

جوناثان رى  
وج .أو .أرمسون  
**الموسوعة الفلسفية المختصرة**

ترجمة

فؤاد كامل

جلال العشرى

عبد الرشيد الصادق محمودى

مراجعة وإشراف

زكى نجيب محمود



2287

ميراث الترجمة

مكتبة  
الغراء العرب



لقيت هذه الموسوعة الفلسفية المختصرة في نصها الأصلي الإنجليزي نجاحا لافتا. فقد أعيد طبعها بعد صدورها في سنة 1960 ثلاث مرات، وصدرت في نسخة ورقية للغلاف. وفي سنة 1989 صدرت منها طبعة جديدة مزينة ومنقحة. وهو نجاح يدل على حيوية الموسوعة وقدرتها على البقاء. وظهر بعد صدورها أكثر من موسوعة فلسفية، ولكنها ظلت صامدة محتفظة بمكانتها وقدرتها على الإفادة.

الموسوعة - بشكل عام - تعد مدخلا ودليلا إلى عالم الفلسفة، وتشجع من شاء على الاستزادة ومواصلة البحث. ويزيد من فائدة الموسوعة في نسختها العربية أن الدكتور زكي نجيب محمود راجع الترجمة التي اختار لها ثلاثة من تلامذته مراجعة دقيقة، وأضاف إليها عدة مقالات من تأليفه عن الفلسفة الإسلامية، وبذلك أصبحت مستوفاة بقدر الإمكان من وجهة نظر القارئ العربي. وتعد بعض المقالات التي كتبت لها خصيصا بين الأعمال ذات القيمة الباقية في ميدانها. وهي ما زالت في نسختها العربية التي صدرت طبعتها الأولى في سنة 1962 سلاحا قيما في يد طلاب الفلسفة والقراء المستثيرين. ويرجع ذلك إلى مزية رئيسية، وهي أنها اتخذت لنفسها منذ البداية وضعا تتفرد به وهو استهداف القراء غير المتخصصين في المقام الأول، والتوجه نحو جمهور واسع النطاق من دارسي الفلسفة ومحبيها.

**الموسوعة الفلسفية المختصرة**

المركز القومي للترجمة  
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحي

سلسلة ميراث الترجمة  
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2287
- الموسوعة الفلسفية المختصرة
- جوناثان زي، و ج. أو. أرمسون
- فؤاد كامل، وجمال العشري، و عبد الرشيد الصادق محمودي
- زكي نجيب محمود
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

The Concise Encyclopedia of Western Philosophy  
By: Johnathan Ree & J.O. Urmson  
Copyright © First published 1960 by Unwin Hyman  
Third edition published 2005 by Routledge, 2 Park Square,  
Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN  
Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group  
Arabic Translation © 2013, National Center for Translation  
All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة  
شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤  
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.  
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554



# الموسوعة الفلسفية المختصرة

تأليف: جوناثان رى، و ج. أو. أرمسون

ترجمة

فؤاد كامل و جلال العشرى و عبد الرشيد الصادق محمودى

مراجعة وإشراف

زكى نجيب محمود



2013

الموسوعة الفلسفية المختصرة/ نقلها عن  
الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد  
الصادق محمودي؛ واجمعها وأشرف عليها زكي  
نجيب محمود . - القاهرة : الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، ٢٠١٣ .

٦١٢ص: ٢٨سم. - (المركز القومي للترجمة)

تدمك ٤ ٢٠١ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الفلسفة - موسوعات.

أ - كامل، فؤاد. (مترجم)

ب - العشري، جلال. (مترجم مشارك)

ج - محمودي، عبد الرشيد الصادق . (مترجم مشارك)

د - محمود، زكي نجيب، ١٩٠٥ - ١٩٩٣ . (مراجع ومشرف)

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٣ / ٣٤٠٣

I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 201 - 4

ديوي ١٠٢

---

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية  
المختلفة للقارئ العربي، وتعريفه بها. والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها  
في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.



# مقدمة

## بقلم المحرر

عبثا عن حل للفر الكون بل انه سيبحث عبثا عما يقال عن حقيقة المادة أو عدم حقيقتها ، وعما اذا كانت المعايير الأخلاقية موضوعية أو ذاتية ، أو عن العلاقة بين العقل والبدن . لكن يبقى مع ذلك مهام كثيرة أخرى يمكن لموسوعة فلسفية أن تؤديها ، فمن الممكن - أولا - تقديم شروح للمصطلحات الفنية الرئيسية التي يستخدمها الفلاسفة على اختلاف آرائهم ، ذلك أن مصطلحات من قبيل « تحليلي » و « مقولة » و « كلي » و « جدل » و « معطى حسي » تستخدم في النصوص الفلسفية بصفة مستمرة ولا يمكن لمعجم - حتى ولو كان أفضل المعاجم - أن يقدم لها شرحا وافيا . ثم يمكن - ثانيا - تقديم عرض للإجابات الرئيسية عن الأسئلة الفلسفية ، أعني لتلك المواقف النموذجية التي يشيع الأخذ بها شيوعا جعلنا نطلق عليها أسماء من قبيل الواقعية ، والمثالية ، والواحدية ، والثنائية ، والاسمية ، والتصورية ، والعقلية ، والتجريبية ، فهذه المذاهب أقرب الى أن تكون هياكل لمواقف فلسفية منها الى أن تكون إجابات وافية ؛ وان فيلسوفا جديرا بالاعتبار لا يمكن أن يوصف وصفا وافيا بأنه يعتقد مزيجا - أي مزيج - من هذه المذاهب ، لأن لديه دائما إضافته الجديدة الخاصة به والتي يتصدى لتقليدها . لكن قراءة الفلسفة مستحيلة على من يبتغيها دون شيء من الفهم لهذه المصطلحات وذلك على الرغم من خطورة الكثير منها وتضليلها .

ثم يمكن - ثالثا - عرض أعمال الفلاسفة وآرائهم كل على حدة بصورة موجزة ؛ نعم انه لا شك في أن هذا العرض لن يفنى كل الغناء عن

لعل هناك ميادين للبحث تقتصر فيها المهمة الرئيسية للقائم بعملية التجميع لموسوعة ما ، والمفتبظ لما يفعل ، على جمع طائفة من المقالات المحايدة التي تعرض النتائج الرئيسية المتفق عليها . والظاهر أن هذا القول يصدق بالنسبة للعلوم الا فيما يتعلق بأحدث ما وصل اليه البحث من تخوم ، وما لا يزال تأملات عند طلائع السير العلمي . أما الفلسفة ، فليس فيها مجموعة من النتائج متفق عليها باجماع محترفيها ، وذلك لأسباب سنسبسطها في موضع تال من هذه المقدمة .

قال ديكرت في كتابه « مقال في المنهج » :

« ليس في نطاقها ( أي في نطاق الفلسفة )

أمر واحد ليس موضعاً للخلاف حتى اليوم . » وهو قول يصدق في القرن العشرين صدقه في القرن السابع عشر . ومن هنا كانت أية مجموعة من الإجابات التي توضع لمشكلات الفلسفة الرئيسية - باللغة ما بلغت شهرة مؤلفيها - اما أن تمثل وجهة واحدة من بين مالا يحصى من وجهات النظر وأن تكون بمثابة بيان حزبي ، واما أن يظل يناقض بعضها بعضا . ويترتب على هذا أنه لا يمكن لأية موسوعة فلسفية أن تضطلع بتقديم إجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة دون أحد أمرين : فاما أن تخذع قراءها بأن تصور لهم ما هو في حقيقة الأمر أحد الآراء المتخصصة على أنه الإجابة المتفق عليها ، واما أن تربكهم بسلسلة من الإجابات المتعارضة ؛ ولما كان الأمر كذلك عرفقد آثرنا ألا نجيب عن هذه الأسئلة اطلاقا .

ولهذا فالباحث في هذه الموسوعة سيبحث

مقالة لا يتجاوز عدد كلماتها مائة كلمة ، أما اذا أردنا أن نقدم عرضا لآراء كانت ، كائنا ما كان هذا العرض ، فمن المحقق أن شيئا يقال في فقرة أو فقرتين قصيرتين لابد أن يتصف بما هو أسوأ من عدم النفع ، لأنه سيكون غير مفهوم في معظمه ومضللا حيث يكون مفهوما . والواقع أن المقالة التي عن كانت في هذه الموسوعة تشمل ستة آلاف كلمة تقريبا ، وسوف يتبين القارئ المطلع على الفور - وهذا ما ينبغي أن نطالب القارئ غير المطلع أن يسلم به - أن هذه المقالة عرض بسيط واضح لفلسفة كانت كأقصى ما يكون العرض البسيط الواضح لفلسفة كانت اتفاقا مع الدقة ، وأن ليس فيها ما يمكن أن يحذف في عرض يسعى الى انصافه ؛ فستة آلاف كلمة في هذه الحالة هي الحد الأدنى الملائم لتوافر الدقة وامكان الفهم .

الايجاز المسرف في المقالات ، كل على حدة ، ليس اذن بالمنهج المعقول لتحقيق ايجاز شامل في المجموع ، لذلك حددنا العدد الاجمالي للمقالات التي تحتويها ( هذه الموسوعة ) متبعين في ذلك مبدأ هو : أنه من الأفضل أن نحصل على عدد متوسط من المقالات المفيدة من أن نحصل على عدد كبير من المقالات غير المفيدة ، هذا على الرغم من أن للاختيار نقائصه . وبصرف النظر عن المجهود البين الذي بذلناه لتضمين الموسوعة ما هو مهم بدلا مما هو غير مهم وللتنبؤ بما عسى أن يبحث عنه القارئ على أرجح الظن ، فهناك عدد من المبادئ التي قامت في عملية الاختيار بدور من المفيد أن نطلع عليه القارئ .

أول المبادئ وأهمها هو أننا اخترنا تفسيراً ضيقاً الى حد ما لما عساه أن يكون قوام الفلسفة ، تفسيراً أقرب الى ما تعارف عليه الفلاسفة المحترفون في المآثور الفلسفي الغربي منه الى العرف الشعبي . فالفيلسوف في نظر التفكير الشعبي رجل صاحب مبدأ سام ، وهو معصوم كأقوى ما تكون عصمة الانسان مما يشغل الفانين من عامة الناس من

قراءة الفيلسوف نفسه ، لكن اما أن يمدنا بمعلومات تقوم من فلسفة الفيلسوف مقام الأرضية من الصورة ، واما أن يكون دليلاً أولياً يهديننا في قراءة مؤلفاته .

ويمكن - أخيراً - أن تشار اشارة يسيرة الى الميادين الرئيسية للبحث الفلسفي ، وذلك بمقالات تكتب عن المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال تحاول أن تبين ماهي المشكلات الفلسفية التي يعالجها الفلاسفة في نطاق هذه الميادين . ومعظم مقالات هذه الموسوعة يندرج في مجموعة أو في أخرى من هذه المجموعات الأربع وهي : شرح المصطلحات الفنية ، وتعريف بالمذاهب المشهورة ، وعرض للفلاسفة كل على حدة ، ووصف عام للميادين الرئيسية في البحث الفلسفي . لكن أكثر الكتاب أمانة ونزاهة لابد - حتى في مقالات من هذا القبيل - أن يقع في شيء من التحيز لأنه لابد أن يختار ويشرح ويفسر ؛ بيد أنه في امكان القارئ اذا ما وضع في اعتباره هذا التحفظ الذي لا مناص منه ، أن يطئن الى أنه واجد هنا معلومات دقيقة بدلا من تعبيرات يتحيز بها اصحابها لرأي خاص .

على أن هذه الموسوعة موجزة ، ولا جدال في أن تحقيق ايجاز يقتضى حذف المواد التي لا تقتضيها الضرورة . لكن على المحرر مع ذلك أن يواجه قرارات عسيرة ؛ فهل يحاول أن يضمّن الموسوعة مقالات في كل موضوع قد يتوقع أو قد يأمل قارئه - غير مسرف في توقعه أو أمله - أن يجد عنه بعض العلم ؟ ان محاولة كهذه مصيرها الى الفشل ، لكنها حتى بصرف النظر عن هذا لا يمكن أن تتم الا نظير ايجاز المقالات جميعا ايجازاً شديداً . زد على ذلك أن هذا الاجراء معيب بنقص يحسم لنا الأمر حسماً وهو أن موضوعات كثيرة لا يمكن أن يقال فيها شيء يستحق الذكر في حيز مقالة قصيرة ؛ فتاريخ ميلاد كانت وتاريخ وفاته وقائمة بأهم مؤلفاته الفلسفية يمكن أن تكتب في



التجريد ، فليس في الموسوعة مقالة واحدة عن لورد كينز الذى ليس من عمل مطبوع يسهم به في ميدان الفلسفة الا رسالة في الاحتمال هامة لكنها عويصة . والقراء الذين يستطيعون أن يتناولوا مثل هذه الموضوعات وأمثال هؤلاء المؤلفين على نحو مفيد سيكونون في غنى عن ارشاد هذه الموسوعة .

ولقد افترضنا - ثالثا - أن القارىء لن يكون لغويا خبيرا ، وعلى ذلك أبعدهنا من الفلاسفة من ليست أعمالهم ميسورة في ترجمات انجليزية أو أننا قد تناولناهم بصورة لعلها أوجز مما كان يجدر بمنزلتهم ؛ فهذه الموسوعة لا تزعم اذن أنها دليل شامل للفلسفة الحديثة ، وان كانت تحاول أن تتجاوز حدود الاتجاهات الفلسفية البريطانية والأمريكية المعاصرة .

لكن من العيب أن نزعم أن في امكاننا أن نقدم لكل ما أوردناه وكل ما أبعدهناه مسوغا معقولا؛ فبصرف النظر عن أخطاء السهو التي تعزى لكون المحرر معرضا للخطأ بحكم طبيعته البشرية ، كان لا مناص من أن نتخذ بعض القرارات المرنة الجرفية فيما يتعلق بمحتويات ( الموسوعة ) . وان المحرر ليبادر الآن فورا الى التعبير عن أسفه لأولئك الذين كانوا يودون اختيارا غير اختيارنا ، فلو انه استطاع أن يضيف الى ما اختار لأضاف الكثير ، لكن الواقع هو أن كل اضافة لما في الموسوعة كان لابد أن تقتضى حذف شيء آخر مما أوردناه .

وكان أصعب قرار واجهناه في اختيار المقالات هو القرار الخاص بالفلاسفة الأحياء الذين مازالت أعمالهم رهن التطور . فلقد أوردنا كثيرا من الفلاسفة الأحياء لكننا لم نتناول منهم أولئك الذين مازالت أعمالهم رهن التطور الا على نحو مختصر لا يدل على قيمتهم كلها ، وجعلنا الأفضلية لذوى الكتابات الميسورة في صورة كتب على أولئك الذين يغلب أن تكون كتاباتهم في المجلات

اهتمامات ومشكلات قصيرة الأجل ؛ فهو رجل هادئ لا يجفل في مواجهة الشدائد ، يحمل رسالة الى الناس تدلهم كيف يحيون أفضل حياة وأحكمها ، رسالة تسمى « فلسفة الحياة » . لكن الفلاسفة في المآثور الغربي لم يحرزوا شهرتهم بفضل سمات من هذا القبيل حتى ولو كانوا يتصفون بها، فقد أحرز أفلاطون وأرسطو والاكويثي وديكارت ولوك وباركلي هيوم وكانت وغيرهم من الفلاسفة الغربيين مكانتهم العظيمة بطرق جد مختلفة عن هذه الطرق ، وانه ليعد - بصفة عامة - خروجا عن الموضوع أن نسال عن « فلسفتهم في الحياة » . ولعل الفلسفة في الغرب لم توائم هذه الصورة الشعبية الا لفترة قصيرة قرب ميلاد المسيح عندما كان الحكماء الرواقيون والأبيقوريون يتجادلون في الطريقة التي ينبغى أن تعاش بها الحياة . أما الفلسفة الشرقية فباستثناء عدد قليل يستوقف النظر ( من فلاسفتها ) قد كانت في صورتها التقليدية أكثر اتفاقا مع هذا التصور الشعبي ؛ أما وقد قررنا أن نقصر مجالنا على الفلسفة كما مارسها كبار الفلاسفة الغربيين ، فقد أبعدهنا بناء على ذلك الفلسفة الشرقية التقليدية . وليس في هذا القرار ايحاء بأن الحكماء البوذيين والكنفوشيين غير جديرين بالاهتمام ، كل ما هنالك أن أعمالهم ليست على علاقة وثيقة بأعمال الفلاسفة الغربيين ، وأنه ليس من الممكن أن نجمع موضوعين في نطاق موسوعة واحدة موجزة . ولا شك أن اتخاذ قرار بشأن الطريقة التي ينبغى أن نحيا بها أهم من أى جهاد ذهنى في سبيل الفهم النظرى ، لكن هذا المطلب الأخير هو مقصد الفلسفة الغربية.

والمبدأ الثانى للاختيار هو أننا قد جعلنا الأولوية لحاجات القراء غير المتخصصين ، وأنا بناء على ذلك قد اقتصرنا على أقل عدد ممكن من المقالات التى تتناول مشكلات على درجة عالية من الاحتراف، والتي تتناول الفلاسفة الذين تخصصوا في تلك المشكلات ؛ وهكذا أبعدهنا تأملات المنطق المسرفة في

الاغريقي الكبير سترابو . وبصفة عامة فإن أى بحث يحفز اليه حب الاستطلاع النظرى أكثر مما تحفز اليه الحاجات العملية المباشرة كان يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الاصلى المتعارف عليه للكلمة .

فلما أخذت تلكم المباحث التى نسميها الآن بالعلوم تتكون ، صار من المناسب شيئا فشيئا أن نميز فى نطاق الفلسفة بين الاهتمامات الخاصة المختلفة بتسميتها «بالفلسفة الطبيعية» و «الفلسفة العقلية» و «الفلسفة الميتافيزيقية» . ومع ذلك فحتى وقت قريب كالقرن السابع عشر لم تكن الفلسفة الطبيعية تعد على عهد نيوتن سوى أنها اهتمام خاص فى نطاق موضوع واحد ؛ فالفلسفة الطبيعية فى نظر نيوتن الذى تخصص فيها كانت أبعد ما تكون عن علم ضيق الحدود كالفيزيكا المعاصرة كما يدل على ذلك قوله فى كتابه «الأسس» : « وعلى ذلك فإن كثيرا مما نقوله عن الله بناء على دراسة ظواهر الأشياء انما هو بغير شك جزء من الفلسفة الطبيعية » لكن لما تقدمت المعرفة بالرياضة البحتة أولا ، ثم بطبيعة العالم الفيزيقيـة فالكيميائية ، أصبحت هذه الدراسات مباحث يتفرغ لها الاخصائيون ، وذات منهاج يحتويها اهتمام الفيلسوف، وبذلك صارت علوما قائمة بذاتها. وكان علم الحياة - ذلك المجال الذى أسهم فيه أرسطو قديما بتلك المؤلفات العظيمة - هو العلم الذى انشق بعد ذلك ( عن الفلسفة ) ؛ ففى منتصف القرن التاسع عشر ، استطاع هربرت سبنسر أن يؤلف نسقا فلسفيا يبتدىء بالمبادئ الميتافيزيقية الأولى وينتهى برسالة فى الأخلاق ويتضمن فيما بين البداية والنهاية كتابا فى علم الحياة ؛ لكن هذا المبحث كان فى طريقه بالفعل الى أن يصبح علما قائما بذاته . أما علم النفس الذى جرى العرف على تسميته بالعلم العقلى أو بالفلسفة العقلية ، فلم يصبح علما خاصا الا فى فترة تعيها الذاكرة الحية ومازال يدرس فى أكسفورد وكيمبردج مقترنا عادة بالفلسفة . وعلى الرغم من أن المنطق متضمن فى هذه الموسوعة بوصفه جانباً من

المتخصصة ؛ فقد كان من المستحيل فى هذا الميدان الخاص أن نجعل منزلة الفيلسوف هى المبدأ الوحيد للاختيار .

ولعل القارىء يذكر قولنا فيما تقدم أننا قد تجنبنا المقالات التى تحاول أن تجيب اجابة مباشرة على مشكلات الفلسفة الكبرى لأنه ليس فى ميدان الفلسفة اجابات متفق عليها ، ولأن أية اجابة من هذا النوع تقدم فى هذه الموسوعة لابد أن تكون بناء على ذلك متحيزة وغير ملائمة على نحو ما لمحتويات موسوعة . ولقد يبدو هذا القول كما لو كان هجوما على الفلسفة معاديا لها ، ولقد يكون بمثابة تبرير للرأى الذى يردد فى غير قليل من الأحيان وهو أن دراسة الفلسفة حماقة لا طائل من ورائها ومثيرة للقلق . أفلا يبدو أن الفلسفة مضيعة للكلام دون جدوى ، وعلى الانسان أن يعرض عنها مادامت قدماء ثابتتين على الأرض ؟ فما أحرانا - اذن - أن نمحص الأسباب التى أدت الى هذا الذى ينقص الفلسفة من الوصول الى نتائج متفق عليها لتبين ان كانت مسوغا مقبولا لسائر ضروب التقرير العنيف التى تتعرض لها الفلسفة .

« الفلسفة » كلمة يونانية منقولة الينا بحروفها وهى تترجم عادة بعبارة « محبة الحكمة » ، لكن لعل الأفضل أن تترجم الى « محبة المعرفة » . على أنه لم يحدث قط أن عدت جميع المعارف مما يدخل فى نطاق الفلسفة ، فلم يحدث قط أن عدت المعلومات الجزئية العملية التى ليست لها دلالة نظرية مما يدخل فى نطاق الميدان الخاص بالفيلسوف ؛ فقد يعرف الفيلسوف أسماء جيرانه وكيف يمزج نوعا من أنواع الشراب، لكن معلومات كهذه لا تعد جزءا من الدراسة الفلسفية . بيد أن الفلسفة فى أول الأمر - وهذا ماينبغى أن نؤكد - كانت تحتوى على كثير من ميادين البحث التى تعد الآن خارجه تماما عن نطاق قدرة الفيلسوف بما فى ذلك ما قد نسميه الآن بالعلم ؛ فحتى الجغرافيا قد عدت جزءا من الفلسفة فيما زعم لها الجغرافى



الفلسفة ، الا أنه قد أصبح في الوقت الحاضر من التعقيد الفني بحيث يدرس في بعض الجامعات في أقسام الرياضة أكثر مما يدرس في أقسام الفلسفة .

من هذا نرى أن مجال الفلسفة قد تقلص شيئا فشيئا ؛ فجميع البحوث النظرية في طفولتها هي جزء من الفلسفة ، ولا تكف عن أن تكون جزءا من الفلسفة الا حينما تصبح علوما راسخة ذات مناهج فنية خاصة بها ونتائج متفق عليها . وهكذا نجد في متناول أيدينا أحد الأسباب التي تفسر لنا لماذا لا يوجد في الفلسفة نتائج متفق عليها ؛ وهو أننا متى وجدنا منهجا وطيدا للسير في البحث وطريقة متفقا عليها لتحخيص الفروض في أى مجال من مجالات الفلسفة ( او فيما كان يعد فلسفة فيما مضى ) تكف عن أن نسمى هذا المجال فلسفة . ومن هنا كانت الفلسفة أما أنجبت العلوم كلها بالانقسام ، اذ كانت جميعها جزءا منها ثم ولدتها وعينت بها ابناء طفولتها الواهنة ، أما وقد كبرت الآن فانها تثبت استقلالها بالطريقة الطبيعية التي يثبت بها الأطفال استقلالهم .

ولدينا فيما قدمنا تبرير كاف لدراسة الفلسفة بوصفها المصدر الأصلي لكل فهم نظرى للعالم ، ومن ثم - بطريق غير مباشر - فهي المصدر الأصلي لسيطرتنا على بيئتنا ؛ يضاف الى ذلك أنه قد يكون من قبيل التسرع أن نزعّم أنه ليست هناك علوم أخرى ماتزال في حضانة الفلسفة وهي في مرحلة الطفولة من نموها . فاذا كان هناك جانب من نشاط الفلاسفة مايزال يبذل بوصفه المحاولات الاستكشافية الأولى في علوم جديدة ، فان هذا يفسر لنا تفسيراً جزئياً على الأقل لماذا ماتنك الفلسفة يعوزها أن تكون لها نتائج متفق عليها . فالى أن تتوّد دعائم علم ما من العلوم ، لا يستطيع أحد أن يعرف على نحو يقيني ماهى المناهج السليمة لتناوله ، أو حتى أن يعرف ماذا عسانا أن نفيده من وراء البحث فيه ؛ وكل ما هو مستطاع عندئذ هو

أن نتحسس منهاجنا في البحث تحسسا مستثيرا ، حتى يوفق العبقرى بمخالفة الحظ الى أن يضع العلم على أساس وطيّد ؛ ومثل هذا العبقرى لا يعرفه الناس بعدئذ بوصفه فيلسوفا بل يعرفونه بوصفه أول من أسس كذا أو كذا من العلوم .

ان أحدا لا يستطيع التنبؤ بعدد العلوم التي ستنشؤها الفلسفة على مر الزمن ، وان يكن تهورا منا ان نفترض بأن هذه العملية قد بلغت ختامها . لكن هنا يثار السؤال عما اذا كان حتما علينا أن نفترض بأن هذه هي المهمة الوحيدة للفلسفة ، أعنى اذا كان علينا ألا نعد الفلاسفة أكثر من قابلات لتوليد العلوم التي يجدونها في مرحلة الأجنة ، فعلى ان نسأل عما اذا كان البحث الذى يشتغل به الفلاسفة الآن سوف يتحول بأسره فى يوم من الأيام الى طائفة من العلوم الخاصة ، أو أنه - ان لم يفعل - سوف يعد عقيما غير مجد كالتنجيم والعرافة ، أم أن هناك مجالا متميزا للفلسفة يختلف بطبيعته عن مجال العلوم بحيث لا تكون وصاية الفلسفة على العلوم الناشئة الا مهمة جزئية من مهام الفيلسوف .

لقد شاعت فى تاريخ الفلسفة مزاعم كثيرة يدعى أصحابها أنهم أقاموا ميادين خاصة من البحث الفلسفى يمكن أن تعد النتائج فيها نتائج أو مستكشفات خاصة بالفلسفة؛ بل قد عدت الفلسفة ذاتها فى بعض الأحيان علما ، لكنه علم متميز من غيره من العلوم بموضوع بحثه الخاص . فبينما تقوم العلوم الأخرى - وهى العلوم التجريبية كما يسمونها ، كالفيزيكا وعلم الحياة وعلم النفس وأمثالها - ببحث العالم المحسوس ، تقوم الفلسفة بناء على هذه النظرة ببحث العالم المعقول الكامن وراء الظواهر التى تقتصر عليها العلوم ، بحثا لا بد له أن يجرى بطريق الاستدلال العقلى الخالص ودون أن يعتمد قط على الحواس . على أن الفلسفة قد وكل إليها - أحيانا أخرى - مهمة الكشف عن

من أشد الناس ذكاء بشأن العبارات السالبة وجواز صياغتها ؛ لأننا - وفقا لبرهانهم - حين نقول ان « القطة ليست بيضاء » ، فان الجزء الأول مما نقوله هو « القطة ليست ( موجودة ) » ، لكن اذا كانت القطة ليست ( موجودة ) لزم عن ذلك أن ليست هناك قطة ، ليس هناك شيء نقول عنه أى قول من الأقوال ، وعلينا أن نلتزم الصمت ، اذ لا يجوز الكلام الا عما هو كائن . هؤلاء الأذكيا كانوا مثلنا بطبيعة الحال على وعى بأن فى هذا البرهان خروجا على الإدراك الفطرى السليم ، أو خروجا على «الظن» بتعبير بارمنيديس ؛ لكنهم كانوا جادين فى متابعة البرهان الى حيثما انتهى بهم دون خوف من سخرية أفاضل الناس . وقد حل أفلاطون هذا الاشكال حينما بين أن قولنا ان القطة ليست بيضاء ليس معناه انكار وجود القطة ، بل معناه أن القطة تتصف بشيء آخر غير البياض ؛ فاذا استخدمنا اللغة الاصطلاحية قلنا ان أفلاطون قد فرق بين الاستعمال الوجودي والاستعمال الحملى لفعل الكينونة (١) . فنحن هنا اذن بصدد ازالة خلط بسيط ، وان لم يكن خلطا صادرا عن غباء أو عن سذاجة فى التفكير ، لكننا لسنا بصدد نتائج موحية بل ولسنا بصدد نتيجة تقرر طبيعة النفى بصفة قاطعة ، لانه كان مايزال من الجائز - كما أثبت التاريخ فيما بعد على نحو واضح غاية الوضوح - أن يقع الناس فى الخلط والحيرة فيما يتصل بالنفى على أنحاء جديدة لم يتنبأ بها أفلاطون .

فالعبارات السالبة مبعث حيرة شديدة لكل من يفكر فيها ، ولن ينتهى قط ما يدور حولها من مشكلات ؛ وكلما أزلنا من هذه المشكلات مشكلة ، حققنا بذلك تقدما فلسفيا هو تقدم نحو الوضوح . لكنك لا تكاد تجد أية نتائج موجبة يمكن أن تعدها

(١) هذه خاصة من خصائص فعل الكينونة فى اللغات الأوربية ، فقد تستعمله فعلا وجوديا فنقول «القطة كائنة» وقد تستعمله رابطة بين الموضوع والمحمول كان نقول « القطة ( هي ) بيضاء » . (الترجم)

تلك المبادئ العامة والموغلة فى عموميتها مما قد نفرض أنه مشترك بين العلوم كلها وأن هذه العلوم كلها منظوية عليه أو مهمة تفسير العالم تفسيريا شاملا مؤسسا على نتائج العلوم الخاصة كلها ، أو تقديم نقد عام للعلوم ( وياله من زعم خطير عريض الادعاء ! ) ؛ أو أنه قد وكل اليها مهمة الكشف عن الافتراضات النهائية التى يتضمنها تفكيرنا بأسره . لكن بعض هذه المهام قلما حاولته الفلسفة رغم أنه مما اقترح لها أن تؤديه ؛ وحينما حاولت القيام ببعضها الآخر ، لم يكن يبدو عملها عادة أكثر من مجرد تأملات لعلها تكون غير مفهومة ، ولكنها من المؤكد بغير مسوغ يبررها فى نظر الجميع تقريبا فيما عدا أصحابها . فلا نستطيع اذن أن نرجو على أساس مزاعم من هذا القبيل أن نجد مسوغا آخر للفلسفة ، ومجالا خاصا بالبحث الفلسفى ، على الرغم من أن كثيرا من الفلاسفة الذين نادوا بهذه المزاعم قد أسهموا فى الفلسفة بأعمال عظيمة لا يسعنا أن نتجاهلها .

لقد رأينا أن سببا من بين الأسباب التى تفسر انعدام النتائج الخاصة بالفلسفة هو أن هذه النتائج تعد ، حينما نصل اليها ، بدايات لعلم قائم بذاته ولا تعود تابعة للفلسفة ؛ وعلينا الآن أن ننتقل خطوة أخرى فنرى أن ثمة مجالات أخرى فى الفلسفة يتحقق فيها شيء من التقدم ، وذلك حين يزول الاشكال عما كان يعد مشكلا بادية الأمر . فلسنا هنا بصدد نتائج موجبة نقدمها بوصفها جزءا من مستكشفات الفلسفة ، لا لشيء الا لأن قوام التقدم هنا هو زوال حيرة الناس ، أو ابطال ظنهم بأنهم بازاء مشكلة من المشكلات فى أمور كانت ذات يوم مثارا لحيرتهم ؛ فلعلنا نجد فى هذه الناحية ، ناحية ازالة الاشكال عما يبدو فى الظاهر مشكلا ، مهمة واحدة على الأقل من مهام الفلسفة المميزة لها . على أن مثالا بسيطا قد يعين القارىء على ادراك مانحن بصده الآن رغم أنه لا بد أن يبدو مثالا تافها بحكم طبيعة الحالة ذاتها التى يتناولها ؛ فى مستهل القرن الخامس ق.م . أخذت الحيرة طائفة

معرفة فلسفية ، وتاريخ الفلسفة مليء بأمثلة من هذا القبيل ، بعضها أعقد بكثير من هذا المثال الذي بسطناه لتونا . ولعل الفلاسفة الكبار لم يجدوا الحلول النهائية لهذه المشكلة أو تلك ، لكن كان من نتائج أعمالهم أن ثمة أنواعا من الحيرة بازاء بعض المشكلات ، لم يعد ثمة ما يدعو الطالب الذي قرأ مؤلفاتهم أن تأخذ الحيرة بازائها قط . والحقيقة أنه ليس هناك فيما يبدو حل نهائي لهذه المشكلات ، وكل ما هنالك هو جهاد موصول ألا نسير في حيرة وبأعين مغمضة ، وألا نزل في خلط يكتنف تصوراتنا .

لعل الفلاسفة أجمعين يوافقون على أن خير ما يوصف به بعض ماتؤديه الفلسفة هو أنه بمثابة اقضاء لبعض أنواع الخلط وليس هو بالكشف الايجابي ، بل لقد أراد بعض الفلاسفة المحدثين أن يذهبوا الى أن جميع المشكلات الفلسفية الاصلية هي أقرب الى أن تكون ألغازا تحل منها الى أن تكون أسئلة يجاب عنها . وان أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بفتجنشتين ليرتبط ذكرهم بصفة خاصة بهذا الرأي الذي عبر عنه فتجنشتين في « أبحاثه الفلسفية » بطريقة تستوقف النظر ، وهم بزعمهم هذا انما يريدون من بين ما يريدونه أن يقصوا من نطاق الفلسفة بعض المسائل التي لا يعدونها من قبيل « الألغاز » كمسائل علم النفس وأحكام القيمة على سبيل المثال . والى هذا الحد والمسألة تقتصر على أن نعرف الى أي مدى يحسن بنا أن نمد نطاق استخدامنا لكلمة فلسفة ؛ لكنهم لا يقفون عند هذا الحد ، بل يزعمون كذلك أن كثيرا من مشكلات الفلسفة الرئيسية ، مثل مسألة حرية الارادة أو مشكلة تبرير الاستقراء هي - على عكس ماتوحي به المظاهر - من هذا النوع ، أعني أنها مجرد ألغاز لا تنشأ الا نتيجة لما نقع فيه من خلط في تصوراتنا ، وهو خلط من شأنه أن يزول لو نقينا عقولنا من هذه الأخلط . وكل ما يمكن أن يقال في هذا الرأي قولاً مفيداً في مقدمة محايدة هو أن ليس هناك منهج متفق عليه أو اجابة متفق

عليها حل أية مسألة من هذه المسائل الرئيسية ، وأننا بناء على ذلك لا نستطيع أن نعرف ما اذا كانت هذه المسائل من طبيعة بعينها أو من طبيعة أخرى . فقد يتبين لنا فيما بعد أن الاجابة عنها ممكنة عن طريق علم جديد سيبتكر فيما بعد ، أو أنها أخلط تصورية ، أو أنها تتطلب تناولا فلسفيا جديدا من نوع خاص ، أو أنها قد تبقى الى الأبد بغير حل؛ أو قد نتبين أن بعضها من نوع ما وبعضها الآخر من نوع آخر . فليس في وسعنا الآن أن نقرر شيئا في هذا الصدد لأننا لم نتمكن حتى الآن من تبيان أي نوع من الاجابة عن هذه المسائل يمكن أن يكون مقنعا ، لكننا نرفض قطعاً قبول النصيحة السهلة اليائسة التي تحثنا على ألا نعبأ بها .

لكن شيئا آخر يمكن أن يقال ردا على اتهام الفلسفة بأنها لا تنتهي الى أية نتائج ؛ فلقد أحرزت الفلسفة تقدما كبيرا حتى فيما يتعلق بتلك المشكلات التي لا بد أن يسلم أي شخص غير متحيز بأنها قد لبثت بغير اجابة قاطعة من الفلاسفة . فما فتئت تتحسن مناهج البحث كلها التي خطرت للفكر حتى يومنا هذا ، وما فتئت تميز المسائل التي اختلط بعضها ببعض فيما مضى ، وما فتئت نجد مشكلات جديدة تكتنف وجهات النظر القديمة . فالواهم بأن الفلسفة تقف جامدة انما يقع في خطأ جسيم لأنها تتغير تغيرا مستمرا ، وهي تتغير الى ما هو أفضل حتى ولو لم تصل قط الى غايتها .

فليس ثمة ما يسوغ استطرادنا في مسألة طبيعة الفلسفة ، وفي الأسباب التي تفسر ندرة « نتائج الفلسفة » أيا ما كانت هذه النتائج . فقد قلنا ما يكفي للتوضيح بأننا في موسوعة كهذه لا نستطيع أن نقدم اجابات قاطعة عن المسائل الفلسفية ؛ فعلينا أن نقصر اهتمامنا على شرح مختلف المصطلحات الفنية التي يستخدمها الفلاسفة في محاولاتهم الاجابة عن هذه المسائل ، وعلى بسط الاجابات التي يقدمها مختلف الفلاسفة الكبار عنها ، وعلى عرض بعض الطرق المتبعة في محاولة الاجابة

عنها . فعلى القارىء اذن أن يزيد اطلاعه بنفسه ، وقد زودناه هنا بقائمة يستطيع أن يجد فيها من الكتب ما يزيد به اطلاعه فى معظم المسائل الرئيسية فى الفلسفة . وعليه فوق كل شيء أن يبذل بنفسه مزيدا من التفكير اذ لا يقتصر الأمر فى الفلسفة على أن ليس فيها اجابات متفق عليها ، بل ليس فيها أيضا من الاسناد ما يمكن أن يؤخذ مأخذ الفيصل الحاسم فى مواضع الخلاف . وعلى كل انسان فى نهاية الأمر أن يكون لنفسه رأيا فى مسائل الفلسفة حسب تقديره لمختلف الحجج التى قد يضعها له الآخرون لتكون منه موضع النظر .

وكتاب هيوم « بحث فى العقل البشرى » ، وكتاب أفلاطون « الجمهورية » ، وكتاب مل « مذهب المنفعة » ، وكتاب رسل « مشكلات الفلسفة » . مثل هذه الكتب لا نوصى بقراءتها لأن محرر هذه الموسوعة يتفق معها ، أو لأنه يعتقد أن القارىء سوف يتفق معها ، فالحقيقة أنه محال على أى انسان أن يتفق معها جميعا ، لأنها تختلف فيما بينها . انما نوصى بها لأنها مؤلفات مثيرة جريئة من انتاج عقول هى من أعظم العقول التى تناولت الموضوعات الفلسفية على الاطلاق ، ولأنها بسيطة بمعنى أن مدلولها العام سيتضح لى قارىء متنبه ، وان لم يكن فى استطاعه قط أن يستنفد كل ما فيها . والقارىء لكتب من هذا القبيل ( للكتب وليس لمجرد مختارات منها ) اذا ظل بعد قراءتها غير محب للفلسفة ، فله أن يزعم لنفسه وهو مطمئن بأن الفلسفة لم تخلق له . واذا ما بدأ المبتدىء هذه البداية ، فلسوف يجد فى نفسه القدرة على المضى فى الطريق مستعينا بهذه الموسوعة ومسترشدا باهتماماته الخاصة . وليس قصدنا من هذه التوصيات بطبيعة الحال أن نوحى للقارىء بصورة أو بأخرى ألا يقرأ مطلقا الكتب التعليمية وكتب تاريخ الفلسفة ، بل كل ما اردناه هو أن ننصح المبتدىء الذى لا يعتمد الا على نفسه ألا يقتصر فى بداية دراساته على هذه الكتب ليجعل منها غذاءه الكامل .

لقد أئذنا القارىء انذارا شديدا بأنه ليس فى الفلسفة من سلطات تستطيع أن تقدم لنا اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة لكن لا حاجة لنا الى القول بأن الفلاسفة يتفاوتون فى قدراتهم ؛ فمن الفلاسفة من لديه القدرة والرغبة فى أن يسوق حديثه سهلا واضحا، ومنهم من تجيء كلماته غامضة غموض تفكيره ، هناك من الفلاسفة من عنوا

لكننا اذا لم نكن لنتوقع أن نجسد اجابات نهائية للمسائل الفلسفية فى موسوعة ، أو فى أى كتاب آخر ، فان المبتدىء فى الفلسفة قد يسأل محقا : ماذا عسى أن تكون أفضل طريقة يمكنه اتباعها للزيادة من قدرته الفلسفية ؟ وبينما نرجو أن تكون له هذه الموسوعة مرجعا مفيدا ، فلا بأس فى أن نحاول هنا أن نقدم له شيئا من الارشاد فيما يتعلق بأفضل الطرق التى يتناول بها الانتاج الضخم الذى أنتجته الفلسفة ؛ ولعل معظم من يعتمدون دراسة الفلسفة يبدون بقراءة كتاب من الكتب التعليمية التى وضعت للمبتدئين ، أو بكتاب عام فى تاريخ الفلسفة . وقد يبدو أن هذه الطريقة هى أكثر الطرق اتفاقا مع المنطق ، لكن خطة للدراسة من هذا النوع قد تكون مثيرة للضجر وغير مشرة ، وثمة خطة أخرى مختلفة تمام الاختلاف يمكن أن يقال الكثير فى تحبيذها للمبتدىء ؛ فقد ننصح المبتدىء فى الفلسفة أن يبدأ بقراءة بعض الكتب البسيطة من المؤلفات الكلاسيكية العظيمة فى الفلسفة مثل كتاب باركلي « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ، وكتاب ديكارت « مقال فى المنهج » ،

بدراسة مقالته غيرهم ، وآخرون أقل من هؤلاء  
وثوقا في معرفتهم التاريخية . وان المحرر والقارىء  
كليهما ليعدان نفسيهما مجدودين لأن كثيرا من  
أشهر الفلاسفة وأقدرهم فى الوقت الحاضر قد  
قبلوا المشاركة فى هذه الموسوعة ، كما قبلوا  
الاضطلاع بمهمة التحدث بأبسط وأوضح عبارة  
تسمح بها مقتضيات الدقة . لكن على القارىء أن  
يتوقع بطبيعة الحال شيئا من التفاوت فى درجة  
الصعوبة فما كانت الفلسفة سهلة أبدا ، فمن  
المحال ومن العبث أن نحاول كتابة مقالة عن أحد  
مناطق العصور الوسطى مثلا ، بحيث تجيء فى  
بساطة المقالة الأساسية التى كتبت عن المنطق .  
ولكن على الرغم من أن كثيرا من المقالات سوف يثير  
اهتمام الحبير المتقدم فى دراسة الفلسفة ، فإن  
اهتمامات القارىء الذكى من غير المختصين قد جعل  
لها الاعتبار الأول على الدوام .



( ١ )

تطوره وتكامله انما يصعد في هذا السلم المتدرج من أدناه الى أعلاه ؛ فيبدأ أولا بإدراك الصور المائلة في الأجسام المادية ، ثم يعلو الى ادراك تصورات النفس التي هي مرحلة وسطى بين الحس والعقل ، ثم يعلو الى ادراك العقل الانساني في ذاته ، ثم يعلو الى ادراك العقل الفعال الذي هو في مرتبة تعلو على مرتبة العقل الانساني ، ثم يعلو الى ادراك عقول الأفلاك ، التي هي عقول رتبته فوق رتبة العقل الفعال ، ثم يعلو الى حيث يدرك العقل الأول وهو الله ؛ وهكذا يتم الصعود مسترشدا - لا بالتصوف - بل بالفلسفة التأملية ؛ أى أن العقل الانساني يصل الى كماله بالمعرفة العقلية ؛ والنظر العقلي هو السعادة العظمى . ولاين باجة كتاب « تدبير المتوحد » الذي يقول فيه ان الحياة الانسانية التي تجيء وفقا لاملء العقل لا تتحقق الا اذا اعتزل الانسان حياة المجتمع أحيانا ؛ ويجوز للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ليعيشوا حياتهم العقلية الرفيعة بمعزل عن شواغل العامة .

**ابن خلدون :** هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٣٢ م وتوفي بالقاهرة عام ١٤٠٦ م ؛ وقد حصل ابن خلدون علومه في تونس، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعصره، اشتغل بخدمة الدولة حيناً، وارتحل مسافراً حيناً آخر ، وسفر لدى حكومات كثيرة في اسبانيا وافريقية ، والتقى بتيمورلنك في دمشق .

يرى ابن خلدون أن العالم أوسع من أن يحيط به عقل بشرى، ولهذا فهو يبطل الفلسفة على أساس أنها تدعى العلم بكل ما في الوجود ، وتعتمد على الأقيسة المنطقية مع أن هذه الأقيسة عقلية صرف ، على حين أن الأشياء المحسوسة لا تدرك الا بالمشاهدة ؛ ومن الضلال أن يظن بأن الانسان

**ابن باجة :** هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ولد في سرقسطة ، ولا نعرف عن حياته أكثر من أنه كان في اشبيلية عام ١١١٨ م بعد سقوط سرقسطة ثم نراه بعد ذلك في غرناطة ، ثم انتقل الى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين ، ومات عام ١١٣٨ م .

كانت مؤلفات ابن باجة شروحا للمذهب الأرسطي أقرب منها الى أن تكون مذهباً فلسفياً خاصاً به ؛ على أن من أهم ما يلفت النظر عنده هو طريقته في بيان تكامل العقل الانساني ومبلغ الانسان من العلم ومكانه بين الموجودات ؛ فيذهب ابن باجة الى أن الموجودات قسمان : متحرك وغير متحرك ؛ والمتحرك مادي متناه ، وليست حركته نابعة من ذاته ، بل ترتد الى قوة لامتناهية ؛ وهذه القوة موجودة من الأزل ، وهي العقل ؛ لكن العقل وان يكن هو الذي يحرك المادة الا أنه لا يحركها مباشرة ، بل يتوسط بينهما النفس ؛ أى أن المحرك المباشر للجسم هو النفس ، والنفس بدورها تتأثر بالعقل .

ويقوم ابن باجة مذهبه في العقل على أساس أن المبدأين الأساسيين هما الهيولى والصورة ، لكن بينما يجوز أن توجد الصورة مجردة عن الهيولى ، فلا يمكن للهيولى أن توجد بغير صورة ؛ وامكان قيام الصورة مستقلة عن المادة هو الذي يجعل التغير ممكناً ، لأن التغير عبارة عن حلول صورة في المادة مكان صورة .

والصور تتدرج في تسلسل صاعد ، فأدناها هي الصورة الهيولانية التي تتصل بالمادة ، وأعلامها هي صورة العقل المفارق ؛ والعقل الانساني في

فقدان الناس لبأسهم الحربى ، ومن فقدانهم للتمسك بدينهم ، ظهرت قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو ظهر شعب غير مترف ، ويتمتع بعصبية قوية ، وانقض على المدينة المترفة لينشئ دولة جديدة . فشان الدول والجماعات الكبرى هو هكذا : الجيل الأول يبنى ويؤسس ، والثانى يحافظ على ما بناه الأول ، والأخير يهدم ، وتلك هى حال المدنيات كلها ؛ إذ أن للمدينة والعمران البشرى قوانين ثابتة .

ومنهج ابن خلدون يقتضيه أن يلتمس لكل شىء علله الطبيعية ، لكنه يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهى الى علة أولى ، وبمثل هذا القول نبرهن على وجود الله ؛ وإن هذا القول ليتضمن اعتراف ابن خلدون بعجز الانسان عن معرفة كل شىء معرفة علمية تجريبية ، على أن شعور الانسان بجهله فى مواضع معينة هو نفسه ضرب من العلم .

ابن رشد : ( ١١٢٦ - ١١٩٨ م ) ، وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان ( أفيروس ) Averroes هو فيلسوف وفقه وقاض وطبيب ، ولد فى قرطبة بأسبانيا ، وتوفى فى مراکش ؛ أما فى الغرب ، فان أشهر ما يعرف به هو أنه شارح أرسطو . فالنص اللاتينى لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوى عادة على شروح ابن رشد - وهى شروح مستقاة فى أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربى ( المفقود ) ؛ ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هى «المختصات» و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطى ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسى والفارابى وابن سينا وابن باجة ؛ ويبنى ابن رشد فى شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلي موجز ، وهو أكثر التزاما بأراء أرسطو من « الفلاسفة » الأول

قادر على معرفة العالم بالمنطق الخالص ؛ فلا بد أن تكون التجربة هى أساس علمنا بالعالم - وليس المقصود هو التجربة الفردية ، بل المقصود هو تجارب الانسانية كلها مجموعا بعضها الى بعض ؛ ولئن كانت النفس بفطرتها خلوا من المعرفة ، الا أنها بفطرتها كذلك قادرة على التفكير فيما يصلها عن طريق الحواس وعلى التصرف فيه ؛ وفائدة المنطق ليست هى فى الكشف عن علم جديد ، بل هى فى رسم الطريق أمامنا لنستدل بما قد جاءنا عن طريق التجربة استدلالا صحيحا .

وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المنبئية على تتبع الحوادث الى عللها وكشف قوانينها ؛ ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما ؛ فمن أهم قواعد البحث التاريخى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ؛ أى أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع ؛ وإذا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة أو تكاد تكون ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة هى وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضى والى معرفة المستقبل ؛ ومادام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا ، وجب علينا رفض ما قد يروى لنا من أخبار عن الماضى مما نراه مستحيل الوقوع فى الحاضر .

وموضوع علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم ، وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ؛ ثم يبين كيف تزدهر المدنية قليلا قليلا بادئة من مبادئ بسيطة ، ثم تأخذ فى الزوال ؛ وتتقلب الجماعة فى صور مختلفة هى : حالة البداوة ، ثم القبيلة ، ثم الدولة فى مدينة ؛ وعند ابن خلدون أن الدين والعصبية هما أقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة بارادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ فإذا ماحدث تحلل فى بناء المجتمع بسبب ما قد تسببه الحضارة من رغد وانغماس فى الشهوات ، ومن

فئات ثلاث من الحجج ، هي ( البرهانية والجدلية والخطابية أو الشعرية ) ، وهي حجج ينسبها الى ثلاث فئات من المؤمنين ، هم : الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام ؛ فأما العوام ، فعليهم أن يسلموا بما ورد في الكتاب المنزل من قصص وأمثال ومجازات بمعانيها الظاهرة . لكن الكتاب المنزل يتضمن الحقيقة الكاملة وان لم يتيسر معناه الباطني الا للميتافيزيقيين ؛ وعلى الفئات الثلاث أن تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفي باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشري لأنها منزلة من عند الله ؛ وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على الناموس ( القانون الديني ) . فهو يتفق مع ابن سينا في أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتقدات في صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم؛ فالناموس يعني بسعادة الصفوة وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة .

على أن دفاع ابن رشد عن الشريعة باعتبارها دستورا للدولة الاسلامية المثلى مصحوب بنقد مدعم بالبراهين يوجهه للدولة الاسلامية في عصره ، على أساس من دساتير أفلاطون الناقصة ؛ وهو يساير التفسير التقليدي للنبوة في مقابل نظرية الفلاسفة ، ويصر كابن سينا على مافي شخصية محمد ( عليه السلام ) من امتياز وتفوق باعتباره المشرع المرسل من قبل الله .

ابن سينا : ( ٩٨٠ - ١٠٣٧ م ) ، فيلسوف فارسي وطبيب ؛ وقد نقل اسمه الى اللاتينية، فكان Avicenna ؛ وهو أكثر « الفلاسفة » أصالة ( « الفلاسفة » هم المتدينون من فلاسفة المسلمين ) ، وقد أقام مذهباً فلسفياً في الوجدانية يقترب الى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادئ الاسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو .

وقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارمة في الحياة بسعى دائم نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقا

( وهم المتدينون من فلاسفة المسلمين ) . ولما لم يكن لدى ابن رشد كتاب « السياسة » لأرسطو ، فقد كتب شرحاً على « جمهورية » أفلاطون التي عدها الجانب العملي الثاني الذي يكمل كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو ، الذي عده الجانب النظري الأول لعلم السياسة . على أن تنفيذ لهجوم الغزالي على « الفلاسفة » ( « تهافت التهافت » ) يستحق اهتماماً خاصاً ، بالإضافة الى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نمواً جدلياً ، وأهمها « فصل المقال » . وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم ( الأول ) ، ونشرت نفوذه في الغرب بين اليهود والمسيحيين ، وأدت الى قيام المدرسة الرشدية .

وتتمثل أهميته من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجريء لهجوم الغزالي ( على الفلاسفة ) وفي شرحه على « جمهورية » أفلاطون ؛ فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعاً لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام ، ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي يميز كثيراً من كتابات ابن رشد ؛ فلقد أخذ على عاتقه أن يوفق بين القانون الديني ( الشريعة ) والفلسفة بأن يقرر وحدة المقصد لكل منهما في « الفصل » ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ) وبأن يقول في شرحه على « الجمهورية » ان كلا منهما للأخرى « رفيقة وأخت شقيقة » . فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، كل ما هنالك أننا نسعى اليها ونفسرها على أنحاء مختلفة ، ومن هنا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة قد نسبت اليه خطأ ، وهي انما تنتمي الى الرشديين اللاتين ؛ ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب في عرض ما في الشريعة التي أوحى بها للنبي من معنى باطني ، يعرضه بالحجة البرهانية أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية ويبلبلون جماهير العوام ؛ وهو يتابع أفلاطون في تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد من الفلاسفة ، يميزها من العوام ، ويتابع أرسطو في التفرقة بين

فلسفيا يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني عميق .

ابن سينا عن الله الذى يتوحد فى ذاته الوجود والماهية ، أقول انها أحرزت رواجاً واسعاً فى الغرب ، وخاصة على يدى موسى بن ميمون اليهودى ، والفيلسوف المسيحى توماس الأكوينى . والأمر كذلك فيما يتعلق بما يترتب على هذه الفكرة من نتيجة تنص على أن الماهية فى جميع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذى ليس سوى عرض من الأعراض ؛ ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العالم ، وخاصة فكرة قدم المادة ، فقد اصطدم بالمسئلة الدينية ، مسئلة « الخلق من العدم » . يضاف الى ذلك أن الخليفة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والارادة والقدرة بماهيته ؛ والله هو العلة الأولى التى لا علة لها ، ومن هنا كان هو الخالق بالضرورة ؛ الا أن موسى بن ميمون والأكوينى يعارضان الفكرة السينوية ويقرران موقف الكتاب المقدس الذى ينص على حدوث الخلق من العدم، حدوثه فى الزمان نتيجة لارادة الله الحرة .

ولكى يسد ابن سينا الفجوة بين الوحي والعقل لاذ بنزعة صوفية عقلية ( فى كتابه « الاشارات » ) . فالصوفى المتأمل ( العارف ) الذى بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل الى الاتحاد العقلى مع الله عن طريق الإدراك الحدسى ؛ والفلسفة العملية جزء من « ميتافيزيقا » ابن سينا ، لأن بلوغ السعادة الانسانية لا يتيسر الا فى مجتمع؛ والنبوة والشريعة ( القانون الإسلامى المنزل على النبى ) لا غنى عنهما لبقاء الانسان وسعادته . فالنبى المشرع يأتى للبشرية بقانون الهى يضمن لها الرفاهية فى هذه الدنيا والسعادة فى الحياة الآخرة ؛ وقد وحد الفارابى النبى المشرع بالملك الفيلسوف عند أفلاطون ؛ أما ابن سينا ، فلا يذهب هذا المذهب ، وإنما يسلم للنبى بمعرفة حدسية تلقائية، وبذلك يضعه فى مرتبة أعلى من الفيلسوف؛ والدولة الإسلامية المثلى التى تتخذ من الشريعة المحمدية دستوراً هى ( فى فلسفة ابن سينا )

وابن سينا - على خلاف الفارابى الذى يدين له بالكثير ، وعلى خلاف ابن رشد الذى ينحصر جهده الفلسفى الأصيل فى شروحه الى حد كبير - قد استطاع أن يصوغ « مجموعة فلسفية » بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة ، مستعينا فى ذلك بمن يشايح الأفلاطونية الجديدة من الشراح وبالرواقين . ولقد كان لكتاب « الشفاء » تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له ؛ فلقد كان كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي موجهاً الى ابن سينا بصفة خاصة ؛ وهو كتاب دفع التأمل الفلسفى فى الإسلام الى أن يتخذ موقف الدفاع ، بحيث لم يستطع ابن رشد نفسه أن يعيده الى موقفه السابق .

أما فى ميدان المنطق فقد كان من جراء تمسك ابن سينا تمسكاً صارماً بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول أن اشتبك فى صراع مع علماء الكلام ذلك أن جبريته المنطقية اصطدمت بجبريتهم الدينية .

وفى ميدان علم النفس ، مزج ابن سينا بين أرسطو وأفلاطون فى فكرته التى كانت موضع القبول على نطاق واسع ، وأعنى فكرته عن خلود النفس العاقلة التى هى جوهر من حيث هى صورة .

وأبعد من ذلك مرمى ، ما أسهم به ابن سينا فى ميدان الميتافيزيقا ، فهو ككل « الفلاسفة » قد استعان بأفلاطون وفورفوروريوس الذى حاول أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو بتوجيهه فكر أفلاطون وجهة تقربه من الواحدة الدينية قد مكن المسلمين من أن يوفقوا بين المعتقدات والمعتقدات التقليدية والفكر اليونانى . ولقد أحرزت فكرة

قصيرة درس فيها وهو فتى ، ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات فى آسيا الصغرى ؛ لكنه عاد فى نهاية الأمر الى أثينا حوالى عام ٣٠٦ ق.م ، وهناك أنشأ مدرسة فى الحديقة التى كان يعلم فيها الى أن توفى .

ان الفكرة الحديثة عن الأبيقورى بوصفه رجلا منصرفا بكليته الى حياة منعمة داعرة هى فكرة تقوم على تقولات الكتاب اليونان المتأخرين على الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه أو تعاليمه ؛ فنحن نقرأ فى شذرة من أحد خطباته تدل على أنه كان متواضعا فى طعامه مايلى : « أرسل الى شيئا من جبن « قيتنوس » حتى أطعم منها كلما شئت طعاما باذخا » ، وقد كتب وهو على فراش موته الى صديق قائلا ما يحرك العواطف : « فى هذا اليوم الأخير - وان كان يوما مباركا - من أيام حياتى أكتب اليك ؛ بى من آلام الجسد وأوجاعه ما يفيض به الكيل . لكن يفوق هذه الآلام والأوجاع فرحة قلبى بذكرى مناقشاتنا السعيدة فى سالف الأيام . فهلا رجوتك - اذا كنت جديرا باخلاصك لى وللفلسفة - أن تكلا برعايتك أبناء متروودورس » .

وأشهر ما يعرف به أبيقور هو نظريته الحلقية فى مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية ، وان لم يكن ذا أصالة فى أى من الميدانين . وواضح أن الباعث على الاضافة الوحيدة الأصيلة التى أسهم بها فى النظرية الذرية - وهى الرأى القائل بأن الذرات تسقط أصلا فى خطوط متوازية كأنها المطر ، لكن بعض الذرات تنحرف من تلقاء نفسها ، وبهذا جعل أبيقور حدوث التصادم بين الذرات ممكنا - أقول انه واضح أن الباعث على هذه الاضافة لم يكن سوى اعتبارات خلقية ، وأن هذه الاضافة كانت نكسة أصابت النظرية الذرية ولم تكن تحسينا لها .

أما والحالة هكذا ، فاننا نحيل القارىء على

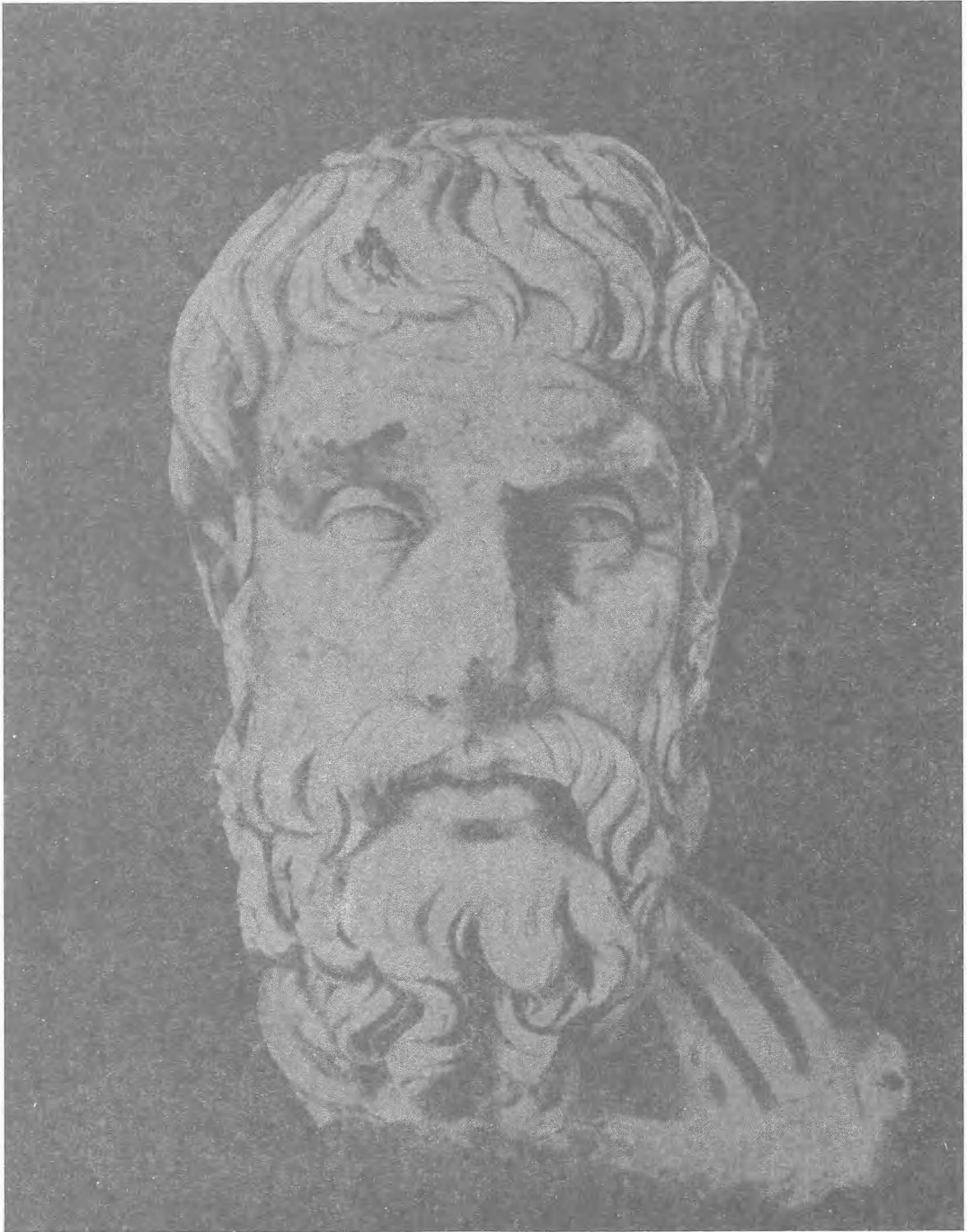
قسيمة « لجمهورية » أفلاطون التى بينت « للفلاسفة » - مع كتابه « القوانين » - ما للشريعة من دلالة سياسية ، وزودتهم بفكرة العدالة والقانون ، وهما الأساس المشترك بينهم ، الذى أتاح لهم أن يحاولوا التوفيق بين العقائد الاسلامية الأساسية والأفكار الاغريقية ؛ وهنا موضع أصالتهم بوصفهم فلاسفة دين يتخذون من الشريعة العليا محورا لفلسفتهم وأساسا .

**ابن طفيل :** هو أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل القيسى ، ولد فى قادس - احدى المدن الصغيرة بالأندلس - ومات فى مراكش عام ١١٨٥م وقد عاش حياة يسودها حب العلم والتحصيل أكثر مما تسودها العلاقات الاجتماعية ؛ وهو أقرب الى هواة الفلسفة منه الى محترفيها ، فهو يحب التأمل أكثر مما يحب تدوين تأملاته ، ولذلك جاء انتاجه قليلا .

أراد ابن طفيل أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق لعله يخرج برأى مبتكر فى الكون ؛ وقد اهتم - كما اهتم ابن باجة - بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، لكن على حين كان ابن باجة يكتفى من عزلة أصحاب الفكر عن سواد المجتمع وشواغل الدنيا ، بأن يلتقى جماعة المفكرين معا فى مجتمع صغير يربط بينهم ، ذهب ابن طفيل الى ما هو أبعد من ذلك ، اذ وصل بتحليله الى الفرد الواحد باعتباره النواة التى نشأ عنها المجتمع ؛ وذلك واضح من قصته الفلسفية المسماة « حى بن يقظان » التى يقسمها قسمين : يصور فى أولهما المجتمع الانسانى بما تواضع عليه من عرف ، ويصور فى ثانيهما فردا واحدا يتركه للظفرة ينمو نموا عقليا حتى يصير فيلسوفا كاملا ، فى مستطاعه وحده أن يعرف الطبيعة بمشاهداته ، وأن يعرف الله وأن يعرف نفسه بالتفكير .

**أبيقور :** ( ٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م ) ، أثينى المولد ، نشأ فى ساموس ، ثم عاد الى أثينا لفترة





أبيقور (٢٤٢ - ٢٧٠ ق.م).



المقالة العامة في الذرية . ويبدو أن أبيقور لم يكن أصيلا في ميدان المبادئ الخلقية أيضا ، لأننا نستطيع أن نجد أسس الأخلاق الأبيقورية في شذرات ديوموقريطس التي يتناول فيها مسائل الأخلاق . ومن هنا يمكننا أن نرفض ما يزعمه أبيقور صراحة عن أصلاته في المسائل النظرية باعتباره زعما باطلا .

لكن الأصالة أعوزت أبيقور في النواحي النظرية لا لأنه لم يكن مفكرا من الطراز الأول ، ولكن لأن اهتمامه كان عمليا بصفة جوهرية ؛ فقد كان مبشرا دنيويا عليه أن يدعو إلى سر السعادة الحقة ، ولقد كان بوصفه مبشرا من هذا النوع ، ذا اهتمام خلقى شبيه باهتمام أصحاب مذهب المنفعة في القرن التاسع عشر ؛ من هنا دعا أبيقور إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة ينادى بها لذاتها بل باعتبارها دواء يشفى من الحرافة التي كان من شأنها أن يلج على الناس خوفهم من الآلهة والشياطين ، وأن يفزعوا من الموت ومما في العالم السفلى من ضروب العذاب ؛ ومن هنا كانت تعاستهم . فكانت المبادئ الآلية للنظرية الذرية التي تنكر على الآلهة أي سيطرة على الطبيعة أو أي اهتمام بالشئون الانسانية وتنظر إلى النفس باعتبارها مجموعة مؤتلفة من الذرات تنحل عند الموت - أقول كانت هذه المبادئ في أساسها دواء يشفى من هذه المخاوف ؛ لكن لما كانت نظرية ذرية آلية محضة قد توحى بأن الانسان ليس سوى آلة ، فإن مبدأ الانحراف الإرادي للذرات قد جاء دفعا لهذا الخطر لا تبرير له الا باعتباره مطلبا تقتضيه الأخلاق ، لكنه لم يكن ( في حقيقته ) سوى اضافة زائدة على النظرية الذرية ، « خير لك أن تتبع ما يروى عن الآلهة من خرافات من أن تكون عبدا لمصير الفلاسفة الطبيعيين » .

ولقد أسىء فهم آراء أبيقور الخلقية وأسء تفسيرها إلى حد بعيد ؛ فالأساس النظرى لهذه

الآراء هو أن اللذة وحدها هي الخير وأنها خير على الدوام . واللذة هي اقصاء الألم ، وحينما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع ولكن لا يمكن أن تزيد في مقدارها ؛ واللذة اما أن تكون لذة جسمية تبلغ أعلى صورها في الصحة الجسمية الكاملة ، واما عقلية اذا كانت تحررا من الخوف والقلق ؛ لكن بعض اللذات - على الرغم من أن جميع اللذات خير في ذاتها - تستتبع الألم نتيجة لها لا مفر منها ، واذن فينبغي علينا أن نختار بعض أنواع اللذة دون غيرها ؛ وبذلك تكون الحكمة ذات أهمية قصوى مادمننا نستطيع عن طريق الحكمة أن نقوم بأفضل اختيار بين اللذات ؛ وهكذا يدخل أبيقور في الأخلاق فكرة حساب اللذات .

لدينا فيما تقدم جميع المبادئ الأساسية في نظرية أبيقور الأخلاقية ، لكن أبيقور معنى بأن يدلنا ماهو الاختيار الحكيم بين اللذات عناية أكبر بكثير من عنايته بالجانب النظرى من الأخلاق ؛ يقول في خطابه إلى مينوكوس : « حينما نرى بناء على ذلك أن اللذة غاية ، فلسنا نعنى لذائد المتهتكين ولا اللذات التي قوامها الشهوة الحسية . . . . . انما نعنى التحرر من ألم البدن ومما يعكر صفو العقل ؛ لأن اللذة ليست هي ادمان الشراب ، كلا ولا هي اتباع الشهوات . . . . . لكنها هي تفكير الصحو حينما نتقصى الدواعى التي تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض » . على أن آلام العقل أهم بكثير من آلام البدن ، وهي التي اما أن نستطيع تحملها واما أنها قد تؤدي إلى الموت ، والموت ليس شرا . فالموت ليس خيرا ولا شرا ، لأن اللذة والألم هما وحدهما ما يتصفان بالخير والشر ، على حين أن الموت لا يعنى شيئا بالنسبة لنا ، لأن الموت ليس حاضرا معنا ماحيينا ، فاذا ما حضر الموت أنهى وجودنا . . . . . يضاف إلى ذلك أن انسانا لا يستطيع - على الرغم من أن الفضيلة ليست في ذاتها خيرا - أن يحيا الحياة السعيدة ما لم يحي على نحو فاضل بالفعل ، والحياة الفاضلة مصدر للذة من حيث هي كذلك .

عبدا لكاتم سر نرون ثم اعتق، وتلميذا ميوزونيوس الرواقى . أنشأ مدرسة فى نيقوبوليس حينما نفى الامبراطور دوميتيان الفلاسفة من روما فى عام ٨٩ . وهو فى رواقيته يؤكد الحرية والعناية الالهية والاتجاه العملى والنزعة الانسانية ؛ فعلى الانسان أن يختار بين أن تستعبده الأشياء الخارجية أو أن ينجو بحريته متحصنا بفرضه الحقيقى ، وهو الشئ الوحيد الذى يقع بأسره فى نطاق قدرته ، والذى لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية . فلا يستطيع انسان أن يؤذى انسانا آخر أو أن ينزل به الأذى من انسان آخر ، لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يؤذى نفسه بنفسه ، ذلك لأن المبدأ الأعلى فى الانسان - وهو المبدأ الالهى بحق - هو الإرادة الحلقية . ومن هنا كان الواجب الوحيد الفعال للانسان هو أن يمارس هذه الإرادة على النحو الصائب ، وأن يسلم بإرادة الله عن طريق اقراره بدور العناية الالهية فى الكون الذى هو جزء منه لا ينفصل . ولما كان ابيكتيتوس يضيق بالمناقشات الأكاديمية النظرية ، فقد ركز اهتمامه على أخلاق عملية وضحها بأمثلة من الحياة اليومية ، وهنا كان سقراط وديوجينيس مثله العليا . ولم يكن ابيكتيتوس يوجه رسالته - ككثير من الرواقيين غيره - الى صفوة فكرية ، اجتماعية كانت تلك الصفوة أو حاكمة ، بل يوجهها الى اخوته من عامة الناس ؛ وتتألق انسانية تعاليمه ونبلها فى مؤلفه « الموجز » ، وفى أربعة كتب من المحاضرات بقيت لنا من مذكرات تلميذه أريان . ويرى ابيكتيتوس أن الفشل عنصر انسانى وأنه لا ينبغى أن يعوق المرء عن اصراره فى سعيه نحو المثل الأعلى ، وهو لا يستنكر الا الزيف والادعاء . ولقد كان تأثير ابيكتيتوس واسع النطاق فيما بعد فى كل من الفكر الوثنى والفكر المسيحى .

أبيلاز ، بيتر : (حوالى ١٠٧٩ - ١١٤٢)، ولد فى اقليم بريتانى بفرنسا . ويستطيع القارىء أن يجد تفاصيل حياته العاصفة فى الخطاب الذى كتب

ولم يكن أبيقور ملحدا ، لكن الآلهة فى نظره لا تتحكم فى الطبيعة ، كلا ولا تتدخل فى حياة الانسان . فالآلهة تحيا بعيدا فى الفضاء حياة قوامها غبطة لا متناهية تفسد اذا اهتمت بالشئون الانسانية ، وانه لمن الفجور أن نعتقد أن ليس لدى الآلهة ما يشغلهم الا الانسانية ؛ وقد كان أبيقور يتعبد عبادة منزهة عن الغرض للآلهة الذين كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية .

من هنا كانت تعاليم أبيقور العملية مليئة بالمفارقات ؛ فهو مؤله يعد دين العوام شرا ، وهو مؤمن بمذهب اللذة يدعو الى حياة فاضلة بسيطة تقضى فى الدرس ، وهو مؤيد للفضيلة وطلب الحقيقة لكنه لا يرى للفضيلة والحقيقة قيمة فى ذاتهما . ومثل هذا المذهب لا يمكن أن يجتذب اليه الا قلة من الناس ، ولقد كان الأبيقوريون موضع نفور وتعرضوا للنديم بالفعل فى العصور القديمة . لكن يبدو أن أبيقور قد حاول أن يحيا الحياة التى كان يدعو اليها ؛ فقد جمع فى حديثه مجتمعا بسيط التركيب من التلاميذ ، ويحدثنا الرواة فيقولون « انه فاق غيره فى مجموع مؤلفاته »، هذه المؤلفات التى لم يبق لنا منها الا ما يقرب من سبعين أو ثمانين صفحة ، ولقد تحدث فى فراش موته مستهينا بالامه القاسية بوصفها لا تعدل فى شئ نشوة عقله .

ومن بين كتابات أبيقور الباقية يمكننا أن نخص بالذكر خطابه الى هيرودوت لأنه يحتوى على أول عرض كامل قد بقى لنا للنظرية الذرية العامة، وخطابه الى مينوكوس لأنه يحتوى على عرض موجز لموقفه الأخلاقى . كما أن القصيدة الفلسفية التى ألفها لوكريتيوس « فى طبائع الأشياء » توضح على خير وجه كلا من المبادئ النظرية والموقف العملى لأبيقور .

أبيكتيتوس : (حوالى ٥٥ الى ١٣٥ ميلادية)، فيلسوف رواقى من هيرابوليس بفريجيا ؛ كان

لكن اتباع ديكرت لم يستسيغوا مذهبه الغريب في الجهاز الذي بمقتضاه يستطيع أحد هذين الجوهرين التمايزين أن يؤثر في الآخر ، وكان لابد من إيجاد حل للمشكلات التي أثارها القول بتأثير أحد الجوهرين في الآخر ، وهو تأثير لا شك فيه وذلك هو ما دعا الى تطوير نظرية الاتفاق . فالمفروض في كل من الجوهرين - العقل والجسم - أن سلاسل العلة والمعلول كاملة ومستقلة مادام من الواضح أن تغيرات الجوهر اللامادي لا يمكن أن تكون أسبابا أو مسببات لتغيرات الجوهر المادي ، وتوسط الله في الأمر هو الذي يفسر لنا العلاقة بين سير الأحداث في أحد الجوهرين وسير الأحداث في الجوهر الآخر . ولقد أعطى جلنكس ( ١٦٢٥ - ١٦٩٦ ) للمذهب صورته المميزة ، فمادام عمل شيء ما يتضمن معرفة كيفية عمله ، فإن الأجسام المادية لا تقدر على الفعل لأنها لا تعرف شيئا ، وأما تفاعلها الظاهر فهو من عمل الله . ومادام الله هو العلة الوحيدة ، فإن العلاقة السببية الظاهرة بين العقل والجسم لا تشير اشكالا لأن وقوع حادثة ما في الجوهر الذي هو العقل تهيء المناسبة للفعل الالهي في الجوهر الآخر الذي هو الجسم .

**الاحتمال :** من الأفكار الهامة التي يقوم الفلاسفة بدراستها وذلك لعدة أسباب ؛ فهناك مشكلة كيف ومتى ولماذا تكون نظرية الاحتمال الرياضية قابلة لأن تنطبق على الواقع ، وهناك مشكلة علاقة المادة الاحصائية بالاحتمال ، وأهم من هذا كله أن الاحتمال هو فكرة رئيسية في فهم المنهج العلمي ، أي في فهم علاقة الشواهد بالنظرية والقانون ، وفي فهم معقوليّة الاعتقاد . وكان الفلاسفة دائما يولون فكرة الاحتمال بعض الاهتمام ، ولكنها نالت اهتماما متزايدا في نصف القرن الماضي حيث نشرت ، إبان هذه الفترة ، كتب خصصت لهذا الموضوع وحده بعضها فني للغاية .

فاذا حصرنا الانتباه في عبارات من قبيل

فيه سيرته ، والذي يطلق عليه « تاريخ الكارثة » ، على أن أشهر حادثة في حياة أبيلاز هي تقريره بأيلواز بنت أخت الكاهن فولير بنوتردام . وعندما ولد طفلها تزوجا سرا ، لكن أخوة ايلواز اقتحموا غرفة أبيلاز ليلا وخصوه ، وكان من جراء ذلك أن صارت ايلواز راهبة وأبيلاز راهبا .

لأبيلاز مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة نظرا لقدرة في فن الجدل ، ولمساهمة في حل مشكلة الكليات . درس المنطق على يد روسلينوس وهو أستاذ من دعاة المذهب الاسمي ، وتناظر فيما بعد مع عالم اللاهوت الواقعي وليم شامبو بباريس ويستطيع القارئ أن يجد تفاصيل هذه المناظرة ، مع عرض للمواقف المتتابة التي أخذها أبيلاز ، في رسالتيه المنطقيتين « في الأجناس » و « تعليقات على فورفورديوس » .

ان أبيلاز يناصر مناصرة شديدة المبدأ القائل بالأ وجود الا للأفراد ، وأن الألفاظ الكلية بوصفها أكثر من مجرد ألفاظ لا تكتسب ما تتضمنه من معنى الا بفضل قوة العقل التجريدية ، فالقاعدة المشهورة التي تقول ان في امكان العقل أن ينظر في العوامل كل على حدة دون أن يعدها منفصلة بعضها عن بعض قدمت اجابة جدلية مناسبة للمسألة كما أثارها بوثيوس ، وتركت الطريق مفتوحا للتفسير الأوفى الذي قدمه فيما بعد علم النفس الأرسطي .

كتب أبيلاز كذلك مقالة أخلاقية بعنوان « اعرف نفسك » تؤكد العنصر الذاتي في السلوك الانساني ، وأهمية النية في اسباب الخلقية على الفعل .

**الاتساق :** انظر الصدق .

**الاتفاقية :** كان الانسان عند ديكرت هو نقطة الاتحاد بين الجوهر المادي والجوهر اللامادي ،



« ان احتمال سقوط قطعة العملة على أحد الوجهين حين نقذف بها هو  $\frac{1}{2}$  ، فان « نظرية تكرار الوقوع » في الاحتمال ربما تبدو عندئذ أكثر قبولا في تفسيرنا للعبارة ، فالعبارة السابقة تبعا لنظرية تكرار الوقوع تعنى على وجه التقريب أن عدد المرات التي ستقع فيها قطعة العملة المقذوفة على أى الوجهين سيكون في النهاية البعيدة هو نصف مجموع الحالات . والمزايا الخاصة لهذه النظرية في احدى صيغها المعروفة هي أنه يلزم عن تعريف الاحتمال أن بديهيات النظرية الرياضية في الاحتمال ينبغي أن تكون قابلة للتطبيق ، وهي كذلك تربط الاحتمال بالمادة الاحصائية ربطا واضحا ، ومحكما غاية الاحكام ؛ ومن ناحية أخرى فانه في الواقع لمن الصعوبة بمكان أن نصوغ هذه النظرية في صيغة مرضية اذا ما أردنا - ولا بد لنا أن نريد - أن نحل عبارات أكثر دقة محل عبارة « في النهاية البعيدة » لندل على نوع تكرار الوقوع الذي نعنيه . وقد كان فن أول من صاغ نظرية تكرار الوقوع في كتابه « منطق المصادفة » .

ومن بين الشراح الآخرين المشهورين لهذه النظرية ميزس ورايشنباخ .

لكننا اذا ما وجهنا انتباهنا الى عبارات من قبيل « يحتمل أن تكون على المريح حياة » فان نظرية تكرار الوقوع تصبح غير مقبولة بصفة خاصة . وعندما نتناول الاحتمال في النظريات والفروض والأحداث الخاصة فانه ليصعب علينا عندئذ أن نرى كيف تكون الاحالة الى أى توال للأحداث ، أو أى تكرار للوقوع في مثل هذه المجموعة ؛ ومع ذلك فقد حاول بعض الفلاسفة أن يطبقوا هذه الوجة من النظر على هذه الاحالة أيضا ؛ على أنه من الأفضل عندما نتكلم عن أمثلة كهذه ، أن ننظر الى كلمة « محتمل » على أنها تشير الى أن عبارة « هناك حياة على المريح » لا بد أن تتقبل بشيء من التحفظ ، ذلك لأنها قد صيغت حين كانت شواهد الاثبات وسطا بين الحالات التي يصح أن نشير اليها بعبارات من قبيل « نحن نعلم

ان هناك حياة على المريح ، و انه لا أساس لافتراضنا بأن ثمة حياة على المريح » .

ويجمع عدد كبير من الفلاسفة في الوقت الحاضر على أن فكرة الاحتمال تستخدم في حالة تكرار الوقوع بمعنى وفي حالة تقدير الشواهد بمعنى آخر ، والذي يحدد أحد المعنيين هو سياق الحديث . وتلك هي نظرية كل من كارناب وبريثويت ووسل على الرغم من اختلافهم في كثير من تفصيلات الموضوع ؛ فعندما يكون التقدير العددي ممكنا من حيث المبدأ كما في قولنا « ان احتمال س لأن تكون ص هو ب » فعندئذ يمكن تفسير الاحتمال بنظرية تكرار الوقوع ، بيد أنه عندما تكون العبارة في صورة « يحتمل أن تكون هذه الحالة هي الحالة الفلانية » حيث لا يبدو التقدير العددي مقبولا فان كلمة « يحتمل » تؤخذ بمعنى الحيلة والحذر في صياغة العبارة .

على أنه يجب اضافة القول بأن التعريف الكلاسي للاحتمال كما هو وارد عند كبار الرياضيين الفرنسيين ممن كتبوا في هذا الموضوع يعرف احتمال وقوع الحادث بأنه نسبة حالات الوقوع الى مجموع الحالات الممكنة ، ومثل هذا التفسير لا يفي بأغراض الفلسفة كلها مادامت « الحالات الممكنة » المشار اليها يتعذر تمييزها من « الاحتمالات » ، وانه لفسير علينا أن نرى كيف يمكن جمع الحالات الملائمة للوقوع بغير وقوع في صعوبات منطقية شديدة .

### الأخلاق :

#### ١ - تمهيد :

من بين الأنواع الكثيرة من البحوث التي اطلقت عليها كلمة « الأخلاق » في فترة أو أخرى ، يمكننا أن نتخير ثلاث مجموعات من المسائل باعتبارها أهم المسائل التي ينبغي تمييزها بعضها من بعض وهي : ( ١ ) المسائل الخلقية ، ومن أمثلتها « هل ينبغي على أن أفعل ذلك الفعل ؟ » ، و « هل

العرف مقام فلسفة العلم من العلم . لكن على طالب الأخلاق مع ذلك أن يجعل نفسه على الف بضروب شتى من المصطلحات ؛ فهو سيصادف في دراسته كلمة « الأخلاق » تستخدم على نحو خال من التقييد لتدل على ماقد سميناه لتونا ب « أخلاق العرف » ( « الأخلاق المعيارية » مصطلح آخر يستخدم ليبدل على « أخلاق العرف » ) ، وسيجد أن مصطلحات أخرى أقرب الى الضبط مثل « منطلق الأخلاق » أو « ماوراء الأخلاق » أو « الأخلاق النظرية » أو « الأخلاق الفلسفية » وما الى ذلك تستخدم لتدل على ماقد سميناه لتونا ب « نظرية الأخلاق » . والمؤلفات التي يطلق عليها اسم « الأخلاق » تحتوى عادة على مسائل من الأنواع الثلاثة جميعا واجابات عنها ، وعلى طالب الأخلاق أن يعد نفسه لأن يجد في هذه المؤلفات ملاحظات مزدوجة المعنى لا يتضح فيها « ماهو » نوع المسألة التي يحاول الكاتب أن يجيب عنها . فليس أيسر - على سبيل المثال - من أن يخلط المرء بين عبارة عن نظرية خلقية وعبارة أخلاقية وصفية ، وخاصة حينما يتحدث عن آرائه الخلقية الخاصة . لكن من المهم مع ذلك أن نميز الحكم الخلقى التالى « من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » من العبارة الأخلاقية الوصفية « أنا - تقريرا لحقيقة نفسية واقعة - أعتقد أن من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » . من هنا كانت المهمة الأولى التي ينبغى أن يقوم بها من يظطلع بدراسة هذا الموضوع هي أن يتعلم كيف يفرق بين هذه الأنماط الثلاثة من المسائل بعضها من بعض ، وقد يجد القارئ في القواعد التالية مايعينه فى هذا الشأن . يقول الكاتب عبارة « خاصة بأخلاق العرف » اذا كان بقوله هذا « يلتزم » برأى أو موقف خلقى فى مجال العرف ، فاذا لم يكن يلتزم بهذا الرأى أو الموقف ( أى اذا كان يكتب عبارته على نحو متجرد لا لشيء الا ليقرر بها الآراء الخلقية التي قد يعتنقها هو أو غيره من الناس ) ، كانت العبارة اما عبارة « أخلاقية وصفية » واما عبارة « خاصة بنظرية الأخلاق » ، ويدلنا على نوع العبارة الصورة التي تجيء بها ؛ فالكلمات الخلقية « تعزل »

تعدد الزوجات خطأ ؟ ، . و « هل زيد من الناس رجل خير ؟ » . وفى هذا المعنى يكاد الجانب العملى والجانب النظرى من معنى كلمة « خلقى » أن يتلاقيا فى مدلول واحد تقريبا ( ب ) مسائل عما هو واقع فيما يتصل بآراء الناس الخلقية ، ومن أمثلتها : « ماذا يعتقد ( أو ماذا يقول ) المسلم ( أو ماذا تعتقد الطبقة المتوسطة البريطانية أو ماذا أعتقد أنا نفسى ) فى واقع الأمر فيما يتعلق بصواب تعدد الزوجات أو خطئه؟ » ( ج ) مسائل تتعلق بمعانى الكلمات الخلقية ( ومنها على سبيل المثال « ينبغى » و « صواب » و « خير » و « واجب » ) أو تتعلق بطبيعة المدركات أو « الأشياء » التي « تشير اليها » هذه الألفاظ ، ومثال ذلك « ماذا يعنى المسلم حينما يقول ان تعدد الزوجات ليس خطأ ؟ » . ولما كانت هذه الأنواع الثلاثة من المسائل متميزة فيما بينها تمام التميز ، فان استخدام كلمة « الأخلاق » لتشمل بدلا منها المحاولات التي ترمى الى الاجابة عن جميع هذه الأنواع الثلاثة لابد أن يكون مثارا للخلط ، ولذلك يتجنبه من هم أقرب الى تحرى الدقة من الكتاب المعاصرين ؛ على أنه لم يظهر بعد مصطلح فنى يصلح لاقامة التفرقات الأخلاقية الضرورية ويتفق على قبوله الباحثون جميعا ، لكننا سنفرق فى هذه المقالة بين : ( أ ) أخلاق العرف و ( ب ) الأخلاق النظرية الوصفية و ( ج ) نظرية الأخلاق ، وهى تطابق الأنواع الثلاثة من المسائل التي ذكرناها فيما تقدم . أما لماذا نقصر كلمة « الأخلاق » ( مستخدمة استخداما مطلقا دون تحديد ) على النوع الثالث من المسائل ، فهو أنه قد جرت العادة على عد الأخلاق جزءا من الفلسفة ، وأن المجموعة الثالثة من المسائل - وهى أبحاث تحليلية أو منطقية أو كما قد يسميها القدامى من الكتاب أبحاث ميتافيزيقية - هى أقرب من المجموعتين الأخريين من المسائل الى مباحث أخرى تعد بصفة عامة من بين المسائل الفلسفية . واذن فالأخلاق ( بالمعنى الضيق ) تكاد تقوم من أخلاق

( أ ) الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف :  
 هناك من الكتاب من انتقل انتقالا مباشرا من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج خاصة بالعرف ( أخلاقية معيارية ) . ومن أمثلة ذلك أن ايودوكسوس - وهو أحد القائلين بمذهب اللذة من الاغريق - رأى أنه لما كان جميع الناس يعدون اللذة هي الخير ، فلا بد أن « تكون » اللذة هي الخير . وعلى نحو شبيه بهذا رأى بعض الكتاب المحدثين أن مهمة الفيلسوف الخلقى هي - وهذا هو أقصى ما يستطيع أن يفعله لكي يثبت نتائج خلقية - أن يمحس ما يسلم به مجتمعه أو ما يسلم به هو نفسه من آراء تمحيصا دقيقا ، وأن يرد هذه الآراء الى نوع أو آخر من أنواع النسقات ؛ ومعنى هذا أن يتخذ الفيلسوف الخلقى من الآراء الموروثة أساسا لبحثه ، وأن يعد النسق الخلقى الذي يتسق مع هذه الآراء نسقا ثابت الصحة . الا أن رأيا من هذا النوع لا يمكن أن يبدو مقنعا لأي انسان يضع في اعتباره حقيقة واقعة هي أن شخصا ما ( في العالم القديم على سبيل المثال ) كان من الممكن أن يقول : « كل الناس يعتقدون أن اقتناء العبيد مشروع ، لكن اليس من المحتمل أن يكون اقتناء العبيد خطأ ؟ » فتسليم الناس جميعا بمبدأ خلقى ليس دليلا على صواب هذا المبدأ ، والا لكان من أيسر اليسير أن نفهم المصلح الخلقى الذي يدعو الى مبدأ خلقى جديد لأول مرة . وأبعد من ذلك عن الصواب أن يترتب صواب الرأى الخلقى على أن فئة محدودة من الناس تأخذ به .

( ب ) الأخلاق الوصفية والأخلاق بالمعنى الدقيق : الا أن أشيع طريقة حاول بها الباحثون أن يجعلوا للأخلاق الوصفية تأثيرا في ميدان المسائل الخلقية ليست طريقة مباشرة ولكنها غير مباشرة . فقد اعتقد بعضهم أن البحث الأخلاقى الوصفى قد ينتهى بنا الى نتائج فيما يتعلق بـ « معاني » الكلمات الواردة فى أخلاق العرف ( وهذه تكون نتائج فى ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق اذا صح هذا التعبير ) ، وأن هذه النتائج

عن غيرها من الكلمات وذلك بأن ترد فى جملة تبدأ بأن المصدرية أو بين علامات حصر الاقتباس . ويمكننا أن نقرر من أى النوعين ( أخلاقية وصفية أم خاصة بنظرية الأخلاق ) على النحو التالى : اذا كان صدق العبارة يتوقف على ما يعتنقه الناس فى واقع الأمر ، من آراء خلقية ، فهى عبارة « أخلاقية وصفية » ، لكن اذا كان صدق العبارة لا يتوقف الا على « المقصود » بكلمات بعينها أو على « ماقد يعنيه » الناس « اذا » هم جاهرُوا بآراء خلقية معينة ، فهى عبارة فى « نظرية الأخلاق » . من هنا كانت الأخلاق بمعناها الضيق لا تعنى عناية مباشرة - على سبيل المثال - بما اذا « كان » تعدد الزوجات خطأ ( فهذه مسألة عرفية ) ، كلا ولا تعنى بما اذا كان هناك أحد يعتقد فى واقع الأمر أن تعدد الزوجات خطأ ( وهذه مسألة أخلاقية وصفية ) - هذا على الرغم من أنه قد يكون للأخلاق علاقة بهاتين المسألتين كما تكون للرياضة علاقة بالفيزيكا ؛ انما تعنى نظرية الأخلاق بالمسألة التالية : « ماذا يعنيه المرء على وجه التحديد اذا قال ان تعدد الزوجات خطأ ؟ » .

٢ - العلاقات بين هذه المباحث :

كان الحافز الرئيسى للاضطلاع بالأنواع الثلاثة من المباحث جميعا طيلة تاريخ دراسة « موضوع الأخلاق » هو أمل الباحثين أن يثبتوا نتائج من النوع الأول ( أى نتائج عرفية ) عن طريق بحث فلسفى . وعن هذا الدافع فى أغلب الأحوال صدر الباحثون فى اضطلاعهم بالمباحث التى من النوع الثانى ومن النوع الثالث بصفة خاصة . فمن الواضح أن دراسة مدلول الكلمات الخلقية يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة ما يجعل من الحجج التى تحتوى هذه الكلمات حججا مقنعة أو غير مقنعة ؛ ومن أفضل الطرق التى يمكننا بها أن نصل الى نظرة واضحة تلم بموضوع الأخلاق هى أن نبحث العلاقات المتبادلة بين هذه الأنواع الثلاثة من المباحث ، والعلاقة التى قد تكون لكل نوع منها بالنوع الآخر .

الوقت الذي يتفق فيه الناس كافة على أن الصناديق حمراء ، ولا بد أن يكون في امكاننا حينئذ أن نتهم مثل هذا الرجل بأنه يسيء استخدام كلمة «أحمر» ؛ لأن « أحمر » « تعنى » ذلك اللون الذي تتصف به صناديق البريد ، واذن فكيف جاز له أن ينكر أنها حمراء ؟ لكن المصلح الخلقى يستطيع أن ينكر أن الرق صواب في الوقت الذي يستخدم فيه كلمة « صواب » بنفس المعنى الذي يستخدمها به معاصروه ، وهم الذين يعتقدون أن الرق صواب . يدلنا هذا المثال على أن هناك فارقا هاما بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من الكلمات مثل كلمة «أحمر» ؛ وهو فارق يبطل تلك الحجة التي تبدو معقولة في ظاهرها ، والتي تنتقل من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج تتعلق بمعانى الألفاظ .

( ج ) نظرية الأخلاق وأخلاق العرف : لكن خطوة الانتقال الثانية في الحجة التي نحن بصدها هي بدورها باطلة لسبب شبيه بما تقدم الى حد بعيد . فنحن - حتى لو استطعنا أن نقرر معانى الكلمات الخلقية - لا نستطيع أن ننتقل من تقرير هذه المعانى الى نتائج ذات أهمية في ميدان المسائل الخلقية كما تجرى في العرف . ولعلنا نتبين هذا من المثال التالي : هب أن هناك شخصين يعرفان كل شيء فيما يتصل بفعل معين ( بما في ذلك ما يحيط به من ظروف وما يترتب عليه من عواقب ) ، ولكنهما ما ينفكان يتجادلان - كما قد يحدث - فيما إذا كان هذا الفعل خطأ . ولما كانا يتجادلان ، فلا بد أنهما يستخدمان كلمة « خطأ » بمعنى واحد ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان بينهما جدال حقيقي بل هو عندئذ مجرد خلط في الألفاظ ؛ لكن لما كان في استطاعتهما أن يواصلوا الجدال على الرغم من أنهما يتفقان على معنى الكلمة ، فيترتب على ذلك أن معرفة الخصمين المتجادلين لمعنى الكلمة لا يمكنها بذاتها - بل ولا يمكنها مقترنة بما يعرفه كلاهما عن الفعل - أن تكون فيصلا فيما إذا كان الفعل خطأ أم صوابا . لا بد أن يبقى بينهما إذن اختلاف « آخر » ( اختلاف في

بدورها قد تستخدم للبرهنة على نتائج في أخلاق العرف . والذين ناقشوا الموضوع على هذا النحو قد استهواهم تشابه مضمحل بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من المحمولات والصفات ؛ فقد نرى على سبيل المثال أن من الممكن أن نثبت أن صناديق البريد في انجلترا حمراء لاي انسان يجادل في هذه الحقيقة على النحو التالي : علينا أولا أن نثبت عن طريق المشاهدة أن جميع أفراد الناس يصفون الأشياء بالحمرة اذا وجدوا أنفسهم بازاء خاصة بعينها يمكنهم أن يتعرفوا عليها ، ويصفوها بأنها ليست حمراء اذا لم تتوافر فيها هذه الخاصية ، وعلينا أن نستنتج من هذا أن كلمة « أحمر » « تعنى » « الاتصاف بهذه الخاصية » . تلك هي الخطوة الأولى ، ثم علينا بعد ذلك أن نسأل من يجادلنا أن يلاحظ أن صناديق البريد في انجلترا تتصف بهذه الخاصية ذاتها ، ولما كنا قد أثبتنا من قبل أن « الاتصاف بهذه الخاصية » هو على وجه التحديد ما « تعنيه » كلمة « أحمر » ، فليس في وسعه بعد ذلك أن ينكر أن صناديق البريد حمراء . وقد يعتقد بعضهم أن من الممكن أن نستخدم هذه الحجة ذاتها في ميدان الأخلاق لكي نثبت - مثلا - أن بعض أنواع الأفعال صواب . لكن من سوء الحظ أن التشابه ( بين الكلمات الخلقية وغيرها من المحمولات والصفات ) يتصدع في كل من الحطوتين؛ في الخطوة التي ننتقل بها من الأخلاق الوصفية الى الأخلاق بالمعنى الدقيق، وفي الخطوة التي ننتقل بها من نظرية الأخلاق الى أخلاق العرف . ويتضح لنا أن النتائج التي تتعلق بما « يعنيه » الناس بكلمة « صواب » - مثلا - لا يمكن أن تثبتها بالكشف عما « يسمونه » صوابا ، أقول يتضح لنا ذلك من مثال المصلح الخلقى الذي ذكرناه لتونا . فإذا كان هذا المصلح قد قال ان الرق ليس صوابا حينما كان الرق من بين الأشياء التي يتفق الناس كافة على أنها صواب ، فهو لا بد أن يكون - اذا صحت هذه الحجة التي نحن بصدها - مثل رجل قال ان صناديق البريد ليست حمراء في

من مقدمات غير خلقية لا بد أن تكون باطلة . وثمة عبارة شهيرة تحمل هذا المعنى قالها هيوم في كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » ( ١٧٣٩ - ١٧٤٠ ، ج ٣ ، فصل ١ ، فقرة ١ ) . وقد بنى هيوم رفضه لمثل هذه الحجج على أساس مبدأ خلقى عام ، وهو أن أية حجة سليمة لا يمكن أن تنتقل من المقدمات الى « خبر جديد » لا تحويه المقدمات ولو بطريقة ضمنية . وعلى ذلك فرأى هيوم ( لا يجوز استنتاج « ما ينبغي أن يكون » مما هو « كائن » ) يعتمد في صحته على الافتراض القائل بأن الأحكام الخلقية تشتمل على عنصر في معناها ( وهو في جوهره العنصر الخلقى ) لا يعادله في ارتباط المقدمات شيء ولو بطريقة ضمنية . ذلك هو الافتراض الذى تناهضه تلكم النظريات الأخلاقية التى تعرف بأنها طبيعية ؛ ولقد استخدمت كلمة « طبيعى » على أنحاء شتى ، لكننا سنستخدمها هنا على النحو التالى : تكون النظرية الأخلاقية طبيعية اذا - ولا تكون طبيعية الا اذا - كانت مرادفة فى معناها لعبارات تدور حول وقائع غير خلقية .

وعلىنا أن نلاحظ أنه يستحيل ، بناء على هذا التعريف ، أن توصف العبارة التى تعبر عن رأى خلقى ( أى العبارة التى تعد من بين الفئة الأولى من فئات المسائل الثلاث التى ذكرناها فى بداية هذه المقالة ) - أقول يستحيل أن توصف مثل هذه العبارة بأنها طبيعية ؛ لأن المذهب الطبيعى نظرية فى معانى الكلمات الخلقية ، وليس على أى شخص أن يلتزم بأية صورة من صور هذا المذهب اذا قصر جهده على « استخدام » الكلمات الخلقية دون أن يتخذ رأيا فيما يختص بمعانيها أو تعريفها أو تحليلها . ونقول بوجه عام انه لا يمكن لأى رأى أن يكون طبيعيا ما لم ترد الألفاظ الخلقية فى العبارة التى تقرره بين علامات حصر الاقتباس أو فى جملة تبدأ بأن المصدرية أو ما لم « تذكر » ( ونقول ما لم تذكر ولا نقول ما لم تستخدم ) على نحو آخر من الأنحاء ، وما لم يبد قائل هذه الكلمات من

أخلاق العرف ) ، وليس هو اختلاف فى الفعل ماذا عساه أن يكون ( لأنهما يعرفان هذا على أوفى وجه ممكن ) وليس اختلافا حول معنى كلمة « خطأ » ( لأنهما متفقان فى هذا الشأن ) ؛ ومثل هذا الجدل المقبول فى ظاهره والذى رفضناه لتونا هو تطبيق خاص لنمط عام من الجدل كثيرا ما يستخدم فى الفلسفة ويعرف باسم « اقامة البرهان على أساس الحالة النموذجية » . ونستطيع أن تبين دون أن نناقش فى هذا المقام ما اذا كان هذا البرهان سليما فى المجالات الأخرى ، أنه ليس كذلك فى ميدان الأخلاق . إذ أن افتراضنا أن لهذه الحجة قوة غير محدودة مرتبط بافتراضنا أن الكشف عن معنى احدى الكلمات هو دائما كشف عما تطلق عليه صوابا من أشياء . الا أن هذا ليس صحيحا فيما يتعلق بكلمات من قبيل فعل الكينونة و « ليس » ، ويظهر كذلك أنه ليس صحيحا بالنسبة الى الكلمات الأخلاقية . على أن هذا الافتراض ( ولنأخذ مثلا ثانيا ) لا يدع لنا سبيلا الى التفرقة بين معنئى المجموعتين التاليتين من الكلمات : « أغلق الباب » و « أنت ستغلق الباب » ، لأن جميع الكلمات فى كلتا المجموعتين تنطبق - بقدر ما « تنطبق » - على الأشياء « نفسها » .

### ٣ - المذهب الطبيعى :

فى جميع الحجج التى بحثناها ورفضناها فيما تقدم تتجلى سمة مشتركة ؛ فالنتائج الخلقية فيها تستمد - فيما يزعم أصحابها - من مقدمات ليست هى ذاتها أحكاما خلقية ؛ فتارة تكون المقدمة عبارة تقرر واقعة اجتماعية عما يعتقد الناس بصدد مسألة خلقية ما ، وتارة أخرى تكون عبارة تقرر واقعة لغوية عن الطريقة التى يستخدم بها الناس ( أو عن المعنى الذى يستخدم به الناس ) كلمة بعينها ، ويضاف الى هذه العبارة مقدمة أخرى تصف فعلا ما خطوه موضع جدال . تلك سمة مشتركة بين كثير من الحجج التى استخدمها المفكرون الأخلاقيون ، وكثيرا ما قيل ان أية حجة تستمد النتائج الخلقية



الملاحظات ما يتعلق بمعناها أو مرادفتها لغيرها من التعبيرات . ومعنى هذا أن العبارات التي تقال في ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق - في مقابل الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف - هي وحدها التي يمكن أن تكون طبيعية . وعلى ذلك فالرأى القائل بأن الفعل الصواب ( الفعل الذي ينبغي أن يفعل ) في موقف معين هو الفعل الذي من شأنه أن ينتج أقصى قدر من اللذة التي ترجح الألم ليس رأيا طبيعيا ، لأنه لا يحاول أن « يعرف » كلمة « صواب » ، وكل ما يحاوله هو أن يقرر « ما هو » صواب من الأفعال . ولكي يكون المنفعي من هذا النوع طبيعيا ، عليه أن يرى بالاضافة الى ذلك أن رأيه هذا صادق بناء على ما لكلمة « صواب » من معنى ، أى أن كلمة « صواب » تعنى « انتاج أقصى قدر من اللذة التي ترجح الألم » . أما اذا تجنب أن يحاول اثبات نظريته على هذا النحو ، فان « الحجج التي تنقض المذهب الطبيعي » تطيش دونه فلا تمسه بسوء .

#### ٤ - المذهب الحدسي :

وعلىنا أن نلاحظ كذلك أن وصفنا تعريفا ما لكلمة خلقية بأنه « طبيعي » لا يعنى - بناء على هذا التعريف للمذهب الطبيعي - أن الخواص التي عرفت على أساسها هذه الكلمة هي خواص تجريبية ، أى أنها مما يدرك بالحواس الخمس ؛ فالواقع أننا - كما لاحظ مور الذي صك تعبير « المغالطة الطبيعية » - نرتكب نفس المغالطة - كما تصورها - اذا كانت الخواص التي نعرف على أساسها الكلمة الخلقية « خواص مما ينتمى لواقع أعلى من الحس » ، ويكفى لكى تقع فى هذه المغالطة أن تكون هذه الخواص ليست خواص خلقية؛ وعلى ذلك فالفيلسوف الذى « يعرف » كلمة « الصواب » بأنها تعنى « مايتفق مع ارادة الله » هو فيلسوف طبيعي بهذا المعنى ، مالم يعتقد ضمنا أن كلمة « الله » بدورها كلمة خلقية . ويمكننا أن نقرر من جديد أهم حجة حاول بها مور أن « يدحض المذهب الطبيعي » على النحو التالي ، مستعينين فى ذلك بالمثال الذى استشهدنا به لتونا : لو أن معنى كلمة «الصواب»

منطقية ) ، استنتج مور وأتباعه المباشرون أن هذه الكلمات النعتية لا بد أن تمثل خواص خلقية بعينها اعتقدوا أننا ندرکها عن طريق « الحدس » .

على أن ثمة صورتين من المذهب الحدسي الأخلاقي ؛ فنحن - فيما ترى الصورة الأولى من المذهب الحدسي - نحدس ماتتصف به المفردات الجزئية من الأفعال والناس .. الخ في الواقع العيني من صفات الصواب أو الخطأ .. الخ ؛ أما المبادئ الخلقية العامة ، فنحن نصل إليها عن طريق عملية استقراء ، أي عن طريق التعميم من عدد كبير من هذه الحالات الجزئية . لكن مانحدسه - فيما ترى الصورة الثانية من المذهب الحدسي - هو المبادئ العامة ذاتها ( مثل « اخلاف الوعود خطأ » ) ، وبتطبيق هذه المبادئ العامة (على الحالات الجزئية) ندرك الخواص الخلقية التي تتصف بها المفردات الجزئية من الأفعال والناس . ويمتاز الرأي الثاني على الرأي الأول بأنه يؤكد حقيقة هامة فيما يتصل بالطابع المنطقي الذي يميز الكلمات الخلقية، ألا وهي أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية .. الخ تختلف عن معظم الكلمات الدالة على صفات أخرى على النحو التالي : نحن نصف الشيء بأنه « أحمر » - مثلا - نظرا لحرته وليس لشيء غير ذلك ؛ فقد يكون هناك شيء آخر مشابه للشيء الذي نصفه بالحرمة من جميع النواحي الأخرى عدا الحرمة ومع ذلك لا يعد أحمر . لكننا حينما نصف شخصا بأنه « خير » أو فعلا بأنه « صواب » فانما نصفهما بالخير أو الصواب «لأنهما» يتصفان بصفات معينة أخرى، فالفعل مثلا يوصف بأنه خطأ لأنه اخلاف للوعد أو بأنه صواب لأنه مساعدة لرجل ضرير على أن يعبر الطريق . لذلك كان الحدسيون يعبرون في بعض الأحيان عن هذه السمة التي تتميز بها الكلمات الدالة على الصفات الخلقية بقولهم عنها انها « أسماء » لخواص « تابعة » أو « لاحقة » . فحتى لو رفضنا فكرة الحدسيين التي يرون فيها أن جميع الكلمات الدالة على صفات لا تكون ذات معنى الا حين تكون أسماء لخواص ، لظلت هذه الفكرة مع ذلك

كشفا على جانب كبير من الأهمية . فلقد اعتقد بعضهم أن هيوم حينما قال ( لا يجوز أن نستنتج « ما ينبغي أن يكون » مما « هو كائن » ) كان ينكر أن في مقدورنا - مثلا - أن نصف فعلا بأنه «خير» لأنه فعل يتصف بخواص معينة . لكننا نسيء الفهم اذا اعتقدنا ذلك ؛ فالذي كان ينكره هيوم هو أن وصف شيء بالخير « لا يترتب منطقيا » على كونه ذا خصائص معينة . الفارق بين هاتين الفكرتين حاسم ولكنه غامض ، ولقد كان من بين المشكلات الرئيسية في الأخلاق المعاصرة أن تقدم تفسيراً مرضياً للصلة بين صفة الخير - على سبيل المثال - وما كان يسمى بـ « الخواص التي تجعل الشيء خيرا » . والحدسيون يرفضون التفسير الطبيعي لهذه الصلة بوصفها صلة ترادف في المعنى بين الكلمات الخلقية وبين الكلمات التي تصف خواص الأشياء ، تلك الخواص التي بفضلها كنا نصف الأشياء بالكلمات الخلقية . لكن الحدسيين لا يقدمون تفسيراً ايجابياً سديدا لهذه الصلة ، مكتفين في أغلب الأحوال بأن يقولوا انها صلة « ضرورية تركيبية » تدرك عن طريق الحدس . لكن يعيب القوة التفسيرية لهذا التفسير أنه يعجز عن أن يبين لنا على نحو واضح ماهو «الحدس» أو ماهو المقصود بـ « الصلة الضرورية التركيبية » .

لكن الحجة الرئيسية التي توجه ضد جميع أنواع المذهب الحدسي في الأخلاق هي الحجة التالية التي ينبغي علينا أن نقارنها بالحجج الواردة في قسم ٢ ( ج ) . يزعم الحدسيون أن الحدس وسيلة للمعرفة أو للفصل في صدق حكم خلقى معين أو كذبه على نحو قاطع وموضوعي ؛ لكن هب أن شخصين من أفراد الناس قد اختلفا في مسألة خلقية وأن كليهما - كما قد يحدث كثيرا - يدعى أنه قد حدس ما يتصف به رأيه من صواب ؛ ليس أمامنا حينئذ من طريقة لفصل بها فيما بينهما من خلاف ، مادام في مقدور كل منهما أن يتهم الآخر بأنه مخطيء في حدسه ؛ يضاف الى ذلك أن ليس في طبيعة الحدسين في حد ذاتهما ما يمكننا من أن

نقرر أيهما هو المخطئ . وكثيرا ما يعترض على الحدسية أيضا بأن ما يحدسه الناس من « حدوس خلقية » لابد أن يتوقف على ما تلقوه من أنواع شتى من التربية الخلقية وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة ؛ والواقع أن الحدسيين - وهم الذين كثيرا ما يزعمون أنهم « موضوعيون » - يناقضون زعمهم هذا إذ يحتكمون إلى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ؛ وفي هذا مثال يوضح لنا ذلك الاشكال العسير الذي سنواجهه في موضع تال من هذه المقالة ، وهو الاشكال الذي نواجهه إذ نحاول تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين « ماهو ذاتي » و « ماهو موضوعي » في هذا المجال . ولقد حظيت الحدسية برواج كبير في السنوات الأولى من القرن الحالى ، لكنها تلقى في الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ؛ وأخذ الكتاب في الأخلاق يتجهون أحد اتجاهين : فاما أن يرتدوا إلى صورة ما من صور المذهب الطبيعي سواء كانت صريحة أو مقنعة ، أو أن يتحولوا إلى نوع من أنواع الرأى التي سنعرضها فيما يلي ، والتي ترى أن صفات من قبيل « خير » و « صواب » .. الخ لها من الوجهة المنطقية مهمة مختلفة تمام الاختلاف عن مهمة غيرها من الصفات ، وأنه قد يكون من مصادر الخطأ أن ندعوها « أسماء لحواس » .

##### ٥ - النسبية والذاتية :

لقد نشأ في ميدان الأخلاق خلط كبير نتيجة لتجميع نظريات متباينة تمام التباين وادراجها تحت عنوان واحد هو « الذاتية » . وقبل أن نناقش الذاتية بمعناها الدقيق ، علينا أولا أن نبعد عنها تلك النظرة التي تنظر إلى الأخلاق من حيث هي عرف ، والتي تعد كلمة « النسبية » أفضل تسمية لها . يرى النسبي النموذجي أن علينا أن نفعل ذلك الفعل - وذلك الفعل دون غيره - الذي « نعتقد » أن علينا أن

وأول ما ناقشه من الآراء هو صورة من صور

المذهب الطبيعي لا يعتنقها في الوقت الحاضر كثير من الباحثين على نحو صريح ، لكنها ترجع الى وقت كان من المعتقد فيه أن الجملة الحلقية لا بد أن يكون لها معنى على نفس النحو الذي يكون به للجملة الاخبارية الأخرى معنى ؛ ألا وهو أن تستخدم لكي تقرر أن شيئا معينا يتصف بخاصية معينة ( انظر ماتقدم القسم ٤ ) . ولما كان من غير المعقول لأسباب عديدة ( ذكرنا بعضها في القسم ٣ ) أن نعتقد أن الخواص التي نحن بصدددها خواص « موضوعية » تتصف بها الأشياء ، فقد رأى بعضهم أنها خواص « ذاتية » ، أي أنها خواص للوجود الواقعي مرتبطة أعلى أنحاء معينة بالحالات العقلية التي يعانيتها قائل العبارة التي نحن بصدددها . وعلى ذلك ذهب أصحاب هذا الرأي الى أن العبارة التي تقول « فلان رجل خير » تعني « فلان - تقريرا لحقيقة نفسية واقعة - يثير في حالة نفسية بعينها ( ولتكن شعورا بالاستحسان على سبيل المثال ) » . فهذه النظرية تجعل الحكم الحلقى بالمعنى العرفي للأخلاق مرادفا للعبارة الأخلاقية الوصفية ( انظر ماتقدم ، القسم ١ ) . لكننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الحرفي ، تعرضت للاعتراض عليها بأنها تجعل من المستحيل حدوث الاختلاف بصدد المسائل الحلقية في معناها العرفي ؛ لأنه اذا كان هناك فردان من الناس ، وقال أحدهما ان فلانا خير وقال الآخر ان فلانا ليس كذلك ، فهما - بناء على هذا الرأي - غير مختلفين فيما بينهما ، لأن أحدهما ( أي قائل العبارة الأولى ) يقصد أنه في حالة نفسية بعينها ، والآخر يقصد « أنه » ( أي قائل العبارة الثانية ) لا يعانى مثل هذه الحالة ، وليس بين هاتين العبارتين تناقض على الإطلاق .

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأي واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فاننا لا ندلى بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللفظة استخداما لا يجعلها أداة خبرية . كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا

أن من الخطأ أن ننظر الى جميع أنواع الجمل باعتبارها ذات طابع منطقي واحد ومهمة منطقية واحدة . وأنه لمن المستحسن ، لسببين على الأقل ، أن نقصر اسم « الذاتية » فلا نطلقه الا على الرأى الذى بحثناه لتونا ، ولا نمد نطاق استخدامه بحيث يشمل تلكم الآراء التى سنعرضها فيما يلي : ذلك - أولا - لأن لكلمتى « موضوعى » و « ذاتى » معنى واضحا الى حد ما ، وهما تقيمان تفرقة يمكن ادراكها حينما تستخدمان للدلالة على الاختلاف بين العبارات التى تقرر وقائع « موضوعية » عن الأشياء ، وبين العبارات التى تقرر وقائع « ذاتية » عن المتكلم . ( وان كان قد يحدث فى هذه التفرقة ذاتها شيء من الخلط ، لأن معاناة المتكلم لحالة عقلية بعينها هى بمعنى ما واقعة موضوعية ) . لكن تمحى التفرقة اذا ذهبنا الى أن الأحكام الحلقية ليست عبارات تقريرية بالمعنى الضيق على الإطلاق ، وقد نتبين هذا اذا قارنا الأحكام الحلقية بجملة الأمر ( وان لم يشر أحد الى أن الأحكام الحلقية تشبه هذه الجمل من جميع النواحي ) . فجملة الأمر لا تعبر عن خبر موضوعى كلا ، ولا تعبر عن خبر ذاتى ، لأنها لا تعبر عن خبر على الإطلاق ؛ كلا ولا تعبر عن « أمر ذاتى » ، لأن من العسير أن نفهم ماذا عساه يكون ذلك الأمر الذاتى . وعلى ذلك فاذا سأل سائل « هل الأمر الذى يقول « أغلق الباب » ينصب على « الباب أم ينصب على « عقل المتكلم ؟ » ، فان الإجابة لا بد أن تكون - بقدر ما يكون السؤال ذا معنى - هى « أن الأمر ينصب على الباب » . وعلى نحو شبيه بهذا قد يرى بعضهم أن الحكم الحلقى الذى يقول « فلان رجل خير » ينصب - فى أكثر معانيه رجحانا - « على « الرجل الذى نحن بصددده ولا « ينصب على « عقل المتكلم ، أقول قد يرى بعضهم ذلك حتى ولو كانوا يعتقدون أن هذا الحكم ليس « تقريرا لواقعة » بالمعنى الضيق « عن الرجل » . واذن فالانتقادات التى توجه الى ما سنعرضه فى الجزء التالى من نظريات على اعتبار أنها تحول الأحكام الحلقية الى ملاحظات عن عقل المتكلم هى انتقادات غير صائبة

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأي واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فاننا لا ندلى بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللفظة استخداما لا يجعلها أداة خبرية . كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا

وينبغي أن تقتصر على الذاتية كما عرضناها في هذا القسم من المقالة . ويصدق أيضا على النقد الذي يوجه الى هذه النظريات باعتبارها « تجعل ما هو صواب متوقفا على ما قد يعتقد المتكلم أنه صواب » .

يضاف الى ذلك - ثانيا - أن التفرقة بين تلك النظريات التي ترى أن الأحكام الخلقية إنما تستخدم لتقدم نوعا من الاخبار وبين تلك النظريات التي ترى أن للأحكام الخلقية مهمة جد مختلفة هي أكثر التفرقات أولية في الأخلاق ، ولا ينبغي أن نخفيها بأن نستخدم كلمة تسوى بين طرفيها . فالنظريات التي من النوع الأول ( ومن أمثلتها جميع الآراء الأخلاقية التي بحثناها حتى هذه اللحظة ) تسمى « نظريات وصفية » ، أما النظريات التي تنتمي الى أنواع أخرى بما فيها الآراء التي نبعتها في بقية هذه المقالة فتسمى « غير وصفية » .

#### ٦ - الوجدانية :

على الرغم من أن الوجدانية كانت من الوجهة التاريخية أول نوع يوضع موضع النظر من أنواع النظريات غير الوصفية ، فمن الخطأ أن ننظر اليها بوصفها هي النوع الوحيد من النظريات غير الوصفية ، أو حتى بوصفها تلقي التأييد الشامل بين غير الوصفيين في وقتنا الحاضر . فمن الشائع حتى في وقتنا الحاضر أن يدعى غير الوصفيين من جميع الأنواع بـ «الوجدانيين» على الرغم من أن نظرياتهم لا تعتمد على أية إشارة الى « العواطف » . فالوجدانية بمعناها الدقيق تشمل مجموعة شتى من النظريات يمكن أن تعتنق جميعا في نفس الوقت . ومهمة الأحكام الخلقية - وفقا لأشهر نظرية من هذه النظريات - مهمتها هي أن « تعبر » أو أن « تبين » العواطف الخلقية ( الاستحسان مثلا ) التي يشعر بها قائلها . وهي - وفقا لتأويل آخر من تأويلات النظرية - تستخدم لتثير أو لتبعث في نفس الشخص الذي توجه اليه عواطف شبيهة بما في نفس قائلها ، وبهذا تحفزه

الى أفعال من النوع الذي يستحسنه القائل . وقد كان أ . ج . ايو حينما كتب كتابه « اللغة والصدق والمنطق » - وهو الذي يحتوي على أشهر عرض للنظرية الوجدانية - أقول كان يعزو هاتين المهمتين كليهما للأحكام الخلقية ، لكنه تخلى عن الوجدانية منذ ذلك الحين ، وان ظل غير وصفي ؛ وقد بسط ش . ل . ستيفنسون نظرية من هذا النوع ، ولا تختلف عن غيرها الا بأنه بدلا من أن يستخدم كلمة « عاطفة » أخذ يستخدم في أغلب الحالات كلمة « اتجاه » . وقد كان ستيفنسون يتصور « الاتجاه » عادة على أنه استعداد في المرء يهيؤه لأن يمر بحالات عقلية معينة أو للقيام بأنواع معينة من الأفعال . من هنا كانت « اتجاهات » ستيفنسون أقرب بكثير الى « المبادئ الخلقية » التي قال بها الفلاسفة القدامى ( وخاصة أرسطو ) مما يلاحظه عادة أولئك الذين يستخدمون ذلك التصنيف المضلل الذي يقسم فلاسفة الأخلاق الى « ذوى اتجاه موضوعي وذوى اتجاه ذاتي » . ولقد أضاف ستيفنسون الى نظريته تحديدا هاما ، وهو أن الأحكام الخلقية قد يكون لها « معنى وصفي » بالإضافة الى « معناها الوجداني » . فهو في نموذج من « نماذج تحليله » العديدة يحلل معنى الحكم الخلقى الى عنصرين : ( أ ) تقرير وصفي غير خلقى ينصب على فعل ما مثلا ( بحيث يمكن تفسير هذا الفعل تفسيراً طبيعياً على أساس خواصه التجريبية ) ، و ( ب ) عنصر خلقى نوعي ( وهذا هو المعنى الوجداني ) يحول وجوده دون تقديم تفسير طبيعى لمدلول الحكم الخلقى بأكمله . هذا العنصر الخلقى النوعي في مدلول الحكم الخلقى هو المهمة التي تقوم بها هذه الأحكام « للتعبير » عن الاتجاهات و « لاقناع » الناس أو « التأثير » فيهم لكي يعتنقوها ، وذلك بإزاء الفعل الذي نحن بصددده . لكن آراء ستيفنسون لم تلق من الوصفيين قبولا بطبيعة الحال ، بل ان غير الوصفيين الذين كتبوا من بعده - وأن كانوا يعترفون بما لدراساته من أهمية مبدئية - قد رفضوا في أغلب الأحوال ما يوحى به رأيه من نزعة

ثانيا فنقول انه من الواضح الى حد كبير أن هناك صلة وثيقة بين أن نعتقد أن أفضل من ب وبين أن نفضل ا على ب ، كما أن هناك صلة وثيقة بين هذا التفضيل وبين أن نكون على استعداد لاختيار ا بدلا من ب . وقد أكدت ما لهذه الصلة الوثيقة من أهمية في الكلمة القديمة ( التي تقول « كل ما نسعى اليه ايا ما كان انما نسعى اليه لما يبدو عليه من صفة الخير » . ويترتب على هذا أننا اذ نصف شيئا بأنه خير انما نقدم لمن نوجه اليه هذا الحكم ما يهديه في اختياراته . ومثل هذا قد يقال عن سائر الكلمات الخلقية الأخرى ، الا أن الوصفين يرفضون أن يسلموا بأن هذه السمة جزء من « معنى » الكلمات الخلقية .

أما خصومهم الرئيسيون ، وهم الذين يمكننا أن نسميهم ب « التوجيهيين » ، فيرون أن هذه السمة « هي » جزء من معنى الكلمات الخلقية . فالأحكام الخلقية - فيما يرون - تشترك مع جمل الأمر في خاصية مميزة هي أنك اذ تنطق بجملتها منها انما تلزم نفسك عن طريق مباشر أو غير مباشر بقاعدة أو بخطة موجهة فيما يتعلق بالقرارات أو الاختيارات الفعلية أو الممكنة . وفي الحالات النموذجية تتجلى مخالفة الحكم الخلقى في عجز المرء عن أن يعمل بمقتضاه ، كما يحدث حينما يخبرني انسان بأن الصواب هو أن أفعل كذا أو كذا ، وأفعل أنا عكس ذلك مباشرة . مثل هذه النظرية لا تقضى باستحالة الحجاج الخلقى كما تفعل النظرية الوجدانية ، لأن العلاقات المنطقية - فيما يرى بعض التوجيهيين - قد يمكن أن تقوم بين الحطط الموجهة كما تقوم بين العبارات التقريرية العادية .

لكن لا مناص للتوجيهيين من أن يواجهوا - كسقراط - اشكالا هو أننا في الحالات التي تسمى بحالات « ضعف الإرادة » قد نختار أن نفعل شيئا ما نعتقد أنه سييء أو خطأ . وليس أمام التوجيهيين من حجة يرجي لها نفع في الرد

غير عقلية ، فهو قد رأى أن ليس في معنى الكلمة الخلقية من عنصر خلقي نوعي الا قوتها الوجدانية ، وفي هذا - فيما يرون - ما يجعل الأحكام الخلقية أقرب الى الخطأ أو الدعاية وما ليس ينصف انصافا كافيا ما قد نحتاج اليه من اقامة الحجة العقلية في المسائل الخلقية . فاذا كانت اقامة الحجة العقلية ممكنة ، فلا بد أن يكون هناك « بعض » العلاقات المنطقية بين الحكم الخلقى وبين غيره من الأحكام الخلقية ، حتى ولو كان هيوم مصيبا حينما رأى أن الحكم الخلقى لا يمكن أن يستمد من عبارات تقرر الواقع غير الخلقى ؛ وقد كان لستيفنسون بعض الآراء الهامة فيما يتعلق بالحجج العقلية ، لكن تفسيره لهذه الحجج قد عد بصفة عامة غير سديد .

#### ٧ - مشكلات بارزة :

أغلب المشكلات الرئيسية التي تشغل المفكرين الأخلاقيين في الوقت الحاضر مصدرها مافي مدلول الكلمات الخلقية من تعقيد ناتج عن أنه يضم عنصرين جد مختلفين .

( أ ) المعنى التقويمي أو التوجيهي : (يفضل الباحثون الآن في أغلب الأحوال هذه الكلمات التي هي أقرب الى التحرر من قيود النظريات الخاصة من « المعنى الوجداني » الذي قال به ستيفنسون) . ليس من اللازم - بل ولعله من الخطأ - أن نعزو الى الأحكام الخلقية من حيث هي كذلك أية قوة أو قدرة دافعة أو مسببة بحيث «تدفعنا» أو «تحفزنا» الى أن نفعل ما تأمر به ، لكن الوصفيين أنفسهم يعترفون أحيانا بأن الأحكام الخلقية تقوم بمهمة « توجيه » السلوك . والحق أنه من الواضح الى حد كبير أننا نسأل في كثير من الحالات النموذجية - مثلا - « ماذا ينبغي علي أن أفعل ؟ » ، لأن علينا أن نقرر ماذا عسانا أن نفعل ، ونعتقد أن الاجابة عن سؤال « ينبغي » ذات تأثير على قراراتنا الخلقية أكبر وأوثق من التأثير الذي تتصف به الاجابات عن مسائل من الواقع غير الخلقى . ونضرب مثلا

الخير مثلا أن يساعد الرجل الضير على عبور الطريق اذا كنا نعلم أن هذا الرجل قد ضل طريقه تماما وأن الجهة التي يقصد إليها تقع على هذا الجانب من الطريق ولا تقع على الجانب الآخر ) ، كل ما هنالك أنه يلتزم بالرأى القائل بأن مساعدة الأعمى على عبور الطريق قد تكون فعلا خيرا اذا لم يكن هناك شيء يفرق بين الفعلين ، شيء هو أكثر من مجرد الفارق العددي بين حالتين .

على أن دعوى ذوى النزعة الكلية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدعوى القائلة بأن للأحكام الخلقية معنى وصفيا بالإضافة الى مالها من مهمة بوصفها خططا موجهة ( انظر ماتقدم ، القسم ٦ ) . واذن فنحن اذا وصفنا - على سبيل المثال - فعلا بأنه خير ، فانما نوصي بفعله ( وهذا هو العنصر التوجيهي في مدلول الحكم الخلقى ) ، لكننا نوصي بفعله بنسب على خاصية ما تتعلق به . هذان العنصران يجملهما « قاموس أكسفورد الانجليزي » في تعريفه الأول « للخير » اجمالا بديعا على النحو التالي : « الخير هو أعم صفة من صفات الحض ( على الأفعال الخلقية ) ، وهي صفة تدل على توافر خصائص مميزة تدعو الى الإعجاب في حد ذاتها أو نافعة من أجل غرض ما ، توافرا فائقا أو مرضيا على أقل تقدير » . وكلمة « مميزة » هامة في هذا المقام ، فهي توجه انتباهنا الى حقيقة واقعة هي أن الكلمة التي تشير الى المسمى الموصوف « بالخير » ( أو بالجودة ) تدخل تعديلا على الخصائص التي ينبغي أن تتوافر في الشيء بحيث يصبح جديرا بصفة الخير ( فليس هناك ما يوجب أن تتوافر في حبة الفراولة الجيدة « والجودة والخير تدل عليهما كلمة واحدة في الانجليزية » - مثلا - نفس الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الرجل الخير ) . فاذا عرفنا في حالة بعض الكلمات ( وعلى سبيل المثال كلمة « سكين » ) ماذا تعنى هذه الكلمات ، عرفنا بذلك بعض الشروط التي يجب أن تتحقق قبل أن نصف شيئا من مسمياتها بالجودة أو بالخير . وقد ذهب بعض الفلاسفة ( أفلاطون

على هذا الاعتراض الا أن يشيروا الى أن الشخص القائم بالاختيار في مثل هذه الحالات اما أن يكون « عاجزا » عن مقاومة الاغراء ( كما يدل على ذلك تعبير « ضعف الارادة » ، انظر أيضا رسالة القديس بولس الى أهل روما ، الفصل ٧ ، الآية ٢٣ ) ، أو أنه يعتقد أن الشيء الذي يختاره ليس شيئا أو خطأ الا بمعنى تقليدي واه ، فهو ينطبق عليه المعنى الوصفي لكلمة « سييء » أو كلمة « خطأ » لكن ينقصه ما لهاتين الكلمتين من قوة توجيهية .

( ب ) المعنى الوصفي : السمة الرئيسية الثانية للأحكام الخلقية هي السمة التي تفرق هذه الأحكام عن جمل الأمر ؛ فعلينا حينما نطلق حكما خلقيا عن فعل ما على سبيل المثال أن نطلقه نظرا « لخاصية ما تتعلق » بالفعل ، وانه لمن صواب الرأى دائما أن نسأل ماهي هذه الخاصية ( على الرغم من أنه قد يكون من العسير أن نصوصج اجابة عن ذلك في الفاظ ) . وتترتب هذه الفكرة ( وان كان بعض المفكرين المعاصرين قد أنكروها ) على الطابع الذي تتصف به « الخواص » الخلقية ، وهو أنها خواص « تابعة » ( انظر ماتقدم ، القسم ٤ ) . واذن ففي مقابل كل حكم خلقى جزئى حكم كلى مؤداه أن سمة معينة من سمات الشيء موضوع الحكم هي - بقدر ما يتعلق الأمر بها - سبب يبرر لنا أن نطلق بصدق الشيء حكما خلقيا بعينه . فاذا قلت على سبيل المثال ان فعلا بعينه خير لأنه مساعدة لرجل ضرير على عبور الطريق ، فاننى أبدو وكأننى ألتزم حينئذ بذلك الحكم الكلى القائل بأن من الخير أن يساعد العميان على عبور الطرقات ( ولا يقتصر الحكم على أن يساعد هذا الرجل الأعمى بعينه في هذا الطريق بعينه ) . ويسمى أولئك الذين يسلمون بهذه الحجة بـ « الكليين » ، أما خصومهم الذين لا يسلمون بها فقد يسمون بـ « الجزئيين » . الا أن صاحب النزعة الكلية ليس ملزما نتيجة لذلك بأن يرى أنه اذا كانت مساعدة الأعمى على عبور الطريق خيرا في هذه الحالة ، فان هذا الفعل لابد أن يكون خيرا في جميع الأحوال ( ليس من

وأرسطو على سبيل المثال ) الى أن هذه الحقيقة ذاتها تصدق على الكلمات كافة ، فنحن اذا استطعنا

— مثلا — أن نحدد ماهى الخصائص التى تجعل الانسان انسانا عرفنا بالتالى متى يكون الانسان انسانا خيرا . لكن حجة من هذا النوع قد تكون قائمة على أساس تشابه زائف بين كلمات من قبيل « انسان » وكلمات من قبيل « سكين » .

**اخوان الصفا :** هم جماعة ربطت بينهم الصداقة ، واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت فى البصرة فى القرن العاشر الميلادى ، ووضعت لنفسها مذهبا أرادت به أن تطهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التى علقت بها، معتقدة أن الكمال انما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية ؛ وكانت هذه الجماعة تتألف من أربع طبقات : الطبقة الأولى قوامها الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وثلاثين وواجبهم طاعة معلمهم ، والطبقة الثانية قوامها رجال بين الثلاثين والأربعين يتلقون الحكمة الدنيوية ويتعلمون علما يتناسب مع هذه المرحلة من العمر ؛ والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الالهى معرفة تتناسب مع مرتبتهم وهى مرتبة الأنبياء ، حتى اذا نيف الرجل على الخمسين شهد حقائق الأشياء على ماهى عليه وتلك هى منزلة الملائكة المقربين .

ول هؤلاء الاخوان رسائل هى أشبه ماتكون بدائرة معارف تشتمل على علوم عصرهم ، وهى تتألف من احدى وخمسين رسالة ، مختلفة الموضوعات والمصادر ، ولهذا فقد أعوزها الانسجام؛ وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ، ثم تنتقل الى المنطق والطبيعيات ، وتنتهى آخر الأمر الى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله .

ومذهب اخوان الصفا مقتبس من مختلف المذاهب ، فهو تلفيقى أريد به أن يجمع الحكمة أنى وجدها ؛ على أن المبدأ الأساسى عندهم هو العقل ، ولذلك فهم يعدون ظاهر الشريعة صالحا للامة دون الخاصة ، أما هؤلاء الخاصة فنصبيهم النظر الفلسفى العقلى العميق ؛ على أن وراء الفلسفة البادية فى رسائل اخوان الصفا أنينا مكتوبا مما قد لحق بهم من ظلم سياسى ، وأملا فيما يرجونه

لكن هناك طريقة أخرى من الأرجح أن تكون أكثر غناء فى ربط دعوى الكليين بالحجج الخلقية ( وبذلك ترضى الى حد ما أولئك الذين يصرون على أن تكون الدراسات الأخلاقية النظرية ذات دلالة فى نطاق المسائل الخلقية العملية ) ، وهذه الطريقة هى التى تتمثل فى « القاعدة الذهبية » التى صاغها كانت وأتباعه فى شىء من التفصيل ( وان يكن على نحو غامض ) . فقد يكون من قبيل الحجة القوية فى بعض الحالات أن يتساءل المرء — اذا كان يتأمل فعلا ما — عما هى الخصائص التى يتصف بها هذا الفعل التى تدفعه الى أن ينعته بالصواب، وما اذا كان عليه أن يحكم على فعل آخر بنفس الطريقة ، اذا كان هذا الفعل يتصف بنفس السمات وان اختلف دوره هو فيه . ثمة حجة من هذا النوع ترد فى فقرتين شهيرتين من الكتاب المقدس (صموئيل الثانى، الاصحاح ١٢ ، الآية ٧ . ومتى ، الاصحاح ١٨ ، الآية ٣٢ ) . وقد ذهب بعضهم الى أن الحكم لا يكون حكما « خلقيا » مالم يكن قائلة على استعداد لأن « يعم مبداه » . لكن هذا الرأى يثير مسألة هى موضع نزاع ، أعنى المسألة التى تتعلق بالمعيار الذى نستخدمه فى وصف الأحكام بأنها « أحكام خلقية » ، وهى مسألة تضييق عنها هذه المقالة .

وما زالت هذه المسألة ، بالإضافة الى مشكلة العلاقة بين العناصر التوجيهية والعناصر الوصفية فى مدلول الأحكام الخلقية بأكملها ، أقول ما زالت تبهظ المفكرين الأخلاقيين . وقد كان من المحال فى هذه المقالة أن نقوم بما هو أكثر من تخطيط



لأنفسهم في المستقبل ، وما هذه الفلسفة الا على سبيل التطهير الروحي والسلوى .

ادواردز ، جونانان : ( ١٧٠٣ - ١٧٥٧ ) ،

ولد بوندسور الجنوبية بولاية كونيتيكت ، وقد أصبح من المسلم به في الوقت الحاضر أنه من ألمع وأصل العقول الفلسفية التي أنجبتها أمريكا . وكان ادواردز يقف موقفا وسطا بين العقلية اللاهوتية الكالفينية التي سادت القرن السابع عشر والمزاج التجريبي الذي ينتسب الى لوك في القرن الثامن عشر . الا أن أحدا في عصره لم يدرك أهمية كتاباته الكبرى في كلتا الناحيتين ؛ فقد ظلت شهرته قرابة قرنين محصورة في نطاق اللاهوت المتخصص ، ولقد أسى فهمه نتيجة لاختلاف الباحثين في أن يدركوا الفكرة الفلسفية الرئيسية التي يقصد اليها . ولم يراجع دوره في معتزك الفكر في القرن الثامن عشر مراجعة أدت الى أن يفهم بالتدرج حتى كان القرن العشرين .

كانت الصورة الماثورة عن ادواردز هي صورة رجل أبدى في شبابه المبكر من الدلائل الطيبة ما يوحى بأنه فيلسوف متشبع بكتابات وروح نيوتن ولوك ؛ ثم سعى بعدئذ ، حين صار راعيا على مذهب كالفن، أن يحيى المسلمات الرئيسية لهذا المذهب في عصر كانت هذه المسلمات تفقد فيه سلطانها على عقول العالم الناطق بالانجليزية ، وهو بناء على ذلك لا بد أن يعد « رجلا جاء متخلفا عن أوانه » يخمد ما أبدى من قدرة فلسفية كامنة بمواعظ عن نار جهنم ومقالات تنزع منزعا غيبيا حاول بها تبريرها .

لكننا اذا أردنا أن نفهم ادواردز فهما صحيحا ، فعلينا أن نسلم بأن جميع كتاباته الناضجة هي محاولات دقيقة بارعة للدفاع عن المسلمات الأساسية لمذهب كالفن، ولإعادة تفسيرها على أساس هو على وجه التحديد ذلك الفهم النافذ والادراك العميق لروح نيوتن ولوك ، تلك الروح التي لم يتخل عنها للحظة واحدة . الا أنه كان

يحاول المستحيل كما يقال ؛ فقد كان من جراء مراجعته الدقيقة لفعوى مذهب كالفن أن صار غير محبوب بين أنصار العقيدة التي كان يحاول أن ينقذها ، ولم تجعل منه محاولته - التي أراد بها أن يستعين بالروح الفلسفية الجديدة لآحياء الأسس الدينية في أصولها - الا موضعا لسخط ذلك الفريق من طغام المناصرين للروح الدنيوية لحركة «التنوير». لكن هذا لا ينفي حقيقة واقعة هي أن كتابات ادواردز الرئيسية يتجلى فيها فهم للآراء الفلسفية الجديدة في القرن الثامن عشر أعمق مما يتجلى في مؤلفات من جاء بعده من الأمريكيين كفرانكلين وبين، تلك المؤلفات التي جرت العادة على الاسراف في اطرائها .

أما مؤلفات ادواردز الكبرى فتلاثة ، وكان يقصد بكل مؤلف منها أن يفسر من جديد مسلمة من مسلمات مذهب كالفن في ضوء نيوتن ولوك . فهو في رسالته التي عنوانها « حرية الإرادة » يدافع عن مسلمة الجبرية ؛ وما زالت هذه الرسالة تعد من بين الكتابات الكلاسيكية المدافعة عن الجبرية، وقد يمكن أن تقارن بتلك الشروح النموذجية التي وضعت للجبرية في القرن العشرين كذلك الشرح الذي وضعه « زملاء كاليفورنيا » بعنوان « حرية الإرادة » ( ١٩٣٨ ) . وفي رسالته عن « طبيعة الفضيلة الحقة » يدافع ادواردز عن مسلمة الغواية، وأنه لمن العسير أن نبالغ في تقدير المعية المراجعة التي قام بها ادواردز لمسلمة الغواية ؛ على أن مناقشته لهذه المسلمة تقوم بأكملها على تحليل نفسى يتابع فيه لوك متابعة كاملة ، والمنطق الذي تركز عليه هو منطق لا تشوبه شائبة ، وإن المرء ليستوقف نظره مافي المناقشة من بعد عن الاحتكام الى المسائل اللاهوتية كقصة سقوط الانسان . والمسلمة اللاهوتية الرئيسية لمذهب كالفن - مسلمة قدرة الله المحيطة واستحالة الامام بطبيعته - تتردد في جميع كتابات ادواردز ، لكن الوثيقة الرئيسية التي يسجل فيها موقفه بصدد معرفة الانسان بالله هي الرسالة التي كتبها عن

الرغم من أن حياته وآراءه جاءت متفقة مع مبادئ هذه المدرسة ، إلا أنه من المحتمل أن يكون حفيده - ويسمى أيضا أرسطبس - هو الذى صاغ لأول مرة هذه المبادئ فى منظومة متسقة .

جعل أرسطبس هدفه من حياته الاستمتاع باللذة الحاضرة ، واجتناب الندم على مافات ، والعناء فى سبيل المستقبل ؛ لكن قوام السعادة هو ضبط هذه اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى حكيم ، وليس هو الخضوع لها ، كلا ولا هو فى الحرمان منها . ومن هنا كانت قولته الشهيرة عن علاقته بعشيقته لايس التى كان ينفق عليها الكثير « اننى أملك « لايس » ، وليست هى التى تملكنى » وكل الأفعال فى نظره محايدة ( لا تتصف بخير أو شر ) إلا من حيث هى وسائل تنتج اللذة لصاحبها . وقد جعل أرسطبس من حياته فنا يكيف به نفسه لظروف المكان والزمان وظروف نفسه ، ويلعب به دوره على النحو الملائم أيا ما كانت الظروف ، وهى براعة أظهرها على وجه الخصوص فى بلاط ديونيسيوس ملك سراقوسة . وقد قيل عنه انه الانسان الوحيد الذى يستطيع أن يبدو بظهر السيد المتأنق أو أن يرتدى الحرق البالية ؛ والواقع أنه كان ذا قدرة فائقة على الاستمتاع ، مقترنة بحرية كبيرة من أسر الحاجات ، وهو اقتران أدى باتباعه فيما بعد الى صعوبة اختيارهم لمنهم العليا .

**أرسطو :** ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م ) ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا فى شمال اليونان ؛ ظل لعشرين عاما بادئة من ٣٦٧ عضوا باكاديمية افلاطون ، ولما توفى افلاطون وأصبح سبوسيميس رئيسا للاكاديمية ، غادر أرسطو أثينا ، وذهب فى بداية الامر الى أسوس ( على شاطئ آسيا الصغرى ) ، ثم الى ليسبوس . وحوالى ٣٤٢ دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب الى مملكته ليشرّف على تعليم الاسكندر ابن الملك ؛ وبعد اعوام قليلة ، عاد أرسطو الى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم « اللوقيون » أو « بريباتوس »

« العواطف الدينية » ؛ وهنا أيضا تعتمد مناقشة ادواردز . على نظرية فى النفس تجريبية تنزع منزع لوك على طول الخط . ويعد دفاعه عن الأساس الوجدانى للخبرة الدينية ( وقد قصد به أن يكون دفاعا عن « اليقظة الكبرى » ) وثيقة من أكثر وثائق العصر استشرافا للمستقبل ؛ فقد وقع مفكرو الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر فى خطأ جسيم هو أنهم نادوا بـ « برهان قائم على القصد » مناف للاتجاه التجريبي باعتباره حجر الزاوية فى التجريبية الدينية ، أما ادواردز فقد تبين بوضوح - على العكس من ذلك - أن الطريقة الوحيدة الممكنة لارساء دعائم التجريبية فى الدين هى ارساء دعائم التصوف ، فالزعم الذى يتصف بالتجريبية هو أن تزعم أنك قد خبرت ذلك الذى تتحدث عنه ؛ فاذا تحدثت عن الله كان حديثك اثباتا للاتجاه الصوفى . على أن دفاع ادواردز عن الدعوى القائلة بأن مثل هذه الخبرات هى بحكم طبيعتها ذاتها وجدانية على الدوام لا يسعى الى الوفاء بمطالب النظرية النفسانية التجريبية لعصره فحسب ، بل ينتهى أيضا الى أن يستشرف - على نحو يستوقف النظر - مزاعم يرتبط ذكرها عادة بالكتاب الأثرى الذى وضعه وليم جيمس فى « صنوف الخبرة الدينية » ، والذى نشر بعد ادواردز بقرنين من الزمان تقريبا .

وينبغى أن نكرر القول بأن دفاع ادواردز عن مذهب كالفن قد أدخل على هذا المذهب تعديلات خطيرة ؛ فلقد كان ادواردز مسقطا للتكاليف الحلقية على طول الخط ، ومن هنا كان زنديقا . لكن قليل هم الرجال فى أى فترة من القرن الثامن عشر الذين أدركوا على نحو أوفى منه أو قرروا على نحو أروع منه ما كان جديدا وقابلا للبقاء فى فلسفة القرن الثامن عشر .

**ارستبس :** من قورين بشمال افريقيا ( حوالى ٤٣٥ - ٣٥٦ ق.م ) ، كان تلميذا من تلامذة سقراط ، وسفسطائيا ، والمؤسس التقليدى للمدرسة القورينائية فى الفلسفة ؛ وعلى



أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م) وأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م).



( المشى ) • وازدهرت المدرسة ، لكن أرسطو غادر أثينا في عام ٣٢٣ لأسباب سياسية واعتزل في أوربا حيث توفي سنة ٣٢٢ ق.م .

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة في أغلبها الى عامة الجمهور ؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول ( بعضها كتب على شكل المحاوراة ) فقد كانت أفلاطونية الى حد كبير في وجهة النظر . وقد كانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة في العصور القديمة لكن لم يبق لنا منها الا شذرات ، أما المؤلفات التي بين أيدينا ، فهي رسائل كتبت على نهج متسق ، وقد قصد بها أرسطو الى أصحاب الدراسة الجادة ؛ لكن لم يجر تداول هذه الأعمال في العصور القديمة الا على نطاق ضيق ، الى أن نشر أندرونيقوس نصوصها في القرن الأول ق.م . فالنص الذي في حوزتنا لمؤلفات أرسطو يعتمد في نهاية الأمر على نشرة أندرونيقوس ، وكذلك كانت جميع ترجمات التي وضعت باللاتينية والعربية . على أن رسائل أرسطو تتميز بطابع تكاد تنفرد به ، فهي في حقيقتها مذكرات على محاضرات او مذكرات أعدت لمحاضرات ، والمحاضر ماينفك يعود الى مادته مرة بعد مرة على مدى السنين ، ويضيف الى ما فيها خواطر تالية وأفكارا جديدة ، وقد تتضمن مذكراته في صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جسد متفاوتة ، فلا تجيء أجزاءها موصولة دائما في وحدة مناسبة . واذن فلا ينبغي أن ينظر الى الرسالة الأرسطية على أنها مؤلف قد كتب وروجع ونشر في سنة بعينها ، بل الأحرى أن ينظر اليها على أنها شيء قد أضيف اليه وعدل فيه على مدار عدد من السنين ، وقد لا تظفر قط بصياغة نهائية بعد مراجعة ، زد على ذلك أن مانعه رسالة قائمة بذاتها قد يكون في واقع الأمر مؤلفا من عدة محاضرات ألف بينها أندرونيقوس أو ناشر سابق عليه ؛ كل هذا يجعل مشكلة التاريخ لمؤلفات أرسطو معقدة غاية التعقيد ، ويجعل من العسير علينا بالتالي أن نقدم عرضا للطريقة التي تغير تفكيره بها أو تطور.

وقد كانت هذه المسائل موضوعا لقدر كبير من البحوث القيمة في السنوات الأخيرة ، لكن ليس في مقدورنا أن نناقشها هنا ؛ ذلك أن هذه المقالة لن تقصد الا الى تقديم شروح موجزة لبعض أفكار أرسطو ، والى تزويد القارئ بدليل يهديه الى بعض مؤلفاته الرئيسية .

وجدير بنا أن نقول كلمة عن الطريقة التي تناول بها أرسطو الفلسفة ؛ ان اسمه ذاته ليوحى لبعض الناس بفكرة نسق جامد مؤلف من مبادئ صارمة ، لكن هذه الفكرة مضللة ؛ ذلك أن طريقة أرسطو في التفكير أبعد ماتكون عن الجمود ، فهو ماينفك يعيد فتح المسائل ويعترف بالصعوبات ؛ كلا وليس منهجه بالمنهج القطعي ، فهو لا يقيم حجته متغطرسا على مقدمات يضعها باعتبارها واضحة بذاتها ، بل انه ليراجع في عناية مقاله أسلافه ومايقوله سائر القوم ، لانه يعتقد أن آراءهم على تباينها لابد أن تشتمل في مجموعها على عنصر من الحقيقة ؛ وهو يسعى الى أن يجد حولا معقولة للمشكلات بأن يجلو مواضع الاشكال وبأن يعدل أو يهذب ما وضع لها من حلول عديدة غير متسقة . واننا لنخطيء - أخيرا - اذ نظن أن القيمة الفلسفية لمؤلفاته لابد أن تنحصر في نتائجه ( أو «تعاليمه» ) ، فمهارته في التحليل ودقته في الحجاج لا تقل عن نتائجه الايجابية في جعله فيلسوفا عظيما غاية العظمة .

والملاحظات التالية - وهي التي لا مفر من أن تكون سطحية - ستقدم للقارئ بعض الأفكار التي تتردد على الدوام في مؤلفات أرسطو :

١ - المقولات : مقولات أرسطو تصنف الوجود القائم ؛ فكل ماهو موجود يندرج تحت احداها ، فاما أن يكون جوهرًا أو كيفًا أو كما أو نسبة .. الخ ( ويذكر أرسطو في بعض الأحيان عشر مقولات، لكنه في العادة يذكر منها عددا أقل). ولما كانت هناك أشياء تقع في مقولات مختلفة مع

و كثير من أفكاره الرئيسية - بل ومن معضلاته - مرتبط بيهذه التفرقة . ( أ ) الصورة « محايدة » (أو مباطنة) : فصورة المنضدة لا توجد الا بوصفها صورة لهذه المنضدة أو تلك ، أى أنها توجد صورة لهيولى بعينها ؛ فليست هذه اذن « صورة » أفلاطونية « للمنضدة » ، أعنى صورة قائمة بذاتها مفارقة ( بل وليس هناك صورة من هذا القبيل « للانسان » أو « للعدالة » ) . ( ب ) تتحد صورة الشيء أو تركيبه عادة بالوظيفة التى يؤديها ؛ فالمنضدة لها سطح مستو وأربع قوائم بفضل الوظيفة التى عليها أن تؤديها ؛ والواقع أن من الممكن أن نطابق بين الصورة والوظيفة ، ذلك أننا بتحديدنا « ماهى » المنضدة فانما نحدد ما تؤديه أو ماقد صنعت من أجله . ( ج ) الهيولى « من أجل » الصورة وليس العكس ؛ فاذا أردت فأسا - وهو شيء ما لقطع الأشجار - كان عليك بطبيعة الحال أن تستخدم الحديد لتصنعه ، لكن قد يمكن أن يوجد الحديد دون أن يوجد فأس ؛ ولهذا كان تقريرنا لصورة شيء ما أو لوظيفته أكثر تفسيراً لهذا الشيء من تقريرنا لما قد صنع منه ، فالصورة تقتضى الهيولى المناسبة على نحو لا تقتضى به الهيولى الصورة . ( د ) الخشب والغراء - ومنهما تتألف هيولى المنضدة - لكن الهيولى ليس هيولى بمعنى مطلق ؛ ففى مقدورنا أن نفرق من جديد فى قطعة من الخشب بين صورة وهيولى ، مادام الخشب كسائر الأشياء مكونا من التراب والهواء والنار والماء ( أو من بعض هذه العناصر ) ممتزجة بطريقة معينة ؛ بل وليست هذه العناصر الأربعة بالهيولى المحضة ، لأن من الممكن أن يتحول بعضها الى بعضها الآخر ، ويقتضى هذا أن تكون فيها مادة كامنة باقية قابلة لتلقى صورة التراب والهواء . الخ ، لكنها فى ذاتها دون ماصورة أو طابع محدد ؛ وتلك هى ما يسميه أرسطو « بالمادة الأولى » ( أو « الأولية » ) ، وهى جوهر أساسى لا طابع له ، ولا يوجد قط قائما بذاته بل دائما فى صورة التراب أو الهواء . الخ . ( هـ ) بالإضافة الى أن أرسطو قد أخذ يدفع التفرقة بين الهيولى والصورة حتى وصل بها الى الفكرة

امتناع ردها الى ضرب واحد من الوجود ، فقد نتج عن ذلك الفاظ من قبيل « فعل الكينونة » و « واحد » - وهى التى يمكن أن تطبق فى جميع المقولات - تراها مزدوجة المعنى على نحو جدير بالاهتمام ( قارن المبدأ الاسكولائى الخاص بلواحق الوجود ) . وقد أدى عدم التنبه الى هذا النمط من أنماط اللبس ، والى الفروق بين المقولات - فيما يرى أرسطو - الى مفارقات فلسفية .

والجوهر سابق على ماعده من المقولات ، لأن الجواهر توجد « مفارقة » بينما الكيفيات . الخ لا توجد الا بوصفها كيفيات « ل » جواهر . والجواهر المفردة ( على سبيل المثال سقراط أو هذه المنضدة ) موضوعات تنسب اليها محمولات وليست هى ذاتها محمولات على أى شيء آخر . لكن أرسطو لا يدرج فى مقولة الجوهر الجواهر المفردة فحسب ، بل يدرج أيضا أنواعها وأجناسها ( انسان ، حيوان ) لأننا لا نقول سقراط انسان لنذكر كيفية من الكيفيات . الخ التى يتصف بها ، ولكن لنذكر « ماهو » . زد على ذلك أن العلم الذى يدرس الوجود ويدرس الجوهر فوق كل شيء ، يعرف ويدرس الأنواع لا الأفراد ؛ لكن الأنواع بالطبع « لا » توجد قائمة بذاتها كما هى الحال فى الأفراد ؛ وهنا نواجه اشكالا عميقا فى فكر أرسطو ، وهو اشكال يمكن أن نعبر عنه بأن نقول ان كلمة Ousia التى يستخدمها (والتي تعنى « الوجود » اذا ترجمناها ترجمة حرفية ) تصدق على مانعنيه نحن ب « الجوهر » وما نعنيه ب « الماهية » فى وقت واحد ، ذلك أن أرسطو يحمل كلمة « الوجود » جوانب متباينة ؛ بعضها ينتسب فى الواقع الى الجواهر المفردة ، وبعضها الآخر ينتسب الى الأنواع والأجناس .

٢ - الصورة والهيولى : المنضدة خشب وغراء ألف بينهما بطريقة معينة ؛ وأرسطو يفرق بين هيولى المنضدة ( الخشب والغراء ) وصورتها ( الطريقة التى ألفت بها ، أى تركيبها ، نقول انه يفرق بينهما بوصفهما جانبيين متميزين منها ؛

( ج ) يرى أرسطو أن حالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة في التعريف والقيمة والزمن ؛ فلا بد أن تذكر حالة الوجود بالفعل في تعريف الوجود بالقوة ، وليس العكس ؛ والوجود بالفعل هو الغاية التي من أجلها كان الوجود بالقوة ، فعلى الرغم من أن بذرة البلوط توجد قبل أن توجد الشجرة التي ستصير إليها تلك البذرة ، فإنها هي ذاتها نتاج لشجرة بلوط ناضجة كانت موجودة من قبل : « لأن الوجود بالفعل ينتج دائما عن الوجود بالقوة بفضل موجود ( آخر ) بالفعل ، كما ينتج الانسان - مثلا - عن الانسان ، والموسيقار بفضل الموسيقار ؛ فهناك على الدوام محرك أول ، والمحرك الأول موجود بالفعل أولا » . ( المنضدة لا تنتج بطبيعة الحال عن منضدة أخرى ، بل ينتجها شخص ما ، لديه من قبل « صورة » المنضدة في « عقله » ) . ( د ) ولما كانت حالة الوجود بالقوة تنطوي دائما على امكان التحول الى حالة الوجود بالفعل - وهي حالة أفضل - فمحال على عنصر موجود بالقوة أن يكون عنصرا في كائن كامل لا يتغير .

٤ - « العلة » الأربع : يعتقد أرسطو أن التفسير الكامل لأي شيء ينبغي أن يبين ما صنع منه الشيء ( العلة المادية ) ، وما هو بحكم ماهيته ( العلة الصورية ) ، وما الذي أوجده ( العلة الفاعلة ) ، وما هي وظيفته أو الغرض منه ( العلة الغائية ) ؛ وليس لنا أن نعيب على أرسطو غرابة أن توصف كل هذه العوامل بأنها « علل » ، فكلمة « العلة » هي الترجمة التقليدية في هذا السياق لكلمة يونانية ذات معنى أوسع .

ويعتقد أرسطو أن العلة الصورية والفاعلة والغائية واحدة بمعنى من المعاني ؛ ذلك أن من طبيعة المنضدة بحكم ماهيتها ( العلة الصورية ) أن تخدم بعض الأغراض ( العلة الغائية ) ، وقد كانت الفكرة التي تمثل هذه الأغراض في عقل النجار هي التي أوجدت المنضدة ( العلة الفاعلة ) .

القوى ، فكرة المادة الأولية ، فانه يستخدمها على سبيل التمثيل في مشكلات جد مختلفة . فهو اذ يعرف نوعا من الأنواع ينظر الى الجنس بوصفه هو الهيولى ، والفصل بوصفه هو الصورة : فالجنس غير محدد نسبيا ، أما الفصل فيضفى طابعه المحدد على النوع ؛ وهذا ما يميز طريقة أرسطو في توسيع النطاق الذي تنطبق فيه أفكاره الرئيسية ، مما يضيف شيئا من الوحدة الى فكره في نظير شيء من الغموض . ( و ) الى هذا الحد والصورة كانت قسيمة الهيولى ، اذ كانت صورة لهيولى بعينها ؛ لكن أرسطو يتساءل عما اذا كان من الممكن أن توجد صورة دون ما هيولى ، ويقول ان هذا ممكن ؛ لكن مايقول به من صورة بلا هيولى جد مختلفة عن « الصورة » الأفلاطونية ؛ « فالله » صورة بغير هيولى .

٣ - الوجود بالفعل والوجود بالقوة : كتلة الخشب تمثل بالقوة ، وبذرة البلوط هي شجرة بلوط بالقوة ، والتمثال المكتمل وشجرة البلوط الناضجة هما التحقق الفعلي لهذه الامكانيات ( أ ) وثمة ارتباط وثيق بين التقابل الذي طرفاه هما الصورة والهيولى من ناحية وبين التقابل الذي طرفاه هما القوة والفعل من ناحية أخرى ؛ فالهيولى هي ماله امكان تلقي الصورة ، والصورة هي ما يحقق هذا الامكان بالفعل ؛ وهكذا يستخدم أرسطو في بعض الأحيان التقابليين على سبيل الترادف ، فيحل أحدهما محل الآخر . ( ب ) لا يمكن لأي هيولى ولكل هيولى أن تتلقى صورة معينة ؛ فبذرة البلوط محال أن تصير شجرة غرغار ، والخشب « لا يمكن » أن يصنع منه حديدة فاس ؛ أما عن أي شيء ينتج شجر البلوط ، ومن أي شيء تصنع الفئوس ، فتلك مسائل خاصة تجيب عنها أبحاث قائمة بذاتها ؛ ولا يعتقد أرسطو أن في امكاننا أن نجيب عنها وعن جميع المسائل المشابهة على نحو سديد بأن نقول ببساطة ان كذا من الأشياء الموجودة بالفعل ينتج عن كذا من الأشياء الموجودة بالقوة ، « فهذا » جزء من تحليل فلسفي عام لفكرتي النمو والتغير .

لطالب أى موضوع . وقد انعكست هذه النظرة الى المنطق على الاسم المأثور لمؤلفات أرسطو المنطقية، وهو « الأورجانون » ( أى الأداة أو الوسيلة ) .

٦ - المنطق : تشتمل « التحليلات الأولى » على الاضافة العظيمة التى أسهم بها أرسطو فى ميدان المنطق الصورى ، أعنى نظريته فى القياس . والقياس نسق صورى محض على جانب كبير من الصرامة ، ولكنه محدود المجال ؛ وأوجه القصور فيه هى أنه لا يتناول الا أنواعا معينة من العبارات، وأن الاستدلالات التى يدرسها هى جميعا استدلالات تسير من عبارتين من تلك العبارات الى عبارة ثالثة ؛ فجميع العبارات فى القياس الحملى تتخذ صورة أو أخرى من الصور التالية : كل ا هى ب ، لا ا هى ب ، بعض ا هى ب ، بعض ا ليست ب ؛ أما الأقيسة الموجهة فتصنيف صوراً من قبيل الصور التالية : « كل ا قد تكون ب » و « كل ا لا بد أن تكون ب » ؛ ويتعقب أرسطو كل حالات الاقتران الممكنة بين المقدمات والنتائج ، ويحدد أى الأقيسة سليم ، ويدرس بعض العلاقات المنطقية بين مختلف الأقيسة .

أما « التحليلات الثانية » فتشتمل على « منطق العلوم » لدى أرسطو ؛ ولقد تأثر وصفه للصورة التى ينبغى أن يكون عليها العلم المكتمل تأثراً بعيد المدى بالطراز الهندسى ، وهو يقوم على أساس أن فى الطبيعة « أنواعا حقيقية » بوسعنا أن نعرف ماهياتها ؛ ذلك أن كل فرع من فروع العلم ينصب على فئة محدودة من الأشياء ، وهو يبدأ من مبادئ وبديهيات - بعضها مشترك بين جميع العلوم ، وبعضها الآخر خاص بهذا الفرع وحده - ومن تعريفات للأشياء التى هى موضوع الدراسة ؛ ثم يبرهن العلم - عن طريق الأقيسة - على أن صفات بعينها تنتمى بالضرورة الى ما نحن بصدد من أشياء . قد يبدو هذا غريباً عما يقوم به العلماء ، بل انه ليبدو غريباً عما يقوم به أرسطو نفسه فى مؤلفاته العلمية ، لكن علينا

وانه لمن طبيعة الجواد - بحكم ماهيته - أن يؤدى بعض الوظائف المميزة وأن يمارس بعض القوى المميزة ، وقيام الجواد بهذا ، أى حياته حياة الجواد الناضج ، هو بالضبط ماهيئت له الجياد ؛ يضاف الى ذلك أن الجواد تنتجه جياد أخرى ، أى تنتجه مخلوقات تمارس بالفعل وظائف الجياد الناضجة .

وينبغى أن نلاحظ أن فكرة التفسير بالعلل الأربعة تصلح لتفسير الأشياء أكثر مما تصلح لتفسير الأحداث ، وهى فكرة قد استمدتها أرسطو من عملية الانتاج ( الطبيعى والصناعى ) ، وهى تنطوى على نزعة غائية كونية .

٥ - تصنيف العلوم : قد يكون من المناسب أن تمهد لاستعراض فلسفة أرسطو فى المجالات الخاصة بوصف للطريقة التى يصنف بها مختلف ميادين البحث ، وهو تصنيف على جانب كبير من الأهمية التاريخية . والتقسيم الأساسى للعلوم عنده هو التقسيم الى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم إنتاجية ؛ فأما العلم النظرى فيدرس « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، ولا يهدف الا الى الحقيقة ؛ ويمكن أن ينقسم هذا العلم تقسيماً فرعياً الى ثلاثة أجزاء رئيسية تمايز بموضوع دراستها : فعلم الطبيعة يدرس ماهو مفارق من الأشياء ولكنه قابل للتغير ، والرياضة تدرس مالا يتغير من الأشياء ولكن ليس له وجود مفارق ، و « الفلسفة الأولى » ( الميتافيزيقا ) تدرس ما يتصف بأنه موجود على نحو مفارق وبأنه لا يتغير على حد سواء . أما العلوم العملية فتختص « بما يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، وهدفها آخر الأمر هو الفعل ، وأهم العلوم العملية هى الأخلاق والسياسة . أما العلوم الانتاجية فتعنى بصنع الأشياء .

ولا يعد أرسطو المنطق جزءاً من الفلسفة يعد مع غيره من الأجزاء ، بل ينظر اليه باعتباره علماً اضافياً لازماً لجميع أجزائها ، لأنه يدرس صور الاستدلال وصور التعبير المشتركة بين شتى موضوعات الدراسة ، والالمام به شرط مبدئى



ان نتذكر ان هذه الفكرة تعبر عن مثل أعلى لما كان ينبغي أن يكون عليه العلم ذو التكوين المكتمل أكثر مما تعبر عن برنامج يوضع للباحثين .

نقطتان أخريان نذكرهما : ( أ ) أن أرسطو يرفض الفكرة التي يعزوها الى أفلاطون والتي تقول بعلم واحد عظيم شامل ، لأن العلوم المختلفة تتطلب مقدمات مختلفة . ( ب ) يستخدم أرسطو اللفظ الذي نترجمه بـ « الاستقراء » ليعين كيف نحصل على بدايات لا تقبل البرهان لنستمد منها استنباطنا ، لكن هذا ليس استقراء بالمعنى الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة ؛ فهو يزعم مثلا أننا ندرك صدق مبدأ التناقض ( وهو أحد المبادئ المشتركة بين جميع العلوم ) عن طريق « الاستقراء » ، ومعنى هذا ببساطة هو أننا نحمل على ، « نستحث على » ( ١ ) الاعتراف بأنه بين الصدق اذا ما لاحظنا مثلا جزئيا أو أكثر من مثل من أمثله . ويقدم لنا أرسطو وصفا شبيها الى حد ما للطريقة التي نحصل بها على المدركات العقلية ؛ فنحن اذا ما رأينا عددا من الرجال ، يصبح في مستطاعنا أن ندرك الطبيعة المشتركة بينهم جميعا ؛ فادراك المعنى الكلي - كادراكنا لحقيقة كلية - أمر من قبيل المعرفة المباشرة ، وليس هو من قبيل الاستدلال .

٧ - الفيزيكا : دراسة الفيزيكا أو الطبيعة تتضمن دراسة الأشياء الحية ، لكن يحسن بنا أن نعالج علم الحياة وعلم النفس لدى أرسطو بمعزل عما هو أكثر منهما تعميما ، وأعني مؤلفاته الفيزيائية ؛ فكتاب « الطبيعة » وما يتصل به من مؤلفات يتضمن مناقشة وتحليلا لأفكار من قبيل الطبيعة ، والتغير ، والمصادفة ، والزمان ، والمكان ، والاتصال ، واللانهاية ، والنمو ، كما يتضمن أدلة على أن الحركة أزلية ، وعلى أن هناك « محركا أول » أزليا ، وكثيرا من الآراء فيما

يتعلق بالتركيب الفعلي للكون وطرائق سيره ؛ على أن ما قاله أرسطو في هذا الموضوع الأخير قد أصبح بطبيعة الحال باليا ( وما عدنا نعدها جزءا من ميدان بحث الفيلسوف ) . وتحليلاته للمدركات العقلية كثيرا ما تكون دقيقة مبصرة ، لكن يستحيل أن تلخص على نحو مفيد ؛ وقد انتهت به دراسته للحركة والاتصال الى أن يرفض بعض المسائل التي تتعلق بسرعة ( أو اتجاه ) جسم متحرك في « نقطة » بعينها ( من المكان أو الزمان ) باعتبارها مسائل بغير معنى ، وقد كان لهذا آثار سيئة على دراسة الديناميكا .

ويبدأ برهان أرسطو على وجود « محرك أول » بتصوره للتغير والسببية ؛ فليس من الممكن أن يكون هناك تغير أول ( أو أخير ) بصفة مطلقة ، لأنه لما كان التغير يقتضى وجود هيولى سابقة ( أى وجودا بالقوة ) كما يقتضى علة فاعلة سابقة في وجودها ( على التغير ) لتفرض الصورة على الهيولى ( كى يخرج الوجود بالقوة الى وجود بالفعل ) ، فلا بد أنه قد وجد قبل التغير الأول الذى افترضناه شىء ما قابل لأن يتغير و شىء ما قابل لأن يسبب التغير ؛ الا أننا لكى نفسر لماذا تحققت بالفعل هذه الامكانات ( وأعني امكان قابلية التغير وامكان احداث التغير ) فى زمن بعينه ولم تتحقق قبل ذلك ، علينا أن نفترض تغيرا بالفعل قد حدث قبل ذلك الزمن مباشرة ، أى تغيرا قد وقع قبل التغير الأول الذى افترضناه ؛ وبناء على ذلك يكون التغير أو الحركة أزليا . ولكن كيف يمكننا أن نفسر التغير الأزلى ؟ ان ذلك لا يكون بأن نفترض وجود شىء ما « محرك لذاته » منذ الأزل ؛ فعبارة « محرك لذاته » نفسها مضللة ، لأن فكرة الحركة أو التغير تقتضى أن نفرق فى « محرك ذاته » جزءا يسبب التغير وجزءا آخر يتعرض للتغير . فعلينا أن نفترض إذن وجود كائن هو ذاته « غير

وفيه إشارة الى الاسم المشتق منه والذى معناه استقراء ، وهو

induce الفعل فى الانجليزية هو

induction . المراجع .

متحرك ، يمكنه على نحو ما أن يسبب الحركة الأزلية ؛ هذا المحرك الأول الأزلى الذى لا يتغير ولا يحتوى على أى عنصر من الهوى أو من الوجود بالقوة غير المتحقق بالفعل ، يبقى للأجرام السماوية حركتها ويحفظ حياة الكون الأزلية ؛ على أننا واجدون فى علم الالهيات مزيدا من القول عن طبيعة ذلك المحرك الأول وعن كيفية فعله .

٨ - علم الحياة : اذا كان تأليف أرسطو فى الطبيعة يعيبه انعدام التجربة والملاحظة ، فاننا لا نستطيع أن نأخذ هذا العيب على تأليفه فى علم الحياة ، فلقد جمع مقدارا هائلا من المعلومات عن الكائنات الحية . وكان بالرغم من بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها ، على دراية بموضوع بحثه تفوق دراية معظم من جاءوا بعده الى العصور الحديثة نسبيا ؛ فلقد أدرك أرسطو أن النظريات لا بد أن تعتمد على الوقائع ، وهو يقول بعد أن يقدم نظرية عن توالد النحل « اننا لم نتثبت من الوقائع بما فيه الكفاية » ، واذا حدث فى أى وقت من المستقبل أن تثبتنا منها « فعلينا أن نمنح ثقتنا لشهادة الحواس المباشرة أكثر مما نمنحها للنظريات » .

ومن الإضافات الهامة التى أسهم بها أرسطو ( فى ميدان علم الحياة ) عملان مرتبطان بالتصنيف وبالتفسير الغائى ؛ فقد أعد تصنيفات منسقة قيمة للحياة الحيوانية ، رافضا ماعده منهجا أفلاطونيا قاصرا - هو منهج القسمة الثنائية - ومستخدما فصولا متعددة ليفرق بين الفئات الرئيسية فى عالم المخلوقات ؛ وكان أرسطو يعد الأنواع المختلفة أزلية لم تتطور عن أنواع أخرى ، لكنها كانت فى نظره قابلة لأن ترتب فى سلم يتدرج من الأدنى والأبسط الى الأعلى والأعقد .

وينظر أرسطو الى التفسير الغائى على أنه قوام عمل عالم الحياة ، وهو تفسير التركيب المادى على أساس وظيفته ؛ فالطبيعة - وهى الصانع الكامل - لاتفعل شيئا عبثا ، فلا بد للتفسير الحقيقى

لمميزات نوع من الأنواع أن يبين على أى نحو من الأنحاء تخدم هذه المميزات غرضا ما يتعلق بحياة أفراد هذا النوع . فغائية أرسطو ليس من شأنها قط أن تجعل نوعا يخدم أغراض نوع آخر ، ولكنها تجعل كل نوع قائما بذاته ؛ فهمة الجنين هى أن يصبح حيوانا ناضجا وأن يحيا حياته الخاصة وأن يتكاثر ، وعلينا أن نفسر خصائصه المميزة وأجزائه باعتبارها مؤدية الى هذه الغايات ؛ « لأن أكثر الأفعال اتفاقا مع الطبيعة فى حالة أى كائن حتى قد بلغ نموه الطبيعى . . . هو انتاجه كائنا آخر شبيها به ، فحيوان ينتج حيوانا ، ونبات نباتا ، حتى يتمكن - بقدر ما تسمح طبيعته - من أن يشارك فيما هو أبدى والهى ؛ ذلك هو الهدف الذى تسعى نحوه كل الأشياء ، والذى من أجله تفعل كل ما تتيحه لها طبائعها .

٩ - نظرية النفس : كلمة ( Psyche ) التى تترجم عادة بأنها « نفس » هى فى الواقع ذات معنى أوسع ، فللنبات كما للحيوان « نفس » ، لأنها « حية » . ويمكن ترتيب الكائنات الحية وفقا لتعقد قواها ؛ فبعضها ( النباتات ) ليس له من قوة سوى الاغتذاء والتناسل، ولبعضها الآخر فضلا عن ذلك قوة الادراك الحسى والاشتهاء والحركة ، أما أفراد الانسان فلمهم بالإضافة الى ذلك قوة التفكير ؛ ومناقشة أرسطو الرئيسية لهذه الوظائف النفسية المختلفة موجودة فى كتابه « فى النفس » الذى يحتوى أيضا على نظريته العامة فى النفس وعلاقتها بالبدن .

فالانسان الميت - الذى هو بدن بلا نفس - ليس انسانا بالمعنى الدقيق ، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلك القوى التى تتحدد بتوافرها ماهية الانسان ؛ اذ الانسان ( وكذلك أى حيوان أو نبات ) هو بدن ذو نفس ، والعلاقة بين البدن والنفس هى العلاقة بين الهوى والصورة ؛ فالنفس صورة البدن كما يكون البصر صورة للعين « اذا ما انقطع الإبصار كفت العين عن أن تكون

١٠ - ما بعد الطبيعة ( أو الميتافيزيقا ) :  
يبدى أرسطو رأين فيما يتصل « بالفلسفة الأولى » ( الاسم « ما بعد الطبيعة » أطلقه الناشر على رسالة أرسطو فى الفلسفة الأولى لأنها جاءت فى نشرته بعد - أى « meta » باليونانية - فلسفته فى الطبيعة ) أول الراين - وقد ذكرناه فيما تقدم - هو أنها دراسة الجوهر المفارق الذى لا يتغير أى أنها علم الالهيات ؛ والرأى الآخر هو أنها ليست علما جزئيا يتناول نوعا خاصا من الوجود ، لكنها تدرس « الوجود بما هو كذلك » بالإضافة الى بعض المدركات العقلية ( كالوحدة والذاتية على سبيل المثال ) ، وبعض المبادئ المشتركة بين جميع العلوم الجزئية ( كقانون التناقض على سبيل المثال ) . ولم يكن أرسطو ملحوظ النجاح فى توفيقه بين هذين الراين ، فالجانب الأكبر من كتاب « ما بعد الطبيعة » يدور حول الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، كما سيبين ذلك عرض مختصر لهذا المؤلف .

فى الكتاب الأول ( من « ما بعد الطبيعة » ) يستعرض أرسطو وينقد آراء سابقيه فى المبادئ النهائية لحقيقة الوجود ، وذلك لكى يدعم رأيه الخاص القائل بأن هناك أربعة أنواع مختلفة - وأربعة فحسب - من « العلل » ؛ والكتاب الثالث يستعرض عددا من المشكلات التى سنناقشها فيما بعد ؛ والكتاب الرابع يناقش قانون التناقض وقانون الوسط المرفوع ( دون أن يحاول « البرهنة » عليها ) ؛ والكتاب الخامس هو بمثابة معجم للمصطلحات الفلسفية الهامة ، وفيه يميز بين عدة معان لكل منها ؛ ويناقش الكتابان السابع والثامن فكرة الجوهر ويعالج بعض المعانى من قبيل الماهية ، والجنس ، والكلية ، والهيولى ، والصورة .. الخ .

وتتناول الكتب التالية الوجود بالفعل والوجود بالقوة والوحدة والتعدد وأمثالها من المعانى ؛ فالكتاب الثانى عشر يتضمن الهيات

عينا الا بالاسم ، فهى لم تعد عينا حقيقية كما أن عين التمثال ليست حقيقية ، . والنفس التى هى قوة الحياة لا يمكن أن توجد فى أى بدن وفى كل بدن ( اذ الصورة تستدعى هيولى مناسبة ) فلا يستطيع أن يحصل على الحياة الا بدن ذو أعضاء ملائمة ، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبات حى ، والنفس هى « التحقق بالفعل » لهذا البدن . هذه النتيجة الهامة ( التى هى أقرب الى وإيل منها الى ديكاوت ) تمكن أرسطو من أن يتجاهل السؤال عما اذا كانت الروح والبدن يؤلفان وحدة : « هذا سؤال خال من المعنى خلو السؤال عما اذا كان الشمع والشكل الذى دمغه به الخاتم يكونان وحدة ، أو السؤال بصفة عامة عما اذا كانت هيولى الشئ والشئ الذى هى هيولى له يكونان وحدة ؛ وللوحدة معان عدة . . . لكن أنسب معانيها وأقربها الى الأسس العميقة . . . هو علاقة تحقق بالفعل بذلك الذى هى تحقق له ، . فاذا ما تحدثنا عن أحد أوجه النشاط النفسى ، فاننا لا نكون - بناء على هذه النظرية العامة - بصدد نشاط يقوم به جوهر غير مادى فى داخل بدن ، بل بصدد بدن حى يمارس وظائفه ممارسة فعلية ، وان الشروح التى يضعها أرسطو للمعانى النفسية لتأخذ فى اعتبارها ما يتصل بهذه المعانى من حقائق فيزيقية وفسولوجية .

الا أن أرسطو يسلم باستثناء واحد للقاعدة التى تقول بأن النفس صورة أو تحقق بالفعل للبدن ؛ فنشاط « العقل » nous ( الفكر الحدسى الخالص ) لا يتوقف على البدن ، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقا له ؛ لكن رأى أرسطو فى هذا الصدد غامض الى حد كبير ، ويختلف الباحثون فيما اذا كان أرسطو يعزو نوعا من الخلود « للعقل » فى النفس البشرية الفردية ؛ لكننا نقول على وجه العموم ان نظريته فى النفس تحل مشكلة الخلود الشخصى حلا ناجعا كما تحل مشكلة وحدة البدن والنفس .

للمعاني الأخلاقية والنفسية وبحججه البارعة ،  
والعرض التالي سوف يبين الخطوط الرئيسية  
للكتاب .

( أ ) الحياة الجيدة ( الحيرة ) : « الجودة »  
- فيما يرى أرسطو - ليست اسما لصفة واحدة ؛  
فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأسباب  
مختلفة : فالفأس تتصف بالجودة اذا كانت «تقطع»  
على نحو فعال ، والعيون جيدة اذا كانت « تبصر »  
جيدا ؛ ولكي نقرر ماهي أفضل حياة للانسان ،  
فعلى المرء أن يسأل ماهي وظائف الانسان ( كما  
يكون القطع وظيفه الفأس ) ، وبهذا يكون الانسان  
الجيد ( الحير ) هو الذي يؤدي هذه الوظائف أداء  
ممتازا ، وتكون حياته هي الحياة الحيرة . لكن  
وظيفة الشيء هي ما يستطيع وحده أن يؤديه أو  
ما يستطيع أن يؤديه على نحو أفضل مما يؤديه  
غيره ؛ ويمتاز الانسان على غيره من الحيوان بقدرته  
على التفكير ، واذن فوظائف الانسان - وهي  
الوظائف التي سيكون خيرا اذا ما أداها على نحو  
فعال - هي تلكم الجوانب من نشاطه التي تتضمن  
التفكير ، وهي التي لا يشترك فيها - بناء على  
ذلك - مع غيره من الحيوان . الا أن حياة الانسان  
للعقل لا تتجلى في قدرته على التفكير فحسب ، بل  
تتجلى أيضا في قدرته على التحكم بفكره ومبادئه  
في رغباته وسلوكه ، وعلى ذلك فلا تكون فضائل  
الانسان عقلية فحسب ، بل هي أيضا فضائل  
أخلاقية ( أو أنها فضائل تتعلق بشخصيته  
( ethos )

( ب ) الفضيلة الحلقية : الفضائل الحلقية  
كالمهارات تكتسب بالمران ؛ فالرجل يصبح كريما  
اذا ماتدرب أو تعود على اتيان الأفعال التي يؤديها  
الكريم عن رغبة ، فهذا الكريم لم يصبح كريما  
الا حينما اكتسب استعدادا شخصيا راسخا ، حتى  
لقد أصبح يقوم بذلك النوع من الأفعال قياما  
مطردا وهو مسرور بها ودون حافز يأتيه من خارج  
نفسه . واتيان الفعل ( الفاضل ) « في سرور »

أرسطو ، والكتابان الثالث عشر والرابع عشر  
يناقشان ويفندان بعض الآراء التي كان يعتنقها  
بعض أعضاء الأكاديمية فيما يتعلق بالجواهر غير  
المادى ، فليس ثمة أشياء من قبيل « المثل  
الأفلاطونية » أو « الأعداد المثالية » ، وليست  
الموضوعات الرياضية بجواهر .

ولا يمكننا هنا أن نناقش بالتفصيل الا الكتاب  
الثاني عشر ؛ وفيه يرى أرسطو من جديد  
( كما رأى في « الطبيعة » ) أنه لا بد أن يكون  
هناك « محرك أول » غير مادى أزلى ، ويسميه هنا  
« بالله » . والله - وان كان هو نفسه غير قابل  
للحركة - يسبب الحركة بوصفه موضوعا للرغبة  
والحب ؛ حياته فاعلية مستمرة ، وفاعليته كاملة  
وتامة في كل آن ، وليست هي كالحركة سيرة  
ذات انتقال . والفاعلية الوحيدة التي يمكن نسبتها  
الى الله هي « التفكير الخالص » ، وهو معرفة  
حدسية لا تنقطع ، معرفة بالموضوع الأسمى  
للمعرفة ، ألا وهو الله ذاته . « فلا بد أن يتعلق  
التفكير الالهى بذاته ( ما دام هو أعظم الأشياء ) ،  
وتفكيره هو تفكير ينصب على تفكير » .

والسموات الخارجية والكواكب كائنات  
حية ، يحركها شوق الى محاكاة الفاعلية الأزلية  
التي لله ، ومنه تقترب السموات الخارجية بحركتها  
الوحيدة التي هي حركة مكانية متصلة . على أن  
في الطبيعة من حيث هي كل شيئا شبيها بهذا ،  
فعمليات الميلاد والنمو والتناسل تحفظ حياة  
الأنواع المختلفة الى الأبد ؛ لكن النباتات والحيوان  
لا تحاكي الله « عن وعي » بطبيعة الحال ( الا  
الانسان الذي يملك قدرة التفكير فقد يفعل ذلك ) ،  
كلا وليس الله بواع أو بمعنى بالنباتات  
والحيوان .

١١ - الأخلاق : لا شك أن كتاب « الأخلاق  
النيقوماخية » واحد من أفضل الكتب التي ألفت  
في هذا الموضوع على الإطلاق ؛ فهو غنى بتحليلاته

التنصل فيها من التبعة ، ويردها الى حالتين هما القسر الخارجى والجهل بالوقائع المادية . أما فيما يتعلق بالاختيار، فيرى أنه يتضمن التروى والرغبة: فرغباتنا وشخصياتنا يحددان « غاياتنا » ذلك أننا نتروى فى « الوسائل » التى يمكننا عن طريقها أن نبلغ هذه الغايات .

( ج ) الفضيلة العقلية : الحكمة العملية .

هذه الفضيلة العقلية تمكن الانسان من الحصول على الاجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية ؛ وهى تتضمن المهارة فى التروى ، لكنها تفترض أيضا توفر الفضيلة الحلقية ، لأن توفر الغايات السليمة أمر يتعلق بالفضيلة الحلقية - لأن الحلق السليمة لا ينفصلان ، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر .

نقاط ثلاث أخرى فيما يتعلق بالحكمة العملية يجدر أن نلاحظها . أولا ، أن أرسطو لم يعد فى هذا الصدد يركز اهتمامه بأكمله على ذلك النوع من التروى الذى ينحصر فى الوسائل المؤدية الى الغايات ؛ فلقد يرى المرء أن أمرا ما سليم لا بوصفه وسيلة لهدف فى المستقبل ، ولكن لأنه يندرج تحت مبدأ من المبادئ الحلقية . والحقيقة أن اصطلاح الوسيلة والغاية المألوف فى كتابات أرسطو لا يتفق مع وصفه للحياة الفاضلة ؛ فليست غاية الرجل الفاضل هى أن يبلغ هدفا فى المستقبل ، بل هى أن يحيا حياة حسنة طيلة عمره بأكمله . ثانيا ، أن أرسطو - وان كان يضرب أمثلة بسيطة للتروى - فهو لا يستهين بمافى المسائل العملية من تعقيد ، ولا يعتقد أنها يمكن أن تحل حولا سهلة ؛ فلكى يقدر المرء جميع العوامل فى موقف ما ويزن شتى مقتضياتها ، لابد أن يكون للمرء عين خبيرة تنفذ الى ماهو مهم ؛ والمعول هنا على السن والحكمة وليس على الذكاء فحسب . وثالثا ، أن أرسطو لا يعتقد أن التروى يسبق كل فعل ( أو كل فعل سليم ) ، لكن الانسان الذى يتمتع بالحكمة العملية لابد أن

أمر هام ، لأنه يتيح لأرسطو أن يرى أن الحياة الفاضلة ممتعة ؛ ومثله الأعلى هو الانسان الذى يفعل دائما ماينبغى عليه أن يفعل لا لشيء الا لأنه يريد ذلك ، أما وجود صراع أخلاقى ووجود الحاجة الى قهر الرغبات فتلك علامات على النقص .

والفضيلة الحلقية تعنى بالمشاعر والأفعال ، ومن هذه ما قد يكون فيه تفریط وما قد يكون فيه افراط ، وأما الفضيلة فهى القدر الصحيح ، أى « الوسط » . وليست الفضيلة الا اختيار الوسط بين رذيلتين متضادتين : فالكرم وسط بين الشح والتبذير ؛ والوسط الذى نحن بصدده ليس متوسطا حسابيا ، بل هو الوسط « بالنسبة لنا » ، أى أنه الوسط المناسب للانسان . وليس هناك من قواعد بسيطة لتقرير ما « هو » مناسب ، والمعول فى ذلك على مايسميه أرسطو بال « حصافة » « Phronesis » ( أى « الحكمة العملية » )

التى تمكن الانسان من أن يهتدى الى الوسط الا أن مبدأ الوسط هذا قد ظفر بقدر من الشهرة أكثر مما يستحق ، فأرسطو يفتح الباب للمشكلات حينما يدرج « جميع » الفضائل والرذائل فى اطاره . والأهم من ذلك أن كلمات أرسطو نفسها توحى بأن الفضيلة ليست هى مجرد القدر الصحيح: « . . . الغضب والشفقة . . . كلاهما قد يستشعره الانسان على نحو مسرف وعملى ضئيل ، لكن الشعور بهما فى كلتا الحالتين ليس بالأمر الحسن ، أما استشعارهما فى « الأوقات » المناسبة ، وبالنسبة لمن يستحقونهما من « أشخاص » ، وبدافع من « الحافز » الصحيح ، وعلى « النحو » الملائم - فهو الوسط والأفضل ، وهذا ما يميز الفضيلة » . والواقع أن مبدأ الوسط لا يقدم لنا من التعاليم الأخلاقية الايجابية الا القليل ، وهو مبدأ ناقص اذا نحن نظرنا اليه على أنه مجرد تحليل لفكرتى الرذيلة والفضيلة .

وفى الكتاب مناقشات اضافية تبحث التبعة والاختيار ؛ فأرسطو يحلل بدقة الظروف التى يمكن

البحث « العملي » ، فإن أرسطو لا يضع دستوراً مثالياً فحسب ، بل يدلي باقتراحات قيمة عن الطريقة التي يمكن أن تساس بها مختلف أنواع المدن الموجودة بالفعل على خير وجه ؛ والقيمة الفلسفية الرئيسية للكتاب هي في تحليله للمعاني السياسية ( « الدولة » ، « المواطن » ، « القانون » ، الخ ) .

١٣ - « الشعر » : هذا الكتاب لا بد أن نكتفى بذكره فحسب ( وإن كنا لا نستطيع أن نناقشه ) نظراً لما كان له في الماضي من تأثير كبير - لم يكن طيباً في جميع الأحوال - سواء في كتابة الدراما أو في نظريات علم الجمال .

أريجينيا ، جون سكوتس : ( حوالى ٨١٠ م - حوالى ٨٧٧ م ) ، ويعرف أيضاً باسم أرينجينيا ( أى « الأيرلندى المولد » ) ؛ رحل عن أيرلندة ليقوم ويعمل في بلاط شارل الأصغر ملك فرنسا .

كان أريجينيا كغيره من الرهبان الأيرلنديين في عصره يعرف شيئاً من اليونانية ، وثمة جانب كبير من مؤلفاته يقتصر على ترجمة كتابات آباء الكنيسة وشرحها وخاصة كتابات جريجورى من نيسا ، ودينيس الأريوباغى ، وماكسيموس المعترف .

إلا أن المؤلف الفلسفى الرئيسى لأريجينيا هو كتاب « فى قسمة الطبيعة » ، وهو رسالة تأملية مدعمة بالبراهين فى تطور العالم على طراز الأفلاطونية الجديدة كما نجده فى أبرقلس ؛ ويتفرد هذا الكتاب فى الفكر الغربى بمكانة خاصة منذ عهد بويس حتى عهد أنسلم نظراً لما فيه من شمول وقوة تأملية .

يبدأ أريجينيا من المبدأ القائل بأن كل ما هو موجود ان هو الا مظهر من مظاهر تجلى الله ، ومحال أن يفهم الا عن طريق النفاذ بمنهج الجدل الى لباب حقائق الوحي ؛ وقوام الجدل هو تطبيق منهج القسمة والتحنيل - ذلك المنهج الأفلاطونى الجديد الشهير - على دراسة « الطبيعة » ( مفهومه بالمعنى

يكون قادراً - بعد أن يفعل الفعل - على أن يبرر ما قد فعل على ضوء الغايات أو المبادئ ، واننا لنجد لدى أرسطو - قبل أن ينتقل من الحكمة العملية الى الحكمة النظرية - مناقشات هامة حول ما يسميه بـ « قصور الإرادة » ( akrasia ) ( معرفة المرء لما ينبغى أن يفعل دون أن يفعله ) ، وحول اللذة ، طبيعتها وقيمتها .

( د ) الفضيلة العقلية : الحكمة النظرية . هذه الفضيلة العقلية هي الحكمة التي تعنى بـ « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ؛ وهي تتضمن معرفة حدسية ببدايات لا تقبل البرهان ( مدركات عقلية وحقائق ) ومعرفة برهانية بما يترتب عليها . هذه الفضيلة - فيما يرى أرسطو - هي أسمى فضيلة يستطيع الانسان أن يحوزها ؛ فهي تتعلق بأسمى الموضوعات ، وهي الفضيلة التي تمثل الجانب الالهى فى نفس الانسان ( لأنه ليس هناك من فاعلية يمكن أن تنسب الى الله سوى التفكير الخالص ) . ان حياة الفلسفة النظرية هي أفضل وأسهل حياة يستطيع الانسان أن يحيها ، ولا يقتدر عليها الا القليل من الرجال ( وحتى هؤلاء لا يستطيعونها الا على فترات متقطعة ) ، أما بالنسبة لسائر الناس ، فهناك طريقة للحياة تلي تلك فى فضلها ؛ وهي طريقة الفضيلة الخلقية والحكمة العملية .

انه لما يستوقف النظر أن أرسطو - وقد بدأ من السؤال عن طبيعة الانسان ووظيفته « من حيث هو انسان » - ينتهى بان يجد أن أسمى فاعلية للانسان وأجدرها به هي « محاكاة الله » ، محاكاة يتوسل اليها بممارسة التفكير الخالص ، وهو قيس من الالهية فيه .

١٢ - السياسة : فى كتاب « السياسة » يحاول أرسطو أن يبين طبيعة الدولة (دولة المدينة) والفرض منها ، وأن يستكشف - بناء على هذا - ماذا عساها أن تكون أفضل الدساتير والقوانين ؛ يضاف الى ذلك انه لما كانت السياسة قسماً من

الأرسطى بوصفها هي كل ما قد يستحدث في المكان والزمان .

والطبيعة التي تفهم على هذا الوجه تخضع لأربعة أنواع من القسمة الرئيسية هي : الطبيعة التي تخلق ولكنها غير مخلوقة ، والطبيعة التي تخلق والتي هي مخلوقة ، والطبيعة التي لا تخلق ولكنها مخلوقة ، والطبيعة التي لا تخلق وليست مخلوقة . من هنا كان الوجود الحقيقي يتألف اما من الله ( الذي لم يخلق ) ، واما من المخلوقات التي تصدر عن الله وتعود اليه على النحو الذي قالت به نظرية الصدور اليونانية .

لكن لما كان اريجينيا مسيحيا ، فقد حاول أن يتجنب ما يترتب على مثل هذا المذهب من نتائج تنتمي الى وحدة الوجود في صفة الربوبية ، وذلك بأن فرق بين ما هو الهى وما هو انساني على أساس التفرقة بين ما ليس بنى وجود وما هو ذو وجود ؛ الا أننا نشك فيما اذا كانت هذه الحيلة التي اصطنعها اريجينيا على تلاؤم مع نواياه الطيبة .

ولم يكن لاريجينيا أتباع مباشرون ولم يكن لمؤلفاته الا تأثير ضئيل من الوجهة التاريخية ، الا أن هناك قدرا لا بأس به من التشابه النسقى بين تأملاته وتأملات نيكولاس من كوسا ثم تأملات ايكهارت فيما بعد .

اسبوسيبوس : أثيني ، ولد في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تقريبا ، وتوفى في عام ٣٣٩ ؛ كان ابن أخت أفلاطون ، واحد أعضاء الأكاديمية ، كما كان رئيسا للأكاديمية منذ موت أفلاطون في عام ٣٤٧ حتى موته هو . لم يبق من مؤلفاته الكثيرة الا شذرات ، فلا نستطيع تكوين نظرة شاملة لفلسفته ، وربما أمكن الإشارة الى أربع نقاط رئيسية : ( أ ) ذهب اسبوسيبوس ، على العكس من ايودكسوس ، الى أن اللذة ليست خيرا وانما اللذة والألم شران متعارضان . وتختص محاوره « فيلبوس » لأفلاطون الى حد ما بهذه

المناقشة التي دارت في الأكاديمية . ( ب ) ألف عددا من الكتب عن « التصنيفات » ويبدو أنه ذهب الى أن شيئا ما لا يمكن تعريفه تعريفا كافيا ما لم نعرف جميع الأشياء الأخرى ، إذ أننا لكي نفهم فكرة ما لا بد أن نعرف كيف أنها تتصل عن طريق جوانب الشبه وجوانب الاختلاف بجميع الأفكار الأخرى . ( ج ) اعتقد اسبوسيبوس أن الوصف الوارد في محاوره « طيماوس » لأفلاطون يصف به تكوين العالم انما كان مجرد طريقة لعرض الفكرة ( مثل كلام الرياضيين عن « العمل » فى الأشكال والبراهين ) . ( د ) ومن « ميتافيزيقا » أرسطو يتضح لنا أن اسبوسيبوس قد تخلى عن نظرية أفلاطون فى المثل ، كما اعترف بأنواع من الوجود أكثر من تلك التى قال بها أفلاطون منحصرا مبادئ مختلفة لكل نوع منها .

استقواء : حد من الحدود الاصطلاحية فى المنطق ، بيد أنه ليس له - لسوء الحظ - معنى واضح تمام الوضوح ، إذ يستعمل على الأقل بطريقتين : يستعمل فى الطريقة الأولى ليدل على أى عملية ليست استنباطا يحاول بها المرء أن يبرر قبوله لنتيجة ما ؛ فعمليات الرياضة والمنطق الحاصل استنباطية ، أما أدلة العالم ومتعقب الجريمة فهى استقرائية . بيد أن هذا الحد يستخدم أيضا - وخاصة عند بوبر وعند هؤلاء الذين يوافقونه فى الرأى - ليدل على رأى خاص عن الكيفية التى يحاول بها العلماء ومتعقبو الجريمة تبرير نتائجهم ، وهو الرأى الذى نجده لدى بيكون و ج . س . هل ، والذى يقول ان قوانين العلم ونظرياته أمر فصل اليه بوساطة نوع خاص من الحجاج تكون فيه المقدمات قضايا مفردة الموضوع ومستقاة من الملاحظة والتجربة . ويعارض هذا الرأى رأى آخر يقول ان العلماء يصلون الى قوانينهم ونظرياتهم بوساطة عملية اختبار صحة الفروض ؛ على أن هذا الرأى - من حيث قبولنا للكلمة بمعناها الأوسع - هو نفسه أيضا رأى عن طبيعة الاستقراء .

حالات الحضور معا ، حضور مع حادثة تتميز بصفة المضي . ولا يمكن أن توجد معرفة أو تأمل ما لم تكن معرفة بموضوع حاضر مع العارف أو المتأمل ؛ ويقول اسكندر ان العارف يستمتع بذاته فقط ، لكنه لا يعرفها .

اسكولائية : أنظر فلسفة العصر الوسيط .

الاسمية : هي النظرية التي تذهب الى أن موضوعات التفكير مجرد الفاظ ، وأن اللفظ الكلي ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها . وتذهب الاسمية في أقصى اعتدالها الى أنه لا يوجد شيء يمكن الوصول اليه سواء أكان معنى كلياً أو تصوريا عقليا ينشئ معنى اللفظ في استقلال ، وإنما السبيل الأوحى للوصول الى معنى اللفظ هو أن نرى ما الأشياء التي ينطبق عليها ؛ ولأن نقول ان المعنى « هو » هذه الفئة من الأشياء أى أنه هو ما صدق اللفظ ، فانما نذهب الى ماهو أبعد من ذلك إذ أن هذا القول يؤدي فيما يبدو الى أننا لن نعرف في الحقيقة معنى أى لفظ كلى ما دامت الفاظ كثيرة لها نفس الماصدق تختلف في المعنى ( مثال ذلك لفظ انسان وذو القدمين الذى لا ريش له ) . وخلافاً لذلك فإن احدى الصور الأكثر تقليدية للمذهب الاسمى تذهب الى أنه ليس ثمة ما تشترك فيه الأشياء التي ينطبق عليها اللفظ الكلي أكثر من أن ذلك اللفظ ينطبق عليها ؛ لكن المعارضين يحتجون بأن رأياً كهذا يجعل التصنيف أمراً تعسفياً ولا يستطيع أن يوضح لماذا صنع الناس مألديهم من تصنيفات أو كيف أنهم جميعاً قد صنعوا نفس التصنيفات . ولذلك نجد من الناحية العملية أن أغلب الاسمين يتبعون هوبز الذى يذهب الى أن الأشياء التي ينطبق عليها اللفظ الكلى انما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه ، ولكن كثيراً ما يقال ان نظرية التشابه هذه ما هي الا صورة مستترة من المذهب الواقعى طالما أن التشابه هو نفسه معنى كلى . هذا وقد كانت الاسمية واحدة من الامكانات التي جاءت في

استنباط : أحد مصطلحات المنطق ، ويستخدم ليشير الى البراهين التي اذا صدقت مقدماتها ، فلا بد أن تصدق نتائجها بدورها من الوجهة المنطقية ؛ وهكذا نفرق بين برهان استنباطي وبرهان استقرائي وهو البرهان الذى قد يمكن عقلا أن تكون المقدمات فيه - بالغة ما بلغت درجة اقناعها - صادقة والنتيجة كاذبة . فاذا ما استخدمنا كلمة الاستنباط على هذا النحو ، تبين لنا أن « استنباطات » شرلوك هولمز وسائر اللغة غير الاصطلاحية تعد استقرائات . والبراهين الرياضية كما استعملها المناطق هي أهم أمثلة للبراهين الاستنباطية المطولة .

اسكندر ، صمويل : ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) ، استرالى المولد ، تربى - عندما كان طالباً فى اكسفورد - على تقاليد الفلسفة المثالية التي كانت شائعة في تلك الفترة ، لكنه صار فيما بعد واحداً من أشهر اعلام الميتافيزيقا الواقعية في عصره ، وقد لبث لعدة أعوام أستاذاً للفلسفة بجامعة مانشستر .

والمؤلف العظيم فيما أخرجه اسكندر هو كتابه « الزمان والمكان والروبوية » الذى ظهر في ١٩٢٠ ، ومؤداه أن مادة الكون الأساسية هي مكان زمانى أو هي حركة خالصة ، وكل شيء فى الكون يتطور من المادة الأولى نتيجة لعملية تطور طارىء ، والأشياء أو الجواهر أحجام من المكان الزمانى ذات محيط محدد . وفى أدنى سلم التطور توجد المادة وعنها تصدر الحياة ، وأخيراً - بقدر ما يتعلق الأمر بنا - يصدر العقل . لكن أحداً لا يستطيع أن يتنبأ بما سيصدر فى المستقبل فى عملية التطور ؛ على أن المرحلة التالية التي يسعى لها الكون هي مرحلة الألوهية ، ذلك أن الله فى طريقه الى التكون لكنه لا يتحقق بالفعل قط . وعلى هذا الأساس الميتافيزيقي الذى قد يجده القارئ غامضاً ، بنى اسكندر نظرية واقعية فى المعرفة ؛ فالمعرفة تحدث حينما يحضر موجودان متناهيان معا ، وعندما يكون أحدهما ( العارف ) على وعى بالحضور معا . وحتى الذاكرة ليست الاحالة من



حيث زار المدن الاغريقية في صقلية وجنوبي إيطاليا ، وهناك اتخذ لنفسه أصدقاء من ذوى النفوذ السياسى والمكانة العلمية ، ووسع من تصوراته عن الدراسة والانسان . وفى حوالى عام ٣٨٥ - على أكثر تقدير - عاد ثانية الى أثينا وأنشأ بالقرب من بستان البطل أكاديموس ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « أكاديمية » وما يمكن بشئ من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة . ولقد جمع حوله عددا من التلاميذ والطلاب والزملاء الذين اتحدوا فى شكل « معهد » أو جمعية من الأصدقاء تهب نفسها لهايتك الربات اللاتي تحمين الموسيقى والآداب . وكان يجوز للأعضاء ، الذين لا بد أنهم كانوا قلة قليلة وعلى درجة كبيرة من الثراء اذا ما قارناهم بطلاب الوقت الحاضر ، أن يمشوا هناك عشرين عاما أو حتى مدى الحياة ، يشاركون فى الدراسات المشتركة والتمرينات الدينية ووجبات الطعام ، أما الغرض العملى الأقصى للجمعية فكان هو استعادة الحكومة الصالحة للمدن الاغريقية . وبعد فترة من الزمن ترك بعض الأعضاء ( الأكاديمية ) واتجهوا الى السياسة العملية، وأما بعضهم الآخر - بما فيهم أفلاطون - فقد أسدوا النصح السياسى الى أصدقائهم حيث كانوا . أما الدراسات التى استمرت بعد ذلك فقد كانت بعيدة عن أن تكون عملية خالصة ، إذ كان الرأى عند أفلاطون أن استعادة الحكومة الصالحة يتطلب أساسا كاملا من المعرفة النظرية ، وراح يضع مثل ذلك الأساس ويجعله عميقا ومحكما بقدر الامكان . وقد بدت الدراسات التى شجعها أفلاطون من مقره ذاك لرجل الشارع غامضة ودقيقة وغير عملية ، وان قصة لتروى أنه عندما أعلن عن محاضرة يلقيها عن « الخير » جاء الناس آمليين أن يتعلموا كيف يكونون سعداء ، ولكنهم لم يسمعوا الا ما بدا لهم أنه رياضة عليا ، ولا شك أن الرياضة كانت بعد الفلسفة هى الدراسة التى أكثرت الجمعية من متابعتها .

ولما لم يتزوج أفلاطون ( وتدل كتاباته على

شرح فورفوروريوس الشهير على « مقولات » أرسطو ، تلك الامكانيات التى وضعت مشكلة المعانى الكلية أمام فلسفة العصر الوسيط . ولقد اعتقد روسلينيوس أن الأشياء الجزئية المحسوسة هى وحدها الحقيقية ، ونظر الى مذهب الثالوث على أنه تأكيد لوجود آلهة ثلاثة ، وبناء على أسس شبيهة بهذه رفض بيرنجر التورى القول بتحول مادة القربان الى لحم المسيح ودمه . وكثير من الفلاسفة التحليليين المعاصرين يتبعون هوبز فى مناصرته لنظرية التشابه ، أما وسل فقد ظل وفيا للمذهب الواقعى .

**أفلاطون : حوالى ٤٢٧ - ٣٤٧ ق ٠م ابن**

أريستون وبركيتونى ، ولد فى أثينا وعاش فيها معظم سنى حياته التى بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر فى البدء بالسياسة، بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس فى الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم. وكان من أسباب ذلك ما قد شعر به من سخط بازاء المستوى الوضع الذى آلت اليه السياسة فى عصره ؛ فقد وجد أن العقيدة الفاسدة والظلم والأناية المدمرة قد انتشرت ، وأن العقيدة الكريمة الحيرة لم تتمكن من الوقوف فى وجهها ، وبدا له أن الأمل الوحيد للسياسة هو انشاء مدرسة يتكون فيها نوع جديد من الحلق السياسى .

وربما كان سقراط هو السبب الرئيسى الذى جعل أفلاطون يرفض الاشتغال بالسياسة ؛ فلقد وقع وقوعا عميقا تحت تأثير فكر سقراط المتحرى الجذاب ، كما صدم صدمة شديدة وهو فى حوالى السابعة والعشرين عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشبان ولا يعتقد فى آلهة المدينة . ولقد خلف لنا أفلاطون صورا غير تاريخية ولكنها رائعة لدفاع سقراط وسجنه واعدامه وذلك فى محاوراته « الدفاع » و « أقريطون » و « فيدون » .

وبعد هذه الكارثة ، غادر معظم أصدقاء سقراط أثينا الى حين ، ومر أفلاطون بفترة ترحال

استدعائه لديون بل على العكس صادر آخر الأمر أملاكه في سراقصة مما اضطر أفلاطون الى أن يستعين بنفوذ أحد الحكام المجاورين لكي يسمح له بالعودة الى أثينا .

ان الغيرة لتبدأ بالمعتقدات الباطلة ، ولكن العمل وفقا لتلك المعتقدات يجعلها صحيحة ؛ فقد أصبح ديون في الواقع عدو ديونيسيوس اللدود ، اذ غزا سراقصة وطرده ديونيسيوس منها في عام ٣٥٧ ، ونصب نفسه حاكما عليها لمدة أربع سنوات ثم اغتيل بعد ذلك . ويظهر أن القاتل كان على صلات بأفلاطون ، كما كان يعتبر عضوا في الاكاديمية ، وتلك كانت ضربة فادحة بالنسبة الى أفلاطون .

وجميع مؤلفات أفلاطون محفوظة ، وهي تؤلف خمسة مجلدات من القطع الحديث ، وهي لا تقتصر على كونها أعظم عمل فلسفي في العالم ، بل انها كذلك من أعظم الأعمال الأدبية في العالم . انها فلسفة باتم معاني الكلمة ، واذا سأل أحد قائلها ماهي الفلسفة ؟ فان أفضل اجابة هي « اقرأ أفلاطون » ذلك لأن أفلاطون كان هو الذي استعمل كلمة « فلسفة » ، وكان هو الذي ابتكر من حيث الأساس والذي مارس لأول مرة ، ذلك النوع من البحث الذي يطلق عليه اسم « فلسفة » . وانه لتناقض أن نقول ان هناك فلسفة قليلة في أحد مؤلفات أفلاطون الرئيسية، ولو قلنا ذلك لكان قولنا تستخدم فيه كلمة « فلسفة » بمعنى يخالف معناها مخالفة غير مقبولة ولا تطرد مع المؤلف ، فمن يسمون بالفلاسفة قبل سقراط بل حتى سقراط نفسه ، لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الكامل للكلمة ، ولو أنهم كانوا بالتأكيد ملهمي أفلاطون .

ولئن كانت مؤلفات أفلاطون غير مؤرخة ، الا انه يمكن الآن بالنسبة الى الجزء الأكبر منها أن تعزى الى احدى مراحل ثلاث : المبكرة والمتوسطة والاخيرة . وتشتمل المؤلفات المبكرة على عرض لسيرة سقراط غاية في الروعة .

انه لم يكن لديه ميل جنسي للنساء ) فقد كان قادرا على أن يهب نفسه لمدرسته ، ويبدو انه فعل ذلك في معظم السنوات الأربعين التي بقيت من حياته الطويلة . وعلى أية حال فقد كانت له بالعالم الخارجي علاقتان على جانب كبير من الأهمية هما تدخلاته في سياسة سراقصة ، وكتاباته المنشورة .

وفي أثناء رحلاته اتخذ من ديون صديقا له في بلاط سراقصة ، وفي عام ٣٦٧ تمكن ديون من اقناع أفلاطون بالذهاب الى سراقصة ليوجه الحاكم الجديد ، ديونيسيوس الثاني ، الذي ربما كان لصغر سنه وحسن طويته قابلا لأن يربى على أن يكون سياسيا من النوع الجديد الذي تمناه أفلاطون . وراى أفلاطون أنه يجب أن يذهب ، وذهب ؛ ولكنه كان ضعيف الأمل في أن يحقق مثله الأعلى في ديونيسيوس ، وربما كان عندئذ قد فقد معظم تحمسه الأول نحو الاشتغال بالسياسة . وانتهى الأمر الى نتائج غاية في السوء ، ولم يكن ذلك لأن الطالب الملكي لم تكن به رغبة في أفلاطون أو في الفلسفة ، اذ أصبح - على العكس من ذلك - شديد التعلق بمعلمه وبالفلسفة ؛ وانما كان ذلك لأنه بدأ يشك في ديون صديق معلمه أن يكون هدفه هو الحصول على المزيد من النفوذ السياسي الى حد الافراط ، ولا ريب في أن ذلك الشك قد نماء خصوم ديون بين رجال الحاشية . ولم يكن قد مضى على أفلاطون في سراقصة ستة أشهر عندما قام ديونيسيوس بنفي ديون بحجة أنه كان يتآمر عليه ، وعندئذ اقتضى الوفاء من أفلاطون أن يؤيد ديون ويطلب استدعاءه ، بينما دفع الشك والغيرة ديونيسيوس الى أن يحاول فصل أفلاطون عن ديون فلم يدع ديون يعود أبدا ، ولم يدع أفلاطون يرحل لفترة من الزمن .

وفي عام ٣٦١ وبعد مضي ست سنوات، بعث ديونيسيوس ثانية في طلب أفلاطون، ولكي يضمن استجابة أفلاطون جعل ذلك شرطا لاعادة ديون ، لكنه ما ان استحوذ على أفلاطون حتى مضى في عدم

والاسم مثل « جميل » أو « أريكة » ؛ فعلى الرغم من أن الأشياء الجميلة مختلفة ومتنوعة فهناك - بطريقة ما - « جمال » واحد فقط . ونستطيع أن نميز من بين الأشياء الجميلة كلها ، ذلك الجمال « الواحد » ذاته ، أو ماهية « الجمال » ذاته ، الذى يجب أن يوجد والا لما كان ثمة معنى لأن نقول عن أى شيء انه جميل .

وليس « الجمال » الواحد ذاته متميزا فحسب من كل من الأشياء الجميلة جميعا بل هو منفصل عنها كذلك ، لأنه ينبغى أن يكون جميلا جمالا تاما وخالصا وثابتا لا يتغير . وليس ثمة شيء جميل يتصف بهذه الصفات ؛ ويتضح ذلك بجلاء عندما ننظر فى « المساواة » الواحدة ذاتها ، فالأغلب أنه لا يوجد فى هذا العالم على الإطلاق عصوان متساويتان مساواة تامة ، وحتى ان كانتا متساويتين فما لدينا من مقاييس لا تستطيع أبدا أن تنبئنا بأنهما كذلك ، وهكذا نصل الى نتيجة مثيرة مدهشة ، وهى أن هنالك عالما آخر غير عالمنا ذى الأشياء المرئية ، يتألف من النماذج نفسها التى يكون كل منها هو ماهو على نحو كامل وخالص وخالد ، ولا يراه الا العقل ذاته ؛ واذا شئنا عبارة أدق قلنا انه ليس مرثيا بل مفهوما لا يدركه الا العقل الخالص باستخدامه للألفاظ المجردة .

هل يمكن أن يكون ذلك صحيحا ؟ لنعد الى الوراء ونتناول الموضوع بطريق آخر يختلف عما ذكرناه اختلافا يسيرا ؛ فلقد عودنا سقراط على طريقة السؤال عن ماهية الشيء ، اذ سأل عما هى الشجاعة ، وما هى الفضيلة ، وما هى المعرفة ، ورفض كل الاجابات التى من قبيل « اذا كنت تريد أن تعرف ماهى الشجاعة فانظر الى « لآخس » ، فهو رجل شجاع » . فعن مثل هذا القول أجاب سقراط بأنه لا يريد أن يعرف هذا الرجل الشجاع أو ذلك ، ولا هذا الفعل الشجاع أو ذلك ، وانما أراد أن يعرف الشجاعة «الواحدة» ذاتها . ولا شك أنه كان على صواب فالسؤال القائل : ماهى

وكل مؤلفاته - ماعدا واحدا - محاورات ؛ فتلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة ، بقدر ماهى جزء من أصالته الأدبية، وذلك لأن الفلسفة فى جوهرها نوع من « الكلمة » ( اللوجوس ) . وفكرة أفلاطون عن « الكلمة » ( اللوجوس ) ربما أمكن تحليلها فى عبارة حديثة على أنها « الاستعمال المعقول للكلمات فى التفكير » ؛ والاستعمال المعقول للكلمات يتضمن اخضاعها لنقد الآخرين ، واختبارها بما تتضمنه من نتائج تلزم عنها ، وهذا يقتضى حوارا والمحاورة الأفلاطونية المبكرة التى تعد نموذجا لمحاوراته ، هى محاورة تستخرج من عبارة ما مستلزماتاتها بقصد اختبار اتساقها مع نفسها ومع العبارات الأخرى التى توضع معها موضع النظر فى آن واحد ، والسؤال الذى يسأل عما اذا كنا نقبل عبارة ما هو سؤال لايجاب عنه الا اذا أجبنا عن سؤال آخر خاص بمستلزمات تلك العبارة ومتعلقاتها ، ولما كان من المحتمل أن نتبين فيما بعد أشياء تلزم عن تلك العبارة لم نكن قد تبينناها أول الأمر ، فالأفضل عادة أن نجعل رأينا مؤقتا ومرهونا بأن يظهر من يقنعنا بتغيير رأينا على أساس حجة أفضل .

وفى محاورات المرحلة الوسطى يظهر أفلاطون شيئا من عدم الرضا عن المنهج الافتراضى السلبي الذى كان سقراط - كما صوره أفلاطون - قد اصطنعه فى المحاورات الأولى ، كما يظهر بعض الأمل فى أن يجد نقطة ابتداء لا تعتمد على فرض ليقم عليها اليقين الحدسى والسياسة الرشيدة . وهو يرى أن نقطة الابتداء هذه - اذا ما أمكن العثور عليها اطلاقا - انما يعثر عليها فى موضع واحد فقط ، هو ما توحى به العبارات الآتية :

بين الكثرة والتنوع التى نراها فى الأفعال والأشخاص والمواقف العادلة والظالمة يوجد بالبداية - بوجه من الوجوه - « عدل » واحد فقط و « ظلم » واحد فقط . وكذلك الحال فى كل مجموعة أخرى من الأشياء التى نطلق عليها نفس

النوع بين المعرفة التي تجعل « الصور » موضوعها، والظن الذي يجعل موضوعه هذا العالم المتغير المختلط .

« والصور » على أية حال هي تفسير العالم الظاهر الى الحد الذي يمكن لنا أن نفسره، فهذا الكون هو النتيجة الناشئة عن مزيج من « العقل » و « الضرورة » ومن ثم فإن كلامنا عنه لا يزيد على رواية مرجحة . ولكن الذي لا شك فيه هو أنه مهما يكن من أمر الحقيقة الموجودة في الأشياء الظاهرة ، فهي حقيقة تأتي إليها من « الصور » التي تسمى هذه الأشياء تبعاً لها ؛ فالأريكة المرئية تشارك ، أو بالأحرى ربما تحاكي أو تكون على علاقة أخرى بالأريكة ذاتها ومن هنالك تستمد نصف حقيقتها . ويجوز لنا أن نفترض كذلك أنه الى جانب « الصور » والمرئيات هناك « شيء ثالث » هو الوعاء الذي يكون لكل صيرورة ، والذي يشبه الذهب في أنه يأخذ أى شكل ويكون بالنسبة الى « الصور » كالأم بالنسبة الى الأب ، أى أنه يكون نوعاً من الغرفة أو من المقر تتم فيه الصيرورة ، وانها لصيرورة نلقفها عن غير طريق الحواس اذ نلقفها بوساطة ضرب من التدليل غير المشروع .

وكل الظن ناقص ولكنه ليس ناقصاً كله بالتساوي ، بل الأمر على عكس ذلك فإن أولئك الذين يعرفون « الصور » ستكون لديهم آراء ظنية عن هذا العالم أفضل من أولئك الذين لا يعرفونها، وتلك هي الحقيقة الرئيسية التي تؤدي بنا الى السياسة الفاضلة مادامت تعنى أن الملوك ينبغي أن يكونوا فلاسفة ؛ اذ الحكومة الوحيدة الصالحة هي الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون وهذا يعنى الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون «الصور» ، فالمدينة المثلى ستكون بذلك هي مدينة فلسفقرافية .

أما عن امكان خروج مثل هذه المدينة الى الوجود فأمر مشكوك فيه ، ولكن الواضح هو كيف يمكنها أن تحافظ على بقائها اذا ماخرجت الى الوجود؛

الشجاعة ؟ انما يعبر عن طريقة ممكنة ليست هي طريقة جمع الأمثلة ، والبحث السقراطي عن « التعريفات » هو في الواقع بحث عن هذا أو ذاك من هذه الحقائق الواحدة في ذاتها التي يتعذر الامساك بها ولكنها ضرورية ؛ ولا بد أن تكون هناك لكي تجعل لعالمنا ولكلامنا معنى ، على أن تكون صورها مما يرى بعين العقل فقط ؛ فهناك عالم معقولات يتألف من « الصور » أو « المثل » .

ولقد كانت كلمة « مثال » تعنى لدى أفلاطون الصورة الأولى المرئية ثم أصبح معناها الصورة بصفة عامة ؛ أى أنها كانت تعنى شيئاً موضوعياً ، ولم تحمل أبداً ذلك المعنى الذاتي الذي تحمله اليوم . وعلى أية حال فهي عند أفلاطون ليست أكثر من اسم « لذلك الشيء الواحد ذاته ، الذي هو « شيء » في ذاته كامل وخالص وخالد » وهذه العبارة بدورها هي ما استخلصه أفلاطون من بحث سقراط عن التعريفات ، ومن وجود الأسماء الكلية .

واذن فهذه « المثل » التي اكتشفت بلا توقع ولكنه كشف جاء على نحو طبيعي، هي نقطة الابتداء التي كان يبحث عنها ليضمن السداد في كل من الجانبين العملي والنظري، بل كان يبحث عنها لتكون له نوعاً من الدين ( فقد عدها أفلاطون الهية ) ؛ فلأن تعتقد في هذه المثل وتسعى إليها معناه أن تكون فيلسوفاً وذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ماهو طلب الحكمة ، ولأن تكون جاهلاً بها أو ألا تعتقد فيها عندما تذكر لك ( وهو لسوء الحظ الحالة المعتادة لدى الانسان ) معناه ألا تكون فيلسوفاً على الأصالة . والعلم بالمثل هو النوع الأول الممكن من المعرفة ، واذا أردنا الدقة قلنا انها النوع الوحيد من المعرفة ، لاننا اذا أردنا الدقة قلنا ان مالا يتغير هو وحده الذي يمكن معرفته . و «الصور» وحدها هي الثابتة ، فاذا قلت ان القمر بدر ثم قلت ان القمر قد تناقص فلا يمكن أن تكون قد عرفت معرفة دقيقة أن القمر كان بدراً ؛ فما هو موجود وجوداً كاملاً هو وحده الذي يمكن معرفته معرفة كاملة ، وعلى ذلك فهناك فرق في

منها في ضبط النفس أو انكار الذات .

وأولئك الذين اجتازوا جميع الامتحانات حتى سن العشرين يضمنون لأنفسهم مكانا ما بين الطبقة الحاكمة مدى الحياة ، أما أن يكون ذلك المكان أعلى من رتبة جندي في الجيش فأمر يتوقف على نجاحهم في الدراسات والتمرينات والامتحانات في الخمس عشرة سنة التالية . وهنا يبدو لنا أفلاطون غريبا حقا ، ذلك لأن ما يراه تمرينا ملائما لرتب الجيش العليا ولرجال الإدارة والحكام هو الدراسة المتقدمة للرياضيات متبوعة بالدراسة المجردة « للصور » وأخيرا « لصورة » الخير . ولكنه لم يقل شيئا عن التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد، وحجته في ذلك هي أن أولئك الذين عليهم أن يحافظوا على المدينة فاضلة بقدر الامكان يجب فوق كل شيء أن يعرفوا ما هو « الخير » المطلق الخالص ذاته ، وهي غاية لا يوصل إليها الا اذا عرفوا قبل ذلك شيئا عن « الصور المطلقة الخالصة ذاتها » ، وتلك بدورها غاية لا يوصل إليها الا اذا أسبقوا تلك بمعرفة الرياضيات ؛ فالرياضيات تزودنا بالقنطرة التي تنقلنا من العالم المحسوس الى العالم المعقول ، لأننا في الرياضيات انما نرسم مربعات ومثلثات محسوسة ومع ذلك نهتم بالمربعات والمثلثات التي تدرك بالعقل ؛ أي أننا نستخدم المحسوس ليوحى اليها بالمعقول وهكذا نصل بالتدريج الى الرغبة والقدرة على دراسة المعقول ذاته عن طريق الكلمات وحدها دون أن تصحبها صور مرئية تماما كما يفعل الفيلسوف الأريب .

وأولئك الذين يقدررون ويشابرون على السير في هذا الطريق من أوله الى آخره هم وحدهم الذين سيصبحون حكاما لمدينتنا المثلى ، وسيكونون عندئذ قد بلغوا الخمسين على الأقل . ومن النتائج الغربية لتلك التربية أن الحكام سوف يتبرمون بالحكم ، وسيكون لديهم هيام « بالصورة » ، وسيتمنون أن يخلى بينهم وبينها ؛ وليس ثمة ضرر في ذلك بل على العكس لأن حب القوة يفسد الحكام . ومع ذلك

ذلك بأن يراعى الفلاسفة الحكام أن يكون حكمهم مطلقا وليس مقيدا بالقوانين الجامدة أو بأصوات العامة ، وأنهم يجب ألا يسلموه الا الى فلاسفة آخرين يعادلوهم في الذكاء وسلامة التفكير، وأن يكفلوا الحلف الصالح ( من الحكام الفلاسفة ) بتعليم أفضل الأفراد تعليما ملائما ؛ ولا بد أن تكون التربية في الواقع أكثر أجزاء التدريب أهمية ، وهؤلاء الذين يختارون لتلقى تلك التربية لا بد أن يكونوا أصلا من أبناء الحكام . بيد أن الاختيار غير المتحيز سيرفض بعض هؤلاء باعتبارهم أقل من المستوى المطلوب ، ويضيف بعض الممتازين من أبناء العامة ؛ وبنفس الطريقة من البحث غير المتحيز عما هو أفضل ، وهو البحث الذي يفض النظر عن كل العادات غير النافعة مهما كانت عزيزة، أقول انه بنفس الطريقة من البحث عما هو أفضل سيؤدي بنا الأمر الى أن يكون ثمة نساء حاكمات كما أن ثمة رجالا حاكمين ، ويجعل هاتيك النسوة يتمرن عاريات كالرجال سواء بسواء ، كما يلغى الحياة الأسرية بين الحكام من أجل نظام اتفاني عماده شيوعية الآباء وشيوعية الأبناء ؛ فاذا أضيف الى ذلك شيوع الملكية ذابت الطبقة الحاكمة جميعها في كل متحد ليس له مصلحة ذاتية يربعاها ولا توضع رياسته موضع الشك أبدا .

والمرحلة الابتدائية من تربية هؤلاء الحكام لن تختلف اختلافا كبيرا عن التربية التي تلقاها أفلاطون نفسه في مثل تلك المرحلة ؛ وعلى كل حال فهي تربية تنظم تنظيما جماعيا وتزداد فيها الجدية، والجانب البدني أو الرياضي منها تزداد فيسه الصبغة العسكرية والاختلافان الكبيران هما : أولا استمرار خطر الرسوب في الامتحان التالي وما يترتب على ذلك من التدهور الى صفوف عامة الجماهير ، ثانيا غياب جميع الآراء الخليعة الفاسدة من شعرهم وموسيقاهم غيابا تاما كالموسيقى المجنونة ، وكقول هوميروس ان الآلهة لا تقدر على أن تكتم ضحكها في مناسبة ما ؛ ذلك لأن ما يقرأ من الآداب في السنوات الأولى يسرى في الروح وبخاصة ما كان

وكذلك اذا كان من الحق أن محاورات أفلاطون الأخيرة انما تبعث على التأمل فى الوقت الحاضر الا أنه من الضرورى أن نقيّد قولنا هذا من وجهين : الأول أن أفلاطون نفسه لم يكن على وعى تام بالتأمل من حيث هو كذلك ؛ فلقد استمر يفكر فى فلسفته النظرية على أنها دراسة للعالم أكثر منها دراسة للانسان ، وعلى أنها ميتافيزيقا أكثر منها منطقا أو نظرية فى المعرفة . والثانى أن النتائج التى تحققت ليست ذات قيمة كبيرة فى كثير من الأحيان ، فيها قفار مملّة من الغرائب المنطقية والميتافيزيقية ؛ فهى مملّة بالقدر الكافى عند أفلاطون نفسه ، لكنها غير محتملة عند الذين تناولوها بالشرح من أتباعه المخلصين . على أنه لا يمكن نسيان أن هذه المحاولات المتأخرة ، أو بالأحرى ذلك النشاط فى الأكاديمية الذى جاءت هذه المحاورات تعبيرا عنه ، قد كون أنجح العقول التحليلية التى شهدها العالم، وأعنى به عقل أرسطو .

وأفضل المحاورات المتأخرة هما المحاورتان الأوليان، «بارمنيدس» و «تيتياتوس»؛ والصراع بين الآراء المتعارضة الذى هو صفة طبيعية فى المحاورّة الجيدة يبلغ أقصى مداه فى محاورّة « بارمنيدس » تلك التى تتألف من قسمين : الأول يبدو أنه يدحض نظرية أفلاطون عن « الصور » بأدلة ثابتة الأساس ولا تقبل الرد ، ويبدو الثانى نوعا من الهراء الميتافيزيقى المسرف فى طوله واملاله حتى لقد وصفه المتكلم الرئيسى بأنه « مباراة تبعث السأم » ، وهو ينتهى بالكلمات الآتية : « فلنسلم بهذا اذن ، ثم لنضف اليه - ماقد يبدو - من أنه سواء كان الواحد أو لم يكن هو بذاته ، وكان سواء فى آن معا ، وكان هو وسواء كل منهما لذاته وللآخر فى آن معا ، وسواء كان كلاهما من كل وجه موجودا وغير موجود فى آن معا ويظهر ولا يظهر - فان ذلك كله جد صحيح » ؛ فسواء أكان هذا القول هو نهاية الحق أم كان مزاحا أم كان شيئا بين الحق والمزاح فهو عمل عظيم وله قيمة كبيرة فى ذاته . وان مناقشة المثل فى القسم الأول لتبلغ فى الواقع أن تكون كشفا غاية فى الوضوح للأسباب التى

فان حكامنا المتبرمين سوف يحكمون عن رغبة كافية لانهم رجال عادلون يعترفون بأنه من العدالة أن يعوضوا مدينتهم عما قد هيأته لهم من تربية سامية، فضلا عن أنهم سيكون لديهم الكثير من الفراغ الذى يقفونه على تفلسفهم الحالى .

ولقد أقام أفلاطون هذه المدينة المثلى - «مدينة الحبراء» - التى هى أولى المدن الفاضلة التى بقيت قائمة وأكثرها طرافة بدرجة كبيرة ، فى محاورته الرائعة « الجمهورية » ؛ وهى واحدة من أفضل عشرة كتب من كتب العالم لانها من ثمرة نضج وذروة قدراته . ولقد نشر فيما بعد محاورتين أخريين فى السياسة كشفتنا عن تغير فى اهتمامه ، فهو هنا لا يزال يؤكد أن المعرفة هى الأساس الصحيح الأواحد للحكومة ، وأنها يجوز بل لابد أن تستغنى عن القوانين ، وأن الحياة على الشيوخ هى الحياة الأفضل . ولكن يبدو الآن أنه يرى أن المعرفة والحياة على الشيوخ يوشكان أن يكونا امكانين يتعذر اخراجهما الى الفعل ، وأنه من الأفضل لنا أن نبذل جهودنا فى الكشف عن أفضل ما نفعله فى غيابهما ؛ وليس عنده شك فى أننا يجب أن نلجأ فى غيابهما الى حكم القانون ، فالقانون وان يكن أدنى مرتبة بكتسير من الرجل الذى يعرف « الخير » ، الا أنه أفضل حاكم بالنسبة لنا نحن الأشخاص الجاهلين سيئى الطبع ولذلك ينبغى أن يحتل بيننا مكان القداسة . ولهذا تراه حين خطط فى شيخوخته مدينة مثالية أخرى هى التى أسماها « المدينة العظمى » جعل أساس دراسته مجموعة من التفصيلات القانونية ، وقد أطلق على المحاورّة التى تصف « المدينة العظمى » اسم « القوانين » .

والفلسفة بالمعنى الضيق هى تحليل الأفكار، وهذا فى الأغلب هو نتاج أفلاطون فى محاوراته الأخيرة ، ففيها يسود التركيز الدقيق على مالدينا من الأفكار ذاتها ، أو ذلك التأمل الذى هو كذلك خاصية الفلسفة الانجليزية فى منتصف القرن العشرين . واذا كان من الانصاف أن نذكر ذلك ،

تجعل من النظرية أمرا مستحيلا ، ولذا فهي مثال رائع من النقد الذاتى الصادق . وانه لأمر جد غريب أن تحتوى محاوره « بارمنيديس » على هذا النحو على كلا المثلين ؛ فهي مثل متطرف للصراحة وهي مثل متطرف للالغاز فى القول .

ومحاوره « تيتياتوس » هي أكثر أعمال أفلاطون نجاحا فى الفلسفة التحليلية الخالصة ، والأفكار التى تتناولها بالتحليل هي : الإدراك الحسى ، والمعرفة ، والذاتية ، والصدق ، والتغير ، والخطأ ، والكلمة ( اللوجوس ) ، والبساطة ، و ( بالتالى ) التعريف . وفيها يقدم أفلاطون المقارنات الكلاسيكية التى تشبه العقل بقرص الشمع وببرج الحمام ، كما يقدم المقارنة الكلاسيكية التى تشبه حوار سقراط بفن التوليد . ونتائج المحاوره سلبية فى أغلبها وعديمة القيمة فى ذاتها : « ليست المعرفة ادراكا حسيا ، ولا ظنا صادقا ، ولا حتى هي ظن صادق مصحوب باللوجوس . وليس الخطأ هو التفكير فى شيء معين بدلا من شيء آخر ، ولا هو سوء الربط بين ما أراه وما أعرفه ، أو سوء استخدام المعرفة التى قد حصلت عليها ؛ فمن العسير أن ترى كيف يحدث الخطأ اطلاقا » . وعلى أية حال فان من يقرأ هذه المحاوره ويستوعبها سوف يكون على درجة عظيمة من الاستنارة .

ومحاوره « السفسطائى » - بعد محاورتي « تيتياتوس » و « بارمنيديس » - هي أعظم أعمال أفلاطون الأخيرة ؛ وهي على وجه الاجمال عبارة عن سلسلة من المحاولات لتعريف السفسطائى عن طريق تقسيمات متوالية للجنس ، كما لو عرفنا الصائد بالصنارة عن طريق تقسيم المهنة - التى هي الجنس الذى تنتمى اليه مهنة الصيد بالصنارة - الى مهنة تحصل ومهنة تنشئ ، ووضعنا الصائد بالصنارة فى مهنة التحصيل ، ثم نعود فنقسم مهنة التحصيل الى تحصيل عن طريق الرضا وتحصيل عن طريق القهر ، ونعود مرة ثانية فنضع الصائد بالصنارة فى النصف الذى ينتمى اليه ؛ واذا مضينا فى ذلك

الى مافيه الكفاية فلا بد أن نصل الى فئة ما تتطابق فى ماصدقاتها مع فئة الصائد بالصنارة وتكون تعريفا له . وعملية التعريف عن طريق التقسيم هذه نراها بارزة فى المحاورات الأخيرة ، ويبدو أن أفلاطون كان عظيم الأمل - لفترة طويلة - فى أنها ستتمه بسبيل يقينى لبناء التعريفات بناء ينجى معارضا للتعريفات المقتصرة على الهدم كما هي الحال فى الفن السقراطى . ومهما يكن من أمر فقد كشف أرسطو عن عدم وجود شيء يقينى فيما يتعلق بهذا المنهج ، لأن كل خطوة فيه هي مجرد حكم غير مدعم ، وغلبة هذا المنهج على المحاورات الأخيرة كان سببا كبيرا فى عقمها النسبى .

وتحتوى محاوره « السفسطائى » لحسن الحظ على فقره طويلة على جانب كبير من القيمة ، بالإضافة الى ستة أقسام طوال ؛ ففى تلك الفقره يستأنف أفلاطون مافى محاوره « تيتياتوس » من الالغاز فى فكرة الوجود وفكرة الخطأ والزيف ، وعندئذ يكتشف الالغاز فى فكرة الوجود لا تقل عددا عن الالغاز تلك الأفكار . فهو يصادف صعوبات فى كل من فكرة الوجود باعتباره كثيرا وفى فكرة الوجود باعتباره واحدا فقط ، كما يجد فى معركة العمالقة بين الماديين والمثاليين أنه لا هذا الفريق ولا ذاك يستطيع أن يدافع عن نفسه ؛ فاذا ما قلنا ان الحقيقى هو ما نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا فنحن انما ننكر الحقائق الواضحة عن العدالة والحكمة والروح ، واذا ما قلنا من ناحية أخرى ان « الأفكار » وحدها هي الحقيقية فنحن انما ننكر أن الحقيقى يستطيع أن يجيا أو يتحرك أو يفكر .

ويعتقد أفلاطون أن قد صار لديه حل لهذه الصعوبات ، وهو حل يتألف من تحليل الطريقة التى نطلق بها عدة أسماء على نفس الشيء ( على حين أنه قد أمكن الوصول الى نظرية المثل من النظر فى كوننا نطلق اسما واحدا على عدة أشياء ) ؛ فمن حقيقة كوننا قد نصف رجلا بعينه فنقول انه أبيض ومقرص وقصير وشجاع يطور أفلاطون المذهب

القائل بأن بعض الأزواج من الأشياء يتصل كل منها بالآخر وبعضها الآخر لا يتصل ، وأن بعض الأشياء تتصل بكل شيء ولكن أغلبها لا يتصل . ومن بين الأشياء التي تتصل بكل شيء قولنا « ذات الشيء » و « سوى الشيء » ، ذلك لأن كل شيء هو نفس الشيء بالنسبة لذاته وهو سوى بالنسبة لكل شيء آخر ، وأن يكون سوى بالنسبة الى شيء آخر معناه « ألا يكون » ذلك الشيء الآخر ، وعلى ذلك يكون السوى نوعا من اللاوجود ، وهذا النوع من اللاوجود موجود في كل مكان مادام كل شيء هو السوى بالنسبة الى كل شيء آخر . ومن ثم تكون بازاء نوع من اللاوجود المقبول الجدير بالاعتبار يختلف عن اللاوجود الذي أوقعنا في الحيرة اذ لا غرابة في أن يكون الشيء هو السوى بالنسبة الى شيء آخر . وهذا النوع من اللاوجود لا يضاد الوجود ولكنه سواء فحسب ، وعلى ذلك فاللاوجود موجود وجودا ثابتا وله طبيعته الخاصة على الرغم من أن الأب بارهينيليس قد منعنا من أن نقول ذلك .

ولا يوجد اللاوجود فحسب بل ان فيه لنصيبا للفكر وللقول مما يجعل الفكر والقول قابلين للخطأ ؛ ويبدو ذلك على النحو التالي : ان الجملة البسيطة تتكون من اسم يتبعه فعل مثل « الانسان يتعلم » ولا يمكن أن تتكون من أى شيء أقل من ذلك تعقيدا فهي بالضرورة ذات موضوع . وهي اما أن تكون صادقة واما كاذبة ، وهي تكون كاذبة اذا كان ماتقوله عن موضوعها هو « سوى » ماهو واقع بالنسبة الى هذا الموضوع . واذا أمكن للجملة أن تقول حقيقة عن موضوع موجود فعلا شيئا يخالف ماهو قائم وتقوله كما لو كان هو الأمر القائم فيجوز أن تكون كاذبة حقا ؛ واذن فالجملة الباطلة ممكنة الحدوث ، وبهذا يصبح الفكر الباطل ممكنا أيضا ، فما الفكر الا جملة داخلية صامتة .

ثم يقدم أفلاطون تحليلا للمعرفة أكثر من ذلك ايجازا بدرجة كبيرة ؛ فيرى أن بعض الفنون أكثر دقة ورياضية من الفنون الأخرى ، كما يميز بين علم الحساب العامي وعلم الحساب الفلسفي ،

والضحك .

ولقد عاد أفلاطون في شيخوخته الى موضوعات سقراط الأخلاقية ، وجعل من سقراط متحدته



**الأفلاطونية الجديدة :** هي عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة ( من ٢٥٠ الى ٥٥٠ بعد الميلاد ) لانتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الانسان الروحية جميعا ( عقلية ودينية وأخلاقية ) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقيا للكون ولكان الانسان فيه ، وبشرحه لكيفية تحقيق الانسان للخلاص واستعادة حالته الأصلية المفقودة . وينبغي أن نؤكد أن لفظة « الأفلاطونية الجديدة » لفظة حديثة ، ذلك أن الأشخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب . أما هل كان هذا الزعم مشروعاً ، أو أن الأفلاطونية الجديدة تختلف اختلافا جوهريا عن الأفلاطونية الأصلية ، فمسألة تتنازعها الآراء . وعلى أية حال ، فقد نجحت الأفلاطونية الجديدة في ادماج معظم الفكر الفلسفي المبر ( وخاصة فكر أرسطو والرواقيين والقيثاغوريين ، مع استبعاد فكر الأبيقوريين وخدمهم ) بالأفلاطونية . غير أنها تمثلت أيضا كثيرا من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس وعبادات اليونان والمشاركة الذين يعددون الآلهة ، بما في ذلك علم الكيمياء بمعناه القديم ، والأعمال السحرية ( التي تقوم في أغلب الأحيان على صلات بين الكواكب والمعادن ٠٠ الخ ) كما أنها تستطيع أن تجد في عالمها مكانا للآلهة التقليدية وأشبه الآلهة في الأديان الشعبية جميعا .

وتدعو الأفلاطونية الجديدة الى ألوهية ( أو مبدأ أسمي ، فليس من الصواب أن نتصوره الها مشخصا ) ؛ أقول انها تدعو الى ألوهية تسمو أو تملو على الكون حتى يمكن أن يقال عنها انها تجاوزت الوجود بل أن يقال عنها انها اللاوجود بمعنى أنها « أعلى من الوجود » . وهذا الاله المفارق هو في الوقت نفسه المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعا ( أو تصدر عنه أو تنفرع عنه ) بحيث لا تنفصل أبدا عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا ( مستبطننا ) في كل شيء . وليس ذلك « الفيض » الذي ذكرناه آنفا عملية تحدث في الزمن ، وإنما هو - اذا جاز

ويرى أن الجدل أكثر الفنون دقة على الرغم من أنه قد لا يكون أكثرها نفعا . وأخيرا تعود المحاوره الى « الخير » ؛ فالخير محال أن يكون لذة أو معرفة على حدة لأن هذا أو ذلك ليس كاملا ، فلا بد أن يكون الخير مزيجا من أفضل ما فيهما بما في ذلك جميع العلوم والذات التي هي ضرورية وخالصة . وأقيم الجوانب في هذا المزيج هو الجمال والتناسب والصدق ، وذلك هو السبب في خيريته ؛ وكل من هذه الأمور الثلاثة أكثر قربا الى المعرفة منه الى اللذة ، وعلى ذلك تكون المعرفة أكثر من اللذة قربا من « الخير » حتى يمكننا في النهاية أن نعلن الترتيب التالي للقيمة : التناسب ، الجمال ، العقل ، العلم ، اللذة الخالصة .

ولأفلاطون محاوره أخرى من محاورات الشيخوخة هي محاوره « تيمائوس » ( طماوس ) التي تختص بالعالم الطبيعي ، وتقدم دراسة تفصيلية لنظرية تكوين العالم وعلم نظام الكون والفيزيقا والكيمياء وعلم أعضاء الانسان وعلم الأمراض والطب . على أنه في الوقت نفسه يعلن ، على طريقته في محاورات المرحلة الوسطى ، أن أمثال هذه الأمور لا يقوم عليها علم ؛ ولقد ظل العالم الغربي أمدا طويلا لا يقرأ الا هذه المحاوره من محاورات أفلاطون مما أعطاه عنه صورة بعيدة عن الدقة بعدا فسيحا . ومهما يكن من أمر فقد مال قراء أفلاطون في كل الأزمان الى الأخذ بما هو من عمله في المنزلة الثانية والى اهمال الثلثين من أجود مؤلفاته ؛ فلقد مالوا الى الأخذ بسياسته ذات الحكومة المطلقة وبديانته الصوفية التي قوامها المثل بما فيها من ميل الى اللاعقل ، أما من أحسن جوانبه فلم يأخذوا الا جماله الأدبي وأهملوا زيادته العظيمة في تحليل الأفكار ؛ أي أنهم أهملوا ابتكاره في الفلسفة بالمعنى الضيق لكلمة الفلسفة ، كما أهملوا مثله الأعلى الرائع الذي ضربه في التفكير المعقول وفي الفعل المعقول ، وهو المثل الذي قدمه الينا في شخص سقراط كما نراه في كتابات أفلاطون وحدها .

لنا القول - تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلقا ، بل هو أقرب الى أن يكون اشراقا أو فيضا لم يتحدد بزمن ولم يتقيد بارادة وغير منقطع ، غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره ، وانما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بأنها كالعلاقة التي تكون في « وجدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الأسمى فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات انما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره « الواحد » لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ؛ فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو « واحد » لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بأنه « واحد من كذا » أو « واحد من كيت » ، بل هو « واحد » بالمعنى الذي يجعله جوهرًا ؛ واذا فكرنا فيه على انه مصدر الوجود كله ، فاننا نستطيع أن نشير اليه باعتباره « الخير » بمعنى أنه هو آخر ما نجيب به عن السؤال الذي يسأل : « لماذا ؟ » بالنسبة لكل شيء .

وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية انها « تشتت » تدريجي للوحدة الأصلية ، تتحول به الى كثرة مطردة الزيادة وفي نسلم تنازلي للوجود ؛ فأول ما يفيض عنها هو الكائن اللاحسي ( فأولا : العقل ، أو التفكير الذي يفكر في نفسه ، أو الروح ، ثم النفس ) ، ثم يأتي بعد ذلك الواقع الحسي ( في الزمان والمكان ) . ولا يحتاج الأمر الا الى خطوة واحدة لكي يتحول التشتت الى اباداة ( كما ينبعث الضوء من مصدره على هيئة مخروط تظل الرقعة المضاعة به تزداد اتساعا ، بحيث يخفت تدريجيا حتى يتلاشى تماما في الظلمة الكاملة ) ، هذه الابادة ( أو كما يعبر عنها أحيانا بالعامل المبيد ) تذكر في الافلاطونية الجديدة على

انها نتيجة للمادة ( أو أنها مادة ) ، وبطريقة يتعذر فهمها تكون هذه المادة ، على الرغم من أنها عدم خالص ( فراغ ، وغياب ، ونقص ) ، هي في الوقت نفسه « علة » عدم . وقد سمي المبدأ الأسمى بوصفه منبع الوجود كله « الخير » وعلى هذا الأساس فان المادة باعتبارها عدم أو علته يمكن أن تسمى « شرا » ، وان أصر بعض الافلاطونيين الجدد على وصفها بأنها « اللآخر » ، فحسب . والخطوات المتعاقبة ، أو كما تسمى في أغلب الأحيان بالمشخصات ، هي كما لاحظنا نتائج لنوع ما من الضرورة ( تماما كما أن كل ما يمتلئ بفيض ) ؛ ومن وجهة النظر هذه ليس في الكون أية ثغرات ، وكل شيء هو كما ينبغي أن يكون . ويبدو أن ذلك لا يترك مجالا للأخلاق ، غير أن الافلاطونية الجديدة على وعي متيقظ بحالة الانسان المشوبة بالنقص ؛ وهذا النقص انما ينشأ على وجه الدقة عن « ابتعاد » الانسان ( أو بالأحرى ابتعاد روحه ) عن الألوهية . وهكذا يولد الفيض - وان يكن ضروريا - الشوق الى « الارتداد » ( الى « الرجوع » والى « العودة » ) وبذلك ينقص « طريق السير الى أمام » الذي قد يفسر الآن على أنه ضرب من النقص أو هو السقوط ( المقصود ) . وفي هذا الشوق يشترك الانسان مع الأشياء الأخرى جميعا ؛ وما الأخلاق الا تعليم الانسان طريقة اشباعه ، فبينما نجد الافلاطونية الجديدة واحدة من حيث جوانبها النظرية ، اذا هي ثنائية من حيث جوانبها العملية .

• وفكرة الألوهية التي تستعصى على الفكر النظري ( أى الفكر العقلي المنطقي ) انما تقتضى نوعا آخر من المعرفة يكون فوق التفكير العقلي ليكافئها وينبغى على الانسان لكي يكتسب هذا النوع الأعلى من المعرفة أن يكبح كل ما يجعل الفكر مقيدا بحدود تعينه ، وأن يسترد نفسه بعد « تشتتها » ؛ فاذا أصبح في نهاية الأمر واحدا ، أمكنه في لحظات نادرة أن « يواجه » الواحد الالهى . وهي حالة يصفها بعض الافلاطونيين الجدد بأنها تأمل

وما بعده ، وهو العصر الذى يسمى بالأفلاطونية الوسطى - التربة المحصبة التى ترعرعت فيها الأفلاطونية الجديدة ) ، كما جرت العادة أيضا باعتبار عام ٥٢٩ - وهو العام الذى أمر فيه الامبراطور جوستينيان بإغلاق مدرسة أفلاطون ( الأكاديمية ) فى أثينا - على أنه نهاية الفلسفة الوثنية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ؛ فلقد تطورت فى تلك الأعوام الثلاثمائة مدارس أفلاطونية جديدة متباينة ؛ نميز بينها على الأخص مدرسة أفلوطين ، ومدرسة « برجاموم » ، ومدرسة الاسكندرية .

ومن المثلين البارزين للمرحلة المبكرة من مدرسة أفلوطين فورفوروس ( ٢٣٤ - ٣٠٥ تقريبا ) وإيامبليخوس ( توفى حوالى ٣٣٠ ) نشر الأول كتابات أفلوطين ، وهذه هى النسخة التى نملكها الآن ( وقد قدم لها بترجمة لسيرة أستاذه ) ؛ ولما كان فورفوروس عدوا لدودا للمسيحية ، فقد هاجمها فى كتابه « ضد المسيحيين » فى عمق نظر وغزارة علم عظيمتين ، وما تزال بعض حججه هى القائمة فيما يختص بمسائل التحقيق الزمنى والتحقق من مؤلفى بعض أجزاء الأناجيل . وكتابه « بحث فى كهف الحوريات » مثل طيب للتفسير المجازى للشعر ( وهو فى هذه الحالة شعر هوميروس ) الذى مارسه كثير من الأفلاطونيين الجدد . ومجموعة الحكم المسماة « بنقاط البدء » ، تعد مقدمة ممتازة للتعاليم الرئيسية فى الأفلاطونية الجديدة . ومن كتاباته التى تسهل قراءتها سهولة شديدة خطاب العزاء « رسالة الى مارسللا » الذى بعث به الى زوجته . وقد أثر كتابه « مدخل الى مقولات أرسطو » تأثيرا خاصا ، وهو عبارة عن شرح لحسة تصورات أساسية هى ( الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ، وهى التى سميت فيما بعد بالمحمولات ) . وكانت الفقرة التى أثار فيها هذا السؤال ( دون أن يجيب عنه ) وهو هل للمعاني الكلية وجود ( مستقل عن العقول وعن الأشياء الجزئية على السواء ) أقول ان تلك الفقرة

مستغرق فى الواحد ، ويصفها البعض الآخر بأنها استغراق فى الواحد أو اتحاد به ؛ وهذه هى حالة النشوة التى يعد اعدادنا لها الغرض الرئيسى للحياة الأخلاقية . و « فضائل » الثبات ، وضبط النفس ، والانصاف ، والحكمة تخدم هذا الغرض ؛ وتظهر هذه الفضائل - التى تتوقف على مدى ما وصل اليه الانسان من تقدم فى رحلة العودة - تظهر على مستويات مختلفة فى حياته الروحية وفى أشكال مختلفة مناسبة كأن تكون فضائل خاصة بكون الانسان عضوا فى جماعة ، أو خاصة بمسائل الظهر أو بالكمال الخلقى ؛ وفى لحظة الوجد تشعب مطامح الانسان العقلية والأخلاقية جميعا .

ومن أبرز جوانب الأفلاطونية الجديدة ( وهو جانب يجعلها غير مقبولة بتاتا عند الفيلسوف التجريبي ) ذلك الجانب الذى يجعلها « تشفق » الواقع الحسى كله من حقيقة هى فوق الحس ( وهذه الحقيقة الثانية تعد عندها أعلى رتبة فى درجات الحقيقة من الحقيقة الأولى ) وان هذا « الاشتقاق » ليمثل نمطا من السببية يختلف اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة فى المكان والزمان . ومن الجلى أن ما يسمى اليوم بالتفسير العلمى للكون يختلف اختلافا عظيما عما يعده الأفلاطونى الجديد تفسيرا لهذا الكون ؛ فهو أميل الى أن يعتبر التفسيرات العلمية تفسيرات سطحية لا تدرك غير سطح الحقيقة الخارجية فحسب ، بينما يميل العالم ذو العقلية التجريبية من ناحية أخرى الى أن يعتبر الأفلاطونية الجديدة شاطحة فى الأوهام الى أبعد حد . ولكن ، ليس لنا أن نتوقع أن تختلف السببية التى تخلق الكائنات خلقا اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة بين الكائنات المخلوقة ؟

وقد جرت العادة على النظر الى أفلوطين باعتباره مؤسسا للأفلاطونية الجديدة ( وان تكن جهود كثيرة قد بذلت أخيرا لانصاف سابقه ، وعلى الأخص اعتبار الأفلاطونية - منذ عصر شيشرون

قد كانت حافزا على قيام النزاع الذي قام في العصر الوسيط بين النزعات الاسمية والواقعية والتصورية ؛ وهو يؤكد - أكثر من أفلوطين كثيرا - الارادة باعتبارها العامل المسئول عن « سقوط » الروح .

وعرض ايامبليخوس في سلسلة من الرسائل ( الترغيب في الفلسفة ، وحياة فيثاغوراس ، والرياضة العامة . الخ ) عرض ما يعده تعاليم فيثاغورية . ورسالته « أسرار مصرية » تفسير فلسفي - مجازي لطقوس مصر وتعاليمها الدينية ؛ وربما أنشأ هو نفسه شيئا يشبه الأسرار الأفلاطونية الجديدة ، أو مزيجا من الديانتين السريتين اليونانية والشرقية . وهو ميل الى تقسيم كائنات العالم فوق الحسى الى أقسام فرعية ( فئديه مثلا واحدان ، وعقلان ) وقد مضى من بعده الأفلاطونيون المحذون في القيام بمزيد من التقسيمات والتمييزات . وأما من حيث هو رجل من رجال السحر فتراه مصورا في « مانفرد » لبيرون .

وكانت مدرسة « برجاموم » ، التي أسسها تلميذ لايامبليخوس يدعى ايديسيوس ، مهتمة على وجه الخصوص بممارسة السحر ؛ وأشهر ممثلها هو الامبراطور جوليان المرتد ( المولود سنة ٣٣٢ بعد الميلاد ) ، ففي محاولاته لوقف نمو المسيحية حاول - كما فعل الامبراطور جالينوس من قبله على الأرجح - حاول احياء تعدد الالهة مستعينا بالأفلاطونية الجديدة . وربما كانت احدى كتابات سالوستيوس التي عنوانها : « عن الآلهة والكون » قد قصد بها خدمة هذا الغرض ؛ فقد كان على الأفلاطونية الجديدة أن تزود تعدد الآلهة بالتأويلات الفلسفية المجازية وبذلك تعيد لها جاذبيتها في نظر المتعلمين ، في الوقت الذي تسمح فيه لغير المتعلمين بممارستها وفقا للتقاليد ، مع تبرير ذلك بأنها تتضمن الحكمة في صورة ميسرة لهم .

وكان المثلان الرئيسيان لمدرسة أفلوطين في المرحلة المتأخرة المسماة بمدرسة أثينا - تلك المدرسة التي لم تكن أكثر من أكاديمية أفلاطون وقد تحولت الى أكاديمية أفلوطين - هما : أبرقلس ( ٤١٠ - ٤٨٥ م ) ودمسقيوس . وقد قام الأول - الذي يسمى أحيانا بالرجل المدرسى في الأفلاطونية الجديدة - بعرضها عرضا شاملا منظما في مؤلفين هما : « مبادئ اللاهوت » و « لاهوت أفلاطون » . وقد خرجت الى النور في كتاباته بعض التوترات الكامنة في الأفلاطونية الجديدة ؛ فعلى الرغم من أنه يستمد كل شيء من « الواحد » وحده ، ولم يسبقه أحد في وصفه الواحد بالبساطة المطلقة ( ومن ثم استحال التعبير عنه بالفاظ اللغة ) ، فإنه في الوقت نفسه يستخلص الحقيقة الخارجية كلها من مبدئين ( بدلا من مبدأ واحد ) ، ( وهذان المبدآن هما في نهاية الأمر اما أفلاطونيان واما فيثاغوريان ) هما : الحد واللامحدود ، وكلاهما موجود على نحو ما في الواحد ( وهو يذكرنا هنا بالفثاغوريين الذين قالوا عن العدد « واحد » أنه وحده الزوجي والفردى معا ) . وبالإضافة الى الواحد ، يفترض وجود « آحاد » يلزمون عن « الواحد » لزوما مباشرا ( وليس من الواضح ان كان ذلك يتم والواحد في صورة مشخصة معينة أم لا ) ويجعلهم هم والآلهة شيئا واحدا . وهو يستخلص المادة صراحة من « الواحد » ، وانه ليهتم اهتماما عظيما « بالمبدأ الثلاثي » وهو المبدأ القائل ان كل ما يفيض عن الواحد يظل في جانب منه محتفظا بالصورة التي عنها صدر ، وفي جانب آخر يبتعد عن مصدر فيضه ، وفي جانب ثالث يعود اليه ؛ ومن أناشيده مجموعة تعد وثائق هامة على التدين الأفلاطوني الجديد .

وقد جمع كاتب - لم يتم التحقق من هويته وان كان يدعى ( وقد صدق الناس زعمه قرونا عديدة ) أنه ديونيسيوس الأريوباجي ، تلميذ القديس بولس ، ومن ثم فإنه يتمتع بثقة عظيمة - جمع هذا الكاتب سلسلة من الكتابات مثل « الأسماء الالهية » و « اللاهوت الصوفي » وهي

عليه الحوادث التاريخي من عرضية، فليس من الممكن استنباطه هو واللحظة التي وقع فيها استنباطا منطقيا ؛ على حين أن الأفلاطونية الجديدة - في اخلاصها للتراث الهليني - قد لبثت دائما مذهبا عقليا ، بمعنى أنها تصور الكون على أنه ضرب من القياس المنطقي الهائل الذي تتتابع فيه الحوادث حادثة اثر أخرى بنفس الطريقة اللازمية التي تتبع فيها النتائج المقدمات ؛ وما يحدث في الزمان عرضي، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون له دلالة جوهرية أولية بالنسبة للكون في جلته أو بالنسبة للانسان . ولكن على الرغم من ذلك الاختلاف الجوهرى ( بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية) فقد حاول المفكرون المسيحيون مرة بعد أخرى أن يعبروا عن التعاليم المسيحية على أساس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ؛ واننا لنجد مثل هذه المحاولات حتى في عصرنا الحالى ولعل بعضها نتج عن كون أصحابها لا يستطيعون أن يرضوا رضاه تاما عن الطابع التاريخي العرضي للمسيحية.

ويستحق أوغسطين - في هذا السياق - اشارة خاصة، فمع أنه قد تأثر بالأفكار الأفلاطونية الجديدة ( التي وجد شطرا منها في الكتابات الأفلاطونية الجديدة ، وشطرا آخر في مواظ القديس أمبروزيوس ) الا أنه قد ذكر في فقرة مشهورة من « اعترافاته » ( الكتاب السابع ) أوجه التشابه والاختلاف الجوهرية بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة .

وقد كانت بعض المقتطفات من كتابات أفلوطين - التي نسبت كذبا الى أرسطو تحت عنوان « اللاهوت الأرسطي » - كانت هذه المقتطفات هامة في نقل الأفلاطونية الجديدة الى العصر الوسيط .

ومن بين المتأثرين تأثرا قويا بالأفلاطونية الجديدة ينبغي أن نذكر : اويجينا ، والعلامة اكهارت، ونيقولاولس القوسى ، ومارسيليو فيشينو،

مؤلفات تمزج أبرقلس بالمسيحية ( انظر مايلي فيما يتعلق بهذه المشكلة ) ، وهذه الكتابات مشهورة على وجه الخصوص بأنها تمثل ما يسمى باللاهوت السلبي .

وكان دمسقيوس رئيس الأكاديمية وقت اغلاقها ( انظر ما سبق ) ؛ وهو يمثل على نحو ما ، آخر ما وصل اليه الميل الكامن في الأفلاطونية الجديدة كلها ، من حيث انه أعلن أن « كل » معرفة عقلية فهي رمزية حتى ليستعصى عليها أى جانب من جوانب الحقيقة الخارجية .

وتحتل مدرسة الاسكندرية مكانة خاصة ، ذلك أن أفلاطونيتها الجديدة بسيطة نسبيا ( وهى من بعض النواحي أقرب الى الأفلاطونية الوسطى منها الى أفلوطين ) ، وقد قبل المسيحية عدد من أعضائها بينما ظلت مدرسة أثينا معقلا من معاقل الشرك حتى النهاية . وتتنمى هيياشسيا ( التي قتلها المتعصبون المسيحيون) وتلميذها الأسقف (!) سينيسيوس الى ممثلي هذه المدرسة .

وعلى الرغم من الموقف المعادى للمسيحية الذى اتخذه كثير من الأفلاطونيين المحدثين ( وهو موقف ورثه رجال من أمثال مكروبيوس وسيماخوس ) ؛ فقد تميزت الأفلاطونية الجديدة دائما بجاذبية عظيمة للفلاسفة داخل فلك المسيحية، وكذلك داخل فلك الاسلام بعد أن اكتشف العرب الفلسفة اليونانية وتمثلوها ، وكذلك داخل فلك اليهودية . وهذا من ناحية أمر طبيعي اذا أدخلنا فى حسابنا تعاطف الأفلاطونية الجديدة مع الدين عامة ، وسمو فكرتها عما هو الهى ، وافتراضها بأن ما فوق الحس أكثر حقيقة مما هو حسى ، وزهدها . كما أن فيها من ناحية أخرى شيئا من المفارقة (بينها وبين تلك الديانات ) ؛ فالمسيحية ديانة حدثت فى مجرى التاريخ بأدق معانى هذه العبارة (كاليهودية والاسلام ) ، والتجسد الذى يعد أمرا رئيسيا بالنسبة للمسيحية كما أن له أهمية بالغة وفريدة، ما هو الاحداث حدث فى الزمان بكل ما ينطوى

و • كدورث ( مع غيره ممن يسمون افلاطونيين  
كيمبردج ) •

افلاطونيو كيمبردج : مجموعة من علماء  
اللاهوت الفلسفى من الانجليز ، كانت الغالبية  
العظمى منهم تتخذ كيمبردج مركزا لها ، وكانت  
تغلب عليهم النزعة التطهيرية ، وكانوا يؤلفون  
ويعطون فى أواخر القرن السابع عشر ؛ وأشهرهم  
والف كدورث ، وريتشارد كمبرلاند ، وهنرى  
مور ، وبنيامين ويتشكوت ، وجون سميث ،  
وجوزيف جلانفيل •

فى مؤلفاتهم حشد من البحوث المتعمقة من  
فلسفية وصوفية وقديمة و حديثة ، كانوا  
يستخدمونها دون أن يخضعوها للنقد فى أغلب  
الأحوال ، وكانت معارفهم على الجملة تفتقر الى  
الاتساق المنطقى الصارم ، فما كان افلاطونيو  
كيمبردج يفرقون بين تفكير افلاطون بصفة  
خاصة وتاملات الافلاطونيين الجدد • ومع ذلك  
فقد أحدث افلاطونيو كيمبردج تأثيرا ملحوظا فى  
تاريخ الأفكار وفى نظرية المعرفة وفى  
الأخلاق وفى اللاهوت أيضا ؛ اذ حاولوا أن  
يخلصوا التفكير اللاهوتى من مجادلات عهد الإصلاح  
وأوائل القرن السابع عشر ، بأن يعيدوا تأكيد  
الاهتمام بالدين من حيث هو طريقة للحياة قبل كل  
شئ ، وأن يجعلوا الأولوية للتجربة الدينية -  
وللتجربة الصوفية فى أغلب الأحوال - بدلا من  
أن تكون الأولوية للجدل المذهبى والعقائدى، أو بدلا  
من أن تكون للكهنوت والطقوس ؛ فما كان الانتقال  
الى معرفة الله يتم - فى نظر هنرى مور الذى كان  
أميل الى التعاطف مع التصوف - عن طريق التعلم  
بصفة خاصة ، ولكن عن طريق التطهر الحلقى ،  
وهو رأى يحمل آثار افلوطين • أما كتاب  
« بطلان التمهذ القطعى » لجوزيف جلانفيل ، فهو  
على وجه الخصوص دحض للدعاء والغرور العقلى  
سواء كان بين القدماء الذين أسرف الناس فى  
تجيلهم أو بين الاسكولائيين أو بين المحدثين ممن

أصابتهم نفس الرذيلة ؛ ولا يبدأ الفهم الحقيقى -  
فى نظر جلانفيل - الا بشك صحيح ؛ الا أن  
افلاطونيو كيمبردج ما كانوا يثقون بالعقل الا ثقة  
ضئيلة ، وقد كان ويتشكوت ما يفتأ يذكر قارئه  
بأن العقل « سراج الله » • والواقع أن النزعة  
اللاعقلية كانت هدفا لسهام نقدهم بقدر ما كانت  
الاسكولائية ، وكان التوفيق بين العقل والوعى -  
اذا ما فرقنا بينه وبين التضحية بأحدهما فى سبيل  
الآخر - هو المقصد الرئيسى لفلسفتهم • أما المسألة  
المثيرة للجدل التى انصرفوا اليها بجماع قلوبهم  
كأقصى ما يكون الانصراف ، فهى بلا شك تنفيذ  
فلسفة هوبز ؛ فقد اعترض كدورث على زعمه  
بأن المادة والحركة فكرتان كافيتان لقيام فلسفة فى  
الطبيعة - أقول انه اعترض قائلا « ٠٠٠ فكأنه  
ليس فى الوهم والوعى من الواقعية ما فى الحركة  
المكانية » • وهكذا كان افلاطونيو كيمبردج يناصرون  
فى حماسة « فاعلية » العقل ووجود الروح غير  
المادية وجودا حقيقيا ، كانوا يناصرون هذا ضد  
المادية فى كافة صنوفها ؛ أما مور ، فقد أكد أن  
الروح لا بد أن تتصورها ذات امتداد والا بدت  
وكانها تفتقر الى ما يجعلها موجودة وجودا كاملا ،  
وفى متابعتها لهذا رأى ، عد الامتداد اللامتناهى  
صفة من صفات الله ؛ كما أنكر افلاطونيو كيمبردج  
- اعترضا على هوبز - أن مصدر الازمام الحلقى  
هو السلطة الالهية أو السلطة السياسية؛ فالصواب  
والخطأ الأخلاقيان والحير والشر - فيما زعموا -  
« أمور أبدية وثابتة » وليست نتاجا لأية مراسيم  
أو أوامر أو اتفاقات •

افلوطين : ٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد، هو مبدع  
الفلسفة التى تعرف فى الأزمنة الحديثة بالافلاطونية  
الجديدة ، لكنه هو ومن جاءوا بعده قد عدوا  
أنفسهم مجرد افلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم  
التي كانت من بعض وجوها فلسفة ذات أصالة  
عميقة ، لم تكن أكثر من عرض لفكر افلاطون  
الحقيقى • ونحن لا نعرف شيئا عن أصل افلوطين  
ولا عن أسرته غير أن الكاتب أيوناببوس الذى عاش

فى القرن الرابع والذى لا يعتمد عليه كثيرا يقول انه جاء من مصر العليا ؛ وليس من شك فى أن تعليمه وجوه الثقافى كانا اغريقيين ولم يدخلهما شىء غير اغريقى . وأول ما لدينا من تاريخ محدد عن حياته هو عام ٢٣٢ عندما جاء الى الاسكندرية لكى يدرس الفلسفة ؛ ولم يجد معلما يرضيه حتى قدم الى امونيوس ساكاس فبقى معه أحد عشر عاما . وكان امونيوس من العصاميين الذين علموا انفسهم ومن الفلاسفة الذين لم يكتبوا شيئا ، حتى نوشك الا نعرف شيئا من تعليمه ؛ لكن تأثيره فى أفلوطين وفى تلاميذه الآخرين ( ويحتمل أن أوريجين المسيحى كان من بينهم ) كان على قدر واضح من الأهمية . وفى عام ٢٤٣ رحل أفلوطين الى الشرق مع حملة الامبراطور جورديان على أمل أن يعرف شيئا عن الفلسفة الهندية والفارسية ، ولكنه لم يتصل بأى من حكماء الشرق الذين ربما كانوا فى متناوله ؛ ذلك لأن جورديان اغتيل فى بلاد ما بين النهرين فى عام ٢٤٤ . وفر أفلوطين الى أنطاكية بشىء من المشقة ومن هناك ذهب الى روما . وليس هناك من دليل على أنه قد اكتسب أية معرفة من الفكر الهندى فى هذه الفترة أو فى أية فترة أخرى من حياته ، فمعارفه الفلسفية اغريقية كلها .

أمضى أفلوطين بقية حياته فى روما يعلم الفلسفة ، وبعد عشر سنوات أمضاها هناك بدأ فى كتابة الرسائل التى جمعها تلميذه ومحرر أعماله فورفوريوس ، فكان منها ما يعرف باسم الانبادة أو التاسوعات ( وهى تتكون من ست مجموعات فى كل مجموعة تسع رسائل ) ولقد كتب فورفوريوس كذلك ترجمة حياة أستاذه ( وهى المنشورة فى كل طبعات الانبادة ) التى هى مصدر معلوماتنا الرئيسى عن أفلوطين ، وهى تعطى صورة حية مفصلة عن الرجل ومنهجه فى العمل فى روما . ويبدو أنه كان على جانب كبير من الجاذبية والنبيل وقوة الشخصية وكان شفوفا يشمل بعطفه نطاقا واسعا ، وهو عطف ذو طابع عملى مفيد مما قد لا يكون كثير الشيوخ بين الفلاسفة . وكان منهجه فى التعليم

متحررا من القيود الشكلية ، ومؤسس على قراءة أفلاطون وأرسطو وشراحهما ، ومشتمل على قدر كبير من المناقشات الحرة الحية التى تدور حول المشكلات التى كان يثيرها بعض من يستمعون اليه ، وفى رسائله المنشورة لمحات من هذه المناقشات .

ومات أفلوطين فى السادسة والستين بعد مرض مؤلم دام طويلا ( وربما كان نوعا من الجذام ) وتحمله بشجاعة وابهاء .

وفلسفة أفلوطين فلسفة أصيلة أصالة تامة من عدة نواح ولو أنه يزعم أنها عرض لفكر أفلاطون الحقيقى ، وأنها مدينة بقدر كبير لا الى قراءة «عوارات» أفلاطون فحسب بل الى دراسة أرسطو دراسة نقدية دقيقة ، الى كتاب الفلسفة من الافلاطونيين والفيثاغوريين والارسطيين الذين عاشوا قبل عصره بقرن أو مايقرب من قرن . والغرض الأولى من تعليمه هو أن يهدى الناس ( أولئك القلائل القادرين على هدايته ) بحيث يرتدون الى الشعور باتحادهم آخر الأمر بالمصدر الذى عنه صدروا وصدت كل الأشياء ، ألا وهو « الواحد » أو « الخير » ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وان بلوغ ذلك ليحتاج الى النقاء الأخلاقى الكامل والى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند أفلوطين يتطلب أساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للعقل قبلما يمكنه بلوغ ذلك الاتحاد . ومع ذلك فان الرجل الحكيم الخير الذى يكون الأمر ممكنا بالنسبة اليه وحده ، اذ يبلغ ذلك الاتحاد فهو انما يجاوز أعلى حدود الفاعلية العقلية ؛ فالذين يظنون أن التصوف لا علاقة له بالفضيلة ولا بالعقل لا يحسن بهم أن يقرءوا التاسوعات .

ويشرح أفلوطين رأيه فى طبيعة الحقيقة وتكوينها لكى يبين للناس طريق العودة الى هدفهم الاقصى وهو « الخير » . وطبيعة تلك الحقيقة هى على وجه الاجمال ما يأتى : « الواحد » أو « الخير » ذاته ( وان لفظتى الواحد والخير لا تدلان لا على تذكير

بين عنصريين : فى أحدهما ندرك الناتج الذى ينتج عن المنتج على أنه وجود بالقوة غير متشكل ، وفى الآخر يرتد الناتج الى مصدره بالتأمل وبذلك يتشكل ويتحقق بوساطته، ويكتسب بدوره (معدا فى المرحلة السفلى والأخيرة ) القدرة على الانتاج ؛ وهذا الايقاع المزدوج - من صدور وعودة - يتخلل الكون الأفلوطينى كله .

وليس «الواحد» وجودا بل هو فوق الوجود، وهو مصدر الوجود ؛ وفى لغة أفلوطين الأفلاطونية أن « الوجود » لا يستخدم بذاته الا لكى يدل على جملة الموجودات أو مجموعها ؛ وليس ثمة شىء هو بمثابة الوجود اللامتعين أو اللامحدود . والوجود الصحيح عند أفلوطين هو مستوى الحقيقة الأول الذى ينشأ عن «الواحد» ، أو «العقل الالهى» الذى هو كذلك مجموع المثل أو الصور الأفلاطونية ؛ وفى هذا العقل الالهى يكون الفكر ومضمونه شيئا واحدا ، وتكون المثل نفسها عقولا حية حتى يمكن النظر اليها على أنها اما الوحدة الكائنة فى متعدد « الصور » واما الوحدة الكائنة فى متعدد العقول التى يفكر كل منها وبذلك يكون هو بمثابة الكل . والعقل كما هو فى مجرى شعورنا هو مستوى الفكر الحدسى الذى يتحد مع موضوعه ولا يراه على أنه خارج عنه بأى معنى من معانى الخروج ؛ والمثل العقلية كما عند أفلاطون هى النماذج التى تجيء على غرارها الأشياء المحسوسة فى هذا العالم والتى هى أشباه حقائق ، وهى متناهية العدد ولو أنها غير متناهية فى القدرة على الانتاج . وأن أفلوطين فى كتاباته التى نظر فيها الى المسألة بعناية بالغة ليختلف عن أفلاطون اختلافا هاما ، وذلك فى تسليمه بالمثل الجزئية بالاضافة الى تسليمه بالمثل الكلية ، فيعترف بمثال لسقراط كما يعترف بمثال « الانسان » . وهو تسليم يتفق فيه مع المذهب التقليدى القائل بأن المثل متناهية فى العدد، وذلك باصطناعه للفكرة الرواقية القائلة بدورات العالم المتتالية التى تكرر نفسها الى ما لانهاية تكرارا يشمل التفصيلات كلها .

ولا على تانيت فى اليونانية ، لكن أفلوطين يميل دائما الى التجاوز عن ذلك فيشير اليهما بضمير المذكر فى حديثه عن « المبدأ الأول » - أقول ان « الواحد » أو « الخير » هو المصدر أو المبدأ الأول للوجود ، وهو فوق كل تعيين أو تحديد وبالتالي فهو فوق كل وصف أو تعريف . وفى مقدور اللغة أن تشير الى الطريق اليه فقط دون أن يكون فى مقدورها بلوغه ؛ وحتى كلمتا « الواحد » أو « الخير » ليستا بالصفتين الكافيتين للدلالة عليه . ولكن على الرغم من أنه فوق متناول اللغة فليس هو عند أفلوطين بالحقيقة السالبة أو المجردة ولا شىء غير ذلك ، فهو فوق متناول الفكر واللغة لأنه أكثر لأنه أقل من أية فكرة تكونها عنه ، كلا ، وليس هو فى حقيقته بالبعيد عنا بل هو حاضر لكل تبعاً لمقدرتهم على تقبله . ومع ذلك فهم فى رأى أفلوطين قلة أولئك الذين يستطيعون تلك الرياضة العقلية والحلقية المضنية التى لا مندوحة عنها لمثل ذلك التقبل بأوفى معانيه .

