم الحديث

الرسالة الخامسة

## فلسفة المحدثين والمعاصريهم

تأليف

ا. وولف

أستاذ المنطق بجامعة لندن

نقله إلى العربية

الدكتور

أبو العمر عفيفي

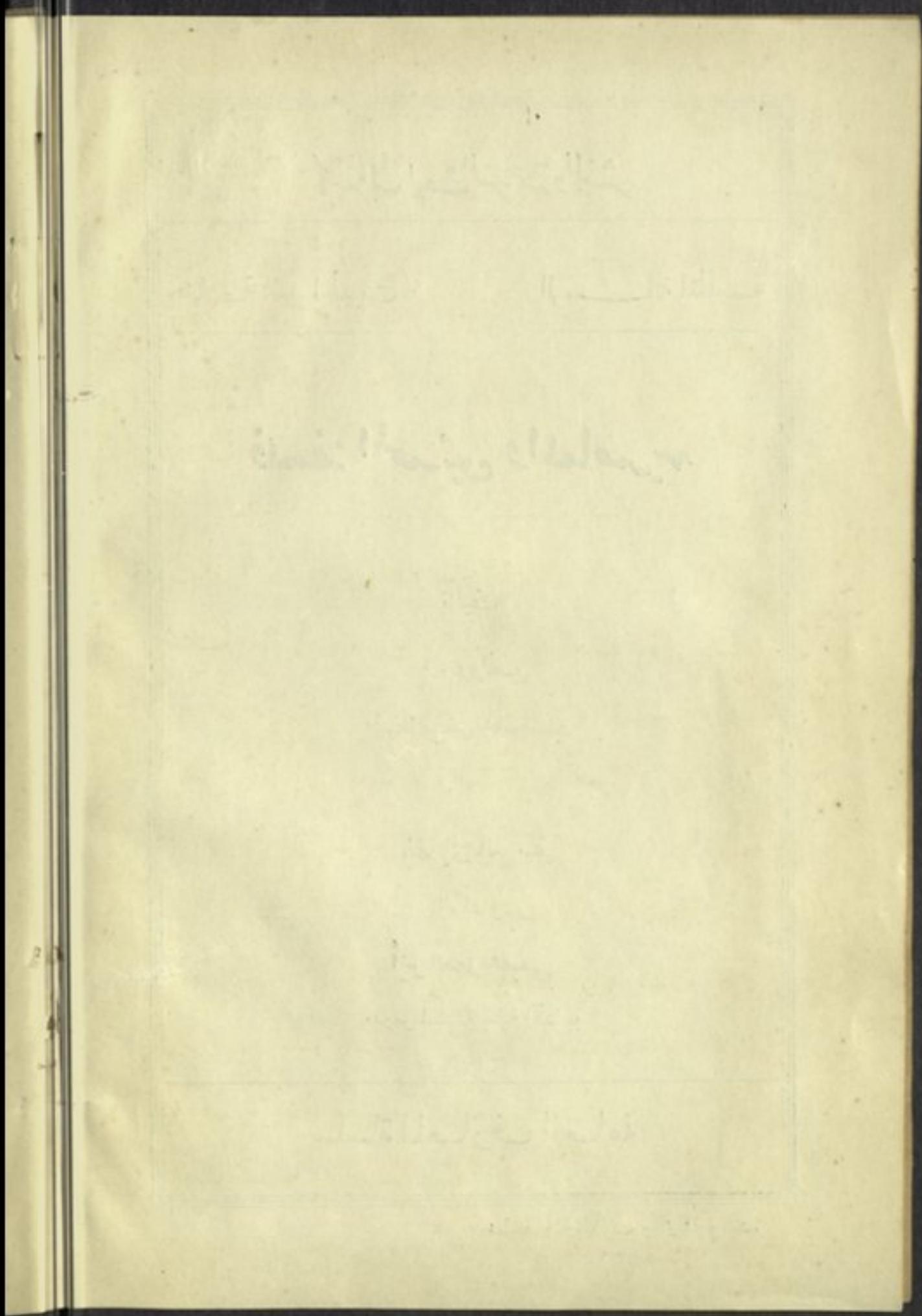
مدرس الفلسفة بكلية الآداب

59289

سلسلة المعارف العامة

مطبعة جنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة المترجم

تعتبر هذه الرسالة جزءاً متمماً للرسالة الأولى من كتاب خلاصة العلم الحديث التي عنوانها «عرض تاريخي للفلسفة والعلم»، فإن هذه تبتدئ من حيث تنتهي تلك. غير أن الأستاذ «وولف» مؤلف الرسائلتين قد نحا في كل منها نحواً خاصاً وتوخى غرضنا معيناً : فاتبع في الأولى طريقة العرض التاريخي لمسائل الفلسفة والعلم ، ذاكراً أهم الحركات الفلسفية والعلمية التي قامت في كل عصر ، باحثاً العوامل التي ساعدت على قيامها أو على حبوطها ، متبعاً المذاهب الفلسفية والعلمية تبعاً تاريخياً ، أو بعبارة أصح مصوراً لنا تطور التفكير البشري في ناحيته العلمية والفلسفية منذ أكثر من خمسة وعشرين

قرناً ، أى منذ بزغت شمس التفكير العامى الفلسفى في  
أوربا حتى الرابع الأخير من القرن التاسع عشر .  
أما رسالتنا فلم يكن المؤلف بدّ من ترك طريقة العرض  
التاريخي فيها ، لأن العصر الذى كتب عنه لا يتجاوز  
نصف قرن ، ومثل هذا الزمن القصير لا يحتمل التقسيم  
إلى أدوار تاريخية ذات شأن . لذلك جأ الأستاذ  
«Wolf» — بعد مقدمة طويلة قيمة لخص فيها أمهات  
مسائل الفلسفة والطرق المختلفة التى عالج بها الفلاسفة  
حلًّا هذه المسائل — إلى وصف فلسفة المحدثين وأهم  
ميزاتها واتجاهاتها ، ثم ذكر تحت كل اتجاه أو كل  
مذهب خلاصات دقيقة مرَّكة عن عدد من الفلاسفة  
الذين يتمثل فى فلسفاتهم ذلك الاتجاه ، وقد بلغت عدة  
الفلاسفة الذين كتب عنهم تسعه وثلاثين تمثل فىهم  
النزاعات الفلسفية والفلسفة العلمية فى كل نواحيها  
وظروف نشاطها فى أوربا وأمريكا وأفريقيا الجنوبيه .  
ولئن كانت مسائل العلم قد عوُلجمت فى الرسالة

الأولى مستقلة نوعاً ما عن مسائل الفلسفة ، وذكر المؤلف قصة كل منها إلى جانب الأخرى : مع الإيماء أحياناً إلى وجوه الارتباط أو وجوه الاختلاف بين الاثنين ، فإننا في الرسالة الثانية نجد القصتين مترجتين إلى درجة لا نستطيع معها التمييز بين عناصرهما . والحق أن الفلسفة لم تتجه أبحاجاً عامياً بحثاً ، بیولوجیاً أو میکانیکیاً أو کیمیائیاً أو ریاضیاً وتنصب بصفة الناحية العلمية الخاصة التي تخضع لها إلا في العصر الأخير الذي هو موضوع هذه الرسالة . نعم اصطحب العلم والفلسفة زمناً طويلاً ، بل اتحدا وتعسر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفی ، واستمر الحال كذلك حتى أواسط القرن السابع عشر ، ولكن لم نعهد في تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية كاملة قامت على دعامات عامية صرفة إلا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين . أما الاتحاد الذي أشرنا إليه فلم يكن لأن نظرية عامية خاصة قد أثرت في وجهة نظر الفيلسوف ، بل لأنه لم تكن وضعت بعد حدود فاصلة

بين العلوم القاعدة على مناهج البحث التجربى ، والعلوم  
القاعدة على النظر والعقل المجرد .

وإننا إذا استثنينا طائفة المذاهب المثالية والمذاهب  
الروحية الواردة في هذه الرسالة ، صح لنا القول بأن  
مذاهب المحدثين والمعاصرين هي نظريات فلسفية عامة  
معاً مستندة إلى وجهات نظر عامة خاصة في التطور  
أو في تركيب المادة ، أو في معنى الحياة ، أو معنى الزمان  
والمكان وهكذا : وأن لا فرق في رسالتنا بين الفيلسوف  
العميق في فلسفته والعالم العميق في عالمه .

ولقد كانت هذه الميزة نفسها من أكبر العوامل  
التي زادت في صعوبة نقل هذه الرسالة إلى اللغة العربية ،  
إذ كثرت فيها المصطلحات الفلسفية العلمية الحديثة التي  
لم تستقر بعد في لغاتها الأوروبية والتي لا يكاد يتعذر  
استعمالها الواضعين لها ، وكلهم أحياء أو من ماتوا من  
عهد قريب ، وهذه المصطلحات غريبة في لغاتها غير  
محدودة المفهوم ، فرادقاتها الجديدة في اللغة العربية

أغرب وأقل تحديداً . على أنني لم أجا إلى وضع مرادفات  
للاصطلاحات الإفرنجية في كل حالة ، بل كثيراً ما استعماط  
اصطلاحات عربية قد يعبر عن المعانى الجديدة أو تقرب  
منها بقدر الإمكان . وهذه الرسالة على قصرها جامعة لزبدة  
التفكير الفلسفى والعامى القديم والحديث ، إذ الحديث  
قائم أبداً على التراث القديم ، ويبين لقارئها مدى نجاح  
أو إخفاق العقل البشري في محاولته بشتى الأساليب  
حل المشكلة الأساسية التى نصب نفسه حلها : أعني ما هي  
الحقيقة وما موقف الإنسان منها ؟ غير أن المؤلف قد  
جا إلى طريقة الإيجاز والتركيز وقصر همه على ذكر  
النقط الأساسية في فلسفة كل فيلسوف ؛ بل قد بالغ في  
هذا أحياناً إلى درجة أن القارئ لا يكاد يظفر من  
خلاصاته بفكرة واضحة عن الفيلسوف الذى يكتب  
عنه ، وهذه صعوبة ثانية نضيفها إلى سابقتها . ولكن  
المؤلف لم يدع في الوقت نفسه أن رسالته أكثر من  
دليل يسترشد به طلاب الفلسفة ومحبوها في الرجوع

إلى مطولات هذا العلم ، ومقدمة أو مذكرة تحصر  
مسائل الفلسفة وحلوها وأهم النزاعات فيها شأن كل  
مقدمة أو مذكرة .

ويجب ألا يفوتنى هنا أن أذكر أن بعض الفلاسفة  
(وهم قليلون لحسن الحظ) من كتب عنهم المؤلف قد  
ذكروا أشياء للدين عليها مأخذ ، إما لأنها تمس الأديان  
في صميمها ، أو أنها لم توضع في عبارات تتفق والروح  
التقليدية المشبعة بالاحترام والعطف عند معالجتهم بعض  
مسائل الدين معالجة فلسفية . أما الآخرون فنهم من كان  
دينيا في اعتقاداته وشعوره إلى حد كبير . ونحن محافظة  
على الأصل ، وتأدية لأمانة النقل ، قد تركنا كل  
فيلسوف يتكلم عن نفسه ويشرح ما يقصده من فلسفته ،  
وللقارئ أن يحكم له أو عليه .

هذا وقد رأينا في نقل هذه الرسالة المحافظة على  
الأصل بقدر المستطاع من غير أن نلتزم حرافية الترجمة  
التي كثيراً ما تؤدي إلى استغلاق المعنى على القارئ ،

— ط —

أو نذهب في التصرف في معانٍه إلى الحد الذي يفسد  
عليه مراده ، ونرجو أن تكون قد وفقنا أو قاربنا التوفيق  
في هذه المهمة .

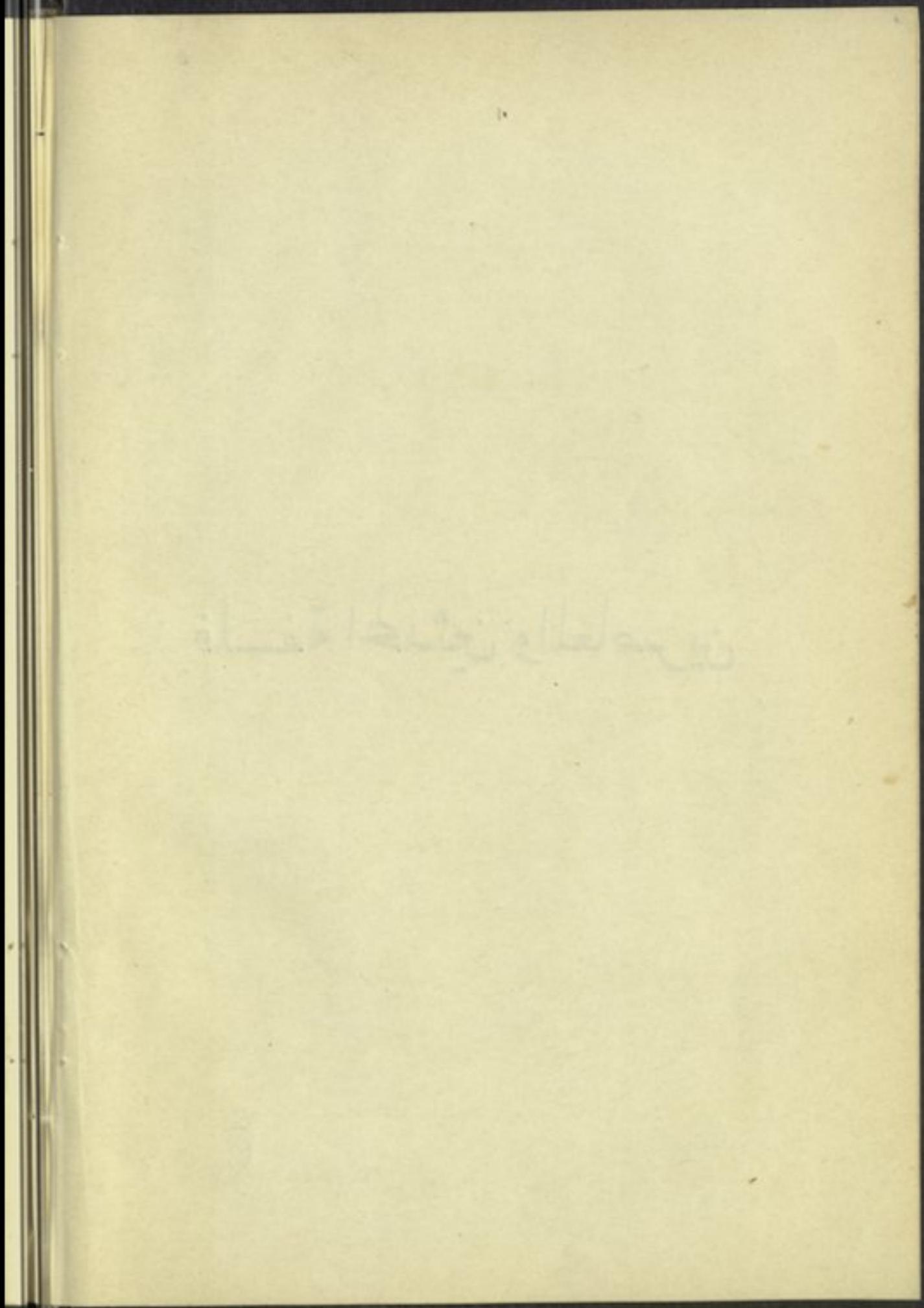
مترجم الرسالة  
أبو العمر عفيفي

القاهرة في } ٢٣ صفر سنة ١٣٥٥  
{ ١٤ مايو سنة ١٩٣٦

---

مکالمہ  
دریں کے مکالمہ  
مکالمہ

# فلسفة المحدثين والمعاصرين



# الفصل الأول

## تَحْمِيدُ الْفَلْسُفَةِ

إن الرابطة القوية التي كانت في بادئ الأمر تربط الفلسفة بالعلوم قد انقصمت عرهاها بعضى الزمان لما كثرت أنواع المعارف الإنسانية وتعددت نواحي تلك الكثرة فأدت تدريجياً إلى ضرورة توزيع المجهود العقلي وتوجيهه وجهات مختلفة؛ فلم يقف الأمر عند وضع حد فاصل بين الفلسفة والعلوم خسب، بل إن العلوم نفسها قد تميزت أجزاؤها بعضها عن بعض، وتشعبت شعراً كثيرة، وكذلك انقسمت الفلسفة إلى طائفه مختلفة من الدراسات. وعلى الرغم من هذا ظل بعض العلماء حتى أوائل القرن التاسع عشر يعتقد أن المعرفة الإنسانية وحدة لا تقبل التجزئة، وأن العلوم إن هي إلا فروع خاصة من

الفلسفة . غير أن الحال لم تدم على ذلك طويلاً ، فقد قضى  
على هذا الاعتقاد في غضون ذلك القرن ، وببدأ يظهر  
العداء الصريح بين العلم والفلسفة ، وهو عداء ربما يرجع  
السبب الأكبر فيه إلى بعض الفلاسفة المثاليين من  
الألمان الذين بالغوا في تعديهم على مسائل العلوم فأثاروا  
 بذلك حنقًا عاماً عند العلماء . ومن الغريب أنك تجد  
 هذه الروح ظاهرة حتى في بلد كاسكتلندي اشتهرت  
 بأن كل رجل فيها فيلسوف ؛ فتجد مثلاً عالماً كبيراً مثل  
 لورد « كلفن » لا يخفى ازدراءه واحتقاره لفيلسوف  
 مثل « إدوارد كيرز » ، وهو أستاذان معًا في جامعة  
 « جلاسجو » . ولكن هذه العداوة قد تلاشت شيئاً  
 فشيئاً ، ودخل كثير من العلماء في زمرة الفلاسفة . أما  
 اليوم فيوشك أن يُحدث تدخل العلماء الحديثين في شؤون  
 الفلسفة وتعديهم على مسائلها من الارتباط والصعوبات  
 ما أحدهما تدخل الفلسفة وتعديهم على مسائل العلوم  
 منذ قرن مضى .

والذى يعنينا هنا إنما هو تقسيم الفلسفة إلى أقسام  
أو فروع مختلفة، وذكر بعض الشيء عن كل واحد من  
هذه الفروع لنحمد بذلك السبيل إلى جعل دراسة فلسفة  
المُحدَثين والمعاصرين مفهوماً بوجه عام بالمعنى الذي  
للفلسفة ثلاثة فروع أساسية هي :

(١) « الأنطولوجيا » أو البحث في طبيعة الوجود

(٢) « الإبستمولوجيا » أو نظرية المعرفة ،  
أو دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم

الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي

يقف عندها

(٣) « الأكسيولوجيا » ، وهو البحث في ماهية

القيم وحقيقة ودلائلها ، (ويراد بالقيم هنا

الخير والجمال )

وقد يطلق اسم الميتافيزيقا ( علم ما بعد الطبيعة )

على المبحثين الأولين ، أي مبحثي الوجود والمعرفة معاً ؛

ولكن قد يُتساهَل أحياناً فيطلق اسم الميتافيزيقا على  
مبحث الوجود وحده ، أو مبحث العلم وحده . ويدخل  
تحت فلسفة القيم فرعان : هما علم الأخلاق أو الفلسفة  
الأخلاقية ، وهي البحث في المثل العليا أو المعايير التي يُقاس  
بها السلوك الإنساني؛ وعلم الجمال ، أو فلسفة الجمال ، وهي  
البحث في المثل العليا ، أو المعايير التي يُقاس بها الفن .

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه ؛ منها المنطق ،  
وهو العلم الذي يبحث عن الشروط العامة للفكر  
الصحيح . وللمنطق منزلة خاصة من بين سائر الدراسات  
الأخرى إذ يعد بحق مقدمة أساسية لها جميعها ، بما فيها  
الفلسفة . ومن الفروع الأخرى للفلسفة « علم النفس » ،  
أو دراسة الحياة العقلية ؛ وقد استقل هذا العلم أخيراً عن  
الفلسفة . ومنها دراسات أخرى تسمى بأسماء مختلفة ،  
مثل فلسفة القانون ، وفلسفة الدولة وغير ذلك . وهذه  
في الحقيقة دراسات خاصة نشأت عن البحث في أمور  
مسائل القانون والسياسة ونحوها ؛ ولها ارتباط وثيق

ي بهذه الأنواع من الأبحاث . أما الفروع الفلسفية التي لها صبغة عامة فهي ثلاثة الأولى : أى بحث الوجود ، وبحث العلم ، وبحث القيم الآفة الذكر . وبحث الوجود أعظم هذه الفروع الثلاثة خطراً ، إذ هو المحور الذى تدور حوله الدراسات الفلسفية جميعها ؛ أما الفرعان الآخرين فليسا سوى وسيلة نستعين بها على فهم الأول وتوضيح معنياته . لذلك سنوجه أكبر اهتمامنا في المقال الآتى إلى الناحية الأنطولوجية للمذاهب الفلسفية التي يتناولها بحثنا ؛ أما الناحيتان الأخريان فسئلمنا بهما إماماً بسيطاً . نعم إن بعض الفلاسفة الحديثين قد قصرروا همهم على البحث في المسائل الاستدللوجية ، ولكن المقام هنا لا يسمح إلا ببحث القليل من هذه المسائل ؛ كما أن المجال لن يتسع لذكر أى شيء عن الفلاسفة العديدين الذين عالجو مسائل فلسفية خاصة ؛ فإنه على الرغم من أهمية ما كتبوه في هذا الصدد لن نستطيع في هذه العجلة أن نوفي آرائهم حقها من الشرح والتعليق بحيث

تتمثل أمم القاريء بصورة واضحة مشوقة . وليس  
في الإمكان أيضاً أن نحصر هنا جميع الآراء المختلفة التي  
ترجع في جوهرها إلى فكرة عن الوجود واحدة ؛  
ولهذا كان لا مناص لنا من إغفال بعض الأعلام  
الشهورين في عصرنا الحاضر . ومع كل ذلك فقد ذكرنا  
ما يربى على الأربعين فيلسوفاً من يثلون الفلسفة الحديثة  
والمعاصرة ؛ وهو عدد قد يرى فيه مؤرخو الفلسفة  
في الأزمنة المقبلة شيئاً من السخاء إذا قاسوه بالعصر  
الذى نؤرخ له .

## الفصل الثانى

### مذاهب الفلسفة

للفلسفة مذاهب متعددة مختلفة ، ومن الخطأ  
والتغليل أن ندخلها جميعها تحت طائفة قليلة من الأسماء .  
نعم قد يحمل بنا أن نحصر الصفات الهامة التي تتميز بها  
المذاهب الفلسفية ، غير أننا يجب ألا نقصر همنا على  
إدراك الفوارق الأساسية بين الفاسفات المختلفة ، بل  
يحدُّر بنا أن نعلم أيضاً الفوارق النوعية التي تتميز بها  
المذاهب الفلسفية التي تنتمي إلى أصل واحد . وربما  
كانت أيسر طريقة للتوضيح أهم هذه الفوارق أن نشير  
بإجمال إلى المسائل الرئيسية التي لا مناص للفلاسفة من  
مواجهتها أولاً ، ثم نعقب على ذلك بذكر الأساليب  
الفلسفية المختلفة التي جاؤ إليها فلاسفة في حل كل مسألة

من هذه المسائل في العصر الذي نحن بصدده الكلام فيه.

أ. مسائل الوجود وملوّرها :

(١) ربما كان السؤال الآتي أول سؤال أثاره التفكير الفلسفى فى الغرب ، وهو : هل فى الوجود ، فى قرار الأحداث الكونية المتغيرة ، شيء ثابت ؟ وقد انقسمت الفلاسفة فى الإجابة عن هذا السؤال إلى طائفتين : فن قائل ، وهم كثيرون فى كل عصر من عصور الفلسفة ، بوجود جوهر ما وراء الأحداث المتغيرة التى تحدث فى الكون ؛ ومن منكر لحقيقة أى شيء غير الأحداث المتغيرة كاهى .

أما فى عصرنا الحاضر ، فبفضل النظرية الطبيعية الحديثة ، أصبحت الفلسفة القاعدة على القول بوجود الأحداث الكونية لا غير ، أكثر شيوعاً من الفلسفة القائلة بوجود الجوهر . وللتفرقة بين الرأيين أطلقنا اسم « مذهب الوجود المتغير » على الأول ، واسم « مذهب الجوهر » على الثاني .

(٢) المسألة الثانية ، ويعکن وضعها في الصيغة الآتية ، وهي : هل هناك حقيقة مطلقة واحدة ، أم حقائقان مختلفتان ، أم حقائق متعددة ؟ والأجوبة الممكنة عن هذا السؤال واضحة يتبينه ؛ فإن بعض الفلاسفة يدينون بوجود حقيقة مطلقة واحدة ، ويدين آخرون بوجود حقيقتين مختلفتين ، في حين تعتقد طائفة ثالثة أن الحقائق كثيرة ومتعددة . ويسمى المذهب الأول : مذهب «وحدة الجوهر» ، والثاني مذهب «اثنيية الجوهر» ، والثالث مذهب «تعدد الجوهر» . وأول هذه المذاهب وثالثها أكثرها شيوعاً .

(٣) المسألة الثالثة ، وهي : هل الحقيقة المطلقة كلها من نوع واحد ؟ ومن بين أن أصحاب مذهب وحدة الجوهر يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب . أما أصحاب مذهب تعدد الجوهر فقد يقولون بالإيجاب كذلك وقد لا يقولون ؛ فإن بعضهم مثلاً يعتقد بوجود كثرة من الأرواح كلها في جوهرها من نوع واحد ، وينكرون

حقيقة ما عدتها ؛ في حين يعتقد آخرون بوجود كثرة من الجوادر الفردية (الذرات) كلها في جوهرها من نوع واحد، وينكرون حقيقة كل ما عدتها. ولنا أن نسمى كلاً من هذين المذهبين بمذهب وحدة الكثرة، ولكن هناك طائفة أخرى من أصحاب التعدد يقولون بوجود كثرة من الحقائق المختلفة (أجسام وأرواح الخ)، وهذا رأي يمكن تسميته بمذهب «تعدد الكثرة». وبديهي أن يُعد مذهب «وحدة الجوهر» من مذاهب الوحدة.

(٤) المسألة الرابعة، وهي : كم عدد الصفات الأساسية (أو الصفات التي لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها) التي تتصف بها الحقيقة المطلقة (أو الحقائق المطلقة المتعددة) ؟ فمن قائل بأنها صفة واحدة، وهذا مذهب «وحدة الصفات»؛ ومن قائل بأنها أكثر من صفة، وهو مذهب «تعدد الصفات». أما إذا اعتبرت الصفات الأساسية اثنتين فقط فلا بأس من إطلاق اسم خاص

هو «مذهب اثنينية الصفات» على هذا الرأي . وكل واحد من هذه الفوارق التي بين المذاهب يؤدي بناءً على فوارق أخرى يبنها بحسب نوع الصفة أو الصفات الأساسية التي تتصف بها «الحقيقة المطلقة» . فإن قيل مثلاً إن «الحقيقة» ليس لها إلا صفة واحدة هي العقل أو الشعور ، سمي هذا الرأي «بالمذهب المثالي» أو «المذهب العقلي» ، أو «المذهب الروحي» ؛ أما لو أريد بهذه الصفة الفكر بوجه خاص ، فيسمى المذهب : مذهب العقل العام<sup>(١)</sup> . وإن أريد بالصفة الأساسية الإرادة سمي المذهب القائل بها «مذهب الإرادة» .  
هذا ، ويسمى المثاليون الذين يقولون بوحدة الجوهر «ب أصحاب المثال المطلق»<sup>(٢)</sup> والذين يقولون منهم بوجود كثرة جوهرية ، يعرفون عادة بأصحاب «الكثرة الروحية»

(١) وهو اصطلاح يطلق على أي مذهب فلسفى يقول بأن الصفة الأساسية للحقيقة هي الفكر ، ويفترن هذا الاصطلاح عادة باسم هيجل أكثر من غيره من الفلاسفة .

(٢) فهم يقولون بوجود حقيقة جوهرية واحدة ، ويعتبرون العقل دون غيره الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقيقة ، ومن هؤلاء هيجل .

(المترجم)

أو أصحاب «الذرات الروحية»<sup>(١)</sup>. أما الفلاسفة القائلون بأن الصفة الأساسية هي «المادة» فهم أصحاب المذهب المادى؛ وأولئك الذين يقولون هي «الطاقة» هم أصحاب مذهب الطاقة؛ والقائلون بأنها شيء مختلف عن العقل وعن المادة ، ولكنها شيء مقوم لها معًا ، هم أصحاب «الحياد» ، ويسمى مذهبهم «مذهب الحياد» أو مذهب «الوحدة المحايدة» .

(٥) المسألة الخامسة وهي : كيف ترتبط أجزاء «الحقيقة» أو صورها أو الوحدات التي تتالف منها ؟ . والآراء في هذا الموضوع أيضاً كثيرة والمذاهب متعددة؛ فرأى ينكر وجود رابطة حقيقة بين الموجودات ، أو بين الحوادث التي تجري في الكون ، وينسب كل شيء إلى المصادفة والاتفاق ؛ ويعرف هذا بذهب «المصادفة» . ورأى يقول بأن هناك قانوناً أو نظاماً

(١) ومنهم «لينتر» يقولون إن الحقائق متعددة ويعتبرون العقل وحده الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقائق . (المترجم)

منبئاً في جميع أنحاء الكون تجري الأمور بقتضاه ، وأن  
لا شيء يحدث في الكون على سبيل المصادفة ، ويعرف  
« بذهب الضرورة » . وهذا المذهب ، كما ترى ،  
يناقض المذهب السابق كل المناقضة . وهنالك مذهب  
آخر في الضرورة كثيراً ما يخلط الناس خطأً بينه وبين  
المذهب الذي نتكلم عنه ، وهو مذهب من يقولون إن  
كل ما يجري في الكون من حوادث إنما يصدر عن  
علل ضرورية خاصة لقوانين المادة والحركة ، وهو  
مذهب معروف بالمذهب « الميكانيكي » أو مذهب  
الجبر ، أو النظرية الميكانيكية .

ويبين المذهب الميكانيكي البحث (أو مذهب الجبر  
كما يسمى أحياناً) ومذهب المصادفة البحثة مذاهب  
أخرى كثيرة وسط بين هذين الطرفين ، يقول  
 أصحابها إن الحوادث الطبيعية إنما تظهر إلى حد ما من  
تلقاء نفسها وإن في طبيعتها دائم التزوع إلى الظهور  
بصورة جديدة ، وإن الإنسان حر مطلق التصرف في

أفعاله . وتعرف هذه المذاهب بأسماء متعددة مثل المذهب الحيوى ، ومذهب « التطور الإبداعى » ، ومذهب « التطور الفجائى » ، ونادرًا ما تسمى بمذهب الحرية ، أو مذهب الاختيار . ( وليلاحظ هنا أن هذه المذاهب الوسطى التي ذكرناها لا تشترى على أصحاب مذهب الضرورة ما يقولون به من وجود أساليب مختلفة للنظام في الكون ، المعروف لنا منها وغير المعروف ) . أما مذهب « الغائية » فهو المذهب القائل بوجود غايات حقيقة أو مقاصد ترمي الحوادث الطبيعية إلى تحقيقها — وهو يناهض من جهة مذهب الميكانيكيين الذين يقولون إن كل شيء له علة ثابتة مقدرة أولاً ; ويناهض من جهة أخرى آراء بعض الفلاسفة المثاليين الذين يقولون إن « الحقيقة المطلقة » حقيقة أزلية ؛ وبذلك يصوروون العالم في فلسفتهم بصورة جامدة لا تقبل التغيير ولا التبدل .

( ٦ ) المسألة السادسة وتتلخص فيما يأتي : هل في الوجود أى موجود أو أى شيء تصدق عليه صفة

الألوهية؟ ويجيب عن هذا السؤال قوم بأنهم لا علم لهم بذلك ، ويعرف مذهبهم باللادريّة ، وينكر آخرون بتاتاً وجود أي موجود تصدق عليه هذه الصفة ، وهو لاء ه المخدون ؛ وإن كان الناس عادة يطلقون صفة الـ حاد إطلاقاً غير محدود بحسب أهوائهم ومشاربهم . أما المذاهب المتباينة لوجود الله فالمشهور منها مذهب المؤلهة بنوعيها – أي التي تنكر منها الشرائع السماوية المنزلة عن طريق الوحي والتي لا تنكر – ثم مذهب «وحدة الوجود» . فالمؤلهة الذين لا ينكرون الشرائع السماوية والوحي يعتقدون بوجود الله له ذات ، خالق للإنسان والعالم مخالف لها مع قربه منها واتصاله بها ، في حين يتحاشى الآخرون – أي المنكرون للشرائع السماوية والوحي ، وأصحاب مذهب «وحدة الوجود» ، كل نوع من أنواع التشخيص أو التجسيم أو التشبيه في صفات الله ، وينزهونه عن كل هذا . وينفرد أصحاب «وحدة الوجود» بقولهم إن الله هو العالم ، ولهذا يصلون إلى قواعد أشبه بالقواعد العامة .

(٧) المسألة الأخيرة : وهي خاصة إلى حد ما عن  
يقولون بوجود ذات إلهية ، وتلخص فيما يأتي :  
هل عالم الحقيقة نظام كوني واحد محكم متصل  
الأجزاء ، أم هل هناك عالم وراء الطبيعة مختلف عنها قادر  
على التدخل في نظامها ؟ أما اللادورية والملحدة فقد  
يرفضون النظر في هذه المسألة لأنهم لا يرون للسؤال  
معنى ؛ ولأن الطبيعة في نظرهم هي الوجود الحقيق . وقد  
يرفض النظر في هذه المسألة أيضاً بعض الفلاسفة  
المثاليين من ينكرون وجود عالم طبيعي مادي ، وقد  
يرفضه آخرون غيرهم من المثاليين الملحدين .

وينتسب المؤلهة جمِيعاً وجود موجود فوق الطبيعة ،  
ولو أن بعضهم ينكر – كأسلافنا – الوحي والمعجزات  
وحوارق العادات وكل ما من شأنه أن يتناقض مع  
القوانين الطبيعية المألوفة . وينكر أصحاب «وحدة  
الوجود» بتاتاً وجود أي شيء وراء الطبيعة أو العالم  
لأن العالم والله في نظرهم حقيقة واحدة . ويقرر بعض

أتباع مذهب الواقع وجود إله في العالم ، ولكنهم يقولون : إنه جزء من العالم أو قوة فيه ، وليس شيئاً خارجاً عنه ؛ ولهذا لا يقولون بوجود حقيقة أخرى وراء الطبيعة . أما الذين ينكرون وجود حقيقة وراء العالم الطبيعي ، معتمدين في ذلك على أن الوجود الحقيق وحدة نظامية محكمة ، فيعرفون بالطبعيين . وكثيراً ما يخلط الكتاب بين مذهب الطبيعيين هؤلاء ومذهب آخر هو مذهب الماديين مع وجود فارق كبير بين المذهبين ، لأن الطبيعيين لا ينكرون وجود العقل والروح والله ، بينما ينكر أصحاب المذهب المادي (في أخص معانيه) هذه الثلاثة جميعها .

بـ . مسائل المعرفة وماوارها :

(١) المسألة الأولى المتعلقة بما يسمى عادة « بالمعرفة الإنسانية » هي البحث عما إذا كان في إمكان العقل الإنساني معرفة أي شيء معرفة حقيقة على سبيل اليقين ؛ وهو

سؤال أجاب عنه الفلاسفة الشاكون بالسلب [ولكنا  
يجب أن نفرق هنا بين مذهب الشاكين في إمكان  
الوصول إلى العلم من حيث هو ، ومذهب الشاكين  
واللادريين الذين يرتابون في إمكان وصول الإنسان إلى  
العلم بالله خاصة — أو بما يسمونه الحقيقة المطلقة —  
أو ينكرون وجود مثل هذا العلم بتاتاً] .

ويقرب من مذهب الشاكين في العلم «مذهب  
الأسطوريين» إلا أنه يختلف عنه في أنه لا يعد القصور  
في العلم خاصاً بالعقل الإنساني ، بل لازماً من لوازם العقول  
من حيث هي ، سواء أكانت عقولاً إنسانية أو فوق  
الإنسانية (إن وجدت) . ويقرب منه أيضاً «مذهب  
العملين» الذي يتلخص في أن الفارق الحقيقى بين نوعين  
من العلم ليس في أن أحدهما صحيح والآخر فاسد ، بل  
هو أن أحدهما منتج عملياً ونافع والآخر مضلل وضار ؛  
ويصح وصف العلم النافع بأنه صحيح . والضار بأنه  
 fasد . ونحن إذا قارنا «الأسطوريين» «بالعملين»

وَجَدْنَا مُشَرِّبَ الطَّائِفَتَيْنِ وَاحِدًا عَلَى وَجْهِ التَّقْرِيبِ ، بَلْ  
وَجَدْنَا الْأُولَيْنِ مِنْهُمْ يَجَاهِرُونَ فِي صِرَاطِهِ وَجَرَأَةً بِالْقَوْلِ  
بِأَنَّ الاعْتِقَادَاتِ — حَتَّى ظَاهِرَةِ الْبَطْلَانِ مِنْهَا — قَدْ  
يَكُونُ لَهَا قِيمَةُ عَمْلِيَّةٍ فِي الْحَيَاةِ ، وَأَنَّ هَذِهِ القيمةُ الْعَمْلِيَّةُ  
هِيَ كُلُّ مَا يَعْنِيهِمْ أَمْرُهُ .

وَالرَّأْيُ الْقَائِلُ بِإِمْكَانِ الْمَعْرِفَةِ هُوَ رَأْيُ الْأَدْرِيِّينَ —  
وَهُوَ اسْطِلاْحٌ نَادِرٌ الْاسْتِعْمَالُ فِي الْفَلْسَفَةِ لِأَنَّ الْأَدْرِيَّةَ لَهَا  
فَرْوُعٌ كَثِيرٌ تَخْتَلِفُ بِالْخِتَالِ وَجَهَةُ نَظَرِ كُلِّ مِنْهَا  
فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي سَنُورِدُهَا بَعْدِهِذِهِ؛ وَلَذِكَ شَاعُ فِي الْفَلْسَفَةِ  
أَسْمَاءُ فَرْوُعِ الْمَذْهَبِ «الْأَدْرِي» لَا «الْأَدْرِيَّة» تَقْسِمُهَا .

(٢) الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ : (وَهِيَ مَسْأَلَةٌ لَا تَعْلُقُ لَهَا طَبِيعًا  
بِالْفَرْوُعِ الْمُخْتَلِفَةِ لِمَذْهَبِ الشَّكِ) ، وَيَعْكُنُ وَضْعَهَا فِي  
الصِّيَغَةِ الْآتِيَّةِ : كَيْفَ تَرْتِبُطُ الْعَمَلِيَّاتُ الْعُقْلِيَّةُ — الَّتِي  
نَدْرَكُ بِهَا الْأَشْيَاءَ — بِالْأَشْيَاءِ ذَاتِهَا ، (أَيْ بِالْأَشْيَاءِ  
الْمَعْلُومَةِ) ؛ أَوْ بِالْعَكْسِ كَيْفَ تَرْتِبُطُ الْأَشْيَاءِ الْمَعْلُومَةُ  
بِالْعِلْمِ ؟ وَقَدْ اخْتَلَفَ الْفَلَاسِفَةُ فِي هَذِهِ الْمَوْضِعَ عَلَى ثَلَاثَةِ

مذاهب : الأول مذهب التجريد<sup>(١)</sup> . ويقول أصحاب هذا المذهب : إن العقل تصل إليه آثار حسية من العالم الخارجي لا يدرى كنهها على ما هي عليه ، ولكن في حالة إدراكه لهذه الآثار يخلع عليها من لدنها صوراً خاصة ، مثل وضعها الزمانى والمكاني والعلوى . (ويعرف هذا المذهب أيضاً بالمذهب النبدي ، وبالمذهب المثالي النبدي .

المذهب الثانى مذهب « المثال الوجودى » ، ويقول أصحابه إن طبيعة كل شيء عقلية ، بل إن وجودها نفسه

(١) وهو في الأصل مذهب عمانويل كنْت الذي يقول إن علمنا بالأشياء لا يستمد من إدراكنا الحسية لهذه الأشياء ، بل إن العقل المجرد بما لديه من المعانى البديهية البحتة المستقلة عن التجربة ، يؤلف من مجموعة التجارب الحسية الواسلة إليه من شيء ما فكررة عامة عن هذا الشيء ، بعض عناصر هذه الفكرة مستمد من التجربة ، وبعض الآخر مستمد من هذه المعانى الأولية التي يعلمها العقل المجرد بطبيعته . فالعقل أداة تشكل الأحسانات وتحلق منها أفكاراً ؛ وتشكل التجارب الحسية المختلطة وتحلق منها وحدة فكرية هي ما نطلق عليه اسم « الشيء ». والبحث في وصول العقل إلى هذا هو ما يسميه كنْت باسم Transcendentalism وبقصد بذلك البحث فيما وراء الأحسانات والتجارب كما يتبع من عبارته الآتية : « أقول إن المعرفة تتتجاوز الحس إذا كانت تتعلق بأدراكات العقل الأولية للأشياء أكثر من تعليقها بالأشياء ذاتها » راجع كتابه « قدم العقل المجرد » Critique of Pure Reason ) ص ١٠ . ( المترجم )

يتوقف على عقل مدرك لها ، أو كائن يعامها ، وليس من الضروري أن يكون ذلك العقل العقل الإنساني المحدود ، بل العقل المطلق أو العقل العام .

الرأي الثالث ، وهو رأى أصحاب النظرية القائلة بأن الأفكار صور الحقائق ، ويتلخص في أن الموجودات على قسمين : معقولات (أو أفكار) ، تستند في وجودها إلى العقل وتكتشف له مباشرة من غير وساطة ؛ وذوات أو أعيان حسية مستقلة في وجودها عن العقل ، ولا تكتشف له إلا بطريق غير مباشر ، أو بالاستنتاج من عمليات عقلية تصل بين العقل والأشياء .

الرأي الرابع : وهو مذهب الواقعيين ، وهو مذهب من يثبت للأعيان الخارجية وجوداً واقعياً مستقلاً عن أي عقل يدركها ، وأن العقل إنما يدركها إدراكاً مباشراً على ما هي عليه بقدر طاقته . وهذا المذهب أكثر المذاهب المتقدمة اتباعاً ، وله صور كثيرة يستحيل علينا تناولها هنا .

(٣) المسألة الثالثة من مسائل العلم هي البحث في طرق العلم أو مناهجه .

للمعرفة ، على الأقل ، ثلاثة مناهج مختلفة قال بها الفلسفه على تفاوت فيما بينهم ، واختلاف كبير في الأهمية التي تراها كل طائفة منهم لمنهجها ، فإن بعضهم يفضل أحد هذه المنهاج وبعض الآخر يفضل غيره . فالتجريبيون مثلاً يعتبرون الحس أهم مصدر للمعرفة الحقيقية ، والوضعيون يعتبرون التجربة المصدر الوحيد لكل معرفة ، ويعارضون في أي نوع من أنواع النظر الميتافيزيقي . أما العقليون فينزلون العقل أعلى منزلة ، ويبالغون في أهميته وأهمية كل استدلال يستند إلى القوانين العقلية العامة أو يسير بمقتضاه ؛ في حين يبالغ الذوقيون<sup>(١)</sup> في تقدير قيمة الذوق الذي

(١) قد ترجمت كلمة (intuition) إلى العربية بكلمات كثيرة منها الحدس واللمسة والبداهة والفطرة والانتظار وغيرها — ولكن أفضل كلمة «الذوق» لأنها تعبّر تعبيراً دقيقاً عن ذلك النوع من المعرفة الذي يجده الإنسان في نفسه من غير إعمال للتفكير ويتذوقه تدوقاً ولا يستطيع تفسيره أو التعبير عنه : وتشتمل هذه الكلمة في عرف المتصوفين للأدية

يعدونه نوعاً أولياً من الإدراك ، يدفع إليه الشعور الوجданى والغريزة ولا يرق إلى درجة التعلق والتجريد كما هو الحال في التفكير والإدراك . و « للذوق » بهذا المعنى شأن كبير ومنزلة خاصة في الفلسفة الحديثة .