وعن « الواحد » أو « الخير » تتدرج الحقيقة فى سلسلة من المراحل التى تسير سيرا مطردا نحو زيادة التكثر والتعين والتفريق ، وان صدورها عن « الواحد » لهو صدور حر بالمعنى الذى تكون فيه تلقائية وغير مجبرة الى أقصى الحدود ، ثم هو صدور ضرورى بمعنى أنه ليس من المتصور ألا تكون قد حدثت . « فالخير » لا يمكن الا أن يكون ناشدا لنفسه بنفسه ومعبرا عن نفسه بنفسه ، وهذا هو معنى المجاز الذى تدل عليه كلمة الاشراف أو الفيض ( كما يشرق الضوء من الشمس ) ، وهى الكلمة التى غالبا ما يستخدمها أفلوطين بوعى كامل منه على أنها مجاز. وعملية الفيض أو الصدور كلها لازمنية ، كما أن مراحل الحقيقة كلها أزلية ؛ وحتى المرحلة السفلى والأخيرة - وهى العالم الطبيعى - أزلية فى عمومها ، وان كنا نرى الأفراد الجزئية فى العالم الأرضى ما تنفك زائلة لتحل محلها أفراد جزئية أخرى . بيد أننا فى كل مرحلة من مراحل عملية الكون اللازمية يمكننا أن نميز فى الفكر



الكون المادى عند أفلوطين ولو أنه يتأثر ( على الأقل فى مناطق ما تحت القمر لأن المادة السماوية ليست شرا عند أفلوطين ) ولو أنه يتأثر بما ينتج عن ماديته من شر الا أنه خير وجميل من حيث هو بناء حتى من أشكال ، وأفضل عمل ممكن للروح . فموقف أفلوطين من الكون المادى ليس هو بالموقف الذى يقتصر على كونه سلبيا وتشاؤميا ، كما كان موقف أنصار الغنوسطية الذين مقتهم وهاجمهم هجوما عنيفا .

ولقد كان فكر أفلوطين عظيم التأثير - التأثير المباشر وغير المباشر - على رجال اللاهوت المسيحيين فى القرن الرابع وما تلاه من القرون ، كما كان عظيم التأثير فيما بعد على فلسفة الاسلام ، واستمر تأثيره غير المباشر على الفكر المسيحى فى الغرب خلال العصور الوسطى . وبفضل الترجمة اللاتينية « للتاسوعات » التى نشرها فيشينو عام ١٤٩٢ ، و « الصورة الأصلية » للنص اليونانى التى ظهرت عام ١٥٨٠ أصبحت الأفلاطونية الجديدة ، كما هى عند أفلوطين، ذات تأثير هام فى تفكير عصر النهضة. لكن التغييرات الفلسفية فى القرن السابع عشر قد أدت الى التقليل من تأثير أفلوطين ، وكانت آخر جماعة من فلاسفة الانجليز تأثرت تأثرا عميقا بفكره هى جماعة أفلاطونى كيمبردج . ومنذ ذلك الحين اقتصر تأثير أفلوطين الفلسفى على القلة النسبية من الأفراد ممن بذلوا الجهد العظيم الذى تتطلبه دراسته دراسة جادة .

**اقراطيلوس :** من أثينا ، كان سفسطائيا ، ولعله كان فى أواسط عمره حوالى ٤١٠ ق م ، وان كان من المحتمل أنه كان فى ذلك التاريخ أصغر من هذا بقليل . طور صورة متطرفة من فلسفة هرقليطس ، واثر - فيما يرى أرسطو - فى أفلاطون الفتى ، بحيث اعتقد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعى المتغير . وقد صوره أفلاطون فى محاوره « اقراطيلوس » وهو يدافع عما تتصف به الأسماء من صواب بحكم طبيعتها .

وعن العقل تنشأ الروح ؛ وهى المبدأ الفعال الذى يشكل العالم الظاهر ويحكمه ، ونشاطها الذهنى المتميز هو من قبيل التفكير الاستدلالى الذى لا يقتصر على محتواه فى ذاته فحسب بل يصل اليه بالبرهان . والزمن هو حياة الروح فى هذه الحركة الاستدلالية ، ولكن الروح عند أفلوطين متفاوتة الدرجات تفاوتا بعيدا، فهى فى أوجها يجيئها أكمل الاشراق والتكوين من « العقل » ثم هى ترتفع الى مستواه . ولها طور أدنى ( هو الذى يدعوه أفلوطين فى الغالب بالطبيعة ) وهو المبدأ الداخلى الذى يبعث الحياة فى العالم المادى وتدخل فيه كل حياة النبات والحيوان ( بل انه مبدأ الحياة التى يرى أفلوطين أنها سارية فى جميع الأشياء التى نعددها نحن أشياء لاعضوية ) . ومن الطبيعة تأتى صور الأجسام التى هى أدنى الحقائق وأضعفها ، اذ هى من الضعف بحيث لا تملك القدرة على مزيد من الانتاج . وجميع مستويات الروح من أدناها الى أعلاها حاضرة فى نفوسنا حضورا لا ينقطع ، وعلينا أن نختار فى أى مستوى نريد أن نحيا ؛ فهل نظل فى مستوى الروح الدنى منغمسين فى شواغل الجسد أو سننهض الى الوعى بالحقائق العليا الحاضرة فينا ، ونظهر أنفسنا مهتدين بهدى وياشراق « الخير » و « العقل » تطهيرا أخلاقيا وعقليا فنحيا فى مستوى « العقل » ، وأخيرا نصل الى الاتحاد « بالخير » الذى لا يتحقق الا هناك ؟

وعند أفلوطين أن الكون المادى كل عضوى حتى متماسك معا بوساطة ذلك التعاطف الكونى الذى اعتقد فيه معاصروه من فلاسفة ومن مشتغلين بالسحر على حد سواء ؛ ولقد اعتقد أفلوطين نفسه فى حقيقة السحر ، ولكن مادام السحر لا يؤثر فى حياة الروح العليا فليست له أهمية بالنسبة اليه . والمادة نفسها ولو أنها تنشأ - مثل كل شيء آخر - عن « الخير » فهى مبدأ الشر لأنها الحد المطلق أى أنها أقصى درجات السلب والنقص فى الوجود ، وهما اللذان يحددان نهاية الهبوط من « الخير » هبوطا يجتاز مستويات العالم المتتابعة . على أن

الصارم أدى الى اختلافات فى التفاصيل نلحظها أكثر مانلحظها فى نظريته النفسىة وفى نظريته فى المعرفة . فلما كان منطقه قد انتهى به الى مواقف متطرفة ، فقد تكشفت المفارقات الكامنة فى الرواقية وأصنحت واضحة للعيان ؛ قال مزهوا بنفسه « لولا أقرسيبيوس ماكانت الرواقية » ، فكان فى وسع كارنيادس - أكثر معارضى الرواقية عنفوانا - أن يجيب بقوله « لولا أقرسيبيوس ماكان كارنيادس » .

**أكسانوفان :** شاعر ومفكر يونانى ، عاش فى قولوفون حوالى ٥٧٠ - ٤٧٥ قبل الميلاد ؛ ترك أيونيا شابا وطوف فى أرجاء العالم اليونانى وبخاصة صقلية والغرب ينشد أشعاره التى كانت تتدرج من أغنيات الحفلات الى التأملات فى الطبيعة . هاجم أكسانوفان آلهة هوميروس الماجنة بل هاجم فكرة تشبيه الله بالانسان من أساسها قائلا ان الله واحد ، وهو « لا يشبه البشر بأية حال من الأحوال ان فى البدن أو فى الفكر » ، ولكنه « يحرك بما فى عقله من فكر جميع الأشياء » . ولقد نظر مؤرخو اليونان المتأخرين الى أكسانوفان على أنه أول الإيليين وذلك بسبب التشابه السطحي بين الآله الواحد الذى قال به ( والذى كان تبعا لرأى أرسطو متطابقا فى الشمول مع العالم ولو أن الحقيقة هنا غامضة ) وبين الوجود الذى قال به **پلارونيلاس** . وكانت بعض أفكار أكسانوفان عن الطبيعة طريفة كذلك ، فالأجسام السماوية فى رأيه سحب مشتعلة، والأشياء جميعها كانت فى أصلها من الطين ذلك لأن حفريات لكائنات بحرية قد وجدت فى الياس ، ولسوف يجف البحر وحينئذ تنقلب العملية نهاية لبداية ؛ وربما كانت آراؤه الطبيعية العجيبة الأخرى قد قصد بها السخرية من مبالغات النزعة القطعية التى سادت المدرسة الملطية . وليس ثمة شك فى أن أكسانوفان قد ذهب الى أن اليقين الفلسفى المقطوع به هو فوق ادراك الانسان « فوق الأشياء كلها

وهذا الدفاع تطوير لرأى **هرقليطس** الذى مؤداه أن ماهية الشىء كثيرا ما تتجلى فى اسمه . وقد قرر أرسطو أيضا أنه فاق هرقليطس فى اتجاهه حينما قال انك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة ، وأنه قد امتنع عن الكلام فى نهاية الأمر واكتفى بالإشارة . ويبدو أن اقراطيلوس كان شخصا ميالا الى المغالاة والى الانقياد لآراء غيره من الفلاسفة دون نقد ، ولابد أنه وجد مشقة فى التوفيق بين مقالاته فى اعتقاد هرقليطس أن الأشياء بحكم طبيعتها النهائية غير ثابتة من ناحية ، وبين دلالة بعض الأسماء من ناحية أخرى . وهناك ما يوحى فى بعض المواضع بأن تفسير أفلاطون لهرقليطس ، بوصفه قد قرر التغير الطبيعى الدائم والشامل ، هو أدنى الى أن يكون مستمدا من نظرية اقراطيلوس المتطرفة . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

**أقرسيبيوس :** من سولس بكليكية ، ( حوالى ٢٨٠ - ٢٠٧ ق م ) . خلف أقلانيتوس فى سنة ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق ؛ أصبح بقدمه الى أثينا حوالى عام ٢٠٦ تلميذا فى أكاديمية أرشيلالوس وهو الذى تعلم عنه براعة بالغة فى المنطق والجدل . وحينما تحول الى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات فى فلسفتى أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عنيف كانت تشنه عليها مدرسة الشك الأكاديمى ؛ فجاء أقرسيبيوس ليذود تلك الهجمات بانتاج فلسفى ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ فى تفصيل كثير تلك الصورة التى أصبحت هى النسق النهائى للرواقية ؛ وبذلك استحق عن جدارة لقب « المؤسس الثانى » . ولم يكن أقرسيبيوس مفكرا أصيل التفكير ، لكنه استغل مهارته فى احياء المبادئ الأساسية لزيثون من كيتيوم ، قال متفكها فكاهة جافة تميز بها « أعطنى ماشئت من مبادئ ، أسق لك عليها البراهين » . لكن منطقة

ظاهر يخفى حقائقها ، • انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط •

بالاضافة الى انها ليست رهينة نظرة العصور الوسطى الى العالم ، وان كانت قد انطبعت بطابع الفترة التي كانت فيها كتابات أرسطو تلج أوربا الغربية عن طريق الحدود الاسبانية مع الاسلام في بادىء الامر ، ثم عن طريق بيزنطة فيما بعد •

وقد ورد فيما يروى عن الأكويني أنه قد عهد الى زميله الراهب الدومينيكانى وليم الموربيكى (١٢١٥ - ١٢٨٦) بأن يزوده بترجمات جديدة من اليونانية الى اللاتينية، ذلك أنه كان معنيا بالرجوع الى النصوص الأصلية • وبغير هذه الطريقة ما كان من الممكن تمييز فلسفة أرسطو عن اضافات كبار مفكرى العرب ، وخاصة ابن سينا وابن رشد حيث كانت فلسفة أرسطو مختلطة بآثار من الافلاطونية الجديدة ورثتها عن أوغسطين وأبرقلس وديونيسيوس وبويس ( بوثيوس ) • ويدل شرح الأكويني على كتاب «في الأسماء الالهية» وكتاب « في العلل » ورسالته التي عنوانها « في الجواهر المفارقة » على أنه كان على وعى تام بهذه الآثار ؛ أما مقالاته الجدلية كمثلته « في وحدة العقل » ورسالته « في أزلية العالم » فتقف نفس الموقف من الاتجاه المضاد الذى يحاول تصوير أرسطو على أنه منافر للعقائد المسيحية •

على أن ما يسمى بتعميد أرسطو لم يكن مجرد توفيق سطحي ( بينه وبين المسيحية ) ؛ فقد أراد الأكويني أن يصل بالحجج الفلسفية الى أعماق مستوياتها ، لا أن يكس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعا يندرج به في الاطار اللاهوتى كما هو قائم • فقد دفع التفرقة بين الامكان والفعل حتى نفذ بها الى صميم الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة التي تتصل بالواحد والكثير الى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ؛ وقد برهن على أن العناية الالهية فى شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة فى أقصى مراتبها • وهو قد نافح عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذى يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها ؛ فاذا كان قد

الأكوينى، توماس:(حوالى ١٢٢٥ - ١٢٧٤)، أعلن قديسا فى عام ١٣٢٣• ولد حوالى سنة ١٢٢٥ فى روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة ، وينتمى لأسرة لومباردية من قرابة فردريك الثانى ، وكانت مبرزة فى خدمته • وقد انتقل من مونت كاسينو الى جامعة نابولى حيث انضم الى رهبنة الدومينيكان، ودرس على البوت الكبير بركولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر لفترتين بوصفه أستاذا تخللتهما تسع سنوات عين فيها مستشارا للبلاط البابوى • وقد كان رجلا فارها ، ثابت العزم هادئا ، متواضعا وان كان من الأشراف ، ولذلك حظى بالمودة حتى من خصومه • توفى فى فوسانوا غير بعيد من مسقط رأسه ، وهو فى طريقه الى المجمع الثانى الذى انعقد فى ليون سنة ١٢٧٤ • وتحتوى قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا ، بعضها يصل فى حجمه الى عدد كبير من الصفحات • ولما كان قد أعلن أستاذا للكنيسة فى ١٥٦٧ ، فهو اللاهوتى الكلاسى الذى يعرض الكاثوليكية عرضا منسقا •

وفى عام ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر باحياء الفلسفة التوماوية (نسبة الى توما الأكويني) والتي هى فى الوقت الحاضر حركة فكرية هامة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة • وهى حركة ينبغى أن تستخلص من بين اهتمامات الأكويني الواسعة والتي عبر عنها فى عهده الكبيرين اللذين أقام فيهما بناء اللاهوتى ، وأسبغهما هو «المجموعة الفلسفية» ردا على الأهم (أى الخارجين عن المسيحية)، وتلاه « المجموعة اللاهوتية » الذى كتبه فى فترة نضجه • أما الى أى حد يمكن تقدير الحاصل الفلسفى الذى انتهى اليه دون استشهاد بالمسيحية ، فهذا أمر يثير شيئا من الجدل : فاما الدومينيكان الذين يمكن اعتبارهم ورثته الشرعيين فيؤكدون أن هذه الفلسفة متسقة من الناحية العقلية وكافية بذاتها،

اذ المخلوقات أشياء واقعة ، وهي وفقا لاصطلاحه -  
 ثانوية ورئيسية في آن واحد ؛ يضاف الى ذلك  
 أنها تتفاعل ويتوقف بعضها على بعض . فاذا  
 استخدمنا منهج التمثيل استخداما سديدا - وهو  
 منهج يعده الأكويني قانونا للوجود أكثر منه حيلة  
 من حيل التصنيف المنطقي أو المجاز الأدبي - أمكن  
 للعقل أن يمتد الى أقصى مدى حتى ليكشف في  
 بيئته عن الحقيقة التي تجاوز خبرته ؛ فوجه  
 الهلينية التي تلتزم البحث النزيه وما يتصف به  
 من نظر الى الأشياء في ذاتها وفي ترابطها مع  
 سواها على حد سواء ، كل ذلك يجعل فلسفته جد  
 شاملة وخصبة ، بحيث نستطيع أن نقارنها  
 بالصورة التي وضعها لمجموعة الأمم ذات الصالح  
 المشترك ( كومنولث ) ، حيث لا تخضع الأجزاء  
 خضوع العبيد وإنما تتبادل الزاى فى احترام  
 متبادل .

انه لا غناء فى تصنيف المعانى مالم يضرب  
 بجذوره فى حقيقة الواقع ، ولم تكن قدرة الأكويني  
 على التحليل المفصل لتدفعه الى أن يغفل عن الجوهر  
 الفرد والجوهر الشخصى ، يتضح هذا بصورة  
 خاصة فى فلسفته النفسية والحلقية ؛ فالعلم هو  
 المعرفة المحصنة بالنتائج فى مبادئها وبالمعلومات  
 فى عللها ، وتختلف العلوم الفلسفية عن العلوم  
 الجزئية بأنها لا تقنع بالعلل القريبة الفعالة ، لكنها  
 تسعى الى العلل الأعم ، التي لا تجعلها عموميتها  
 هذه أكثر اجمالا من سواها . فهو لم ينزلق الى  
 نزعة من التفلسف مصطنعة فيستنبط الوقائع من  
 العلل ( النظرية ) ، أو ينظر الى العلوم المتخصصة  
 على أنها تطبيقات للميتافيزيقا .

ويقسم الأكويني فى شرحه لكتاب بويس  
 «فى الثالث» العلوم الفلسفية : فالمنطق - وهو الذى  
 يتخللها جميعا - هو فى موضوعه المباشر  
 دراسة المنهج العلمى والتركيبات الذهنية  
 entia rationis التي نطبقها على خبراتنا ، وليس  
 هو دراسة الأشياء الواقعية . والاتجاه نحو الحقيقة

استندان من أرسطو ، فقد حصل أرباحا قيمة .  
 لم يكن أسلافه ومعظم معاصريه ، كالراهب  
 الفرنسيسكانى بونافنتورا والراهب الدومينيكانى  
 الانجليزى روبرت كيلواردبى ، يفرقون بين تأملاتهم  
 فى دين هو دين تاريخى ومنزل وفلسفة يمكن أن  
 تثبت نفسها بنفسها ، وذلك برغم قدرتهم على  
 البحث العلمى المدعم بالبراهين . أما الأكويني فقد  
 دعا الى تفسير دقيق للعلاقات بين العقل والايان أو  
 لنقل بين العقل وأية طريقة للمعرفة مجاوزة للعقل ؛  
 هناك اذن طرفان متضادان ليس فيهما ماينصف  
 الراى الوسط الذى أخذ به الأكويني ، فهو - من  
 ناحية - لم يكن محاميا خاصا (عن الدين) لا ينظر  
 الى البحث العقلى الا باعتباراه تابعا للعقيدة الدينية ،  
 وهو - من الناحية الأخرى - لم يسلم قط بتفرقة  
 فعلية بينهما ، بل الحق أنه قاوم مثل هذا الفصل  
 حينما اتسع حتى أصبح نظرية « الحقيقة المزدوجة »  
 الشهيرة التي ارتبطت باسم سيجر البرابانتى  
 والرشدين اللاتين . ذلك أنه كان فيلسوفا عقليا  
 بالمعنى الكامل ، وكان كذلك قديسا يعشق الله ،  
 لكنه كان مع ذلك شخصية متكاملة وفقت بين  
 الجانبين ؛ وهو وان لم يكن راضيا عن نزعة العقلية  
 الا أنه لم يخطر له قط أن الاحتكام الى السلطة  
 ( الدينية ) قد يصلح عن العقل بديلا .

وانا لنجد مفتاح فلسفته فى فكرته عن  
 التبعية دون ما عبودية ؛ فالعالم مؤلف من أشياء  
 واقعية هي بمثابة العلل الحقيقية ، بمعنى أنها  
 مبادئ وغايات للفاعلية وليست مجرد أدوات  
 أو مناسبة ، لكنها مع ذلك ليست أشياء واجبة  
 بذاتها لكونها أشياء فى ذاتها ، وهي ليست  
 مكثفية بذاتها لكونها مستوفية الى الحد الذى تسمح  
 به طبيعتها؛ واذن فلكى نبلغ الحكمة الحقبة بصدها ،  
 ولكيلا ننحصر فى نطاق النظرة العلمية الضيقة ،  
 علينا أن ننظر اليها فى ضوء « العلة الأولى » .  
 الا أننا بهذا لن نظمس مالها من أهمية فى ذاتها ،  
 فقيمتها أكبر من أن تكون قيمة نسبية أو رمزية ،

منظورا إليها في ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذي يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت في الوقائع الفردية المتغيرة . والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛ وهي تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا في العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالإشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهي التي لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعي المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة في فكرة الكم. وهناك ثالثا الفلسفة الميتافيزيقية ؛ وهي التي تتجاوز حدود العالم المادي لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا . على أن فلسفة الاكوييني الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهي تقابل الموضوعات التي تناولها أرسطو بالدراسة في كتابيه «الطبيعة» و «في النفس» ؛ أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الاكوييني الا تناولا عابرا؛ وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعي . ونكتفي بما قلناه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى في هذا الميدان هو الفلسفة الأخلاقية التي تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد ( بالمعنى الأرسطى ) والسياسة .

منظورا إليها في ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذي يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت في الوقائع الفردية المتغيرة . والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛ وهي تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا في العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالإشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهي التي لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعي المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة في فكرة الكم. وهناك ثالثا الفلسفة الميتافيزيقية ؛ وهي التي تتجاوز حدود العالم المادي لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا . على أن فلسفة الاكوييني الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهي تقابل الموضوعات التي تناولها أرسطو بالدراسة في كتابيه «الطبيعة» و «في النفس» ؛ أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الاكوييني الا تناولا عابرا؛ وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعي . ونكتفي بما قلناه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى في هذا الميدان هو الفلسفة الأخلاقية التي تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد ( بالمعنى الأرسطى ) والسياسة .

منظورا إليها في ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذي يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت في الوقائع الفردية المتغيرة . والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛ وهي تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا في العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالإشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهي التي لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعي المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة في فكرة الكم. وهناك ثالثا الفلسفة الميتافيزيقية ؛ وهي التي تتجاوز حدود العالم المادي لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا . على أن فلسفة الاكوييني الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهي تقابل الموضوعات التي تناولها أرسطو بالدراسة في كتابيه «الطبيعة» و «في النفس» ؛ أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الاكوييني الا تناولا عابرا؛ وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعي . ونكتفي بما قلناه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى في هذا الميدان هو الفلسفة الأخلاقية التي تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد ( بالمعنى الأرسطى ) والسياسة .

منظورا إليها في ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذي يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت في الوقائع الفردية المتغيرة . والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛ وهي تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا في العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالإشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهي التي لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعي المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة في فكرة الكم. وهناك ثالثا الفلسفة الميتافيزيقية ؛ وهي التي تتجاوز حدود العالم المادي لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا . على أن فلسفة الاكوييني الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهي تقابل الموضوعات التي تناولها أرسطو بالدراسة في كتابيه «الطبيعة» و «في النفس» ؛ أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الاكوييني الا تناولا عابرا؛ وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشمل ما يسمى اليوم بنظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعي . ونكتفي بما قلناه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى في هذا الميدان هو الفلسفة الأخلاقية التي تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد ( بالمعنى الأرسطى ) والسياسة .

بحروف كبيرة ، فالغائية ( عند الأكويني ) محايدة للشئ الفاعل وليست مفروضة عليه؛ والعلة الفاعلة هي العلة الصانعة، ويرى الأكويني أن الأشياء مصادر أصيلة حقيقية للفعل وليست مجرد مناسبات لحدوثه؛ أما العلة المادية التي هي الموضوع الأساسي من حيث هو موجود بالقوة ، والعلة الصورية التي هي ما يحدد الشئ فيكون موجودا بالفعل فهما علتان لازمتان وجوهريتان لحدوث المعلول . وجميع الجواهر المادية مؤلفة من هيولى *materia prima* ومن صورة *forma substantialis* والمادة المجردة التي نتصورها في الهيولى ليست هي النقطة الذرية أو النقطة دون الذرية التي يمكننا أن نحصيها ونسجلها بالأجهزة العلمية ، ولكنها الوجود بالقوة من ناحية المادة ، وهو الوجود المشترك بين جميع الأشياء المادية التي تتشكل على أنحاء مختلفة من حيث العدد والدرجة والنوع بفعل العلة الثانوية .

وقد كتب الأكويني شروحا على كتابي أرسطو «الطبيعة» و «في السماء والعالم» ، ومقالة بعنوان « في مبادئ العالم » ؛ وهو كأرسطو يسلم بكل من الوجود والضرورة ، ويأبى أن يقول مع بارمنيدس بأن الحقيقة الكونية ساكنة أو مع هرقليطس بأن كل شئ في تحول مستمر .

وتنقسم هذه القوى إلى قسمين: عارفة ومريدة؛ أما فيما يتعلق بعلم النفس فيما يختص بالمعرفة فان الأكويني يتابع نزعة أرسطو الدينامية ؛ فثم قوة للتجريد هي العقل الفعال *intellectus agnas* تتناول الصور التي تقدمها الحواس وتجعلها معقولة بالفعل ؛ فهو يختلف عن الرشديين في أنه يعد هذه القوة شخصية خاصة بكل فرد منا . وأسس المعرفة عنده تجريبية ؛ فهو لا يقبل الأفكار الفطرية لأن الدليل على وجودها معدوم ، فضلا عن أن مبدأ أرسطو في الأفكار المستمدة من الحس يفى بالشروط المرجوة حتى بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن مصدر العقل غير مادي . وعلى نحو مماثل لهذا نجد عمليات الإرادة مدججة في الانفعال ؛ ووظيفة الإرادة التي تدعى بالإرادة الحرة *libertum arbitrum* تقابل الروية حين لا يواجهنا شئ يستحيل علينا أن نقاومه ، وجانب النشاط الإرادي الذي يسمى بالاختيار *electio* هو الذي يعنى بالوسائل المؤدية لا بالغايات من حيث هي كذلك ، أو لنقل بتعبير آخر ان الحرية ليست مطلقا خلافا ، بل هي أقرب الى أن تكون تنوعا في نطاق محدود .

وكتب الأكويني شرحا على كتاب «في النفس» وعلى كتاب « في الحاس والمحسوس » وعلى كتاب « في الذكر والتذكر » . على أن نظريته في النفس مشربة بلمسة الواقع ، وهي دراسة للكائن الحي - وخاصة الانسان - من حيث هو جوهر وفاعلية أكثر منها دراسة للوعي . وهو هنا يطبق التفرقة بين الهيولى والصورة تطبيقا لا هوادة فيه؛ فالنفس هي الصورة الجوهرية للجسم ، والانسان في واقعه كائن جسمي نام حاس عاقل في آن واحد ؛ فهو ليس روحا حالة في بدن ، لكن روحه مع جسمه يؤلفان جوهر واحد . والأكويني يدافع عن هذه الوحدة النفسية بشدة رغم ما تثيره من اشكالات ضد خلود الروح ، وليس هذا الا مثلا واحدا من

الوصول الى بعض النتائج ؛ فنصل أولا الى أن الله موجود ، ثم نصل ثانيا الى أن في امكاننا أن نفكر فيه تفكيرا منتجا .

وتتبع الطرق الخمس الشهيرة *quinque viae* والتي تسمى أحيانا بالأدلة على وجود الله ، بضعة مبادئ عامة تسرى في الكون وهي التغير والتبعية والعرضية والكمال القاصر والتفجع . فلو أن هذه المبادئ امتدت لتشمل الكل أو الواقع الكوني كله لما استطعنا أن نجد تفسيراً لوجودها ، ( ان الأكويني على وعى تام بأنه من الممكن أن تمتد سلسلة الأحداث الى مالا نهاية ، بل انه لا يجد برهانا عقليا - أي برهان - يدحض به امتداد العالم الى غير نهاية في الماضي والمستقبل؛ لكن هذا لا يقلل من حاجتنا الى تجاوز هذه السلسلة ) ومن ثم يستنتج وجود المغير الذي لا يتغير ، والعلة التي بغير علة ، والموجود الذي هو واجب الوجود ، والكمال المكنم ، والغاية النهائية ؛ وهي أفكار تمتزج كلها في التعريف الاسمي لله .

ان « الله الموجود » يتجاوز تصنيفنا لأنواع الوجود ، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نحدد مالا يتصف به عن طريق عملية حذف *via negationis* . على أن توماس يجاوز ما انتهى عنده اللاهوت التقليدي السلبي بآبائاته أن في استطاعتنا أن نفكر تفكيرا موجبا حينما نكون بصدد القيم الخالصة ؛ فقولنا ان الله خير يعني ما هو أكثر من كونه غير شرير ، بل ماهو أكثر من مجرد كونه علة لما نراه حولنا من خير . فالخير أجدر به منا اذا بلغنا بالخير أقصى قوته *via eminentiae* ؛ وان المقالة التي كتبها الأكويني عن الأسماء الالهية في « المجموعة اللاهوتية » ( القسم الأول ، المسألة ١٣ ) لتشق طريقا منطقياً عسيرا بين طرفين متطرفين هما مذهب اللاادرية ومذهب المشبهة .

واذا كان الأكويني لم يبدأ ( نظريته

هي المعايير التي تثبت تطابقها مع الواقع خارج العقل . فهذا الواقع الخارجى انما يعطى لنا اعطاء وليس هو بالذى يلتمس باسقاطنا ( على العالم ) مالدينا من بنية اللغة والمنطق ؛ فقد نصب تفكيرنا على مدركاتنا العقلية ، لكنها من حيث هي كذلك ليست موضوعات قائمة بذاتها وانما هي علاقات تفتح على الموضوعات الخارجية . ولا ينشأ الصواب والخطأ الا مع الحكم وما يتضمنه من دلالة وجودية ؛ فعلى الرغم من أننا قد نخطئ فيما نقيمه من روابط خاصة بنا ، الا أن الاثبات الأساسى الذى يقرر الوجود مع ما يترتب بالضرورة على هذا التقرير من نتائج لا يمكن أن ينقض نقضا سليما .

وليكن معلوما فى مستهل عرضنا لنظريته العامة فى الميتافيزيقا التى نجد بعض نصوصها فى شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، وعلى كتاب بويس « السابوعات » ، ومقالته التى عنوانها « فى الوجود والماهية » - أقول ليكن معلوما أن الأكويني لا يقدم لنا فى نظريته الميتافيزيقية شرحا مفصلا للماهيات ولا مذهباً منسقا على الطراز الرياضى ؛ فنحن هنا قد تجاوزنا الهوى والصورة وأصبحت التفرقة بين الامكان والفعل هى التفرقة بين الماهية والوجود الفعلى فى الأشياء المتناهية . هذا المبدأ الذى هو مبدؤه الرئيسى ، لا يعنى أن الوجود الحقيقى ليس الا صفة عرضية تحمل على معنى مقرر راسخ ، ولكن يعنى - بالنسبة الى أى شىء ذى وجود حقيقى - أن ذلك ( المبدأ ) الذى به يكون الشىء الحقيقى ماهو لا يحقق بذاته حقيقته الكاملة ، ولا يكون فعل الوجود هذا هو عين الماهية الا فى حالة الله وحده .

ولو لم يفعل الأكويني شىئنا الا أنه كتب لاهوتا طبيعيا لظل يعد بين العمالقة ؛ فليس الله موضوعا لحس ، لكننا نستطيع - اذا ما قبلنا العالم المحيط بنا قبولا يحده التدبر العميق ، وبدون أن نبت فى مقدماتنا أكثر مما تحتوى عليه بالفعل - أقول اننا لو قبلنا العالم هذا القبول لاستطعنا

الميتافيزيقية ) باحساسه بوجود الله ، فهو كذلك لم يبدأ ( البحث في الأخلاق ) بالاعتراف ببصيرة أخلاقية ؛ فهو يرى أن النشاط الانساني موجه نحو السعادة . والواقع أن هذه السعادة beatitudo هي الله ، لكن علينا أن نستكشفه؛ وإذا وجب علينا الكشف عنه ، انبغى علينا أن نسلك على النحو الذي من شأنه أن يحقق لنا ذلك الكشف . وعلى هذا الالتزام الافتراضي تترتب فلسفة توماس الأخلاقية ، وهي التي لا يمكن أن تفهم بمعزل عن نظريته في النفس وتعاليمه اللاهوتية مادام « ما ينبغي أن يكون » مترتبا أساسا على « قدرتنا كما هي كائنة » . وهو ينزع في الأخلاق نزعة عقلية لأنه يرى أننا نحصل على السعادة بفعل من أفعال المعرفة ، وأن الحكمة تلعب دورا مهما في الوصول الى السعادة ؛ وهو ينتقد العمل من أجل اللذة أو حتى من أجل الحب أو السرور ، إذ العمل في هذه الحالة لا ينفذ في الأمر الى لبابه الفلسفي .

وفي مقابل هذا القانون - وان لم يكن على النقيض منه - يكون « القانون الوضعي » ؛ فقد تبرز قواعده أحيانا « القانون الطبيعي » ، لكنها - من حيث هي قواعد وضعية - ليست هي بالنتائج اللازمة عنه بل هي أقرب الى العوامل العملية التي تلحق به لتيسير الحياة الفاضلة أو لصيانة النظام العام . نعم ان هذه القواعد ملزمة للضمير ، لكن المحك هنا معكوس ؛ فبعض الأفعال مأمور بفعلها فهي اذن فاضلة ، وبعضها الآخر منهي عنه فهي اذن شريرة . فكان توماس أول من حاد عن النظرية التقليدية التي وضعها الرواقيون وأوغسطين ؛ وهي أن السلطة المدنية - كالملكية الخاصة - علاج لنا من شهواتنا المضادة للحياة الاجتماعية كأنما هي الدواء الناجح . ولقد استعاد فكرة أرسطو عن الدولة وهي أنها تقي بالمطالب الجوهرية للطبيعة الانسانية ؛ فهي - كما يقول عنها في كلمتين - اجتماعية وسياسية معا ؛ ولنا أن نأخذ كلمة « اجتماعية » على أنها تعني ما تقتضيه مشاركة العيش في جماعة ومجتمع من مستلزمات خلقية ، وأن نأخذ كلمة « سياسية » على أنها تعني الأشكال

والأفعال الخلقية actus humani هي ما نقوم به من تطوير عمدي للوسائل في سبيل غاية هي ذاتها مجاوزة لنطاق الأخلاق ؛ فالأخلاقية في مستوى التجريد تتحدد بنوع الفعل الذي يؤدي أهو فعل خير أم شرير أم محايد ؛ أما في المستوى العيني ، فان النية الشخصية هي التي ستكون موضوع الحكم أصواب هي أم خطأ ؛ وهنا أيضا لا بد أن نضع الظروف المحيطة في اعتبارنا . وقد يبدو أن الأكويني - من حيث هو فيلسوف أخلاقي فحسب - لم يصف الشيء الكثير الى مذهب السعادة والى نظرية أنماط الفضيلة التي بسطها أرسطو في كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ؛ ذلك الكتاب الذي كتب الأكويني شرحا عليه؛ فهو هاهنا قد وقف عند المدخل الذي كان من شأنه أن يؤدي به الى مثله الأعلى للكمال اللاهوتي ، وذلك مما يزيد من قيمة نقده لمعيار الرواقيين ، الا وهسو الفضيلة غير المشوبة بالعواطف .

أما فلسفته الاجتماعية فتسودها نظريته







ألبرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠).

الدستورية التي يختارها المجتمع . وعلى التشريع  
البشرى أن يعرف حدوده ، فلا يحاول أن يستوعب  
ميدان الأخلاق بأسره .

**ألبرت الكبير :** ( ١٢٠٦ - ١٢٨٠ ) ، وقد  
عرف أيضا باسم ألبرت ماجنوس ، وألبرت  
اللاونجيني ، وألبرت الكولوني ؛ أعلن قديسا في  
١٩٣١ . ولد ألبرت في لاونجن بسوابيا ، ودرس  
في بادوا حيث انضم الى الدومينيكان وصار فيما  
بعد أسقف راتسبون ؛ كما درس في كولونيا حيث  
توفى في باريس . وعلى الرغم من أنه كان رحالة  
ورجل ادارة وفتيا في اللاهوت فقد كان مجربا  
لا يكل وخاصة في ميدان التشريح وعلم الحيوان ؛  
فلم يكن مختلفا في مزاجه عن معاصره روجريبيكون  
الذي كان ينزله من نفسه منزلة الاحترام المشوب  
بالمقد . ولقد صفى ألبرت منابع التأمل في  
القرن الثالث عشر ، وكتب عن أرسطو بقدر  
كبير من التعاطف وبحاسة قوية تنفذ الى مايعنيه .  
وقد تزعم مع تلميذه توماس الأكسويني الحركة  
التي أقامت في الفكر المسيحي أرسطوطالية  
جديدة بصورة متميزة عن تقاليد آباء الكنيسة ،  
لكنه كان أقل من الأكسويني ميلا الى النزعة  
التأليفية غير الذاتية الا أنه كان مع ذلك أكثر  
منه موسوعية وتوفيقا بين الاتجاهات المتعارضة .  
وقد علق على أرسطو بالأسلوب القديم ، أسلوب  
شرح العبارات والاستطراد، فهو أقرب الى ابن سينا  
منه الى ابن رشد . وقد انتقل عنه ميله الى  
الأفلاطونية الجديدة التي عرف بها ديونيسيوس  
وأبرقلس ، وكان ذلك الانتقال عن طريق تلميذه  
- أولريش من ستراسبورج الذي توفى في ١٢٧٧ ،  
وديتريش من فريبورج الذي توفى في ١٢١٠ -  
الى ماستر اكهارت ، والى جون تاوولر ومتصوفة  
الدومينيكان بأراضى الراين .

( كزعه على سبيل المثال أنه اله ، وأنه كان فيما  
مضى « صبيا ، وفتاة ، وشجيرة ، وطائرا ، وسمكة  
بكماء في البحر » ) - نقول كانت مزاعمه الصوفية  
مثارا لقصاص مختلفة رويت عن حياته . ولكي  
يواجه أمبادوقليس المشكلة التي خلفها بارمنيدس ،  
زعم في قصيدته الطبيعية « في الطبيعة » أن  
عملتي الصيرورة والفاء الظاهريتين انما تحدثان  
نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ  
الأزل ، أو عناصر هي النار والماء والتراب والهواء  
( وهي العناصر التي تحقق أمبادوقليس من أنها  
مادية عن طريق الملاحظة ) . ويحدث التجاذب  
والتنافر بين الجذور نتيجة لقوتين محركتين هما  
الحب والكفاح ، وهي قوى لها بدورها حجم وجسم؛  
ولقد تصور أمبادوقليس شيئا شبيها بـ « كرة »  
بارمنيدس التي تنتظم « الموجودات » حينما قال  
عن « المحبة » انها تتخلل الجذور وتمزجها بعضها  
ببعض ، ثم كان أن دخل الكفاح الكرة شيئا  
فشيئا ، تلك الكرة التي وصفت بانها اله ، وكان  
من جراء الكفاح أن صارت الغلبة للتكثر . واذن  
فالحواس اذا استخدمت على النحو الصحيح  
« فليست » خادعة بالضرورة ؛ فالواقع أن سبب  
الاحساس هو أن هناك سيالات تصدر عن الأشياء  
وتنفذ مما في الحواس من مسام وتلتقي هنالك  
بما يشابهها من جذور ، وهكذا تحرك النار نارا  
في العين حينما تبصر . الا أن أمبادوقليس قد  
تجنب عملية الصيرورة الظاهرة الشائعة في  
النظريات التقليدية في نشأة العالم بأن جعل دخول  
الكفاح في الكرة مجرد مرحلة من بين مراحل أربع  
في دورة كونية لا تنتهي أبدا وهي : سيادة المحبة،  
فدخول الكفاح وازدياده شيئا فشيئا فغلبة الكفاح  
فدخول المحبة ؛ وعالما ينتمى الى المرحلة الثانية  
من هذه المراحل . وثمة مرحلتان تطورتان تقابلان  
هذه المراحل الانتقالية وهما المرحلة التي تكون  
فيها الغلبة لسلطان المحبة ، فعندئذ تكون هنالك  
أولا أشلاء مفككة ثم أمساخ ؛ والمرحلة التي  
يتزايد فيها الكفاح تتكون فيها « صور من

**أمبادوقليس :** من أكرجاس بصقلية، ازدهر  
حوالي ٤٥٠ ق.م . كان طبيبا ونصيرا غيورا من  
أنصار الديوقراطية ، وقد كانت مزاعمه الصوفية

على في وجوده ؛ كما يعتمد وجع أسناني على وجودي » . وليس من الفلاسفة ذوى الشأن من يتقبل هذه النتيجة المنفرة، لكن كثيرين ممن يتقبلون الأساس البرهاني الذى تعتمد عليه يضطرون الى افتراض قيام مسوغات عقلية تبرر الاعتقاد فى وجود الناس والأشياء وجودا مستقلا على ألا تكون تلك المسوغات مما تدركه الحواس . ومن ثم ينبغى لنا بدلا من ذلك أن نرفض إحدى خطوات البرهان، وهى الخطوة التى تقول « بأن الإدراك هو نفسه أن يكون لدينا احساسات » .

أنا وحيدية : انظر أناية .

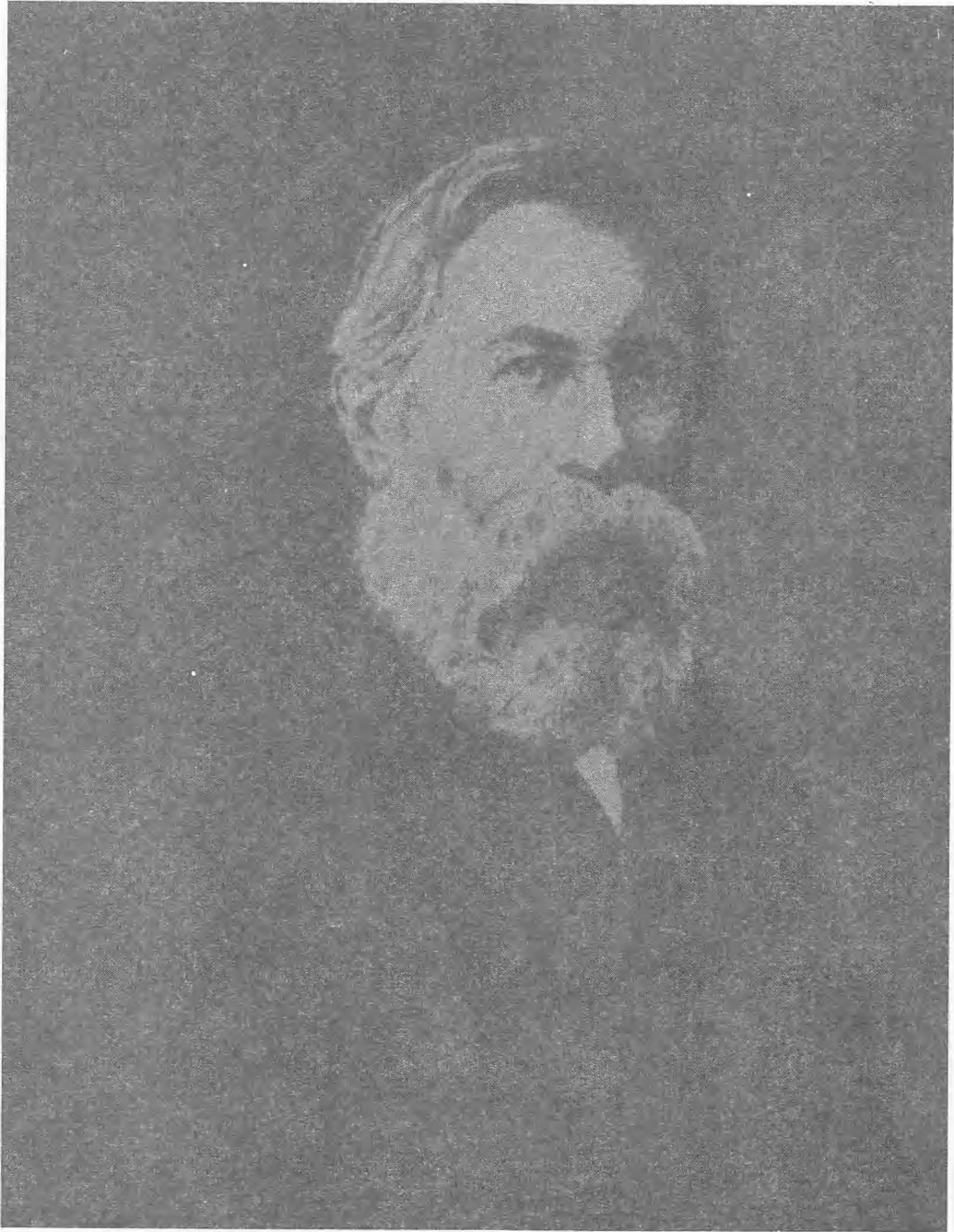
أتيستانس : ( حوالى ٤٤٤ ق م - حوالى ٣٦٦ ق م ) ، كان ابنا لاب أتيني ولأم من تراقيا ، وتلميذا لمعلم الخطابة جورجياس ، وصديقا حميما لسقراط ، وناقدا لأفلاطون ، وعد فيما بعد رائدا من رواد الكليبيين . ومن الشذرات القليلة الباقية من مؤلفاته العديدة نتبين فى فلسفته ثلاثة اتجاهات متشابهة : الاتجاه السفسطائي والاتجاه السقراطي ، والاتجاه الذى صار فيما بعد هو الكلبية . رأى أتيستانس أن الفضيلة كافية بذاتها لتوفير السعادة ، ومن الممكن أن تعلم من حيث هى معرفة تستلزم العمل الخلقى ، ومتى اكتسبت فهى لا تتزعزع . وتبدأ التربية بدراسة معانى الألفاظ ؛ والألفاظ تتطابق مباشرة مع الواقع، والقضية إما أن تكون صادقة وإما غير ذات معنى ، لأن التناقض والعبارة الكاذبة محالان. لكن أتيستانس يؤكد أهمية الأخلاق العملية أكثر مما يؤكد المعرفة الواسعة ، وعلى الرغم من أنه لم يكن زاهدا ، إلا أنه استنكر الترف بصفة خاصة ( فالثروة والطيبات المنفصلة عن النفس غير ذات أهمية ) لأن على انسان أن يكون غنى النفس . وينبغى أن تقترن الفضيلة بالكدح الذى يثمر اللذة المهمة الوحيدة ، وقد كان هرقل هو المثل الأعلى فى ذلك ، فلا أهمية للقوانين المقررة والعرف والنسب والجنس والعنصر اذا ما قورنت بقانون

المخلوقات كاملة التكوين » ثم يكون عالمنا هذا . وفى قصيدة أخرى لامبادوقليس بعنوان « التطهيرات » يصف أمبادوقليس دورة شخصية تتعاقب فيها البراءة ، فالدنس ، فالسقوط ، فالتطهير ، فالتاليه . وتوحى أوجه الشبه اللفظية بين هذه القصيدة والقصيدة الطبيعية أن لهذه الدورة بعض الشبه بالدورة الكونية ؛ اذ ينتج الدنس عن سفك الدماء والكفاح ويؤدى الى مراحل متعاقبة من التناسخ ؛ وهو تناسخ شبيه بالتناسخ الذى قال به الفيثاغوريون والأورفيون . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

الأناية : اننا لنتوهم أحيانا أن العالم كله

مجرد حلم من أحلامنا ؛ ومذهب الأناية المطلقة هو أقرب شئ الى هذا الوهم ، لولا أنه قائم على الحجة العقلية . فاذا ما سأل سائل لماذا اعتقد فى وجود النجوم والأشجار والناس ، كان على أن أجيب « ان بصرى وسمعى ولمسى وبالاختصار مدركاتى الحسية تخبرنى بذلك ، وليس ثمة شك فى أن مدركاتى الحسية يتم تصنيفها وتزويدها بما يكملها بفضل الذاكرة والاستدلال والتخمين ، ولكنه بدون الإدراك الحسى لا يجد مثل هذا التفكير شيئا يصب عليه فاعليته . ولما كان الإدراك الحسى هو نفسه أن تكون لدينا احساسات ، ثم لما كنت أنت لا تستطيع أن تحصل على ما لدى أنا من احساسات بصرية أو لمسية مثلا أكثر مما تستطيع أن تتألم بما أتألم أنا منه من وجع الأسنان ، لم يكن فى مقدورك أن تدرك أى شئ مما أدركه أنا ؛ واذن فالعالم الذى تقدمه الى حواسى هو عالم خاص بى ، وحتى « أنت » الذى ابصره وأسمعه لا يمكن أن يكون له وجود بدون وجودى أكثر مما يستطيع وجع أسناني أن يكون له وجود بغير وجودى . فلو كنت أميل الى الاعتقاد بأن الأشياء غير المدركة والتى توجد وجودا مستقلا إنما تتطابق مع مضمون ادراكاتى فى عالمي الخاص، إلا أنه ينبغى على أن أعتقد بأننى أنا وحيدى الموجود وجودا لا يرتكز على شئ آخر ، وأن كل شئ آخر يعتمد





انجلز، فردريك (١٨٢٠ - ١٨٩٥).

الجدل باللاهوت ، لكنه أصر في نفس الوقت على أن تعرض العقيدة المسيحية التقليدية عرضا يستند الى العقل .

ولقد جاءت تأليفه الفلسفية اجابة لطلب بعض رهبانه أن يقدم لهم تأملا في وجود الله وطبيعته يستند الى العقل ويستغنى فيه عن الرجوع الى الكتاب المقدس ، وكان كتاباه « مناجاة النفس » و « التمهيد » هما الرد .

في الكتاب الأول يبدأ أنسلم بما يقع في الخبرة من تفاوت في درجات القيم ، في درجات الخير والوجود فيما يحيط بنا من أشياء ، ومن هذا ينتقل بالبرهان الى ضرورة وجود معيار مطلق ، وجود خير مطلق ، وجود كائن مطلق يكون وجود ماهو نسبي مرهونا بمشاركته فيه ، وهذا المطلق هو ما نسميه بالله ؛ ويمضى البرهان على نهج أفلاطوني استخدمه من قبل أوغسطين ، وسيزداد فيما بعد احكاما على يدى توماس الاكويني .

أما في « التمهيد » ، فيقدم لنا أنسلم « البرهان الوجودى ( الأرنطولوجى ) » المشهور الذى يرتبط به اسمه ارتباطا وثيقا ؛ فيمكننا - فيما يقول - أن نبدأ بمجرد الفكرة التى يتفق عليها الناس جميعا بصدد مانعنيه حينما نستخدم لفظة الله ، أى فكرة كائن محال علينا أن نتصور ما هو أعظم منه ، تلك - فيما يرى - بداية ميسورة حتى للأحمق الذى ينكر وجود الله كما ورد عنه فى الكتاب المقدس . مثل هذا الكائن يمكن أن يقال عنه اذن انه موجود فى العقل ، لكن الوجود بالفعل أكمل من الوجود فى العقل ، واذن فانكار وجود الله بالفعل فيه أولا اثبات لوجوده فى العقل - لأننا بصدد الحديث عن الله الذى لا يوجد ما هو أكمل منه - وإنكاره معناه أيضا الوقوع فى تناقض أحق . فإذا كان الله هو حقا الكائن الذى لا يمكن تصور ما هو أعظم منه ، فلا بد أن يكون موجودا فى الواقع كما هو موجود فى العقل .

الفضيلة وهو ما ينبغى أن تساس به الدولة . وعلى الرغم من أن كثيرا من آرائه سقراطية على نحو واضح ، فقد ارتأى القدماء أن أهميته ترجع الى أنه كان مصدر الدفعة التى انتقلت منه عن طريق ديوجينيس فكانت طريقة الحياة التى سميت فيما بعد بالكلمية ، ولعل الرواقية أيضا قد تأثرت بأخلاقه العملية .

انجلز ، فردريك : ( ١٨٢٠ - ١٨٩٥ ) ، اشتراكى المانى ، كان صديقا وزميلا ومعينا ماليا لماركس ابان اقامته فى بريطانيا ؛ ونحن ندين لانجلز أكثر مما ندين لماركس بعرض المبادئ الرئيسية للمادية الجدلية . وأهم مؤلفاته النظرية كتابه عن « لودفيج فويرباخ » ، وفيه يتناول النزعات المادية والمثالية والمادية الجدلية والمادية الآلية والتوجيه المادى الجديد للجدل الهيكلى ؛ وكتابه « فى الرد على دورنج » ، وفيه يعيد عرض جانب كبير من موقفه الفكرى ردا على ما وجهه دورنج من انتقادات ؛ وكتابه « جدل الطبيعة » الذى يحتوى على أوفى عرض كتبه لقوانين النمو . وقد شارك انجلز كذلك فى جهود ماركس السياسية ، ويعد كتابه « الاشتراكية ، طوباوية وعلمية » عرضا من أفضل العروض لوجهة نظر الاشتراكية الماركسية ، وقد اشترك أيضا مع ماركس فى تأليف « بيان الحزب الشيوعى » .

أنسلم : من كانتربرى ( ١٠٣٣ - ١١٠٩ ) ، أعلن قديسا فى ١٤٩٤ . ولد فى أوستا بايطاليا ، فى سنة ١٠٣٣ انضم أنسلم الى دير « بك » التابع للبنديكتان بنورماندى تحت رئاسة لانفرانك ، وصار فيما بعد رئيس أساقفة كانتربرى .

كان أنسلم أول مفكر نسقى التفكير فى العصور الوسطى اذا استثنينا أويجينا . ولما كان قد تصدى للمشكلات التى أثارها الجدليون فى عصره بالعبارة المشهورة القائلة « ايمان يسعى الى الفهم » ؛ لم يكن على استعداد لأن يستبدل

الأجزاء الى المحيط الخارجى . وكانت هذه نظرية  
 فى أصل الكون تقليدية لا تقوم على نظام الدورات؛  
 فنشوء كون متكثرا لا يقضى على الوحدة الأصلية ،  
 لأنه مازالت « هناك نسبة من كل شيء فى كل شيء  
 عدا العقل » ، وأما الصيرورة الظاهرة فى رأيه  
 - كما هى فى رأى أمبادوقليس - فسببها الامتزاج .  
 وقد تكونت الأشياء من « بذور » ، ولعل المقصود  
 بها مقومات لها طبيعة الكتل ، وتحتوى كل بذرة  
 منها على نسبة من كل عنصر طبيعى ، بما فى ذلك  
 الأضداد العنصرية والأجسام الأساسية فى  
 العائم ، لكنها تبدو بمظهر ذلك العنصر الذى تغلب  
 نسبته فيها . والتغيرات - كتلك التى تحدث فى  
 عملية الغذاء مثلا - سببها فيما ظن أنكساغورس  
 تغير يحدث فى نسب العناصر بحيث تنتقل  
 الغلبة من عنصر الى آخر فى مختلف البذور . وقد  
 أصر أنكساغورس على أن المادة يمكن نظريا أن  
 تنقسم الى ما لانهاية ، وانها - وهذا فى الواقع  
 ما أنكره زينون الايلى - « كبيرة وصغيرة معا » .  
 ولم يحاول أن يوفق بين هذه الفكرة وفكرة غلبة  
 عنصر واحد فى كل بذره ، على أن أنكساغورس  
 فى معظم التفصيلات الأخرى فيما يتعلق بعلم الكون  
 ( الكوزمولوجيا ) ونظرية المعرفة كان أميل الى  
 المحافظة ، فهو يحى فى أغلب الحالات آراء مدرسة  
 ملطية . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

**أنكسيمانس** : من ملطية ، وهى ميناء بحرية  
 يونانية فى آسيا الوسطى ، ازدهر حوالى ٥٤٥  
 ق.م . عاد الى فكرة طاليس التى تجعل عنصرا  
 محددًا من العناصر التى منها يتألف العالم ، تجعله  
 مادة أصلية يصدر عنها ماعداها ، لكنه رأى أن  
 هذه المادة هى الهواء أو بالأحرى هو الضباب . وقد  
 عرض لأول مرة لوصف الطريقة التى يتحول بها  
 عنصر واحد الى عالم متنوع : فقد غير الهواء مظهره  
 وفقا لدرجة تكثفه ؛ تخلخل فصار نارا ، وتكثف  
 فصار ماء وأرضا ، وكانت هذه فكرة جديدة هامة .  
 ولقد نحا أنكسيمانس ، على غير المعتاد ، نحوا  
 منهجيا حينما استشهد بشواهد معينة على أن

ولقد أثار البرهان الوارد فى « التمهيد »  
 الجدل على الفور ، ولم يزل الفلاسفة حتى يومنا  
 هذا منقسمين انقسامًا حادا من حيث تسليمهم  
 بصحة البرهان أو انكارهم اياها . وقد كتب  
 الراهب جونيلو « كتابا فى الدفاع عن الأحق »  
 يهاجم فيه سلامة النتيجة التى ينتهى اليها البرهان ،  
 ويشير الى أن فى إمكان المرء عن طريق برهان مشابه  
 أن يثبت « وجود » أى شيء ، كوجود جزيرة هى  
 أكمل الجزر على سبيل المثال . فبين أنسلم فى رده  
 ( على جونيلو ) أن البرهان لا يؤدي الى نتيجته  
 الا فى حالة واحدة فقط هى حالة الكائن الذى هو  
 أعظم الكائنات جميعا، وأن الكائن اللامتناهى وحده  
 هو الذى يمكن تصوره موجودا بالضرورة .

وفى العصور الوسطى كان الفرنسيكان  
 يميلون الى قبول البرهان على الرغم من أن  
 سكوتس قد اشترط اثبات أن طبيعة الله  
 ليست فكرة مناقضة لذاتها ، أما الأكويني فقد  
 رفضه . وفى العصر الحديث قبله ديكاوت لكن  
 لبينتز - مثل سكوتس - طالب بتعليل لكون الله  
 ممكن الوجود ، وقد رفض كانت البرهان .

**أنكساغورس** : من أقلازومين باليونان  
 الأيونية ، ازدهر حوالى ٤٥٠ ق.م ، حوكم بتهمة  
 الألحاد ( لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصخر  
 بيضاء ساخنة ) حينما كان يعمل فى أثينا ، وإلى  
 حد ما لأنه كان صديقا لبركليز . ويبدو أن كتابه  
 « فى الطبيعة » وعلله كان موجزا ( ٣٠٠٠ -  
 ٨٠٠٠ كلمة ؟ ) قد كتب بعد كتاب أمبادوقليس  
 « فى الطبيعة » ، وفيه يحاول أن يتغلب على المشكلة  
 الايلىة بطريقة أخرى ؛ ففي البدء كانت جميع  
 العناصر الطبيعية ( وهى ليست مجرد عدد محدود  
 من العناصر الأساسية مثل جذور أمبادوقليس )  
 متزجة معا ، ثم أثار فيها العقل الذى هو « الطف  
 الأشياء جميعا وانقاهها » حركة دائرية دفعت - عن  
 طريق ما يشبه تأثير الدوامة - أثقل الأجزاء الى  
 مركز العالم لتتكون منها الأرض ، كما دفعت أخف



هذه المواد « تعاقب ويفرض عليها الجزاء الذى يعرض به بعضها بعضا لما افتاتت به ، ويكون تقدير ذلك متروكا للزمن » . وفى فلسفة أنكسيمندريس نظرية فى نشأة الحياة مسيطرة لنظريته فى نشأة العالم : فالكائنات الحية الأولى التى تولدت من مادة مخاطية أولية بتأثير حرارة الشمس قد نفضت عنها ما كان يفظيها من قشور شوكية وانتقلت الى الأرض الجافة؛ وقد نما الانسان فى البداية فى جوف نوع من أنواع السمك ، لأنه لولا ذلك ما كان ليستطيع أن يجتاز فترة العجز الطويلة التى يقضيها فى طفولته . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أوستن ، جون لانجشو : ( ١٩١١ - ) ، فيلسوف انجليزى . وهو أستاذ يشغل كرسي « هويت » للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ؛ كتاباته قليلة، لكنه قد أثر تأثيرا بالغا فى الفلسفة التحليلية الحديثة ، وقوام الجانب الرئيسى من تاليه هو مجموعة من البحوث الدقيقة التى يحص فيها الطريقة التى تستخدم بها الألفاظ على النحو المألوف ، دون أن يشير مباشرة الى المشكلات التقليدية فى الفلسفة . ويقدم أوستن عرضا موجزا جديرا بالاعجاب للأسباب التى دفعته الى هذا الاجراء فى مقالته « التماس للمعايير » ، فهو يرى باختصار أن التفرقات التى يتضمنها الاستخدام المألوف للغة هى اللفظ مما نظن عادة ، ومن المرجح أنها فى ذاتها قيمة ومثيرة للاهتمام . ولقد يضيف أوستن الى ذلك أن الفيلسوف يخطئ من حيث المبدأ اذا هو انصرف الى بحث التصورات العقلية قبل أن يعنى بتقدير الموارد التى هى تحت تصرفه . فاذا لم يكن هذا البحث الذى يتناول اللغة الراهنة هو الغاية النهائية للفلسفة ، فهو على الأقل بدايتها التى لا بداية قبلها ؛ وهو لا يزعم أن جهوده تستوعب كل ما قد يود الفيلسوف أن يقوم به دون أن يجاوز مجاله المشروع .

وأشهر مقالات أوستن وأشدها تأثيرا هى

الكثافة يمكنها أن تؤثر مثلا فى درجة الحرارة كما يحدث عندما تضم الشفتان الواحدة الى الأخرى فى عملية الزفير . ويبدو أنه اختار الهواء/الضباب عنصرا أساسيا لا لصلته الجوية بالنار (فى السماء) وكذلك بالمطر فحسب ، ولكن لأنه يقوم أيضا - فيما يبدو - من العالم مقام النفس - التى تصورها الناس عادة على أنها النفس - فى الكائنات الحية ، وذلك لكون النفس محركة موجهة والهيئة على نحو ما . أما فى ميدان علم الكون (الكوزمولوجيا) فتمد كان أنكسيمانس أقل حظا فى الحيز من معاصره الذى يكبره أنكسيمندريس ، اذ كان جهده مقصورا فى الغالب على أحكام الصورة الشعبية للعالم كما تمثل عند هوميروس؛ فالأرض المسطحة تمتطى الهواء ، وحولها - لا تحتها - تدور الأجرام السماوية النارية مدفوعة بالرياح ، وبين هذه الأجرام أجسام غير مرئية تسبب الكسوف والخسوف . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

أنكسيمندريس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الصغرى ، ازدهر حوالى ٦٥٠ ق.م . كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصرا واحدا منه صدر العالم ، وكان ذلك العنصر الواحد فى رأيه هو « اللامحدود » ، ولعله يعنى به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة فى العالم المتكون . وعن اللامحدود انفصلت بطريقة ما نواة نتج عنها النار والضباب المظلم ؛ أما الضباب فقد تصلب فى مركزها فصار أرضا ، بينما اضطرمت شعلة النار المحيطة فكانت منها الأجرام السماوية ، وهى عجلات من النار تظهر كل منها خلال ثغرة واحدة فى غلاف من الضباب . والأرض أسطوانية الشكل ، وهى ساكنة لا تتحرك لتساوى أبعادها عن كل ما عداها . ويحدث التغير الفيزيقي فى العالم نتيجة لافتنات المواد المتضادة كالساخن والبارد بعضها على بعض وما يحدث عن ذلك من رد فعل ، أما الانتظام النهائى فمكفول لأن

٣٩٥ أسقفا لمدينة ايونارجيوس ( مدينة « عنابه » على الساحل الجزائري ) ، وسرعان ما أهله عبقريته الفطرية و إخلاصه للغير لواجباته الرعوية ( الكنسية ) ليكون الزعيم الفكري للكاتوليكية الافريقية ؛ وبعد فترة قضاها أسقفا زادت على الثلاثين عاما حاز في أثنائها شهرة طبقت أرجاء الامبراطورية ( الرومانية ) ، توفى في ايونا في ٢٨ أغسطس ٤٣٠ ، أى فى الوقت الذى كان فيه برابرة الوندال يحاصرون المدينة .

اننا نخطئ خطأ جسيما اذا نحن اعتقدنا أن فى مقدورنا تقويم فلسفة أوغسطين تقويما علميا بمعزل عن تفكيره اللاهوتى ؛ ذلك أن تفكيره ما يفتأ منصبا على ما هو عينى اذ هو دائما تعبير عن تجربته الخاصة ، وقد كانت هذه تجربة تحوله الى المسيحية التى تلتها حياة أنفقت فى تعليمها ؛ وكانت المسيحية فى نظره هى الفلسفة الحققة ، وما كانت المدارس الوثنية للفلسفة الا مذاهب لاهوتية شتى زائفة أو معيبة .

لكن الحقيقة واحدة ، وهى الهية ( بل هى فى الواقع الله عينه ) ، والوصول اليها سعادة beatitudo ؛ ويعرف أوغسطين السعادة بأنها الاستمتاع « بالحقيقة » . من هنا اتسمت حياته فى انجذابها نحو « الحقيقة » بنوع من البساطة الرفيعة ؛ ففى البدء كان طلب « الحقيقة » ، ثم كان الكشف عنها عند تحوله الى المسيحية ، وبعد ذلك كانت حياة أنفقت فى استقصائها .

والحكمة هى التى تهينا معرفة « الحقيقة » ، ومن ثم فطلب « الحقيقة » طلب للحكمة . ومن أوائل المشكلات الفلسفية التى شغلت أوغسطين مشكلة الطريقة التى يمكن للانسان بها أن ينتقل من كونه غير حكيم الى أن يكون حكيما ؛ فلكى يتم له هذا الانتقال عليه أن يرغب فى الحكمة التى يقتقر إليها ، لكن الرغبة تتضمن العلم بالشئ المرغوب فيه ؟ فرغبة الحكمة اذن تتضمن الافتقار اليها والوصول اليها - أى معرفتها - فى نفس الوقت .

المقالة التى يحص فيها فكرة المعرفة ، التى عنوانها « العقول الأخرى » . فلقد شرح فى هذه المقالة لأول مرة فكرته عن « الأدائى » أو « العبارة الأدائية » ؛ فالعبارات الأدائية أفعال كلامية هى فى ذاتها أداء لفعل ما كما هى الحال فى قولك « انى أعد » ، حيث يكون قولك فى ذاته وعدا وليس مجرد عبارة تدور حول وعد .

**أوغسطين : ( ٣٥٤ - ٤٤٠ ) ، القديس ،**  
 ويعرف أيضا باسم أورليوس أوغسطينوس وأوغسطين الايبونى ؛ ولد فى طاجسطا من أعمال نوميديا ( سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية ) . كانت أمه مسيحية ، أما أبوه فكان وثنيا ؛ وتلقى أوغسطين دراسة وافية فى البيان ، وهى دراسة قد غلبت عليها روح شيشرون . انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين ، وماصد عقله عنها الا سذاجة كتبها المقدسة أسلوبا ومضمونا أكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها ، يضاف الى ذلك أن القواعد التى سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه . وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام فى قرطاجنة متخذاً له عشيقه ، وشاغلا منصب أستاذ للبيان .

اشتعل عقله النشاط الطلعة بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب «هورطانسوس» لشيشرون، وهو كتاب قد فقد ؛ قرأ أوغسطين هذا الكتاب فى الثامنة عشرة من عمره ، فدفعه هذا الى مغامرة ذهنية أدت به الى المانوية، ثم الى مذهب الأكاديميين فى الشك الذى يتناول كل شئ ، ثم الى الأفلاطونية الجديدة حينما أسند اليه فى ذلك الوقت تقريرا منصب أستاذ للبيان فى ميلانو ؛ وانتهت به أخيرا فى سن الثانية والثلاثين الى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد فى ميلانو فى عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله الى المسيحية .

وفى عام ٣٩١ عين كاهنا ، ثم عين فى عام



أوغسطين القديس (٢٥٤ - ٤٣٠).



شريطة أن تكون البصيرة قد زكتْ بالإيمان ؛ لكن هذا التقدم - بتعبير آخر - هو تحسس الانسان لطريقه عودا في درب التأثير الذي يتجه الى أسفل والى الخارج ، والذي يؤدي الى مشاركة العلوى أو تجسيمه فى السفلى ، أو مشاركة الخالق أو تجسيمه فى الخليفة .

وان لفظة « الخالق » لتوحى بالحدود التى تنتهى عندها أفلاطونية أوغسطين ؛ ففكرته الرئيسية فيما يتعلق بالصورة الالهية المتمثلة فى العالم وفى الانسان أقرب الى الكتاب المقدس منها الى الأفلاطونية ، وتقوم على مبدأ الخلق الذى ينتمى برمته الى الكتاب المقدس . وبفضل هذا المبدأ أيضا استطاع أوغسطين أن ينظر الى العالم المادى بتوقير كان محالا أن يستشعره الأفلاطونى الملتزم لمذهبه ، فقد كان الهدف من رؤياه هو بعث البدن وليس هو تحرير النفس من سجن البدن ؛ كما أن مبداه عن الشر بوصفه عدما أو بوصفه افتقارا ونقصا فى النظام المناسب ، يدل على استقلاله عن الأفلاطونية الذى تم له بسهولة بقدر ما يدل على خلاصه من المانوية .

والتجسد مبدأ لا يتفق مع ما يتصف به الأفلاطونيون من نزعة روحية مغالية ومن نزعة ذهنية لكنه يتلام فى يسر مع عالم أوغسطين الذى هو صورة لله . وأما صورة الله فى الانسان فقد شوهتها الحطينة ، وهى التى تفسد النظام الالهى وتكدر السطح الصافى ؛ لكن هذه الصورة تستعاد عن طريق تجل متعال للنظام الالهى ، وفى هذا التجلى تكفر الكلمة - وهى صورة الله بحق - عن الكبرياء بالمذلة ، وعن العصيان بالطاعة ؛ وتستعيد الحياة بالموت المستمر ، والبراءة بتحمل عواقب الاثم . ان الصياغة الجدلية التى يقرر بها القديس بولس والقديس يوحنا مبدأ التجسد ، لهى صياغة يستجيب لها أوغسطين البيانى المحنك استجابة مباشرة .

ان « الكلمة » فى تجسدها هى « طريق »

ولقد انتقلت الى أوغسطين هذه المشكلة عن الاكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ، وقد استعان بها فى كتابه « فى فائدة الاعتقاد » ، وهو كتاب يرد به على أصدقائه المانويين الذين كانوا يعتقدون أن لديهم اجابات عن جميع الأسئلة . وقد خلس نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعينا فى ذلك بما سُمى بالكوجيتو الأوغسطينى ، وهو : « اذا كنت مخطئا ، فانا موجود » ( Si fallor, sum ) . لكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتى الذى لنا أن نسميه بمنهج الايمان المنظم ؛ فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول : « لا سبيل الى الفهم بغير الايمان » ، اشعيا الاصحاح ٧ ، ٩ الآية ٢٠ . ( كان بطبعه يفكر مستعينا بالنصوص ، وكان كلما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس ) . فالإيمان وحده هو الذى يمدنا بالأساس الذى لا بد أن يبدأ منه طلب الحكمة ، ذلك لأنه معرفة تمكننا من محبة الشيء المعروف ، وفى نفس الوقت هو جهل يكون الحب معه بمثابة الرغبة فى المعرفة ولم يبلغ بعد أن يكون استمتاعا بها ؛ ولقد كان تحول أوغسطين ( الى المسيحية ) هو استكشافه للحكمة عن طريق الايمان وبداية لاستقصائها عن طريق التعقل .

يتكشف لنا هذا المنهج على أوضح نحو فى كتاب أوغسطين « فى الثالث » . وفى هذا الكتاب نستطيع أيضا أن نقدر مدى نزعة أوغسطين الأفلاطونية وتأثيرها ، فصورة الكون عنده تقوم على أساس من الجدل الأفلاطونى ؛ فهناك العالم الخارجى والعالم الباطنى ، العالم السفلى والعالم العلوى ، المحسوس والمقول ، الجسدى والروحي . والتقدم فى طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل الى الباطن والى أعلى نحو الله فى القمة والمركز ، هو انفتاح العقل لاشراق الحقيقة التى لا تتبدل ، تلك الحقيقة التى تتخذ مكانها فى الباطن وفى العملا ومن المسور دائما أن نعاين تلك الحقيقة ، على

وهو مؤلف قد كان له أثر كبير في جعل العالم الناطق بالانجليزية على الف بفلسفة الوضعية المنطقية ؛ ولما كان الكتاب يقوم على معرفة مباشرة بجماعة فيينا ، فهو يعد من أوضح المؤلفات وأصحها التي تعرض هذا الموضوع في أية لغة من اللغات ، يضاف الى ذلك أنه يمثل من بعض النواحي تركيبا يؤلف بين الاتجاهات التجريبية في بريطانيا من ناحية وفي القارة الأوربية من ناحية أخرى . ويتفق اير مع هذه الأخيرة في رفض الميتافيزيقا وقصر الفلسفة على التحليل ، لكن تصوره للمنهج التحليلي - وهو ترجمة التعبيرات المشككة الى لغة اصطلاحية أكثر وضوحا من الناحية المنطقية - لا يختلف كثيرا عن تصور مدرسة كيمبرج . وهو يستخدم هذا المنهج على نحو يطابق اتجاه هذه المدرسة تمام التطابق ليحل العضلات التقليدية في نظرية المعرفة ؛ فالموضوعات المادية ( في نظرة ) - على سبيل المثال - ليست « مركبة » من المعطيات الحسية ، لكن العبارات التي يرد فيها ذكر الأولى ( الموضوعات المادية ) ، يمكن أن « ترد » من الوجهة المنطقية الى عبارات لا يرد فيها الا ذكر الثانية ( المعطيات الحسية ) . هذه النزعة الظاهرية اللغوية يعرضها اير باعتبارها حقيقة قد عنت من قبل لباركلي وهيوم في كتاباتهما ؛ فضلا عن الطريقة التي يتناول بها كتاب اير المذكور القضايا الأخلاقية ( باعتبارها عبارات « وجدانية » وليست قضايا تقرر الواقع ) وهي طريقة مثيرة للجدل ، فان السمة الأساسية الأخرى التي يتميز بها كلامه ( في كتابه المذكور ) هي اقتراحه أن نجعل لمبدأ التحقيق صورة أضعف من صورته المعروفة ، يكون الغرض منها استبعاد الميتافيزيقا في الوقت الذي نحفظ فيه بدلالة بعض القضايا الأخرى التي هي - فيما يعتقد - أكثر نفعا للعلم ؛ لكن اير قد تبين أن المشكلات التي عليه أن يواجهها في صياغته لمبادئه هي أضخم مما كان يتوقع ، فكان أن راجعها مع غيرها من الأمور في مقدمته للطبعة الثانية ( ١٩٤٦ ) .

العودة أمام الانسان الى « الكلمة » التي هي « الحق » ، وهي « الطريق » قدما الى المسيح المرفوع الى السماء الذي هو « الحياة » . ولا بد أن تأتي العودة من أعلى تماما كما يأتي الخلق من أعلى ، فله المبادأة في كل الأمور ؛ ومن هنا كانت تعاليم أوغسطين في الرحمة الإلهية . ولا سبيل الى تبرير الحرية الإنسانية تبريرا كاملا الا اذا سلمنا تسليما غير مشروط بأنها مستمدة من الحرية الإلهية ؛ وتبدي لنا الرحمة الإلهية في البر الإلهي « فهكذا أحب الله العالم ٠٠٠ » ، واستجابة الانسان هي استجابة بر ، ويكاد أوغسطين يقول انها طبيعية كما يكون سقوط كتلة من الحشب طبيعيا ، قال « الحب هو وئني » ( amor meus pondus meum ) . ولما كانت نظريته في الأخلاق تصدر - اذن - عن الرحمة الإلهية قبل أن تصدر عن الإرادة ، ومن علاقة الحب الشخصية قبل المبدأ المجرد ، فانها تخلو تماما من تلك النزعة التطهيرية القاسية التي كثيرا ما نسبت ليها ، والتي كانت أقرب الى أن تكون صفة مميزة لمذهب الفلاغوسية (١) ؛ ذلك المذهب الذي كان أوغسطين يحاربه بقوة .

اير ، الفرد جولز : الزميل بالاكاديمية البريطانية ( ١٩١٠ - ) ، ولد في لندن ، وتلقى تعليمه في ايتون وأكسفورد حيث شغل فيما بعد مناصب أكاديمية فكان طالب أبحاث بكلية كرايست تشيرش ، ثم زميلا بكلية وادم ، وفي الفترة من ١٩٤٦ الى ١٩٥٩ شغل كرسى جروت لفلسفة العقل والمنطق بجامعة لندن ، وفي ١٩٥٩ عين في كرسى ويكم للمنطق بأكسفورد . وقد اشتهر بأحاديثه في الإذاعة ، وظهر على شاشة الإذاعة المصورة .

أصاب اير الشهرة في سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب « اللغة والصدق والمنطق » ( ١٩٣٦ ) ،

(١) نسبته الى فلاغبيوس ( ٣٥٥ - ٤٢٥ تقريبا ) ومن

تعاليمه أن الانسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد .

( المراجع )

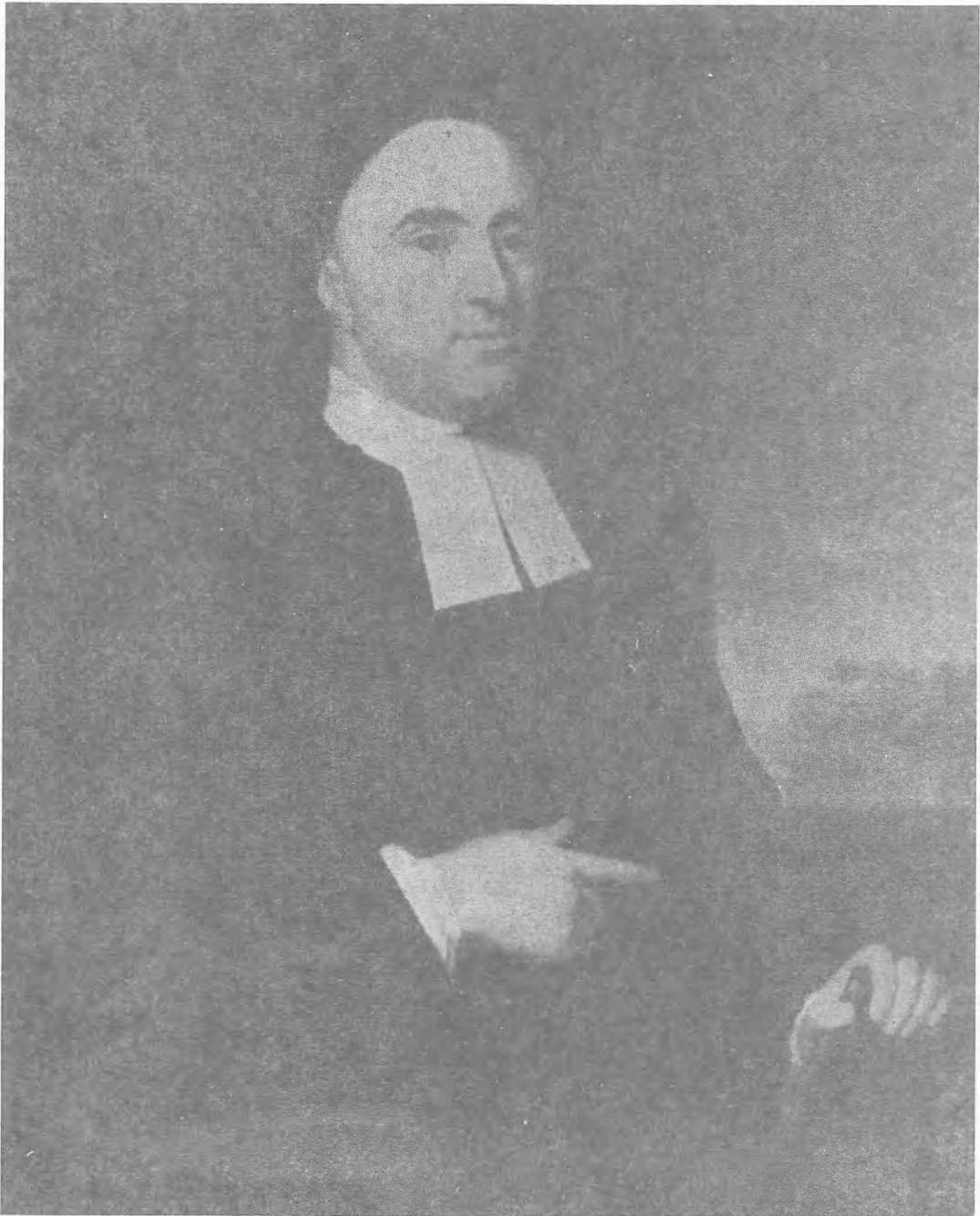


آیر، ألفرد جولز (۱۹۱۰ - ) .









بارکلی، جورج (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳).

قد عاشا في ايليا ( مستعمرة اغريقية بجنوب ايطاليا ) ، وذهبا الى أن الواقع الحقيقي لابد أن يكون واحدا غير متغير ، والى ما يقتضيه ذلك من أن عالم الحس المتكثر ليس بناء على ذلك الا وهما . وقد عد ميليسوس من ساموس الذي ازدهر حوالي ٤٤٠ ق م . ايليا كذلك لأنه قبل هذه الآراء ؛ وقد عدل ميليسوس آراء بارمنيدس بأن رأى أن الوجود لا متناه أى بلا نهاية وغير مادي ، كما أنه قد وضع حجة صريحة ضد الاحساس : فنحن ندرك باحساسنا كثرة من الأشياء الا أننا مع ذلك ندرك أيضا أن الأشياء تتغير ، وهذا مستحيل من الوجهة المنطقية بناء على المقدمات الايلية ، واذن فالادراك الحسى باطل ، واذا كانت هناك كثرة من أشياء فلا بد أن تكون من نوع الواحد الايلي ذاته . ولعل هذه النتيجة قد ساعدت لوقيوس في تصويره للذوية . وكثيرا ما عد اكسانوفان في العصور القديمة ايليا بدوره ، وذلك لما بين الهه الواحد والوجود الواحد الذي قال به بارمنيدس من تشابه سطحى ؛ لكن المنحى المنطقى الذى ينحوه استدلال بارمنيدس جد مختلف فى أساسه عن فلسفة اكسانوفان ، وهى التى ليست سوى عكس لاتجاه هوميروس نحو تشبيه الآلهة بالانسان ، بحيث لم يكن هناك بين المفكرين ( بارمنيدس واكسانوفان ) صلة وثيقة . وقد كان للايليين - ولزعيمهم بارمنيدس بصفة خاصة - تأثير عميق على تطور الفكر قبل سقراط ؛ فقد استبدلت بالواحدية المادية التى قال بها فلاسفة ملطية والواحدية التركيبية التى قال بها هرقليطس مذاهب تتصور كثرة من عناصر ثابتة فى جوهرها ، وهى مذاهب كان عليها حينئذ أن تواجه مسألة صدق الاحساس . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

## ( ب )

باركل ، جورج : ( ١٦٨٥ - ١٧٥٣ ) ، ولد

وقد خصص اير الجانب الأكبر من مؤلفاته التى ظهرت بعدئذ لتقوية موقفه فى ضوء النقد الذى وجه اليه عقب صدور كتابه . وهو فى هذه المؤلفات ما يفتأ يشن الهجوم مرة بعد مرة على نفس المشكلات المعرفية ( أى المتعلقة بنظرية المعرفة ) وبنفس الأسلحة الى حد كبير ، لكننا نلمس فيها أنه أقل استعدادا مما مضى لأن يدعى النهائية لنتائجه ؛ فما يزعمه الادراك الفطرى لنفسه من القدرة على معرفة العالم الخارجى ومعرفة الماضى ومعرفة الذات ومعرفة الأشخاص الآخرين ، وضع فى مؤلفاته هذه موضع التمحيص لا « لترد » الى أصولها أو لتفرض ، ولكن لتجلية المسوغات المنطقية التى تسوغ لنا التسليم بها .

وقد انتهى اير شيئا فشيئا من متابعتة لهذا البحث الى أن يشك فى امكان تحليل ما يقال من عبارات عن الأشياء المادية ، الى أقوال تقرر حدوث المعطيات الحسية سواء كان هذا الحدوث واقعا بالفعل أو ممكنا ؛ وانتهى به الأمر الى التخلي عن نزعتة الظاهرية . ويبدو أن خير وصف لموقفه الحالى هو أنه موقف فيلسوف ينزع بعقله منزعا تجريبيا تحليليا ؛ يتشكك فى المزاعم الشائعة التى تقال فى صالح « اللغة الجارية » ، دون أن يرتبط بأى التزام يربطه بأية مدرسة أمكن تحديدها تحديدا حاسما .

ايربان ، ولبر مارشال : ( ١٨٧٣ - ١٩٥٢ ) ، فيلسوف أمريكى وأحد المدافعين عن المذهب المثالى فى الفلسفة ؛ انصب اهتمامه الرئيسى على نظرية القيمة وعلم اللغات ، وأهم مؤلفاته هى ما يأتى : « نظرية القيمة » ( ١٩٠٩ ) ، « العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة » ( ١٩٢٩ ) ، « أسس علم الأخلاق » ( ١٩٣٠ ) ، « اللغة والحقيقة » ( ١٩٣٩ ) ، « ما وراء الواقعية والمثالية » ( ١٩٤٩ ) .

الايليون : الايلي هو الاسم الذى أطلق على الفيلسوف بارمنيدس وتابعه زينون ، وهما

تسود وطنه ؛ وقد بقى باركلي فى الخارج ما يقرب من ثلاثة أعوام منتظرا أن تدفع اليه المنحة ، لكن رئيس الوزراء « والبول » أعلن فى عام ١٧٣١ أن الحكومة لن تحقق له آماله ؛ وما زال البيت الذى بناه باركلي وأقام فيه بنيوبورت فى رود آيلاند ( فى الولايات المتحدة ) قائما حتى وقتنا الحاضر .

كتب باركلي مؤلفاته التى يرجع اليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شابا فى مقتبل العمر ؛ فهو فى الوقت الذى زار فيه انجلترا لأول مرة سنة ١٧١٣ - وكان حينئذ فى الثامنة والعشرين من عمره - كان قد نشر بالفعل كتابه « محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية » ( ١٧٠٩ ) ، وكتابه « أصول المعرفة البشرية » ( ١٧١٠ ) ؛ كما نشر فى ذلك العام نفسه (عام زيارته لانجلترا) كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » . وهو فى كتبه المتأخرة لم يصف من الجديد الا القليل الى دفاعه عن آرائه التى اعتنقها فى ذلك الوقت المبكر وتفسيره لها وتقويمها فى بعض مواضع قليلة الأهمية ؛ بل الواقع أنه - كما يتضح لنا من رسائله - ظل لفترات طويلة من حياته المتأخرة لا يشغل فكره بالفلسفة على الإطلاق ؛ فهو من هذه الناحية يختلف على نحو يستوقف النظر عن لوك ، الذى لم يظهر مؤلفه الرئيسى الا حينما قارب الستين من عمره . والواقع أن باركلي الفتى الذى تعرف على كتابات لوك فى وقت مبكر من عمره يميل عادة الى أن يشير الى أفكار لوك على أنها أفكار شيخ طاعن فى السن ، وعلى أنها فى حقيقة الأمر مثيرة للاعجاب اذ تصدر عن رجل تقدمت به السن على هذا النحو .

ان باركلي ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر ، بل الواقع أنه ظاهرة فريدة فى تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان فى تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا نسقات ميتافيزيقية تتسم بالجرأة والشمول وبالغرابة فى كثير من الأحيان ، وقد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة - وخاصة

فى أيرلندا بمنطقة كيلكنى . كان أجداده من الانجليز البروتستانت ، لكن باركلي قضى سنه المبكرة وسنيه المتأخرة بأكملها فى أيرلندا ، وهو وان كان قد قضى حياته تابعا للمذهب الانجليكاني ، الا أنه يبدو كما لو كان يعد نفسه أيرلنديا بصفة قاطعة . تلقى باركلي تعليما ممتازا بكلية كيلكنى أولا ، ثم ابتداء من عام ١٧٠٠ بكلية ترينتى بدبلن حيث عين فيما بعد زميلا لعدة سنوات . رسم قسا فى سنة ١٧٠٧ ، وصار نائبا لأسقف درى ثم أسقف كلوين بعد ذلك بعشر سنوات ؛ تزوج فى عام ١٧٢٨ ، وتوفى فى عام ١٧٥٣ بينما كان يشرف على الحاق ابنه بكلية كرايست تشيرش بأكسفورد ، وقبره موجود بالكاتدرائية هناك .

وحياة باركلي جديرة بالاهتمام بفض النظر عن كتاباته الفلسفية ، وترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص الى تلك المحاولة الغريبة التى قام بها فى أواسط عمره لاقامة جامعة فى برمودا ؛ وكان الغرض الخاص من هذا المشروع هو التبشير . ولم يكن باركلي يرجو أن يجتذب الى كليته أولئك الذين نزحوا الى المستعمرات الأمريكية وأقاموا بها فحسب ، لكنه كان يرجو كذلك أن يجتذب اليها بعض الأهالى الأصليين من الهنود ، وهناك يدربون ليصيروا قساوسة للدين ورسلا للثقافة . ولقد استطاع باركلي - الذى كان على جانب كبير من النشاط والقدرة على الاقتناع والجاذبية الفطرية - أن يحرز تأييدا شعبيا ورسما كبيرا لمشروعه ، وحصل على ترخيص بانشاء الجامعة وعلى مبلغ طائل من المال عن طريق التبرعات الخاصة وعلى وعد من البرلمان باعانة حكومية من الأموال العامة . لكن مشروعه كان فى الواقع غير قابل للتنفيذ ، وقد تبين الناس ذلك فى نهاية الأمر ؛ فبرمودا - وهذا ما لم يدركه باركلي على نحو واضح - جد بعيدة عن القارة الأمريكية بحيث لا تصلح موقعا ملائما لتحقيق أغراضه . وبعد أن رحل الى أمريكا فى عام ١٧٢٨ ، أخذت عوامل التردد والشكوك

عقول - أى « جواهر غير مادية » - كما أن لها أبدانا ؛ وعند حدوث هذا التأثير يؤدي التنبيه الميكانيكى للحواس والمخ الى نشوء « الأفكار » فى العقل ، وهذه الأفكار هى فى حقيقة الأمر ما يعيه المشاهد من أشياء . وهذه الأفكار تمثل من بعض الجوانب طبيعة « العالم الخارجى » تمثيلا صادقا ، لكنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من جوانب أخرى ؛ فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها من مقابلات واقعية تطابقها فى العالم ، فما هى الاحالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة . لكن سرعان ما انتهى الأمر بباركلى الى أن ينظر الى هذه الصورة للعالم على أنها صورة مثيرة للسخرية وخطرة ومنفرة فى وقت واحد ؛ فهى مثيرة للسخرية - فيما اعتقد - لأنها كانت تؤدى على نحو بين الى نزعة تشككية جامحة تعارض مع الإدراك الفطرى السليم ، اذ كيف يمكن لمشاهد لا يعى شيئا غير أفكاره أن يعرف « أى شئ » عن « العالم الخارجى » الذى قال به لوك ؟ على أن لوك نفسه قد قرر - وفى هذا مافيه من بطلان - أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرية وليس سمة واقعية من سمات العالم ؛ لكن كيف أتبع له أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على نحو صحيح - من أية ناحية من النواحي - على طبيعة العالم كما هى بالفعل ؟ فما غلى الفيلسوف المتشكك الا أن يشير الى احتمال أن تكون أفكارنا مضللة - لا من بعض النواحي فحسب ، ولكن من جميع النواحي - فيما يتعلق بطبيعة الأشياء . وأنه لمن الواضح أن لوك لا يستطيع عندئذ أن يواجه مثل هذا الرأى ؛ وبهذا يكون لوك قد أسلم نفسه الى ذلك الرأى المثير للسخرية القائل بأن الأشياء - اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - قد تكون فى العالم ( الخارجى ) مبيانة تمام المبيانة لما نظنه فيها ، ولعل هذه الأشياء - اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » - غير موجودة ؛ ولا شك أن هذا الرأى منفر لآى انسان ذى عقل سليم .

فى المآثور الفلسفى الانجليزى - ممن انصرفوا الى توضيح « الإدراك الفطرى السليم » والدفاع عنه ، ثم كان هنالك من المفكرين من كرسوا جهودهم للدفاع عن الايمان الدينى ؛ لكن باركلى يتفرد بمآثرة فذة هى انه استطاع - ببراعة ومهارة مثيرة للدهشة - أن يضطلع بجميع هذه المهام فى وقت واحد . وكانت هذه المآثرة على توائم كامل مع مزاجه الذى كان يجمع بين ميل الى النسق الميتافيزيقى الطامح ومعتقدات دينية قوية واحترام راسخ للإدراك العادى السليم ، لكنه لم يستطع أن يصوغ نظرياته بحيث تمنحه الرضى العقلى أيضا الا بفضل نفاذ بصيرته وقوة ذهنه ؛ الا أن تأليفه بين هذه المهام التى تتضارب عادة تأليف غير وطيد البنيان بغير شك ، وقليل من قرائه هم الذين استطاعوا أن يتابعوه فى هذا التأليف . ولقد نظر اليه الناس فى بادئ الأمر - وهذا ما أصابه بالكدر الشديد - على أنه « مجرد » فيلسوف ميتافيزيقى جامع الخيال ، لكنه وجد فيما بعد من يدافعون عنه بين حين وآخر باعتباره « مجرد » نصير « للإدراك الفطرى السليم » ؛ لكننا اذا أردنا أن ندرك نظرياته بكل مافيه من قوة ، فلزام علينا أن نتبين كيف امتزجت فى هذه النظريات ثلاثة جوانب متباينة .

اننا نستطيع أن نفهم موقف باركلى على خير وجهه اذا نحن قارناه بموقف لوك ، والواقع أن هذه الحطة انما تتابع مجرى موقفه ذاك فى تصوره التاريخى بالفعل ؛ فلقد كانت صورة العالم كما وجدها باركلى لدى لوك حينما كان يقرؤه طالبا كما يلى تقريبا : العالم فى حقيقته - وفقا للوك - نظام ميكانيكى من اجسام فى المكان؛ فهو عالم «مصنوع» فى حقيقة الأمر من المادة، والأجسام المادية لا تتصف فعلا الا بتلك الصفات التى يستلزمها الطابع الميكانيكى لسلوكها - أى أنها تتصف « بالصلابة ، والشكل ، والامتداد ، والحركة او السكون ، والعدد » . وتؤثر هذه الأجسام - من بين ما تؤثر فيه - على حواس الكائنات البشرية التى لها

لكن يضاف الى ذلك أن مذهب لوك كان - فيما يعتقد باركلي - خطرا غاية الخطورة ؛ فهو الى جانب كونه يقدم تبريرا عاما للنزعة الشكية يميل الى المادية والاحلاد ، وهو بذلك يميل - فى رأى باركلي - الى تقويض الأخلاق . فقد أدخل لوك الله فى مذهبه باعتباره مصمما وخالقا ومحركا « ملكة » العالم الكبرى ، ولكن كيف يمكنه أن يثبت أن المادة ذاتها ليست أزلية ؟ واذا كانت المادة كذلك ، أفلا يجعل مذهبه من الممكن - بل ومما يتفق مع العقل - انكار وجود الله كلية ؟ زد على ذلك أن لوك نفسه قد ذهب الى أن الوعى ينتمى الى « الجواهر غير المادية » وهى التى كان لوك يود بغير شك أن يعدها انفسا خالدة ؛ لكنه اعترف بأن ليس فى مقدوره أن يدحض ذلك الرأى المضاد القائل بأن الوعى قد لا يكون سوى خاصية من خواص المادة ، وبأنه - بناء على ذلك - متوقف فى وجوده على دوام بعض الشروط الفيزيقية المادية . وهكذا كانت نظريته عرضة الى حد ما لأن تبيح - ان لم تكن تشجع بالفعل - انكار وجود الله وخلود الروح ، وبهذا الانكار ينهار الدين فى رأى باركلي وتنهار معه الأخلاق .

ومن الواضح أخيرا - وان يكن باركلي قد قرر هذا فى عبارة أقل صراحة - أن الفكرة القائلة بأن « العالم » مكنة ضخمة كانت تخرج صدره وتنفره ؛ وكانت تلكم المجازات التى يبتهج بها لوك عن الساعات والمكنات والمعجلات والزنبركات تبعث التقرز فى نفس باركلي الى أقصى الحدود . فقد كان يشعر أن العالم « لا يمكن » أن يكون على هذا النحو حقا - وخاصة اذا كان اعتقادنا أنه كذلك يقتضى أن نقرر أن مظهره الفعلى خادع لنا - « فجمال الخليفة كما تراه العين » ليس فى واقع الأمر سوى « وهج وهى زائف » ، فلماذا ننكر شهادة حواسنا لا لشيء الا لنعقد أن العالم منفر الى هذا الحد ؟

يمكننا بعد ذلك أن ننظر كيف واجه باركلي اعتراضين خطيرين ، أولهما هو الاعتراض التالى :

يشبه الالهام - ما بدا له على أنه وسيلة جريئة ولكنها بسيطة بديعة لاستئصال كل تلك الفظائع والأباطيل دفعة واحدة ؛ فما كان الأمر يقتضى منه الا أن « ينكر وجود المادة » . اذ ماذا عساها تكون النتائج التى تترتب على ذلك ؟ أولا ؛ لن يكون لهذا الانكار أدنى تأثير على مجرى خبرتنا اليومية كما تحدث بالفعل ، فنحن باعتراف لوك نفسه لا نعى قط فى واقع الأمر سوى أفكارنا ، واذن فانكار وجود « الأشياء الخارجية » التى يزعمها لوك ، تلك الأجسام المادية ، لا يستتبع انكار أى شيء مما قد دخل فى خبرتنا . وهو فى واقع الأمر يدع آراء غير المتفلسفين من الناس على حالها دون أن يمسه بسوء ؛ لكن هذا لا يكفى ، اذ ينبغى أن يضع هذا الانكار نهاية لتساؤل المتشككين ، لأن لوك قد اضطر الى أن يسلم للمتشككين بأن أفكارنا قد تضللتنا فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وما اضطره الى هذا سوى أنه نظر الى الأشياء باعتبارها شيئا آخر « غير » أفكارنا . أما اذا اتخذنا وجهة أخرى للنظر ، فرأينا أن الأشياء - أى موضوعات الخبرة العادية - ليست الا « مجموعات من الأفكار » ، فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزعم أن الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا ، بل وسيستحيل على نحو أقطع من ذلك أن نزعم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك ؛ ذلك لأن البرتقالة اذا لم تكن جسما ماديا « خارجيا » بل مجموعة من الأفكار ، فبوسعى فى هذه الحالة أن أكون - كما يكون فى الواقع أى انسان ذى عقل سليم بطبيعة الحال - على يقين من أن البرتقالة موجودة وأنها تتصف حقا بما أجده فيها من لون ومذاق وملس وغير ؛ اذ يبدو أن الشكوك لا يمكن أن تنشأ بصدد أمر بسيط كهذا الا نتيجة لتقريرنا الذى لا داعى له بأن الأشياء موجودة « بمعزل » عما لدينا من أفكار عنها وبالإضافة الى هذه الأفكار .

من هنا عن لباركلي - وقد خطر له هذا فيما

صحيحة فهي « تصدق » على عالم خبرتنا من حيث انها تمكننا من أن نتنبأ بمجرى ذلك العالم وأن نتحكم فيه كذلك الى حد ما ، لكن مهمة هذه القوانين لا تزيد على مهمة الوسائل التنبؤية ؛ فنظرية التكوين الجسيمي للمادة - مثلا - تمكننا من التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية ، وهو الذى يمكننا باستخدامه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر ، ولكن ليس هناك ما يدعوننا الى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقول بها النظرية موجودة بالفعل ؛ ان افتراضنا أن هناك جسيمات من هذا القبيل ليس الا افتراضا مفيدا من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك بافتراضه طالما ثبتت لنا فائدته ، لكن لا ينبغي لنا أن نعده حقيقة تقرر الواقع تقريرا حرفيا . واذن فليس هناك ما يخشى منه على متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلى ، وليس على العالم الا أن يعترف بأنه لا يبحث فى « طبيعة الأشياء » وانما يعمل على اتقان صياغة الوسائل التنبؤية .

ينبغي أن نذكر هنا أيضا أن باركلى قد خصص مقدمة كتابه « الأصول » لبحث فى اللغة ، لأنه كان يعتقد أن أخطاء المفكرين السابقين وخاصة لوك انما ترجع فى جانب من جوانبها الى الغموض اللغوى ؛ وفى ذلك الفصل يفسر باركلى تعبيرات لوك الغامضة تفسيرا أقرب الى التجنى ، اذ يفسرها دائما بأبعد معانيها عن القبول وأكثرها تعرضا للتجريح . لكن اصراره على أن ماهية اللغة تكمن فى استخدامها ، وعلى وجوب فهم التعبيرات اللغوية فهما مستمدا من استخدامها بالفعل فى سياقات محددة، يجعل هذا الفصل من أصل وأشد اضافاته فى ميدان الفلسفة تأثيرا .

ويمكننا أن نذكر مؤلفين من مؤلفات باركلى الأخيرة بايجاز ؛ فكتابه « السيفرون » ( أو الفيلسوف الصغير ) مؤلف مطول اتخذ شكل المحاوره وفيه ينصر باركلى مبادئ الأورثوذكسية الأنجليكانية ضد شتى الأنماط التى كانت شائعة

أفلا ينبغي أن نسلم بأن أفكارنا « عللا » ؟ فنحن لا نحدث أفكارنا بأنفسنا بأى حال من الأحوال ، ومن الواضح أن أفكارنا ترد الينا من مصدر مستقل عنا ، وماذا عساه أن يكون هذا المصدر ان لم يكن هو « الأشياء الخارجية » فى نظرية لوك ؟ هنا يسلم باركلى بأن أفكارنا عللا ، ولكن النظر اليها باعتبارها مسببة على نحو ما كان يعتقد لوك - فيما يرى باركلى - هو أمر لا داعى له ومستحيل على حد سواء ؛ لا داعى له لأننا نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة التى تحدث أفكارنا ، فنستطيع أن نفترض أن الأفكار ترد الى عقولنا على النحو الذى ترد به بترتيبها واطرادها المثيرين للعجاب ، أقول انها ترد هكذا بإرادة الله مباشرة ؛ والواقع أنه من المستحيل - فيما يرى باركلى - أن تكون الأفكار مسببة على نحو آخر ، لأن « التسبيب » معناه « أن تفعل » ، وليس هناك ما هو فعال حقا سوى « ارادة » كائن عاقل .

لكن قد يعترض ثانيا بأنه اذا أنكرنا وجود « المادة » فماذا يكون مصير الفيزيكا ؟ واضح أنه محال أن نرفض مكتشفات نيوتن وزملائه باعتبارها مجرد أوهام ، لكن المادة فى صورة الجزئيات أو « الجسيمات » هى على وجه التحديد تلك المادة التى كشفوا وأثبتوا لها ذلك العدد الكبير من الخواص ؛ فماذا يتبقى لقوانين الفيزيكا من موضوعات تصدق عليها اذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية ؟

كانت التأملات الأولى لباركلى فيما يتعلق بهذا الاعتراض أقرب الى المراوغة ، لكنه فيما بعد - وخاصة فى كتابه « فى الحركة » الذى نشر فى عام ١٧٢١ - ابتكر اجابة بارعة براعة تستوقف النظر وان كانت تتخذ اتجاهها مضادا لهوى العصر على نحو لا يرجى لها معه قبول . فلقد سبق باركلى كثيرا من فلاسفة العلم المعاصرين الى أفكارهم حينما أجاب بأن النظريات العلمية لا تصدق على أى شىء على الاطلاق ؛ نعم لا شك أنها اذا كانت

النظريات الفيزيقية ليست غير امتداد للملاحظة العادية، وأنها تطلعننا على حقائق من نفس النوع الذي تطلعننا عليه الخبرة العادية . أما اليوم فقد أصبح من العسير أن نعتقد ذلك ؛ لكن لعل الناس قد شعروا - وكانوا محقين كل الحق فيما يتصل بحالة باركلي بالذات - أن انكار ذلك هو بمثابة محاولة مقنعة لتقويض مكانة عالم الفيزيقا ؛ وليس هناك أدنى ريب في أن باركلي كان يقصد الى ذلك، لكن كان من سوء حظه أنه نفر من « النظرة العلمية الى العالم » حينما كانت هذه النظرة في أوج سطوتها .

أما طالب الفلسفة العادي الذي يدرس باركلي في الوقت الحاضر ، فأغلب الظن أنه يعد باركلي رائدا لمذهب الظواهر . ومن المؤكد أن من بين جوانب فلسفته اعتقاده أن الأشياء المادية ليست سوى - أو يمكن أن ترد أو تحلل الى - فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره ، أو من المعطيات الحسية على حد تعبير من جاءوا بعده ؛ زد على ذلك أن هذه الفكرة كانت هي الرد الكلاسي على نظريات الإدراك « غير المباشر » كما شرحها لوك في صورتها الكلاسيكية . الا أننا لا ينبغي أن ننسى أن باركلي - على خلاف المحدثين الذين جاءوا بعده - لم يكن ينصرف الى تحليل فلسفي محايد بارد ، فقد كانت نزعته الظاهرية بين يديه دعوى أونطولوجية في أساسها ، ذلك أنه كان يود عن رغبة أصيلة أن ينكر وجود المادة وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقا . والحقيقة أنه كان سعيدا بأن يؤمن بأن الرأي العادي يمكن أن يحلل على ذلك النحو بحيث يتفق مع نظريته الأونطولوجية ، واعتقد أنهما ( أى الرأي العادي ونظريته الأونطولوجية ) « ينبغي » أن يفهما على أنهما متفقان . الا أنه كان على وعى بأنه ميتافيزيقي وليس مجرد فيلسوف تحليلي، وكان يقصد عامدا الى أن يكون كذلك ؛ على خلاف لوك الذي كاد ألا يفطن الى أنه فيلسوف ميتافيزيقي وليس مجرد فيلسوف تحليلي .

من « التفكير الحر » ومذهب المؤلّهة . لكن يعيب الكتاب على الرغم مما فيه من براعة ما يعيب العرف ( الدينى ) من اصطناع ، وليس له من أهمية كبيرة فى الوقت الحاضر بعد أن ماتت المنازعات التى دعت الى تأليفه . أما مؤلف باركلي الأخير فقد كان كتاب « سيريس » وهو مؤلف غريب الى حد بعيد ، وفيه نجد عرضا لجانب من آرائه المبكرة يتخبط فيه باركلي على نحو غير مألوف ، وهو عرض ثقيل غاية الثقل مصطبغ بصبغة التأمل ينتهى به الى بحث فى فضائل ماء القطران ، وهو دواء عمل باركلي على شيوخ استعماله ، وجاهد فى سنواته الأخيرة على ترويجه بحماسة غريبة .

وقد قضت مؤلفات باركلي الرئيسية وقتا طويلا قبل أن تحدث أى تأثير فى الفلسفة ، على الرغم من أن كتابه الأول فى الرؤية ، ذلك الكتاب ذو المجال المحدود ، قد نال حظا لا بأس به من الشهرة . وقد كانت انتقاداته للوك قوية فى أغلب الأحوال ولقيت استقبالا حسنا ، وكان انتقاله الى ميده الحاص العجيب القائل بعالم غير مادي متمركز حول الله ، عالم « وجوده » هو كونه « مدركا » (هو عالم موجود لأنه مدرك) ، وفيه يتصور باركلي الكائنات البشرية فى حوار مباشر مع العقل الالهى - أقول كان هذا الانتقال انتصارا يتصف بالبراعة على أقل تقدير . لكن هذا المبدأ كان من الخروج على المألوف بحيث لم يؤخذ مأخذ الجد ؛ فكون باركلي قد استطاع - بقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة الفعلية - أن يصور مبداه على أنه مطابق لآراء العامة المألوفة لم يكن كافيا - كما شعر الناس بحق - لأن يجعل مبداه هو نفسه رأى العامة بالفعل . فلم يرحب بباركلي باعتباره نصير الإدراك الفطرى السليم ؛ بل ان نقده للوك قد فقد كثيرا من تأثيره لأنه بدا وكأنه يؤدى على نحو مباشر الى موقف أمعن فى الخطأ من موقف لوك . أما فلسفة العلم عنده فقد كانت عندئذ أقل قبولا بكثير مما كان يقدر لها لو أنها عرضت فى أيامنا هذه ؛ فقد كان من المسلم به تسليما عاما فى ذلك الوقت أن







بتلر، جوزيف (۱۶۹۲ - ۱۷۵۲).

يبدو يؤدي الى أنه لا يمكن أن يكون ثمة تفريق في العالم الواقعي (لأنه اذا أمكن تمييز ا من ب فعندئذ لا تكون ا هي ب وهذا مستحيل في منطق بارمنيدس ) ، وعلى ذلك فان الحقيقة « التي هي الوجود » يجب أن تكون واحدة متجانسة غير قابلة للانقسام باقية على الدوام ساكنة لا تتحرك . ولما كانت سكونية الوجود تستلزم بالضرورة - في تلك المرحلة التاريخية - أن يكون الوجود جرما مشخصا ، فانه يكون متناهيا من حيث المكان مثله في ذلك مثل « جسم كرى تام الاستدارة » . هذا وربما كانت بعض أدلة بارمنيدس ضد اللاوجود قد وجهت بصفة خاصة الى ثنائية فيثاغورس ؛ لكنه هو نفسه في القسم الثاني من القصيدة المؤلف من شذرات والذي يعرض « ظنون الكائنات الفانية» عرضا صريحا، وهو قسم «يخدع» ( قارئه ) ، أقول انه هو نفسه في هذا القسم قد أوجز فلسفة كونية مؤداها أن العالم يتركب من جوهرين أو من « صورتين » متضادتين هما النار واللبل ؛ ولا بد أن قد كان في هذا القسم عرض مفصل وأنه كان يشتمل على تفسير للفكر والمعرفة، ( وهي نتاج ينتج عن الافراط في أحد الضدين - الحار أو البارد - في ذلكما الشطرين « النار واللبل » ) كما كان يشتمل على تفسير للفلك مما ينطوي على نقاط مشتركة مع فلسفة أنكسيمندريس والغرض من هذا الطريق « طريق الظاهر » غامض ؛ وربما شعر بارمنيدس أن تصوره الصحيح للوجود كان من الصرامة بحيث لا تحتمل الحياة العملية ولا عامة الناس ، فقصد الى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليقه بزوج واحد من الأضداد الحسية الظاهرة دون ادخال ما يسمونه ببادئ الوجود الحق مثل المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين .

بتلر ، جوزيف : ( ١٦٩٢ - ١٧٥٢ ) ، أسقف ؛ يشغل مكانة لا تنقضى أهميتها في الفلسفة الأخلاقية الانجليزية وفي فلسفة الدين الانجليزية . تفكيره الأخلاقي متضمن بصفة خاصة في « مواظمه

لقد لاحظنا فيما تقدم أن المحاولة البارعة التي أراد بها باركلي توحيد الميتافيزيقا مع الادراك الفطري السليم قد انتهت الى نتيجة فلسفية مزعجة ، ولعل مرجع هذا الى استخدامه كلمة « فكرة » على ذلك النحو الذي أخذه عن لوك . فاستخدام باركلي لهذه الكلمة ( كاستخدام لوك لها ) ليس يتصف بازدواج المعنى بقدر ما هو استخدام غير محدد تحديدا كافيا ؛ فهو حينما يود أن يبرز جانب الادراك الفطري السليم في مذهبه يؤكد أنه يعنى بكلمة « فكرة » « الأشياء » التي ندركها بالحواس ، لكنه حينما يتحدث باعتباره فيلسوفا أنطولوجيا فيقرر أن « وجود » الشيء هو كونه « مدركا » وأن المادة غير موجودة فهو عندئذ يؤكد أن الأفكار لا توجد « الا في العقل » . من هنا يبدو أننا لو محصنا استخدامه لهذه الكلمة على نحو أدق وأضفينا عليها مزيدا من التحديد ، لما فقدت نظريته كثيرا من معقوليتها بقدر ما يصبح من المحال تقريبا بسطها ؛ فهي مزعجة بقدر ما هي قائمة على أساس مائع في هذه النقطة الرئيسية .

بارمنيدس : فيلسوف يوناني من اليا في جنوبي ايطاليا ، ولد حوالي عام ٥١٥ قبل الميلاد . نظم قصيدة فلسفية بقيت منها شذرات هامة ، وهي تتألف من مقدمة وقسمين: أما المقدمة فتصنف بارمنيدس وهو يلتقي بالهة توحى له بالحق الذي نراه مجملا في الجزء الأول من القصيدة ؛ فمن بين الطريقين الممكنين للبحث ، ما هو موجود وما ليس بموجود ، لا يجوز الأخذ الا بأولهما « ذلك لأنك لا تعرف ما ليس بموجود - لأن هذا مستحيل - كلا ولا يمكنك أن تعبر عنه » . وهكذا أدرك بارمنيدس أن فعل الكينونة السالب الذي أشير به الى الوجود الخارجي كان تصورا مصطنعا ؛ لكن عجزه عن التمييز بين فعل الكينونة حين يكون رابطة بين الموضوع والمحمول وبينه حين يكون مشيرا الى وجود خارجي ، قد أضله حتى جعله ينكر امكان أن يكون فعل الكينونة في صورة السلب حين يكون رابطة في القضية الحتمية . وهذا فيما

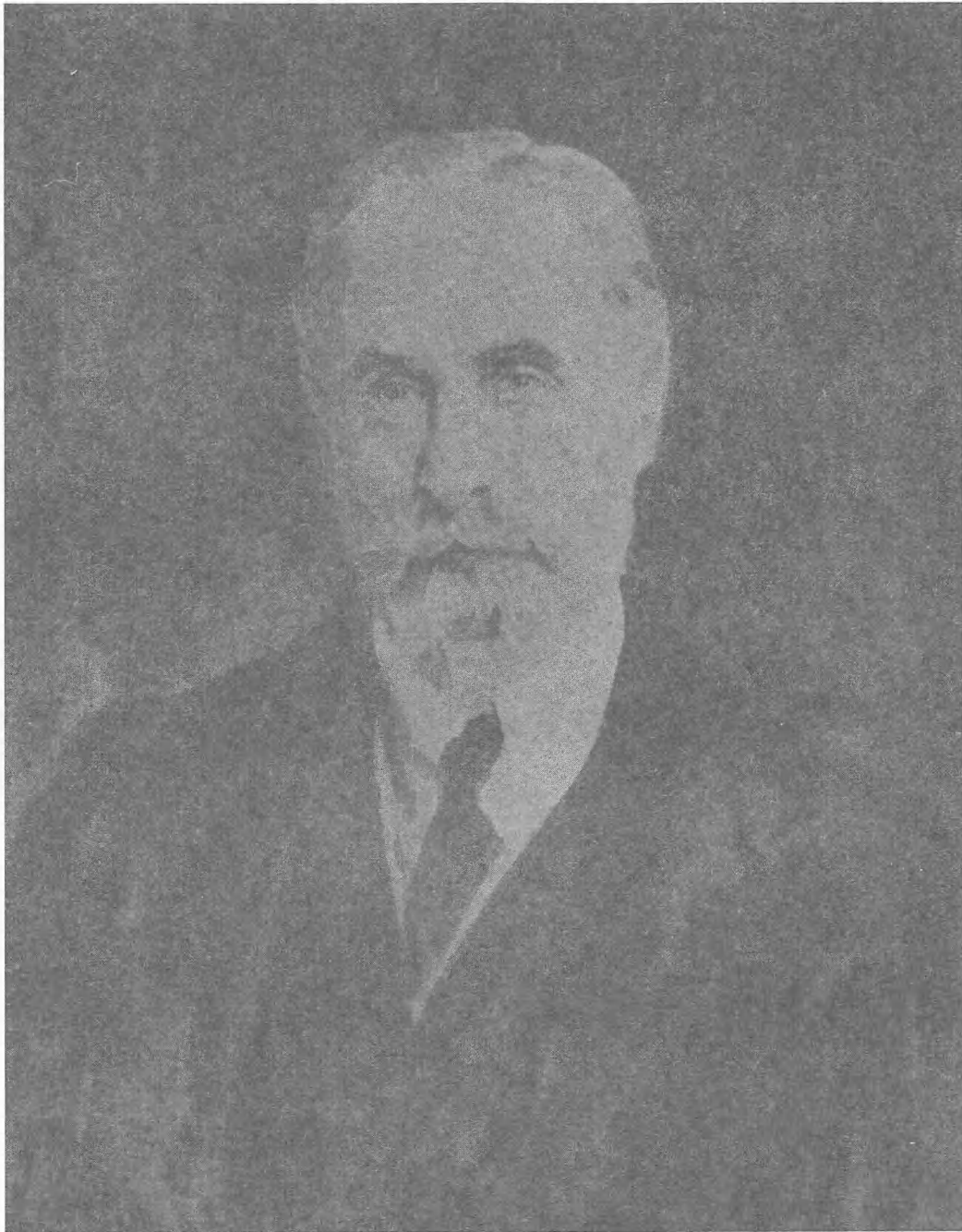
التحليلات البارعة التي يتألف منها مذهبه في علم النفس الأخلاقي ، وهي تحليلات لأفكار من قبيل الصفح والحنق وخداع النفس والرحمة ، ومن بين هذه التحليلات الموقفة بصفة خاصة حججه التي يوجهها ضد التفسير الأناني الذي قدمه هوبز للشفقة .

وقد قصد بتلر بكتابه « مثال الدين » أن يكون ردا على مذهب المؤلّهة ؛ فقد ذهب المؤلهون الى أن الدين الطبيعي والدين العقلي ينحون من كثير من المشكلات العسية الضخمة التي تحيط بدين قائم على وحى مزعوم ، أما بتلر فقد ذهب الى أن ثمة مشكلات مماثلة تتعلق بكل المبدانين ، وان لم تكن هذه المشكلات قاضية ببطان أيهما . كتب بتلر يقول : « القصد من الرسالة التالية هو أن أثبت أن تلك الجوانب من القانون الأخلاقي والمسيحي التي يعترض عليها ٠٠٠ مماثلة لما يصادفنا في دستور الطبيعة وفي مجراها أو في فكرة العناية الالهية ، وأن نفس الاعتراضات التي تقال ضد الأول لا تختلف عن الاعتراضات التي يمكن أن تقال وبفلسفة القدر من الانصاف ضد الثاني ، حيث نتبين أن هذه الاعتراضات هي في واقع الأمر غير قاطعة ٠٠٠ » . فبتلر - كما يوحى هذا النص - لا يزعم اليقين القبلي لدفاعه ( عن دين الوحي ) ، ولكنه يزعم له قدرا من الاحتمال كافيًا - فيما يعتقد - لوفاء بحق الايمان .

برادلي، فرنسيس هوبرت: (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، فيلسوف انجليزي ؛ لما كان زميلا باحثا بكلية ميرتون ، فقد قضى فترة نضجه بأكملها في أكسفورد ؛ وكان يعاني ضعفا في صحته ، وهو بطبيعته انعزالي منطو على نفسه . وقد كرس نفسه تكريسا كاملا للتفكير وللتأليف الفلسفي ؛ وكتب مؤلفاته بأسلوب متائق حاد ذي قوة وحيوية قل أن تجد لها نظيرا في الفلسفة الانجليزية .

تأثر في شبابه بهيجل وبمن تابعه من

الخمسة عشر « ( ١٧٢٦ ) وفي كتابه « رسالة في طبيعة الفضيلة » ، أما فلسفته الدينية فيتضمنها كتابه « مثال الدين » ( ١٧٣٦ ) الذي كانت « رسالته » ملحقا له . هذان الجانبان من تفكير بتلر مترابطان فيما بينهما على أوثق نحو ممكن ، لأن الضمير ليس هو الفكرة الأساسية في أخلاقه فحسب ، لكنه كذلك يكشف لنا كشافا عميق الوقع عن وجود الله وطبيعته . والفضيلة في رأى بتلر طبيعية في الانسان ، والرذيلة انتهاك لطبيعتنا اذ هي نوع من تشويه الذات . والطبيعة الانسانية بناء معقد يشبهه بتلر بساعة ذات أجزاء متشابهة تتعاون معا ، وبدستور سياسي ، وبجسم له مقوماته من الأعضاء ؛ والتحقق الكامل لهذه الطبيعة (وبلوغ الفضيلة) يقتضى اخضاع مختلف عناصرها للضمير حسب تدرج مراتبها ؛ فنوازع الجوع والعطش والاشتهاء بجميع أنواعه هي قاعدة هذا التدرج كما يتصوره بتلر . هذه المجموعة من « الشهوات الجزئية » يهذبها ويتحكم فيها الجود - وهو الاهتمام بخير الآخرين - كما يهذبها ويتحكم فيها حب النفس الذي لا ينظر اليه بتلر على أنه الانغماس في الشهوات ولكن على أنه ضبط الشهوات وسياستها في ضوء سعادة المرء ككل وعلى طول المدى ؛ ذلك أن بتلر قد أنكر أن يكون حب الذات والجود مبدئين متضادين فيما بينهما ، فالواقع أن ما تملئانه من خطط للسلوك تميل الى التوافق فيما بينها ، وهو تطابق يحدث في أغلب الأحوال في هذا العالم ، ويحدث على نحو كامل في العالم الآخر . والضمير في صميمه مبدأ مفكر عاقل ، فهو يرفض أن يرد جميع الواجبات الى واجب أعلى مزعوم كاحداث السعادة العامة ؛ فواجباتنا متعددة ، والله وحده بما له من نظرة محيطية بكل شيء شاملة لكل شيء هو الذي يمكنه أن يتولى تحقيق أكبر نفع ممكن لنا . وثمة قدر من اللادرية يسرى في تفكير بتلر مرده الى شعوره القوى بجهل الانسان ( « الموعظة الخامسة عشر » مخصصة لهذا الموضوع ) ؛ لكن لعل أجدر سمات فكره الأخلاقي بالبقاء هي ذلك العدد الكبير من



برادلی، فرنسیس هربرت (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴).



المناطقة الألمان ، لكن فلسفته جاءت متفردة لا تنتمي  
إلا إليه وحده .

ينقد برادلي في كتابه الأول « دراسات  
أخلاقية » النظريات المنفعية من وجهة نظر هيكلية  
ويضع نظرية لتحقيق الذات ، وهي نظرية هيكلية  
أيضا في خطوطها العريضة ؛ فالنفس تحقق ذاتها  
في حالة كونها عضوا واعيها بذاته في نطاق الدولة  
( التي ينظر إليها برادلي باعتبارها وحدة عضوية  
مؤلفة من كائنات روحية ) ، ولا تتحقق في تهذيب  
ذاتها بمعزل عن الآخرين . والواقع أن المقالة التي  
وردت في هذا الكتاب بعنوان « منزلتي وما تقتضيه  
من واجبات » هي أفضل عرض موجز في الانجليزية  
للتصور الهيكل للآخلاق ؛ لكن برادلي في المقالة  
التالية بعنوان « الأخلاق المثالية » يجاوز هذه  
الأفكار الهيكلية ، أفكار الوحدة العقلية والحق  
الأخلاقي كما يتمثلان على نحو فائق في القانون  
والدولة ؛ فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق  
والفلسفة ذاتها هي غايات تقصد لذاتها ومجالات  
تتحقق فيها الذات بمعزل عن الحدود القومية  
والولاء المدني ، والأخلاق ذاتها في نهاية الأمر غير  
معقولة ( بذاتها ) وناقصة بحكم طبيعتها الباطنة  
فيها ، وهي لا تبلغ اكتمالها إلا بالانتقال إلى الدين .

ثم وضع برادلي بعد ذلك في كتابه « أصول  
المنطق » استعراضا كاملا للصور المنطقية ، مبينا  
كيف تتخذ كل صورة منها موضعها في سلم العقل  
البشرى المتدرج ؛ لكنه ما فتىء يؤكد في كل موضع  
من مواضع الكتاب أن هذه الصور لا تنشأ إلا عن  
خبرة أساسية من الوجدان المباشر تعجز هذه  
الصور جميعا عن أن تعبر عن وحدته ، فهي جميعا  
تتضمن عنصرا من الذاتية والخطأ لا مفر منه .

أما كتاب « المظهر والحقيقة » الذي تلا كتاب  
« المنطق » ، فهو أعظم مؤلف لبرادلي . في الجزء  
الأول من هذا الكتاب يخضع برادلي جميع المقولات  
العامة للفكر وللخبرة البشريين يخضعها لنقد جدلي

لا هوادة فيه ، ويثبت - بحجج تذكرنا بحجج  
زينون الأيلي وبمفارقات كانت - أن مقولات  
الكيف والنسبة والجوهر والعلية والمكان والزمان  
والذات والموضوع تحيط بها جميعا تناقضات  
لا حل لها إذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقي ، وعلينا  
أذن أن نرفضها باعتبارها « مظهرا » . أما الحقيقة  
المطلقة فلا بد أن تكون ذات طبيعة تتجاوز هذه  
المقولات جميعا ؛ فالعلاقات متضمنة في طبائع  
أطرافها ولا يمكن لنا فهم أي طرف من أطراف  
العلاقات بمعزل عن علاقاته ( التي تربطه بغيره من  
الأطراف ) . وسواء نظرنا إلى العلاقات بوصفها  
خارجية تماما ( كما هي الحال في فلسفة ذرية  
كفلسفة رسل ) أو باعتبارها داخلية تماما كما  
هي الحال في فلسفة ليميتز المونادية ) ، فإنها تقصر  
دون الوفاء بمطالب العقل ؛ وعلى ذلك فالأسلوب  
العلاقي في التفكير بأكمله - وأساليب التفكير كافة  
هي في نهاية الأمر علاقية بطريقة أو بأخرى -  
لا يمكن أن يزعم لنفسه بلوغ معرفة الوجود الحقيقي؛  
ذلك أن الوجود الحقيقي لا بد أن يتصف بنوع من  
التوحد لا نظير له في مجالات تفكيرنا العقلي ، توحد  
يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، توحد لا يمكن  
أن يهدينا إليه سوى تلك الوحدة المتجانسة التي  
يتصف بها الوجدان . هذا الوجود الحقيقي المطلق  
يفرع نفسه في مراكز من الخبرة متناهية ليس في  
مقدورنا أن ننظر إليها - مع أنها متناهية - على أنها  
هي ذاتها أفراد الناس ، وذلك نظرا لما يشوب  
الحياة البشرية بأكملها من عنصر زمني . وفي الجزء  
الثاني من « المظهر والحقيقة » يذهب برادلي إلى أن  
كل مقولة من مقولات الخبرة الانسانية - وهي  
المقولات التي برهن على قصورها النهائي في الجزء  
الأول - لا بد أن تجد لها موضعا بطريقة أو بأخرى  
في نطاق ما هو وجود حقيقي ، وذلك على الرغم من  
أن هذا الوجود الحقيقي سيأخذها ليحولها عن  
طبيعتها إلى طبيعته ؛ ولكل مقولة منها قدر من  
الوجود الحقيقي يتناسب مع درجة شمولها واتساقها  
مع ذاتها .

قليل من القبول ، الا أننا مازلنا نستطيع أن نقرأه فنفيد من قراءته لأسباب ثلاثة : أولا لما فى أسلوبه من حيوية وقوة تأثير ، وثانيا لأن انتقاداته الهادمة لنظريات المنفعة والترابط والفردية والبرجماتية مازالت ذات فائدة فى تفنيد مثل هذه الاتجاهات التى قد تغرى طلاب الفلسفة جيلا بعد جيل ، وثالثا لأن تأليفه فى علم النفس فيما يتعلق بموضوعات مثل الذاكرة والخيال والاستبطان ذو أهمية لا تنقضى .

**برايس ، وتشارد :** ( ١٧٢٣ - ١٧٩١ ) ،  
لاهوتى انجليزى، وراعى بكنيسة نيوانجتون جرين بلندن ، ودكتور فى اللاهوت من جامعة جلاسجو . كتب أكثر مؤلفاته ذيوعا فى مجال الأخلاق ، ويعد كتابه « مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق » الذى نشر لأول مرة عام ١٧٥٨، أول نظرية واضحة مدروسة درسا كافيا ظهرت فى الواجب . أعنى أنها نظرية فى الأخلاق تجعل من « الصواب » و « الالتزام » فكرتين أساسيتين ، ويرى برايس أنهما غير قابلين للتعريف وأنهما من الأفكار القبلية والموضوعية مما يجعله على خلاف مع مدرسة هتشنسون وهيوم . وهو لا يهاجم تفصيل أدلتها فى تأييدها لأخلاق العاطفة فحسب بل يهاجم أسس مذهبها التجريبي نفسها ، ويذهب الى أن الأفكار والتصورات الكلية مثل الجوهر والديمومة واللانهاية لا يمكن تفسيرها من وجهة النظر التجريبية المتطرفة كما يستحيل ذلك أيضا بالنسبة للأفكار الأساسية فى الأخلاق .

كان برايس يتبع بتلر فى رفضه لمذهب اللذة النفسى ، لكنه لم يتفق معه كل الاتفاق فى ثقته بأن الواجب والمصلحة يتطابقان فى هذه الحياة تطابقا أساسيا . ولقد برهن برايس على أن الحياة الآخرة يجب أن يسلم بها لكى يكون تجربتنا الأخلاقية معنى ، ولكنه بخلاف الكثيرين ممن استخدموا براهين مشابهة لذلك، رأى أن الاستمرار اللانهائى بعد الحياة لا يمكن أن يقام عليه البرهان بهذه الطريقة .

على أن برادلى - فى مؤلفاته الأخيرة - لم يعد الى موقفه الميتافيزيقى الأساسى ، والى ما يؤدى اليه من نظرة الى الوجود الحقيقى مجاوزة للعقل بل هى نظرة صوفية أو دينية . فهو فى اللحظة التى توفى فيها كان يعمل فى تأليف مقالة طويلة عن العلاقات نشرت مسودتها التى لم يتمها فى ذلك الكتاب الذى نشر بعد موته بعنوان « مقالات مجموعة » ، وتقدم لنا هذه المقالة أفضل عرض ممكن لهذا الجانب الرئيسى من فلسفته . لكن برادلى قد دأب دائما على تطوير الحجة الموجبة التى يتضمنها الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » ، وذلك بأن يؤكد - على نحو يزداد قوة - ما نجده من صدق جزئى فى مختلف المقولات المنطقية والمعرفية ، تلك المقولات التى ظن كثير من قرائه أنه كان يرمى الى تقويضها تقويضاً كاملاً ، وبأن ينقح نظريته فى درجات الصدق . فهو هنا يجد لكل مقولة من المقولات ما يبررها فى مجالها الخاص وفى مستوى صدقها ، وهو لا يعارض الا ما قد تزعمه أية مقولة منها لنفسها من أنها الحقيقة الكاملة ( أو أنها نموذج الحقيقة الكاملة ) . على أن تأليفه أصبح فى الوقت ذاته - ولأسباب مشابهة أخرى ما فى ذلك شك - أقل ميلا الى الجدل ، وأصبح أسلوبه أرق وأكثر سماحة .

موقف برادلى فى تاريخ الفلسفة اذن موقف غريب؛ فلعله كان هو الفيلسوف الوحيد من الطراز الأول الذى أنجبته انجلترا فى القرن التاسع عشر، ولا يباريه فى نصوعه ودقته الا هيوم غريمه الذى سبقه فى الزمان . ولعل مرجع هذا من ناحية الى أنه جاء فى نهاية الحركة المثالية ، والى أنه من ناحية أخرى كان ممثلاً لها مترخصاً الى حد بعيد فى التزام سننها بحيث لم يرجع اليه من تلاه من المثاليين القلائل وانما رجعوا الى هيجل مباشرة ليستمدوا منه الهامهم . والواقع أن هناك فى اللاهوت المعاصر لمحات تذكرنا بموقفه الميتافيزيقى لكن لا يبدو أنها تمت بصلة الى فلسفته ؛ وعلى الرغم من أن مبادئه الرئيسية لم تحظ الا بشيء







برایس، هنری هابرلی (۱۸۹۹ - ) .





برجسون، هنری لوری (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱).

برمته يتألف من استخدام الرموز أو الصور الذهنية أو التصورات على أنها موضوعات ذات وجود ضمنى ؛ ويعتقد أن الإدراك المباشر للأشياء الخارجية شيء أساسي ، وأن التصورات هي « قدرات على ذلك الإدراك » .

**برتشارد، هاوولد آرثر :** ( ١٨٧١ - ١٩٤٧ ) ،

أستاذ كرسى هوايت للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ، وربما كان أبرز أعضاء الحركة الواقعية التي قامت بتلك الجامعة والتي كان كوك ولسون هو زعيمها المعترف به رسمياً . ومؤلفه الكبير الوحيد فى نظرية المعرفة وهو « نظرية المعرفة عند كانت » ( ١٩٠٩ ) كتاب جدلى يقارن فيه بين كانت وبين مذهبه الواقعى ؛ ولقد عدل آراءه الى حد ما فى السنوات التالية ذاهبا الى أننا ندرك بقعا ملونة لا أجساما ، فلسنا نعرف عن الأجسام الا معرفة استدلالية . وفى الفلسفة الأخلاقية كان لبحثه « هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ » ( ١٩١٢ ) أثر كبير فى احياء الأخلاق الحدسية ؛ فلقد زعم برتشارد أننا اذا أمعنا النظر الى هذا الموضوع عرفنا أن ثمة أفعالا هى واجبات ، وأن أية محاولة لاجراج نظرية عامة يقصد بها معرفة لماذا كانت هذه الأفعال واجبات هى محاولة خاطئة . وعلى أية حال فقد أصبح برتشارد من الشكاك فى السنوات الأخيرة سواء فى علم الأخلاق أو فى نظرية المعرفة ؛ ففي كتابه « الواجب والجهد بالواقع » ( ١٩٣٢ ) أدخل فى تقويمنا لواجباتنا عنصرا هاما من عناصر النزعة الذاتية . أما تأثيره بالاتصال الشخصى المباشر فتأثير شديد ، نستطيع الامام بطرف منه من الذكريات التي كتبها ه . ه . برايس فى « محاضرات الأكاديمية البريطانية » ، المجلد ٣٣ ، وليس ثمة شك فى أن بحوث برتشارد الدقيقة عن معنى الألفاظ لا تزال تؤثر فى فلسفة أكسفورد .

**برجسون ، هنرى لوى :** ( ١٨٥٩ - ١٩٤١ ) ،

فيلسوف فرنسى ؛ كان أستاذا للفلسفة بكلية « كليرمون - فيران » بأوفيرن فى بادىء الأمر ،

واقيم مافى فلسفة برايس الأخلاقية اعترافه الجاد بوقائع الصراع الأخلاقى ، ورفضه الشديد قبول « المبادئ السامية » التي من شأنها أن تبسط الأمور أكثر مما ينبغي ؛ كالمبادئ التي قال بها أصحاب مذهب الأثرة ومذهب المنفعة ممن عاصروه .

**برايس ، هنرى هايرلى :** ( ١٨٩٩ - )

فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ كرسى ويكم للمنطق ، وزميل بنيوكولدج بجامعة أكسفورد ( ١٩٣٥ - ١٩٥٩ ) . كتب بصفة خاصة فى موضوع الإدراك الحسى وفى فلسفة العقل ، ولو أنه كتب كذلك فى المشكلات الفلسفية التي تعترض البحث فى الروحانيات .

رفض فى كتابه الأول عن « الإدراك الحسى » النظريات السابقة عن العلاقة بين معطيات الحس وبين الموضوعات المادية ، وبخاصة النظرية القائلة بأن الأشياء المادية هى التي « تسبب » معطيات الحس ولهذا فهى لا تعرف الا عن طريق تأثيراتها . وفى رأيه الخاص أن معطيات الحس لا تنتمى مباشرة الى الموضوع المادى فحسب بل يتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا مكونة « أسرة » ، أى أنها مجموعة من الوحدات التي تلتقى كلها عند عضو من أعضائها يكون محورا لها جميعا ؛ وهذه الأعضاء المحورية هى التي تكون الأشياء الصلبة المعيارية ذات الشكل الذى يطلق عليه عادة « شكل الشيء الحقيقي » . وليس هذا « الجسم المعيارى » متطابقا مع الشيء المادى الخارجى ومن ثم فان برايس ليس من أصحاب مذهب الظواهر ، فهو يرى أن « الشيء » عبارة عن طائفة من معطيات الحس مضافة الى الشيء المادى المصاحب لها فى الوجود ، ولكن ما يقوله عن الشيء المادى يبلغ من القلة حدا يجعله قريبا من مذهب الظواهر .

ولقد رفض فى كتابه التالى عن « التفكير والخبرة » النظريات التي تذهب الى أن التفكير

الترتيب واعادة الترتيب في المكان ترتيبا يعاود الحدوث أنا بعد أن . من هنا كان العقل بطبيعته يفكر في الأشياء السكونية في تجاوزها «المكاني» ؛ فهو لا يدرك التغيرات الأساسية عن طريق الزمان، بل يتصور التغير على أنه سلسلة متعاقبة من الحالات السكونية تمتد في سلسلة متعاقبة من الأمكنة اللحظية . وهذا قصور عقلي كشفه زينوون الايلي في مفارقاته عن الحركة ، وهي مفارقات لا يمكن - في رأى برجسون - أن نتجاوزها بالمدرجات العقلية وحدها ، وان يكن من الممكن أن نواجهها عمليا ببعض الحيل كحساب اللامتناهي، وفيه ينظر الى سلسلة متتابة من المسافات شديدة الصغر كما لو كانت تؤلف حركة متصلة ؛ فالعقل اذن - كما يقول برجسون - « يجعل للأشياء حيزا مكانيا » ، والصورة المثلى للتفكير عنده هي الهندسة .

أما وعينا بذواتنا فعلى النقيض من ذلك ؛ ففي الوعي الذاتي نخبر التغير في الزمان من الداخل ، فنحن هنا لا نعي سلسلة متعاقبة من الحالات المتميزة ، ولكننا نعي حاضرا باعتباراه صادرا عن ماضينا وباعتباره صائرا الى مستقبل لا ندركه في وضوح . و « الزمان » الذي ندركه في هذه الخبرة الداخلية ليس هو الزمن الخارجي كما تدل عليه آلة ضبط الوقت ، ذلك « الزمن المتحيز في مكان » الذي يقاس - على سبيل المثال - بملاحظة المواضع المتعاقبة التي يمر بها عقربا الساعة ، بل هو خبرة فعلية بالتغير تتداخل فيها مراحل « القبل » و « البعد » . ويسمى برجسون هذا النوع من الزمان « بالديمومة » durée وهو يزعم أن هذا الزمان ليس مجرد طريقة لقياس الواقع المتغير لكنه الواقع المتغير ذاته . والحالة العقلية التي ندرك فيها الطابع الكيفي للوعي الداخلي وتياره يسميها برجسون « الحدس » ؛ وهو نوع من الوعي غير تصوري بل ان برجسون يقول انه يستغنى عن الرموز ، على أن ما يعنيه هنا « بالرمز » ليس واضحا . والواقع أن محاولاته ذاتها في التعبير

و « بالكولوج دي فرانس » بباريس فيما بعد ، وقد وضع فلسفة « للتطور الخلاق » كان لها أثر ملحوظ في الأدب والفلسفة في السنوات الأولى من القرن العشرين ( انظر على سبيل المثال مقدمة مسرحية ج . برنارد شو «عودا الى متسولح» ) . ولم تكن هذه الفلسفة مجرد نظرية رومانسية تشبه بعلم الحياة في قولها « بالقوة الحيوية » لتقاوم الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة في الطبيعة ، بل كانت كذلك نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحياة اقترنت بها على طول الخط نظرية خاصة في المعرفة . والحقيقة أن فلسفة برجسون يمكن أن تفسر تفسيريا مثاليا، وفي هذه الحالة تكون الأسبقية لنظرية المعرفة ، وبناء على هذا تكون لدينا فكرة من نوع معين عن المادة لأن عقولنا تعمل بطريقة معينة ؛ أو أنها قد تفسر باعتبارها فلسفة واقعية تطويرية ، وعندئذ نقول ان عقولنا كان لابد لها أن تفكر بطريقة معينة وفقا للتاريخ الطبيعي لتطورها؛ الا أن أصالة برجسون على أي حال تتمثل في الطريقة التي فسرها بها نظرية للتطور ونظرية للمعرفة كلا منهما على أساس الأخرى . عرض برجسون نظريته في المعرفة لأول مرة في كتابه « مقالة في معطيات الوعي المباشرة » ( ١٨٨٩ ) ( نشرت الترجمة الانجليزية للكتاب بعنوان « الزمان والارادة الحرة » ) ، وفي كتاب « المادة والذاكرة » ( ١٨٩٦ ) . وهنا يضع برجسون تفرقة حاسمة بين طابع معرفتنا التصورية بالعالم الخارجي والوعي كما نعرفه من الداخل ؛ فالعقل في دراسته العلمية للعالم الخارجي يعمل مستعينا بالتحليل والتصنيف ، والعالم من وجهة نظر التحليل لا بد أن ينظر اليه بوصفه مؤلفا من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض وهي مرتبطة بعضها ببعض من خارج ؛ أما من وجهة نظر التصنيف ، فان هذه الأشياء لا بد أن ينظر اليها باعتبارها حالات جزئية قابلة لأن تتكرر في نطاق أنواع متشابهة . وعلى هذا النحو يفسر العالم على أساس أنواع محدودة تضم وحدات منفصلة تتعرض لضروب من

عقلى مع أعمق جوانب ذلك الواقع - ما لم نظفر بثقة الواقع بعد فترة من الزمالة طويلة نقضيها مع مجاله السطحية « (مقدمة للميتافيزيقا» ، الترجمة الانجليزية ، ٨٩ - ٩١ ) . الأ أن « الدفعة » لا يمكنها - فى أى من الحالتين - أن تؤدى الى تركيب يؤلف بين المواد الأولية دون فكرة تقييم التكامل بين هذه المواد ؛ لكن وصف برجسون « للحدس » لا يبدو أنه عرض لهذه الأفكار التى تقييم التكامل بين المواد الأولية بقدر ما يبدو عرضا للحالة العقلية الكامنة التى قد تصدر عنها هذه الأفكار . هذه الحالة هى صورة من صور الوجدان مركزة تركيزا شديدا على العمل الراهن ( الذى يقوم به صاحب الحالة ) ، لكنه وجدان تقف من ورائه كل موارد الشخص من خبرته الماضية بأسرها . وهنا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا نظرية برجسون الخاصة فى « الذاكرة » ؛ فبرجسون يرى أن الوعى يحتوى بطريقة ضمنية على خبرة الشخص الماضية بأكملها ، لكن المهمة التى يقوم بها مخ الكائن الحى هى أن يكون بمثابة « المصفاة » ، فلا يأذن بالمرور الى مجال الوعى المباشر الا المختار من الذكريات مما قد يكون مناسباً فى معالجة المواقف التى يتعرض لها الانسان ؛ ولكننا اذا عكسنا العادات العملية للعقل ( وبرجسون ينظر الى العقل دائما باعتباره العملية ) ، فلقد يصبح من الممكن عن طريق الحدس التأملى أن ننهل من موارد الوعى على نطاق أوسع . وقد تأثر برجسون فى هذه الناحية بدراسة شاركو على فقدان الذاكرة ، وبما أجرى من دراسات تجريبية على الذكريات التى استعيدت عن طريق التنويم المغناطيسى . ولقد كان يكتب ما كتب قبل أن تظهر نظرية فرويد فى العقل غير الواعى ، وبرجسون يستخدم كلمة « الوعى » بمعنى واسع ولا يقصرها على ذلك النوع من الخبرات التى تقع فى بؤرة الانتباه ؛ والواقع أنه يتخيل صورة أولية من الوعى فى جميع الكائنات العضوية الحية ، ويود أن يفسر هذه الكائنات بما يسميه

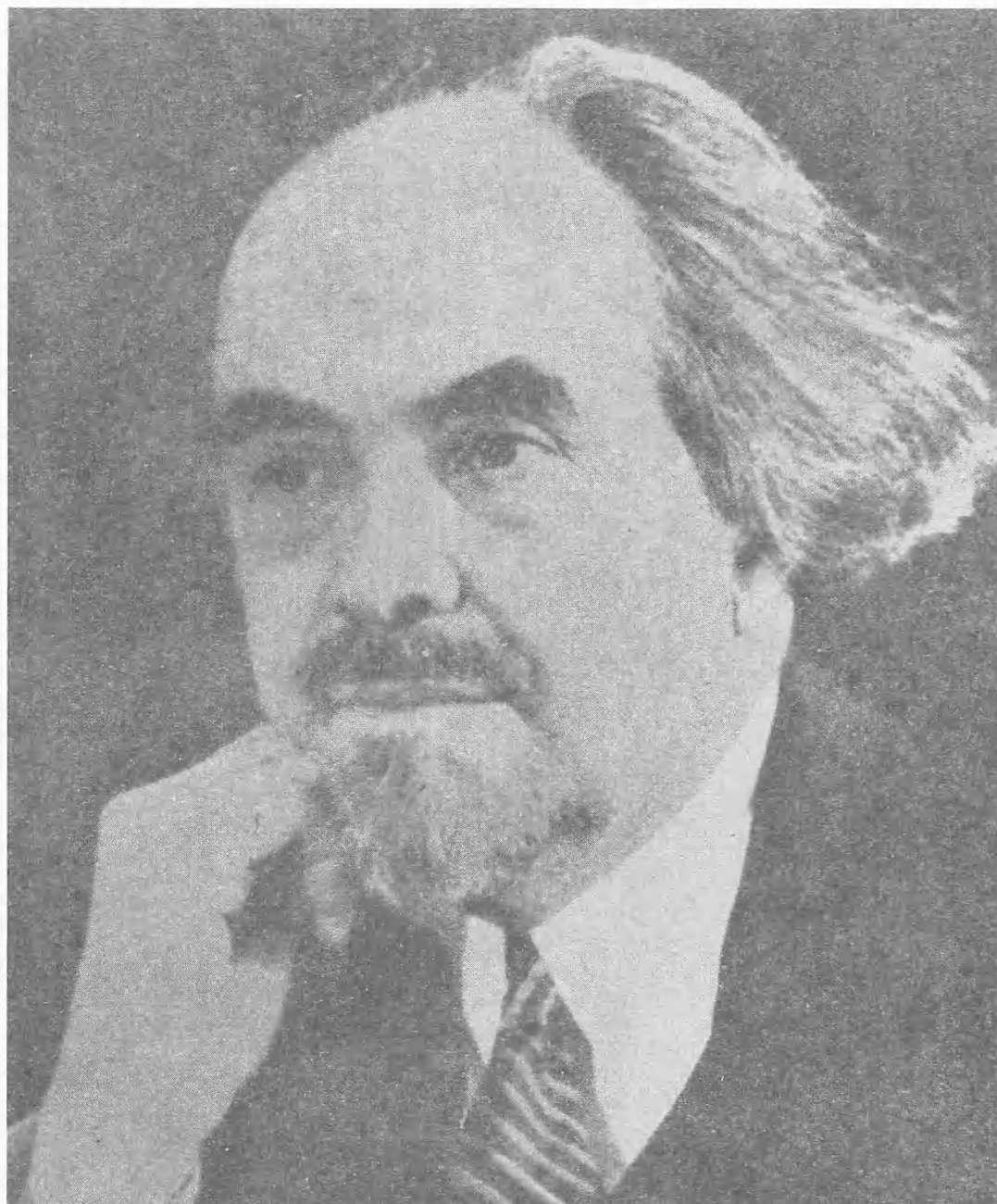
عن هذا « الحدس » وفى وصفه له ، ملتفة كلها فى مجازات ، ولعله لم يجد بدا من هذا لأن صورة من صور الوعى لا تستخدم المدركات العقلية ولا المجازات المحسدة لا يمكن أن تكون تفكيراً واضحاً على الإطلاق ؛ ولكنها « وجدان » . والواقع أن برجسون يتحدث عن « الحدس » أحيانا بوصفه « تعاطفاً » وبوصفه « خبرة متكاملة » ، وهو يتحدث فى مقالته « مقدمة للميتافيزيقا » ( ١٩٠٣ ) التى نشرت فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » - أقول أنه يتحدث عن الميتافيزيقا باعتبارها « العلم الذى يسعى الى الاستغناء عن الرموز » ؛ فاذا كان هذا هو الحقيقة بأكملها ، فمن العسير علينا أن نرى كيف يمكن أن يكون معرفة مما نستطيع التعبير عنه مادام كل تعبير لابد - فيما نرى - أن يستخدم صورة ما من صور الرمزية . الا أن برجسون لا يصور « الحدس » على أنه قادر على أن يعمل مستقلاً عن العقل ، وان كان يصف الحدس والعقل كما لو كانا على طرفى نقيض ؛ ويشبه برجسون الحدس بالفورة الداخلية الخلاقة التى تمكن الكاتب من أن يمزج كل ما جمعه من مواد أولية فى وحدة يستحيل عليه أن يؤلفها مالم يجمع المواد بالمجهود العقلى أولاً . « وكمثال على ذلك نقول ان أى واحد منا اذا كان قد حاول الانشاء الأدبى يعرف أنه - بعد أن يكون الموضوع قد درس دراسة مستفيضة ، وجمعت مواد الأولية بأسرها ، ودونت كل الملاحظات - ما يزال ينقصه شيء آخر لكى يبادر الى عمل الانشاء ذاته ؛ ويعرف أن الأمر يقتضينا فى أغلب الأحوال جهداً فى غاية المشقة لكى نضع أنفسنا فى صميم الموضوع مباشرة ، ولكى نسعى سعياً عميقاً بقدر الامكان وراء دفعة لسنا فى حاجة بعدها الا أن نطلق لأنفسنا العنان . . . ويبدو أن الحدس الميتافيزيقى شيء من هذا القبيل ذاته ؛ والذى يناظر فى هذا المجال الوثائق والملاحظات اللازمة للانشاء الأدبى هو جماع الملاحظات والخبرة التى يجمعها العلم الوضعى ، لأننا لا نحصل على « الحدس » من الواقع الخارجى - فذلك معناه تعاطف

الأقرب الى الصواب أنه يرى أن الطبيعة بأسرها نتاج لقوة تندفع متجلية في صور من التركيب المتضمن جديدة وغير متوقعة ؛ هذه الصور تختزن الطاقة وتستغلها محتفظة بقوة نموها وبجدة تكيفها الى حد معين ، ثم تنتكس الى وحدة الرتبة التكرارية ، ثم يخمد ما فيها من طاقة في آخر الأمر . فالكون - فيما يقول برجسون - يبدى اتجاهين : فهناك « واقع يسعى الى أن يجعل من ذاته واقعا يسعى الى ابطال ذاته » ، والقوانين التي تتحكم في هذا الاتجاه نحو التكرار وتوزع الطاقة هي قوانين « المادة » ، والاتجاه المضاد هو دفعة « الحياة » ؛ فهنا في كتاب « التطور الخلاق » يصور برجسون المادة على أنها اتجاه حقيقي في الطبيعة مضاد للحياة ويمثل تدهور الحياة الى وحدة الاطراد . ويتحدث برجسون عن « المادة » ايضا بوصفها الصورة التي تنتج عن التثبيت المصطنع لمجموعة من المدركات التي حيزها العقل في مكان ؛ ولعلنا نجد الرابطة بين هذين الرأيين في اعتقاد برجسون بأنه كلما زاد ما تبديه الأشياء من ميل مضاد للحياة ، صارت أكثر طواعية لهذا النوع من التناول العقلي . لكن فكرة المادة المحضة وفكرة الدفعة الحيوية الحرة الخلاقة المحضة ليستا في الحقيقة سوى فكرتين مجردتين ؛ لأن ما يتصف بالرتابة والآلية وما يتصف بالحياة والابداع لا يوجدان قط - كما يقرر ذلك برجسون في كثير من الأحوال - منفصلين تمام الانفصال كل عن الآخر ، لكن اهتمامه بإبراز الفارق بينهما هو بمثابة الأساس من فلسفته كلها وانا لنجد تطبيقا خاصا له في كتاب « منبع الأخلاق والدين » ( ١٩٣٢ ) . ففي هذا الكتاب يتحول برجسون عن علم الحياة الى علم الاجتماع الأخلاقي والديني؛ وهو يصف الأخلاق « المغلقة » والدين الذي يقوم على العرف الاجتماعي بأنهما قوة المحافظة في مجتمع محدود تعمل على تماسك الجماعة الاجتماعية وحمايتها . وانه ليتابع في تحليله هذا تحليل المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي يتزعمها دوركايم متابعة وثيقة ؛ فالحاجة الى التماسك

وتقترن نظرية برجسون في المعرفة - وهي النظرية التي أقامها على أساس التعارض بين « العقل » و « الحدس » - برأى في وظيفة العقل والحدس في نطاق عملية « التطور » ؛ فالذكاء - فيما يرى برجسون - يبدأ بصنع الآلات . ويصف برجسون « الغريزة » بأنها قوة فطرية لاستخدام الأدوات الطبيعية سواء كانت أعضاء من الكائن العضوي نفسه أو مواد أولية يجدها الكائن في بيئته على نحو مباشر ، فالذكاء قبل كل شيء هو قوة تصنع الآلات بوصفها أدوات مصطنعة ؛ واذن فعبارة الانسان الصانع homo faber أي الذي يصوغ المواد ، هي أقرب من عبارة « الانسان العارف » homo sapiens لوصف الانسان في فجر ذكائه . وهكذا يبدأ الذكاء بالاهتمام بصنع الأشياء من أجل الأغراض العملية ، وهو يحمل على الدوام طابع هذا الاهتمام العملي ؛ ويرى نموذج المعقولة في مصنوعات الانسان التي طابعها التفكير وانفصال بعضها عن بعض وقابليتها لأن تتكرر باعتبارها أنماطا متجزئة . أما الغريزة فهي استمرار لقوة الحياة المحدثة للتكوين العضوي لكنها غير واعية بذاتها وغير قادرة على التكيف ، فاذا استطاعت أن تكون منزهة عن الغرض وواعية بذاتها كانت « حدسا » ، وحينئذ تستطيع أن تحمل معها الى الأمام ذلك الحافز الأصلي - حافز الحياة - فتستعين به على خلق صور جديدة . ذلك أن برجسون يفسر التطور بأنه نتاج دافع حيوي élan vital يتجلى في صور عديدة لا حصر لها ؛ وليس هذا التفسير للتطور فلسفة غائية بالمعنى الكلاسي ، تلك الغائية التي يسميها برجسون « ميكانيكية مقلوبة » ، لأن التطور فيها رهن بتحقيق غايات قدرت من قبل . كلا وليس فلسفة حيوية كما يفهم من الفلسفة الحيوية عادة ، لأن برجسون لا يستعين « بمبدأ حيوي » يفرضه على المقومات الفيزيقية الكيميائية للكائنات العضوية ؛ بل







برديائيف، نقولا (١٨٧٤ - ١٩٤٨).

والثبات تبطل بالتحام الجماعات المحدودة ، والجماعات التي تلتحم بالأخلاق المغلقة هي دائما جماعات محدودة ، لا يحكم تعريفها فحسب ولكن لأنها لا تحتفظ بطريقتها في الحياة الا عن طريق صراع فعلى أو ممكن مع غيرها من الجماعات . فالانسانية باعتبارها كلا ليست بناء على ذلك جماعة من هذا النوع ، وأولئك الأشخاص من أنبياء وقديسين المقعمة نفوسهم بحب يتجاوز نطاق الجماعة المحدودة متجها نحو الانسانية بأسرها ليستقون من منبع آخر . والتشابه ظاهر بين الأخلاق المغلقة والعمليات التكرارية التي يدرسها العقل ؛ فالأخلاق « المفتوحة » والدين « المفتوح » صورتان من الحدس مصدرهما اتصال مباشر بينابيع الحياة في « الدافع الحيوى » . وفى هذا الكتاب الأخير « منبع الأخلاق والدين » لا يرى برجسون بأسا في أن يسمى هذا الدافع « بالمحبة » ، التي « اما أن تكون هي الله ذاته واما أن تكون مستمدة من الله ؛ الا أنه لم يعرف علانية ان كان قد قبل في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ويقال انه ظل محتفظا بعقيدته الى ما قبل موته مباشرة ابقاء على تضامنه مع الشعب اليهودى فى وقت شدته .

فرنسا . ولما كان بردياثيف عضوا مخلصا للكنيسة الروسية الأورثوذكسية ، وجب علينا أن نصنف بردياثيف فى أغلب مؤلفاته باعتباره مفكرا دينيا، وباعتباره داعية من الدعاة الاجتماعيين والسياسيين أكثر منه فيلسوفا بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . فقد كان مقصده مقصدا عمليا - هو اقامة نظام اجتماعى مسيحي - أكثر منه مقصدا نظريا ، وكانت دعواه الفلسفية الأساسية هي التفرقة بين العالم المادى الخاضع للقانون الطبيعى وللضرورة ، ذلك العالم الذى يعد الانسان من حيث هو حيوان جزءا منه ، وبين عالم الحرية الأسمى الذى يعد الانسان من حيث هو روح جزءا منه ؛ وهو موقف يذكرنا بتفرقة كانت بين عالم الظواهر وعالم الباطن ( النومين ) .

برنتانو ، فرانس : ( ١٨٣٨ - ١٩١٦ ) ، فيلسوف ألماني نساوى أسهم باضافات هامة فى ميدان علم النفس الفلسفى ؛ ولما كان برنتانو قد ولد فى أراضى الراين ، فقد صار أستاذا للفلسفة فى جامعة فرتزبورج الكاثوليكية ، لكنه استقال من منصبه وخرج من سلك الكهنوت بعد اعلان « عصمة البابا » فى عام ١٨٧١ . ثم قبل برنتانو أن يشغل كرسيها للفلسفة بجامعة فيينا ، لكنه تخلى عن منصبه فى عام ١٨٨٠ ليعود الى جامعة فيينا من جديد فى منصب مدرس . ولقد قضى برنتانو سنواته الأخيرة بفلورنسا ؛ أما أهم كتابين من تأليفه ، فهما « علم النفس من الوجهة التجريبية » ( نشر فى ١٨٧٤ وطبع ثانية فى ١٩١١ ) و « مصدر المعرفة الأخلاقية » ( نشر فى ١٨٩٩ ) الذى أثر فى هوو ابان تأليفه كتابه فى « أصول الأخلاق » . أما مؤلفاته التى نشرت بعد موته فهى على جانب من الأهمية والقيمة .

وقد كتب برجسون مؤلفاته بأسلوب غير اصطلاحى متدفق مقنع ؛ وتتجلى فى مؤلفاته معرفة واسعة بما كان سائدا فى عصره من نظريات فى علم الحياة وعلم النفس ، كما تتجلى فيها قوة عاطفية بلغت أحيانا حد القدرة على الرؤيا . الا أن غيره من الفلاسفة قد أخذوا عليه أنه يكتب مستخدما مجازات لا يقدم لها شرحا ، وأنه يفتقر الى العرض الصارم لأفكاره الرئيسية وخاصة فكرتى « الديمومة » و « الدافع الحيوى » والدعوى القائلة انهما شئ واحد .

بردياثيف ، نقولا : ( ١٨٧٤ - ١٩٤٨ ) ، ولد فى روسيا وبقي هناك حتى نفى فى عام ١٩٢٢ ، حيث أقام أولا فى ألمانيا ، ثم فى

لا يسلم الا بفئات أساسية هي : ( ا ) الحاضرات vorstellungen ، والأمر يقتصر فيها على أن شيئا ما يكون حاضرا أمام العقل ( ب ) الأحكام ، وفيها « يقبل » شيء ما بوصفه واقعا أو تقريرا لواقع ، أو « يرفض » لأنه ليس كذلك ( ج ) ظاهرنا الحب والكراهية ، وهما حالتان من القبول أو الرفض لكل منهما جانبا الإدراك والنزوع . وليس في الحالة ( ا ) تفرقة بين الصواب والخطأ لكن هذه التفرقة توجد في الحالة ( ب ) ومعيارها وضوح الشيء بذاته وضوحا Evidenz في داخل النفس ؛ أما فيما يتعلق بالحالة ( ج ) ، فإن برنتانو يرى أن بعض أفعال الحب والكراهية أو التفضيل تتصف بطابع هو أنها تبرر ذاتها بذاتها في داخل النفس ، ذلك الطابع الذي ينتهي بنا الى معرفة ما هو خير مطلق وما هو شر أو ما هو أفضل ؛ فاللذة على سبيل المثال خير مطلق .

**بروتاجوراس** : ولد في أبديرا ، وهو السفسطائي الاغريقي الذي ازدهر في حوالي عام ٤٥٠ - ٤٤٠ قبل الميلاد . اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أى أنه معلم التفوق في الشئون العملية أو المهارة السياسية والبيانية ، وقد عمل في مدن كثيرة وكان يتقاضى أجرا على تعليمه . وتنسب له عدة كتب في المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشرى؛ وقد هاجم بروتاجوراس الجمود في كل من الديانة والفلسفة اللتين سادت في عصره ، أما عن الآلهة فقد قال : « لا أستطيع أن أعلم ان كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أية صورة هم ، فإن أمورا كثيرة تعوق هذا العلم ، فمن غموض الموضوع الى قصر الحياة الانسانية » . وعنده أنه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أى موضوع ، وكل عبارة منها يمكن أن تكون صادقة تبعا لما تحيط بها من ملابسات ؛ فليس هناك صدق واحد مطلق لكى يكتشفه الانسان ما دامت طبيعة الانسان تتدخل تدخلا وثيقا في أى حكم من الأحكام ، وهذا على الأرجح هو تأويل عبارة بروتاجوراس الشهيرة « الانسان مقياس كل شيء ،

يضع افتراضه موضع السؤال - أن العالم يحتوى « نوعين » من « الظواهر » هما الظواهر « الفيزيقية » والظواهر « النفسية » ، ويحاول أن يستكشف ( ا ) سمة ما أو مجموعة من السمات يمكن أن تكون « مميزة » للظواهر النفسية ، ( ب ) بعض « الفئات الأساسية » التي يمكن أن تصنف الظواهر النفسية فيها .

أما فيما يتعلق بالخواص التي تميز الظواهر النفسية ، فإن برنتانو يذهب الى أنها هي ( ا ) « القصدية » أو الاتجاه نحو موضوعات ( ب ) انكشاف مباشر لا يخطئ « لادراك باطنى » بحيث يكون ذلك الادراك هو نفسه الفعل موضوع الادراك ؛ وبرنتانو يعنى بكلمة « القصدية » (المشتقة من المصطلح الاسكولائي ، الوجود بالنية) ما نتبينه من كون أكثر الأفعال الدالة على حالات عقلية هي أفعال غير ذات معنى ( أو أنها ذات دلالة ضمنية فحسب ) ما لم نضع في اعتبارنا « التعبيرات الدالة على المفعول به » المناسبة التي تقرر « ما » ينصب عليه النشاط العقلي الذي يعبر عنه الفعل . فاذا قيل عنى اننى لاحظ ، فإن ملاحظتى هي « ل » منزل أو شجرة على سبيل المثال ؛ واذا قيل عنى اننى أشك ، فإن شكى يدور - مثلا - « حول » تساوى ٢ + ٢ مع ٤ ؛ واذا قيل عنى اننى مسرور ، فلا بد أن يكون هناك شيء ما أنا مسرور « به » . الخ . وفي الطبعة الثانية من كتابه ينسب برنتانو الى نقطة في غاية الأهمية هي أن القصدية ليست علاقة بين العقل من ناحية وموضوع ما من ناحية أخرى ، بل هي « علاقية » فحسب أو « شبيهة بالعلاقة » Relativlich ؛ فعلاقة العقل بـ « س » من الأشياء تستتبع أن يكون « س » موجودا ، بينما اتجاه العقل الى « س » لا يستتبع ذلك عادة . أما ما يميز موقف برنتانو ، فهو أنه يعتقد أن هذا « الشبه العلاقى » نهائى ولا يحتاج الى مزيد من التحليل .

وبرنتانو في تصنيفه للظواهر العقلية





برود، شارلی دنبار (۱۸۸۷ - ) .

فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة » . ويبدو أن هذه العبارة موجّهة بصفة خاصة ضد غلو المدرسة الايالية في مشكلة الوجود ، التي كانت موضوعا لفحص نقدي قام به جورجياس أيضا وهو معاصر بروتاغوراس . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط .

برود ، شارلي دنبار : ( ١٨٨٧ - ) ، فيلسوف انجليزي ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج ، وكان أستاذا يشغل كرسي « نايث بريديج » للفلسفة الأخلاقية منذ سنة ١٩٣٣ حتى سنة ١٩٥٣ ؛ أما قبل هذه الفترة ، فقد عمل - بعد أن حاضر بكليتي سانت أندروز وندى - أستاذا للفلسفة بجامعة برستول . ولما كان قد تأثر تأثرا شديدا بكثير من فلاسفة كيمبردج السابقين ومن بينهم رسل ومور وكذلك و . جونسون و ماكتجارت ( الذي اتخذ برود من فلسفته موضوعا لبحث يستغرق مجلدات ثلاثة ) ، فإنه لا يدين بالشئ الكثير في فلسفته للتأثيرات الأجنبية ولا يدين بشئ على الإطلاق لفتجششتين وهو الذي أثر في معظم فلاسفة كيمبردج تأثرا عميقا . على أن دراسته الأساسية التي تلقاها في العلوم الفيزيقية مقترنة بمزاج رزين حذر هي التي أثرت في نظريته الى الفلسفة بأكملها ؛ فهو لا يتوقع بل ولا يطالب قط في نطاق الفلسفة أن يبلغ نتائج يقينية ويكتفى بالنتائج اذا جاءت الاحتمالات مرجحة لها . والحقيقة أنه يتحاشى في أغلب الأحوال أن يورط نفسه في « آية » نتيجة بعينها مكتفيا بأن يعرض المزايا والعيوب النسبية في النظريات المتنافسة ؛ فبرود لا يزعم لنفسه مهمة البناء كلا ولا مهمة الهدم ، لكنه يزعم لنفسه « على أكثر تقدير قدرة أكثر تواضعا ( وان كانت مفيدة ) هي القدرة على بسط ما هو صعب من الأمور بسطا واضحا وعلى نحو غير مسرف في سطحه » . وبينما يعترف

بأن الفلسفة التأملية التي تصل الى نتائج عامة عن طبيعة الكون ذات قيمة، وخاصة اذا كانت كالمثالية البريطانية لا تغفل الاعتبار الاجتماعية والأخلاقية والجمالية والدينية ، فإنه قد رأى أن هذه الفلسفة لا تصلح له فيتبعها ؛ فهو لم يكتف بأن ينكر على النسقات الفلسفية - حتى ما سيؤلف منها في المستقبل - أن تكون نهائية في نتائجها ، بل يشك أيضا في أن يكون من الممكن لاية محاولة ترمى الى بناء نسق من هذه النسقات أن تكون مجدية قبل أن يحدث تقدم كبير في الفلسفة النقدية . وهي الفلسفة التي تقوم بمهمتين رئيسيتين هما : ( ١ ) « أن تحلل وأن تعرف ما يستخدم في الحياة اليومية وفي العلوم الخاصة من مدركات عقلية » من قبيل فكرة الوضع المكاني ، وفكرة الشخص ، والعلة ، والمادة ، والتغير ، والادراك الحسي ؛ وعليها بعد أن تقوم بهذا ( ٢ ) أن تنقد القضايا الأساسية التي تتضمن هذه المدركات . هذا النوع من الفلسفة يحرز تقدما - في نظر برود - بقدر ما يستبدل بالمعتقدات الغامضة والفريزية معتقدات واضحة أخضعت للتحليل واستطاعت أن تصمد للنقد . وهو في قيامه ببعض جوانب الفلسفة النقدية بهذا المعنى، في سلسلة من الكتب الضخمة التي يعنى بعضها عناية خاصة بمدركات الفيزيقا ، يتبع خطة في البحث قوامها في معظم الأحوال هو أن يحلل النظريات الحالية وبدلاتها الممكنة وما يقف في صالحها أو ضدها من الحجج تحليلا دقيقا ؛ كما هي الحال مثلا في كتابه « العقل ومكانه في الطبيعة » حيث ينظر في سبع عشرة نظرية في العلاقة بين العقل والمادة ، والنظرية التي تفوز بأكبر قدر من حظوته هي إحدى نظريات « المادية الطارئة » . وفي هذا الكتاب وفي غيره من كتاباته ، يوجه برود اهتماما الى البحث النفسى ؛ وان لم يكن على استعداد لأن يسلم بإمكان الخلود بمعنى بقاء النفس ( وهذا ما يبحثه بحثا مستفيضاً ) لأنه يرجع الظواهر اللاجسمانية المزعومة الى بقاء « عامل نفسى » بعد

النظرية والاستدلال الرياضي في النظريات العلمية،  
و يناقش أيضا حقيقة القوانين الطبيعية .

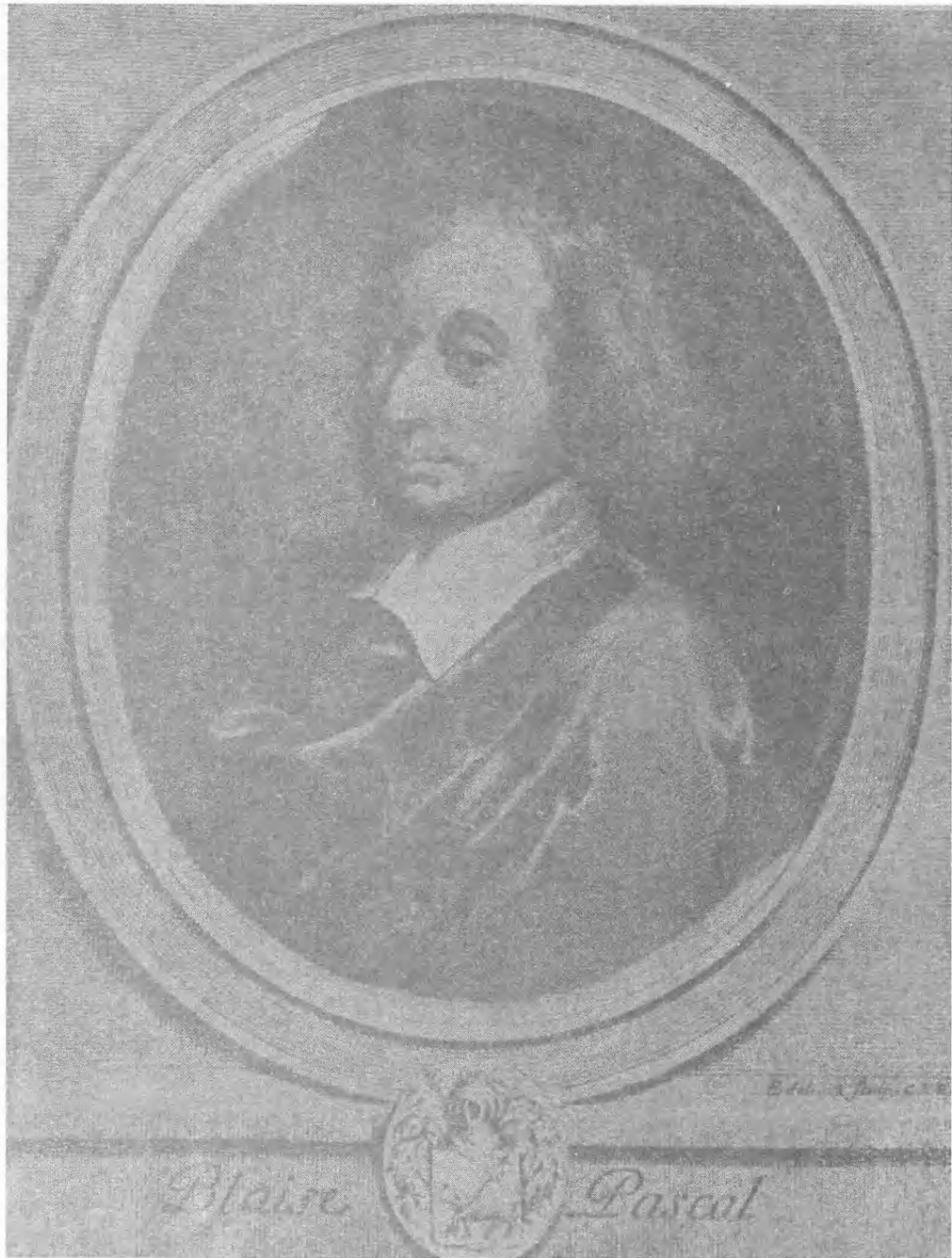
**بسكال ، بليز :** ( ١٦٢٣ - ١٦٦٢ ) ،  
فرنسي ؛ اشتهر بحق بأنه رياضي وعالم ولاهوتي  
و واحد من أوائل كبار كتاب النثر الفرنسيين  
أكثر من اشتهاره بأنه فيلسوف بالمعنى الضيق  
لهذه الكلمة . انصرف في سنواته الأولى الى  
الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وتجاربه على  
البارومتر مشهورة . وكان ارتقاء أخيه ل « بوى دى  
دوم » بارشاده تعزيزا حاسما لنظرية ضغط الهواء  
التي لم تتقدم الا حديثا ؛ فالبارومتر الذي حمله  
أخو بسكال كان يهبط بانتظام في أثناء صعوده .  
وفي عام ١٦٥٤ ، مر بسكال بتجربة عميقة هي  
تجربة تحوله الديني اذ أصبح مشايخا قويا لجماعة  
الجانسينيين ، ومنذ ذلك الحين وجه كثيرا من جهده  
الى الدعوة والمحاجة في اللاهوت والدين ، ومع ذلك  
استمر يعمل في الرياضيات بين الحين والحين فبذل  
بعض الجهد في نظرية شبه الدائرة تمهيدا لنظرية  
حساب التكامل والتفاضل ؛ وبالإشتراك مع  
فرما وضع بسكال أسس النظرية الرياضية  
في الاحتمال . وبعد وفاته نشر له كتابه  
« الحواطر » وهو بالنسبة الى سائر عمله أكبر  
ما يثير اهتمام الفيلسوف ، وأبرز ما فيه أنه يدل  
على معقولة الايمان على أساس أنه ليس ثمة أسس  
عقلية لا للايمان ولا لعدم الايمان وعلى ذلك لا يكون  
الايمان أقل معقولة من عدم الايمان ؛ وما دام  
الامر كذلك فمن الأصوب أن نراهن على صحة الدين  
مادامت هذه الحطة تتضمن الكسب اذا كان الدين  
صحيحا دون ما خسارة فادحة اذا كان زائفا .  
والقسم من الكتاب الذي يحتوى على نظرات في  
الهندسة فيه أيضا بعض الملاحظات الصائبة  
والواضحة فيما يتعلق بالتعريف وطبيعة النظم  
الاستنباطية .

**بطرس الأسباني :** ويعرف أيضا باسم  
بطرس أسبانوس ، عاش في القرن الثالث عشر

الموت ، وهذا العامل كان يشكل مع المخ والجهاز  
العصبي مركبا كانت الناحية العقلية فيه صفة  
طارئة عليه . ولقد كتب برود في الأخلاق  
أيضا ، وان كانت تفسيراته في هذا المجال لبعض  
الفلاسفة الكبار ؛ والأهمية التي يعزوها لمؤلفات  
هـ . سيدجويك عرضه للشك الى حد بعيد ؛  
على أن أهم مؤلفاته وأعرها على المتابعة هو كتابه  
الضخم عن ماكتجارت .

**بريثويت ، رتشارد بيغان :** ( ١٩٠٠ -  
) ، فيلسوف انجليزي ؛ أستاذ للفلسفة  
الأخلاقية يشغل كرسى « نايت بريدج » بجامعة  
كيمبردج منذ عام ١٩٥٣ ، عمل منذ ١٩٢٤ زميلا  
بكلية كينجز ( كلية الملك ) بكيمبردج ، حيث  
درس الفيزيكا أولا فالرياضة فالفلسفة ؛ وهو  
- وان كان فيلسوفا من فلاسفة العلم - الا أنه قد  
عنى بأن يضع تفسيرا للعقيدة الدينية يجعلها  
منيرة في نظر الفيلسوف التجريبي المعنى في  
تجريبيته ، وبأن يقيم الاختيار الأخلاقي على  
أساس عقلي مستعينا في ذلك بتطبيق النظرية  
الرياضية في الألعاب على مواقف الصراع ( عند  
اختيار فعل ما ) . هذا التطبيق لنظرية الألعاب  
التي طورها علماء الاحصاء هي أهم تجديد في  
مؤلفه الرئيسي « التفسير العلمى » ؛ وفيه يستند  
الى تلك النظرية في « السياسة البصيرة » عند  
الاختيار بين فروض احصائية ، وفي هذا الاختيار  
ما يتيح لنا القيام بعملية رفض (لبعض الفروض)،  
وبهذا يضمن لنا أن تكون عبارات الاحتمال ذات  
معنى تجريبي ، وذلك بأن يتيح لها أن تكون  
« مؤقتا » قابلة للدحض عن طريق الخبرة على  
أن يخضع الرفض للمراجعة بعد كل سلسلة  
جديدة من الاختبارات ؛ الا أن اتباع هذه الحطة  
غير ضروري فيما يتعلق بالحالة القصوى ، حالة  
العبارات الكلية التي هي قابلة بطبيعة الحال  
للدحض « الحاسم » ( عن طريق مثل جزئي واحد  
من الأمثلة الجزئية السالبة ) . ويفسر بريثويت  
في نفس الكتاب استخدام « النماذج » والأفكار





بسکال، بلیز (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲).



على أنه توليف أصيل ؛ وشيرزود له من قبل سابقة في هذا السبيل .

وطريقة شرح القياس هي الابتكار المأثور في « المجموعة » ، وهي التي كتب لها أن تكون ذات تأثير كبير ؛ فالمقدمة الكبرى هي التي توضع أولا بحكم التعريف ، والحد الأكبر هو بحكم التعريف الحد الذي يظهر في المقدمة الكبرى . وهنا يضيف بطرس الى الشكل الأول التعريفات التي كان شيرزود - متابعا بوثيوس ( بوس ) في ذلك - قد ارتآها للشكليين الثاني والثالث فقط . ولقد شرح بافاضة ابعاد الاشارة الى النتيجة ابعادا تاما وذلك عن طريق تعريفه للقياس بأنه يتألف لا من ثلاث قضايا بل من اثنتين هما « المقدمتان » ؛ وان هذا الجهاز الماوراء المنطقي لتمييز بطبيعة الحال من التحديد الذي يظهر بعد ذلك بكثير ، والذي يقرر بأن المقدمة الكبرى - التي تعرف بأنها تحتوى على الحد الأكبر ، ثم يعرف هذا الحد الأكبر نفسه بأنه محمول النتيجة - يجب أن توضع أولا على أن هناك من المسوغات ما يجعلنا نرى أنه في القرنين السادس عشر والسابع عشر قد أسىء فهم الطريقة البطرسية على أنها تأكيد لهذا القول ، وأن عدم التمييز بين مجموعتي التعريفات هو الذي كان سببا في قيام هذا المبدأ الغريب وانتشاره .

ولقد كتب بطرس كذلك « تألف المقولات » الذي نجد فيه المبدأ القائل بأنه « عندما تسلب قضية عطفية بأكملها ، فلا ينسحب السلب على أى جزء واحد من جزءيها ، ويجوز أن يكون اما هذا الجزء واما ذلك صادقا » ؛ وتلك هي احدى حالتى التعادل القائمة بين السلب والشرط المتصل والشرط المنفصل ، وهو التعادل الذي كان فيما مضى ينسب الى دى مورجان وأما الآن فكثيرا ما يسمى باسم **وليم الأوكامى** .

**بلاك ، ماكس** : ( ١٩٠٩ - ) ، ولد فى روسيا ، لكنه تلقى تعليمه النظامى فى انجلترا ،

ويعتقد البعض أنه بطرس الفونسى ولكنه الآن بصفة عامة يعرف على أنه هو نفسه بطرس جوليانى الذى ولد فى لشبونة حوالى عام ١٢١٠ - ١٢٢٠ . تعلم جوليانى فى باريس وكان طبيبا للبابا جريجورى الخامس فى فيترى عام ١٢٧٢ ، ومطران براجا ، وكاردينال توزكولوم عام ١٢٧٣ ، وانتخب للبابوية باسم جون الحادى والعشرين فى ١٣ سبتمبر عام ١٢٧٦ ، وتوفى فى ٢٠ مايو عام ١٢٧٧ نتيجة لانهايار غرفة مكتبه التي كان قد ابتناها قبل ذاك .

وفى رأى ك . برانتل أن كتابه « المجموعة المنطقية » الذى ظل مرجعا أساسيا فى المنطق حتى القرن السابع عشر ، كان ترجمة عن نص يونانى فى القرن الحادى عشر منسوب الى ميخائيل بسيلوس ؛ ولكن هذا الرأى سرعان ما دحض ، وقد بات الآن معلوما أن الأصل المفروض يرجع الى نسخة تاريخها بعد ذلك التاريخ بكثير .

ومن الرسائل الاثنتى عشرة التى منها تتكون « المجموعة » ، نجد أن الرسائل الخمس الأولى وتضاف اليها الرسالة السابعة انما تقابل فى طريقتها الرائعة من حيث الايجاز والصورى كتب « الأورغانون » لأرسطو باستثناء « التحليلات الثانية » ؛ على أن الرسائلتين الخاصتين « بالمحمولات » و « المقولات » ( ٢ ، ٣ ) قد وضعتا بعد الرسالة التى تقابل بارى ارمينياس ، وكان وليم الشيرزودى قد أخذ قبل ذلك بهذا الترتيب - وهو أستاذ ربما كان بطرس قد درس عليه فى باريس - وذلك فى كتابه « تمهيد للمنطق » . وأما بقية رسائل المجموعة ، وهى الرسالة السادسة ثم الرسائل الواقعة من ٨ الى ١٢ ، فتكون « المنطق الحديث » ويدور بحثها حول « خواص الحدود » والفرص والاطناب وما الى ذلك ، ثم قطعت سلسلة هذه البحوث برسالة أخيرة فى « المنطق القديم » وموضوعها المغالطات . ومما يجدر ذكره أن أفضل الشواهد تشير الى ذلك التوليف بين القديم والحديث

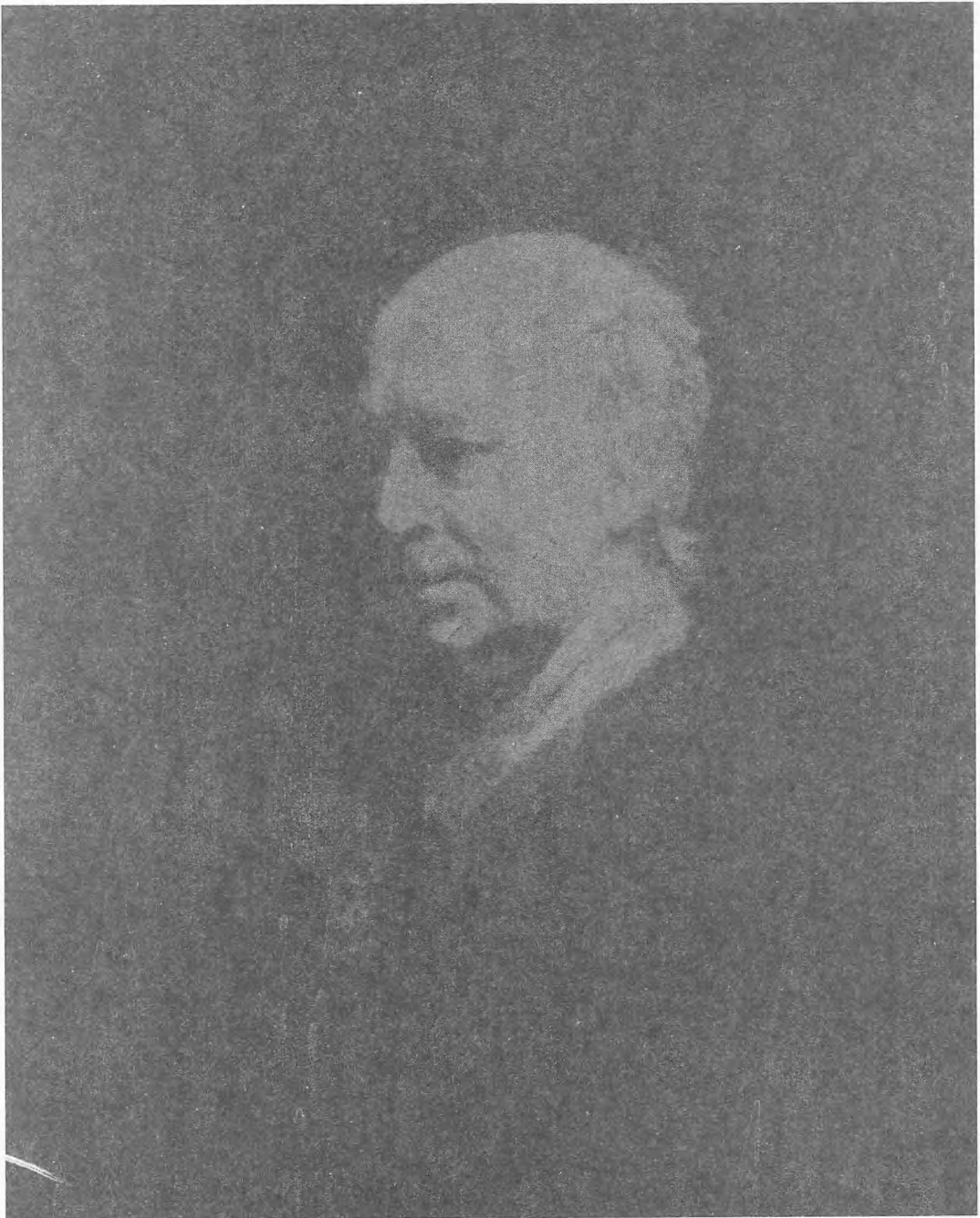
ويشتغل بتدريس الفلسفة في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٠ ، وهو يعمل في الوقت الحاضر أستاذا للفلسفة بجامعة كورنل . على أن الاهتمامات الرئيسية لبلاك باعتباره أستاذا للفلسفة منصبه على أسس المنطق والرياضة ، وعلى نظرية المعرفة وفلسفتي اللغة والعلم ؛ ويميل فكره بحكم مزاجه الى النزعة التجريبية والنزعة التحليلية ، وهو ما انفك مناصرا غيورا لكل من الادراك الفطري السليم والمعرفة العلمية ضد شتى أشكال النقد المعادي لهما . وعلى الرغم من أنه قد تأثر في نظريته برسسل ومور وبالوضعيين المناطقة ، الا أنه ما انفك ناقدا نافذا لكثير من المبادئ التي يناصرها هؤلاء المفكرون، يضاف الى ذلك أنه وان كان ملحوظ المكانة في نشره للمنهج اللغوي في التحليل الفلسفي المرتبط بفتجشتين ، الا أنه لم يكن تابعا متمسكا تمام التمسك بسنن هذه الطريقة سواء في استخدامه منهج التحليل اللغوي أو في اختياره للمشكلات التي مأجق عليها هذا المنهج ؛ بل لقد كان بلاك - على العكس من ذلك - غير ملتزم باتجاه معين في فلسفته ، وقد استخدم مجموعة متباينة من الطرق الفنية العقلية استخداما سليما في مناقشاته لمشكلات معينة تفاوتت أنواعها تفاوتاً بعيداً .

لقد أكد بلاك أهمية تمحيص المسائل الفلسفية تمحيصاً ينصب فيه الانتباه الدقيق على السياق ( اللغوي ) الذي تتحدد به معاني الألفاظ التي ترد في صياغة هذه المسائل ؛ وقد حاول أن يثبت أن كثيراً من المشكلات الفلسفية التقليدية ( مثل المشكلة المتصلة بما اذا كان في استطاعة المرء أن يعرف أن عقول الآخرين موجودة، أو مشكلة البرهنة على سلامة الاستدلالات الاستقرائية على نحو شامل) هي مشكلات زائفة ، ومرد ذلك الى حد كبير هو أن العبارات التي تصاغ فيها هذه المسائل تخرج على هذا الشرط الذي يقتضيه التحليل السياقي . الا أن بلاك لم ينشر بعد أي بحث منسق يتناول فيه فلسفة اللغة أو فلسفة العلم ، وان كان قد قام

بتحليلات بناء هامة لعدد من الأفكار الأساسية في هذين الموضوعين ؛ وهو على وجه الخصوص لم يقتصر على أن أخرج تحليلات نقدية لكثير من فلسفات الاستقراء التقليدية والمحدثة ، بل وضع أيضاً تخطيطاً لطريقة استقرائية القصد منها اضاء المشروعات على مبادئ الاستدلال الاستقرائي دون استعانة بافتراضات تصادر على المطلوب .

**بلانشارد ، براند :** ( ١٨٩٢ - ) ، أشهر من يمثل في الفلاسفة الأمريكيين وجهة نظر تطورت عن المثالية المطلقة التي ازدهرت في أكسفورد في الجزء الأول من هذا القرن . وأهم مؤلفاته كتابه « طبيعة الفكر » ( ١٩٣٩ ) ، وهو يصف في هذا الكتاب تطور الفكر البشري وصفا يقوم على أساس نفس من ناحية وعلى أساس منطقي من ناحية أخرى ؛ فهو يرى أن في امكاننا - بل وعلينا - أن نصف الفكر على أساس نفسى ، لكننا لن نتمكن من فهم تطوره ما لم ننظر اليه على أنه يهتدى في تطوره بمثل منطقي أعلى . والمثل المنطقي الأعلى نسق فلسفي كذلك النسق الذي يتصوره القائلون بنظرية الاتساق في الصلح ، وفي هذا النسق ترتبط جميع الأفكار بعضها ببعض على نحو ضروري ؛ وعلينا أن نبحث عن الضرورة أينما اتجه تفكيرنا ، أما المحاولات التي تسعى الى أن ترد الضرورة الى ما هو تجريبي كما هو الحال عند هيوم في العلية ، أو الى تحصيل الحاصل كما هو الحال في النظريات التي تقال عن القبلي سواء كانت في صورتها التقليدية أو في صورتها اللغوية ، فيتخذ منها بلانشارد هدفا لهجوم لا يفتر .

**بنتام ، جيريمي :** ( ١٧٤٨ - ١٨٣٢ ) ، هو زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الانجليز . ولد في لندن ابناً لوكيسل دعاوى ثرى وتلقى من التعليم ما يؤهله لمنهة أبيه ؛ لكن اهتمام بنتام بالقانون كان من ضرب آخر : ذلك أنه لما قرأ هلفيتيوس وهو في الثامنة عشرة من عمره ، تأثر « بمبدأ السعادة القصوى » بصفة خاصة ، وهو



بنتام، جیریمی (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲).



المبدأ الذي أخذه هلفيتيوس عن جوزيف بريستلي. ومن ذلك الحين فصاعدا ، كرس بنتام حياته لاقامة أساس علمي للتشريع والقضاء ؛ وجعل بنتام مهمته الأولى أن يدحض أساس « القانون الطبيعي » والسابقة التاريخية ، ذلك الأساس الذي بنى عليه بلاكستون دفاعه عن الدستور البريطاني. وقد انتهى به اهتمامه بنظرية القصاص الى أن يصمم سجننا نموذجيا أو « بيتا للمراقبة » ، وهي خطة وافقت عليها الحكومة وان لم تنفذها قط . وفي عام ١٧٨٥ سافر بنتام الى روسيا ليزور أخاه صموئيل الذي كان يعمل مهندسا بالحكومة، وما ان عاد الى انجلترا حتى استأنف جميع أنواع الإصلاح القانوني والاجتماعي والاقتصادي والتربوي مطبقا في كل نوع من أنواع الإصلاح منهجه الذي لا يكل ، « منهج التفاصيل » . وبعد سنة ١٨٠٨ كان من جراء تأثير جيمس هل فيه أن صار نصيرا من أنصار التشريعات النيابية والإصلاح الجذري للبرلمان ؛ وكان في ذلك الوقت قد كون دائرة من الأصدقاء والتلاميذ الذين كان يعهد اليهم في كثير من الحالات بمراجعة الأسلوب في مخطوطات كتبه أو بنسخها أو بترجمتها ؛ من هنا عادت عليه ترجمة « دومون » الفرنسية لمؤلفاته بشهرة عمت أوروبا ، وأصبح ملهما وهاديا لأنصار مذهب الأحرار في جميع أرجاء العالم . وتوفى بنتام أثناء فتنة قانون الإصلاح ، ويمكن مشاهدة جثمانه المحنط في الكلية الجامعية التابعة لجامعة لندن ، والتي كان بنتام أحد مؤسسيها الرئيسيين .

أما المبدأ الأخلاقي ، فهو أن علينا أن نستحسن الأفعال أو نستهجنها وفقا لما تتسم به من اتجاه الى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية في هذه الأفعال من سعادة أو نفع أو لذة أو خير ؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال ، كان علينا إذن أن نضع في اعتبارنا سعادة الجميع . ويفرق بنتام في نظريته بين أحكام الاستحسان أو الاستهجان من ناحية ومجرد الحب أو الكراهية من ناحية أخرى ؛ فالإنسان لا بد أن « يحب » ما يرى فيه نفعه . لكنه يعد الفعل « صوابا » اذا رأى أو اعتقد أنه سي جلب أقصى قدر من النفع أو السعادة على جميع من يتأثرون به ، أى أكبر قدر ممكن من اللذة « كيفما كان توزيعه » بين الأشخاص ( المعنيين في الفعل ) ؛ واذن فلكي نطلق أحكاما خلقية فلا مناص لنا من أن نقيس الآلام واللذائد وأن نقارن بين ما يخص أحد الأشخاص من آلام ولذائد بما يخص الآخر منها . ويقدم بنتام سبعة « اعتبارات » علينا أن نضعها نصب أعيننا ( في قياس الآلام واللذائد ) ، وهي : شدة اللذة ( أو الألم ) ، ومدتها ، ودرجة يقينها ، وقربها ، وخصوبتها ( أو قابليتها لانتاج مزيد من اللذات ) ، وخلصها (قابليتها لأن تحدث دون أن تعقبها آلام) ، ومدتها - أى عدد من يتأثر بها من أشخاص . وهناك أنواع مختلفة من اللذة ؛ فثمة لذات في الشعر وفي توافه الأشياء ، بل وفيما يقوم به المجرمون من جرائم ذنيثة ؛ وليس للقاضي النزيه أن يسقط نوعا من اللذة من اعتباره لا شيء الا لأنه لم يتح له أن يلتذ به . ويرفض بنتام التقاليد والسلطة الدينية و « الحدس » الشخصي للحقيقة الخلقية ، والقواعد العامة الوحيدة التي يسلم بها هي قواعد القانون ؛ وهو يخضع هذه القواعد للاختبار بمقياس المنفعة : فهل تؤدي المراعاة العامة لهذا القانون الى زيادة السعادة الانسانية الى أقصى درجة يمكن الوصول اليها ؟ أما فيما يتعلق بالسلوك الشخصي ، فان بنتام يود أن يستغنى عن القواعد تماما ؛ اذ ينبغي للإنسان أن يختار

يقدم بنتام نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه «مقدمة لاصول الأخلاق والتشريع» (١٧٨٩)، وفي هذا الكتاب يرى بنتام أن ما يحفز الإنسان الى العمل دائما هو رغبة لتحصيل لذته الخاصة أو لتجنب ما يعرض له من ألم ؛ « فلقد أخضعت الطبيعة بنى الإنسان لحكم سيدين ذوى سلطان هما « الألم » و « اللذة » . . انهما يتحكمان فينا تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه من أمور » . هذا مبدأ نفسى أو ميتافيزيقى ؛

الفعل الذى يصل بلذته الى أقصى مداها لا الفعل الذى تمليه عليه أية قاعدة .

لكن الواقع أن بنتام لم ينصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، انما قدم لهم نصيحة بعينها وهى أنهم ينبغي عليهم أن يفعلوا ذلك بطريقة تتيح للناس على اختلافهم أقصى قدر من الخير « كما يروونه هم » ( وهذا يعنى « مما يعتقدون أنه سيؤدى الى خيرهم » مادام الأمر متروكا لتقديرهم ) ، فقولنا ان هذه هى الطريقة المثلى التى يحصل بها الانسان على أقصى قدر من سعادته ليس تحصيلا لحاصل . على أنه لابد من أن نضيف الى الحجج التى حاول بنتام أن يدعم مبدأه بها الالتجاء الى القوة ( فى بعض الحالات ) ، لكنها القوة التى قد تساعد على أن يغير الانسان من رأيه .

بوبر ، كارل . ز : ( ١٩٠٢ - ) ولد وتعلم فى فيينا ، وعمل محاضرا أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من ١٩٢٧ الى ١٩٤٥ ، ثم أستاذا للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد . وكانت اسهاماته الرئيسية فى منطق العلم ؛ وعلى الرغم من أنه لم يشارك فى الاتجاهات الأولى نحو مذهب الظواهر الذى أخذت به جماعة فيينا ، ولا فى التفسير الأداتى للنظرية العلمية التى ذهب اليها بعض أنصار التجريبية المنطقية فان الاتجاه العام لفكره يماثل الاتجاه الذى يرتبط فى الأذهان بهذه الحركة الفلسفية .

ولقد وضع بوبر فى كتابه الأول الذى ظهر فى عام ١٩٣٤ وترجم الى الانجليزية فى عام ١٩٥٩ بعنوان « منطق الاستكشاف » ، وضع تعريفا للعبارات العلمية بأنها تلك التى تنكر على شيء ما يمكن تصوره تصوراً منطقياً أن يتحقق بالفعل ؛ وتبعاً لذلك لا يكفى لكى تعد العبارة علمية أن تكون هنالك بينة من المشاهدات التى تؤيدها ، بل انه من الضرورى لمثل هذه العبارة أن تكون قابلة لأن تدحض بوساطة حادث ما ممكن الحدوث وذى مكان وزمان محددين ، وهو حادث لو وقع لجاء مثلا على امكان لا يندرج تحت تلك العبارة . وان هذه السمة فى العبارات العلمية هى التى يرى بوبر

كيفية يمكننا أن ندفع أفراد الناس - وهم الذين لا يحفزهم الا ما يتوقعون لأنفسهم من نفع - الى التصرف على نحو يؤدى الى السعادة العامة ؟ ويجيب بنتام عن هذا السؤال بما يلى : (١) القانون بقصاصه ، والرأى العام بجزاءاته من ثواب وعقاب يحولان بين الناس وبين أن يأتوا من الأعمال ما يصاد الصالح العام . (٢) المنفعة الذاتية المستنيرة تدل الناس على أن فى الصالح العام فى أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة . و « ينتج » القانون انسجاما مصطنعا بين صالح الفرد والصالح العام ، فمن يتجه الى الكسب عن طريق الجريمة لابد أن يتبين - حيث يقترن الجرم بالقصاص - أن كفة الشقاء هى الراجحة . الا أن التربية « تكشف » انسجاما لا شك فيه بين المصالح ؛ اذ يبدو على وجه الخصوص أن مبادئ الاقتصاد السياسى تقدم براهين علمية جديدة على ما للتعاون من أثر فعال .

لقد ورث بنتام - ثم طوع - تعاليم لوك وهيوم وبريستلى وتلامذة لوك من الفرنسيين ، وقد جاء تأثيره منتقلا من ج . س . مل ، الى هنرى سييدجويك ، الى ج . ا . هوو بصفة خاصة وقد كان لهذا التأثير رد فعل عنيف فى كتاب ف . ه . ب . ب . « دراسات أخلاقية » ( ١٨٧٦ ) . والهدف الرئيسى الذى يوجه اليه النقد فى فلسفة بنتام هو المبدأ القائل بأن الناس لا يسعون الا الى لذتهم الخاصة ؛ فليس هذا المبدأ صحيحا اذا فهمنا اللذة بمعناها المؤلف ، ولا يمكن التسليم به الا باعتباره تحصيلا لحاصل ، فكانما نقول ان الناس يسعون الى ما يريدون أو ما يعتقدون أنه سيكون ( بمعنى ما ) خيرا لهم ؛ فاذا كان « الخير » و « اللذة » و « النفع » تعنى كل ما يهدف الناس اليه كائنا ما كان ، فمن العيب اذن أن ننصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص . لأن هذه النصيحة لا تقدم لهم أى توجيه كائنا ما كان .



فهمنا الفرد بمعنى « الكلي المتعين » في مقابل « الكلي المجرد » ما نجده في الاستدلال العلمي الذي يعمل مستعينا بقوانين عامة وبحذف الفروق وقد رأى بوزانكت فكرة الفردية هذه متمثلة في أشخاص البشر ، وفي الأعمال الفنية ، وفي الدولة ، وعلى نحو فائق في المطلق باعتباراه المثل الأعلى النهائي الذي يجاوز هذه « الكليات المتعينة » الجزئية ويوحد بينها .

الا أن بوزانكت في الفترة الأخيرة من حياته قد تأثر بـ ف . هـ . برادلي على نحو أكبر مما تأثر بهيجل ، وأصبح أكثر تشككا فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك ما نواجهه في الخبرة من توحيدات ؛ ومن هنا كانت فردية أى شخص أو أية صورة تتطلب تصورا لنمط من أنماط التوحد يستحيل فيه تمييز الفروق على ذلك النحو الواضح ، ولا يمكن أن تربط فيها العناصر على ذلك النحو العقلي الذي افترضه هيجل .

**بول ، جورج :** ( ١٨١٥ - ١٨٦٤ ) ، ولد في لينكولن بانجلترا ؛ وهو وان كان قد علم نفسه بنفسه من أول الشوط الى آخره ، فقد صار رياضيا ممتازا ، وعين في عام ١٨٤٩ ليشغل كرسي الرياضة بكلية كوينز ( كلية الملكة ) بجامعة كورك ؛ وكان قد نشر قبل ذلك بعامين كتابا مختصرا بعنوان « التحليل الرياضى للمنطق » أصبح يعد بمثابة الخطوة الرئيسية الأولى نحو المنطق الرياضى الحديث . وعلى الرغم من أن كتابه « بحث في قوانين الفكر » الذى نشر فى عام ١٨٥٤ قد حظى بشهرة أكبر مما فاز به الكتاب الأول من شهرة ، فان أهميته ترجع بصفة خاصة الى أن بول قد طبق فيه جبره المنطقى على نظرية الاحتمال .

أثبت من سبقه من الرياضيين ، وخاصة جريجورى وبيكوك ، أن من الممكن استخدام الطرق الجبرية لتصوير علاقات بين كائنات أخرى غير الأعداد ؛ والفكرة الأساسية التى يقوم عليها منطق بول هي استخدام بعض الطرق التى تناظر طرق

أنها تميز العلم من الميتافيزيقا ، وهو لذلك يقترح صيغة معدلة للفكرة التى تفسر الاحتمال بالتكرار النسبى للحدوث ، لكى يجعل العبارات المحتملة الصدق قابلة لأن تدحض وبالتالي تكون عبارات علمية ، ولكنه يضع كذلك تصورا للاحتمال المنطقى - يختلف عن فكرة تكرار الحدوث - وهو تصور يعتقد أنه أنسب لتقدير قيمة الشواهد التى يستشهد بها على صحة فرض علمى معين ( انظر كارناب ) . ويشتمل الكتاب - بالإضافة الى ذلك - على نقد عنيف لنظرة بيكون الى المنهج العلمى ( والذى يسميه « بالاستقرائية الكاذبة » ) ويبرهن على أن استخدام منهج الاستنباط من الفروض هو الصفة المميزة للعلم الحديث .

وربما كان بوبر أوسع شهرة بكونه مؤلف كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه » ( الذى ظهر فى عام ١٩٤٤ وظهرت طبعته الثانية فى عام ١٩٥٠ ) ، فبالرغم من احتواء الكتاب على نظرات عدة فى منطق العلوم الا انه قبل كل شئ نقد صارم للفلسفات الاجتماعية ( وبخاصة فلسفات أفلاطون وهيجل وماركس ) التى تقلل من أثر الجهد الفردى الانسانى وتشازك فى الايمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخى ؛ ويعارض بوبر مثل هذه الفلسفات مدافعا عن سير المجتمع سيرا يواجه كل موقف بما يناسبه ، فذلك هو المنهج العلمى السديد الذى نتناول به المشكلات الاجتماعية .

**بوزانكت ، برنارد :** ( ١٨٤٨ - ١٩٢٣ ) ، ولد فى آلنويك بانجلترا ؛ اعتزل التدريس بأكسفورد فى عام ١٨٨١ ليكرس بقية حياته للتأليف وللعمل الاجتماعى ، وكان آخر فيلسوف بريطانى يؤلف نسقا فلسفيا كاملا يستوعب جميع أنماط الخبرة الانسانية . تأثر فى فلسفته بهيجل على وجه الخصوص ، وهى فلسفة قد أقامها على أساس تصور الفردية اذا فهمنا الفردية بمعنى الانسجام بين مجموعة متباينة من الفروق ، واذا

التقليدى ، وعدد كبير من المشكلات الأخرى الأكثر من ذلك تعقدا .

وفى تطبيق آخر للجبر على القضايا الشرطية، كاد بول يكتشف طريقة قائمة الصدق التى طورها فيما بعد تش . س . بيرس والمناطقة المحدثون ؛ وقد طورت أفكار بول على يدى خلفه من المشتغلين فى هذا الميدان وخاصة شريدر ، ودراسة جبر بول فرع معترف به فى الرياضة المحدثه .

**بونافنتورا :** ( ١٢٢١ - ١٢٧٤ ) ، كان هذا هو الاسم الذى أطلق على جون الفيدانزى الذى أعلن قديسا فى عام ١٤٨٢ ؛ ولما كان بونافنتورا قد ولد فى ايطاليا ، فقد انضم الى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى ، ودرس على الاسكندر الهاليسى بباريس ، وهنا تولى فيما بعد الكرسى الفرنسيسكانى للاهوت معاصرا لقسميه الدومينيكانى توماس الاكوينى ؛ وقد توفى بونافنتورا عام ١٢٧٤ بينما كان مشتركا فى مجمع ليون .

نستطيع أن نجد مبادئه الفلسفية فى شرحه على « أحكام » بطرس اللومباردى بصفة خاصة ، وفى رسالتيه القصيرتين ، وهما : رسالته فى « سبيل النفس الى الله » ورسالته فى « ارجاع الفنون الى اللاهوت » .

وقد كان تأليف بونافنتورا فى باريس معاصرا للمجادلات التى ثارت نتيجة لما كان لمجموعة الكتب العلمية لأوسطو من وقع على الغرب ، وللأهمية المتزايدة التى كانت تكتسبها الرشدية فى الجامعات ؛ ويمكننا أن نتفهم موقفه الفلسفى على خير وجه اذا نظرنا اليه باعتباره رد فعل محافظ نسبيا من جانب رجل كان لاهوتيا قبل كل شئ ، وباعتباره عودة الى صياغة تفصيلية منسقة لما فى كتابات أوغسطين من مضمون فلسفى أفلاطونى . من هنا كنا نجد فى بونافنتورا العرض الصريح

الجبر العادية فى جوهرها ، استخدامها فى تناول المتغيرات تناولا رياضيا بحيث تشير س ، ص ، ع ٠٠٠ الى الفئات ، ويشير الرمز ا والرمز صفر الى الفئة الكلية والفئة الفارغة على التعاقب ( وان لم يكن بول هو الذى أدخل استخدام هذين المصطلحين). واذا كانت « س » - فى منطق بول الرمزى - تشير الى فئة ولتكن فئة الأشياء الحمراء ، فان « ا - س » او «  $\bar{s}$  » - اذا آثرنا الايجاز - تشير الى الفئة المكملة لها من الأشياء ، وهى فئة الأشياء التى ليست حمراء . ولقد أدخل بول عمليات مقابلة لعمليات الجمع والطرح والضرب فى الجبر العادى ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء ، و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة ، كانت « س ص » اذن تمثل حاصل ضرب الفئتين ، أى الأشياء التى هى حمراء ومربعة معا ؛ أما « س + ص » فتمثل فئة الأشياء التى اما أن تكون حمراء او مربعة ، ولكن لا تتصف بالصفتين معا . ( هذا المعنى الحاسم لعلامة « + » يميز جبر بول عن معظم المؤلفات التالية فى الجبر المنطقى ) .

وبهذا الترقيم يمكننا أن نشير الى مجموعة محدودة من العبارات ذات الأهمية المنطقية ، فعلى سبيل المثال :

كل الناس فانون

تصبح : س ( ا - ص ) = صفر أو -  
س ص = صفر

( أى أن « فئة الناس الذين ليسوا فانين ليست فارغة » ) .

زد على ذلك أننا نستطيع أن نربط بين هذه التعبيرات ونجرى عليها عمليات منطقية وفقا لقواعد الجبر لكي نستخلص منها تعبيرات أخرى ، وبهذه الطريقة نحل المشكلات المنطقية التى تتضمن علاقات منطقية تقوم بين الفئات ؛ ومن بين هذه المشكلات القياس البسيط الذى ينتمى للمنطق





بویس، آنیسیوس (ح ۴۸۰ - ح ۵۲۴).

المتقن الصياغة للدعوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الانسان بالله ، والعلل المولدة لمعلولاتها ، والنفس من حيث هي جوهر ، ونظرية اشراقية فى المعرفة .

كل تأمل صحيح هو فى نظر بونافنتورا بحث عن الله ، وقد يبتدىء هذا التأمل ببحث العالم الفيزيقي الذى يحمل طابع خالقه Vestigia Dei الا أن الانسان لا يستطيع أن يبدأ فى احراز المعرفة الحقة الا بدراسة ذاته وبالتعرف على نفسه التى هى صورة الله imago Die . فالانسان - عن طريق تدريب ذاكرته وعقله وارادته تحت سلطان الاشراق الالهى - ينتهى الى تأمل الله لا بوصفه علة عن طريق معلولاته ، ولكن على نحو مباشر وفى حالة من الجذب .

ولئن كان دونس سكوت قد أصبح فيما بعد أستاذ الفرنسيسكان الرسمى ، فلعل بونافنتورا الأستاذ السيرافيمي كان أصدق تمثيلا لنظرة النظام الفرنسيسكاني ، تلك النظرة ذات الطابع الدينى العميق .

بويس ، انيسوس مانليوس سيفيرنيوس : ( حوالى ٤٨٠ - حوالى ٥٢٤ ) ، ولد فى روما لأسرة كبيرة من الأشراف هى « أسرة أنيسيا » ؛ وقبل بويس أن يشتغل بالخدمة العامة فى حكومة تيودوريك ملك فرع الأوستروجوث بايطاليا ، وبلغ فى خدمته منصبا عاليا ، لكنه اتهم فيما بعد بما يشينه نتيجة لدس سياسى دبره له أعداؤه ، ونفذ فيه حكم الاعدام . وقد ألف بويس أشهر مؤلفاته « العزاء الفلسفى » حينما كان فى السجن؛ الا أن أهمية بويس فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الى تأليفه « العزاء » فحسب ، لكن لعلها ترجع - وبمقدار أكبر - الى محاولته أن يترجم وأن ينقل الى الغرب اللاتينى حكمة الاغريق كاملة .

كان مقصده الذى أعلن عنه هو أن يترجم جميع مؤلفات افلاطون وأرسطو وأن يشرحها ،

لكنه لم ينجز مما أعلن عنه الا ترجمة كتابات أرسطو المنطقية بالاضافة الى كتاب فورفوروس التمهيدى وهو « ايساغوجى » ؛ الا أن هذه الترجمات ظلت مدى قرون هى المرجع الوحيد الميسور للفكر الغربى للاطلاع المباشر على فلسفة أرسطو .

وفى شرحه الذى كتبه على « ايساغوجى » فورفوروس ، أباح لميوله الافلاطونية - وان كان يقدم حلولا أرسطوية فى مواضع أخرى - أن تنتهى به الى الصياغة الشهيرة لمشكلة الكليات ، وهى كما يلى : « هل الأجناس والأنواع موجودة فى الواقع الغيبى أو أنها لا توجد الا فى العقل والذهن فحسب ؟ » . وقد كانت هذه الصياغة بمثابة نقطة انطلاق ، وحجر عثرة على حد سواء ، فى سبيل الجدل الذى لعب دورا كبيرا فى المرحلة المبكرة من تفلسف العصور الوسيطة .

على أن بويس كان فضلا عن ذلك أداة هامة فى أن ينقل ( الى الغرب اللاتينى ) معرفة بمناهج اليونان العلمية عن طريق ترجماته ، وتصنيفه للعلوم الرياضية الأربعة وهى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك ؛ هذا البرنامج الرباعى للدراسة الذى يعقب البرنامج الثلاثى ، وهو يشمل النحو والحطابة والجدل ، كان بمثابة خطة منهجية فى التربية عن طريق « الفنون الحرة السبعة » . وبعد أن اكتملت صياغة هذا المقرر الدراسى على يدى كاسيدورس وايزيدور الاشبيلي فيما بعد ، ظل سائدا فيما بعد « العصور المظلمة » فى مدارس الأديرة والبلاط فى الغرب ، حتى أصبح راسخا كل الرسوخ فى النظام الجامعى بالعصور الوسطى .

وقد أصبحت صحة انتساب كتاباته اللاهوتية اليه أمرا مسلما به تسليما كاملا فى الوقت الحاضر؛ وفى هذه الكتابات أيضا يضع بويس لورثته نموذجا للمنهج اللاهوتى وللتطبيق الصارم للمنطق فى تحليل التعاليم المسيحية ، وهو نموذج قد أصبح طرازا يحتذى من تلاه من اللاهوتيين .

مات في فقر نسبي عام ١٩١٤ . ولقد نشر بيرس في أثناء حياته عددا من المقالات الفلسفية ولكنه لم ينشر كتابا في الفلسفة ، وظل الكثير من عمله الممتاز غير منشور حتى نشر محررا في « مجموعة أبحاث تش.س.س. بيرس » ( ٨ مجلدات : ١٩٣١ - ١٩٥٨ ) .

### نظرية المعرفة :

ان المشكلة المركزية في نظرية المعرفة الحديثة هي التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر ، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا . وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة لأرسطو اذ اعتبر أن العقل انما يكتشف نظاما كان من قبل موجودا في الواقع ، حتى جاء كانت فقلب الوضع الأرسطي وزعم أن النظام في معرفتنا يأتي من العقل وحده ؛ وتقبل بيرس المشكلة الحديثة وقدم لها حله الخاص.

بدأ بيرس بالقول بأننا على وعى بكوننا نتصل في خبرتنا بالواقع مباشرة ، ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أو لم نفكر ؛ أضف الى ذلك أننا اذا أردنا اجتناب المفاجئات غير السارة فانه يجب علينا أن نسعى لأن نكيف سلوكنا مع هذه الأشياء ، والى هنا يتفق بيرس مع أرسطو . ولكن من الواضح أننا نتعامل مع الأشياء تبعا لما لدينا عنها من أفكار ، بيد أن أفكارنا ان هي الا تكوينات ( عقلية ) كونها بعد اختيار عناصرها ، فهي مؤسسة على خبرة جزئية بالأشياء ، هذه الخبرة تكون مصبوغة بتاريخنا وظروفنا ومرمانا . والقول بطبيعة المعرفة الاختيارية أدى ببيرس الى الاتفاق مع كانت على أن العقل يشيد - بمقدار ما - النظام في المعرفة ؛ ثم أخذ بيرس بعد ذلك في بيان أننا لو أمعنا النظر في حقيقة « الفكرة » أو « المدرك العقلي » لاستطعنا التوفيق بين ما هو صحيح من بين التفسيرات المتعارضة عند كل من أرسطو وكانت .

وفي الإجابة عن سؤال : ما هو المدرك

واننا لا نبالغ أخيرا اذا أكدنا أهمية « العزاء الفلسفي » في تاريخ الفكر الأوربي ؛ فليس هناك كتاب لقي اطلاقا أوسع مما لقيه هذا الكتاب من اطلاق ، وقد ترجم في وقت مبكر الى اللغات الدارجة .

في الأقسام الافتتاحية من الكتاب يقدم لنا بويس على لسان السيدة « فيلوصوفيا » ( أى الفلسفة ) الاجابات التقليدية للحكمة الوثنية من رواقية وأفلاطونية ردا على شكوى بويس مما نزل به من كوارث ؛ ثم يتجه النقاش وجهة ايجابية بفضل ما يعتنقه المؤلف من معتقدات مسيحية ، فيكشف بالتحليل عن أن قوام الخير الحقيقي هو الاتحاد بالله ؛ ثم تتلو ذلك مناقشة للمشكلة الناتجة عن وجود الشر في عالم تحكمه عناية الهية خيرة ، وللصعوبة التي نلقاها اذ نحاول اقامة علاقة بين الفاعل الانساني الحر وعلم الله السابق .

لقد كان كتاب « العزاء » وسيلة لنقل الحكمة القديمة ، كما كان طرازا يحتذى لآلاف السنين التالية أيضا .

بيرس ، تشارلس سانلوز : ( ١٨٣٩ - ١٩١٤ ) ، ولد في مدينة كيمبردج بولاية ماساشوستس ، وهو ابن بنجامين بيرس الذي كان في ذلك الوقت رائد أميركا في العلوم الرياضية . والكثير من نشأة تشارلس الأولى كان علميا ؛ فقد حصل على الماجستير في الرياضيات ، وفي عام ١٨٦١ كان أول من حصل على بكالوريوس العلوم في الكيمياء من جامعة هارفرد ، واتجه الى الفلسفة عن طريق قراءته شيلر ثم سيطر عليه كانت فيما بعد . ولقد اتصل بيرس بمعظم زعماء الفكر الأمريكيين في زمنه ومن بينهم جيمس ورايت وهولمز ، ولكنه لم يظفر الا بقليل من التقدير الاكاديمي ، ولم يعين قط في أى منصب جامعي دائم ، فامضى معظم الشطر الأخير من حياته في شبه اعتزال حتى

العقلي ؟ صاغ بيرس فى عام ١٨٧٨ قاعدته البرجماتية الشهيرة : « تدبر الآثار التى يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذى نفكر فيه وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع ». وهو يوضح قاعدته بقوله ان فكرتنا عن « النبىذ » لا تعنى شيئا « الا ما له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة » ، وكذلك أيضا اذا قلنا عن شيء ما انه « صلب » فانما نعنى « انه لن يخدش بوساطة مواد أخرى كثيرة » . ويجمل بيرس رأيه قائلا « ان فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة » ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ؛ فالمعرفة الصحيحة ، أى الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع . ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التى عرف أهميتها من العلم الحديث ؛ والواقع أن كل أفكارنا فى رأى بيرس شبيهة بالفروض العلمية .

ونستطيع أن نجمل بايجاز هذا الجزء من حل بيرس لمشكلة المعرفة بأن معنى الفكرة أو الفرض يكمن فى السلوك الذى يتمخض عنه ذلك المعنى ، فالفرض الذى يمكن تحقيقه فرض صحيح ، وعندما تقودنا أفكارنا الى سلوك لا هو بالذى نؤخذ فيه على غرة ولا هو بالذى نلتمسه فلا نجده ؛ فنعدئذ نرى أننا قد تغلبنا على الجانب الذاتى من المعرفة وهو جانب جوهرى فيها ، وأن أفكارنا التى نكونها فى أذهاننا لتؤدى الى أفعال تقدر الأشياء كما هى موجودة فى ذاتها مستقلة عن الفكر .

ولكن لما كانت معرفة الباحث بشيء ما أو بموقف ما دائما ما تكون ناقصة ، فليس يكفى أن يستخدم القاعدة فرد واحد ؛ ولذلك فان بحوث الزملاء من الباحثين تصحح المعرفة المكتسبة فى البحث الفردى وتكمل مواضع النقص فيها ، كما أن جماعة البحث ( وهذه تشتمل على الناس جميعا بما فيهم الباحثون العلميون باعتبارهم الصفوة ) تحصل من المعرفة أكثر مما يحصله الفرد الواحد ، وتعمل للتغلب على الأخطاء التى تقع فى التحقيق الفردى ، وبهذه الطريقة تكون المعرفة عملا جماعيا ويكون التصحيح مهمة تعاونية . ولكن حيث أن الجماعة القائمة فى أية لحظة معينة قد تخطئ فيما

وقاعدة بيرس التى صاغها عام ١٨٧٨ تحتوى على الجذور الأولى لآرائه التى جاءت فيما بعد ؛ الا أنه قد غالى فى صياغتها مغالاة تستبعد كثيرا من أفكارنا عن الأشياء المادية ؛ فقد ظن للوهلة الأولى أنها لا تترك مكانا لأية فكرة من قبيل الخير الأخلاقى ، فمثل هذه الفكرة الأخيرة – وهى فكرة مهمتها التنظيم – لا تؤدى الى تحقيق حسى مباشر وانما هى تحكم سلوكنا فى معاملاتنا مع الأشخاص والأشياء ؛ وعلاوة على ذلك فقد أخذ وليم جيمس والبرجماتيون المعروفون القاعدة بمعنى ادراك الظواهر . ولقد نشر بيرس آراءه فى السنوات الأخيرة وحاول أن يتحاشى كل ما عساه أن يخلط تلك الآراء بمذهب الظواهر ، ومدار تلك المحاولة الرئيسى هو اصراره على أن البرجماتية ( أو البرجماتيكية كما سسمى مذهبه فى نهاية الأمر ليميزه من مذهب جيمس والآخرين ) تذهب الى أن الفكرة يكون لها معنى من خلال أى سلوك عملي

والرأى القائل بأن المعرفة تناشد غاية مثل وتلك  
اضافة قيمة . (٣) ولكن لا بد من التسليم بأن  
بيرس ترك كثيرا من المسائل المنطقية دون أن يمسها،  
كما أنه لم ينسق نتائجها التي انتهى اليها تنسيقا  
فيه أدنى درجات الكفاية .

#### المقولات :

أراد بيرس ، شأنه في ذلك شأن  
أرسطو ، أن يضع تصنيفا لأوجه الحقيقة الرئيسية  
من خلال نظرية في المقولات ؛ الا أن مقولات  
أرسطو كانت مقولات موضوعية أو كانت تصورات  
أقحمت بين خبرة الذات المباشرة وبين موضوعات  
الخبرة ، ولهذا اعتقد بيرس أننا بالقياس الى زمننا  
نحتاج الى مقولات تفجر عن جوانب العالم تعبيرا  
نستمد من خبرتنا الحسية المباشرة ، ومن ثم صاغ  
ثلاث مقولات من هذا القبيل : مقولة الرتبة الأولى ،  
ومقولة الرتبة الثانية ، ومقولة الرتبة الثالثة .

أما مقولة الرتبة الأولى فهي المظهر التلقائي  
للأشياء ، وتمثل بوجه خاص في جيشان العقل  
الحر وهو يصوغ الفروض العلمية ، وهي تشير الى  
ما في الكون من حياة ونمو وتنوع . وفي أي مثال  
من أمثلة «الرتبة الأولى» - كما في حالة فعل الشعور  
المباشر قبلما يكون موضوعا للتأمل - توجد وحدة  
لا تمايز بين أجزائها ، بيد أن الغيرية وما ينتج  
عنها من نزاع هي أيضا أحد وقائع الخبرة التي  
لا يمكن انكارها ، وهنا تأتي مقولة الرتبة الثانية .

ومقولة الرتبة الثانية تشير الى عنصر الثنائية  
في الخبرة ، طالما أن المقاومة تفترض سلفا وجود  
كائن آخر - أي وجود كائن ثان - ومن خلال هذه  
المقولة يؤكد بيرس قيام الوجود الخارجي « ذلك  
النوع من الوجود الذي يكمن في مقاومتنا لشيء  
آخر . . . فالشيء بلا معارضا لا يكون له وجود  
بحكم الأمر الواقع ؛ وبهذا المعنى لا يكون الوجود  
محمولا بل شيئا ما يختبر بالارادة ويدرك  
بالاحساس ونحن بصدد وجه « الواقع المتجسد »

يتعلق بموضوع ما ، وهي على أية حال لن تعرف  
عنه كل شيء ، فعلى كل باحث أن يتصور بحثه  
داخل نطاق البحث المستمر استمرارا لا ينتهي  
والذي تقوم به جماعة الباحثين الدائمة النمو .  
ومن ثم فان الجماعة تنشده الصدق باعتباره معيارا  
أقصى تضعه نصب الفكر ، والباحثون عن الصدق  
يتجهون دوما نحو مرتبة من المعرفة الكاملة ولكنهم  
لن يبلغوا تلك المرتبة أبدا . على أن ذلك لا يتنافى  
بصورة مطلقة مع وجود معرفة يقينية ، فنحن  
نستطيع مثلا أن نثق بأن نابليون قد عاش ،  
ولكننا نستطيع أن نستمر استمرارا لا ينتهي في  
تحصيل معرفة عن حياته .

والحاجة الى الأمانة في التحقق الدقيق من  
صدق المعلومات من أجل تكامل التعاون مع الآخرين،  
ومن أجل الحب الحقيقي للصدق قد أدت ببيرس الى  
الاعتقاد بأن الصدق لا ينظر فيه عقليا فحسب ،  
بل يجب أن يكتسب أخلاقيا كذلك . وليست  
البداية الجادة للبحث تتطلب حكم النفس وحده ،  
بل ان طبيعة معرفتنا التي تنسم بالجزئية  
وبالاقتصار على جانب دون جانب تحتاج أيضا الى  
ضبط النفس ، وذلك عندما نزن ما نعرفه عن  
شيء ما في مقابل ما عسى أن تكشف عنه الخبرة  
في المستقبل بالنسبة الى ذلك الشيء ؛ وبعبارة  
أخرى فان العمل الذي نؤديه في تكوين أفكارنا  
واستخلاص النتائج منها وتحقيق هذه النتائج ،  
يجب أن يتم في روح من ضبط النفس والتعاون  
داخل جماعة الباحثين ، وبإزاء المحيط الاجتماعي  
الذي يضع للصدق معيارا أقصى ينشده الباحثون .  
ولنا أن نلاحظ عندما تبلور هذا الفصل : (١) أن  
تأثير العلم الحديث على نظرية المعرفة عند بيرس  
واضح ( أ ) في نظرته الى الأفكار على أنها جميعا  
مماثلة للفروض العلمية التي نقيمها ويكون من  
الممكن تحقيقها ( ب ) في نظريته عن البحث  
التعاوني . (٢) أنه حل مشكلة الذات والموضوع في  
الفلسفة الحديثة بأن قدم نظرية دينامية عن الصدق  
تفسح مكانا للبحث التجريبي والجهد الأخلاقي



من أوجه العالم ، وبصدد الفردية المحض وقصور كل شيء فردي بإزاء كل شيء آخر . ومع ذلك فإن التلقائية والمقاومة لا يستنفدان خبرتنا عن الحقيقة الخارجية لأن هناك الاستمرار أو الاطراد .

ومقولة الرتبة الثالثة تتناول الاستمرار وبخاصة الاستمرار في الفكر ، إذ استمرار الفكر يكشف لنا عن ضروب الاستمرار التي عسى أن نجدها في النواحي الأخرى . ويطلق بيرس على مقولة الرتبة الثالثة اسم « القانون » ؛ وهو يعني بذلك أننا نستطيع أن نتأمل فكرة مثل فكرة « نبيذ » أو فكرة « صلب » لنرى أنها تنطبق على أشياء كثيرة ، وأن هذا ليدل على أن ثمة اطرادا في عالم الأشياء ، وأن هذا الاطراد هو الأساس في القانون . ويتحدث بيرس عن « القانون » أو « المبادئ العامة » كما لو كانت « فعالة » في الأشياء فيقول ان ما نكتشفه من اطرادات في عالم الواقع لا يكون له معنى بالقياس إلينا الا بمقدار ما نستطيع نحن أنفسنا أن نعمل في ضوءه عملا مطردا ، وعلى ذلك فنحن نستطيع أن نتصور قوانين الكون على أنها مشابهة لعاداتنا الخاصة في العمل ؛ ولنا أن نلاحظ هنا أن « مقولة الرتبة الثالثة » تتصل اتصالا مباشرا بنظرية المعرفة عند بيرس .

ولقد أراد بيرس بمقولته أن يوجه الانتباه إلى ملامح خبرتنا الأكثر أهمية ، وهي الملامح التي لا بد كذلك أن يختص بها التفكير الميتافيزيقي . وقد أعلن أن كل مظهر من المظاهر الثلاثة انما يوجد في كل خبرة من الخبرات الحية، وأن كنا سنرى في القسم التالي أن بيرس قد ذهب إلى القول بأنه في مثال واحد يمكن أن توجد المقولة الأولى في حالة خالصة بدون المقولتين الأخرين .

الله ، النفس ، الخلود : ( ١ ) الله : قبل بيرس فكرة الله الذي هو ذات مشخصة وقادر قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفي ثم وضع عدة طرق مختلفة للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن ؛ وسوف نشير باختصار إلى ثلاثة من هذه الطرق : ( ١ ) ان التنوع

الحى فى الكون والتلقائية التى تجد أعلى تعبير عنها فى الشخصية الانسانية يساعدنا على أن « نرى » ( وهو يستعمل الكلمة بمعنى واسع ) تلقائية لا متناهية ، أو « رتبة أولى » لا متناهية ، نراها فى الأمثلة الجزئية المفيدة لمقولة الرتبة الأولى . ( ب ) من الواضح أن نظام الفائية الدينامية موجود فى العالم ، وأن الطريقة التى أعد بها العقل الانسانى لكى يفسر مجرى الطبيعة ويتنبأ به من خلال فروض العلم انما تكشف عن هذه الفائية فتتجلى أوضح ما تكون . والتفسير الوحيد الكامل لتكثيف أجزاء العالم بعضها مع بعض وللتكثيف القائم بين العقل والعالم هو أن « عقلا » مطلقا قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها ؛ ويضيف بيرس أن فرض التطور يؤيد ذلك ، لأنه لم يكن هناك الوقت الكافى الذى يسمح بالتطور العشوائى غير الموجه من العماء إلى النظام الحاضر . ( ج ) عندما نفكر فى فرض الله باعتباره ينبوع الكون الخلاق ، نرانا مسوقين بالتدرج إلى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذى يمكن أن يفسر به الوجود ؛ وأن الاعتقاد الفطرى فى الله ليلانم كل حركة فى طبيعتنا ، كما أن ميلنا إلى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض .

ويخلص بيرس إلى أن الله غير محدود العلم والقدرة ، فلا شيء يقاوم وجوده ( ليس له مقولة الرتبة الثانية ) وهو فوق كل نظام ذهنى ( أى ليس له مقولة الرتبة الثالثة ) ولكننا مرغمون على أن نتصوره فى صورة الانسان إلى حد ما . وليس مثل هذه التشبيهية زائفا بل هى أقرب إلى المجاز ؛ وإن لها ما يسوغها فيما تقصد إليه على شرط ألا نحاول أن نجعل مشابهتنا لله مشابهة مسرفة فى دقتها . ولا بد لنا أن نلاحظ هنا أن بيرس قد وجد اللغة شديدة القصور لأن تصف الموجود اللامتناهى ولكنه نجح فى تحاشي الوقوع فى أحبولة الإله الساكن سكون الحقائق الهندسية ، وقال باله يستطيع الانسان أن يدخل معه فى علاقة حية .

التأثير الحقيقي ، اذ اشاع وليم جيمس صورة للمذهب البرجماتي استمدتها عن سوء فهم لمبدأ بيرس البرجماتي ، ولاصراره على بذل الجهد الاخلاقي في البحث عن الصدق ؛ وتدين نظرية رويس في اللامتناهي الاجتماعي بالكثير لتعاليم بيرس بشأن جماعة الباحثين وان كان بيرس قد رفض منطق رويس بحجة أنه مقوت ؛ كما اخذ ديوي ببعض التأكيدات التجريبية التي جاءت في منهج البحث عند بيرس . بيد أن فلسفة بيرس العامة لم تحدث - بصفة عامة - أي اثر حتى نشرت حديثا « مجموعة أبحاثه » ، لكنه قد أصبح في الوقت الحاضر موضوعا لتعليقات كثيرة - على أقل تقدير - وبخاصة في الولايات المتحدة ؛ أما في أي اتجاه سيكون تأثيره أقوى فمسألة سابقة للأوان .

**البيروني** : هو محمد أحمد أبو الريحان البيروني ، ولد عام ٩٧٣ م بخوارزم وتوفي بغزنة في أفغانستان عام ١٠٤٨ فهو من أصل فارسي ؛ ولا نكاد نعرف عن حياة طفولته وشبابه شيئا . وذهب البيروني الى الهند في صحبة السلطان محمود الغزنوي ابان حملاته على تلك البلاد ، وهناك أخذ البيروني يدرس اللغة والثقافة الهنديتين ، فدرس جغرافية الهند وعلومها ودينها ، ولف في ذلك كتبا كثيرة لعل أهمها هو « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة » ، وهو كتاب أحاط فيه بثقافة الهند من جميع أطرافها ؛ ويشتمل على ثلاثة أقسام : قسم خاص بالفلك ، وقسم خاص بالرياضة ، وقسم خاص بالفلسفة .

كان البيروني مثال العالم المسلم في أرقى مراتبه ، اذ كان فيلسوفا مؤرخا جغرافيا لغويا رياضيا فلكيا شاعرا وعالما طبيعيا ؛ وكان فوق ذلك صاحب منهج علمي ؛ ففي مقدمة كتابه « الآثار الباقية » يبين كيف أننا اذا طلبنا العلم وجب علينا أن نصفى عقولنا من جميع العوامل التي

٢ - النفس: رفض بيرس النظرية الديكارتية القائلة ان النفس وحدة غير منقسمة وذات شفافية فكرية ، وأصر على صلات « الذات » بغيرها من الناس وبالكون اصرارا بلغ به الحد الذي اذا ما قرأ قارىء بضغ فقرات فقط فقد يظن أن بيرس رفض القول بالنفس الواحدة . ولقد شدد بيرس كذلك على أننا يجب أن نوضح أفكارنا الخاصة بأنفسنا فهي بالنسبة لنا بمثابة الرموز شأنها في ذلك شأن أشياء الكون وكلمات الآخرين؛ ولكنه اذ يرفض القول بالنفس الديكارتية لا يجد مكانا للرأى المتداول عندئذ بين البرجماتيين الآخرين، والذي يرد الشخصية الانسانية الى « حزمة من العادات » ، وبدلا من ذلك ذهب الى أن ضبط النفس الاخلاقي يضيف على أفعال الانسان تلك الصورة الواحدة التي نسميها الشخصية ؛ فضلا عما تقدم فان « الوحدة يجب ادخالها باعتبارها مركزا للعادات » .

وأخيرا فان مقولة الرتبة الاولى تفترض سلفا حدا أدنى من الوحدة ، ومقولة الرتبة الثانية تقوم على النفس من حيث هي مميزة عن أي شيء آخر ، ومقولة الرتبة الثالثة في طبيعة النفس تشير الى الاستمرار الموحد في التفكير الانساني ؛ وباختصار فان بيرس قد قبل النفس الموحدة ولكنها نفس ذات وحندة أكثر تعقيدا من تلك التي قالت بها الفلسفة الديكارتية .

٣ - الخلود : لم يقرر بيرس قط لنفسه رأيا ثابتا في الخلود ، ففي مطلع حياته سلم بأنه مما يؤيد الخلود أن المادية قد فشلت في تفسير الكثير من مسائل الكون ، بيد أنه مما يقننها اعتماد العقل في نشاطه على الجسم . وبمضى السنين شدد بيرس أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية باعتبارها برهانا على الخلود الشخصي ، ولكنه لم يبلغ في هذا الاتجاه الى الحد الذي يقول معه ان مثل ذلك البرهان قاطع .

ولقد كان لبيرس في أثناء حياته قليل من





بيکون، فرنیسیس (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶).

كان سيكون محافظا و متمسكا بالتقاليد من نواحي عديدة كزميله الفرنسي سكاني **بونافنتورا** ، ولم يكن أقل من هذا مراعاة للدين وكان يعدله اقتناعا بتفوق المعرفة اللاهوتية، الا أنه كان يختلف عن بونافنتورا في موقفه من العلم الجديد .

فبينما كان في مستطاع بونافنتورا أن يرى في العلم الجديد مجالا جديدا - وقد يكون مهما - للبحث الانساني ، ولكنه مجال من المحال أن يؤدي في المدى الطويل الا الى صرف الناس عن ذلك النشاط التأملى الذى ينبغى أن يطمحوا اليه جميعا ؛ لم ير ليكون في العلم الجديد مجرد مادة معرفية جديدة بل رأى منهاجا جديدا للبحث ، منهاجا لا بد أن يحول طريقة تناول العلم والمعرفة تحويلا أساسيا ، وذلك بتطبيق الطرق الفنية الرياضية والتجريبية في دراسة الفلسفة واللاهوت .

ويستطيع القارىء أن يجد أكثر كتاباته تميزا له في مؤلفه « الكتاب الكبير » الذى يصوغ فيه - وفي مؤلفين آخرين له أقصر من هذا الكتاب هما «الكتاب الصغير» و «الكتاب الثالث» - أقول انه يصوغ في كتبه هذه آراء بصدد الطريقة التى ينبغى أن تتبع فى الاشتغال بتلك المهمة العاجلة ، مهمة اصلاح تدريس الحكمة المسيحية . وقد كتب ليكون هذه المؤلفات استجابة لطلب البابا كليمنت الرابع ، وكان يحفزه فى تأليفها ما كان يحلم به من زعامة سياسية ستناول الى الغرب نتيجة لتقدم العلم . لكن كليمنت توفى وبقيت آمال ليكون محبطة ؛ فلقد كان من سوء طالعها أنه اقتنع بما للدراسات الوضعية والعلمية من أهمية فى مجال التطبيق قبل أن تصبح هذه المعرفة ممكنة من الناحية العملية بزمن طويل .

**بيكون** ، فرنسيس : ( ١٥٦١ - ١٦٢٦ ) ، ولد فى ظل البلاط الانجليزى الذى خيم على حياته بأسرها ؛ تلقى تعليمه فى كيمبردج ، وقبل فى

تؤدى بنا الى الزلل ، فنتحرر من التقاليد التى قد تعميها ، ومن الرغبات التى تغرينا بأن نضحى الحقيقة من أجل دوافع شخصية . وللبيرونى مقالات علمية كثيرة عن الأرقام الهندية وعن الأسطرلاب وعن الأفلاك ، وقال بأن الأرض كروية وأن جميع الأجسام تنجذب نحو مركز الأرض . وفى كتابه « القانون المسعودى » جمع بحوثا فى الفلك وحساب المثلثات وصورة الأرض وأبعادها وحركات الشمس ومنازل القمر وحركات السيارات ومقاماتها وأبعادها عن الأرض وعظم أجرامها وغير ذلك .

وكان البيرونى صيدليا طبيبا ، ألف فى الأدوية وفيما قاله الأطباء عنها ؛ وكان معاصرا لابن سينا ودارت بينهما رسائل ؛ وللبيرونى بحوث مستفيضة فى الطبيعة ؛ والى جانب هذا كله كان مؤرخا له رأى فى كتابة التاريخ ، فهو يرى أن أخبار المتقدمين قد دخلها من العبث والفساد ما يثير الشك فى صوابها ، بحيث ينبغى أن يعاد النظر فيها نظرا عقليا ، فيرفض منها ما يجافى العقل لأن طبائع الأشياء تجرى على سنن معلومة ؛ فهو لا يترك نفسه فريسة للخرافات مهما كان مصدرها .

حاول البيرونى أن يوفق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية وغيرها من مذاهب الصوفية ؛ وللبيرونى مذهب تجريبى فى المعرفة خلاصته أن العلم اليقيني يجيء عن احساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى .

**بيكون** ، روجر : ( حوالى ١٢١٤ - حوالى ١٢٩٢ ) ، ولد فى إنجلترا . ان حياة بيكون العملية الطويلة التى قضى جانبها منها فى أكسفورد وجانبها آخر فى باريس لتستوعب تلك الفترة الحيوية من القرن الثالث عشر بأكملها ، حينما انتهى الفكر الغربى أخيرا الى تمثل العلم والفلسفة العربيين واليونانيين .

سلك المحاماة فى ١٥٧٥ ؛ وفى عام ١٥٨٤ حصل على مقعد فى مجلس العموم بمعونة عمه لورد بيرجلى؛ وقد اتخذه اسكس صديقا - وكان اسكس هذا صفى اليزابيث فحاول دون توفيق أن يفوز له فى عام ١٥٩٣ بمنصب النائب العام ، بحيث يقدم فى ذلك على سير ادوارد كوك .

الا أن حظ بيبكون قد تحسن فى حكم جيمس الأول ، فقد عين فى عام ١٦٠٧ وكيلا للنائب العام ، ثم نائبا عاما فى ١٦١٣ ، وفى عام ١٦١٧ عين حافظا للخاتم الأعظم ، وفى ١٦١٨ عين قاضيا للقضاة ؛ كما أنعم عليه أيضا برتبة « بارون فيرولام لفيرولام » ، وفى ١٦٢١ أنعم عليه برتبة « فيكونت سانت البانس » . وبعد أن تقلد بيبكون هذا الشرف الأخير بثلاثة أيام ، اتهم بالرشوة وثبتت عليه التهمة من الوجهة القانونية، وخلع من وظيفته ؛ فلقد قبل هدايا من المتقاضين كمادة رجال القضاء فى ذلك العصر ، ونستشهد بما قال فى هذا الصدد اذ قال : « لقد كنت أعدل قاض شهادته انجلترا فى الخمسين عاما الماضية ، لكن اللوم الذى وجه الى كان أعدل لوم وجه فى البرلمان فى الأعوام المائتين الماضية » . توفى بيبكون فى ١٦٢٦ فى مأواه ، حيث كان مشغولا بمشروعاته العلمية .

اعتقد بيبكون على الدوام أن مقصده من سعيه الى الارتقاء فى عالم السياسة هو تحسين حالة الانسان ، وذلك بأن يستخدم ثروته ونفوذه للنهوض بقضية علم جديد يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الغاية . لكنه لم يستطع - رغم محاولاته المتكررة - أن يحصل على كلية أو مؤسسة ملكية لذلك . وكان بيبكون يحيا حياة مسرفة حتى لقد عاقته الديون التى تراكمت عليه من أن ينفق الكثير على الارتقاء بالعلم ابان حياته ، كما حالت بعد موته دون تحقيق وصيته التى أوصى فيها بمنح من ماله تنفق على تدريس الفلسفة الطبيعية فى اكسفورد وكيمبردج .

وكذلك اضافاته الفعلية التى أسهم بها فى البحث والعلم كانت بدورها ناقصة ؛ فهى أقرب الى الآمال التى تتخذ صورة البرامج التخطيطية منها الى الانتاج العيى ، وفى عام ١٦٠٣ وضع بيبكون أساس « اصلاحه الكبير » فى كتابه « فاليريوس ترمينوس » ، وفى كتابه « مقدمة لتفسير الطبيعة » الذى أتبعه بكتابه « فكر وانظر » . أعلن بيبكون أنه قد وضع منهجا جديدا للكشف العلمى ، مؤداه أن عددا من التواريخ الطبيعية المسهبة ومجموعات من الحقائق ينبغى أن تجمع ، والأفضل أن يجرى هذا فى كلية جامعية ، وأن تفسر هذه التواريخ والحقائق بعناية ؛ وابرازه على هذا النحو لاهمية التاريخ الطبيعى ولاهية منهج جديد للعلم يتخلل كتابه « ترقية العلوم » ( ١٦٠٥ ) ، كما نجد فى الكتاب نقدا للمفكرين السابقين ودعوات حارة الى استخدام المعرفة لتحسين حالة الانسان فى هذا العالم .

وكان هذا تمهيدا « للاصلاح الكبير » نفسه الذى كان مقدرا له أن يتألف من ستة أجزاء ، يجرى فيها كتاب « ترقية العلوم » قسما كبيرا من الجزء الأول ؛ والخطبة التى وضعها بيبكون لهذا الاصلاح تشتمل على ستة أجزاء هى كما يلي :

١ - تصنيف ومراجعة للعلوم الحالية يؤدى الى تبيان ما بينها من فجوات ؛ وقد حقق بيبكون هذا الجزء من خطته فى كتابه « كرامة العلوم وتنميتها » ( ١٦٢٣ ) .

٢ - منهج استقرائى جديد من شأنه أن يجعل العقول الانسانية فى مستوى واحد من حيث قدرتها على تفسير الطبيعة ؛ ( وقد وضع تخطيطا تقريبيا لهذا المنهج فى كتابه « الآلة الجديدة » أو « الأورغانون الجديد » ( ١٦٢٠ ) .

٣ - تاريخ طبيعى أو مجموعة من الوقائع الطبيعية والتجارب تنظم وفقا للمبادئ التى وضعت فى الجزء الثانى .

فى « التخطيط والموضوع » وكلتاها كانت بمثابة الاستشراق لاصلاحه الكبير .

على أن أهم ما أسهم به بىكون فى الفلسفة كان فى ميدان المنهج العلمى ؛ فقد كان من أقوى المتطرفين على التقاليد الأفلاطونية والأرسطية وأجلاهم بيانا ، وحاول من نواح كثيرة أن يحيى فلسفة مادية قريبة من مادية ديموقريطس .

فلقد زعم أن المنطق الأرسطى غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته لكنه لا يكشف عن شىء جديد ويجر التجربة من ورائه جرا كأنها الأسير ؛ يضاف الى ذلك أن العلل الغائية التى يستخدمها فى تفسيراته قد أفسدت الفلسفة على نحو عجيب ، ذلك أن هذه العلل لا تصلح الا لتفسير الشئون الانسانية . وكذلك المدرسة الفكرية البديلة - وهى المدرسة العقلية التى تستمد أصولها من افلاطون - هى بدورها غير مجدية ؛ فما كان بىكون ليثق أدنى ثقة بما للمنهج الهندسى من بديهيات مجردة ، فالتعريفات لا تستطيع أن تبرىء الطبيعة والأشياء المادية مما فيها من شر لأنها هى ذاتها تتألف من ألفاظ ، ولا ينتج عن هذه الألفاظ الا مزيد من الألفاظ « ليست الألفاظ الا صورا للمادة ، فما لم تدب فيها حياة العقل والاختراع ، فان الهيام بحبها كالهيام بحب صورة » . والفلاسفة العقليون كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم ؛ على أن التجريبيين الغلاظ ليسوا بأفضل من هؤلاء لأنهم كالنمل يجمعون المواد دون ما هدف ؛ أما النحل ، فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لحطة السير العلمية . فالنظام هو سر الأمر كله ؛ فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعى واختزانها وتفسيرها بتبصر وفقا لقوانين محددة .

على أن الباحث فى محاولته أن يحل التفسيرات المنظمة محل الأحكام المبتسرة الحرقاء عن الطبيعة ، يواجه أنواعا من القصور راسخة فى العقل البشرى ، هذه الأنواع من القصور يسميها

( وكان هذا الجزء مكونا فى معظمه من شذرات متفرقة ، وهو يتألف من كتابه « تمهيد للتاريخ الطبيعى والتجريبى » ١٦٢٠ ، وكتابه « التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة ، أو ظواهر الكون » ١٦٢٢ ، وكتابه « غاية الغايات » ١٦٢٧ ، الذى كان مجموعة غريبة من الوقائع والحرفات ) .

٤ - سلم العقل ، الذى أراد له بىكون أن يتألف من أمثلة على منهجه قد اكتملت صياغتها ؛ ( ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « سلم العقل أو الحيط الهادى » ) .

٥ - تعميمات يتوصل اليها عن طريق التاريخ الطبيعى دون استخدام لمنهج بىكون فى تفسير الظواهر ؛ ( ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « مقدمات أو طلائع الفلسفة الثانية » ) .

٦ - الفلسفة الجديدة أو العلم الموجب ويتألف من العلم الكامل بالطبيعة ، وكان من المناهج المتضمنة فى الجزء ٢ .

( ولم يبق من هذا الجزء شىء ، ولعل لهذا دلالة ) .

وقد كتب بىكون مؤلفات أخرى كثيرة لا تندرج فى نطاق اصلاحه الكبير ولا يمكن عدّها تمهيدا له أو نتائج متفرعة عنه ، وأشهر هذه المؤلفات كتابه « أطلانطس الجديدة » ( وهو ما أسهم به فى ميدان الفكر الطوباوى ) ، وكتاب « حكمة القدماء » ( ١٦٠٩ ) ، وكتابه « فى المبادئ والأصول » ( ١٦٢٣ - ٢٤ ) الذى يتضمن محاولته أن يستبدل بالتقاليد الأفلاطونية والأرسطية نظرية من نوع أقرب الى المادية مستمدة من ديموقريطس . كما كتب فى تنفيذ الفلاسفة السابقين مؤلفه الذى عنوانه « تنفيذ الفلسفات » ( ١٦٠٨ ) وهو رسالته فى « أوهام المسرح » . وله أيضا عدة شذرات أخرى مثل « احداث الزمان » ، ومقالته

المثال - أن الحركة هي علة الحرارة أو « صورتها » .  
 ( هذه القوائم على شبه كبير بما يقابلها لدى  
 ج . س . هل من طرق يسير بعضها مع بعض وهي  
 طريقة الاتفاق ، وطريقة الاختلاف ، وطريقة التغير  
 النسبي ) .

ومن أكثر المسائل اثارا للخلاف في دراسة  
 بيكون ، تلك المسألة التي تتعلق بماهية « الصور ،  
 والتي رأى بيكون أن مهمة الفيلسوف الطبيعي هي  
 أن يكشف عنها ؛ فقد فرق بين الفيزيكا التي  
 تبحث في العلل الفاعلة والعلل المادية لكنها  
 « لا تمس حدود الأشياء التي هي أعمق جذورا  
 ( من العلل الفاعلية والمادية ) بكثير » - نقول انه  
 قد فرق بين الفيزيكا و الميتافيزيكا التي تبحث  
 في « الصور » ، وهذه الصور هي « طبائع »  
 نشوئية ومولدة على حد سواء ؛ فالحرارة - على  
 سبيل المثال - ليست الا صورة محددة من طبيعة  
 أشمل في أصولها النشوئية ، وهي « الحركة » ،  
 وهي أيضا على نحو ما « تتولد » بالحركة . مثل  
 هذه الصور لا تبدو كعلل أرسطو الصورية ، لأن  
 صور بيكون مولدة لغيرها من الطبائع ولا يقتصر  
 الأمر على كونها مقترنة بالمادة ؛ وكثيرا ما يشير  
 الباحثون الى أن بيكون كانت تجول بخاطره صورة  
 بدائية من نظرية ذرية قريبة من نظرية  
 ديموقريطس ، وذلك لأنه أثنى على ديموقريطس ؛  
 الا أن هذه « الصور » أمور يمكن ملاحظتها  
 واستكشافها بأعداد القوائم ، في حين أن الذرات  
 لا يمكن ملاحظتها .

وأيا ما كانت الشكوك التي تحيط بماهية  
 هذه الصور ، فمحال أن يكون هناك شك في أن  
 بيكون كان متحمسا لمشروعات من نوع عملي يمكن  
 أن تتيحها لنا معرفتنا بالقوانين التي تتحكم في  
 ارتباط هذه الصور ؛ فلقد كان بيكون من أوائل  
 الذين أكدوا أن المعرفة تمكن الانسان من التسلط  
 على الطبيعة حتى لقد نودى به رائدا لكل من مذهب  
 المنفعة والماركسية من هذه الناحية . كان

بيكون « أوهام الجنس » ؛ ففي الناس ميل الى  
 التسرع في التعميم ، والى أن يجدوا من الأمثلة  
 ما يناسب أغراضهم ، والى أن يكونوا أسرع  
 مبادرة الى تصديق ما يفضلون ؛ لهذا أكد بيكون  
 أهمية البحث عن المثل الجزئي السالب ، أعني  
 أهمية السعي على نحو منهجي منظم وراء الحالات  
 التي تكون استثناءات للتعميمات ؛ كما ترجع  
 أوهام الجنس أيضا الى أنواع أخرى من القصور  
 كمعجز جهازنا الإدراكي . لكن هنالك بالاضافة  
 الى ذلك « أوهام الكهف » ؛ وهي عيوب لا ترجع  
 الى الطبيعة البشرية عامة بقدر ما ترجع الى الفروق  
 والخصائص الفردية سواء كانت فطرية أو مكتسبة .  
 ثم هنالك « أوهام السوق » ؛ وهي تنتج عن  
 الألفاظ والجميل التي تفسد تفكيرنا وتثير الخلط  
 فيه ، وخاصة الألفاظ الغامضة والألفاظ التي  
 لا تصف شيئا . وهنالك أخيرا « أوهام المسرح »  
 التي تنشأ نتيجة للمذاهب الفلسفية . ولا يمكننا  
 علاج هذه المعوقات بأن نكتفي بكشف ما يقوم به  
 الآخرون من استدلالات فاسدة ، ولكن ببسط منهج  
 البحث الجديد على نحو واضح لكي يستخذه  
 الجميع .

ويتألف هذا المنهج من تجميع الوقائع وتناولها  
 على نحو معين ؛ افرض أننا نبحت عن علة الحرارة ،  
 علينا أولا أن نرتب قائمة « للحضور » بحيث  
 تحتوى جميع الأمثلة المعروفة التي توجد فيها ظاهرة  
 الحرارة ؛ ثم علينا أن نضع قائمة « للغياب » ندرج  
 فيها من الحالات الجزئية ما يقابل تلك الحالات التي  
 وضعناها في قائمة الحضور ، ولكن تختلف عنها  
 من حيث ان الطبيعة البسيطة ، أى الحرارة ،  
 معدومة فيها ؛ وعلينا أيضا أن نرتب قائمة  
 « للتفاوت في الدرجة » تحتوى على الحالات التي  
 توجد فيها الحرارة على درجات متفاوتة . وقد  
 نستطيع بفحص القوائم أن نجد طبيعة مولدة  
 تمشى مع النتيجة أو الطبيعة المتولدة حضورا  
 وغيابا وتفاوتا في الدرجة فيمكننا حينئذ أن نضع  
 تفسيراً أو « نتيجة مبدئية » ، فنرى - على سبيل



ولقد فات ليكون - ثانيا - أن يفرق بين « الاحكام المبشرة » الحرقاء من ناحية وافتراس الفروض العلمية من ناحية أخرى؛ ذلك أنه لا سبيل الى جمع الوقائع دون فرض ما ودعك من نظرية مكتملة التكوين . وقد استغل هيوول ، المنطقي الذي عاش في القرن التاسع عشر ، هذا الخطأ في فكرة ليكون وضخمه الى حد كبير .

يضاف الى ذلك - ثالثا - أن يكون كان على جهل عميق بالرياضة وأنه قد أغفل أهميتها القصوى في تطوير نظرياته ؛ فقد رفض الفرض الكوبرنيقي، وسخر من أبحاث جيلبرت عن المغناطيسية ، وفاته أن يتبين أهمية العمل الذي قام به هارفي ، ولم يكن يفهم من مؤلفات مفكرى القارة الأوربية من أمثال كبلر وجاليليو الا القليل ؛ هذا العجز عن ادراك أهمية الرياضة قد أدى به الى اغفال دور الاستنباط في العلم ، لأنه كثيرا ما يحدث - عندما يراد تمحيص نظرية ما - أن تكون هناك رحلة استنباطية طويلة تقطعها مستعينين بالرياضة فيما بين المسلمات من ناحية وما يترتب عليها من نتائج يمكن تمحيصها عن طريق الملاحظة من ناحية أخرى.

ولقد تجاهل ليكون - أخيرا - ما يتصل « بتبرير » الاستدلال الاستقرائي من مشكلات صارت مثارا لقلق الفلاسفة منذ هيوم .

وترجع أهمية ليكون في تاريخ الفكر الى أنه قد أكد أهمية اقامة العلم على أساس من الملاحظة ، وأهمية البحث عن المثل السلبي ( الذي ينفي التعميم ) .

## ( ت )

**التجريبية :** تعنى كلمة « التجريبية » في استعمالها المؤلف ( وهي مشتقة من الكلمة اليونانية empiria = التجربة ) استخدام المناهج التي تقوم على التجربة العملية بدلا من أن

يكون يعتقد أن الهدف من « اصلاحه الكبير » هو « معرفة الاسباب والحركة الحفية للأشياء ، وتوسيع حدود المملكة الانسانية توسيعا من شأنه أن يتيح لنا التأثير في كل الأشياء الممكنة » ؛ وكان يؤمن بالمثل الأعلى للكيميائي ، وهو تحويل العناصر التي من نوع معين الى عناصر من نوع آخر ؛ لكنه كان يعتقد أن مثل هذه المهمة لا بد أن تقوم على فهم كامل « لما هو ثابت وأبدى وكل في الطبيعة » .

الا أن يكون لم يلق من النجاح الفعلي الا القليل سواء في تطوير علمه الأساسى أو في افتتاح كلية ترعاها ؛ لكنه ألهم الكثيرين بحلمه الذي يرمى الى تحسين حالة الانسان عن طريق استخدام المنهج العلمى . فالجمعية الملكية التي تأسست في عام ١٦٦٢ كانت بيكونية في روحها ، فقد جمعت بين تأكيده لأهمية الملاحظة والتجربة والعناية بالمخترعات ذات النفع العملى ؛ ذلك أنها قد تأسست على أيدي المتطهرين الذين كانوا يعتقدون مثل يكون أن في وسع العلم أن يكشف عن زواضع خلق الله ، وأن يستخدم لتحسين حالة الانسان .

ولم يقتصر تأثير يكون على تطور العلم فحسب ، بل أثر أيضا في تصور المعرفة والمنهج العلمى على النحو الذى تتميز به العقلية البريطانية كما تتمثل في لوك ، وباركلى ، وهيوم ، وج.س. مل ، ورسل .

ولقد وجه النقد الى عرض يكون للمنهج العلمى على أيدي من تلاه من المفكرين من نواح أربع على أقل تقدير ؛ فهو - أولا وقيل كل شيء - قد أخطأ حينما اعتقد أن هناك منهجا « استقرائيا » من شأنه أن يجعل جميع الناس سواء من حيث القدرة على الوصول الى تعميمات لها ما يدعمها من البراهين ؛ فقد تكون هنالك طرق لتمحيص التعميمات متى توصلنا إليها ، لكن ليس هناك من خطط تصف لنا كيف نصل إليها مقدما .

التجريبيون يرون أحد رأيين ؛ فاما أن يروا أن المدركات القبلية المزعومة يمكن أن تحلل أو تفتت الى مجموعة من مدركات أبسط مستمدة من الخبرة، واما قد يرون أحيانا - وهم حينئذ ينحون في تجريبيتهم منحى متطرفا - أن هذه المدركات ليست مدركات حقيقية على الاطلاق ( فيرون على سبيل المثال أن « الجوهر » ككلمة ميتافيزيقية ليست الا كلمة من المحال أن نجد لها معنى ) . وموضع

الخلافاً الثاني بين العقليين والتجريبيين هو فيما يتعلق بالقضايا أو العبارات القبلية ؛ فكلا الفريقين يتفقان بصفة عامة على أن جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة الا ما قد كان محتمل الوقوع وما هو محتمل الوقوع وليس ما « لا بد » أن يكون كذلك . لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة الا عن طريق المشاهدة لما يحدث بالفعل ، يرون أن الحقائق الضرورية ليست صادقة الا بحكم التعريف أو أنها تحليلية ، أما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية ، أي أنها تخبرنا بشيء عن طبيعة العالم ؛ فقد زعموا أن قولنا « لا بد أن يكون لكل حادثة علة مسببة » - على سبيل المثال - هو مبدأ واضح بذاته من هذا النوع ؛ فهو قبلي لأنه يقرر رابطة ضرورية ، وهو تركيبى لأنه ليس صادقا لمجرد كونه تعريفا ( كما هي الحال في قولنا « لكل معلول علة » . ومن الخصائص المميزة للتجريبية أنها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بالمعنى الصحيح للتركيب ، وبالتالي ينكرون أن أية قضية يمكن أن تكون قبلية وتركيبية في نفس الوقت .

وكان من نتيجة اختلاف العقليين والتجريبيين في هذه المسائل التي تتعلق بالمبادئ الأساسية أن كان لهم مواقف مختلفة من العلم الطبيعي ومن الميتافيزيقا ؛ إذ يمكن القول عامة ان العقليين يميلون الى أن يعدوا المعتقدات التي تقوم على الخبرة مشوبة بالخطأ ؛ فلسنا في نظرهم نصل الى فهم

تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها . لكن هذه الكلمة لا تستخدم في الفلسفة الا بمعنى جرد مختلف عن معناها المألوف ، وهو معنى اصطلاحى ، وذلك لتشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة ؛ وقد كانت « التجريبية المتطرفة » هي الاسم الذى أطلقه وليم جيمس على تفسيره الخاص لهذه النظرية .

وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة ، من أهمهم لوك ، وباركلي ، وهيوم ، وجون ستياوات مل ، ذلك أن التجريبية لم تتمكن قط من القارة الأوربية على الرغم من أن حركات فلسفية من قبيل حركة الموسوعيين فى فرنسا كانت تستلهم أفكارا تجريبية . هذا بينما كانت التجريبية فى بريطانيا هي التقليد السائد فى الفلسفة منذ القرن السابع عشر ؛ يضاف الى ذلك أن تجريبى القارة - كالفرنسى كوندياك - كانوا متأثرين على نحو مباشر أو غير مباشر بالفلسفة البريطانية .

ان المبادئ العامة للتجريبية تتعارض أساسا مع مبادئ الفلسفة العقلية ، وقد نشأت التجريبية الحديثة بوصفها رد فعل لمذاهب ديكارتوس وبينوزا وليبنتر . فثمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين العقليين والتجريبيين ، يتعلق أولهما بالمدركات القبلية ( أو « الأفكار الفطرية » كما سميت على نحو مضلل فى القرن السابع عشر ) ، أى تلك الأفكار التى هى فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة . والعقليون يسلمون بأن بعض المدركات تجريبية ( إذ يسلمون بأننا مثلا نستمد فكرتنا عن الحمرة من خبرتنا إذ نبصر أشياء حمراء ) ، لكنهم يذهبون الى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدركات قبلية كمدركى العلة والجوهر . ومن السمات الأساسية فى التجريبية ان تنكر وجود مثل هذه الأفكار ، ومن هنا كان

وللعالم عن طريق الإدراك الحسي ، وهو الإدراك المشوش ، ولكن عن طريق التأمل الميتافيزيقي . لكن البحث الميتافيزيقي يتوقف على أن تكون لدينا مدركات قبلية ، ومرجع هذا على وجه التحديد هو أن الميتافيزيقيا تزعم أنها تقدم معرفة بوجود حقيقي مفارق للخبرة ؛ من هنا كان التقليد الفلسفي التجريبي معاديا للميتافيزيقا ، ومن هنا أصبح على العلم قيمة كبيرة باعتباره وسيلة لتحصيل المعرفة . وليس من قبيل المصادفة أن هيوم قد وصف نيوتن بأنه « أعظم وأندر عمقيرة وجدت على الإطلاق تشريفا للنوع البشرى وتعلما له » .

والحلول التي يقدمها التجريبيون للمشكلات الميتافيزيقية الجزئية هي في صميمها تطبيقات لما عرضنا من مبادئ عامة . وتفسير هيوم للسببية نموذج كلاسي لهذه التطبيقات ؛ فهيوم على وعى كامل بأن علاقة العلة بالمعلول تواجه التجريبية بمشكلات عسيرة ، وأن عليه أن يثبت أن فكرة العلة مصدرها الخبرة . وهو يرى - وقد تابعه في ذلك بوجه عام من تلاه من التجريبيين - أن الرابطة السببية بين حادثتين « ليست » في واقع الأمر الا تتابعهما على نحو مطرد ، وهو تتابع لا يعدو أن يكون واقعة من وقائع المشاهدة ؛ صحيح أن هيوم يسلم بأن فكرة العلة تتضمن فكرة الضرورة ، لكنه يرد هذه الفكرة بدورها الى مصدرها في الخبرة ؛ فمشاهدة ب وهي تأتي في أعقاب المرات كثيرة يحدث فينا عادة التفكير في ب اذا ما أدركنا ا ، والخبرة التي نمارس بها هذه العادة الفكرية هي مصدر فكرتنا عن الضرورة . كتب هيوم قائلا « الضرورة شيء يوجد في العقل وليس في الأشياء » ، وهو يزعم بناء على ذلك أنه قد دحض التفسير العقلي للسببية بوصفها رابطة ضرورية بين الأشياء ، وأنه قد أثبت أن فكرة السببية فكرة مركبة يمكن أن تحلل الى عناصر أبسط منها ( الى فكرة التتابع المطرد على سبيل المثال ) كل عنصر منها مستمد من الخبرة .

ومن التطبيقات النموذجية للمبادئ التجريبية ذلك التطبيق الخاص بنظرية الرياضة ؛ فقد عدت الرياضة على الدوام معقلا للعقلية ، لأن القضايا الرياضية فيما يبدو قبلية وتركيبية على حد سواء . نقول «  $7 + 5 = 12$  » ، فيبدو أن هذه حقيقة « لا بد » أن تكون كذلك ، وأنها في نفس الوقت حقيقة تدور حول موضوعات يمكننا أن نعرفها قبل أية خبرة بها . الا أن التجريبيين قد واجهوا هذا التحدي على نحوين ، فهم إما أن ينكروا الطابع القبلي للرياضة وإما أن ينكروا لها من طابع تركيبى ؛ وقد كانت الحطة الأولى هي الحطة التي اتبعها ج. س. مل ، وهو الذي ينظر الى الرياضة باعتبارها تعميمات من الخبرة ؛ ف «  $7 + 5 = 12$  » في نظره قانون من قوانين الطبيعة قائم على المشاهدة ، لكن اذا لم يكن الحساب صادقا بالضرورة ، واذا لم يثبت صدقه الا عن طريق الخبرة فانه يظل من المحتمل أن الخبرة قد تثبت بطلانه أيضا ، مهما بدا لنا عسيرا أن نتخيل ماذا عساها تكون هذه الخبرة . الا أن قليلا من التجريبيين هم الذين كانوا على استعداد أن يسفوا هذه المفارقة ؛ من هنا كانوا يتبعون عادة الحطة البديلة ، وهي أن يقرروا أن الرياضة تحليلية وليست تركيبية . والقضايا الرياضية - طبقا لهذا الرأي - صادقة عن طريق التعريف ؛ ف «  $7 + 5 = 12$  » حقيقة ضرورية لا لشيء الا لأننا نعرف « 7 » ، و « 5 » ، و « + » ، و « = » ، و « 12 » بطريقة تجعل الأمر على ذلك النحو . واذن فالرياضة لا تقدم لنا - كما اعتقد العقليون - أية معلومات عن طبيعة العالم ( انظر على سبيل المثال كتاب إير « اللغة والصدق والمنطق » ، الفصل الرابع ) . وعلى الرغم مما بين التجريبيين المعاصرين من خلافات فنية كبيرة حول طبيعة الرياضة ، فانهم جميعا يتفقون على نقطة جوهرية هي أن حقائق الرياضة ضرورية الصدق لا لشيء الا لأنها غير اخبارية على نحو ما بينا .

تأثيرها كان كبيرا في ميدان الأخلاق كذلك ؛  
وتفسير هذا هو أن التجريبيين كان عليهم أن  
يضعوا نظرية أخلاقية تتسق مع تفسيرهم العام  
للمعرفة ، وليس لأنهم كانوا على الدوام مهتمين  
بالأخلاق بصفة خاصة ؛ فالمدرجات الحلقية  
( كالصواب والالزام والواجب وما إليها ) لا بد  
- إذا كانت مدركات حقيقية ، وإذا صدقت  
التجريبية - أن تكون مما يمكن أن يستمد من  
الخبرة كغيرها من الأفكار كائنا ما كانت . لكن  
استمداد الأفكار الحلقية من الخبرة غير ممكن في  
نظر العقليين ؛ ففي مقدورنا أن نرى بالمشاهدة أن  
رجلا يتصرف على نحو فيه نكران للجميل ، لكننا  
لا نستطيع أن نرى على نحو شبيه بهذا أن نكرانه  
للجميل خطأ ، ذلك أن فكرتنا عن ارتكاب الخطأ  
- فيما يقول العقليون - لا تقوم على الخبرة ، ونحن  
لا نعرف أن نكران للجميل خطأ إلا لأن العقل يدرك  
عن طريق الحدس الرابطة القبلية بين هاتين  
الفكرتين ( نكران للجميل والخطأ ) . فمبادئ  
الأخلاق الأساسية بديهية ، بمعنى أنها لا يمكن أن  
تبرر - وليس هناك ما يدعو إلى تبريرها - عن  
طريق الحجج العقلية أو المشاهدة . وكان رد  
التجريبيين في القرن الثامن عشر على هذه النظرية  
الحدسية هو - بتعبير هيوم - أن « الأصوب هو أن  
نقول أننا نشعر بالحلقية من أن نقول أننا نحكم  
عليها » ، فالأفكار الحلقية مستمدة من خبرة  
« داخلية » ؛ صحيح أننا لا نشاهد خطأ فعل ما  
لكننا « نشعر » به ، وهذا الشعور هو الذي نعبر  
عنه حينما نقول ان الفعل خطأ . ( انظر كتاب  
هيوم « رسالة في الطبيعة البشرية » ، الكتاب  
الثالث ، الجزء الأول ) . كانت هذه الواجهة من  
النظر ( التي كثيرا ما تسمى بنظرية الحس الحلقى )  
مرتبطة في تجريبية القرن الثامن عشر على نحو  
يميزها بالنظرية القائلة بأن واجبنا الوحيد هو أن  
نتبع من السعادة أكبر قدر ممكن ( مذهب المنفعة ) .  
فعلى الرغم من أن الاتجاه المنفعي ليس جانبا جوهريا  
من الأخلاق التجريبية ، إلا أن ارتباطه بالتجريبية

هو ارتباط يمكننا أن نفهم دواعيه ؛ لأنه لا كان  
التجريبيون لا يعتقدون أن المبادئ الأخلاقية  
بديهية ، فمن الطبيعي أن يروا أن ليس هناك تبرير  
للحلقية إلا اتجاهها إلى تحقيق السعادة الانسانية ،  
ذلك الاتجاه الذي يمس مشاعر التعاطف الغريزية  
في كل شخص . لكن التجريبيين قد أدركوا أخيرا  
أنه ليس من المقنع عد الأحكام الحلقية عبارات تقرر  
المشاعر ، والنظر إلى الأخلاق باعتبارها فرعا من علم  
الطبيعة البشرية على نحو ما رأى هيوم ؛ لذلك  
أخذوا يميلون إلى أن يروا أن المبادئ الحلقية  
لا تقرر حقائق قبلية لأنها لا تقرر شيئا على  
الاطلاق ، ذلك أن مهمتها الوحيدة هي المهمة العملية  
التي قوامها التأثير في السلوك . لذلك أشار  
بعضهم إلى أن الأحكام الحلقية هي في الواقع جمل  
أمرية ( فالعبارات التي تقول على سبيل المثال  
« السرقة خطأ » = « لا تسرق » ) أو أنها تعبيرات  
عن الشعور ( وليست « عبارات تقرر » المشاعر )  
فهى لا تتصف بالصحة الموضوعية . هذه « النظرية  
الوجدانية في الأخلاق » تعتمد على نظرة ساذجة إلى  
اللغة وقد وجه إليها نقد واسع النطاق ، لكن يبدو  
أن بحثا متقصيا لمهمة الأحكام الحلقية قد يؤدي إلى  
أخلاق تجريبية تتلافى ما في النظرية الوجدانية من  
مفارقات .

معناها فك كل مركب الى اجزائه، ويقابلها التركيب  
الذى يعنى بناء كل من اجزاء .

وقد كان للفلاسفة على الدوام مقصدان اساسيان:  
بناء نسقات من الميتافيزيقا والمنطق والاخلاق  
( وهذا تركيب ) ، وتوضيح افكار هامة ( وهذا  
تحليل ) . الا انه لا يمكن التفرقة بين هذين  
المقصدين على نحو حاسم ، لان ما هو تركيب من  
وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر اخرى ؛  
« فجمهورية » افلاطون على سبيل المثال قد تعد  
بناء فى نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل فى عدالته ،  
او هى قد تعد تحليلا لفكرة المجتمع العادل ؛ كما  
أن اجزاء كبيرة من « اخلاق » ارسطو معينة بتحليل  
افكار هامة من قبيل « الفعل الارادى » و « الفضيلة  
والرذيلة » و « اللذة » وغيرها .

وفى العصور الاخيرة مالت فلسفة القارة  
الاوروبية الى أن تكون تركيبية (كانت استثناء هام ) ،  
اما الفلسفة البريطانية فقد مالت الى أن تكون  
تحليلية ؛ فتحليل التصورات لم يكن فى نظر  
ديكارت سوى تمهيد لبناء نسق من المعرفة على  
اساس « الافكار الواضحة المتميزة » التى نحصل  
عليها بالتحليل ، وكان سبينوزا يسعى الى  
بناء نظرية فى العالم مستنبطة - وفقا للطراز  
الهندسى - من عدد صغير من التعريفات والبدهييات،  
اما الفلاسفة البريطانيون فقد مالوا الى التشكك فى  
الميتافيزيقا التركيبية والى أن يكونوا أكثر اهتماما  
بتحليل الفكر والخبرة الى عناصرها الأساسية .

ومنذ بداية القرن الحاضر أصبح ذلك الراى  
مؤداه أن التحليل هو الفلسفة بأكملها ، أو هو أهم  
جانب منها ، أو هو السمة المميزة لها ؛ أقول  
أصبح ذلك الراى مسلما به على نطاق واسع فى  
البلدان الناطقة بالانجليزية ، والأغلب ألا يكون  
بين الفلاسفة الذين يتجهون هذا الاتجاه من شىء  
مشترك الا القليل ، اللهم الا استعمالهم كلمة  
« تحليل » ليصفوا بها أوجه نشاطهم المتباينة .  
وكل ما يمكن قوله عن رأيهم فى مهمة الفلسفة

ملتزمان بنظرية ذرية فى النفس تفسر جميع  
مظاهر النشاط العقلى بناء على ترابط الافكار ؛ أما  
التجريبيون المحدثون فيدركون أن فلسفتهم  
لا تتنافى مع أية نظرية نفسية تقوم على الملاحظة ،  
ثم يدعون علم النفس لعلماء النفس .

لقد كان تقرير التجريبية بوصفها مجرد  
نظرية فيما يتعلق بالبناء المنطقى للمعرفة حافزا  
هاما لنمو المنطق الرياضى ، وقد أدى أيضا الى  
تصور الفلسفة على أنها تحليل المدركات العقلية  
والقضايا ، وبالتالى الى عداة متزايد للفلسفة  
التأملية وللميتافيزيقا بصفة خاصة ، وهو عداة  
لقى أقصى تعبير عنه فى الوضعية المنطقية ؛ وهى  
الحركة التى دعى اليها بصفة خاصة فى العشرينات  
والثلاثينات من هذا القرن لفيث من الفلاسفة  
يعرفون باسم جماعة فيينا . رأى الوضعيون المناطقة  
أن ليس هناك عبارات ذات معنى ، فيما عدا  
العبارات الصورية أو التحليلية للرياضة والمنطق ،  
الا تلكم العبارات التى يمكن التحقق منها عن طريق  
المشاهدة ؛ وبناء على هذا رفض الوضعيون الأقوال  
الميتافيزيقية واللاهوتية لا باعتبارها أقوالا لم  
يثبت صدقها ولكن باعتبارها « فارغة من المعنى »  
أو « بلا معنى » . لكن قليل هم الوضعيون فى  
الوقت الحاضر الذين قد يعضون فى هذا الاتجاه  
الى ذلك المدى ؛ فمن المؤكد أنهم لا يتجهون الى إعادة  
الميتافيزيقا الى وضعها السابق باعتبارها وسيلة  
الى معرفة وجود حقيقى مفارق للخبرة ، ولكنهم  
يتجهون الى النظر الى كتابات الميتافيزيقين نظرة  
أقرب الى التعاطف بوصفها محاولات قصد بها  
أصحابها أن يقوموا بمراجعة عالية المستوى  
للمدركات العقلية ، أى بوصفها « إعادة تخطيط  
خريطة الفكر » كما سميت ؛ هذا النوع من  
التجريبية المخففة هو ما يميز الحركة الفلسفية  
المعاصرة التى تعرف أحيانا باسم « التحليل اللغوى »  
أو « الفلسفة التحليلية » .

التحليل : كلمة analysis كلمة يونانية

- وان لم يكن هذا القول كامل الصدق - هو انهم لا يعدونها تحصيل معرفة جديدة ( وهي مهمة العلوم الجزئية ) ، ولكنها توضيح وتجلية لما قد عرفناه بالفعل . ويمكننا ان نتبين مواقف رئيسية ثلاثة في ممارسة التحليل :

١ - ج ١٠ مور : وقد فحص فرضا كان الميتافيزيقيون يميلون الى افتراضه ، وقد افترضه فعلا الفلاسفة المثاليون الذين كانوا يسودون الفلسفة البريطانية في ذلك الحين ؛ وهذا الفرض هو اننا لا نعرف كل تلك الأشياء المألوفة المعادة التي نزعم اننا نعرفها عن العالم ، بل قد ذهب بعضهم الى ان هذه الأشياء باطلة بالفعل ، ورأى آخرون اننا لا نستطيع - حتى ولو كانت تلك الأشياء صادقة - ان نعرف أنها صادقة . فالعالم كما يبدو للانسان العادي ليس غير مظهر ، وأما حقيقة العالم فشيء خفي مبين كل المبينة لما نظنه عنها ولا يمكن الكشف عنها الا ببحوث عميقة تجرى بلغة اصطلاحية جديدة ؛ فرأى مور في مقابل هذه النظرة ان المفكر لا ينظر الى بدهاة من قبيل ان له جسما ، او أنه ولد منذ سنين ، او أنه موجود منذ ذلك الحين ؛ لا ينظر اليها بوصفها صادقة فحسب ، بل ينظر اليها كذلك على اعتبار ان في امكانه ان يعرف معرفة يقينية انها صادقة . بيد ان مور لا يود ان يقرر ان النظريات الميتافيزيقية التي ناقضت هذه الأقوال لم تكن سوى أكاذيب فاحشة ، نعم انه من المؤكد أنها كانت كذلك ، لكنها كانت أيضا محاولات مخطئة للإجابة عن أسئلة جد جديدة بالنظر ومثيرة للحيرة الى حد بعيد . وموجز القول أنه على الرغم من اننا لا نستطيع ان نشك جادين في صدق هذه الأقوال ، ومن اننا نعرف بمعنى ما ما تعنيه هذه الأقوال ، فاننا قد لا نستطيع ان نقرر بوضوح وعلى وجه الدقة « ما » تعنيه ؛ لسنا على حد تعبيره « نعرف تحليلها الصحيح » . ويكاد نشاط مور الفلسفي ان يكون بأكمله مكرسا لاكتشاف التحليل الصحيح لقضايا لا يمكن الشك في صدقها على نحو جاد .

ووضع التحليل الصحيح لفكرة او لقضية هو ان نستبدل بالكلمة او الجملة التي تستعمل عادة للتعبير عنها تعبيرا آخر يرادفها مرادفة تامة وأقل منها في نفس الوقت اثارا للحيرة ؛ فالتحليل بناء على هذا نوع من التعريف ، فهو نوع من المعادلة التي يرد فيها التعبير المحير او الجزء المراد تحليله على الجانب الأيمن ، والتعبير الجديد الذي يسمى أحيانا « بالمحلل » او يسمى بالتحليل أحيانا أخرى على الجانب الأيسر . ان معظم الأفكار التي يبدو أنها في حاجة الى مثل هذا التوضيح أفكار مركبة غاية التركيب ، وكلمة « تحليل » ذاتها تتضمن تفتيت صورة مركبة ، او هي تتضمن ان نستبدل بالتعبير الذي يمثل فكرة مركبة تعبيرا أطول منه يكشف عن العناصر التي كانت خافية في الصورة المركبة . ويبدو ان مور استخدم هذه الطريقة لفرض واحد فقط ، ألا وهو توضيح أفكارنا ؛ فليس لديه أية نظرية ميتافيزيقية ، ولا يعتقد ان الأشياء التي يرد ذكرها في التحليل ألصق بالحقيقة أو أقرب الى الأصول الأولية - بأى معنى من المعاني - من الأشياء التي وردت في العبارة التي انصب عليها التحليل ، وكيف يمكن ان تكون كذلك ، اذا كان المحلل وتحليله يشيران - كما يجب ان يفعلا - الى أشياء بعينها في كلتا الحالتين .

٢ - وفي نفس الوقت انتهى وسسل الى ممارسة التحليل التعريفي نفسه الذي مارسه مور ، ولكن لأسباب جد مختلفة ، ولأغراض جد مختلفة . ولكن بينما لم يكن مور يسعى الا الى الوضوح ولم يود قط ان يحدد عن معتقدات الإدراك الفطري ، كان رسل يبحث عن حقيقة ميتافيزيقية ، وكان على استعداد تام لأن يقول - مع المثاليين - بأن معتقدات الإدراك الفطري قد تكون كاذبة ، وبأن اللغة العادية قد تكون أداة لا تصلح مطلقا للكشف عن الحقيقة والتعبير عنها . وبوصفه ميتافيزيقيا كان مقصده هو ان يصف الكون وصفا شاملا ، فجاء وصفه ذلك على طرفى تقيض مع الوصف الذي يقدمه المثاليون ؛ فهؤلاء قد زعموا ان ليس ثم ما هو

حقيقي تماما سوى الحقيقة الكونية من حيث هي كل ( المطلق ) ، وليست الأشياء الجزئية الا تجريدات من هذا الكل ، فمن حيث هي كذلك ليست حقيقية الا بصفة جزئية أو أنها ليست حقيقية على الاطلاق. اما الصورة التي وضعها رسل للعالم فكانت صورة مكونة من « وقائع ذرية » وفي مقابل كل منها « قضية ذرية » تصدق عليها .

تأمل قولنا « اما أن تمطر السماء ، واما أن تنزل ثلجا » فالذي يجعل هذه القضية صادقة ليس هو تطابقها مع واقعة فيها بديلان ، « اما - المطر - واما - الثلج » ، بل انها صادقة اذا صدق أى من جزءيها الذريين اللذين تتألف منهما ( « السماء تمطر » و « السماء تنزل ثلجا » ) ؛ وعلى هذا فالعبارات المركبة أو العبارات الجسيمية لا يكون تطابقها أو عدم تطابقها منسوبا الى وقائع مركبة ، بل اننا لنفتت العبارات المركبة الى عبارات ذرية ، وهذه هي التي تتطابق - فى حالة صدقها - مع الوقائع الذرية . وكانت غاية التحليل (عند رسل) هي تفتيت الوقائع المركبة الى مقوماتها الذرية ، والمنهج المؤدى الى ذلك هو تحليل العبارات المركبة الى مقوماتها الذرية . وقد تأثر رسل فى تصوره للتحليل على نحوين رئيسيين ، وذلك لانه قد انتهى الى الميتافيزيقا عن طريق دراسته للرياضة والمنطق الصورى ؛ فقد كان بوصفه رياضيا يعد كل الحدود المعرفة حدودا زائدة من الناحية النظرية، وعلى ذلك فاذا كان يمكن تعريف « اثنين » بأنها « واحد زائد واحد » وتعريف « ثلاثة » بأنها « اثنان زائد واحد » فمن الواضح أن العمليات الحسابية يمكن أن تجرى دون اعداد سوى «واحد»، بل لقد طالب بحذف فكرة « العدد » ذاتها على هذا النحو وذلك بتعريف العدد بالفاظ تنتمى الى ميدان المنطق . أما بوصفه ميتافيزيقيا ، فقد ذهب رسل الى أنه اذا أمكن حذف كلمة « عدد » عن طريق تعريفها ، فان الاعداد حينئذ لن تكون جزءا من المقومات النهائية للعالم وهي المقومات التي كان يرمى الى استكشافها ، هذه المقومات - أيا ما كانت

تأمل قولنا « اما أن تمطر السماء ، واما أن تنزل ثلجا » فالذي يجعل هذه القضية صادقة ليس هو تطابقها مع واقعة فيها بديلان ، « اما - المطر - واما - الثلج » ، بل انها صادقة اذا صدق أى من جزءيها الذريين اللذين تتألف منهما ( « السماء تمطر » و « السماء تنزل ثلجا » ) ؛ وعلى هذا فالعبارات المركبة أو العبارات الجسيمية لا يكون تطابقها أو عدم تطابقها منسوبا الى وقائع مركبة ، بل اننا لنفتت العبارات المركبة الى عبارات ذرية ، وهذه هي التي تتطابق - فى حالة صدقها - مع الوقائع الذرية . وكانت غاية التحليل (عند رسل) هي تفتيت الوقائع المركبة الى مقوماتها الذرية ، والمنهج المؤدى الى ذلك هو تحليل العبارات المركبة الى مقوماتها الذرية . وقد تأثر رسل فى تصوره للتحليل على نحوين رئيسيين ، وذلك لانه قد انتهى الى الميتافيزيقا عن طريق دراسته للرياضة والمنطق الصورى ؛ فقد كان بوصفه رياضيا يعد كل الحدود المعرفة حدودا زائدة من الناحية النظرية، وعلى ذلك فاذا كان يمكن تعريف « اثنين » بأنها « واحد زائد واحد » وتعريف « ثلاثة » بأنها « اثنان زائد واحد » فمن الواضح أن العمليات الحسابية يمكن أن تجرى دون اعداد سوى «واحد»، بل لقد طالب بحذف فكرة « العدد » ذاتها على هذا النحو وذلك بتعريف العدد بالفاظ تنتمى الى ميدان المنطق . أما بوصفه ميتافيزيقيا ، فقد ذهب رسل الى أنه اذا أمكن حذف كلمة « عدد » عن طريق تعريفها ، فان الاعداد حينئذ لن تكون جزءا من المقومات النهائية للعالم وهي المقومات التي كان يرمى الى استكشافها ، هذه المقومات - أيا ما كانت

العام ، • فمن الواضح أن مثل هذه الموضوعات هي كالجوش والحكومات والمدارس وغيرها من المنظمات تجريدات ، واننا اذ نقرر عنها شيئا فانما نقرر أمرا ما - وان لم يكن ذلك الشيء نفسه عن أفراد الناس الذين تتألف منهم تلك المنظمات التي أسميناها اصطلاحا « بتركيبات منطقية » تتألف من أشياء أكثر منها تعينا ( وهم أفراد الناس ) وقد كان لرسل ولاتباعه آمال كبار في أن يواصلوا التحليل حتى يصلوا الى مستويات ميتافيزيقية أعمق مما انتهوا اليه ، وذلك بأن يثبتوا أن الأشياء - بما فيها الناس - التي نعدها عادة كائنة في « الدور الأرضي » من بناء الحجرة ، ليست سوى تركيبات منطقية مؤلفة من كائنات أكثر منها أولية •

٣ - **الوضعيون المناطقة** الذين اتبعوا آراء رسل في المنطق وفي طرقه الفنية في التحليل، لكنهم استخدموها للوصول الى غاية مختلفة كل الاختلاف عن غايته ؛ فبينما كان رسل يسعى الى نظرية ميتافيزيقية حقيقية ، ذهب الوضعيون المناطقة الى أن الميتافيزيقا بأسرها لفو أجوف ، وصبوا اهتمامهم على اقامة حد حاسم بين الميتافيزيقا والعلم الطبيعي • ومهمة التحليل الأولى عندهم هي حذف الميتافيزيقا ، ومهمته بعد ذلك هي توضيح لغة العلم • وكلمة الحذف هنا ينبغي أن تؤخذ بمعنى أصرح بكثير مما عرفناه لها عند رسل ، لأن رسل لم يزعم أن الموضوعات التي حذفها منهجه التحليلي غير موجودة بالمعنى المألوف للوجود ، كل ما هنالك أنها لم تكن أولية من الوجهة الميتافيزيقية ؛ فالماء موجود ، لكنه لما كان مركبا من الأكسجين والهيدروجين فليس هو جزءا من المقومات الأولية للكون ، يدل على هذا أن كلمة « ماء » يمكن أن تستبدل بها « يد ١ » • أما الوضعيون ، فقد استخدموا التحليل ليثبتوا أن بعض الألفاظ التي يستعملها الميتافيزيقيون - وبالتالي أن النظريات التي ترد فيها هذه الألفاظ - لفو بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة •

ولما كان ينبغي استئصال كل ميتافيزيقا بما في ذلك ذرية رسل ، فقد وجب اتخاذ غاية أخرى للتحليل ، لأن الحقيقة الميتافيزيقية ليس محالا علينا بلوغها فحسب ، بل هي غاية بلطلة في ذاتها • على أنهم لم يتفقوا قط فيما بينهم بشأن « ما » يجب تحليله على وجه الدقة ؛ أهى الأفكار والقضايا كما قال مور ؟ أم هي الوقائع كما كان رسل يقول عادة ؟ الا أن هذا الاختلاف لم يؤد في ميدان التطبيق الا الى اختلاف أضيق مما كان يظن، لأن طريقة التحليل فعلا كانت دائما استبدال « تعبير » ( كلمة أو عبارة أو جملة ) بتعبير آخر ، فقد كان المنهج لغويا على الرغم من أن مور ورسل كانا يرفضان دائما الأهداف اللغوية • أما عند الوضعيين فالهدف والمنهج يتقاربان لأن « الأفكار » و « الوقائع » كليهما محرمان لكونهما من الميتافيزيقا، فالفكر عندهم هو واللغة شيء واحد فتحليل التعبيرات اللغوية هو غاية في ذاته وتوضيح لغة العلم وتحديدها لا يكادان ينفصلان عن العلم نفسه بحيث يعدان غاية قائمة بذاتها •

وفي الوقت الحاضر كثيرا ما يطلق اسم « التحليل اللغوي » على اتجاه عام ازاء الفلسفة شائع في العالم الناطق بالانجليزية ، وله بعض الأتباع في القارة الأوروبية وخاصة في اسكنديناوة. هؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم الى حد بعيد فهم مختلفون - على سبيل المثال - من حيث درجة حبهم للميتافيزيقا ، ولا شك أن منهجهم لغوي لأنه يقتضى توجيه انتباه شديد ، بل هو انتباه للدقائق الصغيرة ، وأعنى انتباههم للألفاظ والجمل كما تستخدم فعلا في لغة حية • لكن هذا لا يجوز تسميته « بالتحليل » بأى معنى واضح أو دقيق لهذه الكلمة، فالعنصر المشترك بين فلاسفة التحليل اللغوي جميعا هو اعتقادهم أن أول خطوة نحو حل مشكلة فلسفية هي تمحيص الألفاظ الرئيسية في المجال الذي تنتج فيه المشكلة ، والسؤال عن الطريقة التي تستخدم بها تلك الألفاظ بالفعل ؛ بهذا يمكن حل مشكلات الإدراك الحسى ، لا باتهام



اللفظة العادية برمتها واختراع مفردات جديدة ( انطباعات ، احساسات ، معطيات حسية ) ، ولكن بالسؤال عما نحن على وجه التحديد زاعموه عند ما نزعم أننا نرى شيئا ما . وهذا هو نوع السؤال الذى ألقاه مور ، لكن بينما قفز مور - دون برهان تقريبا - الى النتيجة وهى أن الاجابة ينبغي أن تقدم على أساس « المعطيات الحسية » ، يحاول فلاسفة التحليل اللغوى أن يجيبوا عن هذا السؤال باستعراضهم للصور اللغوية التى يرد فيها فعل « يرى » وما ينتسب اليه من ألفاظ ، وليس فى هذا ما يمكن أن نشير اليه بوصفه « تحليلا » كما نستطيع أن نفعل فى حالة الاستبدال التعريفى الذى يقوم به مور ورسول ؛ ولعل بقاء اسم التحليل ليس سوى جزية عادلة يوفيهما بعض الفلاسفة لأولئك الذين أثروا فيهم تأثيرا كبيرا والذين من أعمالهم انبثقت أعمالهم .

والقضايا التحليلية وان تكن تخبرنا بمعانى الالفاظ ، الا أنها لا تقدم لنا معرفة بأمر الواقع ؛ وقد بنيت الفلسفة الوضعية المنطقية على تفرقة حاسمة بين ما هو تحليلي وما هو تركيبى ، وعلى النظرية التى ترى أن جميع القضايا القبلية لابد أن تكون تحليلية . غير أن كثيرا من الفلاسفة اليوم يشكون فى جواز الأخذ بهذه التفرقة الحاسمة ، وقد محص وايزمان هذه التفرقة على أوفى صورة فى مجلة « التحليل » ( ١٩٤٩ - ٥٣ ) ، وكذلك محصها كواين فى كتابه « من وجهة نظر منطقية » .

تركيبى : مقابل تحليلي ، وبالنسبة الى « القبل التركيبى » انظر قبلى .

التصورية : هى النظرية التى ترى أن موضوعات الفكر ومدلولات الأسماء الكلية مدركات عقلية ، وهذه المدركات كائنات عقلية لا توجد الا فى العقول ، والعقول دون غيرها هى التى تكونها أو تركيبها . فحينما أفكر - بناء على هذا الرأى - فى الحمرة ، حينما أستدل - على سبيل المثال - من حقيقة واقعة هى أن هناك شيئا أحمر حقيقة واقعة

تحليلي : أدخلت لفظتنا « تحليلي » و « تركيبى » على يدى كائنات الذى عرف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذى تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل فى فكرة الموضوع وأنها بناء على ذلك لا تضيف شيئا جديدا إليها ؛ من هنا كان الحكم الذى يقول « كل الأجسام ذات امتداد فى المكان » حكما تحليليا ما دامت فكرة الامتداد متضمنة فى فكرة الجسم ، أما الحكم الذى يقول « كل الأجسام لها قدر من الثقل » فحكم تركيبى ما دامت فكرة الثقل ليست متضمنة ( فى فكرة الجسم ) على ذلك النحو ، وقد وجه النقد الى تفرقة كانت لكونها مفرقة فى المجازية - فليس واضحا ما يقصده بقوله ان فكرة ما « متضمنة » فى فكرة أخرى - ولكونها تقصر دون الشمول التام ، اذ هى لا تنطبق الا على القضايا ذات الصورة المشتملة على موضوع ومحمول . وقد بذلت محاولات كثيرة لاضفاء مزيد من الدقة على هذه التفرقة ؛ فيقال أحيانا ان القضية التحليلية قضية انكارها ينقض نفسه بنفسه ، أو يقال انها تحصيل حاصل مقنع ، على أساس أننا اذا عرفنا « الجسم » بأنه « شىء

رمزية الطابع ، ومن هنا تنشأ المشكلات نفسها  
التي تنشأ حول مدلولات اللفاظ .

تطابق : انظر صدق .

التوماوية : انظر الاكوينى ، والتوماوية  
الجديدة .

التوماوية الجديدة : اندثرت الفلسفة المدرسية  
التي نشأت فى العصر الوسيط اندثارا تدريجيا  
خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة  
لاخفاؤها فى متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة  
الجديدة الى نظرية المعرفة . وحين أخفق المدرسيون  
الأواخر ، شاع افتراض بأن أسلافهم الذين عاشوا  
فى العصر الوسيط ليسوا هم أيضا جديرين  
بالانتباه ؛ غير أن قصور الفلسفة الحديثة عن وضع  
ميتافيزيقا واقعية قد أثار شكاً فى أنه قد يكون من  
المفيد إعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا فى  
الفترة الحلاقة من فلسفة العصر الوسيط ، وعلى  
الأخص توما الاكوينى .

وقد كان رائد هذا الاحياء التوماوى محاضرا  
مغمورا فى احدى مدارس اللاهوت فى بياشتر  
يدعى فنشنزو بوزتى ( ١٧٧٧ - ١٨٢٤ ) ؛  
وكان من تلاميذه الشقيقان دومينيكو سوردي  
( ١٧٩٠ - ١٨٨٠ ) ، وسيرافينو سوردي  
( ١٧٩٣ - ١٨٦٥ ) ، وقد صار كل منهما جزويتيا  
وحاولا - دون نجاح فى بادىء الأمر - أن يؤثرا  
عن زملائهما من أعضاء الطائفة للاتجاه الى توما  
الاكوينى . وأيا كان الأمر ، فقد اكتسبا فى  
النهاية عددا قليلا من المفكرين البارزين فى ايطاليا  
ومنهم : لويجي تابارلى دازجليو ( ١٧٩٣ - ١٨٦٢ ) ،  
وماتيو ليبيراتورى ( ١٨١٠ - ١٨٩٢ ) ، وجيوفانى  
ماريا كورنولى ( ١٨٢٢ - ١٨٩٢ ) ، وكذلك  
جوزيف كلويتجن الألماني ( ١٨١١ - ١٨٨٣ ) ،  
وهؤلاء بالإضافة الى جاتيانو سانسيفرينو  
( ١٨١١ - ١٨٦٥ ) ، بنابولى ، وتوماسو زيجليارا

أخرى هى أن هذا الشيء ملون ، فانى حينئذ انما  
أحص ما لدى من مدرك عقلى عن الأحمر، واكتشف  
أنه يحتوى من بين جوانبه فكرة اللون ؛ ثم اننى  
اذا تعرفت على شيء ما مدركا أنه أحمر ، فان  
ما أفعله فى هذه الحالة هو أننى أتبين أنه يندرج  
تحت المدرك ( مدرك الحمرة ) أو أنه مطابق له .  
أما وقد قررنا النظرية على هذا النحو ، فهى تبدو  
بمظهر النظرية التى لا تكاد نخبرنا بشيء جديد ؛  
اذ يبدو أنها تكرر فى الفاظ نحن أقل الفا لها  
ما نريد تفسيره من وقائع راهنة ؛ بيد أنها تكون  
أشد اقناعا لو أنها فسرت بوصفها مذهباً للصور  
الذهنية ( المتعينة ) ، حيث نجعل المدرك العقلى  
مطابقا لصور ذهنية ( متعينة ) من نوع ما ،  
فتستخدم الصور الذهنية معيارا للتصنيف ؛ فلكى  
أعرف ما اذا كان شيء ما أحمر ، كان على أن أقارنه  
بما فى ذهنى من صور معيارية عن الأحمر . وقد  
كانت هذه الصور فى نظر لوك مجردة ؛ أما  
باركلى فقد رأى أن الصور المجردة وغير المجردة  
لا يمكن أن تكون معقولة ، واقترح بدلا منها نظرية  
للصور المثلة للأشياء ؛ لكن صورة ممثلة من نوع  
بعينه لا بد أن تتصف بعدد كبير من السمات ، ومن  
هنا لا بد أن تكون مبهمة الدلالة ؛ الا أن نظرية  
هيوم التى تقول بسلسلة من الصور المتشابهة  
تتغلب على هذه المشكلة . والتصورية كغيرها من  
النظريات التى تفسر مسألة الكليات تقع فى  
الدور وقوعا متضمنا فيها ؛ فلكى أستخدام معيارا  
عقليا للتصنيف ، على أن أقارن الأشياء المراد  
تصنيفها بهذا المعيار ، وهذه المقارنة فى حد ذاتها  
اجراء تصنيفى يستلزم استخدام معيار عقلى آخر ،  
وهلم جرا . بيد أن هنا مشكلة أخرى يختص بها  
مذهب القول بالصور الذهنية دون غيره ولعلها  
ضريبة عليه فى مقابل ما يتصف به من معقولية  
سهلة ، ألا وهى أنه مذهب يبدو باطلا من الوجهة  
النفسية ، ذلك لأن استخدام الصور الذهنية فى  
عملية التعرف هو الحالة الاستثنائية وليس القاعدة؛  
وكثيرا ما يقال ان الصور الذهنية هى فى ذاتها

الدومينيكانى ( ١٨٣٣ - ١٨٩٣ ) ، نشروا هذه الحركة . ومن المؤيدين الآخرين جيوزيبى بيكى ( ١٨٠٧ - ١٨٩٠ ) الذى اعتلى أخوه جيوكينو كرسى البابوية باسم « ليو الثالث عشر » ، فمنح تأييده الرسمى لآحياء التوماوية واستخداها لاشباع المطالب العقلية الحديثة .

وكان هذا الآحياء يحتاج لكى يكون فعالا الى دراسة متعمقة لتاريخ الفكر الوسيط ، والى برهان عملى على أنه مازال متمشيا مع المشكلات الفلسفية المعاصرة . وهنا انتقلت زعامة الحركة الى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ؛ أما فى ايطاليا وأسبانيا ، فقد كانت التوماوية الجديدة تميل الى البقاء فى عزلة كأنما هى صوامع الكهنة ، غير أن المعهد العالى للفلسفة بلوفان الذى أنشئ عام ١٨٨٩ تحت اشراف ديزيريه مرسية ( ١٨٥١ - ١٩٢٦ ) ، كان أقوى مركز للتوماوية التقدمية . وبفضل العلماء من أمثال مارتن جرابمان فى ألمانيا ، وجيلسون فى فرنسا ، تم الكشف عن تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط شيئا فشيئا . وهمايتان هو التوماوى الجديد الذى يعد اسمه أكثر الأسماء شهرة لدى الجمهور العام .

وللحركة تأثير ضئيل فى انجلترا ، اللهم الا بين عدد قليل من الكتاب الأنجليكانيين ومن أبرزهم ا . ل . ماركسكال . ولم يرحب بها فى الولايات المتحدة غير بعض المفكرين باعتبارها فلسفة خالصة بمعزل عن اللاهوت المسيحى ، مثل الأستاذ مورتيمر أدلر بجامعة شيكاغو . غير أنه لن تكون لهذه الفلسفة أية قيمة لرجل اللاهوت المسيحى ان لم يكن من الممكن بيان أن لها قيمة مستقلة باعتبارها فلسفة .

ويزعم صاحب النزعة التوماوية الجديدة أن التقليد الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطورا مشروعا نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ كما يعتقد أن

هذا التقليد لم يعد عتيقا بظهور الفلسفة الحديثة . فعليه أن ينشئ اذن نظرية للمعرفة ترد على المسائل والمصاعب التى أثرت منذ ديكارت حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التوماوية ، وعليه أن يبين أيضا أن هذه النظرة الفلسفية الى العالم تنسجم مع نظرة رجل العلم الحديث ، وينبغى عليه أن يكون مستعدا للتوصل من كل ما قد أثبتت الأيام بطلانه لكى يتمثل الإضافات الإيجابية التى جاءت بها الفلسفة حديثا ، كما لا بد له من أن يتحدث لفة يستطيع أن يفهما معاصروه . ومن الكتب التى قامت بمجهود ملحوظ لتحقيق تلك المطالب قد نذكر كتاب « نزعة القديس توما العقلية » تأليف بيير رسييلو ، و « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » تأليف جوزيف ماريشال ، و « الوجود وبعض الفلاسفة » و « وحدة الخبرة الفلسفية » وكلاهما لجيلسون . ومن الواضح أن النزعة التوماوية الجديدة لم تصل بعد الى النتائج التى كان يأمل منشئوها فى الوصول إليها ، بيد أنه من الممكن أن نحكم عليها منصفين بأنها حركة تسير فى طريقها قدما ، وهى حركة قادرة على مزيد من التطور ؛ وقد اتصلت أخيرا بفلاسفة علم الظواهر من أتباع هوسر - وبالتطور الحديث فى المنطق الصورى - اتصالا مثمرا .

تولمن ، ستيفن أدلستون : ( ١٩٢٢ - )  
انجليزى ، كان أستاذا للفلسفة بجامعة ليدز ، وكان كتابه « العقل ومكانه فى الأخلاق » أول كتاب فى الأخلاق يعرض وجهة نظر التحليل اللغوى الحديث . ويذهب تولمن فيه الى أن معيار الأدلة الصحيحة فى البحث الأخلاقى يمكن استخلاصه من استخدام كلمات مثل « أخلاق » و « أخلاقى » ذلك لأن الاختلاف فى مجال الأخلاق إنما هو فى جوهره اختلاف على ما اذا كان ثمة برهان صحيح على بعض النتائج الأخلاقية أو لا ، ولأننا فى الأخلاق نتدرج من الأسس أو المسوغات التى تكون واقعية صرفة الى النتائج الأخلاقية المعيارية عن طريق منهج

أخلاقي خاص لا هو في طابعه بالبرهان الاستنباطي ولا هو بالبرهان الاستقرائي . وفي كتاب « مدخل الى فلسفة العلم » ( ١٩٥٣ ) يقدم لنا تولن - واضعا نصب عينيه بصفة خاصة علم الطبيعة - وصفا للنظرية العلمية يشبهها فيه الى حد كبير بعمل الخرائط التي تساعدنا على التماس طريقنا في أثناء السير ، فذلك أقرب الى طبيعة النظرية العلمية من قولنا عنها انها عملية التعميم التي وصفت في نظريات الاستقراء الكلاسيكية . ويميز تولن بين القوانين والمبادئ ، ويبين كيف أن فهم القانون يتوقف الى حد ما على معرفة مدى تطبيقه ، ويعد كتابه « استعمالات البرهان » ( ١٩٥٨ ) محاولة لاعادة وصف طبيعة البراهين ووظيفتها ، في لغة تكشف عن طبيعة البراهين أكثر مما تكشف عنها اللغة التي استخدمت استخدامها تقليديا في كتب المنطق الدراسية .

**توماس من ستين:** أحد أعضاء جماعة أكسفورد من الدمينيكان الذين اعتصموا بتوما الاكوينى بعد هجوم كلواردبى وفي أثناء الهجوم الذى شنه بيكام من كانتربرى ، أما كتاباته الأولى التى بدأت منذ حوالى عام ١٢٨٦ فتركز على الروح من حيث انها صورة جوهرية فريدة يتخذها الجسم . ولقد أدرج كتابه « معارضة تعدد الصور » بين مؤلفات توما الاكوينى فى عدة طبعات ، أما كتاباته المتأخرة حتى حوالى عام ١٣١٥ فنجدته فيها يواجه هجوما جديدا من المذهب الأرسطى الذى طوره سكوتس ، ولو أن « كتاب المهاجمات » المنسوب اليه ربما كان لآخر يدعى «توماس انجليكوس» ولعله أن يكون جورس جويس الدومينيكانى . ولقد أصبح توماس مدافعا عنيدا عن التمييز بين الوجود والماهية فى الكائنات المتناهية ولو أنه ربما يكون قد جسد الوجود فى «شئ» ما أى فى شئ موجود وجودا فعليا ، ايجابيا ومطلقا ، وذلك فى رده على هنرى من غنت الذى كان الوجود عنده صلة أو علاقة بين المخلوق والمخالق .

أكسفورد حيث قبل منصبا شبيها بمنصب ف. ه. برادلى الذى كان زميلا فى نفس الكلية وهى كلية مرتون ، ولهذا كانت كتاباته الفلسفية الأولى « مشكلة السلوك » و « مبادئ الميتافيزيقا » مثالية الطابع . ترك تيلر أكسفورد فى باكورة حياته وأمضى سنوات انتاجه الأساسية أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت اندروز أولا ثم فى جامعة أدنبرة ، فلما بعد عن جامعة أكسفورد تخلى عن نزعته البرادلية واختار نزعة أخرى قائمة على أساس من أفلاطون ومذهب المؤلها المسيحى . وفى مجموعة محاضراته التى ألقاها بمنحة جيلفورد وموضوعها «عقيدة أخلاقي»، برهن على أن معرفتنا الأخلاقية من شأنها أن تتضمن بالضرورة وجود اله يدبر الكون لغرض أخلاقي ، وخلود النفس الانسانية ؛ ومع ذلك فان شهرة تيلر تقوم أكثر ما تقوم على كونه باحثا فى الفلسفة الأفلاطونية ، واسع العلم الى درجة غير مألوفة ، أكثر مما تقوم شهرته على كونه فيلسوفا مبتكرا . وعندما كان تيلر فى جامعة سانت اندروز نشر « هرطقة بيرنت - تيلر » بالاشتراك مع بيرنت أستاذ اليونانية بتلك الجامعة ؛ وفيه برهن كل من بيرنت وتيلر على أن المحاورات الأفلاطونية لا يجوز أن تؤخذ على أنها صور حوارية لآراء أفلاطون الخاصة بل على أنها فى جوهرها وثائق تاريخية دقيقة تحتوى تقارير عن موقف سقراط والفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذا الموقف لم يحظ قط بالقبول العام ، الا أنه مع ذلك قد أثر تأثيرا قويا فى كل ماتلى ذلك من دراسة أفلاطونية . وما يزال كتاب تيلر « أفلاطون ، الرجل وعمله » هو أهم نظرة اجمالية عن مؤلفات أفلاطون مما نشر حتى الآن .

( ث )

**ثاويراسطوس :** ( حوالى ٣٧٠ - حوالى ٢٨٦ قبل الميلاد ) ولد فى لسبوس وهى جزيرة يونانية تقع على بحر ايجه ؛ وهو أشهر تلاميذ أرسطو .

**تيلر ، ألفرد ادوارد :** ( ١٨٦٩ - ١٩٤٥ ) فيلسوف بريطانى ، بدأ حياته الفلسفية فى جامعة

هذه العقبة التي تعوق الميل الى التوحيد ، وكانت العقبة في حالتهم ترجع الى سلسلة كاملة من المناقضات ردوها تناقضا بعد آخر حتى انتهوا الى مبدأين أساسيين هما الحد واللامحدود .

أما لفظ الثنائية الذي أدخله هيد حوالى ١٧٠٠ ليستوعب تلك الآراء اللاهوتية التي من قبيل المانوية ، ففيه من التباس المعاني ما فى كلمة الواحدية ، ويمكن بدوره أن ينطبق على ما لا يقل عن ثلاث نظريات فى الوجود متميزة ومستقلة من الوجة المنطقية . والمثل الذى هو أبرز أمثلة الثنائية وأكثرها تأثيرا والذى يقدم لنا صياغة محكمة لما عساها أن تكون وجهة نظر الادراك الفطرى السليم والذى يرجع الى أنكساجوراس على أقل تقدير هو تقسيم ديكاوت للعالم الى « جوهر ممتد » ( مادة ) و « جواهر مفكرة » ( عقول ) ، وقد يسمى هذا النوع من الثنائية «ثنائية الصفات» لأنه يزعم أن هناك نوعين من الصفات وأن جميع الجواهر هى - بناء على ذلك - من نوعين نهائيين لا ثالث لهما . وفى هذا ما يفرقها عن « ثنائية الجواهر » ، وهى الرأى القائل بأن هناك جوهرين على وجه التحديد ، وهو رأى ليس له « بذاته » ما يتصف به الرأى السابق من جاذبية تستهوى النفوس ، لأنك ما ان تسلم بأن هناك أكثر من

جوهر واحد ، حتى يبدو من التعسف ألا تسلم بجواهر كثيرة ما لم يكن الجوهران اللذان سلمت بهما من نوعين مختلفين اختلافا أساسيا . ولهذا السبب نفسه كان النوع الممكن الثالث من أنواع الثنائية - وهو الثنائية «الجانبية» التى تزعم أن هناك نوعا واحدا بعينه من الجوهر لا يشمل الا جوهرين فحسب بقض النظر عن عدد الأنواع النهائية من الجواهر - أقول لهذا السبب نفسه كان هذا الرأى غير جذاب بدوره . والواقع أن هذا النوع من الثنائية قد دحضه ديكارت ، فهو لم يسلم الا بجوهر واحد فى المجال المادى ، ولكنه سلم فى المجال العقلى بكثرة من الجواهر .

على أننا قد نترخص فى استعمال كلمة

نجاح فى رياسة اللوقيون عندما ترك أرسطو أثينا فى عام ٣٢٣ ، وقد فقدت أغلب كتاباته الكثيرة وأصبح من العسير الحصول على صورة صادقة لما أسهم به فى الفلسفة . ولقد لبث أرسطيا فى أساسه لكنه نقد أرسطو فى نقاط بعينها ، وأضاف اضافات مفيدة الى مؤلفات أرسطو، كما حدث بالنسبة الى المنطق على سبيل المثال، ومهد الطريق من بعض الوجوه لتعاليم الرواقية والأبيقورية . وربما أمكن الاشارة الى ثلاثة من آثاره : ( ا ) « فى النبات » ( وهو موجود ) الذى وضع فيه أسس علم النبات وقدم مفاهيم نباتية هامة . ( ب ) « الميتافيزيقا » ( وهو موجود كذلك ) وقد أثار مشكلات حول نظريات أرسطو الميتافيزيقية وبخاصة حول نظرية المحرك الأول . ( ج ) صنف مؤلفا كبيرا يحتوى على آراء فلاسفة اليونان السابقين فى الطبيعة والله . الخ وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخى الفلسفة اليونانية فيما بعد . ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخى الفلسفة فيما قبل سقراط كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين لتأثير ثاوفراسطوس ، وكان ذلك من سوء الطالع لأن ثاوفراسطوس نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد ارهاصات لأرسطو ، كما أقحم أفكارهم اقحاما فى اطار أرسطاطاليسى .

### الثنائية ( الثنوية ) : أى مذهب فكرى

يقسم كل شىء بطريقة أو بأخرى الى مقولتين أو عنصريين ، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين، أو أنه يرفض أن يسلم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر . وعلى الرغم من أن المذاهب الثنائية لا بد بطبيعة الحال أن يثبت أصحابها صحتها بالحجج العقلية ، الا أن ما يودى ببعض الفلاسفة الى الثنائية هو الدافع الذى يحفزهم الى تنسيق صورتنا عن العالم وتبسيطها ، وهو دافع قد ينتهى بهم الى الواحدية هذا اذا لم يحل بينهم وبينها اجلالهم لفارق أساسى نهائى ( فى الوجود ) تعبر عنه الثنائية التى يعتنقونها . وانا لنجد فى الفيثاغوريين مثلا ظهر فى وقت مبكر على

جبرية ( قضاء وقدر ) : انظر حرية الإرادة  
وحتمية .

**الجدل ( أو الديالكتيك )** : يستمد اسمه من  
الفعل اليوناني الذي يعنى « يحاور » ، وكان معناه  
فى الأصل « فن الحوار ، أو النقاش ، أو الجدل » .  
ويبدو أن أرسطو حينما قال ان زينون الايلي هو  
الذى ابتكر الجدل ، انما كان يشير الى مفارقات  
زينون التى دحضت بعض فروض خصومه بأن  
استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها . لكن  
الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة الا على يدى  
سقراط ، وهو الذى كان - كما صورته محاورات  
أفلاطون الأولى - يمارس على الدوام طريقتين  
كلتاها تتخذ صورة الفرض ، أولاها هى تنفيذ  
رأى الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء  
الأسئلة عليه الى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه  
باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأى  
( وهى مرحلة التنفيذ ) ، ثم الانتهاء به الى تعميم  
وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه فى  
سلسلة من الأمثلة الجزئية ( وهو ما سمي  
« بالاستقراء » ) .

أما أفلاطون فقد رأى أن الجدل هو المنهج  
الفلسفى الأعلى ، « هو حجر الزاوية الذى تقوم  
عليه العلوم » ، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو  
المرحلة الأخيرة فى التربية النظامية التى وضعها  
أفلاطون لفلاسفته الملوك . لكن اشارات أفلاطون  
الى الجدل - وان كانت اشارات ثناء عليه - غامضة  
فى كثير من الأحوال ، ولعله كان يتصور الجدل على  
أنحاء مختلفة باختلاف الأوقات . ويبدو أن الجدل  
لديه كان يتضمن دوما البحث عن الماهيات الثابتة  
ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة ؛ لكن يكاد  
يكون من الممكن أن يندرج تحت تصور أفلاطون  
للجدل أى نوع من أنواع الاستدلال المجرد الذى  
لا يختص بعلم بعينه . ولا شك أن الجدل عند  
أفلاطون كان فى بعض الأحيان هو الطريقة التى  
تقند بها الفروض ، وكان فى مرحلة متأخرة من

« الثنائية » فنطلقها على المذاهب الفلسفية التى  
تتخذ محورها من تعارض ما كالتعارض الذى نجده  
فى فلسفة أفلاطون بين العالم الذى تدركه الحواس  
وعالم الصور الذى يعرفه العقل ، أو كالتفرقة التى  
يقيمها كانت بين عالم الظواهر وعالم البواطن  
( النومين ) .

## ( ج )

**جاسندى، بيير** : ( ١٥٩٢ - ١٦٥٥ ) فرنسى،  
ولم يكن جاسندى ذا أصالة عظيمة ، ومع ذلك فقد  
كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفى  
والعلمى هاما وعميقا. عرفه كل من هوبز وديكارت  
معرفة جيدة ، وهما وان لم يستمدا منه نظريات  
خاصة أو حلولاً للمشكلات الفلسفية الا أنهما قد  
أخذا عنه عادات بعينها فى التفكير . أخذ جاسندى  
على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الأرثوذكسية  
الشائعة التى أريد لها أن تقوم على أساس من  
النظريات العلمية التى أتى بها **الدييون القدامى** ،  
ومن الآراء الأخلاقية التى نادى بها **أبيقور** ؛ فكان  
يرى مثلا أن أوجه النشاط العقلى يمكن أن تفسر  
تفسيرا تاما فى حدود التغيرات الفيزيائية التى تلحق  
بمادة المخ، وبسط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن  
« الآثار » ( المتروكة فى المخ ) ليفسر بها السلوك  
العاقل للناس والحيوان . ومن آرائه المميزة له أن  
جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية  
والمخ الفانى حلا شابه آلى ؛ فاذا كان كل من  
« الروح » و « المخ » يسعى الى أهداف واحدة  
بعينها ، فانهما لهذا السبب لابد أن يتعاونوا ؛ وهى  
نظرية شبيهة بنظرية **ليبنتر** فى التناسق الأزلى ،  
وان تكن أبسط منها بدرجة كبيرة . وقد ترك  
جاسندى أيضا أثرا ملحوظا على النظرية الأخلاقية  
والسياسية ، اذ أعاد تقديم المذهب الأبيقورى الى  
أوروبا ، وهو المذهب القائل بأن الخير الاسمى  
للاخلاق ينبغى أن نلتصمه فى « سكينه النفس » ،  
وهى فكرة يمكن أن تكون هى الأصل الذى تولدت  
عنه فكرة « السلام » عند هوبز ؛ فالناس يتصرفون  
للمحافظة على سكينه أنفسهم ، وليست هذه  
السكينه دائما مرادفة للسعى وراء اللذة .



جاسندی، بییر (۱۵۹۲ - ۱۶۰۰).





الهيكل هو الذى تعهده بعد ذلك هاوكس وجعله جزءا من فلسفته المادية الجدلية ، مستبدلا بـ « الروح » التى قال بها هيكل « المادة » لتكون أساسا لطريق السير الجدل .

جروتوس ، هيجو : ( ١٥٨٣ - ١٦٤٥ ) ، مفكر هولندى تركت أفكاره تأثيرا لا يتناسب مع قوتها الفلسفية ؛ فهى فلسفة كان يحيط بها انقلاب سياسى واغتيال وفوضى فى البحار وحرب الثلاثين عاما . ويقوم ايمانه بالتسامح وبالاساليب العقلية فى تسوية المنازعات على احترام عميق للحقيقة يتمشى مع التقليد الانسانى الذى وضعه ارازم ، وأيضا كان الأمر ، فانه لم يكن شككا كما بل كان يعتقد على العكس أن التقوى القائمة على ما هو مشترك فى التأويلات المختلفة للدين المسيحى مع غض النظر عن الاختلافات المذهبية تعد أساسا كافيا للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت . وكتابه « حقيقة الدين المسيحى » ( ١٦٢٧ ) يعرض أساس هذه المسيحية المشتركة، ويقترح فى كتابه « السبيل والعهد المؤديان الى الصلح الكنسى » ( ١٦٤٢ ) ، يقترح خطة محددة للتوفيق .

وقد كانت نظرتة العقلية نتيجة - الى حد ما بلا شك - لتدريبه المبكر الذى تلقاه على يدى الباحث العظيم سكاليجر الذى كان من أوائل العلماء الذين اهتموا فى تفسيرهم لنصوص الكتاب المقدس بجانب النحو وسلامته أكثر من اهتمامهم بمضمون الرأى الذى يصادف هواهم . وقد كان جروتوس طفلا نابغة ، يتقن اللاتينية واليونانية وهو فى سن الثانية عشرة ، ويحمل دكتوراه فى القانون من جامعة ليدن وهو فى سن السادسة عشرة . عين فى سنة ١٦٠٣ مسجلا تاريخيا رسميا فى الاقليم الذى كان مسقط رأسه ، ثم نصب عام ١٦٠٧ محاميا عاما للخزانة عن هولندا والبلاد الساحلية . واشترك بوصفه محاميا لشركة الهند الشرقية الهولندية فى نزاع نشأ عن الاستيلاء على سفينة برتغالية فى مضائق

حياته يتضمن منهج « القسمة » ، قسمة جنس الى انواعه ، ثم يقسم أحد الأنواع وهكذا طالما كان تكرار القسمة ممكنا .

وكان أوسطو هو أول من اقام الجدل على أساس متين فى كتابه « الطوبيقا » ، وهو كتاب موجز كتب أغلبه قبل أن يستكشف القياس ، مستهدفا بكتابته أن يجد من البراهين ما يؤيد به أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو من «دعاوى» مثل الدعوى القائلة بأن « كل لذة هى خير » . مثل هذه الدعاوى كانت - فيما يبدو - موضوعا للجدال فى أكاديمية أفلاطون التى كان أرسطو ينتسب اليها منذ ٣٦٨ ق . م . حتى وفاة أفلاطون فى ٣٤٨ ق . م ، وأراد أرسطو أن يقدم مناهج عامة لتناولها . ويقول أرسطو ان كتابه مفيد فى ثلاثة أغراض هى : التعليم ، والمناقشات، والعلوم الفلسفية . على أنه استكشف فى سياق تأليفه لهذا الكتاب كثيرا من المبادئ الأساسية للمنطق الصورى - وهو موضوع نماه فى « تحليلاته » - بوصفه نظرية فى البرهان هى على نقيض الجدل الذى يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية ؛ لكن المناطقة الرواقين قد سموا المنطق الصورى فيما بعد جدلا .

ولقد تفرعت مناقشات العصور الوسطى عن الجدالات التى كانت تدور فى الأكاديمية ، وفى تلك المناقشات كان أطراف الجدل ما يزالون يطرحون الدعاوى ونقائضها مستعينين فى ذلك بالاستدلال القياسى بصفة خاصة ، وبهذه الطريقة كان الطلبة فى جامعات العصور الوسطى يمتحنون لنيل الدرجات العلمية .

الا أن هيكل قد نحا بالجدل منحى جديدا ؛ فهو لم يعده مجرد عملية استدلال ، بل عده طريق سير لا فى التدليل العقل وحده بل كذلك فى التاريخ وفى الكون ككل ، ويتألف الجدل عند هيكل من حركة ضرورية تنتقل من الدعوى الى نقيضها الى « التأليف » بين الطرفين . وكان الجدل

المسيحي عقب الإصلاح الديني والتحدى الدينيوى  
لسلطة الكنيسة ، ذلك التحدى الذى كان من تراث  
عصر النهضة ، قد جعل صحة هذا القانون أمرا  
يتعذر الدفاع عنه على أسس دينية . فضلا عن  
ذلك فان خطة السياسة الواقعية التى انتهجها  
حكام الدول القومية الجديدة ، تلك السياسة التى  
نشرها مكيفللى ، قد جعلت مضمون قانون  
الطبيعة القديم يبدو مصطنعا الى حد ما ؛ ومن ثم  
فقد خطط جروتوريوس أساسا لقانون الطبيعة  
بحيث يجعله مستقلا عن الدين ، وقائما على الفهم  
السليم للطبيعة الانسانية .

وقد ذهب جروتوريوس الى أن القانون  
الطبيعى « أمر يمليه العقل السليم ، وهو الذى  
يبين ما اذا كان فعل من الأفعال - من حيث مطابقته  
أو عدم مطابقته للطبيعة العاقلة - يتصف بصفة  
الحسنة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية ، وبالتالي  
فاما أن يحرم الله - خالق الطبيعة - هذا الفعل واما  
أن يأمر به . والفعل المفروض لا يكون ملزما لأن الله  
أمر به ، بل الأخرى أن يكون الله قد أمر به لأنه  
ملزم » وكما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل  
ضعف العدد اثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع  
ألا يجعل شرا ما هو شر بطبيعته الباطنية » .  
وبعبارة أخرى فقد شابه جروتوريوس بين المعرفة  
الأخلاقية والمعرفة الرياضية ، ورأى أن ما كان يعده  
ديكاروت وآخرون غيره صحيحا عن معرفتنا  
بالطبيعة ، هو أيضا صحيح عن معرفتنا بالأخلاق ؛  
فكلتا المعرفتين يقينية وفي مستطاع الانسان  
العاقل مستقلا عن السلطة الدينية .

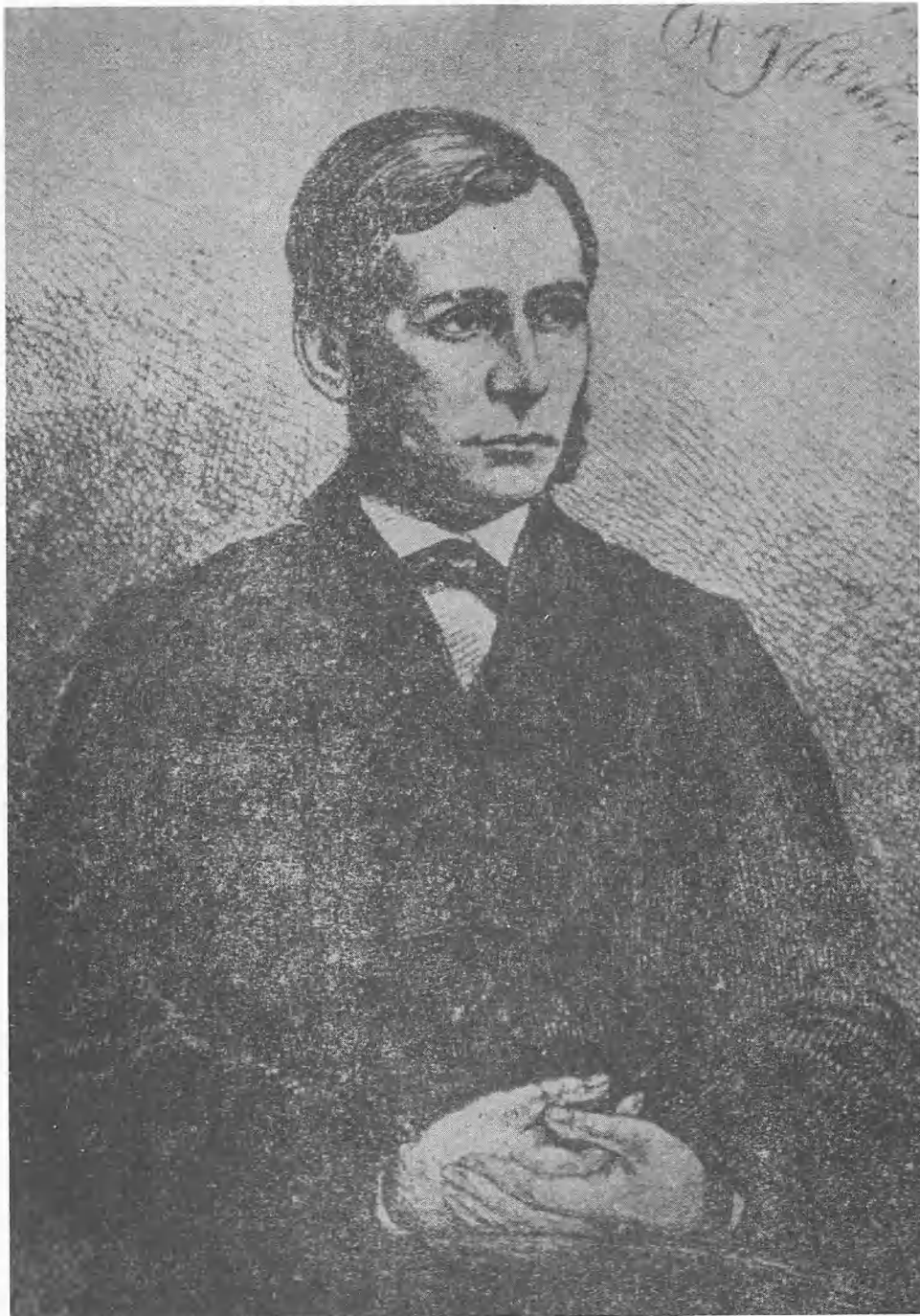
وذهب جروتوريوس - فضلا عن ذلك - الى  
أنه لما كان الناس اجتماعيين بطبيعتهم - كما ذهب  
الى ذلك أرسطو والرواقيون - فانهم مجبولون على  
الاهتمام بالمحافظة على النظام الاجتماعى ؛ ومن ثم  
فان قواعد القانون الطبيعى ، تلك القواعد التى  
تكاد تكون شروطا ضرورية لآى مجتمع مهما يكن  
شأنه ، بدت للانسان واضحة بذاتها بوصفه  
حيوانا اجتماعيا وهب عقلا . ولم تكن تلك القواعد

ملقا ، وأدى به هذا النزاع الى النظر فى الأسس  
العامة لقانونية الحرب ، وجاء كتابه « عن قانون  
الفنائم » الذى كتبه عام ١٦٠٤ ، وأعيد الكشف  
عنه وطبع عام ١٨٦٨ نتيجة لهذا البحث ؛ وأفضى  
به ذلك الى اهتمامه المتصل بالقانون الدولى ،  
وأصبح أساسا لأروع كتبه بعدئذ : « عن قانون  
الحرب والسلام » الذى أصدره عام ١٦٢٥ ، وكان  
جروتوريوس يؤيد المبدأ العام القائل بأن المحيط  
مباح للأمم جميعا .

وأوشك عمل جروتوريوس فى التوفيق  
العقلى أن يكلفه حياته حين حاول أن يجمع بين  
حزب الاحتجاج الجمهورى الذى يتزعمه  
أولدنبارنفلت ، وحزب أورانيج المعادى للاحتجاج  
الذى يتزعمه موريس الناساوى . وفى عام ١٦١٨  
قام موريس بانقلاب سياسى ، أعدم على أثره  
أولدنبارنفلت وحكم على جروتوريوس بالسجن  
المؤبد؛ غير أن زوجته أفلحت فى تهريبه من السجن  
مختفيا فى زكبية زعمت أنها تحتوى على مجلدات  
فى اللاهوت الأرمنى . وتمكن جروتوريوس من  
الفرار الى « أنتورب » ومنها الى باريس حيث رحب  
به لويس الثالث عشر ، وأقر له معاشا لم يكن  
جروتوريوس يتقاضاه الا نادرا . وفى أثناء مقامه  
بفرنسا ألف كتابه عن « قانون الحرب والسلام »  
سنة ١٦٢٥ ، وهو الكتاب الذى جلب له شهرة  
عالمية . وحصل بعد ذلك على منصب فى السويد  
باعتباره سفيرا لها فى فرنسا ، وهو منصب لم يكن  
يتمتع فيه بثقة البلاط الفرنسى أو بالرضا  
الشخصى، ولقى حتفه اثر غرق سفينة كان يستقلها  
بالقرب من دانتسج سنة ١٦٤٥ .

وأهم ما أسهم به جروتوريوس فى الفلسفة  
هو دفاعه الصريح عن القانون الطبيعى بوصفه  
مجموعة من المبادئ التى يدركها العقل ، والملزمة  
للمواطنين والحكام والله على السواء . وقد كانت  
صحة مثل هذا القانون الذى يكفل سلامة الملكية  
وصدق الايمان والمعاملة العادلة من الأمور المألوفة  
فى الفكر المسيحي، غير أن التفكك الذى حل بالعالم





جرین، توماس هل (۱۸۲۶ - ۱۸۸۲).

حصيلة اتفاق واختيار وكفى ، « ذلك لأن طبيعة الإنسان نفسها التي من شأنها أن تسلكنا في مجتمع بما له من علاقات متبادلة حتى وإن لم يكن بالأفراد حاجة الى شيء كائنا ما كان ، أقول ان طبيعة الانسان هذه هي أم قانون الطبيعة » .

ويعتقد جروتوريوس أن أي قانون آخر ، سواء في ذلك القانون الإلهي والقانون المدني وقانون الأمم، هو من املاء ارادة خاضعة للقانون الطبيعي؛ فتتوقف صحة القانون المدني مثلا على الالتزام الطبيعي بالثقة الطبية في وفائنا بالعهود . وقد كانت معالجة جروتوريوس للقانون الدولي بصفة خاصة شائقة وهامة ، اذ أحال ما كان في حدود القانون الخاص الذي يقيم العلاقات بين فرد وآخر ينتميان الى أمتين مختلفتين الى نظام يدخل في القانون العام الذي يقيم العلاقات بين دولة وأخرى، وهكذا كان كتابه « عن قانون الحرب والسلام » صرحا في تاريخ القانون الدولي .

بين ما نسميه « قوانين الطبيعة » وهي أوصاف لما يطرده حدوثه ؛ وبين القوانين بالمعنى القانوني والأخلاقي وهي عبارة عن « تشريعات » لما ينبغي أن تكون عليه الأمور . ولم تأخذ هذه النقطة في الاتضاح بعض الشيء الا في القرن الثامن عشر بظهور هيوم وكانت ؛ اذ نستطيع أن نقول بصورة اجمالية ان هيوم قد فصل القول في الرابطة التي افترضها جروتوريوس بين المبادئ الأخلاقية وطبيعة الانسان الاجتماعية ، كما فصل كانت القول في الرابطة بين المبادئ الأخلاقية وطبيعة الانسان العقلية . ومهما يكن من أمر فان فهم جروتوريوس لطبيعة الانسان العقلية قد تأثر - كما تأثر معظم معاصريه - تأثرا شديدا بنموذج العلوم الرياضية ؛ وعلى هذا فقد كان جروتوريوس رائدا من رواد المدرسة الحدسية في علم الأخلاق ، وهي المدرسة التي ترى أن المبادئ الأخلاقية واضحة بذاتها كالبديهيات الرياضية سواء بسواء .

أما في المسألة الخاصة بصحة القانون فقد خلط جروتوريوس فيها الى حد ما بقوله ان صحة القانون مستمدة من صحة قانون أسمى ، هو قانون الطبيعة . غير أنه من الممكن التعبير عن هذه النظرية بصورة أقل تعرضا للنقد لو أنه قال ان الأهمية التي تنطوي عليها نظرية القانون الطبيعي ليست في مجرد « التمييز » بين القانون والمبادئ الأخلاقية فحسب ، بل يضاف الى ذلك أن القانون قد يخضع - بل لابد له أن يخضع - للأخلاق فحسا وتقدا .

جرين ، توماس هل : ( ١٨٣٦ - ١٨٨٢ ) ، فيلسوف انجليزي ، تلقى تعليمه في أكسفورد ، وساعد على نشر نفوذ كانت وهيغل في إنجلترا ضد اتجاهات المذهب التجريبي ومذهب المنفعة السائدين ؛ والكتاب الوحيد الذي ظهر له في أثناء حياته هو طبيعته الخاصة لمؤلفات هيوم ، وجاء تأثيره أساسا عن طريق محاضراته بجامعة أكسفورد وهي المحاضرات التي نشرت بعد وفاته .

ولقد كانت أهمية جروتوريوس الفلسفية محدودة ؛ فبرفعه للقانون الطبيعي واعطائه وضعاً مستقلا عن العرف والقانون والدين ، أعان عونا ملحوظا في عملية « التمييز » بين ما نسميه الآن بالمبادئ الأخلاقية وبين قوانين العرف والتشريع والدين . وبارازته للرابطة بين القانون الطبيعي وطبيعة الانسان الاجتماعية ، أسهم بنصيب على شيء من الغموض والخلط في النزاع الفلسفي القائم حول ما اذا كانت المبادئ الأخلاقية طبيعية أو اتفاقية . وكذلك بارازته للرابطة بين عقل الانسان وقبوله للمبادئ الأخلاقية ، أسهم جروتوريوس مرة أخرى بنصيب غامض الى حد ما في فهم ما نعنيه بالمبادئ « الأخلاقية » ، وهي على الأقل تلك المبادئ التي يمكن أن تساق عليها الحجج .

وقد أفسد تناول جروتوريوس لهذه المسائل اخفاقه الى حد ما في أن يكون واضحا في التمييز

المشترك ، معناه أن الانسان لا ينفع الآخرين « الا اذا وجد فكرة كونهم كاملين ضرورية لرضائه الخاص » . ومن جهة أخرى فانه لا يسمح للحقوق الفردية - كما هي الحال عند ج.س. هل أو لوك - أن تقف سدا في وجه السلطة الاجتماعية ، إذ أن تلك الحقوق الفردية يتوقف وجودها بالتأكيد على الاعتراف الاجتماعي بها .

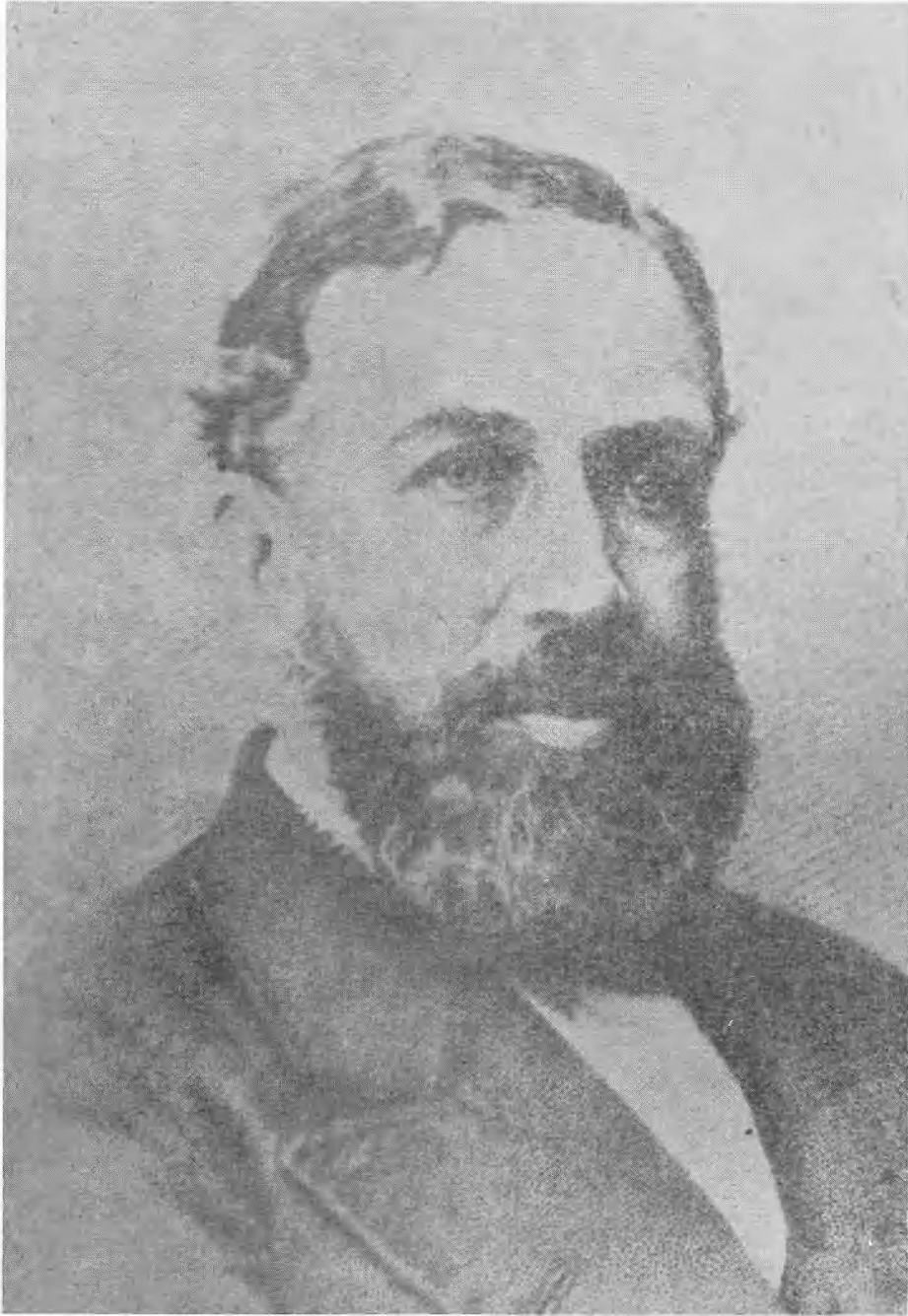
جفنز ، ولیم ستانلي : ( ١٨٣٥ - ١٨٨٢ ) ، ولد في ليفربول ، وتلقى تعليمه بكلية الجامعة بلندن . بدأ دراساته بالكيمياء ، وبعد أن اشتغل عدة أعوام خبيراً بالمعادن في استراليا ، عاد الى « كلية الجامعة » لدراسة الاقتصاد والفلسفة اللذين أصبحا منذ ذلك الحين موضع اهتمامه الرئيسي . عين عام ١٨٦٣ لتدريس المنطق والاقتصاد بكلية أوونز بمانشستر ، وعاد الى لندن عام ١٨٧٥ أستاذاً بكليته القديمة . ومؤلفاته الرئيسية في المنطق هي : « المنطق الخالص » ( ١٨٦٤ ) و « دروس أولية في المنطق » ( ١٨٧٠ ) و « أصول العلم » ( ١٨٧٤ ) و « دروس وتمارين في المنطق الاستنباطي » ( ١٨٨٠ ) .

« والمنطق الخالص » دراسة لأعمال بول قدم فيها جفنز بعض التحسينات التقييمية ، وعدل معنى علامة الزائد في حاصل الجمع المنطقي الى ما تم الاتفاق عليه الآن بصفة عامة بالنسبة لكلمة « أو » وهو أن يحتمل صدق البديلين معاً ؛ فإذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة فإن « س + ص » تمثل تلك الأشياء التي هي حمراء أو مربعة ، أو حمراء ومربعة معاً . ويتضمن تذييل الكتاب بعض الاعتراضات النظرية على مذهب بول ، ولكنها على كل حال ليست قوية الحجج . واشتملت أعمال جفنز المتأخرة عن الجبر الذي وضعه بول ، على انشاء آلة منطقية حاسبة هي المسماة « بالبيانو المنطقي » .

و « أصول العلم » كتاب شامل عن منطق

كان يعتقد أنه ينبغي تصور العالم على أنه شبكة من العلاقات ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك تلك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها أيضاً . فما هي الحدود التي ترتبط فيما بينها في هذه الشبكة ؟ ان أي حد نسعى الى عزله يتحول هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأي محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق ؛ وهنا يقترب جرين اقتراباً شديداً من هيجل . وليس التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل باعتباره انسانياً محدوداً والعقل باعتباره كلياً مطلقاً - وهذا هو العقل الذي يبقى على الكون .

ويقطع جرين في الأخلاق أيضاً شوطاً طويلاً مع هيجل ؛ فليست الرغبات قوى منعزلة كما هي الحال بالنسبة للحيوان ، بل ان النفس الانسانية لتسعى في كل رغبة من رغباتها الى اشباع نفسها باعتبارها كلا واحداً ؛ وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يعتبر الانسان نفسه مسئولاً وفاعلاً حراً ؛ وعلى أية حال فهنا يبدأ جرين في الافتراق عن هيجل . وعنده أن الخير أمر شخصي بالنسبة للفرد صاحب هذا الخير ، ولأن الفرد اجتماعي بطبيعته ، فانه لا يستطيع أن يحقق رضاه التام الا باغداقه الخير على الآخرين . ويرفض جرين في اصرار كل تصور عن ذات متجسدة ، وان هذا الاختلاف عن هيجل ليشمل نظريته السياسية ، فقد لحظ كيف أفضى تصور روسو عن الخير المشترك الى تصوره للارادة العامة ، لكن ذلك لم يبعد به الى ما هو أبعد من ذلك حيث يقوم رأى هيجل عن الدولة باعتبارها وحدة أعلى من وحدة الفرد ، وحيث تنشأ المذاهب المتطرفة في السلطة المستبدة وفي النزعة القوية التي تؤدي الى عبادة الدولة ؛ ذلك أن نزعة جرين الانجليزية الخالصة في تحررها تنبذ هذه النتائج جميعاً ، فهو يؤمن بأهمية المسئولية الفردية والحقوق الفردية - غير أن موقفه الأخير يثير مصاعب خطيرة ، « فالخير



جنفر، ولیم ستانلی (۱۸۳۵ - ۱۸۸۲).





من هذا القرن . ففي عام ١٨٩٥ أنشئ كرسى لفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا ليشتغله ارنست ماخ ، وفي عام ١٩٢٢ اختير مورتن شليك لشغل هذا الكرسى ، وسرعان ما التفت حوله جماعة غير رسمية من الزملاء وطلاب الدراسات العليا وقد وحدهم اهتمام مشترك بالعلوم والرياضيات، والتسليم العام بنظرة ماخ الوضعية، والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضى الذى كان يتطور بسرعة ، ومن أهمهم : فردريك وايزمان ، وروودلف كارناب ، وأوتو نورث ، و ١٠ رسل ، وهربرت فايجل ، و ب . فون جوهس ، وفلكس كاوفمان ، وفكتور كرافت ، وهانز هان ، وكورت جودل ؛ ومع أن فتجنشتين كان يعيش فى النمسا فى ذلك الوقت وكان صديقا شخصيا لبعض أعضاء هذه الجماعة ، الا أنه لم يكن قط عضوا فيها، بيد أن كتابه « رسالة منطقية فلسفية » قد اثر فى الجماعة تأثيرا كبيرا . وفى عام ١٩٢٩ أخذت الجماعة شكلا أكثر رسمية ، وصدر كتيب يحتوى على مبادئها وأهدافها الأساسية ، وأسست فى عام ١٩٣٠ مجلة « نظرية المعرفة » لتكون وسيلة النشر لدى أعضاء الجماعة . ونشط الاهتمام الكبير بعمل الجماعة فى أوائل الثلاثينات من هذا القرن فى كل من أوروبا وأمريكا ، بيد أن الجماعة نفسها سرعان ما تفرقت شملها بسبب اغتيال شليك فى عام ١٩٣٦ ، ومعاداة النازى ( بعد اتحاد النمسا وألمانيا فى عام ١٩٣٨ ) ، وأخيرا بسبب الحرب التى قامت فى عام ١٩٣٩ . ولقد قام كثير من أعضاء الجماعة فيما بعد بأعمال فلسفية ممتازة فى بلاد أخرى ، وأصبح للجماعة تأثيرها الأكبر خارج البلاد التى تتكلم الألمانية وهى البلاد التى قامت الجماعة فيها أصلا ، ولو أن فكتور كرافت - وهو من صفار أعضاء الجماعة سنا - هو الآن أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا .

جمال : انظر علم الجمال ( استطيعا ) .

جودمان ، نلسون : ( ١٩٠٦ - ) ،

الاستقراء ؛ ويحتوى هذا الكتاب الذى كتب ليعارض معارضة واعية تفسير جون ستيوارت مل للاستقراء باعتباره معتمدا على عملية الحذف - يحتوى على تفسير مفصل للاستدلال الاستقرائى الذى تتأيد فيه صحة الفروض التى كونتها بصيرة العالم المطلعة ، تتأيد تلك الفروض بعدئذ عن طريق تقويم الشواهد التى تؤيدها وذلك بوساطة حساب الاحتمال . ويوجه جفنز مطعنا هاما ضد مل باصراره على عدم اليقين الأساسى الذى تتصف به النتائج الاستقرائية كافة ؛ ومع أن كتاب « أصول العلم » أقل جاذبية فى أسلوبه من كتاب مل « مذهب فى المنطق » ، فانه أشد قربا منه الى حقائق التطبيق العلمى . وقد صيغ رأى جفنز العام فى الاستقراء صياغة قوية أصيلة فى العمل الذى قام به الفيلسوف المعاصر الاستاذ ل.د. بوبر .

جلسن ، ايتيين هنرى : ( ١٨٨٤ - ) ،

فرنسى ، وهو أحد دارسى فلسفة العصر الوسيط المتأثرين فى العصور الحديثة ، ويرجع الى عمله الفضل فى معرفتنا الواسعة المتزايدة بفلسفة العصر الوسيط التى هى الآن بين أيدينا . وكان اهتمامه بديكاروت نقطة الابتداء ، فالذى أفضى به بادهى ذى بدء الى الاهتمام بفلسفة العصر الوسيط هو محاولة لفهم السوائف الفلسفية للفلسفة الديكارتية فهما أفضل ، ثم أخذت فلسفة العصر الوسيط تستغرق انتباهه ، وانتهى به الأمر الى قبول موقف توما الأكويني فى نقاط جوهرية . وأهم أعماله التاريخية كتابه « روح فلسفة العصر الوسيط » نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٣٢ ؛ كما كتب أيضا كتبا فلسفية مستقلة تقتفى آثار التقليد التوماوى ، ومنها كتابه « الله والفلسفة » ( ١٩٤١ ) .

جماعة فيينا : هم جماعة الوضعيين المناطقة

أو هم - كما يسمون أحيانا - التجريبيون المناطقة

الذين التحقوا بجامعة فيينا فى العشرينات والثلاثينات

كان هذا العود من الثقاب قد حك ، لاشتعل « ؛ وقد استعرض مشكلات كثيرة يعتقد أنها تواجه المحاولات التي تبذل لتفسير ما يراد بالدقة من أدوات الربط « اذا - اذن » فى مثل تلك العبارات ، وأوضح أن هذه المشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة صياغة الاختلاف بين العبارات التي تعبر عن قوانين الطبيعة ( مثل : « الماء يتمدد بالتجمد » ) والعبارات التي تعبر عن مجرد تعميم عرضى ( مثل : « كل قطع العملة الموجودة فى جيبي اليوم مصنوعة من الفضة » ) . وفى كتاب له حديث بعنوان « الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ » ( ١٩٥٥ ) ؛ عرض جودمان بعض الأفكار لحل تلك المسائل ، كما اقترح أيضا الطريقة التي تدخل بها هذه الأفكار فى تحليل الاستدلال الاستقرائى .

#### جون الباريسى أو جان كيلود : ( ١٢٦٩ -

١٣٠٦ ) ، راهب دومينيكانى ، وأستاذ باريسى . كان مفكرا جريئا وفيلسوبا سياسيا بارعا ، فدافع عن الحقوق المدنية ضد جيل الرومانى الأوغسطينى الذى كان يذهب الى أن الممتلكات جميعا خاضعة للسلطة الروحية ، وضد جيمس من أهل فيتربرو القائل بأن الكنيسة هى صاحبة السلطان المطلق . وكتابه « عن السلطة الملكية والسلطة البابوية » الذى يقوم على فلسفتى أرسطو وتوما الأكوينى قد حدد مجموعتين من الحقوق الالهية وأقام التوازن بينهما ، كما أنه سبق النظرية التي ظهرت فيما بعد عن الاشراف غير المباشر ؛ وقد دافع أيضا عن توما الأكوينى ضد « الاصلاح » الذى نادى به « وليم دى لامار » الفرنسيسكانى الانجليزى . ويتمثل فى كتابيه «اصلاح الفساد» و « المناقشات المتنوعة » النقاش الفلسفى الدائر فى تلك الفترة ؛ وقد أنكر أن المادة يمكن أن توجد بلا صورة ، وأنها توجد داخل الروح ، وأن الجوهر العضوى الواحد يحتاج الى كثرة من الصور . وكان يعتقد فى التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود فى الأشياء المتناهية ولكن على طريقته الخاصة ، اذ يبدو أنه جعل الوجود كيانا مستقلا عن الماهية ، كما يبدو

ولد فى مساشوستس ؛ وهو استاذ الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، وقد انصرف بمعظم اهتمامه الى نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ، ولكنه عالج أيضا مشكلات ينظر اليها عادة على أنها مشكلات ميتافيزيقية . وفى رأيه أن الفلسفة تهدف الى وصف العالم أوصافا دقيقة تبين طريقة تركيبه ، وذلك بصياغة تعريفات تظهر الأشياء باعتبارها مركبات من مختلف المقومات الأولية للخبرة . ويقدم فى أول كتاب له « تركيب الظاهر » ( ١٩٥١ ) تعريفات كهذه لعدد من مفردات الخبرة الظاهرية (مثل النقط الملونة) ، متخذًا من الحُصائص الكيفية المائلة له مثولا مباشرا وحدات أولية لاقامة بنائه مثل درجات معينة من اللون ومواضع معينة فى مجال الابصار . ومن السمات البارزة فى تحليلات جودمان تلك القيود الصارمة التي يتقيد بها فى الافتراضات التي يقبل استخدامها ؛ ولقد كان من أنصار النزعة الاسمية الأقوياء ، اذ يرفض قبول أية أدوات ذهنية تصادر فى استسلام بوجود كيانات « أفلاطونية » مجردة كالفئات مثلا ( أى الأنواع ) . وعلى الرغم من أن جودمان قد استغل الأساليب المنطقية الحديثة استغلالا واسعا، الا أنه لم يتردد فى اطراح أجزاء كثيرة من المنطق والرياضة والنظرية العلمية مما لا يتفق ومقتضيات مذهبه الاسمى ، ومن ثم وجد نفسه مرغما على ابتكار أساليب رائجة لا تضطره الى استخدام الأدوات المنطقية التي من شأنها أن تلزمه بقبول الكليات الأفلاطونية على أنها ذات وجود حقيقى . وقد انتقد انتقادا شديدا - شأنه فى ذلك شأن كواين - تلك التفرقة المأخوذ بها على نطاق واسع بين الجمل التركيبية والجمل التحليلية، لأنه يرى أن تلك التفرقة بينهما تؤدي الى قبول الكليات الأفلاطونية على النحو المذكور .

ومن المشكلات التي شغلت شطرا كبيرا من تفكير جودمان مشكلة توضيح ما يفهم من القضايا الشرطية المضادة للواقع مثل قولنا : « لو





جيمس، وليم (١٨٤٢ - ١٩١٠).

انه لم يقدر الى أى حد تقدم توما الأكويني على ابن سينا .

**جوهر :** انظر أرسطو ، ديكارت ، سبينوزا ، ليبنتز ، لوك ، ثنائية ، واحدية .

**جيمس ، ولیم :** ( ١٨٤٢ - ١٩١٠ ) ، عالم نفسى ، ولد بمدينة نيويورك . ويقال عادة عن جيمس انه كان مفكرا أصيلا خصبا مرهف الحس الى حد بعيد ، أكثر مما يقال عنه انه كان متسق التفكير اتساقا صارما ؛ وفي هذا القول شيء من الحقيقة ، ولكن لا ينبغى المغالاة فيه . ولقد اجتاز تطور جيمس الفكرى ثلاث مراحل رئيسية : المرحلة المبكرة وكان مهتما فيها بعلم النفس ، والمرحلة الوسطى التى تميزت بدفاعه عن البرجماتية ، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التى كتبت لخاصة المتخصصين عن ضرب من الواقعية اشتهر باسم « الواحدية المحايدة » . وقد نوافق على أن جيمس كان دائما أشد اهتماما بالمشكلات الخاصة التى ينغمس فيها فى فترة من الفترات ، منه ببناء مذهب يثبت أن مؤلفاته جميعا يمكن أن تندرج تحت اطار متسق؛ بيد أنه ينبغى ألا نتقاضى عن تلك الحقيقة وهى قيام صلة وثيقة جدا بين « مراحل » الثلاث ، ذلك أن شيئا منها لم يرد جزافا ، بل يمكن أن ننظر الى كل مرحلة منها باعتبارها نموا منطقيا للمرحلة السابقة عليها ، وجميع هذه المراحل الثلاث يمكن أن تعد نتاجا لعقل ذى مزاج متجانس ولقصد فلسفى واحد .

وقليل هم أولئك الذين كانوا أكثر تأثيرا من جيمس فى تحويل « السيكولوجيا » الى علم ؛ وما برح كتابه ذو المجلدين « أصول علم النفس » من الأعمال الكلاسيكية فى هذا المجال ، ويعد الكثيرون أكبر مؤلفاته .

والمفتاح الى عمل جيمس فى علم النفس هو منهجه فى تناول ، وهو منهج يعرف عادة باسم « المنهج الأدائى » ؛ ففى مستهل كتابه

« أصول علم النفس » يقرر جيمس : « ان السعى لبلوغ غايات مستقبلية واختيار الوسائل للوصول اليها هما العلامة والمعيار على وجود الحقائق العقلية فى ظاهرة ما » ( المجلد الأول ، ص ٨ ) . وهذا فى الواقع هو التعريف الاجرائى الذى يعرف جيمس « العقل » به ، وهو يحرص طيلة الوقت على اقامة تحويل « السيكولوجيا » الى علم على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة ؛ فينبغى أن يحىء تصورنا للخصائص العقلية ضاربا بجذوره فى الفحص الدقيق لما « تفعله » تلك الخصائص العقلية ، أى فيما يحدثه حضورها من اختلاف . وهذا المنهج الأدائى فى علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذى يدعو الى فهم كل شيء أيا كان على أساس ما يحدثه حضوره فى التجربة من اختلافات ، ولا شيء أكثر من ذلك أو أقل .

وقد كان جيمس فى الوقت نفسه استبطانيا لا يلين ، والفصول التى كتبها عن « تيار الفكر » و « وعى الذات » لا يعلو عليها شيء مما كتب عن علم النفس الاستبطانى . وكان يعتقد أن المجهود التجريبى الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه فى التجربة لا يمكن أن يتم الا بالنظر الى الباطن ، وقليلة حقا هى تلك الأشياء التى تجعل من جيمس الرجل انسانا أقرب الى قلوبنا مما تفعله فى هذا السبيل طاقته الحسنة بوصفه استبطانيا ، اذ يتصوره المرء جاهدا فى النظر الى الباطن نظرا لا ينثنى عن بغيته ولا عن الدقة ما استطاع الى ذلك سبيلا ؛ وما أكثر ما نجد محاولة متابعته مرهقة أشد الارهاق .

ومن المفارقات حقا أن يكون جيمس الاستبطانى الكبير سببا فى تحريك اتجاه بلغ ذروته فيما بعد بالنظرية السلوكية والتمرد على الاستبطان ؛ فلم يكن كافيا بالنسبة لجيمس أن يصل باستبطانه الى تلك النتيجة التى أصبحت اليوم نتيجة كلاسيكية ، والتى يقول فيها ان ماهية الحياة العقلية أمر نراه فى الخبرة « تيارا دافقا »

تشبثت فيه كل لحظة تالية باللحظة السابقة عليها  
و « تستولى عليها » . وظل جيمس مدفوعا الى  
امعان النظر أكثر فأكثر حتى وصل الى هذا الاعتقاد  
المثير ؛ وهو :

« كلما نجحت نظرتي الاستبطانية في الالتفات  
بسرعة كافية لاقتناص مظهر من مظاهر التلقائية  
إبان نشاطها ، كان كل ما أمكنها الشعور به في  
وضوح هو احدى العمليات البدنية التي تتم في  
معظم الأحوال داخل الدماغ » ( المجلد الأول  
ص ٣٠٠ ) .

ويحمل المقال الذي دخل به جيمس في  
المرحلة الأخيرة وهي مرحلة « واحدته المحايدة » ،  
في أخريات حياته - عنوان : « هل الشعور موجود؟ »  
واجابته هي : كلا ، انه لا يوجد باعتباره كائنا  
ذا قوام . ويقول ذلك يلاحظ أن عبارة « أنا أفكر »  
في الفلسفة التقليدية تبدو له ( وفقا لأبعد ما يمكن  
أن يصل اليه استبطانه الصارم ) كأنما هي  
لا تختلف عن عبارة « أنا أتنفس » التي نشعر بها  
شعورا غامضا ولكنه دائم الحضور في كل لحظة عادية  
يقطى من لحظات التجربة . ولا شك أن ثمة اختلافا  
طفيفا جدا بين هذا الزعم العجيب وبين مغزى  
ما تنطوى عليه الفقرة التي استشهدنا بها آنفا ؛  
والواقع أن انكار جيمس أن يكون الشعور كائنا ذا  
« قوام » من نوع فريد بأى معنى من المعانى ، كان  
كأنا منذ البداية في المنهج الأدائي الذي تناول به  
جيمس علم النفس .

وينبغي أن نشير هنا أيضا الى المجال الذي  
امتد فيه عمل جيمس في علم النفس التجريبي  
كما هو وارد في كتابه « أصول علم النفس » ؛  
ولعل أشهر قضاياها - فيما هو ذو صلة بالتطورات  
التالية في علم النفس - هي القضية المعروفة باسم  
نظرية « جيمس - لانج » في الانفعالات . ومؤدى  
هذه النظرية هو أن الانفعال ليس أكثر من الشعور  
بحالة جسدية ، ومن ثم فإنه أقرب الى أن يتبع  
الحالة الجسدية منه الى أن يسبقها . . . أو هي

بعبارة تخلو من الدقة والصقل : أنا لا أضرب  
شخصا أهاننى لأننى أغضب أولا ؛ بل الغضب ان  
هو الا الشعور الذى أمارسه نتيجة لكونى فى الحالة  
الجسدية التى يجىء ضربى للرجل جزءا منها . وقد  
يرى القارئ الا غرابة فى أن تظفر هذه النظرية  
بالشهرة ( أو قل بالتشهير اذا شئت ) باعتبارها  
ارهاصا لما قد ظهر بعدئذ من تطرف فى المذهب  
السلوكى .

ويعرف جيمس عادة فى الأوساط  
الفلسفية بأنه المدافع عن البرجماتية باعتبارها  
نظرية عن الصدق . وهو يعترف بأن بيرس هو  
مصدر نزعته البرجماتية ، بيد أنه ينبغى ملاحظة  
أن الكلمة تحمل معنى مختلفا كل الاختلاف عند  
جيمس عما تحمله عند بيرس ، فقد صاغ  
بيرس « مبدأ البرجماتى » بوصفه احدى القواعد  
أو المبادئ الكثيرة التى تتحكم فى البحث حين  
يحدوه الذكاء ؛ فالبرجماتية بالنسبة اليه قاعدة  
لبلوغ الوضوح فى المعنى اذ هى تتطلب من كل  
تصور أو فرض أن تكون وسيلة التعبير عن معناه  
هى الذكر المفصل الدقيق لأوجه الاختلاف فى العالم  
المحسوس التى تنشأ عن كونه صادقا . وقد أضاف  
بيرس الى هذا المطلب رأيا عن الصدق وهو  
أنه التطابق الدقيق ( بين القول الصادق والواقعة  
الخارجية ) ، كما أضاف اليه أيضا مبدأ الذى  
يجعله حجر الزاوية ، وأعنى به مبدأ التعرض للخطأ  
الذى يرفض أن يوصف أى فرض تم له توضيح  
المعنى بأنه هو آخر مراتب الحق .

أما عند جيمس فيضيق كثير من تميزات  
بيرس الدقيقة هذه ، وتأخذ « القاعدة  
البرجماتية » عنده فى الاستعلاء الذى تنبهم تحته  
الفوارق أكثر بكثير من « المبدأ البرجماتى » كما  
أخذ به بيرس ؛ فيصح لنا أن نعبر عن رأى  
جيمس تعبيراً لا اجحاف فيه ودون امعان فى  
التبسيط الذى يطمس المعالم على النحو الموجز  
الآتى : اذا كانت فكرة ما « تعنى » بكل دقة ما تفعله

الأحجار بعضها الى بعض هو نفسه جزء من التجربة، مع كل هذا تظل تلك الحقيقة قائمة ، وهى أنه يوافق على « أحجار البناء » التى تحدث عنها هيوم . وبهذا تندرج فلسفته فى ذلك التقليد الذى يسمى عادة « تحليل المعطى الحسى » أما الدعوى التى جاءت فيما بعد ، وهى أن تحليل المعطى الحسى « ليس » وصفا تجريبيا بالمعنى الدقيق ، فلم تخطر له قط ببال .

ومن خصائص نظرية جيمس البرجماتية فى المعرفة أيضا خاصية تتصل باستخدامه لعبارة « مدرك عقلى » ؛ فكثير من الفلاسفة يذهبون الى أن المدرك العقلى لا يمكن أن يكون شيئا أقل من قضية كاملة . وفى هذا يخالفهم جيمس ، فهو يناقش كثيرا وفى شئ من الاسهاب التمييز بين المدركات العقلية والمدركات الحسية ، ويعرف الحياة العقلية مرارا على أنها « استبدال مستمر بالمدركات الحسية مدركات عقلية » ، غير أنه يعرف دائما المدرك العقلى فى نهاية التحليل بأنه « مدرك حسى » يعمل « بطريقة معينة » ، وهذا يتفق تمام الاتفاق مع ميله الأداةى . والمدرك العقلى عند جيمس اما أن يكون كلمة ( وهى مدرك حسى ) واما صورة ذهنية ( وهى مدرك حسى ) تعمل فى التجربة الانسانية بطريقة تنبؤية . ولقد اختلط الأمر على الكثيرين بسبب تلك الأمثلة التى ضربها للتفكير العقلى ( « الصورة الذهنية التى أمثلها للقاعة التذكارية وأنا جالس فى مكتبى » ) ، ذلك أن أمثلته كلها تقتضى استخدام الصور الذهنية؛ فلئن كان علم النفس عند جيمس يقوم على ارتيابه فى أن يكون هناك أى اختلاف نوعى بين العقول والأجسام ، فكذلك تقوم نظريته فى المعرفة على ارتيابه فى أن يكون هناك أى اختلاف نوعى بين المدركات الحسية والمدركات العقلية .

وكان جيمس يزعم دائما أنه « واقعى » ؛ بيد أنه لم يكن حريصا على استخدام الألفاظ استخداما فنيا ، فهو بهذا الوصف لنفسه يعنى أشياء كثيرة ؛ فهو يعنى بذلك أحيانا أنه من ذوى

بها دون زيادة أو نقصان ، اذن فلا بد أن يتألف « صدقتها » من نجاحك فيما تفعله بها لا أكثر ولا أقل ؛ وهى دعوى ما كان بيرس يوافق عليها قط .

ومن الواضح - أيا كان الأمر - أن برجماتية جيمس انما توسع من منهجه الأداةى فى علم

النفس حتى يصبح مبدأ فلسفيا عاما ؛ فالأفكار - شأنها فى ذلك شأن العقول - ينبغى أن تعالج على أساس ما « تؤديه » ، وحين يحكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة فانه يدعى بذلك أنها تقوده فى نجاح خلال متاهة الخبرة ؛ فليست الفكرة من الأفكار سرا ملفزا بل هى أداة ، وماهيتها تكمن فى قدرتها على التنبؤ .

وينعت جيمس وجهة نظره بأنها « برجماتية » حيناً و « تجريبية متطرفة » حيناً آخر ، وهما اسمان يحملان نفس المعنى تقريبا . ويعتقد جيمس أن النزعة التجريبية التقليدية قد تورطت فى خطاين رئيسيين : أولا أنها ركزت انتباهها أكثر مما كان ينبغى لها على أصول أفكارنا فى التجربة الماضية ، ولم تنتبه بما فيه الكفاية لوظيفتها باعتبارها مشيرة الى التجربة المستقبلية ؛ ثانيا أنه تولد عن تركيز انتباهها على العناصر المنفصلة فى مجرى التجربة انصراف عن الروابط التى تصل تلك العناصر مع أنها لا تقل عنها حقيقة وجود . ويعتقد جيمس أن ماهية البرجماتية انما هى فى ابرازها « للروابط » بين الأفكار باعتبار هذه الأفكار عناصر فى التجربة مؤدية الى تجارب مستقبلية، وهذه التجارب المستقبلية هى التى ستتحقق معناها . وهكذا تكون البرجماتية هى التجريبية الوحيدة فى صورتها الجذرية الصحيحة .

ولم يصل جيمس بالطبع الى تحوير التقليد التجريبى تحويرا كاملا ؛ فمع كل دعواه بأن أحجار بناء التجربة لدى هيوم ليست هى الصورة الكاملة ، وبأن « الملائم » الذى يمسك تلك

جيمس على دعواه بالانتماء الى « التجريبية المتطرفة » ، فليس عجيبا أن يجيء وصفه للهيوولي التي يتكون منها العالم على هذه الصورة الآتية : « قطع من التجربة الحالصة » . وهكذا لم يكن جيمس « الواحدى » المحايد متسقا مع جيمس صاحب الدعوى التي ما انفك داعيا اليها وهي « التعدد » ؛ وتآلف واحدته من هذه القضية وهي أنه لا وجود لغير نوع واحد من الهيوولي فى العالم ، وهذه الهيوولي ليست عقلية كما أنها ليست مادية ؛ على أن نزعتة التعددية تظل قائمة الى النهاية وذلك فى زعمه بأن الهيوولي الفعلية فى العالم هي « قطع من التجربة الحالصة » . ومن الحق أن زعمه بأن الاختلافات بين العقل والمادة تتألف من اختلافات فى التنظيم ، هذا الزعم هو الصورة الأخيرة التي ينتهى اليها اصراره على أن العلاقات بين الخبرات لها من الأهمية ما للأطراف التي تقوم بينها تلك العلاقات .

وليس من سبيل الى انكار تلك الحقيقة ، وهي أن كتابات جيمس الغزيرة المتقطعة فى كثير من الأحيان ليست متسقة دائما ، بيد أن تلك الدرجة من عدم الاتساق ينبغى ألا تعمينا عن حقيقة أخرى، وهي أن هناك موضوعات عامة تسرى مطردة خلال كتاباته كلها . واذا أخضعنا فكر جيمس لفحص دقيق تبينا فى نهاية الأمر أنه أقرب الى التجانس مما هو شائع عنه عادة ، فهناك خلف السطح المبعثر نمط مطرد ملحوظ .

وينبغى أن نذكر بين مؤلفاته الأكثر شهرة مؤلفين تجاهلناهما فى التحليل السابق ؛ المؤلف الأول منهما هو مقاله القيم بعنوان « ارادة الاعتقاد » « ١٨٩٧ » . فقليلة هي المقالات الفلسفية التي يتضح فيها أنها حصيلة تجربة الرجل الشخصية بأشد ما يتضح هذا فى تلك المقالة ؛ فهنا يدخل جيمس فى فلسفته قرارا أعانه على اجتياز فترة من الكتابة الحادة والهبوط الذى بلغ معه حد الانهيار العصبى ؛ ومناقشته تتألف من

« العقول الناشئة » ، وأحيانا أخرى أنه عملى ، وأحيانا ثالثة انه فى انسجام مع الذوق الفطرى . ومهما يكن من أمر ، فقد دافع فى فترة متأخرة من فترات حياته - وهي فترة كثيرا ما تعرف بأنها الفترة التي كتب فيها للخواص - عن ضرب فنى من ضروب تأويل المذهب الواقعى فى الفلسفة تحت اسم « الواحدية المحايدة » .

وتفترض كلتا المرحلتين المبكرتين من تطور جيمس - بطريقة أو بأخرى - النزعة الواقعية وحتى بمعناها الفلسفى الفنى ؛ ففى علم النفس تراه يبنى على افتراض هو أن الأقواس العصبية المنعكسة والبنكرياس وسوائل العمود الشوكى هي ما هي عليه ، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الانسانى فيها والوعى الانسانى بها ؛ وكذلك تفترض فلسفة جيمس البرجماتية كلها أن « الأداء » أو « الوصول بنجاح الى التجربة المستقبلية » أمر تؤديه الأفكار أو لا تؤديه سواء أردنا ذلك أو لم نرد ؛ وما واقعية جيمس فى حياته المتأخرة غير محاولة لاجراء تلك الافتراضات المتصلة فى مرحلتيه المبكرتين فى عبارة صريحة .

وفى الوقت نفسه ، يكمن فى « علم النفس » عنده رفضه التمييز بين ما هو « قوام » العقل وما هو « قوام المادة » ؛ ولو أن جيمس باعتباره واقعا قد ألزم نفسه القول « بمادة » للعالم مستقلة عن البحث الانسانى ، لما استطاع أن يبقى متسقا من النزعة الأدائية فى علم النفس مع وصفه اياها فى الوقت نفسه بأنها اما « مادية » واما « عقلية » ، ومن ثم فقد أمسك بالثور من قرنيه ، ووصف مادة العالم بأنها « محايدة » ؛ ولا بد أن تكون العقول هي هذه المادة منظمة على نحو ما ، والأشياء المادية هي هذه المادة نفسها منظمة على نحو آخر . هذه هي دعواه فى مقالاته المتأخرة .

وهكذا فان نظريته فى المعرفة قد قبلت أكثر مما قد رفضت - كما قلنا آنفا - أحجار البناء التي وضعها هيوم فى تحليله للتجربة « ؛ وأصر



بالاعتقاد الدينى عامة التزاما ازاء العنصر الالهى - او الفائق على الطبيعة - من عناصر الحقيقة الكونية، وهو التزام نفقو فيه آثار السلف بدرجات متفاوت. ولم يستطع أن يتنبأ بأن بعض البرجماتيين المتأخرين والذين هم أقل اقتفاء للسلف؛ قد يزعمون أن الاعتقادات الطبيعية المتطرفة كالشيوعية والنزعة العلمية تستطيع أن « تعمل على تكامل » حياة الانسان وأفعاله بكفاءة أعظم من « الاعتقادات » السلفية فيما هو فوق الطبيعة، وهى الاعتقادات التى كان معناها بها . وكذلك لم يستطع أن يتنبأ بالتوسع فى معنى كلمة « دين » بحيث تشمل « أى » اعتقاد يودى الى تكامل، غير أن تناوله النفسى لتبرير الاعتقاد الدينى قد مهد الطريق لهذا التوسع .

وأيا كان ما يقوله المرء عن نظريات جيمس ، وسواء استجبنا لها بالمدح أو بالقدح ، فهناك شيء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به ، وهو أنه من المحال أن تقرأ دون أن تحبه وتعجب به ؛ وحتى إذا أحسست أنه مخطئ كل الخطأ فانت مجبر على احترامه ، اذ تشيع فى كل سطر كتبه روح من الأمانة العقلية التى لا تعرف المساومة .

## ( ح )

الاحتمية : تدعى الاحتمية على وجه الاجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست الا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة . فليس من اليسير أن نقرر دعوى الاحتمية على وجه الدقة ؛ فهى تقرر فى معظم الأحيان على النحو التالى : لكل حادثة سبب أو أن الطبيعة مطردة ، وثمة صياغة شهيرة جلية لهذه الدعوى وضعها لابلاس ، وهى أنه إذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون فى وقت معين ، ففي امكاننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بكل مايتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون . بيد أننا لا نستطيع أن نثبت صحة هذه الدعوى أو ندهضها ؛ لا نستطيع أن نثبتها لأن اثباتها يقتضى أن نقدم تفسيراً حتمياً لكل الأحداث ، كما لا نستطيع أن ندهضها لأنه

شعب ثلاث : (١) ثمة « اختيارات تقرر فرضاً » على حياة الانسان العقلية؛ وهو يعنى بذلك أن هناك مسائل معينة « يجب » على الانسان أن يستقر فيها على رأى سواء أكان ذلك بالتأييد أو المعارضة لفكرة هامة عاجلة . ولا وجود هناك لطريق وسط ، فلا مناص من أن يعتقد الانسان مثلاً أنه حر أو غير حر ، ولا بد أن يؤمن الانسان بوجود الله أو بعدم وجوده ؛ وفى كلتا هاتين الحالتين اذا حاول الانسان أن يتجنب المشكلة والا يلتزم بشيء ، فان هذه المحاولة فى نظر جيمس تعادل من الناحية البرجماتية الاختيار السلبى . (٢) وفى مثل هذه الحالات-حين يجاوز القرار حدود الشواهد ، أى حين يكون من طبيعة الأشياء ألا تستطيع الشواهد تسوية المسألة بطريقة أو بأخرى - فان التناول التجريبي الصادق الوحيد عندئذ هو ادراك الحاجة الى مجاوزة البيئة . ولا بد لكى يتخذ المرء موقفاً تجريبياً متسقاً أن يبحث عن البيئة على مستوى آخر ، وانما يقوم المرء بهذا حين يفحص الآثار الناشئة عن اختيار ما بدلا من اختيار آخر على تكامل حياته وقوتها . (٣) بل وأكثر من ذلك ، يتقدم جيمس بتلك الدعوى المثيرة بأنه فى الحالات التى من هذا القبيل يميل مجرد فعل الاعتقاد الى أن يجعل ما نعتقد أكثر صدقاً ؛ وهكذا اذا اعتقدت اعتقاداً جدياً أننى حر فسوف أنصرف فعلاً على أساس أننى فاعل حر ، بينما لو اعتقدت جدياً أننى مجبر تمام الجبرية فى كل ما أفعله « تصرفت » تبعاً لهذا الاعتقاد .

والمؤلف الآخر الذى ينبغى ذكره هو دراسته الضخمة تحت عنوان « صنوف الخبرة الدينية » ( ١٩٠٢ ) وربما كان أول كتاب فى سيكولوجية الدين ، كما أنه يقينا كتاب كلاسي خالد فى هذا المجال . وينبثق الموضوع الرئيسى فى الكتاب من الدعوى الواردة فى كتاب « ارادة الاعتقاد » بأنه حيث يجاوز الاعتقاد حدود البيئة فان التناول التجريبي الوحيد هو فحص آثار الاعتقاد على ما فى حيوات الناس من تكامل ؛ ويزعم جيمس أن الاعتقاد الدينى يمكن أن « يبرره » ميله الى تنظيم حيوات الناس وبث الطاقة فيها . ويعنى جيمس

اذا حدث واخفقنا في أن نجد تفسيراً حتمياً لحادثة ما، فمن الممكن أن يعد هذا الاخفاق - ومن المألوف أن يعد - ثغرة مؤقتة في المعرفة العلمية . ويمكن صياغة المشكلة الشهيرة الخاصة بتبرير الاستقرار على النحو التالي : يفترض العلم مبدأ الحتمية ، وإذا كان هذا المبدأ غير قابل للثبات ، فإن العلم يقوم إذن على افتراضات غير قابلة للثبات . وإلى هيوم ترجع الصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة التي لم يجد عنها الفلاسفة قط حلاً متفقاً عليه ، لكن يبدو أن الباحثين قد تخلوا عن الفرض الحتمي في بعض الأبحاث الفيزيائية الأساسية ؛ فهم في هذه الأبحاث يسعون إلى قوانين احصائية فيما يتصل بأحداث لا يبحث عن تفسير حتمي لكل منها بمعزل عن غيرها من الأحداث . لهذا السبب ولغيره من الأسباب كان من المألوف أن يقترح بعضهم إلا نجد مبدأ الحتمية قضية صادقة أو كاذبة ، ولكن ينبغي أن نعده مبدأ منهجياً قد يستخدم وقد لا يستخدم في البحث العلمي .

لكن كثيراً ما تفهم دعوى الحتمية على أنها تتضمن الدعوى القائلة بأن الإرادة ليست حرة وأن الاختيار وهم باطل وأنا خاضعون للحتمية في طرائق سلوكنا . فإذا تحدثنا عن مفكر حتمي كان من المألوف أن يفهم هذا الحديث على أنه يتضمن الإشارة إلى هذا الموقف الخاص ، فهناك من الفلاسفة من يسلم بمبدأ الحتمية لكنه يعده على وفاق مع حرية الإرادة ، لكننا نقع في الخطأ إذا نحن وصفنا هؤلاء الفلاسفة بأنهم حتميون . وقد نعتقد أن مبدأ اللاتحدد في الفيزيقا يتيح لنا حل مشكلة حرية الإرادة ، لكن هذا الحل لن يتم إلا في مقابل الوقوع في الخلط الفكري ؛ لأنه ليس هنالك من طريقة لتقرير النبعة الانسانية على أساس استحالة تحديد موضع الجزيئات الأولية وسرعتها في نفس الوقت ( وهو ما يقوله مبدأ اللاتحدد في الفيزيقا ) .

ولم يوجد بعد حل لهذه المشكلات يمكن أن يقترب من الاجماع ؛ فالفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية ومن ثم ينكرون ما تذهب اليه الحتمية أو هم يقللون من شأنه ، يطلق عليهم عادة اسم دعاة الإرادة الحرة ، ولم يلق هؤلاء نجاحاً ملحوظاً في أن يفسروا الفعل الانساني تفسيراً يجعل الاختيار الذي تقع تبعته على صاحبه أمراً معقولاً ؛ أما الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية ويوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار

وفضلاً عن ذلك فإن مجرد انكار مبدأ الحتمية - وإن يكن المبدأ غير مستحسن في حد ذاته - لا يلغي المشكلة بالضرورة ؛ إذ لو لم تكن أفعالنا ناشئة عن طبيعتنا بعد أن تعد لها البيئة ، فإنه من العسير أن نجد صورة أخرى لنشاطها بحيث تجعل تبعه أفعالنا واقعة علينا ؛ فمن المؤكد أننا لا نعد مسئولين عما يحدث بفعل المصادفة .

حجة كوزمولوجية : انظر مذهب التاليه .

حرية الإرادة : المشكلات الكثيرة التي تثار

## ( خ )

خير : انظر أخلاق ، ومذهب المنفعة ، والمقالات  
التي تتناول فلاسفة الأخلاق .

## ( د )

الدليل الأنطولوجي : انظر مذهب التاليه ،  
وانسلم .

الدليل الغائي : انظر مذهب التاليه ومذهب  
الربوبية .

دوز هيكس ، جورج : ( ١٨٦٢ - ١٩٤١ ) ،  
استاذ للفلسفة « بالكلية الجامعة » بجامعة لندن ؛  
من ١٩٠٤ الى ١٩٢٨ وكان قد تلقى تعليمه في  
مانشستر وأكسفورد ولييزج ، عنى في دراساته  
بنظرية المعرفة على الأخص ؛ وهو وان كان قد  
تأثر فيها أول الأمر تأثيرا بعيد المدى فكانت  
وبمثالية هيغل الا أنه قد انتقل الى موقف سماه  
بـ « الواقعية النقدية » ، وخلصه هذا الرأي هي  
أن الأشياء توجد دون أن تتوقف في وجودها على  
معرفتنا بها ، وأن ما نعيه وعيا مباشرا ليس سوى  
جزء من مضمون الشيء الذي هو موضوع الوعي .  
ولقد سمي هيكس فلسفته بأنها « نقدية » بالمعنى  
الكائني ، أي أنها ترى أن السؤال الأساسى فى  
الفلسفة هو السؤال التالى : « ما هى الشروط  
اللازمة لمعرفة الأشياء ؟ » ، وهى لا تمت بصلة الى  
الواقعية النقدية فى أمريكا . وقد فرق هيكس  
بين ثلاثة مضمونات أو ثلاث مجموعات من الصفات  
هى : مضمون الموضوع المدرك ، والمضمون الذى  
ندركه ادراكا مباشرا ، ومضمون فعل الإدراك ذاته ؛  
وذهب الى أن النوع الثانى من المضمونات ليس  
مضمونا لشيء قائم بذاته - كالمعطى الحسى القائم  
بمعزل عن موضوع الإدراك - لكنه « جزء » من  
مضمون الموضوع ، وهذا لا يخطئ - اذا أخطأ -  
الا لكونه مؤلفا من أجزاء متفرقة ؛ أما النوع الثالث  
من المضمونات فهو الذى يبقى فى عقولنا بحيث  
يجعل الذاكرة ممكنة . واذن فليس هناك فى

بمعناها الكامل فيعرفون باسم « الحتميين » ؛ على  
أن ثمة فلاسفة كثيرين يابون قبول أى من هذين  
الموقفين المتعارضين ، ويحاولون بدلا من ذلك أن  
يبينوا أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو  
الا تعارض ظاهرى فحسب ؛ ومن ثم يقال فى كثير  
من الأحيان ان المقابل الحقيقى للفعل الحر هو الفعل  
القسرى . ولكن يقال أيضا ان قوانين الطبيعة  
تصف ولا تلزم وبالتالي فهى لا تقسر أحدا على شيء ،  
فحتى قوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء  
فى الواقع دون أن تجبرها على الحركة ؛ وعلى هذا  
يعتقد هؤلاء الفلاسفة أننا نتصرف فى الواقع تصرفا  
حرا ( دون أن نكون تحت أى اجبار ) ، وان يكن  
من الممكن أن تندرج أفعالنا دائما تحت القوانين  
الطبيعية ( الوصفية ) من الوجهة النظرية . وأيا  
كان الأمر ، فليس من الواضح فى تلك السياقات  
أن الارغام تقيض الحرية ؛ فاذا كنت لا أهضم  
طعامى مجبرا ، فليس من مألوف الكلام أن أقول  
اننى أفعل ذلك وفقا لارادتي الحرة .

ومع ذلك ، فمن الحق أن الفيلسوف الحتمى  
ليس هو على الأقل مضطرا الى تصور القوانين على  
أنها ملزمة ؛ وهؤلاء الذين يعتقدون أن الأفعال  
الانسانية تقررت من قبل بصورة من الصور يطلق  
عليهم اسم الجبريين ، أو القائلين بالقضاء منذ  
الأزل . وفى مذهب الجبرية ومذهب القضاء  
خطة معينة تحدث الأشياء وفقا لها بصورة سبق  
ترتيبها ؛ ويمكن تصور قوانين الطبيعة - وان لم  
نكن مضطرين الى مثل هذا التصور - على أنها  
أمر قررها القدر أو الله لتكون وسيلة لتنفيذ تلك  
الخطوة . وهكذا يقبل الجبرى أو المؤمن بالقضاء  
والقدر فكرة أن الفعل الانسانى محدد أو خاضع  
لقصد معين ، وهذا مما لا يقبله الفيلسوف الحتمى ؛  
وليس منا من يجهد المشكلات التى تثيرها نظريات  
الحلق والعلم الالهى الأزلئ أمام رجل الدين عن  
المسئولية الانسانية .

حقوق : انظر الأخلاق ولوك .

مع الدبير فى تحرير الموسوعة ، لكنه أصبح هو المحرر الوحيد بعد أن انسحب الأخير فى عام ١٧٥٧ ، ومنذ عام ١٧٤٧ حتى ظهور المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة فى عام ١٧٦٥ كتب ديدرو بنفسه عددا كبيرا من المقالات فى الفلسفة والدين والنظرية السياسية والأدب ، واهتم اهتماما خاصا بالفصول المخصصة للتجارة والعلوم التطبيقية، ونشر مقالات غيره من المساهمين فى تأليف الموسوعة؛ فلو أنه لم يفعل شيئا إلا أن أنجز هذا العمل لكان فى هذا ما يكفى لتوطيد شهرته .

على أننا نجد فلسفة ديدرو فى مؤلفاته التالية : « أفكار فلسفية » ( ١٧٤٦ ) ، و « خطاب عن العميان » ( ١٧٤٩ ) ، و « جولة المتشكك » ، و « أفكار فى تفسير الطبيعة » ( ١٧٥٤ ) ، و « خطاب عن الصم والبكم » ( ١٧٥٩ ) ، و « حديث فيلسوف مع السيدة دوقة س » ( ١٧٧٦ ) .

ولما كان ديدرو من أتباع لوك ، فقد كان تجريبيا على اقتناع لا يساوره الشك بتجريبيته ، وكان يسلم ب « الوقائع » العلمية ويرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية ، ويرفض الوحي المسيحى بصفة خاصة وما تزعمه الكنيسة من أن لها سلطانا على العقل . على أننا نجد جوانب الحادية متضمنة فى كتابه « خطاب عن العميان » ؛ ولما لم يكن ينزع منزع المتطهرين قط ، فقد كان يعتقد أخلاقا دنيوية يمكن أن تسمى دين الانسانية . على أنه كان عملاقا بين « فلاسفة » التنوير ( طبقة المفكرين ) من حيث هو روائى وكاتب مسرحى وناقد فنى ومسهم فى تحرير « الموسوعة » .

ديكارت ، رينه : ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ ) ، ولد فى لاهى ، وهى بلدة صغيرة بمنطقة التورين بفرنسا ، وتلقى تعليمه فى كلية « لافليش » اليسوعية ، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها باعجاب شديد ، لكنه لم يرض عما فى الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها فى معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية وأن الرياضة

الموقف الإدراكى من كائنات سوى موضوع الإدراك ، والفعل الذى ندرك به هذا الموضوع .

دوكاس ، جيرت جون : ( ١٨٨١ ) ، ولد فى فرنسا ، وتلقى تعليمه فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وهو فى الوقت الحاضر أستاذ للفلسفة بجامعة براون . عمل فى عدة ميادين من ميادين الفلسفة ولكنه عمل بصفة أخص فى ميدان مناهج البحث العلمى ، وقد كانت مقالاته التى عنوانها « التفسير والآلية والغائية » ( ١٩٢٥ ) بصفة خاصة ذات تأثير كبير فى هذا الميدان ؛ أما أهم كتبه ، فهو مجموعة محاضراته التى ألقاها تخليدا لاسم بول كاروس ، وكان عنوانها « الطبيعة والعقل والموت » ( ١٩٥١ ) . وفى هذا الكتاب تلخيص لجانب كبير من فكره . وفى الجزء الأول يناقش دوكاس موضوع الفلسفة ومنهجها ، فيذهب الى أن المسائل الفلسفية مسائل لغوية سيمية ( تتعلق بدلالة الألفاظ على مسمياتها ) بصفة خاصة وموضوعها تحليل ألفاظ القيمة ؛ وفى الجزء الثانى يحلل تلك المقولات الأساسية من قبيل مقولتى الجوهر والعلية ؛ وفى الجزء الثالث يدافع عن نظرية فى الإدراك الحسى ترى أن المدرك موضوع داخلى للإدراكات الحسية ، وأن الإدراك الحسى بالمعنى الدقيق يتضمن على الدوام تأويلا سواء كان هذا التأويل عن وعى أو عن غير وعى ؛ أما الجزء الرابع ، فيتضمن مناقشة دوكاس لعلاقة العقل بالبدن وإمكان البقاء بعد الموت ، وبعد أن يناقش الآراء التقليدية مناقشة عامة وما يترتب عليها من صعوبات وما على البقاء بعد الموت من شواهد تجريبية ، يقترح من باب المحاولة صورة معدلة من نظرية التحول النفسانى باعتبارها أكثر الفروض اتفاقا مع العقل .

ديدرو ، دنيس : ( ١٧١٣ - ١٧٨٤ ) ، كان ابنا لأحد صناع الأدوات القاطعة ؛ ولد فى لانجرز بفرنسا ، وتلقى تعليمه النهائى بكلية « لوى لجران » التابعة لليسوعيين بباريس . ولما كان ديدرو رجلا على معرفة موسوعية ، فقد كان طبيعيا أن يختار محررا فى « الموسوعة » ، تلك « الخلاصة » التى وضعت للمعرفة بأسرها . اشترك فى بادئ الأمر



دیدرو، دینس (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴).





دیگارت، رینیہ (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰).





مؤلفه ، بالإضافة الى ما كتبه ديكرت من « ردود على الاعتراضات » ، هذه الكتابات جميعا تؤلف نصا من أهم نصوص فلسفة ديكرت . وقد أتبع « التأملات » فى سنة ١٦٤٤ بكتاب « مبادئ الفلسفة » ، وهو يحتوى من بين ما يحتوى على آرائه فى نظرية الكون مبسوطه فى حذر ؛ وقد أهدى هذا الكتاب الى الأميرة اليزابيث من بوهيميا ، وهى امرأة ذات ذكاء وحساسية كان يرسلها ديكرت .

وفى عام ١٦٤٩ خضع ديكرت - بعد شئ كثير من التردد - لرغبة كريستينا ملكة السويد التى أبدتها عدة مرات لكى ينضم الى تلك الحلقة من مشاهير الرجال التى جمعتها حولها فى ستكهولم ولكى يعلمها الفلسفة . وفى نفس ذلك العام نشر ديكرت مؤلفا بعنوان « انفعالات النفس » ، لكنه أصيب فى العام التالى بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ السويدي والنظام القاسى الذى كانت تفرضه الملكة ، وتوفى فى ١١ فبراير ١٦٥٠ .

كانت شخصية ديكرت موضوعا لقدر كبير من النقاش والتحليل ؛ فميله المبالغ فيه الى التكم ، ذلك الميل الذى انتهى به شيئا فشيئا الى أن يخفى كلا من اهتماماته وأماكن اقامته ، مع ما يضاف الى ذلك من علاقته المزوجة بالكنيسة قد كان ماثرا لفروض عديدة ، لعل أكثرها شططا فى الوهم ما يقال من أنه كان عضوا فى جماعة « الروسقراطيين (١) » . الا أنه ليس هناك أدنى شك فى أنه كان مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ، فقد كان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الايمان ، وأنها هى الطريقة الوحيدة للتوفيق بين الايمان وما أحرز فى عصره من نتائج التقدم فى المعرفة الطبيعية ؛ وكان مقصده الرئيسى هو أن يتجنب أى حكم متميز ومتمرع على آرائه مما قد يؤدي الى قمعها عن ضلال فى التوجيه . وكان فى موقفه من فلسفته معتدا بنفسه مزهوا يوشك أن يكون من أصحاب

هى العلم الوحيد الذى يقدم لنا معرفة يقينية . رحل ديكرت فى عام ١٦١٨ الى هولندا ليعمل جنديا تحت قيادة موريس دى ناسو ، وذهب فى العام التالى الى ألمانيا حيث شاهد فى العاشر من نوفمبر أحلاما أو رؤى أوحى له - فيما يبدو - بجانب أساسى من فلسفته ، وهو على أرجح الظن الجانب الخاص بوحدة الرياضة والعلم الطبيعى ؛ الا أنه لم يبادر على الفور بكتابة مؤلفاته فى الفلسفة أو العلم الطبيعى ، بل ظل يقوم بأسفاره على نطاق واسع . وفى عام ١٦٢٨ كتب « قواعد لهداية العقل » ، وهو كتاب لم يتمه ولم ينشر ابان حياته ، وفيه يبسط ديكرت لأول مرة قواعد « منهجه » الذى أراد به أن يكون منهجا للفلسفة والعلم على حد سواء .

ذهب ديكرت فى نفس العام الى هولندا ثانية ، وهناك بقى حتى سنة ١٦٤٩ دون أن يقب عنها الا لفترات قصيرة متقطعة . وفى عام ١٦٣٤ كان قد أتم تأليف رسالته التى تسمى « العالم » ، وقد أزمع نشرها لولا أنه سمع بادانة جاليليو أمام محكمة التفتيش لأنه كان يدعو الى المذهب الكوبرنيكى وهو المذهب الذى كانت تدعو اليه الرسالة أيضا ، فكان أن تراجع عن نشرها . الا أنه قد نشر فى سنة ١٦٣٧ ثلاث « مقالات » قصار فى موضوعات فيزيقية ورياضية ، وقدم لها بمؤلفه الشهير « مقال فى المنهج » ؛ كان هذا المقال - بالإضافة الى كونه مؤلفا ثوريا من نواح أخرى - أول عمل فلسفى عظيم يكتب فى الفرنسية ، وقد خلق أسلوبا فى الكتابة الفلسفية صار نموذجا يحتذى فى التعبير عن الفكر المجرد فى تلك اللغة . وفى سبتمبر عام ١٦٤٠ نزلت بديكرت فاجعة مؤلمة بموت ابنته غير الشرعية فرانسين فى سن الخامسة ، وهى التى كان يوليها عناية عميقة .

وفى عام ١٦٤١ نشر ديكرت « تأملاته فى الفلسفة الأولى » مع ست مجموعات من « الاعتراضات » وجهها اليه لفييف من مشاهير الرجال ( من بينهم هوبز و جاسندى ) وكان ديكرت قد أطلعهم على

(١) هنالك جماعات كثيرة بهذا الاسم ، تحيط نفسها بالأسرار ، لكنها تشترك كلها فى أن جذورها تمتد الى مصر القديمة . ( المراجع )

الرؤى، فلم يكن يخس قدر مهنته بوصفه مستكشفا فريدا خص وحده بالكشف عن الحقيقة؛ إلا أنه كان يستمتع بطيبات الحياة الاجتماعية، وكان له عدد من الأصدقاء البارزين والمخلصين جرت بينه وبينهم مراسلات وفيرة قد حفظت لحسن الحظ وهي على أقصى قدر من الأهمية .

صادق « على نحو واضح متميز » . وكان يقصد بـ « الوضوح والتميز » ذلك النوع من الوضوح الذاتى الضرورى الذى تبين أنه يميز أبسط قضايا الرياضة والمنطق، وهى تلك القضايا التى يمكن لأى إنسان أن يتبين صدقها عن طريق « النور الفطرى » للعقل ما ان ينظر بعقله إليها على حدة . وقد وصف ديكارت هذا النوع من القضايا أيضا بأنه « غير قابل للشك »، وهو لا يعنى بذلك أن من العسير الى حد بعيد أن توضع موضع الشك فحسب، ولكن يعنى أنها غير قابلة لأن يشك فيها بحكم طبيعتها ذاتها . ومن هنا كانت المحاولة التى يرمى بها ديكارت الى استكشاف المعرفة اليقينية تتشكل فى أخص صورة تميزها حينما تتخذ صورة البحث عما هو غير قابل للشك؛ فلقد أخذ على نفسه أن يشك فى أى شىء يقبل الشك، وأن يبحث عما اذا كان قد سلم له من الشك شىء ما تتبين مناعته ضد هذا الاجراء المنهجى . وهو يشرح تطبيقه لطريقته هذه فى « الشك المنهجى » فى كتابه « مقال فى المنهج » بصفة خاصة، وفى « التأملات » ( بصورة درامية مثيرة ) .

ولقد تبين أن فى مقدوره أن يشك فى كثير من الأمور التى تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين، ومن هذه الأمور - على سبيل المثال - ما يحيط به من أشياء مادية . ورأى فى تبرير ذلك أنه وان كان يشعر فى لحظة بعينها أنه جد موقن من أنه يرى بعض الأشياء المادية ويحس بها، إلا أنه طالما شعر بصدد أشياء كهذه فى مناسبات أخرى كثيرة بيقين لا يقل عن ذلك اليقين، ثم تبين له فيما بعد أنه انما كان يحلم وأن جميع الأشياء التى اعتقد أنها تحيط به لم تكن الا وهما . كيف يمكنه إذن أن يكون على يقين من أن الأشياء التى تبدو محيطة به فى تلك اللحظة ليست بدورها أوهاما؟ بل انه ليستطيع أن يشك فى أن له بدنا - فبدنه ليس سوى شىء مادم من بين سائر الأشياء المادية وقد يكون هذا الشىء بدوره وهما . أى شىء إذن يمكن أن يكون على مناعة من الشك؟ هناك على

لم يكن ديكارت ميتافيزيقيا فحسب أو فيلسوفا بالمعنى الحديث، فقد كان كثير من « فلاسفة » القرن السابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بموضوعات كالفيزيقا وعلم وظائف الأعضاء؛ على أنه كان فوق ذلك جميعا رياضيا، وما زال استخدامنا لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » فى الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى ابتكاره لهذا العلم ( حتى ولو كان هذا الفرع من فروع الرياضة يدين فى صورته الراهنة - بما يفوق دينه لديكارت - لدراسات فرما معاصر ديكارت، تلك الدراسات التى بقيت دون أن تنشر لسنوات طوال ) . وقد كان لاهتمام ديكارت بالرياضة وبما أضافه الى امكاناتها باعتبارها فوق كل شىء أداة للعلم، تأثير عميق فى نسقه الفلسفى؛ فقد كان يؤمن - أولا - بأن العلم الطبيعى فى صميمه هو الكشف عن العلاقات التى يمكن التعبير عنها تعبيرا رياضيا، وأن العلم الطبيعى بأسره ينبغى أن يكون قابلا لأن يوحد تحت راية الرياضة، وأن العالم - بقدر ما يمكن تفسيره علميا - لا بد أن يكون بطبيعته قابلا للتناول الرياضى؛ وكان يعتقد - ثانيا - أن الرياضة تقدم لنا بوجه عام نموذجا للمعرفة اليقينية ولمنهج تحصيلها، ولذلك أخذ على عاتقه أن يستكشف قوام هذا اليقين وأن يمحس جميع المعتقدات بمعيار هذا اليقين، بمنهج تكون من الوضوح والاثار كمنهج الرياضة .

وقد عبر ديكارت عن معيار اليقين الذى طبقه على جميع ما تلقاه من معتقدات بالقاعدة - وهى احدى القواعد الشهيرة فى « منهجه » - التى تنص على أنه لن يقبل من المعتقدات الا ما يبدو له أنه

أنه يستطيع أن يشك في أن له بدنا ، لكنه لا يستطيع أن يشك في أنه موجود طالما كان يفكر ، ومن هنا يستنتج أن « الأنا » التي أثبت وجودها هي شيء ما ماهيته أن يفكر . وعلى هذا النحو أثبت وجوده باعتباره « شيئا مفكرا » res cogitas أو « كائنا مفكرا » أو - كما يعبر عن ذلك أيضا تعبيراً مشكوكاً في مسوغاته - باعتباره « جوهرًا » أهم صفة فيه هي أنه يفكر .

ومن الطبيعي أن يتحول ديكارت عند هذه النقطة الى « مضمون » أفكاره ؛ وهنا يجد لديه من بين مالمديه من أفكار فكرة كائن كامل أو فكرة الله ، ويؤدى به تأمل هذه الفكرة الى أن يستنتج ضرورة وجود شيء ما خارج ذاته مطابق لهذه الفكرة - يستنتج أن الله لابد أن يكون موجودا في واقع الأمر وليس موجودا في أفكار ديكارت فحسب . وقد انتهى الى هذه النتيجة عن طريق أسلوبين فى التأمل أخذ كليهما عن المصادر الاسكولائية أو عن كتابات آباء الكنيسة ؛ أحدهما هذين الأسلوبين لا يختلف فى جوهره عن دليل أنسلم الأونطولوجى على وجود الله ، أما الآخر فيقوم على تطبيق المبدأ القائل بأن ما هو أكبر لا يمكن أن ينتج عما هو أقل - أقول ان الأسلوب الآخر من التأمل يقوم على تطبيق هذا المبدأ فى ميدان الأفكار ، ذلك أن فكرة كائن كامل لا يمكن - فيما يرى ديكارت - أن توجد لها قدرة ناقصة . لكنه هو نفسه ناقص كما هو واضح من حالة شكه ، والشك أدنى مرتبة من حالة المعرفة ؛ لابد أن يكون هناك اذن فى واقع الأمر كائن كامل هو مصدر هذه الفكرة . ولقد أخذ ديكارت هذا الدليل عن أوغسطين ، كما هى الحال أيضا فى المبدأ الذى يكمن خلف « الكوجيتو » وهو أن شك الانسان فى وجوده ذاته ينقض نفسه بنفسه أو هو محال .

ولما كان ديكارت قد أثبت وجود كائن كامل، فان لديه ما يبرر له أن يستعيد جانبا على الأقل من المعتقدات التى رفضها فى شكه ، لأن كائنا

الأقل شيء واحد - هو أنه يشك ، لأنه لو شك فى أنه يشك ، فسيظل من الثابت على نحو يقينى أنه يشك ، ويترتب على هذا أنه محال عليه أن يشك فى أنه يفكر ، لأن الشك ليس الا نوعا من التفكير . فهو اذن قد وجد قضية واحدة على الأقل غير قابلة للشك هى « أنا أفكر » ؛ الا ان هناك قضية أخرى تترتب على هذه القضية وهى « أنا موجود » ، لأنه من البين بذاته أن شيئا لا يمكن أن يفكر دون أن يكون موجودا . وبذلك يستطيع ديكارت أن يكون على يقين من وجوده لأنه يفكر - وهى حقيقة قد عبر عنها فى الصيغة الديكارتية المشهورة : « أنا أفكر اذن أنا موجود » .

لكن لا ينبغي لنا أن نأخذ تعبير « أنا أفكر » فى هذه الصيغة بمعناه الضيق فحسب ، معنى « أنا أشك » ؛ لأنه على الرغم من أن ديكارت يتناول « الكوجيتو » ( كما تسمى هذه الصيغة عادة ) فى « المقال » على وجه الخصوص من ناحية استحالة أن يشك فى أنه يشك ، فمن الواضح تمام الوضوح أنه قد قرر فى « الكوجيتو » أكثر من القضية الواحدة التى هى « أنا أشك » ؛ فهو يدرج تحت كلمة الأفكار cogitations نطاقا من المعانى أوسع من ذلك بكثير، هو نطاق « الخبرات الخاصة » وهى التى يعدها بأسرها واضحة أمام الوعي وضوحا بينا ومباشرا ، فهى غير قابلة للشك . فديكارت وان كان يستطيع أن يشك - مثلا - فى أن هناك أشياء من حوله وفى أن له بدنا ، فهو لا يستطيع أن يشك - فيما يعتقد - فى أنه على أقل تقدير يمر بخبرات تبدو له هذه الأشياء من خلالها وكانها موجودة من حوله ؛ من هنا كان ديكارت يقرر فى الكوجيتو وجود هذه الأفكار وجودا يقينيا باعتبارها مجرد خبرات ذاتية ، فجميع الخبرات التى هو على وعى مباشر بها على هذا النحو هى - فيما يرى متأملا - « خبراته » ، وهو لابد أن يكون موجودا بحيث يتعرض لها .

لكن ما هى طبيعة ذلك الوجود ؟ لقد تبين له

يقتروا الشر الأخلاقي رغم وجود الله . وقوام هذا الاستخدام السيء للإرادة هو أننا نسلم على نحو مسرف في التسرع بقضايا ليست بالفعل واضحة بذاتها ، مما قد يضر باستدلالاتنا الاستنباطية ذاتها ؛ ومن هنا كنا نرتكب الأخطاء في الرياضة . لكن من الممكن - إذا كان الأمر كذلك - أن يعترض معترض على النحو التالي : أفيمكننا قط أن نكون على يقين من أننا أخذنا حذرنا بما فيه الكفاية بحيث لا توقعنا طبيعتنا الناقصة في الخطأ ؟ أفليس من المحتمل بصفة خاصة أن يكون ديكرات مخطئا حتى فيما يتعلق بأسس مذهبه الفلسفي ؟ هنا يكتفى ديكرات بأن يقرر أن الله لا يمكن أن يرتضى لنا أن نسيء استخدام إرادتنا إلى ذلك الحد ؛ لكن هذا القول لا يكاد يكون مقنعا ، مادام وجود الله ذاته هو أحد الأشياء التي برهن عليها ديكرات في مذهبه باستدلالات تنطبق عليها هذه الشكوك . وهنا أيضا يبدو أن البرهان قائم على الدور ؛ على أنه كثيرا ما وجهت إلى نسق ديكرات إبان حياته اتهامات بأنه يقوم على الدور ، وظلت هذه الاتهامات منذ ذلك الحين موضعا لنقاش لا ينقطع .

ومن بين الأشياء الفيزيقية التي يؤمن ديكرات الآن بوجودها في شيء من اليقين ، يجد أن هناك شيئا ما - يقال عنه عادة انه بدنه - شيئا ذا علاقة خاصة بعقله ، ذلك الجوهر المفكر أو - كما يدعوه أيضا - نفسه التي أثبت وجودها في الكوجيتو . ذلك أن إرادته - من ناحية - تستطيع أن تحرك جسمه على نحو مباشر ، وهو مالا تستطيعه فيما يتعلق بأي جسم آخر ، ثم أن ما يحدث - من ناحية أخرى - لهذا الجسم يؤثر في العقل من نواح بعينها ؛ فعندما يصطدم هذا الجسم بشيء آخر - على سبيل المثال - يعاني المرء ألما ، وعندما يشعر المرء برغبة من الرغبات ، نعلم ( أو كما يقول ديكرات «تعلمنا الطبيعة» ) أن للجسم حاجة معينة . هذه الوقائع الأخيرة بصفة خاصة تدل على أن النفس مرتبطة بالبدن ارتباطا وثيقا يستوقف النظر ؛ يقول ديكرات مرددا ما قاله توماس الأكويني « ان

كاملا - فيما يرى مدللا على فكرته - مستحيل أن يرتضى له أن يخدع فتصل به الحديعة إلى أن يؤمن ، على نحو طبيعي وعلى نحو منهجي متسق ، بوجود أشياء من قبيل الأشياء الخارجية إذا لم تكن موجودة بالفعل . من هنا يشعر ديكرات بأن لديه ما يسوغ له أن يسلم - وإن كان ذلك في شيء من التحفظ - ببعض المعتقدات التي هي أكثر معتقدات العقل الفطري السليم أولية ؛ فبرهان وجود الله على وجه الخصوص يقدم لنا فكرة لم تكن لدينا من قبل هي فكرة « الدوام » . فبرهان ديكرات على وجوده في « الكوجيتو » لم يكن - إذا شئنا الدقة - إلا برهانا على أنه موجود طالما كان يفكر ، حتى ولو بدا لنا أن ديكرات قد حاول بالفعل أن يتجاوز هذا التقييد تجاوزا غير مشروع حينما تحدث عن نفسه بوصفه «جوهرا» مفكرا ، أي أنه شيء يستمر في وجوده ؛ وهنا قد تعيننا فكرة الله - بوصفه مبدأ حافظا - على التغلب على هذا القصور . ثم أن ديكرات يقول في بعض الأحيان ان وجود الله وحده هو الذي يضمن للذاكرة سلامتها ، وقل ذلك أيضا في «الاستنباط»؛ فهو عملية - على خلاف الحدس الذي يتم على خطى متأنية - تقترض إمكان الاعتماد على الذاكرة . لكن لما كان ديكرات قد اعتمد بالفعل على الاستنباط في براهينه على وجود الله ، ان لم يكن في الكوجيتو ذاته ( وهي نقطة كثيرا ما تكون موضع خلاف ) ، فهناك من الشبهات القوية ما يدل على أن ثمة - في هذا الموضع من تفكير ديكرات - برهانا قائما على الدور .

على أن ديكرات يواجه مزيدا من الصعوبات في هذا الموضع ؛ فلا مناص له من أن يسلم بأننا قد ننخدع في بعض الأحيان لا سيما أن هذه الحقيقة كانت هي نقطة البداية لبحثه بأكمله ؛ فكيف يتيسر لنا أن نوفق بين هذه الحقيقة الواقعة وبين ما برهنا عليه بالفعل من وجود كائن كامل لا يمكن أن يخدعنا ؟ يجيب ديكرات عن هذه المسألة بأن مصدر انخداعنا هو أننا نسيء استخدام إرادتنا ، أي استخدام تلك الحرية التي تتيح للناس كذلك أن

من الديكارتيين ؛ فمذهب الاتفاق للبرانش ، وفكرة «التناسق الأزلي» للبينتر في أحد تطبيقاتها الكثيرة كانا محاولتين أخريين من محاولات القرن السابع عشر لحل هذه المشكلة .

وقد اعتقد ديكارت أننا لا نواجه هذه المشكلة الا في حالة الكائنات البشرية ، أما في حالة الحيوانات ، فيبدو أنه كان يعتقد أن جميع حركاتها تحدث نتيجة لعلل آلية بحتة وفقا لنظام المنبه الذي تتلوه الاستجابة ، وأنها بناء على ذلك آلات لا غير ليس لها نفوس بالمعنى الصحيح ؛ الا أن ديكارت لا يتسق مع نفسه دائما في هذه المسألة التي تثير مشكلات هامة فيما يتعلق بفكرته عن الوعي .

ان مشكلة الاتصال بين النفس والبدن مشكلة رئيسية - بمعنى حقيقي الى حد بعيد - في ميتافيزيقا ديكارت ؛ ففي رأيه - وهو التعبير الكلاسي عن مذهب الثنائية - أن هناك في عالم المخلوقات نوعين ونوعين فقط من الجواهر أو الأشياء الموجودة يختلفان فيما بينهما اختلافا أساسيا ، وهما : الجواهر «المفكرة» والجواهر «المتدة» ، أو النفوس والمادة . وكان هذا الرأي الثنائي هو لب المحاولة التي قام بها ديكارت ليوفق بين الايمان الكاثوليكي وماحققه العلم من خطى التقدم في القرن السابع عشر ؛ فلقد اعتقد أنه - وان كان هناك شيء من التفاعل بين النفوس والأبدان - قد فصل النفوس بما فيه الكفاية عن عالم الامتداد ، وهو وحده العالم الخاضع للقوانين الميكانيكية التي كان العلم يطورها . والعلم الطبيعي - فيما يعتقد - قادر في نهاية الأمر على أن يتم نظرية استنباطية تفسر جميع التغيرات الميكانيكية في الطبيعة المتدة وعلى ذلك تفسر جميع الحوادث الفيزيقية ما دامت كل حادثة فيزيقية لا يمكن أن تكون الا تغيرا يطرأ على الحركة في المكان ؛ ومن بين هذه الأحداث الفيزيقية جميع حركات الأجسام البشرية التي لا تصدر عن حرية الارادة ، لكن حرية الارادة والنفس ذاتها تظلان من حيث سماتهما

نفسى ليست في بدنى كما يكون الملاح في السفينة» لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان في مستطاع النفس أن تحرك البدن فحسب ، وما كانت لتستطيع أن تشعر « من خلاله » أيضا .

إلا أن ديكارت يرى في نهاية الأمر أن الطبيعة الخاصة بهذا الاتصال لا يمكن تفسيرها ؛ ولقد كتب في هذا الصدد الى الأميرة اليزابيث قائلا ان هناك ثلاث أفكار أساسية وغير قابلة للتحليل وهي الجسم والنفس وما بينهما من اتصال . ومع ذلك نجد أن ديكارت يحاول في مواضع أخرى أن يفسر بضعة سمات على الأقل من سمات هذا الاتصال . وهو على وجه الخصوص يعتقد - معارضا كثيرا من الآراء القديمة والتقليدية - أن النفس ليست هي مبدأ الحياة في الجسم ؛ فالجسم - من حيث هو جسم - ليس سوى مكنة لها اقتصادها الداخلي ومصادر طاقتها الخاصة ، و « ليس الواقع هو أن الجسم يموت لأن النفس تغادره ، لكن النفس تغادره لأن الجسم قد مات » . الا أن النفس ترتبط بالجسم أثناء حياته على نحو يمكن للنفس معه أن تحدث بعض حركات الجسم ، ويمكن لبعض تغيرات الجسم أن تحدث بعض خبرات النفس . ويشير ديكارت في كتابه « انفعالات النفس » الى أن في الجسم موضعا فيزيقيا يتم فيه هذا التفاعل ، وأن هذا الموضع هو الغدة الصنوبرية التي توجد في قاع المخ ؛ فقد كان يعتقد أن هذه الغدة يمكن أن تحركها النفس على نحو مباشر ، وبذلك تثير «الأرواح الحيوانية» التي ظن ديكارت - مشتركا في ذلك مع كثير من مفكرى القرن السابع عشر - أنها تتدفق وتنقل الحركة الى جميع أجزاء الجسم ، وفي اتجاه مضاد لهذا الاتجاه يمكن للتغيرات التي تحدث في الأرواح الحيوانية نتيجة لما يقع على الجسم من منبهات أن تحرك الغدة الصنوبرية وبذلك تؤثر في النفس .

الا أن هذا التفسير السيئ الساذج لعلاقات النفس بالبدن تفسير غير مرض حتى في نظر كثير

الجوهرية فوق متناول القوانين العلمية .

من مجرد الفكرة الفطرية البحتة عن هذه الخواص باعتبارها صفات ممكنة للأشياء الفيزيائية ، فلدينا أيضا ما يسميه ديكرت يد « الأفكار المكتسبة » - أي تلك الأفكار التي تتكون في عقولنا دون أن نريدها ، والتي تحدث فيما يبدو نتيجة لمصدر خارجي - عما يحيط بنا من أشياء تتصف فعلا بهذه الصفات . ولما كان من المحال أن يخدعنا الله ، فإن لدينا ما يسوغ لنا اعتقادنا أن مثل هذه الأشياء موجودة بالفعل .

ويبدو أن الأشياء التي تحيط بنا تتصف بصفات أخرى غير هذه الصفات ، لأننا نتلقى أيضا احساسات بأشياء من قبيل الألوان والأصوات والروائح والطعوم ودرجات الصلابة . الخ . ويعتقد ديكرت أننا لا نستطيع أن نحصل الا على قدر ضئيل من اليقين بصدد هذه الصفات ( التي كثيرا ما كانت تدعى في القرن السابع عشر بالصفات « الثانوية » في مقابل المجموعة السابقة من الصفات « الأولية » ) ، فأفكارنا عن هذه الصفات مختلطة وغامضة . ولئن كان ديكرت يعتقد أن اتصاف الله بالخير يجعل من الممكن أن تكون في الأشياء الفيزيائية فروق واقعية مطابقة لما نجده بين هذه الاحساسات المختلفة من فروق ، الا أنه يرى أن تلك الفكرة القائلة بأن هذه الصفات المختلفة موجودة بالفعل في الأشياء الفيزيائية وجودا لا يختلف عن حالتها اذ هي معطاة للاحساس - أقول انه يرى أن تلك الفكرة منافية للعقل . وعلى ذلك فإن ديكرت - وان لم يسلم في هذا الصدد برأى قاطع - يميل بتفكيره الى الرأي الذي نجده لدى لوك وغيره ، وهو الرأي القائل بأن الصفات الأولية موجودة في الأشياء ولكن الصفات الثانوية - كما ندركها - غير موجودة فيها . فهو اذن يشارك لوك في النظرية التمثيلية في الإدراك الحسي التي تتفق مع هذا الرأي ، غير أنه يختلف عن لوك من ناحيتين؛ فهو يختلف عنه من حيث العدد الذي يحدده على وجه الدقة للصفات الأولية ، ومن حيث انه يرى أننا على الرغم من أن لدينا أفكارا نابغة عن

هناك الى جانب الصعوبات التي ذكرناها من قبل بصدد علاقات النفس بالجسم مشكلة مهمة أخرى تتعلق برأى ديكرت في الثنائية ، ألا وهي مسألة عدد كل نوع من نوعي الجواهر . فمن الواضح بناء على رأى ديكرت أن من الممكن أن يوجد عدد لا متناه من الجواهر المفكرة أو النفوس ، لكن الأمر يختلف في حالة الجواهر الممتدة ؛ اذ يبدو أن ديكرت كان يعتقد في حقيقة الأمر أنه من غير الممكن أن يوجد سوى جوهر « واحد » ممتد هو قوام الطبيعة الميكانيكية بأسرها ؛ وقد يتفاوت هذا الجوهر في كثافته ، لكن محال أن يكون مؤلفا من أجزاء منفصلة ؛ ذلك أن ديكرت يرى أن فكرة وجود مكان فارغ فراغا مطلقا فكرة لا يقبلها العقل وأن الحلاء محال . ولما كانت تغلب على تفكيره فكرة عن الامتداد ذات طابع هندسي محض ، فهو في الواقع يسوى بين المادة الممتدة والمكان ، ويواجه نتيجة لذلك كثيرا من المشكلات وخاصة في نظريته عن الحركة . وقد هاجم ليبنتز هذه الآراء بشدة ، كما هاجم ما يتصل بها من اعتقاد ديكرت أن كمية الحركة تظل في الكون ثابتة على الدوام .

الخاصية الجوهرية الوحيدة للمادة - بناء على الرأي الديكرتي - هي الامتداد ؛ ففكرة الامتداد - كفكرة الله والأفكار الرياضية الأساسية - فطرية ، وديكرت يعنى بالأفكار « الفطرية » تلك المعاني القبلية التي يستطيع العقل أن يجدها في ذاته وحدها ولا يستمدتها من الخبرة . على أننا نستطيع بالإضافة الى ذلك أن نكون أفكارا واضحة متميزة عما قد تتميز به الأشياء الفيزيائية من صفات أخرى ، وخاصة صفات الحجم والشكل والحركة والموضع والعدد ؛ فهذه الصفات جميعا هي « أعراض » للامتداد ، ولما كنا نستطيع أن نتصور هذه الصفات على نحو واضح متميز ، فإنا نعلم بطريقة قبلية أن من الممكن أن توجد في الواقع أشياء فيزيائية تتصف بهذه الصفات . لكن الواقع هو أن لدينا ما هو أكثر

البداية - وما فتىء يعترف بعد أن ثبتت التجربة أماله - بأن اجراء التجارب لازم لكشف الحقائق الفيزيقية . وهو نفسه قد قام ببعض التجارب فى علم وظائف الأعضاء والبصريات على سبيل المثال ؛ الا أن وجه الحاجة الى هذه التجارب ومهمتها ( فى البحث العلمى ) ليست واضحة تمام الوضوح اذا نحن سلمنا بطبيعة مذهبه وبما لهذا المذهب من دعاوى قبلية ، وقد لقى شارحوه مشكلات كثيرة فيما وضعه لهذا الموضوع من تفسيرات كثيرة ليست متسقة تمام الاتساق .

لعل تأثير ديكارت كان أكبر من تأثير أى مفكر آخر باستثناء أرسطو ؛ فقد اتسع نطاق هذا التأثير بحيث تجاوز الديكارتيين - من أمثال مالبرانش الذى اعتنق كثيرا من آرائه - تجاوزا بعيد المدى ، بل لقد تجاوز غيره من الفلاسفة العقلين الذين وافقوا على قدر كبير من تفسيره لطبيعة الفلسفة والعلم . ولقد تأثر الفلاسفة التجريبيون البريطانيون على وجه الخصوص - وهم الذين رفضوا جميع نتائجه تقريبا - أقول انهم تأثروا بطريقته فى تناول المسائل تأثرا كان من العمق بحيث ان ريد الفيلسوف الاسكتلندى الذى عاش فى القرن الثامن عشر ، لم يقرر شيئا من قبيل المفارقة بقدر ما قرر الحقيقة حينما كتب يقول ان مالبرانش ولوك وباركلى وهيوم يشتركون جميعا فى « مذهب للعقل الانسانى » قد « يمكن أن يسمى مع ذلك بالمذهب الديكارتى » . ولقد استمر تأثير ديكارت حتى يومنا هذا وان اتخذ صوراً شتى .

ثمة عنصر فى فلسفة ديكارت كان من أكثر عناصر فلسفته ثورية هو الذى أثر فى هؤلاء الفلاسفة جميعا ، هذا العنصر هو أنه جعل السؤال المعرفى « كيف أعرف ؟ » محورا للفلسفة . فالواقع أن ديكارت هو أول من حاول بالفعل أن يتخلى عن « النظر بعين الله » الى العالم ، أن يتخلى عن تلك النظرة غير الشخصية التى كانت شائعة بين من سبقه من الفلاسفة ، وأن يسأل كيف يمكن

الاحساس ، الا أن شيئا من معرفتنا بالموضوعات الفيزيقية لا يصدر فى واقع الأمر عن الاحساس ؛ ذلك لأن الاحساس قد يوحى لنا بأفكار غامضة مشوشة فحسب ، لكننا لا نفهم الواقع الفيزيقي الا بفعل من أفعال العقل ، عن طريق أفكار الامتداد وأعراضه ، تلك الأفكار التى يمكن أن تكون واضحة متميزة .

وتصور ديكارت لعلم طبيعى كامل - هذا التصور الذى يتسق مع آرائه الأخرى - هو تصور لتسقى استنباطى كامل مستمد من مقدمات قبلية واضحة بذاتها . على أن هذه المقدمات هى فى التحليل النهائى ذات طابع فلسفى أو ميتافيزيقي ؛ فالميتافيزيقا والعلم فى نظر ديكارت شيء واحد من حيث الأساس ؛ والواقع أنه فى « مبادئه » يحاول أن يستمد مبادئ علمه الأولى من نظره فى طبيعة الله . وكل الأحداث الطبيعية - بنا فى ذلك التغيرات التى تحدث فى الجسم البشرى - تتحكم فيها نفس القوانين الفيزيقية ، وعلى هذا فالطب لا بد أن يكون فى نهاية الأمر جزءا من العلم الفيزيقي الواحد . على أن جميع العلوم ليست شيئا آخر غير الفيزيقا ، والفيزيقا ليست شيئا آخر غير الفلسفة ، وهو وضع قد صورته ديكارت بوصفه « شجرة المعرفة » حيث جعل الميتافيزيقا جذورها والفيزيقا جذعها والعلوم الأخرى فروعها .

ولم يكن ديكارت يتوقع أن يكون لهذا العلم الواحد قيمة نظرية فحسب ؛ فهو كمعاصره الذى يكبره فرنسيس بيكون كثيرا ما يؤكد الفوائد العملية التى ينتظر أن تنتج عن دراسة الطبيعة دراسة علمية ، وكان يرجو بصفة خاصة أن يتمكن الانسان عن طريق دراسة وظائف الأعضاء من الكشف عن أسباب الشيخوخة ، وبهذه الطريقة تؤدى دراسة وظائف الأعضاء الى اطالة العمر .

وعلى الرغم مما يتسم به العلم الذى تصوره من طابع قبلى محض ، فان ديكارت قد اعترف منذ

كثير من المعلومات ، منها قدر كبير بعيد عن التصديق ، فقد قيل انه قد تعلم على المجوس ، وأنه قد فقأ عينيه لكي يحرر نفسه من شواغل الحس ؛ الا أنه كان - فيما يبدو - ابنا لأسرة ثرية وأنه سافر كثيرا في شبابه ، ومن بين أسفاره رحلة قام بها الى مصر والشرق الأدنى ، وكان من جراء كثرة تسفاره أن انتهى بنفسه الى الفقر ؛ ولما عاد الى وطنه فاز بالشهرة بفضل أعماله الفكرية ، فهو لم يكتب في النظرية الذرية العامة وفي علم الكون فقط ، بل كتب أيضا في الإدراك الحسي وعلم الحياة والموسيقى وموضوعات أخرى كثيرة ؛ ويبدو أنه قد دعم بعض دراساته - كمحاولاته أن يفسر اللون على أساس النظرية الذرية - بالتجربة . على أنه قد طور أيضا مذهباً أخلاقياً لا يختلف في جوهره عن ذلك المذهب الذي اعتنقه أبيقور فيما بعد ؛ فالهدف ( من الأخلاق ) هو السعادة ، وقوام السعادة الى حد كبير هو التحرر المطمئن من الخوف والقلق ، وسعادة العقل أهم بكثير من لذائذ الحس ، لأن هذه عابرة وكثيراً ما تؤدي الى الألم ، ولئن كانت السعادة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة ، فان للحكمة قيمة كبيرة مادامنا لا نستطيع الا بفضلها أن نعرف أى اللذائذ جدير بأن نسمى اليه وكيف نحصل عليها . ولقد بقي من تأليف ديموقريطس عدد كبير من الشذرات ، لكن لم يبق لنا منه مؤلفات كاملة ، وكثير من هذه الشذرات يظهرنا بوضوح على عقل ذى جيروت وحذق ؛ على أن هناك أيضاً مناقشات كثيرة مفيدة لفلسفته في مؤلفات من تلاه من الفلاسفة . لكن أهميته في معظمها ترجع الى نظريته الذرية العامة ، ومما يؤسف له أن ثمة نقاطاً كثيرة هامة في هذا الموضوع ( مثل مسألة ما اذا كانت الذرات ذات ثقل ، ومسألة المصدر الأصلي للحركة ، ومسألة الضرورة ) مازالت موضعاً للتخمين .

**ديوجينيس** : ابن هيسيزياس ، عاش في اليونان في القرن الرابع ق.م . كان مواطناً شهيراً في مدينة سينوب ونفى منها حوالى منتصف

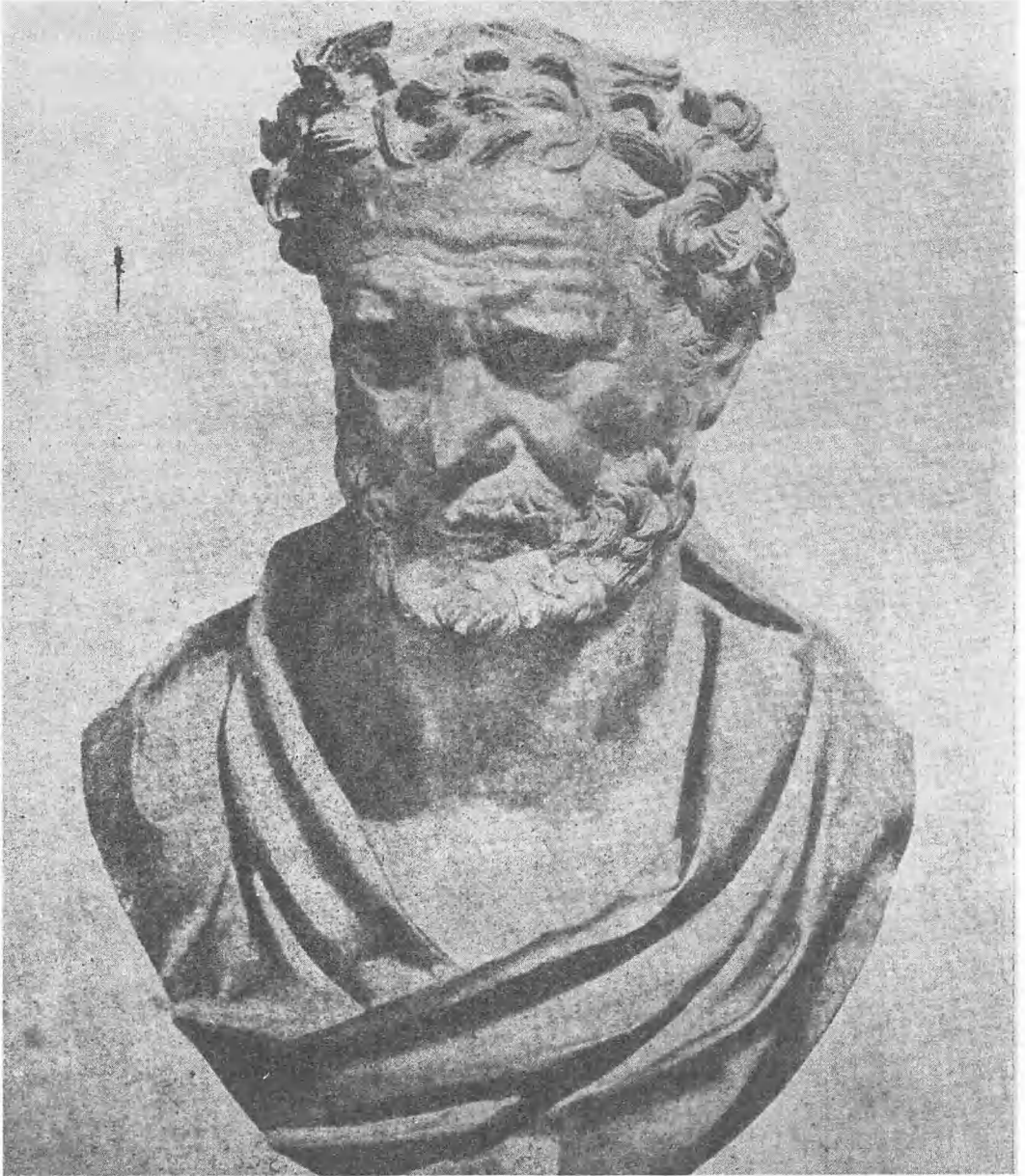
المرء أن يعرف طبيعة العالم بدلا من أن يقتصر في سؤاله على « ما هي طبيعة العالم ؟ » وقد خلف ديكارت أيضا لمن تلاه الرأى القائل بأنه لا يمكن أن يوجد سوى منهج واحد سليم للإجابة عن هذه الأسئلة ، وهو منهج البدء بمعطيات الوعى المباشرة التي هي الشيء الوحيد غير القابل للشك ، ومحاولة « استنتاج » العالم الخارجى منها . وقد حاول ديكارت نفسه أن يفعل هذا بأن يلجأ الى وجود الله وطبيعته ؛ لكن حججه في هذا الصدد هي بمثابة أقرب العناصر في فكره الى النزعة التقليدية ، وعندما وضعت هذه الحجج موضع الشك الذى لا يقتصر على تفاصيلها بل يتناولها من حيث المبدأ ، بات حتما على غيره من الفلاسفة أن يقيموا عالما خارجيا بناء على المعطيات المباشرة للوعى دون أن يستعينوا بمثل هذه الوسائل الضاربة فى الجذور الخافية .

وهكذا كانت فلسفة ديكارت - وهي التى كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية تحاول التعمق الى الجذور ، كما كانت أيضا فلسفة للعلم الجديد - تحتوى بذور التجريبية والمثالية الذاتية اللتين نشأتا فيما بعد . ولعل الفلاسفة لم يضعوا المبدأ الديكارتي الأساسى الذى تقوم عليه هاتان الفلسفتان ، والقائل بأن هناك معطيات مباشرة للوعى هي أكثر يقينا من أى شيء آخر ، وبأن لزاما على الفلسفة أن تبدأ بها فى بحثها عن المعرفة - أقول لعل الفلاسفة لم يضعوا هذا المبدأ موضع الشك بصفة قاطعة الا فى السنوات الأخيرة .

#### ديكارتيّة : انظر ديكارت .

**ديهوقريطس** : عاش في القرن الخامس ق.م . ولد فى ابديرا باليونان حيث ولد لوقيبوس أيضا ، وهو الذى يرتبط ذكره بديموقريطس بوصفه مؤسساً للنظرية الذرية ، ولعل لوقيبوس قد عرض النظرية فى بادئ الأمر ، ثم أحكم صياغتها بعد ذلك ديموقريطس . ولدينا عن حياة ديموقريطس

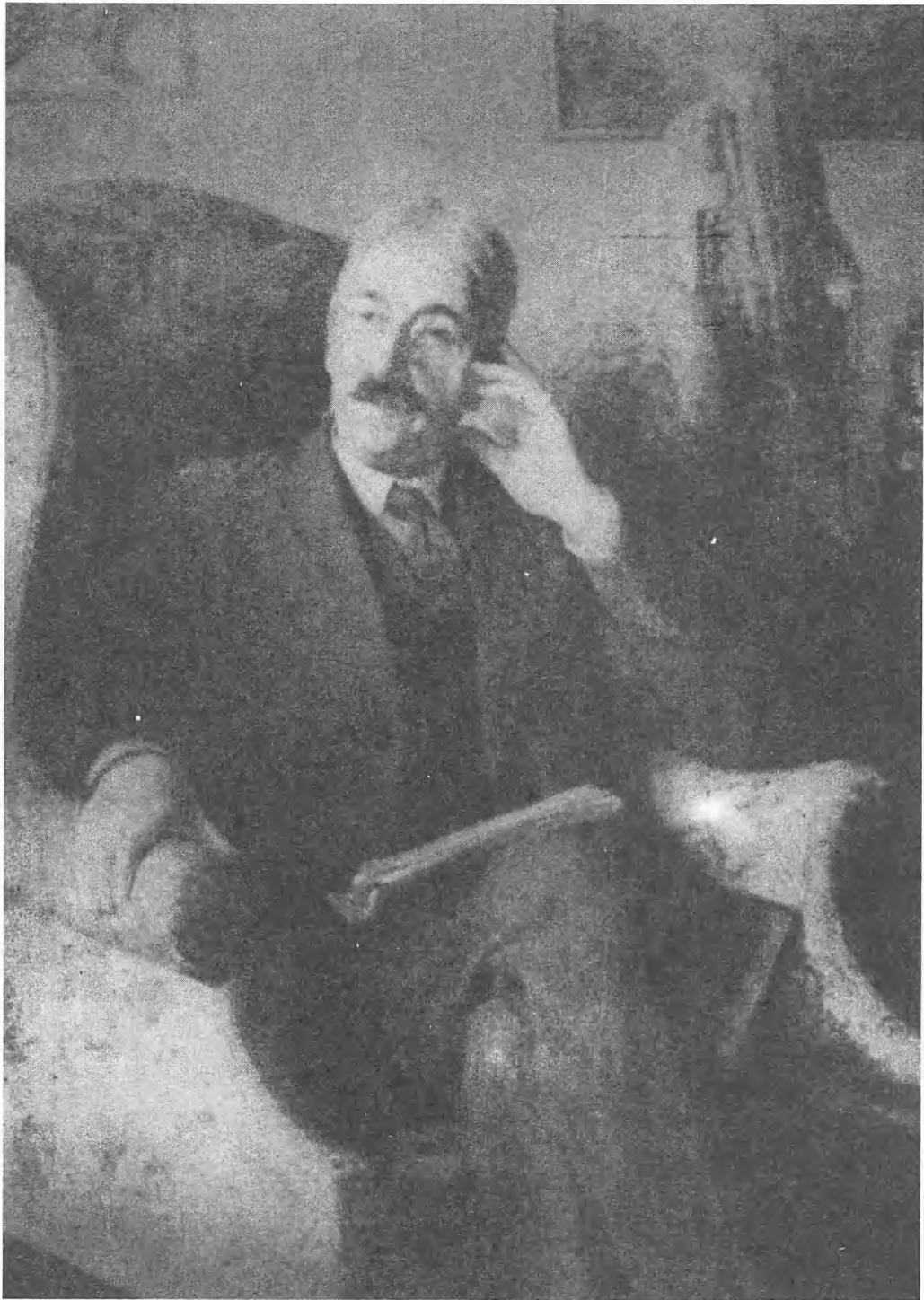




ديموقريطس (القرن الخامس ق.م).







ديوى، جون (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲).

القرن الرابع ، لأنه فيما يقال قد شوه العملة الزائفة التي ظهرت في ذلك الوقت فيها ؛ ومنذ ذلك الحين عاش ديوجينيس في أثينا وكورينثه ، وصار زعيم الكلبية . ويبدو أنه تأثر ببعض الجوانب من تعاليم أنتيستانس ، وان يكن من المحتمل أن أنتيستانس قد توفي قبل قدوم ديوجينيس الى أثينا . هناك اذن خيط رفيع في حياة ديوجينيس ينتهى بنا الى سقراط ، ولقد كان أفلاطون على شيء من الصواب في قوله الذى يروى عنه ، وهو أن ديوجينيس كان سقراطا مجنوناً .

رأى ديوجينيس أن تحقيق الفضيلة - وهي وحدها ما ينتج السعادة - يتم عن طريق بلوغ الاكتفاء الذاتى ، والوسيلة الى الاكتفاء الذاتى هي أن يتحرر الانسان من أى قيد خارجى من قيود الأسرة ، أو قيود المجتمع ، أو من أى اختلال داخلى فى الرغبات أو الانفعالات أو المخاوف . فهو برفضه كل أنواع الملكية والطبقات الخارجية ، والقيم المتعارف عليها ، وكل ما قد يشده أو يقيد ويكدر هدوءه باله من روابط ، فقد قلل من حاجاته وقابليته للتأثر الى أدنى حد طبيعى ممكن ، محتفظاً لنفسه بسيادته على تلك المملكة التي لا يمكن لأحد أن يسلبه اياها وهي نفسه . وكان معنى هذا هو أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، وكل ما عدا ذلك عرف وقيمة باطله شن عليه حرباً لاهوادة فيها ، ساعياً في حياته وداعياً الى تشويه عمله في نظر الآخرين كما شوه هو وأبوه العملة الزائفة فى سينوب .

وقد كانت هذه التعاليم فى جانبها الخلقى العملى تقتضى تمسكاً ومراناً متصللاً سواء من الناحية الجسمية أو من الناحية العقلية ؛ فهو - على سبيل المثال - قد يعانق تمثالاً برونزياً فى الشتاء ليروض بدنه على تحمل المشقة وليستأصل رغباته الجسمانية ، ولقد يثير على نفسه شتم الآخرين ليجرب قهر الانفعال فى عقله . والواقع أن تحمل المشقة بصفة مستمرة - والذى كان يستشهد فيه بهرقل بوصفه مثلاً أعلى - كان صفة لا بد أن تقترن بما فى طريقة الكلبى فى الحياة من فقر مدقع . وقد كانت حياة

التقدمية نتيجة طبيعية لفلسفته ككل .

ولننظر نظرة من قرب الى التفسير الطبيعى الذى وضعه ديوى للتفكير البشرى ، على أن نتذكر دائما أن ديوى انما قصد بهذا التفسير أن يصدق على التفكير الفلسفى وعلى أى نوع آخر من التفكير ؛ ولقد تأثر تأثرا شديدا بما ذهب اليه ش . س . بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست الا حركة تتجه من موقف مثير للشك الى موقف اعتقادى مستقر . والواقع أن كل ما قد وصف به ديوى التفكير مستمد فى معظمه اما من بيرس واما من وليم جيمس لكنه صاغه بطريقة يتفرد بها ؛ فالتفكير ( او اعمال الفكر ) نوع من النشاط يقوم به كائن عضوى بيولوجى بشرى كلما تصدعت بعض أنماط سلوكه المعتادة ؛ ومهمة التفكير هى أن يحل المشكلات التى كانت مثارا له ، وعلينا أن نقيمه وفقا لما يتصف به الاعتقاد أو الفعل الذى ترتب عليه من درجة نسبية من الدوام . على أن ديوى قد وصف مهمة التفكير على نحو أدق فى مراحل خمس هى : (١) قد يحدث تصدع فى عادات الكائن العضوى لكن الكائن العضوى يستحث صاحبه على المضى فى العمل ، أما وقد أحبط الفعل الصريح ، فان اتجاه الكائن العضوى الى المضى فى العمل ينتهى الى ما يسميه ديوى بـ «الايحاءات» . (٢) يحدث «اعمال الفكر» حينما تصاغ المشكلة باعتبارها مشكلة ينبغى أن تحل ، حينما يواجه المرء الموقف ( المشكل ) باعتباره سؤالا يسعى الى الاجابة عنه . (٢) الخطوة التالية هى الاستعانة بالخيال فى وضع « فروض » قد تصلح أدلة تهندي المرء فى بحثه عن اجابة عن سؤاله ؛ فكل فرض تقرضه ليس الا دليلا نهتدى به فى عملية المشاهدة وفى جمع الشواهد . (٤) « الاستدلال » بالمعنى الضيق للكلمة هو أن نستنبط من أى فرض نشاء ما قد يترتب عليه من فروق فعلية فى مجرى الخبرة ؛ وبهذا يصبح الاستنباط وسيلة نستعين بها على تحديد ظروف التجربة . (٥) التجربة ذاتها أو « الاختبار » ليس

بكل ما قد يشتم فيه نزوع الى الغيبية ؛ فدليلنا الى الفلسفة الصحيحة هو قبل كل شىء اعتراف الفيلسوف بأنه كائن بشرى كغيره من البشر وأن لأفكاره واستدلالاته كغيرها من الأفكار والاستدلالات مصادر طبيعية وأغراضا طبيعية . والتفلسف ليس سوى طريقة من طرق السلوك الانسانى ، وينشأ التفلسف فى بعض السياقات دون غيرها ، وينبغى أن تقدر قيمته على أساس قدرته على مواجهة الظروف التى كانت هى ذاتها مصدر نشأته ؛ فإذا ما وضعنا الأمر فى صورة أخرى قلنا ان الفلسفة مرتبطة بالثقافة من حيث ابتداؤها وانتهائها معا ، لأنها - من ناحية - تنشأ نتيجة لميل طبيعى هو اعمال الفكر فيما تؤدى اليه ثقافة عصرها من مشكلات ، ولأنها - من ناحية أخرى - ينبغى أن تقوم على أساس ميلها الى حل هذه المشكلات ، وعلى أساس اكتمالها من حيث هى حافز تقويمى لثقافة المستقبل .

ويمكن القول بمعنى ما ان ديوى قد استبدل بمشكلة الصدق مشكلة القيمة ؛ فكل محاولة لتلخيص آراء ديوى فى فكرة الصدق هى - كما سنرى - عسيرة ومحفوفة بالمخاطر؛ لكن من الواضح تمام الواضح - ايا ما كانت عاقبة بحثنا - أن الاهتمام الرئيسى لديوى منصب على مسألة القيمة ذلك أن دعاوى الصدق - كما تدل على ذلك وثائق الفيلسوف الاكاديمية - يمكن أن تصبح معنة فى الغيبية الى أقصى حد، وحينما تصطبغ احدى الدعاوى بصبغة غيبية فمن المرجح أن يضيق بها ديوى ذرعا ؛ فهو اذن يميل الى أن يستبدل بالسؤال القائل « ما هى النتيجة الصادقة ؟ » سؤالا آخر يقول « ما هى النتيجة التى « ينبغى » - اذا وضعنا فى اعتبارنا ظروف المشكلة التى كانت مثارا لتفكيرنا على الاطلاق - أن ننتهى اليها ؟ » . مشكلة القيمة اذن هى موضع اهتمامه الرئيسى فى كل ما كتب ؛ وليس مما يثير الدهشة أن فلسفته قد انتهت به الى أفكار ثورية بصدد العملية التربوية، فقد كان البرنامج الذى وضعه ديوى للتربية

أقرر أن هذه القضية « تفيد » إذا ما اتخذت فرضاً ، لكن ما « أعنيه » إذ أصف القضية بأنها صادقة هو أنها « تطابق » بمعنى ما ما وقع بالفعل منذ سنوات بعيدة .

على أن الجدال بين ديوى ورسل يشغل عددا كبيرا من الصفحات ، لكننا نستطيع أن نعبر عن خلاصته كما يلي : يميل ديوى في كتاباته الأخيرة إلى أن يتجنب كلمتي « الصدق » و « الصادق » ، مما وكأنه يريد أن يقول : « لعل هذه الكلمة في استعمالها المألوف تميل إلى أن تدل على التطابق ، أما إذا كان الأمر كذلك فليس لدى ما أقوله بصددها سوى أنها تدل على شيء فوق متناول الإدراك تماما ، والا فخبرني بربك على أي سحابة ميتافيزيقية يستطيع المرء أن يجلس لكي يشاهد هذه العلاقة الخفية ، علاقة التطابق بين قضية قيلت الآن وحادثة وقعت منذ تلك السنوات الكثيرة ؟ انى أرد اليك كلمتك ( كلمة الصدق ) وحسبى أن أقول لك انى لست بحاجة إليها ، فاهتمامى موجه إلى الظروف التى يكون أو لا يكون فيها الفرض الذى نفرضه «جائز القبول» ؛ فهذه الظروف هى ما ينبغى أن نسترشد به فى الحكم على ما يعرض لنا من كلام ، بدلا من تلك المعانى الغيبية التى يعتمدها أساتذة الفلسفة فيما يتعلق بالصدق عن طريق التطابق » .

أما ما زعمه رسل - ثانيا - من أن فكرة الصدق عن طريق التطابق لامناص منها رغم ما فيها من صعوبة - أو زعمه أن ديوى يدخل فكرة الصدق عن طريق التطابق من النوافذ الخلفية خلوسة فى الوقت الذى يتظاهر باخراجها من الباب الأمامى - أقول اننا لا يمكن أن نتناول هذا الزعم هنا على نحو ملائم .

لكن من اليسير أن نتبين كيف يطبق ديوى فكرته الأساسية فى ميدان أكثر تحديدا هو ميدان الأخلاق بجانبه : النظرى والعملى . فموضوع الأخلاق هو سلوك الناس ، وغرضها هو أن تضع

الافعل ( الذى يحدث فى الواقع المباشر أو فى الخيال ) الذى تستدعيه مراجعة الفرض فى ضوء تلكم الفروق التى أدى إليها الفرض فى عالم الواقع .

لاحظ أنك إذا نظرت إلى الأمر على هذا النحو فقد يمكن أن يصاغ سؤالك النهائى كما يلي تقريبا : إذا ما فرضنا المشكلة التى تبدأ بها ، ولنفرض أنك قد مررت بالمراحل الخمس التى ذكرناها جميعا ، فهل النتيجة النهائية التى خرجت بها كانت نتيجة « ينبغى » أو « لا ينبغى » أن تصل إليها ؟ المشكلة إذن هى مشكلة الحكم على نشاط فى سياق ، هى مشكلة معيارية ، وعلينا أن نميزها عن أية مسألة غيبية بصدده « الحقيقة » النهائية والمطلقة .

وأنا لنجد شيئا من الصعوبة فى فهم هذه النقطة نتيجة لما يتميز به ديوى من أسلوب زواغ فى الكتابة ، وليله إلى إعادة شرح حججه الأساسية ردا على ما يوجه إليه من هجمات قاسية ؛ فقد كان يميل فى كتاباته الأولى - متابعا فى ذلك جيمس - إلى أن يقرر موقفه باعتباره نظرية فى معنى الصدق ؛ ومن هنا كان يميل فى بداية الأمر إلى أن يقول ان ما « نعنيه » بكلمة « صادق » متضمن فى وصفنا للمعايير التى ينبغى أن تقي بها أية نتيجة « مناسبة » فصل إليها عن طريق العملية التى وصفناها لتونا . وعن طريق مثل هذا الوصف يمكننا أن نتبين المدلول الكامل الذى تتضمنه ملاحظة ديوى حيث يقول « الصادق هو ما يفيد » - وهى ملاحظة كثيرا ما اتخذت سلاحا ضده دون اعتبار واف لمعناها التفصيلى فى نظره . إلا أن طريقة ديوى فى الكلام قد تغيرت تغيرا ذا دلالة تحت وطأة ما شن عليه من هجوم ، وبخاصة ذلك الهجوم الذى شنه عليه رسل ؛ ويرتكز هجوم رسل فى مجمله على ما زعمه من وجوب التفرقة الدقيقة بين « معنى » الصدق من ناحية و « المعيار » الذى نستخدمه فى تقرير توفر الصدق من ناحية أخرى ، واذن فلكى أقرر أن « قيصر عبر نهر الروبيكون » قضية صادقة ، لا ريب أن على أن أقوم فى المستقبل بأبحاث وأن

( ص ٢١٠ ) .

وموجز القول اننا لا « نسال » السؤال  
« ما هو الخير ؟ » الا بالنسبة الى نمط عام من المواقف  
المشكلة ؛ لا بد اذن أن نضع تعريفا عاما « للخير »  
على نحو يمكن معه أن يستوعب من السمات الجوهرية  
ما قد نشترطه في أى حل مقبول لهذا النوع من  
المشكلات دون غيره ، وان قراء ديوى ليحارون في  
بعض الأحيان ازاء اصراره على أن يؤكد أن ما يسميه  
بـ « مجرد الاستمتاع » ليس فكرة تقويمية . الا أننا  
اذا وضعنا في اعتبارنا ما تتصف به مناقشته من  
طابع عام ظهر لنا أن توكيده هذا جزء جوهرى من  
نظريته ؛ لأن « مجرد الاستمتاع » بشىء ما أو  
استحسانه لا يصلح حلا لاية مشكلة ، وديوى يود  
أن يحتفظ بما لكلمة « الخير » من قوة باعتبارها  
التزاما بالاختيار بين خطة للعمل وخطة أخرى ،  
فبهذا تتحدد في نظره المشكلة الرئيسية في  
الأخلاق سواء كان ذلك في ميدان النظر أو التطبيق .

ومن اليسير أن نتبين كيف تصدر فلسفة  
ديوى الاجتماعية في خطوطها العريضة عن هذا  
الأساس ؛ ففي مقدورنا أن نصف المجتمعات على  
أساس كلمات مشابهة الى حد بعيد للكلمتى «الدافع»  
و « الحاجة » ، ذلك أن المجتمعات كالأفراد ذات  
طابع دينامى فعال ، وهى كالأفراد تنمى أنماطا من  
السلوك على قدر من الثبات النسبى ؛ أضف الى  
ذلك أن الأنماط ( الاجتماعية ) الثابتة هى نتيجة  
للتفاعل بين قوى تصدر من داخل ( المجتمع ) وقوى  
تقع عليه من خارج ، كما أن المجتمعات كالأفراد  
تنمى عادات تنصدع تحت وطأة ضغوط وتوترات  
غير متوقعة ؛ وعلى ذلك فدور الذكاء فى المجال  
الاجتماعى شبيه بدور الذكاء فى مجال العمل  
الفردى ، ولا بد للمجتمعات من أن تسعى الى أن تكون  
أنماطا من النشاط هى على قدر من الثبات بما يكفى  
لمقاومة الهزات العنيفة ، وعلينا دائما أن نقيم خطة  
العمل وفقا لدرجة توفيقها فى ازالة ظروف  
التصدع .

على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك  
السيئ ، ويترتب على ذلك فى نظر ديوى أن المهمة  
الأولى للأخلاق هى أن تتفهم طبيعة هذه الكائنات  
العضوية البيولوجية التى يتألف من مجموع سلوكها  
السياق الاجتماعى ؛ والمهمة الثانية للأخلاق هى أن  
تتفهم أنواع المواقف المشكلة التى تدفعنا الى أن  
نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك  
السيئ ؛ ومتى قمنا بهاتين المهمتين - وليس قبل  
ذلك - قد نكون فى وضع يتيح لنا أن نضع الفارق  
بين « الخير » و « الشر » . على أن ديوى يعرض  
الخطوط الرئيسية لنظريته الأخلاقية فى كتاب له  
عنوان ذو دلالة هو « الطبيعة البشرية والسلوك » ؛  
فى هذا الكتاب يحلل ديوى الطبيعة البشرية على  
أساس أفكار رئيسية ثلاث هى : الدافع والعادة  
والذكاء ، وهنا يتجلى الطابع الدينامى للكائن  
العضوى البشرى فى فكرة الدافع . كما ينظر ديوى  
الى العادات بدورها على أنها تلك الأنماط الثابتة  
نسبيا من النشاط التى تنتج عن التفاعل الدائم بين  
الدافع داخل الكائن والضغوط الاجتماعية من  
خارجه . ويصف ديوى الذكاء على أساس وظيفى  
بأنه نوع من النشاط يحاول فيه الكائن - اذا  
ما أحببت عاداته أو تصدعت - أن يعيد عمله الى  
حالته الطبيعية ؛ ومن هنا كان ينبغى أن تقاس  
درجة الذكاء على أساس مدى الدوام الذى يتصف به  
العمل بعد اعداته الى حالته الطبيعية وذلك بالنسبة  
الى المشكلة التى أحببت العمل فى بادىء الأمر .

سيلاحظ القارىء أن هذا التحليل جزء من  
الوصف العام الذى يضعه ديوى لعملية التفكير ،  
لكنه يقدمه الآن باعتباره دليلا يهديننا الى السعى  
الأخلاقي الذى يقوم به الفيلسوف من أجل خير  
الانسان ، وهو يقترح التعريف التالى « للخير » :

« الخير هو المعنى الذى يقع فى خبرتنا وكأنه  
ينتمى الى حالة من حالات النشاط حين ينتهى موقف  
تشابك فيه دوافع وعادات متضاربة الى نهاية  
يخرج فيها كل هذا فى صورة فعل موحد منظم »



الا ان الأخطار التي يمكن أن تترتب على هذه النظريات واضحة ؛ وقد شاهد ديوى قبل موته « التربية التقدمية » تلقى رواجها في أمريكا حتى أدت أوجه المغالاة فيها الى رد فعل عنيف يدعو الى نظام « المهارات الأساسية الثلاث » . وقد كان ديوى على وعى بأوجه المغالاة في التربية التقدمية وكثيرا ما أسف لها ، لكن ليس هناك ما يدل على أنه قد غير رأيه فيما يتصل بنظريته العامة في التربية .

ولما كان ديوى فيلسوفا طبيعيا لا يفغل عن النزعات الفيبية وعدوا لدودا لطريقة السير من القمة فنازلا ومحقرا للميتافيزيقا ، فقد كان خليقا به أن يهاجم الدين وماله من سلطان على عقل الغرب؛ الا أن الميتافيزيقا بوجه عام هي موضوع هجومه ، وان المرء ليجد في كتاباته سببين جد مختلفين لهذا الهجوم ، والدين يلقي منه عقابا صارما سواء لهذا السبب أو ذاك . أول السببين هو أن التفكير الميتافيزيقي لا يبدي في واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سيطرة عاقلة على الطبيعة ، فهو ليس سوى زبد جفاء لا يسهم بشيء فيما يحرزه الانسان من تقدم متزايد في الفهم عن طريق المنهج التجريبي للعلم ؛ والمبرر الثاني لهجومه على الميتافيزيقا هو أن التفكير الميتافيزيقي يبدي اهتماما كبيرا ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سوءا ؛ فهو في رأى ديوى يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة ويفلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من امكانيات كامنة .

وقد هاجم ديوى الدين لهذين السببين كليهما ، وهما سببان قد لا يكون ثمة تباين فيما بينهما؛ لأنه اذا ما حدث أن اعتنق الناس نظرية ما، فإن ذلك قد يستتبع أسوأ الآثار ، حتى وان كانت تلك النظرية من الوجهة المنطقية الصرفة عقيما لا تلد من النتائج ما يمكن التنبؤ به . لكن ديوى لم يرد قط أن يكون موقفه موقف محطم الأصنام ، وضاعف هجماته على الدين بأن أضاف إليها زعما

فاذا ربط المرء بين هذا الرأى وبين مزاعم ديوى الطبيعية العامة ، كان في استطاعته حينئذ أن يفهم ما كان لديوى من دور ذى أثر ضخم في اقامة العلم الاجتماعى ؛ ولما كان ديوى على شبك دائم فيما ينزع منزعا غيبيا ، فانه لا يحترم قط أولئك الذين يحلو لهم أن يتناولوا المشكلات « من القمة فنازلا » ، فقد بدا له أن الفلسفة السياسية قد ظلت لعصور طويلة تسمى الى تبرير خطط للعمل تبريرا يأخذ صورة المذاهب الميتافيزيقية المحكمة . أما هو فقد كان يرى أن الطريقة الذكية الوحيدة لتناول المشكلات الانسانية هي طريقة في التناول « تبدأ من القاع فصاعدا » ، ومعنى هذا أننا يجب أن نستخدم مناهج العلم الاستقرائى دون تصورات سابقة للنتيجة التي « لا بد » أن تنتهى اليها ؛ اذ ينبغى للعلم الاجتماعى أن يعالج مشكلات من الواقع العيني بأن يمر على وجه التحديد بتلك المراحل الخمس للنشاط العاقل التي ذكرناها فيما تقدم ، وعليه فوق كل شيء أن يخاطر بفرض الفروض الجزئية وأن يقوم بمراجعة فرض في ضوء ما يقوم عليه من شواهد .

وفلسفة ديوى في التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية العامة ؛ ففي رأيه أنه ينبغى أن نقيم التربية على أساس المقدمة القائلة بأن كل تفكير حقيقى ينشأ عن مواقف مشكلة . ومعنى هذا أن تربيتنا لطفل عن طريق إخضاعه لتعليم صارم مقنن في « المهارات الأساسية الثلاث » ( القراءة والكتابة والحساب ) هي أيضا طريقة في السير « من القمة فنازلا » ، أما اذا كان للتربية أن تسير « من القاع فصاعدا » ، فعليها أن تكيف نفسها وفقا لما يشعر به الطفل من مشكلات حقيقية وأن تربيته بأن تعلمه ابتكار الفروض واستخراج نتائجها وتمحيصها بالممارسة الفعلية ؛ فتاكيد ما يشعر الطفل بأنه مشكلة حقيقية في مقابل ما يتصوره المدرس مقدما من حقائق يضعها موضع التسليم هو دليلنا الى نظريات ديوى التربوية .

حوزتنا لهذه النظرية هو شرح لوكريتيوس لها في قصيدته « في طبائع الأشياء » التي اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور . ومن المؤلفون أن تعد النظرية الذرية القديمة تأملا ميتافيزيقيا يتعارض مع العلم الحديث؛ لكننا اذا فرقنا بين الفرض الذري العام وتطبيقه على ايدى القدماء من مشكلات جزئية ، تبين لنا أن أهميتها الرئيسية ترجع الى كونها أول تخطيط تصويرى مهد الطريق لدراسة العلم التجريبي .

ولقد كان لوقيوس وديموقريطس فى تقريرهما للنظرية الذرية يتابعان التقليد المأثور عن فلاسفة أيونيا العلماء ، لكنهما كانا على معرفة بما وجهه بارميندس وزيثون الايلي من نقد للتأملات الطبيعية الأولى ، وكان الغرض من نظريتهما أن تتلافى هذا النقد . وقد بدءا نظريتهما بالمبدأ القائل بأن شيئا لا يمكن أن يوجد من لا شيء أو أن يصير الى لا شيء ، وهو مبدأ مرادف لانكار الخلق ولائبات مبدأ بقاء المادة ؛ وقد رأى ديموقريطس بالاضافة الى ذلك - وان لم يكن من المحتمل أن لوقيوس قد شاركه هذا الرأى - أن كل شيء يحدث نتيجة لسبب ما ووفقا لمبادئ ثابتة ، وبهذا كان فيما نعلم أول من قرر هذا الافتراض الأساسى للبحث العلمى .

ويتألف العالم ( فى رأى الذريين ) مما هو موجود ، أى الملاء أو الذرات ، ومما هو غير موجود ، أى الخلاء أو الفراغ على حد سواء ؛ والذريون بقولهم ان ما هو غير موجود « موجود » انما يقررون واقعية الفراغ فى لغة اصطلاحية ؛ والفراغ لا متناه فى امتداده ، والذرات كذلك لا متناهية من حيث عددها ، كما أنها - فى رأى ديموقريطس - لا متناهية من حيث تنوع أشكالها وأحجامها ، وان كانت بجميع أنواعها من الصغر بحيث لا تدرك بالحوس ؛ بينما ذهب أبيقور الى أن تنوع أشكال الذرات وأحجامها كبير بدرجة تفوق التصور ، لكنه تنوع متناه . والذرات ذات حجم متناه ، فهى ليست نقاطا هندسية ، وقد سميت ذرات لأنها لا تقبل الانقسام من الوجهة الفيزيقية ، وان كانت من

موجبا يرى فيه أن مذهبه وحده هو الذى يمكن أن يودى الى اطلاق طاقات الانسان الدينية ، وهدفه الذى يدعو اليه هو أن نفرق بين معنى صفة «الدينى» والمعنى التقليدى للاسم « الدين » . وسوف يتبين القارئ على الفور ما يقصده ديوى من هذه التفرقة فى المقتطفات التالية ، ولنبدأ أولا بتعريف ديوى « لما هو دينى » :

« أى نشاط نتابعه سعيا الى مثل أعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق بأشخاصنا ولا لسبب الا لاقتناعنا بقيمته العامة الباقية هو نشاط من نوع دينى » .

فماذا اذن عن الدين ؟

« اذا كنت قد قلت شيئا - أى شيء - عن الأديان ( كل على حدة ) وعن الدين بصفة عامة ما قد يقع من النفوس موقعا عنيفا ، فقد قلت ما قلت لأننى أعتقد اعتقادا راسخا أن ذلك الزعم الذى تدعيه الأديان ، وهو أن المثل العليا والوسائل الحارقة التى يمكن بها وحدها - فيما يقال - أن تتطور هى وقف عليها ، أقول ان ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن فى الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الدينى . ولهذا السبب - ان لم يكن لغيره - أكون آسفا لو أن أحدا قد ضللته كثرة استخدامى لصفة « الدينى » بحيث يعتقد أن ما قلته ليس الا دفاعا مقنعا عما يعد أديانا . فلا ينبغى لأحد أن يزيل التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها وبين الأديان ، لا لشيء الا لأن اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الأهمية ولأن التوحيد بينها وبين معتقدات الأديان وطقوسها ينبغى أن ينفصم » .

( ذ )

الذرية : كان لوقيوس هو أول من قرر النظرية الذرية فى طبيعة العالم ، وجاء زميله ديموقريطس فأحكم صياغتها فى القرن الخامس ق.م . وأعاد تقريرها أبيقور فى صورة لم يدخل فيها الا تعديلا طفيفا ؛ وأوفى عرض قديم مازال فى

• إلا ان في هزيمتنا لسقوطك ،

وما كان للحواس أن تتحدث عن براهين حصلت عن طريقها إلا لأن ثمة شواهد تجريبية قائمة لاثبات وجود الذرات ؛ وعلى ذلك فقد زعم لوكريتيوس أنه لا تفسير لقوة الريح إلا اذا كانت تتألف من جزئيات غير مرئية ، وأشار الى ما يحدث للأحجار من تحات بطيء غير ملحوظ بتأثير المياه . أما الحلاء ، فلم يقدم الذريون عليه شاهدا تجريبيا مباشرا ، لكنهم كانوا يرون ( على نحو مغلوط ) أن العقل يقتضينا أن نسلم بوجود الحلاء اذا أردنا تفسيراً لظاهرة الحركة ، ذلك لأن الجسم لا يمكن أن يتحرك إلا اذا كان هناك مكان فارغ يتحرك فيه .

وقد وضع الذريون تفسيرات مختلفة لوجود العالم وما فيه من أجسام ؛ على أن هناك شيئا من الشك يحيط برأى ديموقريطس ؛ فأغلب الظن أنه بدأ بالذرات وهي في حالة من الحركة التلقائية التي تجرى كيفما اتفق ثم اتخذها حقيقة واقعة تفرض نفسها فرضا ، وبتصادم الذرات تكونت دوامات أو زوابع على نطاق هائل ، ومن هذه الدوامات تكونت العوالم ؛ ولما كان هناك عدد لا متناه من الذرات في فراغ لا متناه ، فلا بد أن يكون هناك عدد لا متناه من العوالم تجمعها أوجه شبه جوهرية ، وهذه العوالم في طريقها الى الوجود أو موجودة بالفعل أو هي في طريقها الى التحلل . أما أبيقور ، فقد بدأ بالفرض بأن الذرات في حركة الى أسفل مستمرة وبسرعة تفوق التصور وهي متساوية السرعة في الفراغ ، ومن هنا قرر ما اشتهر باسم « ظاهرة الانحراف » ، أو تحول عدد قليل من الذرات عن مجراها لكي توجد الحركات الجانبية والتفاعلات التي لا بد من وجودها لتكون العوالم .

بيد أن النظرية الذرية كانت نظرية شاملة ولم تكن مجرد فرض طبيعي ؛ فالنفس ( طبقاً لهذه النظرية ) مادية تتألف من ذرات سريعة الحركة شديدة اللطافة موزعة في أرجاء الجسم وتتجلى مع

الوجهة الهندسية ذات أجزاء ؛ والصلابة والحجم والشكل بالإضافة الى الوزن هي - طبقاً لبعض النصوص التي تعرض النظرية - الصفات الوحيدة للذرات ، ذلك لأن الذرات لا تختلف من حيث الكيف ، وهي ليست بذات لون أو رائحة أو طعم أو حرارة أو برودة ؛ على أنه ينبغي أن نلاحظ أن الذرات اذا ما تصورناها على هذا النحو فهي لا تتصف من الحواص إلا بما يقبل القياس وبما يتعلق بالناحية الميكانيكية ، وهي الحواص التي سيدعوها لوك فيما بعد بالصفات الأولية .

ليس ثمة شيء فيما عدا الذرات والحلاء ، وهذه الذرات لا تتغير منذ الأزل إلا من حيث علاقاتها المكانية ؛ قال ديموقريطس « الحلو والمر والحرارة والبرودة ليست إلا مظاهر ؛ فليس هناك في واقع الأمر إلا الذرات والحلاء » . ونقول بلغة أقرب الى لغة العصر الحديث ان الأشياء كلها لا بد أن تفسر على أساس الذرات - أي على أساس مواضعها وترتيبها بالنسبة بعضها الى بعض ، وعلى أساس أشكالها وأحجامها وحركاتها - وعلى هذا النحو ينبغي أن نفسر ما يبدو لنا من ظهور الأشياء في الوجود بعد ان لم تكن وانعدامها بعد وجود ، نفس ذلك على أساس تكون مجموعات الذرات وتحللها . إلا أن كثيراً من المحاولات التي بذلت لتقديم مثل هذه التفسيرات كانت لا محالة ساذجة ، ولكن لا ينبغي أن نخلط بين سذاجة المحاولة وما يتصف به المبدأ المنهجي من تقدم ؛ فقد كان الذريون يفسرون اللون الأبيض بنعومة الذرات التي يتألف منها الشيء ( الأبيض ) ، والرائحة اللاذعة بخشونة أشكال الذرات التي تنبعث من الشيء لتصل الى الأنف ؛ على أنه من المهم أن نلاحظ أن ديموقريطس كان على وعي تام بالمشكلات الفلسفية التي تنشأ نتيجة لرفضه شهادة الحس الظاهرة في سبيل صورة نظرية للعالم ، وهو في شذرة هامة من تأليفه ( ديلزكرانز ١٢٥ ) يصور الحواس على أنها تخاطب العقل قائمة « أيها العقل الشمس ، أو تحاول أن تهزنا ببراهين حصلتها عن طريقنا ؟

ولم تنهض الفلسفة الذرية بعدئذ لأول مرة نهضة تسترعى الاهتمام الا فى القرن السابع عشر ، وهذا راجع بصفة خاصة الى ما قام به جاسنيدى من بحوث على ما بقى من نصوص ابيقور وقصييدة لوكريتيوس ؛ وليس من الاسراف فى الزعم أن نقول بأن ذرية جاسنيدى وبويل ونيوتن قد استمدت على نحو مباشر من الذرية القديمة ، فليس مبدأ الصفات الأولية والثانوية ذلك المبدأ الشهير الذى يشتركون فيه جميعا-الا اعادة تقرير للنظرية الذرية القديمة . وكانت التعديلات الأساسية الوحيدة التى أدخلت على النظرية هى ما يستدعيه التمسك بالمسيحية فى صورتها السلفية ؛ فقد تقرر حينئذ أن النفس غير مادية ، وتصوروا الله على أنه هو خالق الذرات ومحركها لأول مرة وفقا لقوانين من تدبيره ؛ الا أن التقدم العلمى فى القرن السابع عشر كان قوامه وضع فروض جديدة - أفضل لتفسير الظواهر الجزئية - على أساس الفرض الذرى أكثر مما كان تعديلا أساسيا لهذا الفرض الذرى ، ذلك التعديل الذى لم يتم الا فى القرن الثامن عشر . فمن الخطأ اذن أن نسب الذرية الاغريقية بأنها تأمل عقلى محض فى مقابل ذرية حديثة ذات أساس تجريبى ، فلم يكن الاغريق مزودين بالأدوات الفنية لتدعيم التطبيقات الخاصة للنظرية كما تم لنا على نحو متزايد فى العصر الحديث ؛ لكن تقديم الاطار التصورى للنظرية كان لابد أن يتم قبل التجربة ، وهذا هو ما قام به الاغريق بنجاح .

( د )

**الرازى** : هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، ولد بالرى -وتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م- ودرس العلوم الرياضية والطب والفلسفة ، وعنى بدراسة المنطق ؛ وكان الرازى يعظم دراسة الطب وما يتصل بها من دراسات ، وهو يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس التجارب - لا تجارب الفرد الواحد فقط ، بل التجارب التى تضافرت عليها القرون-يفضلها على نتائج الاستدلالات المنطقية التى هى وليدة العقل المحض .

الجسم بعد الموت ؛ وكان الذريون يفسرون الادراك الحسى بأنه انبعاث الذرات من الجسم موضوع الادراك الى الحاسة المدركة ، وعلى ذلك فنحن حينما نبصر شيئا كان معنى ذلك أن غشاء رقيقا من الذرات قد انبعث من سطحه الى انسان العين ؛ بل لقد كان الذريون يتصورون التفكير - فيما يبدو - على أنه استقبال نوع خاص من الذرات اللطيفة التى تخفى على الحواس ، آتية من الجسم موضوع التفكير ، وفى بعض الأحيان - كما هو الحال فى الأحلام - ترد هذه الصور الذرية على غير ارادة من الحالم ، لكن قد يحدث فى بعض الأحيان الأخرى - ويحدث على الدوام فى حالة أल्प أنواع التصورات العقلية - أن ادراك الذرات بالعقل لا يتم الا بفعل خاص من أفعال الانتباه .

ولم يكن الذريون القدماء ملحدين ؛ لكن من المسير أن نصل الى يقين بشأن آرائهم اللاهوتية ؛ والذى لا شك فيه هو أنهم أقروا بأننا ندرك الآلهة فى الأحلام ونفى الفكر ، ويبدو أنهم قد عدوا هذا دليلا على وجودها . لكن لا شك أيضا أنهم لم يسلموا بأى تدخل أو تحكم الهى فى العالم أو فى الشئون الانسانية ؛ فلقد رفضوا الآلهة على الصورة التى صورتهم بها الديانة .

الا أن النظرية الذرية لم تلق قبولا واسع النطاق فى العالم القديم؛ وهذا راجع - من ناحية - الى التفنيد العلمى الذى وجهه أوسطو الى الفلسفة الذرية ، على الرغم من إعجابهم واهتمامهم بتأليف ديموقريطس ، والى أن الفلسفة الذرية - من ناحية أخرى - كانت مرتبطة بآراء أخلاقية غير مألوفة وكثيرا ما أسىء عرضها ، ويرجع هذا - من ناحية ثالثة - الى ما كان من تنافر بين المسيحية وغيرها من الديانات الملتزمة وبين مادية الذريين وانكارهم وجود حياة أخرى وانكارهم للآلهة الذين جرى التقليد على « تدخلهم » فى مجرى الأمور ؛ وكان من جراء ذلك أن الفرض الذرى كاد أن ينسى تمام النسيان فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وفى العصور الوسطى .

الأرسطية ٩٣١ - ٢ ) . ولقد طور رايل هذا الموقف في محاضرات تارنر التي عنوانها «اشكالات» ، والتي ذهب فيها الى أن المشكلات الفلسفية تنشأ عن ضروب التعارض الظاهرة بين حقائق عقلية كلية لا نستطيع مخلصين أن نتخلى عن واحدة منها ؛ وعلى ذلك فإن عمل الفلسفة هو أن تحلل هذه التعارضات الظاهرة بايضاح التصورات المستخدمة في التعبير عن تلك الحقائق ، وحينئذ تكون الفلسفة في جوهرها هي حل الاشكالات التي تنشأ عن فهمنا الناقص لمجموعة ماعندنا من تصورات . وهذا الموقف قريب ولكنه ليس متطابقا مع الموقف الذي اتخذته فتجنشتين في الشرط الأخير من حياته .

ويمثل أشهر كتب رايل وعنوانه « فكرة العقل » ، هذه النظرية عن طبيعة الفلسفة ، اذ يرى رايل أن المشكلات الخاصة بطبيعة العقل وبالعلاقة العقل بالجسم انما تنشأ عن سوء فهم لمعنى العقل ومعاني « الحالات » ، و « المناشط » ، الذهنية التي من قبيل الإرادة والتفكير والتخيل . فنحن ميالون الى أن نفهم فكرة العقل على أنها فكرة شيء خارجي حال في الجسم ويحكمه بواسطة مجموعة من المناشط غير القابلة للمشاهدة ؛ وهذا هو ما يسميه رايل بـ « بوهم الشبح » (ويقصد به العقل) في الآلة ( ويقصد بها الجسم ) . ولقد رأى رايل أن هذه الصورة مضللة بوجه عام ، وفي سلسلة من الدراسات الرائعة يحاول أن يبصرنا بهذه الصورة عن طريق اظهار أن المدركات العقلية تدل لا على أفعال شبحية بل على استعداداتنا نحو أن نسلك على صور بعينها في الظروف الملائمة ؛ أي أنها تدل على أسلوبنا فيما نؤديه فعلا من أعمال يمكن مشاهدتها ، وما شابه ذلك من أمور لا اشكال فيها . وهو يؤكد بقوة أنه لا يضع نظرية في السلوكية ، ولا ينكر حقيقة الحياة العقلية بأى معنى من المعاني ولكنه يحاول فحسب أن يوضح طبيعة ما هو عقل . بيد أن كتابه كثيرا ما هوجم على أنه سلوكي ، كما قيل

ويعتقد الرازي أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة؛ وأن ما يجري في النفس من خواطر ومشاعر ليبدو في ملامح الجسم الظاهرة، ولذلك وجب على الطبيب ألا يقتصر في دراسته على الجسم وحده ، بل لابد له كذلك أن يكون طبيبا للروح .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة هو أن ثمة خمسة مبادئ قديمة ، هي : الله ، والنفس الكلية ، والهيولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي أمور لابد منها لوجود هذا العالم ؛ فالاحساسات بالجزئيات تدل على وجود الأجسام المادية - وهذه هي الهيولى ؛ واجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان ، وادراك ما يختلف على المادة من أحوال ومن تغير يقتضى وجود الزمان ، ووجود الكائنات الحية دليل على وجود النفس ، ووجود العقل فى بعض الكائنات الحية دليل على وجود خالق ؛ أى أن قول الرازي يقدم هذه المبادئ الخمسة لم يمنعه من القول بوجود خالق، وعنده أن عملية الخلق تتم بالفيض؛ فمن الله الخالق يفيض نور روحاني بسيط ، وعن هذا النور تفيض النفوس الناطقة ، وينتهي النور بظل هو الذى خلقت منه النفوس الحيوانية ؛ على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحاني البسيط كائن مركب هو الجسم .

رايل ، جلبرت : ( ١٩٠٠ - ) ولد فى برايتون بانجلترا ، وهو الآن أستاذ كرسى وينفليت للفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد وربما كان أكثر الفلاسفة البريطانيين فى عهده تأثيرا .

كان فى فترة ما شديد التأثر بكتابات هوسرل الأولى ولكنه قبل ذلك فى الثلاثينات الأولى من هذا القرن كان يضع مجملا لأحد المذاهب فى التحليل اللغوى الحديث ؛ وذلك عندما رأى أن عمل الفلسفة هو « الكشف فى ثنايا الاصطلاحات اللغوية عن مصادر الخطأ فى التصور المتكرر الحدوث وعن مصادر النظريات المتهافئة » ( محاضر الجمعية

ان رايل حتى هذه المرحلة لم يحرر نفسه كليه من الميول « الردية » ( التي ترد الاشياء بعضها الى بعض ) الخاصة بالمناهج التحليلية عند ورسيل . وعلى أية حال فان قلة هي التي تجادل في أن الكتاب واحد من أهم الكتب التي ظهرت في العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة .

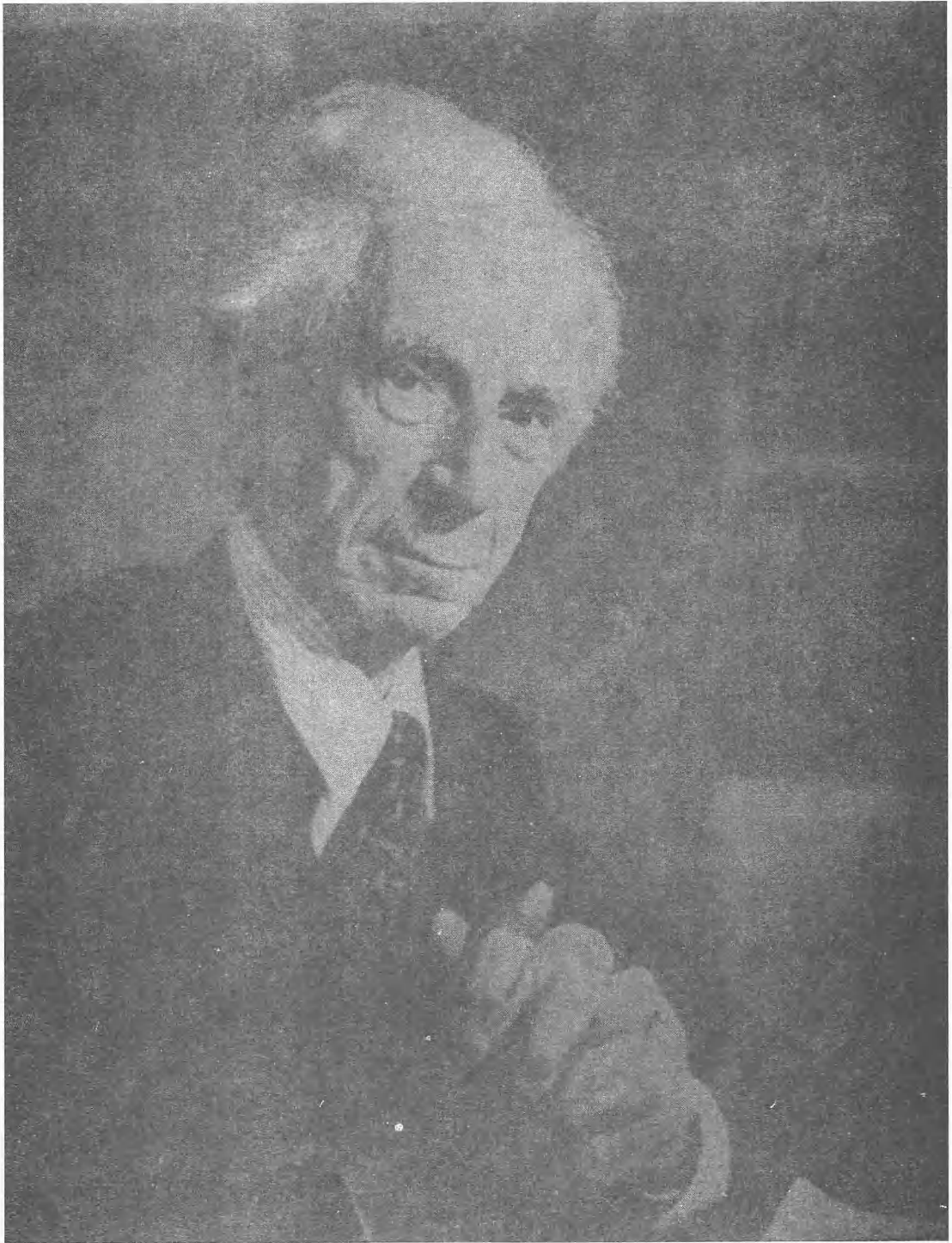
ولقد أفاد رايل كثيرا من فكرة « خطأ المقولة » في علاجه للعقل وغيره ، ومؤداها أننا قد نخطئ في فهم الفكرة التي نستخدمها أو نفكر فيها فننسبها الى غير نوعها ، كان نفكر في أن جامعة أكسفورد شيء ما في مقدورنا أن نزوره بالاضافة الى الكليات؛ ولأن نفكر في أن العقل جوهر خفي هو نوع من خطأ المقولة .

وبالاضافة الى دراسات رايل في طبيعة الفلسفة وفي فكرة العقل ، فقد كان عمله الرئيسي متمثلا في طبيعة المعنى وفي فلسفة المنطق ، كما انه قد أضاف كذلك جديدا في ميدان الدراسات الأفلاطونية .

رسيل ، برتراند آرثر وليم ، ايول ورسيل الثالث : ( ١٨٧٢ - ) ، فيلسوف انجليزي ، ابن الفيكونت أمبرلي الذي كان الابن الأكبر للسياسي الليرالي لورد جون رسل الذي أصبح فيما بعد ايرل رسل الأول ؛ وأمه ابنة لورد ستانلي ، وهو لورد اللدلي الثاني . كان رسل ابنهما الثاني وطفلهما الثالث ، وكان أبوه في العمد جون ستياورت هل . مات أبواه كلاهما ولما يبلغ الرابعة من عمره ، وتولت تربيته جدته لأمه وهي ليدي رسل . حصل بعينها تلقى تعليما خاصا على منحة لدراسة الرياضيات في كلية ترينتي بجامعة كيمبردج في عام ١٨٩٠ ، وفي عام ١٨٩٣ كان السابع من طلاب الامتياز في الرياضة ثم تحول عن الرياضيات الى الفلسفة حاصلا على مرتبة الشرف الأولى في الجزء الثاني من العلوم الأخلاقية في اجازة الترايبوس عام ١٨٩٤ ، وبعد ذلك بسنتين نشر بحثا في

« الديمقراطية الاجتماعية الألمانية » فكان أول كتبه الكثيرة . كان رسل زميلا بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٥ الى عام ١٩٠١ ومحاضرا في الفلسفة من عام ١٩٠١ الى عام ١٩١٦ . وفي أثناء هذه الفترة كان منشغلا قبل كل شيء بمؤلفه عن المنطق الرياضي ولكنه ظل محتفظا باهتمامه بالسياسة ، وفي عام ١٩٠٧ أخفق في نضاله في الانتخاب الفرعي الذي أجرى في ويمبلدون مرشحا عن الاتحاد القومي لجمعية النساء المطالبة بحق الانتخاب . كان مجاهدا داعيا الى السلام في الحرب العالمية الأولى ، وفصلته كلية ترينتي في عام ١٩١٦ بعدما حوكم وحكم عليه بالغرامة لأنه ألف كتيبا وصف فيه حالة معارض حي الضمير . وفي عام ١٩١٨ حوكم ثانية لكتابته مقالا عد تشهيرا منه بالحكومة البريطانية والجيش الأمريكي فأرسل الى السجن لمدة ستة شهور ، وبينما كان في السجن ألف كتابه « مدخل الى الفلسفة الرياضية » وشرع في كتابة « تحليل العقل » .

وفي الأعوام التي تلت الحرب قام رسل بزيارات الى روسيا والصين فانزاحت عن عينيه الغشاوة بالنسبة الى نتائج الثورة الروسية التي كان قد رضى عنها في بادئ الأمر ، بيد أنه كان عظيم التأثر بحضارة الصين القديمة . وعلى الرغم من أن كلية ترينتي أعادته الى وظيفته في عام ١٩١٩ ، الا أنه قدم استقالته قبل أن يقوم بواجباته هناك . وتقدم الى الانتخابات العامة مرشحا عن حزب العمال عن دائرة شلسي في عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه لم ينجح ، وفي عام ١٩٢٤ ذهب في رحلة يلقي فيها محاضرات ، وكانت هذه أولى رحلاته الكثيرة من هذا القبيل الى الولايات المتحدة . وفي عام ١٩٢٧ أسس بالتعاون مع زوجته الثانية مدرسة تقدمية في بيكن هل بالقرب من بيترسفيلد ، وهناك وضع نظرياته في التربية موضع التنفيذ . وفي عقد الستين الذي تلا ذلك عمل في الصحافة السياسية والاجتماعية على نطاق واسع ، واستمر يناصر



رسل، برتراند (۱۸۷۲ - ) .





هذا الى رفض كل من المذهب المثالي القائل بأن احكام العلاقات تجريدها باطلا ، والرأى المنسوب الى اوسطو وليينتز والقائل بأن جميع القضايا هي من الصورة ذات الموضوع والمحمول . ولقد ذهب رسل فى كتابه المبكر عن ليبنتز الى أن قبول ليبنتز لهذا الرأى هو الذى زوده بالمفتاح الى ميتافيزيقاه ، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن رسل كان معجبا بجون ستوارت مل ، الا أنه لم يكن مقتنعا بنظريته فى أن قضايا الرياضة البحتة تعميمات تجريبية لأن ذلك - كما بدا له - لم يكن ليضمن لها صدقها .

وكان الحل عند رسل هو أن يرد الرياضيات الى المنطق ، وهذا يتضمن أولا تحليل حدود الرياضيات الأساسية الى مفاهيم منطقية خالصة ، وثانيا احكام نسق منطقي يكفل لنا المقدمات التى يمكن أن تستنبط منها قضايا الرياضة ؛ أما الجزء الأول من المشروع فقد أنجز فى كتابه « أصول الرياضة » ، وأما الجزء الثانى ففى كتاب « برنكيبا ماثماتكا » ( أسس الرياضة ) . هذا وقد أفاد تعريفه للعدد الذى كان مسبوقا فيه بالرياضى الالمانى فويجه من فكرة علاقة واحد بواحد ، وهى علاقة مؤداها أنه اذا كان س على علاقة واحد بواحد مع ص فلا يكون ثمة حد آخر مرتبط بنفس العلاقة مع ص كما أن س لا ترتبط بهذه العلاقة مع حد آخر غير ص ؛ ويقال عن فئتين انها متشابهتان اذا ارتبطت أعضاؤهما بعلاقة واحد بواحد ، وحينئذ يعرف عدد الفئة بأنه الفئة المشتملة على جميع الفئات التى تشبهها ويعرف العدد من الأعداد الأصلية بأنه ما يكون عددا لفئة من الفئات . وكان رسل فى ذلك الوقت يعتقد فى وجود الفئات وجودا خارجيا ، ثم أخذ بعدئذ يرى أنها تركيبات منطقية ومن ثم وضع مسألة الأعداد ثانياة موضع السؤال لكنها لبثت معضلة لم يضع لها حلا .

ويشغل كتاب « برنكيبا ماثماتكا » نقطة تعول فى تطور المنطق الرمزى ؛ فلم يكن الخروج

الدعوة الى السلام ولكنه تخلى عنها على اثر قيام الحرب العالمية الثانية التى أمضى الجزء الأعظم منها فى الولايات المتحدة . وبعدما حصل على مناصب الأستاذية فى جامعتى شيكاغو وكاليفورنيا ، حدث فى عام ١٩٤٠ - نتيجة للتعب الاجتماعى والدينى - أن أعلن بصفة رسمية أنه ليس جديرا بالأستاذية فى كلية مدينة نيويورك ، وعندئذ عين محاضرا فى مؤسسة بارنز فى فيلادلفيا التى كان قد طرد منها فى عام ١٩٤٣ فى ظروف هيات له رفع أمره الى القضاء ففضى له بتعمييض عن ذلك الطرد الجائر . وفى عام ١٩٤٤ عاد الى انجلترا وكان قد أعيد انتخابه لمنصب الزمالة فى كلية ترينتى . ومنذ الحرب ما فتىء يكتب ويحاضر ويذيع فى مختلف الموضوعات ، وتحتوى كتبه العديدة على مجلدين من القصص القصير ، وكان لفترة من الزمن محبدا للقبلة الذرية لتكون رادعا للروسيين ، ولكنه أصبح منذ قريب فى طليعة الدعاة فى الحملة من أجل نزع السلاح النووى .

خلف رسل أخيه الأكبر فى لقب ايرل فى عام ١٩٣١ ، وتزوج أربع مرات وله ثلاثة أطفال ؛ وانتخب زميلا فى الجمعية الملكية فى عام ١٩٠٨ ، وعضوا شرفيا فى الأكاديمية البريطانية فى عام ١٩٤٩ ، وفى عام ١٩٤٩ كذلك منح نوط الاستحقاق .

هاقد رأينا أن رسل بدأ سيرته رياضيا ، كما بين أنه كان قد مال الى الاهتمام بالفلسفة بدافع من رغبته فى أن يجد مبررا للاعتقاد فى صدق الرياضيات . وكان قد اتجه الى المثالية الهيكلية تحت تأثير مؤلفات ف . ه . بواى ولكنه سرعان ما ارتد عنها الى صورة متطرفة من المذهب الواقعى بفضل ج . ا . مور . وكان من ضمن ما تأثر به الحجة القائلة ان المبدأ الأساسى فى المذهب المثالى وهو أن ما يعرف يكون مشروطا بمعرفتنا اياه - ينكر على خصائص الرياضيات أى صدق موضوعى . وعلاوة على ذلك ظهر له واضحا أن القضايا الرياضية علاقات لا تقبل الرد الى ما ليس بعلاقات ، فأدى به

وكان الحل الذي قدمه رسل للمفارقات هو ترتيب الأشياء في سلم من الأنماط بحيث أن ما قد يكون صحيحا أو باطلا عن أشياء في نمط ما ، لا يجوز أن يكون كذلك بالنسبة الى أشياء من نمط آخر اذا كان لكلامنا معنى ، وبخاصة اذا ما كانت إحدى الفئات هي ما صدق لمحمول معين كان من الهراء أن نطبق ذلك المحمول على تلك الفئة ، وعلى ذلك فان قولنا عن فئة الناس انها انسان لا يكون قولنا باطلا فحسب بل يكون بغير معنى ، والسؤال عما اذا كانت كلمة « لا منطقي » هي نفسها مما يفهم بالمنطق وحده أو أنها تحتاج الى غير المنطق هو سؤال خال من المعنى ؛ وحتى عندما يظهر أن محمولا ما يصف أشياء من مختلف الأنماط فانه لا يكون له نفس المعنى في كل حالة ، وعلى ذلك فان محمولا مثل « قابل لأن يعد » يصبح كما وصفه رسل ذا معان كثيرة .

ونظرية الأنماط التي لم تقدم عنها هنا الا مجرد مخطط موجز يكتنفها شيء من ارتجالية التفكير ، فليست جميع ضروب الكلمات التي تحمل على نفسها فاسدة منطقيا، ويبدو أنه ليس لدينا القواعد الكافية لاستبعاد الحالات التي لا يجوز فيها ذلك ، لكن قد كان للنظرية تأثير تاريخي قوى اذ بتوجيه الانتباه الى أن العبارة قد تكون سليمة من ناحية النحو ومع ذلك لا تنجح في أن تقول لنا شيئا ، قد مهدت الطريق لرفض الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا، وذلك باعلانهم أن العبارات التي تمثل أقوال الميتافيزيقيين خير تمثيل لم تكن باطلة فحسب بل هي كذلك بالمعنى الحرفي خالية من المعنى .

حاول رسل دائما أن يحدث نوعا من التكامل بين منطقته ونظريته في المعرفة ، ولهذا فقد وحد بين الجمل التي من النمط الأدنى ، وهي الجمل التي تجيء بمثابة الأساس من سلمه السيمي ( أى علم المعاني ) وبين تلك التي هي من الناحية الابستمولوجية جملا أولية . وفي كتابه «مشكلات الفلسفة» فرق بين ما اسماء معرفة بالوصف ومعرفة

على المنطق الأرسطي في مجرد استخدام رموز خاصة بقدر ما كان في توسيع نطاق التعميم في منطق رسل وهو يتهد ، وفوق هذا كان خروجهما على المنطق الأرسطي في محاولتهما لأن يجعلنا من منطقهما منطقا سوريا صارما في صوريته ، أما الى أي حد نجحا في ذلك أو في برنامجهما لاستنباط الرياضيات من المنطق فمسألة فنية لا يزال يقوم حولها جدال ؛ ومنذ ذلك الحين نشأت مذاهب منطقية أخرى تدعى أنها أكثر صرامة ، ولكنها قائمة الى حد كبير على أسس من العمل الذي قام به رسل وهو يتهد .

وربما كانت أكثر اسهامات رسل أصالة في هذا الميدان تقديمه لنظرية الأنماط ، وهي نظرية نشأت عن اكتشافه لتناقض أدى بفروجه أن يقول - حين نعى اليه الخبر - ان أساس الرياضة بأسره قد انهار . ونستطيع أن نبسط الأمر في شيء من الوضوح فنقول ان معظم الفئات - فيما يبدو - ليست أعضاء في نفسها ، مثال ذلك أنه ليس صحيحا أن فئة الناس هي نفسها واحد من الناس ، ولكن بعض الفئات تبدو على أنها أعضاء في نفسها ؛ مثال ذلك أن فئة جميع الأشياء التي يمكن عدها تبدو قابلة هي نفسها لأن تعد . ولننظر الآن في فئة جميع الفئات التي ليست أعضاء في نفسها ، هل تكون أو لا تكون عضوا في نفسها ؟ انها اذا كانت فانها لا تكون واذا لم تكن فانها تكون . وهناك متناقضات شبيهة بذلك في مجالات أخرى ؛ والمثال المشهور لذلك هو مفارقة ابمنديز الأقريطي الذي قال ان جميع الأقريطيين كذابون ، ومثل آخر يبدأ من النقطة القائلة بأن بعض الكلمات يمكن حملها على نفسها وليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضها الآخر ، فكلمة « قصير » قصيرة ، أما كلمة « طويل » فليست طويلة ، فلننسم الكلمات التي يمكن حملها على نفسها بالكلمات المنطقية الخالصة ، وتلك التي ليست كذلك بالكلمات اللانطقية ، ولكن هل قولنا « منطقي خالص » هو مما يحمل على نفسه ؟ انه اذا كان لم يكن ، واذا لم يكن كان .

وعندما كتب رسل « مشكلات الفلسفة » كان يعتقد ان الأشياء المادية لا تعرف الا عن طريق الوصف ؛ وانه لمن قبيل المسلمات التي نصادر بها ان نقول ان تلك الأشياء المادية هي مصدر معطيات الحس ، ولكنه باتباع مبدئه القائل « بوجود الاستبدال بالاستدلالات التي نستدل بها وجود كائنات مجهولة تركيبات نؤلفها من كائنات معلومة ، كلما كان هذا الاستبدال ممكنا » - وهو مبدأ جعله الحكمة العليا في الفلسفة العلمية ، أقول انه باتباع مبدئه هذا قد تخلى عن هذا الرأي من أجل النظرية القائلة بأن الأشياء المادية تركيبات منطقية استمدت من معطيات الحس الواقعية والممكنة ، ومعنى هذا هو القول بأن العبارات التي تتحدث عن الأشياء المادية يمكن تحويلها تحويلا أميننا الى عبارات تتحدث عن معطيات الحس . ولقد طور رسل هذه النظرية في كتابه « علمنا بالعالم الخارجي » ، وفي مقالين أعيد طبعهما في كتاب « التصوف والمنطق » ، والرأي عنده - على وجه الاجمال - هو أن كل مشاهد يدرك في أية لحظة من اللحظات عالما خاصا ذا ثلاثة أبعاد بما يكون فيه من مكان أو أمكنة خاصة بذلك المشاهد ، لأن رسل يميز المكان البصرى من المكان اللمسى وهو يسمى مثل هذه العوالم الخاصة « بالمنظورات » ؛ وبالإضافة الى هذه المنظورات المدركة بالحس هناك أيضا عدد لا نهائى من المنظورات غير المدركة ، وأعنى بها كل المنظورات التي كان يمكن أن تدرك اذا ما كان المشاهد فى الموضع والحالة اللائمتين ، وهذه تحتوى لا على معطيات الحس بل على ما أسماه رسل « معطيات الحس الممكنة » ، وهي كيانات تشبه معطيات الحس من حيث جنسها ولكنها لا تحس احساسا فعليا . ولم يطور رسل تطويرا كاملا هذه النظرية التي تواجه صعوبات واضحة ، حتى ولو شاء الانسان أن يفترض أن « معطيات الحس الممكنة » والمنظورات غير المدركة كلاهما موجود بالمعنى الحرفى للوجود .

وفى السنوات الأخيرة ، عاد رسل الى القول

بالاتصال المباشر ، واتخذ قضاياها الأساسية ، تلك التي تزودنا بالاساس لكل معرفتنا التجريبية ، من القضايا التي تشير فحسب الى الأشياء التي يتصل بها الفرد اتصالا مباشرا ؛ والمعنى الذى أعطاه هنا « للاتصال المباشر ، هو أنه اذا ما كان أحد على اتصال مباشر بشيء ترتب على ذلك أن يكون الشيء موجودا وجودا حقيقيا وأن تكون له الخواص التي أدركها المدرك فيه ؛ أما وجود الأشياء وخواصها التي تعرف عن طريق الوصف وحده ، فهي فى رأيه - من الناحية الأخرى - تحتل الشك .

وفى ذلك الوقت كان رسل يذهب الى أن الأشياء التي يمكن للانسان أن يكون على اتصال مباشر بها هي معطياته الحسية الخاصة ، وصوره الذهنية الخاصة ، وأفكاره ومشاعره الخاصة ، فى كل من الحاضر والماضى؛ إذ أنه قد جعل الذاكرة ضربا من المعرفة المباشرة ، وكذلك ما يعرفه الانسان بالاتصال المباشر نفسه والكليات ؛ ثم أسقط رسل النفس فيما بعد من القائمة ، إذ بدأ يذهب الى أن النفوس لا توجد كيانات منفصلة متميزة مما يعزى اليها من الخبرات ، ولكنه مضى فى اعتقاده بأننا بالاتصال المباشر نعرف كلا من معطياتنا الحسية الخاصة والكليات . ولم يقلقه ما قد وجه الى فكرة معطيات الحس من انتقادات معاصرة ، لكن هناك من الأسباب ما يجعلنا نظن أن رسل كان يود أن يستغنى عن الكليات ، فان الاعتراف بمثل هذه الكيانات المجردة ليضاد « الشعور القوى بالواقع » الذى ادعاه رسل لتفلسفه دائما . غير أنه - على رغم ذلك - لم يدر كيف يمكن الاستغناء عن الكليات ، وهو يظن - وربما كان ذلك الظن خطأ - أن فى استطاعتنا أن نسير مع أصحاب المذهب الاسمى فنرد جميع الكليات الى علاقة التشابه وحدها ، فنستطيع - مثلا - أن نستبدل بصفة « البياض » علاقة تشابه الأشياء البيضاء فى كونها بياضا ، لكنه لا يرى فى ذلك فائدة كبيرة إذ أن التشابه - فى رأيه - هو نفسه معنى كلى .

بنظرية سببية في الادراك الحسى ، اذ أصبح يرى أنها وحدها تستطيع أن تحترم البيانات التى يشهد بها العلم . على أنه من الجوانب الغربية لنظريته السببية أنه يحدد موقع معطيات الحس داخل دماغ الشخص المدرك دون أن يعنى بذلك أننا عندما نظن أننا ندرك العالم الذى حولنا فنحن فى الواقع وبالمعنى الحرفى انما نلاحظ فحسب أدمغتنا الخاصة ؛ بل هو أقرب الى أن يقول ان موضع حادثة ما فى الزمان مكان انما يتحدد بعلاقاته العلية ، وان « الصلات العلية والزمانية للمدركات الحسية بالنسبة الى الحوادث فى أعصاب الحس وأعصاب الحركة تعطى المدركات الحسية موضعا فى دماغ المشاهد » . ولربما ظن أننا اذا ما قبلنا المدركات الحسية على أنها كيانات قائمة بذاتها، فإنه يكون من الأفضل أن نذهب الى أنها ليست من نوع الأشياء التى يمكن أن يحدد موقعها من المكان المادى على الاطلاق .

و نوع رسل الى استخدام نصل وليم الاوكامى لم ينشأ عن مجرد ولع بالاقتصاد ذهنى لذاته ، على الرغم من أن ذلك ربما لعب دوره ، وانما المبرر الرئيسى عنده لاستخدامه كان مبررا ابستمولوجيا وهو اعتقاده بأنك كلما سمحت لنفسك بافتراض وجود عدد أكبر من الكائنات ازداد خطر تعرضك للخطأ ، وهناك كذلك الاعتبارات السيمية ( أى الخاصة بالمعاني ) التى ظهرت فى نظريته الشهيرة عن العبارات الوصفية المحددة ، وهى النظرية التى يعدها رسل من أهم اضافاته الى الفلسفة . ولقد وضع رسل لها تخطيطا اجماليا فى مقال بعنوان « فى دلالة الألفاظ على مسمياتها » التى كتبها فى عام ١٩٠٦ وأعيد نشرها فى كتاب « المنطق والمعرفة » ، وقد صيغت صياغة أكثر احكاما فى المجلد الأول من كتاب « برنكيبا مائمتاكا » ، ثم شرحت بعدئذ فى كتاب « مدخل الى الفلسفة الرياضية » . وكانت المشكلة الفلسفية التى أثارته هذه النظرية هى اظهار كيف كان يمكن التكلم كلاما له معنى عن أشياء غير موجودة مثل « ملك فرنسا فى الوقت الحاضر » ، أو حتى عن أشياء لا يمكن أن توجد على الاطلاق مثل المربع المستدير كما فى العبارة « المربع المستدير قول متناقض » ، وكان الحل الذى قدمه رسل هو أن التعبيرات التى فى مثل صيغة « كذا المضاف الى كذا » لا تؤدى أبدا وظيفة الأسماء على الأقل فى هذا الضرب من الاستعمال ، ولا يلزم عن كونها ذات معنى أن هناك موضوعا تعنيه . وكان منهجه لظهار ذلك هو تقديم قاعدة لتحليل الجملة التى ترد فيها العبارة الوصفية المحددة على نحو لا تبدو معه العبارة على أنها اسم من الأسماء ، ففى المثل المشهور الذى ضربه رسل وهو جملة « مؤلف ويفرلى هو سكوت » فإن هذه الجملة تصبح فى تحليله ثلاث جمل معطوفا بعضها على بعض وهى :

وبلغ مذهب الاختزال (أو الرد) نهايته القصوى عند رسل فى كتابه «تحليل العقل» الذى ارتأى فيه نظرية قريبة من مذهب الواحدية المحايدة الذى قال به وليم جيمس، اذ ذهب الى أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية استمدت من العناصر التى هى فى أصلها معطيات الحس التى لا هى بالعقلية ولا هى بالمادية وانما تتميز بكون بعض العناصر - مثل الصور الذهنية والمشاعر - لا تدخل الا فى تركيب العقول ، كما تتميز بفعل مختلف القوانين العلية . وعلى ذلك فإن معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعا لقوانين الفيزيكا تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعا لقوانين السيكلوجيا تساعد على تكوين العقول ، وهى عندما تكون عقلية تقوم بهام منها ما يسميه رسل بالسببية الذاكرية ، وهى نوع من الفعل على البعد لأن الخبرات الراهنة تستتبع صوراً ذهنية من الذاكرة . وبالرغم من أن رسل قد تنازل عن نظرية الاختزال ( أو الرد ) بالنسبة لطبيعة الأشياء المادية فقد احتفظ بها بالنسبة الى العقول . بالمعنى الذى يلغى فيه فكرة

وذلك هو أساس مذهب الذرية المنطقية الذى وضعه رسل تحت تأثير تلميذه فتنجشتين فى السنوات التى تلت الحرب العالمية الأولى . وذلك المذهب هو أن العالم يتألف فى التحليل الأخير من وقائع ذرية ، وهذه الوقائع يميزها أنها تقابل قضايا أولية تقابلا مباشرا كما لو كانت صوراً فوتوغرافية لها ، والقضايا الأولية هى تلك التى يعبر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر مما يعد أسماء أعلام من الناحية المنطقية ؛ وإن رسل ليستخدّم منطقاً مرة أخرى فى نظريته عن المعرفة فيميل إلى الافتراض بأن أسماء الأعلام من الناحية المنطقية تمثل معطيات الحس ، ذلك لأنه من المقبول أن نبرهن على أن التعبيرات الإشارية التى تشير إلى معطيات الحس هى وحدها التى لا بد من نجاحها فى أن تشير إلى موجودات فعلية . وربما يظن على أية حال أن المذهب كله قد فهم فهماً سيئاً مادام يبدو أنه لا يوجد مبرر قوى لأن نفترض أنه من أجل أن تكون العبارة الإشارية ذات معنى فانه من الضروري أن يكون ما تشير إليه مضموناً ضماناً منطقياً .

ولقد أعطى رسل نظريته مظهراً جديداً فى كتابه « بحث عن الصدق والمعنى » وذلك بالتوحيد بين الجزئيات والكيفيات ؛ وكان الدافع إلى ذلك هو أن يتخلص مما اعتبره فكرة ميتافيزيقية عن الجوهر ، ولذلك السبب اتبع باوكل فى النظر إلى موضوعات الحس المشترك على أنها مجموعات من الكيفيات تتحد بواسطة ما قد أسماه « علاقة الحضور المتواقت » . ولقد ظلت هذه النظرية قائمة فى مؤلف رسل الأخير ، وهو كتابه الفلسفى الهام « المعرفة الإنسانية » . مجالها وحدودها ، الذى يستمد أهميته كذلك من محاولته معالجة مشكلة الاستقراء ، أخذنا بالرأى القائل بأن الاستدلال الاستقرائى لا يزال فى حاجة إلى ما يبرره ؛ ويضع رسل مجموعة من المبادئ يرى أنها قد تكون كافية لهذا الغرض ، دون أن يدعى على أية حال أن أياً من هذه المبادئ يمكن التأكيد من صحته .

« على الأقل شخص واحد كتب ويفرلى » ، « على الأكثر شخص واحد كتب ويفرلى » و « ليس صواباً أن نمة شخصاً ما كتب ويفرلى ولم يكن هو نفسه سكوت » ؛ ولكى نضع هذا القول فى صياغة رمزية كما يود رسل أن يصوغه ، نقول انه ذهب إلى أننا لكى نقول ان الشيء الذى يحتوى على س يحتوى على ص عندما تكون س هى الصفة المتضمنة فى الوصف المحدد و ص هى الصفة المنسوبة إلى الموصوف بها ، معناه أن نقول ان هناك شيئاً ما هو ق ، وهذا الشيء الذى هو ق يحتوى على س ، وبالنسبة إلى كل س إذا كانت س تحتوى على س ، فانها تتحد مع ق فى الهوية و ق تحتوى على ص ، وعلى ذلك فان أى وصف للموضوع يدخل فى المحمول ، وما يسميه رسل « الجزئى الحالى » يصبح هو قيمة المتغير ق .

وهذه النظرية التى قيل عنها انها « نموذج للفلسفة » تعرضت حديثاً للنقد ، على أساس أنها تجعل من العبارات الوصفية المحددة عبارات باطلة إذا لم تكن مشيرة إلى شيء ، على حين أنها تكون أكثر ملاءمة للاستعمال العادى أن نقول عنها فى هذه الحالة انها لا هى صحيحة ولا هى باطلة . والاعتراض الأكثر جدية والذى لا ينقض صدق النظرية مباشرة بقدر ما يقتل من أهميتها ، هو أن رسل خلال عرضه يفترض نظرة معينة فى طبيعة المعنى ، وهى نظرة يوحد فيها بين معنى الأسماء ودلالاتها . والمبرر الرئيسى الذى يجعل العبارات الوصفية المحددة وحتى أسماء الأعلام العادية مثل « هوميروس » و « نابليون » تتحول عنده إلى محمولات هو أنها لا تضمن وجود ما تشير إليه ، وأنه ليجوز دائماً من الناحية المنطقية أنها لا تشير إلى شيء ؛ بيد أنه إذا كانت العبارات التى ترد فيها تلك الكلمات عبارات ذات معنى ، فان رسل يرى أن تحليلها يجب أن ينتهى إلى عبارات تحتوى على كلمات تسمى أعلاماً مفردة يكون وجودها الفعلى مضموناً ؛ فالقيم القصوى لمتغيراته الوجودية هى ما يسميه منطقياً أسماء الأعلام .

**الرواقية :** احدى الفلسفات التى شاعت فى الفترة الهلنستية - الرومانية ، أسسها زينون الكيتوى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ، وتستمد اسمها من « الرواق » ( وهو بهو ذو أعمدة ) حيث كان يعلم فى أثينا ، واليه تعزى جميع النظريات الأساسية . وفى القرن التالى صاغ أقريسيوس المذهب صياغته المحددة فى سلسلة طويلة من المؤلفات ، بيد أن الرواقين لم يجفلوا من أحداث التغيير فى مذهبهم داخل حدود هذا الإطار . وفى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التغييرات فى ابراز الجوانب الهامة وفى التفصيلات؛ وفى الامبراطورية الرومانية أصاب الرواقية تعديل آخر على أيدى سنيكا وإبكتيتوس ومرقص أورليوس لكنها فى جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الذى وضعه زينون وأقريسيوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد .

قسم الرواقيون فلسفتهم الى المنطق ( الجدل والخطابة ) والأخلاق والطبيعة ( وتشتمل على اللاهوت ) وكانت هذه الأقسام متشابكة ومتوقفا بعضها على بعض ، ولكنها لم تكن متساوية فى الأهمية . وكان اهتمامهم بالمنطق قاصرا فى الأصل على ارهاف أدلتهم الخاصة بالدفاع عن مذهبهم ، أو كان بمثابة الحائط يحمى الحديقة أو القشرة تصون البيضة ؛ وأما علم الطبيعة فكان ، بمعنى من المعانى ، البداية والذروة فى آن واحد بالنسبة الى مذهبهم فى الأخلاق ، حتى لقد قال أقريسيوس انه لم تكن هناك للعادلة نقطة بداية أخرى الا أن تكون من علم الطبيعة . وكان تعريفهم للسعادة ( غاية الانسان ) هو أن « تعيش على وفاق مع الطبيعة » ، وبعبارة أخرى فهم - مثلهم فى ذلك مثل معظم الاغريق - قد أقاموا فلسفتهم على تصورهم للطبيعة ؛ ومع ذلك فقد كان اهتمامهم بالطبيعة قاصرا على علاقتها وأهميتها بالنسبة الى الفعل الانسانى ، فكانت

وعمل رسل فى ميدانى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس - من وجهة النظر الفلسفية البحتة - على قدر من الأهمية يقارن بعمله فى المنطق ونظرية المعرفة . فلقد اقتنع بأن العبارات الأخلاقية ليست بذات صدق موضوعى - وتلك هى النتيجة التى يعترف رسل باعراضه عنها على أسس عاطفية - ولذلك السبب جنح الى القول بأن المسائل الرئيسية فى الأخلاق هى مسائل نفسية واجتماعية لأنها تدور حول ما يرغب الناس فيه وكيف يصلون اليه . وفى مجال التربية والسياسة يدافع رسل فوق كل شىء عن الحرية ، وعلى الرغم من معرفته الشديدة بالجوانب اللاعقلية فى السلوك الانسانى فان موقفه السياسى فى نواح كثيرة يذكرنا تذكيرا قويا بذلك الموقف الذى اتخذه جون ستيوارت مل .

ها قد ظهر أن رسل غالبا ما غير آراءه الفلسفية ، بيد أن تناوله للفلسفة كان على قدر كبير من الثبات ، اذ كان هدفه دائما أن يحاول التماس مبررات عقلية للاعتقادات المقبولة سواء أكان ذلك فى مجال الرياضة والعلم الطبيعى أم فى مجال الذوق الفطرى . وكان شاكيا دائما لا بالمعنى الذى ينكر به مزاعمنا فى القدرة على تحصيل المعرفة ، ولكن بالمعنى الذى يجعله يناقش هذه المزاعم ؛ وكذلك التزم منهجا واحدا هو المنهج الذى يبدأ بقضايا أقل استهدافا للشك محاولا أن يعيد بناء صرح المعرفة على هذا الأساس وبأقل قدر ممكن من الفروض؛ وكان نتيجة لذلك أن أخذت تبريراته دائما صورة التحليل مع أنه لم يكن شغوفا بالتحليل من أجل التحليل ذاته ، بل من حيث انه منهج للبرهان فحسب . وعن هذا الطريق وكذلك عن طريق ما فى أسلوبه الأدبى من قوة ورشاقة ، ظل رسل فى أعلى المراتب من تقاليد التجريبية البريطانية ، تلك التقاليد التى جرى عليها هوبز ولوك وباركلي وهيوم ومل ؛ فان رسل هو مثلها البارز فى القرن العشرين .

الرواقية في الأصل بمثابة مذهب في الأخلاق يهيم له علم الطبيعة أساسه الذي يقوم عليه .

صاغ الرواقيون مذهبهم الأخلاقي استجابة لحاجات العصر ، ففي نهاية القرن الرابع تمخض انهيار دولة المدينة اليونية لا عن اضطراب مادي واقتصادي وسياسي فحسب بل فراغ أخلاقي كذلك ، وعبرت استجابة المدارس الفلسفية عن هذا الفراغ الأخلاقي ، فسمحت الأكاديمية للأخلاق بأن تنزلق إلى الوراء وتحولت إلى الشك ، وانشغل المشاهون بالبحث العلمي ، ورضوا في مجال الأخلاق أن يكون هدفهم هو أكبر قدر ممكن من المنافع الإنسانية ؛ أما الأبيقوريون فقد قالوا بمذهب اللذة الذي ينطوي على الانسحاب ، واستجاب زينون بأن صاغ للفرد فلسفة تضمن له السلامة دون أن يخرجها عن الظروف التي وجد نفسه فيها .

وكانت نقطة البداية عند زينون شبيهة بتلك التي وجدناها عند الكلبين ، وهي الاعتقاد في أن القلق والشقاء هما نتيجة البحث عن منافع وغايات للفعل البشري مما لا يكون في استطاع الفرد أن يمسك بزمامه امساكا تاما ؛ فالصحة ربما تتدهور ، والثروة قد تزول ، والشهرة قد تضيع ، كل ذلك قد يحدث نتيجة لأسباب خارجية قادرة دائما على افسادها ؛ ولهذا فمحال على « المنافع » المادية أو الخارجية أن تكون هي الغاية القصوى لما هو خير ، والشئ الوحيد الخاضع لسلطاننا خضوعا تاما هو ما يتخذه العقل من اتجاه أخلاقي سليم ، وذلك هو الفضيلة ؛ وحتى في الفعل الأخلاقي فإن نتيجة الفعل أو غايته ليست خاضعة لسلطاننا ، وفضلا عن ذلك فإن هذا الاتجاه العقلي إنما يقوم على المعرفة ( فالشجاعة عندهم هي « المعرفة » بما يخيف وما لا يخيف ) . والسعادة عند الرواقين إنما تتوقف على معرفة الانسان بما ينبغي فعله في أية لحظة معينة ، فهذه المعرفة هي التي تهيم للانسان سبيل أن يتخذ الموقف العقلي الصحيح تجاه بلوغه

غايته ، ولم يكن التحقيق العقلي للغاية مرتبطا عند الكلبين بالسعادة التي كانت تتوقف فحسب على الوظيفة الأخلاقية التي يؤديها الجانب العقلي من الانسان ، وقالوا ان الرجل الحكيم لا يحتاج الا الى ما يستطيع تحقيقه، وبهذا فهو لا يحقق الا ما يحتاج اليه .

تلك كانت العناصر التي اضافها الكلبيون الى المذهب الأخلاقي عند الرواقين ، ولكننا لكي نفهم الروح الرواقي ينبغي علينا أن ندير أبصارنا الى تصور الكون عند الرواقين . فالحقيقة كلها عندهم مادية سواء أكان ذلك في العقل أم في المادة ، ذلك لأن الرواقين ذهبوا الى أن المادة وحدها يمكن أن تتحرك أو تتحرك ، الا أن ثمة فارقا هاما بين القوة الفعالة وبين المادة المنفصلة ، فالقوة الفعالة كانت هي « اللوجوس » أو العقل الالهي الذي يدبر الكون؛ وان هذه القوة لتتغلغل خلال المادة المنفصلة تغلغلا لا فكاك لها منه، فتشكلها تشكيلا يصوغ الكون في كل واحد عقلي حتى له غاية ، وما الانسان الا جزء من أجزائه يتسق معها في ذلك الكل الواحد ؛ وكان هذا اللوجوس هو نفسه النار الخالقة ( أو النفس الحار ) من بين العناصر التي هي جوهر النفس الإنسانية . وكما أن العقل في الكون هو كل ما يهم من حيث انه القوة الفعالة المدبرة فكذلك العقل في الانسان ، والسعادة ينبغي أن تقوم عليه وحده . ولما كان العقل البشري متجانس مع العقل الكوني، فإن معرفة الانسان وواجباته لا تكون كاملة حتى تشمل الكون ومكان الانسان فيه ، لأنه اذا ما فهم عمل العقل في الكون استطاع أن يوحد بين نفسه وبين غاية الكون وبهذا يصبح في مقدوره أن يلائم بين طبيعته الخاصة وبين الطبيعة الكونية ، أو - بالعبارة الرواقية - أن يعيش على وفاق مع الطبيعة .

والعلم الطبيعي هو الذي يبرر سيادة العقل الأخلاقي وان لم يكن هو الذي يصف المجال الذي يمارس فيه ذلك العقل نشاطه ، لأن الرواقين

تكون الغاية من تلك الواجبات ) ، فهي الميدان الذي تؤدي الفضيلة فيه وظيفتها ، ولكن الفضيلة وحدها هي الخير ، أما « الوسائل » كائنة ما كانت قيمتها فليست كذلك ؛ « فالوسائل » متمشية مع الطبيعة البشرية بيد أن الممارسة الصحيحة وحدها للاختيار الحلقي بين تلك الوسائل هي التي تجعل الانسان على وفاق مع الطبيعة الكلية . وهكذا احتفظ الرواقيون بما عند الكليبيين من اكتفاء ذاتي ، ولكنهم شأنهم في ذلك شأن المشائين ، رفضوا أن يفصلوا الأخلاق عن الطبيعة البشرية .

وهذه العلاقة المميزة بين الفضيلة و « الوسائل » هي التي شكلت جوهر المذهب الرواقي وأدت الى قيام كثير من النقد وسوء الفهم . والذي أدى الى سوء الفهم هو اختلاف الرواقيين في أي الجوانب يكون له الأهمية الكبرى ، كما أدى اليه كذلك حبههم للمفارقة ، إذ كانوا مغرمين بالتشديد على الأهمية المطلقة للعقل الأخلاقي وذلك عن طريق توكيدهم بأن ليس ثمة أنصاف مقاييس ، فاما أن يكون العقل الأخلاقي كاملا عند الانسان فتصح جميع أفعاله ، واما الا يكون كاملا فلا يصح من أفعاله شيء ؛ فالانسان عند الرواقيين اما أن يكون خيرا وحكيما الى الحد الأقصى واما أن يكون أحمق فدما ، فالأخطاء كلها أو الرذائل متساوية . وعلى الرغم من أن الرواقيين جميعا تقبلوا هذا الموقف الا أن بعضهم قد أكده أكثر من بعضهم الآخر ، وبخاصة أريستون ( أحد تلاميذ زينون ) الذي أدى موقفه الذي شد به عن المألوف وأعنى به موقف عدم المبالاة الكامل « بالوسائل » ، أقول ان موقفه هذا أدى الى حد كبير الى حذف الجانب العملي من المذهب الرواقي . ولقد أظهر أقرسيبيوس للمرة الأولى والأخيرة أن المفارقة القائلة بأن « الآثام جميعا متساوية » انما كانت تعني أن الأخطاء الأخلاقية جميعها هي أخطاء على حد سواء عند مقارنتها بالفضيلة الكاملة ، أما اذا نظر اليها في حد ذاتها كان بعضها أسوأ من الآخر . هذا ولم تكن مثيرات دوافعنا الطبيعية وما تنطوي عليه من واجبات

التمسوا وصف هذا المجال عند علم النفس . ولقد لاحظوا بعض أنواع الاندفاع والنفور الطبيعيين التي اذا ما نمت اتجهت نحو غايات معينة ، وهي غايات يبدو بلوغها أو تجنبها أمرا طبيعيا بالنسبة الى الكائن البشري كما أنها تنطوي على أفعال ملائمة من ذلك مثلا أن مبدأ الحياة جميعها - وهو تأمين الفرد لوجوده الخاص - يؤدي الى الاشباع المادي والخارجي ، كالصحة والراحة والثروة الكافية . الخ . وان غريزة الابقاء على النوع لها أساس الحياة العائلية ومن ثم فهي بصفة عامة أساس المجتمع والصدقة (وما يتضمنه ذلك من المسئوليات والواجبات، ويساعد الباعث العقلي على التأمل وحب الاستطلاع والفنون الجميلة ؛ ولما كان الانسان قد شكلته الطبيعة على هذه الصورة ، كان ميله الى تحقيقها واجتناب اضدادها متمشيا مع طبيعته ، وكانت بالتالي صورة ملائمة له، ولكن لما كانت هذه الصورة قائمة على فكرة طبيعة الانسان وحده وليس على طبيعته من حيث هو جزء من الكون، فان أهميتها تكون ثانوية بالنسبة الى الجانب العقلي ، فتلك الاهداف وان تكن تؤلف فئة من الموضوعات التي تصلح أن تكون وسائل ، اذ هي ذات قيم نسبية الا أنها تعد محايدة أخلاقيا لعدم توافر قيمة مطلقة فيها ( وهذه هي القيمة الأخلاقية ) . نعم قد تثبت قيمتها النسبية نتيجة لاستعراضنا للنفس الانسانية استعراضا عقليا ، فيصبح في استطاعتنا صياغة القواعد العامة التي بمقتضاها نحقق ما نحققه من تلك القيم ونجتنب ما نجتنبه ، وذلك هو موضوع الواجبات « الملائمة » ( فللرواقيين مصطلحهم الخاص ) الا أن تحقيقنا « للوسائل » لا يمكن أن يكون خيرا ، كلا ولا الواجبات « الملائمة » يمكن أن تكون أفعالا كاملة ذلك لأن القاعدة العامة قد تخطيء في بعض الأحيان . فمثل هذه الأفعال قد يؤديها رجل خير أو شرير على السواء ، أو قد تؤدي لعلة ناقصة أو خاطئة ، ونظرا الى الظروف الخارجية فليس في مقدورنا دائما ان ننجزها كلها أو أن ننجز بعضها ؛ ومع ذلك فان « الوسائل » متضمنة في الفضيلة لانها أيضا تكون مادة الواجبات الكاملة ( وان لم



« ملائمة » بغير ذات قيمة في جميع الحالات . فبعضها كانت له « قيمة » ظاهرة ولم يكن بد من تفضيلها على سواها ، وبعضها الآخر كان « معدوم القيمة » ولم يكن بد من « اهماله » ، ومنها ما هو محايد . وتكمن القيمة النسبية لهذه جميعا في منزلتها من فئتها التي تنتمي اليها فحسب ( وأعني فئة الواجبات الملائمة ) فالصحة لا بد من تفضيلها بصفة عامة اذا لم تتدخل في الأمر اعتبارات خارجية ، كما أن الألم لا بد من اجتنابه ؛ لكن قد ينشأ من الظروف ما يجعل رفض المفضل هو عين الصواب والعكس صحيح ، ذلك لأنه لا الصحة ولا الألم في ذاتهما بخير أو شر ، إذ أن الواجبات « الملائمة » تستمد قيمتها المطلقة من قرار العقل الأخلاقي وحده في كل حالة من الحالات ، على أن هذا القرار وان يكن خاصا بهذه الواجبات فذلك لا يمنع الانسان من الميل نحو هذا الطريق أو ذلك . ويبدو الموقف أكثر وضوحا في مناهج الرواقين التربوية ؛ ذلك لأنه بينما كان يعد أحمق من لم يكن حكيما ، ففى وسع الحمقى مع ذلك أن يسيروا نحو الفضيلة ( والواقع أن الرواقين قاموا بمحاولة جادة لتتبع نمو الأفكار الأخلاقية في العقل البشرى ) ، فالحمقى يهتدون على طول الطريق بقواعد الواجبات « الملائمة » التي تحيظهم علما بمادة الأخلاق ، لكن الرواقين ركزوا انتباههم على الأفعال كما تحدث فعلا ، وعلى ذلك فالقواعد تحتاج الى ما يفسرها في كل حالة من الحالات . وعلى ذلك فبرغم أن الحمقى قد يحققون نوعا من التقدم ، الا أنهم يظلون حمقى لكونهم معرضين للخطأ وللغواية ، الى أن يفهموا أن مبدأ الأخلاق الذي يوجه توجيهها لا يخطئ قط انما ينبع من داخل ، وذلك هو حكم العقل حكما الهيا ؛ فينبغى عليهم أن يدفعا في كل حالة من الحالات ما يجب عليهم أن يختاروه ولماذا يختارونه ، وتحقيقا لهذه الغاية ينبغى عليهم أن يفهموا فلسفة اللوجوس . وكل فرد على حدة يمكن أن يكون مالكا لزام أمره ، ومع ذلك فمن الواضح أن معظم الناس ان

لم يكونوا جميعا هم في طريقهم نحو هذه الغاية ما يزالون ؛ وعلى ذلك فان بانتينوس ( ١٨٥ - ١١٠ قبل الميلاد ) وبوسيدونيوس ( حوالى ١٣٥ - ٥٠ قبل الميلاد ) بصفة خاصة ، عندما واجها جمهورا من الرومان يطلب مواجهة للمسألة أقرب الى الجانب العلمى من النظرية الاغريقية ، ركزا على القسم الخاص بالواجبات « الملائمة » بما فى ذلك من توكيد للانسان من حيث هو كائن بشرى ، وعلى علاقته بالآخرين فى المجتمع ، كما اهتمتا بدراسة الطبيعة البشرية وعلم النفس الانسانى . وعلى ذلك استمد بانتينوس من الفضائل سلسلة من القواعد الأخلاقية والسياسية يهتدى بها فى الفعل ؛ ولا يمكن أن يعنى ذلك أنه قد اطرح الدراسة الأسمى ، دراسة الانسان فى الكون ودراسة فلسفة اللوجوس ، وانما أدى ذلك فى القرن الأخير قبل الميلاد الى النقد القائل بأن الرواقى لم يكن يقول شيئا يختلف عن الأخلاق المشائية ، والذي يكون صحيحا اذا اقتصر على هذه المرحلة الوسطى من الأخلاق الرواقية ، لكنه يكون هراء اذا تذكرنا أن هذه المرحلة محال أن تجلب السعادة التى هى فى مقدور الانسان أن يحققها تحقيقا كاملا .

كان هذا الاطار الجوهري الذى يشمل الغاية من الأخلاقى ومجالها هو الذى خلغ الوحدة والشكل على فروع المذهب الرواقى المختلفة ، فلما كان شرط الفعل الصحيح فى الأخلاق هو سداد العقل الأخلاقى ، فان الخطر الأكبر الذى يهدد الأخلاق انما يأتى من الانفعالات باعتبارها اتجاهات الذهن اللاعقلية . ولقد صنف الرواقيون الانفعالات تحت الأجناس الآتية : اللذة والألم والرغبة والخوف ، ونظروا اليها جميعا على أنها صادرة عن الاندفاعات التى تثيرها دوافع خارجية وتطفى على الحكم السليم ؛ وذهب اقريسيبوس الذى أدى به مذهبه العقل الى النظر الى جميع الأشكال الذهنية على أنها أحوال للعقل ، ذهب الى حد القول بأن الانفعالات عقل شرير ينشأ عن الأحكام الخاطئة . لكن هذه السيكولوجيا المربكة

قد تقدمها بوسيدونيوس الذى كان هو أيضا قد جعل للعقل جانبا لا عاقلا لكى يفسر به الاشكال الخلقى ؛ أما عند الرواقيين فالانفعال يتضمن حكما ايجابيا لا يمكن اصداره الا اذا كان العقل فى حالة من الضعف ؛ وعلى ذلك كان لابد للانفعالات من أن تستأصل . وحاول الرواقيون فى تعليمهم الأخلاقى أن يوجدوا نوعا من العلاج الوقائى لهذا المرض العقلى ، لكنهم لم يطرحوا الوجدان من حسابهم ، ذلك لأن الرجل الحكيم قد يشعر بوجودانات سليمة مشتقة من حالته السليمة ، أما الوجدانات الآتية من مصادر أخرى فلم يكن يسمح لها بأن تغشى عقله أبدا . وفى السياسة كان موقف الرواقيين غريبا ، إذ كان عليهم واجب الاشتراك فى السياسة ما دام عليهم واجبات بازاء اخوانهم فى الانسانية ، ولكن الرواقية بقيت فى أساسها أخلاقا فردية على الرغم من نفوذ بانتيوس . وفى نهاية المطاف أفسح الواجب نحو الجماعة الطريق الى واجب الانسان نحو نفسه ، واتجه الرواقيون الى التفكير فى

مجتمع من الانسانية كلها يقوم على الفرد ، أو فى مجتمع من الحكماء يقوم على الطبيعة الالهية ، وعلى ذلك اتجهت السياسة عندهم الى أن تبقى عامة أكثر من أن تكون خاصة ، أو الى أن تنسحب الى مستوى أعلى كما فى حالتى سنيكا و م . أورليوس . وما دامت غاية الانسان تكمن فحسب فى الفضيلة أو فى سداد عقله الأخلاقى ، فانه اذا ما حدث أن نشأت ظروف خارقة تهتدد الفضيلة ، جاز عندئذ للرجل الحكيم أن يقدم على الانتحار ، فالحياة والموت سواء فى كونهما لا يحكم عليهما الا بالقياس الى غاية ؛ فالباب مفتوح دائما ، فما على الفرد الا أن يلبي دعوة الهدف الالهى فى الكون . ولقد جاءت فترات فى المذهب الرواقى أوشك فيها الانتحار أن يكون وسواسا متسلطا على الرواقيين ، برغم عدم إيمانهم بالحياة الآخرة .

وفى الفيزيقا لم يشغل الرواقيون أنفسهم بالبحث العلمى على الرغم من اهتمامهم بالطبيعة ، وحتى بالنسبة الى بوسيدونيوس الذى كان

الاشياء التي كانت تعد شرا هي في غاية مفيد ، من الناحية الاخلاقية ، وأن الرذيلة وحدها هي الشر فقد اعترفوا بوجود الشر . وجاء تنوع أوجوبتهم المتناقضة دليلا على أنهم لم يعرفوا جيد المعرفة كيف يواجهون مشكلة الشر هذه ، وأنا لنجد عندهم ثلاثة خطوط رئيسية سارت فيها براهينهم ( ا ) أن الله محال عليه أن يخلق الشر من أجل ذات الشر ، وإنما الشر هو النتيجة الناشئة عن المادة التي كان عليه أن يعمل فيها ، أو هو النتيجة الثانوية التي نشأت عن تديره للعالم . ( ب ) أن الشر ليس من خطأ الله إنما هو من سوء استخدام الانسان لما أنعم به الله عليه ، ذلك لأن الناس قد ترك لهم زمام فضيلتهم ورذيلتهم . ( ج ) أن الشر ضروري ( ١ ) لكي يكون هناك خير طالما أن الأضداد لا تكتسب معناها الا من أضدادها

التي يستطيع أن يتحكم فيها ، إذ هو لا يتحكم في الدور الذي يؤديه من حيث هو جزء من الكون . ولقد أدت نظريات الرواقين الفيزيقية بهم الى العرافة والتنجيم ، وكانوا الى أقصى حد يحسون أنهم أعضاء في كائن الهى يستطيعون خلاله أن يتناولوا بعظفهم سائر الكائنات جميعا ؛ وأنا لنلمس شعورا دينيا عميقا بصفة خاصة في كلينثيز ( وتمليذ زينون ) وبوسيدونيوس ابكتيتوس و م . أورليوس ، إذ ظنوا جميعا أن الكون الحى ، مثله مثل العالم الأصغر أو الانسان ، له دورة لانهائية من التغير ، ولسوف تأتى فترة من « الاحتراق » فيها يتحول كل شيء الى النار الالهية فيصبح روحا خالصة ويختفى الشر ، ثم تصبح النار بدورها كتلة رطبة منها تبدأ بذور العقل فى عمل دورة مماثلة .

ولما كانت الفضيلة قائمة على المعرفة كان من المهام الرئيسية للمنطق الرواقى أن يمدهم بنظرية فى المعرفة ، ثم لما كانت الحقيقة كلها مادية كانت المعرفة قائمة على الادراك الحسى ويتم اختبارها بوساطة العقل . وكان من رأيهم أن صور الأشياء المادية تنشأ عن العقل مباشرة ؛ وبعض هذه الصور ، وهى التي كانت تسمى « صورا قابلة للادراك » أو صورا ادراكية ، تطابق تمام المطابقة للشئ الحقيقي حتى لتقتضى تصديقا لا يقاوم من العقل عندما يكون فى حالة سليمة . وهم يرون أن « الادراك » ( وكانت الكلمة تعنى « الاستحواذ » كما يستحوذ الفرد على شئ ما فى قبضته ) أو « المعرفة » الادراكية تجيء عقب هذا التصديق وتصبح معرفة مثل اليقين الذى لا يتزعزع عند الحكيم ، ولقد استثار ما فى هذه العملية الآلية من ضعف شديد ما يستحقه من هجوم من الشكاك الذين لاحظوا أن ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الحسية الصادقة والادراكات الحسية الباطلة ، حتى ليجوز للادراكات الباطلة أن تكون كالأولى فى كونها تقرض نفسها علينا فرضا ، وكذلك لاحظوا أن ليس ثمة معيار للحكم ، ولبت

( قارن أفلاطون فى محاوره ثياتيتوس ١٧٦ ) ( ٢ ) من حيث انه عقوبة أو عظة أو امتحان للناس ( ٣ ) بتدبير فوق الادراك البشرى من أجل خير المجموع . ثانيا أن الجبرية كانت متضمنة فى الفيزيقا الرواقية ، كما أن الإرادة كانت متضمنة فى مذهبهم الأخلاقى . ولقد احتوى دفاع أقرسيبوس على التمييز بين العلة الخارجية الأولية التي تتقدم الفعل مباشرة وتكون جزءا من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من العلة والمعلول ، وبين العلة الداخلية الأكثر أهمية والتي تكمن فى طبيعة الشئ . فاذا تحرك الحجر سقط الى أسفل بطبيعته الخاصة ، لكن اذا كان المثير الخارجى بالنسبة الى الفعل الانسانى يربطه بالسلسلة الجبرية ، فانه من داخل طبيعته الخاصة قادر على اتخاذ القرارات الخاصة بما له من فضيلة أو رذيلة . ومع ذلك فحتى على هذا الفرض ، فليس فى وسع الانسان سوى أن يسير حر الإرادة فى طرق حدها له القدر ، والا فسينقاد فى الاتجاه نفسه أراد ذلك أو لم يرد . فطبيعة الانسان خاضعة لتوجيه الطبيعة وان كان فى مقدور الانسان أن يوثق عرى الوفاق مع الطبيعة نفسها ، لأن سعادته الخاصة هى وحدها

الذي جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعا وذيوعا لحوالى خمس أو ست مئات من السنين ، فلقد صمدت أمام كل من الهجوم المدمر الذي شنته عليها الاكاديمية الجديدة ، وأمام مذهب التلفيق من كل المذاهب ، وهو المذهب الذي أخذ به المتأخرون من الاكاديمية والمشائين . وعلى الرغم من أن أساس الرواقية الطبيعي واطارها العقلي كانا يونانيين ولا يمتان بصلة الى المسيحية ، فقد كانت هناك نقاط اتصال كثيرة بينهما فى الأخلاق حتى لقد قالوا عن سنيكا فيما بعد انه مسيحي متستر يرأسل القديس بولس، كما ظهر ابكتيتوس فى منهاج التعليم المسيحي . وليس من السهل تتبع أى تأثير للمذهب الرواقي فى الفلسفة المتأخرة ؛ لكن هناك أوجه شبه بالرواقية يمكن ملاحظتها فى فلسفة سبينوزا .

روس ، سير ولیم دافيد ( ١٨٧٧ - ) ولد فى بلدة تورسو فى مقاطعة كاينس بأسكتلندا وكان رئيسا سابقا لكلية أوريل بجامعة أكسفورد؛ له شهرتان عالميتان متميزتان ، فهو أولا علامة أرسطى من المرتبة الأولى ، وطبعاته لكتب أرسطو فى «الميتافيزيقا» و «الطبيعيات» و «التحليلات» مع الشرح المفصل ومعالجة النصوص تعتبر من أكثر الأعمال أهمية عن أرسطو فى القرن العشرين . ويرجع اليه الفضل أكثر من أى فرد آخر فى صياغة الأخلاق الهندسية صياغة جديدة فى الزمن الحديث ؛ نعم كان برتشاود هو الروح المحرك فى احياء مذهب الحدس ، وهو المذهب القائل بأننا ندرك واجباتنا المختلفة - من حيث هى واجبات - ادراكا مباشرا دون أن نستمدنا من أى مبدأ آخر كبدا المنفعة ؛ الا أن روس قدم أولا فى كتابه « الفعل الصواب والفعل الخير » ثم بعد ذلك فى محاضرات جيفورد التى جمعها فى « أساس الأخلاق » مذهب الحدس الذى كان سائدا فى جامعة أكسفورد فى الجزء الأول من القرن فى صيغته المذهبية الكاملة . فلتن كنا نستمد من برتشاود معظم التعاليم المميزة ( لمذهب الحدس الأخلاقي ) من ذلك مثلا المذهب

هذا أضعف موضع فى المذهب الرواقي . ولقد قدم الرواقيون اضافات هامة الى دراسة القياس بسبب رغبتهم فى أن يجعلوا أدلتهم كاملة ، ولما كانوا تجريبين ومهتمين أساسا بالأفعال الأخلاقية الفعلية كرسوا أنفسهم للقياس الشرطى الاتصالي والانفصالي الذى قاموا بتصنيفه كما كان أوسطو قد قام بتصنيف القياس الحملى ؛ ولما كانوا يعتقدون أن الكلام فكر فى هيئة صوت وأن الألفاظ تصدر عن طبيعة الأشياء فقد شغلوا أنفسهم بعلم الصرف - والى درجة كبيرة من الاهتمام - بدراسة النحو الذى يعزى الكثير من تقدمه الى المذهب الرواقي . وعندهم أن الحكيم الذى كان كاملا فى جميع الميادين هو كذلك الخطيب الكامل الذى يركز على الحق والدقة ويحيد عن الحيل العاطفية .

وأغلب مكونات المذهب الرواقي ليست بالمكونات الأصلية ، بيد أنه فى محاولتهم توحيد الكثير من التفكير الفلسفى السابق ، بما فى ذلك نظريات غير متوائمة فى الظاهر ، فى مذهب جامع ، نتج شىء جديد . نعم ان كلا الدافعين : الدافع الى الشمولية والدافع الى الوحدة الداخلية والتماسك ، قد أنتجا محصولا كبيرا من المفارقات، ومع أن الرواقيين قد استغلوا هذه المفارقات - جريا على الطريقة السقراطية - لأغراضهم التعليمية الا أنها بقيت قائمة فى مذهبهم ؛ ولم يكن اصرارهم على مقدرة الناس جميعا لأن يحققوا سعادتهم فى كون مملوء كلة بالنعم ، برغم اعترافهم بأن العالم مليء بضروب الشقاء الانسانى ، أقول ان ذلك لم يكن بأهون متناقضاتهم ؛ ففي تاريخ المدرسة أن الحكيم كان يميل دائما نحو الاقتراب من المثل الأعلى ، ولكنه كان يظل دائما مثاليا من الوجهة العملية ، ذلك لأن الانسان وان لم يولد كاملا الا أنه فى مقدوره أن يصبح كذلك . والواقع أنه فى الرواقية المتأخرة ابان عصر الامبراطورية عظم الاهتمام بالأخلاق العملية ، وربما كان هذا المزج بين الأخلاق العملية وبين المثل العليا النبيلة هو





روسو، جان جاك (١٧١٢ - ١٧٧٨).

القائل بأن واجبنا هو أن نبدأ في الفعل أكثر من أن ننجز نتيجة عملية بعينها ، كما أن من واجبنا كذلك أن نبدأ في أداء الفعل الذي يبدو لنا من الناحية الذاتية على أن الفعل الذي هو واجبنا من الناحية الموضوعية ، إلا أن بيان روس لهذا المذهب الأخلاقي نموذج للدقة والوضوح والاعتدال .

روسو ، جان جاك : ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) كاتب فرنسي ، قضى حياته متنقلا من بلد الى بلد ، ومن عقيدة الى عقيدة ، ومن عمل الى عمل ، ومن رفيقة الى رفيقة ، وغالبا ما كان في صحة سيئة ، ودائما ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفي .

وتصور مقالاته الأولى الرجل الطبيعي على أنه مخلوق ذو غرائز خيرة وميول بسيطة قد أفسدته الحضارة وحرمته من السعادة وبخاصة حياة المدنية ، والفوارق الطبقية ، والاستبداد الحكومي . كما مجدت روايته « الواز الجديدة » العاطفة والانفعال ضد ما شاع في عصره من تحييد للعقل وضبط للنفس فكان انتشارها وتأثيرها مباشريين وواسعين ، ولقد كانت روايته « اميل » التي ظهرت بعد ذلك ، وهي أعظم ما كتب في التربية على الاطلاق ، أوسع تأثيرا وأدوم بقاء . وهي تذهب الى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ؛ كما أن التعليم لا يجب أن يأتي من الكتب ومن الارشادات اللفظية ، بل من الأمثلة والخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هي الميدان الحقيقي للتعليم ، وأدواته هي الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات . ولا ينبغي أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل في القلب الشعور بالهيبة والعبادة ، ذلك الشعور الذي يوحى بالله الذي هو وراء عقولنا . هذا وقد قدم روسو الى العالم في كتابه « الاعترافات » الذي نشر بعد وفاته ، أول صورة كاملة الصراحة عن النفس البشرية في كل ألوانها المشرقة والمعتمة .

كان عمل روسو على جانب كبير من الأهمية

تفكيراً تفصيلياً .

ذهب روسو في « العقد الاجتماعي » الى أن الحكومة لا يسوغها الا اذا ظلت السيادة في يد الشعب ، فكل قانون لا بد وأن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين . أما الديمقراطية النيابية فقد رفضها روسو ، ورأى أن ذلك النظام يعطي الأغلبية قوة مطلقة ، كما بذل عدة محاولات غير مقنعة لكي يشرح لماذا تجد الأقليات نفسها مضطرة الى الاذعان ، وهو يرفض أي تقييد على الأغلبية وأية فكرة عن الحقوق الفردية . وتبين روسو أن مثل ذلك النظام مستحيل التطبيق الا في الدول البالغة الصغر ( وكان هنا شديد التأثير بأمثلة دولة المدينة اليونانية والكانتون في سويسرا ) ، وقد التمس العلاج لضعف مثل تلك الدول في الحكومة الاتحادية لكنه لم يفكر في ذلك الحل أبداً تفكيراً تفصيلياً .

وتطبيق القوانين على الحالات الخاصة يترك - في رأى روسو - الى طائفة من الناس أسماها « الحكومة » التي يختلف دستورها تبعاً لحجم الدولة وتبعاً للأوضاع المحلية الأخرى . وينبغي التخلص من كل أنواع الجمعيات داخل الدولة حتى لا يجد الفرد شيئاً يتنافس مع الدولة على انتزاع الولاء منه .

تعبيرا عنها ما لم يكن ذلك القانون بحق في الصالح العام ؛ وبذلك تصبح « الإرادة العامة » فكرة مثلها ، كل ما تستطيعه القوانين الفعلية ازاءها هو أن تدنو من تحقيقها ؛ فلئن كانت الديمقراطية المباشرة تجد ما يبررها في الحجّة القائلة بأنه اذا كان الشعب هو الذى يسن لنفسه القوانين التى يعيش فى ظلها فلن يفقد شيئا من حريته ، فان ما يبرر « الإرادة العامة » هو الحجّة القائلة بأنها موجهة الى الصالح العام الذى هو خير لى أنا (أو على الأقل هو الصالح الذى أكون منزما أخلاقيا بأن أهدف إليه ) . فليس القانون أمرا يفرض علينا من الخارج ويصان بالقوة ، ولكنه صوت نفسى الأخلاقية السامية الصادقة ؛ وعلى ذلك فان الالتزام السياسى يمكن أن يكون ( مثل عبادة الله ) « حرية كاملة » .

ولكن ذلك لا يبين لنا لماذا تكون الديمقراطية ضرورة لنا ؛ فكما قال سبينوزا « اذا كانت القوانين صالحة فلا يهم من ذا الذى سنّها » وهو رأى مهد الطريق الى نظريات كل من كانت وهيجل تلك النظريات التى جعلت الحرية والواجب شيئا واحدا ، وجعلت القوانين والحق والعدالة شيئا واحدا ، مما أدى الى تمجيد الدولة من حيث أنها التعبير الأعلى عن الأخلاقية .

ولم يميز روسو تمييزا واضحا ، ولا هو وفق توفيقا ناجحا بين هذه الحيوط المختلفة ، وبذلك كان عمله هاما باعتباره منبعاً للأفكار لا باعتباره نسقا من البراهين .

رويس، جوزيا : ( ١٨٥٥ - ١٩١٦ ) ولد فى كاليفورنيا ، وهو أهم الناطقين بلسان المذهب المثالى فى أمريكا ابان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى . وهو غزير الانتاج ، وقد كتب فى أسلوب دعا سانتيانا الى أن يصف مؤلفاته بأنها « كالنهر ابان فيضانه » ، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن « بعض المبادئ

وهنا كان تأثير روسو عميقا فى التاريخ الأوروبى وبخاصة فى الثورة الفرنسية ، وما يزال كتابه سندا فى الدفاع عن الديمقراطية .

على أن روسو كان على دراية تامة بالاعتراضات التى توجه الى الديمقراطية المباشرة ، وحاول أن يواجه هذه الاعتراضات ، فالاعتراض بأن الديمقراطية غير قادرة على مداومة النشاط التشريعى واجهه روسو فيما يبدو بالاعتقاد بأن القوانين يمكن أن تكون قليلة وعامة ، وأن كثيرا مما نطلق عليه نحن اسم التشريع يمكن تركه الى « الحكومة » . وثمة اعتراض آخر وهو أن الشعب قد يكون غير ملم بالمفائق وقصير النظر ولا يصدر عن العقل ؛ وعلاج ذلك عند روسو هو « مشرع » يكون شبه مقدس يضع مشروعات التشريع ثم يقنع الجماعة بسنها فى قوانين .

وبينما كان روسو يصوغ هذه المسائل انتهى الى فكرته الرئيسية عن « الإرادة العامة » و « ارادة الجميع » ؛ أما الأولى فهى ارادة طائفة من الناس تتجه نحو أغراضها المشتركة ، وأما الأخيرة فهى مجرد حشد من الارادات الفردية الأنانية الخاصة . ولهذه الفكرة وجهان منفصلان لكل منهما تأثير أكثر دهاء وأطول بقاء من النتائج الثورية الظاهرة التى تترتب على نظرية السيادة الشعبية المباشرة .

أولهما رأى القائل بأن الدولة شخص ، وأن لها ارادة خاصة بها متميزة من ارادات مواطنيها الأفراد ومن حقها أن تجب هذه الارادات ؛ وقد كان هذا رأى ارهاصا لعمل أكثر صعوبة واثارة للاختلافات وهو خاص بالشخصية المعنوية وعلم نفس الجماعة ، ومن الواضح أنه قد يؤدى الى النزعة الوطنية بما يكتنفها من روح صوفية وبما تقتضيه من حقوق لا حد لها فى ولاء الأفراد لها .

وثانيهما هو رأى القائل بأن « الإرادة العامة » معصومة من الخطأ فلا نستطيع أن نعد أى قانون



الواضحة والممكنات الأولية قد طفت . . تارة تظهر وجها وتارة تظهر وجها آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر ابان فيضانه . . ولنسوف نقصر أنفسنا على وصف اثنتين من هذه « الشظايا » .

أما اولاهما فيجوز أن نسميها « بمبدأ عمومية التطبيق » ، ذلك لأن رويس كان يتطلب دائما من أية فلسفة أن تكون قابلة للتطبيق على نفسها ، أعنى أن تكون صورة العالم التي تعبر عنها هذه الفلسفة بحيث تبرر وجودها نفسه تبريرا متسقا . وبهذا السلاح أراد رويس أن يعيب جميع الفلسفات المغايرة لصيغته الخاصة بالمذهب المثالي ، وبطريقة أكثر عنفا في حالة مذهب التطور والمذهب البرجماتى . ويذهب فى أحد أدلته القوية التى يقيمها تأييدا لمذهبه فى المثالية الى أنه هو وحده المذهب الذى يفى بما يتطلبه هذا المبدأ من انطباق الفلسفة على نفسها .

و « الشظية » الثانية هى مبدأ المثالية ذاته ، فلقد أكد رويس أن كل شىء ، « كل شىء » بالمعنى الحرفى لهاتين الكلمتين ، له كلا الجانبين : جانب «الذات» وجانب « الماهية » ، وباختصار أننا نستطيع أن نقول عن أى شىء كائنا ما كان انه اما « موجود » واما أن « طبيعته » هى كذا . وفكرة رويس هى أنه ليس ثمة فلسفة تقنع اذا كانت مرغمة على أن تؤكد مجرد « الوجود » فى مقابل عجزها عن تعيين « ماهية » ذلك الموجود ، فماهية أى شىء ان هى الا « معنى » ذلك الشىء . ويتبع ذلك عند رويس أن لب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى ؛ ويقول رويس ان هناك نمطين من المعنى : خارجيا وداخليا ، فالمعنى الخارجى لى شىء هو فى العلاقات التى تربط بينه وبين سائر الأشياء . ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية ، ولكن يجب ألا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التى تربط الشىء بسواه هى التى تؤلف معناه الخارجى ؛

وان فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحا عندما يقول بأن معنى الشىء الخارجى يعتمد كلية على معناه الداخلى ، أى أن العلاقة التى تربط الشىء بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف على طبيعة الشىء نفسها ، فما هو - اذن - معنى الشىء الداخلى ؟ واجابة رويس هى أن معنى الشىء الداخلى يتألف من الطريقة الخاصة التى بها « يجسد الهدف » ، فاذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدي ، مضى رويس يناقش فى اسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها ، ويبين أن الماهية الداخلية لأى شىء من الأشياء عقلية ، وتلك هى ترجمة رويس للمذهب المثالى .