والطريقة الثالثة والأخيرة هي طريقة الصوفيين الذين يرون أن في استطاعة البشر أن يدركوا الله (أو الحق) إدراكاً كاماً مباشراً يسمونه بالشهود ، وهو إدراك تعجز الألسنة عن وصفه .

غير أنها يجب أن نلاحظ أن مؤيدي أي مذهب من هذه المذاهب الأخيرة كثيراً ما يعترفون بصحة قوى للإدراك غير القوة التي يدينون بها ، وإن كانوا ينزلون هذه القوى منزلة ثانوية بالقياس إلى القوة الخاصة التي هي أساس مذهبهم ، ويكون ذلك عادة بافتراض درجات مختلفة للمعرفة . فنجد الصوفي مثلاً لا ينكر

---

المعنى الذي يقصد به رغسون وأمثاله من كلمة (Intuitin) . أما الفلاسفة المسلمين فيستعملون كلمة « الوهم » ل النوع من أنواع « الذوق » وهو في نظرهم نوع من الغريزة ، فيه مثلاً تدرك الشارة عداوة الذئب . (المترجم)

ما لِكُلِّ مِنْ «الذوق» والِّعْقُلِ والإِدْرَاكِ الْحَسِنِ مِنْ  
أَثْرٍ وَقِيمَةً فِي مَعْرِفَتِهِ، كَمَا لَا يُنَكِّرُ الْقَائِلُ بِالذوقِ قِيمَةَ  
الِّعْقُلِ والإِدْرَاكِ الْحَسِنِ فِي مَعْرِفَتِهِ وَهَكُذا.

حـ . مسائل القيم أو المثل العليا ومناهج البحث فيها :

إِذَا كَانَتِ الأَشْيَاءُ مَا يَعْنِي إِلَّا إِنْسَانٌ أَمْرُهَا وَضَعْ  
لَهَا قِيمَةً، أَوْ قَدْرُهَا. وَمِنَ الْبَدِيِّيِّ أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَفَاقِطُ  
تَفَاقُوتًا عَظِيمًا مِنْ حِيثِ القيمةِ الْمُوضَوِّعةِ لَهَا، فَإِنَّ كَثِيرًا  
مِنَ الْأَشْيَاءِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْظُمُهَا، لَا تَقْوَمُ إِلَّا مِنْ حِيثِ  
إِنْهَا وسيلةٌ لِغَايَةٍ مَا. وَلَكِنْ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ قَيَّمتُهَا فِي ذَاتِهَا  
لَا يَنْبَغِي غَيْرُهَا فِي نَفْسِهَا لَا وسائِلٌ لِغَيْرِهَا. وَتُسَمَّى القيمةُ  
الَّتِي مِنْ هَذَا النُّوْعِ الْآخِرِ بِالْقِيمَةِ — أَوِ الْمُثُلِ الْعُلِيَاً،  
وَهِيَ وَحْدَهَا مَوْضِعُ بَحْثِ الْفِيلِسُوفِ.

(١) الْمَسَأَلَةُ الْأُولَى مِنْ مسائلِ القيمةِ وَهِيَ : مَا هِيَ  
القيمةُ — أَوِ الْمُثُلُ الْعُلِيَاً — وَكَمْ عَدَدُهَا؟ قَدْ جَرِيَ الْعَرْفُ  
بِاعتبارِهَا ثَلَاثَةً : الْجَمَالُ وَالْخَيْرُ وَالْحَقُّ؛ وَلَكِنْ قَدْ يُضَافُ

إليها أحياناً قيمة رابعة يسمونها القيمة الدينية أو التقديس ، وإن كان جمهور الفلاسفة يكادون يجمعون على أن مهمة الدين العناية بحماية القيم الثلاثة الأولى أكثر من عنايته بوضع قيمة رابعة تضاف إليها . وفي المسألة آراء أخرى غير هذه ، ولكن لا حاجة بنا إلى مناقشتها هنا .

( ٢ ) المسألة الثانية التي هي أهم مسائل القيم ( ولن يسمح لنا المقام بذكر غيرها هنا ) وهي : ما هي العلاقة بين القيم المطلقة وبين الحقيقة ؟ وهل هي من نوع الصفات العينية التي عليها الأشياء — أي هل لها وجود مستقل عن العقل المدرك لها « كالكيفيات الأولى »<sup>(١)</sup>

(١) الكيفية صفة تحمل على الشيء وتحمّل بها الشيء عن غيره ، وهي من مقولات أرسطو . وربما كان أرسطو أول من حاول تقسيم الكيفيات إلى أولى وثانية ولكنه لم يوضع الفرق بين النوعين تمام التوضيح . وقد أطلق المدرسيون كلمة الكيفيات الأولى على الصفات الأساسية الأربع التي هي الحار والبارد والرطب والجاف ، وظل الحال على ذلك حتى زمن ديكارت ( ١٥٩٦ — ١٦٥٠ ) وبويل ( ١٦٢١ — ١٦٩١ ) ، فكان للأول فضل البق في التكلم عن الخصائص الهندسية والميكانيكية للأجسام ، والثانية الفضل في التفرقة بين الخصائص التي توجد في الأجسام من حيث هي أجسام ، والكيفيات المحسوسة التي تتوقف في وجودها على الخصائص الأولى . وكانت نظرية بويل النواة التي ظهر عنها الرأي المعروف

التي يعتبرها بعض الفلاسفة صفات عينية للموجودات  
مستقلة عن العقل المدرك لها ؟ أم هي من وضع العقل  
على نحو ما كانت تعتبر « الكيفيات الثانية ». يميل بعض  
الفلاسفة الذين يعتبرون الكيفيات الثانية ( كاللوق  
والرائحة والطعم وما إلى ذلك ) صفات عقلية إلى اعتبار  
القيم ( أو الكيفيات الثالثة كما تسمى غالباً ) صفات  
عقلية كذلك ؛ وعلى هذا الرأي تكون القيم مجرد معان

---

جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) في الكيفيات الأولى والثانية والذى  
اقترن باسمه حتى يومنا هذا .

ويرى « لوك » الكيفيات الأولى ( التي يصح أن نسميها الصفات  
الثابتة للأجسام جميعها ) بأنها الصفات التي لا يمكن فصلها عن فكرة  
الجسم من حيث هو جسم والتي تدركها حواسنا دائمًا في كل جسم مادي  
له من الحجم ما يمكن لأدراكه : وهي عنده الصلابة والامتداد والشكل والعدد  
والحركة والكون . ويطلق عليها اسم « الكيفيات الأصلية ». أما الكيفيات  
الثانية فيرى أنها لا وجود لها في الأجسام بالفعل ، وإنما هي نتيجة تأويل  
العقل لما يصل إليه من تعيينات الكيفيات الأولى . أو هي كما يسميها  
« لوك » « قوى في الأجسام تثير فينا إحساسات مختلفة بواسطة كيفياتها  
الأولى » وذلك مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم وغير ذلك .

راجع كتابه *Esasy Concerning Human Understanding* :  
الباب الثاني : الفصل الثامن : الفقرة التاسعة والعشرة . راجع كذلك  
قاموس « لالاند » ج ٢ ص ٦٦٠ وقاموس « بولدوين » ج ٢ ص ٤٠٦

قائمة بالعقل يصف بها بعض الناس الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة ولهن فيها غرض أو غاية ، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية . ولكن طائفه أخرى تقول إنه مهما يكن الأمر فإن للقيم وجوداً مستقلأ عن العقل .

وطائفه ثالثة يثبتون الوجود العيني للكيفيات الثانية ولا يجدون حرجاً من إثبات مثل هذا الوجود للقيم ؛ بل إن بعضهم يعتبرون القيم جوهر الأشياء ، ويقولون في شيء من الاعتداد بالرأي : إن العقل في حالة خاصة من حالاته ، أشبه بحالة الصوفيين (أى بنوع من الكشف أو الشهود) يرى الحقيقة والقيم شيئاً واحداً !

هذا ، وقد تعددت الآراء واختلفت في أيّ القيم العليا المذكورة لها وجود عيني خارجي ؟ فيرى بعض الفلاسفة أن لا غضاضة في اعتبار الجمال صفة وجودية في المنظر الطبيعي الجميل مثلاً ؛ وأن الخير صفة وجودية في فعل الخير ، أو فيخلق الحسن ؛ ولكنهم لا يستطيعون أن يصفوا شيئاً بأنه حق (أو صدق) سوى القضايا . ويرى

غير هؤلاء أن القول بوجود «الحق» وجوداً عينياً  
أكثر قبولاً إلى النفس وأيسر من القول بوجود الخير  
والجمال وهكذا.

ويكتنا القول ، بوجه عام ، بأن الاتجاه الفلسفى  
المحدث أميل إلى اعتبار القيم العليا عينية أكثر منها  
معانى نفسية أو عقلية ، ولو أن фلاسوفы مختلفون في تفسير  
معنى العينية التي توصف بها هذه القيم .

#### ٦. وصف المذاهب الفلسفية

لعل هذه النظرة الإيجالية في المسائل الفلسفية ،  
وما ذكرناه من مناهج البحث التي حاول بها флаسوفы  
معالجة حلوها ، كافية في أن توضح لنا أن مجرد تسمية  
أى فلسفة من الفلسفات « بمذهب كذا » — مثل  
مذهب الوحدة ، ومذهب المثال ، ومذهب الواقع ، وما  
إلى ذلك — ليس كافياً في وصف تلك الفلسفة وصفاً  
دقيقاً . بل إننا لو حاولنا وصف أى مذهب فلسفى وصفاً

حقيقياً شاملًا لطلب ذلك منا استخدام عدد كبير من الكلمات الاصطلاحية للدلالة عليه؛ ولكن الوصول إلى تصنيف جامع للصور المختلفة التي يمكن أن تتركب منها المذاهب الفلسفية أمر غاية في التعقيد. أضف إلى هذا أن مواطن الخلاف بين المذاهب الفلسفية لم تعد في الأزمنة الحديثة قاطعة حاسمة بين مذهب ومذهب؛ وذلك لم يل كل فريق من الفلاسفة إلى تفهم فلسفة الآخرين، وهو ميل يحملهم بالضرورة إلى أن يدخلوا في حسابهم الفروق الحقيقة – إلى جانب النظر في الفروق الظاهرة الواضحة – بين فلسفتهم وفلسفة غيرهم، وبين المعانى المختلفة للاصطلاحات الفلسفية وطرق استعمالها، مما ينجم عنه عادة التوفيق بين المذاهب المتضاربة. وهذه لا شك عقبة أخرى تعرّض سبيلاً من يحاول تصنيف المذاهب الفلسفية تصنيفاً جاماً مانعاً. على أننا يجب ألا ننسى أن لكل مذهب من المذاهب الفلسفية صبغة خاصة، وأن لصاحبها شخصية يمتاز بها عن عدائه؛

وهذا أيضاً مما يزيد في صعوبة تصنيف المذاهب تصنيفاً دقيقاً. ولكننا على الرغم من كل هذا نعتقد أن أي تصنيف للمذاهب خير من عدمه، لا سيما في مختصر عام كمختصرنا. ولا يخلو التصنيف البسيط من بعض الميزات، على شريطة ألا يخطئ القارئ، فهم الغرض الذي يقصده المصنف. لهذا جعلنا غرضتنا من هذه المقالة ترتيب من وقع عليهم اختيارنا من تمثل في تفكيرهم الفلسفية الحديثة والمعاصرة في كل نواحيها: ووضعهم في فرق قليلة غير مخصوصة تمام الحصر، آملين أن النزرة العجلى السابقة التي أجملنا فيها أمميات مسائل الفلسفة؛ وما قال به كل فيلسوف من حل لها، ستعين القارئ على وضع كل فيلسوف في الموضع اللائق به من النظام الفلسفى العام لو أنه أراد ذلك.

## الفصل الثالث

### وصف عام

لفلسفة المحدثين والمعاصرين

(١) يبلغ العصر الفلسفى الذى نؤرخ له نحو نصف قرن ، ويتدنىء على وجه التقرير من حيث انتهينا فى الرسالة الأولى ( راجع المقالة الأولى من هذا الكتاب )<sup>(١)</sup> . وينتهى في أوائل سنة ١٩٣١ . ويرى الباحث في تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر أن النزعة الفكرية الفلسفية كانت متجهة في العقود الوسطى منه نحو المذهبين المادى والتجربى ، وأنه كان لهذه النزعة نتائجتان : الأولى ظهور نوع من الفلسفة يصح أن يوصف إلى حد ما بأنه مادى ، أو طاقى<sup>(٢)</sup> ، أو على أقل

(١) يشير إلى كتاب Outline of Modern Knowledge

(٢) نسبة إلى الطاقة

تقدير وضعي . الثانية أنها أحدثت رد فعل حركة في  
النفوس الرغبة الشديدة إلى دراسة الفلسفة المثالية ، وهى  
الفلسفة التي كانت قد بلغت أوجها في الخمسين سنة التي  
أعقبت نشر كتاب الفيلسوف كثت المعروف « بنقد  
العقل المجرد » ( Critique of Pure Reason ) في سنة  
١٧٨١ ، والتي أبقى عليها وأحيا تقاليدها بعض كبار  
الفلسفه . لهذا كان أيسر على فلاسفه ذلك العصر أن  
يتناولوا الفلسفة المثالية بالبحث والدرس ، وأن يهذبوا  
ويزيدوا في فروعها المختلفة . وربما كان للفيلسوف  
ت . ه . جرين أكبر فضل في هذه الناحية ، فإنه  
كون آراءه الفلسفية على نحو ما فعل كثت ، ووضع  
نصب عينيه معارضته المذهب التجربى والشككى  
الذى قال به « دافيد هيوم » .

ومن بين الصور المتعددة التي ظهر فيها المذهب  
المثالى ، والتي كانت تدرس لطلاب الفلسفة في ذلك العصر  
تظهر صورتان خاصتان يمكن تمييزها بكل وضوح :

وها «المذهب المثالي المطلق» (Absolute Idealism) الذي غلبت عليه فكرة وحدة الوجود ، ومذهب «الذرات الروحية» (Monadism) ، أو مذهب التعدد الروحي . ( وهو من مذاهب المؤلهة في بعض صوره لا في كلها ) .

وقد كان من تأثير ذلك الاهتمام الجديد بالمذهب المثالي في ألمانيا ظهور حركة فلسفية كانتغاية منها العودة من جديد إلى دراسة الفلسفة النقدية التجريدية التي كان كنْت أول واعظ لها . وابتداَت هذه الحركة بالصيحة المشهورة : «ارجعوا إلى كنْت» . ولكن أصحاب هذه الحركة بالرغم من أنهم حاولوا أن يكونوا أكثر تطرفاً من كنْت نفسه ، قد انتهى بهم الأمر تدريجياً إلى أن صارت فلسفتهم أكثر تعمقاً في الناحية الميتافيزيقية النظرية ، وأقل في الناحية النقدية ، مما كانت عليه فلسفة كنْت ؛ وقد نشأ عن هذه الحركة التي لنا أن نسميه بالذهب التجريدي الجديد ، أو المذهب

« المثالى النقدى » ، ما لا يقل عن ثلاثة مذاهب ، على رأس أولهاه . كوهن ، وعلى رأس الثانى وندلباند ، وعلى رأس الثالث هُصِرْل . ويعرف المذهبان الأولان عادة باسم « مذهب كُشت الجديد » ، ويعرف الثالث بذهب « الظواهر » . على أن المذهب المثالى لم تكن له قدم راسخة في إنجلترا وألمانيا وحدهما ، بل كان راسخاً القدم في فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة بأمريكا .

أما رد الفعل الذى أحدثه المذهب المادى في فرنسا فقد ظهر في صورة مذهب آخر غير المذهب المثالى ، ولو أنه شديد الاتصال به من الناحية التاريخية : ذلك أن « هنرى برجسون » وضع في فرنسا فلسفة اعتبر فيها الحياة أصل كل شيء ، (لامادة كما يقول الماديون ، ولا الفكر ، أو الوعي ، كما يقول المثاليون) . ونحن نطلق اسم « مذهب الحياة » على فلسفته لعدم وجود ما هو أحق بالإطلاق عليها من هذا الاسم . وقد كان من الطبيعي أن تلعب فكرة التطور دوراً هاماً في فلسفة

مثل فلسفة برجسون . أما في ألمانيا وغيرها فقد أحدث المذهب المادى رد فعل أشبه بذلك الذى أحدثه فى فرنسا وكان من نتائجه ظهور المذهب الحيوى بأضيق معانيه - أي المذهب القائل بأن الكائنات الحية لا يمكن فهمها من غير افتراض وجود مبدأ للحياة (أو مبدأ حيوى) تكون له الغلبة على جسم الكائن الحى . وقد تأثرت بذهب الحياة أيضاً نظريات كثيرة فى المعرفة (الإبستمولوجيا) ، وخاصة بعض نظريات المعرفة التى سبق ذكرها ، كالمذهب العملى ، ومذهب الذرائع ، والمذهب الأسطورى ، وكلها يعتبر العقائد مجرد وسيلة من وسائل الحياة ، وأن قيمها تقدر تبعاً لذلك لامن حيث إنها غاية فى نفسها .

غير أننا نجد أن المذهب المثالى وإن أفلح فى مناهضة المذهب المادى - لأنـه كان عثابة رد فعل له - قد أثار رد فعل آخر ضد نفسه ؛ وذلك لأنـ بعض المفكرين الذين لم يستسيغوا فكرة صدور العقل عن

المادة قد وجدوا من المستحيل عليهم أن يستسيغوا  
فكرة صدور المادة عن العقل ، أو أن يعتبروا المادة  
بأى معنى من المعانى صورة خارجية للعقل . ولا يزال  
يوجد في عصرنا اليوم حركة فكرية ، هي رد فعل ضد  
المذهب المثالى ؛ إلا أن هذه الحركة تستند في الدفاع عن  
مبادئها إلى نظريات المعرفة .

هذا ، ويعرف المذهب المضاد للمذهب المثالى  
بعذهب الواقع ، وله أنواع كثيرة تتفق جميعها في إثبات  
حقيقة شيء آخر غير العقل (أو الشعور) وهذا الشيء  
مستقل في وجوده عن العقل . غير أن الواقعيين مختلفون ؛  
ففيهم من وضع مذهبًا فلسفياً كاملاً ومنهم من قصر همه  
على البحث في بعض مسائل المعرفة . ولا بأس من اعتبار  
الواقعيين طبيعيين إلى حد كبير ، وإن كان بعضهم قد  
يعترض بوجود إله ما في العالم الطبيعي .

وربما كان من أخص صفات الفلسفة في العصر  
الحاضر تأثيرها على علم الطبيعة الحديث ، فإن ميل العامة

الطبيعيين اليوم إلى القول بأن المادة في نهاية تحليلها مكونة من شحنات أو موجات كهربائية قد حمل بعض الفلاسفة ، لاسم الواقعيين منهم على القول بأن الكون مجموعة من الحوادث يتلو بعضها بعضاً في تيار متغير غير منقطع ، أي أن الكون ليس جوهراً ولا مجموعة جواهر ثابتة دائمة . ولعل هذا المذهب ، الذي يصح أن نطلق عليه اسم مذهب « تجدد الأعراض » أو مذهب « التغيير » هو الذي أثار في نفوس بعض العلماء المعاصرين فحملهم على هجر المذهب الطبيعي ، والانتصار للمذهب المثالى انتصاراً يدعو إلى الغرابة والدهشة .

ويظهر أن بعض هؤلاء العلماء لا يدرى عن الموضوع أكثر من أن يحيب إذا سئل عن المادة بأنها غير العقل وعن العقل بأنه غير المادة .

على أن العجز عن إدراك كنه المادة وتصورها على حقيقتها ليس مبرراً كافياً للقول بأنها والعقل شيء واحد . وهذه صعوبة حاول بعض الفلاسفة التغلب عليها بافتراض

وجود «شيء» ثالث لا هو بالسادة ولا بالعقل ولكنه أصل صدر عنه الاثنين جميعاً؛ ويسمون هذا الشيء بالسادة المحايدة، وأحياناً يطلقون عليها اسم «مادة — عقل» لأنها على ما يظهر لا هي بالعقل ولا بالسادة، وإن تكن هي العلة في وجود الاثنين كما قدمنا.

وهنالك صفة أخرى من صفات الفلسفة الحديثة، وهي غلبة نظرية «التطور الفجائي» عليها. وتنظر هذه الصفة بوجه خاص في «فلسفة الحياة» (كما يفهمها برجسون وأتباعه)؛ وهي الفلسفة التي تعتبر الحياة وتطورها الإبداعي كلّ شيء في الوجود تقريرياً؛ ولكن هذه الصفة تصدق أيضاً على مذهب الواقع، وذلك لأمرين: أحدهما أن أصحاب مذهب الواقع يعتمدون في مذهبهم بقدر المستطاع على النظريات العلمية العامة، سواء أكانت هذه النظريات بيولوجية أو فيزيقية (طبيعية)؛ ولا شك أن نظرية التطور إحدى النظريات الأساسية في علم البيولوجيا الحديث. الأمر الثاني أن

مذهب الواقع متوجه في سيره نحو المذهب الطبيعي ، ولذلك يستعين أصحابه بفكرة كفكرة « التطور الفجائي » في محاولتهم إدخال جميع الموجودات في عالم واحد .

(ب) وغرضنا الآن أن نرتّب المختصرات التي كتبناها عن نحو أربعين فيلسوفاً من ممثلي فلسفة العصر الذي نؤرخ له ترتيباً يتفق مع ما قدمناه من الوصف الإجمالي لأهم الاتجاهات الحديثة في فلسفة المحدثين والمعاصرين . وقد وضعنا هذه المذاهب تحت العناوين الآتية :

(١) المذهب المادي ، ومذهب الطاقة والمذهب الوضعي .

(٢) المذهب المثالي المطلق .

(٣) مذهب الذرات الروحية ، أو التعدد الروحي .

(٤) مذهب التجريد الجديد (أو مذهب كنْت الجديد ، ومذهب الظواهر) .

(٥) مذهب الحياة ؛ المذهب الحيوي ؛ المذهب

العملى ؛ مذهب الذرائع والمذهب الأسطورى .

(٦) مذهب الواقع ؛ مذهب التطور الفجائي :

مذهب تجدد الأعراض (أو مذهب التغير) .

وقد شرحنا الدلالة العامة لهذه المصطلحات فيما تقدم .

ولا يخفى ما في تخير طائفة من الفلاسفة ينثاون

النواحي المختلفة للمذاهب الفلسفية من صعوبة على كاتب

معاصر، لاسيما إذا كانت الحيرة ناتجة عن وفرة المعرض

وجوده . زد على ذلك أن الأمم المختلفة لم تتمثل في هذا

المختصر تشيلاً عادلاً ، لذلك يجب ألا تقدر المزلة الفلسفية

لأى إمة بعدد الفلاسفة الذين اختاراهم لتشييلها . أما رأيـنا

في اختيار من اختارناهم فهو حرصنا على أن تتمثل جميع

الاتجاهات الفلسفية الهامة تشيلاً حقيقياً ، وأن يكون

الفلاسفة المذكورون بقدر المستطاع من يعنـى أمرـهم

القراء المثقفين تـشـيقـاً عـاماً من الإـنجـيلـيز والأـمـريـكـان .

وربما زيد على هـذـين الـاعتـبارـين اـعتـبارـ ثـالـثـ وهو ظـرـوفـ

المـؤـلفـ الخـاصـةـ وما يـحيـطـ بهـ منـ اـعـتـبارـاتـ .

## الفصل الرابع

### المذهب المادي

مذهب الطافه . المذهب الوضعي في ألمانيا

---

(١) هيكيل (E. H. Haeckel) ١٨٣٤ — ١٩١٩

---

ربما كان هيكل أبعد أتباع مذهب دارون أثراً  
وعلى يديه تحولت نظرية «النشوء» إلى مذهب فلسفى  
كامل بعد أن كانت نظرية بيوЛОجية بحثة . ومن أشهر  
الآراء البيولوجية التي تقرن باسمه عادة ( ولو أنه لم يكن  
أول واضح لها ) رأيه في نشأة أنواع الكائنات الحية ،  
ونظريته المعروفة بنظرية «الأعادة» . أما البحث في

---

(١) أرنست هيكل عالم بيولوجي ألماني ، ولد في برلين في ١٨٣٤ ودرس الطب والعلوم في برلين وفيينا ، وفـي سنة ١٨٦٢ عين أستاذاً لعلم التشريح المقارن ومديراً لمعهد الأبحاث الحيوانية في «فيينا» حيث أنشئ ، له كرسى فيها سنة ١٨٦٥ (المترجم)

نشأة الأنواع ، فهو دراسة تطور الكائنات الحية من نبات وحيوان ، ووضع شجرة أنساب لها ، بحيث يمثل أسفل أجزاء هذه الشجرة الأصول (الأجداد أو الأسلاف) التي نشأت عنها الأنواع ، وتتمثل أغصانها ما تفرع عن هذه الأصول من السلائل وتتمثل عسايا يجدها آخر ما يولد من الدراري . وقد وضع دارون في كتابه «أصل الإنسان» صورة إجمالية لشجرة أنساب كهذه ؛ وحاول «هيكل» وأتباعه أن يضعوا أشجار أنساب مختلفة الأشكال ، وبنوا تقسيمهم لطوائف الكائنات الحية على الطريقة الآتية : — أولاً : قارنوا الحيوانات بعضها بعض ثم وضعوا ما تشابه منها في الشكل أو النظام في مجموعة واحدة ، وذلك كالأميبا (Amoeba) والأنفيوزوريا (Infusorians) الآتى تتشابهان في أن كلاً منها من الحيوانات ذوات الخلية الواحدة ؛ ثانياً : لاحظوا اختلاف الكائنات الحية في البساطة والتعقيد ، فعدوا البسيطة في التركيب منها أصولاً ،

أو أقرب الأنواع إلى الأصول التي تنشأ عنها الفروع :  
فالأميبا مثلاً ليس لها أعضاء محدودة الشكل ،  
والأنفيوزوريا لها أنسجة ذات وظائف معينة ، لذلك  
اعتبروا الأميبا أصلاً والأنفيوزوريا فرعاً .

أما النظرية الثانية — وهي نظرية « الإعادة » —  
فتشتغل في أن كل حيوان منذ أول نشأته في شكل  
جرثومية إلى أن يستوى خلقه ويُكمل نموه ، يعيدي في تاريخ  
حياته تاريخ أدوار التطور التي مر بها نوعه مبتدئاً بالأصل  
الأول ذي الخلية الواحدة . غير أنه من الطبيعي أن يكون  
تطور الجنين أسرع بكثير من تطور النوع ؛ فقد يقطع  
الجنين في بضعة أيام أو ساعات من مرحلة النمو ما قطعها  
النوع في ملايين السنين .

ويعتقد هيكل أن أبسط أنواع الحيوانات التي يعكتنا  
أن ندرسها ، وهي المعروفة باسم « منيرا » ( Monera )  
قد تبلورت من مادة غير حية ، كما يعتقد أن حركة العالم  
بأسره حركة تطور دائم يتدلى من أبسط الذرات

وينتهي إلى أرق أصناف الكائنات ، وأنه تطور يجري وفق قوانين طبيعية ضرورية . فلا فرق عنده بين الكائنات الحية وغير الحياة ، لأن بعض البلورات غير الحية مثلاً لها أشكال محدودة ، في حين أن بعض الكائنات الحية ليس لها نظام تركيبي معين . زد على ذلك أننا نجد عناصر المواد العضوية موجودة في المواد غير العضوية ؛ لا ، بل إن في مقدورنا أن نحضر بعض المركبات العضوية بطرق صناعية . لهذا يرى « هيكل » أن الكائنات جميعها — الحية منها وغير الحياة — تتركب من أنواع واحدة من العناصر تحت تأثير قوى واحدة جاذبة ودافعة تعمل في ذراتها . أما ما نسميه بالروح ، فليس في نظره سوى عدد من التفاعلات الدقيقة في الجزء المتوسط من المجموع العصبي .

وقد ظهر أبسط الكائنات الحية بطريق التولد التلقائي ، ومن هذه تطورت جميع الكائنات الحية الراقة بطريق الانتخاب الطبيعي . (وتحتفل الأصول الأولى

للحياة وما ينشأ عنها من الكائنات باختلاف نسب العناصر المادية التي تتألف منها ) : فزيادة جزء من الفحم أو الفسفور أو الكبريت ، أو نقصه قد يكون وحده العامل في التفرقة بين عناصر الحياة الأولية التي تكونت عنها الأصول المختلفة لجميع أنواع الكائنات وما ينشأ عن هذه الأصول .

ويتضح مما تقدم أن مذهب « هيكل » مذهب واحدى ( Nonistic ) ، لأنه يعتقد أن المادة ( المؤلفة من الذرات ) هي الحقيقة الغائية التي ليس وراءها حقيقة ، والأصل الذي ظهرت عنه جميع الكائنات ، الحية منها وغير الحية ، والواعية منها وغير الوعية ، خاضعة كلها لقوانين ضرورية صارمة . ومذهب الوحدى هذا أشبه في الحقيقة بالمذهب المادي ، وإن كان ليس مادياً بالمعنى الصحيح ، فإنه قال بوجود أرواح حتى للذرات .  
ويلزم من هذا أن المادة عنده ليست شيئاً جامداً خالياً من الحياة كما يفهمها الماديون . ولهذا كان مذهب

من هذه الناحية أقرب إلى الروحية منه إلى المادية .  
فلسفة « هيكل » واحديّة إذن باعتبار الجوهر الواحد  
الذى يقول إنه أصل الكائنات جميعها ; ولكنها اثنينية  
أيضاً باعتبار صفتى المادية والروحية اللتين يصف بهما  
ذلك الجوهر . أما القوة فيعتبرها « هيكل » صفة من  
صفات المادة .

(٢) أستولد<sup>(١)</sup> W. Ostwald ولد سنة ١٨٥٣

تستند فلسفة أستولد إلى فكرة الطاقة لأنه يعتبر  
الطاقة المبدأ الأول لكل شيء؛ ويعنى « بالطاقة »  
القدرة على العمل ، أو ما ينتج عن العمل ، أو كل ما  
يمكن أن يتحول إلى عمل — وعلى هذا فكل خواص المادة  
في نظره عبارة عن أساليب مختلفة من الطاقة : فالكتلة

(١) غلوب أستولد : كيميائي ألماني ولد في رiga سنة ١٨٥٣ وعيّن  
أستاذًا بجامعةها في سنة ١٨٨٢ وانقلب بعد ذلك إلى ليزج . وفي سنة  
١٩٠٦ استقال من وظيفته الجامعية وأقام في « سكوف » : ويعتبر أستولد  
بحق مؤسس المدرسة الكيميائية الطبيعية الحداثة . وكان لأبحاثه الكيميائية  
أثر كبير في المواد المفرغة التي استخدمت في الحرب العالمية . نال جائزة  
نوبل سنة ١٩٠٩

مثلاً يمكن تفسيرها بالعمل والحركة؛ والحجم يمكن تفسيره بأنه قابلية الانضغاط؛ والشكل يمكن التعبير عنه بأنه مقدار ما في المادة من صرامة وهكذا. ومن هذا يظهر أن المادة عند «أستولد» ليست سوى مجموعة من الطاقات؛ فليست الحرارة والضوء والصوت والكهرباء والمغناطيسية سوى أنواع من الطاقة، ولليست الخواص الكيميائية سوى ضروب من الطاقة تعمل في تحويل العناصر. أي أن الأجسام الطبيعية عبارة عنمجموعات منتظمة من الطاقات المختلفة ثابتة ثبوتاً نسبياً، وعلى حالة قريبة من الالتزام؛ والكائنات الحية أجسام ساكنة ذات طاقة كيميائية حرجة يمكن الكائن من القيام بعملية البناء والهدم كما تكتنفه من التغذية والتناسل. و«يمكن تشبيه الكائن الحي بالآلة من الآلات التي تدار بالماء» فالطاقة الحرية فيه بثابة الماء الذي يجب أن يندفع في اتجاه واحد خلال عملة الآلة لكي يعدها بالقدر الضروري من العمل، والعناصر الكيميائية في الكائنات الحية بثابة العجلة التي

تتحرك حركة دائمة ، وهي توزع أثناء دورانها  
الطاقة المتولدة عن الماء الساقط إلى أجزاء الآلة ، كلّ

على حدة »

وليس الماء وحدها في نظر « أستولد » على هذا  
النحو الذي وصفناه ؟ فإن الشعور كذلك نوع من الطاقة .

فهو يتكلم عن الطاقة الروحية كما يتكلم عن الطاقة العصبية  
حيث يقول : « نحن نعلم أن العمل العقلي يستدعي بذل  
طاقة واستنفادها كما هو الحال في العمل الطبيعي ». على  
أنه يدفع عن نفسه ، في شيء من السخرية ، دعوى الذين  
يهمون مذهبة بأنه مادي ، لأنّه ينكر بتاتاً النظرية القائلة  
بأن المادة هي المبدأ الأول أو الأصل الذي ظهر عنه كل  
شيء ، كما أنه ينكر دعوى من ينسب إليه القول بأن  
الحياة والشعور أصلهما الطاقة الطبيعية البحتة . والحق أنه  
يرى أن مانسميه بالطاقة الطبيعية يجب اعتباره أساساً جمجم  
الأشياء — بما فيها الحياة والشعور — ولكنّه يرى أنه  
لا بد من افتراض فروض علمية جديدة تساعدننا على فهم

نشأة الحياة والشعور . ويعنى « أستولد » ذلك النوع من الفروض الذى يعتمد عليه أصحاب المذهب الحيوى وأصحاب « مذهب التطور الفجائى » ، وإن كان هو نفسه لا يسلم بالمذهب الأول على ما هو عليه ومن الأمور التى يعتمد عليها « أستولد » فى الاتصال لمذهب القائل بأن الطاقة أصل المادة ، الاتجاه العام فى علم الطبيعة الحديث الذى يعتبر الذرات المادة مجرد شحنات كهربائية .

(٣) مانخ<sup>(١)</sup> E. Mach ١٨٣٨ - ١٩١٦

يرى « مانخ » وجوب اشتراك العلوم الطبيعية والعلوم العقلية فى مناهج البحث العلمى لأنه يعتقد أن موضوع الاثنين يرجع في النهاية إلى أصل واحد . وهو

(١) إرنست مانخ من العلماء الطبيعيين والنفسيين في النمسا ، ولد بطوراس في مورافيا وتلقى علومه في فيينا . كان أستاذ الرياضة في جراتز من ١٨٦٤ - ١٨٦٧ ، وأستاذ الطبيعة في براغ من ١٨٦٧ - ١٨٩٥ ثم أستاذ الطبيعة في فيينا من ١٨٩٥ - ١٩٠١ ، ومانخ بعض الآراء في المسائل الدينية ممزوجة إلى حد كبير بأرائه الطبيعية والنفسيه (المترجم)

يقول — متبوعاً في ذلك رأى « هيوم » — إن الظواهر الطبيعية والبسيكولوجية (النفسية) ترجع إلى عناصر مشتركة يظهر النوعان عنها؛ وقد ظن أنه بقوله إن الأجسام الطبيعية ومظاهرها الحسية شيء واحد، أنه أزال الفوارق الجوهرية المزعومة بين الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية، ولم يبق في نظره إلا فرق واحد، وهو العلاقة الخارجية بين كل نوع منها والظواهر الأخرى التي ترتبط به. فظاهرة اللون مثلاً ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى الجسم الذي هو مصدر الإضاءة —

أى هي طبيعية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بظاهرة أخرى هي ظاهرة الضوء الصادر من جسم مشع؛ وهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بحساستها: أما هي في نفسها فليست بطبيعية ولا نفسية. وهذه النسبة المذكورة هي ما يسمى عادة بعلاقة اللزوم<sup>(١)</sup>، وتخضع هذه العلاقة إما لقانون

(١) وهو اصطلاح منطقي، ويعنيه توقف صفة من الصفات، أو ظاهرة من الظواهر على صفة أو عدة صفات أخرى، أو على ظاهرة أو جملة من —

«الاختلاف في حالة واحدة»<sup>(١)</sup> أو قانون التغير النسبي<sup>(٢)</sup>

وهما قانونان لو روعى تطبيقهما باتقان لوصلنا بواسطتهما  
إلى تقرير العلاقة اللزومية بين أنواع الظواهر المختلفة  
التي تقع في حدود تجربتنا

وأهم غرض للعلوم إنما هو اكتشاف مثل هذه  
العلاقات اللزومية بين الظواهر ، فإذا ما أخذت هذه  
الاكتشافات صبغة النظريات والآراء العلمية أفادت  
العلماء لأنها تكون بمثابة تلخيص مشاهداتهم للحوادث  
الماضية وأداة تستخدم للتنبؤ عن الحوادث المستقبلة . وهذا

= الظواهر الأخرى بحيث يلزم من وجود الثانية وجود الأولى ويلزم من  
حدوث أي تغير في الثانية حدوث تغير في الأولى كتوقف الظاهرة س على  
الظروف ١ — ب — ح — د بحيث إذا أحدثنا تغيراً في واحد من  
الظروف — ولتكن ١ — فأصبحت الظروف الجديدة ١ — ب — ح  
— د حدث تغير في الظاهرة س فأصبحت س

(١) وهو قانون من قوانين الاستقرار : يقضي بأنه إذا أحدث  
حثان — أو مثاثان — في جميع ظروفهما عدا ظرفًا واحدًا ووُقعت  
ظاهرة ما في إحداثها ولم تقع في الأخرى فذلك الظرف الموجود في الحالة التي  
وُقعت فيها الظاهرة هو وحده المعاول أو العلة ، أو على الأقل جزء هام في  
علة الظاهرة

(٢) قانون آخر من قوانين الاستقرار : يقضي بأن كل ظاهرة تتغير  
بأي شكل من أشكال التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى ، فيبين الظاهرتين  
ارتباط على

في الحقيقة هو الذي يدفعنا إلى تحصيل مثل هذه النظريات والآراء؛ لأن شعورنا بال الحاجة الماسة إلى معرفة الطبيعة وأسرارها هو الذي يسوقنا بالضرورة إلى كشف الاتجاه الدقيق لسير الحياة . أما أن العلوم أميل إلى أن تستخدم «الكم» عوضاً عن «الكيف» في شرح خواص الكون فذلك راجع إلى أن الشرح بواسطة الكم أسهل وأضبط وأحصر والحقيقة المطلقة — أو الأساس العام لكل شيء في نظر «ماخ» تقرب كل القرب مما يسمى في الفلسفة الحديثة بالمادة المتعادلة (Neutral Stuff) لأن فلسفته في جملتها تستند إلى افتراض مبدئياً واحداً — أو مادة واحدة — ولكنها ليست فلسفه مادية ، فإنه صريح كل الصراحة في رفضه الأخذ بالمذهب المادي ، لأن الأجسام في نظره ليست سوى صور رمزية للتفكير تلخص ما نعرفه عن الأشياء بطريق خبراتنا الكثيرة المعقولة وقد اعتبر «ماخ» انتشار استخدام الأساليب

الميكانيكية في شرح الظواهر الطبيعية راجعاً إلى أننا  
نعرف هذه الأساليب أكثر من غيرها من جهة ، ومن  
جهة أخرى إلى أننا أميل إلى استخدام طرق التشبيه  
والمثيل إذا حاولنا شرح أي مسألة من المسائل أو بسطها .  
غير أن الأشياء — حتى التي يشرح منها شرحاً ميكانيكياً —  
لا ينبغي أن تعتبر في نفسها ميكانيكية أو مادية بحثة  
ورأى « ماخ » في مهمة العلوم ، وفي المعرفة  
الإنسانية بوجه عام ، متأثر في جملته تأثيراً كبيراً بنظرية  
التطور القائلة بضرورة وجود التوفيق دائماً بين مطالب  
الإنسان ومطالب البيئة التي يعيش فيها لكي يضمن  
لنفسه البقاء

## الفصل الخامس

### المذهب المتألى المطابق

في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة

---

(٤) ت. ه: جرين <sup>(١)</sup> ١٨٣٦—١٨٨٢ T. H. Green

---

كان «جرين» في مقدمة الفلاسفة الإنكليز المتألين  
الذين حملوا حملة صادقة على مذهب التجربيين ونظرية  
التطور؛ وكان من أكبر العوامل على ظهور فلسفته أمران:  
أولهما سلبي وهو مقتنه الشديد لذلك النوع من الفلسفة  
الذى اعتاد الناس — إلى عهده — أن يعتبروه مثالاً  
للفلسفة البريطانية؛ وثانيهما إيجابي، وهو أنه حذا حذو

---

(١) توماس هيل جرين، فيلسوف إنكليزي ولد سنة ١٨٣٦ في مدينة «بر肯» في مقاطعة يوركشير. تعلم في جامعة أكسفورد وقضى حياته أستاذًا للفلسفة فيها. كان في زمانه أكبر أنصار المذهب المتألى في إنجلترا، وهو من أنصار كنت وهيجل في هذا المذهب (المترجم)

الفلسفه المثالين من الأئمان أمثال كنْتْ وهيجل مما دعا  
إلى وصف فلسفته أحياناً بالفلسفه «الكتنیة الجديدة» أو «الميجلية الجديدة». أما كراهيته للمذهب التجربى  
( كما فهمه هيوم وأتباعه ) ، ولمذهب التطور « كما فهمه  
هر برت اسپنسر وغيره ) ، فقد حر كها في نفسه بادىء  
الأمر نظره في بعض المسائل الأخلاقية : لأنَّه رأى أنَّ  
اعتبار الإنسان مجرد كائن عملت على تكوينه قوى الطبيعة  
معناه : أولاً : العجز عن فهم الخُلُقُ الإنساني ؛ ثانياً :  
الحط من قيمة الحياة الإنسانية . لذلك يعتقد « جرين »  
أن نظرية كنظرية التطور قد أخفقت كل الإخفاق في  
شرح شيء كالخاتمة الأخلاقية أو الشعور بالتبعية الأخلاقية ؛ بل  
على العكس يرى أنها تتضمن إنكاراً للشخصية الإنسانية  
ولإمكان صدور الأفعال الراقية عن مثل هذه الشخصية  
سواء أكانت هذه الأفعال عقلية أو خلقية . لذلك فَصَرَّ  
« جرين » همه على شرح الطبيعة الإنسانية واستعداداتها  
الحقيقية وإظهار العلاقة بين الإنسان والظواهر الطبيعية  
البحثة التي تدخل في محيط تجاري

ولكن لكي نفهم طبيعة الإنسان على وجه  
الحقيقة ، يلزمنا أولاً أن نفهم ماهية شعورنا ، لأن حقيقة  
شعورنا هي أولى الحقائق التي نؤمن بها ولا نشك في  
وجودها

أما شعورنا في نظر «جرين» فهو في جوهره  
شعور بالذات ؛ وليست العمليات العقلية — حتى  
البسيط منها كعملية الإدراك الحسي — مجرد تغير ،  
بل شعور بتغير من نوع ما . أي أن « الخبرة »  
الإنسانية بالإجمال ليست مجرد أحداث طبيعية  
أو عقلية ، بل هي إدراكات لهذه الأحداث . وما ندركه  
من الأشياء ليس حقائق مجردة ، بل حقائق معقولة  
يمكن تمييزها . بعبارة أخرى نحن ندرك وحدة  
مركبة من علاقات ونسب مختلفة ، لها وجود في حياتنا  
الشعرية التي تحتوى النفس الشاعرة (العقل) كما تحتوى  
العناصر التي تتألف منها الأشياء المدركة . وبفضل  
الشعور تجتمع العناصر الآتية الذكر في عملية عقلية واحدة

نطق عليها اسم عملية الإدراك الحسي .  
من هذا يتبيّن أن العلم يقتضي دائمًا وجود عمل  
للعقل أو النفس الشاعرة : وأن فعل العقل ليس بالأمر  
المتغير الذي لا يتبع نظاماً خاصاً، ولا بالأمر العرضي . يؤيد  
ذلك أننا دائمًا نستطيع التفرقة بين ما هو حق وما هو  
باطل ، وبين ما هو حقيق وما هو وهمي : كما يؤيده  
وجود العلوم .