فاذا كان كل شىء ( بما فى ذلك الباطل والوهمى ) يجسد الغرض ، فما هو معيار الصدق أو الحقيقة ؟ واجابة رويس هى أن المعيار الذى نختبر به الحقيقة هو أن نرى هل الهدف الذى نحن بصدهه يتلاءم مع «مجموع ما يتصوره العقل» من أهداف للانسانية كلها ، فى الماضى والحاضر والمستقبل . وعلى ذلك فان « المطلق » عند رويس - أعنى «الحق الاقصى» عنده - هو مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للانسانية كلها ؛ ولما كان رويس على علم بأن النزعة المطلقة على أيدي الألمان قد أدت الى النزعة المضادة للفردية فى السياسة ، كرس كثيرا من الجهد للدفاع عن الديمقراطية الفردية الأمريكية ، وذهب الى أن مثل هذا الدفاع يحتاج الى اقامة البرهان على حقيقة أشياء ثلاثة : الزمن والشر والحرية . وكون رويس يتمتع بعقل منطقى على جانب كبير من الحدة ( فلم تكن اسهاماته فى المنطق الرياضى عديمة الأهمية ) انما يتضح بوجه خاص فى معالجته لهذه « البراهين » .

هذا ولا بد من اضافة القول بأن جهود رويس لتفسير تعاليم الدين المسيحى - على أساس فلسفته ومن زاوية فهمه الخاص لدلالة العلم الطبيعى - كان لها تأثير كبير على رجال اللاهوت فى ذلك العصر .

والمستطيلات والخطوط والنقط التي تتحدث عنها الهندسة ؟

وليس غريبا حين نتأمل تلك الصعوبات أن نجد أفلاطون - أول فيلسوف رياضى عظيم - ينظر الى الرياضة باعتبارها المثل الأعلى لمعرفةنا علما يتجاوز الحس قوامه كائنات معقولة لا يدركها غير العقل وحده ، كما أنه ليس غريبا أن يقبل وسل - فى بداية حياته الفلسفية - موقفا مماثلا ( لموقف أفلاطون ) من حيث الجوهر . غير أن مثل هذا الرأى ليس مما يروق للذوق الفطرى السليم ، وينبغى بالتاكيد على الفيلسوف التجريبي أن يجد بديلا عنه . وأشهر محاولة لايجاد بديل له فى تاريخ الفلسفة قبل نهاية القرن التاسع عشر هى محاولة كانت ، ذلك أن مشكلة الرياضة كانت بالنسبة اليه مشكلة أساسية ، وعلى القارىء أن يرجع الى المقالة الواردة فى هذه الموسوعة عن كانت اذا شاء الاطلاع على عرض لآرائه ، اذ أن هذه الآراء لا يمكن أن تذكر الا فى سياق موقفه كله .

وفى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وضع كل من فريجه فى ألمانيا أولا ، ثم رسل بعد ذلك مستقلا عنه فى انجلترا ، أشهر نظرية فى الرياضة الحديثة ، وهى التى يطلق عليها عادة اسم «نظرية المنطق الرياضى» . ورأيهما - باختصار - هو أن الحدود الرياضية مثل العدد والجمع وما شاكلهما يمكن تعريفها فى حدود منطقية خالصة ، وأنه من الممكن استنباط النظريات الرياضية من البديهيات المنطقية البحتة ؛ فالرياضة إذن امتداد للمنطق . وسنحاول الآن عرض تخطيط موجز لهذه النظرية .

نجح الرياضى الايطالى - بيانو فى أواخر القرن التاسع عشر فى اثبات أن حساب الأعداد الأصلية المتناهية يمكن اشتقاقه من خمس قضايا أولية أو بديهيات ، وثلاثة حدود لمعرفة هى : الصفر والعدد ، « وتال لكذا » . ومن الواضح

رياضة : كانت الرياضة دائما موضع اهتمام شديد من الفلاسفة، لا من حيث موضعها الخاص بها فحسب ، بل من حيث أهميتها الحاسمة بالنسبة لمشكلة طبيعة وحدود المعرفة التى يمكن أن يكتسبها العقل الانسانى عن طريق التدليل الحاصل دون استعانة بالملاحظة أو التجربة . وليس من شك أننا لم نصل الى حقائق مثل  $2 + 2 = 4$  الا فى مجرى الخبرة ، غير أن هذه ليست حقيقة تجريبية بالقدر الذى تكون به حقيقة مثل : اذا وضعنا قطرتين من الماء فوق قطرتين أخريين من الماء كان الناتج بركة ماء صغيرة . فلئن كانت المعرفة الرياضية مشروطة بالخبرة ، فانها ليست قائمة على الخبرة ؛ فلنسا بحاجة الى ارسال بعثات الى أفريقيا لتتحقق من أن  $2 + 2 = 4$  صحيحة هناك أيضا . وهكذا تبدو المعرفة الرياضية حالة من حالات المعرفة العقلية الخالصة التى تكتسب بالتفكير وحده وتكون مستقلة عن التحقيق التجريبي ، فهى ما تسمى بالمصطلح الفلسفى معرفة قبلية . وعلى هذا تبدو الرياضة تفنيديا للدعوى التجريبية القائلة بأن كل معرفة انما تقوم على الخبرة الحسية ، فهى مثل مضاد لا سبيل الى دحضه حتى أن من التجريبيين جميعا لم يجرؤ أحد غير جون ستيوارت هل وحده على محاولة انكاره بأن زعم أن الحقائق الرياضية ليست فى حقيقتها سوى تعميمات تجريبية متينة الأساس .

غير أن الرياضة تعد تحديا للفلسفة بطريقة أخرى ، اذ أن اكتشاف الموضوع الذى تدور حوله الرياضة مشكلة من أصعب المشكلات ؛ فما هو الرقم 2 وما معنى اضافة 2 الى 2 ، لأن الرقم اثنين ليس بالتأكيد شيئا فيزيقيا ، والاضافة ها هنا ليست وضع شيء فوق شيء آخر كما نضع بيضتين فوق بيضتين ؟ وتقوم المشكلة أيضا بالنسبة للهندسة ، اذ لو فهمت النظرية القائلة بأن الزوايا الداخلية فى المثلث تساوى زاويتين قائمتين على أنها تشير الى زوايا مرسومة على الورق ، لكاد يكون يقينا أنها كاذبة ؛ فما هى المثلثات

غير توسع في طائفة من البديهيات المنطقية التي ليست بحاجة الى اثبات لخلوها من المضمون .

ويرد خصوم دعوى المنطق الرياضى بأنه ليست كل البديهيات المطلوبة خالية من المضمون الى هذا الحد . والصعوبات المتعلقة ببديهية الاختيار وبديهية الرد فنية الى الحد الذى لا يسمح بتفسير موجز ، بيد أننا نستطيع أن نفرض بايجاز « البديهية اللانهائية » . ان تعريف رسل للعدد معناه أننا حين نتحدث عن العدد ثلاثة فانما نتحدث عن الفئة التى تتألف من جميع الفئات ثلاثية الأعضاء ، وحين نتحدث عن العدد تسعة فانما نتحدث عن فئة الفئات ذات تسعة الأعضاء ، وهلم جرا . ولكن اذا لم يتضمن الكون غير ثمانية أشياء فحسب ، فان فئة الفئات التساعية الأعضاء ستكون فارغة ، فهى اذن فئة فارغة ، وكذلك بالنسبة لجميع الأعداد التى تزيد على ثمانية ، بحيث تصبح كافة الأعداد التى تزيد على ثمانية مساوية بعضها لبعض ومساوية أيضا للصفر ، وهذا قول غير معقول . ولكى يتحاشى رسل وهو يتهدد الوصول الى مرحلة من مراحل تسلسل الأعداد الصحيحة المتناهية التى تصبح فيها تلك الأعداد جميعا مساوية للصفر ، أدخلنا ببديهية اللانهائية وهى التى تقول فى الواقع ان هناك عددا لامتناهيا من الأشياء فى الكون ، بيد أن هذه البديهية ليست صادقة صدقا بينا ، واذا كانت صادقة ، فانه ليس من الواضح أنها حقيقة منطقية . فهل يمكن التغلب على هذه الصعوبات دون التخلي عن دعوى المنطق الرياضى ؟ هذه مسألة ما زالت مفتوحة للبحث .

وأفضل النظريات البديلة المعروفة هى النظرية الصورية ، وهذه النظرية - كما وضعها أشهر أنصارها هلبرت - مؤداها أنه ينبغى النظر الى الرياضيات باعتبارها حسابا مجردا حدوده التى هى الأعداد لا يوضع لها أى تعريف أكثر من كونها أشياء تتمشى مع البديهيات ، والشئ

الآن أن الرياضيات لا يمكن أن تكون استمرارا للمنطق الا اذا أمكن تعريف حدود الرياضيات كلها بحدود المنطق ، وهذا معناه أنه على رسل وفريجه اللذين أقاما عملهما على ما جاء به بيانو ، تعريف « الصفر » و « العدد » و « تال لكذا » على أساس منطقي . وقد زعما أنهما قاما بهذه المهمة فى نجاح : فريجه فى كتابه « أسس الحساب » ( ١٨٨٤ ) ، وهو رائعة من روائع الكتابة الفلسفية تتميز بأنها ليست طويلة جدا وليست قصيرة جدا ؛ ورسيل فى كتابه « أصول الرياضيات » ( ١٩٠٣ ) . والمصطلحات الرئيسية التى استخدمها رسل فى تعريفه هى : « الفئة » ، و « ينتمى الى فئة » ، و « التشابه » ، وهكذا عرف العدد عامة بأنه : « فئة الفئات التى تشبه فئة بعينها » ، ولا نستطيع الآن أن نخوض فى تفضيلات فنية ، والنقطة الرئيسية التى يجب ادراكها هى أن تعريفات المصطلحات الرئيسية فى الرياضيات قد وضعت بحيث يمكن إعادة كتابة أية قضية رياضية دون الاشارة الى الأعداد التى حلت محلها الاشارة الى الفئات ، وعضوية الفئات ، والعلاقات بين الفئات . وما من أحد يستطيع أن ينكر أن فكرة الفئة تنتمى الى المنطق .

ولكن اذا كان لابد من التوحيد بين الرياضيات والمنطق ، فلا ينبغى أن تكون قادرين فحسب على رد مصطلح الرياضيات الى مصطلح المنطق ، بل ينبغى أيضا أن يكون فى مقدورنا استنباط بديهيات بيانو الخمس - أو أى شئ آخر نأخذ على أنه مجموعة من بديهيات الرياضيات - من البديهيات المنطقية البحتة . وقد قام بهذه المهمة الجبارة فريجه فى كتابه « أسس الحساب » ، وهو يتهدد ورسيل فى كتابهما « برنكيبا مائاتكا » ، وهو أشهر كتاب فى المنطق منذ « تحليلات » أوسطو . وقد يزعم كثير من الفلاسفة أن هو يتهدد ورسيل قد نجح جوهريا فى هذا المشروع ، وقد يرون أن النظرية المنطقية للرياضيات قد استقرت ؛ ويزعمون أن الرياضيات كلها قد ثبت أنها ليست

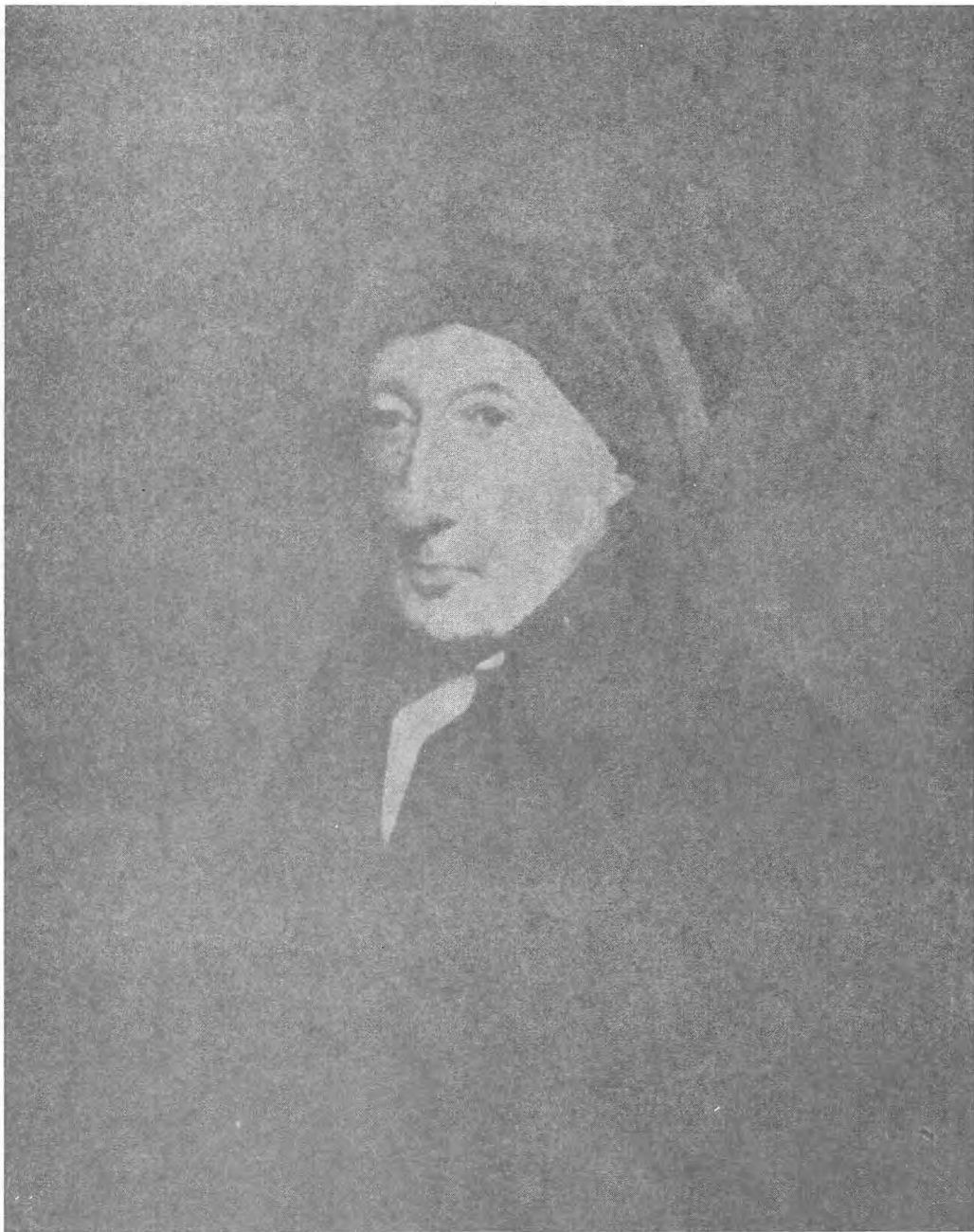
على سبيل المثال ديكارت ولوك وباركلي وهيوم وذلك على الرغم من أن هيوم وحده الذى استخرج من هذه المقدمات النتيجة الشكية التى أدت اليها تادية صحيحة ، فهيوم هو وحده الذى اتخذ الموقف الصارم القائل بأننا اذا ما اقتصرنا فقط على كسب الأفكار المنفصلة غير المترابطة فانه لا يمكننا أن نحصل على معرفة مترابطة تجاوز نطاق تلك الأفكار . لكن نتائج هيوم التى أمعننا فى الشك كانت مما يتعذر قبوله ، اذ لم يكن فى وسع أحد أن يتشبث بها من أول الأمر الى آخره ، ولذلك ينبغي أن تنبذ المقدمات الأساسية ومنها نظرية الأفكار لأن ما يؤدي عن طريق الاستدلال الصحيح الى ما هو باطل لابد أن يكون باطلا ، وعلى ذلك هاجم ريد فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » نظرية الأفكار على أنها لا هى نظرية واضحة وضوحا حدسيا ، ولا هى فرض موفق فى مساعدتنا على تفسير ما قد جاءت النظرية لتفسيره .

أودع ريد نظريته الخاصة فى المعرفة كتابه « مقالات فى قوى الانسان العقلية » وهو أشهر كتبه وفيه يعرض دراسة واقعية ، ولكنها ليست عقلية ولا تأملية على الاطلاق ، لموضوعات الادراك الحسى والذاكرة والادراك العقلى لتحل محل نظرية الأفكار . فهو يقول ان الادراك الفطرى هو « تلك الدرجة من الحكم المشتركة بين الناس الذين نستطيع أن نجادلهم وأن نبادلهم العمليات التجارية » ولكن ريد اعتقد أن « كل معرفة وكل علم يجب أن يقام على مبادئ واضحة بذاتها وأن كل من لديه ادراك فطرى يستطيع أن يكون حكما يعتد بحكمة بازاء مثل هذه المبادئ اذا ما أدركها بعقله ادراكا واضحا » . والمبادئ الأولى قد تكون ضرورية - كما فى الرياضيات - أو عرضية ، ويقدم لنا ريد قائمة بمبادئ الادراك الفطرى فى مجال المبادئ العرضية ، وهى قائمة شديدة الشبه بتلك القائمة التى قدمها ج . ا . هور فى مقاله « دفاع عن الادراك الفطرى » ، وهى تشتمل على (١) : « وجود كل شيء آكون شاعرا به » ، (٢) :

الاساسى فى الرياضة هو الاتساق الذاتى ، وهى صفة صورية خالصة . ويزعم نقاد هذا الرأى أنه ينبغي اعطاء المصطلحات الرياضية أكثر من هذا المعنى الصورى الخالص اذا كان لابد للرياضة من أن تكون تطبيقية - ومن الواضح أن هذا ممكن، بل حتى داخل نطاق الرياضة نحتاج الى أن نقول أشياء مثل أن للعدد أربعة اثنين من الجنود التريبيعية ، وهنا يجب أن تعطى كلمة « اثنين » أكثر من معنى صورى .

وليس ثمة اجابة متفق عليها بصدد المشكلات الرئيسية الخاصة بطبيعة الرياضة ؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف يزداد الاحتمال كلما تقدم العمل على أنه من الممكن اعطاء تفسير للرياضة بحيث لا يتطلب منا - فى الوقت الذى تقبل فيه ما لها من طابع قبلى - أن نوافق على نظرة أفلاطونية تنطوى على بصيرة عقلية ناقبة تنفذ الى عالم من الماهيات السرمدية التى تكون موضوعا للبحث الرياضى .

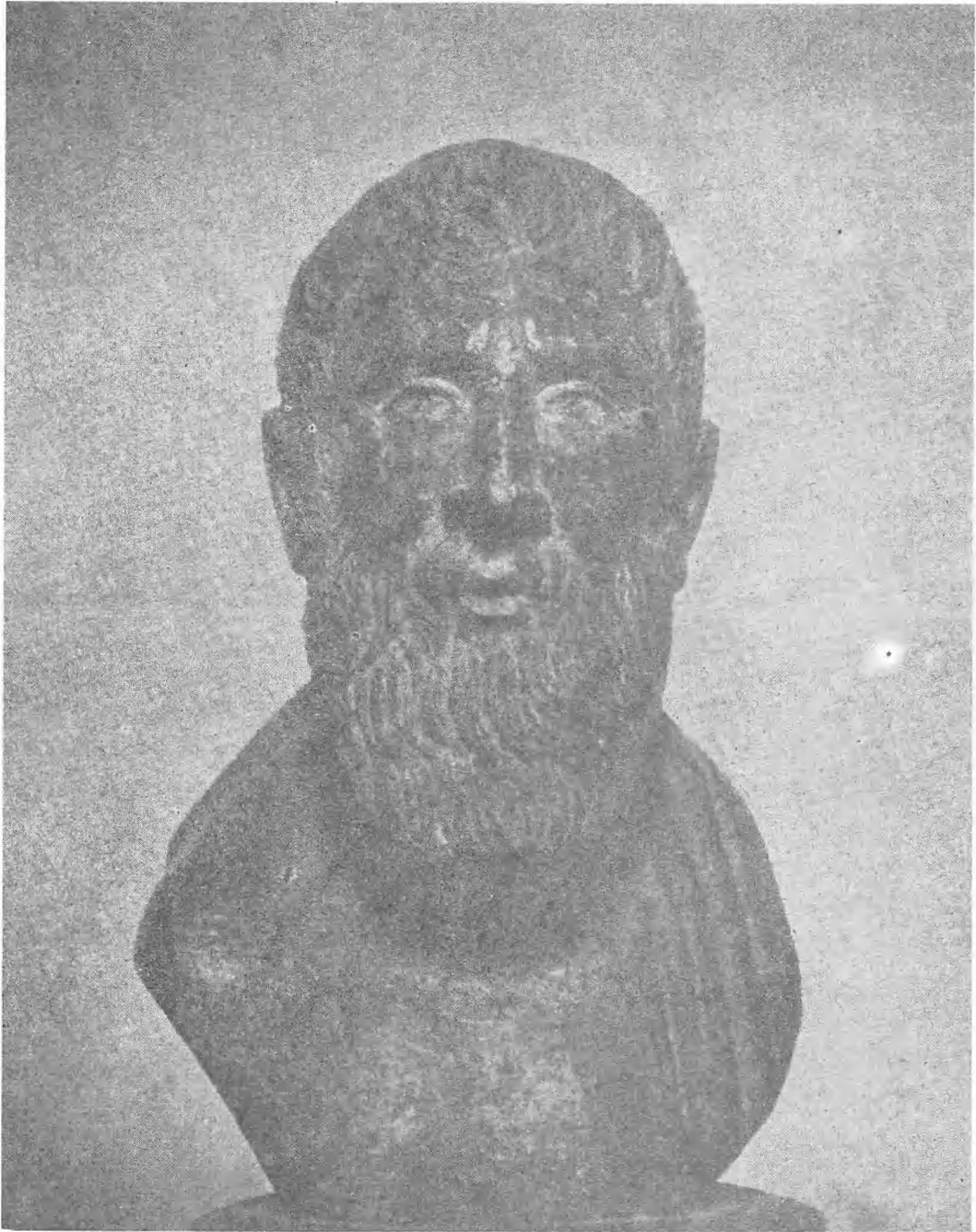
ويد ، توماس : ( ١٧١٠ - ١٧٩٦ ) مبتدع الفلسفة التى تتميز بكونها فلسفة اسكتلندية ، وهى فلسفة الادراك الفطرى ، وكان هو نفسه اسكتلنديا ، تعلم فى جامعة ابردين ثم عين أستاذا بهذه الجامعة أولا ثم بجامعة جلاسجو حيث خلف آدم سميث . كان ريد مثله فى ذلك مثل كانت قد حفزه الى موقفه الفلسفى المبتكر قراءته لمؤلفات هيوم معاصرة وصديقة الشخصى ، وبدا له أن النتائج الشكية التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لابد من قبولها اذا ما سلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم . وكانت نقطة البداية هذه هى نظرية الأفكار ، وهى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات العقل البشرى المباشرة - سواء كانت فى الفكر أو فى الادراك الحسى - انما هى كيانات ذهنية ذات خصائص مميزة تسمى بالأفكار ، وفى رأى ريد أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين ومنهم



رید، توماس (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶).







زينون الأكتيومى (ح ٢٢٢ - ٢٦٢ ق.م).



« ان الأفكار التي اكون شاعرا بها هي أفكار الكائن الذي أسميه نفسى وعقلى وشخصى » (٣) : « أن تلك الأشياء التي أتذكرها بوضوح قد حدثت فعلا » (٤) : « هويتنا الذاتية ووجودنا المستمر » (٥) : « أن تلك الأشياء التي ندرکها ادراكا واضحا عن طريق حواسنا هي موجودة فعلا ، وهي موجودة على نحو ما ندرکها » . فإذا ما شك أحد في هذه المبادئ كان - بمقدار شكه هذا - غير قادر على اقامة علاقة عقلية مع غيره من الناس ، وان هؤلاء الفلاسفة من أمثال هيوم الذين يزعمون الشك فيها لا يفعلون ذلك باطراد واخلاص . ويوجه ريد هجومه على مذهب الشك بطريقة شديدة الشبه بتلك التي يستخدمها المدافعون عن الادراك الفطرى في العصر الحديث . وعمل ريد النقدى واضح وحاد في جميع الحالات ، ولو أن آراءه الايجابية الخالصة لا تنبعث من كتاباته بمثل الوضوح الذي تظهر به مواضع التناقض ومواضع النقص التي يشير إليها عند كل من لوك وباركلى .

## ( ز )

زينون الايلي : فليسوف يونانى واحد اتباع بارمنيدس ، ازدهر في اليونان حوالى ٤٥٠ قبل الميلاد ، ألف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت الذى قال به بارمنيدس ، وذلك باظهار أن الكثرة والحركة تؤديان الى نتائج متناقضة من الناحية المنطقية ، وتقدم الفقرة (٣) حجة نموذجية ضد الكثرة مؤداها أنه : « (١) اذا كانت هناك كثرة وجب أن تكون الكثرة الموجودة كما هي تماما بلا زيادة ولانقصان ، بيد أن الكثرة اذا بقيت كما هي فانها لا بد أن تكون محدودة . (ب) اذا كانت هناك كثرة فان الأشياء الموجودة تكون لامتناهية ، ذلك لأنه توجد دائما أبدا أشياء أخرى تتوسط بين الأشياء الموجودة ، ثم أشياء أخرى بين هذه الأشياء المتوسطة ، وهكذا تكون الأشياء الموجودة لامتناهية » . وأقام ضد الحركة أربع حجج متصل بعضها ببعض هي : الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر ، والصفوف المتحركة ؛ ففي الحجة الأولى مثلا برهن زينون على أنه من المستحيل علينا أن نعبر الملعب ذلك لأنه ينبغى علينا أولا أن نعبره الى منتصفه ، وأن نعبر قبل ذلك ربه وهكذا الى ما لا نهاية ، وعلى ذلك تكون المسافة غير متناهية ؛ وهذه الحجج التي أقامها زينون ضد الحركة افترضت أن المكان يمكن أن ينقسم الى أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن

زينون الأكيويهي : ولد في كتيوم من أعمال قبرص ( حوالى ٣٣٣ - ٢٦٢ قبل الميلاد ) ، فليسوف يونانى ومؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من الرواق ( البهو ذى الأعمدة ) حيث كان زينون يلتقى دروسه ، ذهب الى أثينا في عام ٣١٢ - ١١ فاستمع الى دروس بوليمون رئيس الاكاديمية ، ودرس الجدل على يدى ستيلبون وديودورس التابعين للمدرسة ميغارا ولكنه كان شديد التأثر بأقريطس الكلبي ، أما أقريسيبيوس وهو الرئيس الثالث للمدرسة الكلبيية فقد كانت غزارة إنتاجه العظيمة وسلطانه النافذ ، سببا في صعوبة تسلل تعاليم هذه المدرسة الى زينون ، بيد أنه ليس ثمة شك في أن النظريات الأساسية وعلى الأقل مجمل المذهب انما تعزى الى المؤسس . نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية في المذهب الكلبي وهي الخاصة بالاكثفاء الذاتى للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع

وتخلص فيها من كل أنواع التحديد التي كانت تقيد تأكيد كانت على كرامة الفعل الحر ومنزلته اللتين لا نظير لهما . وعند سارتر ، وهو فيلسوف ملحد ، أن الناس هم الذين يخلعون على العالم ما قد يوصف به من النظام والمعنى ، ويبدو أن سارتر قد تأثر في بعض المواضع بصورة انسان مثل برومبيوس في عالم لا يوجد فيه زيوس يشده بأغلال الى الصخرة اللهم الا أوهامه التي لا يرضى عنها كل الرضى ، وواجب الفيلسوف بازاء ماينجم عن تلك الأوهام من نتائج تربكه وتضلله ( وسارتر هنا يكتب على غرار ما يكتب القصصى الحق ) ، واجب الفيلسوف هو أن يساعد الناس بوساطة الفكر على أن يحرروا أنفسهم . وهنا يمكن ادراك نوع من القرابة بين طريقة سارتر وبين التحليل النفسى كما يمارسه أصحابه ، ولكن هناك مواضع أخرى يبدو سارتر فيها أنه يعتبر هذه الحرية شيئا مفرعا يتمثل فى العبء الذى تلقيه على عاتق الناس ، وأعنى به عبء اتخاذ القرارات التى تأتى مضادة لما هو واقع فى الخارج .

وان ما ينسجه سارتر من أنماط عقلية - نسجا يستمد خيوطه من فكرة الحرية - يوشك ألا يكون ذا طراز ثابت ، فأحيانا تكون الحرية اسما لحالة من الاستقرار والشفافية فى الحياة تنفلت دائما من الانسان فى سلوكه الخلقى لكنها ما تنفك تغريه بالدنو منها ، وفى أحيان أخرى تكون فى الواقع بمثابة العنصر الجوهرى للوجود الانسانى المتميز ، وتكون على سبيل الافتراض قابلة للتطابق مع « حرية الامكانيات المفتوحة » التى دافع عن حقيقتها وأهميتها فى العصر الحديث الأخلاقيون البريطانيون من ذوى العقول الميتافيزيقية من أمثال ١٠١٠ تيلر . و س ١٠٠ كامبل ، وتكون فى مواضع أخرى قريبة من اسم يراد به صفة تصف الحياة التى تتجلى بالضرورة فى أى مجتمع يكتب فيه أدب عظيم يستمتع به قارئوه ، وفى موضع آخر ( كما يدل عليه ما قد أسلفناه ) تجيب فكرة الحرية دالة على معنى ميتافيزيقى هو عدم انفلاق

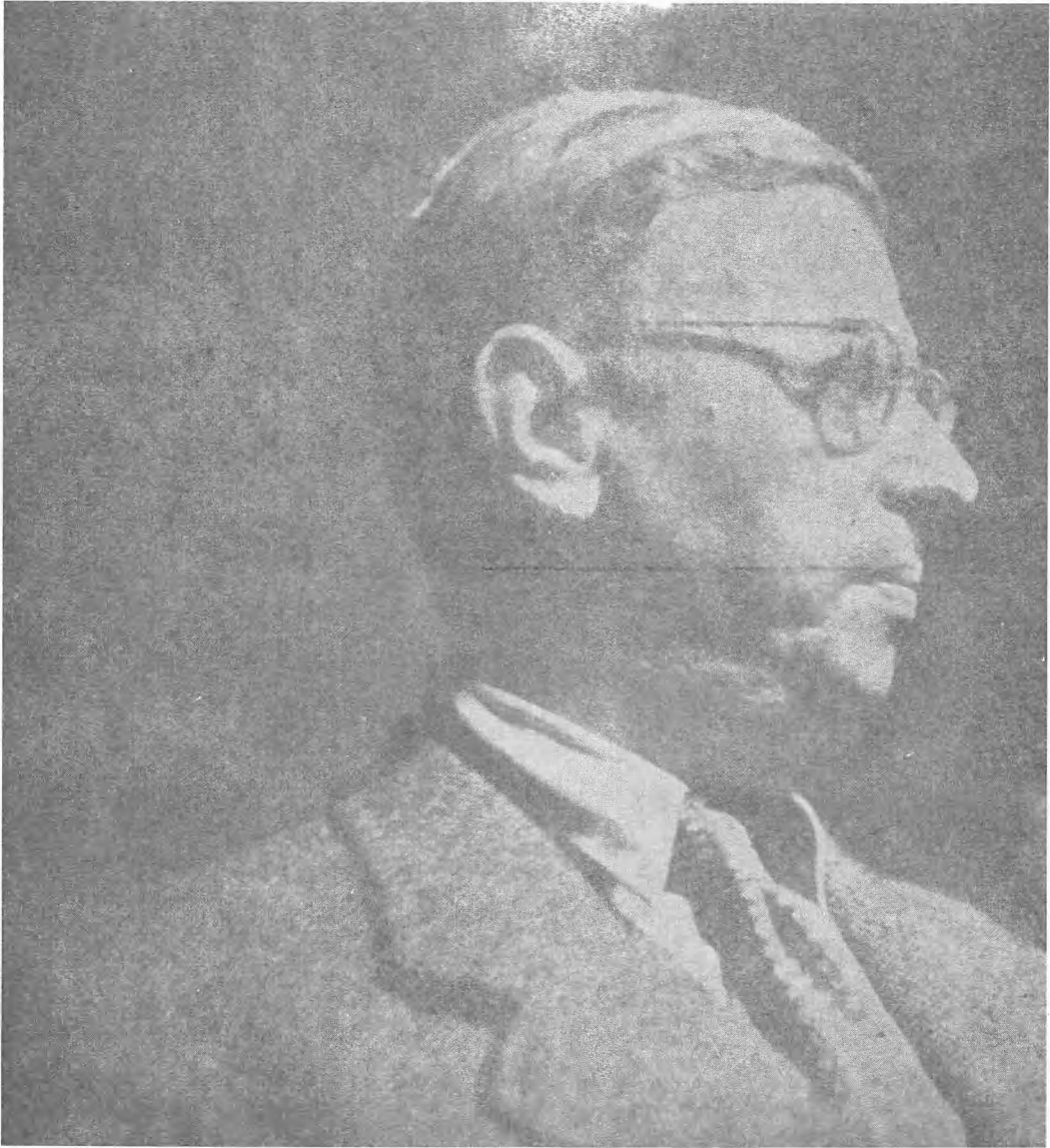
أن تكون متماثلة مع أجزاء الزمان . ولقد اعتقد الفيشاغوريون أن الأشياء مؤلفة من وحدات منفصلة، ويظن كثير من الباحثين أن زينون كان يهاجم بصفة خاصة ذلك النوع من الكثرة الذى قالوا به ، ومع ذلك فإن حججه - فيما يبدو - يصح أن توجه الى المذاهب التعددية الأخرى بصفة عامة . وكثير من هذه الحجج كان ينطوى على مغالطة ، اذ كان زينون قد فاته أن مقدار المتوالية الهندسية اللامتناهية يكون لامتناهيا اذا كانت النسبة المشتركة أقل من (١) . انظر أيضا الايليون والفلاسفة قبل سقراط.

## ( م )

سارتر ، جان بول : ( ١٩٠٥ - ) روائى وكاتب مسرحى وفيلسوف فرنسى ، ولد فى باريس فى ٢١ يونية ١٩٠٥ ، وهو مؤسس « مجلة العصور الحديثة » .

نشر كتابه الفلسفى الأساسى وهو « الوجود والعدم » فى عام ١٩٤٣ ، وعلى الرغم من أنه كتاب جد طويل الا أن المؤلف قد حدد مجاله تحديدا تاما ، وكتابه الرئيسى الثانى « الانسان » الذى يحتوى فى الواقع على آراء مؤلفة فى الأخلاق أعلن أنه وشيك الظهور منذ عام ١٩٥٥ ولكنه لم يظهر حتى الآن ، وكذلك مجلده الرابع والختامى لروايته التى تخيل فكرتها تخيلا مفصلا وهى المسماة « سبل الحرية » ، لم يعرض منه الا شذرات طويلة ظهرت فى مجلة « العصور الحديثة » . وتحتوى مؤلفاته المنشورة كذلك على دراسات فى التخيل وفى طبيعة الأدب ، كما تحتوى على قصص ومسرحيات .

اشتهر سارتر من حيث هو فيلسوف بأنه « وجودى » ، ويميل الشراح الى أن يجدوا أسلافه العقلين فى هيجل وكيركجارد ؛ على أنه مما يدعو الى البحث أنه أقرب الى فشته فى الروح منه الى أى من الآخرين ، اذ يعالج فكرة الحرية الانسانية فى بعض الأحيان بوسائل قريبة - بشكل يدعو الى الدهشة - من تلك الوسائل التى تطرف فيها فشته



سارتر، جان بول (۱۹۰۵ - ) .



الذي يتناوله تناولا فلسفيا ، ويعد سارتر بالنسبة الى أولئك الذي يرون أن عمل «فلاسفة العقل» عمل تقدي في أساسه ، يعد تصويبا قيما من شأنه أن يصحح الاتجاه الى التقليل من شأن الشخص الذي يتصدون لتحليل ميوله الذهنية وأفعاله واختياراته وتأملاته وأحزانه ، فيصورونه قزما من قش ، فالجهود التي كثيرا ما تكون عشوائية والتي يبذلها الناس لكي يكونوا على وفاق مع وجودهم ، وهي الجهود التي يعبر عنها سارتر في مؤلفاته ويشهد عليها ، هي أحد عناصر المشهد البشري التي لا يمكن للفيلسوف التحليلي أن يفض عنها النظر . وعلى ذلك فان نشر سارتر لكتابه « الانسان » لابد أن يكون مترقبا بكل حماسة .

وسارتر من حيث هو روائي ينقصه على الجملة ذلك الامتياز الكبير الذي نجده على سبيل المثال عند البيركامي في رواية «الطاعون» (على الرغم من أن شيئا مما كتبه كامي لم يسبر أغوار الملل التي وصلت اليها سيمون دي بوفوار في «حكام الصين» ، ١٩٥٤ ) ، وتشهد رواية سارتر « سبل الحرية » باستغراقه العميق في الأمور السياسية وخصوصا مسألة الشيوعية كما تبنت للمفكرين الفرنسيين ؛ وعلى الرغم من أن المفكرين الماركسيين قد نقدوا أساليب الوجوديين نقدا شديدا الا أن سارتر نفسه في بداية العقد الحاضر انحاز لنقطة الارتكاز في الحزب الشيوعي وظل ثابتا على العهد حتى انعقاد المؤتمر العشرين للحزب ووقوع المأساة الجبرية في عام ١٩٥٦ ، والى هذه الفترة يرجع اختلافه مع كامي ، كما يرجع شغف كامي بدراسته المتعة للثورة من حيث أنها ظاهرة انسانية (الناشر ١٩٥١) . ولاقي اتجاه سارتر نقدا حادا من زميل سابق ودارس مثقف للماركسية وهو م . موريس ميرلوبونتي ، الذي عقب على تحليل سارتر الممتاز للأخلاق الستالينية في ( الانسانية والفرع ) ١٩٤٨ بمقال في الجدل بعنوان « مغامرات الجدل » ، ١٩٥٥ ، وعلى الرغم من أنها استهدفت سارتر استهدافا صريحا الا أن قيمتها أكبر من أن تكون سريعة الزوال من حيث هي اضافة في فهم معنى الجدل ودوره في النظرية الماركسية وتطبيقها .

الكون الذي لا خالق له ، ولهذا فليس امامه الا الجهد البشري يستمد منه أي طراز يتطرز به ، وفي لغة الميتافيزيقا التقليدية يكون معنى ذلك أن الناس أسباب أولية وليسوا أسبابا ثانوية .

ولئن انتمى عمل سارتر بمعنى من المعاني الى تقليد أولئك الذين وجدوا في فكرة الحرية المهمة والمحيرة ولكنها باعثة على النشوة نقطة ابتداء في البناء التأمل ، فقد تميز سارتر بلطافة الظلال التي تحمل قارئه على الاقتناع ، والتي اقتصت بها تحليلاته الاستبطانية للمواقف الانسانية . ولئن لم يبحث سارتر على الاطلاق بأسلوب الفيلسوف التقدي « علمنا بالعقول الأخرى » فان عمله يكشف عن حساسية غير عادية لمناهات الوعي البشري التي تشتبك فيها الحيوط . ويميل سارتر دائما الى مذهب الأنا وحدية ( نظرية انحصار الذات في نفسها ) فهو يجد في صور العلاقات بين الناس في المجتمع ، وهي ما قدره هاوسيل تقديرا عاليا ، مصادر تهدد كيان الشخصية الفردية اذ أنها تهين أمام الانسان فرص خداعه لنفسه وفرص التخفي وراء قناع ، وان مسحة من التشاؤم لتسرى في مناقشة سارتر للعلاقات الانسانية ، وهي مسحة تبدو في كل من رواياته وكتبه . بيد أن دقة تحليلاته توضح في أفضل حالاتها الأسلوب الذي تبدو أحيانا معه المشكلات الفلسفية النقدية مثل مشكلة « علمنا بالعقول الأخرى » كأنها هي محلولة في واقع الأمر ، وذلك عن طريق الوصف المستوعب المدعم ثم إعادة الوصف إعادة تستغرق مجال المشكلة التي تكون موضع البحث .

وكذلك حين يتعرض سارتر لموضوع « فلسفة العقل » ترى دراساته في الخيال وفي الأدب تساعد القارئ البريطاني المعاصر على تقدير الاضافة الحقيقية التي قدمها الكتاب من ذوى العقول المستقلة الذين يجرون على التقليد المثالي من أمثال ر . ج . كولنجوود ، الى مشكلات تلك الفلسفة . وان مدى الأمثلة التي في وسع سارتر أن يسوقها ليوسع من احساس القارئ بما يعنيه ذلك «العقل»

باعتباره شاكا يؤكد أنه لا يمكن إقامة البرهان على وجود أى شئ من الأشياء ، وأن كل المعتقدات الخاصة بالوجود انما أقيمت على أساس من « الايمان الحيوانى » اللامعقول . ومع ذلك فهو باعتباره واقعا أفلاطونيا يؤكد أن لدينا معرفة يقينية ثابتة وضعية عن عالم الكليات الموجودة وجودا حقيقيا وعى التى يسميها « ماهيات » ، أما القنطرة المفترضة بين هذين الجانبين من تفكير سانتيانا فهى الزعم بأن الماهيات ( التى هى واقعية وغير واقعية فى آن ) ليس لها وجود فى العالم الفعلى الخارجى .

ولقد استخدمت كلمة « واقعى » فى الفقرة السابقة بالمعنى الأفلاطونى ، على أنه يجب أن يضاف أن سانتيانا بوجه عام لم يستعمل الكلمة على هذا النحو ، « فلأن يكون الشئ واقعا » معناه عنده أن يكون موجودا فى المكان وفى الزمان . وهو يؤكد أن الحقيقة كلها مادية بهذا المعنى ولذلك تراه فى مخطظه الميتافيزيقى يجعل « عالم المادة » هو الواقعى أساسا ، وتبعاً لهذه الطريقة من الحديث تكون الماهيات عقلية فقط ، وهكذا يحاول سانتيانا بطريقة مبتكرة أن يجمع بين الواقعية والمثالية .

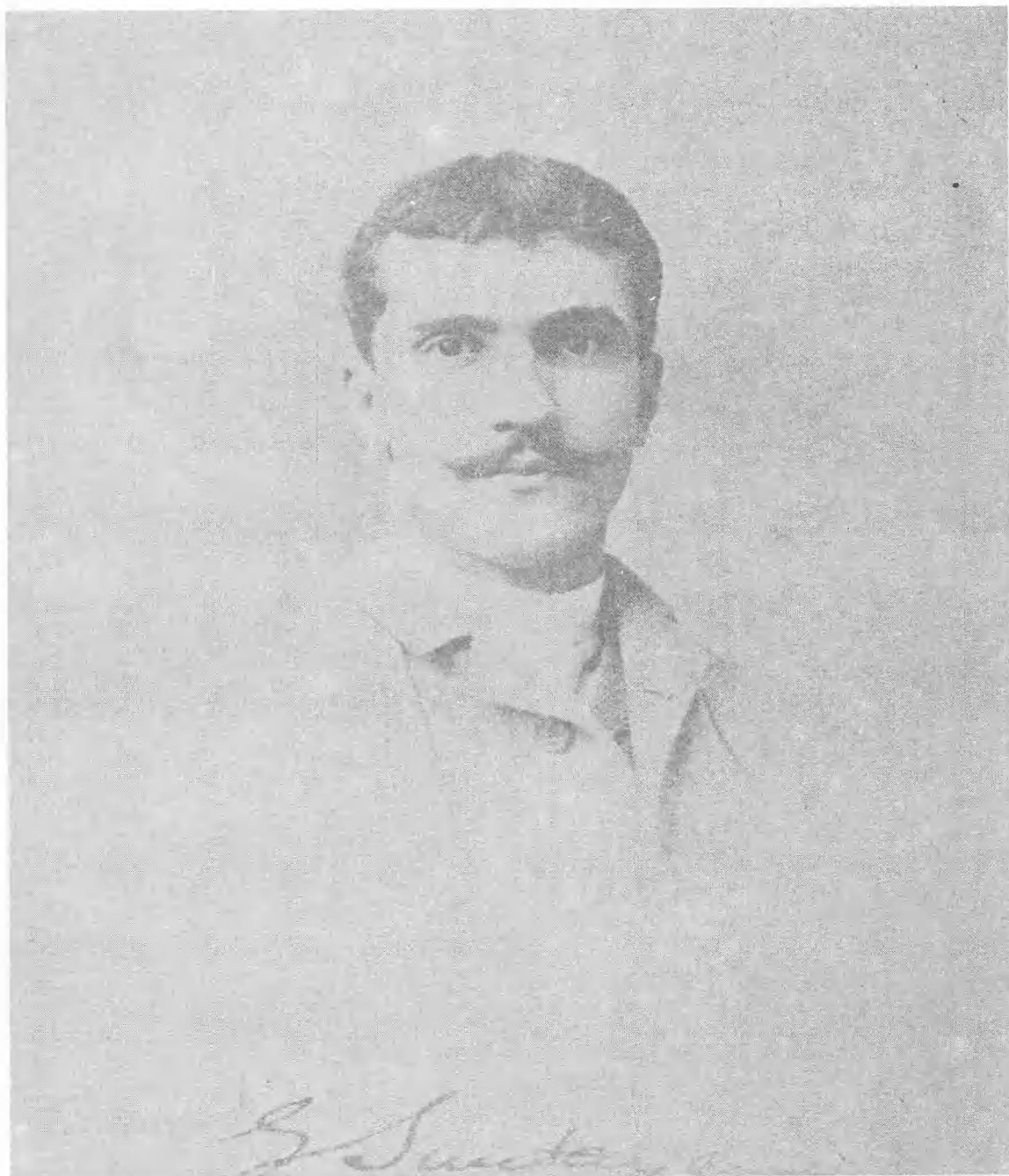
وهناك فى فلسفة سانتيانا اتحاد آخر غريب هو ذلك الذى يقيمه بين المذهب الطبيعى المتطرف وبين الرومانسية الجمالية المفرقة فى الحساسية . فعلى الرغم من أن سانتيانا بوجه عام يعد فيلسوفا أمريكيا ، الا أن مزاجه مزاج اسباني وهو مزاج البحر المتوسط ولم يتجنس قط بالجنسية الأمريكية . ولقد حاول سانتيانا أن يكون « صارم الفكر » من الناحية العقلية ولكنه كان من الناحية العاطفية غاية فى « اللين » ، أما فكرته الأساسية فى الجماليات وهى أن الجمال شعور تجسم فى موضوع ، فقد مكنته من التعبير عن كلا الاتجاهين . واستطاع سانتيانا أن يوحد بين أغلظ وصف طبيعى لما يوجد فى المكان والزمان (حجارة النحت،

ويبدو ازدواج موقف سارتر نحو الحزب الشيوعى ذا دلالة عندما نحاول أن نفهم فكره ، فى تأييده لقضاياه أراد سارتر أن يحرر نفسه من خداع الذات « الايمان الردىء » الذى اعتقد أنه داء متمكن من الأحكام الأخلاقية التقليدية . وبالإضافة الى ما تقدم ، فانه على الرغم من أن الماركسية - اللينينية نظرية جبرية ، فان لينين الذى أظهر نفسه فى الخلاف - كالذى نشب مثلا حول معقولية فلسفة العلم الوضعية - أقول انه أظهر نفسه فى صورة المؤيد الذى لا يلين عن العقيدة الماركسية الا أنه كشف كذلك فى مجال العمل الثورى فى العقد الثانى من القرن ، كشف عن شئ من الامكانيات الهائلة للفعل الحر الذى وضعت خطته وتم انجازه بعزم وتصميم . وهاهنا اجتمعت صورة « برومئوس المنتصر » بقوتها الجذابة فضمت تلك القوة الى قوة الصورة الأخرى التى هى صورة الانسان الكادح المعذب اللانتمى .

وان تقديرنا تقديرا عادلا لتأملات سارتر ، مع ذلك المزج العجيب عنده بين الاستبطان المتطرف وبين النفعية الصريحة ، وبين توكيده لحياة الفرد الباطنة وثقته ثقة عمياء فى امكانيات الابتكار الانسانى فى تغيير صورة العالم ، أقول ان ذلك التقدير العادل يجب أن ينتظر حتى ينشر كتابه فى الأخلاق .

**سانتيانا ، جورج :** ( ١٨٦٣ - ١٩٥٢ ) ولد فى اسبانيا وذهب الى الولايات المتحدة الأمريكية فى عام ١٨٧٢ ، وتعلم فى بوسطن ثم فى جامعة هارفارد . وعلى الرغم من اسهام سانتيانا فى تحرير كتاب « مقالات فى الواقعية النقدية » الا أن فلسفته تعارض فى أن تكون ممثلة لمدرسة واحدة .

كان سانتيانا شاكا لا يهادن فى الشك ، ومع ذلك فان فلسفته فى أساسها عبارة عن صيغة متطرفة للنظرية الأفلاطونية عن الماهيات ، وهو

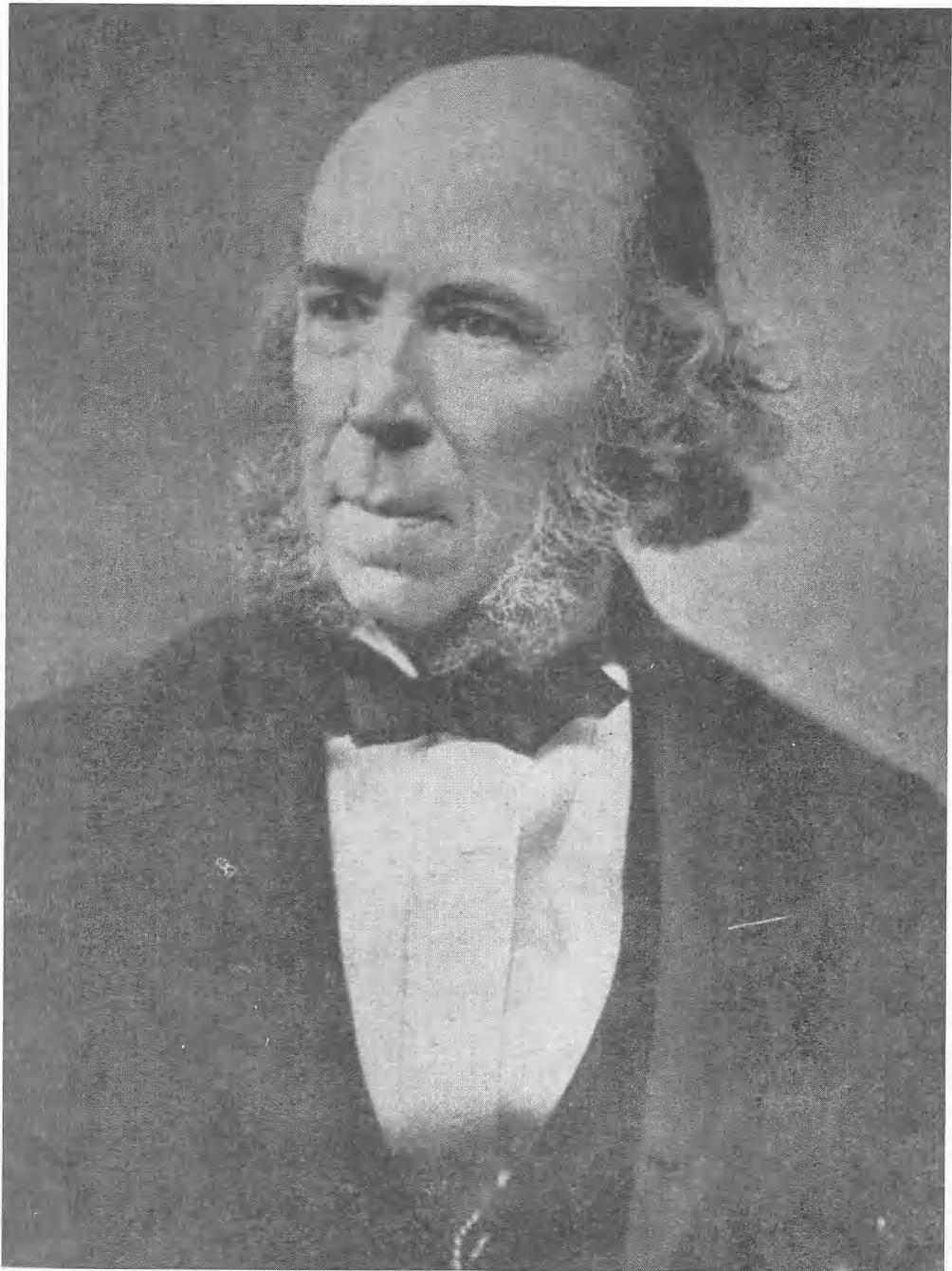


سانتیانا، جورج (۱۸۶۳ - ۱۹۰۲).









سپنسر، هربرت (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳).

ولوحة التصوير ، والموجات الصوتية في الموسيقى) ، وبين أهدف تقييم للمضمون الفكرى فى العمل الفنى ، ولقد ساعده فى ذلك تمييزه الميتافيزيقى بين « واقعية » المادة و « مثالية » الماهية اذ كان هو نفسه شاعرا ذا موهبة عظيمة ، وكانت الخاصية الأدبية لنشره جد عالية بوجه عام .

وفى الدين أعلن سانتيانا مرارا مذهبه الطبيعى ومذهبه المادى مؤكدا أن جوهر الدين هو الأسطورة والشعر ، وعلى أية حال فقد كان سانتيانا من الناحية العاطفية تابعا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية تبعية لا تردد فيها ، ولم يخف أبدا ازدرائه الشديد للعقيدة البروتستانتية، وفى مؤلفاته المتأخرة ( على سبيل المثال فى « فكرة المسيح فى الأناجيل » ) بين أن عقيدته الكاثوليكية أعمق من أن تكون عقيدة سطحية ، هذا وقد أمضى سانتيانا السنوات الأخيرة من حياته فى صومعة كاثوليكية فى روما .

سبنسر ، هوبوت : ( ١٨٢٠ - ١٩٠٣ )  
انجليزى ، قليلا ما يقرأ اليوم ولكنه نال شهرة كبيرة ذائعة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، وفى كتابه « مذهب الفلسفة التركيبية » استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم فى وحدة ، وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفة ولا العلماء المعاصرون ولا الذين جاؤا فيما بعد وجدوا فى ذلك الاستعراض ما يكفى من حيث الدقة والوضوح ، الا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الدارونى وبالمناهج الطامحة التى كانت ترمى الى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

ذهب سبنسر فى كتابه « المبادئ الأولى » الى أننا لا يمكننا أن نحصل الا على معرفة بالظواهر ولكن فى مقدورنا مع ذلك أن نستدل على « ما لا يمكن معرفته » ، وهو قوة لا تدرك هى مصدر الظواهر التى أهمها « قانون التطور » الذى صاغه

سبنسر صياغة غامضة على النحو الآتى : « التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة تشتتا وتكاملا تنتقل المادة فى أنفائها من حالة التجانس المفكك غير المحدود الى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود » . وفى مقال له بعنوان « التقدم : قانونه وعلته » عرف سبنسر التقدم كذلك بأنه الانتقال من حالة التجانس ، وهكذا وحده سبنسر بين التطور والتقدم توحيدا يدل على طابع فكره ، واستطاع أن يزعم « أن التقدم ليس غرضا من الأغراض، ولا هو شىء فى استطاع الانسان توجيهه ولكنه ضرورة نافعة » . وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقا على نشر كتاب دارون ، كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفى الأعضاء .

والحياة كما عرفها سبنسر هى الموازنة المستمرة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية ، ولأن يحيا الكائن الحى معناه أن يكون قادرا على تكيف طبيعته الخاصة تكييفا مستمرا ليكون أقدر على معالجة بيئته، وتلك هى وجهة النظر الأساسية فى كتاب « مبادئ علم الأحياء » وكتاب « مبادئ علم النفس » الذى يتبع كتابه « المبادئ الأولى » ، فى الفلسفة التركيبية . ولقد زعم سبنسر فى كتابه « مبادئ علم الأخلاق » زعما يتفق مع بقية فروع مذهب، وهو « أن مبادئ الأخلاق قائمة على أساس طبيعى » ، لأن النتائج الأخلاقية تلزم عن قانون التطور العام ، فالانسان قادر على التغير بصور لا نهاية لها عن طريق التكيف مع الظروف وبخاصة التغير من الحياة الوحشية الى الحياة المدنية المستقرة ، وفى هذا التكيف يقمع الانسان سمات الأناية القديمة ليطور سمات أخرى جديدة بوساطة ما عنده من مبدأ التعاطف . وما المبادئ الأخلاقية الا القواعد التى تساعد على حياة الحضارة المتوافقة التى أعيد تنظيمها لتكون أكثر ملاءمة ، ويمكن الاعتراف بعنصر اللذة اعترافا مشروعاً طالما أن « اللذة ترقى الوظيفة » ، وقانون التطور يؤكد أن الأفعال التى نجدها سارة هى

نفسها الأفعال التي تنحو نحو أن تكون ذات قيمة تجعلها صالحة للبقاء ؛ وما تزال محاولة سبنسر أن يستخلص نتائج الأخلاق من مبادئ التطور تجد لها مقلدين في الوقت الحاضر .

**سبينوزا ، بندكت دو : ( ١٦٣٢ - ١٦٧٧ )**

ولد في امستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر ، وكانت أسرتها قد انحدرتا أصلا من اسبانيا . وقد ربي سبينوزا ليتكلم الاسبانية والبرتغالية والعبرية ، ولكنه كان أقل الماما بالهولندية . التحق بمدرسة يهودية عالية في امستردام ، وتابع الدروس المألوفة بما في ذلك دراسة التلمود وكتب موسى الخمسة ؛ وكان أحد معلميه واسمه الحاخام منشه بن اسرايل هو الرجل الذي تفاوض مع كرومويل بشأن عودة اليهود ثانية الى انجلترا . وفي سن الثامنة عشرة ، ذهب سبينوزا الى معلم هولندي يدعى فان دن اند بقصد أن يتعلم اللاتينية وأن يدرس « العلم الجديد » ؛ فدرس مؤلفات كوبرنيك وجاليليو وكبلر وهارفي وهوجنز وديكارت .

كان والد سبينوزا مبعلا وبارزا بين أفراد الجالية اليهودية ، وكان أكثرهم من المرتدين عن الكاثوليكية التي فرضت بالقوة في اسبانيا ، وكانت هولندا ملاذا عاما للمضطهدين ، والى جانب الجالية اليهودية كانت توجد شيع بروتستانتية من جميع ألوان العقيدة ، وكان زعماء الجالية اليهودية بطبيعة الحال شديدي الرغبة في أن يؤلفوا جبهة متحدة ، والى يجلبوا عارا لجيرانهم الهولنديين بسبب أية علامة تدل على الاباحية أو الاحاد . ويبدو أن سبينوزا كان يرغب في الانصراف الى حياة هادئة فيذهب الى « كنيس اليهود » ثم يتابع دراساته ، وكان قد كون لنفسه نظرة ناقدة للتفسيرات المتواترة للانجيل ولكنه لم يشأ أن يقلقل عقائد الآخرين . وحتى موت والده لم يرغبه أحد على الافصاح عن نزعه المضادة لمتواتر ، لكنه عندئذ دخل في قضية قانونية مع أخته غير

الشقيقة حول أملاك أبيهما ، وبعد أن كسبها ، تخلى عن ميراثه ولم يأخذ الا « سريرا طيبا وملاءة له جيدة » . وفي أثناء التنازع أثرت عقيدة سبينوزا ومدى مسابرتها للمتواتر ، وعرض عليه زعماء معبد اليهود معاشا قدره ١٠٠٠ فلورين اذا هو تخلى عن فان دن اند وانضوى تحت لواء العقيدة ، ورفض سبينوزا فحرم من الكنيس وعلى أثر ذلك انتقل الى احدى ضواحي امستردام . ومجاراة للعرف اليهودي الذي يتطلب من كل رجل أن يتعلم حرفة ، آتقن سبينوزا فن شحذ العدسات وصقلها ، وأخذ يعتمد على هذه الحرفة في كسب عيشه ، فكان يشتغل بها طوال النهار ثم يكب على دراسته في الليل . وفي هذا الوقت غير سبينوزا اسمه العبري باروخ الى ما يقابله في اللاتينية وهو بندكت ، وفي هذه الفترة ألف كتابه «رسالة موجزة في الله والانسان وسعادته» ، وفي عام ١٦٦١ انتقل الى مسكن بمنزل صغير في راينسبورج حيث كتب «رسالة في اصلاح العقل» وهذا المنزل اليوم هو متحف سبينوزا . وفي هذه الفترة أيضا تعرف سبينوزا على هنري أولدنبرج وهو دبلوماسي الماني في لندن وأحد أعضاء الجمعية الملكية ، ورسائلهما التي استمرت خمسة عشر عاما تلقي ضوءا على بعض النقاط العسيرة في فلسفة سبينوزا . وفي عام ١٦٦٣ انتقل سبينوزا الى فوربورج على مقربة من لاهاي ، وكانت شهرته عندئذ قد عظمت ، وتآلفت جمعية لدراسة كتاباته . واستجابة لالحاح أعضاء الجمعية سمح سبينوزا بنشر كتابه « المبادئ الفلسفية لرنيه ديكارت » مع تذييل في « التأملات الميتافيزيقية » ، وسرعان ما ظهرت له ترجمة هولندية ، وأصبحت غرفته في فوربورج مكانا يلتقى فيه الزعماء العقليون في ذلك الوقت ومن بينهم هوجنز وجان دي ويت . وفي عام ١٦٧٣ عرض الأمير الجرمانى على سبينوزا كرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج ولكن سبينوزا رفض عرضه اذ كان يرغب في أن يتركوه ليتابع بحوثه « وفقا لتفكيره الخاص » ، وفي تلك الأثناء كان سبينوزا قد أوشك أن يكمل كتابه « الأخلاق » ولكنه أطرحه جانبا وبدأ يكتب



سبینوزا، بندکت دو (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷).



على كتاب سبينوزا الرئيسى الذى هو رسالة  
ميتافيزيقية الى حد كبير اسم « الأخلاق » وفيه  
يظهر نظام الكون ومكان الانسان فيه على أنهما  
معقولان ، فالانسان الحر يجد سعاده فى تبيينه  
أنه جزء من ذلك النظام المجبر جبرا يشمله بأسره ؛  
فترى هذا الانسان الحر يمتعه أن يجد نفسه فى  
موضعه الحق وهى متعة تكون مصحوبة بفكرة الله  
أو الكون . وهذا هو حب الله بالمعنى الذى أراده  
سبينوزا لتلك العبادة .

« الرسالة اللاهوتية السياسية » وكان ذلك بسبب  
الثورة العنيفة التى قام بها الغوغاء ضد آل دى  
ويت بعد أن هزم الانجليز الأسطول الهولندى ،  
اذ قيل ان دى ويت هو الذى جلب هذه الكارثة  
على الشعب الهولندى من جراء تسامحه فى الإباحية  
والإلحاد . ولقد عرف سبينوزا الانجيل على أنه  
مصدر الحياة المعقولة وعقد النية على أن يبين أنه  
لا يجيز قط أعمال العنف والتعصب ، ونشر الكتاب  
ولكن رجال اللاهوت سرعان ما أدانوه .

ف عندما يعمل العقل عملا جيدا موضحا أفكاره  
ومدركا لما تنطوى عليه تلك الأفكار ، فانه عندئذ  
يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين : « ان من  
لديه فكرة صادقة يعلم فى نفس الوقت أن لديه  
فكرة صادقة » ( الأخلاق ، الجزء ٢ ، قضية ٤٣ ) .  
والأفكار الصادقة يعبر عنها تعبيرا ملائما فى  
تعريفات يمكن بعدئذ بسطها بطريقة استنباطية  
تجعل الرابطة بين كل قضية والتى تليها واضحة  
بذاتها وبذلك نصل الى نسق من القضايا  
الصادقة ، ومن يسر على هذا النهج يستمتع بمعرفة  
من المرتبة الثانية ، وهى المعرفة العقلية الاستدلالية  
( الأخلاق ، الجزء ٢ ، القضية ٤٠ ، الحاشية ٢ ) .  
وأما المعرفة فى أعلى درجاتها ، وهى التى من  
المرتبة الثالثة أى المعرفة الحدسية ، فتختص بالله  
وحده على الرغم من أن الناس قد يحققونها بقدر  
يسير ، وهى تحصل عندما نرى الروابط بين أفكار  
النسق بغير حاجة منا الى السير خطوة خطوة فى  
الاستدلال . والمرتبة الدنيا من المعرفة هى المعرفة  
التخيلية التى تجيء عن طريق الإدراك الحسى  
والتخيل ، أو عن طريق العلاقات الغامضة الدلالة  
والرواية ، وفى الإدراك الحسى تنفعل أجسامنا  
بأجسام أخرى ، وفى التخيل يولد فى الجسم أثر  
مشابه لهذا عن طريق التداعى . وعلى ذلك فان  
هاتين الحالتين تقعان فى الحيرة على أنهما جزء فحسب  
من العملية السببية المعينة ، وان بعض الإدراك  
الحسى والتخيل قد لا يكون مخطئا فى ذاته الا أنه  
يؤدى الى الخطأ اذا لم يوضع فى سياقه الصحيح ،

وانتقل سبينوزا فى ذلك الوقت الى امستردام  
وما أن أكمل كتابه « الأخلاق » حتى عقد العزم  
على نشره فوشى به الى السلطات مما اضطره الى  
سحب الكتاب ، وبدأ فى الاشتغال بقواعد اللغة  
العبرية وترجمة العهد القديم الى الهولندية وكان  
القصد العملى من ذلك هو مساعدة رفاقه من  
المواطنين أن يصبحوا على معرفة بالانجيل الذى  
أسىء تأويله اساءة تدعو الى الأسف ، ولكن هذه  
المشروعات وقفت فجأة بموته المبكر فى سن الخامسة  
والأربعين .

أعلن سبينوزا فى أحد كتبه الأولى وهو «رسالة  
فى اصلاح العقل » أن القصد من كتابه أن يكون  
عمليا من أوله الى آخره وذلك بالكشف عن « حياة  
الانسان المباركة » ، واستتبع ذلك بحثا عن الشيء  
الذى « باستكشافه وحيازته يتاح لى التمتع بنشوة  
متصلة وسامية الى آخر الأبد » وهذه النشوة  
اسماها سبينوزا « الحب العقلى لله » وهو يتألف  
من الفهم الواضح لطبيعة الناس ومكانهم فى الكون ،  
وكذلك من الفهم الواضح لطبيعة الكون ، والنشوة  
التي هى سمة جوهرية للحياة السعيدة ، وهذه  
الحياة السعيدة فاعلية لا غنى عنها من حيث هم  
كائنات بشرية . والمعرفة عند سبينوزا حال من  
صفاء الذهن يوصل اليها بتصحيح الفهم تصحيحا  
يعتمد على تخليصه من الأفكار الغامضة المبهمة التى  
تنشأ عن الخيال والإدراك الحسى وعمما يعوقه من  
تعلق بالأشياء لا يليق به ، ولهذه الأسباب يطلق

كان لابد لاحدهما أن يفهم على أساس الآخر أو كان لابد لكليهما أن يفهما على أساس شيء ثالث يكون عندئذ هو الجوهر ، وكل شيء ماعدا الجوهر « يتقدم بشيء آخر ، وعن طريقه يمكن ادراكه » وعلى ذلك فليس ثمة شيء خارج الجوهر .

وليس الجوهر لامتناهيا في كونه كل ما هو موجود فحسب بل هو لامتناه في كونه كذلك ظاهرا في صفات لامتناهية، كل صفة منها تتبدى فيما لا نهاية له من «حالات» تكون موجودة « في الجوهر ومتصورة به » تحت واحدة من صفاته. غير أننا لا نعلم من بين العدد اللامتناهي من الصفات الا اثنتين هما الفكر والامتداد ، وعلى الرغم من تعريف الصفات بأنها «ما يدركه العقل عن الجوهر» فهي ليست عقلية وانما هي مدركة عن الجوهر ، وهي مدركة عن الجوهر كما لو كانت امتدادا لماهيته ، ولقد افترض الفلاسفة خطأ أن الفكر والامتداد جوهران وعلى ذلك خلقوا لأنفسهم بأنفسهم مشكلة هي كيف يفسرون الرابطة بين الأشياء التي « ليس بينها شيء مشترك ، ولهذا فلا يمكن تصور أحدها خلال تصور الآخر » ( الأخلاق ، الجزء الأول ، البديهية الخامسة ) . والفكر والامتداد صفتان من صفات الجوهر الواحد ، وهما لا يتفاعلان بل يتشكل كل منهما في صور لامتناهية من حالات تتزامن في الحدوث ، وأهم حالات « المعية في الحدوث » نجدها في الكائنات البشرية حيث تتوازي الأحداث العقلية مع الأحداث الجسدية ؛ وما العقل الا « فكرة الجسد » .

ومجموعة الحالات الامتدادية هي ما تكون الكون في مجمله ، وهي تدرس على مستويات مختلفة في علوم الهندسة والميكانيكا والأحياء ، ففي الهندسة تستخدم أفكار النقطة والخط والسطح، وفي الميكانيكا تدرس الأجسام الصغيرة والحركة والسكون ، وفي الأحياء تكون فكرة النزوع فكرة أساسية فهي « الجهد الذي يحافظ به كل جسم على وجوده الخاص » وهو في الأجسام البشرية جهد

وسياقه الصحيح هو أن مثل ذلك الإدراك الحسي والتخيل ان هما الا حالتان من حالات الجسم وليسا بأجزاء في نسق الأفكار . وما الخطأ دائما الا نقص في المعرفة وخلط في الأفكار لا يرى على أنه خلط ، أما العلاقات الغامضة الدلالة فهي من قبيل كلمة « انسان » و « حصان » التي تمثل على نحو مبهم عددا كبيرا من الجزئيات ، وذلك بخلاف كلمة « بطرس » التي تمثل على نحو واضح فردا له عقل وبدن في مكان بعينه من النظام المكان زمني ؛ « فانسان » لا مكان لها في نسق الأفكار ، أما « بطرس » فقد يفهم على أنه كائن ذو عقل وجسم في نسق الأجسام - أو الأجسام ذوات العقول - المتفاعلة .

ويتألف كتاب « الأخلاق » من نسق من التعريفات والبديهيات والنظريات ، والتعريفات في الجزء الأول أساسية وليست مشتقة من أية تصورات أساسية أخرى ، وهي مترابطة ومأخوذة معا كما أنها تشكل أساسا لعلم اللاهوت العقلي وعلوم العالمين المادى والعقل . ولقد عرف الجوهر بأنه « ما هو في ذاته ومتصور بذاته » ، وعرفت الصفة بأنها « ما يدركه العقل عن الجوهر كما لو كان يؤلف ماهيته » والتعريف السادس يعادل بين « الله » وبين « الجوهر المؤلف من الصفات اللامتناهية » وهذه التعريفات مأخوذة مع البديهييتين ٣ ، ٤ تنتج فكرة الله على أنه واحد ، لا متناه ، موجود بالضرورة ، يحتوى على الوجود كله ، وهو العلة الوحيدة لكل شيء موجود . والبديهية ٣ هي بديهية العلية ، والبديهية ٤ تعطينا المعنى الخاص « للعلة » عند سبينوزا « فمعرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة وتتضمنها » وهذا معناه أن العلاقة العلية عند سبينوزا هي علاقة المقدمة والنتيجة ، ولما كان الجوهر متصورا بذاته فهو علة ذاته ، أى أنه يوجد نفسه بنفسه وبهذا يكون موجودا بالضرورة . ولا يمكن أن يكون هناك وجودان من هذا القبيل اذ لو كان هناك وجودان



مصحوب أحيانا بالوعى وذلك حينما يسمى بالرغبة. وان هذه العلوم لتقوم على أساس ثابت هو فكرة الجوهر الميتافيزيقية تحت صفة الامتداد. ولم يقدم لنا سبينوزا بسطا لهذا التصوير تحت صفة الفكر كالذى قدمه بالنسبة لصفة الامتداد؛ بيد أن ذلك هو ما كان سبينوزا يأمل فى اعداده، ففى المدخل الى الجزء الثالث يقول « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » وتاما كما أن الجسم البشرى يوصف على أساس « الأجسام الصغيرة » التى يتفاعل بعضها مع بعض فتتحدد حركاتها بالحركات السابقة عليها، فكذلك العقل البشرى يوصف على أساس الفعل والانفعال والأفكار الكاملة، كما يوصف الحادث العقلي على أساس الحادث السابق عليه. وماهية الفرد هى فى نزوعه، وتماسك أجزاء الجسم يقابله وعى العقل بوحدته الخاصة به وباتحاده مع الجسم.

ويمكن التعبير عن الفروق بين الأجسام البسيطة بدرجات من الحركة والسكون، كما يمكن التعبير عن الأجسام المركبة بحركتها وسكونها مضافا اليهما حركة أجزائها وسكونها، أما الفروق بين العقول فيمكن أن يعبر عنها بدرجات الكمال والوضوح اللذين لأفكارها. والانسان الذى تكون أفكاره واضحة هو الذى يقال عنه انه حر وفعال بالمعنى الذى تكون فيه أسباب أفعاله داخل طبيعته الخاصة بقدر ما تسمح بذلك طبيعته المتناهية، ذلك أن أسباب الفعل لاي كائن متناه محال أن تكون كلها موجودة فى طبيعته الخاصة، فجسمه جزء من نظام مكون من أجسام متفاعلة، وفى جميع تفاعلاته مع غيره من الأجسام تكون حالته هى حصيلة الأثر الذى ينجم عن طبيعته الخاصة وطبائع الأجسام التى تفعل فيه. والانسان الحر تكون لديه فكرة تامة عن حالته الخاصة اذ يتصورها فى مثل هذه الحصيلة من مجموع الأثر، وعلى الرغم من أنها قد تكون حالة مؤلمة، فان الانفعال الملائم يكون هو انفعال الفرح لأن الألم سيبدو له واقعا

وشخصيته تكون كأنها الظل ولا تجد التعبير عنها في حياته .

وأن النظام الاجتماعي يكون كذلك حسنا اذا حقق للمواطنين الذين يعيشون في ظله أمنا ، وقوى « حقهم الطبيعي في أن يعيشوا ويعملوا بغير اضرار بأنفسهم أو بالآخرين » ؛ وما دام الناس يتفاوتون كمالاتا تفاوتنا فيه كل درجات الكمال كان لابد لبعضهم أن يطيعوا أولى الأمر ، ولهذا كان أهم الأشياء بالنسبة الى رجال اللاهوت والقادة المدنيين أن يفهموا شروط الحياة الفاضلة .

ولئن كان الاستياء لا يليق بالنسبة الى الناس فهو أكثر ألف مرة في عدم لياقته بالنسبة الى الله ، فالله فوق الخير والشر ، وعلى الرغم من أنه علة الكائنات الكاملة والناقصة على السواء فان قدرته ظاهرة في كليهما على حد سواء ، والعاجز بدنيا أو عقليا انما يكون على ما هو عليه بسبب المكان الذي يحتله في نظام الكون ، فالله لم يحاول ثم أخفق في أن يخلق انسانا كاملا « فالمادة بالنسبة له لم تكن تعوزه لخلق كل شيء من أعلى الى أدنى درجة من درجات الكمال ، أو لكي نتكلم بطريقة أكثر صوابا نقول ان القوانين الخاصة بطبيعته كانت من الكثرة بحيث تكفي لخلق كل شيء يمكن أن يتصوره العقل اللانهائي » ( الأخلاق ، الجزء الأول ، التذييل ) فيجوز للرجل الحر أن يحب مثل ذلك الله وأن يعبده ، وهو الرجل الذي يرى أنه من غير اللائق أن يتوقع من الله أن يجبه في مقابل ذلك وأن يهتم باحتياجاته وبتعيين ما يحق له من ثواب وما يحق عليه من عقاب . فالانسان الذي يحب الله لا يرتقب الحياة الأخرى ، فربما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم اذا ما فكرنا بطريقة كاملة ، لاننا عندئذ قد نفكر في أفكار الله ونشارك الله في غبطته بمعرفة ذاته ، أي أن نشارك في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ؛ والى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا .

ستروسن، بيتر فودريك : ( ١٩١٩ - )  
زميل بكلية الجامعة باكسفورد، شهر أكثر ما شهر

ونظرية سبينوزا في الأخلاق - بناء على ذلك -  
نظرية نسبية وطبيعية ، « فنحن نسمى خيرا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا ، ( الأخلاق ، الجزء ٤ ، احالة ١ ) أما هو في ذاته فليس خيرا ولا شرا ، وترى الانسان ذا الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطا ملائما بما يزيد من مقدرته على الفعل ، أما الانسان السلبي فيربطها بما يرى خطأ - أنه وسيلة لتحقيق أغراضه ، اذ أنه بهذا انما يضع الانفعال في غير موضعه رابطا اياه بالأشياء بدلا من أن يراه في موضعه الصحيح في جوانب حياته العقلية المتصلة اتصالا عليا بعضها مع بعض ؛ والمدح والذم متساويان في عدم انطباقهما على الفعل الانساني على الرغم من أنهما قد يستخدمان على أنهما سببان في التأثير على أفعال أولئك الذين تقع علينا مسئولية سلوكهم . وليس للرجال الأحرار ما هو أنفع من الحياة في مجتمع من رجال أحرار ، وعلى ذلك فان «الانسان الخير » عند سبينوزا سيكون خيرا بالمعنى المألوف لهذا الكلمة ، فهو سيحاول بطبيعته أن يعمل على أن يكون الآخرون أحرارا وحكماء ، مراعيًا في ذلك أن الكراهية والنفور لا يجديان في معاملة الناس كما انهما لا يجديان في علاقتنا مع الصخور والأحجار. وهو يعلم أن الشيء الوحيد الذي يستحق أن يسمى اليه هو المعرفة ، وأن تحصيلها في صحبة الآخرين أفضل له من تحصيلها وهو منعزل ، ولكنه يعلم أيضا أن كل كائن آخر له نزوعه الخاص به ولا يهم ما قد يكون مخطئا فيه من أفكار عن كيف يكون من الأفضل له أن « يبقى على حياته » اذ أن حقه في الابقاء على حياته مساو لحق الرجل الحكيم في ذلك ، ولهذا ترى الرجل الحكيم متسامحا مع الآخرين لا يتدخل في معتقداتهم ما دامت لا تضر سواء في السياسة أو في الدين . وهو يرى أن العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة ،

هو أننا بقولنا عن شيء ما أنه خير فأنما نعني أننا راضون عنه ، ونحاول أن نجعل الآخرين يحسون ازاءه بنفس الرضى . ويذهب ستيفنسون كذلك الى أننا في مجرى الحديث الأخلاقى نستطيع أن نقوم بمحاولة استمالة الآخرين لكي يتفقوا معنا بيد أن الدليل المنطقي لا يجوز تطبيقه على مثل ذلك الحديث ؛ ولا شك فى أن الكتاب بمثابة الشرح الكلاسي للمذهب الانفعالى فى الأخلاق . ويبحث ستيفنسون عن « التعريفات الاتقاعية » المنشورة فى مجلة « عقل » Mind كان له كذلك تأثير كبير ؛ ففيه يحاول ستيفنسون أن يدل على أن التعريف غالبا ما يكون محاولة مستترة لوضع الشيء المعرف فى عبارة مقنعة أو غير مقنعة . ولقد كتب ستيفنسون كذلك عددا من البحوث فى علم الجمال ، وعلى الرغم من أن كتابته تجرى مع تيار التراث الأمريكى الا أنها تدل بوضوح على تأثره بالفترة التى قضاها دارسا بجامعة كيمبردج بانجلترا عندما كان فتجنشتين يدرس هناك .

سدجويك ، هنرى : ( ١٨٢٨ - ١٩٠٠ )  
 فيلسوف انجليزى ، أستاذ كرسى نايتبرج  
 للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٨٣  
 حتى وفاته ؛ كان طوال حياته الرشيدة يمثل رجل  
 كيمبردج ، وكان نتاجا يحمل طابع تلك الجامعة  
 بأكمل معانيه . كتب فى الاقتصاد كما كتب فى  
 الفلسفة وكان عضوا مؤسسا لجمعية البحث فى  
 الروحانيات كما كان أول رئيس لها .

والكتاب الذى يذكر به سدجويك هو « منهج  
 علم الأخلاق » الذى نشر فى عام ١٨٧٤ ولكنه  
 نصح ووسع فى الطبقات التالية ، وفيه اتخذ  
 سدجويك موقف مذهب اللذة فى المنفعة ولكن  
 بعد أن تعرف على جوانب المشكلات الأخلاقية المتعددة  
 تعرفا أكثر وضوحا ؛ وبعد أن عالج المشكلات  
 التى أثرت معالجة أكثر احترافا عما هو شائع .  
 فبعد أن أنكر سدجويك امكان تعريف المصطلحات  
 الأخلاقية بمصطلحات غير أخلاقية مضى فى قوله

بما ألفه فى فلسفة المنطق ، وفى كتابه « مدخل  
 الى النظرية المنطقية » ١٩٥٢ ناقش طبيعة المنطق  
 الصورى العامة ، مهتما بصفة خاصة بعلاقة النظم  
 الصورية بما يجرى به الحديث العادى فى لغته  
 « غير الصورية » ؛ وبصفة عامة اتجهت هذه  
 المناقشة الى اظهار أن الهوية بين الكلام الصورى  
 واللاصورى أوسع مما يظن أصحاب الدراسات  
 التقليدية عن طبيعة المنطق . وفى بحثين مهمين  
 عن « الصدق » نقد ستروسن نظريات الصديق  
 السيمية والتطابقية ، وبسط وجهة النظر القائلة  
 بأن قولنا عن جملة انها « صادقة » لا يؤدي مهمة  
 تقريرية ولا وصفية ، بل يستخدم ليؤدى فعل  
 اثبات أو تأييد بالنسبة لعبارة ما . وفى بحث  
 له بعنوان « فى الاشارة » نقد ستروسن نظرية  
 رسل الشهيرة الخاصة بالمبارات الوصفية ذاهبا  
 الى أن عبارة مثل « ملك فرنسا الحالى أصلع »  
 تسبق بفرض تفرضه هو وجود ملك فرنسا أكثر  
 مما تقرر ذلك الوجود . وأحدث كتب ستروسن  
 هو كتاب « الأفراد : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية »  
 ١٩٥٩ ، وفيه يدرس الوسائل التى تميز بها  
 الأشياء الفردية بكل صنوفها تمييزا فعليا ،  
 ويخلص الى أن تعيين موقع الأجسام المكانية  
 والزمانى أساسى بالنسبة الى جميع ما لدينا من  
 وسائل لتعيين موقع جميع أنواع الأشياء . وهو  
 يسمي هذه الدراسة بالميتافيزيقا الوصفية فى مقابل  
 الميتافيزيقا التأملية ، وهى فى رأى ستروسن تعنى  
 عناية كبرى باقامة مذاهب تصورية جديدة .

ستيفنسون ، تشارلس لزللى : ( ١٩٠٨ - )  
 فيلسوف أمريكى وأستاذ بجامعة ميتشجان ،  
 يعرف أحسن ما يعرف بكتابه « الأخلاق واللغة »  
 ( ١٩٤٤ ) الذى يقدم فيه شرحا مفصلا للنظرية  
 الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية . وهو رأى  
 المص الى هيوم وذكروه اجمالا الوضعيون المناطقة ،  
 لكنه لم يسبق له أن لاقى مثل هذه العناية فى  
 معالجته ؛ والذى يريد أن يقوله ستيفنسون أساسا

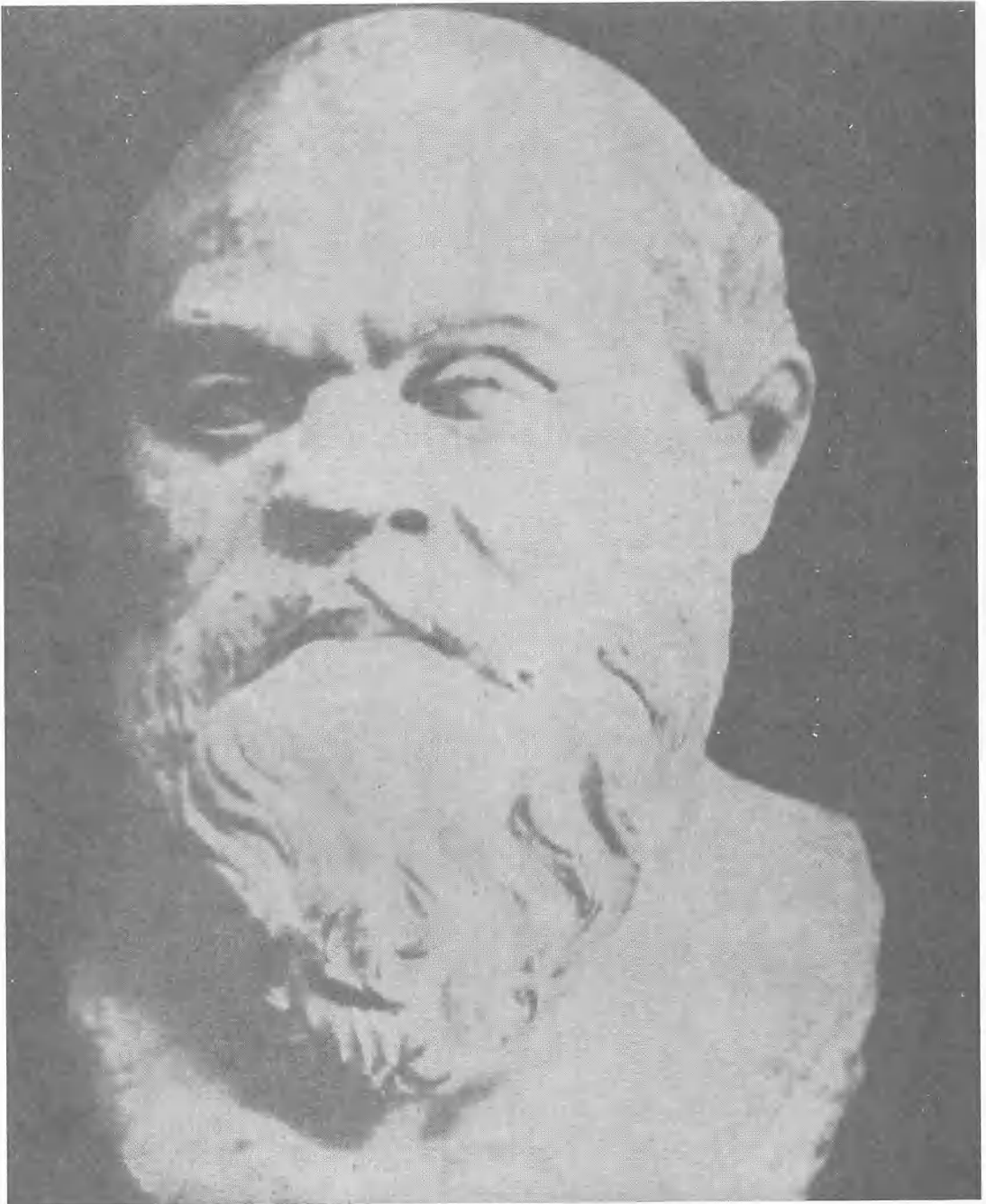
جوهريا ؛ فهو نفعى ومن القائلين بنظرية الواجب ، وهو أنانى ومن القائلين بمذهب التعميم الذى يشمل العالم كله . ولم يستطع أحد أن يتقبل هذا الوضع كما عرضه سدجويك ، لكن اعترافه النافذ الصريح بفضائل الآراء المتعارضة هو الذى يعطى الكتاب الكثير من قيمته .

**سقراط :** ( ٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد )  
 فيلسوف يونانى من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا الا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، وأن هؤلاء الكتاب أبعد ما يكونون عن المؤرخين المدققين ذوى الضمائر من أمثال ثيوكديدس . ولم يترك سقراط كتابات خاصة به وربما لم يكتب شيئا على الإطلاق ، وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والحاطة قد جاءتنا عن طريق أرسطوفان وأكسانوفان وأفلاطون ممن عاشوا فى هذا الجزء أو ذاك من سنوات عمره ، أو عن طريق أرسطو الذى ولد على الأرجح بعد حوالى ثلاثة عشر عاما من العام الذى ، تبعا لرواية أفلاطون ، حوكم فيه سقراط وحكم عليه بالموت « لفساده للشبان وعدم اعتقاده فى آلهة المدينة » .

١ - شهادة أرسطوفان : ان الحقيقة الوحيدة التى يشترك فيها جميع هؤلاء الكتاب الأربعة هى أنه كان يوجد هناك فيلسوف يسمى سقراط ، وأما ما عدا ذلك فان صورة سقراط كما يقدمها أرسطوفان فى مسرحية « السحب » لأبد من رفضها رفضا باتا لأنها لا تحتوى على شيء يتفق مع أقوال الثلاثة الآخرين ولا على شيء شخصى أو غير مألوف ، بل تكاد تبدو على العكس من ذلك هى نفسها الفكرة العامة عن السوفسطائى فى ذلك الوقت خلع عليها اسم « سقراط » ثم قنعت بقناع يشبه الملامح التى أجمع القائلون على أنها هى ملامح سقراط الحقيقى .

٢ - شهادة أكسانوفان : لدينا « ذكريات سقراط » لأكسانوفان وهو كتاب يقع فى حوالى ١٨٠ صفحة ، ويحتوى أساسا على محاورات قصيرة

بأن الأخلاقية مؤسسة على حدس أخلاقى قبلى مؤداه « أننا ينبغي أن نسعى الى اللذة » لأن اللذة هى الخير الوحيد الأسمى ، وكل معرفة أساسية أخرى فى الأخلاق انما تبحث طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل ؛ وهكذا نرى أن الحالات المتشابهة ينبغي أن تعالج معالجة متشابهة وأن « الخير لاي فرد من الأفراد ليس بذى أهمية أكبر ، من وجهة نظر الكون ، من الخير المماثل له بالنسبة الى أى فرد آخر » . ومن هذه النقاط الأساسية يستخرج سدجويك مبدأ الاحسان ومؤداه أن « كل فرد ملزم أخلاقيا بأن يراعى الخير الخاص بأى فرد آخر بمقدار ما يراعى الخير الخاص به » ، وعند سدجويك أن الناس فى مجال العزل انما يتأثرون فى أخلاقهم بقواعد السلوك لا بمبادئ عامة هى مبادئ مذهب اللذة العامة . وهو نفسه راغب فى قبول هذه القواعد السلوكية على أساس أنها وسائل تؤدي الى الغاية النفعية ، لكن هذا الموقف يعقده أن سدجويك وجد نفسه مضطرا لأن يسلم بالمبدأ القائل بأنه « ليس من المعقول بالنسبة لى أن أضحي بسعادتي من أجل غاية أخرى » اذ أنه مبدأ يراه واضحا بذاته ، وهو نفسه مذهب الأثرة العقلى فى الأخلاق . وكان سدجويك على وعى تام بالمباينة الظاهرة بين هذا المبدأ وبين المبدأ الآخر ، وأغنى به مذهب اللذة العامة الذى هو الشق الثانى الذى يدافع عنه ، وهو يرى أن هذه المباينة هى المشكلة الأساسية فى الأخلاق ، ولكنه يعود فيجد نفسه غير قادر على أن ينكر فى اخلاص لا المبدأ الخاص بمذهب الأثرة ولا المبدأ الخاص بالاحسان . وهل يحل هذه المعضلة بافتراض أن الكون قد نظم تنظيما من شأنه أن الأثرة والاحسان العام لا يكون بينهما تعارض قط ، واننا نستطيع أن نتبع مبدأ الاحسان واثقين من أننا لن نجور بهذا على المبدأ العقلى الخاص بمذهب الأثرة ، وهكذا يحاول سدجويك فى حرصه على أن يصون أوجه الحياة الأخلاقية كلها ، يحاول التقريب بين عدد من المواقف التى ينظر اليها عادة على أنها متعارضة تعارضا



سقراط (۴۶۹ - ۳۹۹ ق.م).



- ٣ - أنه بحث عن الماهية أو عن « ما هو الشيء » .
- ٤ - أنه سعى الى الاستدلال القياسي ، وهذا معناه أن يحصل على البراهين اليقينية .
- ٥ - أنه استخدم أيضا الأدلة الاستقرائية.
- ٦ - أنه لم يجعل الكليات أو التعريفات مستقلة في وجودها .

وسادس هذه النقاط التي ناقضها أفلاطون سوف ننظر فيها قرب نهاية هذا المقال ، أما النقاط الخمس الأخرى فقد أيدها أفلاطون تأييدا قويا ولم يناقضها أكسانوفان ونتيجة لذلك يحسن بنا قبولها .

٤ - شهادة أفلاطون : وصورة سقراط كما رسمها أفلاطون هي الى حد كبير أكثر الصور غزارة وشمولا ، وسقراط هو المتحدث الرئيسي في محاورات أفلاطون الأولى والوسيط حيث تدور محادثته حول طبيعة الفضيلة وحول الفضائل الجزئية وتميل الى الرأي القائل بأن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل ؛ فهو يتناول فضيلة بعينها ويسأل عما « هي » أملا أن يجد ماهيتها عن طريق تعريفها تعريفا عاما . وتراه يعرض مناقشاته في صور قياسية ، وهي أدلة اذا ما وضعت فيها مقدمتان معا لزمتم عنهما قضية جديدة هي النتيجة ، وغالبا ما يؤيد احدي المقدمتين بدليل استقرائي يستمد من حالات مماثلة ، وهكذا تتفق رواية أفلاطون اتفاقا رائعا مع رواية أرسطو .

على أن رواية أفلاطون تتناول جوانب أكثر بكثير من الجوانب القليلة التي تقدمها لنا رواية أرسطو ، هذا الى أن أرسطو لا يعدنا لتقبل الحقيقة الغريبة التي هي أن سقراط الأفلاطوني يستخدم استقراءاته وأقيسته دائما ضد التعريفات المقترحة للفضائل التي يسعى في طلب ماهيتها لا في صالحها . وان محادثته لتتخذ صورة توجيه الأسئلة الى مجيب واحد ، حيث يظهر في هذه

مسئلة بين سقراط ومختلف الأفراد الآخرين يقول أكسانوفان انه كان حاضرا في بعضها ، وكذلك يحتوى الكتاب على « دفاع سقراط » وهو عبارة عن تقرير قصير عن المحاكمة التي لا يزعم أكسانوفان على أية حال أنه قد حضرها ، وعلى فصل « في الاقتصاديات » وفيه يناقش سقراط تدبير المنزل ، ويحتوى على « المأدبة » وفيها يصور حفلا كان سقراط حاضرا فيه . وعلى الرغم من أن أكسانوفان كان مؤرخا جادا في بعض مؤلفاته الأخرى ، الا أنه من الواضح تماما أن كتاباته السقراطية قصص خيالية تجسد شذرات من الحق، وترقى الى أن تشبه الحقيقة بفضل الحيلة التي لجأ اليها الراوي بقوله « لقد كنت موجودا هناك » فلا ينبغي تصديقها الا حيث تتفق مع ما يقوله أفلاطون وأرسطو .

٣ - شهادة أرسطو : ويعطينا أرسطو الذي حاول من حين لآخر أن يكون مؤرخا للفلسفة ، أكثر الروايات رجحانا عن فكر سقراط :

شغل سقراط نفسه بمكارم الأخلاق حتى أصبح في هذا المجال أول من أثار مشكلة التعريف التام . . . . كان طبيعيا أن يبحث سقراط عن الماهية لأنه كان يسعى الى استدلال قياسي ، و « طبيعة الشيء في حقيقته » هي نقطة البدء في الاستدلالات القياسية . . . . ان شيئين قد يعزبان حقا الى سقراط وهما الأدلة الاستقرائية والتعريف التام ، وكلاهما يتعلق بنقطة البدء في العلم ، بيد أن سقراط لم يجعل المعنى الكلي أو التعريفات موجودة وجودا مستقلا . ( أرسطو : الميتافيزيقا ، مقال م ٤ ترجمة روس ) .

وهذا يعزو الى سقراط ما يأتي :

- ١ - أنه شغل نفسه بمكارم الأخلاق .
- ٢ - أنه كان أول من أثار مشكلة التعريف .

شك في أن أفلاطون قد وفق في أن يجعلنا نشعر بأن شخصية سقراط كانت شخصية مذهلة وذات قيمة فريدة ، ففي محاورته « المادبة » يظهر لنا سقراط في بادئ الأمر على أنه المفكر المتعمق الذي تاه في تأمله خارج باب المضيف حتى أنه لم يعر خادم المضيف انتباها ، ثم على أنه العاشق المزعوم الذي يسهل عليه أن يحتل المقاعد القريبة من أكثر الشبان فتنة ، ثم على أنه المستجوب اللطيف لمضيفه ، ثم على أنه الشخص الذي يتسامى فلسفيا بالحلب الدنيوى حتى يجعله ديننا في الجمال الذي يطلب لذاته ، ثم على أنه موضوع للشناء الجريء الموفق من قبل القبيادس الذي كان يشبهه بتمثال سيلينوس القبيح الشكل الذي ينفث عما اختفى بداخله من أنواع الجمال . ويعترف أفلاطون بأنه دأب على غواية سقراط فخبير بنفسه مدى قوة ضبطه لنفسه ، وهو يروى عن رباطة جأشه الهائلة وقوة احتماله في الحرب، كما يقرر مخالفته العجيبة لكل كائن بشرى آخر حيا كان أو ميتا ، وهذا كله لا حرج في تصديقه .

ويقدم لنا أفلاطون - مثلما فعل أكسانوفان - « دفاع سقراط » زاعما أنه الخطب الثلاث التي ألهاها سقراط عند محاكمته ، ويقينا أنها لم تكن طبق الأصل ، بل هي - على أحسن الفروض - تشبه شيئا بعيدا ما قيل بالفعل . ويرى البعض أن سقراط لم يدافع عن نفسه على الإطلاق ، أما الاتهام فربما كان حقا هو أن « سقراط يفسد الشبان ، ولا يعتقد في آلهة المدينة ، ويعتقد في مقدسات جديدة » . وكذلك من الجائز أن لو صوت ثلاثون محلفا بالإضافة إلى المحلفين الذين أدلوا برأى آخر لكان قد أخلى سبيله على أكثر ترجيح ، وعندئذ كان يكون المرجح أن سقراط قد اقترح على نفسه عقوبة هي ضرورة أن يطعم على نفقة الدولة ، وأنه حقا قد استبدل بذلك الاقتراح غرامة تلبية لرجاء أفلاطون وسائر الأصدقاء في ساحة المحكمة . وإذا اعتقدنا في أن سقراط كان عنيدا هكذا في اختياره « للعقوبة » بعد الحكم بادانته ، فلا بد لنا من أن

الأسئلة نمط ملحوظ للغاية ، فالسؤال الأول يطلب به التعريف ولذلك فهو لا يقبل أن يجاب عنه بنعم أو لا بل يكون موضوع شك ، أما الأسئلة التالية فتتطلب الإجابة بنعم أو لا ، وغالبا ما يكون واضحا أي هذين الجوابين يكون هو المطلوب . وبعد أن يحصل سقراط عن هذا الطريق على عدد من الإجابات غير المترابطة في الظاهر ، يضعها في قياس كما يقول أرسطو ليبين أنها تدحض إجابة مجيبه عن السؤال الأول ، وحينئذ يطلب إلى المجيب أن يجد إجابة أخرى عن السؤال الأول ، ثم يعالج الإجابة الثانية بنفس الطريقة الأولى ؛ ومن شأن هذا أن يظهر المجيب وكأنما هو يناقض نفسه ولا يعرف ما كان يظن أنه يعرفه . على أن سقراط نفسه لا يدعى أنه يعرف الموضوع بل نراه على العكس من ذلك ينكر أنه يعرف أى شيء عنه ، بل انه لينكر كذلك أنه كان ينوى اتهام مجيبه بالجهل فهو يقول : « ما كنت معلما لأحد قط » ، ويقول ان أسئلته - في ظنه قبل أن يسمع الإجابات عنها - قد تؤدي إلى اثبات لا إلى نفي الإجابة التي يجيب بها المجيب ، لكنه محال علينا أن نصدق في هذا الإنكار الثاني ، ولهذا يميل ضحاياها إلى أن يطلقوا عليه لفظ « الماكر » اذ يدعى أنه يعرف أقل مما يعرفونه في حين أنه يعرف أكثر مما يعرفون . وكلمة « الماكر » في اليونانية تعنى « التهكم » وذلك هو الأصل في تصور التهكم على أنه وسيلة لبلاغ ما يراد تبليغه بالفاظ تعنى نقيض المراد تماما ، ويتم ذلك بصفة خاصة بأن يكون المقصود نقله معنى إيجابيا فيقول المتكلم جملة سالبة هي نفي المقصود نفيًا حرفيا .

وان في هذا النمط من أنماط الكلام لشيئا ينفر ، حتى لترى أفلاطون يعرضه من حيث هو نمط يستثير سخط فريق من الناس ؛ وهو يعرض شخصية سقراط الحارقة على أنها أيضا تنطوى على جوانب تثير التساؤل ، ألا وهى ميوله إلى الكلام عن الجنسية المثلية وإلى الأخذ بنظريات في الأخلاق تنطوى على مفارقات . وعلى كل فليس ثمة



نعتقد في أن رواية أفلاطون قد جاءت مطابقة للواقع فيما يختص بالنغمة التي روى أفلاطون أن سقراط قد خاطب بها المحكمة ، وهي نغمة فيها شمم رفيع وصلابة عزيمة .

وسؤالنا عما قاله سقراط فعلا في محاكمته هو غير سؤالنا عن أى الأشياء التي جعله أفلاطون يقولها صحيح في الواقع سواء قالها سقراط عندئذ أو لم يقلها ، ومن المرجح صحته كثيرا أن سقراط ، كما أجرى أفلاطون على لسانه ، قد عارض بقوة ظلم الطغاة حيناً ، كما عارض ظلم الشعب حيناً آخر ؛ وفي كلا الموقفين كان سقراط يجازف بحياته مجازفة كبيرة . ومن المرجح صحته كثيرا كذلك أن سقراط قد أعلن أنه قد رأى أحيانا علامة الهية غامضة ، هي نوع من الصوت الباطنى الذى يمنعه أحيانا من أن يعمل شيئا كان يفكر فى عمله والذى كانت نصيحته - على ما يعتقد سقراط - خيرا دائما . على أنه مما يشك فيه أن يكون سقراط قد اعتقد فعلا « أنه كان يتلقى الأمر من الله سواء عن طريق النبوءات والأحلام أو شتى الطرق التى كان القدر الالهى يقرر بها مصير الانسان » ، نقول انه مشكوك فى أن يكون سقراط قد اعتقد فى أنه موجه بهذا الطريق لیتهم الناس بالجهل عن طريق تفنيد آرائهم فى أثناء استجوابهم .

وكان الهرب من السجن فى أثينا من السهولة بمكان ، والغالب أن كثيرين من أولئك الذين اقترحوا على موت سقراط افترضوا أنه لابد فاعل ذلك . وأفلاطون محاورة قصيرة شائقة اسمها « أقریطون » يصور لنا فيها أقریطون صديق سقراط القديم وهو يتضرع اليه أن يهرب وسقراط يرفض ؛ والسبب الذى يقدمه سقراط هو أنه باختياره أن يقضى حياته فى مدينته أثينا كان بمثابة من تعهد بالفعل - وان لم يتعهد باللفظ - أن يطيع قوانين أثينا ، وهو يعتزم أن يظل مقيما على وعده .

وأخيرا يصف أفلاطون فى المحاوراة الرائعة

المسماة « فيدون » المحادثة الأخيرة وموت سقراط ، بينما ينبئنا أنه هو نفسه لم يكن موجودا هناك . ولنا أن نصدق أفلاطون اذ يخبرنا بأن زوجة سقراط وأولاده زاروه فى يومه الأخير ولكنهم لم يكونوا حاضرين عند موته ، وأن أصدقاءه بكوا بصوت عال عندما تجرع السم وأن سقراط الثابت الجنان وبخهم على ذلك، وأن كلماته الأخيرة كانت : « اننى يا أقریطون مدين بديك الى اسكليبيوس فهل لك أن ترد هذا الدين وأن لا تقصر فى أدائه » ، وأن أقریطون أجاب : « ذلك سوف يقضى فهل لك فى شىء آخر، لكن سقراط لم يجب . أما الصفحات الأخيرة من محاورة « فيدون » فعلى درجة غير عادية من العظمة والجمال .

ويجمل بنا - على أية حال - الا نعتقد فى أن سقراط قد دافع عن النظريات التى وصفه فيها أفلاطون على أنه مدافع عنها فى يومه الأخير . وفى محاورة « فيدون » يذكر أفلاطون أن سقراط مؤمن بأن هناك حياة بعد الموت ، لكن الأرجح أن أفلاطون كان أقرب الى التاريخ فيما يتعلق بهذه النقطة فى محاورة « الدفاع » حيث جعل سقراط يتناولها على أنها سؤال مفتوح . وفى محاورة « فيدون » يجرى أفلاطون على لسان سقراط أنه مر فى شبابه بفترة من الاهتمام بالمسائل الفيزيائية وربما كان قد فعل ، بيد أن الفقرة الواردة عن هذا فى « فيدون » هى على الأرجح مجرد وسيلة توضيحية لوضع وجهات بعينها من النظر كل منها فى مقابل الأخرى . وفى محاورة « فيدون » يجعل أفلاطون من سقراط شارحا لنظرية المثل وأخذا بها ، وهكذا يأتى هذا القول معارضا لما قاله أرسطو من أن « سقراط لم يجعل الكليات ولا التعريفات موجودة وجودا مستقلا . ومن المحتمل جدا أن أرسطو - على ما يقول به الماثور - كان على صواب فى قوله بأن نظرية المثل من ابتكار أفلاطون؛ فلقد كانت هذه النظرية بمثابة خطوة طبيعية الى الامام بعد التعريف السقراطى ولكنها لم تكن أبدا شيئا مما عرض لسقراط

نفسه ، ولقد قدمها أفلاطون في محاورته « فيدون » على سبيل أن يهدى بها الى سقراط ثمار التعليم السقراطي لا على أنها تسجيل لذلك التعليم نفسه .

يمزج سكوت بين تقبل النظرية الارسطية المطبوعة بطابع أرسطو في المعرفة ، تلك التي تختص بطبيعة الأشياء المادية وتتم بوساطة قوة العقل التجريدية ، وبين النظرة الفرنسييسكانية التي هي أكثر انطباعا بطابعهم ، من أن الروح جوهر قائم بذاته ؛ ومن ثم جاء رأيهم في قوى الإدراك التي ليست قاصرة على الحقيقة الحسية ، بل هي قادرة على فهم المدى الكلي للوجود . وان المزج الدقيق بين هذين الاتجاهين المختلفين لهو الذي أكسب سكوت لقب « الأستاذ الدقيق » ، كما أنه هو الذي يفسر مواقفه الميتافيزيقية المميزة.

ويبرهن سكوت على أن الموضوع الصحيح للتأمل الفلسفي هو الحقيقة أو الوجود غير محدد بأي نوع من أنواع التحديدات التي تقصره على حال واحدة ( مثل الوجود اللامتناهي أو الله ) دون غيرها ( مثل الوجود الحسي ) . بيد أن العقل البشري مقيد في محاولته اقامة الميتافيزيقا باضطراره أن يستمد معرفته من المحسوس ، وعلى ذلك فالميتافيزيقا هي علم مجرد عن الماهيات يقوم في مجال الوجود الموحد الذي ان تمايزت جوانبه فعلى أساس الفروق الصورية . وهذه الفروق لا تبلغ أن تكون فروقا فعلية ولكنها ليست مجرد نتاج للنشاط العقلي ، أما الفروق الفعلية أو الوجود المادي الذي نحن على علم به فيفسره في النهاية ضرب من الإشارة يعبر عنه قولنا « هذا ».

وليس من شك في أن سكوت نفسه كان مفكرا عميقا قديرا ، لكن حدث على أيدي أتباعه ممن كانوا أقل منه اقتدارا أن تدهور « مذهبه الصوري » الى ثرثرة كلامية لا تنتهي كانت ذات أثر بعيد في انهيار التفكير المدرسي .

سنيكا ، لوسيوس أنيوس : ( حوالى ٥ قبل الميلاد - ٦٥ بعد الميلاد ) ولد في قرطبة بأسبانيا، وهو رواقى روماني تحول من شهرة فلسفية وخطابية خطيرة في عهد كاليجولا، الى نفي في عهد كلوديوس ؛ وارتفع من مؤدب ثرى لنيرون الذي

والقيمة الكبرى لسقراط الأفلاطوني تتمثل في دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى ، وفي تصويره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل ، وان سقراط ليؤثر فينا ، أكثر من أى شخص آخر ممن روت الكتب أنباءهم بالأهمية الكبرى لأن تفكر أسلم تفكير ممكن بحيث نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا . ولتحقيق هذه الغاية دعانا الى تعقب معارفنا الى النقط التي منها بدأت ، والى استعراض الآراء على أنها فروض ممكنة لنكشف عما يترتب عليها من نتائج وعما بينها من روابط ؛ ودعانا الى أن نقبل مختارين على تعقب الحجاج الى حيث ينتهي بنا مهما يكن ، والى أن نعلن عن أفكارنا اعلانا صريحا على الملأ ، وأن ندعو الآخرين الى نقد أفكارنا ، وأن نكون على استعداد أن نعاود النظر في تلك الأفكار ، وأن تجيء أفعالنا - في الوقت نفسه - طبقا لاعتقاداتنا الراهنة . والواقع أن محاوره الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل ، كما قد جعلت الأناجيل من المسيح الشهيد الأول للايمان .

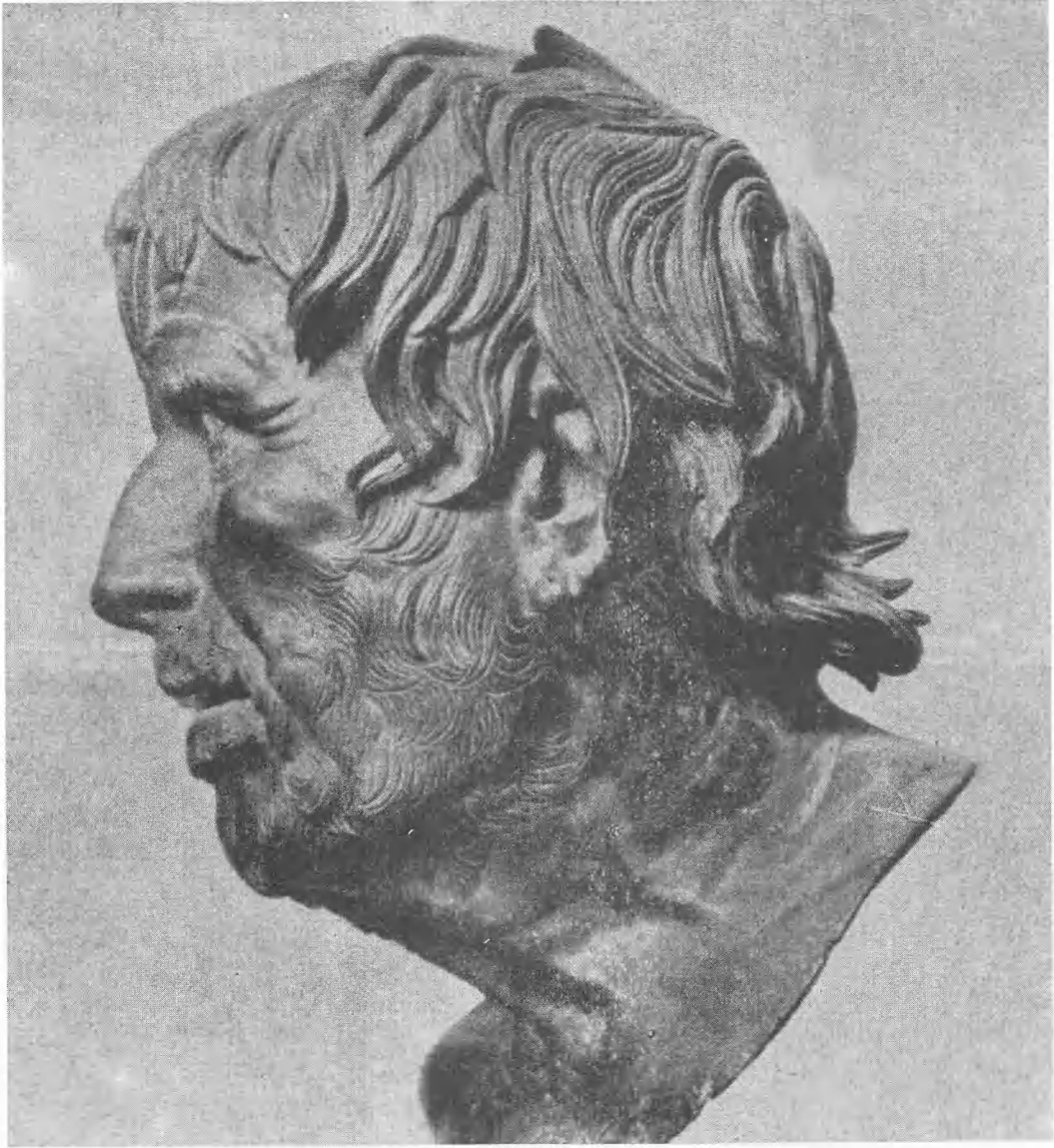
سكوت ، جون دونس : ( حوالى ١٢٦٦ - ١٣٠٨ ) ولد في اسكتلندا ، ودخل الرهبنة الفرنسييسكانية في عام ١٢٨١ ، وتعلم بعد ذلك وعلم في كل من جامعتي أكسفورد وباريس ، ومات قبل أوانه في عام ١٣٠٨ .

له شرحان على أحكام بطرس اللباردى هما أهم مؤلفاته وقد سماها باسم المكان الذي ألقيا فيه وهما « السفر الأكسفوردي » و « المذكرات الباريسية » ، ولقد ظل فهم الطابع الصحيح لفكر سكوت معوقا فترة طويلة من الزمن بسبب ما نسب اليه مؤخرا من كتاب « التأملات النظرية والنحوية » وهو نسب منحول .



سکوت، جون دونس (ح ۱۲۶۶ - ۱۳۰۸).





سنیکا، لوسیوس أنیسوس (ح ۵ ق.م - ۶۵ م).



وجعله موضع سره ، الى الانغماس فى العزلة التأملية ثم الموت بانتحار فرض عليه فرضا . كان فى الأصل من أتباع أقريسيبوس ، كما كان متأثرا تأثرا عميقا بكل من بانتيوس وبوسيدوبوس ، غير أن مؤلفاته نكهة لاتينية فى فكرها وطريقة عرضها . ولقد كان كاتو هو بطله ، كما كانت البلاغة الرومانية هى أدواته فى التعبير ؛ ولقد غير سنيكا مذهب الرواقين تغييرا شديدا بأن أدخل التصور الرومانى للارادة على نزعتهم العقلية ، كما غير اتجاهه بأن طبق فلسفتهم الفردية على حكومة الامبراطورية الرومانية . ويرجع فشل سنيكا فيلسوفا وسياسيا الى ميوله الفطرية المتناقضة تجاه المطامع الدنيوية من ناحية ، والثالية الرواقية من ناحية أخرى . وربما خفف من حدة المفارقات التى نشأت عن ذلك فى أفعاله وأقواله ، اعتقاده الصادق بأنه كان مضطرا من الناحية السياسية لأن يبرر الوسيلة بالغاية ، وبأن تعليمه الفلسفى كان نتيجة اختبار ذاتى لنواذعه الأخلاقية الخاصة ، ولكن ضعف شخصيته شكل مذهب الرواقى أكثر مما شكلت فلسفته شخصيته ، وهكذا بقيت قدرة المذهب الرواقى باعتباره قوة تعليمية مسألة بلا جواب .

وترجع الزراية التى تلتصق اليوم بكلمة « سوفسطائى » الى الدعاية الماهرة التى شنها أفلاطون وأرسطو ضد منافسيهما من سوفسطائيين ؛ وكان الاتهام الأساسى أن سوفسطائيين زعموا أنهم يعلمون المعرفة بينما كانوا يقومون بتدريس فن النجاح فى الحياة وهو أمر أدى الى التهاون فى القيم العليا . ومع أن هذه الاتهامات تنطوى بغير شك على بعض الحق ، فإن دفاع سوفسطائيين الحار الذى ورد فى كتاب جرروت عن « تاريخ اليونان » لا يزال جديرا بالقراءة .

ومن بين سوفسطائيين ذوى الأسماء المعروفة ؛ بروتاجوراس ، وجورجياس ، وبروديقوس ، وهيباس ، وانتيفون ، وترايماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس .

سيجيه البراباني : ( ١٢٣٥ - ٤٠ الى ١٢٨١ - ٨٤ ) فيلسوف فرنسى كان مع بوثيوس ( بويس ) الداشى وبرنييه من نيغل الذين هم أئمة فيما يسمى بالرشديين اللاتينيين ، وكان هؤلاء الرجال أعضاء فى كلية الآداب بجامعة باريس ، وزعموا أنهم فلاسفة خلص من مدرسة

جعله موضع سره ، الى الانغماس فى العزلة التأملية ثم الموت بانتحار فرض عليه فرضا . كان فى الأصل من أتباع أقريسيبوس ، كما كان متأثرا تأثرا عميقا بكل من بانتيوس وبوسيدوبوس ، غير أن مؤلفاته نكهة لاتينية فى فكرها وطريقة عرضها . ولقد كان كاتو هو بطله ، كما كانت البلاغة الرومانية هى أدواته فى التعبير ؛ ولقد غير سنيكا مذهب الرواقين تغييرا شديدا بأن أدخل التصور الرومانى للارادة على نزعتهم العقلية ، كما غير اتجاهه بأن طبق فلسفتهم الفردية على حكومة الامبراطورية الرومانية . ويرجع فشل سنيكا فيلسوفا وسياسيا الى ميوله الفطرية المتناقضة تجاه المطامع الدنيوية من ناحية ، والثالية الرواقية من ناحية أخرى . وربما خفف من حدة المفارقات التى نشأت عن ذلك فى أفعاله وأقواله ، اعتقاده الصادق بأنه كان مضطرا من الناحية السياسية لأن يبرر الوسيلة بالغاية ، وبأن تعليمه الفلسفى كان نتيجة اختبار ذاتى لنواذعه الأخلاقية الخاصة ، ولكن ضعف شخصيته شكل مذهب الرواقى أكثر مما شكلت فلسفته شخصيته ، وهكذا بقيت قدرة المذهب الرواقى باعتباره قوة تعليمية مسألة بلا جواب .

**السوفسطائيون :** كان التعليم التقليدى فى بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى ( الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التى كانت ترأسها ربات الجمال التسع ) ومن الألعاب الرياضية . وفى الأوساط الاجتماعية الأكثر تهديبا فى القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الحاجة الى مزيد من التعليم الذى يعادل ما لدينا من تعليم عال . ثانوى وجامعى . وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالى ، فكانوا أساتذة جامعيين متجولين ينتقلون من بلد الى بلد يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة فى الخطابة وفن النجاح فى الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة سوفسطائى فى الأصل من الفاظ التحقير بأى معنى من المعانى ،

أرسطو وليسوا لاهوتيين بأى معنى من المعانى . ولقد قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الايمان - وهو التمييز الذى قال به ابن رشد - ثم مضوا فى انشاء فلسفتهم صارمين فى منطقتهم، وهى فلسفة أرسطاطاليسية مصبوغة بشرح ابن رشد وابن سينا. وبعض نظرياتهم - مثل تلك التى تقول بأزلية العالم ووحدة العقل فى جميع الكائنات البشرية ، وأن الأمور الانسانية تسيرها الأجرام السماوية - كانت تتعارض تعارضا مباشرا مع العقائد المسيحية فى الخلق وفى الروح الفردى وفى العناية الالهية. وقد أديننت هذه النظريات وغيرها مما ذهبوا اليه فى عام ١٢٧٠ ثم أديننت ثانية فى عام ١٢٧٧ ، بيد أن أصحابها تمسكوا بعدم تعارض هذه المبادئ مع ايمانهم بصدق الوحي . ولقد قيل ان سيجيه قد اغتاله مساعده الخاص الذى مسه الجنون .

ومع ذلك فقد كانت النتيجة الأخلاقية لرباطة الجأش عند بيرون الايليسى ( حوالى ٣٦٠ - ٢٧٠ قبل الميلاد ) هى ينبوع الرئيسى فى فلسفته ، فذلك هدف يمثل عصره المضطرب. وتكمن طرافة بيرون فى المنهج الذى حاول بوساطته أن يصل الى هذه النتيجة ، وذلك أنه اذا لم تكن لدينا وسيلة للوصول الى المعرفة فلا يمكن أن نقول عن شيء ما انه كذا وليس كذا، ولا يمكن أن نحكم بأن حجة ما أكثر يقينا من نقيضها . ولما كان المثير الخارجى للاعتقاد والرغبة والعاطفة قد انفصل عنا على هذا النحو فقد نتج عن ذلك عدم الاكتراث من ناحيتنا ، ومن ثم سكينه النفس ؛ وبهذا يصبح الانسان بلا مرشد الى العمل أفضل مما ترشده العادة والعرف .

ولقد وهنت البيرونية أمام مذهب الشك الجدل الذى جاءت به الأكاديمية الوسطى والجديدة، وكان بمثابة طعنة منطقية وجهت فى الأصل الى النظرية الرواقية فى المعرفة ، تلك التى ذهبت الى أن الإدراكات الحسية الخاصة الناشئة عن الأشياء الواقعية تتطابق مع هذه الأشياء تطابقا تاما وعلى نمط لم يكن يمكن معه أن تنشأ على نحو آخر ، ولذلك فهى تفرض نفسها على الرجل الحكيم فرضا

أرسطو وليسوا لاهوتيين بأى معنى من المعانى . ولقد قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الايمان - وهو التمييز الذى قال به ابن رشد - ثم مضوا فى انشاء فلسفتهم صارمين فى منطقتهم، وهى فلسفة أرسطاطاليسية مصبوغة بشرح ابن رشد وابن سينا. وبعض نظرياتهم - مثل تلك التى تقول بأزلية العالم ووحدة العقل فى جميع الكائنات البشرية ، وأن الأمور الانسانية تسيرها الأجرام السماوية - كانت تتعارض تعارضا مباشرا مع العقائد المسيحية فى الخلق وفى الروح الفردى وفى العناية الالهية. وقد أديننت هذه النظريات وغيرها مما ذهبوا اليه فى عام ١٢٧٠ ثم أديننت ثانية فى عام ١٢٧٧ ، بيد أن أصحابها تمسكوا بعدم تعارض هذه المبادئ مع ايمانهم بصدق الوحي . ولقد قيل ان سيجيه قد اغتاله مساعده الخاص الذى مسه الجنون .

## ( ش )

**الشكاك :** اسم أطلق على جماعات يعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلنستية - الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول الى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجود الامسك عن الاثبات ووجوب تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار: (١) البيرونية ( فى أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد ) وقد بدأها بيرون وفسرها تلميذه تيمون . (٢) الأكاديمية الوسطى والجديدة ( من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد ) ويمثلها أرقاسيلاوس وكارنيادس وكليتماخوس وفيلون اللارسي . (٣) البيرونية الجديدة عند اينسيديموس وأجريبيا ( من القرن الأول قبل الميلاد ) .

وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الاستمولوجى على جميع الفلسفات التى كانت دوجماتيقية، أى التى زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة ؛ فقال الشكاك انه لا يبدو هناك طريق للنفاذ خلال « الظواهر » الى معرفة الأشياء الخارجية ، وفى وسعنا أن نتبين كيف أن الإدراك



لا سبيل الى مقاومته . ولقد أثبت أرقاسيلاوس البيتانى ( ٣١٥ - ٢٤١ / ٢٤٠ قبل الميلاد ) أن ذلك يجب أن يعتمد على الحكم الذى لا معيار له ، وأنه ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الإدراكات الصحيحة والباطلة ، وأن هذه الأخيرة ربما تكون مثل الأولى فى كونها تفرض نفسها فرضا لا سبيل الى مقاومته . ولقد ذهب أرقاسيلاوس الى انكار امكان تصور أى شىء ، وكذلك الى انكار امكان المعرفة . ويبدو أنه كان أقل اهتماما بالأخلاق ولكنه ذهب الى أن اليقين ليس ضروريا للعمل ، وحسبنا معيارا للصدق أن ندافع دفاعا معقولا عما نفعل . ولقد اصطنع أرقاسيلاوس فى التعليم القاعدة الرئيسية عند الشكاك وهى النظر بلا تحيز لكلا جانبي الموضوع المطروح للبحث ، وإذا كان مذهبه فى الشك قد وجد له جذورا عند كل من سمقراط وبيرون ، فليس من اليسير أن نرى كيف كان تعليم أفلاطون متسقا مع أفكاره ؛ أما كارنيادس القورينى ( ٢١٤/٢١٣ - ٨/١٢٩ قبل الميلاد ) فهو أكثر الشكاك رسوخا ، ولقد طور ونسق الهجوم على القطعية ، فيما قد كان لديه من ثروة فى المعية الحجة التى يقيمها ضد امكان القول بأن الانطباعات الحسية يمكن التمييز فيها بين الباطل منها والصحيح، وضد القدرة على القيام بأية عملية عقلية لأنها ما دامت قائمة على الاحساس فهى تفقد ما لديها من يقين لفقدان هذا اليقين من الاحساس ، ولكيلا يقتصر على مجرد اختبار الصدق الصورى ، قضى كارنيادس على قول الرواقيين بأن الانطباعات الحسية أمر مقضى علينا بقبوله . وعن طريق النقد القائل بأن رد الكيفيات الانسانية الى الله ينطوى على تناقض ، هدم كارنيادس ما قالت به الرواقية من لاهوت مشبه مؤكدا ضرورة حرية الإرادة فى الفعل الأخلاقى ؛ كما هاجم عن طريق تمييزه بين العلية المتتابع نظريات التنبؤ بالغيب والعناية الإلهية والقول بالقضاء والقدر . وفى عرض مذهبه لجميع الأهداف الأخلاقية أظهر كارنيادس ما ينطوى عليه الهدف الأخلاقى عند الرواقية من مشكلات

منطقية ، كما أنه فى سفارة له مشهورة الى روما عام ١٦٦/٥ أثبت نسبية الحدود الأخلاقية . وفى الحياة العملية اقترح كارنيادس نظرية فى الاحتمال لتكون مرشدا الى الفعل ، وعنده أن ثمة ثلاث مراتب من الاحتمال : المحتمل ، والمحمّل الذى لا نزاع فيه ، والمحمّل الذى لا نزاع فيه وثبت صدقه . أما الأخيرة من هذه المراتب فهى الحالة العليا من الاعتقاد التى يمكن بلوغها عندما يصاغ نسق شامل من الأفكار المتصلة المتفقة بعضها مع بعض اتفاقا منطقيا ؛ فقد يظن انسان أنه يرى ثعبانا فى غرفة مظلمة ، لكنه بعد التمهيص يعتقد أنه جبل ملفوف مستندا فى ذلك الى اتساق الشواهد الدالة على ذلك الرأى . هذا ولم يخلف كارنيادس كتابات ولكن خليفته الفزير الانتاج كليتوماخوس القرطاجنى عرض مذهبه عرضا كاملا ، وكان فيلون اللارسى ما يزال مستمسكا بمذهب الشك فى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكن خليفته انتيوخوس الاسقالونى أحال الأكاديمية الى مذهب تلفيقى قبل فيما قبله آراء الرواقيين .

ولقد تدفقت حركة الشك تدفقا عنيفا خارج الأكاديمية فى القرنين أو القرون الثلاثة التالية ، واستهدف المذهب الجديد مجاوزة الحدود التى وقفت عندها الأكاديمية ليبلغ الشك البيرونى فى صورة أكمل . فلم يكن لدى الشكاك الأكاديميين الحق فى انكار امكان المعرفة انكارا قطعيا ، وكان لابد من الامسك عن القبول حتى بالنسبة الى هذا القول نفسه . وكلمة شك فى اليونانية تنطوى على معنى الدأب فى البحث ، على أنه من ناحية أخرى لم يكن يبدو أن ثمة أساسا حتى لابتداء الرأى ، وعلى ذلك فلم يكن فى وسع الانسان الا أن يأخذ الأشياء كما يجدها وأن يعيش على العادة والعرف والتقليد . بيد أن هؤلاء الشكاك تقبلوا التقليد الأكاديمى الخاص بالحجاج الجدلى تقبلا حسنا ، وأضافوا اليه تجريبية المدرسة الطبية التجريبية حتى أقاموا من ذلك كله نسقا كاملا من الحجاج الشكى المصنف تحت صيغ كل منها مشروح

( فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد ) وهى مؤلفات  
تزداد قيمتها لكونها غير مبتكرة .

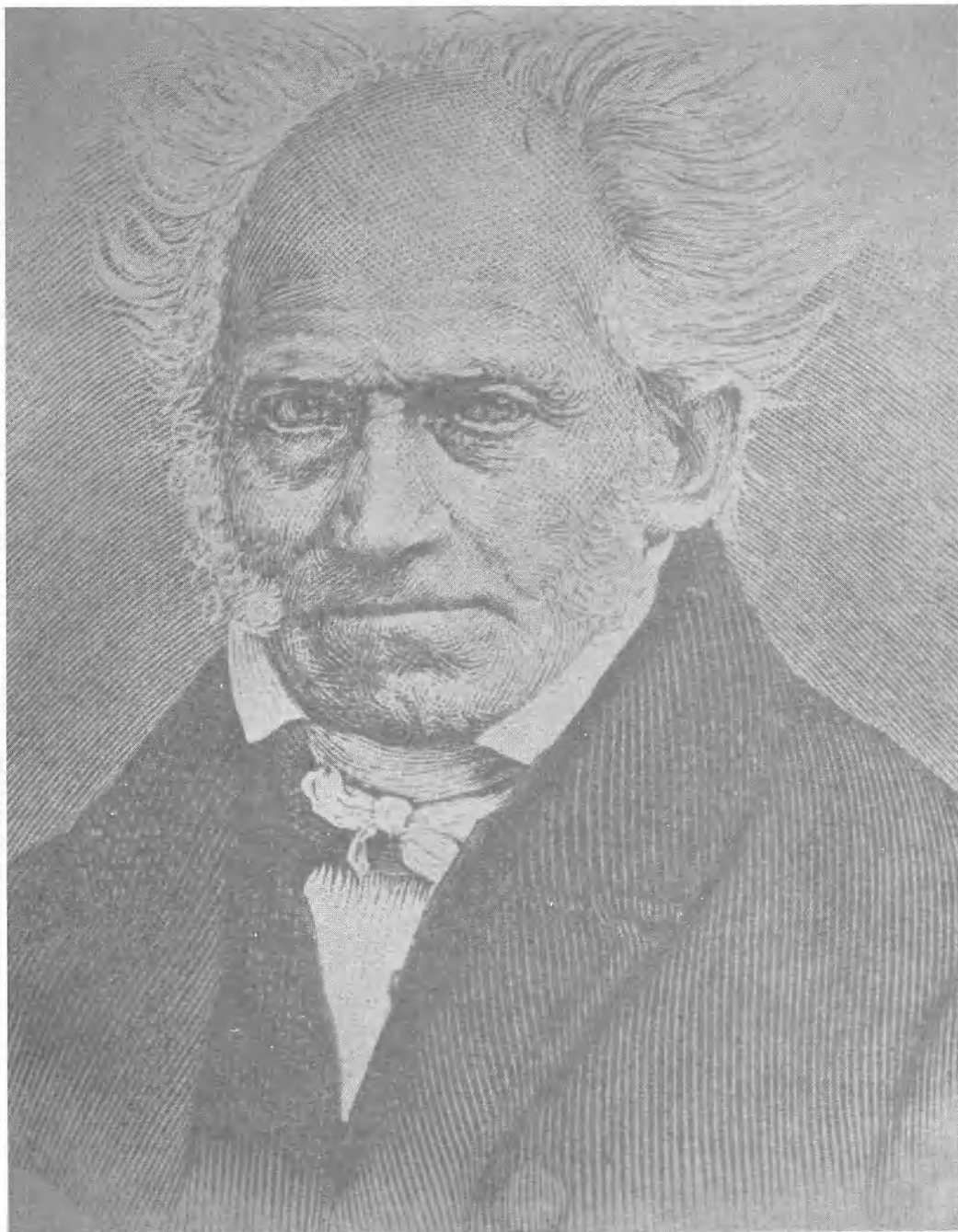
ولقد كانت لذعات مذهب الشك ذات أهمية  
كبيرة واضحة فى عصر سيطر عليه الفلاسفة  
القطعيون من الرواقيين والأبيقوريين ، والحق أن  
حركة عنيدة من الشك والبحث تصر على الاستمرار  
فى اختبار صحة أى فرض من الفروض ، تبدو  
أمرا جوهريا بالنسبة الى الفلسفة كلها . وبصفة  
خاصة نرى أن اختبار الادراك الحسى ، والعلية ،  
والاحتمالية ذات أهمية كبرى لكثير من الفلسفة  
الحديثة .

**شليك ، فردريك ألبرت مورتنس :**  
( ١٨٨٢ - ١٩٣٦ ) تعلم فى برلين وكان عالما  
طبيعيا أول الامر ، وبعد أن درس فى روستدك  
وكيبيل استدعى (١٩٢٢) لشغل كرسى ماخ الخاص  
بفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا حيث  
أسس جماعة فيينا فيما بعد . ( انظر أيضا  
« وضعية منطقية » ) ، وكان شليك أستاذا زائرا  
بالولايات المتحدة فى عامى ١٩٢٩ و ١٩٣٢ . وفى  
عام ١٩٣٦ اغتاله طالب معتوه فى فيينا فأدى موته  
الى التعجيل بقرب فض جماعة فيينا .

كانت كتابات شليك الأولى ، على الرغم من  
تدريبه العلمى فى المسائل الأخلاقية والجمالية الى  
حد كبير ، تكشف عن حساسية شاعرية لا نراها  
واضحة غالبا فى مؤلفاته الأخيرة ، وقد نال فيما  
بعد شهرة باعتبارها شارحا للنظرية النسبية  
( ١٩١٧ ) ، ومؤلفا لرسالة فى نظرية المعرفة  
( الطبعة الأولى ١٩١٨ ، والطبعة الثانية ١٩٢٥ )  
عرض فيها فى صورة تمهيدية الكثير من نظرياته  
التي تميز طابعه أكثر من سواها . فلقد برهن  
هنا - من وجهة نظرتجريبية وخلافا لما ذهب اليه  
كانت - على أن قضايا المنطق والرياضة ليست  
قضايا قبلية تركيبية وانما هى صادقة بحكم  
التعريف ، أى أنها قضايا تحليلية ومن ثم فهى  
خالية من المضمون ، أما النظريات العلمية فهى من

شرحا وافييا . ولقد تكلم اينسيديموس من  
كونوسس - الذى ربما كان من أوائل المعاصرين  
لشيشرون - عن الطبيعة النسبية للادراك الحسى  
وذلك فى استعاراته أو (ضروبه) العشر التي تنص على  
« الامساك عن قبول شيء » ، فعنده أنه ليس ثمة  
ادراك حسى « خالص » بل هناك ادراك حسى هو  
من النسبية الى الشخص المدرك والى الشيء المدرك  
والى الظروف المصاحبة له - خارجية وداخلية -  
أقول انه من هذه النسبية كلها بالدرجة التي تجعل  
الشيء نفسه غير قابل لأن يعقل . ولقد استخدم  
أجريبا النسبية فيما بعد - مثل ما فعل  
اينسيديموس - وذلك فى هجومه ذى الضروب  
المحسنة فوجد فى أدلتهم أربعة أنماط من المغالطات  
هى : المفارقة فى النظريات ، والوقوع فى الدور  
الى ما لا نهاية ، والزعم الافتراضى ، والتدليل  
الذى يدور على نفسه ؛ وأخيرا نسمع عن ضربين  
آخرين هما : أن لا شيء يدرك ادراكا حدسيا  
بسبب الاختلاف بين الفلاسفة الذى ليس له  
مقياس ، كما أنه لا يمكن ادراك أى شيء عن طريق  
شيء آخر والا وقعنا فى الاستدلال الدورى أو فى  
الدور الذى لا ينتهى . والهجوم على السببية التى  
هى أساس جوهرى بالنسبة الى أية فلسفة قطعية،  
قد صنفه اينسيديموس كذلك الى «ثمانية ضروب»  
موجهة كلها الى عدم جواز القفزة القطعية نحو  
الشيء غير الظاهر دون أن تثبته شواهد نستقيها  
من الظواهر ؛ وليست هناك صلة مؤكدة بين  
الحقيقة والظواهر ، ولذا ترى الناس يختارون من  
الأدلة العقلية اعتسافا ما يناسب النظرية التى  
تكون بين أيديهم . وهناك كذلك حجة فيما يتعلق  
بنسبية السبب والمسبب مؤداها أنه اذا كانت  
العلة هى التى تنتج المعلول كان من الضروري أن  
توجد قبله ( وهو ما سوف يؤدي الى دور  
لا ينتهى ) ، ولكن ما دامت العلة نسبية الى المعلول  
فلا يمكن أن تكون أسبق منه فى الوجود  
( ونسبيتها تجعل من أى دليل خاص بهما دليلا  
دوريا ) . وربما استطعنا أن نستطلع البناء الكامل  
لمذهب الشك فى مؤلفات سكستوس أمبريكوس





شوبنهور، آثر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰).

المحاولة أدت الى كثير من المفارقات بل لقد عرضت أسس التفاهم للخطر طالما أن المعنى الذي عرفناه على أساس الخبرة الخاصة يمتنع ادراكه على أى شخص آخر ما فى ذلك شك . وتفسير شليك لهذا - وهو أن « هيكل » الخبرة يمكن نقله ، أما « فحوى » الخبرة فهو متعذر على الوصف - لم يكن تفسيراً يبعث على الرضى ، كما أن مشكلة صياغة القضايا « الأولية » أو القضايا التى لا ترد الى سواها - وهى القضايا التى تقتضيها هذه النظرية - كانت مصدراً لكثير من الشقاق فيما بعد بين أنصار جماعة فيينا .

شوبنهاور ، آرثر : ( ١٧٨٨ - ١٨٦٠ )  
 ميتافيزيقي ألماني ، اشتهر بمقالاته اللاذعة وبكتابه الرئيسى « العالم ارادة وفكرة » . ولد فى دانزج ، وكان أبوه من رجال الأعمال وكانت أمه كاتبة ، أمضى بعض الوقت فى إنجلترا فيما يتصل بأعمال أبيه ، وكان يقرأ الانجليزية والفرنسية فى سهولة وبعد موت والده كرس حياته للفلسفة تكريساً تاماً ، مادام فى مستطاعه أن يعيش فى رغد على ميراثه . ولم يكن فى مقدوره أن يعيش مع أمه على وفاق ، كما كانت له خبرات تعسة أخرى مع النساء ، وان مقالته القاسية قسوة مضحكة « فى النساء » وهى المقالة التى ربما قرئت على نطاق أوسع مما كتبه عن أى شىء آخر ، لتفوح باستيائه شخصى عميق .

وكان لمقالته الهجائية « فى فلسفة الجامعات » أيضاً أساس شخصى ، ذلك أن شوبنهاور قدم طلباً أن يكون محاضراً بجامعة برلين ، وقد قبل طلبه بعد عرضه على لجنة كان هيجل أحد أعضائها ، فقرر شوبنهاور بعد ذلك أن يلقي محاضراته فى نفس الوقت الذى كان يحاضر فيه هيجل ؛ وان ما نصادفه فيما كتب عن الموضوع من أن شوبنهاور قد فرغت مادته قبل أن ينتهى الفصل الدراسى ، لهو زعم مرفوض من أساسه ، وأما ما يقال من أنه فشل فى أن يجتذب الطلاب من هيجل الذى كان عند ذاك فى قمة شهرته ، فصحيح . وبذلك انتهت سيرة شوبنهاور الجامعية بالفشل ، فراح

ناحية أخرى نسقات بعدية من التصورات يتوقف صدقها على ما بينها من تطابق مع الواقع حيث ان ما يستخلص منها من النتائج ينبغى أن يكون قابلاً للتحقيق عن طريق الوقائع الملاحظة ؛ وليست هذه الوقائع مجرد احساسات كما كانت عند هاخ ، فكل شىء يقابل مقتضيات التصور العلمى يجوز لنا أن نعهده أمراً واقعا فى العالم الخارجى . وان آراء شليك فى مشكلة العقل والجسم لاكثر تمييزاً لطابعه من هذا القبول العابر للمذهب الواقعى ، وهى المشكلة التى اعتبرها شليك مشكلة فى ظاهرها فقط حيث ان الثنائية المزعومة المتضمنة فى مشكلة العقل والجسم ان هى الا مجرد ثنائية فى طرائقنا لوصف الظواهر .

وتعكس آراء شليك الأخيرة فى ( « بحوث مجموعة » ١٩٢٦ - ٣٦ ، ١٩٣٨ ) تأثير كل من **فتجنشتين وكارناب** ، وتتألف فى الواقع من التوسع فى النظرية المشار إليها أخيراً ، توسعاً يجعلها تشمل كل المشكلات التقليدية فى الفلسفة فلا تنشأ مثل هذه المشكلات الا من ( الوصف القاصر للعالم عن طريق لغة عاجزة ) ، وليس عمل الفلسفة هو أن تحل هذه المشكلات وانما هو أن توضح السؤال المتنازع عليه ، وحينئذ سيظهر أن الاجابة اما أن تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ عن طريق المناهج العلمية، واما أن تكون خالية من المعنى منذ البداية مادام السؤال نفسه مركباً بحيث لا يمكن لبيئة أن تنهض شاهداً على الاجابة عنه ، فالعبارات الميتافيزيقية التى تقولها المذاهب **المثالية والمادية والواقعية** وغيرها من المذاهب ، كلها على هذا الأساس كلام خال من المعنى حتى انه لا يمكن لأى مركب من مركبات الخبرات الحسية أن يؤيد صدق دعاواها ولا حتى أن يبرهن على بطلانها .

وفى اقامة التحقيق ( والمعنى ) على أساس من الخبرة الحسية المباشرة ، كان شليك - شأنه فى ذلك شأن الآخرين من التجريبيين - ينشده أساساً للمعرفة لا يمكن رده الى سواه ، ولكن

الارادة الكونية العمياء ، أما الانتحار الصريح فلا يكفى لانه بمثابة توكيد للارادة . ( وما دام شوبنهاور لم يقبل المذهب الهندى فى تناسخ الأرواح فستظل هذه النقطة غير واضحة ) . وهناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية وتأمل الأعمال الفنية والعطف على الآخرين ، وهى تقوم على التسليم بأننا انما نتميز عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن فى الحقيقة كل واحد . وأخلاق العطف هذه تتناقض تناقضا حادا مع الأخلاق التى عاش بها شوبنهاور نفسه ، اذ قلما كان بين الفلاسفة من كان ينقصه العطف على الآخرين بمقدار ما كان ينقص شوبنهاور ؛ فلقد كان يمقت النساء ويمقت غيره من الفلاسفة كما كان يمقت اليهود .

وأخيرا فان مذهب الارادة عند شوبنهاور كان فاتحة لزيادة الاهتمام بالارادة وبالجانب اللامعقول فى الفلسفة الحديثة ، فعلى الرغم من أن جيرجارد ويتشه ، وفاينجر وجيمس وبرجسون وفرويد لم يتفقوا معه اتفاقا صريحا ، فان أفكارهم تشير الى أن شوبنهاور يمثل نقطة انتقال هامة فى تاريخ الفكر ، فتصوره للعقل على أنه أداة للارادة جدير بالذكر بصفة خاصة فى هذا الصدد .

وفى البدء لم يجذب كتاب شوبنهاور « العالم ارادة وفكرة » الانتباه على الاطلاق ، حتى بعد أن أضاف اليه مجلدا آخر على سبيل شرح ميتافيزيقاه . ولقد تقدم شوبنهاور بمقالبين فى الأخلاق لنيل جائزتين مختلفتين فى اسكنديناوة ففاز أحدهما ولم يفز المقال الآخر ، ومن ثم نشرهما معا ذاكرا بالتخصيص على صفحة العنوان « قدرته . . . » و « لم تقدره . . . » واثقا من أنه بذلك ربما يخلد عار الأكاديمية التى تخبطته . وأخيرا شهد شوبنهاور فى حياته شهرته النامية وتمتع بنشوتها ، وربما كان ما شاع من خيبة رجاء بعد ثورات عام ١٨٤٨ غير الموفقة ، عاملا مساعدا فى ذبوع نزعته التشاؤمية كما هو الرأى الشائع . ولا شك فى أن مقالاته التى كتبها ببيان واضح ونشرت بعنوان « تكملات واضافات » قد ساعدت فى أن تجد له جمهورا من القراء .

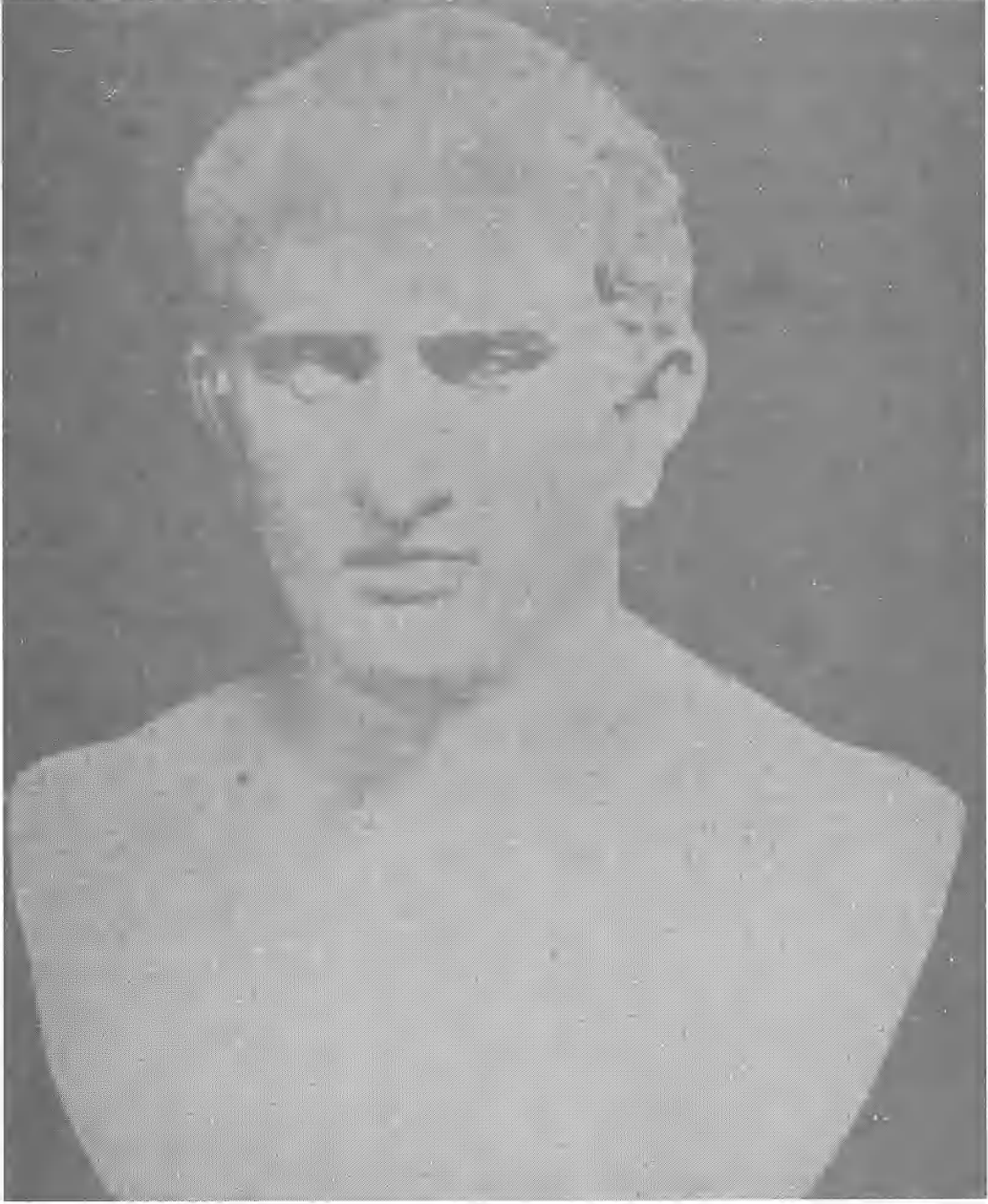
بعد ذلك يهدم نفسه بنفسه وذلك بالطعن فى هيغل وشيلنج وقشسته زاعما أنهم ثرثارون ودجالون ، على الرغم من أن فلسفته تدين بمقدار كبير الى فكرة فشته عن الارادة ، كما أنه كان قد استمع عندما كان طالبا الى فشته .

والفيلسوفان اللذان أعجب بهما أكثر من سواهما هما كانت وافلاطون ، حتى لقد اعتبر نفسه الوريث الشرعى لكانت بينما كان يعتبر فشته وشيلنج وهيغل مفتصبين . ولقد وجد ، مثلما وجد فشته ، أنه لا يمكن قبول نظرية كانت فى الشيء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته ، وظن أنه قد كشف عن الطبيعة الأولية لحقيقة العالم ، ألا وهى الارادة . وهذه الارادة ليس لها هدف ولا غاية ، وليست معقولة ولا عقلية وانما هى كدح أعمى . وربما كان شوبنهاور فى هذه النقطة متأثرا بالجزء الأول من رواية «فاوست» لجوته ، اذ كان يعرف جوته معرفة شخصية وكان يقدره تقديرا كبيرا . ومثلما فعل هيغل وقف شوبنهاور الى جانب جوته ضد نيوتن فى نظريته فى الألوان .

ولقد كان لتفصيلات الميتافيزيقا والأخلاق عند شوبنهاور تأثير ضئيل ، وتتلخص أهميته التاريخية فى نقاط ثلاث : أولا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير اتخذ من الاحاد موضوعا ، وكان كل من هوبز وهيوم قد انحرف عن طريقه لكى يتصل من مذهب الاحاد ، بينما يتوقف ذكر فون هولباخ - اذا كان مايزال يذكره أحد - يتوقف ذكره أساسا على أنه كان ملحدا ؛ أما شهرة شوبنهاور فكانت تقوم على أسس أخرى .

ثانيا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير استرعى انتباه الناس الى الأوبانيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثرا عميقا . ولقد أبرز شوبنهاور جانب الألم الذى يستغرق كل شيء ، فوصفه وصفا أكثر تفصيلا من أى وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر قبله ، ولهذا فكثيرا ما يشار اليه على أنه متشائم . ولقد زعم شوبنهاور أن الانسان لا يستطيع أن يجد الخلاص الا فى التغلب على





شيشرون، مارکوس تلیوس (۱۰۶ - ۴۳ ق.م).



حركة الأقلية هذه بما له من سيطرة على اللغة والأسلوب . ولما كان شيشرون قد ابتكر ألفاظا فلسفية باللاتينية قدر لها السريان ، فقد كان تأثيره كبيرا ، وما زالت مؤلفاته ثروة لا تقدر من حيث هي مرجع عن المدارس الرئيسية الثلاث في عصره .

شيلر ، فرديناند كاننج سكوت : ( ١٨٦٤ - ١٩٣٧ ) ، فيلسوف بريطاني وزميل في كلية كوريس كريستي بجامعة أكسفورد ، وفي آخر حياته أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة كاليفورنيا الجنوبية . كان صديقا شخصيا لوليم جيمس الذي تعاطف مع فلسفته البرجماتية تعاطفا وثيقا ، وإن كان قد ادعى أنه توصل إلى المبادئ الأساسية للمذهب البرجماتي من قبل أن يسمع بهذا الاسم ، أو أن يقرأ كتابات أخرى في البرجماتية . ولقد كان شيلر - على العكس من جيمس - كاتباً جدليا اقتنع بأن أشكال الفلسفة التي كانت سائدة في جامعة أكسفورد في عصره غامضة وتكاد تكون خالية من القيمة ، مما نتج عنه أنه خصص جزءا كبيرا من كتاباته لتلك الهجمات التي شنّها بصفة خاصة على ف . ه . برادلي وأولئك الذين أسماهم « المناطقية الصوريين » ، وهي هجمات غالبا ما سبقت في صورة اتهام غيره بما يتهم هو به ، وهي صورة أصبحت فيما بعد تبعث على الملل ، بيد أن شيلر كان ذا عقل قدير وأصيل ، ومؤلفاته التي لا تقرأ كثيرا الآن تحتوى على الكثير مما يستحق أن يقرأ .

ومع أن شيلر قد أسهم في البرجماتية بالصورة التي أعطاها لها ولیم جيمس إلا أنه أثر أن يطلق على موقفه اسم « المذهب الانساني » أو « المذهب الارادى » كما أسماه بعدئذ . ولقد كانت فكرته الرئيسية هي أن جميع المناشط الانسانية لا تصاغ ولا تفهم إلا بالرجوع إلى الأهداف الانسانية ؛ وإن ذلك ليصدق على التفكير صدقه على الفعل ، فالصور الذهنية التي نستعملها ، وأساليب الاستدلال التي نختارها ، والمعتقدات التي نؤمن بها يمكن أن تجد تبريرها الوحيد

وكان من بين المعجبين به اعجابا صريحا مخلصا رتشارد فاجنر الذي حاول في مسرحيته « تريستان وأيزولده » أن يحقق في الموسيقى الارادة العمياء التي قال بها شوبنهور ، ونيتشه الشاب الذي جاوز فيما بعد نطاق افتتانه المبكر بشوبنهور ، وتوماس مان . ولا بد لنا أن نضيف إلى هؤلاء من لا يعدون من غير الفلاسفة ، وبخاصة من الشباب الذين تحولوا إلى شوبنهور طلبا للعزاء والالهام .

شيشرون ، ماركوس تليوس : ( ١٠٦ - ٤٣ ق . م ) ، فقيه وسياسي وكاتب روماني ؛ ولما كان قد درب على الفلسفة منذ شبابه فصاعدا ، ولما كان مستمعا وصديقا لكبار الاساتذة في الأكاديمية ومدرسة الرواق والمدرسة الأبيقورية ، فقد داوم على متابعة اهتمامه وقراءته في أكثر أيامه ازدحاما بمشاغل الحياة العامة . وكان من جراء ما نزل به من ضائقة شخصية وما حل به من عجز سياسي أن أطلق قواه بأسرها من عقابها في عام ٤٥ منصرفا إلى تيسير الفلسفة اليونانية في صورة أدبية لاتينية ؛ من هنا ظهرت له في خلال العاملين التاليين سلسلة طويلة من الكتب اتخذت شكل المحاوراة ، وكانت تستوعب مختلف أقسام الفلسفة المعاصرة له عن طريق عرضها لمذاهب المدارس الرئيسية الثلاث في ذلك العصر وتقدها . كان شيشرون بحكم مزاجه وتعليمه متشككا على مذهب الشك الأكاديمي ، وكان في ميدان الأخلاق يتابع ويوسع من نطاق الفلسفة التليفقية التي جاء بها أنتيوخوس إلى الأكاديمية ؛ ولقد أعجب شيشرون بما في الرواقية من مثل عليا نبيلة ، لكنه لم يكن على تعاطف مع أبيقور . وكان يعد نفسه مترجما ( ويمكن في بعض الأحوال أن نفتق مصادره حتى نصل بها إلى كتب كليتماخوس ، وفيلون ، وأنتيوخوس ، وبانايتيوس ، وبوسيدونيوس على سبيل المثال ) ، لكنه زعم لنفسه حق الاستقلال في العرض والنقد ؛ ويبدو أنه كان يرمى إلى أقلية الفلاسفة اليونانية ، كما أقلم أسلافه الأدب اليوناني بادئين بالترجمة ؛ وقد ظن - وهو محق في ظنه - أن في مستطاعه أن يبدأ

**الصدق :** اهتم الفلاسفة أساسا بمسألتين خاصتين بالصدق : المسألة الأولى تتعلق بمعنى كلمة « صادق » ، وتتعلق المسألة الثانية بالمعيار أو بالمعايير التي نستطيع بوساطتها أن نفرص في صدق العبارات أو بطلانها ؛ ولقد أخفق أغلب الفلاسفة في التمييز بين هاتين المسألتين وقدموا لاحدهما حلا كان يمكن اعتباره حلا للمسألة الثانية . بيد أنه من اليسير أن نرى مثل هذا التمييز إذا وضعنا في اعتبارنا آراء فيلسوف رأى هذا التمييز وميز على أساسه ، وذلك هو ف . تش . س . شيلر الذي ذهب إلى أن كلمة « صادق » في معناها هي لفظ تقييمي يعني شيئا من قبيل « من الخير أن نعتقد في صوابه » ولكنه باعتباره برجماتيا ذهب إلى أن المنفعة هي معيار الصدق .

والنظريتان اللتان لهما شهرة كبيرة عن الصدق ، وهما نظريتا التطابق والاتساق، عرضنا في العادة على أنهما نظريتان عن معنى كلمة « صادق » ، وعلى هذا الأساس فإن نظرية التطابق تقول ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع الوقائع » ، في حين تقول نظرية الاتساق ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع مجموعة العبارات المقبولة». والنقد الأكثر وضوحا على نظرية الاتساق هو أنها ان كانت جديرة بالقبول من حيث هي معيار نقيس به الحقيقة ، فهي لا تكاد توفى في أن تعطينا معنى لكلمة « صادق » ، نعم اننا ننظر إلى اتساق عبارة ما مع ما قد سبق لنا أن اعتقدنا في صوابه على أنه أحد المسوغات ، ولو أنه ليس المسوغ الكافي لتقبلها على أنها عبارة صادقة ، بيد أنه اذا كان الاتساق اختبارا للصدق فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه الصدق. أما النقد الموجه إلى نظرية التطابق فأكثر صعوبة وتعقيدا، فمن إحدى وجهات النظر يبدو أننا اذا قلنا ان الصدق هو انطباق العبارة الصادقة على الواقع فنحن بذلك انما نقول ما هو معروف ، لكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول أن نعطي كلمة « تطابق » وكلمة

فيما تنفع به لتحقيق الغايات الانسانية . وانه لمن مقتضيات اتساق هذه الفكرة أن نطبقها على الصدق المنطقي ، فلكي نقول من الناحية الصورية عن عبارة ما انها صحيحة معناه أننا نقومها تقويما يدعو إلى قبولها ، كما أننا لكي نقول عن فعل ما انه خير معناه أننا نقومه بما يدعو إلى قبوله ، بيد أن معيار التقييم انما هو المنفعة في مجال الإدراك .

ولقد خصص شيلر الكثير من جهده إلى تطبيق مذهبه الانساني على هذا المنطق ، ففي كتابيه « المنطق الصوري » ( ١٩١٢ ) و « منطق للاستعمال - مدخل إلى النظرية الإرادية في المعرفة » ( ١٩٢٩ ) ، ذهب إلى أن النظرة السائدة عندئذ عن الاستدلال كما وردت في كتب المنطق انما هي نظرة خاطئة كلها ، وكانت اتهاماته الرئيسية هي أن المنطق الصوري قد اعتمد على التجريدات غير المشروعة في الكلام عن القضايا ، لأن المعنى والصدق انما يعتمدان على الزمن والمكان وظروف التفاهم ، وثانيا لأن الصدق من حيث هو معيار للنجاح في الاستدلال غير ذي جدوى إذ أن أية حجة عينية محال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية . مع أنه لا جدال في أن الأدلة الجيدة كلها في شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى أن تدنو من ذلك المثل الأعلى الصوري؛ ولهذا فبدلا من المنطق الصوري ، قدم لنا شيلر ضربا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبي ، ويفرض الفروض ، وبالاقتراب من الصدق ، وهي كلها صفات سبق بها من عدة وجوه ما ظهر بعد ذلك من أوصاف للتفكير العلمي .

ويمكن الحصول على دراسة مجملية لآراء شيلر في مقاله « لماذا المذهب الانساني ؟ » الوارد في كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » مجلد ١ ( ١٩٢٤ ) .

( ص )

**الصدفة :** انظر الاحتمال ، ومذهب حرية الارادة .

« واقعة » معنى واضحاً ، فليس ثمة شك في أن قولنا بعدم وجود الغيلان انما هو قول صادق ، ونستطيع أن نقول عن العبارة القائلة « أن ليس ثمة غيلان » أنها تنطبق على الواقع ؛ ولكنه من العسير علينا أن نرى ماذا عسى أن تكون طبيعة تلك « الواقعة » التي هي عدم وجود غيلان ، وأى نوع من العلاقات التي تسمى « انطباقاً » يمكن أن نصف بها تلك العبارة ؟ وهكذا تتحول نظرية التطابق حتى تصبح مجرد مجاز .

ولا بد لنا في النهاية من أن نشير الى بحث على درجة كبيرة من الذبوع كتبه تارسكي بعنوان « فكرة الصدق في اللغات المصوغة صياغة صورية » ، وفي هذا البحث يعرف تارسكي « الصدق » على أنه كلمة ترد في حساب (القضايا) بطريقة تجعل لها وظيفة في ذلك الحساب مماثلة لوظيفة كلمة « صادق » في اللغة الجارية . ومن المؤكد أن ذلك التعريف لا يمكن أن يطبق تطبيقاً مباشراً على فكرتنا المألوفة عن الصدق ، أما هل هي ذات صلة بمشكلة الصدق الفلسفية فهذه مسألة فنية الى حد كبير وتختلف فيها الآراء ، ومثل هذه الآراء التي من قبيل رأى تارسكي يطلق عليها اسم النظريات السيمية في الصدق .

صواب ( في الفعل ) : انظر الأخلاق ، والمقالات عن الفلاسفة الأخلاقيين .

## ( ط )

طاليس : من ملطية وهي ثغر يوناني في آسيا الصغرى ، أنبا بالكسوف الذي وقع في ٥٨٥ - ٤ قبل الميلاد . كان حكيماً من ذوى الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التي أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وعمل على إقامة الاتحاد بين الأيونيين . وتضمنت اكتشافاته الرياضية والفلكية، التي بولغ في تقديرها فيما بعد بعض الشيء ، طرائق القياس كقياس ارتفاع الأهرام مثلاً ، وجمع سجلا بالنجوم لكي يستخدم في الملاحة . والأغلب أنه زار مصر ، وفي تنبؤه بالكسوف لابد أن يكون قد وصل كذلك الى مدونات البابليين عن الأجرام السماوية . أما عن نظريته في الكون التي هي أمعن في التفكير النظري ، فلسنا ندرى مدى ما ظفرت به من شهرة ومن

وثمة مشكلة ترد كثيراً في السنوات الحديثة وهي أن الجملة القائلة « انه لصدق أن كذا وكذا... » لا تضيف شيئاً فيما يبدو الى معنى العبارات التي ترد فيها ، وانه لمن العسير علينا أن نرى أى قيمة نضيفها اذا قلنا « انه لمن الصدق أن القطة فوق الحصيرة » بدلا من قولنا « القطة فوق الحصيرة » ؛ ويظهر أن الاستعمال الحقيقي للكلمة « صادق » هو في تعبيرات من قبيل « هذا قول صادق » حيث تساعدنا الكلمة على أن نؤكد العبارة دون حاجة منا الى تكرارها . ولقد أدت هذه النقاط ببعض الفلاسفة وبخاصة ستروسن الى أن يأخذ بالرأى القائل بأن كلمة « صادق » هي أقرب الى أن تكون علامة على الموافقة أو التسليم أو القبول تعمل الى حد كبير عمل كلمة « نعم » أكثر مما تعمل عمل كلمة تدل على صفة أو علاقة ، ورأى شيلر المذكور أنفاً من أن كلمة « صادق » انما هي كلمة للتقييم، هو رأى وثيق الصلة بهذا الرأى .

ولقد تحدث البرجماتيون المتساهلون في بعض الأحيان كما لو كانوا قد وحدوا بين معنى كلمة « صادق » وبين عبارة « من النافع أن نعتقد في صوابه » ، ولو أن البرجماتيين المتحوظين من أمثال شيلر قد تجنبوا الوقوع في هذا الشرك . والبرجماتيون اذ اتخذوا من المنفعة معياراً للصدق لم يقصدوا بذلك الى القول بأنه اذا كان مما يسر أن نعد الشيء صادقا فينبغي علينا أن نعدّه كذلك؛ بل هم قصدوا الى التوكيد بأن نسقات المعتقدات الانسانية والأفكار المستخدمة فيها هي بمثابة

هيجل من وجهة نظر شديدة الاختلاف في كتابه « فلسفة الحق » ، والآن ينبغي أن ينظر إليها على أنها جزء من التاريخ ، ولو أنك ما تزال تصادفها في المناقشات العامة وفي الكتابات الشائعة .  
انظر أيضا : الفلسفة السياسية .

علم الجمال ( الاستطيقا ) : على الرغم من أن تقسيم الفلسفة الى عدد من الأقسام ليس بنى قيمة نظرية كبيرة ، الا أن علم الجمال يعد منذ زمن طويل أحد الاقسام الرئيسية فى الفلسفة مع المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق جتبا الى جنب . لكن علينا أن نعترف مع ذلك بأنه لم يفز قط بذلك القدر من الاهتمام الموجه لهذه الفروع الأخرى .

فكلمة « استطيقا » ذاتها لا يتجاوز عمرها القرن الا بقليل ، ومصدرها لفظ فى اللغة الألمانية نحتة الفيلسوف بومجارتن . واذن فعلى الرغم من أن الكلمة مستمدة أصلا من الكلمة اليونانية aesthesis ومعناها « ادراك حسى » ، الا أننا لا نستطيع أن نعلق أدنى قيمة على هذا الاشتقاق ، فحيثما نتحدث اليوم عن الاستطيقا (علم الجمال) كان الكتاب السابقون يجعلون حديثهم عن نظرية الذوق أو نقد الذوق . ومحاوره « هيباس الكبير » لأفلاطون التى يحاول فيها السفسطائى هيباس دون جدوى أن يقدم لسقراط تعريفا مقنعا للجمال هى أقدم عمل باق فى مجال الاستطيقا . ومنذ تلك الفترة تناهت الكتابات فى هذا الميدان .

يستمد علم الجمال موضوع دراسته من حقيقة واقعه هى أن الناس يحكمون دوما على الأشياء سواء كانت أشياء طبيعية أو من منتجات « الفنون الجميلة » أو غير ذلك من مصنوعات الانسان - بأنها جميلة ، أو جلييلة ، أو فاتنة ، أو دميعة ، أو مشيرة للسخرية ، أو ذات جلافة ؛ يضاف الى ذلك أنهم يحاولون أن يؤيدوا مثل هذه الأحكام أو أن يتشككوا فيها ، وأنهم يشتبكون فى الجدل بصدها ؛ وانما تنشأ المشكلات الفلسفية

صياغة دقيقة ، على أنه ليس ثمة شك فى أنه اعتقد أن الأرض المستوية تطفو على الماء الذى كانت قد نشأت عنه ؛ وكان هنا يأخذ فى الأغلب بالقول الشائع فى أساطير الشرق الأدنى وبخاصة فى الأساطير المصرية . وربما رأى كذلك كما يذكر أرسطو أن العالم وأجزائه كان مائيا فى جوهره . ويبدو أن طاليس قد قال بأن « الأشياء كلها مملوءة بالآلهة » بمعنى أنها مملوءة بالروح أو الحركة ، ومبدأ الحياة الذى بسبب سعته وقوته لا بد أن يكون الهيا ، وحتى الحجر المغناطيسى وهو الجامد فى الظاهر يسبب الحركة وعلى ذلك فهو حى . وانه لمن الواضح على الأقل أن طاليس بتخليه عن القول بالتشخيص وبمحاولته أن يفسر العالم كله تفسيراً عقليا يستحق تسميته التقليدية بأنه منشىء الفلسفة اليونانية . انظر الفلاسفة قبل سقراط .

## ( ع )

عدد : انظر فريجه ، رسل ، رياضيات .

العقد الاجتماعى : نظريات عدة تحاول أن تفسر واجب الولاء نحو القوانين ونحو السلطة المدنية ، وذلك بالرجوع الى عقد أو عهد أو وعد بالطاعة يقدمه الفرد فى مقابل المنافع التى يكتسبها من المجتمع المدنى الذى يقوم بناء على ذلك التعاقد . وهناك صيغ كثيرة مختلفة لنظرية العقد ، منها الصيغة التى لم يرض عنها أفلاطون والتى قدمها فى الكتاب الثانى من « الجمهورية » ، أما الصيغ الحديثة الشهيرة فهى تلك التى قال بها هوبز فى كتابه « لوابانان » ، ولوك فى كتابه « رسالة ثانية فى الحكومة المدنية » ، وروسو فى كتابه « العقد الاجتماعى » ؛ وتختلف هذه الصيغ كل منها عن الأخرى فىمن هم أطراف التعاقد وفى شروطه ، كما تختلف كذلك فى الدرجة التى تثبت بها الصفة التاريخية للتعاقد ، ذلك لأن بعض المؤلفين يكتفون بأن العقد ضمنى فقط وليس حدنا تاريخيا . ولقد نقد هيوم هذه النظرية نقدا هداما فى مقاله « فى العقد الأصلى » ، كما نقدها

واحدة في القيمة يمكن تطبيقها بتعديلات طفيفة على ميدان علم الأخلاق وعلم الجمال وعلم الاقتصاد. غير أنه من المؤكد أن أهم مسألة في الأخلاق يعبر عنها بصورة طبيعية على نحو كهذا : « هل هناك معيار للأخلاقية يتجاوز نطاق العرف الذي تتواضع عليه جماعة من الجماعات ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار ؟ وعلى نحو طبيعي كهذا نستطيع أن نسأل عما إذا كان هناك أى معيار للحكم الجمالى ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار؟ أما والحال كذلك ، فليس مما يثير الدهشة أن نجد توازيا وثيقا بين أكثر النظريات الأخلاقية والجمالية شيوعا . فكما يرى المشايخ للنسبية الأخلاقية أن المعتقدات الأخلاقية لا تصدق الا بالنسبة لفرد ما أو لجماعة ما ، فان هناك من يرى أن ليس ثمة معيار للذوق السليم الا ما كان متعارفا عليه في جماعة من الجماعات . وكما أن المشايخ لمذهب اللذة في الأخلاق لا يجد قيمة خلقية الا في انتاج اللذة ، فكذلك يرى المشايخ لمذهب اللذة في ميدان علم الجمال أن انتاج اللذة هو المعيار الوحيد للقيمة الجمالية . ويقول بعض الأخلاقيين ان الخير صفة خلقية أولية ( غير قابلة للتحليل ) حاضرة حضورا موضوعيا في الأشياء ذوات القيمة ، وكذلك يذهب بعضهم الى أن الجمال صفة موضوعية وعلى نحو مماثل لهذا نجد في كلا الميدانين نظريات في المعنى ( معنى الخير والجمال ) ذاتية ووجدانية .

لقد كان أعمق البحوث الكلاسية لعلم الجمال أثرا هو المناقشة التي نجدها في كتاب كانت « نقد الحكم » ، وخاصة عندما يصر على أن الحكم الجمالى يرتد الى أصول سابقة على تكوين التصورات الذهنية وعلى أن معايير القيمة الجمالية لها طابع شكلي . وتستمد مناقشته صورتها المحكمة من وجهة نظره التي مؤداها أن الأحكام تختلف من حيث الكم والكيف والنسبة والجهة بحيث تنحصر مشكلة علم الجمال أساسا في أن نحدد كيف تختلف الأحكام الجمالية من هذه الجوانب الأربعة عن غيرها

الخاصة بعلم الجمال عن التفكير في هذه المعلومات الأولية . ومما سيعين القارئ أن نسجل هنا بعض هذه المشكلات دون أن نناقشها : فما هو العنصر المشترك بين الألفاظ التي هي من قبيل « جميل » و « جليل » و « فاتن » و « دميم » بحيث تتميز عن ألفاظ من قبيل « قيم » و « ونافع » و « أثير » و « مستقيم الأخلاق » ؟ ما هو الفارق من حيث المعنى بين « جميل » و « جليل » ؟ كيف نستطيع - إذا كنا نستطيع على الإطلاق - أن نثبت أن هذه الأحكام الخاصة بالقيمة الجمالية صادقة ، وكيف نبرر وجهة من بين وجهات النظر دون أخرى ؟ كيف يختلف التقييم الجمالى عن التقويم الأخلاقى والاقتصادى ؟ ما هو العمل الفنى ؟ هل من الممكن أن يكون لنا موقف جمالى واحد تجاه أعمال الفن وتجاه الظواهر الطبيعية على السواء ؟ أسئلة كهذه تشير اشارة كافية الى الطابع العام الذى يتميز به علم الجمال الفلسفى ، وان لم يكن من الممكن بحال من الأحوال أن يتفق الفلاسفة جميعا على أننا قد ذكرنا أهم المشكلات ، أو أننا صغناها فى أفضل صورة ممكنة ؛ فمن المؤكد أن هناك مسائل أخرى منها مسألة تدور حول حدود علم الجمال وأين تقع؟ فهل - على سبيل المثال - مناقشة الفارق بين الفن الكلاسى وبين الفن الرومانسى مناقشة فلسفية أو أنها تقع برمتها فى مجال النقد الفنى ؟ ان الأمر ليستلزم يقينا شيئا من التمييز بين علم الجمال والنقد ، وعلى ذلك فحين نعلل رأينا بأن عملا فنيا بعينه عمل جيد فليس ذلك جزءا من الفلسفة ، اذ ليس للفيلسوف فيما يتعلق بمثل هذه المسائل كفاءة خاصة .

من الطبيعي أن نجد تشابها شديدا بين مشكلات علم الجمال ومشكلات علم الأخلاق . ولقد يعد بعضهم هذا التشابه ضربا من الخطأ مهما يكن طبيعيا ، على حين يرى بعضهم الآخر أننا اذ نتحدث عن تشابه بين علم الجمال وعلم الأخلاق انما نبخس العلاقة بينهما قدرها ، وان علينا أن نبدأ بنظرية

فنحن - فيما يقولون - نستطيع أن نحدد ما الذي يجعلنا نعجب بهذا الرسم أو ذلك ، بهذا المنظر الطبيعي أو بتلك السيمفونية ، لكننا لا ينبغي أن نتوقع أن يكون هنالك عنصر مشترك بين هذه الحالات جميعا . وسواء كان لهذه النزعة التشككية المسرفة ما يبررها أم لا ، فلا بد أن نسلم لهؤلاء النقاد بأن علم الجمال يبدو - وهو في ذلك أكثر من أى فرع آخر من فروع الفلسفة - ان مصيره المحتوم هو اما الى غموض مفعم بالادعاء ، أو الى فقر شديد يجعل منه أبا فقيرا غير شقيق لسائر المجالات الرئيسية في البحث الفلسفي . الا أنه قد حدث في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة نمو ملحوظ في البحوث التي تتناول علم الجمال والتي لابد أن نرجو لها أن تنتج بعض الثمار في المستقبل القريب .

**علم الظواهر :** يدل مصطلح علم الظواهر بمعناه الواسع على الفلسفة الوصفية للخبرة ، واسم هوسرل هو أكثر الأسماء ارتباطا بهذا المصطلح في فكر القرن العشرين ؛ ولقد عرف تش . س . بيرس النظام الوصفي الذي هو علم الظواهر ولكن علاقة ما لم تقم بينه وبين هوسرل ، كما أن رأى هوسرل في علم الظواهر لا يمت تاريخيا الى فكرة هيجل عن «علم ظواهر الروح» . وعلى الرغم من أنه لا سبيل الى الشك في اتجاه هوسرل التدريجي في سنواته الأخيرة نحو أن يطور «فلسفة في الروح» ، الا أنه قد شعر بالعداء نحو الفلسفة التأملية في المرحلة التكوينية من حياته . ومع ذلك فان علم الظواهر بمعناه عند هوسرل مدين لكثيرين ، ولا بد من الإشارة بوجه خاص الى تأثير برنتانو وجميس والتجريبيين البريطانيين وديكارت وليبنتز وكانت .

ولقد ظهرت وجهة النظر الهوسرلية في علم الظواهر ببطء وفي عناء ، وكان الهدف الى التوفيق بين الصدق القبلي للتدليلات الصورية والعمليات النفسية ، والى توسيع نطاق «المقابل» حتى

من الأحكام . أما في العصر الحاضر فان أشهر نظرية جمالية هي نظرية كروتشه في كتابه «الاستيقا» التي تشبهها بصورة جوهرية نظرية كولنجوود في كتابه «أصول الفن» ، يرى كروتشه أن العمل الفني حدس حسي لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفني أيضا تعبيراً كاملاً عنها ، فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات ، سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه . والرأى الذي بسطه كاسيرر في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية» كان أيضا ذا تأثير كبير وخاصة بالصورة التي أعيد عرضه بها في كتاب س . ك . لانجر «الشعور والشكل» ؛ وتشترك هذه الآراء في أنها تعد الخبرة الجمالية في جوهرها تعبيراً عن شعور أو رمزا له ، وفي أنها تصلها من حيث هي كذلك بكل استعمال للغة وغيرها من طرائق الرمز ؛ بل أن كروتشه يعد علم اللغويات العام وعلم الجمال شيئا واحدا بذاته . الا أن هذه النظريات المثالية في اتجاهها لم تلق تأييدا كبيرا من الفلاسفة الذين هم أميل الى التجريبية والى التحليل ؛ لكن هؤلاء أخفقوا على نحو ملحوظ في أن يقدموا نظرية (جمالية) نستبدلها بنظريات اولئك ؛ ذلك أن المشكلة الكبرى التي تواجه جميع النظريات الجمالية هي أن تضع معنى واضحا للالفاظ التي يبدو أن استخدامها لها أمر طبيعي فالرمزية ، والتعبير ، والحدس ، والصورة ذات الدلالة كلها معان تتردد دائما مع أنها جديرة بتمحيص وتفسير تحليليين أدق جدا مما لقيته حتى الوقت الحاضر .

نعم ان بعض الفلاسفة ينكرون امكان قيام أية نظرية جمالية عامة ، ويقولون ان علماء الجمال يزعمون أن هناك جانبا مشتركا في كل خبرة تحدث عن مختلف الفنون جميعا وعن الجمال الطبيعي، وأن ثمة معيارا عاما للحكم ينبغي الكشف عنه اذ يمكن تطبيقه في جميع هذه الميادين ، لكن هذا الزعم في رأى هؤلاء الفلاسفة ليس له ما يبرره

عن الحقائق العقلية بشتى أنواعها ، فانه لا يبقى لنا الا الخبرات نفسها والموضوعات المقصودة بهذه الخبرات ؛ وهذان الجانبان : جانب المعنى وجانب الشيء المعنى انما يسميان بجانبى الذات العارفة والشيء المعروف . وهذا « التضايف » فى طريقة النظر الى الخبرة شىء جوهرى فى المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فاذا ما نحينا كل اعتقاداتنا على سبيل الأرجاء متخذين من ذلك منهجا ، استطعنا أن نتكلم عندئذ عن « الذاتية الخالصة » أو « الخبرة الخالصة » وان كان ذلك منهجا « متطرفا » لأن كل افتراضاتنا الطبيعية والتقليدية سواء آكانت ميتافيزيقية أو نظرية قد أصبحت معلقة . ومع ذلك فان من سوء الفهم أن نستنتج من ذلك أن العالم قد « أبعد » أو « أنكر » ، فكل الذى فعلناه هو أننا عطلنا « فكرة » الوجود الخارجى ووضعنا « العالم » بين قوسين اذ العالم هو التقسيم الخارجى لخبرتى ( الباطنية ) ذات المعنى ولكنه لا يصبح - بعد وضعه بين قوسين - عالما مستقلا فى حقيقته الواقعة ، بل هو عالم « حصرناه فى أقواس » .

و « الاحالة » ( التى نرد بها الأشياء ) الى مجرى الخبرة الداخلية ، تلك الخبرة التى سبق وصفها ، يجب أن تتم عن طريق مفكر واحد هو الذى سيقوم بالاجراء الى أقصى حد مستطاع ، ذلك لأن الفرد لابد له من أن يبدأ بتجاربه الخاصة ، فالأنا الترنسندنالية « هى المرحلة الأولى ولا بد من قيامنا بما يلزم للاحتفاظ أو لاقامة الشاهد على وجود العقول الأخرى ، ذلك اذا ما أردنا اجتناب انحصار الانسان فى ذاته وحدها . ولقد أصبح ذلك ممكنا فى لغة علم الظواهر عن طريق اتحاد الذات المدركة بالشيء المدرك ، وتمثل المدرك لما هو خارجى ، وادراك الغير على أساس مشابهة الأجسام الأخرى لجسم الفرد المدرك ؛ وحينئذ يتحدث الآخذ بمذهب علم الظواهر عن « تبادل العلاقات بين الذوات على مستوى أعلى من مستوى الخبرة المباشرة » كما يتحدث عن بنية العالم الخارجى .

يشمل كل مجال الخبرة هو الدافع الأول الذى أدى الى علم الظواهر « الخالص » ، ولقد عرف علم الظواهر فى بادى الأمر بأنه « علم نفس وصفى » وسرعان ما اتضح قصور التعريف وحاول هوسرل ايضاح فكرته عن ذلك العلم فى بحثه المفصل عن علم الظواهر الترنسندنالى . ولقد التزم علم الظواهر منذ البداية أن ينشد المثل الأعلى لأكبر حرية ممكنة تتحلل بها من الفروض السابقة، وعلى ذلك حذفت البناءات التأملية ولم يعد هناك كلام عن عالم متمتع المنال وراء مجال الخبرة الممكن الذى هو فى المتناول ، وان عبارة « ارجع الى الأشياء نفسها ! » لتعبر عن هذا المبدأ تعبيراً جيداً .

ومصطلح « الترنسندنالى » اسم لوجهة نظر تأملية خالصة ، وقد أشار كانت الى طبيعتها العامة عندما تكلم عن « الترنسندنالى » على أنه يعنى توجيه الانتباه الى اختبار الشيء أكثر من توجيهه الى الشيء نفسه؛ والغرض من ذلك هو جعل التأمل « جذريا » بقدر الامكان وذلك بالرجوع الى الشواهد فى مصادرها الأولى فى الخبرة المباشرة ، ومناقشة كل شىء بغية الوصول الى الشاهد عليه . ومن أجل هذه الغاية عول على طريقة « الاحالة » التى تتطلب تعليق كل العقائد وكل ضروب المعرفة العلمية كذلك، ولذا كان منهج الشك عند ديكارت وسيلة صالحة لتقديم المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فالإنسان قد يكون مخطئاً فى أحكامه على العالم أو على أى شىء « مفارق » للخبرة ، أما الخبرات « الباطنة » التى تختص بالعالم أو بأية موضوعات مزعومة أو متخيلة فلا يمكن أن تكون موضع شك . وبذلك نمضى قدما مع « البداية » التى وضعها ديكارت لكى نجعل منها شيئا ما منسقا ومثمرا بدلا من أن نجعلها تمضى باعتبارها نوعا من الزخارف البلاغية فى التأمل الفلسفى .

و حينئذ يكون هدفنا هو تحديد العالم كله غير المتناهى من الخبرات فى كل نماذج هذه الخبرات من ادراك حسى وخيال . . الخ ، وعلى أية حال فانه يمكن تعريف ذلك العالم بأنه مجال مكتف بذاته ، واذا ما علقنا كل معتقداتنا عن الوجود الخارجى أو

وينظر الى منهج علم الظواهر على أنه يمتاز بتجنب الشكوك والأخطاء الموجودة في الخبرة الطبيعية المألوفة، فالباحث في عالم الخبرة «الباطن» مفروض فيه أنه لا يقع « تحت رحمة الوقائع » ، وربما تقع منه أخطاء فيما يقوم به من أوصاف ولكنه أكثر أمنا من الباحث الطبيعي بدرجة لا تقبل المقارنة ، أو هذا هو على الأقل ما يقولونه عنه. ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن يسلم بأن من يدافع عن الخبرة الطبيعية على اعتبار أن لديه درجة بالغة الارتفاع من الاحتمال إنما يتقدم بقضية قوية ، وانه لمن سوء الحظ أن تؤدي محاولة تسويغ عالم البحث « الباطن » الحاصل ضد ما يعارضه معارضة عنيفة الى نزاع المعنى عن الخبرة الطبيعية ومناهجها .

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد ، فان الدور التاريخي لعلم الظواهر إنما ينظر اليه في مناصرتة لأعداء المذهب الطبيعي ، إذ أصبح وسيلة للتغلب على ذلك المذهب الطبيعي والتخلص منه من حيث هو فلسفة كما قد أصبح من الناحية الايجابية مثلا للفلسفة المثالية المحددة المعالم . أما في معارضته للمذهب الطبيعي فقد كان في ذلك مشتركا مع الفلاسفة الجامعيين ممن برزوا في ذلك العصر واهتموا بتحديد مناهج العلوم ، والدفاع عن المحافظة التقليدية على فلسفة القيم الروحية . وعلى الرغم من أن علم الظواهر فلسفة على جانب كبير من التميز وعلى كثير من الجدة في مناهجها ونتائجها الوصفية ، الا أن لديها القليل من الجديد الذي تقدمه إذ تقدم أدلتها الأساسية تأييدا للمذهب المثالي ، فانه كما يقول هوسرل إذا ألغى العقل أو الروح ما بقيت هنالك طبيعة ، ذلك لأن الروح هي ما يعطى الوجود معنى .

وأهم ما يسوغ قيام علم الظواهر هو قيمة نتائجه الوصفية ، فان دراساته للشعور بالزمن و « للتحليلات التي تبحث عن الأصول الأولى » للمفاهيم الأساسية في المنطق ، وتحليل الإدراك

ولسوء الحظ قد استخدم مصطلح « البنية » في مصنفات علم الظواهر بأكثر من معنى ، وهو يشير في الحقيقة الى البرنامج « الانشائي » للتحليل الوصفي الذي تدعو اليه الحاجة بمجرد فراغنا من « تصفية » « الاحالة » أو سلسلة « الاحالات » إذ كثيرا ما يتبين أنها أكثر من عملية احالة واحدة . أما « الخلق » فليس هو ما يقصد في علم الظواهر الوصفي « من لفظة بنية الكون » ، هذا ويجب ألا نفترض أن العالم قد ظهر من الوعي عندما نتكلم عن تكوين بنية عالم الطبيعة داخل اطار الوعي الحاصل ؛ ومن الملائم اذا ما نظرنا الى جميع الأشياء على أنها موضوعات للخبرة ومن أجل الخبرة ، أن نتحدث عن العمليات التركيبية و « الذهنية » التي بها « نكون » البناءات والمعاني المركبة تكوينا نخرج به من مجرى الخبرات ، فالخبرات ذات المعنى والأشياء المعنية كلتاهما داخلية في مجال البحث الوصفي الذي لا تحده حدود .

ومن وجهة النظر النقدية نجد أن أهمية ذلك واضحة ، وأن برنامج التأمل في الخبرة والمعرفة جميعا مع وجود المثل الأعلى لقياس البيئة في الذهن - وما تلك البيئة المثلى سوى مثول الشيء المعنى مثولا مباشرا في خبراتنا - ربما كان له أثر تحريري على المفكرين .

و « الاحالة » الترנסدنتالية أو التأملية الخالصة الى مجرى الخبرات الذاتية إنما تتحد مع نموذج آخر من « الاحالة » يطلق عليه « الاحالة الذاتية » ، وفي كلمات بسيطة نقول ان كلمة ذاتي تعنى « جوهرى » ، وأن كلمة « احالة » تستخدم بمعنى « القصر » . وليس الانسان في علم الظواهر معنيا بالأحداث الطبيعية ، فليس هناك مناهج سببية لان هذه المناهج تنتمى الى العلوم الخاصة ، وإنما يقتصر الاهتمام على التحليل الوصفي للتركيبات والعلاقات الجوهرية وذلك في كل نماذج الخبرة مثل الإدراك الحسى والتذكر . وفى كل الأشياء المشار اليها ، أى الأشياء المعنية في الخبرة .



يمكن أن يقدمها علم الظواهر ، فعلى الرغم من أنه ليس معداً لأن يقدم فلسفة شاملة ، لأن مثل هذه الفلسفة الشاملة يحتاج إلى التعاون الفعال مع العلوم ، إلا أنه مع ذلك يستطيع أن يقدم إضافات هامة داخل حدود نشاطه ، تلك الحدود التي يقيّمها بما يضعه للبحث من شروط محدودة تحديداً دقيقاً ؛ « فإيضاح » المفاهيم والمبادئ الأساسية في العلوم وفي « مباحث الوجود » التي ليس لدينا منها إلا القليل ( كعلم الهندسة مثلاً ) ، وأعنى بالإيضاح أيضاً ما يجيء على أساس الخبرة المباشرة ، هو أمر في حد ذاته يكفي أن يكون برنامجاً له من الأهمية ما يجعل من علم الظواهر نظاماً لا يستغنى عنه . كما أن التحليل الوصفي للخبرة من وجهة النظر التأملية المتطرفة يأخذ على عاتقه عبء إيضاح الإضافات الخاصة التي يقدمها الشخص العارف إلى الخبرة ، ولقد وصل ذلك بالفعل إلى نقطة لم يكدها يوصل إليها من قبل في تاريخ الفلسفة ، وإن الخدمة التي أدت إلى المنطق وعلم النفس لتمثل بلا شك أكثر « الآمال المعقودة » على ذلك العمل الوصفي .

ولقد حدثت المساجلات الانتقادية العنيفة من أثر نتائج علم الظواهر على علم النفس ، وهي المساجلات التي نشأت عن سوء الفهم من جانب بعض علماء النفس والسخط المعقول من جانب هوسرل ، وهو سخط لم يخل مع ذلك من روح الهدنة التي تسود « المدارس » في ألمانيا . ولقد تعمد هوسرل نقد « علم النفس الطبيعي » لكي يظهر وجه الحاجة إلى « علم النفس العقلي » الذي يمكن أن يؤدي إلى علم النفس الطبيعي ما أدته الهندسة إلى العلم الفيزيقي ؛ وإن ذلك لمثل يوضح نوع الآمال التي يربوها لنفسه علم الظواهر الذي صورته هوسرل على أنه بمثابة « الينبوع » الذي تنبثق منه جميع المبادئ والمفاهيم الأساسية في العلوم ؛ أما « الفلسفة الأولى » التي تصورها فقد كانت لتصبح بحق هي « الأساس » لكل معرفة يمكنها أن تزعم أو تأمل أن تكون علمية .

الحسي وأنماط أخرى من الخبرة قد وسعت توسيعاً كبيراً من مجال نظرتنا مما يخدم الأغراض الوصفية؛ أما التأكيد الأكبر فيقع على « الرؤية » ذلك لأن « الرؤية » نهاية في ذاتها ولا يمكن إقامتها على أي شيء أكثر جوهرية منها . ويحيي مجال الوصف بثبتي خيوط العلاقات النفسية ، وتوجه غاية خاصة إلى عملية « التحول إلى أفكار » وهي عملية بدونها لا تكون الخبرة العلمية ولا التفكير العلمي ممكنين .

ويجب ألا يفترض بأن علم الظواهر الذاتي المنهج قد جاء ليستبعد مناهج العلوم الموضوعية التجريبية ، فبالإضافة إلى دافع التغلب على المعارضة نجد أن من خواص الحماسة التي يتولى بها أنصار أية نظرية جديدة دفع مذهبهم إلى الأمام ، أن يببالغوا في تقدير إمكاناته . ولم يعرف هوسرل - مثله في ذلك مثل كثير جداً من المفكرين المجددين - متى يقف في سيره الذي لا مهدنة فيه نحو إقامة فلسفة شاملة؛ ولكنه أحياناً كان يكشف عن وعيه بقصور أعماله ، كما فعل عندما أدرك أنه لن يطأ بقدمه « أرض المعاد » . ولقد كان الجانب الذاتي الخالص لعلم الظواهر الترنسندنتالي هو الذي يمكن أن يساعد الفلسفة على أن تزود العلماء بالمبادئ الأساسية وبالتصورات التامة الواضحة ، وقد ظل مجرد مثل أعلى لدى هوسرل ، تماماً كما كان ذلك لدى كبار العقليين وعدا لم يتم .

وقد وجه نقد إلى علم الظواهر وهو أنه لا يمس « مشكلة الوجود » ، إذ بوصفه منهجاً ذاتياً خالصاً ، فهو يستبعد كل أحكام عن الوجود الخارجي . ومن وجهة نظر هذا العلم أن العلوم الخاصة كلها قطعية لأنها تنطوي على دعاوى تختص بالوجود ، ولأن تصوراتها ومبادئها لم تقم عليها البيئة التي تجعلها « قاطعة الصدق » في الخبرة المباشرة . إذن فكيف يمكن لصاحب مذهب علم الظواهر أن يتكلم عن « الوجود » ؟ أليس يتجنب ما كان يجب أن يعد مشكلة جوهرية هامة؟ إن الإجابة لا تكون إلا بإبراز الخدمة الخاصة التي

الذى يتمثل قبل كل شيء فى العلوم الطبيعية والثقافية .

وفى روسيا السوفيتية وعند الماديين الجدليين بصفة عامة ، يعد علم الظواهر فلسفة « رجعية » ، ولم يحتفظ الطبيعيون فى شكوكهم بشأن الفلسفة الذاتية الخاصة « بالتأمل الخالص » ، لكن علم الظواهر الصارم المتحرر من كل دعوى الى الميتافيزيقا ، ومن المزاعم المفرطة فى « الاطلاقية » انما يستطيع أن يدافع عن نفسه وبطريقته الخاصة ، على نحو ما قد استطاع ذلك دائما المنطق الرمزي فى ميدان بحثه الخاص .

( غ )

**الغزالي :** هو أبو حامد محمد الغزالي ( ١٠٥٩ - ١١١١ م ) ولد فى طوس بخراسان ، ودرس علم الكلام فى نيسابور على امام الحرمين « الجوينى » ؛ ثم قدم على مجلس نظام الملك - وزير السلطان السلجوقى - وظل فيه حتى أسند اليه منصب التدريس فى بغداد ؛ وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به ، فطلق يدرس الفلسفة لعلها تخرجه من شكوكه . وقد درس كتب الفلاسفة - ولا سيما الفارابى وابن سينا - ثم ألف كتابا - هو كتاب « مقاصد الفلاسفة » - يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجئا ذلك النقد الى كتب تالية ، كان أهمها فى هذا الصدد هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ؛ ولم يلبث بعد تأليفه هذا الكتاب طويلا فى منصب التدريس ببغداد ، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد أصابه فيه من نجاح . لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به ، فلم يكن مطمئنا الى دروسه فى علم الكلام ؛ وبعد تردد شديد بين نوازع الدنيا ودواعى الآخرة ، وهو تردد كان من أثره أن اعتلت صحته ، هتف به هاتف باطنى فاعتزل وخلا الى نفسه يروضها استعدادا لما هو مقبل عليه ؛ وانتهى به الأمر الى مغادرة بغداد حيث لبث عشر سنين

وكان تأثير علم الظواهر واسعا ، ولقد أثمر - الى حد ما - ثمرة من نوع لا يتفق أبدا مع طبيعة هوسرل ، فقد كان ينظر الى من يسمون بأتباع علم الظواهر « الواقعيين » على أنهم ميتافيزيقيين قطعيين ، وكانت حركة مذهب علم الظواهر بنطاقها الأوسع تشتمل على جانب دينى بارز فيه شيء من أمارات التصوف ؛ هذا ولم يقتصر سوء استعمال « حدس الماهيات » الذى يستخدمه علم الظواهر على أنه امتد حتى شمل اللاعقل ، بل انه قد انحط كذلك حينما بعد حين الى مستوى الشروح التافهة لموضوعات الحبرة المألوفة . ولقد بذلت محاولات بدرجات متفاوتة من النجاح لتطوير منهج على أساس علم الظواهر ليستخدم فى علم الاجتماع ، والتاريخ ، والفن ، والرياضة ، وعلم النفس ، وطب الأمراض العقلية وكذلك المنطق ، وفلسفة القيم . وانه لمن سوء الطالع - فى رأى هوسرل - ذلك النمو السريع للحركة « الوجودية » التى لا شك فى أنها مدينة ببعض جوانبها الى علم الظواهر ، ولكنها أغضت عن الحدود الصارمة التى فرضها ذلك المبدأ بمنهجه الذاتى ، أغضت عن تلك الحدود الصارمة باسم « فلسفة الوجود الخارجى » ، كما أن النظرة المتضايقة فى علم الظواهر ( وهى النظرة التى تكمل التصور ذهنى بما يشير اليه من طرف فى الوجود الخارجى ) أقول ان تلك النظرة تزول ليحل محلها فى حركة الوجودية كلام عن « مجاوزة الواقع » و « شبه المجاوزة » و « الألغاز » . وانه لمن الممكن وضع صيغة منهجية صارمة لعلم الظواهر دونما تورط فى المذهب المثالى أو فى أية عقيدة قطعية أخرى مما قد يترتب على ذلك المنهج ، وعندئذ يضم المنهج الظاهرى الى سائر المناهج جنبا الى جنب مع المناهج « الموضوعية » كالمنهج الاستقرائى والمنهج السببى والمنهج التفسيرى ، وعلى الرغم من أن نتائج علم الظواهر قد تكون ذات قيمة لكل فروع العلم الأخرى ، فانه من الحق أيضا أنه لا يمكن أن يكون لهذا العلم موضوع ذو مادة بعينها بدون « الينبوع » الواقعى

متنقلا ، ينصرف الى العبادة والى التأليف ؛ وأغلب الظن أن أكبر كتبه وهو « احياء علوم الدين » قد ألف في الشطر الأول من هذه الفترة ؛ وفى نهايتها حاول أن ينهض برسالة الاصلاح الدينى التى كانت هدفه منذ البداية . ولقد ذهبت به الأسفار الى دمشق والى بيت المقدس والى الاسكندرية والى مكة والمدينة ، ثم عاد آخر الأمر الى وطنه حيث استأنف مهنة التدريس زمنا وجيزا فى نيسابور، ثم وافته منيته فى مسقط رأسه طوس .

استعرض الغزالي مختلف التيارات فى ثقافة عصره : فهناك أربعة اتجاهات تتمثل فى جماعات أربع هى جماعة المتكلمين وجماعة الباطنية وجماعة الفلاسفة ثم المتصوفة ؛ ونظر الغزالي فى موقف كل من هؤلاء ؛ فوجد المتكلمين يؤدون مهمة المدافع عن العقيدة ، لكنهم كانوا يبنون دفاعهم على أساس التسليم أولا بالوحى المنزل ، وهو دفاع ان أقتنع المؤمن فهو لا يقنع غير المؤمن . وأما الباطنية فقد كانوا يزعمون أنهم يقتبسون علمهم من الامام المعصوم ، أى أن كل ما يعرضونه مستند الى النقل عن معلمهم لا الى حجة مقنعة . وأما الفلاسفة فعلى الرغم مما كان لها من فضل فى تثقيف الناس بعلم برهانية لا سبيل الى الشك فيها ، كالرياضيات والفلك والطبيعات فى بعض جوانبها التى لا تخالف الدين ، الا أنها فى سائر بحوثها قد تتعرض للتناقض وفساد الراى ؛ وأهم المسائل التى عنى الغزالي بأبطال رأى الفلاسفة فيها ثلاث، هى : نظرية قدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات ، وانكار بعث الأجساد على أساس قولهم بأن الأرواح وحدها هى التى لا يجوز عليها الفناء ؛ وكان من أهم ما قاله الغزالي فى الرد على الفلاسفة أنهم يبنون حججهم على العلية - أى على تلازم الأسباب والمسببات - ومن رأى الغزالي ( وهو شبيه برأى الفيلسوف الانجليزى هيوم فى القرن ١٨ ) أن العلية فى حوادث الطبيعة لا تستند الى أساس متين ، وليس لدينا ما ندمع به القول بوجودها ، اذ هى تترد عند التحليل الى علاقة زمانية بين شيئين ، فشىء ما يسبق فى الحدوث شيئا آخر ؛ فاذا رأينا شيئين

يتعاقبان ، فمن أين لنا القول بأن بينهما رباطا عليا خفيا غير مجرد التعاقب فى الحدوث ؟ أما لماذا يعقب المعلول عليه فسر لا نعرفه ؛ ومهما تساءل العقل عن حقيقة هذه الرابطة التى من شأنها أن يصير الشىء المعين شيئا آخر ، فهو لن يجد لتساؤله جوابا شافيا ؛ لكن ثمة حالة واحدة يمكن أن نرى فيها الرابطة العلية رؤية مباشرة فى أنفسنا ، وتلك حين يريد الانسان فعلا ما وينجز ما أراد، فها هنا يصاحب الفعل شعور بالقدرة على أدائه ، وعندئذ يجوز لنا أن ننسب الفعل لأنفسنا ؛ وعلى هذه الارادة الانسانية نستطيع أن نقيس فعل الارادة الالهية ؛ لكن ما الذى يبرر لنا مثل هذا القياس ؟ هنا يجيب الغزالي بأنه أدرك بالحدس - أى بالذوق - فى نفسه صورة الله ، أعنى أنه أدرك بالعيان الداخلى المباشر فى ذاته أن الله قد خلقه على صورته ، وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله فى الخلق على قدرة الانسان فى الفعل الارادى الصادر عن ارادة حرة ؛ أما أن نقيس خلق الله للكون على العلاقة السببية فى ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز ، لأن الله اذا أشبه الانسان فهو لا يشبه الطبيعة . وهكذا استدل الغزالي أن الله هو الموجود القادر على كل شىء ، المرید الفعال .

والخلاصة هى أن الغزالي - على خلاف الفلاسفة - لا يرى فى الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هى الذوق الباطنى ، ومن ثم فقد أخذ بنظرة المتصوفة دون الجماعات الثلاث الأخرى : المتكلمين والباطنية والفلاسفة .

## ( ف )

**الفارابى :** لسنا نعرف كثيرا عن حياة الفارابى ، فقد كان رجلا يخلد الى السكينة والهدوء ، وقف حياته على التأمل الفلسفى ، يستظل بظل الملوك ، ثم تزيا آخر الأمر بزى المتصوفة . ويقال ان والد الفارابى كان قائدا عسكريا ومن اصل فارسي ، وان الفارابى قد

ويعد الفارابي بين الأطباء وان لم يطبب الأجسام ، وذلك لأنه وقف حياته على تطبيب النفوس ؛ ولم يكن الفارابي يحفل بالعلوم الجزئية، بل حصر جهده كله في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهي العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمام العقل صورة شاملة للعالم .

ولا يقتصر المنطق عند الفارابي على تحليل التفكير العلمي ، بل يشتمل كذلك على كثير من الملاحظات النحوية وعلى مباحث من نظرية المعرفة؛ والفرق بين المنطق والنحو هو أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، أما المنطق فقانون للتعبير بلغة العقل الانساني عند جميع الأمم ، وهو يسير من أبسط عناصر الكلام الى أعقدها : من الكلمة الى القضية الى القياس .

وللفارابي رأى في المعاني الكلية التي نار حولها كثير من الجدل في العصور الوسطى ، اذ يرى أن العقل الانساني يستخرج الكلي من الجزئيات بطريق التجريد ، غير أن للكلي وجودا خاصا به متقدما على وجود الجزئيات، واذن فلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : المذهب القائل بأن الكلي سابق على الجزئي، والمذهب القائل بأنه قائم به ، والمذهب القائل بأنه يحصل بعده .

وكذلك للفارابي رأى في الوجود وهل يعد في جملة المعاني الكلية ؟ أعنى هل هو صفة تحمّل على موضوع ؟ وجواب الفارابي عن ذلك هو أن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية ، وليس هو بالمقولة التي تصدق على شيء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشيء في قضية ؛ اذ ما وجود الشيء الا الشيء نفسه .

ويذهب الفارابي الى أن كل موجود ، فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ولانثالث لهذين

ولد في وسيج ، وهي قرية صغيرة تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك . حصل الفارابي علومه في بغداد ، ودرس بعضها على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان ، وقد ألم في دراسته بالأدب والرياضيات ، ومؤلفاته في الموسيقى شاهد على سعة دراسته للرياضيات . وتقول الأساطير عنه انه كان يتكلم بلغات العالم كلها ، وظاهر من كتبه انه كان يعرف التركية والفارسية ، وكان يكتب بالعربية كتابة يشوبها الغموض أحيانا .

ارتحل الفارابي من بغداد الى حلب ، ولعل ذلك راجع الى الاضطرابات السياسية التي وقعت ببغداد ؛ وفي حلب استقر الفارابي في مجلس سيف الدولة ، الا في أخريات حياته حيث ترك القصر وخلا الى نفسه بين مظاهر الطبيعة ، ومات في دمشق في شهر ديسمبر عام ٥٩٠ م عن ثمانين عاما .

سمى الفارابي بالمعلم الثاني ، والمعلم الأول هو أرسطو ، وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته ان أرسطو سمي بالمعلم الأول لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءه متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، وسمى الفارابي بالمعلم الثاني لما قام به من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله من مؤلفات أرسطو خاصة ؛ فمنذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو ورتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تفسر وتشرح على طريقة الفارابي .

حاول الفارابي أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ فمما يميز الفارابي أنه ذو نظرة شاملة تعمم أكثر مما تجزئ، فلم يكن يرضيه الوقوف عند الجزئيات ، بل كان يسعى دائما نحو تحصيل صورة شاملة للعالم كله ولعل هذه النزعة عنده هي التي حدت به الى اهمال الفوارق والبحث عن أوجه الشبه بين المذاهب الفلسفية ؛ فأفلاطون وأرسطو - في رأيه - انما يختلفان في المنهج وفي الأسلوب وفي سيرة الحياة ، أما مذهبهما الفلسفي فواحد .

اذ أن كل شيء قوامه صورة ومادة - وبهذه المراتب الست تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما ؛ مع ملاحظة أن الثلاث المراتب الأولى كائنات ليست أجساما ولا هي تحل في أجسام ، وأن الثلاث المراتب الأخيرة تلبس الأجسام وان لم تكن في ذاتها أجساما .

أما الأجسام فهي ستة أجناس : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والعناصر الأربعة ( الماء والهواء والتراب والنار ) .

ونلاحظ في هذه الفلسفة تأثيرها المباشر بالأفلاطونية الجديدة في كون العالم يجيء صدورا عن الله في صورة فيض ، فمرتبة تفيض عن المرتبة الأعلى منها وهكذا حتى نصل الى أدنى المراتب .

وللفارابي رأى في المعرفة ، خلاصته أن الأشياء المادية اذا ما أدركها العقل تحولت الى معقولات وصار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادى ؛ والعقل يكون في الانسان بالقوة ، فاذا ما أدرك الانسان بحواسه صور الأجسام الخارجية ، أصبح العقل عندئذ موجودا بالفعل ؛ ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة الى الفعل . على أن هذا الانتقال ليس يتم بفعل الانسان نفسه ، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال الذى هو أعلى مرتبة من العقل الانسانى ؛ أى أن الانسان لا يحصل المعرفة باجتهاده ، بل تجيء اليه المعرفة هبة من خارجه ، هبة من العالم الأعلى ؛ وعن طريق اتصال العقل الفعال - العقل الأعلى من الانسان - بالانسان ، يستطيع الانسان أن يحصل المعانى الكلية عن الأشياء ، وبهذا يتحول الادراك الحسى الى ادراك عقلى . ولكن من أين تأتى الصور الكلية العقلية الى العقل الفعال ؟ تأتى اليه من العقل الذى يعلوه مرتبة ، وهذا بدوره من الذى يعلوه وهو الله . وهكذا يكون كل عقل فعلا بالنسبة لما دونه ومنفعلا بالنسبة لما فوقه ؛ والعقل

الضربين من الوجود ؛ ولما كان الممكن لا يبد أن تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود ، ثم لما كانت العلة لا يمكن أن تتسلسل الى غير نهاية ، كان لا يبد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده ، وهو أزل ، وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ولا يعتريه التغير ، وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو البرهان على جميع الأشياء ، وهو العلة الأولى لسائر الموجودات . ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا لا شريك له فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكنا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحدا بالذات ، واذن فالموجود الذى له غاية الكمال يجب أن يكون واحدا - وهو الله .

ومعرفتنا بالله عن طريق الاستدلال من الموجودات التي صدرت عنه أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة ؛ فمن الواحد يصدر العالم ، وذلك حين يتعقل الله ذاته ، فالأصل - اذن - هو علم الله لا إرادته ، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ؛ وعن الله يفيض منذ الأزل وجود ثان هو ما يسمى بالعقل الأول ؛ وهو العقل الذى يحرك الفلك الأكبر ، وبعده تأتى عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض ، برغم أن كلا منها كامل في ذاته ؛ وهذه العقول الثمانية التي نيطت بها الأجرام السماوية ، تضاف الى العقل الأول فتصبح العقول تسعة ، وهي كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود ؛ وفي المرتبة الثالثة يجيء العقل الفعال الذى يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوى والعالم السفلى ؛ وفي المرتبة الرابعة تأتى النفس - وهذا العقل الفعال وهذه النفس من شأنهما أن يتكثرا في أفراد البشر ، فيكون منهما بمقدار ما هنالك من بنى الانسان ؛ وفي المرتبة الخامسة من مراتب الوجود توجد الصورة وفي السادسة توجد المادة ، ومن هاتين تتكون الأشياء ،

الفعال دائما ، والذي لا يتفاعل لسواه أبدا هو الله . ونلخص الموقف بالنسبة للإنسان فنقول ان العقل فيه ذو ثلاثة أوجه : فهو عقل بالقوة أولا لأنه يكون في حالة الاستعداد للحصول قبل أن يحصل شيئا ، ثم هو عقل بالفعل ثانيا حين يدرك الإنسان بحواسه شيئا ماديا ، وهو متأثر بالعقل الفعال ثالثا حين يدرك الإنسان المعنى الكلي المعقول الذي ماكانت الصورة المحسوسة الا مثلا يندرج تحته ؛ والمهم هنا أن نلاحظ أن ادراك المعاني الكلية ليس تحصيلها من الإنسان يحصله من الأشياء التي تقع له في تجربته الحسية ، بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للإنسان والسذي يعلوه في المرتبة .

والعمل عند الفارابي تسابع للعقل وليس العكس ؛ أي أن الذي يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو هو المعرفة العقلية ؛ ألم نقل ان الله عقل قبل أن يكون ارادة ، فالخلق انما يجيء نتيجة لتعقل الله لذاته ؟ وهكذا قل في مجال السلوك الخلقى عند الإنسان ، فهو صادر عن تعقل ، اذا للعقل الأولوية على العمل . وان الفارابي ليقضل رجلا يعلم العلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه ، على رجل يعمل العمل الصواب وهو لا يدري المبدأ النظري الذي جاء ذلك العمل تنفيذا له .

هذا فيما يتصل بالأخلاق، وأما في السياسة فقد تأثر بجمهورية أفلاطون وقال بفكرة أن يملك زمام الدولة رئيس فيلسوف؛ وهو يصف مثل هذا الرئيس كما يتصوره وصفا يخلع عليه كل الفضائل التي تتوافر للأنبياء أو من يخلفونهم .

**فتجنشستين ، لودفيج جوزيف جوهان :**  
( ١٨٨٩ - ١٩٥١ ) نسوي المولد ينحدر من أصل يهودي ، درس الهندسة بجامعة برلين ومنذ عام ١٩٠٨ بجامعة مانشتتر حيث اهتم اهتماما خاصا بدراسة مكثات الطائفة ومحركاتها ، ولقد أدت به الجوانب الرياضية في عمله هذا الى أن يزداد اهتماما بالرياضة البحتة وبفلسفة الرياضة ،

ومن هنا أصبح على علم بعمل رسل وفريجه في المنطق الرياضي ، وعلى اثر ذلك انتقل الى جامعة كيمبردج حيث أمضى الجزء الأكبر من ١٩١٢ - ١٣ عاما مع رسل تلميذا له في بادىء الامر ثم شريكا له بعد ذلك بقليل . التحق فتجنشستين بخدمة الجيش النمساوي في الحرب العالمية الأولى وأسر في ايطاليا في نهاية الأمر ، وفي ذلك الوقت كان قد أنجز كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » الذي نشر في ألمانيا في عام ١٩٢١ ، وفي لندن في عام ١٩٢٢ ؛ وقد اعتقد فتجنشستين عندئذ أن ذلك الكتاب كان بمثابة الحل الحاسم لمشكلات الفلسفة . ولقصد تعرض كذلك لتجربة باطنية صوفية عميقة بينما كان يحارب في الجبهة الشرقية في أثناء الحرب ، وكانت هذه التجربة فيما يبدو نتيجة لقراءة تولستوى ؛ وعلى اثر اطلاق سراحه بعد الحرب تنازل عن الثروة الطائلة التي ورثها واشتغل بالتدريس في مدرسة أولية بالنمسا ، وفي ذلك الحين أيضا بدأ يحيا الحياة الشديدة البساطة التي لم يتخل عنها أبدا بعد ذلك . ومهما يكن من شيء ففي أثناء العقد الثالث من هذا القرن بدأ فتجنشستين يعيد اتصاله بالفلسفة ، وفي رعاية ج . م . كينز عاود زيارته لكيمبردج عام ١٩٢٥ وقام في نفس الوقت تقريبا بتوثيق العلاقة الشخصية مع كل من شليك ووايزمان وهما اثنان من زعماء الحركة الوضعية في فيينا . وفي عام ١٩٢٩ عاد بصفة دائمة الى كيمبردج وأصبح رعية بريطانية عندما ضمت النمسا الى حكومة النازي ، وفي أثناء السنوات الثلاث أو الأربع التي تلت ذلك تأدى شيئا فشيئا ، وبخاصة عن طريق النقد الذاتي ، الى موقفه الجديد في الفلسفة ؛ وهو الموقف الذي كان له تأثير عظيم في الفكر الأنجلو سكسوني الحديث . وقد نشر أول ما نشر في الكتابين « الأزرق » و « البني » اللذين هما عبارة عن المحاضرات التي اعليت على تلاميذه في ١٩٣٣ - ٣٥ ونشرت بعد وفاته في عام ١٩٥٨ ، وفي عام ١٩٣٩ أصبح فتجنشستين أستاذا للفلسفة بجامعة كيمبردج خلفا للأستاذ

ج ١٠ مور ، بيد أنه عندما نشبت الحرب ذهب ليعمل بوابا في مستشفى بلندن ، وفي عام ١٩٤٧ اعتزل فتجنشتين منصب الأستاذية لكي يكرس حياته كلها للبحث ، ولكن صحته سرعان ما اعتلت ومات بدهاء السرطان في عام ١٩٥١ .

كان فتجنشتين رجلا غير عادي ، وحتى عندما كان أستاذا كان دائما يرتدى قميصا مفتوح الرقبة ، وكانت غرفته في كلية ترينتي بجامعة كيمبردج لا يزيد أثاثها كثيرا على عدد قليل من الكراسي الطويلة المصنوعة من قماش ، ولم يحدث أبدا أن تناول العشاء على المائدة الرئيسية مع الآخرين من رؤساء الجامعة . ولقد كانت صراحته متطرفة شديدة التطرف حتى لقد كان يمكن بسهولة أن تعد فظاظة ، أما بالنسبة الى العالم الفلسفي بصفة عامة فقد كان الانطباع الذي يعطيه فتجنشتين هو الانطباع الذي يغلب عليه طابع الكاهن الأعظم لعقيدة من العقائد السرية أكثر منه انطباع الزميل المشارك في العمل .

وعمل فتجنشتين الفيلسوف ينقسم انقساماً واضحاً الى فترتين: فالصياغة المحددة التي صيغت بها آراؤه الباكورة موجودة في كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » والذي كتب في الفترة بين ١٩١٤ - ١٩١٨ ؛ ولم ينشر فتجنشتين نفسه شيئاً عن آرائه المتأخرة ، وان كان لدينا صورة أولى منها في الكتابين « الأزرق » و « البني » اللذين يرجع تاريخهما الى عامي ١٩٣٣ - ٣٥ ، ثم صورة ثانية منها ظهرت في كتاب « البحوث الفلسفية » الذي يشتمل على أفكاره التي ما انفك يراجعها منذ منتصف الثلاثينات حتى وفاته . ويحتوى كتابه « ملاحظات على أسس الرياضيات » الذي نشر بعد وفاته على معظم آرائه الناضجة في فلسفة الرياضيات ، وانه لمن المتوقع أن تكون هناك مؤلفات له ستنشر فيما بعد .

وليس ثمة شك في أن كتاب « رسالة

منطقية فلسفية » قد أصبح مرجعاً في الفلسفة الحديثة ، ولكنه كتاب على درجة كبيرة من الصعوبة كتب بأسلوب مركز ، وهو يعرض موقفاً شبيهاً بالمذهب الذرى المنطقي عند رسل في كثير من الوجوه ، لكنه ربما يكون قد بولغ في تفسيره من زاوية النظرة الرسولية ، ذلك لأن فتجنشتين اختلف عن رسل في نقاط هامة واختار لنفسه مذهباً تجريبياً أشد تطرفاً من تجريبية رسل وأكثر اطراداً ؛ فقد اتخذ فتجنشتين في بادئ الأمر موقفاً ميتافيزيقياً بمقتضاه يتألف العالم كله من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل ، وهذه الوقائع هي بمثابة مادة موضوع البحث التي ينتهي إليها التحليل بالنسبة الى العلم التجريبي . ولا يعطى فتجنشتين ، على العكس من رسل في ذلك ، أية أمثلة لما قد رآه وقائع بسيطة أو وقائع أولية ، فلا بد أن تكون هناك مثل هذه الوقائع البسيطة في التحليل الأخير ، لكنه ليس على استعداد لأن يعين طبيعتها ؛ الا أنه فيما يظهر قد كان يعتبر واقعة مثل « جون يصوب سلاحه نحو جوهان » أقرب الى الواقعة البسيطة من قولنا ان « بريطانيا في حرب مع ألمانيا » ، وعلى ذلك فهو يعد ما يقال عنه عادة انه وقائع ، يعده في حقيقة الأمر حشداً من الوقائع البسيطة . واللغة كما ذهب في « الرسالة » وهي ناقلة الفكر ، انما تهدف الى تقرير الوقائع ، وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع ؛ ولقد أراد فتجنشتين بصفة خاصة من قوله ان اللغة تصور الوقائع أن يقول ان اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية بما جاءت لتصوره ، فالجملة المثبتة تكون صورة لاحدى حالات الواقع الممكنة ، بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة أو أن تصور بها ترتيب الأثاث في الغرفة . وهذا صحيح حتى على الرغم من شدة ازدحام اللغة الاصطلاحية العادية بالمصطلحات الاتفاقية الخاصة وبالقواعد الجرافية، وهي أمور من شأنها أن يتعذر معها تبين الجانب التصويري من اللغة، تماما كما أن

تساعد الانسان على أن يتبين فيها هي نفسها ، كما يتبين في كل أشباهها ، أنها كلام بغير معنى .  
والذى يميل بنا نحو أن نقول ما ليس بذى معنى ، خصوصا فى الفلسفة ، هو ما تتصف به اللغة الجارية من تعقد و خلط ، ولقد خصص فتجنشتين قدرا كبيرا من العناية لمعالجة المشكلة الفنية الخاصة باقامة لغة مثالية لا يكون من شأنها اغراء أحد بأن يقول كلاما فارغا أبدا ، وأخيرا فما أن يفهم الانسان « الرسالة » حتى لا يصبح أمامه بعد ذلك ما يفريه بأن يهتم بالفلسفة التى لا هى بالتجريبية مثل العلم ولا هى بتحصيلات حاصل مثل الرياضة ، وسينبذ الفلسفة - مثلما فعل فتجنشتين فى عام ١٩١٨ لأنها كما عرفت على مر الزمن ، تنبت من الحلط .

ثم اتخذت فلسفة فتجنشتين فى الفترة المتأخرة صيغتها الأكثر وضوحا وبساطة وعمومية ولكنها ليست الصيغة الأكثر نضجا واكتمالا فى « الكتاب الأزرق » الذى صدر فى عام ١٩٣٣ ، ولقد وجهت الى حد كبير توجيهها - وان لم يكن ذلك صريحا - من شأنه أن يظهر على نحو دقيق لماذا كانت طريقة التفكير كلها الموجودة فى « الرسالة » خاطئة على الرغم من أنها تميل كذلك الى هدم جميع المذاهب التقليدية فى الفلسفة . وأما أساس النظرية الجديدة فهو النظر الى اللغة من زاوية جديدة ؛ فقد نبذ الراى القديم الموجود فى « الرسالة » عن اللغة ، والقائل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هى وصف العالم ؛ أما الآن فقد نظر الى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل منشط منها غرضا مختلفا عن سواء . هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة فى استخدام اللغة أسماها فتجنشتين بلعبة اللغة ، نعم انه لا شك فى أن احدى طرائق استخدام اللغة هى أن نصف بها العالم وربما كانت هناك طريقة ما لأداء ذلك ، وهى ما قد يطلق عليها تسمية معقولة فيقال عنها انها طريقة « تصويرية » كما قد أطلق عليها فى

خريطة استراليا قد ترسم بطريقة غريبة فى رسم الخرائط تجعلها لا تبدو لنا أنها استراليا عند النظرة الأولى . على أن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ ، وفى مثل تلك اللغة ، على سبيل المثال ، تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويريا واضحا تماما عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها ؛ فالاستعمال الوحيد للغة الذى يكون كامل الدلالة هو أن تصور الوقائع . وهناك بعد ذلك استعمال اشتقاقى للغة ولكنه استعمال مشروع ، وهو الاستعمال الذى نصوغ به تحصيلات الحاصل ، ونمثل لذلك بمثل بسيط فنقول « اما أن تكون السماء ممطرة واما غير ممطرة » وهو مثال - فرأى فتجنشتين - يمثل المنطق والرياضة بأسرها ، فهما علمان صحيحان صحة خالية من المعنى اذ هما لا ينبئان بشيء . أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى ، وتحصيل الحاصل المشروع مع خلوه من المعنى ، فلا يوجد استعمال مشروع للغة ، وكل محاولة تبذل لاستخدام اللغة على صور أخرى لن تكون الا هراء ، وبصفة خاصة لن تكون جميع الأقوال الأخلاقية أو الميتافيزيقية الا أشباه قضايا ، أى أنها انتهاك خال من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح ، مادامت أقوالا لا هى بالتجريبية ولا هى بتحصيلات حاصل ( وهنا نجد لمحة واضحة لما سوف يطلق **الوضعيون المناطقة** عليه فيما بعد اسم مبدأ التحقيق من حيث أنه قاعدة للمعنى ) . وبمفارقة شهيرة - لكنها مفارقة كان اتساق القول يقتضيها - أنكر فتجنشتين فى « الرسالة » ميتافيزيقاه ونظريته فى اللغة اذ هى بمعياره هو كلام فارغ خال من المعنى ، ذلك لأننا حين نقول على سبيل المثال ان اللغة تصور الوقائع فاننا عندئذ انما نحاول أن نعطي صورة للعلاقة التصويرية التى تقوم بين العبارة والواقعة وهذا خلف ، لأن تلك العلاقة التصويرية انما تكشف عن نفسها ، وما يكشف عن نفسه لا يجوز الكلام عنه . ولقد نظر فتجنشتين الى ميتافيزيقاه على أنها هراء لا يخلو من النفع أو الأهمية من حيث انها



«الرسالة» ، بيد أن هناك حشدا من الاستعمالات الأخرى للغة كالأمر والاستفهام والشكر واللعن والتحية والدعاء . ويقدم فتجنشتين قائمة طويلة لامثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة ( وهو يسمى كل استعمال منها لعبة اذ يتفق على قواعد استعمالها كما يتفق على قواعد اللعب ) وذلك فى الفقرة رقم ٢٣ من كتابه « البحوث الفلسفية » الذى ينتهى بالملاحظة القائلة : «انه لمن الطريف أن نقارن فى اللغة بين تعدد الأدوات وبين الطرق الكثيرة التى تستخدم بها وتعدد أنواع الكلمة والعبارة ، وبين ما قد قاله المناطقة عن تركيب اللغة » . ( بما فى ذلك مؤلف كتاب « رسالة منطقية فلسفية » ) « كأنما للغة تركيب واحد هو الذى يتحدثون عنه » .

وعلى الرغم من أننا فى رأى فتجنشتين انما نتعلم فى الطفولة كيف نلعب كل هذه اللغات باللغة لعبا صحيحا عن طريق التدريب أكثر منه عن طريق التعليم النظرى ، فنحن معرضون لأن نصبح أكثر تأثرا بواحدة أو اثنتين من الوسائل الممكنة لاستخدام اللغة ، ثم نصور الأمر لأنفسنا تصويرا مبالغا فى تبسيطه حتى بالنسبة لهذه اللغة الواحدة أو اللغتين ( كما كان وصفه هو نفسه للغة العلم وصفا مبالغا فى تبسيطه ) فترانا نفكر فى الكلمة الواحدة على أنها دائما أبدا اسم لشيء ما ، نتعلمها عن طريق التعريف بالإشارة الى الشيء المسمى ( كقولنا « هذه قطة » ) ، كما ترانا نفكر فى الجمل على أنها كلها من قبيل قولنا « القطة فوق الحصيرة » أو « توم رجل بدين » أعنى أننا ننظر الى الجمل كلها كأنما هى جميعا قد جاءت لتصف العالم وما فيه . وهكذا قد يحدث أننا حينما نفكر فى استعمالات اللغة التى هى فى الواقع مختلفة تمام الاختلاف ، وانك لترانا نتقن استخدام اللغة حين نستخدمها فى غير مجال العقل النظرى استخدامها صحيحا ، أقول انه قد يحدث حين نفكر فى هذه الاستعمالات المختلفة كلها أن ندرجها فى نمط واحد . فقد نفكر مثلا فى لعبة

اللغة حين يكون مجال القول هو الرغبة أو الأمل ، فنحاول أن نقحمها فى ذلك النمط الواحد المزعوم اقحاما بأن نفسر فعل الكينونة المضارع الوارد فيها على أنه « وصف لحالتى الذهنية الحاضرة » ثم نحاول بطريقة استبطانية أن نعزل الحادث ذهنى الخاص الذى هو حالة الرغبة أو الأمل . وهنا يرى فتجنشتين الجذر الرئيسى للبس الفلسفى والمفارقة الميتافيزيقية ، فالحيرة الفلسفية انما تنشأ عندما نسيء فهم وظيفة بعض أدواتنا الذهنية اساءة تامة، فترانا نتكلم كما لو كانت مشكلتنا هى تعريف الرغبة أو الأمل تعريفا دقيقا ، وكما لو كنا نعرف معنى الرغبة أو الأمل فيما يتصل بالأغراض العادية معرفة كافية ونريد الآن فى ميدان الفلسفة أن نعرفها بدقة أكثر ؛ لكن فتجنشتين قد ذهب الى أن ما نحتاج اليه من الناحية الفلسفية هو أن نرى أننا انما نسيء فهم فكرة « الأمل » اساءة بالغة اذا ما أخذنا « الأمل » على أنه اسم لعملية من العمليات النفسية ، وعلى ذلك فقيام مشكلة فلسفية هو كعدم قدرتك على أن تجد طريقك فى بلدة ما لعدم فهمك لخريطتها ، أو هو مثل الذبابة فى الزجاج تظن خابطة على الجدار بدلا من أن تطير الى أعلى خارجة من فوهتها . انه لنوع من الفتنة تفتن العقل عن نفسه ، فليس الذى نحتاج اليه فى مثل هذه الحالة هو الكشف عن المستور ، كلا ولا هو نظرية دقيقة أو تفسير دقيق أو تحليل دقيق ، لأن ذلك كله لا يزيل شيئا من حالة سوء الفهم التى بلغت أقصاها ، فهذه المفاهيم التى تسبب لنا الحيرة هى خارج نطاق دراستنا انما تكون خاضعة لسيطرتنا خضوعا تاما ( ففى السفر بالسكة الحديدية لا تربكنا مسألة الزمن ) وعلى ذلك فما نحتاج اليه هو منبهات بسيطة تنبهنا الى الأغراض التى من أجلها نستخدم هذه المفاهيم استخدامها الصحيح ، فنجمعها بعضها الى بعض تجميعا سديدا يزيل عن ابصارنا العمى « عما هو مطروح أمام البصر » . وان ترتبينا لطائفة مختارة من هذه المنبهات ترتيبا حسنا ، مما يحتاج الى مواهب فلسفية وليس هو بالعملية الآلية ، من

شأنه أن يفتح أعيننا لترى كيف نستخدم الأفكار التي هي موضوع البحث ، ولترى الطبيعة العامة للعبة اللغة ، وما ان نرى ذلك فسوف نكف عن أن نكون ضحايا الحيرة الفلسفية .

ها قد رأينا أن فتجنشتين قد وجد مصدرا من مصادر الحيرة الفلسفية في ميلنا لأن نحاول تفسير جميع استعمالات اللغة على غرار نموذج واحد يباليخ في تبسيطه ، فهي محاولة ايجاد أوجه الشبه بين المختلفات ؛ كما وجد مصدرا هاما آخر من مصادر الحيرة الفلسفية في البحث عن السمة المشتركة بين جميع الأشياء والتي يطلق عليها اسم واحد ؛ وهكذا قد نحاول أن نجد أو حتى نخترع سمة مشتركة بين جميع اللغات تسوغ لنا أن نطلق عليها جميعا اسما واحدا هو « لعبات » ، بيد أن فتجنشتين يعتقد أنه لا يلزم أن يكون هناك مثل هذه السمة ، فاذا نحن اطلقنا على التنس اسم لعبة فانه يصبح من السهل علينا أن نجد أوجه شبه بينها وبين لعبة البريدج ثم بين لعبة البريدج وبين لعبة أخرى من لعب الورق، ويكون هذا كافيا لتفسير الاسم المشترك « لعبة » دون حاجة منا الى البحث عن سمة ما تكون مشتركة بين كل من كرة القدم ولعبة الورق ، وتصديق على جميع أنواع اللعب ، ولا شيء غير أنواع اللعب . وفي مثل هذا الموقف تكلم فتجنشتين عن التشابه الأسرى ؛ وهكذا قد نتجه الى البحث عن حادث نفسى يكون مشتركا بين جميع حالات الأمل أو حالات النية لا لأننا نظن فقط أن الأفعال التي من قبيل « يأمل » و « ينوي » لابد أن تكون أسما تسمى عملية ما ، بل كذلك لأننا نظن أنه لابد أن تكون هناك سمة مشتركة لكل حالة من هذه الحالات ، وعندئذ يقترح علينا فتجنشتين أنه ربما كان هناك تشابه أسرى فحسب بين جميع حالات النية .

المشكلات وتتبع ما بينها من روابط ، فتراه يأخذ مجموعة من المفاهيم سواء من الرياضة أو من الحديث العادى ، ثم يبين المفارقات التي نميل الى نسبتها اليها متأثرين في ذلك بالحيرة الفلسفية، ثم يحاول أن يزيل عنا هذه الحيرة بتذكيرنا بالاستعمال المألوف لهذه المفاهيم ، وذلك بابتكار لعبات لغوية جديدة تكون متشابهة تشابها كما تكون مختلفة اختلافا يبصراننا بحقيقة الأمر، ويتم ذلك دائما عن طريق وصف الاستعمالات الفعلية والممكنة للغة في مختلف سياق الكلام .

فاذا سلمنا بهذا الرأي عن الفلسفة وهو أنها سقوط في حيرة ذهنية لا خلاص للانسان منها - أو لا تخلص لنفسه منها - الا بالمنبهات التي تنبهنا الى استعمال هذه المفاهيم في سياقها الطبيعى من الكلام ، فان فتجنشتين لا يجد مكانا لأى من الآراء أو المذاهب أو النظريات الفلسفية ؛ فقد تصور مهمته على أنها تنبيه لنا بما هو قائم على السطح ، لا أن يعبر عن أى رأى من الآراء ولا أن يفسر لنا الأمور تفسيرات عميقة ؛ وهو يقول ( البحوث ص ١٢٦ ، ١٢٩ ) : « تضع الفلسفة أمامنا كل شيء ثم لا تزيد ، دون أن تفسر شيئا أو تستنبط شيئا . . فطالما أن كل شيء مطروح أمام العين فليس هناك شيء يحتاج الى تفسير . . . ان جوانب الأشياء البالغة الأهمية بالنسبة لنا انما تخفى علينا بسبب بساطتها وألفتها » . وذلك مما يجعل المضمون الحقيقى لعمل فتجنشتين الأخير مستحيلا على التلخيص استحالة تامة ؛ فليس له مذهب ، كما أن المنهج الذى استخدمه لوصف الأمور الذهنية ليس بذى قواعد نظرية يجرى على سننها فما على الانسان سوى أن يصف الأشياء وكفى ، على نحو من شأنه أن يرفع عن الحيران السحر الذى يحيره .

كان تأثير فتجنشتين على الفلسفة الحديثة تأثيرا جد عظيم ، وبخاصة في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ؛ وكان كتابه « رسالة منطقية

ويحتوى كل عمل فتجنشتين الأخير على تطبيق هذا المنهج فى الفلسفة على عدد كبير من

ذات شقين : أهمية باعتباره مؤسسا للمنطق الرياضي الحديث ؛ وأهمية باعتباره فيلسوف منطق ورياضة . ابتكر فريجه فكرة « النسق الصوري » هادفاً بذلك الى بلوغ المثل الأعلى للدقة الرياضية ؛ وفي كتابه « ترقيم الأفكار » ( ١٨٧٩ ) قدم أول مثل للنسق انصوري ، وهو في الوقت نفسه أول صياغة لحساب التفاضل والتكامل للجمل وللمحاولات . وفرق لأول مرة بين البديهيات وبين قواعد الاستدلال ، وهو الذي اهتدى الى الطريقة التي بها نميز المنطق الحديث من سؤاله ونجعله متفوقا عليها ، الا وهي استخدام المتغيرات وأسوار الكم .

وانتقل فريجه بعد ذلك الى تطبيق نسقه الصوري على الحساب ؛ فاكتشف أثناء عمله هذا امكان احوالة الحساب الى بناء صوري دون ادخال أية تصورات أو بديهيات غير منطقية ، هذا اذا اعترفنا على الأقل بأن فكرة الفئة أو المجموعة فكرة منطقية . وهذا الامكان انما يتركز على التعريف المشهور للأعداد الأصلية - وهو التعريف الذي اكتشفه رسل مرة أخرى فيما بعد - ومؤداه أن العدد فئة تضم جميع الفئات التي بينها وبين فئة ما معلومة علاقة واحد بواحد ؛ وكذلك تعريف الأصول المنتجة لعلاقة ما ( أى تحويل تعريف متواتر الى تعريف صريح ) ، وهو ما كان فريجه قد قدمه فعلا في كتابه ، « ترقيم الأفكار » . وان تعريف العدد الأصلي ليلزم لزوما طبيعيا عن اكتشافنا بأن الفكرة العددية الأساسية هي : « يساوي كذا » .

ولو سألنا شخصا من غير المفكرين عما يعنيه بقوله : هناك من أفراد نوع ما عدد مساو لأفراد نوع آخر لأجاب : أنه لو أحصى المرء المجموعة الأولى ، ثم أحصى المجموعة الثانية ، لبلغ الى العدد نفسه في الحالتين . بيد أن فريجه يلاحظ أنه من الممكن القول بأن لمجموعة ما عددا من الأفراد يعادل أفراد المجموعة الأخرى دون أن يكون في

فلسفية ، على جانب عظيم من الأهمية كذلك بالنسبة الى نمو الوضعية المنطقية في أقطار القارة الأوروبية ، وبخاصة في النمسا ؛ وكثير من التجريبيين المناطق المحدثين ممن تأثروا تأثرا قليلا بعمله الأخير هم مدينون لآرائه الباكرة ، وكان التأثير المباشر للرسالة على الفلسفة الانجلو سكسونية قد ضعف بشكل واضح في السنوات الأولى بسبب الاتجاه الى النظر اليها على أنها أقرب الى أن تكون صورة متطرفة ومتناقضة لفلسفة رسل . وكذلك أسى تفسيرها على نحو ايجابي ، وذلك في ضوء المذهب الذري المنطقي الذي قال به رسل ، وبسبب الترجمة التي فوق كونها غير دقيقة استخدمت مصطلحات رسل الفنية ( من ذلك مثلا « الواقعة الذرية » ) .

ومهما يكن من شيء فقد كان تأثير عمل فتجنشتين الأخير في بريطانيا عظيما للغاية ، ولو أنه لا يزال مجهولا في قارة أوروبا ؛ أما في أمريكا فلم يأخذ في الانتشار الا في السنوات الحديثة نسبيا ، على أنه من الخطأ أن ننظر الى الفلسفة البريطانية الحديثة على أنها قد صيغت كلها وفقا لفلسفة فتجنشتين لأن ذلك معناه أن نسيء اساءة بالغة الى تقدير أهمية مور ورسل ووايل بنوع خاص . وان نفرا قليلا من الفلاسفة التحليليين المحدثين هم الذين يقبلون رأى فتجنشتين بأن هدف الفلسفة الذي لا هدف سواه هو ازالة الحيرة ، وقضلا عن ذلك فان هناك فلاسفة آخرين يمضون مستقنين في نفس الاتجاه الذي مضى فيه فتجنشتين في نفس الوقت ؛ فبرغم أصالته العظيمة كان فتجنشتين مثل سائر الناس نتاج عصره ، لكنه لا ينازع - الا القليلون - في أن فتجنشتين بين الفلاسفة التحليليين الذين لا يوجد بينهم من أوجه الشبه الا الشبه الأسرى ، يبرز مبتكرا عظيما وعبقريا من عباقرة الفلسفة .

فريجه ، جوتلوب : ( ١٨٤٨ - ١٩٢٥ )  
فيلسوف ألماني ؛ وأهمية فريجه التاريخية

كما أن ألفاظا مختلفة قد تثير صورة بعينها في عقل فرد واحد ؛ وعلى أى حال فإن الصورة الذهنية لا تحدد معنى الجمل التي تتضمن الكلمة . ويميز فريجه في موضع آخر بين سمتين لمعنى كلمة ما : احدهما هي الصور والارتباطات التي تستدعيها الكلمة ، وهو ما يطلق عليه فريجه اسم « تلوين » الكلمة ؛ والسمة الأخرى هي المعنى الذي تحمله هذه الكلمة في استعمالها الصحيح . والتلوين ذاتي ويجوز أن يختلف من شخص الى آخر ، أما معنى الكلمة فموضوعي ؛ وهذه السمة من سمات المعنى هي وحدها التي تدخل في تحديد قيمة الصدق في الجملة التي تتضمن تلك الكلمة ، فإذا عرفنا كيف نحدد قيمة الصدق في الجمل التي تحتوي على الكلمة ، فإننا نعرف عندئذ كل ما يمكن معرفته عن معنى الكلمة ولا شيء آخر يطلب خلاف ذلك ؛ ومن أهم الجمل التي يمكن أن يرد فيها حد مفرد هي الجمل التي تعبر عن أحكام الذاتية . ويشير فريجه الى أن اشتراطنا للمعيار الذي نعين به أفراد المجموعة س هو أمر ضروري لتحديد معنى كلمة « س » . ومن الواضح أن الشرط الأول من كتاب فتجنشتمين « بحوث » مدين أعظم الدين لأفكار فريجه هاتيك .

وفي مقال مشهور نشر عام ١٨٩٢ ، عرض فريجه تمييزا لم يكن قد ورد في كتابه « أسس الحساب » وهو التمييز بين معنى الكلمة ومشارها ، فأما مشار الحد المفرد فهو الموضوع الذي نتحدث عنه حين نستخدم جملة تحتوي عليه . ولكن لا ينبغي أن نذهب الى ما ذهب اليه ج . س . هل من أنه حتى معنى اسم العلم لا يتألف الا من مساه ، ذلك لأن معناه لا يقتصر تحديده على مشاره . ولكي نستخدم مثلا يضربه فريجه في موضع آخر - نقول ان مكتشفا قد يكتشف جبلا رآه في الجنوب فيطلق عليه اسما ، بينما يكون مكتشفا آخر قد أطلق اسما آخر على الجبل نفسه وقد رآه جهة الشمال ، وقد تنقضى أعوام عديدة قبل أن يدركا أنهما شاهدا الجبل نفسه ، وبذلك

مستطاعه أن يحدد أفراد كل مجموعة منهما ، فإذا أيقن النادل من وجود سكين واحدة على يمين كل طبق ، فانه يعرف أن هناك عددا من الأطباق على المائدة يماثل عدد السكاكين ، إذ أنه قد قابل بين مجموعة الأطباق ومجموعة السكاكين مقابلة واحد بواحد عن طريق هذه الدالة « موضوع على اليمين المباشر لكذا » . فضلا عن ذلك فان فعل العد نفسه هو مثل من أمثلة المقابلة بين مجموعتين مقابلة واحد بواحد ؛ فان ما أفعله في الواقع عندما أحصى مجموعة من الأشياء فأجد أن عددها « ن » معناه تعريف دالة عن هذه المجموعة قيمها هي الأعداد من ١ الى « ن » . وأخيرا فلأن نشرح قولنا « مساو لكذا » شرحا يقوم على أساس مقابلة واحد بواحد ، فذلك انما يضيف معنى على قولنا عن مجموعة لامتناهية بأن فيها من الأفراد ما يعادل أفراد مجموعة أخرى ، وان يكن من المستحيل بالطبع احصاء أية مجموعة لامتناهية بالمعنى المألوف .

وقد كتب فريجه كتابا بعنوان « أسس الحساب » ( ١٨٨٤ ) ليمهد به الطريق للعمل الرمزي ، بسط فيه نظريته دون الالتجاء الى الرمزية . ويعد هذا الكتاب عملا كلاسيا من أعمال العرض الفلسفي ، ويتضمن قضاء مبرما فعلا على التفسيرات الشائعة حينذاك عن الأعداد ، وعن علم الحساب . كما يحتوي الكتاب على عدد من اللمحات الفلسفية العميقة . ويقول فريجه إننا لكي نجيب على هذا السؤال : « ما هو العدد ١ ؟ » فلا بد أن نشرح معنى الجمل التي يقع فيها الرمز « ١ » ؛ وينبغي ألا نقع في خطأ السؤال عن معنى كلمة ما بمعزل عن غيرها من الكلمات اذ الكلمة لا يكون لها معنى الا وهي في سياق جملة ، فاذا سالنا عن معنى كلمة منعزلة عن غيرها اتجه ميلنا الى أن تجيء الاجابة وصفا للصور الذهنية التي يستدعيها سماع هذه الكلمة . غير أن هذه الصور الذهنية لا تمت بصلة الى معنى الكلمة ؛ وقد تستحضر نفس الكلمة صورا متباينة في عقول أناس مختلفين،

المجردة» ) باعتبارها موضوعات ، تماما كما يجوز أن نتحدث عن الأشخاص أو المذنب باعتبارها موضوعات . ومن ثم فإن علم الحساب يعد مجموعة من الحقائق عن موضوعات كما هي الحال في أى علم آخر ، ومهمة الرياضى هي اكتشاف هذه الحقائق التى تظل صحيحة سواء اكتشفناها أو لم نكتشفها .

ويميز فريجه بين نمطين مختلفين من أنماط العبارات يسمى أحدهما « مشبعا » والآخر « غير مشبع » ؛ فالحدود المفردة مشبعة شأنها فى ذلك شأن الجمل الكاملة ، أما العبارات غير المشبعة فهى المحمولات مثل « ٠٠٠ طويل » أو العبارات العلاقية مثل « ٠٠٠ يضابق ٠٠٠ » أو العبارات الدالية مثل « عاصمة ٠٠٠ » واختصارا كل العبارات التى تتضمن ثغرات ، ثم تتحول هذه العبارات الى النمط المشبع حين تملأ تلك الثغرات بعبارات مشبعة ؛ والعبارات غير المشبعة ليست مجرد تتابعات من الألفاظ يمكن أن تكتب قائمة بذاتها ، اذ من المطلوب أن نحدد أين تقع الثغرات ، وأى الثغرات يجب ملؤها بالحد نفسه ، وأيها يمكن أن يملأ بحدود متميزة ( المتغيرات وسيلة من وسائل تحديد ذلك ) . وهكذا نجد أن العبارة غير المشبعة أقرب الى أن تكون « سمة » مشتركة لعدد من الجمل منها الى أن تكون جزءا قابلا للانعزال عن تلك الجمل ، وللعبارة غير المشبعة مشار اليه شأنها فى ذلك شأن العبارة المشبعة ، غير أن مشارها شيء من نوع الأشياء غير المشبعة ، شيء لا يمكن التفكير فيه بوصفه قائما بذاته بأكثر مما يمكن التفكير فى العبارة التى تشير اليه ، وبالتالي يختلف اختلافا كليا عن الشيء الكامل . ويطلق فريجه اسم « التصور » على مشار المحمول ( وقد تكون كلمة « خاصية » أفضل فى اللغة الانجليزية ) ، أما مشار العبارات العلاقية والدالية فيسميها « علاقات » و « دالات » وينبغى التفرقة بين العبارة غير المشبعة وبين معناها ، بنفس التفرقة الحادة التى نفرق بها بين مشار اسم

يكون للاسمين معنيان مختلفان ولكنهما يشيران الى شيء واحد . ومعنى الجملة كلها هو « فكرة » ( تماثل الى حد ما « القضية » عند رسل ) ، والفكرة هي ما يقال عنها مبدئيا انها صادقة أو كاذبة . وهى شيء لا مادي وان تكن موضوعية ، ومن ثم فان ما تشير اليه الكلمة لا يمكن أن يكون أحد مقومات الفكرة ؛ فاذا كنت أتحدث عن جبل افرست فالجبل نفسه لا يمكن أن يكون جزءا من الفكرة التى أعبر عنها ، ومع ذلك فاننى أنجح فى الحديث عن الجبل نفسه لا عن قرين شبحى له ؛ فالمشار اليه عادة شيء غير لغوى اذ هو شيء « فى العالم » .

والذى يقرر ان كان التعبير اسما من أسماء الاعلام أو لم يكن ، هو فى نظر فريجه الوظيفة المنطقية التى يؤديها . فهكذا يمكن أن نعد كلمة « أحمر » وكلمة « خمسة » ( اذا استخدمت باعتبارها اسمين ) اسمين من أسماء الاعلام ما دامت عبارة « الأحمر لون أولى » و « الخمسة عدد أولى » يساويان من الناحية المنطقية عبارة « خروشوف رجل ذكى » تمام المساواة من حيث الصورة ؛ فاذا كان تعبير ما يؤدي وظيفة اسم العلم وله معنى محدد ، فهو اذن اسم علم ويكون له معنى محدد اذا كنا قد حددنا معنى لكل جملة من الجمل التى يقع فيها . أما سؤالنا هل يشير التعبير المعين الى شيء أو لا يشير فمسألة تتوقف على ما اذا كنا نقول عادة ان هناك شيئا ما يقابل مثل هذه الإشارة ؛ ونضرب لذلك مثلا بقولنا : « العدد الكامل بين ١٠ و ٣٠ » عبارة تشير الى شيء ما نتيجة لتلك الحقيقة - وهى أننا نقول عادة ان هناك عددا كاملا وأنه بين ١٠ و ٣٠ ؛ أما فكرة أن هناك مسألة فلسفية أبعد من ذلك عما اذا كان يوجد « حقيقة » شيء تشير اليه هذه العبارة فانما تنشأ عن مغالطة « البحث عما يشير اليه حد منعزل » . ويطلق فريجه لفظة « موضوع » على أى شيء يمكن أن يشير اليه حد مفرد ؛ فيجوز فى نظره الحديث عن الأعداد (وغيرها من الكيانات

العلم وبين معناه. والتصورات والعلاقات والدالات هي الأخرى « في العالم » شأنها في ذلك شأن الأشياء ؛ فإذا قلنا ان كوكب المشتري أكبر من كوكب المريخ ، فإن العلاقة هنا تقوم بين «مشارى» الكلمتين وهما « المشتري » و « المريخ » ولا تقوم بين معنييهما ( في الذهن ) ، ومن ثم فلا بد أن تكون تلك العلاقة سمة من سمات العالم ( « مجال الاشارة » ) كاللوكبين نفسيهما . ومع ذلك فإنها كيان من نوع مختلف تمام الاختلاف ، فإذا كانت عبارة ما تدل على تصور ذهني أو علاقة ، فلا يجوز لها أن تدل على شيء ؛ والحق أن ما هو ذو معنى عندما نتحدث عن شيء يصبح بغير معنى اذا تحدثنا به عن تصور ذهني ، والعكس صحيح . وإيا كان الأمر فتحسن انما نتحدث عن تصورات، فإذا قلت مثلا : « الله موجود » فانتى لا أضيف صفة الى موضوع جزئى ، بل أتحدث عن نوع بعينه من الأشياء ، عن صفة أو تصور ، وأقول عنه شيئا بحيث لا يكون للقول معنى الا اذا قيل عن صفة ، أى أن ثمة شيئا يتصف بها ، أعنى أن هناك شيئا من ذلك النوع . والجمل التي نتحدث عن عدد ما ينبغى أن تفهم على هذا النحو نفسه ، فعبارة : «هناك ثلاث أشجار فى الحديقة» تقول شيئا عن التصور الذهني « أشجار فى الحديقة » ، ولا يمكن أن تفهم على أنها قول قيل عن شيء .

وإذا أردنا أن نفهم طبيعة التصورات والعلاقات ، فيجب أن ننظر فى الدالات كما ترد فى الرياضيات ؛ فالعدد ٤ دالة بعينها للعدد ٢ ، وهى أنه مربعة ، ولكنه ليس هو نفسه هذه الدالة ؛ والواقع أننا لا نستطيع عزل الدالة ، كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعزل أعدادا بعينها تكون هى دالة أعداد أخرى بعينها . والحق أن فريجه قادر على النظر الى التصورات والعلاقات باعتبارها حالات تتمثل فيها الدالات ، طالما يعتقد أن للجملة باعتبارها كلا واحدا مشارا هو ما لها من قيمة الصدق ، ومن ثم فإن التصورات والعلاقات

دالات قيمتها هي دائما اما الصدق واما الكذب ، وهذا الرأى يحسم الخلاف القديم بين الاسمين والواقعيين؛ فاللون الأحمر مثلا - فى رأى فريجه - هو شيء بكل ما لهذه الكلمة من قوة ، وهو مشار الاسم « أحمر » ولكنه ليس مشارا لكلمة «أحمر» عندما تكون هذه الكلمة دالة على صفة ، فليس هو ما يشار اليه فى الجملة : « زهور التيوليب حمراء » .

وهذه النظرية تفضى فى نسق فريجه الصورى الى تمييز دقيق بين المحمولات من حيث نمطها ، على أن الفئات تعد «أشياء» ( كيانات من النمط الأدنى ) . وان هذا ليوضح الصلة بين فلسفة فريجه فى المنطق ومذهب الصورى ؛ فلا ينبغى اقامة النسق الصورى على أساس نفعه فحسب ، بل ينبغى أن يعكس هذا النسق الملامح الجوهرية للغة ( هذا هو ما رد به فريجه على اعتراض بيانو الذى يقول فيه ان الرمز الذى استخدمه فريجه للدلالة على أن شيئا ما موجود رمز زائد من الناحية الصورية ) . وليس معنى هذا أن يجيء النسق الصورى صورة طبق الاصل من اللغة الطبيعية ؛ فاستخدام المتغيرات وأسوار الكم قد يحل مثلا مشكلة التعميم لا لأنه يفسر تفسيراً متسقاً تلك الأدوات اللغوية التى ترد فى اللغات الطبيعية دالة على التعميم ، بل بابتكار طريقة جديدة تماما ( يبدو أن نظرية الأسوار الكمية أحق بأن تعد نموذجا للعمل الفلسفى من نظرية رسل فى العبارات الوصفية التى قال عنها رامزى انها نموذج العمل الفلسفى ) وقد تكون اللغة الطبيعية غير متسقة ويمكن أن يوجه اليها النقد على هذا الأساس . ومن عيوب اللغة الطبيعية فى نظر فريجه أنها قد تنشئ الاسماء التى لها معنى وليس لها مشار ؛ وقد كان فريجه أول من بدأ البحث عن لغة مثالية .

وفى عامى ١٨٩٣ و ١٩٠٣ أصدر فريجه جزأين من كتابه الأعظم « أسس الحساب » يعرض فيهما بناه للحساب على أساس من المنطق





فشته، جوهان جوتلوب (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴).



المعرفة هي نقطة البداية ، وجعله المنطق الفلسفي أساسا لها .

فشته، **جوهان جوتلوب** (١٧٦٢ - ١٨١٤)، فيلسوف ألماني ينحدر من سلالة سكسونية تشتغل بفلاحة الأرض ، استطاع بمعونة أحد أصحاب الأراضي المحليين أن يدرس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة في بينا وليبزيج ، والتقى بكانت عام ١٧٩١ وأصبح تلميذه ومريده المقرب اليه . وفي عام ١٧٩٤ عين أستاذا بجامعة بينا ، ولكنه فصل عام ١٧٩٩ بتهمة تدريس الإلحاد . ولما كان وطنيا متحمسا ، فقد ألقى « خطاباته الى الأمة الألمانية » في برلين بين عامي ١٨٠٧ و ١٨٠٨ فكان عميق الأثر في احياء بروسييا اثر هزائمها على يدى نابليون . وصار فشته أستاذا بجامعة برلين الجديدة عام ١٨١٠ .

كان فشته يعتقد أن هناك منهجين ممكنين في الفلسفة : القطعية التي تستنبط الفكرة من الشيء ، أو المثالية التي تستنبط الشيء من الفكرة . ويتوقف المنهج الذي يتبعه المرء على تكوينه العقلي ، غير أنه يؤثر المثالية ما دمنا لا نستطيع تفسير الوعي تفسيريا مرضيا بالكينونة وحدها كما تصنع القطعية ، لكننا نستطيع اقامة خبراتنا - لا الشيء في ذاته - من الوعي باعتباره معطى من المعطيات . وهكذا حذف فشته الشيء في ذاته ، وبدلا من أن يشتق طبيعة الذات المفكرة من الخبرة ذات الأجزاء الكثيرة - كما فعل كانت - جعل يستنبط تكسر الخبرة من فاعلية الذات . ولعل أوضح عرض لهذه النظرية التي ليست على شيء كبير من اليسر هو ما تجده في كتابه « مقدمة لنظرية المعرفة » ( ١٧٩٧ ) .

وبسط فشته آراءه الأخلاقية في كتابه « نظرية الأخلاق » ( ١٧٩٨ ) ، وخلصتها أننا قد نتصرف بما يسبب احترامنا لأنفسنا أو ازديادنا لها ، واحترام النفس هو الضمير . وينبغي أن

وذلك في رمزيته المنطقية ؛ وهذه النظرية تتضمن « النظرية الساذجة للمجموعة » أي افتراض أن لكل صفة فئة تقابلها ، أفرادها هي نفسها الأشياء التي تتصف بتلك الصفة . وقد كتب رسل الى فريجه قبل صدور الجزء الثاني بزمن وجيز شارحا له التناقض الذي وجدته في النظرية الساذجة للمجموعة ، فأضاف فريجه في شيء من التسرع تذييلا يذكر فيه أنه كان من الممكن - في رأيه - اجتناب هذا التناقض باضعاف إحدى بديهياته ؛ لكن لزنفسكي أثبت فيما بعد أنه قد ينشأ تناقض آخر ، ولكن يشك في أن يكون فريجه علم بذلك . وعلى أية حال فإن كثيرا من البراهين كان ينهار نتيجة لتلك البديهية المعدلة ، لكن فريجه لم تعد له همة ليعيد ويكمل كتابه ذلك ؛ وفي ختام حياته أخذ ينظر الى نظرية الفئات بأكملها والى مشروع اشتقاق الحساب من المنطق على أنهما خطأ . ولم ينتج فريجه بعد سنة ١٩٠٣ الا قليلا ذا قيمة ، ولعله لم يتتبع ما كان ينتجه الآخرون عن الموضوع الذي شيد أسسه ، كما أنه لم يلق كثيرا من العرفان بفضلته في أثناء حياته ، وانتقل العمل الذي قام به الى المناطق الآخريين عن طريق مؤلفات بيانو ورسسل وهوايتههد . ولم يعترف بفضلته - الذي هو جدير به - غير ديديكند وزرملو ورسسل ، فلم يكن فريجه معروفا لدى الفلاسفة الا قليلا، رغم أن ثلاثة من ذوى الأهمية البالغة قد تأثروا به تأثرا عميقا وهم : هوسرل ورسسل وفتجنشتين . ولقد أخذ الاهتمام به في العصور الحديثة يتزايد تزايدا عظيما ، وثمة مناطق يدركون قيمة عمله تمام الإدراك ؛ وبعض هؤلاء من أمثال تشيرش وكاوناب وكواين قد تأثروا به تأثرا مباشرا . ونظرا لأن كثيرا من أفكار فتجنشتين الرئيسية يمكن ارجاعها الى فريجه ، فإن الفلاسفة في انجلترا وأمريكا يقرءونه ويناقشونه وان لم يفعل فلاسفة انقارة مثلهم ؛ ولعل أعظم ما أداء فريجه في الفلسفة - وهو ما تبعه فيه فتجنشتين وما لم يتبعه فيه رسل - هو رفضه للتقليد الديكارتي القائل بأن نظرية

كيف يفكر القضاة حين يتخذون قراراتهم في القضايا الخاصة ؟ كيف تؤثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية على القانون وكيف تتأثر به ؟ هل هناك مبادئ ثابتة يمكن أن نحكم بها على القوانين بأنها حسنة أو سيئة ؟

وعلى هذا النحو يمكن التمييز بين الفقه والدراسة القانونية العادية باعتباره نظاما معنيا بتقدم فهم القانون ونقده نقدا قائما على الحجة العقلية ، متميزا بذلك عن معرفة القانون بتفصيلاته . وقد استعان الفقه - في سعيه وراء هذه الأهداف العامة - بنظم أخرى استعانة كبيرة وخاصة بالفلسفة ؛ وتوضع في بعض الأحيان تمييزات تفرق بين الفقه ، وفلسفة القانون ، والنظرية القانونية ، غير أن هذه التمييزات لا تعنى شيئا كثيرا ، ومن الأفضل التمييز بين الأنماط المختلفة من البحث كما يلي :

#### ١ - الأبحاث التحليلية :

يعد الآن توضيح لفظة « القانون » والحدود التي تنطوي على تصورات قانونية أساسية ( كالحقوق والواجبات ، والشخصية القانونية ، والملكية ، ومصادر القانون ) أقول ان هذا التوضيح يعد اليوم دراسة مستقلة هامة وخاصة في إنجلترا . وقد بدأ التحليل المنظم للمفاهيم القانونية على يد بنتام في كتبه «نبذة عن الحكومة» ( ١٧٧٦ ) و « مبادئ الأخلاق والتشريع » ( ١٧٨٩ ) و « مجال الفقه وحدوده » ( ١٧٨٢ ) . وتوسع فيه تلميذه جون أوستن في كتابه « مجال الفقه وتحديده » ( ١٨٨٢ ) و « محاضرات عن فلسفة القانون الوضعي » ( ١٨٦٣ ) . وتطورت الأشكال الحديثة لدراسة القانون دراسة تحليلية في « النظرية الحاصلة » للقانون التي وضعها هانز كلزن ، ووصفها في كتابه « النظرية العامة للقانون والدولة » ( الترجمة الانجليزية صدرت سنة ١٩٤٧ ) ، وكذلك تطورت على أيدي الفقهاء الذين تأثروا بالفلسفة اللغوية . ويقترن الفقه التحليلي عادة « بالوضعيات القانونية » ( وان

ينبثق الفعل الأخلاقي عن الضمير لا عن الادعاء للسلطة . فالمبدأ الأخلاقي الأساسي هو أن نتصرف وفقا لتصورنا للواجب وتصورنا للفعل الذي نعتزف دون تحفظ بأنه فعلنا خلال الزمان كله ؛ وهكذا تتألف الحياة الأخلاقية من سلسلة من الأفعال المؤدية الى الحرية الروحية الكاملة للذات . وينشأ الشر الأخلاقي من عجزنا البليد عن امان الفكر في أفعالنا امانا يكشف عن كل ما تنطوي عليه ، ولبعض الأفراد قدرة على الفعل الأخلاقي يمتازون بها ، وان هؤلاء - بما يضرّبونه من مثل - ليصبحون بمثابة الهام للآخرين . وفي هذه الحقيقة يكمن أساس الدين ؛ وما الكنيسة غير اتحاد من أفراد اجتمعوا ابتغاء شحذ العقيدة الأخلاقية وتقويتها .

ومهمة الدولة - في نظر فشته - هي أن تضمن أن يحد الأفراد جميعا من حرياتهم رعاية لحرية الآخرين ، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا اذا حاولت أيضا ضمان الحقوق نفسها للجميع ، وهي لا تستطيع تحقيق ذلك الا اذا ضمنت لجميع الناس الملكية والاستقلال الاقتصادي . وقد أدى الأمر بفشته على ضوء هذا الرأي الى بعض النظريات الاشتراكية فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية ، بما في ذلك تحويل التجارة الخارجية كلها الى الدولة ؛ بيد أنه - على عكس الرواية التي يتناقلها الرواة - لم يعتنق النظرية العضوية الى الدولة ، تلك النظرة التي تعد سمة مميزة لكثير من المثاليين الألمان .

**فقه القانون :** تدل هذه الكلمة في الانجليزية على طائفة من الدراسات التي ترتبط فيما بينها ارتباطا واهيا ، والتي تهتم ببحث بعض مسائل عامة عن القانون حين لا تكفي معرفة النظم القانونية الخاصة للإجابة عنها . ومن الأسئلة العامة في الفقه هذه الأسئلة : ما هو القانون ؟ وهل يمكن أن يكون نمة قانون بلا ارغام ؟ هل القانون الدولي قانون حقا ؟ فيم يختلف القانون عن الأخلاقية والعدالة ، وكيف يرتبط بهما ؟

يكن مستقلا عنها من الناحية المنطقية ) ؛ وهي المذهب القائل بأنه لا وجود لرابطة ضرورية بين القانون والأخلاقية ، وانما الرابطة بينهما تاريخية فحسب .

## ٢ - الأبحاث النقدية والتقييمية :

كونت نظريات القانون الطبيعي التي توسع فيها المدرسيون (وخاصة **توما الأكويني**) على أساس الميتافيزيقا الأرسطية واللاهوت المسيحي . كونت هذه النظريات تقليدا باقيا في نقد القانون؛ وسمتها الميزة هي المحاجها (١) على أن هناك مبادئ ثابتة لهداية السلوك الانساني ، وهذه المبادئ لم يصنعها الانسان وانما يستطيع أن يميزها بعقله . (٢) على أن هذه المبادئ تؤلف قانونا « طبيعيا » يمكن بوساطته الحكم على سائر القوانين التي وضعها الانسان . ويذهب بعض النظرين الى أن الاخفاق في التكيف مع القانون الطبيعي يجعل القانون الانساني باطلا ؛ بينما ينظر البعض الآخر الى القانون الطبيعي لا باعتباره اختبارا للصحة القانونية ، وانما باعتباره معيارا للنقد فحسب .

ولقد كان نقد القانون ( على أسس **نفعية** ) الشغل الشاغل لبنتام وأوستن على الرغم من المحاجها على الدراسات التحليلية ، ومعارضتهما لنظريات القانون الطبيعي . ويقوم معظم الفقه النقدي الحديث على صنوف من السياسات الاجتماعية ، وهو مستقل عن نظرية القانون الطبيعي ، وان تكن أساسياته قد أعيد توكيدها في ألمانيا منذ الحرب العالمية الأخيرة ، وعلى يد التوماوين الجدد في غير ألمانيا من البلدان .

وقد شجعت دراسة الاجراءات القضائية - وخاصة في أمريكا - على قيام شكلين من أشكال الفقه أحدهما بنائي والآخر متشكك ، وكلا النوعين يؤكد هذه الحقيقة ألا وهي أنه ما دامت جميع القواعد القانونية ليس لها الا محور رئيسي واحد مقرر المعنى ، حين تطبق المحاكم القواعد

العامة على كثير من القضايا الهامشية ، فان التفكير الذي تنطوى عليه ليس استنباطيا ( رغم كل المظاهر ) ، ولكنه يمثل اختيارا بين القيم الاجتماعية. وتهتم احدى الحركات - التي يتزعمها روسكو باوند (وتسمى في كثير من الأحيان بالفقه الأدائي) بتحديد المصالح الاجتماعية التي ينبغي أن ترشد المحاكم في المنطقة التي لم تشملها القواعد القانونية. ولقد أكدت الحركة الشكية التي نشأت على يد ا . و . هولز «طريق القانون» ١٨٩٧ ، و ج . س . جراي « طبيعة القانون ومصادره » ١٩٠٢ ، تبين المؤثرات غير القانونية على القرارات القضائية الكامنة تحت الأشكال القانونية . وتحدى الكتاب « الواقعيون » فيما بعد ، التصور التقليدي للقانون باعتباره مؤلفا من قواعد متميزة من عمليات المحاكم التي يمكن التنبؤ بها بدرجة كبيرة أو صغيرة ( انظر مثلا كتاب جيروم فرانك « القانون والعقل الحديث » : ١٩٣٠ ) . وهذه التطورات كانت قد سبقت اليها الدعوة الى ترك الأمر في القضاء مرهونا بحكمة القاضي ، وهي دعوة نادى بها فقهاء القارة المنتمون الى مدرسة « القانون الحر » ومنهم مثلا ايرليش في كتابه « القانون الحر » ( ١٩٠٣ ) وكذلك الكتاب الاسكندنافيين ( وخاصة أكسل هجستروم ١٨٦٨ - ١٩٣٩ ) .

## ٣ - الأبحاث الاجتماعية :

وتقع تحت هذا العنوان نظريات عامة متعددة تتعلق بتفاعل القانون مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية . ولقد توسع الكتاب الروس من أمثال اي . ب . باشوكايس في كتابه « النظرية العامة للقانون والماركسية » ( ١٩٢٤ ) في النظرية الماركسية القائلة بأن القانون تحدده الظروف الاقتصادية وأن مآله الى الاختفاء ؛ وقد قضت النظرية القانونية السوفيتية الرسمية على الجانب الفوضوي من هذه النظرية . وتلح النظريات اللاماركسية (مثل نظرية ايرليش في كتابه «المبادئ الأساسية لعلم اجتماع القانون» ، وترجم سنة ١٩٣٦ ) على أن القانون

«الصوري» الذي نجده في التشريعات أقل أهمية - من حيث تأثيره الاجتماعي - من المعايير الأخلاقية واللاقانونية الأخرى ( « القانون الحى » ) . ومع أنه قد أعلنت في كثير من الأحيان برامج عامة « للفقهاء الاجتماعى » إلا أن أفضل عمل تم فى هذا المجال يتألف من الدراسات الخاصة بعلاقة المؤسسات القانونية الخاصة بالظروف الاقتصادية أو الاجتماعية المعينة ، مثل كتاب بيرل ومينز تحت عنوان « الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة » ( ١٩٣٢ ) .

٤ - الأبحاث التاريخية :

يوصف كتاب سافينيى « رسالة عصرنا فى التشريع والفقهاء » ( ظهرت الترجمة الانجليزية عام ١٨٣١ ) ، وكتابتا سير هنرى مين « القانون القديم » ( ١٨٨١ ) و « تاريخ المؤسسات فى مرحلتها الأولى » ( ١٨٧٥ ) هذه الكتب توصف عادة بأنها من كتب الفقهاء التاريخى ، غير أنه ما من شكل واحد من أشكال البحث يمكن تمييزه تحت هذا الاسم . وكان سافينيى يعتقد أن القانون المتطور تطورا طبيعيا فى مجتمع ما ينبغي ألا تتدخل فى تطوره إلا بما يتمشى مع العبقورية الطبيعية التى يمكن أن ندركها أفضل ادراك ممكن فى أقدم أشكالها القانونية . أما من فكان يريد أن يحزر فهم القانون القديم من التصورات الحديثة التى تصاغ مقدما عن طبيعة القانون ، وأن يكشف عن المراحل المميزة من التطور القانونى التى اجتازتها المجتمعات « التقدمية » .

مستعمرة يونانية تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى ، وكانت دول المدينة مثل ملطية فى رخاء ماضى فى النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ، وعلى اتصال وثيق - عن طريق التجارة - بالثقافات الأجنبية فى مصر وليديا ( وبالتالى فى بابل ) كما كانت على اتصال بالمستعمرات اليونانية على البحر الأسود وفى الغرب ؛ وبالإضافة الى ذلك كانت أيونيا نفسها وريثة ثقافة أدبية قديمة ترجع الى ما قبل هوميروس . وللك كانت الظروف التى شجعت ، ولو أنها لا تفسر لنساقط ، الموجة الطاغية من التفكير التأملى التى ظهرت فى ملطية وفسوس وقولوفون وساموس ؛ وسرعان ما انتشر الاهتمام بالفلسفة عبر البحار فقد نزع فيثاغورس من ساموس الى احسدى المستعمرات اليونانية فى ايطاليا الجنوبية ، بينما طوف اكسانوفان حول العالم اليونانى بأجمعه . وكان باومنيديس وزيونون من أهالى ايليا فى جنوب غربى ايطاليا . وكان أمبادوقليس ينتمى الى اغريفنته فى صقلية ، وهكذا كان معظم الفلاسفة قبل سقراط ينتمون اما الى شرق العالم اليونانى واما الى غربه ، ولم تدخل أثينا فى هذا المجال الا عندما انتقل اليها انكساغوراس وافدا من أيونيا فى السبعينات من القرن الخامس قبل الميلاد .

وعلى الرغم مما بين الفلاسفة قبل سقراط من اختلاف فيما بين الواحد منهم والآخر ، فهم يؤلفون جماعة على أساس منطقي وليست هى جماعة يربط بينها الترتيب الزمنى وحده . ولقد حول سقراط التفكير التأملى اليونانى الى اتجاه جديد كل الجدة وذلك برفضه الفيزيقا وتركيزه على المسائل الأخلاقية ، وفيما عدا السوفسطائيين الذين الى جوههم الفكرى ينتمى سقراط من ناحية بحثه فى المسائل الأخلاقية ، فان « الفلاسفة » الأولين أو « محبى الحكمة » قد أخضعوا الانسانية الى النظر فى الواقع الفيزيقي الخارجى ؛ وعلى ذلك أطلق أرسطو على أولئك الذين نطلق عليهم اسم « الفلاسفة قبل سقراط » أطلق عليهم اسم

الفلاسفة قبل سقراط : يستخدم مصطلح « الفلاسفة قبل سقراط » للإشارة الى ما يقرب من اثنى عشر مفكرا من اليونان الأولين فيما قبل زمن سقراط ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع . وهم يتدرجون من طاليس الذى نشط فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد ، الى ديهوقريطس فى النصف الأخير من القرن الخامس . وقد أول الفلاسفة قبل سقراط من أيونيا وكانت

الكون ، وبالآلهة المسيرة للكون ، وهى بحوث شبه أسطورية . بيد أن معالجة هذه المشكلات فى عيسارات وصفية مباشرة ورفض التشخيص ، هو الذى أعطى طاليس وخلفاءه - بالنسبة الى متأخرى اليونان والينا - لقب « فيلسوف » .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط نبذوا الكثير من اللغة الأسطورية ، الا أنهم ظلوا متأثرين فى بعض النقاط بما ورنوه من مزاعم عصر ما قبل الفلسفة . فطاليس فى اعلانه أن جميع الأشياء صدرت عن الماء كان على الأرجح يقدم تعبيرا عقليا عن فكرة مصرية أسطورية ، وهى فكرة لها أيضا ما يشابهها فى بابل ، مؤداها أن العالم نشأ عن نين ربة المياها الأولى على الرغم من أن هذه كانت هى نفسها انعكاسا لعودة الأرض كل عام الى الظهور فى حالة انحسار النيل؛ وهو كذلك مدين بدين أهم مما ذكرناه للأساطير ، وذلك فى الزعم الرئيسى القائل بأن العالم متسق الأجزاء ومعقول ، وأنه بوجه ما وحدة على الرغم من تنوع ظواهره . ولقد وجد هذا الزعم سبيله الى الصياغة فى الاتجاهات التناسلية التشبيهية الواردة فى الميثولوجيا التقليدية ؛ وهكذا نجد أنه فى « مبحث آلهة الكون » عند هزيبود ، وهى قصيدة ربما تم نظمها فى أوائل القرن السابع قبل الميلاد ، نجد أن أسرة الآلهة ترد الى الوراء حتى بداية العالم الأولى عندما تظهر جيا - وهى أمنا الأرض - تظهر مع أجزاء العالم السفلى المتنوعة على أنها أول كائن كوني متميز ، وكان ظهورها من خليج خلاق يقال له كاوس ( وهو لا يعنى الفوضى ولكنه يعنى مجردة الثغرة ) . وفى نفس الوقت يظهر الايروس أو الحب الجنسى على مسرح الحوادث ، وايروس هو الدافع التشبيهى المؤدى الى مزيد من التمايزات ، فتلد جيا اله السماء المذكر أورانوس كما تلد أيضا الجبال والبحار الداخلية ، ثم يقترن اله السماء باله الأرض لكى ينتجا معا النهر الدائرى الذى يصل ما بينهما وهو الأوقيانوس ، ومن

«الباحثين فى الطبيعة» أو «أصحاب الفسيولوجيا»، ذلك لأنهم درسوا طبيعة أو تركيب الأشياء من حيث انها كل . ومع ذلك فقد كان لكثيرين منهم اهتمامات أعمق فى التخصص فى البحث الفيزيقي ، بل ان بعضا من المفكرين الأولين مثل طاليس وآنكسيمندر الملتطين كانا من أصحاب العقول المتعددة الجوانب حتى لقد اكتسبا شهرة بين معاصريهم لا من أجل دراساتها النظرية للواقع - التى ربما كانت فى بعض الحالات ذات أهمية ثانوية فحسب حتى بالنسبة الى أصحابها - بل من أجل مقدرتها على حل المشكلات العملية مثل لباس بعد السفينة فى البحر ، وانتقال جيش عبر النهر ، أو تحديد الفصول تحديدا دقيقا . ولقد حاول جميع الفلاسفة قبل سقراط أن يصفوا طبيعة الأجسام السماوية ، وكان لبعضهم - مثل طاليس وفيثاغورس بشكل أكثر وضوحا - اهتمامات رياضية خاصة بغض النظر عن الاهتمام بالفلك ، وكان أمبادوقليس وآنكساغوراس وديوجين الأبولوني مهتمين بدراسة الطب وعلم الأجنة . ويبدو أن أغلبهم قد تناول المشكلات الطبيعية الشائعة عندئذ مثل أسباب الزلازل وأقواس قزح والمغنطيسية أو فيضان النيل . وانه لمن الأهمية بمكان ألا نغفل - بأى حال من الأحوال - عن هذا الاهتمام العملى القوي الذى امتزج امتزاجا يدعو الى الدهشة بمذهب القطعية غير التجريبي ، وذلك عندما اتجه هذا الاهتمام ليعالج المشكلات الأكثر ضخامة وهى التى تتعلق بطبيعة العالم . والذى أعطى هؤلاء الرجال الحق فى أن ينظر اليهم على أنهم فلاسفة، بخلاف غيرهم من الفلكيين والجغرافيين والأطباء ممن كان لهم نشاط وبخاصة فى النصف الأخير من تلك الفترة ، هو الزعم المشترك فيما بينهم بأن العالم يتضمن نوعا من الحتمية والوحدة الكاملة التى يمكن فهمها وشرحها للآخرين على أساس معقول .

والجزء الأول من هذا الزعم يمكن رؤيته فيما كان قد سبق ذلك من بحوث خاصة باصل

والفصول وهلم جرا ، مما شجع اقامة العقيدة المرضية القائلة بان العالم يعمل وفقا لقوانين لا تخالف تمام المخالفة تلك القوانين التى تحكم المجتمعات الانسانية . ولقد كانت النظرة الضيقة الى المكونات الطبيعية الأساسية ، وهى نظرة جعلتها كأنما هى ناس من عنصر الهى ، ترتد كلها الى سالف واحد بعيد ، أقول ان تلك النظرة كانت بمثابة مظهر واحد بعينه من مظاهر الموقف التشبيهي .

وبقاء النزعة التشبيهية يمكن رؤيته كذلك فى الحيل التى استخدمها بعض الفلاسفة قبل سقراط ليفسروا بها المصدر الأول للتغير الفيزيقي ، فلقد وجد الايروس أو الحب الجنسى عند هزيود ما يقابله فى فكرة القصاص الشرعى عند أنكسيمندريس ، وفى فكرة الحرب أو الكفاح عند هرقليطس ، وفى فكرة الحب أو المجاهدة عند أمبادوقليس . والواقع أنه حتى المفكرين الأقل بدائية من ذلك قد ارتدوا هنا الى المجاز ؛ فأرسطو مثلا استخدم الايروس لكى يفسر كيف أن المحرك الأول يمكن أن يحرك دون أن يتحرك . وهناك نقطتان أخريان كان الفلاسفة قبل سقراط فيهما متأثرين بالتصورات التى ورثوها من عصر ما قبل الفلاسفة وهما متعلقتان بتصوراتهم للالوهية والنفس ، فلقد تخلوا الى حد كبير عن البانيثيون الاولبي ، ومع ذلك ظلوا محتفظين بالفكرة القائلة بأن ما قد كان قويا كل القوة ومستعصيا على الفناء هو الهى ؛ وهكذا يبدو أن الملتطين طبقوا ذلك الوصف على أنواع المادة الأولية التى قالوا بها . أما عن النفس فان أوائل الفلاسفة قبل سقراط قد تجاهلوا تكوينها تجاهلا تاما ، ولكنها بالنسبة الى الفيشاغوريين والى هرقليطس وأمبادوقليس كانت بمثابة حلقة فيزيقية بين الانسان والعالم الخارجى ؛ وهنا كان هؤلاء المفكرون يعيدون تفسير الفكرة الشائعة القائلة بأن النفس ذات صلة بالآثير وهو المادة التى يتكون منها الهواء العلوى الخالص والنجوم . وفى نفس

نفس هذين الأيوين يظهر نسل آخر ، وتذهب روايات أخرى الى أن المطر هو البذور التى ترسلها السماء لتخصب الأرض لكى تنتج النباتات والمحاصيل . وهذا البحث شبه الأسطورى الخاص بأصل الكون يزداد تعقدا بالأخلاق الناتجة عن التأليف فى ( مبحث آلهة الكون ) بين روايات كثيرة مختلفة . والقصة الأكثر فجاجة واكتمالا من الناحية الأسطورية الشعرية ، وهى التى وردت مؤخرا فى القصيدة وفيها يظل أورانوس مضاجعا جيا ويرفض السماح لها بأن تنجب ذرية حتى يتصدى له كرونوس فيفصله عنوة ، تقدم على الأرجح صورة أكثر بدائية فيها أن الكاوس الأصلى أو الثغرة هى التى أحدثها أول انفصال وقع بين الأرض والسماء . وعلى كل حال فان الفكرة الأسطورية القائلة بأن أجزاء العالم المختلفة فيما بينها بوساطة آلهة ذوى أسلاف يمكن تتبعهم الى أصولهم كما هى الحال فى الكائنات البشرية ، هذه الفكرة تقضى الى الرأى القائل بأن العالم من حيث انه كل يمكن أن يصدر عن سلف واحد أو زوج من الأسلاف، على سبيل المثال الأرض أو الأرض والسماء . ولقد أثرت هذه الدعوى عن الوحدة التناسلية فى العالم ، والتى يمكن تحديدها بوساطة وصف التسلسل الوراثى بالنسبة الى خروج مكونات العالم الكثيرة من المحرك الكونى الواحد ، أقول ان هذه الدعوى قد أثرت تأثيرا عميقا فى أوائل الفلاسفة قبل سقراط الذين استبدلوا بجيا أو كاوس اللذين قال بهما هزيود مادة ابداعية واحدة مثل الماء عند طاليس والهواء أو الضباب عند أنكسيمانس . وحتى حين نبذ البحث عن أصل الكون ، كما فعل هرقليطس على سبيل المثال الذى أعلن أن قانون العالم لم تضعه الآلهة ولا وضعه البشر وانما هو قد وجد هكذا دائما أبدا ، بقيت الدعوى القائلة بالوحدة الجوهرية فى العالم وقابلية العالم للمحتية ؛ وربما كان هذا الزعم العام الهام الذى لم يتعرض اليونان أنفسهم لمناقشة مسوغاته العقلية ، أقول ان هذا الزعم ربما يعزى فى بعض وجوهه الى ملاحظة الانتظام الطبيعى فيما يتعلق بالشمس

الوقت نشأ لدى الفلاسفة قبل سقراط خلط في علم النفس لعجزهم عن التمييز بين الإدراك الحسى وبين الذكاء أو العقل ؛ وهنا تبدو الآثار واضحة لما ورد عن النفس عند هوميروس ، فقد كان كلامه في هذا ذا أثر وان لم يكن متسقا ، إذ كانت « النفس » تعنى عنده مادة الحياة أحيانا ، ومادة الوعي أحيانا أخرى ، والذكاء أحيانا ثالثة .

وقبل أن نجمل التطورات الأساسية لتفكير الفلاسفة قبل سقراط يجب أن نؤكد أن معرفتنا بهؤلاء المفكرين معرفة ناقصة نقصا شديدا ؛ فليس لدينا ما يقرب من أن يكون كتابا كاملا واحدا عن أى فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط، وكل ما لدينا إنما هو في صورة شذرات قصيرة منفصلة تتفاوت في الطول من كلمة واحدة إلى عبارات قليلة، وهي ما تبقى لنا لكونها كانت موضع اقتباس عن المؤلفين الأقدمين في العصر المتأخر . فيكاد لا يوجد شيء عن فلاسفة ملطية اللهم إلا عبارة أو جملة لكل منهم ، ولا يوجد شيء عن فيثاغورس ، وعن هرقليطس ما يربو بقليل على مائة قول من الأقوال الصحيحة ، وهي أقوال قصيرة جدا في الغالب ( يحتوى أطولها على خمس وخمسين كلمة ) ، وبقي لدينا من بارمنيدس حوالي مائة وخمسين من الأسطر السداسية ، وحوالي ثلاثمائة وأربعين من أمبادوقليس وربما كون هذا القدر اليسير ثلث المؤلفات الأصلية أو أكثر من ذلك قليلا ، تلك المؤلفات التي كانت في الأغلب مختصرة اختصارا شديدا . ولدينا عن أنكساغوراس حوالي عشرين شذرة تصل في مجموعها إلى ما يقرب من ألف كلمة ، وهي تكون في الغالب مالا يقل عن ثمن كتابه الأصلي ومالا يزيد على نصفه . وعن ديموقريطس - الذى عرف بكثرة تاليفه كثرة غزيرة - لم يبق إلا ما يقع بين مائتين وثلاثمائة شذرة، كلها تقريبا ذات طابع أخلاقي وغير مرتبطة إلى حد كبير بنظرياته غير العادية في الفيزيكا . غير أن الفقرات المقتبسة من المؤلفات الأصلية هي بطبيعة الحال مصدر واحد

فقط من مصادر علمنا بأفكار مفكر من عصر سلف، وإنما نعتمد اعتمادا كبيرا في معرفتنا بالفلاسفة قبل سقراط على الشروح والملاحظات التي كتبها مؤرخو الفكر في الأزمنة القديمة ؛ من ذلك أن أفلاطون نفسه قد ساق أحكاما موجزة هنا وهناك، كان أكثرها ذات طابع تهكمى أو متفكك ، وأغنى الأحكام التي ساقها عن بعض أسلافه من أمثال هرقليطس وبارمنيدس وأنكساغوراس بصفة خاصة ؛ ويبدو أن أفلاطون أخذ الفيثاغورية مأخذا جادا ولكنه نظر إلى الآخرين من الفلاسفة قبل سقراط على أنهم رموز لأنواع مختلفة من انحراف الرأي . ومن ناحية أخرى اعتقد أرسطو في القيمة المذهبية لأسلافه من الفلاسفة ، ذلك لأن الطبيعيين قبل سقراط كانت لهم أهمية خاصة لأنهم على الرغم من سوء فهمهم الخطير للسببية ، فقد أدوا - في رأيه - ما أسماه « باللعنة » التي هي محاولات لا تخلو من قيمة بالنسبة إلى التعبير عن الحقائق التي كشف عنها هو . وهناك خلاف بين نقاد القرن العشرين حول قيمة آراء أرسطو التفصيلية عن أسلافه السابقين ؛ فلقد أقيم البرهان الحاسم على أنه كان قادرا في كثير من الحالات على تحريف آراء أسلافه تحريفا خطيرا لا عن قصد ولكن عن افتقار إلى الموضوعية التاريخية ، ولأنه كان ينظر إلى الفلاسفة قبل سقراط من زاوية فلسفته هو . ومع ذلك فإن معلومات أرسطو وأحكامه ذات قيمة دائما ، وهي صحيحة في الغالب صحة لا يتطرق إليها الشك ، ولا يمكن رفضها - ونحن بمنجاة من الزلل - إلا في الحالات التي يكون لدينا فيها من الشواهد المضادة ما يمكن الوثوق به ؛ وهذه - في الأغلب - لا تأتي إلا من الشذرات الأصلية المتعلقة بما نكون بصدد تحقيقه ، والا حيث يمكن الكشف عن الدوافع التي تدفع أرسطو إلى التحريف .

والتقدير الصحيح لأحكام أرسطو مسألة على جانب خاص من الأهمية ، لأن جميع من عرض بعدئذ للفلاسفة قبل سقراط من الأقدمين كانوا

يدعى ايتيوس باعادة نسخ ذلك الملخص وتوسيعه بعد ثلاث أو أربع مئات من السنين . ومن فقرات بقيت من عمله أعاد كاتبان - جاءا بعد عصره بقليل - كتابة مؤلفه ذاك ، وما زال عملهما باقيا . ومصدر آخر ينبغي ذكره وهو سمبليقيوس الأفلاطوني الجديد الذي يعد ذا أهمية كبرى لأنه على الرغم من مجيئه بعد ألف عام من الفلاسفة قبل سقراط الا أنه أراد تحقيقا لأهدافه ، وهي أن يعلق بشروح على رسالتين من رسائل أرسطو - أن ينشر آراء بعض أسلاف أرسطو في لغتهم الخاصة ، ذلك لأنه في عصر سمبليقيوس كان الكثير من كتابات الفلاسفة قبل سقراط - وحتى الملخصات المتأخرة لهذه الكتابات - كان قد أصبح شديد الندرة ؛ ومن ثم فنحن مدينون بمقدار كبير بما لدينا من الكلمات الأصلية لكل من بارمنيديس وأمبادوقليس وأنكساغوراس وديوجين الأبولوني .

وكذلك نحن قليلو العلم بتاريخ الفلاسفة قبل سقراط وبسيرهم ، وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يثروا اهتمام معظم اليونانيين بدرجة كبيرة لمدة مائة عام كانت حاسمة الأثر ، وهي التي تقع بين قيام الحركة السوفسطائية وتأسيس اللوقيون ؛ ولما كان أرسطو مهتما بأفكار هؤلاء الفلاسفة لا بحياتهم الخاصة ، فقد آل الأمر في ذلك الى أكاذيب كتاب التراجم الاسكندرانيين من القرن الثالث الى الأول قبل الميلاد فراحوا ينشئون حكايات مشكوك فيها مثل تلك التي تقول بأن هرقليطس دفن نفسه في الروث ، أو أن أمبادوقليس ألقى بنفسه من جبل اطنة . والذي بقي هو قليل من الحقائق الأكثر وضوحا والتي تعتمد على مصادر أكثر احتراما ؛ وكذلك ترجع معظم المعلومات التاريخية الى دراسات اسكندرانية قام بها من هم أكثر احتراما ، لكنهم كذلك أمعن في التأمل النظري . ولقد صنف سوتيون الفلاسفة قبل سقراط الى مدارس شرقية ومدارس غربية، واتبع ثاوفراسطوس في نسبة بعضهم الى بعض

في الحقيقة متأثرين بأرسطو تأثرا شديدا ، فكان كتاب « آراء الطبيعيين » هو مصدر المعلومات الرئيسي لدى الكتاب المتأخرين ، وهو عبارة عن تاريخ جمعه ثاوفراسطوس - رفيق أرسطو - باعتباره جزءا من موسوعة المعرفة المشائية الكبرى ؛ وعلى الرغم من أن ثاوفراسطوس نفسه - فيما يبدو - قد راجع المصادر الأصلية في كثير من النقاط الا أنه كان كذلك متأثرا تأثرا شديدا بآراء أرسطو التي أعيد كتابتها في بعض الأحيان بلغة استعيرت فيما يبدو من « فيزيقا » أرسطو و « ميتافيزيقاه ». ويبدو أنه لم يستطع في كثير من الحالات اثبات النقاط المتنازع عليها ، ولا شك في أن ذلك كان سببه - الى حد ما - أن الفلاسفة قبل سقراط لم يكونوا جميعا في متناول الباحث بنصوصهم الأصلية ، والواقع أنه على الرغم من أن اليونانيين أنفسهم قد زعموا أن كل فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط ( باستثناء فيثاغورس ) ألف كتابا واحدا على الأقل كانوا يضعونه تحت عنوان أطلقوه على الكتب كلها وهو عنوان « في الطبيعة » ، مما يشك فيه أن يكون بعض الأولين قد كانت لهم كتابات واسعة الانتشار حتى في زمنهم ، وربما اعتمدوا على النشر الشفوي أكثر من اعتمادهم على أي شيء آخر ؛ فالأقتباسات التي اقتبست من هرقليطس بصفة خاصة قد صيغت في الأصل على أنها أقوال شفوية ماثورة . وحتى في حالة وجود كتب من عصر ما قبل سقراط، فإن لغتها المجازية والشعرية - في أغلب الأحوال - لم تصادف دائما نظرة عطف لدى ثاوفراسطوس العالم ، وهكذا فإن تاريخ ثاوفراسطوس حتى ولو كان قد بقي كاملا لاحتاج الى الكثير من التفسير والتعديل ؛ ومع هذا كله فلم يكن ليعود بنا في الغالب الى ما وراء أرسطو . بيد أن هذا التاريخ - فيما عدا القسم الخاص بالاحساس - لم يبق منه هو كذلك الا شذرات ، ومن حسن الطالع أن أحد الرواقيين المجهولين في القرن الثاني قبل الميلاد قام بتلخيصه ، ثم قام شخص



أما طاليس وخليفته أنكسيمندريس وأنكسيمانس فيضمون معا فى بعض الأحيان على أنهم « اللطيون » ، اذا اعتبروا أن الوحدة التى افترضوا وجودها فى العالم انما توجد فى المادة التى منها صنع العالم أو التى منها نشأ . ولقد رأى طاليس أن الماء هو تلك المادة ؛ وكتب أرسطو الذى كان غامضا هنا لسوء الحظ ، كتب ما يأتى : « يقول طاليس انه ( يقصد عنصر الأشياء الموجودة ومبداها الأول ) الماء ، وعلى ذلك أعلن أن الأرض « فوق » الماء ، وربما أخذ فرضه من أنه يرى الأشياء جميعا تفتدى على الرطوبة .» نعم ربما كان طاليس متأثرا بذلك وبمشاهدات أخرى مماثلة ؛ لكن الدافع الأول لاختياره الماء كان على الأرجح قصة الشرق الأدنى القائلة بأن العالم نشأ عن فيضان عظيم محيط . ولا شك فى أن طاليس كان شغوبا بمصر ، كما سنحت له عن طريق سارديس فرصة الاتصال بالمدونات البابلية التى لا بد أن يكون أشهر ماثره - وهو التنبؤ بالكسوف ابان سنة بعينها - قد اعتمد على هذه المدونات . وانه لمن الصعب لسوء الحظ أن نقول الى أى حد سار طاليس بنظرياته التى أقامها على تجريبية الشرق الأدنى: فهل قامت وحدة العالم - على غرار النمط التوليدى القديم - على أصل بعيد بمثابة الناسل الأوحى ، الأ وهو المادة ؟ أم هل لا يزال العالم بطريقة ما مصنوعا من الماء ؟ . وبطبيعة الحال ذهب أرسطو الى افتراض الرأى الثانى لأنه يلائم فكرته الخاصة عن الجوهر المادى ذى الوجود الثابت ، والأرجح أن طاليس لم يميز بين هذين البديلين تمييزا واضحا ، فاذا كانت الأشياء قد صدرت عن الماء فلا بد أن تظل مائية بطريقة ما ، وعلى كل حال فانها ما تزال مستندة الى ومحوطة بكتلة مائية ليس لها حدود ، كما أنه فى الغالب لم يعين بالدقة كيف صار العالم الى ما هو عليه الآن من كثرة . ويقول أرسطو ان طاليس أعلن أن جميع الأشياء مملوءة بالآلهة ، وأن الحجر المغنطيسى لا بد أن يكون محتويا على روح لأنه قادر على تحريك الحديد ، فاذا كان للأشياء الجامدة فى

نسبة تبين فيهم المعلم والتلميذ ، ثم ترك المؤرخ أبولودورس دراسة معيارية كتبها شعرا لتواريخ وآراء الفلاسفة وغيرهم ، زاعما أن فترة النشاط العظيم لدى أى مفكر من المفكرين قد جاءت فى سن الأربعين التى جعلها أبولودورس بحيث تتوافق مع أقرب حلقة من سلسلة الفترات الزمنية أو الحوادث التاريخية الثابتة التاريخ ؛ وعلاوة على ذلك جعل التلميذ فى جميع الحالات أصغر بأربعين عاما من معلمه الشهير . وانه لمن حسن الحظ أننا نعرف القليل من التواريخ الموضوعية التى نستطيع بواسطتها أن نراجع أبولودورس ؛ فمثلا الكسوف الذى تنبأ به طاليس لا بد أن يكون قد حدث فى عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وكذلك كان ملىسيوس - تابع بارمنيدس - أميرالا لساموس ضد أثينا فى عام ٤٤١ قبل الميلاد . وبالجملة فان التاريخ الأبولودورى - على الرغم من أنه كان ممعنا فى المنهجية - يجوز الركون اليه على وجه التقريب .

والتمييز القديم بين مدارس اليونان الشرقية والغربية مفيد الى حد ما ؛ فالغربيون كانوا أقل مادية فى بحثهم عن الوحدة حتى لقد رفض الايليون العالم المحسوس رفضا تاما ، وكان هناك لدى فيثاغورس وأمبادوقليس اتجاه دينى أو صوفى لم يكن ليقبل فى التفكير الشرقى الأيونى الذى كان أكثر تسليما بالأمر الواقع وان لم يكن أقل دوجماتيقية من التفكير الغربى . لكن هناك استثناءات كثيرة ، فقد كان فيثاغورس أيونيا بالتنشئة ولو أنه انتقل الى ايطاليا الجنوبية ، واكتشف هرقليطس الأيونى أن الوحدة فى التركيب أكثر منها فى المادة ، وملىسيوس ولو أنه كان من أتباع بارمنيدس الا أنه كان أيونيا من ساموس ، واذا استثنينا أمبادوقليس الصقلى وجدنا معظم الايليين القائلين بالتعدد جاءوا من الطرف الشرقى للعالم اليونانى (مثل أنكساغوراس والذريين لوقيبوس وديموقريطس ) ومالوا الى الرجوع الى التفسيرات الأيونية التقليدية للظواهر الكونية فى تفصيلاتها .

اللغة ، بيد أن استعمال اللغة الشعرية التقليدية وغياب الألفاظ المجردة كان بمثابة الشكامة الدائمة التي قيدت التقدم الفلسفي في تلك الفترة) وكان الاطراد الكوني مشتقا من الجوهر الالهي غير المحدود الذي خلغ وحدته على العالم المتطور .

وفي الجيل الذي تلا ، رجع أنكسيمانس الى فكرة الجوهر النوعي ، فقال انه الهواء / الضباب أو النفس ، وأما الاعتراض الذي ربما كان أنكسيمندريس قد شعر به فقد ذلته الفكرة الهامة القائلة بأن المادة المنشئة يمكن أن تتخذ أشكالا أخرى ، وبذلك تتحول الى ما في عالمنا من مواد أخرى عن طريق التكاثر والتخلخل، أى عن طريق تغيير مقدارها في المكان المعين . وتفسير التغيير الفيزيقي على هذا النحو الذي أيده - ولو تأييدا خاطئا - الملاحظة القائلة بأن درجة حرارة النفس في الزفير تتفاوت بحسب ضغط الفم ؛ نجح في جعل الواحدية المادية شيئا أمكن للمرة الأولى أن يؤخذ به منطقيا . وأما ما تبع ذلك من بحث في أصل الكون وعلم الكون فلم يكن بعيدا كل البعد عن القبول، ذلك لأن الضباب - كما لا بد أن يكون طاليس قد لاحظ عن الماء - يبدو أنه يتخلل تغيرات كثيرة في الطبيعة ، فبالتحلل يتحول الى نار ( ذلك لأن الصاعقة تنبثق من السحاب ) ، وبالتكاثف يصبح أرضا مارا بمرحلة الماء الذي يبدو أنه يتحول الى أرض عندما ينحسر البحر مثلا . لكن اختيار أنكسيمانس للمادة الأولى لم يكن كله قائما على أساس علمي ، ذلك لأن المادة الكونية وتسمى أيضا « النفس » كانت عنده تشبه النفس الانسانية التي تلازم النفس في الغالب وعلى ذلك فلها قوة توجيهية حيوية محركة في العالم ؛ وهكذا كان الباعث على التغيير ما يزال تشبيها الى حد كبير .

ولما كان أنكسيمانس في اكمال نضجه حوالى ٥٣٥ قبل الميلاد ، انتقل فيثاغورس من ساموس الى ايطاليا وهناك أنشأ جماعة مقفلة على

الظاهر مثل الحجر روح ومن ثم فلها حياة ، فان العالم من حيث انه كل لا يبعد أن تكون الروح أو الحياة منبثة في ثناياه ؛ ولكونها روحا واسعة المدى وشديدة القوة فلا بد أن تكون الهية ، ومن ثم فهي علة تطور الكثرة الحالية .

كان أنكسيمندريس أصغر قليلا من طاليس الذي لا بد أن يكون قد عرفه ، ويبدو أن أنكسيمندريس رأى أنه اذا كانت المادة المنشئة متطابقة مع أحد مكونات العالم الحاضر مثل الماء الذي قال به طاليس ، فان المكونات الأخرى مثل النار التي هي على النقيض من الماء في كثير من النواحي - لم تكن لتستطيع أن تحقق هويتها ، فقد قبل أنكسيمندريس فكرة المادة المنشئة الواحدة، الالهية المحيطة ، ولكنه أسماها « باللامحدود » قاصدا الى أنها لامتناهية في الحجم وليست متطابقة الهوية مع أى مكون آخر في عالمنا مما يمكن أن يطلق عليه اسم من الأسماء . وقد أخذ الكون في الظهور عندما انفصلت عن اللامحدود نواة صدرت عنها النار والضباب المعتم ؛ ثم تجمد الضباب في مركزه فأصبح أرضا أحيطت بكرة من اللهب انفجرت لتكون الأجرام السماوية ، وكانت هذه الأجرام السماوية بمثابة عجالات من اللهب مغلقة بالضباب ، وكل منها يضيء خارج غلاف الضباب خلال ثغرة واحدة ، وأما الأرض وهي أسطوانة عريضة مسطحة القمة فتبقى في مكانها لأنها أبعاد متساوية من أى شيء آخر ؛ وفي ذلك تقدم رائع على فكرة طاليس أو أنكسيمانس بأن الأرض تطفو اما على الماء واما على الهواء . وتنقسم الأشياء داخل نطاق العالم الى جواهر متعارضة مثل الحرارة والبرودة ، والشتاء والصيف ، والليل والنهار ، وانما يثير التفاعلات فيما بينها وينظمها مبدأ يوصف بمجاز من علم الاجتماع : فأولا ترى كلا منها يفتات على الآخر ، ثم يقع الغرم والقصاص على كل منها تجاه الآخر جزاء ما اقترقه من جور تبعا لتقدير الزمن ، ، ( وربما كانت التشبيهية هنا كامنة نوعا ما في

علق أهمية خاصة على العدد عشرة ، وليس هناك من سبب يدعونا الى حرمانه من النظرية الشهيرة المرتبطة باسمه . على أنه ربما كان أحد أتباعه هو الذى انتزع النتائج الخطيرة التى تلزم عما قد لوحظ بعدئذ من عدم قابلية وتر المربع للقياس المضبوط، ومؤدى ذلك أن بعض الأطوال الطبيعية، على رغم كونها مؤلفة من وحدات نقطية ، لا يمكن تحويلها الى أعداد صحيحة أبدا .

خصص أكسانوفان معاصر فيثاغورس الذى كان أطول منه حياة والذى هاجر كذلك من أيونيا، خصص الكثير من شعره لمهاجمة الوصف الهوميرى التقليدى للآلهة من حيث خلودها ، ومن حيث الأساس نفسه الذى بنى عليه تشبيهها بالإنسان؛ ذلك لأن كل نوع من الأنواع لابد له - بناء على هذا الرأى - من أن يتصور الآلهة على هيئته الخاصة وهو ما بدا لأكسانوفان محالا ؛ فأحل أكسانوفان محل الآلهة الكثيرة الها واحدا ساكنا « يحرك الأشياء جميعها بقوة تفكيره العقلى ، » وربما أثرت هذه الفكرة عن المصدر العقلى الالهى للتغير فى أمبادوقليس وأنكساغوراس ؛ وربما كان مذهب أكسانوفان العقلى الهدام أوسع تأثيرا بصفة عامة . ولو غرضنا النظر عن مهاجمته للتشبيهية، فقد سخر أيضا من النظريات الفيزيقية الأيونية المتميزة بالقطعية والمغالاة، فاقترح ساخرا أن تكون حركة الشمس كل يوم فى خط مستقيم. وعلى الرغم من أن أكسانوفان لم يهتم أصلا بالفيزيقا وكان شاكا صريحا فيما يتعلق بتحصيل المعرفة اليقينية ، فانه لا يخلو من أهمية علمية اذ استدل من وجود القواقع البحرية على اليابس أن الأرض لابد أن قد كانت على هيئة الطين؛ وهو مثل نادر اذ ذاك على استخدام الاستدلال العقلى من المشاهدة المحققة تحقيقا سليما ، والمقدرة بقدرها الصحيح .

قام هرقليطس الذى ازدهر فى افسوس على الأرجح حوالى ٥١٠ - ٤٨٠ قبل الميلاد ، قام بمزيد

نفسها شبه دينية وشبه فلسفية . ولم يكتب شيئا بنفسه ، كلا ولا اطرد الرأى فى تقديره ؛ ولقد علم فيثاغورس أن الروح تنتقل من جسد الى جسد آخر ، ومن نوع الى نوع آخر ، وعلى ذلك تكون جميع الأشياء الحية مرتبطة براوِبط القربى، ولا بد من مراعاة الامتناع عن أكل اللحوم وغيرها من المحرمات . وقد اعتقد فيثاغورس ، مع أولئك الذين يعرفون بالأورفينيين ، أن النفس ينبغى أن تبقى طاهرة ، وكانت الموسيقى وسيلة هامة من وسائل التطهير ، وهنا تلتقى الاتجاهات الصوفية والعلمية؛ ذلك لأن فيثاغورس اكتشف - عن طريق تجربة ايقاف وتر واحد - ان السلم الموسيقى عددى وأن الفواصل النغمية الكبرى يمكن التعبير عنها فى نسب الأعداد الصحيحة ؛ واذا كانت الموسيقى ذات الصلة بالنفس عددية، فان العالم كله حينئذ لابد أن يكون بطريقة ما عدديا كذلك . ويبدو أن أتباع فيثاغورس طوروا هذا الاستقراء المفرط فى الجرأة افراطا يتناسب مع نوع تفكيرهم ، تطويرا بحيث جسّدوا النقط ( وكان التجسيد ما يزال مميّزا للوجود الفعلى ) فأصبحت النقط - من حيث هى وحدات - هى التى يتكون منها الأعداد ، كما أنها هى التى تحدد أبعاد الخطوط والأسطح والحجوم حتى ان الأشياء المادية مادامت مكونة من أشكال هندسية يمكن تحديدها ، فانها تكون قابلة لأن ترد الى كميات تتألف من وحدات النقط المجسدة . وعلاوة على ذلك فان العالم يمكن تحليله الى عشرة أزواج من الأضداد ، نموذجا الأعلى هو المحدود فى مقابل اللامحدود، وهما ضدان منهما تتكون عناصر الأعداد أيضا ، فالأعداد الفردية أعدادا محدودة ، والأعداد الزوجية ( لانه من الممكن أن تنقسم الى ما لانهاية غير محدودة . ولقد خرج العالم الى الوجود عندما شدت الوحدة باعتبارها حدا، شدت اللامحدود اليها وأخضعته الى التمايزات المنوعة . وانه ليرجح أن يكون معظم هذه الأفكار قد ظهر بعد عصر فيثاغورس ، بيد أن المعلم نفسه كان قد

يعبر عنه . ولما كان اللاوجود مساويا للخلاء عندئذ ، فقد كانت الحركة محالا ، ولكن بارمنيدس رفض القول بالتغير بناء على أسس ميتافيزيقية أكثر مما رفضه على أسس فيزيقية ما دام كل تغير يتضمن أن الموضوع للتغير « ليس هو » نفسه ما كان قبل التغير ؛ ذلك أن التفرقة بين « فعل الكينونه is » بمعناها الحمل ومعناها الوجودى لم تتضح حتى جاء أفلاطون . فمن المقدمة الواحدة « انه موجود » تدرج بارمنيدس الى النتيجة القائلة بأن الحقيقة أو « الوجود » متجانس ساكن صلد غير قابل للانقسام ، « ولما كان هناك حد أقصى فهو ( أى الوجود ) محدود من كل جانب مثله مثل الكتلة تامة الاستدارة » ذلك لأن بارمنيدس كان لا يزال مرغما على استعمال اللغة المادية ، وليس ثمة شك فى أنه لو جودل لقال ان الحقيقة عنده فردية متعينة . وعلى كل حال فقد ظهر منذ ذلك الوقت تقدم تدريجى نحو لغة أكثر تجريدا استطاعت أن تنسب الى الأنواع الغريبة والجديدة من الحقيقة الفلسفية منزلة تختلف عن مجرد كونها ظواهر، ويبدو أن بارمنيدس ، متجاهلا هرقليطس فى هذا الصدد ، بدأ من المشكلة القديمة الخاصة بالوحدة الأولى وكيف أمكنها أن تتحول الى عالم متعدد ، وان تأكيده على « الحد » ليدل على أنه كان يرفض « اللامحدود » عن عمد ، واللامحدود هو أحد جانبي الثنائية الفيثاغورية . وكذلك ظن الكثيرون أن تلميذه زينون الايلى وجه مفارقاته ( التى يبين بها أن المكان متصل وليس مكونا من نقط منفصلة ) ضد رأى الفيثاغورين فى المادة . وهناك ملحق غريب و « خادع » خديعة لا شك فيها ، يوجز فيه بارمنيدس نظرية فى الكون تقوم على جوهرين لا على جوهر واحد ، والأرجح أن هذا الملحق فضلا عن كونه رد فعل ضد الفيثاغورية فهو كذلك يعكس شكوك بارمنيدس فيما يتعلق برفضه لعالم الخبرة الظاهر ، وليس ثمة شك فى أنه يوعز بأن التعددية طريق ممكن للهروب من المشكلة الاحراجية التى وقع فيها .

من التعديلات فى نظرة المدرسة الملطية ؛ وكان ذا نزعة فردية متطرفة فى الفلسفة وفى المجتمع ، فقوض الفكرة التوليدية برفضه البحث فى أصل الكون ، وفى ذهابه الى أن وحدة الأشياء انما تلتبس فى بنيتها الأساسية ، أى فى الطريقة التى رتبت بها الأجزاء ، أكثر مما تلتبس فى مادتها . وهذا التركيب المشترك أو اللوجوس الذى لم يكن ظاهرا على السطح ، كان متجسدا بصفة خاصة فى مادة متحركة أولى هى النار ، واليها يرجع اطراد الأشياء الطبيعية كما يرجع اليها كذلك الاتصال الجوهري بين الأضداد - ذلك لأن هرقليطس قد أخذ بهذا التحليل التقليدى لتمايز الأشياء - وعلى ذلك فالأضداد يرتبط بعضها ببعض بفعل التفاعل المتوازن بين الأشياء . ولقد علق هرقليطس أهمية دلالية خاصة على الاطراد الكامن وراء التغير بيد أنه ، شأنه فى ذلك شأن سائر شعراء اليونان ، قد أصر على أن التغير موجود فى كل شيء ( فوق نتيجته لذلك فى الاسراف فى التأويل ، انظر أقراطيلوس ) وهو ما أسماه بالحرب أو المجاهدة ، ذلك لأنه بدون التفاعل بين الأضداد وبين أشياء العالم يزول اللوجوس ويزول العالم الموحد . فلم تكن الفلسفة نوعا من التسلية اذ كانت معرفة الفيزيقا شيئا جوهريا من الناحية الأخلاقية ما دام الانسان جزءا من بينته ، وعندما تكون روحه على فطرتها ، أى عندما تكون نوعا من النار ، فانها من خلال الاحساس والتنفس تتصل بالجانب النارى من اللوجوس الذى هو جزء من مقومات العالم الخارجى ، وذلك هو ما ساعد على التمييز بين الفهم ومجرد الإدراك الحسى .

ثم وقف تطور هذه الأفكار المثمرة بسبب انبعث، فلسفى ظهر فى الجانب الآخر من العالم اليونانى ، فلقد كتب بارمنيدس قصيدة زعم فيها أن كلامنا لا يكون ذا معنى الا اذا قلنا عن الشيء « انه موجود » ، فالمحمول « غير موجود » كلام فارغ من المعنى بالمعنى الحرفى لهذه العبارة ؛ فاللاوجود لا يمكن أن يوجد ولا أن يتصور ولا أن

ولكى يواجه أمبادوقليس هذه المشكلة وضع مالا يقل عن أربعة « أصول » أو أنواع دائمة من المادة هي : النار والماء والتراب ( وهو ما يقابل الكتلات المادية عند هرقليطس)بالإضافة الى الهواء ؛ وهي كلها عناصر أثبت أمبادوقليس وجودها العيني بالمشاهدات الخاصة . والى هذه الأصول الأربعة أضيف عاملان محركان هما الحب والكفاح، وهما الباعثان على التجاذب والتنافر اللذان برغم كونهما ذوى طابع تشبيهي بالانسان ، الا أنهما قد وصفا وصفا ماديا صريحا بأنهما « متساويان

في الطول والعرض » مع الأصول الأربعة والجواهر المختلفة في الطبيعة بغض النظر عن العناصر الخالصة من تراب وماء والنخ ، هي عبارة عن مركبات من الأصول امتزجت برباط الحب . ولقد شعر أمبادوقليس بأنه مضطر الى القول بمرحلة يكون فيها الوجود متجانسا ، فلم يأخذ بفكرة انبثاق الكون من أصل ما ، لأن ذلك يضمن « صيرورة » غير مشروعة ، بل هي مرحلة تعاود الظهور في دورة الكون فيها تمتزج الأشياء جميعا بوساطة « الحب » في كتلة متجانسة تعادل « كرة » الوجود عند بارمنيديس ؛ وفي هذه المرحلة يختفى الكفاح وحده بأن يرسب بطريقة مبهمه بعض الإبهام الى «أدنى أعماق الدوامه» ، ثم يأخذ الكفاح في التسلسل شيئا فشيئا فتأخذ الأصول في الانفصال انفصالا تتكون منه مركبات مختلفة حتى يستبعد الحب بدوره في آخر الأمر ؛ ويكون الكفاح قد فصل الأصول الى كتل منعزلة ، ولا يتكون العالم الا فى احدى المرحلتين الواقعتين بين أن يسود « الحب » سيادة مطلقة أو أن يسود « الكفاح » سيادة مطلقة . وان عالما لهو المرحلة التي يزداد فيها « الكفاح » تدريجيا ، وكل مرحلة كونية متوسطة تصدر عنها مراحل مختلفة من التطور الحيواني التي تنشأ عنها الكائنات الأمساخ كما تنشأ الكائنات المزدوجة الجنس ؛ وكذلك تنشأ الأنواع الأكثر كفاية فى عالما الحاضر . ويمكن الركون الى الاحساس لأنه انما ينشأ عن سيال دافق من مادة

• وأنكساغوراس الذى ازدهر مثل أمبادوقليس فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ذهب مثله الى أن التغير الفيزيقي - الذى هو مجرد تجمع وافتراق الأنواع المختلفة التي هي من المادة الدائمة الوجود - لم يكن يعنى أن «ما هو موجوده لابد أن يتحول الى ضده الفاسد وهو » ما ليس بوجوده . • بيد أنه بالنسبة الى أنكساغوراس لم تكن هذه الأنواع من المادة أربعة أو ستة وانما كانت من الكثرة بقدر ما كان هنالك من الجواهر الطبيعية المختلفة ، وفى الأصل كانت هذه جميعا متمزجة معا فى نوع من الواحد البارمنيدي ثم بدأ الجوهر المحرك - وهو ما قد أصبح عندئذ يوصف بأنه العقل، كما يوصف بأنه «أدق الأشياء وأكثرها نقاء» - بدأ هذا الجوهر المحرك ينشئ دورة من الانفصال ثم إعادة الاتصال ، وبذلك نشأ الكون . وتتكون الأشياء التي فى العالم من قطع أو جزئيات تسمى « بذورا » ؛ « ففى كل شئ جزء من كل شئ » أى أنه ربما كان فى كل بذرة جزء من كل جوهر طبيعي ( فيما عدا العقل الذى يوجد فى بعض الأشياء دون بعضها الآخر ) ، وتحتوى كل بذرة من البذور على الطابع الظاهر للجزء الذى يكون له الغلبة على بقية الأجزاء ، وعلى ذلك تحفظ الوحدة الأصلية فى العالم المتطور ؛ ومع ذلك فيمكن تفسير التغيرات الواضحة بكونها تغيرات فى نسبة الأجزاء بين مختلف البذور . ولقد أقام أنكساغوراس البرهان ضد كل من الفيثاغورين

وزينون الايلي على أن المادة يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، ولكنه بغير شك لم ينتبه الى التناقض الكائن بين هذا المبدأ وبين المبدأ القائل بأنه فى كل شيء يوجد جزء من كل شيء . ومهما يكن من أمر فان نظرية أنكساغوراس ، ولو أنها معقدة ومتناقضة تناقضا ذاتيا فى بعض الأحيان ، الا أنها تحتفظ بالظواهر دون أن تتناقض مع المقدمة الايلية ؛ وهى علاوة على ذلك تتجنب الوقوع فى صعوبات الحطة الدائرية التى ذهب اليها أمبادوقليس ، كما تتجنب الاعتراض القائل بأن تكوين الجواهر الطبيعية من « الأصول » الأمبادوقلية يتضمن تضامنا صريحا ضربا من الصيرورة .

وفى ذلك الوقت تقريبا بدأ السوفسطائيون - وهم معلمو الحكمة المحترفون - يشعرون الناس بوجودهم ؛ وهم يعتقدون أن المذاهب الفيزيقية السائرة ورفض الايليين للعالم الظاهري انما هى أمور اما أن تكون معقدة تعقيدا شديدا واما أنها غير معقولة واما كلا الأمرين فى آن واحد . وهى على أية حال مذاهب لا تمت بصلة الى الحياة العملية ، وتقوم البيئة على بطلانها ؛ فأما بروتاغوراس وجورجياس وهما أكثرهم أهمية فقد علما الناس أن معرفة بنية العالم بعيدة عن منال الانسان ، وأن الانسان لا بد له من أن يقدر الأشياء بناء على خبرته الفردية الخاصة . على أنه قد ظهر عندئذ تفسير فيزيقى للعالم وتغييراته أكثر بساطة من غيره من التفسيرات ، وأعنى به المذهب الذرى الذى ابتكره فى حوالى ٤٤٠ - ٣٣٠ قبل الميلاد لوقيبوس الذى لا نعرف عنه الا النذر اليسير ؛ وفصله وهذبه ديموقريطس ( وكذلك ذهب اليه أبيقور فيما بعد بطبيعة الحال ، وشرحه لوكريتيوس ) . بدأ الذريون بانكار النتيجة التى تترتب على المذهب الايلي ، وهى أن الفراغ أو الخلاء محال ، وبهذا المعنى يكون اللاوجود « موجودا » فضلا عن وجود مادة صلدة متجانسة وليست متصلة ( كما كان « الوجود » عند بارميندس )

ولكنها تحتوى على عدد لامتناه من الذرات التى لا تنقسم ولا ترى . ومن ثم تتألف الحقيقة الخارجية من الذرات ومن الخلاء ، وتظل الذرات فى حركة دائمة بسبب تصادم كل منها بالآخر ، وارتداد كل منها عن الآخر ؛ وليس بنا حاجة الى القول بسبب مجازى لتفسير الحركة . ولا تختلف الذرات فيما بينها الا فى الوضع والشكل ، وأحيانا تلتقى الذرات المختلفة الشكل بعضها ببعض لكى تكون المركبات ، وينشأ العالم عندما يحدث التصادم والارتداد فى مجموعة منعزلة من مجموعات الذرات دوامة تدفع بمركبات الذرات الثقيلة نحو المركز ، وبمركبات الذرات الخفيفة نحو المحيط . والانسان نفسه عبارة عن مركب من الذرات حيث تتكون نفسه من ذرات كروية متحركة . ولقد عدل لوقيبوس من نظرية الاحساس الأمبادوقلية ، فالأشياء تبعث دفقات أو « أغشية » من الذرات - وقد يحدث أحيانا أن ينحرف مجراها - لكنها تتصل فى أكثر الأحيان اتصالا فيزيقيا بالذرات التى فى عضو الحس ثم بذرات النفس بعد ذلك ، مما يترتب عليه أن لا توجد هناك كفيات حقيقية وأن تكون الظواهر ثانوية ( ولكنها ليست مما يستهان به لذلك السبب ، اذ أن ديمقريطس كان لديه مذهب متقدما فى الأخلاق يهدف الى تحقيق السعادة الخلقية ) على أنه لا يوجد فى الحقيقة سوى الذرات والخلاء . وهكذا حقق المذهب الذرى فى وقت واحد شروط المنطق الايلي وأهداف الواحدة المادية عند المدرسة الملطية ؛ وهذا المذهب الذرى بناء قبل خالص ، لا يكاد يشترك فى شيء مع النظرية الذرية المعاصرة على الرغم من أن هذه نفسها قد نشأت مباشرة عن احياء جاسندى للمذهب الذرى عند ديموقريطس .

ومنذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت نظريات أخرى متنوعة ذات طبيعة تليفقية قدمها أمثال هيبون وأرخلاوس ، وبالغ أقراطيلوس فى المذهب الهرقليطى بنهايه الى القول بأن كل شيء فى جريان مستمر ، بينما قدم

ومصادرهم اللغوية القاصرة التي أخرت أو أفسدت صياغة المفاهيم المجردة ، وفورهم من اختبار ما قد كان متضمنا في المعرفة ، ومنطقهم البدائي . ومع ذلك فقد كانت لهم أيضا فضائل عظمى ، وبصرف النظر عن روعة التقدم العقلي تقدما منهجيا سريعا من طاليس الى ديموقريطس ، أو عن شمولية المذهب كما نرى في مذهب هرقليطس ، بصرف النظر عن هذا أو ذاك قد أوضح الفلاسفة قبل سقراط في صورة تتميز بجلاتها بعض مشكلات الفلسفة المادية ، كما أوضحوا نواحي القصور في بعض الحلول القديمة لتلك المشكلات ؛ ومن قبيل هذه المشكلات مشكلة الوحدة المفروض قيامها في الكثرة المشاهدة ، ومشكلات المصدر الفيزيقي للتغير ، ومشكلات تقويم الإدراك الحسي ، ومشكلات العلاقة المتبادلة بين الفيزيكا والأخلاق ؛ وربما أمكن القول ان فكر الفلاسفة قبل سقراط في هذا المجال انما ينطوي على قيمة تاريخية بقدر ما ينطوي على قيمة فلسفية .

**الفلسفة السياسية :** كانت الفلسفة السياسية من الناحية التقليدية موضوعا واسعا غير متبلور ، ينطوي في داخله على مسائل شديدة التباين ، فكان من الواضح أن الفلسفة السياسية يجب أن تشتمل بطريقة ما على النظر في الدولة ، لكن مسائل متباينة أشد التباين يمكن أن تثار في موضوع الدولة هذا ، فهناك السؤال المنطقي والتحليل حول معنى كلمة « دولة » ، وهو سؤال قد يكون أو لا يكون هو نفسه السؤال الميتافيزيقي عن نوع الكيان الذي يطلق عليه اسم « الدولة » ، وهناك مسألة تصنيف الدولة الى أنماط مختلفة منها الديمقراطية بأنواعها والارستقراطية بأنواعها . . الخ ، وهناك مسألة القيمة النسبية التي تقوم بها أنواع الدول المختلفة ، وهناك مسألة الولاء الذي يدين به الفرد للحكومة وسبب ذلك الولاء . وليس ثمة شك في أن هذه المسائل كلها ، ومسائل أخرى ، قد نوقشت في الماضي على أنها جزء من الفلسفة السياسية ؛ ولسوء الحظ لم

ديوجين الأبولوتى مذهباً واحدياً متماسكاً على الأسلوب القديم ، كان الهواء فيه جوهره الأساسي وكان الهواء الدافئ هو الجانب الإلهي العاقل الذي يوجه الأشياء جميعاً نحو ما هو أفضل ؛ وتلك الغائية هي التي أرادها سقراط ، بيد أن سقراط رفض البحث في الفيزيكا وركز البحث في النفس والأخلاق إذ أصبحت النفس أو العقل عنده بمثابة العامل الغائي الذي لا شك فيه ، في نظرتة الى الأمور نظرة كانت لا تزال تشبيهية . ومن نواح كثيرة أدى رد الفعل عند سقراط ، وساعده السوفسطائيون كما ساعدته الأفكار الاجتماعية والطبية والانثروبولوجية التي كانت سارية في ذلك الحين ، أدى بالتأمل الفيزيقي الى توقف مفاجئ محزن ، ولكن سقراط بفضل اهتمامه بالتعريفات بدأ دراسة أعمق للمنطق ، بدونها لم تكن لتستطيع الفلسفة أن تحقق مزيداً من تقدم حقيقي .

ولا شك أن الفلاسفة قبل سقراط ، وهم الذين لم يصادفوا عند معاصريهم الا قليلا من القبول ، كان لهم تأثير كبير على من جاءوا بعدهم من الفلاسفة وكان تأثيرهم سلبيا في الأغلب على افلاطون ولكنه كان تأثيرا ايجابيا على أرسطو في احيائه للفيزيكا ؛ وعلاوة على ذلك فقد عاشت الذرية لعدة قرون عن طريق أبيقور بينما كانت الرواقية مدينة دينا كبيرا الى هرقليطس . وليس ثمة شك في أن الفلاسفة قبل سقراط لهم أهمية تاريخية كبرى في تقدم الفكر ، وان كان لنا أن نسأل ما اذا كانت فلسفتهم وعلمهم المؤلفان من شذرات ينطويان على أية قيمة أكثر من كونهما مرحلة بدائية ضرورية في الطريق الى التأمل الجاد . فالنقائص التي لم يكن منها يد بالنسبة الى هؤلاء المفكرين المتمثلين بالحويوية هي مما يلفت النظر ، ولكنها مفيدة لنا مثل حبيهم للاستدلال غير المؤيد بالملاحظة الى حد كبير ودع عنك أن يكون مؤيدا بالتجربة العلمية ، واحتفاظهم بالتفسيرات الأسطورية والمجازية للتغير ،

الذين يستخدمون قوة أعلى من قوانا . ولكننا عندما نواجه بالقوة العليا فليس علينا واجب الطاعة لذلك السبب ، فالخذر كما أشار روسو يقتضينا أن نطيع عندما لا يكون من الطاعة مناص وألا نطيع عندما نستطيع ذلك . والفلسفة السياسية لا تختص بالمسألة الاجتماعية ولا بمسألة الخذر ، وإنما تختص بأسس واجبنا في الطاعة .

وإذا ما سألنا كيف كان من الواجب علينا أن نطيع فردا ما ، فالاجابة التي تملئها البدهة هي أنه يجب علينا أن نفعل ذلك ما دمنا قد وعدنا بذلك . وقد يبدو مقبولا أن نقول ان ذلك هو الطريق الوحيد الذى نستطيع أن نحصل فيه على واجب الطاعة نحو شخص بعينه ؛ وهذا هو نوع التفكير الذى يؤدي الى نظرية « العقد الاجتماعى » من حيث هي اجابة عن مشكلة واجب الطاعة . ونظرية العقد الاجتماعى لها عدة صيغ ليس بينها جانب مشترك سوى أن من عليه واجب الطاعة المدنية انما يكون عليه ذلك الواجب بناء على عقد أبرمه بأنه انما يطيع فى مقابل المنافع التى يتوقع الحصول عليها من الاشتراك فى عضوية المجتمع . وفى رأى هوبز أن العقد يكون بين جميع المحكومين الذين تجيء بهم الأجيال المقبلة ، فهؤلاء جميعا بمثابة الذين تعاقدوا على طاعة حاكم ذى سيادة لا يكون طرفا فى أى عقد طالما أن صاحب السلطان ينجح فى حمايتهم ؛ وفى رأى لوك أن هناك عقلا سياسيا فرعيا يقوم بين الحكومة والمحكومين يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ، وفى رأى روسو أن العقد يكون بين الناس الذين سينظمون أنفسهم فى مجتمع ذى سيادة بحيث يكون الناس أنفسهم هم الحاكم والمحكوم فى آن واحد . والنقطة الجوهرية التى تخلع على العقد الاجتماعى وجاهاته هي أن واجب الطاعة فى السياسة انما يفسر بفكرة الوعد ، وهى فكرة بسيطة معقولة .

ونظرية العقد الاجتماعى سرعان ما تصبح هدفا للنقد الشديد على أساس أنه من المخالف

يميز بعضها من البعض الآخر تمييزا كافيا . وبخاصة كان العمل النظرى الخاص بالتحليل والتصنيف نادرا ما ينفصل أو حتى يتميز على نحو مرض من المسائل الخاصة بتقييم كل صنف بقيمته وذلك منذ الوقت الذى عرف فيه أفلاطون فى « جمهوريته » الأوليجاركية والديمقراطية على أنهما نوعان من الانحراف الفاسد الذى يصيب الأرستقراطية بسبب النزعة التقدمية . وليس ثمة شك فى أن قدرا كبيرا من الدعاية السياسية التى تكون على مستوى عام جدا يتنكر خلف قناع التحليل النظرى ؛ وهكذا قصد روسو فى « العقد الاجتماعى » الى اظهار أنه لا يمكن أن يكون هناك واجب الطاعة للقانون الا فى حالة الديمقراطية الشديدة التطرف ، وهى نظرة ما كان على الأرجح ليأخذ بها لو لم يكن قد اعتبر الديمقراطية أفضل صورة للنظام السياسى . ولهذا فانه من المستحيل علينا أن نعرض وصفا موجزا لما يدرس تحت عنوان الفلسفة السياسية ، أو أن نقدم صورة موحدة لمناهجها وأهدافها .

ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون هناك اتفاق على أن أكثر مشكلات الفلسفة السياسية أهمية وأغلبها ظهورا اثنتان يمكن أن نوليها هنا بعض العناية ؛ فهناك أولا مشكلة أساس واجب الطاعة للسلطة المدنية ، وهذا هو سؤالنا : لماذا ينبغى علينا أن نطيع القانون والحكومة ؟ ويجب أن نميز هذا السؤال تمييزا واضحا عن السؤال : لماذا يطيع الناس القانون والحكومة فى الواقع ؟ وكذلك عن السؤال : لماذا يكون من الحكمة اطاعتها ؟ أما السؤال عن لماذا يطيع الناس القانون بالفعل فينتهى الى علم الاجتماع وعلم النفس، والجواب هو أن الناس يطيعون القانون لأسباب شتى غير معقولة ، كما يطيعونه لأسباب أكثر معقولة أيضا ؛ والسؤال عن لماذا يكون من الحكمة اطاعة القانون يمس جانب الخذر اذ نجد أن جزءا من الاجابة أن طاعة القانون تعود علينا بالنفع ، لأننا اذا لم نطعه تعرضنا للعقوبات على أيدي أولئك



وكلتا النظريتين : نظرية العقد الاجتماعي ، ونظرية المنفعة في التماس أسس للطاعة، تمشيان تمشيا طبيعيا مع اجابة بعينها يجاب بها عن سؤالنا الرئيسي الثاني عن طبيعة الدولة . ففي كل من هذين الرأيين تكون الدولة بمثابة الأداة التي تجد ما يبررها في رفاية الأفراد الذين منهم تتألف الدولة ؛ فهي في نظرية العقد الاجتماعي مجرد آلة اخترعت لهذا الغرض ، فالدولة في كل من الرأيين ليست كائنا يضاف الى الأفراد الذين تتألف منهم . بيد أن هناك نظرية أخرى عن طبيعة الدولة وغالبا ما تسمى بالنظرية العضوية، وهي نظرية يسايرها رأى آخر عن واجب الطاعة؛ فبناء على هذا الرأى تكون الدولة وحدة عضوية طبيعية ، ويكون الانسان حيوانا سياسيا بالمعنى الذى يكون فيه أصلا جزءا من الجماعة وليس فردا قد يشارك وقد لا يشارك بقية الأفراد . فالدولة أشبه بالأسرة حيث يكون لكل من الأب والأم والأولاد دوره الطبيعي الذى يقوم به . أو نستطيع أن نشبه وضع الفرد في علاقته بالدولة بوضع اليد في علاقتها بالجسم ؛ فنحن لا نستطيع أن نفرق بين رفاية اليد وحقوقها وبين رفاية الجسم وحقوقه ، ذلك لأن اليد تكون يدا فقط بمقدار ما تؤدي وظيفتها باعتبارها عنصرا في وحدة الجسم . ولا يجب أن نحاول التفرقة بين رفاية الفرد ورفاية الدولة ، ذلك لأن رفاية الفرد القصوى هي رفاية الكيان العضوى السياسى الذى لا يستطيع الفرد أن ينمو نموًا كاملا الا في كنفه ؛ فاذا سلمنا بهذا الرأى عن الدولة يصبح من الخلف أن نسأل عن لماذا يجب على المواطن أن يطيع السلطة المدنية لأن ذلك شبيهه بأن نسأل عن لماذا يجب على اليد أن تطيع ارادة الجسم . والواقع أن الفرد لا يكون موجودا حقا ولا حرا حقا الا عندما يؤدي وظيفته داخل نطاق الدولة ؛ ولقد أشير من حين الى حين الى رأى كهذا عند أفلاطون وأرسطو وان لم يتعرضا لاثبات صوابه قط ، وقد كان هو أشيع المذاهب في ألمانيا في أوائل القرن التاسع عشر عندما كان من شأن النزعة الوطنية

للواقع التاريخي أن نذهب الى أن الدول تقوم بناء على عقد ، وأنه حتى اذا كان أعضاء الدولة عند نشأتها قد التزموا بواجبهم بناء على عقد ، فان خلفهم ليس مقيدا بذلك العقد ، لأن هذا الخلف لم يشترك في التعاقد . وغالبا ما يرتد القائل بنظرية العقد - اذا ما واجهه هذا الاعتراض - فيلوذ بفكرة العقد المفهوم ضمنا سواء كان ذلك التضمين حقيقيا أم كان نتيجة لازمة منطقيا ، فمثلا كثيرا ما يقال ان البقاء في البلاد والافادة من المنافع المدنية والاجتماعية التي نجنيها من تلك الإقامة ، فاننا بذلك نضمر وعدا بأن نطيع القوانين ؛ ويجب هيوم على ذلك فى مقاله الشهير عن « العقد الأصلى » بأن ذلك أشبه بأن نقول ان فردا مختطفا على ظهر سفينة يكون وجوده عليها متضمنا لوعده منه بأن يطيع الربان ، والا فله أن يقفز من السفينة الى البحر .

أما الاعتراض الأكثر جدية على نظرية العقد فهو الذى يؤدي مباشرة الى نظرية المنفعة في الطاعة؛ فاذا ما سألنا لماذا كان من الواجب علينا أن نعد بأن نطيع السلطة المدنية ، فان الاجابة الأكثر صوابا هي - كما قال هيوم - أننا بعمل ذلك إنما نسهم فى ضمان الرفاية العامة ما دام النظام المدنى ضرورى للسعادة الانسانية . ولكن هيوم يمضى فى حديثه فيقول ان الوعد فى هذه الحالة يكون غير ذى ضرورة ، اذ نستطيع عندئذ أن نعد الرفاية العامة أساسا مباشرا للطاعة المدنية . وهذه هي الاجابة بحسب مذهب المنفعة الذى أخذ به هيوم؛ انه من واجبنا أن نطيع لأن الولاء للقانون والسلطة القائمة يكون ضروريا اذا ما أردنا ألا تقع فى الفوضى ؛ وهى حالة - أعنى حالة الفوضى - نفضل عليها أى مجتمع مستقر أو تكاد ، وليس هناك واجب نحو الطاعة خاص بالمجال السياسى وإنما الطاعة وسيلة ضرورية لكى نؤدى لرفاقتنا ما علينا نحوهم من واجب أخلاقى . وان هذا لرأى يأخذ به - فى جوانبه الجوهرية - الفلاسفة المثاليون أنفسهم من أمثال ت . ه . جرين .

خلال العصور الوسطى ، غير أن تأييده لنظرية قدم المادة وانكاره للخلود الشخصي كان خروجاً على أصول الدين الاسلامى . وعقب وفاته ، وضع رد الفعل اللاهوتى الذى مهد له تفكير الغزالي الصوفى ( ١٠٥٨ - ١١١١ ) حدا للفترة الخلاقة فى الفلسفة العربية .

وخضع المفكرون اليهود الذين يعيشون فى البلاد الاسلامية - ولا سيما أسبانياً - لمؤثرات فلسفية مماثلة . وقد كان سليمان بن جبرول ( ١٠٢١ - ١٠٥٨ ) مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » متأثراً بالروح الأفلاطونية الجديدة تمام التأثير . وكتب موسى بن ميمون ( ١١٣٥ - ١٢٠٤ ) « دلالة الحائرين » الذى يعد أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودى ، وكان له تأثير ملحوظ على الأكويني وهنا أيضاً حدث رد فعل لاهوتى ففضى على النظر الفلسفى اليهودى فى العصر الوسيط .

وشاهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، التى تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر ، براء تدرجياً - وان لم يكن متصلاً بأى حال من الأحوال - من همجية العصور المظلمة . ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل دراسة آباء الكنيسة ، وخاصة أوغسطين ، ومن خلال قراءة بويس . وكانت الأجزاء الأكثر أولية من المنطق الأرسطى تدرس تحت اسم الجدل ضمن الفنون الحرة السبعة ، ولفتت ملاحظات فورفورديوس فى « ايساغوجى » الأنظار الى مسألة علاقة المعانى الكلية بالواقع ، وكان مذهب اويجينا الأفلاطونى الجديد الذى ظهر فى القرن التاسع نتاجاً فريداً للعبقرية الفردية .

وكان القرن الثانى عشر هو فترة التحرر من النصوص الأرسطية ، غير أن الحاجة الى مزيد من المواد للدراسة كانت قد اتضحت فعلا فى الحافز التاملى الجديد عند انسلم ( ١٠٣٣ - ١١٠٩ ) ،

التي نشأت عن الحرب مع فرنسا ، ومن شأن الحركة الرومانسية والنزعة العامة نحو الواحدة، وهى نزعة الفلسفة المثالية ، أقول عندما كان من شأن هذا كله أن يؤدى بمفكرين من أمثال هيجل وفشته الى قبول آراء من هذا الطراز ، وهى آراء بدورها تستطيع بسهولة أن تؤدى عملياً الى مذهب السياسة الجماعى .

وانه لحظاً كل الخطأ - كما أشير الى ذلك فيما سبق - أن نظن أن ذلك الاجمال يعطى صورة كاملة أو حتى صورة مختصرة لميدان الفلسفة السياسية ، لكنه ربما ينفع فى الاشارة الى النقاط المركزية التى تبدأ منها النظريات السياسية كما يشير الى أسس هذه النظريات .

**فلسفة العصر الوسيط : ترجع دلالة العصور الوسطى فى تاريخ الفكر الى أنها الفترة التى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً . واشترك فى هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء ، وكان العامل الفلسفى الرئيسى فى كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيار غامض من الأفلاطونية الجديدة التى أثرت على تفسير أرسطو ، والتى استطاعت أحياناً أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلاً . ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وامكان وضع مركب منسجم منهما ؛ وتمثل الجهود التى بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرافة فى تلك الفترة .**

اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية حين امتدت غزواتهم الى آسيا الصغرى متجهة صوب أبواب القسطنطينية . وقد نجح ابن سينا ( ٩٨٠ - ١٠٣٧ ) فى الوصول الى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطونى جديد لنظرية صدور الأشياء جميعاً عن الله ، مصوغة فى المصطلح الأرسطى . ويعد ابن رشد ( ١١٢٦ - ١١٩٨ ) شارح أرسطو بلا منازع

بينها وبين اللاهوت . ويبدو ببساطة أن سيجيه البراباني ( ١٢٣٥ - ١٢٨٤ ) قد عرض الصعوبات التي واجهها عرضا أميناً ، أما الآخرون فتحيط بهم ريبة لاهوتية من حيث انهم استبدلوا النتائج الفلسفية بمعتقدات الايمان .

وبينا يظل **توما الأكويني** شخصية هامة لأنه حاول اقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس تجريبي ، فان هذا الأساس التجريبي كان يفتقر الى مزيد من التحليل . وفي القرن الرابع عشر استطاع **نقد وليم الأوكامي** ( ١٢٩٠ - ١٣٤٩ ) أن يصل بالفلسفة الى نقطة للبداية ذات طابع تجريبي أكمل ؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة الى ميتافيزيقا أكثر نقدية ، بيد أنه لم يكن ثمة عقل عظيم ليتصدى لهذا التحدى . ولم تلبث فلسفة العصر الوسيط أن انحدرت الى ذلك المنحى المنطقي العقيم في تشقيق المسائل ، وهو منحى عد في عصر تال - يمثله **هوبز** خير تمثيل - سمة مميزة للمدرسين . وقد كان مذهب **نقولا القوساوى** ( ١٤٠١ - ١٤٦٤ ) الأفلاطوني الجديد هو أيضا عملا فرديا .

ويقع احياء الفلسفة المدرسية الذى حدث عقب عصر النهضة ، وارتبط فوق كل شيء باسم **فرانشيسكو سواريز** ( ١٥٤٨ - ١٦١٧ ) - يقع هذا احياء خارج العصور الوسطى ، بيد أنه احياء أخفق فى الاستمرار لأنه لم يستطع مسايرة نهضة العلم الحديث . أما فيما يتعلق بأحدث احياء للفلسفة المدرسية ، فتستطيع أن تراجع المقال الخاص **بالتوماوية الجديدة** . وتلخص روح فلسفة العصر الوسيط أحيانا فى الجملة التى تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما للاهوت ، غير أن هذه جملة قالها لاهوتى محافظ هو **بترس داميانى** ( ١٠٧٢ - ١٠٧٧ ) ، وكان حريصا على الحد من ادعاءات النظر العقلي ؛ وانما يُلخصها أنسلم تلخيصا أفضل حين يقول ان الايمان يسعى الى أن يفهم على أساس عقلى . وكان كبار فلاسفة

مبتكر الدليل الوجودى ( لاثبات وجود الله ) . وكاد **ذهن ابيلارد** ( ١٠٧٩ - ١١٤٢ ) ذلك الذهن التأملى الوقاد أن ينضب معينه لافتقاره الى مادة لتأمله ونقده . ومهما يكن من أمر ، فخلال هذا القرن والشطر الأول من القرن التالى ، أصبحت كتابات **أرسطو** ميسرة فى الترجمة اللاتينية ، وأمسى بذلك مفهوما . وينبغى أن نضع فى أذهاننا أن **أرسطو** كان بالنسبة للصور الوسطى هو المصدر الرئيسى لما ينبغى أن نسميه الآن بالعلم ، كما كان مصدرا رئيسيا لما ينبغى أن نميزه الآن على أنه فلسفة . وقد كان ظهور الجامعات - كما هى الحال فى باريس و **أكسفورد** - منشطة للدراسة المنظمة أيضا .

ويعد القرن الثالث عشر أهم فترة فى فلسفة العصر الوسيط ، لأنه كان فترة الاستيعاب النقدي ل **أرسطو** . وقد استخدم اللاهوتيون الأشد رجعية الذين ينعتون أحيانا **بأتباع أوغسطين** - لأن أوغسطين كان لا يزال هو المرجع الرئيسى بالنسبة اليهم - المعرفة الأرسطية والمنهج الأرسطى الجديدين مع اخضاعهما فى الوقت نفسه اخضاعا صارما لتقليد اللاهوت المسيحى ؛ وعلى هذا النحو كان **بوناونتورا** ( ١٢٢١ - ١٢٧٤ ) . أما **ألبرت الكبير** ( ١٢٠٦ - ١٢٨٠ ) فقد كرس نفسه قلبا وقالبا للعلم الجديد ، ووضع تلميذه **توما الأكويني** ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ ) تركيب العصر الوسيط الخالد الذى أُلّف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحى ، غير أن طريقته المسألة تخفى أحيانا حقيقة كونه على استعداد لاقتراح التعديلات على كلا الجانبين حيثما اعتقد أنها مطلوبة . وأقرب مركب يمكن مقارنته بمركب **توما الأكويني** هو المركب الذى وضعه **جون دونس سكوت** ( ١٢٦٦ - ١٣٠٨ ) فى الجيل التالى . وفى الوقت نفسه وصل أتباع **أرسطو** الأشد تطرفا ، الذين يسمون أحيانا بالرشديين بسبب تمسكهم - الذى يخلو من النقد الى حد ما - بتأويلات « الشارح » ابن رشد ، وصلوا الى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق

العصر الوسيط في الوقت الذي يفترضون فيه سلفا صدق المسيحية، يبحثون في حماس واصرار عن أى ضوء يمكن القاؤه على رأيهم عن العالم بما يمكن أن يستعيدوه من الفلسفة اليونانية .

فن ، جون : ( ١٨٣٤ - ١٩٢٣ ) ولد في هل بانجلترا ، وبعد أن درس الرياضيات بجامعة كيمبردج - حيث كان السادس بين طلاب الرياضة المتفوقين في عام ١٨٥٧ - أختير زميلا بكلية جونفيل وكايوس . وحصل على رتبة الكهنوت في كنيسة انجلترا ( وقد تخلى فيما بعد عن رتبته الاكلروسية ) وعاد الى كيمبردج في عام ١٨٦٢ على اثر تعيينه محاضرا في علم الأخلاق . أما بقية حياته الطويلة فقد قضاها في الكتابة والتعليم ، وكان رئيسا لكليته منذ عام ١٩٠٣ حتى وفاته . الف فن ثلاثة كتب هامة في المنطق هي : « منطق المصادفة » ( ١٨٦٦ ) و « المنطق الرمزي » ( ١٨٨١ ) و « مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي » ( ١٨٨٩ ) ؛ وأولها هو أهمها لأنه شرح دقيق لنظرية «التكرار» في الاحتمال وكانت قد شرحت لأول مرة في هذا الكتاب . ومؤلفاته على قدر كبير من الأصالة على الرغم من أن فن قد اعتمد على اقتراحات قدمها اليه الرياضي ر . ل . اليس ؛ على أن نظرية فن في الاحتمال قد أصابها تطور واسع ووجه اليها النقد في القرن الحاضر .

وعلى الرغم من أن كتابه « المنطق الرمزي » يحتوى على جانب صغير من الأصالة ذات الأهمية الا أنه بمثابة استعراض دقيق وكامل لما كتب من قبل في المنطق الرمزي ، وانه ليحتوى على ثبت مفصل غاية التفصيل لمراجع المنطق الرمزي ، وهو يوجه الانتباه الى كتاب فريجه « ترقيم الأفكار » الذى أهمل زمتا طويلا رغم خصوبته الفزيرة ، والذى كان عندئذ قد نشر لتوه ، وانه لمن المدهش حقا - بالنظر الى المام فن الماما دقيقا بمؤلفات فريجه وشرودر وبيرس - أنه لم يدفع بتطور المنطق مرحلة

أبعد مما فعل . أما « مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي » فكتاب أقل أهمية اذ يعتمد اعتمادا كبيرا - ولو أنه لم يخل من نظرات نقدية - على كتاب ج . س . هل . والغريب أن آراء فن الخاصة في الاحتمال قليلا ما ترد في هذا الكتاب .

فيتوريا ، فرنسيس دي : ولد بين عامي ( ١٤٨٣ - ١٤٨٦ ) في كاستيل القديمة بأسبانيا ؛ أحد المعلمين الدمينيكان في باريس وسلامنكا ( شلمنقة ) وبلد الوليد . أدخل على تعليم الفلسفة المدرسية شيئا من الوقار والحرارة وذلك في كتابه « محاضرات » . كان مؤسسا « لمدرسة التوماويين الأسبانيين ، الكبرى ، وقام بدور رئيسي في حركة الجامعة من أجل اقامة العدالة بين أهالى أمريكا الأسبانية ، وهي الحركة التي ظفرت بتقدير الدكتور جونسون ورضاه . انتقد المذهب الاسمي الذى كان سائدا في الفلسفة ولكنه اشتهر فوق كل شيء بأنه « أب القانون الدولى » ، فلقد ارتقى بعلم القانون كما وجده عند توما الاكويني موسعا من « قانون الأمم » الذى ورد ذكره في النصوص القانونية الرومانية حتى صيره أداة فعالة في احداث التوافق في « المجتمع البشرى » بأكمله ، اذ جعله يفسح مجالا للمعاهدات بين الدول ولكنه يحتكم كذلك الى سيادة أعلى من سيادات الدول .

فيثاغورس : ولد في ساموس ، وهو فيلسوف يونانى ازدهر في حوالى عام ٥٣٠ قبل الميلاد . غادر ساموس هاربا من طغيان بوليكراتس وأقام في كروتون بجنوبى ايطاليا حيث كان له لفترة ما نفوذ سياسى كبير ؛ اذ أسس هناك جمعية من المريدين جزء من نشاطها دينى والجزء الآخر علمى . ولم يدون المعلم بنفسه شيئا ، ولما كان أتباعه قد نسبوا اليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاة ، فان تقييم أفكاره هو من الصعوبة بمكان . وتدل بعض السطور التى جاءت في كتب أكسانوفان على أن فيثاغورس اعتقد في تناسخ الأرواح حتى بين الأنواع المختلفة ما دامت هناك قرابة في النسب

بين جميع الكائنات الحية . وقد ذاع صيته كذلك لمسلوماته العلمية والرياضية ، وليس ثمة داع لحرماته من النظرية التي تحمل اسمه . كما قام - على الأرجح - بالاكشاف الهام القائل بأن السلم الموسيقى يقوم على أسس عديدة ، ومؤداه أن الفواصل النغمية الرئيسية في السلم الموسيقى يمكن أن يعبر عنها في نسب من الأعداد الأربعة الأولى ، وهذه الأعداد مجتمعة تشكل العدد عشرة الذي كان له عند الجمعية دلالة مقدسة ، أما هل كان فيثاغورس نفسه قد اعتقد مثل خلفائه في أنه ليست الموسيقى فحسب بل العالم كله هو على نحو ما عددي ومركب من «الحد» و«اللامحدود» فأمر غير مؤكد . انظر أيضا الفيثاغوريين ، والفلسفة قبل سقراط .

**الفيثاغوريون :** الجماعة التي أسسها فيثاغورس في كروتون بجنوبي إيطاليا ، وكانت تنقسم إلى جانب رياضي وجانب ديني ، أما الجانب الثاني فكان يعيش تبعا للمحارم التي أقيمت على فكرة فيثاغورس في روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح . أما «الرياضيون» فبينما لم يرتضوا هذه الأفكار على الأرجح ، تراهم يربطونها بما نشأ عن اكتشاف فيثاغورس من أن السلم الموسيقى يقوم على العدد . ولما كانت الموسيقى لها قوة خاصة على الروح وهي التي تتخلل الكون ، فإن العالم كله لا بد أن يكون على نحو ما مؤلفا من العدد ، وعناصر العدد وبالتالي عناصر العالم هي العدد الزوجي ويمثل اللامحدود ، والعدد الفردى ويمثل الحد . أما قائمة الأزواج العشرة المؤلفة من الأضداد السياسية والتي توجد داخل العالم فقد وضعت بحيث يأتي الفردى والمذكر والمستقيم والحير والساكن الخ . . تحت «الحد» وتأتي أضدادها تحت «اللامحدود» ، وهناك لسوء الحظ برهان يسير مع صرف النظر عن الدراسة الغامضة نوعا ما التي قام بها أرسطو ، والتي لم تميز الفيثاغورية في مرحلتها الأولى منها وهي في مرحلتها المتأخرة . ومعظم هذه الآراء قد

صيغ على الأرجح في زمن باومبيدس الذي يبدو أنه قد هاجم الثنائية الفيثاغورية ، وفي هذا الزمن أيضا ( ولو أن شاهدا قديما واحدا قد يدل على أن هذا التطور جاء بعد ذلك ) يرجح أن الوحدات التي منها يتألف العدد قد فهمت على أنها ذات جرم مكاني حتى أن الخطوط والسطوح والأجسام يمكن ترجمتها إلى مقادير من الوحدات ، كما فهمت الأشياء على أنها مؤلفة من العدد بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . وربما تطورت النظرية الفيثاغورية الخاصة بنشأة الكون فيما بعد تطورا جزئيا مؤداه أن واحدا منذ البداية قد «تسلل» إلى اللامحدود ، وكان على صورة الحلاء ؛ فانقسم بطريقة ما إلى وحدات أخرى منفصل بعضها عن بعض «باللامحدود» ، ثم نمت هذه الأجزاء التي هي وحدات نقطية حتى أصبحت خطوطا وسطوحا وأجساما ، وفي مركز الكون تكمن النار ، وأما النجوم - والأرض واحدة منها - فكل نجم منها يحدث صوتا تبعا لسرعة الدوران ، وتؤلف هذه الأصوات «نغمة الأفلاك» التي تدق عن سمع الانساني . انظر أيضا الفلاسفة قبل سقراط وزيثون .

## ( ق )

**قانون :** انظر فقه القانون ، حرية الإرادة ، استقرار ، منطق .

**القانون الطبيعي :** انظر فقه القانون وجروتوس وهوبز .

**قبلي :** عبارة لاتينية معناها «ما ورد قبل» في مقابل «بعدي» التي معناها «ما يرد بعد» . وقد أدخل هذان المصطلحان في الفترة الاسكولائية المتأخرة لترجمة عبارتين اصطلاحيتين في فلسفة أرسطو في المعرفة ، فقد فرق أرسطو بين ما هو أسبق في نظام الطبيعة أو ما هو أكثر أولية مما هو أسبق في ترتيب الكشف ، أو ما عرفناه قبل

ستمطر في منطقة ما من انجلترا في يناير المقبل على أساس أنه ما من يناير قد مر بانجلترا دون شيء من المطر ، فان هذا الاستدلال ليس قاطعا رغم وجاهته ، فقد يأتي يناير دون مطر حتى ولو لم يحدث هذا قط من قبل . وقد بات من المعتقد بصفة عامة منذ هيوم أن العلم الطبيعي بأسره يتضمن عنصرا تجريبيا ، وبناء على ذلك لا يمكن أن يكون قبليا .

٢ - والقضية القبليّة قضية ( فيما يزعمون ) مستقلة عن الخبرة الا بقدر ما يلزم الخبرة لفهم حدودها ، فنحن نعرف قبليا أن الكل يساوي مجموع أجزائه ، لأننا ما ان نفهم الحدود التي تتضمنها هذه القضية حتى نتبين أن هذه الحقيقة صادقة على نحو عام وبصورة ضرورية ، وأنه ما من خبرة يمكن أن تدحضها .

٣ - رأى الفلاسفة التجريبيين - وقد سموا تجريبين لأنهم يميلون الى تأكيد دور الخبرة في المعرفة على حساب العناصر القبليّة - نقول ان هؤلاء الفلاسفة رأوا في بعض الأحيان أن جميع « الأفكار » مستمدة من الخبرة ، فيستحيل ( فيما يقولون ) أن تكون لدينا فكرة ما لم تكن قد صادفنا مثلا من أمثلتها الجزئية كما هي الحال في أفكار مثل « أحمر » أو « جواد » ، أو ما لم تكن قد لفقناها - كما هي الحال في فكرة التنين - من عناصر صادفناها ( في عالم الخبرة ) . بيد أن في الفلسفة أفكارا على قدر كبير من الأهمية ، من العسير أن نفسر مصدرها بهذه الطريقة ، من بين هذه الأفكار فكرة الجوهر ( الشيء ) ، والعلّة ، والوجود ، والتساوي ، والتشابه ، والاختلاف هذه الأفكار فيما يرى بعضهم هي أبعد ما تكون عن أن تستقى من الخبرة اذ محال علينا أن نحصل خبرة بدونها ؛ ولا يعنى هذا أننا نولد مزودين بهذه الأفكار ، بل الأخرى أن نقول ان مجرد قدرتنا ذاتها على أن تكون لنا خبرة على الاطلاق تفترضها مقدما . ( محاورة « مينون » لافلاطون ،

غيره ، فهناك حقائق كثيرة - مثل « النار تحرق » أو « الماء لايجرى من أسفل التل الى أعلاه » - نعرفها عن طريق الخبرة قبل أن تتوافر لدينا القدرة على أن نفسر لماذا يتحتم أن تكون كذلك ، والى أن نستكشف أسبابها لا مناص من أن تعد معرفتنا بها تجريبية وليست علمية بالمعنى الصحيح . والبرهان « البعدي » هو البرهان الذي ينتقل من المعلولات المشاهدة الى العلل المجهولة ، لأنه على الرغم من أننا عرفنا المعلومات أولا ، الا أن العلل أسبق من الوجهة المنطقية ، وأما البرهان « القبلي » فهو البرهان الذي ينتقل من العلل الى المعلولات ، أو لنقل من المقدمة الى ما يلزم عنها ، لأن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة حاسمة بين علاقة العلة بالمعلول وبين علاقة المقدمة المنطقية بتاليها الذي يلزم عنها ، وكان الرأي هو أن البراهين القبليّة تزودنا بمعرفة علمية يقينية في مقابل الاعتقاد الاحتمالي .

ومنذ القرن السابع عشر ، أخذت كلمة « قبلي » تعنى الكلى ، الضروري ، المستقل تماما عن الخبرة ، كما هي الحال عند ديكارت وليبنيتز على سبيل المثال . أما لفظ « البعدي » فقد أهمل استعماله وأصبحت كلمة « قبلي » تقابل كلمة ( تجريبي ) أي ما هو متوقف على الخبرة ، وباتت كلمة « قبلي » تطلق على : ( ١ ) الاستدلالات ( ٢ ) القضايا ( ٣ ) الأفكار .

١ - فالاستدلال القبلي هو ما تترتب فيه النتائج على المقدمات بالاستنباط كما هو الحال على سبيل المثال في البرهان الرياضي ، فاذا كانت المقدمات صادقة والبرهان سليما ، فلسنا في حاجة الى خبرة تؤيد النتيجة ، وليس هناك من خبرة يمكن أن تدحضها . أما الاستدلال المعتمد على الخبرة ( الاستدلال التجريبي أو الاستقرائي أو الاحتمالي ) ، فهو على العكس من ذلك استدلال لا تترتب النتيجة فيه بالضرورة على المقدمات بالغا ما بلغت قوة تدعيمها للنتيجة ؛ فاذا استنتجنا - على سبيل المثال - أن السماء

وكتاب « مقالات جديدة فى العقل الانسانى »  
لليبتز عرضان كلاسيان لهذا المبدأ الذى يدعى  
فى بعض الأحيان مبدأ الأفكار الفطرية ؛ ولكى  
تطلع على وجهة النظر التجريبية انظر لوك  
وهيوم .

**القضايا القبلية التركيبية :** من الواضح أن  
جميع القضايا التحليلية قبلية ، فاذا كانت كلمة  
« أعزب » تعنى « الرجل الذى لم يتزوج » ، فلسنا  
فى حاجة الى أن نفحص أية حالة جزئية لنقتنع  
أنفسنا بصدق القضية التى تقول « ليس هناك  
أعزب متزوج » . لكن السؤال عما اذا كان من  
الممكن أن تعرف قضية تركيبية على نحو قبلى هو  
سؤال من أهم وأصعب الأسئلة ، فقد اعتقد  
العقليون أن مبادئ العلم الأساسية يمكن أن  
تعرف بطريقة قبلية كمبادئ المنطق والرياضة  
البحثة ؛ بينما رأى هيوم ( وهذا هو مؤدى رأيه )  
أن مبادئ المنطق والرياضة البحثة قبلية حقا ،  
لكن لا لشيء الا لأنها تحليلية . بيد أنه رأى أن  
كل معرفة بأمور الواقع – سواء كانت من معارف  
الادراك الفطرى أو معرفة علمية – إنما تتوقف على  
مبادئ سببية من قبيل أن لكل حادثة سببا وأن  
الأسباب المتشابهة لا بد أن يكون لها نتائج  
متشابهة ، وزعم أن باستطاعته أن يبين أن هذه  
المبادئ تركيبية وأنها لا يمكن أن تعرف قبليا ،  
ولا بد أن تستقى من الخبرة .

ورأى كانت ما فى حجة هيوم من قوة ومن  
ميل نحو التشكك فكرس أهم كتبه وهو « نقد  
العقل الخالص » لاثبات إمكان المعرفة القبلية ومداهما،  
فراى أن هذا النوع من المعرفة ممكن فى الرياضة  
( التى لم يعدها تحليلية ) وفى الفيزيكا . أما فيما  
يتعلق بالميتافيزيكا فقد وافق هيوم من حيث  
الأساس ، لكنه أخذ على عاتقه أيضا أن يثبت كيف  
أن بنى الانسان لا مناص لهم من أن يواصلوا القاء  
أسئلة ميتافيزيقية من المحال أن يجيبوا عنها .

وفى القرن الحاضر يتابع الوضعيون المناطقة  
وكثير من الفلاسفة الذين تأثروا بهم – أقول انهم  
يتابعون هيوم فى انكاره المعرفة القبلية التركيبية؛  
لكن أعوص مشكلة تواجههم هى فيما يتعلق بوضع  
الرياضة البحثة ، ذلك أن قضايا الرياضة تعد عادة  
تحليلية ، وقليل جدا هم الفلاسفة الذين يمكنهم  
فى الوقت الحاضر أن يتابعوا ج . س . هل فى عدها  
مجرد تعميمات تركيبية مستمدة من الخبرة لها  
ما يدعمها على نحو لا نظير له ، لكنها مع ذلك قد  
لا تكون صادقة فى جميع الأحوال . الا أن إمكان  
قيام معرفة قبلية تركيبية قد كان أخيرا موضع  
نقاش كثير ، ومرجع هذا الى حد ما شكوك نارت  
حول سلامة التفرقة بين ما هو تحليلي وبين ما هو  
تركيبى بحيث لا يمكننا أن نعد الموضوع قد انتهى  
الى الكلمة الفاصلة ، وبالرغم من أن أصحاب مذهب  
علم الظواهر لا يستخدمون اصطلاح المعرفة  
القبلية التركيبية ، الا أن شيئا شبيها بهذا النوع  
من المعرفة يلعب دورا هاما فى فلسفتهم .  
قضاء وقدر : انظر حرية الإرادة ، الحتمية .

**القورينائية :** مدرسة تقول بملذهب اللذة فى  
الأخلاق ، أسسها أوستبس القورينائى صديق  
سقراط ، أو أن حفيده الذى يتسمى بنفس الاسم  
هو الذى أسسها ؛ ازدهرت القورينائية فى أواخر  
الربع الرابع والربع الأول من القرن الثالث ق . م  
وذلك فى الفترة التى كان فيها تيودورس ،  
وهيجيزياس ، وأنيسيريس يتزعمون فرقا فرعية  
من المدرسة ؛ أما بعد ذلك فقد اندثرت المدرسة  
قبل مقدم الأبيقورية .

كانت الأخلاق فى نظر القورينائية هى الفرع  
الوحيد المفيد من بين فروع الفلسفة ؛ وغاية  
الأخلاق هى الاستمتاع باللذة الجزئية بنت ساعتها،  
والاستمتاع فى نظرهم هو الخير الأوحد الذى ينبغى  
أن يشتهى لذاته . وأساس هذا الرأى هو – من  
ناحية – أنهم لاحظوا أن الغريزة الطبيعية الرئيسية  
فى جميع الكائنات الحية هى طلب اللذة وتجنب  
الألم ، وهو – من ناحية أخرى – نظرية فى المعرفة

تتكسر معرفة الموضوعات الخارجية وتقتصر المعرفة على مجال الاحساسات ؛ فانا أحس بالحلاوة لكننى لا أستطيع أن أعرف أن العسل حلو ؛ واللذة والألم حركتان وهما من هذه الناحية احساسان موجبان ، أما مجرد غياب الألم فليس لذة ولا المأ . والماضى والمستقبل كلاهما لا يثير الحركة المباشرة ، واذن فلا ينبغى للفيلسوف أن يشعر بأى أسى على الماضى ولا أن يكدر فى سبيل المستقبل ، كلا وليس له أن يقر باطل الرأى أو الحسد أو الخرافة مادامت احساساته المباشرة هى المعرفة الوحيدة . وبناء على ذلك كان اشباع اللذة فى الحال هو الهدف الوحيد ، وجميع الأفعال والحالات والفضائل الاجتماعية والأخلاقية لا تتصف فى ذاتها بخير ولا شر ، وهى ليست خيرا الا بقدر ماتتبع لنا هذه الغاية . لكن القورينائيين قد رأوا - بالاضافة الى ذلك - أن السعادة ليست فى الخوض للذة ولكن فى السيطرة عليها ؛ وتختلف اللذات من حيث الدرجة، وقد يعقب اللذة الحاضرة ألم أقوى منها، ومن هنا لا يجوز لنا أن نغفل ما يترتب على الفعل من نتائج . وسلاح الفيلسوف - اذا ما كان عليه أن يختار - هو الذكاء العملى الذى يمكن أن يعلم ويدرب ، وفن الحياة هو معالجة الظروف على نحو ذكى ، وهو تكيف المرء تكيفا بصيرا بهذه الظروف لكى ينال اشباعه فى الحال . من هنا لم تكن اجابة الفيلسوف القورينائى عن مشكلات عصر مضطرب هى التخلى والانفصال كما رأى الكليميون ، ولكن هى أن نسلم بتقلبات الحظ وأن نحاول التحكم فيها على نحو ذكى من أجل غاية شخصية هى اللذة ؛ فرب الحصان أو السفينة - فيما قالوا - ليس هو من يتنحى عن استخدامه ( أو استخدامها ) ، بل هو من يعرف كيف يقوده ( أو يقودها ) فى الاتجاه الصحيح .

## ( ك )

**كاجيتان ، توماس دى فيو: (١٤٦٨-١٥٣٤)،** ولد فى جايتا بايطاليا ، وتوفى فى روما ؛ كان رئيسا عاما فى سلك الرهبنة الدومينيكانية ، ثم صار كاردينالا فيما بعد ؛ ولما كان هو الشارح الكلاسى « للمجموعة اللاهوتية » لتوما الاكوينى ، فقد مزج بين النزعتين الاسكولائية والانسانية ، وكان يتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق وذوقا فطريا قويا . وقد انتهى به نقده لمذهب سكوت الى مشكلة التمثيل ، وهو استخدام نفس الاسم للإشارة الى موضوعات مختلفة استخدما يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازى ؛ وقد فرق كاجيتان بين نوعين من التمثيل : أولهما هو

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجى والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛ فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجى والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛ فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية



الفلسفية المبكرة . وكان كارناب عضواً في هذه الجماعة لبضعة سنوات ، ثم عمل في آخر الأمر محرراً لمجلة « المعرفة » التي كانت الأداة شبه الرسمية الناطقة بلسان التجريبية المنطقية إلى أن سقطت صريعة الحرب العالمية الثانية ؛ على أنه ما زال يعمل محرراً « بالموسوعة الدولية للعلم الموحد » ، وهي سلسلة لم تكتمل من البحوث الفردية ، وقد قصد بها الراحل أوتو نويرث أن تعرض الوحدة المنهجية الجوهرية التي تضم العلوم الرئيسية ، وأن تشرح أسسها من وجهة نظر التجريبية المنطقية .

وقد كان كارناب كاتباً غزير الإنتاج في نظرية المعرفة ، والمنطق الرياضي ، وفلسفة العلم ، وأسس الاحتمال والاستقراء ؛ وكتابات مستودع ضخمة مليء بالتحليلات الفنية البارعة والتجديدات ، وهي تكشف عن موهبة غير عادية في القدرة على البناء الهندسي ، وهي نماذج تحتذى في الدقة والوضوح الصوري ، كما يتجلى فيها استعداد كارناب لأن يراجع أفكاره المرة تلو المرة . فلئن كان طابع تفكيره الأساسي - ذلك الطابع العلمي المعادي للميتافيزيقا - لم يتغير على مر السنين ، فإن آراءه في تفاصيلها بصدد كثير من المسائل قد تعرضت لتعديلات هامة .

ومن الاهتمامات التي وقف كارناب عندها طويلاً اهتمامه بوضع معيار محكم للكلام الذي له معنى من الوجهة المعرفية ؛ فقد بدأ باعتناقه وتطويره لصورة صارمة لما يسمى عادة « نظرية قابلية التحقيق في المعنى » . وكان مؤدى رأيه أن قوام معنى العبارة من العبارات هو المعطيات الحسية أو الاستبطانية التي تثبت صدق العبارة مباشرة وعلى نحو قاطع ؛ لكن على الرغم من أنه من الممكن أن تثبت على الفور أن الأقوال الميتافيزيقية التي يتجاوز مضمونها المزعم نطاق الخبرة الممكنة - بناء على هذا المعيار - فارغة من المعنى (وليست حتى كاذبة) ، إلا أن كارناب سرعان ما تبين أن

تمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذي يقوم على رابطة سببية ، وفي هذا النوع من التمثيل يحتمل المدرك العقلي حملاً صورياً وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذي يمثل به ، وأما بالنسبة إلى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية . أما النوع الثاني من التمثيل فهو تمثيل التناسب ، وفيه يحتمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملاً صورياً ؛ وهذا النوع وحده - فيما يرى كاجيتان - هو الذي يفي بمستلزمات التفكير الميتافيزيقي . ووافق في ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتمى للقديس توما ( ١٥٨٩ - ١٦٤٤ ) صاحب النفوذ الكبير . لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيراري ( ١٤٧٤ - ١٥٢٨ ) الذي خلفه في منصب الرئيس العام ، ومؤلف الشرح الكلاسي على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم ( أي الخارجين عن المسيحية ) » ، والذي يتزعم الآن أقلية تتزايد عدداً ممن يدافعون عن قيمة التمثيل الحمل في ضوء السببية .

**كارناب ، رودلف : ( ١٨٩١ - )**

ولد في ألمانيا ؛ درس الفلسفة في جامعة فيينا ، ثم في الجامعة الألمانية ببراغ ، لكنه رحل عن أوروبا في سنة ١٩٣٦ إلى الولايات المتحدة ، وهناك صار أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو وبجامعة كاليفورنيا بولوس أنجلوس منذ عام ١٩٥٤ . وهو يعد باعتراف الجميع - الإمام الأكبر الذي ما زال على قيد الحياة للتجريبية ( أو الوضعية ) المنطقية ، تلك الحركة الفلسفية التي يمتد نفوذها إلى أنحاء العالم والتي بدأت في الأصل بجماعة فيينا . وكانت هذه الجماعة تضم فريقاً من المفكرين - ممن ينزعون في تفكيرهم منزعا علمياً - يجتمعون ليديروا فيما بينهم مناقشات حرة ، وكان هذا الفريق من المفكرين يجمع بين مناصرتهم للوضعية المعادية للميتافيزيقا التي كان ينادى بها عالم الطبيعة الفيلسوف النمساوي هاخ ، وتنمية التحليل المنطقي كما مارسه رسل وقتجشتمين في مرحلته

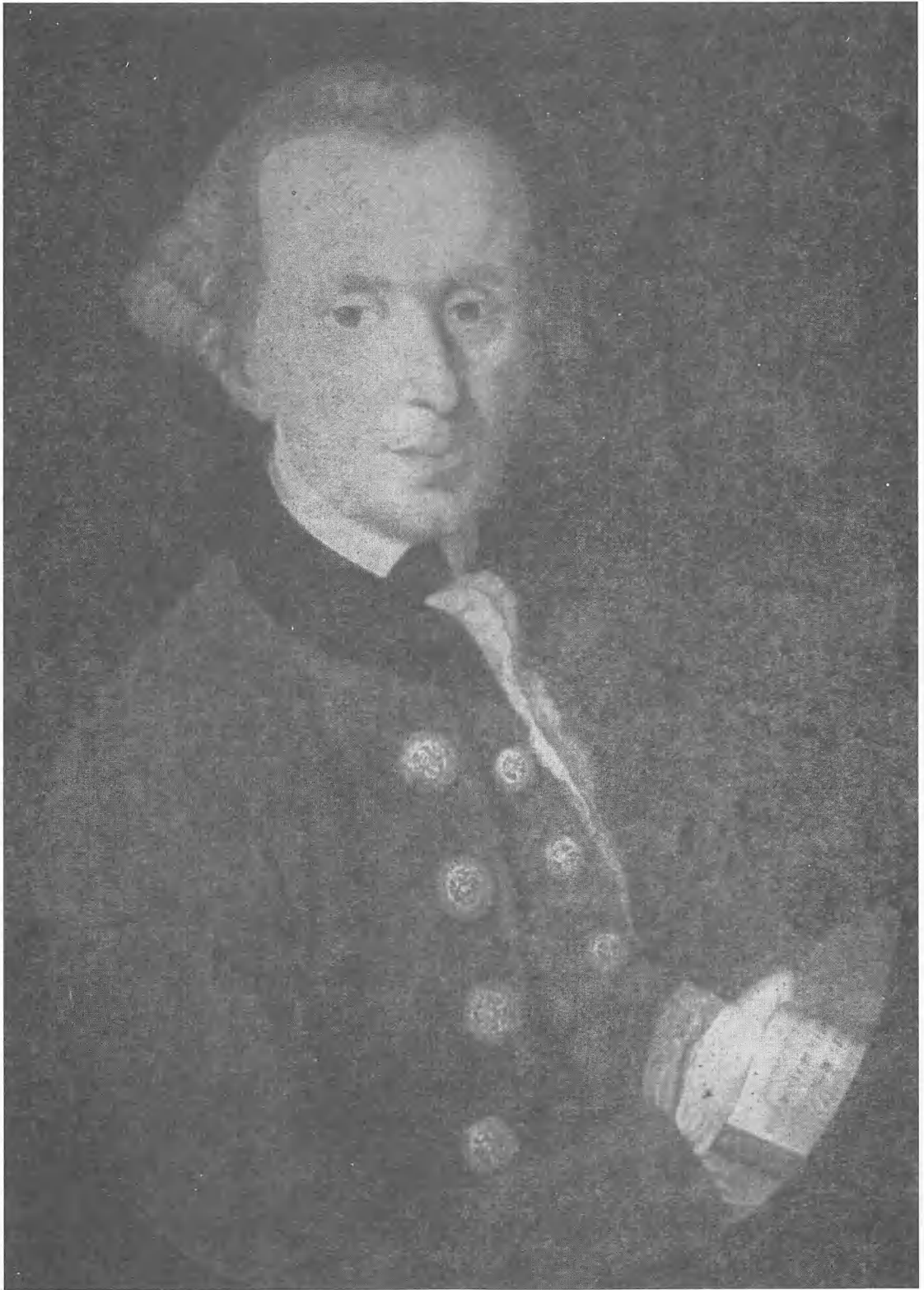
« شبه الشبئية » ( كزعمنا أن الزمان يمتد الى ما لانهاية فى الاتجاهين ، هذا الزعم الذى عده مرادفا لعبارة بنائية تقال عن العلامات اللغوية ، وهى أن أى رمز دال على عدد حقيقى موجب أو عدد حقيقى سالب يمكن أن يستخدم بوصفه احدائيا زمانيا ) ، قول ان مصدر الخلافات الفلسفية هو الخلط بين العبارات شبيه الشبئية والعبارات ( الشبئية ) الحقيقية التى تقال عن موضوع يقع خارج نطاق اللغة ؛ ومن هنا استنتج أننا ينبغي أن نعد الفلسفة دراسة للبناء المنطقى للغة العلم . وكان من جراء هذه التوصية فيما يبدو أن عد كارناب أى بحث للعلاقات القائمة بين العلامات اللغوية وما جاءت تلك العلامات لتمثله ، بحثا غير مشروع ؛ وأن حكم بالبطلان بصفة خاصة على كل تحليل لما عساه أن يكون مقصودا بالحقيقة المطابقة للواقع . الا أنه من الممكن - كما اتضح ذلك بفضل دراسات الفرد تارسكى - أن تطور نظرية دقيقة فى الدلالة اللغوية تعنى بعلاقات العلامة اللغوية بما تعنيه ، والواقع أن كارناب قد أسهم أخيرا باضافات هامة فى هذا الفرع من التحليل المنطقى . وهو على أية حال قد وسع فى الوقت الحاضر من تصوره لمجال الفلسفة ، وأصبح يعده - اذا استخدمنا تعبير تشاؤلوس هوريس - مطابقا للتحليل السيميوطيقى ( أى تحليل اللغة من حيث هى رموز ) لبناء الكلام المعرفى .

وقد كان اهتمام كارناب منصبيا بصفة خاصة طيلة العقد السابق على التطوير الفنى لمنطق الاستدلال الاستقرائى ؛ ففي رأيه أن عبارات من قبيل « من المحتمل الى درجة عالية بناء على ما تحت أيدينا من شواهد أن سميث مذنب فيما اتهم به » ، لا يمكن أن نشرحها بناء على نسب التردد التى يمكن التحقق منها تجريبيا فى فئة من الأحداث التى بعد تتكرر ، كما هو الحال فى عبارة مثل « نسبة احتمال الحصول على وجه العملة بقطعة نقد تلقى لعدد كاف من المرات تبلغ النصف » ( وهى عبارة تقرر فى حقيقة الأمر أنه فى سلسلة طويلة من

هذا المعيار يقضى ببطلان معظم العبارات العلمية ان لم يكن جميعها باعتبارها غير ذات معنى ؛ فقد انتهى أيضا - لأسباب فنية شتى - الى أن يعد المهمة التى أخذها على عاتقه ( فى كتابه الأول الضخم « البناء المنطقى للعالم » ١٩٢٨ ) ، وهى أن يبين على نحو مستفيض كيف أن كل عبارة تقريرية ذات دلالة يمكن أن تترجم الى عبارات عن المعطيات الحسية - أقول انه انتهى الى أن يعد هذه المهمة غير مجدية ، ثم انتهى آخر الأمر الى أن يشك فى امكان القيام بمثل هذه الترجمات حتى ولو كانت فى لغة الحياة اليومية والفيزيكا التجريبية ؛ وأخذ منذ ذلك الحين يسعى الى تطوير صورة متساهلة من معيار قابلية التحقيق الخاص بالدلالة المعرفية، صورة يمكن أن تكون هاديا لنا فى تأليف نسقات رمزية يتطلبها العلم النظرى ، ولكنها يمكن أن تعيننا أيضا على أن نفرق بين الوهم الميتافيزيقى والفروض العلمية الأصلية . ومؤدى معيار كارناب كما يقترحه فى صورته المتداولة ، وهو أن العبارة تكون ذات معنى فى حالة واحدة فقط وهى اذا كان من الممكن أن تمحص هى ذاتها أو أن تمحص بعض نتائجها المنطقية عن طريق الملاحظة الحسية .

على أن أفكار كارناب فيما يتعلق بمجال الفلسفة قد تعرضت لتساهل مماثل ؛ فهو فى كتابه الهام « البناء المنطقى للغة » ( ١٩٣٤ ) الذى صاغ فيه بعض آرائه التى يتميز بها فى المنطق وفى الرياضيات وفلسفة العلم على نحو غنى بالتفاصيل ، قد عرف علم البناء بأنه دراسة الكيفية التى يتم بها ربط العلامات فى لغة من اللغات بعضها ببعض بفضل خصائصها البنائية المحضة . وذهب الى أن قوانين المنطق والرياضة لا تدل بخبر عن أى موضوع ، فهى ليست سوى بناءات منطقية تستمد ضرورتها القبلية بأكملها فى نطاق اللغة التى ترد فيها - من القواعد البنائية التى استقرت بحكم العرف والتى تضبط استخدام هذه اللغة ؛ وقد أعلن بالاضافة الى ذلك أن مصدر الخلافات الفلسفية عادة هو الخلط بين العبارات





كانت، عمانوئيل (١٧٢٤ - ١٨٠٤).

تشكل التفكير العلمى ، صورا للتفكير الأسطورى والتفكير التاريخى ولتفكير الحياة اليومية العملية يمكن أن تكشف عنها بأن ندرس صور التعبير فى اللغة ؛ وكل من هذه الأنواع من التفكير سليم فى ميدانه الخاص ، فالتفكير الأسطورى ليس مجرد علم بدائى على الرغم من أن التفكير العلمى هو تطور متأخر للتفكير الأسطورى . على أن فكر كاسيرر عسير ، وقد عبر عنه على نحو مستفيض غاية الاستفاضة ، ومؤلفاته تتضمن مناقشات رفيعة لمؤلفات سابقه اللغوية والأنثروبولوجية والفلسفية .

**كانت ، عمانوئيل :** ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) ، ولد بكونجسبرج وكان أبوه سروجيا ، تلقى تعليمه باحدى المدارس الثانوية بالمدينة ، ثم بجامعة التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرا أولا ثم أستاذا بعد ذلك لعدة أعوام ، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضه والطبيعه الى جانب الفلسفة ، وظل طيلة حياته مهتما بهذين الموضوعين . وما يعرف بنظرية «كانت - لابلاس» عن أصل المنظومة الشمسية يقوم فى جزء منه على مقاله عن الكون من مقالاته الأولى . وكانت حياته من الظاهر حياة العالم الأعزب الهادئة الحالية من الأحداث ، والمكرسة لعمله وأصدقائه القلائل ؛ ولم يكن يميل ميلا خاصا الى الموسيقى أو الفنون الجميلة ، ولكنه كان يحيط احاطة جيدة بالأدب القديم والحديث . وكان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية شديدا ، وقد تعاطف مع الثورتين الأمريكية والفرنسية على السواء ؛ ويعد كانت اليوم من أعظم الفلاسفة جميعا .

أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوربية : أحدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التي صاغها بها ليبنتز وفولف ؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم فى ترجمتها الألمانية . وتبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به بكتاب « نقد العقل

الرميات التي تلقى فيها قطعة من النقد ، تسقط القطعة على ظهرها فى ما يقرب من نصف عدد الرميات ) . وفى عبارات من النوع الأول ، يعتقد كارناب أن كلمة « محتمل » تشير الى علاقة منطقية بين الشواهد والفرض الذي أقمناه على أساسها . ولما كان هذا المعنى المنطقى للاحتمال هو - فيما يعتقد كارناب - المعنى الذي نقصده فى تقديرنا لقوة الشواهد التي تنهض على صدق نتيجة ما فى البحوث الاستقرائية ؛ فقد حاول أن يضع جهازا رمزيا واضحا لتمثيل هذه العلاقات المنطقية ، وابتكر أيضا أنواعا مختلفة من المقاييس العددية لقياس درجات الاحتمال المنطقى. لكن على الرغم من أن كارناب قد أقام بالفعل بناء مهيبا من الأفكار والنظريات فى هذا الموضوع ، إلا أن البناء لم يكتمل بعد ، ولم تزل قيمته النهائية بالنسبة للبحث العلمى مسألة لم يقطع فيها برأى .

**كاسيرر ، ارنست :** ( ١٨٧٤ - ١٩٤٥ ) ، أقام شهرته الأصلية باعتباره مؤرخا للفلسفة ، وفلسفة القرن السابع عشر بصفة خاصة ، وباعتباره فيلسوفا من فلاسفة العلم ؛ لكن فلسفته الأصلية قد حظيت فى سنواته الأخيرة التي قضاها فى الولايات المتحدة بتقدير كبير هناك ، وبمقدورنا أن نتعقب تأثيره فى كتابات الفلاسفة الأمريكين مثل س . ك . لانجر ، و س . و . هيندل . ولقد كان كاسيرر نتاجا لمدرسة ماربورج الشهيرة التي تناصر الكانتية الجديدة ، وقضى معظم حياته التدريسية ببرلين وهامبورج ، ولكنه - بتولى النازيين للسلطة - رحل الى إنجلترا فى بادئ الأمر ثم الى السويد ، وانتهى به الأمر أخيرا الى الولايات المتحدة . على أنه لم يتخل مطلقا عن الفلسفة الكانتية التي تعلمها فى ماربورج ، وإن كان قد طورها ؛ فقد قال كانت بأن الخبرة الانسانية مشروطة بالمقولات ، وهى صور الفكر التي تندرج تحتها جميع الظواهر ، أما كاسيرر فقد ذهب فى كتابه « فلسفة الصور الرمزية » الى أن هناك ، بالإضافة الى المقولات الكانتية التي

كل منها الآخرين ولكنها معا تكون جامعة ، وهذه الفئات هي : ( ١ ) التحليلية ( والقبلية ) ( ٢ ) التركيبية البعدية ( ٣ ) التركيبية القبلية .  
 وجدير بالذكر هنا أن ليننتز يعتبر الأحكام جميعا تحليلية ، أي أنه حتى الأحكام التجريبية في نظره يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية من الوجهة المنطقية . ويذهب هيوم وأتباعه المحدثون الى أن الأحكام جميعا اما أن تكون تحليلية ( وبالتالي قبلية ) أو تركيبية بعدية ، ولا وجود لأحكام تركيبية قبلية .

أما كانت فيعتقد غير ذلك ، إذ يعثر على أحكام تركيبية قبلية (١) في الرياضا والعلم في عصره ( ٢ ) في الاخلاق . ومن أمثلة ذلك هذا الحكم : « لكل حادثة سبب » ، إذ يمكن انكاره دون الوقوع في استحالة منطقية ، ومع ذلك فان في عمومته الكاملة شيء لا يمكن تأييده أو تكذيبه بالخبرة الحسية ( فاذا لم نعرف سببا لحادثة ما فاننا نستطيع دائما أن نمضي في البحث عنه، لكننا لو اعتقدنا من ناحية أخرى أن لكل الحوادث المعروفة أسبابا فقد تكون هناك حوادث أخرى بغير أسباب .  
 والحق أن الشكل السائد لميكانيكا الكم في يومنا هذا قد وفق في رفض مبدأ السببية ) .

وجود الأحكام التركيبية القبلية يفرض اذن واجبين فلسفيين : الأول هو عرض هذه الأحكام عرضا واضحا وتاما ان أمكن ذلك ؛ والثاني هو البرهنة لا على أن هذه الأحكام تصدر في سياق أي بحث نظري وكذلك حيثما أقيت واجبات أخلاقية على عاتق شخص ما فحسب ، بل البرهنة كذلك على أن للانسان مبرراته حين يصدر تلك الأحكام . ويصوغ كانت هذه المشكلة بان يسأل : « كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ » وهذا هو السؤال الرئيسي في الفلسفة النقدية ، وقد تطلبت الإجابة عنه نقدا لكل المعرفة النظرية والأخلاقية ، كما تطلبت

الحالص « ( ١٧٨١ ) وأشهر تسمية لها هي « الفلسفة النقدية » ؛ وهي تأليف - وليست مجرد جمع - من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، فكلتاها قد قدمت - في نظره - تفسيراً مشوهاً ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها .

وربما كانت أفضل طريقة نتناول بها لب مذهب كانت الفلسفي - وان لم تكن هي الطريقة الوحيدة - هي أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ؛ ففي رأيه أن كل حكم ( ١ ) اما أن يكون تحليليا أو تركيبيا ( ٢ ) واما أن يكون « قبليا » أو « بعديا » . والحكم يكون تحليليا اذا نتج عن سلبه استحالة منطقية مثل « الوالد ذكر » و « الشيء الأخضر ملون » ، فهذه أحكام تحليلية ، لاننا اذا قلنا : « الوالد ليس ذكرا » و « الشيء الأخضر ليس ملونا » كان كل حكم من هذين الحكمين محالا من الوجهة المنطقية . وتتضح حقيقة كل حكم من الأحكام التحليلية من مجرد تحليل الحدود التي يتألف منها ، والحكم الذي « لا يكون » تحليليا يكون تركيبيا ؛ والأحكام التركيبية هي جميع الأحكام التي تطلق على وقائع التجربة ، وخاصة تلك التي تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة مثل « النحاس موصل للكهرباء » ؛ وهذه الأحكام - سواء كانت صادقة أم كاذبة - يمكن بغير شك انكارها دون الوقوع في تناقض . ويكون الحكم « قبليا » اذا كان « مستقلا عن كل خبرة ، بل مستقلا عن انطباعات الحواس جميعا » ؛ وهكذا تكون عبارة « للانسان روح خالدة » التي لا يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق الخبرة ، حكما « قبليا » ، هذا ان كانت ذات معنى . وجميع الأحكام التحليلية « قبلية » ، ويمكن اظهار صدقها بل وضرورتها المنطقية دون الالتجاء الى التجربة أو الملاحظة ، وذلك بمجرد تحليل حدودها .

فاذا جمعنا هذين التصنيفين ولاحظنا أن كل الأحكام التحليلية لا بد أن تكون « قبلية » أيضا ، رأينا أن هناك فئات ثلاث من الأحكام تمنع

القبلي ومشروعيته أن نفحص مقوماته ، فنفحص نمط الإدراك العقلي ونمط الشيء الجزئي اللذين يجعلانه على ما هو عليه .

ولنبداً بالمدرجات العقلية فنقول انها أنماط ثلاثة : الأول المدرجات البعدية، وهي التي نجردها من الإدراك الحسي ويمكن أن نطبقها عليه ( فكلية « أخضر » مجردة عن معطيات الإدراك الحسي ، وهي أيضا تطبق على تلك المعطيات حين نحكم على شيء ما بأنه أخضر ) ؛ والثاني هو المدرجات العقلية القبليّة ، التي وان لم تجرد من الإدراك الحسي الا أنها تطبق عليه ؛ والثالث هو « الصور » وهذه الأخيرة لا هي مجردة من الإدراك الحسي ولا هي مما يطبق عليه . وبينما لا يتضمن تفسير كانت للمدرجات العقلية البعدية شيئا غير مالوف للنزعة التجريبية التقليدية ، فان تفسيره للمدرجات العقلية القبليّة و « الصور » من ابتكاره وحده ، كما أنه من السمات المميزة للفلسفة النقدية . وسنرى حين يتقدم بنا البحث كيف أن هذا التفسير أساسى ( ١ ) لفهم طبيعة تلك القضايا التركيبية القبليّة التي تتضمنها الرياضة والعلم الطبيعي والميتافيزيقا والأخلاق والحكم الجمالي والتفسير الغائي ، ( ب ) ولفهم دعواها بأنها صادقة ، و ( ج ) لتقرير ما اذا كان لهذه الدعوى ما يبررها في كل حالة من تلك الحالات الثلاث ، والى أى حد يكون ذلك .

( ١ ) فلسفة كانت في الرياضة : يحاول كانت أول ما يحاول في مناقشته للرياضة في عصره - من حساب وتحليل كلاسي وهندسة اقليدية - أن يبين أن القضايا التي تحتوى على بديهياتها ومبرهناتها هي قضايا تركيبية قبلية ؛ وهو لا يعنى بالعبارات التحليلية القائلة بأن بديهيات النظرية الرياضية تلزم عنها مبرهناتها منطقيا . ومن المتفق عليه عامة - منذ الكشف عن الهندسات البلاقليدية واستخدامها الناجح في الفيزيقا - أنه من الممكن انكار مسلمات الهندسة

تمحيصا لدعوى الميتافيزيقا بأنها تعطى معرفة عما هو مفارق للطبيعة ، أى أنها تعطى معرفة عما يجاوز نطاق كل خبرة ممكنة .

١ - نقد العقل الخالص :

مهمة هذا النقد الأول هي ( ١ ) عرض ما يدخل من الأحكام التركيبية القبليّة فى الرياضة البحتة والعلم الطبيعي ، وبيان « كيف تكون تلك الأحكام ممكنة » ، و ( ب ) تمحيص دعوى الميتافيزيقا . ومن المهم اذا أردنا أن نميز فى فلسفة كانت بين ما هو أدخل فى باب التاريخ الخالص وبين ما يمت الى القضايا المعاصرة ، أن نلاحظ أن كانت كان مقتنعا بأن الرياضة فى عصره وفيزيقا نيوتن والمنطق الأرسطى . كلها كاملة الى الحد الذى يجعل تحليلها بمناهج الفلسفة النقدية يعطى كل تلك القضايا الأساسية التركيبية القبليّة التي يمكن أن نستنبط منها فى يسر - قل أو كثر - أى قضايا أخرى بطرائق التدليل المألوفة . والجرءاء منقسمون حول هذه المسألة الا وهي الى حد يرغمنا تطور الهندسة اللاقليدية والنسبية ونظرية الكم والمنطق الرياضى الجديد - على الاعتراف بأن كانت ما كان لينجح فى وضع تخطيط كامل للمعرفة القبليّة .

ومن الافتراضات الأساسية فى الفلسفة الكانتية أن الإدراك الحسي والتفكير أمران مختلفان؛ اذ ينسبهما كانت - تمشيا مع علم النفس فى عصره - الى ملكتين متميزتين من ملكات العقل ، الأولى هي الحس والأخرى هي الفهم . فاذا طرحنا الأحكام التحليلية جانبا - وهي تلك الأحكام التي لا تفعل أكثر من توضيح معنى حدودها - فان كل حكم يتألف أو يبدو أنه يتألف من تطبيق أحد المدرجات العقلية على شيء جزئى بعينه ؛ أما ادراك الجزئيات فيعزى الى ملكة الحس ، بينما يعزى الى الفهم ادراك المدرجات العقلية والقواعد التي يتم وفقا لها تطبيق تلك المدرجات ( على الجزئيات ) . ومن الضروري لكى ندرك وظيفة الحكم التركيبى

مفهوم كلي فانه يتم من ناحية أخرى الى أنواع مختلفة ( فالحيوان مثلا يقسم الى « فقريات » و « لافقريات » ) .

فان كان كل من المكان والزمان جزئيا قبليا ، فان كانت يستطيع أن يفسر مشروعية أحكام الحساب والهندسة التركيبية القبلية ؛ فأحكام الحساب تصف تركيب الزمان بما ينطوي عليه من تكرار لوحده ، أما أحكام الهندسة فانها تصف تركيب المكان بنماذجه الممتدة . وهكذا نتبين أن أحكام الرياضيات التركيبية القبلية « ممكنة » بفضل هذه الحقيقة ، وهي أننا حين نضع هذه الأحكام نطبق مدركات عقلية قبلية ( وهي مدركات ان لم تكن مستقاة من الإدراك الحسي فانها تطبق عليه ) . نطبقها على جزئيات قبلية هي الزمان والمكان . ويعتقد كانت أننا ندرك تركيب الزمان والمكان عن طريق ادراك تركيبات وان تكن مماثلة لرسومات ترسم على السبورة ، الا انها لا تتألف من ظهور علاقات بالطباشير أو أى أداة طبيعية أخرى .

ويصف كانت تفسير مشروعية الأحكام التركيبية القبلية - كالحكم الذى وصفناه آنفا - بأنه تفسير « ترنسندنتالى » ( أصلانى ) ( ١ ) ؛ وهو لهذا السبب لا يسمى فلسفته « نقدية » فحسب ، بل يسميها « ترنسندنتالية » ( أصلانية ) أيضا ؛ إذ « أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا للأشياء من حيث انها ممكنة قبليا » .

( ب ) فلسفة العلم عند كانت : ويمضى كانت - بتحليله للعلم ولعرفة الإدراك النظرى بالواقع - الى بيان أننا نستخدم فى هذه المجالات أيضا - كما هى الحال فى الرياضيات

(١) كثرت الترجمات العربية لهذه الكلمة ، فاستعملت لها : « المتأالية » و « الجوانية » و « الشارطة » و « التحليلية » ؛ وما نحن أولاء نتقدم باقتراح ان تترجم بكلمة « الأصلانية » أى التمتع الى الأصول .  
( المراجع )

الاقليدية دون الوقوع فى أية استحالة منطقية ، وأن تلك المسلمات مستقلة عن الإدراك الحسى ؛ وهذا يماثل ما عناه كانت بقوله انها تركيبية وقبلية ، فكثير من الخبراء ينازعون فى الطابع التركيبى القبلى للقضايا الحسابية ( انظر القسم الرابع ) ، وان تكن بعض القضايا الحسابية الخاصة « بمجموع الأعداد الصحيحة كلها » قد أنكرت دون الوقوع فى التناقض ، كما أنها مستقلة عن الحس من حيث انها لا تصف ادراكات حسية أيا كان نوعها . ويعتقد كانت أنه حتى الأحكام مثل «  $12 = 5 + 7$  » أحكام تركيبية ، لأن فكرة « ١٢ » ليست « محتواة » فى فكرة اضافة ٧ الى ٥ .

والآن وقد افترض كانت أن بديهيات كل نسق من أنساق الرياضيات البحتة ومبرهناته أحكام تركيبية قبلية ، فان عليه أن يسأل : « كيف تكون مثل هذه الأحكام ممكنة ؟ هل هناك مثلا موضوعات جزئية أخرى غير الإدراكات الحسية ، وهذه الموضوعات هى التى تمثلها المدركات العقلية فى الحساب والهندسة ؟ » واجابة كانت عن هذا السؤال هى أنه توجد حقا مثل هذه الموضوعات .

ويرى كانت أن الزمان والمكان - اذا قابلنا بينهما وبين الإدراكات الحسية القائمة فيهما - فهما (١) فكرتان قبليتان (٢) وجزئيتان أكثر من أن تكونا كليتين . وفى أحد استدلالاته التى يهدف منها الى اثبات صفة القبلية للمكان والزمان يلجأ الى امكان تغيير كل سمات الشيء المدرك فى الخيال ؛ ما عدا وجوده فى المكان والزمان ( والحق أن اللون أو الشكل أو ما شابه ذلك للموضوع المدرك ، تختلف كل الاختلاف عن وضعه المكانى والزمانى ) . ومن استدلالاته التى يبين بها أن الزمان والمكان فكرتان جزئيتان وليستا كليتين ، استدلال يتألف من تأكيده بأن «التقسيم» عملية تختلف اختلافا تاما فى كلتا الحالتين ، فالمكان يقسم الى أماكن فرعية والزمان الى فترات زمانية ؛ أما تقسيم أى



الآن لونه أخضر ، و « هذا شيء أخضر » ؛ فالحكم الأول لا يدعى أنه عن أى شيء معروض أمام الجميع ، أعنى أى شيء مستقل عن ادراكى الحسى ، أى شيء يدركه الآخرون بحواسهم كما أدركه أنا بحواسى ، أى شيء يظل باقيا حتى بعد أن أختفى أنا عن الوجود ؛ أما الحكم الثانى فيدعى أنه موضوعى ، وأنه يقال عن جوهر يوجد مستقلا عن ادراكى الحسى ؛ ومع ذلك فإن كلا من الحكم الذاتى الحسى والموضوعى التجريبي يحتوى على نفس المضمون الادراكى الحسى . ومن ثم يقول كانت اننا حين نضع الحكم الذاتى المستند الى الادراك الحسى فاننا لا نستخدم مدرك الجوهر أو بالأحرى « مقولة » الجوهر ، على حين أننا نستخدم هذه المقولة فى اصدار الحكم الموضوعى التجريبي ، وهذا يؤدى بنا الى نتيجة هى أننا لو عقدنا المقارنة بين الأحكام الموضوعية التجريبية والأحكام الذاتية الحسية التى يحتوى كل منها على نفس المضمون الادراكى الحسى ، واذا طرحنا هذه الأخيرة من الأولى - اذا صح هذا التعبير - فانه يتبقى لدينا مقولة واحدة أو أكثر من مقولة .

وثمة مفتاح ثان لا يتعلق باستكشاف المقولات فحسب ، بل يتعلق كذلك بالمعيار الذى يجعلنا نوقن بأننا قد استكشفناها جميعا ، هذا المفتاح هو الاختلاف بين مادة الأحكام الموضوعية التجريبية وصورتها . فالتعبير عن مادة مثل هذا الحكم يتم دائما بوساطة مدركاته البعدية ، أما الصورة فمن الممكن التعبير عنها بأن للحكم تركيبا بعينه ؛ فمثلا الحكم : « اذا أشرقت الشمس ، فان حرارة الصخر ترتفع » حكم مصوغ فى صورة « اذا . . ف . . » وتركيبه تركيب الحكم الشرطى ؛ وهذا يعبر - وفقا لكانت - عن هذه الحقيقة وهى أننا فى صياغتنا للحكم نلجأ الى استخدام مقولة : « س تسبب ص » . وحين يدخل كانت فى اعتباره الاختلاف بين الأحكام الذاتية الحسية والأحكام الموضوعية التجريبية التى لها المضمون الادراكى نفسه من ناحية ، والاختلاف بين مادة

البحثة - أحكاما تركيبية قبلية ، من واجب الفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية أن تكشف عنها وأن تمحصها لتنظر فى مشروعيتها ، وهنا أيضا تراه يستحشنا على أن نتعرف على ما لدينا من قضايا تركيبية قبلية ، وعلى أن نثبت حقنا فيما نملك منها .

اننا جميعا نصدر أحكاما مؤداها أن هذه الحادثة الجزئية أو تلك « سببت » وقوع شيء آخر غيرها ؛ فضلا عن ذلك فقد كان الاجماع معقودا على قبول مبدأ السببية العام ، وهو المبدأ القائل بأن لكل حادثة سببا ، وذلك قبل ظهور ميكانيكا الكم . والحكم الذى يعبر عن هذا المبدأ هو حكم تركيبى قبلى فى نظر كانت ، وفضلا عن ذلك فان ادراكنا العقلى بأن « س تسبب ص » - وهو ادراك متضمن فى المبدأ العام ونطبقه حيثما نصدر حكما عليا بعينه - هو ادراك قبلى ، ومن المؤكد أنه لم يتم تجريده من أى ارتباط ضرورى أدركناه بالحواس ما دام كل ما ندركه بالحواس هو تعاقب الوقائع . وكان هيوم قد أثبت من قبل أننا لا نجرد علاقة الضرورة العلية « من » الادراك الحسى ، وكانت يعتنق آراء هيوم فى هذا المجال من حيث جوهرها ، ومع ذلك فاننا نطبق هذا المدرك العقلى على الادراك الحسى . والاسم الذى يطلقه كانت على المدركات العقلية التى لا تميز الزمان والمكان - على نحو ما تميزها مدركات الرياضة ، لكنها ممكنة الانطباق على الادراك الحسى - الاسم الذى يطلقه على تلك المدركات العقلية هو « المقولات » ؛ وكونها من مقومات الأحكام التركيبية القبلية يجعل من الضروري ترتيبها ترتيبا منظما .

وهناك مفاتيح بعينها يعتقد كانت أنه بمعاونتها يمكن أن يتم هذا الترتيب ؛ فلدينا أولا الاختلاف القائم بين الأحكام الذاتية المستندة الى الادراك الحسى ، والأحكام الموضوعية التجريبية ؛ قارن مثلا بين هذين الحكمين : « الشيء الذى يبدولى

الأحكام الموضوعية التجريبية وبين صورتها من ناحية أخرى ، يعتقد أنه في مقدورنا أن نرى أن صورة الأحكام الموضوعية التجريبية أو تركيبها يمثل « المقولات » .

فاذا أثبتنا في القائمة اذن ، كل شكل من أشكال الحكم - أي جميع صنوف التركيب المنطقي التي يمكن أن توجد في الأحكام - دون أن نترك شكلا واحدا منها ، استطعنا أن نصل حينذاك الى قائمة كاملة للمقولات . وان كانت ليعتقد أن المنطق التقليدي ( الذي عدله بنفسه تعديلا طفيفا ) يحتوى على قائمة بكل الأشكال المنطقية الممكنة للحكم ، ومن ثم فانها تشمل ضمنا كل المقولات . ويتفق معظم الخبراء على أن كانت بالغ في تقدير اكتمال المنطق التقليدي من هذه الناحية ؛ ولن نحاول هنا أكثر من ايراد المقولات كما رتبها كانت وهى : (١) مقولات الكم - وهى الوحدة والكثرة وجملة الكل (٢) مقولات الكيف - وهى الوجود والسلب وحد التناهي (٣) مقولات الاضافة - وهى الجوهر في مقابل العرض ، والسببية في مقابل التلازم ؛ والمشاركة أو التفاعل (٤) مقولات الجهة - وهى الامكان في مقابل الاستحالة ، والوجود في مقابل العدم ، والضرورة في مقابل العرضية . وليس يجدينا أن نمضى أبعد من ذلك في الحديث عن اشتقاق تلك المقولات ؛ فالمبدأ هو نفسه ذلك الذى صورناه فى حالة « السببية » ، اذ يفصل المضمون الادراكى الحسى المشترك بين حكم موضوعى تجريبى والحكم الحسى ( الذاتى ) المقابل له . . . يفصل أولا عن التركيب المنطقي المختلف أو الصور المنطقية المختلفة لهذين الحكمين ، وتكون الصور المنطقية للحكم الموضوعى التجريبى - بطريقة أكثر أو أقل جلاء - هى نفسها مقولة من تلك المقولات .

وتتألف الأحكام التركيبية القبلية من تطبيق المقولات على المعطيات المقدمة للحواس فى المكان والزمان ، أى من تطبيقها على الكثرة الإدراكية فى

مجال الإدراك الحسى ؛ ولما كانت المقولات ولم تجرد عن تلك الكثرة المعطاة على هذا النحو ، فان تطبيق المقولات على الكثرة ليس مجرد اعلان منا عما يوجد فى الإدراك الحسى ، ( كيف يمكن أن نعلن مثلا أننا قد وجدنا الضرورة السببية فى الإدراك الحسى ، بينما كل ما أدركناه هو انتظام التعاقب بين الحوادث ؟ ) . ان نظر كانت الثاقب الحقيقى - أو المزعوم - فى طبيعة تطبيق المقولات على الكثرة التى يتبدى عليها الإدراك الحسى يعد نقطة رئيسية فى فلسفته النقدية ؛ وهو نفسه قد قارنها بفكرة كوبرنيكوس الثورية ، اذ جعل كوبرنيكوس « الملاحظ يدور ( حول الشمس ) ، بينما ترك النجوم ثابتة » . وتطبيق المقولات على ما فى الإدراك الحسى من متعدد ، بل ان مجرد قابلية هذه المقولات للتطبيق ، هو ما يحيل التعدد الذاتى للظواهر التى كانت لتكون مفككة فى الزمان والمكان ، يحيلها الى حقيقة موضوعية ( أو هى حقيقة تشترك فى ادراكها الذوات وتبادل ذلك الادراك ) نميز فيها الأشياء الطبيعية باعتبارها مصدرا للإدراك الحسى المترابط ارتباطا منظما ، وباعتبارها جواهر قادرة على الدخول فى علاقات سببية ، وعلى التفاعل مع الجواهر الأخرى .

وهكذا فلأن يكون الشيء شيئا - فى مقابل الانطباع الذاتى البحث - معناه فى نظر كانت أن يكون حاملا للمقولات ؛ فالمقولات لا تجرد من الإدراك الحسى ذى الأجزاء الكثيرة ، وانما تفرضها الذات عليه - اذا صح هذا التعبير . وترجع حقيقة الأشياء التى تشترك فى ادراكها الذوات المختلفة الى الذات المفكرة ، بحيث يكون التفكير هو الربط بوساطة المقولات بين ما هو متعدد . وان كانت ليستخدم هو نفسه مثل هذه العبارات فى محاولته تقديم لمحة مبدئية عن وظيفة المقولات ، وعلينا أن نقنع أنفسنا هاهنا بهذه اللمحة دون أن نتعقبه فى التفصيلات الواسعة لتفسيره الكامل .

لكن ثمة نقطة واحدة ينبغى أن نتعرض لها

على كل حال ، ذلك أن كانت يفرق تفرقة حادة بين الذات « الحالصة » التي تفرض المقولات ، وبين الذات التجريبية ؛ فكل وعى تجريبي بالذات انما يقوم هو نفسه على افتراض سابق بتطبيق المقولات؛ واذن فالذات التجريبية التي تدرك حالاتها الخاصة وتكون بذلك على وعى بنفسها ليست هي الذات نفسها التي « تفرض » المقولات ، وليس ثمة وعى ذاتي بالذات الحالصة .

فاذا فهنا أن المقولات من حيث تطبيقها على التعدد الإدراكي الحسي هي التي تؤلف الأشياء ، كنا بذلك في طريقنا الى فهم تلك الأحكام التركيبية القبلية التي ليست أحكاما رياضية . ويتصور كانت تلك الأحكام باعتبارها المبادئ التي يتم بوساطتها تطبيق المقولات على تعدد الإدراك الحسي؛ فهي تعبر عن الشروط التي تجعل الخبرة الموضوعية في مقابل كون المرء مدركا لظواهر مفككة - ممكنة؛ كما أن تلك الأحكام هي الافتراضات السابقة التي لا بد منها لكي ندرك الأشياء في مجال الذوق الفطري وفي مجال العلم . فشروط استعمال المقولات ، كما تعبر عنها الأحكام التركيبية القبلية غير الرياضية في نظر كانت ، انما ترتبط بتلك الحقيقة - وهي أن الأشياء والإدراكات الحسية قائمة كلها في الزمان فهي شروط زمانية ؛ ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء في حالة بعض المبادئ التركيبية القبلية بالنسبة الى بعضها الآخر . وهنا أيضا لا نستطيع أن نمضي في تفاصيل الكيفية التي استخلصت بها القائمة المزعوم لها أنها كاملة ، وأعني قائمة تلك المبادئ ، وعلينا أن نكتفي بإحصائها: (١) يقابل مقولات الكم المبدأ القائل: « أن جميع الإدراكات الحسية مقادير ذوات امتداد » (٢) ويقابل مقولات كيف المبدأ القائل : « انه حكما بظواهر الأمر كلها نقول ان ما هو حقيقي ، أي ما هو شيء مما يكون موضوعا لاحساس ، انما يكون ذا مقدار غزاري ، أعني أنه يكون ذا درجة » (٣) ولقولات الاضافة مبدأ يقابلها هو : « لا تكون الخبرة الموضوعية ممكنة الا بقيام رابطة ضرورية

بين الإدراكات الحسية » ( وهذا المبدأ الأخير يتم التعبير عنه بصورة أكثر عينية في ثلاث قضايا تركيبية قبلية تقوم فيزيقا نيوتن على أساس افتراضها وهي : مبدأ بقاء الجوهر : « كل تغير (تعاقب) للظواهر ليس الا تحولا للجوهر؛ ومبدأ السببية : « جميع التغيرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة والمعلول » ؛ ومبدأ التفاعل : « جميع الجواهر من حيث هي مدركة باعتبارها متآنية في المكان متفاعلة تفاعلا تاما » (٤) ويقابل مقولات الجهة ثلاثة مبادئ يقال انها تفسر الامكان والحدوث والضرورة باعتبارها مميزة لأحكامنا عن العالم الموضوعي .

ويستطيع كانت - بعد أن وجد المبادئ التركيبية القبلية في اكتمالها المزعوم - أن يتعرض لمسألة تبرير تلك المبادئ ، ولعل هذا هو اصعب جزء في الفلسفة الترنسندنالية المعروف باسم « الاستنباط الترنسندنالي للمقولات » . والنقطة الرئيسية في هذا الجزء هي : تطبيق المقولات على الأشياء - وفقا للمبادئ - أمر مشروع ، لأن معنى أن يكون الشيء شيئا ليس الا قبوله للتشكل بالمقولات ؛ والقول باستخدامنا للمقولات حين نفكر في موضوعات الواقع ، وبأن استعمالها هو الذي يؤلف الواقع الموضوعي هما على ما يبدو أهم ما أسهم به كانت في نظرية المعرفة وفلسفة العلم، ايا ما كان رأينا في دعواه بأنه استكشف الافتراضات السابقة على « كل » معرفة علمية وموضوعية استكشافا كاملا .

( ج ) آراء كانت الميتافيزيقية : يؤدي تحليل المعرفة الرياضية والنظرية الى الرأي القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الإدراك الحسي الواقعة في المكان والزمان وفقا للمقولات ؛ وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء ، فهي الحصيلة المشتركة للإدراك الحسي وللتفكير . فلا يسعنا فيما لا يمكن إدراكه ادراكا حسيا الا أن نجعله موضع تفكيرنا ، لكننا لا

« العقل » هذه تزودنا بموضوع مصطنع لنظام ميتافيزيقي مصطنع ؛ فالصورة الأولى تزودنا بموضوع لعلم النفس التأملى ( الذى يحتوى على معرفة قبلية مزعومة عن الروح)؛ والصورة الثانية تزودنا بموضوع لعلم الكون التأملى ( الذى يتضمن معرفة قبلية مزعومة عن العالم ) ؛ والثالثة تزودنا بموضوع اللاهوت التأملى ( الذى يتضمن معرفة قبلية بالله ) .

وكل معرفة ميتافيزيقية بالوقائع - فى نظر كانت - اما أن تعبر عنها المبادئ التركيبية القبلية واما تستنبط من هذه المبادئ ؛ فان كانت الأولى أخذت المقولات على أنها مميزة للأشياء فى ذاتها ، وان كانت الثانية أخذت « الصور » على أنها مميزة لشيء يعطى فى الخبرة . وفى كلتا الحالتين تكون الميتافيزيقيا شيئا زائفا ، ذلك أن الاستعمال الخاطيء للمقولات و « للصور » - وهذا ما يحاول كانت اثباته - يؤدى الى مغالطات عنيدة ، ولا يمكن التعرف على هذه المغالطات وحلها الا بفهم طبيعة « الصور » و « المقولات » ووظيفتها . ومن بين تلك المغالطات يوجه كانت اهتماما خاصا الى البراهين المزعومة على وجود الله وخاصة البرهان الوجودى؛ وهو البرهان القائل بأننا نستطيع أن نستدل على وجود الله من أننا نستطيع أن نتمثل فكرة كائن كامل ، فالكائن الكامل واجب الوجود ما دام عدم الوجود نقصا ؛ ورد كانت على ذلك هو أن الوجود ليس محمولا .

وهناك مغالطات أخرى يسميها النقائص ؛ وأهمها بالنسبة لمذهب كانت فى مجموعه هو التناقض الذى يقوم بين (١) حرية الارادة ( حيث تعد الارادة علة تلك الأفعال التى تصدر عن ذات مسئولة أخلاقيا ، وتكون مسئولة عن تلك الأفعال) وبين (٢) مبدأ السببية الطبيعية الذى ينطبق على الظواهر جميعا ( والذى يعد أحد شروط الواقع الموضوعى ) ؛ وهنا يفرق كانت بين « صورة » الحرية الأخلاقية التى لا تتعلق بالظواهر ، وبين

نستطيع أن نعرفه ؛ فيمكننا أن نفكر - بل ينبغي لنا أن نفكر - فى أن هناك شيئا ما خارج الزمان والمكان والمقولات ، هو « الشيء فى ذاته » . ويطلق كانت على مذهبه الذى يؤمن بوجود « شيء فى ذاته » ( المعقول أو النومين ) لا سبيل الى ادراكه بالحس وان كان من الممكن التفكير فيه ، أقول انه يطلق على مذهبه هذا مذهب المثالية الترنسندنتالية، فى مقابل المثالية المفارقة التى تدعى معرفة الشيء فى ذاته ؛ وكل محاولة لتطبيق المقولات على الأشياء فى ذاتها لا تؤدى الا الى الوهم والخلط .

وثمة مصدر آخر لمثل هذا الوهم ، هو الاستخدام غير السليم « لصور العقل » ؛ فكما أن كانت استخلصت المقولات - وهى تصورات لم يتم تجريدها من الخبرة وان كانت ممكنة التطبيق عليها - استخلصها من الصور الممكنة للأحكام ، فكذلك يستخلص « الصور » - وهى تصورات لا هى تجريدات من الخبرة ولا هى ممكنة التطبيق عليها - يستخلصها من الأشكال الممكنة للاستدلال المنطقي . وهو بفعله هذا يعود الى قبول المنطق التقليدى باعتباره كاملا على وجه العموم ؛ والمبدأ الذى نهتدى به هو هذا : نستطيع أن نمضى دائما فى البحث عن مقدمات لاستدلالاتنا فى مقدمات أعلى منها دون حد نقف عنده ( نستطيع أن نمضى دائما فى البحث عن شروط الشروط ، ثم عن شروط الشروط التى يجب توافرها لصدق أية عبارة ) ؛ وتتكون الصورة حين نفترض أن هذا التسلسل اللامتناهى « بالقوة » انما يعطى لنا « بالفعل » فى مجموعه . ويسلم كانت بثلاثة أنماط من الاستدلال الاستنباطى بحيث ينشأ عن كل نمط من تلك الأنماط سلسلة من المقدمات التى هى لامتناهية بالقوة ، وبالتالي تنشأ « صور » ثلاث هى : ( ا ) صورة الوحدة المطلقة للذات المفكرة ( ب ) صورة الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط التى يخضع لها الظاهر ( ج ) صورة الوحدة المطلقة للشروط التى تخضع لها موضوعات الفكر عامة . وكل « صورة » من صور

عن طريق تحليل خبرة الانسان الأخلاقية ، واللغة التي يصوغ بها هذه الخبرة . ويحاول كانت أن يبين أن الأخلاقية أو اللاأخلاقية التي لفعل فاعل ما ليست صفة لسلوكه ، كما أنها ليست صفة لأية رغبة تعتمل في نفسه لاحداث حالة بعينها من الحالات؛ فهذه الصفات لا يلزم عنها أن الشخص يؤدي واجبه من أجل الواجب ، ولكي نعرف ذلك ينبغي أن نعرف ما يطلق عليه اسم مبدئه الأخلاقي . والمبدأ الأخلاقي عند الفاعل هو القاعدة العامة التي يصوغها لتبرير أفعاله ( لقد فعلت ما فعلت لأنه حيثما وجدت هذه الظروف في أى مكان وزمان فينبغى على المرء أن يقوم بهذا الضرب من الفعل).

ويذهب كانت الى أن مبدأ الشخص يكون أخلاقيا اذا تمشى مع القانون الأخلاقي ، اذا كان ثمة قانون أخلاقي ؛ والقانون الذى يستخلصه من تحليل الخبرة الأخلاقية صورى بحت ، وهو الأمر المطلق المشهور : ان مبدأ فعلى - وبالتالي الفعل الذى أقوم به تبعا لهذا المبدأ - انما يكون أخلاقيا فى حالة واحدة ، وواحدة فحسب ، وهى أن ارانى قادرا على أن أريد له أن يكون قانونا كليا . وبهذا المحك الصورى تنقسم المبادئ الى أخلاقية ولاأخلاقية ، تماما كما تنقسم الأقيسة بوساطة الاختبارات الصورية الى صحيحة وباطلة؛ فالمبادئ هى المادة التى نختبرها بذلك المحك الصورى . ولا نستطيع أن نوغل هنا فى عرض كانت لكيفية تطبيق القانون الأخلاقي على الفكر والعمل ؛ كما لا نستطيع أن ننظر فى براهينه على أنه من الممكن التعبير عن القانون الأخلاقي بطرق متعددة لكنها متعادلة ؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التى يراها متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه : «اعمل بحيث تعامل الانسانىة ممثلة فى شخصك وفى الأشخاص الآخرين جميعا ، لا باعتبارها وسيلة فقط ، بل باعتبارها دائما غاية أيضا » . وما من أحد يعيش فى ظل التقليد الأوربى يمكن أن يجد شيئا غامضا أو مغرقا فى الفنية فى هذه الصياغة .

« مقولة » السببية التى تنطبق على الظواهر . وخبرتنا عن الالتزام الأخلاقى تستلزم منطقيا « صورة » الحرية الأخلاقية ؛ فهى صورة نستطيع - بل ينبغى - أن نفكر فيها ولكننا لانعرفها ؛ اذ نحن لا نستطيع أن نفكر فيها « و » أن ندرکها ادراكا حسيا . و «صورة» الحرية اللاظاهرة التى ينبغى أن نفترضها اذا كان الانسان كائنا أخلاقيا، تتفق تمام الاتفاق مع مقولة السببية التى يعد تطبيقها على الظواهر شرطا لمعرفة الوقائع ، وسنعود الى هذا الموضوع فى القسم الثانى .

وبينما نجد أن لتطبيق « المقولات » على الظواهر وظيفة مكونة - أى تكوين الظواهر لتصبح أشياء - لا نجد للصورة أية وظيفة من هذا النوع - كما رأينا من قبل - لكن لها وظيفة منظمة ؛ فهى « توجه الفهم الى هدف بعينه . . . مما يحقق لنا أعظم وحدة وأعظم اتساع فى الوقت نفسه » . و « للصور » - كما رأينا - جذور فى مطلبنا الخاص بالبحث عن الشروط التى تتوافر لآى حكم صادق من ناحية ، وجذور فى الافتراض القائل بأن مجموع تلك الشروط التى تكون سلسلة لامتناهية بالقوة انما يعطى « بالفعل » على صورة متناهية من ناحية أخرى . وهذا الافتراض - على خلاف المطلب - منبع لمعرفة مصطنعة ؛ بيد أن مطلبنا يضى على حكمتنا وحدة أعظم ما دنا باتباعه نربط بين أحكامنا - بوساطة العلاقات الاستنباطية - ربطا منظما .

٢ - نقد العقل العملى :

يختص هذا الجزء من الفلسفة النقدية بالمبادئ التركيبية القبليّة التى تكمن وراء معرفتنا بما ينبغى أن يكون عليه الأمر وعلى الأخص معرفتنا بما ينبغى أن نفعله ؛ وهذا الشطر من الفلسفة النقدية يرمى الى عرض هذه المبادئ واتبات مشروعيتها .

والقانون الأخلاقي - الذى نستطيع أن نحدد به اذا كان فعل ما ملزما أو غير ملزم - ينكشف لنا

### ٣٠ - نقد الحكم :

حاول كانت في « النقيدين » الأولين أن يستكشف ويبرر المبادئ المفترضة افتراضا سابقا في أحكامنا « الموضوعية » عما هو كائن ، وعما ينبغي أن يكون . ولكنه في « نقد الحكم » معنى بالكشف عن المبادئ « الذاتية » التي تكمن عند الجذور في (١) بحثنا عن نسق ما في تفسيراتنا للظواهر الطبيعية (٢) وفي ادراكنا للجمال . والفكرتان الرئيسيتان اللتان يبحث فيها النقد الثالث هما فكرة القصد والقصدية ( ويعنى بالكلمة الأخيرة الانسجام الذي قد ندركه دون التعرف على أي قصد خاص ) .

وفكرة القصد متضمنة في « أي » تفسير علمي ؛ فكل تفسير من هذا النوع إنما يقوم دائما على الافتراض الضمني بأن القوانين التجريبية الخاصة التي نستكشفها هي أكثر من مجرد اقتران غير ذي رباط ، أو كومة من التعميمات غير المترابطة ؛ فنحن نبحث عن وحدة منتظمة بعينها ، وهذا يستلزم أنه من الممكن اعتبارها « وكان عقلا فاهما ( وان لم يكن عقلا الفاهم ) قد قدمها للمكاتب الإدراكية لكي يجعل في الامكان قيام « نسق » من الخبرة يجيء متمشيا مع قوانين الطبيعة » . هذا الافتراض الذي يؤكد طابعه الافتراضي لفظة « وكان » ليس جملة تصف الواقع ، وإنما هو مبدأ ذاتي منهجي .

والى جانب الافتراض العام عن وجود انسجام بين عقلا الفاهم والطبيعة التي نحاول فهمها ، ينظر كانت في مجالات خاصة من مجالات البحث والتفسيرات الغائية التي تستخدم فيها أحيانا ؛ ولهذه التفسيرات فائدتها في تمهيد الطريق للتفسيرات السببية ، أو في ملء ثغرات سببية مؤقتة ، بل ربما كانت ثغرات دائمة . و « فكرة » الأغراض في الطبيعة « فكرة » نافعة ولا غنى عنها من الناحية المنهجية ، ولكنها باعتبارها « فكرة » فهي تختلف عن « المقولات » من

وبخبرتنا عن الصراع بين الواجب والرغبة نجد أنفسنا ملتزمين بالأمر المطلق ؛ ولكن هل هذا الالتزام موضوعي - ليعنى أنه صادق بالنسبة لخبرتنا الأخلاقية ، ولكن بمعنى أنه ممكن في عالم يخضع لقانون السببية ؛ ويجب كانت بأن الالتزام موضوعي بكل ما في الكلمة من معنى ، « فصوره » الحرية التي نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها ، ليست فقط مما يتطلبه احساسنا بالواجب ، إذ تتمشى هذه الصورة - كما ذكرنا من قبل - مع سيطرة مبدأ السببية على العالم الظاهري . فالإنسان من حيث هو كائن ظاهري يخضع للسببية ، ولكنه من حيث هو كائن لا ظاهري أو كائن ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته ، فإنه حر ؛ فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك ، بيد أنه يعلم مع ذلك « أنه » حر . ومن الممكن أن نثبت اتساق الحرية الأخلاقية مع نظام الطبيعة ، ولكن لا بد أن تظل طبيعة الحرية الأخلاقية سرا ملغزا .

من ذلك العرض السابق يتضح لنا أن الأخلاقية في نظر كانت « لا تحتاج - كيما يعرف الإنسان واجبه - إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان ، أو إلى دافع آخر غير القانون الذي يدفعه إلى أداء واجبه » . ومهما يكن من أمر فإن الأخلاقية تفضي حتما إلى افتراض أن الفضيلة ترتبط ارتباطا ما بالسعادة ، وأن كلا منهما يرتبط بالآخر ارتباطا محكما ، وعلى هذا النحو توحى الأخلاقية بصورة عن قوة من شأنها أن تصون هذا الترابط . غير أن الرابطة بين الدين والأخلاقية ليست منطقية ، إذ تقوم على فعل من أفعال الايمان الذي يفسر الاتساق بين الحرية الأخلاقية والطبيعة المجبرة في سيرها السببي ؛ ولولا تفسيرنا ذلك الاتساق بالايمان لظل أمرا ملغزا . وانساح المكان لهذا الفعل من أفعال الايمان بوجود الله هو مائة أعظم - في نظر كانت - من ايراد البراهين الباطلة على هذا الوجود .

حيث انها لا سبيل الى تطبيقها تطبيقا موضوعيا .

ويثبت كانت أن التفسيرات الغائية تدعم الافتراض القائل بأن « الكون صادر عن كائن عاقل ... موجود خارج العالم » ؛ بيد أن الغائية - حتى في أكمل درجاتها - لا تبلغ أن تكون برهانا على وجود الله ، ما دامت المبادئ الغائية لا تزيد على كونها عبارات ذاتية تعبر عن « ملكاتنا الإدراكية بحالتها التي هي عليها » .

وقد رأينا أن كانت يعترف بالقصدية خالية من القصد ؛ والحق أنه يعرف الجمال بأنه « صورة القصدية من حيث انها تدرك بمعزل من مثول قصد بعينه » . وترجع وحدة الخبرة الجمالية ( الاستطيقية ) الى تفاعل غير محدد بين ملكات الإدراك الحسى والخيال من ناحية ، وبين العقل الفاهم من ناحية أخرى ؛ وأن الخبرة الجمالية (الاستطيقية) لتدعونا الى أن يقوم العقل الفاهم بتطبيق المدركات العقلية عليها ، ومع أنها أغزر من أن تمسك بها تلك المدركات العقلية .

على أن أى حكم جمالى ( استطيقى ) الى جانب اصفائه القصدية على ما نحكم عليه بأنه جميل - يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، وهو أن الشيء الجميل يرتبط ارتباطا ضروريا بشعور باعث على اللذة ، وأنه بوصفه شيئا جميلا ليس موضوعا للمنفعة ، وأنه يثير اللذة في نفوس الناس جميعا . هذه العمومية المطلوبة للأحكام الجمالية (الاستطيقية) تختلف تمام الاختلاف عن العمومية ( الموضوعية ) التى تتصف بها الأحكام التركيبية القبلية ، إذ ليس لها فى ملكاتنا الإدراكية غير أساس ذاتى بحث ؛ ومن هذه الناحية تتساوى الأحكام الجمالية ( الاستطيقية ) مع التفسير الفائقى .

ولم يكن المقصود من نقد كانت للحكم أن يحل محل « النقدين » الآخرين بأى حال من الأحوال؛ وليس من الممكن تأييد مثل هذا التاويل

الا اذا ذهبنا الى أنه قد نظر الى « القصد » و « القصدية » باعتبارهما مقولتين مكونتين لواقع موضوعى . . . بيد أنه من الواضح أنه قد عامل « القصد » و « القصدية » على أنهما « فكرتان » .

٤ - تأثير كانت :

فيما يتعلق بالرياضة اعتنق هلبرت والمدرسة الصورية من ناحية ، وبرونر والحديسون من ناحية أخرى رأى كانت القائل بأن الرياضة تتألف من قضايا تركيبية قبلية تصف تركيب المكان والزمان والبناءات التى تقوم فيهما ؛ وان هلبرت - بالإضافة الى ذلك - ليعد اللامتناهى الفعلى فكرة كانتية . أما فيما يختص بفلسفته عن العلم ، فقد حافظ عليها أنصار المذهب المضاد للظاهرية واعتنقها أينشتين بصورة جوهرية ( انظر المجلد الخاص بأينشتين فى سلسلة « مكتبة الفلاسفة الأحياء » « شيكاغو » ١٩٤٩ ) . وقد أثر رأيه عن وظيفة « الصور » على بيرس ، وعلى غيره من البرجماتيين مثل فيهنجر . وبراهين كانت عن النقائص التى تنشأ حين تؤخذ « الصور » على أنها مميزة للواقع الموضوعى ، مصدر من مصادر نظرية هيكل القائلة بأن الواقع مناقض لذاته ، وأن المناقضات ترتفع باعادة تركيب « الصورة » تركيبا دياكتيكيا ( جدليا ) .

وقد كان تأثير آراء كانت المضادة للطبيعة قويا غاية القوة على الحدسين الأخلاقيين الذين جاءوا بعدئذ ؛ كما ارتضى كثير من فلاسفة الأخلاق فى المدارس المختلفة تفرقة بين العقل الحالى والعقل العمل .

وكان للفلسفة النقدية وخاصة نقد الحكم- تأثير ملحوظ على ظهور الفلسفة المثالية الألمانية ، وخاصة عند فوشته واتباعه الذين اختلفوا عن كانت فى أنهم كانوا ينظرون الى الذات لا على أنها تدرك العالم فحسب ، بل على أنها تخلقه بصورة ما .

عام ١٩٢١ ، ثم لفترة ثانية بعد الحرب العالمية الثانية ؛ ولما كان من أنصار مذهب التحرر ( الليبرالية ) ، فقد اعتزل النشاط السياسي بقدم الفاشية التي لم يهادنها قط .

ترجع شهرة كروتشه الرئيسية الى ميدان علم الجمال ، لكن نظريته الجمالية ليست في جوهرها الا جزءا من مذهبه العام ، وهو صورة من صور المثالية يدين بها لهيجل ، وان لم يكن قد أقامها بناء على فلسفة هيجل . وقد سمي كروتشه مذهبه العام بفلسفة الروح ، والروح في نظره هي الوجود الحقيقي الوحيد ، وليس الوجود الطبيعي الا تركيبة من تأليف العقل ؛ لكن الروح ليست شيئا ما مفارقا للخبرة ، لان كروتشه لا يرضى لنفسه أن يتأمل متفلسفا فيما يجاوز الخبرة ، واذن فالروح هي العالم، وتاريخ الروح هو تاريخ الخبرة البشرية . والروح - وان كانت واحدة - تحتوى ضروبا اربعة من الخبرة : فهناك أولا الخبرة الادراكية التي ندرك بها ما هو جزئي ، حيث تعبر الروح عن نفسها في أمثلة جزئية تتجسم فيها ، وهذا هو ميدان علم الجمال ؛ وهناك ثانيا الخبرة الادراكية التي ندرك بها ما هو كلي ، وهذا هو ميدان المنطق ؛ وهناك ثالثا الخبرة العملية فيما يتعلق بالأمور العملية ، وهذا هو ميدان الاهتمامات الاقتصادية ؛ ثم هناك رابعا الخبرة العملية التي تعنى بما هو كلي ، وهذا هو ميدان علم الأخلاق . والتاريخ هو وصف نشاط الروح في هذه المستويات الأربعة ، على أنه من الممكن أن نعد الفلسفة عرضا نسقيا لمهمة التاريخ ولما هي بحثه ؛ وكثيرا ما يقول كروتشه ان الفلسفة والتاريخ علم واحد ، ومن هنا كانت الرسالة التي يدرس فيها الروح دراسة منسقة تحتوى جزءا أخيرا في نظرية التاريخ وفي تاريخها .

لم يعرض كروتشه آراءه الجمالية في المجلد الأول من « فلسفة الروح » فحسب ، بل عرضها أيضا في كتاب أوجز هو « موجز في علم الجمال » ، وفي المقالة التي كتبها في دائرة المعارف البريطانية

كدورث ، **والمف** : ( ١٦١٧ - ١٦٨٨ ) ، انجيزي ، ابرزفيلسوف بين افلاطوني كيمبردج؛ نشر مؤلفه الرئيسي « النظام الحقيقي للعالم » في عام ١٦٧٨ ، وظهر كتابه «رسالة في الأخلاق الأبدية الثابتة » بعد وفاته ، اذ صدر في عام ١٧٣١ . وقد أخذ كدورث على عاتقه أن يوائم بين العلم الجديد في عصره وتراث من الميتافيزيقا واللاهوت كان افلاطونيا في طابعه الى حد كبير ؛ فالعالم في رايه ليس مكنة صنعها الله ذات مرة وحركها ثم أخذت بعد ذلك تصرف نفسها بنفسها ، كلا وليس العالم مسرحا يتدخل فيه الله بخوارقه على الدوام ، بل الأحرى أن الله يعمل من خلال « طبيعة مرنة » شبه مكتفية بذاتها ، مما يذكرنا « بروح العالم » عند افلاطون . وكان كدورث يقاوم الميتافيزيقا الذرية والمادية بشدة ، مؤكدا بصفة خاصة بالعقل من قوى فعالة تلقائية مبدعة .

والصواب والخطأ - في نظر كدورث - يستحيل أن يقررا عن طريق أمر معتسف يصدره حاكم أو اله ؛ وهو ينقد اهتمام كل من كالفن وهوبز بالارادة والقوة باعتبارهما مبادئ نهائية ( للأخلاق ) نقدا يقوم على أساس أخلاق « أبدية وثابتة » وهو ينظر الى السعادة والحرية باعتبارهما تحررا من الاهتمام بالذات ، وقوام الدين بصفة خاصة هو اختيار واتباع طريقة للحياة . ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بكدورث وتشاود برايس ، وهو الذي يمكننا أن نعد نظريته في المعرفة - دون نظريته الأخلاقية - إعادة عرض لنظرية كدورث .

**كروتشه ، بندتو** : ( ١٨٦٦ - ١٩٥٢ ) ، ولد في نابولي ، كان أول عمل علمي قام به منصبا عنى تاريخ تلك المنطقة وعلى آثارها القديمة ؛ ثم تحول الى الفلسفة الخالصة بعد فترة طويلة قضاهها مؤرخا وناقدا ، على أنه استمر يزاوّل التأليف في هذين الميدانين حتى نهاية حياته . ولم يشغل كروتشه أى منصب أكاديمي ، لكنه عمل وزيرا للتربية في الحكومة الإيطالية منذ عام ١٩٢٠ الى





كروتشه، بندتو (١٨٦٦ - ١٩٥٢).



ولما كان الفن نشاطا من أوجه نشاط الروح، فاننا نخطئ اذ نزع أن الجمال يوجد في الطبيعة؛ لكن الطبيعة - من حيث هي كتلة من الرخام المنحوت - يمكنها أن تبعث وتثبت في ذاكرتنا صورة جمالية، « فالتبيعة بكاء ما لم ينطقها الانسان »، لأن كون الصورة الذهنية تعبيرا ناجحا ليس شيئا آخر غير كونها عملا فنيا، فالتعبير والجمال فكرة واحدة نعب عنها بلفظين مختلفين .

تلك هي نظرية كروتشه في علم الجمال بمعناه الضيق؛ لكن علينا أن نتذكر أن علم الجمال في نظر كروتشه هو المجال الذي يدرس تجلي الروح في جميع مظاهره، ذلك التجلي الذي تعبّر فيه الروح عن نفسها في أمثلة جزئية مجسمة، واذن فعلم الجمال يشمل بالدراسة كل أنواع التعبير فيما عدا التفكير المنطقي . وفي هذا تفسير لدعاوى كروتشه لولاه لأصابتنا الحيرة بصددها، تلك الدعاوى التي يزعم فيها أن نظريته في علم الجمال هي أيضا نظرية عامة في اللغويات، لأن اللغة بوجه عام وسط يتم من خلاله التعبير عن الذات، ومن هنا كان كروتشه يقول ان أي استخدام للغة هو في حد ذاته شعر . وقد فاقت نظرية كروتشه في علم الجمال أية نظريات أخرى من حيث نفوذها في السنوات الأخيرة، فالطريقة الصارمة التي يتعقب فيها أفكاره الأساسية دون مبالاة بما قد يقع فيه - مفارقة قد عاقت غالبية قرائه عن أن يتابعوه في رأيه دون تحفظ، لكن قليلون هم الذين نجوا من تأثيره؛ وكولنجوود هو المفكر الذي يتابعه على أوثق نحو في العالم الناطق بالانجليزية، وذلك في كتابه « أصول الفن » .

كلارك، صمويل : ( ١٦٧٥ - ١٧٢٩ ) ، فيلسوف انجليزي، أخذ يدعو الى فلسفة ذات طابع نيوتوني معارضا بها الجو الفكري الديكارتي الذي كان يسود كيمبرج في عصره؛ ففي رسالة شهيرة له مع ليبنتز، ذهب الى أن المكان والزمان

بعنوان « علم الجمال » . يرى كروتشه أن الفن رؤيا أو حدس؛ فالعمل الفني صورة ذهنية يؤلفها الفنان ويعيد متدوقو فنه تأليفها؛ أما الوسيلة المادية لاخراج هذه الصورة الذهنية والتي كثيرا ما تعد خطأ هي العمل الفني، فالفنان ينتجها باعتبارها فعلا عمليا يحقق به بقاء صورته الذهنية التي هي العمل الفني الحقيقي، ويستعين به على إعادة تكوينها (عند المتذوقين لها) . لكن لا ينبغي أن نفرق بين حدس الفنان وتعبيره؛ فالفكرة الشعرية ليست شيئا مباينا لوزنها وإيقاعها وألفاظها، والحدس والتعبير ليسا سوى شيء واحد؛ صحيح أن الصناعة قد تدخلت في إنتاج الأداة الفنية، في طريقة مزج الألوان، في تسجيل النغمات، في قطع الحجر دون تهشيمه، لكن ليس في الامكان فصل التعبير عن الحيال؛ فالقصيدة والسوناتا والرواية توجد مكتملة قبل أن يقوم الفنان بالعمل الآلي الذي تقتضيه كتابة العمل الفني بالفعل . لكن علينا أن نفرق بين الحيال الفني ومجرد الوهم؛ فالحيال الفني خيال مبدع يعبر عن شعور أو عاطفة ما، وان لم يكن يجوز لنا أن نفرق بين الشعور الذي يعبر عنه الفنان باعتباره مضمونا من ناحية، والصورة الذهنية باعتبارها شكلا من ناحية أخرى، ذلك لأن الفن هو التركيب القبلي الذي يؤلف بين الشعور والصورة الذهنية .

الفن اذن ليس سوى نرض الشعور مجسما في صورة ذهنية؛ وعلى الرغم من أن هذه الصورة من شأنها أن تمتعنا في الظروف العادية، الا أننا لا ينبغي أن نخطئ فنعقد أن الفن هو العمل النفعي العملي الذي ينتج الصور الذهنية باعتبارها وسائل للمتعة، كلا وليس الفن نشاطا خلقيا عمليا - اذ لا يجوز أن نحكم على الفن من وجهة نظر خلقية، وان كانت على الفنان بطبيعة الحال من حيث هو انسان مسئوليات خلقية، كلا ولا ينبغي أيضا أن نخلط بين الفن والمعرفة التصورية .

فاننا نجد في نطاقها قدرا كبيرا من التنوع ، لكننا نستطيع أن نستخلص من هذا التنوع محورا تقليديا من السنن والسلوك .

غاية الحياة ( في نظر الكلبية ) هي السعادة التي لا تتحقق لنا الا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة ، والحياة على وفاق مع الطبيعة حياة مكتفية بذاتها وهي قوام الفضيلة؛ لكن هذا القول مشترك بين كل من الكلبية والرواقية ، وهما لا يختلفان الا فيما يضعان له من تفسير ؛ فالسعادة في نظر الكلبى تتوقف على أن يكون المرء مكتفيا بذاته ، والاكتفاء الذاتى موقف عقلى ، وهو موقف ينزع منزعا طبيعيا بحكم كونه معارضا لكل عرف . ولم تكن الطريقة التي يتبعها الكلبى ليحقق اكتفاءه الذاتى تنحصر فى مجرد سعيه الى الاستقلال عن أى سلطان - سواء كان خارجيا أو داخليا - قد تعوقه التزاماته أو تبعاته أو مشاغله بطريقة أو بأخرى عن أن يعبر عن حريته الفردية ، لم تكن طريقة الكلبى تنحصر فى ذلك فحسب ، بل كانت تقتضى أيضا أن يبذل جهدا ايجابيا لكى يخلص نفسه من أى سلطان . فموقفه من الثراء - على سبيل المثال - لم يكن هو موقف من لا يبالي ، المطمئن ، سواء حصل عليه أم خسره ، لكنه موقف العداء الذى لا هوادة فيه؛ ذلك لأن المال هو مركز جميع الشرور ، وهو سوط تجلدنا به الرغبة . وعلى ذلك فالخل فيما يتصل بشروره ليس هو الاعتدال أو التعفف ، لكنه استئصال المال والرغبات الدنيا . وقد تقتضى الملكية بعض الروابط ، واذن فالكلبى الحقيقى لا يملك شيئا على الاطلاق ، وليس له كذلك شأن بروابط الأسرة والمجتمع والقيم الخارجية كافة التي تعارف عليها الناس ، قيم السلالة والطبقة والمنصب ومراتب الشرف والسمعة ، بل عليه أن يهاجمها . ولما كان العرف هو ما يضاد الطبيعة ، فان الحياة وفقا للطبيعة هي الحياة وقد تجردت من كل ما يضيفه العرف للطبيعة من زوائد ، أو هي - اذا نظرنا اليها من الوجهة الموجبة - حياة مع الحد الأدنى

كائنات متجانسان لامتناهيان على تقيض ما زعمه ليينتز من أنهما علاقيان فى التحليل النهائى ؛ وفى كتاب له بعنوان «مقالة فى وجود الله وصفاته» ( محاضرات بويل ، ١٧٠٤ - ١٧٠٥ ) ، هاجم « منكرى الدين الطبيعى والدين المنزل » ، وبذلك يكون هوبز وسبينوزا هدفين بارزين لهجومه . والأخلاق فى نظر كلارك ليست قائمة على القوة المحضة أو على أمر الله ، كلا ولا تقوم على «تعاقدات» تعقدها المجتمعات البشرية ، ولكنها تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها تربط بين المواقف وما تقتضيه من أفعال ؛ فالحكم الأخلاقى الحاطى ينزل نفس المنزلة المنطقية التي نضع فيها التناقض فى الاستدلال الرياضى . وقد وجد جوزيف بتلر أن هذا الرأى من الاسراف فى التجريد بحيث لا يصلح تعبيرا عن الفلسفة الأخلاقية ؛ لكن أقوى نقد وجه الى كلارك هو النقد الذى وجهه اليه هتشمسون وهيوم اللذان أنكرا أن الحكم الأخلاقى ينحصر فى ادراك العلاقات أو فى النشاط العقلى فحسب ، ذلك أن كلارك قد أغفل ما تقوم به المشاعر والانفعالات من دور رئيسى (فى ميدان الأخلاق) . أو يمكن القول ، بلغة نظريات الأخلاق المستعملة فى عصور أقرب الينا ، أنه قد فاته أن يدرك أن القرارات التي تتخذ فيها ينبغى أن يكون لا يمكن أن تستنبط منطقيا عن عبارات تقرر ماهو «كائن».

الكلبية : هو الاسم الذى يطلق على تلك الحركة الفلسفية أو تلك الطريقة فى الحياة التي بدأت فى النصف الثانى من القرن الرابع ق . م على يدى ديوجينيس من سينوب ، والتي اشتق اسمها من كنيته وهي باليونانية « Kuón » ، أى الكلب . وقد استمرت المدرسة من بعد ذلك وتساوت عليها أطوار تفاوتت من حيث مدى رواجها فيها ونقاء تعاليمها حتى نهاية العالم الاغريقى الرومانى فى القرن السادس بعد الميلاد . ولما لم تكن الكلبية قط مدرسة منظمة ذات عقائد رسمية مقطوع بها ، بل كانت سلسلة متعاقبة من أفراد اتخذوا من حياة ديوجينيس وأعماله قدوة ،

من ضروريات الوجود . والقوة الدافعة للكلبى هي السعى الى تحقيق حصانة الفرد فى جميع الأحوال ؛ فكلما زاد ما يملكه الفرد زاد افتقاره ، وكلما أمعن فى مشاغله اتسع نطاق حاجاته، وكلما كبرت حاجاته وهنت حصانته . لكن اذا كانت جميع الحاجات - باستثناء ما هو أساسى منها بصفة مطلقة - ليست الا نتاجا للعرف وليست من الطبيعة فى شىء ، ففى استطاعة الانسان اذن أن يكون حرا ، وذلك بأن يححر نفسه منها . ويتضح لنا هذا من سلوك الحيوان الذى لم يقيده عرف ، ومن الصورة المثلى للآلهة ، وهم الذين ليست لهم حاجات على الإطلاق . فالكلبية بناء على هذا فلسفة تتطرف فى تقرير حرية الفرد بازاء كل ما قد يواجهه به القضاء من ظروف أيا ما كانت هذه الظروف ، ووسيلتها الى الحرية هي نبذ ورفض القيم والعلاقات الخارجية والعواطف والرغبات الجسمية كافة وما يصدر عن هذه من لذائذ ، وذلك فى سبيل السعادة التى يستمدتها الانسان بما لارادته وعقله من حصانة وسيادة وسلطان .

لكن هذه النزعة المتزهدة - وان كنا قد ننظر اليها على أنها صورة من صور الهروبية - ليست مما يقتضى انسحابنا من الحياة انسحاب الناسك ؛ فلقد عاش الكلبى فى وضع الحضارة التى أدانها ، وذلك لسببين : فقد كانت طريقة الحياة التى يتبعها تتطلب منه أن يجاهد على الدوام أعداءه - من عرف ولذة وترف - لكى يبقى جسمه وعقله فى حالة تاهب مستمر للحرب ، فهو لكى يكون فى نفسه - على سبيل المثال - حالة « اللامبالاة » ، « apatheia » أى انعدام الانفعال ، ويختبرها ، عليه أن يواجه الاهانات ؛ ولقد كانت الكلبية - ثانيا - ديانة كفاح ، فقد كان على الكلبى بوصفه رائدا للبشرية أن يستكشف الظروف الانسانية ، فاذا ما اختبرها ، عليه أن يرجع الى اخوته فى البشرية بنبئها كما يفعل الطبيب ، وذلك لكى يشفى عقول الناس ، وليثبت لهم

زيف القيم التى يقتضئها العرف الشائع ، وأن يشوهها فى نظرهم ويكشف لهم عن السعادة . لكن محال أن يتعلم الانسان حسن الفهم عن طريق الدراسة اللفظية للحكمة ، هذا الاتجاه الذى من أجله سخر الكلبيون من التربية التقليدية وجميع المدارس الفلسفية على حد سواء . ولقد كانت الكلبية - من حيث هى نظرية فى الاخلاق العملية المحضنة - تقدم أقصر طريق للفضيلة ، هذا الطريق الذى يمكن تعليمه عن طريق القدوة الشخصية التى تتمثل فى حياة الكلبى ( من هنا كان تطرفه فى سلوكه وتعمد أن يخالف فى الجهر ما تعارف عليه الناس من آداب ، وذلك ليكون مثلا يحتذى ) ، وعن طريق ما يستخلصه من خبرته من قواعد للسلوك . وكثيرا ما كانت هذه القواعد تتضمن أمثلة - تساق للتوضيح - من سلوك الحيوان الطليق ، كما كانت تجعل الجلد الذى أبداه هرقل صورة مثلى للفضيلة . لكن الكلبين يتميزون على الأخص بحرية فى النقد لا يكبحها خوف أو خجل ، حرية تتميز بسخرية لاذعة وبديهة حاضرة كانت مصدرا لكثير من الأقوال الماثورة و «لنوع» فلسفى جديد هو النقد الهجائى . الا أن بعض أعضاء المدرسة من المغموين قد أساءوا استخدام هذا النوع فاستخدموه لذاته ، لكنه كان فى يد الكلبى الحقيقى بمثابة مبضع الجراح ، مبضع تشحذه جهوده التى يبذلها فى غير ما تحيز وعن طريق تحرره من الخوف ليستأصل من عقول الناس سرطان القيم الزائفة ، وأوهام العرف ومظاهر الادعاء والتموية .

كانت الرواقية احدى فلسفات الاطمئنان ( انظر الرواقية والأبيقورية ) التى سادت العصر الهلينستى بطابعها ، وكانت أشد هذه الفلسفات صرامة ؛ فلما كانت قد نشأت فى وقت سادته موجة ضخمة من الاضطراب الاجتماعى والاقتصادى حيث كانت القيم القديمة لدولة المدينة الاغريقية التى دب فيها الوهن تنداعى تحت وطأة الاسكندر ، فقد كانت الكلبية تحرر الفرد - أيا ما كان وضعه

القرن الأول الميلادي ميوزينوس وايبكتيتوس ، وهو الذى نجد فى احدى « مقالاته » ( المقالة الثالثة ٢٢٠ ) انبل تعبير عن مثلها العنفا .

**الكليات :** هى قبل كل شىء تلك الموضوعات المجردة التى من قبيل الكيفيات والعلاقات والأعداد، وهى الأشياء التى لا يمكن أن تعين فى المكان والزمان تعيينا واضحا . والكليات تقابل الجزئيات وهى تعرف أحيانا بأنها موضوعات التفكير ، بينما تعرف الجزئيات بأنها موضوعات الإدراك الحسى أو الاحساس ؛ وأحيانا يوحد بين الجزئيات وبين الموضوعات العينية فى الزمان والمكان ، وأحيانا أخرى يوحد بينها وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذى يفرد ، أى الذى يجعله متميزا من أى موضوع آخر مهما كان متشابها معه فى الخواص . وربما كان من الأفضل أن نحفظ بكلمة « جزئى » للفكرة الأخيرة ، وأن نطلق على الموضوعات المعينة كلمة « أفراد » اذ هى مركبة من جزئى ومن كليات معا . وبناء على هذا الرأى يكون الجزئى عبارة عن موضع مكاني زمانى ليس له ما يعينه من خصائص ، أى أنه هو الامكان المحض لشيء ما ، ومثل هذه الفكرة هى أحد جذور المفهوم التقليدى للجوهر .

ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من الكليات ؛ الكليات الحملية وهى الخواص والعلاقات التى تكون معنى الحدود العامة أو المحمولات ، والكليات الصورية وهى الكيانات المجردة فى الرياضيات . والفرق بينهما هو أنه بينما يمكن عادة أن يكون للكليات الحملية ، بل ان لها بالفعل ، أمثلة تجسدها ، فان الكليات الصورية هى أقرب الى أن تكون نهايات مثالية تقترب الأشياء المادية منها قليلا أو كثيرا . ووجود الكليات الحملية (مثل الاحمرار والعدالة والعلاقة البينية بين الأشياء . . الخ ) يدافع عنه على أساس أنها شرط لاستعمال الحدود العامة استعمالا حمليا ، فنحن لا نستطيع أن نفكر أو أن نتكلم بدون حدود عامة ، اذ تحتوى كل جملة على حد من قبيل

الاجتماعى - من خشية الحدثنان ، وذلك بأن تعلمه ألا يعتز الا بما لا يمكن أن يسلبه . وكان ديوجينيس مثلا يتحقق فيه هذا الاكتفاء الذاتى ؛ أما من تلاه من الكلبين ، فقد كانوا يعيلون الى تأكيد جانب أو آخر من جوانب تعاليمه ؛ فتلميذه قراطيس من طيبة - الذى تنازل عن ثروته لكى يصبح طبيبا متسولا يشفى نفوس البشر - كان محبوبا بوصفه ناصحا يلجأ اليه فقراء الناس . وحينما ازدهرت الكلية فى القرن الثالث ق . م أخذ بيون من بورشينا ومينيبيوس يتخفان مما تتميز به شخصية الكلبى من صرامة ، ويطوران أدب الهجاء الكلبى ؛ أما سيرسيداس من ميغالوبوليس الذى كان ميرزا فى ميدان السياسة ، فقد طبق معتقداته ( الكلية ) على مذهب للإصلاح الاجتماعى ، وكان تيليس واعظا متسولا من المرتبة الثالثة ، وقد كان ينتمى الى نمط من الكلبين صارا شائعا فيما بعد . وبعد أن مرت الكلية بفترة من الحمول فى القرن الثانى والقرن الأول ق . م ، انتعشت وذاعت فى عهد الامبراطورية الرومانية ؛ قالى جانب أتباعها من مشاهير الرجال كديمستريوس ، وديون ، وديموناكس ، وأونوماوس من جادارا ، وبيرجرينوس يروتيسوس ، وسلليستيسوس ، يحدثنا الرواة عن حشد من حثالة الدجالين يحتالون على الناس متخفين فى الزى الذى يميز المتسول الكلبى المكون من عباءة وفاض وعصا ، وكان هؤلاء الدجالون يشرون اشمزاز رجال من أمثال لوسيان وجوليان ممن كانوا مع ذلك يعجبون بالمثل العليا الكلية . والواقع أن الكلية كانت فلسفة معرضة على نحو خاص للتحقير ، وكانت اذا ما قصرت عن بلوغ مبادئها المثلى مثيرة للنفور بصفة خاصة ، لأن الكلبى كان شبيها بالاله من ناحية ، شبيها بالحيوان من ناحية أخرى .

ولعل أهم ما فى الكلية هو أنها أثرت فى الرواقية ، ذلك التأثير الذى بدأ فى أول الأمر قويا فى زينون الأكتيوى وأريستون ، ثم أحياء فى

وعندئذ يكون استخدام الانسان لعقله معناه النظر في تلك الكليات واستخراج ما فيها من كفيات وعلاقات بحكم الضرورة . والدليل ( على وجود الكليات ) المستمد من الحمل يلقي في الوقت الحاضر اهتماما أكبر مما يلقاه الدليل المستمد من الاشارة المجردة والمعرفة الضرورية ، ذلك لأن الرأي يشيع اليوم بأن جميع أنواع الاشارة المجردة ظاهرية فقط ، وأن مبدأ الاشارة لا ينطبق على أنواع الصدق الضرورية . ولا بد للقضايا الاتفاقية ذات الموضوعات المجردة من أن تشير الى الأشياء الموجودة وجودا خارجيا اذا ما كانت صادقة ، بيد أن ما تشير اليه وما تفترض وجوده بهذه الاشارة ان هو الا أشياء متعينة مألوفة ، فعبارة « ان مرض السل يتناقص » تشير في الواقع الى مرضى السل لا الى المرض ذاته ، وانها لطريقة اصطلاحية في الكلام - وقد تكون مضللة - نريد بها أن نقول « ان عدد المصابين بالسلس هذه الأيام أقل منه فيما مضى ». أما القضايا الضرورية فانها لا تشير الى شيء ، ذلك لأنها تعتمد في صدقها لا على وجود أي شيء بعينه ، بل على معاني الألفاظ التي تستخدم للتعبير عن هذه القضايا ، فمثلا قولنا « زوج ماري متزوج من ماري » عبارة ضرورية الصدق سواء أكانت ماري متزوجة أو غير متزوجة .

وأشهر رأي يصف قدرتنا على تطبيق الحدود العملية العامة على الأشياء ، وهو رأي لم نذكره فيما سبق ، هو المذهب الواقعي أو بمعنى أقل ابهاما هو المذهب الواقعي التصوري . وبناء على هذا المذهب نستطيع أن نطبق أحد هذه الحدود العامة على كثير من الأشياء لعلنا بالخاصة المشتركة بينها؛ هذه الخاصة المشتركة لا يمكن أن توجد في مكان وزمان لأنها ان هي وجدت في مكان وزمان لزم عن ذلك موقف مرفوض منطقيا ، وأعني به أن تكون تلك الخاصة المشتركة في عدة أمكنة مختلفة دفعة واحدة في وقت واحد ، فضلا عن ذلك يلزم كذلك أن يكون هناك خواص كثيرة من هذا القبيل في عدة أمكنة في وقت واحد . وتقترح هذه

« احمر » أو « اسبق من » ، كما أننا يستحيل أن نعي شيئا الا وهو موصوف بصفة ما أو مضاف الى غيره بعلامة ما . وبعبارة أخرى نقول ان الأشياء الفردية تقع في أنواع ، وان العالم فيه التكرارات والمتشابهات ؛ ومن الواضح أن هناك حدودا عامة وأن هذه الحدود ذات معان ، ولكن هل يتبع ذلك أن توجد بالفعل أشياء هي بمثابة معاني الحدود العامة ؟ اليس في وسعنا أن نقول بأن هناك مجموعة من الأشياء ، أعني من الموضوعات العينية ، تكون الحدود المفردة على علاقة بها بطريقة ما ( كأن تمثل كل منها شيئا بعينه ) وتكون الحدود العامة على علاقة بها بطريقة أخرى ( كأن تنطبق كل منها على أشياء كثيرة ) ؟ والصعوبة التي تعترض هذا الرأي ( وهو احدي صيغ المذهب الاسمي ) هي أنه يمكننا أن نستخدم الحدود العامة استخداما صحيحا دون أن نكون قد علمنا من قبل بجميع ما تنطبق عليها تلك الحدود من أشياء ؛ أي أن هناك مجموعات من الأشياء حيث تكون بعض أعضاء المجموعة ممثلة لسائرهما . وان النظريات الوضعية لهي بمثابة محاولات لتفسير هذه الحقيقة القريبة الهامة ، فالمعنى الكلي الحلي هو الجانب المشترك بين أعضاء المجموعة الطبيعية التي من هذا القبيل .

أما وجود الكليات الصورية فيدافع عنه على أساسين يتصل كل منهما بالآخر ، وهما الاشارة المجردة والصدق الضروري . فبعض العبارات الصادقة مثل ( «  $2 \times 2 = 4$  » ) « ان مرض السل يتناقص » ) لا يشير الى أشياء متعينة بل الى وجودات لا هي في المكان ولا هي في الزمان ؛ ومع ذلك فان ما تشير اليه العبارة الصادقة لا بد أن يكون موجودا، زد على ذلك أن هناك بعض أنواع من الصدق نعلمها علم اليقين بمجرد الاستعانة بالعقل وبدون أي ملاحظة للعالم المكاني الزماني ( من هذا القبيل « ا ب ج = ج ب ا » و « الأحمر لون » ) . وحينئذ قد ينظر الى الكليات على أنها مادة موضوع البحث بالنسبة الى المعرفة القبلية أو الضرورية ؛

النظرية أن الكليات تصل الى العقل مباشرة بطريقة لا يمكن قبولها بسهولة ، كما أنها نظرية معيبة عيبا صوريا مشتركا بين جميع النظريات التي تتناول الكليات ، وهي أنها فيما يبدو تولد نوعا من الوقوع في الدور الى ما لانهاية ؛ فيمكننى أن أقول عن هذا الشيء الجزئى انه صلب لأننى على علم بالمعنى الكلى المجرد « صلابه » ، وعلى علم أيضا بحقيقة كون المعنى الكلى يكمن فى الشيء ؛ بيد أننى لكى أدرك هذه الحقيقة التى تقول بكمون المعنى الكلى فى الشيء لابد لى من أن أكون على علم بكمون الكلى المجرد وهلم جرا . وهذا العيب الموجود فى المذهب الأفلاطونى والذى صيغ لأول مرة فى محاوره بارمنيدس لأفلاطون ، أدى بأوسطو الى القول بأن الكليات لم تكن مجردة ولا « منفصلة » عن الأشياء التى تكمن فيها تلك الكليات ، وانما هى موجودة مع الأشياء الجزئية فى عالم الزمان والمكان المعروف . ومعنى هذا الرأى فيما يظهر هو أن الصلابه شىء هائل مؤلف من شذرات ، يبدو هنا وهناك وفى جميع أرجاء المكان ، وإذا كان ذلك كذلك فهو رأى لا يلائم الا قليلا المهمة النظرية التى جاء ليؤديها ، وذلك لأن الناس الذين يعرفون معنى كلمة « صلب » معرفة جيدة تماما انما يكونون على علم بالقدر اليسير من مجموع الصلابه ، لكن حسبهم ان يعرفوا معنى كلمة « صلب » ليعرفوا مم تتكون الصلابه فى الجزء الذى لم يصادفوه منها . وعلاوة على ما تقدم فان الكليات التى ليس لها أفراد تشير اليها مثل « عفريت » و « البابا الذى هو امرأة » ، لابد أن تكون واحدة ، كما أن الحدين الكليين من هذا القبيل يكونان متحدين فى المعنى ، مع أنه من الواضح أن الأمر ليس كذلك .

وإذا استثنينا المذهب الاسمى الحالى خلوفا مطلقا فان جميع النظريات الخاصة بالكليات معرضة للوقوع فى مغالطة الدور ، لكن ذلك لا يعنى أن ما تقوله تلك المذاهب باطل وانما يعنى بالأحرى أن ما هو فى الحقيقة تكرر فى كلمات أخرى للحقيقة المحيرة ، حقيقة تطبيق الحدود العامة مرارا ، قد فسر تفسيرنا سينا اذ ظن أنه شرح لهذه الحقيقة ؛ فلأن نقول ان فى مقدورنا أن نعرف الأشياء الصلبة على أنها صلبة لأن لها جميعا الصفة المشتركة التى تجعلها صلبة ، أو لأنها تقع تحت مفهوم الصلابه انما هو قول لا ينبىء بجديد ، فكونك على علم بالصفة المشتركة أو أن لديك مفهومها معناه ببساطة أنك تعرف كيف تستخدم الحد العام فى معرفة الأشياء وتصنيفها أولا وقبل كل شىء .

الكندى : أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، ولد بمدينة الكوفة فى أوائل القرن

النظرية أن الكليات تصل الى العقل مباشرة بطريقة لا يمكن قبولها بسهولة ، كما أنها نظرية معيبة عيبا صوريا مشتركا بين جميع النظريات التى تتناول الكليات ، وهى أنها فيما يبدو تولد نوعا من الوقوع فى الدور الى ما لانهاية ؛ فيمكننى أن أقول عن هذا الشيء الجزئى انه صلب لأننى على علم بالمعنى الكلى المجرد « صلابه » ، وعلى علم أيضا بحقيقة كون المعنى الكلى يكمن فى الشيء ؛ بيد أننى لكى أدرك هذه الحقيقة التى تقول بكمون المعنى الكلى فى الشيء لابد لى من أن أكون على علم بكمون الكلى المجرد وهلم جرا . وهذا العيب الموجود فى المذهب الأفلاطونى والذى صيغ لأول مرة فى محاوره بارمنيدس لأفلاطون ، أدى بأوسطو الى القول بأن الكليات لم تكن مجردة ولا « منفصلة » عن الأشياء التى تكمن فيها تلك الكليات ، وانما هى موجودة مع الأشياء الجزئية فى عالم الزمان والمكان المعروف . ومعنى هذا الرأى فيما يظهر هو أن الصلابه شىء هائل مؤلف من شذرات ، يبدو هنا وهناك وفى جميع أرجاء المكان ، وإذا كان ذلك كذلك فهو رأى لا يلائم الا قليلا المهمة النظرية التى جاء ليؤديها ، وذلك لأن الناس الذين يعرفون معنى كلمة « صلب » معرفة جيدة تماما انما يكونون على علم بالقدر اليسير من مجموع الصلابه ، لكن حسبهم ان يعرفوا معنى كلمة « صلب » ليعرفوا مم تتكون الصلابه فى الجزء الذى لم يصادفوه منها . وعلاوة على ما تقدم فان الكليات التى ليس لها أفراد تشير اليها مثل « عفريت » و « البابا الذى هو امرأة » ، لابد أن تكون واحدة ، كما أن الحدين الكليين من هذا القبيل يكونان متحدين فى المعنى ، مع أنه من الواضح أن الأمر ليس كذلك .

والبيدلان التقليديان للمذهب الواقعى هما المذهب التصورى الذى يقرر أننا انما نطبق الحدود العامة على ما يجد من الأشياء باستخدامنا لمعيار عقلى ما كان يكون صورة ذهنية أو مفهوما، والمذهب الاسمى وهو الرأى القائل بأن الأشياء التى ينطبق



واحدًا عرفت بقية العالم ، وهو رأى جد شبيهه  
بنظرية ليبنتز في الجواهر الروحية ( الموناد ) .

والكندي ذو مذهب عقلي ، اذ يرى أن وجود  
المادة مرهون بتصورها في العقل، على أن ثمة مرحلة  
وسطى تقع بين العقل الالهي من جهة والعالم المادي  
من جهة أخرى ، وتلك هي النفس التي عنها صدرت  
الأفلاك كما فاضت عنها النفس الانسانية ؛  
ويذهب الكندي الى أن النفس الانسانية جوهر  
بسيط خالد ، هبط من عالم العقل مزودا بذكريات  
من حياته في ذلك العالم ؛ فالنفس الانسانية من  
حيث جوهرها مستقلة عن مادة الجسم ، لكنها  
مقيدة بمادة الجسم من حيث أفعالها لأن الجسم هو  
وسيلة الأداء ؛ واتصال النفس بالجسم مصدر ألم  
لا ينقضي لأنه مصدر رغبات كثيرة لا سبيل الى  
تحقيقها ، فمن شاء نعيمًا مقيمًا وجب عليه أن  
يستغرق في تأملاته العقلية وفي طلب العلم وفي  
تقوى الله .

ونظرية المعرفة عند الكندي ثنائية ، فبوساطة  
حواس الجسم ندرك الجزئيات ، وبالعقل ندرك  
الكليات - أي الأجناس والأنواع ؛ والعقل عند  
الكندي ينقسم أربعة أقسام : أولها العقل الذي  
هو بالفعل دائمًا ، وهو الله أو العقل الأول ، وهو  
علة كل معقول في الوجود ؛ وثانيها العقل الذي هو  
في نفس الانسان بالقوة ؛ وثالثها العقل بالملكة  
أي أنه هو الذي في نفس الانسان بالفعل ،  
ويستطيع استعماله متى أراد ، كقدرة الكاتب على  
الكتابة؛ ورابعها عقل هو فعل تبين به النفس عما  
هو فيها بالفعل ، وهذا هو فعل الانسان ذاته ،  
بخلاف خروج العقل من القوة الى الفعل لأنه يكون  
من فعل الله ؛ ومعنى ذلك أن كل ما نعرفه عن  
الموجودات هبة من الله ؛ بعبارة أخرى نقول ان  
ما يؤديه الانسان من عمل فهو من عنده لأنه متعلق  
بالعالم المحسوس ، وأما ما عند الانسان من علم  
فهو فيض من الله .

التاسع الميلادي ( حوالي سنة ٨٠٣ م ) وهو من  
قبيلة كندة ، أي أنه من أصل عربي ، ولذلك لقب  
بفيلسوف العرب ؛ وكان أبوه أميرًا على الكوفة .  
وقد حصل الكندي علومه - فيما يظهر - في  
البصرة ثم في بغداد ؛ وقد شغل بترجمة كتب  
اليونان الى العربية ، وبتهذيب ما كان يقوم غيره  
بترجمته من تلك الكتب ، كما فعل بالكتاب المنحول  
لأرسطو والمسمى « أوثولوجيا أرسطوطاليس » ؛  
واشتغل الكندي في قصر الخلافة ببغداد منجمًا أو  
طبيبًا ، غير أنه أقصى آخر أيامه من القصر .

كان الكندي ملما بعلوم عصره ، وكان ينزع  
في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة ، ومن المسائل التي  
كتب فيها بصفة خاصة قدرة الانسان على أداء فعل  
ما ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛  
وكذلك كان يقول بالعدل والتوحيد اللذين هما  
أميز ما يميز المعتزلة ؛ وحاول التوفيق بين النبوة  
والعقل ، وقارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت  
به الى أنها مجمعة على الاعتقاد بأن العالم صادر عن  
علة أولى واحدة أزلية ، هي الله .

ومدار فلسفة الكندي - شأنه في ذلك شأن  
معاصريه - هو الرياضيات والفلسفة الطبيعية ،  
وعنده أن الانسان لا يكون فيلسوفًا حتى يدرس  
الرياضيات ؛ وقد طبق الرياضيات في بحوثه  
الطبية وفي دراسته للموسيقى ، فكلًا الطب  
والموسيقى يقوم على التناسب الهندسي ؛ فالأدوية  
قوامها تناسب في الكيفيات الأربع : الحار والبارد  
والرطب واليابس .

ذهب الكندي الى أن العالم مخلوق لله ، وفعل  
الله في العالم انما يكون بوسائط كثيرة ، فالأعلى  
يؤثر فيما دونه ، أما العلول فلا يؤثر في العلة ،  
لأنها أرقى منه في مرتبة الوجود ، وكل ما يقع  
في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بعلول،  
ونستطيع من معرفتنا بالعلل أن نتنبأ بالمستقبل ؛  
هذا الى أن كل موجود في الكون يعكس سائر  
الموجودات كأنه مرآة لها ، فاذا عرفت موجودا

لقد جعل الكندي مثله الأعلى في الفلسفة هو سقراط ، وقد ألف كتبا كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وحاول التوفيق بينه وبين أرسطو؛ على أن الماثور عن الكندي هو أنه أخذ بالفلسفة الأرسطية ؛ فلم يكتف بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول اصلاحه وشرحه .

**كواين ، ويلارد . ف . أ . : ( ١٩٠٨ - ) ،**  
ولد في أكرون بولاية أوهايو ، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد ؛ منطقي رياضي ممتاز ، ومن المهتمين اهتماما كبيرا بفلسفة المنطق العامة ونظرية المعرفة . تتناول مؤلفاته الصورية الخالصة في المنطق مشكلات شديدة التنوع وعلى درجة كبيرة من الفنية ؛ والأغلب أن أشهر اضافاته في هذا الميدان من ميادين البحث وأبلغها تأثيرا هو الصورة المنقحة لرد الرياضة الى المنطق ، وهو رد كان قد قام به كل من هـوايتهم ورسـل في كتابهما « برانكيا ماثماتكا » . وقد حصل كواين على هذه الصورة بادخاله وسائل جديدة هامة قصد بها - بين ما قصد اليه - تجنب مزايم كثيرة هي موضع نقاش ، مزايم وردت في كتاب « برانكيا ماثماتكا » .

ومهما يكن من أمر فإن الكثير من اضافات كواين الفنية في المنطق الرياضي كان الدافع اليه اعتبارات فلسفية عامة ، فهو بخلاف كثيرين ممن درسوا الموضوع يعتقد بأن المنطق الصوري محايد من الناحية « الوجودية » مادام النسق المنطقي عنده يلزمنا بأن نقبل بعض أنواع بعينها من الكائنات ( مثال ذلك الأفراد المتعينة كالأشياء الفيزيقية ؛ أو الكائنات المجردة كالصفات والصفات ) ولهذا فقد اقترح معيارا لتحديد نوع الوجود المفترض سلفا في أية عبارة ، وخلافا للآراء التقليدية برهن كواين على أن الوجود ( مثال ذلك أنواع الكائنات التي يفترض وجودها سلفا ) لا تحدده أسماء الاعلام التي قد ترد في عبارة ما ، بل يحدده فيها أنماط المتغيرات التي قد نضع مكانها

ثابت . ولقد أوجز كواين هذه القاعدة في الصياغة القائلة : « لأن يكون الشيء موجودا معناه أن يكون قيمة لمتغير » ، وبناء على هذا المعيار فإن من يقبل مثلا العبارة القائلة بأن « بعض الكلاب بيض » ( أو بالمصطلح المنطقي الشائع ، « هناك س من الأشياء بحيث يكون س هذا كلبا لونه أبيض » ) أقول ان من يقبل عبارة كهذه فانما يلتزم بالاعتقاد في وجود الأشياء التي هي الكلاب ، ولكنه بذلك لا يلتزم بالاعتقاد في وجود الكليات الأفلاطونية مثل الكلية ؛ وان ميول كواين الفلسفية لتتمنع من قبول وجود الكليات وجودا فعليا . وعلى أية حال فبالرغم من محاولته إعادة بناء الرياضيات على نحو يوائم فيه بينها وبين ميوله نحو المذهب الاسمي ، فمن المسلم به أنه لم يكن موقفا في ذلك ولو أنه لم يرفض استخدام الدعاوى الأفلاطونية في المنطق حين وجد أنه لا غناء عنها لأبنيتها الصورية .

ولقد عارض كواين كذلك التفرقة المألوفة بين العبارات التركيبية ( وهي العبارات العرضية أو التجريبية على وجه التقريب ) والعبارات التحليلية ( أو الضرورية ) على أساس أن هذه التفرقة لا تتضح - بأى معيار من المعايير المقترحة - لتمييز ما هو تحليلي من سواه ؛ وعلى ذلك فإن القوانين الحسابية ، تبعا لما ذهب اليه كواين ، لا تختلف كثيرا عن القوانين الفيزيقية اختلافا يكون أساسه طابعها الضروري ، فكلا الطرازين من العبارات قد يكون مصيره أن تتخلى عنه اذا ما ظهر من الشواهد ما يفنده تقييدا ظاهرا ، وان يكن ذلك أبعد قبولا بالنسبة لقوانين الحساب عنه بالنسبة الى القوانين الفيزيقية ؛ وعلاوة على ذلك فإن كواين يعتقد أن نسق الفروض بأكمله - بما في ذلك نسقات المنطق ، أعنى النسق الذي ترد في سياقه عبارة بعينها - هو الذي يمكن أن يكون موضوعا لاختبار تجريبي . ولذلك فقد وجه النقد الى أشياح نظرية تحقيق المعنى ( تحقيقا يعتمد على التجربة الحسية ) اذ يعتقد أنهم ضلوا في محاولاتهم





کولنجوود، روبین جورج (۱۸۸۹ - ۱۹۴۳).

تحديد معنى العبارات وهي فرادى على أساس ما نزعها لها من دلالة حسية .

**كوك ولسون** : انظر ولسون ، جون كوك .

**كولنجوود، رويين جورج** : (١٨٨٩-١٩٤٣)، فيلسوف انجليزي ، قضى حياته العاملة بأكملها في أكسفورد طالبا لم يتخرج بعد في أول الأمر ، ثم زميلا في كلية بيمبروك ، وأخيرا أستاذا للميتافيزيقا . ولقد كان - بالإضافة الى اتخاذه الفلسفة حرفته الرئيسية في حياته - حجة ذائع الصيت في حفريات وتاريخ بريطانيا في العصر الروماني .

كان كولنجوود فيلسوفا أصيلا غاية الأصالة ، والأسلوب الجريء الحى الذى يصوغ فيه مواقفه الفكرية يجعل منه محركا للفكر مثيرا حتى بالنسبة لمن لا يتفق معه من القراء ؛ ويبدو أن آراءه - على عكس مقالته في كتابه «ترجمة حياتي»- قد تعرضت لتغير كبير ( انظر فى هذا الصدد المقالة الممتازة التى كتبها ناشر كتاب « فكرة الطبيعة » ) ؛ فلأن آراءه قد تعرضت لتغير كبير ، بالإضافة الى ما يتمتع به من أصالة ، كان من الصعوبة بمكان أن نقدم عرضا موجزا لآرائه . وهو وان كان قد تربى على تعاليم مدرسة أكسفورد الواقعية التى كان يتزعمها **كوك ولسون** و**بوتشارد**، قد انقلب فى وقت مبكر من حياته على هذه التعاليم ليعتنق موقفا أقرب الى التعاطف مع

**المثالية** ؛ ففى كتابه «مقالة فى المنهج الفلسفى» (١٩٣٣) - وهو الكتاب الذى لعله أفضل كتاباته الأولى - ذهب الى أن الفلسفة فى صميمها عقلية ونسقية ، وهى محاولة لصياغة المعرفة البشرية فى صورة نسقية ؛ لكنه أكد أن هذا النسق ليس الا ارتفاعا بالمعرفة التى سبق لنا تحصيلها فى صورة دنيا الى صورة عليا من المعرفة ؛ من هنا كان على الفلسفة الأخلاقية أن تعرض - فى صورة نسقية عقلية - معتقداتنا الأخلاقية فى صورتها الراهنة بحيث

ترفعها الى صورة أعلى دون أن تعارضها أو تضيف اليها . أما الرأى الذى يسوقه كولنجوود فى هذا المؤلف ، فهو أن السمة المميزة للفلسفة هى أنها تعمل مستعينة بمدركات عقلية متداخلة على نحو لا نلمسه فى العلم ، وأن هذه السمة تضيف على الفلسفة طابعها الخاص وتتيح لها مناهجها الخاصة فى الحجاج . بيد أن كولنجوود فى فترة تالية من حياته أصبح أميل الى الشك ، ففى كتابه «مقالة فى الميتافيزيقا» (١٩٤٠) - وهو فيما يبدو استمرار «مقالة فى المنهج الفلسفى» - يتخلى عن الرأى القائل بأن للفلسفة طابعا مميزا ويعدها بالأحرى جزءا من التاريخ ؛ وهنا لا تقوم الميتافيزيقا الا بمهمة تاريخية محضة هى كشف الافتراضات المطلقة للفكر البشرى فى فترة تاريخية بعينها ، واذن فعلينا أن نضيف فى مستهل أية عبارة ميتافيزيقية تتخذ الصورة التقليدية «الشارة الميتافيزيقية» التالية : «كان من بين الافتراضات المطلقة للفكر فى فترة كذا وكذا أن ...» ، ويبدو أن أى تقويم لمزايا هذه الافتراضات أمر محال . وهكذا اتخذ كولنجوود - حين جعل الفلسفة والتاريخ شيئا واحدا - موقفا شبيها بموقف كروتشمه الذى أسبغ على اهتماماته التاريخية والفلسفية وحدة ظاهرية ؛ على أن النماذج التى يتقصى فيها كولنجوود الافتراضات المطلقة فى آخر كتاب «مقالة فى الميتافيزيقا» وفى كتابه «فكرة الطبيعة» هى فى حد ذاتها على قدر كبير من الأهمية .

وآراء كولنجوود فى طبيعة التاريخ على قدر كبير من الأهمية ، وان كان قد عبر عنها فى مقالات تتفاوت فى قيمتها ( انظر كتابه «ترجمة حياتي» وكتابه الذى نشر بعد موته بعنوان «فكرة التاريخ» ) . وهو يبدى احتقارا شديدا للتاريخ كما يكتب بطريقة «القص واللصق» ، ويأخذ مأخذ الجد الرأى القائل بأن التاريخ هو تاريخ للفكر البشرى وأن مهمة المؤرخ هى أن يحيى من جديد أفكار من يتناولهم بالدراسة من الناس . وقد كان كولنجوود واحدا ممن أسهموا فى

المحاضرات بسبب مرضه العقلي . وفى العام التالى حاول أن ينتحر غرقا فى نهر السين ؛ لكنه عاد فى عام ١٨٢٩ فاستأنف محاضراته العامة التى نشرت فى ستة أجزاء فى الفترة من عام ١٨٣٠ الى عام ١٨٤٢ بعنوان « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » ، وهذا هو مؤلفه الرئيسى ، وفيه يبسط نظريته فى المعرفة وفى العلوم، ويضع أسس العلم الجديد الذى أسماه فى بادئ الأمر «الفيزيقا الاجتماعية» ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع» . والدعوى الأساسية التى يطرحها كونت فى هذا المؤلف للبحث هى أننا ينبغي أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعى فيما وراء هذا العالم ، سواء حاولنا ذلك بناء على أساس لاهوتى أم على أساس طبائع أو ماهيات ميتافيزيقية، وذلك فى سبيل المنهج العلمى الذى يربط وقائع الملاحظة بعضها ببعض . وهو يرى أن العلوم الوضعية قد تطورت على نحو مطرد ، بحيث كانت العلوم الأولى فى سلسلة التطور أساسا يقوم عليه ما تلاها من علوم ، من هنا كان ترتيب العلوم الذى يضعه على نحو تصاعدى من حيث درجة التعقيد كما يلى : الرياضى فالفلك ، فالفيزيقا والكيمياء ، فعلم الحياة ( الذى يضمه علم النفس ) ، ثم يبقى بعد ذلك علم الاجتماع ، وهو العلم الذى يزعم كونت أنه مؤسسه . وعلم الاجتماع كما يتصوره يتكون من الجانبين السكونى والحركى للمجتمع ( الاستاتيكي والديناميكي ) فاما فيما يتعلق بالنوع الأول، فقد رأى أن العناصر الاجتماعية مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا فى «وفاق اجتماعي» بحيث يستحيل أن يتغير جزء من أجزائه تغيرا جذريا دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة على المجتمع بأكمله؛ وأما فيما يتعلق بالنوع الثانى ، فقد رأى كونت أن التطور العقلي هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعى ، وان المجتمع الانسانى بناء على ذلك يمر بنفس المراحل اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية الوضعية التى تمر بها العلوم؛ وعلى ذلك فقد كانت هناك بادئ ذى بدء مرحلة من الحكم الدينى ، وهى

علم الجمال باضافات رئيسية وخاصة فى كتابه « أصول الفن » ( ١٩٣٨ ) ، حيث يعتنق موقفا شبيها بموقف كروتشه لكنه يدعمه بحجج من عنده، ويستطيع القارىء أن يجد عرضا لآرائه فى علم الجمال فى كتابه « خريطة المعرفة » ( Speculum Mentis ) الذى نشر فى عام ١٩٢٤ .

**كونت ايزيلور - أوجيست - مارى - فرانسوا - اكزافييه :** ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ ) ، فيلسوف فرنسى ، ولد فى مونبلييه فى يناير ١٧٩٨ لوالدين كاثوليكين . حصل على مكان فى مدرسة الفنون التطبيقية بباريس فى عام ١٨١٣ ، لكنه كان من صغر السن بحيث لم يصلح لأن يلتحق بها حتى عام ١٨١٤ ؛ وفى عام ١٨١٦ تزعم كونت حركة عصيان قام بها الطلاب ، وكان من نتيجتها أن طرد وبقية زملائه فى نفس السنة الدراسية . وفى عام ١٨١٧ أصبح سكرتيرا لسان سيمون الكاتب الاشتراكي ؛ وقد أثر فيه سان سيمون الى حد بعيد ، لكن نظرا لأن كونت كان يفوقه احاطة بالمعرفة العلمية وقدرة على عرض تفكيره، اعتقد بعضهم أنه كان المؤلف الحقيقى لكثير مما نشر باسم سان سيمون فى تلك الفترة . وفى عام ١٨٢٢ ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت « خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع » ، وهو يحتوى على الغالبية العظمى من أفكار فلسفته فى صورتها المكتملة ؛ وفى عام ١٨٢٤ تخاصم كونت مع سان سيمون واعتزل خدمته . وفى عام ١٨٢٥ تزوج من كارولين ماسان التى التقى بها لأول مرة - كما يقول فى « الملحق السرى » الذى أضفاه الى وصيته - حينما كان يفيد من خدماتها وهى بغي .

بدأ كونت فى عام ١٨٢٦ القاء سلسلة من المحاضرات العامة فى « فلسفته الوضعية » ؛ وكان يتابع هذه المحاضرات بعض أقطاب العلم ، لكن كونت اضطر الى الانقطاع عن القاء هذه



كونت، أوجست (١٧٩٨ - ١٨٥٧).









کوندورسیه، مارکیزی (۱۷۴۳ - ۱۷۹۴).

ان كتابات كونت الأخيرة خليط غريب من اللغو والبصيرة النافذة ؛ فهناك من ناحية دين الانسانية بما فى ذلك من تفاصيل عبادة الكائن الأعظم ( وقد رمز له كونت بصورة الأنتى ) فى معابد تحتوى تماثيل نصفية لمن أحسنوا الى الانسانية ، وهنالك التقويم الوضعى بما فيه من شهور سميت بأسماء موسى وأرشميدس وفرديريك الثانى ، وبما يحتوى من أيام يحتفل فيها بالعظماء من الرجال ( وقد ضمنهم كونت - من قبيل العرفان بالجميل - أولئك الأصدقاء الذين سعوا لصالحه دون جدوى بصدد منصب الأستاذية بمدرسة الفنون التطبيقية ) ؛ على أننا نجد من ناحية أخرى ان كونت قد أنعم الفكر جادا فى الطقوس والمبادئ المذهبية لمجتمع استؤصلت منه المعتقدات والأنظمة الدينية ، ورأى أن المجتمع العلمى قد يصيبه تحلل الفناء اذا لم تتوافر فيه العواطف التى توحد بين أفراده . ومن بين ما ارتآه من أفكار أن النشاط العلمى ذاته يتضمن نتائج أخلاقية ، ومن هنا اعتقد أن الحُضوع لوقائع الطبيعة ( وهذا ما سُمى عند فرويد « بمبدأ قبول الواقع » ) يكبح جماح الأنانية ، وأن التسليم بحجة علمية لذو قرابة تصله بالعدالة ، وأن الفهم قريب غاية القرب من التعاطف . الا أن مبداه فى اخضاع العقل للقلب تسليم بأن فى الأخلاق شيئا يفوق ما نحصله من العلم ؛ فهو يرى - فى عبارة تذكرنا بهيوم وان كانت تصححه - أن العقل لا ينبغى أن يكون عبدا للقلب بل خادما له . وهكذا قال كونت فى بداية حياته العملية أنه ينبغى اقضاء الرغبات والأهداف الانسانية فى طلب العلم ، لكنه فى ختام حياته انتهى الى أن لأفراد الناس أن يقرروا فى أى اتجاه والى أى حد ينبغى أن يطلبوا العلم .

كوندورسيه ، مارى - جان - أنطون -  
نقولا كاريتا ، ماركيز دى : ( ١٧٤٣ - ١٧٩٤ ) ،  
كان واحدا من بين طائفة الموسوعيين التى اشتهرت فى فرنسا ابان القرن الثامن عشر ؛ وكان فى وقت مبكر من عمره من مؤيدى الثورة ، لكنه سرعان

مرحلة تقليدية اتسقت فيها السلطة بعد ذلك بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية ؛ وفى المرحلة الميتافيزيقية حدث نوع من الفوضى تعرضت فيها كل من السلطة الدنيوية والسلطة الروحانية للهجوم : على أن مرحلة الانتقال هذه تعقبها المرحلة الوضعية حينما يكون رجال العلم قوة روحية جديدة تبقى على الأيام ؛ حينئذ يقام مجتمع منظم على أساس التعاون الذى ستؤدى اليه المعرفة الوضعية بالوقائع الاجتماعية .

كان كونت يأمل أن يشغل منصب أستاذ بمدرسة الفنون التطبيقية ، لكنه لم يحصل بها الا على وظائف دنيا فى التدريس وامتحان الطلاب ؛ على أنه قد فقد هذه الوظائف فيما بعد نتيجة لحصوماته المريرة مع ادارة المدرسة . وفى عام ١٨٤٢ انفصل عن زوجته وان كانت لم تنقطع عن متابعة محاضراته ، وقد رتب له ج . س . هل وليتريه معونة مالية حتى يتمكن من مواصلة أبحاثه . وفى عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ « كلوتيلد دى فو » التى كان زوجها متخفيا من البوليس فى بلجيكا ، وما ان عرفها حتى هام بها حبا، لكنها لم تمنحه الا امتيازات الصداقة؛ ولقد زعم كونت أنه تعلم على يديها أهمية اخضاع العقل للقلب . واتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعا جديدا ؛ فما كان المجتمع - وفقا لاتجاه فكره الجديد - ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوى هو دين الانسانية ، وهو الدين الذى كان من المفروض أن يكون كونت كاهنه الأكبر . ولقد بسط كونت تفاصيل هذا الدين الجديد فى مؤلفاته التالية : « النظرة العامة للوضعية » ( ١٨٤٨ ) ، و « تعاليم الدين الوضعى » ( ١٨٥٢ ) ، والمجلدات الأربعة التى بعنوان « نظام الحكم الوضعى » ( ثمة مقالة أخرى كتبها فى وقت جد مبكر من عمره بهذا العنوان ) التى ظهرت ما بين عام ١٨٥١ وعام ١٨٥٤ . ولقد توفى كونت بعد أن هيا السبل لتخليد العقيدة التى وضعها .

بديديرو وغيره من الموسوعيين الذين تأثر بهم الى حد كبير، كما صادق روسو لمدة طويلة . بدأ كوندياك تلميذا للوك ، وهو الذى كانت فلسفته شديدة الذبوع بين صفوة المفكرين بفرنسا فى ذلك العهد ، وهو فى كتابه الأول « مقالة فى مصدر المعارف البشرية » يكتفى فى أغلب الأحوال بأن يتابع آراء لوك ؛ لكنه فى مؤلفه الرئيسى - وهو المؤلف الذى تقوم عليه شهرته - بعنوان «رسالة فى الاحساسات» الصادر فى عام ١٧٥٤ يتقدم فى اتجاه تجريبى الى أبعد مما وصل اليه لوك فى كل ما ذهب اليه . فليست جميع أفكارنا وحدها مستمدة من الاحساس ، بل ان جميع قوى العقل ليست الا تحولات تنتاب احساسات الحواس ، فهى احساسات متحورة ؛ فالذاكرة - على سبيل المثال - ليست سوى أثر لاحق لاحساس سابق ، والانتباه هو انشغال الوعى باحساس واحد بحيث يقضى غيره من الاحساسات. ويستعين كوندياك على شرح مذهبه بحيلة هى أنه يتخيل تمثالا يوهب الحواس على مراحل ، فيوهب الشم أولا ، فاللمس ، وهلم جرا ، وبهذا يستطيع أن ينظر فى الدور الذى تسهم به كل حاسة بمعزل عن الحواس الأخرى . ومن المهم لمذهبه أنه يرى أن الاحساسات تثير اللذة والألم عندما تنتبه الحوافز التى تتكون منها حاجات الانسان وغرائزه وعاداته .

هذا المذهب الذى يشرحه كوندياك برشاقة وبساطة ووضوح قد أحرز نجاحا كبيرا فى فرنسا فى ذلك الحين ، حيث حل محل الديكارتيية فى الذبوع؛ لكن آراءه كان لها تأثير أبقي فى بريطانيا، وهذا راجع الى حد كبير الى تأثيرها على جيمس هل وهربوت سبنسر .

كوهن ، موريس . و : ( ١٨٨٠ - ١٩٤٧ ) ،

ولد فى روسيا ، وهاجر الى الولايات المتحدة صيبيا ، واشتغل بتدريس الفلسفة فى كلية مدينة نيويورك منذ عام ١٩١١ حتى تقاعده ؛ كان واحدا من أكثر العقول الفلسفية فى جيله

ما حكم عليه بالاعدام ، وفر الى مخابأ حيث كتب أشهر مؤلف له وهو « عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى » ، ثم قبض عليه وسجن ومات بعد سجنه مباشرة ، ولعله مات مسموما . كان كوندورسيه متعدد الجوانب ، فقد كتب يؤرخ لحياة فولتير وترجو ، وكتابه « مقالة فى تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل برأى الأغلبية » ( ١٧٨٥ ) وثيقة هامة فى تاريخ نظرية الاحتمال . لكنه لم ينل أكبر جانب من شهرته الا بوصفه فيلسوفا نظريا من فلاسفة التقدم ؛ فقد كان يؤمن بأن هناك طبيعة بشرية لا يعرض لها التغير ، ومبادئ أخلاقية ثابتة مستمدة من هذه الطبيعة ومستقلة عن العادات والدين ( وقد كان عدوا رهيبا له ) ، فالتقدم اذن أمر يتعلق باصلاح المؤسسات الاجتماعية والتربية . وقد ميز كوندورسيه عشر فترات مر بها المجتمع الانسانى ، وهى تبدأ بالانسان الصياد ، فالانسان الرعوى ، فالانسان الزراعى ، والمرحلة الثامنة هى مرحلة الثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السادس عشر ، وانتصار هذه الثقافة يضمن امكان التقدم غير المحدود فى المستقبل وضرورة حدوثه ، أما الفترة التاسعة فقد بدأت بالثورة الفرنسية ، والفترة العاشرة لم تزل فى حيز المستقبل . ولقد اعتمد كوندورسيه فى فكرته عن التقدم غير المحدود على تمثيل بالعلوم ؛ فعلى الرغم من أن العقل البشرى محدود بحكم طبيعته ذاتها ، الا أنه من الممكن أن يحدث دائما تطور فى الرياضة وغيرها من العلوم ، وعلى هذا النحو أيضا لا يقتضى التقدم غير المحدود فى الأمور الانسانية أن تكون الطبيعة البشرية كاملة . وقد تعرضت هذه الآراء التى كانت ذات أثر كبير فى الوقت الذى قيلت فيه ، لهجوم عنيف شنه عليها مالثوس وآخرون من مدرسته فى القرن التاسع عشر .

كوندياك ، ايتيمين بونو دى : ( ١٧١٥ -

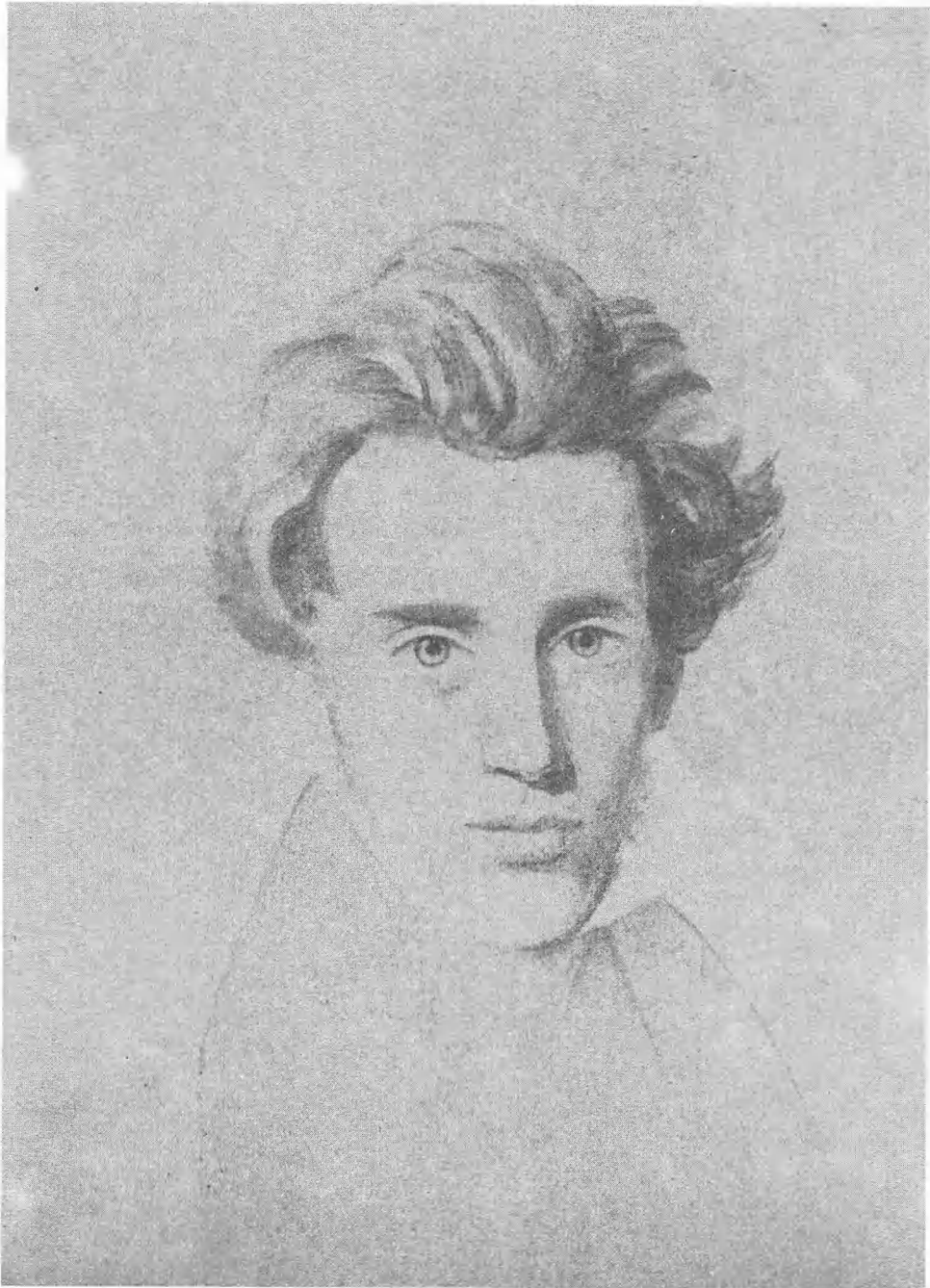
١٧٨٠ ) ، ولد فى جرينوبل بفرنسا ، وانضم الى سلك الرهبان فى سن مبكرة ، واتصل فى باريس



كوندياك، ايتين (١٧١٥ - ١٧٨٠).







کیرکجارد، سورین (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵).



حول العمليات الفيزيقية ولا العمليات النفسية ، ولكنها تقرر الوقائع الثابتة المطلقة التي تتمثل في كل الأشياء الممكنة ؛ يضاف الى ذلك أنه فسر قوانين العلوم الوضعية بأنها تعبيرات عن علاقات لا تحتفظ بشباتها الا تحت أنواع خاصة من التغيرات وفي مجالات بعينها محدودة فحسب . ومن هنا ذهب الى أن العبارات التقريرية ليست على أكثر تقدير الا عبارات عرضية الصدق ، وهي بحكم طبيعتها ذاتها لا تصلح برهاناً عقلياً خالصاً ؛ وعلى هذا الأساس رأى أن هناك « تقاطباً » أساسياً بين ما أسماه بالعناصر العقلية والعناصر التجريبية في الوجود . وتتضمن كتاباته انتقادات جريئة للفلسفات التي تتجاهل هذه العناصر كما تتجاهل غيرها من الجوانب القطبية في الطبيعة ؛ وقد عرض كوهن مبدأه هذا في « التقاطب » في كتابه الضخم « العقل والطبيعة » ( ١٩٣١ ) الذي يتضمن - الى جانب ما فيه من نقد لاهوادة فيه للتيارات المعادية للعقل في الفلسفة المعاصرة - عرضاً عاماً للمنهج العلمي ، وتحليلات عديدة لمشكلات فلسفة تنشأ نتيجة للمادة الوافرة التي تقدمها الرياضيات والفيزيكا وعلم الحياة والعلوم الاجتماعية والنظريات الأخلاقية .

كيركجارد ، سوووين آباي : ( ١٨١٣ - ١٨٥٥ ) ، فيلسوف دنماركي وأديب ولاهوتي ؛ وقد ينازعه البعض حقه في لقب « فيلسوف » ، غير أن مؤلفه الفلسفي الرئيسي « الحاشية الحتمية غير العلمية » الذي كتبه عام ١٨٤٦ حين كان في الثالثة والثلاثين من عمره ، يظل اسهاماً عظيم الأهمية في نظرية المعرفة . وإذا كان هذا الكتاب يتطلب أن تأتي قراءته عقب الامام بعداء كاتبه للمدرسية الهيجلية المنحلة التي سادت الفلسفة الدنماركية في عصره ، فانها تدعو أيضاً الى المقارنة المثيرة في تطبيقها للمنهج غير المباشر ، وفي محاولتها الافصاح عما لا سبيل الى الافصاح عنه ، أقول انها تدعو الى المقارنة في هذا بكتاب « البحوث الفلسفية » لفهجنشتين .

مضاء وتضلعا في الثقافة، وقد كتب فأفاض القول في المنطق، وفي فلسفة العلم ، وفي فلسفة الاجتماع والقانون ، وفي تاريخ الفكر . وكثير من تلامذته الذين تأثروا به قد شقوا لأنفسهم في الآونة الأخيرة ميادين للعمل لا باعتبارهم أساتذة فحسب ، ولكن باعتبارهم أعضاء بارزين في سلك القانون والقضاء الأمريكي أيضاً .

كان كوهن ينزع في نظريته العامة منزعا طبيعياً صريحاً، وكان ممثلاً نشيطاً للنزعة التحررية ( الليبرالية ) التي تصورها إيماناً بالتحليل العقلي . وقد رفض كل ضرب من ضروب تفسير الكون ووضع الانسان فيه تفسيراً غيبياً أو بالرجوع الى سلطان غير سلطان العقل ؛ وقد وجه نقداً لاذعاً للنزعة العقلية القبلية سواء كانت من النوع الليبنتزي أو الكانتى أو الهيجلي ، وشن جدلاً امتد طيلة حياته ضد الاتجاهات السائدة ( وخاصة في الفلسفة الاجتماعية والقانونية ) التي ترمى الى أن تفض مسائل من مسائل الواقع العيني أو من سياسته على أساس اعتبارات شكلية محضة ؛ لكنه أسهم مع ذلك في اقامة المبادئ الأساسية لنزعة واقعية في الفلسفة كان يناصرها وسئل في المرحلة المبكرة من تفكيره ، حينما رأى - متفقاً مع هذا الأخير - أن الفلسفة شأنها شأن العلوم لا تستطيع أن تحرز تقدماً عقلياً يذكر ما لم تتناول على نحو مجزأ مشكلات قد صيغت صياغة محددة واضحة . وكان كوهن ناقداً لا يكل للتجريبية الحسية ( أو الهيومية ) التي كان يعدها مطابقة للوضعية؛ وذلك على أساس أن ما فيها من نزعة اسمية ضمنية لا يتفق - من ناحية - مع الحقيقة الواقعية البينة ، وهي أن من الممكن الكشف عن التركيبات العلاقية الموضوعية في تيار الوجود المتدفق ، وعلى أساس أنها - من ناحية أخرى - تسيء فهم طبيعة التجريدات ( أو التركيبات النظرية ) ودورها في البحث العلمي .

وكان كوهن يعتقد أن حقائق المنطق لا تدور

## ( ل )

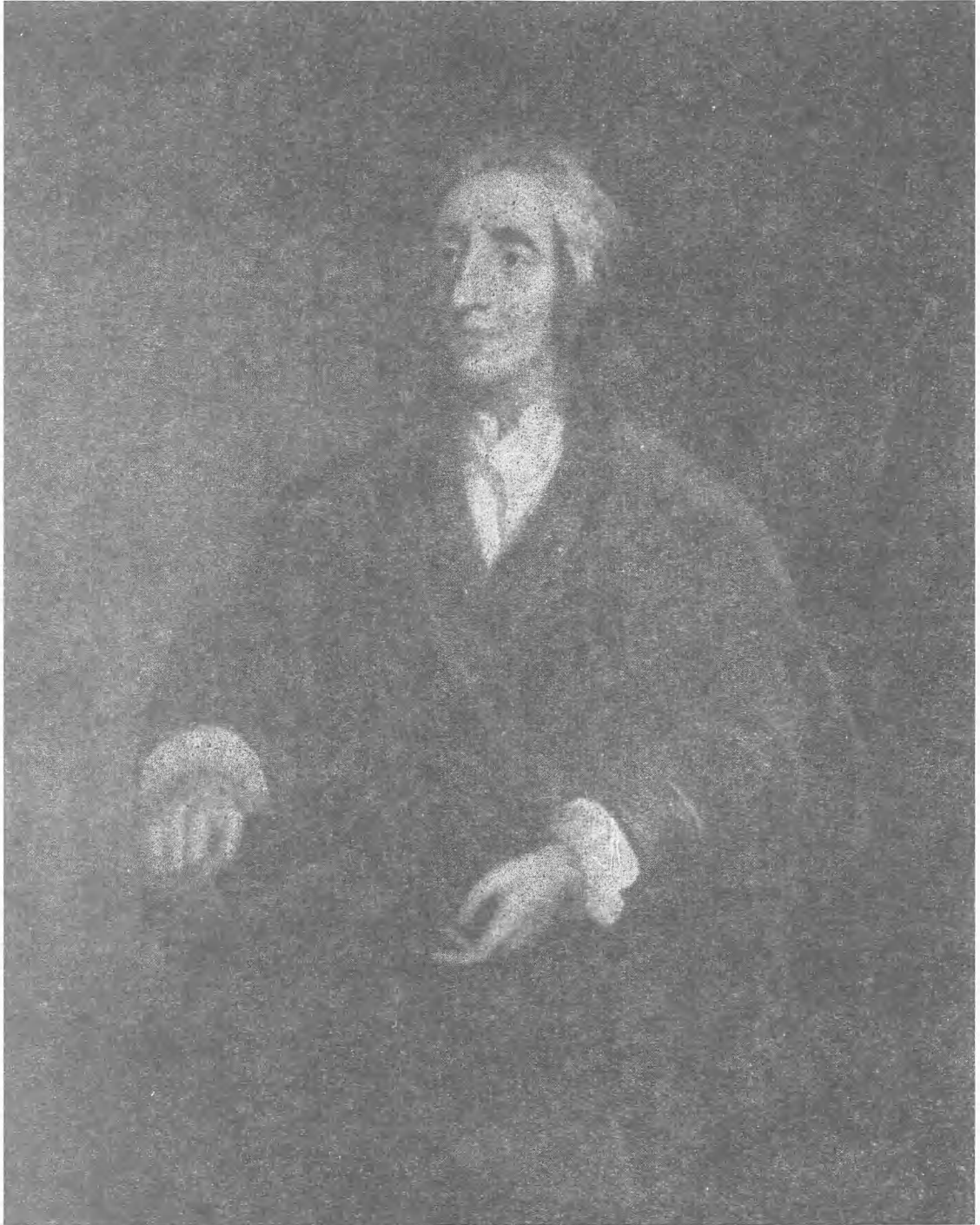
**لوقيوس :** من المحتمل أنه مواطن من مدينة أديرا ببلاد الاغريق ، عاش في حوالى منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح . وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع النظرية الذرية ، فإن شخصيته غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفاصيل ، ولم يبق من عمله كلة غير جملة واحدة مشكوك في صحة نسبتها اليه . وتشير أقدم مراجعنا الى لوقيوس عادة في معرض الحديث عن ديموقريطس ؛ فمن المحال أن نحدد اذن الاسهام الاصيل لكل منهما . وأيا كان الأمر ، فإنه مما لا يتجافى مع العقل أن نعتقد أن لوقيوس كان يجرى على سنة الفلاسفة الملطيين الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم فيما قبل سقراط ، غير أن نظريته مصوغة بحيث تضع في اعتبارها انتقادات الفلاسفة الايليين الذين قد يكون من المحتمل أنه تعرف بهم شخصيا ؛ فنظرية الخلاه - على وجه الخصوص - قد قصد بها أن تعجب عن الصعوبات التى التقى بها الايليون حين تعرضوا لفكرة العدم ، بحيث يمكن أن يقال عما ليس موجودا ( الفراغ ) انه موجود ( هناك فراغ ) . وأهمية لوقيوس الحاسمة فى تاريخ الفكر هى أنه أول من وضع تفسيراً ميكانيكياً صرفاً دون الالتجاء الى فكرة الغاية أو المبادئ الغائية ، وأنه نظر الى خصائص المادة - التى يمكن أن تكون موضوعاً للعلم الكمي - باعتبارها خصائص جوهريّة .

**لوك ، جون :** ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) ، ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا ، وكان أبوه محامياً مغموراً . أرسل فى سن الرابعة عشرة الى مدرسة وستمنستر ، وبعد أن مكث بها فترة طويلة طولا غير مألوف الى حد ما استطاع أن يضمن له مكاناً بكنيسة المسيح بأكسفورد عام ١٦٥٢ ؛ وهناك تلقى التعاليم الأرثوذكسية الفلسفية العنيفة الحالية من كل حياة والتي كانت سائدة فى

وقد كان انتاج كيركجارد - على الرغم من وفاته فى سن الحادية والأربعين - انتاجاً ضخماً ، وميادين البحث التى تعرض لها تبلغ من الاتساع ما بلغته تلك التى تعرض لها هيجل الذى توحى مؤلفات كيركجارد الأولى بالمقارنة بينها وبين كتابه ( أى كتاب هيجل ) « علم ظواهر الروح » ، بل المقارنة بينها وبين « كتابات الشباب » اللاهوتية التى كان هيجل قد ألفها قبل ذلك . لكن اذا كان عدوّه ذو الطابع الدينى للهوية التى أقامها هيجل بين ما هو واقعى وما هو عقلى يجعله من الناحية التاريخية ناقداً لأعلى مركب فلسفى للرومانسية؛ فإن ارياداته المبكرة لطريقة الحياة الجمالية - مثلاً - والتمفرقة بينها وبين طريقة الحياة الأخلاقية لتكشف عن كونه وريثاً للمفكر الألماني الذى انتقد اتباعه انتقاداً بمثل هذه الحدة .

ان كيركجارد ليتطلب - أكثر مما يتطلب سواه - أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه . وليس من شك فى أن شخصيته تنفر منه الكثيرين؛ وتتجلى صفته المرضية فى سلوكه الذى هو موضع لاختلاف الرأى ، كما تتجلى فى معاملته لحطيطته ريجينا أولسن . وفضلاً عن ذلك فإن طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيراً لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بتوقيع مستعار الى طريقة الجدال والوعظ المباشرة ، أقول ان ذلك كله يضع العقبات فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة . غير أن القارئ لكتاباته المبكرة سيزداد احساسه على الأقل - اتساعاً بالمجال الذى يعنى به الفيلسوف الأخلاقى ؛ وسيلتقى الدارس لكتابه « الحاشية » وكتابه « الشذرات الفلسفية » بعمل فى نظرية المعرفة يتميز بدقة ظاهرة تدفع الى مقارنته بفتجنشتين ووزدم . وفى مقالات مثل « الفرق بين العبقري والرسول » أو فى مواعظ مثل « التدريب على المسيحية » ، يجد فيلسوف الدين اسهاماً ذا أهمية باقية وبصيرة ناقبة يضاف الى العرض الفينومولوجى لطبيعة الايمان المسيحى المتميز .

**الكيفيات ، الأولية والثانوية :** انظر المذهب الذرى ، وديكارت ، ولوك .



لوك، جون (١٦٣٢ - ١٧٠٤).



عصره فتأثر بها ، ولكنه كان يمقتها من كل قلبه . نال درجة الليسانس عام ١٦٥٦ ، ودرجة الماجستير عام ١٦٥٨ ، وانتخب عام ١٦٥٩ لوظيفة « باحث بالدراسة العليا » بكليته ، وهى وظيفة كان من المفروض أن يشغلها مدى الحياة ، لكن لوك فصل منها فعلا عام ١٦٨٤ لأسباب سياسية .

ويبدو أن اهتمامات لوك الرئيسية فى الأعوام الأولى التى أعقبت انتخابه لتلك الوظيفة كانت علمية . وقد اتصل عن طريق سير روبرت بويل - الذى كان مقيما باكسفورد بين عام ١٦٥٤ وعام ١٦٦٨ - بالمؤلفات الشائعة حينذاك عن الطبيعة والكيمياء اتصالا عمليا وثيقا . واتجه الى دراسة الطب على نفقته الخاصة ؛ والواقع أنه استطاع الحصول - فى شئ من العسر - على درجة فى الطب من الجامعة ، وفى عام ١٦٧٤ حصل على تصريح بمزاولة مهنة الطب . ومهما يكن من أمر فإن اهتمامه بالفلسفة استيقظ من جديد عقب دراسته لديكاوت ، ونستطيع أن نميز فى وضوح تأثير ديكاوت - مع تأثير كثيرين غيره - تأثيرا ان لم يظهر كثيرا فى النتائج فقد ظهر فى المصطلح وفى الاهتمامات التى تتبدى فى عمل لوك الفلسفى .

ويعد « مقال » لوك - وهو أهم كتبه على الإطلاق - مؤلفا ضخما مهوشا ، تتجلى فى تشعباته وتكراراته علامات تدل على أنه كتب على أجزاء متقطعة فى فترة استغرقت أعواما عديدة . وأسلوبه متزن وواضح عادة ، غير أن لوك لم يكن حريصا فيما يختص بالتفصيلات ، كما أنه لم يكن متسقا دائما مع نفسه ، أو دقيقا فى استخراج النتائج الكاملة التى ينطوى عليها موقفه ؛ ومع هذا كله فثمة مشكلات فلسفية كثيرة مازالت ملاحظاته عنها تقدم لنا - على الأقل - نقطة بداية لا تخلو من قيمة . وتعد الشهرة العظيمة المباشرة التى يتمتع بها عمله علامة - على الأقل - على ظهور ذلك العمل فى الوقت المناسب من الناحية التاريخية ، وربما كانت علامة أيضا على ما لقيته وجهة نظره من قبول عام .

وينصب اهتمام لوك الرسمى على نظرية المعرفة ، وهدفه - على حد قوله - هو « البحث فى أصل المعرفة الانسانية وبقينها ومداهها ، مع التعرض لأسس الاعتقاد والرأى والاتفاق ودرجاتها » . وأيا كان الأمر ، فهناك وراء هذا البرنامج الرسمى « التحليلي » التفسيري ما يمكن

بدات صلته بلورد أشلى - الذى أصبح فيما بعد ايرل أوف شافتسبرى - عام ١٦٦٦ ؛ وكان الاثنان قد التقيا مصادفة فى اكسفورد ، غير أن لوك أصبح فى منتصف العام التالى أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعا باحترامه ، باعتباره طبيبه الخاص أحيانا ، ومستشاره فى المسائل العامة فى معظم الأحيان . وفى عام ١٦٧١ ألف لوك مسودتين قصيرتين ، توسع فيهما طيلة العشرين سنة التالية حتى أصبحتا كتابه : « مقال فى العقل الانسانى » ، بيد أنه ظل مشغولا طوال تلك الفترة انشغالا عميقا بالمسائل الخاصة والمسائل السياسية لوليه ، الذى صار حاملا لاختام الملك عام ١٦٧٢ . وعاد لوك الى اكسفورد عام ١٦٨٠ بعد أن تقلبت

من جسيمات أو « جزيئات لا محسوسة » ، وتلك الجزيئات تدرك بدورها على أنها أجسام غاية فى الصغر . وهذا النظام يعمل كله بطريقة آلية ؛ ويشير لوك فعلا فى بعض الأحيان الى الأشياء العادية باعتبارها « آلات » ، ويقول أيضا ان « الوقع » أو « الدافع » هو « الطريقة الوحيدة التى نستطيع أن نتصور أن الأشياء تعمل بها » . ويعتقد لوك أنه الى جانب هذا النظام من الأجسام المادية التى تتفاعل ماديا ، هناك أيضا جواهر لامادية يترابط بعضها - على الأقل بطريقة غير مفهومة فى جلاء - مع أشياء مادية جزئية هى الأجسام الانسانية؛ ولهذه الأجسام ملامح فيزيقية معينة بأعضاء الحس . وانها لحقيقة واقعة - وهى حقيقة ليس لها تفسير فى رأى لوك - أنه عندما تتنبه أعضاء الحس هذه - بطريقة آلية طبعاً - فان الحركة الناتجة تحدث فينا تلك الاحساسات المختلفة التى نشعر بها ، أو « تحدث فى أذهاننا » أفكارا « بعينها » . واننا لنكتسب - بالإضافة الى « أفكار الاحساس » هذه - « أفكار التأمل » ومن ادراك أيضا للأفكار التى يكون الادراك الاول قد حصل عليها . هذه الأفكار مجتمعة هى - فى رأى لوك - التى تقدم لنا كل ما لدينا من مادة الوعى والحبرة والادراك الحسى والتفكير ؛ وجميعها مستمدة « من الحبرة » ( وذلك هو المبدأ الغامض - وان يكن مبدأ أساسيا - فى النزعة التجريبية ) ، « فمعرفتنا لا تمتد الى أبعد مما تصل اليه أفكارنا » .

يقول لوك : « وهكذا ليس للعقل فى كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التى يتأملها وحدها ، والتى لا يستطيع أن يتأمل شيئا غيرها » . وهذا الاعتقاد يؤدى - وان لم يتابعة لوك - الى مشاكل خطيرة سواء بالنسبة للادراك الحسى أو بالنسبة للمعرفة ؛ أما بالنسبة للادراك الحسى ، فانه من الممكن بالطبع - وفقا لمبادئ لوك - أن نتساءل : هل الأفكار التى يقال اننا ندركها فى أذهاننا تمثل

أن نعهده بحق مذهباً ميتافيزيقياً غير منظم ويكاد يكون لا شعورياً ، ولكنه يؤثر فى مجرى ذلك البرنامج تأثيراً عظيماً . ومن المرجح أن لوك كان يعتقد أنه لا ينبغى للفلاسفة المضى فى بحثهم متجاهلين العلوم الطبيعية تمام التجاهل ، بل يعتقد أنه ينبغى لهم أن يضعوا فى اعتبارهم تأثير الكشوف العلمية على معتقداتهم الخاصة ، وعلى الآراء العادية التى تعبر عن الذوق « الفطرى » ؛ بيد أنه ذهب فى الواقع - وهو على غير وعى كامل بذلك - ذهب الى ما هو أبعد من ذلك كثيراً ، ومن الواضح أنه كان يعتقد ، بل انه ليزعم ، أن العالم هو فى حقيقته وفى أساسه ما يقوله عنه الفيزيقي دون زيادة أو نقصان ، وأن الجواب عن المسائل الخاصة بطبيعة العالم هو الجواب الذى يقدمه الينا عالم الطبيعة . بل انه ليكيف لاعتقاده هذا جزءاً من جهاز العصر الوسيط الذى اكتسبه كارها فى أيام طلبه ، فيقول ان « الماهية الاسمية » للجواهر تتألف من تلك الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها ولا شيء غير هذه الصفات ؛ أما ماهيتها « الحقيقية » من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقي لأجزائها غير المحسوسة . وفى هذه الفقرة - وفى كثير غيرها من الفقرات - يقيم لوك نظرية الفيزيقيين الذرية أو « الجزيئية » عن المادة فيجعل منها حقيقة ميتافيزيقية نهائية . وقد كان هذا الجانب من موقف لوك هو الذى عده باروكلى أشد ما يكون قبها وخطورة وخطأ ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، كان بالطبع ملائماً - كما كان بغير شك إضافة جديدة - لزوح التقبل الواعى للنظرة العلمية الى العالم ، ذلك التقبل الذى ظل منذ القرن السابع عشر سمة بارزة من سمات المدنية الأوروبية .

ومن الممكن تلخيص الصورة العامة للعالم ، تلك الصورة التى سلم بها لوك دون مناقشة كما يلى : يتألف العالم الفيزيقي حقيقة من أجسام مادية متكررة الى غير حد ، وهذه الأجسام تتألف

والتنافر في أية فكرة من أفكارنا «فانه مرغم - بادىء  
ذى بدء - على اضافة هذا التذييل المتناقض بأن  
أفكارنا ينبغي أن تدرك أيضا على أنها تتفق وحقيقة  
الأشياء» ؛ ومن ثم يفلت من السؤال الناتج عن  
ذلك ، وهو كيف يمكن - وفقا لمبادئه - أن يحدث  
ذلك الإدراك الحسى الأخير؟ وانه ليبدو أحيانا وكأنما  
عقيدته هي أن المعرفة - « إذا شئنا الدقة » -  
لا يمكن أن تكون الا عن علاقات الأفكار بعضها  
بالبعض الآخر « فحسب » . ولكن حتى اذا كان  
الأمر كذلك ، فليس من الواضح كيف يمكن أن  
يقبل لوك - دون الوقوع فى التناقض - مسألة  
امكان الوصول الى رأى سليم فيما يختص بالعلاقة  
بين الأفكار و « حقيقة الأشياء » .

ويلاحظ أن تلك الصعوبات الكبرى التى  
تكتنف موقف لوك تنشأ عن مبدئه الأساسى ،  
الا وهو أننا نستطيع فعلا - و « مباشرة » - أن  
نعى مضامين أذهاننا فحسب ؛ وعلى هذا النحو  
أصبحت الأفكار فى مذهبه هي بمثابة ما قد  
سمى « بالستار الحديدى » بين الملاحظ والعالم .  
ومن المهم أن نذكر أن هذا المبدأ لم يفرض عليه  
نتيجة لمشايعته للنظرية العلمية ، كما قد افترض  
فيما يبدو ، إذ أن التفسير العلمى للإدراك  
الحسى يجيب عن هذا السؤال : وهو كيف يحدث  
الإدراك الحسى ؟ والإجابة المقبولة التى كانت سائدة  
فى أيام لوك هي أنه يحدث بوساطة العملية الآلية  
التي تقوم بها «الجزيئات اللاحسية» على الحواس .  
لكن ليس ذلك جوابا عن السؤال : ما هذا الذى  
ندركه حقيقة ؟ إذ قد يكون حادث ما « فى الذهن »  
هو الفقرة الأخيرة فى العملية السببية التى تتم  
بين الملاحظ وبيئته ، ولا يلزم عن ذلك أن ما يحدث  
فى ذهنه هو كل ما يلاحظه حقيقة . فإذا افترضنا  
أن هذا يلزم عن ذلك وقعنا فى سوء فهم تقليدى  
للنظرية العلمية ، وهو سوء فهم لم ينقطع عن  
الظهور فى تاريخ الفلسفة نتيجة - الى حد ما -  
للمثل الذى ضربه لوك .

لنا بأمانة طبيعة عليها ، أى الأشياء المادية  
« الخارجية » ؟ وجواب لوك الخاص عن هذا  
السؤال ، هو أنها تفعل ذلك الى حد ما . وأفكارنا  
عن «الصفات الأولية» - مثل «الصلابة، والامتداد،  
والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد» - تمثل  
لنا الصفات التى تتصف بها تلك الأجسام حقا ؛  
أما أفكار «الصفات الثانوية» من جهة أخرى ، مثل  
«الألوان والأصوات والطعوم . . الخ» فانها مجرد  
حالات تتبدى فيها الأجسام لكائنات عضوية مركبة  
مثل تركيبنا ؛ «والحق أنه لا شئ فى تلك الأشياء  
نفسها غير قوى تحدث فينا احساسات متعددة  
بصفاتها الأولية ، أى بكتلتها وشكلها ونسيجها  
وحركة أجزائها اللامحسوسة» . ويعبر لوك فى  
وضعه لهذه التفرقة - تعبيرا قويا يدل به على  
اقتناعه بأن العالم فى حقيقته ليس سوى جهاز مادى؛  
ويلاحظ أن الصفات التى يؤكد أنها حقيقة « فى »  
الأجسام هي تلك تتعلق بسلوكها الآلى . ومهما  
يكن من أمر ، فيبدو أنه لم يفتن الى هذه المشكلة؛  
وهي أننا لو كان فى مستطاعنا أن نتأمل أفكارنا  
«وحددها» ، فأقل ما يقال عندئذ هو أننا لا نرى  
كيف يمكن أن نقرر على الإطلاق أى العلاقات عسى  
أن تقوم بين تلك الأفكار والأجسام « الخارجية » ؛  
وكيف يمكن أن نقول ان أفكارنا كانت ممثلة أمينة  
« بأى » حال من الأحوال ، اذا كنا لا نستطيع أن  
نتأمل أبدا ذلك الذى تمثله ؟ . وقد ذهب باركلي  
فعلا الى أننا لو أخذنا برأى لوك لما بقى لنا أساس  
متين للاقتناع بوجود أية أشياء « خارجية » ؛  
لا بل ان لوك عندئذ ليصبح فى موقف يبعد  
به عن المسوغات التى تجيز له أن يقول ، بمثل  
الثقة التى يقول بها ، ان لتلك الأجسام صفات  
بغيتها حقا ، وأما صفاتها الأخرى فلا تعدو أن  
تكون مجرد ظواهر .

وصعوبات لوك بالنسبة للمعرفة مماثلة  
الى حد ما ( لما قد ذكرناه ) ، فانه بتعريفه للمعرفة  
على أنها إدراك الترابط والاتفاق ، أو الاختلاف

الثقة . ومع أن لوك كان معارضاً للنزعة الى السلطة المطلقة ، الا أنه لم يكن بالطبع ديمقراطياً بأى معنى من المعانى ؛ ولم يكن على ايمان يخلو من النقد بالمجالس المنتخبة ، وأقل من ذلك ايمانه بالجمهير عامة . ولم يتنبأ بحصول الناس جميعاً على حق التصويت ، وكان يعتقد أن الملكية هي بكل تأكيد أفضل نظام سياسى ممكن على شرط أن يكون ثمة مجلس يذكر الملك بالتزام الثقة الموضوعة فيه ، وأن يكون هذا المجلس مسئولاً الى حد ما أمام الشعب . ولم يكن يعتقد أنه من الجوهري - كما يعتقد هوبز - أن يكون أى شخص - أو أشخاص - فى المجتمع مركز السيادة النهائية ، وأن يكون قادراً فى نهاية الأمر على تسوية كافة المنازعات . ويرجع هذا بلا شك الى أنه يعتقد - على خلاف هوبز - فى الأساس العقلى لمبادئ السلوك ، ويعتقد أيضاً أن الكائنات الانسانية أوتيت من العقل ما يكفى للثقة بأنها - مع احتياطات بعينها - سوف تتبع هذه المبادئ ؛ وهذا ما جعل من الممكن بالنسبة اليه أن يعتمد على شيء من التعاون المستنير فى الأمور السياسية .

وربما أمكن أن يقال فى تلخيص ما أوردناه آنفاً ، ان مائة لوك الحقيقية هي فى أنه جمع خيوط التفكير « الرفيع » السائدة فى عصره ؛ ويبدو أنه استطاع فى فلسفته أن يتجنب متاهات التدقيق التافه العقيم الذى انحلت اليه التقاليد المدرسية، وأنه وضع فى اعتباره المشكلات الجديدة التى أثارها الفلسفة الديكارتية ، وأنه - فوق هذا كله - قد جعل الفلسفة تتمشى فى حزم مع أحدث وأفضل ما فى النظرية العلمية . وقد كانت الصورة العامة للعالم التى تمثلها لوك أثناء قيامه ببحوثه الابستمولوجية ( نظرية المعرفة ) هي بعينها الصورة التى يمثلها الفيزيقي فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كما أشرنا الى ذلك من قبل . وليس ثمة شك فى أن آراء لوك تدين بالكثير من نجاحها لتحالفها الصريح مع

وقد كانت كتابات لوك منصبه صراحة - فى معظمها - على تقديم تبرير نظرى للآراء السياسية التى يعتنقها هؤلاء الذين يبتغون التخلص من حكومة « آل ستيوارت » المتعسفة ، ليضعوا مكانها ملكية ذات سلطات محدودة تحديداً ضيقاً ؛ وبحثه الأول - من « بحثيه عن الحكومة » - عبارة عن تنفيذ موفق لرأى لا يستحق مثل هذه العناية المسهية. وهدف لوك هنا هو « نظرية الحكم المطلق »، وهى لم تكن لسوء الحظ نظرية هوبز القوي ، بل نظرية الملكى المتحمس سير روبرت فيلمر . وكان فيلمر يذهب الى أن سلطة الملك شبيهة بسلطة الأب على أبنائه ، وهى مستمدة مباشرة من السلطة التى منحها الله لآدم ؛ ويشير لوك فى اتران أولاً: الى أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة ، أو على الأقل حين يبلغون الحلم ، وثانياً : الى أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست مماثلة حقاً للعلاقة بين الأب وأبنائه ، وثالثاً : أنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم الى شارل الثانى ؛ وفى « البحث » الثانى يضع لوك رأيه الخاص .

ويعتق لوك - فى عرضه لمبادئه السياسية - التقليد شبه التاريخى الذى كان سائداً فى ذلك العصر ؛ فهو يصف المجتمعات - بنية أن يتعقب عملية فعلية - على أنها ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد » اتخذها الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام فى سبيل الحصول على مصالح بعينها . لكن هوبز قد دلت على أن الحاكم فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الا حاكماً مطلقاً ؛ واذا كان لا بد من كبح جماح بعض أعضاء المجتمع بطريقة فعالة ، فلا بد أن يتمتع الحاكم بسلطة مطلقة فوق الجميع . ويرد لوك على ذلك أولاً : بأن حقوق الحاكم محدودة - كغيره من الناس - بوساطة قانون الطبيعة ، وثانياً : أنه قد خول ما خول من سلطات على أنها ضرب من الثقة تستخدم لخير أفراد المجتمع ، وبالتالي يمكن استرداد تلك السلطات اذا زالت



العلوم الفيزيقية المزدهرة ؛ أما كون هذه الآراء تنطوى على ضروب خطيرة من سوء الفهم ، فهذا ما لاحظته بسرعة النقاد الفلاسفة من أمثال باركلي وليبنيتز ، غير أن تلك الآراء كانت تعبر بدقة - على أية حال - عن روح العصر، الى حد أنها صمدت في يسر لمثل هذا النقد . وهناك بالطبع - فضلا عن ذلك - قيمة كافية في كثير من مناقشات لوك لمشكلات بعينها ، تضمن أن يقرأ بانتباه شديد باعتباره - على الأقل - جزءا من التيار التاريخي للفلسفة الحديثة في اللغة الانجليزية .

وفي نظريته السياسية أيضا - رغم ما قد يبدو عليه من خلو من المغامرة ، ورغم أنها عرضت بلا شك عرضا مصطنعا - عبر لوك تعبيرا واضحا عن الرأي المستنير في عصره . ومن الحق أن نظريته وان تكن تقدم على اعتبار أنها تضع الشروط التي لا بد من توافرها في أي مجتمع صالح في أي زمان ، الا أنها في حقيقة الأمر - وهو شيء لا يثير منا العجب - قد أضافت اضافتها الجديدة بالنسبة للتفكير السياسي لمجتمعها وعصرها الحاصين، ذلك أن القرن السابع عشر كان بالنسبة للسياسة الانجليزية عصرا كانت فيه طبيعة الملكية ودورها ، أو بوجه أعم - طبيعة الحاكم والمحكوم والعلاقات بينهما - من الموضوعات التي تعرضت للشك المستمر والصراع والمناقشة ؛ كان هذا العصر عصر انتقال أكثر من أن يكون أي شيء آخر . ومن العسير أن يقال ان لوك قد أسهم مباشرة للتسوية الثابتة نسبيا التي تمت عام ١٦٨٨ ، غير أنه عبر عن تفكير هؤلاء الذين جاهدوا من أجل هذه التسوية . وقد كان لوك في ذلك تجسيدا لعصره ، وما برح بتفكيره السليم واتزانه وولائه للعقل ممثلا لذلك العصر ، جديرا بالاعجاب الذي هو أهل له .

لويس ، كلارنس أ . : ( ١٨٨٣ - ) ، ولد في ستونهام بولاية ماساشوستس . كان أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد حتى تقاعد عام ١٩٥٣ . أسهم اسهامات جوهرية في المنطق الرياضي ونظرية المعرفة ، ونتاجه الرئيسي في المنطق هو حساب « التضمن الدقيق » ، وهذا هو أحد المذاهب الرمزية الناجحة الأولى في « منطق الجهة » ، وقد سمي بمنطق الجهة لأنه يستخدم لفظة « مجال » في تعريفه للقضية وق تتضمن ك» على أنها « من المحال على كل من ق و لا - ك أن

لوكريتوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس : ( ٩٨ - ٥٥ ق م ) ، شاعر روماني ؛ والمعلومات الوحيدة التي وصلت إلينا عن شخصه هي أنه

لوكريتوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس : ( ٩٨ - ٥٥ ق م ) ، شاعر روماني ؛ والمعلومات الوحيدة التي وصلت إلينا عن شخصه هي أنه

لوكريتوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس : ( ٩٨ - ٥٥ ق م ) ، شاعر روماني ؛ والمعلومات الوحيدة التي وصلت إلينا عن شخصه هي أنه

بما عساه أن يترتب في المستقبل على ما هو مائل الآن ؛ فلو زعمت مثلا أن الشيء الوردى المستدير الذي يقع داخل مجال ابصارى هو تفاعلة ، كان معنى ذلك أنني أؤكد أيضا - ضمن أمور أخرى كثيرة - أنني لو قضمت هذا الشيء اذن لشعرت بمذاق مميز . ولكن ما دامت مثل هذه الأحكام التنبؤية قد تكون خاطئة ، فان لويس يستنتج من ذلك أن كل معرفة تجريبية احتمالية فحسب، ولهذا فانه يمضى فى وضع الخطوط الرئيسية للاحتمال كما يتصوره ( ثم يتبين أن هذا التصور قريب من مفهوم كاوناب عن الاحتمال المنطقى ) اذ يعتقد أنه يتصل بهذا السياق من مجرى الحديث . ويطبق لويس أيضا المبادئ الرئيسية المتولدة عن تفسيره العام للمعرفة على بعض قضايا الاخلاق البارزة ، ويزعم أن الأحكام التى تطلق على القيم الأخلاقية يمكن أن تكون موضوعية كالأحكام التى تطلق على أمور الواقع .

**ليبنتز، جوتفريد فلهم :** (١٦٤٦-١٧١٦)، فيلسوف ألماني ، كان والده أستاذا لفلسفة الاخلاق بجامعة ليبزج ؛ وكان ليبنتز فى السادسة من عمره عندما توفى أبوه . وفى سن الخامسة عشرة التحق ليبنتز بالجامعة ، وتخرج عام ١٦٦٣ بعد أن تقدم برسالة عنونها « مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد » ، ويحتوى هذا العمل على كثير من الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاباته المتأخرة . درس ليبنتز فقه القانون فى بينا فيما بين عامى ١٦٦٣ و ١٦٦٦ ، ونشر بحثا عن التربية وفق القانون ، ولفت اليه هذا البحث أنظار أسقف مدينة مينز فالحقه بخدمته ؛ وانضم ليبنتز قلبا وقالبا الى الأسقف فى تنفيذ مشروعاته للمحافظة على السلام داخل الامبراطورية من ناحية ، وبين ألمانيا وجاراتها من ناحية أخرى ؛ وأفضى ذلك بليبنتز الى بحث عن الأساس العقلى للدين المسيحى بحيث يقبله البروتستانت والكاثوليك على السواء ، وبحيث يمكن أن يكون أساسا للتسامح الدينى الفعال .

تكونا صادقتين معا ، . وقد وضع لويس مذهبه ليكون بديلا عن مذهب وسسل فى « التضمين المادى » لأن هذا المذهب ينتج نظريات متناقضة مثل : « القضية الكاذبة تتضمن أى قضية » ، ولأنه لم يدرك المعنى الذى يقال فيه عن قضية ما انها تتضمن قضية أخرى . ومهما يكن من أمر ، فقد كان لويس يدرك أن مذهبه ومذهب رسسل ليسا الا مذهبين اثنين ضمن عدد كبير من المذاهب المتميزة - وان تكن متسقة - من طرائق الحساب ( يقصد هنا حساب القضايا ) بحيث لا يفضل أحدها الآخر بحكم طبيعته الداخلية . وذهب اذن الى أن الأساس الوحيد للاختيار بينها هو الأساس البرجماتى الذى يوفر لنا أكبر قسط من الراحة فى تنظيم خبرتنا العقلية فى حالة اعتناقنا لمذهب منها دون الآخر .

وقد عمم لويس دعواه هذه فى نظريته البرجماتية عما هو قبلى ؛ فكما أنه ينبغى على صانع الخرائط - فى رأيه - أن يقدم مقياس الرسم الذى يضع وفقا له رقعة من الأرض على الخريطة ، فكذلك يزودنا الذهن بالمقولات أو بمبادئ التفسير التى يشرح فى حدودها المضمون الحسى للخبرة المباشرة ؛ فالمقولات والعلاقات اللزومية القائمة بينها هى اذن قبلية ، ولكنها لا تفرض أى قيد على مضمون المعطيات الحسية . وهناك من جهة أخرى نسقات من المقولات غير الذى ذكرنا ، تماما كما أن هناك أنواعا من المنطق ومقاييس لرسم الخرائط يمكن أن نستبدل احدها بالآخر ؛ غير أن الاختيار بين هذه النسقات القابلة للاستبدال لا يمكن أن يقوم الا على أساس برجماتى، هو أن اطارا من المقولات قد يكون مريحا أكثر من غيره فى تنظيم الخبرة ، وبحيث يحقق الأهداف العملية للكائنات البشرية .

وأيا كان الأمر ، فان كل دعوى الى معرفة الواقع الموضوعى - على حد قول لويس - تقتضى تفسيراً لما يتبدى لنا حسيا ، ومن ثم فهى تتنبأ



ليبنتز، جوتفريد فالهلم (١٦٤٦ - ١٧١٦).



ولم ينجح ليبنتز في رؤية ملك فرنسا لويس الرابع عشر في بعثة أرسل فيها إليه بباريس ، ولكنه تعرف - أثناء مقامه مدة أربعة أعوام - بمالبرانش ، وأرنو ، وهوجنز ، وشيرنهاوزن . وابتدع أيضا آلة حاسبة أدخل بها بعض التحسينات على الآلة التي اخترعها بـسكال إذ زاد بها على الجمع والطرح ، استخراج الجذور والضرب والقسمة . وفي عام ١٦٧٣ زار لندن حيث التقى ببويل وأولدنبيرج ، وعرض آلتيه الحاسبة على الجمعية الملكية التي انتخبته بعد ذلك لعضويتها . وتوفى أسقف مينز عام ١٦٧٦ ، فلم يجد ليبنتز عملا يتفق مع ذوقه وكفاءته ، فأصبح أميناً لمكتبه دوق برونزفك بهانوفر ؛ وفي طريقه إلى تلك المدينة أفق ليبنتز شهراً بامستردام ، وهناك قرأ من كتب سبينوزا كل ما أمكن اقتناع سبينوزا بالتخلي عنه ؛ وأخيراً سمح له بمقابلة سبينوزا فناقشه في تلك الأجزاء من كتاباته التي سمح له بقراءتها ؛ وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين زملائه من الفلاسفة المعاصرين له . وظل مقيماً بهانوفر منذ ذلك الحين حتى وفاته ، ولم يغادرها إلا في أسفار تتعلق بعمله في كتابة تاريخ أسرة برونزفك ، وكان عليه أن يقنع بما يتبادل له من رسائل ومقالات عن المشكلات الفلسفية مع زملائه الفلاسفة والرياضيين . هاجم في مراسلاته مع كلارك الزمان والمكان المطلقين في مذهب نيوتن ، وعارض هذا المذهب بمذهبه الخاص في الجواهر الروحية والزمان والمكان النسبيين ، وهو المذهب الذي فصل فيه القول في كتابيه : « مقال عن الميتافيزيقا » و « علم الجواهر الروحية » ( المونادولوجيا ) . ودافع في مراسلاته مع أرنو عن رأيه في الفردية والحرية الانسانية والالهية ، وكان أرنو قد اعترض على هذا الرأي حين قرأ ملخصاً لكتاب « مقال عن الميتافيزيقا » . وفي أعوامه الأخيرة تورط ليبنتز في نزاع مع أصدقاء نيوتن حول من يكون واضع « حساب اللامتناهيات في الصفر » ؛ وليس من شك في أن

كلا من ليبنتز ونيوتن كان يعمل لوضع هذا الحساب في الفترة نفسها ، كما يبدو من الواضح أيضا أنه ليس ثمة ما يمنع أن كلا منهما قد اكتشفه في وقت واحد ، وفي استقلال الواحد عن الآخر . وهناك كثير من الرياضيين كانوا منشغلين حينذاك بأفكار متصلة بالموضوع نفسه ، ولا نزاع - فضلا عن ذلك - في أن طريقة ليبنتز في تدوين الرموز أسير من طريقة نيوتن ، والواقع أن طريقة ليبنتز ما زالت هي الطريقة المستعملة . وقد كان ليبنتز سميء الحظ أيضا فيما يتعلق بالاعتراف بعمله الأصيل في المنطق ؛ فهو يحظى في أيامنا هذه بأعظم التقدير لعمله الأصيل في المنطق الرمزي ، ولكن أحدا لم يعرف ذلك العمل إلا في هذا القرن ؛ وكان على المناطق أن يكتشفوا اكتشافاته مرة أخرى في الوقت الذي كان عمله - الذي يتألف من طائفة من المخطوطات - مدفونا في المكتبة الملكية بهانوفر . وقد ختم ليبنتز حياته في حالة من الإهمال شبيهة بتلك الحالة ، فقد رفض جورج الأول أن يسمح له بالحضور إلى إنجلترا ، وطلب منه أن يؤدي واجباته أميناً للمكتبة ؛ وحين توفى ليبنتز عام ١٧١٦ لم يشيع جثمانه إلى القبر عضو واحد من بلاط هانوفر ؛ وتجاهلت أكاديمية برلين وفاة ليبنتز مع أنه كان مؤسسها وأول رئيس لها ، وكذلك فعلت الجمعية الملكية بلندن . وهذا الإهمال المدير الذي كان من نصيب ليبنتز عام ١٧١٩ قد أفسح مكانه لآعجاب القرن العشرين برجل ذي أصالة وبصيرة ناقبة ، وقدرة عظيمة على الشرح التفصيلي لأفكاره العظيمة والجديدة .

كان ليبنتز رياضيا وعالما من الطراز الأول ، شاطر نيوتن شرف اكتشاف حساب اللامتناهيات في الصفر وأسهم بفكرة الطاقة الحركية في علم الميكانيكا ؛ كما كان فيلسوفا ممتازا أيضا ، ومذهبه الميتافيزيقي شائق على وجه الخصوص بالنسبة لجيلنا من حيث انه من الممكن

تفسيره أيضا باعتباره مذهباً للنظريات المنطقية .  
وقد أقام ليبنتز مواقفها الأساسية على استدلالات  
مستمدة من العلم والمنطق والميتافيزيقا ، وكان يعتقد  
أن مبدأه الجديد وهو « التناسق الأزلي » قد تم  
اثباته في تلك المجالات جميعا ، وفي النظرية  
الدينية والأخلاقية أيضا .

نشأ تفسير ليبنتز للجوهر بأنه فعال  
أساسا، من عدم اقتناعه بالجوهر الممتد الذي نادى  
به « الفلسفة الجديدة » ، ومن عدم ارتياحه أيضا  
إلى الذرات والفراغ والمكان المطلق والزمان المطلق  
والمادة المطلقة في ميكانيكا نيوتن ؛ وكانت  
اعتراضاته على هذه المفاهيم جميعا اعتراضات علمية  
وميتافيزيقية في آن واحد . وقد بين أن صياغة  
ديكاوت لقوانين الحركة متهافة من الناحية العلمية؛  
كما أن رأيه عن العالم المكاني - الزماني المرتبط  
به وما يتفرع عنه من رأى في الحركة على أنها  
انتقلت عن طريق المعجزة إلى المادة الجامدة أصلا،  
هذا الرأى غير مقنع من الناحية الميتافيزيقية . وقد  
وصف « ذرات المادة » بأنها مضادة للعقل مادام  
« أصغر جزئ من المادة » حالة منطقية ، لأنه إذا  
كان ممتدا كان قابلا للقسمة ، فإن لم يكن  
كذلك لم يعد « أصغر » جزء ممكن ، بل لم  
يعد في الواقع جزئاً مادياً . وفضلا عن ذلك فإن  
قوانين الحركة تقتضى بأن تكون العناصر الداخلة  
في هذا الموضوع حاملة للطاقة؛ وما من كائن ممتد  
يمكن أن يكون فعالا ، كما لا يمكن أن يكون وحدة  
حقيقية . ولا بد أن يكون العنصر الممكن الوحيد  
« جوهرًا بسيطًا لا أجزاء فيه » ؛ هذا الجوهر  
البسيط أطلق عليه ليبنتز اسم « الموناد » أو  
« الجوهر الروحي » .

الموناد « غير ممتد فهو لا يوجد في مكان أو زمان  
كما أنه ليس مادياً؛ وفضلا عن ذلك مادامت الصفة  
الأساسية في الموناد هي أن يكون فعالا ، فإن  
المونادات جميعا من نوع واحد . ومهما يكن من  
أمر ، فإنه مما لا شك فيه أن العالم الملاحظ الذي  
هو نقطة البداية في تأمل الجوهر ، يبدو على أنه  
مكاني - زماني ، كما يبدو أن هناك أجساما تتحرك  
فيه ويرتبط أحدها بالآخر بعلاقات سببية ، كما  
يبدو أيضا أن هناك صنوفا مختلفة من الكيانات  
كالأحجار والنبات والحيوان والإنسان . هذه  
المظاهر تقوم على « أساس متين » - على حد تعبير  
ليبننتز - من حيث أنه من الممكن ربطها منتظما  
بالخصائص الحقيقية لنظام المونادات ، ومن المناسب  
استخدام أوصاف مكانية - زمانية في بعض  
السياقات للحديث عن التغير والترابط السببي  
وصنوف الكائنات المختلفة .

والوصف الصحيح الذي يتعلق بظهور الأنواع  
المتباينة من الأشياء، هو وصف المونادات من حيث  
هي متفاوتة في درجة نشاطها ؛ فهناك سلاسل  
لامتناهية من المونادات تبدأ من المونادات الفعالة  
فعالية تامة إلى المونادات التي توشك أن تكون  
جامدة . وما من « موناد » مخلوق جامد تمام الجمود،  
كما أنه لا وجود لموناد نشط تمام النشاط ، غير  
أن المونادات التي توجد في الحد الأدنى من السلم  
عبارة عن مادة خالصة ، إذا أمكن لمثل هذه المادة  
أن توجد . والله وحده هو الموناد الفعال فعالية تامة،  
بيد أنه ليس من الواضح تماما إذا كان ينبغي أن  
ننظر إليه باعتباره الموناد الرئيسي ، أو أن دوره  
باعتباره خالقا يجعل هذا الوصف غير ملائم له .  
والنشاط الخاص بالمونادات هو الإدراك الحسى  
وتصوير الخارج، أى أن يكون مرآة له إذا شئنا أن  
نستخدم استعارة ليبنتز . وينطبق الإدراك الحسى  
على الأحجار والنباتات كما ينطبق على الإنسان  
والحيوان . ( كان ذلك هو الاستعمال الشائع  
للإدراك الحسى في القرن السابع عشر ، فكان يقال

ومادام « الموناد » يخلو من الأجزاء ، فإنه غير  
قابل للتحطيم اللهم إلا بالابادة ، ولا يمكن أن يأتى  
إلى الوجود إلا عن طريق الخلق فحسب؛ ولا يستطيع  
« الموناد » أن يؤثر على غيره من المونادات ولهذا فليس  
تمة تفاعل سببي (ليس للموناد نوافذ) ، ولما كان

بعض « ؛ وما الزمان والمكان - كما يتصورهما الرياضيون - غير تجريدات أو « حقائق عقلية » ، واستمرارها هو مظهر للاستمرار الحقيقي الذي ينتسب الى سلسلة المونادات والى سلسلة حالاتها المتعاقبة . وتؤلف المونادات سلسلة لامتناهية وفقا لمبدأ درجة الفاعلية بحيث يختلف كل حد فيها بمقدار لامتناه في الصغر عن الحدود التالية له ؛ وبالمثل تؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقا لمبدأها الخاص . وقد وصف ليبنتز « ملاء » الكون بسلسلتيه المرتبتين ؛ أما احدهما فسلسلة الوجودات الممكنة المتأنيّة ، وأما الأخرى فسلسلة المتنافرات التي لا تصدق معا في آن واحد ، أقول انه يصف ملاء الكون بأنه اللامتناهي الفعلي ؛ وليس المكان والزمان عنده قابلين للقسمة الى مالا نهاية فحسب ، بل انهما منقسمان الى مالا نهاية لا على صورة تجريدات الرياضى للذرة وللنقطة وللحظة ، ولكن الى « موجودات حقيقية » هي المونادات .

ويلجأ ليبنتز في وصفه لسلسلة المونادات الى مبدئه الشهير عن « هوية اللامتيازات » ؛ فاذا اتصف كائنان بمجموعة واحدة من الخصائص دون أدنى اختلاف فانهما في هذه الحالة لامتمايزان ، أى أن أحدهما هو الآخر . وليس هذا القول قابلا للاعتراض عليه بأنه قد يكون ثمة موجودان لهما خصائص واحدة بيد أنهما في مكانين مختلفين ، ذلك لأن « موضع » موناد ما عند ليبنتز انما يكون في السلسلة ، وخصائصه دالة لموضعه بحيث اذا اتحد الموجودان في الخصائص كانا في الموضع نفسه ، وكانا شيئا واحدا لا شيئين . ويلجأ ليبنتز أيضا الى هذا المبدأ في عرضه للمكان والزمان المطلقين على أنهما احالة منطقيّة ؛ وليس لهذين المطلقين معنى الا بوصفهما موضعا للأجسام المادية . وليس ثمة بدائل بمعناها الحقيقي في وضعنا لجسم ما في المكان المطلق هنا بدلا من هناك ، أو في هذه اللحظة قبل تلك ؛ فسوف تكون الأمور في كل حالة لامتمايزة ، بحيث انه لم يكن الله ليستطيع في خلقه للعالم أن يقوم

ان حجر المغناطيس يدرك الحديد ، وزهرة عباد الشمس تدرك الشمس ، مادام كل منها يتغير اذا جاور الجسم المدرك ) ؛ فالمونادات كلها اذن تدرك بدرجات متفاوتة في الوضوح جميع المونادات الأخرى ؛ فمع أنها جواهر بسيطة الا أنها متعددة الجوانب . والادراكات الحسية صادقة من حيث ان المونادات خلقت بطريقة تجعل حالاتها الواحدة مع الأخرى في تناسق أزلى ، والتناسق الأزلى تثبته هاتان الحقيقتان المشتركتان ؛ استحالة التفاعل ، وواقعية الادراك الحسى .

وتمثل المونادات الأقل نشاطا ظاهر المادية المتين الأساس ، وان تكن جميع المونادات جامدة الى حد ما ، ومن ثم فانها تملك « مادة أولى » . ومونادات المرتبة العليا والسفلى تعكس احداها الأخرى بالتبادل ، وكل « جسم » عبارة عن مجموعة من المونادات ذات الدرجات المتباينة من النشاط في التناسق الأزلى . والكائن الانسانى عبارة عن مثل هذه المجموعة ، والعلاقة بين العقل والجسم لم تعد هي المعجزة الديقارتيّة ولكنها جزء من النظام الطبيعى ، وحالة من حالات التصوير المرأوى الشامل للكون كله . وتاريخ كل موناد هو « نشر » حالاته وفقا لمبدئه الخاص ، بحيث يكون التفاعل المستمر بينه وبين غيره هو مظهر « نشر » حالات كل موناد منسجما مع « نشر » حالات كل موناد آخر . وقد استعمل ليبنتز تشبيها بساعتين متواققتين ، وتشبيها آخر بجوقتين تنشدان من مدونة موسيقية واحدة ليشرح كيف يمكن أن يكون ثمة مظهر للتفاعل بدون أن يحدث التفاعل فى الواقع ؛ ووصف نشر الحالات بأنه « نزوع » ينطبق بالسواء على النشاط الانسانى الهادف ، وعلى تحرك الحديد نحو حجر المغناطيس ، وزهرة عباد الشمس صوب الشمس .

والمكان هو الظاهر المتين لترتيب الوجودات الممكنة المتأنيّة فى الوجود ، والزمان هو الظاهر المتين « لترتيب الممكنات غير المنسقة بعضها مع

وثيقا بالبحث - الذى أفنى فيه لينتز حياته - عن « رموز للتدوين تصلح لكل ميدان » ، أعنى عن لغة يمكن أن تعبر عن الحقائق المقررة فى كل مجال ، حتى ولو كان مجال الأخلاق وعلم الجمال (الاستطيقا) . ففى هذه اللغة سوف تبدو القضايا الكاذبة احالات منطقية واضحة على هذه الصورة :  
 ا ب ج ليس ا أو ليست ب ، وهلم جرا ؛ وحينئذ يزول الاختلاف بين الناس ، اذ أن الحساب عندئذ يحل محل الاستدلال .

وقد اثار الأدلة المنطقية سخط أرنو على أسس ميتافيزيقية ودينية وأخلاقية ؛ ذلك أنه لو كانت كل قضية صادقة قضية تحليلية ، وكانت حالة كل موند متضمنة فى تصورنا لها ، اذن لأصبحت الحرية الانسانية أسطورة ، وصار الله مجبرا . وكان رد لينتز أن لكل حالة فعلية ضرورة مشروطة وليست مطلقة ؛ فحين اختار الله أن يخلق آدم الفعلى خلق معه أيضا كل ما يستتبعه ، غير أن الله قد اختار بمحض حريته أن يخلق آدم الفعلى . فضلا عن ذلك ، فإن الله فى خلقه لآدم الفعلى كان ينظر الى جميع الأفعال الحرة التى سيقوم بها الناس ، وكيف حالة الأشياء بحيث تتلاءم معهم . والنشاط الحر التلقائى مسموح به فى التناسق الأزل للمونادات جميعا وحالاتها ؛ وكافة المونادات تختار الأفضل ، وقدرتها على تمييز هذا الأفضل تتفاوت مع درجة الوضوح التى تعكس بها العالم ؛ ولقد اختار الله بعلمه الكامل وخيره أن يخلق بحريته هذا العالم الذى يعد أفضل العوالم الممكنة جميعا .

وهذه نقطة من النقاط التى يتجلى فيها تناقض جوهرى فى مذهب لينتز ؛ فقد كان لينتز يريد أن يضيف العرضية الحقيقية على الوقائع ، ويريد فى الوقت نفسه مذهباً كاملاً تكون فيه الفكرة الدالة على أى فرد محتوية على كل ماعسى ذلك الفرد أن يصير اليه . وكان يبغى اقامة تفرقة حقيقية وبين القضايا الرياضية والقضايا التجريبية؛

باختيار بينها على أساس عقلى . وقد بعث لينتز بهذا الاعتراض فى رسالة الى كلارك الذى كان يدافع عن مذهب نيوتن ؛ وأجاب كلارك بأن الله لا يحتاج فى اختياره لسبب آخر سوى « ارادته » ، غير أن لينتز ذهب الى أن مبدأ العلة الكافية صحيح لا من حيث علاقته بأجزاء العالم المتعددة فحسب، بل من حيث علاقته بأفعال الله أيضا ، اذ ينبغى أن يكون لكل أمر من أمور الواقع علة كافية تبرر كونه على هذا النحو لا على نحو آخر .