غير أن هذا يقتضي في نظر « جرين » أن  
« الحقيقة » التي نعلمها إنما هي حقيقة معقولة ، أو عالم  
معقول ، أو بعبارة أخرى عالم روحي : وأن هذا العالم  
الروحي لا يمكن تفسيره إلا بالإضافة إلى « مبدأ روحي  
أو علة روحية تجعل وجود العلاقات والنسب الآتقة الذكر  
أمرًا ممكناً ، غير متأثرة هي نفسها بوحدة من هذه  
العلاقات » . وذلك المبدأ أو تلك العلة عقل شاعر بذاته  
مطلق أزلي ، يدرك الكل الذي لا يدرك الإنسان إلا  
جزءاً أو أجزاء منه : بعبارة أخرى هو الله . ويلزم من

هذا أن للإنسان نصيباً من ذلك العقل الإلهي ، وأن هذا  
الجزء الإلهي في الإنسان هو أصل الدين والأخلاق ، كا  
أن هذه المشاركة العقلية بين العبد وربه هي الأساس الذي  
ينبئ عليه الإنسان اعتقاده في الخلود ، فإن العقل الذي  
من طبيعته أن يشعر بذاته لا يمكن أن يفترض فناؤه ،  
بل لا بد له من مشاركة الأزل (الله) في أزليته .

وفي الحياة الخلقية الإنسانية يقول «جرين» إن  
النظر العقلي يكشف لنا عن بعض القوى التي فينا ، وعما  
يتربى على وجود كل قوة من هذه القوى من التبعات ،  
وإن الإنسان باستخدامه لهذه القوى يحقق لنفسه خيره  
الأعظم . أما تحقيق الخير الأعظم لأى فرد فعنده تحقيق  
لأmorals ذلك الفرد ؛ أو تحقيق المعانى الكمالية التي في  
نفسه العالية . والإنسان في تحقيقه للمعانى الكمالية التي في  
نفسه مجبور ، وجبره آت من نفسه ؛ لأن الباущ  
الذى يدفع به إلى إظهار نفسه الحقيقية ، أو نفسه الكاملة ،  
صادر عن هذه النفس ذاتها . وهذا الجبر الصادر عن

النفس الإنسانية ذاتها ، والذى به يحصل الإنسان خيره  
الحقيقى ، هو بعينه « الاختيار » — أو الحرية الإنسانية .  
ولكن تحقيق كمال النفس الفردية لا يكون إلا في بيئه  
اجتماعية ؛ لأن الجماعة لا تكون بغير الأفراد ، كما أن  
الأفراد لا يصلون إلى درجة كمالهم بدون نظام اجتماعى  
فيه يحتفظ كل عضو بفرديته . ومن هذه الأعضاء ،  
تتألف وحدة اجتماعية يمكن كل فرد فيها من إظهار  
مواهبه واستعداداته الخاصة . وفي مثل هذا المجتمع —  
لا في غيره — يتتحقق المثل الأعلى للخير الأخلاقى

برادلى<sup>(١)</sup> ١٨٤٦ F. H. Bradley — ١٩٢٤

---

حاول برادلى أن يضع مذهبًا فلسفياً مثالياً خالياً من  
ذلك النوع من التحيز العقلى الذى انصبعت به فلسفة

(١) فرancis Herbert Bradley ، فيلسوف إنجليزى ولد في جلاسبرى  
في بناير سنة ١٨٤٦ : درس في جامعة أكسفورد وكان أستاذًا للفلسفة  
فيها ؛ وفي السنة التي مات فيها — أي في سنة ١٩٢٤ حصل على لقب  
Order of Merit وهو أعظم لقب شرف يحصل عليه بريطانى . كان متأثرًا  
بفلسفة هيجل على الرغم من أنه شديد النقد لها ، وعُتَّاز فلسفته —  
كل فروع الفلسفة المتمالية — بالغموض والتعقيد ، وبأنها أقرب إلى  
فلسفة المتصوفين من أهل الفرون الوسطى منها إلى فلسفة الحداثيين من أهل  
القرن العشرين ( المترجم )

« توماس جرين » المثالية ، ولا يخفى أنه كان لهيجل من بين المحدثين فضل السبق إلى القول بأن العالم « الحقيق » هو العالم العقلي ، وفي هذا الرأي تبعه « جرين ». أما « برادلي » فقد رأى أن هذه الفلسفة « المثالية » لا تقل في جودها ولا في تهاقتها عن أكثر أنواع المذاهب المادية جموداً وتهافتًا . فتلك العظمة الكونية الظاهرة للعيان تصبح ، على مذهب هؤلاء المثاليين ، مجرد « خيال أو خداع لو أنها قلنا إنها تخفي وراءها معانٍ وهمية مجردة جافة ، أو طائفةً من المقولات المجردة التي لا حياة فيها » ( تلك المقولات التي تعتبرها الفلسفة الهجيلية المثالية حقائق أولية ) ، كما لو قلنا إنها تخفي وراءها حركات في الذرات المادية بعيدة عن متناول الحس ( تلك الحركات الذرية التي يعتبرها الماديون حقيقة أولية ) ويظهر أن « برادلي » لم يرق في نظره البدء بالبحث في ماهية « الشعور » كما فعل « جرين » ، لذلك جعل نقطة البدء في فلسفته شيئاً آخر سماه بالتجربة المباشرة

أو الإدراك المباشر . ففي « الإدراك المباشر » يشعر الإنسان شعوراً مباشراً بشيئين يجتمعان معاً في أمر واحد : فهو يشعر أولاً بأنه يدرك شيئاً ما ، ويشعر في الوقت نفسه بوجود شيء مدرك . ثم إن « التجربة » تظهر أول ما تظهر كأنها وحدة غير متمايزة للأجزاء ، خالية من النسب والإضافات ؛ ولكنها (في الحقيقة) وحدة تتضمن عدداً كبيراً من الأجزاء التي يكشفها النظر العقلي أو الحكم : وذلك أننا نحس أن « التجربة المباشرة » غير كاملة في ذاتها فنفكر فيها ؛ وتفكرنا فيها محاولة منها في تكميلها بإدخال مميزات بين أجزائها ، وإدخال معان مجردة إلى عناصرها وصفاتٍ ونسبٍ وإضافاتٍ وغير ذلك . غير أن المقولات والمعانى التي يتخذها العقل أدلة في أعماله لا تغنى ولا تجدى في فهم « الحقيقة » الكونية فهما فلسفياً ، ولو أن لها قيمتها في البحوث العلمية الخاصة ، إذ يتخذها العلماء أساساً لتفكيرهم هذا ، « وإن الطبيعة التي يدرسها من يتأمل

ظواهرها ، والتي يدرصها الشعراء والمصورون طبيعةً  
حقيقية من ناحية ما يدركه هؤلاء فيها من حساسية فياضة  
ووجودان ؛ وإنها لا كثرة حقيقة (إذا صح هذا التعبير)  
من نواحٍ كثيرة ، من تلك التي يبحث فيها العلماء  
الطبيعيون » : وذلك لأن المعنى التي يستخدمها العلماء  
ال الطبيعيون معانٌ مجردة لا حقيقة لها ، كالزمان والمكان  
مثلاً والنسبة والكيفية بنوعيها — الكيفية الأولى  
والثانية — والحركة والتغير والعلة والفعل والذات وما  
يسمونه « الشيء في ذاته » : هذه كلها معانٌ لا تثبت  
— إذا تناولها العقل بالنقض والتحليل — أن يظهر تناقضها  
الذاتي ؛ ومن هنا صحة تطبيقها على ظواهر الحقيقة  
لا على « الحقيقة » نفسها ، لأن الحقيقة منسجمة خالية من  
التناقض . على أن الظواهر الخارجية يجب ألا تعتبر  
مجرد أوهام باطلة — ولو أن برادلي أحياناً يصفها بهذا  
الوصف — بل يجب أن ننزلها منزلتها من الحقيقة .  
ولكن كيف تدرك « الحقيقة » ، أو كيف يدرك

«المطلق The absolute ؟ أمـا «برادلـي» فيرى أنـ  
الطريق المؤدية إلى إدراك «الحقيقة» — ولو أنه في نهايته  
إدراكـ جـدـ قـاصـرـ — إنـماـ هـىـ «ـالـتجـربـةـ المـباـشـرةـ»ـ ،ـ أوـ عـلـىـ  
أـقـلـ تـقـدـيرـهـىـ التـجـربـةـ المـباـشـرةـ فـىـ درـجـةـ عـالـيـةـ مـنـ درـجـاتـهاـ؛ـ  
فـإـنـ «ـالمـطـلـقـ»ـ رـوـحـ جـامـعـ لـكـلـ الإـدـرـاكـاتـ الـجـزـئـيةـ  
وـلـكـلـ الـظـواـهـرـ وـمـكـمـلـ لـهـاـ .ـ وـإـدـرـاكـ «ـالمـطـلـقـ»ـ —  
أـوـ إـدـرـاكـ المـطـلـقـ — يـظـهـرـ فـيـهـ ،ـ لـكـنـ فـىـ مـسـتـوـىـ أـرـقـىـ  
وـعـلـىـ شـكـلـ أـعـمـ وـأـكـمـ ،ـ ذـلـكـ الشـعـورـ المـباـشـرـ ،ـ وـهـوـ  
الـشـعـورـ بـوـحـدـةـ العـقـلـ المـدـرـكـ وـوـجـودـ الشـىـءـ المـدـرـكـ .ـ  
وـهـذـاـ الشـعـورـ مـنـ خـصـائـصـ إـدـرـاكـ إـلـاـنـسـانـيـ المـباـشـرـ .ـ  
وـيـلـازـمـ مـاـ تـقـدـمـ آـنـ «ـالـحـقـيقـةـ»ـ إـدـرـاكـ عـقـلـ وـاحـدـ؛ـ  
وـآنـ إـدـرـاكـ يـحـتـويـ الـحـقـيقـةـ بـتـامـهـاـ؛ـ «ـوـآنـ لـاـ وـجـودـ وـلـاـ  
حـقـيقـةـ يـخـرـ جـانـ عـنـ دـائـرـةـ مـاـ نـسـمـيـهـ عـادـةـ «ـبـالـعـالـمـ الـنـفـسـيـ»ـ؛ـ  
وـآنـ الـوـجـدانـ وـالـفـكـرـ وـالـإـرـادـةـ (ـأـوـ أـيـةـ طـائـفةـ تـدـخـلـ  
تـحـتـهـ الـظـواـهـرـ الـنـفـسـيـةـ)ـ هـىـ وـحدـهـاـ مـادـةـ الـوـجـودـ؛ـ وـآنـ  
لـيـسـ وـرـاءـ هـذـهـ مـادـةـ مـادـةـ بـالـفـعـلـ أـوـ بـالـقـوـةـ»ـ .ـ أمـاـ الرـوـحـ  
(٥ — فـلـسـفـةـ)

فهي وحدة الكثرة ، تلك الوحدة التي ينمحى فيها كل  
ظواهر التعدد . ويلزم منه أيضاً أنه لا توجد حقيقة —  
بل لا يمكن أن توجد حقيقة — وراء الروح ؛ وأنه  
بقدر ما يكون في الشيء من الروحية يكون فيه من  
الحقيقة .

ويظهر أن « برادلي » يخالف « جرين » في عقیدته  
في الله ، لأن « جرين » يعتقد أن الله ذاتاً مشخصة ، في حين  
يعد برادلي « المطلق » ( الله ) مترزاً عن كل معنى من  
معانى الشخصية التي هي معانى التشبيه . زد على ذلك أن  
« برادلي » ينكر نسبة الخير للله ، كما ينكر الرأي ( الذي  
اعتنقه كل من كُنت وجرين ) القائل بأن الخلود الذاتي  
أو الشخصى أمر تفترضه الحياة الأخلاقية افتراضًا ، أو أنه معنى  
مستلزم من مفهومها . ولكن برادلي وجرين يتفقان في  
أنهما ينكران تطور « المطلق » ، فإن المطلق لا تاريخ  
له في ذاته وإن كان يجمع في نفسه من التواريف ما لا يدخل  
تحت حصر .

(٦) بوزنكيت<sup>(١)</sup> B. Bosanquet ١٨٤٨ — ١٩٢٣

لعل أعظم شيء اشتهر به «بوزنكيت» في تاريخ الفلسفة المثلالية البريطانية هو انتصاره للنظرية الفلسفية القائلة بأن الفكر هو البرزخ الذي يوصل الإنسان إلى «الحقيقة» المطلقة؛ فإن «برادلي» قد بالغ في تصوير ما يقع فيه الفكر من التناقض عند ما يلجمـا إلى طريقة التجريد، أما «بوزنكيت» فيقول إن من الخطأ في تصور الماهية الحقيقة للفكر أن نعتقد أن معناه تحصيل المعنى الكلية المجردة في الذهن؛ وهو خطأ أدى بطبيعته إلى فهم الوجود فيما خاطئـاً ناقصـاً . فالتفكير في أرقى مظاهرـه وحدة منتظمة ، وليس معنى مجردـاً . وبالتفكير نستعين على إدراك معنى النظام في الكون؛ فهو يحاول إدراك «الحقيقة» لا عن طريق الكليات المجردة ، أي

(١) برزارد بوزنكيت : فيلسوف انكليزي : ولد في نورمبرلاند وتعلم في أكسفورد وتلمنـد بعض أئمـة زمانـه في الفلسفة أمثال تـه جرين : كان متأثـراً بفلسفة هيجل شأنـ كثيرـ من مواطـنهـ الذين اتصـروا لـ الفلـسـفةـ المـثـالـيةـ ، ولكـنهـ كانـ كـثيرـ التـأـثرـ أـيـضاًـ بالـفـيلـسـوفـ اـطـرـهـ . كـتبـ بـوزـنـكيـتـ فـروعـ كـثـيرـةـ مـنـ الـفـلـسـفةـ لـاـسـيـاـ النـطقـ وـالـأـخـلـاقـ وـماـ بـعـدـ الطـبـيعـةـ (المـترجمـ)

المُثُل العقلية الصرفه التي تعبّر عن المعانى المشتركة بين الأشياء ، من غير نظر إلى ما بينها من العلاقات ؛ بل يتصور « الحقيقة » على أنها كلٌّ ، أو مجموع أو نظام مترابط الأجزاء . بعبارة أخرى إن الكلى الذى به يحاول العقل إدراك « الحقيقة » إنما هو كلى ذاتي<sup>(١)</sup> ، لا كلى معنوى . والكلى الذاتي عند « بوزنكيت » هو فكرة الكل<sup>٢</sup> أو النظام لا المعنى الكلى .

فإذا فهمنا الفكر على هذا النحو أفيناه مرشدًا حكيمًا ، لا يوقعنا في التناقض والمظاهر الوهمية الكاذبة ، بل يهدينا إلى صميم « الحقيقة » ذاتها . لا ، بل الفكر هو يجلِّي الحقيقة لذاتها ؛ فإن الفكر والحقيقة متضادان مرتبطان ، بمعنى أن الفكر دائمًا إثبات شيء ما للحقيقة ، والحقيقة دائمًا هي « الكل<sup>٣</sup> » الذي يسعى الفكر إلى إثبات وجوده .

( ١ ) يريد بالكلى الذاتي تصور العقل لكل أو نظام مركب من أجزاء ولا يقصد به كلية من السكريات — أي معنى عاماً مشتركاً بين أفراد حقيقة واحدة أو حقائق مختلفة ، و « الكلى الذاتي » اصطلاح يظهر أن بوزنكيت أول واضح له وفيه من الفوضى ما فيه ، والأولى ترجمته إلى « فكرة الكل » ( المترجم )

أما التقابل الذي يراه الناس عادة بين الفكر — أو المنطق — وبين الوجودان ، فيعده « بوزنكيت » من أكبر ضروب السخاف ومن الآراء الواهية السطحية ؛ فإن ما نشعر به من وجودان عميق أو من جاذبية حادة إزاء فكرة من الأفكار الجليلة ، أو شخصية من شخصيات رواية عظيمة أو نحو عمل فني بديع ، إنما يقاس بما لهذه الأشياء من حظ من الحقيقة ، وما لأصولها ومصادرها من اتصال بالحقيقة . ثم إن هذا يقاس بعد ذلك بما يتجلّ في هذه الأشياء من ترابط منطقي ، أي بما فيها من انسجام مع الكل الذي هي جزء منه .

هذا ، و « للكل » أو « الكل الذاتي » أثر في تجربنا جميعها ، ولكنّه أثر ضئيل لا نشعر به . ويظهر ذلك الأثر بالفعل ونشعر به في تفكيرنا المنطقي ؛ لأن « الكل » هو المستوى الذي تقيد به التفكير ، أعني التفكير الذي يحركه في نقوسنا ميلنا الطبيعي إلى البحث وراء الصواب والحق . وفي التفكير المنطقي تظهر فكرة

النظام التي هي روح « الكل » أو روح « الكلى الذانى » : أو بعبارة أخرى ، روح « الفردية » التي هي المحور الذى يدور حوله تفكيرنا . ومن خصائص الأحوال النفسية الراقية عند الإنسان أن فيها ينكشف انسجام الأشياء ووحدتها ؛ أي التركيب النظائى للعالم ، أعني « المطلق ». وفي هذه الأحوال « نسمع دقات قلب المطلق » كما يقول « بوزنكيت » ، أي نكون على اتصال مباشر به ، إذ المطلق هو غاية اجتماع العقل والطبيعة . والعقل والطبيعة متضاييفان ؛ إذ الطبيعة هي ما يتجلى للعقل ، والعقل هو ما يدرك الطبيعة أو يفسرها . ويختتم بوزنكيت فلسفته بقوله : في « المطلق » تجتمع كل خبراتنا الجزئية وتحول صورها ، وتألف منها وحدة تامة كاملة ، أو كل <sup>ي</sup> كاملاً منتظم ، لكل شيء فيه صلة محكمة بغيره من الأشياء ؛ وإذا كان « الكل » على ما وصفنا من الإحكام والتكامل فلنا أن نصف « المطلق » بأنه غاية وأنه يتحرك من تلقاء نفسه نحو تحقيق غايته .

(٧) فيكونت هولدين<sup>(١)</sup> — ١٧٥٧ Viscount Holdane

١٩٢٨

كان في صميم فلسفته من أتباع مذهب « هيجل » أو من أتباع « المذهب المثالي المطلق » ، ولو أنه كان غير راض عن كلمة « أديالزم » (المذهب المثالي) . وقد كان يعتقد أن النقطة التي يمكن لأى فيلسوف أن يبدأ منها دون غيرها هي « الخبرة » (experience) ، وأن الخبرة تكشف لنا دائمًا عن نظام معقول ، أو نظام مثالي أوسع في محيطه ، وأعم في صفاته من « الخبرة » ذاتها؛ ولكنه نظام باطن في « الخبرة » وأساس لها . ويطلق « هولدين » على ذلك النظام المثالي المعقول اسم المعرفة . وليس المراد « بالمعرفة » هنا الأشياء التي هي موضوع خبرتنا؛ ولا

(١) ريتشارد بيردون هولدين : فيلسوف وقانوني بريطاني ولد في اسكتلندا وتعلم في أكاديمية أدبيرة وفي جامعتي أدبيرة وجتنجن حيث درس الفلسفة على لومزه . حل عدة مناصب خطيرة في الحكومة البريطانية في أثناء الحرب العالمية وكانت له خدمات جليلة بها . وقد قصر عليه بعد الحرب على الاشتغال بالفلسفة والتأليف فيها ، وفلسفته هيجيلية في نزعتها العامة ولكنها مصبوغة بالروح العلمية الحديثة . (المترجم)

مجرد عملية يستعين العقل بها على إيجاد علاقات ونسب خارجية بين ذوات الموجودات وبين نفسه؛ فان صفات الأشياء ليست بحال من الأحوال غنيةً عن المعرفة ولا عن خصائصها وفعلها؛ إذ الوجود يتضمن دائمًا أن الشيء الموجود له «معنى» أو «مفهوم». أو أنه معلوم بوجه ما. وما لا معنى له لا وجود له.

نعم للمعرفة درجات مختلفة وأطوار مختلفة. واختلاف درجاتها إنما هو بقدار ما فيها من التجريد الذي نصل إليه عن طريق مشاهدة الجزئيات والتفاصيل في الحقائق الخارجية. وكل نوع، أو كل درجة من درجات المعرفة، له نوع أو درجة من درجات الحقيقة يقع عليه<sup>(١)</sup>. فعلوم الطبيعة والحياة والنفس مثلاً تتألف درجات متفاوتة من

(١) يشبه بعض الشيء تقسيم أرسطو للعلوم على أساس تجرد موضوعاتها أو عدم تجردها من المادة فالعلم الألهي علم تمام التجريد، وعلم الرياضة نصف تجريدي، وعلم الطبيعة ليس بجزءاً أصلاً؛ وذلك لأن موضوع الأول ليس في مادة مطلقاً، وموضوع الثاني في مادة في الواقع ومتجرد عن المادة في العقل، وموضوع الثالث غير متجرد عن المادة أصلاً.

(المترجم)

التجريد؛ فهـى لهذا تـعـثـل درجات مختلـفة من المعرفـة وـمـنـ.  
الـحـقـيقـةـ. ولـكـنـ درـجـاتـ كلـ منـ المـعـرـفـةـ وـالـحـقـيقـةـ لهاـ  
مـنـزـلـتـهاـ منـ النـظـامـ العـامـ لـلـمـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ، وـفـيـهـ تـظـهـرـ  
الـعـلـاقـاتـ الـمـتـبـادـلـةـ بـيـنـ الـأـثـنـيـنـ. فـالـحـقـيقـةـ هـىـ «ـالـكـلـ»ـ  
أـوـ الـجـمـوـعـ؛ ولـكـنـ قـصـورـ الـعـقـولـ الـجـزـئـيـةـ الـإـنـسـانـيـةـ،ـ  
وـمـاـ جـرـتـ بـهـ عـادـتـهاـ مـنـ التـفـرـقـةـ بـيـنـ الـعـقـلـ الـمـدـرـكـ  
وـالـأـمـوـرـ الـمـدـرـكـةـ (ـأـىـ بـيـنـ الـذـاتـ وـالـمـوـضـوعـ)ـ مـنـ  
الـعـقـبـاتـ الـتـيـ تـحـوـلـ دـوـنـ إـدـرـاكـ ذـلـكـ «ـالـكـلـ»ـ فـيـ كـلـيـتـهـ  
عـلـىـ الـوـجـهـ الـأـكـمـلـ.

فـالـعـلـمـ الـكـامـلـ إـذـنـ هـوـ الـعـلـمـ التـامـ الشـامـلـ: الـذـىـ تـعـامـهـ  
وـشـمـولـهـ مـنـ ذـاتـهـ: وـالـذـىـ فـيـهـ تـنـمـيـةـ كـلـ تـفـرـقـةـ بـيـنـ الـعـالـمـ  
وـالـمـعـلـومـ — الـذـاتـ الـمـدـرـكـةـ وـالـمـوـضـوعـ الـمـدـرـكـ — وـبـيـنـ  
الـكـلـىـ وـالـجـزـئـىـ. وـهـوـ بـهـذـاـ الـمـعـنىـ يـخـالـفـ «ـالـخـبـرـةـ»ـ لـأـنـ  
«ـالـخـبـرـةـ»ـ تـجـمـعـ فـيـ نـفـسـهـاـ كـلـ الـعـنـاـصـرـ الـمـخـتـلـفـةـ الـتـيـ يـعـكـنـ  
تـعـيـزـهـاـ فـيـهـاـ؛ أـىـ أـنـ الـعـلـمـ لـيـسـ مـجـرـدـ إـدـرـاكـ الـعـلـاقـاتـ  
وـالـنـسـبـ بـيـنـ الـأـشـيـاءـ،ـ بـلـ هـوـ شـىـءـ أـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ؛ـ

هو هيئة منتظمة من المعرفة الذاتية لا تفرقه فيها بين العالم والعلوم .

قد ظهر إذن أن فرض وجود هذا النوع «من المعرفة المثالية» ، أو المثل الأعلى للمعرفة التي تتخلل كل «خبرة» من خبراتنا ، أساس لا بد منه في فهمنا للعالم ؛ لأن المعرفة لو فسرت بهذا المعنى الواسع ، ولو روعى فيها ذلك الكمال المثالى السابق الذكر ، لما كانت أساساً للحقيقة فحسب ، بل لما غيرت «الحقيقة» في شيء . بعبارة أخرى ، ليست المعرفة حادثة من الحوادث ، إلى جانب الحوادث الأخرى التي تقع في الكون ، بل هي الكون بأسره الذي يحتوى جميع ما يقع من الحوادث .

(٨) رافيسون موليان<sup>(١)</sup> — ١٨١٣ Ravaission Mollien

١٩٠٠

كان رافيسون موليان من الذين أخذوا بنصيب

(١) فيلسوف وعالم آثار فرنسي ، ولد في نامور في أكتوبر سنة ١٨١٢ وتللمذ أشلينج في جامعة ميونخ . وكان أستاذًا للفلسفة في جامعة رن ومن المناصب التي شغلها أيضًا منصب مدير قسم الآثار في متحف اللوفر (الترجم)

وافر في إحياء الفلسفة المستندة إلى فكره « الفاعلية الروحية » وإصلاحها : تلك الفلسفة التي وضع أسسها في فرنسا « مين دى بيران » ( ١٧٦٦ - ١٨٤٤ ) : والتي كانت قد ركبت ريحها زمناً طويلاً من بعده لاغفال الفلسفه أمرها . ويعتقد رافيسون أن « الطبيعة » في جوهرها روح أو فاعلية روحية ، وأن الفاعلية الروحية ليست مجرد وظيفة أو صفة من صفات الكون ؛ بل هي الكون بعينه . فإن « أن تفعل » معناه « أن تكون » . « وأن تكون » معناه « أن تفعل » . والفكر هو هذا الفعل الروحي . لأن الإرادة ( التي بها يت畢ـن الفعل واتجاهه ) . والفكر ( الذي به تمثل صورة الفعل ) شيء واحد أو عمل واحد . وغاية الفكر التأليف بين العناصر المختلفة التي تدخل إلى ( خبراتنا ) ، وإبراز هذه الخبرات ) في صورة ملائمة للأجزاء لها وحدة معنوية خاصة . والمعرفة في أخص صفاتها كالفن ، لأن المعرفة وليدة الفكر وقدرتـه على الإبداع والتركيب . فالعلم بحقيقة

الكون إذن ، من غير استعانته (بِقُولَاتِ رُوْحِيَّةِ) ، ضرب  
من الحال . ألا ترى إلى علوم الحياة قد اضطُرْتُ – كَا  
بَيْنَ ذَلِكَ بِرْنارْدَ (١٨١٣ – ١٨٧٨) إِلَى دراسةِ كُلِّ عَضْوٍ  
مِنْ أَعْصَاءِ الْكَائِنِ الْحَيِّ عَلَى أَنَّهُ جَزْءٌ مِنْهُ ، وَلَمْ تَدْرِسْ هَذِهِ  
الْأَعْصَاءِ فِي عَزْلَةٍ عَنْ مَجْمَوعِ الْكَائِنِ . مَا مَعْنَى هَذَا إِلَّا أَنَّ  
هَذِهِ الْعِلُومَ قَدْ افْتَرَضَتْ مِبْدَأَ الْغَائِيَّةِ وَلَمْ تَسْتَطِعْ أَنْ تَعْضِي  
فِي دراستها بِدُونِهِ ؟ وَلَيْسَتِ الْعِلُومُ الْطَّبِيعِيَّةُ بِأَسْعَدِ حَظَّاً  
مِنِ الْعِلُومِ الْحَيْوِيَّةِ ، فَإِنَّهَا لَا تَخْتَلِفُ عَنْهَا إِخْتِلَافًا جَوْهِرِيًّا  
مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَّةِ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ ظَواهِرَ الْكَائِنَاتِ غَيْرُ  
الْعَضْوِيَّةِ ، أَوْ غَيْرِ الْحَسِيَّةِ ، تَخْتَلِفُ فِي الدَّرْجَةِ ، (أَيْ فِي  
الْقُوَّةِ وَالْعَصْفِ ، أَوْ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ) لَا فِي النَّوْعِ ، عَنْ  
ظَواهِرِ الْكَائِنَاتِ الْحَيَّةِ أَوِ الشَّاعِرَةِ . فَالسَّكُونُ مَثَلًا  
الَّذِي هُوَ صَفَةٌ مِنْ أَخْصِ صَفَاتِ الْكَائِنِ غَيْرِ الْحَيِّ إِنَّمَا  
هُوَ ضَرْبٌ مِنْ ضَرْبِ الْعَادَةِ ، أَوْ قُلْ هُوَ فَسَادٌ وَضَعْفٌ  
فِي الإِرَادَةِ : وَلَا يَقْدِرُ عَلَى تَكْوينِ الْعَادَةِ سَوْيَ الْأَرْوَاحِ .  
وَيَخْتَمُ رَافِيسُونُ مُولِيَانُ فَلَسْفِتَهُ بِقُولِهِ إِنَّ الْجَزْءَ

المادى من الكون نتاج ثانوى لله ، تولد عن انتشار  
الروح الإلهية وانقسامها . فإن الله هو المبدأ الأول للنظام  
والانسجام في الكون ؛ وقد خلق الله المادة بكل ما فيها  
من صفات النقص لكي تتبعت الحياة فيها ابغاً جديداً  
 تستعيد به كالماء ، فإن الكمال دائماً يفترض وجود النقص .

(٩) رينوفير<sup>(١)</sup> C. Renovier ١٨١٥ — ١٩٠٣

حاول رينوفير أن يزج المذهب الفلسفى المعروف  
 بمذهب الواقع أو (المذهب الوضعي) بالمذهب الآخر  
 المعروف (بالمذهب المثالى) مستعيناً في ذلك المزج  
 بمذهب ثالث هو (مذهب الظواهر) . ذلك أنه كان  
 يرى أن ظواهر الأشياء وحدتها هي كل ما لنا سبيل إلى  
 معرفته ، أو إدراكه إدراكاً مباشراً ، وأنها وحدتها المادة

(١) تشارلز برنارد رينوفير : فيلسوف فرنسي : بني فلسفته على  
أساسين : كراهيته لكل شيء ، يقال إنه لا يمكن معرفته ، واعتقاده على  
ما يصل إليه بإدراكه الشخصى ، ولذلك يسلم بمذهب كنفنت في جملته وينكر  
ما يسمى « بالشيء في ذاته » كما ينكر الروح و « المطلق » وما أشبه ذلك :  
وهو يفضل الأخلاق على أي مذهب من مذاهب المؤلهة يصور الله كاماً تصوره  
الأديان . (المترجم )

التي نعتمد عليها في هذه المعرفة . ولا ظواهر عند رينوفيه  
ناحيتان : الناحية الأولى من حيث ما تظهر لنا ، والثانية  
من حيث ما هي مظاهر لشيء من الأشياء . فن الخطأ  
أن نعزل إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى ، أو  
نعتبرها مستقلة عنها ؛ أي من الخطأ أن نعتبر ظواهر  
الأشياء كما لو كانت حقائق مستقلة في ذاتها ، غنية عن  
العقل المدرك لها ، أي غنية عن ظهورها أمام شخص ما  
يدركها في « خبرة » من خبراته . هذا بالفعل ما قال به  
الواقعيون ، وعليه أبنى فساد مذهبهم . ومن الخطأ أيضاً  
أن نعتبر الظواهر كما لو كانت هي و ( الخبرة ) شيئاً  
واحداً ، من غير ما إشارة إلى موضوع من الموضوعات  
( شيء من الأشياء ) كأنها ليست مظاهر للأشياء .  
وهذا بالفعل ما قال به المثاليون ، وعليه أبنى فساد مذهبهم .  
فيجدر بنا إذن أن نعتبر الظواهر في وحدتها أو في  
جملتها – أي يجدر بنا أن ننظر إلى ناحيتها على السواء .  
ولو فهمنا الظواهر بهذا المعنى لحقَّ لنا القول بأن منها

يتكون «الوجود» ولا يُصبحنا ولا حاجة بنا إلى الكلام عن الشيء في نفسه (أو الشيء بالذات الذي يقول به الواقعيون)، أو الكلام عن أي ذات مدركة مستقلة في وجودها عن الخبرات التي تربطها بالظواهر (كما يقول المثاليون أو العقليون).

ومثل هذا الرأي لا يجعل الوجود مجرد أمر عقلي بحث، وليد العقل الإنساني المتغير المتقلب؛ لأن الظواهر الكونية لها قوانينها – أو بعبارة أخرى إن بينها من الروابط والنسب المطردة المتبادلة ما يكسبها صفات الدوام والنظام . فالظواهر كلها مثلا تخضع لبعض المبادئ الأولى ، أو المقولات التي هي النسبة والعدد والأين (المكان) والمتى (الزمان) والكيف والصيغة والعلية والغاية والفردية . ثم هي تخضع من ناحية أخرى للقوانين الخاصة المختلفة الأنواع التي تستبطها العلوم الجزئية .

غير أن (رينوفيه) قال بعد ذلك في بعض كتبه

المتأخرة بوجود أشياء أرقى في درجة تركيبها، وأبعد عن  
أن تكون مجرد مجموعات منتظمة من الظواهر. وهذه  
هي الكائنات الروحية التي أطلق عليها لينز اسم الذرات  
الروحية : وهالك نص عبارة رينو فيه : « إذا ظهرت  
الحرية في كائن ما . فإن هذا الكائن ، مهما تعددت صفاته  
وعلاقاته بالكائنات الأخرى ، يصل بفضل ما فيه من  
هذه الحرية إلى درجة راقية من الوجود الذاتي ، أو الوجود  
الفردي ، لا يضارعه فيها مضارع . فا كان قبل يمكن  
تمييزه عن غيره خسب ، يصبح الآن منفصلاً مستقلاً ;  
وما كان بالأمس نفساً خسب ، يصبح اليوم نفساً قائماً  
بدأتها ، أو ذاتاً أو جوهراً ..... ، أو فرداً . وأرقى  
الأنواع في الفردية هو الإنسان أو الشخصية الإنسانية »  
زد على ذلك أننا يجب ألا نقصر هنا على العلم بالمقولات  
والقوانين الجزئية إن كانت غايتنا أن ندرك الوجود في  
جملته على وجه أسم وأشمل . فيجب مثلاً أن نفترض صدق  
قانون التناقض ، كما يجب أن نختمنى في مبدأ حرية

الاعتقاد تحت تأثير ما توحى به إلى كل منا شخصيته الكاملة . وقد كان « رينو فيه » يعتقد أن بين الإنسان والعالم نوعاً من الانسجام بفضله يخضع العالم لطالب الإنسان الأخلاقية .

ويظهر مما تقدم أنه ربما كان الأولى بنا أن نعد فلسفة « رينو فيه » ضرباً من ضروب الفلسفة المثالية النقدية أو المذهب الروحي الذري (الذى هو مذهب ليينتر) ، من أن ندخلها تحت المذهب (المثالى المطلق) وألا نفصله — في مختصر كهذا — عن أمثاله من فلاسفة الفرنسيين المثاليين الذين ذكرناهم — أعني « رافيسون » و « لاشليه »

(١) لاشليه <sup>(١)</sup> J. Lachelier ١٨٣٢ — ١٩١٨

### بدأ لاشليه الفلسفة النقدية التي وضع أساسها

(١) حول لاشليه فيلسوف فرنسي ولد ومات في « مونتبلو ». من أكبر المحدثين أثراً في الفلسفة الفرنسية وأستاذ كبار الفلسفة الفرنسيين في العصر الحاضر . وأهم نقطة في مذهبة بحث الشروط التي يجب توفرها لكي نعم بوجود العالم كما يظهر لنا في إدراكنا له : أي باعتباره موضوعاً لنفكيرنا . ألف في المنطق وعلم النفس وفلسفة ما بعد الطبيعة وله في كل منها آراء خاصة (المترجم)

الفيلسوف كُنْت ، وهي الفلسفة القائلة بأن العلماً  
يدركون العالم المحسوس ويفسرون ما فيه من النظام أو  
الترتيب بواسطة طائفة من الصور العقلية والمقولات ،  
وأن القوانين الطبيعية التي يستنبطها هؤلاء العلماء إنما  
كانت صادقة على الإطلاق لأنها يجب أن تتفق وطبيعة  
العقل الإنساني الذي هي ولدته . ولكن بينما يفترض  
« كُنْت » أن العقل الإنساني يستخدم بعض صوره  
ومقولاته ويطبقها على ما يصل إليه من الإحساسات  
التي هي مادة غُفلٌ مستقلة في وجودها عنه ، يقول  
لاشليه إن العقل يخلق العالم المحسوس برمته خلقاً ، وإن  
وجود لحقائق مستقلة عنه يلزمـه أن يتكيف بها .  
بعبرة أخرى يعتقد لاشليه أن العقل وحده هو الحقيقة  
التي ليس وراءها حقيقة . نعم إن العالم المحسوس قد يبدو  
لكل إنسان أنه غني عن الحس ، ولكن يرجع السر في  
ذلك إلى أن العالم المحسوس موضوع لإدراك عقل شاعر ،  
وذلك العقل هو الذي يعطي العالم صفة العينية أو الشيئية

عند ما يتخذه موضوعاً لتفكيره : وهذا يعن من اعتبار العالم مجرد حالات نفسية ناشئة عن الإدراك الحسي . فالعقل إذن هو الذي يعطى الظواهر الطبيعية والعقلية عينيتها وذاتها ، لأنّه يؤلف منها حقائق منتظامة ، فيحول بذلك دون عدها أموراً نفسية اعتبارية . أما الفكر في ذلك على حقيقته وجود عالم لا يفسره سوى الفكر نفسه . ويدل وجود الحساسية على أنّ الفكر شيء أكثر من مجرد العقل ، فإنّ الفكر — بواسطة فعل الإرادة — يعطى بعض الأشياء كالزمان والمكان صفات الأمور المحسوسة . والحقيقة أنّ لاشليه يفرق بين ثلاث درجات من الفكر : الفكر في درجة الأولى : وهو عقلي محض ينظر إلى الأشياء كما لو كانت خاضعة لقوانين علية آلية : والفكر في درجة الثانية يتخذ الجزئيات موضوعاً له ويبرزها إلى عالم الحس في مكان ما ويفترض وجودها ، مستعيناً في ذلك بفعل الإرادة . وهذه الجزئيات صور ( لتلك المعانى العقلية المجردة )

تحذّها وتضيّبطها فكرة الغاية . والفكر في درجته الثالثة حرّ طليق مدرك لذاته . ويدرك لاشليه بعد ذلك صلة مراحل الفكر الثلاثة بالعلم والفن والدين : فالعلم يمثل الفكر في درجته الأولى ، والفن يمثله في درجته الثانية ، والدين يمثله في درجته الثالثة . غير أن لاشليه لم يقصد بذلك أن درجات الفكر تتمثل في ثلاثة متعاقبة تعاقباً زمانياً ، بل قصد أنها ثلاثة نواح أو ثلاثة وجوه للفكر واقعة في زمان واحد : أي أن الوجود « ليس في بادئ أمره ضرورة عمياء ، ثم يصبح إرادة خاضعة على الدوام لهذه الضرورة ، ثم يصير في نهاية أمره حرّاً طليقاً يشعر بالضرورة بوجود الحالتين السابقتين : ولكننه حرية كله من حيث إنه موجود لنفسه ، وإرادة كله من حيث إنه شيء حقيقي ذاتي ، وضرورة كله من حيث إنه عقل مدرك لنفسه »

والله في نظر لاشليه هو العقل الكلى : والدين هو شعور الفرد بافتقاره إلى ذلك العقل الكلى

(١) كروس<sup>(١)</sup> B. Croce ولد سنة ١٨٦٦

يعد « كروس » في طليعة الفلسفه المثالين في إيطاليا في العصر الحاضر ، وتتفرع فلسفته في « الروح » عن نظرية أوغسطين وديكارت ، وهي النظرية القائلة بأن أكثر ما نؤمن بوجوده من الأشياء حالاتنا العقلية الشعورية . وهو يعتقد — كما يعتقد المثاليون من الألمان — أنه لا حاجة بنا إلى افتراض حقيقة أخرى غير هذه الحالات . ولكن الحقيقة الروحية في نظره تحتوى أكثر مما يقع في محيط العقول الجزئية من التجارب : لأنه يفترض — كما يفترض أصحاب المذهب المثالى المطلق — وجود عقل كلى إلى جانب العقول الجزئية ، أو روح عامة منبثقة في العقول الجزئية جميعها . وهذه

(١) بندتو كروس : فيلسوف إيطالي جمع إلى العلم بالفلسفة العلم بالأدب والتأريخ والفنون الجميلة ، وقد جاءت فلسفته صورة جامعة لهذه العناصر كلها . وأحسن فرع من فروع الفلسفة عرف به كروس فلسفة الروح التي يقسمها إلى علم الحال والمنطق وما يسميه فلسفة السلوك ( يعني بذلك الأخلاق والاقتصاد ) ( المترجم )

الروح ، بالرغم من تخللها سائر العقول الجزئية ، ليست بهذه العقول كلها مجتمعة ولكن بينما يعتقد هيجل وأتباعه أن أسلوبهم الفلسفى الخاص (المعروف بالأسلوب الحوارى Dialectic) الذى به يبحثون في طبيعة العقل الكلى ، أساليب منطقى بحث ليست له صبغة زمانية : (ولو أن هيجل نفسه لم يكتبه أن يتحاشى التعبير بما يفيد أن تفكير العقل الكلى أيضاً واقع في الزمان) ، يقرر « كروس » في شيء من الجزم والوضوح ، أن الروح العالمية حركة واقعة في الزمان ، وأن الوجود والتاريخ الكوني شيء واحد (كما أن الوجود هو الفلسفة أيضاً ، إذ لا بد من اعتبارها كذلك في مذهب فلسفى كهذا) . أما أنَّ الوجود هو التاريخ الكوني فلا أنه دائم التغير ، دائم الفعل ، دائم الخلق . ولهذا يشبه « كروس » من هذه الناحية « برغسون » و « ويليم جيمس » لأنَّهم جميعاً ينكرون وجود « مطلق » لا يتحرك ولا يتغير ، أو بعبارة أخرى ينكرون وجود