توسع لينتز فى نظرية المونادات فى كتابه « علم الجواهر الروحية » ( المونادولوجيا ) ، ولكنه عرض فى « مقالة عن الميتافيزيقا » أدلة استمدتها من القضايا وصدقها وكذبها مما أفضى به الى النتائج نفسها . و « المقالة » عبارة عن تفصيل لخطاب بعث به الى أرنو يتضمن الخطوط الرئيسية لمذهبه المنطقى - الميتافيزيقى ؛ وفى هذا الخطاب افترض لينتز قيام علاقة وثيقة بين الوقائع والقضايا التى تعبر عنها ، وكتب قائلا ان المبررات المنطقية قد تكون مقنعة بالنسبة للفلاسفة ، ولكنها ليست ملائمة لسواد الناس . والمقابل المنطقى للأدلة الخاصة بالجواهر البسيطة هو أن كل قضية مصوغة فى قالب « الموضوع والمحمول » ، وأنه فى كل قضية صادقة يحتوى الموضوع المحمول ؛ وبما أنه لا وجود لأى تفاعل بين المونادات ، فكذلك لا وجود هناك لقضايا علاقية ، وكما أن الموند يحتوى على حالته مطوية فيه ، فكذلك كل قضية صادقة يكون محمولها مطويا فى موضوعها . ويفترض حساب لينتز المنطقى أن كل قضية صادقة - اذا ما صيغت فى أفضل صياغتها - فانما تحتوى موضوعا لها ، اسما يبين التكوين التحليلى للموضوع ، واسما لواحد أو أكثر من تلك المكونات فيكون هو محمولها . وأى قضية صادقة يمكن التعبير عنها فى هذه الصيغة ا ب ح هي ا ( أو ب أو ج أو ا ب ح ) ؛ ويرتبط هذا الرأى ارتباطا



ويستطيع «فن التركيب» - إذا استخدم مع نسق أحسن اختياره من «الأسماء» - أن يقدم لنا موسوعة للمعرفة كلها ، ومنهجاً للاتصال بين الشعوب التي تتحدث بكافة اللغات . ( قد يظن المرء أن مثل ليبنتز الأعلى قد كان يمكن الوصول إليه على الأقل في الرياضة والمنطق الحديثين ، بيد أن واقع الأمر الآن هو أنه لكي يتابع الانجلو - سكسونيون أعمال الرياضيين الألمان والمناطق البولنديين ، فلا بد لهم من أن يتعلموا مجموعة جديدة من الصيغ ) .

ويتم مذهب ليبنتز الميتافيزيقي ببراهينه على وجود الله ؛ فنسق المونادات المخلوقة كامل في حد ذاته بمعنى من المعاني ، أي أن وجود أي جزء منه إنما هو وجود بالضرورة على فرض قيام ذلك النسق، غير أنه ما من جزء واحد من أجزائه يتضمن علة وجوده الخاص ، ومن ثم فلا بد أن تكمن علة وجوده في كائن يتضمن علة وجوده ، أي كائن واجب الوجود ، هو ما نسميه الله . وهذا الدليل الذي يعرف باسم «الدليل الكوني» يظهر في كتابه «المونادولوجيا» وليس فيه شيء جديد أضافه ليبنتز ؛ ويعتقد العقليون عامة أن وجود الله بمثابة العلة الخالقة الضرورية والساندة للكون . أما صياغة ليبنتز «للدليل الوجودي» ( الأنطولوجي ) ففيها تتجلى أصلته بطريقتين : إنه يردفها بدليل جديد يستمد من وجود الحقائق الضرورية ، ويكملة ببرهان على أن تصور فكرة «الله» تصور ممكن ؛ ولم يكن الفلاسفة حتى عهده قد نجحوا - في نظر ليبنتز - إلا في إثبات أنه «إذا» كان وجود الله ممكناً ، فهو إذن ضروري . أما الدليل القائم على وجود الحقائق الضرورية فمؤسس على مسلمة هي أن جميع الحقائق «تصبح صادقة عن طريق» وقائع من نوع ما ، ولا صعوبة هناك بالنسبة للحقائق العرضية فإن الوقائع التجريبية هي التي تجعلها صادقة ؛ فما الذي يجعل حقائق المنطق والرياضة صادقة ؟ وماذا نعرف حين نقول أننا نعرفها ؟ وجواب ليبنتز على ذلك

القضايا الأولى صادقة وفقاً لمبدأ التناقض بحيث تكون أضدادها محالاً ، والقضايا الثانية صادقة وفقاً لمبدأ العلة الكافية ، ومع ذلك فإن أضدادها تكون إحالة منطقية صريحة أيضاً . إن الأسباب التي يبرر بها الناس أفعالهم هي ميول تؤدي إليها دون أن تكون ضرورة تقتضيها ، ومع ذلك يذهب ليبنتز أيضاً إلى أن القضية «يوليوس قيصر لم يعبر الروبيكون» التي صاغها على الوجه السليم شخص يعرف يوليوس قيصر معرفة تامة ويملك لغة كافية للتعبير ، هذه القضية قد تبدو مناقضة لذاتها ؛ والله الذي يملك وحده مفاهيم كاملة عن كل شخص يستطيع أن «يميز» أي حالة لأي موناد من أي حالة لأي موناد آخر . والتفرقة التي يريد ليبنتز أن يضعها بالتأكيد بين حقائق المنطق والرياضة من ناحية ، والحقائق العرضية من ناحية أخرى ؛ هي أن القضايا الأولى تصدق على كل العوالم الممكنة ، بينما لا تصدق القضايا الأخيرة إلا على هذا العالم فحسب ؛ القضايا الأولى تعتمد على عقل الله لا على إرادته ، بيد أن إرادته هي التي اقتضت أن تكون القضايا الأخيرة صادقة وذلك حين اختار أن يخلق هذا العالم . وتؤلف الجمل الصادقة عن هذا العالم نسقا بحيث لا يكون من الممكن أن يصدق بعضها ويكذب بعضها الآخر ؛ وينظر ذلك أنه بينما من الممكن من الناحية التجريدية أن يكون أي جزء من الكون على خلاف ما هو عليه ، فإنه ليس من الممكن أن يكون جزء ما على خلاف ما هو عليه وتبقى الأجزاء الأخرى في الوقت نفسه كما هي ؛ ولا ينبغي أن تكون حالة ما ممكنة فحسب ، بل أن تكون ممكنة في وقت واحد مع سائر الحالات الأخرى أيضاً . وقد وضع ليبنتز نسقا صورياً يمكن أن تشتق منه الممكنات باعتبارها مركبات من البسائط وأطلق على ذلك اسم «فن التركيب» ، ومن الممكن مقارنته بجدول العناصر في الكيمياء ؛ وقد تؤدي صيغة لصورة ممكنة من تركيب البسائط إلى اكتشاف كائن كان قد ظل مجهولاً حتى الآن ،

لنعد جملة منطقية لا تأثير لها على تركيب العالم الفعلي ، وكذلك نظرية ليبنتز المنطقية في القضايا تظل نظرية منطقية لا تأثير لها على ما هو كائن في العالم . ويمكن تلخيص هذا الموقف في كلمات ت . و . موريس الذي يقول : « ان ميتافيزيقا ليبنتز العقلية التي نشأت عن التحول البسيط للمنطق الصوري الى ميتافيزيقا عن طريق اهمال معيار المعنى التجريبي ، هذه الميتافيزيقا لم تعد النتيجة الكونية الضرورية لنظرياته المنطقية ، اذا شئنا أن نقيس ذلك في حدود التصور الحاضر لعلاقة المنطق بالنزعة التجريبية » . وهذه عبارة عادلة تعبر عما يجده الفلاسفة المحدثون شائقا في فلسفة ليبنتز ، ولكنها تعد بمثابة تشويه لو أنها أخذت باعتبارها مفتاحا لتفسير ليبنتز . ونستطيع أن نلاحظ كلمة « اهمال » الواردة في تلك العبارة ، فنحن لا نستطيع أن نقول باهمال معيار قد نرفضه اذا قدم الينا بصورة صريحة ؛ وقد نوافق على أن ليبنتز لو عاش خلال التطورات الفلسفية حتى يومنا هذا لكان قد قبل الآن معيار المعنى التجريبي ، لكن هذا لا يعدو مجرد التخمين .

## ( م )

ماخ ، ارنست : ( ١٨٣٨ - ١٩١٦ ) ، فيلسوف نمسوي ، وعالم في الفيزيقا ؛ كان أستاذا للرياضة - فترة قصيرة - بجامعة جراتس ، وأصبح أستاذا للفيزيقا بجامعة براج ( ١٨٦٧ - ١٨٩٥ ) ، ثم بجامعة فيينا ( ١٨٩٥ - ١٩٠١ ) . وترجع أهمية ماخ الباقية الى كونه فيلسوفا وباحثا في مناهج العلم ؛ وموقفه الفلسفي العام هو الوضعية المتطرفة . ويذهب ماخ الى أن كانت في كتابه « نقد العقل الحالص » ، قد « طرد الى عالم الظلال الأفكار الزائفة التي آتت بها الميتافيزيقا القديمة » . غير أن الأفكار الميتافيزيقية كانت لا تزال سائدة في فلسفة العلم ، بل داخل العلم نفسه ؛ فكان هدفه الرئيسي اذن هو أن يقدم تفسيراً لطبيعة العلم بحيث يعرض

اننا نعرف الحقائق كما تتمثل لعقل الله ، فعقل الله هو « موضع » الحقائق السرمدية . ولا يرى الفلاسفة المعاصرون في هذا غير حل لمشكلة مفتعلة ؛ فالحقائق الضرورية ليست صادقة « عن » أى شيء ، فهي اما تحليلية أو مناقضة لذاتها ، ولسنا في حاجة الى النظر فيما وراء تصوراتنا العقلية بحثا عن صحتها .

ويسبق الدليل الوجودي برهان على أن تصور « الكائن الكامل » تصور ممكن . وقد فرق ليبنتز في البداية بين الصفات التي هي كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف؛ والصفة تكون كمالات اذا امتلكها صاحبها في صيغة أفعال التفضيل ، واذا لم ينطو امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى ؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات مادام وضعها في صيغة أفعال التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل : « أكبر حجم » و « آخر حادث » ، الخ . وليست الصفات التي تدرك ادراكا حسيا كمالات هي الأخرى مادامت نسبتها الى موضوع ما يحمل في طياته انكار الصفات الأخرى ، فاذا قلنا عن شيء انه « أحمر » كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق . الخ . أما « خير » و « حكيم » و « قابل لأن يعرف » فانها جميعا صفات اذا وضعت في صيغة أفعال التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتي ، ومن ثم يمكن نسبتها الى كائن كامل لا بد أنه يملك جميع الكمالات « في » درجة الكمال ؛ وعلى هذا فان مفهوم « الكائن الكامل » مفهوم ممكن . ولما كان الوجود الفعلي نفسه كمالات (على حد افتراض ليبنتز) فان الكائن الكامل ليس مفهوما ممكنا فحسب ، ولكنه موجود بالفعل أيضا . وفي هذه النقطة تبدى طريقة ليبنتز في التفكير على أنها أبعد ما تكون عن طريقتنا ، غير أنه من الممكن تعقب هذا الاختلاف في كافة مراحل مذهبه ؛ فالفلاسفة المعاصرون لا ينكرون فقط أن الوجود محمول ، بل ينكرون أيضا أن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلي . وان هوية اللامتيازات

في الطبيعة نظائر موضوعية لهذا الجهل التصوري، فمجرد شطحة من شطحات الميتافيزيقا التي لا مبرر لها . وقد نجد مثلاً أن تصورنا لفكرة « جسم » تصور مفيد ، ولكن ينبغي ألا نسمح لأنفسنا أن نعتقد بأنه ( مادامت تلك الفكرة مفيدة لنا ) إذن فإن هناك أجساماً في العالم الطبيعي ؛ إذ أن خبرتنا مقصورة على الاحساسات وحدها .

ولكن على الرغم من أنه ليس لمجموعة ما من التصورات العلمية غير تبرير وقتي برجماتي ، وأن القوانين العلمية ليست سوى أدوات ( في أيدينا ) لا تقارير موضوعية ، فإن ماخ لا يرى أن ليس ثمة مجال للاختيار بين خطتين تصويتين ، إذ أنه كلما كان النسق التصوري بسيطاً شاملاً منزهاً عن المناقضات الداخلية كان أفضل ، وكان أنفع لنا وأخصب . بيد أنه ينبغي ألا ننزلق إلى القول بأن الطبيعة نفسها بسيطة مقتصدّة وما شاكل ذلك من الأقوال ، والفرق بين نسق تصوري بسيط وآخر معقد هو فرق في المنفعة لا في الصدق ، ذلك أننا نحن الذين نفرض النسق على الطبيعة ، وأما الطبيعة نفسها فليست نسقاً يوصف بالبساطة أو بالتعقيد . وأيا كان الأمر ، فينبغي ألا نتطرف في الطرف الآخر فننظر إلى اختيارنا للقوانين العلمية على أنه اختيار اتفاقي محض ، إذ لا بد لنسق التصورات أن يلائم الوقائع التي نصفها به ، وما قوانين الطبيعة غير أوصاف للعالم حتى ولو كانت تلك الأوصاف قد صيغت في أطر عقلية ، ومن ثم ينبغي أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب بالرجوع إلى الخبرة . وقد أصر النقاد في كثير من الأحيان على صعوبة التوفيق بين تجريبية ماخ وبين العناصر الواردة في وجهة نظره ، والتي هي أميل إلى أن تكون عناصر قبلية ( أو أولية ) .

ويزعم ماخ - وفقاً للرأي الخاص عن طبيعة العلم الذي وصفناه آنفاً - أنه من الأمور

هذا التفسير طبيعة العلم مبرأة من كافة العناصر الميتافيزيقية اللاتجريبية ، وإعادة بناء أسس علم الميكانيكا وفقاً لتلك المطالب الفلسفية . وقال : « اننا لا نعرف غير مصدر واحد هو الذي يكشف مباشرة عن الوقائع العلمية . هذا المصدر هو حواسنا ؛ ومن ثم ينبغي إعادة بناء العلم بحيث لا يصبح ثمة شك في أنه وصف للوقائع التي يقدمها الحس . غير أن موضوعات حواسنا هي الألوان ، وحالات الحرارة ، والروائح ، والأصوات وما شاكل ذلك ؛ وليست هذه الموضوعات هي الأجسام ومن باب أولى فليست هي الذرات ، أو المكان المطلق ، والزمان المطلق ، والحركة المطلقة ، والتصورات الأخرى التي وردت في ميكانيكا نيوتن؛ ومن ثم ينبغي على العلم أن يكون في التحليل النهائي وصفاً للاحاساسات ، وأما ماعدا ذلك من عبارات فليس بذى دلالة علمية .

ويذهب ماخ إلى أن الخبرة لا تقدم لنا سوى كثرة من الاحساسات المتغيرة باستمرار ، التي لا يرتبط بعضها ببعض ؛ ونحن لا نستطيع الادعاء بأننا نجد في العالم ، وبصورة موضوعية ، أي أساس لتصوراتنا عن الأجسام حالة حركتها في المكان، أو لقوانين الطبيعة؛ «القوانين الطبيعية - وفقاً لتصورتنا - نتاج حاجتنا النفسية إلى الشعور بأننا في انسجام مع الطبيعة ، وكل التصورات التي تتجاوز الاحساس يمكن تبريرها بأنها تساعدنا على فهم بيئتنا والتحكم فيها والتنبؤ بها ، ويمكن استخدام الأنساق التصورية المختلفة لتحقيق هذه الغايات في الحضارات المتباينة وفي الأزمنة المختلفة دون أن يكون بينها مفاضلة في الصدق ؛ أما إذا أردنا أن نعزو إلى الطبيعة صفة انتاج نتائج متشابهة في ظروف متشابهة ، فإننا لن نعرف كيف نستكشف تلك الظروف المتشابهة . فما هو طبيعي لا يحدث غير مرة واحدة فحسب ، وطرائقنا المنهجية وحدها هي التي ليس لها غير تبرير واحد وكاف ، وهو أنها تعيننا على التحكم في بيئتنا والتنبؤ بها . أما أن ندعى أنه يوجد

ترجمت الى الانجليزية في وقت مبكر وأقبل الناس على قراءتها ، فان تأثيره على الفلسفة الأنجلو سكسونية أقل ظهورا ، نظرا لما ورثته هذه الفلسفة من تقاليد تجريبية أكثر تطورا .

**المادية :** هي بمعناها الفلسفي النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي ، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة . وهذا الرأي يشمل : ( ١ ) القضية الميتافيزيقية العامة التي مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسى من الواقع ، وهذا النوع مادي ؛ (ب) القضية الأكثر تخصيصا ألا وهي أن الكائنات الانسانية والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادي وروح لامادية ، وإنما هي أساسا جسمية في طبيعتها .

وأشهر أشكال المادية النزعة الذرية التأملية التي ذهب اليها ديموقريطس وأبيقور ؛ وقد نشأ هذا الرأي محاولة لتفسير التغير على أساس العناصر النهائية التي يتألف منها العالم ، وهذه العناصر النهائية - وفقا لتلك النظرية - هي جزيئات لا تقبل القسمة أو الفناء وتتحرك في مكان خلاء ؛ وتتكون الأشياء والحيوان والناس في العالم الطبيعي من اندماج هذه الجزيئات ، وتقنى بتفككها ، لتؤلف مركبات جديدة مختلفة. والفكر - تبعا لهذا الرأي - عبارة عن نوع من الاحساس ، ويفسر الاحساس على أساس فيزيقي بأنه التغيرات التي تطرأ على الذرات التي تتركب منها الروح بوساطة ذرات أخرى تشع من الأشياء الواقعة خارج الجسم وتتلقاها الروح عن طريق الحواس . وحين يفنى الجسم أو يتعطم لا يعود الاحساس ممكنا ، وتحلل الروح نفسها الى الذرات النهائية التي كانت تتركب منها ؛ وهكذا نجد أن التفرقة بين الروح والجسم ليست تفرقة بين ما هو لامادى وما هو مادي ، بل بين أنواع مختلفة من المجموعات المادية . وقد تم احياء النزعة الذرية المادية في القرن السابع عشر ، واصبحت عقيدة ملاحظة القرن الثامن عشر من أمثال البارون دى هولباخ

المضللة أن نتكلم في العلم عما يسمى بالبرهان ، لأنه اذا كانت القوانين العلمية أدوات تصورية فانه لا يمكن البرهنة عليها استقرايا من الوقائع ؛ كما أنه ليس لاستنباط القوانين من قوانين أخرى أية دلالة في نهاية الأمر ، على حين أنه ما أسهل أن يضاف على العلم مظهرا يخدعنا ، وهو مظهر أنه جاء نتيجة لاستنباط صارم الدقة . والتبرير الوحيد الذي يمكن أن نقدمه ، أو الذى لا بد أن نقدمه لقبول قانون علمي هو - في نظر ماخ - صموده للاختبار في مجال الاستعمال .

على أن ماخ لم ترضه هذه الصورة العامة التي قدمها عن طبيعة العلم ، وكان من رايه أن العلم المعاصر فاسد - الى حد ما - لعدم مواظمته لهذه الصورة، وكان يعتقد - على وجه الخصوص - أن العلم ما ينفك يجسد العناصر التي يتألف منها نسقه الصورى ، بأن يجعل لها نظائر في الطبيعة لا تستطيع الخبرة أن تضمن وجودها الفعلى ، ومن ثم فانها ميتافيزيقية ؛ لهذا طبق ماخ فى كتابه « علم الميكانيكا » موقفه العام على نقده للصورة التي أعطاها نيوتن وخلفاؤه لعلم الميكانيكا ، وحاول أن يبين كيف يمكن استبقاء مضمون الميكانيكا دون الالتجاء الى المكان المطلق والزمان المطلق والقوة وبعض الأفكار اللاتجريبية الأخرى . وعلى الرغم من أن بعض المناقشات التي ساقها كانت ذات هدف فلسفى الى حد كبير، كالمناقشات التي وجهها ضد برهان نيوتن المزعوم على الحركة المطلقة ، إلا أن لها أهمية علمية ؛ وقد اعترف أينشتين بفضلها عليه .

وقد كان تأثير ماخ على تطور التجريبية فى القارة الأوربية كبيرا جدا ، واعترفت جماعة فيينا من الوضعيين المناطقة به هاديا أساسيا لها . وهجر ماخ نزعته الحسية الخالصة فى وقت مبكر جدا فى سبيل نزعته الفيزيقية ؛ غير أن معظم الأفكار الرئيسية فى الوضعية المنطقية يمكن أن تعزى اليه . ومع أن أعماله الرئيسية قد

الذى يعد كتابه « نظام الطبيعة » ( ١٧٧٠ ) من المراجع الكلاسيكية فى المادة ، ولكنه ليس متسقا من اوله الى آخره ، اذ تعزى فيه بعض السمات العقلية - كأنواع التعاطف والنفور - الى الذرات المادية النهائية . ومع ذلك يعرف دى هولباخ الشعور على أساس فيزيقى باعتباره طريقة للتأثر واستقبال المؤثرات عن طريق الجسم ، ويرفض الأرواح اللامادية على أساس أنها لا توصف الا فى عبارات سلبية ، وبالتالى تظل مستعصية على الوصف والتفسير الحقيقيين .

ونتيجة لنمو العلوم الفيزيائية ، اعتنق فريق النزعة الذرية التأميلية باعتبارها مبدأ مفسرا للفيزيكا والكيمياء ، وعلى هذا النحو مهدت لظهور المادية العلمية . وظفرت هذه النظرة بالتأييد من شواهد علم الجيولوجيا ونظرية التطور العضوى ، التى دلت على أن الحياة والعقل قد تطورا من المادة الجامدة . وقام التقدم الذى أحرزه علم وظائف الأعضاء بتدعيم هذا الرأى ، اذ زعم أصحاب هذا العلم أن وجود الحياة العقلية ومداهما يتوقف على حجم المخ وهيئته . وذاعت شهرة الفسيولوجى الألمانى كارل فوجت ( ١٨١٧ - ١٨٩٥ ) لعبارته التى قال فيها ان الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد ، والبول بالكليتين . (والواقع أن عبارة فوجت كانت صدى لبعض الجمل التى استقاها من كتاب كابانيس «العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان» ( ١٨٠٢ ) حيث ورد أنه يجوز النظر الى المخ باعتبار أنه يهضم الانطباعات ، ويفرز الأفكار ) . بيد أنه لا فوجت ولا معاصره الأشهر منه لودفج بوخنر ( ١٨٢٤ - ١٨٩٩ ) استطاع أن يقدم أى تفسير واضح التعبير عن طبيعة العقل ؛ وهكذا على الرغم من أن بوخنر كان يعرف أن الفكر ليس شيئا يمكن « افرازه » الا أنه لم يكن لديه شيء ايجابى يقوله عنه ، اللهم الا أنه « نتيجة » للعمليات الفيزيائية .

وفى القرن العشرين ، ظهر شكلان رئيسيان للمادية هما المادية الجدلية والنزعة الفيزيائية ؛ أما الشكل الأول فهو الفلسفة الرسمية للعالم الشيوعى ، ويقوم جزء كبير منها على كتابات انجلز ولينين . ويصف الماديون الجدليون فوجت وبوخنر بأنهما « ماديان مبتذلان » ، غير أن رأى هؤلاء الخاص وان يكن واضحا من حيث اعتماد العقل على المادة ، الا أنه غامض فيما يتعلق بطبيعة العقل نفسه؛ وقد يبدو أن الماديين الجدليين يعتقدون أنه على الرغم من أن العقل متميز عن المادة ولا يمكن رده اليها ، فانه مع ذلك شكل ثانوى من أشكال الوجود . وهذا الرأى القائل بأن العقل نمط جديد متميز من أنماط الوجود خرج من المادة ، يعرف باسم « المادية الطارئة » .

وقد صاغ النزعة الفيزيائية بعض أعضاء الحركة الوضعية ؛ وهى تركز على الرأى القائل بأن كل ما يمكن أن يقال وله معنى ، فانه يقرر شيئا قابلا للتحقق من صدقه . ومهما يكن من أمر ، فإن أصحاب النزعة الفيزيائية يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون نمط تحقق صادق لعبارة ترمى الى تقرير خبرات خاصة لفرد واحد ؛ فقد يقول انسان ما انه يشعر بالم ، غير أنه ما من أحد آخر يستطيع أن يتحقق من قوله ذلك ، كل ما يستطيع أن يفعله الآخرون هو أن يسمعوا أقواله ويشهدوا حركاته . ولا شيء يمكن التحقق منه علنا بأكثر من ملاحظ واحد غير الحوادث الفيزيائية ؛ واستنتج أصحاب النزعة الفيزيائية من هذا ان الجمل الوحيدة ذات المعنى التى يمكن أن تقال عن العقول لابد أن تشير الى سلوك جسمى من نوع ما ، وكان من رأيهم بالتالى أن علم النفس - بمعنى أوسع - جزء من علم الفيزيكا . وبينما دعا بعض علماء النفس الى السلوكية باعتبارها لا تقبل الا تلك المعطيات التى يمكن أن يلاحظها أكثر من ملاحظ واحد ، نادى بها أصحاب النزعة الفيزيائية على أساس أن أى طريقة أخرى لا معنى لها .

طبيعى . وينبغى أن تفهم هذه النظرية بوصفها نقضا للمثالية الهيكلية على عهدهما ؛ فهما لا ينكران حقيقة الفكر وحقيقة الظواهر العقلية الأخرى وإنما ينكران أوليتها ؛ وهما ينظران الى كل من المثالية والمادية باعتبارهما الموقفين الفلسفيين الممكنين اللذين لا ثالث لهما .

الا أن ماركس وانجلز قد رفضا المادية التقليدية ؛ فقد وسما تلك النظرية التي من قبيل نظرية اللدوين اليونان ، وهى التي نظرت الى جميع الموجودات باعتبارها مجرد ترتيب يتم على أنحاء مختلفة للجزيئات المادية التي تتحرك وفقا لقوانين الميكانيكا ، اقول انهما وسما تلك النظرية بأنها مادية ميكانيكية وبأنها - وان كانت أفضل من المثالية - غير كافية . الأمر يستدعى اذن نوعا من الفلسفة المادية يسلم بأن هناك عملية نمو وتطور ينشأ عنها ما هو جديد وما هو أكثر تعقيدا ، هذه المادية هى المادية الجدلية ؛ ذلك انه لما كانت «الحركة بأعم المعانى» هى جوهر كل عملية ، فعلى أن نسلم بحركة هى اعقد من الحركة الميكانيكية .

الا أن ماركس وانجلز قد استمدا فكرة الجدل من هيجل ؛ « فلقد أصبح جدل الفكر ذاته مجرد انعكاس فى نطاق الوعى لما فى العالم الواقعى من حركة جدلية ، وهكذا قلبنا الجدل الهيجلى رأسا على عقب ، أو الأخرى أننا رفعا رأسه الذى كان يقف عليه من قبل ، وأقمناه على قدميه ثانية » ( انجلز : « فويرباخ » ، الفصل الرابع ) .

المادية الجدلية اذن تنظر الى العالم باعتباره عملية من شأنها أن تطور وتنمى الظواهر البسيطة فتخرج منها ظواهر أخرى تفوقها تعقيدا وفقا للمبادئ الجدلية التى هى قوانين النمو ؛ وهذه القوانين هى : ( ١ ) قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية ؛ ومثال ذلك : حينما يتعرض الماء لتغير كمي هو زيادة حرارته ، يحدث عنده

ومن المهم أن نذكر أن الماديين لا ينكرون وجود العقل أو الوعى ، لأن هذا الانكار نفسه هو استخدام للعقل الذى يرمى الى انكاره ؛ وإنما الشئ الذى ينكرونه هو أن يكون العقل أو الوعى صفة مميزة للأرواح اللامادية . والقوة التى تتمتع بها قضية المادية إنما هى نتيجة لنواحي الغموض التى تنطوى عليها فكرة وجود لاجسدى كله ؛ اذ يذهب القائلون بهذا الوجود الى أنه لامكانى ، ومن ثم فانه غير قادر على الحركة . ولكن يبدو حينذاك أن طريقة تأثيره على الأجسام المادية وتفاعله معها لا تفسر لها ؛ ومن الجلى أن وصف الاحساس - من جهة أخرى - على أساس الحركات الفيزيائية أو الكيميائية هو حذف لأشد الأشياء تمييزا له . ويبدو أن أكثر أشكال المادية قبولا هو الرأى القائل بأن العقل ليس شيئا - سواء كان ماديا أم غير مادى - وإنما هو القوى والقدرات وقيام أنواع بعينها من الأجسام بوظائفها ؛ غير أن ناقد المادية يقف على أرض صلبة حين يصر على وجود هوة بين الخبرة ( النفسية ) من جهة ، والعمليات الفيزيائية من جهة أخرى .

**المادية الجدلية :** كانت فى الأصل هى وجهة النظر الفلسفية التى اعتنقها كل من ماركس وانجلز ؛ أما فى الوقت الحاضر فهى العقيدة الرسمية للحزب الشيوعى ، حيث تفسر فى ضوء اهداف سياسية أكثر مما تفسر بوصفها موضوعا للدراسة العلمية . ليس هناك اذن ما يقتضى أن نبحت فى دراستنا للمادية الجدلية عن فلاسفة آخرين عدا ماركس وانجلز ، وربما لينين أيضا اذا نحن نظرنا الى الأمر من وجهة فلسفية .

كان ماركس وانجلز يستخدمان كلمة « المادة » استخداما فيه شئ من الترخص ؛ فالمدى فى نظرها هو من «بعد الطبيعة هى المبدأ الأولى» ، ويرى أن المادة وجودها حقيقى ولا تتوقف فى وجودها على وجود شئ آخر ، وأن ما هو عقلى يتطور عما هو مادى ولا بد أن يفسر على أساس

في عرض آرائه كاتبا يتعذر تلخيصه ، فانه يضمنى على عمله الفلسفى صفة ايحائية استكشافية ، ولهذه الصفة قيمتها على الأخص لدى هؤلاء الذين يجدون من أنفسهم صبورا كافيا لقراءته .

ويوصف مارسيل فى كثير من الأحيان بأنه « وجودى مسيحي » ، وهو بهذه الصفة يقف فى الطرف المقابل لسارتر ، غير أن هذه الصفة تجافى الصواب مجافاة خطيرة ( على الرغم من أن مارسيل كتب مقالا نقديا قيما عن سارتر ) ؛ فمارسل الذى كتب رسالة دكتوراه عن تصورات كولردج الفلسفية فى علاقاتها بفلسفة شيلنج يتبدى لنا فى عمله - كما تكشف عنه يومياته - تلميذا بادىء ذى بدء للمثاليين المتحدثين بالانجليزية مثل ف . ه . برادلى وعلى الأخص جوزيا رويس الأمريكى الذى كتب عنه عام ١٩١٧ كتابا شاقا نشر لأول مرة عام ١٩٤٥ ، وكذلك يمكن أن نعده تلميذا لبرجسون . فقد استمر مارسيل يشاطر رويس احساسا عميقا بعمق ارتباط الناس بالمجتمع الذى ينتمون اليه ؛ وفكرة الولاء وكذلك فكرة الوفاء من الأفكار التى كان لا ينفك يعود اليها مرة بعد أخرى ؛ واكتسب من برادلى شيئا مما تميز به هذا المؤلف فى شعوره بما هو ذاتى شعورا مراوغا ، وربما تعلم قارىء الكتيب الذى أصدره و . ج . كولنجوود تحت عنوان « الايمان والعقل » عام ١٩٢٩ وكتابه « مقال عن الميتافيزيقا » ؛ أقول ان هذا القارىء ربما تعلم من يوميات مارسيل أكثر مما يمكن أن يتعلمه من أى مصدر آخر عن المعنى الدقيق - وما يتفرع عنه - الذى قصد اليه كولنجوود بالفرقة التى وضعها بين «القضية» و «الافتراض السابق» . وتكشف يوميات مارسيل أيضا عن ذلك الاهتمام الذى اتسم به الفرنسيون بالمشكلة الديكارتية عن العلاقة بين العقل والمادة ؛ وقد اهتم فى أعوامه الأخيرة اهتماما جديا بنتائج الظواهر النفسية الشاذة ، وخاصة التخاطر حين يفهم على أنه طريقة من طرائق الاتصال بين الناس .

نقطة حاسمة تغير كيفى فيصبح الماء بخارا ، (٢) قانون تداخل الأضداد ؛ وهو يقتضى وجود التناقضات فى الطبيعة : تتضمن الحركة تناقضا قوامه أن شيئا يكون ولا يكون فى موضعه فى نفس الوقت ، (٣) قانون نفى النفى؛ومثال ذلك : الاقطاع تنفيه الرأسمالية ، وهذه بدورها تنفيها الاشتراكية،وهكذا ينشأ الجديد نتيجة لنفى النفى . الا أن هذه القوانين التى وضعها انجلز لا تتضمن - فيما يبدو - كلمات من قبيل « التناقض » و « النفى » بمعناها المألوف ، وقد أعاد بعض الأتباع المعاصرين تقرير هذه القوانين على أنحاء وبأمثلة يقل فيها طابع المفارقة ؛ على أن النقطة الجوهرية التى أراد انجلز تأكيدها هى أن هناك جودة حقيقية واختلافا كيفيا فى العالم ، وأنا - وان يكن كل شئ ينشأ عن المادة الغفل - لا نستطيع أن نفكر تفكيرا مجديا اذا نحن عددنا جميع الأشياء مجرد نظم ميكانيكية معقدة .

وترجع أهمية هذه النظرية فى تاريخ الفكر الى كونها أساسا عاما لمبادئ ماركس السياسية والاقتصادية ، وان كان ماركس يولى هذه النتائج ( السياسية والاقتصادية ) من الاهتمام ما يفوق بكثير اهتمامه بتقديم عرض دقيق للأساس الذى قامت عليه ؛ وانه لمن المؤسف أن العوامل الخارجية لم تبرز ولم تثبت الا الجانب الذى لم يكن له فى حقيقة الأمر الا قيمة عارضة .

مارسل ، جبريل : ( ١٨٨٩ - ) ، فيلسوف فرنسى ، وكاتب مسرحى . وقد قدم مارسيل عمله الفلسفى الىالعالم أساسا عن طريق يومياته التى ظهرت فى أجزاء ثلاثة هى : « يوميات ميتافيزيقية » ، ( ١٩٢٧ ) و « الكينونة والملك » ، ( ١٩٣٥ ) و « الحضور والخلود » ( ١٩٥٩ ) . وتمثل محاضرات جيفورد التى ألقاها فى أبردين عامى ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عن « سر الكينونة » ، أقرب عرض منظم وصل اليه لآرائه . وبينما يجعله استعماله لقالب اليوميات

« أوديب » ، في مسرحية سوفوكليس . وفي نهاية المطاف وقد أشرف القسيس على هاوية الانتحار ، تجذبه ضرورة أداء واجب روتيني مبتذل من واجبات أبرشيته ؛ وهكذا يبين مارسل أن الناس لا يجدون الشجاعة المطلوبة - في رأيه - لاحتمال حقيقة موقفهم الا في حضن الجماعة . وبرغم اهتمام مارسل بالجانب الذاتي ، فإنه يظل معاديا عداء عميقا لأي شكل من أشكال الفردية المتطرفة التي يراها زائفة في ضوء الأحداث الفعلية التي تكتنف الموقف الانساني .

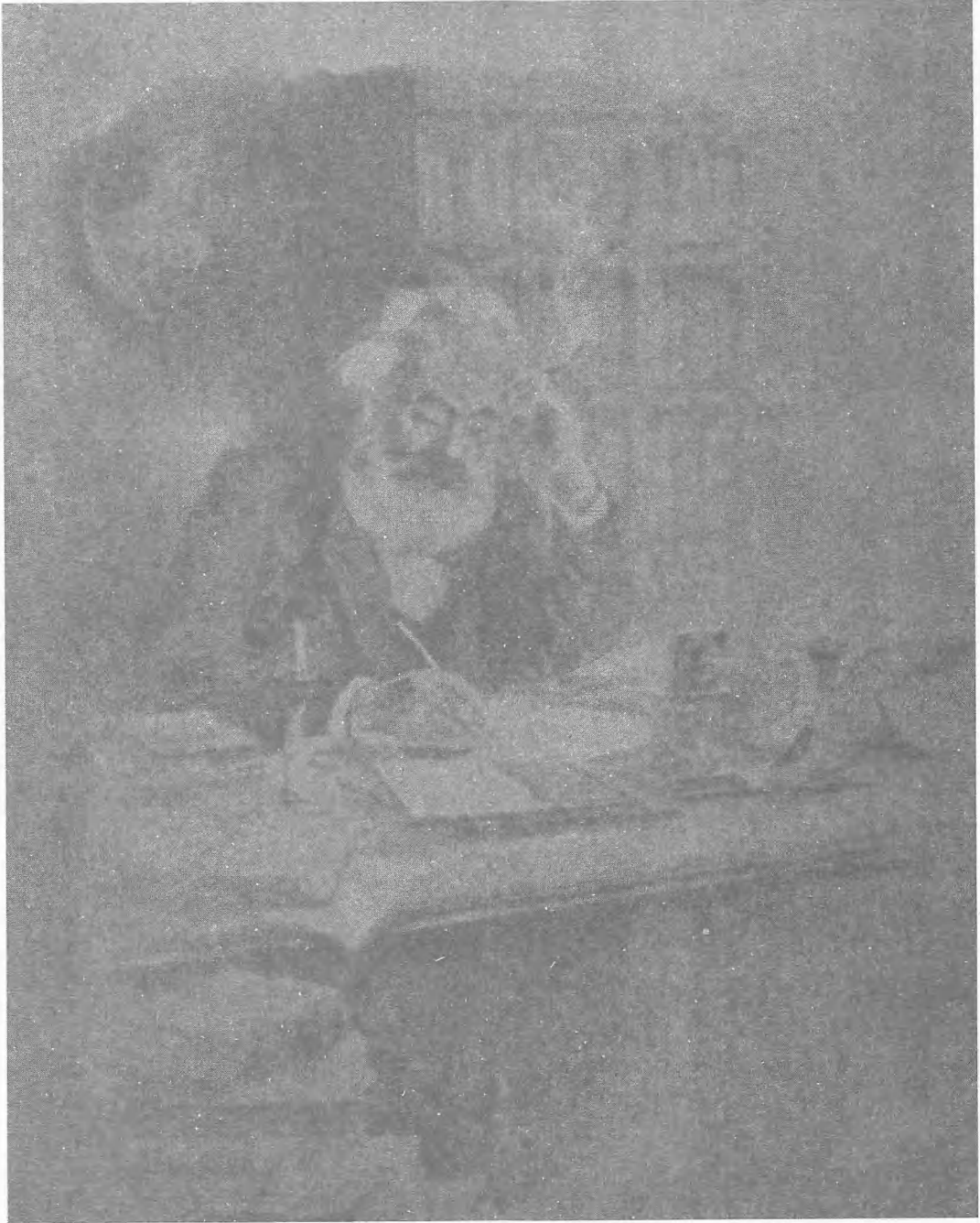
**ماركس ، كارل :** ( ١٨١٨ - ١٨٨٣ ) ، ولد بمدينة ترير في ألمانيا ، وتوفي بمدينة لندن . ولم يكن ماركس فيلسوفا في بداية الأمر ؛ وترتكز شهرته على جهده الهائل للكشف عن القوانين التي تتحكم في سلوك الناس في المجتمع وصياغتها ، وعلى خلقه لحركة قدر لها أن تغير حياة الناس لتلائم تلك القوانين . كان عالما في الاجتماع والاقتصاد ، وثوريا نشطا ؛ دخلت الفلسفة في نظريته العامة عن الانسان لبااعتبارها دراسة مستقلة ، بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية ؛ ومع هذا كله فقد بدأ فيلسوفا ، ومن الممكن تأليف موقفه الفلسفي من كتاباته المبكرة - التي لم ينشر معظمها في حياته - رغم ما فيها من ثغرات ومتناقضات ملحوظة . والفلسفة الماركسية المعروفة في يومنا هذا هي مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التي كتبها ماركس نفسه ، ومن مؤلفات شريكه انجلز الميتافيزيقية ( وانجلز هو الذي تحدث عن « دياكتيك المادية » ) ، ومن التعقيبات على هذه الكتابات وتطويرها على أيدي الشراح المتأخرين ؛ أما عبارة « المادية الجدلية » التي تعرف بها الآن النظريات الفلسفية التي ينادي بها الشيوعيون الأساسيون ، فقد ابتكرها الاشتراكي الروسي جورجي بليخانوف .

ومن الأسباب الرئيسية لانصراف ماركس

ومع أنه قد قبل في الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٢٩ ، الا أنه ظل دائما بعيدا عن تحمسات هاريتان للتوماوية الجديدة ؛ اذ كان يعتقد أن حدس هاريتان الوجودي حدس وهمي ولا يصلح بتاتا نقطة بداية للميتافيزيقا ، اذ الميتافيزيقا عند مارسل هي أقرب الى أن تكون اسما يطلق على ضرب من الاستكشاف أو التحليل تتميز فيه العملية التي يقترب بها الناس من سر وجودهم عن كل ما يمكن أن يتقنع بقناعها ، ففي تلك العملية يمسك الانسان بذلك السر في حقيقته الفريدة ، يمسك به حتى ليتجلى له على حقيقته غير مختلط بأية حقيقة سواه . وهكذا ينطوي تفكير مارسل على الرغم من نسجه المهلهل وعرضه المشتت ، ينطوي على صفة نقدية تحليلية تتبدى مثلا في مناقشته لفكرة « الاستدلال » على وجود الله ، وفي اماطته اللثام عن المضمون الدقيق لأمل الانسان في الخلود ، وفي اسهامه في الجدل الشائع حول امكان قيام الميتافيزيقا ، كما تتبدى أيضا من خلال تفرقة بين « المشكلة » و « السر » .

ومارسل فيلسوف وكاتب مسرحي ؛ غير أن مسرحياته لا تعادل فلسفته في القيمة ، ومع ذلك فإنها تعينه في كثير من الأحيان على أن يسوق فلسفته في صورة مجسدة ، وهو هدف يصبو اليه دائما . غير أن مسرحية من أفضل مسرحياته هي « رجل الله » ، يتركز فيها عدد من الموضوعات التي شغلت فكر كاتبها ؛ وتدور هذه المسرحية حول قسيس فرنسي بروتستانتي حقق حظا حقيقيا من النجاح في أداء رسالته ، وهو نجاح يرتد الى غفرانه لحياة اقترفت بها زوجته ، غير أنه يلمس خداعه لنفسه بما في ذلك كرمه الظاهري نحو زوجته ، فيتشكك في كل دافع من دوافعه ، وينغمس في هوة الارتياح بالنفس والاتهام الذاتي . ويحقق مارسل في تلك المسرحية تجربة لمعرفة الذات تذكرنا فورا بالدعوة السقراطية الى معرفة الانسان لنفسه ، كما تذكرنا بالمحنة التي اجتازها





ماركس، كارل (١٨١٨ - ١٨٨٣).



بينها القوانين التي تتحكم في تطور الأفراد والمجتمعات .

ويرجع اختلاف الناس أساسا - في نظر ماركس - عن أشياء الطبيعة الى قدرتهم على اختراع الأدوات ؛ فلقد منح الانسان قدرة فريدة لا على استعمال الأدوات فحسب ، بل على اختراعها لتلبية حاجاته الأساسية ، كالغذاء والمسكن والملبس والتناسل والأمن وما شاكل ذلك . وهذه المخترعات قد غيرت اذن من علاقات الانسان بالطبيعة الخارجية ، وحولته هو ومجتمعاته ، وحفرته بالتالى الى صنع مزيد من المخترعات لاشباع الحاجات والأذواق الجديدة التي أحدثتها تلك التغيرات التي استحدثتها - دون سائر الحيوان - في طبيعته وفي عالمه الخاصين به . ويعتقد ماركس أن قدرات الانسان التقنية ( أى التكنولوجية ) هي طبيعته الأساسية ؛ فهي المسئولة عن ادراكه لعمليات العيش وعن توجيهه الواعى لها ، وهو ما يسمى بالتاريخ . والناس هم ماهم عليه ، ويختلف الواحد منهم عن الآخر لا بسبب مبادئ داخلية ثابتة مفروسة في طبائعهم ، اذ لا وجود لمثل هذه المبادئ ، بل عن طريق العمل الذي لا يستطيعون الهرب منه اذا أرادوا اشباع مطالبهم ؛ ويتحدد تنظيمهم الاجتماعى بوساطة الطرائق التي يعملون ويخلقون بها للمحافظة على حيويتهم أو تحسينها . ولقد كان تاريخ الانسانية فى نظر الماديين الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر ، هو الى حد كبير قصة الخطأ الانسانى الذى كان من الممكن تجنبه ، وقصة الحماقات والأوهام التى غشيت عقول الناس قبل الاهتمام الى المنهج العلمى القائم على الملاحظة التجريبية والتدليل الدقيق ، ذلك المنهج الذى كشف عن الأسئلة الصحيحة التى ينبغى أن توضع ، والطرائق الصحيحة للبحث عن أجوبتها ، وهو ليل طويل من الجهالة والحرافة تضئنه من حين الى آخر ومضات العبقرية التى استغلها

عن الفلسفة باعتبارها ميدانا خاصا للدراسة ، اعتقاده المستمد من هييجل - شأن غيره من الأفكار العديدة فى مذهبه - أقول اعتقاده بأن الأفكار لا يمكن أن تدرس دراسة مجردية اذا انعزلت عن غيرها من الأفكار ، مادامت تؤلف جزءا لا ينفصل من نشاط الأفراد والجماعات ، ومادامت تبدو لامعقولة تماما الا اذا نظر اليها على أنها جانب من النشاط الكلى للانسان . ولا ينبغى أن نعتبر النظرية شيئا منفصلا عن التطبيق ؛ فأراء الناس ودوافعهم وتصوراتهم الحقيقية تتمثل فى أفعالهم وفى سلوكهم التلقائى تمثلها فى معتقداتهم الصريحة . وفضلا عن ذلك فان عزل أى نشاط ، ولو بغرض الفحص العلمى ، والنظر اليه دون اعتبار لمكانه فى التطور التاريخى لمجموع النشاط الانسانى الذى ينتمى اليه ، معناه اساءة فهمه واساءة تفسيره . ومثل هذا الميل الى « التجريد » هو فى حد ذاته علامة على خداع خاص له مبرراته الاجتماعية والتاريخية ، وقد أخذ ماركس على عاتقه تفسير هذا الخداع وتبديده . ولا بد - لكى نفهم نظرية ماركس الفلسفية - من أن نحيط برأيه فيما عليه الناس ، وكيف يتصرفون على النحو الذى يتصرفون به .

يعتقد ماركس أولا - شأنه فى ذلك شأن زعماء المادية الفرنسية المتطرفين فى القرن الثامن عشر الذين يدين لهم ماركس بالكثير - يعتقد أن الانسان شئ فى الطبيعة ، وكتلة ذات ثلاثة أبعاد من اللحم والدم والعظم . . الخ ، تنطبق عليها - دون زيادة أو نقصان - قوانين الطبيعة التى اكتشفتها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى . وقد أنكر ماركس - كما أنكر هؤلاء الماديون - وجود روح لامادية ، ووجود جواهر روحية من أى نوع ، وبالتالى فقد أنكر الله ، واعتبر اللاهوت والميتافيزيقا أنسجة من الأكاذيب تحاول أن تغتصب مكان العلوم الطبيعية التى تستطيع وحدها أن تقدم حلولا لكافة مسائل الواقع ، ومن

زعماء الناس من ملوك وكهنة وقواد بغرض الإبقاء على البشرية خاضعة لهم .

أما في نظر ماركس فالقصة أبسط من ذلك ، اذ لا يعتقد - شأنه في ذلك شأن أبوي علم الاجتماع : هيجل وسان سيمون - في وجود حقائق خالدة عن الأفراد أو المجتمعات تصدق في كل زمان ومكان ، وبغض النظر عن كافة الملابس ، وانما يعتقد أن كل تقدم تقني ( تكنولوجي ) في التطور الانساني يحمل معه آفاقه العقلية والأخلاقية الخاصة ؛ فأفكار الناس لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى ، وقد كانت هذه الأفكار ولا يمكن أن تكون الا أسلحة يستخدمها الناس أو الطوائف الاجتماعية للوصول الى أهدافهم، تماما كغيرها من الأدوات أو المخترعات أو طرائق السلوك ، كالجيوش أو البارود أو الرق أو النظام الاقطاعي . و « التكنولوجيا » التي صنعها الانسان هي التي تحدد الأفكار وصور الحياة لا العكس ؛ فالحاجات هي التي تحدد الأفكار ، وليست الأفكار هي التي تحدد الحاجات؛ فالطاحونة الهوائية هي التي خلقت النظام الاقطاعي ، ودولاب الغزل هو الذي أنشأ النظام الصناعي . وهذه العبارة من العبارات الماركسية التي تتسم بها صياغة ماركس للعوامل الأساسية في التاريخ الانساني ؛ فالطاحونة - كما يرى ماركس - تخلق نمطا بعينه من التنظيم الاجتماعي، وهذا بدوره يتيح الفرصة لظهور الآراء والمواقف وطرائق الحياة التي ترقى وتحافظ. وتقاوم ما قد يتعرض له هذا المجتمع المعين من هجوم ، أي ذلك النمط المعين من توزيع القوة والسلطة بين الناس ، سواء أدرك هؤلاء الناس ذلك أو لم يدركوه . ويرى ماركس أن حياة الناس العقلية التي تتخذ شكلا ملموسا في الأعمال والنظم الأخلاقية والفلسفية والسياسية والقانونية والدينية والفنية لا يمكن أن تفهم الا باعتبارها جزءا من حياة المجتمع كلها ، تلك الحياة التي تتحدد أهدافها أولا وقبل كل شيء بالتقنيات التي

تصطنعها لاشباع مطالبها . والمخترعات والكشوف تغير تلك المطالب وأشكال الحياة التي مهدت لها ، وتنشئ رغبات جديدة ، ومخترعات جديدة ، ونظما من المجتمع جديدة . غير أن المفتاح الى فهم الحياة الاجتماعية سيتألف دائما من تحديد الأشكال التي يتخذها الصراع من أجل البقاء ، أو لاشباع الحاجات الأساسية ، أو في سبيل القوة التي يمكن أن تشبع تلك الحاجات في زمان ومكان بعينهما . وهذا هو العامل الرئيسي في أي مجتمع ، وادراك طبيعة هذا العامل معناه القدرة على تفسير - بل والتنبؤ ب- التطور الخاص للأفكار والمواقف والقواعد الأخلاقية والاجتماعية ووسائل ملء ساعات الفراغ ؛ وأهم من هذا كله تفسير تركيب القوة والسلطة في مجتمع بعينه ، ذلك التركيب الذي تكيف نفسها معه بالضرورة نظرة الناس . هذه نظرية تقنية ( تكنولوجية ) عن تطور الحياة الاجتماعية ، وهي نظرية تاريخية من أولها الى آخرها من حيث انها تزعم لنفسها القدرة على تفسير حياة الناس المادية والعقلية كلها بتحديد مكانهم المخصص لهم في الطريق الثوري الوحيد الذي تتحرك فيه الحياة كلها بالضرورة ، والذي يحدد جميع أفكارهم ورغباتهم وآمالهم ومخاوفهم وصور تعبيرهم عن أنفسهم في مرحلة بعينها ، سواء أدركوا ذلك أو لم يدركوه . وعلى هذا فان اطلاق صفة الحقيقة الخالدة على أي شيء يتناول الناس أو المجتمع عبث لا معنى له من حيث المبدأ ، اذ لا يوجد شيء لا يخضع للزمان في حياة الناس . وتتألف الحقائق جميعا من علاقة بين أفكار الناس والأشياء التي يفكرون فيها، ومادامت الأشياء والأفكار لا تظل ثابتة بل تتحول بتغير الظروف التاريخية، فسوف تبدو الأمور في نظر أولئك الذين يعيشون سجناء مجتمع بعينه ويضغطون على جدرانها ، أي أولئك الذين من مصلحتهم تغيير ذلك المجتمع أو تحطيمه - أقول ان الأمور تبدو في نظر أولئك على نحو يختلف عما تبدو عليه بالنسبة لهؤلاء الذين يعيشون على

درجة عالية من الانسجام مع هذا المجتمع ، ومن ثم فانهم يعارضون التغير سواء أكان ذلك عن غريزة أم عن وعي ؛ فليس هناك مثلا حقيقة اجتماعية أو أخلاقية يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لكلنا الطبقتين . والأفكار والمعتقدات والمشاعر الأخلاقية هي - في نظر ماركس - ضروب من العمل ، وتتوقف صحتها أو صدقها - شأنها في ذلك شأن الدعاية - على مصالح الجماعة التي ينتمى إليها من يريد الحكم عليها ؛ وكل ما يمكن الحكم عليه موضوعيا هو فعاليتها النسبية . والعناصر التي تبقى بعد زوال حضارة بعينها هي العناصر التي تسهم في المرحلة التالية من مراحل الصراع في سبيل التقدم المادي ، ومن ثم فانها تتحول وتمتص بوساطة تلك المرحلة التالية . وكان ماركس يعتقد - مثله في ذلك مثل الفلاسفة العقلين في القرنين السابع عشر والثامن عشر - أن الحرية الانسانية تتكون من السيطرة المنظمة على كل ما يقاوم الحاجات الانسانية سواء جاءت هذه المقاومة من الطبيعة الخارجية أو من انفعالات الهوج التي تدمر نفسها بنفسها ؛ الحرية هي السيطرة المنظمة على المواد المتاحة ، وكلما كان منهج التحكم أكثر التزاما لقواعد العقل ، وكان عدد الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا التحكم أكبر ، كانت الحرية أعظم .

ولهذا الرأي النافذ صلات واضحة بفلسفة هيغل ، تلك الفلسفة التي أثرت على ماركس تأثيرا حاسما . كان ماركس يعتقد - كما اعتقد هيغل - أن التاريخ هو المفتاح الى فهم الانسان وصفاته ؛ ذلك لأن هناك نموذجا متميزا وهدفا معقولا في تطور القدرات الانسانية . وثمة أنماط بعينها من النشاط ، سواء أكانت عقلية أم عملية، لم تكن لتظهر الا بعد أن نمت الملكات الملائمة لها نموا كافيا ، وهذه بدورها شجعت على ظهور ملكات ومناشط جديدة لم تكن ممكنة أو متصورة في مرحلة أشد تبكيرا . ومن ثم فان ماركس لا يختلف عن هيغل في اعتبار أن الميل الى

فحص النظريات والفلسفات والعقائد لتحديد صدقها أو كذبها بمعزل عن العصور التي ظهرت فيها - ميل يتورط في « تجريد فاسد » ، إذ أن ترك السياقات التي لا يمكن لتلك الأفكار أن تظهر - أو أن يكون لها معنى - الا فيها وحدها، معناه استحالة اعطاء أجوبة مناسبة عن تلك الأسئلة . ويرتبط الصدق والكذب، والعمق والضحالة - في نظر ماركس - بالعوامل الاجتماعية التي تنتسب إليها الأفكار التي تكون بصدها انتسابا عضويا؛ ففكرة الحرية الفردية مثلا أو الملكية الخاصة ، والأفكار التي ترتبط بهما مثل العدالة الاقتصادية والحقوق الفردية . الخ ، لا يمكن أن يكون لها حرفيا أي معنى في أنماط بعينها من المجتمعات البدائية حيث لا توجد فكرة الملكية ، وعلى هذا فان المذاهب التي تتضمن تلك المفاهيم المتغيرة تاريخيا ، لا تستطيع أن تعبر عن حقائق لازمانية أو قيم خالدة ، بل ان مجرد التفكير في ذلك يتحول الى خرافة ؛ وينطبق هذا على التصورات كافة ، اللهم الا تصورات العملية التاريخية نفسها . وقد كان هذا الترتيب الموضوعي في التطور الانساني جزءا - عند هيغل - من الوعي الذاتي المطرد النمسو « بالروح الكلي » ، أما ماركس - الذي رفض فكرة الواقع غير الملموس - فقد ترجمها في حدود التطور الاجتماعي العيني ؛ فالواقع بالنسبة اليه هو قصة نمو سيطرة المجتمع الانساني على نفسه ، وسيطرته على الطبيعة عن طريق التقدم التكنولوجي . وجزء من هذه القصة هو تطور المعتقدات المتعاقبة ووجهات النظر والثقافات والمواقف التي وان اكتسبت في بعض العهود قوة دفع وتأثيرا حاسما خاصين بها ، الا أنها ليست غير « انعكاسات » في « أدمغة الناس » لهذا التقدم المادي ، بحيث يترك كل عصر ما كان فعالا فيه للعصر الذي يليه ، أي كل ما ساعد الناس على أن يخلقوا حياة اجتماعية بالضرورة ، أو ما قد يتجاوب تجاوبا فعالا مع حاجاتهم المادية .

فما هي الصورة التي اتخذها هذا التطور ؟

- فى نظر ماركس - لا يعدو أن يكون تاريخ الصراع بين الطبقات ، وفلسفته فى التاريخ هى مصدر معتقداته الفلسفية جميعا .

ومنذ ذلك الحين انتهت الشيوعية البدائية - فى نظره ( أو ان لم تكن فى نظره ، فهى فى نظر شريكه انجلز ) - التى بدأت بها حياة الانسان على الأرض ، انتهت بتلك المخترعات التقنية ( التكنولوجيا ) التى وضعت هؤلاء الذين يسيطرون عليها فى مركز يسمح لهم باغتصاب العمل وأشكال الخدمة الأخرى من أولئك الذين لا يملكون تلك المخترعات ، وسيطرت على حياة الناس جهود هؤلاء الذين استولوا على وسائل الانتاج للمحافظة على سلطانهم واستغلال الآخرين من أجل مصالحهم الخاصة . وقد اتخذ ذلك صورة معاملة المستغلين باعتبارهم قطيعا ، أى الاستئثار بالفرق بين تكاليف الاحتفاظ بهم نشطين وقادرين على الانتاج ، وبين قيمة منتجاتهم ؛ ويطلق ماركس على هذا الفرق اسم « فائض القيمة » ، وهو الفائض الذى يتكون منه كل رأس مال ، وفى سبيل تأمينه تشن حرب الطبقات . وفى خلال هذه السيطرة القهرية الشديدة لشطر من المجتمع على شطر آخر ، ينغمس السادة - أرادوا ذلك أو لم يريدوه - فى نشاط اجتماعى واقتصادى يرمى الى استمرار سلطانهم وتقويته ؛ ولا يمكن لهذا النشاط الا أن يولد طرائق تقنية ( تكنولوجيا ) تغير البناء الاجتماعى وتضيف - بغض النظر عن رغبة السادة فى هذه الاضافة - الى مهارات المستغلين وقواهم ؛ وهؤلاء الذين تدرّبوا على فنونهم على أيدي سادتهم ، يخلعون بدورهم هؤلاء السادة لكى يتهددهم فيما بعد المصير نفسه ، حين يبلغ استغلالهم للطبقة التى تليهم فى الوقت المناسب ( الذى يحدده التقدم التكنولوجى ) مرحلة الأزمة والانفجار والثوبة « الجدلية » ( الديالكتيكية ) الى مستوى جديد . والأفكار أسلحة تنتجها الطبقة السائدة وتستخدمها أثناء كفاحها من أجل القوة ، ولا مندوحة لهذه الأفكار

لقد علمنا هيجل أن التقدم الانسانى يسير فى صورة لولبية « جدلية » متقطعة تنسم بوثبات مفاجئة من مرحلة الى أخرى ؛ وكل مرحلة من مراحل الطريق التى اجتازتها المخلوقات الانسانية على مر التاريخ ، تتخذ صورة توتر بين موقف سائد يتجسد فى أفعال ونظم مناسبة ، وموقف معارض يكافح الموقف السابق من الداخل ، ويؤدى ذلك الى صراع بين المبادئ أو القوى المتعارضة ينقسم فيها الوعى البشرى والنشاط الانسانى على نفسه بلا رحمة ؛ وهذه المبارزة المستمرة بين الاتجاهات المتصارعة فى كل مستوى من مستويات الفكر والشعور والسلوك الانسانى هى المسئولة عن التغير والتقدم . وإنما بلغ التوتر الصاعد نقطة حرجة حدث تصادم أو انفجار ، ووثبت الانسانية ( أو جزء منها ، كان يكون كنيسة أو أمة أو حضارة ) الى مرتبة جديدة ؛ وتحطم القوتان المتنازعتان احدهما الأخرى ، غير أنهما يولدان شيئا جديدا - قد تكون حالة جديدة من حالات الوعى ، أو شكلا جديدا من أشكال الحياة - يكافح بدوره متناقضاته الداخلية حتى يصل به الأمر الى أزمة جديدة ، وهكذا دواليك فى لولبية صاعدة الى غير حد . وفكرة أن الصراع والأزمة هما السبب الوحيد للتقدم قديمة قدم هورقليطس ، غير أن ماركس ترجم مقولات هيجل الروحية وجهازه المنطقى (وأحيانا يصل الى نتائج لامعقولة منطقيا) الى مقولات اجتماعية ؛ فالتطور التاريخى يتألف عنده من الصراع الناشئ - فى المقام الأول - عن الحاجات المادية والمخترعات التكنولوجية ، وهو لا يتم فى عقول الرجال ، بل يتم فى المجتمع بين طوائف الناس الذين يحارب بعضهم بعضا . والطبقة عند ماركس عبارة عن هيئة من الأشخاص توحد بينهم مصلحة اجتماعية موضوعية ما ؛ والمصلحة الموضوعية هى الحاجة الى تحقيق أو اكتساب شئ ما يجعل أولئك الذين يكسبونهُ أكثر حرية ، أى أقدر على التحكم فى حيواتهم لتحقيق الاشباع العاقل لحاجاتهم . وتاريخ البشرية

تلك القيم التي تسيطر على المجتمع كله - من أقوى وأعنى من فيه الى أدنى وأفقر أعضائه - هي بالضبط صور من هذا الانسلاخ ؛ فهي قيم ونظم غرضها الوحيد ( على الرغم من أن هذا الغرض قد يكون مما طواه النسيان ) هو تدعيم قوة طبقة بعينها مهيمنة اقتصاديا ، فأصبح المجتمع كله ينظر اليها باعتبارها صحيحة في حد ذاتها بالنسبة للناس جميعا . وتكون النتيجة أن النظم التي خلقت لخدمة مصالح السادة لا تقتصر - في صورتها المتحجرة المصوغة صياغة النواميس - على تحطيم حيوات المظلومين وحدهم ، بل انها لتحطم حيوات الظالمين أيضا الى حد ما ؛ وليس ذلك بأقل صدقا بالنسبة للنظم الأخلاقية والسياسية ، لا بل ليس هو بأقل صدقا بالنسبة لاي شيء آخر مما قد قصد به - ولم يكن ثمة بد من أن يقصد به - الى خدمة مصالح طبقة واحدة زائلة ، فتراه ينحرف لاشعوريا بحيوات ضحاياه انحرافا لا يعود معه الناس معرضين لفتكات طبيعة جامحة ، بل يصبحون من طراز « فرانكشتاين » حين يجدون أنفسهم تحت رحمة أمساخ ضارية من صنع أيديهم ، من نظم وعادات ومعتقدات تنسى أصولها وتصير وظائفها غير مفهومة بعد ؛ فترى الناس ينظرون الى السلع وكأنها تملك حياة وقيمة خاصتين بها ، وتقطع الصلة بين المنتج والسلعة التي ينتجها ، بل تقطع الصلة بينه وبين الآلات نفسها التي تكتسب منزلة تنخدع فتظنها منزلة مستقلة خاصة بها ، وكثيرا ما يكون وضعها ذاك ضد مصلحة خالقيه .

غير أن مجرد ادراكنا لهذه المشكلة والنفاذ اليها بأبصارنا لن يزيلها كما تزول الأشياء بسحر ساحر ، إذ ينبغي أن تكون الأفكار نفسها التي تحطم تلك الرواسب - اذا أريد لها أن تكون أفكارا فعالة كسائر الأفكار التي يكون لها تأثير - أقول انه ينبغي لتلك الأفكار أن تكون جزءا لا يتجزأ من نشاط يعمل على تحرير نفسه بنفسه ،

عن أن تبدأ فعلها - بحكم نشأتها ذاتها - بأن تجند القوى لصالح الطبقة المسيطرة ؛ أما هؤلاء الأشخاص الذين ينتمون الى الطبقة المستغلة ويقبلون تلك الأفكار ، والنظم التي تتجسد فيها تلك الأفكار ، فانهم يقبلون دون تمحيص شيئا يناهض مصالحهم الخاصة ويخدم مصالح ساداتهم ؛ وقد لا يكونون على وعى بذلك ، فتراهم يقبلون تلك الأفكار والنظم وكأنها صحيحة دائما أبدا ، يضمنها الدين أو الميتافيزيقا أو نظام الطبيعة الذي ينظر اليه باعتباره سرمديا وعادلا ولا يقبل التعديل . وهكذا يعاملون ما هو في الواقع ناجم عن المصالح الانسانية المتغيرة ، وعن المهارات الانسانية ، وعن الصراع الانساني من أجل القوة ، يعاملون هذه الأشياء جميعا على أنها شيء نظمته ألوهية أبدية ، أو معيار موضوعي من الحق والخير والجمال لا يختلف بالنسبة للناس جميعا في كل زمان ومكان ؛ مثل هذه المعايير لا وجود لها عند ماركس ، وكل شيء لا يكون صحيحا الا في زمانه ومكانه فحسب ، ولا يكون معقولا الا على أساس البناء الاجتماعي الذي اقتضاه . أما فيما يختص بالوهم القائل بوجود قيم إنسانية عامة ، أو بأن النظم التي خلقها السادة قد تكون صائبة بالنسبة للمستغلين أو نافعة لهم ، فان هذا الوهم - عند ماركس - نوع من « الانسلاخ » ( مقولة هيغلية أخرى ) الذي هو قرين محتوم لتقدم البشرية الأليم .

و « الانسلاخ » ظاهرة تحدث حين يكتسب شيء ما خلق لاشباع المطالب الانسانية حياة اجتماعية خاصة به ووجودا مستقلا ؛ ويتمثل للناس لا على أنه سلاح مصطنع صنع بأيديهم لتحقيق حاجة ما ربما تكون قد زالت منذ عهد بعيد ، بل على أنه كيان موضوعي يتمتع بالقوة والسلطة وكأنه قانون حتمي من قوانين الطبيعة، أو كأنه قانون حتمي صادر عن اله قادر على كل شيء . ومن رأى ماركس أن القيم الدينية والأخلاقية لما يسميه النظام الرأسمالي في عصره ،

أن تعطى تفسيراً زائفاً ولكنه مريح - للحقائق التي تجعل منها بالغريزة طبقة بعينها أو طبقة فرعية ، وهي انما تجعل منها لأنها تشير الى انهيارها المحتوم على أيدي خصومها ، وما خصومها الا الطبقة التي تستغلها . وهكذا يتحدث عن أفكار المجتمع البورجوازي على أنها محاولة - عن وعي أو عن غير وعي - لتسوية مصالحه على أساس عقلي، أى أن أفكار ذلك المجتمع البورجوازي تصور ما يريد أن يكون عليه العالم اذا كان لابد من بقاء ذلك المجتمع ، ثم تسترت تلك الأفكار وراء قناع يديها فى صورة مثل عليا عامة ؛ وما دام ذلك المجتمع البورجوازي لن يبقى - فى واقع الأمر - فان تلك التبريرات العقلية وهمية وكاذبة . ومع ذلك فان ماركس لا يقرر ( كما فعل انجلز ) أن الكيمياء أو الرياضة مثلا خاطئان لأنها نشأت على أيدي الطبقة الحاكمة فى زمانها وكانت تلك الطبقة تستخدمهما ؛ انه على استعداد للقول بأن الملبسات الاجتماعية قد لا تكون ملائمة لظهور هذا أو ذاك الكشف أو الاختراع فى الفيزياء أو فى الرياضة ، وأنه لابد أن ينتظر اللحظة المناسبة تاريخياً ( مثل اكتشاف الآلة البخارية فى الاسكندرية القديمة، أو غواصة ليوناردو دافنشى )، وأن تقدم العلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقدم التكنولوجيا والنظم الاجتماعية المصاحبة لها ، ولكنه ليس على استعداد للقول بأن معادلة كيميائية بعينها أو نظرية رياضية ، تفسد فعلاً حيوات الناس الذين ينتمون الى طبقة معارضة للطبقة التي اخترعت تلك المعادلة أو النظرية ، كما هى الحالة بغير شك - فيما يرى - بالنسبة الى الأفكار التاريخية أو الأخلاقية أو القانونية . وقد حاول أتباعه أن يعرضوا بعض النظريات العلمية الخاصة وكذلك بعض المذاهب المنطقية والفلسفية ، على أنها أوهام تخلقها طبقة ما أو ضلالات مدبرة ؛ غير أن ماركس قد وقف دون هذه النتيجة . وفضلاً عن ذلك ، فإنه لبيدو أنه يعتقد أنه حتى لو كانت الظروف الموضوعية التي تيسر تطبيقها

ومن ثم فهو نشاط لابد أن يكون ثورياً وعملياً . وانه لنشاط لا يحدث الا بعد أن يصل الضحايا الى مرحلة من النظام الاجتماعى الذى هو الوسيلة الوحيدة لوصولهم الى مرحلة من النظام العقلى والأخلاقي ؛ « فالانصلاح » الذى هو تحطيم التضامن الانسانى بسبب وجود النظم التي ما خلقت أصلاً الا لتدعيمه أمر محتوم - فى رأى ماركس - مادامت حرب الطبقات تسيطر على حيوات الناس . هذه الحرب التي هى الصورة التي لا مفر منها للكفاح الانسانى نحو السيطرة على الطبيعة وعلى الانفعالات اللامعقولة التي تجيش بها نفوسهم . ولن يصل الجدل التاريخى الى مرحلة أخيرة يستقر عندها الا حين تنتصر الطبقة الدنيا فى سلم الطبقات - وهى طبقة البروليتاريا التي لا يملك أفرادها شيئاً ، ومن ثم فانهم يباعون ويشتررون كأنهم سلعة من السلع - على ظالمها ، وهو أمر يحتمه النموذج الذى يسير عليه التاريخ . وحينئذ فقط سوف تختفى حرب الطبقات ، وتحل محل الأفكار والنظم التي استخدمتها مجموعة من الناس ضد حرية مجموعة أخرى ، نظم وأفكار نافعة للجنس البشرى كافة .

وإذا كان كل ماله وزن فى الحياة الانسانية تحدهه الطبقة التي ينتمى اليها الانسان ، والوضع الذى تتخذه تلك الطبقة فى حرب الطبقات ، فإنه يلزم عن ذلك أن أفكار الانسان - أيا كانت قوة تأثيرها - لابد أن يتحدد بوضعه الاجتماعى والاقتصادى ، لا العكس . ومن ثم فان ماركس يصف الأفكار بأنها عنصر فى الطوايق العليا من البناء ، وهى طوايق ترتكز على « بنية الأساس » أى على النظام الاقتصادى لجماعة انسانية بعينها ، وهذا النظام بدوره تحده أدوات الانتاج المستعملة فيه ، والطبقة التي تتحكم فى تلك الأدوات . ويسمى ماركس مثل هذه « الطوايق العليا من البناء » بالأفكار المذهبية ( الايديولوجيات ) ، غير أنه يتحدث عنها فى بعض الأحيان وكأنها شبكة من الأوهام أريد بها أن تكون مسوغاً عقلياً - أى



على المجتمع تطبيقا فعلا لم تتحقق بعد كما هو واضح للجميع ، فان نظرياته الخاصة كانت مع ذلك متحررة نسبيا من التشويه الذى لا مهرب منه ، ومن التحيز الذى استنكره استنكارا مرا فى أفكار خصومه .

وان هذا الازدواج ليميز كذلك أفكاره الأخلاقية والسياسية ؛ فهو يتحدث أحيانا وكان الأحكام الأخلاقية ، بل أحكام القيم جميعا - سواء أكانت صريحة أو ضمنية فى السلوك وطرائق الحياة - ليست غير أسلحة علنية أو مقنعة فى الكفاح من أجل القوة أو من أجل البقاء . فإذا كان هذا هكذا فان أخلاق طبقة بعينها ، ولتكن البورجوازية ، لا تحتاج الى أى تمحيص ، لأنها مجرد ضرب من التعمية سيختفى بالتدمير المحتوم لذلك الذى يحميه . ويلزم عن ذلك أن أية محاولة للوصول الى اتفاق معقول ، عن طريق المناقشة بين أعضاء من الطبقات المختلفة شاعرين بانتماثلهم الى طبقاتهم تلك ، عن القضايا الأخلاقية ( أو عن أية قضايا أخرى ) هي محاولة غير مجدية على الإطلاق ، مادام أعضاء أية طبقة أدائها التاريخ قد أصبحوا - من حيث المبدأ - عاجزين عن فهم العالم الذى يعيشون فيه ؛ وهو عاجز مرده الى الجهاز الذى يسلحون به أنفسهم دفاعا عن أنفسهم ، فيخلق لهم جهازهم ذاك جنة تنسجها لهم أحلامهم ، كما يمنعهم من ادراك الحراب الذى كتبه عليهم التاريخ كتابة لا رجعة فيها .

على أن ماركس يتحدث - أحيانا أخرى - عن القيم وكأنها لا تتميز عن حقائق الواقع على الإطلاق ؛ فالبشرية تسير فى اتجاه واحد ، وثمة طبقة تهزم طبقة أخرى حتى لا تبقى هناك طبقات للهزيمة ، ويتحرر الناس من التشويه الذى فرضه عليهم الصراع الطبقي ، فيستطيعون آخر الأمر أن يأخذوا على عاتقهم مهمة تنظيم حياتهم معا بطريقة عاقلة . فما من مخلوق عاقل يريد أن يفشل أو يتحطم ، والانسان العاقل هو ذلك الذى يفهم القوانين والعوامل التى تتحكم فى مجتمعه ؛ أما أن نطلب المحال فشىء غير معقول ، وأن نؤمن به معناه أننا مخدوعون بجمهورية مثالية ( يوتوبيا ) ، وأن نقول عن نوع من السلوك انه خير أو سيديد معناه أن نقول انه يؤيد - بدلا من أن يعوق - تقدم الانسانية صوب مجتمع لا طبقي ، هذا المجتمع الذى ليس سوى العقل وقد أخذ يعمل ، وأن نقول انه على الرغم من أن « س » هي « ما ينبغي » أن يكون فسوف تحدث « ص » ، قول لا معنى له فى نهاية الأمر ، لأن « ينبغي » تعنى « ما يبرره العقل » ، ومن ثم فلا بد من أن يتحقق اذا كان التاريخ حقا هو سير العقل على هيئة حرب الطبقات كما افترض ماركس . ومن ثم فان كلمات : « خير » و « واقعي » و « ناجح » و « حر » و « علمي » و « فعال » و « موضوعي » و « محتوم اجتماعيا » تلتقى جميعا فى المعنى ، وكذلك الفاظ « الشر » و « الحق » و « الفشل » و « الذاتية » والجهود التى تبذل للسباحة ضد تيار التاريخ كلها عبارات مترادفة كذلك ؛ فليس « دون كيشوت » مضحكا فحسب ، ولكنه شرير أيضا ، فان يهزم المرء آخر الأمر وأن يكون شريرا شى واحد . والعدالة والرحمة والحرية والقيم الانسانية العامة التى يهيب بها الاشتراكيون غير الماركسيين ، هي فى نظره أوهاام كاذبة ؛ والاهابة الصادقة الوحيدة هي الاهابة بحركة التاريخ ، الاهابة بذلك الذى يتناغم مع حاجات الطبقة التى تضم أكثر طوائف البشرية تقدا ؛ فاذا أفاد فعل بعينه مصالح هذه الطبقة ، فانه فعل خير وسينجح ، لأن المعنى ها هنا واحد ؛ أما اذا أعاق تلك المصالح ، فهو فعل شرير ووهم ، ومن الأرجح أن يؤدي الى الفشل ، والى « انسلاخ » من يمثل ذلك العائق عن الجيش السائر الذى تحدد مصالحه القيم الحقيقية جميعا . والنظرة الى المثل العليا على أنها مجرد أوهاام للتبرير العقلي ( ايديولوجيات ) ، والنظرة الى تلك المثل العليا على أنها نتيجة ضرورية لهذا

حين تختفى الطبقات وطغيانها الى الابد . وكذلك لم يوفق المفكرون المتأخرون في تبيد تلك النقاط الغامضة وغيرها من نظرياته الأخلاقية والسياسية .

ماركوس أورليوس أنطونوس : ( ١٢١ - ١٨٠ ) ، امبراطور روماني ، ومن أتباع المذهب الرواقي . كتب في أعوامه الأخيرة « التأملات » لتكون له بمثابة الحافز الذي يستثيره ويوظفه وسط أعباء الحكم . وتمتد جذور نزعتة الرواقية الى ابيكتيتوس ، غير أنه بعاطفة دينية أعمق من عاطفة الرواقيين الآخرين ، كان يشعر بالصلة الطبيعية التي تربط الانسان مع الكون في وحدة عضوية ، وأن عناية مطلقة الحير قد وضعت في الانسان رقيبا لهيا وهو العقل . ففي استطاعته اذن عن طريق تحقيقه لتلك الماهية الأخلاقية دون أن يشوبها شيء خارجي ، أن يوحد بين نفسه وبين الغاية العاقلة للكون ؛ وهذا هو واجب الانسان الفعال نحو نفسه باعتباره مواطنا في ملكوت الله . غير أن ماركوس - امبراطور روما - كان يرى أن عليه واجبات لا تقل عن ذلك أهمية نحو اخوانه من بنى الانسان الذين هم أقرباؤه الطبيعيون ؛ ومع ذلك فان حبه للانسانية لم يعم بصيرته عن رؤية مثالبها . ولما كان مقتنعا بالطبيعة العابرة التي تتسم بها الأمور الزمانية ، فانه لم يجد في مبادئه الرواقية ما يحفزها الى تشكيل دولة مثالية ، اللهم الا احساسا بالضرورة العاجلة أن يفعل مافي وسعه في المنصب الذي وضعه الله بين يديه . وظل الملك الفيلسوف مثلا أخلاقيا لا سياسيا ؛ وذلك أن ماركوس كان يهتم قبل كل شيء بشخصيته الأخلاقية في تصرفاتها ازاء الآخرين ، وسرعان ما تتحول أفكاره من روما الى مدينة الله .

ماريتان ، جاك : ( ١٨٨٢ - ) ، فرنسي ، دعى في أواخر حياته ليكون أستاذا في جامعة برنستون . كان في الأصل من أنصار بروجسون ، غير أنه صار فيما بعد من أشهر عارضي التوماوية المحسدين ؛ و « مقدمته للفلسفة »

الضرب من النفعية الكونية ، هما نظرتان لا يتم التوفيق بينهما أبدا توفيقا كاملا ، سواء في كتابات ماركس أو في كتابات خلفائه . وكذلك لم تكن أفكاره السياسية واضحة أبدا وضوحا تاما ؛ اذ يعرف الدولة أحيانا بأنها لجنة من الطبقة الحاكمة لقهو الطبقة الدنيا ، ويعرفها أحيانا أخرى بأنها تحيا حياة متميزة خاصة بها بأن تهدف الى أن تكون شيئا لن يحدث مطلقا - اذا شئنا أن نتبع منطق التاريخ - ألا وهو أن تكون الفيصل النزيه بين الطبقات . وفي كلتا الحالتين لا بد أن تختفى الدولة ، اذ أنه بانتصار البروليتاريا لن يبقى ثمة ما يقهر ، ولن يختلف العاقلون من الناس حول الغايات ، ولن تكون الاختلافات الا في التقنيات ( التكنولوجيا ) ، أي أنها اختلافات حول الوسائل ، ويمكن تسويتها عن طريق المناقشة بين الخبراء دون استعمال للقوة ؛ وحينذاك ستختفى أداة القهر التي هي الدولة . وكذلك يتحدث ماركس أحيانا وكأن الثورة محتومة شأنها في ذلك شأن حرب الطبقات ، فهي يقين موضوعي يحدث من تلقاء نفسه ؛ وفي أحيان أخرى يتوقف خلع النظام الاجتماعي على الجهود الواعية المناسبة التي يبذلها العمال وزعمائهم ، وهي جهود تتوقف على الاختيار الانساني المدبر ؛ وفي أحيان أخرى يتحدث ماركس وكان كل مرحلة من مراحل الصراع الطبقي تمثل تقدما على سابقتها ، وبالتالي فهي حالة « أفضل » مادامت أقرب الى الهدف النهائي ؛ وهو المعنى الوحيد لكلمة « خير » الذي يستطيع أن يعترف به دون تناقض . ومع ذلك يبدو أنه يضيف قيمة مستقلة على الانجازات الثقافية لأي مرحلة من مراحل التقدم ؛ وهكذا تراه يجعل قيمة لأعمال اسخيلوس ودانتى وشيكسبير أعلى من القيمة التي يقوم بها فن البورجوازية ؛ وفي أحيان أخرى يتحدث وكأنه لا يمكن اضافة أية قيمة لأية مرحلة من مراحل السلم الثوري حتى تقع اللحظة الحاسمة النهائية،



ماركوس أورليوس (١٢١ - ١٨٠).





ماريتان، جاك (١٨٨٢ - ) .



١٩٢٠ ( ترجمت الى الانجليزية عام ١٩٣٣ )  
تنزع نزعة مدرسية أرثوذكسية مصوغة في  
المصطلح المدرسي التقليدي . وأشهر أعماله  
الفلسفية كتابه « درجات المعرفة » ( ١٩٣٢ ،  
وظهرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٣٨ ) ، وفيه  
يفرق بين المعرفة العلمية الطبيعية ، والمعرفة  
الميتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية ، وهو ينظر اليها  
جميعا على أنها صور صحيحة للمعرفة يكمل  
بعضها بعضا .

**ماكتجارت ، جسون اليس :** ( ١٨٦٦ -  
١٩٢٥ ) ، زميل بكلية ترينتى بجامعة كمبردج .  
كان تلميذا لهيجل ومن المعجبين به ، وهو مثالي  
وميتافيزيقي من أصحاب المذاهب ؛ وهو في مؤلفه  
الكبير « طبيعة الوجود » - مستعينا بمقدمتين  
تحريريتين ينصان على أن شيئا ما موجود - يشرح  
في بيان الطبيعة العامة للعالم باعتباره كلا ،  
ولأجزائه التي تكونه ، وذلك بوساطة الاستدلال  
القبلي الصارم ، ويصل الى النتيجة القائلة بأن  
العالم مجتمع من العقول يتصل بعضها ببعض  
اتصالا وثيقا ؛ وهي نتيجة يصل اليها بعملية  
استدلالية على جانب كبير من الأصالة والوضوح ،  
وفي خلال هذا الاستدلال يرد البرهان المشهور  
على لاواقعية الزمان . ويحاول ماکتجارت في  
الجزء الثاني من كتابه - بمناهج أقل صرامة -  
استخلاص نتائج متعددة تترتب على النتائج التي  
وصل اليها في الجزء الأول . وما يمتاز به هذا  
الكتاب من بساطة في الشكل غير عادية ، ودقة  
وصفاء وخلو من الخطابية ، مع جرأة غير مألوفة  
في الفكر والأصالة ، تجعله كتابا قيما حتى  
بالنسبة لهؤلاء الذين لا يعطفون على الميتافيزيقا  
المثالية عامة . وينبغي أن نذكر من آرائه العديدة  
غير المألوفة ، اعتقاده بخلود الروح اعتقادا  
لا يتنافى مع انكار وجود الله . ويضم كتاب  
تشن . د . بروود تحت عنوان : « دراسة لفلسفة  
ماكتجارت » ، عرضا نقديا تفصيليا لموقف  
ماكتجارت ومناقشة له .

**المثالية :** يختلف معناها الفلسفي اختلافا  
تاما عن معناها الشائع حين يراد بها أن تشير الى  
الاهداف الأخلاقية السامية . وبينما استخدم  
الفلاسفة هذه اللفظة في بعض الأحيان لتشمل  
كافة الآراء التي تجعل أساس الكون روحيا في  
نهاية الأمر ، فان هذه اللفظة تعني عادة ( في  
مقابل الواقعية ) نظرية تذهب الى أن الأشياء  
الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن  
ذهن يعيها ، وعلى هذا النحو لا تشمل هذه اللفظة  
هؤلاء الذين وان كانوا يؤمنون بالله ، الا أنهم  
ينسبون الى المادة وجودا جوهريا قابلا للتصور  
بغض النظر عن امكان تجربته ، وان يكن الله في  
نهاية الأمر هو خالق هذه المادة .

وقد نشأت المثالية - بهذا المعنى الأضيق -  
في القرن الثامن عشر على يد باوكل الذي أقام  
الحجة على أن وجود الأشياء الطبيعية esse  
هو ما يدرك percipi ، أو أنها ليست الا  
« أفكارا » ideas ( ومن هنا كانت كلمة  
idealism « المثالية » ) ، وذلك على أساس  
هام وهو أننا لا نستطيع أن نتصور الصفات التي  
ننسبها الى تلك الأشياء مجردة عن تجربتنا الحسية  
لها . وقد استخدم باركلي أيضا الحجة السلبية  
فقال اننا لا نستطيع أن نعرف أشياء طبيعية لم  
نجربها ؛ وهاتان الحجتان نجدهما بصورة أو  
بأخرى لدى معظم المفكرين المثاليين . ويمضي  
باركلي في سياق حجته فيقول ان « الأفكار »  
باعتبارها سلبية لا يمكن أن تسبب شيئا ؛  
وما دامت المادة اللاواعية غير ذات وجود ، فان  
الأشياء التي لا يمكن تفسيرها عن طريق الفعل  
الانساني لابد أن ترجع الى فعل مباشر تقوم به  
روح لا انسانية ، لأن الأرواح هي وحدها الفاعل  
العللي الممكن ما دامت هي وحدها ذات الفاعلية ،  
أي التي تملك ارادة . أما الصعوبة التي تنشأ  
عن أن الأشياء الطبيعية تظل موجودة - فيما يبدو -  
حين لا يدركها انسان ، فقد واجهها بقوله انها

موجودة عندئذ في عقل الله ، وبذلك قدم حجة جديدة على وجود الله .

لم يجتذب باركلي أحدا من الأتباع تقريبا أثناء حياته ، ولم تبدأ المدرسة المثالية في توطيد دعائمها الا بظهور كانت الذي عالج الموضوع معالجة تختلف كل الاختلاف عن معالجة باركلي له ، فقد اقام مثاليته على حجة تركز في معظمها على نظريته في المعرفة الا وهي أن كل ما هو مكاني أو زماني ليس الا ظاهرا فحسب . ولقد ذهب الى أننا لا نستطيع أن نعلم معرفتنا القبلية بالأشياء الا بافتراض أن العقل الانساني قد خلغ عليها اطارا لم يكن لها بد من الدخول فيه ، ولما كان في غير مقصور العقل الانساني أن يخلع ذلك الاطار على الحقيقة في جوهرها بل يخلعه على الظواهر فحسب ، فلهذا السبب نفسه رأى كانت أن معرفتنا مقصورة على الظواهر ؛ وهذه الظواهر لا توجد الا باعتبارها موضوعات لتجربة فعلية أو ممكنة ، ومن ثم يجب أن تخضع للشروط التي يفرضها عقلنا والا لما كان في وسعها أن تظهر لنا . ويعتقد كانت أن هذا هو السبب في أننا نستطيع أن نطبق مقولات مثل الجوهر والعلة على العالم الفيزيقي ، بيد أن هذا السبب نفسه يمنعنا من التقدم الى الميتافيزيقا - كما فعل باركلي - حيث نطبق تلك المقولات خارج عالم الخبرة الانسانية . ويصر كانت على أن هذا القول لا يلقى أى شك على العلم ، بل على العكس من ذلك هو الطريقة الوحيدة لانقاذ العلم من المتشككين . فالعلم ينبئنا بالحقيقة ، ولكنها ليست الا حقيقة الظواهر ؛ ولو زعمنا أن وظيفته هي أن يخبرنا بالحقيقة في جوهرها ، لكان علينا أن نعترف بأنه مخدوع بأوهامه انخداعا تاما ؛ وعلى هذا فان كانت يطلق على نفسه صفة « الواقعي التجريبي » ، ولكنه في الوقت نفسه مثال متعال ، وهو يعنى بهذا شيئا يقرب مما عبر عنه الفلاسفة المحدثون بقولهم ان القضايا التي نوردها عن الموضوع

الفيزيقي صادقة ، ولكن ينبغي تحليلها في حدود معطيات حواسنا . ويدلل كانت أيضا على أننا لو ذهبنا الى القول بأن الحقيقة في جوهرها توجد في المكان والزمان ، لتورطنا بذلك في متناقضات بعينها تناقض بها أنفسنا ( وهي النقائص ) ، وعلينا في هذه الحالة أن نقول اما أن العالم الكائن في الزمان والمكان لامتناه أو أنه متناه ، وكلا القولين يؤدي الى نتائج تناقض نفسها بنفسها ، وبهذا يكون الحل الوحيد هو أن نقول ان جوهر الحقيقة لا يقوم في المكان والزمان . على أننا ما نزال نستطيع أن نقول عن العالم الفيزيقي انه لامتناه بمعنى « الامكان » ، ومؤداه أنه أينما مضينا استطعنا أن نجد دائما ظواهر جديدة . ولم يستخدم كانت المثالية أساسا للتدليل على وجود الله - كما فعل باركلي - ولكنه رفض الحجج النظرية كافة التي يبرهن بها على وجود الله ، ووقف موقفا لا دريا بالنسبة لطبيعة الحقيقة في جوهرها ، وهو ما عبر عنه بقوله أننا لا نستطيع أن نعرف « الأشياء في ذاتها » . ومهما يكن من أمر فقد كان يعتقد أن هناك حجة أخلاقية يمكن أن تبرهن على وجود الله ، وان لم تتسم بيقين أو وضوح نظريين ، ولكنها كافية لتبرير العقيدة . وقد كان مقتنعا بموضوعية القانون الأخلاقي ، ودلل على أن القانون الأخلاقي يأمرنا بأن نسعى الى تحقيق المثل العليا ، تلك المثل التي لا يمكن أن تتحقق الا اذا كنا خالدين ، والا اذا خضع العالم لما فيه تحقيق القانون الأخلاقي ، ذلك القانون الذي لا يمكن أن نتصوره الا باعتباره مخلوقا ومحكوما بكائن يتصف بالقدرة المطلقة وبالخير المطلق . وأفضى به انكاره لحقيقة الزمان الى النتيجة المتناقضة الا وهي أن ذاتنا الحقيقية لازمانية وبالتالي لا يمكن معرفتها ، وهي نتيجة رحب بها كانت لأنها مكنته من حل مشكلة الحرية بقوله ان الذات الحقيقية حرة بينما الذات الظاهرية محددة تمام التحديد بالظواهر الماضية ، أو على الأقل بمعنى



انه يمكن التنبؤ بها عن طريق معرفة تلك الظواهر؛ وهكذا أمكنه التوفيق بين الحرية والعلية الشاملة التي كان يعتقد أنها ضرورية للعلم .

وكان المثاليون الرئيسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر وهم فشته وشيلنج وهيجل جميعا من الألمان ، كما أنهم تأثروا كثيرا بكانت وان فيروا فلسفته تمام التغيير . ولقد كان أول عنصر رفضوه في فلسفة كانت هو تصور « الأشياء في ذاتها » التي تستحيل معرفتها ، وكانت حجتهم في ذلك أنه لا يمكن أن يكون ثمة أساس لتأكيد وجود شيء لا سبيل الى معرفته ، كما أنه لا طائل هناك من وراء ذلك ؛ وأن محاولة كانت لاستبعاد الميتافيزيقا تؤدي الى متناقضات ، لأنه لم يستبعدها هو نفسه الا بأن وضع افتراضاته الميتافيزيقية الخاصة ؛ فلو أننا رفضنا الأشياء في ذاتها لما بقيت لنا سوى عقولنا وموضوعات التجربة ، وبذلك نعود مرة أخرى الى ما سماه كانت المثالية القطعية . أما الفلسفة الناتجة عن ذلك والتي تطورت تطورا تدريجيا ( « المثالية المطلقة » أو « النزعة المطلقة ») فتعتقد أن جوهر الحقيقة يمكن أن يعرف في النهاية على أنه روعي ، غير أن الروح لا تستطيع أن تدرك نفسها الا في علاقتها بعنصر مادي موضوعي ، وهذا هو علة وجود هذا العنصر الأخير ؛ ان الموضوع يستلزم الذات ، وكذلك الذات تستلزم الموضوع ، وان نظر الى الذات على أنها سابقة في نهاية الأمر . ولقد تصوروا الحقيقة باعتبارها كلا لا على أنها متوقفة على عقل متميز من العقول المتناهية ( أى الله ) ، ولكن على أنها هي نفسها تجربة شاملة مفردة وما العقول المتناهية في تلك التجربة الا فصول متميزة ( وهذا هو المطلق ) . وان نظرة كهذه لتبرز وحدة الكون ومعقوليته ، بل انها لتصفه بأنه كامل رغم ما تنطوي عليه أجزاءه من شر ، ذلك الشر الذي لا ينشأ الا لكونها أجزاء .

وليس مما يجافى الصواب أن نعد هيجل مثاليا ، كما جرت بذلك العادة ، غير أنه كاتب غامض أشد الغموض ، ولهذا فان المعنى الدقيق الذي يؤخذ به على أنه مثالي موضع جدل . ولقد كان يعتقد بلا شك أن المادة مظهر يتبدى به الروح ؛ بيد أن تصوره لوضع الأشياء الطبيعية غير المدركة لم يكن واضحا على الاطلاق ( ولعل ذلك راجع الى أنه لم يكن يهتم كثيرا بهذه المشكلة ) . وتدور فلسفته حول « جدل » ( دياالكتيك ) أراد أن يثبت به أنه اذا ابتداء بأشد التصورات تجريدا وخواء ، الا وهو فكرة الوجود الخالص ، فانه يستطيع أن ينتقل بعملية قبلية من عمليات الفكر الى أعلى المقولات المنطقية للحياة الروحية . ومن السمات الرئيسية لهذه الطريقة من طرق التفكير ، وهي سمة كان يعدها مميزة أيضا لطبيعة الحقيقة ذاتها ، هي أنها تسير في ثلاثيات ؛ ففي البداية نتناول فكرة ناقصة ، فتؤدي متناقضاتها الى أن يحل محلها نقيضها ، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها ، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج محاسن التصورين في تصور ثالث . ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو الحقيقة ، الا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات ، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه ثم يرتفع التناقض بينهما في تآلف جديد ، وهكذا دواليك حتى نصل الى مقولة « الفكرة المطلقة » الرئيسية فنثبت أن الحقيقة كلها تعبر عن الروح ؛ وهذه هي العملية الفكرية التي طبقها هيجل في المنطق ، وفي موضوعات الفكر الأخلاقي والسياسي التي هي أكثر من المنطق تعينا . ولم يكن الجدل (الديالكتيك) يؤخذ على أنه طريقة للبرهان فحسب ، بل يؤخذ على أساس أنه تفسير لتطور الفكر والمدنية ؛ فالناس في السياسة مثلا يبحثون عن الحرية على حساب النظام ، وعن النظام على حساب الحرية ، بيد أن كليهما - أعنى الحرية والنظام - يتحولان الى شر واحد بعينه اذا تطرفنا فيهما ، ألا وهو حكم

في أكسفورد معنيا على وجه الخصوص بالربط بين المثالية والمسيحية ، وبين المثالية والأفكار السياسية الحرة ؛ وقد استخدم تدليل باركلي بصورة أدق ليثبت أن الأشياء المادية لا يمكن أن يتم تصورهما الا في علاقتها بالعقل ، وبالتالي ينبغي التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل الهى . ولكنه استبعد تقليد باركلي التجريبي في نظرية المعرفة ، وأصر على مكان الفكر في الادراك الحسى ، كما صنع كل من كانت وهيجل ، وأقام حجته على وجود الله أساسا على الرأى القائل بأن العلاقات تستلزم العقل ، ومع ذلك فإنها مستقلة عن العقول الانسانية .

وبدا ف . ه . برادلى ( ١٨٤٦ - ١٩٢٤ ) - وهو من أكسفورد أيضا - في كتابه الرئيسى « المظهر والحقيقة » ، بدأ من محاولة اثبات أن تصوراتنا العادية كلها - وخاصة تصور العلاقات - تناقض نفسها بنفسها ؛ ومع ذلك فلم تؤد به هذه المحاولة الى النزعة الشككية بل أدت به الى هذه النتيجة . ، وهى أنه ينبغي علينا افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه تلك المتناقضات جميعا . وكل شيء نتصوره على أنه « ظاهر » ، لأننا اذا أخذناه في حد ذاته كان متناقضا مع نفسه ، اذ لا يمكن أن يصير معقولا الا في علاقته مع الكل ، ولكنه مع ذلك يظل موجودا حقيقيا باعتباره عنصرا فى الكل . وقد توسع برادلى فى نظرية الاتساق التى يفسر بها الصدق ، وهى النظرية التى ترى أن تعريف الصدق ومعياره انما يرتكزان على كون الفكرة جزءا يتسق مع بقية أجزاء نسق ما ؛ وعنده أن الصدق تتفاوت درجاته ، فكل أحكامنا كاذبة جزئيا من حيث أنه يمكن تصحيحها على ضوء نسق أرحب ، وصادقة جزئيا من حيث انها جميعا تشمل بعض عناصر الحق . ولم يكن يقصد الى انكار أنه فى نسق محدود وضع لتحقيق أغراض عادية ، يمكن أن تؤخذ الأحكام على أنها كاذبة أو صادقة كذبا وصدقا مطلقين . ويعرض ب . بلاشمارد

الأقوى بغض النظر عن الآخرين . وقصة التطور السياسى هى فى أغلبها قصة محاولة الوصول الى تآلفات متعاقبة من الجانبين بحيث تحتفظ أكثر فأكثر بكل ماله قيمة فى النظام والحرية معا ؛ غير أن هيجل يوحى إلينا - لسوء الحظ - بأن التآلف الحتامى قد تحقق فى الدولة البروسية فى أيامه بحيث استخدمت فلسفته لتأييد الرجعية العنيدة ، بل انه ليوحى إلينا بشيء أسوأ من ذلك ، ألا وهو أن الدولة هى التى تمثل المطلق على الأرض ومن ثم فهى لا تقترب الحظا ؛ وهكذا كانت الامبريالية الألمانية تستشهد به ( على ما قد يكون فى ذلك من اجحاف به ) . ومن جهة أخرى ، نشأت عن « اليسارية الهيجلية » النظرية الماركسية التى لا تقل عن ذلك تحيزا الى جانب واحد ، على أنها نظرية ترفض المثالية كلها وتجعل كون الحقيقة النهائية للمادة ثم تجعل اعتماد العقل الانسانى على تلك المادة ، تجعل هذا وذاك جزءا أساسيا من عقيدتها . وعلى الرغم من أنه يمكن الاستشهاد بفقرات ينكر فيها هيجل أن الكون عقلى تماما ، فان فلسفته قد توغلت بعيدا فى هذا الاتجاه ؛ وقد يراودنا الشك فيما اذا كان يؤمن باله شخصى بأى معنى من المعانى المألوفة ، غير أنه كان يدعو نفسه مسيحيا ، وكان يعلق على العقائد المسيحية أهمية عظمى على الأقل باعتبارها تمثلات رمزية لطبيعة الحقيقة الروحية ؛ ومهما يكن من أمر فانه قد وضع الفلسفة فى مرتبة أعلى من الدين .

ومن المثاليين الألمان البارزين ، غير هؤلاء ، شوبنهاور المتشائم ولوتزه .

وانتقلت المثالية من ألمانيا الى بريطانيا فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، وسادت فى كل من أكسفورد واسكتلندة . والفلاسفة الذين نذكرهم فيما يلى هم أكثر فلاسفة المدرسة البريطانية المثاليين جدارة بالذكر : كان ت . ه . جرين ( ١٨٣٦ - ١٨٨٢ ) الذى أثر تأثيرا عظيما

« نفسانية الكل » ) . وهذا الرأي تؤيده الحجة القائلة ان مشكلة العلاقة بين جسم الانسان وعقله لا يمكن حلها الا اذا نظرنا الى الجسم ( أو المخ ) باعتباره ظاهرة للعقل ، وهذا بدوره قد أفضى بطبيعته الى النظرية القائلة بأن كل شيء مادي آخر هو أيضا ظاهرة لشيء عقلي .

وبينا تزدهر الفلسفة المثالية في بعض البلاد فان من الصعب أن نجد اليوم في بريطانيا فلاسفة يلقبون أنفسهم بالمثاليين ؛ نعم ، هناك كثيرون ينكرون الرأي القائل بأنه ينبغي اعتبار الأشياء المادية كائنات توجد مستقلة عن التجربة ، اللهم الا بالمعنى الافتراضى الذى تفهم فيه هذه العبارة ببساطة على أنه فى الظروف الملائمة يمكن أن تظهر هذه الأشياء فى التجربة . وهناك بعض الاتجاهات فى العلم الحديث تعد عند كثير من الناس مؤيدة لهذه النتيجة ؛ لكنه من غير المألوف أن نسمى أمثال هؤلاء المفكرين مثاليين ، لأنهم يختلفون عادة فى جوانب أخرى اختلافا بينا عن الأعضاء التقليديين لهذه المدرسة المثالية ؛ وهم على وجه الخصوص يقيمون نتائجهم عادة على نظرية تجريبية فى المعرفة ، وينبذون الميتافيزيقا . وهناك اسم أكثر شيوعا يطلق على أمثال هؤلاء المفكرين وهو « الظاهريون » .

المثل : لكلمة idea تاريخ مزدوج فى الفلسفة باللغة الانجليزية ، بيد أن استعمالها الفيلسفى فى كلتا الحالتين لم يكن قط مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاستعمال الشائع للكلمة فى الحديث الجارى ؛ فلفظة Idea تعد فى المحل الأول احدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التى معناها ( مثال ) ، ومن ثم فانها ترد عادة فى ترجمة مؤلفات أفلاطون أو فى الكتب التى تناقش هذه المؤلفات . وأيا ما كان الأمر ، فان فحص استعمالها فى هذا السياق ينتمى الى دراسة أفلاطون أكثر مما ينتمى الى هذا المقال . وثانيا : استخدم لوك كلمة

– وهو من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين – نظرية للاتساق .

وهذب ج . م . م . ١٠٠٠ ماكتجارت : ( ١٨٦٦ – ١٩٢٥ ) الذى كان يقوم بالتدريس فى كيمبردج ، هذب شكلا من أشكال المثالية ليس فيه عقل الهى أعلى أو مطلق ، وانما تتألف الحقيقة من عدد من الأرواح التى تتحد فى انسجام فوق مستوى الحس ، بحيث تكون روح كل كائن انسانى واحدة من هذه الأرواح . وهو يزعم – مصطنعا حجة تفصيلية قبلية أساسا ولا تعتمد بأى شكل من الأشكال على الاعتراف بالسلطة الدينية أو الحدس الدينى – يزعم أنه أثبت أن المادة والزمان ، وكذلك كل السمات غير المرضية من التجربة الانسانية ، ليست الا ظاهرا ، وأنه لا وجود فى الحقيقة لغير أرواح يحب بعضها بعضا؛ واننا خالدون ، وفى نهاية الأمر سوف لا نخبر الأشياء فى الزمان ؛ وسنصل الى ادراك طبيعتنا اللازمانية ، وفى هذا الادراك متعة تفوق أية متعة أخرى يمكن أن نتصورها الآن . وقد أثر كل من كروتشه ( ١٨٦٦ – ١٩٥٢ ) وجنتيلي ( ١٨٧٥ – ١٩٤٤ ) المثاليين الايطاليين تأثيرا كبيرا وخاصة فى العشرينات من القرن الحاضر ؛ ويعد كروتشه أعظم الكتاب المتفلسفين حظا من التأثير على القرن الحالى فى موضوعات « الاستطيقا » (علم الجمال) .

ونرى ما سبق أن قبول القضية المثالية ضد المادة المستقلة ما يزال يفسح مكانا لعدد من الآراء المتباينة ؛ فقد ترتبط بالاعتقاد فى الله كما فعل باركلي ، أو قد تتخذ شكل النزعة الى المطلق أو ضربا من ضروب مذهب التعدد ، بل قد تذهب الى الاعتقاد بأن الأشياء المادية ما هى الا تجريدات من التجربة الانسانية . ويرى بعض المثاليين أن ما نسميه مادة جامدة هو ظاهر عقول منحنطة جدا، أو هى على أى الحالات ظاهر كائنات نفسية من نوع ما ، اذا كانت تبلغ من الانحطاط درجة لا تسمح بأن نطلق عليها اسم « عقول » ( وهذا هو مذهب

واضحاً - وذلك للإشارة إلى «الموضوعات المباشرة»  
في التجربة الحسية .

٢ - ويستعملها أيضاً حيناً بعد حين بمعنى  
« صورة ذهنية » ، وخاصة في مناقشاته عن  
الخيال والذاكرة .

٣ - يتحدث لوك في معظم الأحيان عن  
« المدركات العقلية » باعتبارها أفكاراً Ideas  
فمثلاً أن تكون لدينا « فكرة » البياض معناها  
أننا نعرف ما تعنيه كلمة أبيض ، أي أن يكون  
لدينا تصور عقلي لذلك اللون . ويستطيع المرء  
أن يقول بعبارة أخرى ان كلمة « فكرة » تشير  
أحياناً عند لوك إلى « معنى كلمة ما » .

٤ - ويبدو أحياناً - وبصورة أقل  
وضوحاً - أن لوك يعني « بالأفكار » ما يجول  
بذهن الإنسان حين « يفكر » أو « يفهم » ( أي  
كان هذا الذي يجول بالذهن ) .

وهكذا يكمن الخطر الأكبر في مثل هذا  
الترخيص الحر في استخدام لفظة واحدة ، وذلك  
بأنه يجعل في إمكان الكاتب مناقشة مسائل  
تختلف فيما بينها أشد الاختلاف بلغة واحدة ،  
ومن ثم فإن ذلك يغريه دائماً أن ينسى إلى أي مدى  
يقوم الاختلاف بينها . وربما كانت أشد النتائج  
الناشئة ضرراً بالنسبة لما نحن الآن بصدد ، أنه  
من لوك حتى هيوم لم تتحدد التفرقة بصورة  
واضحة بين « الإدراك الحسي » و « التفكير »  
و « الفهم » و « التخيل » أو حتى « الاعتقاد » .  
وبتعبير أدق ، كان ثمة ميل مستمر إلى أن  
يستوعب الإدراك الحسي كل تلك العمليات ،  
وبذلك تفسد منذ البداية أية محاولة لتحليلها .  
وقد حاول هيوم حقاً أن يعمل على تحسين الموقف  
- إلى حد ما - بتمييز الأفكار عن « الانطباعات » ،  
- وكان يقصد بالكلمة الأخيرة الإشارة المنفصلة  
إلى معطيات الحس الفعلية أو الاحساسات ؛ إلا  
أنه لما كان هيوم قد ذهب إلى أن الأفكار

ideal استخداماً واسع النطاق في أواخر  
القرن السابع عشر ، وظلت متداولة في  
الاستعمال الفلسفي - على أقل تقدير - في  
الأعوام المائة التي تلت ذلك . وكان الكتاب  
الفرنسيون قد سبق لهم استخدام كلمة idée  
كثيراً ، وخاصة ديكاوت وملبرانش ، وليس من  
شك في أن استخدام لوك لكلمة idea مستمد  
من هذا المصدر .

والواقع أن هذه الكلمة كانت سبباً في كثير  
جداً من الغموض والحلط في فلسفة القرن الثامن  
عشر ، وذهب أحد نقاد تلك الفلسفة المبكرين وهو  
توماس ويد إلى حد القول بأن الأخطاء الكبرى التي  
وقع فيها لوك وباركلي وهيوم يمكن أن تعزى  
إلى هذا المصدر ، وعلى الأخص أخطاء باركلي ؛ وأنه  
لولا الغموض الذي أحاط بهذه النقطة الرئيسية ،  
لكان من الأرجح لبعض مبادئهم ألا تكون جذيرة  
بالذكر . وهذا القول وإن يكن متطرفاً نوعاً ما ،  
إلا أنه لا يخلو من أساس سليم .

ومصدر المتاعب هو أن معنى كلمة idea  
- خلال تلك الفترة - أما أنه قد جعل متسعا بصورة  
غير مرغوب فيها ، وأما ترك غير محدد إلى حد كبير ،  
وهذا هو ما حدث في أغلب الأحيان . ويقول  
لوك في تقديمه لهذه الكلمة : « إنها لما كانت  
هي اللفظة التي تصلح - على ما أعتقد - للإشارة  
إلى موضوع التفكير أي كان ، عندما يفكر الإنسان ،  
فقد استخدمتها للتعبير عن كل ما يراد التعبير  
عنه بالكلمات الآتية : « وهم » ، « تصور » ،  
« نوع » ؛ أو كل ما يمكن أن يتجه إليه الذهن  
أثناء التفكير » . ومن الجلي أن هذه الملاحظة تخلو  
من كل وضوح ، والواقع الفعلي هو أن لوك  
يستعمل كلمة Idea بأربع طرائق على الأقل :

١ - يستعملها في معظم الأحيان بالمعنى  
الذي يعنيه التعبير الحديث « معطيات الحس »  
sense-datum - وهو نفسه ليس تعبيراً

« تشبه » الانطباعات ولا تختلف عنها الا من حيث « القوة والوضوح » ، فان تحليلاته - التي جاءت بعدئذ - للاعتقاد والخيال والتفكير عامة ، ما برحت تحتفظ بالادراك الحسى نموذجاً لها غير ملائم لكنها تنطوي عليه .

الأفكار عبارة عن « كيانات ذهنية » و « أنه لا وجود لها بدون العقل » ، فاذا جمع هذا الى ذلك ، يمكن أن يبدو أنه قد أثبت أن الأشياء التي ندركها لا توجد الا « فى عقل ما » . على أنه يكون اجحافاً منا - بالنسبة لدقة المناقشة التي يسوقها باركلي - اذا قلنا ما يوحى بأنها تقوم على مثل هذه المناورة البسيطة ؛ ومهما يكن من أمر ، فان هذا الغموض المستتر ربما فسر لنا اقتناع باركلي العجيب بأن نظرياته المثيرة صحيحة « صحة تدركها البدهاة » ، وأنها تكاد لا تكون فى حاجة الى حجة تؤيدها . وربما كان استخدامه لكلمة « فكرة » فى كتاباته هو الذى يحتاج الى تمحيص نقدى ، قبل أن يحتاج الى مثل هذا التمحيص النقدي استخدام غيره لها .

المحسوس : انظر معطيات الحس .

ملوك عقلي : انظر المثل ، والتصورية ، والكليات .

مذهب الالتزام الخلقى : هو الموقف الذى يعد الواجب حقيقة أساسية لفهم الفكر الأخلاقى ؛ وقد عد أصحاب مذهب الالتزام معارضين على وجه الخصوص للنفعيين ، وهم الذين يرون أن مصدر ما تتصف به الأفعال من الزام هو ما تتصف به النتائج التى سيحققها الفعل من خير . وأبرز أمثلة القائلين بمذهب الالتزام فى الجدل الأخلاقى المعاصر برتشارد وروس والمدرسة الحدسية ، وكلمة مذهب الالتزام « deontology » مستمدة من كلمة يونانية هى « deon » ومعناها « الزامى » على وجه التقريب .

المذهب البرجماتي : كانت كلمة «برجماتية» قليلة الاستعمال فى اللغة الانجليزية ، ولم تكن مستعملة على الاطلاق فى سياق الحديث الفلسفى حتى أدخلها الفيلسوف الأمريكى تشيس . بيوس فى عام ١٨٧٨ على أنها اسم لقاعدة منطقية تقصد الى تحديد معنى الكلمات التى صاغها . ولقد وضع

« تشبه » الانطباعات ولا تختلف عنها الا من حيث « القوة والوضوح » ، فان تحليلاته - التي جاءت بعدئذ - للاعتقاد والخيال والتفكير عامة ، ما برحت تحتفظ بالادراك الحسى نموذجاً لها غير ملائم لكنها تنطوي عليه .

وأيا كان الأمر ، فان موقف باركلي يختلف الى حد ما ؛ إذ أنه قد قبل لفظة « فكرة » على أنها مألوفة فى الكتابة الفلسفية فلم يقدم تفسيراً أيا كان لمعناها ، بل انه ليمضى فى سبيله فى ثقة تامة لا مبرر لها ، وكان الكلمة واضحة تمام الوضوح ، مفهومة أحسن الفهم ؛ فتراه يستعمل هذه الكلمة من حين الى آخر بكل المعانى المتباينة التى استعملها فيها لوك ، فيتعرض بذلك لكل ما ينجم عن ذلك من عبارات ملتوية ، وخاصة بالنسبة للتفكير والفهم . بيد أن هناك شيئاً أهم فى حالته وهو ذلك الغموض الإضافى الذى يكتنف معنى من تلك المعانى خاصة ، وهو المعنى الأول منها الذى ذكرناه آنفاً ؛ فقد أراد باركلي أن يدمج الدعوى الأنطولوجية القائلة بأنه لا توجد الا « أرواح » و « أفكار » ، وأن وجود الشيء هو أن يدرك أو أن يدرك esse est percipere أن يدرك أو أن يدرك esse est percipi أقول أنه أراد أن يدمج تلك الدعوى بالدعوى القائلة بأن هذه النظرية ليست فى حقيقتها أكثر من توضيح للاعتقادات التى يصل إليها الانسان بذوقه الفطرى ؛ ففى الوقت الذى أراد فيه أن يقدم نظرية ميتافيزيقية ، كان يريد أيضاً أن يقول ان تلك النظرية كانت «فعلاً» موضع اعتقاد من الناس عامة . ويبدو أنه قد نجح فى ذلك - كما يقول ريد - بفضل استعماله المزدوج - أو هو الاستعمال المرن على أى حال - للمبدأ القائل «بأننا لا ندرك الا أفكاراً» . ذلك أنه بالنظر الى المعنى غير المحدد لكلمة « فكرة » ، فانه قادر فى بعض الأحيان على اعتبار هذا المبدأ كأنما هو تحصيل حاصل ، فالأفكار ليست الا « الأشياء التى ندركها » ؛ ولكنه يؤكد فى أحيان أخرى أن

أن الصدق انما يكون في المطابقة بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى .

ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة «البرجماتية» وأعطوها معاني جديدة غامضة ، حتى لقد كتب بيرس يقول انه لكي يخدم الغرض الدقيق الذى من أجله صاغ مصطلحه الأصيل ، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هي « البرجماتيكية » التى فيها من القبح ما ينجيها من أيدي الحافظين . وكان الفلاسفة الأول الذين استعاروا فكرة البرجماتية وشوهوها هم «وليم جيمس ، ف . ك . س . شيلر ، وجون ديوى ؛ والجانب المشترك بين هؤلاء جميعا هو أولا وقبل كل شيء نظرية الصدق التى عدت منذ ذلك الحين جوهر البرجماتية ؛ فلقد قال جيمس فى كتابه عن « البرجماتية » « ان الأفكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا فى الوصول الى علاقات مرضية مع أجزاء خبرتنا الأخرى ، » وان الصادق اسم يطلق على أى شيء يتبين أنه صالح فى مجال الاعتقاد . واذا حاولنا أن نبحث عن العلاقة بين هذا الرأى ورأى بيرس فربما وجدناها فى العبارة التالية : « البرجماتية . . . تسأل سؤالها المعتاد : افرض أن فكرة أو اعتقادا يوصف بالصدق ، فما الذى يترتب عليه من نتائج عملية فى حياتنا الفعلية ؟ كيف يتحقق الصدق ؟ أى الخبرات تكون مختلفة عن تلك التى تنشأ اذا ما كان الاعتقاد باطلا ؟ ما هى باختصار قيمة الصدق الفورية ، اذا أردنا أن نسوقها فى كلمات دالة على خبرة ؟ » . وهنا نجد أن المشابهة السطحية مع كلمات بيرس واضحة بيد أن الموقف مختلف تمام الاختلاف ، فالمنهج القائل بأن معنى الفرض يمكن أن يحدد بالنظر الى نتائجه التجريبية يتعارض مع المنهج القائل بأن الصادق هو الصالح فى مجال الاعتقاد ، وهو قول ينتهى الى النتيجة القائلة بأن الصادق هو ماله نتائج تجريبية طيبة .

ولقد اتصلت فكرة البرجماتية - على نحو

بيرس القاعدة فى كلماته الخاصة فقال : « انظر أى الآثار التى يمكن - تصورا - أن تكون ذات نتيجة عملية ، والتى نتصور أنها آثار تترتب على الشيء الذى هو موضوع ادراكنا ، فعندئذ يكون ادراكنا عن هذه الآثار هو كل ادراكنا عن الشيء » . وكذلك قال بيرس فى موضع آخر ، ان البرجماتية هي « النظرية القائلة بأن الفكرة - وهى الفحوى العقلى للكلمة أو لآى تعبير آخر - انما تنحصر فيما نتصوره لها من أثر على مسلك الحياة ؛ اذ بديهى أن ما ليس ينتج عن التجربة يستحيل أن يكون ذا أثر مباشر على السلوك ، وعلى ذلك فاذا استطعنا أن نعرف بدقة جميع ظواهر التجربة الممكن حدوثها ، والتى تترتب على اثباتنا أو على انكارنا لفكرة ما ، استطعنا بذلك أن نحصل على تعريف كامل للفكرة ، لأنه محال أن يكون فى مضمونها شيء أكثر من تلك الظواهر التجريبية . وعلى ذلك فاذا أردنا أن نعرف معنى كلمة «صلب» ، وجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا الظاهرة التجريبية المتضمنة فى قولنا عن شيء ما انه «صلب» ، من قبيل أنه يخدش معظم الأشياء وينخدش بقليل من الأشياء ، فيكون هذا جزءا من معنى « صلب » . وليس ثمة شك فى أن هذا المذهب له نتائج هامة ، كما أن بيرس قد أراد أن تكون له مثل هذه النتائج ؛ من ذلك مثلا النتيجة القائلة بأن « كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية تقريبا تكون اما استحالة صريحة أو لفوا خاليا من المعنى » . على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة « برجماتية » على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معانى الكلمات ولم يتخذها على أنها موقف فلسفى كامل ، فلما كان بيرس شديد الحرص على صياغة مصطلحات فنية ، فقد كانت نظرته الى مصطلح « البرجماتية » لا تزيد على نظرته الى أى مصطلح آخر من مصطلحاته التى ابتكرها . وفوق كل شيء ، فان الذى لا شك فيه أن بيرس لم يقدم قاعدته البرجماتية لأن تكون نظرية فى الصدق بل فى المعنى ؛ وبدا له واضحا

الفعل بانكاره مبدأ الحتمية ، فى بعض مجالات النشاط الانساني على الأقل . وليس من اليسير تقرير هذه القضية بطريقة ايجابية ؛ فلو قيل ان الأفعال الانسانية لا علة لها ، فقد يبدو أنها تعزى الى المصادفة البحتة ، وفى هذه الحالة يكون من العبث القاء التبعة على الفاعل ؛ فاذا كان لابد من أن نكون مسئولين عن أفعالنا ، فقد يبدو أنه ينبغي أن تتولد هذه الأفعال عن خلقنا . وانه لمن اليسير حقا - فى معظم الأحيان - أن نتنبأ بأفعال الناس الذين نعرفهم جيدا على أساس ما يميزهم من خلق ، ولا يؤخذ ذلك ذريعة للتقليل من مسئوليتهم ؛ غير أننا لو قلنا ان الفعل يتحدد بوساطة الخلق ، فاننا لسنا مسئولين عن خلقنا الموروث أو عن البيئة التى تقوم بتعديل هذا الخلق . وهكذا يواجه صاحب نزعة حرية الإرادة مشكلة مزدوجة ، اذ عليه أن يبرر رفضه للنزعة الحتمية ، فاذا رفضها لم يجد تفسيراً واضحاً للعقل يحل محلها بحيث يحتفظ بالمسئولية . والواقع أنه مما جرت عليه عادة أصحاب هذا المذهب أن يستخدموا مثل هذه العبارة : « فعل الإرادة الخلاق » ، ولكنه ليس من الواضح أن استخدام مثل هذا التعبير يمكن أن يقوم بأكثر من تأكيد الاختيار دون تفسيره .

**مذهب الحلول :** هو المذهب القائل بأن كل شيء الهى ، وأن الله والطبيعة حقيقة واحدة . والغالب أن نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعري أكثر مما نجده نتيجة برهان فلسفى ، والاستثناء الكبير هنا هو سبينوزا ، فان تعريفه الأولى للجوهر يؤدي بالضرورة الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون هناك الا جوهر واحد ، وأنه يجب أن يكون لامتناهيا ، ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد غير ذاته شيء آخر يحده ويجعله بالتالى متناهيا . وتعريف سبينوزا لله - الذى يتبع التعريفات التقليدية - يجعل الله ذا صفات لامتناهية ، ولكن الكائن الأوحدها الصفات اللامتناهية هو الجوهر الواحد الذى هو الطبيعة ، ومن ثم فان الله

خاص - بهذه النظرية عن الصدق التى تدين بوجودها - الى حد ما - الى المجادلات التى قامت بين جيمس وديوى وشيلر من ناحية وبين رسل من ناحية أخرى . ويدور هجوم رسل على أن البرجماتيين قد خلطوا بين معنى « الصدق » وبين القاعدة التى يمكننا أن نستخدمها لتحديد ما اذا كان الاعتقاد صحيحا ، وهو خلط أدى بهم الى التسليم بموقف لاعقلى . ومن أهم مقالاته اثنتان هما : « البرجماتية » و « فكرة الصدق عند جيمس » ، وقد نشرتا فى كتابه « مقالات فلسفية » ؛ وكان من نتيجة هجمات رسل - الى حد كبير - أن ديوى نبذ استعمال كلمة « صادق » وزعم أنه يمكن أن نستبدل بها فكرة « جواز القبول » .

وهناك وراء هذا الرأى عن الصدق يقع اقتناع جيمس وشيلر بأن كل شيء - بما فى ذلك الفكر - لابد أن يفهم فى ضوء الغرض الانسانى ؛ فالأفكار ما هى الا أدوات تحاول الكائنات البشرية بوساطتها أن تنجز ما تصبو اليه من غايات ، كما أنه يجب أن يحكم عليها بمدى كفايتها فى خدمة هذه الغايات ؛ وعلى ذلك فالعقائد هى بمثابة أدوات نعالج بها الخبرة ، ويجب أن يحكم عليها على هذا الأساس ؛ ومن ثم فقد أصبحت « البرجماتية » اسما لآى موقف يؤكد أهمية النتائج من حيث انها اختبار لصلاحية الأفكار . وانه على الرغم من أنه لا يزال هناك فلاسفة كثيرون يعترفون بدين كبير نحو كل من بيرس وجيمس وديوى ، الا أن قليلين هم الذين ينظرون الى « البرجماتية » على أنها اسم لموقف فلسفى حى ؛ وليس ثمة شك فى أن المعنى الذى ابتكره بيرس وأعطاه للكلمة « البرجماتية » قد أصبح الآن غير مأخوذ به الا فى المناقشة التاريخية الخاصة ببيرس .

**مذهب حرية الإرادة :** هو المذهب الذى يحاول الدفاع عن حرية الإرادة والمسئولية عن

والطبيعة حقيقة واحدة . وتاريخ شهرة سينيوزا يوضح الطريق المحفوف بالخطر الذي يسلكه القائل بالحلول ؛ فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله الى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا في جوهره ، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول أخذا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا تركز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا . والمذاهب الميتافيزيقية التي تزعم أن الكون وحدة كما في المذهب المثالي تتجه كلها نحو مذهب الحلول ؛ ذلك لأن الكون عندئذ يكون شيئا أكثر من أى جزء من أجزائه المتناهية ولا يمكن أن يكون هناك اله متميز منه ، ولذا يظن أن انهيار مثل هذه المذاهب الميتافيزيقية قد يحرم مذهب الحلول العقلي من دعائمه الوحيدة .

**مذهب الشك :** مذهب ينظر الى امكانيات المعرفة على أنها محدودة ، ويذهب في احدي صوره الى أن هنالك أشياء لا يمكن من حيث المبدأ أن تعرف على الاطلاق ، وفي صورة أخرى الى أن معرفة بعض الأشياء لا يمكن بلوغها الا بصعوبة ومع بعض التحولات ، وفي هذه الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطة منهجية للحفاظ والاحاطة في تكوين المعتقدات . ونقيض مذهب الشك هو مذهب اليقين ، وتميز الأنواع المختلفة من مذهب الشك عن طريقين أساسيين : اما بالرجوع الى مناهج البحث التي يوضع الاعتماد عليها موضع التشكك ، واما بالرجوع الى نوع الموضوعات التي يوضع العلم بها موضع التشكك . وربما كان التشكك في المناهج عاما على أساس أنه لا يوجد طريق واحد معصوم من الخطأ في الحصول على المعرفة ، وأن المناهج جميعا قد فشلت في وقت أو في آخر . بيد أن مذهب الشك في المناهج هو في الأعم الأغلب مذهب يصب التشكك على منهج دون آخر ، ويقلل من شأن أحد مصادر المعرفة المكون إليها لصالح مصدر آخر . وكانت المقابلة تقام بين العقل والخبرة الحسية ليعارض كل منهما الآخر ، ولكنهما يعودان فيلتقيان معا ليكونا موضع دفاع ضد ادعاءات السلطة الموثوق فيها بغير بحث ، وضد الوحي والحس . ومن ناحية أخرى أعرب المدافعون

والطبيعة حقيقة واحدة . وتاريخ شهرة سينيوزا يوضح الطريق المحفوف بالخطر الذي يسلكه القائل بالحلول ؛ فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله الى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا في جوهره ، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول أخذا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا تركز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا . والمذاهب الميتافيزيقية التي تزعم أن الكون وحدة كما في المذهب المثالي تتجه كلها نحو مذهب الحلول ؛ ذلك لأن الكون عندئذ يكون شيئا أكثر من أى جزء من أجزائه المتناهية ولا يمكن أن يكون هناك اله متميز منه ، ولذا يظن أن انهيار مثل هذه المذاهب الميتافيزيقية قد يحرم مذهب الحلول العقلي من دعائمه الوحيدة .

**مذهب الذاتية :** شأن أغلب المصطلحات التي نشير بها الى مذاهب ، نجد أن مصطلح « مذهب الذاتية » يستخدم في الفلسفة استخداما شديدا الغموض وبعيد عن الدقة ؛ وعلى وجه التقريب يقال عن رأى انه ذاتي اذا ذهب الى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذي يصوغ العبارة . وهكذا يذهب الذاتي في مبحثي الأخلاق والجمال الى أننا اذ نقول عن شيء ما انه خير أو جميل ، معناه أن نقول شيئا ما عن استجابة الشخص القائل بالنسبة الى ذلك الشيء ، فقد يكون ذلك الشيء باعنا عنده لشعور خاص باللذة ، دون أن نقول شيئا عن خواص الشيء «الموضوعية» . ومن الضروري أن نميز مثل هذه النظرة الذاتية من النظرية التعبيرية ( الموجودة على سبيل المثال في كتاب آير ( اللغة والصدق والمنطق ) ، والتي تذهب الى أننا عندما نقول عن شيء انه خير فاننا بذلك لا نصوغ عبارة عن استجاباتنا للشيء ، بل نستجيب بوساطة هذه العبارة للشيء في كلمات ، على نحو شبيه من الناحية المنطقية بالحالة التي نستجيب فيها بالهتاف أو بالقاء قبعاتنا في الهواء . والرأى القائل بأن ما هو مدرك يوجد فحسب



لذلك السبب غير ذات موضوع منطقيا ، ومن هذا القبيل موقف باوركي تجاه الجوهر المادي ، وموقف هيوم بازاء الروابط الداخلية أو الحقيقية بين الأحداث .

ويندر دائما أن يوجد مذهب الشك الكلي أو العام ، فمعظم الشكالك يكونون أنصارا لمنهج دون سائر المناهج ، أو لضرب من الأشياء التي يمكن معرفتها دون سائر الضروب . وثمة مبررات قوية تسوغ أن يكون مذهب الشك في صورته العامة ضربا من الاسراف في الجدل ؛ فأولا هو مذهب يكتنفه جو من المفارقة واضح اذ يبدو من قبيل التناقض الذاتي أن نقول انه لا يمكن معرفة شيء على الاطلاق ، ذلك لأننا لكي نؤكد ذلك معناه أننا نفترض على الأقل جزءا واحدا من المعرفة وهو صدق مبدأ الشك نفسه . ولقد كان ذلك واضحا لدى بيرون - فيلسوف الشك الأول - الذي انتهى الى أن المبدأ يمكن اتخاذه على سبيل تلمس الحقيقة ، واعتباره نوعا من المناورة التي يراد بها اضعاف الخصوم . وتبعا لنظرية وسل في الأنماط فان مذهب الشك العام طالما أنه يرتد على نفسه ، فليس في مقدورنا أن نصوغه في صيغة ذات دلالة . ويمكن بصفة عامة اقامة البرهان على أنه اذا كنا نقيم شكنا على أساس معقول فيجب أن يكون لدينا شيء ما لا نشك فيه ، والحجة المألوفة التي تقال تأييدا للشك هي مكابدتنا للاخفاق أو هي امكان أن نخفق في دعوانا بقدرتنا على تحصيل المعرفة ؛ وان الاخفاق ليكشف عن نفسه خلال التناقض ، ولكي نعترف بذلك ينبغي أن نكون على علم بأن العبارات المتناقضة موجودة وأن قانون التناقض صحيح . وعلاوة على ماتقدم ، فان تجربة الفشل الماضية في أحد ضروب التفكير انما يكون معناها أننا نثق بالحصول على المعرفة الصحيحة في المستقبل اذا ما افترضنا معقولية الدليل الاستقرائي ، وانه لمن المتصور أن يأخذ الانسان بمذهب في الشك الكامل وذلك برفضه أية معرفة على الاطلاق ، أما ما لا يستطيع أن يفعله فهو أن يدافع دفاعا عقليا عن طريقته في الشك .

عن الايمان من أمثال بسكال عن مذهب متطرف في الشك حول قدرة العقل في الوصول الى الصدق الديني . وهكذا تكون الرשמديّة التي تميز الحق الطبيعي الذي يصل اليه العقل من الحق اللاطبيعي الذي هو وراء ادراك العقل ، تكون مذهباً ذا معنيين ؛ فقد يكون معناها اعتقادا مخلصا بأن العقل البشري لا يستطيع بغير معين خارجي أن يكتسب المعرفة الدينية ، كما قد يكون معناها سخرية يقصد بها أنه مادام العقل غير قادر على اكتساب مثل هذه المعرفة فانه لا يمكن اكتسابها على الاطلاق .

على أن الأكثر شيوعا أن تعرف الأنواع الخاصة والمحددة من مختلف الاتجاهات في مذهب الشك على أساس الموضوعات التي يقال عنها انها غير قابلة لأن تعرف ؛ ولقد استخدمت طرق الحجاج الشكية لانكار قدرتنا على الحصول على معرفة بأي أمر من أمور الواقع التجريبي ، وبالعالم الأشياء المادية الخارجي ، وبمقول الآخريين ، وبالماضى ، وبالمستقبل ، وبالطبيعة من حيث هي كل، وبالقيم، وبأى موضوع من موضوعات التأمل الديني أو الميتافيزيقي التي تكمن وراء الخبرة الحسية . ومذهب الشك في الموضوعات له ثلاثة مستويات أو مراتب ؛ فالشك قد يسلم بأن الأشياء التي هي موضوع البحث موجودة ، ولكنه ينكر قدرتنا على أن نعرف عنها شيئا أكثر من ذلك ؛ وموقف كانت من الأشياء في ذاتها انما هو موقف شكى بهذا المعنى ، وكذلك الموقف الذي يتخذه الشاك الاستقرائي فيما يتعلق بقوانين الطبيعة . وثانيا أن الشاك قد يزعم أن الأشياء التي هي موضوع البحث لا توجد في الواقع ؛ كما في موقف الشاك الديني العادي فيما يتعلق بالله ، وموقف الشاك الأخلاقي فيما يتعلق بنظام القيم ، وموقف كثير من الفلاسفة فيما يتعلق بالروح من حيث هي جوهر خالد . وأخيرا قد يزعم الشاك أن الأشياء التي هي موضع البحث محال أن توجد ، وأن المعرفة التي هي من النوع الذي يشك فيه تكون

القرن السادس عشر ممن كانوا أكثر تطرفا في شكهم ، وكان مثلهم البارز هو مونتاني . على أن هيوم هو أكثر الشكاك المحدثين نفاذا وشمولا ، فلقد برهن على أن اعتقادنا في الأجسام والعقول والأسباب يقوم لا على العقل ولا على الحواس بل على اعمال الخيال ، الذى أنشئ بطبيعته ليكون بناء متسقا من سيال الانطباعات الحسية غير المنظمة ، والتي هي - قبل ذلك التكوين المتسق - كل ما نعرفه معرفة حقيقية . على أن ما يعنيه هيوم مبهم ومقلقل الى درجة تبرر ما قيل عنه من أنه لم يكن شاكاً على الاطلاق ، بل هو أقرب الى أن يكون مدافعا عن « الاعتقاد الطبيعي » ضد معايير المعرفة الصارمة صرامة لا يتطلبها الموقف .

ويتفق هذا التفسير مع المذهب المستمد من ج . ا . مور ومن ويد من قبل ، والذى يبرهن على أن معتقدات الحس المشترك « الادراك الفطرى » تستحق ثقتنا أكثر مما تستحقها أدلة الفلاسفة الشكاك ، وعلى أن مذهب الشك الفلسفى لا يصدر عن أمانة ، أو على أفضل الفروض « منهجى » من حيث انه « طريقة » للاقاء الضوء على مبادئ المعرفة ومعاييرها التى تؤخذ فى العادة مأخذ التسليم . وعند اتباع فتجنشتين أن مذهب الشك الفلسفى علامة على الفوضى والتخبط الذهني ، ودلالة على أن اللغة قد أسئ فهمها وأنها قد استخدمت استخداما خاطئا . ولقد ذهب هؤلاء الى أننا ما علينا سوى أن نتعلم ما تعنيه « المعرفة » و « اليقين » عندما نسمعها مستعملتين فيما له علاقة بالموضوعات المادية ، وبالأحداث الماضية ، وبمشاعر الآخرين وما الى ذلك ، وانه لما لا معنى له أن نبحث فيما اذا كانت هذه الحالات النموذجية أمثلة حقيقية للمعرفة واليقين .

ولقد اقترح كل من وزدم وآيو أن مشكلات نظرية المعرفة ذات نمط مميز ، وأنها تنشأ عادة على صورة شكية ؛ ففى كل حالة يوجد صراع ظاهر بين (١) ما لدينا من شواهد ، وهو يعطى

بدأ مذهب الشك من حيث هو فلسفة بيرون ( حوالى ٣٠٠ ق . م ) على نفس النحو الذى كانت تعاود فيه هذه الفلسفة الى الظهور آنا بعد آن ، من حيث انها تعبير عن السخط على الفوضى العقلية الناتجة عن الصراع بين المذاهب القطعية . ولقد كانت الفلسفة عند بيرون فنا عمليا يستهدف التجرد وراحة العقل ، وما كان لهذا الهدف أن يتحقق الا بنبذنا البحث عن الحقيقة بحثا لا مندوحة لنا عن الحدلان فيه . ومعظم الحجج التى يمكن تصور قيامها على مذهب الشك انما نجدها فى تفكير الشكاك اليونانيين مثل تلك التى أثبتتها سكستوس أمبريكوس ، ولقد أورد اينسيديموس عشر « استعارات » فصل فيها مسوغات الشك فى سلامة الادراك الحسى ، أما « استعارات » أجريبا الخمس فهى أحسن حبكا وأبعد أثرا ؛ فضلا عن طبيعة الادراك الحسى الذاتية أو النسبية ، ذكر الوقوع فى الدور الى ما لانهاية عند اقامة البراهين ، وهى مغالطة بسطها كارنيادس ، كما ذكر صراع الآراء بين الناس ، وضرورة الصفة الافتراضية لجميع المقدمات الأولى ، ودائرية القياس المنطقي التى اكدها ج . س . هل فيما بعد . ويستنتج بعض الشكاك من أمثال أرقاسيلاوس أنه مادام اليقين لا يمكن الحصول عليه فان الناس يجب أن يتصرفوا بناء على الاحتمال ، كما اقترح كارنيادس أن يكون اتساق العقائد بمثابة مقياس للصدق ، وأنه كلما كانت عقائد الفرد أكثر اتساقا كانت مسوغات الثقة فيها أكبر . ومنذ عصر الشكاك اليونان ( من القرن الرابع الى القرن الثانى قبل الميلاد ) ، ومذهب الشك يعود الى الظهور فى تاريخ الفكر آنا بعد آن . وفى كتاب أبيلارد « نعم ولا » ، وهو مجموعة من آراء « الآباء » المتناقضة فى نقاط حول المذهب الدينى ، قدم أبيلارد منهجا شكيا استخدمه كانت فى عرض المتناقضات عندما حاول أن يبرهن على استحالة الميتافيزيقا ذات النتائج الايجابية . ولقد مهد منطقة عصر النهضة من ذوى النزعات المضادة للارسطية وللأسكولائية ، مهدوا الطريق لشكاك

الى العقل باعتباره شيئا يزيد على كونه ظاهرة طبيعية - أمر غير مشروع . أما بالنسبة لمفكرى القرن التاسع عشر من أمثال ت . ه . هكسلي ، فقد تضمن المذهب الطبيعي خاصة اعتقادا بأن الحياة والفكر يمكن تفسيرهما تفسيراً كاملاً - من حيث المبدأ - على أنها نشأت عن المادة بطريق التطور . والمذهب الطبيعي فى الأخلاق هو الرأى القائل بأن الجمل التى تقال عن الصواب والخطأ وعن الخير والشر فى الأشياء ، هى جمل عن العالم الطبيعي وليست عن قيم خاصة تتجاوز نطاق العلم ؛ وهكذا قد يذهب الفيلسوف الطبيعي الى أن قولنا ان شيئاً ما خير معناه قولنا انه قد يشبع رغبتنا ، وهذه عبارة من الممكن اختبارها علمياً . غير أن ج . ه . مور فى كتابه «أصول الأخلاق» ، وسع - لسوء الحظ - من فكرة المذهب الطبيعي لأغراضه الخاصة ، حتى لقد أصبح كل من يحاول تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس المفاهيم التى ليست أخلاقية بالذات ، مقترباً « للمغالطة الطبيعية » ؛ وهكذا فانه حتى أولئك الذين يعرفون « الخير » على أنه يعنى « ما يريد الله » - وهو رأى معارض للمذهب الطبيعي تمام المعارضة كما يفهم عادة - قد قال عنهم مور انهم ارتكبوا « المغالطة الطبيعية » . ومن سوء الحظ أن استعمال مور هذا قد انتشر انتشاراً واسعاً ، حتى لقد فقدت كلمة « المذهب الطبيعي » الآن كل ما كان لها من نفع .

**مذهب الظواهر** : هو المذهب القائل بأن المعرفة الانسانية مقصورة على الظواهر الماثلة أمام الحواس ، أو - بمعنى أقل تحديداً - أن الظواهر هى الأساس النهائى لكل معرفتنا . وله صورتان رئيسيتان : الأولى عبارة عن نظرية عامة فى المعرفة ، والثانية ، وهى الأكثر شيوعاً فى الوقت الحاضر ، عبارة عن نظرية فى الإدراك الحسى . (١) ومذهب الظواهر من حيث هو نظرية عامة فى المعرفة يرى أننا لا نعرف الا ما يقع لنا فى الخبرة الحسية ، كما ينكر - بكثير أو قليل من الصرامة - صحة الاستدلالات التى نستدل عليها من أشياء

لنا أو يعرف مباشرة ( الانطباعات الحسية ، الأحداث الراهنة ، كلمات وأفعال الآخرين ، الحوادث الجزئية ) . (٢) ما نزعم أننا نعرفه ( الأشياء المادية ، الأحداث الماضية ، مشاعر الآخرين ، قوانين الطبيعة ) . (٣) حقيقة كون ما نزعم أننا نعرفه يجاوز منطقياً الشواهد التى تؤيده . فأما نظريات الشك فتقول انه ينبغي علينا أن نتخلى عن دعاوانا فى المعرفة (٢) لكن ثمة سبباً أقل فداحة من ذلك لنخلص بها من المشكلة ، فهناك نظريات السببية والاستدلال بالتمثيل التى تزيل المفارقة ( بين ما لدينا من الشواهد وبين ما تذهب اليه دعاوانا فى المعرفة ) باللجوء الى مبادئ من شأنها أن تضمن الاستدلال من الشواهد التى لدينا الى النتائج التى هى - منطقياً - مختلفة عن الشواهد . وأما نظريات الرد مثل مذهب **الظواهر** فتنكر (٣) ، وهناك النظريات الحدسية مثل **الواقعية** الساذجة التى تنكر أننا منحصرين فى الشواهد التى تشير اليها (١) ؛ ومذهب الشك بالنسبة لكثير من الفلاسفة ليس بنى أهمية كبيرة من حيث كونه نظرية فلسفية ، وما يقصد اليه هو أن يجعلنا على علم بما هو متضمن فيما نزعم أننا نعرفه ، وربما هو بفعله هذا يجعل تلك المزاعم أكثر أمناً .

**المذهب الطبيعي** : هذه اللفظة Naturalism

شأنها فى ذلك شأن معظم الكلمات التى تنتهى بالمقطع "Ism" والتى تستخدم لتسمية نمط من أنماط المواقف الفلسفية ، ليس لها الا معنى غامض مهوش ، أو طائفة من المعانى . فيقال على فيلسوف انه طبيعى - بمعنى أكثر اتساعاً - اذا كان يعد مجموع الأشياء التى نسميها « طبيعة » والتى تدرسها العلوم الطبيعية مجموعاً للأشياء كلها أياً كانت ، واذا كان ينكر حاجتنا الى أية تفسيرات لما هو طبيعى على أساس ما هو فوق الطبيعة . فالعادة فى مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أى رجوع الى اله ، أو الى عالم للقيم ، أو

تقع خارجها . ويزعم أحد المذاهب ويسمى أحيانا باللاأدرية ، أننا على الرغم من عدم مقدرتنا على استدلال خاصة ما يقع خارج خبرتنا الحسية ، فان في استطاعتنا على الأقل أن نستدل أن هناك شيئا ما خارجها ؛ « فالشيء في ذاته » عند كانت و « اللامشروط » عند هاملتون و « الممتنع على المعرفة » عند سبنسر كلها نتائج لهذا الضرب من التفكير . وينفر بعض الفلاسفة نفورا له مايسوغه من افتراض أننا نستطيع أن نعرف أن هناك شيئا ما يقع وراء حدود المعرفة الممكنة ، ويصرون على أنه لا يوجد شيء على الاطلاق وراء الظواهر الماثلة أمام حواسنا ؛ وهذا الرأي - الذى يسمى أحيانا بمذهب الاحساس - تمثله مذاهب هيوم ، ج . س . هل ، ووسل تمثيلا قويا ، ولو أن كلا من هيوم وميل لم يكن قانعا بمحاولاته فى تفسير العقل الملاحظ - الذى هو الذات القائمة بال تجربة الحسية - تفسيرا يحيله هو نفسه الى نوع الظواهر التى تبدو أمامه . ولأن نصف مذهب الظواهر - كما يحدث غالبا - بأنه الرأى القائل بأننا لا نعرف الأشياء كما هى فى الحقيقة بل كما تبدو لنا فقط ، فهو وصف مضلل لأنه يتضمن القول بوجود أشياء أعلى وفوق الظواهر الماثلة أمامنا ، وهو تضمنين يصادر على المطلوب مصادرة تجيء فى صالح مذهب اللاأدرية . (٢) ومذهب الظواهر فى صيغته الحديثة المألوفة ومن حيث هو نظرية فى الإدراك الحسى ، قد شرح لأول مرة شرحا واضحا بواسطة ج . س . مل عام ١٨٦٥ ، أما صياغته المحكمة (التي يقول فيها)الشيء المادى امكانية دائمة من الاحساس - فلا تقل جودة عن أية صياغة أخرى ؛ ولقد جاءت هذه النقطة فى كثير من التشابه مع ما جاء فى ملاحظة رسل : الشيء هو مجموع ظواهره . ويؤثر المحدثون من اصحاب مذهب الظواهر أن يضعوا مذهبهم فى اصطلاح لغوى بدلا من وضعه فى اصطلاح وجودى ؛ ويقولون ان العبارات التى تقال عن شيء مادى يمكن ردها أو ترجمتها الى عبارات عن معطيات الحس ، وان مضمون اعتقادنا كلها

عن الأشياء انما يمكن التعبير عنه فى حدود ما يعطى فى الخبرة الحسية مباشرة ؛ والدليل المألوف على هذه النتيجة يبدأ من القول الواضح بأن كل ما نعرفه عن طريق الإدراك الحسى لابد أن يكون اما مستنتجا واما غير مستنتج ، وما لم يكن بعضه غير مستنتج فاننا تقع فى الدور الى ما لانهاية . وهذه المعرفة الحسية غير المستنتجة والتى لا يمكن اغفالها هى - عند معظم الفلاسفة وان لم تكن كذلك عند جميعهم - معرفة الظواهر التى هى معطيات الحس ؛ وذلك هو الأساس المشترك بين كثير من نظريات الإدراك الحسى . أما الخاصة التى تميز مذهب الظواهر فى هذه النقطة ، فهى القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك استدلال صحيح من الظواهر بحيث يودى بنا الى القول بوجود الأشياء المفارقة لعالم التجربة ، أو بعبارة أخرى الأشياء التى لا تبدو لنا - من أجل هذا - لا نملك عنها معرفة مباشرة ؛ فما الدليل الذى يسوغ لنا أن نعتقد فى أنه يوجد الآن شيء ما غير مرئى على علاقة ما ، كأن يكون سببا مثلا ، بما نلاحظه الآن ؟ ليس لدينا من دليل الا أننا فى الماضى قد لاحظنا فعلا أن مثل هذه الأشياء كانت تقع باطراد على هذه العلاقة بمعطيات الحس ، كالعلاقة القائمة الآن بينها وبين معطياتنا الحاضرة . وانه بطبيعة الحال لمن المستحيل - من الناحية المنطقية - أن يكون لدينا ذلك الدليل على الأشياء المفارقة لتجربة الحس ، ما دامت تلك الأشياء غير قابلة للملاحظة بحكم تعريفها .

ومهما يكن من أمر ، فان أنصار مذهب الظواهر ليسوا من القائلين بمذهب الانحصار فى الذات ؛ فهم لا يؤمنون بأن ليس ثمة شيء فى استطاعتنا أن نعلم بوجوده فيما عدا خبراتنا الحسية الخاصة ، ولكنهم بينما لا يرفضون كل استدلال من معطيات الحس ، تراهم لا يقبلون الا استدلال الأشياء التى يمكن من حيث المبدأ أن تقع فى التجربة . والأنواع الممكنة للاستدلال ان هى الا ضروب من مط التجربة حتى نصل منها الى ما يطلق

هـ . هـ . هـ . برايس ، وذلك بالنسبة الى الحقيقة القائلة بأن الأشياء المادية غير الملاحظة والتي هي تبعا للنظرية مجرد مجموعات من الامكانيات يكون لها تأثير سببي ؛ اذ كيف يمكن لطائفة من معطيات الحس الممكنة ، هي كل ما يتكون منه الماء الموجود في قاع بئر ، أن تحدث صوتا حقيقيا عندما يصطدم به حجر غير مرئي وبالتالي فهو افتراضى شأنه في ذلك شأن الماء ؟ وهناك اعتراض أكثر جوهرية من ذلك يبدأ من نقطة أعمق جذورا بمهاجمة الزعم المشترك بين أنصار مذهب الظواهر وكثير غيرهم من الباحثين في المعرفة ، وهو أن الأشياء الوحيدة والمباشرة للادراك الحسى هي معطيات الحس .

ومذهب الظواهر له علاقات وثيقة بنظرية الادراك الحسى كما وضعها باركلي ، وهو الذى بسط مذهب الظواهر من احدى نواحيه بسطا صريحا ولكنه فشل فى متابعته ؛ ففي رأيه أن ما نستدل به ليس هو خبراتنا الخاصة الممكنة بل هو خبرات الله الفعلية التى تبدو مفارقة لعالم خبراتنا مفارقة تامة . ولقد أمكن القول بأن مل استمد نظريته فى الظواهر من دراسة هيوم للادراك الحسى بأن أحدث تغييرا جوهريا واحدا ، فما اعتبره هيوم وهما تخيليا رآه مل جزءا حقيقيا من البناء الذهنى . ولم يكن رسل بنظرته فى الاحساسات الموجودة بالقوة مشايحا لمذهب الظواهر مشايحة تامة ، أما برايس فقد أدى به القول بالفعل السببى الذى تحدثه مجموعات من إمكانات صرف ( هي المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية ) ، أقول ان هذا القول قد أدى به الى الاكثار من مجموعاته فى المعطيات الحسية ، بأن أضاف إليها بقايا شبيهة من جوهر لوك وأطلق عليها اسم « المائات لجيزات المكان » . وأكثر أنصار مذهب الظواهر التزاما لمذهبه وتمسكا به فى العصر الحاضر هو آيو .

ولقد تقدمت نظريات العقل فى مذهب

عليه عدة أسماء ، فهو الاحساسات الممكنة عند ( مل ) ، وهو الاحساسات بالقوة عند ( رسل ) ، وهو معطيات الحس الافتراضية . وان خبرتنا الواقعية لتبدى لنا من الاطراد ما يكفى لكى نضع قوانين على أساس الارتباط بين مختلف أنواع التجارب ؛ فعندما يمثل أمامنا جزء ما من أحد هذه الأنماط المطردة ، فاننا نستطيع - على أساس معقول - أن نفهم أن ما تبقى من النمط قد أصبح فى مستطاعتنا اذا نحن عدلنا شروط الملاحظة بشكل يلائم الموقف ( كان نمد أيدينا أو نفتح أعيننا ) ، فخيرتنا - رغم تقطعها - فيها من اطراد الحدوث ما يكفى لأن يجعلنا نشيد عالما ماديا ، هو كما جاء فى عبارة هيوم « واضح ومتصل » . وهناك بعض الاختلاف حول الوسيلة التى يجب أن يعبر بها عن هذه النتيجة ، فرسل يتكلم عن « الاحساسات بالقوة » على أنها موجودات فعلية - كمعطيات الحس تماما - الا فى عدم وجود الملاحظ الذى يكون على وعى بها ، وأما الآخرون الذين يشعرون بأنه لا يزال فى مثل هذا القول أثر خافت لكائن مفارق ، بل لا يزال ثمة ما يشير الى وجود كائنات متناقضة فى ذاتها ، فهم يفضلون أن يقولوا بأن ما نستدله هو صدق القضايا الشرطية .

وهناك ثلاثة خطوط رئيسية للاعتراض على هذه النظرية : أولا يقول المعترضون بأن رد الأشياء الى ظواهرها لا يمكن أبدا أن يتم حتى من حيث المبدأ ، اما لأننا نحتاج فى انجازها الى الوسائل اللفظية ، واما لأن الظواهر المصاحبة للشئ المادى المعين لامتناهية الكثرة ومعقدة . ثانيا : أنه قد قيل ان ترجمة الشئ الى ظواهره مسألة ظاهرية ، لأن المقدمات فى الجمل الشرطية التى سنصوغ فيها تلك الترجمة لا بد أن تشير الى موضوعات مادية مثل الأجسام وأعضاء الحس لدى الملاحظين والظروف المادية للملاحظة . ثالثا : أن كثيرا من عدم الارتياح قد شعر به حتى الفلاسفة الذين يتجهون بميولهم نحو مذهب الظواهر مثل

الظواهر - بكثير أو قليل من الحماسة والاقناع - بفضل هيوم ومل ورسل داير ، وهي النظريات التي ترى أن العقل مجرد مجموعة مترابطة من الخبرات الفعلية . ولقد بسط هاخ وبيرسون فلسفة الظواهر بالنسبة للعلم ، وهي فلسفة تصف الكائنات النظرية في العلم الطبيعي وصفا صارم المنطق لكنه جذاب ( وأعني بتلك الكائنات الالكترونيات والفيروسات . الخ ) ؛ كما أنجز كارناب في كتابه «المنطق والعالم» مذهباً للظواهر كامل التعميم ، وذلك في شرح تفصيلي صوري رائع رد فيه جهازنا الذهني كله الى مكوناته الظاهرية الأولية البسيطة .

**المذهب العقلي :** في استعمال الفلاسفة ، هو ما يميز النظرية الفلسفية حين تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلي الخالص وبغير لجوء الى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل الى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم ؛ وهناك أيضا استعمال معروف للكلمة تشير فيه الى الرأي القائل بأنه لا يجوز الايمان بخوارق الطبيعة ، وأن الدعاوى الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلي ؛ بيد أنه في حالة عدم وجود الدليل الواضح على ما هو نقيض لذلك ، فإن المعنى الأول للكلمة هو الذي يجب أن يؤخذ به في التأليف الفلسفي الحديث ، وبهذا المعنى يستشهد بكل من ديكارت وليبنتز وسبينوزا على أنهم أمثلة كلاسيكية للمذهب العقلي .

والمذهب العقلي على النقيض من المذهب التجريبي ، وهو المذهب القائل بأن التجربة أساس ضروري لمعرفة كل شيء ؛ لكن ليس لأي من هذين المصطلحين معنى دقيق ، وعلى ذلك ينبغي لنا أن نتوقع أن التجريبي الخالص لابد أن يزعم أن المعرفة كلها تتطلب مقدمات تجريبية . ولقد قال ج . س . هل بهذا الزعم أحيانا ، فعنده أنه حتى القضايا الصادقة في الرياضة تعميمات تجريبية ؛ بيد أن أكثر التجريبيين قد سلموا بأن القضايا الصادقة في الرياضة قبلية ، وهؤلاء يظنون في

فكرة « الخير » يجب أن تعرف بأنها هي نفسها كلمة « اللذذ » أو على الأقل تعرف تعريفا يرددها الى « اللذة » ؛ وهكذا يقول لوك في « مقاله » ( الجزء الثاني ، الفصل العشرون ، الفقرة الثانية ) « نسمى «خيرا» ما يكون من شأنه أن يسبب اللذة أو يزيد منها ، أو ما يقلل الألم فينا » . وقد اختلط هذا الرأي أيضا بمذهب اللذة الأخلاقي ، رغم أن قولنا بأن « اللذة وحدها هي الخير » لا يمكن أن يكون ذا مضمون أخلاقي اذا كان مجرد تعريف .

**مذهب المنفعة :** هو نظرية الأخلاق ذات الطابع المميز للتجريبية الانجليزية ، وتذهب الى أن :

١ - صواب أى عمل من الأعمال انما يحكم عليه بمقدار ما يسهم به في زيادة السعادة الانسانية أو في التقليل من شقاء الانسان ، كما أن السداد الأخلاقي لقاعدة ما أو قانون وقيمة أى نظام من الأنظمة الاجتماعية تتوقف على نفس هذه الاعتبارات . ولا يهم شئ فيما عدا ذلك من قبيل مطابقة العمل للوحي أو للسلطة أو للتقليد أو حتى « للحس الأخلاقي » أو الضمير وربما للتعاقد أو للتاريخ ، إذ أن الفعل المعين قد يجتاز هذه المعايير كلها بنجاح وقد يمالئ ضمير الفاعل ومع ذلك تراه يجلب عامدا الشقاء والدمار؛ فالذى يهم هو ما يضيفه الفعل من سعادة .

٢ - ومن ثم فإن اللذة ( اذا ما تأملنا الموضوع ) هي الشئ الوحيد الذى هو « خير فى ذاته » ، والألم هو الشئ الوحيد الذى هو شر فى ذاته . والسعادة تشمل اللذة والتخلص من الألم ، وإن رجحان كفة اللذة قد يعود هو نفسه فيصبح مصدرا للمزيد من اللذة ، خذ مثلا الصيغة التى وضعها بنتام فى كتابه « مبادئ الأخلاق والتشريع » ، ١٧٨٩ الفصل الأول (٢) وهى : « يقصد بمبدأ المنفعة ذلك المبدأ الذى يقبل أو يرفض كل فعل مهما كان تبعا للاتجاه الذى يبدو

امكان استنباط أى نوع من أنواع الصدق استنباطا عقليا ما لم يكن متضمنا فى المقدمات ؛ وانه لبعيد عن الفلسفة الحديثة بعدا شديدا أن تستند فى انتزاع النظريات الى برهان مزعوم قوامه الاستنباط الصارم ، فالمهمة الرئيسية التى يتصدى لها اليوم الفلاسفة غير التجريبيين هي أن يجدوا منهجا يحل محل البرهان العقلي ليكون منهجهم فى تبرير معتقداتهم .

**مذهب اللذة :** كلمة hedonism مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها اللذة؛ وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم مذهب اللذة ، مما يجعل من الضرورى التمييز بينها لوقوع الخلط بينها فى أغلب الأحيان . فلدينا أولا مذهب اللذة الأخلاقي ، وهى وجهة النظر الأخلاقية التى ترى أن الشئ الخير الوحيد هو اللذة ؛ ولا يفترض هذا الرأى أننا لا نستطيع أن نرغب فى شئ سوى اللذة ، أو أنه لا معنى لكلامنا اذا ما تكلمنا عن شئ آخر ( غير اللذة ) باعتباره خيرا ؛ لكنه من الخطأ فى الحكم أن نعتقد أن أى شئ آخر خير ، أو أن نرغب فى أى شئ آخر الا باعتباره وسيلة الى اللذة ؛ وأبيقور وبنتم من الأمثلة الشهيرة على الأخلاقيين الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر . وهناك أيضا مذهب اللذة النفسى ، وهو النظرية النفسية القائلة بأننا لا نستطيع أن نرغب فى شئ غير اللذة ، فان يكن هذا الرأى قد اختلط فى كثير من الأحيان بمذهب اللذة الأخلاقي الا أنه يتعارض معه تعارضا بينا ، لأننا اذا كنا لا نستطيع أن نرغب فى شئ غير اللذة ، فمن العبث أن نوصى الانسان بالرغبات فى اللذة ، كما أن من العبث أن نوصيه بالسقوط اذا ما ترك معلقا فى الفضاء ؛ وقد هاجم بتلر هذه النظرية - التى اعتنقها التجريبيون البريطانيون الأوائل - هجوما شديدا ، ومع ذلك فانها تظهر باعتبارها سندا لمذهب اللذة الأخلاقي المبسوط فى كتاب ج . س . هل « مذهب المنفعة » . وهناك ثالثا الرأى القائل بأن

صواب أى فعل من الأفعال يتوقف على النتائج الحسنة أو السيئة التى تترتب عليه ، ولكنه ذهب الى أن هناك أنواعا كثيرة من الأشياء ( لا اللذات ولا الآلام فحسب ، اذا كان للذة والآلم دخل على الاطلاق) تكون خيرة فى ذاتها أو شريرة فى ذاتها ، ولقد تعقب الرأى القائل بأن اللذة وحدها هى الخير حتى رده الى مغالطته ثم رفضه . هذا ولا تعد نظرية مور تعبرا عن وجهة النظر النفعية فى صورتها الأصلية التى ترى أن كل ما يهم هو اللذة أو السعادة الانسانية ، فالذى يهم - عند مور - هو «الخير» ؛ أما أى أنواع الأشياء تكون خيرة فمسألة يمكن معرفتها عن طريق الحدس .

« اللذة واللذة وحدها هى الخير فى ذاته » ؛ فقد نتخيل انسانا يذوق طعاما أو يدخل الى الراحة أو حتى المجرم وهو ينقض على ضحيته فى حماس ، أقول اننا قد نفكر فى هذه اللذات كما لو كانت نوعا من الاحساس ، ثم نفرض أننا من أجل هذا الاحساس نأكل ونستريح وننقض على ضحايانا، وكذلك من أجل اللذات البعيدة أو من أجل تجنب الآلام التى ترجع اللذات فى المستقبل نعمل أو ندخر أو نتحمل الآلام . فاللذة ( أو التخلص من الآلم ) التى يجيب بها الشيء هى التى تجعلنا نعد ذلك الشيء « خيرا » ، والآلم أو الحرمان من اللذة المتوقعة التى يجيب بها الشيء هى التى تجعلنا نعد « شرا » . والواقع أن بنتام ينظر الى « الخير » و « الشر » على أنهما اصطلاحان تعبيريان نطلقهما فى سياقات بعينها على الأشياء التى تجبى باللذة أو بالآلم ، ويرضيه القول بأن هناك لذة « أفضل » من لذة أخرى اذا كانت الأولى « لذة أكبر » ( من ناحية واحدة أو أكثر من ناحية ) . على أن هذا الرأى الأخلاقى ( القائل بأن اللذات هى الأشياء الوحيدة الخيرة أو المطلوبة لذاتها ) انما أضعفه اتصاله بالنظرية الميتافيزيقية الخاصة بملذهب اللذة النفسى ، ذلك لأنه ينبغى - بناء على هذا الرأى - أن تكون جميع الأشياء التى يطلبها الناس «لذاتها»

منه وهو أنه يزيد أو ينقص من سعادة الجماعة التى تكون مصلحتها موضوعة تحت البحث . . . . . واذا كانت تلك الجماعة هى المجتمع بصفة عامة فالسعادة عندئذ هى سعادة المجتمع ، ، واذا كان اتجاه أى فعل نحو زيادة سعادة المجتمع ( بمقدار ما يهتم المجتمع بذلك الفعل ) أعظم من أى اتجاه آخر من اتجاهاته التى قد تؤدى الى الانتقاص من هذه السعادة ، كان ذلك الفعل « متفقا مع مبدأ المنفعة » ؛ وقد يقول الانسان عندئذ ان ذلك الفعل صواب ( أى أنه ينبغى أن يؤدى ) أو على الأقل انه ليس بفعل خاطئ .

على أن النظرية لها أصولها فى الفكر اليونانى ، وهى فى العصور الحديثة مستمدة من بعض آراء هوبز ولوك ، وصاغها هتشنسون فى عام ١٧٢٦ ، وقام هيوم بتفصيل صيغة من صيغها ذاهبا الى أنها دراسة وصفية محضة للطريقة التى يصدر الناس بها الأحكام الأخلاقية ، كما قدم كل من جوزيف بريستلى ووليم بيل لهذه النظرية صورها الأخلاقية المباشرة ، واستخرج كل من هلفيتيوس فى فرنسا وبتشاريا فى ايطاليا من هذه النظرية تطبيقاتها العملية فى «فقه القانون»؛ أما جيريمى بنتام فقد استفاد من جميع هؤلاء الأسلاف ، منتهيا الى نظرية واضحة محكمة ومستخدما اياها على أوسع نطاق ممكن ، وذلك فى هجماته على المشكلات الدستورية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية التى كانت قائمة فى عصره . وأما الصيغة التى وضعها جيمس هل فقد كانت أبسط وأكثر أنانية، بينما كان كتاب ج . س . هل « مذهب المنفعة » ( ١٨٦٣ ) فى مجموعته أشد تعقيدا من الناحية الفلسفية ؛ ولقد أعاد عوامل كثيرة مما كان بنتام قد حذفه بعد مشقة عسيرة . وكذلك كان هنرى سدجويك وهيربرت سبنسر (مع شىء من الاختلاف بينهما ) يجريان هذا المجرى . وأحدث كتاب ج . س . مور « أصول الأخلاق » ( ١٩٠٣ ) تعديلا أساسيا ، اذ قبل مور الرأى القائل بأن



جميع هذه اللذات خيرة ، وأقرب الى الصواب أن نقول عنه انه يدع « للأشخاص » حق اختيار ما يعجبهم اختياره : فهو مذهب (مناسب كل المناسبة لبنتام ومل ) يفتقر الى الصفات « العلمية » المميزة التي كان المفروض أن يحققها حساب اللذة والألم.

« تكون الأعمال صحيحة بمقدار ما تتجه الى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار ما تتجه الى تحقيق نقيض السعادة » ؛ ولقد ذهب ج ١٠ مور في عرضه لمذهب المنفعة الى أن العمل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه في الواقع أفضل من نتائج أى عمل آخر كان يمكن أن يؤدي بدلا منه ، وما دنا لا نستطيع أن « نعرف » على الإطلاق ما ستكون عليه نتائج أى عمل من الأعمال ( وكل ما يمكننا هو أن نحكم بما يحتمل أن تكون عليه هذه النتائج ) ، ترتب على ذلك أن الانسان عندما يبحث في أيهما يؤدي ، الفعل ا أو الفعل ب فانه لن يستطيع أن يعرف أبدا أى الفعلين هو الصحيح . ولقد اقترح أصحاب مذهب المنفعة الأولون هذا الرأي أحيانا ، بيد أن نظرتهم الحقيقية مؤداها - فيما يبدو - أن «الصواب» و «الخطأ» انما يقرران بالرجوع الى النتائج المحتملة ( قارن قول بنتام عن الاتجاه الذي يبدو من الفعل أنه يزيد او ينقص من السعادة . الخ ) . ونحن نفكر في العمل الصحيح على أنه ما ينبغي على الانسان أن يعمل ، كما أن ذلك العمل ينبغي أن يحكم عليه بالرجوع الى النتائج المحتملة على نحو ما تبدو في وقت اتخاذ القرار ؛ وهكذا يمكننا أن نخلص الى أن مسور كان مخطئا فيما يتعلق بهذه النقطة . وذهب مور كذلك الى أننا في تقريرنا ما اذا كان العمل المعين سليما أو غير سليم فان الذي يعمل حسابه عندئذ هو نتائج ( وكان ينبغي أن يقول : النتائج المحتملة ) « نتائج ذلك العمل منظورا اليه على حدة » (وكذلك أيضا قال بنتام ) . ومثل هذا الرأي يسيء الى الذوق العام - فيما يبدو - ذلك لأننا اعتدنا أن نفكر في الأفعال على أنها تدرج تحت عدة أنواع :

أو باعتبارها « غايات وليست مجرد وسائل » ينبغي أن تكون « لذات » . ولقد أضعف النظرية الأخلاقية اتساع نطاق « اللذة » بحيث اشتمل على هذه الكثرة من الأشياء التي لا بد للانسان أن يتوقع رفضها ممن يقول بمذهب اللذة ( مثال ذلك اتمام فترة طويلة من الصوم اتماما موقفا ) . ويلجأ مل الى هذه النظرية الميتافيزيقية لكي يؤيد الرأي القائل بأن من يسعى الى الفضيلة أو المعرفة « لذاتها » لا يزال انسانا ينشد « اللذة » ؛ وهناك ( على حد قوله ) كثير من الأهداف التي كانت لا تبتغى الا من حيث انها وسائل لغاية بعينها سارة ولكنها ( بفضل العادة أو التداعي ) أصبحت تبتغى بغض النظر عن الغاية الأصلية ، فادخار المال هو أحد الأمثلة التي ضربها مل ، والنمسك بقواعد الفضيلة مهما كلف ذلك من ثمن مثل آخر ؛ وعلى ذلك فان « اللذة » قد أصبحت تحتوى على أشياء لا تبتغى الا بسبب الخلط في التفكير ، وأشياء تطلب بحكم العادة وحدها وبلا رغبة فيها ، هذا الى أنه لم يعد ثمة تمييز واضح بين الأشياء التي تبتغى لذاتها والأشياء التي تبتغى باعتبارها وسائل . ويمضى مل بعد أن وسع معنى « اللذة » ، فيميز بين اللذات « الدنيا » واللذات « العليا » ؛ فاللذات العليا وان تكن ليست هي اللذات « الأعظم » بعبارة بنتام الا أنها مع ذلك تكون مفضلة ، وبناء على هذا الرأي يكون من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول بأن اللذة وحدها يمكن أن تبتغى لذاتها ، لأن الذي يهم في الحقيقة هو أن « بعضا » من موضوعات الرغبة يكون لذات أعلى . والموقف الذي اتخذته مل هو بمثابة نقطة في منتصف الطريق المؤدى الى النظرية المثالية أو نظرية موضوعية القيم التي قال بها ج ١٠ مور ، فالعبارة القائلة بأن « اللذة واللذة وحدها هي خير في ذاتها » ذات قيمة من حيث تصلح شعارا ، لكن مذهباً بهذه السماحة كلها قمين أن يشتمل بالضرورة على أغرب اللذات حتى لينتهي بان يدخل في حساب « اللذات » كل شيء يتعلق به رغبة انسان . وما نظن أن مثل هذا المذهب يمكن تبريره بقولنا ان

ولقد قيل في هذا الصدد ان مذهب المنفعة - كما جاء في مقالات مل - ليس هو بعينه المذهب الذي قال به بنتام وسدجويك ومور ، فمذهب المنفعة عند مل (كما قد قيل) «مقيد» على نحو غاية في الأهمية ، ذلك لأن مل يعترف بأن اختبار الصواب والخطأ بالنسبة الى الأفعال الفردية ليس هو نفسه اختبار نتائج تلك الأفعال ، فالاختبار يكون بتطبيق القاعدة الأخلاقية أو المبدأ الثانوي ( كما يسميه مل ) بحيث يكون أى فعل من أفعال السرقة خطأ لأن هناك قاعدة ضد السرقة ، ولأن الأخلاقية تحتوى على « قواعد وقوانين للسلوك الانساني» . لكن هذه القواعد نفسها يمكن اختبارها لنرى ما اذا كانت سديدة أو غير سديدة ؛ هذا ويكون الاختبار نفعيا لأن القاعدة تكون سديدة اذا كانت نتائج كونها مرعية بصفة عامة أفضل من نتائجها في حالة كونها غير مرعية بصفة عامة ، وأفضل كذلك من نتائج أية قاعدة أخرى نأخذ بها بدلا منها في الموضوع نفسه . وبناء على هذا التفسير رأى مل أنه من الصواب أن تتبع القاعدة الأخلاقية ما لم : (١) يكن نمة ما يمنع مناقشة سداد القاعدة بصفة عامة وعلى أسس منفعية ، أو (٢) اذا كان هناك تضارب بين القواعد حيث يكون فصل بذاته مطلوبا وفقا لقاعدة ما ومرفوضا وفقا لقاعدة أخرى . وفي الحالة الثانية يقول مل بوضوح ان الاجراء الطبيعى هو أن نطرح جانبا كلا « المبدأين الثانويين » وأن نتجه مباشرة الى « المبادئ الأولية » ، أى أن نتجه الى اختبار خيرية أو شرية نتائج أداء الفعل الذى هو موضوع البحث .

والذى لا شك فيه هو أن مل يعلق أهمية كبيرة على اتباع القواعد الأخلاقية حتى ولو كلفت الفاعل تكاليف باهظة ، ولكن هل يستطيع المنفعي أن يقول بأن هناك فضيلة في اتباع قاعدة من القواعد « لذاتها » ؟ ان الموقف ليعتقد في حالة ما أسماه هيوم « فضائل صناعية » ( العدالة ، الوفاء بالعهود ، قول الصدق .. الخ ) ؛ فهذه

فبعض هذه الأنواع لا يجوز فعله أبدا ، وبعضها يجب أدائه دائما كلما سنحت لأدائه فرصة ؛ كما أن هناك أنواعا أخرى كثيرة من الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهى أفعال ينتظر منا أن نختارها على أساس نتائجها ، فالانسان مثلا عندما يختار ما من شأنه أن يؤثر على حياته نفسها عليه أن يتخذ قراره - فى أكثر الأحيان - بالرجوع الى النتائج المحتملة دون غيرها ، ولكنه لا يجوز له أبدا أن يجعل من بين ما يختاره لذلك الغش أو الكذب على اعتبار أنهما مما يمكن اختياره ، لأن جميع الأفعال التى من هذا القبيل خطأ دائما . وسوف يقول أصحاب مذهب المنفعة فيما يتعلق بهذه النقطة (١) انه ما من شك فى أن القتل والكذب والغش قد ساءت سمعتها لأنها تكون فى الأعم الأغلب ذات نتائج جد سيئة ، والقاعدة الأخلاقية التى تحرم فعلا ما من الأفعال من « نوع » بذاته ربما ينظر إليها على أنها مقياس تقريبي يبين لنا أنه لابد من تجنب مثل هذه الأفعال فى أغلب الأحوال . (٢) ان الحياة الاجتماعية لا تكون ممكنة الا اذا روعى العرف فى معظم الحالات كقول الصدق مثلا ، ولقد تكون النتيجة المباشرة للكذب حسنة فى موقف بعينه بيد أن هناك فى معظم الحالات نتيجة أبعد من ذلك لابد أن ينظر إليها بعين الاعتبار ، وكل مخالفة للعرف من شأنها أن تضعفه وذلك بالحد من ثقة الناس فيه على وجه الخصوص . وعلى الرغم من أن هذه النتيجة البعيدة قد تؤثر تأثيرا جد يسير فى الأطراف التى تهتم بالأمر اهتماما مباشرا ، الا أنها لا ينبغي أن يستخف بها لأنها تشكل ضرا بالنسبة الى «السعادة العامة» ؛ فلهذا السبب يكون من الخطأ - بصفة عامة - أن تكذب حتى ولو كانت النتائج الواضحة وضوحا شديدا نتائج خيرة ، لكنه اذا كانت هناك حالة من الحالات لا تكون فيها نتائج الكذب ( بما فى ذلك ما للكذب من اثر سيئ على الثقة العامة ) سيئة سوء النتائج التى تترتب على عدم قول الكذب ، فان صاحب مذهب المنفعة ليقول عندئذ ان تلك الكذبة بعينها تكون صوابا .

أن تكون لدينا المعلومات التي يقتضيها الأمر لو كنا لنستدلها على أسس منغمية .

**مذهب المؤلهة ، الربوبية :** هو الاعتقاد بأن هناك الها وكائنا أسمى خيرا حكيما قد خلق العالم لكنه لم يعد يتدخل فيه ؛ فإله المؤلهة هو في صفاته الجوهريّة ذلك الإله الذي وصفه نيوتن في « حاشيته » . ولما كان هذا الإله الذي وصفه نيوتن الها للقرن الثامن عشر من جميع النواحي ، فلا سبيل إلى معرفته إلا بمناهج الأدلة العقلية ، وخاصة تلك الأدلة التي تؤدي إلى علة عظمى أولى وإلى مصمم للكون عاقل كريم . وترجع أهمية مذهب المؤلهة في تاريخ الأفكار - إلى حد كبير - إلى أن فولتير وآخرين من المفكرين قد استخدموها سلاحا ضد الكاثوليكية في صورتها السلفية ، ولعل أهميتها في تاريخ الفلسفة لا ترجع إلا لكونها حفزت الأسقف بتلر إلى أن يؤلف كتابه « المائلة في الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا » . ويحاول بتلر أن يبرهن على أن مبادئ الدين المنزلة ومجرى الطبيعة متشابهان بما يكفي لإثبات صانع واحد لكليهما ، وأن ليس هناك على وجه الخصوص من صعوبات عقلية يواجهها من يسلم بلاهوت قائم على الوحي إلا ويواجهها أيضا من يسلم بلاهوت عقلي وطبيعي محض ؛ لكن أهمية براهين بتلر على الخلود ، مثلا ، هي أنها لحسن الحظ لا تتوقف على علاقتها بنظرية المؤلهة ؛ والذي تدلنا عليه بالفعل براهين بتلر في مذهب المؤلهة هو أن هذا المذهب في أوهى مواضعه ليس أقوى بحال من الدين المنزلة ؛ فبينما يوجه المؤله حججه ضد الثالوث والتجسد تنهار فليسفته ذاتها تحت وطأة الشك في وجود الله ذاته . ومذهب المؤلهة فضلا عن ذلك هو دين العقل ؛ فالسؤال عما إذا كان الله موجودا هو من طراز السؤال عما إذا كانت الذرات موجودة ، وعلى ذلك فإن هذا المذهب ليس له - حتى ولو كان صادقا - إلا قدر ضئيل من تلك الأهمية التي تتصف بها معظم المذاهب الدينية . والعرضان الكلاسيان للمؤلهة

الفضائل - كما بين هيوم - لا تكون ممكنة إلا في ظل أنظمة اجتماعية بعينها ، أي عندما تتبع بعض قواعد السلوك على نحو عام . فالفرد لا يمكنه أن يفى بوعده أو لا يفى ما لم يكن في المجتمع شريعة الوعد ، تماما كما لا يمكن غبن الوارث لبقية التركة في مجتمع ليس له قانون أو عادة فيما يتعلق بالوصية ؛ ففي حالة الفضائل الصناعية إذن يكون من الصواب أن نقول بأن الفرد « لا يمكنه » أن يعرض تلك الفضائل إذا كان مسترشدا بالمبدأ الأولى وحده في أداء الفعل الذي ينتظر منه أفضل النتائج ، فالنظم الاجتماعية التي ترعى الأمانة في الملك ، وتصديق الوعود ( والعكس ) تقترض سلفا أن « معظم الناس » مقيدون بقواعد الملك والثقة المتبادلة في الوعود ، وأنهم « لا » يحاولون أن يتبعوا المسلك الذي يبدو أنه ينطوي على أفضل النتائج . وكل ذلك يبين أن الفضائل الصناعية - بصفة خاصة - معرضة لأن يقوضها السلوك « المعوج » طالما أن المسوغ الرئيسي الذي يبرر لنا مراعاتها هو التوقع بأن كل فرد آخر سوف يعمل دائما نفس الشيء ( وليس الأمر كذلك في حالة الرحمة والوجدان وافتقار الحياة .. الخ . وهي الفضائل الطبيعية التي قال بها هيوم ، والتي تستحق أن تراعى بغض النظر عما يفعله الآخرون ) . ولا يمكن بطبيعة الحال أن يذهب الرأي هنا إلى درجة القول بأن مثل هذه القواعد لا ينبغي أن تخرق أبدا ، وإنما يكون السؤال هو : هل تستطيع تلك القواعد أن تفسر لنا - على أسس منغمية - لماذا نشعر بأن قواعد العدالة والمحافظة على الوعد من الأهمية بمكان ، ولماذا يكون خرق هذه القواعد دائما أمرا خطيرا ؟ . هذا ولا بد أن نضع في اعتبارنا أن الرأي هنا لا ينطبق على « الفضائل الطبيعية » التي يؤخذ بعضها مأخذ الجد - على الأقل - كما هي الحال في الفضائل الصناعية بشتى أنواعها ، ولقد دلت خصوم المنفعيين على أننا إنما نعرف أن بعض القواعد يكون أكثر الزاما لنا ، كما أننا نعرف ذلك دون

الاعتراف بأن شيئاً ما موجود ، فى حين يأخذ الدليل الغائى مقدمته من الاعتراف بأن الكون يكشف عن علامات التدبير البصير . ثم يمضى الدليل الكونى فيقول ان وجود أى شىء على الاطلاق لا يمكن تفسيره الا بافتراض وجود علة أولى ليست معلومة ، ويمضى الدليل الغائى من القول بوجود التدبير فى الطبيعة الى القول بوجود مدبر فوق الطبيعة ؛ وكلا الدليلين قد وجه اليهما النقد مرارا وتكرارا بأنهما يحاولان - عن طريق الاستدلال السببى - الوصول من الكون الى صانعه ، فى حين بين لنا هيوم أن الكلام عن العلاقات السببية لا يكون بذى معنى الا اذا كانت تلك العلاقات قائمة بين حالات مما يقع فى مجال المشاهدة ، وكيفما يكون الله فهو يقينا ليس من الحالات القابلة للمشاهدة .

ولقد أصبح الدليل الديكارتى أو الوجودى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ثلاثيا شائعا فى مجادلات القرن الثامن عشر ، على أن عادة النظر الى أدلة مذهب المؤلهة كما شاعت فى العصور الوسطى باعتبارها هى الصور التى سبقت هذا الثلاثى ، انما هى عادة تحتاج الى نظر ؛ فمن الواضح أن الصعوبة الرئيسية فى تقديم برهان أو دليل على وجود الله لا تكمن فى الصعوبات الناشئة عن أفكار مثل تلك الأفكار التى تتناول العلية ، بل هى فى النقطة المنطقية الأولية القائلة بأنه فى البرهان الصحيح لا يجوز لشيء أن يظهر فى النتيجة ما لم يكن من قبل مشمولاً فى المقدمات . وعلى ذلك فان البرهان الصحيح على وجود الله انما هو بالضرورة أن نصرح باعتقاد كان مضمرا فى المقدمات ؛ أما بالنسبة لأولئك الذين هم على استعداد لرفض تلك المقدمات التى تقرر ، بل ورفض المقدمات أيضا التى تضم وجود الله ، فيستحيل أن تؤثر فيهم أدلة المؤلهين ؛ ففكرة البرهان على وجود الله من حيث انه برهان ينتقل باستدلالات يقينية من مقدمات لا يمكن انكارها ، انما هى فكرة مرفوضة لا لصعوبة خاصة فى

هما « المسيحية بلا الفاز » ( ١٦٩٦ ) من تأليف جون تولاند وهو الذى أقر بأنه مدين للوك ، و « المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل باعتباره اعادة نشر لدين الطبيعة » ( ١٧٣٠ ) لماتيو تيندال .

**مذهب المؤلهة :** هو الاعتقاد بوجود اله ، وبصورة أكثر تحديدا هو الاعتقاد بأن الله قادر قدرة مطلقة ، وعليم علما مطلقا ، وكريم ، ومتميز من الكون الذى خلقه والذى يتدخل فى سير أموره . وليس المؤله هو من قال بنظرية فلسفية بل هو من يلتزم بنتائج فلسفية خاصة بالصدق وبالمعنى، وان عقيدة يشترك فيها الاكويينى وديكارت وباركلي لهى عقيدة من الواضح أن لها قدرة على التلون بما شاءت من لون .

والأسس التى قام عليها وجود الله فى مذهب المؤلهة متنوعة تنوعا شديدا ، فهناك بادية ذى بدء النظرية الديكارتية القائلة بأن جملة «الله موجود» انما هى قول صادق صدقا ضروريا ؛ « فبالرجوع الى اختبار فكرة الكائن الكامل ، وجدت أن وجود ذلك الكائن كان متضمنا فى الفكرة بنفس الطريقة التى تكون فيها زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين متضمنة فى فكرة المثلث . . . واذن فليس بأقل من ذلك يقينا أن نقول ان الله - ذلك الكائن الكامل - موجود ؛ فيقين ذلك هو كيقين أى برهان من براهين الهندسة » . وان خطأ ديكارت الذى كان الاكويينى قد كشف عنه قبل ديكارت بأربعة قرون ، هو ظنه أن الاعتراف بأى وجود لابد أن يكون ضرورى الصدق ، وانه لحظاً لم يقع فيه أولئك الذين قبلوا اما الدليل الكونى أو الدليل الغائى .

ويحاول كل من هذين الدليلين أن يستخلص النتيجة القائلة بأن الله موجود من مقدمات عن العالم ؛ أما الدليل الكونى فيأخذ مقدمته من

لكن ليس معنى ذلك أن الاعتقاد في وجود الله يفتقر الى الأسس التي كان يمكن أن تكون له ، بل ان معناه هو أن الطابع المنطقي للاعتقاد في وجود الله هو ألا يكون له بالضرورة أسس عقلية ؛ على أن مثل هذا الاعتقاد لا يكون محصنا ضد مناقشته بالدليل العقلي على أساس طابعه الخاص نفسه ، ذلك لأنه اذا كان الله قد كشف عن نفسه فلا بد أن يكون ذلك في وقت ما ومكان ما بالنسبة الى شخص بالذات ، والزعم بأن مثل هذا الشخص قد وجد فعلا ، هو زعم تاريخي خالص يجوز الاعتراض عليه بناء على أسس تاريخية ؛ وعلى ذلك فان الاعتقاد الموحى به في مذهب المؤلثة الاسلامي يقوم على عبارات تاريخية تروى عن محمد ، وكذلك يقوم مذهب المؤلثة المسيحية على عبارات تاريخية تروى عن المسيح .

فكيف يمكن على أية حال اثبات الصدق لعبارة تنص على أن هذا الحادث أو ذاك موحى به من قبل الله؟ ان الشرط الضروري لذلك - فيما نرى - هو أن الحادث موضع البحث لابد أن يكون حادثا اعجازيا أو أن يكون مصحوبا بحوادث معجزة ؛ وبهذه الطريقة تنشأ مشكلة المعجزات أمام المؤلثة . ولما كان القول بأن الله يتدخل على نحو اعجازي هو قول لا غنى عنه في مذهب المؤلثة - وهو في ذلك يختلف عن مذهب الربوبية - فان البرهان القبلي على استحالة المعجزات انما يجيء برهانا على بطلان مذهب المؤلثة . وكثيرا ما قيل ان هيوم يقدم مثل هذا البرهان القبلي على استحالة وقوع المعجزات ، ذلك لأن هيوم قد قبل التعريف اللاهوتي للمعجزة وهو أنها مخالفة لقانون الطبيعة ، ثم يمضى ليقول اننا عندما نتكلم عن قانون الطبيعة فانما نعنى أن مجرى بعينه من الأحداث قد وجدناه مطرد الحدوث، فاذا كان مثل هذا التعاقب في الأحداث قد أجمع الجنس البشري كله على اطراد وقوعه ، فانه يكون أبعد شيء عن الاحتمال المتوقع أن يمتنع وقوعه ( بالمعجزة ) ، وعندما يشهد شخص ما أن ذلك

مذهب المؤلثة ، بل بحكم مقتضيات البرهان بصفة عامة . ولقد كان الاكوييني على الأقل واعيا تمام الوعي بالنقاط الرئيسية في هذا الاشكال ( المجموعة اللاهوتية ، القسم الأول ١ ، ٨ ) ، فكل ما تستطيعه عندما يكون الأمر أمر مبادئ أولى - كما هي الحال بالنسبة الى الاعتقاد في وجود الله - هو أن تبين مواضع الضعف في موقف خصمك .

ومهما يكن من أمر ، فقد أدى قصور ثلاثي القرن الثامن عشر لا الى اعادة النظر في فكرة البرهان بل الى اللجوء الى التجربة الدينية الباطنية ؛ وأصبح هذا اللجوء طابعا مميزا لفلسفة الدين البروتستانتى ، كما أدى الى البحث عن تجربة ندرك فيها ادراكا واضحا أنها هي التجربة الدينية ، اذا كنا ممن مارسوها ، ونرى فيها في الوقت نفسه شاهدا على وجود الله . وان « الشعور بالافتقار المطلق » عند شليرماخر و « مشاركة الأنيس » عند أوتو هما أشهر الامثلة في هذا المجال . ولقد كان لهذه الحركة الشاملة نتائج مثمرة بالنسبة الى دراسة علم الظواهر للتجربة الدينية ، بيد أنها قد أخفقت باعتبارها محاولة لاقامة أسس عقلية للاعتقاد في وجود الله وذلك لأنها تصبح اما صيغة أخرى من صيغ الاستدلال السببي المألوف ولكنه خاطيء ، وهو استدلال ينتقل في هذه الحالة من احدى الحالات الاستبطانية المزعومة الى القول بوجود خالق غير مرئي لها ، أو أن تكون توكيدا لاعقليا بسيطا مؤداه أنني ما دمت أشعر بأن ذلك كذلك فهو كذلك .

وينبغي تمييز الموقف الثانى من موقف فريق البروتستانت الذى لا يقيم الاعتقاد على الدليل ولا يقيمه على الخبرة ، اذ ان لدى بعض البروتستانت أن الأساس كل الأساس للاعتقاد هو الايمان بالوحي الالهى ، فالاعتقاد بوجود اله هو اعتقاد لا أساس له من ناحية الدليل العقلي .

ما لا بد أن يكون الحيوان قد عاناه من آلام كثيرة قبل ظهور الانسان ، وهي آلام لا محيص لنا عن اعتبارها خارجة عن غاية الله من خلق الحرية للبشر . وعلى أية حال فإن أصحاب مذهب المؤلثة يميلون في العادة الى التسليم بأن وقوع الشر يثير - على الأقل - اعتراضا ظاهرا على مذهبهم ، وان تسليمهم بهذا ليساعدهم على مواجهة مشكلة من نوع آخر .

وذلك أن نقاد البراهين التي يقيمها مذهب المؤلثة يقولون أن ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد في وجود الله ، لا بل ان الذين يتعرضون منهم لمشكلة الشر قمينون أن يذهبوا الى حد القول بأنه ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد بأن الله غير موجود . وسواء أخذنا بهذا الوجه أو بذلك من أوجه الشك في وجود الله ، فكلما الوجهين لا يضرب الى الجذور كما يفعل الرأي الذي يقول بأن اثبات وجود الله أو انكار وجوده كلاهما خال من المعنى على حد سواء . وربما تم اثبات ذلك بناء على الأساس الوضعي العام القائل بأن معنى العبارة هو طريقة تحقيقها ، وأنه لا توجد طريقة لتحقيق العبارات الخاصة بوجود الله ؛ بيد أن الاتهام ذاته يمكن أن يوجه كذلك بطريقة تظهر طبيعة الاعتقاد في وجود الله على نحو أكثر وضوحا ؛ وذلك أن مجرد اثباتنا لفكرة ما معناه دائما تسليمنا بأن صاحب الفكرة ربما كان على خطأ ، أي أنه يحتمل أن يكون هناك من الحالات المتصورة ما هو متناقض مع ما يقرره صاحب الفكرة ، فإذا ما حدث أن تحققت تلك الحالة المتصورة كانت الفكرة باطلة ، وإذا لم يستبعد صاحب الفكرة بعبارة التي يقرر بها فكرته حدوث شيء ما كان معنى ذلك أن عبارته لم تقرر شيئا على الإطلاق . بيد أن المؤلثة لا يسلم - فيما يبدو - بأن أي شيء مما يمكن تصوره يجوز أن يبطل دعواه بأن هناك لها خيرا قادرا قدرة مطلقة ، ومهما يقع من الكوارث فإن المؤلثة يرى أن وقوعها لا يتناقض مع القول بعناية الله اللطيف القادر ، ولئن بدا ذلك تفريفا للكلمات

التعاقب قد امتنع وقوعه - كما شهد الرسل بأن السيد المسيح مشى على الماء - فالأرجح دائما أن تكون الشهادة خاطئة ، فذلك أرجح من أن يكون اطراد الطبيعة الذي شوهد حتى تلك اللحظة قد امتنع وقوعه . وربما قيل فيما يتعلق بهذا الدليل انه دليل ضد قبول الروايات التي تروى عن المعجزات أكثر منه دليلا ضد الاعتقاد في امكان وقوع المعجزات ، كما أنه دليل يتجاهل سمة من السمات الجوهرية في الدعاوى التي يزعمها المعتقدون في المعجزات .

فليس الذي يميز الحادث المعجز هو أنه مستحيل على التفسير استحالة ظاهرة ، بل يميزه أيضا أنه انما يظهر استجابة لطلب أو حاجة انسانية ؛ وليست الفكرة التي تحتاج الى الفحص هي تلك التي تتعلق « بالحادث المعجز » ، بل هي بالأحرى تلك التي تتعلق « بأحداث المعجزة » .

والعلاقة بين التدخل الالهي وبين الحياة الانسانية خاصة مميزة للمضمون الديني في مذهب المؤلثة ، ولذلك فانه ليس مما يدعش أن تؤثر هذه العلاقة بالضرورة في المشكلات الذهنية التي يثيرها هذا المذهب ، وهي تبدو بوضوح في المعضلة التي تثيرها مسألة الشر المادى والأخلاقي في وجه مذهب المؤلثة ؛ فإذا كان الله قادرا قدرة مطلقة فهو اذن قادر على أن يمنع الشر ، وإذا كان الله خيرا محضاً لزم أن يرغب في منع الشر ، ولكن الشر واقع ، واذن فمحال أن يكون الله مطلقا في قوته ومطلقا في خيريته في آن معا . ولأن ندعى أنه مطلق القوة ومطلق الخير ثم نسلم بوقوع الشرور ، معناه التسليم بأن مذهب المؤلثة منطوق على تناقض صريح ؛ والاجابة التي يجب بها مذهب المؤلثة على هذا الاتهام هي في العادة أن ما يريد الله من غاية خيرة مثل الحرية الانسانية، ثم ارادته أن يكون العمل الأخلاقي في مستطاع البشر ، جعل من الضروري منطقيا بالنسبة الى الله أن يخلق عالما فيه شرور واقعية أو ممكنة . ومن بين الصعوبات التي تعترض هذه الاجابة

دأبت على هذا العمل ، كانت أساسا بريطانية وأمريكية وأهم أعضائها هم : وسل ، ج ، ١٠ • مور ، وتش ، د • برود • ولقد كان للمدرسة تفريعات كثيرة متأثرة بمباحثها المنطقية وبفكر فتعجشستين ، بيد أننا هنا لا نتحدث عنها الا من حيث انها اختصت نفسها بالمشكلات النوعية للمذهب الواقعي وظلت واقعية •

قام المذهب المثالي على نموذجين رئيسيين من البرهان ، حاول أولهما أن يبين أن وجود الأشياء المادية المستقلة غير متصور ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفصل تصورنا للشيء المادي عن تصورنا في مجرى الوعي الذي انما حسب ذلك الشيء موجودا بالنسبة اليه ؛ وهذه الحجة نفسها تقوم على الاعتقاد بأن أية كيفية تعزى في العادة الى أشياء مادية انما تتضمن اشارة الى الاحساس ، وتقوم كذلك على الأدلة العامة الدالة على أننا لا نستطيع أن نعرف الا ما هو متصل بالعقل • ولقد تعقب مور الاعتقاد الأول حتى رده الى خلط بين « الاحساس » بمعنى فعل الحس ، وبين الاحساس بمعنى الشيء المحسوس ؛ فبالعنى الأول لا بد أن يكون عقليا وبالمعنى الثاني لا يلزم أن يكون كذلك • وأما بالنسبة للاعتقاد الثاني فقد رد الواقعيون بأن المعرفة بدلا من أن تتضمن أن الشيء المعروف ذو صلة جوهرية بمعرفتنا اياه، فهي تتضمن على النقيض من ذلك أن الشيء المعروف مستقل في وجوده عن كونه معروفا • وكذلك هوجمت نظرية العلاقات « الداخلية » التي استدل منها على أنه لا يمكن لشيئين متصلين بعلاقة ما أن يوجد على ما هما عليه بصرف النظر عن هذه العلاقة ، كما أصر الواقعيون على أن بعض العلاقات – وبصفة خاصة علاقة المعرفة – لا يلزم عنها حدوث تغير داخلي في الأطراف المرتبطة بها • هذا وقد وجه النقد كذلك الى ميل المثاليين ميلا لا يكلفهم شيئا من العناء ، نحو أن يرفضوا بعض مظاهر الخبرة على زعم أنها وهمية • وقد بذل الواقعيون جهدا كبيرا في مشكلات اللانهائية وهي المشكلات

من معانيها ، ككلمتي « لطيف » و « قادر » ، أجاب المؤله على ذلك بأن دعاواه لا يبطلها الا حدوث الشر الذي لا هدف له ولا خلاص منه • بيد أنه ليس بين الشرور الفعلية ما يمكن اقامة الدليل على أنه بغير هدف وأنه لا خلاص منه ، وخصوصا اذا وضعنا في اعتبارنا امكانيات الحياة الآخرة ؛ وبهذا ترتبط دعوى المؤله ارتباطا منطقيا بالزعم القائل بأن الكائنات البشرية ليست فانية ، وهو ارتباط بينته بالفعل معظم الأديان الكبرى بناء على أسس لاهوتية •

ما الذي ينتج عن هذا كله فيما يتعلق بالاهتمامات الفلسفية في مذهب المؤله ؟ ينتج أنه لا توجد مشكلة واحدة فحسب ، أو مجموعة واحدة من المشكلات ، مما يمكن أن يطلق عليه اسم « مشكلة المؤله » ؛ فالبرهان والاستبطان وقوانين الطبيعة وحرية الارادة وامكان البطلان وجميع المباحث الفلسفية على وجه التقريب تنشأ في سياق الحديث عن وجود الله • وهكذا نرى أن المشكلات العقلية التي تعترض الفيلسوف المؤله هي الى حد كبير المشكلات العقلية المألوفة في الفلسفة لكنها أثرت من وجهة خاصة من وجهات النظر •

**المذهب الواقعي :** اصطلاح استخدم لأول مرة ليعبر عن الرأي القائل بأن الكليات لها وجود واقعي مستقل عن كونها موضوعات للفكر ، فهي اما أن « تجاوز » الجزئيات كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، أو أن تكون على الأقل « في » الجزئيات كما ذهب الى ذلك أرسطو • أما اليوم فيستخدم الاصطلاح بصفة عامة ليدل على الاعتقاد بأن الأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الانسانية، وذلك عندما يبسط هذا المذهب بسطا فلسفيا ؛ وبطبيعة الحال كانت وجهة النظر هذه مأخوذا بها دائما على نطاق واسع ، لكنها فصلت ودونف عنها بعد بداية القرن الحاضر بصفة خاصة ، وكان ذلك ردا على « المذهب المثالي » • والمدرسة « الواقعية » بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، وهي المدرسة التي

عادة ، وهو أننا اذا ما أدركنا شيئا ما ادركا مباشرة  
 وجب أن ندركه على ما هو عليه ؛ واستخدم الواقعيون  
 وسائل بارعة للتغلب على تلك الصعوبة. ولقد أخذ  
 عدد من الواقعيين بآراء أكثر تناقضا ، اذ ذهبوا الى  
 أنه لم يكن من قبيل المحال أن ندخل فى العالم  
 الخارجى الواقعى كثيرا من الظواهر التى جرت العادة  
 على وصفها بأنها أوهام ؛ فمثلا رأى رسل فى كتابه  
 « معرفتنا بالعالم الخارجى » أنه ليس لكل من  
 الأشياء المادية شكل واحد خاص كما يظن عادة ،  
 بل ان الشيء الواحد قوامه جميع الأشكال المختلفة  
 التى يمكن رؤيتها من جميع الزوايا ، وهى كلها  
 موجودة وجودا موضوعيا . وهو وان لم يحتفظ  
 طويلا بهذا الرأى الا أن الرأى قد ظل جديرا بالنظر ،  
 وهو أن الحواصص المكانية قد تكون موضوعية بكل  
 معنى الكلمة ، ومع ذلك تكون بطريقة ما معتمدة  
 على النقطة التى ينظر إليها منها ( كقولنا « يمين »  
 و « يسار » ) . كما رأى رسل أيضا أن الأشياء حتى  
 ولو لم تدرك ادراكا مباشرا ، فانها قد تتألف من  
 مجموعات من الكائنات مثل معطيات الحس التى  
 ندركها مباشرة ؛ على أن فكرة معطيات الحس قد  
 هوجمت هجوما واسع المدى فى العصور الحديثة  
 على أساس أننا فى العادة لا نخبر - مثلا - مجرد  
 بقع ملونة ، بل نخبر منذ البداية بأشياء مادية ؛  
 وهو رأى كان - فى الحق - قد سبق الى الأخذ به  
 كثير من المثاليين . وهناك نظرية شائعة اليوم هى  
 أن التمييز بين نظرية الإدراك الحسى المباشر وبين  
 النظرية التمثيلية هو مسألة لغة لا أكثر ولا أقل ؛  
 فيقال ان كلا الجانبين يتفقان على الوقائع التجريبية  
 عندما ندرك مثلا شيئا مستديرا على أنه بيضى  
 الشكل ، وهذان الجانبان يمكن أن يعبر عنهما  
 بقولنا اننا اما أن ندرك معطى حسيا بيضى الشكل  
 أعطانا اياه شيء مستدير ، أو أن الشيء فى أصله  
 مستدير ولكنه يبدو لنا بيضيا ، وفى هذه الحالة  
 لا تقوم كلمة « معطيات الحس » مقام الأشياء  
 ولقد احتفظ واقعيون آخرون بالنظرية  
 الخارجية كما هى الحال عند المفكرين من قبل

التى على أساسها قيل ان المكان والزمان ظواهر  
 لا حقائق ؛ وهنا نجد أنه يمكن الانتفاع بعمل رسل  
 المنطقى فى كتاب « برنكيا ماثماتكا » حيث بين  
 كيف أنه يمكن معالجة فكرة اللانهاية فى  
 الرياضيات معالجة متسقة ومعقولة . وهوجمت  
 كذلك نظرية الاتساق فى الصدق مهاجمة أريد بها  
 تأييد الرأى الذى وجد تعريف الصدق فى مطابقة  
 القول لحقيقة خارجية مستقلة ، وهو الرأى الذى  
 عند مناقشته لمعايير الصدق يعطى للخبرة مزيدا من  
 الأهمية أكثر من تلك التى يعطيها للاتساق فى  
 نسق . ولقد رفضت النظرة العقلية الى المعرفة والى  
 الحقيقة وهى النظرة التى أخذ بها معظم المثاليين ؛  
 وأخيرا اتجهت المدرسة ( الواقعية ) بصفة عامة  
 نحو النظرية القائلة بأن ليس فى العالم الواقعى  
 علاقات منطقية ، وأن كل استدلال عقلى قبلى هو فى  
 جوهره عملية لغوية ؛ وعلى أية حال فانه يجب  
 التأكيد على أن هذه الآراء عن الموضوعات المادية  
 لا ترتبط بالضرورة بالمذهب الواقعى أكثر من  
 ارتباطها بالمذهب المثالى .

والنموذج الثانى الذى يؤيدون به المذهب  
 المثالى هو البرهان السلبي القائل بأننا لا نستطيع  
 أن نبرر الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية المستقلة  
 حتى مع التسليم بأن الاعتقاد ليس مناقضا لذاته ؛  
 ولقد كانت مواجهة هذا القول أصعب تناولا ، وقد  
 اتخذ حياله موقفان مختلفان تمام الاختلاف ؛ فذهب  
 بعض الواقعيين الى أن المذهب المثالى يكون محتوما  
 علينا اذا نحن بدأنا بنظرية « التمثيل » فى الإدراك  
 الحسى ، وهى النظرية التى تقول اننا لا ندرك  
 الموضوعات المادية ادراكا مباشرا أبدا ، بل ندرك  
 على الدوام شيئا ما اما أن يكون عقليا واما يكون  
 على الأقل معتمدا على العقل (معطيات الحس) . وعلى  
 ذلك فقد حاولوا - مخالفين بذلك الفلاسفة السابقين  
 تقريبا - أن يأخذوا بنظرية مباشرة فى الإدراك  
 الحسى ؛ وتكمن الصعوبة الرئيسية فيما يتعلق  
 بهذه النظرية فى حدوث « الوهم » ، ولكى يواجهوا  
 هذه الصعوبة نبذوا ماتذهب اليه النظرية التمثيلية



التمثيلية ، ولكنهم حاولوا أن يسوغوا الاعتقاد في وجود الأشياء المادية المستقلة بأنه اعتقاد يفسرنا أفضل تفسير سببي لما لدينا من خبرة ، وبأنه قابل للتحقيق الكامل للتنبؤات التي نتنبأ بوقوعها على أساس زعمنا بأنه اعتقاد صادق .

على أن ثمة تمييزا يجوز أن يستخدم سلاحا ذا حدين ، قد نبه اليه مور في عام ١٩٢٥ ثم أصبح شائعا في بلاده شيوعا واسعا ، اذ ذهب مور الى أنه يمكننا أن نعرف معرفة يقينية أن قضايا الادراك الفطري عن الموضوعات المادية صحيحة ، وأما المشكلة الفلسفية العويصة فهي معرفة كيف يمكن تحليل تلك القضايا . وقد ذكر من بين طرائق التحليل الممكنة طريقة يمكن بها أن نرد العبارات التي تقال عن الأشياء المادية الى عبارات عن معطيات الحس التي ندركها في ظروف بعينها ، ولقد شاع هذا التحليل على نطاق واسع بين الفلاسفة تحت تأثير تقليد رسل - مور ، ولكن لم يعد يجوز لنا أن ننظر الى مثل هذا الرأي على أنه مذهب واقعي . ومن ناحية أخرى فإن هؤلاء الفلاسفة لا يعدون مثاليين عادة بسبب تجنبهم للميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ظهر في الوقت الحديث رد فعل ملحوظ ضد مثل هذه الآراء ؛ فبالإضافة الى الاعتراضات التي وجهت الى إمكان القيام بالتحليل المقترح في أية حالة بعينها دون أن نظل نفرض فرضا سابقا بعض القضايا عن الأشياء المادية الموضوعية المستقلة ، فقد أدين هذا القول من حيث قيامه على فكرة المعطيات الحسية التي هي فكرة مفروض فيها الضعف حين تجعل معطيات الحس كائنات أولية ، وان رد الفعل هذا ليصاحب الاتجاه الى تأكيد القول بأننا يجب أن نتقبل الأمر على أنه حقيقة واقعة ، وأعني به أن لدينا معرفة بعينها عن الأشياء المادية حتى ولو لم نستطع أن نقول شيئا كثيرا يتعلق بالسؤال عن كيفية حصولنا على هذه المعرفة . ولم يعد أحد يذهب اليوم - على وجه العموم - الى أنه من عمل الفيلسوف أن ينقد تلك المعتقدات التي لا يسعنا

ايجابى غير قابل للتعليل ويجب أن تؤخذ مطلقة كما وجدت والا يحكم عليها بأية فكرة سابقة . وانه لمن الخطأ كما يقول « أن نلتمس أو نتخيل علة ما عندما نكون بصدد القوة الأولى وقانون الطبيعة الايجابى . . . ذلك لأن الفلسفة لم يفسدها شيء مثلما أفسدها ذلك البحث عن أبوى كيوييد . أعنى أن الفلاسفة لم يأخذوا مبادئ الأشياء كما هي موجودة فى الطبيعة ولم يتقبلوها من حيث هي مذهب وضعى يقوم على الايمان بصدق التجارب ، أو هم بالأحرى قد استنبطوها من قوانين الجدل ، ومن النتائج الضيقة التى تنتج فى مجالى المنطق والرياضيات ، ومن الأفكار الشائعة وغير ذلك من جولات العقل فيما وراء حدود الطبيعة » .

وهنا يعرض بيكون طائفة من النقاط الهامة فى المذهب الوضعى ، فهو يرفض فكرة « استنباط » حقائق الطبيعة الأولية ، ويعتقد أن الفلاسفة لا ينبغي لهم أن يحاولوا الضرب فيما وراء « حدود الطبيعة » ؛ ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أى « تصور سابق » . ويحذر بيكون من الاسراف الزائد فى البحث عن الأسباب ، ويقول ان هناك حقائق أولية يجب تقبلها «ايمانا بصدق الخبرة» ؛ وعندما يطلق صفة « وضعى » Positive على هذه الحقائق « التى لا تفسر» وعلى المذاهب التى تقام عليها؛ لا يستخدم الكلمة بالمعنى الذى تكون فيه معارضة لكلمة « سلبى » Negative بل يستخدمها بالمعنى الذى يكون فيه الدين الوضعى ( الذى يتألف من العقائد الموحى بها والتى يتقبلها الايمان ولا يبرهن عليها العقل) معارضا للدين الطبيعى ( وهو العقائد التى أقيمت على أساس من البرهان العقلى ) ، أو بالمعنى الذى يكون فيه القانون الوضعى ( الذى تضعه سلطات بعينها لأقوام بعينهم ) معارضا للقانون الطبيعى ( الذى يدرك ادراكا عقليا ويكون مستقلا عن ارادة المشرعين ) . وربما نتج عن الاستعمال البيكونى للكلمة - وقد كان بيكون

المذهب الوضعى : هو الاسم الذى أطلق على ( ١ ) المذهب الذى أسسه فى القرن التاسع عشر الفيلسوف الفرنسى أوجست كوفت ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ ) والحركة التى قام بها ، و ( ب ) على الاتجاه الفلسفى العام الذى لا تعد وضعية كونت الا مثالا واحدا منه . والوضعية بالمعنى الأوسع ( وهو المعنى الذى سنقصد اليه فى هذه المقالة كلما ذكرنا الكلمة بغير أقواس ) هى الرأى القائل بأنه مادامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية ولا يمكن أن تتقدم الا بوساطة الملاحظة والتجربة ، فان المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة لا بد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة . ويعتقد الوضعيون جميعا أن عمل الفلاسفة هو فهم المناهج التى تتقدم العلوم بوساطتها لا السعى الى معرفة العالم معرفة لا أنستند فيها الى العلوم ؛ وهم غالبا ما يبرهنون على أنه بمجرد ما توجد الوسائل لتتقدم المعرفة عن موضوع ما ، يبطل أن ينتمى هذا الموضوع الى الفلسفة ويصبح علما منفصلا أو جزءا من علم .

وربما عد فرنسيس بيكون الذى اعتبر نفسه « داعية » للعلوم الجديدة ، تلك العلوم التى كانت فى طريقها الى الانفصال عن الفلسفة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، أقول ربما عد بيكون بادية الوضعية وواضع الاسم الذى سميت به فى القرن التاسع عشر ؛ ففى كتابه « فى المبادئ والأصول » ( ١٦٢٣ - ٢٤ ) يشير الى أسطورة قديمة تقول بأن كيوييد كان أقدم الآلهة اذ كان موجودا عند بداية الأشياء ولم يكن معه عندئذ الا الهوى ، ولم يكن لكيوييد تبعا لهذه الأسطورة أبوان ، كما أن الهوى لم تكن لها بداية . ويفسر بيكون غياب الأبوين بانعدام العلل ، ويتصور أن الهوى هى المادة الأولى التى تشكلت منها جميع الأشياء المادية ؛ ولقد كتب يقول عن هذه المادة الأولى انها « شيء

على هذا الأسلوب من التفكير النظرية الفيزيقية عن الأثير ، والنظرية الكيميائية عن اجتذاب الشبيه لشبيهه ، والنظرية البيولوجية عن الأرواح الحية؛ وفي النهاية تجيء المرحلة الوضعية حيث تترك محاولة النفاذ الى طبيعة الأشياء الدفينة واكتشاف أصل الكون وغايته ، وبدلا من ذلك يحاول المفكر الوضعي أن يثبت اطرادا في وقوع الظواهر التي يصاحب بعضها بعضا أو التي يعقب بعضها بعضا بغير تخلف ، وذلك عن طريق الاستنتاجات القائمة على الملاحظات . وكان كونت يرى أن العلوم جميعا تمر بهذه المراحل الثلاث كما حدث لعلم الفلك مثلا في ارتقائه من التنجيم وعبادة الشمس، ولعلم الكيمياء في ارتقائه من الكيمياء القديمة ، ولقد أكد كونت - مثلما فعل بيكون - أهمية سيطرتنا على الطبيعة سيطرة تزداد بفضل تقدم العلم .

ومهما يكن من أمر فقد كانت وضعية كونت أكثر من مجرد فلسفة علم ودراسة للتطور العقلي، إذ اعتقد أنه لا بد أن يجيء اليوم الذي يدرس فيه المجتمع البشرى نفسه بوساطة المناهج الوضعية؛ وقد أطلق على هذا العلم الوضعي اسم « علم الاجتماع » وقصد الى وضع أسسه في كتابه « دروس في الفلسفة الوضعية » وفي كتاباته التي جاءت بعد ذلك ؛ وكان من رأيه أن لكل مرحلة من المراحل الثلاث - اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية - صورة تقابلها في المجتمع وفي النظرة الاجتماعية ، فهناك النظرة الاجتماعية اللاهوتية التي تحترم فيها التقاليد والسلطة التي يؤيدها التعليم الكهنوتي . وقد ظهرت أوجه النقد الميتافيزيقية للمذاهب التقليدية مشفوعة بعصر من النقد الاجتماعي عندما سادت تعاليم لا تستند الى برهان من قبيل الاعتقاد في الحقوق الطبيعية وفي سيادة الشعب ، وهي مرحلة ظهرت في أوروبا في عصر الإصلاح الديني والثورة الفرنسية ؛ ومع تقدم العلم الوضعي الاجتماعي

موضع تقدير كبير من الفلاسفة التجريبيين في القرن التاسع عشر في كل من إنجلترا وفرنسا - أن أصبحت صفة «وضعي» تطلق على مناهج العلوم الطبيعية نظرا لاعتماد هذه المناهج على الملاحظة واستخدامها التجربة . ولقد أطلق سان سيمون - الذي عمل كونت في خدمته فيما بعد كاتما لسره - أطلق في كتابه « مقال في علوم الانسان » ( ١٨١٣ ) كلمة وضعي على العلوم القائمة على « الوقائع الحاضرة للملاحظة والتحليل » ، والعلوم التي لم تؤسس على هذا النحو يسميها سان سيمون بالعلوم «الظنية». وكونت نفسه يستخدم الكلمة في هذا المعنى وذلك في مقال له بعنوان « خطة للمؤلفات العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » نشر تحت رعاية سان سيمون في عام ١٨٢٢ ثم أخرجه كونت في صورة تامة تحت عنوان « دروس في الفلسفة الوضعية » ( ١٨٣٠ - ٤٢ ) ، وهو مؤلفه الرئيسي الذي شرح فيه أنه استخدم كلمة « وضعي » لكي يؤكد رأيه في أن مهمة النظريات هي أقرب الى أنها تنسق الحقائق الحاضرة للملاحظة منها الى أن تعلق تلك الحقائق بأسبابها ؛ وتلك هي « الفلسفة الوضعية » عند كونت التي أطلق عليها فيما بعد اسم «الوضعية»، وهم الاسم الذي رحب به كونت ولكنه لم يخترعه بنفسه .

وخير طريقة نفهم بها وضعية كونت هي أن نفهمها من خلال قانونه الشهير عن الحالات الثلاث ، الذي يتقدم العقل البشرى بمقتضاه من المرحلة اللاهوتية مارا خلال المرحلة الميتافيزيقية الى المرحلة الوضعية الأخيرة . ففي المرحلة اللاهوتية يحاول العقل أن ينفذ الى طبيعة الأشياء الدفينة وأن يفسر سلوكها على أساس كائنات خارقة للطبيعة ؛ وفي المرحلة الميتافيزيقية ، وهي الحقيقة مجرد تعديل مترف للمرحلة الأولى، يقدم العقل تفسيراته في لغة المجردات من الماهيات أو القوى التي هي في رأى كونت ليست الا آلهة غير مشخصة ، ومن الأمثلة التي يستشهد بها كونت

كان لابد لجدل عصر الثورة ، ذلك الجدل السلبي العقيم ، من أن يستبدل به مجتمع راسخ يقوم فيه الاتفاق على أسس من المعرفة الاجتماعية المحققة ، وعندئذ يقر شكل جديد من السلطة فى قوة روحية جديدة تتألف من رجال العلم الذين من شأن معرفتهم أن تعين البشرية على تحقيق وحدة من الفكر والعمل يسودها السلام . وفصل كونت - فى السنوات الأخيرة من حياته - هذا الجزء من مذهبه فى « دين الانسانية » الذى تجدد خلاصة له فى المقال المكتوب عن كونت . ولقد رفض بعض كبار النابيين من أنصار الأوائىل مثل ليتريه فى فرنسا ، وجورج ايوت و ج . س . هل فى انجلترا أن يتبعوه فى ذلك ؟ وبالرغم من هذا فقد أنشئت « جمعيات وضعية » فى أجزاء مختلفة من العالم على غرار النموذج الذى أسسه كونت نفسه فى عام ١٨٤٨ ، وفى هذه الجمعيات كانت « الانسانية » هى موضوع الشعائر الدينية ، واتخذ من علم الاجتماع سند لمثل هذه الديانة الاجتماعية . وقويت الحركة بصورة خاصة فى امريكا اللاتينية، ولكنها ازدهرت لعدة سنوات فى انجلترا وبخاصة فى لندن وليفربول؛ وكان زعماء الحركة فى انجلترا رتشارد كونجرىف الذى استقال من زمالته فى كلية وادهام بجامعة أكسفورد عام ١٨٥٥ لكى يقف حياته على الترويج لها ، وفردريك هاريسون وهو زميل آخر من نفس هذه الكلية . وقد صدرت « المجلة الوضعية » التى أطلق عليها فيما بعد اسم « الانسانية » من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٥ . وقامت محاولة لحياء الوضعية فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، ولا زالت هياكل العبادة « للانسانية » مقصد العابدين فى باريس وفى ريو ، وان يكن ذلك قليل الحدوث .

الأول ، بل يمكن اعتباره رائدا لوضعية كونت ذات الشعائر ، وذلك لما أورده فى كتابه «أطلانتس الجديدة» من التفصيل عن عبادة عظماء الرجال . ولقد شكلت الوضعية جزءا من التراث التجريبي فى الفلسفة ، فهناك آثار منها عند لوك الذى ذهب الى أن « الكنه الحقيقى » أو « التركيب الداخلى » للأشياء ( وهو ما أسماه كونت « الطبيعة الدفينة » ) غير قابل للمعرفة ؛ وعندما قال لوك ان « علم » الطبيعة غير ممكن فانما كان بهذا يضع حدا لمجال التفسير العقلى على نحو ما فعل بيكون من قبل وكونت من بعد . وعلى أية حال فقد كان هيوم هو الذى عبر عن هذا الرأى تعبيرا دقيقا ، اذ برهن على أن المعرفة البشرية الحقيقية تتعلق كلها اما بأمر الواقع أو بالمنطق والرياضيات ، وهى التى أسماها هيوم « علاقات بين الأفكار » ؛ والنوع الثانى من المعرفة يقينى وله الصفة التى تجعله غير متصور فى صورة أخرى ، وهى الصفة التى يدعوها الفلاسفة « بالضرورة » . ولكن الاستدلال المنطقى أو الرياضى - مهما كان مقداره - لا يمكن من تلقاء نفسه أن يخبرنا بشئ عن طبيعة العالم ، فننتأجه - كما قال بيكون - محصورة فى نطاق ضيق؛ أما المعرفة بأمر الواقع فهى من ناحية أخرى معرفة بما فى العالم ، فهى ليست بالمحصورة فى نطاق نفسها ما دامت تدل على وقائع العالم . ولكن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون لها لا اليقين ولا الضرورة اللذان هما فى المنطق والرياضة ؛ وفى وسعنا دائما أن نتصور وقائع العالم على نحو مختلف عما هى عليه بالفعل ، وليس نمة طريق للبرهنة على أن العالم كان محتوما أن يكون كما هو عليه ، ومثل هذا الحتم هو على وجه الدقة ما حاول الفلاسفة الميتافيزيقيون أن يقيموا عليه البرهان ، وزعموا أنهم يزودونا بمعرفة عن العالم لها كل ما للرياضة من ضرورة . وهاهنا يقع الخلط فى التفكير ؛ فمن ناحية هنالك معرفة بأمر الواقع ، أعنى معرفة عن كيف تكون الأشياء وأى الأشياء

لأنها مما يصعب حله بل لأنها تخلو من المعنى .  
وموضع القصور في جميع نماذج المذهب الوضعي  
هو الزعم بأن هناك وقائع ، كل واقعة منها متميزة  
من سائرهما وتستطيع الملاحظة والتجربة أن  
تكتشفها وأن تربط بينها . وعندما يحاول  
الوضعيون أن يبسطوا رأيهم في طبيعة هذه  
الوقائع فانهم يقدمون اجابات شديدة الاختلاف  
كما يفعل الميتافيزيقيون ؛ « فالطبائع البسيطة »  
عند بيكون و « الانطباعات » عند هيوم و «الوقائع  
الذرية » التي قال بها الوضعيون في القرن  
العشرين تثير مشكلات نظرية فيها من المراوغة  
ما في أقوال الميتافيزيقيين الذين لا يخفون أنهم  
ميتافيزيقيون .

**مسكويه :** هو أبو علي بن مسكويه الطبيب  
اللغوي المؤرخ ، وقد توفي عام ١٠٣٠ م ؛ وله  
مذهب فلسفي في الأخلاق ، هو مزيج من آراء  
أفلاطون وأرسطو وجالينوس،بالإضافة الى أحكام  
الشريعة الإسلامية .

يقول ان الخير هو كمال الوجود ، ولكي يبلغ  
الموجود غاية الخير ، لا بد له من استعداد فطري  
يميل به نحو غايته تلك ؛ فالناس يختلفون في  
استعداداتهم الفطرية : منهم أختيار بالطبع - وهم  
قلة - لا يفسدهم الشر ، لأن ما هو مفطور بالطبع  
لا يتغير الى ضده ؛ ومنهم أشرار بالطبع - وهم  
كثرة - لا يتحولون الى الخير أبدا ؛ ومنهم فئة  
محايدة بفطرتها فلا هي خيرة بطبعها ولا شريرة  
بطبعها ، وهذه الفئة وحدها هي التي تفلح فيها  
التربية ، اذ بالتدريب ينتقلون الى الخير اذا كان  
تدريباً صالحاً ، كما أنهم ينتقلون الى الشر اذا كان  
تدريباً فاسداً .

والانسان الخير انما يسعد بخيرته اذا  
صدرت عن طبيعته الانسانية الاصيلة ، الا وهي  
العقل . وليست السعادة أو الخير على درجة واحدة  
عند الأفراد جميعاً ، بل انها لتتفاوت درجات ؛

يصاحب أيها الآخر ، وهناك من ناحية أخرى المنطق  
والرياضة وهما ليسا معرفة بالعالم على الاطلاق ؛  
وجميع الكتب التي لا تندرج تحت أي من هاتين  
الفئتين لا يمكن أن تحتوى الا على « السفسطة  
والوهم » .

واستمر هذا الرأي قائماً على نطاق واسع  
في القرن التاسع عشر وبخاصة بين رجال العلم ،  
ولو أنه لم يكن ممثلاً تمثيلاً قويا في الجامعات  
التي سادت فيها أشكال مختلفة من الميتافيزيقا  
المثالية . لكن أدلة هيوم الوضعية عادت الى الحياة  
ولاقت تعزيزاً في العشرينات من القرن العشرين ،  
فقد قيل عندئذ ان العبارة من الكلام التي لا تعبر  
عن أمر من أمور الواقع قابل للتحقق ، ولا عن  
حقيقة عقلية من حقائق المنطق والرياضة انما هي  
عبارة خالية من المعنى ، فميدان الكلام ذي المعنى  
لا يحتوى الا على ما هو قابل للتحقق من صوابه من  
حيث المبدأ، أو ما هو مجرد موضوع من موضوعات  
المنطق . وان هذا المعيار ليحذف معظم ما جاء في  
الكتب عن الميتافيزيقا التي تكون على هذا الأساس  
ليست زائفة بل خالية من المعنى ؛ وتعرف هذه  
الوجهة من النظر بالوضعية المنطقية .

وتستمد الوضعية الكثير من قوتها من  
التعارض بين التقدم المستمر - والذي أصبح  
موضع قبول - مما تم في العلم الطبيعي منذ  
عصر جاليليو ، وبين موقف الطريق المسدود  
واختلاف الرأي الذي وقفته الفلسفة الميتافيزيقية  
في جميع العصور مما قد يوحي بأن العلوم  
الخاصة استخدمت منهجاً مثيراً بينما ضل  
الفلاسفة الميتافيزيقيون في طريق عقلي مسدود ؛  
حتى لقد ذهب كونت والوضعيون الأوائل الى  
أن حل المشكلات الميتافيزيقية فوق طاقة  
الانسان ، على حين ذهب الوضعيون المناطقة في  
وقتنا الحاضر الى أنه عندما يتخذ امكان التحقق  
معياراً للمعنى ، فان المشكلات الميتافيزيقية عندئذ  
تبدو مجرد مشكلات زائفة ستظل بغير حل ، لا

البحث في الحالة الأولى هو العلاقات بين الله والانسان ، فهو في الحالة الثانية العلاقة بين الله والطبيعة ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة تتقيد بالنسبة لأفعال الانسان بعدل الله ، فكذلك تتقيد قدرته المطلقة بالنسبة لحوادث الطبيعة بحكمته ؛ والحكمة الالهية لاتفعل الا ما هو أصلح ؛ ولهذا فليس ما في الدنيا من شر هو من فعل الله ولا من مراده ؛ نعم ان الله يقدر على فعل الظلم ولكنه لا يفعله - هذا في رأى بعض الأولين من المعتزلة - أما من جاء بعد ذلك منهم فكان من رأيهم أن الله لا يقدر على فعل شيء ينافى كماله .

كانت عقيدة المعتزلة فيما يتعلق بالذات الالهية مختلفة عن عقيدة العامة وعن عقيدة أهل السنة ؛ وتجلى هذا الاختلاف واضحا في مسألة الصفات الالهية ؛ ذلك أن بعض الناس لم يجدوا أنه مما يتنافى مع وحدانية الله المطلقة أن يوصف بصفات كثيرة - هي الأسماء الحسنى - فيضيفون اليه صفات القدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر ؛ لكن هذه الصفات قد بدت لبعض آخر من الناس أنها تعدد ، لأنها اذا كانت أزلية كما أن الله أزلى ، اذن فهي تنافى ما يجب لله من توحيد مطلق ؛ ومن هؤلاء فريق المعتزلة الذين قالوا عن صفات الله انها عين ذاته ، أى انها ليست مضافة الى ذاته .

ولقد تفرعت عن مشكلة الصفات مشكلة خاصة بصفة الكلام على وجه الخصوص ؛ فالكلام من صفات الله ، ولو أخذنا بوجهة نظر أهل السنة التى تقول ان الصفة الالهية شيء مضاف الى الذات الالهية وأنها أزلية مثله ، كان معنى ذلك أن كلام الله - القرآن - قديم ، أى أنه أزلى وغير مخلوق فى زمن بعينه من التاريخ . لكن المعتزلة يقولون ان الاعتقاد بقدم القرآن الى جانب قدم الله شرك ؛ فالقرآن فى مذهبهم مخلوق وليس بأزلى قديم ؛ وقد رمى كسير من المعتزلة بتهمة أنهم بمذهبهم هذا لا يجلبون القرآن حق الاجلال ، وأنهم يؤولون

على أن الخير الاسمى لا يمكن تحقيقه على يد فرد واحد ، بل لابد أن يتعاون فى سبيله أفراد كثيرون ؛ ويترتب على هذا أن حب الانسان للانسان هو أس الفضائل وأول الواجبات ، وبغيره لا يكون اجتماع؛ ولهذا فعلم الأخلاق لا تتم أركانها الا والانسان عضو فى جماعة . وليست الصداقة - أى حب الانسان للانسان - امتدادا لحب الانسان لنفسه حتى يشمل غيرها ( كما قال أرسطو ) بل هي تضييق لحب الذات ؛ وعلى هذا فالفضائل انما تظهر فى مجتمع ولا تظهر فى عزلة الراهب . نعم قد يكون الراهب الناسك متدينا ، لكن لا يكون خلقيا فى أفعاله وهو منفرد ، لأن الأخلاقية شرطها أن تكون نمة صلة بينه وبين الآخرين . ولو فهمت الشريعة فهما صحيحا لكانت مذهبها خلقيا أساسه حب الانسان للانسان ، فالدين كله رياضة للنفوس على الحد من ذواتها فى سبيل الآخرين .

**المعتزلة :** هم جماعة من المتكلمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلى ، فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل ، على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث ؛ ومن أهم المسائل التى دار حولها البحث ، مسألة أفعال الانسان: فهل الانسان حر فيما يفعل أو هو مجبر؟ فكان القدرية - وهم أسلاف المعتزلة - يقولون بأن الانسان مختار حر الارادة ؛ وكذلك ذهب المعتزلة الى القول بالاختيار ليثبتوا أن الانسان محاسب على أفعاله ؛ ولو لم يكن الانسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولاً عنها ؛ لكن الله عادل ولا يصدر عنه شر ، وذلك يقتضى أن يكون ثواب الانسان وعقابه على حسب عمله ؛ ولهذا قيل عن المعتزلة انهم أهل عدل ؛ كما قيل عنهم أيضا انهم أهل توحيد ، لانهم أنكروا أن لله صفات زائدة على ذاته .

وكما نظر المعتزلة فى الأفعال الانسانية ، نظروا كذلك فى حوادث الطبيعة، فاذا كان موضوع

آياته كلما وجدوا هذه الآيات غير متفقة مع مذهبهم ؛ فالأمر - عند خصوم المعتزلة - هو أمر وحى يقبل كما هو ، لا أمر عقل يفسر الوحي بما يتفق مع أحكامه .

ومن أئمة المعتزلة : أبو الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ .

معجزات : انظر مذهب المؤلهة .

معرفة : انظر نظرية المعرفة ، وقبلى والتجريبية ، والمذهب العقلي .

معطيات الحس : ( ومفردتها معطى حسى ) كلمة جديدة نسبيا تعبر عن فكرة توشك أن تكون قديمة قدم الفلسفة ، وهى فكرة الموضوع المباشر للدراك الحسى ؛ وكان الفلاسفة فيما مضى يتكلمون عن الأنواع الحسية وعن الأفكار والانطباعات والصور المثلة للواقع والاحساسات والمعطيات ؛ ولكن مصطلح المعطى الحسى قد فضل على هذه المصطلحات كلها على أساس من حياديته النسبية؛ فهو من حيث هو مصطلح فنى لا يتضمن الا قليلا من الافتراضات التى تشير الى طبيعة ونشأة الأشياء المباشرة التى تكون موضوعات للدراك الحسى . أما الصعوبة التى تصادفنا فى أن نجد تعريفا محايدا للمعطى الحسى فهى شبيهة بتلك التى تصادفنا فى أن نجد مصطلحا محايدا للفكرة التى يعبر عنها ؛ فمنذ زمن هرقليطس وبروتاجوراس وديموقريطس وكثير من الفلاسفة يعتقدون بأن الأشياء المادية الخارجية المستقلة ليست هى موضوعات الادراك الحسى المباشر ، اذ فى أى موقف ادراكى فى استطاعتنا أن نشك دائما فى أن ما ندركه بالحس هو شىء مادى حقيقى اذ ربما كان نوعا من التخليط وربما كنا نحلم . بيد أن هناك من الأشياء ما يستحيل على الشك ، لأنه مهما يكن من أمر الواقع الخارجى - اذا كان ثمة واقع خارجى - فنحن على يقين من أن حواسنا قد تأثرت على نحو ما . وهذه البقية المستحيلة على

الشك هى ما نطلق عليه اليوم اسم معطى حسى ، فعلى الرغم من أننا قد نشك فيما تكون عليه الأشياء الا أننا يستحيل أن نشك فى الكيفية التى تبدو لنا فيها هذه الأشياء ساعة ادراكها ؛ وعلى ذلك فكلامنا عن كيفية ظهور الأشياء لنا الآن وبغير اشارة الى أن تلك هى الكيفية التى تكون عليها فى الحقيقة ، أو للكيفية التى تظهر فيها لدى أى فرد آخر ، انما هو وصف لمعطياتنا الحسية كما هى قائمة . ومعظم معتقداتنا الادراكية المألوفة تنطوى على قدر كبير من الاستدلال ؛ ففى تناولى لما آراه الآن على أنه كرسى ترانى أعزو اليه ظهرا وملمسا ووزنا ، لكن لا الظهر ولا الملمس ولا الوزن حاضر أمام حواسى الآن ، فالعناصر المستدل عليها فى معتقداتنا الادراكية هى العناصر التى تكون قابلة للشك ، والذي يبقى هو المعطى الحسى بعد أن نستبعد تلك الجوانب المستدلة .

ومن الواضح أن المعطيات الحسية خاصة بأصحابها ؛ نعم ان المعطيات الحسية الخاصة بى قد تشبه المعطيات الحسية الخاصة بك ، لكن هذا التشابه لا يتأيد الا باستدلال معقد وغير مضمون النتائج ، وعلى كل حال فهو دائما تشابه يجيء اتفاقا ؛ فالتخليط الذى يخيل لأصحابه ما ليس له وجود هو دليل على امكان أن يكون لدى الانسان معطى حسى لا يقابله أى معطى حسى عند فرد آخر على الاطلاق . وخصوصية معطيات الحس انما تترتب على تعريفها بأنها هى ما يبدو « لى » ، وليس هناك اتفاق شديد الوضوح أو مطرد الوقوع حول مقدار أو مدى تعقيد المعطيات الحسية ، فهل لنا أن نطلق على جميع الأحلام والهلوسة والذكريات والصور الذهنية كلمة معطيات حسية حتى ولو لم يكن لدينا أى درجة من الاغراء أن نفترض أننا ندرك شيئا ماديا حقيقيا ؟ هل ما هو حاضر عندى الآن من معطى حسى هو كل ما أعلمه حسيا فى هذه اللحظة - أو هو ما أعلمه عن طريق احدى الحواس

المادية ؟ اذا كانت معطيات الحس هي كل ما أدركه ادراكا مباشرا ، فكيف أحصل على معرفة بالأشياء المادية ؟ أما بعض الفلاسفة ومنهم هيوم مثلا فقد كانوا فى شك من صحة أى استدلال على وجود الأشياء المادية نستند فيه الى معطيات الحس ؛ والاعتقاد الأكثر شيوعا هو اما اعتقاد لوك القائل بأننا نستطيع فى حدود المعقول أن نستدل الأشياء المادية على أنها مصادر معطياتنا الحسية ، واما اعتقاد باركلي وأصحاب مذهب الظواهر وهو الاعتقاد القائل بأن الأشياء المادية ما هي الا معطياتنا الحسية سواء أكانت فعلية أم ممكنة أم كليهما معا . وفى مقابل نظرية المعطى الحسى يمكننا أن نميز اتجاهين رئيسيين فى الفلسفة المعاصرة ؛ أحدهما وهو الذى يذهب اليه وايل ومؤداه أنه لا وجود لما يسمى بالمعطيات الحسية ، والآخر وهو أقل تطرفا ومؤداه أنه ولو أن المعطيات الحسية موجودة الا أنها ليست هي الأشياء الوحيدة التى ندركها ادراكا مباشرا ، فهى الأسباب أكثر منها الأسس لمعتقداتنا الإدراكية ، وان وجودها وكيانها لهما الى حد كبير مرهونان بالاستدلال .

معنى : انظر المثل ، والوضعية المنطقية ، ومينونج ، وفتجنشتين .

مغالطة : تستخدم كلمة « مغالطة » فى المنطق للإشارة الى الاستدلال الباطل ، أو الى شكل باطل من أشكال الاستدلال ؛ ومن ثم فاذا أردنا الدقة كانت الاستدلالات وحدها – لا القضايا – هى التى يمكن أن يقال عنها انها مغلوطة . وقد يكون الاستدلال ذو المقدمات الصحيحة والنتيجة الصحيحة مغالطة ، بينما قد يكون الاستدلال ذو المقدمات الباطلة والنتيجة الباطلة خاليا من المغالطة ؛ فاذا كانت مقدمات الاستدلال صادقة والنتيجة كاذبة كان مشتتلا حتما على مغالطة ، والا لما استطعنا اطلاقا أن نحدد ما اذا كان الاستدلال محتويا على مغالطة أو لا اذا نحن

فقط ؟ أقول هل يكون هذا الحاضر أمام حواسى هو – مثلا – المجال البصرى بالنسبة لى ساعة الادراك ؟ أو هل هو جانب واحد فقط من جوانب المجال البصرى ؟ أما العرف الفلسفى فيميل الى مشايعة الراى الأخير . وهناك مشكلة أكثر من ذلك أهمية تنشأ حول مدة بقاء معطيات الحس ؛ فهل أكون على علم بنفس المعطى الحسى مرتين ، أو أن المعطى الحسى لا يبقى الا لحظة واحدة هى التى نسميها باللحظة الحاضرة ؟ ذهب بعض الفلاسفة الى أن معطيات الحس قد تكون ذات خواص لا تظهر لنا فيها ، لكن آيو عارضهم بقوله ان معطيات الحس بحكم التعريف ليست – على وجه الدقة – الا ما يظهر للحواس .

وهناك دليلان رئيسيان للبرهنة على أن معطيات الحس متميزة بالضرورة عن الأشياء المادية؛ أولهما دليل خداع الحواس ومؤداه أن المعطى الحسى ، أى ما أدركه ادراكا مباشرا ، قد يكون هو نفسه فى حالتى ادراكى لأحد الأصدقاء ادراكا حقيقيا ، وحين أكون تحت تأثير الهلوسة متوهما أننى أرى ذلك الصديق ؛ فما دام ما أدركه ادراكا مباشرا هو نفسه فى كلتا الحالتين ولا يمكن أن يكون شيئا ماديا فى احدهما ، فلا يمكن كذلك أن يكون شيئا ماديا فى الآخر . والدليل الثانى هو الدليل السببى أو هو دليل الفترة التى تقع بين السبب والمسبب ؛ فادراك الأحداث البعيدة جدا – مثل انفجار النجوم – يبين لنا بوضوح كيف أن الشيء قد يسبق ادراكنا له حتى ولو كان ذلك بلحظة يسيرة ؛ مع أننا لا نستطيع أن ندرك الا ما هو حاضر – هكذا يقول المعترضون – اذ أن قولى عن شىء ما انه حاضر مساو لقولى عنه انه معاصر لادراكى له الآن .

وإذا كانت معطيات الحس متميزة عن الأشياء المادية ، فان مشكلة الادراك الحسى الأساسية والتقليدية تنهض من تلقاء نفسها ، ألا وهى : ما هى العلاقة بين معطيات الحس وبين الأشياء



قصرنا النظر على القضايا الداخلة فيه لنرى  
إصداقة هي أم كاذبة .

وينبغي أن نذكر هنا أن كلمة « مغالطة »  
لا تنطبق انطباقاً سليماً إلا على خطوة استنباطية  
في استدلال ما ( انظر : استنباط ) ، وما يمكن  
أن يعد « مغالطة » باعتباره استنباطاً قد يكون  
صحيحاً تمام الصحة في استدلال يكتفى بالاحتمال ؛  
فثمة مغالطة معروفة باسم اثبات التالي ، وهي التي  
تتخذ هذه الصورة : « إذا كانت ق صحيحة ،  
كانت ك صحيحة ؛ و ك صحيحة ، إذن ق  
صحيحة » ، ومثل ذلك : « إذا كانت السماء قد  
أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، وها هي ذى الطرق  
مبتلة ، إذن فقد كانت السماء تمطر » . فها هنا  
لا تلزم النتيجة عن هذه المقدمات ، فقد لا تكون  
السماء أمطرت في الواقع بل انفجر مستودع  
ماء ؛ غير أنه من الواضح أن الطرقات المبتلة أساس  
طيب لاحتمال بأن تكون السماء قد أمطرت .

ويمكن أن تكون الاستدلالات فاسدة بطرق  
لا حصر لها ، وكثير من المغالطات ذوات الأسماء  
التقليدية قليل الأهمية ، ويمكن الرجوع إليها  
في أي كتاب من كتب المنطق التقليدية ؛ لكننا  
سنتناول بالشرح الموجز بعض المغالطات ذوات  
الأسماء مما هو أكثر أهمية من سواه .

١ - نفى المقدم : وصورتها « إذا كانت ق  
كانت ك ، لكن لا - ق ، إذن لا - ك » ، مثل : « إذا  
كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ،  
لكن السماء لم تكن تمطر ، إذن فلن تكون الطرق  
مبتلة » .

٢ - المصادرة على المطلوب : وهي افتراضنا  
لمقدمة لا نعرف أنها صادقة إلا إذا عرفنا أن  
النتيجة صادقة . ويقال أحياناً أنك إذا جعلت  
المقدمة قضية لا تصدق إلا إذا صدقت النتيجة ،  
كان في ذلك مصادرة على المطلوب ، ولو كان  
الأمر كذلك لكان كل استدلال سليم بمثابة مصادرة  
على المطلوب ، وهو قول قاله بعضهم بغير تردد .

٣ - العكس المستوي البسيط : وهو أن  
نستنتج من « كل ا هي ب » أن « كل ب هي ا » ،  
وبالطبع يكون صحيحاً أن نستنتج من « لا ا هي  
ب » أن « لا ب هي ا » .

٤ - الحد الأوسط غير المستغرق : وتنشأ  
هذه المغالطة عن البرهنة قياسياً بمقدمات لا يكون  
فيها الحد الوارد في المقدمتين ( وهو الحد الأوسط )  
مستخدماً في أي من المقدمتين بحيث يشير إلى كل  
ما يمكن أن يشير إليه ( أي إلى كل الماصدق ) ؛  
فمثلاً في هذا القياس : « كل الكذابين أوغاد ،  
وكل اللصوص أوغاد ، إذن فبعض اللصوص  
كذابون » ، نجد الحد الأوسط « أوغاد » ليس  
مستغرقاً في كلتا المقدمتين ، إذ لا يقال في أي  
منهما شيء عن فئة الأوغاد جميعاً .

٥ - البرهنة على غير المطلوب : وتكون  
بتقديم برهان يثبت شيئاً ما اثباتاً صحيحاً ، ولكنه  
لا يثبت ما هو مطلوب اثباته .

٦ - اللبس : وهو أن يرد في الاستدلال  
حد بمعان مختلفة في المراحل المختلفة من  
الاستدلال .

٧ - بعقبه إذن بسببه : وهي مغالطة تقع  
في الاستدلال إذا حكمنا على الشيء الذي يعقب  
شيئاً بأنه معلول له . ويستند كثير من الحرافات  
على هذا الاستدلال ؛ فالنجس الذي يقع عقب  
السير تحت سلم أو عقب تحطيم مرآة أو بعد  
اسقاط شيء من الملح يعزى وقوعه إلى حدوث هذه  
الحوادث ، غير أنه من الجلي أن التعاقب المطرد يعد  
أساساً سليماً للبرهنة الاستقرائية على علاقة  
سببية .

المقولات : استعار أرسطو لفظة « Categoria »  
( مقولة ) من المصطلح القانوني حيث كانت تعني  
« الاتهام » ، ثم مد نطاق استخدامها بحيث صارت  
تعني كل ما يمكن أن يقال إن صدقاً وإن كذباً عن

ولمعظم المحمولات مثل « ٠٠٠ يضحك » و « ٠٠٠ داهية » أسماء مجردة تقابلها مثل « الضحك » أو « الدهاء » ؛ فإذا ما سألنا ما هو الضحك فى التحليل النهائى ؟ أو ما هو الدهاء ؟ أو ما هى العبودية ؟ فإن الإجابة تحدد المقولة الخاصة بكل محمول ؛ « فالضحك فعل » ، والدهاء كيف ، و « العبودية نسبة » . لكن ليس لجميع الأسماء المجردة محمولات تقابلها ؛ فكلمة « ممكن » ليست محمولا لسقراط مثلا ، واذن فليس فى استطاعتنا أن نسأل الى أية مقولة ينتمى الامكان . والمحمولات الدالة على النوع مثل « ٠٠٠ انسان » و « ٠٠٠ ذهب » لا تنتج بطبعها أسماء مجردة ؛ فنحن نتحدث ( مثلا ) عن للاء فينوس وبعدها ، لكننا لا نتحدث عن « جسديتها السماوية » ، لأن للاء فينوس قد يتغير أو يزول ، أما فينوس فلا يمكن أن تزيد أو تنقص عن كونها جسدا ؛ فإذا كفت عن أن تكون جسدا ، كفت حينئذ عن أن تكون موجودة على الإطلاق .

يضاف الى ذلك أنه لكى نجد حالة جزئية من التلؤلؤ ، فعلينا أن نجد « نجمة متألثة » بعينها أو « شعلة متألثة » بعينها . الخ ، اذ ليس بإمكاننا أن نجد حالة جزئية من التلؤلؤ الا فى عضو من أعضاء نوع . لكننا نجد مثلا جزئيا من أمثلة النجم أو الشعلة كلما وجدنا نجمة أو شعلة ؛ فالتلؤلؤ خاصية تتصف بها - على سبيل المثال - « هذه النجمة » ، لكن كون النجمة نجمة ليس شيئا آخر مباينا للنجمة وتتصف به أيضا ، والا لكان علينا أن نواجه من جديد السؤال « من أى نوع هو ؟ » بصدد ذلك الشيء الذى يتصف بهذه الخاصية التى نزعها ، وهى كون الشيء نجمة .

ولعل هذه الفكرة كانت من بين الأسباب التى من أجلها أراد أرسطو تمييز أنماط المحمولات ، فالشئ حينما يتغير يكف عن أن يكون ما كان ؛ واذن فلقد يخيل لنا أن سقراط الذى يصيبه الدفء بحيث لا يعود هو سقراط الذى كان ،

أى شئ ؛ فإذا نحن أكملنا عبارة « سقراط هو ٠٠٠ » بأى اسم أو صفة ، أو أكملنا عبارة « سقراط ٠٠٠ » بأى فعل ، فإننا بذلك انما ننسب محمولا الى سقراط . وقد رأى أرسطو أن المحمولات على أنماط مختلفة ؛ فقولنا من أى نوع كان سقراط - أهو انسان أم حيوان على سبيل المثال - يختلف اختلافا شاسعا عن مجرد قولنا أين هو وكم يكون ثقله ؛ وقد فرق أرسطو بين عدة أنماط من المحمولات ينتهى عندها التحليل أو المقولات ، وهى :

- ١ - النوع : فنقول مثلا « ٠٠٠ انسان » .
- ٢ - الكيف : فنقول مثلا « ٠٠٠ شاحب » .
- ٣ - الكم أو المقدار : فنقول مثلا « ٠٠٠ ست أقدام » .
- ٤ - النسبة : فنقول مثلا « ٠٠٠ أكبر من أفلاطون » .

٥ - الوضع : فنقول مثلا « ٠٠٠ فى أثينا » .

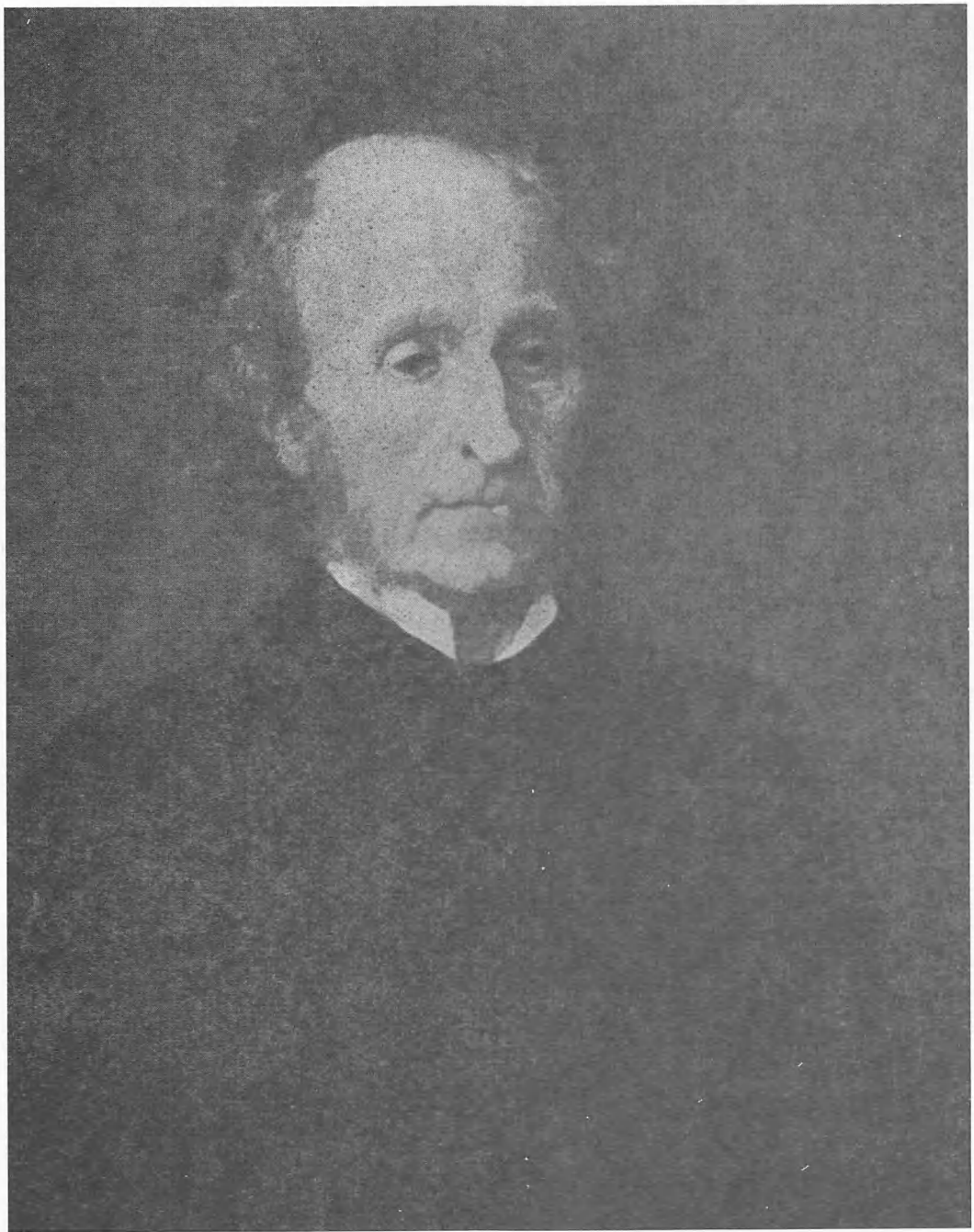
٦ - الزمن أو التاريخ : فنقول مثلا « ٠٠٠ فى القرن الخامس ق م » .

٧ - الفعل : فنقول مثلا « ٠٠٠ يجادل » .

٨ - الانفعال : فنقول مثلا « ٠٠٠ يحاكم » .

وقد سمى أرسطو كثيرا من أنماط المحمولات عنده بأسماء أدوات الاستفهام العادية مثل : ماهو ؟ وأين ؟ وكم يكون حجمه ؟ ومتى ؟ وأية اجابة عن السؤال « ما هو سقراط ؟ » تحدد نوعا ، وأى اجابة عن السؤال « أين ؟ » تحدد موقعا ، وهكذا .  
وجميع المحمولات التى من نمط واحد لابد أن تجيب ان صدقا وان كذبا عن أداة استفهام واحدة ، ولا يمكن أن تجيب عن أى أداة استفهام أخرى .





مل، جون ستيوارت (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳).

قراءة أشعار وردزورث ؛ وما ان تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب إليها أبوه وصحبته ، وخضع لتأثير كولردج وكارليل وجون سترلنج . وفي عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر ، وارتبط الاثنان برباط عاطفي وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح، وان لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف ؛ ويبدو على الجملة أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التي أخذها عن كولردج .

يتألف أول عمل أصيل كتبه مل من مقالات عن المسائل الاقتصادية ( كتبت فيما بين عامي ١٨٣٠ - ١٨٣٤ ، ونشرت عام ١٨٤٤ ) ؛ وفي هذا الوقت نفسه تقريبا شرع في كتابه عن فلسفة المنطق ، وكرس لهذا الكتاب « أوقات فراغه » في أكثر أعوامه خصوبة . وقد نشر كتابه « مذهب في المنطق القياسي والاستقرائي » عام ١٨٤٣ ، فلم يلبث أن جعل من مل رجلا ذائع الصيت ؛ وظهر بعد ذلك بعامين كتابه « الاقتصاد السياسي ». وفي عام ١٨٥١ توفي جون تيلر ، فتزوج الصديقان ( مل وأرملة تيلر ) ، وشرعا يعملان معا في عدد من المقالات وفي « الترجمة الذاتية » ؛ وكانا يعملان وشبح الموت يظلهما ، ويحاولان أن يكملا مخططا لآرائهما ، ففي ذلك ما يكفيهما إذ هو « ٠٠ نوع من الغذاء العقلي المركز يمكن أن يتغذى عليه المفكرون من بعدنا - إذا جاء بعدنا مفكرون - وأن يقدموه بدورهم مخففا لغيرهم من الناس . » وانتهت هذه الشركة عام ١٨٥٨ ، حين قضت هاريت نجبتها في أفينيون ، ونشر في العام التالي كتاب « مقال عن الحرية » ( وهو « عمل مشترك » ) . وتقاعد مل وجعل يعيش مرة في بلاكهيث وأخرى في أفينيون ، وواصل العمل في كثير من المشروعات التي بحثها مع زوجته ؛ وصار شخصية معروفة ، ونصيرا لحقوق المرأة والطبقات العاملة والإصلاح الانتخابي . وانتخب عام ١٨٦٥

لا يمكن أن يظل انسانا كما كان أو زوجا لاكرانثيب كما كان ، وهذا باطل . وما يعيننا في حل هذه المفارقة أن يكون في وسعنا أن نقول ان سقراط قد تغير من كونه حاصللا على كيف ما الى كونه حاصللا على كيف آخر ، لكن هذا التغير ليس تغيرا من نوع الى آخر أو من نسبة الى أخرى ؛ وبذلك نحدد المجال العام للتغير اذ نحدد مقولة المحمولات التي يتم بينها التغير ؛ فعلى الرغم من أن سقراط لا يمكن أن يكون بنفس السن على الدوام ، الا أنه يظل انسانا على الدوام ، ذلك لأن التغير المستمر لا يأتي على كل شيء .

أما كانت فقد جعل للكلمة « مقولة » استخداما فلسفيا مختلفا ؛ فالمقولة في نظره مبدأ بنائي قد يتمثل في الوقائع التي يمكن التحقق منها على نحو علمي . بهذا تندرج جميع الوقائع التي صورتها « حدوث س كان راجعا الى حدوث ص » تحت مقولة العلة والمعلول ؛ فنحن نعلم قبل أن نكشف عن التفسير الفعلي ل « س » أنه لا بد أن يكون هناك تفسير له هذه البنية .

لكن كلمة « مقولة » في الوقت الحاضر يستخدمها الفلاسفة - اذا استخدموها على الاطلاق - ليشيروا بها الى أي نمط نفترض فيه أنه نهائي دون أن يكون هناك اتفاق - لا نزاع فيه - على ما يندرج تحت هذا النمط من أشياء ؛ لذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان كلمة « مقولة » في الوقت الحاضر كلمة غامضة .

مل ، جون ستيوارت : ( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ ) ، ولد في لندن ، وتلقى تعليمه في بيته على يدي أبيه جيمس مل . والتحق في سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية ، حيث كان والده موظفا بها أيضا ، وظل يعمل بهذه الشركة حتى الغيت عام ١٨٥٨ ، وكان حينذاك مديرها العام في لندن . وعانى مل في سن العشرين « أزمة عقلية » أعقبتها فترة طويلة من السكابة وتبدد الوهم ، وكان يجد عزاءه في أثناء تلك الفترة في

٢ - أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ماتعمل  
على اسعاد كل من يتعلق به الأمر ، وأنها تكون  
مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء ؛ والسعادة  
معناها اللذة وانتفاء الألم ( مذهب المنفعة ، الفصل  
الأول ) .

١ - « السعادة أمر مرغوب فيه ، وهي  
الأمر الوحيد المرغوب فيه باعتباره غاية ؛  
والأشياء الأخرى جميعا نرغب فيها باعتبارها  
وسائل لتلك الغاية » . ويعترض مل على  
تقديم برهان على هذه القضية ، ولكنه يحاول أن  
يربط بين اللذة أو السعادة وبين أن يكون الشيء  
موضوعا للرغبة وأن يكون خيرا في ذاته .  
ونحن نستطيع أن نرى أن كل انسان يرغب في  
سعادته الخاصة ، ولكن لا يلزم عن ذلك بالطبع  
أن السعادة مرغوبة أو أنها خير . بيد أن مل  
لم يكن أول أو آخر من ذهب الى أنه لابد من  
وجود علاقة وثيقة بين الخير وبين أن يكون الشيء  
مرغوبا فيه ، وربما كان رأيه هو أننا نتعلم  
تسمية الأشياء بأنها « حسنة » أو « سيئة » ،  
« مرغوبة » أو « غير مرغوبة » عن طريق خبرتنا  
في الاشتهاء والحصول - أو عدم الحصول - على  
ما نشتهي . وبعض الأشياء التي اشتهيناها تبدو لنا  
جديرة بهذا الاشتهاء ، بينما يتضح لنا فيما بعد  
أن بعض الأشياء الأخرى غير جديرة بذلك ؛ فهل  
السعادة شيء من الأشياء التي يشتهيناها الناس ،  
وهل يتضح لهم فيما بعد أنها حسنة ؟ يقول  
مل اننا حين نرغب في شيء نفكر فيه على أنه  
لذيذ ، ونعتقد أنه يجلب الآن أو أنه سوف يجلب  
اللذة ؛ وهذا يعمل بالطبع على توسيع معنى  
« اللذة » ، وتصير هذه الكلمة مصطلحا فنيا يطلق  
على أي شيء يريده الانسان لذاته ؛ ومن المؤكد  
أن كل تلك الأشياء لا يمكن أن تسمى « مرغوبة »  
أو « حسنة » . والواقع أن مل ليس مستعدا  
على الاطلاق لمعاملة كل موضوعات الرغبة معاملة  
واحدة ، فهو يضع تميزات كثيرة ويعبر عن

عضوا في مجلس العموم عن دائرة وستمنستر ،  
واستطاع حينئذ أن يقترح حق التصويت للمرأة  
باعتباره تعديلا للائحة دزرائيلي الانتخابية .  
وتوفى في أفينيون ، وهو في سن السابعة  
والستين ، بعد أن صار راديكاليا انجليزيا بارزا  
في عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر في  
انجلترا وبقية العالم .

لقد أعرب مل وهو في سن الخامسة عشرة  
عن موافقته المتحمسة لمذهب بنتام الأخلاقي ؛  
اذ أعجب - حتى وهو في تلك السن - برفض  
بنتام التام لطرق التفكير الحدسية في الأخلاق .  
وكان بنتام قد أدخل المناهج العلمية في مناقشة  
المسائل الأخلاقية ؛ وهو موقف لم يتخل عنه  
مل وهو عامد قط ، وحاول في أبحاثه المنطقية  
وخواتمه الأخيرة عن العدالة والحرية ، أن يبين أن  
المحك النهائي ينبغي أن يكون تجريبيا ونفعيا .  
ويتفق مل أيضا مع بنتام في اعتقاده بأن  
سلوكنا كله حتى ، وأن أفعالنا المتبصرة كلها  
مدفوعة بالاعتقاد في أن خطأ بعينه من السلوك  
سيفضي الى أعظم خير لنا . وتعتمد قراراتنا على  
شخصياتنا ومعتقداتنا كما نتوقف على مواقفنا ؛  
ويذهب مل الى أننا نستطيع أن نصحح - الى  
حد ما - معتقداتنا وأن نقوم شخصياتنا اذا أردنا  
أن نفعل ذلك . وقد تكون الرغبة في التملك أو  
المعرفة ذات أثر بالغ ، وكذلك قد تكون الرغبة في  
أن « نحيا » بالغة الأثر ؛ وهذا - كما يقول مل -  
انما يبلور ما في نظرية حرية الاوادة ( الحاطئة )  
من حث ومن تسام ، وان مل ليبين في جلاء  
- على الأقل - أن المناقشة الأخلاقية لا تذهب  
عبثا ، اذ هي تساعد الانسان على أن يحدد نوع  
الشخص الذي يريد أن يكونه .

والمبادئ الأساسية في أخلاق مل هي :

١ - أن اللذة وحدها هي الخير ، أو هي  
الشيء المرغوب في ذاته .

وان تكن مخطئة . أما بالنسبة للسؤال الثاني فان مل يدل على أن للناس دوافع اجتماعية طبيعية تفضي بهم الى تقدير الخير الذي يناله كل من يتعلق به فعل ما ، ومن الممكن تقوية هذه الدوافع بالمران والخبرة .

والواقع أن بعض الأفعال تجلب السعادة في المدى الطويل وبعضها الآخر لن يجلبها ؛ ويقول مل انه ينبغي علينا اختيار الفعل (في أثناء اتخاذ القرار ) الذي يبدو من المرجح أن تنتج عنه أعظم سعادة ، وهذه هي الطريقة العملية الوحيدة الممكنة التي يفهم بها مذهب المنفعة . بل حتى هذه القاعدة يبدو أنها تطلب أكثر مما هو معقول ، اذ كيف يستطيع المرء أن يتوقف دائما ليقوم بعملية حساب؟ ويجيب مل بطريقة محددة جدا ، انه لا بد للمرء أن يهتدى عادة بتلك « القواعد العامة » التي صيغت نتيجة خبرة الناس الطويلة في المجتمع : « ان المعتقدات التي انحدرت الينا هي قواعد الأخلاق للمجموع ، وللفيلسوف حتى ينجح في العثور على ما هو أفضل منها » . ومن حق الفيلسوف أن يختبر القواعد التقليدية ، وأن يسأل عما اذا كانت المراعاة العامة لقاعدة ما تجلب سعادة أكبر من اتباع أية قاعدة أخرى بديلة ، أو أكبر مما لو تركنا المسألة خارج نطاق القواعد . وينبغي أن يعطى التفضيل في تطبيق مثل هذا الاختبار للأنواع « العليا » من اللذة ، والمكانة التي يخصصها مل للقواعد هي نقطة يختلف فيها اختلافا واضحا عن رأى بنتام ، اذ يعرف مل الأخلاقية بأنها « القواعد والنواميس الموضوعية للسلوك الانساني » . وفي حالة تضارب الواجبات ( أى حين تتطلب الفعل نفسه قاعدة ما ، وترفضه قاعدة أخرى ) ، في هذه الحالة وحدها ينبغي على المرء أن يختار - عن طريق المفاضلة - بين نتائج الفعل المحتملة في التقدير الفردي . ويبدو أن مل يلزم نفسه دائما بالرأى القائل انه في جميع الحالات الأخرى يكون الفعل الصحيح هو الفعل

تفضيلاته المحددة الخاصة؛ فبعض الرغبات بدائية، وبعضها الآخر نتيجة للخبرة والتدريب والتنظيم الذاتي والترابطات الخاصة ؛ فالرجل الجائع (أيا كانت شخصيته) يرغب في الطعام ، والبخيل يرغب في أن يجمع المال بينما الشخص المبذر يرغب في انفاقه ، وملذات الرجل البخيل والمسرف والفاضل عبارة عن ملذات اكتسبت بالتربية . ويشير مل الى الاختلافات الكيفية و « أنواع » اللذة التي لا نجد عسرا في تبيينها ، بينما من العسير أو من المحال دائما تحديد الاختلافات الكمية ( مثل « ظروف » بنتام ) . وقد كان من الممكن أن يفترض مل أن الاختلافات الكيفية يمكن أن ترجع في نهاية الأمر الى اختلافات كمية ، ولكنه لم يجشم نفسه هذا العناء . والواقع أنه يقول انه ينبغي علينا في كافة قراراتنا أن نفضل الملذات « العليا » ، وهي الملذات التي تشمل الملذات الاجتماعية والكريمة ، كما تشمل أيضا ملذات المشاعر المهذبة وملذات العقل .

٢ - « تكون الأفعال صحيحة بقدر ماتعمل على زيادة السعادة » ، والسعادة التي نبحثها ليست هي سعادة الفاعل ، بل كل من يتعلق بهم الفعل . ولا يوجه النقد غالبا الى مل بسبب اعتناقه لهذا الرأى الذي يعمم السعادة تعميما ويشمل الناس جميعا ، ولكن بسبب تظاهره بأنه يثبت أن السعادة العامة ينبغي أن تكون شيئا ينظر اليها « مجموع الأشخاص جميعا » على أنها شيء حسن أو مرغوب فيه ؛ فهناك نقطتان يجب التمييز بينهما: ( ا ) ما هي طبيعة الفعل الصحيح؟ (ب) من الذى يدفع الى القيام بهذا الفعل ؟ وبالنسبة للسؤال الاول يمكن أن يؤخذ مل اما على أنه يقدم تحليلا للتعريف المتفق عليه «للفعل الصحيح» ، واما على أنه يضع أمامنا وجهة نظر . ولم يكن مل - شأنه في ذلك شأن بنتام - واضحا دائما فيما يفعل ، ولكن يبدو على الجملة أنه يقوم بالشطر الثانى ، ويبدو أنه كان يعرف في وضوح أن الآراء الأخرى ذات معنى

على غير صاحبه الا اذا ارادوا ، ؛ ففي مجال الحياة الخاصة يكون السؤال عما اذا كان وضع القواعد واجبا أو غير واجب سؤالا لا معنى له . وهنا تبدأ المناقشة وكأنها رد اعتبار للحقوق الطبيعية ؛ مثال ذلك أن مل يدل على أن الرقابة محال أن تستلزمها الضرورة في أى مجتمع متمدن . ومن العسير أن تكفى لفة مذهب المنفعة في الاعراب عن الأهمية الأخلاقية التي يعلقها مل على الكبرياء المعقولة ، وعلى حب الحرية والاحساس بالكرامة ؛ « فمن امتيازات الكائن الانساني الذي بلغ النضج في ملكاته ، ومن الشروط اللازمة له ، أن يستخدم خبرته ويفسرها بطريقته الخاصة » . وقد يبدو غريبا الآن أن مل قد جاهد لانشاء حكومة قائمة على الطبقات العاملة ، وأنه قد أخذ بالاشتراكية ؛ غير أنه كان يعتقد أنه من الممكن أن يظفر العمال بالتربية على مر الزمن ، كما كان يأمل في انشاء ضمانات دستورية لحقوق الاقلييات ؛ وكان يرى أن تنفق الحكومة على التعليم لا أن تقوم به ، ولم تكن الملكية الاجتماعية تقتضى في نظره ملكية دولة تتسع كفايتها لتشمل كل شيء .

بدأ تفكير مل في السياسة حين قرأ هجوم ماكولي على المقال الذي كتبه جيمس مل عن الحكومة ؛ فقد أنكروا ماكولي امكان استنباط النتائج من المبادئ ، اذ ينبغي أن تكون الدراسة الوحيدة للسياسة دراسة مباشرة للتاريخ . وانتهى مل الى الاختلاف مع أبيه ومع ماكولي على السواء ؛ فهو يميز في الجزء السادس من كتابه « المنطق » بين نمطين مختلفين تمام الاختلاف من البحث الاجتماعي ، النمط الاول متخصص وافترضى معا ، ومثال ذلك أن يسأل : ماذا سوف يكون تأثير الغاء قوانين الغلال لو بقي المجتمع وبقيت المدنية في انجلترا على حالتها الراهنة ؟ فنحن نفترض أن « حالة المجتمع عامة » تظل ثابتة ، ونستخدم المنهج الاستنباطي كما هو مستخدم في علم الطبيعة ؛ ولا بد من تحليل العوامل

الذي يتمشى مع قاعدة صحيحة ، وتكون القاعدة صحيحة حين تجتاز الاختبار النفي . ومن العسير علينا أن نعتقد أن مل كان يريد لنا أن نتبع مثل هذه القاعدة اذا كان من المعروف أنها في مناسبة معلومة ستجلب من الضرر أكثر مما تجلب من الخير ( وربما أراد أن يتلافى هذه النقطة بملاحظاته عن الواجبات المتضاربة ) ؛ فقواعد العدالة التي تمنعنا من الايذاء أو الاعتداء أو التدخل في حرية الآخرين ، ينبغي مراعاتها بغض النظر عن الميزة التي قد يبدو أنها تعود علينا من اطراحها جانبا ؛ ذلك أن المراعاة الصارمة الموثوق بها لتلك القواعد هي في ذاتها أعظم نفع للجميع .

ومهما يكن من أمر فان مل لعل استعداد لتضييق مجال الواجب ، فالواجب شيء قد يرغم الانسان على فعله ، وينبغي ألا تتوسع فيه لا بما تقتضيه الضرورة ؛ فثمة أفعال حسنة نبيلة كريمة يمتدح المرء بحق على أدائها ، ولكن لا ينبغي أن تطلب منه وفق أية قاعدة . ومجال الفضيلة يشمل مجال الواجب ولكنه يتجاوزه ؛ وينكر مل أيضا أن يكون علينا أى واجب نحو أنفسنا ، فاذا أخفق انسان في أن يعنى بمصالحه الخاصة العناية الصحيحة ، فليس ذلك في حد ذاته حالة من حالات ارتكاب الخطأ .

ورأى مل - السلبى نوعا ما - عن الواجب، يترك للفرد مجالا واسعا لاختيار ما يريد أن يفعله أو ما يريد أن يكونه ؛ ويدلل في كتابه « مقال عن الحرية » بأن هذه الحرية يتهددها خطر تدخل قوى الرأي العام . وللمجتمع الحق في وضع القوانين التي تتحكم في ذلك الجزء من سلوك الانسان الذي قد يؤثر على مصالح الآخرين؛ وفي هذا المجال يكون من الملائم أن نسأل عما اذا كان لقاعدة بعينها ما يبررها أو لم يكن . « بيد أنه لا محل للتفكير في مثل هذا السؤال حيث لا يؤثر سلوك شخص ما على مصالح أى شخص آخر الا نفسه ، أو لا يتحتم لذلك السلوك أن يؤثر



(وفي بعض النقاط الحيوية) استنباطيا . ويحاول مل أن يبين في كتابه « مذهب في المنطق » : (١) أن « القضايا الضرورية » قضايا لغوية صرف؛ (٢) أن الاستدلالات التقليدية المباشرة « ظاهرية فحسب » وليست حقيقية ؛ (٣) أن القياس باعتباره استدلالا من مقدمات الى نتائج هو أيضا مجرد « استدلال ظاهري » ؛ (٤) ان القياس هام على أساس توكيده للمقدمة الكبرى أو الكلية ؛ (٥) أن توكيد قضية كلية على أساس بينة خاصة يعد استدلالا حقيقيا ، ومن ثم فان الاستنباط الحاصل ليس استدلالا حقيقيا ، أما الاستقراء فهو استدلال حقيقي ؛ (٦) أن مبادئ الرياضة استقرائية تعتمد على الملاحظة ؛ (٧) أننا نستطيع أن ندعى - في بعض الحالات - ادعاء صادقا أننا نعرف قضايا كلية تقوم على الاستقراء .

ولا يهتم مل بالمنطق الصوري لذاته اهتماما شديدا ؛ وموضوعه الرئيسي هو «التعميم» والأسس التي يعتمد عليها والمناهج الصالحة للعلوم . وينبغي أن نعترف فوراً بأن تفسير مل للعلوم الرياضية لم يرض أحداً ، ذلك أن مل لم يميز قط تمييزاً صحيحاً بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية ، وخطأ بين أخطاء العد والقياس وبين أخطاء الحساب ، وترك للآخرين أن يبينوا أن تفسير مل - الأصيل أصالة عظيمة - للاستدلال الاستنباطي على أنه نسق من تحصيلات الحاصل ، ترك للآخرين أن يبينوا أن هذا التفسير يمكن أن يمتد ليشمل الاستدلال الرياضي أيضا .

وتقوم النظرية المنطقية على تعريف للمعنى يدخل الفكرة القائلة بأنه ليست كل الكلمات مجرد أسماء لأشياء فحسب . ويستخدم مل كلمة « أسماء » لكل الحدود في قضية ما : ف جون وجورج وماري «أسماء مفردة» ، وكذلك « الملك الذي خلف وليم الأول » اسم متعدد الكلمات . أما المحمولات فهي « أسماء عامة » ( مثل : رجل ، عجوز ، أبيض ) ، وهي « قابلة

السببية التي نحدث فيها التغير ومعرفة قوانينها (مثل القوانين النفسية التي تتحكم في التجارة) : ولا يصدق الجواب التقريرى ( الذى نصل اليه ) الا فى الحالة الحاضرة من المجتمع ، غير أن المجتمعات تجتاز حالات عامة مختلفة ، وعلينا أن نفترض أن مجموع العلل لكل حالة من تلك الحالات يجب التماسها فى الحالة السابقة عليها مباشرة . ويعتقد مل ( كما يعتقد كونت ) أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يؤثر بعضها على البعض الآخر تأثيرا متبادلا ، بحيث تكون حالة المعرفة هى أهم عامل بينها . ويقدم لنا التاريخ - اذا فحص بامعان - قوانين تجريبية للمجتمع ، فمثلا عصر الايمان يفضى الى عصر يسوده العقل ، وعصر العقل يفضى الى عصر علمى أو وضعى ؛ وقد لا يكون فى استطاعتنا التنبؤ بمثل هذه التغيرات ، ولكننا نستطيع أن نصنع شيئا لفهم القانون الذى يتحكم فيها . ولا يبدأ هذا العلم « العام » للمجتمع بفرض ما ثم يمضى فى التحقق منه ، وانما يبدأ بتعميمات مستمدة من التاريخ ، ويحاول أن يبين كيف أن نمطا بعينه من الانتقال يمكن تفسيره بالرجوع الى قوانين تم اكتشافها فى العلوم الخاصة ( كالجولوجيا ، وعلم النبات ، والاقتصاد ، وعلم النفس ، وعلم التناسليات ) . وقد أخذ هذا « المنهج الاستنباطى المعكوس » من كونت ، الذى تشبه صداقته لمل صداقة روسو لهيوم فى بعض جوانبها ؛ وتفسير مل الذى يبدو تفسيراً متواضعا لعلم عام للمجتمع ، قد رفضه ك . و بوبر رفضا تاما ، اذ يدلل بوبر على أن فكرة وضع قانون لمجموع حالات المجتمع المتعاقبة هى اساءة استعمال لفكرة القانون .

ويحارب مل فى فلسفته السياسية فى جبهتين : ضد الفلسفة القبلية والحدسية ، وضد التجريبية البسيطة . ويرى هذا الموقف نفسه فى المنطق ؛ ويصر مل على أن منطقهُ هو « منطق الخبرة » ، ولكنه يمضى الى أبعد من ذلك مبينا أن العلم يجب أن يكون منظما وتحليليا

الناس فانيين ، اذن فبعض الناس فانيين ، يعتمد الانتقال هنا على معنى « كل » و « بعض » و « اذا » ٠٠٠ « اذن » ٠٠٠ ) ولكن ماذا عن القياس ؟ من المشهور أن نتيجة القياس يجب أن تكون « متضمنة » في المقدمات والا كانت باطلة ؛ ومع ذلك فاني أستطيع أن أعرف أن كل الناس فانون دون أن أعرف أن « دوق ولنجتون » فان ، وقد لا أكون سمعت قط عن « دوق ولنجتون » . ويرى مل أن « الجدة » في نتيجة قياس ما تنشأ عن هذه الحقيقة وهي أننا نستطيع أن نعرف قضية كلية دون أن نعرف كل أمثلتها الجزئية ، وحين اكتشاف مثلا جديدا أقوم « بتطبيق » جديد للقضية الكلية ، وبذلك أصل الى نتيجة جديدة . بيد أن مل أشد اهتماما بهذا السؤال وهو : كيف نستطيع أن نعرف القضايا الكلية الواقعية ؟ اننا نصل الى معرفتها بطريق الاستدلال من مجموعة من الأمثلة ، وهذا الاستدلال استقرائي . وتعتمد أهمية البرهان القياسي كلها على أن تكون لدينا مقدمات كلية ؛ وهذا يأتي عن طريق الاستقراء ، فهو الاستدلال « الأصيل » الوحيد .