«عالم جامد» ، وُجِدَ كاملاً وسيظل إلى الأبد على كماله .  
ففي الكون حرّكه فعل تجول في دوائر لا مبدأ لها  
ولا نهاية ، غير أننا في قدرتنا أن نميز بين بعض وجوه  
تلك الحركة الروحية ومظاهرها أو عواملها ، وإن كنا  
لا نستطيع فصل أحد هذه المظاهر عن الآخر :  
فيمكّنا أولاً أن نميز بين الفعل الروحي في دائرة النظرية  
والفعل الروحي في دائرة العملية . بل يمكننا أن نفرق  
بين شيئين مختلفين في كل من هاتين الدائرتين ؛ ففي الدائرة  
النظرية يفرق «كروس» بين الإدراكات الذوقية  
والتصورات ، لأنّه يعرّف الإدراك الذوق بأنه عملية  
بها يخلق العقل مادة التفكير ، ويقول إنّ أكمل مثال  
له الإلهام الذي به يخلق الفنان مادة فنه ، لأنّ عقل الفنان  
لا يستمد مادته من العالم الخارجي (كما يعتقد الناس عادة)  
بل هو يُبرزُ أو يخلق إدراكاته الذوقية خلقاً . ثم يأتي  
بعد ذلك الإدراك العقلي أو التفكير فيعمل في هذه  
الإدراكات الذوقية ويكشف ما بينها من نسب ، أو

ما فيها من عناصر عامة مشتركة . والحقيقة أن الصور العقلية (الأفكار) باطنية في الإدراكات الذوقية ، وأن النوعين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ؛ فإن الإدراكات الذوقية بدون الأفكار عمياً ، كما أن الأفكار بدون الإدراكات الذوقية جوفاء . ومع ذلك فالصور العقلية أو الأفكار شأن خاص ، وهي أمور تشتراك فيها العقول أو الأرواح جميعها ، وبها يحصل التفاهم بين هذه العقول أو الأرواح . فهي إذن عامة لأنها مظهر من مظاهر الروح الكلى الذى يخلل سائر العقول الجزئية الإنسانية أما الموضوعات التى يتناولها التفكير النظري فهى على الدوام من خلق هذا التفكير ، بل الحقيقة أن عملية التفكير و موضوع التفكير والتى يميز بين الاثنين ، كلها نواح مختلفة لشىء واحد هو الإدراك فى جملته . والتى يميز بين العالم العقلى والعالم المادى الذى يبدو لنا كأنما يتكون من أعيان مستقلة فى وجودها ، إنما هو من فعل العقل لا غير ، أى من فعل عملية التجريد

وتحصر الناحية العملية من فعل الروح بالضرورة في الإرادة ، لأن الأفعال الطبيعية لا وجود لها في عالم روحي . والناحية العملية مفتقرة أبداً إلى الناحية النظرية لافتقار الإرادة إلى العلم . ويفرق كروس بين اتجاهين في الحياة العملية ، اتجاه نحو تحصيل النافع ويسميه الفعل الاقتصادي ، واتجاه نحو تحصيل الخير ويسميه الفعل الأخلاق . والاتجاه الأول اتجاه فردي أناني ، والثاني اتجاه عام إيثاري . غير أن هذين الاتجاهين غير منفصليين كما أن العلم الذوق والعلم النظري غير منفصليين — بل يعبران عن ناحيتين مختلفتين لشيء واحد ، يعني أن كل فعل من الأفعال أناني إيثاري معاً

(١٢) جنتل<sup>(١)</sup> G. Gentile ولد سنة ١٨٧٥

يتحذ جنتل التربة وسيلة إلى الوصول إلى فلسفته ،

(١) جيو凡يني جنتيل : فيلسوف وسياسي إيطالي : درس الأدب والفلسفة في بارما وعين أستاذًا للفلسفة في روما . وبعد جنتل من أكبر أنصار الذهب الفاشي ؟ عين وزيراً للمعارف في إيطاليا في أوائل عهد السنور موسوليني ، وكان من أكبر همه في وزارته إصلاح نظام التعليم =

لأن التربية في نظره عبارة عن تكوين للفرد ينتهي به إلى الفلسفة التي هي أرقى مرتبة من مراتب الشعور بالذات ، والشعور بالذات عنده هو الحقيقة التي ليس وراءها حقيقة ، وذلك لأننا لا نقول بوجود أي شيء على سبيل القاطع سوى شعورنا بذواتنا ، ولأننا نجد في ذلك الشعور الذاتي الغناء عندما نرجع إليه في تفسير معنى الحقيقة ؛ فإن الحقيقة يكفي في تصورها تصوزاً كاملاً أن يقال عنها إنها ذلك الشعور الذاتي . أما الشعور الذاتي أو الشعور بالذات في اصطلاح « جتيل » فهو العقل أو الروح . وللعقل في مذهبه وحدة لها من الإحكام والارتباط أكثر مما لها في نظر « كرووس » الذي جعل للعقل أربع درجات مختلفة ، أو أربعة مظاهر لكل مظهر منها فعل خاص به كا سبق . ولهذا ينكر « جتيل » كل رأى يعتبر العقل أو الشعور مقسماً إلى مثل هذه الأقسام ، ويقرر أن للشعور وحدة شعورية

---

= الدين وتحت المعلمين على دراسة النمو العقلي للأطفال لأن الغاية من التربية  
عندك هي تكوين الشخصية (المترجم)

كاملة . أما التمييز الذي لا مناص منه بين العاقل والمعقول  
أي بين الذات المدركة والشيء المدرك — فليس من  
العقبات التي تقنع « جنتل » من المضي في فلسفته : فإن  
العقل والمعقول يجتمعان معاً في العقل في حالة شعوره  
بنفسه ، إذ العقل من هذه الحالة ذات مدركة في الوقت  
الذى هو فيه موضوع مدرك : أو بعبارة أخرى هو  
عاقل في الوقت الذى هو فيه معقول . وليس كل من  
العقل والمعقول في هذه الحالة جزءاً من العقل ، بل  
العقل بأكمله . ويلزم من هذا أن كل معلوم ، أو كل  
ما يتعلق العلم به هو والعقل الذى يدركه شيء واحد :  
أى أن كل معلوم يصبح — بتفكير العقل فيه — عقلاً  
أو شعوراً ، لأن العقل لا ينفك أبداً عن المعقول .  
« فكل موجود هو ما هو بفضل تفكير العقل فيه » :  
وتفكر العقل في أي شيء هو نفسه تفكيره في ذاته  
وتحقيق لها . وكما أن كل عقل جزئي ، أو كل روح ،  
يشعر بذاته في كل حالة يدرك فيها شيئاً من الأشياء :

أى كأن شعور العقل الجزئي بذاته داخل في كل إدراك  
من إدراكات ذلك العقل ، كذلك العقل الكلى —  
أو الروح الكلى ، يدخل شعوره بذاته في شعور كل  
عقل جزئي بذاته : أى أن العقول الجزئية حالات أو  
مظاهر للعقل الكلى الذى يخلق العالم ، والذى هو  
العالم نفسه

وللإدراك<sup>(١)</sup> ( سواء أكان جزئياً أو عالمياً — أى  
سواء أكان لعقل جزئي أو للعقل الكلى ) ناحيتان :  
ناحية العقل المدرك — الذات ، وناحية الشيء المدرك أو  
الموضوع . ولا تفصل أبداً إحدى هاتين الناحيتين عن  
الأخرى انتفاصاً حقيقياً ، وإن كان يمكن التمييز  
 بينهما عقلاً

وأهم ما يبحث فيه الفن في نظر « جنتل » الإدراك  
من ناحيته العقلية ، وأهم ما يبحث فيه الدين هو الإدراك  
من ناحيته الموضوعية ، أما الفلسفه فتبحث في الناحيتين

(١) أظن أن أوفى ترجمة الكلمة « experience » كما يستعملها جنتل  
هي كلمة إدراك بدلاً من كلمة خبرة أو اختبار أو تجربة ( المترجم )

على السواء — أي أنها تبحث في الشعور الذاتي (شعور الإنسان بذاته) أو هي تبحث في الوجود جمجمه . وعلى هذا يعتبر «جنتل» الفلسفة صورة كاملة يجتمع فيها الفن والدين ويلتئمان . فالفلسفة تعبّر عن الوجود ب تمامه — أو الواقع ب تمامه — أو الروح . والفيلسوف لا يبحث عن الوجود أو يفكّر في الوجود خسب ، بل هو إلى حد ما يخلقه خلقاً

(١٣) رويسي<sup>(١)</sup> Royce J. ١٨٥٥ — ١٩١٦

يعد رويسي أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي ، وتشبه فلسفته من بعض وجوهها الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها «برادلي» . بدأ رويس

(١) فيلسوف أمريكي : درس الفلسفة على «لظره» كما درس على «ويليم جيمس» وشارلز بيرس . كان أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٨٩٢ ، وكان واسع الاطلاع عالما وأديبا وفيلسوفا . وند ألف في علوم مختلفة منها الرياضة (من ناحية اتصالها بالنطق) ، وفي علم النفس والأخلاق والاجتماع وتاريخ الأدب والنقد الأدبي والفلسفة . وتشبه فلسفته في كثير من نواحيها فلسفة برادلي لأن الاثنين من المدرسة «المثالية» ؟ كما يشبه برادلي أيضاً في عموم تفكيره والتواه معانيه واستعماله كثيراً من الاصطلاحات الفلسفية في غير مفهوماتها المتعارفة (المترجم)

فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعانى الجزئية ، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل ، بل إن كل فكرة تتضمن ، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية ، نوعاً من الفعل ؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات . وللفكرة عنده معنيان<sup>(١)</sup> ، معنى ظاهر وآخر باطن ، فمعناها الباطن هو الغاية التي تتحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء خارج عنها . غير أن ذلك الشيء الذي يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها : ولهذا يقول « رويس » إنه لكن يرتبط المدلول الخاص للفكرة بالفكرة نفسها ، يلزم أن يكون بينهما عنصر مشترك . ويستنتج من هذا أن حقيقة أي شيء تدل عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق المعنى الباطن الذي تنطوي عليه تلك الفكرة ، ويلزم منه أيضاً أن تحقيق الغاية التي ينطوي عليها باطن فكرة

(١) وهو غير المفهوم والمصدق الذين يتكلم عنهم المناقضة ، إذ المفهوم دلالة المفهوم على معناه ، أو الصفات التي تتألف منها معناه ، والمصدق الدالة المفهوم على الأفراد التي يصدق عليها المفهوم (المترجم )

من الأفكار — أي تحقيقها في إدراك من الإدراكات —  
يكون في نظر «رويس» حقيقة الشيء الذي هو موضوع  
هذه الفكرة . أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل  
أو لم تتحقق فأمر يرجع فيه إلى الفكرة ذاتها ، لأن  
الفكرة — بهذا المعنى — تحمل في نفسها الغاية المقصودة  
منها ، كما تحمل في نفسها إرادتها

وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث «برويس»  
إلى القول بأن الفكر حياة شعورية ، وأن في هذه الحياة  
أفكاراً ، وأن كل فكرة منها ترمي إلى غاية ، وأن  
الغايات التي ترمي الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل ،  
أو «تجسّم» في الأشياء الخارجية التي تدل عليها  
الأفكار . فالوجود «معناه الظهور في العالم الخارجي بما  
يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذي تتضمنه وحدة  
فكريّة منظمة» ، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن  
تحقق فيها معانى الأفكار جميعها . ولهذا يلزم أن  
نفترض أن المعانى الجزئية (الأفكار المتناهية) داخلة في

هذه الوحدة الفكرية المتنظمة الكاملة ، وأن الغايات  
التي ترمي إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة  
جامعة لها كلها — تلك الغاية التي لا يتحققها سوى  
الوجود بأسرة

ويحتوى الشعور الكلى ( أو الأدراك الكلى  
أيضاً الشيء الكثير مما <sup>(١)</sup> Absolute experience  
لا وجود له في الحالات العقلية الجزئية ، ولكن  
«رويس» لم يقصد من هذا أن أفراد الإنسان (العقل)  
الأنسانية الجزئية ) غارقة أو مندجحة في «المطلق»  
(العقل الكلى) لأنه يقول إن كل عقل إنسان محتفظ  
بذاته بشكل ما ، أي أن كل إنسان — في نفسه —

(١) تستعمل الكلة experience (خبرة) في علم النفس بمعنى الشعور  
أو أي حال من حالات الشعور واقعة في الزمان — ولكن بعض الفلاسفة  
الحديثين لاسيما برادلي ورويس يستعملونها في معنى غامض كل الغموض  
ويفسدون المعنى الأصلى للكلمة كل الأفاساد : فهم يتكلمون مثلاً عن  
Absolute experience ( الخبرة المطلقة ) ويقصدون بذلك حالة عقلية  
خارجية عن حدود الزمان ، وكان الأولى بهم أن يستعملوا كلمة العقل أو الكلة  
الادراك بدلاً من الكلة « الخبرة »

مظهر من مظاهر الإرادة المطلقة ، أو الإرادة الإلهية : أو هو صوت يعبر عن معنى من معانٍ هذه الإرادة : وبذلك يكون كل فرد من أفراد الإنسان جزءاً خاصاً من « الكل » الذي لا يضارعه في الوجود مضارع .

كذلك لم يبطل « رويس » معنى الزمان من حيث علاقته بالمطلق ( العقل الكل ) بأن استعراض عنه معنى الأزلية الذي يختلف كل الاختلاف عن معنى الزمان .  
نعم قد استعمل كلمة الأزلية ، ولكنـه قال إن الأزلية هي إدراك « المطلق » لازماـن بأسره دفعـة واحدة في آن واحد ، كما يدرك الإنسان النغمة الموسيقية العامة إدراكاً آنياً بعد سماعـه طائفة متـالية من النغمـات .

وتسـتـرـعـى فـلـسـفـة روـيـس الأخـلاـقـية نـظرـ البـاحـثـ فيها بـوـجـهـ خـاصـ ، وـذـلـكـ لـماـ تـعـتمـدـ عـلـيـهـ مـنـ أـسـاسـ جـدـيدـ لم يـُـسـبـقـ إـلـيـهـ ، وـهـوـ «ـ الإـخـلاـصـ لـمـبـدـإـ الإـخـلاـصـ »ـ .ـ أـمـاـ الإـخـلاـصـ فـيـعـنـىـ بـهـ تـقـانـىـ المـرـءـ فـيـ خـدـمـةـ مـبـدـإـ مـنـ الـمـبـادـىـ يـعـتـبـرـهـ فـوـقـ الـاعـتـبـارـ الـنـفـسـىـ ؛ـ فـإـنـ كـانـ إـخـلاـصـهـ

لهذا المبدأ لا يحول يده وبين احترامه لغيره من الناس  
الذين يخلصون أيضًا لمبادئهم ؛ بل على العكس يدفعه إلى  
العمل معهم ومؤازرتهم كلما وجدت روح الإخلاص  
إلى نفسه سبيلاً ، فإنه يكون قد أخلص ، لا لمبادئه  
الخاصة خسب ، بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو . هذا  
هو « الإخلاص لمبدأ الإخلاص » الذي يرجو رويس  
أن يذيع وينشر فتحقق بذريعة وانتشاره « الجامعية  
الإنسانية الكبرى » ويزول بفضلها كل شقاق وعداوة  
بين الأمم .

(١٤) هكينج W. E. Hocking ولد سنة ١٨٣٢

لم ينته هكينج بعد من مذهبة الفلسفي الذي يصفه  
بأنه مذهب « تصوفي واقعي » ، بل لا يزال جادا في  
تمذيبه . ويحتوى هذا المذهب ، إلى جانب ما وصفه به  
المؤلف من أنه تصوفي وواقعي ، عناصر أخرى مستمدة  
من الفلسفة المثالية والفلسفة الطبيعية والفلسفة العملية ؛

بل ربما كان العنصر المثالي أكثر هذه العناصر غلبة عليه . وما يشير إلى ذلك عبارة « هكنج » نفسه ، تلك العبارة التي يقول فيها : « إن الفلسفة المثالية جوهر الفلسفة وروحها أكثر منها أسلوبًا خاصا من أساليب التفكير الفلسفي »

وربما كان من أهم أجزاء فلسفة « هكنج » رأيه في الإدراك الحسي و قوله إنه حلقة الاتصال بين النفوس البشرية الكثيرة ، وإن بواسطته نعرف غيرنا من النفوس البشرية الأخرى معرفة مباشرة ، لا ، بل نعرف الله : « جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لي مفكراً في العزلة التي يبتنا ، وقلت في نفسي يا ترى لم خلقنا بحیث لا أرى منك أيها الصديق ، عندما أنظر إليك ، إلا حجاباً يسترك عنى ، فلا أستطيع أن أراك « نفسك » أبداً ! أليس حجابك هذا سوى جزء متحرك من ذلك الحجاب الذي يختفي وراءه عالمي ؟ هأنذا كذلك حجاب لك ، بكل منا ينظر إلى أخيه من وراء حجاب . لينyi أستطيع

أن ينفذ عقلى ، ولو لحظة ، إلى عقلك فلتقي دون أن  
يحول بیننا حائل ! وبينا أنا كذلك إذ ألقى في روعي  
ما وقع مني موقع الصاعقة ، وكأني أدركت معنى العزلة  
في قراره نفسي فشعرت كأنما أصابني شيء من المس ،  
إذ أدركت أنني بالفعل متغلغل في «نفسك» أيها الصديق ؛  
فإنك تدرك كل هذه الأشياء التي حولي ، وهي ملك  
لكل . فإذا لستها أو حركتها أحدثت تغييرًا في نفسك ؛  
وإذا نظرت إليها رأيت منها ما ترى أنت ، وأدركت  
نفس إدراكك . أين أنت إذن ؟ لأنك لست شيئاً مختلفاً  
وراء هاتين العينين اللتين أراهما في رأسك ، ولا أنت في  
داخل ذلك الدماغ تحاول في ظلامه الحالك أن تتصل  
بعملياته الكيميائية ، فإنني لا أدرى من هذه العمليات  
شيئاً في نفسي ، ولن أدرى من أمرها شيئاً ، لأنني  
لا أعيش وراء حجابي . بل الحجاب هو الذي ورائي ...  
وأنت أمام ذلك الحجاب أيضاً ؛ فهذا العالم الذي أعيش  
فيه ملك لنفسي ، وأنا جزء من ذلك العالم الذي ندركه

معاً . فـأـنـذـلـكـ لـأـقـدـرـ أـنـ أـتـصـورـ وـعـلـةـ أـحـقـ وـلـأـبـلـغـ  
فـالـنـفـسـ أـثـرـاـ مـنـ أـنـ نـلـتـقـ فـنـشـاطـ الرـذـاتـيـةـ - لـأـعـنـ  
طـرـيـقـ مـاـ فـأـعـمـاـقـ نـفـوـسـنـاـ مـاـ لـأـيـكـنـ التـعـبـيرـ عـنـهـ مـنـ  
الـخـواـطـرـ خـسـبـ ، بـلـ عـنـ طـرـيـقـ مـاـ يـمـنـتـاـ مـنـ الـأـدـرـاكـ  
الـمـشـرـكـ أـيـضـاـ ، بـحـيـثـ لـأـنـتـقـ مـنـ وـرـاءـ حـجـابـ ، بـلـ بـأـنـ  
تـكـوـنـ مـعـ بـكـلـ مـاـ فـيـكـ مـنـ شـعـورـ ، وـبـأـنـ تـحـتـويـنـيـ فـ  
نـفـسـكـ وـتـحـتـويـ كـلـ مـاـ هـوـ مـلـكـ لـيـ . هـذـهـ هـىـ الـحـقـيقـةـ ،  
فـلـنـ أـفـزـعـ مـرـةـ أـخـرـ بـعـدـ ماـ شـاهـدـتـهـ إـلـىـ مـذـهـبـ  
«ـالـجـواـهـرـ الرـوـحـيـةـ الـفـرـدـةـ»ـ (ـالـمـونـادـزـمـ)ـ بـأـسـالـيـبـ مـنـ  
الـتـفـكـيـرـ النـظـرـىـ قـدـ صـلـتـ هـذـاـ طـرـيـقـ مـسـتـقـيمـ «ـ  
يـقـولـ هـكـنـجـ بـعـدـ ذـلـكـ إـنـ أـلـشـيـاءـ الـقـىـ نـعـامـهـاـ عـلـمـاـ  
مـبـاـشـرـاـ هـىـ إـدـرـاـكـاتـنـاـ الـحـسـيـةـ ، وـإـنـ «ـشـيـئـيـةـ»ـ الشـىـءـ هـىـ  
مـاـ تـوـاطـأـ عـلـيـهـ النـاسـ . فـعـرـفـةـ الـأـنـسـانـ بـشـيـئـيـةـ الـطـبـيعـةـ  
يـفـتـرـضـ أـنـهـ يـعـرـفـ فـيـ الـوقـتـ ذـاـهـأـنـ نـفـسـاـ أـخـرـ ،  
وـاحـدـةـ عـلـىـ الـأـقـلـ ، أـوـ أـنـ عـقـلـاـ آـخـرـ ، يـدـرـكـ مـاـ يـدـرـكـ  
هـوـ ؛ وـهـكـذـاـ يـنـتـهـيـ الـأـمـرـ بـنـاـ إـلـىـ اـفـتـرـاضـ عـقـلـ غـيـرـ

بشرى يعطى الطبيعة « شيئاً منها » ، لأن النفس الإنسانية ذاتها مفتقرة إلى الطبيعة ، فلا تكون الطبيعة مفتقرة إليها . وهذا « العقل الآخر » الذي نرتقي إليه في نهاية الأمر هو بالضرورة الله الذي أحاط بكل شيء عالماً ، والذي يعطى « الشيئية » لكل علم حتى علمنا بغيرنا من الناس .

والواقع أن « هكنج » يعتبر العالم كله نفساً واحدة حيث يقول : « إن الكلمة النفس تشير بوجه خاص إلى وحدة الحياة العقلية في العالم ، وإن معانى الأشياء جميعها تنظمها إرادة واحدة ». أما الدليل القاطع على أن العالم كله نفس واحدة فلا سبيل إليه إلا الأدراك المباشر ، وفي هذا يقول « هكنج » : « إن النفوس البشرية تعلم أنها ليست في العالم وحدها : وهذا أول علم ذوقه وضروري نعame ». غير أن النفس العالمية لا حدّ لعمقها ولا نهاية لما تحتويه من الأسرار .

والحياة الإنسانية في نظر « هكنج » توافق بطبيعتها إلى معرفة الحقيقة ، والحقيقة عالم فيه من ضروب

الكمال ما لا حَدَّ له . والنفس الإنسانية تَشْبُرُ الزمان  
ماضيه ومستقبله ، وهي حرفة طليقة ؛ حياتها المثل العليا ،  
وتدرك من بين الأشياء التي بالقوة ما سيكون منها  
بالفعل . ولكن ليست هذه الصفات للنفس الإنسانية  
بنظرتها ، فإن حريتها وخلودها يحصلان لها بالكسب .  
وبهذا المعنى يقرر كل إنسان مصيره بنفسه .

## الفصل السادس

### عذّب التعمد الروحي

أو الكُرْةِ الرُّوْحِيَّةِ في إنجلترا وروسيا

---

(١٥) أُرل بلفور<sup>(١)</sup> The Earl of Balfour ١٨٤٨-١٩٣٠

---

يظهر أن «الأُرل بلفور» كان من أنصار المذهب الفلسفى المعروف بمذهب الشك؛ غير أن انتصاره لمذهب الشك الفلسفى لم يكن في الحقيقة إلا انتصاراً

(١) هو أرثر جيمس أُرل بلفور سياسى وفيلسوف إنجليزى ولد في يوليه سنة ١٨٤٨ وتخرج في جامعة كبردرج . تقلب في كثير من الوظائف الحكومية والسياسية وأخذ بنصيب وافر من سياسة حكومته في الحرب العظمى وكان من أكبر المدافعين عن مبدأ حرية التجارة . ويعرف عنه فيما يتصل بالشرق الأدنى وعده بأن ترد إنجلترا لليهود وطههم القديم : فلسطين . ولم تخل مثاغله السياسية بينه وبين الاتصال بالبيتات العلمية والفلسفية فقد ترأس على عدد كبير من الهيئات العلمية الراقية في وطنه وكان آخر حياته رئيس الأعلى لجامعة القديمة : كبردرج .

(المترجم)

للهقيقة الدينية، أو على الأقل انتصاراً لوجهة نظر روحية.. وقد قضى «بلفور» الشطر الأول من حياته في جو مفعم بالنزاع بين الفلسفة والدين ، ذلك النزاع الذي كان نتيجة تابعة لمذهب دارون ؛ فكان للاعتقاد السائد في ذلك الوقت — وهو أن التعاليم العاملية لا تحتمل الشك — أثر في نفسه ، ولكنه ظهر له بعد ذلك أن أدلة العلم (كما يشرحها «ميل» في كتابه في المنطق) ليست بأدلة من أدلة الدين ، فهدم بالشك أساس العلوم ليقتصر لأسس الدين ، وقال إن العقائدتين الأساسيةتين (الدين والعلم) اللتين يسترشد بهما الإنسان في حياته ، يجب النظر فيما باعتبارها مؤسستين على أساسين مختلفين ، وإن مواطن الخلاف بين الاثنين ينبغي ألا تؤول في غير صالح الدين أكثر منها في غير صالح العلم . ولكن «بلفور» — كما هو ظاهر من كتاباته الأخيرة — لم يقنع بهذه التفرقة بين العلم والدين ، ولم يرق في نظره أنهما قد اتفقا على أن يختلفا ، خاول ما استطاع التوفيق.

بِنْهُما ، وَكَانَ مِنْ رَأْيِهِ أَنَّ الْعِلْمَ ذَاةٌ لَنْ يَجُوَّ مِنْ شَكٍّ  
هَادِمٍ لِكِيَانِهِ إِلَّا بِافتِرَاضِ وِجُودِ اللَّهِ وَاعْتِبَارِهِ أَصْلًا  
يَصْدُرُ عَنْهُ كُلُّ مَعْرِفَةٍ .

وَلَا قَابِلٌ «بِلْفُور» تَحرِرُهُ مِنْ الشُّكُوكِ بِتَحرِيرِ  
«دِيكَارُت» قَالَ : «إِنَّ دِيكَارُتَ عَلَقَ الاعْتِقادَ فِي الْعِلْمِ عَلَى  
الاعْتِقادِ فِي اللَّهِ : أَمَا أَنَا فَأَعْلَقُ الاعْتِقادَ فِي اللَّهِ عَلَى الاعْتِقادِ  
فِي الْعِلْمِ » . فَالْحَقِيقَةُ أَنَّ «بِلْفُور» لَمْ يَكُنْ شَاكِّاً فِي الْعِلْمِ  
لَا نَهَا قَدْ اعْتَرَفَ بِصَحَّةِ الْأَحْكَامِ الَّتِي تَصْدُرُ عَنْ «الذوقِ  
الْفَطَرِيِّ» وَبِصَحَّةِ الْعِلْمِ وَقَالَ إِنْهُمَا حَقٌّ ، أَوْ عَلَى الأَقْلَى  
سَائِرَانِ فِي طَرِيقِهِمَا إِلَى الْحَقِيقَةِ ، وَلَكِنَّهُ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى  
يُوقِنُ بِأَنَّهُ لَا وَسِيلَةَ لِتَبْرِيرِ مَثَلِ هَذِهِ الاعْتِقادَاتِ إِلَّا بِصَبَغِهَا  
بِصَبَغَةِ دِينِيَّةٍ ؛ وَحْجَتُهُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْعِلْمَ – فِي صَرِيحِ  
الرَّأْيِ – مُسْتَنْدٌ إِلَى الْحِسْنَةِ . وَلَكِنَّهُ يُخْتَمُ كَلَامَهُ بِقَوْلِهِ :  
وَلَكِنَّ الْأَشْيَاءِ الْمُحَسَّنَةِ تَخْتَلِفُ فِي الْوَاقِعِ اخْتِلَافًا عَظِيمًا  
عَمَّا تَظَهَرُ لَنَا فِي الْحِسْنَةِ ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ يُرْجِعُ عَالَمَ الْحِسْنَةِ  
وَمَا فِيهِ مِنْ مَادَةٍ غَزِيرَةٍ وَاخْتِلَافٌ فِي الْعِنَاصِرِ إِلَى

مركبات مؤلفة من «الكترونات»، و«بروتونات» لا يقع عليها الحس. فنتائج العلم إذن تناقض مادته الحسية. ومن ناحية أخرى، تعتبر نظرية التطور القوى والاستعدادات الإنسانية آلات ظهرت في الإنسان في سبيل تنازع البقاء، وقد لا تصلح هذه القوى في معالجة المسائل النظرية البحتة التي ليس لها قيمة في تنازع البقاء، ولكننا مع كل ذلك نجد أن اعتقاداتنا الصادرة عن ذوقنا الفطري (Common sense) أحكام ضرورية لا مفر منها، وأن العلامة والشائين جميعاً يدركون الأشياء على نحو ما يدركها غيرهم، ويفترضون كاً يفترض غيرهم وجود علاقات عليه بين الأشياء إلى غير ذلك. لهذا يرى «بلفور» أن لا أساس للاعتقاد في صحة ما ندركه بحواسنا وما نصل إليه من النظريات والفرضيات؛ إلا أن تفترض أن المعرفة الإنسانية بكل أنواعها وحي من الله الذي يهدى العقل إلى أسمى ما يصل إليه من النتائج، تلك النتائج التي تربو بكثير عما يتطلبه مجرد البقاء،

ولكنها في الوقت نفسه عامل ضروري في تطور  
الإنسان ورقمه .

فإذا انتقلنا « بيلفور » إلى الناحية الأخلاقية من فلسنته أفيتاه ينكر الرأي القائل بأن ما في الإنسان من أرق درجات الإخلاص ، وأعمق مراتب الحب ، وأنبل ضروب التضحية ، كلها تتأتّم خلفتها فيه محاونته التوفيق بين مطالبه ومطالبه البيئة التي يعيش فيها ، بل وجدناه يقول : « إن عملية الانتخاب الطبيعي يجب أن تعتبر الأداة الحقيقة التي تتحقق بها الغايات ، لا مجرد شيء يشبه هذه الأداة ..... وإن الأخلاق يجب أن تستمد مبادئها الأساسية من أصل إلهي ، وأن تجده في ذلك الأصل الإلهي غايتها وكاملها ». كذلك الحال في القيم التي يقاس بها الجمال ، فإننا « إذا رجعنا بالذكر إلى تلك اللحظات النادرة التي أثار شيء من الأشياء الجميلة فيها وجدناها ، فلم يعلق علينا مشاعرنا فحسب ، بل ارتقى بنا إلى مشاهدة عالمٍ فوق طور الحس البدنى أو النظر

العقل ..... وجدنا واجبًا علينا أن نعتقد أن ثمة جمالاً لا يعتريه التغير ، لا حدّ لبهائه وروعته ، يتلاؤ ضوءه على الدوام لوجود ما ؛ جمالاً نرى منه في الطبيعة ولا في الفن إلا طيف خيال عاجل ، ووميضًا أشبه بوميض البرق يراه كل منا بحسب وجهة نظره الخاصة .

وهكذا نرى أن طرائق البحث الثلاث تلتقي في نقطة واحدة في فلسفة «بلفور» لتبيّن أن كل كمال في الطبيعة الإنسانية ، سواء ما اتصل منه بالعلم ، أو بالخير ، أو بالجمال — لكن تكون له قيمته الحقيقية — مفتقر إلى الله في قوامه ، وأن الله مع الحق والخير والجمال ، يسّير العالم بحكمته في طريق التطور ، وأنه تعالى منبع الإلهام الذي هو عامل قوى في تقدم العلم ، ونمو الحب ، ولذة تقدير الجمال .

(١٦) ج. وورد<sup>(١)</sup> Ward J. ١٨٤٣ - ١٩٢٥

يتفق «ورد» مع السابقين والمعاصرين من فلاسفة «المذهب المثالي» في نظرتهم القائلة بأن «الإدراك<sup>(٢)</sup> بالفعل» لا يتضمن شيئاً لها المادة والعقل بل يتضمن ذاتاً عاقلة وموضوعاً معقولاً. وعلى هذا فالإدراك أُثنينية في وحدة؛ وهو رأى لا يتنافى مع مذهب «الوحدة الروحية» الذي تعتبر فيه وحدة الطبيعة جزءاً متمماً لوحدة الإدراك. ولكن «ورد» يخالف غيره من المثاليين في أنه يرفض أن يجعل «المطلق» نقطة البدء في فلسفته؛ ويفضل أن يبدأ بفرض وجود أكثر من حقيقة واحدة. ثم يمضي في سبيله ليرى إلى أين ينتهي به هذا الفرض الذي تغلب عليه الناحية

(١) جيمس وورد فيلسوف إنجليزي وعالم نفس كبير؛ قال حظاً من الثقافة الانجليزية والألمانية وكان في آخر حياته أستاذ الفلسفة بجامعة كمبردج التي تخرج فيها: متأثر بفلسفة لينتر وأفلاطون. (المترجم)

(٢) هنا أجده مرة أخرى مضطراً إلى ترجمة الكلمة «experience» بكلمة إدراك لأنها أقوى في التعبير عن غرض «ورد» وغيره من الفلاسفة المثاليين من كلمة «خبرة» أو «اختبار» أو «تجربة». (المترجم)

التجريبية أكثر من الناحية العقلية النظرية . لهذا بدأ «ورود» بفرض وجود عدد لا نهاية له من الكائنات الروحية المختلفة المراتب ؛ فبعضها مثلاً أرق بكثير من العقول البشرية ، وبعضها أدنى ، ولكنها كلها متفقة في أمر واحد هو الحافظة على كيانها وتحقيق ماهيتها . وقد استند «ورود» في قوله إن كل الكائنات روحية وإن كلامها فرد مستقل فيه خاصية الزروع ، إلى مبدأ الدوام أو الاتصال ؛ أي المبدأ القائل بعدم وجود الطفرة في الطبيعة . فلا بد إذن أن تكون هذه الكائنات روحية الزروعية ، أو الجواهر الفردية ، متصفه بصفة التلقائية ؛ أي لابد أن تصدر عنها أفعالها من تقاء نفسها — يعني أنها لا يمكن أن تعتبر من أول أمرها خاضعة لقوانين آلية بحثة . وربما كان خير تفسير لما في الكون من القوانين الطبيعية وما في الطبيعة من ظواهر الميكانيكية أن تفسر على أنها أفعال طبيعية تلقائية تحولت إلى عادات منتظمة . لا ، بل قد تظهر لنا أكثر انتظاماً وأطراً داماً ما هي

عليه في الواقع لو أثنا اختبرناها بطرق إحصائية . زد على ذلك أن اشتراك هذه الجوهر الروحية في العمل ، والطريقة التي بها تلتئم وتنظم ، وسائل التطور ، لأن اتحادها وتركيبها بثابة أخلق الجديد الذي هو أشبه شيء بظهور النغمة الموسيقية العامة عن نغمات جزئية فردية . يتلو بعضها بعضاً على نظام خاص ؛ أو هو أشبه بظهور مستوى معين من الثقافة عند ما تلتئم جماعة من الجماعات . ويسود فيها نوع خاص من النظام . وما على الإنسان — لكي يدرك الغاية التي يؤدي إليها ذلك النوع من التطور — إلا أن يتصور « الدرجة القصوى التي تصل إليها أمة سادت فيها روح الديموقراطية وحب الجماعة وتجلى فيها التضامن من بين أفرادها وانبعاث الشقاق والتنافر ، وأصبح يعمل فيها الجميع يداً واحدة على تحقيق غاية واحدة » .

بهذه الطريقة يعتقد « وورد » أنه — من غير التجاء إلى الغلو في التفكير النظري — قد نجح في شرح

حقيقة العالم على أساس أنه مؤلف من «كثرة روحية» أو «جواهر روحية فردة» مستقلة في وجودها وفي أصل نشأتها ، ولكنها على الدوام في فعل وانفعال كل منها مع الآخر . أي أن العالم كما يقول «ورود» نفسه «كثرة وجودية ، ولكنها يعني من المعنى وحدة كونية» ، غير أن «ورود» قد شعر أن فلسفته هذه «تسند إلى مبرر خارج عنها» ، ولذلك رجع إلى القول بالألوهية يتخد منه تكملاً لذهبته في الكثرة الروحية<sup>(١)</sup> . نعم هو ينكر ما يعتقد الناس عادة في مسألة الخلق ، ولكنها يعتقد أن الله سبحانه وتعالى حافظ للعالم يعني من المعنى ، وأن حفظه للعالم : إنما هو بوضعه على الدوام حدوداً لنفسه في فعله فيه . وقد

(١) ولم يكن «جيس وورود» أول من أحسن بعدم كفاية مذهب «المجوهر الفرد» فاضطر إلى القول بالألوهية : أي إلى القول بوجود إله ينظم حركة الجواهر الفردة ويدبرها بحيث تتلازم أو تتنافر فيظهر عنها ما يظهر من القواهر والحواس ، فقد سبق «ورود» إلى هذا من فلاسفة الإسلام الأشاعرة الذين أخذوا مذهب «الجزء الذي لا يتجزأ» عن ديموقريط الفيلسوف اليوناني وأضافوا إليه فكرة الألوهية . أما «لينتر» ، وهو زعيم مذهب «الذرات الروحية» في العصر الحديث فكان أقرب إلى «ديموقريط» في تردداته لأنهم لم يشعر بضرورة وجود إله إلى جانب الذرات .

(المترجم)

فطن « وورد » إلى أن الجزء الديني من فلسفته أدخل في البحث النظري من غيره من الأجزاء الأخرى ، لذلك اعتبر هذه المسألة مسألة اعتقاد كما فعل « كنْت » وبني الاعتقاد في وجود الله على أساس أخلاقية .

(١٧) صورلى<sup>(١)</sup> W. R. Sorley ولد سنة ١٨٥٥

ووجه صورلى جل عنايته إلى الناحية الأخلاقية من الفلسفة بوجه خاص . وهو يعتبر أن « إدراك القيم » لا يقل عن إدراكنا الحسية من ناحية أن كلاً منها مادة لتجاربنا ، ولهذا لا يمكن إغفال القيم في أي مذهب فلسي يحاول تفسير الحقيقة بأكملها . و « التجربة التقديرية » — كغيرها من التجارب الأخرى — حالة تفسية ؛ ولكن كل تجربة تشير من ناحية أخرى إلى شيء خارج عنها نسميه « موضوعاً » . وهذا يصدق

(١) وليم رتشى صورلى عالم إنجليزى . كان أستاذ علم الأخلاق في جامعة كبردج إلى سنة ١٩٣٣ : أحسن أبحانه في الفلسفة الأخلاقية وفلسفة القيم وجه عام . (الترجم)

على التجارب التقديرية كما يصدق على ذلك النوع من الإدراك الذي نسميه بالعلم أو المعرفة . وليس يغير من هذه الحقيقة شيئاً أن التجربة التقديرية تتضمن نوعاً من الشعور الوجداني ومن الرغبة . بل قد يكون الموضوع الذي تشير إليه « التجربة التقديرية » وجداناً من الوجدانات أو رغبة من الرغبات يشعر بها بعض الناس ويكون لهذه الوجدانات والرغبات من العينية أو الموضوعية في نظر المدرك للقيم مثل ما الأعيان المحسوسة في نظر من يدركها إدراكاً حسياً . فالقيم إذن أمور عينية أو موضوعية ، ولو أنها — أو بسبب أنها — صفات للحياة الشخصية . والأشخاص جزء من النظام الكوني العام ؛ وهم الذين يحملون القيم لأنها تمثل في حياتهم وأخلاقهم . خيرية الرجل الخير لا تقل في عينيتها أو موضوعيتها عن الرجل نفسه . فإذا اعترض معترض بأن الحياة الإنسانية كثيراً ما تكون مجرد جهاد في تحقيق المثل العليا — التي هي القيم — لافي تحقيقها بالفعل ،

كان جوابنا أنه على فرض صحة هذا ، فإن المبادئ الأخلاقية التي تدفع الناس إلى طلب المثل العليا ، حتى بعيدة المنال منها ، لا تقل في موضوعيتها عن القوانين الطبيعية . نعم تختلف المبادئ الأخلاقية عن القوانين الطبيعية في نوع الموضوعات التي يصدقان عليها ، وفي طريقة تطبيق كل منها ؛ فإن القوانين الطبيعية تنصب على الأشياء الواقعة في الزمان والمكان ، وصدقها معناه أنها متحققة بالفعل . أما القيم فتنصب على الحياة الشخصية ، وصدقها معناه أنها تعبّر عن مثال من المثل العليا يشعر الناس بأنه ينبغي تحقيقه . بعبارة أخرى ، من القوانين الطبيعية تألف الناحية العلية من نظام الكون ، ومن المثل العليا (القيم) تتألف الناحية الأخلاقية منه . فلا غنى في أي نظرية تحاول تفسير الكون ، عن النظر في الناحيتين ومحاولة التوفيق بينهما .

وتتلخص النتيجة التي وصل إليها « صورلى » في حل هذه المسألة في أن العالم يتألف من عقل أعلى هو

الله الذى تستمد منه العقول الجزئية وكل ما يحيط بها حقيقتها : وهو الخالق لكل المثل العليا (القيم ) وهو جوهرها والأصل الذى تصدر عنه ، ولكنها على استعداد لأن تشاشه العقول الحرة التى تفتقر في وجودها إليه ، بأن تأخذ بحظ من هذه المثل العليا .

(١٨) نيلور <sup>(١)</sup> A. E. Taylor ولد سنة ١٨٦٩

يعتاز « تيلور » على الأخص بفلسفته الأخلاقية والدينية . وهو يرى أن مهمة الفلسفة يكفى فيها أن يدرك الفيلسوف أن موضوع بحثه — سواء كان في العلوم الطبيعية أو في التاريخ أو في الدين — إنما هو في نهاية الأمر حقيقة يُسلّم بوجودها ، لا حقيقة تفسّر تفسيراً

(١) أفرد إدوارد تيلور عالم إنجليزى معاصر ومن أكبر الثقات في العصر الحاضر في الفلسفة اليونانية القديمة ، لا سيما ما يتصل منها بأفلاطون وأرسطو . درس الفلسفة واللغات القديمة في جامعة أكسفورد ، وعالج مدرسين هائين المادتين في معاهد عملية كثيرة حتى عين أستاذًا للفلسفة في جامعة أدنبره سنة ١٩٢٤ . له تأليف كثيرة في الفلسفة اليونانية القديمة وتاريخها وفي الأخلاق ومقالات فلسفية عديدة في أهمات المجالس الفلسفية ، ودورات المعارف البريطانية . (المترجم )

يكون من شأنه أن يذهب بعاتها . بل الواقع أن «تيلور» يشك كل الشك في صحة أي مذهب فلسفى يحاول تفسير كل شىء من غير أن يترك سرًا من الأسرار عن أصل الموجودات غامضًا لا يفسره .

أما فلسفته الخاصة فهي سعى إلى التوفيق بين المطالب الضرورية للفكر العالى ، وبين ما تطلبه الحياة الأخلاقية والدينية ، فإن الحياة الأخلاقية تفترض «الاختيار» والحرية في الإنسان ، كما تفترض الإمكان الصرف في الحوادث الطبيعية . وهذا فرض لا ينافق المبادىء العلمية ، لأن العلوم نفسها تسلّم بعبد الإمكان الصرف في الطبيعة . فلا ضرورة مثلاً تقضى بوجوب وجود النظام الطبيعي القائم دون غيره . ويقول «تيلور» إنه ليس هناك من سبب يحملنا على افتراض أن متعلق الشعور الدينى أقل حقيقة من متعلق أي شعور إنسانى آخر . وحقيقة الشعور الدينى وحدتها دليل على وجود متعلق ذلك الشعور . «إن الخير المحسن (الله) المستحق

للعبادة على الإطلاق لم يدع قلوبنا غفلةً من آية تدل عليه ؛ من أجل ذلك نشعر بالافتقار إلى معبود ما ؛ فتلامس عبادة الأشجار ، والأنهار ، والحيوان ، والجبارية من الرجال ، والأصنام المصنوعة على مثال الإنسان ، ثم رق آخر الأمر إلى عبادة معبود نجد في عبادتنا إياه الطائفة والاستقرار ، لأن من استكمل شرائط الربوية الحقة يثبت عبده على عبادته ويحفظها عليه » . من هذا نرى أن مذهب « تيلور » صحيح في التأليه ، وجملة القول فيه أن « المبدأ الأول » الذي تستند إليه الموجودات جميعها حقيقة عليا واحدة ، منها يستمد كل مaudاتها وجوده . وأهم صفات هذه الحقيقة أن وجودها تام أو كامل في ذاته ، وأنها مستوفية شرائط كمال الربوية . أما تصورها فلا وسيلة أقرب إليه من تخيلها على مثال النفس الإنسانية في أرقى مراتب كمالها .

ثم إن « تيلور » يعتقد أن رق النفس الإنسانية رقياً أخلاقياً حقيقياً يقضى بافتراض وجود الزمان وجوداً

حقيقياً ، وكذلك بافتراض وجود علة تصدر عنها الأفعال ، وإرادة حرة ، وذات أو شخصية متصلة بالوجود . والحياة الأخلاقية في نظره حياة نزاع بين الحادث والقديم ؛ فلا وجود لها في موجود قارٍ على حالة واحدة ، ولا في موجود دائم التغير ؛ بل في موجود يجمع بين الحالين في آن واحد ، وهي حياة جهاد حقيق يتدنى من الطبيعة ويتهى إلى ما هو فوق الطبيعة . أما الوصول إلى المقام الذي نشعر فيه ب تمام وحدتنا الذاتية الكاملة ، فلا طريق إليه إلا أن نرى أن خيرنا الأعظم إنما هو في الله الذي هو جامع الخيرات كلها وأصلها .

فالأخلاقية إذن — في نظر « تيلور » — تتضمن شيئين : أولهما أنها تدل على وجود الله من حيث ما هو خير مخصوص ، ومنبع تفريض عنه الخيرات كلها ، وثانيهما أنها تدل على خلود الإنسان الكامل الذي يجعل الغاية من حياته جنى ثمرة الخير . وبهذا ينتهي « تيلور » من فلسفته إلى المبحث الإلهي الذي لا شك منه ابتدأ .

ونحن نتبين في مذهبه ثلاثة أصول دينية متعلقة  
بالله ، وهي :

أولاً — أن الله تعالى هو الخالق للكون والفادي ،  
أو المخلص لعباده ، والمطهر من الذنوب والآثام .

ثانياً — أنه المحب لخلقه .

ثالثاً — أن الحياة الإلهية في جوهرها فعل اتصال  
من الذات إلى الذات ( وهذا معنى العقيدة الأرثوذك司ية  
للتسلیث ) .

ولم يقف « تيلور » عند هذا الحد ، بل جرؤ على  
أن تنبأ بصير الحياة الإنسانية في الآخرة ، بعد الحياة  
الدنيا التي هي حياة بلاء واختبار ، فقال إن في الآخرة  
يقف التكوين الخلقي في الإنسان ، وتبقى الأفعال التي هي  
وليدة الأخلاق .

(١٩) أصكي N. O. Lossky ولد سنة ١٨٧٠

يذهب هذا الفيلسوف الروسي في نظريته في المعرفة مذهب الذوقين (Intuitionists) ، وفي نظريته في الوجود مذهب الروحانيين . أما عن الأولى فيقول إن أساس المعرفة كالماء هو الذوق المباشر . فنحن ندرك أعيان الموجودات إدراكاً مباشراً من غير استعانته بوساطة صور ذهنية ؛ ولكن هذه الأعيان تتجاوز بعد ذلك الإدراك العقل المدرك لها ، أي أنها تتجاوز الشعور الذي يدركها إدراكاً ذوقياً ؛ فإن الإدراك الذوق نفسه ليس بعلم ؛ لأن الأشياء ولو أنها تدخل إلى حياتنا العقلية كاملة مزودة بكل ما فيها من العلاقات والنسب التي تربط بعضها ببعض ، وترتبطها بسائر العالم ، إلا أن العقل المدرك لها لا بد له من أن يستخدم قواه في التمييز والتأليف بين أجزائها لكي يتمكن من تفسيرها تفسيراً صحيحاً . فلا يحصل العلم إلا بعد هذا الدور . غير أن العقل

لا يخلق أعيان الموجودات ولا يركبها ، كما أنه لا يخلق النسب التي بينها ، ولكن وظيفته قاصرة على تأويتها وتفسيرها . فعرفتنا بالأشياء إذن إنما هي بثابة المرأة تنعكس على صفحاتها الحقائق العينية في الكون والنسب المتتظمة التي ترتبط بها تلك الحقائق .

وليس الرابط بين العقل المدرك والأشياء المدركة إدراكاً ذوياً نتاج لأى تأثير على العقل آت من جانب الأعيان المدركة ، ولكنها ترجع إلى نسبة ثابتة بين الاثنين (العقل والأشياء المعقوله) تعيين بها المعرفة ؛ بل ربما يرجع هذا الارتباط إلى نوع من الانسجام المستقر في طبيعتهما ، أو إلى استعداد من الجانبين — العقول الشاعرة ، والأشياء التي تدركها . أما فيما يتعلق بعاهية المادة فيميل «لصكى» إلى الرأى القائل بأن المادة (أو الذرات) حالات أو أحداث ناشئة عن عملية الجذب والدفع ، ولكنه يعتقد أن الظواهر مجال لقوى كامنة في جواهر كلها روحية ، وإن كانت الحياة الشعورية

ال الكاملة لا وجود لها إلا في بعضها . فالظواهر الطبيعية إذن ليست أبْلَتة ميكانيكية بحثة ، ولكنها دائِمًا ظواهر « نفسية — طبيعية » معاً ، ويلزم من هذا أنها غائية ، وإن كانت الغائية منها لا تُدْرِك دائِمًا . ويتبع « لصكي » كلام أرسطاطاليس ، ودرِيش ( Driesch ) في افتراض وجود « صورة » ( entelechy <sup>(١)</sup> ) تفسر لنا خصائص الكائنات العضوية وأفعالها ، ولكنه لا يعتقد أن مبدأ الحياة قوة من القوى ، بل جوهر له قوة على الخلق تصدر عنه قوانينه ، لا كائن يخضع للقوانين . والعالم كله في نظره على هذا النحو : فإنه يقول إن العالم نظام أو كليّ مركب من أجزاء ، ولكنه كلّ سابق لأجزائه بحيث تظهر تلك الأجزاء وتبقى موجودة في داخل الكلّ . « وليس وحدة العالم المعقول وحدة وظيفية لمعان مجردة ؛ بل هي مجموعة من الموجودات ذات حياة أبدية » .

---

(١) actuality معناها في فلقة أرسطو الفعل *entelechy* أو الصورة — وكل موجود في نظره له ناحيتان : ناحية الفعل التي بها الشيء وهو وناحية القوة التي يمكن أن يصرّ بها الشيء شيئاً آخر . (المترجم)

ولكن هذا «الكل» المركب لا يمكن أن يقوم بذاته؛  
بل لا بد له من مبدأ أعلى منه يقوّمه . لهذا نرى أن القول  
بوحدة العالم قد دفع بلصكي إلى القول بوجود مبدأ  
فوق العالم؛ أو بوجود «المطلق» الذي هو أصل لكثره  
من الجواهر لها من الوحدة وشدة الارتباط ما ليس  
للوحدة المعقوله التي للعالم ، ولكنها مع ذلك تظل حرّةً  
مطلقة الإرادة في أفعالها . بهذه الطريقة قد وجد  
«لصكي» أساساً فلسفياً لمذهب التأليه ، أو للثالوجيا  
المسيحية في فلسفته التي يصفها بأنها مذهب مثالي واقعى  
يقول بالتركيب في الكون والتماسك بين أجزائه ، وهو  
على ما يظهر ، مذهب يتذبذب بين مذهب الكثرة  
الروحية ، والمذهب «المثالي المطلق» .

---

## الفصل السابع

### ذهب التجريد الجميد

الفلسفة الكنتية الجبرية وفلسفة الظواهر في ألمانيا

---

(٢٠) ليهان <sup>(١)</sup> ١٩١٢ — ١٨٤٠ O. Liebmann

---

إلى «ليهان» يرجع الفضل الأكبر في الحركة الفلسفية الألمانية التي اتخذ أهلها شعاراً لهم العبارة المشهورة «إرجعوا إلى كنت» والتي عُرِفت من أجل هذا بالفلسفة «الكنتية الجديدة» <sup>(٢)</sup>. وقد حاول

(١) أوتو ليهان فيلسوف ألماني ولد في لوفنبرج بسياريزيا وتوفي فيينا سنة ١٩١٢ : كان أستاذًا للفلسفة في جامعة استراسبورج سنة ١٨٦٦ وبينما سنة ١٨٨٢ . انتصر للفلسفة الكنتية وحاول إحياءها على أسسها الحقيقة وله مؤلفات كثيرة قيمة معظمها في الأخلاق وما بعد الطبيعة والفلسفة النقدية (المترجم)

(٢) وهي الحركة الفلسفية التي ابتدأت في ألمانيا حوالي سنة ١٨٦٠ وكان أول مسألة عالجها فلاسفة الألمان الذين قاموا بها مسألة «العرفة» التي بحثوها على ضوء نظريات كنت ولكنهم سرعان ما تناولوا سائر

«ليمان» أن يظهر أن كلام نخت وشننج وهربرت  
وشوبهور وغيرهم قد أساءوا في الحقيقة تأويل فلسفة  
كُنت في مذاهبهم الفلسفية، وحرّفوا وجهة نظره على  
الرغم من ادعائهم أنهم خلفاؤه، فإنهم جعلوا ما يسميه  
كُنت «باليء في ذاته» (أو «المطلق» الخ) محوراً  
تدور عليه فلسفتهم، في حين أن فكرة «اليء في ذاته»  
لم تلعب مثل هذا الدور في فلسفة كُنت نفسه. بل إن  
كُنت كان يعتبر المعرفة بكل أنواعها محصورة في دائرة  
العلاقات والنسب بين الأشياء وقاصرة عليها، وأنها  
لا يمكنها الوصول إلى «اليء في ذاته» أو «المطلق».  
وقد وجه «ليمان» مثل هذا النقد إلى النزعات التجريبية  
والوضعية في الفلسفة؛ فإن مادة الحس التي يعتبرها  
الوضعيون حقائق أولية لانزعاع فيها، ليست أعياناً  
موضوعية بحثة لها وجود في العالم الخارجي؛ بل إن

---

فروع الفلسفة بالطريقة عينها. ومن أشهر فلاسفة المؤمن بهذه الحركة  
هلمهولتز وهرمان كوهن وبول ناتورب ووهللم وندلابند وهنريخ ركرت  
(الترجم)

العقل وما فيه من معانٍ كلية يؤثّر فيها ويطبعها بطابعه  
الخاص . فلا سبيل لنا إذن إلى معرفة مادة بحثة يقع  
عليها الحس ، ولا إلى معرفة عين من الأعيان ، ولا  
حقيقة من الحقائق مادامت لا تتصل بتلك المعانٍ  
المعقوله ؛ فهى بعيدة عن معرفتنا بعد « الشىء في ذاته »  
عنها . كما أنه لا وجود « لتجربة » بحثة بالمعنى الذى  
يستخدم فيه « ميل » هذه الكلمة ؛ فإن كل تجربة  
— أو كل معرفة تستند إلى التجربة — متأثرة ببعض  
المبادئ العقلية التى بواسطتها نحاول تفسير الظواهر  
الطبيعية . وقد ذكر « ليمان » أربعة من هذه المبادئ :  
وهي مبدأ الذاتية الحقيقية ، ومببدأ الاتصال في الوجود ،  
ومبدأ مطابقة القانون ، ومببدأ اتصال الحوادث . ومن  
هذه المبادئ الأربع مجتمعة يتالف منطق الحقائق  
الذى لا بد لجميع الأبحاث العلمية من استخدامه باعتباره  
آلية منظمة وضابطة ، لا باعتباره قانوناً ثابتاً غير قابل  
للمناقشة .

(٢١) كوهن<sup>(١)</sup> H. Cohen ١٨٤٢ — ١٩١٨

كان «كوهن» في طليعة أصحاب الفلسفة «الكتانية الجديدة»، وكان أول من شرح فلسفة كنْت شرحاً مستفيضاً، وتناولها بال النقد والتفسير معتبراً «طريقة التجريد» فيها أهم مميزاتها. ومن رأى «كوهن» أن من الضروري أن تبدأ النظريات التي تبحث في المعرفة بالعلوم المضبوطة المحدودة، أي العلوم الرياضية؛ فإن «كنْت» كان يذكر دائماً العلم الذي امتاز به «نيوتن»، وكان كلما أراد أن يسلك بالفلسفة في الطريق العلمية المأمونة، فاس القيمة العلمية لبحثه الفلسفى عقدار ما تضمنه من الرياضة. أما «كوهن» فيرى أن من وظيفة الفلسفة أن تختبر صحة الأفكار والمبادئ - أو شروط صحة الأفكار.

(١) هرمن كوهن: فيلسوف ألماني إسرائيلي، ولد في كرزنج في بوته سنة ١٨٤٢، وتوفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨. يشبه ليهان في أنه من مؤسسى المدرسة الكتانية الجديدة، وقد توسع في فلسفة كنْت، فوضع مثاليته على أساس منطقى. اشتغل بعهنة التدريسين في جزء من حياته.

والمبادئ — التي تعتبرها العلوم المضبوطة ، أو علوم الرياضة التطبيقية ، حقائق أساسية لها . ولهذا وجہ عنایتہ الخاصة ببحث المفہومات الأولیة فی العلوم الرياضیة والعلوم الطبيعیة الرياضیة ، وبشكل أخص ببحث طریقة الکمیات اللامتناھیة فی الصغر<sup>(۱)</sup> . وقد حاول أن ییبعن أن فکرة الکمیة اللامتناھیة فی الصغر — کما یستعملها نیوتن و لینز ہی فی الواقع الأداة العقلیة الأساسية فی دراسة حقيقة الكون دراسة عالمیة . ويقول کوهن إن «الحقيقة» لا تُعطی أبیته مجردة . فلا یُعثر عليها فی الإدراك الحسی ، ولا فی الإدراك «الذوق» ، ولكن العقل یولّدها داعیاً بطرق مختلفة . ووظیفة المنطق إنما ہی البحث فی هذه الطرق المختلفة التي بواسطتها یولّد العقل الأشیاء . ویظهر فضل کنْت فی نظر «کوهن» فی أنه كان أول من بحث فی «منطق أصل الموجودات»

(۱) infinitesimals : ویعرفون الکمیة اللامتناھیة فی الصغر فی الرياضة بأنها الکمیة التي تعتبر داعیاً أصغر من أي کمیة أخرى نضع لها قيمة معينة ، فھی لهذا السبب غير محدودة المقدار . (المترجم )

عوضاً عن منطق المقدمين الذي يبحث في أعيانٍ وصور للموجودات يفترض وجودها بالفعل . وقد أخذ كوهن على عاتقه مهمة تتميم هذا النوع من المنطق «منطق الأصل» لكي يبين كيف يولد الفكر الموضوعات الحقيقة للعلوم الرياضية والطبيعية الرياضية . فمن وجه إذن ، يمكننا القول بأن «كوهن» أراد أن يغفل تعاليم «كنت» فيما يسميه علم الجمال التجريدي ، وأن يبدأ بالمنطق التجريدي من غير التجاء إلى افتراض وجود مادة للحس ، معتبراً بذلك الفكر والحقيقة شيئاً واحداً . ومن هنا صح أن توصف فلسفة كوهن بأنها فلسفة ( مثالية منطقية ) .

(٢٢) ويندلبند<sup>(١)</sup> W. Windelband ١٨٤٨ — ١٩١٥

حاول «ويندلبند» أن يبعد الفاسفة عن أن تتحيز

(١) ويلهم ويندلبند : فيلسوف ألماني من طبقة كوهن ولبيان وغيرها من مؤسسى «المدرسة الكنتية الجديدة» ، ومن آثاره في الفلسفة أيضاً أنه اعتبر بحث المعرفة من مباحث القيم ؛ وأنه رأى أنه علم يبحث لا في المعرفة الإنسانية من حيث هي ، بل فيها ينبغي أن تكون عليه القوانين —

إلى جهة واحدة دون غيرها بأن تبالغ في العناية ببحث العلوم الطبيعية وتعفل الدراسات التاريخية التي تبحث في النواحي المختلفة للحضارة الإنسانية. وقد كان الفيلسوف «كُنْت» قد شجع إلى حدّ ما ، الميل إلى هذا النوع من التحiz ، بأنَّ اتّخذ العلوم الرياضية ، والرياضية التطبيقية أساساً لنظريته في المعرفة ؛ وكان هذا العلّام على عهد كُنْت أَخْص الدراسات العالمية . أما التاريخ فكان يُدخل في عداد الأديّات النسائية ، وكان القائمون عليه من طبقة الأدباء . غير أنَّ الحال قد تحولت منذ زمن «كُنْت» فأصبح التاريخ اليوم يدرس بطريقة موضوعية أو عالمية ، كما أصبح عالماً من العلوم التجريبية .

وربما كان اختلاف التاريخ عن العلوم مما يعين الباحث في دراسته لمسائل الفلسفية ، لأنَّ العلوم دراسات لقوانين ، يعني أنَّ أَكْبر هُمْها كشف القوانين الطبيعية أو الاطرادات في وقوع الحوادث ؛ ولهذا

كانت أحكامها أحكاماً عامة مجردة . وهي تبحث في الانواع والأجناس لا في الأفراد من حيث هي أفراد ، بل من حيث أنها أمثلة لأنواعها . أما التاريخ فعلم يصف الفرد ، يعني أن وظيفته البحث في الأفراد الإنسانية والحوادث التاريخية الفردية وجميع خصائصها . فعما نا إذن بـ تاريخ الأفراد والحوادث التاريخية الواقعة في الزمان أوّل بعنایتنا وأحق من علمنا بالقوانين العالمية العامة الخارجة عن حدود الزمان . لأن الأولى تعيننا على فهم معضلاتنا الأساسية أكثر من الثانية . نعم قد يقال أحياناً إن المؤرخ في حاجة إلى الاستعانة بـ علم النفس وهو علم طبيعي ، ولكن علم النفس الذي يحتاج إليه المؤرخ ليس علم النفس العلمي الذي تتألف قواعده من أحكام عامة مجردة ، بل العلم العملي الذي يساعد على فهم الرجال بطريق الفراسة وعلى معرفة طبائعهم وسبل أخلاقهم : وليس هذا النوع من علم النفس « عالماً » بل هو فن لا يمكن تعليمه ولا تعلمه .

فنحن إذن أحوج إلى معرفة ما هو خاص أو فردي ،  
في دراستنا لم يول الناس وتقديرهم لقيم الأشياء والأفعال ،  
منا إلى معرفة ما هو عام أو كلي ، فإن الوجودان تقل  
حدّه مع التكرار . ولكن التاريخ لا يبحث في  
الحوادث المتغيرة الواقعة في الزمان فحسب : بل يبحث  
كذلك في الحقائق الخالدة . نعم إن مهمته الأولى هي  
دراسة الأطوار المتالية التي شهدتها الحضارة الإنسانية  
في سبيل تطورها وتقدمها ، ولكنه من ناحية أخرى  
يُعنى بدراسة المثل العليا للثقافة الإنسانية . وهذه المثل  
يتألف منها مجتمعةً عالم من المثل الخالدة : فإن الاعتقاد  
العام بصحّتها يقتضي بالضرورة « وجود عقل كلي » .  
وتحقق هذه القيم الخالدة ، المنطقية والخلقية والجمالية ،  
في التاريخ عندما يدب الشعور بها في النفوس الإنسانية  
فتتّخذها قوانين أو مبادئ ترشدها في سلوكها . ولا  
يتناقض اتّباع هذه القوانين — أو هذه المثل العليا —  
مع القوانين الفطرية للعقل في شيء . فإن قوانين المثل

العليا تؤثر فينا تأثيراً نفسياً عميقاً ب مجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها . ويصدق هذا القول أيضاً في شعورنا بالتبعية أو المسؤولية . ومن هنا يتبيّن أن التربية — بما فيها تهذيب المرء نفسه — أمر ممكّن ، لا على الرغم من القوانين الطبيعية ، بل بواسطتها .

والآن ننتقل إلى مسألة الخلود وجود الله . يتحدى وندلبلاند « الأخلاقية » التي يدافع عنها « كُنتْ » في مذهبة الأخلاق ويقول : هل من الأخلاقية أن يشعر الإنسان بضرورة الثواب على الفضيلة ؟ نعم قد لا يدخل الإنسان وسعاً في أن يتحقق الخير ؛ وبهذا يكتسب نوعاً من الخلود ، لأنّه بفعله هذا يشاطر في تحقيق بعض المثل العليا الدائمة ، ولكن ليس هذا ما يعنيه الناس عادة بالخلود .

على أن وجهة النظر الحديثة التي تعتبر الروح وظيفة لا جوهرًا ، لا تجعل هذا الخلود الفردي أمراً ممكناً ؛ كما أن الأخذ بنظرية « الموازاة بين النفس والجسم » يرميّها ، لا يدع أساساً للاعتقاد بإمكان خلود الروح بعد

فناء البدن . ويجد « وندلياند » من الصعوبة عكاظ أن يوفق بين وجود الله وجود الشر في العالم ؛ كما يجد عالم الواقع ، وعالم المثل العليا الدائمة — أي ما هو موجود بالفعل وما ينبغي أن يوجد — على طرف تقىض ؛ لا على أنهما في عزلة تامة الواحد عن الآخر ، فإن الأول يتطلع دائعاً إلى الثاني ، ولكن لأن عالم الواقع فيه — على ما يظهر — كثير مما يتعارض مع روح المثل العليا أو لا يقيم لها وزناً . وجود عالمين من هذا القبيل لا يتفق مع الاعتقاد بوجود الله — حتى ولو فهم الإنسان الألوهية على أنها عالم المثل العليا الدائمة . ولكن « وندلياند » من ناحية أخرى يرى أن الاعتقاد بوجود عالمين من هذا القبيل باعث يحرك الإنسان إلى السعي والعمل : فإنه لو كان الموجود بالفعل كاملاً ، والكامل موجوداً بالفعل ، لما وجد الإنسان شيئاً يسعى إلى تحقيقه

(٢٣) أیکن<sup>(١)</sup> R. Euken ١٨٦٦ - ١٩٢٩

كان «أیکن» من الدعاة إلى فكرة الحياة الروحية وكان لدعوته أثر كبير . وقد وضع في الدفاع عنها فلسفة يغلب عليها الصبغة اللاهوتية ، أو بالأحرى الصبغة المسيحية ، بالرغم من أنه كان ينكر بعض الأصول المهمة في العقيدة المسيحية . وأعلى الحقائق في نظر «أیکن» حياة روحية أو روح حية فوق طور الطبيعة من جهة ، ولكنها من جهة أخرى تخلل الطبيعة على هيئة تجعلها بروز خاموساً إليها . وليست هذه الحياة الروحية التي يتكلم عنها «أیکن» شيئاً موجوداً بالفعل ، بل هي حركة دائمة متوجهة بلا انقطاع نحو حياة روحية أعظم

(١) رودلف أیکن : فيلسوف ألماني كان أستاذًا في جامعة برلين سنة ١٨٧١ ، ثم في جامعةينا سنة ١٨٧٤ وبها استقر حتى آخر حياته . كان «أیکن» أحد كبار المفكرين الذين ظهروا في الحركة التي أعقبت الحركة العلمية الطبيعية المتطرفة التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وكان بعد نفسه مسيحيًا على الرغم من عدم انتسابه للكنيسة من الكنائس . وقد صرف عناته بنوع خاص إلى البحث في المسائل الأخلاقية والدينية (المترجم)

وأعمق . وربما يتاح للإنسان معرفة هذه الحياة بنوع من العلم الذوق الصوفي ، بل إن في استطاعة الإنسان أن يكون عاملاً من العوامل في رقيها ؛ فإن كل إلهام علمي أو فني أو ديني أو ما شاكل ذلك ، نتيجة من نتائج اتصال الإنسان بهذه الحياة الروحية ودليل على أن له نصيباً منها . فالحق مثلاً ليس من خلق الإنسان ، بل هو من العالم الروحي الذي فيه يتجده الإنسان . ولو لم يكن للحق هذا الأصل الروحي الذي يصدر عنه لما كان في استطاعتنا أن نُعَلِّم ذلك اليقين الذي نشعر به إزاء قوته الحق ولا تقانينا في طلبه ؛ فإن الحق مقاييس للإنسان وليس الإنسان مقاييساً للحق . وللحق في العالم الروحي حقيقة وقيمة مستقلتان عن الإنسان . وهناك دليل آخر على وجود الحياة الروحية : ذلك أن الناس كثيراً ما يفزعون في أوقات محظهم وشدائدهم إلى ذلك العالم الروحي - أو إلى مملكة السماء . ولكن الأخذ بنصيب حقيق من العالم الروحي لا يقتصر على مجرد التأمل والتفكير ،

بل يتطلب عملاً أخلاقياً صادقاً . فإن الكمال الخلقي  
 جوهر الروح ، والروح جماع المثل العليا . فلا يجب  
 إذن الخطب من شأن الطبيعة ، فإن الطبيعة تنطوى على كثير  
 من العقل : يدل على ذلك ما لاظواهر الطبيعية من قوانين  
 وما بينها من علاقات ونسب ، كما يدل عليه تطور  
 الكائنات الطبيعية تطوراً مطرداً نحو الكمال . بل  
 الحقيقة أن العقل الإنساني نفسه وليد الطبيعة . ومع  
 ذلك فالطبيعة تَقْصُر دون الوصول إلى الروح ، وليس  
 – في أعلى مراتبها – سوى طور أولى موصل إلى  
 الحياة الروحية ؛ فإن الحياة الروحية ليست وليدة الطبيعة ،  
 بل هي الأصل الذي تستند إليه الطبيعة ، والغاية التي  
 تسعى إليها . لهذا نجد «أيكن» – بالرغم من عظيم  
 تقديره للعلوم وما أحرزته من انتصارات باهرة –  
 يقول : إن التاريخ وما فيه من قصص عظماء الرجال  
 – وليس العلم – هو الذي يُقرّ بنا غاية القرب من ذلك  
 العالم الروحي . ويزيد على ذلك بقوله : إن المناهج العلمية

التي تأخذ العقل رائداً لها — بعبارة أخرى مناهج البحث النظري — لا تكفي في تحصيل المعرفة بالعالم الروحي بالرغم من صلاحيتها للتوصيل إلى معرفة الظواهر الطبيعية .  
فلا بد إذن ، للوصول إلى الغرض الأول ، من منهج آخر : وذلك هو الذي يسميه « أ يكن » « بالطريقة النولوجية <sup>(١)</sup> » ، وهو يعني بها نوعاً من المعرفة الذوقية التصوفية التي بها تتغلغل الشخصية الإنسانية بأكلها ( لا العقل وحده ) في الحياة الروحية تتغللاً يملأ علية مشاعرها وتحس به كل جارحة من جوارحها .  
ويصف « أ يكن » هذه الروح أو هذه الحياة الروحية أحياناً بلغة أصحاب مذهب « وحدة الوجود » ، ولكنه

(١) المعنى الحرفي لكلمة Noology علم العقل أو علم ظواهر العقل وذلك يطلقها بعض الكتاب على علم النفس Psychology . ولكنها تستعمل بمعنى اصطلاحى خاص للدلالة على فرع الفلسفة الذى يبحث في الحقائق العقلية التى تدرك عن طريق البديهة والذوق ، بمقابلتها بالحقائق التى يصل إليها العقل بواسطة النظر والبرهان . أما العلم الذى يبحث في هذا النوع الآخر من المعرفة فىسمى Dianoiology ولكنها كلمة لم يغير بها الاستعمال .

غالباً ما ينعتها بأوصاف ذاتية تنطبق على الله كما يتضوره  
المؤلهون .

وقف «أيكن» من الفلسفة والدين هذا الموقف ،  
وبه أراد أن يوحي أهل عصره ويلفت أنظارهم إلى  
سطحية الثقافة المادية التي غلبت عليهم ، ويدفع بهم إلى  
السعى وراء حياة روحية أعمق وأعظم . فالحياة الإنسانية  
حياة وهمٍ وغزور ، خلو من كل معنى وكل حقيقة ، إذا  
لم يدار بها الدين فيرق بها إلى مستوى عالم آخر ، هو  
مستوى الحياة الروحية .

(٢٤) هُصِرل<sup>(١)</sup> E. Husserl ولد سنة ١٨٥٩

يعد «هُصِرل» زعيم الحركة الفلسفية المعروفة باسم

(١) إدموند هُصِرل : فيلسوف ألماني ولد في بروسيا في برلين  
سنة ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية ثم الفلسفة وعين أستاداً  
جامعة هلسنكي سنة ١٩٠١ . وله كتاب في فلسفة الرياضيات وآخر في المنطق  
فتح بهما طريقاً جديدة في البحث في الفلسفة الحديثة ، ودافع في الآخرين منها  
عن وجهة نظره في علم المنطق الذي يعتبر قواعده أولية مجردة مستقلة عن  
قواعد علم النفس .

(المترجم)

«الفينو مينولوجيا»<sup>(١)</sup> أو البحث في الظواهر . (ويجب أن نفرق بين الفينومينولوجيا والفينومينالزم : مذهب القائلين بالظواهر) . والبحث في ظواهر الأشياء أسلوب من أساليب البحث في المعرفة ، ويع肯 الرجوع به إلى فلاسفة آخرين غير «هصرل» من فلاسفة القرن التاسع عشر وخاصة إلى برنتانو (١٨٣٨ — ١٩١٧) وميئنونغ (ولد سنة ١٨٥٣) ؛ فقد نبه «برنتانو» في كتابه «علم النفس

(١) Phenomenology : والمعنى الحرفي لهذه الكلمة البحث في الظواهر ، والمعنى الاصطلاحى البحث الوصفي لطائفة من ظواهر الأشياء — مع مراعاة التطور التدرجى لها — بقطع النظر عن الفوائين العامة التي تخضع لها هذه الظواهر ، وعن الحقائق التي هذه الظواهر ظواهر لها . بعبارة أخرى حصر الذهن في كل ما هو واقع في الزمان أو المكان أو في كليهما . أما الفينومينالزم Phenomenalism فتستعمل معنيين مختلفين : الأول بمعنى النظرية الفائلة بأن علمنا بالأشياء قاصر على معرفة ظواهرها دون حقائقها أي دون الأشياء ذاتها . الثاني بمعنى النظرية الفائلة بأن كل ما نعلمه ظواهر ، وأن الظواهر هي كل شيء في الوجود . ومعنى الظاهرة في هذه النظرية الحقيقة المائدة أمام العقل ، إما مباشرة أو بطريق الاستنتاج ؛ وإذا كان الأمر كذلك فلامعنى للكلام عن «الأشياء في ذاتها» أي عن وجود شيء لا علاقة له بالعقل . والفرق بين النظريتين أن الأولى لا تذكر الأشياء في ذاتها وإن كانت تذكر مقدرتنا على العلم بها : أما الثانية فتنكر الاثنين . والاصطلاحان غير شائعين في الفلسفة ، ويع肯 ترجمة الأولى «بحث ظواهر الأشياء» والثانية «إذهب القائلين بالظواهر» (المترجم)

التجريبي» الذي نشر سنة ١٨٧٤ إلى خاصية «الإشارة» التي للعمليات العقلية (أو خاصية «دلاله» العمليات العقلية كما يسميها المدرسيون) ، فإن جميع العمليات العقلية تشير إلى موضوع ما ، سواءً كان ذلك الموضوع أمرًا حقيقياً أو وهمياً ، وسواءً كانت العملية العقلية عملية إدراك حسّي أو عملية تخيل أو حكم أو رغبة أو حب أو كراهة . فإنه يوجد على الدوام «شيء ما» ندركه أو تخيله أو نحكم عليه . اخْ . وقد أخذ «مِنْتَج» هذه الفكرة أساساً لبحث «الموضوعات من حيث هي» (gegenstandstheorie) بقصد تحديد الصفات الأولية لهذه الموضوعات مع عدم النظر إلى الحالات النفسية التي هي موضوعات لها ، وبقطع النظر حتى عن وجود هذه الموضوعات نفسها . أما «بحث الظواهر» الذي قام به «هُصِرل» فليس في الحقيقة سوى تكملة لهذا النهج من مناهج المعرفة بالأشياء ، وإن كان يزجه في نهاية الأمر بنظرية مثالية في طبيعة الوجود .

ويتبدئ «هصل» فلسفته بالقول بأن «الشعور» أو «التجربة» أو «الحالة العقلية الإدراكية» بوجه خاص، لها طرفاً: طرف هو الذات وطرف هو الموضوع (أو العاقل والمعقول). بعبارة أخرى، يوجد على الدوام شيئاً، حركة عقلية، وموضوع أو شيء تقع عليه هذه الحركة، ورابطة ما تربط الاثنين. وللشعور مظاهر مختلفة، أو عمليات وحركات من أنواع مختلفة (منها الإدراك الحسي والتفكير وتقدير قيم الأشياء إلى غير ذلك)، واقعة على موضوعات من أنواع مختلفة أيضاً (منها أعيان الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، ومنها المقولات والقيم الخ). . . وتطبق طريقة البحث «الفنونولوجى» بأن يحصر الإنسان جميع انتباهه في كل حركة أو عملية عقلية على حدة، ويشاهد - بنوع من المشاهدة الباطنية - العملية العقلية وكل ما تحتويه من العناصر، كما يشاهد موضوعها والرابطة بينها وبين الموضوع. (بعبارة أخرى يشاهد العاقل والمعقول معاً).

وهذه حالة تختلف عن حالة الشعور العادية التي يكاد يحصر الانتباه فيها في «الموضوع» الذي هو محل الشعور ، كما تختلف عن طريقة المشاهدة الباطنة المستعملة في علم النفس ، وهي الطريقة التي يكاد يحصر انتباه الشخص فيها في ذاته .

وقد كانت الطريقة «الفنومنولوجية» في أول أمرها طريقة وصفية بحثية ، تبتدئ بالتحليل الدقيق من غير أن يعمد المستعمل لها إلى وضع فروض أو نظريات من أي نوع ؛ بل كان الغرض منها في الحقيقة القيام بالوظيفة الرئيسية للفلسفة النقدية على وجه أكمل مما قامت به فلسفة «كانت». أما «هُصِرل» فأراد أن تكون طريقة «تجريدية» ومتطرفة . ويظهر للناظر فيها لأول وهلة أنها طريقة فيلسوف «واقعي»؛ فإن «هُصِرل» يقول مثلاً إن أعيان الموجودات الطبيعية ( وهي تختلف عن العمليات العقلية من حيث هي عمليات عقلية ، وتختلف عن المعقولات الكلية ) لا يمكن أن تدرك إلا إدراكا

جزئياً، أو أنها تدرك على نحو ما يدرك الجسم المنظور،  
ولهذا تظهر لنا دائماً كأن في ذاتها الحقيقة من صفات  
الشيئية أو العينية ما لا يدركه منها في تجربة من تجربتنا.

ولكن سرعان ما يتبيّن لنا أن «هصرل» أميل في  
الواقع إلى المذهب المثالي، وأنه قد أثرت نظريته المثالية  
في طريقة «الفنونولوجية» من أول أمرها.

ويكُن تلخيص النقطة الأساسية في مذهب  
«هصرل» فيما يأتي:

إن الموضوعات التي هي محل بحث العقل، والعمليات  
العقلية التي بها تدرك هذه الموضوعات لا تختلف، عند  
النظر فيها، في نوعها وإن اختلفت في درجتها؛ فإن  
العمليات العقلية نفسها قد تكون موضوعات لبحث  
العقل. ولا يقل نشاط العقل في عمله في الحالة التي يكون  
موضوع بحثه العقل نفسه أو العمليات العقلية عما إذا كان  
موضوعه أموراً أخرى. ولا يعلم العقل من موضوعاته  
سوى ماهياتها لإنّياتها: أي أنه لا يدرك من موضوعاته

سوى صفاتها العامة أو ذواتها ، لا صفاتها الخاصة التي  
بسبيها صارت موجودات جزئية .

فالطريقة « الفنونولوجية » إذن طريقة تدرك  
بها ذات الأشياء إدراكاً ذوقياً مباشراً . أضف إلى ذلك  
أن الذوات التي يدركها العقل ليست عند التحقيق سوى  
صور لمعقولاته الأولية . ويظهر أن « هصرل » يزعم  
أن كل وجود هو وجود عقلي : وعلى ذلك فشلية  
الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة  
بالحس . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة أن الأولى  
إحدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية . والنفس  
المجردة هي التي تكون كل موضوع من موضوعاتها  
بحسب ما فيها من الصور العقلية الأولية .

ويختتم « هصرل » فلسفته بقوله : إن النفوس  
المجردة يتكون من مجموعها موجود مجرد أعلى ، أو روح  
شبيهة بما يسميه « هيجل » « بالمطلق » .

## الفصل الثامن

### مذهب الحياة

المذهب الجبوى : المذهب العلى : مذهب الزرائع  
المذهب الأسطورى (أو فلسفه « طارئ ») في فرنسا  
وأنماطها والوروابات المتحركة

---

(٢٥) رغسون<sup>(١)</sup> H. Bergson ولد سنة ١٨٥٩

كان للمذهب الميكانيكي العالى رد فعل شديد في  
فرنسا بلغ نهايته في ذلك النوع من الفلسفه الذى عانى  
فلسفه « برغسون ». وقد قصر « برغسون » وهو من

---

(١) هنرى برغسون فلسوف فرنسي من أصل يهودي انجليزى ولد  
في باريس سنة ١٨٥٩ ويتخصص في العلوم الرياضية والطبيعية قبل أن  
يتخصص في الفلسفه . اشتغل بمهنة التدریس كما اشتغل بالسياسة والمشاكل  
الدولية . ويعتبر اليوم أكبر فلسوف في فرنسا . أحرز جائزة نوبل  
سنة ١٩٢٧ .

فلسفته على الدفاع عن الناحية الروحية من العالم بأسره ،  
من غير أن ينكر إنكاراً تاماً حقيقة المادة أو القوانين  
الطبيعية . وقد جعل مفتاح فلسفته المعانى الآتية :  
« التغير » و « الفعل » و « الحرية » و « التطور الإبداعي »  
و « الزمان » والإدراك الذوق ؛ ولذلك توصف فلسفته  
عادة بفلسفة التغير أو فلسفة التطور الإبداعي . وهو  
يرى أن الحقيقة في قرارها ليست شيئاً مادياً ولا شيئاً  
عقلياً ، بل هي شيء أقل تحديداً من الاثنين ، هي شيء  
تصدر عنه المادة والعقل كلها : هي « التغير » أو هي فيض  
من الحوادث تظهر في ثناياه الحياة على الدوام لابسة في  
كل آونة ثوباً جديداً . وليس ذلك الشيء ساكناً غير  
متحرك ، وإن كان يسميه « برغسون » أحياناً بالدهر  
أو الزمان الحقيق . إلا أنها يجب ألا نتصور الدهر في  
مذهب « برغسون » تصوراً عقلياً بحتاً ، ففهمه منه مجرد  
لحظات آنية متتابعة ؛ فإنه يعني بالدهر « مجرى متذبذباً  
يتصل ماضيه مستقبله ويزداد ارتفاعاً كلما جدد في السير » .

وأجل مظهر للدهر الحياة الإنسانية ، فإن ماضينا يتعقبنا في كل لحظة من لحظات حياتنا . « فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ نعومة أظفارنا لا يزال عالقاً بنفوسنا متوجهاً نحو حاضرنا الذي يوشك أن يتصل به ..... وإلا فما نحن في الحقيقة ، وما أخلاقنا إن لم نكن (أو تكن) ذلك الذي تجتمع من تاريخ حياتنا التي حيיתהا منذ ولادتنا : لا ، بل قبل ولادتنا ؛ فإننا نحمل معنا طبائع أسلافنا ؟ . نعم ، ليس من شك في أن الذي يعيننا على التفكير إنما هو جزء صغير من ماضينا ، ولكن الذي يعيننا على الرغبة أو على الإرادة أو على العمل هو ماضينا بأسره » . هذا هو معنى الدهر<sup>(١)</sup> أو الزمان الحقيق الذي نرى فيه الماضي بأسره معناً في الحاضر . أضف إلى ذلك أن الدهر بهذا المعنى لا يتضمن تغييراً حقيقياً مستمراً فحسب ، بل يتضمن كذلك شيئاً

(١) ترجمت الكلمة « Duration » التي أصل معناها المدة الزمنية بكلمة « الدهر » لأن الظاهر أن برغسون يريد بها هذا المعنى في كتابه « Creative Evolution » . راجع الكتاب ص ٥ .

من الجدّة في كل تغيير جديد؛ ولهذا كان لكل تغيير لاحقٍ ماضٍ يخلله أغزر فيما يحمله من التغيير الذي سبقه. وعلى هذا فسلسلة التغييرات إنما هي نوع من «التطور الإبداعي». ولن يست «الروحية» سوى ذلك النوع من التذكر، أو ذلك النوع من الفعل المتجمع في مركز واحد، والذي فيه يخلل الماضي الحاضر. ولكن قد يتراخي ذلك الفعل أحياناً فتكون نتيجة ذلك التراخي ظهور المادة. ويع肯 القول بوجه عام إن العقل أو الشعور حياة باطنية ليس لها ظاهر، في حين أن المادة شيء ظاهري ليس فيه حياة باطنية.

يظهر إذن أن الحياة قد اتجهت في تطورها ثلاثة اتجاهات مختلفة مستقلة: الأولى الحياة النباتية، والثانية الحياة الغرزية، والثالثة الحياة العقلية (أو الحياة الناطقة). فالغرزية هي القوة التي تستخدم أعضاء الجسم، وهي نوع من المهارة العملية اللاشعورية. أما الذكاء فهو قوة بها تُصنَع وتُستخدم الآلات غير العضوية، وب بواسطته

يدرك الإنسان العلاقات بين الأشياء عندما يصل الذكاء  
فيه إلى درجة معينة من الرق . والذكاء ( لأن وظيفته  
الأولى صنع الآلات غير العضوية ) أميل إلى اعتبار  
الكون مؤلفاً من مادة جامدة ؛ ومن هنا ظهرت النزعة  
العلمية التي بحثوا بها شرح جميع الكائنات شرعاً  
آلياً ، وهو خطأ يجب أن يصلاحه الإدراك البدائي  
الذي هو نوع من الإدراك كان في أصله غريزة ثم وصل  
إلى درجة الشعور الذاتي وأصبح قادراً على تعقل موضوعاته .  
فالذكاء والإدراك البدائي إذن يجب أن يتضامنا في العمل  
لكي تتحاشى الوقوع في الميكانيكية البحتة من جهة ،  
أو الوقوع في التصوف البحت من جهة أخرى .  
ويعتقد «برغسون» أن الحياة الشعورية ، أو الحياة  
الروحية ، متمثلة في التذكر لا في الإدراك الحسي ؛ فإن  
الإدراك الحسي حركة بدء أو حركة بروز وظهور ،  
وليس «شعوراً» مطلقاً . ومن قال بعكس ذلك من  
المفكرين فقد خلط بين التذكر والإدراك الحسي .

وهذا يوضح أن الروح قد تعتمد على الجسم ، ولكن يظل كل منها مخالفًا للآخر متميزاً عنه . ومهما قويت الرابطة بين العقل والجسم ، أو بينه وبين المخ ، فإنها لا يزالان شيئاً مختلفين ، إذ العقل ليس مجرد وظيفة من وظائف المخ ولا ظاهرة عارضة تعرض له ، ولكن المخ أداة يستخدمها العقل . وفي هذا المعنى يقول « برغسون » : « قد تكون العلاقة وثيقة بين المعطف والمسار الذي يعلق عليه المعطف ، لأن المعطف يسقط إلى الأرض لو انتزع المسار من مكانه : فهل لنا أن نقول إذن إن شكل المسار له أثر في تحديد شكل المعطف ، أو أن بين شكليهما اتفاقاً من أي وجه من الوجه ؟ » إن العمليات المخية أو الظواهر المخية ليس لها من الأثر في تحديد الظواهر النفسية بأكثر مما لشكل المسار من أثر في تحديد شكل المعطف . والعقل بطبيعته حرّ، يعني أن له القدرة على الفعل ، فليست أفعاله إذن آلة . والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرنا لا يمنع من القول

بحريتنا العقلية أو باختيارنا ، فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عمّا في النفس ، أو هي حكم النفس . والفعل حر بهذا المعنى إذا أتى معتبراً عمما عليه المرء في نفسه .

أما المادة فلا يصفها «برغسون» بصفات كلها شر مخصوص . وهي في نظره مبدأ التعدد أو الكثرة في الأفراد ، إذ بواسطتها ينقسم مجرى الحياة إلى أقسام (أفراد) مختلفة مستقلة الواحد عن الآخر لكل منها شخصية خاصة به . زد على ذلك أن نفس العوائق التي منشأها المادة عامل من عوامل ازدياد الفعل قوّةً وشدّةً ، وهذا هو معنى الحياة . يقول «برغسون» : «إن المادة ، بفضل ما فيها من المقاومة ، ولما نصّفُها به من القابلية استحقت أن يقال فيها إنها عائق وأداة ودافع أو محرك في آن واحد» . ومن طبيعة الحياة أنها تحتفظ دائمًا بوحدتها ، وأن كل جزء من أجزائها يعمل بالتضامن مع الأجزاء الأخرى . وهذا التضامن يحفظها من فوضى الانحلال إلى وحدات منفصلة غير ملائمة . ولا يتحقق

للكائن الحى أقصى غاياته إلا في حياة اجتماعية من هذا القبيل . وخير الناس وأكثراهم حظا من الحياة « من كانت حياته — وهى في نفسها فتية قوية — مبعثاً للقوة والنشاط في فعل غيره من الناس ، ومن كانت حياته — وهى في نفسها نبيلة كريمة — تضيء بأشعة نبلها وكرمهأ نفوس الآخرين » .

ويختتم « برغسون » فلسفته بقوله : إن مآل الكائنات الحية جميعها أن تحييا بالتضامن » وإن مركز إشعاع الحياة هو الله ، لأنه تعالى « هو الحياة الدائمة والحرية الدائمة والفعل الدائم » .

(٢٦) دريش<sup>(١)</sup> H. Driesch ولد سنة ١٨٦٧

يعتبر دريش في طليعة أصحاب المذهب الحيوي أو المذهب الحيوي الجديد في العصر الحاضر . وال فكرة

(١) هانس دريش : فيلسوف وعالم من علماء الحياة في ألمانيا متأثر بكتبه في نظريته في المعرفة وبأرساطه في فلسفته الطبيعية . ألف في علم الحياة وفلسفة الحياة خاصة . كان مدرساً في هيدلبرج . (المترجم)

الأساسية التي يقوم عليها هذا المذهب هي أن الظواهر الحيوية لا يمكن أن تستقل العلوم الطبيعية والكيميائية بشرحها شرحاً تاماً، ولهذا قال دريش بنظرية ثبت وجود قوة في الكائن الحي وغاية يحرك دائماً إلى الوصول إليها، معارضًا في ذلك مذهب الميكانيكيين الذين قالوا إن الظواهر الحيوية جميعها وليدة عوامل طبيعية وكيميائية بحثة. ومن الأدلة التي استند إليها في رفضه لنظرية البيولوجيا الميكانيكية ما يأتي :

(١) أنه قد يظهر كائن تام التكوين عن «بويضة» ناقصة التكوين : فقد ينمو مثلاً جنين كامل من خلية في «بلاستولا» (وهي البويضة المقسمة) ذات خلتين أو أربع أو ثانية خلايا. وقد ينشأ من خلية واحدة من «بلاستولا» ذات أربع خلايا عضو من الأعضاء يختلف بحسب عدد الخلايا التي تفصلها من الأصل. وهذا يدل لا محالة على وجود أثر لعامل حيوي خاص غير العوامل الطبيعية الكيميائية.

(ب) بمثل هذا يقال في « بلاستولا » الحيوان المعروف باسم « إكينُودرم » (مثلاً قنفذ البحر وغيره) الذي يتكون بانقسام البويضة، فان خلية واحدة من خلايا البويضة، أو مجموعة منها، تعمل عمل البويضة الكاملة. وهذا أمر بعيد كل البعد عن الميكانيكية البحتة.

(ج) إنه في حالة إزالة جزء من مخ حيوان حتى يقوم بعد مدة من الزمن جزء آخر من أجزاء المخ بتأدية وظائف الجزء المزال.

(د) إن العقل الإنساني يسجل التجارب التي يحصل عليها الإنسان في حياته ويخزنها في صور فكرية؛ وهذا الحفظ وإن كان ممكناً لبعض الآلات الميكانيكية – كالآلة الحاكية مثلاً – إلا أن الحفظ الآلي مختلف كل الاختلاف عن حفظ الأفكار؛ لأن هذا الأخير يمكن استخدامه في توليد أفكار أخرى جديدة. فالانفعالات الحيوية إذن لا يمكن تفسيرها، في نظر دريش، تفسيراً ميكانيكياً بحتماً؛ وهي عنده أشبه بأجوبة

معقوله عن أسئلة ملقة ؛ أو أشبه بالحديث الذى يتجادب  
طرفيه اثنان يجىء أحدهما عما يسأل عنه الآخر . أما  
الذى يصدر عنه الفعل الحيوى فهو الحيوان بأكمله ،  
أو هو عنصر حيوى يعمل من أجل الحيوان بأكمله .  
وبهذا يردد دريش فكرة أرسطوطاليس في الصورة  
أو « الفعل » (entelechy)<sup>(١)</sup> : كان « الصورة » نظام  
منبثث في الكائن الحى يظهر أثره في نمو الكائن وفي  
كل ما يصدر عنه من الأفعال الحيوية . فإذا فقد الحيوان  
المعروف باسم « تريتون » مثلاً قدماً من أقدامه سارعت  
قوة « الفعل » فيه فكانت له قدماً أخرى شبيهة بتلك  
التي فقدتها . وهكذا في كل حالة يحتاج فيها الكائن إلى  
أى تعديل في نظامه كما هو واضح من الأمثلة المتقدمة .  
وقد طبق « دريش » فكرة « الفعل » أو

(١) يقول أرسطوطاليس إن الشيء يكون بالفوة قبل أن يكون  
بالفعل ؛ وهو يشير بالفعل بقوة محركة فيه تحقق وجوده الكامل ، وهذه  
القوة هي ما يسميه أرسطو entelechy التي تترجم عادة بالصورة أو بالفعل  
أو بالكمال . (المترجم)

«الصورة» أيضاً في دراسته لعلم النفس ، فإنَّه درسَ هذا العلم على نحو ما درسه «السلوكيون» ، واعتبرَ موضوعه البحث في الكائنات الحية من حيث ما يصدرُ عنها من الأفعال . فالسلوك الحيواني<sup>(١)</sup> ( بما فيه السلوك الإنساني) قريب الشبه بالنمط الحيواني من حيث إنَّ كلاً منهما موجَّه نحو تحقيق غاية خاصة أو غرض خاص . وكما أنَّ نمو الحيوان تُوجَّهه «الصورة» ، كذلك يوجَّه سلوكَه قوَّةً تماطلها يسمِّيها دريش «سيكوييد» ، أو قوَّةً جيَّليةً عاقلةً تدفعُ الحيوان إلى الفِعل . ويظهرُ هذا الدافع في الحركات الأولى التي يأتُى بها الحيوان حديث العهد بالولادة . ومن هذا يتضحُ أنَّ وجوده سابقٍ على كلِّ خبرةٍ وتجربةٍ . ولكنَّ الحيوان يكتسبُ بمرورِ الزمن خبرةً ، كما يكتسبُ عالماً يستعينُ به على تنظيمِ أفعاله ، فتصبحُ له غاياتٌ أخرى ، وتحصلُ له معرفةٌ أخرى ،

(١) تستعمل الكلمة السلوك هنا بمعنى عام يدخل تحته السلوك المخلوق وغيره فالمراد به كل فعل يصدر عن الكائن الحي ويتحقق غاية خاصة له ، وهذا هو المعنى الذي يستعمل فيه هربرت اسبنسر هذه الكلمة . (المترجم)

يختلفان عن الغايات الأولى والمعروفة الأولى اللتين  
تصدران عن العقل الجبلي (سيكوييد) المتقدم الذكر.

هكذا دفع التفكير « بدریش » — وهو عالم  
یولوجى — إلى مذهب فلسفى كامل من نوع الفلسفة  
الألمانية المثالية. وربما كانت فكرة الصورة، أو « الفعل »  
التي يظهر أثرها في كل ناحية من نواحي مذهبة أهم نقطة  
مثيرة للإعجاب في هذا المذهب . وهو أميل إلى الاعتقاد  
بأن « الله » — أو المطلق — هو « صورة الصور » في  
الكون ؛ أو أنه القوة التي يصدر عنها كل ماله وجود  
بالفعل . ومن الطبيعي أن تسوق فكرة « الصورة  
الإلهية » دریش إلى القول بأن للعالم غاية يتوجه إلى تحقيقها  
لأن فكرة « الصورة » مقر ونـة داعـاً بـفـكرة الغـاـية .  
ولـكن درـیـش يـقـرـ بـعـجـزـه عـنـ البرـهـنـة عـلـيـ وجودـ غـاـيةـ .  
قصـوـىـ يتـجـهـ نحوـهاـ العـالـمـ .

(٢٧) ويليم جيمس<sup>(١)</sup> ١٨٤٢ - ١٩١٠ W. James

كان «جيمس» أكبر الدعاة إلى الحركة الفلسفية الأمريكية المعروفة بالفلسفة العملية (أو براغماتزم). أما كلمة «براغماتزم» فكان أول من أدخلها إلى الفلسفة «بيرس»<sup>(٢)</sup> (١٨٣٩ - ١٩١٤) في سنة ١٨٧٨ وإن كانت الفكرة الأساسية فيها ترجع إلى بروتاوغواروس السوفسطائي القديم الذي قال : «إن الإنسان مقايس

(١) وليم جيمس : فيلسوف وعالم نفس أمريكي : تعلم في جامعة هارفارد وعيت أستاذًا لعلم الفسيولوجيا والتشريح ثم لعلم النفس بها ، بعد من أكبر علماء النفس ومن واضعه العلمية في العصر الحديث . وكتابه «أصول علم النفس» منبع غريب من مسائل هذا العلم ومن التعديلات النفسية والفلسفية والأدبية . وقد غالب هذه الروح عليه حتى قيل فيه إنه يكتب علم النفس بأسلوب الروايين ، كما قيل في أخيه «هنري جيمس» السرگاب الروائي إنه يكتب رواياته بأسلوب علماء النفس . وتنقل على جيمس ترعة التصوف في التفكير ، وأعلمه ورث هذه المزعة من أخيه الذي كان يختص بالفعل إلى فرقه سوفية . وليم جيمس شهرة أخرى فوق شهرته بعلم النفس ، ذلك أنه بعد بحق واضح أساس الذهب الفلسفى الجديد المعروف باسم «براغماتزم» . (المترجم)

(٢) كتب تشارلز بيرس مقالة في مجلة أمريكية شهرية في شعير سنة ١٨٧٨ تحت عنوان «الفارق إل توضيح أفكارنا» فكانت هذه المقالة الأساس الذي بنى عليه وليم جيمس فلسفة العملية المعروفة باسم براغماتزم . (المترجم)

كل شيء» . ولعل خير ما تفسر به فلسفة جيمس أنها رد فعل قصد به محاربة المذهب العقلي الذي أسرف أصحابه في القول به؛ وكذلك محاربة مذهب «الوحدةية» أو «الفردية» الذي قال به أصحاب الفلسفه المثالية المطلقة، واعتبارهم العالم نظاماً أزلياً تام الخلق والتكون ، لا يعتريه شيء من التغيير ؛ أو بعبارة أخرى تصويرهم للعالم بأنه «عالم جامد» . وقد أحس «جيمس» بشعور عميق إذا كل كائن حي متحرك ، فكان لشعوره هذا فضل كبير في جميع الخصائص التي يمتاز بها مذهبة الفلسفى ، وذلك كالطرافة التي نجدها فيه ، وقوله بوجود الكثرة في الكون ، وقوله بفردية الكائنات أو استقلالها وحريتها . وقد تأثرت فلسفته ، إلى حد ما ، بفلسفة «رينوفيه» وهو الفيلسوف الفرنسي الذي انتصر لمذهب «الاختيار» على المذهب العلمي للجبر ؛ ولذلك نجد شيئاً من الصلة الروحية ومن المشاكلة بينه وبين «برغسون» . سبق جيمس في كتاباته في علم النفس أنه أبرز

خاصة « الفعل » التي للشعور أو الإدراك . فان الشعور  
عنه « ساحة غاية ب موضوعات متعددة ماثلة أمام العقل  
في وقت واحد » والعقل يختار من بين هذه الموضوعات  
— تحت تأثير عوامل وجداً نية أو عوامل عملية — بعضها  
ويترك البعض الآخر ، ثم يضع تلك التي وقع عليها  
اختياره موضع الانتباه . وبهذا المعنى ينزع كل عقل  
— أو كل شعور — « صورة للعالم خاصة به دون غيره  
من بين سحب متراكمة من ذرات متزرعة في فضاء  
متصل لانهاية له » .

لنتقل الآن إلى نظرية جيمس في المعرفة الإنسانية  
فنراه يفرق بين نوعين منها : الأول : معرفة الإنسان  
بالأشياء ( وفيها تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً ) : الثاني :  
معرفة الإنسان بحقيقة من الحقائق عن الأشياء ( وفيها  
لاتدرك الأشياء إدراكاً مباشراً بل بواسطة المعانى القائمة  
بالنفس ) . أما فلسفة جيمس العملية فتظهر في طريقة  
تأويله لهذه المعانى بأضافتها إلى النتائج العملية التي تتضمنها ،

وإلى الإحساسات المتوقعة الحصول عنها ، وإلى الانفعالات التي يلزم إعدادها لها . « إذ التفكير من أوله إلى آخره ، وفي كل حالة من حالاته ، هو من أجل الفعل » . و « ليس تصورنا لأى شيء ندركه عن طريق الحس في الحقيقة سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات » . وهذا معناه أن الأفكار يجب اختبارها إما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية المتصلة بها ، أو بأن تأتى الانفعالات المعدة لها ملائمة لغرض المقصود منها . « فليس « الحق » ..... سوى التفكير الملائم الذى أتى محققاً لغايته ، كما أن « الصواب » ليس سوى الفعل الملائم الذى أتى محققاً لغايته . والملائم هنا هو الملائم على أى وجه كان ، والملائم في نهاية الأمر ، والملائم في جملته طبعاً » . فإذا لم يمكن اختبار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من التجارب الحسية كان لنا أن « نأخذ بها » إذا شجعنا على الأخذ بها عوامل وجداوية أو عملية . و فكرة « الله » مثلاً من هذا القبيل .

أما نظرة جيمس إلى العالم فقد كانت إلى حد كبير  
— كما كانت فلسفة العملية — نتيجة لنظرياته في علم  
النفس . فإنه يرى أن في « التجربة » كل العناصر الضرورية  
التي تتألف منها حقيقة الكون . وإذا قال المثاليون إن  
العلاقات والنسب بين الأشياء من خلق العقل ؛ وإذا هم  
افترضوا وراء العالم المحسوس روحًا تحفظ عليه وحدته ،  
قال جيمس مناقضًا لهم « إن العقل يدرك العلاقات التي  
ترتبط بها الأشياء إدراكاً مباشراً » كما يدرك الأشياء  
ذاتها . بل الواقع أن الشعور نفسه ليس إلا نوعاً من  
أنواع الروابط التي ترتبط بها التجارب : فإن النظام  
الكوني المؤلف من الحقائق الخارجية ، ومحرك الشعور  
الداخلي ليسا في الحقيقة سوى « تجربة » واحدة منظور  
إليها من جهتين مختلفتين .

هذا هو « المذهب التجاري المتطرف » الذي قال  
به « جيمس » . وقد دعاه مذهب النفس أيضًا إلى القول  
بوجود عقل فوق العقول البشرية هو جماع العقول

الجزئية كلها . وقد عز هذا الرأي في نظره أدلة مستمدّة من الأبحاث النفسيّة مثل « الكتابة الآلية » و « الوساطة » وغيرها ؛ وكذلك أحوال تعدد الشخصية ، وفوق هذا وذاك ما يسميه هو « بالظاهر المختلفة للشعور الديني » . حملت هذه الأمور كلها « جيمس » على الاعتقاد بوجود مصادر أو ينابيع للشعور من نوع العقول البشرية إلا أنها أعظم منها ؛ أو بوجود عدد من القوى يتصل بها العقل الإنساني أحياناً .

ويسلم جيمس بذهب المؤلهة ولكنّه يصف الله بالتناهي في قدرته وفي أفعاله . أما العالم في نظره فليس للجبر عليه سلطان ؛ بل هو يعتقد أنَّ في استطاعة الإنسان أن يتحقق في العالم كل شيء يحكم العقل بوجوب تحقيقه . والرجل البارُّ عنده هو من « أخلص في جهاده » في سبيل الخير ، ويكتفى في تبرير إخلاصه أن يكون للخير دائمًا الغلبة في نهاية الأمر .

(٢٨) دبوي<sup>(١)</sup> J. Dewey ولد سنة ١٨٥٩

يمكن أن نطلق على فلسفة دبوي اسم : «فلسفة  
الدراءع» التي هي فرع من فروع الفلسفة العملية  
أو «البرغماترم». ويعتبر «دبوي» الفكر في أصل  
نشأته خادماً للخيّاة؛ إذ الناس لا يفكرون مادامت  
حياتهم سهلة لينة، ولكنهم يضطرون إلى التفكير  
اضطراراً إذا هم همّوا بفعل أمر من الأمور، خال دون  
هذا الأمر حائل. وهم بتفكيرهم هذا إنما يحاولون أن  
يختطوا لأنفسهم خطة يواجهون به الصعوبات القائمة في  
سبيلهم ليتغلبوا عليها. أما صحة تفكيرهم فتقاس بقدار  
ما يحرزونه من النجاح. وفي هذا المعنى يقول «دبوي» :  
«كل ما هدانا حقا فهو حق». هذا، وقد يظن بعض

(١) جون دبوي : فيلسوف وعالم من أكبر علماء التربية في أمريكا وأستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا. أكثر مؤلفاته في التربية في ناحيتها النظرية والعملية، وفي الأخلاق. يرى أن الفرض الأساسي من التربية هو غرس صفات الديموقراطية والحرية وحب العمل في نفوس النشء.  
(المترجم)

الناس ، أن العلوم إنما تُعنى بالمعرفة لذات المعرفة ؛ وقد

يظهر لأول وهلة أن ما يجمعه العلماء من القواعد العلمية

النظريّة ليس له مساس بما تتطلبه الحياة العملية من

ال حاجات ، ولكن الواقع أن كل سعي وراء الحقيقة ليس

سوى أسلوب منظم من أساليب البحث يراد به خلق

الوسائل الناجعة التي يمكن أن نستخدمها في حياتنا العملية .

ولهذا يرى « ديوى » أن موضوع التفكير دائمًا أمر

معنوي ؟ أو بعبارة أخرى هو خطة لفعل من الأفعال .

أى أن موضوع التفكير ليس شيئاً له وجود بالفعل ،

بل هو أمر يخلقه العقل تدريجياً بقوة فعله . ولهذا كان

من الطبيعي أن يكون لمسألة الأخلاقية الشأن الأول في

فلسفة « ديوى » .

ويظهر أن الباعث الأول الذي حمله على وضع

« فلسفة الذرائع » هو رغبته في القضاء على ما جرى به

العرف من اعتبار « العلوم والأخلاق » دراستين مستقلتين ،

لكل منهما منطق خاص ومنهج بحث خاص به ، ولذلك

يقول : « طالما شعرت بأن وضع « منطق » ، أى وضع طريقة ناجعة للبحث لأنختلف في تطبيقها على موضوعات كل من هذين العالمين المسميين بهذين الاسمين ( العلم والأخلاق ) قد يكون فيه أكبر غناه لما نحتاج إليه من الناحيتين النظرية والعملية ». أما الذي حرك في نفسه الميل إلى وضع هذا المنطق العملي المشترك ، فهو رغبته الصادقة في تقدم الحياة الاجتماعية وإيصالها إلى الحرية بأكمل وأوسع معانى هذه الكلمة . وهو يعتبر مذهب « الدرائع » أساساً فلسفياً صالحًا للوصول إلى هذه الحرية المنشودة ، لأن أقل ما يقال فيه إنه محارب لكل شيء من شأنه أن يسبب المحافظة والجمود أو يضع العقبات في سبيل التطور الاجتماعي ، وإنه يرحب بكل تجربة جديدة ، ويشجع على كل مسعى يراد به تنظيم الهيئة الاجتماعية على أساس جديد . ولكن « ديوى » — مثل « وندلبلاند » — يعتقد « أن الحركة الفلسفية البناءة في المستقبل ستظهر عندما تصير العلوم والفنون

الاجتماعية موضوعاً للبحث النظري كما كانت العلوم  
الرياضية والطبيعية موضوعاً للبحث النظري في الماضي ،  
وعندما يدرك معناها وأهميتها تمام الإدراك » .

وربما كان من أكبر العوائق القائمة في سبيل  
التقدم والرقي إلى ما هو أبعد مما خلفه ذلك « التاريخ  
الإقليمي » المعروف بتاريخ الغرب الأوروبي ، فلقد  
كثير من الناس على الدين في حاضره ومستقبله . ولكن  
« ديوى » يعتقد أن مثل هؤلاء الناس « إنما يحركهم  
باعت التحرب والتحيز لدين خاص أكثر مما يحركهم  
باعت التحيز للدين من حيث هو » .

(٢٩) فايجر <sup>(١)</sup> H. Vaihinger ولد سنة ١٨٥٣

وضع « فايجر » مذهبًا فلسفياً مثاليًا واقعياً في آن

(١) هانس فايجر : فيلسوف ألماني درس اللاهوت والفلسفة في  
جامعات ألمانية مختلفة وعين أستاذًا في جامعة استرايسبورج سنة ١٨٨٣  
عن بوجه خاص بفلسفة كنت فنشر فيها دراسات كثيرة وتناولها بالشرح  
والتحليل والتعليق . وفي سنة ١٩١١ نشر كتاباً تحت عنوان فلسفة  
« كأن » وهو عنوان غريب ولكنه مستمد من روح فلسفته التي تتجدها  
خصوصية في صلب هذا الكتاب . (المترجم)

واحد . وهو يطلق على مذهبه هذا عادة اسم « فلسفة كأن » أو الفلسفة الأسطورية ، وهي مزيج من عناصر مختلفة : منها فلسفة كنت الوضعية ( القائلة بأن المعرفة الإنسانية قاصرة على الأمور الواقعية في حدود التجارب ) ومنها الفلسفة العملية أو « برغمانزم » ( وهي الفلسفة التي تعطى المكان الأول للعقل العملي ) ، وفلسفة شوبنهاور في الاختيار والتشاؤم ، ونظرية دارون في التطور ، وفلسفة « ميل » التجريبية ( التي ترد الحقائق جميعها إلى الإحساس والظروف الدائمة التي عنها تظهر الإحساسات .

ويقول « فاينجر » إننا إذا حللنا الظواهر النفسية انتهى بنا التحليل إلى الإحساسات والوجدانات والحالات التزويدية ؛ وإذا حللنا المعرفة انتهى بنا التحليل إلى مادة الحس ( أو ما يحتوى عليه الإحساس ) ؛ وإذا حللنا المادة انتهى بنا التحليل إلى الكتلة والحركة . فمن ناحية حياتنا العملية نجد أن هذه الحقائق الأولية المختلفة

منسجمة انسجاماً تماماً؛ أما من ناحية التفكير فنحن  
عاجزون عن أن نؤلف منها جميعها نظاماً واحداً معقولاً:  
ذلك أن الفكر كان في أصل نشأته مجرد أداة استخدمها  
الإنسان في ميدان تنازع البقاء ، فهو لا يزال عاجزاً  
عن معالجة المسائل النظرية البحتة . ولكن الحال قد  
تحولت ، وأصبح التفكير غاية في نفسه بعد أن كان  
وسيلة لتحقيق غيره . وليس هذا بداعاً في الطبيعة ، بل  
هو مثال واحد من أمثلة قانون عام : أعني أن ما كان في  
أصل نشأته مجرد وسيلة لتحقيق غاية خاصة ، قد يتطور  
فيتجاوز ما كان في الأصل وسيلة لتحقيقه ويتحرر من  
الغاية التي كان ينشدتها ، ويصبح غاية في نفسه . بهذه  
الطريقة أصبح الفكر غاية في نفسه ، وأصبح يضع لنفسه  
من المسائل ما لا قبل له بحلها ، وذلك كمسألة أصل العالم ،  
أو معرفة كنهه وحقيقة وما شاكل ذلك من المعضلات  
الميتافيزيقية . ولكن حل هذه المعضلات وراء طور  
الفكر – لا الفكر الإنساني وحده – بل الفكر من

حيث هو : فإن كثيراً من الأفكار ليس في الحقيقة إلا نوعاً من القصص أو الأساطير يعمد العقل إلى خلقها ليستعين بها على حل المشكلات النظرية ، ولكنه حل في الظاهر لا غير . وفي العلوم الطبيعية ، إلى جانب الفروض العامة المستندة إلى التجارب ، كثير من هذه الأفكار القصصية ، أو الأساطير التي يختلفها العقل اختلافاً . وكذلك الحال في عامي الأخلاق والجمال وفي الدين . فالذى نسميه « بالحقيقة » إذن إنما هو هذه الأمور التي ندركها بحواسنا ، أو هو مادة الحس التي لا نستطيع إنكارها لما لها من الأثر علينا . ويتجلى لنا في هذه الأمور التي ندركها بالحس قوانين ، أو اطرادات في وقوع الحوادث سواء منها الحوادث المتلازمة في الزمان أو الواقعة فيه على التوالي . أما مهمة العلوم فهى العمل على التثبت من صحة هذه القوانين .

وليست أجسامنا سوى طائفة من هذه الحقائق التي ندركها بالحس ، ونحن بواسطتها نستطيع أن نؤثر

تأثيراً كبيراً في العالم المحيط بنا (الذى هو مجموعة من حقائق أخرى ندركها بالحس).

وفي العالم كثيرون من الظواهر الدالة على وجود الغاية وفيه الكثير أيضاً مما لا يدل على وجود غاية ما، ولهذا يجب علينا أن نفهم العالم كأنجده. وربما كانت الأساطير علينا من الناحية الأخلاقية والجمالية؛ فان كثيراً من الناس مثلاً يطمئنون إلى الأسطورة القائلة بأن العالم قد خلقته أو دبرته روح عالية كاملة، وإن كانت هذه الأسطورة مفتقرة إلى أسطورة أخرى متممة لها تقول بوجود قوة للشّر مقاومة للقوّة السابقة.

وليس للعالم قيمة ولا شأن في ذاته، فلا يحسب الإنسان أنه واجد قيمة أو معنى للعالم فيه، بل يجب عليه أن يضع قيمة ومعنى للعالم يستمدّها من حياته العملية. والعقل العملي والإدراك البديهي، في نظر «فاینجر» أرق من التفكير النظري، فإذا اتصلنا بالحقيقة اتصالاً فعلينا ذهبت كل مشاكلنا النظرية، وأصبح عملنا في العالم ومن أجل العالم أعظم شأناً من مجرد تفكيرنا النظري فيه.

## الفصل التاسع

### مذهب الواقع

مذهب النطور الفجاعي : مذهب التغير في إنجلترا وهنوب

أفريقية والولايات المتحدة

---

(٣٠) ألكسندر<sup>(١)</sup> S. Alexander

---

وضع ألكسندر مذهبًا فلسفياً من أهم صفاتة أنه يتفق مع الروح العلمية الحديثة ، ومع النتائج العامة التي وصل إليها العلماء . وهو يرى أن هيولى العالم هي « الزمان والمكان » أو الكون الزماني المكاني : إذ المكان

---

(١) صمويل ألكسندر فيلسوف بريطاني أسترالي الأصل ولد في سدني بأستراليا وتعلم في جامعة ملبورن ثم ذهب إلى أكسفورد فدرس بها اللغات القديمة والرياضية والفلسفة وتفوق فيها جيداً . كان أستاذ الفلسفة في جامعة مانشستر . والنادر إلى فلسفة « ألكسندر » يرى أثراً واضحاً لعقليته الرياضية فيها . (المترجم)

وَحْدَهُ مُجْرِدُ معنَىٰ مِنَ الْمَعْنَىٰ ، وَكَذَلِكَ الزَّمَانُ وَحْدَهُ ؛  
أَمَّا الْحَقِيقَةُ الْمُوْجُودَةُ بِالْفَعْلِ فَهِيَ الْكَوْنُ الزَّمَانِيُّ الْمَكَانِيُّ  
ذُو الْأَبْعَادِ الْأَرْبَعَةِ . وَ «الْكَوْنُ الزَّمَانِيُّ الْمَكَانِيُّ» هُوَ  
الْحَرْكَةُ الْبَحْتَةُ<sup>(١)</sup> لِأَنَّ الزَّمَانَ غَيْرَ سَاكِنٍ . غَيْرَ أَنَّ الْحَرْكَةَ  
الْبَحْتَةَ لَيَسْتَ بِعَدْ مَادَةٍ وَاقِعَةً فِي الْحَرْكَةِ ، لِأَنَّ مِنَ الضرُورِيِّ  
أَنْ تَوَجُّدَ الْمَادَةُ أَوْ لَاَ قَبْلَ أَنْ تَصِيرَ فِي الْحَرْكَةِ . وَ فِي  
إِمْكَانِنَا أَنْ نَعْزِزَ فِي الْكَوْنِ الزَّمَانِيِّ الْمَكَانِيِّ فِي جُمْلَتِهِ تَقْطِيَّةً  
زَمَانِيَّةً مَكَانِيَّةً ، وَهَذِهِ النَّقْطَةُ الزَّمَانِيَّةُ الْمَكَانِيَّةُ هِيَ الْحَوَادِثُ  
الْكُوْنِيَّةُ الْبَسيِطَةُ .

وَ «لِلْكَوْنِ الزَّمَانِيِّ الْمَكَانِيِّ» بَعْضُ الصَّفَاتِ الْعَامَةِ  
الَّتِي — بِفَضْلِ وَجُودِهَا فِيهِ — تَخْلَلتُ جَمِيعَ الْمُوْجُودَاتِ  
وَصَارَتْ صَفَاتُهَا : وَهَذِهِ الصَّفَاتُ الْعَامَةُ هِيَ الْوِجُودُ  
وَالْكَلِيلَةُ وَالنَّسْبَةُ وَالنَّظَامُ وَالْجُوهرِيَّةُ وَالْكَمِيَّةُ وَالْعَدْدُ  
وَالْحَرْكَةُ . غَيْرَ أَنَّهُ إِلَى جَانِبِ هَذِهِ تَوَجُّدُ صَفَاتٍ أُخْرَى

(١) أَى الْحَرْكَةُ مِنْ حِيثُ هِيَ حَرْكَةٌ : وَهِيَ الْاِنْتِقالُ مِنْ تَقْطِيَّةٍ زَمَانِيَّةٍ  
مَكَانِيَّةٍ إِلَى تَقْطِيَّةٍ أُخْرَى ، وَلَيْسَ المُفْصُودُ حَرْكَةُ الْأَجْبَامِ الطَّبِيعِيَّةِ .  
(المُتَرَجِّمُ)

كثيرة مستمدۃ من التجربة بها تمیز أنواع مختلفة من الموجودات التي تظهر تحت ظروف معينة؛ لأن «الكون الزماني المکانی» يخذ من تلقاء نفسه أشكالاً أو هيئات مختلفة من النقط الزمانية المكانية. وأبسط هذه الأشكال أو الهيئات يتكون من حركات مختلفة السرعة والمدى. فإذا ما تكون من هذه النقط الزمانية المكانية، أو من بعضها، أشكال خاصة ظهرت صفة جديدة هي صفة المادیة. أما الصفات أو الکیفیات الأخرى كاللون والرائحة فتظهر تحت ظروف أخرى زائدة على الأولى؛ وإذا ما تهيأت ظروف جديدة غير هذه وتلك، ظهرت خاصية الحياة؛ وإذا تحقق للكلأن الحی ظروف أخرى فوق هذه كلها، ظهر الشعور أو العقل الذي هو صفة جديدة زائدة على صفة الحياة في الكائن الحی.

وهكذا ترى الموجودات سلسلة متصلة الحلقات متفاوتة في درجات الرق؛ وفي كل راق منها صفاته إلى

جانب الصفات الدنيا التي ظهرت عنها صفاتـه . ولكن نسبة الكائن إلى أعلى صفاتـه مختلفة عن نسبته إلى صفاتـه الدنيا ؛ فهو يشعر بشيء من اللذة (أو هو يدرك إدراكاً مباشراً قوياً) صفتـه العليا ، ولكنه يشاهد فقط (أو يدرك إدراكاً سطحياً) صفاتـه الدنيا . فإذا أدرك الإنسان مثلاً جسماً من الأجسام (ول يكن جسمـه هو) شعر بلذة من عملية الإدراك ، وشاهد في الوقت نفسه الجسم المدرك ، لأن كل فعل شعوريٍّ هو فعل عصبي أيضاً . والفعل الإدراكي الذي أعقب اللذة في المثال المتقدم هو في الوقت نفسه الفعل العصبي الذي شاهده الشخص المدرك . والعقل بهذا المعنى هو الجوهر الذي يصدر عنه طائفة الأفعال التي لها خاصية الشعور . وإدراك العقل للأشياء معناه اتصالـه بها أو وجودـه معها ؛ وهذه حالة خاصة من حالات الاتصال العام الذي عليه الأشياء جميعـها : إذ الأشياء كلـها « موجودـة معاً » ومتصلة الواحد منها بالآخر . ولا يغير العقل كيفيات الأشياء

التي يدركها بحال من الأحوال .

والشعور ، ولو أنه أعلى صفة في الإنسان ، إلا أنه من المعقول أن نفترض وجود صفات أعلى منه في العالم . وأعلى الصفات جميعها ، في نظر « ألكسندر » ، صفة الأولوية التي يعدها أعلى صفات الله ، كما أن « الشعور » أعلى صفات الإنسان . وهو يقول إن العالم بأسره هو جسم الله ، والعقل صفة من صفاته الدنيا . أما الأولوية فلا ندري من أي الصفات هي ، غير أن لنا أن نفترض أن طبيعتها متغيرة ؛ فإن العالم لم يزل ناقصاً ، ولا يزال المجال متسعًا لظهور صفات جديدة فيه أعلى مما هو عليه . ولهذا كانت « الأولوية » في تغير مستمر ، أو في حالة صيرورة دائمة . أما الله — الذي هو في نظر ألكسندر العالم بأسره متتحركاً نحو الأولوية — فهو موجود على الدوام ، وهذا يفسر لنا شوق الإنسان إلى الله وإلى الاتصال به . أى أن اتجاه العالم نحو الأولوية هو الذي يحرك فينا ذلك الشوق إلى الله . والدين في ناحيته العملية ينحصر ، على

هذا الرأى ، في أن يأخذ كل إنسان بنصيب فى العمل  
على تقدم العالم وإيصاله إلى درجة الأولوية ، ويكون  
ذلك بالانتصار للخير على الشر فى شؤون الحياة الإنسانية .  
أما علاقة الكثرة المتناهية بالواحد غير المتناهى ،  
« فالواحد أشبه بالنظام الذى يصون الكثرة ويحفظها ،  
منه بالبحر الذى يبتلعها » .

(٣١) هبروس <sup>(١)</sup> L. T. Hobhouse ١٨٦٤ — ١٩٢٩

يمكن وصف فلسفة « هبّوس » بأ أنها أسلوب  
من أساليب الفلسفة الواقعية التي تظهر فيها فكرة  
التطور . وأخص ما يسترعى نظر الباحث فيها محاولة  
« هبّوس » التوفيق بين عدد كبير من المذاهب الفلسفية  
المتعارضة : كمذهبي الوحدة والكثرة مثلاً ، وكالمذهبين

(١) لبونارد هبّوس : عالم اجتماعى وأخلاقى انكليزى : تعلم فى جامعة  
أكسفورد ثم شغل بعد ذلك وظائف مختلفة فى الصحافة والسياسة حتى اتّهى  
به الأمر إلى أن عين فى سنة ١٩٠٧ أستاذًا لعلم الاجتماع فى جامعة لندن .  
اقطع بعد ذلك إلى مهمة التدريس والتأليف وأخص ما كتب فيه العلوم  
الأخلاقية والنفسيّة والاجتماعية . (المترجم )

المثالي والمادى ، والمذهبين التجربى والعقلى . وقد أخذ  
 « هبhos » — تحت تأثير « بوزنكيت » — بالفكرة  
 القائلة بأن العقل وحدة متناظمة مؤلفة من أجزاء ، وأن  
 الأحكام العقلية المباشرة ليست أحكاماً نهائية . « وأساس  
 الأحكام العقلية هو ما بين الأحكام . نفسها من علاقات  
 ونسب . . . فالكل ( أي العقل في جملته ) يعتمد على  
 أجزاءه ، وهى بدورها تعتمد عليه فى بقائهما . وهذه  
 الوحدة النظامية التى تفتقر فى وجودها إلى أجزائهما ، كا  
 تفتقر أجزاؤها إليها ، هي ما نطلق عليه اسم العقل » .  
 والعقل عقلان : نظري ، وهو المجهود العقلى الذى بذله  
 كله من غير انقطاع فى التوفيق بين الأحكام التى  
 تفسر لنا تجاربنا ؛ عملى ، وهو هذا المجهود نفسه  
 من صرفاً إلى النظر فى كل ما نضع له قيمة من تجاربنا .  
 ومن الخطأ البين أن نعتقد أننا بواسطه « الكل »  
 نستطيع شرح أجزاءه شرحاً تاماً ، من غير أن نحاول  
 فى الوقت نفسه أن نشرح « الكل » نفسه بواسطه

الأجزاء التي ينطوي عليها . وقد كان هذا الخطأ إلى حد كبير السبب الذي دفع بالفلاسفة المثاليين إلى القول بأن حقيقة الأشياء هي العلم بالأشياء ؛ وهم بهذا قد أنكروا أن العلم بأى شيء يتضمن وجود حقيقة خارجة عن العلم يتعلق بها العلم نفسه . وفي هذا المعنى يقول « هبhos » « إن الشيء لا يوجد لأنه يعلم ، ولكنه يعلم لأنه موجود » ..... « وباجملة ليس في طبيعة العلم ذاته ما يحدد من طبيعة الشيء المعلوم أو القابل لأن يعلم ؛ فيجب إذن أن نعلم ما هي عليه الأشياء عن طريق أحكامنا المباشرة عليها مادامت هذه الأحكام خالية من التناقض ». والعلم بهذا المعنى هو نسبة بين أحكامنا العقلية المباشرة على الأشياء والأشياء نفسها . فإن الأحكام العقلية التي تتألف منها وحدة نظامية من تبطة الأجزاء تتضمن وجود حقيقة خارجة من تبطة الأجزاء كذلك ؛ وذلك لأن أعيان الموجودات تتشكل ضرورة بشكل العقل ، بل على العكس ، لأنه قد صار من عادة العقل أن ينصب

بصيغة موضعاته عندما يهيئ نفسه لقبو لها .

غير أنها يجب ألا يبالغ في وصف ما نسميه بالترابط بين أعيان الموجودات ، بل ينبغي أن نفرق بين نوعين من الوحدة : وحدة التركيب ووحدة الانسجام . أما وحدة التركيب فتوجد في كل مركب له أجزاء يقوم كل منها بوظيفة مستقلة ويفتقر في قيامه بوظيفته إلى الأجزاء الأخرى . والقاعدة أنه كلما زاد افتقار الأجزاء بعضها إلى بعض كان الكل أميل إلى الانسجام ؛ وإذا زاد استقلال كل من الأجزاء عن الآخر عظم الميل إلى التناقض . والنظام الكوني «وحدة» من النوع التكعيبي ، ولكنه سائر في شيء من البطء نحو تلك الوحدة الانسحامية المعقوله . والعقل ، بما يصدر عنه من الأفعال الغائية ، متوجه نحو ذلك الانسجام وذلك الاتصال المذكورين . ولكن «الميكانيكية» لا تزال في الكون ، لأنها لا تزال فيه حقائق لانسجام بينها وبين غيرها . ومع ذلك فأشخص صفات الكون في جملته

صفة النمو أو التطور؛ وليس الموت حداً لهذا التطور،  
لأنه لا ينتهي به، بل هو ينتهي بحصول الانسجام الذي  
هو مصدر حياة الكائنات جميعها. وسوف تكون  
للحياة الروحية — أو لمبدأ الخير المنشىء في الكون  
بأسره — الغلبة والسلطان يوماً ما، إذ الشر ليس من  
طبيعة الأشياء من حيث هي، وإنما هو راجع إلى عدم  
وجود الانسجام بينها. فليس في العالم قوة للشر كافية  
قوة للخير، وإذن فالعالم خليق بأن نعيش فيه وأن نجاهد  
في الحياة من أجله.

(٣٢) لوي مورغان<sup>(١)</sup> C. Lloyd Morgan ولد سنة ١٨٥٢

يعاد يعده لويد مورغان مؤسس المذهب الفلسفى  
المعروف باسم «مذهب التطور الفجائى». وفلسفته

(١) من أكبر علماء النفس في العصر الحديث: يعد حجة في علم النفس المقارن، لاسيما فيما يتصل منه بباحث الفریزة والسلوك الحيواني. وهو مؤثر بنظرية التطور وله فيها وجهة نظر خاصة تعرف بمذهب التطور الفجائي. وله من الكتب: العادة والفریزة؛ الحياة الحيوانية والعقل، المدخل إلى علم النفس المقارن. (المترجم)

بوجه عام فلسفة واقعية اثنينية . وهو يسلم بوجود عالم طبيعي مملوء بالحوادث التي يمكن تفسيرها بالإضافة إلى الأبعاد الأربعـة التي هي الزمان والمكان . ثم يقول إن بين الحوادث الطبيعية صلات من أنواع مختلفة ، وإن أنواع هذه الصلات تظهر في شكل سلسلة مرتبة حلقاتها ترتيباً تصاعدياً في حالة الذرات والجزيئات والخلايا العضوية والكائنات الحية على التوالي ، فيحتوى كل نوع من هذه النوع أو الأنواع التي تقدم عليه . وهو يفترض كذلك وجود اتصال بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية ؛ فإذا ما حدث في حياء المخ بعض التغيرات المادية حدث الشعور . والاتصال بينهما دائم غير منقطع ، بمعنى أنه لا توجد حوادث طبيعية ، أو مجموعات من الحوادث الطبيعية ، لا تكون في الوقت نفسه حوادث نفسية (بيكولوجية) أو مجموعات من حوادث نفسية . بعبارة أخرى ليس في الوجود عالمان ، طبيعي ونفسي ، بل عالم واحد طبيعي ونفسي معاً من

أعلاه إلى أسفله . أما مانسميه « بالشيء » فليس في الحقيقة إلا مجموعة أو طائفة منتظمة من الحوادث أو الظواهر الطبيعية فصلها العقل وميزها عما تتصل به من الحوادث أو الظواهر النفسية .

وإذا تجمعت الحوادث تألفت منها نظم تختلف في درجة بساطتها وتعقيدها . ويمكن التمييز ( في أي نظام من هذه النظم ) بين مادة النظام والعلاقات أو النسب التي فيه . وقد تكون النظم البسيطة مادة النظام الأكثر تعقيداً منها . فالإلكترونات مثلاً تكون مادة الذرات والذرات تكون مادة الجزيئات ، والجزيئات تكون مادة قطرة الماء وهكذا حتى نصل إلى الظواهر الحيوية التي تقع في الأغشية الخلوية التي هي مادة الكائن الحي . وكل من هذه الأشياء التي ذكرناها « نظام » ؛ ولكل نظام طائفة خاصة من العلاقات أو النسب التي تسمى داخلية إذا كانت داخل نظام واحد ، وخارجية إذا ارتبط بها نظامان أو أكثر . أضعف إلى ذلك أن هذه النظم لها

وجود حقيقى في الواقع ، أى أنها ليست أموراً ينتزعها العقل انتزاعاً من العالم الذى حوله بحسب ميوله الخاصة .  
والعقل نظام داخلى بحث بالنسبة للشخص الناظر إليه ، ولكنه يمتد إلى العالم الخارجى عن طريق شعوره بأعيان الموجودات في ذلك العالم ، وبهذه الوسيلة تصبح هذه الأعيان نفسها موضوعات يشير إليها العقل .

والعالم بأسره يتكون في نظر « لويد مورغان » من ثلاثة أنواع من الظواهر : (١) ظواهر طبيعية كيميائية ; (٢) ظواهر حيوية لا توجد في غير الكائنات الحية ; (٣) ظواهر عقلية لا توجد في غير بعض الكائنات الحية . وبين الظواهر الحية نوع جديد من الاتصال لا وجود له في الظواهر الطبيعية الكيميائية البحتة ; وبين الظواهر العقلية نوع آخر من الاتصال لا وجود له في الظواهر الحيوية البحتة . بعبارة أخرى إن صفة الحيوية صفة تعرض للكائن خاءة (أو على غير انتظار ) ، وإن العقل يعرض بعض الحيوانات على سبيل الفجاءة

أيضاً . ولكن الصفات الجديدة التي تعرض خاءة لا تحل محل الصفات القديمة التي كان عليها الكائن ، بل هي تلحق بها أو تضاف إليها لا غير . أى أن النظام الحيوى مثلاً يظل - كما كان - نظاماً طبيعياً كيميائياً؛ والنظام العقلى يظل - كما كان - نظاماً حيوياً . غير أن الظواهر الطبيعية الكيميائية في الكائن الحى تختلف نوعاً ما عن مثيلتها في الأجسام غير العضوية؛ والظواهر الحيوية في الكائن العاقل تختلف أيضاً نوعاً ما عن مثيلتها في الكائن الحى غير العاقل .

ويسلم « لويد مورغان » - باعتباره رجلاً من رجال العلم - بوجهة النظر العالمية المادية ، ويدعى لها إذعانًا قويًا ، ولكنه لو سئل - باعتباره فلسفياً - أن يشرح اتجاه ما يسميه « بالتطور الفجائي » لما كان في وسعه إلا أن يحيب بأن فكرة التطور - كما يفهمها العلماء - يجب أن يُضمَّ إليها فكرة أخرى ، وهى أن في الكون قوة فعالة مستترة فيه من الأزل ، تظهر على

من الزمان وتجه في ظهورها اتجاهًا صعوديًّا.

(٣٣) هوبيه<sup>(١)</sup> A. N. Whitehead ولد سنة ١٨٦١

أخذ «هوبيه» على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين؛ فقد كان لظرفهم العقلية البحتة أثر كبير في أنهم جعلوا من «الطبيعة» — وهي الغنية الحافلة بالأشياء، التي ندر كها إدراكاً مباشراً — عالماً «لأنفس فيه صوتاً ولا نرى فيه لوناً ولا نشم فيه رائحة، ومكاناً تتدفق فيه المادة تدفقاً لانهاية له ولا معنى». وهو يعتقد أيضاً أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حلوا النظام الكوني إلى عناصر متفرقة وممزقة كل ممزق (وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلاً ذهنياً فقط). لذلك جعل هوبيه همه رد هذه العناصر إلى سيرتها الأولى، فوضع مذهبة

(١) أفرد هوبيه: فيلسوف ورياضي إنجليزي من المدرسة المحدثة التي ترى إلى التقارب بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. كتب في الرياضيات وخاصة الجبر، وفي علاقة الرياضة بالنطق، كما كتب في العلوم الطبيعية والفلسفية وفي نظرية المعرفة. عين أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٩٢٤ ولكنه تولى التدريس في جامعات أخرى مثل كمبردج وأدنبره ولا يكاد يوجد لقب من ألقاب الشرف العلمية لم يعنجه. (المترجم)

الفلسفى الذى أطلق عليه اسم «فلسفة الكائن». وغايتها من هذا المذهب ليست البرهنة على وجود «الكيفيات الثانية» خسب ، بل على وجود كل ماله أثر في الحياة الإنسانية من ناحية تقدير الجمال ، ومن الناحيتين الخلقية والدينية . ولكن «هو يتهد» على الرغم من كل هذا عالم لا يخس العلم حقه . غير أنه يرى أن العلماً قد قصروا همهم على البحث في المعنويات ، أو في المقولات العقلية البحتة ، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا في تفسير الكون اتجاهًا ماديًّا ميكانيكيًّا ، مع أن إدراكنا إنما هو داعمًا لإدراك حوادث محسوسة . نعم للعالم أن يحلل هذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر ، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة ، ولكنه ليس له أن يجسم هذه العناصر البسيطة المعولة ويعتبرها حقائق منفردة مستقلة . أما هذه الحوادث المحسوسة — التي هي موضوع إدراكنا — فهي ما يسميه «هو يتهد» «نُظُمًا» أو «كائنات» . وفي كل نظام من هذه النظم ، أو كائن من هذه الكائنات ،

تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كل<sup>٢</sup>) في طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التي يتالف منها . بعبارة أخرى ، تشبه طبيعة «الكل» عند هو يتهد «الصورة» التي قال بها كل من أرسطوطاليس ودرافش . و «الكافنية» بهذا المعنى الواسع صفة من صفات الكون بأسره ، وليس قاصرة على الكائنات الحية ، بل هي ظاهرة أساسية موجودة في كل ناحية من نواحي الطبيعة .

وعلم الطبيعة في نظر هو يتهد هو العلم الذي يدرس الكائنات البسيطة (الذرات ونحوها) ، بينما يدرس «علم الحياة» الكائنات الأكثر تركيباً . وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية . خسب ، بل ينكر اثنينية العقل والجسم ؛ إذ ليس العقل في نظره سوى «نظام» خاص في مجموعة «الحوادث» التي يتالف منها الجسم . وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التي نسميها بالظواهر العقلية . ولكن ليس معنى

هذا أن هو يهدّى من يعتقدون بوجود جواهر ثابتة  
للأشياء ، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء  
الطبيعة الحديثين الذين يعتبرون الحوادث — لا الجوادر —  
الوحدات الأولية التي يتالف منها الكون . أى أن  
الكون في نظره ونظرهم مجموعة مؤلفة من حوادث ،  
وممّا بين هذه الحوادث من نسب . وتحتفل الحوادث  
بساطة وتعقيداً ؛ فالمركبة منها تتالف من جمل من  
الحوادث التي هي أبسط منها ، وهكذا حتى ينتهي التحليل  
إلى الحوادث الذرية . فالكون على هذا الرأى ، مجرّى  
يتدفق بالحوادث بلا انقطاع ؛ وهو رأى أشبهه برأى  
هرقليلط في « التغيير » ، ولو أن هو يهدّى يفترض بالإضافة  
إلى هذا وجود ما يسميه بالمثل ، أو الأعيان الثابتة ،  
أو المقولات الكلية كما فعل أفلاطون ، وبذلك يحتفظ  
في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بها الإيليايون ، كما  
احتفظ بفكرة التغيير التي قال بها هرقليلط .. « في ذلك  
العالم الآخر بالحوادث المتغير على الدوام شيء ما ثابت

قارئ، وفي ذلك القارئ ثابت عنصر ما يعتريه التغير». .  
ويسمى هو يهد «الحوادث الذرية» «بالظروف الواقعية» (وأحياناً باسم الموجودات الحقيقة). وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هي في نظره «رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية» المتقدمة الذكر، متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة وبنظام خاص في كم ذي امتداد.  
أما ذلك الذي نسميه عادة «الشيء» أو «الشخص» فهو مجموعة أو هيئة منتظمـة من الحوادث مرتبـطـ بعضها ببعض ارتباطاً عليـاً دائـماً. أضف إلى هذا أن كل «حادثة واقعية» مرتبـطة بكل حادـثة واقعـية أخـرى في الكـون؛ وعليـه فالـعالـم نـظام واحد محـكم الـاتـصال والـتـركـيب، مؤـلفـ من «حوادث واقعـية»: أو هو «سلـسلـة مـتـصـلـة، حلـقاتـها هذه الحـوادـث». . ومن أـجلـ هذا الـاتـصال الذي في حلـقاتـ السـلـسلـة الكـونـية أـمـكـنـنا أـنـ نـقـولـ إنـ «كلـ شـيءـ فيـ الكـونـ وـاقـعـ فيـ كلـ زـمانـ وـفيـ كلـ مـكانـ». . وليس «المـكانـ وـالـزـمانـ» فيـ نـظـرـ هوـ يـهدـ (كـاـ هوـ فيـ نـظـرـ

ألكسندر) حقيقة أولية مسلماً بوجودها ، بل هو شيء مركب من النسب الموجودة بين «الحوادث الواقعية» .  
أما نقط الاتصال بين الحوادث الكونية فيسميه بالروابط ، وهي في نظره روابط على . فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التي تربطها بالحوادث التي تسبقها في الوجود في الوقت الذي تتصل فيه بالحوادث التي تليها ؛ وهي فكرة تشبه فكرة «برغسون» في دخول الزمان الماضي في الزمان الحاضر . بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل «حادثة واقعية» خالدة خلوداً ذاتياً على الرغم من أنها واقعة في عالم التغير .

وليس للإله معنى في مذهب «هو يهد» إلا أنه «وحدة العالم» و «مبدأ التكوين فيه» ؛ «فليس الإله نفسه بذات ، ولكن أصل كل ماله حقيقة ذاتية في الوجود» . «والعالم كثرة من المكنات متوجهة نحو الوحدة الكاملة» : «والإله هو وحدة التجلي الظاهر في الكثرة الطبيعية» — «هو محرك الوجود ومبعث

الآمال في نام الأزل» : وكل شيء في الوجود متصل به .  
 ويرى هو تهداً أن «موضوع علم الكسمولوجيَا<sup>(١)</sup>  
 الذي هو أساس الديانات كلها هو وصف القوة المحركة  
 في العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية  
 الدائمة ، ووصف جلال التجلى الإلهي القار في طبيعة  
 الأشياء ، ذلك التجلى المتوجه على الدوام نحو إيصال  
 الكون إلى درجة الكمال وتحقيق الغاية منه بفناء القوى  
 الكونية المتعددة فيه » . ولتكنه يرى «أن هذه الحالة  
 النهائية المستقرة لن يصل إليها العالم ولا الله ، لأنهما معاً  
 في قبضة مبدأ ميتافيزيقي أول ، هو مبدأ التوجّه الدائم  
 نحو الخلق الجديد » .

(٣٤) مور<sup>(٢)</sup> G. E. Moore ولد سنة ١٨٧٣

أعلن توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) حرباً عوائناً

(١) وهو علم العالم ووصف تكوينه .

(٢) جورج إدوارد مور عالم إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة  
 كبردرج ومن المتخرجين فيها . ومن أخص صفاتة مقدرتة العجيبة على التحليل  
 الفلسفى الدقيق وتفنده آراء غيره من الفلاسفة ، وهي ظاهرة لا تكاد تخفي ==

على غلة «المثالين» وفلسفتهم المعروفة باسم «سبيل الأفكار»، فاقتني «مور» أثره لأن الفيلسوفين من أنصار مذهب «الذوق الفطري» . ولفلسفة «مور» ناحيتان : سلبية وإيجابية ، أما السلبية فهى اعتقاده أن المذهب العقلى أو المثالى لم يفلح حتى فيما يتعلق بحقيقة الأمور العقلية وحدها ، ولهذا لا يرىمبرراً لإنكار ما يفترض «الذوق الفطري» وجوده من الحقائق المادية والعقلية على السواء . أما من الناحية الإيجابية فلم يزد «مور» كثيراً على أن ذكر طائفه من القضايا التي استند فيها إلى الواقع واتخذها أساساً لمذهبة الخاص ومذهب «الذوق الفطري» . وتتلخص هذه القضايا فيما يأتي :

أولاً : لا مبرر للقول بأن كل حقيقة مادية مفتقرة منطقياً ، أو من جهة علتها إلى حقيقة عقلية ما .

ثانياً : إن الأشياء المادية موجودة بالفعل وقد وجدت في الماضي .

---

— على قارىء كتبه لاسياتكاييه « دراسات في الفلسفة » ، « أصول الأخلاق » . (الترجم)

ثالثاً : إن كثيراً من النفوس موجودة بالفعل وقد وجدت في الماضي كذلك .

غير أن «مور» رعا خالفاً أصحاب «الذوق الفطري» في أنه لا يرى سبباً للاعتقاد بوجود الله أو ببقاء الروح الإنسانية بعد فناء البدن .

ثم إنه فوق ذلك كلف بالبحث في مسألة المعرفة الإنسانية ، وهو يعني عناية خاصة بالتحليل الدقيق للقضايا التي يسلم بصدقها ؛ أي القضايا التي يمكن إدخالها إجمالاً تحت القضيتين الثانية والثالثة اللتين ذكرناهما .

فهو يتساءل مثلاً ما هو المراد على سبيل التحقيق من قولنا «هذه يد؟» ويقول إنني عند تحليلي لمثل هذه القضية أونـ بشيئـن ..... أعني أنـي عندـ ما أعلم أو أحـكمـ بـأنـ مـثـلـ هـذـهـ القـضـيـةـ صـادـقـةـ «أعلمـ يـقـيـنـاـ شـيـئـنـ»ـ أوـ لهاـ آنـهـ تـوـجـدـ دـائـماـ حـقـيقـةـ حـسـيـةـ هـىـ مـوـضـوـعـ القـضـيـةـ التيـ آنـاـ بـصـدـدـ الـبـحـثـ فـيـهـاـ .ـ وـ ثـانـيـهـماـ آنـ ذـلـكـ الـذـىـ أـعـلـمـ عـنـ هـذـهـ الـحـقـيقـةـ الـحـسـيـةـ أوـ ذـلـكـ الـذـىـ أحـكـمـ بـصـدـقـهـ

عليها ليس (بوجه عام) «أنه هو نفسه يد أو كذا أو كذا». «عبارة أخرى أني أعتقد — مستعملاً عباره الفلسفه القائلين بأن الإدراكات الحسيه رموز لحقائق وراءها — أني لا أدرك يدي إدراكا مباشراً، ولكنني أدرك شيئاً مَا هو رمز لها: أعني جزءاً معيناً من سطحها». أما العلاقة الحقيقية بين ذلك الجزء المدرك بالحس الذي هو رمز لليد وبين اليد نفسها فأصر لا يدعى «مور» أنه يعرفه، ولكنه غير مقتضى في الوقت نفسه بالتفسيرات المختلفة التي قال بها الفلسفه في هذا الموضوع. وبمثل هذا يتكلم عن القعنية الثانية: أعني «أن النفوس موجودة بالفعل وأنها وجدت في الماضي». فهي قضية يوقن بصدقها ولكنه لا يستطيع تحليلها تحليلاً صحيحاً.

(٣٥) بروض<sup>(١)</sup> C. D. Broad ولد سنة ١٨٨٧

اشتهر «بروض» على الأخص بنظرية المعروفة «بنظرية الموضوعات المحسّة» وهي تتلخص في أن كل إدراك حسّي يتضمن ثلاثة أشياء: الأول وجود حالات عقلية تسمى بالإحساسات؛ الثاني أن هذه الإحساسات موضوعات تسمى بالمحسّات، وأن هذه المحسّات وجودات ذاتية جزئية مثل السطوح الملونة التي نراها والسطح الساخنة التي نلمسها والأصوات التي نسمعها والروائح التي نشمها وهكذا. وهذه الموضوعات المحسّة بالفعل صفات الشكل والحجم والصلابة واللوك وجهازه الصوت والبرودة وما إلى ذلك. ثالثاً أنه يوجد في العالم الخارجي

(١) تشارلز بروض من أساتذة الفلسفة في جامعة كمبردج ومن المتخرجين فيها. ينتمي إلى المدرسة الفلسفية الحديثة في إنجلترا التي منها «رسل» و«مور» وهي المدرسة التي تعنى عناية خاصة بباحث المعرفة و موقف الفيلسوف من الكون وتستند في بحثها على تأسيس علم النفس الحديث من جهة وعلى تأسيس العلوم الطبيعية والرياضية من جهة أخرى. وللأستاذ بروض تأليف كثيرة في منطق الاستقراء وفي الأخلاق وما بعد الطبيعة. (المترجم)

أعيان مادية دعانا إلى الاعتقاد بوجودها ، وبأنها ماثلة  
 أمام حواسنا ، وجود الم الموضوعات الحسّة ومثواها أمام  
 عقولنا في عملية الإحساس .

أما الصفات التي نحملها عادة على الأعيان المادية  
 فهي مستمدّة دائمًا من صفات الأشياء التي نحسّها منها  
 ومتصلة بها . نعم إن هذه الصفات لا تتفق في كل حالة  
 فتكون في المحسّات هي في الأعيان الخارجية التي  
 نحسّها فيها ؛ فإننا إذا نظرنا إلى شيء مثلًا نظرة عمودية  
 فأحسّينا استداره ، حكمنا بأن الشيء المنظور إليه  
 مستدير ؛ أما إذا نظرنا إلى شيء من زاوية مائلة فأحسّينا  
 سطحًا يضيّ الشكل ، فإن هذا الإحساس قد يحملنا  
 على الاعتقاد بأن الجسم المنظور إليه مستدير الشكل  
 أيضًا . ونحن لا نعني عادة بالمحسّات من حيث هي محسّات  
 بل بالأعيان المادية التي هذه المحسّات مظاهر لها ، لأن  
 الذي يعيننا أو يعوقنا في ميدان النضال في الحياة إنما  
 هو أعيان الموجودات لا المحسّات التي ندركها منها .

هذه هي نظرية «بروض» في المعرفة، أما في مذهبها  
الميتافيزيقي — وخاصة في العلاقة بين الحياة والمادة —  
فهو من ينتصرون لنظرية «التطور الفجائي» التي سبق  
شرحها<sup>(١)</sup>. يقول أتباع هذه النظرية إن في العالم كائنات  
كل منها «كل» مؤلف من عناصر أو أجزاء مرتبة  
على هيئة خاصة، ولا يمكن معرفة خواص كل من هذه  
الكائنات من العلم بخواص الأجزاء التي تتألف منها لو  
أخذ كل من هذه الأجزاء على حدة، أولو أخذت الأجزاء  
كلها مجتمعة في كائن واحد. ولا يكفي لفهم الكائن ،  
أو «الكل» الذي يبرز إلى الوجود خاءة ، أن نفهم  
وظيفة كل جزء من أجزائه على انفراد ، بل يجب  
أيضاً معرفة القوانين التي يسير بمقتضاها «الكل» عند  
اجتماعه في هيئة خاصة. والحالة الثانية التي عليها الكائن  
مستقلة عن الحالة الأولى . ويقول «بروض» إن هذا  
نوع من البروز أو الظهور الفجائي مشاهد في الكائنات

(١) راجع فلسفة لويبد مورغان في هذا الكتاب .

غير العضوية ؛ فإننا لا نستطيع أن نستتبع خواص المركبات غير العضوية من خواص العناصر المختلفة التي تتألف منها هذه المركبات . والأمر أعمق وأغرب في الكائنات الحية ، فإنه يظهر أن في الكائنات العضوية التي من نوع واحد نزعة طبيعية عامة تدفع بها إلى الانضمام بعضها إلى بعض تحت الظروف الملائمة بحيث يظهر عن ذلك الانضام مركبات جديدة من نوع أرقى . ويظهر في كل دور من أدوار هذا التطور كائنات جديدة و خواص جديدة ؛ بل يظهر في كل دور تهؤل أو استعداد جديد لتطور الكائن إلى الدور الذي يليه وهكذا . ولنظرية التطور الحيوى الفجائي ميزة خاصة إذا فورنت بنظرية «الحيوية الميكانيكية» ؛ وذلك أنه يمكن الاستغناء بالأولى عن افتراض وجود قوة إلهية فعالة في الكون بخلاف الثانية .

أما العلاقة بين الجسم والعقل فهى في نظر «بروض» علاقة وثيقة مستحکمة ؛ ذلك أن العقل يظهر أثره في

الجسم في الأحوال النفسية الإرادية ، ويظهر أثر الجسم  
في العقل في حالات الإحساس . أما إذا لم نصف العلاقة  
بين الجسم والعقل بأنها علاقة تفاعل مشتركة ، فذلك  
لأن كلمة « تفاعل » لا تعبر بالضبط عن معنى العلاقة  
التي بينهما .

وما يسترعي النظر في فلسفة « بروض » بوجه خاص  
ما يسميه « بالعوامل النفسية » ؛ فإنه يرى في بعض  
الظواهر النفسية الشاذة دليلاً كافياً يبرر اعتقاده بأن  
العقل ليس مجرد ظاهرة عارضة<sup>(١)</sup> من ظواهر البدن  
مفتقرة في وجودها إليه وحده . ولذلك يرى أن العقل  
جوهر مركب من شيئين : جسم حي ، وشيء آخر  
يسمي « بالعامل النفسي » . والعامل النفسي ليس عقلاً  
في ذاته ، ولكنه باتصاله بالأجسام يظهر عنه عقول

(١) يشير إلى نظرية « الظاهرة العارضة » - (Epiphenomenalism)  
وهي النظرية التي تفسر العلاقة بين الجسم والعقل على أساس  
أن العقل ظاهرة عارضة للجسنه وليس لها أثر ما في المخ نفسه الذي هو أصلها ،  
بل هي أشبه بشرارة عارضة تقدّمها الآلة البخارية . (الترجم)

مختلفة . زد على ذلك أن العامل النفسي مستقل عن الجسم بحيث يمكن وجوده دون الجسم ، بل يمكن أن يتصل اتصالاً وقتيًا بجسم شخص حي — كما هو الحال في « الوسيط » — فإنه يظهر في « الوسيط » جميع صفات الشخص الميت الذي حل هذا العامل النفسي بذاته يوماً ما . وهذه النظرية لا تدع مجالاً للقول بإمكان بقاء العقل البشري كاملاً بعد مفارقته للبدن .

أما آراء « بروض » في منزلة العقل من الطبيعة ومستقبله فيها فلم تحدد أو تشكيف بعد ، ولكنها لا يظهر فيها روح التفاؤل . فهو يرى أن دوام تطور العقل ورقمه لا هو بالأمر المستحيل ولا بالضروري ؛ أما إمكان تطوره وتقديمه فيتوقف على عالمنا بالعقل والحياة عالماً دقيقاً ، وهيمنتنا عليهمما من قبل أن يهدم كيان حياتنا الاجتماعية عاملاً : أولها جعلنا بحقائق النفس والحياة ، وثانيهما تزايد عالمنا بالمسائل الطبيعية والكيميائية . ويستحيل التنبؤ الآن بأيهما الذي كتب

له الفوز والغلبة في ميدان النضال : الحياة وعلم النفس  
أم الفناء وعلم الطبيعة ؟ غير أن الفناء وعلم الطبيعة قد  
قطعوا شوطاً بعيداً في الميدان وتقديماً بذلك الشوط على  
الحياة وعلم النفس .

(٣٦) ارل رصل<sup>(١)</sup> Earl Russell ولد سنة ١٨٧٢

يطلق « رَصِيل » على فلسفةه أسماء كثيرة ؛ فيصفها  
أحياناً « بالذهب الذري المنطق » ، وأحياناً يسميه  
« مذهب الوحدة المتعادلة » ، ومذهب الكثرة ،  
ومذهب الواقع . وسترى أنها تحتوى هذه  
العناصر كلها .

ويحاول « رصل » - جرياً على عادة الفلسفه

(١) الارل برتراند رصل من أسرة من أعرق الأسرات الانجليزية  
نبا وزعيم الفلسفة الانجليز في العصر الحاضر : غريب الأموار كثير  
النظر في آرائه الاجتماعية ، وهذا السبب أقصى عن جامعة كبرى التي كان  
أستاذاً بها . ولا تخف شهرتة العالمية عند الفلسفة وحدها ، بل هو عالم  
طبيعي ورياضي كبير ، وكاتب اجتماعي وفلاسوف من فلاسفة التربية . وله  
في كل هذه الميادين مؤلفات كثيرة ولكن أهمها الرياضية والمنطقية والفلسفية .  
(المترجم )

التجريبيين من الإنجليز — أن يخلل العالم المحسوس إلى عناصره الأولية، ويطلق على هذه العناصر اسم «الذرات». ولكنه يتوجب الخطاً الذي وقع فيه جون لوك وأتباعه باعتقادهم أن الكل المركب ليس سوى مجموع الأجزاء التي يتربّك منها الآثار العلية التي يخدمها كل جزء من هذه الأجزاء على حدة. ولذلك يرى «رصل» أن «المركب» قد يفقد خواصه العلية إذا حلّ إلى العناصر التي يتربّك منها. ولكنه يقول على الرغم من هذا إن «المركب» يتألف بالفعل من أجزاء، ولكنهما أجزاء مرتبة على نظام خاص. ومن أجل ذلك يطلق على فلسفته اسم «المذهب الذري المنطقي»<sup>(١)</sup>.

وليس الفلسفة في نظر «رصل» دراسة يراد بها الاستعاضة عن العلوم، بل هي دراسة متممة للعلوم

(١) فهي «ذريّة» لأنها تثبت وجود العناصر الأولية التي يتربّك منها العالم المحسوس، ومنطقية لأنها تقرر أن هذه العناصر يتربّك منها «الكل» الذي هو الكون على نظام منطقي خاص، لأن العلاقات التي ترتبط بها أجزاء الكون علاقات منطقية.

بما تفترض من الفروض النظرية عن طبيعة العالم بأسره .  
ولما كانت العلوم و «الذوق الفطري» كلامها يفترض  
وجود كثرة من الأعيان الخارجية والحوادث الطبيعية ،  
مستقلة في وجودها عن أي عقل مدرك لها؛ ولما لم يتم  
دليل مقنع على إبطال دعواها ، قال «رصل» إن في  
العالم الخارجي حقائق كثيرة مستقلة عن العقل . وهو  
بهذا القول ينتصر لمذهبين فلسفيين : مذهب الواقع ،  
ومذهب الكثرة . ولكن ما هي طبيعة العناصر الحقيقة  
التي يتركب منها العالم؟ أما هو فينكر المذهب المثالي  
القاتل بأنها عناصر نفسية ، وإن كان يعتقد في  
الوقت نفسه أنه فرض محتمل الصدق . ولكنه أشد  
إنكاراً للمذهب المادي ، لاسيما أنه تبين من الأبحاث  
العلمية الحديثة أن المادة ترجع في نهاية تحليلها إلى مجرد  
إشعاع أو طاقة موجية . أما هو فيفضل أن يعتبر الأصل  
الذى يتركب منه العالم شيئاً لا هو بالمادى ولا هو بالعقلى .  
ويصفه بأنه أصل «محايد» أو «متعادل» بالنسبة إلى

المادة والعقل؛ وهذا الأصل الذي يتركب منه العالم جميعه هو في نظره من نوع واحد، ويعني به «الحوادث». ولا يتعارض مذهب الوحدة - كما يفهمه «رصل» - مع مذهب الكثرة، فإن الوحدة عنده هي وحدة في الكيف، في حين أن الكثرة التي يقول بها إنما هي كثرة في الجوهر. بعبارة أخرى يعتقد «رصل» أن العالم كله مركب من نوع واحد من الهيولي، ولكنه يعتقد إلى جانب هذا أن في العالم عدداً عظيماً من الحوادث كل حادثة بسيطة منها وحدة مستقلة (عقلانياً) استقلالاً ذاتياً. وهناك نص عبارته: «يتكون العالم من جملة من الموجودات لاندرى إذا كانت متناهية أو غير متناهية في العدد، مرتبطة بعضها بعض بعلاقات مختلفة، وربما كان لها أيضاً كيفيات مختلفة: وهذه الموجودات هي التي نطلق عليها اسم «الحوادث».

أما فيما يتصل بمسائل الحياة العملية وقيمتها، فإن «رصل» ينظر بعين الازدراء إلى طريقة الوعظ المستند

إلى النصوص<sup>(١)</sup> : تلك الطريقة التي ورثها فلاسفة عن رجال الدين ؛ ويرى «أن الفلسفة لا تستطيع بنفسمها أن تعين الغايات من الحياة ، وإن كانت تستطيع أن تحررنا من قيود التحيز والتحزب ، ومن تشويه الحقائق الذي يورثه قصر النظر ». كتاب مختصر في المعرفة

(٣٧) ماكنجارت<sup>(٢)</sup> ١٩٢٥ — ١٨٦٦ J. E. Mc Taggart

كان «ماكتجرت» في رأيه في ماهية المعرفة من أنصار المذهب الواقعي ، وفي رأيه في ماهية الوجود من أنصار الفلسفة المثالية . أما المعرفة فهي في نظره الاعتقاد الصحيح . ويكون الاعتقاد صحيحاً إذا طابق

(١) يعني بها الطريقة التي كان ياجأ إليها رجال الدين بأن يتخذوا نصا من نصوص الكتاب المقدس ويعملوه أساسا يتناولونه بالشرح والتعليق ويتبعون منه مبادئ الدين وتعاليمه من غير أن يزيدوا عليه أو يتقصوا منه . وقد ورث بعض الفلاسفة هذه الطريقة عن رجال الدين فاستخدموها في شرح مسائل الأخلاق . (المترجم)

(٢) عالم بريطاني كان أستاذًا للفلسفة بجامعة كبردج . عنى بدراسة هيجل خاصة وألف وحاضر فيها كثيراً ولم تخلي فلسفته من التأثر بالفلسفه الهنجارية وبالفلسفة المثالية بوجه عام . مات قبل أن يشتمل نضوجه الفلسفى . (المترجم)

الواقع : أى إذا طابق شيئاً ما يكون ذلك الشىء أمرًا وجودياً . وليس المراد بنسبة المطابقة نسبة التمايل ، ولكتنا لا نستطيع أن نحددها بأكثـر من ذلك .

والوجود والحقيقة في مذهب « ما كتجرت » صفتان لا تقبلان التعريف : وكل ماله وجود فهو حقيق بالضرورة ، ولكن ليس من الضروري أن كل ما هو حقيق يكون أمرًا وجودياً ؛ فإن كيفيات الأشياء ونسبها من حيث هي كيفيات ونسب ، حقائق في ذاتها من غير أن يكون لها وجود . أما الكيفيات والنسب التي للأشياء الموجودة بالفعل فيمكن القول بأنها موجودة . وينكر « ما كتجرت » وجود الزمان والمادة وما يقع عليه الحس ، لأنـه يعتقد أنـ العالم روحي مركب من وحدات روحية مرتبة في نظام أولى بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع . وجوهر هذه الروحانيات — أو هذه النفوس — ينحصر في أنها تعقل ذاتها أو غيرها ، وهو تعقل يصحبه شعور وجـداني إرادـي . وينـكر

أيضاً أن العالم مخلوق ، لأن كل مخلوق واقع في الزمان ولا شيء من العالم واقع في الزمان . ثم يزيد على ذلك بقوله إن مظاهر التدبير ، أو المظاهر التي تدل على وجود الغاية في الكون ، لا تدل على أن العلة الممكنة في هذا التدبير هي عقل شاعر لا غيره ، لأنه يرى أن جانباً عظيماً من النظام في الكون ومن الاتجاه نحو الخير تابع لطبيعة الوجود ذاتها .

(٣٨) سنتيانا<sup>(١)</sup> G. Santayana ولد سنة ١٨٦٣

أنحدر من أصل إسباني ، ولكنه اليوم شاعر أمريكي الفيلسوف . ويعکن وصف فلسفته بأنها «واقعية تقديرية » وإن لم يكن ذلك وصفاً دقيقاً لها من جميع وجوهها .

(١) جورج سنتيانا ولد في مدريد سنة ١٨٦٣ ثم ذهب إلى أمريكا وعنه من العمر تسع سنين . تعلم في جامعة هارفارد وبعد حصوله على درجة العلمية عين مدرساً فيها : ولكنه مل الحياة في أمريكا وناقت نفسه إلى العيش في جو هادئ وابعد عن تلك الحركة الدائمة الصاخبة ، فذهب إلى كبردرج وظل بها نحو من سنة ثم طاف كثيراً من بلاد إنكلترة =

ويسلم «سنتيانا» بوجود حقائق وراء الموجودات التي ندركها ، ويرى أنه لا سبيل إلى إدراك العقل لهذه الحقائق إدراكاً مباشراً ؛ والذى يدفعنا إلى التسليم بوجودها هو «اعتقاد غرزي» فينا ، لأنها أمور ليست في متناول إدراكنا . أما الذى يكشف لنا في الإدراك فيتألف من صور ذهنية وأفكار ومظاهر مختلفة لسطوح أجسام ، وصفات عامة لها . وهذه كلها أمور تنسبها إلى هذه الحقائق المجردة التي لا تقع في محيط إدراكنا . ويطلق «سنتيانا» على الصور الذهنية والأفكار وغير ذلك مما ذكرناه اسم «الماهيات» essences أو الجوادر . وعلى هذا فكل ما يصوّره الحسن من الصور المعهودة لنا ، وكل النظريات العلمية والمعتقدات الدينية إنما هو من هذا العالم – عالم الجوادر .  
ويكفي اعتبار هذه الأشياء كلها – أي النظريات العلمية والمعتقدات الدينية الخ الخ – أساليب مختلفة ، وإن

== وفرنسا . وهو أكبر شاعر فيلسوف تixer به أمر يكال يوم : وفالنته هي فلسفة الشعر والجمال والدين . (المترجم)

كانت غير متناقضة ، للتعبير عن حقيقة واحدة فوق  
طور الإدراك .

ويعتقد سنتيانا أن القول « بالمادية » فرض يستمد  
صحته من العرف ، وأن الدين قصة خرافية ابتدعها الضمير ،  
« وأن الكل قصة حالم . . . فالإحساسات أحلام تر  
سراها ، والإدراكات الحسية أحلام يستطيع العقل أن  
يُبيّنها ويزيد فيها طوع إرادته ؛ والعلوم أحلام جردها  
العلماء عن مادتها ، وضبطوها وقاسوها وجعلوها تناسب  
تناسباً دقيقاً مع ظروفها . ويلزم من هذا أن المعرفة  
دائماً جزء من الخيال من حيث اصطلاحاتها ومصدرها ،  
ولكنها صارت بفضل نشأتها وبفضل الغرض المقصود  
منها ذِكرة أو دليلاً يرشد الإنسان إلى ما في الطبيعة  
من مصادر إسعاد له .

ثم إن « سنتيانا » يرى أن الحياة العقلية بأسرها  
وليدة الحياة الحيوانية ، وأنها قد خضعت دائماً لتأثيرها  
في أحضان الطبيعة ؛ وأن الأفكار الإنسانية ليست

سوى رموز وإشارات لها مغزى وقيمة ، أو هي كما يقول « نغمات داخلية تنطق بها عواطف الإنسان كما تنطق بها فونه ». وتصبح هذه الأفكار معقولة لسبعين : الأول لما فيها من الانسجام الذاتي ؛ والثاني لأنها تطابق الحقائق الخارجية المتحققة بالفعل أو المحتملة الواقع .

والعقل البشري في نظر « سنتيانا » عقل شِعْرِيٌّ في أصل جبلته . والحكمة هي في أن يواجه الإنسان الأمور بغير باسم غير حاسب لأى حادثة حساباً . وليس للعقل عنده أثر عملي لأنه مجرد ظاهرة عارضة : « فوظيفته أشبه بوظيفة الطقوس الدينية لأنه ينظر بعين ملؤها الرهبة إلى ما ينتاب البدن من الأحداث الجليلة وما يعتريه من الخظوظ » . والخير الحقيق الذي في مقدور الإنسان الحصول عليه ، هو في نظر « سنتيانا » اللذة التي يستمدتها الإنسان من إعمال عقله ، والسرور الذي يدخله إلى نفسه ما تنتجه قريحته من ضروب الفنون .

(٣٩) الجنرال اسمطس<sup>(١)</sup> ولد General J. C. Smuts

سنة ١٨٧٠

وضع « اسمطس » خلاصة لمذهب فلسفى سماه فلسفة « الكل »؛ وهو يعنى بهذا أن فى طبيعة الأشياء نزعة متجهة على الدوام نحو تكوين هيئات منتظمة يسمى كل واحدة منها « كلاً ». و « الكل » في نظره ليس مجرد جملة من العناصر أو الأجزاء مجتمعة في شيء واحد ، وإنما هو كائن له هيئته التركيبة الخاصة (أوله صورة خاصة كما يقول أرسطاطاليس ) . ومن أجل هذه « الصورة » ، أو هذه الهيئة التركيبة كان « للكل » استعدادات وقوى أعظم من تلك التي لأى مجموعة مؤلفة من أجزاء متراكمة . ويقول « اسمطس » إن هذا

(١) فيلسوف وسياسي انجليزى : درس القانون في جامعة كبردرج وتقلد مناصب وزارية كثيرة في جنوب افريقيا : منها وزير المفاني وزيراً الداخلية . اشتراك في حرب البوير وأيلى فيها بلاء حنا ؛ وكان في سنة ١٩٣١ مديرًا لجامعة سنت أندروز باسكتلندا . ألف في الفلسفة وفي الشؤون الافريقية الساسية . (المترجم )

الاتجاه نحو تكوين «الكل» أمر مشاهد في جميع أنحاء الكون ، وهو في نظره الأساس الذي بنى عليه العلامة نظريتهم فيما يسمونه « بالتطور الإبداعي » أو « التطور الفجائي » ، تلك النظرية التي تعارض مع نظرية الميكانيكية البحتة في الطبيعة .

ويرى اسمطس أن في العلوم الحديثة أدلة كافية تؤيد نظريته الفلسفية في « الكل » . فالزمان والمكان مثلاً لا يعتبرها العلامة اليوم كمَّين متصلين متجانسين ، بل يعدونهما كمَّا واحداً ( هو المكان الزماني ) منحرفاً ومنحنياً له هيئته تركيبة خاصة<sup>(١)</sup> . وكذلك الحال في

(١) أي لا يعتبر العلامة الحديثون الزمان والمكان كمَّين متصلين متنتظمين يتغير كل منها تغيراً منتظمًا ويتخذ قيمتاً متواضلة كما كان الحال من قبل ، بل يعتبرون الزمان والمكان كـما واحداً ذا أبعاد أربعة يطلقون عليه « الزمان — المكان » أو « الكون الزماني المكاني » . أما فكرة اخناء « الكون الزماني المكاني » فأخذوها من فكرة اخناء السطح ، ولو أن اخناء السطح يمكن تخيله في الذهن باقتراض رسم السطح في الفضاء . أما اخناء « الكون الزماني المكاني » فمن العبث محاولة تخيله على هذا النحو ، إذ أن السطح المنحنى في هذه الحالة ذو أربعة أبعاد ( هي الثلاثة المكانية والبعد الزماني ) فيحتاج في اخنائه إلى فضاء تزيد أبعاده عن أربعة وهذا ما لا يستطيع العقل أن يتخيله . أما طريقة الرياضيين في تفكيرهم في

المادة ، فإن العلماء الحدثين يفسرون تركيبها تفسيراً  
أدق وأوفى . منعوا العالى لتفيد ردهنا

ويبحث علم الكيمياء في أنواع العناصر المختلفة التي  
هي نتيجة ترتيب وتوزيع الذرات والجزئيات المادية  
في تركيب مختلف ، في حين يبحث علم الطبيعة في  
الذرات نفسها من ناحية اختلاف خواصها باختلاف  
نظام الالكترونات والبروتونات التي تتركب منها  
على هيئة مجموعات شمسية . فالمادة اليوم التي تعتبر  
مجموعه من الشحنات الكهربائية ، غير المادة بالأمس  
التي كان يعتبرها العلماء جسماً جامداً لا حراك فيه .

زد على ذلك أن وجهة النظر الحديثة في المادة من  
شأنها أن تقرب مسافة الخلف بين المادة غير الحية  
والمادة الحية ( البروتوبلازم ) : فإن الخلية تختلف عن  
الذرة في أنها أكثر تعقيداً وأدق في تركيبها ووظيفتها ،

---

== هذا الموضوع فبنيه على تعميم المعادلات الرياضية لاغتناء السطح ذي  
البعدين — بشكل منطقى بخت — بحيث تتطبق هذه المعادلات على السطح  
ذى الأربعة الأبعاد الذى هو السكون الزماني المكان . ( المترجم )

وبما بين أجزاءها من التضامن في الفعل ، ذلك التضامن الذي يحفظ على الخلية كيانها العام ؛ وهذه كلها خصائص لا وجود لها في الذرة . على أن هذا القول ليس قاصراً على الخلية الواحدة ، بل هو أصدق في تطبيقه على الكائنات الحية التي تتركب من ملايين من الخلايا .

وكما أن « الشيء » في عرف أصحاب « النظرية النسبية » ليس إلا مجموعة حوادث يتالف منها نظام خاص ، كذلك الكائن الحي ليس إلا شطرًا من التاريخ مجتمعةً حوادثه في كائن واحد . ولا نعني بالتاريخ هنا الجزء الحاضر منه خسب ، بل جزءاً كبيراً من الماضي والمستقبل كذلك .

« والكل » الذي يلي الكائن الحي في درجة الرقي في نظر « اسمطس » هو العقل . ومتماز العقول (أو الآلات النفسية كما يسميه ) بأن مركز التدبير فيها هو « الشعور » ، وبأن لها قوة على التجديد ذات أثر بعيد في الحياة . وأرقى أنواع « الكل » التي نعرفها هو

«الشخصية» التي أهم مميزاتها الحرية الكاملة والقدرة على التجديد.

واللعالم في نظر «اسطس» صفتان متناقضتان:

«الميكانيكية» البعثة، وحرية التولد. وتوجد «الميكانيكية» حيث تحدث الأجزاء المجتمعة في شيء من الأشياء آثارها بحيث يكون الأثر المجتمع مساوياً لمجموع الآثار الفردية التي تحدثها الأجزاء. إلا أن النزوع نحو «الكل» — الذي أسلفنا القول فيه — وما له من خاصية الخلق، في تغلب دائم على الميكانيكية البعثة في عملية التطور العام. فإذا وصلنا إلى مستوى العقل أو مستوى الشخصية <sup>أَفْئِنَا</sup> التفسير الميكانيكي البحث لا يعني فتيلاً. ولكن مع هذا ينبغي إلا نعتقد أن العقل والحياة عاملان جديدان؛ بل الذي يلزم اعتقاده هو أن الحياة والعقل والشخصية أنواع من «الكل» المادي المركب، يلي كل منها الآخر في سلسلة التطور من غير أن يحدث اللاحق منها اضطراباً أو فساداً.

بالسابق الذي يستند إليه في تطوره؛ إذ كل حلقة جديدة  
في سلسلة التطور قائمة على أعقاب الحلقات القدمة التي  
تسبّقها غير متنافية مع وجودها. ومن هذا يتبيّن أن  
العالم بأسره مدفوع بطبيعته إلى الانحراف عن طريق  
الميكانيكية البحثة، ومتوجه نحو تكوين «الكل»،  
وهذا هو المثل الأعلى الذي يسعى العالم بأسره إلى تحقيقه  
وبتحقيقه تتحقق منه غايته.

أما الخير الأعظم، أو الخير المفض في فلسفة  
«اسطس» فهو أن يحقق الكائن كماله الذاتي تحقيقاً  
يتجلّ فيه الحرية والانسجام التامان؛ وهو يرى أن  
الزعة الفطرية نحو تكوين «الكل» كفيلة بتحقيق  
المثل العليا في الحياة – وهي السعادة والحق والخير  
والجمال، لأنها كلها أمور متصلة في طبيعة الأشياء  
ـ دعو إليها تلك الزعة السابقة.

## الفصل العاشر

### الوافد بين العلم والفلسفة والديانة

في العصر الحاضر

قد تبين مما ذكرناه إجمالاً عن فلسفة المحدثين  
والمعاصرين ما في هذه الفلسفة من حياة قوية فتية  
وما فيها من فكر ناطق بروح الجيل الحاضر . ولكن  
قد يهم ساخر بقوله إن هي إلا ترجيع لصدى أصوات  
الفلسفه السابقين ، وإن هي إلا بقايا أفكارهم مع قليل  
من التحوير والتغيير . وقد يحلل ذلك الساخر المذاهب  
الفلسفية الحديثة إلى عناصرها ليเห็น أنها في صميمها مزيج  
من الأفكار مستمد من فلسفة هرقليط أو بارمنيديس ،  
أو أفلاطون أو أرسطو ، أو ديكارت أو اسبنوزا ،  
أو لوق أو لينتر ، أو كنت أو هيجل أو شلينج

أو شوبنهاور . بل ربما زاد على ذلك فوجه إلى الفلسفة  
برمتها انتقاداً طالما ردده الناقون منها ، أعني أن التفكير  
الفلسفي راً كد لا يتحرك ولا يتقدم .

ولكنا لازم مبرراً مثل هذا الموقف الذي يقفه  
بعض النقاد من الفلسفة الحديثة ، ولا لازدرائهم إياها ،  
وإن كنا قد نسلم ببعض الاعتبارات التي يستندون إليها  
في دعواهم . انظر إلى تاريخ الحضارة الإنسانية نفسه ،  
فإذا قتله إلا شطراً قصيراً جداً فإذا قسته بتاريخ  
الأرض التي نعيش عليها ، أو بتاريخ الكون الذي هذه  
الأرض جزء منه ؛ فقد بلغ بتاريخ الحضارة الإنسانية  
قصره إلى حد أدنى وصفه بعض العلماء بأنه « تاريخ إقليمي  
أو موضعي » . ثم اعتبرْ بعد ذلك تاريخ الفلسفة منذ  
نشأتها ، فلن تجد إلا جزءاً خاصاً من ذلك « التاريخ  
الإقليمي أو الموضعي » يصف لنا ناحية معينة منه ،  
ظهر أول ما ظهر منذ خمسة عشر قرناً ، وقضى ما يربو  
على نصف هذا الزمن تحت عوامل الضغط والاضطهاد .

زد على ذلك أن المسائل الفلسفية ليست من السهلة  
بحيث يمكن حلها أو تفسيرها تفسيراً يجتمع عليه عامة  
الفلسفه؛ فهى تختلف في هذا الصدد عن المسائل  
العلمية التي يكاد يجمع جمهور العامة على تفسيرها لأن فى  
استطاعتهم تحقيق ما وصلوا إليه من نتائجها تحقيقاً عملياً:  
وهذا التحقيق غير ميسور للفلسفه. لا، بل إننا نرى أنه  
كما صلحت طائفه من المسائل للبحث أو التحقيق العملي  
استقلت عن الفلسفه التي هي أصلها، وأصبحت عالمًا  
منفصلاً عنها. وبهذه الطريقة بقيت الفلسفه على الدوام  
الميدان الذي تبحث فيه المسائل النظرية العميقه التي  
يصعب حلها حالاً مرضياً مقنعاً؛ ولكنها من ناحية  
أخرى مسائل يعز على جمهور الأذكياء من الناس أن  
ينضوا الطرف عنها أو يقفوا أمامها مكتوف الأيدي.  
ولما كان الزمان في تغير مستمر، ونحن في تغير مع  
الزمان، كان أقل ما يفعله أهل عصر من العصور، أن  
يصوغوا المسائل القديمة وحلول هذه المسائل في قالب

جديد يتفق مع الروح الفكرية والروح اللغوية لهذا العصر ؛ فإن المبالغة في طلب الابتكار ، والغلو في الابتكار نفسه قد يغلب شرها على خيرها . أما الذي لا غنى للباحث في أي علم من العلوم عنه ، فهو معرفة تاريخ ذلك العلم ؛ وربما كانت الحاجة إلى هذا أمس في الفلسفة منها في أي علم آخر ، فإن الفلسفة لا تفرق بين القديم والحديث في تاريخها ، بل تاريخ الفلسفة كله حديث .

ومن الأمور التي تسترعى نظر الباحث في فلسفة الحديثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتعاضد بين رجال العلم ورجال الفلسفة ، وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثراً في شطر كبير من القرن التاسع عشر ؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شيء من الجفاء ، وكان لذلك الجفاء أثره السيء في كل من الاثنين على السواء ، لأنه في ذلك العصر غلت الروح المادية على العلامة ، وضعف في الفلسفه اعتبارهم للواقع . فنحن

نرحب اليوم بهذه الروح الجديدة ، روح المؤازرة  
والمؤاخاة بين العلم والفلسفة ، وإن كنا نشعر أنَّ تغير  
وجهة نظر بعض العلماء قد لا يخلو من ضرر ، فإنَّ  
الانتقال من المادية المتطرفة إلى الروحية المتطرفة كان  
سريعاً وبخائياً . وربما كان أعظم سبب في ذلك الانتقال  
إدراك العلماء للمادة إدراكاً جديداً كما أسلفنا ، فإنَّ  
القول بأنَّ المادة العصبية التي لا يمكن نفوذ الأجسام فيها  
مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية ، قد حمل  
بعض الناس على الاعتقاد بأنَّ المادة قد فقدت ماديتها  
وظهرت بظاهر روحي جديد . وهذا يذكرنا بقصة  
طريقة أخبر بها بعض كبار القساوسة عن فتاة صنلت  
طريق الفضيلة ، فلما سئلت عن طفلها الذي ولدته في  
الزنا أجبت ، وهي تتلوس في رفع العقوبة عنها ، «ما هو  
إلا طفل صغير جداً» ! (فلم يشفع لهذه الفتاة صغر  
حجم طفلها ، ولم يخرجها عن أنها زانية) كما أنَّ المادة لم  
يخرجها عن ماديتها صغر حجم ذراتها ولا لطافة تركيبها :

فهي لا تزال مادة لا عقلاً . زد على ذلك أن بعض كبار العلامة الحديثين مثل « ج . ج . طمسون » لا يسلمون بالرأي القائل بعدم جوهرية المادة في جميع تفاصيله . وأنك لترى إلى جانب النظريات الحديثة في طبيعة المادة مبدأ آخر أصبح يسلم به جمهور عظيم من العلامة وهو المعروف بببدأ « الإمكان الصرف » . وقد كان للاعتقاد بهذا المبدأ أثر كبير في تغيير وجهة نظر بعض العلامة في طبيعة الكون وصيغها صيغة دينية ، وأصبح له اتصال وثيق بالأراء الحديثة في المادة ؛ فقد وجد مثلاً أنه يستحيل معرفة طاقة<sup>(١)</sup> الذرة وموضعها في آن واحد ، وفسر هذا بأن الإلكترونات أو الذرات ليس لها طاقة معينة ولا موضع معين ، وأن عدم تقييدتها ذاتي لها . وقد استنبط العلامة من هذه الحالة الخاصة

(١) ولفظ الطاقة هنا غامض غير محدود ، إذ الطاقة أنواع مختلفة منها ما يمكن معرفته ومعرفة « الوضع » في آن واحد وذلك مثل طاقة الوضع ومنها ما لا يمكن مثل طاقة الحركة . على أن الفول بمعرفة الطاقة كل ذرة فيه شيء من الناشر في التعبير ، فإن المعروف ليس هو طاقة كل ذرة ، بل متوسط طاقة الذرة . (المترجم)

التي زعموا أنها تدل على محض الإمكان مبدأً عاماً أطلقوا عليه اسم «مبدأ الإمكان الصرف»، واستند إليه بعضهم في إنكار العلية في العالم الطبيعي، بعد أن كانت فكرة «العلية» عماد العمامء السابقين وأساس الفلسفة الميكانيكية.

وقد استغل «مبدأ الإمكان» في تفسير «الاختيار» في الأفعال الإنسانية الإرادية، وفي تفسير المعجزات وما إليها من خوارق العادات، فكان له بذلك وقع كبير ليس في نفوس رجال الدين خسب، بل وفي نفوس بعض العمامء الذين بدءوا يُعنون عناية خاصة بالتفكير الديني وأسانيه. غير أن مغزى هذا المبدأ الجديد وأهميته لا يزال موضع بحث العمامء، ولذلك يعتبره «أينشتين» وغيره مجرد مخرج يلجم إلية العمامء اليوم جهفهم بحقيقة الأمر، ويتوقعون العودة عاجلاً إلى فكرة جديدة قوية في العلية في دائرة البحوث العلمية.

ومن ناحية أخرى يرى العمامء أن الذرات يحصل

فيها أنواع من التغير ( كالتغير الحاصل بفعل التجزؤ في الذرة ) في أوقات معينة ، وأن هذا التغير يجري على نسب ثابتة ، لذلك يعتمدون في تجارتكم وأبحاثهم على القوانين الاحتمالية التي يصلون إليها بحسابهم لهذه النسب الثابتة . ويدل اعتمادهم على هذه القوانين على وجود اطراد في وقوع الحوادث الطبيعية ، وعلى وجود مبدأ الضرورة أكثر من دلالته على وجود الصدفة العمياء ، أو مبدأ الإمكان الصرف .

كان من نتيجة هذه الأبحاث العلمية النظرية التي لم نشر إلا إلى القليل منها ، أن أتجه بعض العلماء أبحاثاً جديداً لا يمكن وصفه إلا بأنه نوع من التصوف ؛ ففهم يصفون العلوم مثلاً بأنها ليست سوى جملة من الرموز ، ويتحذرون من هذه الرموز أداة يفسرون بها العالم ، فيذهبون بما فيه من جمال وجلال ويصورونه بصورة جوفاء لا حياة فيها . وهذه وجهة نظر من طبيعتها أن تؤدي إلى الاعتقاد بأن الوجود الحقيق عقلٍ مثالٍ : أي

أن العالم بأسره يُرَد في نهاية التحليل إلى الفكر أو أنه هو الفكر . أما أن هؤلاء العلماء قد قصدوا كل هذا بالفعل فهذا أمر لا نستطيع الجزم به ، فإننا نجد بعضهم يصف العالم بأنه « فكر » في الوقت الذي نجده هو نفسه يصفه بأنه « نور » : والجمع بين الوصفين يدل دلالة صريحة على مقدار الفموض الناشئ عن عدم الدقة في تفكير هؤلاء العلماء . والظاهر أنهم لا يدركون تمام الإدراك معنى « الرمزية » التي يتكلمون عنها ؛ فإن الرمز دائمًا شيء من نوع ما يدل على شيء آخر من نوع آخر .

نعم يقتضي استعمال الرموز وجود الفكر ، فإن الفكر وحده هو الذي يرمز بشيء ليدل به على شيء آخر ، ولكن استعمال الرموز لا تقتضي وجود الفكر وحده ، فإن الشيء المادي لا يصلح أن يكون رمزاً للشيء آخر إذا لم يكن في الحقيقة مادياً . وكثيراً ما وقع العلماء في خيرة عظيمة وأحاطوا بأساليبهم الفموض بسبب إفراطهم

في استخدام الرموز في العلوم الطبيعية وفي وصف  
الطبيعة ، ذلك الوصف الذي ربما قصدوا به في الأصل  
الإشارة إلى معانٍ الأشياء المرموز إليها .

ولعل ما قدمناه من الملاحظات يكفي في تفسير  
ذلك الوفاق غير المعهود الذي يُعلنُ وجوده اليوم صراحة  
بين العلم والدين . ولا يشك شاك في أن هذه الروح  
الطيبة أبجدى على العلماء ورجال الدين وأنفع من روح  
البغضاء التي استحكمت بين الفريقين ردحاً طويلاً من  
الزمن ، وإن كنا نرى أن مثل هذه الروح الجديدة قد  
لاتخلو من شيء من الخطر : فإن تاريخ العلم شاهد بأن  
العلم قد أتى بأطيب ثمره عندما اتخذ المذهب الطبيعي  
رائده ومثله الأعلى ، وأنه انحط عن هذا المستوى وأضابه  
العمق والجذب عندما وقع تحت تأثير الثالوثي والميثولوجيا  
( علما اللاهوت والخرافات ) . فلنندع العلم إذن يجري  
مجراه ويسير في طريقه الخاص لا يأبه بابتسمات رجال  
الدين كما كان قبل اليوم لا يأبه بعبوسيهم ، فقد كان

ل غاليليو و ديكارت وبول ونيون شعور ديني عميق  
( بل كان بعضهم دينياً إلى درجة أنه كان يكون اعتقاده  
خرافياً )؛ ومع هذا فقد حرصوا كل الحرص على أن  
يضعوا حداً فاصلاً بين عالمهم وعقائدهم الدينية ، وأن  
يضعوا في أبحاثهم العلمية على أساس طبيعية بحثة . فهم  
لهذا خليقون بأن يحذو حذوهم رجال العلم اليوم الذين  
ربما كانت عقائدهم الدينية أقل ثباتاً وأكثر غموضاً من  
عقائد هؤلاء العظماء الذين سبقوهم .

على أننا يجب ألا ننسى أنَّ كلامات المدح التي يتنى بها  
بعض العلماء على الدين بوجه عام قد يؤوّلها رجال الدين  
تاوياً خاصاً يستغلونه في المدافعة عن أصل من أصول  
المعتقدات الدينية أو مسألة من المسائل العملية التي قد  
لا يوافق عليها العلماء أنفسهم؛ وبهذه الطريقة قد يقف  
رجال العلم حجر عثرة في سبيل رقيه والسير به في الطريق  
التي سار فيها وتقدم ، ( ولو تقدماً بطريقاً ، تحت تأثير  
عوامل كان من أهمها العلوم ) ، منذ زمن « برونو »

« غاليليو » و « سرفيتوس » .

أما العلم فيرجع السر في تقدمه العجيب إلى أسباب  
أعظمها التخصص ، أو توزيع المسائل العلمية على العلماء ،  
وليس مما يتفق مع الروح العلمية ، ولا مع التقاليد التي  
درج عليها العلماء أن يكونوا من شيوخ الدين ولا من  
الفلسفه . نعم إن طائفة من أعضاء « الجمعية الملكية »  
في لندرة قد نشروا في العقود الأولى من القرن التاسع  
عشر مجموعة من الرسائل في سلسلة مقالات تعرف  
بمقالات « بردج ووتر »<sup>(١)</sup> عن قدرة الله وحكمته وفضله  
وتحلي هذه الصفات في العالم . وقد مضى الآن نحو قرن  
من الزمان ، ولا يزال الناس يعتقدون بوجود الله  
ويشقون « بالجمعية الملكية » على الرغم من هذه الرسائل .  
ولحسن الحظ لم تشجع هذه الخادثة الكثيرين من أعضاء

(١) نسبة إلى أرل بردج ووتر الثامن ( ١٧٥٦ - ١٨٢٩ ) :  
كان عالماً طبيعياً وأثرياً كبيراً وقد ترك في وصيته ثانيةً آلاته جنبه تتفق  
على كتاب هذه الرسائل ، وهي مزيج من الفلسفة والعلم والدين نشرت بين  
سنة ١٨٣٣ وسنة ١٨٤٠

«الجمعية الملكية» في العصر الحاضر على أن يكثروا من المغامرة في الكتابة في مثل هذه الموضوعات . وليس من شك في أن علماء اللاهوت وال فلاسفة معاً في حاجة إلى تعلم الشيء الكثير من العلماء . فليعلمهم العلماء إذن ، وليقدموا لهم ما استطاعوا . من خدمات جليلة على شريطة أن يعاصروهم عاماً لا فلسفة ولا لاهوتاً . وربما كان الفلاسفة المعاصرون أيضاً في حاجة إلى مثل هذا التحذير ؛ فإنه لما كان عدد كبير من الفلاسفة في بدء نشأتهم علماء في اللاهوت ، كان من الطبيعي أن تحسن العلاقات وتتوثق بين الفلسفة والدين ؛ وهذه ظاهرة نجد أثرها واضحاً جلياً في الجزر البريطانية بوجه خاص ؛ فان جمهوراً كبيراً من فلاسفتها من أكبر أنصار الدين والمدافعين عن عقيدته . وربما كان السر في هذا أن الظروف والمؤسسات العلمية (مثل وقف جفورد) تشجع بالفعل على انتهاج هذه السبيل من جهة ، وتعلى من قدر من ينتهجها من جهة

أخرى . ولكن خير للفلسفة أن تحرر تماماً من ربقة  
العبودية لعلم اللاهوت ، وأن توالى البحث في مسائلها  
الكونية مستقلة بقدر ما تسمح به الضرورة عن كل  
مؤثر خارجي .

# المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب

## ومرادفاتها العربية

### A

Absolute	المطلق ( تستعمل غالباً ويراد بها الله )
Absolute Experience (Royce : Bradley)	الاحداث المطلق
Absolute Good	الخير المطلق
Absolute Idealism	المذهب المثالي المطلق
Abstraction	المعنى المجرد
Abstract Universals	الكلمات
Activity	الفعل ( أن يفعل )
Affirmation	الإيات : الإيمان
Agnosticism	اللاأدرية
Altruism	مذهب الإيثار
Animal - faith	الاعتقاد الفطري
Anthropomorphic	مشبه
Anthropomorphism	القول بالتشبيه
Apriori	أولى
Apriori judgments	الأوليات ( من الفطاب )
Assumption	دعوى
Atheist	غاشد
Atheism	اللحاد
Attribule	مسنة
Attributive Monism	القول بوحدة الصفات
Attributive Dualism	القول باثنتينية الصفات

Attributive Pluralism

الفول بتعدد الصفات

Automatic writing

الكتابة الآلية

Axiology

مبحث القيم

**B**

Behaviour

السلوك

Being

موجود أو الوجود

Being in Consciousness

الوجود الذهني

Biotism

مذهب الفائزين بالحياة

**C**

Categories

المفولات

Cause

العملة

Causal

على

Causality

العلية

Causation

»

Causal connections

العلاقات العالية

Cognition

الادراك : العلم

Cognitive State

حالة عقلية إدراكية

Coexistence

التلاق في الوجود

Common Sense

( الرأي المشترك ) الذوق الفطري

Common sense belief

حكم التيقن الفطري

Comprehension

الادراك

Compresence : togetherness

العلية

Conation

الروع

Concept

المعنى

Conception

الادراك المعنوي

Concrete

اسم الذات

Concrete universal ( Bosanquet ) ( الكل )

Conscience	الضمير
Consciousness	الشعور : الوعي
Contemplation	التأمل : الروية
Contingent	الممكـن
Contingency	الامـكـان
Continuous	متصل
Continuity	الاتصال
Continuum	المتصـلـ
Correlation	التضـافـ
Correlatives	التضـافـيـفـانـ
Cosmos	الـعـالـمـ : الكـوـنـ
Cosmic spirit	الـرـوـحـ الـكـوـنـيـةـ
Creation	الـأـخـلـقـ
Creative evolution	الـتـطـوـرـ الـابـدـاعـيـ
Creed	مـذـهـبـ : عـقـيـدـةـ
Critical idealism	المـذـهـبـ الـثـالـىـ التـقـدـيـ
Critical philosophy	الـفـلـسـفـةـ الـقـدـيـةـ

D

Deity	الـإـلـهـ
Denial - negation	الـنـفـيـ
Determination	الـجـبـرـ
Determinism	الـقـوـلـ بـالـجـبـرـ
Deterministic laws	قوـاـئـيـنـ جـبـرـيـةـ
Dialectic ( Hegel. )	طـرـيـقـةـ هـيـجلـ الـنـطـقـيـةـ
Discursive reason	الـعـقـلـ النـظـرـيـ
Divinity	الـأـلوـهـيـةـ
Doctrine	مـذـهـبـ

Dogmas	العقائد الدينية
Dualism	الفول بالانثنينية أو الشووية
Duality	الانثنينية : الثنوية
Duration ( Bergson )	الدهر

E

Ego	الأنا ( الذات )
Element	عنصر : اسطفنس
Emergent evolution	التطور الفجائي
Empirical	تجريبي
Empiricism	مذهب التجربيين ( مذهب المشبهة : ابن سينا )
Empirical cognition - experience	الحالة الشعورية الادراكية
Energism	مذهب الطاقة
Emotion	انفعال وجدان
Entelechy	الصورة : الكمال : الفعل
Epistemology	مبحث العلم : نظرية المعرفة
Epistemological scepticism	الشك في إمكان العلم
Epiphenomena	الظواهر العرضية
Epiphenomenalism	الفول بعرضية العقل
Evolutionism	مذهب التطور
Experience	خبرة ( أحياناً إدراك )

F

Fact	حقيقة واقعة
Feeling	وجدان
Fictionism - Philosophy ( المذهب الأسطوري : فلسفه كافن )	( المذهب الأسطوري : فلسفة كافن )
of « as if »	
Finite	جزئي : متنه
Finite minds	العقلون الجزئية

**Flux**

التغير

Mذهب التغير ( الفول بتجدد الأعراض )

Substantiatism )

**Form**

صورة : مثال

Formal

صوري : شكلي

**G**

Gnostic

العارف ( غنوسطي )

Gnosticism

الأدرية

Godhead

الألوهية

**H**

Harmony

الانسجام : الناسب

Highest good

أعلى الأعظم

Holism ( General Smuts )

فلسفة « الكل »

Hypostatise

جسم

Hylozoism

الفول بحيوية المادة

**I**

Idea

فكرة

Ideal

مثال

Idealism

المذهب المثالي

Identity

الهوية : المهوهو : الذاتية

Immanent ( opp. transcenden

داخلي في : باطن

Immediate experience

الخبرة المباشرة

Immediate feeling

الوجودان المباشر

Immediate perception

الادراك الحسي المباشر

Immortality

البقاء : الخلود

Implication

التضمن

Individuality

الفردية

Instrumentalism	مذهب الدرائع
Intellect	العقل
Intensional ( Scholastic ) - referential ( modern )	دلاله النفظ على الأفراد
Intrinsic value	القيمة الذاتية
Introspection	التأمل الباطني
Intuition	الذوق : البداهة
Intuitionism	المذهب الذوق

J

Judgment	الحكم
----------	-------

K

Knowable	المعلوم
Knowledge	العلم
Knowledge by acquaintance	المعرفة بالشيء

L

Libertarianism	الفول بالاختيار
----------------	-----------------

M

Manifestation	مظاهر : مجلق
Materialism	المذهب المادي
Matter	المادة : الميولي
Mechanism	المذهب الآلي
Mechanical causation	العلمية الآلية
Mechanical theory	النظرية الآلية
Mediumship	وسيل
Metaphysics	( الميتافيزيقا ) علم ما بعد الطبيعة
Method of agreement	قانون الاتفاق ( في النطق )
Method of concomitant variation	قانون التغير النسبي ( منطق )

Method of difference	قانون الاختلاف ( منطق )
Monads	الذرات الروحية
Monadism	مذهب الذرات الروحية
Moral obligation	النوعية الأخلاقية
Moral principle	المبدأ الأخلاق
Moral value	القيمة الأخلاقية
Multiform pluralism	الفول بعده الكثرة
Mysticism	التصوف
Mystical experiences	أحوال الصوفية
Mystical realism	المذهب التصوف الواقعي
Myth	أسطورة

## N

Natural selection	تازع البقاء
Naturalism	المذهب الطبيعي
Neutral monism ( Russell )	مذهب الوحدة المتعادلة
Neutral stuff	المادة المتعادلة
Nea - Kantianism	المذهب الكانتي الجديد
Neo - transcendentalism	المذهب التجريدى الجديد
Noematic	معقولى
Noetic	عقلى
Noological method ( Eucken )	Husserl
Norms	قوانين أو مقاييس
Normative	معايير

## O

Object	عين أو موضوع
Object as such ( Gegenstand - theorie )	الموضوع من حيث هو -

Objective	عيّن أو موضوعي
Objective immortality	البقاء أو الخلود العيّن
Objective Qualities	الكتيّبات العيّنة
Ontology	مبحث الوجود
Ontological idealism	مذهب الوجود المثالى
Ontological fluxionism	مذهب الوجود المتغير
Ontological substantialism	مذهب الوجود الجوهرى

P

Panlganism	القول بالعقل العام
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
Particular	جزئي
Passive	منفعيل
Perception	الادراك الحسي
Personality	الشخصية
Phenomena	الظواهر
Phenomenalism	مذهب القائم بالظواهر
Phenomenology	مبحث الظواهر { Hegel & Husserl
Philosophic scepticism	الشك الفلسفى
Pluralism	مذهب الكثرة
Plurality	العديد
Plurality in unity	وحدة الكثرة
Point instants	الآيات
Positivism	المذهب الوضعي
Postulate	فرض
Potentiality	القدرة
Practical reason	العقل العملى

Pragmatism	المذهب العملي
Prehensions	روابط
Presupposition	افتراضات
Primary qualities	السمكينيات الأولى
Principle of causation	قانون العلية
Principle of contradiction	قانون التناقض
Principle of determinism	قانون الجبر
Principle of indeterminism	مبدأ الامكان الصرف
Psychical factors ( Broad )	العوامل النفسية
Psychical phenomena	الظواهر النفسية
Psychoid ( Driesch )	العقل غير المكتوب
Purposive activity	الأفعال الغائية
Pure motion - space - time ( Alexander )	الحركة البحنة

**Q**

Quality	الكيف
Quantity	الكم

**R**

Rational soul	النفس الناطقة
Rationalism	المذهب المقل
Reality	الحقيقة
Realism	المذهب الواقعي
Recapitulation theory	نظرية الاعادة
Reflection	النظر
Relation	النسبة : الاضافة
Relativity theory	النظرية النسبية

**S**

Scepticism	مذهب الشك
------------	-----------

Secondary Qualities	الكَيْفِيَّاتُ الْثَانِيَةُ
Self contradiction	النَّاقْضُ النَّاقِضُ
Self - consciousness	الشَّعورُ بِالذَّاتِ
Self - determination	الْحِرْرُ النَّاقِضُ
Sense	حَاسَةٌ
Sensum (plu. sensa : Broad)	الْمَحْسُ
Sense data	مَادَةُ الْمَحْسِ
Sense perception	الْاَدْرَاكُ الْحَسِيُّ
Sensation	الْاحْسَانُ
Sensible world	الْعَالَمُ الْمَحْسُوسُ
Simutaniety	التَّلَاقُ فِي الزَّمَانِ الْوَاحِدِ
Soul	النَّفْسُ
Speculation	الْبَحْثُ النَّظَريُّ
Speculative reason	الْعُقْلُ النَّظَريُّ
Spirit	الرُّوحُ
Spiritual categories	الْمَفْوَلَاتُ الرُّوحِيَّةُ
Spiritual monism	الْقَوْلُ بِوَحْدَةِ الرُّوحِ
Spiritual pluralism	الْقَوْلُ بِتَعْدِيدِ الرُّوحِ
Spiritual vision	الشَّهْوَدُ
Spontanious generation	الْتَّولُدُ النَّاقِضُ
Stuff - Matter	الْهَيْوَى

T

Teleology	الْفَائِلَةُ
Tertiary qualities	الْكَيْفِيَّاتُ الْثَالِثَةُ
Thatness	الْاَيْنَلَةُ
Theism	مَذْهَبُ الْمُؤْلِمَةِ
Theory of knowledge	تَئِوْرِيَّةُ الْعِلْمِ

نظرية الموازاة بين الجسم والعقل - Theory of psycho-physical parallelism

شيء بالذات - Thing - in - itself

تجريدى - Transcendental

الوجود المطلق : الروح المطلق - Transcendental Being-Absolute

روح - Spirit

الفلسفة النقدية التجريدية - Transcendental Criticism

مذهب التجريد - Transcendentalism

مذهب الفائلين بالصدقه - Tychism

**U**

اللاشعور - Uncosciouness

الاعراض في وقوع الحوادث - Uniformity

الفول بوحدة الكثرة - Uniform pluralism

الكلى - Universal

العقل الكلى - Universal consciousness

الحقيقة الأولى : البدأ الأول - Ultimate Reality

المثل الأعلى : القيمة الذاتية - Ultimat values

**V**

إدراك القيم - Value - experience - experience of value -

المذهب الحيوي - Vitalism

مذهب الارادة - Voluntarism

**W**

الماهية - Whatness

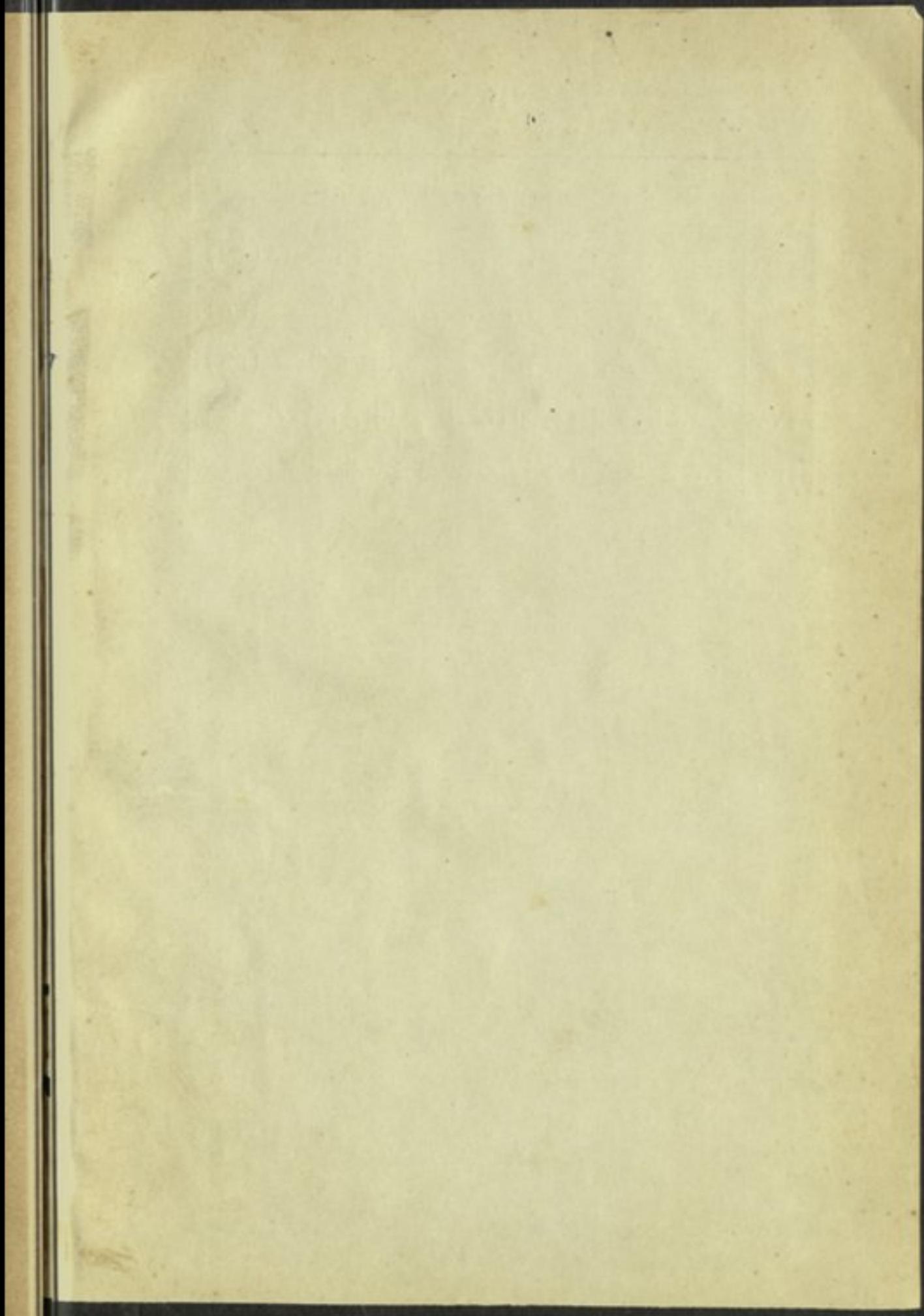
# فِرْسَتُ الْكِتَابِ

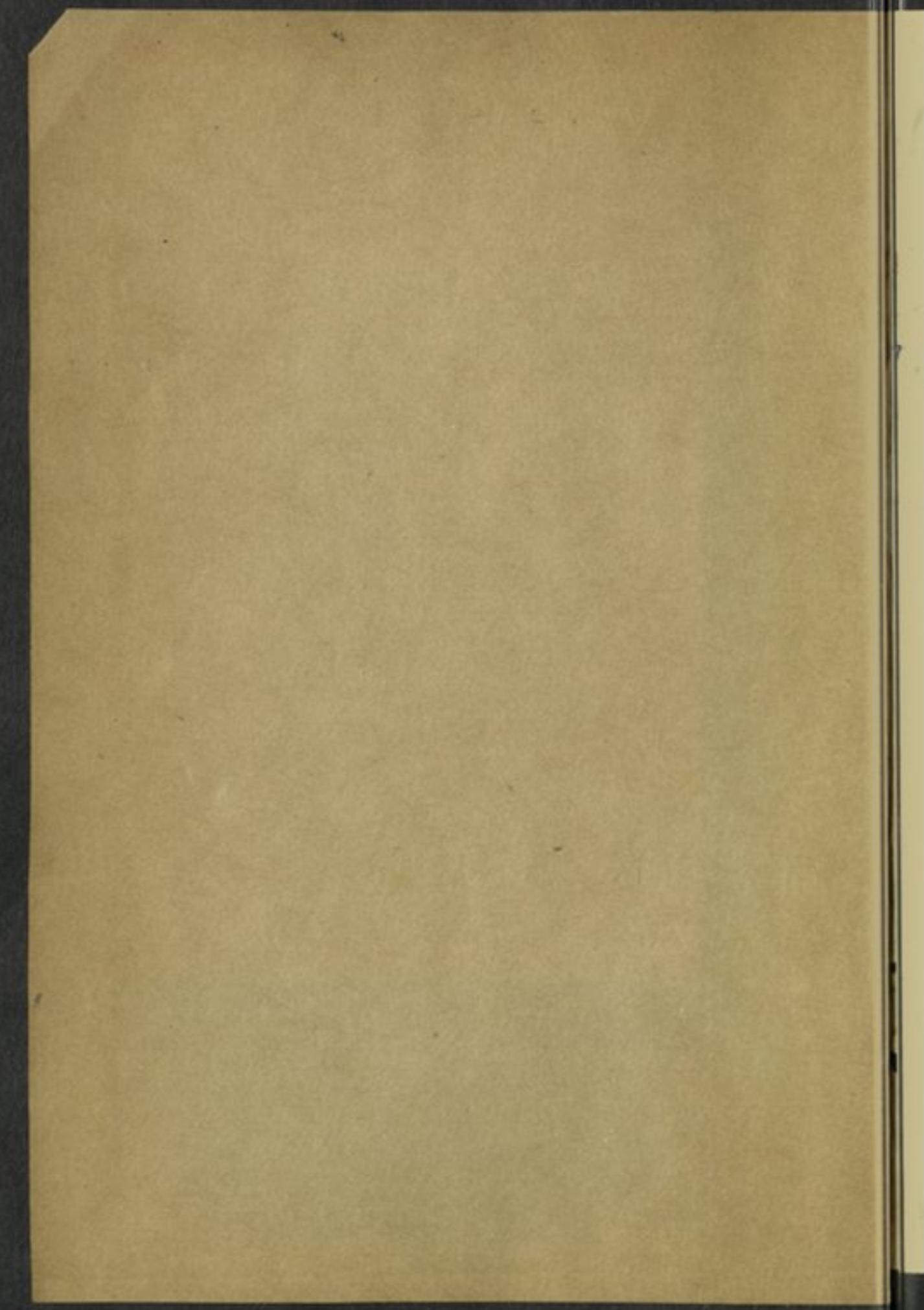
الصفحة	الموضوع
ج	مقدمة المترجم ..... .... ....
٣	تحديد الفلسفة وفروعها ..... .... ....
<b>مسائل الفلسفة</b>	
١٠	أ — مسائل الوجود وحلوها ..... .... ....
١٩	ب — مسائل المعرفة وحلوها ..... .... ....
٢٦	ج — مسائل القيم وحلوها ..... .... ....
٣٠	د — وصف المذاهب الفلسفية ..... .... ....
٣٣	وصف عام لفلسفة المحدثين والمعاصرين ..... .... ....
<b>المذهب الطارى</b>	
<b>منذهب الطافر : المذهب الروضى في أطابا</b>	
٤٣	(١) هيكل ..... .... .... .... ....
٤٨	(٢) استولد ..... .... .... .... ....
٥١	(٣) ماخ ..... .... .... .... ....
<b>المذهب الثنائى المطلق</b>	
٥٦	(٤) ت. ه. جرين ..... .... .... ....

الصفحة	الموضوع
٦١	(٥) برادلى
٦٧	(٦) بوزنكيت
٧١	(٧) فيكونت هولدين
٧٤	(٨) رافيسون موليان
٧٧	(٩) رينوفيه
٨١	(١٠) لاشليه
٨٥	(١١) كروس
٨٩	(١٢) جنتل
٩٣	(١٣) رويس
٩٨	(١٤) هكنج
مذهب التعدد الروهمى أو السكرة الروهيبة	
١٠٤	(١٥) إرل بلفور
١١٠	(١٦) جيمس وورد
١١٤	(١٧) سورلى
١١٧	(١٨) تيلور
١٢٢	(١٩) لصكى
مذهب الخبرير الجدير	
١٢٦	(٢٠) ليهان

الصفحة	الموضوع
١٢٩	كوهن (٢١)
١٣١	وندلبلاند (٢٢)
١٣٧	أيكن (٢٣)
١٤١	هرسل (٢٤)
<b>مزهب الحياة</b>	
١٤٨	برغسون (٢٥)
١٥٥	دريش (٢٦)
١٦١	ويليم جيمس (٢٧)
١٦٧	ديوي (٢٨)
١٧٠	فاينجر (٢٩)
<b>مزهب الواقع</b>	
١٧٥	ألكسندر (٣٠)
١٨٠	هبهوس (٣١)
١٨٤	لوييد مورغان (٣٢)
١٨٩	هويتهد (٣٣)
١٩٥	مور (٣٤)
١٩٩	بروض (٣٥)
٢٠٥	إرل رسل (٣٦)

الصفحة	الموضوع
٢٠٩	(٣٧) ما كتبت ... ... ... ... ...
٢١١	(٣٨) سنتيانا ... ... ... ...
٢١٥	(٣٩) جزال استطس ... ... ...
٢٢١	الوقاية بين العلم والفلسفة والدين في العصر الحاضر
٢٣٥	أهم المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب ...





**DATE DUE**



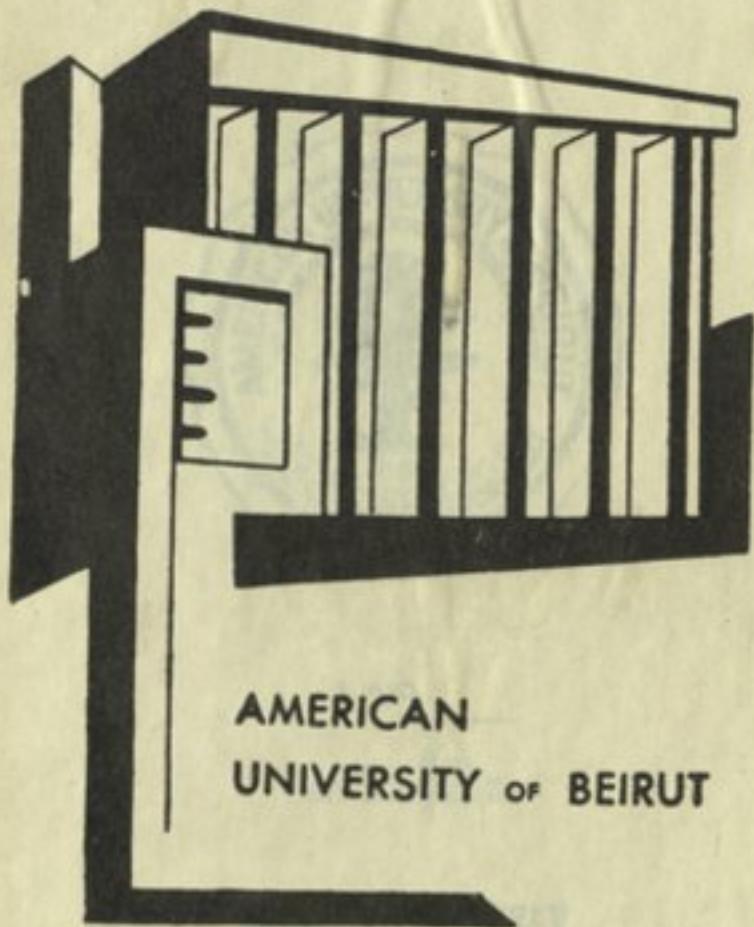
وولف، ابراهيم

فلسفة المحدثين والمعاصرين

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01001243



AMERICAN  
UNIVERSITY OF BEIRUT

109  
W85FA  
1936