ويفحص مل في الجزء الثالث من « المنطق » طبيعة الاستقراء ؛ فالاستقراء يقوم على الافتراض القائل بأن الطبيعة تسير سيرا مطردا ، وأن ما يحدث مرة في ظروف بعينها سيحدث دائما مرة أخرى اذا وقعت تلك الظروف ، ونحن نعلم من فحص الطبيعة أن « هذا الافتراض مضمون الصدق » ، ويقوم أبسط أنواع الاستقراء في طريقة سيره على أساس التعداد البسيط للأمثلة المتشابهة : « كل البجع الذي رأيناه أبيض ، اذن فكل البجع أبيض » . وبهذا المنهج عينه نعلم أن الطبيعة مطردة ؛ ويميز مل بين اطرادات « التلازم » أو « الاقتران » واطرادات التتالي ، فالأولى تتضمن « معية » صفات الأنواع الطبيعية ، والخصائص المكانية والعددية . وهذه الصفات لا تعرف الا عن طريق الملاحظة فحسب ( بما في

لأن تصدق - بمعنى واحد لا يتغير - على عدد من الأشياء لا نهاية له ، غير أن مل يميز أسماء الأعلام دون سائر الحدود الأخرى ؛ اذ هي عنده تطلق جزافا بمعنى أنها مقصورة على أن تشير الى شخص أو مكان ، فهي لا تطلق على مسمياتها بسبب وجود خصائص يفترض وجودها في تلك المسميات ، ولهذا يقول مل انها « تشير » فحسب . غير أن الألفاظ والجمل الوصفية تقول شيئا قد يكون صادقا أو كاذبا ؛ فهذه العبارة « الملك الذي خلف وليم الأول » تشير الى « روفوس » لكل من يفهم « معنى » هذه العبارة ويرى صدقها . وهذا الجانب الآخر من جانبي المعنى يسميه مل بالمفهوم ؛ فكلمة « رجل » مفهوم يتألف من خصائص بعينها ، ويقول مل « انها تشير الى أي فرد يتصف بتلك الخصائص » سواء أكان جون أم جورج أم ماري . وهكذا تشير الأسماء العامة الى مفهوم وإلى ما صدق ؛ وهنا يخطئ مل اذ قد يشير الوصف المحدد الى فرد ما ( روفوس مثلا ) غير أن المحمول لا يشير الى ما صدق ؛ فقد أقر أن « ج . س . مل » لم يكن عالما عظيما دون أن أشير الى أي عالم عظيم . فمن ذا يكون هذا العالم ؟ فالحدود العامة ليست أسماء ، ويبين مل أن لتلك الحدود معنى لا يقتضى التسمية على الإطلاق ؛ ويقول أيضا ان تلك الكلمات مثل : « و » و « من » و « حق » و « حقا » بينما تسهم في تكوين الأسماء ، الا أنها « لا حق لها على الإطلاق في أن تعتبر أسماء » ، فليست التسمية اذن هي النوع الوحيد للمعنى ؛ وهذه حقيقة لم يتمثلها الفلاسفة طيلة أجيال عديدة .

والقضية التي لا تؤكد الا جزءا مما يعنيه ( أي ما يؤلف مفهومه ) حد الموضوع ، هي « مجرد قضية لفظية » أو تحصيل حاصل . وكذلك الاستدلالات المباشرة في المنطق التقليدي هي أيضا تحصيل حاصل ، اذ تعتمد في صدقها ( وان لم يقرر مل ذلك في وضوح تام ) على « معنى » الألفاظ المنطقية المستخدمة فيها . ( اذا كان كل

أولا لأن اختيار (من سوابق س) العوامل المحتمل لها أن تكون أسبابا ، ينبغى أن يعتمد على معرفة المجال نحصل عليها دون الاستعانة بتلك المناهج ؛ وثانيا لأن هذه المعرفة نفسها موضوع للمراجعة ( فقد نتبين أن ما كنا نعتقده غير داخل فى الموضوع هو عامل حيوى ) • ولا يمكن أن تؤدي مناهج الحذف أو الاستبعاد الى حكم « حاسم » فى جانب الظروف المرشحة الباقية ، اللهم الا اذا كانت مجموعة الظروف المرشحة الممكنة محدودة تحديدا حاسما ؛ وهذا - اذا شئنا الدقة - ما لا يمكن أن يكون فى مثل تلك الأبحاث • ومن العسير أن نشك فى أن التجربة المتكررة تزيد - عن طريق الاستبعاد على الأقل - من « الاحتمال » الذى يؤيد العوامل الباقية ؛ غير أن الاختبار الحاسم هو بالطبع مسألة أخرى •

والمناهج مشتركة بالنسبة لجميع الأبحاث « السببية » التى تكون فى المستوى التجريبي الأساسى ؛ أما فى المستوى الأعلى فان العلوم المختلفة تستخدم مناهج أو طرائق أو تجربة • ويميز مل فى الجزء السادس من المنطق بين أربعة مناهج : المنهج الهندسى الذى يطبق حيثما لا يكون للقوانين المختلفة أثر فى تعديل بعضها بعضا ( ويوحى المثل الذى يضربه مل بأن هذا المنهج لا يكاد ينتمى اطلاقا الى العلم الذى يعتمد على الملاحظة والتجريب ) ؛ والمنهج الكيميائى ، وهو منهج التجربة المباشرة الذى يجب أن يطبق حيثما تجتمع العلة بطريقة تتحدى التحليل ؛ والمنهج الفيزيقي (الطبيعى) الذى يمكن استخدامه حيث تكون قوانين العوامل السببية المختلفة قد عرذت فعلا معرفة حسنة ؛ فحينئذ يجوز الاعتقاد بأن تقيرا بعينه كان نتيجة اجتماع بعينه للقوى ، وأن التجربة المستمرة ستمدنا باختبار يحقق ذلك • وأخيرا يعترف مل بالمنهج التاريخي الذى يطبق حيث تكون الظواهر معقدة ومجاورة لمجال التجربة ، كما هى الحال فى العلوم الاجتماعية •

ذلك العد والقياس ) ؛ والدليل عليها فى كثير من الحالات فائض عن الحد • ويمكن أن توصف اطرادات التتالى وصفا متساهلا بأنها « سببية » ، بمعنى أن نوعا بعينه من الحوادث يقضى دائما الى تتابع بعينه وعندئذ يجئنا العلم عن طريق التعداد البسيط قبل كل شيء ؛ غير أن مل يعتقد أنه فى الاستقراءات « السببية » يمكن أن يقوم شيء أقرب الى البرهان الاستنباطى بالاستعانة بمناهجه المشهورة فى « الاستقراء ( السببى ) » •

ويعنى مل بالسبب « السبب الكافى » ؛ أو بالأحرى ذلك العامل الذى اذا أضيف الى المجرى المألوف لأحداث الكون ، كانت اضافته كافية لاحداث أثر بعينه ؛ وانا لنعرف ( وفقا لمل ) حقيقة على أكبر جانب من الأهمية عن هذه الأسباب وهى أن لكل حادث سببا ؛ وهى حقيقة نعلمها عن طريق الملاحظة البسيطة ، فاذا عرفناها أمكننا أن نستخدمها فى الكشف عن القوانين السببية الجزئية واثباتها ؛ ذلك أن السبب الكافى ل « س » لابد أن يوجد فى الحوادث والظروف السابقة عليه مباشرة • وهذا يحدد البحث عن سبب « س » ، اذ نجد أن الظروف ا و ب و ج • • الخ سابقة عليها ، ولا بد أن طرفا أو آخر أو مجموعة من الظروف قد كان سببا فى «س» • ويمكن أن تقوم المناهج ( الاتفاق • الاختلاف • الاتفاق والاختلاف • والتغير النسبى ) بشيئين : (١) تمكنا من حذف الظروف التى لاتسبق «س» دائما ؛ (٢) تزودنا بمزيد من الحالات التى يوجد فيها عامل آخر بعينه فى البيئة السابقة على «س» • والجزء الثانى بالطبع هو التعداد ؛ وما يؤكده مل هو أن الحذف نفسه نوع من البرهان ، فاذا استطعنا أن نجد مثلا ل « ا » لا تتبعها فيه «س» ، فان « ا » لا تستطيع أن تكون هى نفسها سببا كافيا ل «س» ، وهو يعتقد أن هذا يجب أن يقوى حالة الظروف المرشحة الباقية ب ، ج • • الخ • ويكتب مل عن مناهجه باعتبارها « اختبارة علميا » ، بيد أنه يدعى الكثير ؛

- بروح علمية - مسألة: هل العالم كما نعرفه من صنع ذكاء الهى ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فهل اتصل هذا الذكاء الالهى بالانسان عن طريق وحي معجز ؟ وان للبرهان ( على وجود الله ) المستند الى ما فى الكون من نظام لشيئا من الوزن ، اذ يوحي بأن هناك الها يرغب فى الخير لمخلوقاته ( المعروفة لنا ) ، غير أن لديه مهام أخرى كثيرة .  
وهنا يحول مل المسألة من منطقة الاعتقاد الى منطقة الأمل البسيط ؛ وقد يتأمل الانسان - بدون الاعتقاد الفعلى - فكرة الكمال الالهى ، كما قد يتأمل الأناجيل ويأمل فى الخلود ، ولهذا كله قيمة عملية . وانا لنجد هذه الحواطر فى رسائل مل ، وهى ترتبط باهتمامه الوردزورثى الجدى المبكر بتنمية أفضل ما يمكن أن يوجد فى الشعور والخيال الانسانيين ؛ غير أن « مقالاته عن الدين » التى ظهرت عقب وفاته ، أدهشت أصدقاءه الأشد صراحة فى نزعتهم اللادرية والملحدة . ويقول عنه هاليفى : « هناك لمحات فى ستيوارت مل ذات طبيعة أصيلة عاطفية ، بل تكاد أن تكون دينية ؛ وهذه الطبيعة لم تخلق للمذهب العقلى والتجريدى الخالص الذى فرض عليها منذ طفولته » .

مل ، جيمس : ( ١٧٧٣ - ١٨٣٦ ) ، ولد بأبرددينشاير باسكتلنדה ، ودرس بجامعة أدنبره ليتولى وظيفة راع للكنيسة ، غير أن الشكوك الدينية أفضت به الى التخلي عن هذه الدراسة ؛ وفى سن التاسعة والعشرين رحل الى لندن . وفى عام ١٨٠٨ التقى مل ب « بنتام » فحواله الى الراديكالية ، وصار نائبه الرئيسى . والتحق عام ١٨١٩ بشركة الهند الشرقية وعاش حتى أصبح مديرها العام ، وقد وصفه ابنه الأكبر جون ستيوارث مل فى « ترجمته الذاتية » وصفا قيما تناول شخصيته وآراءه .

الميتافيزيقا : حاول مل فى كتابه « تحليل ظاهرة العقل الانسانى » ( ١٨٢٩ ) أن يبين أن

ويشير مل الى آرائه هذه على أنها « فلسفة الخبرة » ؛ وان وصفه لها بهذه الصفة لتتضح الغاية منه حين نرى احتكامه بالوقائع احتكاما لا ينقطع ( وهى الوقائع التى يمكن أن تعرف بالخبرة ) ، كما تتضح على المستوى الميتافيزيقى حين يحلل معرفتنا بالأشياء والعقول تحليلا يقوم على مذهب الظواهر ( انظر كتابه : « دراسة لفلسفة هاملتون » ) . ووجهة نظر مل قريبة من وجهة نظر هيوم ، فهو يصف الأجسام على أساس ادراكاتنا الحسية لها ؛ وهو يميز فى وضوح ( كما لم يفعل باركلي ) بين نوعين من الترتيب فى الخبرة : (١) الترتيب السببى المطرد للخبرة الذى يربط معا الأجسام أو التفيرت الطبيعية المنتمية الى أنواع بعينها ؛ (٢) الترتيب الذى يربط الأفكار المختلفة أو الانطباعات فى عقولنا ويفضى بنا الى تكوين الفكرة القائلة بأنها جميعا ادراكات حسية لشيء فردى واحد . والنوع الثانى من الترتيب ( كما رآه هيوم ) ليس اطرادا نى تتابع أفكارنا ، « فالاطرادات » التى نبحث عنها تقوم بين أجسام لا بين احساسات . ويحاول مل تحليل هذا الترتيب ، ويمضى الى حيث يعرف الجسم بأنه « امكان دائم للاحساس » ، فأن يتحدث المرء عن منضدة معناه أن يتحدث عن ترتيب من هذا النمط للاحساسات الفعلية أو الممكنة ؛ ولا يبذل مل أية محاولة لاقامة هذا الامكان على أساس جوهر خارجى فعلى أو على أساس وجود الله . غير أن مل يعترف بأن هناك « تتابعات أخرى من الشعور الى جانب تلك التى أكون شاعرا بها » . وكيف نصف ترتيب الخبرات الذى يؤلف عقلا فرديا ؟ ها هنا يصل مل الى « شىء نهائى لا تفسير له » ، وهو أن العقل الذى يتألف من سلسلة من المشاعر ينبغى أن يدرك نفسه باعتباره ماضيا ومستقبلا .

وفى مقالاته عن « اللاهوت الطبيعى » ، يدافع مل عن امكان قيام عقل بلا جسم ، ومن ثم فهو يدافع عن امكان الخلود . كما يفحص أيضا

المعرفة كلها يمكن أن ترجع الى المشاعر «الاحساسات، والأفكار، والملذات، والآلام» التي تحدث في ترتيبات بعينها، فبعضها متعاقب وبعضها الآخر متآن (أى يحدث في آن واحد) . وتميل المشاعر الى الارتباط في نماذج منتظمة اذا وقعت « معا » ، وشرح خاطر ما معناه دائما تحليله الى أفكار ترابطت فيما بينها . وهذه النظرية ذرية ارجاعية ، ولم تنجح في تحقيق نية المؤلف التي ترمى الى جعل العقل الانساني مهذا كالطريق المتد من « شيرنج كروس » الى « كنيسة القديس بولس » ( مكانان في لندن ) .

الأخلاقية : لقد شجعت مل نظرية التداعى على القول بأن في استطاع التربية أن تؤدي « بالانسان » الى أية صورة شئنا ، وأنه في مقدور التربية أن تكون الناس ( الذين يسعون بالضرورة الى سعادتهم الخاصة) على نحو يجدون معه سعادتهم الخاصة في تكريس أنفسهم للخير المشترك ( دائرة المعارف البريطانية ، ١٨٢٠ «تربية» ) . والمقياس الذى تقاس به الأفعال الصائبة انما يكون نتائج تلك الأفعال ، وانه لمقياس يجعل الانسانية كلها فى اعتباره، فالحق هو ما يزيد من السعادة العامة لا من سعادة الفاعل ؛ وان المدح والذم والثواب والعقاب فى المجال الأخلاقى لوسيلة يصطنعها المجتمع لتشجيع الأفعال النافعة للجماعة وتثبيط الأفعال الضارة بها .

ويميل بعض النقاد - مثل هاليقى مثلا - الى أن يضعوا جيمس مل ، بوصفه مفكرا ، فى مرتبة أعلى من جون ستيوارت مل ؛ وأيا كان الأمر فانه من العسير انكار أن جيمس مل هو مثال الفيلسوف الذى لا يستند فى آرائه الى واقع محاولاته ، ويتضح هذا الضعف أشد ما يتضح فى تناوله لفكرة الحكومة ، اذ يتقدم فى تدليله من افتراضات لا تستند على أية حقائق تاريخية ، بل تراه يقدم لكل خطوة يخطوها علة واحدة ؛ وهى علة واحدة مفروض فيها أن تكون حاسمة ، وبالتالي فهى كافية . وقد وقف ماكولى فى هجومه على مل عند هذا المنهج الاستنباطى . ( مجلة ادنبره ، ١٨٢٩ ) .

السياسة : يرفض مل كل الأفكار الخاصة «بالحقوق الطبيعية» ، ويحاول ( ولعلها أول محاولة من نوعها ) الدفاع عن الأنظمة النيابية على أساس المبادئ النفعية وحدها ( دائرة المعارف البريطانية، ١٨٢٠ «حكومة» ) . فالناس يحتاجون الى الحكومة لتدافع عن حياتهم ومصالحهم ازاء الآخرين ؛ غير أن أية حكومة مؤلفة من « أناس » ستكون لهم مصلحة خاصة فى استغلال رعاياهم واستعبادهم؛ ومن ثم تدعو الحاجة الى قوة لكبح جماح المصالح الجائرة « للحكومة » . والطريقة الفعالة الوحيدة

ملبرانش ، نقولا : ( ١٦٣٨ - ١٧١٥ ) ، فيلسوف فرنسى . وكان الفلاسفة المحترفون فى عصر ديكارت قد انقسموا - بسبب خروجه على الاجماع - الى طوائف متميزة متعادلة عداها ، وشرعت كل طائفة - على عادة أهل ذلك العصر - فى البحث عن الأسانيد التى يستندون اليها . أما هؤلاء الذين اتبعوا ديكارت فقد وجدوا سندهم فى أوغسطين ، على حين اتخذ الذين

نهتم بها اهتماما رئيسيا ، غير الخصائص الصورية  
والبنائية لضروب الحجاج التي ندرسها . أما  
ما نعينه بذلك فسيتضح فيما يلي :

من الممكن أن يعد المنطق في مراحل الأولى  
تاريخيا طبيعيا لضروب الحجاج ؛ فكما يدرس  
البيولوجي تركيب النباتات والحيوانات وعملها ،  
ويحاول أن يرى كيف ترتبط الأنواع المختلفة  
بعضها ببعض ، فكذلك يدرس المنطقي تركيب  
الأنماط المختلفة من اقامة الحججة وعملها ، ويحاول  
أن يربط بينها في نسق منظم . غير أن رجل المنطق  
لا يهتم الا بتلك الجوانب من الحجاج التي تقبل  
الحجة بفضلها على أنها « صحيحة » ؛ ومن الواضح  
أننا جميعا نعلم على الاستنتاج ليقدم لنا الكثير  
من معرفتنا ، وأن استنتاجاتنا قد تتفاوت في  
درجة الثقة بها . وأيا كان الأمر ، فاننا نميز  
جميعا - على مستوى الحس المشترك - بين  
الاستنتاجات السليمة والفاصلة ، وان لم يكن  
من اليسير علينا أن نفسر ما نعينه بالاستنتاج  
المقبول ، وأصعب من ذلك أن نضع القواعد التي  
تميز الاستنتاجات السليمة من الاستنتاجات  
الفاصلة ؛ ومن واجبات المنطق أن يزودنا بطريقة  
منظمة للقيام بتلك التمييزات .

ومهما يكن من أمر ، فان هذا الواجب ليس  
غير واحد من واجباته فحسب ؛ ففي العصرين  
اليوناني والوسيط كان معظم اهتمام المناطق  
منصبا على تصنيف أنواع الحجاج وطريقة اقامة  
الحجة ، كما أن شطرا من اهتمام المناطق الرمزيتين  
المحدثين كان موجها الى بسط أكثر تفصيلا واكتمالا  
من البسط الذي بسط به أسلافهم الأنواع المتعددة  
للحجة الصحيحة ، والروابط التي تربط تلك  
الأنواع بعضها ببعض . ومن واجبات المنطق التي  
لا تقل عن ذلك أهمية - على الأقل منذ ظهور  
العمل الذي قام به فريجه - الفحص النقدي  
للتصورات والمناهج الرياضية . ولما كانت البراهين  
الرياضية ضربا من البراهين الناجحة القوية على

يعارضونه من توما الاكوييني أستاذا لهم . وقد  
كان نقولا ملبرانش هو أشهر الأوغسطينيين ؛  
ويعتقد ملبرانش أن الأشياء الفردية ما هي  
الا تعيينات للجوهر المادي الواحد ، كما أن العقول  
الفردية ليست غير تعيينات لجوهر لامادي ، وتقوم  
في مقابل ذلك حرية الله الكاملة ، وهي نظرية  
تميز بها أوغسطين . وقدم ملبرانش مذهبه  
في الاتفاقية حلا لمشكلة التفاعل السببي  
بين الجوهرين ( العقل والجسم ) ؛ إذ كان يذهب  
الى أن الأشياء المتناهية لا قدرة لها على الفعل سواء  
أكانت عقولا أو أجساما ؛ وهي نظرية كان يعتقد  
أنها علامة على الفلسفة المسيحية . هذه الاعتبارات  
مضافا اليها مشكلة : كيف يمكن لجوهر عقلي لامادي  
أن يدرك الأجسام المادية ؟ أفضت به الى ضرب من  
الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة ؛ فنحن لا ندرك  
شيئا مباشرة ، وانما الله هو الذي غرس في  
عقولنا فكرة العالم المتجسد . وهذا العالم يوجد  
في الواقع ويتجاوب مع فكرتنا عنه ، لأن أفكار  
الله التي هي مصدر ادراكاتنا الحسية هي أيضا  
نماذج لعالم الأشياء المادية .

**منطق :** ( ١ ) يمكن تعريف المنطق بأنه نظرية  
الشروط التي يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح ،  
أو اذا شئنا الايجاز قلنا انه نظرية الاثبات ( أو  
الاستدلال ) . ولا بد من ذكر بعض الملاحظات على  
هذا التعريف المبدئي حتى لا يكون مضللا ؛  
فالاستنتاج عملية ننتقل بها من الاعتقاد بجملته  
أو أكثر ( المقدمات ) الى الاعتقاد بجملته أخرى  
( النتيجة ) يكون صدقها اما مضمونا اذا كان  
الاستنتاج سليما ، أو على الأقل محتملا بفضل  
صدق المقدمات ؛ فالاستنتاج إذن عملية عقلية ،  
وقد يعنى ذلك أن المنطق معنى بعمليات الفكر ،  
وبالتالي فانه يرتبط على هذا الأساس بعلم النفس  
بطريقة ما . وليس الأمر كذلك ؛ فان دراسة  
« شروط » الاستنتاج الصحيح لا تلزم عنها دراسة  
أية عمليات فكرية ، ولا تعيننا في حالة البرهان  
الاستنباطي الدقيق على الأقل ، وهي الحالة التي

بعض مشكلاتها في القسم السادس من هذا المقال،  
وأما الأقسام الأخرى من الثاني الى الخامس فتتعلق  
بالمنطق الاستنباطي أو الصوري .

## ( ٢ )

درج المناطقة منذ عهد أرسطو - الذي أسس  
هذا العلم - على استخدام وسائل رمزية للتعبير  
عن اقامة البراهين ودراستها ، وذلك لأن المناطقة  
لا يهتمون ببراهين خاصة تقام حجتها ، أو  
بالتعبيرات اللغوية العادية التي توضع فيها تلك  
البراهين ، أو بموضوعها ، بل يهتمون « بالقواعد  
العامة » التي تتحكم في صحة البراهين ، وبالتالي  
بتلك السمات التي تكون ذات شأن في صحتها ؛  
وهذه السمات تتعلق بالتركيب فهي الصورة أو  
الهيكل لبرهان ما ، وهذه الصورة ( أو الهيكل )  
كثيرا ما تظمسها أو تخفيها الطريقة التي تعبر  
عنها في اللغة العادية .

ومن الممكن ، بدراسة تركيب البرهان ، أن  
نرد هذه الكثرة الهائلة من التبديلات التي تساق  
لتأييد أنواع الموضوعات كافة وبشتى اللغات ، الى  
نماذج معيارية يمكن أن يرتبط بعضها ببعضها  
الأخر بطريقة منظمة ؛ أما أن صحة البرهان  
الاستنباطي تعتمد على تركيبه ( أو على صورته  
المنطقية ) لا على مادة موضوعه ، فأمر يمكن أن  
نتبينه بالسليقة من الأمثلة التالية . فمن الممكن  
أن نرى - بعد امعان النظر - أن الاستنتاجين  
٢ ، ٣ صادقان رغم أن كلا منهما يتعرض لموضوع  
مختلف عن الموضوع الذي يتعرض له الآخر :

(٢) اذا لم يكن هناك أي معدن يذوب  
في الماء ، واذا كانت بعض المواد المتبلورة معادن ،  
فإن بعض المواد المتبلورة لا تذوب في الماء .

(٣) اذا لم يكن المسيحيون حلوليين ، وكان  
بعض المتصوفة مسيحيين ، فإن بعض المتصوفة  
ليسوا حلوليين . فالصورة المنطقية المشتركة  
بينهما يمكن تمثيلها على هذا النحو :

وجه الخصوص ، فإن دراستهم لها تندرج تحت  
العنوان العام لنظرية البرهان . غير أن ذلك  
الجانب من المنطق - رغم أهميته - موغل في  
الصعوبة والتخصص ، ولن نشير اليه هنا  
حيث أننا لن نتعرض لغير الجوانب الأولية والعملية  
من المنطق فحسب . بيد أنه من الضروري أن  
نتذكر أن التطورات الحديثة في المنطق ( وهي التي  
تؤلف الآن الجزء الرئيسي في هذا العلم ) ترجع  
كلها تقريبا الى عمل الرياضيين ؛ وان هذه الحقيقة  
لتفسر لنا الطابع الصوري المعين في الصورية  
الذي تتصف به مناهجه .

هناك نمطان رئيسيان من الاستدلال اهتم  
بهما المناطقة ، هما الاستدلال « الاستنباطي »  
والاستدلال « الاستقرائي » . ومن الأمثلة المعروفة  
للاستدلال الاستنباطي هندسة اقليدس والأقيسة  
التي من هذا النوع (١) اذ كانت جميع التدييات  
ذات دماء حارة ، وكانت جميع التدييات ترضع  
صغارها ، فإن بعض الحيوانات ذات الدماء الحارة  
ترضع صغارها .

وقولنا عن استدلال استنباطي انه صحيح ،  
يضمن لنا أن النتيجة لا يمكن أن تكون باطلة اذا  
كانت المقدمات صادقة ؛ فالنتيجة تلزم عن المقدمات  
لزوما ليس منه مناص ، حتى انه لمن المحال على  
أى شخص أن يؤكد المقدمات مع نفيه للنتيجة في  
آن واحد دون أن يناقض نفسه . وجزء مما يؤديه  
المنطق ( وهي مسألة على شيء من الصعوبة ) أن  
يبسط بسطا كاملا ومقنعا للشروط التي يمكن  
بناء عليها أن يقال عن جملة ما انها مستدلة من  
غيرها من الجمل أو مستنبطة أو لازمة عنها ؛ وان  
مناطقة كثيرين ليعتقدون أن فكرتي البرهان  
والاستدلال الصحيح خير لهما أن تقيدا بحيث  
تشملان الحالات التي تسلام مع قواعد المنطق  
الاستنباطي فحسب . ومهما يكن من أمر ، فإن  
عملية الاستدلال الاستقرائي قد ظفرت بنصيب  
كبير من اهتمام المناطقة ؛ وسنعرض عرضا موجزا

العمامة ، ذلك أن استعمالها يضيف على المنطق وضوحا ودقة لا نستطيع بدونها أن نتقدم في ذلك الميدان الا قليلا . ومن الممكن ادراك قيمتهما اذا رأينا كيف يكون عسيرا وقبيحا أن نعبر في لغة عادية عن صيغة جبرية بسيطة كهذه الصيغة:

$$(س + ص) = ٢ (س + ٢ + ٢ س ص + ص٢)$$

ان تطور المنطق - شأنه في ذلك شأن الرياضة - يتوقف على أن تتاح لنا رمزية موجزة دقيقة نرسم بها لتصوراته وعملياته .

( ٣ )

الفرع الأساسي في المنطق هو منطق القضايا أو « حساب القضايا » كما يطلق عليه في كثير من الأحيان ؛ ولم يكن ذلك أول جزء تطور في المنطق ، فأرسطو لم يلتفت اليه الا قليلا . ومع أن المناطقة الرواقين في الأزمنة القديمة وبعض من مناطق العصر الوسيط قد أسهموا في هذا الشطر من المنطق ، الا أن تطوره المنتظم كان من عمل ج . فريجه و تش . س . بيرس والمناطقة المحدثين . ويعالج حساب القضايا الحجج التي تتألف مقوماتها الأساسية من قضايا ؛ ويمكن أن تؤخذ كلمة « قضية » هنا على أنها مرادفة لعبارة « الجملة التقريرية » ، ولهذا فإن الصفة المحددة لقضية تؤدي هذا الغرض هي أنها اما أن تكون صادقة أو كاذبة ، ولا يمكن أن تكون موصوفة بالصفتين معا ؛ وعلى هذا فإن الأسئلة أو الأوامر ليست قضايا . وفيما يلي مثل نموذجي لحجة بسيطة قوامها قضايا :

(٦) اذا لم يكن التدخين سببا للسرطان ، لم تكن الارتباطات الاحصائية علامة موثوقا بها على الترابط السببي ، غير أن الارتباطات الاحصائية علامة يوثق بها على الترابط السببي ، اذن فالتدخين سبب من أسباب السرطان .

ويمكن بيان صورته المنطقية بأن نضع الرمز «ق» بدلا من القضية «التدخين سبب للسرطان» ،

(٤) اذا لم يكن أي « ا » هي « ب » ، وبعض « ج » هي « ا » ، اذن فان بعض « ج » ليس « ب » .

فهنا وضعت مكان الحدود المتصلة بموضوع تلك الأقيسة « متغيرات » أي رموز لا تسمى ولا تشير الى أشياء أو صفات ، وانما تستطيع أن تمثل - شأنها في ذلك شأن الضمائر في اللغة - كلمات أو جملا تشير الى أشياء أو صفات ( بحيث يمكن أن تحل تلك الكلمات أو الجمل مكانها ) . ومن الممكن اعتبارها طريقة مريحة نترك بها مسافات شاغرة في الصورة البنائية التي عليها يقام البرهان ، على أن تملأ هذه المسافات بالحدود المناسبة على أي نحو شئنا؛ فنستطيع - مثلا - أن نكتب الاستنتاج (٤) بطريقة أقل يسرا على النحو التالي :

(٥) اذا لم يكن أي . . هو - - . وبعض . . هي - - اذن فان بعض . . ليس - - .

فالتطرائق المختلفة لملء المسافات الحالية ليست سوى وسائل نميز بها - بوساطة الرموز - مواضع الحدود الممكنة . ومن الواضح أن مثل هذا التمييز الرمزي مطلوب اذا أردنا المحافظة على الصورة المنطقية ، واستخدام المتغيرات أمر مألوف لدى معظم الناس باستخدام س ، ص وغيرها من الرموز في الجبر المدرسي .

وقد أدخل أرسطو استعمال المتغيرات في المنطق حين عالج القياس ، لكي يكون - على ما يبدو - قادرا الى حد ما على صياغة قواعد للمنطق تكون صادقة صدقا كليا . ويستخدم المنطق الحديث رموزا أخرى غير المتغيرات كما تفعل الرياضة ، وسوف نشرح بعض تلك الاستعمالات فيما يلي : وجدير بنا أن نذكر - حتى يحين ذلك الشرح - أن لاستعمال الرموز في صياغة التعبيرات المنطقية ميزات هامة الى جانب عرضه للصورة المنطقية وتقرير القواعد



(٨) - ( ~ ق ~ ك ) ( ك ) ق ؛  
 وتستخدم الأقواس هنا لبيان « مجال » الثوابت  
 المنطقية ؛ فلو أننا قرأنا (٨) مثلا دون أقواس  
 لالتبس علينا الأمر ، وجاز أن تفهم على عدة أوجه  
 متباينة ؛ والأقواس والوسائل الأخرى المماثلة  
 ضرورية لبيان القوة الرابطة في الثوابت .

وجميع الصور التي تجيء عليها البراهين  
 التي قوامها قضايا ، يمكن التعبير عنها في صورة  
 رمزية مستخدمين هذه المجموعة من العلامات .

( ٤ )

وتنشأ لدينا مشكلتان حالما نتوصل الى  
 طريقة لصياغة البراهين التي قوامها قضايا ؛  
 المشكلة الأولى : كيف نميز صور البراهين  
 الصحيحة من البراهين الباطلة ؟ المشكلة الثانية :  
 كيف نستطيع أن نثبت صيغا جديدة صحيحة على  
 أساس سواها التي نعرف عنها فعلا أنها صحيحة؟

والمشكلة الأولى تثير ما يعرف باسم «مشكلة  
 اتخاذ قرار » ؛ ومن الممكن أن تحل في يسر على  
 هذا المستوى من المنطق . ومن الاجراءات البسيطة  
 التي تتخذ لتقرير صدق القضية أو كذبها ما يعرف  
 باسم طريقة جداول الصدق ؛ فهذه الطريقة  
 نثبت أولا كل التركيبات الممكنة للصدق والكذب  
 بالنسبة للقضايا المكونة لصورة البرهان الذي  
 نحن بصددده . وسنجد لدينا  $p$  ن من تلك  
 التركيبات ؛ و « ن » ترمز هنا الى عدد القضايا  
 المختلفة ؛ فبالنسبة للبرهان (٨) هناك ٢٢ أو أربعة  
 من هذه التركيبات وهي : ق و ك صادقتان معا ،  
 ق صادقة و ك كاذبة ، ق كاذبة و ك صادقة ، ق  
 و ك كاذبتان معا ؛ ثم نحدد بعدئذ قيمة الصدق  
 للعبارة كلها بالنسبة لكل حالة من تلك الحالات  
 الأربع . ويتم ذلك بتطبيق تعريفات أدوات الربط  
 المنطقية مستخدمين في ذلك قيم الصدق ، وهذه  
 التعريفات يمكن أن نضعها في صورة جدول  
 كالجدول الآتي :

وأن نستبدل بالقضية « الارتباطات الاحصائية  
 علامة موثوق بها على الترابط السببي » الرمز  
 « ك » ، ثم نعيد كتابته كما يلي :

(٧) اذا صدق أنه اذا كانت لا - ق ، اذن  
 لا - ك ، وأن ك صادقة ، اذن ق .

والبرهان (٧) الذي يعرض الصورة المنطقية  
 (٦) هو صورة برهان ، وهذه الصورة تتحول الى  
 برهان عيني اذا أحللنا مكان المتغيرين « ق » و  
 « ك » قضيتين معينتين . ومادامت هذه الصورة  
 صادقة ، فان أية قضايا نضعها مكان « ق » و  
 « ك » تنتج لنا برهانا صحيحا .

والبراهين التي قوامها قضايا ، يمكن على وجه  
 العموم أن نرمز لها في يسر بوضع المتغيرات ق ،  
 ك ، ر ، ... بدلا من القضايا المكونة لها ، ثم  
 بايجاد رموز أخرى للكلمات والعبارات التي تربط  
 القضايا بعضها ببعض في صورتها المنطقية . وفي  
 (٧) هذه الكلمات هي « اذا ... اذن ... »  
 و « الواو » و « ليس » وتسمى في المنطق «روابط  
 القضايا » أو « الثوابت المنطقية » ، والرموز  
 المقابلة لها في طريقة التدوين الرمزي التي  
 استخدمها رسل وهوايتهد في كتابهما : « برنكيا  
 مائاتكا » هي : لا ~  
 و .

اذا ... اذن ... □

ومن الثوابت الأخرى الشائعة : « أو »  
 ورمزها هو  $V$  ( و « أو » هنا تقرأ بالمعنى الذي  
 لا يستبعد صدق البديلين معا ، أي أن « ق  $V$   
 ك » معناها « اما ق واما ك ، ومن المحتمل أن يكون  
 الانان صادقين » ) .

وهكذا تصبح (٧) بعد مزيد من الترجمة  
 بالرمزية :

السعة ، أى تضم العمودين ٥ ، ٣ وفقا للقاعدة الخاصة بـ « ٠ » :

( ٠ ك ) ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
١	٥	٢	٦	٣	٤	٤

المرحلة الرابعة : وأخيرا نكمل العمود الأخير الواقع تحت الثابت المنطقي الذى مجاله أوسع المجالات ، وذلك بضم العمودين ٦ ، ٤ وفقا للقواعد الخاصة بـ « ١ » :

( ١ ك ) ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
١	٥	٢	٦	٣	٧	٤

وسنرى أن صورة البرهان تصدق بالنسبة لكل امكانيات صدقها ، وهذه هى السمة التى تميز الصيغة الصحيحة لحساب القضايا ، أما الصيغة الباطلة فهى التى تحيل الى البطلان حالة واحدة على الأقل من التشكيلات التى نبين بها قيم الصدق .

غير أن اجراء تقرير الصدق لا يخبرنا عن أية صورة لبرهان تؤخذ جزافا أكثر من كونها صادقة أو كاذبة ، ولا يزدونا بأية وسيلة لاثبات صيغ جديدة أو ربط الصيغ الصحيحة بعضها ببعض فى نسق ما . والمنهج المعيارى لهذا هو أن نبني نسقا من البديهيات يمكن أن نستنبط فيه جميع الصيغ الصحيحة فيما يرد فى ذلك النسق ، نستنبطها من عدد ضئيل من الصيغ ( البديهيات ) مأخوذة على أنها نقطة بداية .

ق	ك	ق	ك	ق	ك	ق	ك
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ب	ب
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ب	ب
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ب	ب
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ب	ب
ص	ص	ب	ب	ص	ص	ب	ب

= ص  
= صادق  
= ب  
باطل

وبتطبيق تلك القواعد على (٨) نكمل جدول الصدق فى أربع مراحل كالآتى :

المرحلة الأولى : نضع قيم الصدق للمتغيرات المنفية وغير المنفية فى أعمدة حسب القواعد :

( ٠ ك ) ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
١	٥	٢	٦	٣	٤	٤

المرحلة الثانية : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقي الذى يكون له أضييق المجالات ، وذلك وفقا للقواعد الخاصة بـ « ١ » فى الجدول السابق :

( ١ ك ) ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة	كاذبة صادقة
١	٥	٢	٦	٣	٤	٤

المرحلة الثالثة : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقي الذى يلى المجال السالف من حيث

فمن الواضح أن استدلالا ما يأتي على صورة (٢) ، أى (٤) ، هو استدلال صحيح ، ولكنه ليس صحيحا بفضل صورة قضاياه ، إذ أنه من الواضح أن :

(١٠) ( ق • ك ) ب ر •

ليس صورة صحيحة من صور حساب القضايا ؛ ف (٢) صحيح بفضل « البناء الداخلى » للقضايا المكونة له ؛ وهو صحيح - على وجه أخص - بفضل الطريقة التى تربط بها الألفاظ « كل » و « بعض » و « ليس » والعبارات الوصفية ( أو « المحمولات » ) « المعادن » و « قابلة للذوبان فى الماء » و « المواد المتبلورة » - أقول انه صحيح بفضل الطريقة التى تربط بها هذه الألفاظ المقدمات بعضها ببعض ، ثم تربط المقدمات بالنتيجة • ولصيغة هذه الاستدلالات ترانا بحاجة - الى جانب الجهاز الرمزي لمنطق القضايا - الى العلامات الاضافية التالية :

( ١ ) المتغيرات س ، ص ، ط ... لتمثل

« الأفراد » •

(ب) علامات « للمحمولات » مثل ف • ج • ه • وقد ترمز هذه الى محمولات « أحادية » مثل « أزرق » و « مربع » ، أو محمولات ثنائية مثل « أكبر من » و « يحب » وهى المحمولات التى تحتاج الى فردين ليتم وقوعها ، وقد ترمز الى محمولات ثلاثية مثل « بين » و « يقرض » ... وهكذا •

(ج) أسوار الكم (١) السور الكلى «(س)» ، وتقرأ « كل س » (٢) السور الوجودى ، (وس) وتقرأ : « هناك فرد هو س تتوافر فيه ... » • ويمكن صياغة (٢) بهذا الجهاز الاضافى كما يلى :

(١١) ( س ) ( ف س ) ج س • ( و س ) ( ه س • ف س ) ( و س ) ( ه س • ج س ) •

( والمثل الناقص جدا - وان يكن ذائع الشهرة - لنسق البديهيات هو هندسة اقليدس ) • ويتألف الاستنباط من اعتصار البديهيات واعتصار الصيغ المشتقة منها اعتصارا تجريه وفقا لقواعد النسق؛ ولا بد لتلك القواعد من أن تعين الرموز التى يجوز استعمالها ، وكيف يمكن أن ترتبط بعضها ببعض ( وهذه هى قواعد التكوين ) ، وأى تناول للبديهيات والصيغ المشتقة منها مسموح به (وهذه هى قواعد التحويل ) • ويجوز اختيار البديهيات بأى طريقة مريحة على شرط أن تكون المجموعة التى نختارها متنسقة ، أى أنها لا تنتج غير صيغ صحيحة ؛ وينبغى أن تكون أيضا - اذا أمكن ذلك - كاملة ، أى قادرة على انتاج « كل » الصيغ الصحيحة فى النسق ؛ ولا بد من ايجاد البراهين التى تثبت أن تلك الشروط الخاصة بالاتساق والاكتمال مستوفاة ؛ وهذا يمكن عمله بالنسبة لحساب القضايا دون عناء شديد •

( ٥ )

وليس منطق القضايا الا المستوى الأول من مستويات المنطق ، ومعظم الاستدلالات لا يمكن التعبير عنها برموزه أو اختبارها بمناهجه ؛ ومثل ذلك أنه حتى استدلال أولى كاستدلال (٢) المذكور آنفا ، لا يمكن أن يصاغ صياغة محكمة على أنه صورة من صور البرهان التى ترد فى حساب القضايا • (معظم الأقيسة يمكن التعبير عنها فى حساب للصفات يعد تفسيريا بديلا لحساب القضايا؛ فعندئذ يكون حضور الصفة أو غيابها مائلا لصدق القضية أو كذبها • غير أن هذا لا يمكن التوسع فيه بحيث يصبح منطقا عاما للمحمولات) • وفيما يلى مثل آخر يزيد قليلا فى تعقده على المثل السابق ، ولكنه ما برح مثلا أوليا :

(٩) اذا كانت ا أكبر من ب ، و ب أكبر من ج اذن ا أكبر من ج - فهذا المثل يضع مزيدا من التعقيدات •

تصدق فيه فكرة ما ) أو الاشكالي ( وهو أهم أنماط الاستقراء المتعددة التي ميزها المناطقة ، والنمط الوحيد الذي سندرسه هنا ) . فقد نستنتج مثلا أن جميع النباتات الخضراء تكون مادة النشا اذا تعرضت للضوء على أساس الملاحظات التي أجريت على عدد محدود من العينات من عدد محدود من الأنواع ؛ ومادنا نتجاوز حدود الشهادة في الوصول الى النتيجة ، فقد يتبين أن النتيجة كاذبة . وأيا كان الأمر ، فيبدو أن مثل هذه النتائج لا تلزم أبدا عن مقدماتها لزوما صارما ؛ وبينما يكون الاستدلال الاستنباطي اما صادقا واما كاذبا ، اذ تكون النتيجة لازمة تماما عن المقدمات أو لا تكون كذلك قط ، فان البيينة في الاستدلال الاستقرائي تؤيد النتيجة تأييدا متفاوت الدرجة ولكنها لا تستطيع أن تضمنها ضمانا تاما. وقد ظن بعض المناطقة المتقدمين ، وعلى الأخص ج . س . هل ، أنه من الممكن أن نجعل الاستقراء ينتج نتائج يقينية عن طريق الاستعانة بمقدمات مساعدة مناسبة يزودنا بها الحجاج الفلسفي ؛ بيد أنه منذ ظهور أعمال و . س . جفنز ( ١٨٧٤ ) أصبح من المعترف به عامة أن الاستدلالات الاستقرائية لا يمكن أن تضمن نتائج يقينية .

وليس مجرد ميلنا الى تكوين التعميمات على أساس خبرتنا السابقة مشكلة في حد ذاته بالنسبة للمناطقة ، فجميع الحيوانات القادرة على التعلم تبدى في سلوكها توقعا بأن الحوادث المقبلة سوف تشابه الحوادث الماضية ، وأن الأمثلة التي لم تلاحظ سوف تشابه الأمثلة التي لوحظت . وما الميل الى التعميم الا حقيقة من حقائق علم الحياة؛ الا أنه قد يحدث أن بعض توقعاتنا عن سير الطبيعة في المستقبل تبررها الحوادث ، وبعضها لا نجد لها مبرر . ومن الجلي أنه من الأهمية بمكان أن تكون لدينا طرائق للتمييز مقدما بين التوقعات والتعميمات المدعمة ، والتوقعات والتعميمات التي لا دعامة لها ؛ فالمهمة الرئيسية للمنطق الاستقرائي

كما يمكن صياغة ( ٩ ) على النحو التالي :

( ١٢ ) ( س ) ( ص ) ( ز ) ( ف س ص )

( ف ص ز ) ( ف س ز )

وتواجهنا مرة أخرى في حساب المحمولات المشكلتان نفساهما اللتان التقينا بهما في منطق القضايا، وهما مشكلتنا ايجاد طريقة لتقرير الصدق والكذب ، وبناء نسق مقنع من البديهيات . نعم ان هناك ضروبا من أنساق البديهيات في حساب المحمولات يمكن البرهنة على اتساقها واكتمالها ، ولكن قد أثبت الأستاذ ا . تشيرش أنه ليس في الامكان وضع طريقة عامة لتقرير الصدق والكذب لهذا الجزء من المنطق ، وان يكن في الامكان وضع طرائق لتقرير الصدق والكذب لفقرات هامة منه .

وما برحت تلك المسائل على مستويات أولية نسبيا من مستويات المنطق ، ومن اليسير العثور على حل لا يمكن صياغتها صياغة صورية بهذا الجهاز ( مثلا : « لا يوجد غير الـ واحد » أو « ٢ + ٢ = ٤ » ) . فهذه الجمل لا بد أن تتولى أمرها تطورات أشد تعقيدا فيما يستخدمه المنطق من أدوات ، ولا نستطيع هنا الا أن نشير اليها فحسب .

( ٦ )

أشرنا في القسم الأول من هذا البحث الى دراسة الاستدلالات الاستقرائية ؛ والأهمية الأساسية التي تتمتع بها هذه الاستدلالات في التفكير المبني على الحس المشترك وفي العلم الطبيعي تجعل لزاما على المنطق أن يحسب حسابها . ونقول بصفة عامة ان البرهان بوساطة المناهج الاستقرائية هو برهان يرمى الى اقامة قاعدة عامة باستعراض عينة من الحالات الخاصة التي تندرج تحتها . وهذا النمط من التدليل الذي يسير فيه الاستدلال « من المعلوم الى المجهول » يسمى الاستقراء التوسعي ( لأنه يوسع المجال الذي

وتتألف مناهج ج . س . مل للبحث التجريبي  
 - تلك المناهج التي انتقدتها وأصلح منها كتاب  
 متأخرون - تتألف جوهرها من « تقنية » لحذف  
 العوامل غير المتصلة بالظاهرة موضوع الملاحظة ؛  
 وهذه المناهج إنما تتجسد بطريقة عملية في  
 بعض التقنيات التجريبية المتعددة المستخدمة في  
 العلم الطبيعي . ومن الحق أن يقال إن هذا  
 الجزء من المنطق الاستقرائي يتألف من التحليل  
 المنطقي للإجراءات التي تقام بها التجارب العلمية ،  
 وإن التطورات الحديثة في دراسة طرائق التجربة  
 العملية لترتبط تلك المسائل ربطاً محكماً بالتطورات  
 الفنية في الإحصاءات الرياضية . ومهما يكن من  
 أمر ؛ فلم ينجز المناطق حتى الآن إلا قليلاً في تلك  
 الاتجاهات ، وكذلك ينبغي لدراسة منطق الإثبات  
 الذي ارتبط في الماضي بنظرية الاحتمال وتطبيقاتها ،  
 أن يحسب حساباً لضروب التقدم التي أحرزتها  
 التقنيات الإحصائية . ولقد قال المناطق أحياناً ،  
 حتى في الأعوام الأخيرة ، إنه لا وجود لقواعد  
 دقيقة للتأكد من البيئة الاستقرائية ؛ على أن هذا  
 الكلام لم يكن ليصدق إلا قبل تطور الإحصاءات  
 الرياضية التي تقدم لنا قواعد دقيقة لهذا الغرض  
 بالذات . والحق أن نتائج هذه التقديرات لا يمكن  
 أن يكون مضبوطاً دائماً ، غير أن مدى بعدها عن  
 الدقة يمكن أن يقاس عادة .

(٧)

وبتناولنا لمناهج الاستدلال الاستنباطية  
 والاستقرائية ، لم نقم بغير استعراض موجز أشد  
 الإيجاز للأجزاء الأولية من المنطق . بيد أن سؤالاً  
 يثار هنا من تلقاء نفسه : هل أنواع الحجج كلها  
 إما أن تكون استنباطية وإما استقرائية ؟ إننا  
 إذا استخدمنا كلمة « حجج » بمعناها العادي  
 فإنه من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال هي :  
 كلا ؛ إذ من الجلي أن هناك ميادين كثيرة للنزاع  
 مثل النقد الأدبي ، واللاهوت ، والنظرية

أذن هي دراسة الضوابط النقدية الضرورية لكي  
 نكبح بها ميلنا إلى التعميم .

ويقدم لنا العلم الطبيعي طائفة كبيرة من  
 التعميمات المتينة الأساس المحكمة البناء ، وهي  
 من أنواع مختلفة ، فهو بهذا يقدم لنا نموذجاً  
 للتدليل الاستقرائي ؛ وقد كان من تأثير هذا  
 النموذج أن أصبحت عبارة « المنطق الاستقرائي »  
 هذه مرادفة لعبارة « منطق العلم » . ومن الطريف  
 أن نذكر أن أقدم دراسة هامة للتدليل الاستقرائي  
 هي تلك التي قام بها فرنسيس بيكون في وقت  
 بدأت فيه الدراسة التجريبية للطبيعة تلعب دوراً  
 ذا دلالة في حياة أوروبا العقلية ؛ وليس من شك  
 أن دراسة المناهج والتقنيات العلمية هي أوثق دليل  
 للوصول إلى رأي صحيح عن التدليل الاستقرائي .

ويبين المثل الذي يضربه العلم الطبيعي أن  
 الوصول إلى تعميمات عن الطبيعة لها ما يسوغها ،  
 ليس هو الغاية الوحيدة للتدليل الاستقرائي ؛  
 فإن « التفسير » وظيفة رئيسية من وظائف التدليل  
 العلمي ، وتحليل مفهوم تفسير الظواهر الطبيعية  
 شطر هام من المنطق الاستقرائي ؛ لا بل إن وجود  
 الانتظامات أو الاطرادات في الطبيعة كثيراً ما تأيدت  
 صحته خلال البحث عن تفسير لحادثة بدت لعين  
 الملاحظ وكأنها حادثة شاذة عن المألوف .  
 فبهذه الطريقة مثلاً ، أدت المحاولات التي بذلت  
 لتفسير ملاحظة جلفاني لانقباض غامض في  
 عضلة ضفدعة ميتة ، أقول إن هذه المحاولات قد  
 أدت إلى صياغة القوانين عن سلوك التيارات  
 الكهربائية .

ولنطق الاستقراء خطان رئيسيان للتطور ؛  
 أحدهما هو دراسة الوسائل التي تتبع في إبعاد  
 ما ليس بندي صلة بموضوع البحث ، والآخر هو  
 دراسة المناهج الخاصة بإثبات صحة الفروض .  
 ويبدل المثل الذي يضربه العلم الطبيعي على أن ذلك  
 الإبعاد وهذا الإثبات جوهريان للإجراء العلمي ؛

المنطق ليستوعب مناقشات الناقد الأدبي واللاهوتي والميتافيزيقي ، فأمر لا يستطيع أحد أن يتكهن به . غير أنه من الواضح - على ضوء تاريخ المنطق - أن بشائر المستقبل في جعل هذه المناقشات جديرة بالاحترام ، ليست مما يبشر بالحير .

مور ، جورج ادوارد : ( ١٨٧٣ - ١٩٥٨ ) ، كان مور - وهو انجليزي - زميلا بكلية ترينتي ومحاضرا ، ثم أستاذا بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٨ الى ١٩٠٤ ، ومن ١٩١١ الى ١٩٣٩ على التوالي . وقد نال وسام الاستحقاق ، وكان زميلا بالاكاديمية البريطانية ؛ وكان تأثيره الشخصي المباشر على الفلاسفة البريطانيين في عصره عظيما .

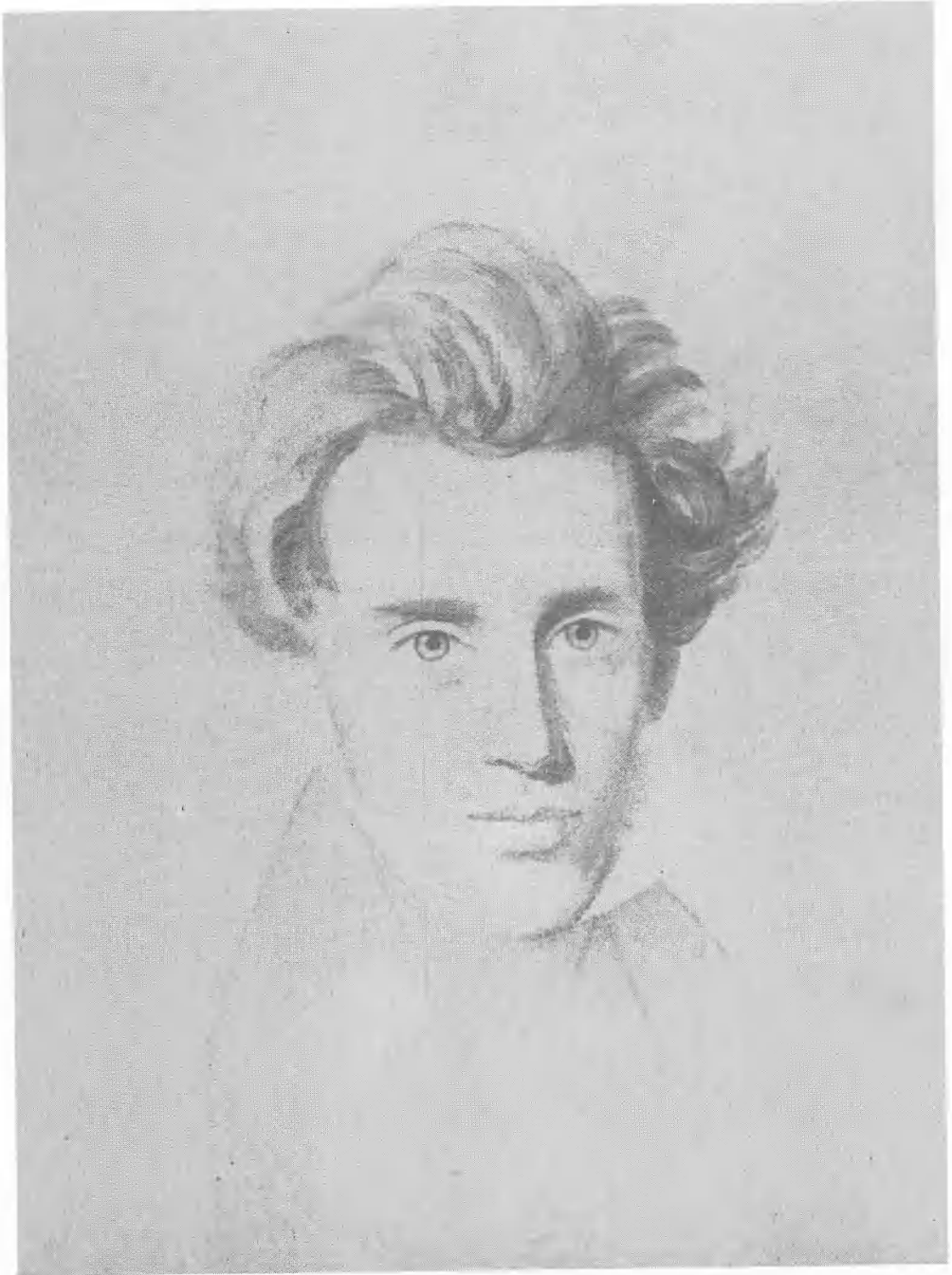
والموضوعات الرئيسية الثلاثة التي عالجها مور في كتاباته هي : المنهج الفلسفي ، والأخلاق ، والادراك الحسي . ولقد كتب قليلا عن منهجه لأنه وجه طاقاته الى ممارسة هذا المنهج ، غير أنه من المرجح أن عمله لن يكون ذا أهمية باقية الا باعتباره اسهاما للمنهج الصحيح في اقامة الفلسفة .

وقد ظهر هذا المنهج واضحا في مقال نشره عام ١٩٠٠ عن « الضرورة » ، كما أعلنه في مقاله البرنامجي عام ١٩٢٥ تحت عنوان : « دفاع عن الذوق القطري » ؛ كما عاد فأكد في ملاحظاته التي ترجم فيها حياته عام ١٩٤٢ تحت عنوان : « فلسفة ج . ا . مور » . ان ما يهتم به مور عن الأشياء التي نقولها في الحياة العادية ليس هو معناها أو صدقها ، مادام يعتقد أن لها معنى معروفا ، وأنها في كثير من الحالات صادقة صدقا يقينيا ، وإنما يهتم بشيء عنها يسميه تحليل معناها . أما بالنسبة للآراء الفلسفية ، من ناحية أخرى ، فإنه حريص على الكشف عما يمكن أن تعنيه وهل هي صادقة ، لأنها في أغلب الأحيان محاولات للتحليل تنتهي الى نتائج من شأنها انكار

السياسية ، وكثير من الفلسفة التقليدية ، وأجزاء متعددة من القانون ؛ ففي هذه كلها لا يمكن أن يصاغ الموضوع صياغة صورية على نهج الصورة الاستنباطية ، ولا أن يساق على نحو يجعله ذا درجة بعينها من درجات الاحتمال عن طريق الاجراءات الاستقرائية . ومن الواضح أن كثيرا من هذه المناقشات وان تكن غير حاسمة ، لكنها تبدو شبيهة بالاجراءات العقلية ، بل أريد بها أن تكون كذلك رغم كونها لا تؤدي الى نتائج حاسمة فظاهر اذن أنه ينبغي على المنطق أن يعنى بتلك الاستدلالات . ولعل كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يبغون تأييد هذا الرأي .

ولا شك أنه مما يتنافى مع الحكمة أن نحاول سلفا وصف ما يمكن أو ما لا يمكن أن نتوقع من المنطق أن يؤديه . وقد ظن المناطقة المحافظون في أواخر القرن الثامن عشر أن المنطق علم كامل ، ولا شك أنهم لو اطلعوا على حالته الراهنة لأصابهم الذهول ؛ ولكن ينبغي أن نؤكد أن المنطق في حالته الراهنة عاجز عن أن يحسب حسابا لأي نقاش مما يتعدى ارجاعه الى الصور المعيارية للمنطق الاستنباطي ، كما يتعذر عرضه باعتباره فرضا قابلا للثبات . وبدل المثل الذي يضربه التذليل الاستقرائي على أن الأنماط المشروعة للتدليل لا يتحتم عليها أن تكون كلها برهانية في طابعها ؛ غير أن أنماط التدليل التي نعيها هنا ليست هي الأنماط التي تفشل في البرهنة فحسب ، بل هي الأنماط التي تفشل في «تأييد» نتائجها أيضا ، ما دامت لا تملك قوانين مستقرة أو معترف بها عامة نسترشد بها في الحكم بصوابها .

مثل هذه المناقشات اذن هي « حجاج » - بمعنى غامض مستعار للكلمة - اتسع حتى جاوز معناها المألوف ، ولا يمكن أن تعد شاهدا حتى على صدق نتائجها التي تستهدف اثباتها . أما اذا كانت التطورات المقبلة سوف توسع من مجال



کیرکجارد، سورین (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵).





ما للأشياء التي تقوم بتحليلها من معنى ومن صدق  
هما موضع القبول العام .

ويهيئ مور في تلك الأبحاث اهابتين ،  
خلط بينهما النقاد في أغلب الأحيان ؛ اهابة الى  
حقيقة ما نعتقده بذوقنا الفطري ، واهابة الى  
سلامة ما نقوله في اللغة المألوفة .

وموقفه من الذوق الفطري - مثل موقف  
توماس ويد في القرن الثامن عشر - هو أن كثيرا  
من معتقدات هذا الذوق ، على الرغم من أنها  
شبيهة بقوانين المنطق في كونها لا هي مما يقبل  
« الانبات » ولا هي مما يقبل « النفي » ، إلا أن  
هناك من المسوغات ما يدفع الى قبولها أكثر جدا  
من المسوغات التي تبرر قبولنا لأية نظرية من  
النظريات الفلسفية التي تناقضها . وهي تختلف  
عن أية عقيدة فلسفية في أننا جميعا نعتنقها  
ولا يسعنا إلا أن نعتنقها ، كما أن كثيرا من صنوف  
المتناقضات المتباينة تنشأ عن محاولتنا لانكارها .

وما دامت هناك تعبيرات مثل « خير »  
و « يعرف » و « يرى » و « حقيقي » وهي  
التعبيرات التي يحل محل مور معناها ، والتي  
نستخدمها في حياتنا اليومية ؛ فقد شعر بأنه على  
حق في افتراضه أننا نفهمها جميعا فهما جيدا ،  
وبالتالي فإنه على حق في استخدامها لتفسير بعض  
الأشياء الغريبة التي يقولها الفلاسفة ، وفي  
اتهامه لأي فيلسوف يعارضها بأنه « يسيء »  
استخدام اللغة .

ويعتقد مور - مشاركا في ذلك كثيرا من  
الفلاسفة منذ أفلاطون حتى عهد قريب جدا - أن  
معنى تعبير ما هو نوع من الكيان القائم بذاته ،  
ويسمى في كثير من الأحيان فكرة أو تصورا أو  
قضية يرمز اليها ذلك التعبير اللفظي أو ينقلها  
أو يمثلها أو يسميها ، ويستحضرها عقل كل  
إنسان يفهم ذلك التعبير ؛ ومن ثم كان التقابل  
الذي وضعه مور بين معرفة معنى عبارة ما

ومعرفة تحليل المعنى ، وهذا ما يعبر عنه رجل  
التحليل المعاصر بأنه التقابل القائم بين معرفتك  
لطريقة استخدام تعبير ما ، وبين كونك قادرا على  
أن تقول كيف يستخدم ؛ وقد وضعه مور  
نفسه باعتباره تقابلا بين التعبير عن التصور  
العقلي بعبارة بعينها تكون نصب العقل ، وبين أن  
تقول أو تفعل شيئا بالنسبة لذلك التصور العقلي .

أما فيما يتعلق بما ينبغي على المفكر التحليلي أن  
يصنعه بالنسبة لتصور عقلي موضوع أمام العقل ،  
فيبدو أن مور كانت لديه ثلاثة آراء منفصلة  
كثيرا ما يعتنقها كلها دفعة واحدة . فينبغي على  
الفيلسوف التحليلي عامة أن « يفحص » التصور  
العقلي ويحاول وصفه ، ثم عليه خاصة « اما » أن  
يقول كيف يمكن أن « يقسم » الى مجموعة من  
المدركات العقلية المكونة له ، « واما » أن يقول كيف  
« نميز » ذلك التصور العقلي عن طريق التشابه  
والاختلاف من غيره من التصورات العقلية التي  
تستحضر أمام العقل بوساطة عبارة بعينها أو  
عبارة أخرى مرتبطة به . ولطريقة التقسيم  
باعتقادها فيما يختص بالمعنى على نظرية المدرك  
العقلي ، تاريخ قديم؛ كما أنها هي الطريقة السائدة  
في عمل رسل وفتجنشتين في مستهل نشاطه  
الفكري ، بينما نرى طريقة التمييز حين تصاغ  
في صورة لا تلتزم بنظرية المدرك العقلي ، أقول  
أنك تراها هي المفضلة في مؤلفات فتجنشتين  
الأخيرة ، وكذلك عند رجال التحليل المعاصرين .

وكثيرا ما اعتقد مور أنه لكي نعطي تحليلا  
لتصور عقلي ما ، فلا بد أن نجد تصورا عقليا أو  
مجموعة من التصورات العقلية تساوي ذلك الذي  
نقوم بتحليله ، أو أن نجد أيضا عبارة مرادفة  
تستخدم للتعبير عن التصور العقلي الذي نحله ؛  
غير أن « طريقة الترجمة » هذه في التحليل قد  
هجرت الآن بصفة عامة .

وقد ميز مور في اتخاذ هذا السؤال :  
« ما الحير » ؟ باعتباره السؤال الرئيسي في

الأخلاق ، ميز المعنى الذى يتطلب فيه السؤال بحثا فى تحليل تصور الخير ، عن المعانى التى يبحث فيها عن معرفة ما هى الأشياء الحيرة ، أو ما هى أنواع الأشياء الحيرة . وعلى الرغم من أنه يحاول فى كتاباته الأخلاقية الأولى « أصول الأخلاق » ( برنكييا اثيكيا ) أن يجيب اجابة موجزة عن هذا السؤال : « ما هى أنواع الأشياء الحيرة ؟ » مؤداهما أن هناك صنوفا عديدة من أنواع تلك الأشياء بما فى ذلك « مسرات الحديث الانسانى والاستمتاع بالأشياء الجميلة » ، الا أن معظم عمله هنا ، وفى غير ذلك من المواضع ، مكرس لتحليل فكرة « الخير » . وهو ينصح الفيلسوف التحليل لفكرة الخير - تمشيا مع منهجه فى الفحص - « أن يتأمل فى انتباه ما يقوم فعلا أمام عقله » على أمل أنه « لو حاول هذه التجربة مع كل تعريف مقترح ( أى محاولة التحليل ) على التوالى ، فقد يصبح خيرا الى درجة تؤهله لمعرفة أنه فى كل حالة ، يكون القائم أمام عقله موضوعا فريدا . »

وقد قال مور - تحت تأثير منهج التقسيم - ان التعريف « يقرر ما هى الأجزاء التى دائما تؤلف كلا بعينه ، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة « الخير » تعريف ، لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها . » وهذا المفهوم البسيط الذى يعتقد أن لفظه «خير» تقوم للدلالة عليه ، سماه صفة « لاطبيعية » ، وأية محاولة لمساواته بأى مفهوم آخر ، سماها وقوعا فى « المغالطة الطبيعية » . ومهما يكن من أمر ، فإنه حين استخدم منهج « التمييز » فى التحليل عمده تحليلا « للخير » ، هذا اذا « استطاع أن يميز هذا المفهوم عن المفاهيم الأخرى » . وكان يميل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتقاد بأن كلمة « خير » ليست على كل حال « اسما لصفة » ، غير أنها « قد » تستخدم للتعبير عن موقف القبول؛ ويجعل مور فكرة « صواب الفعل » معتمدة على فكرة « الخير » ، إذ أنه يحللها - متفقا فى ذلك مع أصحاب مذهب المنفعة - على أنها علة الأشياء الحيرة فى ذاتها .

ويفترض مور ، فى مناقشته لفكرة الإدراك الحسى ، أنه لا شك هناك فى معنى مثل هذه العبارات : « أرى كتابا » أو « هذا الذى أراه كتاب » ، كما أنه لا شك عادة فى صدق ما تقوله هذه العبارات . ثم يدلل بعد ذلك على أننا أينما رأينا شيئا ماديا متحيزا مثل الكتاب ، فإننا نرى - بالتالى وبمعنى ثان - جزءا بعينه منه ، مثل السطح المواجه لنا ؛ كما نرى بمعنى ثالث ما يسميه معطى حسيا ، مثل بقعة لونية بعينها . وواجبه اذن هو أن يميز المدركات العقلية الثلاثة ويربط بينها ، تلك المدركات العقلية التى تعبر عنها كلمة واحدة هى « أرى » ، والمدركات العقلية الثلاثة التى تعبر عنها المفعولات المتوالية ( لفعل « أرى » ) وهى : « شيئا ماديا » و « جزءا من سطح الشيء المادى » و « معطى حسيا » . أما عن السؤال الخاص بكيفية ارتباط هذه المدركات العقلية المتعددة فيما بينها ، فإنه يقدم لنا كثيرا من الاجابات ، ولكنه لا يقدم قط اجابة واحدة تقنعه أو تقنع غيره من الفلاسفة . ويبدو أن علة هذا الاخفاق ترجع فى أساسها الى الافتراضين اللذين ما انفك يفرضهما ؛ ألا وهما أن عبارة « معطى حسى » هى اسم لكائن ما ذى خصائص تميزه يكون حاضرا فى كل خبرة ادراكية حسية ، وأنتى حين أقول : « هذا الذى أراه كتاب » ، فإنه لابد أننى أحاول أن « أطابق » « معطيات الحس » « على » شىء ما .

موريس ، تشاويس : ( ١٩٠١ - ) ، ولد بدنفر من ولاية كولورادو . ظل أستاذا للفلسفة عدة أعوام بجامعة شيكاغو ، وأستاذا بجامعة فلوريدا منذ عام ١٩٥٨ . وكانت اضافاته الفلسفية الرئيسية فى مجال فلسفة اللغة ؛ وقد كان يسعى الى ادماج النزعة البرجماتية السلوكية لأستاذه جورج هـ . ميد بالنزعة التجريبية المنطقية لجماعة فيينا ؛ وأن يطور أفكار تشاويس بريس الحسبة - وان لم تتجاوز مجال التخطيط السريع - عن العلامات داخل هذا الإطار التصورى

تطويراً منظماً . ومهما يكن من أمر ، فقد ذهب موريس أبعد كثيراً من بيرس حين وضع في اعتباره العلامات ( أو الرموز ) غير اللغوية والعلامات ( أو الرموز ) اللغوية على السواء . وقد تم الأخذ على نطاق واسع بتقسيمه للسيميات ( أو النظرية العامة للعلامات أو الرموز ) الى ثلاثة فروع رئيسية : أولها هو علم المبنى الذي يدرس العلاقات القائمة بين العلامات ( أو الرموز ) بعضها ببعض من حيث خصائصها الصورية أو التركيبية الخالصة ؛ والثاني هو علم المعاني الذي يحلل علاقات العلامات بما تشير إليه ؛ والثالث هو علم البرجائية الذي يبحث في طرائق الاستجابة التي يستجيب بها للعلامات من يستخدمونها .

وقد عنى موريس في الأعوام الأخيرة بوضع مركب يؤلف فيه بين المثل التقليدية الرئيسية للحياة بحيث تتلام مع الظروف الحديثة ، كما قام أيضاً بدراسات تجريبية واسعة عن العلاقات القائمة بين أنماط من العقيدة الفلسفية وبين أشكال الجسم والثقافة الانسانيين .

**الموسوعيون :** كان قصد الطابع والناشر الباريسي لوبريتون في بادىء الأمر هو ترجمة « الموسوعة » الانجليزية التي نشرها افرام تسيمبرز ( ١٧٢٧ ) ، لكن عندما تقاسم ديدرو ودالمير التحرير ، أخذ نطاق المشروع يتسع حتى أصبح هو « الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون والصناعات » ( ١٧٥١ - ١٧٦٥ ) . وقد كان هذا المؤلف الضخم الذي خرج في سبعة عشر مجلداً أثراً يشهد بتبحر المفكرين الفرنسيين أو « الفلاسفة » ؛ وكان الهدف منه هو تزويد القارئ بالمعلومات في كل فرع من فروع المعرفة ، وتوجيه اهتمام خاص الى تطبيق العلم في ميدان الصناعة والتجارة والفنون .

(١) منسوب ديدرو يمارض فكرة الثالث ؛ ظهر في أوروبا في القرن السادس عشر ، وهو منسوب الى فاوستوس سوسينوس . ( المرجع )

بمقالتين بارزتين في « المزارعين » و « الحبوب » هما نتاج للمبادئ الفيزيوقراطية ؛ وعن هذه المبادئ الفيزيوقراطية صدر تيرجو ، وهو الذي اشتهر فيما بعد مدبرا ووزيرا . كتب تيرجو في « المعارض والأسواق » يذم ما يوضع من قيود على الاقتصاد الحر ، كما كتب في « الأوقاف » مبرهنا على ما ينتج من أضرار عن التركات التي لا يمكن تبادلها ، ومقالة رفيعة في « علم الصرف » وأخرى عن « الوجود » . أما فيما يتعلق بالبارون الألماني دي هولباخ راعى حركة « الفلاسفة » ، فقد كتب في علم المعادن وعلم الكيمياء ؛ وهناك من الأسباب ما يبرر نسبة الافتتاحية التي كتبت في « النواب » اليه ، وتقرر هذه الافتتاحية أن الدولة لا يمكن أن تصل الى الرفاهية والسعادة ما لم يعمل الملك على تعاون جميع عناصر السكان . أما فلسفته العامة ، فهي متضمنة في مؤلفه الشهير « نظام الطبيعة » ( ١٧٧٠ ) حيث أصر على أن الملوك حماة لحرية رعاياهم ؛ وقد كان هولباخ ملحدا ، ومن هنا تعرض لهجوم فولتير .

وكانت الغالبية العظمى من مقالات الموسوعة تقريرية وموضوعية ، كتبت بأقلام رجال متخصصين محايدين تكاد تنسى أسماؤهم في الوقت الحاضر ، لكننا نستطيع أن نذكر دوونتون الذي كتب في التاريخ الطبيعي ، وديمارسيه الذي كتب في النحو ، وتوسان الذي كتب في التشريع ، وترونشان الطبيب الشهير من جنيف الذي كتب في التطعيم ، وبيشار « التاجر الصانع بائع الحردوات » الذي كتب في غطاء الرأس ، والأبوين ايفون وماليه وكانا ساذجين كتبوا في اللاهوت .

لكن الموسوعة تحتوي مقالات أخرى أكثر من السابقة احراجا ، ففي حين كانت الآراء التي كتبت في السياسة معتدلة نظرا لانه لم يكن للنزعة الجمهورية من أنصار ، فقد كانت المقالات المتصلة بالفلسفة ( وهي التي كانت مشبعة على نحو عميق بتجريبية لوك ) والدين ذات حدين رغم

أما ج . ج . روسو فقد كتب في الموسيقى ، لكنه أسهم بمقالة هي أهم من ذلك في « الاقتصاد السياسي » استشراف فيها بعض نظرياته في « العقد الاجتماعي » ؛ الا أن روسو قد انتهى فيما بعد الى أن يعد الموسوعة عملا من أعمال الشيطان لا غير ؛ فهو لم يتخاصم مع دالمبير فحسب ، بل تخاصم مع ديدرو كذلك ، فكان أن هاجم الفلاسفة ومؤلفاتهم هجوما مقذعا عنيفا .

ولقد ابتداء المجلد الخامس من الموسوعة بكلمة مهمة في تقدير مونتسكيو مؤلف « روح القوانين » والذي كان تأثيره سائدا في « الموسوعة » بأكملها . لكن مونتسكيو ظل مع ذلك يقف بمعزل عن العمل ؛ فقد رفض أن يكتب عن « الطغيان » و « الديمقراطية » ، وبعث بدلا من ذلك بمقالة ناقصة في « الذوق » أكملها فولتير . كلا ولم يسهم هذا الأخير بالكثير رغم اهتمامه بالمشروع وتشجيعه له ؛ وكانت مقالته في « البرد » و « الشهم » و « الضامن » و « الجريدة » و « نوع الأسلوب » و « العظمة » و « الرشاقة » و « الشطرة في بيت الشعر » و « الأوثان » و « الوثنية » أهم في أسلوبها منها في مضمونها ، هذا اذا استثنينا مقالته في « التاريخ » . أما مارمونتيل صديق فولتير وقد كان روائيا وكاتبا مسرحيا على غير اكرتات بالمشروع ، فقد أسهم في التحرير ببعض المقالات في الأدب .

وعلى الرغم من أن المحررين زعموا أن « الموسوعة » اجتذبت اليها أشهر الكتاب ليسهموا فيها ، الا أن هناك شخصيتين بارزتين قد وجدتا أن جو العمل فيها مشحون بالخصومة على نحو غير ملائم ، وهما بوفون مؤلف « التاريخ الطبيعي » العظيم الذي لعله قد أسهم بمقالة واحدة في « الطبيعة » ، ودوكلو وهو مؤرخ للبلاط لم يكتب الا في « الخطابة » و « آداب السلوك » . أما كويسني طبيب الملك ، فقد أسهم

كثيرون للموسوعة منهم بويه وكان أسقفا سابقا ، والشاعر لي فران دي بومبينان وكلاهما قد سخر به فولتير سخرية مدمرة . لكن الرجل الذي سبب « للفلاسفة » أكبر قدر من الازعاج هو فريرون محرر « المجلة السنوية للأدب » ، أو هو ذبابة الماشية أو الزنبار Frelon الذي وجه اليه فولتير نقدا حادا - وان كان غير مجد - في نقده لمسرحيته التي عنوانها « الاسكتلندية » ( ١٧٦٠ ) .

لكن ديدرو وقف صامدا طيلة هذه التقلبات جميعا وكانه « القلعة الحصينة » بحق ، وبفضل جهوده ظهر المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة في عام ١٧٦٥ ، وفي عام ١٧٧٢ تمت المجلدات الاحدى عشرة الخاصة بالصور ، وهى المجلدات التي لا غنى عنها للموسوعة . وقد كان هذا البيان المعبر عن حركة « الفلاسفة » - رغم حذفه وتناقضاته - أبداع تمجيد للعقل ولقوة الذهن البشرى انتجتة فرنسا في عصر التنوير . وبهذا تحقق الى حد كبير مقصد ديدرو الذى أعلن عنه ، وهو « تغيير طرائق التفكير السائدة » .

موسى بن ميمون : ( ١١٣٥ - ١٢٠٤ ) ، يهودى أسباني ، ويعد من أبرز المفكرين اليهود في العصر الوسيط الذين حاولوا العثور على مركب من الفلسفة اليونانية - وخاصة الفلسفة الأرسطية - ومن الدين اليهودى الموحد . ولم يقتصر تأثير كتاباته تأثيرا عظيما على زملائه فى الدين الذين لا يخرجون على الاجماع ، بل أثرت كذلك على فلاسفة خرجوا على العرف الدينى من أمثال سبينوزا ، وعلى فلاسفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل توما الاكوينى . وأشهر كتبه « دلالة الحائرين » ، وفيه يحاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والعلوم اليونانية من جهة ، وبين حرفية الحقيقة كما وردت فى العهد القديم من جهة أخرى . ويعتمد فى هذه المحاولة اعتمادا كبيرا على الفلاسفة العرب من أمثال

ما فيها من اقرار صريح بالعقيدة الدينية ؛ ففي مقالة بعنوان « قلنسوة » على سبيل المثال ، يأسف الكاتب لانعدام « الفلسفة الصحيحة » فى الأديرة؛ وفى مقالة بعنوان « موسوعة » ترد عبارة ناعمة الملمس يقول كاتبها فيها ان السوربون لم تسهم فى ميدان المعرفة الا باللاهوت والتاريخ المقدس وتاريخ الحرافات . فلا بد للمرء اذن من أن يقرأ ما بين السطور ، وأن يتابع الاحالات الداخلية ليتبين الى أى حد بلغ الشك بهؤلاء الفلاسفة العقلين فى حقائق الدين ؛ فهذه الحقائق لا يمكن أن تثبت أمام قوانين البرهان التى قررها ديدرو فى مقالته التى عنوانها « الحمل الأسقوذى » . ولقد كانت هذه الموسوعة منذ البداية مشارا للشبهات ، واشتبكت فى حياتها - التى تقلبت عليها صنوف الأحداث - فى صراع مع اليسوعيين ، والجانسينيين ، والسوربون ، والبابا ، والبرلمان ، وفريق المتمسكين بالدين فى البلاط ، والأعداء الحصوصيين . فكان أن صودرت لأول مرة عام ١٧٥٢ بسبب دسيسة من اليسوعيين قبل أى سبب آخر ، ثم صودرت مرة ثانية فى عام ١٧٥٩ وكان سبب ذلك الى حد كبير هو ما أثير من ضجة ضد ما فى كتاب « فى الروح » من نزعة مادية ، وكان هذا الكتاب من تأليف هلفيتيوس الذى كان صديقا لفلاسفة الموسوعة ، وان لم يسهم فى تحريرها . فقد زعم المدعى العام أن هذا المؤلف هو لباب مذهب « الفلاسفة » ، وقضى باحراق الكتاب ؛ وكان من جراء المصير الذى لقيه هذا الكتاب أن صودرت الموسوعة للمرة الثانية ، لكن تحريمها لم يدم فى أى من المرتين لمدة طويلة ، واستمر العمل فيها رغم ما يواجهها من عداء . وفى عام ١٧٥٧ نشر محام يدعى مورو كتيباً أطلق فيه على « الفلاسفة » اسم « كاكواك » Cacouacs وهى تسمية قصد بها التحقير فكانت تسبب لهم ضيقا شديدا . وفى عام ١٧٦٠ شهر بالليسو « بالفلاسفة » وخاصة ديدرو وروسو فى الكوميديا التى ألفها بهذا العنوان . وكان هناك أعداء

وضعه من هذه الناحية فى مقابل العلوم الخاصة  
 المنوعة التى يدرس كل منها جزءا واحدا فحسب،  
 أو ناحية من نواحي الوجود . ووصفه أيضا بأنه  
 دراسة «الجوهر»، وهى عبارة تحتل مكانة رئيسية  
 فى مؤلفات معظم الميتافيزيقيين الكبار الذين  
 جاءوا فى أعقابه ؛ وقد أعلن أرسطو أن الجوهر  
 هو ما وجد منذ البداية ، وأنه سابق على سائر  
 الأشياء الأخرى لا من حيث الوجود فحسب ، بل  
 من حيث التفسير والمعرفة كذلك ؛ أى أن تفسير  
 أى شىء آخر يتطلب فكرة الجوهر ، ومعرفة أى  
 شىء آخر تقتضى معرفة الجوهر ، وأن وجود أى  
 شىء آخر يتوقف على وجود الجوهر . وهكذا ينظر  
 أرسطو الى الميتافيزيقا باعتبارها دراسة فريدة  
 شاملة لكل ما هو جوهرى فى الوجود والمعرفة  
 والتفسير جميعا ؛ وسيوضح على الفور أن  
 التحديدات المختلفة لماهية الجوهر - أى ما يتصف  
 بهذه الصفة الأساسية - سوف تتمخض عن  
 مذاهب متباينة من الميتافيزيقا .

فاذا وضعنا الى جانب تفسير أرسطو  
 لموضوعه كلمات الميتافيزيقي الانجليزى ف . ه .  
 برادلى ، لاحظنا عنصرا مختلفا فى التعريف ، اذ  
 يقول برادلى : « ربما وافقنا على أن نفهم الميتافيزيقا  
 باعتبارها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع فى مقابل  
 الظاهر المحض ، أو دراسة المبادئ الأولى أو  
 الحقائق النهائية ؛ أو أن نفهمها على أنها الجهود  
 الذى يبذل للاحاطة بالكون ، لا على أنه أجزاء  
 أو قطع متفرقة ، بل على أنه كل بطريقة ما ، .  
 ويراد عبارة المبادئ الأولى والمقابلة مع  
 « الدراسات الجزئية » ، أفكار أرسطية ، غير أن  
 التأكيد على معرفة حقيقة الواقع « فى مقابل  
 الظاهر المحض » هو العنصر الإضافى .

ونمة تحول للتأكيد أكثر اثاره للانتباه حين  
 تنتقل الى الميتافيزيقيين النقديين العظيمين هيوم  
 وكانت ؛ فقد أكد كانت قبل كل شىء الطابع  
 اللاتجريبى لموضوع الميتافيزيقا التقليدية ومنهجها

ابن سينا الذى يدين له بنظريته فى الخلود ، وابن  
 رشد الذى استقى منه فكرته عن هوية الماهية  
 والوجود فى الله . ويعالج ابن ميمون كلا من  
 الفلسفة واللاهوت المستند الى الوحي على أنهما  
 مختلفان من حيث الطبيعة ، لكن أحدهما يكمل  
 الآخر ؛ وواجب الفلسفة أن تؤكد عقليا حقائق  
 الدين ، وتفنيد النظريات التى يبدو أنها تناقض  
 الوحي .

هوناد : انظر لينتز .

ميتافيزيقا : هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى  
 يدعى أعظم الادعاءات ، ويتعرض لأعظم الشكوك؛  
 وبينما تجاهر بأن هدفها هو الوصول الى الحقائق  
 العميقة عن كل شىء ، يعتقد البعض أحيانا أنها  
 لا تتمخض الا عن لغو غامض عن لا شىء . وليس  
 هذا الوضع المزدوج هو اقل سمات الميتافيزيقا  
 التى تتطلب تفسيراً .

وقد يكون من المستحسن أن نستعرض أولا  
 عددا من الأوصاف للموضوع ، الأوصاف التى  
 وضعها بعض الفلاسفة من الميتافيزيقيين أنفسهم  
 أو من نقاد الميتافيزيقا أو من كليهما ؛ ومن تلك  
 الأوصاف قد نجمع قائمة بالصفات المميزة التى  
 قد نتوقع أن نجد كلا منها فى بعض الأمثلة من  
 الميتافيزيقا ، والتى قد نجد بعضها الآخر فى كل  
 ضروب الميتافيزيقا . وستكون مهمتنا عندئذ أن  
 نفسر كيف ارتبطت هذه الصفات المميزة ، وأن  
 نحدد - على قدر الامكان - ما هو رئيسى من هذه  
 الصفات ، وربما استطعنا أن نميز ضروبا مختلفة  
 من الميتافيزيقا .

ان اسم الموضوع الذى نبخته هو الاسم الذى  
 أطلقه المدرسيون على بحث لأرسطو ، وقد وصف  
 أرسطو موضوع بحثه بعدة طرائق مختلفة كان  
 يراها جميعا متساوية ؛ فقد سماه دراسة المبادئ  
 الأولى للأشياء ، وقال عنه انه علم الوجود عامة ،  
 أو علم « الوجود من حيث هو كذلك » ، وبذلك

على السواء ؛ أما منهجها فكان قبلها ، أى استخدام العقل الخالص وحده ، وأما موضوع دراستها فهو موضوع مفارق ؛ فليس من الممكن التحقق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة ، إذ تريد الوصول الى نتائج عن أشياء تتجاوز حدود الخبرة ، ووفقا لمبادئ لم تقررها الخبرة . وهكذا تصبح المنازعات الناجمة ولا حصر لها ، « وميدان القتال بين تلك المنازعات التى لا حصر لها هو ما يسمى بالميتافيزيقا » . واستخلص كانت أنه ينبغي أن نحول نور العقل على العقل نفسه ، وأن نأخذ على عاتقنا مهمة الفحص النقدي للعقل الخالص لكي نحدد ما تقدر وما لا تقدر عليه ؛ وواجب الميتافيزيقا الأول - وربما الواجب الوحيد - هو أن نحدد حدودها الخاصة . وكانت يردد هنا - وان يكن ذلك فى صورة أكثر تعينا - ما أوحى به هيوم بأنه ينبغي علينا « أن نبحث جادين فى طبيعة العقل الانساني ، وأن نبين - نتيجة للتحليل الدقيق لقواه وقدرته - أنه ليس ملائما بحال من الأحوال لبحث مثل تلك الموضوعات النائية المستغلقة » . ووصف هيوم هذا البحث بأنه « تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشئ من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة » .

وهناك تفسير بعينه حديث للميتافيزيقا لا يبدو بحال من الأحوال أنه يرتبط ارتباطا واضحا بما سبقه من تفسيرات ؛ إذ يصف وودم القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير ، أو من المفارقة الحادة التى تستعمل اللغة بطريقة جديدة لكي تجعلنا ننتبه الى الاختلافات والمتشابهات التى تحجبها طرائقنا المألوفة فى الكلام . وهناك فتجنشتين أيضا الذى يقارن الرأى الميتافيزيقي بابتكار نوع جديد للأغنية . والفكرة المشتركة بينهما - أعنى وزدم وفتجنشتين - هى أنه من الصفات المميزة للميتافيزيقي أن يقترح للاستعمال - أو أن يقدم للتأمل - تحولا فى أفكارنا ، ومراجعة لمفاهيمنا ، وطريقة جديدة للنظر الى العالم .

وليست الصورة المركبة التى نخرج بها من هذه الأوصاف صورة واضحة تمام الوضوح ؛ (١) فالميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود ؛ (٢) وهى دراسة للواقع من حيث انه يقابل الظاهر المحض ؛ (٣) وموضوعها هو - أو قد كان - ما يتجاوز الخبرة ؛ (٤) وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الانسانية ، أو هكذا ينبغي أن تكون ؛ (٥) ومنهجها « قبل » أكثر من أن يكون تجريبيًا ، أو هكذا كان ؛ (٦) وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها تفكر فى العالم ، وتغيرا فى مجموعة أفكارنا ، وطريقة جديدة فى الكلام . ان قائمة الصفات المميزة متنافرة وقد يبدو أنها تخلو من كل اتساق ؛ وربما استطعنا - قبل أن نربط بين هذه القائمة وبين الأمثلة الفعلية من الميتافيزيقا - أن نتعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض فقراتها ؛ فمن الممكن مثلا فى الوقت الذى نستطيع فيه أن نفسر مذهب ميتافيزيقيا ما على أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصوراتنا ، ودعوة للنظر الى العالم على نحو جديد ، فان هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقي عامة على أنه مجرد اقتراح ، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هى حقيقة ، لا كما تظهر لنا فى صورة مضللة ، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع فى مقابل الظاهر . وإذا بدأ الميتافيزيقي من (١) اهتمامه بما هو جوهرى فى الوجود ، فقد يصل الى التقابل السابق بعينه (٢) إذ قد يعبر عن احساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله انه هو وحده الذى يوجد حقيقة ، وان كل ما عداه ظاهر ؛ فلو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى ، لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقى تمييزا يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣) ؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصبا على ما يتجاوز التجربة ، فانه ينبغي أن يكون المنهج لاتجريبيا (٥) . ومن الواضح أنه أصعب علينا أن نربط

انه يعتقد أنه لو كان ثمة ما يستحق هذا اللقب لكونه قادرا على الوجود المستقل ولأنه جوهرى فى نظام المعرفة ، فهو الانطباعات الحسية الجزئية ، وصور تلك الانطباعات فى الخيال . ولا مناص اذن من البحث فى أسباب هذا التباين ، كما انه من المحال ألا نقرر أنها تعكس - فى جزء منها - التغيرات التاريخية التى تطرأ على الموقف العقلى العام كلما تقدم الفكر الانسانى أو تطور فى مجالات بعينها مختلفة ، كما تعكس - فى جزء آخر منها - تنوعات فردية فى اهتمامات الميتافيزيقيين المختلفين وفى مواقفهم وتفضيلاتهم . وهذه الاهتمامات والتفضيلات ، وتلك الألوان من التقدم والتطور تجتمع بصورة درامية فى «لوحات» كونية ، وتصب فى قالب أسطورى مجرد أشد التجريد بحيث لا يحكمه فحص نقدى لنوع التفكير المستخدم كما لاحظ هيوم وكانت . ويمكن توضيح هذه النقطة بحالة ديكارت ، فقد كان اهتمامه الرئيسى منصبا على تطوير العلم ، وكانت لديه أفكار واضحة جدا عن الاتجاه السليم لهذا التطوير ؛ وكان يبدو له أن الرياضة - وخاصة الهندسة - هى التى تمثل نموذج المنهج العلمى ، وكان يعتقد أن المنهج الأساسى فى العلم هو منهج الهندسة الاستنباطية الذى كان يتصوره استدلالا عقليا دقيقا من بديهيات واضحة بذاتها ، كما كان يعتقد أن موضوع العلوم الطبيعية جميعا هو أساسا كموضوع الهندسة ، وبالتالي فإن الصفات المميزة الوحيدة الهامة للأشياء فى العالم المادى - من وجهة نظر العلم عامة - هى الصفات المكانية التى تدرسها الهندسة . وليس اعتناق تلك العقائد هو ما يجعل ديكارت ميتافيزيقيا ، وانما يجعله كذلك التعبير الدرامى الذى تساق فيه ، وأعنى به نظرياته عن الطبيعة الجوهرية للمعرفة والوجود . فهو يقدم لنا صورة عن عالم لا يحتوى من الحقائق - فيما عدا الله - غير جوهر مادى بحث ليس له من الصفات غير الصفات المكانية ، وجواهر مفكرة خالصة يتألف وجودها

بين (٤) توصيات هيوم وكانت وكثير من هذه الصفات المميزة ؛ ولكن هناك على الأقل ارتباط سهل بين فحص الجهاز العقلى فى الكائنات الانسانية وبين جزء من رقم (١) ، ألا وهو تحديد ما هو جوهرى فى نظام المعرفة والتفسير .

والآن ، جاء دور مقارنة هذه القائمة من الصفات المميزة بمذاهب الميتافيزيقا الفعلية ؛ فمن المؤكد حقا أن معظم الميتافيزيقيين الكبار قد اقترحوا صورا للعالم منقحة تنقيحها أساسيا ؛ صورا جريئة شاملة ، وقد تبعت على الدهشة فى كثير من الأحيان ؛ كما أن الغالبية العظمى منهم قد أفردت مكانا رئيسيا فى الصور لعدد قليل من المفاهيم الأساسية ، أو لبعض أنماط مفضلة على وجه الخصوص من الكائنات خلعت عليها لقب « جوهر » . ومن الحق أيضا أن اختيار المفاهيم الرئيسية والكائنات ، وكذلك صورة العالم الناشئة عن ذلك ، قد تباينت تباينا عظيما من ميتافيزيقى الى ميتافيزيقى آخر ، بل لقد خلع « الجواهر » أحيانا من عرشه لتحل محله فكرة الصيرورة مثلا . وكان الاختيار بين الكائنات المرشحة للقيام بدور الجوهر واسعا ؛ فالى جانب الله ، وهو الجوهر الالهى الذى يحتل مكانا فى أغلب المذاهب ، عرف ديكارت نمطين من الجواهر : المادة والعقول ، أما باوكلى فقد عرف جوهر واحد هو العقول أو الأرواح ؛ ( وافترض ) لبيتمتر طائفة من الكائنات ( المونادات أو الجواهر الروحية ) التى وان يكن كل واحد منها لامكانيا ولا زمانيا ، فانه نموذج - على نحو ما - للكون كله . ولم يعترف سبينوزا بغير جوهر واحد شامل هو الله أو الطبيعة اللامتناهية السرمدية ، وما العقل والمادة سوى وجهين فحسب من هذا الجوهر . وكان كانت ينظر الى الجوهر باعتباره منتما الى عالم خبرتنا المألوفة ، ولكنه وضع « الحقيقة » نفسها خارج العالم باعتبارها شيئا لا سبيل الى معرفته على الاطلاق . أما هيوم فعلى الرغم من ميله الى الاستخفاف بفكرة الجوهر بأكملها ، الا



أساسا في قدرتها على ادراك بديهيات واضحة بذاتها ، ونتائجها المستنبطة منها . وليست المعرفة شيئا آخر سوى نتائج ممارسة هذه القدرة ؛ اما كل ما نطلق عليه عادة اسم الحقيقة أو المعرفة ، فان ديكارت يحط من شأنه ويضعه في مرتبة أدنى . وهذه المراجعة الشاملة لنظرتنا العادية الى الأشياء تخلق بالطبع مشكلات وتدعو الى تفسيرات وتكيفات جديدة ؛ وهكذا يعلمنا ديكارت - من ناحية - أن ليس لدينا مبرر يدعونا الى الاعتقاد في وجود الأشياء المادية الا عن طريق الثقة بصدق الله وحده ، وأن اعتقادنا فيما هو كاذب لا يأتي - من ناحية أخرى - الا عن طريق ارادتنا .

وقد حدث المرة بعد المرة في تاريخ هذا الموضوع أن اهتماما كهذا بتقدم ما قد تحقق ، أو ما من المأمول أن يتحقق ، في فرع خاص من فروع الفكر ، قد وجد تعبيرا عنه في رؤية جديدة - على مثل هذه الجراة - لطبيعة العالم . فلم تكن الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها هي التي ألهمت الميتافيزيقا ، بل التاريخ وعلم الحياة والمنطق الصوري أيضا ؛ فالتطورات التي كانت قد حدثت في دراسة التاريخ تكمن وراء مذهب هيكل ، كما يمكن أن نرى ميتافيزيقا النزعة الذرية المنطقية - في شطر منها - تعبيرا عن ارتياح عميق للتقدم الذي أحرزه المنطق الصوري في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وليس الاهتمام بالعلوم النظرية وحدها هو الذي يغذى الدافع الى المراجعة الميتافيزيقية ، فقد تبحت الأديان والأخلاقيات عن التأييد الميتافيزيقي وقد تجده ، وقد تندمج عناصر متباينة الأنواع في مذهب واحد ، كما هي الحال بالنسبة لمذهب سبينوزا الذي يعبر عن موقف علمي كامل وأخلاقي عميق في آن واحد .

ويتطلب هيوم وكانت ، ذلكما الميتافيزيقيان

النقديان ، انتباها خاصا منفصلا ؛ فقد بين كانت أن الميتافيزيقي يستخدم بالضرورة مفاهيم لها تطبيقاتها في خبرتنا العادية أو أنها مشتقة على الأقل من مفاهيم مستخدمة على هذا النحو ، غير أن استعمال الميتافيزيقي الخاص لهذه المفاهيم يتجاهل الشروط التجريبية الخاصة باستعمال تلك المفاهيم أو يتجاوزها . ولم يكن مثل هذا التوسع في استعمال تلك المفاهيم - ذلك الاستعمال الذي هو أبعد ما يكون عن أن يجعل معرفتنا تمتد وراء حدود الخبرة - مشروعا على الاطلاق ، وكانت النتائج التي يتمخض عنها خاوية لا معنى لها . ويعتقد كانت أن المهمة الايجابية للميتافيزيقا هي أن تبين كيف أن أكثر المدركات العقلية عمومية وجوهرية ، أعني المدركات التي نستخدمها ، انما تترايط فيما بينها لتؤلف اطارا منظما للأفكار والمبادئ ، اطارا يزودنا بالشروط الضرورية لأنواع المعرفة والخبرة التي نملكها في واقع الأمر . أما المهمة السلبية للميتافيزيقا فهي أن تبين كيف أنه من المحتوم علينا التعرض للاغراء الميتافيزيقي الذي يدفعنا الى استخدام تلك المدركات العقلية العامة بطرائق تتغاضى عن الشروط التجريبية الخاصة باستخدامها ، وكيف أنه من المحتوم علينا أيضا أن تأتي نتائج الاستسلام لهذا الاغراء خاوية . وفي هذه النقطة نجد لدى كانت روايب من ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي أعلن أنه محال ؛ ذلك أن كانت كان يرى في اطار الأفكار الذي من واجبات الميتافيزيقا الايجابية أن توضحه ، اطارا للأشياء كما تظهر لكائنات لها تركيبنا الادراكي فحسب ، لا اطارا للأشياء كما هي في ذاتها . أما ما هو حقيقي في نهاية الأمر ، فمن المحال معرفته من حيث المبدأ ؛ على أن هذا الحقيقى الذي لا تبلغه المعرفة ، قد كان له دور أكثر ايجابية حين اهتم كانت بأن يضمن للأخلاق أسسا

العام لتفكيرنا على العالم ، وكان كلاهما يكتب معظم الوقت بمصطلح يذكرنا بعلم النفس التجريبي أكثر مما يذكرنا بالبحث في المدركات العقلية وشروط استخدامها . بيد أننا نستطيع أن نجد وراء مصطلح كانت النفس مخطئا يصف به التركيب العام لآطار مدركاتنا العقلية ، أكثر اتساقا من الوصف الذي نجده عند هيوم أو عند التجريبيين المتأخرين الذين كتبوا متأثرين بهيوم وان نبذوا الكثير من أفكاره في علم النفس . وما برحت الانتقادات التي وجهها كل من هيوم وكانت للاستخدام الميتافيزيقي للمدركات العقلية دون نظر الى شروط استخدامها التجريبي ، ما برحت هذه الانتقادات قائمة ؛ غير أن اسهام كانت في الجانب النقدي والايجابي على السواء ، مازال أكثر فعالية من اسهام هيوم ؛ إذ أنه على الرغم من أن تلك الانتقادات قد عبرت عنها فيما بعد مدرسة الوضعيين المناطقة - الذين يعدون ورثة هيوم أكثر منهم ورثة كانت - تعبيرا صارخا وفي أشد أشكالها تطرقا ، على الرغم من ذلك فإن مفعول هذا التعبير لم يكن كبيرا بسبب ضعف الميتافيزيقي التجريبي المرتبطة به وقصورها .

ولقد أصبحت نظرية استحالة قيام الميتافيزيقي من السنن المتبعة في جزء كبير من العالم الفلسفي في هذا القرن ، كما صارت صفة « ميتافيزيقي » من النعوت التي تطلق للزراية والتحقيق . وينبغي أن نوضح الآن بعض أسباب هذا الانحطاط في القيمة؛ فالتحريفات التي تصيب المدركات العقلية ، وعدم الاتساق في المذاهب الذي يبيده التحليل ، والأساطير المجردة التي تتظاهر بانها الواقع ، والادعاءات الضخمة والنتائج المتضاربة . . . كل هذا يبدو للكثيرين على أنه ماهية المغامرة الميتافيزيقي وسبب كاف لادانتها . كما قابل البعض بين مبالغات الميتافيزيقي ، وبين رزاة منهج التحليل الفلسفي الذي يرمى الى

ميتافيزيقيية ، فعندئذ بدا ذلك الحق في ذاته على أنه مصدر السبلطة في أوامر الأخلاق . وكان هيوم - الذي سبق كانت في الزمان - يشاطر كانت اعتقاده بأن القول ذا الدلالة تحده شروط الخبرة الفعلية ، وأن الكثير من الميتافيزيقي التقليدية قد تخطى تلك الحدود . غير أن هيوم ورث عن لوك وباركلي تصورا يدعو الى العجب من ضيقه ، وأعنى به تصوره لما يمكن أن تمدنا به الخبرة فعلا ؛ إذ كان يعتقد أن العناصر الحقيقية التي تتألف منها الخبرة هي انطباعات عابرة للحس والشعور . وليس من الممكن أن نبرر صورتنا العادية عن عالم توجد فيه الأشياء المادية والأشخاص ويتفاعل تفاعلا مستمرا ، ليس من الممكن أن نبرر هذه الصورة تبريرا معقولا على تلك الأسس ، غير أنه من الممكن تفسيرها على أنها حصيلة جهاز الترابط الذي يستخدمه الحيال ، حين تحركه العناصر الأولية التي منها يتألف الحس والشعور .

ومن الواضح أن كلا من هيوم وكانت كان الى حد ما - في أثناء تقدمه من حيث المبدأ للميتافيزيقيين الآخرين فيما قد أقاموه من أطر فكرية يعدلون بها الصورة السائدة عن العالم - أقول ان كلا من هيوم وكانت كان في نقده ذاك يقيم آطارا فكريا يعدل به صورة العالم ؛ فنظرية كانت القائلة بأن ما لا نعرفه هو وحده الحقيقي النهائي ، وكذلك نظرية هيوم التي تذهب الى أن الحيال هو الذي يجعلنا نعتقد في وجود الأجسام المادية ، كلتا هاتين النظريتين سواء في خروجهما على معنى الحيال والواقع والمعرفة كما يراد بهذه المفاهيم حين نستخدمها فعلا ؛ ومع ذلك فإن هذين الفيلسوفين العظميين قد أثرا - بفضل ما ينطوي عليه عملهما من جوانب نقدية وإيجابية على السواء - على الميتافيزيقي تأثيرا حاسما ؛ وهذا القول يصدق بصفة خاصة على كانت . وقد غنى كل من الفيلسوفين بالتركيب

توضيح مفاهيمنا توضيحا يبين ما تؤديه أداء فعليا في استخدامنا لها . ومع أن نبذ الميتافيزيقا كان أمرا طبيعيا ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك أنه ثمة ما يبرره ؛ فقد لا تكون المغالاة الميتافيزيقية جوهرية للميتافيزيقا بأكثر مما يكون الاستبداد جوهريا للحكومة ؛ وبيان أن هذا النبذ لم يكن له ما يبرره ، يتطلب شيئا من إعادة تنظيم الحقائق الموجودة لدينا .

ميز أرسطو - حين وصف موضوع بحثه - تمييزا حادا بين هذا الموضوع وبين العلوم الخاصة أو الفرعية ؛ بيد أنه لم يحدد هذا التمييز تحديدا واضحا تمام الوضوح ، إذ تضمنت هذه التفرقة أن « علم الوجود من حيث هو كذلك » أعم وأشمل من العلوم الخاصة . وكان من الواضح أن هذا العلم الأعم ليس مجرد «مجمّل» للعلوم الأخرى ؛ ومع ذلك فحين ننحى العلوم الخاصة فماذا يبقى بعد ذلك موضوعا للدراسة ؟ فمن العسير أن نتجنب الانطباع بأنه لا بد أن يكون لعلم الوجود المقترح ، هذا إذا وجدت مثل هذه الدراسة على الإطلاق ، موضوع خاص به لا سبيل إلى تحديده وإن يكن جوهريا له، وأنه يكمن على نحو ما وراء تلك الجوانب من الواقع الخارجى التى تدرسها العلوم الفرعية . فورا تلك الجوانب من الواقع الخارجى ، هناك « الحقيقة الخارجية » نفسها ، أى « الوجود بما هو وجود » الذى هو موضوع الميتافيزيقا . وفى هذا وحده ما يجعل ميل الميتافيزيقا نحو ما هو مفارق أمرا مفهوما ، فإذا لم نجد مزيدا من التوضيح لطبيعة المفارقة الميتافيزيقية ، فمن المحتم أن تظهر على أنها تحسسات يقوم بها العقل الخالص فى عالم غامض لا سبيل إلى بلوغه بالطرائق العادية .

ثمة نتيجة قد تبدو محتومة أيضا ؛ فلكى نصف هذا العالم لا بد لنا من استخدام المواد الوحيدة التى بين أيدينا ، أو التى فى مقدورنا أن نجعلها فى متناول أيدينا ، ولا مناص من أن تؤخذ أو أن تصاغ هذه المواد من الجهاز الفكرى الذى نستخدمه - فى الحديث اليومى أو فى الدراسات

الفرعية - لنحقق به أغراضا أقل خلخلة من موضوعات الميتافيزيقا . فإذا أردنا أن نستخدم مثل تلك المفاهيم لوصف ذلك العالم الكائن وراء حدود العالم الحسى ، فلا بد من أن نعزلها عن شروط استخدامها العادى ، وأن ننتزع منها قوتها العادية ؛ ومع ذلك فلا بد أن «تبدو» تلك المفاهيم وكأنها تحتفظ بشيء من قوتها العادية ، وإلا لم يبد أننا نقول شيئا له أى دلالة على الإطلاق . وهكذا تسير الميتافيزيقا المتعالية بطريق التحريف سيرا تعتمد فيه على الانحراف بالمدركات العقلية عن معانيها الأصلية ، لكى تنتهى آخر الأمر إلى لغة مجازية هى أشبه بالعملة الزائفة .

هذا ضرب من التصوير الهزلى (الكاريكاتير) لسير الميتافيزيقا حين تسير سير المستهتر، وغايتنا من تصويرها على هذا النحو هو أن نرى دلالة الثورة الكائناتية رؤية أكثر وضوحا ؛ فحين أنكر كانت أن معرفة الواقع كما هو على حقيقته محالة ، فقد كان ينكر فى حقيقة الأمر أن للميتافيزيقا موضوعا خاصا بها ، أو أنه من الممكن أن يكون لها موضوع على الإطلاق . ولكنه بهذا لم يحرم الميتافيزيقي من عمل يؤديه ، إذ أن المهمة الإيجابية للميتافيزيقي ليست هى أن يفكر فى عالم خاص ، بل أن يفكر فى بنية تفكيرنا عن العالم العادى ؛ كما أنها ليست اكتساب معرفة بأشياء تتجاوز خبرتنا ، بل هى توضيح لطبيعة الشروط التى تخضع لها معرفتنا بالأشياء الداخلة فى نطاق خبرتنا . وهكذا تكون الميتافيزيقا دراسة أعم وأشمل حقا من أى علم خاص ، لأنها تهدف إلى توضيح البنية الجوهرية العمامة لكل تفكيرنا العادى والعلمى . نعم إن منهجها لاتجريبي ، لأنه يبحث فى بنية مدركاتنا العقلية التى تفترضها مقدما أبحاثنا التجريبية جميعا .

وقد يبدو أن هذا التصور للميتافيزيقا يختلف عن التصور الأرسطى ؛ فليس هنا إشارة إلى « الوجود من حيث هو كذلك » ، أو إلى ما هو

العقلي ، مضطر الى افتراض وجود التركيب الاساسى للجهاز العقلي باعتباره كلا واحدا ، هذا دون أن يكشف عنه الستر ؛ مع أن هذا التركيب العام بالذات هو ما يود الميتافيزيقي أن يفهمه . أما الارتباطات والعلاقات المتبادلة التي يريد اظهارها من خفاها ، فانها تكمن تحت سطح الظواهر اللغوية ، وهي لا تكمن بعيدا جدا عن السطح بحيث لا يمكن البحث عنها والتعرف عليها ؛ غير أن البحث عنها والتعرف عليها يتطلب رؤية أوسع نطاقا من الرؤية التي تلائم الانتباه لظواهر السطح وحدها .

ولقد رأينا أن كثيرين من الميتافيزيقيين التقليديين لم يقنعوا بوصف التركيب الفعلي لتفكيرنا عن العالم في أكثر جوانبه عمومية وأساسية ؛ بل انهم أرادوا أن يستبدلوا به تركيبا منقحا يرمز - على نحو ما - الى اهتماماتهم العقلية ومواقفهم الخاصة ؛ وكانهم لكي يسجلوا احساسهم بأهمية تغيير بعينه في اتجاه الفكر ، يبالغون في المدى الذي بلغه التغيير والنتائج التي أحدثها ؛ وكأنه لا بد أن نغير نظرتنا « كلها » الى العالم تغييرا مؤقتا على أقل تقدير ، وذلك لكي نلائم بين هذه النظرة وبين رؤية جديدة طرأت على جانب واحد من جوانب العالم . نعم ربما كانت هناك ضرورة تاريخية بعينها حتمت ذلك ، وليس غريبا أن يبدو هذا الجانب من الميتافيزيقي لبعض النقاد ذوى العقلية التاريخية ، على أنه الجانب الوحيد . وقد رأينا من الأسباب ما يدعونا الى الظن بأن هذه النظرة خاطئة ، ذلك أن أكثر مفاهيم التفكير ومقولاته أساسية ليست هي المفاهيم والمقولات التي تطرأ عليها تغيرات حاسمة نتيجة لما تحرزه العلوم من ضروب التقدم ، أو لما ينتاب المعيشة الاجتماعية من تحولات . وبحث هذا اللباب الرئيسى للفكر يزود الميتافيزيقي بموضوع دائم ، بيد أنه من الخطأ - من الناحية المضادة - افتراض أن المهام الرئيسية في الميتافيزيقي يمكن

سابق في نظام الوجود . غير أن هذا الاختلاف ظاهري فحسب ؛ ولو أننا بحثنا في المقولات الجوهرية للفكر الانساني ، وفي الارتباطات القائمة بينها ، وفي اعتماد بعضها على البعض الآخر، فاننا ملزمون حينئذ بالبحث في العلاقات القائمة بين الأنماط المتعددة من الوجود التي نقبلها في مجموعة تصوراتنا العقلية . وفي هذه الحالة لن تنبذ فكرة الأسبقية الأنطولوجية ( الوجودية ) ، بل سوف يعطى لها ببساطة معنى أوضح ؛ وانما التي نبذت هي فكرة الحقيقة المفارقة باعتبارها موضوعا ممكنا للبحث ؛ ولم يرفض التصور الأرسطي ، بل أنقذ من الانحراف .

وقد يقال ان أهداف الميتافيزيقي - اذا ما فهمت على هذا النحو - لا تختلف عن التحليل الفلسفي عامة ، ذلك التحليل الذي يرمى هو أيضا الى بحث المهمة الفعلية التي تؤديها مفاهيمنا؛ أو ان الاختلاف ، على أكثر تقدير ، سيكون اختلافا في سعة المجال والعمومية . بيد أن هذا الاختلاف على جانب من الأهمية لأنه يجر في أذباله اختلافا آخر ، هو الاختلاف في المنهج ؛ فحينما يقترح الفيلسوف التحليلي أن يفحص مفهوما بعينه ، وليكن الذاكرة أو العلة أو الحق ، فانه يجد أن أوثق منهج للبحث إنما يكمن في الفحص الدقيق للاستعمال الفعلي للأفعال والصفات والأسماء، ذلك الاستعمال الذي ندخل به هذا المفهوم في حديثنا . ولمثل هذا الفحص قوة عظيمة في الكشف عن التعقيدات التي تحيط بهذا المفهوم ، وتعدد الظواهر التي يشملها ، وارتباطه - الى حد بعينه - بالمفاهيم الأخرى . وقد تكون النتائج التي نتوصل اليها عن هذا الطريق ملائمة تمام الملائمة لأغراض تحليلي ينحصر في نطاق محدود ، ويأخذ أمورا كثيرة على أنها مسلمات دون أن يكون في ذلك خروج عما هو جائز له ، كما أن تلك النتائج تزودنا بمصحح لا غنى عنه للتحريفات التصورية التي تتعرض الميتافيزيقي للوقوع فيها . غير أن هذا المنهج الخاص بالقاء الضوء على أعمال جزء بعينه من جهازنا

وبغير أعضاء هذه الفئة لا يمكن أن يقوم أى نظام للمراهنة ؛ فإن تقول ان احتمال ظهور وجه العملة الذى يحمل الرأس هو  $\frac{1}{2}$  معناه القول بأن القيمة المحددة للكسر الذى ينتج عن قسمة عدد الرؤوس على عدد الرميات كلها هي ١ الى ٢ . وسلسلة الرميات هي التى تؤلف المجموعة . وقد كان فون ميزس قادرا على بيان أن بديهيات الاحتمال الرياضى تنتج كتحصيل حاصل عن هذا التعريف، الذى هوجم على أية حال ، وخاصة لاستخدامه فكرة التكرار المحدد خارج الرياضة البحتة . كما اعترض آخرون على فون ميزس لكونه لم يسمح بأى معنى للجمل الاحتمالية التى لا تاتى على شاكلة هذه الصورة : « احتمال الحادثة ح داخل المجموعة ك هو م » .

مينونج ، الكسيوس : ( ١٨٥٣ - ١٩٢٠ ) ،  
 فيلسوف نمسوى ، طور علم النفس القصدى الذى وضعه برنتانو ، وأثرت نزعتة الواقعية تأثيرا عظيما فى رسل وهود وغيرهما من الواقعيين البريطانيين والأمريكيين . أنفق مينونج معظم حياته أستاذا بجامعة جراتس ، ومؤلقاته الرئيسية هي : « دراسات عن هيوم » ( ١٨٧٧ ) ، ( ١٨٨٢ ) ؛ « أبحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية فى القيمة » ( ١٩٨٤ ) ؛ « عن الافتراضات » ( ١٩٠٢ ) ؛ « عن الامكان والاحتمال » ( ١٩١٥ ) ؛ « عن الانفعال حين يكون مشيرا الى معنى » ( ١٩١٧ ) ؛ « عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة » ( ١٩٢٣ ) . ويستوعب كتاب فندلى « نظرية مينونج عن الأشياء » كثيرا من المواد السابقة بالنسبة للقارىء الانجليزى .

ويضرب علم النفس عند مينونج بجذوره فى علم النفس عند برنتانو ؛ فهو يفترض أن التوجه نحو الأشياء هو الصفة المميزة لما هو عقلى . على أن تحليل الحالات العقلية يتعقد بالترفة بين «عنصرين» فى تلك الحالات : ( ١ ) « عنصر - الفعل » ( وهو لا يحمل أى معنى من معانى

أن تتحقق مرة والى الأبد ، ثم ينظر الى الموضوع باعتباره منتهيا ؛ لأنه حتى وان لم يكن موضوع الميتافيزيقا الرئيسى يتغير تفسيرها ذا دلالة ، فان المصطلح والحاجات ومواضع الاهتمام فيما تتناول الميتافيزيقا بالتوضيح تتباين من عصر الى عصر بل من فيلسوف الى آخر . فالخاتمة القديمة يعاد تقريرها بمصطلح جديد ، وبعض الأجزاء فى الصورة تستدعى توضيحا من حين الى آخر استدعاء قد يتفاوت قوة وضعفا ؛ فالتوضيح الميتافيزيقى لا يستطيع أن يصل الى شكل نهائى كامل . على أن ذلك لا يعنى أن ذلك أمر مستحيل، فمن ضروب التصوير ( الميتافيزيقى للعالم ) ماهو أقل تحريفا للأصل من سواء ؛ لا بل انك لتجد أنه حتى ضروب التصوير التى تشتمل على أبشع صنوف التحريف فى الصورة فى اجمالها - رغم ذلك - لا تعدم أن الصورة لنا جانبا من جوانب الأصل تصويرا على درجة من الوضوح تلفت النظر .

ميزس . وشارد فون : ( ١٨٨٣ - ١٩٥٣ ) ،  
 ظل شريكا بارزا للوضعيين المناطقة الذين ينتمون الى جماعة فيينا حتى التجا الى الولايات المتحدة الأمريكية هاربا من الهتلرية . كتب عام ١٩٣٩ عرضا عاما للوضعية ( ظهر بالانجليزية عام ١٩٥١ تحت عنوان « الوضعية » ) ، غير أن شهرته جاءت من أنه بحث نظرية الاحتمال بحثا نظريا . وكتابه الرئيسى فى ميدان الاحتمال هو كتابه الذى نشره عام ١٩٢٨ تحت عنوان « احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة » ، والذى نشر بالانجليزية تحت هذا العنوان نفسه عام ١٩٣٩ . وادعى فون ميزس أنه وضع تعريفا علميا للاحتمال لكى يحل محل تصوراتنا الغامضة فى تفكيرنا اليومى، ولم يزعم أنه يحلل تصورا العادى عن الاحتمال . وقد عرف الاحتمال بأنه القيمة المحددة لتكرار وقوع حادثة ما داخل مجموعة ؛ والمجموعة فئة كبيرة لا محددة يرجع اليها ويقع أعضاؤها فى ترتيب عشوائى ؛ أى أنها فئة للتنبؤ بسمة بعينها ،

الى أشياء مختلفة من مرتبة أعلى تقوم على موضوعات الإدراك الحسي السلبي ، فمثلا قد يكون تجميع بعينه أو نموذج بعينه « موضوعيا » ، ومع ذلك فليس هو شيئا مما تتلقى عنه حاسة البصر ما يؤثر فيها . ومثل هذه الأشياء المدعمة يقول عنها مينونج انها قائمة قياما ضمنيا أو انها ذات وجود ضمنى ، ولا يقول عنها انها ذات وجود فعلى ؛ ولقد أخذ مور ورسل هذا الاستعمال للوجود الضمنى عن مينونج . وكذلك يعتقد مينونج أن «ما» نحكم عليه و «ما» نفترضه عبارة عن موضوع ذى تركيب خاص يسميه «بالموضوعى»؛ وهو يتطلب أشياء أخرى لتكون له بمثابة المادة ، ولا يمكن أن يقال عنه انه ذو وجود فعلى ، ولكن يجوز أن يكون « واقعة » أو لا يكون . و « الموضوعيات » هي « القضايا » عند رسل ومور ؛ ويتم التعبير عنها بجملة كاملة أو عبارة تبدأ ب « ان » مثل : « ان قيصر قد غزا بلاد الغال » ، غير أن صفة كونها « موضوعيات » لا يتوقف على التعبير عنها أو التفكير فيها .

وتعنى أشهر نظريات مينونج ( أو أكثرها تشهيرا ) بالموضوعات التى لا وجود لها وجودا خارجيا ، أو بالموضوعيات التى ليست وقائع . ويرى مينونج أن مثل هذه الموضوعات أو الموضوعيات هي موضوعات أو موضوعات « حقيقية » ذات وجود مستقل عن الفكر أو التعبير؛ وأن عدم وجودها نفسه أو عدم كونها - واقعة خارجية يستلزم صفتها الموضوعية هذه ، وذلك لأن عدم وجود جبل ذهبى « يختلف » كل الاختلاف عن عدم وجود مربع مستدير ، وكون الحالة الأولى ليست واقعة خارجية يختلف عن كون الحالة الثانية ليست واقعة خارجية . بيد أن مينونج لا يعتقد - كما اعتقد رسل لفترة ما - أن الأشياء غير الموجودة وجودا خارجيا موجودة وجودا ضمنيا ، أو انها تتمتع بأى نوع من أنواع الوجود ، وكل ما ذهب اليه هو أن لها طبيعة

( النشاط ) ويمثل الطريقة التى تتجه بها حالة من حالات العقل نحو موضوعها ، و ( ب ) « عنصر - المضمون » ويعرف بأنه ما يعطى لحالة من حالات العقل اتجاهها نحو موضوع ما بدلا من موضوع آخر . فالفرق بين التفكير فى حيوان خرافى كالتنين وبين الاعتقاد فى وجوده هو فرق فى « الفعل » ، بينما الفرق بين الاعتقاد فى وجود التنين والاعتقاد فى وجود الأشباح هو فرق فى المضمون . ولا يعنى مينونج «عنصر - المضمون» أية صورة عقلية أو تصوير تمثيلي ودع عنك أن يعنى به الشيء نفسه ، وانما يعبر استعمال هذا اللفظ عمليا عن هذه الحقيقة وهى أن كون المضمون مضمونا « عن » شيء بعينه ، أمر ذاتى ينبثق من الحالة العقلية نفسها ، وليس هو بالطارئ الذى يضاف إليها من الخارج . ويبنى مينونج رأيه هذا على تصنيف برنتانو الثلاثى لحالات العقل الى صور تمثيلية وأحكام ومواقف عاطفية - اشتهاية؛ غير أنه يقسم الصور التمثيلية الى تلك التى تتطلب ادراكا حسيا سلبيًا وتلك التى تقتضى « انتاجا ايجابيا » ، مثل أفكارنا عن العلاقات . وهو يضع أيضا الى جانب الأحكام مواقف بعينها شبيهة بالأحكام ينقصها جانب « الاقتناع » ، أى أنها « افتراضات » ؛ ويبين أهمية تلك الافتراضات فى الفن واللعب والتظاهر والحيال والفروض العلمية . . الخ ، كما يفصل بين المواقف الانفعالية والمواقف الاشتهاية التى يخلط بينها برنتانو .

وأيا كان الأمر ، فإن الاهتمام الرئيسى فى مذهب مينونج لا ينصب على علم النفس كما يتصوره ، وانما ينصب على نظريته فى « الشيء » (الذى تشير اليه الحالة النفسية) ؛ فلو أننا سألنا أنفسنا - وفقا لمينونج - عما تحمله حالاتنا العقلية المتعددة على وجه الدقة الى العقل ، لرأينا أن الأنماط المختلفة من الحالات العقلية انما تقابل أنماطا مختلفة من الأشياء ؛ فصورنا التمثيلية المختلفة التى هي صور منتجة ، تمهد لنا السبيل للوصول

قابلية لأن توصف ، وهذه الطبيعة لا تتأثر  
 بظرف وجودها الخارجي أو عدم وجودها ؛  
 فقد نقول مثلا ان المربع المستدير ، مربع  
 ومستدير ، ولكننا لا نقول « بوجود » مربع  
 مستدير . ففي رأى مينونج اذن أن قولنا « شيء  
 ما هو ف » لا يعادل قولنا « يوجد شيء اسمه ف » ،  
 كما هي الحال عند رسل ؛ وثمة صعوبات خطيرة  
 تكتنف هذا الموقف ، ولكنه أدق وأكثر قابلية  
 للجدل من الرأى الذى ينسب عادة الى مينونج .  
 ويعتقد مينونج أيضا أن الأشياء التى لا يمكن أن  
 يقال عنها انها موجودة فى الخارج تلعب دورا على  
 أعظم جانب من الأهمية فى المعرفة ؛ والأشياء  
 المحددة تحديدا ناقصا مثل : الرجل الذى يقطن  
 الشقة المجاورة ، والتى تحرق قانون الثالث  
 المرفوع - هى مع ذلك من الوسائل التى يشير  
 العقل من خلالها الى أشياء موجودة متعينة تعينا  
 تاما . ويستغل مينونج فى نظريته للمعرفة  
 تصور برنتانو عن « الوضوح بالذات » ، ولكنه  
 يضيف الى « الوضوح بالذات » بمعناه المطلق ،  
 يضيف الفكرة الهامة عن البيئة الظنية التى يبرر  
 بها الإدراك الحسى والذاكرة والاستقراء .

## ( ن )

**نظرية المعرفة :** ( الاستمولوجيا ) ، ثمة  
 مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس  
 بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة،  
 والإدراك ، والتيقن ، والتخمين ، والوقوع فى  
 الخطأ ، والتذكر ، والتبين ، والاثبات ، والاستدلال ،  
 والتأكيد ، والتعزيز ، والتساؤل ، والتأمل ،  
 والتخيل ، ورؤية الأحلام ، وهام جرا . وكثيرا  
 ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ « نظرية المعرفة »  
 أو الاستمولوجيا ، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة  
 من الكلمة الإغريقية Episteme = المعرفة  
 أو العلم .

ويدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم  
 بالمعنى الذى نعد به علم الفلك علما ولا نعد التنجيم  
 كذلك . وثمة مشكلة نموذجية الى حد ما من هذا  
 النوع هى مشكلة تحليل قيام براهين قاطعة على  
 النظريات فى الرياضيات البحتة ، فى حين أن مثل  
 هذه اليقينية القابلة للبرهان لا يمكن أن يوجد  
 - بل ولا يمكن أن نتوقع وجوده - فى علم التاريخ  
 أو الطب على سبيل المثال ؛ فمن السخف - فى نظر  
 الرياضى - أن يظل قائما بمجرد أحكام تخمينية

ويذهب مينونج فى نظريته عن القيمة ، الى  
 أن المشاعر اما أن تمتزج بعنصر الفعل واما بعنصر  
 المضمون فى صورنا التمثيلية أو فى أحكامنا ،  
 لينتج عن ذلك « أربعة » أنماط من الشعور :  
 ( ١ ) مشاعر تتعلق بالفعل حين يشير الى شيء ،  
 وفيها نحس شيئا ما أو نبفضه « حسيا » دون  
 أن نعبأ بواقعه أو بطبيعته ؛ ( ب ) مشاعر تتعلق  
 بالمضمون حين يشير الى شيء ( المشاعر الاستطيقية )  
 وهى المشاعر التى لا نحفل فيها بواقع شيء ما ،  
 وانما نعبأ بطبيعته ؛ ( ج ) مشاعر تتعلق بالفعل  
 حين نصدر به حكما ، وفيها نهتم بواقع شيء ما  
 دون أن نهتم بطبيعته ( المشاعر العلمية ) ؛  
 ( د ) مشاعر تتعلق بالمضمون حين نصدر به حكما  
 وهذه هى « التقويمات » بمعناها الصحيح ، وفيها  
 نهتم بواقع الشيء وبطبيعته معا . ولا يعترف

شيء كائنا ما كان ؟ لأنه لا يجوز لنا في المعرفة -  
على خلاف الاعتقاد والظن والشعور بالطمانينة -  
أن نرتكب الأخطاء .

وعندما نتأمل الآراء المتضاربة فيما يتعلق  
بما يوجد وما يحدث في العالم المحيط بنا ،  
فيما يتعلق - مثلا - بالموازنة بين ارتفاع برج  
كنيسة بارتفاع برج كنيسة أخرى ، أو قل فيما  
يتعلق بالمواعيد التي تهاجر فيها طيور الوقواق ؛  
أقول عندما نتأمل تلك الآراء المتضاربة نعتقد أننا  
نستطيع التفرقة بين الرأي الصواب والرأي الخطأ؛  
فليس علينا في الحالة الأولى الا أن نقيس ارتفاع  
كل من البرجين ، وليس علينا في الحالة الثانية  
الا أن نرقب المواعيد التي تصل فيها طيور الوقواق  
والمواعيد التي ترحل فيها لعدد من السنوات  
المتعاقبة . لكن لا مناص لنا حينئذ من أن نواجه  
حقيقة واقعة هي أن ثمة أخطاء قد تحدث في  
قياس ارتفاع البرجين ، بل ولقد نخطئ في سماع  
صوت أول طائر من طيور الوقواق . فكيف يمكننا  
أن نفصل بين القياسات المتضاربة أو بين التقارير  
المتضاربة التي يقدمها لنا من يقومون بمراقبة  
الطيور ؟ هنا قد نقول ان القرار النهائي - لو  
أن باستطاعتنا أن نبلغ قرارا نهائيا - سيأتي عن  
طريق الانطباعات الحسية التي لم تشبهها أي  
فروض مزعومة أو أحكام تخمينية أو توقعات ،  
أي عن طريق الاحساسات السمعية المحضة أو  
الاحساسات البصرية المحضة أو الاحساسات  
الدوقية المحضة التي ليس فيها بعد موضع للهفوات  
أو لسوء التقدير. لعل لدينا هنا أرسخ أساس ممكن  
على الاطلاق لتقييم عليه معرفتنا بالعالم المحيط بنا؛  
فالفارق بين أن نعرف شيئا ما في العالم المحيط  
بنا ، وبين أن نرى مجرد رأى معرض للخطأ في هذا  
الشيء هو أن المعرفة تدعمها الانطباعات الحسية  
من جميع النواحي ، بينما الرأي المعرض للخطأ -  
وان كانت الانطباعات الحسية هي التي أوحت به  
- الا أنها لا تدعمه الا على نحو جزئي على أحسن

معمولة ، أو حتى بفروض على درجة عالية من  
الاحتمال ؛ أما العلماء الذين يشتغلون بعلوم  
أخرى ، فلا يبدو أنهم في موقف يتيح لهم أن  
يتجهوا بطموحهم الى ما هو أعلى من الدرجات  
العالية من الاحتمال . على أننا نميل الى أن نرى  
أن مجموعة من الحقائق لا تعد علما حقيقيا الا اذا  
تأكد صدقها على نحو قاطع ؛ لكننا اذا حكمنا على  
العلوم في ضوء هذا المعيار ، وجدنا لزاما علينا  
حينئذ أن نقر بأن الفيزيكا نفسها والكيمياء ذاتها  
ليستا علمين بالمعنى الحقيقي ، وهذه نتيجة تتعارض  
تعارضاً شديداً مع أفكارنا المألوفة .

وبعض المشكلات الأخرى في نظرية المعرفة  
لا يدور حول فكرة العلم ، ولكن حول الأفكار التي  
تتعلق بما نقوم به نحن من عمليات بحث ،  
واستدلال ، وإدراك ، وتذكر ، وتخيل ، وهلم جرا .  
فكيف يمكنني أن أعرف على نحو يقيني ما اذا  
كانت العصا المغموسة الى نصفها في الماء منكسرة  
في حقيقة الأمر أم غير منكسرة ؟ وكيف يمكنني  
أن أعرف على نحو يقيني ما اذا كنت أتذكر حقا  
حادثة مضت أو أن الأمر لا يعدو أنني أتخيلها  
فحسب ؟ وما اذا كنت الآن يقظان أم حالما ؟  
أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد  
لا ينقضى ؟

ان محاولتنا الكشف عن حقائق الأشياء قد  
تفشلت - على نحو أو آخر من نحوين - أيا ما كانت  
الأشياء التي قد نريد الكشف عنها ؛ فقد نخرج  
من محاولتنا صفر اليدين ، أو أننا قد نحصل على  
شيء لا نتردد في الحكم عليه بالخطأ . فقد نندحر  
دون غايتنا ، أو قد نرتكب أخطاء في العد ، أو  
في الحساب ، أو في الاستدلال ، أو في تقديراتنا  
البصرية للسرعات والمسافات ، أو في تعرفنا على  
الأشخاص والأماكن ، أو في التذكر ؛ كما نخطئ  
في الأمور التي هي أقرب الى الأداء العملي كالتهجى  
والتصويب في الرماية ومعالجة المرضى . ماذا لدينا  
اذن من ضمانات تقينا من الأخطاء ؟ كيف يمكننا -  
اذا كان هذا ممكنا على الاطلاق - أن نعرف أي



أخرى ، وعلى نحو غير مشروع تارة ثالثة • لكن المعرفة - على خلاف الاعتقاد والتخمين - لا بد أن تكون نتاجا للاستدلالات المشروعة وغير الجزافية فحسب ؛ لكن ماذا يضمن لنا - إذا كان هناك أى شيء على الإطلاق يضمن لنا - ألا يكون فى استدلالاتها ذاتها أخطاء ؟ اذ حتى لو كانت انطباعاتنا الحسية التى نستدل منها خلوا من الهفوات ، فان الاستدلالات التى نستمدتها من هذه الانطباعات ليست خلوا من هذه الهفوات •

لكننا لو عرفنا - بادية ذى بدء ، بطريقة أو بأخرى - بعض القوانين السببية التى ليس لها استثناء على الإطلاق بحيث اذا تلقينا سلسلة من الانطباعات الحسية من النوع الفلانى كان لا بد أن تتلوها على الدوام انطباعات أخرى من النوع الفلانى ؛ أقول لو أننا عرفنا مثل تلك القوانين أصبح فى استطاعتنا فى أية حالة جزئية أن نستدل - دون أن نتعرض للخطأ - من انطباعاتنا الحسية فى اللحظة الراهنة ما يتلوها من انطباعات فى اللحظات القليلة التالية • لكننا لا نبدأ الشوط مزودين بشيء من قبيل هذه المعرفة على الإطلاق ؛ واذا كنا نحصل نتفا من هذه المعرفة ، فانما نحصلها بعد جهد جهيد ، بعد قدر كبير الملاحظة والتجريب. فنحن لا نعلم على أى نحو تحدث الأشياء فى جميع الأحوال أو فى بعضها الا بأن نشاهدها ابان حدوثها ، وبأن نقارن بين ما نصل اليه من نتائج • وحتى لو علمنا على أى نحو تحدث الأشياء ، فان القوانين والعلاقات المطردة التى نزع من أية لحظة أننا تحققنا منها هى على الدوام معرضة للتصحيح فيما بعد ، ذلك أن الطبيعة لا تخلو قط من مفاجآت ؛ فقد يحدث أحيانا ما لم نتوقعه ، وقد لا يحدث أحيانا ما توقعناه • اذن فالامر يكاد يبدو لنا وكان من المستحيل تماما أن نظفر بمعرفة بالعالم المحيط بنا تتجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ، لأن مثل هذه المعرفة لا بد أن تكون معرفة عن طريق الاستدلال ، مع أننا لئلا نملك - بادية

تقدير ؛ فحيث أكون منطنا بالفعل أو حيث يحتمل أن أكون منطنا ، فانما أكون قد سمحت لحياي أن يقفز مستبقا ما تقتضيه المعرفة الحقة من انطباعات •

هذا التفسير الذى قدمناه للفارق بين المعرفة والرأى المعرض للخطأ ، لا يمكن تطبيقه فى مجالات الحقائق والأكاذيب المجردة المحضة كتلك الحقائق التى نجدتها فى مجال الرياضة البحتة ، كلا ولا يمكن تطبيقه فى بعض الميادين الأخرى كميادين الدراسات الأخلاقية ؛ بل معرفتى برغباتى ومخاوفى وتخيلاتى وخواطرى الحالية لا يمكن أن تركز على دعامة مما أبصر بعينى واتذوق بلسانى ، اذ يبدو أن الانطباعات الحسية لا تقدم الأسس الراسخة الا لمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا فحسب ، ولمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى أبداننا أيضا •

على أن الواقعة التى نزع أننا نعرفها فى أية حالة نصادفها فى هذا الميدان ، فنزعم كالمعتاد أن معرفتنا بها ليست مجرد تخمين لشيء ما أو اعتقاد فى شيء ما ، ولكننا قد استكشفتنا شيئا ما أو تيقنا منه - أقول ان هذه الواقعة التى نزع أننا نعرفها انما تتجاوز نطاق أى انطباع بصرى أو سمعى محدود بلحظته • فانا اذا قررت أن طائر الوقواق قد وصل ، انما اقرر ما هو أكثر من أننى فى لحظة بعينها قد سمعت صوتا من نوع بعينه ؛ فكيف يمكننا اذن أن نجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ونزعم مع ذلك فى بعض الأحيان أننا نعرف ؟ الاجابة الطبيعية عن هذا السؤال هى أننا « نستدل » من الصوت الذى سمعناه مثلا نتيجة تتجاوز ذلك ، هى أن الطائر قد وصل • فمعرفتنا بالعالم المحيط بنا بالاضافة الى آرائنا التى هى مجرد معتقدات أو تخمينات فيما يتعلق بهذا العالم ، هى جميعا أكاداس من النتائج المتشابكة التى استدللناها من انطباعاتنا الحسية على نحو مشروع تارة ، وعلى نحو جزافى تارة

ما يوجد أو يحدث في العالم المحيط بنا ، ان كان مثل هذا العالم موجودا .

اعتبارات من هذا القبيل قد أدت بكثير من المفكرين الى أن يعكسوا اتجاه البحث رأسا على عقب ؛ فعلى - في نظر هؤلاء المفكرين - أن نجد المعرفة ، في مقابل التخمين والرأى المعرض للخطأ ، حيث نجد العلوم في أعلى ذراها ؛ فما يعرفه بعض الناس والذي يمكن للجميع من حيث المبدأ أن يعرفوه ، هو أية مجموعة من الحقائق التي تأكدت صحتها على نحو قاطع عن طريق المناهج الصارمة للعلم الحقيقي . فنحن نستطيع أن نجاوز نطاق التخمين والرأى المعرض للخطأ الى المعرفة اذا أجرينا استدلالا كما يجرى علماء الهندسة وعلماء الرياضة استدلالاتهم ، أى بالفكر الخالص الذى لم تفسد نقاءه شائبة مما نتلقاه من الحواس ؛ ذلك أننا أينما استطعنا أن نحسب ونبرهن كان فى امكاننا أن نعرف ، أما حيث نقوم بالملاحظة والتجريب فحسب ، فليس فى استطاعتنا أن نعرف ؛ فليس هناك من مجموعة من الانطباعات الحسية يمكن أن تتيح لنا معرفة ، وليس فى استطاعتنا أن نكشف عن الحقائق الا بممارسة العقل الخالص . من هنا كان من المحال أن تقوم علوم تجريبية اذا فهمنا كلمة « العلم » فى أدق معانيها ، اذ كل ما هناك هو علوم تقوم على الاستدلال العقلي المحض ؛ والفلاسفة الذين يعتقدون هذه الوجهة من النظر يسمون بـ «الفلاسفة العقلين» . الا أن برنامجا كهذا يتركنا على قلق ، فنحن نعترض عليه بأننا حتى لو سلمنا بأن فى مقدورنا فى الرياضة البحتة أن نكشف من الحقائق ما لا يقبل التناقض ، فلا مناص مع ذلك من أن تكون هذه الحقائق مجردة تمام التجريد ؛ فليس فى وسع الهندسة البحتة أن نخبرنا بمواضع الأشياء أو أبعادها كما هى موجودة بالفعل فى العالم ، لكن مهمتها تقتصر على أن نخبرنا - مثلا - بأنه « اذا » كان هناك فى العالم شيء ذو أبعاد

ذى بدء - ضمنا يكفل لنا مثل هذه الاستدلالات ؛ فاذا كنا نجاوز باستدلالاتنا انطباعاتنا الراهنة ، فليس لدينا - بادية ذى بدء - ما يبرر لنا هذه المجاوزة . وحتى لو حدث أن تبين لنا أن هذه الاستدلالات على صواب ، فإن هذا فى حد ذاته لا يبرر لنا أن نقوم بنفس الاستدلال فى حالة أخرى مشابهة ؛ ذلك أن تخميننا موقفا قد يتلوه تخمين آخر موفق ، لكن ليس لدينا ما يسوغ لنا أن نتوقع ذلك ، مهما كنا - كالمقامين - على نصيب كبير من اللامعقولية بحيث نؤمن بأن التوفيق سيظل حليفنا بصفة مستمرة .

الى هنا لم نكن نعرض - بقدر ما كنا نعيد من جديد - بناء نمط من التفكير كان سائدا فى كتابات لوك وباركلي وهيوم بصفة خاصة ؛ فلقد قارنا بين ادراكاتنا الحسية واستدلالاتنا المعرضة للخطأ ، وبين معرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا مقارنة انتهت بنا الى نتيجة مخيبة لآمالنا ، هى أن هذه المعرفة تبدو فوق متناول أيدينا الى الأبد . فتلك الأمور ذاتها التى نلتقى بها فى واقع حياتنا اليومي ، والتى كثيرا ما نستشهد بها بوصفها أمثلة جلية لما نعرفه من أشياء ولا يقتصر الأمر على تخمينها أو اتخاذ رأى معرض للخطأ فيها - كأن نعرف أن طائر الوقواق قد وصل الى انجلترا ، أو أن برج هذه الكنيسة أطول من برج تلك - أقول ان تلك الأمور ذاتها لا تكاد تصمد حتى تحقق لنا ما علقناه عليها من آمال ؛ اذ يبدو أن الأساس الصلد من الانطباعات الحسية التى هى على مناعة من الخطأ ، لا يحتمل أن نبني فوقه أى بناء ( من المعرفة ) على مناعة من الخطأ . ولعل كل ما أعرفه عن طريق الادراك الحسى لا يعدو معرفتى بأننى فى هذه اللحظة أبصر كذا وكذا من الألوان ، وأشم كذا وكذا من الروائح ، وأسمع كذا وكذا من الأصوات ، وهذه الألوان التى أبصرها والأصوات التى أسمعها هى أدلة لا تؤتمن - هذا اذا كانت أدلة على الاطلاق - على

فبفضل تطبيقنا لما فى العلوم المجردة من يقينيات  
 صورية على ما نحصل عليه ( من انطباعات ) عن  
 طريق الابصار المحض والسمع المحض . الخ ،  
 يمكننا أولا أن نستخرج شيئا - أى شيء - من  
 انطباعاتنا الحسية ، ثم يمكننا ثانيا أن نعزل  
 ما يوجد وما يحدث حقا عما نفترض أنه موجود  
 وحادث افتراضا غير مثبت وغير مصيب فى أغلب  
 الأحوال . الا أننا رغم ذلك ما نفتأ بطبيعة الحال  
 نقع ضحية للأوهام والفروض المتسرعة ؛ لكننا  
 نعلم من حيث المبدأ كيف نراجع هذه الفروض  
 وكيف نصححها . اننا نعرف مناهج التحقق من  
 الفروض ، والمبادئ التى يقوم عليها ما نتبعه من  
 طرائق فى التحقق من صدق الفروض، هى حقائق  
 العقل الخالص المجردة وقد اتخذناها قوانين لنا  
 نحقق بها الموضوعية فى بحثنا التجريبي للعالم  
 المحيط بنا . فالعقل الخالص لا يدل لنا بخبر عن  
 أمور الواقع ، لكنه - كما يقال - يسبغ المضاء  
 على مقاييسنا الماضية ؛ ونحن حينما نجاوز مرحلة  
 الاحساس المحض ، وهى مرحلة طفلية ، الى  
 المرحلة التى نحاول فيها أن نتحقق من الأشياء ،  
 فاننا لا نهتدى فى أبحاثنا بمثل أعلى طوباوى من  
 المعرفة المعصومة من الخطأ ، بل نهتدى بطرائق  
 فعالة لتمحيص الفروض، وان لم تكن هذه الطرائق  
 واضحة الصياغة فى بادىء الأمر . اننا حينئذ  
 نأخذ فى النظر والشعور والاصغاء على نحو  
 تجريبي منهجى متشكك ؛ ولئن كنا نقع فى كثير  
 من الأخطاء ، فاننا نبدأ فى اتخاذ اجراءات وقائية  
 لدرء الأخطار واجراءات علاجية لتقويمها . وهنا  
 نصبح على وعى بالتعارض بين « ما هو واقع  
 حقيقى » وبين « ما هو ظاهرى » ، اذ نتمكن من  
 الطرائق الفنية المعقدة للفصل بينهما . هنا نأخذ  
 فى استخدام أعيننا وأصابعنا، وأذاننا بشيء من  
 الفطنة ، ولا تصبح عمليات الابصار والسمع  
 لدينا مازسة لحواسنا فحسب ، بل تصبح  
 ممارسة لعقولنا أيضا . أما فيما يتعلق بما نقع  
 فيه رغم ذلك من أخطاء ادراكية كثيرة ، كإخطائنا

بعينها ، كانت له « اذن » أبعاد بعينها أخرى .  
 والجغرافيا لا تستطيع أن تتقدم فى بحثها قيد  
 أنملة بدون الهندسة ، لكن الهندسة وحدها  
 لا يمكنها أن تؤكد لنا موضع تل واحد أو جزيرة  
 واحدة أو حتى تؤكد لنا وجود أيهما ، واذن  
 فحقائق العقل تظفر باليقين فى مقابل اغفالها  
 ما يوجد وما يحدث بالفعل ، هذا اذا كان هناك  
 شيء من هذا القبيل على الاطلاق . وصحيح أن فى  
 استطاعة العقل الخالص أن يصل الى حقائق غير  
 قابلة للتناقض ، لكن حقيقة من هذه الحقائق  
 العقلية لا يمكن أن تكون - أو أن تنتج - حقيقة  
 من حقائق الواقع؛ فنحن لا نستطيع أن نعرف من  
 هندسة اقليدس أو من معادلات الجبر وحدها  
 ما اذا كانت نظرية كوبرنيكوس الفلكية صادقة ،  
 بل ولا نستطيع أن نعرف منها ما اذا كانت هناك  
 نجوم على الاطلاق .

فاذا كانت هذه الحقائق اليقينية التى فى  
 متناول أيدينا هى فى حد ذاتها فارغة من الاخبار  
 عن الواقع بحيث لا يمكن أن تتيح لنا معرفة بالعالم  
 كما هو واقع بالفعل ، واذا كانت الانطباعات  
 الحسية فى حد ذاتها هى الفوضى بحيث لا تقدم  
 لنا استدالات جديرة بالثقة عما يوجد ويحدث  
 بالفعل فى العالم الواقع - أقول فاذا كان الأمر  
 على هذا النحو ، لم يكن أمامنا الا مهرب واحد  
 نتقى به نتيجة محزنة هى أننا لانستطيع - فيما  
 يبدو - أن نعرف نتفة واحدة مما نريد فى شغل  
 شديد أن نعرفه . هذا المهرب هو الطريق الذى  
 اقترحه كانت ، اذ لا يكفى أن تجعل المعرفة بما  
 يوجد وما يحدث أساسها ما هو صورى وبالتالى  
 ما هو غير قابل للتناقض من حقائق العقل الخالص،  
 كلا ولا يكفى أن تتخذ أساسها من الانطباعات  
 الحسية التى يدخل عليها تفسير فتكون بالتالى على  
 مناعة من الخطأ ، ولكن ينبغى أن تتخذ المعرفة  
 أساسها من كل من حقائق العقل باعتبارها مبادئ  
 تنظم الانطباعات الحسية ، ومن الانطباعات الحسية  
 باعتبارها المادة الخام التى تنظمها حقائق العقل .

الانزلاق الناشئ ؛ لكن مكمّن الحظورة هو أننا قد نزلق من التفرقة الصحيحة بين ذوق عازف الكمان الموسيقى مثلا وبين مهارته اليدوية ، الى تشخيص « ذوقه » و « مهارته اليدوية » وكأنهما موظفان في داخله كل منهما قائم بذاته ، ومن ثم نربك أنفسنا بأسئلة من قبيل : هل العلاقة بين ذوقه ومهارته هي علاقة السيد بالمسود ، أو هي علاقة الشريك بشريكه ، أو هي بالأحرى علاقة الغريم بغريمه ؟

وكثيرا ما أثّرت أسئلة شبيهة بهذه الأسئلة في ميدان نظرية المعرفة ؛ فقد تساءل الناس عما اذا كنا نتلقى المعرفة عن طريق عقولنا أم عن طريق حواسنا ، وما اذا كانت أخطاؤنا ترجع الى حواسنا أم الى خيالنا ، وكان تلك القدرات التي يمكننا أن نفرق بينها هي ذاتها فريق من الباحثين كل منهم كأنه شخص قائم بذاته ، ويدب بينهم الشجار داخل عقولنا ، ويقدمون لنا - نحن مستخدميههم - تقارير متضاربة عن العالم . لكن الواقع هو أننا نحن الأناس العاديين الذين نحاول أن نتحقق من الأشياء ، وعلى الرغم من أننا قد نتفاوت فيما بيننا - ما في ذلك شك - من حيث الابصار والسمع والذاكرة والفطنة والقدرة على الابتكار ، وفي قدرتنا على الاحصاء وتنسيق الأفكار والتجربة وما الى ذلك ، فان هذه القدرات التي يمكن التفرقة بينها ليست هي ذاتها كائنات منفصلة تقوم بالملاحظة والتجربة والاحصاء والبحث النظري ، أو تقوم بتقديم التقارير . ولقد نقول على سبيل التوضيح بالمجاز ان أبصارنا تنبئنا بمعلومات عن الأشياء ، وان آذاننا أو ذاكراتنا قد قدمت الينا تقارير كاذبة ، وان عقولنا قد أقنعتنا ، وان خيالنا قد ابتكر الأشياء ، بل ولقد نقول ان ضمائرنا تؤنبنا ؛ لكن لا مناص لنا في المناقشات النظرية الجادة من أن نتجنب هذه التعبيرات المشخصة المغرية .

على أن هناك نمطا آخر من التفكير نجد في نفوسنا من الاغراء ما يدفعنا الى أن نحذّيه في

في التقدير والتعرف ، وكأخطائنا الناتجة عن عدم التمييز بين الأشياء ، فاننا نتخذ منها موقفا سديدا فلا نرى أننا كنا بصدها صما أو عميا ، بل أننا كنا من الحمقى . فالادراك الحسى لا يستدعى الحس فحسب ، بل يستدعى الجانب العقلي أيضا ، وان لم يكن يستدعى - الا في حالات استثنائية - عمليات استدلالية عقلية صريحة .

اننا ما نفتأ دائما عرضة لامكان الوقوع في أخطاء ، لكن في مقدورنا دائما امكان كشف الأخطاء وتقويمها ودرئها قبل وقوعها ؛ ذلك أن الفطنة في حقيقتها ليست هي أن تكون معصومين من الأخطاء ، بل هي أن نعرف كيف ندرا الأخطاء قبل وقوعها . فما يوجد وما يحدث في العالم المحيط بنا قابل - من حيث المبدأ - لأن تعرفه مخلوقات تتمتع « بالحس » و « العقل » معا ، أى مخلوقات يمكنها أن تمحص الأمور بفطنة .

ومن المهم أن نأخذ حذرنا من ميل راسخ فينا جميعا ، وهو أن نتصور الناس وكأنهم - كالمحلات التجارية الضخمة - مقسمون الى أقسام ؛ فترانا نميل الى التحدث عن الأشخاص كما لو كان الشخص يتألف - بطريقة أو بأخرى - من موظف أو وكيل في داخله يسمى « عقله » ، وآخر يسمى « ذاكرته » ، وثالث يسمى « خياله » ، ورابع يسمى بصيغة الجمع « حواسه » أو بصيغة المفرد « بصره » ، « سمعه » وحلم جرا . والواقع أن باستطاعتنا أن « نميز » دون أن نجاوز الصواب هذه القدرات وغيرها من القدرات الانسانية العديدة ؛ فقد تكون ذاكرتى في طريقها الى التلف بحكم تقدمى فى السن ، فى حين أن بصرى وسمعى مايزالان من الصلاحية كما كانا من قبل ، بل ولقد تكون قدرتى على الحساب أو الهجاء فى تحسن . والدروس والمثيرات والتمرينات التى تنمى قوى الموسيقى الناشئ تختلف كل الاختلاف عن تلك التى تنمى قوى المهندس الناشئ أو عالم الهندسة الناشئ ، أو هى تختلف بطبيعة الحال عن تلك التمرينات التى تنمى قوة السباح الناشئ أو لاعب

في المثلثات متساوية الساقين - اذا كنا نتصور شيئا من هذا القبيل على الاطلاق - انما نتصوره على نحو هو من الابهام بحيث لا تنطبق عليه تلك الشروط المحدودة التي يقتضيها تعريف اقليدس ذاته للمثلث متساوي الساقين . ومع ذلك فمن المرجح الى حد بعيد اننا نستطيع - دون ما تردد أو خطأ - أن نميز مذاق الأناناس من مذاق البرتقال والموز وتوت العليق .. الخ ، ونستطيع بأزاء شكل ثلاثي ذي أبعاد بعينها أن نقرر - دون تردد أو خطأ - ما اذا كان هذا الشكل متساوي الساقين أم غير متساويهما . فنحن قد تعلمنا - ونحن نعرف الآن - مذاق الأناناس وماذا يعنيه « متساوي الساقين » دون أن يوجد « في داخل عقولنا » أي شيء نلقاه حين نعلم النظر في عقولنا .

فالواقع أن التعلم هو اكتساب أو تحصيل شيء ما ؛ لكن ما نكتسبه ليس شيئا ، انما هو قدرة من قبيل القدرة على تمييز مذاق ما من غيره من المذاقات ، أو القدرة على تصنيف الأشكال الهندسية اذا عرفنا أبعادها . وحينما يريد المدرس أن يتبين ما اذا كان أحد التلاميذ قد تمكن من تحصيل فكرة « العدد الرابع » أو فكرة « الجذر التربيعي » ، فانه يختبره في بعض المشكلات الحسابية ، فاذا استطاع حل هذه المشكلات كانت لديه الفكرة ، واذا لم يستطع بعد أن يحلها لم تكن لديه الفكرة ؛ وذلك هو معنى أن يكون لدى المرء أفكار .

ويترتب على ذلك أن السؤال عن الكيفية التي نكتسب بها أفكارنا سؤال له اجابات مختلفة الأنواع بقدر ما نكتسب من أنواع مختلفة من القدرات العقلية ؛ فنحن لا نألف مذاق الأناناس عن طريق تذوق ثمار الأناناس فحسب ، بل بتذوق كثير غيرها من أنواع الثمار أيضا بالمقارنة بين هذه المذاقات ، بل ولعلنا لا نألف مذاق الأناناس الا اذا حاولنا أيضا - وفي هذا ما فيه من الصعوبة البالغة - أن نصف بالالفاظ هذه المذاقات المختلفة،

نظرياتنا عن المعرفة ، وهو ما قد يسمى بـ « طراز الوعاء الحاوي » . فقد يكون هنالك شخص لم يتعلم بعد في وقت بعينه ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعني «متساوي الساقين»، وقد يستطيع هذا الشخص فيما بعد أن يتعلم هذه الأشياء ، تلك حقيقة لانشك فيها ، لكننا نتعرض حينئذ لاغراء يميل بنا الى أن نفترض - بناء على ذلك - أنه لابد قد حدث في الفترة التالية أن وجد في داخل هذا الشخص شيء ما يسمى بـ « فكرة مذاق الأناناس » و « الفكرة المجردة أو المعنى أو المدرك الخاص ( بمتساوي الساقين ) ، فكان الأمر شبيهه بقصص طيور كان خاليا فيما مضى لكنه في الوقت الحاضر قد أصبح يحوى عصفورا من عصافير الكناريا ، أو أنه شبيهه بمعرض للصور قد تكون فيه الآن صورة جلبت اليه حديثا وهي معلقة الآن على أحد جدرانها . ونحن اذ نستخدم طراز الحاوي هذا نميل الى أن نفترض أننا لكي نكتشف ما اذا كنا قد تعلمنا ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعني متساوي الساقين ؛ أقول اننا نميل الى أن نفترض أن في امكاننا - بل وعلينا - أن نعلم النظر في داخل عقولنا - اذا صبح هذا التعبير - لنرى ما اذا كانت هنالك الفكرة التي حصلناها أو المعنى الذي حصلناه أم ليست ( أو ليس ) هنالك . الا أننا اذ نحاول أن نعلم النظر في عقولنا على هذا النحو ، نجد هذه المحاولة مخيبة لآمالنا على نحو لم يكن في الحسبان ؛ اذ ماذا عساه يكون ذلك الشيء الداخلى الذي أبحث عنه حينما أنعم نظرى في عقلى بحثا عن فكرة « متساوي الساقين » المجردة ؟ لا شك أن الغالبية العظمى من الناس يبصرون بأعين عقولهم أشياء من قبيل ما ألفوه من بيوت ونماذج ملونة أو غير ملونة ؛ لكن من المستحيل بطبيعة الحال أن نتصور مذاق الأناناس على الاطلاق ، بل ولا تستطيع الأغلبية العظمى من الناس أن تتذوق هذا المذاق بـ « لسان العقل » ، وان ما نتصوره اذ نفكر

ونحن لا نحصل فكرتي « العدد المربع » و « الجذر التربيعي » الا حينما نتعلم - وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم - كيف نضرب الأعداد في نفسها ونستخرج ما هو العدد - ان كان هناك مثل هذا العدد - الذي اذا ضرب في نفسه انتج عددا بعينه . وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التي نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الخلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكته » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « الثنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك . والنظرية التي ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هي - وان تكن غير مجدية في تفسير منشأ الأفكار - صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر في معناها على أن الطفل الذي يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الإطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعني أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعي » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التي نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطباعاتا ذوقيا فحسب لمرتين أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع وننتبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف في ألفاظ . ذلك أننا اذا نتعلم شيئا - بالغا ما بلغت بساطته - من انطباعاتنا الحسية، فانما نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقي هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجه - الى حد ما - بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغا ما بلغت أوليتها .

ان قولنا ان جميع ألوان المعرفة - جميع أنواع الدربة والكفاية على سبيل المثال - تنشأ نتيجة للخبرة بالمعنى الثاني ، أي نتيجة للتدريب والمران ؛ أقول ان قولنا هذا حقيقة لا جدال فيها على الأقل اذا تحفظنا عليه بشرط مبدئي ، هو أن كثيرا مما نتعلمه يأتي عن طريق ما نتلقاه من الآخرين من تعليم . لكن هذا ليس مرادفا على الإطلاق لقولنا ان ما نعرفه - ايا ما كان - لا بد أن يكون مستتلا من مقدمات تزودنا بها في التحليل النهائي خبرات حسية جزئية ، وان كان بعض الفلاسفة التجريبيين يعتقدون هذه النظرية مع بعض التحفظات . فالحقيقة القائلة

ونحن لا نحصل فكرتي « العدد المربع » و « الجذر التربيعي » الا حينما نتعلم - وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم - كيف نضرب الأعداد في نفسها ونستخرج ما هو العدد - ان كان هناك مثل هذا العدد - الذي اذا ضرب في نفسه انتج عددا بعينه . وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التي نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الخلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكته » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « الثنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك . والنظرية التي ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هي - وان تكن غير مجدية في تفسير منشأ الأفكار - صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر في معناها على أن الطفل الذي يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الإطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعني أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعي » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التي نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطباعاتا ذوقيا فحسب لمرتين أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع وننتبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف في ألفاظ . ذلك أننا اذا نتعلم شيئا - بالغا ما بلغت بساطته - من انطباعاتنا الحسية، فانما نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقي هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجه - الى حد ما - بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغا ما بلغت أوليتها . ومن الشائع أن يقسم فلاسفة المعرفة الى فلاسفة تجريبيين مثل لوك وباركلي وهيوم وفلاسفة عقليين مثل أفلاطون وديكارت وسبينوزا وليبنيتز، ويذهب التجريبيون - فيما يقال - الى أن جميع

بأننا لا نولد ولدينا بالفعل معرفة بأى شيء ، أى القائلة بأن ليس من الأفكار ما هو فطري ، كثيرا ما تعد - خطأ - مطابقة للقضية القائلة بأن كل ما نعرفه أما ما كان - إذا قدر لنا أن نعرف الأشياء بأنفسنا - إنما نحصله بالاستدلال من الانطباعات الحسية . نكن من الواضح حتى لو افترضنا أننا نعرف بعض الوقائع - وهذا أمر مشكوك فيه - عن طريق الاستدلال من الانطباعات الحسية إذا كنا قد تعلمنا عن طريق التدريب والمران أن نقوم بهذا الاستدلال؛ أقول من الواضح أن هذا التفسير لا يكفي بذاته لتفسير تلكم الفروق الشاسعة بين معرفتنا بأن طائر الوقواق قد وصل - على سبيل المثال - ومعرفتنا أن الشاه قد مات ، أو أن السفينة في الوقت الحاضر تعبر خط الاستواء ، أو أن من المحتمل أن تبرق السماء غدا ، أو أن جملة بعينها خارجة على قواعد النحو ، أو أن معدنا بعينه منطيسي . فلكي نعرف أشياء من هذه الأنواع المختلفة ، لا بد لنا أن نكون قد اكتسبنا قدرات خاصة عن طريق أنواع خاصة من التدريب والمران ؛ فمجرد اقتران البصر القوي بالذكاء محال أن يمكن هنديا أحمر من أن يعرف - مثلا - أن الشاه قد مات ، إذ لا بد له كذلك من أن يكون قد درس لعبة الشطرنج ومارسها .

لكن إذا كان هناك فيلسوف عقلي مسرف في نزعتة العقلية ورأى - على عكس ما يرى التجريبيون - أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا من مجرد تلقى الانطباعات الحسية ؛ إذ لا سبيل لنا - بناء على ذلك - إلى الكشف عما يوجد وما يحدث من حولنا إلا بأن نفعل ما فعله اقليدس ، ألا وهو أن نستنبط النظريات من البديهيات دون أن نلتجئ بأى حال إلى الملاحظة والتجربة ؛ أقول إذا رأى مثل هذا الفيلسوف ذلك الرأي ، فإن موقفه بدوره لا يمكن أن يكون موقفا مقبولا . فإذا رأى - ويندر أن يعتقد الفيلسوف العقلي ذلك - أننا نولد على معرفة بكل من هذه البديهيات وهذه الطرائق الفنية التي نستنبط بها النتائج من

ولنضرب على ذلك مثلا من الواقع العيني .  
إذا سألنا كيف يتاح لأي إنسان أن يعرف على

ومن الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال هي بالإيجاب . لكننا إذا فسرنا موقف السائل على أنه يسأل عما إذا كان لدى المتفرج شيء بعينه أمام عين عقله ، كان تكون لديه صورة واضحة أو مبهمة عن موت الشاه ، فحري بنا أن نجيب - أولا - بأنه ليس من الممكن وجود صورة لما هو عام مشترك بين جميع الحالات الجزئية التي يموت فيها الشاه ، وبأن ليس يعيننا - ثانيا - ما يتصوره المتفرج - ان كان يتصور شيئا على الإطلاق - حينما يسمع أو يستخدم كلمة « الشاه مات » . أما ما يعيننا حقا ، فهو ما إذا كان قد تعلم معنى أن يميت شاه خصمه أو أن يميت له خصمه شاهه ، وأن يقرر بناء على معاينته لوحة الشطرنج ما إذا كان الشاه قد مات أو لم يميت . فإذا تعلم وتذكر هذه الأمور ، كانت لديه اذن فكرة عن موت الشاه ، سواء تصور هذه الأشياء أو لم يتصورها . أما إذا لم يتعلم هذه الأمور أو نسيها فهو اذن لم يحصل هذه الفكرة أيا ما كان ما قد يبصره بعين عقله حين سماعه كلمة « الشاه مات » . واذن ، فنحن اذا أقلعنا عن تشخيص القدرات الانسانية ونبذنا طراز الوعاء الحاوي في التفكير ، فلن نعاني كثيرا من توزع عقولنا بين العقلية والتجريبية ، لأن ما بينهما من شد وجذب ليس بذى موضوع ( فهما كمن يلعبان شد الحبل بغير حبل ) .

نيتشه فردريك : ( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ ) ، ولد بمدينة ريكن في بروسيا ؛ وقد أثر تأثيرا عميقا على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها ، وخاصة في ألمانيا وفرنسا ، غير أنه لم يكسب في العالم الذي يتكلم الانجليزية ، وعلى الأخص بين الفلاسفة ، سوى عدد ضئيل نسبيا من المعجبين . حاول النفسانيون الهواة في كثير من الأحيان « تفسير » أفكاره ، بيد أن سجموند فرويد قال عدة مرات عن نيتشه ( وفقا لما ورد في ترجمة حياة نيتشه التي كتبها ارنست جونز ) - « انه يعرف نفسه

سبيل اليقين ما اذا كان الشاه قد مات ، فان الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي أن الانسان الذي يمكنه أن يعرف ذلك هو المتفرج الذي يتمتع ببصر سديد ويستخدم بصره ، والذي يتمتع بتفكير سديد ويستخدم تفكيره ، أي أنه ليس شارد الفكر أو مشتت الخاطر ولكنه منتبه الى اللعبة ، وهو أخيرا ذلك الشخص الذي أصبح عن طريق التدريب والمران في اللعبة من الخبرة بحيث يضع في اعتباره الاحتمالات ويتقيها . أما اذا سألنا بدلا من ذلك ما اذا كان المتفرج قد عرف أن الشاه قد مات عن طريق عقله أم عن طريق حواسه ، وما اذا كان المتفرج قد أمن شر الخطأ بفضل ما تتصف به انطباعاته الحسية من عصمة من الخطأ أو بفضل ما تتصف به مبادئه الصورية من عصمة من التناقض ، فنحن انما نحول بين أنفسنا وبين الحصول على اجابة معقولة ، ما دامت هذه الأسئلة ليست بذاتها أسئلة معقولة ما لم تؤخذ على سبيل المجاز . فليس هناك من شيء قد أنقذ المتفرج من الوقوع في الخطأ ، لكنه بذل من العناية ما يقيه الخطأ ، والمعلومات لم تصل اليه عن طريق ما يقدمه له عقله من تقارير أو ماتقدمه له حواسه من تقارير تنبؤه بأن الشاه قد مات ، لكنه علم أن الشاه قد مات حين درس لوحة الشطرنج دراسة بصرية وهو حاضر الذهن ، وقد كان يعرف عم يبحث لأنه قد تعلم من قبل عن طريق التدريب والمران كيف يلعب الشطرنج ، وكيف يتابع ما يقوم به الآخرون من ألعاب .

والأمر شبيه بهذا اذا سأل سائل ما اذا كانت لدى المتفرج فكرة مجردة عن « موت الشاه » ؛ فعلىنا حينئذ أن نفسر سؤاله بأنه سؤال عما اذا كان المتفرج قد تعلم - وما زال يذكر - ماذا عساه يعنى موت الشاه ، وما اذا كان يستطيع - بناء على ذلك - أن يعرف في أي موضع بعينه وفي أي مباراة بعينها - عن طريق المعاينة الدقيقة المناسبة - ان كان الشاه قد مات أو لم يميت ؛



معرفة ناقبة أكثر من أى انسان آخر عاش ، أو من المحتمل أن يعيش » . ولاحظ - فرويد أيضا « أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسى بعد كثير من العناء » .

كان نيتشه ابنا لكاهن بروتستانتى وحفيدا لكاهنين ، درس فقه اللغة الكلاسى وعين أستاذا فى بازل بسويسرا قبل أن ينتهى من اعداد رسالته للدكتوراه . وقد منح هذه الدرجة - وهى احدى المؤهلات المطلوبة لذلك المنصب - على عجل ، وذهب نيتشه الى بازل عام ١٨٦٩ ، وأصبح من الرعايا السويسريين .

وفى الحرب الفرنسية البروسية التى نشبت عام ١٨٧٠ - ١٨٧١، خدم فترة قصيرة تابعا طبييا للجانب البروسى ، وعاد الى بازل بصحة متهدمة . وعقد صداقة مع رتشارد فاجنر ، غير أن ذلك المؤلف الموسيقى ، الذى ولد فى العام نفسه الذى ولد فيه والد نيتشه سنة ١٨١٣ ، كان يقدر نيتشه باعتباره رسولا لامعا ( يمثل فكر غيره ) ، وصيبا يقوم بقضاء المهام لسواه . وكلما أظهر نيتشه عقلا مستقلا ، لم يبد فاجنر أى اهتمام ؛ وهكذا كان لابد من أن تتم القطيعة بينهما ، وقد تمت فعلا حين تصالح فاجنر مع الامبراطورية الألمانية الناشئة التى كان يملكها نيتشه ، واستقر به المقام فى بيروت حيث أثرت نزعة المعادية للسامية بالقدر الذى أثرت به موسيقاه . ولم يكن نيتشه يحسب أن يمجده « الأحقق الحالص » كما مجده فاجنر فى أوبرا « بارسيغال » ، تلك الأوبرا التى عدها نيتشه اذعانا غير مخلص للمسيحية ، كما أن فاجنر الكاره للفرنسيين - كراهية بلغت حد المرض - قد بلغ به الحق على كتاب نيتشه المستنير المعادى للرومانسية وهو كتاب « انسانى ، انسانى الى أقصى حد » الذى نشر عام ١٨٧٨ باهداء الى فولتير - حدا جعله يرفض قراءته .

وفى العام التالى ، انقطع نيتشه عن التدريس لأسباب صحية ، وكرس نفسه تمام التركيز للكتابة فى السنوات العشر التالية ؛ وكان يحيا حياة متواضعة الى أبعد حد ، وفى عزلة تامة فى سويسرا وايطاليا ، ويمثل كل كتاب من كتبه انتصارا شاقا على عينيه نصف الضريبتين ، وعلى نوبات الصداع الحادة، وعلى الآلام الجثمانية المتعددة. وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ جورج براندز ( المولود باسم كوهين ) فى القاء محاضرات عنها فى كوبنهاجن عام ١٨٨٨ ، واكتسب نيتشه فى الأعوام العشرة التالية شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك ، اذ أصيب بانهيار عقلى وجثمانى فى يناير سنة ١٨٨٩ ، وبقي مجنونا حتى وافاه الأجل .

وقد استقبل الأساتذة الألمان كتابه الأول « مولد المأساة » ( ١٨٧٢ ) استقبالا سيئا ، غير أن ف . م . كورنفورد عالم الكلاسيات البريطانى العظيم ، رحب به عام ١٩١٢ باعتباره « عملا من أعمال البصيرة ذات الخيال العميق ، أزاح الى المؤخرة بحوث علماء جيل كامل ، حيث تركها هناك تتعثر » ، وهو تقدير تشاركه فيه - على نحو أكثر أو أقل - جين هاريسون ومعظم دارسى الآداب القديمة من الألمان فى هذا العصر . ويعارض الكتاب تصور جانب « العذوبة والحفة » من الثقافة اليونانية ليلفت الأنظار الى العنصر « الديونيزى » ، والى النظرة الفاجعة .

ونشر أربع مقالات أخرى - غير أكاديمية أيضا - وجمعها تحت عنوان « تأملات لا معاصرة » ( العنوان الانجليزى « أفكار فى غير أوانها » وهو عنوان يفوت الغرض المقصود وهو الاشارة الى « تأملات » ديكارت ) ، وذلك قبل أن يغير أسلوبه ويكتب كتبا تتألف من الأمثال المرصعة بالملاحظات النفسية مثل : « انسانى . انسانى الى أقصى حد » ( ١٨٧٨ ) ، مع ملحقين ظهر أحدهما عام ١٨٧٩ ، والآخر عام ١٨٨٠ ) ، و « الفجر »

عن « ارادة القوة » بمعزل عن كلمة « تسامى » ، فهو أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها الحديث ، وتستند مناقشاته المعادية للمسيحية التي ازدادت أهمية في مؤلفاته الأخيرة - أقول ان مناقشاته تلك تستند في شطر منها على دعوى نيتشه بأن المسيحية « لا تطلب السيطرة على العواطف ، وإنما تطلب وأدها » ، ويقول ان المسيحية قد أخفقت في ادراك أن الدافع الجنسي مثلا « قابل أن يتهدب تهديبا عظيما ، وأنها جعلت من الحياة الجنسية شيئا قذرا » .

ومع ذلك ، فإن المسيحية نفسها تعبير عن ارادة القوة ، غير أنها ارادة القوة التي يضمها الضعفاء والمخذولون الذين يدفعهم حقدهم الى عداوة متغلغلة - على حد رأيه - لكل امتياز جثمانى وعقلى ، كما يميل بهم نحو كل ما هو دنى ، ونحو تسوية الأعلى بالادنى ، ونحو كراهية الجنس وتحقير الجسم والعقل لكى يرفعوا من شأن الروح ، نحو ازدياد هذه الدنيا بأسرها من أجل عالم وهمى آخر . وفي كتاب من كتبه الأخيرة : « عدو المسيح » - وفيه أصبح أسلوبه صراخا دون أية محاولة لتبرير أقواله - في كتابه هذا يورد نصا من الانجيل ( رسالة الى أهالى كورنثة ) ليصور مزاعمة : « لقد اختار الله ضعفاء العالم ليخزي الأتوياء ، واختار الله أدنياء العالم والمزدري وغير الموجود ليبطل الموجود » ؛ وهنا يجد نظرة « نشأت عن الحقد وحب الانتقام العاجز » . كما يذكر أيضا نصا من الاصحاح السادس : « القديسون سيدينون العالم » ، و « أنا سندين الملائكة » ؛ وهنا يجد ارادة للقوة قد ضلت سبيلها .

ويعتقد ناقدوه أنه هو الذى ضل السبيل ، غير أنهم سيثون فهمة بصفة عامة لأنهم يتغاضون عن أنه لم يجد في المسيحية ما وجدوه هم فيها . والحق أن أشخاصا قلائل يتنبهون الى هذه الحقيقة ، وهي أن نيتشة يقول في « عدو المسيح » أيضا :

( ١٨٨١ ) ، و « العلم المرح » ( ١٨٨٢ ) ، ظهرت له طبعة ثانية باضافات جوهرية عام ١٨٨٧ ) . وقد نقل العنوان الأخير الى اللغة الانجليزية على هذا النحو « الحكمة المرحة » ، غير أن كلمة « العلم » أكثر ملاءمة هنا ، لأن نيتشه كان يعتقد أنه على الرغم من أن أمثاله تفتقر الى رصانة الأسلوب الأكاديمي الألماني ، الا أنها أقرب الى الروح العلمية الحقيقية والى المنهج التجريبي خاصة ؛ فبعد أن حاول شتى أنواع التفسيرات النفسية للظواهر المتباينة - استرعى انتباهه بقوة ما للسعى من أجل القوة وما للخوف من أهمية ظاهرة . وحاول أن يرى في كتابه « الفجر » الى أى مدى يستطيع أن يصل فى محاولته لتفسير كافة أنواع السلوك على أساس هاتين الفكرتين .

وقد وصل الى نتيجة هي أن الحضارة اليونانية كانت قائمة على روح من التنافس الحالى من العاطفة ، وأن « ارادة القوة » هي أكثر الدوافع الانسانية أساسية . وما يريد ان الانسان فوق كل شيء آخر ( وكل كائن حى وفقا لكتابه التالى « هكذا تكلم زرادشت » ) هو حالة أسمى وأقوى من حالات الوجود يتغلب فيها على ضروب الخذلان التى تكتنف حالته الحاضرة . ولا يسعى الانسان الى سيطرة قوته المادية الغاشمة على الآخرين الا بعد أن يفشل فى محاولته لاكمال نفسه واعادة خلقها ، وفى أن يصبح خالقا بدلا من أن يكون مجرد مخلوق ، وذلك لأنه عندئذ لا يجد ما يصنعه أفضل من ذلك . ويستطيع نيتشه أن يقول عن كثير من نقاده مستبدلا بكلمة « قوى » كلمة « ملذات » كما ورد فى احدى ملاحظات ج . س . هل ، انهم هم - لا هو ( أى نيتشه ) - الذين « يصورون الطبيعة الانسانية تصويرا يحط من قدرها ، مادام اتهامهم يفترض أن الكائنات الانسانية لا تملك من القوى الا ما يملك الحنازير » .

وليس من الممكن أن يفهم تصور نيتشه

« حين يعامل الشخص الممتاز الأشخاص المتوسطين بأرق مما يعامل نفسه أو أنداده ، فليس ذلك صادرا عن رقة قلب وكفى ، بل ان هذا هو واجبه » . وقد ربط بين المسيحية ، والحقد، والامل في قوة لامحدودة يتمتع بها المؤمنون في عالم آخر ، وحيث يشاهدون - وفقا لبعض أئمة المسيحيين - آلام أولئك الذين ظفروا بأطيب مافى هذا العالم .

ولم يكن نيتشه مصلحا أخلاقيا فحسب ، بل كان فيلسوفا للأخلاق كذلك ؛ ومن الممكن تلخيص رأيه في الأخلاق التقليدية في العبارة التي استخدمها ف . ه . برادلي لوصف الميتافيزيقا الأوهى : « التماس المسوغات الفاسدة لتؤيد بها ما نعتقد فيه بالفريزة » . غير أن نيتشه لم يكن يعتقد أن اللزمات الأخلاقية هي أمور غريزية بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ، بل انه ، على العكس ، قد استرعى نظره ذلك التنوع الشديد في الآراء الأخلاقية في الأزمنة والامكنة المختلفة ، كما أنه تهكم على « انخداع الفلاسفة بأنهم يعرفون منذ أمد بعيد ما هو خير وشر للانسان » .

ولعل أفضل ما يساق عن آرائه حول هذا الموضوع هو ما ورد في كتابه « ما وراء الخير والشر » ( ١٨٨٦ ) ، وخاصة من القسمين ١٨٦ و ٢٦٠ اذ يقول : « في جدية متشددة تثير الضحك، أراد فلاسفتنا جميعا أن يضعوا « أساسا عقليا » للأخلاق ؛ واعتقد كل فيلسوف حتى الآن أنه وضع مثل هذا الأساس . أما الأخلاق نفسها ؛ فكانت مقبولة قبول « التسليم » منهم جميعا » . و « لأن فلاسفتنا الأخلاقيين كانوا ضيقى الأفق ، قصار النظر ؛ وكانت معلوماتهم ضئيلة ولا يهتمون حتى باستطلاع الشعوب والعصور المختلفة أو بالالتفات الى الماضي ، فانهم لم يوجهوا أنظارهم مطلقا الى المشكلات الحقيقية للنظم للأخلاقية ، فهذه المشكلات لا تظهر الا حين تقارن « كثيرا » من النظم الأخلاقية بعضها ببعض » .

ويضع نيتشه سؤاليين هما : كيف تقارن أخلاقتنا السائدة بغيرها من الأخلاقيات ؟ وماذا يمكن أن يقال عن الأخلاقية عامة ؟

وللجابة عن السؤال الأول ينبغي أن نشيد - كخطوة أولى - « علما للأنماط الأخلاقية » ، ويجد نيتشه « نغطين أساسيين » : « فهناك أخلاق السادة وأخلاق العبيد » والنظام الأخلاقي السائد بيننا ، والذي بحث مختلف الفلاسفة الأخلاقيين له عن « أسس عقلية مختلفة » هو واحد من الأنماط المختلطة الكثيرة ، المتناقضة تناقضا عميقا ، لأنها نشأت تاريخيا عن تقليدين متباينين .

ولا يعتقد نيتشه أن كل انسان اما أن يكون بطبيعته عبدا واما أن يكون سييدا ؛ وانما ما يدعيه هو بالأحرى أن القوانين الأخلاقية قد نشأت « اما بين جماعة حاكمة يكون شعورها باختلافها عن الجماعة المحكومة مصحوبا بالسرور ؛ واما بين الجماعة المحكومة التي تتألف من العبيد » . ويضرب النمط الأول من الأخلاق بجذوره في تأكيد الذات ، والنمط النبيل يسمى نفسه « خيرا » ، ويصم « بالشر » غير النبلاء . ويضيف نيتشه : « ان للتعارض بين « الخير » و « الشر » أصلا غير هذا » ؛ وهو لا يمجّد القسوة الوحشية « فالرجل النبيل يساعد التعساء بدوره ، ولكن ذلك لا يكون بدافع الشفقة ، وانما بفعل دافع تولده القوة الفائضة » .

و « السادة » عند نيتشه - على حد تعبير أرسطو - يشعرون أنه « من الأمور المبتذلة أن يظهر ساداتهم على الضعفاء » . والحق أن « سادة » نيتشه يشبهون الى حد كبير الصورة التي رسمها أرسطو « للرجل ذي الروح العظيمة » . وليس هذا التوازي عرضيا ، فقد أثرت أخلاق أرسطو على أخلاق نيتشه تأثيرا عظيما ، وأعانت على اقناعه بأن الأخلاق البورجوازية الحديثة ليست هي ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق ؛ وكذلك بأن

ويجد في التحليل النهائي أن كلا النمطين من الأخلاق « جدير بالآخر تماما » .

ويؤدى بنا ذلك الى السؤال الثانى الذى وضعه نيتشه وهو : « ماذا يمكن أن يقال عن الأخلاق عامة ؟ » ويذكر نيتشه نقطتين فى اجابته : الأولى « أن كل نظام أخلاقى - باعتباره مضادا لتترك الأمور على عواهنها - هو نوع من الاستبداد ضد ( الطبيعة ) ، وضد ( العقل ) أيضا ؛ غير أن ذلك فى حد ذاته ليس اعتراضا » ، فان شيئا من النظام والتقييد - وان يكن ذلك لا يخلو من التحكم الجزافى - ضرورى لكل الأعمال العظيمة « التى من أجلها كانت الحياة على الأرض جديرة بأن نحياها مثل الفضيلة ، والفن ، والموسيقى ، والرقص والعقل ، والروحانية » ( ما وراء الخير والشر ، الفقرة ١٨٨ ) . والنقطة الثانية هى أن النظام الأخلاقى عبارة عن وصفة يعيش بها المرء مع عواطفه ؛ ويحاول نيتشه أن يبين ذلك فى حالة الرواقية وسبينوزا وأرسطو وجيته ويزعم أن النظم الأخلاقية من حيث الشكل تجرى على غير نسق معلوم وهى غير معقولة لأنها موجهة الى « الجميع » ، كما أنها تعمم حيث لا مجال « للتعميم » ؛ فانه من الحق أن يحاول القديس فرنسيس أن يحيا حياة جيته أو العكس .

ويجد نيتشه أعظم القوة فى أولئك الذين يستطيعون التسامى بعواطفهم والسيطرة عليها واستخدامها بطريقة خلاقة ، أما المستهتر العاجز عن السيطرة على نفسه فأقل من ذلك قوة ؛ ويرى نيتشه أن الزاهد الذى لا يستطيع التحكم فى عواطفه الا بالقضاء عليها فانه - فى رأى نيتشه - أضعف من أشخاص مثل سقراط وجيته .

ومع أن الدين والأخلاق هما اللذان يكونان اهتمامات نيتشه التى تأتى فى المقام الأول ، فقد جازف أيضا بالتعرض لنظرية المعرفة والميتافيزيقا ؛ ففى المعرفة وضع عدة اقتراحات

المسيحية تمثل « إعادة تقييم جميع القيم التى وضعتها العصور القديمة » ، كما ورد ذلك فى كتابه « ما وراء الخير والشر » ( الفقرة ٤٦ ) .

وتحمل المقالة الأولى من المقالات الثلاث التى يضمها كتاب نيتشه التالى « أصل نشأة الأخلاق » ( ١٨٨٧ ) ، عنوان « الخير والشر فى مقابل الحسن والردىء » ، وهى تعالج فى اسهاب أخلاق العبيد التى تقابل بين الخير والشر . وهذه الأخلاق تنشأ فى نظر نيتشه عن « الحقد الذى يضمه أولئك الذين حرموا من رد الفعل الحقيقى ، وهو رد الفعل الذى يجىء فى صورة فعل يؤدى ، فراحوا يعوضون هذه الحالة بانتقام وهمى » . فالأصل هنا ليس هو توكيد الفرد لذاته ، بل الأصل هو الحقد ؛ فانشء هو الفكرة الرئيسية عند العبد « ومنه يشتق بعدئذ صورة لاحقة ، ومثالا معارضا ، ألا وهو الشخص الطيب - أى نفسه » .

أما الشخص القوى النبيل فهو أسمى من الحقد ؛ « وهنا فحسب قد يكون من الممكن أيضا أن يوجد الحب الحقيقى لأعداء الشخص النبيل ، فما أشد احترام الشخص النبيل لأعدائه ! ومثل هذا الاحترام هو الطريق الموصل الى الحب » . وقولنا « ما وراء الخير والشر » لا يعنى ما وراء الحسن و « الردىء » ؛ فما يعنيه انما يرد مرارا فى كتاب « هكذا تكلم زرادشت » : « أنتم (أنقى) من أن تتلونوا بهذه الألفاظ : الانتقام ، العقاب ، الثواب ، القصاص » ؛ « وأن يتحرر الانسان من الانتقام ، هذا فى نظرى هو الطريق الى أسمى الآمال » .

وفى أحد مؤلفاته الأخيرة « أفول الأصنام » ، لا يترك نيتشه مجالا للشك فى أنه على الرغم من ايثاره الشديد لأخلاق السادة على أخلاق العبيد ، فانه لا يقبل أخلاق السادة بأى حال من الأحوال ، بل انه على العكس من ذلك يوجه الأنظار الى ما تنطوى عليه من جوانب لانسانية ،

شائقة دون أن يؤلف منها أية نظرية . أما أهميته للميتافيزيقا فمزوجة ؛ فقد قام - أولا - بتحليل نفسى للاعتقاد فى عالم « آخر » ، ودلل على أن « هذا » هو العالم الوحيد . وانتقد فى كتابه « أقول الأصنام » خاصة التصورات الميتافيزيقية للعقل والوعى والأنا والارادة ، بل لقد تهكم أيضا على « الارادة » باعتبارها « شبحا لا يفسر شيئا » . ووضع - ثانيا - ميتافيزيقا خاصة به حين قال فى عهد مبكر ، وخاصة فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » ، بأن « ارادة القوة » هى الحقيقة الأولية . ومن الممكن التوفيق بين تفسيراته النفسية ونقده للتصورات الميتافيزيقية ، غير أن تجسيمه لارادة القوة وخلعها على الكون بأسره يبدو من الجلي أنه يتناقض مع ما كان يرمى اليه أساسا ، اذ تبدو محاولة ضالة للتفوق على شوبنهاور الذى كان موضع اعجاب نيتشه الشاب . وأخيرا فان نظرية نيتشه فى العود الأبدى للأحداث نفسها على فترات هائلة قد وقعت من قرائه جميعا موقع الفكرة المهوشة ؛ غير أنه لم يكن المقصود أن يكون العود الأبدى نظرية ميتافيزيقية ، فقد كان نيتشه متأثرا بفكرة خاطئة خطأ واضحا وهى أنه اذا كان العلم الحديث يحجم عن افتراض « خالق » خوفا من الوقوع فى التناقض ، فانه بهذا نفسه يقر بوجود الخالق ؛ وكان يعتقد أنه لا شئ عندئذ يكون أبعث على كآبة الناس جميعا من هذا المصير ، بينما الانسان الأعلى ( السوبرمان ) - ذلك الكائن الانسانى الذى قهر نفسه وجعل لحياته معنى بأن أصبح خالقا - من حقه أن يقول فعلا ، على خلاف ما قاله « فاوست » عند جيته : « قفى يا هذه اللحظة ، فان لم تستطع الوقوف ، فلا أقل من أن تعودى » .

( ٥ )

هارتمان ، كارل - روبرت - ادوارد فون : ( ١٨٤٢ - ١٩٠٦ ) ، ألمانى ؛ يعرف الآن على الأخص بكتابه « فلسفة اللاشعور » ( ١٨٦٩ ) ، وهو كتاب كان أوسع الكتب حظا من القراءة بين جميع الكتب الفلسفية الألمانية التى صدرت فى زمانه . ودعوى هارتمان هى أنه ألف بين هيغل وشوبنهاور ، فهو اذ يأخذ من هيغل رأيه عن « الفكرة العاقلة » ، ومن شوبنهاور فكرة الارادة ، فانه ينظر الى هاتين على أنهما مقومان فى مبدأ أول جديد هو « اللاشعور » ؛ فالفكرة العاقلة هى التى تهدى الارادة العمياء ، بيد أن هارتمان المتشائم كان يراها جانين متنافرين فى الانسان الآثم . ويتحدث هارتمان دائما عن « الفكرة » و « الارادة » و « اللاشعور » وكأنما هى فى تصوره أشياء . وليس لهذا الكتاب فى حد ذاته أية أهمية باقية ، ولكنه مهم بوصفه جزءا من التربة التى أنبتت النظرية الفرويدية النفسية . وقد

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . هارتمان و شيلر ، و شبنجلر ، و وركله ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان « هكذا تكلم زرادشت » .

ولقد كان تأثير نيتشه على الوجوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . هارتمان و شيلر ، و شبنجلر ، و وركله ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منها القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان « هكذا تكلم زرادشت » .

مفصلا أشد التفصيل للانواع الوجودية  
( الانطولوجية ) .

ويذهب هارتمان الى أن المشكلات  
الميتافيزيقية مثل مشكلة حرية الإرادة ومشكلة  
علاقة الحياة بما هو آلى - مشكلات لا حل لها  
أساسا ، وستظل هناك دائما - على الرغم من  
المحاولات الميتافيزيقية الممتازة - أسرار لاجل لها ؛  
ولكننا نستطيع أن نقلل من الرواسب المستعصية  
على العقل لنزيد من نطاق ما يستطاع فهمه .  
وهكذا لا يمكن أن تقوم ميتافيزيقيا منظمة خارج  
نطاق علم الوجود ، وكل ما يمكن خارج هذا  
النطاق هو سلسلة من المشكلات التى تثار وتحل  
حلا جزئيا .

ويدين هارتمان فى عمله الأخلاقى من  
حيث منهجه الى هوسرل والى أنصار علم الظواهر ،  
وهذا العمل عبارة عن وصف للظاهرة الأخلاقية فى  
تفصيل ودقة لم نألفهما فى سواه ؛ فبدلا من  
المجادلات التافهة يحثكم هارتمان الى الشعور  
الأخلاقى وتوجيهاته المباشرة ، وهى فى رأى  
هارتمان من نمطين أساسيين : اجابات عن الأسئلة  
الخاصة بما هو قيم ، واجابات عن مشكلات السلوك  
( ماذا ينبغى على أن أفعل ؟ ) ؛ وهارتمان  
على نزعة نفعية كافية تجعله ينظر الى النمط الأول  
منهما باعتباره أوليا . وهناك نوعان من القيمة :  
نوع فى الأشياء والمواقف التى يتعامل معها  
الفاعلون ، ونوع آخر فى الفاعلين وأفعالهم .  
وتوجد القيمة الأخلاقية على الأخص فى ميل الفاعل ؛  
وفى هذا الصدد يقدم هارتمان تحليله المشهور  
للفضائل ، ذلك التحليل المائل لتحليل أرسطو  
فى كتابيه الثالث والرابع من « الأخلاق  
النيقوماخية » ، وان يكن على نطاق أكثر تفصيلا  
الى حد بعيد . فلكى تكون للفاعل وأفعاله قيمة  
لابد أن تكون تلك الأفعال حرة ، وبالتالي ينبغى  
أن تكون معفاة - الى حد ما - من حتمية القانون  
الطبيعى ، بل ينبغى ألا تتحدد بالقيم نفسها التى

أتبع هارتمان هذا العمل المبكر بمؤلفات أخرى  
كثيرة ، ومن أوسعها حظا من القراءة كتابه  
« نظرية المقولات » . ولقد أفلت شهرته الآن الى  
حد كبير .

هارتمان ، نقولا : ( ١٨٨٢ - ١٩٥٠ ) ،  
فيلسوف ألماني ، وواحد من الميتافيزيقيين التأمليين  
القلائل الذين اصطنعوا للفلسفة أسلوبها الفخم  
فى القرن الحاضر . تلقى تدريبه الفلسفى فى  
مدرسة الكانتية الجديدة العظيمة بماربورج ، وان  
كان هو نفسه قد رفض وجهة النظر الكانتية الى  
الفلسفة فى مرحلة مبكرة من تفكيره . قام  
بالتدريس فى جامعات كولومبيا وبرلين وجوتنجن ؛  
وكان تأثيره فى ألمانيا ملحوظا . وقد نشر كتابه  
« الأخلاق » ( ١٩٢٥ ) فى الترجمة الانجليزية  
عام ١٩٣٢ ، وقرىء على نطاق واسع فى البلاد التى  
تتكلم الانجليزية ، بيد أن مؤلفاته الأخرى كانت  
ضئيلة التأثير نسبيا فى تلك البلاد .

يرى هارتمان أن التقليد الأوربى فى  
الفلسفة منذ ديكارت هو البدء بالذات ، أى  
بالمفكر وأفكاره ، واتخاذها بمثابة المعطيات اليقينية  
التي يقام عليها البناء . وكان هذا كله فى رأى  
هارتمان خطأ ، فهو يقول ان المعرفة هى  
ادراك لواقع مستقل ، أى أنها ادراك مباشر  
كادراكنا للذات من وجهة نظر ديكارت . فاذا  
فهمت المشكلات الفلسفية فهما سليما رأينا أنها  
جميعا مشكلات انطولوجية ( وجودية ) ، فهى  
محاولة لفهم نوع الوجود الذى يتمثل أمامنا ؛  
فمجال علم الوجود اذن هو كل ما يستطاع قوله  
عن الوجود . ويقيم هارتمان فى مؤلفاته الرئيسية  
مذهبا عن الوجود واقعيا متطرفا ؛ وهكذا يبدأ  
بتمييز بين الوجود الواقعى والوجود المثالى  
( الفكرى ) : فالوجود المثالى يتضمن الحقائق  
والقيم الرياضمية التى هى كيانات مستقلة - كما  
يذهب افلاطون - وان لم تكن أسمى من الكيانات  
الواقعية ؛ وعلى هذا الأساس تراه يشيد بتصنيفا



هارتمان، نقولا (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰).





تأمر ولكنها لا ترغم . ويعترف هارتمان ، متمشياً في ذلك مع موقفه العام عن استحالة إيجاد الحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، بأنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً على هذا النحو ؛ ولكنه على يقين من أن مثل هذه الحرية تفترض سلفاً في الأخلاق .

وعلی الرغم من أن تأثير هاملتون المباشر كان عظيماً في القرن التاسع عشر ، إلا أنه قد أخذ في التناقص منذ ذلك الحين ، وخير ما يذكر به الآن هو أنه موضوع البحث في كتاب جون ستيوارت هيل عنه : « تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون » ، كما يذكر باعتباره مبتكراً لصورة أخرى لمنطق القياس يكون للمحمول فيها كم كما هي الحال بالنسبة إلى الموضوع ( أي لا يكون كل ما لدينا فيها هو قضايا : « كل ص هو ك » ، وبعض ص هو ك » ، بل تكون القضايا هي « كل ص هو كل ك » ، وكل ص هو بعض ك » ، وبعض ص هو كل ك » ، وبعض ص هو بعض ك » ) .

هتشنسون ، فرنسيس : ( ١٦٩٤ - ١٧٤٧ ) ، ولد في شمالى أيرلندا ، وأدار أكاديمية خاصة لفترة من الزمن في دبلن ، وشغل حتى وفاته كرسي فلسفة الأخلاق بجامعة جلاسجو من عام ١٧٢٩ . وقد نشر ابنه أضخم مؤلفاته وهو كتاب « مذهب في فلسفة الأخلاق » بعد مماته . وكان هتشنسون يقف موقف المعارضة من كل تفسير « عقلي » و « قبلي » لأحكام القيمة مثلما فعل كلارك ، فلم يكن تمييز القيمة عند هتشنسون نشاطاً يقوم به العقل ، بل تقوم به « حواس داخلية » بعينها خلقها الله لأداء هذا الغرض خاصة ؛ « فالحواس الخلقية » يدفعنا مثلاً عن طريق « العواطف القوية » ، إلى البحث عن أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وإن نظرية هتشنسون لتتطلع إلى الوراثة : إلى لوك في تمييزه بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية ؛ وإلى شافيتسبري الذي طور هتشنسون نظريته في « الحس الأخلاقي » وصاغها صياغة مذهبية منظمة بعد

تأمر ولكنها لا ترغم . ويعترف هارتمان ، متمشياً في ذلك مع موقفه العام عن استحالة إيجاد الحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، بأنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للإنسان أن يكون حراً على هذا النحو ؛ ولكنه على يقين من أن مثل هذه الحرية تفترض سلفاً في الأخلاق .

هاملتون ، سير وليم : ( ١٧٨٨ - ١٨٥٦ ) ، ولد بمدينة جلاسجو ، ودرس في جامعتي جلاسجو وأكسفورد . أنفق شطراً من حياته مشتغلاً بالقانون في المحاكم ، ثم عين على التوالى أستاذاً للتاريخ وأستاذاً للفلسفة بجامعة أدنبره . وكانت نقطة بدايته في الفلسفة هي موقف الحس المشترك ( الذوق الفطري ) ، وهو الموقف الذي اتخذه وده والمدرسة الأسكتلندية . وكانت محاضراته التي نشرت فيما بعد تحت عنوان : « محاضرات في المنطق » و « محاضرات في الميتافيزيقا » ، ذات وزن كبير في تطوير التراث الفلسفي الأسكتلندي .

وكتاب هاملتون الرئيسي هو « فلسفة اللامشروط » ( ١٨٢٩ ) ، وهو في هذا الكتاب يأخذ - عن طريق تمحيصه النقدي لآراء كانت وشيلنج وكونت - في وضع مخطط لنظرية في المعرفة تكون الدعوى الرئيسية فيها هي أن التفكير معناه وضع الشروط ، وهذا معناه أننا عندما نفكر في أي شيء فإننا نحدده حتماً بعلاقته بشيء آخر يكون شرطاً له ؛ وهكذا نجد أن كل جزء هو بدوره كل من أجزاء ، وأن أي كل هو نفسه جزء من كل أكبر ؛ وفكرة الكل المطلق أو الجزء المطلق فكرة غير معقولة . وكذلك لا نستطيع أن نفكر في بداية لامشروطة ، ولا يمكننا أن نفهم أية بداية إلا بوصفها مشروطة بظاهرة أخرى . وبهذا تكون الظاهرة الشارطة هي العلة ؛ ويجعل هاملتون من فكرة العلة مجرد حالة خاصة من الحالات التي يتمثل فيها المبدأ العام للشرط . ويرى هاملتون أن هذا الرأي الفلسفي يجعل من المحال الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الفلسفة ، وأنه ينبغي

الثلاثة الكبرى وهي النار والماء والأرض .  
 والتغير أو « الصراع » - على حد تعبير هرقليطس -  
 كان ضروريا للتوحيد المستمر بين الأضداد :  
 وربما لا يقصد بذلك تغيرا ينتاب كل شيء بغير  
 انقطاع ( كما زعم افلاطون الذي كان يضع نصب  
 عينيه نزعة اقراطيلوس الهرقليطية المبالغ فيها ) ،  
 وإنما يعنى وثوقه من التغير النهائي بين الأضداد .  
 وتتألف الحكمة من ادراك « اللوجوس » ، وكيف  
 يسير العالم ، ذلك لأن الانسان جزء من العالم  
 يحكمه اللوجوس الذي يوجد في روحه باعتباره  
 الجانب الفعال الناري فيها ؛ وهذا الجانب الناري  
 الذي يجب أن يسان من الرطوبة الناشئة عن  
 النوم والغباء والرذيلة ، هو الذي يتصل بعنصر  
 اللوجوس في الأشياء الخارجية ، بل انه قد يبقى  
 بصورة ما حتى بعد الموت . وهكذا وضع  
 هرقليطس مذهباً متماسكاً يبعث على الدهشة ،  
 وجاء الى الفلسفة بحافز حقيقي ، وعرض لنظرية  
 المعرفة للمرة الأولى ؛ وقد حالت طريقة عرضه  
 الغامضة ، وما قام به بارمنيدس من اعادة  
 تشكيل فكره ، من أن يكون له التأثير الذي  
 يستحقه ( حتى ظهور الرواقين ) . انظر أيضا  
 الفلاسفة قبل سقراط .

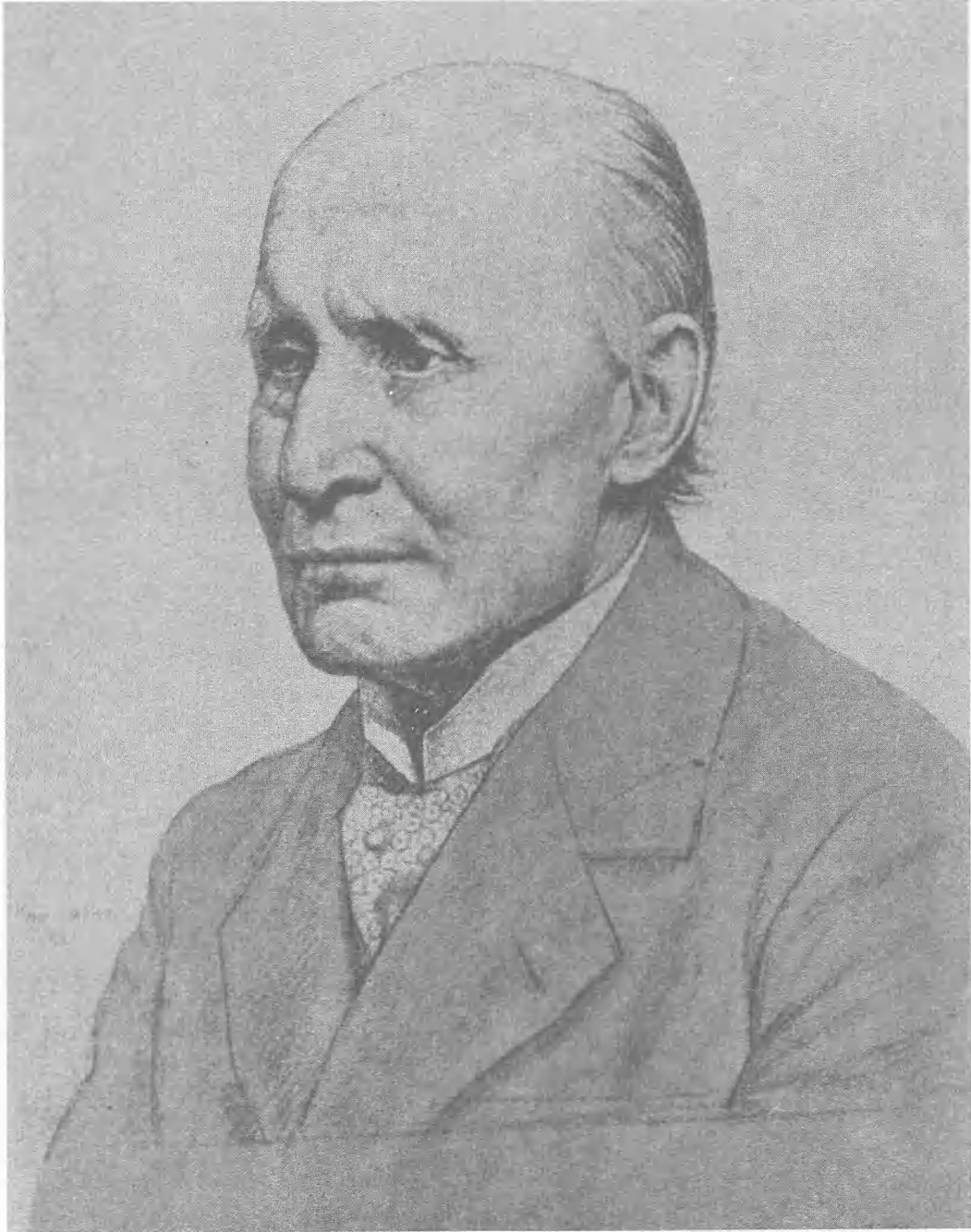
هوايتهد ، الفرد نووث : ( ١٨٦١ - ١٩٤٧ ) ،

ولد في رامزجيت في جزيرة ثانت في شرقي كنت  
 بانجلترا حيث كان والده قسيسا ، وأمضى صباه  
 في رامزجيت أولا ثم في أبرشية في الريف هي  
 أبرشية القديس بطرس في ثانت ؛ وهو ريف  
 مليء بالذكريات التاريخية مما أعطاه احساسا قويا  
 باتصال حياة المجتمع عبر الأجيال ، وبالدين من  
 حيث انه متصل اتصالا وثيقا بطريقة المجتمع في  
 الحياة . وقوى هذا الانطباع في أثناء دراسته في  
 شربورن ، وهي مدرسة قديمة للخاصة في دورست  
 درس فيها التاريخ والآداب الكلاسيكية على طريقة  
 حزب الأحرار ، أي أنه درسها على أنها تحمل  
 معها العبرة المتضمنة في المبادئ الحرة ، ومشابقتها

أن كانت على شيء من عدم الأحكام ؛ كما تتطلع الى  
 الامام : الى هيسوم واتباع بننام ، فعن طريق  
 هتشنسون عرف هيسوم أن الأحكام الأخلاقية  
 لا يمكن أن يبررها العقل وحده تبريرا نهائيا ،  
 وهي نظرة جعل هيسوم يوسعها حتى لقد جاوز بها  
 نطاق الاخلاق لتشمل فلسفته العامة ؛ وهنا أيضا  
 ذكرت أول عبارة واضحة لمبدأ المنفعة القائل  
 « بأكبر سعادة » . على أن فلسفة هتشنسون اذا  
 ما نظر اليها على ضوء هيسوم وأنصار مبدأ المنفعة ،  
 لتبدو في ارتكازها على اللاهوت وفي كثرة ما  
 يتفرع عنها من حواس خاصة تنشأ كلما دعت اليها  
 الحاجة ( كحاسة الاحتشام ، وحاسة الشرف ،  
 وحاسة الدين ٠٠ الخ ) ؛ أقول انها لتبدو أقرب  
 الى تكوين متشعب مزعزع الأركان .

هرقليطس : من أفسوس ، وهي مدينة

يونانية في آسيا الصغرى ؛ ازدهر حوالي عام ٥٠٠  
 قبل ميلاد المسيح . وهرقليطس من أسرة  
 أرستقراطية ، وقد انسحب من المجتمع وهاجم  
 أهل المدينة والناس عامة لقبائهم هجوما توسل  
 له بعبارات اشتهرت بغموضها ؛ فقد أخفق الناس  
 في ادراك « اللوجوس » (العقل) ، وهو ذلك الجانب  
 الذي يخلق على الموضوعات الطبيعية صورها ، أو  
 هو نوع من الطابع المشترك ذي البنية الشبيهة  
 بالنار الى حد ما . ولقد انقسمت الأشياء في العالم  
 أضدادا ، وهو تحليل لما بين الأشياء من فوارق ،  
 وقد طبقه أنكسيمندريس ، ومن الممكن التعبير عن  
 التفسير باعتباره تغيرا بين الأضداد . وهذه  
 الأضداد التي تبدو في الظاهر متكثرة منفصل  
 بعضها عن بعض ، هي في واقع الأمر « شيء واحد  
 بعينه » ، اذ ترتبط برابطة تمتد في الاتجاهين  
 بفعل « اللوجوس » الذي يضمن الاتزان النهائي  
 واستمرار التغيرات بين الأضداد . وهكذا كان  
 هرقليطس يرى وحدة العالم في تركيبه وسلوكه  
 أكثر مما يراها في مادته ؛ ومع ذلك فالنار هي  
 المادة الأولية ، وهي تتحكم في « التحولات » التي  
 ينتقل بها كل مقوم الى الآخر من مقومات الكون



هوايتهد، ألفرد نورث (١٨٦١ - ١٩٤٧).



تكشف فلسفة هويتهد عن محاولة الجمع بين ( ١ ) اهتمامه المنطقي الرياضي بالنسقات العلاقية المجردة ؛ (ب) « علم الكون » ( لا بالمعنى الفنى المستخدم فى فيزيقا الفلك ، ولكن بالمعنى الواسع الذى يعنى تفسير العالم تفسيراً توحى به أفكار عامه ينطوى عليها العلم الفيزيقي ؛ (ج) اهتمامه الخلقى والدينى والجمالى كذلك فيما يتعلق بالعلاقات الانسانية داخل المجتمعات ( على أن اهتمام هويتهد بالدين لم يكن اهتماماً اجتماعياً وكفى ، بل هو اهتمام به من حيث انه يختص بعلاقة الانسان بالله اذا نظرنا اليها على أنها بمثابة الأساس الدائم للتطور العالمى ) . ولقد اتبع هويتهد فى تأليفه المنطقي الباكر الفكرة التى كان فريجة أول من قال بها ، وأعنى الفكرة القائلة بأن الرياضة يمكن التدليل على أنها نتيجة تلزم عن بعض العلاقات المنطقية الصورية ، فهذه العلاقات هى التى تجعل من المستطاع أن تتطور النسقات الاستنباطية التى تزودنا - على سبيل التشبيه - بصكوك متروكة على بياض ، قوامها صور من العلاقات الممكنة التى تجيء « قيم » التطبيقات التجريبية بعدئذ فتملاً بعضها بمضمون مادي . وكان هويتهد فى اهتمامه بالأفكار العامة التى أقيم عليها علم الفيزيكا فى عصره متأثراً على وجه الخصوص بنظريات المجال فى الفيزيكا ، وبفكرة الطاقة كما تعلمها عن السيرج . ج . طومسون الذى كان قد قدمها على أنها مقدار الموجه أو السيلال المقيس الذى ينتقل من حدث طبيعى الى حدث طبيعى آخر . ورأى هويتهد أن هذه الفكرة تعنى أن البسائط الفيزيكية التى ينتهى اليها التحليل ان هى الا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هى جزيئات من المادة تشغل نقاطاً من مكان ولحظات من زمان ، وادى به هذا فى بحثه الباكر « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » الى نقد المفاهيم النيوتونية الكلاسية ؛ هذا وقد نظر الى فكرة خطوط القوة التى يتداخل بعضها فى بعض فى « مجالات » على أنها مشابهة للمنهج المنطقي

بالنظم والأحداث المعاصرة . وان النظرات التاريخية التى ترد فى هويتهد لتدل على أنه ظل محافظاً على ذلك الاهتمام العملى بالتاريخ ، باعتباره موضعاً للأفكار العامة التى يمكن رؤيتها كذلك ممثلة فى سبيل الحياة المعاصرة ( عن تعلمه وفترة صباه ، انظر المقالات الخاصة بسيرته فى كتاب « مقالات فى العلم والفلسفة » ) . وتلقى هويتهد كذلك قدراً طيباً من الرياضة ، والتحق فى عام ١٨٨٠ بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج طالباً للرياضيات حيث اختير فيما بعد زميلاً فى الرياضيات ، وعندئذ بدأ يشترك مع رسل فى وضع الأسس المنطقية للرياضة وهو الاشتراك الذى أدى الى تأليف كتاب « أسس الرياضة » ( برنكيبا ماثماتكا ) فى ثلاثة مجلدات . ولقد أفصح عن هذا الاهتمام - بادئ ذى بدء - فى كتابية « رسالة فى الجبر العام » ( ١٩٠٣ ) و « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » ( ١٩٠٥ ) ، وقد أوضح الدكتور ف . لو استمرار هذا العمل الباكر لهويتهد مع اهتماماته الفلسفية التى جاءت فيما بعد فى مقالة ضمن الكتاب الذى ظهر عن . ن . هويتهد فى « مكتبة الفلاسفة الأحياء » ( جامعة نورث وسترن ) ؛ أما التشابه الوثيق بين وجهة نظره فى أطر المسلمات الرياضية التى وردت فى كتابه « المفاهيم الرياضية للعالم المادي » وبين آرائه الأخيرة عن النظريات الميتافيزيقية فقد أظهرها الدكتور و . مايز فى كتابه « فلسفة هويتهد » ( ١٩٥٩ ) . وفى عام ١٩١٠ انتقل هويتهد الى لندن حيث شغل كرسى الرياضة التطبيقية فى كلية العلوم الامبراطورية فى ساوث كزنجتون حتى عام ١٩٢٤ ، وعندئذ دعى الى جامعة هارفارد أستاذاً للفلسفة حيث لبث فى كيمبردج بولاية مساشوسستس حتى وفاته ؛ ومع زوجته ( ايفلين ويلوبى نى ويد ) اكتسب شهرة المحدث الأملعى وكان قد فتح بيته لزيارات أفواج متتامة من التلاميذ والزلاء والزوار ، وفى عام ١٩٤٥ منح هويتهد نوط الاستحقاق .

الانتشار مكانا وزمانا . وكان يعتقد أحيانا أنه يمكن الوصول الى أطره المنطقية بوساطة عملية تخليص أو تجريد للصورة من مادة الخبرة الحام ؛ لكن ذلك الرأى - فيما يبدو - من شأنه أن يقلل من المدى الذى قد تبلغه فكرة مثل « فكرة التجريد الشامل » فى كونها وسيلة مسحية لتعريف النقط والخطوط المستقيمة ، وفى كونها أبعد ما تكون شبيها بأى شء . مما يمكن اشتقاقه من الخبرة الحسية . على أن هويتهد عندما رأى وجه الحاجة الى ابتكار أفكار منطقية ومسحية ليعالج بها التركيبات التى تتكون داخل متصل غير متعين الحدود ، كان يركز انتباهه على مشكلة حقيقية حتى ولو لم يقدم صياغته الخاصة لها على نحو من الكفاية والوضوح بحيث يظفر برضى معاصريه واهتمامهم ، أو من جاء بعدهم مباشرة ممن استمر أغلبهم فى استخدام الأفكار المنطقية المتصلة بالصورة الذرية من صور التحليل .

كان هويتهد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، مهتما بتقديم عرض عام للطريقة التى « تترابط بها أجزاء الطبيعة » على أساس اطار منطقى قائم على فكرة « الرابطة الشاملة » ؛ وفى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى « العلم والعالم الحديث » ( ١٩٢٦ ) و « التطور وعالم الواقع » ( ١٩٢٩ ) و « مغامرات الأفكار » ( ١٩٣٣ ) تحول هويتهد الى اقامة نسق ميتافيزيقى شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يركز على دراسة تأملية لما يمكن أن يعد « كائنا فعليا » فى تيار التطور داخل الطبيعة التى ترتبط أجزاءها على النحو الذى سلف ذكره .

وهنا يقدم هويتهد نظرية عن الحقيقة المنظورية للتركيبات الحادثة داخل متصل الحوادث الطبيعية ، فكل تركيب منها يتوحد من مركزه الخاص ، وهذا المركز ينظر اليه على أنه موضع لذات خابرة ذات فاعلية مكونة نفسها من تبادلها العلاقات

الطوبولوجى الخاص للوسيلة المنطقية المسحية التى هى طريقة « التجريد الشامل » التى ابتكرها هويتهد ، وبوساطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذات الأشكال المختلفة ، فمنها الدائرى ومنها المستطيل ومنها الاهليلجى ، بعضها فى بعض ( انظر مقالات « تشريح بعض الأفكار العلمية » التى أعيد نشرها فى « تنظيم الفكر » و « أهداف التربية » ) .

وقد عرض هويتهد الأفكار المنطقية والابستمولوجية الخاصة بهذه الطريقة من النظر الى العالم الطبيعى فى الكتب الثلاثة التى تمثل المرحلة « الوسطى » من مراحل حياته وهى : « أصول المعرفة الطبيعية » ( ١٩١٩ ) ، و « فكرة الطبيعة » ( ١٩٢٠ ) ، و « مبدأ النسبية » ( ١٩٢٢ ) حيث كان مهتما من ناحية بتشكيل النظم الاستنباطية الخاصة بالمفاهيم الدقيقة ، ومن ناحية أخرى بتأويل هذه النظم على ضوء معطيات الخبرة ؛ « فالخبرة » كما اعتقد هويتهد تأتينا أولا فى صورة « متصل » من المشاعر المترابط بعضها ببعض بطريقة غامضة وليس فى صورة معطيات الحس الواضحة الحدود ، وذلك هو ما أدى به الى رفض تحليل معطيات الحس على طريقة هيوم الذى بدأ تحليله من « متصل » أشد غموضا ، وهو متصل الاحساس العضوى . وهكذا اعتبر هويتهد أن أفكاره المنطقية الأساسية التى هى فكرة العلاقات بين « الكل والجزء » ، وفكرة تداخل الأجزاء بطريقة متسقة ، وفكرة « الرابطة الشاملة » أقول انه اعتبر هذه الأفكار المنطقية الأساسية انسب من الأفكار الذرية فى تحليل خبرتنا الأساسية ؛ فلقد اعتقد هويتهد أنه لا ينبغى لنا أن نبدأ تحليلنا من الأشياء الواضحة المعالم ، بل نبدأ من الاحساس بأن « شيئا ما ماض فى طريق الحدوث » ، أى أن نبدأ بالاحساس بشئ أخذ فى

ينتزعها من مختلف المصادر ؛ على أن هذه المبادئ التعميمية قد ترجع الى مستويات مختلفة من التجريد أو الى أنماط منطقية مختلفة ، حتى انها عندما قدمها هويتهد لم يسهل التناهما معا في نسق واحد . وكان هويتهد في مؤلفاته الباكرة مهمتها بالوسائل المنطقية التي بوساطتها يمكن للأطر المنظمة من التصورات المضبوطة أن ترتبط بالخبرة الحسية التي تجيء مفككة وغامضة ، وكذلك هي ( في رأيه ) كيفية وذات صبغة عاطفية ووجهة غائية . وفي مؤلفاته الأخيرة حاول محاولة ضخمة لسد هذه الفجوة بأن جعل اطار الأفكار العامة نفسه مستمدا - عن طريق التعميم الوصفي - من التركيب الذي اعتقد هويتهد أننا نجده في خبرتنا الفعلية ، وعن هذا الطريق أمل هويتهد في أن يقضى على «الازدواج» الموجود بين الانسان والطبيعة ، وأن يقضى أيضا على الفجوة التي بين النظرية العامة والخبرة الفعلية ؛ ولكنه ربما كان في قيامه بهذا العمل قد قلل من شأن الصفة الصناعية التي تتصف بها النظريات العامة ، وربما كان في تحليله لظواهر الخبرة الفعلية قد تأثر أحيانا بأطره النظرية .

ان عمل هويتهد متعدد الجوانب ، وفيه من العيوب ومن المحاسن ما لا بد أن يكون في كل محاولة كبرى تقصد الى اقامة نسق شامل يعمل على أن « يحوى في داخله كل شيء » . وعلى هذا فلا يمكن تلخيصه تلخيصا وافيا ؛ وينبغي لأولئك الذين يرغبون في أن يلتموا به أن يكونوا على استعداد لأن يبذلوا جهدا موصولا في أن يلجوا طريقة في التفكير غير مألوفة ، قد عبر عنها بمصطلحات غير مألوفة . وباستثناء التأثير الكبير الذي تركه هويتهد بما أنتجه في المنطق الرمزي بالاشتراك مع رسل في كتاب «أسس الرياضة» ( برنكيا ماثماتكا ) ؛ فإن سائر عمله قد ظل في مجموعه ضربا من التفكير المنطوى على ذاته الذي لم يترك الا أثرا ضئيلا في الفلسفة المعاصرة .

مع بيئتها كلها ؛ وهذا هو ما يسميه هويتهد في اصطلاحه الخاص « تبلور التشرب » ( ومعناها امتصاص كل كائن فعلى للتاريخ الماضى ثم سيره نحو مستقبل جديد ) . وأقرب الأشياء شيها بذلك من بين نظريات الميتافيزيقا التقليدية هي الذرات الروحية ( المونادات ) التي قال بها ليبنتز ، لولا أن « الكائنات الفعلية » عند هويتهد ليست « مغلقة على نفسها وبلا نوافذ » ( كما هي الحال في مونادات ليبنتز ) ؛ فهي وان تكن لا تخضع الا للتطور الداخلى المحض ، الا أنها في تفاعل نشيط بعضها مع بعض في شتى انحاء الطبيعة . ولقد اعتبر هويتهد أن مثل هذا التفاعل بين شتى الكائنات هو بمثابة فكرة تعميمية للترابط العضوى حتى لقد وصف فلسفته الأخيرة بأنها « فلسفة الكائن العضوى » ؛ أما معالجة هويتهد لهذه الفلسفة في كتبه الأخيرة فقد جاء معقدا نتيجة لاستخدام المصطلحات التي استخلصها لا من علم الأحياء فحسب ، بل ومن علم النفس الاستنباطى أيضا ( من ذلك مثلا أن فكرة « المشاعر » مستعملة بمعنى غاية في التعميم ) ، كما جاء معقدا كذلك نتيجة لمحاولته أن يجمع بين الأفكار المنطقية والرياضية والفيزيقية والبيولوجية والسيكولوجية بل والأفكار الجمالية والدينية داخل اطار واحد ، ناظرا الى هذه الأفكار جميعا على أنها كلها انما تتناول - بوسائل متنوعة - وصف العناصر الداخلة في عمليات واقعية داخل نطاق الطبيعة ، كما أنها كلها ( فيما كان يأمل لها ) سينتهى أمرها الى أن تجد - كل منها من ناحيته الخاصة - مبادئ « ميتافيزيقية » بعينها هي غاية في التعميم . ولقد اعترف هويتهد بأن محاولته الوصول الى هذه المبادئ العامة تعميما كاملا انما كانت في نهاية الأمر محاولة غير متوقعة النجاح ، على الرغم من أنه كان يأمل في امكان اقامة أطر ميتافيزيقية تقترب من هذه المبادئ . وأدى به اعتقاده في أهمية استهداف اقامة نسق شامل الى محاولة إقامة مثل هذا الاطار ، وذلك بتعميمه لمبادئ

وربط في يسر بين تاريخه العقلي وزياراته الثلاث للقارة الأوربية ؛ فزيارته الأولى التي قام بها عام ١٦١٠ ألهمته الرغبة في الاحاطة بفكر العالم القديم . ومن المحتمل أن عدم ارتياحه للتقليد الأرسطي الذي كان سائدا في « مدارس » ( العصور الوسطى ) قد شجعتة أيضا أحاديثه مع فرنسيس بيكون الذي كان هوبز يتردد عليه أثناء تقاعده ( أى تقاعد بيكون ) وفي عام ١٦٢٨ نشر ترجمة لثيوكديدس ، وكان بعض ما يهدف اليه هو أن يحذر مواطنيه من أخطار الديمقراطية .

وخلال رحلته الثانية الى القارة عام ١٦٢٨ ، تحسنت صحته ، وتضاعف اهتمامه الشديد بالهندسة ، التي كان يعتقد أنه قد يستخدم منهجها لعرض نتائجه عن الديمقراطية لتجني كالبراهين التي لا سبيل الى دحضها ؛ وكان يعتقد - شأنه في ذلك شأن بيكون - أن المعرفة معناها القوة ، وكان يأمل في علاج أمراض مجتمع على شفا الحرب الأهلية ، وذلك عن طريق تخطيط بناء عقلي جديد للمجتمع وكأنه يخطط شكلا هندسيا .

وزودته رحلته الثالثة الى القارة بالعنصر النهائي في فلسفته الطبيعية والمدنية ، فقد زار جاليليو عام ١٦٣٦ ، وتمثل الفكرة الحسبة التي تشيع في فلسفته كلها ، ألا وهي تعميم علم الميكانيكا ، والاستنباط الهندسي لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد .

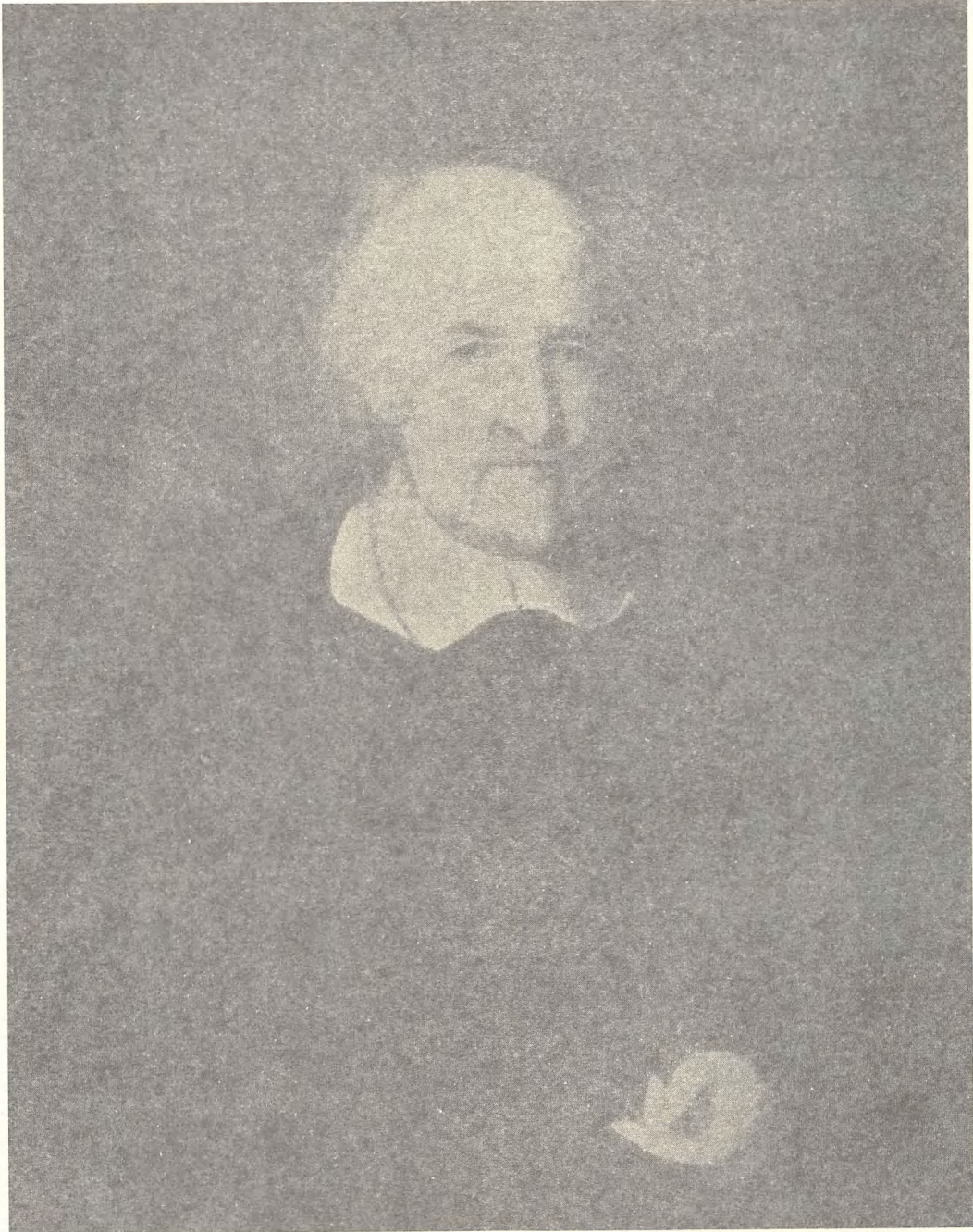
ويدعى هوبز الأصالة في شطرين رئيسيين من فلسفته هما : البصريات ، والفلسفة المدنية ؛ وقد كانت اضافاته الأولى الى الفلسفة في هذين الميدانين . وكانت « الرسالة الصغيرة » ( ١٦٣٠ - ١٦٣٧ ) هجوما على النظرية الأرسطية في الحس ، وتخطيطا لنظرية ميكانيكية جديدة . وعند رجوعه الى انجلترا ، تحولت أفكاره مرة أخرى الى السياسة نظرا للحالة المضطربة التي

ولئن كان التنبؤ بالمستقبل مخاطرة غير مأمونة ، إلا أننا اذا خاطرنا بتنبؤ كهذا ، قلنا انه حتى اذا ما عاد الأهتمام بالميتافيزيقا الى سابق عهده - فليس من المتوقع لنسقه الميتافيزيقي أن يدرس شأنه في ذلك شأن مذاهب سبينوزا وليبنتز على سبيل المثال . بيد أن بعض أفكار هوابتهد الحسبه ربما أمكن تعهدها بالتنمية عن طريق وسائل أخرى أكثر دقة ، ومن قبيل هذه الأفكار ( ا ) محاولته أن يربط المنطق الرمزي « بالمتصل » بدلا من ربطه بالعناصر الذرية المفككة ، ( ب ) اعتقاده في أولية نظرية المعرفة العضوية على نظرية المعرفة القائمة على الاحساس البصري ، ( ج ) محاولته الدفاع عن فكرة العلة « الفعالة » في مقابل فكرة « الاطراد » في تفسير السببية التي أقامها على عمليات الخبرة المباشرة التي يتعامل بها الكائن الحساس مع بيئته . وبعض جوانب رأيه في الترابط العضوي المصوغ على اساس مجالات العلاقات المتداخلة ، قد استغلت بالفعل في النظرية الاجتماعية ؛ كما أن بعض كتبه وبخاصة « العلم والعالم الحديث » و « مغامرات الأفكار » يحتمل أن تقرأ لا من أجل ما تقدمه من أفكار نظرية فحسب - وهي أفكار لم تكمل صياغتها في هذه الكتب - بل لما فيها من ثروة من الملاحظات الانسانية والفطنة والنافذة أحيانا ، وهي ملاحظات تتعلق بتاريخ الأفكار وحياة الانسان في المجتمع .

هوبز ، توماس : ( ١٥٨٨ - ١٦٧٩ ) ، فيلسوف انجليزي ، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد . أصبح عام ١٦٠٨ معلما لابن « وليم كافندش » إيرل ديفونشاير ؛ وقضى بقية حياته المديدة في مناصب مماثلة ، وعلى الأخص في أسرة « كافندش » ، فكان معلما لشارل الثاني أثناء منفاه في باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبي .

كان هوبز أكاديميا صميما ، ويمكن أن





هوبز، توماس (١٥٨٨ - ١٦٧٩)



المستند الى رضى الشعب لا الى الحق الالهى . وهكذا يمكن أن يتخذ مذهبه لتبرير أية حكومة قائمة ، طالما كانت تحكم ، فهو يبرر حكومة كرومويل قبل كل شيء ، ومن بعده حكومة شارل الثانى .

ولم يكده هوبز يعود الى انجلترا حتى اشتبك فى نزاع مع الأسقف برامهول عن موضوع حرية الاوادة ، وكان كتابه « مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة » ( ١٦٥٦ ) نتيجة هذا النزاع . وقد انتهى الأمر بهوبز الى نزاع أذله اذلالا شديدا ، ففى الفقرة العشرين من كتابه « عن الجسم » الذى نشره عام ١٦٥٥ قام بمحاولة لترييع الدائرة ، فانتهز هذه الفرصة جون واليس أستاذ الهندسة بجامعة أكسفورد وسيث وورد أستاذ الفلك ، وكلاهما من المتطهرين ومن الأعضاء المؤسسين للجمعية الملكية ، اذ كان قد أسخطهما نقد هوبز للجامعات فكشفا فى غير رحمة عن عجزه الرياضى ، واستمرت المعركة بينهما سجلا نحو عشرين عاما .

ومهما يكن من أمر ، فان طاقة هوبز التى كانت طاقة عظيمة بالنسبة لشخص تقدم به العمر هذا التقدم ( كان هوبز يلعب التنس حتى سن السبعين ) لم تستنفد كلها فى هذا النزاع العقيم ؛ ففى عام ١٦٥٧ نشر الجزء الثانى من ثلاثيته « عن الانسان » . واستقبل هوبز عقب عودة الملكية فى البلاط حيث لقيت بديهته الحاضرة كل تقدير ؛ غير أن الناس أخذوا يلتمسون سببا يفسرون به غضب الله الذى تبدى أيام «الطاعون» و « الحريق الكبرى » ، فقدمت عريضة الى البرلمان للقضاء على الالحاد ، وشكلت لجنة لفحص كتاب « التنين » ؛ غير أن هذه المسألة أهملت ، ومن المحتمل أن يكون ذلك نتيجة لتدخل الملك . بيد أن هوبز منع من نشر آرائه فتحول الى التاريخ ، وأتم عام ١٦٦٨ كتابه « بهيموت » ، وهو عبارة عن تاريخ الحرب الأهلية مفسرة على ضوء آرائه عن الانسان والمجتمع ، وقد نشر هذا الكتاب عام

كانت تجتازها بلاده . ونشر فى عام ١٦٤٠ كتاب « مبادئ القانون » أثناء انعقاد البرلمان ؛ ويبرهن هذا الكتاب على الحاجة الى سيادة غير منقسمة ( طبع فيما بعد فى جزئين عام ١٦٥٠ هما : «الطبيعة الانسانية» و «الهيئة السياسية» ) . وحين اتهم البرلمان سترافورد خشى هوبز على حياته ، ولاذ بالفرار الى القارة مفتخرا فيما بعد بأنه كان «أول من هربوا» . ولم يلبث أن نشر كتابه « عن المواطن » بعد ذلك بقليل عام ١٦٤٢ ( نشر بالانجليزية عام ١٦٥١ تحت عنوان : «الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع» ) ، حاول أن يبرهن فيه برهانا قاطعا على الغرض الأصيل من السلطة المدنية ومداها ، والصلة بين الكنيسة والدولة .

ولاترجع أصالة هوبز الى آرائه عن البصريات والسياسة فحسب ، ولكنها ترجع أيضا الى ما قد صنعه من الروابط التى تصل بينهما ، اذ كان يعتقد أنه من الممكن انشاء نظرية جامعة تبدأ بالحركات البسيطة التى تدرسها الهندسة وتنتهى الى حركات الناس فى اقترابهم وابتعادهم الواحد عن الآخر فى الحياة السياسية . وقد شرع فى تأليف ثلاثية استنباطية تشمل ثلاثة أجزاء عن الجسم والانسان والمواطن ، غير أن مجرى الحوادث كان يقاطع باستمرار مشروعه ذلك . وقد بدأ فى تأليف كتابه « عن الجسم » عقب نشر كتابه « عن المواطن » بزمان قصير ، غير أنه لم يكمله الا بعد عودته النهائية الى انجلترا ؛ ذلك أنه بعد قدوم شارل الثانى الى باريس انصرف هوبز عن تأملاته الطبيعية وشرع فى آيته الكبرى : « التنين » ( أو اللواياتان ) الذى عرض فيه بصورة لاذعة آراءه فى الانسان والمواطن ، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٦٥٩ . ولم يلبث كرومويل أن سمح لهوبز بالعودة الى انجلترا بعد ذلك بقليل ؛ ذلك أن هوبز فى الوقت الذى كان يسلم فيه بالتمثيل الشعبى ، كان يصطنع نظرية العقد الاجتماعى لاثبات ضرورة قيام الحاكم المطلق

١٦٨٢ بعد وفاته . وأرسل اليه صديقه جون أوبري كتاب بيكون « مبادئ القانون العام » ، وأصدر وهو فى سن السادسة والسبعين كتابه : « محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة فى انجلترا » ( نشر بعد وفاته عام ١٦٨١ ) . وفى سن الرابعة والثمانين كتب ترجمته الذاتية بالشعر اللاتينى ، ونشر فى سن السادسة والثمانين ترجمة للياذة والأوديسة ، لأنه لم يجد عملا يستطيع أن يؤديه أفضل من ذلك . ومات وهو فى سن الواحدة بعد التسعين .

#### إسهاماته فى الفلسفة :

(١) المنهج الفلسفى : كان هوبز يعتقد - شأنه فى ذلك شأن معاصريه بيكون وديكارت - أن المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة . ولقد كان عقل الانسان الطبيعى آخذا فى الاضمحلال لافتقاره الى المنهج الصحيح ، ورائت عليه غشاوة ، وأفسدته مذاهب « المدارس » ( فى العصور الوسطى ) التى يكتنفها الضباب ، والتى تتحدث - نتيجة لولائها للتقليد الأرسطى - عن « الماهيات » و « الأرواح » وغير ذلك من ألوان الهراء الخرافى الذى يقوى من قبضة الكنيسة الكاثوليكية ، ويشجع الفتنة .

وعلى هذا لم يكن هوبز يرى الفلسفة مجرد عون على التفكير الواضح فحسب ، بل تمهيدا ضروريا للحكومة المعقولة ، ولتفادى الحرب الأهلية، تلك الحرب التى تعد من أسوأ الشرور ، ومنها تنشأ « المذابح والعزلة والافتقار الى كل شيء » . بل كان يفهم الفلسفة بمعنى واسع جدا فهى : « ... تلك المعرفة بالآثار أو بالظواهر كما يدلنا عليها الاستنتاج الصحيح من المعرفة التى تكون لدينا بادية الأمر عن عللها أو منشئها . أو هى المعرفة بتلك العلل والمنشئ . كما تدلنا عليها معرفة آثارها بادية ذى بدء » . وهو اذ يتحدث هذا الحديث يضع فى ذهنه منهج الهندسة ، ومنهج جاليليو التحليلى التركيبى الذى كانت تحلل به

الظواهر الى أبسط عناصرها ، ثم يعاد بناؤها من جديد بناء عقليا وفقا لنموذج معقول . وكان يعتقد - مثل سائر معاصريه العقليين - أن الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الحس الحادعة ذات طبيعة هندسية . وهكذا فإن استخدام العقل فى الفلسفة الذى كان معناه الحرفى عند هوبز هو أن يعده ضربا من الجمع أو من الطرح نتناول به نتائج الأسماء العامة المتفق عليها لتمييز أفكارنا والدلالة عليها - أقول ان استخدام العقل فى الفلسفة قد أدى فى حالة هوبز الى ما يسمى الآن بالفلسفة التحليلية أو محاولة توضيح معنى التصورات ؛ كما نتج عنه أيضا ما يعرف بالميتافيزيقا ، وهى تعميم مجموعة من التصورات ( وهى فى حالة هوبز تصورات ميكانيكية ) فى مجالات ليست فى العادة من مجالاتها الخاصة . وكان المقصود بهذا الكشف عن الحطة الأساسية التى أقيم عليها كل ما هو كائن .

( ٢ ) ميتافيزيقا الحركة : كان تحليل هوبز فى حقيقة الأمر يتبع - على وجه العموم - تأملاته التى تشمل نطاقا أوسع ، وذلك أن حلمه « بثلاثية » تشمل الجسم والانسان والمواطن ، كان يؤلف عمله كله . فقد كان يتصور أفعال الناس باعتبارها حالات خاصة للأجسام وهى فى حالة الحركة ، ويمكن تفسيرها فى حدود القوانين الميكانيكية الشاملة للموجودات كلها . وما جعل هذه الفكرة مقبولة ، اصطناعه لفكرة « الجهد » لافتراض الحركات الصغيرة صفرا لامتناهيا وذات الأنواع المتعددة ، وخاصة تلك الحركات التى تحدث فى الوسط الممتد بين الانسان والموضوعات الخارجية ، وفى الحواس ، وفى داخل الجسم ؛ فكان ينظر الى ظواهر الحس والخيال والأحلام باعتبارها ظواهر لأجسام دقيقة تخضع لقانون القصور الذاتى ، كما يفسر ظواهر الدوافع النفسية على أنها ردود فعل يحسدها التنبيه الخارجى والداخلى ، وهى نظرية من النظريات الشائعة فى علم النفس .

الحديث • ومهما يكن من أمر ، فقد اشتهر هوبز ( وشهر به ) لقوله بأن الدوافع الانسانية جميعا حالة خاصة لحركة من حركتين جسميتين أساسيتين هما : الاشتهاه أو الحركة نحو الأشياء ، والنفور أو الحركة بعيدا عن الأشياء •

« خير » ما يكون موضوعا للاشتهاه ، وبكلمة « شر » ما يكون موضوعا للنفور • وكان يؤمن أيضا بالاحتمية ، وأسهم بنصيب هام فى النزاع الناشب حول حرية الإرادة بقوله ان كلمة « حر » حد يطبق تطبيقا سليما على الانسان وأفعاله ، لا على ارادته التى ليست سوى « الشهوة الأخيرة فى عملية التدبر » • والانسان حر اذا لم يكن ثمة ضغط على أفعاله ؛ بيد أن أفعاله صادرة عن الضرورة لأن لها أسبابها حتى ولو كانت هذه الأفعال حرة ؛ ذلك أن كلمة « عرضية » - لا كلمة « حرة » - هى التى تقابل كلمة « ضرورية » • وقد كان هوبز واضح الفكر أيضا فيما يتعلق بموضوع العقوبة ، اذ كان يعتقد أن العقوبة بطبيعتها قصاص لان هذا جزء من معنى « العقوبة » ؛ غير أن البحث عما « يبررها » انما ينبغى أن يتجه على أساس مذهب المنفعة •

(٥) القانون : اشتهر هوبز فى نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم ؛ وهذا الرأى هام جدا من الناحية التاريخية ، لانه حاول توضيح الاختلاف فى الاجراءات بين القانون المستند الى تشريع ( الذى كان حينذاك فى مرحلة الطفولة ) والقانون المستند الى سوابق قضائية • كما ألح على التمييز بين سؤالين ما أسرع ما يحدث بينهما خلط وهما : « ما القانون ؟ » و « هل القانون عادل ؟ » ؛ وقد سبق هوبز فى كثير من النواحي مدرسة أوستن فى الفقه التحليلي ، وهى المدرسة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر •

(٦) الدين : كانت آراء هوبز عن الدين تتجه الى حد كبير نحو تبين ان هناك أسسا عامة - الى جانب أسانيد الكتب المقدسة - للاعتقاد الذى يذهب الى أن الملك هو خير مفسر لارادة الله ؛ فالدين مذهب فى القانون ، لا مذهب عن الحقيقة • ولكى يبرهن هوبز على هذا ، أدلى بعدة ملاحظات هادية فى التمييز بين المعرفة والايمان ، فكان من رأيه اننا لانستطيع أن « نعرف » شيئا عن صفات

( ٣ ) السياسة : تظهر هاتان الاستجابتان الأساسيتان فى كتاباته السياسية على أنهما الرغبة فى السلطان والخوف من الموت ، وهما الحقيقة الكامنة وراء مظاهر السلوك السياسى جميعا • وهو يعتقد أن جمعا من الناس قد صار جماعة مشتركة المصالح بفضل استخدام السلطة ، اذ تنازل الناس عن توكيدهم غير المحدود لذواتهم كل بازاء الآخر ، أى تنازلهم عن « حقوقهم الطبيعية » ، وخولوا شخصا أو مجموعة من الأشخاص حق التصرف نيابة عنهم ؛ فكان هذا « العقد الاجتماعى » الذى على أساسه تقوم سيادة الدولة نتيجة للخوف من الموت خوفا طاغيا يطارد الناس وهم على الحالة الطبيعية • وكذلك استخلص هوبز من هذه التجربة التى أجراها فى فكره ، أو هذا التحليل الجاليل للمجتمع المدنى الى أبسط عناصره ، أن مثل هذا الحاكم « يجب » أن يكون حاكما مطلقا ، مادام السبب الوحيد لانشاء الحكومة هو سلامة الناس •

(٤) الأخلاق : هذه الحطة الاستنباطية قد حددت النمط العام لتفكير هوبز عن الأخلاق والقانون والدين ؛ بيد أن براعته التحليلية فى تلك المجالات جميعا قد أوحى باتجاهات فكرية ذات قيمة باقية ، فكان يرى فى الفلسفة الأخلاقية أن قواعد السلوك المتمددين ( التى كانت تسمى « القانون الطبيعى » ، أو « قوانين الطبيعة » ) يمكن استنباطها من قواعد الحيطة والحذر التى يجب أن يقبلها أى انسان عاقل يخشى الموت •

ويؤمن هوبز بأن المدنية قائمة على الخوف لا على النزعة الاجتماعية الطبيعية ، ونقصد بكلمة

الله ، وأما الصفات التي نستخدمها لوصفه فهي تعبيرات نعبر بها عن تمجيدنا له ، وليست من نتاج . ولقد كان هوبز عنيفا بصفة خاصة في دفاعه عما أطلق عليه اسم « الدين الحقيقي » ضد التهديد المزدوج من جهة الكاثوليكية بسلطتها المستمدة من غير هذا العالم الدنيوى ؛ ومن جهة المتطهرين الذين يأخذون صلة المؤمن بربه مأخذ الجد لا فرق في ذلك بين مؤمن ومؤمن . وفي سياق هذه الحملة تناول تصورات الكتاب المقدس - من وجهة نظر الميتافيزيقا الميكانيكية - تناولاً لا رحمة فيه ، مثل فكرة « الروح » و « الالهام » و « المعجزات » و « ملكوت الله » ؛ أما فيما يتعلق بمشكلة الشر ، فقد أشار بحدة الى أن الحل الوحيد هو توكيد قوة الله ؛ ألم يجب الله على أيوب قائلا : « أين كنت حين وضعت الأسس للأرض ؟ » .

(A) تقديرات لهوبز : على الرغم من أن هوبز قد انتقد في كل نقطة من نقاط خطته تقريبا .

فإن العصور المختلفة كانت تميل الى التركيز على هذا الجانب أو ذاك من جوانبه . وثمة أوجه رئيسية من النقد وجهها أصحابها نحو نوع التفكير السائد ( في عصر هوبز ) أكثر من توجيهها نحو تعبير هوبز الخاص عن ذلك التفكير ؛ ومن أمثلة هذا النقد الرئيسي ما وجه ضد اخفاق العقليين بصفة عامة في تمييز الهندسة من العلم التجريبي ، إذ أن الهندسة إنما تعالج علاقات بين أفكار مما قد لا يتصل بالظواهر الخارجية أى اتصال ، ومن هذا النقد أيضا ما أمارت اللثام عن المغالطة الموجودة في علم الأخلاق حيث يتم الانتقال من أحكام تقريرية عن الواقع ( كالتي تقال عن الطبيعة الانسانية مثلا ) الى القواعد التي تقرر ما ينبغي عمله . وكان هيوم أول من شن هجوما منظما على الاتجاهات العقلية والطبيعية في تفكير هوبز . وثمة نقد عام آخر موجه ضد النظريات الآلية عن الانسان ، وهي النظريات التي تخلط بين مسوغات الأفعال وبين أسبابها ( المحدث لها ) ؛ وهي تصف الأفعال الانسانية بالفاظ لا يقرها المنطق .

ومهما يكن من أمر ، فإن وجهة نظر هوبز

(V) فلسفة اللغة : يرى كثير من الفلاسفة المحدثين أن نصيب هوبز البارز في الفلسفة هو نظريته عن الكلام ، فقد حاول أن يجمع بين نظرية آلية عن أسباب الكلام وبين نظرية الاسمين في معنى الحدود الكلية . وكان لاذعا بصفة خاصة في تعرضه لنظرية الماهيات التي كانت تعتنقها « المدارس » ( في العصور الوسطى ) ، وأوضح أن هذه النظرية - وكثيرا غيرها مما هو أشد منها غموضا - إنما نشأت من خلط هذه المدارس في استعمال الأنماط المختلفة من الحدود ؛ فالأسماء يمكن أن تكون أسماء أجسام أو أسماء صفات أو أسماء لكلمات . ولو استخدمت فئة من فئات الأسماء تلك على أنها تنتمي لفئة أخرى نشأ عن ذلك كلام بغير معنى ؛ فكلمة كلى مثلا هي اسم يطلق على مجموعة كلمات وليست اسما لماهيات يشار إليها بأسماء . ومثل هذه الأسماء « كلية » بسبب طريقة استعمالها لا لأنها تشير الى نبط خاص من الكائنات ؛ وكذلك تكون « الحمرة » ( وهي صفة ) ليست كائنة في الدم ، بنفس المعنى الذي يكون به الدم ( الذي هو جسم )





هوسرل، إدموند (١٨٥٩ - ١٩٣٨).



وواحد من أوائل العلماء الاجتماعيين الذين انتهجوا منهجا علميا .

هوسرل ، ادموند : ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) ، فيلسوف الماني ، ومؤسس الحركة المعروفة باسم علم الظواهر . وكان التأثير الرئيسي الذي خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدي الذي وضعه برتتانو ، وهو الفيلسوف الذي درس عليه هوسرل في فيينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ، واشتغل هوسرل بالتدريس في جامعة هال ، وشغل كرسى الفلسفة في جوتنجن وفرايبورج . ومؤلفاته الرئيسية هي : « فلسفة الحساب » ( ١٨٩١ ) الذي انتقده فريجه كثيرا ؛ و « أبحاث منطقية » ( ١٩٠٠ - ١٩٠١ ) ، الطبعة المنقحة ١٩١٣ - ١٩٢١ ) ، وهو الكتاب الذي لحصه فاربر بالانجليزية تلخيصا تتعذر قراءته بعض الشيء ؛ و « أساس علم الظواهر » ، و « أفكار لعلم ظواهر خالص » ( الكتاب الأول ، « مقدمة عامة » ١٩١٣ ، الترجمة الانجليزية ظهرت عام ١٩٣١ ، ونشر الجزء الثاني والثالث بعد وفاته عام ١٩٥٢ ) ، و « علم ظواهر الوعي الباطن بالزمان » ( ١٩٠٥ - ١٩١٠ ، ونشر عام ١٩٢٨ ) ؛ و « المنطق الصوري التحليل » ( ١٩٢٩ ) ؛ و « تأملات ديكارتيّة » ( ١٩٣١ ) ؛ و « الخبرة والحكم » ( ١٩٤٨ ) .

ويمثل علم الظواهر عند هوسرل امتدادا واسعا ، وتحولا لكتاب « كشف النفس » الذي وضعه برتتانو ، وهو محاولة للوصول الى تخطيط منطقي للتصورات الذهنية باعتبارها تمهيدا ضروريا لأي علم نفس تجريبي . ويوافق هوسرل على فكرة برتتانو الرئيسية القائلة بأن حالات العقل الرئيسية ينبغي أن توصف أساسا بما لها من « مهمة قصدية » ، أو الاتجاه - نحو - الأشياء ، لأن جميع الحالات هي حالات « عن » أشياء ( سواء آكانت حقيقية أم غير حقيقية ) ، وأن حالات العقل المختلفة هي حالات « عن » موضوعاتها بأشكال متباينة . وكذلك يبدأ في

الخاصة ازاء هذه الاتجاهات الفكرية المتعددة قد أثارت طائفة متنوعة تبعث على الدهشة من الاستجابات المختلفة في العصور المتباينة ؛ أما معاصروه فقد أزعجهم انكاره لأي نوع من أنواع السلطة الخارجة عن الانسان ، كما أزعجتهم نظريته التفصيلية في أنانية الانسان ، ورأيه بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن صفات الله . وقام سبينوزا - الذي يدين بالكثير لهوبز - بتطهير نظرياته السياسية من متناقضاتها ؛ وأحال الفلسفة السياسية الى نظرية في القوة . وقد انتقد لوك هوبز قبل كل شيء في نظريته الخاصة بأنانية الانسان ، وفي استعداده لاستبدال حالة الفطرة بحالة يسود فيها الرعب من حاكم مستبد . أما ليبنتز فكان ممثلا اعجابا بهوبز ، ولا سيما بنزعه الاسمية ، ولكنه لم يحب فيه نزعه الحتمية ونزعه اللادورية بالنسبة الى صفات الله . وقد ركز النقد ابان القرن الثامن عشر على تفسير هوبز للانفعالات ، وخاصة محاولته اثبات أن الاحسان حالة خاصة من حالات حب الذات . وكان أصحاب مذهب المنفعة يعدون هوبز سلفهم العقلي ، وتأثروا بنزعه الفردية ، وبالأساس الميكانيكي الذي أقام عليه علم النفس ، وبنزعه الاسمية ، وبنظريته في القانون والعقاب . وكان هاوكس ينظر الى هوبز باعتباره رائدا للنزعة المادية ، ويؤيد اصراره على استخدام المعرفة لأغراض عملية بدلا من استخدامها لمجرد الفهم فحسب . ويميل الفلاسفة المحدثون الى انتقاد هوبز على نزعه الطبيعية في الأخلاق وعلى تفسيره الآلي للانسان ، ولكنهم اطالوا النظر - مع ذلك - الى ذلك التماثل المذهل بين تفسير هوبز لحالة الفطرة وبين الشئون الدولية ( كما هي قائمة ) ؛ كما حمدوا لهوبز اهتمامه باللغة ، وأساليبه الفنية في التحليل ، ووضوحه في معالجة التصورات السياسية . وان كانوا يختلفون معه على الكثير من تفاصيل مذهبه ، الا أنهم يعترفون له بذلك الشرف المشكوك في نسبته اليه ، ألا وهو أنه أبو علم النفس الحديث ،

بناء مذهبه على تصنيف برنتانو للحالات العقلية الى حالات تصويرية ، واحكام ومواقف فيها الوجدان والرغبة . بيد أنه يمضي في هذا الكشف النفسى الى أبعد من ذلك كثيرا ، ويطوره الى خليط متشعب من التمييزات الدقيقة بحيث يصبح علماً مستقلا بدلا من أن يكون مجرد مدخل الى علم نفس تجريبي . فهو سرل يهتم - مثلا - اهتماما عميقا بالتمييز بين الحالات الواعية التي يقصد فيها الى شيء ما مجرد قصد ، وتلك الحالات التي «يحضر» فيها الشيء حضورا عينيا ، ويقال عن هذه الحالات الأخيرة أنها «تحقق» الحالات الأولى . وهو مهتم أيضا بالتمييز المائل لتمييز فريجه بين «المشار» و «المعنى» ، بين الموضوع كما هو «فى الخارج» والموضوع كما هو متصور ، فالمتصر فى معركة «بيننا» يختلف بمعنى ما عن المنهزم فى «ووترلو» (والشخص فى كلتا الحالتين هو نابليون) ، وهو يهتم أيضا بالطريقة التى «تتركب» وفقا لها الأفكار المتعاقبة أو الحدوس فى الوعى النامى بالموضوع «نفسه» ، كما يهتم بالطريقة التى تنتقل بها من عبارة تكون موضع اشكال الى عبارة نقررر بها احتمالا ، ويهتم فوق هذا كله بالعمليات التى تدخل فى فهم الالفاظ واستعمالها استعمالا ذا معنى .

ويؤكد هوسرل أيضا - كما لم يفعل برنتانو - أن البحث الذى يتابعه بحث تصورى ، أو تخيل بالصور الذهنية ، أكثر منه تجريبيا ؛ وأنه يحاول أن يرى العوامل الداخلة فى مجرد مفاهيمنا عن الادراك الحسى والاعتقاد والتنبؤ . . الخ ، والامكانيات النابعة من هذه المفاهيم ، أكثر من محاولته البحث عما يقع تجريبيا بالفعل حين ندرك أو نعتقد أو نسنند محمولا الى موضوع . ومن ثم فقد يكون أحد الأمثلة المتخيلة بالحيال وحده حاسما فى البحث الفينومولوجى (علم الظواهر) كالمثل الفعلى سواء بسواء ، فضلا عن ذلك فإن هوسرل يوسع مجال الكشف النفسى الذى دعا اليه برنتانو ، وذلك بأن يدخل تحته كل شيء أو أى

شيء يشير الى مشار ذهنى ، لا بالمعنى الطبيعى أو بمعنى الاشارة الى أشياء ، بل بمعنى دخوله بين «الأقواس» ، أعنى بمعنى ابرازه فى صورة الظواهر التى تجعلها موضع النظر . ومؤدى ذلك أننا نستطيع مناقشة الموضوعات العقلية فى الرياضة ، أو الموضوعات الطبيعية التى تعطاها الحواس ، أو الطوائف الاجتماعية من حيث أن هذه الأخيرة يمكن جعلها موضوعات للنظر العقلى اذ تكون لها فى العقل مشارات «تمثل» فيها تلك الموضوعات العقلية - اذا شئنا استخدام مصطلح هوسرل - وبذلك يصبح كل ما فى السماء والأرض من كائنات داخلا ضمن مادة البحث عن علم الظواهر ، مادام متمثلا فى الوعى . وكلمة «فينومولوجيا» (علم الظواهر) تستمد دلالتها - فى حقيقة الأمر - من العملية التى نبرز بها الأشياء التى تكون منا موضع النظر كما لو كنا نحصرها بين أقواس مهما يكن نوع تلك الأشياء ؛ فاستخدامنا لكلمة «علم الظواهر» يدل على مرادنا ، وهو أن ندرس الأشياء كما «تظهر» فى الوعى ، ونحن - من وجهة نظر دراستنا هذه - لا نعبأ بأن يكون ما يظهر على هذا النحو «أكثر» من مجرد ظاهرة فحسب . وتظل الأشياء التى تفترض وجودها ، الفيزيقا أو اللاهوت أو الأخلاق المعيارية ، شائقة من ناحية علم الظواهر سواء أكانت ذات وجود حقيقى من الوجهة الميتافيزيقية أم لم تكن . وليس العلم بالظواهر عند هوسرل ، اذا ما بلغ آخر مداه ، بعيد الشبه فى انواقف بفلسفة كانت ، وهى صلة يدركها هوسرل نفسه تمام الادراك ؛ اذ كان هوسرل - شأنه فى ذلك شأن كانت - يبنى اكتشاف المبادئ القبلية التى تتحكم فى العقل ، وفى الطبيعة الظاهرية ، وفى القانون والمجتمع والدين والأخلاق . . الخ ، تلك المبادئ التى ينبغى ألا تذهب مطلقا الى وراء ما «يظهر» لشعور ، والتى ينبغى أن تستمد ضمانها من طبيعة مثل هذه الظواهر الشعورية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هوسرل يصطنع

الانحدار ؛ وكلما قلت التحليلات المثمرة ، كثرت التعميمات الميتافيزيقية . ويعد كتابه « الأبحاث المنطقية » بما يتضمنه من دراسات دقيقة عن المعنى ، و « العملية الاشارية » و « المعرفة » ، احدى الروائع الفلسفية العظيمة بلا أدنى جدال . وثمة أشياء كثيرة جديرة بالاعجاب فى مؤلفاته الأخيرة ، ولكنها ليست كثيرة جدا . بيد أن تأثير فكر هوسرل قد ازداد مع تناقص أهميته الفلسفية ، ومن ثم جاء ذلك السقوط العجيب من « علم الظواهر » الى الوجودية .

هوك ، سدنى : ( ١٩٠٢ - ) ، ولد بمدينة نيويورك ؛ ويعد المذهب الطبيعي أنسب اسم نطلقه على موقف هوك . كتب كثيرا عن فلسفة كارل ماركس ( « نحو فهم كارل ماركس » ، ١٩٢٣ ) ؛ معنى ماركس « ١٩٣٤ واشترك معه فى تأليف هذا الكتاب مؤلفون آخرون ؛ و « المسيحية والماركسية » ، ١٩٣٤ ؛ و « من هيجل الى ماركس » ، ١٩٣٦ ) . وكان داعية للماركسية وفقا لفهمه لها ؛ ومع مضي الوقت ، قرر أن ما كان يؤيده فيها حينذاك لم يكن - يقينا - هو ما يدعو اليه « الماركسيون » العاديون ( « ماركس والماركسيون ، التراث الغامض » ، ١٩٥٥ ) .

تأثر هوك تأثيرا عميقا بفلسفة جون ديوى ، بيد أنه من الخطأ اعتباره من البرجماتيين المتزمين لأصول هذا المذهب ، انظر مثلا كتابه « ميتافيزيقا البرجماتية » ، ( ١٩٢٧ ) .

وكان هوك ذا نشاط فى التعبير عن نفسه فيما يتعلق بالقضايا العملية فى الحياة الأمريكية ، انظر مثلا كتابه « زندقة ، نعم ؛ تأمر ، لا » ، ( ١٩٥٣ ) وكتاب « التربية للانسان الحديث » ، ( ١٩٤٦ ) وكتاب « الادراك الفطرى والتعديل الخامس » ، ( ١٩٥٧ ) . ومن أفضل كتبه المعروفة كتابه « العقل ، والأساطير الاجتماعية ، والديمقراطية » ، ( ١٩٤٠ ) .

بعض الغرائب التى يشذ بها عن المألوف فى أثناء تنفيذه الفعل لغامرته فى علم الظواهر ؛ فهو يترخص فى استخدام حدود « الحدس » و « التجربة » و « الوصف » فى سياقات موضوعها تصورى حيث يكون استخدام مثل هذه الحدود مضللا ، فلقد شرحت فكرة « الافعال » شرحا دقيقا ، غير أن وصفها يبدو للقارى وكأنه وصف لمسرح شخصية أشباح . وفى كتابه « الأبحاث المنطقية » يبلغ المؤلف من مزاعمه حدا يقول عنده ان ثمة حدسا حليا لمعاني الروابط المنطقية مثل « واو العطف » و « أو » ؛ ومع أن هذا الاستعمال ( لهذا المصطلح ) قد حدده المؤلف أيضا تحديدا دقيقا ، الا أنه يترك تراثا من سوء الفهم . وكذلك أمعن هوسرل بعد عام ١٩٠٧ فى اصطناع طريقة تشبه الطريقة الديكارتية؛ وصار الفيلسوف الباحث فى علم الظواهر يصور على أنه « يخنق » كل ضرب من العقيدة الواقعية لكى تصبح « المركب » التى يخلقها وعيه مقطوعا بصوابها عند العقل المتأمل . واستغل هوسرل فكرة « الارزاء » وهى عبارة عن تعليق للاعتقاد ابان عملية التحليل ؛ وصار التجريد الضرورى للبحث فى التصورات الذهنية ضربا من الممارسة الصوفية يتحلل فيها العالم الطبيعي فى الوقت الذى تظهر فيه التركيبات التى ينشئها علم الظواهر . بيد أن هوسرل - كغيره من القديسين - قد سقط فريسة وجدته ، وعجز عن الخروج من هذا الارزاء الذى يعلق فيه الحكم ابان عملية التحليل ، وتحولت العملية البريئة التى هى « تقويس » الحقائق التى ندركها بالذوق الفطرى اقول ان هذه العملية قد تحولت الى فكرة ميتافيزيقية مؤداها أن تلك الحقائق لا وجود لها الا من حيث كونها « تشير » فى الوعى ومن أجل الوعى . ولم يفتن هوسرل الى أنسا لا نستطيع أن نعلق اعتقادا اذا كان ذلك الاعتقاد المعلق خاليا من المعنى ؛ ومن ثم تحول « علم الظواهر » بعد عام ١٩٠٧ الى شكل من أشكال المثالية الألمانية التقليدية .

وتؤلف أعمال هوسرل سلسلة بطيئة

هيجل بالألمانية تبلغ حوالى عشرين مجلدا ، وقد بلغت فى أفضل طبعة نقدية ما يزيد على ثلاثين مجلدا ، فان هيجل نفسه لم ينشر سوى أربعة كتب هى : « علم ظواهر الروح » ( ١٨٠٧ ) و « المنطق » ( ١٨١٢ - ١٨١٦ ) و « موسوعة العلوم الفلسفية » ( ١٨١٧ ، أعيد طبعها بعد أن كتبت من جديد تماما عام ١٨٢٧ ، وظهرت فى طبعة منقحة أخرى عام ١٨٣٠ ) ، و « فلسفة القانون » ( ١٨٢١ ) . وقد ترجمت هذه المؤلفات جميعا الى الانجليزية ؛ كما ترجمت كذلك محاضراته التى نشرت بعد وفاته وهى محاضرات عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، وتاريخ الفلسفة - ترجمة تنقصها الدقة أشد النقصان فى أكثر الأجزاء . وتعد ترجمة ت . م . نوكس لكتاب « فلسفة القانون » أفضل ترجمة انجليزية .

ومن الممكن - على سبيل التيسير - تقسيم فلسفة هيجل الى مراحل ثلاث ؛ وتبدأ المرحلة الأولى - وهى مرحلة تلقى كثيرا من التجاهل فى المؤلفات الانجليزية - قبل نشره لكتابه الأول عام ١٨٠٧ ، ويمثل المرحلة الثانية كتابه الأول ذاك « الفينوسنولوجيا » ، وتمثل المرحلة الثالثة - وهى المرحلة التى عنى بها الهيجليون ، واعداء الهيجلية من البريطانيين - مؤلفاته المتأخرة التى تبدأ بكتابه « المنطق » . ولقد أثارت المرحلتان الأولى والثانية فى ألمانيا وفرنسا اهتماما أشد مما أثارت المرحلة الثالثة ؛ وان هذا ليصدق على الأقل فى القرن العشرين . وفى المرحلة الأولى نلتقى بهيجل الذى لم يبلغ بعد طور الاحتراف ، وهو يكاد فى هذه الحالة لا يختلف كثيرا عن الصورة الشائعة عنه .

نشرت كتابات هيجل المبكرة - وهى عبارة عن المسودات والمقالات التى كتبها فى العشرينات من عمره - لأول مرة عام ١٩٠٧ تحت هذا العنوان المفضل : « كتابات هيجل اللاهوتية

هوكنج ، وليم ارنست : ( ١٨٧٣ - ) ، ولد بمدينة كليفلاند بولاية أوهايو . كان تلميذا لجوزيا رويس . وبينما كان معظم الفلاسفة المحترفين فى أمريكا ينصرفون فى تلك الفترة عن المثالية الفلسفية التى نادى بها رويس ، دافع هوكنج عن تلك المثالية ببلاغة جعلته عاملا ذا دلالة فى التاريخ العقلى الأمريكى ، وكان تأثيره قويا بصفة خاصة فى الدوائر الدينية واللاهوتية . ومن أهم كتبه : « معنى الله فى التجربة الانسانية » ( ١٩١٢ ) و « الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها » ( ١٩٢٣ ) .

وكان هوكنج فيلسوفا محترفا ، كرس كثيرا من النشاط وأثر تأثيرا ملحوظا خارج الدائر الأكاديمية ؛ وربما كان كتابه « بعثات التبشير تراجع نفسها » ( ١٩٢٢ ) خير مثل على ذلك ، ولكنه نشر أيضا كتابات كثيرة عن مشكلات مثل مشكلة حرية الصحافة ، والروح المعنوية وقت الحرب ، وشئون السياسة الدولية .

هيجل ، جورج فلهلم فردريك : ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) ، ولد فى شتوتجارت بألمانيا ، ويعد واحدا من أعظم الفلاسفة تأثيرا فى جميع العصور . والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه ؛ فلم ينقض بعد موته الا أكثر قليلا من قرن واحد ، ومع ذلك فلم يبق من أتباعه غير نفر ضئيل ، بيد أن كثيرا من فكره قد استوعبه خصومه . ولكى يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخى عن كيركجارد وماركس ، وعن الماركسية والوجودية ، وعن البرجماتية والفلسفة التحليلية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة . . . لكى يكتسب المرء شيئا من ذلك ، فلا لا بد أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسية .

انه على الرغم من أن مجموعة مؤلفات



هيجل، جورج فلهلم (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱).



يتصل بالمعرفة كلمة مضلله خلال الكتاب كله ،  
وكلمة « الروح » أكثر منها ايحاء ) .

وان استعمال كلمة « الضرورة » في الفقرة  
المقتبسة آنفا ليؤذن بخلط رئيسي في فلسفة  
هيجل اللاحقة ؛ فهو يستخدم كلمة « ضروري »  
مرادفة لكلمة طبيعي ومقابلة لكلمة « جزافي »  
أو اعتباطي ، ولا يميز بين تقديم المسوغات التي  
تفسر تطورا ما وبين اقامة البرهان على « ضرورته » .  
وبهذا المعنى تراه يجد في التاريخ ما يسوغ  
مجراه ، ولكنه لا يزعم - كما يفترض كثير من  
شارحيه - أن الأحداث التاريخية أو الموجودات  
الجزئية يمكن « استنباطها » بأى معنى من المعانى  
المألوفة لهذه الكلمة .

وعلى الرغم من أن هيجل يعلن فى  
المقدمة الهامة لكتابه « الفينومولوجيا » أنه يهدف  
الى السمو بالفلسفة الى مرتبة العلم ؛ فان كتابه  
هذا ، وكثير من فلسفته المتأخرة ايضا ، يفهم  
أفضل ما يفهم فى المنظور الذى تزودنا به فترة  
شبابه ؛ ان ما يصبو اليه هو ما يزال شيئا  
يستطيع أن يجعله بدبلا للمسيحية التقليدية ،  
أعنى نظرة الى العالم تحذف كل ما يتنافى مع العقل  
والكرامة الانسانية ، مع الاحتفاظ بكل ما هو  
صحيح فى المسيحية ، وفى تفكير أعلام الفلاسفة  
فى الماضى جميعا . وهنا يتحول نثره على وجه  
الجملة - وان ظل حافلا بالصور فى مواضع متفرقة -  
الى نثر ثقيل معقد ، ولا يعود نقده يصطنع  
صورة الاتهام الساخر أو الاستهزاء الصريح ؛  
فهو أقرب الى شيء قوامه النظر الى مواقف الماضى  
كلها ، ومن بينها الاشكال المتعددة للمسيحية ،  
على أنها انما جاءت تمهيدات تتسلف بدرجات من  
الأهمية متفاوتة فيما بينها - وان تكن كلها غير  
مرضية بلا شك - تتسلف البناء الفلسفى الذى  
استقطره هيجل من مرسل التاريخ .

المبكرة » ، ونشرت منها مقالتان كبيرتان -  
ومجموعها الكلى أربع - باللغة الانجليزية عام  
١٩٤٧ بعنوان : « كتابات هيجل اللاهوتية  
المبكرة » ، ترجمها نوكس . وفى بعض تلك  
المقالات ، وعلى سبيل التحديد فى مقالة : « وضعية  
الدين المسيحى » نجد أسلوب هيجل لامعا ، بليغا ،  
زاخرا بالصور ، ونقده للكينستين الكاثوليكية  
والبروتستانتية على السواء ، بل للمسيح نفسه  
- نقد لاذع فى أغلب الأحيان ، ومعارضته لكل  
عقيدة متحجرة أو نزعة الى السلطة هى معارضة  
لا تعرف هواده . وهو لا يعارض الدين بجملته ،  
ولكنه يرى المسيحية تتنافى مع العقل والكرامة  
الانسانية ؛ ويبحث هيجل - فى أقدم كتاباته -  
امكان قيام دين معقول تمام المعقولة من شأنه  
أن يساعدنا على الوصول الى شخصية منسجمة ،  
ومستوى عال من الأخلاقية .

وأحس هيجل عام ١٨٠٠ أن هذا الضرب  
من النقد الذى شرع فيه مبكرا - مسرف فى  
السطحية وبديهى ولا هدف له . وربما كان  
التحدى أعظم اذا أردنا أن نبين كيف أن المسيحية  
والعقائد الأخرى التى اعتنقها عظماء الرجال فى  
الماضى لم تكن « مجرد هراء » ؛ وربما استطاع  
المراء أن يستنبط تلك المعتقدات الجامدة المرفوضة  
الآن مما نعده اليوم حاجات تقتضيها الطبيعة  
البشرية ، وبذلك نبين طبيعتها وضرورتها .  
هذا البرنامج الذى وضع هيجل خطوطه العريضة  
عام ١٨٠٠ فى مقدمة كتاب لم يكتبه مطلقا ،  
يميز مرحلة الانتقال الى الطور الثانى لهيجل ،  
والى كتابه « علم ظواهر الروح » ( فى الانجليزية  
ترجم Geist بكلمة « عقل » Mind  
فى العنوان وفى أجزاء كثيرة من الكتاب ، بيد أن  
كلمة « عقل » لا تجعل للسياق معنى - وخاصة  
فى الأجزاء المتأخرة من الكتاب - لهذا تأخذ كلمة  
« الروح » فى الظهور المتزايد شيئا فشيئا .  
والواقع أن كلمة « عقل » بما لها من مضمون

الولايات المتحدة بوصفها « أرض المستقبل » ، ولهذا السبب نفسه أصر على أن تترك الولايات المتحدة في الوقت الحاضر فلا تدخل في حسابنا ، إذ يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هو أن تفهم « ما هو كائن » لا أن تفكر في المستقبل تفكير المتأمل ؛ وتنتهي تلك السلسلة نفسها من هذه المحاضرات بهذه العبارة : « والى هذه النقطة وصل الوعي » ، ولو أنه تنبأ بالنظرات الثواقب التي جاء بها من ظهر بعده من الفلاسفة لكان قد ضمنها مذهبه الخاص ؛ ولكنه ما دام لم يكن في استطاعه أن يتنبأ بها فقد سكت عنها .

ولهذا كله ، كان الأحرى به أن يؤكد - ولو حيناً بعد حين على الأقل - بأن مذهبه الخاص لم يكن هو الحتم ، بدلا من توكيده - كما فعل في كثير من الأحيان - على أن مذهبه هو الكلمة الأخيرة ، على الأقل في اللحظة التي كان يتحدث فيها . وهذه هفوة بغير شك ، بيد أن ثمة طرفين مخفيين على الأقل : أولهما أن عددا قليلا من الفلاسفة الكبار قد تنزه عن هذه الزلة نفسها ؛ فمن افلاطون الى مقدمة قيجنشتين لكتابه « رسالة » ما ننفك نصادف هذه الزلة في الكتب الخالدة كتابا بعد كتاب ؛ وثانيهما أن جوا يتميز بالركون الى رؤى الالهام كان يشيع في الفلسفة الألمانية على عهد هيجل ، ونستطيع أن نتعقبه الى الوراء حتى نبلغ به ما قاله كانت على الأقل في مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » ( ١٧٨١ ) من أنه يأمل أن تصل الفلسفة بعد ، في شوطها الطويل ، الى الحقيقة في نهاية القرن . وقد حاول فشتمته في عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانت ؛ ولم يلبث شيلنج الذي كان متحمسا في بادئ الأمر لمجهود فشتمته ، أن سلك طريقه الخاص في محاولة للبناء على الأسس التي وضعها كانت وفشتمته فأصدر « مذهبه الخاص في المثالية المتعالية » عام ١٨٠٠ . وكان هيجل يشعر أنه يكمل ما بدأه كل من كانت وفشتمته وشيلنج ؛ والى جانب ذلك كان

وعلى الرغم من الازدراء الذي أغدقه نقاد هيجل على دعاواه بالنسبة الى فلسفته التي تنم عن صلف فيما يزعمون ، فان نظرة هيجل الى تاريخ الفلسفة ، تلك النظرة التي أقام على أساسها تلك الدعاوى ، كادت تصبح اليوم موضع اجماع في قبولها ؛ وحين تفهم دعاواه على ضوء هذه النظرة - وهذا ما كان يقصد اليه هيجل - فانها تبدو أقل ادعاء . وهيجل لا يضع فلسفته ازاء فلسفات خصومه الماضية والحاضرة ثم يقول انها مخطئة وأنا المصيب ، ولكنه يرفض قبول الفكرة الشائعة عن اختلاف الرأي الفلسفي ، وهي فكرة يجوز تسميتها بالنظرة التي تجعل من تاريخ الفلسفة ميدانا للقتال ، وهو يصر على أنه ينبغي فهم تاريخ الفلسفة على أساس التطور . وقد كان هيجل - أكثر من أى شخص آخر - هو الذى جعل من تاريخ الفلسفة موضوعا ذا أهمية رئيسية فى الجامعة الحديثة ، وتكاد جميع المراجع فى هذا الموضوع تبين تأثيره ، وان يكن ذلك بدرجات متفاوتة .

فلا ينظر هيجل الى مذهبه الخاص - اذن - باعتباره فلسفته الخاصة بأى معنى من المعانى ؛ فهو وان لم يكن معاصرا لأسلافه الا أنه قادر على أن يستعين بجهدهم المتراكمة ، فهو يستطيع أن يرى كيف أن تطرفات فيلسوف ما يكشفها فى الوقت المناسب فيلسوف لاحق ، قد يوغل هو نفسه فى الطرف المضاد . واذن فانت ترى على طول الطريق تهذيبا مستمرا ، وازديادا فى درجة الافصاح ، وكشفا عن الحقيقة ما ينفك يتسع مداه .

وهذا يثير السؤال عما كان ينتظره هيجل من المستقبل ؛ فهل كان بذلك يعترف بأن مذهبه الخاص لم يكن فصل الحتم ؟ ان هيجل لا يتعرض لهذا السؤال تعرضا صريحا ، ولكنه لم يفترض اطلاقا أن التاريخ سيقف عنده ؛ وقد أشار فى محاضراته عن تاريخ الفلسفة - أشار الى



ثمة شعور سائد بأن عهدا بأكمله قد بلغ نهايته ، وأحس هيجل - كما أحس جيته الكهل - أن المدنية التي عرفها قد وصلت الى ختامها ، وأنه يرجع بصره القهقري لينظر الى التاريخ الأوربي ويلخصه على نحو ما . ولنذكر هنا مقدمة كتابه « فلسفة القانون » اذ يقول : « حين تضع الفلسفة لونا رماديا فوق لون رمادي آخر، فان معنى ذلك أن شكلا من أشكال الحياة قد شاخ ، وأنه لا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض ، وانما يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ فى الطيران الا وقت الغسق » .

تلك المحاولة : الخطأ الأول وهو الخلط الذى ذكرناه آنفا عن فكرة الضرورة ، فهو يؤثر على محاولات هيجل أن يبين كيف تنشأ مرحلة لاحقة بالضرورة عن مرحلة سالفة ، والخطأ الثانى هو أنه لا يفترض أن « بعض » المواقف ووجهات النظر فقط هى التى تفهم أفضل فهم على أساس التعاقب التطورى ، بل يذهب الى أن جميع وجهات النظر وجميع المواقف يمكن أن ترتب ترتيبا معقولا فى تطور واحد ، أو حتى فى سلم من النضج تتصاعد درجاته - وهو افتراض لا يجوز قبوله بحال من الأحوال .

ومن المحتمل أنه كان يستلهم مثال جيته الذى دفع بالأسلوب المتأجج الصاحب الى أقصى حدوده فى « آلام فترت » و « جيتس » ، قبل أن يركن الى دعه الاعتماد على قواعد معلومة يتبعها كما فعل فى كتابيه « تاسو » و « افيجيني » اللذين أفضيا به بدورها الى « فلهم ميستر » التى أخذ منها الرومانسيون الألوان مفتاح نزعتهم . . . وهكذا دواليك . غير أن هيجل يتجاهل التتابع التاريخي الفعلي ، فيختار اليونان مثلا يوضح به مرحلة أكثر نضجا نسبيا ، كما يختار الوقت الحاضر مثلا لمرحلة أقل نضجا . وليست هذه بالغلطة الخطيرة ، على الرغم مما تعرضت له من نقد فى أغلب الأحيان ، ولكنها حولت الانتباه عن الأخطاء الأشد خطورة والتي ذكرناها آنفا .

وهذه الاتجاهات أقل بروزا فى « الفينومولوجيا » منها فى مؤلفات هيجل الأخيرة ، ذلك لأن كتابه الأول قد كان وليد فورة الشباب ، على الرغم من أن مقدمته لم تدع مجالاً للشك فى أن رغبة المؤلف فى رفع الفلسفة الى مستوى العلم معناها وضع حد للرومانسية فى الفلسفة . فليس المطلوب هو تحريك النفوس واقامة الإصلاح ، كلا ولا هو العاطفة والحدس ، بل أعمال الفكر التصورى الصارم الدقيق . نعم ، ليس المطلوب هو حماسة الأتباع ، بل نظام العلم .

فحتى لو كنا نعطف على تلك البيانات البرنامجية ، وعلى نقد هيجل الحاد النافذ للرومانسية فقد ننتهى مع ذلك الى هذه النتيجة: وهى أن نوع الدقة التى كان يريدنا قد أسء تصورنا منذ البداية ؛ والفكرة الرئيسية الكبرى فى « الفينومولوجيا » هى أن وجهات النظر المتباينة انما تقابل حالات مختلفة للعقل ، ومراحل متعاقبة فى تطور الروح ؛ وأن هذه الحالات اذا أخذت ككل لا يحكم عليها بانها صادقة أو باطلة ، بل يقال عنها انها قد بلغت درجة من النضج كبيرة أو صغيرة . والكتاب عبارة عن قصة تكوين الروح ، وهذا الاطار يسمح بكثير من الملاحظات النافذة ، غير أن هناك خطاين شاملين يشوهان

وقد سبق كتاب « الفينومولوجيا » كثيرا من اللمحات النافذة التى قالت بها الوجودية ، بل انه ليصوغ هذه اللمحات صياغة أفضل من صياغة لاحقيه ؛ لكن زلة من أسوأ زلات كيركجارد وهيدجر وسارتر - وكذلك ماركس وعشرات من الماركسيين - يمكن أيضا أن نتعقبها حتى نردها الى هيجل ، ونعنى بها فن البرهان المزيف ؛ وهو أن يجرى التفكير فى صرامة ظاهرية تصد الناس عن نقده صدا ، مع أنه يستخدم من المصطلح ما يروع ليدل به على أن نتيجة ما تلزم

و « منطق » هيجل - وهو العمل الذي يفتتح مرحلته الثالثة والأخيرة - تقسده أيضا وبدرجة أكبر تلك البراهين المزيفة ، كما تقسده فكرته المهوشة عن الضرورة . ومع ذلك فما هنا أيضا يبقى الكثير ، اذا غضضنا الطرف عن تلك الأخطاء العظيمة ؛ ولعل أبقى هذا الكثير أن منطق هيجل هو أطول المحاولات بقاء منذ أوسطو لتوضيح معاني المصطلحات التي هي من الناحية الفلسفية متممة وهامة ، وبيان علاقتها بعضها ببعض .

ومن سوء الحظ أن كثيرا من القراء لم يذهبوا الى أبعد من الحدود الثلاثة الأولى وهي : الوجود والعدم والضرورة . ونتيجة لهذا من جهة ، كما أنه من جهة أخرى نتيجة للشيوع فيما يكتب ، تراهم يفترضون مخطين أن هيجل كله يمكن رده الى الطريق ذي الخطوات الثلاث التي هي «الموضوع» و « نقيض الموضوع » ثم « التآليف بينهما » . والواقع أنه لا يتحدث اطلاقا عن موضوعات ونقائض موضوعات وتآليف بين هذه وتلك ، وان يكن سلفاه المباشران فستة وشيلنج قد تحدثنا عن ذلك ؛ كما أنه لا تحليلاته في « المنطق » ولا جدله عامة يمكن ردهما الى مثل ذلك الطريق المثلث الخطوات . ويتجلى ذلك حين يتجاوز المرء فكرة « الصيرورة » ليقرا مناقشة هيجل - التي تتبع ذلك مباشرة - لما هو « ذو وجود واقع » ثم ما هو « ذو وجود لذاته أو بذاته » ، ومناقشته للكمية الحالصة ، والكم ، والدرجة ، والقدر والذاتية ، والاختلاف والأساس ، والوجود الفعلي ، والشئ . . الخ .

وهذه النقطة نفسها أشد وضوحا في فلسفة هيجل عن التاريخ ؛ فهو يقسم تاريخ العالم الى مراحل ثلاث : في المرحلة الأولى ، في الشرق القديم ، لا يعد حرا الا شخص واحد (هو الحاكم)؛ وفي المرحلة الثانية ، في اليونان وروما ، يتمتع الناس بالحرية ؛ وفي العالم الحديث يعد الجميع

بالضرورة وهي في الحقيقة لا تلزم . نعم ، انه اذا بذل المرء جهدا عاطفا استطاع أن يتابع مجرى التفكير ، بيد أن النتيجة مع هذا كله لا تلزم عن المقدمات بأية ضرورة .

وثمة عيب آخر في « الفينومولوجيا » وهو انه لا يبلغ الوضوح التام في أى موضع من مواضعه عن « الروح » التي يبحثها هيجل ، روح من تكون ؟ وهذا العيب نفسه يصدق أيضا على مؤلفات هيجل المتأخرة ؛ نعم ، انه كثيرا ما يبدو أنها الروح الانسانية ، كما يبدو أن هيجل يكتب عن تربية الانسانية ، غير أن « الروح » تبدو في أوقات أخرى ، وبصورة لا تقل عن ذلك وضوحا - مرادفة لله . ومن الواضح أن هيجل لا يؤمن بالله مفارق ذي علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل ، ولكنه يؤمن أن القوة التي تعمل على تطور الكون المادى وعلى تشكيل الانسان آخر الأمر ، والتي تجد التعبير عنها في روح الانسان ، يجوز أن تسمى باسم أسمي وآخر صورة تتبدى فيها ، وذلك كما نسمي الجنين كائنا بشريا لم يكتمل نموه بدلا من أن نقول عن الانسان انه المرحلة الأخيرة للجنين البشرى . وفي رأى هيجل أن الروح لا تبلغ وعيها بذاتها الا في الانسان وحده ، وهي لا تعرف الا ما يعرفه الانسان فحسب .

وبدل أن يرفض هيجل التصورات التقليدية عن الثالوث والتجسد والله ، تراه يستخدم مصطلحات مسيحية ، ويثنى على المسيحية لادراكها أن الله هو الروح ، وأن الله أصبح انسانا . . الخ . وتنشأ عن هذا مفارقة وهي أن « الله » لا يكتشف نفسه الا في مذهب هيجل ؛ وانها لمفارقة تزول حين نقول ان هيجل لم يؤمن « بالله » ، ولكنه مثل كثير غيره من الفلاسفة ورجال اللاهوت لم يعلق أهمية على هذه الحقيقة ، وآثر أن يصب خمرًا جديدة في زقاق قديمة .

الرجال قد كونوا أنفسهم فى العزلة ، فانهم لم يفعلوا ذلك الا بعد أن تمثّلوا ماخلفته الدولة •

ويتناول هيجل فلسفته فى الروح الموضوعية تناولا يطورها فى تفصيل أكثر فى كتابه « فلسفة القانون » ، وفى محاضراته عن فلسفة التاريخ ، وهى المحاضرات التى اقتبسنا منها تلك الفقرة الأخيرة ؛ وفلسفته فى الروح المطلق مبسّطة فى المجلدات الثمانية التى تضم محاضراته عن الفن والدين وتاريخ الفلسفة •

وسرعان ما انقسم أتباع هيجل بعد وفاته الى معسكرين : جناح يمينى استقل لاهوت هيجل أقصى استغلال ممكن ، وحاول أن يبث حياة جديدة فى البروتستانتية ؛ وجناح يسارى يتألف ممن يسمون بالهيجليين الشبان وفيهم ثوريون وملاحدة لامعون ، ومن أبرزهم لودفيج فويرباخ وكارل ماركس • وقد أخذ ماركس عن هيجل اهتمامه بالتاريخ والتطور ، ولكنه زعم أن هيجل قد جعل الانسان يقف على رأسه كأنما الروح والأفكار أمور أساسية ؛ أما ماركس فقد وضع هيجل فى وضعه الصحيح ثانية بقوله ان العوامل المادية هى الأساسية ؛ وفضلا عن ذلك « فلم يفعل الفلاسفة غير تفسير العالم على اختلاف فيما بينهم ، بينما المهم هو تغييره » •

وفى الدنمارك ، احتج كيركجارد على اللاهوتيين من أنصار هيجل فى بلاده ؛ وفى الوقت الذى استعار فيه الكثير من هيجل ، استنكر أية محاولة تتجاوز حدود الايمان ، أو حتى تحاول الاحاطة بالمسيحية احاطة عقلية ، ويصر على أنها لامعقولة ومع ذلك ينبغى الايمان بها ؛ وكذلك استنكر أية محاولة للاحتماء داخل مذهب ما هربا من المشكلات التى تكتنف الوجود العينى الذاتى للانسان •

ولقد ازدهرت ، فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، دراسة تاريخ الفلسفة فى ألمانيا

أحرارا من حيث المبدأ على الأقل • ولكن بعض الترجمات الانجليزية تقم كلمة «نقيض الموضوع» فى شتى المواضع للتعبير عن الكلمات التى تعنى حرفيا « الآخر » و « المقابل » ؛ ثم تجيء المصادر الثانوية فتؤكد تلك الأسطورة ، وهى أن هيجل يفسر كل شيء تفسيراً آلياً على أساس تلك التصورات الثلاثة التى هو فى حقيقة الأمر ينبذها •

وتتضمن « موسوعته » مذهبه كله فى صورة تخطيطية ؛ وهناك طبعة مختصرة من « منطق » أعيد ترتيبها إعادة طفيفة ( تذكر أحيانا بأنها « منطق الأصغر » ) وهى تحتوى على الجزء الأول ؛ ويتألف الجزء الثانى من فلسفته فى الطبيعة – وهى مقسمة الى الميكانيكا والفيزيكا والعلوم العضوية ؛ ومن فلسفته فى الروح يتألف الجزء الثالث والأخير • وتنقسم فلسفة الروح أيضا الى ثلاثة أجزاء ، وكل جزء من هذه الأجزاء ينقسم بدوره الى ثلاثة أجزاء فرعية ؛ غير أن هذه التقسيمات الثلاثية لا يمكن ردها الى الموضوع ، ونقيض الموضوع ، وما هو مركب منهما • وتشتمل الروح الذاتية على أبواب عن الأنثروبولوجيا ( علم الانسان ) ، وعن فينومنولوجيا الروح ، وعلم النفس ؛ ثم تأتى بعد ذلك الروح الموضوعية التى تتضمن أبوابا عن القانون ، وقواعد السلوك ، والحياة الأخلاقية • وأخيرا يصل المذهب كله الى ذروته فى فصل عن الروح المطلق ينقسم الى أبواب عن الفن ، ودين الوحي ، والفلسفة التى هى الذروة •

ويجىء البحث فى الدولة فى القسم الذى يتناول الحياة الأخلاقية ، بعد الأسرة والمجتمع المدنى ، والدولة تنتمى الى مجال الروح الموضوعية – أى الروح المتجسدة فى نظم اجتماعية – وهذا المجال كله هو الأساس الذى ينمو عليه الفن والدين والفلسفة ، « فاذا كان من الحق أن عظماء

ازدهارا متزايدا فقطت على المحاولات الحلاقة ؛  
غير أن أتباع هيغل من أمثال تسلر واردمان  
وفيشر قد ظفرت لهم مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة  
بشهرة عالمية . وفى ذلك الوقت نفسه انتقلت  
الهيغلية الى انجلترا ، وأثرت تأثيرا عميقا على  
ت . ه . جرين وب . بوزانكت و ف . ه .  
برادلى و ج . م . اى . ماكتجارت ، وعلى هؤلاء  
بدورهم ثار ج . اى . مور وبرتراند رسل فى  
مستهل القرن العشرين . وفى الولايات المتحدة  
تمرد وليم جيمس على المثالية الهيغلية التى  
اعتنقها جوزيا رويس وعشرات من الفلاسفة الأقل  
من ذلك موهبة ؛ وكان جون ديوى هيغليا فى  
شبابه . وفى ايطاليا طور كروتشه التقليد  
الهيغلى ، وفى فرنسا يعتمد جان بول سارتر  
فى كتابه « الوجود والعدم » على هيغل اعتمادا  
كبيرا . وفيما عدا ذلك يدين التناول التاريخى  
للفن والدين والأدب بصورة لا تقل عما تدين بها  
الفلسفة ، بالكثير لهيغل ؛ وربما لم يكن لمفكر  
آخر منذ كانت - وربما استثنينا نيتشه -  
تأثير يمكن أن يقارن بتأثير هيغل .

هيدجر ، هارتن : ( ١٨٨٩ - ) ،

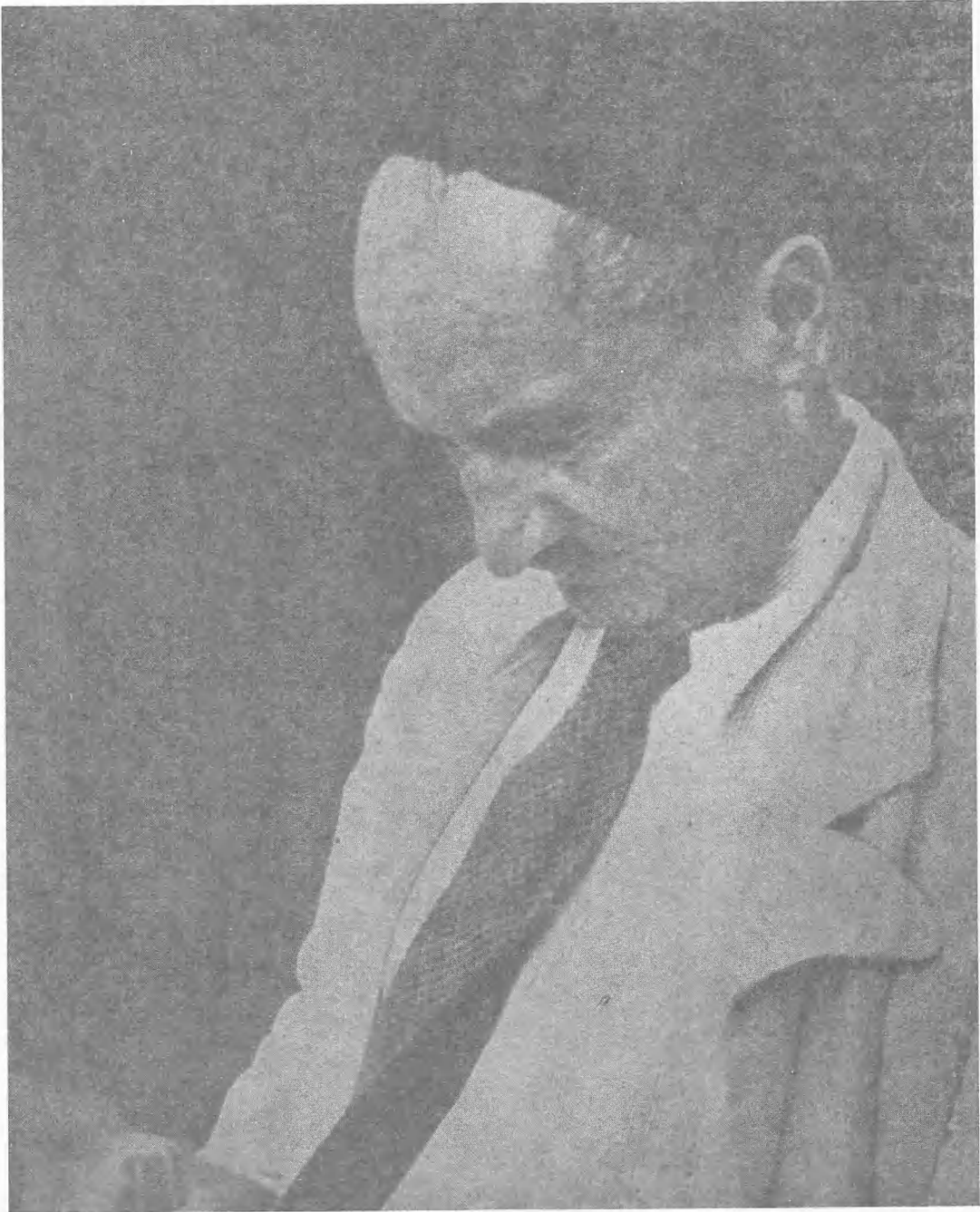
فيلسوف ألماني ، يعد فى أوساط واسعة  
الانتشار المثل الرئيسى للوجودية ، وان يكن  
هو نفسه قد رفض هذه التسمية . ولد فى عام  
١٨٨٩ غير بعيد عن فرايبورج التى درس  
فيها الفلسفة فيما بعد على يد أستاذه هوسرل .  
وفى كتاب هوسرل السنوى ظهر عمل هيدجر  
الرئيسى لأول مرة عام ١٩٢٧ وهو يحمل اهداء  
لهوسرل ، وهذا الكتاب هو « الوجود  
والزمان » . وعندما تولى هتلر زمام  
السلطة عام ١٩٣٣ ، قبل هيدجر منصب مدير  
جامعة فرايبورج ، ورحب بتولى هتلر السلطة  
باعتبار ذلك فجر عهد جديد ، وأثنى على الغاء  
الحرية الاكاديمية ( نشر خطابه الافتتاحى عن  
تصوره للجامعة الألمانية تحت عنوان « كفاح

الجامعات الألمانية » ) ، وبتربطه  
بهوسرل لأنه يهودى .

ولقد أثير جدل طويل عما اذا كانت  
فلسفة هيدجر تستتبع النازية بالضرورة ،  
والواقع أن النازية لا تلزم عن تلك الفلسفة  
بالضرورة ، غير أن براهينه المزيفة التى أوردها  
فى خطبة توليه لرياسة الجامعة هى من ذلك النوع  
الذى تزخر به طريقة المناقشة فى كتاباته الفلسفية  
الخاصة ؛ فبذلك النوع من المنطق ، أو بالأحرى  
انعدام المنطق ، الذى يميز مؤلفات هيدجر  
يستطيع المرء أن يثبت أى شئ .

وكثيرون من المعجبين بهيدجر ينكرون  
مؤلفات أستاذهم الأخيرة التى ليست الا تأويلات -  
وخاصة للنتف الباقية - للفلاسفة قبل سقراط  
وهى تتسم باهتمام شبه صوفى بالوجود ؛  
فهم يجدون أهميته متحققة فى « الوجود والزمان » ،  
وفى محاضرة قصيرة بعنوان : « ما الميتافيزيقا؟ » .  
وينكر هيدجر نفسه وجود مرحلتين فى تطوره ،  
ويزعم أن أعماله المبكرة قد أسئ فهمها فحسب ،  
فهو لم يكن وجوديا قط ، ولكنه كان مهتما  
بالوجود . وفى كتابه « الوجود والزمان » يدرس  
الوجود الانسانى باعتباره شكل الوجود الذى  
يعرفه الانسان معرفة أفضل من معرفته بالأشكال  
الأخرى ، ولكنه يصر دائما - وحتى عندئذ - على  
أن اهتمامه لم يكن أنثروبولوجيا أو نفسيا ، وإنما  
حاول أن يتخذ من الوجود الانسانى نافذة يطل  
منها على الوجود .

ومع أن هذا التفسير الذاتى قديبدو صحيحا ،  
الا أنه من أبعد الأشياء عن الوضوح أن تفهم  
ظواهر مثل الهم والضيم والذنب والخوف والموت  
والعدم - تلك الظواهر التى يناقشها فى الوجود  
والزمان - فهما غير انسانية . وينتظر المرء عبثا  
طيلة قراءته « للوجود والزمان » أن يجد ما يلقي  
ضوءا كافيا على هذه النقطة ؛ وحين ينتهى الكتاب



هیدجر، مارتن (۱۸۸۹ - ) .







هيوم، ديفيد (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶).



ونقدمه باعتباره موضوعا مناسباً للاختيار ، وان كانت مثل هذه التوصية تتطلب تبريرا بالرجوع الى وصف الشيء الموصى به ، وأنها ليست تعبيرا جزافا عن الذوق أو الانفعال .

ومن الملامح الجديرة بالذكر في الكتاب إعادة تقريره لحجج هور بصورة نقدية ؛ أعنى حججه ضد النزعة الطبيعية في الأخلاق ، ومحاولته بيان أن الجمل الأمرية والجمل الإشارية كالتأهما تخضعان للقواعد المنطقية على حد سواء .

هيوم ، ديفيد : ( ١٧١١ - ١٧٧٦ ) ، ولد في اسكتلندة ، ولم يكن ما نطلق عليه الآن اسم فيلسوف محترف ، فلم يشغل أى منصب أكاديمي ، وان يكن قد رشح نفسه ذات مرة ( عام ١٧٤٥ ) لكرسى « الأخلاق والفلسفة الروحانية » بجامعة ادنبره دون أن يصاحبه التوفيق . وكان أديبا ورجلا من رجال المجتمع ، كما كان - بدرجة أقل - رجلا يعنى بشئون الحياة الجارية . وكانت العاطفة المستبدة به - كما يخبرنا بنفسه - هي حبه للشهرة الأدبية ، وقد حقق تلك الشهرة لنفسه في أثناء حياته بمقالاته عن الأخلاق والموضوعات السياسية والاقتصادية وبمؤلفاته التاريخية . وكان المنصب المهم الوحيد الذى شغله هو منصب سكرتير السفارة البريطانية في باريس ( ١٧٦٣ - ١٧٦٩ ) حيث أصبح قائما بالأعمال فيها لفترة قصيرة ، وصار شخصية مرموقة في المجتمع الفرنسى . ومع أنه لم يعترف قط بالحاده ، وكان له أصدقاء من رجال الكنيسة المعتدلين ، الا أنه كان بلا ريب شكاكاً وخصماً لكافة الأديان المقررة ، وقد ذاعت شهرته باعتباره « زنديقا » . وكان محبوباً من النساء ولا يستطيع أن يقاوم مفاتنهن ، ولكنه لم يتزوج قط . وكان له طبع لطيف ، لب العريكة ، اجتماعي ، لا يضر الريبة ، ويتحلى بالفضيلة ؛ واكتسب بفضل هذه الحصال الحميدة نوعاً من الشعبية العجيبة في أواخر حياته ، وذلك عندما أطلقت صديقته الأنسة

ذو العنوان الفرعى « النصف الأول » يتوقع المرء حلاً لهذه المشكلة في « الجزء الثانى » ، وهذا الجزء الثانى لم يظهر اطلاقاً . ويقوم تأثير هيدجر الهائل - وعلى الأخص في ألمانيا وفرنسا وبلجيكا - على شرح أعماله المبكرة ؛ وهي الأعمال التى ينكرها في « الوجود والزمان » ذاته ، بيد أنه من العسير أن يكون لهذا الكتاب معنى بدون تلك الأعمال . وسواء فهمنا ملاحظاته في « الوجود والزمان » فهما نفسياً أو بشرياً ، فإنها - فضلاً عن ذلك - عرضة للارتياب الشديد فى دقتها ؛ أما ما جعل لهذا العمل ذلك التأثير الهائل رغم هذا كله ، فمن المحتمل أن يكون مزيجاً من أربعة عوامل على الأقل : فان هيدجر قد تعرض لظواهر تكاد تكون ذات أهمية انسانية شاملة ، وكان الاهتمام بتلك الظواهر شديداً عقب الحرب ؛ ثم انه عرف كيف يناقش تلك المسائل بصراحة ظاهرية ، وبمصطلح تفصيلي أراح ضمائر الأكاديميين ؛ وأخيراً يعد هيدجر أستاذاً فى إثارة النفوس ثم فى الإبقاء على شعور الارتقاب ( عند القارئ ) ، وربما كان هيدجر من الفلاسفة القلائل الذين تنطبق عليهم حكاية أندرسن الحرفية : « ثياب الامبراطور » .

هير ، وتشارد مرفين : ( ١٩١٩ - ) ، انجليزى ، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد؛ وخير ما يعرف به أنه فيلسوف أخلاقى ، وقلما لقي كتاب حديث عن الفلسفة الأخلاقية من الانتباه ما لقيه كتابه « لغة الأخلاق » ( ١٩٥٢ ) . يرى هير أن المهمة الأولى للفيلسوف الأخلاقى هي توضيح طبيعة الأحكام والحدود الأخلاقية ، ويعتقد أن الأحكام الأخلاقية تختلف عن الجمل الوصفية التى تقال عن العالم لا من حيث مادتها ، ولكن من حيث انها أقرب الى الأوامر منها الى الجمل الوصفية ؛ ووظيفتها الأولية هي أن تهدى الاختيار . وعلى هذا فبينما قولنا عن شيء ما انه أحمر معناه أننا نصف هذا الشيء ، فإننا حين نقول ان شيئاً ما خير يكون المعنى أننا نوصى به

اقساما ثلاثة : « عن الفهم » ، و « عن الانفعالات »  
و « عن الأخلاق » .

ويقول هيوم ان العقل لا يتألف الا من ادراكات حسية ، وهذه الادراكات من نوعين : انطباعات وأفكار . والانطباعات هي ما نطلق عليه اجمالا اسم الاحساسات والمشاعر والانفعالات ، والأفكار هي ما نسميه بالحواطر العقلية ؛ الأولى قوية مفعمة بالحياة ، والثانية ليست غير نسخ باهتة من الأولى ، والواقع أن هيوم يتحدث عنها أحيانا باسم « الصور الذهنية » .

والانطباعات نوعان : انطباعات الحس الأولية وتنشأ في الروح عن « علل مجهولة » ، وانطباعات التفكير الثانوية التي تنشأ نتيجة لأفكارنا ؛ فالنفور ينشأ مثلا عن فكرة الألم ، وهذه بدورها نسخة لانطباع الألم الأولى .

والأفكار نوعان : بسيطة ومركبة ؛ الأفكار البسيطة نسخ من الانطباعات البسيطة ، وهي تشبه دائما انطباعات قد تأثرنا بها فعلا ومنها اشتقاقها ؛ والأفكار المركبة مزيج من الأفكار البسيطة ، ولا يتحتم أن تعكس - كما تعكس المرأة - أي مزيج فعلى من الانطباعات ( وإذا فعلت ذلك، وبشيء من التصوع ، كانت تذكرات ) ، وهكذا نستطيع أن نفكر في التنين ، وفي أشياء أخرى لم ندركها قط ادراكا حسيا . ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة بسيطة لا نستمدتها من انطباع مناظر لها ، وأفكارنا المركبة جميعا تبنى من أفكار أبسط مشتقة من الانطباعات ؛ ويقول هيوم ان قولنا هذا لا يختلف عن قولنا بأن ليس ثمة « أفكار فطرية » ؛ فافكارنا جميعا مستمدة من التجربة ، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا في الخبرة أو ما نتصور أنه من الممكن أن يقع لنا فيها بوساطة الحواس أو الشعور الباطني .

نانسى أورد اسم « شارع القديس ديفيد » على الشارع الذي شيد فيه هيوم منزله الجديد ، والذي لم يكن قد سمي بعد ، وهو يتفرع من ميدان القديس أندرو بادنبره ، فعرف الشارع بهذا الاسم منذ ذلك الحين .

غير أن هيوم قد دامت له الشهرة باعتباره فيلسوفا ، وهو لم يكتسب هذه الشهرة الا بممارسة فضائله الأشد صرامة . وقد أكمل مؤلفه الفلسفي الأول «رسالة في الطبيعة الانسانية» ( ١٧٣٧ ) ، وكان حينذاك في السادسة والعشرين من عمره ، وجاء هذا الكتاب نتيجة لمجهود ذهني متواصل مرهق استغرق عشر سنوات ؛ وقد ارتسمت فكرته في ذهنه - على حد قوله - قبل تخرجه من الكلية أي في عام ١٧٢٦ على الأرجح ، ثم وضع خطته قبل أن يبلغ الحادية والعشرين ، وألفه قبل أن يتم الخامسة والعشرين أي في عام ١٧٣٦ . وتنبئنا خطاباته كيف كان فريسة لنوبات متعاقبة من التفاؤل والقنوط ، ومن المرض والشفاء ، خلال تلك الفترة .

وكان الهدف الذي يرمى اليه من كتابه « رسالة » هدفا طموحا ، وهذا الهدف هو أن يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك الفلسفات التي كانت تبدو لهيوم قائمة على افتراضات غير يقينية ، « ومعتمدة على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة » ؛ وذلك باقامة الأسس لعلم تجريبي صحيح عن الطبيعية الانسانية . وكانت الخطوة الأولى هي بحث الفهم والانفعالات التي تعتمد عليها الأحكام والتصرفات الانسانية جميعا ، ومن ضمنها الكشوف العلمية والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن والأدب والتجارة ؛ « فليست هناك مسألة ذات أهمية لا يندرج أمرها في علم الانسان » ( « الرسالة » ، المقدمة ) .

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع الأسس لعلم الانسان ، وهذا الكتاب ينقسم

ويعتقد هيوم أن تلك القضايا كلها واضحة بالتجربة ومعروفة بملاحظتنا لعقولنا ، فالمذهب التجريبي هو نفسه إحدى حقائق التجربة .

ومع أن الخيال قد يربط الأفكار كما يجلو له ، إلا أنه يميل عادة إلى الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعاتها ، أو تجاوزت في الزمان أو المكان ، أو ارتبطت فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول . وكان هيوم يعلق أهمية عظمى على مبادئ الترابط هذه ؛ « فها هنا نوع من الجاذبية له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي ؛ وهو يكشف عن نفسه في صور كثيرة متعددة لا تقل في كثرتها وتعددتها عن الصور التي كشف فيها عن نفسه في العالم الطبيعي » ( « رسالة » ج ١ ، فصل ١ ، فقرة ٤ ) و « هذه هي الروابط الوحيدة بين أفكارنا ، وهي بالنسبة لنا ، حقا ، ملاط الكون » ( « الخلاصة ص ٣٢ ) .

ومعنى كلمة ما - وفقا لهيوم - هو مجال الأفكار التي تترايط فيما بينها بالتشابه ، والتي تتداعى مع الكلمة بالتجاور ، أو بلغة صريحة ان معنى الكلمة هو جميع الموضوعات التي تشابه - تشابها كافيا - تلك الموضوعات التي استمعنا في حضورها إلى تلك الكلمة وهي تستعمل ؛ وفهم كلمة ما هو تحريك تلك الترابطات .

أما الزمان والمكان فتكتنفهما الصعوبات ، إذ أنهما ليسا انطباعات أو مجموعات مترابطة من الانطباعات ؛ وكلاهما « طريقة » تظهر لنا فيها الانطباعات ، وتنعكس في طريقة ظهور الأفكار الناتجة ؛ فالزمان هو الطريقة التي تحدث بها الإدراكات الحسية كافة سواء بالتعاقب أو التآني ، والمكان هو الطريقة التي ترتب وفقا لها النقاط الملونة المحسوسة ، الواحدة إلى جانب الأخرى . ولما كان الحجم والمدة يعرفان على أساس الطريقة التي ترتب بها الإدراكات الحسية الموحدة ، فإن

هذه الإدراكات الأخيرة لا يمكن أن يكون لها هي نفسها حجم أو مدة ، وبالتالي فإنها بسيطة غير منقسمة . ولما لم تكن نمة « أفكار » يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية ، فليست لدينا أية فكرة عن انقسام لا متناه ، وبالتالي فإن مثل هذا الانقسام أمر من المحال تصوره مهما قال الرياضيون في ذلك .

ويتناول هيوم بالبحث بعد ذلك استخدامنا للأفكار في العمليات العقلية الاستدلالية ( « الرسالة » ك ١ ، ج ٣ ) .

ويتألف الاستدلال العقلي في نظر هيوم من اكتشاف العلاقات ؛ وهذه العلاقات إما أن تكون « علاقات بين أفكار » تقيم لنا استنباطا برهانيا ، وتبين ما يمكن تعقله وما لا يمكن ( وما لا يمكن تعقله هو الخالي من المعنى أو المتناقض مع نفسه ) ؛ وإما أن تكون علاقات يحدث في الواقع أن ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض ، فكون الثلاثة نصف الستة ، والزوايا الداخلة في مثلث تعادل زاويتين قائمتين هي « علاقات بين أفكار » تتوقف على طبيعة الأفكار التي ترتبط بها بحيث لا يمكن أن نتصور تلك الأفكار وقد ترابطت على نحو آخر . أما كون الزئبق أثقل من الرصاص ، وكون قيصر قد قتل في مجلس الشيوخ ، وكون عدد الكواكب تسعة ، فهذه أمور من الواقع كان من الممكن عقلا أن تجيء على نحو آخر . والأمر من أمور الواقع لا يقام عليه البرهان القاطع مادما نستطيع أن نتصور ما يصاده أو ما يناقضه بغير وقوعنا في تناقض أو لامعقولية ، ولا يمكن أن نقرر صدقه أو كذبه إلا بالرجوع إلى التجربة . ويقول هيوم ان المجال المهم الوحيد للاستدلال البرهاني هو الرياضة ، وبالتالي فإن الكتب التي لا تحتوي على براهين رياضية أو استدلالات تجريبية تتعلق بأمور الواقع - مثل معظم كتب الميتافيزيقا واللاهوت - هذه الكتب « لا يمكن أن

تتضمن شيئا غير السفسطة والوهم ، و « أخرى بها أن تلقى فى النار » .

ولكن ، اذا كان من غير الممكن البرهنة القاطعة على أمور الواقع ، فانه من الممكن استدلالها على سبيل الاحتمال ، وان هيوم لعل استعداد أن يعد أكمل دليل احتمالى « برهانا » . والعلاقة التى تقوم عليها تلك الاستدلالات ( الاحتمالية ) هى دائما علاقات العلة بالمعلول ؛ وليست هناك أية علاقة أخرى - فى رأى هيوم - تمكنا من استنتاج وجود شيء ما لم نكن قد شاهدناه من وجود شيء شاهدناه ، فهذه العلاقة اذن ذات « نتيجة هائلة » ، والتفسير الذى يفسرها به هيوم هو أكثر السمات بروزا وأساسية فى فلسفته .

ويصر هيوم على أنه لا القضية القائلة بأن لكل شيء سببا ، ولا أية قضية أخرى تحدد سببا بعينه لحادث بعينه ، أمر مما يمكن اثباته بالبرهان القاطع ؛ فمن الممكن أن نتصور قليلا أن بعض الحوادث تحدث جزافا ، وأن أى شيء يمكن أن يسبب أى شيء . والتجربة وحدها هى التى تعلمنا ما تنطوى عليه الطبيعة من نظام ، وتبين لنا أى الأسباب يتبعه أى المسببات .

ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشيء « ا » هو سبب شيء آخر « ب » ؟ فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان فى المكان ، وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية ؛ بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو وهى أن المسبب يتبع السبب « بالضرورة » ؛ فهذه « الرابطة الضرورية » هى التى تمكنا من استنتاج الواحد من الآخر ، وهى ليست رابطة « منطقية » واضحة بذاتها أو يمكن اثباتها بالبرهان القاطع كنسب الأعداد ، فماذا تكون اذن ؟

وجواب هيوم على ذلك كالاتى : ان

الرابطة الضرورية التى نبحث عنها هى أساس الانتقال الاستدلالي من السبب الى المسبب ؛ فلننظر ما يمكن أن يكون فى الحياة العامة أساسا لهذا الاستدلال ، فاذا وجدناه كان « هو » الرابطة الضرورية . ولن نبتعد كثيرا فى بحثنا عنه ؛ فاذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائما - على سبيل المثال - ولم تحدث أبدا نار لا تصاحبها الحرارة ، فاننا حين نشاهد نارا نستنتج وجود الحرارة ، « ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب ، وعلى الآخر اسم المسبب » . والرابطة الضرورية التى نشير إليها حين نقول ان النار تسبب الحرارة ، لا تتألف الا من تلك الحقيقة الواقعة وهى أن الحرارة قد أعقبت النار فى الماضى ، وانه لا يسعنا الا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى . وكلمة « لا بد » التى تنطوى عليها الضرورة السببية انما تعبر عن استعدادنا لأن نستدل على هذا النحو ، وهو استعداد راجع الى الاطراد الذى خبرناه .

ويدرج هيوم هذا التفسير للاستدلال السببى تحت المبدأ العام لتداعى المعانى ؛ فرؤية النار انطباع يتداعى بالتشابه مع أفكار النيران التى شاهدناها فى الماضى ، وكل من تلك الأفكار يتداعى بالتجاور مع فكرة الحرارة ؛ وهكذا يشير انطباع النار فكرة الحرارة فوراً . ووضوح الانطباع ينقل نفسه نقلا جزئيا الى الفكرة المرتبطة به ، والتكرار المستمر للانتقال من الانطباع الى الفكرة المرتبطة به يضيف عليها سهولة العادة ، أو نوعا من الختمية نشعر به ؛ وهاتان السمتان ، وهما وضوح الفكرة وانتظام دقات العادة ، تجعلان من الفكرة ما نطلق عليه اسم « اعتقاد » . واذا كان الاطراد فى الحالات الماضية لم ينقطع ، وبالتالي كانت العادة تامة وكاملة كان لدينا بذلك « اليقين » و « البرهان التجريبي » ؛ أما اذا كان الاطراد فى الماضى أو كان تشابه الحالة الحاضرة مع الحالات الماضية ناقصا ، فان الاستدلال يكون غير يقينى ، وحينئذ نتحدث عن « الاحتمال » .

أن حججه التي ساقها على تحطيم العقل لذاته حجج مغالطة ؛ فقد تقوم مثلا بعملية حسابية وفقا للمبادئ الحسابية اليقينية ، ولكننا قد نرتكب فيها خطأ ، وعندئذ تكون لنتيجتنا تلك الدرجة من الاحتمال التي هي احتمال عدم ارتكابنا للخطأ ؛ بيد أننا في تقديرنا لهذا الاحتمال قد نقع مرة أخرى في الخطأ ، وينخفض احتمال نتيجتنا الأصلية الى احتمال عدم ارتكاب الخطأ الثاني ، وهكذا دوريك الى ما لا نهاية . وهذه العملية - وفقا لهيوم - تحيل الاحتمال في نهاية الأمر الى صفر . والجواب هو أنه ليس هناك ما يسوغ ضرورة التناقص في درجة الاحتمال ؛ فاحتمال الأرباح التي يمكن أن تجنيها شركة ما سنويا وفقا لما تدل عليه الحسابات ، يعادل احتمال عدم وجود خطأ في دفاتر الحسابات ؛ غير أن احتمال صواب المراجعين في اعتقادهم أنه لا وجود لأي خطأ ، قد يكون أكبر من الاحتمال الأصلي بأن الحسابات صحيحة .

وليس تفسير هيوم للدراك الحسى بأكثر من ذلك اقناعا ؛ فإذا كانت كل ادراكات الذهن انطباعات أو أفكارا ، فكيف تنشأ عن ذلك معرفة الأشياء الطبيعية ؟ ان انطباعات الحس ينالها الانقطاع ، وهي جزء من أنفسنا ، كما أنها تعتمد علينا . أما الأشياء الطبيعية فدائمة الوجود نسبيا ، ومتميزة منا ومستقلة عنا ؛ فهي لا تعرف اذن بالحس وحده ، كما أنه لا يمكن استنتاجها بالسير من المسبب الى السبب ، إذ أننا لكي نعرف أن احساسا بعينه يرجع الى شيء مادي بعينه ، فلا بد أن نكون قادرين على ملاحظة الطرفين منفصلا أحدهما عن الآخر ، وملاحظة الترابط الدائم بينهما أما كيف يمكننا أن نلاحظ الشيء المادي باعتباره متميزا عن الاحساس ، فهذا بالضبط هو الموضوع الذي نحن بصدده .

لا الحس اذن ولا العقل هما اللذان ينتجان اعتقادنا في الأشياء المادية ؛ ويستنتج هيوم

والى هنا حاول هيوم أن يضع نظرية بناءة للمعرفة ، وهي نظرية لا تسمى « شكية » الا من حيث هي تحاول تقويض ادعاءات الميتافيزيقيين واللاهوتيين التي يريدون بها البرهنة على أمور الواقع قبليا ( مثل وجود الله ، أو كيف بدأ العالم ) ، وادعاءات العلماء الطبيعيين في اقامة البرهان على أن ما نعلمه عن الطبيعة هو علم يقيني قاطع ؛ أو في تقديم تفسيرات عقلية « بعديا » . ونظرية هيوم تفتح الطريق لعلم وصفى اختباري للانسان بحيث يلقى من الاحترام ما تلقاه العلوم الطبيعية .

بيد أن هيوم في « الرسالة » ( الكتاب الأول ، الجزء الرابع ) ، حين يناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الزلل ، وطبيعة الذهن ، فإنه يصل الى نتائج شكية بحيث لا يمكن اقامة أى علم بالاعتماد عليها .

ويقصد هيوم من وراء حججه التي يسوقها ضد كفاءة العقل ، الى تأييد رأيه السابق بأن الاعتقاد حالة نفسية ترجع الى الغريزة والعادة ، ولا ترجع الى اتمام عملية منطقية؛ ولو بلغت عملية التذليل العقلي نتيجتها المنطقية ، اذن لحطمت كل يقين عن أى شيء . ولما كان الاعتقاد أمرا حادثا بلا جدال ، فلا بد أنه راجع الى شيء آخر ؛ فهو طبيعي وليس منطقياً ، وان حجج الشكاك لتفشل في الاقناع لأنها باطلة ولكن لأنها « مغالية ومصطنعة » ، وتحملنا بعيدا عن تجارب حياتنا العادية .

غير أن العلم الرضيع قد قذف به مع المياه المتخلفة عن حمام الميتافيزيقا ، كما يصرح هيوم في الفصل اليائس الأخير من كتابه « الرسالة » ( الجزء الأول ) اذ يقول : « هل نضع اذن قاعدة عامة مؤداها ألا نقبل أبدا أى تفكير مهذب مفصل؟ وبهذه الطريقة نقضى على كل علم وفلسفة » .

وما كانت بهيوم حاجة الى اليأس ، ذلك

وتنشأ المتناقضات التي تنطوى عليها تفسيرات هيوم للعقل وللادراك الحسى من نقطة البداية فى فلسفته ، أى من نظرية الانطباعات والأفكار . فهذه الانطباعات والأفكار التى يفترض هيوم أنها العناصر التى لا يمكن انكارها والتى تتألف منها التجربة ، ليست فى الواقع غير أجزاء وهمية من شبح ميثافيزيقى أطاح به هيوم نفسه ، وما هذا الشبح الا « الجوهر البسيط غير المنقسم وغير الجسمى » الذى لا يعنى غير أفكاره الخاصة التى يقيم عليها تصرفاته الشبحية المنوعة من ادراك حسى واردة وحكم وشك . الخ ؛ وهو الذى دسه ديكرات على الفلاسفة باعتباره العقل الانسانى . وقد رفض هيوم هذا الجوهر الشبح ، وما له من أفعال شبحية ( « الرسالة » ، الكتاب ١ ، الجزء ٤ ، الفقرة ٥ ) ، ولكنه احتفظ « بالأفكار » أو « الادراكات الحسية » كما أثار أن يسميها ، وحاول أن يعيد بناء عالم الادراك الفطرى من عجائبها التلقائية . ويبدو أنه نجح فى تفسيره للعلية بحيلة بسيطة هى استبدال كلمة « شىء » بكلمة « انطباع » حيثما أحس أن الكلمة الأخيرة لا تؤدى أى معنى .

وقد نعترف بأن التجربة تزودنا بكل ما فى أفكارنا من مضمون ، وبكل ما نريده من دليل على عقائدنا . غير أن التجربة لا تتألف من الاحساسات والصور الذهنية التى تتعاقب فى الفراغ ويحاكى بعضها بعضا ، بل انها تتألف من كائنات انسانية من لحم ودم تتعلم الادراك الحسى والتذكر والفهم ، وكيف يتصرف بعضها مع البعض الآخر ومع البيئة المادية ، وكيف تأخذ فى اعتبارها احساساتها وانفعالاتها ، وتستغل قدرتها على رؤية الأشياء « بعين العقل » . نعم ، ان هذه العمليات صعبة صعوبة يتعذر معها فهمها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية ؛ ولكن ينبغى أن نبدأ بأخذها كما نجدها ، لا بأن نفترض أننا لا نجد غير نقط ملونة موضوعة بطريقة

أن هذا الاعتقاد لابد أن يكون ناشئا عن الخيال ، فنحن مدفوعون « بميول » بعينها عجيبة للخيال، ميول مختلفة تمام الاختلاف عن المبادئ الأصلية لتداعى المعانى تميل بنا عنوة الى تركيب صورة دائمة ومنظمة نسبيا للعالم ، نملا ما فيها من فجوات تكتنف السلاسل المتقطعة من الانطباعات التى نسميها جبالا ونيرانا ، نملؤها بانطباعات وهمية لم تقع لنا فى ادراكنا الحسى . وهذا « العالم » يزودنا بمادة الأبحاث العلية فى العلم الطبيعى ، وهى أبحاث سرعان ما تقنعنا بأن الانطباعات وخصائصها المحسوسة ، مثل اللون والدفء ، انما تتوقف توقفا تاما على ادراكنا الحسى لها ، ولا يمكن أن يكون لها وجود مستقل ؛ وبالتالى فان العلم يقتضينا أن نقبل عالما من الذرات التى لا خصائص لها على الاطلاق ، وهو عالم يتعذر على الخيال تصوره ، على حين يطلب الحس والخيال منا أن نقبل عالما محالا من الناحية العلمية ؛ فلا علاج لمثل هذا الموقف الا الاهمال وغض النظر ، وهما علاجان لسائر الشطحات الشكية الأخرى .

وبمثل هذا التفسير أيضا يفسر هيوم العقل؛ فلا شىء يمكن الكشف عنه غير الانطباعات والأفكار ، وهذه الانطباعات والأفكار أحداث كثيرة متميزة كأنها صور متعاقبة فى عرض سينمائى ، بيد أنه لا وجود لشاشة أو لمتفرجين . فالادراكات الحسية يتصل بعضها ببعض بعلاقات التتالى والتماثل والعلية ، وليست هناك أية رابطة واقعية بينها غير ذلك . وما الذات غير مجرد اختلاق ؛ فهى خيط وهمى يمسك بالخرزات ، « وأنا لست الا حزمة من الادراكات الحسية » . ولكن من ذا الذى أو ما هو ذاك الذى يتخيل هذا الحيط ؟ وكيف تشعر السلاسل بوجودها المتسلسل ؟ ان هيوم لا يستطيع الاجابة ، « ويلوذ بما يتمتع به الشكاك من ميزة » ، ويقول ان السؤال بالنسبة اليه أصعب من أن يجاب عنه ( « الرسالة » ، التذييل ) .

بعينها ، وتتراقص تراقصا يتفق مع مصاحباتها من الأصوات والروائح والطعوم والمشاعر ، فإن مثل هذا الافتراض لا يؤدي الا الى التشكك .

ومن حسن الحظ بالنسبة لشهرة هيوم أن المحتويات الرئيسية في كتابه - « رسالة » الكتاب الأول ، الجزء الثالث - مستقلة عن نظريته في الانطباعات والأفكار ؛ ذلك أن التفرقة بين علاقات الأفكار من جهة وأمور الواقع من جهة أخرى ، ودمم قابلية الروابط السببية لأن يقام عليها برهان عقلي قاطع ، والطابع الاستقرائي لكل تفكير استدلالي يتصل بأمور الواقع ، وتحليل الضرورة الطبيعية تحليلا يردها الى ميل في فطرتنا نحو أن نتوقع ما قد تعلمنا من التجربة الماضية أن نتوقعه ، هذه الأمور جميعا تقف بذاتها على قدميها ، ويبدو أنها ما برحت تنطوي على حقائق هامة .

وما قد أضافه هيوم الى الفلسفة الأخلاقية يساير عن كثر ما قد أضافه الى نظرية المعرفة ؛ فكما أنه قد ميز أمور الواقع من علاقات الأفكار ، فكذلك يميز الآن الأحكام الأخلاقية من كل منهما ( أى من كل من أمور الواقع وعلاقات الأفكار ) ؛ فالحكم الأخلاقي لا هو يقرر أن شيئا ما لا يمكن تصوره على نحو مخالف ، ولا هو يقرر أن شيئا ما هو الأمر الواقع فعلا . وكما أن أمور الواقع لا يمكن استنتاجها من علاقات الأفكار ، فكذلك الأحكام الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من احدهما (أى أمور الواقع وعلاقات الأفكار) . وكما يتوقف اكتشاف أمور الواقع على علاقات ذات رابطة ضرورية يبدو أنها موضوعية ولكنها في حقيقة أمرها ميول في فطرة العقل ، فكذلك تتوقف الأحكام الأخلاقية على الصواب والخطأ ، على الخير والشر، التي يبدو أنها صفات موضوعية للأشخاص والأفعال ، ولكنها في الحقيقة هي ما يصادف عند صاحب الحكم من قبول ورفض ينبعان من ذات نفسه . وكما تتوقف استعداداتنا للتوقع على

تجربتنا للارتباطات المطردة ، فكذلك يتوقف الأمر في حالات القبول أو الرفض على تجربتنا الماضية للنتائج السارة أو المؤلمة . وكما أن مهمة العالم الطبيعي هي ترتيب توقعاتنا بوساطة أعم الاطرادات وأقواها أساسا ، فكذلك مهمة الأخلاقي هي تنسيق حالات القبول والرفض وفقا لما في أفعالنا وطبيعة أشخاصنا من ميول هي أعم الميول وأرسخها أساسا في تنمية السعادة الانسانية . وكما أن مهمة الباحث في نظرية المعرفة أن يصف الطرائق السيكولوجية التي بها يتكون الاعتقاد ، فكذلك مهمة الفيلسوف الأخلاقي أن يصف الطرائق السيكولوجية التي تقبل بها ونرفض ؛ والطرائق السيكولوجية التي يصفها هيوم في كلا المجالين على السواء إنما هي شطحات تبعد في كلتا الحالتين عن مبادئه الأساسية .

والمبدأ النفسى الرئيسى الذى يسعى هيوم الى تطبيقه على أوصافه كافة للسلوك الانسانى ولكل ما يقبله الانسان أو يرفضه ، هو مذهب اللذة . فلا شيء يؤثر فى الفعل الارادى غير اللذة والالم ؛ وقد يكون التأثير مباشرا ، كأن أسقط من يدي طبقا ساخنا لأنه يؤلم يدي ؛ أو غير مباشر ، كأن يمنعنى خوفا من الألم أن المس طبقا أعتقد أنه ساخن . وهذا يحدث لأن الخوف شعور كريبه ( مؤلم ) ؛ ولو لم تكن السخونة مؤلمة ، لما استطاع اعتقادى بأن الطبق ساخن أن يؤثر على تصرفاتى . والعقل لا يستطيع فى حد ذاته أن يؤثر على السلوك ، وهو لا يؤثر الا تأثيرا « غير مباشر » ، اما باكتشافه للوسائل التي تشبع فينا عاطفة ما ( وتلك هي الانطباعات الثانوية السارة أو غير السارة ) ، أو باكتشاف وجود شيء ما يثير مثل هذه العاطفة .

وهكذا نرى هيوم مزودا بدليلين ضد الرأى السائد الذى يقول ان العقل وحده هو الذى يميز بين الخير والشر الأخلاقيين . الدليل الأول أن العقل وحده لا يستطيع أن يؤثر على السلوك وان استطاعت الأحكام الأخلاقية أن تؤثر فى

للاللتزام السياسى ، وأن يقدم اقتراحا قيما عن طبيعية الوعود . وما دامت العقود ( أى تبادل الوعود ) والحكومات ليست غير وسائل نافعة تدين بقوتها الالزامية لما تنطوى عليه من منفعة فقط ، فمن العبث أن نقيم الواحد منها على الآخر بمعزل عن تلك الحقيقة ، وهى أن العقد الاجتماعى ليس فى واقع الأمر غير أسطورة . فليس الوعد مجرد النطق بقول لفوى ، أو أداء فعل ذهنى يخلق بوساطته من العدم كيان ميتافيزيقى اسمه « الالتزام » ؛ بل ان هو الا تشغيل جهاز مواضعة اجتماعية مؤداها أننى لو قلت « اننى أعد بكذا » ولم أفل ما وعدت به ، أصبحت وفقا للعرف الجارى شخصا غير موثوق به ؛ وهنا نجد بذور النظرية الحديثة الهامة عن الاستعمال « الادائى » للغة .

وجدير بالملاحظة هنا أن نزاهة الاستحسان الاخلاقى الصادق - فى نظر هيوم - يقوم على التعاطف ( المشاركة الوجدانية ) ؛ فهو وحده الذى يثير فىنا الاهتمام بسعادة اخواننا فى الانسانية عامة . ويعترف هيوم بأن التعاطف دافع واهن أشد الوهن ، وأن المبادئ الاخلاقية انما تتحكم فى نوازعنا الانانية عن طريق الضمانات التى تملئها علينا المصلحة الذاتية ؛ وقد نتساءل حينئذ لماذا تبدو لنا الفضيلة والرذيلة على مثل تلك الأهمية العظمى بغض النظر عما تلقاه كل منهما أحيانا من مثوبة أو عقاب ؟

واجابة هيوم طريفة ولكنها ليست مقنعة ؛ فلو أننا رضينا أو سخطنا وفقا لمصالحنا الشخصية وللموقف الذى نكون فيه ، جاءت احكامنا متغيرة ومتعارضة مع احكام الآخرين . وبإدراك ما ينطوى عليه ذلك من «عسر» ، وبالبحث عن عملة ثابتة ومشاركة لتقييم الكائنات الانسانية - اذا صح هذا التعبير - فلن نجد ما هو أنسب من التعاطف ، ذلك الايثار الوديع الذى نؤثر به السعادة لأى شخص ما دامت بقية الظروف

السلوك أحيانا ، وهذه الحججة قائمة على أساس نظريته النفسية . والدليل الثانى هو أن العقل اكتشف للحق والباطل ، وهذان لا يكونان الا بالنسبة للعبارات التى نقولها عن أمور الواقع أو عن العلاقات الكائنة بين الأفكار . وما دامت الأحكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الأفكار معا بحيث لا يمكن أن تستنتج منهما ، لم يكن فى مستطاع العقل أن يحسم المسائل الأخلاقية . وهذه الحججة الثانية مستقلة عن نظريات هيوم النفسية ، وتقوم على ما يعتبر - فى رأى عدد كبير من المفكرين - الاضافة الأساسية التى أضافها هيوم الى علم الأخلاق ، وأعنى بها أن النقلة المنطقية مستحيلة مما هو « كائن » الى « ما ينبغى أن يكون » ، أو من الوصف الى التقييم .

والتزامات العدالة : كالوفاء بالوعود ، واحترام الملكية ، والولاء للدولة - تقييم صعوبات فى نظر هيوم ؛ اذ من المؤكد أن الأفعال الفردية التى تقتضيها لا تزيد دائما من سعادة الفاعل ، أو من سعادة كل من تتعلق بهم تلك الأفعال . وجواب هيوم هو أن تلك الالتزامات تقوم على مواضعات اتفاقية لا يستطيع المجتمع أن يتسك بدونها ، ولا يستطيع أن تؤدى وظيفتها اذا أيدها كل انسان أو لم يؤيدها كما يروق له فى المناسبات الخاصة . ان اهتمامنا المتعاطف بسعادة طويلة الأمد لاخواننا فى الانسانية ، يخلق التزاما « أخلاقيا » بأن نكون عادلين (وليس هذا الالتزام ذا تأثير فى حد ذاته)؛ واهتمامنا بسعادتنا وسعادة أصدقائنا يفضى بنا الى اقامة نسق من القوانين والعقوبات من شأنه أن يخلق التزاما « طبيعيا » بأن تكون عادلين ، ولا يقصد هيوم « بالالتزام » غير نوع من الدافع فحسب .

وهذا التفسير يعين هيوم على اقامة الحججة القوية ضد نظرية « العقد الاجتماعى »



الذى يزعم أنه يفكر بالعقل فى أصل الكون أو خلود الروح ، ل يبدو كأنما هو يفعل ما يفعله من يفكر بالعقل فى نشأة ( مدينة ) ستونهنج أو فى تبخر الماء . والحق أنه لا يفعل ذلك ، وإنما هو فى الواقع يفعل أشياء تعلمنا جميعا « ألا » نفعها فى الظروف المألوفة .

لقد كان محالا - بعد هيوم - على من فهم فلسفته ( أى فلسفة هيوم ) أن يسير فى الميتافيزيقا على النحو القديم . ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بهيوم جيريمى بنتام وعمانوئيل كانت ؛ فقد قال بنتام - أول فلاسفة المدرسة النفية الانجليزية - ان الغشاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ هيوم . واعترف كانت بأن هيوم كان أول من أيقظه من سباته الدوجماتيقى ؛ ويعد كثير من مبادئ كانت الهامة ، وخاصة تفسيراته للمكان والزمان ، للعلية والجوهر ، للحقائق الضرورية ، للهوية الشخصية والعقل العلى بمثابة اجابات - سواء أكانت ضمنية أم صريحة - على مشكلات أثارها هيوم .

أما فيما يتعلق بعلم الطبيعة الانسانية ، فإنه على الرغم من أن هيوم لم يسهم فيه بنصيب فقد أوضح أن التفكير المنطقى والحكم الأخلاقى مناشط يمكن وصفها كالمشى وسلوك الحيوان سواء بسوء ، وأنها مادامت كذلك فهى قابلة للبحث العلمى . والمؤسف حقا أنه بعد أن رأى أن الانسان جزء من الطبيعة، حاول ادراج فلسفته تحت مبدأ الانطباعات والأفكار ، ذلك المبدأ الذى ينتمى الى تصور مضاد تماما عن الانسان ؛ وأن غرامه الشاذ بمفارقات التشكك قد جعله يستمرىء المناقضات الناتجة عن ذلك بدلا من أن يحاول مخلصا حل هذه المتناقضات .

هيوول ، وليم : ( ١٧٩٤ - ١٨٦٦ ) ، فيلسوف بريطانى تخرج فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج ، وأمضى بقية حياته زميلا فى الكلية ثم

متساوية فى حالتى سعادته وعدم سعادته . ولهذا نسأل عن أية سمة انسانية أو أى نظام من النظم الاجتماعية ، هل يرجع له بصفة عامة أن يزيد فى المدى البعيد من اسعاد كل من يؤثر عليه ؟ ان مشاعر القبول أو الرفض التى نعانىها من خلال التعاطف - بعد أن نسأل هذا السؤال - هى التى ينبغي أن تعبر عنها المصطلحات الأخلاقية .

خاتمة : من العسير أن يقال عن هيوم انه قد نجح فى ارساء الأسس لعلم تجريبى عن الطبيعة الانسانية ؛ فليس بين مبادئ الهامة التى يدافع عنها ما هو قائم على أساس التجارب العملية ، فهى لا تستند الى الكشف عن وقائع جديدة ، بل تحتكم الى ما نعرفه كلنا فعلا ؛ فقد تعلمنا جميعا كيف نميز الروابط السببية من المصادفات ، وكيف نقدر درجة احتمال الوقوع ، وكيف نسوق البراهين ونتابعها ونضع الأحكام الأخلاقية على اعتبارات عامة غير متحيزة ؛ وما من أحد فى الحياة الجارية يتطلع الى استثناءات للحقائق الرياضية فى عالم التجربة ، أو يحاول أن يستبق بالتفكير المجرد حكم التجربة على مسائل الواقع استباقا كليا . وربما لم يكن بهذا الوضوح أن أحدا فى الحياة الجارية لا يوافق على ما يزيد من الشقاء أو يرفض ما يخفف منه ، بيد أنه من الممكن أن يقال ان أشياء كثيرة قد عرف عنها أنها شر مؤكدة نتيجة للشقاء الناجم عنها ، وأنه ما من حكم أخلاقى قد أمكن تبريره الا بالاستناد الى مبدأ أخلاقى ما ، على أن هذا المبدأ اما أن يكون هو نفسه مفتقرا الى ما يسوغه أو يكون موضعا للنزاع .

وما أدها لنا هيوم هو أنه بين لنا كيف نحاول على الأقل أن نصف فى وضوح كيف نعمل أشياء بعينها نعلم جيدا كيف نفعها فى سياقات مألوفة ، ومن ثم أوضح أننا فى السياقات غير المألوفة قد لا نعمل حقا تلك الأشياء وان كنا نعتقد أننا نفعها . وان الفيلسوف الميتافيزيقى

أصبح أستاذاً في عام ١٨٤١ ، وانتخب زميلاً بالجمعية الملكية في عام ١٨٢٠ ، وقد كان أستاذاً لعلم المعادن ١٨٢٨ - ٣٢ ، وأستاذاً للفلسفة الأخلاقية ١٨٣٨ - ٥٥ .

كان هيوول رائداً في دراسة المنهج العلمي مؤكداً أهمية الاستقراء في ذلك المنهج ، ولكنه مسابرة لقبوله العام للفلسفة الكانتية ، نظر الى « الخطوة الغامضة » التي تنتقل بها من ملاحظة الوقائع الجزئية الى اكتشاف المبادئ العامة التي تربط تلك الوقائع الجزئية بعضها ببعض ، أقول انه نظر الى هذه الخطوة على أنها معتمدة على أفكار صاغها الفهم . ومعنى هذا الكلام أنه من أجل وضع نظرية علمية لا يكفي مجرد جمع الوقائع ، وانما الضروري هو « الربط الحقيقي للوقائع عن طريق مفهوم يكون صحيحاً وملائماً » . والواقع أن هيوول هنا - وفي مواضع أخرى - انما يصف منهج الاستنباط الذي يبدأ من فرض نظري، فتراه يقول مثلاً ان « النجاح فيما يبدو يتحقق بوضعنا لعدة فروض نتحسس بها الموقف لنختار منها ما هو صحيح » ؛ وهذا التأكيد على قيمة الفرض في العلم هو الاضافة الباقية التي اضافها هيوول ، وهي اضافة أدت مباشرة الى الاختلاف مع ج.س.مل ، اذ ذهب هيوول الى أن صياغة الفرض الشارح هي نفسها الاستقراء ، ولما كانت الوقائع المراد شرحها يمكن عندئذ أن تستنبط من الفرض فان الاستقراء والاستنباط ليسا نوعين مختلفين من الاستدلال كما رأى مل ، بل ان كلا منهما هو الآخر على نحو معكوس ؛ « فالاستنباط يبرر بالحساب ما قد حدسه الاستقراء حدساً موفقاً . ولم يكن الاختلاف بين هيوول ومل حقيقياً ، ذلك لأن هيوول كان مهتماً بمنهج الاكتشاف في العلم ؛ ولا شك في أنه كان على النهج الصواب فيما يتعلق بذلك ، بينما كان مل معنياً أساساً بمنطق الاستقراء من حيث انه طريقة برهان أو « عملية تحليل » تدرج من مقدمات جزئية وتنتهي عادة الى نتيجة عامة .

ظهرت آراء هيوول في الاستقراء والمنهج العلمي في كتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية » ؛ وهي آراء اعتمد فيها على الذخيرة الضخمة من المعلومات التي أوردها في كتابه الباكر عن « التاريخ » ، ذلك الكتاب الذي بدونه لم يكن مل باعترافه ليستطيع كتابة الأجزاء - من كتابه في « المنطق » - التي يعالج فيها الاستقراء ويهاجم كتاب هيوول الذي ظهر بعد كتاب « التاريخ » . وكذلك ألف هيوول في الفلسفة الأخلاقية والرياضية وكان في كليهما من المدسسين ، وفي كليهما اختار مل أن يهاجمه متهما اياه بأنه انما يجعل الفلسفة كلها بمثابة تأييد « لآية آراء قد تم ثبوتها » . والواقع أن هيوول كان العماد لكل نظام استتب في أي ميدان من الميادين .

ولعل هيوول أن يكون أعلم رجل في العصر الفيكتوري الأول حيث ذاعت شهرته ، ومع ذلك فكتبه الضخمة قليلاً ما تقرأ اليوم ؛ الا أنه باعتباره فيلسوفاً للعلم يستحق من العناية أكثر مما يستحقه مل .

## ( و )

واحدية : هي أية نظرية تقول بوجود جوهر واحد فحسب ، أو « عالم » واحد ؛ أو أن الواقع الخارجي « واحد » بمعنى ما ، أي أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتمايز . فمثلاً المذهبان المتعارضان القائلان أحدهما بأن « كل شيء عقلي » والقائل ثانيهما ان « كل شيء مادي » ما هما الا صورتان فجتان للتعبير عن الواحدية ، وكلاهما يعارض الذوق الفطري في قوله بالثنائية المؤلفة من العقل والمادة . وقد اخترع هذه اللفظة س . فولف ( ١٦٧٩ - ١٧٥٤ ) ، وأطلقها على هاتين النظريتين وحدهما ، وهما أحق بأن يطلق عليهما المثالية والمادية على التوالي . وأطلقت فيما بعد ايضاً على نظرية الهوية المطلقة التي يعتنقها

واحد على الأقل دون المعاني الأخرى . ويحتاج المعنى المناسب للكلمة « الواحدية » الى أن يتضح دائما من السياق ؛ غير أنه في كل شكل من أشكاله يعد أسمى تعبير عن الاحكام الميتافيزيقي .

**واقعي :** انظر بصفة خاصة الميتافيزيقا ، والمذهب الواقعي ، والكليات ، وبرادلي .

**وجود :** انظر ميتافيزيقا ، ووجودية ، وواقعية ، ومثالية ، وواحدية ، وثنائية .

**الوجودية :** اسم لاتجاه أو نزعة ظهرت في تاريخ الفلسفة ، ونستطيع أن نميز فيها الملامح الآتية :

(١) تنطوي هذه النزعة دائما على عداء للنظر المجرد الذي يطمس ما في الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد ؛ وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتي العميق - كما هي الحال في «اعترافات» أوغسطين - أو قد يأتي كما هي الحال في «خاطر» باسكال - في صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضى فى العلوم المضبوطة بأنه منهج كامل شامل للمعرفة الانسانية ، هي دعوى تحتل المنازعة دفاعا عن نظرة أخرى - أكثر مرونة وأقل صرامة - للأساليب المتنوعة المختلفة التى يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والانسانية . ويطلب ايتيين جلسن بادراج الاكويثى فى زمرة الوجوديين بسبب اصراره على أولوية الوجود على الماهية ، بينما يرى أن التقليد الماهوى الذى وضعه افلاطون يؤكد أولوية الماهية على الوجود ؛ وان جلسن ليأخذ بهذا الرأى رغم تلك الصلة التى ما ينفكون يكتبونها بين الاتجاهات الوجودية فى الفلسفة وبين اهتمام سقراط بعلم الأخلاق ، اذ يميزه من التأمل فى النظام الكونى .

وان هذه اللمحة التاريخية الموجزة لتشير الى أن الوجودية اسم لنزعة ، أكثر منها اسما لمجموعة محددة من المبادئ .

شيلنج وهيجل ، ومؤداهما أن العقل والمادة لا يرد أحدهما الى الآخر ، بل يرد كلاهما الى جوهر مشترك واحد ، هما بالنسبة اليه تحولات ظاهرية ( قارن هذه النظرية بنظرية « الواحدية المحايدة » لوليم جيمس ، ولرسل فى وقت من الأوقات ) . ولم تلبث هذه اللفظة أن استخدمت فيما بعد استخداما واسعا ، فأطلقت على أية نظرية تحاول تفسير الظواهر بردها الى مبدأ واحد ؛ ولم تعارض حينئذ الثنائية وحدها ، بل عارضت التعددية كذلك فى كثير من الأحيان ، تلك التعددية التى من أمثلتها نزعة رسل الذرية المنطقية ، التى أطلق عليها أيضا اسم « التعددية المطلقة » . ونتيجة لتلك الاستعمالات الكثيرة أحاط بالكلمة غموض يلازمها ؛ على أنه لا بد للمرء أن يميز بين واحدية « الجوهر » وواحدية « الصفات » ؛ فالأولى هى الرأى القائل (١) بأن تعدد الجواهر تعددا ظاهرا انما يرجع الى حالات أو ظواهر مختلفة لجوهر واحد كان هو الله أو الطبيعة عند سبينوزا مثلا ، وكان هو المطلق عند برادلي . أما الواحدية الوصفية - من ناحية أخرى - فهى الرأى القائل بأنه أيا كان عدد الجواهر فانها فى النهاية من نوع واحد ، أى أنه لا وجود لغير مجال واحد للوجود . ويستطيع المرء أن يميز أيضا من تلك الآراء المطلقة واحدية «جزئية» أى تلك القائلة (٢) بأنه فى داخل أى مجال للوجود (أيا كان عدد تلك المجالات ) ، فهناك جوهر واحد فحسب . وهذه الأشكال المتنوعة من الواحدية لا تقوم معا ولا تسقط معا ، بل اعتنق بعضها وترك البعض الآخر لأسباب تحتاج الى مناقشات طويلة ، فمثلا اعتنق سبينوزا (١) وبالتالي (٢) ، غير أنه رفض (٢) فى سبيل الأخذ بعدد لامتناه من الأصول الأولية ؛ بينما رفض ديكاوت (١) و (٢) ، ولكنه قبل (٣) داخل المجال المادى ، ورفض لبيمتز (١) و (٢) ، ولكنه تقبل (٢) على أساس أن المونادات جميعا أرواح ؛ وهكذا نجد أن كل مفكر من هؤلاء المفكرين قد تقبل الواحدية بمعنى

المحترفين سيجدون دائما في كتابات المفكرين الوجوديين معيناً لهم على تعديل النماذج المحددة الضيقة التي توضع للإنسان في فكره وفي فعله ؛ ويمكن أن نشير في هذا الصدد - على سبيل المثال الذي ينسج كثيرون على منواله - الى تقدير فتجششتين « لاعترافات » أوغسطين وقصص ليو تولستوى ؛ فان خيال الباحث العلمي ليتسع أفقه اذا ما تذكر ما في حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيراً ما يستعين في ذلك بالنظرات الثاقبة التي يصادفها في كتابات الوجوديين المستفيضة ، والتي قد تجيء في غير اتران أحياناً .

وانه لخير لنا أن نلتمس تأثير الوجودية على اللاهوت المعاصر في مؤلفات بول تلتش ورودلف بلتمان ، من أن نلتمس في مؤلفات كارل بارت ؛ وكتاب هذا الأخير الذي صدر مبكراً بعنوان «رسالة الى أهل روما» يدين بشيء كثير لأفلاطون، كما يدين لكيركجارد ودستوفسكي ؛ وكتابه الضخم « جمود الكنيسيين » مدين لأنسلم - وكان بارت قد نشر عن كتاب أنسلم « العظة » مقالا ممتازاً عام ١٩٣٠ - بأكثر مما هو مدين به للمفكرين الوجوديين ، حتى لقد عرف أتباع مدرسته باتهامهم لهؤلاء الذين يصطنعون منهج الجدل الوجودي في اللاهوت ، بأنهم يحافظون حتى اليوم على التركة المفجعة التي خلفها أوغسطين باستغراقه في ذاته .

وزدم ، ( آرثر ) جون تيرنس ديسين ؛ ( ١٩٠٤ - ) فيلسوف بريطاني ، وأستاذ الفلسفة بجامعة كيمبردج ، وزميل بكلية ترينتي ؛ وعلى الرغم من أن مؤلفاته تتناول عدداً كبيراً من أنواع الموضوعات ، إلا أنها مطردة المنهج اطراداً واضحاً ؛ فهو في هذا المنهج يتبع في أغلب الأحيان صياغة أي حكم فلسفي بأن يفرض نقيضه تماماً ليرى ماذا عسى أن يترتب على ذلك من نتائج ، وحتى بازاء إحدى أفكاره الرئيسية التي يقول فيها ان العبارات الفلسفية ما هي الا توصيات لفظية ، نراه على أنه استعداد لأن يقول بالنقيض

( ٢ ) هنالك تقارب بين عمل الفيلسوف الأخلاقي وعمل الروائي أو الكاتب المسرحي ؛ ولقد أبرز الفكر الوجودي الحديث هذا الجانب ، اذ رأينا رجلاً مثل ساوتر وماوسل قد امتازوا من حيث هم أدباء ومؤلفون للمسرح كما امتازوا من حيث هم فلاسفة في آن واحد . ويستطيع المرء أن يميز اليوم في هذا التقارب استمراراً بين الفيلسوف الوجودي ، وبين النقد الذي وجهه مذهب الظواهر الى الأخلاق الصورية التي أخذ بها كانت على النحو الذي نجده في كتابات ماكس شيلر ؛ اذ يقف الوجودي دائماً - بما يتصف به من تحيز للجزئي والعيني - وقفة المتحفظ ضد أية محاولة كمحاولة كانت التي أراد بها التماس مبدأ كلي تندرج تحته الأفعال الأخلاقية جميعاً ، على حين ترى الفيلسوف الوجودي عاطفاً بعض العطف على مذهب كانت في أولوية العقل العملي على العقل النظري .

( ٣ ) الفكر الوجودي عميق التدين أحياناً - كما هي الحال عند كيركجارد - وأحياناً ملحد الحاداً صريحاً - كما هي الحال عند جان بول سارتر - بيد أننا نستطيع أن نميز في الالحاد الوجودي نغمة دينية تكاد تستولى عليه ، فهي تختلف كل الاختلاف عن تلك النغمة التي يتردد صداها عند التجريبيين الأنجلو سكسونيين في رفضهم للاتجاهات الدينية ، وهي نغمة قريبة من التي نجدها في رجال عصر الاستنارة . وهكذا نرى أن رواية « الطاعون » لالبير كامو - وهي الرواية التي بغير شك قد أعانت كاتبها على الفوز بجائزة نوبل في الأدب - تتم عن اشتعال فكرة بمشكلة القداسة حين تصطبغ بالالحاد ، وتشيع فيها نغمات دينية خافتة لا مرأى فيها ، وان يكن في ذلك من الغرابة ما فيه .

(٤) لقد عد كيركجارد نفسه واضعاً لفلسفة ولاهوت اصلاحيين ، وهما قبل كل شيء تصحيح لنزعة هيغل الجدلية العقلية وتأويلها الفلسفي للدين المسيحي . ولنا أن نقول ان الفلاسفة

مويس ، و ١٠ ج ٠ اير ٠ وفي الجماعة الأصلية عدد لا يستهان به من الأعضاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم ، بل منهم الرياضى والفيزيقي وعالم الاجتماع ، غير أنهم يشتركون جميعا فى اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم ، وفى استيائهم المشترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التى كانت سائدة حينذاك فى ألمانيا وأوربا الوسطى ٠ وقد كان منطقتهم - من الناحية التاريخية - هو منطق فريجه وورسل ، بينما لا تدين « وضعيتهم » لكونت بالقدر الذى تدين به « للوضعية الجديدة » التى وضعها ماخ وبوانكاريه ، ولنسبية أينشتين العامة ؛ وعن طريق هؤلاء الى كارل بيرسون ، وجون ستياورت هل ، وكتاب عصر التنوير ، والتجريبيين البريطانيين الأول (وبالأخص هيوم) ٠ ومهما يكن من أمر ، فان التأثير القوى المباشر يرجع الى فتجششتين الذى ، وان لم يكن عضوا فى الجماعة ، الا أنه تعرف على بعض أعضائها ، والذى كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) ظهيرا لكثير من مناقشاتها ، كما كان أيضا كتاب شليك « المعرفة العامة » ( ١٩١٨ - ١٩٢٥ ) ، وكتاب كارناب « البناء المنطقى للعالم » ( ١٩٢٨ ) ٠

وبعد بضعة أعوام من الوجود المنحصر فى نفسه وغير الواعى بذاته نسبيا ، تكونت الجماعة رسميا عام ١٩٢٩ باسم «حلقة فيينا» ، وقد اختير هذا الاسم - الذى يرجع الفضل فيه الى نويرات - لارتباطاته اللطيفة بالغابات ، والفالسات ، واللطائف المحلية الأخرى ٠ وصدر بيان يصحبه ثبت بالمراجع تحت رعاية هيئة من أعضاء الحلقة المسماة « باتحاد ارنست ماخ » ، وعقد مؤتمر فى براج ، وابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» عام ١٩٣٠ ، وسميت اسما جديدا هو «المعرفة» ، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ؛ وأعانت هذه الصحيفة جماعة فيينا على اقامة الصلة والمحافظة عليها بين عدد متزايد من المتعاطفين معها

اذ بهذه الطريقة تتضح مواضع الشبه ومواضع الخلاف كلاهما فى أقوال الفلاسفة وغيرهم ، وبذلك تكشف الفلسفة عن منطق الأنواع المختلفة من العبارات ٠ ويدين وزدم بالدين الكبير الى فتجششتين ، وليس أقل جوانب هذا الدين رفضه للميتافيزيقا التقليدية بالنظر الى أنها تتكلم عن موجودات غريبة ، ومع ذلك فهو لا ينفى عن الميتافيزيقا كل قيمتها لأنها تعبر عن عدم رضانا باستعمالنا اللغوى المألوف حيث يتضمن ذلك اما الآراء المتعارضة أو لا شئ على الاطلاق ٠ ويقول وزدم ان هذا التضارب الذى من هذا القبيل هو الذى يوضح الأمور ، وهو يقارنه بضروب الشك الموسوس عند المرضى بالعصاب ، وهو شك له هدفه كذلك ؛ والحق أن للفلسفة قيمة علاجية فى تخليصها ايانا مما يتعاورنا من حيرة ، فهى شبيهة من بعض الوجوه بالتحليل النفسى ٠

**الوضعية المنطقية :** اسم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا ٠ ويستخدم هذا الاسم فى كثير من الأحيان بمعنى غامض مهوش بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية عامة ، والأفضل أن يقتصر استخدامه للدلالة على معناه الأسمى ، حين يكون مرادفا لما يسمى بالتجريبية « المنطقية » أو « العملية » أو « المتسقة » ٠

نشأت جماعة فيينا فى أوائل العشرينات من هذا القرن بوصفها جماعة للمناقشة غير رسمية بجماعة فيينا يرأسها مورتس شليك ، ومن أعضائها البارزين رودلف كارناب ، وأوتونويرات ، وفردريك وايزمان ، وفيليب فرانك ، وهانزهان ، وهربرت فايجل ، وفكتور كرافت ، وفيلكس كاوفمان ، وكورت جودل ٠ وثمة أعضاء آخرون ، أقل أو أكثر بعدا فى المكان أو الزمان أو الرأى ، منهم هانز رايشنباخ ، وكارل همبل ، وكارل منجر ، ووتشارد فون ميزس ، وكارل بوبر ، ويورجن يورجنسن ، وتشسارلس ٠ و

جماعية وان يكن في ذلك شيء من الترخيص . وقد أشرنا الى السمات الرئيسية لوجهة النظر هذه اشارة موجزة ، وهذه السمات هي التجريبية المتطرفة ، تؤيدها مصادر المنطق الحديث ، ويخفف من غلوها احترام . من الممكن أن يكون مبالغا فيه . لما أثر العلم الحديث وقدراته . ومن سماتها أيضا رفض متطرف للميتافيزيقا على أسس منطقية ، لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها فحسب ، بل على أنها خالية من المعنى ؛ وتضييق لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على الغاء مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة المستعملة في وضع تلك المشكلات ، وثمة هدف أكثر ايجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوجيهه ، بارجاعه الى مصدر مشترك في لغة الفيزيقا .

**والتجريبية هي النزعة القائلة بأن كل معرفة مستمدة في نهاية الأمر من الخبرة ؛ وهي تنطوي - كما وضعها هيوم - على الزعم السيكلوجي بأن الافكار جميعا نسخ مباشرة أو غير مباشرة من الانطباعات الحسية ، ومن هذا تستخلص النتيجة بأن المعرفة اما أن تكون معرفة بالعلاقات الداخلية بين الافكار ( كما هي الحال في الرياضة ) ، أو أن مشارها في نهاية الأمر هو مضمون الانطباعات الحسية ( « الواقع والوجود » ) ؛ أو ان لم تكن هذا ولا ذلك ، فأحرى بها أن تلقى في النار باعتبارها « سفسطة ووهما » . وقد بدأت الوضعية المنطقية - حين اتبعت فتجنشتين - باعتناقها وجها أشد انصياعا للمنطق في هذه الوجة من النظر ، فذهبت الى أنه من الممكن أن تنحل الخبرة الى مقوماتها الأخيرة ، ألا وهي الملاحظات الحسية المباشرة التي لا سبيل الى اصلاحها والتي يتألف منها عالم الملاحظ . وهذا البناء الذي يتبدى على هذا النحو انما ينعكس في اللغة ، ويمكن أن نبين - على وجه أدق - بوساطة التحليل المنطقي أن القضايا التي تعبر عن المعرفة يمكن أن تنحل هي الأخرى الى قضايا أولية ،**

في بريطانيا والولايات المتحدة وأوروبا الشمالية . وعقدت مؤتمرات أخرى باسم « وحدة العلم » في كونجسبرج ( ١٩٣٠ ) وبراج ( ١٩٣٤ ) ، وباريس ( ١٩٣٥ و ١٩٣٧ ) وكوبنهاجن ( ١٩٣٦ ) ، وكيمبردج بانجلترا ( ١٩٣٨ ) وكيمبردج بمساشوستس ( ١٩٣٩ ) . ومن مشروعات الجماعة نشر عدة سلاسل من الكتب والأبحاث ، ولعل أبعدها طموحا مشروع نويراث - الذي لم يتم بعد - لنشر « موسوعة عالمية للعلم الموجد » .

وقد صاحب هذا التوسع في أوجه النشاط شيء من فقدان لذاتية الجماعة التي تميزها من غيرها من الجماعات ، فما أن أتى منتصف العقد الرابع من القرن حتى كانت الوضعية المنطقية قد انتشرت فعلا في حركة أوسع وأشد غموضا ، هي حركة التجريبية المنطقية . فانتهدت اجتماعات « جماعة فيينا » الأصلية انتهاء مباحثها عام ١٩٣٦ أثر حادث اغتيال شليك ، ولم يلبث انحلالها أن تمت حلقاته نتيجة لضغط الحوادث في أوروبا ، إذ نفى معظم أعضائها الى بريطانيا أو الولايات المتحدة . وقد بقي الكثيرون ومات بعضهم هناك ، أما الباقون فمنهم شخصيات عاملة بارزة مثل كارناب وفايجل ، غير أنهما لم يعودا يؤلفان جماعة محددة ؛ وربما كان الأثر المتخلف من الحركة في أقوى حالاته في الولايات المتحدة ، حيث ما برح قائما هناك معهد لوحدة العلم . ولم تعد الآراء التي كانت تشجع لها الحركة صراحة تثير كثيرا من النزاع في أي مكان آخر ، وان يكن الكثير من مثلها العليا ما فتىء فعلا في الفلسفة التحليلية المعاصرة .

وكان الوضعيون المناطقة يدعون الفلاسفة الى أن يتفقوا فيما بينهم اتفاقا شبه - علمي ، وكانوا بادىء ذى بدء أقرب الى تطبيقه ، على الأقل ، فيما بينهم اقترابا يثير الدهشة . فمن الممكن إذن ، بغض النظر عن بعض الاختلافات الفنية فيما بينهم ، أن تنسب اليهم وجهة نظر

الشعار التالي عن المبدأ المتضمن في هذا تعبيراً فجاً ، ألا وهو : « ان معنى قضية ما هو طريقة التحقق من صدقها أو كذبها » ؛ وثمة صياغة أكثر رؤية وان تكن أقل حسماً ، وهي أنه يكون لقضية ما معنى اذا كانت الخبرة الحسية كافية لتقرير صدقها .

ومن الواضح أن « قضايا » الميتافيزيقا واللاهوت ليست صورية ، مادامت تدعى أنها تنبئ عن مسائل تتجاوز الخبرة العادية ؛ ومع ذلك فإن رجال الميتافيزيقا لا يعالجون الوقائع المألوفة ، ومن هذا يبدو أنه ما من بيئة تجريبية يمكن أن تساعد على تأكيد نتائجهم أو تفنيدها . وما دامت أقوالهم لا يمكن وضعها على محك الخبرة ، فهي ليست بذات مضمون واقعي كما أنها ليست صورية ، ولهذا ينبغي أن تعد ( بهذا المعنى الاصطلاحي الى حد ما ) ، « خالية من المعنى » أو « لا معنى لها » ؛ وان شئنا الدقة ، فانها ليست حقاً قضايا على الاطلاق . وينطبق هذا الكلام نفسه على « أشباه القضايا » التي ترد في نظرية المعرفة والأخلاق ، من حيث أنها تشير الى « الأشياء في ذاتها » أو الى « قيم موجودة وجوداً عقلياً » ، ولا يمكن ردها الى تقارير فعلية عن سيكولوجية الحكم الإدراكي أو الأخلاقي من جهة ، أو الى التحليل المنطقي للغة التي تصاغ فيها تلك الأحكام من جهة أخرى . وقد كان من نتائج مثل هذا التحليل الدعوى القائلة بأن الأحكام الأخلاقية لا تقرر وقائع أخلاقية ، وانما تعبر عن عواطف المتكلم ، وربما حرضت الآخرين على مشاطرته تلك العواطف . ويمكن أن يقال أيضاً ان الأقوال الميتافيزيقية تصنع هذا فتنتقل الينا عاطفة شاعرية أو « موقفاً ممكناً من الحياة » ، والاعتراض الذي يوجه الى هذه الأقوال هو أنها تفعل ذلك متظاهرة بمظهر مضلل ، اذ تبدو وكأنها تنقل الينا معلومات عن واقعة تتجاوز الحس .

فاذا كانت كل القضايا الصورية تنتسب الى

بحيث تقابل كل قضية منها الفقرات الفعلية أو الممكنة من الخبرة الحسية مقابلة واحدة بواحدة . والعلاقة بين القضايا المركبة والقضايا الأولية هي « دالة الصدق » ، من حيث ان صدق القضية المركبة لا يتوقف الا على صدق عناصرها البسيطة أو كذبها ؛ وليست المسألة اضافة أية زيادة ، وانما هي ببساطة مسألة درجة أعظم من التعقيد المنطقي . نعم لا شيء يضاف ، لان قضايا المنطق والرياضة لا تعنى الا بتنظيم العلاقات الصورية بين الرموز ، وهي لا تقول شيئاً - في حد ذاتها - عن العالم ، كما أنها تخلو من المضمون . ووظيفتها أن تقرر التعادلات وعلاقات الاشتقاق بين القضايا الأخرى ، وهي ان كانت صادقة فهي بالضرورة كذلك ، فليس هذا الا لأنها « تحصيل حاصل » ، فهي صادقة بالتعريف ، أو ان شئنا استخدام المصطلح القديم ، هي قضايا تحليلية . ومن هذا يلزم مباشرة - كما رأى هيوم - أنه لا أمل في قيام ميتافيزيقا استنباطية ؛ اذ ما دام المنطق فارغاً ، فان معالجة المعطيات التجريبية لا يمكن أن نتوقع منها أن تفضى الى ما وراء الخبرة ، ويتبقى أن نثبت ان قضايا الميتافيزيقا هي قضايا خالية من المعنى بالمعنى الحرفي لهذه العبارة .

والصدق - وفقاً للرأى السابق - اما ان يكون صورياً واما فعلياً ، ويتألف في الحالة الأخيرة من التقابل المباشر بين القضايا الأولية والمعطيات الحسية ، أو من التقابل ( الضمني ) في التركيب بالاضافة الى حدوث الخبرات الحسية المناسبة ، وذلك على مستوى أكثر تعقيداً . والقضية لا يكون لها معنى الا اذا أمكن - من حيث المبدأ - أن تكون صادقة أو كاذبة ؛ ومن ثم فان فئة القضايا ذات المعنى يمكن تقسيمها تقسيماً كاملاً لا يتبقى منه شيء - الى القضايا التي يمكن تقرير صدقها أو كذبها على أسس صورية (في المنطق والرياضة) ، والقضايا التي تؤكد الخبرة الحسية - أو يمكن أن تؤكد - صدقها ( أو كذبها ) فعلاً . ويعبر

المنطق ، وكل قضايا الواقع تنتمي بمعنى واسع - الى العلوم التجريبية ، فانه من العسير العثور على ماوى تلوذ به قضايا الفلسفة ومن ضمنها طبعا مبدأ التحقق نفسه . وحين واجه فتجنشتين هذه الصعوبة ، كان على استعداد لوصم حججه الخاصة المؤدية الى هذه الغاية على أنها « غير معنى » ، ولو أنها تتميز بطابع توضيحي هام . ولما لم تكن الوضعية المنطقية قادرة على قبول هذه المفارقة، فقد استعدت للاعتراف بشرعية التحليل الذى أصبح على هذا النحو هو كل ما يضطلع به الفلاسفة ؛ فالفلسفة ليست نظرية علمية ، بل هي فاعلية مؤداها التوضيح المنطقي للتصورات العقلية وللقضايا والنظريات الخاصة بالعلم التجريبي . وكذلك فهم مبدأ التحقق على أنه تعريف أو وصفة أو معيار للمعنى ، لا على أنه جملة تقريرية تحتل الصدق أو الكذب .

وللمطابقة البسيطة بين المعنى وطريقة التحقق نتائج كثيرة لا تخلو من غرابة وبعد عن الاحتمال ؛ وان الكتابات التى تبسط الوضعية المنطقية لشديدة الاهتمام بهذه المشكلة حتى لقد أدت محاولات مواجهتها الى الاختلافات الأخيرة التى وقعت داخل المدرسة ، فاليها تعزى تلك الاختلافات الى حد كبير . والصعوبات باختصار هي أن المبدأ يبدو أنه يشوه أو ينكر معنى كثير من القضايا المقبولة فى العلم والحياة اليومية ، وأن تصوره للمعنى خاص على أية حال ولا يمكن نقله الى الآخرين ، كما أنه يختلف من ملاحظ الى آخر .

ولتجنب تلك التعقيدات ، اقترح بعض الكتاب ( وعلى الأخص اير ) التفرقة بين الصور « القوية » و « الضعيفة » من مبدأ التحقق . وطبقا لهذا الرأى الأخير ؛ ليس من اللازم أن تكون القضية قابلة للتحقق بصورة قاطعة ، ويقبل معناها قبولا كافيا اذا كانت هناك ملاحظات حسية « متعلقة » بصدقها أو كذبها . وكان القصد من هذه الصيغة انكار المعنى على القضايا الميتافيزيقية ، والتسليم به للتقريرات التجريبية من ذلك النوع المذكور آنفا ؛ بيد أنها متهاونة أشد التهاون من هذه الناحية - كما تم الاعتراف بذلك بعدئذ - مادام أى ميتافيزيقى يجد من ضميره وازعا يمنعه

فالقضايا التاريخية - على سبيل المثال - لا يمكن التحقق منها مباشرة بالرجوع الى الحوادث، ولا بد من تفسيرها على أنها تنبؤات بما عسانا أن نجده لو راجعنا المدونات التاريخية فى لحظة مستقبلية . الخ . وهكذا يؤخذ مضمون مثل هذه القضايا على أنه هو البينة غير المباشرة على صدقها ؛ ولا توجد أية وسيلة للتمييز بين عبارة



من أن يقرر بأن ملاحظات الحس متعلقة - الى درجة ما - بتأملاته؛ فحاولت الصيغ المتأخرة للمبدأ علاج هذا العيب ، غير أنها تورطت في مصاعب أخرى أشد فنية . ومع زيادة التعقيد ، ازداد اتخاذها لمظهر التحايل المرتجل لاستبعاد فئة من الجمل التقريرية كانت مبعدة بالفعل ، بدلا من أن تكون في حد ذاتها علة استبعادها .

وتنشأ مشكلات أخرى من الدور الهام جدا المخصص للخبرة الحسية في عملية التحقق ؛ ولما كان مثل هذه الخبرة أمرا خاصا بالنسبة للملاحظ بحكم الضرورة ، فقد يبدو أن القضايا لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة اليه الا اذا كان من الممكن التعبير عنها من حيث المبدأ في حدود ما هو في متناول خبرته المباشرة . وكتاب كارناب « البناء المنطقي للعالم » ، محاولة تفصيلية للقيام بإعادة البناء هذه ، أعنى بناء التفكير العلمي والتجريبي من داخل القيود الحاصرة التي تفرضها علينا مصطلحات « متمركزة حول الذات » ، على ان الانحصار في الذات الذي تتضمنه هذه العملية هو انحصار منهجي فحسب ، مادام الهدف هو الرد النظري للتصورات العقلية ، والقضايا وحدها ، لا للوقائع ؛ بيد أن الشك يبقى قائما في كيف يكون التفاهم ممكنا اذا سلمنا بهذه الافتراضات ، أو كيف يمكن التحقق من معطيات العلوم تحققا تشترك فيه الذوات التي يجري بينها التفاهم . وقد انقسمت الوضعية المنطقية انقسامات عدة حول هذه المسألة ؛ والرأى الأكثر رسوخا والذي عرضه شليك خاصة ، هو أن « بنية » الخبرة عند فرد ما يمكن توصيلها الى الآخرين ومقارنتها ببنية خبرات الغير ، وان كان لا بد أن يظل مضمونها مستحيلا على مثل ذلك التوصيل حتى بالنسبة للملاحظ نفسه . أما الحزب الأكثر تطرفا والذي يتزعمه نويرات وكارناب فانه لا يرضى بشيء من هذه النكسة الى الميتافيزيقا ، ويؤثر ضمان موضوعية العلم حتى ولو كلفه ذلك التخلي عن أسسه الحسية المفترضة ؛ فانصاره

يذهبون الى أن الفروض العلمية انما تختبر صحتها بردها لا الى الاحساسات الخاصة غير القابلة للتحقق لدى الملاحظ ، بل بردها الى الوقائع التي يلاحظها الناس عامة . فالعلم لايعنى بحياة الملاحظ العقلية، والاشارات التي تشير اليها ليست بذات معنى ، أما أفعال الملاحظ الاخبارية وحالاته الجثمانية وسلوكه العام ، فمسألة أخرى اذ يمكن مراجعتها علانية وتسجيلها ؛ وهذه الأفعال أو بالأحرى هذه التسجيلات ، هي التي تؤلف « البروتوكول » ، أو المعطيات الأولية للنظرة العلمية . وهذه الدعوى التي تذهب اليها النزعة الفيزيقية تشبه النزعة السلوكية شيئا وثيقا ، ولكنها تختلف عنها في أنها لا تنكر وقائع الحياة العقلية صراحة ، ولا ترددها الى وقائع السلوك الجثمانى . ومضمونها - على الأصح - هو أن التقارير التي توضع في لغة علم النفس الاستبطانى يمكن أن تستبدل بها صوريا تقارير تقال بلغة الفيزيقا ، وهذه التقارير الأخيرة وحدها هي التي ينتفع بها العلم ؛ وان هذه لدعوى تثير اختلافا في الرأى بغير شك ، غير أن تدليلات النزعة الثنائية التقليدية لا تفندها .

وثمة دعوى أخرى من هذا النوع ، ولكنها أبعد مدى وترتبط خاصة بنويرات ، ألا وهي أن جميع العلوم تعتمد في نهاية الأمر على « بروتوكولات » مرتكزة على الأشياء والعمليات الفيزيقية ، ومن ثم يمكن التعبير عن كافة التقارير التجريبية بلغة الفيزيقا . وقد تكون للعلوم الجزئية قوانينها الخاصة - وهذه مسألة تجريبية - غير أن التصورات المستخدمة فيها يمكن أن تعرف كلها بالمصطلح الفيزيقي الذي يؤلف من ثم لغة مشتركة للعالم كله ؛ وهذا هو الأساس النظري لحملة نويرات القوية من أجل « وحدة العلم » .

ولقد مضى الى أبعد من ذلك كارناب ونويرات - بانسحابهما من النزعة التجريبية -

تخليه عن هذه النظرية وعودته الى موافقة مشروطة على أن الجمل يمكن أن « تواجه » بالوقائع .

على أن هذه التحولات الظاهرية أقل أساسية مما قد يبدو ، لا سيما اذا أخذنا فى اعتبارنا آراء كارناب الأخرى ؛ ذلك أن كثيرا من نشاطه - بوصفه منطقيا - قد كرسه لتحويل البناء الداخلى للغة ( واعنى طرائق البناء اللغوية ) الى « بناء صورى » ، كما حول هليبرت وأتباعه الرياضة الى بناء صورى بمعالجتهم قضاياها على أنها علامات على الورق لا معنى لها ، وبأبحاثهم فى القواعد التى تتم عليها التشكيلات المؤلفة منها ( فى « ما وراء اللغة » ) . ويستوعب كتاب كارناب عن « البناء المنطقى للغة » قواعد النحو اللغوية ، أى قواعد تكوين الجمل التى على أساسها تتألف الجمل من مفردات اللغة ؛ كما يستوعب القواعد المنطقية أو قواعد التحويل التى على أساسها تشتق الجمل صوريا الواحدة من الأخرى . وانه ليهتم اهتماما كبيرا بتصنيف ثلاثى للجمل : جمل بنائية ، وهى التى تشير الى كلمات أو الى جمل أخرى ، ويقال عنها انها تنتمى الى « الطريقة الصورية للكلام » ؛ وجمل تجريبية أو جمل تشير الى أشياء ، وهى الجمل التى تتناول الأشياء وأمور الواقع ؛ وهناك أيضا فئة ثالثة من الجمل هى « جمل أشباه الأشياء » ، وهى الجمل التى « يبدو » أنها عن الأشياء ( كما تقول عن منضدة « انها « شئ » ) بينما هى فى الواقع - أو يمكن ترجمتها الى جمل - عن كلمات ( فيقال ان « المنضدة » كلمة عن شئ ) ، ويقال عن هذه انها تندرج تحت « الطريقة المادية للكلام » . والغرض الرئيسى من هذه التمييزات فى السياق الحالى هو أن تتمكن من التدليل على أن معظم قضايا الفلسفة الميتافيزيقية - ان لم تكن كلها - واعنى فقط تلك القضايا التى يرجى انقاذها ( من عملية حذف الميتافيزيقا ) ، وهى القضايا التى يبدو أنها تشير الى وجود كيانات مجردة أو الى منزلتها من الوجود

بنظريتهما الفيزيقية هذه ، وذلك حين اقترحا الاستغناء عن نظرية الصدق على أساس التطابق ( بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى ) . نعم ، ان التوازي بين اللغة والواقع سمة جوهرية ، الا أنها مشوبة بصبغة ميتافيزيقية نلمسها فى نظرية فتجنشتين عن المعنى ، اذ يبين هو نفسه أن العلاقة اللالغوية المتضمنة فى عملية التطابق لا يمكن التعبير عنها بما تملكه اللغة من وسائل ؛ وكذلك انتهى بحث شليك « عما لا يمكن اصلاحه » ، وعن الأسس الأولية ( البروتوكولات ) التى يمكن التحقق منها مباشرة ، اقول ان هذا البحث قد انتهى هو أيضا الى ما لا يمكن التعبير عنه . ومع ذلك فانه من اليسير التخلص من هذه المشكلة ؛ فالتقريرات اللفظية لا تقارن - كما الح بعضهم - لا بالوقائع الخارجية ، بل بتقريرات لفظية مثلها . وينبغى أن توصف المعرفة - تبعا لذلك - على أنها نسق من التقريرات اللفظية التى يؤيد بعضها بعضا ، فاذا ما قبلت تقريرات أخرى جديدة على أنها صادقة ، فانما تقبل اذا وجد أنها متنسقة مع تلك التى تم قبولها من قبل . وهكذا يصبح الاعتقاد بمجموعة من القضايا « الأساسية » التى تقوم عليها المعرفة اعتقادا عقيما ؛ وليست الأسس الأولية ( البروتوكولات ) المطلوبة غير مجموعة منتقاة من القضايا الداخلة فى صميم الموضوع ومستمدة من النسق المقرر ، وفى هذه الحالة يكون الاتساق هو معيار الصدق . والصعوبة - طبعا - هى معرفة أى نسق هو النسق الصحيح ، ذلك أنه من الممكن قيام عدد كبير من الأنساق ، وبعضها كاذب بلا شك ، ما دام اتساقها الداخلى لا يمنعها من أن تكون غير متنسقة بعضها مع بعض . وقد كان اعلان الثقة الذى أعلنه كارناب بأن يكون النسق المعين مقبولا اذا ما تأيد بأسس أولية مقبولة من رجال العلم المعترف بهم ، اقول ان ذلك من كارناب قد فهم على أنه انتكاس ان لم يكن اعترافا بالهزيمة ؛ وانه لفهم سرعان ما أكده

كالكليات مثلا ، هذه القضايا هي في الواقع جمل تختص بطريقة البناء اللغوي اذ هي خاصة بطريقة استخدام الالفاظ ، لكنها سبقت في الطريقة المادية للكلام على صورة مضللة ؛ وهكذا تصبح الفلسفة هي البناء المنطقي للغة ، أو هي بحث في اللغة على مستوى عال . وتتكشف المنازعات الفلسفية التي طال عليها الأمد ، مثل النزاع بين المثالية والمادية ، تتكشف هذه المنازعات حين تترجم الى الطريقة الصورية على أنها نزاع على اختيار اتفاقى بين « لغات » بديلة ، أكثر من أن يكون نزاعا حول حقائق مفارقة بحكم طبيعتها ، أو حول حقائق ذات أهمية .

ومن هنا كان انتقال الوضعية المنطقية السريع ، بل المستهين ، من مصطلح النزعة الحسية شبه - المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه - المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم في اختيار احدهما الا مسألة اتفاق منهجى لا مسألة تغيير جوهرى فى الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية - وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية - حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث فى بنية اللغة ذاتها . وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمى نفسه ، غير أن اضافاته فى هذا الموضوع لا تكاد تنتمى الى أدب الوضعية المنطقية .

وليم الأوكامى : ( ؟ - ١٣٤٧ ) ، فيلسوف اسكولائى انجليزى ، وراهب من الرهبان ؛ بدأ يحاضر فى جامعة أكسفورد حاملا لاجازة البكالوريوس فى حوالى عام ١٣١٨ ، وحيث انه لم يظفر باجازة الماجستير ( الأستاذية ) فقد أصبح معروفا لدى أتباعه بأنه «المبتدئ الموقر» . وفى عام ١٣٢٤ استدعى الى أفينيون بتوجيه من مدير جامعتة ليرد على أوجه النقد الموجهة الى آرائه أمام « مجلس بابوى » ، وبعد أن أمضى هناك أربع سنوات لاذ بالامبراطور لويس البافارى بعد أن أعلن لويس هذا خلع البابا يوحنا الثانى والعشرين ببضعة أسابيع ؛ ومنذ ذلك الحين حتى وفاته جعل أوكام قلمه فى خدمة الامبراطورية . ومات فى ميونخ بينما كانت مفاوضات التوفيق بينه وبين الهيئة البابوية المقدسة سائرة فى طريقها الى النجاح .

وإذا كانت الوضعية المنطقية لم تعد فى مرتبة الفلسفة الشائعة ، فسبب ذلك يرجع فى معظمه الى أن تناولها للغة يبدو الآن متزمتا ونظريا بغير داع ، وتبين أن افتراضاتها قد أسرفت فى البساطة أكثر مما يجوز لها ، ومناهجها شديدة التفصيل لكى تتناول فى نجاح اللغات «الطبيعية» فى مجراها الذى ينقصه الاحكام الصورى ؛ فاذا ما حصرنا أنفسنا فى تحليل اللغات النموذجية المصطنعة وحدها أدى ذلك الى تضييق فوائده

كان تأثير أوكام والأوكامية القوى على طرائق التفكير السابقة فى العصور الوسطى عميقا وباقيا ، وكانت أكثر كتاباته ذات غرض سياسى ، أما منطلقة ( بالمعنى الواسع ) الذى طوره فى جامعة

عندما كان انتقال الوضعية المنطقية من مصطلح النزعة الحسية شبه - المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه - المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم فى اختيار احدهما الا مسألة اتفاق منهجى لا مسألة تغيير جوهرى فى الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية - وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية - حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث فى بنية اللغة ذاتها . وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمى نفسه ، غير أن اضافاته فى هذا الموضوع لا تكاد تنتمى الى أدب الوضعية المنطقية .

النحو والمنطق فيما يتعلق بأوجه الدلالة وخواص الألفاظ ، قد أصبحت ذات صبغة تصورية - بعد أن كانت محايدة من الناحية الميتافيزيقية - على أيدي الكتاب المتقدمين . على أنه لا يمكن أن يقال ان أوكام نفسه قد أهمل الإدراك الحدسي للمفردات المادية ، لكن أتباعه هم الذين أسلموا أنفسهم - الى حد كبير - الى تقنيات ذلك التفكير التصوري ، حتى ان المنطق والمذهب الاسمي قد أصبحا - ولا يزالان - متحدين في الغالب كأنما هما شيء واحد بحكم التعريف .

ولقد اتخذ ج . سلاموشا في عام ١٩٣٥ من منطق أوكام الصوري موضوعا لبحث أصيل ترجمه ج . بنديك من البولندية الى الألمانية بعنوان « منطق وليم أوكام وأثره في العلم الفرنسي سكاني رقم ٣١ في عام ١٩٥٠ » . ويذهب هذا البحث الى أن الدافع الرئيسي للتفكير المنطقي الواسع المدى في نهاية العصور الوسطى ، كان عالما من علماء المنطق ملما بموضوعه ، وان لم يكن معصوما من الخطأ ، لديه فكرة ما عن التضمين المادي ؛ وكان يفضل منطق القضايا الذي رآه أعمق جذورا من منطق القياس ( على أننا في الوقت نفسه نصادف نصوصا تدلنا على أن مثله الأعلى في البرهان كان قياسيا صريحا ) .

وفي مبحث الوجود كان موضوع الحدس المفرد عند أوكام مركبا في حقيقته غالبا ، ولكنه مع ذلك كان مفردا تفردا يعز على التحليل الى عناصر أبسط منه ، فلا يمكن أن يكشف فيه عن طبيعة عامة أو كلية ، ولا أن يميز فيه بين الوجود والماهية ، وليس فيه مبادئ للتغير على النمط الأرسطاطاليسي ، وفوق هذا كله ليس فيه علاقات. ولقد قال أوكام بالمادة والصورة ، ولكنه لم يعد يتصورهما مبدئين غير كاملين للوجود ، بل يتصورهما مبدئين مطلقين ومفردين اطلاق وتفرد المفردات المكونة منهما ؛ « وحينئذ أقول . . . أن ليس ثمة علة تبرهن

أكسفورد فقد كان على الدوام يضرب الى الجذور وذا تأثير فعلي . ومن الواضح أن المحاولات التي تبذل لتصوير الأوكامي على أنه توماوى أصابه نوع من التعديل ، أو على أنه من الآخذين بفلسفة سكوت انما هي محاولات تسيء الى الطرفين ولا يمكن أن تؤخذ مأخذا جديا . فالمدرسة « المفرداتية » ( أى التي لا تعترف الا بوجود المفردات العينية ) التي أسسها أوكام عرفت عن نفسها - كما عرف الآخرون عنها - أنها على خلاف تام مع مثلى المدارس التي سبقتهم وحاولت أن توفق بين مختلف الاتجاهات ؛ على أن الناس جميعا يسلمون بالصعوبة القصوى التي تصادفهم عند تلخيص مذهب من المذاهب يكون استنباطيا صارما فى مرامه ولكنه رغم ذلك ليس هو بالمذهب الرياضى ، وعبارة « متاهة اللابرنث » ( أو بيت جحا ) التي تقال عندما تكثر التمييزات وتندق ثم تتفرع الى تمييزات فرعية ، أقول ان هذه العبارة كثيرا ما تواتر استعمالها ( لتصف ما كتبه الأوكامي ) ، إذ أن هذا الجانب منه هو الجانب الذى يذكره عنه ، ناسين جوانب أخرى كثيرة كان يمكن أن يجدها محببة اليهم ، بل ربما وجدوها مصدرا لبعض أفكار بقيت قائمة حتى اليوم .

ففى نظرية المعرفة قدم أوكام نظرية فى المعرفة الحدسية للمفردات المادية ؛ فذهب الى أن تلك المفردات تؤثر فى الذهن تأثيرا مباشرا وطبيعيا ومعصوما من الخطأ تاركة عن نفسها انطبعا كليا ، وبذلك نبذ نظريات التجريد أو نظريات الاشراق . ومع أن ذلك الحدس يحدث رأسا ومباشرة ، الا أنه يتمخض عن تصورات عقلية تصبح علامات دالة على أصلها ( الحسى ) الذى تولدت عنه ، كما تصبح ممثلة لذلك الأصل الحسى ، إذ تمثله بقواها كلها حتى أننا اذا ما عالجناها وحللناها ألفينا أنفسنا ازاء تصوير أمين للأصل الذى كانت قد صدرت عنه . وهنا نجد أن البحوث التي كانت حتى ذلك الوقت تقليدية فى

القانونية والاجتماعية التي تترتب على هذا المذهب  
فليرجع الى الأجزاء من ٤ الى ٦ من كتاب ج .  
دى لاجارد « مولد الروح العلماني في نهاية  
العصور الوسطى » باريس ١٩٤٦ .

**ولسون ، جون كوك :** ( ١٨٤٩ - ١٩١٥ ) ،  
فيلسوف بريطاني وأستاذ المنطق بجامعة  
أكسفورد ، مؤلفاته التي نشرت في حياته قليلة ،  
وكتابه الأوحده « تقرير الواقع والاستدلال منه »  
( ١٩٢٦ ) عبارة عن تجسيم مأخوذ بعد وفاته  
من مذكرات تلاميذه عن محاضراته ، أما تأثيره  
الشخصي في أكسفورد فقد كان عظيما . وعلى  
الرغم من أن ولسون نشأ في أحضان التقليد  
المثالي في أواخر القرن التاسع عشر ، إلا أنه يعتبر  
زعيم الواقعيين في أكسفورد الذين كان من أعلامهم  
كذلك برتشارد وروس ، وذلك في معارضتهما  
للحركة المثالية السائدة حتى ذلك الحين مثله في  
ف . ه . برادلي . ولقد ذهب ولسون بصفة  
خاصة الى أن المعرفة هي ادراك بسيط للواقع غير  
قابل للتعريف ، وذلك في مقابل المذهب المثالي  
القائل بأن المعطى يتأثر بالفكر حتما . وكان  
ولسون كذلك علامة أرسطاطاليسيا شهيرا ، كما  
كان شديد الاهتمام بفلسفة الرياضة وفي ذلك  
عارض نظرية رسل المنطقية معارضة شديدة .

**وورد ، جيمس :** ( ١٨٤٣ - ١٩٢٥ ) ،  
انجليزي ، أستاذ المنطق والفلسفة العقلية ١٨٧٩  
- ١٩٢٥ ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج  
منذ عام ١٨٧٥ ؛ التحق بالكلية في عام ١٨٧٣  
بعد أن استقال من اكليروس الكنيسة الجماعية  
التي كان قد تعلم من أجلها في كلية سبرنج هل  
في برمنجهام ، الى جانب دراسة الفلسفة في جامعتي  
برلين وجوتنجن . كانت اهتمامات وورد واسعة  
النطاق تتراوح من علم الأحياء الى آرائه التفصيلية  
في الميتافيزيقا ( ما بعد الطبيعة ) التي نشرها  
في سلسلتين من المحاضرات المسماة محاضرات  
جيفورد . ففي السلسلة الأولى منها اتجه بصفة

بصورة طبيعية على أن هناك شيئا يمكن تخيله  
ولا يكون ذلك الشيء مطلقا ، ومن ثم فلا شيء  
يعتمد على شيء آخر ، ولا يفترض شيء وجود شيء  
آخر ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أن كون بعض  
الأشياء مقترنة في الوجود لا يمنع كلا منها من  
أن يكون مطلقا . أما قوله « لا داعي لافتراض  
أشياء كثيرة لا لزوم لها » فهو احدي صيغ المبدأ  
المعروف باسم « نصل أوكام » ، ذلك لأن أوكام  
طبقة مرارا تطبيقا صارما ، وما التغير عند أوكام  
الا مجرد إعادة توزيع المفردات أما أصلها من حيث  
الخلق فقد وضعه الله ثم اكتفى ، فظل ذلك الأصل  
مفارقا للمفردات . وذلك بخلاف ما قاله الاكوييني  
من أن عليا العلة الأولى تتخلل وجود هذه المفردات  
وحرركاتها بلا استثناء ؛ « فالخلق لا يتغير معناه  
إذا ما كان العدم سابقا له سيقا مباشرا ، كما  
لا يتغير معنى « استمرار الخلق » حين نقول ان  
الخلق مستمر ، فقولنا بأنه مستمر لا يقصد به  
الا نفي حدوث أي شيء يعترض ماهيته أو يحوها .

هذه النظرية الذرية ( أو المفردانية ) في  
المعرفة والوجود انعكست انعكاسا صادقا على  
القانون الأخلاقي ، فالقانون الملزم الصادر عن  
العقل السليم انما يتبين - في ضوء التحليل - أنه  
فرض علينا فرضا بأمر الهى وليس هو بأية حال  
من الأحوال جزءا لا يتجزأ من طبيعة الله أو من  
طبيعة العالم ؛ وبناء على هذا القانون يصبح لكل  
ارادة أنسانية استقلالها بذاتها استقلاللا كاملا  
لا يقل عن استقلال الله نفسه .

وليست الارادة في جوهرها - عند أوكام - هي  
القدرة على الاختيار بين الخيرات التي يربطها بها  
روابط القربى الطبيعية ما دامت ضروريا من الخير ،  
وانما هي القدرة على الجبر الذاتي بازاء الكائنات  
المفردة التي أعطيت الارادة تجاهها بعض الواجبات  
والحقوق التي لا تقوم على أساس غير الجزاف، وهي  
واجبات وحقوق تستطيع الارادة أن تخلق أشباهها  
لنفسها . وإذا أراد القاريء معرفة النتائج

لأنها فيما يبدو تبقى على المزج بين الفلسفة وعلم النفس التجريبي ، وهو المزج الذي عابه برادلي على وورد في ذلك الوقت ، والذي يعد الآن محرما من المحرمات عند الفلاسفة وعند علماء النفس على حد سواء . وربما كان ذلك هو السبب في أن وورد ، على الرغم مما أحدثه من تجديد في علم النفس ، لا يكاد يقرؤه أحد اليوم ولم يكن له تأثير دائم ؛ فمن بين تلاميذه في كيمبردج لا يدين وسل وهوود بشيء لفلسفته ، بينما ستاوت الذي تأثر بفلسفته لم يحفظ الا بالقليل من الأتباع .

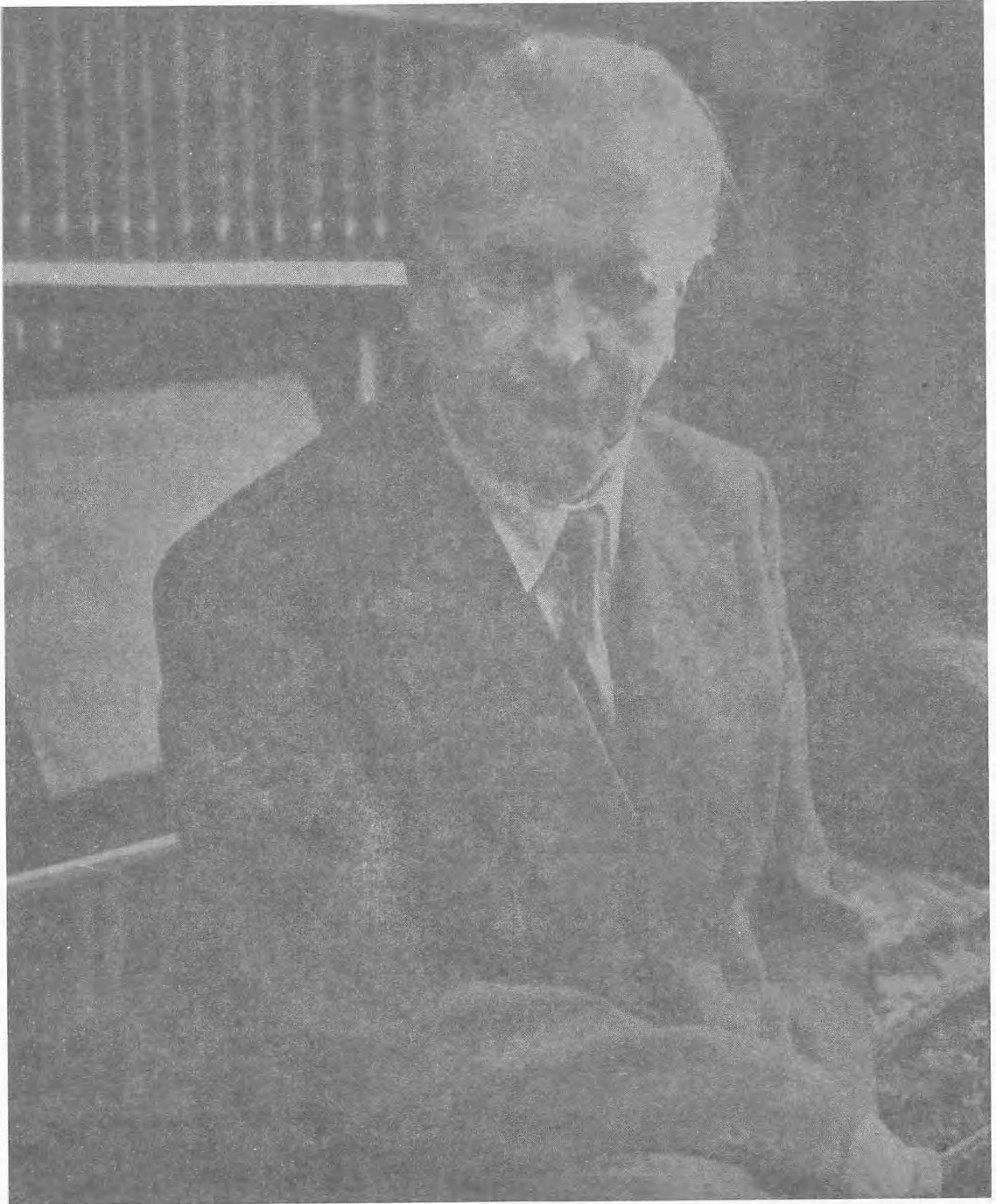
### ( ي )

ياسبرز ، كارل : ( ١٨٨٣ - ) ، يعد ياسبرز عامة الممثل الرئيسي للوجودية الألمانية بعد هيدجر ، وان يكن قد رفض هذه التسمية ، وفلسفة هيدجر على السواء . ولد بمدينة اولدنبج بألمانيا عام ١٨٨٣ ، وسيرته الجامعية تدعو الى المقارنة بسيرة وليم جيمس ؛ فقد حصل على دكتوراه في الطب ، ونشر كتابه « طب الأمراض النفسية العام » عام ١٩١٣ ( أعاد كتابته تماما في الطبعة السادسة عام ١٩٥٣ ) ، وصار محاضرا بالجامعة في علم النفس عام ١٩١٣ ، ونشر كتابه « سيكولوجية الحدس الكوني » عام ١٩١٩ ، ثم أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج . وفي عام ١٩٣٢ نشر ما يعتبره هو نفسه عمله الفلسفي الأعظم وهو كتابه « فلسفة » في ثلاثة مجلدات ، ويحمل المجلد الثاني منها عنوان « تنوير الوجود » .

وتزوج ياسبرز من سيدة يهودية فلم يكن له أى اتصال بالنازيين ؛ وفي ظل الحكم الهتلري نشر كتابا عن نيتشه وديكارت ، ثم منع من لقاء محاضراته . وكان ينشر منذ الحرب العالمية الثانية أكثر من كتاب واحد في المتوسط كل عام ؛

خاصة الى نقد سبنسر ، كما انتقد « الفيزيقا التي تعالج كما تعالج الميتافيزيقا » مفضلا أن يتخذ من التاريخ نموذجا للحقيقة الخارجية ؛ وفي السلسلة الثانية من المحاضرات يطور ، متأثرا بكل من ليبنتز ولوتزه ، مذهب العقول المتعددة ( حيث تتألف المادة مما يشبه المونادات المتفاعلة ) ، وهو مذهب يفسح المجال بطريقة ما لمذهب المؤلثة ليوحد هذه الكثرة .

على أن عمل وورد في علم النفس الفلسفي هو الذي أعطاه أهمية تاريخية ؛ فمقاله عن « علم النفس » المنشور في « دائرة المعارف البريطانية » عام ١٨٨٦ أدى في بريطانيا الى سقوط نظرية التداعى في علم النفس ، تلك النظرية التي حاولت أن ترد الحياة العقلية الى نسق من الخبرات أو « حاضرات الإدراك » التي تتربط آليا بوساطة قوانين شبيهة بتلك القوانين التي تربط الأجسام بعضها ببعض في علم الطبيعة . وأهم من ذلك أن وورد ذهب الى أنه لا بد من وجود ذات تحدث لها تلك « الحاضرات الإدراكية » ، وهذه الذات السيكلوجية أو « الأنا الخالصة » لا تكون على وعى بالحاضرات الإدراكية فحسب ، بل انها تشعر كذلك باللذة والألم نتيجة لتلك الإدراكات ، ولها القدرة على توزيع الانتباه على تلك الإدراكات توزيعا متعدد الاتجاهات ، وان تلك الحاضرات الإدراكية لتؤلف نوعا من « المتصل » في أية لحظة من اللحظات ( وذلك هو مجال الوعي ) ، ومن لحظة الى لحظة أخرى . وتحدث تغيرات في هذا المتصل على نحو موضوعي ، لكنها كذلك تحدث نتيجة لتوجيه الانتباه هنا أو هناك توجيهها اراديا فيه انتقاء ؛ والذي يجعل المتصل متصلا هو أن مجال الوعي لا يتجدد دفعة واحدة ، بل يحدث التغير في جزء منه فقط فيجتمع دائما سابق بلاحق ؛ والواقع أن وورد ينكر أن يكون أى حاضر ادراكي « جديدا جدة مطلقة » . ولقد أدمجت المقالة كلها بعدئذ في كتابه « مبادئ علم النفس » ؛ هذا وانه لمن الصعوبة الشديدة أن نصنف آراء وورد في ذلك الميدان ،



ياسبرز، كارل (۱۸۸۳ - ) .





الانسانى ، وتدفع تفكيرهما وروغانه مما لا نظير لهما فيه : « خارج كل موقف يمكن أن يتخذه الانسان ، وخارج كل تناه ( قيد ) . وهذا معناه أننا مطرودون ، وأنا ندور حول أنفسنا » . ولا يبدأ التفلسف الحقيقى الا بعد أن يتحطم العقل فى بحثه عن اليقين .

وتصور « التحطيم » عنده تصور محورى ؛ ذلك أن تجارب الفشل والموت والذنب - وهى التى يسميها ياسبرز بالمواقف النهائية - تواجهنا بما فى الفلسفات جميعا من قصور ، وتصبح - على حد وصف ياسبرز الخاص لنيتشه - « مقدمة لتلك الهزة التى تصيب الفكر ، والتى ينبغى أن تنبثق منها فلسفة الوجود » .

ان استخفاف ياسبرز - الذى ما ينفك يديه - بكل مضمون ، يضع المشكلة الخاصة بمضامين كتاباته الضخمة ؛ فهى مليئة فى معظمها بتأويلات موهلة فى الذاتية عن المواقف المزعومة للكتاب الآخرين ، يتبعها مرة بعد أخرى بندا الى القارىء ( وكلمة « نداء » من التصورات الرئيسية فى فلسفة ياسبرز ) يهيب به أن يهتم اهتماما جديا بوجوده الخاص ، بدلا من أن يلوذ بمواقف جاهزة .

ومن هذه الكتب كتابه « عن الحقيقة » ، وهو كتاب يقع فيما يزيد على ١١٠٠ صفحة، وقد نشر باعتباره المجلد الأول من كتاب بعنوان « المنطق الفلسفى » ؛ وكتاب عن شيلنج ، ومجلد يكاد يبلغ ١٠٠٠ صفحة ، هو الكتاب الأول من ثلاثة مجلدات عن « الفلاسفة العظام » . ولم يترجم بعد الى الانجليزية أى من الكتب التى ذكرناها آنفا ، غير أن طائفة من كتبه الصغيرة قد ترجم فعلا مثل « العقل والوجود » و « المجال الدائم للفلسفة » و « الطريق الى الحكمة » . وقد كان تأثير ياسبرز على الفلاسفة المحترفين فى ألمانيا ضئيلا ، أما تأثيره على الفلاسفة المحترفين فى العالم المتكلم باللغة الانجليزية فلم يك شيئا ؛ بيد أنه كان يتمتع بجمهور كبير من المستمعين ، كما اهتم بعمله بعض اللاهوتيين .

ويمثل ياسبرز احتجاجا موصولا ضد فلسفة « الأساتذة » فى أواخر القرن التاسع عشر ؛ وهو يعتقد أن كيركجارد ونيتشه هما العملاقان اللذان ظهرا فى الفترة التى أعقبت هيجل بيد أن مزاعمهما ونظرياتهما الخاصة لا قيمة لها ؛ فهو يستبعد مسيحية كيركجارد المصطنعة ، ونزعة نيتشه المعادية للمسيحية وهى نزعة مصطنعة أيضا . والمهم هو اهتمامهما بالوجود



# ملاحق الموسوعة

- ا - قائمة بأسماء الأعلام
- ب - قائمة بأسماء المذاهب
- ج - قائمة بأسماء المؤلفات
- د - المسهمون في الموسوعة
- هـ - مراجع في الفلسفة

## قائمة بأسماء الأعلام

Ariston	أريستون	( ١ )
Speusippus	اسبوسيبوس	
Aeschylus	اسخيلوس	Proclus
Essex	اسكس	أبرقلس
Asclepius	اسكليبيوس	Epimenides the Cretan
Alexander	الاسكندر	ابن باجه
Alexander, Samuel	اسكندر ، صمويل	Avempace
Alexander of Aphrodisias	الاسكندر الأفروديسي	Avencebrol
Alexander of Hales	الاسكندر الهاليسي	ابن جبرول ، سليمان
Isaiah	اشعيا	ابن حيلان ، يوحنا
Ashley, Lord	آشلي ، لورد	ابن خلدون
Plato	أفلاطون	Averroes
Plotinus	أفلوطين	ابن رشد
Cratylus	أقراطيلوس	Avicenna
Chrysippus	أقريسيوس	Maimonides
Crates the Cynic	أقريطس الكلبي	ابن ميمون ، موسى
Cleanthes	أقلانيتوس	Apollodorus
Academus	أكاديموس	أبولودورس
Xenophanes	أكسانوفان	Epicurus
Xenophon	أكسانوفون	أبيقتور
Eckhart, Master	إكهارت ، ماستر	Epictetus
Aquinas, Thomas	الأكويني ، توماس	Abelard, Peter
Albert the Great, or	ألبرت الكبير ، أو	Agrippa
Albert of Cologne, or	ألبرت الكولوني ، أو	Adler, Mortimer
Albert of Lauingen, or	ألبرت اللاونجيني ، أو	Edwards, Jonathan
Albertus Magnus	ألبرت ماجنوس	ادواردز ، جونانان
Alcibiades	ألقيبيادس	Erasmus
Ellis, R. L.	إليس ، ر . ل	ارازم
Elizabeth of Bohemia	اليزابيث من بوهيميا	Archelaus
		أرخلاوس
		Erdmann
		أردمان
		Aristippus
		أرستيبس
		Aristophanes
		أرستوفان
		Aristotle
		أرسطو
		Archimedes
		أرشميدس
		Arcesilaus
		أرقاسيلاوس
		Arnauld
		أرنو
		Arrian
		أريان
		اريجينا ، جون سكوتس
		Erigena, John Scotus

Olsen, Regine	أولسن ، ريجينا	Eliot, George	اليوت ، جورج
Iamblichus	أيامبليخوس	Empedocles	امبادوقليس
Aetius	ايتيوس	Amberley, Viscount	امبرلي ، الفيكونت
Aidesios	ايديسيوس	Ambrosius, St.	امبروزيوس ، القديس
Ayer, Alfred Jules	آير ، ألفرد جولز	Ammonius Saccas	امونيوس ساكاس
	ايربان ، ولبر مارشال	Antigonus Gonatus	انتيجونوس جوناتوس
Urban, Wilbur Marshall		Antisthenes	انتيستانس
Isocrates	ايزوقراطس	Antiphon	انتيفون
Isidore of Seville	ايزيدور الاشبيلي		انتيوخوس الاسقالوني
Yvon	ايفون	Antiochus of Ascalon	
Héloise	ايلواز	Engels, Friedrich	انجلز ، فردريك
Aenesidemus	اينسيديموس	Ende, Van den	اند ، فان دن
Einstein, Albert	اينشتين ، ألبرت	Andersen, Hans	أندرسن ، هانز
Job	أيوب	Andronicus	أندرونيقوس
Eudoxus	ايودوكسوس	Anselm, St	أنسلم ، القديس
Eunapius	ايونابيوس	Anaxagoras	انكساغوراس
		Anaximenes	انكسيمانس
	( ب )	Anaximander	انكسيمندريس
Barth, Karl	بارث ، كارل	Anniceris	أنيسيريس
Berkeley, George	باركلي ، جورج	Aubrey, John	أوبري ، جون
Parmenides	بارمنيديس	Otto, Max	أوتو ، ماكس
Pashukanis, E. B.	باشوكانيس ، اي . ب	Oenomaus of Gadara	أونوماوس من جادارا
Pallissot	باليسو	Ouranos	أورانوس
Panaetius	بانتيوس	Orde, Nancy	أورد ، نانسي
Pound, Roscoe	باوند ، روسكو	Christian Origen	أوريجين المسيحي
Beccaria	بتشاريا		أوستن ، جون لانجشو
Butler, Joseph	بتلر ، جوزيف	Austin, John Langshaw	
	برادلي ، فرنسيس هربرت	Augustine, St. or	أوغسطين ، القديس . أو
Bradley, Francis Herbert			أوغسطين الايبوني ، أو
Bramhall, Bishop	برامهول ، الأسقف	Augustine of Hippo, or	أورليوس أوغسطينوس
Brantl, K.	برانتل ، ك	Aurelius Augustinus	
Price, Richard	برايس ، رتشارد	Okeanos	أوقيانوس
	برايس ، هنري هابري	Oldenbarneveldt	أولدبارنفلت
Price, Henry Habberley	برتشارد ، هارولد آرثر	Oldenburg, Henry	أولدنبرج ، هنري
Prichard, Harold Arthur			أولريش من ستراسبورج
		Ulrich of Strasbourg	

Bosanquet, Bernard	بوزانکت ، برنارد	Bergson, Henri Louis	برجسون ، هنرى لوى
Buzzetti, Vincenzo	بوزتى ، فنشنزو	Berdyaev, Nicolas	برديايف ، نقولا
Posidonius	بوسيدونيوس	Persaeus	برساىوس
Buffon, Georges Louis	بوفون ، جورج لوى	Pericles	بركليز
Boole, George	بول ، جورج	Perictione	بركيتونى
Paul, St.	بولس ، القديس	Brentano, Franz	برنتانو ، فرانس
Polycrates	بوليكراتس	Bernier of Nivelles	برنييه من نيفل
Polemo	بوليمون	Protagoras	بروتاجوراس
Baumgarten	بومجارتن		بروتىوس ، بيريجرينوس
Bonaventura	بونافنتورا ، او	Proteus, Peregrinus	
John of Fidenza	جون الفيدانزى	Broad, Charlie Dunbar	برود ، شارلى دنبار
	بويس ، انيسيوس مانليوس سيفيرنيوس	Prodicus	بروديقوس
Boethius, Anicius Manlius Severinus		Brouwer	بروفر
Boyle, Robert	بويل ، روبرت	Prometheus	برومثيوس
Boyer	بوييه		بريثويت ، رتشارد بيفان
Peano	بيانو	Braithwaite, Richard Bevan	
Burghley, Lord	بيرجل ، لورد	Priestley, Joseph	بريستلى ، جوزيف
Peirce, Benjamin	بيرس ، بنجامين	Pascal, Blaise	بسكال ، بليز
	بيرس ، تشارلس ساندرز	Pasellus, Michael	بسيلوس ، ميخائيل
Peirce, Charles Sanders		Peter of Spain, or	بطرس الاسبانى ، او
Pearson, Karl	بيرسون ، كارل	Petrus Hispanus, or	بطرس اسبانوس ، او
Berle	بيرل	Petrus Juliani, or	بطرس جوليانى ، او
Burnet, John	بيرنت ، جون	John XXI	جون الحادى والمشرى
Berengar of Tours	بيرنجر التورى	Peter Damiani	بطرس داميانى
Pyrrho	بيرون	Peter Lombard	بطرس اللومباردى
Pyrrho of Elis	بيرون الايليسى	Black, Max	بلاك ، ماكس
	البيرونى ، محمد احمد ابو الريحان	Blackstone, Sir William	بلاكستون ، سير وليم
Pichard	بيشار	Blanshard, Brand	بلانشارد ، براند
Peckham	بيكام	Bultmann, Rudolf	بلتمان ، رودلف
Peacock, Thomas	بيكوك ، توماس	Blumberg	بلومبرج
Bacon, Roger	بيكون ، روجر	Plekhanov, Georgi	بليخانوف ، جورجى
Bacon, Francis	بيكون ، فرانسيس	Bentham, Jeremy	بنتام ، جيريى
Pecci, Giuseppe	بيكى ، جيوزبى	Bendick, J.	بنديك ، ج
Paley, William	بيلى ، وليم	Poincaré, Henry	بوانكاريه ، هنرى
Paine, Thomas	بين ، توماس	Popper, Karl. R.	بوبر ، كارل . ر
Buber, Martin	بيوبر ، مارتن	Buchner, Ludwig	بوخنر ، لودفيج
Bion of Borysthenes	بيون من بوريشينا		

## ( ج )

Gassendi, Pierre	الملاحظ
Galileo	جاسندي ، بير
Gallienus, Emperor	جاليليو
Grabmann, Martin	جالينوس ، الامبراطور
Gray, J. C.	جرايمان ، مارتن
Grote, George	جراي ، ج . س
Grotius, Hugo	جروت ، جورج
Gregory X, Pope	جروتوس ، هيغو
Gregory of Nyssa	جريجوري الخامس ، البابا
Green, Thomas Hill	جريجوري من نيسا
Jevons, William Stanley	جرين ، توماس هل
Glanvill, Joseph	جفنز ، وليم ستانلي
Gilson, Etienne Henry	جلانفيل ، جوزيف
Galvani, Luigi	جلسن ، ايتيين هنري
Geulincx, Arnold	جلفاني ، لويجي
Gentile, Giovanni	جلنكس ، ارنولد
Goethe	جنتيل ، جيوفاني
Goedel, Kurt	جوتة
Goodman, Nelson	جودل ، كورت
George I	جودمان ، نلسون
Gorgias	جورج الأول
Gordian, Emperor	جورجياس
German Joseph Kleutgen	جورديان ، الامبراطور
Justinian, Emperor	جوزيف كلويتجن الألماني
Julian	جوستنيان ، الامبراطور
Julian the Apostate, Emperor	جوليان المرتد ، الامبراطور
John of Paris or Jean Quidort	جون الباريسي أو جان كيدور
John of St. Thomas	جون المنتمي للقديس توما
Jones, Ernest	جونز ، ارنست
Johnson, Dr.	جونسون ، الدكتور
Johnson, W.E.	جونسون ، و . ج

## ( ت )

Tarski, Alfred	تارسكي ، الفرد
Tauler, John	تاوئر ، جون
Thrasymachus	تراثيماخوس
Tronchin	ترونشان
Zeller, Eduard	تسلر ، ادوارد
Church, A.	تشيرش ، ا
Chambers, Ephraim	تشيمبرز ، افرايم
Tillich, Paul	تلتش ، بول
Toussaint	توسان
Toland, John	تولاند ، جون
Tolstoy, Leo	تولستوي ، ليو
Toulmin, Stephen Edelston	تولمن ، ستيفن ادلستون
Thomas Anglicus, or	توماس انجليكوس ، أو
Dominican Jorz, or	جورس الدومينيكاني ، أو
Dominican Joyce	جويس الدومينيكاني
Thomas of Sutton	توماس من ستن
Dominican Tommaso Zigliari	توماسو زيجليارا الدومينيكاني
Turgot, Anne Robert	تيرجو ، آن روبرت
Taylor, Alfred Edward	تيلر ، ألفرد ادوارد
Taylor, John	تيلر ، جون
Teles	تيليس
Timon	تيمورلنك
Tindal, Matthew	تيمون
Theodorus	تيندال ، ماتيو
Theodoric	تيودورس
	تيودوريك ( ملك إيطاليا )

## ( ث )

Themistius	ثامسطيوس
Theophrastus	ثاوفراسطوس
Thucydides	ثيوكيديدس

Diderot, Denis	دیدرو ، دنیس	Gaunilo	جونیلو
Dedekind	دیدیکند	Gaia	الجوینی ، امام الحرمین
Dietrich of Freiburg	دیستریش من فریبورج	Gide, André	جیا
De Vaux, Clotilde	دی فو ، کلوتیلد	Giles of Rome	جید ، اندریه
Descartes, René	دیکارت ، رینیہ	Gilbert	جیل الرومانی
De Lagarde, G.	دی لاجارد ، ج	Gifford	جیلبرت
De La Mare, William	دی لامار ، ولیم	James, William	جیلفورد
Dumarsais	دیمارسیہ	James I.	جیمس ، ولیم
Demetrius	دیمتریوس	James of Viterbo	جیمس الأول
De Morgan, Augustus	دی مورجان ، اوجست	Giocchino, or Leo XIII (Pope)	جیمس من فیتربو
Democritus	دیموقریطس		جیوکیانو ، او لیو الثالث عشر ، البابا
Demonax	دیموناکس		
Dionysius the Areopagite	دیونسیسیوس الأریوباچی		
D'Holbach	دی هولباخ ، البارون	( د )	
Diogenes of Apollonia	دیوجین ابولونی		دازجلیو ، لویجی تابارلی
Diogenes	دیوجینس	D'Azeglio, Luigi Taparelli	
Diogenes Laertius	دیوجینس لایرتس	Da Vinci, Leonardo	دافنشی ، لیوناردو
Diodorus	دیودورس	D'Alembert	دالمبر
Dio	دیون	Dante	دانتی
Dion	دیون	Disraeli, Benjamin	دزرائیلی ، بنیامین
Dionysius	دیونسیسیوس	Dostoevsky, Feodor	دستویفسکی ، فیدور
Dionysius II	دیونسیسیوس الثاني	Damascius	دمسقیوس
Dionysius of Syracuse	دیونسیسیوس ملك سراقسة	Denis the Areopagite	دنیس الأریوباچی
Dewey, John	دیوی ، جون	Daubenton, Louis	دوبنتون ، لوی
De witt, Jan	دی ویت ، جان	Durkheim, Emile	دورکایم ، امیل
	( و )	Dawes Hicks, George	دوزھیکس ، جورج
		Duke of Wellington	دوق ولنجتون
Ramsey, F. P.	الرازی ، أبو بکر	Ducasse, Curt John	دوکاس ، کیرت جون
Wright, Joseph	رامزی ، ف . ب	Duclos	دوکلو
Reichenbach, Hans	رایت ، جوزیف	Domitian	دومیتیان
Gilbert, Ryle	رایشنباخ ، هانز	De Beauvoir, Simone	دی بوفوار ، سیمون
Russell, Bertrand	رایل ، جلبرت		دی بومبینان ، لی فران
Russell, John	رسل ، برتراند	De Pompignan, Le Franc	
Russell, John	رسل ، جون		دی جوکور ، الشیفالییہ
Russell, Lady	رسل ، لیدی	De Jaucourt, Chevalier	



Sidgwick, Henry	سدجويك ، هنرى	Rousselot, Pierre	رسلو ، بير
Socrates	سقراط	Rilke	رلكه
Scaliger, Joseph	سكاليجر ، جوزيف	Ross, Sir W. David	روس ، سير وليم دافيد
Sextus Empericus	سكستوس امبريكوس	Roscellinus	روسلينوس
Scotus, John Duns	سكوت ، جون دنس		روسو ، جان جاك
Salamucha, J.	سلاموشا ، ج	Rousseau, Jean-Jacques	
	السلجوقى ، السلطان	Royce, Josiah	رويس ، جوزيا
Simplicius	سمبليقيوس	Reid, Thomas	ريد ، توماس
Smith, Adam	سميث ، آدم		
Smith, John	سميث ، جون		( ز )
	سنيكا ، لوسيوس انيوس	Zermelo	زرملو
Seneca, Lucius Annaeus		Zilsel, E.	زلسل ، ا
Suarez, Francisco	سواريز ، فرانسيسكو	Zeno of Elea	زينون الايل
Sordi, Domenico	سوردى ، دومينيكو	Zeno of Citium	زينون الاكتيومي
Sordi, Serafino	سوردى ، سيرافينو	Zeus	زيوس
Sophocles	سوفوكليس		
Sotion	سويتون		( س )
	سراسيداس من ميغالوبوليس	Sartre, Jean-Paul	سارتر ، جان بول
Cercidas of Megalopolis		Savigny, Friedrich	سافينيى ، فردريك
	سيف الدولة	Sallustius	سالوستيوس
Symmachus	سيماخوس	Santayana, George	سانتايانا ، جورج
Synesius	سينيسوس	Sanseverino, Gaetano	سانسيفيرينو ، جاتيانو
Siger of Brabant	سيجيه البراباني	Saint-Simon	سان سيمون
	( ش )	Spencer, Herbert	سپنسر ، هربرت
Charcot	شاركو	Speusippus	سپويسيبس
Charles the Bald	شارل الأصلع	Spinoza, Benedict de	سبينوزا ، بندكت دو
Charles II	شارل الثانى	Stanley, Lord	ستانلى ، لورد
Spengler, Oswald	شبنجلر ، أوفولد	Staut	ستاوت
Strauss, Richard	شتراس ، رتشارد	Strabo	سترابو
Schroder	شرودر	Sterling, John	سترنج ، جون
	شليماخر ، فردريك		ستروسن ، بيتر فردريك
Schleiermacher, Friedrich		Strawson, Peter Frederick	
Schlick, Moritz	شليك ، موريس		ستينسون ، تشارلس لزل
Shaw, G. Bernard	شو ، ج . برنارد	Stevenson, Charles Leslie	
Schopenhauer, Arthur	شوبنهاور ، آرثر	Stilpo	ستيلبون

Frank, Philipp	فرانك ، فيليب	Tschirnhausen	شيرنهاوزن
Frankenstein	فرانكشتاين		شيشرون ، ماركوس تليوس
Franklin, Benjamin	فرانكلين ، بنيامين	Cicero, Marcus Tullius	
Frederick II	فردريك الثانى	Shakespeare, William	شيكسبير ، وليم
Fermat, Pierre de	فرما ، بير دو	Scheler, Max	شيلز ، ماكس
	فرنسيس سيلفستر الفيرارى		شير ، فرديناند كاننج سكوت
Francis Sylvester of Ferrara		Schiller, Ferdinand Canning Scott	
Freud, Sigmund	فرويد ، سيجموند	Schelling, Friedrich	شيلنج ، فردريك
Frege, Gottlob	فريجه ، جوتلوب		
Freron, Elie	فريرون ، الاى		( ص )
	فشته ، جوهان جوتلوب	Samuel II	صموئيل الثانى
Fichte, Johann Gottlieb			
Venn, John	فن ، جون		( ط )
Findlay	فندلى	Thales	طاليس
Vogt, Karl	فوجت ، كارل	Thompson, J.J.	طومسون ، ج . ج
Porphyry	فورفوروس		
Fulbert	فولبير		( ع )
Voltaire, Francois	فولتير ، فرانسوا		
Wolf, C.	فولف ، س		العلاف ، ابو الهذيل
Von Juhos. B.	فون جوهس ، ب .		
Vitoria, Francis de	فيتوريا ، فرنسيس دي		( غ )
Pythagoras	فيثاغورس		الغزالي ، ابو حامد محمد
Fischer, Ernst	فيشر ، ارنست		الغزنوى ، السلطان محمود
Ficino, Marsilio	فيشينو ، مارسيليو		
Filmer, Sir Robert	فيلمر ، سير روبرت		
Philo	فيلون		( ف )
Philo of Larissa	فيلون اللاريسى	Wagner, Richard	فاجنر ، رتشارد
	فيليب ملك مقدونيا	Farabi	الفارابى ، ابو نصر
King Philip of Macedonia		Farber	فاربر
Venus	فينوس		فاوستوس سوسيتوس
Feuerbach, Ludwig	فيورباخ ، لودفيج	Feigl, Herbert	فايجل ، هربرت
		Vaihinger, Hans	فاينجر ، هانز
			فتجنشتين ، لودفيج جوزيف جوهان
		Wittgenstein, Ludwig Josef Johann	
Crates of Thebes	قراطيس من طيبة	Francine	فرانسين ( ابنة ديكارث )
Caesar, Julius	قيصر ، يوليوس	Frank, Jerome	فرانك ، جيروم

( ق )

Quine, Willard کواين ، ويلارد  
 Copernicus, Nicholas کوبرنيكوس ، نقولا  
 Cornford, F. M. کورنفورد ، ف . م  
 کورنولدي ، جيوفاني ماريا  
 Cornoldi, Giovanni Maria  
 Coke, Sir Edward كوك ، سير ادوارد  
 Coleridge, Samuel كولردج ، صمويل  
 كولنچوود ، روبين جورج  
 Collingwood, Robin George  
 Comte, Auguste كونت ، اوجست  
 Congreve, Richard كونجريف ، رتشارد  
 Condorcet, Jean کوندورسيه ، جان  
 کوندياك ، ايتيين بونو دي  
 Condillac, Etienne Bonnot de  
 Cohen, Morris. R. کوهن ، موريس . ر  
 کوهن ، جورج براندز  
 Cohen, Georg Brandes  
 Quesnay, Francois کويسني ، فرانسوا  
 کيرکچارد ، سورين آباي  
 Kierkegaard, Soren Aabye  
 Keynes, J.M. کينز ، ج . م  
 Cupid کيوبيد

( ل )

Laplace, Pierre Simon لابلاس ، بيير سيمون  
 Laches لاخس  
 Lange, Friedrich لانج ، فردريك  
 Langer, S. K. لانجر ، س . ك  
 Lanfranc لانفرانك  
 Lais لايس  
 Lesniewski لزنفسكي  
 Lowe, Dr. V. لو ، الدكتور ف  
 Li Breton لوبريتون  
 لوتزه ، رودلف هرمان  
 Lotze, Rudolf Hermann  
 Lucian لوسيان  
 Leucippus لوقيپوس  
 Locke, John لوك ، جون  
 Lucretius, Titus لوکريتوس ، تيتوس

( ك )

Cabanis, Pierre کابانيس ، بيير  
 Cato کاتو  
 کاجيتان ، توماس دي فيو  
 Cajetan, Thomas de Vio  
 Carlyle, Thomas کارليلي ، توماس  
 Carnap, Rudolf کارناب ، رودلف  
 Carneades کارنيادس  
 Carus, Paul کاروس ، بول  
 Cassiodorus کاسيودورس  
 Cassirer, Ernst کاسيرر ، ارنست  
 Cavendish, William کافندش ، وليم  
 Calvin, John کالفن ، جون  
 Caligula کاليجولا  
 Campbell, C.A. کامبل ، س . ا  
 Camus, Albert کامي ، الير  
 Kant, Immanuel کانت ، عمانوئيل  
 Chaos کاوس  
 Kaufmann, Felix کاوفمان ، فلکس  
 Kepler, Johannes کبلر ، يوهانز  
 Cudworth, Ralph کدورث ، رالف  
 Kraft, Victor کرافت ، فكتور  
 Chrysippus کرايسبوس  
 Croce, Benedetto کروتشه ، بندتو  
 Cromwell, Oliver کرومويل ، اوليفر  
 Kronos کرونوس  
 کريستينا ( ملکه السويد )  
 Queen Christina of Sweden  
 Clarke, Samuel کلارک ، صمويل  
 Kelsen, Hans کلزن ، هانز  
 Kilwardby, Robert کلواردبي ، روبرت  
 Claudius کلوديوس  
 Clitomachus کليتوماخوس  
 Clement IV. Pope کلیمنت الرابع ، البابا  
 Cleanthes کلينيثز  
 Cumberland, Richard کمبرلاند ، ريتشارد  
 الکندی ، ابو يوسف

Matthew	متى	لويس ، البافارى ، الامبراطور
Muhammad	محمد ( عليه السلام )	Lewis of Bavaria, Emperor
Mercier, Désiré	مرسييه ، ديزيريه	Louis XIII
Marcus Aurelius	مرقص اورليوس	Louis XIV
	مسكويه ، أبو على	Lewis, Clarence I.
Jesus	المسيح	لويس ، كلارنس ١٠
Macrobius	مكروبيوس	ليبنتز ، جوتفريد فلهم
Machiavelli, Niccolo	مكيافيللي ، نقولا	Leibniz, Gottfried Wilhelm
Mill, John Stuart	مل ، جون ستوارت	Liberatore, Matteo
Mill, James	مل ، جيمس	Littré, Emile
Malebranche, Nicolas	ملبراننش ، نقولا	Lycaphron
Melissus	مليسيوس	لينين ، فلاديمير
Menger, Karl	منجر ، كارل	Leo XIII
Manasseh ben Israel	منشه بن اسرائيل	( م )
Moore, George Edward	مور ، جورج ادوارد	Mach, Ernst
More, Henry	مور ، هنرى	Marcel, Gabriel
Moreau	مورو	Marx, Karl
Morris, Charles	موريس ، تشارلس	ماركوس أورليوس أنطونيوس
Maurice of Nassau	موريس الناساوى	Marcus Aurelius Antoninus
Moses	موسى	مارمونتيل ، جان فرانسوا
Montaigne	مونتاني	Marmontel, Jean Francois
Montesquieu	مونتسكيو	Maritain, Jacques
Mead, George. H.	ميد ، جورج . هـ	Maréchal, Joseph
	ميرلو بونتى ، م . موريس	Massin, Caroline
Merleau Ponty. M. Maurice		Mascall, E.L.
Mises, Richard Von	ميزس ، رتشارد فون	ماكنتجارت ، جون اليس
Maine, Sir Henry	مين ، سير هنرى	McTaggart, John Ellis
Means	مينز	Maximus Confessor
Menoecus	مينوكوس	Macaulay, Thomas
Meinong, Alexius	مينونج ، الكسيوس	مالثوس ، توماس روبرت
Menippus	مينيبوس	Malthus, Thomas Robert
Musonius	ميوزنيوس	Malraux, André
	( ن )	Mallet
Napoleon	نابليون	Mann, Thomas
	النظام ، ابراهيم	Mays, Dr. W.
		Metrodorus
		مترودورس

Holbach, Von	هولباخ ، فون	نظام الملك
Holmes, O.W.	هولمز ، ا . و	نقولا القوساوى
Holmes, Sherlock	هولمز ، شرلوك	نن
Homer	هوميروس	نوكس ، ت . م .
Hypatia	هيباشيا	نويرات ، اوتو
Hippon	هيبون	نيتشه ، فردريك
Hegel, Friedrich	هيجل ، فردريك	نيجل ، ارنست
Hegesias	هيجيزياس	نيرون
Heyde	هيد	نيوتن ، سير اسحق
Heidegger, Martin	هيدجر ، مارتن	( ه )
Hare, Richard Mervyn	هير ، رتشارد مرفين	هارتمان ، ادوارد فون
Herodotus	هيرودوت	Hartmann, Edward Von
Herillus	هيريللوس	Hartmann, Nicolai
Hicesias	هيسيزياس	هارتمان ، نقولا
Hendel, C. W.	هيندل ، س . و	هارفى ، وليم
Hume, David	هيوم ، ديفيد	هاريسون ، جين
Whewell, William	هيوول ، وليم	هاريسون ، فردريك
( و )		هاليفى
Walpole	والبول	هاملتون ، سير وليم
Wallis, John	واليس ، جون	Hahn, Hans
Waismann, Friedrich	وايزمان ، فردريك	هان ، هانز
Wordsworth, William	وردزورث ، وليم	Hippias
Wisdom, John	وزدم ، جون	هيباس
Wilson, John Cook	ولسون ، جون كوك	Hutcheson, Francis
William of Ockham	وليم الاوكامى	هتشسون ، فرنسيس
William of Champeaux	وليم شامبو	Hitler, Adolf
William of Shyreswood	وليم الشيرزودى	هتلر ، ادولف
William of Moerbeke	وليم الموربيكى	Hagestrom, Axel
Ward, James	ورد ، جيمس	هجستروم ، اكسل
Ward, Seth	ورد ، سيت	Hercules
Whichcote, Benjamin	ويتشكوت ، بنيامين	هرقل
Wade, Evelyn	ويد ، ايڤلين	Heraclitus
( ي )		هرقليطس
Jaspers, Karl	ياسبيرز ، كارل	Huxley, T.H.
John, St	يوحنا ، القديس	هكسلى ، ت . ه .
John XXII (Pope)	يوحنا الثانى والعشرين ، البابا	Hilbert
Joergensen, Joergen	يورجنسن ، يورجن	هلبرت
		هلفيتيوس
		Hempel, Carl
		همبل ، كارل
		Henry of Ghent
		هنرى من غنت
		هوايتهد ، الفرد نورث
		Whitehead, Alfred North
		هوبز ، توماس
		Hobbes, Thomas
		هوجنز ، كريستيان
		Huygens, Christiaan
		Husserl, Edmund
		هوسرل ، ادموند
		Hook, Sidney
		هوك ، سدنى
		هوكنج ، وليم ارنست
		Hocking, William Ernest

## قائمة بأسماء المذاهب

Orphics	الأورفيون	( ١ )	
Ockhamism	الأوكامية	Epicureanism	الأيقورية
Eleatics	الإيليون	Epicureans	الأيقوريون
Ionians	الأيونيون	Coherence	الاتساق
		Occasionalism	الاتفاقية
	( ب )	Probability	الاحتمال
Pragmatism	البرجماتية	Ethics	أخلاق
	البرجماتية السلوكية	Aristotelianism	أخوان الصفا
Behaviouristic Pragmatism		Induction	الأرسطية
Pragmaticism	البرجماتية	Deduction	الاستقراء
Protestantism	البروتستانتية	Scholasticism	الاستنباط
Bolshevism	البلشفية	Nominalism	الاسكولائية
Buddhism	البوذية	Socialism	الاسمية
Pyrrhonism	البيرونية	Platonism	الاشتراكية
New Pyrrhonism	البيرونية الجديدة	Neoplatonism	الأفلاطونية
		Cambridge Platonists	الأفلاطونية الجديدة
	( ت )	Feudalism	أفلاطونيو كيمبردج
Empiricism	التجريبية	Regionalism	الاقطاع
	التجريبية الحسية	Academy of Arcesilaus	الاقليمية
Sensationalistic Empiricism		New Academy	أكاديمية أرقاسيلاوس
Radical Empiricism	التجريبية المتطرفة	Middle Academy	الأكاديمية الجديدة
Logical Empiricists	التجريبيون المناطقة	Atheism	الأكاديمية الوسطى
Analysis	التحليل	Divinity	الإلحاد
Psycho-analysis	التحليل النفسى	Imperialism	الألوهية
Associationism	الترابطية	German Imperialism	الإمبريالية
Anthropomorphism	التشبيهية	Solipsism	الإمبريالية الألمانية
Conceptualism	التصورية		الأنانية
Mysticism	التصوف	Utilitarians	أنا وحدي
Correspondence	التطابق	Upanishads	أنصار مذهب المنفعة
Pluralism	التعددية		أهل السنة
			الأوبانيشاد

Logical Atomism	الذرية المنطقية	Transmigration	تناسخ الأرواح
Atomists	الذريون	Monotheism	التوحيد
		Thomism	التوماوية
		Neo-Thomism	التوماوية الجديدة
	( ر )		
Capitalism	الراسمالية		( ث )
Averroism	الرشدية	Dualism	الثنائية
Averroists	الرشديون		( ج )
Symbolism	الرمزية	Jansenists	الجانسنيين
Stoicism	الرواقية	Fatalism	الجبرية
Stoics	الرواقيون	Dialectic	الجدل
Rosicrucians	الروستقراطيون	Dialecticians	الجدليون
Romanticism	الرومانسية	Vienna Circle	جماعة فيينا
Mathematics	رياضة	Substance	جوهر
	( ز )		( ح )
Zoroastism	الزرادشتية	Moral Sense	الحاسة الخلقية
California Associates	زملاء كاليفورنيا	Determinism	الاجتمعية
		Enlightenment	حركة التنوير
	( س )	Encyclopedism	حركة الموسوعيين
Behaviourism	السلوكية	Freedom of the Will	حرية الارادة
Socinianism	السوسينيانية	Communist Party	الحزب الشيوعي
Sophism	السوفسطائية	Sensualism	الحسية
Sophists	السوفسطائيون	Rights	حقوق
	( ش )		( خ )
Shari'a	الشريعة ( فى الاسلام )	Good	الخير
Sceptics	الشكاك		( د )
Communism	الشيوعية	Libertarians	دعاة الارادة الحرة
	( ص )	Cartesianism	الديكارتيية
			( ذ )
Chance	الصدفة		
Truth	الصدق	Atomism	الذرية
Right	الصواب	Speculative Atomism	الذرية التأملية

	( ق )		( ط )
Law	قانون	Energism	الطاقة ( مذهب )
Natural Law	القانون الطبيعي	Utopianism	الطوبية
Apriorism	القبلية		
Dogmatism	القطعية	( ظ )	
Cyrenaics	القورينائية	Phenomenalism	الظاهرية
	( ك )		( ع )
Catholicism	الكاثوليكية	Number	عدد
Calvinism	الكالفينية	Social Contract	العقد الاجتماعي
Classicism	الكلاسية	Aesthetics	علم الجمال
Cynicism	الكلبية	Phenomonology	علم الظواهر
Cynics	الكلبيون		
Universals	الكليات		
Qualities	الكيفيات	( غ )	
	( ل )	Teleology	الفائية
		Teleologists	الفائيون
Agnosticism	اللاأدرية	Gnosticism	الغنوسطية
Irrationalism	اللاعقلية	Altruism	الفيرية
Immaterialism	اللامادية	( ف )	
	( م )	Fascism	الفاشية
Materialism	المادية	Individualism	الفردية
Dialectical Materialism	المادية الجدلية	Jurisprudence	فقه القانون
Emergent Materialism	المادية الطارئة	Falasila	الفلاسفة ( في الاسلام )
Scientific Materialism	المادية العلمية	Phenomenologists	فلاسفة الظواهر
Marxism	الماركسية	Pre-Socratics	الفلاسفة قبل سقراط
Marxist-Leninism	الماركسية - اللينينية	Pelagianism	الفلاغوسية
Idealism	المثالية	Falsafa	الفلسفة ( في الاسلام )
Subjective Idealism	المثالية الذاتية	Political Philosophy	الفلسفة السياسية
Personal Idealism	المثالية الشخصية	Medieval Philosophy	فلسفة العصر الوسيط
Dogmatic Idealism	المثالية القطعية	Critical Philosophy	الفلسفة النقدية
Absolute Idealism	المثالية المطلقة	Anarchism	الفوضوية
Objective Idealism	المثالية الموضوعية	Pythagorism	الفيثاغورية
		Pythagoreans	الفيثاغوريون



Panpsychism	مذهب نفسانية الكل	Critical Idealism	المثالية النقدية
Criticism	المذهب النقدي	Sensum	المحسوس
Realism	المذهب الواقعي	Concept	المدرک العقلي
Conceptual Realism	المذهب الواقعي التصوري	Egoism	مذهب الأثرة
Positivism	المذهب الوضعي	Sensationalism	مذهب الاحساس
Dogmatism	مذهب اليقين	Voluntarism	مذهب الإرادة
Miracles	المعتزلة	Deontology	مذهب الالتزام الخلقى
Knowledge	معجزات	Humanism	المذهب الانساني
Sense-data	معرفة	Evolutionism	مذهب التطور
Meaning	معطيات الحس	Intuitionism	مذهب الحدس
Fallacy	معنى	Libertarianism	مذهب حرية الإرادة
Categories	مغالطة	Pantheism	مذهب الحلول
Formal Logicians	مقولات	Animism	المذهب الحيوي
Menshevism	المناطقة البصريون	Subjectivism	مذهب الذاتية
Logic	المنطقية	Instrumentalism	مذهب الذرائع
Encyclopedists	المنطق	Monadology	مذهب الذرات الروحية
Monads	الموسوعيون	Deism	مذهب الربوبية
Metaphysics	موناتات	Spiritualism	مذهب الروحية
	ميتافيزيقا	Scepticism	مذهب الشك
	( ن )	Formalism	المذهب الصوري
Nazism	النازية	Naturalism	المذهب الطبيعي
Nomos	الناموس	Phenomenalism	مذهب الظواهر
Internationalism	النزعة الدولية	Rationalism	المذهب العقلي
Physicalism	النزعة الفيزيقية		مذهب العقول المتعددة
Scientism	النزعة العلمية	Pluralistic System of Minds	
Relativism	النسبية	Predestination	مذهب القضاء والقدر
General Relativity	النسبية العامة	Hedonism	مذهب اللذة
Theory of Quantification Seems	نظرية الأسوار الكمية	Ethical Hedonism	مذهب اللذة الأخلاقي
Representative Theory	نظرية التمثيل	Psychological Hedonism	مذهب اللذة النفسي
Atomic Theory	النظرية الذرية	Peripateticism	مذهب المشائين
Naive Set Theory	النظرية الساذجة للمجموعة	Utilitarianism	مذهب المنفعة
Theory of Description	نظرية العبارات الوصفية	Deism	مذهب المؤلهة ( الربوبية )
		Theism	مذهب المؤلهة
		Islamic Theism	مذهب المؤلهة الاسلامي
		Christian Theism	مذهب المؤلهة المسيحي

	( و )		
Monism	الواحدية	Organic Theory	النظرية العضوية
Neutral Monism	الواحدية المحايدة	Contract Theory	نظرية العقد الاجتماعي
Naive Realism	الواقعية الساذجة	Theory of Ideas	نظرية المثل
Critical Realism	الواقعية النقدية	Epistemology	نظرية المعرفة
Being	الوجود	Utilitarian Theory	نظرية المنفعة
Existentialism	الوجودية	Agathistic Theory	نظرية موضوعية القيم
Neo-Positivism	الوضعية الجديدة	Deontological Theory	نظرية الواجب
Legal-Positivism	الوضعية القانونية	Obviousness Theory	نظرية الوضوح
Logical-Positivism	الوضعية المنطقية	Unionism	النقابية
Logical Positivists	الوضعيون المنطقية		
		( ه )	

	( ي )		
Jesuits	اليسوعيون	Hitlerism	الهايتلرية
		Absolute Identity	الهوية المطلقة

## قائمة بأسماء المؤلفات

ارجاع الفنون الى اللاهوت ( لبونافنتورا )	( ١ )
De Reductione Artium ad Theologian	الابحاث الفلسفية ( لفتجنشتين )
أساس الأخلاق ( لروس ، ولیم )	Philosophical Investigations
The Foundation of Ethics	ابحاث منطقية ( لهوسرل )
أساس علم الظواهر ( لهوسرل )	Logical Investigations
The Foundation of Phenomenology	ابحاث نفسية - أخلاقية نحو نظرية فى القيمة
Aesthetics ( الاستطيقا ( لكروتشه )	( لمينونج )
استعمالات البرهان ( لتولن ، ستيفن )	Psychological-ethical Investigations
The Uses of Argument	Towards Value-theory
أسرار مصرية ( لأيامبليخوس )	الآثار الباقية ( للبيرونى )
Egyptian Mysteries	أحداث الزمان ( لبيكون ، فرنسيس )
Principia ( الأسس ( لنيوتن )	Temporis Partus Masculus
أسس الحساب ( لفريجه )	احصاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة ( لميزس )
Die Grundlagen der Arithmetik	Wahrscheinlichkeit Statistik und
The Foundations of Arithmetic	Wahrheit
أسس علم الأخلاق ( لايربان ، ولير )	Probability Statistics and Truth
Fundamentals of Ethics	Sentences ( لبطرس اللومباردى )
L'Ecossaise ( الاسكتلندية ( لفيرون )	احياء علوم الدين ( للفزالي )
الاسماء الالهية ( لديونيسيوس الأريوباچى )	Ethics ( لسبينوزا )
Divine Names	Ethics ( لهارتمان ، نقولا )
الإشارات ( لابن سينا )	الأخلاق النيقوماخية ( لأرسطو )
Isharat (Indications)	Nicomachean Ethics
الاشتراكية ، طوباوية وعلمية ( لانجلز ، فردريك )	الأخلاق واللغة ( لستيفنسون ، تشارلس )
Socialism, Utopian and Scientific	Ethics and Language
Dilemmas ( اشكالات ( لرايل ، جلبرت )	الإدراك الحسى ( لبرائس ، هنرى )
أصل نشأة الأخلاق ( لنيتشه )	الإدراك الفطرى والتعديل الخامس ( نهوك ، سدنى )
Toward a Genealogy of Morals	Common Sense and the Fifth Amend-
اصلاح الفساد ( لجون الباريسى )	ment
Correctorium Corruptori	آراء الطبيعيين ( لثاوفرستوس )
أصول الأخلاق - برنكبيا انكا ( لمور ، جورج )	The Opinions of the Physicists
Principia Ethica	ارادة الاعتقاد ( لبيمس ، ولیم )
أصول الرياضه ( لرسل )	The Will to Believe
Principles of Mathematics	

التماس للمعاذير ( لأوستن ، جون )  
 APlea of Excuses  
 ألسيفرون - الفيلسوف الصغير ( لباركلي )  
 Alciphron  
 الله والفلسفة ( جلسن ، ايتين )  
 God and Philosophy  
 الواز الجديدة ( لروسو )  
 La Nouvelle Héloïse  
 اميل ( لروسو )  
 Emile  
 الانسان ( لسارتر )  
 L'Homme  
 انساني ، انساني الى أقصى حد ( لنيتشه )  
 Human, All-Too-Human  
 الانسانية والفرع ( لسارتر )  
 Humanisme et Terreur  
 انفعالات النفس ( لديكارت )  
 The Passions of the Soul  
 الانيادة - التاسوعات ( لأفلاطون )  
 Enneads  
 اهداف التربية ( لهوايتهد )  
 The Aims of Education  
 أوديب ( لسوفوكليس )  
 Oedipus  
 الأورجانون ( لأرسطو )  
 Organon  
 الايمان والعقل ( لكولنجوود )  
 Faith and Reason

( ب )

بارسيفال ( لفاجنر )  
 Parsifal  
 بارمنيدس ( لأفلاطون )  
 Parmenides  
 بحث عن الصدق والمعنى ( لرسل )  
 Inquiry into Meaning and Truth  
 بحث في العقل البشري ( لريد ، توماس )  
 Inquiry into the Human Mind  
 بحث في الفهم البشري ( لهيوم )  
 Inquiry Concerning the Human Under-  
 standing  
 بحث في قوانين الفكر ( لبول ، جورج )  
 An Investigation of the Laws of  
 Thought

أصول العلم ( لجفنز ، ولیم )  
 Principles of Science  
 أصول علم النفس ( لجميس ، ولیم )  
 The Principles of Psychology  
 أصول الفن ( لكولنجوود )  
 Principles of Art  
 أصول المعرفة البشرية ( لباركلي )  
 Principles of Human Knowledge  
 أصول المعرفة الطبيعية ( لهوايتهد )  
 The Principles of Natural Knowledge  
 أصول المنطق ( لبرادلي )  
 Principles of Logic  
 أطلانطس الجديدة ( لبيكون ، فرنسيس )  
 New Atlantics  
 الاعتراضات ( لديكارت )  
 Objections  
 الاعترافات ( لأوغسطين )  
 Confessions  
 الاعترافات ( لروسو )  
 Confessions  
 اعرف نفسك ( لأبيلارد )  
 Scito Te Ipsum  
 الأفراد : مقال في الميتافيزيقا الوصفية ( لستروسن )  
 Individuals: An Essay in Descriptive  
 Metaphysics  
 أفكار فلسفية ( لديدرو )  
 Pensées Philosophiques  
 أفكار في تفسير الطبيعة ( لديدرو )  
 Pensées sur L'Interprétation de la  
 Nature  
 أفكار لعلم ظواهر خالص ( لهوسرل )  
 Ideas for a Pure Phenomenology  
 أفلاطون ، الرجل وعمله ( لتيلر ، الفرد )  
 Plato, The Man and his Work  
 أفلو الأصنام ( لنيتشه )  
 Twilight of Idols  
 افيجينى ( لجوته )  
 Iphigenie  
 الاقتصاد السياسى ( لمل ، جون ستيوارت )  
 Political Economy  
 اقراطيلوس ( لأفلاطون )  
 Crito  
 اقريطون ( لأفلاطون )  
 Werther  
 آلام فرتنر ( لجوته )  
 الآلة الجديدة - الأورغانون الجديد ( لبيكون ،  
 فرنسيس )  
 Novum Organum

التاريخ الطبيعي والتجريبي لتأسيس الفلسفة ،  
أو ظواهر الكون ( لبيكون ، فرنسيس )  
Historia Naturalis et Experimentalis ad  
Condendam Philosophiam ; Phenomena  
Universi.

تاريخ الكارثة ( لأبيلارد )

Historia Calamitatum

تاريخ المؤسسات في مرحلتها الأولى ( مين ، هنري )  
Early History of Institutions

تاريخ اليونان ( لجرود )  
History of Greece  
Tasso ( لجوته )

تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو  
مرذولة ( للبيروني )

التحليل . ( مجلة )  
Analysis

التحليل الرياضي للمنطق ( لبول ، جورج )  
The Mathematical Analysis of Logic

تحليل ظاهرة العقل الانساني ( مل ، جيمس )  
Analysis of the Phenomena of the Hu-  
man Mind

تحليل العقل ( لرسل )  
Analysis of Mind  
Analytiks ( لأرسطو )

التحليلات الأولى ( لأرسطو )  
Prior Analytiks  
التحليلات الثانية ( لأرسطو )

Posterior Analytiks

التخطيط والموضوع ( لبيكون ، فرنسيس )  
Delineatio et Argumentum

تدبير المتوحد ( لابن باجه )

التدريب على المسيحية ( لكيركجارد )

Training in Christianity

التربية للانسان الحديث ( لهوك ، سدني )  
Education for Modern Man

ترجمة حياتي ( لكونجود )  
Autobiography  
الترجمة الذاتية ( مل ، جون - تيلر ، هاريت )  
Autobiography

الترغيب في الفلسفة ( ليامبليخوس )  
Exhortation to Philosophy

بحث في كهف الجوريات ( لفورفوروس )  
On the Cave of the Nymphs

بحثان عن الحكومة ( للوك )  
Two Treatises of Government

بحوث مجموعة ( لشليك )  
Gesammelte Aufsätze

البرجماتية ( لرسل )  
Pragmatism  
برنكيا ماثماتكا ( رسل - هوايتهد )

Principia Mathematica  
بطلان التمدد القطعي ( جلانفيل ، جوزيف )

The Vanity of Dogmatizing  
بعثات التبشير تراجع نفسها ( لهوكنج )  
Rethinking Missions

البناء المنطقي للعالم ( لكارناب )  
Der Logische Aufbau der Welt

البناء المنطقي للغة ( لكارناب )  
The Logical Syntax of Language

Behemoth ( لهوبز )  
بيان الحزب الشيوعي ( ماركس - انجلز )

Manifesto of the Communist Party

( ت )

تألف المقولات ( لبطرس الاسباني )  
Syncategoremata

التأملات ( لماركوس أورليوس )  
Meditations  
تأملات ديكرتية ( لهوسرل )

Cartesian Meditations

تأملات في الفلسفة الأولى ( لديكارت )  
Meditations on the First Philosophy

تأملات لا معاصرة - أفكار في غير أوانها ( لنيتشه )  
Untimely Meditations, Thoughts out of  
Season

التأملات النظرية والنحوية ( لسكوت ، جون )  
Theoremata and Gramatica Speculative  
History ( لهيوول )

التاريخ الطبيعي ( لبوفون )  
Histoire Naturelle



خريطة المعرفة ( لكونجود )  
Speculum Mentis

The Map of Knowledge

خطاب الى دالمير عن المسرح ( لروسو )  
Lettre à d'Alembert sur Les Spectacles

خطاب عن الصم والبكم ( لديدور )  
Lettre sur Les Sourds et Muets

خطاب عن العميان ( لديدور )  
Lettre sur Les Aveugles

خطاب الى الأمة الالمانية ( لفشته )  
Addresses to the German Nation

خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم  
المجتمع ( لكونت ، أوجست )

Plan of the Scientific Works necessary  
for the Reorganization of Society

Pensées ( لبسكال )

( د )

دائرة المعارف البريطانية  
Encyclopedia Britannica

دراسات أخلاقية ( لبرادلي )  
Ethical Studies

دراسات عن هيوم ( لمينونج )  
Hume Studies

دراسة لفلسفة ماكتجارت ( لبرود )  
An Examination of Mc Taggart's Philo-

sophy  
درجات المعرفة ( لماريتان ، جاك )  
The Degree of Knowledge

دروس أولية في المنطق ( لجفنز ، وليم )  
Elementary Lessons in Logic

دروس في الفلسفة الوضعية ( لكونت ، أوجست )  
Course on the Positive Philosophy

دروس وتمارين في المنطق الاستنباطي ( لجفنز ،  
وليم )

Studies and Exercises in Deductive Logic  
Apology ( لأفلاطون )

دفاع سقراط ( لأكسانوفان )  
Apology of Socrates

جمود الكنسيين ( لبارث ، كارل )  
Kirkliche Dogmatik

جولة المتشكك ( لديدور )  
Promenade du Sceptique

جيتس ( لجوته )  
Goetz

( ح )

الحاشية الحتمية غير العلمية ( لكيركجارد )  
Concluding Unscientific Postscript

حديث فيلسوف مع السيدة دوقة س ( لديدور )  
L'Entretien d'un Philosophe avec Mme  
La Duchesse de XXX.

حرية الارادة ( لادواردز ، جونانان )  
Freedom of the Will

حرية الارادة ( لزملاء كالفورنيا )  
The Freedom of the Will

الحضور والخلود ( مارسل ، جبريل )  
Présence et Immortalité

حقيقة الدين المسيحي ( لبروتوس ، هيجو )  
De Veritate Religionis Christianae

الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ ( لجودمان ،  
نلسون )

Fact, Fiction and Forecast  
حكام الصين ( لسيمون دي بوفوار )

Les Mandarins  
حكمة القدماء ( لبيكون ، فرنسيس )

De Sapientia Veterum  
حوليات الفلسفة ( صحيفة )

Annalen der Philosophie  
حي بن يقظان ( لابن طفيل )

حياة فيثاغورس ( ليامبليخوس )  
Life of Pythagoras

( خ )

الخبرة والحكم ( لهوسرل )  
Experience and Judgement

- Little Treatise ( لهوبز ) الرسالة الصغيرة  
رسالة عصرنا فى التشريع والفقہ ( لسافينيى )  
The Vocation of Our Age for Legislation  
and Jurisprudence  
الرسالة اللاهوتية السياسية ( لسبينوزا )  
Tractatus Theologico - Politicus  
رسالة منطقية فلسفية ( لفتجنشتين )  
Tractatus Logico - Philosophicus  
رسالة موجزة فى الله والانسان وسعادته  
( لسبينوزا )  
Short Treatise on God, Man and his  
Wellbeing  
روح فلسفة العصر الوسيط ( لجلسن ، ايتين )  
The Spirit of Medieval Philosophy  
روح القوانين ( لمونتسكيو )  
Espirt des Loix  
الرياضة العامة ( لايمبليخوس )  
General Mathematics
- ( ذ )
- دفاع عن الذوق الفطرى ( لمور ، جورج )  
A Defence of Common Sense  
دلالة الحائرين ( لموسى بن ميمون )  
The Guide of the Perplexed  
الديمقراطية الاجتماعية الالمانية ( لرسل )  
German Social Democracy
- ( ذ )
- ذكريات سقراط ( لأكسانوفان )  
Memories of Socrates
- ( د )
- رجل الله ( مارسل ، جبريل )  
Homme de Dieu  
ردود على الاعتراضات ( لديكارت )  
Replies to the Objections  
رسالة الى اهل روما ( لبارث ، كارل )  
Romerbrief  
رسالة الى مارسللا ( لفورفوريوس )  
Letter to Marcella  
رسالة ثانية فى الحكومة المدنية ( للوك )  
Second Treatise of Civil Government  
رسالة فى الاحساسات ( لكوندياك )  
Traité des Sensations  
رسالة فى الاخلاق الابدية الثانية ( لكدورث ،  
رالف )  
Treatise Concerning Eternal and  
Immutable Morality  
رسالة فى اصلاح العقل ( لسبينوزا )  
Tractatus de Emendatione Intellectus  
رسالة فى الجبر العام ( لهوايتهد )  
Treatise on Universal Algebra  
رسالة فى الطبيعة الانسانية ( لهيوم )  
Treatise of Human Nature  
رسالة فى طبيعة الفضيلة ( لبتلر ، جوزيف )  
Dissertation upon the Nature of Virtue
- ( ز )
- الزمان والمكان والالهوية ( لاسكندر ، صمويل )  
Space, Time and Deity  
زندقة ، نعم ؛ تأمر لا ( لهوك ، سدنى )  
Heresy, Yes; Conspiracy, No.
- ( س )
- السابوعات ( لبويس )  
De Hebdomadibus  
سبل الخيرية ( لسارتر )  
Les Chemins de la Liberté  
سبيل النفس الى الله ( لبونافتورا )  
Itinerarium Mentis in Deum  
السبيل والمعهد المؤديان الى الصالح الكنسى  
( لجروتيسوس ، هيجو )  
Via et Votum ad Pacem Ecclesiasticam  
The Clouds ( لأرستوفان )



( ط )

Le Peste الطاعون ( لكامي )  
طب الأمراض النفسية العام ( لياسبرز )  
General Psychopathology  
Physics الطبيعة ( لأرسطو )  
Human Nature الطبيعة الانسانية ( لهوبز )  
الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها ( لهوكنج )  
Human Nature and its Remaking  
الطبيعة البشرية والسلوك ( لديوى ، جون )  
Human Nature and Conduct  
طبيعة الفضيلة الحقة ( لادواردز ، جوناثان )  
Nature of True Virtue

طبيعة الفكر ( لبلاشارد )  
The Nature of Thought  
طبيعة القانون ومصادره ( لجرى ، ج . س )  
The Nature and Sources of Law  
طبيعة الوجود ( لماكتجارت )  
Nature of Existence  
الطبيعة والعقل والموت ( لدوكاس ، كيرت )  
Nature, Mind and Death  
الطريق الى الحكمة ( لياسبرز )  
The Way to Wisdom  
طريق القانون ( لهولمز )  
The Path of the Law  
Topics الطوبيقا ( لأرسطو )  
Timaeus طيماوس ( لأفلاطون )

( ع )

Le Monde العالم ( لديكارت )  
العالم ارادة وفكرة ( لشوبنهور )  
The World as Will and Idea  
العالم المعقول والميتافيزيقا والقيمة ( لايربان ، ولبر )  
The Intelligible World, Metaphysics  
and Value  
The Antichrist عدو المسيح ( لنيتشه )

السفر الأكسفوردي ( لسكوت ، جون )

Opus Oxoniense  
السلطة السياسية ( لديدرو )  
Autorité Politique  
السلطة الملكية والسلطة البابوية ( لجون الباريسى )  
De Potestate Regia et Papali  
السوفسطائى ( لأفلاطون )  
Sophist  
السياسة ( لأرسطو )  
Politics  
سيريس ( لباركلى )  
Siris  
سيكولوجية الحدس الكونى ( لياسبرز )  
Psychology of Weltanschauungen

( ش )

الشذرات الفلسفية ( لكيركجارد )  
Philosophical Fragments  
الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة  
( لبيرل ومينز )  
The Modern Corporation and Private  
Property  
الشروح المتوسطة ( لابن رشد )  
Middle Commentaries  
الشروح المطولة ( لابن رشد )  
Long Commentaries  
الشعر ( لأرسطو )  
Poetics  
الشعور والشكل ( لنانجر ، سوزان )  
Feeling and Form  
الشفاء ( لابن سينا )  
Shifa

( ص )

صنوف الخبرة الدينية ( لليمس ، وليم )  
Varieties of Religious Experience

( ض )

ضد المسيحيين ( لفورفورديوس )  
Against Christians  
الضرورة ( لمور ، جورج )  
Necessity

- علم الميكانيكا ( لماخ ، ارنست )  
The Science of Mechanics
- علم النفس من الوجهة التجريبية ( لبرنتانو ،  
فرانس )  
Psychology from the Empirical Stand-  
point
- العلم والعالم الحديث ( لهوايتهد )  
Science and the Modern World
- علمنا بالعالم الخارجي ( لرسل )  
Our Knowledge of the External World
- عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة ( مينونج )  
Ground Work of the General Theory of  
Value
- عن الآلهة والكون ( لسالوستيوس )  
On Gods and the Universe
- عن الافتراضات ( مينونج )  
On Assumptions
- عن الامكان والاحتمال ( مينونج )  
On Possibility and Probability
- عن الانسان ( لهوبز )  
De Homine
- عن الانفعال حين يكون مشيرا الى شىء ( مينونج )  
On Emotional Presentation
- عن الجسم ( لهوبز )  
De Corpore
- عن الحقيقة ( لياسبرز )  
Of Truth
- عن طبيعة الأشياء ( للوكريتيوس )  
De Rerum Natura
- عن قانون الحرب والسلام ( لبروتيوس ، هيجو )  
De Jure Belli et Pacis On the Law of  
War and Peace
- عن قانون الفنائم ( لبروتيوس ، هيجو )  
De Jure Praedae On the Law of Booty
- عن المواطن أو الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة  
والمجتمع ( لهوبز )  
De Cive, Philosophical Rudiments  
Concerning Government and Society
- العواطف الدينية ( لادواردز ، جوناتان )  
Religious Affections
- عودا الى متشولح ( لشو ، برنارد )  
Back to Methuselah
- عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى (لكوندورسيه)  
A Historical Survey of the Progress of  
Human Understanding
- العزاء الفلسفى ( لبويس )  
De Consolatione Philosophiae
- العصور الحديثة ( لسارتر )  
Les Temps Modernes
- العظة ( لانسلم )  
Proslogion
- العقد الاجتماعى ( لروسو )  
Social Contract
- عقيدة أخلاقى ( لتيلر ، الفرد )  
The Faith of a Moralist
- العقل ( مجلة )  
Mind
- العقل والأساطير الاجتماعية والديمقراطية  
( لهوك ، سدنى )  
Reason, Social Myths and Democracy
- العقل والطبيعة ( لكوهن ، موريس )  
Reason and Nature
- العقل ومكانه فى الأخلاق ( لتولن ، ستيفن )  
Place of Reason in Ethics
- العقل ومكانه فى الطبيعة ( لبرود ، شارلى )  
The Mind and its Place in Nature
- العقل والوجود ( لياسبرز )  
Reason and Existence
- العقول الأخرى ( لأوستن ، جون )  
Other Minds
- العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان  
( لكابانيس )  
Relations of the Physical and Moral in  
Man
- علم الجواهر الروحية - المونادولوجيا ( لليبنتز )  
Monadology
- علم ظواهر الروح ( لهيجل )  
Phanomenologie des Geistes, Phenome-  
nology of Spirit
- علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان ( لهوسرل )  
Phenomenology of the Inner Time Con-  
sciousness
- العلم المرح ( لنيتشه )  
The Gay Science

Philosophy (فلسفة ( لياسيرز )

فلسفة الأشكال الرمزية ( لكاسير )

Philosophy of Symbolic Forms

فلسفة ج ٠١٠ مور ( لمور ، جورج )

The Philosophy of G. E. Moore

فلسفة الحساب ( لهوسرل )

The Philosophy of Arithmetic

فلسفة الحق ( لهيجل )

Philosophie des Rechts : Philosophy of Right

فلسفة الروح ( لكروتشه )

Philosophy of the Spirit

فلسفة العلوم الاستقرائية ( لهيول )

Philosophy of the Inductive Sciences

فلسفة اللاشعور ( لهارتمان ، كارل )

Philosophy of the Unconscious

فلسفة اللاشعور ( لهاملتون ، ولیم )

Philosophy of the Unconditioned

فلسفة هوايتهد ( لمايز )

The Philosophy of Whitehead

في الأجناس والأنواع ( لأيلارد )

Concerning Genera and Species

في أزلية العالم ( لتوما الأكويني )

De Aeternitate Mundi

On Referring ( في الإشارة ( لستروسن )

Oeconomicus ( في الاقتصاديات ( لاكسانوفان )

De Trinitate ( في الثالوث ( لأوغسطين )

De Trinitate ( في الثالوث ( لبويس )

في الجواهر المفارقة ( لتوما الأكويني )

De Substantus Separatis

في الحاس والمحسوس ( لأرسطو )

De Sensu et Senato

De Motu ( في الحركة ( لباركلي )

في دلالة الألفاظ على مسمياتها ( لرسل )

On Denoting

في الذكر والتذكر ( لأرسطو )

De Memoria et Reminiscentia

في الرد على دورنج ( لانجلز ، فردريك )

Anti-Duhring

( غ )

غابة الغابات ( لبيكون ، فرنسيس )

Sylva Sylvarum

( ف )

فاليريوس ترمينوس ( لبيكون ، فرنسيس )

Valerius Terminus

Faust ( فاوست ( لجوته )

Dawn ( الفجر ( لنيتمشه )

الفرق بين العبقري والرسول ( لكيركجارد )

The Difference between a Genius and an Apostle

الفصل - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ( لابن رشد )

Fasel

الفعل الصواب والفعل الخير ( لروس ، ولیم )

The Right and The Good

فكر وأنظر ( لبيكون ، فرنسيس )

Cogitata et Visa

فكرة التاريخ ( لكوننجرود )

Idea of History

فكرة الصدق عند جيمس ( لرسل )

James's Conception of Truth

فكرة الصدق في اللغات المصوغة صياغة صورية ( لتارسكي )

The Concept of Truth in Formalized Languages

فكرة الطبيعة ( لكوننجرود )

Idea of Nature

فكرة الطبيعة ( لهوايتهد )

The Concept of Nature

فكرة العقل ( لرايل ، جلبرت )

The Concept of Mind

فكرة المسيح في الأناجيل ( لسانتيانا )

The Idea of Christ in the Gospels

الفلاسفة العظام ( لياسيرز )

The Great Philosophers

القانون والعقل الحديث ( لبروم ، فرانك )  
Law and the Modern Mind

القرآن  
Quran (Koran)

قواعد لهداية العقل ( لديكارت )  
Rules for the Direction of the Under-  
standing

القوانين ( لأفلاطون )  
Laws

( ك )

الكتاب الأزرق ( لفتجنشتين )  
Blue Book

الكتاب البنى ( لفتجنشتين )  
Brown Book

الكتاب الثالث ( لبيكون ، روجر )  
Opus Tertium

الكتاب الصغير ( لبيكون ، روجر )  
Opus Minus

كتاب الدفاع عن الأحمق ( لجونيلو )  
Book on Behalf of the Fool

الكتاب الكبير ( لبيكون ، روجر )  
Opus Majus

الكتاب المقدس  
Scripture

كتاب المهاجمات ( لتوماس من ستن )  
Liber Propugnatorius

كتابات الشباب اللاهوتية ( لهيجل )  
Hegels Theologische Jugendschriften

Early Theological Writings

كرامة العلوم وتنميتها ( لبيكون ، فرنسيس )  
De Dignitate et Augmentis Scientiarum

كشف النفس ( لبرنتانو ، فرانس )  
Psychognosy

كفاح الجامعات الألمانية ( لهيدجر )  
Die Selbstbehauptung der Deutschen  
Universitat

الكينونة والملك ( لمارسل ، جبريل )  
Etre et Avoir

( ل )

اللاهوت الأرسطي ( لأفلوطين )  
Aristotelian Theology

De l'Esprit  
في الروح ( لهلفيتيوس )  
في طبائع الأشياء ( للوكريتيوس )

De Rerum Natura  
في الطبيعة ( لانكساغورس )

On Nature  
في الطبيعة ( لامبادوقليس )

في العقد الأصلي ( لهيوم )  
Of the Original Contract

في فائدة الاعتقاد ( لأوغسطين )  
De Utilitate Credendi

في فلسفة الجامعات ( لشوبنهاور )  
On University Philosophy

في قسمة الطبيعة ( لاريجينا )  
De Divisione Nature

في مبادئ العالم ( لتوما الأكويني )  
De Principus Mundi

في المبادئ والأصول ( لبيكون ، فرنسيس )  
On Principles and Origins

في النبات ( لثاوفرستوس )  
De Plantis

في النساء ( لشوبنهاور )  
On Women

في النفس ( لأرسطو )  
De Anima

في الوجود والماهية ( لتوما الأكويني )  
De Ente et Essentia

في وحدة العقل ( لتوما الأكويني )  
De Unitate Intellectus

فيدون ( لأفلاطون )  
Phaedo

فيلبوس ( لأفلاطون )  
Philebus

فيلهلم ميستر ( لجوته )  
Wilhelm Meister

( ق )

قاموس أكسفورد الانجليزي  
Oxford English Dictionary

القانون الحر ( لايرليش )  
Freie Rechtsfindung

القانون القديم ( مين ، هنرى )  
Ancient Law

القانون المسعودى ( للبيرونى )

المبادئ الأولى ( لسبنسر ، هربرت )  
 First Principles  
 مبادئ علم الأحياء ( لسبنسر ، هربرت )  
 Principles of Biology  
 مبادئ علم الأخلاق ( لسبنسر ، هربرت )  
 Principles of Ethics  
 مبادئ علم النفس ( لسبنسر ، هربرت )  
 Principles of Psychology  
 مبادئ علم النفس ( لوورد ، جيمس )  
 Psychological Principles  
 مبادئ الفلسفة ( لديكارت )  
 Principles of Philosophy  
 المبادئ الفلسفية لرنيه ديكارت ( لسبينوزا )  
 Renati des Cartes Principia Philosophiae  
 مبادئ القانون ( لهوبز )  
 Elements of Law  
 مبادئ القانون العام ( لبيكون ، فرنسيس )  
 Elements of Common Law  
 مبادئ اللاهوت ( لأبرقلس )  
 Elements of Theology  
 مبادئ الميتافيزيقا ( لتيلر ، ألفرد )  
 Elements of Metaphysics  
 مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي ( لفن ، جون )  
 Principles of Empirical or Inductive Logic  
 مبادئ نظرية الاحتمال ( لنيجل ، ارنست )  
 Principles of the Theory of Probability  
 مبحث آلهة الكون ( لهزيود )  
 Theogony  
 مبدأ النسبية ( لهوايتهد )  
 The Principle of Relativity  
 مثال الدين ( لبتلر ، جوزيف )  
 The Analogy of Religion  
 المجال الدائم للفلسفة ( لياسبرز )  
 Der Philosophische Glaube  
 The Perennial Scope of Philosophy

لاهوت أفلاطون ( لأبرقلس )  
 The Theology of Plato  
 اللاهوت الصوفي ( لديونيسيوس الأريوباخي )  
 Mystical Theology  
 اللغة والحقيقة ( لايربان ، ولبر )  
 Language and Reality  
 لغة الأخلاق ( لميز ، رتشارد )  
 The Language of Morals  
 اللغة والصدق والمنطق ( لآير )  
 Language, Truth and Logic  
 لماذا المذهب الانساني ؟ ( لشييلر ، ف . ك . س )  
 Why Humanism  
 لودفيج فويرباخ ( لانجلز ، فردريك )  
 Ludwig Feuerbach  
 ( م )  
 ما الميتافيزيقا ؟ ( لهيدجر )  
 Was its Metaphysik ?  
 مابعد الطبيعة ( لأرسطو )  
 Metaphysics  
 ما وراء الخير والشر ( لنيتشه )  
 Beyond Good and Evil  
 ما وراء الواقعية والمثالية ( لايربان ، ولبر )  
 Beyond Realism and Idealism  
 المادبة ( لأكسانوفان )  
 Symposium  
 المادبة ( لأفلاطون )  
 Symposium  
 المادة والذاكرة ( لبرجسون )  
 Matière et Memoire  
 ماركس والماركسيون ، التراث الغامض ( لهوك ، سدني )  
 Marx and Marxists, the Ambiguous Legacy  
 مانفرد ( لبيرون )  
 Manfred  
 مبادئ الأخلاق والتشريع ( لبنتام )  
 The Principles of Morals and Legislation  
 المبادئ الأساسية لعلم اجتماع القانون ( لايرليش )  
 Fundamental Principles of Sociology of Law

محاويرات بين فيلسوف ودارس القوانين العامة فى  
انجلترا ( لهوبز )  
Dialogues between a Philosopher and a  
Student of Common Laws of England  
محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية .(لباركلى)  
Essay towards a New Theory of Vision  
مدخل الى الفلسفة الرياضية ( لرسل )  
Introduction to Mathematical Philosophy  
مدخل الى فلسفة العلم ( لتولن ، ستيفن )  
Philosophy of Science : An Introduction  
مدخل الى مقولات أرسطو ( لفورفورىوس )  
Introduction to Aristotle's Categories  
مدخل الى النظرية المنطقية ( لستروسن )  
Introduction to Logical Theory  
Republic ( لديوجينيس )  
المدينة الفاضلة ( لسكوت ، جون )  
Reportata Parisiensia  
مذهب الفلسفة التركيبية ( لسبنسر ، هربرت )  
System of Synthetic Philosophy  
مذهب فى فلسفة الأخلاق ( لهتشسون ، فرنسيس )  
A System of Moral Philosophy  
مذهب فى المثالية المتعالية ( لشيلنج )  
System of Transcendental Idealism  
مذهب فى المنطق القياسى والاستقرائى ( مل ، جون )  
A System of Logic, Ratiocinative and  
Inductive  
مذهب المنفعة ( مل ، جون ستيوارت )  
Utilitarianism  
مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق ( لبرايس ،  
رتشارد )  
Review of the Principal Questions in  
Morals  
المسائل الخلافية ( لتوما الأكويني )  
Quaestiones Disputatae  
مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة  
( لهوبز )  
Questions Concerning Liberty, Neces-  
sity and Chance

مجال الفقه وتحديدده ( لأوستن ، جون )  
The Province of Jurisprudence Deter-  
mined  
مجال الفقه وحدوده ( لينتام )  
Limits of Jurisprudence Defined  
المجتمع المفتوح وأعداؤه ( لوبر )  
The Open Society and its Enemies  
مجلة ادنبرة  
Edinburgh Review  
المجلة السنوية للأدب  
L'Année Littéraire  
مجلة الميتافيزيقا والأخلاق  
Revue de Métaphysique et Morale  
المجلة الوضعية أو الانسانية  
The Positivist Review, Humanity  
مجموعة أبحاث تش . س . بيرس  
Collected Papers of C.S. Peirce  
المجموعة الفلسفية ( لتوما الأكويني )  
Summa Contra Gentiles  
المجموعة اللاهوتية ( لتوما الأكويني )  
Summa Theologica  
المجموعة المنطقية ( لبطرس الأسبانى )  
Summulae Logicales  
محاضر الأكاديمية البريطانية  
Proceedings of the British Academy  
محاضر الجمعية الأرسطية  
Proceedings of the Aristotelian Society  
محاضرات ( لفيتوريا ، فرنسيس دى )  
Relectiones  
محاضرات عن فلسفة القانون الوضعى ( لأوستن ،  
جون )  
Lectures on the Philosophy of Positive  
Law  
محاضرات فى المنطق ( لهاملتون ، وليم )  
Lectures on Logic  
محاضرات فى الميتافيزيقا ( لهاملتون ، وليم )  
Lectures on Metaphysics

مقاصد الفلاسفة ( للغزالي )  
 مقال عن الحرية ( لمل ، جون ستيوارت )  
 The Essay on Liberty  
 مقال عن الميتافيزيقا ( لبينتز )  
 Discourse on Metaphysics  
 مقال في العقل الانساني ( للوك )  
 Essay Concerning Human Understanding  
 مقال في علوم الانسان ( لسان سيمون )  
 Essay on the Sciences of Man  
 مقال في المنهج ( لديكارت )  
 Discourse on Method  
 مقالات جديدة في العقل الانساني ( للبينتز )  
 New Essays on the Human Understanding  
 مقالات عن الدين ( لمل ، جون ستيوارت )  
 Essays on Religion  
 مقالات فلسفية ( لرسل )  
 Philosophical Essays  
 معالات في العلم والحياة ( لهوايتهد )  
 Essays in Science and Philosophy  
 مقالات في قوى الانسان العقلية ( لريد ، توماس )  
 Essays on the Intellectual Powers of Man  
 مقالات في الواقعية النقدية ( لسانتيانا ، وآخرون )  
 Essays in Critical Realism  
 مقالات مجموعة ( لبرادلي )  
 Collected Essays  
 مقالة تمهيدية ( لدالمبير )  
 Discours Préliminaire  
 مقالة في تطبيق تحليل الاحتمالات فيما يتصل  
 برأى الأغلبية ( لكوندورسيه )  
 Essai sur L'application de L'analyse aux  
 Probabilités des D'ecision Prises à La  
 Pluralite 'des Voix  
 Essay on Methods of Analysing Probabi-  
 lity in its Relation to Majority Deci-  
 sions.  
 مقالة في مصدر المعارف البشرية ( لكوندياك )  
 Essai sur L'origine des Connaissances  
 Humaines

المسائل المنوعة ( لتوما الأكويني )  
 Quaestiones Quodlibetales  
 المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل  
 باعتباره اعادة نشر لدين الطبيعة ( لتيندال ،  
 ماتيو )  
 Christianity as Old as the Creation, or  
 the Gospel as Republication of the  
 Religion of Nature  
 المسيحية والماركسية ( لهوك ، سدني )  
 Christianity and Marxism  
 مشكلة السلوك ( لتيلر ، الفرد )  
 The Problem of Conduct  
 مشكلات الفلسفة ( لرسل )  
 Problems of Philosophy  
 مصدر المعرفة الأخلاقية ( لبرنتانو ، فرانس )  
 The Origin of Ethical Knowledge  
 المظهر والحقيقة ( لبرادلي )  
 Appearance and Reality  
 معارضة تعدد الصور ( لتوماس من ستن )  
 Contra Pluralitatem Formarum  
 المعرفة ( مجلة )  
 Erkenntnis  
 المعرفة الانسانية . . مجالها وحدودها ( لرسل )  
 Human Knowledge: Its Scope and  
 Limits  
 المعرفة العامة ( لشليك )  
 Allgemeine Erkenntnislehre  
 معنى الله في التجربة الانسانية ( لهوكنج ، ولیم )  
 The Meaning of God in Human Expe-  
 rience  
 معنى ماركس ( لهوك ، سدني )  
 The Meaning of Marx  
 مغامرات الأفكار ( لهوايتهد )  
 Adventures of Ideas  
 مغامرات الجدل ( لميرلوبونتي )  
 Les Aventures de la Dialectique  
 المفاهيم الرياضية للعالم المادي ( لهوايتهد )  
 Mathematical Concepts of the Material  
 World

- المحقق السرى ( لكونت ، أوجست )  
Secret Addition
- الملخصات ( لابن رشد )  
Summaries
- الماثلة في الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا (لبتلر)  
The Analogy of Religion Natural and Revealed
- مناجاة النفس ( لأنسلم )  
Monologion
- المناقشات المنوعة ( لجون الباريسي )  
Quodlibet
- مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد ( لليننتز )  
Disputatio Metaphysica de Principio Individui
- منبعا الأخلاق والدين ( لبرجسون )  
Les deux Sources de la Morale et de la Religion
- المنطق ( مل ، جون ستيوارت )  
Logic
- المنطق ( لهيجل )  
Logik
- منطق الاستكشاف ( لبوبر )
- The logic of Discovery
- المنطق الخالص ( لجنز ، وليم )  
Pure Logic
- المنطق الرمزي ( لفن ، جون )  
Symbolic Logic
- المنطق الصوري ( لشيلر ، ف . ك . س )  
Formal Logic
- المنطق الصوري التحليلي ( لهوسرل )  
Formal and Transcendental Logic
- المنطق الفلسفي ( لياسبرز )  
Philosophical Logic
- منطق للاستعمال - مدخل الى النظرية الارادية في المعرفة ( لشيلر ، ف . ك . س )  
Logic for Use - An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge
- منطق المصادفة ( لفن ، جون )  
The Logic of Chance
- المنطق والمعرفة ( لرسل )  
Logic and Knowledge
- منطق وليم أوكام واثره في العلم الفرنسيكاني ( لسلاموشا )  
Die Ausagenlogik bei Wilhelm Ockamin Franzis Kanische.
- مقالة في معطيات الوجدان المباشرة ( لبرجسون )  
Essai sur les Données Immédiates de la Conscience
- الترجمة الانجليزية عنوانها :  
Time and Free-Will
- الزمان والارادة الحرة •
- مقالة في المنهج الفلسفي ( لكولنجوود )  
Essay on Philosophical Method
- مقالة في الميتافيزيقا ( لكولنجوود )  
An Essay on Metaphysics
- مقالة في وجود الله وصفاته ( لكلاكرك ، صمويل )  
A Discourse Concerning the Being and Attributes of God
- مقدمة الى المنطق والمنهج العلمي ( لنيجل،ارنست وكوهن ، موريس )  
An Introduction to Logic and Scientific Method
- مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع ( لبنتام )  
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation
- مقدمة لتفسير الطبيعة ( لبيكون ، فرنسيس )  
De Interpretatione Naturae Proemium
- مقدمة للفلسفة ( لماريتان ، جاك )  
Introduction to Philosophy
- مقدمة للميتافيزيقا ( لبرجسون )  
Introduction à la Métaphysique
- مقدمة لنظرية المعرفة ( لفشته )  
Introduction to the Theory of Knowledge
- المسيحية بلا الغاز ( لتولاند ، جون )  
Christianity not Mysterious
- المقولات ( لأرسطو )  
Categories
- مكتبة الفلاسفة الأحياء  
Library of Living Philosophers
- ملاحظات على أسس الرياضيات ( لفتجنشتين )  
Remarks on the Foundations of Mathematics



نحو فهم كارل ماركس ( لهوك ، سدنى )  
Towards the Understanding of Karl  
Marx  
ترعة القديس توما العقلية ( لرسليو ، بيير )  
Intellectualism of St. Thomas  
نسق الطبيعة ( لهولباخ )  
System of Nature  
النظام الحقيقى للعالم ( لكثورث ، رالف )  
The True Intellectual System of the  
Universe  
نظام الحكم الوضعى ( لكونت ، أوجست )  
The System of Positive Polity  
نظرات فى حكومة بولندا ( لروسو )  
Considerations on the Government of  
Poland  
النظرية العامة للوضعية ( لكونت ، أوجست )  
The General View of Positivism  
نظرية الأخلاق ( لفشته )  
Theory of Morals  
النظرية العامة للقانون والدولة ( لكليزن ، هانز )  
General Theory of Law and State  
النظرية العامة للقانون والماركسية (لباشوكانييس)  
General Theory of Law and Marxism  
نظرية القيمة ( لايربان ، ولبر )  
Valuation  
نظرية المعرفة عند كانت ( لبرتشارد )  
Kant's Theory of Knowledge  
نظرية المقولات ( لهارتمان ، كارل )  
The Doctrine of the Categories  
نظرية مينونج عن الأشياء ( لفندلى )  
Meinong's Theory of Objects  
نعم ولا ( لايبيلارد )  
Sic et Non (Yes and No)  
نقاط البدء ( لفورفورويوس )  
Starting Points  
نقد الحكم ( لكانت )  
Critique of Judgment  
نقد العقل الخالص ( لكانت )  
Critique of Pure Reason  
نقطة البداية فى الميتافيزيقا ( لماريشال ، جوزيف )  
Le Point de Depart de la Métaphysique

منهج علم الأخلاق ( لسدجويك )  
The Method of Ethics  
من هيكل الى ماركس ( لهوك ، سدنى )  
From Hegel to Marx  
من وجهة نظر منطقية ( لكواين ، ويلارد )  
From a Logical Point of View  
المواعظ الخمسة عشر ( لبتلر ، جوزيف )  
Fifteen Sermons  
الموجز ( لابيكتيتوس )  
Manual  
موجز فى علم الجمال ( لكروتشه )  
Breviary of Aesthetics  
الموسوعة أو القاموس المنهجي للعلوم والفنون  
والصناعات  
Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné  
des Sciences, des Art et des Metiers  
الموسوعة العالمية للعلم الموحد  
International Encyclopedia of Unified  
Science  
موسوعة العلوم الفلسفية ( لهيجل )  
Encyclopaedie der Philosophischen  
Wissenschaften  
مولد المأساة ( لنييتشه )  
The Birth of Tragedy  
مولد الروح العلماني فى نهاية العصور الوسطى  
( لدى لاجارد )  
La Naissance de L'Esprit Laique au  
Déclin du Moyen Age  
الميتافيزيقا ( لثاوفرستوس )  
Metaphysics  
ميتافيزيقا البرجماتية ( لهوك ، سدنى )  
The Metaphysics of Pragmatism  
مينون ( لأفلاطون )  
Meno  
( ن )  
نقطة عن الحكومة ( لبنتام )  
The Fragment on Government

الوجود وبعض الفلاسفة ( جللسن ، ايتين )  
Being and Some Philosophers

الوجود والزمان ( لهيدجر )  
Sein und Zeit

Being and Time

الوجود والعدم ( لسارتر )  
L'Etre et le Néant

L'Etre et le Néant

وحدة الخبرة الفلسفية ( جللسن ، ايتين )  
The Unity of Philosophical Experience

الوضعية ( لميزس ، رتشارد )  
Positivism

( ى )

اليوميات الميتافيزيقية ( لمارسل ، جبريل )  
Journal Métaphysique

ينبوع الحياة ( لابن جبرول )  
The Source of life

( ه )

هيباس الكبير ( لافلاطون )  
Hippias Major

هرطقة بيرنت - تيلر ( لتيلر ، الفرد )

Burnet - Taylor Heresy

هكذا تكلم زرادشت ( لشتراوس ، رتشارد )

Thus Spoke Zarathustra

هكذا تكلم زرادشت ( لنيثشه )

Thus Spoke Zarathustra

هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ ( لبرتشارد )

Does Moral Philosophy Rest on a Mis-  
take ?

هورطانسوس ( لشيرون )  
Hortensius

الهيئة السياسية ( لهوبز )

De Corpore Politico

( و )

الواجب والجهل بالواقع ( لبرتشارد )

Duty and Ignorance of Fact

## المسردون في الموسوعة

J.L. ACKRILL, M.A.

Fellow, Tutor and Lecturer in Philosophy, Brasenose College, University of Oxford. Publications include contributions to *Bulletin of the Institute for Classical Studies of the University of London*, *Mind* and *Journal of Hellenic Studies*.

H. B. ACTON, M.A., D. PHIL.

Professor of Philosophy, Bedford College, University of London. Editor of *Philosophy*. Publications include: *The Illusion of the Epoch: Marxist-Leninism as a Philosophical Creed*, London, 1955, Boston, Mass., 1957; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

A. HILARY ARMSTRONG, M.A.

Gladstone Professor of Greek in the University of Liverpool. Publications include: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940; *An Introduction to Ancient Philosophy*, London, 1947, Westminster, Md, 1949; and *Plotinus*, London, 1953.

A. J. AYER, M.A., F.B.A.

Wykeham Professor of Logic in the University of Oxford, and Honorary Fellow of Wadham College, Oxford. Formerly Grote Professor of the Philosophy of the Mind, University College, London. Publications include: *Language, Truth and Logic*, London, 1936; *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940; *Thinking and Meaning* (Inaugural Lecture), London, 1947; *The Problem of Knowledge*, London, 1956; and *An Anthology of Logical Positivism*, Glencoe, Ill., 1953.

ERROL BEDFORD, B.A.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Edinburgh. Publications include contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Proceedings of the XITH International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1953.

SIR ISAIAH BERLIN, C.B.E., M.A.

Professor of Social and Political Theory in the University of Oxford. Publications include: *Karl Marx*, Oxford, 1939; *The Inevitability of History*, Lon-

don, 1954; *Two Concepts of Liberty*, Oxford, 1958; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

KARL BRITTON, M.A., A.M.

Professor of Philosophy, King's College, University of Durham. Publications include: *Communication. A Philosophical Study of Language*, London, 1939; *J.S. Mill*, London, 1953; and contributions to *Journal of Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Cambridge Review*.

JOSEPH G. DAWSON, B.A., PH.L.

Lecturer in Medieval Philosophy in the University of Glasgow. Publications include: *Aquinas: Selected Political Writings* (translation), Oxford, 1948; and contributions to *The Springs of Morality*, London, 1956, and *The Scots Philosophical Quarterly*.

M. A. E. DUMMETT, M.A.

Fellow of All Souls College, University of Oxford. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

DOROTHY M. EMMET, M.A.

Professor of Philosophy in the University of Manchester. Publications include: *Whitehead's Philosophy of Organism*, London, 1932; *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, 1945; *Function, Purpose and Powers*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

A. C. EWING, M.A., LITT. D., PHIL.

Reader in Philosophy in the University of Cambridge and Director of Studies in Moral Sciences, Trinity Hall, Cambridge. Publications include: *Idealism: a Critical Survey*, London 1934; *The Individual, the State and World Government*, New York, 1947; *The Fundamental Questions of Philosophy*, London 1951; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

MARVIN FARBER, PH.D.

Chairman of the Department of Philosophy at Buffalo University. President of the International Phenomenological Society. Editor of *Quarterly Journal* and *Philosophy and Phenomenological Research*. Publications include: *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline*. Buffalo, 1928; *The Foundation of Phenomenology*, Harvard, 1943; *Husserl*. Buenos Aires, 1956; and *Philosophy for the Future* (Editor), New York, 1949.

J.N. FINDLAY, M.A., PH.D., F.B.A.

Professor of Philosophy, King's College, University of London. Publications include: *Meinong's Theory of Objects*, Oxford, 1933; *Hegel: a Re-examina-*

tion, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

THOMAS GILBY, O.P., S.T.L., PH.D.

Publications include: *Phoenix and Turtle. The Unity of Knowing and Being*, London, 1950; *Between Community and Society, A Philosophy and Theology of the State*, London, 1953; and *Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, London, 1958.

ROLAND HALL, B.A., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy, Queen's College, Dundee, University of St Andrews. Publications include contributions to *The Philosophical Review* and *The Philosophical Quarterly*.

R. M. HARE, M.A.

Fellow of Balliol College, University of Oxford. Publications include: *The Language of Morals*, Oxford; 1952; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

R. HARRÉ, M.A., B.SC., B. PHIL.

Lecturer in Philosophy in the University of Leicester. Publications include contributions to *The Philosophical Review*, *Philosophy* and *Analysis*.

H. L. A. HART, M.A.

Professor of Jurisprudence in the University of Oxford and fellow of University College, Oxford.

D. J. B. HAWKINS, D.D., PH.D.

Publications include: *A Sketch of Mediaeval - Philosophy*, London, 1946; *Essentials of Theism*, London, 1959; *Being and Becoming*, London, 1954; and *Crucial Problems of Modern Philosophy*, London 1957.

P. L. HEATH, B.A.

Lecturer in Logic in the University of St. Andrews. Publications include: *The Nature of Sympathy* by Max Scheler (translation), London and New York, 1954; *Dialectical Materialism* by Gustav Wetter (translation), London and New York, 1958; and contributions to *The Philosophical Quarterly* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

RONALD W. HEPBURN, M.A., PH.D.

Lecturer in Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Publications include: *Metaphysical Beliefs* (with Alasdair Macintyre and Stephen Toulmin), London, 1957; *Christianity and Paradox*, London, 1958; and contribu-

tions to *Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Quarterly* and *Philosophy*.

EDMUND HILL, O.P., S.T.L., M.A.

Tutor in philosophy to students of the Dominican Order. Publications include: *Nine Sermons of Saint Augustine on The Psalms* (translation), London, 1958; and contributions to *Blackfriars* and *Life of The Spirit*.

WALTER KAUFMANN, PH.D., M.A., B.A.

Associate Professor of Philosophy in the University of Princeton. Publications include: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950; *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Editor), New York, 1956, London, 1957; *Critique of Religion and Philosophy*, Philadelphia, 1958; *From Shakespeare to Existentialism: Between Poetry, Religion, and Philosophy*, Boston, 1959; and contributions to *Commentary*, *Journal of the History of Ideas* and *The Philosophical Review*.

I. G. KIDD, M.A., B.A.

Lecturer in Greek in the University of St. Andrews. Publications include contributions to *Classical Quarterly* and *Classical Review*.

G. S. KIRK, M.A.

Fellow of Trinity Hall, and Lecturer in Classics in the University of Cambridge. Publications include: *Heracitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954; and *The Presocratic Philosophers* (with J.E. Raven), Cambridge, 1957.

STEPHAN KORNER, JUR. DR., PH.D.

Professor of Philosophy in the University of Bristol. Publications include: *Kant*, London, 1955; *Conceptual Thinking*, Cambridge, 1955, New York, 1958; *Observation and Interpretation* (Editor), London, 1957; and contributions to *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Review*.

J. D. MABBOTT, C.M.G., B. LITT., M.A.

Fellow and Tutor of St. John's College, University of Oxford. Publications include: *The State and the Citizen*, London, 1948; and contributions to *Contemporary British Philosophy*, London, 1956; *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy*.

ALASDAIR MACINTYRE, B.A., M.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Leeds. Publications include: *Marxism: An Interpretation*, London, 1953; *Metaphysical Beliefs* (with Ronald W. Hepburn and Stephen Toulmin), London, 1957; *The Unconscious*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *The Philosophical Quarterly*.

D. M. MACKINNON, M.A.

Regius Professor of Moral Philosophy in the University of Aberdeen. Stanton Lecturer in the Philosophy of Religion in the University of Cambridge, 1956-9. Publications include: *Christian Faith and Communist Faith*, London, 1953; *A Study in Ethical Theory*, London, 1957; and contributions to *Contemporary British Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *The Philosophical Quarterly*.

D. G. C. MACNABB, M.A.

Fellow, Senior Tutor and Lecturer in Philosophy, Pembroke College, University of Oxford. Publications include: *David Hume, His Theory of Knowledge*, London, 1951; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Revue Internationale de Philosophie*.

PHILIP MERLAN, DR., IUR., DR. PHIL.

Professor of Philosophy, Scripps College and Claremont Graduate School, California. Publications include: *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953; and contributions to *Journal of the History of Ideas*, *Transactions of the American Philological Association* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

ERNEST NAGEL, B.S. IN S.S., M.A., PH. D.

John Dewey Professor in Philosophy at Columbia University in the City of New York. Past-President of the Association of Symbolic Logic and of the American Philosophical Association. Publications include: *Introduction to Logic and Scientific Method* (with M. R. Cohen), New York, 1934; *Principles of the Theory of Probability*, Chicago 1939; *Sovereign Reason*, Glencoe, Ill., 1954; and *Logic without Metaphysics*, Glencoe, Ill., 1957.

P. H. NOWELL-SMITH, A.M., M.A.

Professor of Philosophy in the University of Leicester. Publications include: *Ethics*, Oxford, 1955; and contributions to *Mind* and *Proceedings of the Aristotelian Society*.

JAMES O'CONNELL, M.A., PH. D.

Lecturer, University College, Ibadan.

D.J. O'CONNOR, M.A., PH. D.

Professor of Philosophy in the University of Exeter. Publications include: *John Locke*, London, 1952; *Introduction to Symbolic Logic*, 1953; *Introduction to the Philosophy of Education*, London, 1957; and contributions to *Mind* and *Philosophy*.

R. S. PETERS, B.A., PH. D.

Reader in the Department of Philosophy and Psychology, Birkbeck College, University of London. Publications include : *Hobbes*, London, 1956 ; *The Concept of Motivation*, London, 1958; and contributions to *Mind*, *Philosophy* and *Analysis*.

ANTHONY QUINTON, M.A.

Fellow and Tutor of New College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include contributions to *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1956 ; *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Victorian Studies*.

RICHARD ROBINSON, B. LITT., M.A. D.

Fellow of Oriel College, University of Oxford. Publications include ; *The Province of Logic*, London, 1931 ; *Plato's Earlier Dialectic*, New York, 1941, Oxford, 1953 ; *Definition*, Oxford, 1950.

ERWIN I. J. ROSENTHAL, LITT. D., D. PHIL. M.A.

Lecturer in Hebrew in the University of Cambridge. Publications include : *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, Cambridge, 1956 ; and contributions to *Islamic Culture* and *The Listener*.

GILBERT RYLE, M.A.

Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy in the University of Oxford. Editor of *Mind*. Publications include : *The Concept of Mind*, London, 1949 ; and *Dilemmas*, Cambridge, 1954.

RUTH LYDIA SAW, B.A., PH. D.

Head of the Department of Philosophy, Birkbeck College, and Reader in Philosophy in the University of London. Publications include : *The Vindication of Metaphysics*, London, 1951; *Leibniz*, London, 1954; and contributions to *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Literary Guide*.

P.F. STRAWSON, M.A.

Fellow of University College, and Lecturer in Philosophy in the University of Oxford. Publications include : *Introduction to Logical Theory*, London, 1952 ; *Individuals*, London, 1959 ; and contributions to *The Revolution in Philosophy*, London, 1956 ; *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Philosophy*, *Mind* and *The Philosophical Review*.

F. A. TAYLOR, M.A., CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR.

Librarian, Christ Church, University of Oxford. Publications include : *Voltaire's Lettres Philosophiques*, Oxford, 1943.



IVO THOMAS, O.P., M.A., S.T.M.

Visiting Professor in Logic in the University of Notre Dame, Indiana. Formerly Vice-Regent of Studies in the English Dominican Province. Publications include : *Aristotle's "De Anima" and the "Commentary" of St Thomas Aquinas* (translation), Yale, 1951 ; *A History of Formal Logic* by I. M. Bochenski (translation), Indiana, 1959 ; and contributions to *Mind*, *Blackfriars* and *Dominican Studies*.

J. O. URMSON, M.A.

Fellow of Corpus Christi College, University of Oxford. Formerly Professor of Philosophy in the University of St Andrews, and Visiting Associate Professor at Princeton University. Publications include *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956 ; and contributions to *Logic and Language*, Oxford, 1953; *Essays in Conceptual Analysis* London, 1956; and *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, 1958.

JAMES WARD SMITH, PH. D.

Associate Professor of Philosophy at Princeton University. Publications include : *Theme for Reason*, Princeton, 1957 ; and contributions to *Mind*, *Journal of the History of Ideas* and *Journal of Philosophy*.

G. J. WARNOCK, M.A.

Fellow and Tutor in Philosophy, Magdalen College, University of Oxford. Publications include : *Berkeley*, London, 1953; *English Philosophy since 1900*, London, 1958 ; and contributions to *Logic and Language*, Oxford, 1953 ; *Essays in Conceptual Analysis*, London, 1956 ; and *The Nature of Metaphysics*, London, 1957.

ALAN R. WHITE, B.A.

Lecturer in Philosophy in the University of Hull. Publications include : *G.E. Moore*, Oxford, 1958; and contributions to *Mind*, *Proceedings of the Aristotelian Society* and *Philosophy and Phenomenological Research*.

B. A. O. WILLIAMS, M.A.

Lecturer, Department of Philosophy, University College, University of London. Publications include contributions to *The Nature of Metaphysics*, London, 1957 ; *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Mind* and *Philosophy*.

## مراجع في الفلسفة

This list of books is far from comprehensive. Generally more difficult books have been excluded unless they have some claim to be classics; books in languages other than English have also been kept to a minimum.

### ANCIENT PHILOSOPHY

#### GENERAL

*Early Greek Philosophy* by J. Burnet. Black, London and Macmillan, New York, 4th ed. 1930.

*The Presocratic Philosophers* by G.S. Kirk and J.E. Raven. C.U.P., Cambridge and New York, 1957.

*The Theology of the Early Greek Philosophers* by W. Jaeger. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

*The Physical World of the Greeks* by S. Sambursky, tr. M. Daggut. Routledge, London, 1956.

*Socrates and the Socratic Schools* by E. Zeller, tr. O.J. Reichel. Longmans, London, 1885.

*Stoics, Epicureans and Sceptics* by E. Zeller, tr. O. J. Reichel. Longmans, London 1892.

*The Greek Thinkers* by T. Gomperz, tr. L. Magnus and G.G. Berry. Murray, London, 1901-12; Humanities, New York.

*Die Stoa* by M. Pohlenz. Gottingen, 1948-9.

*Stoics and Sceptics* by E. Bevan. O.U.P., Oxford, 1913.

*History of Cynicism* by D.R. Dudley. Methuen, London, 1937.

*The Greek Cynics* by F. Sayre. 1948.

*The Greek Atomists and Epicurus* by C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1928.

*Roman Stoicism* by E. V. Arnold. O.U.P., Oxford, 1911, reprinted 1958.

*Stoic and Epicurean* by R. D. Hicks. Longmans, London and New York, 1910.

### INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

#### ARISTOTLE

*The Works of Aristotle*, Oxford translation. O.U.P., Oxford and New York, 1928-52.

*Aristotle* by W.D. Ross. Methuen, London, 1923; Barnes & Noble, New York, 1955.

*Aristotle* by W. Jaeger, tr. R. Robinson. O.U.P., Oxford, 1934 and New York, 1948.

#### CICERO

*De Officiis* by Cicero, tr. W. Miller. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1896.

*De Natura Deorum* by Cicero, tr. F. Brooks, Methuen, London, 1896.

*De Finibus* by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann,

London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1937.

*Academica* by Cicero, tr. H. Rackham. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1933.

#### EPICTETUS

*Works*: by Epictetus, tr. A. Oldfather. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1925-8.

#### EPICURUS

*Epicurus and his Gods* by A.J. Festugiere, tr. C.W. Chilton. Blackwell, Oxford, 1955; Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1956.

*Extant Remains* by Epicurus, ed. and tr. C. Bailey. O.U.P., Oxford, 1926.

#### LUCRETIUS

*On the Nature of Things* by Lucretius, tr. W. H. Rouse. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1924.

#### MARCUS AURELIUS

*Meditations* etc. by Marcus Aurelius, ed. J.G. Jennings. Blackie, London, 1917.

#### PLATO

*Dialogues* by Plato, tr. B. Jowett. O.U.P., Oxford, 4th ed. (revised) 1953.

*Plato, the Man and his Work* by A. E. Taylor. Methuen, London, 1926; Humanities, New York.

#### PLOTINUS

*Complete English Translations* by S. Mackenna, rev. B.S. Page. Warner, London, 1917-30.

*Selections in Translation*. Introduction and notes by A.H. Armstrong. Allen & Unwin, London, 1953.

*The Philosophy of Plotinus* by W. R. Inge. Longmans, London and New York, rev. ed. 1948.

*The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* by A.H. Armstrong. C.U.P., Cambridge, 1940.

#### SENECA

*Moral Essays* by Seneca, tr. J. W. Basore. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1935.

For translations of works of other Greek Philosophers, see especially the above-mentioned works of Burnet and of Kirk and Raven.

#### MEDIEVAL PHILOSOPHY

##### GENERAL

*History of Christian Philosophy in the Middle Ages* by E. Gilson. Sheed & Ward, London and Random, New York, 1955.

*A Sketch of Medieval Philosophy* by D. J. B. Hawkins Sheed & Ward, London, 1946; New York, 1947.

*Medieval Thought from St Augustine to Ockham* by G. Leff Penguin, London and Baltimore, 1958.

*Selections from Medieval Philosophers* ed. R. Mckee. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1929.

*Encyclopedia of Islam* ed. J. H. Kramers and Sir H. A. R. Gibb. Luzac, London, 1954-9.

*A Library of Fathers* ed. E. B. Pusey and others. O.U.P., Oxford, 1838-85.

*A History of Philosophy*, Vols. 2 and 3, by F.C. Copleston. Burns & Oates, London, 1953; Newman, Westminster, Maryland, 1950-3.

## INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

### ABELARD

*Selections from Medieval Philosophy*, Vol. 1, ed R. Mckeon, Scribner's, London 1930-1 and New York, 1926.

*Peter Abailard* by J.K. Sikes. C.U.P., Cambridge, and Macmillan, New York, 1932.

### AQUINAS

*Philosophical Texts* by Aquinas, ed. T. Gilby. O.U.P., Oxford and New York, 1951.

*The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* by E. Gilson (with a catalogue of his works by I.T. Eschmann). Sheed & Ward, London, 1957.

*Aquinas* by F. C. Copleston. Penguin, London and Baltimore, 1955.

*The Life of St Thomas Aquinas* by K. Foster.

### AUGUSTINE

*Confessions* by Augustine, tr. Sir T. Matthew, rev. R. Huddleston. Burns & Oates, London, 1954; Regnery, Chicago, Ill., 1956.

*The City of God* by Augustine, tr. J. Healey, ed. R. Tasker. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1957.

*On Christian Doctrine and Enchiridion* by Augustine, tr. J. S. F. Law. Clark, Edinburgh, 1892.

*A Guide to the City of God* by M. Versfeld. Sheed & Ward, London, 1958.

*Saint Augustine* by H. Marrou. Longmans, London, 1957.

### AVERROES

*Tahafut al-tahafut* by Averroes, tr. S. van den Bergh. Luzac, London, 1955.

*Commentary on Plato's Republic* by Averroes, ed, and tr. E. I. J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1956.

*Political Thought in Medieval Islam*, Ch. IX, by E. I.J. Rosenthal. C.U.P., Cambridge, 1958.

*Ibn Rushd (Averroes)* by L. Gautheir. Paris, 1948.

### AVICENNA

*Avicenna on Theology* by A.J. Arberry. Murray, London, 1951.

*Avicenna's Psychology* by F. Rahman. O.U.P., Oxford, 1952.

*Avicenna: Scientist and Philosopher* ed. G.N. Wickens. Luzac, London, 1952.

*Avicenna. His life and works* by S.N. Afnan. London, 1958.

### BACON, ROGER

*The Opus Maius* by Roger Bacon, tr. R. B. Burke. Pennsylvania U.P., Philadelphia, 1928.

*Roger Bacon and His Search for a Universal Science* by Stewart Easton. Blackwel, Oxford and Columbia U.P., New York, 1952.

### BOETHIUS

*Work* by Boethius, tr. H.F. Stewart. (Loeb Classical Library) Heinemann, London and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1918.

### BONAVENTURA

*The Philosophy of St Bonaventure* by E.

Gilson, tr. Dom I. Trethowan. Sheed & Ward, London, 1938.

#### CAJETAN

*The Analogy of Names* by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

*The Concept of Being* by Cajetan, tr. E. A. Bushinski. Duquesne U.P., Pittsburgh, Pa.

*Existence and Analogy*, pp. 92-121, by E. L. Mascall. Longmans, London and New York, 1949.

*The Analogy between God and the World*, pp. 205-475, by H. Lyttkens, tr. A. Poignant. Lundequist, Uppsala and Harrasowitz, Wiesbaden, 1953.

#### SCOTUS, DUNS

*Duns Scotus* by S. R. S. Harris. O.U.P., Oxford, 1927; Humanities, New York.

#### ERIGENA

*Selections from Medieval Philosophers*, Vol. I, by Johannes Scotus Erigena, ed. R. Mckeon. Scribner's, London, 1930-1 and New York, 1926.

*Johannes Scotus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy* by H. Bett. C.U.P., Cambridge, 1925.

#### MAIMONIDES

*The Guide of the Perplexed* by Maimonides, tr. M. Friedlander. Routledge, London and Dutton, New York, 1947.

*The Eight Chapters on Ethics* by Maimonides, tr. J. I. Gorfinkle. Columbia U.P., New York, 1912.

*The Teachings of Maimonides* by A. Cohen. Routledge, London, 1927.

#### PETER OF SPAIN

*Petri Hispani Summulae Logicales* by

Peter of Spain, ed. I. M. Bochenski. Turin, 1947.

#### WILLIAM OF OCCAM

*Selections from Medieval Philosophy*, Vol. II, by William of Occam, ed. R. Mckeon. Scribner's London, 1930-1 and New York, 1926.

*Philosophical Writings* by William of Occam, tr. P. Boehner, Nelson, Edinburgh and New York, 1957.

*The Logic of William of Ockam* by E. A. Moody. Sheed & Ward, London, 1935.

Many of the earlier medieval philosophers have had none of their works translated; they are to be found in the original, especially in the *Patrologia Graeca* and the *Patrologia Latina*, both edited by Migne (Paris).

#### MODERN PHILOSOPHY

(Some introductory and classical works on main topics)

#### HISTORY OF PHILOSOPHY

*History of Philosophy* by F. C. Copleston. Burns & Oates, London, 1947; Newman Press, New York.

*History of Western Philosophy* by H. Hoffding, reprinted 1956.

*History of Western Philosophy* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1946; Simon & Schuster, New York, 1947.

*History of Modern Philosophy* by H. Hoffding, tr. B. Meyer. Macmillan, London, reprinted 1956; Dover, New York, 1955.

*A History of Philosophy* by C.C.J. Webb. O.U.P., Oxford and New York, 1915.

*Contemporary European Philosophy* by I. M. Bochenski, tr. Donald Nicholl and

Karl Aschenbrenner. California U.P., California, 1957.

*English Philosophy since 1900* by G.J. Warnock. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

## THEORY OF KNOWLEDGE AND METAPHYSICS

### (i) *Some easier classics*

*Meditations on the First Philosophy* by R. Descartes, tr. J. Veitch. Simpkin and Marshall, London, 1853.

*Essay concerning Human Understanding* by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

*Dialogues between Hylas and Philonous* by G. Berkeley. Collier, (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

*Principles of Human Knowledge* by G. Berkeley, ed. C. Simon. Routledge, London, 1907.

*Inquiry concerning the Human Understanding* by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1902; Collier (Harvard Classics, Vol. 37), New York, 1910.

*Essay on the Intellectual Powers of Man* by T. Reid, ed. A. Woozley. Macmillan, London, 1941.

*Prolegomena to any Future Metaphysics* by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

### (ii) *Some useful contemporary works*

*The Problems of Philosophy* by B. A. W. Russell. O.U.P., Oxford, 1912.

*The Revolution in Philosophy* by A.J. Ayer, D. Pears and others. Macmillan, London, 1955; Yale, New Haven, Conn.

*The Foundation of Phenomenology* by

M. Farber. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1943.

*Logic and Language* (first and second series) ed. A. G. N. Flew. Blackwell, Oxford, 1951-3.

*New Essays in Philosophical Theology* ed. A.G.N. Flew and A. MacIntyre. S.C.M., London, 1955; Macmillan, New York, 1956.

*Readings in Philosophical Analysis* ed. H. Feigl and W. Sellars. Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.

*Theory of Knowledge* by A. Woozley. Hutchinson, London, 1949.

*Readings in the Philosophy of Science* ed. H. Feigl and Brodrick. Appleton-Century-Crofts, New York, 1953.

*Introduction to the Philosophy of Science* by S. Toulmin. Hutchinson, London, 1953; Rinehart, New York.

*Fundamentals of Symbolic Logic* by A. Ambrose and M. Lazerovitz. Rinehart, New York, 1948.

*Introduction to Symbolic Logic* by A. H. Basson and D. J. O'Connor. University Tutorial Press, London, 3rd ed. 1959.

*A Handbook of Logic* by Brennan. New York, 1957.

*Introduction to Logic and Scientific Method* by M.R. Cohen and E. Nagel. Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.

*Scientific Method and Probability* by P.H. Nidditch. London, 1958.

*Symbolic Logic* by I. Copi. Macmillan, London and New York, 1954.

*Probability and Induction* by W. Kneale. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

*The Logical Problem of Induction* by G. von Wright. Blackwell, Oxford, rev. ed. 1957.

See also under; Boole, Frege, Jevons, Russell, Popper, Quine and Venn, below.

## AESTHETICS

*Philosophies of Beauty (selections)* by E. F. Carritt. O.U.P., Oxford and New York, 1931.

*Beauty and other Forms of Value* by S. Alexander. Macmillan, London, 1933.

*Breviary of Aesthetics* by B. Croce, tr. D. Ainslie. Houston, 1915.

*Aesthetic* by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.

*Feeling and Form* by S. Langer. Routledge, London, 1953.

*Critique of Judgement* by I. Kant, tr. J. C. Meredith. O.U.P., Oxford, 1952.

*Principles of Art* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1938.

*The History of Aesthetic* by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1892; Macmillan, New York.

*Essays in Aesthetics and Language* ed. W. Elton and others. Blackwell, Oxford, 1954.

## ETHICS

### (i) General Introductions

*Ethics* by P.H. Nowell-Smith. Blackwell, Oxford, 1957.

*Ethics* by G.E. Moore. O.U.P., Oxford and New York, 1947.

*The Language of Morals* by R. Hare. O.U.P., Oxford, 1952.

*The Logic of Moral Discourse* by P. Edwards. Free Press, Glencoe, Ill., 1955.

*A Modern Introduction to Moral Philosophy* by A. Montefiore. Routledge, London, 1958.

### (ii) Some classical works

*The Republic* by Plato, ed. F. M. Cornford. O.U.P., Oxford, 1941.

*The Nicomachean Ethics* by Aristotle, tr. H. Joachim, ed. D. A. Rees O.U.P., Oxford and New York, 1951.

*Ethics* by B. de Spinoza, tr. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

*Inquiry concerning the Principles of Morals* by D. Hume. O.U.P., Oxford, 1902; Liberal Arts Press, New York, 1955.

*Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics* by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London, 3rd ed. 1907.

*Review of the Principal Questions in Morals* by R. Price, ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford, 1948.

*The Philosophy of Right* by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1942.

*Utilitarianism* by J. S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York.

*Prolegomena to Ethics* by T. H. Green, ed. A. C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

*Principia Ethica* by G. E. Moore. C.U.P., Cambridge, 1903.

See also under: Bentham, Braithwaite, Broad, Butler, Clarke, Dewey, Edwards, Grotius, Green, Hartmann, Hobbes, Hutcheson, Marx, Nietzsche, Prichard, Ross, Rousseau, Schlick, Sidgwick, Spencer, Stevenson, Taylor and Toulmin, below.

## INDIVIDUAL PHILOSOPHERS

### AYER

*Language Truth and Logic* by A.J. Ayer. Gollancz, London, 2nd ed. 1946; Dover, New York, 2nd rev. ed. 1952.

*The Foundations of Empirical Knowledge* by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1940.

*Thinking and Meaning* (Inaugural Lecture at London) by A. J. Ayer. Lewis, London, 1947.

*Philosophical Essays* by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

*The Problem of Knowledge* by A. J. Ayer. Penguin, London and Baltimore, 1956.

#### BACON, FRANCIS

*Works* by F. Bacon, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. Longmans, London, 1857-74.

*Philosophical Works* by F. Bacon, ed. J. M. Robertson. Routledge, London, 1905.

*The Philosophy of Francis Bacon* by F. H. Anderson. Chicago U.P., Chicago, 1948.

*Francis Bacon* by J. Nichol. Blackwood, London, 1907.

*The Philosophy of Francis Bacon in Ethics and the History of Philosophy* by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1952.

*Francis Bacon* by A. E. Taylor. British Academy, London, 1927.

#### BENTHAM

*Works* by J. Bentham, ed. J. Bowring. Tait, Edinburgh, 1838-43.

*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* by J. Bentham, ed. L. Lafleur. Hafner, London and New York, 1948.

*Theory of Fictions* by J. Bentham, ed. C. K. Ogden. Routledge, London, 1932.

*Fragment on Government and Introduction to the Principles of Morals* by J.

Bentham, ed. W. Harrison. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1948.

*The English Utilitarians* by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.

*The Growth of Philosophical Radicalism* by E. Halévy, tr. M. Morris. Faber & Faber, London, 1928.

*Bentham and the Ethics of Today* by David Baumgardt. Princeton U.P., Princeton, N.J., 1952.

*Philosophical Essays* (No. II) by A. J. Ayer. Macmillan, London, 1954; St Martins, New York, 1955.

#### BERGSON

*Time and Free Will* by H. Bergson, tr. F. G. Pogson. Allen & Unwin, London, 1910.

*Matter and Memory* by H. Bergson, tr. N. M. Paul and W. S. Palmer. Allen & Unwin, London, 1911.

*Laughter* by H. Bergson, tr. C. Brereton and F. Rothwell Macmillan, London.

*Introduction to Metaphysics* by H. Bergson, tr. T. E. Hulme. Macmillan, London, 1913.

*Creative Evolution* by H. Bergson, tr. A. Mitchell. Macmillan, London, 1954.

*The Two Sources of Morality and Religion* by H. Bergson, tr. R. Andra and C. Brereton. Macmillan, London, 1935.

#### BERKELEY

*Works* by G. Berkeley, ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. Nelson, Edinburgh and New York, 1948-57.

*New Theory of Vision, etc.* by G. Berkeley. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

*Philosophical Writings* by G. Berkeley,



sel. T. E. Jessop. Texas U.P., Austin, Texas, 1953.

*Berkeley* by G. J. Warnock. Penguin, London and Baltimore, 1953.

## BLACK

*The Nature of Mathematics* by M. Black. Routledge, London, 1953.

*Language and Philosophy* by M. Black. Cornell U.P., Ithaca, N.Y., 1949.

*Problems of Analysis* (Philosophical Essays) by M. Black. Routledge, London, 1954.

## BOOLE

*The Mathematical Analysis of Logic* by G. Boole. Blackwell, Oxford, 1948 (reprint).

*Investigation of the Laws of Thought* by G. Boole. Dover, New York, 1953 (reprint).

## BOSANQUET

*Knowledge and Reality* by B. Bosanquet. Kegan Paul, London, 1885.

*Logic* by B. Bosanquet. O.U.P., Oxford, 2nd ed. 1931.

*A History of Aesthetic* by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 1904; Macmillan, New York.

*The Philosophical Theory of the State* by B. Bosanquet. Allen & Unwin, London, 4th ed. 1923.

*The Principle of Individuality and Value* by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1912.

*The Value and Destiny of the Individual* by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1913.

*Some Suggestions in Ethics* by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1918.

*Implication and Linear Inference* by B. Bosanquet. Macmillan, London, 1920.

## BRADLEY

*Ethical Studies* by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes, 1927.

*Principles of Logic* by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 2nd ed. with notes and essays, 1922 and New York, 1927.

*Appearance and Reality* by F. Bradley. O.U.P., Oxford, rev. ed. 1930.

*Essays on Truth and Reality* by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1914.

*Collected Essays* (containing articles not republished in *Essay on Truth and Reality*) by F. Bradley. O.U.P., Oxford, 1935.

## BRAITHWAITE

*Moral Principles and Inductive Policies* (*Proc. Brit. Acad.*) by R. Braithwaite. O.U.P., Oxford, 1950.

*Scientific Explanation* by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1953.

*An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Eddington Memorial Lecture) by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

*The Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* by R. Braithwaite. C.U.P., Cambridge, 1955.

## BROAD

*Perception, Physics and Reality* by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1914.

*Scientific Thought* by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1923.

*The Mind and its Place in Nature* by C. D. Broad. Kegan Paul, London, 1925.

*Five Types of Ethical Theory* by C.D. Broad. Kegan Paul, London, 1930; Humanities, New York.

*An Examination of McTaggart's Philosophy* by C.D. Broad. C.U.P., Cambridge, 1933-8.

*Ethics and the History of Philosophy* (Essays) by C. D. Broad. Routledge, London, 1952.

*Religion, Philosophy and Psychological Research* (Essays) by C.D. Broad. Routledge, London, 1953.

*The Philosophy of C. D. Broad* ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston, Ill., (forthcoming).

*Sense-Perception and Matter* by M. Lean. Routledge, London, 1953.

#### BUTLER

*Fifteen Sermons* by J. Butler. Knapton, London, 1726.

*The Analogy of Religion* by J. Butler. Knapton, London, 1736.

*Butler's Moral Philosophy* by A. Duncan-Jones. Penguin, London and Baltimore, 1952.

Cambridge Platonists: *see* Whichcote, Glanvill and More.

#### CARNAP

*Logical Syntax of Language* by R. Carnap, tr. A. Smeaton. Kegan Paul, London, 1937.

*Introduction to Semantics* by R. Carnap. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1942.

*Formalization of Logic* by R. Carnap. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1947.

*Meaning and Necessity* by R. Carnap. Chicago U.P., Chicago, Ill., 2nd ed. 1956.

*The Logical Foundations of Probability* by R. Carnap. Routledge, London, 1950.

*Introduction to Symbolic Logic and its Applications* by R. Carnap. 1958.

#### CASSIRER

*Language and Myth* by E. Cassirer, tr. S. K. Langer. Harper, London and New York, 1946.

*An Essay on Man* by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

*The Philosophy of Symbolic Forms* by E. Cassirer, tr. C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1953-5.

*The Myth of the State* by E. Cassirer. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1946.

*Determinism and Indeterminism in Modern Physics* by E. Cassirer, tr. O. Benfey. O.U.P., Oxford and New York, 1956.

*The Problem of Knowledge* by E. Cassirer, tr. W. Woglom and C. Hendel. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1950.

*The Philosophy of Ernst Cassirer* ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern U.P., Evanston, Ill., 1949.

#### CLARKE

*A Demonstration of the Being and Attributes of God* (Boyle Lectures 1704-5) by S. Clarke. Knapton, London, 1705.

*Leibniz-Clarke Correspondence* ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester 1956.

## COHEN

- Reason and Nature* by M.R. Cohen. Kegan Paul, London, 1931; Free Press, Chicago, 1953.
- An Introduction to Logic and Scientific Method* by M.R. Cohen (with E. Nagel). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.
- Law and the Social Order* by M.R. Cohen. Harcourt Brace, New York, 1933.
- A Preface to Logic* by M.R. Cohen. Routledge, London, 1946; Meridian, New York.
- The Meaning of Human History* by M.R. Cohen. Open Court, La Salle, Ill., 1947.
- Studies in Philosophy and Science* by M. R. Cohen. Holt, New York, 1949.
- Reason and Law* by M.R. Cohen. Free Press, Chicago, 1950.

## COLLINGWOOD

- Religion and Philosophy* by R. G. Collingwood. Macmillan, London, 1916.
- Speculum Mentis* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1924.
- Idea of Nature* by R.G. Collingwood O.U.P., Oxford, 1944.
- Idea of History* by R. G. Collingwood, ed. T.M. Knox. O.U.P., Oxford and New York, 1946.
- Autobiography* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1951.
- Essay on Metaphysics* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1940.
- Principles of Art* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford and New York, 1938.
- The New Leviathan* by R. G. Collingwood. O.U.P., Oxford, 1942.

## COMTE

- Early Essays on Social Philosophy* by A. Comte, H. D. Hutton. Routledge, London, 1911.
- Cours de Philosophie Positive* by A. Comte. Paris, 1830-42.
- Condensed translation of *Cours de Philosophie Positive*, entitled *The Positive Philosophy of Auguste Comte* by A. Comte, tr. H. Martineau. Bell, London, 3rd ed. 1896.
- A Discourse on the Positive Spirit* by A. Comte, tr. S. Beesley. Reeves, London, 1903.
- A General View of Positivism* by A. Comte, tr. J.H. Bridges. Routledge, London, 1910; Speller New York.
- The Catechism of Positive Religion* by A. Comte, tr. R. Congreve. Kegan Paul, London, 3rd ed. 1891.

## CONDORCET

- Sketch of the Historical Picture of the Human Mind* by A. N. de Condorcet, tr. J. Barraclough. Weidenfeld & Nicholson, London, and Philosophical Library, New York, 1956.

## CROCE

- Aesthetic* by B. Croce, tr. D. Ainslie. Owen & Vision, London, 1953; Noonday, New York, 1956.
- Philosophy of the Practical* by B. Croce. Macmillan, London, 1913.
- Logic as the Science of the True Concept* by B. Croce. Macmillan, London, 1917.
- Theory and History of Historiography* by B. Croce. Macmillan, London, 1921.
- My Philosophy, and other Essays* by B. Croce, sel. R. Klubansky, tr. E.F. Carr. Allen & Unwin, London, 1949.

## CUDWORTH

*The True Intellectual System of the Universe, etc.* by R. Cudworth. Royston, London, 1678.

*A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* by R. Cudworth. Knapton, London, 1731.

## DESCARTES

*Philosophical Works* by R. Descartes, tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross. C.U.P., Cambridge 1931.

*Philosophical Writings, a Selection* by R. Descartes, tr. and ed. E. Anscombe and P. Geach. Nelson, Edinburgh and New York, 1954.

## DEWEY

*Experience and Nature* by J. Dewey. Open Court, London and Chicago, 1925.

*The Quest for Certainty* by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1930; New York, 1929.

*Logic, the Theory of Enquiry* by J. Dewey. Allen & Unwin, London and New York, 1939.

*Human Nature and Conduct* by J. Dewey. Allen & Unwin, London, 1922.

*Philosophy of John Dewey* ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Northwestern U.P., Evanston and Chicago, Ill., 2nd ed. 1951.

*John Dewey, an Intellectual Portrait* by S. Hook. Day, New York, 1939.

## DIDEROT

*Selected Philosophical Writings* by D. Diderot, ed. Lough. C.U.P., Cambridge and New York, 1953.

## DUCASSE

*Philosophy as a Science* by C. Ducasse.

Hafner, London and New York, 1941.  
*Nature, Mind and Death* by C. Ducasse. Open Court, La Salle, Ill., 1951.

## ENGELS

*Anti-Dühring* by F. Engels. Lawrence & Wishart, London, 1955.

*Ludwig Feuerbach* by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London, 1936; Int. Publishers, New York.

*Dialectics of Nature* by F. Engels, tr. C. Dutt. Lawrence & Wishart, London 1955; Int. Publishers, New York, 1940.

## EDWARDS

*Enquiry into the Modern Notion of the Freedom of the Will* by J. Edwards. Boston, 1754.

## FREGE

*Philosophical Writings* by G. Frege, tr. P. Geach and M. Black. Blackwell, Oxford, 1952.

*Foundations of Aesthetic* by G. Frege, tr. J. Austin. Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1953.

## GASSENDI

*Syntagma Philosophiae Epicuri* by P. Gassendi. Amsterdam, 1684.

*The Philosophy of Gassendi* (English précis) by G. S. Brett. Macmillan, London, 1908.

## GILSON

*God and Philosophy* by E. Gilson. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1941.

*History of Christian Philosophy in the Middle Ages* by E. Gilson. Sheed & Ward, London, 1955.

## GLANVILL

*The Vanity of Dogmatising* by J. Glanvill. London, 1661.

*Philosophical Considerations* by J. Glanvill. London, 1666.

## GOODMAN

*The Structure of Appearance* by N. Goodman. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

*Fact, Fiction and Forecast* by N. Goodman. Athlone, London, 1954.

## GREEN

*Prolegomena to Ethics* by T.H. Green, ed. A.C. Bradley. O.U.P., Oxford, 1883.

*Works of T.H. Green* (excluding the above), ed. R.L. Nettleship. Longmans, London, 1885-8.

## GROTIUS

*De Jure Belli et Pacis Libri Tres* (with abridged tr.) by H. Grotius, tr. W. Whewell. C.U.P., Cambridge, 1854.

*The Social and Political Idea of Some Great Thinkers of the 16th and 17th Centuries* by F.J.C. Hearnshaw. Har-  
rap, London, 1926.

## HAMILTON

*Lectures on Metaphysics and Logic* by Sir W. Hamilton, ed. H. L. Mansel and J. Veitch. Edinburgh, 1859-60.

*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* by J. S. Mill. Longmans, London, 1889.

## HARE

*The Language of Morals* by R. Hare. O.U.P., Oxford and New York, 1952.

## HARTMANN, C.R.E. VON

*The Philosophy of the Unconscious* by C. R. E. Von Hartmann, tr. W. C. Coupland. Routledge, London, 1931.

## HARTMANN, N.

*Ethics* by N. Hartmann, tr. S. Coit Allen & Unwin, London, 1932; Macmillan, New York.

## HEGEL

*Philosophy of Right* by G. Hegel, tr. T. M. Knox. O.U.P., Oxford, 1942.

*Lectures on the History of Philosophy* by G. Hegel, tr. J. Haldane and Simpson. Routledge, London, 1955 (reissue); Humanities, New York, 1954.

*Lectures on the Philosophy of History* by G. Hegel, tr. J. Sibree. Bell, London, 1878; Dover, New York, 1956.

*Phenomenology of the Mind* by G. Hegel, tr. J. B. Baillie. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931.

*Philosophy of Hegel* by W.T. Stace. Macmillan, London, 1924.

*Hegel: A Re-examination* by J. N. Findlay. London, 1958.

## HEIDEGGER

*Being and Time* by M. Heidegger. 1958.

*What is Philosophy?* by M. Heidegger, tr. W. Kluback and J.T. Wilde. Vision Press, London and New York, 1958.

## HICKS

*Thought and Real Existence* by G.D. Hicks. O.U.P., Oxford, 1936.

*The Philosophical Bases of Theism* (Hibbert Lectures) by G.D. Hicks. Allen & Unwin, London, 1937.

*Critical Realism* by G. D. Hicks. Macmillan, London, 1938.

#### HOBBS

*English Works* by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London, 1839-45.

*Latin Works* by T. Hobbes, ed. Sir W. Molesworth. London 1839-45.

*Leviathan* by T. Hobbes, ed. M. Oakeshott. Blackwell, Oxford, 1946.

*Hobbes* by E. S. Peters. Penguin, London and Baltimore, 1956.

#### HOCKING

*Lasting Elements of Individualism* by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1937.

*Types of Philosophy* by W. E. Hocking. Scribner's London, 1929.

*Thoughts of Death and Life* by W.E. Hocking. Harper, London and New York, 1937.

*The Meaning of God in Human Experience* by W. E. Hocking. O.U.P., Oxford and Yale U.P., New Haven, Conn., 1912.

*Human Nature and its Remaking* by W. E. Hocking. Yale U.P., New Haven, Conn., 1929.

*Rethinking Missions* by W.E. Hocking.

#### HOOK

*The Metaphysics of Pragmatism* by S. Hook. Open Court, London and Chicago, Ill., 1927.

*From Hegel to Marx* by S. Hook. Gollancz, London, 1936.

*Education for Modern Man* by S. Hook. Dial, New York, 1946.

*Reason, Social Myths and Democracy* by Hook. Humanities, New York.

#### HUME

*Treatise of Human Nature* by D. Hume. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1956.

*Inquiry concerning the Human Understanding and Inquiry concerning the Principles of Morals* by D. Hume, ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1895.

*Dialogues concerning Natural Religion* by D. Hume, ed. N. Kemp Smith. O.U.P., Oxford, 1935.

*David Hume, His Theory of Knowledge* by D. G. C. McNabb. Hutchinson, London, 1951.

*The Life of David Hume* by E. C. Mossner. Nelson Edinburgh, 1954.

#### HUSSERL

*Logische Untersuchungen* by E. Husserl. Halle, rev. ed. 1931.

*Ideen zu einer reinen Phanomenologie*, Vol. I, tr. as *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* by E. Husserl, tr. W. R. Boyce Gibson. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1931-52.

#### HUTCHESON

*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* by F. Hutcheson. London, 1720.

*Essay on the Nature and Conduct of our Passion* by F. Hutcheson. Knapton, London, 1730.

*A System of Moral Philosophy* (posthumous) by F. Hutcheson. Glasgow and London, 1755.

Extracts in *British Moralists* ed. L. Selby-Bigge. O.U.P., Oxford, 1897.

#### JAMES

*The Will to Believe* by W. James. Dover, New York.

*Principles of Psychology* by W. James. Macmillan, London, 1901; Holt, New York.

*Pragmatism* by W. James Longmans, London and New York, 1943.

*The Varieties of Religious Experience* by W. James. Longmans, London, 1952; Modren Library, New York, 1936.

*A Pluralistic Universe* by W. James. Longmans, London and New York, 1943.

*The Meaning of Truth* by W. James. Longmans, London and New York, 1909.

*Some Problems of Philosophy* by W. James. Longmans, London and New York, 1940.

*Memories and Studies* by W. James. Longmans, New York, 1911.

*Collected Essays and Reviews* by W. James. Longmans, London and New York, 1920.

#### JASPERS

*Perennial Scope of Philosophy* by K. Jaspers, tr. R. Manheim. Routledge, London, 1950.

*Man in the Modern Age* by K. Jaspers, tr. E. and C. Paul. Routledge, London, 1951.

*Reason and Anti-Reason in our Time* by K. Jaspers, tr. S. Godman. S.C.M., London, 1952.

*Reason and Existenz* by K. Jaspers, tr. W. Earl, Routledge, London, 1956.

*The Philosophy of K. Jaspers* ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1957.

#### JEVONS

*The Principles of Science* by F. Jevons. O.U.P., Oxford, 1874.

*Studies in Deductive Logic* by F. Jevons. London, 1880.

#### KANT

*Critique of Pure Reason* by I. Kant, tr. N. Kemp Smith. Macmillan, London, 1929; St Martins, New York.

*Critique of Practical Reason, etc.* by I. Kant, tr. T. Abbott. Longmans, London and New York, 1909.

*Critique of Judgment* by I. Kant, tr. J. Meredith. O.U.P., Oxford and New York 1952.

*Prolegomena to any Future Metaphysics* by I. Kant, ed. and tr. P. Lucas. Manchester U.P., Manchester, 1953; ed. and tr. P. Carus. Open Court, La Salle, Ill.

*The Moral Law* by I. Kant, tr. H. J. Paton. Hutchinson, London, 1948.

*The Categorical Imperative* by H. J. Paton. Hutchinson, London, 2nd ed. 1953; Chicago U.P., Chicago, Ill., 1948.

*Kant's Metaphysic of Experience* by H. J. Paton. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1936.

*Kant* by S. Korner. Penguin, London and Baltimore, 1955.

#### KIERKEGAARD

*Concept of Dread* by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

*Fear and Trembling* by S. Kierkegaard tr. W. Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1944.

*For Self-Examination* by S. Kierkegaard, tr. W. Lowrie and D. F. Swenson. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

*Concluding Unscientific Postscript* by S. Kierkegaard, tr. D.F. Swenson, ed. W.

Lowrie. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton, N.J., 1941.

*Soren Kierkegaard* by J. Hohlenberg, tr. T.H. Croxall. Routledge, London and Pantheon, New York, 1954.

#### LEIBNIZ

*New Essays Concerning the Human Understanding* by G. Leibniz, tr. Langley. 1896.

*The Monadology*, etc. by G. Leibniz, tr. R. Latta. O.U.P., Oxford, 1898.

*Theodicy* by G. Leibniz, tr. E.M. Huggard. Routledge, London, 1952.

*Discourse on Metaphysics* by G. Leibniz, tr. P. Lucas and Grint. Manchester U.P., Manchester, 1953; Branes & Noble, New York, 1954.

*Leibniz-Clarke Correspondence* ed. H. Alexander. Manchester U.P., Manchester, 1956.

*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

*Leibniz* by R. L. Saw. Penguin, London and Baltimore, 1954.

#### LEWIS

*Survey of Symbolic Logic* by C. I. Lewis. California U.P., Berkeley, Calif., 1918.

*Mind and the World Order* by C. I. Lewis. Scribner's, London and New York, 1928.

*Symbolic Logic* by C. I. Lewis (with C. H. Langford). Dover, London and New York, 1932.

*An Analysis of Knowledge and Valuation* by C. I. Lewis. Open Court, La Salle, Ill., 1946.

*The Ground and Nature of Right* by C. I. Lewis. Columbia U.P., New York, 1955.

#### LOCKE

*Two Treatises of Government* by J. Locke, ed. T. Cook. Hafner, London and New York, 1956.

*Essay Concerning Human Understanding* (abridged) by J. Locke, ed. R. Wilburn. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1947.

*Some Thoughts concerning Education* by J. Locke, ed. R. H. Quick C.U.P., Cambridge, 1899; ed. C. W. Eliot. Harvard U.P. (Harvard Classics, Vol. 37), Cambridge, Mass., 1910.

*John Locke* by D. J. O'Connor. Penguin, London and Baltimore, 1952.

#### MALEBRANCHE

*De la Recherche de la Vérité* by N. Malebranche. Paris, 1674-8.

*A Treatise of Morality* by N. Malebranche, tr. J. Shipton. London, 1699.

*Dialogues on Metaphysics and Religion* by N. Malebranche, tr. M. Ginsberg. Macmillan, London and New York, 1923.

#### MACH

*Contributions to the Analysis of Sensations* by E. Mach. Dover, New York, 1897.

*The Science of Mechanics* by E. Mach, tr. T. McCormack. Open Court, London and La Salle, Ill., 4th ed. 1919.

#### MARCEL

*Philosophy of Existence* by G. Marcel, tr. M. Harari. Harvill, London, 1949.

*Le Mystère de l'Être* (Gifford Lectures) by G. Marcel, tr. G. S. Fraser and R. Hague. Harvill, London, 1951.



## MCTAGGART

*The Nature of Existence* by J. McTaggart. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1927.

*Studies in the Hegelian Dialectic* by J. McTaggart, C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1922.

*Some Dogmas of Religion* by J. McTaggart. Arnold, London, 1930.

*Philosophical Studies* by J. McTaggart, ed. S. Keeling. Arnold, London, 1934.

*An Examination of McTaggart's Philosophy* by C. D. Broad. C.U.P., Cambridge and New York, 1933-8.

## MARITAIN

*Introduction to Philosophy* by J. Maritain, tr. E. Watkin. Sheed & Ward, London and New York, 2nd ed. 1947.

*Existence and the Existent* by J. Maritain. Doubleday, New York, 1957.

*The Degrees of Knowledge* by J. Maritain, tr. G. Phelan. Bles, London, 1937; Scribner's, New York, 1958.

## MARX

*Manifesto of the Communist Party* by K. Marx (with F. Engels). Reeves, London, 1888.

*Theses on Feuerbach* (en Engels' *Ludwig Feuerbach*, q.v.).

*Marx* by I. Berlin. O.U.P., Oxford, 1948.

*The Critique of the Hegelian Philosophy of Right* by K. Marx.

*The Jewish Question* by K. Marx. 1843.

*Political Economy and Philosophy* (notebooks of 1844) by K. Marx.

*The Holy Family* by K. Marx (with F. Engels). Moscow, 1956; Lawrence & Wishart, London, 1956.

*The German Ideology* by K. Marx (with

F. Engels). Lawrence & Wishart, London, 1953; Int. Publishers, New York.

*The Poverty of Philosophy* by K. Marx. Lawrence & Wishart, London, 1956.

Preface to *Critique of Political Economy* by K. Marx, tr. N. I. Stone. Kegan Paul, London and Int. Library Publishing Co., New York, 2nd ed. 1904.

Preface to *Capital* (2nd edition) by K. Marx. Hamburg, 1872.

## MEINONG

*Meinong's Theory of Objects* by J. N. Findlay. O.U.P., Oxford, 1933.

## MILL, JAMES

*Essay on Government* by James Mill. C.U.P., Cambridge and New York, 1937.

*Analysis of the Phenomena of the Human Mind* by James Mill, ed John S. Mill, London, 1869.

*James Mill, A Biography* by A. Bain. London, 2nd ed. 1887.

## MILL, JOHN, S.

*A System of Logic* by John S. Mill. Longmans, London, 1884 and New York, 1929.

*On Liberty; Representative Government and Utilitarianism* by John S. Mill. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1954.

*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* by John S. Mill. Longmans, London, 1889.

*Autobiography* by John S. Mill. O.U.P., Oxford and Columbia U.P., New York, 1924.

*Nature; The Utility of Religion and Theism* by John S. Mill. Watts, London, 1904.

- The English Utilitarians* by L. Stephen. London School of Economics, London, 1950; Peter Smith, Gloucester, Mass.
- The Philosophy of J. S. Mill* by R. P. Anschutz. O.U.P., Oxford and New York, 1953.
- J.S. Mill* by K. Britton. Penguin, London and Baltimore, 1953.
- Foundations of the Theory of Signs* by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1938.
- Paths of Life* by C. W. Morris. New York 1942.
- Signs, Language and Behaviour* by C.W. Morris. Prentice-Hall, New York, 1946.
- Varieties of Human Value* by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1956.

#### MISES

- Probability, Statistics and Truth* by R. von Mises, tr. J. Neyman and others. Hodge, London, 1939.
- Positivism* by R. von Mises. O.U.P., Oxford and Braziller, New York, 1956.

#### MOORE

- Principia Ethica* by G. E. Moore C.U.P., Cambridge and New York, 1954.
- Some Main Problems of Philosophy* by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1953.
- Ethics* by G. E. Moore O.U.P., Oxford and New York, 1947.
- Philosophical Studies* by G. E. Moore. Routledge, London, 1922; Humanities, New York, 1921.
- Philosophical Papers* by G. E. Moore. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1959.
- The Philosophy of G. E. Moore* ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers) Tudor, New York, 1952.
- G. E. Moore, A Critical Exposition* by A. R. White. Blackwell, Oxford, 1958.

#### MORE

- Works* by H. More. London, 1675-9.

#### MORRIS

- Six Theories of Mind* by C. W. Morris. Chicago U.P., Chicago, Ill., 1932.

#### NAGEL

- Introduction to Logic and Scientific Method* by E. Nagel (with M. R. Cohen). Routledge, London and Harcourt, New York, 1934.
- Sovereign Reason* (Essays) by E. Nagel. Glencoe, Ill., 1954.
- Logic without Metaphysics* by E. Nagel Glencoe, Ill., 1957.

#### NIETZSCHE

- A Nietzsche Reader* ed. W. A. Kaufmann. O.U.P., Oxford and Princeton U.P., Princeton N.J., 1950.
- Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* by W. A. Kaufmann. Princeton U.P., Princeton, N. J., 1950.
- The Tragic Philosopher* by F. A. Lea. Methuen, London, 1957.

#### PEIRCE

- Collected Papers* by C. S. Peirce, ed. C. Hartshorne and P. Weiss. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1931-5.
- Philosophy of Peirce* (Selected Writings) ed. J. Buchler. Kegan Paul, London, 1940
- Values in a Universe of Chance* by C. S. Peirce, ed. Wiener. Dover, New York, 1958.
- Peirce and Progenatism* by W. B. Gallie. Penguin, London and Baltimore, 1952.

## POPPER

*The Open Society and its Enemies* by K. Popper. Routledge, London, 3rd ed. 1957.

*Poverty of Historicism* by K. Popper. Routledge, London 1957.

*Logic of Scientific Discovery* by K. Popper. Routledge, London, 1959.

## PRICE, H. H.

*Perception* by H. H. Price. Methuen, London, 1954.

*Hume's Theory of the External World* by H. H. Price. O.U.P., Oxford and New York, 1940.

*Thinking and Experience* by H. H. Price. Hutchinson, London, 1953.

## PRICE, R.

*A Review of the Principal Questions in Morals* by R. Price ed. D. D. Raphael. O.U.P., Oxford and New York, 1948.

## PRICHARD

*Kant's Theory of Knowledge* by H. Prichard. O.U.P., Oxford, 1909.

*Knowledge and Perception* (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1950.

*Moral Obligation* (Posthumous essays) by H. Prichard. O.U.P., Oxford and New York, 1949.

## QUINE

*Mathematical Logic* by W. Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1951.

*Methods of Logic* by W. Quine. Routledge, London, 1952; Holt, New York, 1950.

*From a Logical Point of View* by W.

Quine. O.U.P., Oxford and Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1953.

## REID

*An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common sense* by T. Reid. Edinburgh, 1764.

*Essays on the Intellectual Powers of Man* by T. Reid, abr. ed. A. D. Woolley. Macmillan, London 1941; St Martins, New York.

## ROSS

*The Right and the Good* by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford, 1930.

*The Foundations of Ethics* by Sir W. Ross. O.U.P., Oxford and New York, 1939.

## ROUSSEAU

*Du Contrat Social* by J.-J. Rousseau, tr. and ed. G. D. H. Cole. (Eeveryman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

*Political Writings* by J.-J. Rousseau, tr. F. Watkins. Nelson, Edinburgh, 1953.

## ROYCE

*The Religious Aspect of Philosophy* by J. Royce. Peter Smith, Gloucester, Mass., 1958.

*The Conception of God* by J. Royce. Macmillan, New York, 1897.

*Study of Good and Evil* by J. Royce. Macmillan, New York, 1898.

*The World and the Individual* by J. Royce. Macmillan, New York, 1900-2.

*The Philosophy of Loyalty* by J. Royce. Macmillan, New York, 1908.

*W. James and Other Essays* by J. Royce. Macmillan, New York, 1911.

*The Sources of Religious Insight* by J.

Royce. Clark, Edinburgh and Scribner's, New York, 1912.

*The Problem of Christianity* by J. Royce. Macmillan, New York, 1913.

*Lectures on Modern Idealism* by J. Royce. Yale U.P., New Haven, Conn., 1919.

*Fugitive Essays* by J. Royce. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1920.

#### RUSSELL

*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1937; Humanities, New York.

*The Principles of Mathematics* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1950; Norton, New York, 1938.

*Philosophical Essays* by B. A. W. Russell. Longmans, London and New York, 1910.

*Principia Mathematica* by B. A. W. Russell (with A. N. Whitehead). C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1927.

*The Problems of Philosophy* by B. A. W. Russell, Williams & Norgate, London and Holt, New York, 1912.

*Our Knowledge of the External World* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Humanities, New York.

*Principles of Social Reconstruction* by B. A. W. Russell, Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1920; Century, New York, 1916.

*Mysticism and Logic, and Other Essays* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1917; Barnes & Noble, New York, 1954.

*Introduction to Mathematical Philosophy* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 2nd ed. 1949; Macmillan, New York, 1924.

*The Practice and Theory of Bolshevism* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1921; Macmillan, New York, 1949.

*The Analysis of Mind* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1921.

*On Education Especially in Early Childhood* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Liveright, New York, 1926.

*An Analysis of Matter* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London 1955; Dover, New York, 1954.

*An Outline of Philosophy* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Meridian, New York, 1927.

*Power: A New Social Analysis* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Norton, New York, 1938.

*An Inquiry into Meaning and Truth* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1940; Humanities, New York.

*The Philosophy of Bertrand Russell* ed. P. A. Schilpp. (Library of Living Philosophers) C.U.P., Cambridge and Northwestern University, Evanston, Ill., 1944.

*History of Western Philosophy* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1946.

*Human Knowledge, its Scope and Limits* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1948.

*Authority and the Individual* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London and Simon & Schuster, New York, 1949.

*Human Society in Ethics and Politics* by B. A. W. Russell. Allen & Unwin, London, 1954; Simon & Schuster, New York, 1955.

*Logic and Knowledge (Essays, 1901-50)* by B. A. W. Russell, ed. R. Marsh. Allen & Unwin, London, 1956; Macmillan, New York.

*My Philosophical Development* by B. A. W. Russell. Simon & Schuster, New York, 1959.

#### RYLE

*The Concept of Mind* by G. Ryle. Hutchinson, London, 1949; Barnes & Noble, New York, 1950.

*Dilemmas* by G. Ryle. C.U.P., Cambridge, 1954.

#### SANTAYANA

*The Life of Reason* by G. Santayana. Constable, London and Scribner's, New York, 1954.

*The Sense of Beauty* by G. Santayana. Black, London, 1896; Dover, New York, 1955.

*Realms of Being* by G. Santayana. Constable, London, 1928-40; Scribner's, New York, 1942.

*The Philosophy of G. Santayana* ed. P. Schilpp. (Library of Living Philosophers). C.U.P., Cambridge and Tudor, New York, 1943.

#### SARTRE

*Being and Nothingness* by J.-P. Sartre, tr. H.E. Barnes; Methuen, London and Philosophical Library, New York, 1957.

*Existentialism and Humanism* by J.-P. Sartre, tr. P. Mairet, Methuen, London, 1955; Philosophical Library, New York.

*Literary and Philosophical Essays* by J.-P. Sartre, tr. A. Michelson, Rider, London, 1955.

*Transcendence of the Ego* by J.-P. Sartre, tr. F. Williams and R. Kirkpatrick.

Vision Press, London, 1958; Noonday, New York, 1957.

#### SCHILLER

*Humanism: Philosophical Essays* by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

*Studies in Humanism* by F. C. S. Schiller. Macmillan, London, 2nd ed. 1912.

*Formal Logic* by F. C. S. Schiller, Macmillan, London, 2nd ed. 1931.

*Logic for Use* by F. C. S. Schiller. Bell, London, 1929.

#### SCHLICK

*Space and Time in Contemporary Physics* by F. Schlick, tr. H. L. Brose. O.U.P., Oxford, 1920.

*Problems of Ethics* by F. Schlick. New York, 1939.

*Gesammelte Aufsätze (1926-36)* by F. Schlick. Vienna, 1938.

*Philosophy of Nature* by F. Schlick. New York, 1949.

#### SCHOPENHAUER

*Essays from the Parerga and Paralipomena* by A. Schopenhauer, tr. T. B. Saunders. Allen & Unwin, London, 1951.

*The World as Will and Idea* by A. Schopenhauer, tr. R.B. Haldane and J. Kemp. Routledge, London, 1883.

#### SIDGWICK

*The Methods of Ethics* by H. Sidgwick. London, 1930 (reissue).

*Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau* by H. Sidgwick, ed. E. C. Jones. Macmillan, London, 1902.

## SPENCER

*A System of Synthetic Philosophy* by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1862-92

*Data of Ethics* by H. Spencer. Williams & Norgate, London, 1879.

## SPINOZA

*Ethics* by B. de Spinoza, tr. A. Boyle. (Everyman) Dent, London and Dutton, New York, 1955.

*Political Works* by B. de Spinoza with tr. A. Wernham. O.U.P., Oxford and New York, 1958.

*Spinoza* by S. Hampshire. Penguin, London and Baltimore, 1952.

*Vindication of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Spinoza* by R. L. Saw. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

## STEVENSON

*Ethics and Language* by C. Stevenson. Yale U.P., New Haven, Conn., 1944.

## TAYLOR

*The Problem of Conduct* by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1901.

*Elements of Metaphysics* by A. E. Taylor. Methuen, London, 1903.

*The Faith of a Moralist* by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1951; St Martins, New York.

*Philosophical Studies* by A. E. Taylor. Macmillan, London, 1934.

## TOULMIN

*Examination of the Place of Reason in Ethics* by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1950.

*Philosophy of Science, an Introduction*

by S. Toulmin. Hutchinson, London and Rinehart, New York, 1953.

*The Uses of Argument* by S. Toulmin. C.U.P., Cambridge and New York, 1958.

## URBAN

*The Intelligible World, Metaphysics and Value* by W. Urban Allen & Unwin, London, 1929.

*Language and Reality: the Philosophy of Language and the Principles of Symbolism* by W. Urban. Allen & Unwin, London, 1939; Macmillan, New York.

*Beyond Realism and Idealism* by W. Urban. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1949.

## VENN

*The Logic of Chance* by J. Venn. Macmillan, London, 3rd ed. 1888.

*Symbolic Logic* by J. Venn. Macmillan, London, 2nd ed. 1894.

*Principles of Empirical or Inductive Logic* by J. Venn. Macmillan, London, 1889.

## WARD

*Naturalism and Agnosticism* by J. Ward. London, 1899.

*The Realm of Ends, or Pluralism and Theism* by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 3rd ed. 1920.

*Psychological Principles* by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1920.

*Essays in Philosophy* by J. Ward. C.U.P., Cambridge and New York, 1927.

## WHEWELL

*History of the Inductive Sciences* by W. Whewell. London, 3rd ed. 1857.

*The Mechanical Euclid* by W. Whewell. Cambridge, 5th ed. 1849.

*Philosophy of the Inductive Sciences* by W. Whewell. Parker, London, 1837.

*The Elements of Morality* by W. Whewell. Cambridge, 4th ed. 1864.

*Lectures on Systematic Morality* by W. Whewell. London, 1846.

*William Whewell* by I. Todhunter. London, 1876.

#### WHICHCOTE

Selections in: *The Cambridge Platonists* ed. E. T. Campagnac. O.U.P., Oxford, 1901.

#### WHITEHEAD

*Principia Mathematica* by A. N. Whitehead (with B. A. W. Russell). C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1927.

*The Principles of Natural Knowledge* by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1919.

*The Concept of Nature* by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge and New York, 1919.

*The Principle of Relativity* by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1922.

*Science and the Modern World* by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 2nd ed. 1926; Macmillan, New York, 1925.

*Religion in the Making* (Lowell Lectures) by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1929; Macmillan, New York, 1926.

*Process and Reality* (Gifford Lectures) by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1929.

*Adventures of Ideas* by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge, 1938; Macmillan, New York, 1933.

*Modes of Thought* by A. N. Whitehead. C.U.P., Cambridge and Macmillan, New York, 1938.

*Whitehead's Metaphysics* by I. Leclerc. Allen & Unwin, London and Macmillan, New York, 1958.

*The Philosophy of Whitehead* by W. Mays. 1959.

#### WISDOM

*Problems of Mind and Matter* by J. Wisdom. C.U.P., Cambridge, 1934.

*Other Minds* by J. Wisdom. Blackwell, Oxford, 1952.

*Philosophy and Psycho-Analysis* by J. Wisdom. Blackwell, Oxford, 1953.

#### WITTGENSTEIN

*Tractatus Logico-Philosophicus* by L. Wittgenstein, tr. C. K. Ogden, Routledge, London, 1922; Humanities, New York.

*Philosophical Investigations* by L. Wittgenstein, tr. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 2nd ed. 1958.

*Remarks on the Foundations of Mathematics* by L. Wittgenstein, ed. G. von Wright, tr. G. E. M. Anscombe. Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1956.

*The Blue and Brown Books* by L. Wittgenstein, ed. G. E. M. Anscombe. Blackwell, Oxford, 1958.

*Introduction to Wittgenstein's Tractatus* by G. E. M. Anscombe. 1959.

*Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition* by E. Stenius. Blackwell, Oxford, 1959.

*Ludwig Wittgenstein: A Memoir* by N. Malcolm. 1958.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب