

د. أمل مبروك

مفهوم الحقيقة



مفهوم الحقيقة



الكتاب: مفهوم الحقيقة
المؤلف: د. أمل مبروك
جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:


للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠٠٩٦١ ١٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١٤٧٥٩٠٥

www.dar-altanweer.com

info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

All rights reserved, No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or unsanitized in any means, electronic, mechanical, photo, copying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing of the publisher.

د. أمل مبروك

مفهوم الحقيقة

دراسة فلسفية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)

صدق الله العظيم

(سورة البقرة، الآية ٣٢)

إهداء

إلى روح أستاذتي الفاضلة

أ. د. نازلي إسماعيل حسين

تحية وفاء و عرفان

أمل مبروك

المقدمة

بقلم د. أمل مبروك

عندما أراد أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مدينة يحكمها الفكر والحكماء ولا يدخلها المنشدون والشعراء، فلم يكن مقصده سوى أن يكون هدف الإنسان في الحياة محاولة الوصول إلى الحقيقة وبلوغها، وذلك عن طريق التأمل وليس عن طريق الخيال والأوهام، فإذا كان من طبيعة الخيال أن يضفي على الأشخاص والأشياء ألواناً خادعة وبريقاً زائفاً، فالعقل هو الذي يرشد الإنسان إلى الحقيقة ويدرك الأشياء كما هي وفي ذاتها.

ولقد اختلفت نقطة انطلاق الفلسفة في كل عصر من العصور في بحثها عن "الحقيقة"، مما أدى إلى تعدّد وجهات النظر حول هذه المشكلة:

فكان يُنظر إلى الحقيقة عند فلاسفة اليونان على نحو تكاد تكون فيه مرادفة لـ "الوجود" أو، بمعنى أوضح، لمعرفة الوجود. ويظهر هذا المعنى في شعر "بارميندس" حيث تمثلت الحقيقة أمام العقل في "جوهر الوجود" الذي لا يتغير مهما تغيرت الأعراض. وكان العقل يصوغ هذه الحقيقة في قالب من الأفكار والمقولات والأحكام.

وإذا نظرنا إلى تصور أرسطو للحقيقة، نلاحظ أنه ينبع من أعماق التصور اليوناني للطبيعة والوجود، فطبيعة الشيء تمثل ما هو ثابت في وجوده ولا

يمكن ان تتغير طبيعته إلى طبيعة شيء آخر. فنحن لا نرى مثلاً الأسماك تتحول إلى طيور، ولا النباتات تتحول إلى حيوانات. هذه النظرة إلى الطبيعة أي طبيعة الأشياء والموجودات وبالتالي طبيعة الوجود كله، هي التي دفعت أرسطو إلى تحديد الصور التي تشكل بها هذه الطوائع.

وتمثل "الحقيقة" عنده - تبعاً لذلك - في معرفة هذه الصور، أي صور الفكر وصور الوجود والتطابق الكامل بينهما. هذا التوازن بين كل من الفكر والوجود، وهذا التعادل بين كفتي الصور، هو الذي يجعل من "الحقيقة" عند أرسطو: حقيقة التطابق بين العقل والواقع.

وإذا كانت الحقيقة قد ارتبطت عند القدماء بالوجود والطبيعة، وأصبحت معرفة العقل لطبيعة الموجودات هي الهدف والغاية من الفلسفة؛ فإننا نستطيع أن نؤكد أن هذه المعرفة - من وجهة نظر القدماء - لا تتحقق إلا بسيطرة العقل على الطبيعة، بمعنى أنه لا يتم تفسير الطبيعة إلا على أساس ضرورة عقلية.

والعقل حين يحكم الأشياء لا يدع أي مجال للعاطفة أو الخيال، لكنه إذا انعزل وغاب عن الواقع أو إذا تخيل أنه يستطيع أن يصعد إلى عالم أعلى هو عالم المثل؛ فإنه لا يمكن أن يعرف حقيقة وطبيعة الوجود والأشياء. كذلك، فالوجود المحسوس عند القدماء بطبيعته خال من المعنى، مجرد من الصور وبالتالي ليس موضوعاً للمعرفة العقلية، ومن ثم فهو بعيد عن "الحقيقة" حيث لا ثبات في المحسوس وإنما التغير يتم في كل آن من الزمان، وفي كل أين من المكان.

ولقد أدت الضرورة العقلية التي قال بها "أرسطو" إلى ظهور الفلسفة الدوجماتيكية خلال عصور طويلة بعد "أرسطو"، فإذا ارتبط الفكر بالمعاني الضرورية، فإن الحقيقة - بالتالي - تصبح حقيقة ضرورية لا تقبل الجدل

أو المناقشة، فالعقل حين يفرض تصورات بالضرورة، وحين تطابق هذه الضرورة ضرورة الوجود ذاته؛ فإنه لا يصبح هناك مجال للشك والاحتمال. أما في العصور الوسطى، فقد كان تصور الفلاسفة للحقيقة نابعاً من الدين. بمعنى أن "الحقيقة" كانت واحدة، فلا فرق بين حقيقة تأتي عن طريق العقل وحقيقة تأتي عن طريق الإيمان، ومن ثم نادى "ابن رشد" و"ابن سينا" بوحدة "الحقيقة"، كذلك "توما الأكويني" و"بونافنتورا" من فلاسفة الغرب.

ومما لا شك فيه، أن موضوع الفلسفة بات في تلك الفترة بحثاً عن الحقيقة الواحدة المتمثلة في الحقيقة الإلهية، فكل حقيقة ندركها إنما هي ظل للإله الحق.

وهنا يمكن ملاحظة أن الدين قد أضاف إلى الفلسفة منظوراً جديداً، فبجانب البحث عن حقيقة الوجود ظهر البحث عن واجب الوجود وخالق هذه الطبيعة وهذا الكون. كذلك لم يعد بحث الفلسفة قاصراً على أصل الأشياء وإنما تناول خلق الأشياء.

وإلى جانب التيار الديني الذي يصعد بالوجود إلى خالق الوجود، كانت هناك تيارات طبيعية في فلسفة العصر الوسيط تنتمي إلى أصلها اليوناني، وكان رجال الدين واللاهوت يحاربون هذه التيارات بشدة وعنف بهدف القضاء عليها.

وفي هذا تأكيد على أن الفلسفة هي الطريق الذي يستطيع الإنسان من خلاله مواصلة السعي إلى الحقيقة، إما من خلال العقل (كما كان عند القدماء) أو من خلال التوفيق بين العقل والدين (كما كان في العصر الوسيط)، أو من خلال الدور الجديد الذي لعبته الفلسفة في العصر الحديث المتمثل في التوفيق بين العقل والعلم، إذ أصبح العلم في ذلك العصر المصدر اليقيني للحقيقة

التي لا يمكن الشك فيها، وبدا قوة عظيمة تقهر الطبيعة، وتجعل الإنسان مالكاً وسيداً لها. وكان لا بد أن تستقي الفلسفة الحقيقة من مصدرها العلمي البحث، الرياضي والطبيعي على السواء.

ولقد سعى فلاسفة العصر الحديث، إلى جعل "الحقيقة العلمية" أساساً تركز عليه "الحقيقة الفلسفية" مثل "فرنسيس بيكون" و"ليبنز" أو أن تكون الحقيقة العلمية نتيجة لازمة للحقيقة الفلسفية مثل "ديكارت" حين أكد أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقيا وفروعها: الطب والميكانيكا والأخلاق.

إن الفلسفة الحديثة، قد غلفت "الحقيقة" بغلاف العلم الكمي، وما زالت تناقض العديد من قضايا الفكر القديم والوسيط، وبعيداً عن كل النظريات الوضعية، فإن عصر العلم ليس معناه بالضرورة عصر التنكر للميتافيزيقيا واللاهوت.

من هنا يمكن تقسيم تاريخ الفلسفة الحديثة إلى ثلاث مراحل هي:

١- المرحلة الأولى: تبدأ مع "ديكارت" وتمتد خلال القرن السابع عشر حتى بداية عصر التنوير، فقد بحث "ديكارت" عن اليقين وشك في الحواس والخيال، ورأى أن وظيفة العقل هي التأمل وأن اليقين العقلي هو معيار الحقيقة.

أما الفلاسفة الإنجليز من أمثال "هوبز" و"لوك" و"هيوم" فقد كانوا يميلون إلى تحليل النفس الإنسانية وتحليل المعرفة إلى عناصرها الأولية وتحليل الأفكار الفلسفية إلى إحساسات وانطباعات حسية. وانتهوا من تحليلاتهم إلى التأكيد على الإحساسات كأصل للتصورات والأفكار، وجعلوا من الاعتقاد بديلاً لليقين في معرفة الأشياء، وأصبح الاحتمال هو معيار الحقيقة عندهم.

٢- المرحلة الثانية: وهي تشمل حركة التنوير التي تميزت بالحركة النقدية وقد امتدت إلى "كانط" الذي يعد الممثل الأخير لها.

ولقد كانت فلسفة التنوير فلسفة إجتماعية وسياسية بالدرجة الأولى، أما الفلسفة النقدية فقد حاولت التوفيق بين النظرة العلمية الموضوعية والنظرة الإنسانية الأخلاقية. وكان الغرض من النقد هو وضع حدود للمعرفة الإنسانية، فالذات لا تدرك إلا ظواهر الأشياء وهي من جهة أخرى تفرض المبادئ القبلية على الأشياء، تلك هي الفلسفة المتعالية التي تجعل مبادئ المعرفة في الذات لا خارج عنها في الأشياء.

٣- المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الفلسفة الجدلية التي تزعمها "هيجل"، إذ استطاع أن يدخل الإنسانية في حركة جدلية تاريخية، بمعنى أنه إذا كانت الحقيقة تخضع عند الفلاسفة السابقين لقانون عدم التناقض، فإنها تخضع عند "هيجل" للتناقض بل إن التناقض هو لب الحقيقة وقلب الوجود. وقد تصور "هيجل" حقيقة الوجود على أنها حقيقة متناقضة وجدلية، فالجدل معناه انتقال الشيء من حالة إلى حالة مضادة وانتقال الفكرة إلى فكرة أخرى مضادة لها؛ وانتقال القضية إلى نقيضها، وذلك من خلال التأليف بين المرحلتين السابقتين. وهذا ما يعنيه بقوله "إن الحركة الجدلية نمو وتفتح وازدهار".

من هذا العرض يمكننا القول، إن الفلسفة في كل عصر من العصور كانت بحثاً عن الحقيقة. ففي العصر اليوناني كانت تُعنى بحقيقة الوجود، وفي العصر الوسيط كانت تعنى بحقيقة الدين؛ أما في العصر الحديث كانت تُعنى بحقيقة العلم.

وإلى جانب النظرة الزمنية والمرحلية لتصور الحقيقة في تاريخ الفلسفة، هناك نظرة أخرى جغرافية أو مكانية أدت إلى الاقتناع بأن هناك اتجاهات قومية

في الفلسفة. فالفلسفة الفرنسية - مثلاً - لها طابعها الخاص المميز الذي يتسم عند "ديكارت" بالوضوح والتميز في الرؤية وبتخاذ نقطة البدء في الفلسفة من خلال حقيقة الذات الإنسانية. أما المدارس الإنجليزية، فقد كانت على وجه العموم ذات طابع حسي تجريبي لكن الاتجاهات المثالية والميتافيزيقية في هذه الفلسفة ممثلة في فلسفة "برادلي" و"بوزانكت" و"مكتجارت" كانت نتيجة لمؤثرات خارجية ألمانية (كانط - هيغل) أو فرنسية (ديكارت).

ويعد فيلسوفنا "فرنسيس هربرت برادلي" "Fransis Herbert Bradley" من أبرز الفلاسفة المثاليين الإنجليز الذين اهتموا اهتماماً كبيراً بمفهوم "الحقيقة" ومحاولة بلوغها. أي بلوغ الحقيقة الكلية أو الحقيقة النهائية التي هي "حقيقة كاملة متقومة بذاتها لا تفتقر إلى ما يوضحها وهي باختصار "حقيقة المطلق". والمطلق عند "برادلي" هو الغاية التي تسعى إليها كل الأشياء وهو المعيار الأسمى لكل قيمة، وهو الوجود الكامل القائم بذاته الذي لا يفتقر إلى غيره وهو أيضاً الواقع الكلي الذي يشمل كل واقع جزئي يقع بداخله.

ويوجد في مقابل هذا الواقع الكلي، كل ما هو جزئي أي يوجد "المظهر" باعتبار أنه لا ظهور لهذا الواقع إلا من خلال الموجودات الجزئية، أو من خلال مظاهره، والمظهر كواقع جزئي له وجوده الخاص الذي يتوقف على وجوده الكلي وهو منه بمثابة الجزء، كما أنه في حين دائم إلى كمال وجوده وسعي مستمر لجلب كل وجود جزئي آخر في داخله بهدف بلوغ كماله الأقصى أو المطلق. أي بهدف أن يكون هو والواقع الكلي شيئاً واحداً. وما يسري على المظهر في مجال الوجود الفعلي، يسري عليه المعنى نفسه في مجال التصور أو في مجال الحقيقة. فحقيقته لا تتضح إلا من خلال علاقته بالكل الواقعي، كما أن كمال حقيقته يتمثل في جلب كل علاقة تربطه بأجزاء الكل، بحيث تصير هذه الحقيقة هي والحقيقة الكلية بذاتها شيئاً واحداً.

معنى هذا، أن المظهر - بحكم طبيعته - مستمر في الإشارة إلى ما هو خارجه سواء في مجال الوجود أو في مجال التصور، أي أنه يمثل كل ما هو ناقص ويفتقر إلى غيره، ولكن على الرغم من هذا النقص، فإنه لا يخلو من الكمال تماماً بل يتمتع بدرجة ما من درجاته لا لشيء إلا لأنه جزء من الواقع الكامل.

ففي مجال الوجود الفعلي، نجد أنه بقدر ما تقل إشارات المظهر إلى ما يفتقر إليه كمال وجوده تكون درجة كماله، أي درجة واقعيته أو درجة وجوده الواقعي. والشيء نفسه يمكن أن يقال في مجال التصور أو الحقيقة، فبقدر ما تقل إشاراته في هذا المجال تكون درجة حقيقته أو درجة وضوحه بذاته.

وهنا نجد أن المظاهر تتفاوت من حيث الكمال بمعنى أن هناك مظهراً أعلى ومظهراً أدنى وبشكل يسمح بوجود "درجات من الحقيقة والواقع". وكمال المظهر، في أقصى درجاته، إنما يعني احتوائه لكل ما يشير إليه بحيث لا يعود وجوده يشير إلى شيء آخر خارج ذاته، وبحيث يعتبر هو والواقع المطلق شيئاً واحداً، ومن ثم يتم اندماجه فيه.

من هذا كله يمكننا القول، إن الحقيقة عند "برادلي" هي الغاية من تأملاته الميتافيزيقية، فهو يبحث عن الأمان والنظام ويريد أن يتغلب على كل ما هو مختلط ومتناقض بهدف الوصول إلى نظرة متسقة إلى العالم يجد الذهن فيها طمأنينته الخالصة.

من هنا تأتي أهمية هذا الكتاب وذلك لأننا أحوج ما نكون، في عصرنا الراهن، إلى مثل هذه الدراسات التي تضع نصب أعينها الاهتمام "بالحقيقة" والبحث فيها، ومحاولة الإجابة عن التساؤلات التي تدور في عقل الإنسان عن: ماهية الحقيقة، وأين يجدها، وكيف يعرفها؟ وهل هناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية؟ هل الحقيقة قيمة نظرية ومثال يسمو على التغير والتطور

ويرتفع فوق الزمان والمكان؟ هل هي كيف وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعي ووجود؟ أي يمكن أن نلتمسها في اتساق الفكر مع نفسه أم في تطابق العقل مع الأشياء، أو الأشياء مع العقل؟ هل هي كامنة في صميم الذات؟ أم يمكن الوصول إليها من خلال تحقيق الفكرة العينية الكلية واكتمال وعي المطلق بذاته؟ إلى آخر التساؤلات التي شغلت الإنسان منذ أن بدأ يعي ويدرك ويعبر باللغة، وستظل ما بقي العالم والإنسان.

ولقد قمنا بتقسيم الكتاب إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول وعنوانه:

تطور الفكر الإنجليزي من التجريبية إلى المثالية

وبدأنا في هذا الفصل بتوضيح تطور الفكر الإنجليزي في جميع مراحلها من اتجاه تجريبي كانت بوارده الأولى عند "روجر بيكون" و"وليم أوكام" مروراً بعصر النهضة، ثم ظهر هذا الاتجاه في العصر الحديث على يد "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" و"جون لوك" و"ديفيد هيوم"، كذلك بيتاً أيضاً نشأة الاتجاه المثالي وحركة إحياء الأفلاطونية بفضل مفكري كمبردج في القرن السابع عشر وفلسفة باركلي اللامادية. ثم ظهور الحركة المثالية الجديدة وبدايتها عند "كولردج" و"كارليل" ورواد هذه الحركة "سترلنج" و"توماس هل جرين"؛ وختمنا هذا الفصل بمكانة "برادلي" الفلسفية باعتباره فيلسوف المثالية في القرن التاسع عشر، وأكبر ممثل لها، وذلك من خلال حياته وأعماله وموقفه من الاتجاهات الفلسفية السائدة في عصره، لأنها البيئة الفكرية التي شهدت نشأة هذه الفلسفة وعاصرت نموها ونضجها.

والفصل الثاني عنوانه: إشكالية الحقيقة. وقد عرضنا في هذا الفصل إشكالية الحقيقة بصفة عامة

وأوضحنا أنه لا توجد رؤية محددة لحسم هذه المسألة، ولا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول تفسير الحقيقة، وبيننا أيضاً ماهية الحقيقة من حيث علاقتها باللغة، كذلك أوضحنا كيف اختلف معنى الحقيقة باختلاف النظريات التي تفسرها. فقد رأى أصحاب نظرية التطابق أن الحقيقة تكمن في تفسير ما يحدث من خلال مطابقته للواقع، فالقضية تكون حقيقة عندما توجد الواقعة التي تطابقها. أما أصحاب نظرية الترابط فقد جعلوا الحقيقة ممكنة المعرفة، أي أنها ارتباط نسقي من حيث كونها تشكل كلاً مترابطاً نسبياً يستلزم كل عنصر فيه العنصر الآخر. أما أصحاب النظرية البرجماتية فالحقيقة عندهم تتصل أساساً بالاعتقاد النافع والمفيد. ثم تحدثنا عن الترابط بوصفه معياراً للحقيقة، وكذلك تحدثنا عن درجات الحقيقة وعلاقتها بالواقع.

أما الفصل الثالث فقد جعلنا عنوانه: نظرية المعرفة

عرضنا فيه مقدمة موجزة عن نظرية المعرفة واهتمام الفلاسفة المحدثين بهذه النظرية، ثم أشرنا إلى التداخل الذي يوجد بين نظرية المعرفة وغيرها من الفروع الفلسفية والعلوم الجزئية الأخرى. ثم تناولنا نظرية المعرفة من حيث البحث في مصدر المعرفة ومجالها ومدى صدقها ويقينها. وبيننا أيضاً طبيعة "الخبرة" عند "برادلي" من حيث كونها خبرة فردية أساسية لكل معرفة وأنها التربة التي ندرك بها الواقع مباشرة، ويمكن اعتبارها أيضاً الاختبار النهائي للحقيقة. لكن "الخبرة المباشرة" عنده لا تتضمن علاقات بمعنى أنها ذاتها ليست علاقة ولا تتألف من عناصر لها علاقة بعضها ببعض، لكنه في مواضع أخرى يقرر أن "الخبرة" يوجد فيها نزعة ضمنية لتطور خاصية العلاقات لأنها، تحمل داخل ذاتها الدوايق تجاه تجاوزها. ومن خلال هذا المضمون،

يتساءل: كيف تصير "الخبرة المباشرة" معرفة؟ كيف تكون ذاتها موضوعاً؟ وأوضحنا في إطار ذلك أن "الخبرة" هي نقطة بداية للمعرفة لأن المعرفة وموضوعها ليس شيئاً واحداً إلا في الخبرة المباشرة. وفيما يتعلق بـ "الخبرة والوعي" حاولنا أن نبين كيف تظهر الذات في عملية الخبرة. فعندما تعي الذات ذاتها وتعني خبراتها الخاصة تستطيع أن تفهم ماضيها وحاضرها وطبيعة الأشياء والذوات الأخرى.

وإذا انتقلنا إلى الفصل الرابع فسنجد عنوانه: الفكر والواقع

وقد تعرضنا في هذا الفصل لطبيعة الصلة بين الفكر والواقع، وأوضحنا أنها الأساس الذي بنى عليه "برادلي" مذهبه الميتافيزيقي؛ فالواقع وحدة لا انفصال فيها، أما الفكر فمهمته هي الفصل بين عناصر هذا الواقع بهدف إعادة الجمع بينهما، وكل عنصر من هذه العناصر المكونة ينتسب إلى الآخر، فإذا كانت النسبة متسقة ومنسجمة كان التفكير صائباً، وإن لم يكن كذلك كان باطلاً، ثم بيّنا الفرق بين الفكرة والتصور، فالفكرة تعبر عن المعنى الكلي الذي يختلف عن الوجود والمضمون؛ وبالتالي فهي كلية لأنها تخضع للمعنى أي أنها مضمون كلي يدل على الواقع الذي تنزع إليه. أما التصور فهو تصور ذهني يتجاوز كل مضمون فعلي. كذلك تناولنا مفهوم الحكم الذي يعد الصورة المنطقية الأولى عند "برادلي" أو هو الوحدة الأصلية للفكر. فقد رأى أن ما يهمننا في الحكم معناه ومضمونه الكلي الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن أية حادثة أو واقعة ذهنية. وعلى أساس هذه الفكرة، فإن النظرية المنطقية إنما هي محاولة لإيجاد انفصال واضح بين المجالين: المنطقي والنفسي أي انفصال بين العوامل الفكرية الأولية من ناحية، ووقائع التجربة المعرفية من ناحية أخرى.

أما فيما يتعلق بالعنصر الأخير وهو "الاستدلال"، فيرجع الفضل إلى

"برادلي" في الإشارة إلى عدد من الصور غير القياسية للاستدلال، وهي الصور التي لم يكن يلاحظها المنطق التقليدي على الإطلاق، ولقد قدم لنا هذه النظرية على مرحلتين:

المرحلة الأولى: تمّ النظر فيها إلى الاعتراضات التي وجهت إلى نظرية الاستدلال التقليدية وبصفة خاصة "مبدأ الاستدلال القياسي".

المرحلة الثانية: قدّم فيها نظرية بسيطة عن مبادئ التفكير السليم وصحة الاستدلال.

نصل الآن إلى الفصل الخامس والأخير، وعنوانه: حقيقة العالم

فقد سعى "برادلي" إلى النظر إلى العالم ككل، وفي سبيل ذلك بيّن لنا أن النظرة إلى العالم، باعتباره مؤلف من موضوعات منفصلة، نظرة متناقضة تماماً ذلك أن العالم واحد والواقع الحقيقي واحد أيضاً. وعرضنا في إطار ذلك "مظهر العالم" من خلال دراسة الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا مثل: الكيفية والعلاقة والمكان والزمان والحركة والتغير والعلية والنشاط والأشياء والذات. لكن الحلول التي قدمت للمشاكل التي تثيرها هذه الموضوعات ليست حلولاً محددة، فإذا نظرنا إلى العالم من خلال هذه الحلول لبدا لنا متناقضاً أي مظهراً. أما طبيعة الواقع، فقد أوضح "برادلي" أن الواقع متسق ذاتياً ويستبعد أي تناقض بين أجزائه، وذلك على أساس إيجابي هو أنه واقع واحد مكتمل وتام. ومن هنا، فهو يحمل صفة الكمال باعتبار أنها أيضاً خاصية إيجابية تضمن له الفردية، وهاتان الخاصيتان أعني "الفردية والكمال" يمكن تحليلهما إلى سمتين هما "الإنسجام والشمول"؛ وبناء على ذلك يمكن أن نستنتج أن معارفنا الجزئية باطلة، وأن الواقع واحد واحدية يستحيل تجزئتها.

أما الخاتمة

فقد رصدنا فيها النتائج الهامة التي انتهت إليها فلسفة "برادلي"، ولقد آثرنا الاستعانة بالمنهج التحليلي والتاريخي المقارن كأداة نستطيع عن طريقها أن نصل إلى تحديد واضح لمفهوم الحقيقة عند "برادلي".

وبعد، إن كل ما نتوخاه من هذا العمل هو الاقتراب بالقدر المستطاع من الإجابة عن السؤال المطروح ما "الحقيقة"؟ على أمل أن نضع القارئ على بداية الطريق الصحيح المؤدي إلى الفهم الدقيق لمعنى الحقيقة.

والله الموفق...

بيان المختصرات

سوف نشير إلى مؤلفات "برادلي" بالرموز التالية:

- PL: The Principles of Logic, Oxford University Press, London, 2 vol and second edition, 1923.
- ES: Ethical Studies, with an Introduction by Richard Wollheim, Oxford University Press, 1962.
- AR: Appearance and Reality, A Metaphysical Essay. London: George Allen and Unwin LTD, seventh - impression, 1920.
- ETR: Essays on Truth and Reality, Oxford at the Clarendon, Press, 1914.
- CE: Collected Essays, Oxford at the Clarendon, Press, 1969.

الفصل الأول

تطور الفكر الإنجليزي من التجريبية إلى المثالية

تمهيد:

بداية سوف نلقي الضوء على تطور الفكر الإنجليزي في جميع مراحل، بدءاً من ظهوره في العصور الوسطى ومروراً بعصر النهضة، حتى بزوغ الاتجاه التجريبي في العصر الحديث. ونحاول في إطار ذلك توضيح كيف بدأت الحركة المثالية رغم سيطرة التجريبية على هذا الفكر. وهذا له أهمية بالغة؛ لأن الفكر الإنجليزي في جميع خصائص تطوره لم يسر في اتجاه واحد أي لم يسر في الاتجاه السائد الذي عُرف من خلاله، والذي بلغ قمته عند "جون ستيوارت مل" حتى ظهور الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا، لكنه - في كل هذه المراحل - كان يتأرجح، إن جاز التعبير، بين اتجاهات عدة: إتجاه ديني لاهوتي ارتبط بالعصر الوسيط^(١)، ثم إتجاه تجريبي بدأت بذوره الأولى

(١) ظهر هذا الإتجاه على يد "يوحنا اسكوت اريجين" "John Scotus Erigena" (٨١٥-٨٧٧) وغيره من الفلاسفة من خلال الأسلوب الذي حرّر ميراث الفكر اليوناني من القيود التي فرضت عليه عن طريق "الفلسفة الأسكولائية" - "Svh lasticism" في ذلك الوقت. راجع:

- Josef Pieper, Scholasticism, personalities and problems of Medieval philosophy, faber and faber, London, 1962, p.23.

أيضاً:

- John, 4, Wippel and Allen B, Wolter, Medieval Philosophy: from:ST, Augustine to Nicholas of Cusa, New York Collier,

عند "روجر بيكون" Roger BaCon (١٢١٤ - ١٢٩٤) و"وليم أوكام" William Ockham (١٣٠٠ - ١٣٤٩)، ثم فتح آفاقاً جديدة للعالم في عصر النهضة والعصر الحديث، واتجاه آخر يرجع إلى الفلسفة الروحية عند "أفلاطون" من خلال "مفكري كمبردج" في القرن السابع عشر وارتباطها بالمسيحية وأثر كل ذلك على تجربة الإنسان الأخلاقية والدينية بعد طغيان المادية، ثم جاء "باركلي" بفلسفته اللامادية في القرن الثامن عشر وصد تيار المادية الذي طغى على الفكر في عصره، وما أن بدأ القرن التاسع عشر حتى ظهرت، في النصف الأول منه، نظرة مثالية جديدة إلى العالم وظهر موقف جديد من الحياة.

وسوف يتضح لنا من خلال هذا العرض أهم السمات التي تتميز بها البيئة الفكرية التي نشأ فيها برادلي وأدت إلى تكوين مفهومه عن الحقيقة.

١- تطور الفكر الإنجليزي

سارت الفلسفة الإنجليزية في إتجاه فلسفي يمتد من "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" إلى "جون لوك" و"جورج باركلي" و"ديفيد هيوم" ثم إلى "جريمي بنتام" و"جون ستيوارت مل" و"هربرت سبنسر". هذا الاتجاه يتضمن مجموعة من المبادئ المتناسكة والمتجانسة التي تتخذ مظهراً مختلفاً تبعاً لوجهة النظر التي نتأملها منها ولكنها تقف دائماً على علاقة بإطارها الفلسفي العام.

ويمكن ان نطلق على هذا الإتجاه اسم "المذهب التجريبي" لنين اتجاهه الفلسفي الرئيسي، واسم "المذهب الحسي" فيما يتعلق بنظرية المعرفة، و"مذهب التداعي أو الترابط" للدلالة على اتجاهه في علم النفس، و"مذهب اللذة" أو "المنفعة" للتعبير عن اتجاهه الأخلاقي، و"مذهب الشك" للدلالة على موقفه الميتافيزيقي و"مذهب الإلهية الطبيعية" في الدين، و"مذهب الحرية" في السياسة^(١).

(١) راجع في ذلك:

- John, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, Studies in The history of idealism in England and America, London, Allen and Unwin, 1962, p.13.

كذلك: رودولف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة: د. فؤاد زكريا،

لرأي أية شخصية مهما كانت، ولا يتم الاعتراف إلا بما تأتي به المعرفة العقلية الصحيحة، وكانت لديه رؤية شاملة عن هذه المعرفة، وحاول تصنيف العلوم، فجعل الفلسفة الطبيعية على رأس هذه العلوم.

وتنقسم المعرفة العقلية - تبعاً لوجهة نظره - إلى المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية. فالمعرفة الرياضية تؤدي إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل دقة البراهين، ووضوح الاستدلال. أما المعرفة التجريبية فهي أفضل من المعرفة الأولى بكثير، لأن التجربة تقدم الدليل على حقيقة وصحة ما تأتي به البراهين العقلية^(١).

ولا يستطيع الإنسان أن يكتفي بالمعرفة الاستنباطية الناشئة عن البرهان الرياضي، بل يجب عليه إضافة التجربة حتى يمكنه الوصول إلى النتائج، والتجربة نوعان: تجربة داخلية أو باطنة، وتجربة خارجية، والتجربة الداخلية أو الباطنة هي نوع أسمى، تجربة روحية تأتي عن طريق النور الإلهي ويصل لها الإنسان من خلال الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته. أما التجربة الخارجية، فتتأسس على الإدراك الحسي وهي التي يقوم عليها العلم التجريبي.

ومن هنا، يقال عن "روجر بيكون" أنه أقرب إلى وضع نظرية مُرضية عن المنهج العلمي من أي كاتب آخر يفوقه في الأهمية والنجاح حتى العصر الحديث^(٢).

(١) د. عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧٠.

(2) Julius R, Weimberg, A short history of Medieval Philosophy, princeton, New Jersey, princeton University Press, 1964, p.162.

أما "وليم أوكام" فقد كان أكثر الفلاسفة المؤثرين في القرن الرابع عشر، ويظهر هذا بوضوح من خلال قرار الجامعة الذي كان ضد تعاليمه، وأيضاً من خلال رؤيته التي كانت تلعب دوراً أساسياً في المجادلات بينه وبين التيارات الفكرية في هذا القرن، حيث كان يمثل أحد التيارات الرئيسية الموجودة آنذاك، والتي كانت مهمتها هدم وتفكيك المذاهب الكبرى التي تم بناؤها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

وتتمثل هذه التيارات في ثلاثة:

أولها: التيار العلمي الذي سار على نهج "روجر بيكون" ومقره الأساسي أكسفورد".

التيار الثاني، تأثر بالرشدية اللاتينية.

التيار الثالث: رأى عدم إمكانية التوفيق بين الفلسفة واللاهوت مما دفع أتباعه إما إلى الاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة أو الاعتماد على التصوف.

وكان "أوكام" من أهم أتباع التيار الأول في القرن الرابع عشر، وقد امتد تأثيره - بوصفه أحد الاسمين - حيث اختلف مع "دنس اسكوت" و"توما الأكويني"، فأنكر الوجود الفعلي للأفكار أو الكليات وقال إنه لا يوجد شيء إلا ما هو فردي، وقد أسهم في انحسار محاولة "المدرسين" لتقديم مطابقة مقبولة بين الفلسفة والوحي^(١).

ومن الملاحظ، أن "أوكام" قد استفاد من الاتجاه العلمي الذي بدأه "روجر بيكون" حيث استطاع عن طريقه أن يصل إلى مذهب في المعرفة يعد أكبر محاولة لتحليل عملية الفكر في العصور الوسطى. وتوصل على أساس هذا المذهب المعرفي إلى رؤيته عن اللاهوت، وتحدد هذه الرؤية في عدم

(1) W, R, Sorley, A History of English Philosophy, Camm bridge, at The University Press, 1937, p.7.

إمكانية البرهان العقلي فيها يخص المسائل الدينية، فكل ما يقره العقل لا يصدق الوحي، وكل ما يأتي به الوحي لا يبرهن عليه العقل.

ويعني هذا، أنه قد حقق أقصى درجة من التميز بين العقل واللاهوت والفصل بينهما، ويتم فهم "أوكام" للمعرفة العلمية أو طبيعة البرهان على أساس نقطتين هامتين: الأولى، تتحدد في المعرفة الواضحة للنتيجة والمعرفة الواضحة للمقدمات التي تنشأ عنها هذه النتيجة ثم العملية القياسية الناتجة عنها.

والنقطة الثانية، تتحدد في الاتجاه التجريبي الذي أخذه عن "روجر بيكون"، حيث رأى "أوكام" أن التجربة هي الأساس المعياري لكل معرفة، ونجده يتبنى رؤية "أرسطو" في أنه لا يجب التكثير من الأشياء دون ضرورة^(١).

وعلى ذلك، فإن كل ما لا تدل عليه التجربة يجب رفضه، فلا داعي لتكثير الأشياء أو الموجودات دون ضرورة، والضرورة هنا هي الضرورة التجريبية أعني التي تقول بها التجربة الحسية.

ويؤكد "أوكام" على أن مبادئ العلم الطبيعي لا يمكن إثباتها أو البرهنة عليها فحسب، بل هي أساسية ولا يمكن اجتنابها وتعتمد على الخبرة، والقضايا الفردية التي يعتمد عليها هذا العلم قضايا واضحة ولكنها ليست واضحة وضوحاً ذاتياً، ويتألف العلم كذلك من براهين تتأسس مقدماتها على الخبرة. وعلى أساس رؤيته بأن كل ما يوجد خارج العقل فردي ومفرد ولا وجود للكلي، يقرر عدم إمكانية معرفة بعض القضايا معرفة يقينية إلا

(١) د. عبدالرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ١٨٤.

من خلال الخبرة، حتى يمكننا الحصول على مبدأ سببي عام لا بد من معرفة أن شيء ما علة لشيء آخر. بمعنى أن معرفتنا بالعالم الخارجي يجب أن تكون عن طريق "الإدراك الحدسي" Intuitive Cognition.

وهذا النوع من القضايا لا يمكن الاستدلال عليه قياسياً. فالمعرفة الحقيقية يتم التزود بها على أساس هذا الإدراك الحدسي أي من الخبرة المباشرة^(١).

ومن هنا، يمكن فهم حل "أوكام" لمشكلة الكلّي على أساس أنه لا توجد طبيعة مشتركة للأشياء، بل كان كل شيء في الطبيعة أو في العقل هو فردي أو مفرد، ويحدّد نوع الوجود الكلّي في العقل، فيرى أنه ينبغي النظر إلى الكلّي على أنه فكر مجرد أي موضوع يتم عمله من خلال العقل وليس له وجود فعلي، وهو كيفية فعلية تتواجد في النفس وتختلف عن فعل المعرفة.

ويؤكد "أوكام" - في هذا الصدد - على أنه يجب التمييز بين التعريفات التي تزودنا بهامية حقيقية وتلك التي لا تزودنا إلا بهامية إسمية. فقد يؤدي عدم التمييز إلى الاعتقاد بأن الكلمة ترمز إلى الشيء المطلق الواحد. وهنا يضع تحليلات تتعلق بتصورات الحركة والزمان والمكان.. إلخ، التي ترد الأساس الرئيسي للعالم إلى جواهر وكيفيات. فمصطلح الحركة - تبعاً لرؤيته هذه - لا يرمز إلى حقيقة متميزة عن الجواهر أو الكيفيات الفردية، فهي نوع للحقيقة غير مكتملة، ونتيجة لذلك، يمكن رد الحركة والزمان والمكان دون الإبقاء على الأشياء المطلقة، أعني الجواهر والكيفيات لأن هذه الموضوعات اختصارات لمسائل معقدة^(٢).

ويحاول "أوكام"، بناء على هذه النزعة التصورية أو الإسمية، البرهنة على وجود الله ومن ثم يوجه انتقاداته إلى أشكال الميتافيزيقا التي سبقته،

(1) J, F, Wippel, AB, Wolter, Medieval Philosophy, p.26.

(2) Julius, R, Weinberg, op cit., pp.248 – 249.

حيث رأى أن الميتافيزيقا يتم النظر إليها على أنها "علم واقعي" إذ لم يوجد فيها تصور الشيء الموجود في حد ذاته أي الموجود الكلي، لكن لا توجد إلا موجودات فردية خارج العقل. وهكذا لا بد أن نهتم بتصور واحد، وذلك لأنه ليس هناك تميز حقيقي بين الوجود والماهية ولا يوجد سوى تصور ذي معنى واحد يشترك فيه الله والموجودات. ومن ثم، إذا كانت توجد معرفة طبيعية لله، فيجب أن تكون هذه المعرفة مبنية على أساس هذا التصور المشترك لله والموجودات، ونظراً لأنه ليس لدينا معرفة حدسية عن الله، فإنه لا يوجد لدينا أي تصور مجرد وملائم له^(١).

ويمكن ملاحظة، أنه على حين كان "أوكام" يتبع "أرسطو" في فلسفته، فإن العديد من أتباعه في القرن الرابع عشر هاجموا "أرسطو" بعنف. وبالتالي، فإن التساؤل عن مدى تأثير "أوكام" في الفكر الفلسفي تساؤل هام، على الرغم من الأثر الذي خلفه بمذهبه التصوري على الفلسفة الإسمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وفي الواقع، فإن الفلاسفة الإنجليز التجريبيين - ابتداءً من "هوبز" حتى "هيوم" - يدينون بمذهبهم التصوري إلى "أوكام" بشكل مباشر أو غير مباشر. لكن مع ذلك، فإن الفترة التي تلتها تتميز بقلّة الإنتاج الفلسفي والعلمي في ذلك الوقت. فبعد وفاته بأكثر من قرنين لم يظهر مفكر إنجليزي ذو أهمية سوى العالم "وليم جلبرت" William Gilbert من جامعة كامبردج الذي أصبح مثلاً للكلية الملكية لعلماء الطبيعة في عام ١٦٠٠ وقد أسس النظرية المغناطيسية واخترع مصطلح "الكهرباء". لكن هذا القفز من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر يمثل اتجاهاً بعيداً عن مناخ فكري آخر. أعني بعيداً عن عالم قديم إلى عالم حديث. وهو ما يُعرف "بعصر النهضة" Renaissance.

(1) J, F, Wippel, AB, Wolter, op cit., p.27.

عصر النهضة

كان "أو كام" بداية لفترة جديدة تمثل حقبة هامة من تاريخ أوروبا هي "عصر النهضة" الذي اختلف المؤرخون حول مدى قيمته والسمات التي تميزه وتحدد بدايته ونهايته. ومع أن خصائص ومظاهر هذا العصر قد برزت في الفترة التي تمتد من عام ١٣٠٠ إلى عام ١٦٠٠، إلا أن هذا لا يعني عدم وجود جذور له في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بل يعني أن هذه الفترة ظهرت فيها خصائص ذلك العصر بشكل واضح^(١).

ومن أهم هذه الخصائص والمظاهر: فتح الطرق البحرية من الغرب إلى الشرق، مما أدى إلى اتصال الشرق بالغرب اتصالاً مباشراً، والكشوف الجغرافية المختلفة التي ساعدت على فتح أسواق جديدة. ووفرة الثروات وكثرة إنتاج البضائع التي استلزمت هذه الأسواق، وظهور الطباعة التي ساهمت في غزارة الإبداع وانتشار التعليم. وحركة الإصلاح الديني التي حطمت، على أساسها القوى الاجتماعية الجديدة الناشئة في أوروبا وعلى وجه الخصوص إنجلترا، المفاهيم التي فرضتها الكنيسة طيلة القرون الوسطى، ولم تكتف هذه القوى بإيجاد كنائس محلية جديدة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية في روما، بل أوجدت أيضاً مذاهب دينية جديدة أشهرها البروتستانتية في إنجلترا وبفضل المنافسة التي نشأت بين هذه الجماعات استطاعات الاتجاهات الفكرية والعلمية الجديدة أن تؤسس لنفسها حصناً آمناً ضد تعاليم الكنيسة^(٢).

(1) Paul Oskar Kristeller, Renaissance Thought, Happer, and Brothers, New York, 1961, p.4.

(2) Leslie Paul, The English Philosophers, Faber, and Faber London, 1962, pp.45 -46.

وإلى جانب حركة الإصلاح الديني ظهرت أيضاً "النزعة الإنسانية" أو ما يُعرف "بالإنسانيات" التي بدأت في إيطاليا ثم انتقلت بسرعة إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وهولندا. وكان وراء ذلك اختراع الطباعة في منتصف القرن الرابع عشر.

وكان أصحاب هذه النزعة يدعون إلى العودة إلى الثقافة القديمة من خلال دراسة أدب القدماء، حيث رأوا في هذه الثقافة عاملاً لتكوين الإنسان بمعنى الكلمة، وإلى ثورة على ما استحدث في العصور الوسطى من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين وأسباب الحياة السياسية والاقتصادية^(١).

وكانت الوثنية هي السمة المميزة لهذه الفترة القديمة فانتشرت في الأفكار والأخلاق، وأخذ الإنسان يبحث عن عوامل جديدة تدفعه إلى التكامل الروحي بعد أن عمت الفوضى الروحية بسبب انتشار هذه الثقافة. وهكذا، يمكن النظر إلى أصحاب "النزعة الإنسانية" على أنهم كانوا يمثلون عائناً ضد التقدم العلمي. وذلك على الرغم من دعوتهم إلى القضاء على القيود التي وضعها مفكرو العصر الوسيط، نجدهم استبدلوها بقيود جديدة تتمثل في أدب القدماء.

ومن انتقاداتهم للفلسفة الأسكولائية نلاحظ أنهم شيدوا مثلاً لما هو قديم، وكان العلاج الوحيد لما أحدثوه من أثر على الحياة الفكرية والروحية في تلك الفترة، هو الاهتمام بالطبيعة والبحث فيها والنظر إليها نظرة جديدة من خلال العلم التجريبي^(٢).

(١) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢، ص ٦.

(2) Ernst Gassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, J, R, The Renaissance Philosophy of Man, Phoenix books, The University of Chicago Press, 1956, pp.3 - 4.

١ الاتجاه التجريبي

أسس "فرنسيس بيكون" Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٧)، وغيره من العلماء، الارتباط المحكم بين الفلسفة والتطورات الجديدة للمنهج العلمي، وذلك في بداية حقبة الفلسفة الحديثة، حيث انصب اهتمامه على الطبيعة العامة للتفكير العلمي وعلاقته بالإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالإنسان والكون، وكان له فضل في التأثير الذي أحدثته النظرة العلمية والمنهج العلمي في سير التأمل الفلسفي ذاته، وتمثل سعادة الإنسان أهم أهدافه، حيث كان يرى أن المعرفة يجب أن تكون مفيدة ومن ثم يتم تحقيق هذه السعادة من خلال الانتفاع من معرفة حقيقة الطبيعة^(١).

وكان وراء هذا الهدف وغيره من الأهداف التي شغلت "بيكون" في حياته عدد من العوامل الهامة يعود بعضها إلى الحياة العامة في إنجلترا، وبعضها إلى بيئته الفكرية التي تنشأ فيها. فالظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تحيا فيها إنجلترا - في ذلك الوقت - كانت ملائمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم العملية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم. وتتمثل هذه الظروف في استقلال الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل بدأ يظهر في إنجلترا نظام جديد تقل فيه سيطرة الكنيسة ويصطبغ بصبغة دنيوية متزايدة القوة، وكذلك بروز الشعور بالحماس القومي القوي الذي انعكست آثاره على معظم مفكري ذلك العصر وظهور الروح الجديدة التي تؤكد على طلب المعرفة من أجل القوة.

وكان للبيئة التي نشأ فيها "بيكون" دور هام في تشكيل حياته وتحديد أهدافه العملية حيث ارتبط بأسرة لها مصلحة سياسية واقتصادية في التجديد

(1) James Collins, A History of Modern European Philosophy, Lanham, New York, London, 1986, p.51.

الديني في إنجلترا وقد أدى هذا به إلى الفصل بين مجالي العلم والدين^(١).

وهكذا تحدد في ذهن "بيكون" الهدف الذي سيسعى إلى تحقيقه طوال حياته وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسين والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية هدفها زيادة القدرة الإنسانية عن طريق معرفة الطبيعة ومبادئ الأشياء. وقد اتضح له منذ البداية أن الفلسفة القديمة، المتمثلة في فلسفة أرسطو والمدرسين، ما هي إلا فلسفة ألفاظ عقيمة لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ولا تقدم أية معونة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة. لكن مع ذلك، لم تقتصر مهمته على تحطيم المثل القديمة فحسب، بل أراد تأسيس نظام جديد للأشياء العملية والنظرية على السواء من خلال إصلاح العلوم أو إحيائها، وقد أطلق على هذه المهمة "الإحياء العظيم" لسيطرة الإنسان على الكون^(٢).

وتتناول الفلسفة الحقيقية أو الخالصة عند "بيكون" ثلاثة موضوعات: الفلسفة الإلهية والفلسفة الإنسانية والفلسفة الطبيعية. يقول:

"إن تأملات الإنسان في الفلسفة تنفذ حتى تصل إلى التأمل في الله أو تحيط بالطبيعة أو تنعكس أو تعود إلى ذاته"^(٣).

وتتحدد معرفة الكون والأشياء الموجودة على أساس هذه الأقسام الثلاثة، التي تعني القدرة الإلهية على خلقها واختلاف الطبيعة من حيث

(1) W, R, Sorley, op cit., pp.19 – 20.

(٢) د. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٤٢.

(3) Frahcies Bacon, Advancement of Learning, Second Book, Great Books of The Western World, edited by Robert Magnard Hutchins, 30 volume, University of Chicago, 1952, p.40.

تواجدها واستخدام الإنسان لها، وفيما يتعلق بالفلسفة الإلهية يرى "بيكون"، أن الهدف منها هو البحث عن القوانين الطبيعية للكون التي توضح أثر الله في المادة ويجب أن يتسق هذا البحث مع البحوث الطبيعية ومع العلل الطبيعية في ترابط منطقي محكم. وهكذا، تعني الفلسفة الإلهية عنده فلسفة طبيعية أكثر من فلسفة لاهوت، فلا يمكن أن نخبرنا بشيء عن الماهية المقدسة في ذاتها أو الإرادة السامية والقضاء الإلهي. فمن المستحيل البرهنة - بشكلٍ عليّ - على وجود الله لأنه هو العلة الأولى.

أما فلسفة الإنسان، فتقسم إلى قسمين: الأول يتعامل مع الإنسان بوصفه فرداً. والثاني يتعامل مع الإنسان في المجتمع، ويعالج الجانب الأول "الإنسان الفرد" إما بوصفه مركباً غير منقسم للعقل والجسد أو بوصفه مقسماً بين العقل والجسد. أما الجانب الثاني، فيدرس الإنسان في المجتمع، وذلك في ضوء ثلاثة أوجه يرتبط بها الإنسان بالجماعة وهي: الاتصال والعمل والحكومة^(١).

وأخيراً، تمثل فلسفة الطبيعة عند "بيكون" أكثر أفكاره أهمية؛ وتنقسم إلى قسمين: الأول عملي ويتضمن المعرفة التطبيقية لإنتاج مؤثرات مختلفة أو الفاعلية الإنسانية في المادة. والآخر نظري وينقسم بدوره إلى قسمين: الأول يخص دراسة العلل المادية الفاعلة وهو "الفيزيقا" والآخر يتعلق بدراسة العلل الصورة والغائبة وهو "المتافيزيقا".

وقد عمل "بيكون" على وضع منهج جديد لتوضيح هذه الرؤية أسماها: "الأورجانون الجديد" ويصفه بأنه أعظم أعماله لما يشتمل عليه من أفكار هامة وما يتميز به من أسلوب، ويتألف هذا المنهج الجديد من جانبين: الجانب الأول، وهو "التجربة المرشدة" وفيه يتم الانتقال من تجربة إلى تجربة

(1) Ibid, p.41.

أخرى. والثاني وهو "عملية تفسير الطبيعة" ويتم فيه الارتقاء من التجارب إلى القواعد الأساسية التي تشير إلى تجارب جديدة. ويمثل "الاستقراء" عنده مرحلة هامة في تاريخ الفكر العلمي الحديث، وقد بدأ بدراسة الحالات الجديدة والتجارب الفاصلة كأساس للقوانين العلمية^(١).

ويمكن القول، إن "يكون" لا ينتمي إلى أصحاب النظرية الآلية ولا النظرية الديناميكية في الكون، بقدر ما ينتمي إلى نظرية التقدم العلمي والتجديد في مناهجه. ولذلك فهو يرى، أن كل ظاهرة لها قيمتها في حد ذاتها بغض النظر عن المذاهب والنظريات العامة. ولقد استخدم "أرسطو" الاستقراء قبل "يكون" لكنه اكتفى بمجرد الإحصاء دون تحديد للصور والأشكال. أما "يكون" فقد رأى أن أهم وسيلة للكشف والاختراع هي "الاستقراء" الذي يقودنا من الوقائع إلى الصور. فكل واقعة هي نتيجة لصورة معينة أو لعدة صور مختلفة. وبواسطة الفحص الدقيق للظواهر، نستطيع أن نحدد الصورة التي هي علة لها. فبالنسبة لواقعة معينة، يجب أن يتم جمع كل الملاحظات السابقة والحاضرة بلا استثناء وأن نضعها في جداول ثم نفسر هذه الجداول لكي تفصل الصورة في الحالات التي قمنا بدراستها. ويرى "يكون" أننا يجب أن نضع لكل ظاهرة "تاريخاً" يساعدنا على تتبع أحوالها المختلفة^(٢).

وهكذا، كان موضوع "يكون" الرئيسي من وراء وضعه لهذا المنهج هو ترسيخ سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتعتمد هذه السيطرة على المعرفة،

(1) D, J, OConnor, A critical history of western philosophy, The Free press of Glencoe, Collier, Macmillan, London, 1964, p.142.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، الجزء الخاص بفرنسيس بيكون، مكتبة كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١١٦-١١٧

لكن يوجد في عقل الإنسان عوائق تجعل هذه المعرفة عرضة للخطأ والجهل والنزوع إلى الخطأ. وهذا النزوع موروث في العقل الإنساني وهو نوع من أفكاره الأساسية التي يطلق عليها: "الأوهام" Idols ويرى أنها مظاهر خداعة تحجب إدراك الإنسان عن الوصول إلى الحقيقة. وهنا يمكن النظر إلى "بيكون" بوصفه صاحب نزعة إسمية بلغة المدرسين، ولكن لا تعني هذه النزعة الإسمية معارضة للفكر المسيحي أكثر مما فعل "أوكام".

وفي الواقع، كانت هذه النزعة منفصلة تماماً عن النتائج اللاهوتية وذلك لأن العلم واللاهوت مجالان متعارضان ومنفصلان. وهذه الصفة تميز فترة الاهتمام بالتفكير العلمي وصيغته بالصيغة الدنيوية. ومع ذلك، تعد النزعة الاسمية عند "بيكون" أكثر من مجرد إضفاء الصفة الدنيوية على العلم، حيث إنها المادية التي أصبح "توماس هوبز" T.Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) الممثل الرئيسي لها في الفكر الإنجليزي الحديث.

شارك "هوبز" علماء وفلاسفة عصره الإيمان بالتقدم العلمي، ورأى أنه يجب تطبيق المنهج العلمي في دراسة الإنسان حتى يمكن اكتشاف المنطق المجهولة التي تتمثل في كونه كائناً قادراً على المعرفة والانفعال والحياة الاجتماعية. وبالتالي، عالج الطبيعة الاجتماعية للإنسان على أساس المنهج الفلسفي الذي يرتبط بالمعرفة العلمية^(١).

ومن الملاحظ، أن "هوبز" قد استخدم كلمتي "العلم" و"الفلسفة" بمعنى واحد متفقاً في ذلك مع ما كان سائداً في عصره، وكذلك في ميله إلى المذهبية ووحدة المعرفة الإنسانية. وكانت الفلسفة عنده تشمل كل أنواع المعرفة بمعنى أنها تتضمن ثلاثة أقسام: "في الجسم" ويشمل الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات.

و"في الإنسان" ويدرس سيكولوجيا الإنسان.

(1) James Collins, op cit., p.103.

و"في المواطن" ويختص بالفلسفة المدنية أي السياسة والأخلاق.

وكان "هوبز" فيلسوفاً عقلانياً في تصوره للطبيعة والإنسان من حيث إن النسيج الذي تصوره كان نسيجاً استنباطياً تماماً، امتد من الأسس الميتافيزيقية إلى تصور العالم والجسم والحركة إلى النتائج التي تدور حول مسلمات العدل الطبيعي. ومن حيث اعتزازه بالعقل وجعله حكماً ومرجعاً في جميع نواحي الحياة^(١). على ذلك، كان عقلانياً في معالجته لأقسام الفلسفة الثلاثة: المعرفة والدين والأخلاق (السياسة)، إذ اتخذ من العقل أداة أو وسيلة أساسية مقابل التجربة الحسية في ميدان المعرفة، ومقابل الوحي في ميدان الدين، ومقابل العاطفة أو الشعور في ميدان الأخلاق والسياسة التي كان يهتم فيها بوضع أصول جديدة للفلسفة السياسية ترتبط بفلسفة خاصة عن الإنسان تهدف إل معرفة طبيعته وانفعالاته ومصيره من أجل أن يتحقق له السلام الاجتماعي والسياسي.

وتنبع الفلسفة عند "هوبز" من العلاقة بين العالم المادي الذي ينتج الحس والتخيلات في الإنسان والنشاط العقلي الذي يُحدث النظام والعلاقات العلية لمعطيات الخبرة في هذا العالم المادي، ومن ثم يمكن تعريف الفلسفة على أنها:

"المعرفة بالتأثيرات والمظاهر كما نكتسبها بواسطة الاستنتاج الحقيقي من خلال المعرفة التي لدينا عن عللها الأولى أو أصولها ومن جانب آخر، ربما تكون مثل هذه العلل أو الأصول ناتجة عن أول معرفة بتأثيرها"^(٢).

(١) د. إمام عبدالفتاح، «توماس هوبز فيلسوف العقلانية»، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩-١٠.

(2) Thomas Hobbes, Selections, edited by Frederick J. E, Wood bridge, Charles Scribners sons, New York, 1963, pp.2 - 3.

وهكذا، فالفلسفة عند "هوبز" دراسة عقلية تعتمد على الاستدلال العقلي أو الاستنتاج للعلل الأولى ابتداءً من نتائجها أو من معرفة الأسباب وصولاً إلى معرفة النتائج أو المظاهر التي تؤدي إليها. وعلى هذا الأساس، يقدم تفرقة واضحة بين نوعين من المعرفة: النوع الأول وهو معرفة الوقائع ولا تأتي عن طريق آخر غير الحس والذاكرة وهي ظنية وعامة وقد يشترك فيها الإنسان والحيوان معاً، وتسمى "المعرفة المطلقة". أما النوع الثاني، هو معرفة علمية تأتي عن طريق الاستنتاج العقلي لإثبات قضية من قضية أخرى. بمعنى أنها؛ يقينية أو فلسفية أو معرفة عقلية ينبغي قبولها، وهي شرطية مثل معرفتنا مثلاً أن الخط المستقيم سوف يقسم شكل الدائرة إلى قسمين متساويين. وهذا النوع من المعرفة يتطلبه الفيلسوف^(١).

وتبعاً لرؤية "هوبز" لا توجد تصورات في عقل الإنسان ليس لها أصل فيما نطلق عليه "الإحساس". فالذاكرة هي إحساسات بمعنى انطباعات حسية، والتخيل هو تحليل لهذا الإحساس. ويتم بناء كل العمليات المعقدة للفكر الإنساني خارج أنواع متعددة من الانطباعات الحسية، فما يميز الإنسان عن الحيوان هو قدرته على إعطاء الأشياء، إذ يمكن له من تحول أفكاره أو روابطه الذهنية إلى ألفاظ بحيث تتصل من خلالها الخبرات الواحدة بالأخرى وتستدل عليها.

= كذلك راجع:

- The English Works of T, Hobbes, edited by Sir William Molesworth, II vols, London, Reprinted Oxford, 1961, vol.1, p.3.

(1) T, Hobbes, Leviathan, or Matter, form and power of a common wealth ecclesiastical and civil, chap 10, part I of Man, The Several subjects of knowledge, p.71. Edited by Nelle Fulier (23), Great Books of The Western World, The University of Chicago, 1952 Nineteenth printing 1971.

إضافة إلى ذلك، فإن قدرة الإنسان على تشكيل الأسماء العامة تمثل الصفة المميزة لعملية الفهم الإنساني، وبمساعدة هذه الأسماء يصيغ الإنسان القضايا العامة والأقيسة التي تشمل الاستدلال العلمي^(١).

وتستخدم الفلسفة "الأسماء" التي تشير إلى "الله" و"القوة اللامتناهية" ليس للدلالة على الوجود اللامتناهي ذاته، لكن لتصف أيضاً قصور معرفتنا بالله والملائكة والروح اللامادية، لأن هذه الموضوعات لا يمكن اعتبارها نتائج لوقائع داخل نظام العلل والمؤثرات. ورأى "هوبز" أن أي شيء نتخيله يكون متناهياً ولا يمكن أن يعلو فكرنا على تخيلات الأجسام المتناهية وخاصيتها، ويوازن داخل المجال الفلسفي بين الواقعي والممكن تصوره مع المتناهي والممكن تخيله.

ومن هنا، فإن موضوع الفلسفة عند "هوبز" هو الجسم، والجسم نوعان: جسم طبيعي من عمل الطبيعة ويسمى "بالأجسام الطبيعية"، وجسم صناعي تصنعه الإرادة أي إرادة الناس واتفاقهم وهو ما يسمى "بالدولة". وبناء على هذين النوعين للجسم تنقسم الفلسفة إلى قسمين: الفلسفة الطبيعية، والفلسفة المدنية، وتنقسم الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين: يدرس أولهما ميول الناس وعواطفهم وعاداتهم... إلخ ويسمى "بالاخلاق". ويدرس الثاني واجباتهم المدنية ويسمى "بالسياسة"^(٢).

وأخيراً، لا بد من التنويه إلى أنه قد انبثق من فلسفة "هوبز" عديد من التيارات الفلسفية في الفكر الإنجليزي. فهناك الرؤية المادية للإنسان بوصفه مركب من حركات بأساليب لا تختلف عن تلك الحركات الخاصة بالأجسام

(1) J, Collins, A History of Modern European Philosophy, p.104.

(2) Leslie Paul, op cit., p.60.

الطبيعية عند فيلسوفنا، كذلك فإن نفعية "بنتام" Bentham قد وجدت لها جذور في فكرة أن المجتمع ذاته أداة نفعية وأن الإنسان لا يتحرك إلا إلى مبدأ السعادة والألم تبعاً لرؤية "هوبز" الأخلاقية.

وتعتبر فقرات كثيرة من كتاب "التنين" لهوبز عن أول أطروحة للمدرسة التجريبية التي تتحدد في أن أصل محتويات العقل يوجد في الخبرة الحسية.

وجاء "جون لوك" John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وطبق الاتجاه التجريبي في الفلسفة على بحثه في "نظرية المعرفة" التي تعد أول محاولة منظمة لفهم المعرفة الإنسانية وتحليلها، وكان أول ما ذهب إليه هو رفضه لأهم مبادئ الاتجاه العقلي أي إنكاره أن تكون المعرفة الإنسانية أولية في العقل أو مفطورة سابقة على كل تجربة، ويعتقد "لوك" أنه من التناقض أن نقول إن لدينا أفكاراً أو مبادئ فطرية innate ideas، فما هو فطري يجب أن يكون موجوداً لدى جميع الناس، والمبادئ الفطرية المزعومة ليست كلية ولا عامة، فالأطفال لا يعرفونها وكذلك البسطاء. وهذا النقص كافٍ لإبطال تلك الفكرة التي يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية، وربما يقول أصحاب هذا الرأي، أن هذه الأفكار موجودة في نفس هؤلاء (أي مطبوعة على الروح) لكن بصورة لا شعورية، ويعترض "لوك" على هذه الفكرة ويرى أن كل معرفة في النفس الإنسانية لا بد أن تكون على وعي بها^(١).

لكن كيف نفرق بين فكرة فطرية وأخرى غير فطرية؟

-
- (1) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Collated and annotated by Alexander Campbell Fraser, Dover Publication, Inc, New York, 1959, in two volume Book 1, Chapter 11, (5), p.13.

كذلك راجع أيضاً: د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص 144.

يمكن القول، إن الفكرة الفطرية يجب أن تكون حاضرة في الوعي والشعور ولا صحة للقول بأنها كامنة في اللاشعور.

وكان إهتمام "لوك" كبيراً بتحليل الفكر ورده إلى عناصره الأولى، وبما أن عقل الإنسان في نظره يشبه الصفحة البيضاء الخالية من كل الأفكار - وكل الخصائص والصفات - فإن أي فكرة توجد في الذهن، إنما ترجع إلى مصدر واحد فقط هو "التجربة" أو "الخبرة" فعليها فقط تقوم كل معرفة ومنها تستمد كل عناصرها. و"الفكرة"، من وجهة نظره، هي موضوع العقل أثناء التفكير أو هي كل ما يمكن أن يقوم في ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير، بمعنى أنها هي مادته، إذ إن العقل لا يمكنه أن يقوم بوظائفه أو عملياته الفكرية بدون هذه الأفكار التي هي أساس لقيام العقل بوظيفته من حيث كونها أفكاراً بسيطة وهي نتيجة عنه، ومن حيث كونها أفكاراً مركبة^(١).

وتأتي الأفكار البسيطة أو التمثلات من حاسة واحدة أو من عدة حواس، والمعاني البسيطة هي مثل اللذة والألم والوحدة والقوة والتابع في الزمان. وتشير هذه الأفكار البسيطة إلى الحواس الأولى للأشياء مثل الامتداد والشكل والحركة والعدد وعدم النفاذ، وهي صور طبق الأصل من هذه الحواس.

أما الأفكار المركبة، فهي تشير إلى الصفات الثابتة التي لا نجدها في الأشياء ولكنها موجودة في الذات حين تتصل بالأشياء، فتصور معارفنا على أنها تنشأ نتيجة تجمع عناصر بسيطة، أي نتيجة أفكار بسيطة هي مادة التفكير عليها تقوم وظائفه أو عملياته، تشير إما إلى ربط فكرة بسيطة بفكرة أخرى لتكوين فكرة مركبة أو في مواجهة فكرتين معاً - بسيطة ومركبة - دون

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤، ص ٥٦.

توحيد للوصول إلى الأفكار عن العلاقات.

وتتكوّن الأفكار المركبة عن العلاقات في الذهن بناء على ما يقوم به الإنسان من مقارنة بين بعض الأفكار، بسيطة أو مركبة، وبعضها الآخر، ويسمى "لوك" علة ما ينتج عنه فكرة بسيطة أو مركبة، والمعلول ما ينتج عن العلة، ويبدو أنه لا يهتم بتفسير آلية الفعل العلي، حيث يرد العلية إلى "تداعي الأفكار أو ترابطها" Association of Ideas الذي يحدث بطريقة أتوماتيكية^(١).

أما "ديفيد هيوم" David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦)، فقد ذهب - مثل "لوك" - إلى أن العناصر التي تتألف منها معرفتنا كلها هي "الإدراكات" التي تتلقاها عقولنا وتنفعل بها، فقسم "الإدراكات" إلى قسمين: "الانطباعات" و"الأفكار"، وكلاهما في نظره من نوع واحد وكل الفرق بينهما هو في درجة القوة التي تؤثر بها كل منهما في العقل، فالانطباعات أقوى في العقل أثراً وأوضح ظهوراً، أما الأفكار فهي الصور الباهتة لهذه الانطباعات، ولا يمكن أن تنشأ في العقول أفكار إلا إذا سبقتها انطباعات. إذن، فالانطباعات

(١) راجع في ذلك:

- D. J, Oconnor, John Locke, Dover Publication Inc, New York, 1967, p.207.

وأيضاً:

- A, J, Ayer, MA and Ray - mond winch B. A, British Empirical Philosophers, Routledge and Kegan Paul, LTD, London, 1963, p.101.

وأيضاً:

- Roger Scruton, A Short History of Modern Philosophy, From Descartes To Witt Gerstein, Land Second edition, 1995, p.97.

هي المرجع الذي نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها. يقول "هيوم":

"كل الإدراكات الحسية للعقل الإنساني تنحل بذاتها إلى نوعين يتميز أحدهما عن الآخر وسوف أطلق عليهما اسم "الانطباعات" Impressions و "الأفكار" Ideas... ويندرج تحت الانطباعات كل أحاساستنا وعواطفنا وانفعالاتنا، كما تظهر لأول وهلة في النفس، أما الأفكار فأعني بها ما يكونه التفكير والعقل من صور تلك الإحساسات والعواطف والإنفعالات"^(١).

ويميز "هيوم" بين نوعين من الإدراكات: الإدراكات البسيطة والإدراكات المركبة. فالبسيطة هي التي لا تقبل القسمة أو الانفصال، أما المركبة فهي التي تنقسم إلى أجزاء، فمثلاً إدراكنا "للتفاحة يشمل مجموعة من الصفات الخاصة بلونها وملمسها ورائحتها وهذه الصفات لا تختلط ونستطيع دائماً أن نميز الواحدة من الأخرى.

لذلك، فكل إدراكاتنا لها وجهان: بوصفها إنطباعات حسية وبوصفها أفكاراً. على سبيل المثال، عندما أغمض عينيّ وأفكر في حجرة، فإن افكاري عنها تكون تمثلات للإدراكات الحسية التي كنت أحس بها، وإذا استعرضت إدراكاتي الأخرى فإنني أجد دائماً التشابه نفسه والتمثل نفسه. إذن فهناك توافق بين الأفكار والانطباعات الحسية"^(٢).

والحق أن الأمر يختلف بالنسبة للإدراكات المركبة، فالأفكار المركبة لا تطابقها انطباعات حسية. وفي هذا الصدد يقول "هيوم":

"من الممكن أن أتصور مدينة قدس جديدة New Jerusalem

(1) David Hume, A Treatise of Human Nature, edited by L, A, Selby – Bigge M. A, Oxford at The Clarendon Press, 1960, p.1.

(2) James Collins, op cit., pp.410 – 411.

جدراتها من ذهب وأحجارها من ياقوت، علماً بأنني لم أر شيئاً مثل ذلك، ولكن إذا كنت رأيت "باريس" فهل من الممكن أن تكون عندي فكرة عن هذه المدينة تمثلها بكل شوارعها وبيوتها بنفس شكلها وجمعها^(١).

ومن الإدراكات المركبة ما يؤكد ارتباط الأفكار بالانطباعات الحسية ومنها ما ينفيه، والأمر يبدو أكثر وضوحاً بالنسبة للإدراكات البسيطة، حيث يرى "هيوم" أن كل فكرة بسيطة يجب أن يسبقها انطباع حسي، بينما العكس ليس صحيحاً. وبالتالي، فإننا نستطيع أن نقول إن الانطباعات الحسية هي علة الأفكار بينما الأفكار لا يمكن أن تكون سبباً للانطباعات الحسية، ولكن هناك تجربة أخرى يشير إليها "هيوم":

فلنفرض أن هناك شخصاً قد عرف مجموعة الألوان بدرجاتها المختلفة باستثناء درجة خاصة من "اللون الأزرق" لم تتح له فرصة رؤيتها، فماذا يحدث عندما يصادفها. هل يستطيع بخياله وحده أن يكون لنفسه فكرة خاصة عن هذه الدرجة من اللون الأزرق؟ يعتقد البعض أنه لا يستطيع ذلك، ومن ثم فإن الأفكار البسيطة لا تشتق دائماً من الانطباعات الحسية المطابقة. وبجانب هذا الاستثناء الذي يمكن أن يحدث لقاعدة سبق الانطباع الحسي على الفكرة، فإننا يجب أن نضع حدوداً أخرى لهذه القاعدة وهي أن الإنسان يمكن أن يكون أفكاراً ثانوية من الأفكار الأولى. ومعنى هذا، أن أفكارنا البسيطة تنتج عن الانطباعات الحسية على نحو مباشر أو غير مباشر^(٢).

هذا هو في نظر "هيوم"، المبدأ الأول والأساسي الذي تقوم عليه الطبيعة الإنسانية وهذا المبدأ ينفي ما كان يتردد بين المفكرين من وجود أفكار فطرية في العقل؛ ويؤكد أن كل الأفكار تأتي إلينا عن طريق الإحساس والتفكير.

(1) D, Hume, op cit., p.3.

(2) Ibid, p.4.

لكن من الأفكار الهامة التي تميزت بها فلسفة "هيوم" هي القول "بتداعي المعاني أو ترابطها"، إذ إن الخيال بإمكانه أن يفصل الأفكار البسيطة بعضها عن بعض ثم يعيد ربطها من جديد، هذا الترابط ينشأ عن علاقات التشابه والتجاور الزماني والمكاني والسببية. فيرى أن التفكير الواعي المنظم هو الذي يرتب أفكارنا ترتيباً يجعل الفكرة اللاحقة ذات ارتباط بالفكرة السابقة.

ومن البديهي، أن الخيال حين ينتقل من فكرة إلى أخرى تشابهها فإنه ينتقل أيضاً في أجزاء المكان والزمان لكي يتصور الأشياء طبقاً لقانون التجاور، وعندما تنشأ العلاقات بين الأشياء، فإن ذلك يحدث حينما يكون موضوع ما سبباً في أفعال وحركات موضوع آخر أو يكون علة لوجوده.

يقول "هيوم": "إن للتداعي (أو الترابط) بين الأفكار أسساً ثلاثة:

"التشابه والتجاور الزماني أو المكاني ورابطة العلة بالمعلول أو السببية"^(١).

والتشابه هو أساس كل العلوم التي تركز على البدهة أو على البرهان. أما العلاقة الزمنية أو المكانية، فتقوم على أساسها علوم الطبيعة، وعلى السببية يعتمد كل ما له علاقة بالحوادث التي تقع في تجارب الحياة وهذه السببية هي أوسع الروابط الثلاث انتشاراً وأشدّها اتصالاً بالحياة العادية، تلك هي المبادئ الثلاثة التي ترابط الأفكار على أساسها.

(1) D, Hume, A Treatise of Human Nature, p.11.

٢. الإتجاه المثالي

يمكن تتبع تاريخ المثالية^(١) وتحديد معناها من خلال ما يدل عليه المعنى الاشتقاقي للمصطلح، حيث تتألف - بمعناها الفلسفي - من مقطعين: الأول Idea ويعني "الفكرة" والثاني Lism ويعني "المذهب"، وأصبحت الفكرة التي هي جذر الكلمة مستخدمة بواسطة الفلاسفة بطرق عديدة ومختلفة عبر العصور، وكانت التغيرات التي حدثت في استخدامها مصاحبة للتغيرات الجوهرية في وجهات النظر حول موضوعات "الإدراك الحسي" و"المعرفة" وكيفية إتصالهما، وكذلك حول "الرياضيات" و"المكان" و"الزمان" و"الله" و"الإنسان" وحول "الفكر" و"اللغة" و"الواقع"^(٢).

(١) يُعرف (المثالي) بأنه وصف لكل ما هو كامل في بابه، كالخلق المثالي واللوحه المثالية.. إلخ، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني، ١٩٨٥، ص ٨٨٨.

والمثالية بوجه عام إتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معاني هذا اللفظ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك.

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩، ص ١٦٩.

وراجع أيضاً:

- A, C, Ewing, The Idealist Tradition, From Berkeley To Blanshard, The Free Press, Glen Coeillinois, 1957, p.3..
- (2) God Freyvesey, Idealism Past and Present, Cambridge University Press, London, New York, 1982, p.1.

بناءً على هذا تنقسم "الفلسفة المثالية" إلى إتجاهين أو مذهبين:

المذهب الأول قديم وهو "المذهب الأفلاطوني"، ويرى هذا المذهب أن الأفكار و"المعقولات" أو "المثل" موجودة وجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس لأنها هي المبادئ النموذجية الأصلية للأشياء.

أما المذهب الثاني، وهو مذهب حديث يمكن تحديد بدايته مع "ديكارت" في مبدئه المشهور باسم "الكوجيتو" *Cogito ergo sum* "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وقد بين "ديكارت" أن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي إنما هو الصور الذهنية أو الأفكار التي في أذهاننا، وأظهر هذا "باركلي" Berkeley بوضوح في تقريره أن "الوجود هو كون الشيء مدركاً" ثم شيد "كانط" بناءً شامخاً على أساس من نقد العقل في جوانبه الثلاثة: النظر والعمل والذوق.

ويرى هذا المذهب أن الأشياء أو الموجودات ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق في الوجود إلا على نحو ما، أي باعتبارها "تمثلات" ذهنية، وليست الأشياء موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوى المتعلقة التي تدركها^(١).

إضافة إلى ذلك، أن المثالية الأفلاطونية مثالية "مطلقة" تتجه إلى تصور الشيء ذلك لأنها ترى في الفكرة أو المثال وجوداً متميزاً هو عنصر المعرفة المطلقة التي هي الوجود ذاته، ذلك الوجود الذي لا يتغير والذي توجد من خلاله الأشياء.

(١) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط ٢،

أما المثالية الحديثة، فهي مثالية نسبية - إن جاز هذا التعبير - تنظر إلى العالم كما هو في الواقع وتركز عنايتها في المعرفة الإنسانية، والمثال فيها مندمج في الأشياء الخارجية غير متعال عليها.

وتتميز المثالية القديمة بأن المثل فيها "مفارقة" لعالم الحس والمادة، في حين أن الأفكار المثالية الحديثة إنما هي أفكارنا نحن عن العالم.

وهكذا، على الرغم من أن مصطلح "المثالية" أصبح مستخدماً بمعان مختلفة، لكن، مع ذلك، توجد مدرسة فلسفية يدل عليها الاسم بمعناه الحرفي. فمن المتفق عليه بصفة عامة أن "باركلي" و"كانط" و"فشته" و"هيجل" و"شوبنهاور" و"لوتسه" و"توماس هل جرين" و"برادلي" و"بوزانكت" و"مكتجارت" - مع الاختلاف فيما بينهم - يمكن أن يُطلق عليهم "مثاليون"، وهذا لا يعني أن تعريف مصطلح "المثالية" أمر سهل أو من الممكن أن يوجد حوله اتفاق واحد^(١).

ويمكن القول، إن الفكر في الفلسفة المثالية - سواء كانت قديمة أو حديثة - يستقل عن الموضوعات والأشياء، وبالتالي لا يوجد شيء في الوجود إلا يمكن أن يتعقله الإنسان، وتتفق جميع المذاهب المثالية على أن وجود الأشياء الخارجية يتوقف على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، بهذا تتوحد المعرفة والوجود. والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة. وفي الإطار نفسه، تنكر هذه المذاهب أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون للأشياء العينية وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه

(1) A, C, Ewing, Idealism, A Critical Survey, London, Methuen and Co Ltd, Barnes and Noble Books, New York, 1974, p.2.

أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة، ويتوقف وجود الموجودات - في نظر المثاليين - على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست سوى صور عقلية.

وتبعاً لذلك، فإن موضوع المعرفة يعتمد على الخبرة أو العملية المعرفية. ويمكن تفسير هذا بعدد من الطرق: أولاً: أن الذات العارفة إنها تفكر أي تعقل الأشياء بالفكر. ثانياً: يشترط موضوع المعرفة تلك الموضوعات والأشياء. ثالثاً: أن الواقع كله ملائم أساساً للعملية المعرفية أو أن الواقع الذي يشمل كل من الأشياء والمعارف الأخرى ينتمي إلى نسق مترابط يعتمد بعضه على بعض^(١)، ومع أن التناقض بين المثالية والواقعية قد نشأ في الفلسفة اليونانية، إلا أن التطور التام لهذه المسألة كان عليه أن ينتظر التعارض القوي بين العقل والجسم الذي كان أول ظهور له عند "ديكارت" في القرن السابع عشر، وفي القرون التالية طور كل من "باركلي" و"ليبنز" و"كانط" و"هيجل" الأسس المثالية وظلت المسألة ذات أهمية محورية في الفلسفة المعاصرة.

المثالية وحركة إحياء الأفلاطونية

ظهرت فلسفة القرن السابع عشر كرد فعل ضد سيطرة المادية في ذلك العصر، وأيضاً ضد العقيدة الدينية، وشعر كل من المثاليين الجدد والأفلاطونيين بالواجب المقدس لتحرير الأخلاق والدين من مفسدي كل ما هو مقدس. لهذا الأمر امتلك كل منهما طبيعة روحية يتطلبها التفسير الروحي للكون، وكلاهما حدد للعقل مهمته وقدم له المعنى الذي أشبع دافعهم الذي كان وراء تأملاتهم الفلسفية؛ وقد أدى هذا إلى دعم الأخلاق

(1) Thomas, English, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, The Ronald Press, Company, New York, 1961, p.7.

والقداسة للأفكار الدينية مقابل المذهب المادي والمذهب الحسي السائد في تلك الفترة، وكما أدى هذا الدافع الروحي والأخلاقي إلى تولّد نظام فكري مشترك عمل على إعادة ميلاد الفلسفة في القرن السابع عشر.

ويعتبر كل من "فرنسيس بيكون" و"رينيه ديكارت" أول من وضع الإطار الفلسفي لهذا القرن، وقد أذاعوا انتهاء السلطة الخارجية وأعلنوا عن سيادة العقل، فأحلت العقلانية في العصر الحديث محل نظام العصور الوسطى من إيمان وتقاليده فكرية؛ ولم يعد فهم المؤسسات قائم على كونها معياراً للحقيقة، وبدأت كل الخبرات والحقوق والقوانين تخضع للمشرّع الجديد، وبالتالي أصبحت العقلانية مسيطرة على روح العصر^(١).

وأخذت هذه الروح العقلانية - في إنجلترا - تتحرر من الإيمان وكأن هذا هو ما تهدف إليه، ووجب على الفلسفة، كما أكد ذلك كل من "بيكون" و"هوبز" أن تتميز بشكل تام عن الدين، فكان الدين بالنسبة لهما عدواً للعقل لأنه يعبر عن حصن قوي للسلطة في ذلك العصر، وتتكوّن الحياة عندهما من مجالين مستقلين، مجال يسيطر عليه العقل، والآخر يسيطر عليه الإيمان.

وجدير بالذكر، أن اهتمام "بيكون" كان اهتماماً عملياً بشكل متميز ناشئ عن الاهتمام الطبيعي لعصر النهضة، فأكد أنه إذا كان الإنسان يعتقد بأنه يمكن من خلال رؤية الأشياء المحسوسة والمادية، الكشف عن الطبيعة أو الإرادة الإلهية فسوف يؤدي نفسه، وليست الفلسفة مستبعدة عن البحث في الحقائق المقدسة فحسب، لكنها لا تستطيع أن تخبرنا حتى عن أي شيء يخص طبيعة النفس، ويجب أن تأتي هذه المعرفة من الوحي المقدس الذي ينبثق منه ذلك الجوهر الأول.

(1) Roger Scruton, op cit., p.13.

وهكذا، على حين انفصل مجالا الفلسفة والإيمان عند "بيكون"، فإننا نجد أنه قد حرر الفلسفة من سلطة العصور الوسطى لكنه قيد الإيمان، وبهذا الشكل تم فصل الدين عن العقل وتُرك عاجزاً للخضوع للتقاليد الرسمية^(١).

وكان "هوبز" على غرار "بيكون" يمثل أحد رواد المذهب الطبيعي في إنجلترا، وقد رفض الجمع بين الفلسفة والدين؛ ذلك لأن الجمع بينهما لا يؤدي - تبعاً لوجهة نظره - إلى أي تقدم علمي، وأراد أن يكتشف إلى أي مدى يمكن للتطبيق الدقيق لمبادئ الدينامية "لجاليليو" أن يحمله على حل المشكلات الفلسفية، وضيق مجال الفلسفة داخل حدود الأجسام المادية التي تتفاعل آلياً الواحدة مع الأخرى. وأزال هذا الاقتراب الحتمي والكمي عن الأسس المنهجية والنظام اللامادي والعالم الكيفي والفعل الغائي والحرية الإنسانية، واستخدم "هوبز" الحرية ورد الفعل في إحساس كيني ليوسع من مدى مبادئه في مجال العمليات العضوية والإدراكية والميول الفطرية، ورد مهام الإحساسات المتنوعة والفهم إلى كثير من الاستجابات الخارجية للكائن العضوي وإلى استقبال مثير من البيئة المحيطة^(٢).

وكان هدف "هوبز" من وراء هذا المذهب هدفاً نفعياً، حيث تطابق رده للخير والشر إلى السعادة والألم على فكرته الآلية عن الكون وهدفه لمعالجة الحياة الاجتماعية، بوصفها تفاعل قدرات قابلة للاحصاء، وأعتقد أنه لا يمكن معرفة الحقائق الدينية مثل: وجود الله وطبيعته وأصل الكون ووجود النفس، فالعالم اللاهوتي وعالم فوق الطبيعة، كل هذا كان وراء نطاق مبادئه الفلسفية.

ولقد رأى - من خلال مذهبه أيضاً - أن الإنسان حيوان يهدف إلى

(1) Leslie Paul, The English Philosophers, p.65.

(2) James Collins, op cit., p.135.

إشباع قوته عن طريق خبرته الحسية وإنفعالاته، لكنه لا يجد سوى الخوف، ويتم تصور هذا الإنسان في حالة الطبيعة على أنه كائن عضوي وليس كائناً اجتماعياً، وعندما يتعامل مع غيره من البشر في المجتمع يشبه الكائن الضخم أو الوحش الجاسر الذي لا يعرف الرحمة ولا التسامح، وإذا تركناه على حالة الطبيعة كانت حالة حرب بدون سلام ويصبح الحق الطبيعي هو استخدام القوة للدفاع عن الذات^(١).

أفلاطونيو كمبردج

تعرضت المبادئ الأساسية عند "توماس هوبز" إلى انتقادات قوية وعنيفة على يد "أفلاطوني كمبردج" بصفة خاصة "هنري مور" Henry More و"راف كودورث" Ralph Cudworth، وكانت دراستهم للفلسفة الروحية عند "أفلاطون" في العالم القديم وارتباطهم بالمسيحية، وكذلك علاقتهم بفلسفة "ديكارت" في العصر الحديث، عوامل قوية جعلتهم مهيين للقيام بهذه المهمة.

ويمكن القول، إنه من أسباب تسمية هذه المدرسة "بأفلاطوني كمبردج" أن أصحابها فضلوا العودة إلى التراث الأفلاطوني عبر كل العصور، حيث وجدوا في فلسفة "أفلاطون"، و"الأفلاطونية المحدثة" وسيلة للدفاع عن الأخلاق والدين ضد المذاهب الفلسفية التجريبية والمادية. ومن ثم فقد تأثروا بالأفلاطونية كتفسير روحي وديني للعالم، ولكن على الرغم من أن هذه المدرسة كانت تهدف إلى إحياء التراث الأفلاطوني وتأصيل الاتجاه العقلي والمثالي في الفلسفة، فإنها لم تخرج عن الإطار المحدد للفلسفة التجريبية والمادية السائدة في إنجلترا، لكنها اعترضت على التصورات الضيقة والمحدودة للتجربة التي هي السمة المميزة للمنهج التجريبي آنذاك،

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ص ١٢٩.

وهاجمت أيضاً فلسفة "هوبز" المادية وإنكاره لحقيقة النفس ووجود الله^(١).

ورأى "مفكروا كمبردج" في فلسفة "هوبز" تقويضاً لأساس الاعتقاد الديني، فما كان يؤديه من أفكار يعد موضع انتقاد لديهم، وعلى النقيض، ما كان ضده يمثل بالنسبة لهم موقفاً مفضلاً. ومن هنا يمكن ملاحظة، أنه على حين كان "هوبز" يؤمن بالمادية والإسمية والحتمية والمذهب النسبي في الأخلاق وعلم النفس القائم على مذهب "الأناثة"، اعتقد "أفلاطونيو كمبردج" بعالم الروح والأفكار المطلقة والإرادة الحرة والأخلاق المطلقة والأبدية وعلم النفس القائم على عقيدة الخير الفطري وإنكار الذات، وبما أنهم فلاسفة مسيحيون، تبنا كل هذه المواقف برؤية توضح أساس الاعتقاد المسيحي وترسخه^(٢).

وأدى بهم هذا إلى التأكيد على الأخلاق العملية، أي الأسلوب المسيحي الصحيح للحياة بوصفه شرطاً ضرورياً لعقيدة الإنسان، ولاحظوا أن الخطر من فلسفة "هوبز" على العقيدة المسيحية ذو بعدين: إذ إنه يقع من خلال منهجه وأيضاً من خلال مذهبه، ويتجلى هذا بوضوح في تأثير "هوبز" لتصورهم لسمة العقل حيث عرفوه بطريقتين: أولها لا يبعد كثيراً عن استخدام "هوبز" للمصطلح، فالعقل يشير عندهم - في المقام الأول - إلى التفكير الفلسفي الواضح، وإلى البحث الجدلي عن الحقيقة وإلى أفكار يتم تصورها مقدماً؛ وإلى السلطة المجردة.

(1) Samuel, L, Mintz, The Hunting of Leviathan, Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge at the University Press, 1962, pp.80 – 81.

(2) W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p.75.

والتصور الثاني للعقل - لدى أصحاب هذه المدرسة - يختلف عن تصور "هوبز" له، حيث لا يدرك العقل عندهم ما هو طبيعي بشكل محض، ويتلقى ما هو خارق للطبيعة إنه إشراف داخلي للروح لا يمكن تحقيقه عن طريق الإشارة إلى أي عقيدة خاصة، بل من خلال ممارسة الفضائل المسيحية، إنه الوسيلة أو الإرادة التي تصل الإنسان بربه وتدفعه للاتحاد به^(١).

ويرى "أفلاطونيو كمبرج" أن عقل الإنسان نسخة للعقل الإلهي غير مكتملة، ويتلشى عدم الكمال هذا من خلال الاتصال المسيحي، وينشأ هذا العقل عن الخير الأسمى ويُحدث النور المقدس في النفس بوصفه برهاناً واضحاً ومقنعاً أكثر من أي برهان آخر. وبناء على ذلك، فإن الإنسان الفاضل الحقيقي هو أكثر عقلانية وأشبه بالله في الوقت نفسه، لأن الحياة الفاضلة تُزيد من حدة المدركات العقلية للإنسان، وهذه الزيادة العميقة تجعله أكثر فهماً للطبيعة الإلهية ذاتها، والحضور الحقيقي لله في الإنسان هو عقل الإنسان نفسه وبالتالي من يرفض العقل يرفض الله. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد "هوبز" على أنه إذا كان العقل نوراً، فمن ثم فهو نور زائل وفاتر. إنها الآلية المتعلقة التي من الممكن أن يستخدمها أي إنسان يفكر. علاوة على هذا، فإن المعرفة التي يسلم بها العقل لا تتأثر - بأي حال من الأحوال - بالاتصال الأخلاقي للإنسان الذي يستخدمها، ويعتقد "هوبز" أن أي إنسان يفكر ولديه معرفة بقوانين الاستدلال، يمكنه أن يستدل على الحقيقة ويكتشفها تماماً^(٢).

وهكذا، يمكن ملاحظة أن المدرسة الأفلاطونية الجديدة في كمبرج قد ظهرت إلى الوجود لسببين:

(1) J. H. Muirhead, op cit., p.30.

(2) S, L, Mintz, U cit., pp.82 - 83.

السبب الأول، معارضتها لمادية "هوبز".

السبب الثاني: مواقفها ضد الخلافات المسيحية المتعصبة والقطعية.

وقد ازدهرت هذه المدرسة على يد جماعة من المفكرين الدينيين حافظوا بكتاباتهم على احترام الكنيسة الإنجليزية في منتصف أواخر القرن السابع عشر، وتتألف هذه الجماعة من عديد من الأساء^(١) ليس كلهم أفلاطونيين أو حتى فلاسفة، بل يوجد اتجاه ديني يجمع بينهم منذ البداية أدى إلى تسميتهم بهذا اللقب العام، يقوم على الصلة بين الأفلاطونية والمسيحية وجعلهم مدرسة قائمة بذاتها.

وعندما ظهروا كان النظام المسيطر آنذاك يمجّد الطقوس الكنيسية، وازدهروا في معارضة آباء الكنيسة والاستقلال عنهم، ونراهم يهدفون إلى تسوية الخلافات بين الفرق المتعصبة والمتطرفة من ناحية، والنزعة الإلحادية من ناحية أخرى، وكانت عقيدتهم تتجه ضد اللاهوت "الكالفاني العقائدي" وبصفة خاصة ضد الإصرار على خطيئة الإنسان الأصلية والقضاء والقدر.

وإلى جانب ذلك، كانوا يهدفون إلى رؤية الخلاص الذي يعتمد على الأمانة واستقامة الحياة الأخلاقية. وبالتالي، كانوا قادرين على تحرير أنفسهم من الخلافات اللاهوتية العقيمة^(٢).

وتختلف هذه المدرسة في مذهبها عما كانت تتضمنه المذاهب العقائدية في ذلك الوقت، من حيث تفسير خلاصة الخبرة الدينية، ومن حيث الاتجاه

(١) «هوتشكوت» Whichcote، «راف كودورث»، و«هنري مور»، و«ويلكنز» Wilkins، وأريشجتون Worthington، و«جون سميث» John Smith، راجع:

- S, L. Mintz, op cit., p.83.

(2) W, R, Sorley, op.cit., p.76.

الذي كان فيه اساس الاعتقاد بالله هدفها لهم بوصفه موضوعاً للخبرة الدينية، وتفسير هذه الخبرة باعتبارها نتيجة طبيعية من منظور العلاقة بين العقل والإيمان، وكان دافعهم الأساسي من وراء ذلك، التأكيد على قدسية الإنسان، بمعنى التأكيد على المبدأ الداخلي الذي يرفع الطبيعة الإنسانية فوق الحسية وقوانين الطبيعة المادية، ويرتبط مع هذا الدافع دافع آخر هو تحرير الفكر من القيود اللاهوتية العقيمة والتوفيق بين الفلسفة والدين. وبناءً على هذه الخبرة يتم تصور الله بوصفه وحدة الحب والمعرفة، ويتحدد وجوده على أساس تواجد الجمال والتناغم والخيرية والحب والبراءة والحكمة والقداسة والعدالة... إلخ.

ويرى "مفكرو كمبردج" أن تعرف الله من خلال الإرادة والرغبات يكون أفضل من تعريفه من خلال الفهم الإنساني، لأنه ليس العقل الأبدي فحسب، بل ذلك الخير الأسمى والجمال النقي الذي تطمح إليه رغباتنا على الدوام.

ويستج عن نظريتهم في المعرفة والطبيعة، أنه لا يوجد تعارض بين الحرية والحتمية لديهم، فالإنسان حر ليس لأن لديه المقدرة على الاختيار فحسب - وهذا ما يمثل شرطاً للحرية والواقعية - بل لأنه يحدد ذاته من خلال فكرته عن الخير. إنه ممتلئ بالحرية تبعاً لامتلائه بالخير الذي يطابق ذاته معه وامتلائه بالمعرفة، ويرتبط البحث عن الحرية، تبعاً لوجهة نظر هذه المدرسة، بالبحث عن طبيعة الإرادة الإلهية^(١).

وإذا كانت علاقة هذه الجماعة بـ "ديكارت" تمثل عاملاً هاماً في أداء مهمتهم في ذلك الوقت، فلا يعني هذا أنهم كانوا على اتفاق في الرأي مع

(1) J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, p.31.

الفلسفة الديكارتية، حيث كان لهم ردود أفعال متباينة تجاه هذه الفلسفة، فتحمس بعضهم لفلسفة ديكارت واتخذوا منها حصناً منيعاً في مقابل التيارات الفلسفية المادية والإلحادية على حد سواء، واتبعها آخرون في استخدام منهج الشك لإثبات وجود الله وحقيقة النفس.

ومن ناحية أخرى، عارضها بعضهم الآخر لتأكيدهما على القسمة الثنائية للعالم إلى مادة وروح ونفس وبدن، ومحاولة هذه الفلسفة تفسير الظواهر الطبيعية بواسطة العلل الميكانيكية المجردة^(١).

هذه باختصار وجهة نظر "أفلاطوني كمبردج" فيما يتعلق بطبيعة الخبرة الدينية وموضوعها وأساسها.

فهل يمكن القول بأن هذا الفكر قد استطاع تأكيد ذاته في مقابل الفكر الحديث سواء أكان ذلك من خلال مادية "هوبز" أم من خلال الشكية التي يمثلها الفكر الديكارتى؟

فلسفة باركلي اللامادية

جاء "باركلي" (١٦٨٥ - ١٧٥٣) بفلسفته اللامادية لكي يخلص حقيقتي الذات والله من طغيان المادية والفساد السائد في عصره، فنشر كتاباً يحاول فيه أن يصلح شيئاً من الفساد وهو "المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس"^(٢)، فقد أنكر وجود الأشياء المادية ورأى أن الفلاسفة يدعون

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٠٨.
(٢) هذه المحاورات الثلاث لـ «اركلي» يدور الحديث فيها بين شخصين هما: هيلاس وفيلونوس. وهذان الاسمان قد اقتبسهما «باركلي» من اليونانية ليدل على الاتجاه الفلسفي الذي يدين به كل منهما: فـ «هيلاس» اسم مقتبس من «هيلو» اليونانية وهي الهولي أو المادة، ومعنى ذلك أنه سيكون إذن الفيلسوف المادي الذي يؤمن بوجود

لقيام جوهر مادي خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من امتداد وشكل ولون وطعم ورائحة إلى غير ذلك من الصفات التي نصف بها الشيء المادي. وعلى العكس من ذلك، ذهب إلى أن هذه الصفات كلها لا وجود لها إلا في عقلي أنا لأنها ليست في نهاية الأمر سوى أفكارني أنا عن الشيء المادي أو صوري الذاتية عنه، هذا الجوهر المادي إذن، ليس إلا مجرد وهم باطل وعلينا أن نتخلص منه ولنغي وجوده.

ومن أجل هذا سمي "باركلي" مذهبه بـ"اللامادية" أي المذهب الذي يلغي وجوده المادة أو الجوهر المادي ويلغي الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج عقولنا مستقلة عنها ويُنظر إليها فقط على أنها الصورة الذهنية التي يخلعها العقل على الأشياء.

لقد كانت مثالية "باركلي" الذاتية "فعل على فلسفة" جون لوك"، فقد انتهى "لوك" من تحليله لطبيعة المعرفة إلى تقسيم صفات الأشياء إلى: صفات

مستقل للمادة باعتبارها قائمة خارج الذهن ومستقلة عن مجرد الإحساس الذاتي بها. أما «فيلونوس» فهو اسم مقتبس من «فيلو» أي المحبة وهي الشطر الأول من كلمة «فيلوسوفيا» أي محبة الحكمة أو الفلسفة. ومعنى ذلك أن فيلونوس «سيكون إذن الفيلسوف بالمعنى الذي يريده «باركلي» من مثاليته الذاتية لمهاجمة آراء الماديين التي يمثلها «هلاس»، راجع في ذلك: باركلي، المحاورات الثلاث بين هلاس وفيلونوس، ترجمة: د. يحيى هويدي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٧ من مقدمة المترجم.

أيضاً:

- Berkeley, Philosophical Writings, «Three Dialogues between Hylas and Philonous», Selected and edited by T. E. Jessop, Thomas Nelson and son LTD, 1952, editor's Note, p.116.

أولية وهي صفات ثابتة في الشيء بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها وهي أساسية فيه ملازمة له دائماً مثل الشكل والامتداد والصلابة، وصفات ثانوية وهي ليست أولية في الشيء أي أنها ليست أساسية فيه بل ثانوية بالنسبة له ولا داخلة فيه ولا ملازمة مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم... إلخ. فهذه الصفات الأخيرة هي من صنع العقل ولا وجود لها في الأشياء التي توصف بها.

ويرفض "باركلي" هذا التحليل لأنه ليس هناك - كما يرى - فرق بين صفة وأخرى وكلها من صنع العقل الذي يدرك الأشياء^(١). وإنكار "باركلي" للمادة لا يعني إنكاره للأشياء المحسوسة، فهو يسلم بوجود العالم الحسي لكنه متوقف على وجود العقل الذي يدركه. ومن هنا، قال مبدأه الشهير "الوجود هو الإدراك" *Esse is percipi* أو أن وجود الشيء قائم في كونه مُدركاً أو أنه قائم في فعل الإدراك الذي يقوم به الشخص المدرك. وعلى ذلك، فوجود الأشياء ينحل - في رأي "باركلي" - إلى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين.

وفي بحث له عن "نحو نظرية جديدة عن الرؤية أو الإبصار" ذهب إلى إلغاء الوجود الواقعي للمكان والمسافة التي تهيب لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة في المكان مستقلة عن إدراكنا، ومعنى هذا أن "باركلي" ألغى الوجود المادي *Material* واستبدله بالوجود المحسوس

(١) راجع في ذلك:

- Berkeley, Philosophical Writings, «of The principles of human knowledge», p.53.

أيضاً:

- D. J. O Connor, A Critical history of western Philosophy, p.239.

The Sensible أي أنه لم يعترف إلا بما يظهر لنا من الأشياء من خلال إدراكنا وحواسنا، وقال إن الأشياء ليس لها وجود وراء وجودها المدرك. وهكذا، ربط وجود الأشياء بالإدراك ورأى أن العقل أو الإدراك ليس فقط مسؤولاً عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء، لأن الأشياء لا وجود لها إلا بالقدر الذي أدركها، ولأن وجود هذه الأشياء لا ينكشف لي إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء منفصل عن فعل إدراكي - كما سبق القول^(١).

أما تحليل "باركلي" لطبيعة المعرفة، فقد لخصه في الفقرة التي استهل بها كتابه: "مبادئ المعرفة الإنسانية" حينما قال:

"إن موضوعات المعرفة الإنسانية إما أن تكون أفكاراً انطبعت على الحواس فعلياً أو أفكاراً يتم إدراكها بالتأمل في العاطفة وعمليات العقل، أو هي - أخيراً - أفكار تتكوّن عن طريق الذاكرة والتخيل".

لكن لا بد أن يكون هناك شيء يعرفها ويدركها ويتصرف فيها بهاله من إرادة وتخيل وتذكر، هذا الشيء المدرك الفاعل هو ما يسمى "بالعقل أو الروح أو النفس أو الذات أو قل الله"^(٢).

هذه اللامادية عند "باركلي" تعد الصورة المثلّي أو النموذج للمثالية الذاتية المتطرفة، ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها "مثالية إلهية"، وذلك لأنه بعد أن قيد "باركلي" وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو، تساءل عن: هل إذا أغمضت عيني - مثلاً - عن المائدة التي أمامي ولم المسها وقطعت صلة جميع حواسي بها، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجودة؟ إذا

(1) Berkeley, Essay Toward a New Theory of Vision, pp.2 - 3.

(2) Berkeley, of The principles of human knowledge, op.cit., p.49.

صح هذا، لأصبح وجود العالم الخارجي مجرد وهم، لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عيني أم لا وذلك لأنه موجود في العقل الأكبر الذي يحتويه ويضمه وهو العقل الإلهي أو الله^(١).

(١) د. يحيى هويدي، المرجع السابق، ص ٢٢٧.

٣. الحركة المثالية الجديدة

إذا كانت الفلسفة الإنجليزية قد بدأت - كما رأينا من قبل - منذ أن وضع كل من "بيكون" و"هوبز" و"لوك" أسسها التجريبية، فإن إسهامها الرئيسي الذي يميزها في الفكر الغربي يتمثل في التطور الذي جاء على يد "جون ستوارت مل" و"هربرت سبنسر" و"سد جويك"، وقد تحول هذا الفكر عن أصله الطبيعي من خلال أفكار غريبة أدت به إلى أن يتأثر بالمثالية الكانطية والكانطية الجديدة. معنى هذا، أنه كان يوجد تقليد فكري جديد يسير جنباً إلى جنب، في تطور الفكر الإنجليزي، مع التيار التجريبي الذي كان سائداً في تلك الفترة؛ وكان موضع اعتبار واهتمام كبير منذ "بيكون".

ولكن إذا كانت الأسس التجريبية التي تشكل هذا التقليد الفكري تعبر عن هيمنة وسيطرة على الفكر الإنجليزي، فإن الأفكار الجديدة قد ساعدت على خلق إتجاه فكري قوي متأثر بالفلسفات الأخرى، ويتمثل في "الإتجاه المثالي".

وقد مرّ الفكر الإنجليزي بعدد من المراحل حتى بلغت المثالية ذروتها اثناء القرن التاسع عشر، حيث تم غرس بذور هذه المثالية على يد "جون أسكوت أريجين" - كما سبق القول - وذلك قبل "بيكون" بزمان طويل وقبل تحرير الفكر من أشكاله الموروثة في الفلسفة اليونانية والعصور الوسطى^(١).

(1) Guido De Ruggiero, Modern Philosophy, Translated by A Howard Hanney. BA and RG Collingwood, M. A. F. S. A,

وفي مرحلة لاحقة، أصبح للأفلاطونية الجديدة تأثير قوي على الفكر الإنجليزي حيث أخذت عقلانية "كمبردج" تعبر عن وجودها على الرغم من وجود مادية "هوبز" التي صارت في صراع معها؛ بل وأخذت مدرسة "كمبردج" تعبر عن هذا الفكر الجديد بحرية وقوة لم يكن لها نظير في أي مكان آخر من جامعات أوروبا في ذلك الوقت. وإلى جانب هذا التطور الفكري الذي أحدثته مدرسة "كمبردج" في الفلسفة الإنجليزية، والذي يعبر عن الأفكار الأفلاطونية الجديدة، نجد أن مدرسة "أكسفورد" قد أخذت بهذه الأفكار أيضاً مما جعلها تمثل - مع مدرسة "كمبردج" - تياراً أفلاطونياً جديداً له أهميته.

ويرى بعض الباحثين، أنه على الرغم من هذا التطور كان لقوة فكر "لوك" ومدى تأثير صوفية "مالبرانش"، والتطور الحيوي في العلوم الطبيعية أثر بالغ في الفكر الإنجليزي حيث كونت جميعها خليطاً امتزجت عناصره فأضعف إلى حد ما الفكر الجديد الذي جاء على يد مفكري الأفلاطونية الجديدة، لكن هذه الأفكار - كما يرى البعض الآخر - لم تمت تماماً في هذه الفترة حيث كان لها صدى في تأملات "باركلي" المثالية^(١).

فضلاً عن هذا، يمكن القول إن المثالية الإنجليزية إلى جانب تأثيرها بالأفلاطونية الجديدة قد تأثرت أيضاً - في القرن التاسع عشر - بتيار مثالي آخر له شأنه في تاريخ الفلسفة هو "تيار المثالية الألمانية"، حيث لم تعد التجريبية مهمة على هذا الفكر حينما أخذ تأثير "كانط" يظهر بوضوح، ومنذ ذلك الحين، أصبح للقدرة التحليلية والاستنباطية عند "كانط" وجود

London: George Allen and Unwin LTD, New York, The Macmillan Company, 1956, p.261.

(1) Leslie Paul, The English Philosophers, p.237.

فعلي تعبر عنه كتابات المفكرين الإنجليز وأصبحت أساساً لفكرهم، فعندما صار "كانط" معروفاً في إنجلترا ظهر أول تأثير له في أحاديث وكتابات "صموئيل تيلور كولردج" Samuel Taylor Coleridge (١٧٧٢ - ١٨٣٤) الذي يمثل إنبعاثاً للمثالية الجديدة في الفكر الإنجليزي، ولا تعود أهميته إلى تقديمه المناهج الألمانية للفكر فحسب، بل أيضاً إلى إحيائه للتراث الأفلاطوني في المثالية الإنجليزية.

ويدين "كولردج" في بنائه لنسقه الفلسفي، وفي رؤيته لعالمه المثالي الأرحب إلى "لوك" و"هارتلي" وغيرهم من المفكرين الإنجليز أكثر مما يدين في ذلك إلى "فشته" و"سترنج"^(١). معنى هذا، أن مثالية "كولردج" نتاج حقيقي للعبقرية الإنجليزية أكثر من كونها تطوراً للمثالية الألمانية.

وما يعزز التأثير المتبادل للأفلاطونية الجديدة والمثالية الألمانية على الفكر الإنجليزي هو أن "جيمس فريدريك فير" James Frederick Ferrier (١٨٠٨ - ١٨٦٤) المفكر الذي مهد للحركة المثالية قد تأثر بأفلاطون وباركلي مع تأثره بمثالية "كانط" و"هيجل".

وهنا يمكن ملاحظة، أن المثالية الإنجليزية أخذت من مرحلة إلى أخرى تعبر عن مدى علاقتها وارتباطها بأحد التيارين المثاليين، وحتى عندما سيطرت الفلسفة الهيجلية على كتابات كل من: "جيمس. هـ. سترنج" James H. Stirling (١٨٢٠ - ١٩٠٩) و"إدوارد كيرد" Edward Caird (١٨٣٥ - ١٩٠٨) كان يوجد مفكرون آخرون من أمثال "توماس هل جرين" Thomas Hill Green (١٨٣٦ - ١٨٨٢)، تأثروا بدرجة أقل بهذه الحركة الجديدة.

(1) J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, p.14.

وتعود هذه النزعة أيضاً إلى مفكري "أكسفورد" الذي كان فكرهم يتركز حول إحياء الأفلاطونية الجديدة ممثلة في "بنجامين جويت" Benjamin Jowe (١٨١٧ - ١٨٩٣)، ورغم أنه كان لاهوتياً قبل كل شيء، فإنه كان واسع الثقافة والإطلاع ذا نشاط متعدد الجوانب، فقد تأثر بالفلسفة الألمانية وبصفة خاصة "هيجل" ومناقشة هذه الفلسفة بحماسة شديدة وتحولها إلى قوة عقلية متزايدة الأهمية. وفي هذه المرحلة أيضاً عبرت تجريبية "مل" وطبيعية "سبنسر" عن مصدر تهديد في تقييم الأخلاق والسياسة والفن والدين الذي كان الفكر الإنجليزي متأثراً على أساسه بالحركة الكانطية الجديدة^(١).

إذن، ما يميز هذه المرحلة في المثالية الإنجليزية هو بروز النزعة القومية، حيث يرتبط التأكيد على إضفاء الصفة الشخصية للإنسان والله وعلى ضرورة الحرية والتحديد الذاتي عند كل من الأفراد والجماعات بالكتاب الإنجليز أكثر من أي فكر آخر حتى لدى غيرهم من المفكرين الذين تأثروا بالفلسفة الألمانية ووجدوا هذه الأفكار بوضوح عند "شلنج" و"هيجل".

ولا يمكن توضيح علاقة أعمال كل من "كودوورث" و"باركلي" و"كولردج" إلا من خلال ملاحظة أنها تزامنت وتوافقت مع النزعة القومية التي أصبحت السمة المميزة لكل مثالية المتحدثين بالإنجليزية - Anglo-Saxon^(٢).

وأخيراً، حتى يمكن إيضاح التطور الذي حدث في القرن التاسع عشر للفكر المثالي الإنجليزي، يجب ملاحظة أن "برادلي" و"بوزانكت" و"مكتجارت" عبروا عن رد فعل قوي مضاد للأفلاطونية الجديدة، فقد جاء "برادلي" يبحث في المنطق أحدث انقلاباً في الفكر الإنجليزي وزعزع به سيطرة التجريبيين التي كانت كاملة تقريباً، وفتح باباً لفروع جديدة

(1) W, R, Sorley., A History of English Philosophy, p.240.

(2) J. H, Muirhead, op cit., pp.14 - 15.

للبحث في إنجلترا، لقد غير تاريخ ذلك العلم لأنه يخرج عن كل الاتجاهات التقليدية.

بداية الحركة

كان الإتجاه الفكري السائد في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في إنجلترا وأوروبا متأثراً بإحياء الأفلاطونية الجديدة في التجربة الدينية والأخلاقية، وقد وجد هذا الإتجاه تهديداً له لما نتج من تيارات فكرية في القرن التاسع عشر.

ومن الممكن القول، إن ما تم إبداعه في هذه الفترة المبكرة - من هذا القرن - كان يمثل فلسفة أخلاقية وجدت أساسها في الوعي الإنساني من ناحية فاعليتها، وفي العودة إليه من حيث تأثيرها، بمعنى أن هذه الفلسفة تربط الإنسان بمجتمعه من جانب وتربطه بالله من جانب آخر، مع ارتباطها بالحياة الفردية والحياة الجماعية^(١).

وكانت هذه الأشكال الفردية والجماعية تفتقد إلى وجود الأفكار المنظمة لوجودها، وهذا مما جعل مرد هذه الفلسفة الأخلاقية إلى الكهنة ورجال الدين الذين كانوا شراحها؛ فمنهم من كان محافظاً ومنهم من كان رجعيّاً ومنهم من كان متحمساً للتغيير فيما يخص السياسة والكنيسة والدولة بصفة عامة.

وتمثل هذه المرحلة حركة مناقضة لفلسفة القرن التاسع عشر، لأنها كانت تعبر عن موضوع اهتمام التجربة الروحية للإنسان وارتباطها بتأسيس أشكال

(1) David, Thomson, England in The Nineteenth Century, The Pelican History of England, Penguin Books, Hannondsworth Middlesex, 1951, p.232.

الحياة والعقيدة، واستطاع الناس أن يدركوا أن فهم أشياء الطبيعة بوجه عام، والدوافع الأولية للطبيعة الإنسانية بوجه خاص هو أساس أي شيء آخر في حياتهم، كما كانت هذه المرحلة تمثل يقظة الفكر الذي يعبر عن الأسلوب الحقيقي لفهم تلك الطبيعة، فكان الأسلوب القديم في فهمه للطبيعة ينطلق من البدايات الأولى لتفسير تلك الطبيعة أي يبدأ بمعرفة ماهية الأشياء وما ينبغي أن تكون عليه، على حين يبدأ الأسلوب الجديد من النهاية، أي يبدأ عما تكون عليه الأشياء ببساطة، فتحليل الأشياء إلى عناصرها يكشف عما تكون عليه ويكشف أيضاً عن القوانين التي تسيطر على هذه الأشياء^(١).

على ذلك يمكن للإنسان فهم الطبيعة من خلال تجميع الموضوعات في الخبرة. فالطبيعة تعني الذرات، أي أنها تعني توحيد الذرات في الامتداد المكاني والامتداد الزماني كما هو الحال عند "هوبز" و"ديكارت"، وهي تعني في علم النفس اتحاد الانطباعات والتخيلات من خلال وحدة العقل بوصفها إنجذاباً يحمل وحدة المادة كما فترها "هيوم"، وفي الأخلاق تعني الاهتمام بالغرائز الأولية التي تدفع إلى الاهتمام بالذات والبقاء الذاتي من خلال رؤية المذهب النفعي. وهي حالة الإبداع الصناعي للأفراد في السياسة، حيث يكمن الفن في عملية التحول من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع. وأخيراً، تعني في الدين الوصول إلى فكرة الله من خلال المشاركة الروحية بين الموجودات. بمعنى التخلي عن فكرة الإله الواحد، حيث أصبح الإله وجوداً متحداً يجمع كل الموجودات ويظهر فيها، أو أنه وجود متوحد بوصفه الخالق والآلية المتخفية لنظام الكون^(٢).

كل هذه هي الملامح التي توضح روح هذه المرحلة والمصطلحات التي

(1) J, H, Muirhead, The platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, p.123.

(2) Guido De Ruggiero, op cit., p.265.

كانت تعبر عنها: أنها تمثل عصر العقلانية وعصر الطبيعة وعصر الفردانية وعصر الربوبية (أي عصر الديانة الطبيعية)، ويمثل هذا العرض صورة للاتجاه الفكري الذي كان سائداً في القرن الثامن عشر والذي كان تمهيداً لظهور فلسفة القرن التاسع عشر في إنجلترا.

أما فيما يتعلق بالحركة المثالية الجديدة في الفكر الإنجليزي فهي تمثل حركة مناقضة لما كان سائداً في هذه الفترة من اتجاهات تجريبية ونفعية وطبيعية. وفي زمن قصير، تطورت هذه الحركة الجديدة وأخذت مكانها مع الاتجاهات المثالية الأخرى في أوروبا بأسرها.

والواقع، لا يوجد تفسير مُرضٍ لنشأة هذه الحركة الجديدة كما توجد صعوبة في تفسير مدى رسوخ هذه الإشكاليات التي أوجدتها هذه الحركة ومدى تكيف الفكر الإنجليزي معها^(١).

وترتبط المثالية الجديدة في إنجلترا في خصائصها العملية بالتطور الروحي الذي كان يمثله كل من "كولردج" و"ودوورث" و"كارليل" وآخرين. وكان هؤلاء يعبرون عن اتجاه أدبي أكثر من كونهم مفكرين، كما أن تطور الفن - في هذه الفترة - كان واعياً بمطالب الفكر أكثر من الفلسفة، لكن مع ذلك كان فن كل من "كولردج" و"كارليل" أقرب إلى الفلسفة ومليئاً بعناصر فلسفية أصيلة وإحساساً خاصاً بكرامة الحياة ونبيلها. فمن الملاحظ، أن الشعر والأدب بوجه عام قد هيأوا الجو الذهني لتلقي نظرة مثالية إلى العالم، حيث ظهرت بوادر المضمون الروحي الجديد عند كثير من الشعراء من أمثال (شيلي وكيثس). أما "كولردج"^(٢) فكان يسعى دائماً إلى التعبير عن نظريته الشعرية

(1) W, R, Sorley, op cit., p.241.

(٢) أخذ رجال الفكر يهتمون إهتماماً متزايداً بفلسفة «كولردج» وبالدور الذي قام به في تطور الفكر الإنجليزي بوجه عام، فاعتبره البعض الذين يؤمنون بالفلسفة المثالية فيلسوفاً مثالياً كبيراً، وزعم البعض الآخر من أتباع الوضعية المنطقية أنه

إلى العالم تعبيراً نظرياً إلى جانب التعبير الفني، وقد تعرض ذهنه لتغيرات عدة، حيث تأثر بفلاسفة إنجليز وألمان منهم "باركلي" و"كانط" و"شليجر".

إن "كولردج" في الواقع ليس فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للفظ "فيلسوف" بل إن تفكيره الفلسفي كان يرمي إلى ما وراء الفلسفة. فكان يتجه نحو الدين حيناً ونحو التصوف حيناً آخر، واهتمامه بالفلسفة قديم العهد، فبدأ في أوائل شبابه متأثراً بموقف أفلاطون والأفلاطونيين، فقد أخذ عنهم قدرة العقل على الوصول إلى جوهر الأشياء، والتميز بين العقل والفهم المنطقي وجعل الحدس أسمى من التفكير والاستدلال، ثم ما لبث أن وقع تحت تأثير المفكر الإنجليزي "ديفيد هارتلي" الذي كان له سلطان كبير على عقول الناس في القرن الثامن عشر، ومذهب "هارتلي" كان تطويراً لموقف "لوك" من ظاهرة "تداعي المعاني" التي أثرت تأثيراً عميقاً على آراء الإنسان وعواطفه، ولم يقف "كولردج" عند هذا المذهب طويلاً لما وجد فيه من مادية وآلية، بل سرعان ما انجذب إلى فلسفة "باركلي" لما فيها من مثالية، ومن "باركلي" انتقل إلى "إسبينوزا" الذي هجره أيضاً لأنه لم يجد في مفهوم المطلق عنده إلا ما ينفي الفرد والفردية، ثم كانت رحلته إلى ألمانيا وبداية تعرفه على الفلسفة الألمانية التي كانت أخطر أثر في حياته الفلسفية^(١).

أول من أثار الاهتمام باللغة ودعا إلى تحليلها فلسفياً. أما المولعون بالوجودية فقد وجدوا فيه فيلسوفاً وجودياً كبير كجورد، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنه من رواد علم النفس وأنه اكتشف الكثير من الحقائق عن عالم اللاوعي. أنظر في ذلك: د. محمد مصطفى بدوي، كولردج، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (رقم ١٥)، دار المعارف، مصر، الطبعة الثاني، ١٩٨٨، ص ٧-٨.

(١) المرجع السابق، ص ١١٠، راجع أيضاً:

- Claud Howard, Coleridge's Idealism Boston Richard G. Badger Publisher, The Gorham Press, 1924, p.19.

فقد أمسك بكانط - على حد قوله - بيد مارد، و"فشته" في نظره أول من صوب طعنة قاتلة إلى مذهب "إسبينوزا" حين بدأ بافتراض الفعل بدلاً من الجوهر وإن كان "كولردج" لا يقره على التناقض التام الذي يقيمه بين الفكر والطبيعة ويرفض مذهبه في الأخلاق. أما "شلنج" فقد وجد فيه "كولردج" ما يلائم تفكيره وطبيعته، لكنه لم يظل خاضعاً لتأثيره فترة طويلة وإنما ثار عليه بعد حين لتعارض مذهبه والدين المسيحي. أما "كانط" فقد اتبعه في إتخاذ موقف نقدياً من المعرفة فبحث في طبيعة الأحكام التي يقوم عليها العلم اليقيني أملاً أن يحدد العلاقة بين المعرفة الإنسانية والوجود، ويتبعه أيضاً في فكري الزمان والمكان ويرى أنها صورتان أوليتان يدركهما حدس الإنسان كصورتين لا نهائيتين، بمعنى أنها لا يعتمدان على خصائص العقول الفردية. وأيضاً يفند "كولردج" موقف "هيوم" الذي أنكر العلية فرأى أن الأحكام التي تسمى أحكام العلية ليست إلا أحكاماً تركيبية صنعتها التجربة. إذن، جمع "كولردج" هذه العناصر الفلسفية جميعها وحاول أن يوفق بينها وبين الدين المسيحي^(١).

والظروف التي جعلت من "كولردج" باعثاً للأفلاطونية الجديدة ومهداً للحركة المثالية في إنجلترا، هي بعض أشكال الاتجاهات الفلسفية التي فرضت ذاتها على المفكرين الإنجليز - في نهاية القرن الثامن عشر - ولكن إذا كان "كولردج" شاعراً أكثر من أن يكون فيلسوفاً، فإن "توماس كارليل" Thomas Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١)، هو الذي يعود إليه الفضل في إحياء الحركة المثالية الجديدة بصورة كاملة عنها عند "كولردج". والسبب في ذلك بلا شك، هو إخفاق الكتابات السابقة التي تعطي انطباعاً مؤثراً في أفكاره. فقد ظل "كولردج" حتى آخر أيامه يحلم بذلك العمل الفلسفي

(١) د. محمد مصطفى بدوي، المرجع السابق، ص ١١١، راجع أيضاً:

- Claud Howard, op cit., p.31

الأكبر الذي سيدون مذهبه، ومات دون أن يتحقق حلمه ولم يترك لنا إلا كتابات متناثرة لا يسهل التوفيق بين ما فيها من آراء وأفكار فلسفية^(١).

أما "كارليل" فقد أحدث تغييراً ذهنياً كاملاً في عصره، وهياً العقلانية الإنجليزية للبذور المثالية الجديدة، وقد استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألماني ثم عرضها ثانية بكل ما كان يتصف به أسلوبه من عمق وتأثير بالغ، ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذي أضفى على أقواله قوتها الإقناعية وجعل لكلماته أصداءها القوية، ويمثل أيضاً أول زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر وعلى كل بقاياها في القرن التاسع عشر - أي على عصر التنوير الذي كان رائده العقلي في نظره هو "هيوم" - وعلى الاكتفاء المتكامل بالشك والإنكار، وعلى الموقف الطبيعي وأخلاق المنفعة وعلى تجاهل الروح النقدية وسيطرة العقل، وحاول وسط كل هذا أن يغرس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الإنسان^(٢).

ولم يقع "كارليل" كما فعل "كولردج" تحت تأثير الفلسفات السائدة في عصره، وكان هذا دليلاً على عمق حياته الأخلاقية والدينية وعمق تفكيره ووضوح نظراته، وقد أدرك - من خلال ما تأثر به في قراءاته - إن المسيحية لم تعبر عن أمور الحياة بالمعنى الدقيق وأنها لم تعد صادقة بصدد هذه المسائل، بمعنى أن إيمانه اللاهوتي بالمسيحية قد انتهى ولكن ظل إيمانه بالأمر الأخلاقي في العالم راسخاً، مستنداً في ذلك على أسس أعمق من تلك التي

(1) , H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, p.125.

(٢) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٢٩٤.

تقدمها له النظم الفلسفية، وقد مكّنه هذا كله أن يبحث بموضوعية محددة في الاتجاهات الفلسفية الموجودة في عصره.

فقد اطلع على فلسفة "هيوم" وفي غضون ذلك أدرك أن في فلسفة هذا الفيلسوف ما يعارض آراءه الخاصة، وبعد اكتشافه للفلسفة الألمانية كون رؤيته عن النظام الأخلاقي في العالم بفضل فلسفة "كانط" وما تأثر به من آراء "جوته"، حيث كان يمثل بالنسبة له شيئاً عظيماً في الأزمة الروحية التي حدثت عام (١٨٢٢) وعلمه أن حقيقة الأشياء في المسيحية حقيقة باقية وأبدية، هذه الحقيقة التي حددت له الطبيعة الواقعية للأشياء والحياة بصفة عامة^(١).

وعلى الرغم من رفض "كارليل" للمذهب الفردي في عصره ظل ينادي بالفردية حتى النهاية، فكان يرى أنه إذا اتخذت الروح شكلاً فردياً فإنها تحيا وتتحرك إلى الأمام بقوتها لتتخذ شكلاً أكثر امتلاءً بالشخصية. وكان يعتقد أيضاً، أن الفرد يتخذ قوة فردانيته من أي مصدر آخر غير ما يمدّه به مجتمعه بالمعنى الأوسع للكلمة، والغريب في الأمر، أنه على الرغم من الاقتناع بالفردية الذي كان يفرض نفسه بأضيق ما يمكن على روح العصر، فإنه قد عبر عن عكس ذلك، أي عكس اقتناعه الأول - حيث رأى أنه لفهم الإنسان يجب النظر إلى خلفية فرديته من حيث أفعاله واهتماماته ورؤيته من خلال مشاركته مع اتباعه، أي من خلال المجتمع الذي يشعر فيه الإنسان لأول مرة - كما يرى "كارليل" - بما يكون عليه وما يمكنه أن يصير إليه، وفي المجتمع تشكل مجموعة الفاعليات الروحية، فالمجتمع هو العنصر الذي

(1) Wladyslaw Talar Kiewicz, Nineteenth Century Philosophy, Translated by Chester A, Kisiel, Wads Worth Publishing Company, Inc, 1973, p.71.

بواسطته تنمو وتبقى طبيعة الفرد^(١).

ومن هنا يتضح لنا، أن "كارليل" لم يكن لديه اهتمام فلسفي على وجه الخصوص، ولم يكن للفلسفة بالنسبة له أي معنى إذا ما فهمت على أنها تعمق في التحصيل أو تأمل خالص، فبدلاً من أن يتخذ منها موضوعاً للتفكير اكتفى بأن يحياها وأن يدعو إلى قيمتها الروحية ويطبقها على الحياة، منظوراً إليها من الوجهة الدينامية ويدمجها فيها.

ويعبر هذا الموقف على أنه قد تأثر بفلسفة "كانط" و"فشته" أكثر من تأثره بـ"شلنج" و"هيجل".

هيجل والمثالية الجديدة

لا تدل المثالية الجديدة في إنجلترا على التوسع والثراء والعمق الهائل والتحول في المحتوى المذهبي للتفكير الإنجليزي فحسب، بل كانت تمثل أيضاً، قبل كل شيء، تراجعاً تاماً عن الأساليب القديمة وتحولاً للفلسفة في اتجاه جديد كل الجدة، حيث اتسم النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعمل عديد من المفكرين الذين قد تأثروا بالفلسفات التأملية التي نتجت عن الفلسفة النقدية لـ"كانط" في ألمانيا وحولتها إلى اتجاه لم يكن هو ذاته يتوقعه، وقد اختلفت هذه المؤثرات مع تيار الفلسفة التجريبية، موحدة هؤلاء المفكرين في الاتجاه الذي يشكل المدرسة المثالية الجديدة، هذه المدرسة يطلق عليها أحياناً اسم "الكانطية الجديدة: Neo-Kantian، لكن أكثر الأوصاف شيوعاً عنها في "الهيكلية الجديدة Neo-Helegian"^(٢).

إن تطور الفكر الفلسفي في ألمانيا بعد "الفلسفة الكانطية" يعد من

(1) J, H, Muirhead, op cit., p.139.

(2) W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p.284.

الموضوعات الهامة في تاريخ الفلسفة حيث ينقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى تبدأ مع "فشته" الذي ارتفع فوق الثنائية التي وضعها "كانط" بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص، والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألا نتجاوزها، ومن هذا الأنا يستنبط سلسلة متصلة من المقولات والقوانين الصورية للواقع. أما "شليجر" فهو الذي اتخذ الخطوة الهامة والمرحلة الثانية بعد "فشته" فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة "فشته" - على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً - فقد كان "فشته" لا يزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانطية أما "شليجر" فهو الفيلسوف الرومانتيكي الأصيل، إذ نجد عنده النبض الرومانتيكي الحي في محاولته الوصول إلى اللامتناهي عن طريق الحذر والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدي، فقد انتهى "فشته" إلى أن كل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب، ولا شيء خارج الذات. ما نسميه "حقيقة خارجية وموضوعات خارجية" لا يوجد في ذاته بهذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلا الأنا حيث يضع نفسه في مقابل ذاته؛ فهو يفضل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويجادل أن ينتصر عليه. وواضح أن العالم الخارجي بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ولا محل فيه لأي موضوع، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح والمادة بين الذات والموضوع، فكل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق. وعلى هذا، فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي عند "فشته" وهو في هذا قريب الشبه بـ "باركلي"^(١).

(١) د. عبدالرحمن بدوي، المثالية الألمانية «شليجر»، رقم ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٩٤-٩٥. وراجع أيضاً:

- J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, p.147.

أما عن "شلنج" فالطبيعة على العكس لها من الوجود الواقعي ما للأنا والفعل من وجود. ولهذا، فإن الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية، وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحي تقوم عليه، فإن هذا لا يقدح في استقلالها بنفسها، فهو يرى أن الوعي في مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة، ومن خلال الطبيعة يستتقظ ليصبح روحاً إنسانياً، إذن فمبدأ الأشياء ليس هو الأنا كما هو الحال عند "فشته" بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق الذي هو الطبيعة والروح معاً.

واتجه "هيجل" - الذي يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر الفلسفي في ألمانيا - في الاتجاه نفسه واتفلق مع "شلنج" في الاعتراف بالطبيعة، وأخذ على "فشته" نزعته الذاتية المطلقة التي تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها، لكن هيجل كان يهتم بما هو عيني وما هو واقعي، وقد جمع مركب واحد من "فشته" و"شلنج" وجعل التناقض والتعارض في صميم الطبيعة ذاتها وفي قلب الوجود نفسه، ثم وضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل والطبيعة. فتفاعل العقل مع الطبيعة يعني الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى في التاريخ^(١).

على حين كانت هذه المراحل الثلاث المثالية الألمانية متفقة مع "كانط" عندما اعتبرت أنه قدم للفلسفة خدمة جليلة حين أبرز الطابع المتناهي لمعرفة الفهم التي تقوم على الخبرة وحدها وأطلق عليها اسم "الظاهر"، ولكنها اختلفت معه ورأت أنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها وفصل بين هذه المعرفة وبين الشيء في ذاته بهوة لا يمكن عبورها.

وإذا كانت الإرادة والوعي عند "فشته" تمثل الأساس الذي ينبغي علينا أن ننظر إليه أولاً، فإن الأساس عند "فشلنج" هو حدس الخبرة الجمالية،

(١) د. إمام عبدالفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير - بيروت.

أما عند "هيجل" فيمثل عملية تتخذ أشكالاً مجردة للفكرة العينية التي يتضح من خلا لها الروح الكلي أو المطلق ذاته^(١). ومنذ ذلك الحين، أصبحت الفلسفة الهيجلية ملء السمع والبصر، على الرغم مما نالها من انتقادات في كل مكان، ومن المتوقع أن تكون لها الأهمية نفسها في الفلسفة المثالية في هذه الفترة. لكن: كيف اتصل الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر بفلسفة "هيجل"؟

ولد "هيجل" في عام ١٧٧٠ وأصبح معروفاً ومشهوراً في ألمانيا منذ عام ١٨٠١ عند نشر بحثاً بعنوان "الاختلاف بين "فشته" و"شلاج" The difference between Fichte and Schelling"، وقد تمّ التنويه إليه في الأدب الإنجليزي بعد أن ذاعت شهرته في ألمانيا بفترة طويلة. ولم يظهر له أي عمل بعنوان فلسفي باللغة الإنجليزية إلا بعد ذلك بفترة أطول. وبعد أن تم ترجمة جزء من كتابه "المنطق" إلى اللغة الإنجليزية فلم يكن من السهل معرفة أي كلمة عن الفكر الألماني تفيد الباحثين. وهكذا، قبل أن يتأثر الفلاسفة الإنجليز بفلسفة "هيجل"، فإن الحركة التي تأثرت بالمثالية الألمانية - بداية من فكرة السلب عند "شلاج" ومنتية بفكرة المطلق عند "هيجل" - قد تم رفضها، وانقسمت المدرسة التي تأسست إلى أقسام عدة وظهر رد فعل عنيف ضد الاتجاه العقلي الذي يمثل هذه الحركة^(٢).

لكن هناك سؤال آخر يطرح نفسه علينا، في هذا الإطار، هو: تحت أي ظروف استطاع هذا الفكر الجديد أن يصل إلى إنجلترا؟

كانت إنجلترا على اتصال ضيق بالقارة الأوروبية فيما يخص مسائل السياسة والعلوم الطبيعية وحتى الأدب بصفة عامة، لكن كان يوجد -

(1) J, H, Muirhead, op cit.. pp.147 - 148.

(2) Ibid, p.148.

بجانب هذا كله - إرادة قوية للاهتمام بالحياة الفكرية والإطلاع على كافة المؤلفات سواء داخل نطاق إنجلترا أو خارجها. ومن بين هذه المؤلفات الهامة الإطلاع على فلسفة "كانط" - كما ذكرنا من قبل - فقد اطلع عديد من المفكرين - من أصحاب المدرسة الجديدة - على أكثر من مائة من الكتب والمقالات والأبحاث التي ظهرت عن فلسفة "كانط" في العشر سنوات الأولى من كتابه "نقد العقل الخالص" حيث اعتبره البعض الشخصية الرائدة في الفكر الألماني.

ففي عام ١٧٩٥ ألقى "ف. أ. نيتش" F.A.Nitch الذي اهتم بـ "كانط" ودرسه في جامعة "كوينسبرج" Konigsberg، محاضرة عامة في لندن بعنوان "تحليل القدرات الذهنية" The Analysis of the Mental Faculties كما هي ثابتة في "نقد العقل الخالص" ونشر في العام التالي دراسة تمهيدية وعامة للمبادئ الكانطية التي تتعلق بالإنسان والعالم والله.

كذلك ظهرت مختارات لمبادئ "الفلسفة النقدية" من خلال "جيمس سيج بيك" James.Sig.Beck (وذلك بعد سنتين من ظهور اهتمام ف. أ. نيتش بأعمال "كانط") مترجمة عن اللغة الألمانية. وفي العام نفسه، ظهرت مقالة لـ "هنري ريتشار" Henry Richter وهو تلميذ آخر لـ "كانط" تحت عنوان "أصل فكرة العلية" The Origin of the Idea of Cause، هذه المقالة يبرز فيها الكاتب ضرورة تفسير "كانط" تفسيراً يتوافق مع عظمة فلسفته.

وظهرت في عام ١٧٩٨ عناصر "الفلسفة النقدية" قدمها "ف. أ. ويلش" A.F.N.Wilich، ويتضمن هذا الكتاب وصفاً مرتباً ترتيباً زمنياً لثلاثين عمل من أعمال "كانط" بما في ذلك "نقد العقل الخالص" وأربعة عشر من أعماله الثانوية التي وضحت أيضاً فلسفته النقدية، والتي ترجمتها عن الألمانية بواسطة "جون سكالتز" Johm Schaltze وفي غضون هذه

الفترة، وُجدت مقالة عن "كانط" في العدد الخامس الملحق للموسوعة البريطانية كتبها "جون كولكوهوم" Johh Colquhoum ولم يوجد حتى عام ١٨١٩ أي ترجمة فعلية لأعمال "كانط". وفي العام نفسه نشر "جون ريتشاردسون" John Richardson "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً" "Prologonena to Every Future Metaphysic" "can Appear as a Science"، وكذلك كتابات "كانط" في المنطق التي نشرت بعد وفاته.

إذن، أصبح اسم "كانط" معروفاً أثناء وجود فلسفة "كولردج" و"كارليل" ومن خلالها، واحتل مكاناً بارزاً في تاريخ الفلسفة وبذلك مهد الطريق لظهور فلسفة "هيجل" حيث ظهر اسمه في الأفق عندما ترجم "تيمني مانما" Temne Manma لتاريخ الفلسفة، كذلك عُرف "هيجل" في إنجلترا من خلال تاريخ "ليويز" "Lewes's History" في عام ١٨٥١. ثم كانت هناك رؤية تاريخية ونقدية للفلسفة التأملية قام بها "موريل" "Morell" في عام ١٨٤٦ تناولت مائة وعشرين صفحة تم فيها معرفة فلسفة "هيجل" وأبعادها المختلفة^(١).

وقد عبّر "جيمس فريير" من خلال آرائه، أكبر تعبير عن عظمة وعبقريّة الفلسفة الألمانية - فاستخدم كلمات مثل "الفلسفة" و"المعرفة" و"المطلق" ليعبّر عن فهمه لمغزى ومعنى الفكر الجديد. وما ورد عنه في "القاموس الإمبراطوري للسيرة العالمية" "Imperial Dictionary of Universal Biograph"، فقرات قليلة تؤكد أنه قد اطلع على فلسفة "شلنجر" و"هيجل"، وتوضح هذه الفقرات مدى تجانس فكره مع الفلسفة الألمانية بصفة عامة

(1) J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, pp.154 - 158.

وفلسفة كل من "شلينج" و"هيجل" بصفة خاصة، لكنه بصدد "هيجل" كافح بقوة في بعض الأحيان لكي يفهم فلسفته بلا جدوى ف"هيجل" كان بالنسبة له، "السر الأعظم" المحاط بهالة من الهيبة السحرية وشعور غامض بها.

ويعُد "فريير" من القلائل الذين رفضوا الخضوع لسلطة "هاملتون" و"مل" وإنما سار في طريقه الخاص بحيث احتوى مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التي سرعان ما ظهرت بعد ذلك، وقد وحده في مؤلفه الرئيسي "مبادئ الميتافيزيقا" بين الفلسفة والعلم النظري، وكشف عن خصائص هذا العلم بطريقة منهجية في صورة نظريات تستنبط الواحدة منها من السابقة عليها، وعلى نحو يقرب كثيراً مما فعله "اسبينوزا" في كتابه "الأخلاق"^(١). وقد صاغ في نظريته عن المعرفة، والتي يبني عليها بالتالي مذهبه بأكمله، القانون الأساسي لكل معرفة ويرى أنه مع أي شيء يعلمه أي عقل ينبغي أن يعرف هذا العقل ذاته على اعتبار أن هذه المعرفة أساس أو شرط لعلمه. وفي بحث له عن "شلينج" استطاع أن يحدد الاختلاف الأساسي عن "اللامشروط" أو "اللامتناهي" في تواجده عند "هاملتون" والمطلق عند "شلينج"، فرأى أن جميع الجهود التي بذلها "هاملتون" للكشف بواسطة الفكر عن أي شيء عن الطبيعة المطلقة تؤدي حتماً إلى الفشل. فالمطلق أو اللامتناهي بعيد تماماً عن متناول الذهن الإنساني المتناهي، وكل محاولة للتفكير فيه أو فهمه بأي وسيلة عقلية تؤدي إلى نوع من التناقض والتضارب.

أما "شلينج" فرأى أن العالم يتوقف على المعرفة المطلقة وأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد وهذا الواحد الكلي هو المعرفة^(٢).

وتدل كتابات "فريير" المبكرة والمتأخرة أيضاً، على صلة وثيقة بفلسفة

(1) W, R, Sorley, op cit., p.284.

(2) J, H, Muirhead, op cit., p.162.

"فشته" وبصفة خاصة في أفكاره الأساسية التي تؤكد على الوعي الذاتي. وهذه الصلة تربطه أيضاً بـ"باركلي"، حيث كان أول من اهتم بطبيعة فكر "باركلي"، ليس على أنه مجرد مرحلة انتقالية بين "لوك" و"هيوم" بل بوصفه الفيلسوف الذي أدرك الطبيعة الروحية للحقيقة، فاستمد من هذه الفلسفة عناصر هامة أدمجها في مذهبه الخاص. وبهذه الطريقة أعاد فريير "اكتشاف" باركلي" من جديد. وفي فقرة عن "هيجل" نجد "فريير" قد تقدم خطوة أبعد من هذه الدراسة عن "هاملتون" و"شلنج" و"فشته"، فقد عرف كل فلسفة "هيجل" رغم غموضها لا على أنها تمثل السلب بمعناه الدقيق، بل على أنها توضيح المطلق وتهدف إليه. وكذلك في تكرار تفسيره المبسط عن معنى حقيقة هذا المطلق. وفي هذا الصدد، يرى أن حقيقة المطلق، باعتبارها حقيقة ذهنية، هي ببساطة تعبير عن الفكر من خلال وضع مقولات الوجود والوحدة. ويوضح وجهة نظره عن الجدل، باعتباره المحاولة الصحيحة لتوضيح كيفية تطور هذه المقولات من أدنى إلى أعلى وكيفية تحولها الذاتي إلى النقيض وهنا، يمكننا أن نقول، إن محاولة وصف "فريير" لما كان يعنيه "هيجل" بالمطلق، ليست محاولة كافية لإسهامه في تطور الحركة المثالية في إنجلترا، وإنما يتجلى إسهامه الرئيسي في إصراره على أن فكرة الذات تتضمن علاقة تبادلية في كل خبرة ومعرفة^(١).

رواد الحركة

يعود الفضل إلى "سترلنج" في إيقاظ الحركة المثالية في الفلسفة الإنجليزية من جديد، فساعد على استقرار وثبات الأفكار الهيجلية فيها، وذلك من خلال كتابه "سر هيجل" The Secret of Hegel الذي يمثل قوة دافعة

(1) W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p.285.

على ما كانت تتسم به هذه الفلسفة من سُبات عميق حيث وجهها وجهة جديدة، وتعود أهمية هذا الكتاب في أنه أول عمل لمفكر إنجليزي يدين فيه بالتأثير لـ "هيجل"، ويتألف من جزئين يشمل في ذلك تفسير للفلسفة الهيجلية ومقدمة وتعليق وترجمة وأحاديث أصلية للفيلسوف ونشره عام ١٨٦٨ وانصب اهتمامه الأول على فك رموز وغموض اللغة الهيجلية ومصطلحاتها^(١).

ولقد كانت إقامة "سترلنج" في هيدلبرج هي السبب الأكبر الذي دفعه إلى تعميق وإثراء ذلك الاهتمام الذي أحس به من قبل، وحفزه على القيام بدراسة منظمة لمؤلفات "هيجل" وأدّى ذلك إلى البدء في كتابه الضخم الذي كرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب^(٢). ويوضح "سترلنج" مكانة "هيجل" من خلال علاقته بالسابقين عليه من الفلاسفة الألمان، ذلك لأنه - من وجهة نظره - لا يمكن فهم "هيجل" وإزالة غموض فكره إلا عن طريق "كانط" الذي وضع أسس المثالية الحديثة، ولا بد لفهم أية خطوة تجاوزته - في الفلسفة الألمانية - من فهمه هو ذاته لأنه جعل مبدأ المثالية مبدأ معقولاً، وعلى أساس هذا المبدأ بنى "هيجل" عالمه وشيّد مذهبه.

وهكذا، فإن خط التطور الفلسفي يسير من "كانط" عبر قليل من الحلقات الوسطى إلى "هيجل"، غير أن هذا الخط قد أتى إلى "كانط" عن طريق "هيوم". فـ "هيوم" كان - في رأي "سترلنج" - أكثر الفلاسفة تعبيراً عن عصر التنوير وكان واحداً من تلك الأوعية التي يصب فيها الفكر الفلسفي وهو ينساب

(1) W, R, Sorley, op.cit., p.286

(٢) رودلف ميتس، المرجع السابق، ص ٣١٨. أنظر أيضاً:

- Hiralal Haldar, Neo - Hegelianism, London, Heath Cranton LTD, 6 pleet lane E, C. 4, 1927, p.4.

عبر العصور ويتخذ شكلاً محدداً، أي أنه اكتمال عصر التنوير ونقطة تجاوز في الوقت نفسه.

وكانت دعوة "سترنج" إلى الرسالة الفلسفية هي حملة على التدهور الريب الذي طرأ على تفكير الفلاسفة في عصره وعلى المعقولة الضحلة التي أساءوا بها فهم الكثير من المبادئ الفلسفية العظيمة، ولقد طبقت حكمة القائل أن التفكير الأصل ظل على حالته هذه منذ "هيوم". وقد رأى أن المفكرين الإنجليز زعموا أنهم فهموا الفلسفة الألمانية واستوعبوها، ويقصد بذلك "السير وليام هاملتون" ومدرسته، فكشف عن تفاهة هذا الزعم وبين أنهم لم يستطيعوا فهم حتى أبسط التعبيرات المميزة لـ "كانط" و "هيجل".

ومن هنا، لم يستطع "سترنج" أن يجد، بين الفلاسفة الإنجليز، نصيراً واحداً في صراعه ضد عصر التنوير، غير أنه رأى خارج نطاق الفلسفة قوى روحية يتجه عملها نحو الغاية ذاتها "كالشعر الرومانتيكي عند دودورث" و "كولردج" و "شيلي" و "كارليل"، بل إن "كارليل" كان له تأثير مباشر في "سترنج" ذاته، فأخذ عنه اتجاهه النبوي وحماسته المتدفقة وثورته وتقديسه للبطولة^(١).

أما فيما يتعلق بـ "هيجل" فما الذي كان يعنيه "سترنج" (بسر "هيجل")؟ ما يعنيه (بسر "هيجل") هو علاقة فلسفة "هيجل" بفلسفة "كانط". فالنقطة الأساسية في هذا الكتاب هي "الفلسفة الكانطية" أي تاريخ تشكيل الفكر الهيجلي، وهذا التاريخ هو فلسفة "كانط" ذاتها. فسر "هيجل" نفسه هو "كانط"، هو محاولة حقيقة لفهم هذه الفلسفة إلى الحد الذي يلزم عنها

(١) رودلف ميس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٣٢٤. راجع أيضاً:

- W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p.287..

"هيجل" كنتيجة ضرورية. وهذا هو ببساطة السر^(١).

وفي هذا الصدد، يرى "سترلنج" أن الهيجليين قد أخفقوا في فهم "هيجل" أو هذا السر فاهتموا بالبنية الخارجية للنسق الهيجلي واستخدموا المنهج الجدلي للوصول إلى تصورات الفهم دون إدراك أن "الوجود" الذي بدأ منه المنطق الهيجلي هو الفكر المجرد الذي تحدث عنه "كانط" في أنواع النقد الثلاثة لديه. ومن ثم، لكي ندرك هذا السر، من وجهة نظر "سترلنج"، يجب إختراق الحياة الكانطية في فلسفة "هيجل" وإعادة إحيائها من جديد^(٢).

ولقد اعتقد "سترلنج" أنه بهذه الطريقة قد نزع بصيغة نهائية، القناع الذي كان يخفى سر "هيجل"، فقد عبر عن ذلك في مستهل كتابه الكبير ورأى أنه مثلاً عبر أرسطو - بمساعدة كبيرة من أفلاطون - عن الكلي المجرد الذي كان موجوداً بطريقة ضمنية عند سقراط، فكَذلك قام "هيجل" - ولكن بمساعدة أقل من "فشته" و"شلنج" - بالتعبير عن طريقة صريحة عن الكلي العيني الذي كان موجوداً بطريقة ضمنية عند "كانط".

وقد عبّر عن هذه المسألة، ورأى أن ماهية الفلسفة الهيجلية هي التصور العيني الذي ينحصر الجدل في حدوده، بمعنى أنه عندما يفكر الكلي في ذاته فإنه يضع بذلك ضده وهو الجزئي ثم يعود إلى ذاته ثانية بوصفه الفردي، هذا هو الطريق الذي يسكله الفكر، كما أنه من الممكن التعبير عن هذه الفلسفة، باعتبارها حركة من التصور إلى القياس بتوسط الحكم أو من المنطق إلى الروح بتوسط الطبيعة.

وهكذا، فإن مفتاح فلسفة "هيجل" إنما يكون في التصور العيني إذ إن

(1) Guido, De Ruggiero, Modern Philosophy, p.262.

(2) Ibid, p.263.

الأخير يشتمل على الحركة الجدلية للعناصر وفي الوقت ذاته على علاقتها بالمعرفة^(١).

إذن، حاول "سترلنج" من خلال كتابه "سر هيجل" أن يرسم صورة لـ "هيجل" توضح مذهبه وعلاقته بـ "كانط"، غير أن هناك اتجاهًا آخر تكمن من خلاله نقطة الضعف عند "سترلنج" ذلك أن ميوله الدينية قد سيطرت على عرضه أكثر مما ينبغي وأدت به إلى أن يقرأ في "هيجل" أكثر مما فيه من العناصر اللاهوتية المحافظة، فقد رأى أن المسيحية هي الحقيقة الوحيدة لإظهار الدين وتحرره من كل التعارضات التي تحول دون فهمه ومن ضغوط الإحساس المادي وإعادته إلى الحقيقة الروحية.

ومن هنا، فقد أشاد بـ "هيجل" بوصفه الفيلسوف حامى المسيحية، فمذهبه - كما يرى "سترلنج" - يؤيد هذا الدين ويدعم كل قضاياها، وآراؤه تتفق على نحو يدعو إلى الإعجاب مع الوحي الذي يكشف عنه العهد الجديد^(٢).

أما "توماس هل جرين" فقد كان في مقدمة الفلاسفة المثاليين الذين حملوا حملة صادقة على مذهب التجريبيين ونظرية التطور. ومن أكبر العوامل على ظهور فلسفته أمران: أولهما سلبي، وهو مقتته الشديد لذلك النوع من الفلسفة الذي اعتاد الناس - إلى عهده - أن يعتبروه مثالاً للفلسفة الإنجليزية.

وثانيهما إيجابي، وهو أنه حذا حذو الفلاسفة المثاليين من الألمان مثل "كانط" و "هيجل" مما دعا إلى وصف فلسفته بحق بـ "الكانطية الجديدة" أو "الهيجلية الجديدة".

(1) Hiralal Haider, op cit., p.6.

(2) J, H, Muirhead, op cit., p.167.

وفيمما يتعلق بالأمر الأول: فعندما بدأ "جرين" عمله العلمي، كانت أكسفورد في ذلك الوقت تقتفي - في ميدان الفلسفة - أثر "جون ستوارت مل" الذي تجمعت لديه الأفكار الرئيسية في المذهب التجريبي في وحدة متسقة إلى أبعد حد. وكان الطلاب يقرأون مؤلفاته بحماسة شديدة لا سيما كتابه "المنطق". ورأى "جرين" أنه من الضروري خوض صراع ضد هذه الفلسفة والفلسفات القائمة على المذهب الطبيعي عند "داروين" و"سبنسر" وغيرهم، فأراد أن يكشف عن نقاط التضارب المتضمنة في هذه المذاهب، ولهذا الغرض ظهرت الدراسة التحليلية له عام ١٨٧٤ في شكل مقدمتين أو دراستين بإضافة جديدة "لبحث هيوم في الطبيعة الإنسانية"^(١). وهما يمثلان نقداً أساسياً للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من "لوك" إلى "هيوم".

لقد أوضح "جرين" أن دلالة مذهب "هيوم" بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة يمثل نهاية الخطوات المتعددة في عملية التقدم التي ارتفعت بعدها الحركة الجدلية الفكرية إلى مرحلة جديدة أعلى من "كانط". فبحث "هيوم" في الطبيعة الإنسانية يمثل معبراً يوصل إلى النقد الأول عند "كانط". وهكذا، ربط "جرين" بين "هيوم" و"كانط" ربطاً وثيقاً، فتزعة الشك عند "هيوم" قد هزت الفكر من أعماقه بفضل اتخاذها من التساؤل موقفاً أساسياً، وبذلك مهدت الطريق لإجابة من نوع جديد قدمها "كانط" في "نقد العقل الخالص"^(٢).

أما الأمر الثاني، فقد بدأ "جرين" عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة الإنجليزية عندما لفت الانتباه - من جديد - إلى أهمية الفلسفة الألمانية، وفي التحول الجدلي الذي كان السبب الرئيسي في ظهور الحركة المثالية الكبيرة.

(1) W, R, Sorley, op cit., p.288.

(٢) رودولف متييس، المرجع السابق، ص ٣٣٤.

فقد تأثر بفلسفة "كانط" و"هيجل". و"كانط" بصفة خاصة فقد كان يدين بالكثير له فيما يتعلق بنظرية المعرفة والأخلاق، إذ نجده يتابع أفكاره الرئيسية بعمق واهتمام. أما "هيجل" فقد أشار إليه إشارات قليلة في بعض مؤلفاته أي في (المقدمة إلى الأخلاق) لكن كان تأثير "هيجل" هائلاً في التمهيد لأفكار "جرين". وهناك أيضاً عناصر أخرى أدت إلى تكوين أفكاره الأساسية، عناصر مستمدة من فلسفة "أفلاطون" و"أرسطو" و"ميتافيزيقا" باركلي" ومن الأخلاق المسيحية وكذلك فلسفة "فشته" ولوتسه" وغيرهم^(١).

وقد حظيت أبحاثه الفلسفية شهرة عظيمة، فشر في الأعوام التي تلت نشره لمقدمات عن "هيوم" كتابه "مقدمة نقدية في الأخلاق" الذي يعتبر أعظم كتبه عام ١٨٨٣ لقد دافع عن الطبيعة الروحية للإنسان بوصفه شخصاً أو موجوداً أخلاقياً، واهتم أيضاً بالمجتمع والدولة والله بوصفه الموجود الذي تستمد منه كل الموجودات الأخرى معناها وقيمتها. ولقد كان اتجاهه الأخلاقي خارج المعطيات التجريبية التي ركزت عليها المذاهب الأخرى في فلسفتها^(٢).

إذن، فإن تعاليم "جرين" كانت - في كتابه هذا - مخصصة لتقدير قيمة الحياة الأخلاقية للإنسان، فالغاية الحقيقية لا تكون في المظاهر الخارجية للخير وإنما تكون في الفاعلية الأساسية منظوراً إليها بوصفها غاية في ذاتها، فالموضوع الوحيد بالنسبة إلى الإنسان هو كمال الشخصية الأخلاقية وهو أيضاً التحقيق النهائي للذات الأصلية. واستخدم المفهوم نفسه في كتابات أخرى منها، إجتماعية ودينية، فأكد أن الإرادة وليست القوة أساس الدولة وذلك في محاضرة عن "مبادئ الالتزام السياسي"^(٣).

وتقوم نظرية المعرفة عند "جرين" على أساس معارضة الاتجاه الحسي القائل

(1) Leslie Paul, The English Philosophers, p.247.

(2) W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p.289.

(3) Guido, De Ruggiero, Modern Philosophy, p.272.

بالانفصال المطلق عند التجريبيين وخصوصاً عند "هيوم"، كذلك معارضة الواقعية والمذهب المادي القائل بالانفصال المطلق في العلم الحديث.

وترى هذه المذاهب أن موضوع المعرفة هو مجموعة من الجزئيات غير المترابطة أي من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعي، هذه المذاهب تهمل - كما يرى "جرين" - العنصر الذاتي في المعرفة ولا توجد هناك صلة بين الذات والموضوع، فقد أكد "هيوم" - من قبل - أن الذات نفسها عبارة عن مجموعة من الانطباعات وبذلك رد كل حقيقة إلى الانطباعات والأفكار، وقد تمكن "جرين" من تجاوز هذا كله من خلال نظريته في العلاقات^(١)، حيث رأى أن العلاقات التي تقوم بين الأشياء هي التي تتيح إمكان أية معرفة على الإطلاق^(٢).

(١) وسوف نشرح هذه الفكرة عندما نتعرض لنظرية المعرفة عند «برادلي».

(٢) رودلف ميس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٣٣٧. أنظر أيضاً:

- D, Thomson, England in The Nineteenth Century, p.234.

٤ - مكانة برادلي الفلسفية

حياته وأعماله

برادلي "فيلسوف مثالي إنجليزي" من أعظم أقطاب الحركة المثالية الإنجليزية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو فيلسوف من طراز خاص عاش التجربة الإنسانية وتأمل كل ما فيها من منظور خاص، إذ إنه تأمل تفاصيلها الكاملة في علاقتها بالواقع الكلي الذي يشتمل على كل حقيقة واقعة بهدف التوصل إلى نظرة ميتافيزيقية تشبع حاجة العقل، أي بهدف الوصول إلى الوحدة التي تنظم هذا الكل. لذلك، فإن التأمل لفلسفته بصفة عامة - وعلى نحو ما صورتها مؤلفاته المختلفة - يتضح له مدى رغبته الشديدة ومدى الحاجة للإحاطة بكل جوانب المشكلة أو الموضوع الذي يتعرض له، وليس هذا بغريب على فيلسوف عاش حياة الناسك فلم يتزوج مثلاً^(١)، ولم تكن له علاقة إلا بأصدقاء قلائل، فقد عاش

(١) يحيط بحياة «برادلي» الخاصة كثير من الغموض، لكن قدسية الحب توحى بعمق مشاعر الإنسان وربما بتنوع تجربته، وكان أكبر ارتباط فريد في حياته امرأة تدعى «راد كليف Rad Cliffe» التي خصص لها كل كتبه وعاطفته التي لا تنضب، كانت أمريكية الجنسية لكنها تقيم في فرنسا وكانت الحيوية والجمال عنوانها. مع ذلك لم تقرأ في حياتها أي كتاب. تعرّف عليها «برادلي» عندما كانت في صحة والدها. ويقال إنه كان متعلقاً بالزواج منها إلى درجة كبيرة. لكن هناك رواية أخرى ترى أنه لم يتزوجها تبعاً لنصيحة طبيبه، كما أن هناك رواية ثالثة مفادها، أنها هي التي رفضت الزواج منه، ورغم أنها لم تهتم بالقراءة، وتبعاً لذلك لم تهتم بالفلسفة إلا

على استخلاص أفكاره وتأملها وكان اعتلال صحته هو الذي فرض عليه هذه العزلة.

ولد برادلي في ٣٠ يناير عام ١٨٤٦ بمدينة "كلافم" Clapham ابناً لأحد رجال الدين هو "تشارلز برادلي" الواعظ الديني بإحدى المدارس الإنجليزية - وقد حققت عظاته انتشاراً وذبوعاً بسبب إصرارها على السمات العملية والتأملية للدين - وتلقى تعاليمه الأولى في "شلتنهام" Cheltenham من عام (١٨٥٦ حتى عام ١٨٦٣) وفي عام ١٨٦٥ التحق بكلية الجامعة بأكسفورد University College Oxford وفي عام ١٨٧٠ انتخب زميلاً في كلية "مرتون" Merton College لمدة لا تنتهي إلا بالزواج، وبما أن "برادلي" لم يتزوج وكانت الزمالة لا تفرض عليه أن يقوم بالتدريس فظل في هذه الكلية طيلة حياته متفرغاً للتأليف وحده. وفي السنة التالية، أصابه التهاب شديد في كليته وظل بسبب هذا الداء الأليم مريضاً بقية حياته، ولذلك كرّس كل جهوده للكتابة الفلسفية حتى توفي في ١٨ سبتمبر عام ١٩٢٤، وبعد وفاته بقليل حصل على "وسام الاستحقاق" من الدرجة الأولى The Order of Merit وهو أعظم لقب يحصل عليه فيلسوف إنجليزي^(١).

أن «برادلي» كان يرسل لها مجموعة من الخطابات بها مسودات مخطوطة من نسقه الميتافيزيقي لكنها كانت تمزق هذه الخطابات قبل أن تقرأها:
= راجع في ذلك:

- Richard Wollheim, F. H. Bradley, Penguin Books, LTD, Harrnondsworth, Middlesex, England, 1968, p.15.
- (1) The Encyclopedia of Philosophy, vol. 1, The Macmillan Company and The Free Press, Paul Edwards editor in Chief, New York, London, 1967, pp.359 - 363.

أيضاً:

وأول مؤلفات "برادلي" - حسب التسلسل التاريخي - هو "افتراضات التاريخ النقدي" ١٨٧٤، The Presuppositions of Critical History، وقد أعيد طبعه في "مجموعة المقالات"، وفي هذا الكتاب يوضح فيه المبدأ الذي يمكن من خلاله تفلسف التاريخ ولهذا فهو جدير بالبحث والدراسة.

وثاني هذه المؤلفات هو "دراسات أخلاقية" Ethical Studies ثم مذهب اللذة عند "سد جويك" Mr. Sidgwick's Hedonism (١٨٧٧) وأعيد طبعه في "مجموعة المقالات".

ويعد كتاب "برادلي" في "الأخلاق" من أول مؤلفات المدرسة المثالية، فظهر بعد وقت قصير من ظهور أول أعمال "جرين" مقدمتين "لبحث هيوم في الطبيعة الإنسانية" وترجمة ولاس المنطق الأصغر عند "هيجل"، وقبل ظهور كتاب إدوارد كيرد عن "كانط"^(١).

وينقد "برادلي" في هذا الكتاب المذاهب الأخلاقية السائدة في عصره، أي مذاهب المنفعة واللذة التجريبية بصفة عامة من وجهة نظر هيكلية. ويصوغ نظرية "لتحقيق الذات" وهي نظرية هيكلية أيضاً في خطوطها العريضة (لكن رغم هذا التأثير بالفلسفة الهيكلية فإنه يظهر في هذا الكتاب كمفكر مستقل في بعض مواضعه) فالذات تحقق ذاتها في حالة كونها عضواً واعياً

- Richard Wollheim, op cit., pp.13 - 15.

(١) رودولف ميتس، المرجع السابق، ص ٤٠٣.
أيضاً:

- W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p.291.

أيضاً:

- J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, p.228.

بذاته في نطاق الدولة ولا يتحقق هذا بمعزل عن الآخرين^(١). معنى هذا، أن الخير بالنسبة للإنسان لا يمكن أن يكون هو الشعور بتحقيق الذات أو أي نوع من أنواع الشعور. لذلك يستبعد "برادلي" مذهب اللذة أو تحصيل اللذة لذاتها. فهذا المذهب يعجز عن التعبير عن المعنى الحقيقي للأخلاق، كذلك يرفض الغاية الأخلاقية المقابلة وهي أداء الواجب لذاته ويقصد بها "نظرية كانط في الأخلاق".

فالمبدأ الأخلاقي الذي يراه "كانط" شيئاً واحداً يعده الناس خيراً - بلا قيد ولا شرط - هو "الإرادة الخيرة". والإرادة الخيرة هي إرادة العمل بمقتضى الواجب أي الواجب وحده دون أي اعتبار آخر. ومعنى هذا، أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً أن نعمل دون أي اعتبار لمصلحتنا الخاصة، ويأخذ "برادلي" على هذا الرأي ويرى أن الأخلاق الكانطية، أخلاق شكلية محضة لا يمكن أن نتخذها مرشداً في السلوك، فلا جدوى من أن يُقال للمرء أن عليه أن يفعل ما هو خير لأجل الخير إذا لم يحدد له المضمون العيني للخير (وهذا النقد هو ما أخذه "هيجل" على "كانط" من قبل)، أما الإرادة الخيرة التي يريدها "برادلي" هي الكل العيني التي تكون داخله ويشمل كل تفاصيلها، فلا تكون إلا بقدر ما يكون هو^(٢).

والمقالة التي وردت في هذا الكتاب بعنوان "مركزي وواجباته" My station and its Duties. هي أفضل عرض موجز في الفلسفة الإنجليزية للتصور الهيجلي للأخلاق. ويوضح فيها "برادلي" أن الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد جزء منعزل عن المجتمع ومستقل عنه وإنما هو كائن إجتماعي ولا يستطيع أن يحقق ذاته أو الإرادة الخيرة إلا عندما يكون قد

(1) ES pp.173 – 174.

(2) Ibid, p.144.

عرف مركزه وواجباته أي وظيفته داخل الكل الاجتماعي.

لكن ينتقل "برادلي" في المقالة الأخرى بعنوان: "الأخلاق المثالية" Ideal Morality إلى نظام أخلاقي من مستوى أعلى يجاوز فيه الأفكار الهيجلية أي أفكار الوحدة العقلية والحق الأخلاقي كما يتمثلان في القانون والدولة، فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق والفلسفة 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 تحقق اكتمالها إلا بالانتقال إلى الدين. بمعنى أن الذات المثالية التي تظل دائماً، بالنسبة إلى الأخلاق شيئاً ينبغي أن تكونه تتحقق بالفعل في الدين^(١).

أما كتابه مبادئ المنطق ١٨٨٣، The principles of Logic، فيمثل هجوماً على منطق التجريبيين، ويرجع تأثيره التاريخي إلى أنه قضى على رد الفعل القوي لمنطق "جون ستيوارث مل" واتباعه على نزعتهم الحسية التجريبية، وأفضل ما يوصف به منطق "برادلي" هو أنه منطق ميتافيزيقي، بمعنى أن للمسلّمات الميتافيزيقية تأثيرها الفعال فيه، لكنه لا يناظر منطق "هيجل" والذي لا تربطه به إلا نقاط قليلة، فقد كتب في تصدير كتابه هذا: "بالنسبة لهيجل، أعتقد أنه فيلسوف عظيم لكن لا يمكنني أن أطلق على نفسي هيجلياً ولا يمكنني قول ما يبدو أنه مبدأه الرئيسي أو على الأقل جانب من هذا المبدأ"^(٢).

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، أشرف عليها د. زكي نجيب محمود، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ٨٥.

(2) PL, PX.

ويبدأ "برادلي" بالفحص عن طبيعة الأحكام في المنطق، فيقرر أن الحكم ليس مركباً من الأفكار التي تشير إلى الواقع، أي المضمون الفكري الكلي الذي يختلف عن أي حادثة أو واقعة ذهنية، وإذا كان الواقع هو الموضوع النهائي لكل حكم، فالنتيجة هي أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية فإنه يكون أقل قدرة على وصف موضوع الحكم. وفي موضع آخر، يصف "برادلي" طبيعة الفكر أو ماهيته حينها صاغ مذهبه الميتافيزيقي فرأى، أنه لا وجود للفكر إلا في عملية فصل الوجود الذهني للشيء عن وجوده الفعلي، وبالتالي لا وجود للفكر إلا في الفكرة، ولكن ثمة فروق جوهرية بين الفكرة على نحو ما تكون شيئاً مختلفاً عن وجود الشيء وبينها حين تضاف إلى وجود الشيء في صورة حكم من أحكام الحقيقة أو المعرفة، ففي الحالة الأخيرة تمثل جزءاً من أجزاء معرفتنا أو حقيقة واقعة لها وجودها^(١).

وكان هدف "برادلي" من هذا الوصف هو بيان حركة الفكر المستمرة واللامتناهية في طريق وصولها إلى الواقع، لأنه ما يكاد الفكر يتأمل حكماً من أحكام المعرفة إلا ويتضح له أن هذا الحكم يشير إلى شيء خارجه، أي إلى شيء ما ينقض هذا الحكم، ويتضح له أيضاً أن "محمول" هذا الحكم ليس مكافئاً "لموضوعه"، ومن ثم يشير إلى ما يكمل هذا المحمول بحيث يصير هو وموضوع الحكم شيئاً واحداً.

ومن هنا ميز "برادلي" بين "الواقعي" و"الفكري" ورأى أن أولهما يمثل جانب الـ"هذا" والثاني يمثل جانب الـ"ماذا"، أي النظر إلى الحكم على أنه إيضاح للـ"هذا": بوصفه موضوعاً عن طريق الـ"ماذا" بوصفه محمولاً^(٢).

ويرى "برادلي" أيضاً، أن خطأ المذهب التجريبي يقوم في دعواه أن المعرفة

(1) AR, p.144.

(2) Ibid, p.163.

يمكن أن تبدأ بها هو جزئي، أي من الجزئيات المنفصلة والمستقلة، والدليل الذي يقدمه على ذلك هو مفهومه عن "الاستدلال"، إذ لا يمكن أن يتم إلا على أساس الكليات وعلى أساس علاقة العناصر داخل الكل النسقي.

وهكذا، حاول "برادلي" في نظريته المنطقية أن يفصل بين المجال النفسي وبين المجال المنطقي أي بين العوامل الفكرية من جانب وبين وقائع الخبرة المعرفية من جانب آخر^(١).

ويمثل كتابه الرئيسي "المظهر والواقع" ١٨٩٣، Appearance and Reality، أهمية كبرى بين الأعمال الفلسفية الأخرى، فهو بحث ميتافيزيقي من الدرجة الأولى، رغم أنه وصف الميتافيزيقا في مقدمة هذا الكتاب بأنها: "البحث عن أسباب رديئة لما نعتقد به عن طريق الغريزة، غير أن البحث عن هذه الأسباب هو غريزة ليس أكثر"^(٢).

إلا أن هذا لا يمنعه من الخوض فيها لأننا في حاجة إلى الميتافيزيقا لتتقننا من سطحية المذهب المادي ومن قيوده الجامدة يقول:

"إن هدف الميتافيزيقا هو تقديم نسق عقلائي للمبادئ الأولى".

و"فهم الكون لا بطريقة مفككة وإنما من حيث هو كل على نحو ما"^(٣).

وينقسم الكتاب إلى قسمين: الأول في "المظهر" ويدرس فيه الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا مثل العلاقة والكيفية والمكان والزمان والحركة والعلية والنشاط والذات. وينتهي من هذه الدراسة إلى أن الحلول التي قدمت للمشاكل التي تثيرها هذه الموضوعات ليست حلولاً محددة بل تحيط

(1) J. H, Muirhead, Bradley's Place in Philosophy, op cit., p.176.

(2) AR, PXIV.

(3) AR, PX.

بها جميعاً مجموعة من المتناقضات لا حل لها إذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقي، فعلينا إذن أن نرفضها باعتبارها "مظهراً"، ويبن "برادلي" في ذلك أن جميع الموضوعات والذوات هي مجرد مظاهر وليست واقعاً في حد ذاتها. والخاصية الأساسية للواقع هو أنه متسق وغير متناقض، والطابع الميتافيزيقي له هو أنه واقع واحد أساسي والخاصية المعرفية التي تنسب إليه هي الخبرة، أي الخبرة الفريدة الشاملة التي تسمو على العلاقات وتتجاوزها^(١).

على ذلك جعل عنوان القسم الثاني من هذا الكتاب هو "الواقع" ونحن إذا تساءلنا: إن كانت هذه الموضوعات كلها مظاهر، فهي مظاهر لأي شيء؟ يجيب "برادلي" أنها مظاهر للواقع الذي هو "المطلق"، ولم يوضح لنا كيف تدخل هذه المظاهر في المطلق وهي في حالتها المتغيرة والمتناقضة، ولم يصرح لنا أيضاً كيف يحدث هذا في كل حالة، أنه يرى أننا لا نستطيع تحقيق رؤية واضحة حتى عن المطلق، لكن يمكن أن تكون لنا معرفة محددة به وفكرة عامة عن خصائصه الرئيسية.

وأخيراً، جاء كتاب "برادلي" "مقالات في الحقيقة والواقع" ١٩١٤ "Essays on Truth and Reality"، الذي يمثل في الجانب الأكبر منه شروحاً وتعليقات لبعض آرائه الميتافيزيقية، وفي الجانب الآخر نقداً لبعض الآراء التي وردت مثل آراء "وليم جيمس" والبرجماتية بصفة عامة، وآراء "راسل".

ثم "مجموعة المقالات" ١٩٣٥ "Collected Essays" ويقع هذا الكتاب في مجلدين وتناول فيه موضوعات عديدة ومتفرقة.

(1) H, Halder, Neo – Hegelianism, p.217.

موقف برادلي من الاتجاه التجريبي

لم يرفض "برادلي" القول بأن أي معرفة تعتمد أساساً على الخبرة، بدليل أن الخبرة عنده تحدث على مستويات ثلاثة:

المستوى الأول، خبرة بلا علاقة non-relational أي الخبرة السابقة على تكوين العلاقات وهي مرحلة "الخبرة المباشرة" التي نمارسها بالحس أو الشعور.

المستوى الثاني، خبرة ذات العلاقة relational، وهي في هذه المرحلة نتجاوز مباشرتها وتسعى إلى تكوين العلاقات بين الأشياء، وهنا يظهر وعي الذات بذاتها والذوات الأخرى.

المستوى الثالث، خبرة تعلو على العلاقة supra-relational وهذه المرحلة هي أعلى مراحل الخبرة عند "برادلي" وهي المرحلة التي ندرك بها الواقع مباشرة، وتظهر فيها كخبرة واحدة كلية منسجمة وشاملة تقع بداخلها جميع الاختلافات (متضمنة في ذلك اختلاف الذات والموضوع) وهي خبرة المطلق ذاته.

لكن ما يرفضه "برادلي" هو الأساس النفسي في الاتجاه التجريبي فكتب يقول:

"إننا في إنجلترا نحيا طويلاً أكثر مما ينبغي في الاتجاه النفسي"^(١).

لقد حلّل الفيلسوف التجريبي الفكر تحليلاً نفسياً، أي حلل الوحدات الأولية التي تتألف منها المدركات العقلية وهي الانطباعات أي ما تنطبع به حواسنا الخارجية والداخلية على السواء انطباعاً مباشراً، كأن ترى بعينيك - مثلاً - لمعة من الضوء أو أن تحس خوفاً ما، حتى إذا ما زالت المؤثرات

(1) PL, VI, p.2.

الخارجية التي انطبعت بها حواسنا صدرت عنها صوراً ذهنية هي نفسها تلك الانطباعات الأولى بعد أن زالت مؤثراتها. وهذه الصور هي الأفكار - كما يسميها "هيوم" - إذن فالإدراك العقلي يرتد إلى هذه العناصر الأولية، الانطباعات والأفكار، وما يصدر عنها من صور.

وهكذا، يجعل الفيلسوف التجريبي مجال تحليله نفسياً، فلا فرق بينه في الحقيقة وبين عالم النفس الذي يحلل التفكير الإنساني.

ومن بين الأفكار الهامة التي يرفضها "برادلي" في هذا التحليل هي فكرة "الترابط أو التداعي"^(١). التي تكون المعرفة بالنسبة إليها ربطاً بين عناصر عقلية لها طابع فردي مفكك وهو يتساءل عن نوع العناصر التي ترتبط معاً في الإدراك الحسي على نحو يجعل عودة ظهور أحدها في الوعي مؤدياً إلى ظهور العناصر الأخرى. إن ما يأتي من جديد في الوعي لا يمكن أن يكون هو نفس ما كان فيه من قبل، وكل عنصر في الذهن يجعل في ذاته نوعاً من الجدة. إذ إنه يدخل في علاقات جديدة، وبذلك يتغير طابعه حتى إذا كان المظهر الوحيد لذلك التغير هو تلك النقطة الزمانية الجديدة التي عاد فيها إلى

(١) يعتبر الترابط، تلك العلاقة الوظيفية التي تربط بين الظواهر النفسية التي تكونت عبر الخبرة الشخصية. ويُترجم المصطلح أيضاً "بالتداعي" عندما تكون هناك رابطة عقلية بين معنى وآخر أو تلك الحالة التي تترابط على أساسها ألياً الانطباعات في الذهن، ويعتبر البعض "ديفيد هيوم" وبخاصة إسهامه المعنون "بحث في الطبيعة الإنسانية" و"ديفيد هاركلي" وكتابه "ملاحظات حول الإنسان، إبطاره وواجباته وتوقعاته" ومن قبلهما "جون لوك"، من المؤسسين لهذا المذهب في الفلسفة الإنجليزية.

راجع في ذلك: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي"، تأليف: د. عبدالقادر طه ود. شاكر عطية قنديل ود. حسين عبدالقادر والعميد مصطفى كامل عبدالفتاح، وأشرف على تأليفها وراجعها د. فرج عبدالقادر طه، الطبعة الأولى، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.

الظهور، أما ارتباط العناصر الحاضرة، فينبغي أن يركز على شيء مشترك أو حاضر في هذه المحتويات ولا يمكن أن يحدث بين جزئيات خالصة زائلة.

ومن هنا وضع "برادلي" فكرته الشهيرة: أن كل ارتباط إنما يحدث بين كليات^(١). ويوضح هذه الفكرة بالمثال الآتي: عندما نفكر في "الحصان" وننطق بهذا اللفظ، فإننا نستعيد أو نستحضر صورته الذهنية، وهذه الصورة تشمل مجموعة من الخصائص أو الصفات التي تميز صورة "الحصان" عن أي صورة أخرى. وهذه الخصائص تتعلق بشكل "الحصان" أو هيئته ولونه حجمه... إلخ، ويمكن أن نرد هذه الخصائص إلى أخرى أبسط منها وهكذا... لكن يرى "برادلي" أن الدراسة الحقيقية للفكر هي دراسة مثل هذه الصور أو فحص خصائصها لأنه في حالة "الحصان" فإننا نقدم قائمة طويلة من هذه الصفات المحسوسة التي تتكون من خلالها الصورة الذهنية عن "الحصان". ومن هنا، فإن الفكرة تتضمن ثلاثة عناصر: وجود الفكرة في العقل ثم مضمونها أي مضمون الفكرة ذاتها ثم مغزى هذه الفكرة أو ما ترمز إليه. يقول "برادلي":

"لدينا جانب ثالث يعني مغزى الشيء أو ذلك الذي يعنيه أو ما يرمز إليه"^(٢).

وهذا الجانب الثالث عندما نتأمله يختلف عن وجوده وعن مضمونه، فخطأ المذهب التجريبي - كما يرى "برادلي" - أنه عالج الجانب الثالث أي الرمز باعتباره قسماً أو امتداداً لجانبه الثاني، أي أنه حاول قراءة معناه في مضمونه^(٣).

(١) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤٠٩.

(2) PL, V I, p.3.

(3) Richard, Wollheim, F. H. Bradley, p.27.

وعلى هذا الأساس، وضع "برادلي" تصوراً إيجابياً لهذا المفهوم هو "الرمزية" Symbolism، أي إعطاء الشيء قيمة حينما نرسم إليه أو نشير إلى ما يعنيه، فليس معنى الصورة الذهنية شيئاً ما تشتمل عليه في صحتها لكن شيء ما معطى لها، أنه ليس خاصية يمكن إدراكها لتلك الصورة الذهنية، بل هو الاستخدام الصحيح الذي توضع فيه، فإننا نستعيد الصورة الذهنية، ومن ثم نجعلها تشير إلى شيء آخر غير ذاتها عندما نرسم إليها ونوضح معناها. وهذه الدلالة الرمزية التي يطلقها "برادلي" ذات أهمية كبيرة حينما تعبر عن أفكارنا وانفعالاتنا وإحساساتنا، لكنها ذات أهمية أكبر حينما تشير إلى الصلة الداخلية التي تستمر بين الصورة الذهنية (أي صورة الشيء كصورة الحصان) وما تشير أو تدل عليه.

ف عندما نستعيد صورة "الحصان"، فإننا نجعل هذه الصورة ترمز إليه، لكن هناك عنصر مخفي من خلال الصلة الفكرية بين الصورة والموضوع للحد الذي نشعر فيه بأن صورة "الحصان" لا يمكن أن تكون حصاناً فعلياً بل ترمز إليه. ولا يتم الحصول على هذا الرمز إلا عن طريق صورة الحصان ذاتها. معنى هذا، أن العلاقة الداخلية بين الصورة والموضوع ليست كافية بذاتها لترسخ معنى الصورة الذهنية، إنها تساعدنا أو ترشدنا لنثبت المعنى للصورة الذهنية فحسب^(١).

في هذا الإطار، يتضح لنا أن "الرمزية" تظهر عندما نتحول عن الصورة الذهنية إلى نسق رمزي أي نسق يظهر عندما لا توجد علاقة داخلية بين الرمز والمرموز إليه. وفي هذه الحالة نمتلك لغة لفظية هي نوع هام للرمزية.

ولقد حاول التجريبيون تجنب هذه الحقيقة الواضحة "للرمزية" على أساس أن رمزية اللغة تعمل عن طريق رمزية الصور التي يتم اتصالها مباشرة

(1) Ibid, p.29.

بالصور الذهنية في العقل الذي يشير بدوره إلى الأشياء في العالم، لكن إذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإنه يؤدي إلى إشكالية كم من الكلمات يمكن أن ترتبط بالصورة الذهنية وتنطلق تجاه "الدلالة الرمزية". ولقد عالج "برادلي" هذه الإشكالية حينما رأى أن الرمزية ترتبط بالمعنى الكلي أي عندما تضع المعنى على الرمز وتجعل الرمز يشير إلى المعنى بشكل كلي^(١).

ولقد اعترف "برادلي" أنه كان يدين لـ "هيجل" بهذه الفكرة الهامة، الكفيلة بهدم كل المذهب الترابطي ابتداءً من "هارتلي" و"هيوم" حتى "مل"، كما اعترف بأنها هي التي أخذت بيده من الظلمات إلى النور. ومن هنا، يمكن القول إن رفض "برادلي" للاتجاه النفسي كان ذا اثر عميق على تطور فلسفته ونتيجة حيوية لفهمه الحقيقي للفلسفة.

موقف برادلي من الاتجاه المثالي

ونقصد بالاتجاه المثالي هنا هو "اتجاه المثالية الألمانية - أي مثالية "كانط" و"هيجل" على وجه الخصوص، ونقصد به أيضاً ما كان لهذه المثالية من أثر بالغ على الفكر الإنجليزي بوجه عام. وقد ذكرنا من قبل كيف أطلع عديد من المفكرين الإنجليز على معظم مؤلفات الفلاسفة الألمان وكانت هناك شروح وتعليقات وترجمة واسعة النطاق لهذه المؤلفات. ومن هنا، فقد تأثر "برادلي"، الذي يعد المركز الرئيسي لمرحلة جديدة في المثالية الإنجليزية، بعديد من الفلاسفة الألمان وعلى رأسهم "كانط" و"هيجل"، فقد أعترف بجدارة أعمالهما وقال:

"لكي يعلم الجيل الحاضر أنه يجب أن يدرس الإنسان في أكثر من مدرسة، فإننا ندين بها وصلنا إليه من معرفة إلى الآراء العظيمة لـ "كانط"

(1) PL, VI, p.36.

و"هيجل"^(١).

وكانت هناك بعض مظاهر التقارب بينه وبين "شليجر" فيما يتعلق بفكرته عن المطلق. فقد رأى "شليجر" أن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد، وهذا الواحد التالي هو المعرفة ويقوم في المعرفة الذاتية على وجه أدق، وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يُعرف، ولهذا انتهى إلى القول بأن العقل هو الهوية المطلقة والمطلق شيء واحد، فالعقل ينظم كل شيء وهو الكل الدائم أو الكون، والمعرفة الذاتية هي تعبيره الضروري وصورته، والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته بل هي صورته وقانونه. وعلى هذا الأساس، فالمطلق واحد وماهية واحدة هي عينها، ولهذا يطلق عليه أحياناً "هوية الهوية" وهذه الهوية تقوم في الوحدة المطلقة بين الذاتي والموضوعي^(٢).

وهناك فلاسفة ألمان آخرون اثروا في فلسفة "برادلي" وذلك في ميادين خاصة مثل "لوتسه" و"سيجارت" في المنطق، و"فانكة" في الأخلاق، و"فولكمان" في علم النفس.

وفي إطار هذا الفكر سوف نخص بالذكر فلسفة "كانط" و"هيجل" لما لها من تأثير كبير على فلسفة "برادلي".

علاقة برادلي بفلسفة كانط

لقد تساءل "كانط" ما المعرفة وكيف تكون ممكنة؟ وما الذي يمكن أن نعرفه؟ وما الذي يمكن معرفته؟ وهل للمعرفة حدود ضرورية؟ كانت هذه هي الأسئلة التي حاول "كانط" الإجابة عنها. وهو نجبرنا بأنها فرضت

(1) AR, PXIII.

(٢) د. عبدالرحمن بدوي، شليجر، ص ٣٣٠.

نفسها عليه عن طريق "هيوم".

فقد ذهب "هيوم" إلى أن معرفتنا مصدراً واحداً فقط هو "التجربة" أو "الخبرة" وتعني عنده - كما هي عند "لوك" - الخبرة التي ترد إلينا عن طريق الحواس الطبيعية أو عن طريق التفكير والعمليات الذهنية ذاتها. فمعرفتنا بأي شيء خارجي "كهذا المنزل أو هذه الشجرة" تأتي عن طريق الحواس ومعرفة أي شيء داخل الذهن تأتي عن طريق التأمل الذاتي أو الاستبطان. لقد حاول "هيوم" أن يبين أن جانباً من الأفكار الرئيسية التي تعتمد عليها معرفتنا للأشياء، كالعلية والهوية والجوهر ليست إلا وهماً وعلى رأسها "فكرة العلية" التي تتضمن عنصري الشمول والضرورة والتي لا يمكن أن نجدها في الخبرة^(١).

إذن، فإن هذه الفكرة الأخيرة عبارة عن فكرة وهمية، ويتابع "هيوم" و"باركلي" في نقده لفكرة "الجوهر" وبطريقة تشبه طريقته تماماً، فالحجر له صفة البياض والصلابة... إلخ، وقد اعتدنا أن نقول إن هناك جوهرًا يحمل هذه الصفات لكن الخبرة تعرفنا بالصفات فحسب ولا نقول لنا شيئاً عن الجوهر، ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عن الجوهر بمعزل عن صفاته ولكننا يمكن أن نربط بين الصلابة والبياض... إلخ، ومن ثم أنتج خيالنا فكرة جوهر يخفي وراء هذه الصفات هو الذي يحملها ويربط بعضها ببعض، ولذا فليس لنا من الخبرة سند لفكرة الجوهر، وعلى ذلك فهي وهم شأنها شأن فكرة العلية.

ولقد انتهى "هيوم" إلى الشك حين رأى التعارض بين قانون الفكر وبين

(١) راجع:

- D. J. OConnor, A Critical History of Western Philosophy, p.257.

قانون العلية، فالعلية لا تجانس الفكر لكنها متضمنة في كل معرفة للأشياء، ومن هنا يمتنع عن الذهن أن يعرف الأشياء بيقين. وهذا الانتهاء إلى الشك لا يقبله "كانط"، على الرغم من اعترافه صراحة بأن نقد "هيوم" هو الذي أيقظه من ثباته الدوجماتيقي ووجه بحوثه في الفلسفة النظرية وجهة جديدة تماماً، إلا أنه رأى أن المسألة ليست في أن ننظر فيما إذا كان اللازم أن نحافظ على يقين العلم والأخلاق أو أن نطرحه وإنما اللازم في نظره أن نوفق بينهما^(١).

من هنا واجه "كانط" كل هذه الملاحظات ورأى أنه إذا كانت الأسس التي ترتكز عليها المعرفة مزعزعة بهذا الشكل أنهار البناء من أساسه، والخلاصة أن إمكان المعرفة أيأ كانت تعتمد على إيجاد رد على ملاحظات "هيوم".

يرى "كانط" أن هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر والإحساس، ونحن في حالة الإحساس نكون متقلبين سلبيين، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة في صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجي. أما في حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادي إلى معرفة، وذلك كله يعتبره "كانط" مسلماً به تسليماً عاماً منذ عصر "أفلاطون".

ويمكن أن يقال إن للإحساس مصدرين أحدهما: صورة الإحساس وهي الزمان والمكان وهي نتاج تلقائي للعقل المدرك ثم مادة الإحساس التي تُعطى لنا من الخارج أي من الموضوع نفسه. ونتيجة ذلك هي أن الشيء نفسه أو الشيء في ذاته كما هو بمعزل عن تأثير الذهن فيه لا يوجد في زمان أو مكان على الإطلاق. ومن هنا كانت الأشياء التي ندرکها (في الزمان والمكان) ليست هي الأشياء الحقيقية ولكنها عبارة عن ظواهر^(٢).

(١) اميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٧٢، ص ١٦-١٧.

(2) J, Collins, A History of Modern Philosophy, p.465.

أما الفكر فيرى "كانط" أنه لا يحتوي في داخله على شيء من مادة الإحساس، لأن المادة - كما ذكرنا - تأتي إلينا عن طريق الشيء في ذاته، بينما يسهم الذهن بالصورة - فالتصور "أحمر" مثلاً ليس سابقاً على التجربة أكثر من المدرك "أحمر" ولا يحتوي أي منهما على أية ضرورة أو شمول، فهما معاً ينتميان إلى مادة المعرفة لا إلى صورتها. وملكة التصورات هي أيضاً ملكة الحكم لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية. ومن ثم، فإن الأحكام الصورية في المنطق هي التي تعطينا صور الفكر اللاحسية الخالصة؛ أعني التصورات اللاحسية الخالصة. أما المقولات فهي من عمل الذهن، فلا بد أن تظهر لنا الأشياء في هذه الصور، ومن ثم، فإن هذه الصور تنطبق على كل شيء وهي بالنسبة لنا ضرورية وشاملة، وكما أن الشيء في ذاته لا يوجد في زمان ولا في مكان، فإن المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه، أي أن الشيء في ذاته ليس علة ولا جوهرأولاً واحداً ولا كثيراً وليست له خاصية الكم أو الكيف أو الإضافة، لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق فحسب على ما يظهر لنا لا على الشيء في ذاته^(١).

لكن ماذا رأى كل من "فشته" و"شلنج" في فلسفة "كانط" من نقص؟ أن النقص كان - من وجهة نظرهم - في وحدة المبدأ الذي من شأنه أن يعطي لهذه الفلسفة وحدتها. وتجنب "فشته" هذا النقص بمذهب العلم حين جعل هذا المبدأ هو الأنا المطلق. ومن هنا كانت نقطة البدء عن "شلنج" هي بعينها نقطة البدء عند "فشته" وهي كيف نقضي على الثنائي التي أفضى إليها مذهب "كانط" بين العقل وبين الشيء في ذاته؟ أن الفلسفة وكذلك العلم لا يمكن،

(١) راجع في ذلك:

- Richard, Kennington, The Philosophy of Immanuel Kant, Journal of the History of Philosophy, October, 1987, volume XXV, pp.606 - 612.

في نظر "شلينج" كما في نظر "فشته"، أن يقوموا إلا إذا وجد مبدأ للتوحيد أي مبدأ يوحد بين المعارف كلها بحيث تترابط فيما بينها ارتباطاً دقيقاً ضرورياً يستمد ضروريته من هذا المبدأ الواحد الأساسي والذي يستمد منه أيضاً كل علم وجوده. وهذا المبدأ الأساسي يجب أن يكون محتواه غير مشروط، أو بعبارة أخرى محتواه هو اللامشروط واللامشروط هو ما لا شرط له غير نفسه^(١).

وما هو شرط نفسه فقط أو ما يصنع نفسه عليه مطلقة، ولا يملك العلية المطلقة غير الأنا، فالأنا هو وحدة غير المشروط وما عداه فمشروط وكل ما هو مشروط فهو لا أنا، وبهذا بدأ "شلينج" من هذا الافتراض وهو أن العلم لا تقوم له قائمة وحقيقة إلا إذا استند على أساس مبدأ نهائي يجتمع فيه الفكر والوجود^(٢).

أما "هيجل" فقد رد عامل المعرفة - وهو عامل الوجود المباشر والفردية الذي حصره "كانط" في ملكة الحساسية - إلى الفكر وبذلك أنكر "هيجل" الفصل بين الفكر والمعرفة وقدم لنا معنى حقيقياً للمعرفة.

وجاء "برادلي" ورأى أن القول "بشيء في ذاته" قول ينطوي على تناقض صريح، مردّه استخدام "كانط" لمقولات الذهن التي تفضي بالربط بين الظواهر فحسب أي بين ما يبدو من الشيء، على حين أن الاستخدام الصحيح لملكه الحكم أو الفكر - كما يرى "برادلي" - وهو في الربط بين الشيء على نحو

(١) د. عبدالرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢) راجع في ذلك:

- Paul Guyer, Thought and being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy, an essay on The Cambridge Companion to Hegel edited by F. C. Belser, op cit., pp.171 - 172.

ما يمثل وجوداً فعلياً وبين ما يبدو منه أي بين الـ"هذا" والـ"ماذا"، وبذلك تكون معرفتنا بالشيء في ذاته من قبيل الممكن وإن كانت لا تصل إلى كمالها المطلق^(١).

ويؤكد في موضع آخر أن معرفتنا بالواقع معرفة ناقصة تفتقر إلى الكمال، لكنه يتساءل إذا كان الواقع لا يمكن معرفته على الإطلاق فكيف يمكن إثبات وجوده؟ هل الأشياء الواقعية واحدة أم كثرة؟ وإذا كانت كثرة، فكيف تشكل عالماً واحداً؟ وهنا يظهر التساؤل أيضاً عن علاقة الشيء في ذاته بالمظاهر عندما تنهار تعددية الأشياء، وعندما تكون هناك علاقة بين الشيء والمظاهر، فإن المظاهر تصبح أعراضاً للواقع. وبناء على ذلك، يعد الشيء شيئاً بذاته، ومن ناحية أخرى إذا كان ليس له علاقة بالمظاهر؛ فإن الشيء إما أن يمتلك كفيات أو لا يمتلك تلك الكفيات. وعلى افتراض أنه يمتلك كفيات، حينئذ يصبح لدينا مزيد من الإشكاليات التي تتعلق بما هو جوهري وما هو عرضي. وعندما يصبح الشيء بلا كفيات، في هذه الحالة، يتم رده إلى وجود محض الذي هو ببساطة لا شيء. فالشيء في ذاته، بهذا الأسلوب، تجريد وبلا قيمة وليس له أي إهتمام على الإطلاق^(٢).

علاقة برادلي بفلسفة هيغل

لقد اعترف "برادلي" في كتابه "دراسات أخلاقية" بدينه الكبير إلى "هيغل" باعتباره فيلسوفاً عظيماً ساهم في نهضة الفلسفة الألمانية آنذاك، ولكنه كتب يقول:

(1) AR, p.127.

(٢) راجع أيضاً: - H, Haider, op cit., p.226.

أيضاً: - AR, p.129.

"يجب أن أذكر القارئ أنني أنا وحدي المسؤول عما أقول"^(١).

لا شك أن ثمة اتفاقاً كبيراً بين فلسفة "برادلي" وفلسفة "هيجل" من جهة أنها وقفاً موقفاً مماثلاً من المشكلة التي أثارها "كانط" حين فصل بين عالم الظاهر وعالم الشيء في ذاته، فمن خلال تصور كل منهما للمطلق تم التغلب على هذه المشكلة، فقد جاء تصورهما للمطلق على أنه الكل أو الوحدة الشاملة لكل الحقائق.

وتجلى النزعة الهيجلية بشكل واضح عند "برادلي" من خلال مفهومه عن الجدل، على الرغم من أنه كان غير مهتم بالجدل الهيجلي بوصفه منهجاً فلسفياً دقيقاً للوصول إلى الحقيقة، إلا أننا نجد أنه يطبقه ضمناً في الانتقال من موقف إلى آخر. ويمكن تأكيد ذلك من خلال نظرة "برادلي" إلى العالم حيث يرسم صورة للعالم ذات ثلاثة مستويات:

١. عالم الشعور المباشر أو الخبرة المباشرة، وهي الخبرة السابقة على العلاقة أي على تكوين العلاقات بين الأشياء وهذه الخبرة نشعر فيها بكل لا انقسام فيه ولا تنوع.

٢. عالم الفكر الذي تسري فيه العلاقات وتكون الأشياء مجرد مظاهر فحسب وليست واقعاً.

٣. عالم الواقع أو المطلق الذي تعود فيه الوحدة والانسجام بين الأشياء^(٢).

(1) ES, p.23.

(٢) راجع:

- A, J, M, Milne, The Social Philosophy of English Idealism,

وهذا يذكرنا بالمراحل التي يكشف فيها العقل عن نفسه عند "هيجل". فالعقل يمر بمراحل في إدراكه للأشياء وفقاً لعلاقة الذات والموضوع، فالمرحلة الأولى تكون عادة إيجابية أو مباشرة. والمرحلة الثانية سلب للأولى أو معارضة لها. أما المرحلة الثالثة، فهي جمع بين المرحلتين السابقتين، ويمكن ان نتحدث عن هذه المراحل بإيجاز:

١. مرحلة الوعي المباشر أو مرحلة الإحساس بصفة عامة وهي تبدو في ظاهرها غنية وعميقة، ويجد المرء نفسه فيها وجهاً لوجه أمام الموضوعات الخارجية المباشرة مثل: هذه الشجرة أو هذا المنزل أو تلك الورقة.. إلخ، وهذه المرحلة تشمل في داخلها على ثلاث مراحل: مرحلة الوعي الحسي ثم مرحلة الإدراك الحسي ثم المرحلة الأخيرة التي تجمع بين المرحلتين الأولتين وهي مرحلة الفهم وهي تتجلى في فهم المدركات الحسية التي تنطبق على الأشياء من خلال الكليات.

٢. مرحلة الوعي الذاتي، وهي مرحلة إدراك الوعي لذاته وتشتمل على ثلاث مراحل أيضاً: مرحلة الميل الفطري أو الرغبة الفطرية وهي تعبير عن الحياة الحيوانية الخالصة ثم الوعي الذاتي الذي يعترف بالذوات الأخرى ثم الوعي الذاتي الكلي.

٣. مرحلة العقل، وهي المرحلة الأساسية عند "هيجل" وفيها نجد

الذات والموضوع متحدان. وبالتالي، فالعقل هو مركب بين مرحلة الوعي المباشر ومرحلة الوعي الذاتي التي تبرز فيها الوحدة أو الاتحاد بينهما^(١).

لقد بدأ "هيجل" من الصورة الأولى للوعي المباشر أي من الوعي الحسي أو اليقين الحسي حيث حضور الموضوع بطريقة مباشرة أمام الذات دون حاجة إلى توسط أو علاقة، بدأ من صورة هذا الوعي متبعاً مسار الروح الذاتي من خلال مراحل الإدراك الحسي والفهم والوعي بالذات وأخيراً العقل حين يصل إلى مرحلة اكتمال هذا الوعي^(٢).

وفي ضوء هذا يمكننا أن نقول، إن "برادلي" لم يخرج عما انتهى إليه "هيجل" وإن كان هناك بعض الفروق بينهما في تصور كل منهما لنقطة البدء التي ينطلق منها الروح الذاتي في طريق كمال ذاته أو في طريق تحقيق الذات الفردية "بتعبير برادلي"، فبينما بدأ "هيجل" باليقين الحسي، حيث حضور الموضوع - كما ذكرنا - حضوراً مباشراً أمام الذات، فإن "برادلي" قد بدأ بوحدة الشعور التي لا تميز فيها بين ذات وموضوع، ذات مدركة وموضوع قابل لأن يدرك^(٣).

أما فيما يتعلق "بتجربة الوعي الذاتي"، فقد ذهب "برادلي" إلى المعنى نفسه تقريباً عندما عبر عن تجربة الذات الفردية بموضوعها وتجربة الكل

(١) د. إمام عبدالفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، ص ١٠٥.

(2) Robert, B, Pippin, Hegels Idealism, The Satisfactions of Self -Consciousness, Cambridge University Press, New York, 1989, p.100.

(3) ETR, p.194.

الاجتماعي أي تجربة المراكز المتناهية لهذا الكل أو مجموع أفرادهِ^(١).

وكل ما بينهما من فرق يتمثل في نقطة البداية التي تنطلق منها تجربة الذات الفردية - باعتبار أن ما يتحقق في الكل الاجتماعي إنما يتحقق من خلال فاعلية الذوات الفردية - إلى تحقيق المطلق أو الروح المطلق بتعبير "هيجل"، ويعتقد "هيجل" أنه من خلال هذه التجربة يكون الروح حاضراً بالنسبة لنا وتبقى أمام الوعي تجربة أخرى تكشف له عن ماهية الروح، وجوهره المطلق بوصفه حرية كاملة مستقلة عن الذوات، ومع ذلك فهي التي تحقق وحدها، وعلى حد تعبيره أيضاً الأنا هو نحن، ونحن كأنا، ذلك هو الروح^(٢).

(1) ES, p.64.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٩، ص ٣١١.
راجع أيضاً:

- Robert, Pippin, Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit, p.54.

الفصل الثاني

إشكالية الحقيقة

تمهيد:

تحتل مشكلة "الحقيقة" مكاناً هاماً في تاريخ الفلسفة، إذ حاول الفلاسفة في كل عصر من العصور أن يبينوا الطرق المختلفة التي ينبغي أن يتبعها العقل الإنساني لمعالجة هذه المشكلة. فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحقيقة والبحث عن معيار يميز من خلاله بين "ما هو حقيقي" True و"ما هو زائف" False.

ولا شك أنه لا يوجد معيار ثابت لفصل الحقيقة عن الزيف، لأنه لا توجد رؤية محددة لحسم هذه المسألة. وبالتالي، لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول تفسير الحقيقة، ولا يوجد أيضاً اتفاق حول الحاجة إلى نظرية للحقيقة^(١).

لذلك كان الفلاسفة يهتمون دائماً بالبحث عن طبيعة الحقيقة من خلال طرح التساؤلات حول الحقيقة أو، بمعنى أدق، حول تحديد مفهوم للحقيقة ومعنى المصطلح ذاته، وكان لكل منهم هدفه وتطبيقاته الواسعة في كل أفرع الفلسفة الرئيسية: الميتافيزيقا والمعرفة والأخلاق والمنطق.

ولم يكن موضوع الحقيقة حتى نهاية القرن التاسع عشر موضعاً للدراسة

(1) Leslie Armour, The Concept of Truth, Vangorcum and Camp, Printed in the Natherlands by Royal Vangorcum LTD, 1969, p. 1.

متخصصة بكل ما في الكلمة من معنى، لكن قوة الدفع التي كانت وراء هذا الاهتمام الجديد بمشكلة الحقيقة هي الأفكار التي جاءت بها الفلسفة المثالية آنذاك، وبينما كان الفلاسفة السابقون في هذه الفترة يعتقدون أن الحقيقة مطابقة للواقع، أصبح هذا التعريف يمثل معنى شائعاً بين النظريات التي تفسر الحقيقة على الرغم من أن معنى الحقيقة يختلف باختلاف هذه النظريات^(١). فضلاً عن هذا، أصبح تأكيداً من بعض الفلاسفة على عدم وجود مشكلة منفصلة للحقيقة، وتأكيداً من البعض الآخر على أن أي نظرية من نظريات الحقيقة ليست حقيقية فحسب، بل إن حقيقتها حقيقة بديهية Turism، والنظريات التي تفسر الحقيقة، التي أصبحت شائعة في العصر الحديث، تتمثل في: "نظرية التطابق" The Correspondence Theory و"نظرية الترابط" The Coherence Theory و"النظرية البرجماتية" The Pragmatic Theory.

وتشارك هذه النظرية في افتراض أن للحقيقة طبيعة مشتركة، أي أنها شيء واحد ونفس الشيء بالنسبة للموضوعات التي تنطبق عليها. بناءً على ذلك، تم وضع هذه النظريات من أجل السيطرة على هذه الطبيعة؛ ولهذا افترضت شروطاً ضرورية وكافية لصدق اللغة الحاملة للحقيقة Truth – Bearer أعني لصدق القضية Proposition والجملة Sentence والعبارة Statement، وربما تشير هذه الشروط إلى معنى "ما هو حقيقي" وربما تعبر عن علاقة التضاد بين الحقيقة ومجالات المعرفة الخاصة^(٢).

وقد توصل أصحاب هذه النظريات إلى هذه الفكرة من خلال اتجاهات

(1) George Pitcher, Truth, Prentice Hall Inc Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, p.1

(2) Frederick, F, Schmitt, Truth : A Primer, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1995, p. 2.

نظرية مختلفة تماماً. فالاتجاه الذي يبدأ منه أصحاب نظرية التطابق هو دور الحقيقة في تفسير السلوك، بمعنى تفسير ما يحدث من خلال مطابقتها للواقع. ويبدأ أصحاب نظرية الترابط من جعل الحقيقة ممكنة المعرفة، أما الاتجاه الذي يبدأ منه أصحاب النظرية البرجماتية فهو تفسير الحقيقة من خلال فائدة الاعتقاد الحقيقي.

وهكذا، يمكن فحص هذه النظريات في معالجتها لمشكلة الحقيقة من خلال أن كل نظرية تبدأ من فكرة بديهية فريدة حول طبيعة الحقيقة كما تتصورها. فنظرية التطابق تبدأ بفكرة أن القضية تكون حقيقية عندما توجد واقعة تتطابق معها، بمعنى أنها تعبر عن حالة الواقعة الآن. أما الفكرة البديهية فيما يتعلق بنظرية الترابط هي أن الحقيقة ارتباط نسقي أكثر من أن تكون اتساقاً منطقياً، فالقضية تكون حقيقية إذا كانت تشكل كلاً مترابطاً نسبياً يستلزم كل عنصر فيه العنصر الآخر. ومن ثم فالحقيقة - في ضوء هذه النظرية - هي الخاصية المميزة للمطلق، وأخيراً، فإن الفكرة البديهية بالنسبة للنظرية البرجماتية هي أن الحقيقة تتصل أساساً بالاعتقاد النافع والمفيد^(١).

في الواقع، أن الحقيقة التي يجب أن نهتم بالبحث عنها هي تلك التي تنطبق على أي شيء قد يتصف - بطريقة أو بأخرى - بأنه حقيقي أو غير حقيقي سواء أكان ذلك في معرفتنا بالعالم أم في معرفتنا بالمطلق، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المعرفة والحقيقة ترتبطان في علاقة محكمة، فمعرفتنا بالأشياء هي نوع من العلاقة بين أنفسنا والأشياء المعروفة، لكن على النقيض لا تتضمن الحقيقة هذه العلاقة الوثيقة بين أنفسنا والأشياء الأخرى. في هذه النقطة يكمن مصدر الخلاف بين النظريات التي تفسر الحقيقة. فبترهن كل

(1) Larwence, E, Johnson, Focusing on Truth, London and New York, 1992, p. 1.

من نظرية الترابط والنظرية البرجماتية على أن الحقيقة يجب أن تتضمن علاقة بين أنفسنا والأشياء الأخرى، على حين تنكر نظرية التطابق أن ارتباط المعرفة والحقيقة عامل أساسي في علاقتنا بالأشياء^(١).

وتبدو العلاقة بين المعرفة والحقيقة واضحة من خلال الدور الذي تلعبه القضايا والمفاهيم الشائعة في الحياة اليومية في تطور نظرية المعرفة، ومع أن إشكاليات هذه النظرية قد أصبحت أكثر تعقيداً بسبب الاكتشافات التي حدثت في الفيزياء وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء، فمن الملاحظ أن هذه الإشكاليات قد ظهرت - في المقام الأول - عن القضايا والمفاهيم الشائعة في الحياة اليومية. فإننا نتحدث عما نشاهده ونسمعه ونذكره ونعتقد به ونعرفه عن الحقيقة والزيف حديثاً جلياً ليس فيه غموض أو لبس. فعلى سبيل المثال: عندما نقول إن هذه اللوحة رائعة الجمال أو إننا نرى الآن الأشجار والأعشاب، ونذكر أننا كنا نمشي على الشاطئ الشهر الماضي.. إلخ، كل هذه العبارات أو القضايا غير هامة ولا تصبح مفيدة إلا عندما نركز انتباهنا عليها ونتساءل: عما تعنيه؟ حيث نواجه صعوبات كثيرة^(٢). فمن المدهش والمفارق اكتشاف أن هذه القضايا ونظائرها في اللغة التي يمكن استخدامها في الخطاب العادي ليست صعبة التوضيح فحسب، بل عندما نحاول الحصول على أفكارنا الواضحة عنها تؤدي بنا إلى شبكة من الإشكاليات المتصلة والمتداخلة، فمشكلة واحدة منها سرعان ما تؤدي إلى ظهور مشكلة أخرى، حتى إذا تساءلنا - مثلاً - ماذا نعني عندما نعتقد بقضية معينة كقضية "ب"؟ سرعان ما نكتشف أنه علينا أن نسأل السؤال نفسه عن معاني كلمات: "معرفة" و"حقيقي" و"زائف"، وكلمات أخرى عديدة، كل هذه المفاهيم مرتبطة معاً في نسج معقد ومتشعب بحيث يبدو أن تحليل كل

(1) Ibid, p. 201.

(2) G, Pitcher, op cit., p. 2.

منها يفترض تحليلها جميعاً^(١).

وهكذا ليست الحقيقة والبحث عنها أمراً قاصراً على الفلاسفة وحدهم، وإنما تمثل موضع اهتمام كل من لديه رغبة في المعرفة؛ ويحاول اعتناق كل ما هو صادق من تأكيدات ومزاعم ونظريات. فبال تأكيد، أن الاهتمام بالحقيقة يستلزم الاهتمام بحقيقة الأشياء التي تقال، فربما لا يهتم الفرد بالحقيقة في معظم الأحيان، وفي هذه الحالة لا يمكنه فهم الأشياء التي تقال، وربما يعتقد ويؤكد أن بعض هذه الأشياء حقيقي وبعضها غير حقيقي، وكثير منها لا هو حقيقي ولا غير حقيقي، ولذلك لا بد من التساؤل عما هو الأمر الذي يجعل الفرد يعتقد ويؤكد أن الأشياء حقيقية أو غير حقيقية. وباختصار، لا بد من تعريف ما هي الحقيقة حتى يمكن تحديد إن كانت الأشياء التي تقال حقيقية أم غير حقيقية^(٢).

(1) arth, Hallett, Language and Truth, Yale University Press, New Haven and London, 1988, p. 31.

(2) (1) J, L, Mackie, Truth Probability and Paradox, Studies in Philosophical Logic, Oxford, at The Clarendon Press, 1973, p.17.

١- ماهية الحقيقة

إن البحث عن الحقيقة يناقش إن كانت الحقيقة جوهرًا Substance بمعنى قوام المعرفة أو أنها كيفية Quality لشيء متأصل في حقائق جزئية مثل "اللون" أو أنها علاقة Relation مثل علاقة "التطابق" أو علاقة "الترابط"^(١).

معنى هذا، أن الحقيقة إما أن تكون صفة أو علاقة بين الذهن والحكم، وهناك اختلاف بين التعريفين: فالصفة تتعلق بشيء معين ترتبط به أما العلاقة فإنها تربط شيئين أو أكثر.

ويمكن توضيح "الحقيقة" في اللغة المعتادة عندما نتحدث عن "حقيقة الشيء" مثلاً أو وصفه بأنه حقيقي أو أنه غير حقيقي، وذلك حين نصف حكماً مثل "الذهب معدن" بأنه حقيقة، فما هو المعنى الحقيقي لفكرة "حقيقة الشيء" هذه؟ يفرق "هيدجر" بين حقيقة الشيء وبين واقعيته أو وجوده الفعلي، فيرى أنه إذا أردنا أن نتحدث مثلاً عن الذهب الحقيقي تمييزاً له من الذهب الزائف، فالذهب الزائف ليس في الواقع كما يبدو من مظهره، أنه مجرد "مظهر" ولهذا السبب فهو غير واقعي، وغير الواقعي يؤخذ على أنه عكس الواقعي، ولكن الذهب المزيف (أي النحاس الأصفر المطلق بالذهب) يعد كذلك شيئاً واقعياً، ومن أجل ذلك نعبّر تعبيراً أوضح فنقول: "الذهب الواقعي هو الذهب الأصيل" غير أن كليهما "واقعي"، لا يقل الذهب الأصيل في هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل، إذن

(1) J, L, Austin, Truth, an essay on truth, edited by G, Pitcher, op cit., p.18.

فإن حقيقة الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعيته، ولكن السؤال يعود مرة أخرى، ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعيته على التصور الذي نستحضره دائماً في أذهاننا عندما نفكر في الذهب، وعلى العكس من ذلك فإننا نقول عندما نشبهه في وجود ذهب مزيف: "هنا شيء غير صحيح" أما ذلك الذي يكون "كما ينبغي له أن يكون" فإننا نعلق عليه بقولنا: "صحيح" أي أن الشيء متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراود له^(١).

معنى هذا، أنه حين نقول عن الذهب المزيف إنه غير حقيقي لا نعني أنه غير واقعي بل نعني أنه لا يتفق مع ماهية الذهب كما نعرفها. وعلى ذلك فحقيقة الشيء، في رأي "هيدجر"، هي اتفاق الشيء مع ماهيته. ولكن، هل يعبر "هيدجر" هنا عن حقيقة الشيء تعبيراً دقيقاً؟ إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نتأمل هذا المثل ذاته في صورته السلبية، فوصف الشيء - تبعاً لهذا التعريف - هو عدم اتفاقه مع ماهيته أي أن الذهب المزيف هو الذي لا يتفق مع ماهية الذهب، وهذا يحتاج إلى مزيد من الإيضاح، ذلك لأنه ليس ثمة شيء لا يتفق مع ماهيته وعلى ذلك فلسنا هنا بإزاء شيء لا يتفق مع ماهيته وإنما نحن بإزاء شيء تبين لنا أنه ليس له من الماهية ما كنا نعتقد، فالشيء الذي نحن بصده هو النحاس مثلاً الذي اعتقدنا خطأ أنه ذهب. فزيف الشيء في هذه الحالة ليس عدم اتفاقه مع ماهيته بل هو عدم انطباق اللفظ الذي يطلق على الشيء المائل أماننا، أو بمعنى أكثر وضوحاً ليس هناك شيء غير حقيقي في ذاته، بل إن الشيء يكون حقيقياً أو لا حقيقياً تبعاً لصحة الاستعمال الذي نستعمل به اللفظ الدال عليه. وحقيقة الشيء ليست صفة لهذا الشيء نفسه وإنما تحليل استخدام كلمة "الحقيقة" يؤدي بنا

(١) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

إلى القول إنها "علاقة" بين الشيء الذي يتم إدراكه والشخص الذي يُدركه، أعني أن إدراك الذهن للشيء هو الذي يقرر حقيقته أو عدم حقيقته أما الشيء نفسه فهو واقعي فحسب^(١).

ومن الممكن أن تشمل الأشياء المختلفة بوضوح على أساليب مختلفة لما هو حقيقي وما هو غير حقيقي. فبقدر ما يكون الاعتقاد حقيقياً بقدر ما يظل الاعتقاد الزائف اعتقاداً، وعلى النقيض من ذلك ليس الصديق الزائف صديقاً حقيقياً، فوجود الصديق الحقيقي يستلزم وجود صداقة حقيقية. لكن الصداقة الزائفة لا تستلزم بالضرورة صديقاً زائفاً، بالتأكيد، ليس وجود الشيء الزائف أو العبارة الزائفة أو حتى الاعتقاد الزائف يمكن أن يكون شيئاً حقيقياً أو عبارة حقيقية أو اعتقاداً حقيقياً^(٢).

وبوضح هذا التفاوت أن الأشياء الحقيقية هي تلك التي يمكننا أن نضع ثقتنا فيها، لكن ما هي هذه الأشياء؟ أو ما نوع الأشياء التي يمكن أن نقول عنها إنها حقيقية؟ وبمعنى أوضح، ما هي اللغة الحاملة للحقيقة؟

وتشير هذه التساؤلات - لأول وهلة - إلى التجريد الذي ينطبق على كل الأشياء المختلفة والمتنوعة التي هي حقيقية، بمعنى أنه ربما لا توجد اللغة الحاملة للحقيقة وجوداً فعلياً، وربما تكون حقيقية بطرق مختلفة ومتنوعة. وفي هذه الحالة يجب ألا يتم الحكم على هذه الأشياء في البداية، بل لا بد من تحديد ما تعنيه كلمة "الحقيقة" عندما تدل على كل الأشياء، ويبدو أن تحديد

(١) د. فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٥٦، ص ٢ - ٣.

(2) Lawrence, E, Johnson, op cit., p.3.

ذلك يستلزم منا توضيح استخدام كلمة "حقيقي" أولاً من خلال ما تعنيه في اللغة الانجليزية^(١)، حيث ترتبط هذه الكلمة في علاقة مع جذر كلمة Loyal بمعنى الولاء وجذر كلمة Trusty بمعنى الثقة، وينتج عن هذه العلاقة أن الشيء الحقيقي - مثل العبارة - في مطابقته مع الواقعة لا يكون زيفاً أو خطأً، أما الشيء الزائف - بالمغايرة مع الشيء الحقيقي - هو اعتقاد غير صحيح.

على سبيل المثال، أن الصديق الزائف لا يمكن أن نقبله ونضع ثقتنا فيه. وبالتالي، ليس هناك شيء ثابت أو مستقيم في الأشياء غير الحقيقية، لكن هناك في الأصل شيء ما يمكن الاعتماد عليه وأن نضع ثقتنا فيه، ولا يوجد شكل واحد للثقة تشترك فيه كل الأشياء الحقيقية وإنما الاستخدام الأساسي للكلمة "حقيقي" هو الذي تكون من خلاله الاعتقادات والعبارات والقضايا وربما

(١) تشتق الكلمة الإنجليزية True أصلها الاصطلاحي من الكلمة الإنجليزية القديمة Treawe والكلمة الإنجليزية الوسيطة Trewe. ومن الظاهر أن كلمتي Loyal - Trusty ترتبطان في علاقة بالكلمة الإنجليزية القديمة Treow وكلمة Treo. من هذه الزاوية، يعطينا أصل كلمة «الشجرة» Tree والتي نستخدمها الآن بمعنى الشجرة بقدر ما هي ثابتة ومستقيمة، هذا يعني، أن هناك شيئاً في أصل هذه الكلمة من الممكن الثقة به حول الشجرة نفسها.
راجع في ذلك:

- The Oxford English Dictionary, On Historical Principles, Oxford, at The Clarendon Press, 1933, volume XI, p.3407, Under «True».

أما تعريف كلمة «حقيقي» في اللغة العربية فهي في باب:
(حق) الأمر - حقاً، وحقه وحقوقاً: أي صح وثبت وصدق.
(وأحق) فلان قال حقاً و(حقق) الأمر، أثبتته وصدقه، يقال حقق الظن وحقق القول والقضية.

راجع: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الأول، 1985، ص 194.

الكلمات أو الجمل الحقيقية^(١).

وهناك اختلافات في تحديد إن كانت هذه الأشياء حقيقية أم غير حقيقية، وتتصل هذه الاختلافات بصعوبات تتعلق بعمل الأشياء التي نقولها؛ فقد يكون ما نقوله كلمات وقد نستخدم الكلمة لتكون أشياء، ويمكن أن نفعل الأمرين عندما تكون هذه الأشياء جملاً أو عبارات أو اعتقادات أو قضايا، ومن ثم فهي أشياء يتم النطق بها ويتم تقريرها وتأكيداها وربما نعتبرها حاملة للحقيقة لأنها إما حقيقية أو غير حقيقية. هذه هي الأشياء التي يجب أن تُوصف بأنها حقيقية أو - بأكثر دقة - حاملة للحقيقة وليس العالم ذاته أو الأشياء الواقعية التي توجد فيه، والأشياء الحقيقية ليست جملاً بذاتها ولا هي كيانات مفترضة من أي نوع، بالأحرى يمكن اعتبارها عبارات وجملاً يتم استخدامها من خلال اللغة الحاملة للحقيقة^(٢).

من هنا نقول، إن التحليل السريع لكلمة "حقيقي" يدل على أنها كلمة لا تضيف إلى الجملة التي ترد فيها معنىً جديداً إلى معناها. فالقول مثلاً إن "الكتاب على المنضدة" هو نفسه قول من "الحقيقي أن الكتاب على المنضدة" ويساوي في الوقت ذاته قول إن "الكتاب على المنضدة أمر حقيقي". معنى هذا، أن إضافة كلمة "حقيقي" قد تؤكد الاستخدام الثابت لهذه الكلمة؛ ولكن تأكيد الإثبات لا يجعل من الإثبات شيئاً آخر عبر الإثبات.

الحقيقة واللغة

إننا نفهم اللغة بأوسع معانيها على أنها نوع من الإشارة أو الرمز يقصد به الوصول إلى نوع من التفاهم أي هي تعبير عن القدرة على التقدم والتفاهم

(1) G, Pitcher, Truth, P.19.

(2) Leslie Armour, Op. Cit., p.2.

المبادل، وعلى تعقل الأشياء وفهمها، والتفكير المنطقي ذاته يقتضي القول بتداخل اللغة في كل فكر.

ولقد اهتمت "الوضعية المنطقية"^(١) على وجه الخصوص بتحليل اللغة تحليلاً منطقياً، ولا يراد بالتحليل هنا ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معاني الألفاظ - وإلا كانت قواميس اللغة ومعاجمها كفيلاً بتحقيق هذه الغاية - إنما يراد به التحليل المنطقي وإزالة اللبس والإبهام من الأفكار وبيان عناصرها واضحة جلية مثمرة، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التي تحمل معنى والعبارات الخلو من كل معنى.

معنى هذا، أن الوضعيين المناطقة طبقوا الطريقة العلمية للتفكير على عبارات وألفاظ اللغة التي نصوغ فيها مشكلات الفلسفة وجعلوا المعيار الذي نحكم بناء عليه بها إذا كان للقضية معنى هو إمكان تحقيق هذه القضية في الواقع الخارجي، بهذا نفهم مذهبهم الذي يربط ربطاً وثيقاً بين معنى الجملة من جهة وطريقة تحقيقها من جهة أخرى، فما ليس لدينا طريقة لتحقيق صدقه يكون حديثاً أو كلاماً بغير معنى؛ وما يكون كلاماً ذا معنى هو ما نملك وسيلة التحقق من صدقه. والتحقق من الصدق لا يكون - بالبداية - إلا إذا فهم للكلام معنى، وفهم المعنى لا يكون إلا إذا كانت لدينا

(١) لقد غيرت «الوضعية المنطقية» من مفهوم الفلسفة نفسها وكذلك من مجالها ووظيفتها، فأصبحت الفلسفة عبارة عن تحليل اللغة، وانتقال مجال البحث فيها من البحث في الأشياء في ذاتها أو الوجود من حيث هو موجود أو العلة أو المطلق أو الجوهر أو اللامتناهي أو العدم: وغير ذلك، إلى البحث في العبارات والألفاظ التي يقولها الفلاسفة وتحليلها ليبان ما له معنى منها وما لا معنى له، أو لبيان الصحيح منها والخطأ بناء على اتفاقها أو اختلافها مع قواعد الاستخدام العادي للغة. ومن ثم تغيرت مهمة الفلسفة فأصبحت تختص بتحليل مشكلاتها بدلاً من إقامة انساق فكرية أو متافيزيقية متكاملة. راجع: د. عزمي إسلام، لدفيج فتجنستين، تابع سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف في مصر، ص ٧.

خبرات ماضية تستثيرها في الذاكرة ألفاظ الجملة المراد فهمها وتحقيقها؛ هكذا يتصل معنى الجملة بتحقيق صدقها اتصالاً يجعل قيام أحدهما مستحيلاً بغير الآخر، فيستحيل أن يكون للكلام معنى بغير أن يكون ممكن التحقق على أساس خبراتنا ويستحيل أن يكون تحقيق الكلام ممكناً بغير أن يكون له معنى مفهوم استناداً إلى خبراتنا أيضاً^(١).

وعلى ضوء هذا التحليل يمكننا أن نقول، إن بعض الفلاسفة يتفوقون على أن لغة الاستخدام اليومية هي الأساس الذي نحكم به على صحة أو خطأ العبارات التي نقولها، فكل كلمة يتحدد معناها بناءً على الطرق التي تستخدم بها بالفعل في التشكيلات اللغوية المختلفة الخاصة باللغة اليومية، أي أنه من خلال الكلام المعلن تظهر العبارات أو الجمل التي من الممكن أن يقال عنها إنها حقيقية أو غير حقيقية، صحيحة كانت أم خاطئة، حتى إن لم يكن بعضها لغة أولية حاملة للحقيقة، ويتفق البعض الآخر أيضاً على أن صحة الكلام تعتمد على معاني التعبيرات التي تتضمن الكلمات والأسماء والأعداد... إلخ، وتعتمد معاني هذه التعبيرات التي تمثل قوام اللغة على استخداماتها الثابتة في اللغة ككل وفي سياق الكلام أو في الممارسة اللغوية للكاتب والمتحدث^(٢).

وكذلك يرى بعض علماء اللغة، أن الألفاظ المفردة لا قيمة لها إلا إذا اقترنت بسواها. فدلالة الأسماء والأفعال عند التجريد كدلالة الحروف سواء بسواء، فإن قولك "رجل" و"ماء" و"تراب" كقولك "في" و"على"

(١) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثانية،

١٩٨٠، ص ٢٧٣.

(2) Garth Hallett, op cit., p.32.

و"ثم" و"قام" و"قعد" و"ضرب" فهي لا تفيد شيئاً لأن شرط إفادتها تركيبها كما أن شرط إفادة الحرف تركيبه مع غيره^(١).

وليس هناك صواب أو خطأ في دلالة الكلمة على مسماها الذي اتفق الناس على أن تدل عليه، وإنما يبدأ الصواب أو الخطأ في استعمال الناس لهذه الكلمة بعد أن تم الاتفاق على استعمالها، فإذا كنا قد اتفقنا على أن يكون لفظ "قلم" دالاً على هذه الأداة المعينة التي نكتب بها، أصبح من الخطأ أن نستخدم هذا اللفظ لغير ما وُضع من أجله، إلا إذا نبهنا السامع أو القارئ الذي أحدثناه في معناه^(٢).

ومن ناحية أخرى، نظراً لأن استخدام التعبير الذي يعتمد عليه معنى اللفظ وبالتالي صحته على القواعد والأصوات الكلامية، فإن تفسير هذه التعبيرات يتم من خلال الإشارة إلى المتكلم ذاته أو إلى العلامات أو الإشارات التي تربط هذه التعبيرات بمصادرها الأساسية، فاستخدام كلمة "أنا" على سبيل المثال، لا يمكن تفسيرها دون الإشارة إلى المتكلم الذي تعبر عنه هذه الكلمة. كذلك لا يمكن استخدام كلمة "الرؤية أو البصر" دون التنويه إلى العين والضوء وأيضاً لا يمكن استخدام كلمة "المطر" دون الأخذ في الاعتبار السحب أو مساقط المياه.

ولهذا، فعلى الرغم من شمولية كلمة "الاستخدام" فهي مع ذلك مقيدة بإزاء التعبيرات الأخرى في اللغة؛ فكل من هذه الاستخدامات لها وظيفتها

(١) د. لطفي عبد البديع، ميثافيزيقا اللغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٥٦.

(٢) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، الجزء الأول، ١٩٨١، ص ١٨ - ١٩.

المحددة التي تؤديها^(١).

لكن ما هي وحدة الكلمات التي تؤلف الجملة ويكون لها مدلول في عالم الأشياء؟ الجملة اللغوية مؤلفة من عدد من الكلمات ومعناها مستمد من معاني كلماتها، ولا بد أن تكون بين هذه الكلمات وحدة تجعل منها رمزاً واحداً له من الخصائص ما ليس للكلمات المفردة الداخلة في تكوينها، وهناك أربعة أنواع من الكلمات توضح مدلولاتها: نوع تكون الكلمة من كلماته اسماً لمسمى واحد لا يتكرر (وهذا الشرط يتحقق في اسم الإشارة هذا) ويجب بطبيعة الحال أن يكون لمثل هذا الاسم مسماه وإلا فقد وظيفته التي من أجلها وُجد، ونوع ثان تكون الكلمة من كلماته اسماً لمجموعة أعضاء تجتمع كلها في فئة واحدة تتشابه صفاتها مثل "إنسان" وفي مثل هذه الحالة لا يتحتم أن يكون للاسم مسمى لاحتمال أن تكون الصفات الدال عليها الاسم غير متحققة تحقّقاً فعلياً في فرد من الأفراد، ولذلك يعد هذا النوع من الكلمات رموزاً ناقصة لجواز أن يوجد الرمز بغير الرموز إليه.

ونوع ثالث كلماته بغير مدلول في عالم الأشياء، لكنها ضرورية في بناء الجملة بما توجده من روابط بين كلماتها مثل "إذا" و"ليس". وأمثلة هذه الكلمات يطلق عليها "الكلمات المنطقية" لأنها هي التي تحدد صورة الجملة وتحدد حالات صدقها. ونوع رابع وأخير قوامه كلمات دالة على قيمة جمالية أو خلقية أو معبرة عن انفعال، وأمثلة هذه الكلمات تشير إلى معنى داخل المتكلم ذاته ولا تشير إلى معنى خارجه. ومن هنا كانت بغير معنى إذا قصدنا بالمعنى مدلولاً خارجياً يشترك في مشاهدته أكثر من شخص^(٢).

(1) Donald Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984, p.18.

(٢) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٢٧.

لكن ليس كل صنف من الكلمات يكون جملة ذات معنى، وإنما الجملة ذات المعنى هي التي تكون بين كلماتها رابطة توحد بينها في رمز واحد له من الخصائص ما ليس لمفرداته، وكثيراً ما يندمج التركيب اللغوي إندماجاً يجعلنا نضل عن حقيقة العناصر المكونة له.

ولذلك عندما نريد أن نحلل العبارة اللغوية يجب أولاً أن نتأكد أنها جملة واحدة لا مجموعة من الجمل متداخل بعضها في بعض، لأن الجملة الواحدة قد لا تكون صحيحة من الناحية المنطقية. فالجملة من الناحية المنطقية لا تكون جملة إلا إذا كانت دالة على واقعة بسيطة واحدة في عالم الأشياء، ولا يتحقق لنا صدق الجملة أو عدم صدقها إلا إذا كانت جملة واحدة تقابلها واقعة واحدة، وعندئذ يمكننا مطابقة الجملة على الواقعة لنبين صدقها أو عدم صدقها. فإذا قلنا مثلاً: "المصريون هم بناء الأهرام" هذه جملة واحدة من الناحية المنطقية لأن المرجع في صدقها واقعة خارجية واحدة. وفي هذه الحالة لا تكون الجملة جملة واحدة إلا إذا بلغت حداً من البساطة يستحيل معه إنقسامها إلى جملتين أو أكثر. فمثلاً إذا قلنا: "إن له رأياً حاسماً" هذه الجملة بسيطة وصادقة إذا ما دلت على شخص بعينه نقصده، لكنها إذا دلت على شخص لا يحمل نفس هذه الصفة تعد جملة غير صادقة⁽¹⁾.

في هذا الإطار، فإن الفلسفة التحليلية تتناول مادة الأشياء بالتحليل، فترى أن العالم قوامه وقائع ويصور كل واقعة منها في كلامنا جملة أو يمكن أن تصورها جملة. أما الواقعة الواحدة البسيطة التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها فهي واقعة "ذرية" والجملة التي تصورها هي جملة "ذرية". إذن فوحدة التحليل اللغوي تكمن في الجملة أو باصطلاح المنطق في "القضية". فالقضية

(1) B, F, Strawson, Truth, an essay on truth, edited by, G, Pitcher, op cit., p.33.

هي وحدة التفكير، مع أنها مؤلفة من مجموعة ألفاظ أو رموز يرتبط بعضها ببعض على نحو ما، والقضية هي العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب، لكن الصدق والكذب يختلف معناهما باختلاف نوع القضية، فالقضية الإخبارية أو التركيبية مقياس حقيقتها أو صدقها هو التطابق أي تطابق الصورة التي نرمز إليها بألفاظ القضية بالواقعة في عالم الأشياء أو العالم الخارجي. أما القضية التكرارية أو التحليلية، فمقياس صدقها هو عدم تناقض أجزاء القضية بعضها مع بعض وذلك إنما يتوافر إذا ما اتسقت تعريفات الألفاظ التي نستخدمها في تكوين القضية بحيث لا تؤدي تلك التعريفات إلى تناقض^(١).

إذن ترتبط القضية بالواقعة، لكن ما الواقعة؟

الواقعة هي مجموعة من الحوادث وقعت أو تقع، وهي دائماً ما تقال لتعبر عن شيء مادي له علاقة بالأحداث، وأي جملة ننطق بها تعبر عن اعتقاد ما بأمر من أمور الواقع هي نفسها واقعة من وقائع العالم، ومثل هذه الواقعة اللفظية أو اللغوية (أي الجملة) - إن صح التعبير - والتي ربما تشير إلى واقعة أخرى في العالم، يعتمد صحتها على وجود الواقعة التي تشير إليها. وبالتالي، فهناك علاقة تربط بين طرفين: اعتقاد يعبر بجملة ما عن صدق القضية من ناحية، وواقعة في عالم الأشياء تنطبق على هذا الاعتقاد أو لا تنطبق من ناحية أخرى. وتعتمد كثير من القضايا التي يتم تبريرها بالاعتقاد على الخبرات الخاصة التي لدينا، كالمعارف التي نكتسبها عن طريق استخدام الحواس. وهناك بعض القضايا التي نبرر صحتها بالاعتقاد ولا تعتمد على الخبرة مثل: الاعتقاد بأن $2 + 2 = 4$ وأن الأحمر لون. وتعتمد القضية - في تبريرها - على فهم معاني الكلمات في الجملة التي تعبر عنها - كما ذكرنا - فإذا كانت الجملة

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص ٣٣ - ٣٤.

صادقة بمعنى أنها تعبر عن قضية صادقة، فإنها تتحدد من خلال المعاني التي تتعلق بفهم الكلمات في الجملة^(١).

وفي معرض حديثنا عن ارتباط القضية بالواقعة، يرى "راسل" أن معنى الاعتقاد في صحة قضية من القضايا أو عبارة من عبارات اللغة لا يرتبط فقط بالواقعة التي تحدث عنها تلك العبارة بل يرتبط كذلك بالاتجاه الذي يتجه إليه الاعتقاد، سواء كان ذلك الاتجاه إلى الواقعة أو بعيداً عنها. ويمثل لذلك بقضية مثل "اليوم هو يوم الثلاثاء" فمثل هذه القضية يمكننا أن نعتقد أن لها معنى سواء كان اليوم هو يوم الثلاثاء أو لم يكن... ويمكننا أن نقول - مجازاً - حينها يكون اليوم هو يوم الثلاثاء أن اعتقادك بأن اليوم هو يوم الثلاثاء يكون متجهاً نحو الواقعة، أما حينها لا يكون اليوم هو يوم الثلاثاء يكون اعتقادك بعيداً عن الواقعة.

وعلى ذلك، فالدلالة الموضوعية للاعتقاد لا تتحدد بالواقعة فقط بل باتجاه الاعتقاد إما للواقعة أو بعيداً عنها^(٢).

وهنا يمكن القول، إن الاعتقاد ربما يحمل الحقيقة لأنه الرأي الذي يعبر عن أمور الواقع، فإن كان اعتقاداً أو رأياً مطابقاً للواقع أصبح حقيقياً أو صادقاً وإن كان ليس مطابقاً للواقع فإنه غير صادق، ولا يصبح هذا الاعتقاد موضع اهتمام إلا إذا كان في عبارة لفظية أو في جملة تعبر عنه. إذن، فالجملة

(١) راجع في ذلك:

- J.F. Thomson, Truth - Bearer, A Proposition, Journal of Philosophy, 66, (1963), 737 - 747 esp, p.742.

أيضاً:

- Garth, Hallett, Language and Truth, p.33.

(2) Bertrand Russell, The Analysis of Mind, London : Allen and Unwin, 5th Impression, 1949, p.272.

يجب أن تكون على علاقة بالأمر الواقع؛ بمعنى أنها تنقل لنا أخباراً عن العالم^(١). لكننا نلاحظ أن الاعتقاد قد يكون غامضاً، ويبدو هذا الغموض بين فعل تقرير الاعتقاد أو الميل ناحية اعتقاد ما من جهة، وشيء ما يتم الاعتقاد به من جهة أخرى.

إضافة إلى ذلك، أن الاعتقاد وثيق الصلة بالمعنى لأن الأمر الواقع يثبت صدق الكلمات أو عدم صدقها التي نقولها لنضع بها اعتقاداً، ويصبح هناك في حالة الاعتقاد تصور ذهني للأمور كيف تقع، وأحياناً يكون هناك جملة نضع في ألفاظها ما يعبر عن ذلك التصور الذهني، فإن كان يوجد في العالم الخارجي واقعة تقابل بأجزائها أجزاء تلك الجملة كان الاعتقاد اعتقاداً صحيحاً بأمور الواقع، وإن كانت لا توجد مثل هذه الواقعة كان الاعتقاد اعتقاداً غير صحيح.

وبناءً على هذا، أن القضية يثبت صحة حكمها أو عدم صحته عندما توجد الواقعة التي ترمز إليها في العالم، وعندما يوجد الاعتقاد الذي تنطبق عليه هذه الواقعة.

(1) Garth, Hallett, op cit., p.34.

٢ - النظريات التقليدية التي تفسر الحقيقة

نظرية التطابق

إن النظرة المعتادة إلى "الحقيقة" هي مطابقة الفكر للواقع الخارجي، ففي معظم التعبيرات الشائعة نجد أن وصف أي قول بأنه صحيح يعني أنه يطابق "ما يقع بالفعل" وأنه تعبير "عما يحدث في الواقع".

وقد تأثر التفكير الفلسفي بهذه النظرة، فظهرت أولى النظريات التي تفسر الحقيقة، وتُعرف باسم "نظرية التطابق" لأنها تريد أن يكون ثمة تطابق بين القول الصحيح من ناحية، والواقعة التي تفسره من ناحية أخرى^(١). ورغم أن اسم "نظرية التطابق" لم يُعرف إلا حديثاً، فإن الفكرة ذاتها كانت معروفة في الفلسفة منذ القدم، فقد أشار "أفلاطون" إلى هذه النظرية في عدة محاورات منها: "تياتوس" و"السوفسطائي" و"أقريطون" وذلك بقوله:

"إن هناك فئة صالحة تقول رأياً حقيقياً يطابق ما وقع، وهي وحدها جديرة بالاعتبار"^(٢).

(1) OConnor, DJ, The Correspondence Theory of Truth, HUTC, Hinson, University Library, London, 1975, p.7.

(٢) أفلاطون، محاورات أفلاطون، عربها من الإنجليزية د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨٥.
راجع أيضاً:

- Plato, Theaetetus, in The Collected Dialogues of Plato,

أما "أرسطو" فقد أشار إلى ربط الحقيقة بمطابقة الواقع وذلك في قوله:
 "حين نقول عن شيء موجود أنه ليس موجوداً، أو عن شيء غير
 موجود أنه موجود فإننا نقول قولاً غير حقيقي، بينما حين نقول عما يوجد
 أنه موجود وعما ليس موجوداً أنه غير موجود فإننا في هذه الحالة نقول
 الحقيقة"^(١).

ويهتدي "أرسطو" منذ البداية إلى ماهية الدلالة الحقيقية لـ "نظرية التطابق"
 ونعني بذلك تأكيد أن طبيعة الأشياء هي التي تتحكم في تفكيرنا عنها، وأن
 الحقيقة وإنها تكون في تقيدها التام بالواقع.

ولقد ظل هذا الرأي التقليدي سائداً في الفترات التي لم تكن مشكلة
 الحقيقة فيها قد أثرت بوصفها مشكلة مستقلة لها كيائها الخاص، ولكن ما
 أن بدأ التفكير الواعي في هذه المشكلة، وما أن تناوها الفلاسفة بالتحليل
 الدقيق حتى اختفى هذا الطابع التلقائي لفكرة التطابق^(٢) وانقسم الفلاسفة
 بإزائها قسمين:

edited by, Edith Hamilton and Hunting Tom Cairns,
 Princeton University Press, 1973, pp.262E - 263 D.

= كذلك:

- Plato, Sophist, The Drama of Original and Image, Stanley
 Rosen, Yale University Press, New Haven and London,
 1983, p.178.

(1) Aristotle, Metaphysics, in The Works of Aristotle edited
 by J. A Smith and W.D Ross, volume VIII Oxford, at the
 Clarendon Press, 1909, (p.1011 b25).

(2) Frederick, F, Schmitt, Truth : A Primer, pp.145 - 146.

قسم يحولها إلى نظرية تمثل اتجاهها فلسفياً معيناً يواجه بقية الاتجاهات.
وقسم يرفضها نهائياً ويستبدل بها نظريات أخرى.

ويمكن القول بصفة عامة، أن معظم الفلاسفة التجريبيين يدعون إلى "نظرية التطابق" فنجد "جون لوك" على سبيل المثال يدعو إلى هذه النظرية حين يقول:

"إن الأفكار التي تشبه تماماً ما هو موجود في العالم الخارجي هي أفكارنا عن الصفات الأولية، وذلك لأن هذه الصفات موجودة في الجسم غير منفصلة عنه في أي حالة من حالاته"^(١).

ولكن نجد بعضهم يرفضونها مثل أصحاب "الوضعية المنطقية" - ونذكر منها نوثرات Neurath و كارل همبل K. Hempel، فهم يرفضون أن تكون القضية صورة مطابقة لما هنالك من واقع، بل يجب أن يكون الاتساق شرطاً ضرورياً من شروط صحة القضية؛ فالقضية المعينة تكون صادقة إذا كانت تربطها صلة لغوية بغيرها من القضايا الأخرى.

ولاشك أن وضع فكرة "التطابق" في صيغة نظرية فلسفية تنافس النظريات الأخرى عن الحقيقة، قد أدى بالفلاسفة إلى تحليل معناها على نحو أفقدها بساطتها الأولى، فإذا بها تنطوي على إشكاليات عديدة، حاول الكشف عنها أصحاب النظريات الأخرى. ومن بين الإشكاليات التي تعرضت لها فكرة "التطابق" تلك المتعلقة بتعبيرات مثل "القضية" و "الواقعة" و "التطابق"^(٢).

فالقضية - من وجهة نظر القائلين بالتطابق - مجموعة من معان أو

(1) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, VI, B11, p.82.

(2) Leslie, Armour, The Concept of Truth, p.29.

تصورات ارتبط بعضها ببعض بعلاقة معينة. ومن هنا، فالقضايا - باعتبار أنها يجب أن تطابق العالم الخارجي - تشكل جزءاً من العالم من جهة وتستقل عنه من جهة أخرى.

والقضية في سياق تعريفها تقرر واقعة من وقائع العالم، والعالم بدوره حدوده الوقائع. يقول فتجنشتين في أول نقطة من كتابه "رسالة منطقية فلسفية":

"العالم هو جميع ما هنالك" "العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء".

"العالم حدوده الوقائع، وهذه الوقائع هي جميع ما هنالك" (١).

وفتجنشتين - في هذا الصدد - يسمي الأجزاء التي يتكوّن منها العالم بالوقائع Facts فالعالم - كما يقول - مجموع الوقائع لا الأشياء. ومن ثم، فالواقعة هي الوحدة الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وإن كانت هي نفسها تنحل بدورها إلى أشياء لأنها ليس لها وجود على حدة، بل إن كل شيء لكي يكون شيئاً بالفعل لا بد أن يرتبط بواقعة معينة أو أن يدخل في تكوينها (٢). إذن، ترتبط القضية بالواقعة - كما ذكرنا من قبل - فالواقعة هي ما يمكن أن نشير إليه مما قد وقع أو يقع من أحداث فهذه الشمس الساطعة "واقعة" كذلك جاء نابليون إلى مصر في حملته "واقعة"، أيضاً سقطت أول قنبلة ذرية على هيروشيما عام ١٩٤٥ "واقعة" كل هذه وقائع قد حدثت أو تحدث.

وقد حدد "راسل" ما المقصود بالواقعة، من خلال تعريفه للقضية وذلك في محاضراته عن "فلسفة الذرية المنطقية" فهو يرى، أن القضايا تشير مباشرة

(١) لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د. عزمي إسلام، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٦٣.

(٢) د. عزمي إسلام، لودفيج فتجنشتين، ص ٨٧.

إلى واقعة موجودة في الواقع أو هي تقرير عن شيء معين يتصف بصفة معينة. أو أن هذا الشيء على علاقة ما بشيء آخر. يقول:

"إن الواقعة ليست شيئاً جزئياً مفرداً، بل هي مركب من شيء أو أكثر وصفاته وعلاقاته"^(١).

من هذا الرأي يتضح أن "راسل" قد صنف الوقائع إلى وقائع جزئية ووقائع عامة، لكنه في نفس هذه المحاضرات قد تشكك في ماهية القضية التجريبية العامة ومتى تكون حقيقية، لأنه شك في وجود وقائع عامة ورأى أن كل الوقائع جزئية. ووجد نفسه أمام مشكلة، إما رفض الاعتراف بأي قضية عامة على أساس أنه لا توجد وقائع عامة - وفي هذه الحالة نرفض أغلب قضايا العامة في اللغة المألوفة - وإما الإقرار بوجود وقائع عامة وهي غير موجودة.

لم يستطع "راسل" حل هذه المشكلة، والمأزق الذي وقع فيه هو أن القضايا العامة يجب أن يقوم صدقها على وجود وقائع عامة، وهذه الوقائع ليس لها وجود من وجهة نظره.

لكن ما علاقة التطابق التي تربط القضية بالواقعة؟

سوف نجد معنيين أساسيين "للتطابق" لدى هذه النظرية^(٢):

-
- (1) Berterand Russell, Logic and Knowledge, The Philosophy of Logical Atomism, Essay 1918, edited by Robert Charles Marsh, London, George Allen and Unwin, LTD, New York, The Macmillan Company, 1966, p.184.
 - (2) Richard L, Kirkham, Theories of Truth, A Critical Introduction, The Mit Press, Cambridge Massachusetts, London, 1992, p.134.

المعنى الأول، هو أن التطابق يشبه تماماً علاقة النسخة بالأصل، أي أن القضية صورة ذهنية لواقع خارجي هو الأصل لتلك الصورة. هذا الوصف لعلاقة التطابق يثير اعتراضات، فيصعب علينا فهم المقصود بكلمة "النسخة" وإدراك طبيعة علاقتها بأصلها. فلتأمل قضية مثل "النيل أطول أنهار العالم" مثل هذه القضية لا تنطوي في ذاتها على نهر ولا طول ولا عرض. فبأي معنى إذن تكون نسخة من الواقع الذي نتحدث عنه؟ إن طبيعة القضايا أو الأحكام تختلف أساساً عن طبيعة الواقع. فالواقع إن العلاقة هي علاقة نسخة بأصل قول غير دقيق.

المعنى الثاني، هو أن التطابق يمكن أن يُوصف بأنه علاقة "واحد لواحد" بين كل عنصر في القضية وكل عنصر مناظر له من عناصر الواقع^(١). هذا المعنى أيضاً يصادف صعوبتين: الصعوبة الأولى وهي أن التناظر الموجود بين كل عنصر في القضية والعنصر المقابل له في الواقع يحتاج بدوره إلى تفسير شأنه شأن التطابق بوجه عام.

والصعوبة الثانية وهي، لا بد من إضافة فكرة أخرى إلى علاقة الواحد بالواحد هي فكرة "التركيب"، إذ إن عناصر القضية أ < ب هي ذاتها عناصر القضية ب < أ. ومع ذلك، فكل منهما نقيض الأخرى. فعلى إذن أن نضيف إلى الشرط السابق شرط وحدة التركيب، على أن التركيب فكرة ذهنية لا تتمثل في الواقع ذاته^(٢).

(1) D, J. OConnor, op.cit., p.17.

(2) H, H, Joachim, The Nature of Truth, Oxford at the Clarendon Press, 2»d ed., 1939, p.12.

وبالتالي، فعلاقة الواحد بالواحد "فكرة غير دقيقة.

تلك هي الإشكاليات التي تثيرها نظرية "التطابق"، وفي ضوء هذه الإشكاليات يمكننا أن نتبين معالم النقد الذي وجه إلى هذه النظرية.

أول نقد وجه إلى هذه النظرية وبخاصة من "أصحاب النظريات المثالية" هو أن الحقيقة ليست مطابقة بين قضية وواقعة وإنما بين قضية وقضية أخرى، واتساق وترابط بين واقعة وأخرى، فمن الصعب - من وجهة نظر المثاليين - أن نميز تمييزاً حاسماً بين القضية والواقعة، فالواقعة ذاتها جزء من خبراتنا ولا بد أن تصاغ هذه الخبرة في صورة إدراك حسي مضافاً إليه الخبرات السابقة، ثم لا بد أن تصاغ كل هذه الخبرات في صورة قضية، وبذلك لن نستطيع الخروج من عالم القضايا إلى عالم وقائع خالصة عن خبرتنا ثم نقارن بين قضية ما وواقعة ما^(١). إن الوعي بواقعة ما يستلزم تفسير العقل لخبرات ماضية والدور الذي يقوم به اهتمامنا كما تلعب تصوراتنا دوراً هاماً في الوعي بالوقائع.

وهكذا، يمكن القول إن لنظرية "التطابق" أساساً قوياً لا يمكن إنكاره غير أن الصيغة التي تُعرض بها النظرية هي التي تؤدي إلى ما يوجه إليها من حملات قوية.

نظرية الترابط

نظرية الترابط هي النظرية التقليدية المناقصة للنظرية التي ترى أن هناك

(١) د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ١٣٥.

تطابقاً بين الفكر والواقع الخارجي المنفصل عنه تمام الانفصال؛ فما دام ذلك الواقع ذاته لا يرد إلينا إلا على صورة أحكام، فإن الحقيقة تكون في علاقة الحكم أو القضية ببقية الأحكام أو القضايا الأخرى. وهذه العلاقة يطلق عليها المثاليون اسم "الترباط"^(١).

ومن الصعب تلخيص آراء أصحاب نظرية الترباط عند الفلاسفة المثاليين لأنهم لم يكتبوا آراءهم في استقلال عن موقفهم الميتافيزيقي، كما أنه يقدمون صوراً مختلفة ومتعددة لنظرية الترباط، بل من الصعب إعطاء تعريف للمثالية ذاتها يتفق وكل الفلاسفة المثاليين، لكنهم يتفقون جميعاً على القول بأن وجود الأشياء لا يستقل عن وجود الذهن الذي يدركها، كذلك يؤكدون على عنصر "التغير" في إدراكنا لكل واقعة. فالوقائع لا تنفذ إلى الذهن إلا من خلال تفسيره لها، والذهن في هذا التفسير خاضع لطبيعته الخاصة التي تشكل الواقع وتضفي عليه صورتها، أي أن ما ندركه من الوقائع ليس إلا ما تنطوي عليه من عنصر عقلي.

ومن هنا، فهم يقررون أنه ما دامت المعرفة لا تكون مباشرة متعلقة بوقائع منفصلة، بل هي نسق مترابط من الأحكام؛ فلا بد أن الحقيقة في النسق المترابط

(١) نادى بهذه النظرية كبار الفلاسفة العقلانيين المحدثين من أمثال «ليبنز» و«اسبينوزا» كذلك الفلاسفة المثاليون المحدثون والمعاصرون الذين تأثروا بفلسفة «هيجل» ويؤلفون ما يسمى بـ«المثالية الجديدة» أو «الهيكلية الجديدة»، كما تمثلت في فلسفات «برادلي» و«بوزانكت» في إنجلترا و«رويس» و«بلاتشارد» في أميركا. راجع في ذلك:

- Leslie Armour, op.cit., p.82.

وأيضاً:

- D, J, OConnor and Brian Carr, Introduction to the Theory of Knowledge, The Harvester Press, 1982, p.166

بأكمله وليست صفة تنتمي إلى مكوناته على حدة، بل إن الحكم الواحد لا يكون له أي معنى على الإطلاق إلا من خلال النسق المترابط الذي يندمج فيه، وكذلك علاقة الترابط التي يخضع لها^(١)، لكن ما هي علاقة الترابط هذه؟

تعني علاقة "الترابط" إنعدام التناقض بين القضايا أو الأحكام، ذلك لأن التفكير يكون متسقاً مع ذاته إن لم يتخلله التناقض؛ حيث يتم داخل الترابط الوحدة الشاملة والارتباط الوثيق الذي يجمع كل عناصر النسق بحيث لا يتصور الواحد منها بدون الآخر، وتبعاً لذلك فالقول إن القضية تكون صحيحة أو غير صحيحة هو قول أنها تتسق أو تخفق في الارتباط بنسق القضايا الأخرى^(٢).

كذلك يجب أن يتحقق بين قضايا النسق المترابط الواحد علاقة منطقية أي علاقة استتباع متبادلة بحيث يتلو كل نسق عن الآخر بالضرورة أي يمكن اشتقاق أي قضية من باقي قضايا النسق المترابط، وأن يعتمد بعض هذه القضايا على بعضها الآخر، أيضاً ألا يكون في النسق المترابط قضية مستقلة بذاتها منعزلة منطقياً عن المجموعة، لذلك يصبح الترابط معياراً نحكم بفضل على صدق القضايا.

ويعتبر "بلاتشارد" أصدق تعبير عن الترابط في أنه يتحقق حينما تكون الأشياء مرتبطة ارتباطاً داخلياً أي تقوم داخلها علاقة^(٣).

(1) Nicholas Rescher, The Coherence Theory of Truth, Oxford, at The Clarendon Press, 1973, p.32.

(2) Lawrance, E, Johnson, op cit., p.19.

(3) Brand Blanshard, The Nature of Thought, London :

وفكرة العلاقات الداخلية تقوم على أساس عدم انفصال الأشياء عن بعضها البعض، وأن الواقع لا ينطوي على كثرة مطلقة، بل على وحدة شاملة، فكل شيء يتصل بكل شيء آخر، وقد تكون هذه الصلة مباشرة أو غير مباشرة ولكنها موجودة على أية حال.

ويطبق "المثاليون" فكرة العلاقات الداخلية هذه على العلاقة بين الذهن وموضوعه، فينتهون إلى أن طرفي هذه العلاقة لا بد أن يكونا متقاربين في طبيعتهما، ويتضح من خلال هذه الفكرة الأخيرة كيف تشرع الحقيقة في ترابط الأحكام والقضايا وارتباط الأشياء بعضها بالآخر، وبالتالي فإن هذه النظرة المثالية الهامة هي التي أدت إلى القول بفكرة "درجات الحقيقة"^(١) أي القول بأن الحقائق تتفاوت في الدرجة فحسب.

وتتفاوت درجة الحقيقة التي ينبغي إضفاؤها على الحكم تبعاً لعلاقة هذا الحكم بالمعرفة وتبعاً لموقعه من التجربة الشاملة.

وفي هذا الإطار، يرى أصحاب نظرية الترابط أن الحقيقة والمعرفة بوجه عام نسقاً من الأحكام معيار صحته الوحيد هو اتساقه وترابطه لا مطابقته لواقع خارجي.

George Allen and Unwin, LTD, New York, Humunities Press Inc, volume 2, 1939, p.478.

(١) سوف نشرح هذه الفكرة عندما نتعرض لنظرية الترابط عند «برادلي» وفكرته عن درجات الحقيقة.

كذلك راجع في ذلك:

- A.C. Ewing, Idelalism, A Criticla Survey, p.208.

النظرية البرجماتية

إن الهدف الحقيقي "للبرجماتية" هو السعي إلى إيجاد معنى جديد لكلمة "الحقيقة" يختلف عن المعنى الذي ارتبط خلال تاريخ الفكر الإنساني بالثبات واستحالة التبدل، معنى أكثر ملاءمة لروح التطور والتغير التي سادت الاتجاهات العلمية والفلسفية آنذا .

أراد البرجماتي - كما سنرى - أن يقنع الباحثين بأن يبحثوا عن صفة أخرى للحقيقة ترتبط بالفعل والعمل والنجاح، فالأصح هو الأصلح دائماً أي هو الأكثر نجاحاً، والحقيقة هي ما يصلح فحسب ومعيارها ما هو النجاح العملي أو ما يؤدي إلى نتائج عملية.

ولكي نستطيع أن نقف على كل هذه المعاني، علينا أن نتعرض لنقطة البداية عند البرجماتية والقوة الدافعة لهذا المذهب حتى يتضح لنا كيف كانت رؤيتهم عن الحقيقة.

ظهرت "البرجماتية" في أميركا أبان القرن التاسع عشر وكان المؤسس الحقيقي لها هو "تشارلز ساندرز بيرس"، الذي يعتبر أول من استعمل كلمة "البرجماتية"^(١) وأول من أعلنها كمنهج فلسفي، وجاء "وليم جيمس"

(١) يقول «وليم جيمس» في كتابه «البرجماتية»: «لقد كان الأستاذ «بيرس» أول من أدخل اللفظ في الفلسفة في عام ١٨٧٨. فقد أشار في مقال عنوانه «كيف نوضح أفكارنا» «How to Make Ideas Clear» إلى أن معتقداتنا هي في الواقع قواعد للعمل، ثم قال: إنه لكي تتضح دلالة الفكر؛ فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد السلوك الملائم. أن السلوك بالنسبة لنا هو الدلالة الوحيدة لدينا وأن الحقيقة الملموسة البيئة التي هي الأصل في تمييزنا بين الأفكار - مهما كانت تلك الأفكار خفية المعنى - هي أنه لا توجد فكرة واحدة منها تبلغ حداً من الدقة بحيث لا تتألف من شيء سوى اختلاف ممكن في العمل، ولكي نبليغ الوضوح التام في أفكارنا عن =

فأخذ هذا المنهج عنه ثم من بعده "جون ديوي" الذي أدلى برأيه في الحركة "البرجماتية" برمتها، ولكن إذا أردنا أن نعرف أصل هذه الحركة ومصدرها ينبغي أن نرجع إلى "بيرس"^(١).

أعلن "بيرس" أن حركته الجديدة منهج أول الأمر وليس مذهباً ينطوي على نظريات ونتائج معينة، وعرف هذا المنهج بأنه يوضح به معاني التصورات الذهنية التي يمكن أن تدور على أساسها البراهين المتعلقة بالوقائع التجريبية، وكان يقصد "بالمنهج" وسيلة لتوضيح الأفكار والتصورات وكذلك المعتقدات التي هي في نظره قواعد للعمل والسلوك يقول:

"إن الاعتقاد قاعدة للعمل أو السلوك بشكل أساسي، ويتم موافقته من خلال البحث الذي هو ما نعينه بواسطة الحقيقة؛ والموضوع الذي يتم تصوره من خلال هذا الاعتقاد هو الواقع"^(٢).

أدرك "بيرس" جيداً أن الاعتقاد الذي نجد أنفسنا مقتنعين به ربما يبرهن على ما هو غير حقيقي، ولكننا ندرك أن الحقيقة هي الاعتقاد الذي يجب

= موضوع ما، فإننا نحتاج إلى الاهتمام بما قد يترتب من آثار يمكن تصورها ذات طابع عملي قد يتضمنها الشيء أو الموضوع - أي ما الإحساسات التي يتعين علينا أن نتوقعها منه، أو ما الاستجابات التي يجب أن نجهز أنفسنا لها - فتصوراتنا عن هذه الآثار والنتائج سواء ما كان مباشراً أو بعيداً هي بالنسبة لنا كل تصوراتنا عن هذا الموضوع. هذا هو مبدأ «بيرس» مبدأ «البرجماتية». راجع في ذلك: وليم جيمس، البرجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٦٥ - ٦٦.

(1) Leslie Armour, The Concept of Truth, pp. 140 - 141.

(2) C, S, Perice, Collected Papers of Charles, S, Perice, Volume 5 edited by Charles Hartshorns and Paul Wess, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1931, p.407.

أن نختاره في نهاية الأمر إذا ما واصلنا البحث لنصف وقائع مادية ملموسة ونستخدم منهجاً علمياً ملائماً^(١). وهكذا يتضح لنا كيف ارتبط مفهوم "الحقيقة" عند "بيرس" بالمنهج العلمي وبتنتاج هذا المنهج.

وجاء "وليم جيمس" وأخذ فكرة المنهج البرجماتي ووسع فيها وأراد أن يقدم مفهوماً جديداً للحقيقة يمكن تطبيقه بصفة عامة على حد قوله:

"لقد ظلّ هذا المبدأ "مبدأ بيرس" مهملاً عشرين عاماً، ولم يحفل به أحد حتى قدر لي أن أبعثه من مرقدّه وأخرجه ثانية إلى حيز الوجود"^(٢).

رأى "جيمس" أن المنهج هو اتجاه إلى توضيح الأفكار وإعطاء دلالات صادقة لتصوراتنا وقضايانا، ورأى أيضاً أنه يحل كل المناقشات الفلسفية، وذلك بمتابعة "مبدأ بيرس" البرجماتي والذي يقتضي أن ينحصر معنى التصور في نتائجه العملية وآثاره الحسية، وأراد أن يطبق منهجه هذا على "مشكلة الحقيقة"^(٣)، فذهب إلى أن ما يحدد معنى الحقيقة هو ما يترتب عليها من نتائج ناجحة، فالنظرية الصحيحة هي تلك النظرية التي تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة. فيقول:

(1) Lawrence, E, Johnson, Focusing on Truth, p.64.

(٢) وليم جيمس، البراجماتية، المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) كتب "وليم جيمس" فصلاً خاصاً عن «الحقيقة» في كتابه «البراجماتية» ثم تلا ذلك عدة مقالات عُرضت فيها هذه الفكرة، وخصص الموضوع نفسه في كتاب سماه «معنى الحقيقة» نشره عام ١٩٠٩ ذكر فيه أهم الاعتراضات التي وُجّهت إليه وردوده عليها يقول: «أهم جزء في كتاب «البرجماتية» هو وصف العلاقة التي نطلق عليها «الحقيقة» والتي يمكن أن نحصل عليها بين فكرة وموضوعها سواء كانت هذه الفكرة رأياً واعتقاداً أو بياناً راجع في ذلك:

- William James, The Meaning of Truth, Longmans, Green and Co., New York, London, 1909, PV (Preface).

"إذا سلمنا بأن هذه الفكرة أو هذا الاعتقاد صحيحاً، فما الاختلاف الملموس الذي يحدثه كونه صحيحاً في الحياة الواقعية لأي امرئ؟ كيف يمكن لنا أن نصل إلى الحقيقة؟ ما هي الخبرات التي ستكون مختلفة والتي تنشأ عن صدق الفكرة، عن تلك التي تحدث إذا كانت هذه الفكرة غير صحيحة؟ وباختصار ما هي القيمة الفورية للحقيقة بالفاظ تجريبية".

وكذلك أيضاً يرى أنه:

"في اللحظة التي تسأل فيها "البرجماتية" هذا السؤال فإنها تجيب بوضوح. إن الأفكار الصحيحة أي الحقيقية هي تلك التي يمكننا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها ونتأكد من سلامتها وصدقها وصحتها، والأفكار غير الصحيحة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها، وهذا هو معنى الحقيقة"^(١).

يرى "جيمس" أن ما يحدد صدق الفكرة هو تحقيقها وآثارها في محيط التجربة، فإذا تم التحقق من صدق هذه الفكرة يمكننا استنتاج ما سياتر على صدقها من نتائج ويمكننا أيضاً التحقق من الأفكار الأخرى، ومن ثم فائدتها ومنفعتاتها.

وهناك سمتان متعلقتان بنوع الفائدة التي توضح رؤية "البرجماتية" - بصفة عامة - عن الحقيقة.

السمة الأولى، تخص نوع "المفيد" Usefulness أو النافع الذي يعني من ناحية السلوك المفيد، ويكون الاعتقاد مفيداً سلوكياً حينما يساعدنا على تبرير رغباتنا، كذلك يعني من ناحية أخرى، الاعتقاد المفيد إدراكياً، ويكون الاعتقاد مفيداً إدراكياً عندما يزودنا بتفسير وتنظيم خبرتنا والتنبؤ بها.

(1) Ibid, p.201.

وتتعلق السمة الثانية، بدرجة الفائدة أو المنفعة المطلوبة^(١)، لكن كيف تقاس هذه الدرجة؟ كيف يمكن للإنسان إرضاء حاجاته الضرورية بسيطة كانت أو معقدة؟ من هذا الأساس، نجد "وليم جيمس" يربط الحقيقة بمدى فائدتها ومنفعتاتها، أي أن الفكرة تصبح حقيقية حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة صحيحة ومفيدة في مختلف ألوان الحياة يقول في ذلك:

"إن المعيار الذي نختبر به الحقيقة هي أن تصلح وتلائم كل جانب من جوانب الحياة خير ملائمة"^(٢).

ونخلص مما سبق - من خلال رؤية "وليم جيمس" للحقيقة وكذلك رؤية "البرجماتية" بصفة عامة - أن المقصود بالنجاح والفائدة في الفكرة، هو أن تقودنا هذه الفكرة من أجزاء من التجربة إلى أجزاء أخرى، ونشعر بأن هذا الانتقال مطابق للواقع، أي نشعر أننا وصلنا إلى موضوع محسوس يمكن تحقيقه تحقيقاً مضبوطاً من خلال سلسلة معينة من التجارب، وينبغي للفكرة لكي تكون فكرة ناجحة أن تربط بين أجزاء التجربة ربطاً دقيقاً وتوفر الجهد والوقت وتبسط العلاقة بين الأشياء والوقائع وتزيل التعقيد، فإن لم تحقق الفكرة هذه الوظيفة كانت فكرة غير حقيقية أي غير صحيحة، إذن، فإننا - في هذه الحالة - لا نبحث عن حقيقة ثابتة؛ لأنه ليس هناك طريق معين هو "الصحيح" أو "الحقيقي" نظل نبحث عنه حتى نصل إليه، بل نتخلى عن الدلالة الثابتة لفكرة الحقيقة ونستبدل بها فكرة أخرى هي فكرة "النجاح العملي".

(1) Frederick, F, Schmitt, op cit., p.79.

(2) William James, Selected Papers on Philosophy, London, 1947, p.217.

٣ - الترابط بوصفه معياراً للحقيقة

حاول "برادلي" في بحثه عن "الحقيقة" أن يثبت أن الواقع ذاته نسق مترابط. ورأى أنه لا تأتي صحة معرفتنا بهذا الواقع إلا عن طريق ترابط مجموعة من الأحكام التي تعبر عن الواقع. معنى هذا، أن الترابط هو تعبير عن طبيعة الواقع ذاته الذي هو نسق فكري وهو أيضاً معيار لحقيقة الأحكام التي تصدر عن الفكر.

وللترابط بوصفه معياراً للحقيقة مظهران هما: الانسجام Harmony والاشتغال Inclusiveness. فالانسجام يعني استبعاد أي تنافر بين عناصر النسق المترابط. أما الاشتغال أو الشمول فيعني دخول أكبر عدد ممكن من العناصر في النسق. فالأشياء ترتبط بعضها ببعض في علاقات داخلية، بل إن العلاقات هي أساس فهمنا للأشياء، فالشيء يتم فهمه من خلال مجموع العلاقات التي تربطه بالأشياء الأخرى، ولذلك، فإن حقيقة الشيء تعني إدراكه في علاقاته ببقية الأشياء وهذا هو معنى الاشتغال الذي يُستمد من علاقة العنصر بباقي العناصر التي تساهم معه في تكوين ذلك النسق المترابط^(١).

ولهذا اهتم "برادلي" بتحديد معيار ميتافيزيقي أو مطلق يمكن من خلاله إثبات أن الواقع نسق مترابط ويعد أيضاً أساساً إيجابياً في مذهبه، وقد وجد هذا المعيار في فكرة عدم التناقض، بمعنى أن ما يتناقض ذاتياً لا يمكن أن

(1) Hiralal Halder, Neo – Hegelianism, p.239.

يكون شيئاً واقعياً. وفي معرض حديثه عن تمييز الواقع عن المظهر الذي يتصف بعدم الاتساق، رأى أنه لا بد أن نغادر هذا التنافر بالاتساق. فقال:

"معيارنا ينكر عدم الاتساق Inconsistencency، ومن ثم يؤكد الاتساق. وإذا أمكننا تأكيد أن عدم الاتساق غير واقعي، فبالمثل يجب أن نتأكد منطقياً أن الواقع متسق، والتساؤل هنا هو بخصوص المعنى المعطى للاتساق"^(١).

إذن، فالحقيقة - على نحو ما تعبر عن ذاتها في الأحكام - تعاني من التناقض الذاتي، لأنها تنطوي في داخل ذاتها على ما يناقضها أي إلى شيء مغاير لها أو نقيض لها وموجود خارجها. لذلك، فإن معنى سير الحقيقة في طريق كمالها، إنما هو سيرها في طريق. كل ما تشير إليه داخل ذاتها وبحيث تصير هي وهو شيئاً واحداً، ومن ثم ينتفي ما تعانيه من تناقض ذاتي ويتحقق بذلك اتساقها الذاتي، وعلى هذا الأساس، تعبر كل حقيقة - من حيث درجة حقيقتها - على مدى شمولها بكل ما تشير إليه ومدى ما تحققه من اتساق ذاتي نتيجة لهذا الشمول^(٢).

ومن هنا، يرى "برادلي" أن معيار الترابط يسعى دائماً إلى هدف يحقق الفكر من خلاله غاية قصوى، وهذه الغاية هي المطلق. فالمطلق هو الأصل الذي

(1) AR, p.139.

(٢) راجع في ذلك:

- ETR, p.231.

أيضاً:

- Stewart Candlish, The Truth about F. H. Bradley, Mind, edited by: Blackburn, Published for The Mind Association by Oxford -University Press, 1989, p.337.

تصدر عنه الحقيقة كما أنه الغاية التي تهدف إليه في سعيها نحو كمالها الأقصى. فكل حكم من أحكام الحقيقة ينسب مضموناً تصورياً للواقع، وهذا الواقع هو واقع واحد مشتمل على الكل الذي يشمل أيضاً كل ما هو جزئي في داخله، لكن لا سبيل لبلوغ حقيقة الواقع الكلي إلا ابتداءً من حقيقة الواقع الجزئي، وكل حكم يثبت حقيقة ما عن هذا الواقع الجزئي، غير أنه إذا كان هذا الواقع يشير إلى غيره من أشياء الواقع؛ فإن الحقيقة تسير في طريق تحديد الكل الأكمل المكافئ لكل الواقع وذلك في نسق كلي متكامل. وتندمج الحقيقة في كمالها المطلق أو في الواقع الكلي، وبذلك لا تصبح حقيقة عن هذا الواقع بل تصبح هي والواقع الكامل شيئاً واحداً أي تندمج وتتلاشى في المطلق الواحد.

ولقد عبرت فلسفة "هيجل" أوضح تعبير عن نزوع المعرفة الدائم إلى المطلق الذي هو غاية نسعى إلى تحقيقها، فقد رأى "هيجل" أن "الحقيقة هي الكل" وهذا الكل هو الماهية المطلقة والأساسية. فالحقيقة العليا هي المجموع التام لما يوجد والغاية النهائية له وهي الكل في أعلى مظاهر تحقيقه أي الروح، وهذه الروح تتبدى جزئياً في مظاهر عديدة وتكشف عن نفسها في مجالات مختلفة، فهي المعنى الأساسي في كل ما يوجد^(١).

(1) Robert Pippin, Problems in Hegels Phenomenology of Spirit, An Essay on Hegel, edited by, Frederick C. Beiser, op cit., p.59.

درجات الحقيقة

لقد اهتم "برادلي" بفكرة "درجات الحقيقة" وذلك في معرض حديثه عن عالم المظهر الناقص الذي يسعى إلى اكتماله، فرأى أنه يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تُحدد تبعاً للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذي يضعه المطلق، وتُقاس درجات الحقيقة بمقدار درجة الواقعية اللازمة لدخول المظهر في نسق الواقع. فجميع الأشياء بالقياس إلى المطلق "نسبية" غير أن هناك درجات للنسبية، وبالتالي درجات من الواقعية. فالحقيقة لا تكون مطلقة كما أن الخطأ لا يكون مطلقاً. فكل حقيقة تحتوي في داخلها على نوع من الخطأ، وكل خطأ بداخله حقيقة. فالخطأ كمظهر ليس إلا حقيقة جزئية فهو نقص في بناء الحقيقة.

والخطأ والحقيقة يمثلان وجوداً فعلياً وكل ما في الأمر أن الفرق بينهما هو فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع، أي ليس الفرق بينهما فرقاً مطلقاً لأننا إذا تناولنا وجهة النظر هذه سنجد أنها تنطوي على افتراض وجود حقيقة مطلقة، ومثل هذه الحقيقة لا وجود لها وذلك لأن وجود الحقيقة مشروط ببقائها ناقصة تسعى إلى اكتمال ذاتها^(١).

وما دامت كل حقيقة ناقصة هي خطأ بدرجة ما، فالخطأ - باعتبار أنه مظهر - يمثل حقيقة ما وإن كانت من أدنى درجات الحقيقة.

(١) راجع في ذلك:

- ETR, p.252 - 3. ARm p,362.

أيضاً:

- Stewat Candlish, Op. Cit., p.343.

ومن هنا، تقاس درجة كل حقيقة من حقائق الأشياء بدرجة واقعيتها بالقياس إلى الحقيقة الكاملة التي هي والواقع الكلي شيء واحد أو هي التعبير الكامل عن الواقع.

وهذا الرأي يفترض بوجود محك تقاس به درجة الحقيقة وهذا المحك - كما يصرح "برادلي" - نسق أو نظام يمثل كل الحقائق، أي يشتمل عليها في كل نسقي، والنسق بهذا المعنى هو اتحاد لخاصيتي "الانسجام والشمول" (١)، التي لا يمكن للواحدة منهما أن تعمل بذاتها باستقلال عن الأخرى (٢).

وإذا كانت نقطة البداية في طريق الوصول إلى الحقيقة الكاملة أو الكلية ليس الكلي بل الجزئي، فإن كل حقيقة جزئية لا يمكن النظر إليها إلا في ضوء الحقيقة الكلية أي في ضوء الخطوات التي يسير فيها الجزئي متجهاً إلى الكلي. فالكلي يشمل كل عنصر جزئي يقع بداخله وبذلك يتحقق له الانسجام والاتساق (٣).

علاقة الحقيقة بالواقع

كانت فكرة الصلة بين الحقيقة والواقع هي محور كتاب "برادلي" المظهر

(١) وسوف نعالج هذه الفكرة بالتفصيل عندما نتعرض لطبيعة الواقع عند «برادلي».
(2) ETR, pp.202 - 203

(٣) راجع في ذلك:

- CE, p.521.

أيضاً:

- G, F, Stout, Bradley oil Truth and Falsity, Mind, edited by G, E, Moore, vol], XXXIV, No.133, January, 1952, reprinted, 1963, p.40.

والواقع "حيث يتميز الواقع عنده بأنه وحدة لا انفصال فيها وكلية واستقرار وانسجام وهو شامل لكل شيء؛ أما الفكر فمهمته هي الفصل بين عناصر هذا الواقع ثم إعادة الجمع بينها. وكل عنصر من هذه العناصر المكونة ينتسب إلى الآخر، فإذا كانت النسبة متسقة ومنسجمة كان التفكير صحيحاً وإن لم يكن كذلك كان التفكير غير صحيح. وأحد هذه العناصر - كما ذكرنا من قبل - يمثل جانب الـ "هذا" وهو العنصر الذي يشير إلى الموضوع عن طريق العنصر الآخر الذي يمثل جانب الـ "ماذا" بوصفه محمولاً أي أنه "ما" يُحمل على هذا الموضوع. إذن، فالفكر يقسم وحدة الواقع؛ أما الواقع ذاته فهو واحدٌ.

ولا شك أن الحقيقة تنتمي إلى مجال الفكر الذي يفصل عناصر الواقع ثم يعيد تجميعها ثانية، فالحقيقة يتم تحقيقها من خلال تجربة مثالية حيث تتأسس كل الأحكام على نسق تام للواقع^(١). وفي هذا يرى "برادلي":

"إن الحقيقة هي الواقع منظوراً إليه على أنه مثالي، أو يتم النظر إلى الواقع على أنه نسق معقول. بناءً على ذلك، يمكن فهم كل حكم واستدلال على أنها اتجاه وهدف إلى مثل هذا الواقع، فالدرجة التي تنجح فيها كل النماذج المتنوعة وتحقق في الوصول إلى غايتها المشتركة تعطي لكل منها مكانتها الخاصة ومنزلتها في الكيان كله"^(٢).

لكن كيف يمكن فهم الصلة بين الحقيقة والواقع؟ أهى صلة هوية وتشابه أم اختلاف؟ أم هي صلة تجمع بين الاثنين معاً؟ إن الحقيقة في هوية مع الواقع وهي أيضاً في اختلاف معه في الوقت نفسه، فهي باعتبارها تفكيراً عقلياً لا

(1) T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p.25.

(2) PL, p.620.

يمكن أن تكتفي بذاتها، بل لا بد من شيء يقع خارجها تفكر فيه وتحكم عليه، وليس من المعقول أن ينحصر الواقع كله في فكرة من أفكارها أو حكم من أحكامها لكن الواقع يتجاوزها باستمرار، ومن هنا يقوم الاختلاف بين الحقيقة والواقع.

لكن الحقيقة من جانب آخر تكون في هوية وتشابه مع الواقع، ذلك لأن الواقع يكون حاضراً ومائلاً أمامها ومشاركاً أيضاً في طبيعتها. لكن هذا الحضور والمثول ليس حضوراً أو مثولاً كاملاً وهذا ما يجعل الحقيقة تسعى دائماً إلى استكمال هذا النقص ومحاولة بلوغ الكمال.

معنى هذا "أن غاية الحقيقة هي أن تصبح الواقع وتمتلكه في شكل مثالي، أي أنها تتضمن اكتمال ما هو معطى؛ ويعني أيضاً أنها مقيدة بهذه المعقولة"^(١).

إن الحقيقة - كما يرى "برادلي" - هي وجه واحد من أوجه الواقع، وأن فيها نقصاً أساسياً لا يُكتمل إلا بانضمام الأوجه الأخرى، وهذا يعني أن الحقيقة هي الكون كله محققاً ذاته على وجه واحد فهي تحيل كل ما ندركه في الواقع إلى فكر، وإذا استطاعت أن تستكمل هذا النقص وتحقق كمالها، أي إذا عبرت عن الواقع بكل أوجهه، فلن تعود عندئذ حقيقة بل تصبح هي الواقع ذاته.

وفي هذا يقول "برادلي":

"إن الحقيقة هي الكون بأسره يُدرك ذاته، وهذه الطريقة في الإدراك أحادية الجانب. وهي ليست طريقة لغاية الإشباع حتى لمطالبها بل تشعر بأن ذاتها ناقصة. ومن ناحية أخرى، أن رؤية اكتمال الحقيقة لذاتها يؤدي إلى

(1) ETR, p.114.

الواقع ككل بشكل شامل فهو يدرك ذاته ويسعى إليها عن طريق الحقيقة. وهذه هي الغاية التي تؤدي إليها الحقيقة وتدل عليها ولا يمكن ان تحقق ذاتها بدونها. وتلك هي السمات التي تكون فيها الحقيقة ناقصة وهي بدقة تلك التي تنشئ الاختلاف بين الحقيقة والواقع^(١).

وحين تصل الحقيقة إلى هدفها الأقصى وهو استيعاب الواقع كاملاً تكون بذلك قد قضيت على نفسها بنفسها، وتكون أمام أحد أمرين: إما أن تظل تعاني من النقص باستمرار أو تقضي على ذاتها باتحادها واندماجها في الواقع، وذلك لمحاولة استكمال هذا النقص. وإذا نظرنا إلى هذا النقص، فهو ماهية قريبة من ماهية الخطأ.

ولقد ذكرنا فيما سبق أن كل حقيقة تنطوي على نوع من الخطأ وأن ماهية الحقيقة وماهية الخطأ متداخلتان (وهذه فكرة تعبر عنها درجات الحقيقة). وإذا كانت الحقيقة وجهاً واحداً من أوجه الواقع، فإن الفارق بينهما ليس إلا فارقاً في الدرجة فحسب. فالواقع يعبر عن ذاته من خلال ذلك الوجه من أوجهه أي من خلال الحقيقة.

ومن هنا يقترب كلا الجانبين من الآخر حتى تسود الوحدة بينهما، فالحقيقة تصبح عينية والواقع يصير عقلياً.

(1) Ibid, p.116 - 117.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

تمهيد

على الرغم من أن البحث في "نظرية المعرفة" نجده قديماً عن السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وكذلك في فلسفات العصور الوسطى؛ فإنه لم يكن مستقلاً عن باقي الفروع الفلسفية الأخرى والعلوم الأخرى إلا منذ العصر الحديث^(١).

وكانت أهم المسائل التي أثارها القدماء تتركز حول العلم الحقيقي واليقيني المسلم به تسليماً مطلقاً، ولا يكاد يوجد أثر عندهم لمسائل المعرفة التي ظهرت ظهوراً واضحاً في العصر الحديث كالعلاقة بين الذات والموضوع وأثر كل منهما في عملية الإدراك أو في المعرفة والنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة^(٢).

ومع أن بذور الخلاف حول هذه الإشكاليات المعرفية كانت موجودة منذ العصور القديمة والوسيلة - كما سبق القول - وكانت تظهر بين الحين والحين، فقد كانت هناك نزعة قوية بين الفلاسفة، في تلك الفترات، للاتفاق على الاعتراضات الأساسية التي تتعلق بهذه الإشكاليات؛ حيث

(1) T, E, Hill, op cit., p.1.

(2) D, J, OConnor and Brain Carr, Introduction to The Theory of Knowledge, p.vii

كانوا ميالين إلى اعتبار المعرفة إدراك الحقيقة، وكانوا ينظرون إلى العلاقة التي تتضمنها على أنها علاقة واحدة بين الواقع الموضوعي من ناحية والخبرة المطابقة من ناحية أخرى. وحاول الفلاسفة في بداية المرحلة الحديثة الوقوف على الرؤية التقليدية لهذه العلاقة المعرفية إلا أنهم طوروا رؤى مختلفة تماماً في هذا المجال.

وهكذا، يمكن القول إنه من بين الفلاسفة المحدثين الذين اهتموا اهتماماً أساسياً بـ "نظرية المعرفة" "ديكارت" و"لوك" و"هيوم" و"كانط"^(١).

وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة:

"لا يجب أن أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية أنه كذلك، ولا يجب أن أحكم على الأشياء إلا فيما يتمثله ذهني في وضوح وتميز ينتفي معهما كل سبيل إلى الشك.

وقد قيل إن ما يسمى في الفلسفة باسم "الثورة الديكارتية" يتلخص في القاعدة التي تتطلب البداهة في كل معرفة وفي كل يقين لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ولا تقبل إلا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة معياراً إلا البداهة والوضوح"^(٢).

أما "لوك" فهو المؤسس الحقيقي لـ "نظرية المعرفة" حيث وضعها في صورة علم مستقل وذلك في كتابه "مقالة في العقل الإنساني" عام ١٦٩٠ الذي يعد أول بحث علمي منظم في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها.

(1) T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p.2.

(٢) د. عثمان أمين، ديكارت، المرجع السالف الذكر، ص 209.

وكان لتحليله العميق للمعرفة الإنسانية أثر في تطور هذا العلم، فقد ألف "ليبنز" كتاباً خاصاً في نقد نظرية "لوك" هو "مقالات جديدة في المعرفة الإنسانية" وقد وجه انتقاداته إلى نظرية "لوك" في الأفكار الفطرية الذي رأى فيها أنه ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في الحس، ولقد أضاف "ليبنز" إلى هذه العبارة إلا العقل نفسه^(١).

أما "هيوم" فإن الأساس الأول الذي بنى عليه مذهبه الفلسفي، هو أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا المباشرة التي كانت بمثابة النوافذ التي دخلت منها الخبرة والتي كونت تلك الفكرة. وما لا يمكن رده من أفكارنا إلى انطباعاته الأولية ليس هو من الأفكار الصحيحة. ويرى "هيوم" أن أفكارنا إما أن تكون بسيطة أو مركبة، ويعني بالبسيط ما لا يمكن تحليله وبالمركب ما يمكن تحليله إلى عناصر أبسط منه، فإذا كانت الفكرة بسيطة كانت صورة لانطباع معين "كالفكرة - مثلاً - أي لون البرتقالة وطعمها"، وإذا كانت الفكرة مركبة فينبغي أولاً تحليلها إلى عناصرها لند كل عنصر على حدة إلى انطباعه الذي هو صورة له "كالفكرة عن البرتقالة في مجموعة فهي فكرة مؤلفة من لون وطعم ورائحة وشكل... إلخ". فلا بد - إذن - أن نحلل الفكرة إلى هذه العناصر ليتمكن رد كل واحد منها إلى أصله الحسي^(٢).

وجاء "كانط" فربط بين الحس والعقل ورأى أن بعض العلوم تصدق أحكامها صدقاً عاماً لا يحتمل النقيض وأن جميع أحكامنا سواء أكان أساسها الحس أم أساسها العقل مباشرة تحتوي على عناصر أولية أو قبلية. ورأى

(1) James Collins, A History of Modern European Philosophy, pp.254 – 255.

(٢) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص ٣٩.

أيضاً أن المقولات معاني أولية موجودة في العقل قبلياً وهي التي نستعين بها في الوصول إلى المبادئ العامة في العلوم الطبيعية وللتعبير عن هذه المبادئ في صورة قضايا ضرورية.

وهذه المعاني الأولية أو القبلية، أي المقولات، هي الأساس الذي تبنى عليه أحكامنا الضرورية وأحكامنا العامة. وهي مسائل نظرية راجعة إلى طبيعة العقل نفسه. ولا يعتقد "كانط" في الوقت ذاته أن هذه المعاني القبلية تكفي وحدها في تزويدنا بالعلم، بل إن فائدتها تنحصر في تطبيقها على المعلومات التي نكتسبها عن طريق التجربة^(١).

أما أتباع "كانط" فقد أحيوا مثالية "باركلي اللامادية" الذي وضع أسس الأبستمولوجية المعرفية الحديثة، وتخلّى عن الرؤية التقليدية. فكان أتباع "كانط" قد فسروا هذه المثالية على أساس المقولات الكانطية وطوروا نموذج من المثالية المطلقة مؤكدين فيها على النسق الذي يشمل كل من الخبرة المعرفية وموضوعها وذلك في وحدة فردية.

ومن الملاحظ، أن الفلسفة الإنجليزية منذ منتصف القرن التاسع عشر ازداد اهتمامها بـ "نظرية المعرفة، حيث سيطر اتجاه مثالي معرفي جديد يتمثل في فلسفات الهيغلين الجدد^(٢).

ولا بد عند الحديث عن "نظرية المعرفة" من الإشارة إلى التداخل الذي يوجد بين هذه النظرية وغيرها من الفروع الفلسفية والعلوم الجزئية الأخرى. فنظرية "أفلاطون" عن المثل هي نظرية مبكرة لطبيعة المعرفة وهي في نفس الوقت نظرية ميتافيزيقية من حيث وصف قوام الواقع وبنيته. ويدل هذا على

(١) راجع في ذلك: د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ١٩٨٣، ص ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(2) T, E, Hill, op cit., pp.2 – 3.

العلاقة التي تربط بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود فيتم النظر إلى نظرية الوجود عند - أفلاطون - والتي نفترض ثنائية الوجود بين العالم المحسوس وعالم المثل - على أنها تعتمد على نظريته في المعرفة. بمعنى أنه في محاولة رسم تصور لطبيعة الوجود لا بد من البحث في طبيعة المعرفة وشروط صحتها أي أن الحديث عن وجود شيء ما يستلزم معرفة أنه موجود.

على ذلك، يبدو واضحاً أن "نظرية المعرفة؟ في عملية تطورها ترتبط في علاقة مع النظرية الميتافيزيقية، بمعنى أن تفسير كيف نعرف موجود مع تفسير ماذا نعرف^(١).

وإذا كانت "نظرية المعرفة" تعني البحث في المعرفة الحاصلة بالفعل من حيث النتائج التي يتم التوصل إليها في العلوم المختلفة، فقد ينطبق هذا المعنى على غيرها من العلوم الجزئية مما يجعلها تتداخل معها. ومن ناحية أخرى، أن مشكلات مثل: الإدراك الحسي والذاكرة والكيلات ومعرفة الآخرين وعلاقة المعرفة بالاعتقاد والمعرفة القبلية وصدق القضايا ونحو ذلك، هي مشكلات تبحثها "نظرية المعرفة؟ كما تبحثها العلوم الأخرى مثل "المنطق" و"علم النفس". وبالنسبة للمنطق، فإنه يدل على العلم الذي يبحث في قواعد العقل. والفرق بين "نظرية المعرفة؟ و"علم المنطق" هو أن المنطق علم يبحث في القوانين الصورية للفكر، على حين تبحث "نظرية المعرفة" في مادة الفكر من حيث صورتها العامة^(٢).

وعلى أساس أن "نظرية المعرفة" هي تحصيل العلم أو العمليات العقلية

(١) د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص ٨.

(٢) راجع في ذلك:

- D, J, OConnor and Brain Carr, op cit., PVII

أيضاً: د. محمود زيدان، المرجع السابق، ص ص ١٠ - ١١.

التي يتم بها الحصول على هذا العلم، أصبح البحث في المعرفة يتداخل مع "علم النفس" لكنهما مع ذلك يختلفان في كثير من الأمور. فيبحث "علم النفس" مثلاً في مشكلة الإدراك الحسي من خلال اكتشاف العمليات العقلية وكيف يتداخل ويندمج بعضها في بعض والعوامل الفسيولوجية والبيولوجية والفيزيائية التي تعتمد عليها هذه العمليات والوظائف.

لكن "نظرية المعرفة" تبحث هذه المشكلة من خلال الحديث عن مجالات الإدراك الحسي وحدوده وعلاقته بالعالم الفيزيائي وبالعمليات العقلية الأخرى: كالتيخيل والتذكر والتصور والتجريد ووضع معيار لتمييز الإدراك الحسي من الإدراك الخادع.

ويتضح تداخل موضوعات مبحث "فلسفة العلوم" مع بعض موضوعات "نظرية المعرفة" من خلال معرفة أن "فلسفة العلوم" تتناول تحليل ونقد مناهج البحث في العلوم المختلفة - صورية كانت أو تجريبية - وتتناول إمكانية الوصول إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية. ولا تختلف هذه المبادئ عن البحث في أسس المعرفة التجريبية التي هي من المباحث الإستمولوجية^(١).

وترتبط "نظرية المعرفة" بعلاقة وثيقة بفلسفة الدين أيضاً ، لأنه لا يمكن تفسير طبيعة الإيمان إلا من خلال علاقتها بالاعتقاد العقلي. وهذه الفكرة أساسية وهامة وتمثل واحدة من الأفكار الجوهرية في البحث الإستمولوجي.

ونضيف إلى ذلك أن "نظرية المعرفة" لها علاقة محكمة بفلسفات كل هذه

(١) د. محمود زيدان، المرجع السابق، ص ١١.

كذلك أيضاً: أرفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٤٣.

الفروع التي تحاول أن تحصل على معرفة من نوع ما أو آخر مثل فلسفة علم النفس وفلسفة الفيزياء وفلسفة علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.... إلخ مع الإبقاء على مجال عام واهتمام أكثر وأوسع لـ "نظرية المعرفة؟ من هذه الأفرع كلها. وتكمن أهمية "نظرية المعرفة" في علاقتها بمثل هذه الاهتمامات الخاصة التي تعبر عنها الفروع الأخرى، حيث يؤدي البحث فيها إلى التساؤلات الأساسية عن طبيعة المعرفة.

ويشهد تاريخ الفكر على قيمة الاهتمام المحوري والدائم لطبيعة المعرفة في حد ذاتها. فيمثل تساؤل الإنسان المتكرر عن كيف يدخل في علاقة مع العالم الذي يسكن فيه، خطوى أساسية في فهم طبيعته وطبيعة هذا العالم. ويعبر هذا التساؤل وغيره من التساؤلات عن اهتمام الأبحاث الفلسفية بصفة عامة بالمسائل المعرفية، حتى أن أصبح تعريف "نظرية المعرفة" أمراً معقداً لا يمكن تحديده إلا من خلال عرض موضوعاتها^(١).

وتهدف "نظرية المعرفة" أولاً: إلى البحث في مصدر المعرفة، أي البحث في طبيعة نماذج اكتساب المعرفة وتنوعها. وتمثل هذه النماذج في الإدراك الحسي والعقل والحدس. فقد يكون الإدراك الحسي أكثر هذه النماذج وضوحاً واعتراضاً لدى الفلاسفة، مع أنه ليس هو النموذج الوحيد لاكتساب المعرفة. وأصبح شائعاً أنه من خلال العقل يمكن إكتساب المعرفة عن المجالات التي تعلو على عالم الخبرة حتى لو كانت هذه المجالات عالماً واقعياً مختفياً خلف الظاهرة، أي العالم الميتافيزيقي. ومن خلال العقل يمكن الوصول إلى معرفة استنباطية كما في الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا. ويعتبر "ديكارت" و"كانط" وكذلك "برادلي" في إنجلترا أكثر الفلاسفة تأثيراً في هذا المجال.

وأصبح الحدس يمثل نموذجاً لاكتساب نوع من أنواع المعرفة الأخرى

(1) 2) T, E, Hill, op cit., p.3.

مثل معرفة الحقائق الأخلاقية التي نكتسبها من خلال الحس الأخلاقي أو معرفة الحقائق الجمالية التي نكتسبها عن طريق الحس الجمالي، أو حتى الحقائق الرياضية التي نكتسبها من خلال حدس بعينه. والحدس هو الإدراك العقلي المباشر الذي لا يتضمن استدلالاً ولا تسبقه مقدمات. ومع ذلك، أصبح القرن العشرين هو حقبة التجريبية التي تنكر إمكانية اكتساب المعرفة من خلال العقل أو الحدس^(١).

ثانياً: تهتم "نظرية المعرفة" بمجال المعرفة وهذا الاهتمام يرتبط بإحكام بالاهتمامين الآخرين. ويتحدد مجال المعرفة بعوالم متعددة منها العالم الفيزيائي أو المحسوس، وعالم الحياة العقلية أو الحياة النفسية، وعالم الرياضيات والعلم. فمعرفة عالم الموضوعات الفيزيائية من داخل مجال عالم الموضوعات الفيزيائية ذاته، وأصبح التفسير الصحيح لمعرفتنا عن هذا العالم موضوع خلاف بين الفلاسفة.

فهناك من يرى أن العقل قادر على معرفة ما في هذا العالم من أشياء ووقائع، لكن الفلاسفة المثاليين يرون أنه لا يمكن معرفة أي شيء عن العالم الفيزيائي سوى ظواهره فحسب. ويشير تعبير "العالم الخارجي" إلى افتراض افتقارنا للاتصال المباشر مع هذا العالم الذي تصنعه معظم التفسيرات الفلسفية. وهناك أيضاً حاجة لتفسير معرفة الحياة العقلية أو النفسية لأنفسنا وللآخرين وما إذا كان هناك خصوصية وذاتية لهذه الحياة العقلية، أم أن لها معايير خارجية سلوكية يدركها كل إنسان. لكن هناك عديد من الفلاسفة قد وسعوا من مدى مجال المعرفة ليشمل أيضاً عالماً واقعياً مستقلاً وهو عالم الحقائق الضرورية العامة حول الواقع أو عالم الخبرة والحقائق الأخلاقية

(1) D, J, OConnor and Brain Carr, Introduction to The Theory of Knowledge, p.2.

والحقائق الجمالية والحقائق الرياضية^(١).

ثالثاً: تهتم نظرية المعرفة بتقديم تفسير لإمكانية المعرفة بوجه عام، أي التزود بتحليل لمفهوم المعرفة الذي يعالج استخدامها في كل المجالات المتنوعة وذلك من خلال البحث في تعريفها وتميزها عن غيرها من مجالات العقل الإنساني ومدى صدقها ويقينها وكذلك كذبها واحتمالاتها.

(1) Ibid, p.9.

١- الخبرة المباشرة

إن النقطة الأساسية التي يبدأ منها "برادلي" بحثه في "نظرية المعرفة؟ تتعلق بالبنية المنطقية والنفسية لعملية المعرفة، وتتضمن هذه النقطة تفسيره "للخبرة" Experience أو "الشعور" Feeling. ويستخدم "برادلي" مصطلحي الخبرة والشعور^(١) بشكل متبادل، بمعنى أنه يمكن استخدام أحدهما مكان الآخر ويوضح ذلك بقوله:

"اعتقد أن الشكل الأول للخبرة - في أحسن الأحوال - يطلق عليه "الخبرة المباشرة" أو "الشعور"^(٢).

ويجب أن نحصر، منذ البداية، أولاً على: عدم مطابقة الخبرة مع الوعي، ولا النظر إليها باعتبارها وصفاً للذات، وعدم الخلط بين "الخبرة المباشرة" و"الإحساس"؛ ولا اعتبارها نظرة عامة شاملة للمعرفة، وأيضاً عدم الاعتقاد بأنها محتوى العقل أو مادته.

ثانياً: معرفة أن الشعور مصطلح واسع التطبيق حتى أنه في بعض استخداماته لا يتطابق مع الخبرة. وليس هو الشعور عند علماء النفس، حيث لا يعني استجابة انفعالية بل يعني أي خبرة تامة ومباشرة وكأنها استمتاع في لحظة الخبرة قبل أن يتم استبدالها بالتأمل. وليس الشعور مجرد شعور الوعي أو العقل، على الرغم من أنه "وحدة مباشرة للنفس" - بل هو ما يدل عليه

(1) T, S, Eliot, Knowledge and Experience, in The Philosophy of F. H. Bradley, Faber and Faber, 24 Russell Square, London, 1964, p.15.

(2) CE, p.631.

المعطى. وتتحدد أهميته في أنه يزودنا بالأسس التي يتم عليها بناء الأشكال العليا للمعرفة والأكثر ترابطاً. وأنه عند تزويدنا بمرحلة الوحدة التي ليست لها علاقات والتي يتم الشعور بها مباشرة، يدل بشكل ما على نموذج أو مفتاح لأعلى أشكال الفكر كله أي الفكر الذي يعلو على العلاقات Supra Relational - أو المطلق^(١).

وتتحدد طبيعة "الخبرة المباشرة" عند "برادلي" في أنها خبرة فردية أساسية لكل معرفة وأنها التربة التي ندرك بها الواقع مباشرة، ويمكن اعتبارها أيضاً الاختبار النهائي للحقيقة. ويجب أن يكون الفكر الذي يلائم هذه الخبرة الفردية، من حيث حقيقة أنها سابقة على العلاقات وتتضمن بالمعنى الأشمل كل شيء يكونها، فكراً متصلاً ذي علاقة. وبهذه الطريقة، إعادة لتجسيد الشعور البدائي مع أنه في مستوى أعلى لأن الاختلافات والانقسامات التي توجد في "الخبرة المباشرة" لم تصبح منبثقة بعد؛ فمن جديد تندمج وتتلاشى في الخبرة المطلقة.

وعن هذه الخبرة يقول "برادلي" أنها:

"سابقة على العلاقات ومتضمنة كل شيء الذي يكونها بالمعنى الأشمل. ولا يمكنني أن أقر بالتأكيد إن كان يوجد أي أمر خاص في هذا الكل، لكن ربما يبدو النقيض أكثر احتمالاً. إذن، لدينا واقع مطلق ظاهر في محاور متناهية وموحدها في خبرة واحدة"^(٢).

ولا تبدو "الخبرة المباشرة" في أي مرحلة من مراحل الوعي مجرد حضور من الممكن أن ينزل عن العناصر الأخرى داخل الوعي، وهي ليست معطيات حسية أو أحاساسات وليست تياراً من الشعور الذي لا يعتبر خاصية تعزو

(1) Richard Wollheim, F. H. Bradley, p.127.

(2) ETR, p.246.

إلى الذات فحسب بل يجب أن يتصل بالعالم الخارجي أيضاً. وأخيراً نادراً ما توجد "الخبرة المباشرة" في نقاء تام بمعنى أنها لا تتضمن المباشرة أو التجريد عند الحيوان أو عند الطفل مثلاً مما هو عند عالم الرياضيات المهتم بالإشكاليات المعقدة.

إذن، يستخدم "برادلي" "الخبرة المباشرة" ليرمز إلى ذلك الذي يتشكل كلية داخل الحالة الفردية للإدراك غير المنقسم أو الشعور. فيؤكد أنه "بالمقابلة مع أي شيء غير واع.... فإن هذه مباشرة بوصفها خبرة وعبي الفعلي. إضافة إلى ذلك، أنها مباشرة بالمقابلة مع تلك التطورات الخاصة والتوسعية التي تعتمد عليها وتظل باستمرار داخل ذاتها على الرغم من تجاوزها"^(١).

ويظهر هنا الاختلاف بين رؤية "برادلي" عن "الخبرة" وغيره من الفلاسفة المعاصرين له من أمثال "توماس هل جرين"، فأنتنا نجد يتفق معه في رفض أن الواقع إما أنه ليس شيئاً أكثر من تدفق الإحساسات المنفصلة أو غير المترابطة التي لا يمكن أن تكون فيها معرفة العلاقات - بوصفها عملاً للعقل - معرفة للواقع، أو أن نظام الإحساسات يتحدد من خلال العلاقات. ومن ثم، فإن الواقع هو السبيل الوحيد لعمل العقل.

فموضوع المعرفة هو مجموعة من الجزئيات أو الذرات غير المترابطة أي من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعي. في هذه الحالة يتم حذف العنصر الذاتي في المعرفة ولا تنعدم الصلة بين الذات والموضوع فحسب بل أيضاً بين الموضوعات ذاتها^(٢).

ولكن ليس من الممكن تصور الطريقة التي تستطيع من خلالها الإحساسات المفككة أن تؤثر بعضها في بعض أو أن تدخل في أي نوع آخر

(1) Ibid, p.173.

(2) T, H, Green, Works, London, vol. 1, 1885, p.142.

من أنواع العلاقة. علاوة على ذلك، ليس من الممكن تصور الأسلوب الذي تستطيع أن تجمع عن طريقه هذه الإحساسات في كل منظم يبدو عليه العالم لنا في المعرفة.

وقد استطاع "جرين" أن يتجاوز هذا الرأي من خلال نظريته "في العلاقات" التي وضع فيها أن العلاقات هي التي تتيح إمكانية أي معرفة للأشياء على الإطلاق^(١).

بكلمات أخرى، أن حقيقة الأشياء لا أساس لها إلا من خلال العلاقات التي تربط بينها. فالأشياء ليست مغلفة على ذاتها ومستقلة بعضها عن البعض، وإنما تصبح حقيقة بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شيء غيرها أي أنها ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة.

لكن يرفض "برادلي" تأويل "جرين" لمطابقة الذات والموضوع حيث يؤكد "جرين" على أنه ربما يتم - بشكل غير مختلف - رؤية العقل على أنه الشعور أو الفكر. وبما أنه يفترض مع التجريبيين أن الإحساسات أو المشاعر عديمة البنية غير مترابطة الخواص، فإنه إما أن يعالجها بوصفها أشياء صماء لا يمكن تعقلها أو يؤكد على أنه لا يمكن أن يكون نظام الخبرة إلا نتاجاً للعقل المتصل^(٢).

وعلى النقيض، يفسر "برادلي" الشعور لا بوصفه سلسلة من الإحساسات المنفصلة أو غير المترابطة التي تتطلب عقلاً بنائياً، بل بوصفه كلاً متواصلاً لمضمون يشكل وحدة غير مترابطة للذات والموضوع. ويتلاشى هذا الكل

(1) T, H, Green, Prolegomena To Ethics, Oxford, 1885, p.24.

(2) James Bradley, F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in The History of Philosophy, an essay on The Philosophy of F. H. Bradley, edited by Anthony Manser and Guy Stock, Oxford, 1984, pp.229230-.

تدريجياً إلى عناصر أو أجزاء مختلفة وتؤلف هذه العناصر أو الأجزاء حياة العقل كما نعرفها في أغلب مراحلها. يقول:

"في البداية لا يوجد ذات ولا موضوع، ولا نشاط ولا مقدرة لأي نوع مهما كان. لا يوجد شيء خلف الحضور الذي له جانبان: أحساس السعادة والألم. وبالنسبة للعقل لا يوجد فطنة ولا تمييز. فالكل شاعر ليس بأحساس السعادة والألم لكن بكل مُعطى بدون علاقات؛ ومن ثم مُعطى بوصفه واحداً بسعاده وألمه"^(١).

ويظهر من هذا الوصف لطبيعة "الخبرة المباشرة" عند "برادلي" ملمحان لا بد من التأكيد عليهما. الأول هو أن صورة هذه الخبرة عنده هي "الحضور" Presentational بالمعنى الدقيق. ومن الصحيح أن كلمة "الحضور" تشير تقريباً إلى الإطار الذي كان يتم استخدامها فيه، بمعنى أنها تشير إلى أي فكرة أو أحساس أو صورة معطاة للعقل وتضافها السلبي. وكان استخدامها^(٢) أكثر عمومية داخل النظرية النفسية، التي صورت العقل -

(1) CE, pp.220 - 221.

(٢) لا بد من التنويه هنا إلى أن «برادلي» تأثر في وصفه لطبيعة «الخبرة المباشرة» أو «الشعور» بالمذهب النفسي عند كل من «أرسطو» و«هيجل». ولهذا بعض من الأهمية، حيث يشير أولاً إلى رفض «أرسطو» للمذهب الذري النفسي، فرؤيته للمضمون الحسي على أنه نوع من الاستمرارية التي تدوم من خلاله وتتغير هو أساس حاضر ودائم في كل لحظة.

ثانياً: تأثر بفلسفة الروح عند «هيجل» في اعتبار أن الإدراك المباشر أو الوعي المباشر هو المرحلة الأولى التي يبدأ فيها الوعي في إدراك العالم الخارجي وهي أيضاً مرحلة من مراحل تطور العقل.

راجع في ذلك:

- AR, p.569.

راجع في ذلك عند «برادلي»:

بطريقة ما - على أنه لوح أملس أو ستار يتم عليه وضع الصور الجامدة للأحداث الخارجية والداخلية.

ويحاول "برادلي" أن يحدد استخدامه لكلمة "الحضور" فيقول:

"أنني أعني بـ"الحضور" ببساطة ما يحضر ذاته، بمعنى ما يأتي. لكنني اكتشفت مؤخراً أن هذا الاستخدام سبب صعوبة، وأصبح من الأفضل أن أتجنبها. وبنفس الطريقة فإن الإحساس لم يتم استخدامه بوصفه متميزاً عن الشعور، لكن بوصفه سمة واحدة لما يتم الشعور به"^(١).

والملمح الثاني: هو أن وصف "برادلي" لـ "الخبرة المباشرة" وصف لا يدل على العلاقة بمعنى أنها - بالنسبة له - ليست علاقة ولا تتضمن علاقة. فـ "الخبرة المباشرة" ليست علاقة أي أن العالم كما يتم الخبرة به مباشرة لا يبدو متصلاً، بالأحرى أنه يظهر بوصفه كلاً موحداً على الرغم من أنه يتضمن انقسامات واختلافات في شكل مندمج وبدائي.

وليست المسألة - تبعاً لـ "برادلي" - أننا ندرك الأشياء وعلاقاتها في المستوى الأول للخبرة، بل على النقيض فإنه لا يتم الوصول إلى هذه الصورة للعالم التي تعبر عن العلاقة إلا من خلال عمل أكثر تركيباً يعلو على المادة الأصلية للإحساس. ويحدد "برادلي" ذلك فيرى:

- ETR p.159.

- PL, p.515.

- AR, p.569.

كذلك راجع:

- James Bradley, Op. Cit., p.230.

(1) PL, V 2, p.517.

"في البداية لا يوجد شيء خلف ما هو حاضر.... لا توجد ذاكرة أو تخيل أو أمل أو خوف أو فكر أو إرادة. لا يوجد إدراك حسي للاختلاف أو التشابه. باختصار، لا توجد علاقات ولا مشاعر بل يوجد شعور فحسب"^(١).

ويمكن التعبير عن هذه المسألة، من وجهة نظر "راسل"، الذي رأى أن هناك نوعاً من المعرفة هو أساس المعرفة اليقينية كلها وهو "المعرفة بالاتصال المباشر" Knowledge by Acquaintance. وتتميز هذه المعرفة بأنها بسيطة لا تحتاج إلى معرفة بالحقائق أو المبادئ العامة، لأن كل ما تفترضه هذه المعرفة هو الإدراك أو الاتصال المباشر بالأشياء. يقول "راسل":

"أن معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق تعتمدان على الخبرة المباشرة كأساس لها"^(٢).

أن المعرفة بالاتصال المباشر هي انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس، فإذا نظرنا - مثلاً - إلى "هذه المنضدة"، فليست المنضدة كلها بما يمكن معرفته بالاتصال المباشر، لأننا لا نرى منضدة ولا نحس بأصابعنا منضدة وإنما نرى لمعة من الضوء هو لونها ونحس درجة معينة من الصلابة.. وهكذا. إذن، فما عرفناه "بالاتصال المباشر" هو هذه الإحساسات المباشرة، أما إذا ركبنا من مجموعة هذه المعطيات الحسية "منضدة" فهذا التركيب الناتج إنما يأتي خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى، وهو في الحقيقة استدلال وليس معرفة مباشرة. هو باصطلاح "راسل" معرفة بالوصف Knowledge by Description وليست معرفة مباشرة. فالمعرفة بالاتصال المباشر هي الخبرة المباشرة التي

(1) CE, p.216.

(2) B, Russell, The Problems of Philosophy, London, Oxford University Press, New York, Toronto, 1962, p.46.

نستخدمها بعد ذلك في تركيبات عقلية، وتلك الخبرة وحدها هي المعرفة اليقينية المؤكدة، وأما ما نستدله بعد ذلك فمعرض للخطأ^(١).

أنا نقول عن معرفتنا أنها بالاتصال المباشر أو بـ "الخبرة المباشرة" حيث يكون موضوع المعرفة حاضراً حضوراً مباشراً. فإذا وقفنا وجهاً لوجه أمام رسام صور لنا لوحة فنية جميلة، فنحن في هذه الحالة نعرفه بالاتصال المباشر، أما إذا عرفناه عن طريق اللوحة الفنية نفسها وشاهدناها فقد عرفناه بالوصف. ولما كانت المعرفة بالاتصال المباشر تقتضي أن يكون بيننا وبين الشيء المعروف صلة مباشرة، كانت تلك المعرفة مجرد وعي منا بوجود الشيء المعروف، دون أن يكون هناك حكم عليه بأي وجه من الوجوه؛ وعي بوجود لمعة الضوء المنبعثة من المنضدة التي هي أمامنا، أما معرفتنا بأن هذه منضدة فذلك حكم. إذن فهو نتيجة مترتبة على "الخبرة المباشرة" وليس هو في ذاته بـ "الخبرة المباشرة". نقول ذلك، لأنه قد يخيّل إلينا للوهلة الأولى أن إدراكنا للأشياء المحسوسة من حولنا كالمقاعد والمناضد وما إلى ذلك، هو من قبيل الإدراك المباشر ومن ثم فهو مما يصح أن يكون موضوعات للقضايا الذرية البسيطة التي هي الخطوة الأولى والمؤكدة في بناء العلم الإنساني عند "راسل"^(٢).

لكن إذا نظرنا إلى هذه المسألة من وجهة نظر "برادلي"، نراه يتفق مع "راسل" في أن "الخبرة المباشرة" هي أساس المعرفة اليقينية لأنها الطريق المؤدي إلى الحقيقة. لكنه يختلف معه - إذا ما تأملنا فلسفة "برادلي" بدقة - في بعض النقاط:

(١) د. زكي نجيب محمود، برتراند راسل، سلسلة نوابع الفكر الغربي، عدد رقم ٢، دار المعارف، مصر، ص ٦٧.

(2) B, Russell, Logic and Knowledge, p.148.

ف"راسل" يستبعد فكرة الجوهر الروحي أو الذات التي يعتبرها فرضاً لا ضرورة له ما دام التزامنا بالمعرفة اليقينية ويقتضي منا أن نقف عند الخبرة الحسية المباشرة، وليس في هذه الخبرة ذات بل كلها معطيات حسية تأتينا من الخارج دون عنصر أو جوهر يفرض وجوده داخل كيان الإنسان. أما "برادلي" فلم يستبعد فكرة الجوهر ولا الذات بل نراه يتحدث باستفاضة عن الذات في كتابه "المظهر والواقع" ويحدد ماهيتها وهويتها الشخصية وكيفية الوصول إلى الذات الجوهرية الأصلية. صحيح أن الذات عنده هي الشكل الأعلى للخبرة، إلا أنها ليست شكلاً حقيقياً. أنها لا تقدم لنا - من وجهة نظره - الواقع كما ينبغي أن يكون، وعندما تعطينا آياه تكون مجرد مظهر وليس واقعاً في حد ذاته. وعلى ذلك أدرج "برادلي" الذات ضمن المظاهر ورأى أنه إذا أرادت الذات أن تحقق ذاتها الحقبة يجب أن تندمج في الخبرة العليا أي خبرة المطلق وفي هذه الحالة تفقد طابعها الأصيل وتصير هي والواقع المطلق شيئاً واحداً^(١).

ويختلف "برادلي" مع وجهات نظر أخرى بصدد كون "الخبرة المباشرة" لا تتضمن علاقات - بمعنى أنها ذاتها ليست علاقة ولا تتركب من عناصر لها علاقة بعضها ببعض - هذه الآراء تتفق على اكتشاف علاقة داخل الشكل البدائي للحياة الذهنية. فهناك من يرى أن "الخبرة المباشرة" منذ اللحظة الأولى تظهر في مجموعتين: الذات والموضوع والذات واللذات كل منها يقع في مقابل الآخر. ومن ناحية أخرى، هناك من يرى أن العلاقة، التي هي شيء أساسي في المعطى، ليست موجودة داخل الخبرة لكنها تقع بين الخبرة وشيء ما يتم الخبرة به لكنه ليس ذاته موضوعاً للخبرة^(٢).

-
- (1) T, L, S, Sprigge, The Self and its World in Bradley and Husserl, an essay on The Philosophy of F. H, Bradley, edited by, A, Manser and Guy Stock, p.292.
 (2) R, Wollheim, op cit., p.130.

إن الخبرات المباشرة عند "برادلي" رغم أنها لا تتضمن انقسامات أو علاقات فإنها متنوعة وترتبط أيضاً بتنوع ثري في وحدة غير منقطعة، فلا تتضمن كفيات بدون علاقات أو علاقات بدون كفيات. أنها نوع من الشعور أكثر من بسيط يمتلك الكثير في الواحد ويتضمن التنوع داخل الوحدة التي هي ذاتها ليس لها علاقة. ورغم أن "الخبرة المباشرة"، من جهة أخرى، لا تلقي ضوءاً على الواقع برمته، فهي مع ذلك ترتبط بالواقع أشد ارتباطاً لأنها تعبر عنه في النهاية^(١).

بناء على هذا، نتساءل: كيف تؤدي "الخبرة المباشرة" إلى المعرفة؟ أو بعبارة أخرى، كيف تصير هذه الخبرة معرفة؟

يمكن أن نستدل على ذلك من خلال "كانط"، فالمعرفة عنده تعتمد على المقولات الأولية الموجودة في العقل والتي تعتبر بمثابة الإطارات الفكرية التي تصب فيها كل الانطباعات الحسية. ولا يمكن رد المقولات العقلية عند "كانط" إلى الخبرة أو التجربة وإنما كل ما يمكن رده إلى الخبرة هو المادة التي تصب في هذه القوالب أو الإطارات الفكرية أي الانطباعات فقط. ولقد فرق "كانط" بين ما سماه بالعوامل الخالصة (أي عوامل أولية ضرورية) وبين العوامل التجريبية (أي المستمدة من الحس) في كل معرفة على أساس أن الأولى لا يمكن أن تستمد أصلها من التجربة. وعلى ذلك، يجب أن نفهم استناد المعرفة إلى التجربة في ضوء ضرورة تزويد هذه الوظيفة الصورية البحتة بما يملؤها من مضمون أو محتوى على أساس أن هذه المقولات موجودة في العقل أولاً أو بصورة قبلية، بحيث تزودها التجربة الحسية التي تملؤها - أي تزودها بالمحتوى الواقعي أو الانطباعات الحسية التي تصلنا من الخارج. إذن، فالمعرفة بالنسبة لـ "كانط" تبدأ مع التجربة.

(1) T, E, Hill, op cit., p.10.

أما بالنسبة لـ "برادلي"، فيظهر إدراك "الخبرة المباشرة" صعوبة تتمثل في معرفة الطريقة التي تصبح من خلالها هذه الخبرة معروفة^(١). وربما يكون السبب في ذلك هو أنه لا توجد مرحلة تكون فيها الخبرة مباشرة فحسب أكثر من مرحلة أخرى، وعدم الإلمام بأي عنصر من عناصر الخبرة التي نتجاوزها بوصفها مباشرة؛ وعدم معرفة "الخبرة المباشرة" مباشرة بوصفها موضوعاً. ومن الممكن الوصول إلى هذه الخبرة من خلال استنتاج أنها نقطة بداية للمعرفة لأن المعرفة وموضوعها ليسا شيئاً واحداً إلا في "الخبرة المباشرة". ويعلق "برادلي" على ذلك بقوله:

"إن الخبرة المباشرة ليست مرحلة توضح ذاتها في البداية ثم تختفي بل تظل - في الواقع - كما هي في الأساس. وأبعد من ذلك تظل تتضمن في ذاتها كل تطور الذي يتجاوزها بمعنى ما. ولا يعنى هذا أنها تتضمن كل التطور فحسب، بل إنها تلعب دوراً أساسياً بطريقتها الخاصة"^(٢).

وهناك صعوبة أخرى تكمن في معرفة "الخبرة المباشرة" تظهر في التساؤل عن: كيف يمكن أن تصبح "الخبرة المباشرة" ذاتها موضوعاً؟

إذا أصبحت "الخبرة المباشرة"، بالنسبة لـ "برادلي"، موضوعاً فإنه يتم تجاوزها. ومن الواضح أنه يوجد شك في إمكانية حدوث هذا التجاوز. فلا بد عند معرفة هذه الخبرة من استخدام الحدود التي تعالجها باعتبارها وصفاً إما لجانب الذات أو لجانب الموضوع. بمعنى أنها خبرتي (وهذا ما يذهب إليه التفسير أحادي الخبرة) أو أنها العالم الذي يتم الخبرة به (وهذا ما يذهب إليه

(1) James Ward, Bradley's Doctrine of Experience, Mind, A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, edited by, G, E, Moore, vol. XXXIV, 1925, p.17.

(2) ETR, p.161.

التفسير التعددي لها). وسواء أكان العالم هو خبرتي أو أن الخبرة هي التي تشكله، وبدقة تؤلف ما يظهر فيه من مكان وكثافة ولون وشكل ووزن... إلخ، من الخطأ في كلتا الحالتين الاستعانة بمعاني لا تصح إلا داخل الخبرة فحسب^(١). ولا يمكن تفسير الخبرة من جانب، وبعدها تفسيرها من الجانب الآخر، فليس من الصحيح الحديث عن خبرتي لأن "الأنا" هي بنية خارج الخبرة مجردة عنها، والألوان والأشكال والإشارات.. وما إلى ذلك تكون أبنية مثالية للخبرة بقدر ما تكون الذرات ذاتها مثالية.

في الواقع، أنه يمكننا، إلى مدى ما، أن نجعل للخبرة المباشرة موضوعاً، على حين أنه ليس - في نفس الوقت - موضوعاً وسط الموضوعات الأخرى؛ ليس حداً له علاقة بأي شيء آخر. فالموضوعات القريبة للفكر والظاهرة لملاحظتنا هي معطيات حسية ومن ثم تتمثل في الأشياء والذوات وربما الطبيعة ككل. وقد تنطبق التجربة المثالية للتفكير على أي من هذه الموضوعات، وكذلك قد تكون موضوعاً للحكم أو الاستدلال. لكن لا أحد منها يمكن أن يشكل الموضوع الحقيقي للمعرفة، ولا يستطيع أن يقف بمفرده؛ وكل منها لا يكون إلا مظهراً وليس واقعاً في حد ذاته^(٢).

وهذا أمر واضح فيما يخص "الخبرة المباشرة" التي هي بطبيعتها زائلة وغير محددة ويسعى الفكر باستمرار إلى تجاوزها.

وعلى حد قول "برادلي":

"في الواقع إننا متأكدون من حقيقة تجاوز "الخبرة المباشرة"، لأننا نتحدث عنها وهي تصبح بالنسبة لنا موضوعاً. لكن هكذا نتجه إلى صعوبة أخرى هي أنه بقدر ما نعرف "الخبرة المباشرة" فإنها لا توجد، وسواء توجد أو لا

(1) T, S, Eliot, op cit., p.19.

(2) T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p.16.

توجد فلا يمكنني في كلتا الحالتين أن أعرفها. وبهذه النتيجة يصبح التأكيد على وجود "الخبرة المباشرة" صعباً^(١).

وقد تبدو "الخبرة المباشرة" شرطاً للذات الواعية، فالحدود والعلاقات^(٢) تظهر للعقل مع انفصال الذات عن محيطها الذي يعبر عنه مستوى الفكر والذي تكون فيه الخبرة بدون علاقة. وعندما يوجد وعي بالعلاقة في هذه الحالة من الممكن ألا توجد علاقة، لكن مجرد أن توجد العلاقة فإنه يوجد وعي بالعلاقة.

ومع أن "الخبرة المباشرة" - عند "برادلي" - بدون علاقة، يوجد فيها نزعة ضمنية لتطور خاصية العلاقات. بمعنى أن هذه الخبرة غير مستقرة لأنها تحمل داخل ذاتها الدوافع تجاه تجاوزها. والوسيلة التي تُظهر من خلال تجاوز "الخبرة المباشرة" هي التعارض الذي يتم الشعور به بشكل متزايد داخلها بين مجموعة الإحساسات الدائمة من ناحية، والمجموعة المتنوعة القابلة للتغير من ناحية أخرى^(٣).

وعلى حين، أنه لا يتم معرفة حد الخبرة إلا بوصفه متميزاً بمقتضى علاقاته فإنه من جانب آخر مُعطى باعتباره عنصراً في كل الشعور. ومن هنا لا يمكن تشكيله من خلال تمايزه بالعلاقة لكن يجب أن يبلغها. ويشتمل حد الخبرة في ذاته على طبيعة مزدوجة وكلتاها مُعطى ومُشكل ولا يمكن استيعابه بوصفه معطى في مرحلته التي تتميز بالعلاقة أو مطابقتها معها^(٤). ولا يدل هذا على

(1) ETR, p.160.

(٢) الحدود والعلاقات مثل: «هذا» و«ماذا» و«ذلك»، وهي حدود أي موضوعات تعبر عن الخبرة وتتصف وتميز بالعلاقة.

(3) R, Wollheim, F. H. Bradley, p.136.

(4) James Bradley, F. H. Bradleys Metaphysics of Feeling, pp.233 - 234.

أن حد الخبرة يعمل من كلا الجانبين، أعنى بوصفه مُعطى وبوصفه مُشكلاً، لكنه يعمل بوصفه مُعطى فحسب. ويؤكد "برادلي" ذلك ويرى أنه:

"لا يمكننا الحديث عن العلاقة بين "الخبرة المباشرة" وذلك الذي يتجاوزها.... فالعلاقة لا توجد إلا بين الحدود، وتلك الحدود كي تصبح معروفة في حد ذاتها يجب أن تكون موضوعات. وبالتالي، فإن "الخبرة المباشرة" - على أساس أنه مصطلح علاقة - تصبح، إلى حد ما، موضوعاً جزئياً وتكف عن أن تحافظ على طبيعتها بوصفها ذلك الذي يتم الشعور به كلية"^(١).

يتفق "برادلي" مع غيره من الفلاسفة المثاليين^(٢) على أن الأفكار والمعطيات الحسية لا يمكن تقديمها بذاتها، لكن من الضروري أن تنقيد إحداها بالأخرى. وبناء على ذلك، لا توجد خواص يتم فهمها مباشرة إلا من خلال ارتباطها بالأشياء الأخرى.

وفي إطار هذا المضمون يرى "هيجل"، أن مرحلة الإدراك الحسي نجد فيها أن الموضوع الموجود أمام الوعي لم يعد مجرد إحساس فردي وإنما هو شيء له خواص، أو هو - على وجه الدقة - واحد له كصفات كثيرة. وهذه الكصفات هي الكليات التي نصف بها الشيء. فهذه المنضدة - مثلاً - لها خواص أو كصفات كثيرة تشترك فيها مع الأشياء الأخرى التي تسمى مناضد أيضاً، وهي ليست لها كصفات أو خواص المقاعد أو المنازل أو الأشجار.... الخ. وعلى ذلك، فجانب الكلية أو التوسط هو "الخواص" وجانب الجزئية أو الفردية المنعزلة يكمن في الشيء، لأن الشيء بدون خواص، هو المباشرة التي لا يمكن الوصول إليها والتي لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً؛ طالما أنه حتى

(1) ETR, pp.176 - 7.

(٢) من أمثال «هيجل» و«جرين» و«بوزانكت».

في قولنا عنها أنها "هذا" فإن ذلك لا بد أن يتضمن توسطاً إذ معناه أن لها صفة أو خاصية "هذا" الكلية.

والموضوع بما أنه شيء فهو "واحد"، وهو بما أن له "خواص" فهو كثير. ولكن كون الشيء واحداً وكثيراً في آن معاً يعني أنه متناقض مع نفسه، بل هو بالأحرى نسيج من المتناقضات. وجميع هذه المتناقضات هي الموجود بين الموضوع باعتباره كلياً وفرداً جزئياً في وقت واحد، فهو باعتباره كلياً له "خواص" أو هو له علاقات بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الأخر. وهو بما أنه فرد جزئي "هذا" أو "الشيء" مقطوع عن الأشياء الأخرى ومغلق على نفسه فهو وجود من أجل ذاته. ولهذا السبب فإن كل إدراك حسي يتضمن هذا التناقض بين الكلية والفردية الموجودتين في الموضوع الواحد^(١).

وكما هو معروف، فإن الإدراك الحسي للموضوع هو إدراك مباشر ومستقل عن كل تصور وهو يؤدي إلى اليقين الحسي بحضور الموضوع. ويبدو المضمون العيني للموضوع الحسي مضموناً غنياً بالخواص سواء في المكان أو الزمان. لذلك تصبح المعرفة الحسية معرفة حقيقية لأنها تعطينا الموضوع بكل امتلائه العيني لكن اليقين الحسي بالنسبة لـ "هيجل" يقدم الحقيقة في أضعف صورها، لأننا لا نعرف من خلالها إلا وجود الشيء أو حضور الموضوع. وعند هذا الحد، لا يعي الأنا ذاته كما أنه لا يعرف ماهية الموضوع الحاضر أمامه، فالعلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة مباشرة بين "تلك" الذات و"ذاك" الموضوع^(٢).

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة في ألمانيا، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

وعلى هذا الأساس، فإن وصف الموضوعات على أنها تمتلك كيفية هو في نفس الوقت وصفها سلبياً على اعتبار أنها لا تمتلك كيفية أخرى، لأن كل الحدود التي يمكننا أن نصف بها تحديد الموضوعات تتعارض أساساً مع الحدود المقابلة لها؛ كما أنه أيضاً ليس لدينا معرفة عن الموضوعات الأخرى فاللون الأحمر، على سبيل المثال، في الأساس ليس أزرق وتناقضه هو تضاده، وكل علاقاته هي علاقات أساسية وداخلية فيه. باختصار، فإن هويته هي هوية في اختلاف.

ويوافق "برادلي" أيضاً على أن الإحساس أو الشعور الخالص الذي لا يتضمن علاقة لا يفهم بأي شرط من شروط معرفة الموضوعات، ويؤكد على أن الـ"هذا" بشكل محدد يأتي وباستمرار مع الكل من الشعور الذي ليس له علاقة أو يكون جزءاً منه^(١). وتبعاً لذلك، لا يمكن أن يتطابق نسق الفكر مع الواقع. لكنه من ناحية أخرى يختلف مع "بوزانكت" الذي يعتبر ما هو معطى ليس أكثر من الـ"هذا" غير المحدد للإدراك الحسي الحاضر. ويؤكد على أن الخاصية المحسوسة ليست شيئاً خارج توسط نسق التصورات الكلية وهذا أمر تستوعبه عملية الإدراك.

وهكذا، ليس الحديث عن الخبرة أو الشعور حديثاً ذاتياً ولا موضوعياً لكن تطوره إلى كل مترابط من الحدود والعلاقات يبدو أنه يؤثر في الذات الواعية وليس في الموضوعات التي تكون الذات واعية بها^(٢).

(١) راجع في ذلك:

- ETR, pp.174 - 176.

- PL, V I, pp.51 - 56.

(2) James Bradley, op cit., p.232.

ومن الضروري هنا، توضيح استخدام "برادلي" للمصطلحات التي تؤكد على الجانب الذاتي للخبرة مثل "شعور" و"نفس" و"روحي". فالشيء الواقعي هو ما يتم الشعور به ولكي نجد الواقع لا بد أن نلجأ إلى "الشعور" لأنه هو موضوع كل المحمولات.

ويوضح "برادلي" رأيه هذا فيقول:

"إن هناك شكلين هما: الإدراك الحسي والفكر من جانب، والإرادة والرغبة من جانب آخر. ومن ثم يوجد الاتجاه الجمالي الذي لا يقع تماماً تحت هاتين القيادتين. وهناك أيضاً إحساس السعادة والألم الذي يبدو أنه شيء ما يختلف عن كلاهما. إضافة إلى ذلك، لدينا الشعور أي المصطلح الذي علينا أن نتخذه بمعنيين: بداية أنه الحالة العامة للنفس الكلية وليس منقسماً - على الإطلاق - إلى أي سمات خاصة سابقة عليه. وثانياً أنه أي حالة خاصة بقدر ما يشتمل على وحدة غير متميزة داخلياً"^(١).

أن الشعور هو الحالة العامة للنفس، كما يصرح "برادلي"، مع أن النفس ليست ذاتها شيئاً واقعياً. والشعور ليس سمة متسقة للواقع، مع أن الواقع هو ذلك الذي يتم مواجهته في الشعور أو الإدراك الحسي. وتحدد الأسباب لإنكار أن الشعور شيء واقعي في: أن الشعور المجرد ليس له مكان في عالم الموضوعات، وأنه تجريد عن أي موقف فعلي. ويمكن أن نقول، إن ما لدينا منذ البداية خلطاً للشعور تنبثق عنه الذات والموضوع. فعلى سبيل المثال، أننا نقف أمام لوحة جميلة وإذا اندفعنا نحوها تماماً، فإن شعورنا هو الكل الذي ليس - بمعنى ما - شعورنا، لأن اللوحة، التي هي موضوع مستقل عنا، هي

(1) AR, p.458.

تماماً عنصر حقيقي حقيقة وعينا أو أنفسنا. في هذه الحالة، فإن الشعور ليس هنا ولا في أي مكان أيضاً، اللوحة في الحجرة ومشاعري حول الصورة هي في ذهني. وإذا كان هذا الكل من الشعور كاملاً ومُرضياً فإنه لا يتسع إلى موضوع ولا ذات. ولا يوجد وعي بالمشاعر حول الموضوع، لكن كي يصبح الشعور شعوراً على الإطلاق يجب أن يكون وعياً. وبقدر ما يكون الشعور وعياً يتوقف عن أن يكون شعوراً لأنه حينئذ يندمج مع الوعي^(١).

(1) T, S, Eliot, Knowledge and Experience, pp.20 - 21.

٢ - الخبرة والوعي

يوضح لنا تحليل بنية المعرفة أن عملية المعرفة تظهر في مستويات متنوعة، فالخبرة في شكلها الأول المباشر تحدث دائماً في محاور أو مراكز متناهية. وعلى حين أن هذه المحاور تستمر فإن أحدها لا ينفذ إلى الآخر بشكل مباشر. ومن ثم، يقدم كل منها إلى الآخر تبصراً حقيقياً للواقع ويجعل الكل - بوصفه جوهرياً - مؤهلاً أن يكون حاضراً في كل أعراضه. والخبرة التي يتضمنها كل محور متناهي سابقة على اختلاف الذات واللذات، ويمثل الشعور الذي تتحد معه ذات الفرد أكثر من شعوره ببساطة؛ وقد يكون كل محور متناهٍ للشعور ليس ذاتاً أو لاذاتاً بعد. ويصف هذا المحور الواقع الذي يحضر داخله ويربطه محتواه المتناهي بالكون كله. لكن هذا المحور المتناهي سوف يشكل عالماً خاصاً وحيث يتم تدمير هذه الخبرة الأولية من خلال عدم كمالها وتناهار وحدتها قبل أن يندمج الخارجي والداخلي غير المستقر في وحدة^(١).

وعلى الرغم من هذا، لا تعد "الخبرة المباشرة" معرفة بالمعنى الدقيق، لأن تبصرات هذه الخبرة مقيدة دائماً وتحتاج إلى اتساع أكثر واختبار قبل أن تعد معرفة. بعبارة أخرى، يعد الشعور سمة متنافرة في عملية المعرفة وطوراً لا يمكن عزله أو فصله. فمن ناحية، أنه تجريد عن أي شيء فعلي - كما سبق القول - ومن ناحية أخرى، فإن الموضوعات التي ينقسم إليها الشعور تشتمل على نوع من الوحدة لا توضحها هذه الموضوعات ذاتها؛ حيث ينصهر كل منها في الآخر وتظهر على خلفية يتم الشعور بها فحسب وتتطلب منها هذه الموضوعات إضافة باستمرار. ويجب أن يصبح الشعور معطى حتى تكون

(1) T, E, Hill, op cit., p.20.

هذه التطورات - التي هي موضوعات الفكر والإرادة والسعادة والألم - ممكنة. وعندما تصبح هذه التطورات واضحة يتسع الشعور ويتبدل بحيث يتضمنها^(١). وفي هذه اللحظة:

"يتم تجاوز الشعور دائماً، بمعنى أن لدينا المحتويات التي هي أكثر من مجرد موضوع للشعور. ولكن من جانب آخر، لا يمكن للشعور في أي لحظة أن يكون متعالياً، إذ يعني هذا أنه علينا أن نمتلك المحتويات التي لا يتم الشعور بها. بناء على ذلك، لا يمكننا - بمعنى ما - تجاوز "الخبرة المباشرة" في أي وقت"^(٢).

ويستطرد "برادلي" قائلاً:

"أن الكل الذي أكون واعياً به مباشرة، والوحدة التي ليست لها علاقة بالكثير في الواحد هي ما يتم الخبرة به. ويجب أن يقع الموضوع والذات وأي علاقة وأي حد - يتم الخبرة به على الإطلاق - داخل مثل هذه الوحدة موضوع الشعور ويعتمد عليها بشكل حيوي"^(٣).

هذا التجاوز الذاتي للشعور، من وجهة نظر "برادلي" ليس حادثة في تاريخ الفرد فحسب بل حادثة في تاريخ العالم الخارجي أيضاً. فالواقع الوحيد الذي يشتمل عليه الشعور هو في الوعي، فلا نفكر في العالم الخارجي على أنه يعتمد على الشعور إن لم نقل أنه يعتمد على ما يتم الشعور به. بمعنى إذ لم نعتقد أنه وصف للذات المتعالية. فمن جانب أن تاريخ العالم هو تاريخ خبرة الفرد، ومن جانب آخر أن خبرة الفرد ذاتها مثالية بالمعنى الأوسع وتتطلب الكثير الذي يقع خارج ذاتها. فالخبرة واقعية أكثر من أي شيء آخر، لكن أي خبرة

(1) T, S, Eliot, op cit., p.21.

(2) ETR, p.175.

(3) Ibid, p.176.

تتطلب إشارة إلى شيء واقعي يقع خارجها^(١).

والخاصية التي تتميز بها "الخبرة المباشرة" للمحور المتناهي أنها سريعة الزوال، وكذلك يتم إجبار الشعور على الانتقال إلى الوعي الذي يتسم بالعلاقة، وتنبثق النفس كالحظات مضافة معاً ويرتبط الحاضر بالماضي من خلال خيوط الذاكرة، نظراً لأن الخبرات المفردة غير قادرة على تدعيم التوافق العملي. ومن ثم تتميز الذات داخل النفس عن اللاذات.

وفي هذا يقول "برادلي":

"يتم تقديم الذات أو الأنا من جانب، وتظهر ذوات أخرى والعالم من جانب آخر. كل هذا يظهر بوصفه محتويات لخبرة متناهية واحدة.... والخبرة المتناهية هي بالفعل الكون إلى حد ما"^(٢).

والذات التي تبدأ في الظهور في هذه المرحلة للخبرة، لا يمكنها التخلي عن أي امتداد محدد وتام أو أي حالة استقلالية. وعندما تتميز الذات عن اللاذات، فليس هذا حضور للمحتويات كلية وليس توسطاً لها ولا هوية شخصية. بالتأكيد ليس استقلالاً اسماً ولا واقعة معطاة. بالأحرى، أنه بنية مثالية تتشكل داخل النفس وتظل الشكل الأعلى للخبرة التي لدينا^(٣).

ولا يتم النظر إلى الذات - بالنسبة لـ "برادلي" - على أنها الذات العارفة في عملية المعرفة إلا كما تظهر في أشكال الحكم والاستدلال ولا يمكن للذات أن تفهم ماضيها وطبيعة الأشياء والذوات الأخرى عندما تصبح واعية بخبراتها الخاصة وواعية بذاتها إلى درجة معينة فحسب؛ لكن يمكنها ذلك أيضاً من خلال الاستدلال.

(1) T, S, Eliot, Knowledge and Experience, p.22.

(2) AR, p.525.

(3) Ibid, p.119.

ومع ذلك، من الواضح أن الذات في هذه المرحلة ليست هدفاً بوصفها الذات العارفة لأنها ليست محتوية من الممكن تحديده ولا جوهرراً ولا واقعة معطاة؛ ولأن المعرفة التي تحصل عليها أيضاً يتم الاندفاع إليها بنسبية وتناقض.

وإذا كانت الذات بالقيود المحددة هي الذات العارفة بشكل أساسي، فإن عملية المعرفة لا تشتمل على وسائل للوصول إلى ما وراء انقاذ حدودها من خلال انهيار أشكال الحكم والاستدلال^(١) وهكذا، سوف تقع في شرك "الأناة" Solipsism. ونظراً لأن الذات من جانب ينتهي أمرها في مباشرة المحارو المتناهية التي يتم استبعاد العلاقات عنها، وتنزع من جانب آخر إلى تجاوز ذاتها في نوع من التفكير الميتافيزيقي الذي يوحى بشكل شامل متجانس؛ فإنه من الممكن تجنب هذا الشرك للأناة. ومن ثم، فإن الذات العارفة ليست هي المحور المتناهي لكنها خبرة المطلق مثل أي موضوع أساسي للمعرفة.

وإذا نظرنا إلى "هيجل" سوف نجده يوضح في "ظاهريات الروح" أن هناك علاقة متغيرة بين الوعي وموضوعاته، فإذا تمسكت الذات بموضوعاتها واسترشدت بمعانيها، لوجدت أن الموضوعات تمر بتغير يؤدي إلى تبدل في صورتها؛ فضلاً عن علاقاتها بالذات ذلك لأنه عندما تبدأ "التجربة" يبدو الموضوع كياناً ثابتاً، مستقلاً عن الوعي. ويبدو كل من الذات والموضوع غريباً عن الآخر. على أن تقدم المعرفة يبين أن الاثنين لا يظلان منعزلين، بل يصبح من الواضح أن الموضوع يكسب موضوعيته من الذات^(٢).

(1) T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, pp.20 - 21.

(٢) هربرت ماركيز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار التنوير - بيروت، (الفصل الخاص بظاهريات الروح عند هيجل).

وهذه النتيجة لها أهمية كبيرة عند "هيجل"، ذلك لأن حقيقة اليقين الحسي والمضمون الحقيقي للتجربة الحسية ليس الموضوع الجزئي الفردي - كما ذكرنا سلفاً - بل هو الكلي. فمن الواضح بذاته، في نظر التجربة الحسية، أن الموضوع هو الأساس وهو "الواقعي"، على حين أن الذات غير أساسية ومعرفتها تتوقف على الموضوع. ولكن يتضح أن العلاقة الحقيقية هي عكس ما بدا لأول وهلة على خط مستقيم، إذ تبين أن الكلي هو المضمون الحقيقي للتجربة ومستقر الكلي هو الذات لا الموضوع. فالكلي يوجد في تلك المعرفة التي كانت من قبل هي العامل غير الأساسي ذلك لأن الموضوع لا يكون بذاته بل يكون لأنني أعرفه. وهكذا، يكمن أساس يقين "التجربة الحسية" في الذات فهو، كما يرى "هيجل"، يستبعد من الموضوع ويدفع ثانية إلى "الأنا" لكن "الأنا" يمر بنفس العملية الجدلية التي يمر بها الموضوع ويتكشف على أنه شيء كلي. ففي البداية يبدو "الأنا الفردي" أي "أناي الخالص" كما لو كان هو النقطة الثابتة الوحيدة في صيرورة المعطيات الحسية. لكن الحقيقة لا يمكن أن ترتبط "بأنا" فردي بعينه: فإذا قلت مثلاً أنني أرى بيتاً هنا والآن، أعني أن كل شخص يمكنه أن يحل محلي بوصفه ذاتاً تقوم بهذا الإدراك. فأنا في هذه الحالة افترض مقدماً "الأنا" من حيث هو كلي.

ومن هنا، تكشف التجربة أن الحقيقة لا تكمن في موضوعها الجزئي ولا في الأنا الفردي، بل هي محصلة عملية سلب مزدوجة ألا وهي: سلب الوجود بذاته من الموضوع، وسلب "الأنا" الفردي بتحويل الحقيقة إلى الأنا الكلي وذلك يتم بتوسط الموضوعية عن طريق الوعي الذي تظل مقيدة به^(١).

(١) هربرت ماركيز، المرجع السابق.

وتلك المسألة نجدها عند "برادلي"، فالذات والموضوع يصبحان في الشعور شيئاً واحداً. والموضوع يصبح موضوعاً من خلال استمرارية الشعور به مع مشاعر أخرى تقع خارج المحور المتناهي، والذات تصبح ذاتاً عن طريق استمرارية الشعور بها مع جوهر الشعور الذي لا يتصل بالموضوع^(١).

فقد يكون القرار - مثلاً - من وجهة نظر ما قراراً ذاتياً ومن وجهة نظر أخرى موضوعياً، ولا توجد وجهة نظر مطلقة يمكن من خلالها الحكم عليه. وبالتالي، فإن حقيقة تاريخ العلاقة بين الذات والموضوع حقيقة نسبية.

أما الشعور الذي تكون فيه الذات والموضوع شيئاً واحداً، فإنه لا يشتمل على تاريخ أي لا يشتمل على زمانية طالما لا توجد رؤية يتم فحصه على أساسها. لكن ما يوجد في الزمان هو الجانبين - الذات والموضوع - فكلاهما لا يكون مقياساً مستقلاً ومناسباً للآخر؛ ولا بد أن ينتسب أحدهما إلى الآخر بدرجة مطلقة حتى يتم معرفة الطريقة التي يوجد من خلالها كما هو.

يقول "برادلي":

"إن الخبرة هي كل من الشعور الإيجابي الذي ليس له علاقة. حيث يكمن داخل خبرتي المباشرة كل شيء أكون واعياً به بأي معنى... لكنها من جانب آخر تتضمن الاختلافات التي تتجاوز مباشرتها. وهنا يصبح عالمي في وحدة للشعور وما يتم الشعور به ولا تطلق عليه شعوراً ذاتياً لأنه لا يتطابق مع ذاتي"^(٢).

(1) T, S, Eliot, op cit., p.22.

(2) ETR, p.189.

وعلى الرغم من أن "برادلي" يتفق مع أصحاب الاتجاه النفسي^(١) على رفض نظرية الاحساس في المذهب الذري، نجده يختلف معهم في تفسيرهم "للشعور" على أساس أن سلسلة الحضور المتصلة هي سلسلة علاقات تتداخل بعضها مع البعض الآخر ولا يقبل "برادلي" مثل هذه الرؤية، إذ إنه ليس من المفترض - بالنسبة له - أن توجد خبرة وحدة الشعور بدون وجود الذات التي تخبر هذه الوحدة، لكن وحدة الشعور التي ليست لها علاقة بالذات والموضوع هي وحدة معطاة وواضحة في حد ذاتها داخل علاقة معرفة الذات والموضوع. ولا يمكن أن يكون الشعور - بوصفه بلا علاقة - حضوراً بأي معنى مألوف؛ وليس من المحتمل أن يشارك في أي علاقة بالعالم الموضوعي^(٢).

ومن ثم، يؤكد "برادلي" على أن وحدة الشعور توضح ذاتها كمستوى للذات والموضوع من خلال الدور الذي تلعبه في التحديد المعرفي لكل من هذين الجانبين. ومن خلال هذا الدور أيضاً تميز الوحدة المعطاة ذاتها بالخصائص التي تتميز بها في حد ذاتها، أعني بوصفها شرطاً غير موضوعي وخلفية لعالم الذات والموضوع الذي تثبت صحته عن طريق عملية الموضوعية^(٣).

لكن السؤال الذي يتبادر للذهن الآن هو: هل استطاع "برادلي" أن يحقق وحدة الشعور هذه؟

ولتوضيح ذلك نقول، إن الاستخدام الأساسي لمصطلح "الشعور"

(١) ومن بين هؤلاء الذين يعالجون «الشعور» معالجة نفسية نجد: «جيمس وورد» James Ward و«وليم جيمس» W. James كذلك «ج. ف. ستون» G.F. Stout.

(٢) راجع:

- ETR, p.189.

(3) James Bradley, F, H, Bradley>s Metaphysics of Feeling, pp.236 - 237.

لوصف "الخبرة المباشرة" يجعلنا نعتقد أنه شعور الذات حول الموضوع. ويمكن الوصول إلى هذه الاستخدام الميافيزيقي لهذا المصطلح عن طريق الاستخدام النفسي والحالي له والذي يوضح أن المشاعر موضوعات واقعية تصف وتوضح أشياء كثيرة في عالم الموضوعات. ومن ثم فهي مشاعر بسبب مشاركتها في طبيعة هذا الشعور الذي يختلف عنها بهذا المعنى. فالشعور الذي هو موضوع يكون شعوراً منكشاً وفقيراً وممتداً ومتطوراً أيضاً. ومن حيث أنه منكش فهو موضوع لوعي أضيق بدلاً من أن يكون موضوعاً لوعي أوسع ومن حيث إنه ممتد فذلك لأنه عندما يصبح موضوعاً يشتمل على علاقات متطورة تؤدي به إلى تجاوز ذاته.

وعلى الرغم من هذا الانكماش والافتقار الذي تتسم به المشاعر، لا يمكن التسليم بأن كل الشعور هو في أي مرحلة كل محتوى الوعي. وتشتمل أغلبية المشاعر منذ البداية إلى النهاية على موضوعية ما، ولا يعني هذا أنها أقل حدة بالنسبة لهذا الشخص أو تختفي بالنسبة لذلك. فليس من الضروري أن التقليل من ألم الأسنان - مثلاً - يكون نتيجة معرفة أسبابه وخاصيته وأهميته أو عدم أهميته^(١).

فإننا نطلق على المشاعر أسماء لندركها عندما تظهر في العقل. وتحدد أهمية هذه التسمية في المساعدة على إمكانية تفسير الانفعال المصاحب لهذه المشاعر. فمن الملاحظ، أنه لا يمكن تفسير انفعال الشخص الذي ليس لديه خبرة به أكثر من إمكانية تفسير الضوء للشخص الذي لا يبصر. ومن الواضح أيضاً، أنه يمكن تفسير الانفعال على أنه ليس انفعالاً ذاتياً، لأن بعض الأشخاص ليس لديهم خبرة به أكثر من أن يكون الضوء ذاتي لأن الشخص الذي لا يبصر لا يمكن أن يراه. ويمكن تفسيره من خلال علاقاته

(1) T, S, Eliot, Knowledge and Experience, p.23.

ومن خلال تأثيره على القلب، كذلك من خلال تأثيره في الصلات والتعاون الاجتماعيين.

وفي هذا الصدد، يرى "برادلي" أن الشعور لا يمكن أن يوجد بدون هذه العلاقات التي تعطيه الـ "ما" Whatness الخاصة به. فمن الحقيقي أن الشعور يجب أن يكون الـ "ذلك" That إضافة إلى كل هذه العلاقات، بمعنى أنه هناك فحسب ليس في أي مكان أو في أي زمان. وهذه السمة للوجود لا تميز الشعور بالتحديد عن أي موضوع آخر. فليس هناك موضوع يتم استفادته من خلال علاقاته وهذه السمة للوجود - في كل الموضوعات وأيضاً المشاعر - هي ما يطلق عليه "الخبرة المباشرة"^(١)، وهنا يجب التأكيد على أنه لا يوجد في أي إدراك أكثر من انفصال عملي بين الموضوع والشعور الذي يفهمه، فالموضوع يبرز عكس خلفية الخبرة. وبرغم أن الشعور يشتمل على العلاقات التي تقع خارج خبرتنا، فإنه بطريقة أخرى مجرد عن الخبرة قادر باستمرار على الطرح والإضافة.

ويؤكد "برادلي" في شرح علاقة الشعور بالموضوع على:

"أن الموضوع أمامي غير مستقر ويتحرك بحيث يُرضيني، وربما نكون متفقين في هذه النقطة وإلى حد ما في هذه المسألة... وإضافة إلى المؤثرات الأخرى أنني أصر على أن الموضوع يتحرك من خلال ذلك الذي هو مجرد موضوع للشعور. وهناك علاقات في المحتوى تحضر الآن فعلياً في الشعور، وهذه العلاقات قادرة على أن تتعارض مع الموضوع الذي هو أمامي. علاوة على ذلك، أنها قادرة على تصحيح الموضوع من خلال الإضافة ذاتها"^(٢).

(1) Ibid, pp.24 - 25.

(2) ETR, p.170.

ومن الضروري النظر إلى شرعية التحول الذي يصبح من خلاله الشعور موضوعاً ويصبح الموضوع شعوراً، ويمثل خداع الحس المسألة الهامة في هذه العملية. وقد يتأسس حل تناقض الحس في عملية امتصاص الشعور للموضوع الجديد أو في امتصاص الموضوع للشعور. على سبيل المثال "وجود العصا في الماء" لا يتضمن هذا الموضوع الفعلي، بالنسبة للنظرية النفسية، العصا الفعلية فحسب بل يتضمن لحظة انكسارها أيضاً. ذلك الموضوع في الوهم يكون واقعياً تماماً بقدر ما يكون الموضوع الواقعي حقيقة.

إضافة إلى ذلك، فإن الموضوع الجديد وهذا الوهم مستمران ويتم بناء الموضوع من خلال إضافة عناصر إلى الموضوع القديم، هذه العناصر تم الخبرة بها ولم يتم تأملها.

ويرى "برادلي"، أن جانباً من أي انفعال خاص بالشعور يحتوي على موضوعات هذا الانفعال كما يحتوي على المدركات الحسية والأفكار. وبما أن الانفعالات كلها واحدة، فإن مجموعة الانفعالات الخاصة بالشعور تتحد مع هذه الموضوعات من قبل العقل بشكل كامل. وعندما يتسع موضوع الانفعال من خلال الإدراك الحسي أو الفكرة، يتم وضعه عن طريق الموضوع في مجموعة واحدة خاصة يتم الشعور بها. وهذه العلاقة الخاصة بين الانفعال والموضوع واستمراريتها معاً تفسر كيفية المقدرة على تحول ما يتم ملاحظته من خلال إضافة عناصر أخرى إلى ما يتم الشعور به. إذن فإن الانفعال يتضمن الموضوع والشعور ويوحدهما^(١).

وهكذا، يكمن الخطأ في الانقسام الحاد بين المتعة والتأمل، إما بصفة عامة أو في أي لحظة خاصة أو في معالجة اختلاف الشعور والموضوع

(1) Ibid, p.169.

بوصفه اختلافاً علمياً. وقد يجعل العلم الاختلاف بين "الشعور بالموضوع" Feeling of Object و"موضوع الشعور" Object of Feeling، لكنه لا يمكن أن يجعل اختلافاً بين الشعور والموضوع في حد ذاته.

ويمكن توضيح موقف الشعور، أعني علاقة الفكر والموضوع في الخبرة على أساس معرفة أن الخبرة ليست خبرة تتضمن علاقة. ولا يمكن أن تقع العلاقات إلا بين الحدود ولا يمكن أن توجد هذه الحدود إلا ضد خلفية الخبرة التي هي ذاتها ليست حداً^(١).

أما الشعور الذي يجعله علم النفس موضوعاً ليس منعزلاً عن باقي المشاعر الأخرى التي تخص عالم الموضوعات، لكن يوجد تعارض داخل الشعور يؤدي إلى تدميره في هذه المرحلة. ويدفعنا هذا التعارض إلى الماضي نحو موضوع الشعور الذي هو كل أكثر اتساعاً من خلال بنية جديدة؛ ويظهر في هذا الكل الحدود والعلاقات.

يقول "برادلي":

"إن الشعور له محتوى، وهذا المحتوى ليس متسقاً داخل ذاته. وينزع هذا التضارب إلى تدمير مرحلة الشعور وتخطيطها. وربما توضع المسألة على النحو التالي: يتعارض المحتوى المتناهي مع مباشرة وجوده، ونظراً لأن المحتوى المتناهي من الضروري أن يتحدد من الخارج؛ وعلاقاته الخارجية تخترق ماهيته فهكذا ينقل ذلك خلف وجوده الخاص. وبالتالي، نظراً لأن الـ"ما" للشعور كله متنافر مع الـ"هذا" أو الـ"ذلك" الخاصة به فيكون مظهراً ولا يمكن أن يكون - في حد ذاته - واقعاً. وهذه الخاصية الزائلة

(1) T, S, Eliot, op cit., p.27.

وغير الحقيقية مفروضة دائماً على ملاحظتنا من خلال الواقعة الصلبة للتغير. فالشعور مكروه من خلال كل من الداخل والخارج على الانتقال إلى الوعي ذي العلاقة ويكون هذا أساساً وقاعدة لتطورات أبعد^(١).

وليست الخبرة، في هذا الموقف، متسقة ذاتياً بسبب السمات المثالية التي تنطلق معها ومن ثم، تكون هذه السمات المثالية واقعية - بطريقة ما - وتخرج ذاتها من خلفية يتم الشعور بها. على ذلك، من الضروري النظر إلى مكان الوعي في الخبرة ولا بد لفهم هذه المسألة من الاهتمام بسمتين مختلفتين ومتناقضتين بشكل واضح. فالخبرة، من ناحية أولى، ليست متساوية مع الوعي - كما لاحظنا لكنها تتسع بحيث تشمل في مرحلة أعلى. وعلى حد قول "برادلي":

لدينا الخبرة التي لا يوجد فيها اختلاف بين وعيي وذلك الذي أكون واعياً به. ويوجد شعور مباشر الذي تبدأ معه المعرفة، ومع أن هذا يتم تجاوزه؛ فإنه يظل مع ذلك في كل مكان بوصفه الأساس الحاضر لعالمي المعروف^(٢).

ومن ناحية ثانية، فالذات الواعية تقع خارج كل الشعور. ومن الضروري أن يتحدد المحتوى المتناهي من الخارج. ومع ذلك فإن الوعي هو شيء ما مُعطى مباشرة وشيء ما لا يكون في "الخبرة المباشرة" إذا لم يمتد هو أيضاً خلف هذه الخبرة.

والخبرة تبدأ وتنتهي في شيء ليس هو الوعي. وما نصلح عليه "باللاوعي" هو ببساطة عنصر في الخبرة التي تنشأ في تعارض مع عناصر أخرى تكمن داخل هذه الخبرة. إنه إما يشير إلى كيانات ذهنية مفترضة أو

(1) AR, pp.459 - 460.

(2) ETR, pp.159 - 160

يؤثر في أفعالنا الواعية.

وليس هناك حاجة إلى تحديد القيمة المشكوك فيها لهذا الاستخدام للمصطلح. فبدون شك يتم توجيه حياتنا الذهنية من خلال مؤثرات عديدة لسنا واعين بها. وبدون شك أيضاً ليس هناك خط مرسوم بين ذلك الذي نكون واعين به والذي بوصفه شعوراً يذوب بشكل غير محسوس إلى خلفية فسيولوجية.

وليس "اللاوعي" الذي يتم تصويره على أنه موضوع خارجي فحسب إلا عدم شعور. أنه جانب آخر من الخبرة وليس كل الخبرة. باختصار، يدل "اللاوعي" على شيء داخل الخبرة، وكما يفعل الوعي، فلا أحد من هذه الحدود سوف يمثل الكل. إذن، في البداية يكون الوعي وموضوعه شيئاً واحداً^(١).

ومن هنا يتضح لنا، أن "الخبرة المباشرة" تظهر أول ما تظهر وكأنها وحدة غير متميزة الأجزاء، خالية من النسب والعلاقات ولكنها في الحقيقة وحدة تتضمن عدداً كبيراً من الأجزاء التي يكشفها النظر العقلي أو الحكم في مرحلة متقدمة. وفي هذه الحالة، يشعر الإنسان أن هذه الخبرة غير كاملة في ذاتها فيفكر فيها، وهذا التفكير محاولة منه في تكميلها بإدخال تمايزات بين أجزائها وإدخال معان مجردة إلى عناصرها وصفات وعلاقات وغير ذلك.

وهنا تُعد "الخبرة المباشرة" - كما سبق القول - التربة التي ندرك بها الواقع مباشرة ويمكن اعتبارها أيضاً الاختبار النهائي للحقيقة. بمعنى أنها الطريق المؤدي إلى إدراك الحقيقة، أي حقيقة المطلق حينما نصل إلى أعلى درجات الخبرة.

(1) T, S, Eliot, Knowledge and Experience, pp.29 - 30.

الفصل الرابع

الفكر والواقع

تمهيد:

إن الواقع، أي المعيار الأساسي الذي يعطي المعنى لأحكامنا عن الوجود هو خبرتنا بقدر ما ندرك هذا الواقع ويظهر لنا. حتى يمكن إدراك الواقع ومعرفته لا بد من التساؤل عن العناصر الفكرية التي تتضمنها هذه الخبرة وكذلك العناصر الواقعية التي تشير إليها العناصر الفكرية، ومن خلال تحديد العلاقة التي تربط بينهما يتم إدراك الواقع ومعرفته.

وتتحدد العلاقة بين الفكر والواقع في الخبرة، على أساس أن لدينا - في هذه الخبرة - شيئاً يطلق عليه "واقعة" Fact. وليس من الضروري أن تكون هذه الواقعة الإدراك الحسي أو واقعة فيزيائية لأنها ذاتها ربما تكون فكرة Idea، من وجهة نظر خارجية، بمعنى أنها فكرة يمكن معرفتها عن طريق الواقع. وتظهر الواقعة بأكمل تطورها وبشروط لا تعد للعلاقة، ومن ثم ندركها بوصفها واقعة مستقلة ونشرع في إقامة العلاقة بينها وبين الفكر الذي يقوم بإدراكها والوجود الذي نشير به إلى الواقع^(١).

ويشرح "برادلي" هذه الفكرة بقوله:

"هناك الرؤية التي تتخذ الإدراك الحسي بوصفه واقعاً وحيداً معروفاً

(1) T, S, Eliot, op cit., pp.32 – 33.

أو تحاول أن تتخذه هكذا. ومن جانب آخر، هناك الرؤية التي تحاول أن تعتبر المظهر في الزمان بوصفه شيئاً محايداً. أنها تحاول أن تجد الواقع في عالم الفكر اللاحسوس. ويؤدي كل من الخطئين في النهاية، إلى نتيجة غير صحيحة ومتشابهة؛ وكل منهما يدل ضمناً على نفس مبدأ الخطأ ويتأصل فيه.... وكلاهما يتأسس على خطأ واحد حول طبيعة الأشياء. لكننا أصبحنا نرى الآن أن انفصال الواقعي إلى فكرة وجود هو إنقسام لا يمكن قبوله إلا داخل عالم المظهر فحسب. أما في المطلق يجب أن يصير كل إختلاف مندمجاً ومتلاشياً^(١).

وتنشأ المشكلة من حقيقة واضحة هي أنه عندما يفكر الإنسان في أي شيء فإن لفكره جانبين: -

الجانب الأول، هو الواقعة أو الحادثة الذهنية "The Mental Event" التي تستمر فيه هنا الآن.

والجانب الثاني، هو الموضوع الذي تتجه إليه الحادثة الذهنية بطريقة ما.

فمن وجهة نظر المعرفة الواقعية والمثالية، على حد سواء، لا بد من التسليم بالموضوع الواقعي، علاوة على التأكيد بأن كل الخصائص الإيجابية التي تجعل الموضوع هو بالضبط ما يكون عليه هي أيضاً نتاج لنشاط الفكر. فعندما يفكر الإنسان - مثلاً - في "يوليوس قيصر" Julius Caesar توجد حادثة ذهنية ويوجد أيضاً "يوليوس قيصر" أو كان يوجد. ولكن هل هذه هي العناصر التي يتضمنها التفكير في "يوليوس قيصر" فحسب؟ وإذا كانت كذلك، فما الذي يفعله الإنسان مع مضمون الفكر^(٢)؟ أنه يفكر في "يوليوس قيصر"

(1) AR, p.377.

(2) Brand Blanshard, The Nature of Thought, volume one, p.445.

كهذا أو ذاك أو كقائد أو رجل دولة بصفة عامة.... إلخ وهذه الخصائص تدخل - بمعنى ما - في فكرته عن هذا الشخص. إذن كيف يؤكدها؟ أنه لا يستطيع أن يتخذها كواقعة فيزيائية لأنه حينئذ يتم اعتبار مضمون الفكر مضموناً فيزيائياً، ولا يمكن النظر إليها على أنها حادثة ذهنية لأنه، في هذه الحالة، يتقيد بمدى الصلابة التي توجد في الأفكار، وبالتالي يجب اعتبارها كيانات منطقية محايدة.

ويمثل هذا تقدماً ملحوظاً حققته الواقعية النقدية يعلو على ما كانت تذهب إليه الواقعية الساذجة التي ترى، أن أفكارنا صور مطابقة للأشياء في الخارج. والعالم الخارجي يبدو لنا في صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات، فالعالم متعدد متكرر ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن "المثاليون". أما الواقعية النقدية فترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء، وهذه الحقائق تفحص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية؛ فالمادة في نظر هذه العلم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي. ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن.

وتتميز الواقعية النقدية عن الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير إختيار نقدي، أنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة وإبطالها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة^(١).

أضافت "الواقعية النقدية" إلى العقل فاعلية خاصة، بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة - كما كان الحال في الواقعية الساذجة - ولكنها أصبحت صورة معدلة، إن جاز هذا التعبير، بفعل العقل الذي

(١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ص ٣٢٦ -

يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات على نحو ما هو معروف عند "جون لوك" مثلاً، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل - على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبرج من ناحية، و"ديكارت" من ناحية أخرى - وجعل للعقل عملاً إيجابياً هو أن يؤلف من الصورة الحسية التي تنقلها إليه الحواس معاني جديدة.

إما المثالية، فقد استطاعت أن تعلي من شأن الفكر. فالذات العارفة إنها تفكر، أي تعقل الأشياء بالفكر وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار. والفكر - كما أكد على ذلك "ديكارت" و"كانط" وغيرهم من الفلاسفة - هو الواقعة الأولى وهو أولى "المعطيات" وكل تفسير وكل قضية إنها تفترض وجود الفكر. ومن هنا، فقد جاهد "أفلاطون" و"كانط" للوصول إلى المبادئ العقلية لكل معرفة. وقد دأب أفلاطون على النصيح لنا بأن نلجأ إلى كنف الأفكار والمثل لكي نجد فيها حقيقة الأشياء. والثورة الكوبرنيقية التي يحدثنا عنها "كانط" قوامها أن نرتب الموضوعات أو الأشياء طبقاً للمعاني والأفكار^(١). إذن، فإن السمة الأساسية في كل مثالية هي أنها تفسر الواقع الذي نواجهه وننظر إليه على أنه ذو معنى وعلى أنه فكرة بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس. وهذا المعنى يوضح قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته. ولعل هذا يفسر المعنى الذي أراده "هيجل" بقوله: "الواقعي كله عقلي، والعقلي كله واقعي". ومن الخطأ أن يظن البعض أن "المثالية" تنكر الوجود الخارجي بل العكس هو الصحيح. وإذا تم فهم مبدأ المثالية على حقيقته لاقضى أن يؤخذ في الاعتبار الجانب الموضوعي في التجربة الإنسانية. فكل فكر إنساني إنها هو علاقة بين "ذات" و"موضوع". وقد كان "كانط" محقاً حين أعلن أن "تصورات بدون حدوس" تكون فارغة، وأن حدوساً بدون تصورات

(١) د. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ١٠.

تكون عمياء. إذن، فالفكر الإنساني ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل الوجود الخارجي ومعطياته^(١).

ومن هنا يمكن القول: إن البحث في العلاقة بين الإحساس والفكر أو الاختلاف بين الواقع الخارجي الذي نستقبل منه المادة، والنشاط الذي يشكل الوعي أدى إلى تصنيف عدد هائل من المذاهب الفكرية تضمثها الواقعية والمثالية، والتي إتخذت من هذا الاختلاف نقطة بداية لها في رؤيتها لهذه المسألة.

كانت الفكرة الصلة بين "الفكر" و "الواقع" هي الأساس الذي بنى عليه "برادلي" مذهبه الميتافيزيقي. فالواقع وحدة لا انفصال فيها، أما الفكر فمهمته هي الفصل بين عناصر هذا الواقع بهدف إعادة الجمع بينهما. وكل عنصر من هذه العناصر المكونة ينتسب إلى الآخر، فإذا كانت النسبة متسقة ومنسجمة كان التفكير صائباً وإن لم تكن كذلك كان باطلاً. ففي حكم مثلاً: "هذه الشجرة الخضراء" لا تكون الواقعة التي بصدددها الحكم واقعة منفصلة إلى عناصر مثل: شجرة خضراء، بل هي واقعة واحدة. أما الحكم ذاته فيقتضي فصلاً بين عناصر هذا الموضوع ولكنه يعيد الجمع بين هذه العناصر أو ينسب كل عنصر إلى الآخر.

ويوضح "برادلي" ذلك بقوله:

"إذا اعتبرنا أي شيء على أنه واقعي، فلا يهم ما هو: أننا نجد فيه سمتين، أي يوجد شيان يمكننا أن نتحدث عنهما، وإذا لم نقل الشئين فلن نحصل على الواقع. فهناك الـ "ماذا" من جانب والـ "هذا" من الجانب الآخر بمعنى الوجود Existence والمضمون Content. والسمتان لا يمكن

إنفصالهما^(١).

يرى "برادلي" أن الحكم في أساسه هو إعادة التوحيد بين جانبيين تم فصلهما مؤقتاً جانب الـ "ماذا" وجانب الـ "هذا". والجانب الذي يشير إليه بكلمة "هذا" هو الموضوع الذي يتضمن إشارة إلى وجود محدد، أما الجانب الذي يشير إليه بكلمة "ماذا" فهو المحمول الذي هو صفة فكرية تفصل عن وجودها الواقعي. فالمحمول أي الـ "ماذا" هي صفة فكرية مهمتها تفسير الـ "هذا" ولن يكون في وسعنا إدراك الـ "هذا" مباشرة، على نحو ما هي عليه وإنما تتضح طبيعتها من خلال تفسيراتنا لها أي من خلال الـ "ماذا" بما يأتي بها الذهن^(٢).

في إطار هذه الفكرة، فإنه عند دراسة أي شيء لا بد من معرفة "كينونته" و "ماهيته" حيث تميز الـ "هذا" وجود الـ "ماذا"، وتشير الـ "ماذا" إلى كيفية أو خاصية الـ "هذا". وهاتان السمتان لأي شيء سمتان مختلفتان ويمكن التمييز بينهما، لكنهما غير منفصلتين ولا يمكن الفصل بينهما^(٣).

إضافة إلى ذلك، فإن الـ "ماذا" تختلف في عملية التفكير عن الـ "هذا" الخاصة بها. وهذا يدل على ما يعنيه "برادلي" بـ "مثالية التناهي" Ideality of The Finite. فالتفكير هو مثال في ذلك المضمون الفكري الذي هو مختلف عن الـ "هذا" التي توضح وجوده. يقول:

"فيما يتعلق بالفكر فهو، لمدى ما، مثال. وبدون الفكرة لا يوجد فكر. وتدل الفكرة ضمناً على انفصال المضمون عن الوجود. أن الـ "ماذا" الذي

(1) AR, p.162.

(٢) د. فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، ص ٤٦.

(3) (9) Ralph, Withington, Bradleys Dialectic, London, George Allen and Unwin LTD, 1942, p.81.

لا يكون بوضوح سوى فكرة مجردة، وإذا لم يكن ممكناً فلا يطلق عليه "مثلاً" أو "فكراً". وبالنسبة للصفة المثالية (أو الفكرية) فهي ذاتها تكمن في إنفصال الكيفية عن الوجود^(١).

إذا أردنا أن نجرد الـ "ماذا" عن وجودها، كما يوضح "برادلي"، فإننا نبذل العلاقات التي يقوم فيها المضمون الذي كان منفصلاً تماماً عن الـ "هذا" الخاصة به؛ وسوف يصير مضموناً منفصلاً عن كل العلاقات، أي سوف يكون "فكرة طوافة" Floating Idea. وبعبارة أدق، سوف يكون المضمون شيئاً خارجياً لداخلية العلاقات التي ينبغي أن يحققها^(٢).

وعلى حد قوله:

"إذا حاولنا أن نحصل على الـ "ماذا" بذاتها، فإننا نجد أنها في الحال لا تكون على الإطلاق. إنها تشير إلى شيء خلف ذاتها ولا يمكن أن توجد بذاتها وتعتبر صفة مجردة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن إعتبار أي سمة من هاتين السمتين سمة واقعية إذ عزلتها عن الأخرى..... إنها غير قابلتين إلا للتمايز فحسب وغير قابلتين للقسمة"^(٣).

(1) AR, p.163..

(2) R, Withington, op cit., p.82.

(3) AR, p.163.

١- الفكرة والتصور

كثيراً ما استخدمت كلمة "الفكرة" في الفلسفة بمعنى "التصور"، وبمعنى "التمثيل" فيقال مثلاً: "ليس عندي أية فكرة عن هذه المسألة" أو "عن هذا القانون" أو "عن هؤلاء الناس".... إلخ. وفي هذه الحالة تدل "الفكرة" على التمثيل؛ بل هي تعني التمثيلات المستمدة من الإدراكات الحسية على وجه التحديد. ومثل ذلك يمكن أن يقال في عملية "الفهم" حين تكون تمثلاً للمضمون الحسي. وهنا لا بد أن نميز دائماً بين الفكرة التي هي حقيقة موضوعية وبين التمثيلات وما إلى ذلك.

فضلاً عن هذا، فإن علينا أن نرفض ما يقوله البعض من أن "الفكرة" لا توجد بالفعل، أو أنها ليست حقيقة واقعة وأنها عبارة عن مجرد أفكار؛ لأن معنى ذلك، أن الفكرة ذاتية فحسب. ولو صح وكانت الفكرة ذاتية وعارضة فحسب، فإنها لن تكون لها قيمة أبعد من ذلك.

ويمكن أن توصف "الفكرة" بطرق مختلفة: فيقال إنها العقل (بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة) أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المثالي والواقعي أو المتناهي واللامتناهي؛ أو النفس والجسم، وعلى أنها أيضاً الإمكان الذي يجد في داخله تحققه الفعلي. فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل في داخلها جميع العلاقات السابقة^(١).

(١) راجع في ذلك: د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل.

وقد استعمل "كانط" "الفكرة" بمعنى التصور العقلي. وهذا عنده ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط معين. وفيما يتعلق بالظواهر فينظر إليها على أنها التصور العقلي عالياً أو بصورة متعالية. وبعبارة أخرى، لا نستطيع أن نصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له. وعلى هذا، فإن "كانط" يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور، وتصورات الذهن تفيد في الإدراكات. أما "هيجل"، فـ "الفكرة"^(١) عنده هي الفكر وقد اكتمل أو هي الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة بما هي كذلك. وكل ما هو حقيقي يكون كذلك بالقياس إلى فكرته أو يمكن أن نقول: إن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن هو نفسه فكرة. والفكرة أيضاً هي وحدة الذاتية والموضوعية وأنها الحقيقة في ذاتها ولذاتها، ومعنى ذلك أن كل شيء يتحدد بالقياس إليها. ولكن لا يجب أن نظن أنها ليست إلا هدفاً أو غاية ينبغي علينا أن نشد

دار التنوير - بيروت

(١) وتقع «الفكرة» في ثلاث مراحل: فأول صورة من صور الفكرة وهي الحياة أو الفكرة في صورتها المباشرة. والصورة الثانية هي صورة التمييز وهي الفكرة في صورة المعرفة. أما الصورة الثالثة والأخيرة فهي الفكرة المطلقة وهي آخر مراحل الفكرة الشاملة، وهي تضع نفسها على أنها في الوقت نفسه المرحلة الأولى التي لها وجود في ذاتها.

وأول وجه ظهر لدائرة الفكرة الشاملة هو «الذاتية»، فقد تحددت طبيعة الحقيقة الواقعية أو المطلق أو العالم على أنها ذات Subject وتلك هي القضية Thesis، أما الوجه الثاني لدائرة الفكرة الشاملة فهو «الموضوعية»، وفيه تتحدد بأنها ما يصاد الذات أعني بأنها الموضوع: وذلك هو النقيض Antithesis. ومن هنا، فإن المركب لا يمكن أن يكون وجهاً واحداً أو ذاتاً مجردة، ولا وجهاً واحداً أو موضوعاً مجرداً؛ وإنما لا بد أن يكون وحدة بين الذات والموضوع وهذا المركب هو «الفكرة» Idea. إذ يمكن تعريف «الفكرة» بأنها وحدة الذاتية والموضوعية.

انظر: ولترستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار التنوير - بيروت.

الوصول إليها، بينما تظل هي دائماً عالماً وراء هذا العالم، بل يجب بالأحرى أن نعرف أن كل ما هو موجود هو كذلك بقدر ما يعبر عن الفكرة. فالفكرة ليست شيئاً يجب على العالم الذاتي والعالم الموضوعي أن يتفق معه، وإنما هذان العالمان نفسيهما هما الإتفاق بين الواقع والفكرة^(١).

وهكذا، فإن "الفكرة" في المثالية الهيجلية هي المطلق، وهي تشابه "الصورة" عن أفلاطون والتي هي بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات. وهناك تفرقة كبيرة بين "الفكرة عند هيجل" وبين "الصورة عند أفلاطون"، ذلك لأن الصورة الأفلاطونية صورة عالية، ومذهب أفلاطون يقول بالثنائية بين العقل والمادة وبين العالم المعقول والعالم المحسوس. أما الفكرة الهيجلية فهي فكرة محايثة، والمطلق عند "هيجل" هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء وكل الأشياء ليست إلا تطور ونموً جدلياً عن الفكرة الأصلية. وهذه الذات الكلية هي عينها "الفكرة" أو "التصور" Begriff عند "هيجل". وهذه الكلمة الأخيرة تعني الشمول أو الإدراك الشامل. ومن هنا، فإن كلمة "التصور" معناها الشمول الكلية.

وعلى هذا، فإن التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينظم كل عيناته ويشملها في تطور جدلي. وبهذا المعنى فإن التصور هو العيني عينية مطلقة^(٢).

ويميز "هيجل" بين "الفكرة" و "التصور"، على أساس أن الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور؛ أنها الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية وهي الحق في ذاته ولذاته. الفكرة هي الحياة وهي الخير في المعارف والأفعال، وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف. أنها الحق حين يعرف

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق.

(٢) راجع: د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية «شلنج»، الجزء الخاص بـ «هيجل» - ص ٩٨.

نفسه. ومن وجهة نظر الفكرة، فإن التصور يبدو مجرد لحظة تابعة، ومع ذلك فالتصور يظل دائماً مبدأً للفكرة.

يقول "هيجل" في موسوعة العلوم الفلسفية:

"هناك تصورات تتكون من مواد تنبعث من الفكر الواعي لذاته، وذلك مثل التصورات الخاصة بالقانون والأخلاق والدين بل حتى التصورات الخاصة بالفكر ذاته تحتاج لبعض الجهد لكي تكتشف أين يمكن الفرق بين هذه التصورات وبين الأفكار التي لها نفس المحتوى. فهناك الفكر في هذه الحالة والتصور وعاء له وليس هناك نقص لصورة الكلية التي بدونها لا يكون المضمون بداخلي ولا يكون تصوراً على الإطلاق"^(١).

كذلك يوضح الفرق بين "الفكرة" و "التصور" فيقول:

"وللفرق بين التصور والفكرة أهمية خاصة: إذ يمكن أن يقال إن الفلسفة لا تفعل شيئاً أكثر من تحويل التصورات إلى أفكار، على الرغم من أنها تفعل ما هو أكثر من ذلك، فهي تقوم بتحويل هذا التحويل الجديد (أي الأفكار) إلى فكرة شاملة"^(٢).

وهكذا نجد "هيجل" يخصص فصلاً طويلاً (من علم المنطق) لتحديد معنى "الفكرة"، والفكرة المطلقة وكيف تتطور الحقيقة والواقعية ابتداء من الفكرة، لذلك لأن الفكرة - في نظر "هيجل" - هي الكلي وهي عملية موضوعية. هي الكلي كما يدركه الذهن وهي الكل ثانياً بمعنى "التصور"، أي بمعنى الإدراك المحدد العيني للمضمون.

(١) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

(٢) المرجع السابق.

ويمكننا أن نقول، من وجهة نظر المثالية، إنه أياً ما كان تصورنا للمبادئ سواء تصورنا "مادة" أو "روحاً" أو "وجوداً" أو "جوهرأ" أو "علة" أو "خيراً" مطلقاً فهذه المبادئ لا يمكن تعقلها ولا معرفتها إلا عن طريق الفكرة. فإذا أبطلنا الفكرة، خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها .

والفكرة عند "برادلي"، التي هي أساس للحكم، تتضمن ثلاثة عناصر يمكن التمييز بينها: أول هذه العناصر، "وجود الفكرة" بوصفها حادثة ذهنية تفسح المجال للحادثة التي تليها. ويعني "برادلي" بـ "وجود الفكرة" واقعة ظهورها في عقل الفرد.

العنصر الثاني، هو "مضمون الفكرة" الذي ترمز هذه الفكرة إليه، على سبيل المثال، "المصدق" Extension. ويعني بـ "مضمون الفكرة" مركب العلاقات والخصائص التي تتضمنها، فإذا فكر أحد في "الحصان" مثلاً فالحصان الفعلي هو الذي يشير إليه الفكر. وكان "برادلي" يهدف إلى رسم خط داخل "مضمون الفكرة"، حيث يرى أن أي شيء يكون خلف هذا الخط يقع في مجال المنطق والعلوم الموضوعية وأي شيء داخل هذا المضمون - بالإضافة إلى سمة الوجود - يقع في مجال علم النفس.

العنصر الثالث: هو "معنى الفكرة" وهو أكثر أهمية فيما يتعلق بالمعرفة العقلية. ويعني به الكلي الذي يكون مفهومه Intension الأساسي ومحتواه خلف التنوع النفسي. ومع أن الكلي الذي يكمن في المفهوم ليس في حد ذاته حادثة نفسية، فإنه يحضر في أي مكان في عملية المعرفة^(١).

يقول "برادلي":

"سوف نتذكر أنه يتم استخدام الأفكار بوصفها "رموزاً" Symbols، فلدينا في فكري عن "الحصان" ١- وجود الفكرة في ذهني ٢- مضمونها ٣- معناها. بكلمات أخرى، يجب أن نميز دائماً بين ١- وجود الفكرة ٢- مضمونها ٣- معناها. وأول وجهين من هذه الأوجه الثلاثة يتيمان إليها (أي الفكرة) بوصفها واقعة. والوجه الثالث هو "الكلي" الذي لا ينتمي إليها، لكنه فكر دون علاقة بوجودها؛ وفي حكم فعلي يتم إحالته بعيداً إلى موضوع آخر"^(١).

إن كل حد منطقي^(٢) Term يتم استخدامه له مفهوم وما صدق. وهذا حقيقي حتى بالنسبة لأسماء الأعلام التي يتم فيها لترمز إلى شيء ما لكنها لا تعني أي شيء. وإذا كانت هذه الأسماء لا ترمز إلى شيء، فليس هناك سبب للاستخدام المتكرر لنفس الاسم وبدلاً من استخدام جملة مثل "جون نائم" - على حد قول "برادلي" - ربما يشير الفرد ببساطة إلى "جون" وينطق كلمة "نائم"^(٣).

والمفهوم والماسدق متصلان بعلاقة ويجب أن يتصلا بطريقة معينة. ومع ذلك من الخطأ التفكير مع المنطق التقليدي أن المفهوم والماسدق يتفاوتان عكسياً بمثل هذا الشكل، فكلما زاد المفهوم قل الماسدق وكلما قل المفهوم زاد الماسدق. بكلمات أخرى، هناك علاقة عكسية بين المفهوم والماسدق،

(1) Pl, VI, p.67.

(٢) مفهوم «الحد المنطقي» معناه مجموعة الصفات الرئيسية التي تكفي لتعريف هذا الحد، والماسدق معناه مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها هذا الحد.

راجع في ذلك: د. نازلي إسماعيل حسين، المنطق الصوري، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٠٩.

(3) PL, V I, p.59.

فكلما كان المفهوم أكثر عموماً وتعريفه بسيطاً، فإنه يزداد عدد المصادقات التي ينطبق عليها. وبالعكس كلما كان المفهوم خاصاً كلما قل عدد المصادقات التي ينطبق عليها^(١).

وليست المسألة على هذه النحو عندما تكون المصادقات أفراداً، علاوة على ذلك ليس من الواضح أن الأفكار تكون أقل عينية عندما تصبح أكثر إحتواءً. فمثلاً تشتمل فكرة "الدولة" على مضمون أقل عينية من فكرة أي مواطن من مواطنيها، أو أن فكرة "الله" أقل كملاً من فكرة المعجزات. فالمفهوم والمصدق ينزعان فعلياً إلى التفاوت معاً إلى الحد الذي تنزع فيه معرفة الوقائع إلى زيادة المعاني التي ترتبط بها، فكلما يزداد المصدق يزداد أيضاً المعنى.

وتوضح لنا هذه الصلة بين المفهوم والمصدق معرفة الخاصية العينية للكماليات التي فيها المعنى الحقيقي. فالكماليات المجردة أو فكرة إنعزال المعاني عن الواقع الفعلي الذي تحاط به هذه المعاني هي مجرد إبداعات ذهنية أي اختلافات داخل الكل ترسخ في وحدة تقوم بذاتها. والكمالي العيني النسبي هو هوية في إختلاف الفردي المتناهي لكن الفردية المتناهية ذاتها ليست فردية واقعية أو فردية مكتفية ذاتياً، بحيث لا يوجد الكمالي العيني المطلق في النهاية إلا في فرد الكل الواحد فحسب^(٢).

علاوة على ذلك، ليست الفكرة في الحكم هي الحالة الذهنية في حد ذاتها. فعندما نفكر في خاصية "الأمانة" مثلاً وفي المعنى الذي تحمله الصورة الذهنية عنها، فمن الواضح أن المعنى ليس فكرتنا عن "الأمانة" فقط. هذا يعني، أن التفكير في خاصية "الأمانة" هو التفكير في خاصية ظهرت في حالات

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ١١٢.

(2) T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p.12.

لا تحصى ولا تعد وسوف تظهر في حالات أكثر، وهي معنى كلي حقيقي. فمن ناحية، لا يقتصر ظهور الكلي على المستويات العليا للتفكير فحسب، بل يظهر أيضاً في المستويات الأولية لحياة الطفل أو الحيوان مثلاً. فمِنذ البدايات الأولى للحياة يتم استخدام الكليات. على سبيل المثال: "عندما يتخذ الكلب القطة عدواً له، فإنه لا يقصد قطة بعينها لكنها القطة بصفة عامة"^(١).

ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون الكلي أيضاً حادثة في سلسلة الزمان والمكان، إنه واقعة ليس داخل عقولنا أكثر من خارجها. وأبعد من أن تكون فكرتي فحسب، فإنها تحيا - على حد قول "برادلي" - في سهول غربية تحت سماءات أخرى وخلال فصول متغيرة^(٢).

وعلى الرغم من أن الفكرة لا تحدث في سلسلة الزمان والمكان ولا يمكن أن تمتلك مكاناً فيها، فإن الصورة الذهنية تنتمي إلى الفرد وتعد حادثة في تاريخه ولها خاصية صلبة ووجودها لحظي وهي حقيقية بقدر ما تحيل إلى العلل كأبي حادثة طبيعية.

لكن هذه العناصر التي تتألف منها "الفكرة"، أعني الصورة والمعنى، هي أمام العقل معاً. وإذا كانت تمثل عوالم منعزلة فكيف يمكن الإتصال بينهما؟

يرى "برادلي" في ذلك، "أن الصورة هي أمر لمرور اللحظة التي تنتسب لي وهي في عقلي، والمعنى لا يمكن أن يكون حادثة داخل عقولنا أو خارجها، إنه جزء من هذه الخاصية الصلبة للفكرة"^(٣).

ويقول كذلك:

(1) PL, V I, p.36.

(2) Ibid, p.7.

(3) Ibid, p.7.

"إن الفكرة هنا تصبح فكرة كلية، نظراً لأن كل شيء آخر يخضع للمعنى كذلك أن علاقة الخاصيات التي ندركها كخاصية "الحصان". مثلاً هي جانب واحد من مضمون الصورة الفريدة عن الحصان. وهذا الجانب المتشظي للحادثة النفسية، على الرغم من ذلك، نعرفه في المنطق ونعني به"^(١).

لكن إذا كانت الصورة الذهنية - كما يقول "برادلي" - واقعة مجردة باعتبارها معارضة للمعنى أي خاصية صلبة وحادثة في تاريخ الفرد، فكيف يمكن أن تكون قطعة منها أبدية ومنعزلة عن العالم الفيزيائي؟

ولمحاولة الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن المسألة تبدو شيئاً آخر إذا أظهرت الصورة أنها المعنى ذاته. لكن "برادلي" يضع فرقاً كبيراً بين الصورة والمعنى ويرى أنها مختلفان ومتنافران. فقد نفكر مثلاً أن "الوردة حمراء" لكن الصورة الفعلية التي لدينا عن الإحمرار قد تصبح غير دقيقة، لأنها قد تعبر عن إحمرار "ورد البحر". ومن ثم، فإن صورة الإحمرار التي نطبقها فعلياً على "الوردة" هي جزء من مضمون فكرة الإحمرار التي رسخناها أذهاننا كمعنى عام^(٢).

والإحمرار الخاص الذي ينتمي إلى الوردة والذي نعنيه لا يمكن تصور أنه جزء من إحمرار "ورد البحر" لأنها متعارضان. يقول:

"لدينا أفكار عن "الإحمرار" وعن "الرائحة" وعن "الحصان" وعن "الموت"، عندما نستدعيها تصبح مختلفة، ولهذا يوجد نوع من "الإحمرار" نوع من "العدوانية" صورة عن "الحصان" ومظهر "الفناء" الذي يبدو آمناً.

(1) PL, VI, p.6.

(2) B, Blanshard, op cit., p.448.

ويجب أن نتساءل: هل الوردة حمراء؟ هل للغاز رائحة كريهة؟ هل ذلك الحيوان الأبيض حصاناً؟ هل هذا الشخص حقاً مات؟ سوف نجيب نعم، أن كل أفكارنا حقيقية وتنسب للواقع لكن ما لدينا من فكرة عن "الإحمرار" قد تكون إحمرار "ورد البحر" أو رائحة "زيت الخروع"، وقد يكون الحصان المصور لدي "حصاناً أسوداً"؛ وربما يكون الموت زهرة ذابلة. وهذه الأفكار غير حقيقية ولا نطبقها، والذي نطبقه حقاً هو ذلك الجانب من مضمونها الذي رسخته أذهاننا بوصفه معنى عاماً^(١).

ويعبر "برادلي" عن هذه الفكرة بطريقة أخرى فيرى، أنه من المفترض عندما نفكر في الشيء فإننا نستخدم صوراً ذهنية تم تشكيلها لكن هذا غير حقيقي، فهناك أشخاص، الصور الذهنية عن الأشياء لديهم غير واضحة المعالم وباهته وهم غير قادرين على إكتشافها على الإطلاق. وفي حالات أخرى تبدو الكلمات هي المجاز الوحيد الذي يتم إستخدامه للتعبير عن الأفكار. وإذا كانت الصورة الذهنية واقعة نفسية عارية، من ثم لا يمكن نحت المعنى المنطقي منها، ويمكن التأكيد من جانب آخر على أنه إذا كان يمكن نحت المعنى المنطقي منها، فالصورة الذهنية - في هذه الحالة - تكون بالفعل أكثر من واقعة نفسية؛ فبقدر ما تكون صورة الشيء فهي ذاتها تعبر عن المعنى. وإذا كان من الممكن تعيين هوية الصورة على أنها صورة "الحصان" مثلاً، من ثم فإنها ليست حادثة داخل الفرد، أنها تنقل بالفعل ذلك المضمون المنطقي الذي يجعلها أكثر من أن تكون خاصية صلبة^(٢).

يقول:

"ربما يكون غموض الفكرة ظاهراً هكذا، فالموضوع من جانب هو

(1) PL, V I, p.9.

(2) Ibid, p.38.

الفكرة التي لا يمكن أن تعبر عن ذلك الذي تعنيه. ونقيض الموضوع من جانب آخر هو الفكرة التي لا تكون أي شيء لكنها تعبر بدقة عما تعنيه. فالفكرة في الموضوع هي صورة نفسية، وهي في نقيض الموضوع مغزى منطقي. أنها في الأول الرمز ككل، لكنها في الثاني لا تكون شيئاً بل هي إضفاء الصفة الرمزية.... وسوف أستخدم الفكرة هنا على أنها تعبر عن المعنى أو تعنيه^(١).

يؤكد "برادلي"، على أن المنطق لا يهتم بالأفكار إلا بقدر ما يكون أداء هذه الأفكار أداءً رمزياً، لكنه يلاحظ غموضاً في هذا المضمون. ومن الممكن معالجة هذا الغموض والتغلب عليه عن طريق الإشارة إلى الاختلاف بين الرمز الذي يمكن إدراكه والمعنى الذي يمتلكه ذلك الرمز كمثال للنموذج في اللغة المعطاة. فكلمة "الفكرة" قد يتم استخدامها لتعني ظهوراً نفسياً خاصاً مشابهاً للظهور الفيزيقي، بمعنى استخدامها في بناء الرمز اللغوي مع قصيدة الإتصال بشيء ما. وكذلك يمكن استخدام "الفكرة" لتعني شيئاً مشابهاً للمعنى الذي يشتمل عليه مثل هذا الرمز كمثال للنموذج في اللغة المعطاة^(٢).

وعلى حد قول "برادلي":

"في استخدام الفكرة كرمز تفقد الفردية والوجود الذاتي.... فالورقة والخبر وقائع فريدة بكميات محددة، أنها نفس الشيء في كل الدلالات مع عدم وجود دلالات أخرى في العالم. لكن في القراءة لا ندرك الورقة

(1) PL, V I, pp.6 – 7.

(2) Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, An Essay on The Philosophy of F. H. Bradley, edited by, Anthony Manser and Guy Stock, p.134.

والخبر بل كل ما ندركه هو ما يصوره لنا كل منها. وطالما أنها لا يرمزان إلا لهذا فحسب، فإن وجودهما الخاص هو مسألة حيادية. ويتوقف إتخاذ الواقعة على أنها رمز بقدر ما هي واقعة ولا يمكن القول بأنها توجد لأن فرديتها يتم فقدانها في معناها الكلي^(١).

هنا يجب التأكيد على أن "الفكرة" التي هي محمول للواقع ليست محتوية لكلمة مفردة عندما تكون تلك الكلمة عنصراً في الحكم وليست في ذاتها تعبيراً عن الحكم. وإستخدام الكلمات للتعبير عن الأفكار وتذكرها ووضعها من خلال إرتباطها بمجموعة غير محدودة من الأفكار التي يتم إستخدامها، يؤدي بنا إلى إعتبار الأفكار معاني الكلمات. فمن الحقيقي، أن الكلمة تعني "الفكرة" أو ترمز إليها لكن مع ذلك لا يمكن تحقيق مطابقة بين معنى الكلمة بوصفها "تصوراً" ومعنى الكلمة بوصفها "فكرة".

وإعتبار معنى الكلمة "فكرة" هو حمل للواقع وتعيين مكاناً في النسق الذي يتم إفتراضه واقعاً. لكن "التصور" في حد ذاته لا يعدل الواقع على الإطلاق، أنه ذاته ليس واقعياً ولا غير واقعي. والمعنى الذي يدل عليه هذا التصور يتجاوز الفكرة دائماً وهو إمتداداً غير محدود فعلياً.

على سبيل المثال، عندما نحمل واقع الظلال أو التخيلات فإننا نعدل الواقع، أي الواقع الفكري المجرد من خلال فكرة "الظلال الواقعية". وتتضمن هذه الفكرة أكثر من كلمة "الظل"، فتصور "الظل" على أنه واقعي يتعلق بمضمون يتصل بخصائص مميزة مستمرة مع جزء من الواقع الذي يوضح هذا التصور فيه^(٢).

(1) PL, V 1, pp.3 – 4.

(2) T, S, Eliot, Knowledge and Experience, p.33.

يقول "برادلي":

"إن الأفكار التي نتحدث عنها هي ظلال وخيالات للواقعة، فعندما نقول، بدون الأفكار لا يوجد حكم ربما نحاول أن نبين أننا لا نستخدم في الحمل Predication الواقعة الذهنية بل نستخدم المعنى فحسب. في المقام الأول، من الواضح أن الفكرة - التي نستخدمها كمحمول للحكم - ليست هي حالتي الذهنية في حد ذاتها. فالقول مثلاً إن "الحوت حيوان ثديي" لا يصف الحيتان الحقيقية من خلال صورتي الذهنية عن الحيوان الثديي. وفيما يتعلق بتلك الفكرة فإنها تنتسب لي وهي حادثة في تاريخي.... وليس البحث متعلقاً بالواقعة النفسية، فلا يرغب أحد في أن يعرف إن كانت تلك الواقعة توجد داخل ذهني ويعرف القليل إن كانت توجد داخل ذهني. وبالنسبة للإحتمال الأخير، فإنه مفترض ولا يمكننا الشك فيه. بإختصار، الخلاف على أن الفكرة الحكم هي حالتي الذهنية في حد ذاتها هو ببساطة منافي للعقل"^(١).

معنى هذا أن الفكرة - بصرف النظر عن العالم وإرتباطها به - تتضمن بالفعل خاصية العالم، هذا العالم الذي يوضح أنه معد لإستقبال تلك الفكرة من خلال حقيقة أن هذه الفكرة من الممكن أن ترتبط به.

ويبدو على هذا الأساس، وجود إختلاف بين "الفكرة" و "التصور". فالفكرة هي مضمون كلي حول الواقع في أي حضور خاص ليس بشكل مجرد أو نفسي، لأن معناها أساسي (والمعنى في حد ذاته لا يشكل موضوعاً لعلم النفس).

علاوة على ذلك، يتوافق معنى الفكرة - إلى حد ما - مع الواقع الذي

(1) PL, V 1, p.8.

تنزع إليه. وليست الفكرة كياناً "منطقياً" بشكل مجرد، لأنها - في النهاية - دائماً تحتل مكاناً خاصاً في العالم الواقعي^(١). ومن ناحية أخرى، حين يكون "التصور" تصوراً فكرياً فإنه في هذه الحالة لا يصبح مختلطاً مع مثالية الفكرة. ويصبح التصور تصوراً ذهنياً عندما يتجاوز كل مضمون فعلي. ومن المحتمل أنه لا يمكن تعريف التصور على الإطلاق، لأن تعريفه هو حصره في سلسلة محددة من الأفكار. ويتوقف التصور عن أن يكون تصوراً بقدر ما يتطابق مع هذه الأفكار، ويتم استخدامه ليرمز إلى مجموعة من الأفكار بقدر ما يكون تصوراً حاضراً وعلمياً.

وبهذه الطريقة، فإننا نطابق التصور مع الفكرة أو عديد من الأفكار المتصلة بشكل خاطئ لنعتبره مظهراً وأيضاً واقعاً. ومن الحقيقي، من وجهة نظر "برادلي"، أن الواقع لا يوجد إلا من خلال مظاهره فحسب. ولا توجد التصورات إلا في الأفكار، ودلالة هذه الأفكار على التصور تشكل واقع التصور ويشكل واقعه التجاوز الذاتي للأفكار^(٢).

وقد يكون لدى مختلف الناس نفس الأفكار، أعني نفس الإدراكات الحسية والتصورات والذاكرة... إلخ ليس هذا فحسب، بل يمكن أن يكون لدى الشخص أيضاً نفس الأفكار في أوقات مختلفة من حياته. ومن هنا يمكن اعتبار الفكرة فكرة كلية.

ويؤكد "برادلي" على أن المنطق لا يتعلق إلا بالأفكار فحسب - كما سبق القول - على أنها أفكار كلية أي محتويات قابلة للإتصال بالأحكام التي يمكن اعتبارها مجردة من وجودها الخاص بوصفها حالات نفسية تتعلق بالموضوعات الأخرى. ويؤكد من ناحية أخرى، على أنه يجب رؤية

(1) PL, VI, p.8.

(2) Guy Stock, op cit., p.195.

هذا بوصفه تجريداً ضرورياً بالنسبة للأهداف العملية داخل العلم الخاص بالمنطق.

يقول:

"إن الاختلاف النفسي للفكرة والإحساس، فيما يتعلق بالأهداف المنطقية، ربما يقال ليصبح عديم الصلة. بينما إختلاف الفكرة الواقعية يعد إختلافاً حيويًا. إن الصورة أو الفكرة النفسية، ليست بالنسبة للمنطق شيئاً بل هي واقع محسوس"^(١).

يرفض "برادلي" عدم معقولية الخطة التي تضع صورة للأفعال النفسية للإدراك الحسي والتفكير والحكم.... إلخ بوصفها صادقة أو كاذبة ذلك إعتياداً على قيمة الحقيقة Truth - value التي تحدد موضوع الفعل النفسي، ويجب أن توجد صورة هذا الفعل أو الحالة النفسية ذاتها على أنها مقدرة اللغة الحاملة للحقيقة، وتمثل هذه التعريفات محاولة للتغلب على الخلط الذي وضعه "برادلي" بين "التصورات والأفكار" والخلط عند "ج.أ. مور" GE Moore^(٢) بين "الأفكار والتصورات" فيرى "مور" أنه ليس

(1) PL, V 1, p.7.

(٢) تركزت جهود "ج. أ. مور" في اتجاهين: الأول؛ الوقوف ضد تيار المذهب المثالي، الثاني؛ تأكيد موقفه الإيجابي من المشكلات الفلسفية. ونلاحظ أن "مور" في هذين الاتجاهين يختلف عن "برادلي" ويتخذ موقفاً بسيطاً وساذجاً كان أساس فلسفته المعروفة بـ "الواقعية الساذجة". وهو يتلخص في تحليل العبارات الميتافيزيقية على ضوء معرفة الإنسان العادي من جهة، ويقين الإنسان بوجود أشياء خارجة عن ذاته لا يمكن إنكارها من جهة أخرى، فالكرسي والمنضدة والقلم أشياء تختلف عن ذاتي وهي خارجة عن هذه الذات، وأنا على يقين بأن الصخرة صلبة لا تستطيع قدمي النفاذ من خلالها. ويؤكد على ذلك بأنه، إذا كان العالم كما يراه "برادلي" روحياً فلا بد أن تكون الأجزاء فيه روحية وكذلك ولكن المعرفة البسيطة تثبت أن الصخرة ليست روحية وأنها ذات طبيعة مادية، وعندما يرى "برادلي" أن الزمان غير حقيقي، فهذا

لديه شيء يضيفه إلى تأكيد "برادلي" على أن الفكرة يتم إستخدامها في الحكم باعتبارها المعنى الكلي. بل إنه يرى - بالإضافة إلى ذلك - إنه سوف يستخدم مصطلح "التصور" بما يدل عليه هذا الإستخدام للفكرة عند "برادلي" أعنى أنه المعنى الكلي. لكن مصطلح "الفكرة" مصطلح مليء بالغموض، على حين أن مصطلح "التصور" ومرادفه الألماني Begriff أصبح أكثر ملاءمة للإستخدام الذي نحن بصدده. ويستخدم "مور" هذا التصور بدلاً من الفكرة عند "برادلي" فيقول:

"إن الفكرة التي يتم إستخدامها في الحكم ليست جزءاً من محتوى أفكارنا، ولا يقدمها أي فعل لأذهاننا. وبالتالي، فإن الصدق والكذب لا يعتمدان على علاقة أفكارنا بالواقع، على حين أن الفكرة التي يتم إستخدامها في الحكم هي فكرة وليست تصوراً بشكل ملائم"^(١).

وهكذا، يضع كل من "برادلي" و "مور" إختلافاً أساسياً بين الفكرة النفسية والفكرة المنطقية.

معناه بالنسبة للإنسان العادي أنه لا وجود للماضي والحاضر والمستقبل. وهذا أمر يخالف الفهم المشترك أو الإدراك الفطري للإنسان.
راجع في ذلك: د. ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ٩١.

(1) G, E, Moore, The Nature of Judgment, Mind, VII, 1899, p.177.

٢- الحكم

يبدأ "برادلي" بـ "الحكم" لأنه يرى أن الحكم هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصلية للفكر. وقد أعلن منذ البداية أن الحكم لا يمكن أن يكون ربط فكرة بإحساس أو بفكرة أخرى، على أساس أن العوامل النفسية لا دخل لها في هذا الأمر؛ وإنما الذي يهمنا في "الحكم" معناه ومضمونه الفكري الكلي الذي يختلف إختلافاً أساسياً عن أية حادثة أو واقعة ذهنية. فالمعنى، أو الفكرة المنطقية، يظل على ما هو عليه مهما تغيرت المعطيات، وهو ذلك الجزء من مضمون الوعي الذي أوقفه الذهن وأخرجه بالتالي من مجال الزمان. وعلى حين، أن الحادثة الذهنية جزئية فريدة موجودة واقعياً، فإن المعنى لا ينتمي إلى مجال الوجود الفعلي على الإطلاق، وإنما هو فكري كلي.

وهكذا، فإن نظرية "برادلي" المنطقية إنما هي محاولة لإيجاد انفصال واضح بين المجالين "المنطقي والنفسي"، بين العوامل الفكرية الأولية من جانب، وبين الوقائع البحتة للتجربة المعرفية من جانب آخر^(١). والفكرة الرئيسية، في هذه النظرية، هي أنه من المستحيل قيام حكم أو أي صورة أخرى للمعرفة ما لم يوجد عامل يظل في هوية مع ذاته طوال تغير الوقائع وصورته. كل هذا يعبر عنه "برادلي" بقوله:

(١) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤١١.

"إن الحكم هو الفعل الذي يحيل مضموناً فكرياً (يعترف به بما هو كذلك) إلى واقع يتجاوز هذا الفعل"^(١).

فكل حكم ينطوي بالضرورة على مثل هذه الإحالة أو الإضافة، وكل إضافة تفترض مقدماً إلى جانب الطرفين المضامين وحدة تجمعها معاً.

وبما أن "الحقيقة" لا تكون إلا للفكر لا الأشياء، فإنها ترتبط بالحكم ارتباطاً وثيقاً. نظراً لأن طبيعتها ليست صفة ترتبط بشيء في ذاته فحسب، وإنما هي علاقة الفكر بموضوعه أيضاً. ومن ثم، فمن الضروري أن تعتمد الحقيقة ذاتها على الحكم. وعلى ذلك، ليس البحث في مجال الحقيقة وطبيعتها بحثاً مثالياً بمفرده ولا واقعياً فحسب، بل لا بد من البحث عن مجال الحقيقة حيث يكون الحكم أي حيث يدخل الذهن في علاقة مع الموضوع.

إن الحكم يعتمد على الحقيقة مثلما تعتمد الحقيقة على الحكم. ذلك لأن التعريف المشهور "للقضية أو الحكم" بأنه ما يقبل الصواب أو الخطأ (أي الصدق أو الكذب) يوحى بإعتاد الحكم على فكرة الحقيقة من أجل فهم ماهيته. فإذا كان قبول الإلتصاف بالحقيقة أو البطلان هو الذي يميز الحكم في معناه المنطقي عن الجمل الإنشائية في الحديث المعتاد، فعندئذ يبدو أن في الأمر دوراً لا مفر منه؛ إذ إن الحقيقة تفترض الحكم مقدماً وذلك في قولنا أن الحقيقة لا تكون إلا في الحكم. والحكم يفترض الحقيقة مقدماً لأن قبوله صفة الصواب أو الخطأ أساس في ماهيته^(٢).

ويمكننا أن نؤكد عدم تعارض كل من الفكرتين مع الأخرى، على أساس أن كلا منهما يهدف إلى إثبات هوية المجالين - مجال الحقيقة ومجال الحكم. ومن جانب آخر، ليس المقصود بالحكم، الذي تعتمد عليه الحقيقة في تحديد

(1) PL, VI, p.10.

(٢) د. فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، ص ١٢.

طبيعتها ومجالها، الحكم المستخدم بالمعنى المنطقي الدقيق الذي يحدده على أنه يقبل الصدق أو الكذب؛ لكن المقصود بالحكم في هذه الحالة هو الحكم بمعناه العام أي مجرد وجود علاقة ذهنية بين الأشياء والتصورات وهو معنى يتسع أيضاً لجمال الحديث المعتاد. إذ إن كل ما يرمي إليه هذا القول هو إستبعاد الحقيقة من مجال الأشياء وتأكيد ضرورة إدخال الأشياء في علاقة مع الذهن إن أردنا أن نتحدث عن طبيعتها وحقيقتها.

وهكذا، فإن معنى الحكم ليس واحداً في العبارتين، حيث يشير في العبارة الأولى إلى الحكم بمعناه العام ويشير في العبارة الثانية إلى الحكم بمعناه المنطقي الدقيق.

كذلك، فإن كلمة الحقيقة يتم إستخدامها في العبارتين بمعنى خاص، فمجال الحقيقة في عبارة "أن الحكم يقبل الصواب أو الخطأ" يختلف عن مجالها في عبارة "أن الحقيقة تكمن في الحكم"، فالمعنى الأول أقل دقة وتخصصاً من المعنى الثاني. فكل ما يقصد بالصواب أو الخطأ، في الحالة الأولى، هو أن تكون الجملة قابلة لأن يجاب عنها بنعم، أو لا، أي أن المقصود هو إمكان النفي أو الإثبات في الإجابة عن الجملة والتصديق عليها، ولا شك أن هذا معنى أوسع وأبعد عن الدقة من ذلك المعنى الفلسفي المتخصص الذي يكون في ذهننا حيث نقول إن مجال الحقيقة هو الحكم^(١).

بناءً على ذلك، لا يعني الحكم أنه تسجيل للوقائع بواسطة الذهن، وهو ليس عملية سلبية تشير مباشرة إلى موضوعها، وتصل إلى هدفها على نحو

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

راجع أيضاً:

- John, Anderson, Propostions and Judgments, Mind, Edited
btL G.E. Moore, vol.XXVI, 1926, p.237.

نهائي بإضفاء قيمة مطلقة على ذلك الحكم، وإنما هو العملية الأساسية في المعرفة، وليس هذا لأنه أهم عمليات المعرفة فحسب، وإنما لأنه يتغلغل في كل عمليات المعرفة ومراحلها الأخرى. ومن ثم تصبح المعرفة - في النهاية - سلسلة من الأحكام المترابطة فيما بينها.

ويلزم عن هذا، أن الحكم ليس تسجيلاً سلبياً يقوم به الذهن متأثراً بالوقائع الخارجية بل هو مظهر لفاعلية الذهن^(١).

ومن الضروري هنا إدراك الاختلاف بين العالم A world والواقع Reality ومن ثم الاختلاف بين العالم الواقعي A Real World والواقع حتى نستطيع أن نفهم طبيعة الشيء وبالتالي الحكم بحقيقته أو عدم حقيقته، فالفرد يمارس، من جانب، فكرة "العالم الواقعي" عندما يتخذ موضوعاً لنوع من الأفكار يمكن إدراكها تجريبياً توجد في الزمان والمكان باعتبارها أفكاراً تختلف عن اختلاق كيانات خيالية أو سردية. ومن جانب آخر، تعمل "فكرة الواقع" على نحو مختلف تماماً، حيث يرى "برادلي" أنها ليست فكرة يمكن للفرد أن يمارسها فعلياً وبالتالي تخضع للحكم. وهذه الفكرة تشير إليها عندما يقترح أن الشكل العام للحكم يمكن تقديمه من خلال هذه الصيغة:

"الواقع هو مثل أن S هي P"^(٢).

وبما أن الصدق أو الكذب هو الموضوع المنطقي الأساسي لكل أفعال الحكم، فإن فكرة "الواقع" تتضمن أيضاً الصدق أو الكذب؛ لكنها يجب

(١) راجع في ذلك:

- T, E, Hill, op cit., pp.12 – 13.

أيضاً:

- John, Anderson, op cit., p.238.

(2) PL, V2, p.630.

أن تكون بمعنى أوسع من فكرة عالمنا الواقعي لأنها ليست مرتبطة ارتباطاً منطقياً بالشكل الذي ترتبط به الفكرة الأخيرة بالحقيقة أو الواقعة^(١).

يقول "برادلي":

"يدل الحكم ضمناً على الانتقاء Selection الموضوع في الواقع ويعتمد عليه، الانتقاء الذي يشترط ذلك بشكل أساسي ويندمج في الحكم. إضافة إلى ذلك، يتم افتراض الانتقاء في الحكم ولا يتم تبريره أو حتى إدراكه بشكل كامل. وفي النهاية، أننا نؤكد شيء ما بالنسبة للواقع مُعدل من خلال الكون بأسره، لكننا لا نعرف كيفية تعديله بدقة... فصيغة أن S هي P تثبت أن الواقع هو مثل أن S هي P"^(٢).

يوازي هذا الاختلاف بين "العالم الواقعي" و"الواقع" عند "برادلي"، الاختلاف الذي وضعه "فتجنشتين" Wittgenstein في "رسالته المنطقية الفلسفية"^(٣) Tractatus بين العالم والوقائع حيث فسر، العالم على أنه كل ما هو حقيقة واقعة وهو مجموع الوقائع، ويتكوّن العالم من كل ما هو موجود بحيث يدخل كل ما هو موجود في تكوينه، وعلى ذلك فالعالم مركب وليس بسيطاً، وفي هذا الرأي يتفق "فتجنشتين" مع ما يذهب إليه فلاسفة

(1) Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, pp.131 – 132.

(2) PL, V2, pp.629 – 630.

(٣) يبدأ «فتجنشتين» رسالته المنطقية بالحديث عن العالم، في حين أن الغرض الأساسي من فلسفته، في هذه الرسالة، هو «تحليل اللغة» وقد رأى أن تحليل اللغة يعتمد اعتياداً أساسياً على تحليل العالم، فاللغة يمكن تحليلها إلى مجموعة من القضايا الأولية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، ولما كان العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة، كان من الضروري أن يكون تحليل العالم سابقاً على تحليل اللغة.

د. عزمي إسلام، لدفيج فتجنشتين، ص ٨٠.

"مذهب الكثرة أو التعدّد" من أن العالم لا يمكن أن يكون كلاً واحداً مكوناً من أجزاء مترابطة بعضها مع بعض في كل واحد مركب^(١).

أما الوقائع، فهي الوحدات الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وهي مركبة من أشياء، بحيث تعتبر هذه الأشياء، في نظر "فتجنشتين"، هي جوهر العالم.

من هنا يرى "برادلي"، أن "نظرية الحكم" يجب أن تكون مثل أي نظرية متسقة داخلياً أي متسقة مع وجود الوقائع التي نواجهها مثل الخطأ وما شابه ذلك في حالة وجود المعرفة الإنسانية، ويجب أن تتسق مع الواقع الذي هو واقع فردي ومادي ومتواجد ذاتياً باعتباره معارضاً لما هو عام ومجرد ووصفي. وبالتالي، يجب أن تتسق مع الواقع المختلف جوهرياً في طبيعته عن الفكر والحقيقة. وأخيراً يجب أن تتسق مع الوجود الفعلي في العالم الواقعي، وذلك من خلال أفعال الفكر الإنساني (حقيقة كانت أم غير حقيقية) وأفعال الإدراك الحسي (الصادقة وغير الصادقة) وأفعال الإرادة (الناجحة وغير الناجحة)^(٢).

(١) يرى البعض أن كثيراً من الألفاظ التي يستخدمها «فتجنشتين» في رسالته غامضة مبهمه، ذلك لأنه لم يوضح لنا «مثلاً» ما هي الوقائع، وما هو العالم أو أي عالم هذا = الموجود» كذلك لم يفسر لنا ما هي الأشياء وما هو الفرق بينها وبين الوقائع؟ راجع: د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص ٨٦. كذلك راجع أيضاً:

- Wittgenstein, Tractatus, Logico – Philosophicus, London, 1961, D. F. Pears and B. F. Mc Cruinness, 1, 11, - 2021- 5, 5561 - 2, 15111.

كذلك انظر ترجمة: د. عزمي إسلام لهذه الرسالة، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٦٣، وما بعدها.

(2) Guy Stock, op cit., p.133.

وتشتمل واقعة الحكم على جانبين: فمن وجهة نظر فكرية يجب أولاً: أن يتم النظر إلى كل حكم على أنه حكم كلي وهذا ينطبق حتى على الأحكام التحليلية "Analytic Judgments" للإحساس مثل "شعوري بألم الأسنان" هذا الإحساس يستلزم عملية التكرار خلال الزمان ويدل أيضاً على مثال قابل للتطبيق يحدث لأي شخص، هذا يعني، أن كل الأحكام ليست إلا أحكاماً شرطية متصلة Hypothetical، فالكليات لا تصوغ تماماً طبيعة الفردي وكل حكم تتوسطه الشروط التي لا يمكن أن يشتمل عليها. إذن، فإن كل حكم كلي كما يقول "برادلي" هو:

"الحكم الذي يمتلك أي موضوع يكون مركباً للاختلافات، إنه قضية الحقيقة التي لا يتحدد لها أي "هذا" مفرد. فالموضوع يتسع خلف الحكم، ويكون الحكم صائباً أينما يذهب الموضوع. وبهذا المعنى تكون كل الأحكام كلية"^(١).

ثانياً: يجب أن تصبح الأحكام أكثر من أحكام شرطية متصلة، وذلك بالنظر إلى موضوعاتها وأهدافها العملية. وفي الواقع، إن الأحكام تحقق وضعاً حلياً Categorical Standing فيما يتعلق بأهدافها بدرجات متفاوتة. وكل حكم كموضوعه. لا يشتمل على الفكرة فحسب، وإنما يشتمل أيضاً على الواقع. وتظل هذه العمليات المنطقية التي يتضمنها الحكم دون اعتبار حقيقي.

ويلعب الواقع دوراً هاماً في تحديد طبيعة الحكم، فالرفض الذي تقضيه الأحكام السلبية Negative Judgments يمتد بجذوره إلى ما هو معطى للواقع، والأحكام المنفصلة Disjunctive Judgements يتم وضعها من خلال إدراك الواقع، وحتى ضرورات الأحكام الشكلية Model

(1) PL, V 1, p.295.

Judgments وإمكاناتها تتحدد عن طريق طبيعة الواقع^(١).

ومن الضروري هنا، توضيح أنه من الخطأ رؤية الأحكام السلبية والأحكام الإيجابية Affirmative Judgments على أنها نوعان من الحكم متساويين، ويتمثل الخطأ في التصور التقليدي لنوعي الحكم على اعتبار مثلاً أن س هي ب، وس ليست ب، كما إذا كانت ب ولا ب محمولات من المستوى نفسه.

يقول "برادلي":

"مع أنه لا يمكن رد الإنكار Denial إلى الإيجاب أو اشتقاقه منه، من ثم من المحتمل أن يكون خطأ اعتبار الاثنين نوعين متساويين، وليس واقع الحال هو أن "السلب" Negation لا يفترض أساساً إيجابياً، أنه يوضع في مستوى مختلف للتأمل. إننا في الحكم الإيجابي قادرين على أن نعزو المضمون إلى الواقع ذاته مباشرة وكل ما نريده هو أن يكون لدينا فكرة أو مركب من الأفكار، وإحالة هذا المركب بوصفه كيفية إلى الواقعة التي تظهر لنا، لكن هذه الإحالة للمضمون إلى الواقع في الحكم السلبي يجب أن تكون ذاتها فكرة"^(٢).

ليس الإيجاب والسلب عند "برادلي" بالمتلازمين تلازماً يجعلهما في درجة واحدة من درجات الأسبقية المنطقية، بل هما متلازمان بمعنى أننا يستحيل أن ننفي شيئاً عن شيء إلا إذا سبق ذلك في الذهن حكم موجب يثبت شيئاً لشيء؛ فإذا رمزنا لشيء ما بالرمز س، وللصفة التي ننسبها له أو ننفيها عنه بالرمز أ - ب، ففي حالة الإثبات لا يحتاج الأمر إلى نسبة أ - ب مباشرة لـ س، لأننا لكي ننكر وجودهما لا بد أولاً من تصورهما معاً، حتى إذا ما

(1) T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p.13.

(2) PL, V 1, p.114.

رسمنا صورة للشيء س موصوفاً بالصفة أ - ب وجدنا أن الواقع يتنافر مع الصورة وعندئذ يتاح لنا أن ننفي فنقول: س ليست أ - ب^(١).

على ذلك، لا بد أن تركز الأحكام السلبية على الأحكام الإيجابية حتى يمكن اعتبارها أحكاماً من النظام الأعلى وذلك لسببين:

السبب الأول، على حين تحيل الأحكام الإيجابية إلى الواقع مباشرة، فإن الأحكام السلبية تشير إليه بشكل غير مباشر - كما سبق القول. فعندما نحكم مثلاً أن "الشجرة خضراء"، فليس علينا أن نتساءل في البداية هل الشجرة خضراء؟ ونقرر أنها خضراء ومن ثم نحكم بأنها خضراء، أننا نحكم مباشرة وفي التو أنها خضراء، لكن لا يمكننا - بالطريقة نفسها وبشكل مباشر - أن نحكم أنها ليست صفراء، وعلينا أن نعمن النظر في فكرة أنها صفراء رافضين هذه الفكرة ونحكم أنها ليست صفراء^(٢).

أننا نحتاج لإثبات الحكم الإيجابي أن نتواجه مع الواقع، ولا نحتاج لتأكيد الحكم السلبي حضور الواقع بالنسبة لنا فحسب، بل نحتاج أيضاً إلى حكم إيجابي بشكل مسبق. يقول "برادلي":

"لا شك قد يقال: إنه يتم في الحكم الإيجابي إضفاء الصفة الفكرية على الموضوع الواقعي. ولهذا، فإننا نحتاج إلى ظهور الكلي في مسألة الحضور، ونقصد عنصراً لا نشير إليه. فعندما نشير إلى "الشجرة" ونستعمل كلمة "خضراء" فمن الضروري أن يكون الموضوع فكراً بقدر ما يرفض هذا الموضوع الإيجاء المقدم أي الأصفر" لكن هذا يمثل صعوبة كبيرة، فالشجرة باتحادها مع الواقع يمكن أن تقبل الكيفية المقترحة في الوقت نفسه، وعلى هذا الأساس فلم أكن مجبراً دائماً على تعليق قراري، انتظر واعتبر الكل فكراً

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، ص ٩٨.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 137.

وأتساءل - في المقام الأول - هل الشجرة خضراء؟ ومن ثم أقرر أن الشجرة خضراء، لكن حيث يتم إنكار "الأصفر" في الحكم السلبي، فإن علاقة الأصفر الايجابية بالشجرة تسبق أبعاد تلك العلاقة؛ ولا يمكن أن يسبق الحكم التساؤل^(١).

ويتضح من النص السابق، أن "برادلي" يطابق خطأ السلب مع الإنكار ويستعمل الكلمتين - تقريباً - بشكل متبادل. وبالتأكيد أن المسألة هي ليس كل السلب إنكار، فيمكننا - على سبيل المثال - إنكار الحكم السلبي أن "الشجرة ليس صفراء" من خلال إثبات الحكم الإيجابي أن "الشجرة صفراء"، وليس واقعة أننا نرفض في السلب إشارة فعلية للفكرة بأنها إشارة ممكنة لها، بل الأساس أنها هي الفكرة ذاتها، ويقرر "برادلي" ذلك ويرى أنه: "علينا ألا نقول: إن السلب هو إنكار تواجد الحكم، وكما نعرف، فيما يخص ذلك الحكم، أنه يدل ضمناً على الاعتقاد، وليست المسألة هي أن ما نكره يجب أن يكون لدينا اعتقاد به مباشرة"^(٢).

والسبب الثاني، من الضروري أن تفترض الأحكام السلبية حكماً إيجابياً كأساس لها حتى يمكن التأكيد على أن هذه الأحكام ترتكز على الأحكام الإيجابية، وربما يتم رؤية حقيقة "السلب" كما يقول "برادلي" - على أنها: تكمن في تأكيد الكيفية الإيجابية. وبالتالي لا يقوم التأكيد (الإيجاب) والإنكار على مستوى واحد^(٣).

وفي سياق آخر، إذا حكمنا بأن "الشجرة ليست صفراء" فلا ينبغي علينا

(1) PL, V1, pp.114 – 115.

(2) Ibid, p.115.

(3) Ibid, p.116.

أن نمعن النظر في الحكم الإيجابي بأن "الشجرة صفراء"، ومن ثم نرفضه، لكن لكي نرفض مثل هذا الحكم علينا أن نعتمد على حكم إيجابي آخر. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الحكم يمدنا بأساس لهذا الفعل مثل الحكم بأن "الشجرة خضراء".

قسم المناطق منذ أرسطو الأحكام السلبية إلى قسمين:

قسم يتأسس على التقابل Opposition والآخر يتأسس على الفقدان Privation. فالموضوع في الحكم الذي يتأسس على "الفقدان" هو إنكار امتلاك الكيفية، لأن هذه الكيفية ليس هناك. على سبيل المثال، أن الموضوع المذكور سابقاً لا يصبح أحمر لأن صفة الاحمرار ليست هناك. أما الموضوع في الحكم الذي يتأسس على "التقابل" هو إنكار امتلاك الكيفية، وذلك ليس بسبب غياب تلك الكيفية وإنما بسبب حضور الكيفية المتقابلة. وهذا، فإن الموضوع المذكور لا يصبح أحمر لأنه أخضر⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق، فإن تفسير "براهلي" للسلب "باعتباره يتطلب دائماً أساساً إيجابياً ينطبق بشكل كاف على القسم الثاني للأحكام السلبية ولا يمكن أن يتلاءم مع القسم الأول. يقول:

"هناك الاختلافات التي لا تلمس المبدأ الذي نستند عليه، لكنني أسلم بأنها تؤدي إلى صعوبات أكثر خطورة... وعندما يكون لدينا من ناحية، "حالة التقابل" فإن الموضوع يرفض المحمول المقدم لأنه يشتمل في مضمونه على كيفية إيجابية، شاغلاً المكان الذي سوف يحتله المحمول ومن ثم يرفضه.

فمثلاً، إذا كان للشخص عين زرقاء، ومن ثم تكون تلك الكيفية

(1) R, Wollheim, op cit., pp.138 –139.

للزرقه متنافرة مع كيفية البني. لكن من ناحية أخرى، عندما نأتي إلى حالة "الفقدان" فهناك مسألتان تكونان ممكنتين. وأول هاتين المسألتين: أنه يوجد داخل مضمون الموضوع مكان فارغ حيث تكون الكيفية. ومن هنا، كون أن الإنسان بدون عين فإنه يكمن في هذا المضمون الفعلي المكان حيث تكون عيناه أن هو إمتلكها، وليس من المحتمل أن يكون هذا الخلاء أبيض بكل ما في الكلمة من معنى.. وكذلك يحصل المضمون ذاته على الكيفية التي ربما لا تكون شيئاً وذلك في تعارض مع وجود العين، لكن الذي يشتمل بذاته على خاصية يفيد في رفض إجماء البصر. والمسألة الأخرى، هي أنه يمكن أن يركز "الفقدان" على أساس آخر، وربما لا يتضمن المضمون الموضوع أي المكان الذي من المحتمل أن يصبح مؤهلاً من خارج المحمول. وما يرفضه المحمول ليس تحديداً آخر للمضمون ذاته بل البياض المطلق بقدر ما يتعلق به ذلك المضمون ذاته^(١).

يؤكد "برادلي" على أنه يوجد حالتان داخل القسم الذي يتعلق "بالفقدان" أولاً، عندما لا يمتلك الموضوع كيفية محددة يوجد مكان فارغ داخل مضمونه، عندئذ تكون الكيفية، على سبيل المثال - كما سبق القول - ربما لا يملك الإنسان عيناً زرقاء لأنه بلا عين لكن هذا المكان الفارغ ليس أبيض بما تعنيه الكلمة ولا يمكن أن يكون كذلك، أن له كيفية ما، وهذه الكيفية هي الأساس الإيجابي للسلب.

والحالة الثانية، هي الحالة التي لا يمتلك فيها الموضوع كيفية محددة ولا يوجد مكان داخل مضمونه حيث يمكن أن توجد الكيفية. وهنا يبدو أننا نعلو على الصعوبة الحقيقية. فعلى سبيل المثال، عندما نقول عن "الحجر": إنه لا يرى ولا يشعر في هذه الحالة، لا توجد كيفية حاضرة تستبعد الرؤية عن

(1) PL, V 1, pp.118 – 119.

الحجر ولا يبدو انه يوجد أساس إيجابي لإنكارنا لهذه الكيفية^(١).

يقول "برادلي":

"ليس الإنكار أو التناقض Contradiction الشيء نفسه بوصفه تأكيداً للتضاد Contrary لكنه - في النهاية - يمكن أن يركز على شيء آخر، ومع ذلك، فإن التضاد الذي يؤكده الإنكار ليس واضحاً. وعلى هذا، فإن أساس التعارض في س ليست ب غير محدد كلية"^(٢).

وفي الجملة الأولى، من هذا النص، يرى "برادلي" أن الحكم السلبي ليس مرادفاً للتأكيد الإيجابي الذي هو أساسه، لكنه يتصل به بصورة ضعيفة إنه يفترضه أو يركز عليه. ومع ذلك، يبدو أنه يؤكد في باقي الفقرة على أن الحكم السلبي مرادف للتأكيد الإيجابي الذي هو أساسه لكن هذا التأكيد ليس محددًا.

ويمكن فيما يلي تحديد موقف "برادلي" من أي نظرية تعالج الفكر والحكم، على أساس أنها علاقات نفسية تقع ببساطة بين الموضوع ومعاني الجمل أو الكلمات. أو ما يطلق عليه اسم "الأفكار" يقول:

"إذا كانت الأحكام مركبة من فكرتين، من ثم تكمن الحقيقة في نقطة الاتصال بين الأشياء "غير الواقعية" Unreals"^(٣).

فقول إن "الذهب أصفر" تحضر واقعة ما للذهن، لكن الذهب الكلي والاصفرار الكلي حقائق غير واقعية. ومن جانب آخر، أن ما يظهر صورة "الاصفرار" وصورة "الذهب" في الذهن ليست هي الوقائع التي يريد الفرد أن يتحدث عنها. فمع أن "الاصفرار" و"الذهب" يمكن أن يكونا وقائع

(1) R, Wollheim, F. H. Bradley, p.139.

(2) PL, V 1, p.123.

(3) PL, V 1, p.46.

نفسية، فإن لهما ايضاً وجوداً واقعياً. وترتبط هذه الصورة عن الذهب نفسياً مع الصورة الأخرى عن الاصفرار. فالذهب له لون معين، وذلك بصرف النظر عن الوقائع الذهنية التي يكونها الفرد عن صفاته الأخرى. ومن الواضح، أن الفرد يزيل أجزاء محددة من الوقائع الذهنية ويوحد هذه البقايا العرضية ويطلق عليها "حقيقة مركبة". لكن الواقع ليس علاقة إعراض ولا يمكن رؤية أنه يصورها، فماهيته تكمن في أنه جوهرى وفردى^(١).

وفي هذا الإطار، يوجه "برادلي" نقده إلى نظرية الحكم عند "فريجه" Frege والتي تظهر في ثلاثة مجالات متيافيزيقية:

المجال الأول: هو مجال العالم الخارجي للأشياء المتواجدة بشكل مستقل، ويمكن أن يحصل الفرد عليها من خلال الإدراك الحسي في لحظات الزمن.

المجال الثاني: يتألف من الحالات النفسية والأفعال الإنسانية التي تختفي وتظهر في الزمان، ويطلق "فريجه" على هذه الحالات والأفعال النفسية اسم "الافكار"، لكنه يؤكد على أن المجال الثالث، بالإضافة إلى هذا، يجب إدراكه فيقول:

"إن أي شيء ينتسب لهذا المجال يشتمل عليه بالمشاركة مع الأفكار التي لا يمكن إدراكها عن طريق الإحساسات، لكنه يشتمل عليه بالمشاركة مع الأشياء التي لا تحتاج إلى من يقرأها بحيث تنتمي إلى محتويات وعيه"^(٢).

وعلى افتراض أن الفرد لديه لغة تحتوي على محمولات لقضايا كلية ووجودية، ونخزون من أسماء الأعلام التي تشير إلى موضوعات موجودة

(1) Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, p.140.

(2) Gottlob Frege, Logical Investigations, edited with a preface by P, T, Geach Trans. by Geach and R, H, Stoothoff, Oxford Basil Blackwell, 1977, p.17.

فعلياً في أول مجال عند "فريجه"، وأيضاً مخزون من التعبيرات التي ترمز للتصورات التي يكمن بداخلها هذه الموضوعات وكذلك علاقات منطقية، فسوف يكون مثل هذا الفرد قادراً على بناء سلسلة من الجمل العامة والفردية التي يعبر كل منها عن الفكر.

إضافة إلى ذلك، سوف يكون هذا الفرد قادراً على فهم معاني الجمل التي بينها، أو بمعنى آخر، قادراً على التفكير في لحظات الزمان في الأفكار التي يعبر عنها إن كان يعرف القيمة الحقيقية لهذه الأفكار أو لا يعرفها^(١).

وبالتالي، يؤكد "فريجه" في نظريته عن الحكم أنه علينا أن نميز بين مسائل ثلاثة: المسألة الأولى، هي أن يكون لدينا الفكر الخاص بمجال النشاط الثاني للتفكير أعني المجال النفسي، ويتم تفسير هذا على أنه مطابقة لفهم معنى الجملة بدون معرفة القيمة الحقيقية التي تؤدي إليها الفكرة والتي تعبر عنها الجملة.

المسألة الثانية، هي الاعتراف بحقيقة الفكر أو مجال النشاط الثاني لفعل الحكم وهو يتعلق أيضاً بالمجال النفسي.

المسألة الثالثة، توضيح هذا الحكم أو تأكيده^(٢).

هكذا، فإن التفكير، بالنسبة لـ "فريجه"، نشاط نفسي يحدث في الزمان، ويمكننا أن نعتبره نشاطاً بنائياً أو نشاطاً تركيبياً متطابقاً في الماهية مع بنية الجمل، أي المعاني التي يفهمها الفرد، وسوف يقبل مثل هذا الفرد سلسلة

(1) TWolfgang Carl, Frege's Theory of Sense and Reference, Its Origins and Scope, Cambridge University Press, 1994, p.76.

(2) G, Frege, op cit., p.7.

غير محدودة من الأفكار - صادقة كانت أو غير صادقة - وذلك من خلال امتلاك هذه المقدرة التركيبية أي المقدرة التي تطابق ما يطلق عليه "برادلي" اسم "البناء المثالي" "Ideal Construction". وبناءً على ذلك، فإن المشكلة التي نواجهها في نظرية "فريجه" عن الحكم تتعلق بمدى قدرة هذه النظرية على فهم إمكاناتنا لمعرفة الموضوعات الخاصة التي توجد في العالم والمتاحة لنا من خلال وسائل الإدراك الحسي.

يقول "فريجه":

"علينا أن نفترض أن صور شبكة العين تحدد انطباعاتنا، على ذلك فإن الانطباعات المرئية التي لدينا ليست هي الانطباعات نفسها فحسب، بل تختلف كل منها عن الأخرى بشكل واضح. ومن ثم تتجه إلى العالم الخارجي. إن امتلاك الانطباعات المرئية هو بالتأكيد شيء ضروري لرؤية الأشياء لكنه ليس كافياً"^(١).

ويمكن القول: إن الدور النظري الذي تلعبه الانطباعات الحسية يجعل الموضوعات في العالم الخارجي عناصر للوقائع التي يتم ملاحظتها معاً وفي الوقت نفسه، كذلك الموضوعات المنطقية لتلك القضايا الفردية أو الأحكام التي تشكل الأساس الواضح لأي معرفة تخص الموجودات الإنسانية. فالفرد يفهم معنى الجملة وينطقها، ولكي يقوم بهذا الفعل سوف يصبح لديه فكرة، ونظراً لأن "الفكرة" هي مضمون الإدراك الحسي، فلا شك سوف يعترف الفرد بالفكرة على أنها فكرة حقيقة وبالتالي يحقق فعل الحكم، وإذا افترضنا أن الإدراك الحسي إدراك صادق، فإن فعل حكمه سوف يكون صادقاً بمقتضى الفكرة التي يعترف بأنها حقيقة صادقة، وإذا كانت هذه الفكرة حقيقية من ثم تكون واقعة، لكن ما الواقعة كما عبّر عنها "فريجه"؟

(1) Ibid, pp.26 - 27.

"الواقعة هي الفكرة التي تكون حقيقة، لكن العالم سوف لا يعترف بشيء ما يكون أساساً ثابتاً للعلم إذا اعتمد على الحالات المتنوعة لوعي الناس، ولا يكمن عمل العلم في الإبداع فحسب، وإنما في اكتشاف الأفكار الحقيقية"^(١).

إن الموضوع^(٢) في العالم الخارجي ربما يكون إشارة لاسم العلم وهو موضوع بحسب موضعه من الجملة، ويتم استخدامه للتعبير عن الإدراك الحسي، لكن لا يمكن تصور أن الإشارة إلى اسم العلم عنصراً أساسياً للواقعة التي يتم ملاحظتها على إفتراض أن الواقعة هي الفكرة الحقيقية، والفكرة هي أيضاً معنى الجملة وليست معنى لاسم العلم ولا يمكن أن تكون إشاراتها عنصراً في معنى الجملة.

خلاصة القول، يمكن ملاحظة أن "فريجه" لا يستطيع وضع صورة للانطباعات الحسية باعتبارها تلعب دوراً نظرياً في الإدراك الحسي. وفي الحقيقة من الصعب التفكير في دور الانطباعات الحسية داخل إطار نظرية "فريجه". فهناك اختلاف مشابه وضعه "ج.أ. مور" فيما يتعلق بالانطباعات الحسية والدور النظري الذي تلعبه هذه الانطباعات في الإدراك الحسي، وذلك حين يعتبر "مور" القضايا موضوعات متواجده مستقلة للأفعال

(1) Ibid, p.25.

(٢) يستخدم "فريجه" كلمة «موضوع» Object لتدل على أشياء عدة: الوجود الفردي الجزئي المحدد، والعدد وقيمة الصدق والمكان والفترة الزمنية... إلخ، ويرتبط توضيح رأيه في هذه النقط بفلسفة الرياضيات، حيث يرى أن الأعداد مثلاً ليست مجرد رموز من صنع الإنسان وإنما هي أشياء لها موضوعيتها واستقلالها وأن على الإنسان أن يكتشفها.

راجع في ذلك: د. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٣٦.

النفسية واعتبرها أيضاً مركباً للتصورات، ورأى أن القضايا تختلف عن التصورات من حيث تركيبها ومن ثم، يتم النظر إلى القضايا الحقيقية على أنها موضوعات ملائمة لأفعال الإدراك الحسي، وترتبط التصورات البسيطة التي تتضمنها هذه القضايا بالإحساسات^(١).

ويمكن استنتاج أن "فريجة" قد أخفق في معالجة الواقع الذي هو موضوع التفكير بوصفه واقعاً فردياً وجوهرياً ومتواجداً ذاتياً، وبالتالي باعتباره يختلف في طبيعته عن الفكر، وتقوم هذه الملاحظة على أساس المقاييس التي رأى "برادلي" أنها تعمل في أي نظرية للحكم.

ومن هذا كله نقول، إن "مور" و"رسل" و"فتجنشتين" يتفقون جميعاً مع "برادلي" على أن الفعل النفسي الجزئي - أو الحالة النفسية ذاتها - يمكن أن يكون فعلاً حاملاً للصدق أو للكذب، وقد أكد "راسل"، على أنه إذا كان فعل الإدراك الحسي فعلاً نفسياً قابلاً لأن يكون فعلاً صادقاً وبالتالي فعلاً حاملاً للحقيقة بالنسبة للفرد، فلا بد أن يكون هناك مطلبان:

الأول، هو أن الكيانات الجزئية ذاتها يجب أن تكون معطاة مباشرة في الوعي.

الثاني، من الضروري أن توجد في اللغة أسماء يتم استخدامها في القضايا لتدل على الوقائع الجزئية وتجعل هذه الوقائع موضوعات منطقية للمحمولات البسيطة في القضايا.

ويطلق "راسل" على هذه الأسماء "أسماء الأعلام" Proper Names والقضايا التي تصيغها الجمل التي تدل على الأسماء يجب أن تكون قضايا فردية أو قضايا ذرية Singular or Atomic Propositions، ويجب

(1) G, E, Moore, op cit., p.178.

أن تتحدد قيمة الصدق - Truth Value - لمثل هذه القضايا من خلال تقرير الصفة أو العلاقة في واقع القضية ذاتها، ولا يؤثر في قيمة الصدق هذه أي شروط أخرى يتم الحصول عليها أو لا يتم ذلك من أي شيء آخر، إذ إنها حقائق غير شرطية Unconditional Truths^(١).

وعلى حين يرى "فريجه" أن القضية يمكن اعتبارها اسم علم وأنها تشير إلى شيء واقعي غير محسوس وهو الصادق أو الكاذب، وهما قائمان في عالم ثالث هو عالم المعاني لا نخلقه وإنما نكتشفه ويمكن مقارنته بعالم المثل الأفلاطوني، فإننا نجد "راسل" يعترض على ذلك بعد أن ربط القضية بالواقعة. ويقرر أنه إذا كانت القضية تعبر عن واقعة وإذا كانت اسماً، نتج عن ذلك أن تكون الواقعة شيئاً جزئياً قابلاً للتسمية أو يكون موضوعاً للإدراك الحسي؛ لكن الواقعة ليست شيئاً جزئياً بهذا المعنى وإنما هي مركب من شيء وصفاته وعلاقاته. هذا علاوة على أن الاختلاف بين الشيء الجزئي والواقعة هو اختلاف بين التسمية Naming والتقرير Asserting^(٢).

ويتحدد الاختلاف بين القضية واسم العلم في أن المهمة الأساسية لاسم العلم هي أن يسمى شيئاً جزئياً، وتبطل هذه المهمة إذا لم يدل على شيء جزئي، وبذلك لا يكون اسماً وإنما يصبح كلمات وأصوات لا دلالة لها، بينما يكون للقضية معنى حتى إذا كانت كاذبة. يقول "راسل":

"إن القضية لها علاقتان مختلفتان بالواقعة. الأولى وهي العلاقة التي ربما نطلق عليها أنها علاقة صادقة بالواقعة، والأخرى وهي العلاقة الكاذبة بالواقعة. وكل من العلاقتين علاقات منطقية أساسية تدوم بين الاثنين، على حين هناك علاقة واحدة في حالة الاسم؛ هذه العلاقة تشتمل على ما يسميه

(1) Guy Stock, op cit., p.141.

(2) B, Russell, Philosophy of Logical Atomism, p.184.

هذا الاسم. فالاسم يمكن أن يكون اسماً لشيء جزئي أو إذا لم يكن اسماً لشيء جزئي كذلك فإنه ليس اسماً على الإطلاق. إنه مجرد ضجيج لا معنى له، أنه لا يمكن أن يكون اسماً دون أن يكون له علاقة محددة بتسمية شيء محدد، بينما لا تتوقف القضية عن أن تكون قضية حتى إذا كانت كاذبة^(١).

ومن ناحية أخرى، أن الواقعة لا تعني شيئاً جزئياً موجوداً مثل "سقراط" أو "المطر" أو "الشمس"، إذ إن سقراط ذاته لا يجعل أي عبارة صادقة أو كاذبة، بمعنى أن سقراط، أو أي شيء جزئي لا يجعل أي قضية صادقة أو كاذبة.

وهكذا، فإن الواقعة تقرر شيئاً يتم التعبير عنه بواسطة جملة كاملة، وليس من خلال اسم شخص مثل "سقراط"، ويمكننا أن نعبر دائماً عن "الواقعة" عندما نقول: "إن شيئاً محدداً له خاصية أو صفة محددة أو له علاقة بشيء آخر، لكن مع ذلك فإن الشيء الذي له صفة أو علاقة ليس هو ما نطلق عليه "الواقعة"^(٢).

ويضيف "راسل" أن هناك علاقة بين الطريقة التي يتم من خلالها بناء عبارات اللغة والطريقة التي تترابط بها حوادث العالم التي ترمز إليها تلك العبارات. وبالتالي، يمكن استدلال حقيقة العالم وطبيعته من اللغة وتركيبها. بمعنى أن اللغة دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته. وقد عرض "راسل" هذا التشابه بين تركيب اللغة وتركيب العالم في فلسفته "الذرية المنطقية"، حيث عبر عن أن العالم قوامه كثرة من أشياء وهو بذلك يعارض "الفلسفة المثالية" التي تجعل من الكون كلاً واحداً متسق الأجزاء،

(1) Ibid, pp.187 - 188.

(2) Ibid, pp.182 - 183.

وهذه الذرية "منطقية" لأن الأجزاء التي ينتهي إليها التحليل هي ذرات عقلية لا طبيعية مادية.

ويُظهر تحليل اللغة إلى وحداتها الأولية، أن وحداتها هي "القضية" أي الجملة التي تدل على واقعة من وقائع العالم. ويُعرف "راسل" القضية بأنها الجملة الإخبارية التي تحتل الصدق أو الكذب، ومن ثم فإن صيغ السؤال والنعت والأمر والنفي والنداء ليست قضايا، والمقصود باحتمال الصدق والكذب أن اللاقضية تقرر شيئاً أو تنكره أو أنها تحوي حكماً نعتقد بصدقه أو بكذبه، والقضية لا تقرر شيئاً جزئياً، لأن الشيء الجزئي يمكن تسميته أو الإشارة إليه لا تقريره.

إذن، فالقضايا تقرر وقائع وهي مركب رمزي عناصره الأساسية رموز هي الألفاظ. أما الواقعة فيتم التعبير عنها من خلال تقرير أن شيئاً ما جزئياً له خاصية معينة أو أنه على علاقة محددة بشيء آخر^(١).

ويصنف "راسل" الوقائع إلى ثلاثة أنواع:

- ١- واقعة جزئية أو عامة.
 - ٢- واقعة موجبة أو سالبة.
 - ٣- وقائع تتعلق بالأشياء الجزئية والصفات والعلاقات الجزئية أو تتعلق بأشياء عامة وهي ما تعرف بـ "الوقائع العامة بشكل تام".
- وعلى حد قول "راسل":

(١) راجع في ذلك: د. محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧. أيضاً: د. زكي مجيب محمود، براتراند راسل، ص ٦٤.

"توجد الوقائع الجزئية مثل "هذا أبيض" ومن ثم توجد الوقائع العامة مثل "كل إنسان فان". وبالطبع أن الاختلاف بين الوقائع الجزئية والوقائع العامة هو اختلاف له أهمية كبيرة. فمن الخطأ افتراض أنه عليك وصف العالم بشكل تام من خلال الوقائع الجزئية بمفردها... وبالتالي، لا يمكنك وصف العالم دون وقائع عامة وأيضاً وقائع جزئية. وهناك اختلاف آخر وهو الاختلاف بين الوقائع السلبية والوقائع الايجابية مثل "سقراط كان حياً" هذه واقعة إيجابية، و"سقراط ليس حياً" وعليك أن تقول: إن هذه واقعة سلبية. لكن من الصعب أن يكون هذا الاختلاف اختلافاً دقيقاً. ومن ثم هناك وقائع تتعلق بالأشياء الجزئية أو الصفات والعلاقات الجزئية وكذلك هناك الوقائع العامة بشكل تام "The Completely General Facts" التي لديك في المنطق"^(١).

إن القضية الذرية عند "راسل" هي القضية التي لا تشمل أي جزء مما هو في دالة القضية Propositional Function ولا تشمل كلمات مثل "كل" و"بعض" وهي تقرر أن للشيء صفة معينة أو أن عدة أشياء على علاقة معينة فيما بينها، والقضية الذرية هي أكثر القضايا بساطة ولا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها، وهي تشتمل على صفة أو فعل أو علاقة كما تشتمل على اسم جزئي يتم عليه حمل الصفة أو الفعل. إذن، فالقضية الذرية ليست نوعاً واحداً بل نوعان: فمن حيث أنها قضية علاقة تربط بين شيئين فهي بسيطة أو مركبة بمعنى أنها تندرج في تسلسل متصاعد بالنسبة إلى عدد حدودها التي تربط بنوع العلاقة فمنها القضية الثنائية والثلاثية وغير ذلك.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن المناطق الرمزيين يختلفون حول طبيعة

(1) B, Russell, op cit., pp.183 - 184.

العلاقات، فمنهم من يجعل دراستها قائمة على أساس الماصدق والحكم ومنهم من يجعل الصدارة للمفهوم على الماصدق^(١). وفيما يتعلق بـ "راسل" - في هذا الاتجاه - فإنه يقف موقفاً وسطاً بين الذين يربطون منطق العلاقات بمنطق الفصول والمجموعات والمصفوفات والذين يربطون بين منطق العلاقات ومنطق التصورات، حيث يستخدم دالة القضية ذات الدليل الواحد في منطق الفصول دال (س)، بينما يستخدم دالة القضية ذات الأدلة المتعددة دال (س، ص، ط) في منطق العلاقات لكن دالة القضية ذات الدليل الواحد تحتوي في ذاتها على علاقة هي علاقة التكافؤ السالبة أو الموجبة، ويتم على أساس هذه العلاقة وصف (س) بصفة معينة قد تنطبق أو لا تنطبق على غيره من الأدلة. وبالتالي، يمكن النظر إلى العلاقة باعتبارها المفهوم الخاص بتصورها والذي يشكل ما صدقاته فصلاً من الفصول، ويطلق "راسل" على مجموعة حدود (س) باعتبار أنها تمثل المقدم اسم "النطاق" Domain وعلى مجموعة حدود (ص) باعتبارها تمثل التالي اسم "النطاق المتصل" ومجموع النطاق والنطاق المتصل يشكل مجال العلاقة أو حقل العلاقة^(٢).

ومن حيث علاقة الحمل، التي تعد عند "راسل" علاقة أساسية، فإن القضية الذرية هي قضية حملية Subject - Predicate أو قضية وجودية - Existential Proposition. والقضية الحملية يتم فيها حمل الصفة إلى شيء جزئي، وهي عند "راسل" صورة منطقية أساسية من صور القضايا. والقضية الشخصية هي القضية الحملية بالمعنى الدقيق، أما القضية الكلية أو العامة فإنها ليست حملية إذا لم تشمل موضوع حمل وإنما تنطوي على علاقة

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، مبادئ المنطق الرمزي، ١٩٨٣، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٤

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

معينة بين محمولين.

والاختلاف بين القضية الشخصية والقضية العامة اختلاف أساسي منطقي، ويقوم التمييز بينهما على أساس تحليل المحمول واسم العلم، وكما أشرنا مسبقاً، أن الفرق بين اسم العلم والمحمول هو الفرق بين فعل التسمية والتقرير. ولا بد أن يكون الفرد على وعي مباشر بالشيء الجزئي الذي يطلق عليه اسم ما، حتى يمكنه فهم هذا الاسم، واسم الذي يرمز إلى الأشياء الجزئية والذي يكتسب معنى قابلاً للتطبيق من خلال الإشارة إلى الوقائع لا يمكن أن يكون اسماً حقيقياً^(١).

أما فهم المحمول ومعرفته يتوقف على فهم القضية التي يدخل فيها هذا المحمول. فصدق القضايا التي تصوغها الجمل والتي تشمل اسماً لا يعتمد على ما تقرره المحمولات فحسب، بل يعتمد أيضاً على إن كان يوجد أو لا يوجد هذا الشيء الجزئي المسمى بهذا الاسم. وعلى سبيل المثال، أن معرفة كلمة "أحمر" لا تستلزم بالضرورة أن يوجد فعلياً شيء "أحمر" اللون فحسب، بل يتطلب أيضاً فهم معنى قضية تتخذ شكل (س أحمر) هذا يعني أنه ليس من المهم فهم إن كانت القضية صادقة وإنما يكفي فهم معنى إسناد "الحمرة" إلى شيء ما أو شيء آخر^(٢).

ومن ثم، يؤكد "راسل" على أنه لا يمكن أن تكون مثل هذه القضايا قضايا شخصية حتى إذا تم استخدام الجمل الشخصية في صياغتها. ويستنتج أنها يجب أن تكون في الواقع قضايا عامة في شكل منطقي، ويظهر شكلها

(١) راجع في ذلك:

- Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, pp.41 - 42.

(٢) د. محمود زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص ١٨٢.

المنطقي من خلال صياغتها في جمل مترابطة تشمل استخدام كم المحمول "Quantifier"^(١).

والقضية العامة ليست قضية محلية كما اعتقد المناطقة التقليديون، وإنما هي قضية شرطية متصلة، فمثلاً: "كل إنسان فان" ذلك يعني أن "س إنسان" و"س فان"، ومهما يكن س فهو فان. وهذا يعني ببساطة أنه إذا كان لديك أي رمز مثل "س" أو "هـ" أو غير ذلك هو إنسان فذلك الرمز يكون فانياً. وكما حدد "برادلي" - على حد قول "راسل" - في الفصل الثاني من كتابه "مبادئ المنطق"، المخطئون سوف يقدمون للمحاكمة، تعني أنه إذا ارتكب شخص ما خطيئة فإنه سوف يحاكم^(٢).

وإذا كنا قد سلمنا بأن القضية العامة شرطية متصلة، فليس من الضروري أن تدل هذه القضية ضمناً على تقرير وجود واقعي لأفراد موضوعها، بمعنى أنها لا تتضمن وجوداً، ويوضح ذلك "راسل" من خلال المثال التالي:

"كل إغريقي إنسان" فلا تقتضي هذه القضية أنه يوجد إغريقي ولكي تدل على ذلك لا بد من إضافة "أنه يوجد إغريقي" كقضية منفصلة. وبالتالي، فإنه تفسير القضية العامة على أنها تقرر الوجود الواقعي للشيء لا بد من إضافة عبارة أخرى تعني ذلك الوجود. وإذا اشتملت القضية على واقعة تقرير الوجود الواقعي للشيء "أنه يوجد إغريق" هذا يعني إتخاذ شكل قضيتين في قضية واحدة، ويلزم عن ذلك خلط غير ضروري في المنطق لأنه يشير إلى نوعين مختلفين من القضايا.

(١) راجع في ذلك:

- Guy Stock, Op. Cit., p142..

(2) B, Russell, The Philosophy of Logical Atomism, p.237.

الأولى، تقرر وجود الشيء. الثانية، القضية العامة التي لا تقرر شيئاً وإذا حدث أنه "لا يوجد إغريق"، فإن القضيتين "كل إغريقي إنسان" و"لا إغريقي إنسان" قضيتان صادقتان^(١).

والمعنى الذي يمكن أن تقدمه القضايا العامة يعتمد على إمكانية تفسير "الأسوار المنطقية" أو تصوير القضايا Quantification التي يتم استخدامها في صياغتها كنطاق يعلو على الموضوعات المنطقية للقضايا الشخصية التي يصوغها الشخص في مكان وزمان معين، ولا يمكن تحديد "قيم الصدق" للقضايا العامة إلا إذا كانت القضايا الشخصية المدركة ممكنة الإدراك، ومن ثم، يمكن ملاحظة أن "راسل" استنتج رؤية تشبه رؤية "فريجه" التي توضح اشتغال الأسماء على معنى ولا يمكن أن يكون لها دلالة، وهذه الرؤية تتعارض مع رؤية أن قيم الصدق للقضايا العامة هي قيم محددة^(٢).

إذن، ما هي القضية الوجودية عند "راسل"؟

إن القضية الوجودية هي التي يكون محمولها "موجوداً"، وتتخذ صورة "العناء موجودة"، يؤكد "راسل" أن هذه القضية لا تقرر وجوداً فعلياً لـ"العناء" ولا نتحدث عن أي شيء في الواقع ينطبق عليه هذا الوصف. ومع ذلك، فإن هذه القضية ليست بلا معنى إذ يمكن قولها وسماعها والتفكير فيها. وهذه القضية "أنه يوجد" نرمرز إليها برمز "س" بحيث إن "س" تعني وجود العناء. وقول إن "س" صادقة أحياناً لا يقرر الوجود الواقعي للعناء وإنما يعني أن وجود العناء قد يكون صادقاً إذا كان هناك قيمة واقعية للدالة وإذ لم توجد هذه القيمة كانت الدالة كاذبة. يقول "راسل":

(1) Ibid, p.229..

(2) Guy Stock, Bradley's Theory of Judgment, p.143.

"عندما تأخذ أي دالة قضية وتقرر أنها ممكنة، فإنها تكون أحياناً صادقة؛ ذلك يعطيك معنى أساسياً "للوجود" وقد نعبّر عن هذه الدالة بقول إن هناك على الأقل قيمة واحدة للتغير X الذي تكون الدالة صادقة له... إذن، فالوجود هو الخاصية الأساسية لدالة القضية"^(١).

خلاصة القول، يقرر "راسل" أن الوجود في القضية الوجودية لا يتم حمله على أفراد في الواقع وإنما على دالة القضية الصادقة أحياناً. فقد أدرك، مثلما أدرك "برادلي"، أن كل موضوع له وجهة نظر من زاوية محددة عن عالم الأشياء في المكان والزمان، هذه الأشياء متاحة معرفياً من خلال المعطيات الحسية. ففي معرض حديثه عن الفرد أو الجزئي، نجد "راسل" كثيراً ما يمزج تصور الجزئي كتصور منطقي بمواقفه المعرفية الخارجة عن مجال البحث المنطقي، وكانت مواقفه المعرفية تتطور عبر الزمن؛ فقد رأى - في طور من أطواره الفكرية - أن الشخص ليس فرداً وإنما هو "بناء منطقي" Logical Construction من أفراد أو جزئيات، وكانت المعطيات الحسية من بين ما قصده بـ "الجزئيات". ومن المفترض، أن الموضوع المنطقي يتحدد على أساس أن الفرد، من خلال غموض اللغة قادر على صياغة محتويات المدركات الحسية الجزئية في القضايا. وبالتالي، فإن القضية الشخصية في نظرية المعرفة عند "راسل" تعود إلى تحقيق دور آخر.

ويتفق "برادلي" مع "راسل" على أن القضايا، صادقة كانت أو كاذبة، والمصوغة من خلال الجمل الشخصية هي قضايا وجودية حقيقية في شكل منطقي تام لكنه ينكر أن الأسماء التي تشير إلى الموضوعات الجزئية هي أسماء

(1) B, Russell, op cit., p.232.

وجودية ممكنة. ومن ثم، فإن القضايا الشخصية التي يتطلبها تفكير "راسل" للقضايا العامة هي قضايا وجودية. ويتم ذلك من خلال ما يسميه "راسل" البناء المنطقي "وما يسميه "برادلي" البناء المثالي"^(١).

(1) Guy Stock, op cit., p.144.

٣- الاستدلال

لا يقف الحكم منعزلاً عن سائر العمليات الذهنية الأخرى، لكنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستدلال (حيث يشكل الحكم الإطار النهائي له). والفرق بين الحكم والاستدلال هو أن الأول أقرب كثيراً إلى الإدراك المباشر أي إلى المادة الحسية، فقبل إمكان قيام أي استدلال ينبغي أن يطرأ قدر معين من التنظيم على المادة الخام للمعرفة، وهذه هي مهمة الحكم أساساً.

ويمكن القول: إن الحكم يبدأ - بصورة بسيطة أولية - في التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مقدماً أساساً عقلياً. وهذا لا يعني أن الاستدلال يبدأ حيث ينتهي الحكم، إذ إن "برادلي" يؤكد أن الصور البدائية للاستدلال تظهر في البدايات الأولى للحكم وعلى أدنى مستويات الحياة المعرفية^(١).

إذن، فالاستدلال هو الوصول إلى حكم جديد من حكم سابق بحيث يتوقف الثاني على الأول، وذلك دون أن يكون هناك حكم أوسط بينهما، وهذا هو "الاستدلال المباشر" Immediate Inference. أما الاستدلال غير المباشر فهو استنتاج قضية من قضية أخرى عن طريق قضية ثالثة. وهذا ما يُعرف باسم "القياس" Syllogism. ويكون الاستدلال صحيحاً عندما تتسق النتيجة مع المقدمة التي نتجت عنها. وبعبارة أخرى، إن صدق

(١) رودلف ميتس، المرجع السالف الذكر، ص ص ٤١٢ - ٤١٣.

الاستدلال أو كذبه يعتمد على عوامل منطقية خالصة، والقضايا التي نبداً منها تسمى عادة "مقدمات" Premises، على حين أن القضية التي نصل إليها بالاستدلال تسمى عادة "نتيجة" Conclusion؛ والاستدلال يكون صحيحاً إذا لزمَت النتيجة عن مقدماتها^(١).

والاستدلال هو العملية التي تكشف بواسطتها عما تتضمنه قضية ما وهذه العملية هي "الهوية"، على ذلك ترتبط نظرية الاستدلال عند "برادلي" بالهوية. فالاستدلال هو بمثابة تطبيق عملي للهوية أو موضوع لاستخدام الهوية بشكل معين. ولقد قدم لنا هذه النظرية على مرحلتين:

الأولى: تمّ النظر فيها إلى الاعتراضات التي وجهت إلى نظرية الاستدلال التقليدية وبصفة خاصة "مبدأ الاستدلال القياسي The Syllogistic Maxim".

الثانية: قدم فيها نظرية بسيطة عن مبادئ التفكير السليم (أي المبادئ التي يفترضها "برادلي" للاستدلال الصحيح) وصحة الاستدلال^(٢).

يرفض "برادلي" نظرية "القياس التقليدية" ويرى أنها محض خرافة، فالقياس - عند أصحاب المنطق التقليدي - هو النموذج الصحيح لكل استدلال وبرهان منطقي. ويعد أيضاً تطبيق قاعدة عامة على حقيقة أقل تعميماً منها بحيث تشملها. وبهذا يمكن الحكم على الحقيقة الأصغر بما تم الحكم به على الحقيقة الأكبر، غير أن هناك صوراً متعددة للاستدلال والبرهان لا يمكن إدماجها فيه.

ويضرب "برادلي"^(٣)، لتوضيح رأيه هذا، أمثلة يثبت فيها أن المقدمة

(١) د. إمام عبدالفتاح إمام، محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ١٨٨.

(2) R. Wollheim, F. H. Bradley, p.156.

(٣) يرجع الفضل إلى «برادلي» في الإشارة إلى عدد من الصور غير القياسية للاستدلال

الكبرى Major Premise كثيراً ما تكون غير ضرورية، إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما مقدمة كبرى ومقدمة صغرى Minor Premise.

ومن هذا الأمثلة:

- ١- أ على يمين ب، وب على يمين ح - أ على يمين ح
- ٢- أشمالي ب، وب غربي ح - أشمالي غربي ح
- ٣- أ تساوي ب، وب تساوي ح - أ تساوي ح
- ٤- أ أكبر من ب، وب أكبر من ح - أ أكبر من ح
- ٥- أ قبل ب، وب قبل ح - أ قبل ح^(١).

ويقول "برادلي" في هذا الصدد:

"إن المقدمة الكبرى - كما رأينا - مجرد وهم. والقياس نفسه، كالمقدمة الكبرى، خرافة لا أكثر. فهو خيال واهم لأنه يدعي أنه نموذج الاستدلال؛ مع أن هناك استدلالات لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نصبها في قوالبه"^(٢).

وهناك خرافة أخرى في رأي "برادلي" ينبغي التخلص منها، وهي أن يكون عدد القضايا التي يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة، ويضرب لنا مثلاً لموقع جغرافي فيقول:

"أ تقع شمال ب وتبعد عنها عشرة أميال، وتبعد ب عشرة أميال نحو الشرق من ح وتبعد د عشرة أميال نحو الشمال من ح. إذن، فموقع د

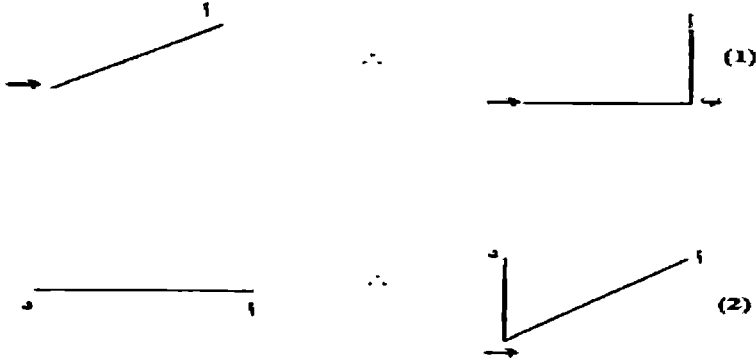
وهي الصور التي لم يكن يلاحظها المنطق التقليدي على الإطلاق.

(1) PL, V I, p.246.

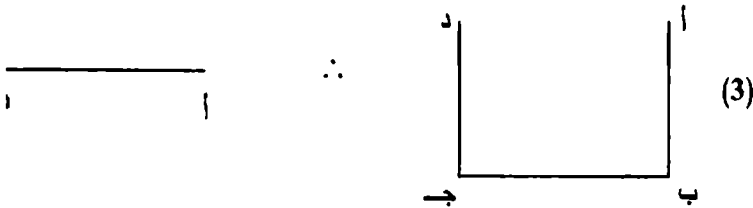
(2) Ibid, p.248.

بالنسبة لـ أ هو أنها تبعد نحو الغرب بعشرة أميال^(١).

ويوضح لنا "برادلي" رأيه هذا بطريقة أخرى، فيرى أننا لا نسير في حركة الفكر بخطوات تتألف من مقدمتين ونتيجة على النحو الموضح في الشكل التالي:



ولا نجعل كل خطوة استدلالاً قياسيًّا ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث، بل نقيم البناء كله في الذهن مرة واحدة ثم نرى أين تقع د بالنسبة لـ أ على النحو التالي^(٢):



(1) Ibid, p.258.

(2) Ibid, pp.259 - 260.

ويتضح مما سبق، أنه لا يوجد هناك تحديد لعدد الخطوات التي تؤدي إلى النتيجة كما في هذا المثال: $أ = ب$ ، $ب = ح$ إذن $أ = ح$ ، لكن يتوقف هذا على قدرة الإنسان على الاستيعاب أي استيعاب هذه الخطوات ذهنياً. يقول "برادلي":

"ربما نقول، دون مبالغة، إن الإنسان الذي يمكنه أن يستخدم استدلالاً قياسياً ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث؛ يظل يركب بعضها إلى بعض ولا يصل إلى النتيجة إلا في النهاية، لكن ضرورة تحديد الخطوات التي تكفي للاستدلال متوقفة على عوامل نفسية لا على ضرورة منطقية"^(١).

لكن نقطة الخلاف الرئيسية هي: هل الاستدلال القياسي هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح أم أن هناك صوراً أخرى سواء؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نقول من القواعد الأساسية للقياس^(٢) أن يشتمل على ثلاثة حدود فقط، وثلاث قضايا فقط. وأول ما يلاحظ على هاتين القاعدتين أنهما ليستا من قبيل القواعد التي تضمن سلامة الاستدلال؛ فهما "تعريف" للقياس أو وصف له. وقد لا يستوفي الاستدلال هذين الشرطين، ومع ذلك يكون استدلالاً سليماً من الوجهة الصورية. ومثال ذلك: $ب$ أكبر من $ح$ ، $أ$ أكبر من $ب$ ، إذن $أ$ أكبر من $ح$. فهذا استدلال سليم يتألف من قضايا ثلاث،

(1) Ibid, p.260.

(٢) قواعد القياس بصفة عامة هي:

- 1 - كل قياس يشتمل على ثلاثة حدود فقط.
 - 2 - كل قياس يشتمل على ثلاث قضايا فقط.
 - 3 - يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً في إحدى المقدمتين على الأقل.
 - 4 - لا يجوز استغراق حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في إحدى المقدمتين.
 - 5 - لا إنتاج من مقدمتين سالبتين.
 - 6 - إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، وجب أن تكون النتيجة سالبة.
- راجع في ذلك: د. نازلي إسماعيل حسين، المنطق الصوري، ص ٢٥٤.

لكنه يشتمل على أكبر من ثلاثة حدود هي: ب، أكبر من ح، أ، أكبر من ب. فيرى أصحاب نظرية القياس رداً على ذلك، أن مثل هذا الاستدلال لا يكون قياساً ويشترط للاستدلال كي يكون قياساً مشتملاً على ثلاثة حدود فقط وثلاث قضايا فقط، وما لا يتوافر فيه هذا الشرطان لا يكون قياساً بل يكون استدلالاً من نوع آخر^(١).

لكن مثل هذا الرد، في رأي "برادلي"، حجة على أنصار القياس لا حجة لهم لأن نقطة الخلاف ليست هي: بماذا نسمي هذه العملية الاستدلالية وأشباهاها؟ بل نقطة الخلاف الأساسية، كما ذكرنا سلفاً، هي: هل الاستدلال القياسي هو الصورة الوحيدة للاستدلال السليم أم هناك صور أخرى غيره؟ إذا سلمنا بأن هناك صوراً أخرى غير القياس يكون فيها الاستدلال سليماً، إنهار أساس من أسس المنطق الأرسطي الذي لم يعترف إلا بالقياس وحده نموذجاً للتفكير الصحيح. فإما أن يأتي التفكير على صورة قياسية مباشرة، وإلا فلا بد - في رأي ذلك المنطق - أن يكون من الممكن رده إلى صورة قياسية حتى نطمئن إلى أنه تفكير سليم.

ومن ضمن الصور الصالحة للاستدلال عند "برادلي" هي "إنتاج السلب" أي أنه يمكن الحصول على نتيجة من مقدمتين سالبتين. وفي هذا الإطار، يعلق "برادلي" على وجهة نظر "جيفنز" Prof. Jevons، الذي رأى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان؛ ولقد قال أيضاً في كتابه "مبادئ العلم" Principles of Science:

"المقدمتان السالبتان قد تنتجان نتيجة سالبة صحيحة ويدل على ذلك بمثال: كل ما ليس بمعدن لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسي القوي،

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، ص ص ٢٥٠ - ٢٥١.

والكربون ليس معدنياً؛ إذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسي القوي"^(١).

وعلق "برادلي" على هذا الرأي، ويرى أنه على الرغم من أن القياس الذي ذكره "جيفنز" يحتوي على أربعة حدود وأنه بذلك يخالف الصورة الفنية للقياس، إلا أن ذلك لا ينفي أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سالبتين هما:

"أ ليست ب"، "ما ليس ب لا يكون ح"، إذن "أ ليست ح".

ثم يستطرد "برادلي" قائلاً:

"إذا أمكنني عن طريق المقدمتين السالبتين أن أصل إلى النتيجة، فلا بد لي من الاعتراض بأنني وصلت إلى هذه النتيجة بتحويل إحدى المقدمتين من حالة إلى أخرى. وهذا الاعتراض يبين أن المقدمتين ليستا سالبتين، لكنه لا يدل على أنني أخفقت في الوصول إلى النتيجة"^(٢).

والخلاصة هي أن المقدمتين السالبتين لا تنتجان ما دمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة في القياس، لكن تجاوز هذا الشرط ممكن، وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة. وإذا لم نشأ أن نسمي هذه الصورة الجديدة باسم "القياس" فيمكن تسميتها بما شئنا من أسماء، لكنها صورة صالحة للاستدلال السليم. إذن ليس القياس، بمعناه المعروف، هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال^(٣).

(١) نقلاً عن «برادلي»:

- Jevons, Principles of Sciences, p.63, PL, VI, P.278.

(2) Ibid, p/278.

(٣) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

ويعترض "برادلي" على "مبدأ الاستدلال القياسي" الذي يسمى تقليدياً "مبدأ كل ولا واحد" ومفاده، أن كل ما يحمل - بالإيجاب أو السلب - على حد مستغرق يمكن حمله بالطريقة نفسها، من حيث الإيجاب والسلب أيضاً، على أي شيء يندرج تحت ذلك الحد المستغرق. مثال ذلك: كل و - ك، كل ص - و، إذن كل ص - ك. أي إذا كان "ك" محمولاً على كل "و" وإذا كان "و" محمولاً على كل "ص" فإنه يمكن لنا أن نجعل "ك" محمولاً على أي شيء يندرج تحت "و" وبالتالي فإن "ك" تحمل كل "ص"^(١).

ينقد "برادلي" هذا المبدأ ويبين أنه أضيق من أن يشمل كل أنواع الاستدلال، فضلاً على أنه هو نفسه ليس صالحاً للاستدلال بمعناه الصحيح. كذلك فهو لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن أحد شروط الاستدلال عند "برادلي" هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست موجودة في المقدمات^(٢).

يقول "برادلي":

"إنني إذا ما قبلت المقدمة بأن "كل إنسان فان" فإنني أفهم من ذلك أنه يجب أن أدخل في الموضوع "إنسان" كل أفراد الناس، وإذا أضفت مقدمة صغرى وهي "جون إنسان" من ثم، إما أن أكون على وعي بأن "جون فان" لأنه فرد من أفراد الناس. وهذا واضح من المقدمة الكبرى أو الا أكون على وعي بذلك، وأؤكد في المقدمة الكبرى الشيء الواحد الذي يعمم في المجموع أي "الفناء لكل أفراد الناس والذي يعني أيضاً كل إنسان فان" والمقدمة الصغرى لا تكون إلا صدى لما جاء في المقدمة الكبرى. وبالتالي، لا يكون في النتيجة شيء جديد. وسأحاول أن أوضح هذه المسألة بصورة أخرى، فعندما نقول "كل إنسان فان" لا أعني بذلك أن أحصي الناس فرداً فرداً لأن هذا مستحيل، وإنما أريد المجموع أو النوع بصفة عامة وليس

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٨..

(2) Pl, V1, p.247.

فرداً واحداً. وإذا فعلنا ذلك سوف نقع في معضلة لا يمكن حلها. فكيف نستطيع أن نخصص الحكم على "جون"؟ إنه ليس هو النوع بصفة عامة وإنما هو "شخصية متفردة". إذن، إن حكمنا عليه يعد قياساً غير صحيح لأنه يحتوي على "أربعة حدود". "Quaternio Terminorum" وهو على النحو التالي:

١- "كل إنسان فان"، وهذا يتفق مع هوية الموضوعات الأخرى الدارجة ضمن النوع بصفة عامة.

٢- "جون"، "إنسان" وبالتالي "فان"، وهذا يعني أن "جون" يتطابق مع المجموع أو النوع بصفة عامة وكذلك اعتباره فرد متعين أي باعتباره شخص معروف^(١).

وهكذا نرى "مبدأ القياس"، بالصورة السابقة، غير صحيح وحتى إن لم يكن كذلك لما كان من الاتساع - كما يرى "برادلي" - بحيث يشمل كل أنواع الاستدلال الصحيح. ومن أجل هذا اقترح "سبنسر" Spencer وأيده "فنت" Wundt في اقتراحه، بأن يكون مبدأ القياس هو المبدأ الذي ينبنى عليه الشكل الثالث^(٢) لا الشكل الأول من أشكال القياس. ومؤداه أن "الأشياء التي ترتبط كلها بشيء معين ترتبط أيضاً بعضها ببعض".

وهذا المبدأ أو القضية الأولية يمكن أن يطلق على كل استدلال صحيح. وفي ذلك يقول "فنت":

(1) Ibid., pp. 248 - 249.

(٢) أطلق «أرسطو» على «القياس» الذي يكون حده الأوسط موضوعاً في المقدمتين اسم «الشكل الثالث» ويرمز إليه بـ و - ك، و - ص، إذن ص - ك، أما الشكل الأول وهو أن الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في المقدمة الصغرى ويرمز إليه بـ و - ك، ص - و، إذن ص - ك.

راجع في ذلك: إمام عبدالفتاح، المرجع السابق، ص ٢٥٣.

"عندما يتم وضع الأحكام في علاقة الواحدة بالأخرى من خلال تصورات مشتركة بينها، فإن التصورات الأخرى التي تحتوي عليها الأحكام والتي لا تكون مشتركة فيها ترتبط هي ذاتها بعلاقة أيضاً. ويتم التعبير عن هذه العلاقة بحكم جديد"^(١).

لكن "برادلي" يرى، أننا نجد أمثلة تنطبق على هذا المبدأ ومع ذلك فهي أمثلة لاستدلال غير صحيح مثل: أ أكبر من ب، أ أثقل وزناً من ب، ب أسبق من ج، أ أعلى ثمناً من ب، ب على منضدة ج، إذن أ تشبه ب، ب تشبه ج. وفي هذه الأمثلة يصعب الوصل بين أ - ج^(٢).

وقد يقال - بغية الدفاع عن هذا المبدأ - إن هذه الأمثلة تعد مغالطات، فإذا كان لا يمكن للاستدلال من "أ تشبه ب، ب تشبه ج، فإن النقطة التي تشبه ب فيها أ غير النقطة من ب التي تشبه فيها ج. وإذا لم يكن الاستدلال من أ أعلى ثمناً من ب، ب على منضدة ج، فإن جانب من ب الذي يجعلها أرخص ثمناً من أ غير الجانب الذي يجعلها على المنضدة".

وهكذا، في سائر الأمثلة الأخرى. إذن، فنحن لا نستعمل "ب" أي الحد المشترك بمعنى واحد فنكون بذلك كمن يستعمل حدين، وعلى هذا لا تكون أ، ج مرتبطتين بشيء واحد بعينه كما ينص المبدأ.

وهنا انتهى "برادلي" إلى رأيه بتعدد مبادئ الاستدلال ورأى أنه: إذا ارتبط شيئين بشيء ما بعلاقة واحدة، ارتبط أحدهما بالآخر بهذه العلاقة نفسها^(٣) وبناء على ذلك، من الواضح أن مبادئ القياس تتحدد على أساس أنواع العلاقات التي تشملها، وبما أن هذه العلاقات لا حصر لها فهناك أيضاً العديد من المبادئ.

(١) نقلاً عن «برادلي»:

- Wundt, Logik, 1, p.282, PL, V1, P.252.

(2) Ibid, p.253.

(3) Ibid, p.263.

يقول:

"إنه لكي يمكننا توضيح النتيجة العامة التي نستخلصها من ذلك، سوف نضع أربعة مبادئ أساسية أو خمسة وهي كما يلي:

١- مبدأ تأليف الموضوع والمحمول Principle of Synthesis of Subject and Attribute.

٢- مبدأ تأليف الهوية Principle of Synthesis of Identity.

٣- مبدأ تأليف الدرجة Principle of Synthesis of Degree.

٤- مبدأ تأليف الزمان والمكان Principle of Synthesis of Time and Space^(١).

وبالنسبة للمبدأ الأول (وهو الخاص بتأليف الموضوع والمحمول)، يرى "برادلي" أن صفات أو محمولات الموضوع الواحد مرتبطة بعضها ببعض، كذلك إذا تشابه موضوعان في صفة أو اختلفا بصددها فهما بالتالي متشابهين أو مختلفين.

ويرى كذلك، أنه إذا لم يؤخذ المحمول على أنه مختلفاً عن أي موضوع: فما الذي نؤكد للمحمول؟ أننا نؤكد موضوعه. وإذا لم يؤخذ الموضوع على أنه مختلفاً عن أي محمول: فما الذي نثبت للموضوع؟ إننا نثبت أي محمول يمكن اعتباره محمولاً للموضوع^(٢).

ويعطي "برادلي" أمثلة توضح هذا الرأي منها:

١- هذا الشخص منطقي، وهذا الشخص أحق. إذن فالمنطقي ربما يكون أحق (إذا ما توافرت ظروف معينة تجعله كذلك).

(1) Ibid, p.264..

(2) Ibid, p.265.

٢- هذا الكلب أبيض، وهذا الحصان أبيض (أو بني) إذن هذا الكلب وهذا الحصان متشابهان (أو مختلفان).

٣- الذهب أثقل من الرصاص، والرصاص معدن، إذن فمعدن الرصاص (أو أي معدن آخر) أخف من الذهب أو أن المعدن ربما يكون أخف من الذهب.

أما المبدأ الثاني (وهو الخاص بتأليف الهوية) يرى "برادلي" أنه: إذا اشترك حد مع حدين في نقطة معينة، كانت الحدود الأخرى تشترك في هذه النقطة بعينها". ومثال ذلك:

١- العملة النقدية أ عليها نفس الكلام المنقوش الذي على العملة النقدية ب، والعملة النقدية ب عليها نفس الكلام المنقوش على العملة النقدية ح، إذن أ، ح متشابهان في الكلام المنقوش على العملة.

٢- إذا كان أ شقيق ب، ب شقيق ح، ح أخت د، إذن أ شقيق د.

والمبدأ الثالث (الخاص بتأليف الدرجة) فهو "إذا ارتبط حد - بمقتضى جانب من جوانبه - بعلاقة الدرجة مع حدين آخرين أو أكثر، إذن فإن هذه الحدود الأخرى مرتبطة بعلاقة الدرجة أيضاً". ومثال على ذلك:

١- أ أشد حرارة من ب، ب أشد حرارة من ح، إذن أ أشد حرارة من ح.

٢- إن اللون أ أكثر بريقاً من ب، ب أكثر بريقاً من ح، إذن أ أكثر بريقاً من ح.

ويقرر "برادلي" أنه في هذه الحالة، لم يبحث إن كان أ = ب، ب = ح، إذن أ = ح لأن هذا سوف يخضع لتأليف الهوية.

وأخيراً، فالمبدأ الخاص بتأليف الزمان والمكان، فإنه "إذا ارتبط حد معين بحدين آخرين أو أكثر بعلاقة الزمان أو المكان؛ فلا بد من وجود علاقة

زمانية أو مكانية بين هذه الحدود الأخرى. ومن الأمثلة الدالة على ذلك:

- ١ - إذا كان أشمالي ب، ب غربي ح، إذن فإن ح جنوبي شرقي أ.
- ٢ - إذا كان أيوم سابق على ب، وب معاصر لـ ح، إذن فإن ح يوم تال لـ أ^(١).

حاول "برادلي" أن يبين، من خلال هذه المبادئ، أن مبدأ الاستدلال القياسي - كالذي يجعل العلاقة بين الحدود الثلاثة علاقة موضوع ومحمول - مبدأ لا يصلح وحده أساساً للتفكير السليم، بل لا بد من تصحيحه من جهة وإضافة مبادئ أخرى إليه من جهة ثانية حتى تشمل كل ضروب الاستدلال الصحيح.

ويمكننا، من خلال ما سبق، أن نصل إلى نتيجة هامة لخصها "برادلي" بقوله:

"الاستدلال هو تجربة مثالية Ideal Experiment تحصل على نتيجة من الأساس المعطى، وهذه النتيجة هي الحكم الذي يكون فيه النتائج الجديد محمولاً على المعطى، وفي كل هذه العملية نجد أن "الهوية" ... تصبح أساسية لبناء الوسط"^(٢).

لقد نظر "برادلي" إلى الاستدلال على أنه يمثل أساساً للتطور أو النمو الذاتي لمضمون موضوعي. وهو حينها وصفه بهذا الوصف إنما أراد أن يجد حلاً للفارق الجوهرى بين المجالات المادية والذهنية والمنطقية، حيث رأى أن مجال الفكر هو مجال المضمون والماهية والمعنى الكلي في مقابل الواقعة الفعلية أي مجال الوجود المادي. لذلك، فإن المنطق لا يمكنه أن يدرك ما تصف به الجزئيات والفرديات التي تتمثل في الواقع العيني الملىء بالثراء والتنوع، فهذا يقع خارج مجال المنطق.

(1) Ibid, pp. 264 - 66.

(2) PL, V2, p.446.

الفصل الخامس

حقيقة العالم

تمهيد:

زعم الفلاسفة، منذ القدم، أن ما قد يظهر لنا من العالم ليس هو بحقيقة العالم، فهذا الذي يظهر منه متغير والحقيقة ينبغي أن تكون ثابتة. فنحن نرى الأشياء تظهر أمام أعيننا حيناً ثم تختفي. ولكن هل يمكن أن تكون حقيقة العالم هذه هي الظواهر العابرة التي لا تلبث أن توجد حتى تفنى؟ أم أن الوجود الحقيقي غير هذه الظواهر الزائلة؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي حاول الفلاسفة الإجابة عليه منذ كانت الفلسفة.

ولقد ظهرت التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو حقيقي لأول مرة عند المدرسة الأيلية، إذ ذهب الأيليون - كما هو معروف - إلى التفرقة بين عالمين هما: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، ورأوا أن الحركة والتغير والضرورة، كذلك التعدد والكثرة تكون عالم الظاهر أي عالم الوهم، وأما الوحدة والكون فهما الصفتان الأساسيتان لعالم الحقيقة. وعالم الظاهر أو علم الوهم هو ذلك العالم المؤلف لدينا الذي نعرفه عن طريق آذاننا وأعيننا وأيدينا... إلخ، أعني عن طريق الحواس بصفة عامة. أما عالم الحقيقة أو الموجود الحقيقي فيعرف عن طريق العقل وحده ولا يمكن للحواس أن تعرفه ولا يمكن لنا أن نلمسه أو أن نراه أو نشعر به، لكننا نصل إليه بالفكر وحده أي بالعقل فحسب^(١).

(١) د. إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦،

وتكمن مثالية "سقراط" في قوله بأن المعرفة هي معرفة المبادئ الثابتة التي توجد خلف الظواهر المتغيرة، فالعلم عنده هو البحث عن الكل وراء جزئياته لأن ما يتغير لا يكون علماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. أن العلم لا بد أن يتصف باليقين الذي لا يزعه إختلاف الناس ولا إختلاف العصور. صحيح أن "سقراط" كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة: كالنقوى والعدالة والخير والشجاعة والفضيلة، وما إلى ذلك لكن هذا لا يغير من الأمر شيئاً، فما يهمنا هو أن عالم الأخلاق عنده إنشطر نصفين: عالم ظاهر وهو ما يراه من سلوك جزئي متغير، ثم عالم الحقيقة الذي يمكن وراء هذه الجزئيات وهو ساكن ثابت لا يتغير.

وهذه الفكرة واضحة عند "أفلاطون"، الذي كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقي لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير، كما كان يقول الأيليون، وهي كلية لأنها تقوم على أساس الماهيات الثابتة كما كان يقول "سقراط" ^(١).

ومعنى ذلك، أن المعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير، وإنما يكونها العقل وحده الذي يصل بنا إلى عالم المثل. ولقد تأثر "أفلاطون" في نظريته عن المعرفة، برأي أستاذه "سقراط" الذي كان يبحث عن التصورات الكلية في عالم الأخلاق، لكن "أفلاطون" سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعاً والتي تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هي "المثل". ومثال الشيء هو الطبيعة العامة الأساسية والمشاركة بين

(١) د. عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، لبنان، ص ١٤٦.

جزئيات هذا الشيء، وهذه الطبيعة العامة هي الأصل الأساسي وهي خالدة وأبدية وتقع في عالم بعيد عن الزمان والمكان وهو عالم المثل.

وعلى هذا الأساس، قسم "أفلاطون" الوجود إلى قسمين: القسم الأول هو العالم المحسوس، والقسم الثاني هو العالم المعقول أو عالم المثل. ويمكن أن نقول بصفة عامة: إن عالم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن عالم المعقول تقابله معرفة العقل. هذا يعني أن المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينة وإنما معرفة ظنية أو تخمينية لأن موضوعها - وهو العالم المحسوس - متغير، مع أن المعرفة هي الحقائق التي لا تتغير كما بين الأيليون و"سقراط" من قبل. ومن هنا، فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده^(١).

وجاء "كانط" فقسم العالم إلى قسمين: عالم الظاهر وعالم الشيء في ذاته، فهناك الظواهر أو الأشياء على نحو ما تبدو لنا، ثم هناك الأشياء كما هي في ذاتها. وليست تلك القسمة خاصة بالعالم ككل فحسب، وإنما كل شيء من أشياء العالم له ظاهرة وباطن ومظهر وحقيقة.

أما "برادلي" فقد سعى إلى النظر إلى العالم ككل، وفي سبيل ذلك بين لنا أن النظرة إلى العالم بإعتباره مؤلفاً من موضوعات منفصلة، نظرة متناقضة تماماً. ذلك أن العالم واحد والواقع الحقيقي واحد، فالعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن بعضها البعض وكل ما يبدو في الظاهر من إختلافات مآله إلى الزوال.

ولقد عبر من خلال كتابه "المظهر والواقع" عن هذه المسألة أدق تعبير،

(١) د. إمام عبدالفتاح إمام، المرجع السابق، ص ٢١٢..

فنجده يقسم الكتاب إلى قسمين: الأول في "المظهر" والثاني في "الواقع". ويعرف المظهر^(١) بأنه ليس الظاهري سواء فهمنا، هذا الظاهري على أنه معطى في الوعي أو أنه مقابل "الشيء في ذاته". والمظهر ليس مجالاً معيناً للوجود أو الفكر يتميز عن أي مجال آخر، فربما يكون كل هذه الأشياء معاً، ولكنه هو الشيء الذي نكون أمامه كلما ظهر لنا تعارض بين الكيان والوجود وبين الشيء الذي هو موضوع للفكر، وكلما كان الفكر تغمره المتناقضات ولا يدرك إلا جزء بدلاً من الكل، وكثرة بدلاً من الوحدة والنسبي بدلاً من المطلق.

أما الواقع فهو ما يقابل المظهر من جميع النواحي، إنه يخلو من التناقض وهو وحدة وكلية وإستقرار وإنسجام، إنه شامل لكل شيء وهو حقيقة كاملة، أي بإختصار إنه المطلق. وعلى ذلك كتب "برادلي" يقول، بصدد علاقة المظهر بالواقع:

"إن العلاقة الإيجابية لكل مظهر بوصفه عرضياً للواقع وحضور الواقع وسط مظاهره بدرجات مختلفة وبقيم متفاوتة، هذه الحقيقة المزدوجة نجدها محوراً للفلسفة^(٢)."

(١) راجع في ذلك: رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤١٦. أيضاً:

- Michael, B, Foster, The Contradiction of «Appearance and Reality» Mind, edited by G, E, Moore Vol. XXXIX, 1930, re-printed, 1963, p. 43.

(2) AR, p. 551.

١ - مظهر العالم

الكيفية والعلاقة

يرى "برادلي" في كتابه "المظهر والواقع" - وبصفة خاصة في الجزء المتعلق بـ- "الكيفية والعلاقة" - أن البحث في الفرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية وكذلك الفرق بين ما هو جوهري وما هو عرضي أسلوبان من الأساليب المتعددة لفهم الكون. وقد توصل في الأجزاء الثلاثة الأولى من هذا الكتاب إلى نتيجة أساسية لمذهبه الميتافيزيقي، وهي أن الخبرة ذات العلاقة ليست خبرة حقيقية^(١).

كتب يقول:

"إن القارئ الذي إتبع مبدأ هذا الفصل (الكيفية والعلاقة) وتمسك به، يحتاج إلى أن يقضي وقتاً لكي يحقق مثل هذا المبدأ. وسوف يرى أن خبرتنا - حينها تكون ذات علاقة - ليست حقيقية"^(٢).

وكان أساس هذه الفكرة هو القول بالجواهر وصفاته. فقد إفتراض الفلاسفة جوهراً كامناً وراء الظواهر، ورأوا أنه لا يمكن إفتراض "هذا الجوهري" - الذي تأتي شتى الصفات فتصفه وتأتي العلاقات فتصله بغيره - مجرداً عن صفاته وعلاقاته، ولا يمكن تصور طريقة أخرى يتوحد بها الشيء الواحد، فما الذي جعل "هذه البرتقالة - مثلاً - واحدة رغم كثرة صفاتها؟ وما الذي جعل "هذا الفرد" من الإنسان واحداً رغم كثرة حالاته وأحواله

(١) حاول «برادلي» أن يبين في هذه الأجزاء كيف أن الخبرة ذات العلاقة ليست حقيقة وذلك تمهيداً لفكرته عن خبرة المطلق التي تعلو على كل العلاقات.

(2) AR, p. 34.

وكثرة علاقاته بغيره من الأشياء؟ ويمكن أن نسأل السؤال نفسه عن "الكون" كله ما الذي يجعله "كوناً واحداً" رغم كثرة ما فيه من أشياء، وما لها من صفات، وما بينها من علاقات؟ هل يمكن أن يتوحد كل واحد من هذه الأشياء إلا إذا فرضنا فيه جوهرًا خفيًا تتعلق به هذه الصفات الكثيرة، فتصير على كثرتها شيئاً واحداً؟ إذن، ماذا يكون "هذا الجوهر" الذي نفترضه في الشيء لنفس وحدته؟^(١).

حاول فلاسفة العصر الحديث، ومن بينهم "ديكارت" و"لوك"، الإجابة عن هذا السؤال وهي الإجابة التي تجعل جوهر الشيء مجموعة من صفاته، وهي التي يطلق عليها "الصفات أو الكيفيات الأولية" ومن خلال هذه الصفات تبني صفات الشيء الأخرى أي "الصفات الثانوية".

فقد فرّق "ديكارت" بين نوعين من الصفات في الأشياء المحسوسة: صفات أولية أساسية مثل "الإمتداد"، وصفات ثانوية عرضية مثل "اللون والطعم والرائحة والصلابة". وقد أدت به هذه التفرقة إلى القول بالجوهر، إذ ما الذي يبقى من قطعة من الشمع، مثلاً، إذا ما زالت عنها كل هذه الصفات العرضية؟ إنه الجوهر! وعلى حد قوله:

"الجوهر هو الشيء أو الوجود الفردي الذي يوجد هكذا ولا يحتاج إلى شيء آخر كي يظهره إلى الوجود"^(٢).

والجوهر عند "ديكارت" ليس فقط جوهرًا ماديًا، بل هناك أيضاً جواهر روحية هي النفس أو الروح عند الإنسان، والجوهر الأول أي المادي طبيعته

(١) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٢٤٢.

(٢) نقلاً عن:

- J, Collins, A History of Modern European Philosophy, p.178.

الإمتداد، بينما الآخر الروحي طبيعته التفكير.

أما الجوهر عند "لوك" هو الشيء في ذاته، أي ذلك الشيء الموجود الحقيقي الذي نتحدث عنه على أنه شيء مستقل عن الذات، قادر على أن يوجد وجوداً مستقلاً منفصلاً عن غيره من الأشياء. أما عن ماهية هذا الجوهر، فهي في نظره شيء غامض، لأنه إذا ما حاول أي شخص أن يختبر أو يفحص فكرتنا عن الجوهر بصفة عامة، فلن يجد سوى فكرة عن شيء لا يعرفه إفترضه حاملاً لهذه الصفات التي تحدث فينا الأفكار البسيطة. وعلى ذلك يرى "لوك"، أن هناك من الأشياء ما هو موجود مع أنه غير معروف أو لا يمكن إدراكه، ولا معرفته، وفكرتنا عن الجوهر - بصفة عامة - هي فكرتنا عن ذلك الشيء المجهول الذي نفترض وجوده وراء تلك الصفات الحسية الموجودة في الأجسام، والتي لا يمكن أن نتصور وجودها أو قياسها بدون وجود شيء يحملها - هذا الشيء الذي لا نعرفه والذي نفترض وجوده هو، على حد قول "لوك"، ما أسميه بالجوهر^(١) أي الشيء الذي يوجد تحت الأعراض أو يقف وراءها أو الذي يمسك بها.

وهكذا قسم "لوك" الكيفيات إلى أولية وثانوية وذلك من خلال تفسيره لـ "الجوهر" الذي يمسك بظواهر الشيء وصفاته بحيث يجعله شيئاً واحداً. والكيفيات الأولية هي الصفات الثابتة في الشيء بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها، وهي أساسية فيه ملازمة له دائماً مهما حدث فيه تغيرات مثل: الشكل والإمتداد والصلابة. أما الكيفيات الثانوية، فهي ليست أولية في الأشياء بل ثانوية بمعنى أنها ليست أساسية في الشيء، ولا داخلية فيه أو

(1) ohn Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Chap. XXIII «of Our Complex ideas of substances» pp. 390-3911.

راجع أيضاً: د. عزمي إسلام، جون لوك، ص ص ٩٩ - ١٠٠.

ملازمة له لكنها مجرد قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة بواسطة صفاتها الأولية، مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح.... إلخ، وهي ثانوية لأنها يمكن أن توجد أو لا توجد في الشيء وليس من الضروري أن تكون ملازمة له.

والترفة^(١) بين الكيفيات الأولية والثانوية ليست في الواقع من إبتكار "لوك" إذ سبقته الابحاث العلمية في هذا المجال. فـ"جاليليو" يؤكد هذه الترفة على أساس أن الكيفيات الأولية مثل العدد والشكل والحجم والحركة والوضع تعتبر صفات ملازمة للأشياء، بينما جميع الصفات الأخرى وهي غالباً ما ترتبط بالإحساس تعتبر ثانوية لأنها تعتمد على الصفات الأولية وتكون بمثابة نتائج لها^(٢).

وهذه الفكرة نفسها نجدها عند "برادلي"، حيث بدأت محاولته لتفسير الأشياء من خلال النظر إلى الفرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. فمن المعتقد أن الكيفيات الأولية أي "الإمتداد" - بالإضافة إلى العلاقات المتنوعة للمكان - تنتمي للأشياء فعلياً وهي مستقلة عنا، على حين تكون الكيفيات الثانوية مشتقة وقابلة للتغير وليس لها وجود منعزل عن علاقتها

(١) عُرفت هذه الترفة منذ العصور الوسطى، وبخاصة في فلسفة «ألبرت الأكبر» إلا أنها كانت تستخدم بمعنى مغاير إلى حد ما، بل عرفت قبل ذلك أيضاً عند «أرسطو». فالترفة تبعاً للشروح المدرسية كانت بين الصفات المحسوسة والتي كان يعدها «أرسطو» كيفيات أولية مثل: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبين بقية الصفات التي تعتمد في وجودها على تلك الكيفية الأولية، إلا أنها جميعاً، سواء أكانت أولية أو ثانوية، كانت في نظرهم موضوعية أي موجودة في الأشياء وليست ذاتية. أنظر: د. عزمي إسلام، المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) راجع:

- John Locke, Op.Cit., pp.169- 170.

كذلك: د. عزمي إسلام، المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بالحواس. لكن الكيفيات الأولية مظهر وليس لها واقع فريد، وهذا على عكس الرؤية المادية التي تذهب إلى أن الشيء الممتد بمفره واقعي وكل شيء آخر مجرد مظهر.

ويشير "برادلي"، في هذا الإطار، إلى أنه علينا أن نتساءل - بصدد طبيعة هذا الممتد - عن كيفية أن تقوم الحدود في علاقات تصل فيما بينها. لكن الشيء الذي يظهر يكون هناك بمعنى أنه يحتل مكاناً معيناً ويجب أن يتم التعامل معه. ومن ثم، تبدو علاقة الكيفيات الأولية بالكيفيات الثانوية علاقة غير معقولة كلية، لأنه لا شيء يتحرك فعلياً من الوجود خلال مظهر موصوف بعلامة مميزة. إذن، هل ينتمي هذا المظهر إلى الواقع؟^(١) يجيب "برادلي"، بأنه يجب أن ينتمي المظهر إلى الشيء الممتد. لكن لا يمكنه أن يفعل ذلك، لأنه غير قادر أن يقف منعزلاً في أي مكان حيث لا يوجد هذا المكان الواقعي، فإذا إنعزل في مكان ما فإن العلاقة سوف تتلاشى وفي هذه الحالة يتوقف المظهر عن أن يكون مظهراً ثانوياً.

ومن ناحية أخرى، إذا كان ينتمي - بأي معنى - إلى الواقع، فإنه سوف يصيب الواقع بخاصيته غير الواقعية.

ويوضح "برادلي" أن البرهان الذي يؤكد على أن الكيفيات الثانوية ليست واقعية له نفس القوة المساوية للبرهان الذي تم إستخدامه بالنسبة للكيفيات الأولية. فالكيفيات الثانوية تعتمد على مدركاتنا بقدر ما تعتمد عليها الكيفيات الأولية، فالشيء الممتد يتصل بإحساساتنا الحركية والعضلية مثلما يتصل اللون بالعين والصوت بالأذن والطعم باللسان، ولا يتواجد لنا إلا من خلال علاقته بالإحساس سواء أكان هذا الإحساس إحساساً لمسياً أو بصرياً أو حركياً فليس هناك إختلافاً في البرهان على أنه إحساس ثانوي^(٢).

(1) H, Halder, Neo - Hegelian ism, p. 217.

(2) R, Withington, Bradley's Dialectic, p. 16.

وعلى ذلك، فمن المستحيل فصل الكيفيات الأولية عن الكيفيات الثانوية، ولا يمكن تصور الأولى بمعزل عن الأخرى. فالإمتداد ليس له معنى إذا انفصل عن اللون والصوت.... وما إلى ذلك، وعندما يعتبر شيئاً موجوداً بذاته يعني أنه تجريد لا أساس ولا معنى له.

يقول "برادلي":

"إن الشيء الممتد لا يمتلك كيفياته إلا عندما يتم إدراكه من خلال شيء آخر. والشيء الآخر المدرك هو، من ناحية أخرى، نفس الحالة. باختصار، لا يمكن إثبات الشيء الممتد إلا عندما يتعلق بالشيء الآخر الذي هو بذاته لا يمتلك الكيفية إذا ما حاولت أن تعتبره بذاته"^(١).

وهكذا يتبين لنا أن معرفة الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية تحقق في أن نجعلنا أقرب إلى الطبيعة الحقيقية للواقع، وليس من المستحيل الوصول إلى الواقع من خلال الفرق بين الأشياء وصفاتها.

أما الفرق بين ما هو جوهري وما هو عرضي، فيعرضه "برادلي" من خلال المثال التالي: قوام العالم أشياء وصفاتها، فهذه القطعة من السكر شيء وله صفات فهي بيضاء وذات صلابة وحلاوة، لكن ما نوع العلاقة التي تربط قطعة السكر بصفاتها تلك؟ إنه من البديهي ألا تكون قطعة السكر هي إحدى صفاتها مأخوذة بمعزل عن بقية الصفات، لأنها لا تكون هي "البياض" وحده ولا "الصلابة" وحدها ولا "الحلاوة" وحدها: أ تكون إذن هي مجموع هذه الصفات مجتمعة ولا شيء أكثر من هذا؟ وينفي "برادلي" ذلك، لأن مجموعة الصفات فيها تعدد مع أن قطعة السكر شيء واحد، فمن أين جاءت هذه الوحدة؟ أو ما الذي يوجد في الشيء بالإضافة إلى صفاته؟^(٢)

(1) AR, pp. 15 – 16.

(2) R, Withington, op cit, p. 17.

أ تكون هذه الوحدة في قطعة السكر نابعة من الصفات ذاتها أم آتية إليها من الخارج؟ إنها بالبداية لا هذه ولا تلك، فلسنا ندري كيف ترتبط صفات اللون والطعم والصلابة في وحدة واحدة مع أنها مختلفة أبعد الاختلاف. وعلى كل حال فالعلاقة التي تربطها معاً ليست هي "البياض" ولا هي "الصلابة" ولا هي "الحلاوة" أي أنها ليست هي من طبيعة تلك الصفات ذاتها. إذن فمن أين جاءت الصلة الموحدة بينها في قطعة من السكر "واحدة"؟ أم نقول: إنه لا توجد وحدة هناك وأن الأمر مجرد قائمة من الصفات لا أكثر لا أقل. لكن هذا القول لا ينفي الحكم بأن كلا من تلك الصفات مرتبطة بالصفات الأخرى على نحو ما، بحيث يمكن أن نقول: إن صفة البياض مرتبطة بصفة الصلابة، لكن ما نوع العلاقة بين الطرفين المرتبطين؟ هل هذه العلاقة نابعة من الصفات ذاتها أم مضافة إليها من الخارج؟^(١) إلى آخر هذه التساؤلات التي تخص العلاقات.

إذن، فصميم المشكلة هنا هو أننا إذا وصفنا قطعة السكر بأنها بيضاء وصلبة وحلوة، فإما أن تكون هذه الصفات آتية إلى قطعة السكر من خارج طبيعتها وبذلك نكون بمثابة من يحكم على الشيء بما ليس من طبيعته وإما أن تكون تلك الصفات هي نفسها طبيعة الفكر وفي هذه الحالة نكون قد كررنا القول ولم نضف حكماً جديداً. ويستطرد "برادلي" قائلاً:

"عندما يتواجد معاً "البياض" و "الصلابة" و "الحلاوة" هذا يعني بالتأكيد سر الشيء. والكيفيات تكون وتصبح في علاقة أيضاً... وتبدو الآن "الحلاوة" و "البياض" و "الصلابة" المواد التي تصف الشيء"^(٢).

والنتيجة التي يستهدفها "برادلي" من كلامه هذا هي أننا إذا نظرنا إلى

(١) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(2) AR, p. 20.

أي شيء على أنه حقيقة قائمة بذاتها، وأخذنا نصفه بمجموعة من الصفات لوجدنا أنه ينطوي على تناقض. فالكيفيات التي تشكل طبيعة الشيء (قطعة السكر) ترتبط معاً لا من خلال الجوهر الذي تتلازم معه - بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه - بل بالأحرى من خلال علاقاتها. فقد يقال إن طبيعة الشيء تتألف من الصفات التي تكون كل واحدة منها في علاقة بالأخرى. ويؤدي هذا إلى إشكالية كبيرة، حيث إن الكيفيات وعلاقاتها كيانات غامضة. والكيفيات ليس لها معنى بعيد عن العلاقات، ومن جانب آخر لا يمكن حلها كلية إلى علاقات.

إذن، ما هي العلاقات التي تربط بين الكيفيات وتجعلها متلازمة في الشيء؟

إن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم في النظر إلى "فكرة العلاقات". والسبب في ذلك، هو أنه من الصعب إيجاد مكان صحيح لهذه الفكرة بين موضوعات المعرفة، حيث إنها، من جانب، ليست موضوعاً للإحساس. فمثلاً: إننا نسمع نغمات موسيقية لكن لا يمكننا أن نسمع العلاقات التي تربط كل نغمة بأخرى لأن هذا غير مسموع وهي ليست في مجال الصوت على الإطلاق. ومن جانب آخر، هل يمكن أن نجد مكاناً لمثل هذه العلاقات في الفكر^(١)؟ لا يبدو هذا صحيحاً من الناحية المنطقية، فسماع نغمتين بوصفهما متتاليتين، أو ملاحظة شجرتين على أساس أن أحدهما على يمين الأخرى تبدو عملية فكرية صعبة.

ولقد اعتقد "كانط" أن أفضل ما نفعله بالنسبة لعلاقات الزمان والمكان

(1) Brand Blanshard, Bradley on Relations, an essay on The Philosophy of F. H. Bradley, edited by, A, Manser and Guy Stock, p. 211.

هو ألا نجعلها معطيات للحس ولا تصورات للفكر بل أشكالاً للإدراك المجرد تقع بين موضوعات الإحساس والفكر. وليس من السهل إدراك مجموع أنواع العلاقات التي توجد في الشيء. فكل عدد، مثلاً، يتصل بالعدد الآخر. وعندما نحاول إحصاء أعداد الأشكال المختلفة يصبح لدينا عدد لا متناهي من العلاقات في هذا المجال أو ذاك، كذلك لكل من السعادة والألم درجة ما من الحدة وكل هذه الدرجات في علاقة متبادلة، فعلى سبيل المثال: إنني أنا نفس الشخص الذي كنت بالأمس وما زلت إلى الآن، ومهما يكن التغير الذي يحدث لي في كل لحظة فهناك علاقة تربطني بالأشياء الأخرى، هي علاقة الهوية والاختلاف، فهذه اللوحة أكثر جمالاً من اللوحة الأخرى، ويمكن لنا أن نحقق نجاحاً في هذا العمل أكثر من أي عمل آخر... إلخ.

إذن ليس ممكناً إستنفاد أنواع العلاقات المختلفة^(١). فمثلاً: إن ذهني في هذه اللحظة يحتوي على الرغبات والإحساسات والأفكار والإنفعالات وكل منها في علاقة متبادلة مع الأخرى: فالورقة التي أكتب عليها الآن، ورقة بيضاء وملساء ومستطيلة، وهذه الصفات في علاقة متلازمة ومتواجدة في الموضوع، والأحكام التي أعبر عنها في جمل مترابطة منطقياً إما أن تكون أحكاماً متسقة الواحدة مع الأخرى أو غير متسقة لكنها في كل الحالات أحكام متصلة. إذن، إننا نحيا في شبكة من العلاقات الهائلة وليس أمراً غريباً أن يتحاور الفلاسفة حول كيفية معالجة هذه الخيوط المراوغة للعلاقة.

ولا بد من التنويه هنا إلى أن "جرين" وغيره من الفلاسفة كانوا يعززون إلى العلاقة أهمية كبرى حيث تضيفي على الأشياء حقيقتها بالربط فيما بينها. أما "برادلي" فقد رأى أنه عندما نخبر ترتيب الوقائع نظرياً - تبعاً لعلاقاتها وكيفياتها - تظهر صعوبات وتناقضات غير متوقعة، لأن العلاقة والكيفية

(1) Ibid, p. 212.

تفترض كل منها الأخرى. فالكيفيات ليست شيئاً بدون العلاقات، ونكون أمام العلاقة إذا فكرنا أو ميزنا بأي طريقة كانت، وعندما نتجاوز الفكر إلى الوحدة المتصلة بالشعور نبتعد عن العلاقات والكيفيات^(١). ولا يمكن التفكير في الكيفيات دون التفكير في خاصيات محددة متميزة بعضها عن البعض، ومن ناحية أخرى لا نستطيع التفكير في الخاصيات دون التفكير في علاقات تربط بينها.

وينتج عن ذلك، أن الكيفيات لا يكون لها معنى بدون العلاقات، والإثنان لا يتميزان إلا بالفكر ولا ينفصلان واقعياً. كذلك لا توجد علاقات بدون كيفيات حيث لا يوجد ما يربط إذا لم توجد كيفيات بوصفها حدوداً لهذه العلاقات.

يقول "برادلي":

"نصبح العلاقة، بوضوح، تأكيداً لكل كيفية، فالكيفية الأولى (أ) هي في علاقة بكيفية أخرى (ب)، لكن ماذا نفهم بـ فعل "يكون"؟ إننا لا نعني إنه في علاقة مع (ب) يكون (أ) ومن ثم نقرر أن (أ) تكون في علاقة مع (ب). وبالطريقة نفسها، فإن (ح) يتم ذكرها قبل (د) و(هـ) على يمين (و)، إذن إن (د) تكون قبل (ح) وعلى يمين (و) يكون (هـ). لا، إننا نجيب أن العلاقة ليست متطابقة على هذا النحو مع الشيء، إنها ليست إلا نوعاً من الصفة التي تتلازم (في الشيء) أو تنتمي إليه"^(٢).

أصبح واضحاً الآن، أن العلاقات تتضمن الحدود بقدر ما تتضمن

(1) H, Haider, op cit, p. 218.

(2) AR, p. 20.

الحدود العلاقات. وأي حد من الحدود المتصلة يجب أن يشتمل على خاصية مزدوجة، فهو من ناحية يدعم العلاقة، ومن ناحية أخرى تضع العلاقة هذا الحد، بناءً على ذلك يظهر تعارض داخل كل شيء ويتم تبديد محتوياته في عمليات متفرقة ليس لها نهاية، وإننا نجد أيضاً العلاقات غير معقولة بكيفياتها أو بدون كيفياتها، فالعلاقة بدون حدود هي مجرد كلمة لا تدل على الشيء، ولكن الحدود يجب أن تكون خلف علاقاتها. ومن ثم، فإن رباط الاتصال يصبح ضرورياً بين الحد وعلاقته، وعلى ذلك لا يمكن تصور أي حد بمفرده ولكن إذا إرتبطت الحدود فيما بينها، فسيظل من المستحيل تصورها لأنه عندما نحاول تصور الصلة بين العلاقة الأصلية وبين الكيفية أو الحد فهذه عملية لا نهاية لها، لأن كل علاقة جديدة تربط العلاقة الأصلية بالحد تحتاج بدورها إلى الإرتباط في علاقة مع هذا الحد أيضاً. وفي هذه المرحلة يصبح الفكر عاجزاً عن بلوغ الحقيقة أو الكشف عن واقع الأشياء، وذلك كما إستنتج "برادلي"، فالتفكير الخاص بالعلاقات يقع في متناقضات لا حصر لها ومن ثم لا يشير إلا إلى عالم المظهر. وبكلمات أخرى، إن كل هذا يثبت أن التفكير الذي يخص العلاقات يشير إلى مجال المظهر. ولا يشير إلى مجال الحقيقة^(١).

المكان والزمان

إن النتائج التي ختم بها "برادلي" الجزء الخاص بـ "العلاقة والكيفية" لم تكن واضحة إلا من خلال معرفة الأساليب التي عرض من خلالها هذه النتائج في تصوره عن "المكان والزمان". وهو في هذا الصدد يناقش هذه

(1) H, Haider, Neo – Hegelianism, p. 219.

المشكلة على مستويين:

المستوى الأول، يوضح أن هذه الظواهر بأساليبها ذات علاقة أو تتضمن علاقات مختلفة ومن ثم فهي غير واقعية.

المستوى الثاني، يحاول فيه أن يبين أن لكل ظاهرة من هذه الظواهر برهاناً موازياً بإحكام للبراهين التي ظهرت في جدل "العلاقة والكيفية". كتب يقول:

"موضوع هذا الجزء يبعد عن أن يكون محاولة لدراسة الطبيعة التامة للمكان أو الزمان، إذ يمكن إعتبارهما مظهرين، وسأحاول أن أبين، على هذا النحو، كيف أنهما لا ينتميان إلى الواقع. وسأبدأ أولاً بالمكان"^(١).

لقد أثار تصور المكان، من حيث طبيعته، كثيراً من المشاكل، وتساءل الفلاسفة بصدده عدة تساؤلات منها: هل يمكن أن يعتبر المكان جسماً؟ إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر، فإننا نقع حينئذ في تناقض، إذ إننا نقول عن شيء ما: إنه موجود في مكان، فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد ومن جهة واحدة؟ ولهذا السبب لا يمكن أن يقال عن المكان إنه جسم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمية في الواقع، ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكياني. ومن هذه الوجهة يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسماً.

وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين: أحدهما يجعل المكان جسماً والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعني شيئاً مجرداً.

وثمة مشكلة أخرى، هي تلك التي أثارها "زينون الأيلي" قديماً حين

(1) AR, p. 35.

قال: إذا كان ثمة مكان، ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ وإذا نظرنا إلى المكان بإعتباره جسماً، فكيف نتصور في هذه الحالة أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوي في شيء ما من الأشياء^(١). معنى هذا أن الشيء موجود في شيء آخر، وأن هناك شيئاً حاوياً للشيء الآخر وعاء له. فموقف أحد الشيثين بالنسبة إلى الآخر هو موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوي. أما "أرسطو" فهو يرى أننا يجب، في هذه الحالة، ألا نفهم من مجرد وجود الحاوي ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي. ويكون هذا الحاوي محوياً بالنسبة إليه وإنما يكفي فقط - في نظر "أرسطو" - أن ننظر إلى فكرة الحاوي دون أن نتصور بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوي.

ويجب أن نفرق في داخل فكرة "الإحتواء" هذه بين ما هو مكان بحق وما هو مكان مشترك. فالمكان بدقة هو الجهة التي يوجد فيها الشيء بطبيعته فمثلاً: النار في أعلى والتراب في أسفل هذا هو المكان الحقيقي بالنسبة إلى كل منهما. ولكن حينما نقول مثلاً: إن الأرض في السماء بمعنى أن الأرض في الهواء والهواء في السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً وإنما هو المكان بالإشتراك فحسب.

ومن خلال كل هذه الإعتبارات يظن "أرسطو" أنه فسر طبيعة المكان الحقيقية ولكن هناك كثيراً من المشاكل لازالت باقية بدون حل مثل مشكلة "الحركة في المكان"، فكيف يمكن له أن يقول عن المكان إنه متناهٍ وليس السماء الأولى بمكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك؟ الواقع أن أقوال "أرسطو" في هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى الفكر اللامتناهي التي أنكرها إنكاراً تاماً من حيث

(١) راجع في ذلك: د. عبدالرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ص ٢١٠.

وجودها بالفعل. كما نلاحظ أن "أرسطو"، بصدد مشكلة المكان، كان حسياً واقعياً، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قلياً كما فعل "كانط" بعد ذلك بزمان طويل^(١).

ومعنى المكان عند "كانط" مفروض من قبل في كل تجربة، وهو أيضاً مطلق على نحو ما، ذلك أني أستطيع بالفكر أن اغض النظر عن جميع التحديات الخاصة للمكان، ولكنني حين أطرح بالفكر كل ما يملأ المكان يبقى المكان. ولا أستطيع أن اتخلص من هذا التصور كما لا يستطيع "ديكارت" أن يلغي "الكوجيتو". ولا أقصد أني أعتبر هذا المكان مجرداً من الأجسام، بإعتباره شيئاً يمكن أن يوجد في ذاته بل إن المكان من حيث هو تصور باقٍ لا ينعدم. إنه يفرض ذاته على فكري كما خلقه الله. فهذا المعنى قبلي لا على جهة نسبية بل على جهة مطلقة أيضاً^(٢).

الواقع أن المكان واحد، عند "كانط"، ولا يوجد سوى مكان واحد. وجميع الأماكن التي لا يمكن تصورها إنما تتلشى في مكان واحد لا غير. ولا شك أن المكان ذو أجزاء ولكن كيف نحصل على المكان؟ إننا نحصل عليه بتقسيمه وتحديده، ومن ثم تصبح هذه الأجزاء متجانسة، بيد أن طبيعة التصور متعارضة مع تلك التي أشرنا إليها الآن. فالتصور ليس له وحدة حقيقية، فتصور "الإنسان" يعني أن الوحدات فيه هي الأفراد، والأفراد هي الموجودة، ووحدة تصور "الإنسان" تجريد محض، فلا يمكن لنا أن نقسم هذا التصور إلى أجزاء متجانسة.

على هذا النحو يكون المكان واحداً وهو أيضاً متناهٍ والوحدة واللامتناهي تثبتان أن المكان ليس موضوع تصور بل موضوع حدس، لأن هذه طبيعة

(١) المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٢) أميل بوترو، المرجع السابق، ص ص ٦١ - ٦٢.

باطنة خاصة ليست من شأن التصور الذي هو في ماهيته كلي ومجرد^(١).

ولقد رفض "برادلي" النظرية التي تعتبر المكان جسماً. ورأى أنه إذا كان المكان جسماً فيجب أن يكون، مثل أي جسم آخر، له أجزاء. وإذا كان له أجزاء فهو ذاته مجموع كل أجزائه، هذا يعني أن أجزائه تكون في علاقة محددة. تبعاً لذلك، فقد إرتبط المكان بمفهوم العلاقة، ومن ثم فهو مظهر ولا يمكن أن يكون واقعاً. فتصور المكان بدون تصور العلاقة غير ممكن، ومن هنا فهو غير واقعي. لكن هناك معضلة تتضمنها الطبيعة الفعلية للمكان حيث يظهر أن هذه الطبيعة تقع في نطاق التناقض، فمن جانب، أنه ليس مجرد علاقة ومن جانب آخر إنه لا شيء لكنه يتضمن العلاقة. وبوصفه كلاً متواصلاً فهو وحدة لها حدود معروفة ويتألف من أجزاء تتصل بعضها ببعض وهي ليست مجرد علاقات. وأجزاء المكان ذاتها أماكن قابلة للتحلل إلى أجزاء أبعد وهكذا إلى ما لا نهاية^(٢).

ويوضح "برادلي" هذه الفكرة فيقول:

"ليس المكان مجرد، إنه يتألف من أجزاء ممتدة، وهذه الأجزاء - بوضوح - هي أماكن. وإذا إعتبرنا المكان مجموع هذه الأجزاء فهو مجموع للأجسام. وعلى ذلك فالعلاقة هي التي تربط الأماكن التي هي ليست مجرد علاقات. وبالتالي إذا إعتبر المجموع مجرد علاقات متبادلة، فمن ثم لا يوجد هناك مكان"^(٣).

ويظهر هذا التناقض أيضاً عندما يكون المكان أكثر من علاقة. فإذا كان يتألف من علاقات متبادلة، كما إعتقد بعض الفلاسفة، فالعلاقات لا تقع

(١) المرجع السابق، ص ص ٥٩ - ٦٠.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 214.

(3) AR, p. 36.

بين الصلات المجردة ولكنها تقع بين أجسام. هذا يعني أن العلاقة لا بد أن تشمل على حدود، وأن المكان يتألف من أجزاء ممتدة وهي أجسام متجانسة التكوين وليست علاقات على الإطلاق. وتبعاً لذلك، فالمكان ليس مجرد علاقة وإذا كانت هذه العلاقة هي الطبيعة الفعلية للمكان، فسوف تصل بين الأماكن التي هي ليست مجرد علاقات. وإذا افترضنا أن العلاقات تقع بين هذه الأجسام، فإننا نجد أن كل جسم منها قابل للقسمة والأجزاء التي تنقسم إليها هذه الأجسام هي ذاتها قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية^(١).

ويتضح مما سبق، أن المكان يتألف من إختلافات ينقسم من خلالها - داخلياً - بدون حدود، وفكرة أن المكان يتألف من أجزاء ممتدة فكرة وهمية تنشأ عن افتراض أن أجزاء المكان تتعلق بالجسم. بالأحرى فإن تلك الأجزاء تتألف من إنقسامات هي ذاتها قابلة للقسمة بشكل غير محدود. وتلك الإنقسامات أو الإختلافات هي علاقات. ويبرر هذا الرأي أن المكان ينقسم إلى أجزاء وهذه الأجزاء تنقسم بدورها إلى أجزاء أخرى إلى ما لا نهاية. وبالتالي يتألف المكان من إنقسامات أو إختلافات هي علاقات متبادلة.

وخلاصة القول، إن المكان ليس أكثر من العلاقات التي هي أجزاء يتألف منها، وعندما نحاول فهم هذا المكان بوصفه واقعاً للأجزاء، بل بإعتباره وحدة علينا أن نكون مستعدين لنفس النتيجة^(٢). يقول "برادلي":

"مرة أخرى تفرض علينا نفس النتيجة من الخارج، لأننا أصبحنا نرى أن المكان يتلاشى داخلياً إلى علاقات بين وحدات لا يمكن أن توجد أبداً. لكن، على الجانب الآخر، عندما نتخذه كوحدة فإنه يختفي باحثاً عن كل لا

(1) R, Wollheim, op cit, p. 215.

(2) R, Withington, Bradley's Dialectic, p. 58.

معنى له^(١).

ومن خلال هذه النتيجة نرى أن جدل "المكان" عند "برادلي" يجد جدل موازي له في "الزمان"، فالبرهان الذي ساقه في جدل المكان يتكرر حرفياً في جدل الزمان مع إستبدال وحدة "الديمومة" Duration بوحدات الإمتداد. ويعترض في هذا البرهان على أن الزمان يتخذ شكلاً حيزياً ويعتقد أن الزمان مثل المكان يتضمن علاقة، لكنه من جانب آخر ليس علاقة ولا يمكنه أن يكون شيء آخر خلف العلاقة وهذا تناقض واضح. فالزمان بوصفه علاقة، فهو علاقة بين الحدود. وإذا كانت هذه الحدود لا تشتمل على ديمومة، فإن الزمان كله لا يشتمل على ديمومة وبالتلاي فإنه لا زمني^(٢). وعلى النقيض إذا إشتملت الحدود على ديمومة، عندئذ تكف عن أن تكون لحظات متميزة لأنها جميعها معاصرة مع ديمومتها. ولكي تتمايز فيما بينها لا بد أن يكون كل منها قبل وبعد الأخرى. ويقول "برادلي":

"من المعتاد إعتبار الزمان دون الشكل الحيزي والنظر إليه بوصفه تدفقاً. ويعتبر كل من الماضي والمستقبل أجزاء له من المفترض ألا تتواجد معاً. وإذا فهمنا الزمان، بهذه الطريقة، يظهر على الفور الإعتراض الذي إفترضناه بالنسبة للمكان بإعتباره علاقة، ومن جانب آخر إنه ليس علاقة.... وهو غير قابل أن يكون أي شيء خلف العلاقة. والقارئ الذي لاحظ المعضلة التي تتعلق بالمكان سوف يلاحظها أيضاً بالنسبة للزمان، فإذا نظرنا إلى الزمان على أنه علاقة بين الوحدات دون ديمومة، من ثم لا يكون لدى الزمان كله ديمومة ويصير لا زمان. لكن إذا منحنا الزمان ديمومة، حينئذ توجد الوحدات ذاتها في الحال، وهكذا تتوقف عن أن تكون وحدات. وفي

(1) AR, p. 37.

(2) H, Haider, on cit, p. 219.

الواقع إن الزمان هو الـ "قبل" Before والـ "بعد" After في وقت واحد وبدون هذا التنوع يصير لا زمان^(١).

وإذا رجعنا إلى "كانط"، مرة أخرى، فيما يخص نظرية الزمان فسنجد أن الزمان يعرف قبلياً لأنه شرط "المعية" وشرط "الديمومة" اللتين ندرکہما في الأشياء الخارجية أو الداخلية. إننا ندرك شيئاً دون أن نضعه في الديمومة، والديمومة تقتضي الزمان. فمعنى الزمان قبلي بالقياس إلى التجربة، لأننا كما لا نستطيع أن نغض النظر عن المكان، كذلك نفعل نفس الأمر للزمان أي إذا مازلنا مجموع الحوادث فيبقى الزمان ولا يمكن أن يكون موضوع تصور لأنه هو أيضاً وحدة، في حين أن التصور لا يملك قط وحدة حقيقية والزمان يمكن أن ينقسم إلى أجزاء متماثلة على حين أن التصور لا يمكن أن ينقسم إلا إلى كفيات غير متماثلة وهو لا متناه، على حين أن التصور إنها هو لا معين. على ذلك، فقد ألقى معنى الزمان تبريراً عند "كانط" وأصبح موضوعاً من حيث أنه يفسر إمكان الديمومة الرياضية والتغير الطبيعي، ولكن بشرط أن يعتبر صورة لحساسيتنا وصورة لحسنا الداخلي^(٢).

إن الزمان كما يرى "برادلي"، هو علاقة الـ "قبل" والـ "بعد" لأن وحدات الديمومة لا بد أن تكون كل وحدة منها قبل وبعد الأخرى. وهذه الديمومة ليست مؤقتة بدون هذا التفاوت غير المتسق داخلياً، ومن ثم لا يمكن أن تكون هذه الاختلافات لعلاقة الـ "قبل" والـ "بعد" تأكيداً للديمومة الفردية بدون إنكار وحدتها. إذن، لا يمكن أن يكون الزمان علاقة ولكن إذا كانت الاختلافات غير موجودة لتلك الوحدة، فإن الديمومة تظل لا زمانية. وهكذا، فإن الزمان ليس علاقة الـ "قبل" والـ "بعد" بمقتضى أن الديمومة

(1) AR, p. 39.

(٢) راجع: إميل بوترو، المرجع السابق، ص ص ٦١ - ٦٢.

هي ديمومة مؤقتة. وينتج عن هذا، أن الزمان لا يمكنه أن يكون شيء خلف العلاقة. وعلى الرغم من هذه المعضلة فإن علاقة الـ"قبل" والـ"بعد" تعد طبيعة للزمان^(١).

وهنا تظهر مرة أخرى الصعوبات التي كانت موجودة في جدل "العلاقة والكيفية". فمن الواضح، أن الزمان يتألف من "أنات متتالية" Succession Nows لكن هذه "الأنات" لها صفة متناقضة، وتتسع "الآن" للاختلاف وللمظاهر معاً وإذا لم تتسع لذلك فسوف تكون "آن" بسيطة، أعني تصبح بلا صفات. ومن الضروري أن يكون البسيط خارج الزمان، فإذا إشتملت "الآن" على الاختلاف فمن ثم إنها تتألف من أجزاء ويقع بين كل جزءين من هذه الأجزاء علاقة. ويجب أن تشتمل الأجزاء التي تتألف منها "الآن" على ديمومة، لأنها تمتلك الديمومة، كذلك لا يمكن تحليل "الآن" كلية إلى علاقات. ومن ناحية أخرى يعتبر كل جزء من هذه الأجزاء الذي يعتبر مالمكاً للديمومة ليس هو جزءاً آخر غير الجزء القابل للتحلل إلى علاقات. وبناءً على ذلك يجب أن يكون الزمان معداً ولكنه ليس معداً من أجزاء صغيرة^(٢). وعلى حد قول "برادلي":

"المستقبل ليس حاضراً لكنه نتاج البنية، فـ "الآن" لا تتضمن إلا مجرد عمليات الحاضر في عودة إلى الماضي. لكن هنا إذا كانت هذه الاختلافات مماثلة فإنها لسوء الحظ تكون غير متصلة. وكل ما تتطلبه هو التسليم بعملية صيرورة داخل "الآن". وبالنسبة لأي عملية صيرورو مسلم بها فإنها تدمر "الآن" من الداخل بحيث تختلف علاقة الـ"قبل" والـ"بعد". ويفرض علينا تعارضهما استخدام العلاقة بينهما..... فالسمات تصبح أجزاء و"الآن" تتألف

(1) R, Withington, ov cit, p. 60.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 216.

من أنات وفي النهاية، فإن هذه الأنات تبرهن على عدم إمكانية إكتشافها. وفيها يتعلق بتلك "الآن" فإنها لا توجد بوصفها جزءاً جسيماً للزمان^(١).

إن اللحظات المختلفة ليست متمايزة بدون علاقاتها المتفاوتة، وكذلك لم تكن كل لحظة "قبل" و "بعد" اللحظة الأخرى. فكل لحظة تفسد بالتعارض مع علاقاتها المتفاوتة. وبما أن كل لحظة تكون "قبل" و "بعد" اللحظة الأخرى فهي "آن" وداخل كل "آن" إما توجد عملية صيرورة أو لا توجد. و"الآن" في الحالة الأولى ليست لحظة ديمومة جارية، وفي الحالة الثانية يتم تدمير التكامل المفترض لـ "الآن" وذلك من الداخل. ولحظات الديمومة ذاتها هي في عملية صيرورة، ولا تتضمن داخلها بساطة عقيمة بل عمليات هي بدورها ديمومات بحيث تكون كل عملية منها "قبل" و "بعد" العملية الأخرى^(٢).

ويساوي رفض هذا الأمر إثبات أن لحظات الديمومة التي بدأت منها العمليات الأخرى ليس لها بداية ولا نهاية، لا "قبل" ولا "بعد" لكن هذه اللحظات سوف تقع خارج الزمان بدون بداية أو نهاية. ومع ذلك، يصبح الزمان مجرد العلاقة بينها والديمومة هي عدد من العلاقات اللازمانية. وإذا أخفقت العلاقة التي تصل الوحدات اللازمانية في أن تؤثر، بطريقة ما، في الوحدة بينها، فإن فكرة الزمان التي تكون لدينا تتألف من حدود لا زمانية أيضاً وفي هذه الحالة تصبح بدون علاقات. وبإضافة هذا الجدل المراوغ يصبح الزمان ظاهرة ذات علاقة ومن ثم يكون غير واقعي^(٣).

(1) AR, p. 41.

(2) Ibid, p. 42.

(3) R, Withington, Bradley>s Dialectic, pp. 60 – 61.

الحركة والتغير

إن مشكلة "الحركة" أو المشكلة الأساسية لـ "التغير" ترتبط بإحكام بمشكلة الزمان. فالحركة تدل ضمناً على وجود نفس الشيء في مكانين وفي زمان واحد بشكل متتالي، وهذا يعبر عن التناقض. وعلى هذا الأساس يمثل التغير أساساً لمشكلة الحركة، فالتغير - الذي هو مرحلة بالنسبة لـ "برادلي" - يجاوز العضلة المتكررة الخاصة بالمظاهر المختلفة. يقول:

"تمثل مشكلة التغير أساساً لمشكلة الحركة، لكن المشكلة الأولى ذاتها ليست مشكلة أساسية، إنها تشير مرة أخرى إلى العضلة الخاصة بالواحد والكثير والإختلافات والهوية والأعراض والشيء والكيفيات والعلاقات. والتساؤل الذي يتحدى محاولتنا هو: كيف للشيء أن يتحول إلى شيء آخر؟ إن التغير هو مرحلة تجاوز بسيطة لهذه العضلة من حيث المبدأ"^(١).

لقد فرق "أرسطو"، قديماً بين الحركة وبين التغير تارة، وخلط بينهما تارة أخرى في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة في المكان والحركة في الكيف والحركة في الكم. أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً هو "الكون والفساد"، أعني التغير في الجوهر. والحركة، كما يعرفها "أرسطو" هي كمال أول لما هو بالقوة بما هو بالقوة" لأن ما هو بالفعل لا يحتاج إلى أن ينتقل من حال إلى حال فلا حركة تقال عليه إذن. وإنما تقال على الشيء الذي ينتقل من حالة القوة - بالنسبة إلى شيء ما من الأشياء - إلى حالة فعل بالنسبة إلى هذه الحالة عينها. وقلنا "بما هو بالقوة" معناه أن هذا الفعل لا يتم على أي نحو كان، بل منظوراً إليه من الجهة التي هو فيها بالقوة، أي من الجانب الذي كان فيه من قبل بالقوة، فتلك إذن هي الحركة"^(٢).

(1) AR, p. 45.

(٢) د. عبدالرحمن بدوي، أرسطو، ص ١٤٥.

ويتساءل "براهلي" بخصوص الحركة والتغير: ما الشيء الذي يتغير؟ على إفتراض أن الشيء أ يتغير، من ثم إما أن يكون أ في الزمان أو خارج الزمان. وإذا كان أ خارج الزمان حينئذ يصبح لدينا منا جانب أ اللازماني، ومن جانب آخر الحالات المتتالية المتنوعة لـ أ أعني ١١، ٢١، ٣١ التي تكمن في الزمان. وهنا يظهر التساؤل عن: ما هي علاقة أ بحالاته المتتالية؟ وعلى إفتراض أيضاً أن العلاقة لا توجد، فلا معنى أن يتغير أ لكن كانت هناك علاقة، فكيف يتصل الشيء اللازماني بتوالي الأشياء في الزمان؟^(١)

ولتفسير هذا لا بد أن نأخذ في الحسبان منذ البداية أن إنتقال أ من الزمان هو حركة بلا معنى. وبناء على ذلك، يمكن أن يقال إن أ يكون داخل السلسلة الزمانية. وهنا يظهر سؤال آخر هو: هل أ له ديمومة أم لا؟ وعلى إفتراض أنه يمتلك ديمومة من ثم ينعزل في حالاته المتتالية. وهكذا، لا يوجد تغير من حالة إلى حالة أخرى، بل يوجد مجرد تعددية بين الحالات التي لا يفسرها التحول. لكن مع ذلك، إذا كان أ يمتلك ديمومة فلا يمكن أن يوجد تغير. وتوالي الـ "قبل" والـ "بعد" ليس ممكناً في لحظة مجردة بسيطة لأن التغير يتضمن الاختلاف. وينتج عن هذا أن التغير تحت أي إفتراض مستحيل، وليس أكثر من مظهر^(٢).

العلية

يرى "براهلي" أنه لا يمكن الدفاع عن الإفتراض القائل بأن "العلية" تعبر عن الواقع. وعند الحديث عن مشكلة "العلية" لا بد من إكتشاف التعارض الذي يكمن بداخلها، وعرض المسائل العامة التي ترتبط بهذه المشكلة. فمن الطبيعي أن موضوع التغير يؤدي إلى موضوع "العلية" التي يمكن إعتبارها

(1) R, Wollheim, op cit, p. 216.

(2) H, Haider, Neo – Hegelianism, p. 220.

محاولة عقلانية لتفسير التغير. فعندما نقول: إن أ يصبح ب فإن هذا التبديل لا نشعر به على أنه يتعارض مع أ ومجرد أ يظل هو مجرد أ. وعندما نقول إنه يتحول إلى شيء مختلف، ففي هذه الحالة يتعلق بالشئ الآخر. هذا يعني، أنه يجب أن يوجد سبب لهذا التغير، لكن "برادلي" يرى أن محاولة الوصول إلى سبب مقنع في ذلك محاولة غير مثمرة. كتب يقول:

"قد نرى أن أ ليس ب والتغير إلى أ ب ليس هو نفس الشيء مثل أ. ولا يمكننا إكتشاف طريقة توحد هذه التغيرات (أي أ ب، ب) مع أ الذي يمكن أن يكون أكثر من مجرد مظهر. وعلينا الآن أن نعد "العلية" محاولة متجددة للوحدة لأن ماهيتها هي أكثر بساطة. وإذا كان أ يصبح ب هو تناقض ذاتي، فنحن - في هذه الحالة - نضيف شيئاً على أ الذي سوف يقسم الفكرة الرئيسية. وربما نجد في أ + ح أنه يصبح ب وهو أيضاً وضوح لمعالم الفكرة الرئيسية، لكن هذا الوضوح الذي يعتبر وضوحاً ذاتياً هو مجموعة من المتناقضات..... ومن هنا، إذا كانت تابعة الأثر مختلفة عن العلة فكيف يتم الدفاع عن إحالة هذا الاختلاف ذهنياً؟ ومن جانب آخر، إن لم يكن مختلفاً فلا توجد علية ويصبح تأكيدها محاولة هزلية"^(١).

وسنحاول أن نوضح هذه المسألة بطريقة أخرى، قد يكون ح سبباً أو علة لـ أ وعندما يتم إضافة ح إلى أ، على أساس العلة، فإما أنها تميز أ أو لا تميزه. ومن المستحيل نظرياً أن الارتباط يقوم بعملية التمييز، لكنه إذا فعل ذلك فما هو التمييز الذي يميز به ح أ؟ أو كيف يعمل ح وفقاً لـ أ؟

ويبدو أن هذا يعبر عن المشكلة الأساسية لـ "العلية". فمن ناحية لا يمكن النظر إلى تساؤل عن كيف يعمل ح وفقاً لـ أ؟ باعتباره مشكلة تخص أ فحسب. وهذا يؤدي إلى سؤال آخر هو: كيف يتغير أ تحت تأثير ح؟ وهذه

هي الأخرى مشكلة تخص حـ حيث تؤدي أيضاً إلى سؤال آخر هو: ما الذي يفعله حـ وفقاً؟

وللإجابة عن السؤال الثاني يجب تقديم عامل آخر يعمل وفقاً حـ وهذا العامل هو د بحيث يعمل وفقاً أ و بحيث يجعل ب يتواجد.

وهنا تبرز المشكلة الخاصة بإعتبار اللحظة عائقاً في التواجد. ويؤدي هذا الخط من الإستدلال إلى الإرتداد الذي تكون النهاية الممكنة والوحيدة هي أن علة الحادثة المعطاة تعد حالة كاملة للعالم في اللحظة التي تسبق مباشرة صيرورتها إلى الوجود^(١). لكن هذه النتيجة أيضاً نتيجة وهمية ذلك لأنه لا يوجد مثل هذا الشيء يعتبر حالة كاملة أو تامة للعالم في أي لحظة؛ حيث يوجد شرط ثالث بين أي شرطين يشكلان مثل هذه الحالة، وعلى هذه الحالة أن تتطلع إلى تدعيم من خارج اللحظة التي تنتمي إليها.

ومن ناحية أخرى، إذا كان يمكن الحصول على حالة للعالم يكون فيها مكثفي ذاتياً بحيث تتواجد مثل هذه الحالة قبل الحالة الأخرى، فلا يمكن النظر بوضوح إلى العلاقة التي تربط بين الحالتين، لأنه إما أن تكون الحالة الثانية جزءاً من طبيعة الحالة الأولى - ويصبح في هذه الإشكالية الإعتقاد بأنها علة للثانية - أو أن تكون الحالة الثانية مستقلة عن الحالة الأولى - وتصبح الإشكالية في هذه المسألة هي: كيف يمكننا أن نعزو بدقة وجود الحالة الثانية إلى العلة الفاعلة للحالة الأولى؟^(٢).

وفي هذا الصدد يرى "برادلي"، أنه علينا أن نلجأ إلى نظرية الهوية للعلة والأثر وكذلك علينا ألا نخدع أنفسنا بالإعتقاد بأن أي علاقة تقليدية بين العلة والأثر تظل علاقة باقية.

(1) H, Haider, op cit, p. 221.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, pp. 216 – 217.

النشاط

يعتقد "برادلي" أن "النشاط" هو كتلة من عدم الإتساق وهو ظاهر فحسب وليس حقيقياً لأن فكرته تؤدي إلى نتائج متناقضة. وإذا فحصنا الأسلوب الذي يتم فيه استخدام مصطلح "النشاط" لا يمكن الشك في نتيجة هذا الفحص، حيث توجد بعض الكلمات التي عادة ما تستخدم لتدل على هذا النشاط مثل: "القوة والقدرة والطاقة" لكن هذه الكلمات دائماً ما يتم استخدامها دون فهم واضح، ولا يستخدمها أي إنسان إلا لنقل نوع من المعنى حول إمكانية يمكن من خلالها تحليل مصطلح النشاط واكتشافه^(١).

وإذا لم يعبر هذا المعنى عن نظرة دقيقة فاحصة، من ثم لا يمثل واقعاً حقيقياً. وهناك المعنى الذي تتميز به كلمات كالقوة والقدرة والطاقة عن النشاط، فربما تستخدم لترمز إلى الشيء ما لا يحدث على الإطلاق لكنها تظل، بطريقة ما، حالة من حالات الحيوية المعلقة أو تصبح في منطقة بين الوجود واللاوجود.

يقول "برادلي":

"العنصر في معناه الذي ظهر في التو هو تتالي وتغير. وفي كل نشاط يصبح الشيء، بوضوح شيئاً آخر حيث يدل النشاط على الحدوث والسلسلة المتعاقبة في الزمان؟ وعندما أتحدث عن هذا المعنى - على اعتبار أنه ظهر - على أن أضيف أنه يبرز لنا بشكل إيجابي في المواجهة ولا يصبح مخفياً"^(٢).

ويذهب "برادلي" إلى أن "النشاط" يعني أن التغير الذي يظهر فيه هو في آن معاً له سبب وليس له سبب أيضاً. وهو لكي يبين لنا أن التغير الذي يتضمنه

(1) H, Haider, Neo - Hegelianism p. 221.

(2) AR, p. 63.

النشاط لا بد أن يكون قد سببه شيء آخر غير الشيء النشط نفسه يقول:

"النشاط يعني تغير شيء ما إلى شيء آخر مختلف عنه. وهذا واضح فيما أعتقد، لكن النشاط ليس مجرد تغير أو تبديل بلا سبب. والواقع أن ذلك لا يمكن لنا أن نتصوره، لأن أ ب لكي تصبح أ ح فلا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب أ ب وإلا سوف نكون أمام تناقض ذاتي صريح. وهكذا، فإن إنتقال النشاط يتضمن باستمرار سبباً ما"^(١).

لكنه يسير في حديثه ليبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لابد، من ناحية أخرى، ألا يكون قد سببه شيء آخر غير طبيعة الشيء النشط نفسه. وهو يقول في هذا المعنى:

"النشاط هو تغير له سبب، لكنه لا بد أن يكون أيضاً أكثر من ذلك. لأن الشيء المعين إذا ما غيره أو بدله شيء آخر فإنه لا يقال عنه إنه نشط فعال بل يقال على العكس أنه منفعل، أما النشاط فهو يبدو بالأحرى تغيراً يشتمل في ذاته على السبب. فالإنتقال الذي يبدأ بالشيء نفسه ويظهر من الشيء نفسه هو العملية التي نشعر فيها أن هذا الشيء نشط فعال. والنتيجة لا بد بالطبع أن تعزى إلى الشيء على أنها صفة له، إذ ينبغي أن ينظر إليها لا على أنها تنتمي إلى الشيء فحسب؛ بل على أنها بدأت وخرجت منه. والشيء حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئاً نشطاً فعالاً"^(٢).

وعبارة "برادلي" الأولى هي ما تهمنا هنا، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذي يتضمنه النشاط يحتاج إلى شيء آخر غير الشيء النشط يعني إنكار كل معنى لكلمة "النشاط" فلماذا نصف الشيء بصفة النشاط إذا لم يكن في نيتنا أن ننسب لهذه الصفة أي معنى؟ والعبارة التي تقول: "إن أ ب لكي تصبح

(1) Ibid, p. 64.

(2) Ibid, p. 64.

حـ، فإنه لا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب أ ب " عبارة صحيحة إذا ما طبقت على الحوادث لكنها كاذبة إذا ما طبقت على الأفعال. فهذا الكرسي الموجود في الجانب الأيسر من الغرفة لكي يصبح في الجانب الأيمن منها فلا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب الكرسي هو الذي ينقله من هنا إلى هناك. لكن الإنسان الذي يوجد في الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينقل إلى الجانب الأيمن منها لا يحتاج إلى شيء آخر بجانبه. فحركة الكرسي حادثة تتطلب شيئاً آخر يفسرها، بينما حركة الإنسان - إذا كان فاعلاً لهذه الحركة - تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى شيء آخر يفسرها، بمجرد أن نعرف أنها نتيجة لعمل الإنسان أو فعله أو أنها الموضوع الذي إختاره لحظة إنتباهه^(١).

الأشياء

وما هو جدير بالملاحظة هنا - تبعاً لـ "برادلي" - أن نتيجة كل هذه الإعتبارات السابقة، أنه لم يتبق هناك أثر كبير لما نطلق عليه "الشيء". فإذا كانت الأشكال الجدلية للعلاقة والكيفية، وما هو جوهري وما هو عرضي وأشكال المكان والزمان، والحركة والتغير والعلية والنشاط جميعها حافلة بالتناقضات إذن، فما يبقى من الشيء؟ يقول "برادلي":

"في الواقع، إنه من الصعب قول ما الذي نفهمه بصفة عامة عندما نستخدم كلمة "الشيء". ومهما كان هذا الشيء يبدو أنه قد تم الآن تدمير أساسه وتقويضه. إنني أفترض أنه عادة ما ينظر إلى الشيء على أن له نوعاً ما من الإستقلالية.... لكن أفكارنا - بصدد هذا الأمر - ليست واضحة تماماً. فمن المحتمل ألا يكون "قوس قزح، مثلاً شيئاً على حين لا بد أن يكون

(١) راجع كتاب: الجبر الذاتي، ألفه بالانجليزية د. زكي نجيب محمود، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، ومراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ١١٤.

"المسقط الماء" إسم؛ وربما نترك "وميض الضوء" على ما هو عليه. إضافة إلى ذلك، عندما يقرر كثير منا - بعزم - أن الشيء يوجد في مكان على الإطلاق، ينكر البعض الآخر هذا الرأي^(١).

وحين نقول: هذا شيء، كما يرى "هيجل" فإن هذا القول يتضمن لونا من ألوان الوجود القائم بذاته الذي يمتلك جوهرية خاصة أو قواماً خاصاً. وتحليلنا للمفهوم الشائع عن العالم يوضح لنا أن العالم يتكون من أشياء لها وجودها القائم بذاته، ومن علاقات بين هذه الأشياء. والفكر الشائع ينظر إلى الشيء على أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن العلاقات، في حين أن العلاقات لا توجد بذاتها كما توجد الأشياء. فلا بد أن تكون هناك "أشياء" لكي توجد العلاقات لأن العلاقة لا يمكن أن توجد بمفردها، ولا يمكن للعالم أن يتألف من علاقات فحسب. وإذا ما نظرنا إلى الشيء بمعزل عن علاقاته وجدناه شيئاً مستقلاً عن الأشياء الأخرى وهو على هذا النحو يوصف بأنه الشيء كما هو في ذاته أو هو الانعكاس في الذات المستقل الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة؛ أما العنصر الثاني وهو الانعكاس في الآخر فهو يعطينا علاقاته بالأشياء الأخرى أي خواصه^(٢).

الشيء إذن يتألف من الانعكاس في الذات ومن الانعكاس في الآخر، أو بمعنى آخر: من الشيء في ذاته ومن خصائصه المختلفة. فقطعة الملح، مثلاً، تتألف من العاملين معاً فهي بيضاء وهي كذلك مكعبة الشكل ولها وزن معين.... إلخ ومعنى ذلك أننا أمام خواص كثيرة، كل واحدة منها تتميز عن الخواص الأخرى وكل منها لها وجود خاص بها. وهو وجود لا يؤثر في الخواص الأخرى، فخاصية البياض لا تؤثر في الشكل المكعب والإثنان لا

(1) AR, p. 71.

(٢) ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ص ٢٦٩.

وتنقسم مقولة الشيء عند هيجل إلى ثلاث مقولات فرعية هي:
- الشيء وخواصه، الشيء والمواد، المادة والصورة.

يؤثران في الوزن النوعي ولا في مذاقها. فالخواص توجد جنباً إلى جنب دون أن تؤثر إحداها في الأخرى، فعلاقتها هي علاقة الحياض المتبادل أو هي لا ترتبط إلا بـ "واو" العطف وحدها و "واو" العطف هذه هي الكل الخالص أو هي الوسط أو هي "الشيئية" التي تجمع الخواص معاً، وتحفظها، غير أننا لا بد أن نلاحظ - من ناحية أخرى - أن الخواص ترتبط معاً، لأن الشيء ليس إسمياً يقال على مجموعة من الخواص العشوائية التي لا ترتبط على الإطلاق، وإنما الشيء يمثل وحدة طاردة. وهو بذلك له نشاطه الخاص، فهو يطرد الخواص الأخرى. وفي هذه الحالة يكون مجرد جملة أو مجموعاً للخواص أو مكاناً تتجمع فيه هذه الخواص. إنه شيء يكمن خلفها، شيء له هذه الخواص ويرفض أن يكون له غيرها إنه ماهية^(١).

وهذه الأفكار السابقة نجدها عند "برادلي" فهو يرى، أنه إذا كانت الأشياء توجد فكيف توجد وأين؟ وإذا كانت الإجابة غير ممكنة؛ من ثم نستنتج أن الأشياء تكون كلها مظاهر. ولكي يوجد الشيء يجب أن يكون له هوية ويبدو أنه يمتلك الهوية لكن بخاصية يمكن الشك فيها. وإذا كانت الهوية هي هوية فكرية فمن الصعب أن يكون الشيء واقعاً. إذن هل يمكن أن يوجد الشيء بدون هوية؟^(٢) إن الشيء في أول الأمر هو شيء في ذاته أو هو الهوية، كما ذهب "هيجل"، لكن الهوية لا توجد بدون الاختلاف. ومن هنا نجد أن الخواص يتحد كل منها مع نفسه في هوية واحدة وهي بذلك تكون مستقلة متحررة من الارتباط بالشيء فهي نفسها ليست أشياء، إذا كنا نعني بالشيء شيئاً عينياً وإنما هي فحسب موجودات ينعكس بعضها على البعض الآخر. فاللحظة الجوهرية هنا لم تعد الشيء وإنما أصبحت الخواص باعتبارها مكونات للشيء أو هي، على وجه الدقة، العناصر التي يتألف منها الشيء.

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(2) AR, p. 72.

الذات

بعد أن أوضح لنا "برادلي" أن جميع المركبات الجدلية من علاقة وكيفية ومكان وزمان وحركة وتغير وعلية ونشاط وما إلى ذلك... مظاهر متناقضة وليست أشياء واقعية أو حقيقية، وبعد أن أظهر مدى إنهار الأشياء شرع في تحليل "الذات" وأخذ يتساءل: هل الذات مثل أي شيء مجرد مظهر، بمعنى أنها شيء موجود ومُعطى بل وحافل بالتناقضات؟ يقول:

"إننا نرى أن الأشياء تنهار وتتلاشى ولا تحمل أي علاقات لها حدود. وربما نبدأ بالشك ما إذا كانت هذه الأشياء تحددها أي جهة. وكان من الطبيعي، في نهاية الجزء السابع (من كتاب المظهر والواقع) أن نتخطى فقدان الحركة ونشغل بالذات. وهنا في رأي الأغلبية يمكن أن نجد نهاية لمثل هذه الإشكاليات، وهم يؤكدون لنا أن الذات ليست مجرد مظهر وإنما هي حقيقة واقعة"^(١).

وفي بحث "برادلي" للمعاني المختلفة للذات، نراه يذكرنا منذ البداية بالأساس الذي نحكم بمقتضاه على كل ما هو "مظهر" والذي يتلخص في أن ما يكون معناه غير متسق أو غير واضح بذاته لا يعد واقعاً قائماً بذاته. وعلى هذا الأساس حدد دراسته لهذه المعاني وهي على النحو التالي:

١ - الذات كمحتويات للتجربة: هذا المعنى يوحد بين الذات وبين جملة أفكارها ومشاعرها وإحساساتها التي تتعلق بعالم الأشياء والأشخاص. غير أن هذا المعنى - كما يرى "برادلي" - لا يشير إلى ما يحكم تفاصيل هذه التجربة أي لا يشير إلى "الوحدة" التي تنظمها وكذلك فإنه يفتقر إلى ما يوضحه. والذات بهذا المعنى ليست أكثر من مجرد مظهر باعتبار أنها تفتقر إلى ما يوضح العلاقة بين مكوناتها^(٢).

(1) AR, p. 76.

(2) Ibid, p. 77.

٢- الذات كمتوسط لمحتويات التجربة: بمعنى أن الذات لا تتمثل في محتويات تجربة هذه اللحظة أو تلك وإنما فيها يتبقى من محتويات هذه التجارب بعد إستبعاد كل ما هو إستثنائي أو شاذ سواء فيما يتصل بإدراك الفرد لبيئته أو لعاداته وقوانين شخصيته. لكن هذا المعنى يخفق أيضاً في أن تدرك الذات حقيقتها وواقعها. ذلك لأن الذات الحقيقية لا يتوقف وجودها أو لا يعتمد على ما هو متغير؛ هذا فضلاً عن أن حياة الإنسان الزمانية يعترها التغير، وليس من السهل إكتشاف متوسط واحد ذلك لأن متوسط مرحلة ما ليس هو نفس المتوسط في مرحلة أخرى ومن ثم تنشأ الحاجة إلى "الوحدة" التي تربط بين هذه المتوسطات. وهذا المعنى لا يتضمن أي إشارة إليها. وفي هذا يقول "برادلي":

"يجب أن تكون الذات شيئاً يجاوز الزمان ولا يمكن أن تحتوي على سلسلة المتغيرات المتناقضة. إذن دعنا نعدل الإجابة ونقول، إن معنى الذات ليس الكتلة في أي لحظة مفردة بل المتوسط الثابت للكتلة. خذ، مثلاً، شريحة من الإنسان كاملة وأظهر محتوياته النفسية كلية، وخذ هذه الشريحة في أوقات مختلفة وأبعد ما يبدو إستثنائياً في هذه الأمر، فماذا يبقى؟ إنه الأساس والشيء المؤلف الذي يملأ خبرة الإنسان، إنه الذات"^(١).

٣- الذات كذات جوهرية في مقابل الذات العرضية:^(٢) وهذا المعنى سوف يؤدي إلى نتيجة لا تختلف، في جوهرها، عن النتيجة السالفتين وهي أن الذات ليست أكثر من "مظهر" لأنه يبحث محتويات الذات ولا يجد شيئاً ضرورياً غير جوهر الشعور وهو ما نطلق عليه "الإحساس الداخلي"

(1) AR, pp. 77 – 78.

(٢) ويقصد «برادلي» هنا تلك الذات الأصلية والذات الزائفة إذا استخدمنا هذا المعنى بلغة «هيدجر».

Coense Thesia ، وهذا الشعور مما لا يمكن فصله عن الذات العرضية باعتبار أنه لا يكون شعوراً إلا بما يتمثل في مجراه، كما أننا إذا حاولنا تحديد خط يفصل بين "الذات الجوهرية" التي لا يطرأ عليها التغير وبين "الذات العرضية" التي يعترها التغير سوف لا نجد "ذاتاً" على الإطلاق. وهكذا يرى "برادلي" أن هناك أزمة تعوق محاولة حل هذا اللغز^(١). فإذا أخذنا الماهية على أنها يمكن أن تتغير، عندئذ لا تكن ماهية على الإطلاق، وإذا أخذناها باعتبارها شيئاً قابلاً للتغير، في هذه الحالة سوف تختفي إذن، فما هي ماهية الذات التي لا تتغير أبداً؟ يقول:

"هذا العنصر الضيق الدائم للشعور أو الفكرة هذه الماهية الراسخة التي لا تستلم لأي تأثيرات سبائية عليها، هذا الجزء الهزيل والذرة الفقيرة؛ هذه البقية المجردة هل هي حقاً الذات؟"^(٢).

٤- الذات كهوية شخصية: وتحديد معنى الذات على هذا النحو من شأنه أن يثير التساؤل عن المعنى المقصود بـ "الهوية الشخصية" فهوية الشيء هي استمرار الشيء ومعنى هذه الاستمرارية هو أنه الآن ما كان عليه من قبل وما سوف يكونه بعد ذلك. وعلى ذلك يكون "وجود الشيء" مشروطاً بالإشارة إلى "ماضيه، ومستقبله، أي أنه ليس وجوداً قائماً بذاته بل مجرد "مظهر" لحقيقة تقوم وراءه. على هذا الأساس إذا إنتقلنا إلى بحث ما نسميه بالهوية الشخصية، سنجد أن لفظ "شخص" يفهم بأكثر من معنى. فقد يفهم الشخص على أنه، هو وجسمه، "شيء واحد" وإذا قلنا: إن هويته تقطن في هذا الجسم، سوف ينهار هذا المعنى من أساسه. لأن الجسم ذاته لا يبقى على ما هو عليه هذا فضلاً عن أنه لا يوجد باستمرار بسبب الموت. كما أننا إذا أضفنا

(1) Ibid, p. 80.

(2) Ibid, p. 81.

إلى هذا التحديد لمعنى الشخص ما يتطلبه من إستمرار نفسي سوف لا نتقدم خطوة إلى الأمام، لأنه إذا كان الإستمرار عرضة للإنقطاع أو الإنقسام أثناء النوم أو الحالات الأخرى المشابهة، فإنه من الصعب أن تدل الإستمرارية على الهوية. وحتى إذا افترضنا غياب هذا الإنقطاع، فإن محتويات التجربة النفسية قد تتغير أو تتحول على نحو أقل أو أكثر. وفي هذه الحالة لا نجد ما يضمن لنا بقاء هذه الهوية^(١).

ويمكن أن نجد الهوية الشخصية من خلال "الذاكرة" باعتبار أن الذات التي تتذكر ذاتها الآن، إنها تتذكر كل تجاربها كوحدة تضمها جميعاً، ولذلك ففي هذه الذاكرة تكمن الهوية الشخصية. لكن هذا الرأي قائم على إفتراض أن الذاكرة شيء قائم بذاته. فالذاكرة تبدو وكأنها حزمة من الذكريات المفككة الجزئية، التي تجري الواحدة منها جنباً إلى جنب مع الذكريات الأخرى، بحيث يمكن أن تفقد بعض خيوط تلك الحزمة (حزمة الذكريات)، فقد تغيب أجزاء من حياة الإنسان كما يحدث أحياناً في حالات النوم أو غيره؛ ذلك في الوقت الذي يكون فيه تيار الحياة مستمراً. معنى هذا، أن الذاكرة تفتقر إلى ما يوجد خارجها ويحتويها، وعلى ذلك فتحدد معنى الذات بالهوية الشخصية لا يصورها إلا باعتبارها مظهراً^(٢).

وبوضوح "برادلي" هذه الفكرة بقوله:

"لقد رأينا أن الذات ليس لها معنى محدد، وإذا تم ردها إلى ما هو معتاد وبطريقة ما، معنى يعبر عن كونها متوسطاً؛ فمن الصعب أن يعد قسماً من محتويات الفرد. ومن هنا لا يمكننا أن نعرف في أي شيء تكمن الماهية"^(٣).

(1) AR, p. 82.

(2) AR, p. 84.

(3) Ibid, p. 86.

٥- الذات كذرة روحية أو "موناد": لا شك أنه من خلال دراستنا للمعاني السابقة لم نصل إلى المعنى الذي يدل على أن للذات وجوداً قائماً بذاته أو وحدة تنظم كل محتوياتها وتفسرها. ولذلك فقد افترض "برادلي" وجود هذه الوحدة في نوع من "الموناد". لكن التوحيد بين "الموناد" و "الذات" يعني أحد أمرين: إما أن هذا "الموناد" شيء مفارق لحياة الإنسان، أي أنه شيء ثابت بحيث تتابع أمامه التغيرات التي تحدث في هذه الحياة. وإذا فهمناه على هذا النحو سوف تكون الذات أشبه بالنجم الذي ينظر من أعلى ولا يعنيه ما يحدث في هذه الحياة؛ أو هذا "الموناد" يندمج في حياة الإنسان ومن ثم يكف عن أن يكون موناداً. وفي كلا الأمرين لا نصل إلى معنى حقيقي للذات^(١).

٦- الذات ومحتويات الإهتمام: إذا ما تأملنا محتويات الذات كما تتمثل في مجموعة الإهتمامات التي تخص الإنسان والمقترنة بـ "اللذة والألم"، سنجد أنها تتغير من وقت لآخر ولا تزيد عن مجرد كونها أعراضاً زائلة. والأعراض بحكم طبيعتها تفتقر إلى حقيقة جوهرية تكمن بداخلها. وعلى ذلك تفتقر الذات إلى الوحدة التي تنظمها وهي بهذا المعنى لا تزيد عن أن تكون مجرد مظهر^(٢).

٧- الذات في مقابل اللا ذات: يرى "برادلي" أن التحديد الصحيح لمعنى الذات لا يكون إلا عن طريق تحديد العلاقة بين "الذات" وبين ما هو "لا ذات" أو ما هو مغاير لها. ولكن في داخل الكل من الشعور توجد علاقة خارجية حيث تتعامل الذات مع كل موضوع يكون ماثلاً لها في دائرة الشعور. وعلى ذلك فهي مظهر بهذا المعنى^(٣).

(1) Ibid, p. 87.

(2) AR, p. 89.

(3) Ibid, p. 90.

٨- الذات بوصفها ذاتاً مجردة: هذا المعنى الأخير يتطلب الإشارة إلى مكونات الفرد النفسية كالإحساس والشعور والتفكير.... إلخ ولكل منها وظيفة خاصة، وكل ما هو خارج هذه الوظيفة يعتبر مجرد ذات بالنسبة لهذه الوظيفة. فمثلاً ما هو خارج وظيفة التفكير، يعد مجرد ذات بالنسبة لهذه الوظيفة. ويمكننا أن نقول مثل ذلك فيما يخص الإحساس والشعور. معنى هذا أنه ليس هناك تطبيق محدد لهذه الذات. ولذلك فإن الذات بهذه المعنى لا تستوفي شروط الواقع الحقيقي القائم بذاته ولهذا فهي مجرد مظهر^(١).

يقول "برادلي":

"مهما يكن الأسلوب الذي يتم فهم الذات على أساسه، فإنها هي ذاتها تبرهن على كونها مظهراً. ولا يمكن أن تؤكد الذات ذاتها ضد العلاقات الخارجية ولهذا السبب سوف ينهار استقلالها تماماً. وعلى افتراض أننا لا نفهم الذات حقاً، وعلى افتراض أيضاً أن أي أسلوب لدينا للتفكير في الذات يبرهن على أنها مليئة بعدم الإتساق؛ فلا بد من التسليم بأنها الشكل الأعلى للخبرة. وعلى الرغم من ذلك فهي ليست شكلاً حقيقياً، إنها لا تقدم لنا الوقائع كما هي في الواقع وعندما تعطينا إياها تكون مظهراً، مظهراً وخطأ"^(٢).

(1) Ibid, p. 100.

(2) Ibid, p. 119.

٢- طبيعة الواقع

إن أهم وأول تعاليم "برادلي" التي يتضمنها مذهبه هو أن الواقع متسق ذاتياً ويستبعد التناقض وذلك على أساس إيجابي هو أنه واقع واحد مكتمل وتام. فالأشياء الواقعية لا يمكن أن توجد متعددة لأنه لكي تتعد هذه الأشياء يجب أن تتواجد معاً في الواقع. وعلى ذلك فمعارفنا الجزئية باطلة لأن الواقع واحد واحدية يستحيل تجزئتها.

ويؤكد "برادلي" هذا من خلال تسليمه بعدم إمكانية وجود الأشياء الواقعية الكثيرة، فإذا سلمنا بحقيقة وجود كثرة من الأشياء الواقعية المستقلة والمنفصلة تظهر مباشرة مشكلتان:

الأولى، تتعلق بالوجود الفردي لأي شيء من هذه الأشياء الواقعية. الثانية، تتصل بالعلاقات المتنوعة التي تربط بين هذه الأشياء الواقعية وكيف يتخذ الواحد فيها موقعاً بالنسبة للآخر، فإما أن تكون هذه الأشياء الواقعية المختلفة متصلة بعضها ببعض أو غير متصلة^(١).

يقول "برادلي"

"إننا نعرف أن الواقع واحد لكن واحدته - إلى حد بعيد - غامضة. فهل هو نسق واحد يمتلك الاختلاف بوصفه عرضياً أو، من ناحية أخرى، هل إتساقه خاصية للوقائع المستقلة؟ بإختصار علينا أن نتساءل عما إذا كانت كثرة الأشياء الواقعية ممكنة؛ وعما إذا كانت الأشياء تتواجد معاً بحيث لا تكون متعارضة؟ ومثل هذه الكثرة تعني عدداً من الموجودات

(1) R, Wollheim, op cit, p. 188.

لا يعتمد بعضها على بعض. فمن جانب إنها تمتلك، بطريقة ما، الاختلاف الظاهري؛ وأنا نرى فيما يخص ذلك الاختلاف أنه أساسي. ومن جانب يجر أنها سوف تتحرر من الإنزعاج الخارجي ومن التعارض الداخلي.... وفيما يتعلق بالحالات الداخلية لكل من هذه الأشياء تظهر في المقام الأول إشكالية صعبة. وفي المقام الثاني لا يمكن أن تتوافق كثرة الأشياء الواقعية مع إستقلالها"^(١).

يعزو "برادلي" إلى الواقع صفة "الكمال" Perfection بإعتبار أنها خصية إيجابية تضمن له "الفردية" Individualit. ويوضح أن هاتين الخاصيتين - أعني الفردية والكمال - يمكن تحليلهما إلى سمتين هما: "الإنسجام و"الشمول".

فالشيء إذا كان شيئاً فردياً حقيقياً يعني أن له وحدة محددة لا تتعارض عناصرها بعضها مع البعض الآخر، لكنها ترتبط بحيث تشكل كلاً مترابطاً. وهذا يبين أن الفردية الحقيقية تتطلب "الإنسجام" ولا يمكن أن تكون مقيدة أو متناهية لأن أي شيء يقع خارجها سوف يقيدها ويكبحها، وبالتالي ينقص من فرديتها. وعلى ذلك فالإنسجام والشمول يتطلب كل منها الآخر. فإذا افترضنا أن لدينا شيئاً فردياً لكن محتواه غير منسجم، فالأسلوب الوحيد الذي يمكن التخلص بواسطته من هذا التنافر هو غمر هذه الفردية المفترضة في فردية أكثر إتساعاً وشمولاً بحيث ترسخ مجموعة الخصائص الأصلية لهذه الفردية المفترضة في مجموعة خاصيات جديدة أكثر إتساعاً"^(٢).

وإذا كانت خاصيات الشيء، أعني حقيقته أو خاصيته الداخلية تقع جنباً إلى جنب مع علاقات غريبة تعبر عنها الخصائص الخارجية، فلا يمكن

(1) AR, pp. 140 – 141.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 193.

التسليم بأن تلك الحاصيات الداخلية تنسجم مع بعضها البعض. والطريقة الوحيدة لتجنب هذا هي إتساع الشيء أكثر فأكثر أو شموله حتى لا يوجد غريب عنه. ويعلق "برادلي" على ذلك فيقول:

"يجب أن تظهر الحقيقة علامة "الإنسجام" الداخلي أو علامة "الإتساع والشمول" وهاتان الصفتان هما سمات متفاوتة لمبدأ فردي يناقض ذاته. هذا المبدأ يتنافر، في المقام الأول، لأن الكل الملازم داخله يقود أجزاءه إلى التضارب. وعلى هذا الأساس يمكن إكتشاف الإنسجام عن طريق إعادة توزيع هذه التعارضات في نظام أوسع. لكن الإنسجام، في المقام الثاني، يتعارض مع التناهي والقيّد"^(١).

وإذا كان "برادلي" يؤكد أن الواقع فردي على أساس خاصية "الإنسجام" فإنه يؤكد ذلك أيضاً على أساس خاصية "الكمال"، فيرى أن علاقة الكمال بالإنسجام لا يوجد خلاف حولها، حيث يتطلب الكمال إنسجاماً. لكن علاقة الكمال بالشمول والإتساع ربما تبدو لأول وهلة علاقة ملتبسة وذلك إذا نظرنا إلى الشمول على أنه مرادف للكم المجرّد. فعلى إفتراض أنه يوجد شيئان متكاملان، الأول أكثر إتساعاً من الآخر فليس حقيقياً أن يكون الشيء الأكثر إتساعاً - بناء على حجمه - أكثر إكتمالاً من الشيء الأصغر. وهذا لا يؤدي، مع ذلك، إلى أن الشيء الأصغر يمكن أن يكون أكثر إكتمالاً من الشيء الأكثر إتساعاً^(٢). ومن الملاحظ أن هذا الإفتراض يتضمن تناقضاً صريحاً، لأننا، تبعاً لهذا الإفتراض، نتخيل شيئاً مكتملاً بجانبه شيء آخر؛ لكن عندما نضع شيئاً آخر بجانب الشيء الأول يتم تدمير إنسجامه ومن ثم كماله. وهذا حقيقي سواء كان الشيء الثاني أوسع أو أصغر من الشيء الأول الأصلي.

(1) AR, p. 363.

(2) R, Withington, op cit, p. 64.

لكن إذا كان الشيء الأصلي الكامل يستوعب داخل ذاته القادم الجديد، بهذه الطريقة يكتسب تجانساً جديداً ويكتسب أيضاً كمالاً جديداً. إذن من الخطأ الاعتقاد بأن الكمال هو أكثر إكتمالاً من خلال زيادة الكمية^(١).

وما يبدو هنا بالنسبة لإستخدام "برادلي" لمعيار الكمال، وبصفة خاصة الأفكار المتعلقة بالفردية والواقع، أنه يستخدم هذا المعيار إستخداماً غير صحيح. فإذا كان الكمال تصوراً أخلاقياً يرتبط في حد ذاته بحالة الشيء التي ينبغي أن يكون عليها، فإن الفردية والواقع مفاهيم وجودية تصف ماهية الشيء بالفعل. لكننا نجد تبريراً عند "برادلي" لإستخدامه معيار الكمال هذا الذي ترتبط من خلاله الفردية بالواقع وذلك على أساس برهانين: الأول، ينطلق من فكرة الفردية إلى فكرة الكمال حيث يرى أن الشيء كي يصبح شيئاً فردياً يجب أن يكون مكثفياً ذاتياً. فعلى إفتراض أنه يوجد شيء آخر غير الشيء ذاته، فيجب أن يتصل الشيء الثاني بالشيء الأول، وبالتالي يعتمد عليه. ومن ثم فإن هذه الشيء ليس مكثفياً ذاتياً. وإذا تواجد الكمال خارج الفردية، فالفردية، في هذه الحالة يجب أن تتصل بالكمال. إذن فإنها ليست مكثفية ذاتياً لأنها تعتمد على الكمال. بناء على ذلك، تعد الفردية والكمال شيئاً واحداً.

يقول:

"الكمال، أو الفردية، نسق وإنسجام شامل لكل شيء"^(٢).

ويمكن ملاحظة أن هذا البرهان لا يكون صحيحاً إذا تم تصور الكمال على أنه كيفية. أما البرهان الثاني، فينطلق من الكمال إلى الواقع ذاته، فالكمال يدل ضمناً على القيمة والقيمة لا يمكن أن تتطابق مع أي كيفية معطاة.

(1) AR, p. 200.

(2) Ibid, p. 414.

فإذا تطابقت القيمة مع أي كيفية، فمن ثم نقول: إن الشيء ذو قيمة يعني أن الشيء له خاصية حسية محددة. وهذا المعنى يتعارض مع الرأي الشائع الذي يعبر عن كون القيمة ليست شيئاً نحسه، بمعنى أنها ليست سمة أو جانباً محدداً كما تكون عليه حالة الشيء^(١).

وهذا البرهان يصور الكمال أيضاً على أنه كيفية، لكن الكمال شيء مباشر يقع خارج نطاق الكيفيات جميعاً وهو أيضاً واقع يتواجد لنا في الخبرة، وهو العنصر المباشر الذي يساهم فيه الشعور. ولكن إذا كان الكمال أو الواقع لهما نفس خاصية المباشرة والتواجد، فلماذا إذن لا يتطابقان؟

من الواضح أن التفسير الخاص لـ "الفردية والكمال"، تبعاً لـ "برادلي"، يتطلب بالضرورة إنكار وجود خاصتي "الفردية والكمال" من كل الأشياء فيما عدا شيئاً واحداً هو "الكل" أو كما يقول:

"ليس هناك الشيء الذي يمكن أن يكون فرداً أو مكتملاً غير المطلق فحسب"^(٢).

ويدعم هذه الملاحظة رؤيته أن الواقع واحد، وأن الأشياء الواقعية ليست متعددة أو متكررة، لأنها ترتبط بعضها ببعض عن طريق علاقات معينة. وفي هذا الإطار، يرى بعض الفلاسفة أن الأشياء الواقعية ليست متصلة، ومن ثم فهي مستقلة. ومن وجهة نظر ما، فإن عدم وجود العلاقة بين الأشياء الواقعية يعد شرطاً ضرورياً لإستقلال هذه الأشياء. لكن من وجهة نظر أخرى كي تكون الأشياء الواقعية مختلفة بعضها عن بعض لا بد أن يتصل بعضها ببعض. وإذا افترضنا وجود كثرة من الأشياء تتصل بعلاقة معينة، فمن الواضح أن علاقتها هذه ليست علاقة داخلية لأن هذا يعوق إستقلالها.

(1) R, Wollheim, op cit, p. 195.

(2) AR, p. 246.

والعلاقات الداخلية تستبعد أي كثرة للأشياء بإعتبارها مجرد "آخرية" Otherness وليست الآخرية سوى الإسم الذي يطلقه "برادلي" على "العلاقة الخارجية"^(١). فإذا كان أمثلاً يتصل داخلياً بـ ب، إذن فإن طبيعة أ تعتمد على ب أو - بمعنى آخر - فإن أ عرضي بالنسبة لـ ب.

وينتج عن هذا، أن العلاقات التي توجد بين الأشياء يجب أن تكون علاقات خارجية. والاختلاف بين العلاقة الداخلية والعلاقة الخارجية يتحدد في أنه ليس أي من العلاقتين علاقة تمايز، فالإختلاف الفعلي هو إختلاف داخلي لأن أي تغيير في الحدود هو تغيير في الإختلاف الفعلي. وهذا الإختلاف هو إختلاف داخلي لأنه إختلاف فعلي. ومثل هذه المسألة تكون أيضاً للعلاقة الخارجية، فإذا إتحذنا "الآخرية" فيها يخص الشكل واللون على أنها علاقة، فمن ثم إنها لا تصل بينها بوصفها علاقة خارجية. ولا يمكن أن يوجد شيء في تلك العلاقة الخارجية يتغير من خلال التغير في الشكل أو اللون^(٢).

بكلمات أخرى، إذا كانت توجد كثرة من الأشياء، فيجب أن تكون مرتبطة. وإذا كانت مرتبطة يجب أن تكون علاقاتها إما علاقات خارجية أو علاقات داخلية، لكن لا يمكن أن تكون علاقاتها داخلية كما أنها ليست خارجية وبالتالي لا يمكن أن توجد كثرة من الأشياء. وفي هذا يقول "برادلي":

"إنني أفترض أن "التعددية" كي تصبح متسقة يجب أن تسلم بواقع العلاقات الخارجية. والعلاقات الخارجية ليست نسبية فيما يتعلق بهذا الشكل أو ذاك من الوحدة فحسب، وإنما يجب أن تعتبر العلاقات الخارجية

(1) R, Withington, Bradley's Dilectic, pp. 64 – 65.

(2) Ibid, p. 66.

واقعية بكل ما في الكلمة من معنى^(١).

وهنا يمكن القول، يتطلب أي شيء واقعي في التعددية أن تكون كل علاقة له مع أي شيء واقعي آخر علاقة داخلية وعلاقة خارجية بالنسبة للشيء الواقعي الآخر. وعندما يتم تعميم هذا المطلب فإنه يؤدي إلى تناقض ذاتي. ولننظر إلى المسألة من خلال المثال التالي: يوجد شيئين واقعيين ومستقلين أ، ب ونظراً لأنها شيان فلا بد أن توجد بينهما علاقة. فالعلاقة بالنسبة لـ أ التي تربطه بـ ب لا بد أن تكون علاقة داخلية بالنسبة لـ أ. وإذا كان أ شيئاً مستقلاً، من ثم فإن الخاصيات التي يمتلكها يجب أن تنشأ عن طبيعته وليست عن علة خارجية. ولكن بالنسبة لـ ب وإستقلالها، فإنه إذا كانت العلاقة أ ب ب علاقة داخلية بـ أ فإن ب سوف تكون معتمدة على طبيعة أ^(٢).

وهكذا، يدل تواجد الأشياء الواقعية معاً على علاقاتها، والعلاقات تكون بلا معنى إذ لم توجد داخل الكل الجوهرى وعلى أساسه. فالكون واحد لا بمعنى رفض وجود الاختلافات داخله لكن بمعنى أن توجد اختلافاته بشكل متجانس داخل الكل الواحد الذي لا يوجد شيء خلفه. وعندما يتسق الواقع وتنتمي كل المظاهر إليه، فإن المطلق يشمل كل الاختلافات في إنسجام شامل. هذا يعني أن المطلق نسق وفرد. وعلى ذلك فإن:

"كل شيء ظاهري هو، بطريقة ما، واقعي ويجب أن يكون المطلق بقدر ثرائه نسبي. إضافة إلى ذلك، فإن المطلق ليس كثيراً ولا توجد أشياء واقعية مستقلة والكون بهذا المعنى واحد وتوجد اختلافاته بشكل منسجم داخل الكل الواحد الذي لا يوجد شيء خلفه. وبالتالي، فالمطلق هو فرد ونسق

(1) AR, p. 237.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 190.

ولكن - إذا توقفنا هنا - فإنه يظل بشكل ما صورياً ومجرداً^(١).

إن المطلق ليست حدوده ذات علاقة ومن ثم فهي ليست حدوداً متميزة، وليست شيئاً على الإطلاق. وهذا يثبت أن الهوية تتضمن الاختلاف دائماً وفي كل مكان. وعلى أساس هذه العملية الجدلية للعلاقة والكيفية، يمكن إستنتاج أن الواقع ليس إلا كل نسقي من العلاقات والكيفيات. هذا الواقع المطلق هو أكثر من أن يشير إليه المستوى ذات العلاقة في الخبرة. إذن فإن الواقع هو الإتساق الذاتي الذي يتم بداخله حل الدرجات المتنوعة لعدم الترابط في المظهر.

ومع ذلك، هناك سؤال يطرح نفسه في هذا السياق وهو: ما هي الطبيعة الواقعية لهذا الكل النسقي؟ وما هي العناصر التي تؤلفه؟. ويمكن الإجابة عن هذا السؤال من خلال رؤية "برادلي" التي توضح أن كل شيء نلقاه مباشرة أو نقبله كواقع عيني ملموس، وكل شيء نطلق عليه جزءاً من الوجود أو واقعة ما، يوجد دائماً في مركب مع الخبرة وإذا كان كل شيء يوجد، من هذا المنطلق، في مركب مع الخبرة، من ثم ليس هناك معنى متصل يقرر أنه يوجد بدون الخبرة؛ وإذا لم يوجد بدون الخبرة فإنه لا يتجزأ عن هذه الخبرة^(٢). وإذا كان لا يمكن إنفصاله عن الخبرة فهو لا يكون شيئاً سوى خبرة. بناء على ذلك، فإن الواقع عند "برادلي" هو موضوع للخبرة يقول:

"بإختصار، إن الخبرة هي الواقع وما هو ليس بخبرة ليس شيئاً واقعياً على الإطلاق. أو بمعنى آخر ربما نقول: إنه ليس هناك وجود أو واقعة خارج ذلك الذي نطلق عليه "الوجود النفسي"، فالشعور والفكر والإرادة (وأي مجموعات تصنف تحتها الظواهر النفسية)، هي جميعاً مادة للوجود؛

(1) AR, p. 144.

(2) R, Wollheim, op cit, p. 198.

وليس هناك مادة أخرى فعلية أو حتى ممكنة^(١).

يمكن النظر إلى تحديد "برادلي" لطبيعة الواقع على أنه موضوع للخبرة من زوايا ثلاث: الأولى، وهي أن "كل شيء تتم الخبرة به هو موضوع للخبرة". لذلك فإن ما نكتشفه هو الكل الذي يشمل الاختلافات بداخله لكن لا توجد فيه أي إنقسامات. هذا يعني أنه لكي يكون الشيء شيئاً واقعياً لا بد أن يتحد مع الإحساس بشكل غير قابل للتحلل. إنه الشيء الذي يتواجد باعتباره ميزة أو سمة داخل كل واحد من الشعور، أي أنه الشيء الذي ليس له معنى على الإطلاق سوى أن يكون عنصراً متكاملًا.

ولابد من التأكيد على أنه لا شيء يحضر بوصفه شيئاً واقعياً بذاته وذلك في تقرير أن الواقع خبرة، ومن ناحية أخرى يجب ألا نسلم بانفصال موضوع الشعور عن الشعور أو موضوع الرغبة عن الرغبة ذاتها أو موضوع الفكر عن التفكير أو حتى إنقسام الشيء عن الشيء الآخر. ولا يمكن أن نجد واقعة إلا في وحدة مع الإحساس. وأخيراً لا يمكن إنقسام الواحد منهما الواحد عن الآخر إما فعلياً أو في الفكرة، وبالتالي إن الواقع يجب أن تتم الخبرة به بقدر ما هو موضوع للخبرة^(٢).

أما الزاوية الثانية، هي "أن كل شيء تتم الخبرة به"، فأى شيء نشعر به أو نلاحظه بدون إحساس به يصبح بلا معنى، وعلى أساس محاولة التفكير في الشيء بدون إدراك أنه ليس موضوعاً للتفكير أو أنه على نقيض الخبرة، تصبح الخبرة نفس الشيء بوصفها الواقع. وبهذا المعنى يجب أن يكون الواقع موضوعاً للخبرة.

(1) AR, p. 144.

(2) A, J, M, Milne, The Social Philosophy of English Idealism, London: George Allen and Unwin LTD, 1960
Chapter V, Bradley's Theory of the Absolute, p. 174.

أما الزاوية الأخيرة وهي تلك التي تتعلق بأنه عندما نقرر أن كل شيء هو موضوع للخبرة، في هذه الحالة، يمكن لأي فرد أن يكتشف جزءاً من الوجود ويشعر في معالجة الشيء بحيث يطلق عليه "واقعة" أو يمكن أن يقرر أن له وجوداً، ومن ثم يحكم عليه بأنه لا يتألف من خبرة تتعلق بالחס Sentient Experience. وينتج عن ذلك أن الواقع هو الخبرة^(١).

من هذا كله يتبين لنا، أن التغيير الذي أحدثه "برادلي" في مذهبه الميتافيزيقي ليس ذا أهمية كبيرة. فمن الواضح أنه لم يحاول أن يحدد الموضع الدقيق لأي عنصر من عناصر الواقع في نسق مترابط لكنه إكتفى بتوضيح أنه إذا تم النظر إلى تصورات الفكر المؤلف وتصورات العلم وتصورات الميتافيزيقا على أنها تصورات أساسية؛ فسوف يتم تفسيرها بالتناقضات ولا يمكن صياغتها إلا إذا تمت رؤيتها باعتبارها سمات محددة أو مظاهر لواقع واحد أساسي. وهذا الواقع الأساسي هو خبرة فريدة شاملة تسمو على العلاقة، وأنه كل غير منقسم يقع داخله كل شيء^(٢).

ويوضح "برادلي" هذا الرأي بقوله:

"هل نستطيع أن نقول شيئاً عن الطبيعة العينية للنسق؟ بالتأكيد، أعتقد، أن هذا ممكن. وعندما نتساءل بخصوص الموضوع الذي يملأ الأساس الفارغ، فيمكننا أن نجيب بكلمة واحدة: إن هذا الموضوع هو "الخبرة" وتعني "الخبرة" الشيء الذي يمكن إعتباره الواقعة المعطاة والحاضرة"^(٣).

لم يحاول "برادلي" معالجة المظاهر الجزئية للعالم على أساس وجود نسق يستوعبها أو لم يحاول أن يظهر كيفية تواجدها تواجدها في الواقع المطلق، فقد

(1) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 199.

(2) H, Haider, Neo - Hegelianism, p. 217.

(3) AR, p. 144.

رأى أن كلا من هذه المظاهر ببساطة تناقض ذاتي، وتكمل ذاتها من خلال إتحادها مع باقي المظاهر الأخرى في المطلق الذي لا تعرف إلا طبيعته العامة. والميتافيزيقا، على هذا النحو، هي المجال الذي يتم فيه محاولة فهم طبيعة ذلك المطلق، فالمطلق هو خبرة واحدة تعلو على جميع العلاقات وتظهر في محاور أو مراكز متناهية تتلازم في كل منها؛ وعلى أساس هذا التلازم ترتبط المحاور المتناهية بعضها ببعض ويشملها الواقع المطلق بداخله.

يقول:

"إن محاولة معرفة الواقع على أنه مقابل المظاهر أو أنه دراسة المبادئ الأولى أو الحقيقة الأساسية أو، من ناحية أخرى، محاولة فهم الكون ليست ببساطة محاولة فهم أجزاء منفصلة بعضها عن بعض وإنما هي محاولة فهم الكل الشامل"^(١).

كذلك يقول:

"إن نتيجة كتابنا الأول سلبية تماماً. وقد تبيننا عدداً من الأساليب للنظر إلى الواقع، ووجدنا أن التعارض الذاتي ابطلها جميعاً. والواقع لا يمكن أن يسلم بإحدى هذه المحمولات؛ على الأقل في الخاصية التي تتواجد فيها هذه المحمولات.... وبالتأكيد، إنتهينا إلى تأمل يتعهد بشيء إيجابي وهو أن ما يتم رفضه، بإعتباره مظهراً، ليس مجرد كيان عديم الجدوى؛ ولا يمكن إهماله أو التخلص منه فحسب وإنما يجب أن ينتمي إلى الواقع. وتلك هي النتيجة الوحيدة الإيجابية التي وصلنا إليها"^(٢).

(1) Ibid, p. 1.

(2) Ibid, p. 135.

٣ - علاقة المطلق بمظاهره

بعد هذا التحليل الذي قدمه "برادلي" للمركبات الجدلية التي يجب أن تشكل الواقع، تبين لنا أن عالم المظهر وعالم الواقع بإعتبارهما عالين منفصلين جدلياً لا يمكن أن يتواجد منعزلين، وان كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر. فالمظهر هو شيء ما وليس عدماً ولذلك يجب أن ينتمي إلى الواقع على نحو معين. ومن جانب آخر إذا إتخذ الواقع في ذاته ولذاته لكان عدماً ولذا يجب أن يشتمل على المظهر. ومن هنا، إنتهى "برادلي" إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته، وأن الواقع في حاجة إلى المظهر ليكمل لذاته مضموناً وواقعية. لكن كيف تنتمي المظاهر إلى الواقع أو المطلق؟ بعبارة أخرى، هل تدخل المظاهر في المطلق وهي في حالتها المتغيرة والمتناقضة؟ يرى "برادلي" أنه يجب أن يعاد تشكيل هذه الأشياء أو المظاهر لكي تلائم الحياة العليا والكاملة للمطلق، لكنه لم يصرح لنا كيف يحدث هذا في كل حالة وإنما إكتفى بأن تصدى لهذه الإشكاليات وعرضها في الكتاب الثاني من "المظهر والواقع".

والآن سنحاول أن نعطي أمثلة توضح رأيه هذا، وهذه الأمثلة مأخوذة من كتابه سالف الذكر^(١).

(١) لقد استخدم «برادلي» بعض المصطلحات أو العبارات الخاصة التي توضح فكرته عن علاقة المطلق بمظاهره، وهذه المصطلحات نجدها ضرورية في هذا المجال، لأنها تكتسب معنى جديداً كل الجدة له مغزاه في فكر «برادلي»، وله أهمية كبيرة لفهم إطار

الخطأ والشر

يتعارض الخطأ مع الواقع، وباعتباره شيئاً متواجداً ينبغي أن ينتمي إلى الواقع بطريقة ما. لكن ما هي علاقة الخطأ بالملق؟ كيف يمكن للمظهر الزائف أن يندمج في الملحق؟ لقد تحدث "هيجل" عن الخطأ ورأى أنه ليس شراً أو شيطاناً، إنه الآخر أو مجرد نفي للجوهر ومرحلة من مراحل الصيرورة التاريخية^(١). أما "برادلي" فقد رأى أنه لا يوجد تعارض أساسي بين الحقيقة والخطأ، وإنما الأمر كله هو درجات من هذا أو ذاك. فالخطأ في الواقع هو الحقيقة لكنه حقيقة جزئية تتحول إلى حقيقة تامة عندما تندمج في الملحق الواحد. لكن الخطأ في الحقيقة الكلية يصحح ذاته ويختفي. ولم يفسر لنا "برادلي" كيف يحدث ذلك فعلياً، أي كيف يصحح الخطأ ذاته ويندمج في الملحق. يقول:

"يمكن أن تصحح الأخطاء ذاتها وتختفي في خبرة أعلى، لكن إذا حدث ذلك فينبغي علينا أن نثبت أنها مستوعبة في خير أسمى"^(٢).

ويتضح لنا مما سبق كيف يندمج الخطأ مع الكمال الملحق، ويمكن الوصول إلى نفس النتيجة أيضاً مع "الشر". إن علاقة الشر بالملحق تثير في الحال إشكالية يتعذر إجتناها، ولا يتم حل هذه الإشكالية لأنها تقوم على التناقض الذاتي الواضح؛ فالشر له معان متعددة منها أنه: "الألم" Pain و "الإخفاق" Failure في تحقيق الغايات، وهو بصفة خاصة عمل لا أخلاقي. ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الألم يوجد فعلياً لكننا نخفق في إدراك الطريقة التي يتحول من خلالها ويندمج ويختفي في الوحدة العليا. وإذا حدث ذلك

فلسفته ككل.

راجع:

- H, Haider, op cit, p. 230.

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، ص ٢٩٢.

(2) AR, p. 196.

- كما يرى "برادلي" - فسوف يوجد الألم لكنه يتوقف عن أن يكون ألماً عندما يندمج في الكل^(١).

ولكن المسألة التي نهتم بها تتعلق بطريقة التحول التي يمكن أن تطرأ على الخطأ والشر؛ فالألم البسيط في الخبرة المألوفة يمكن أن يتم إستيعابه في لذة أكبر أو سعادة كبرى فيختفي نتيجة لذلك، غير أن شدة هذه اللذة سوف تقل عندما يظل الشعور شعوراً باللذة في مجموعه، ويمكن أن تغطي اللذة على الألم وبالتالي يختفي في المطلق. وربما لا يعني "الإخفاق" غايات جزئية، فالغايات التي نخفق في تحقيقها وبلوغها هي غايات نختارها بأنفسنا، ونختارها بطريقة خاطئة. إنها أخطاء أو إخفاقات جزئية، وإذا أشتملت على غاية أشمل وأوسع فإنها تتوقف عن كونها إخفاقات؛ وسوف تفقد في حقيقة عليا تخضع لها وتختفي وت تلاشى فيها. ومع الغايات الجزئية في الطبيعة وفي الحياة الإنسانية يتم إدراك نفس المبدأ، أي مبدا الاندماج في الكل. فهناك إخفاق في إدراك تناغم وإنسجام الفكرة والوجود معاً داخل حدود خبرتنا الضيقة، وعدم الإنسجام هذا يطلق عليه "الشر". وربما تتحد سمات الفكرة والوجود في كل واحد يختفي فيه الشر الغايات الجزئية^(٢).

وعلى هذا الأساس، يوضح "برادلي" أنه لا يمكننا أن نتحقق من صدق هذا الإكتمال أو التحقيق Consummation أو حتى رؤية كيفية حدوث هذا بالتفصيل، ذلك لأن مثل هذا الكمال في فكرته العامة مقبول وممكن إتحاده وإندماجه مع الشر والإخفاق في تحقيق الغايات^(٣).

وفما يتعلق بالشر الأخلاقي فليس التساؤل عن الألم والإخفاق في إدراك

(1) Ibid, p. 198.

(2) H, Halder, Neo - Hegelianism, pp. 230 - 231.

(3) AR, p. 201.

الوجود الخارجي لتلك الفكرة الداخلية التي نتخذها كغاية. فلدينا من جانب، فكرة تتعلق بموضوع الغاية التي تصارع من أجل إدراك الواقع؛ ومن جانب آخر لدينا وجود نفس هذا الموضوع والإخفاق في التطابق بينهما. وسوف نجد في خبرتنا الأخلاقية هذه الواقعة الكلية وسوف نتألم داخل أنفسنا للنزاع والصراع بين الإرادة الحيرة والإرادة الشريرة.

ومن هنا، يتبين لنا أن الشر الأخلاقي يوجد فقط في الخبرة الأخلاقية، وهذه الخبرة في ماهيتها مليئة بالتناقضات. ويتم تحول كل شيء في المطلق إلى معاني الخير الأسمى. ويؤكد "برادلي" ذلك بقوله:

"إن المطلق هو الأغنى بالنسبة لكل نزاع وبالنسبة لكل تفاوت يشمله. ولا يكمن الفقر بموضعنا إلا في جهلنا فحسب"^(١).

المظهر الزماني والمكاني

أصبحنا لا نرى الزمان والمكان إلا مظهرًا فحسب، وكما وضع "برادلي" فإن هذه النتيجة قد بينها من قبل وكل منهما يتواجد وينتمي بطريقة ما إلى المطلق. ولا يعطينا الزمان والمكان الأساس الذي يؤكد لنا أن المطلق ممكن. لكن هذه المظاهر يمكن أن تندمج في كل منسجم يحتويها ويعلو عليها أيضاً، وهذا شيء ضروري بالنسبة للمبدأ الرئيسي الذي نرغب في تأكيده. فإذا كان "الزمان" في حد ذاته واقعاً، فإن عدم واقعيته تظهر من خلال محاولته غير المتسقة في أن يكون صفة للكل الواحد السرمدي. لكن بما أنه يناقض ذاته ويتجه إلى شيء أعلى يتم رفعه إليه، فإنه ليس إلا مجرد مظهر وليس واقعاً. إنه المظهر الذي ينتمي إلى السمة العليا التي تندمج خاصيتها الخاصة في الكل الواحد. ولم تتوقف طبيعته الزمانية عن أن تتواجد لكن يتم تحويلها ودمجها

(1) Ibid, p. 204.

في هذا الكل الواحد^(١). وفي هذا يقول "برادلي":

"إن المطلق سرمدي لكنه يمتلك الزمان كسمة منعزلة، أي السمة التي تفتقد خاصيتها الأساسية في أن تكف عن أن تكون منعزلة. إنه هناك لكنه يندمج في الكل الذي لا يمكننا إدراكه"^(٢).

ولا توجد وحدة للزمان، وليس هناك سبب لإعتباره تال واحد وإعتبار أن كل الظواهر تشارك في علاقة زمانية واحدة. وتوجد نزعة تؤكد أن كل أجزاء الزمان يتم تشكيلها من سلسلة زمانية مفردة. وعلى ذلك فإن الظواهر تشبه كل الأحداث التي تحدث، ونظراً لأنها تحدث بالفعل تنقضي في لحظة زمانية واحدة. ومن ثم، يمكن إعتبارها في كل زمني واحد، حيث تقف خلال علاقات الـ "قبل" والـ "بعد" أو علاقة "المعية". وهذه النتيجة غير مؤكدة، لذلك لا يوجد إعتراض على وجود عدد من السلسلة الزمانية المستقلة^(٣).

وهنا يجب أن تتصل السلسلة الزمانية في مثل هذه الأحداث الداخلية، لكن كل سلسلة بوصفها سلسلة واحدة ككل يجب ألا تشمل على علاقات زمانية مع أي شيء خارجي، وبما أن إدراكها يتم داخل خبرة المطلق فإنها تتوازن إحداها مع الأخرى وتبديل طبيعتها. وبلا شك فإنها تبقى لكن ليس في خاصيتها الأصلية.

وعلى ذلك، فإن:

"كل حدث من الأحداث الزمانية يجب أن يتصل في الزمان، لكن السلسلة الزمانية ذاتها لا تحتاج إلى علاقة زمانية إحداها بالأخرى،

(1) W, H, Walsh, F. H. Bradley, an essay on A Critical History of Western Philosophy, edited by, D, J, OConnor, p. 433.

(2) AR, p. 210.

(3) W, H, Walsh, op cit, p. 434.

ولا تحتاج أيضاً هذه الأحداث إلى علاقة الـ"قبل" أو الـ"بعد" أو علاقة "المعية"^(١).

وما هو حقيقي بالنسبة لـ"الزمان" فإنه حقيقي أيضاً بالنسبة لـ"المكان". إنه يهدف إلى أن يكون كلاً تاماً في ذاته لكنه يخفق في تحقيق هذا المطلب. ولقد أوضح "برادلي" من قبل، أن هناك معضلة تتضمنها الطبيعة الفعلية للمكان حيث يظهر أن هذه الطبيعة تقع في نطاق التناقض من حيث كونها علاقة، كذلك أنها تشتمل على علاقة تتألف من أجزاء ممتدة هي مجموع الأجسام. لكن النقطة الرئيسية هنا هي: هل وجود المكان شيء منسجم ومتسق مع المطلق؟

إن الشكل المكاني يتطور ويندمج في الشكل الأعلى للإدراك، إنه محاولة تصل إلى شيء يعلو على قدراتنا؛ إنه محاولة لإيجاد وتأكيـد الوجود الذاتي للجسم. وهذه العملية تندمج وتتلاشى في تحول لا مكاني أي في إدراك أعلى. وفي هذا يقول "برادلي":

"يهدف المكان إلى فقدان ذاته في إدراك أعلى، حيث يتم الحصول على الفردية دون فقدان للتنوع"^(٢).

الأنانة

لا تعبر أشكال "الزمان" و"المكان" عن فردانية المطلق. لكن هناك مصدر آخر لمعرفتنا عن هذا المطلق ولقد أشار "برادلي" "بخاصية الخبرة ذات العلاقة". فكل شيء، كما رأينا من قبل، يوجد دائماً في مركب مع الخبرة. ولا تظل الوقائع الخاصة لهذه الخبرة أو تلك متمحورة داخل ذاتها، بل هي

(1) AR, p. 211.

(2) Ibid, p. 222.

جميعاً مؤلفة ومندمجة إحداها بالأخرى في خبرة واقع واحد اساسي. لكن هل لدينا سبب للإعتقاد بوجود شيء آخر غير ذاتي الخاصة؟ أليس حقيقياً أنه لا يمكنني تجاوز خبرتي؟ والإجابة عن هذين السؤالين هي: أن الذات في "الخبرة المباشرة" لا تحضر أبداً بمفردها ولا يوجد إختلاف بين الذات واللاذات على الإطلاق في الشكل الأصلي للشعور، وعندما يتم هذا الإختلاف فإن الذات والموضوع يظهران معاً في علاقة تضاف تجمع بينهما. والذات المجردة ليست موضوعاً للخبرة، فإذا تم الاعتراف بهذا كأساس لـ "الأناثة" فسوف يتم تدميره. ذلك لأنه لا يمكننا أن نظل مقيدين داخل حدود "الخبرة المباشرة" وإنما يجب أن نتجه دائماً إلى ما وراء حدودها^(١).

ويميز "برادلي" بين نوعين من "الأناثة" التي تعتمد على فكرة "الخبرة". النوع الأول: ويعني به "الخبرة المباشرة" التي تتقيد بمعطى حاضر ومباشر.

النوع الثاني: ويعني به "الخبرة غير المباشرة" التي تتحدد وراء اللحظة والتي يتم الشعور بها وتشمل تاريخ حياة الذات؟

وإذا أخذنا "الأناثة" بالتفسير الضيق لها، أي بالتفسير الأول، فيظهر التساؤل هنا عن: إذا كانت الخبرة مقيدة في المعطى المباشر - أي معطى الـ "هذا" والـ "لي" - ألا يمكن أن تنطلق خلف وجود الذات؟^(٢) ويعلق "برادلي" على ذلك فيقول:

"دعنا نفترض أولاً، أن الخبرة هي "خبرة مباشرة" من ثم قد رأينا - فيما سبق - أن المعطى المجرد يخفق في تدعيم هذا الإدعاء. أنه يقدم لنا الذات مع

(1) H, Halder, Neo — Hegelianism, p. 234.

(2) R, Wollheim, op cit, p. 201.

اللاذات. وهكذا تنهار "الأناثة" من خلال هذا التجاوز. لكنه من جانب آخر لا يزودنا بأي ذات على الإطلاق؛ إذا نحن قصدنا بالذات هنا تلك الذات الجوهرية التي تمتلك الموضوع أو حتى تلك الذات الخاصة بحالاتها. من هذا المطلق، يتم تدمير "الأناثة" من خلال هذا العيب أيضاً^(١).

وتفترض الذات ما هو معطى عن طريق "الخبرة المباشرة" لكن هذه القدرة أو الهبة تعبر عن وهم خادع، حيث تزودنا مثل هذه الخبرة باللاواقع وراء تلك اللحظة. ولا توجد القدرة التي يمكنها أن تحرر الإظهار المباشر للذات خلف الحاضر.

وهكذا إذا وجدت "الأناثة" واقع الشيء في الخبرة، فإن ذلك الشيء يتقيد بحدود الـ"هذا" المجرد. لكن بمثل هذا التأمل يتم تدمير "الأناثة" بوصفها شيئاً إيجابياً، فالخبرة المباشرة لا تستطيع أن تتجاوز الـ"هذا" المجرد ولا حتى تزودنا بالذات التي تم إكتشافها من خلال "الأناثة".

أما النوع الثاني من "الأناثة" فيفترض أننا لا نتقيد بحالة ذهنية واحدة بل بسلسلة ناتجة لمثل هذه الحالات تبرهن على أن المعرفة ربما تنطلق من واقع الذات وليس أبعد من ذلك^(٢). وإذا كان برهان "الأناثة" صحيحاً، فلا يمكن للفرد أن يتجاوز ذاته الحاضرة إلى ذاته الماضية لكنه يعلو على ذاته. والعملية التي تأخذه أعلى من الماضي والمستقبل ذاتها هي، من حيث المبدأ، الشيء نفسه الذي يوصله بالذوات الأخرى وبالكون ككل. ومن الحقيقي أن العالم يجب أن يظهر في خبرة الفرد ويمكنه عن طريق ذلك أن يتصل بالواقع. لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد شيء سوى الذات الخاصة وأن الخبرة هي خبرة "الأنا" أو أن ما نخبر به ليس إلا حالتها الخاصة.

(1) AR, p. 248.

(2) R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 202.

لا يمكننا تجاوز المعطى المباشر لأنه إذا فحصنا مضمون المعطى، فإننا نجد أن العوامل المتواجدة معاً والتي تؤلفه غير متسقة. وكون أنها غير متسقة يتطلب باستمرار وحدة عليا تستوعبها. لكن هل يمكن تأسيس الذات كلية على قبول وحدة الخبرة بهذا المعنى المتسع، فنستطيع أن نتجاوز واقعها؟^(١) إن أي خبرة مباشرة وفردية بقدر ما تقدم دليلاً على الذات فهي أيضاً تقدم دليلاً على اللاذات. ويؤكد "برادلي" ذلك، في أنه إذا تم تأسيس الذات على خبرة غير مباشرة؛ فليس على المرء أن يسلم بوجود أشياء أخرى غير ذاته بل عليه أن يسلم كذلك أن هناك ذوات أخرى بالتأكيد غير ذاته الخاصة. والأسباب التي تبرر الاعتقاد بوجود هذه الذوات الأخرى ليست أضعف حسيّاً من تلك الأسباب التي تبرر وجود الذات الخاصة بالنسبة للفرد.

وعلى ذلك يقول:

"لديّ أثناء خبرتي إحساس بجسمي، وهذا الجسم يتصل مباشرة وبصفة خاصة بالسعادة والألم. ولديّ أيضاً إحساس بأجسام أخرى بسبب تشابهها مع جسمي. إنني أستنتج أن هذه الأجسام متلازمة بتلازمات متشابهة، لأنه - من خلال الملاحظة - أكتشف أنها مرتبطة بسعادتي وألمي؛ ليست مفعمة بالحياة من خلال مشاعري وإختياري. إن كلا من هذه الأجسام الغريبة لها ذات غريبة تمتلكها"^(٢).

لا يمكن أن تدل الخبرة، من خلال برهان الأنانة، على أن الذات بمفردها واقعية. فالقائل بـ"الأنانة" يتخذ القضية التي تقرر أن كل خبرة لدي هي خبرتي "أنا" بمعنى أنني عنصر أو موضوع لكل خبراتي، ومن ثم لا يكون

(1) H, Halder, op cit, p. 234.

(2) AR, p. 255.

هناك إعتراض على هذا البرهان. لكن عندما أظهر كعنصر من عناصر خبراتي يظهر على الفور عنصر آخر غيري أو يقف تجاهي، إذن فالمقدمة الواقعية لبرهان القائل بـ "الأنا" مختلفة تماماً، أعني أن الخبرة التي لدي هي ملكي. بمعنى أنني المالك أو الذات لكل خبرة من خبراتي^(١).

الـ "هذا" والـ "لي"

ربما تتضح فردانية المطلق في خصوصية الشعور لـ "هذا" This والـ "لي" The mine. وما يتم الشعور به مباشرة هو شعور فريد لا يمكن حله إلى شيء آخر. وعلى ذلك فإن:

"الـ "هذا" والـ "لي" أسماء ترمز مباشرة إلى الشعور، وكلاهما يفيد لفت الإلتباه إلى جانب واحد من تلك الواقعة"^(٢).

إن أي خبرة من حيث كونها خبرتي "أنا" سوف تكون أيضاً خبرتي "هذه" ويشمل الـ "هذا" على إشارة عامة حيث يدل المصطلح ذاته على مباشرة الشعور التي تندمج وتنغمر كل لحظة للخبرة فيها. ويحضر هذا الشعور المباشر إحساس بسمو الواقع، الإحساس الذي يبعد عن الخداع واللاحقيقة، وعلى ذلك تنشأ معرفتنا عن الـ "هذا" الذي يعد المصدر الوحيد لخبرتنا بحيث يخضع كل عنصر من عناصر العالم للمرور من خلاله. ويشتمل الـ هذا من جانب آخر على سمة حقيقية للواقع الأساسي، وعلى الرغم من التنافر وعدم الكمال فإنه يمتلك خاصية فردية^(٣).

إن أي لحظة للعملية الجدلية بالنسبة لخبرتنا سوف تكون هي "هذه" اللحظة بحيث تنشأ المعرفة والتي نمتلكها عن الـ "هذا". وسوف تكون أي

(1) R, Wollheim, op cit, p. 203.

(2) AR, p. 223.

(3) R, Withington, op cit, p. 73.

لحظة أيضاً في هذه العملية متصلة داخلياً بالمحور المتناهي للخبرة، وبالتالي فإن الـ"هذا" سوف يكون أيضاً "لي". وتفسير الإحساس الذي يقدم لنا الـ"هذا" فيه إشارة لخاصية المطلق. فالواقع الأساسي ليس علواً ذاتياً كما أنه بلا علاقة. يقول "برادلي":

"إن الـ"هذا" يمتلك نفس الخاصية الكلية وربما نقول: إن كل من الـ"هذا" و"الواقع" هما معاً مباشران"^(١).

على حين أن المطلق هو الخبرة الإيجابية في مستوى أعلى بحيث يدمر الفكر وحدة الشعور للخبرة المباشرة إلى الحدود وعلاقاتها، مع ذلك يتم إستغراق هذه الحدود وعلاقاتها في كلية تعلو على العلاقات لخبرة المطلق. وليس الوجود الذي يتم الشعور به للكل المحسوس متسقاً مع المطلق، فمن الحقيقي أن هناك تعددية للحضور الخاص والمباشر لكن المطلق يشملها ويستوعبها بداخله. ومن هنا فإن: "الخبرات الجزئية يجب أن تنهار معاً وينبغي أن توحد لأرائها بأن تقدم لنا كلاً واحداً ثرياً"^(٢).

ويستبعد الـ"هذا" الـ"ذلك" وربما يكون هذا الإستبعاد علاقة خارجية ومن ثم نرى أنه يتحد بشكل سلبي، وبوصفه يستبعد الـ"ذلك" يصبح ذات علاقة. وإذا إتخذنا الـ"هذا" بصورة محدودة تماماً، ليس بإعتباره أكثر من لحظة بسيطة من المباشرة فإنه - في هذه الحالة - لا يستبعد شيئاً ويكون إيجابياً. ويؤكد "برادلي" ذلك بقوله:

"قد نجد أن الـ"هذا" - إذا إعتبرناه مطلقاً - تدل ذاته على ما هو نسبي، وفي تلك العلاقة يفقد إستقلاله. وقد رأينا أن الـ"هذا"، بوصفه إيجابياً، ليس مطلقاً بشكل تام. إنه دائماً غير متسق لكن بقدر ما يستبعد بقدر

(1) AR, p. 225.

(2) Ibid, p. 227.

ما يمتلك بدايته داخلياً في معاناة وتفرق^(١).

ومن هنا فإن الـ"هذا" دائماً غير متسق لأنه يكون في نفس الوقت مباشر مثل أي كيفية من الكيفيات الأخرى. وفي هذا الإطار يرى "برادلي"، أنه بلا مضمون بل هو شيء أكثر من مجرد مضمون للحظة؛ فلا يوجد مضمون محدد وملامح للـ"هذا" وللـ"لي". ويوجد غموض في مصطلح "المضمون" من حيث إنه يعني الـ"ماذا" وكذلك من حيث أنه ليس متميزاً عن الـ"ذلك". ويمكن لنا أن نرى بالفعل أن الـ"هذا" يشتمل على سمات غير متسقة وأنه يقدم - من جانب سمة واحدة - مباشرة غير منقسمة، أي الكل الذي يتم الشعور به للـ"ذلك" والـ"ماذا" بوصفها شيئاً واحداً^(٢).

وإذا ما تساءلنا ما هو المضمون المخصص من خلال الـ"هذا" فإننا نجيب بأنه لا يوجد، على حد قول "برادلي"، فلا يوجد مضمون مسلوب الملكية ينتسب إلى الـ"هذا" أو الـ"لي"^(٣).

وهكذا توجد في "الخبرة المباشرة" غير المنقسمة سمة للتفرد التي تحضر على أساسها الخاصية غير المتمايزة للمباشرة. ولا يوجد إختلاف داخل سمة عدم الإنقسام هذه، لأن الإختلاف في هذه الحالة يعد إختلافاً داخلياً. فالمباشرة المجردة التي نحن بصدددها لا تظهر أي إختلافات داخل ذاتها، كذلك فإنها لا تقدم مضموناً محدداً ينتمي إلى الـ"هذا" وبالتالي ربما تكون مثل هذه المباشرة التامة "مباشرة الـهذا" أو "مباشرتي أنا". إذن يتم إستيعاب

(1) AR, pp. 229 — 230.

(2) R, Withington, Bradley's Dialectic, p. 76.

(3) AR, p. 233.

الـ"هذا" والـ"لي" داخل خبرة الواقع الواحد أي داخل المطلق^(١).

الجسم والنفس

داخل هذا النسق الكلي تظهر طبيعة العلاقة بين الجسم والنفس. ويؤكد "برادلي" انها مجرد مظهر، وبالتالي فإن علاقتها المتبادلة ليست علاقة معقولة.

وبدون معرفة كيف يتواجدان معاً في المطلق، فالإدراك التام للعلاقة التي تجمع بينهما ليس إدراكاً تاماً. فـ"الجسم" جزء من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة بذاتها ليست إلا سمة جزئية من سمات الواقع الكلي الذي تظهر من خلاله. أما "النفس" فهي:

"محور متناهٍ للخبرة المباشرة إمتلك إستمرارية زمانية محددة للوجود، وإلى جانب ذلك إمتلك هوية محددة وملائمة"^(٢).

إنها ليست مجرد محتوى نفسي للحظة الجزئية الخاصة، ذلك المحتوى الذي يحيل ذاته إلى ما ورائه عن طريق إنفصال وجوده عن معناه. إن النفس ترتبط مع الخبرة التي تهدف فكرياً إلى ان تمتد في الكون بأسره، ومن ثم يتم تجمعها في محور شخصي. وهكذا، فإن النفس بنية غير متسقة ذاتياً فهي وسط بين مباشرة الشعور والخبرة المطلقة؛ إنها تنتمي إلى مجال الصراع الذي يكون المحتوى فيه منفصلاً عن الوحدة مع الوجود ويكافح تجاهها.

ولا تعني هذه الرؤية الظاهريّة لـ"النفس" أنها تعتمد بشكل عرضي على الجسم، لأن الجسم أيضاً ظاهري. وعلى حد قول "برادلي":

(1) R, Withington, op cit, pp. 77 — 78.

(2) AR, p. 298.

"لا تعني رؤيتنا الظاهريّة للنفس أنها تعتمد على الجسم، فالسلسلة النفسية تتطلب - كشرط ضروري - شيئاً متعالياً كالنفس والأنا يعطيها الوحدة. ومثل هذه الأنا أو النفس متناهٍ واحد يتصل بمتناهيات أخرى، ولا تتفق وحدتها مع تعددية سلسلة الأحداث الأخرى"^(١).

في الواقع، إن النفس لا تتألف من مجرد وقائع نفسية، وهذه الوقائع هي أكثر من ذاتها، أنها تتضمن عنصراً كلياً، بمعنى المثالية التي تتجاوزها دون أن تفقد إستمراريتها. فالمثالي والواقعي سمات لا يمكن إنفصالها داخل الكل العيني.

والعلاقة بين النفس والجسم هي علاقة بين الظواهر فحسب، لكن يرفض "برادلي" إعتبارهما سمتين متلازمتين لشيء واحد؛ على أساس أنه يستلزم بالضرورة إنفصال كل نفس عن جسمها وعن باقي العالم المحيط بها، وإدراك تعددية النفوس المتناهية داخل المطلق. ويؤكد أيضاً الرؤية الطبيعية بأن النفس والجسم يؤثر كل منهما في الآخر، رغم أنه يهتم بتحديد أن الجسم بذاته لا يعمل وفقاً للنفس بذاتها والعكس صحيح. فلا يوجد مثل هذا الشيء بوصفه جسماً بذاته Perse أو نفساً بذاتها. وبالتأكيد إن المظهر هو أن هناك علاقة سببية ليست أحادية الجانب بين ما هو طبيعي وما هو نفسي، ولا يكون أحدهما عرضي ولا قيمة له بالنسبة للآخر^(٢).

وكا حادثة لها جانبان: جانب طبيعي وجانب نفسي، وفي كل التعبيرات تكون الأسباب والمؤثرات أيضاً أسباباً ومؤثرات نفسية - طبيعية - Psycho physical، مع أننا بالنسبة للأهداف العملية نهتم دائماً بجانب واحد من هذين الجانبين، ولا نعرف في النهاية كيف ترتبط كل من السلسلة

(1) AR, p. 316.

(2) H, Haider, Neo - Hegelianism, p. 237.

النفسية والسلسلة الطبيعية بالأخرى، وليست النفس والجسم أشياء واقعية ولكنها مظاهر محددة من الكل يوجدان معاً في المطلق، وفي إندماجهما في هذا الكل يفقدان خاصيتهما الأساسية^(١).

الطبيعة

تندمج في المطلق كل محتويات خبرة "الأنا" وتصبح كل الذوات المتناهية في خبرة حدسية أعلى. وهنا تظهر "الطبيعة" للعقول المتناهية بإعتبارها نسقاً للظواهر، المتصلة بعضها ببعض، وبإعتبارها أيضاً عنصراً يشترط الآخر وبفترضه في ذات الوقت. وبناءً على ذلك، تعد الطبيعة بالنسبة لنا مظهراً غير متسق وغير حقيقي، إنها مجرد مظهر داخل الواقع، وهي إظهار جزئي وغير تام للمطلق. وليس للطبيعة وجود بعيداً عن إدراك الموجودات المتناهية، إنها موضوع للفكر المجرد ولكنها بالنسبة للمطلق أكثر من ذلك. وكما يقول "برادلي":

"إننا لا نعرف بأي أسلوب، يتم ملاحظة ما نفكر فيه. فكل شيء مندمج هناك ويعاد إستيعابه في خبرة حدسية أعلى لكل من الأفكار والوقائع"^(٢).

ولا يتأثر موقف العلم الطبيعي بهذه الرؤية، فليس موضوعه التأكيد من صحة الحقيقة الأساسية بل فهم تواجد وتتابع الظواهر فحسب. ولهذا الغرض يجعل التجريد الأساسي للنظر إلى العالم الفيزيائي على أنه واقعي بذاته، ويستخدم أفكاراً محددة لتفسير ظهور الأحداث المختلفة. ولا يظهر التفاوت والإضطراب إلا عندما ينسى العلم حدوده ويقدم أساليب لتصوير السمات الخاصة للكون كمبادئ أولى أو عندما تحاول الميتافيزيقا أن تتداخل

(1) Ibid, p. 238.

(2) AR, p. 278.

مع عمل العلم^(١).

ومن هذه الوجهة من النظر، فإن "الطبيعة" بذاتها ليست واقعاً، إنها لا توجد إلا كشكل للمظهر داخل المطلق. وواقعية الطبيعة بإعتبارها شيئاً معطى ومتناه، تنقضي بشكل غير محدود خلف ذاتها وتتجه إلى الكل الذي تكون له عنصراً خاضعاً، وفي هذا الكل يتم تصحيح وإضافة كل الأشكال المقيدة للوجود.

درجات الحقيقة والواقع

لقد إتضح لنا أن كل ما في عالم المظهر مغترب عن طبيعته الخاصة، وبالتالي فهو دائماً في عملية إنتقال من طابعه المتناهي إلى كماله الحقيقي. فكل هذه الأشياء في صيرورة وتغير دائمين وهي لا تصل إلى الكمال في ذاتها ولا تحمل في ذاتها معنى وجودها الحقيقي. لكن ألا تعني هذه الحركة الدائمة نحو الكمال وتحقيق المثل الأعلى أننا نقلل من القيمة الحقيقية الصحيحة للأشياء، ونلغي تماماً كل ما تكونه وما تفعله. أليس ما يزيد الأمر سوءاً أن يترك المثل الأعلى دون أي تحديد أو تمييز بحيث لا يمكنه أن يقدم تعويضاً كافياً عن هذه التضحية للأشياء التي لا تعود على ما هي عليه مطلقاً؟

لقد شعر "برادلي" بهذه الصعوبة وحاول أن يخففها في فصل عن "درجات الحقيقة والواقع". فقد رأى أنه لا يُلقى بكل الأشياء دون تمييز في المطلق، فحتى في عالم المظهر المتناقض يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تحدّد تبعاً للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذي يضعه المطلق، وبالمسافة التي تفصل

(1) G, Dawes Hicks, MR, Bradley's Treatment of Nature, Mind, edited by, G, E, Moore, vol. XXXIV, 1925, p. 56.

بين أي مظهر وبين المثل الأعلى - أي درجة واقعيته - وتقاس هذه الدرجة بمقدار التغير اللازم لإدخال المظهر في نسق الواقع^(١).

ولم يصرح لنا "برادلي" - كعاداته - كيف تتم هذه العملية لكنه رأى أن الحقيقة والواقع تكون على درجات مختلفة. ويؤكد أن الكمال يشتمل على خاصية الفردية المتلازمة ذاتياً، وكل ما يشمله أي كل العناصر المكونة له تظهر أو تبين علامة "الإنسجام الداخلي". ولا يمكن أن يكون الشيء المتناهي كلاً مترابطاً لأن ما يتم إستبعاده هو مؤثرات من الخارج تعوق إنسجام الكمال الداخلي. وكل من سمى "الإشتغال" و "الترباط" يعبران عن صفة الكمال وفردانيته.

وهذا يزودنا بالمعيار الذي يمكن من خلاله قياس درجات الحقيقة والواقع.

يقول "برادلي":

"إن الحقيقة والواقعة، التي إهتدت إلى المطلق،..... هي أكثر واقعية وأكثر صدقاً"^(٢).

الخيرية

ويمكننا فهم موقف أفضل لـ "الخير والشر" من وجهة نظر درجات الحقيقة والواقع، فالتعارض بينهما ليس تعارضاً مطلقاً. ويتضح هذا في أن ما هو شر فيما يتعلق بشيء ما متعال هو خير بالمقارنة مع ما هو أدنى منه.

(١) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤٢٦.

راجع أيضاً:

- W. H. Walsh, Op. cit., p.432.

(2) AR, p. 364.

ومع ذلك ربما تكون المراتب المختلفة لـ "الخيرية" مراتب ضرورية بالنسبة للمطلق، فهي ليست إلا سمات لهذا الكل الواحد.

ومع أن المطلق يتم إدراكه في المراحل المتنوعة وفي أشكال "الخيرية" إلا أن الخير ليس مطلقاً، إنه ليس إلا سمة خاضعة للكل.

والدين أيضاً له درجة من الواقع أعلى من الأخلاق ومن الخيرية، فالهدف الذي تسعى إليه الأخلاق يتحقق في الدين. ويتم من خلاله السيطرة على الآثام والشور ويساهم في إكتمال الذات كعضو في كل واحد متكامل. ووعي الذات بوحداية الله يحجر ذاتها من القيود التي تعوقها وتصبح ذاتاً مكتملة. لكن الدين من ناحية أخرى هو دين عملي وبناء على ذلك يظل يؤكد على التعارض بين ما هو بالفعل وما ينبغي أن يكون^(١). وتؤدي التناقضات الداخلية التي يهتدي إليها "برادلي" في الدين إلى دفعه لتجاوز ذاته ليصل إلى كمال الكل الواحد الشامل. لكن ما هي العلاقة بين الله والمطلق؟ إن الله لا يكون إلهاً إلا بقدر ما يكون هو الكل، ولكنه بهذا المعنى ليس هو الله، كما تعرفه الأديان. وهكذا، فإن تصور الله بمعنى الدين يدخل ضمن كل المظاهر الأخرى في النسق الكلي الأعلى أعني المطلق^(٢).

يقول "برادلي":

"إن المطلق بالنسبة لي لا يمكن أن يكون إلهاً، لأنه ليس مرتبطاً في البداية بأية علاقة بينه وبين أي شيء ولا يمكن أن يكون هناك أي علاقة عملية بينه وبين إرادة متناهية. فنحن نشعر في عبادة المطلق ونجعله موضوعاً أو هدفاً للدين، وبذلك نكون قد حولناه في اللحظة نفسها إلى شيء آخر غير

(1) H. Halder, Op. cit., p.240.

(2) Ibid., p.241

ذاته. وبناء على ذلك يصير شيئاً ما أقل من الكل أو الواقع" (١).

ورغم أن الدين مطلق بالنسبة إلى الأخلاق، فإنه بالنسبة إلى المطلق مجرد مظهر. بحيث ينبغي أن يطرأ على الله ومعه الدين ذلك التحول الذي يغوص به في "الواحد" الميتافيزيقي النهائي. إن الدين - على حد قول "برادلي" - ليس هو الحقيقة الأساسية والنهائية (٢).

ولا شك أن هذا الحل الغريب محتم بالنسبة إلى مذهب "برادلي" ذلك لأنه بعد أن نظر إلى الشخصية على أنها حزمة من التناقضات وبالتالي على أنها حقيقة من مرتبة أدنى؛ لم يعد أمامه إلا أن يعزو إلى المطلق طبيعة فوق الشخصية، وأن يصفه من خلال فكري "الاتساق" و "الانسجام". أما الدين فكان بالنسبة إليه مسألة عملية ونظراً إلى أن صوره وتصوراته تتجه أساساً إلى تحقيق غايات عملية؛ فلا يلزم أن تخلو من التناقضات النظرية. أما كون معظم الأديان تصور الكائن الأعلى على أنه شخص، فتلك مجرد نتيجة للحاجة العملية التي تعبر عنها هذه الأديان. وعلى ذلك فإن هذا التصور، كما يرى "برادلي"، لا يمكن أن يفي بمقتضيات المبدأ الميتافيزيقي الواحد أي المطلق (٣).

إذن، فالمطلق هو الغاية التي تسعى إليها كل الأشياء وهو المعيار الأسمى لكل قيمة وهو ما يجعل الصحيح صحيحاً والجميل جميلاً والخير خيراً. إن المطلق إنما وجد ليضمن أن يكون للأعلى أكبر مكانة وأن يكون للأدنى أقلها.

(1) ETR, p.428

(2) AR, p. 450.

(٣) رودلف ميتس، المرجع السابق، ص ٤٢٥.
راجع أيضاً:

- H. Halder, Neo-Hegelianism, p.246.

والمطلق هو الواقعي بمعنى مؤكد هو الواقعي بوصفه قيمة، أما المظاهر فهي دائمة في عملية انتقال وتحويل من طابعها المتناهي إلى كمالها الحقيقي حينما تتحد وتنسجم مع المطلق الواحد.

٤ - حقيقة المطلق

إن المطلق عند "برادلي" واحد مفرد وموضوع للخبرة الكلية المنسجمة والشاملة والتي تقع بداخلها كل الاختلافات، متضمنة في ذلك إختلاف الذات والموضوع. ويوجد توازن في المطلق بين السعادة والألم، على أساس أن تجاوز كل نوع من التنافر يعني السعادة وأن الألم يبعث القلق والإضطراب^(١).

ومن الحقيقي أن معرفتنا عن المطلق معرفة ناقصة، لكنها معرفة إيجابية وأي وجود متناهي ليس معرفة بتفاصيل حياة المطلق. لكن هذا لا يدل ضمناً على أنه لا يمكننا تكوين فكرة عامة عن خصائصه الرئيسية، فالحضور المباشر أو الشعور هو كل من الاختلافات لا تجزئه العلاقات ويوحي بخبرة كلية شاملة من نوع أعلى؛ أي في مستوى يعلو على الفكر ذات العلاقة حيث يكون كل من الفكر والإرادة والشعور شيئاً واحداً^(٢). كذلك فكرتنا عن "الخيرية" و"الجمال" توحي بالشيء نفسه الذي يتضمن خبرة كلية خلف العلاقات على الرغم من أنه مليء بالاختلافات والإنقسامات. وعلى حد قول "برادلي":

"يمكننا تكوين فكرة عامة عن الخبرة المطلقة التي تندمج فيها كل الاختلافات الظاهرية ويصبح الكل مباشرة في مرحلة أعلى دون أي إفتقاد

(1) W. H. Walsh, F.H. Bradley, p.431.

(2) H. Halder, op. cit., p.228.

للثراء^(١).

إن المطلق ليس فكراً مجرداً بل هو في مستوى أعلى من الفكر وهو بدوره أيضاً ليس إلا عنصراً من عناصره. ويقصد "برادلي" بالفكر هنا، الفكر الخاص بالعلاقات والنشاط المتناهي للذهن لا الفاعلية المطلقة لهذا الذهن. ولم يتوسع في مفهومه هذا في اتجاه "الفكرة المطلقة عند "هيجل" " التي هي الفكر وقد إكتمل أو هي الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة بما هي كذلك، كما سبق القول، على إعتبار أن كل ما هو حقيقي يكون بالقياس إلى فكرته. وفي هذا الإطار يمكن القول، بأن الفكر عند "هيجل" هو أولاً جوهر الأشياء الخارجية، وهذا الجوهر يكون في الطبيعة على صورة العقل يتبدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع. وثانياً: هو الجوهر الكلي للعقل كذلك هو العنصر الكلي في كل تمثل وفي كل تذكر، وبالجمله في كل نشاط عقلي وكل إرادة وكل رغبة. ولهذا ينبغي أن ننظر إلى الفكر، من ذلك المنظور، على أنه المبدأ الكلي الحقيقي، لكل وجود طبيعي وروحي. ومن هنا فإن الفكر يسيطر وينظم كل الأشياء وهو الأساس في كل الأشياء.

أما "برادلي" فقد نظر إلى الفكر بوصفه حكماً أي أنه يتضمن الاختلاف بين الموضوع والمحمول، بين الـ"هذا" والـ"ماذا". وليس المحمول كيفية أو صورة ذهنية لكنه مضمون فكري لا يتقيد بالموضوع، لكنه يتجاوزه على الرغم من أنه ينتسب إليه والوقائع والأفكار ليست شيئين مختلفين يتوحدان معاً خارجياً وكل منهما يتضمن الآخر وليس لهما أي معنى دون العلاقة التي تربط بينهما^(٢).

ليست الوقائع والأفكار - بالنسبة إلى الفكر - في إنسجام تام، لأن الفكر

(1) AR, p.160.

(2) A. Milne, op. cit., p.177.

غير قادر على وحدة الإنقسام بين الوجود والمضمون. إنه يهدف إلى خبرة كلية منسجمة وشاملة لا يستطيع بلوغها، وما يريده هو وحدة أساسية تشمل كل الأشياء لكن ما يحصل عليه بالفعل هو علاقات متناقضة ومحيرة فحسب. وإذا نجح الفكر في التغلب على الثنائية التي يتأسس عليها وفي تحقيق هدفه الأسمى، ففي هذه الحالة يتوقف عن أن يكون فكراً ويصبح مستوعباً في خبرة أغنى تتضمن الفكر والإرادة والشعور وهم جميعاً من عناصرها الأساسية^(١).

يقول "برادلي":

"أفترض أن المطلق لا يريد أن ينظر بإعجاب إلى ذاته في المرأة أو يدور في مدار كماله، فإن مثل هذه العمليات يجب أن ترد إلى شيء ليس أفقر بل أغنى من ذاتها. ويجب أن يتحول كل من الشعور والإرادة في هذا الكل الذي يدخل فيه الفكر. وحالة الكل هذه ينبغي أن تمتلك في شكل أعلى تلك المباشرة التي نجدها في الشعور. وفي هذا الكل تلتئم كل الاختلافات في خبرة تتضمن كل العناصر في إنسجام. ويجب أن يحضر الفكر كحدس أعلى وأن تكون الإرادة هناك حيث يصبح المثال واقعاً ويحيا كل من الجمال والسعادة والشعور في هذا الإنجاز الكلي"^(٢).

وهنا لم يعد الفكر والإرادة والشعور في حالة متفرقة بل تبدل الفكر وأصبح حدساً أعلى، وفقد طابعه المميز وإندمج في المطلق، وكذلك بالإرادة أصبح المثل الأعلى حقيقة واقعة. لكن ما طبيعة التحول الذي يخضع له كل من الفكر والإرادة والشعور في المطلق؟ أو ما هي الطريقة التي ينتمي بها كل

(1) H. Halder, Neo-Hegelianism, p.223.

(2) AR, p.172.

من الفكر والإرادة والشعور إلى الواقع أو المطلق؟

إذا تأملنا فلسفة "برادلي" بدقة، نجد أنه قد أعلن في البداية أن الفكر لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعبر عن طبيعة المطلق؛ وأعلن بوجه خاص أن المطلق لا يمكن تصويره على مثال الذات أو الشخصية - مادام الفكر والذات يتتميان معاً إلى عالم المظهر - فإنه في مواضع كثيرة من فلسفته، قد رأى أن المطلق خبرة تتعلق بالحس. إنه حقاً نسق واحد منسجم وشامل ولكن محتواه يتألف من الخبرة.

وفي هذا يقول:

"إن الخبرة هي الواقع..... فالفكر والإرادة والشعور واي مجموعات تصنف تحتها الظواهر النفسية هي جميعاً مادة للوجود..... وهي أيضاً تنتمي إلى الخبرة"^(١).

والحق إنه لما يبعث على الحيرة والدهشة، بعد ذلك المستوى الرفيع الذي رفع إليه "برادلي" المطلق؛ أن نراه يوحد بين المطلق وبين الخبرة ذات العلاقة والسابقة على العلاقات أيضاً، ويرفع هذه الأخيرة بالتالي فوق مستوى الخبرة المنظمة أو التي نتوصل إليها بالفكر. فمن الواضح أنه لا توجد خبرة نستطيع بها أن ندرك المطلق إدراكاً مباشراً، وربما شعر "برادلي" بهذه الصعوبة إذ أنه بحث عن تشبيه ليوضح معناه، وأحالتنا في النهاية إلى الخبرة أو التجربة الباطنة التي نمارسها عندما نحس مباشرة بشعور خالص متجانس تماماً. فهو يرى في هذه الأخيرة أنموذجاً أو صورة أدنى لخبرة المطلق، نظراً إلى ما تصنف به من كلية لا تتجزأ. والإثنان متوازيان لا يختلفان إلا من حيث أن إحداهما

(1) AR, pp.144 - 145.

تقع في الجانب الأقرب لعالم المظهر المتناقض، نظراً إلى أنها أيضاً لم تخض بعد لنشاط الفكر، بينما الأولى تتجاوزه. وليس ذلك بالمعنى المكاني وإنما بمعنى أنها علت على الإنقسامات والاختلافات التي يأتي بها الفكر، وإستعادت الخبرة الأصلية المتصلة على مستوى أعلى^(١).

والواقع أن في كتاب "برادلي" "المظهر والواقع" فقرات نستطيع أن ندرك فيها تلك العاطفة العميقة التي ترقى أحياناً إلى مرتبة الشوق الصوفي، والتي كان يسعى بها وراء المطلق ليصبح وإياه واحداً، وذلك لأن المطلق يضم كل ما في الفردي والجزئي من ثراء وتنوع ويحتفظ به في داخله وهو على أسوأ الفروض لا يمكن أن يكون أفقر من عالم المظهر الحسي بل إنه ينبغي أن يكون أثرى إلى حد لا متناه من أي شيء تمدنا به خبرتنا الحالية. لقد أراد "برادلي" أن يصل إلى تصور للمطلق يسمو على جميع التصورات التي عرفها الفكر، وهو هنا يذكرنا بتصور هيجل الذي رأى أن المطلق يتمثل في الروح أي في أسمى التصورات. إنه الواقع بالفعل، وهو الماهية أو هو الموجود في ذاته والوجود لذاته والوجود الآخر^(٢). معنى هذا، أن معرفة المطلق هي بمثابة معرفة بالوجود والتاريخ في صميم حقيقتهما الكلية بحيث تصبح الذات هنا هي والموضوع شيئاً واحداً. والروح حين تهتدي إلى ذاتها، من خلال معرفة المطلق؛ فإنها لا بد من أن تدرك هوية الذات والموضوع في صميم تباينهما؛ كما

(١) رودلف ميتينس، المرجع السابق، ص ٤٢٠ - ٤٢١..

راجع أيضاً:

- A. J. M. Milne, The Social Philosophy of English Idealism, p.182..

(٢) د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ٢٨٦.

أنها لا بد من أن تقف على وحدة الحقيقة واليقين الذاتي. لقد بين لنا "هيجل" - عن طريق التطور الجدلي - كيف أن الموضوع بطابعه الكلي لا بد من أن يصبح في خاتمة المطاف باطناً في صميم الذات، وكيف أن الذات بدورها لا بد من أن تتسع لكي تشمل الموضوع.

لقد وصل "برادلي" إلى هذا المفهوم نفسه، فرأى أن المطلق هو ذات وموضوع معاً؛ فالذات تتحد مع موضوعها في وحدة داخل الكل المطلق وعلى أساسه والذي هو وحدة شاملة لكل الحقائق^(١). لكن فلسفة "هيجل" أرادت أن تستوعب كل تاريخ الوعي البشري، ولذا كان الوعي المطلق هو الهدف النهائي للعملية التاريخية، وهو ما يميز الطابع التطوري في هذه الفلسفة. وهذا ما تفتقر إليه فلسفة "برادلي" بشكل واضح.

(١) راجع في ذلك: الفصل الأول من هذا الكتاب وهو الجزء الخاص بعلاقة «برادلي» بفلسفة «هيجل».

الخاتمة

بعد هذا العمل الذي قدمناه والذي يدور موضوعه حول "مفهوم الحقيقة عند برادلي"، لا بد أن نقف وقفة قصيرة نتأمل فيها فكر "برادلي" مرة أخرى، ونتبين مكانة فلسفته بوجه عام والنتائج التي انتهت إليها هذه الفلسفة.

يعد "برادلي"، كما ذكرنا سلفاً، من أعظم مفكري الحركة المثالية الجديدة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو يحتل في الفكر الإنجليزي الحديث منزلة رفيعة، وربما أرفع منزلة على الرغم من أن أعماله الفلسفية ما زالت تثير نزاعاً كبيراً، فقد كانت طبيعته منطوية منعزلة ولم يشغل منصباً تعليمياً، ولم تكن له واجبات تستحق الذكر، كذلك لم يكن توافقاً إلى النشاط العملي، وإنما ظل مغلقاً على ذاته منصرفاً إلى حياة التأمل، وقضى حياته كلها بين جدران الجامعة في منفى اختياري عن العالم. ولقد كانت عزلته عن الحياة متمشية مع تحفظه العقلي الشديد في بعض الأحيان، لكنه كان يتميز بالقدرة على النفاذ إلى بواطن الأمور، وتلك هي القدرة الخلاقة الأصيلة، ولقد كان تأثيره على الفلسفة الإنجليزية المعاصرة لا حد له، وما زال هذا التأثير قوياً إلى اليوم، في الوقت الذي أخذت فيه الحركة المثالية تضمحل تدريجياً.

ومن هنا وجدت المثالية المطلقة في "برادلي" أفضل من يمثلها بين الإنجليز، وذلك لأنه توسع في اتجاه العمق بفضل النظرة المثالية إلى العالم ومحاولة بناء

نسق متكامل يربط بين الأشياء، ويوحد التناقضات في كل واحد شامل، وقد أدت فلسفة "برادلي" إلى نتائج بالغة الأهمية وهي على النحو التالي:

١- أراد "برادلي" في بحثه عن الحقيقة أن يضع معياراً ميتافيزيقياً أو معياراً مطلقاً يثبت من خلاله أن الواقع ذاته نسق مترابط، ويظهر هذا المعيار في فكرة "عدم التناقض". فقد رأى أن الحقيقة تعاني من التناقض الذاتي لأنها تنطوي في داخل ذاتها على ما يناقضها، أي شيء مغاير لها يقع خارجها. ولهذا، فإن معنى سير الحقيقة في طريق اكتمال ذاتها إنما هو محاولة بلوغها الواقع الكلي الذي ينتفي معه كل تناقض وتعارض، ومن هنا فإن معيار الترابط يسعى دائماً إلى هدف يحقق الفكر من خلالها غايته القصوى ألا وهي المطلق.

٢- بين لنا الواقع كخبرة للشعور أو كخبرة مباشرة، في بداية الأمر، ولهذا يعاني من التناقض ويصبح مظهراً، بمعنى أن الشعور المباشر لا يشير إلى أي شيء خارجه غير أنه حين يطرأ الانقسام على وحدته وحين تقوم خبرات أخرى "كخبرة الفكر والإرادة" بداخله - بحيث تشير كل خبرة من هذه الخبرات إلى ما يناقضها وما تفتقر إليه - فإن هذا الشعور يستحيل إلى شيء ناقص، وبالتالي يصبح مظهراً أي سوف يشير إلى حقيقة أخرى أعم منه وأشمل، وهي حقيقة المطلق التي تتحقق عن طريقها اكتمال الخبرات الأخرى التي تتخذ منها أساساً تقوم عليه. وكما هذه الخبرات إنما يعني عودة الشعور مرة أخرى إلى "وحدته الأصلية" بعد أن يكون قد تحول من مجرد "شعور مباشر" قائم بذاته، إلى كل واضح المعالم، وهذا هو الكل المطلق أو الواقع في كماله الأسمى.

٣- كذلك حدد ماهية الحكم بأنها فصل بين الموضوع والمحمول، وهذا الفصل ينطوي على نوع من النقص بالضرورة، ولذا سماه بـ "المظهر"، وأكد أن الحقيقة تنتمي إلى عالم المظهر لأنها تصاغ على صورة حكم، بينما الواقع الذي يقابل المظهر هو وحدة لا انفصال فيها، وكل انفصال يطرأ على هذه الوحدة يحيل ذلك الواقع إلى مظهر - هو بطبيعته ناقص - وكل حقيقة فيه نسبية.

٤- أما علاقة المظهر بالواقع فقد وضح لنا "برادلي" هذه العلاقة من ناحية المظهر، وهو في نزوعه المستمر إلى كماله الخاص. فإذا كانت المظاهر هي مظاهر لهذا الواقع الكلي، فكل مظهر منها لا يزيد عن كونه مظهراً يوجد مع باقي المظاهر الأخرى، بمعنى أنه ليس لأي أحد قيمة تفوق قيمة المظاهر الأخرى، فكل منهم بمثابة عامل غير مستقل بذاته بحيث يشير إلى الكل الذي يحكمه ويحكم العوامل الأخرى.

ومن ناحية أخرى، لا يعني نزوع المظهر أو حنينه إلى كمال وجوده، فناءه في الكل، بل يعني مجرد الاندماج فيه أو معه. وهذا الاندماج يدل على اتحاد المظهر مع الواقع. وعلى هذا الأساس، يشمل الواقع داخله كل موجود جزئي، وكذلك كل تفاصيل أو مراحل التحقق التدريجي لكل أجزائه وقد بلغت كمالها الأقصى.

٥- ومن هنا، فقد رأى "برادلي" أن الواقع هو كل مظاهره بمعنى أن المطلق أو الواقع يظهر فعلاً ولكن ظهوره لا يتعدى المظهر "الجزئي" أي أن ما يظهر ليس هو كل الواقع. ونتيجة لذلك فهو يشير إلى فكرة "درجات الحقيقة والواقع". فالمظهر في مجال الحقيقة يشير إلى سائر المظاهر الأخرى

باعتبار أنه مرتبط بها بمقتضى "فكرة العلاقات". ويحمل هذه العلاقات على الوجود الفعلي للمظهر. وتكون بذلك الأحكام النظرية التي تسهم تدريجياً في بناء حقيقته. وإذا أمعنا النظر في كيفية بناء هذه الحقيقة سنجد أنها تتم بطريقتين: طريق "تحقيق الانسجام" داخل المظهر، وطريق "اتساع أو شمول" هذا المظهر في نزوعه المستمر إلى الاندماج في الواقع. وبقدر ما يحقق المظهر انسجامه وشموله تكون درجة كمال تصوره أو درجة حقيقته.

غير أننا إذا ما تأملنا بدقة "حقيقة المظهر"، سنجد أنها لكي تظل حقيقة يجب أن تكون في صورة تصورات أو أفكار تعبر عن وجودها ومضمونها، فإذا قلنا "مثلاً" أ هي ب، فإننا في هذا الحكم نقول شيئاً ما (وهو ب) عن (أ) أي شيئاً ما أقل من (أ). في حين أننا إذا قلنا إن أ هي أ - بحيث يكون الموضوع والمحمول واحداً - فإننا في هذه الحالة لا نقول شيئاً عن أ على الإطلاق، فلا بد إذن، من أن يظل تصور الشيء شيئاً ما أقل من الشيء نفسه على نحو ما يظل وجوداً فعلياً.

٦ - ولكي يكون لحقيقة المظهر وجود لا بد من أن تظل ناقصة، أي لا بد أن يدل الـ "ماذا" دون الـ "هذا" بتعبير "برادلي". وهنا نصل إلى أساس الالتقاء بين "الحقيقة والخطأ" لأن الحقيقة ليست صادقة صدقاً مطلقاً، بمعنى أنه يمكن وصفها بأنها "خطأ" بدرجة ما، والخطأ أيضاً ليس خطأ مطلقاً بل لا يخلو من الحقيقة ولو أنه يمثل أدنى درجاتها، إن الحقيقة والخطأ يتيمان معاً إلى مجال واحد، غير أن الفرق بينهما هو أن العنصرين في حالة الحقيقة منسجمان وفي حالة الخطأ متنافران. وما دامت كل حقيقة ناقصة هي خطأ بدرجة ما، فالخطأ يمثل أيضاً حقيقة كما ذكرنا، وفي إطار هذه الفكرة تقاس درجة كل

حقيقة من حقائق الأشياء بدرجة واقعيته، وبالقياس إلى الحقيقة الكاملة التي تعبر عن الواقع، ويتحقق ذلك من خلال اتحاد خاصيتي "الانسجام والشمول".

٧ - والمظهر في مجال الحقيقة يتمتع بدرجة ما من درجاتها، أو درجة من درجات الكمال النظري ولكنه لا يرقى إلى مرتبة الواقع أو المطلق.

وإذا انتقلنا إلى ناحية الوجود الفعلي للمظهر، سنجد الشيء نفسه أي سنجد أنه يتمتع بدرجة ما من درجات الواقعية، فإذا تناولنا المظهر من جهة أنه يمثل واقعة ما في الزمان والمكان، فسنجد أنه يشير بصفة دائمة إلى ما ينبغي أن يكون عليه وجوده، بقدر تحقيقه لانسجامه أو اتساقه الذاتي الذي يسير في الوقت نفسه مع انتشاره أو اتساعه في المكان، ومن خلال الزمان تكون درجة واقعيته. هذا فضلاً عن أن مقياس "الاتساق والشمول"، الذي يحدد درجة حقيقة وواقعية المظاهر، لا يسري فقط على المظاهر الدنيا بل يسري أيضاً على المظاهر العليا، فالواقع يتجلى في عالم المظاهر، وما هو أكثر حقيقة وواقعية هو الذي يجد في نظام "الكل" ما يعبر عن وجوده واكتفائه الذاتي.

٨ - وعلى ضوء هذا التصور لـ "حقيقة الواقع" نجد أن الفكر - عند "برادلي" - يتداخل مع الواقع بحيث يكون لكل منهما معنى خاص يتميز عن المعنى الذي يفهم به عادة، فالواقع لن يكون مجموعة منفصلة عن الحوادث اللامعقولة بل إن مجرى حوادثه عقلي وتطوره ونموه يكشف عن تطور ونمو ذهن كامن فيه. والفكر لا يعود نشاطاً مجرداً مفارقاً، بل يتغلغل في الواقع حتى يكون أشبه بالروح التي تجمع بين كل أطرافه في وحدة شاملة، وتتعرف على نفسها فيه، وفي اختصار، يقترب كل من الجانبين من الآخر حتى تسود

الوحدة بينهما، الفكر يصبح عينياً والواقع يصير ذهنياً، وبما أن الحقيقة تنتمي إلى مجال الفكر، فهي لا تدرك الواقع على ما هو عليه؛ أي في وحدته غير المنقسمة بل تفصل بين عناصره. وطالما أنها تترك عنصراً من الواقع خارجها ولا تنقله إلى مجالها، فهي - بالنسبة لـ "برادلي" - ناقصة وعليها أن تسعى إلى استكمال هذه النقص، ولكن مهما بذلت في ذلك من جهد فلن يمكن استيعاب الواقع بما فيه من تنوع وثراء، ولكن إذا استطاعت الحقيقة أن تستكمل هذا النقص وتحقق كماها؛ أي إذا عبرت عن الواقع بكل أوجهه فلن تعود عندئذ حقيقة بل تصبح هي الواقع ذاته.

٩ - أما ما يخص المطلق، فقد رأى "برادلي" أن علاقة المطلق بمظاهره تفيد بأنه لا وجود للمظهر إلا في داخل الكل المطلق، بحيث يسعى المظهر إلى كمال ذاته بهدف الاندماج فيه، ويمكن تطبيق هذه العلاقة نفسها بين الذات الإنسانية باعتبارها مظهراً وبين الروح والإرادة العليا. ومن ثم يمكننا بالتالي التوحيد بين هذه الإرادة وبين المطلق. فالذات في سعيها لتحقيق ذاتها من خلال تحقيق الكمال الحاضر للإرادة العليا، إنما تهدف إلى الاندماج في الكل المطلق عن طريق اندماجها أيضاً مع هذه الإرادة، غير أنه إذا كان كل من "المطلق" وهذه "الإرادة" يمثلان حقيقة ما تعلو وراء وجودها الفعلي، بمعنى أنه لا يمكنها التحدث عن أي منهما في حقيقته الكاملة؛ فإنه من الصعب - بحكم طبيعتنا كذوات إنسانية - أن نميز بين هاتين الحقيقتين أي الله والمطلق، ولا شك أن "برادلي" قد بنى هذا التمييز استناداً إلى ما ورد في النصوص الدينية التي وصفت الله بأنه إرادة عليا، باعتبار أن الإرادة، من وجهة نظر "برادلي"، هي من قبيل "المظهر" الذي لا يرقى إلى مرتبة المطلق.

١٠ - وعلى هذا الأساس، نظر "برادلي" إلى الدين - مهما كانت قيمته وضرورته في مجاله الخاص - على أنه لا يعدو آخر الأمر أن يكون مرحلة مبدئية تمهد للميتافيزيقا، وكان ينظر إلى الله لا بوصفه الكائن الحقيقي الشامل لكل شيء، بل بوصفه مظهراً، أي على أنه أعلى المظاهر ولكنه ما زال أقل من المطلق، أما المطلق فهو نتاج الشوق والتلهف، فهو المثل الأعلى الذي نصبو إليه وهو أعلى قيمنا. إنه، بالنسبة لـ "برادلي"، ليس أعلى حقيقة وأسمى واقع فحسب؛ بل هو أيضاً أعلى القيم وهو مقياس كل جدارة.

بعد أن عرضنا النتائج الهامة التي يمكن استخلاصها من فلسفة "برادلي"، نقول: هل يعد "برادلي" بحق من أصحاب المثالية المطلقة؟ هل نجح في أن يقدم لنا فلسفة متكاملة تعبر عن الوحدة الشاملة التي تجمع بداخلها الفروق والاختلافات في كل واحد شامل؟ هل استطاع المطلق عنده أن يحوي بداخله كل هذه العناصر ويعبر عن تطور الوعي البشري ونموه بصفة عامة؟ هل قدم نظرية للحقيقة تعبر عن اتساق الكون في كل مترابط بحيث يشير كل عنصر فيه إلى العنصر الآخر؟

لقد كان تأثير "برادلي" من القوة بحيث لم يكد يفلت منه أي مفكر هام، ويمتد هذا التأثير في جميع أطراف الفلسفة الإنجليزية المعاصرة آنذاك. فهو ظاهر في أتباعه وخصومه على حد سواء، ومن بين أقرب الأتباع نجد "برنارد بوزانكت" الذي كان يدين لـ "برادلي" بالكثير في كتاباته الأولى، وتمثل فلسفته إعادة بناء مستقلة وتوسعاً وتطبيقاً لتعاليم "برادلي" الفلسفية، فقد وسع من نظريته إلى العالم على أساس أوسع كثيراً، وطبقها وعرضها بكل ما فيها من نواح مثمرة في جميع الفروع الفلسفية. وفي مجال المنطق، قد تأثر "بوزانكت"

بـ"برادلي" في رأيه أن الحكم هو الصورة المنطقية الأولى والأساسية. فالحكم معنى يكون كلاً عضوياً، وبالتالي لا يمكن فهمه إلا في ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه. وعلى هذا الأساس، فالحقيقة لا توجد إلا في نسق بحيث تكون علامتها المميزة هي الترابط، أي التوافق في ارتباط جميع الأجزاء في كل منظم، بحيث يبدو في النهاية على صورة نسق متكامل، يصل من خلاله إلى المثل الأعلى أي المطلق.

والمطلق عند "بوزانكت" لا يختلف كثيراً عن المطلق عند "برادلي"، فهو المثل الأعلى الذي نصبو إليه، وهو النجم الذي يهديننا في الارتقاء بطبيعتنا، وهو الوحدة العليا التي تشمل الخاص، والعام، والطبيعي، والروحي، والضرورة، والحرية؛ هذه الوحدة هي التي تتطلع إليها الميتافيزيقا، لكن نقطة الخلاف الرئيسية التي كانت موضع نقد، والتي لم تكن مقبولة لدى المثالية (وبصفة خاصة مثالية "كيرد" و"جونس") هي فكرة التقابل بين الواحدية والثنائية. صحيح أن الموقف الذي اتخذه "برادلي" - ومن بعده "بوزانكت" - يمكن أن يُوصف بأنه واحدي بمعنى ما، ولكنه بدا موقفاً ثنائياً واضحاً (من وجهة نظر أولئك الذي يمضون في اتجاه الوحدة إلى حد استخلاص أبعد نتائجها). وهذه الثنائية مثل: ثنائية المظهر والحقيقة، والمتناهي واللامتناهي، والنسبي والمطلق، ولقد حاول "برادلي" مراراً أن يتغلب على هذه الثنائية ورأى أنها تصب في النهاية في تلك الوحدة الشاملة التي ينتفي معها أي ثنائية، أي وحدة المطلق الشامل لكل شيء غير أن المطلق عنده هو المطلق السكوني المفارق الثابت، وليس هو مطلق بحركة دائمة خلال مجرى العالم، الذي يكشف عن ذاته ويعبر عن نفسه في أذهان متناهية.

ولذلك، فالحقيقة الواحدة أو الكلية التي أراد أن يصل إليها "برادلي" ليست واضحة تماماً للذهن البشري للوهلة الأولى، إذ لا يرى الذهن إلا أوجهاً جزئية منها، ويتأمل هذه الأوجه في تركيبها الخاص وفي طريقة وجودها الخاصة. لقد أدرك "هيجل" مبدأ كلية الحقيقة ووحدة الواقع. فالواقع - في ماهيته النهائية - هو روح لا تُدرك خلال المراحل المتعددة للوجود والمعرفة إلا نفسها، ولا تكشف إلا عن ذاتها خلال مرورها بالعملية الجدلية للإدراك الذاتي، فهي الكل العيني، وهي وحدة المعرفة والوجود والحقيقة والواقع. كذلك فالمبدأ الروحي الكامن في كل الأشياء الذي يحدثننا عنه "برادلي" هو شيء ثابت مقفل على ذاته، غير قابل لأي تطور، ولا يظهر كعملية حية أو دينامية تكشف عن نفسها بطريقة جدلية كما هو الحال عند "هيجل".

أولاً: المراجع الأجنبية

١- مؤلفات «برادلي»:

1. The Presuppositions of Critical History, Oxford, 1874.
2. Ethical Studies, London, 1876.
3. Principles of Logic, London, 1883.
4. Appearance and Reality, London, 1893.
5. Essays on Truth and Reality, Oxford, 1914.
6. Collected Essays, Oxford, 1935.

٢- مراجع عن «برادلي»:

4. Anthony M, and Guys, the Philosophy of F. H. Bradley, Clarendon Press, Oxford, 1984.
2. Church, R, W, Bradley's Dialectic, London, George Allen and Unwin LTD, First Published in 1942.
3. Eliot, T, S, Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley, Faber and Faber, 24 Russell Square, London, 1964.
4. Wollheim, Richard, F. H. Bradley, Penguin Books, London,

1959.

٣- المقالات:

1. Alan White, Absolute Knowledge, Hegel and The Problem of Metaphysics, Journal of the History of Philosophy, Volume, XXIV Number 1, January, 1986, pp. 130 – 132.
2. Anderson, John, Propositions and Judgments, Mind, A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, edited by, G, E, Moore, vol. XXXV, 1926, reprint, 1963, pp. 236 – 239.
3. Anthony, Manser, Bradleys Logic, Journal of the History of Philosophy, Volume XXIV, Number 2, 1986, pp. 285 – 286.
4. Candlish, Stewart, The Truth about F. H. Bradley, Mind, edited by Simon Blackburn, 1989.
5. Foster, Michael, B, Contradiction of «Appearance and Reality», Mind, edited by G, E, Moore Vol. XXXIX, 1930, reprint, 1963, pp. 43) – 60.
6. Helim, Bertrand, P, The Critical Philosophy and The Royce –Bradley Dialogue, Journal of the History of Philosophy, Volume XL, Number 2, 1973, pp. 229 – 236. 6.
7. Hicks, Dawes, MR Bradleys Treatment of Nature, Mind, edited by, G, E, Moore, vol, XXXIV, No 133, 1925, reprint, 1963, pp. 5569-.
8. Jubin, Brenda, The Spatial Quale : A Corrective to James Radical Empiricism, Journal of the History of Philosophy,

Volume XV, No 2, 1977, pp. 212 – 216.

9. Kennington, Richard, The Philosophy of immanvel, Journal of the History of Philosophy, Volume XXIV, No 4, 1987 pp. 606 – 612.
10. Laucer, Quentin, A Reading of Hegels Phenomenology of Spirit, Journal of the History of Philosophy, Volume XVIII, Number 2, 1980, pp. 2)2 – 236. 6.
11. Moore, G, E, The Nature of Judgment, Mind, VIII, 1899.
12. Muirhead, J, H, Bradleys Place in Philosophy, Mind, edited by, G. E Moore, vol. XXXIV, 1925, reprint, 1963, pp. 173 –184.
13. Okrent, Mark, B, Consciousness and Objective Spirit in Hegel,s Phenomenology, Journal of the History of Philosophy, Volume XVIII, Number 1, 1980, pp. 39 – 55.
14. Schiller, F. C, S, The Origin of Bradleys Scepticism, Mind, edited by, G, E, Moore, vol XXXIV 1925, reprint, 1963, pp. 217 –223.
15. Sedgwick, Sallys, Hegels Critique of The Subjective Idealism of Kants ethics, Journal of the History of Philosophy, Volume XXVI, Number 1, 1988, pp. 89 – 105.
16. Sorley, W, R, Time and Reality, Mind, edited by, G, E, Moore, vol X)OM, No, 126, 1923, reprint 1963, pp. 145 –159.
17. Stout, G, F, Bradley on Truth and Falsity, Mind, edited by G, E, Moore, vot, XXXIV, No. 133, 1925, reprint, 1963,

pp. 39 –54.

18. Thomson, T, F, Truth – Bearer, A Proposition, Journal of Philosophy, 66, 1963.
19. Taylor, A, E, F. H. Bradley, Mind, edited by, G, E, Moore, vot, XXXIV, No 133, 1925, reprint 1963, pp. 1 – 12.
20. Vogel, C, J, On The Neo Platonic Character of Platonism and The Platonic Character of Neo Platonism, Mind, edited by, G, E, Moore, vol), LXII, 1953, reprint 1967, pp. 43 – 64.
21. Ward, James, Bradley,s Doctrine of Experience, Mind, edited by, G, E, Moore, vol. XXXIV, No, 133, 1925, reprint 1963, pp. 1337-.
22. Wild, John, The Radical Empiricism of William James, Journal of the History of Philosophy, Volume XI, Number 2, 1973, pp. 280282-.

4 - المراجع العامة:

1. Aristotle, Metaphysics, in The Works of Aristotle edited by J, A Smith and W.D Ross, volume VIII Oxford, at The Clarendon Press, 1909.
2. Armour, Leslie, The Concept of Truth, Vangorcum and Company N. V. Printed in the Netherland, LTD, 1969.
3. Armstrond, David, M, Berkeleys Philosophical Writings, Collier Books, Collier, Macmillan LTD, London, 1969.
4. Ayer, Alfred Jules, Language, Truth and Logic, Dover

- Publications, Inc, New York, 1952.
5. Ayer, A, J, and R, Winch, *British Empirical Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, LTD, London, 1963.
 6. BaCon, Francis, *Advancement of Learning Novum – Organum*, New Atlantis, William Bention, Publisher Encyclopaedia Britannica, Inc, Chicago, London, Toronto, 1952, in *Great Books of The Western World*, Robert Maynard Hutchins, editor in chief Francis Bacon. 30.
 7. Beister, Frederick C, *The Cambridge Companion to Hegel* Cambridge University Press, 1993.
 8. Blanshard, Brand, *The Nature of Thought*, London: George Allen and Unwin, LTD, New York, Humanities Press Inc, 1969.
 9. Bond, E, J, *Ethics and Human Will*, Blackwell, 1996.
 10. Gardiner, Patrick L, *Nineteenth Century Philosophy*, The Free Press, New York, Collier, Macmillan Limited, London, 1969.
 11. Carr, Brian, and D, J, Oconnor, *Introduction to the Theory of Knowledge*, The Harvester Press, 1982.
 12. Carr, Brian, *Metaphysic an Introduction – Macmillan Education*, 1987.
 13. Castell, Alburey, *An Introduction to Modern Philosophy*, in eight philosophical problems, Macmillan Publishing, Co, Inc, New York, Collier, Macmillan, London, 1976.
 14. Cherniak, Samuel and John Heckman, *Genesis and*

Structure of Hegels Phenomenology of Spirit, North – Western, University Press, 1974.

15. Collins, James, a History of Modern European Philosophy, Lanham, New York, London, 1986.
16. Donald Davidson, Inquires into Truth and Interpretation, Oxford, Clarendon, 1984.
17. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, J, R, The Renaissance Philosophy of Man, Phoenix books, The University of Chicago Press, 1956.
18. Ewing, A, C, Idealism, A Critical Survey, London, Methuen and Co Ltd, Barnes and Noble Books, New York, 1974.
19. _____, The Idealist Tradition, From Berkeley To Blanshard, The Free Press, Glen Coeillinais, 1957.
20. Frege, Gottlob, Logical Investigation, Translated by P, T, Geach and R, H, Stoothoff, Oxford, Basil Blackwell, 1977.
21. Geoffrey Scarre, Utilitarianism, London and New York, 1996.
22. God Freyvesey, Idealism Past And Present, Cambridge University Press, London, New York, 1982.
23. Green, T, H, Works, London, vol. 1, 1885.
24. _____, Prolegomena To Ethics, Oxford, 1885.
25. Guido De Ruggiero, Modern Philosophy, Translated

- by A Howard Hannay. AB, Lolling Wood, M A,
London, George Allen and Unwin LTD, New York: The
Macmillan Company, 1956.
26. Halder, Hiralal, Neo – Hegelianism, London, Heath
Cranton, LTD, 1927.
 27. Hallett, Garth, Language and Truth, Vale University
Press, New Haven and London, 1988.
 28. Harris, Errol, E, Nature, Mind and Modern Science,
London: George Allen and Unwin LTD, New York,
humanities, Inc, 1968.
 29. Hegel, G. W. F, The Science of Logic, trans. W. H.
Johnston and L. G. Struthers, 2 vols, London 1929. The
Phenomenology of Spirit, (Previous English title The
Phenomenology of Mind) Trans; A. V. Miller, Oxford,
1977. The Encyclopaedia, Trans with notes G. E.
Mueller, New York, 1959.
 30. Hobbes, Thomas, Leviathan, or Matter, form and power
of a common wealth ecclesiastical and civil, edited by
Nelle Fulier, The Great Books of The Western World,
(23), The University of Chicago, 1952 Nineteenth
printing 1971.
 31. _____, The English Works of T, Hobbes, edited by, Sir
William Malesworth, 11 vols, London, 1839, reprinted
Oxford, 1961.
 32. _____, Thomas Hobbes, Selections, edited by,
Frederick J, E, Wood bridge, Charles Scribners's Sons,

- New York, 1968.
33. Howard, Claud, Coleridgs Idealism, Boston, Richard G, Badger Publisher, The Gorham Press, 1924.
 34. Hume, David, A Treatise of Human Nature, edited by D, G, C, Maenabb, Collins, The Fontana Library Philosophy, 1962.
 35. Hutchings, Kimberly, Kant, Critique and Politis, London and New York, 1996.
 36. James, William, The Meaning of Truth, A sequel to pragmatism, Longmans, Creen and Co., 1909.
 37. _____, Selected Papers on Philosophy, London, 1947.
 38. Joachim, H, H, The Nature of Truth, Oxford, at the Clarendon Press, 2nd, 1939.
 39. Judith, Genova, Wittgenstein: A Way of Seeing, 1995.
 40. Kirkham, Richard, Theories of Truth, A Critical Introduction, A Brad Ford Book, The Mit Press, Cãmbridge, Massachusetts, London, England, 1992.
 41. Kristeller, Paul Oskar, Renaissance Thought, Happer, and Brothers, New York, 1961.
 42. Kurtz, Paul, Philosophical Essays in Pragmatic Naturalism, Promethels Books, New York, 1990.
 43. Landesman, Charles, An Introduction to Epistemology, Blackwell, 1997.
 44. Lawrence, E, Johnson, Focusing on Truth, London and

- New York, 1992.
45. Leslie Paul, *The English Philosophers*, Faber, and Faber, London, 1962.
 46. Lewis, H. D, *Contemporary British Philosophy*, London: George Allen and Unwin, LTD, New York, The Macmillan Company, 1956.
 47. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Collected and annotated by Alexander Compbell Fraser, in Two volumes, Dover Publication, Inc, New York, 1959.
 48. Mackie, J, L, *Truth Probability and Paradox*, Studies in Philosophical Logic, Oxford, at The Clarendon Press, 1973.
 49. Milne, A, J, M, *The Social Philosophy of English Idealism*, London, George Allen and Unwin, LTD, 1962.
 50. Mintz, Samuel, L, *The Hunting of Leviathan*, Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge at the University Press, 1962.
 51. Misak, C, J, *Truth and The End of Inquiry*, The Clarendon Press, Oxford, 1991.
 52. Muirhead, J, H, *The Platonic Tradation in Anglo – Saxon Philosophy*, Studies in The History of Idealism in England and America, London, Allen and Unwin, 1965.
 53. Oconnor, D, J, *A Critical History of Western Philosophy*,

- The Free Press of Glence, Collier, Macmillan, London, 1964.
54. _____, John Locke, Dover Publication, Inc, New York, 1967.
 55. _____, The Correspondence Theory of Truth, Hutchinson University Library, London, 1975.
 56. Passmore, John, A Hundred Years of Philosophy, Penguin Books, 1966.
 57. Perice, C, S, Collected Papers of Charles, S, Perice, Volume 5 edited by Charles Hartsherns and Paul Wess, Cambridge Mass: Harward University Press, 1931.
 58. Pieper, Josef, Scholasticism, personalities and problems of Medieval philosophy, faber and faber, 24 Russell Square, London, 1960.
 59. Pippin, Robert, B, Hegel's Idealism, The Satisfactions of Self -Consciousness, Cambridge University Press, New York, New Rochelle, 1989.
 60. Pitcher, George, Truth, Prentice Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964.
 61. Plato, Theaetetus, in The Collected Dialogues of Plato, edited by, Edith Hamilton and Hunting Tom Cairns, Princeton University Press, 1973.
 62. _____, Sophist, The Drama of Original and Image, Stanley Rosen, Yale University Press, New Haven and

- London, 1983.
63. Reardon, Bernard, M. G, From Coleridge To Gore, The Trinity Press, Worcester and London, 1971.
 64. Rescher, Nicholas, The Coherence Theory of Truth, Oxford, at The Clarendon Press, 1973.
 65. Russell, Bertrand, The Analysis of Mind, London: Allen and Unwin, 5th impression, 1949.
 66. _____, The Problems of Philosophy, London, Oxford University Press, New York, Toronto, 1962.
 67. _____, Logic and Knowledge, Essays 1901 - 1950, edited by Robert C, Marsh, George Allen and Unwin, New York, The Macmillan Company, 1966.
 68. _____, An Inquiry into Meaning and Truth, London, George Allen and Unwin, LTD, 1976.
 69. Schmitt, Frederick, F, Truth: A Primer, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1995.
 70. Scruton, Roger, A Short History of Modern Philosophy, From Descartes To Wittgenstein, Land, Second edition, 1995.
 71. Sleigh, J, R, Necessary Truth, Prentice Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1972.
 72. Sorley, W, R, A History of English Philosophy, Cambridge, at The University Press, 1937.
 73. Tatarkiewicz, Wladyslaw, Nineteenth Century

- Philosophy, Translated by Chester A. Kisiel, Wadsworth Publishing Company, Inc, Belmont California, 1973.
74. Thomas, English, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, The Ronald Press, Company, New York, 1961.
 75. Webb, Clement, C, J, God and Personality, London: George Allen and Unwin LTD, New York: The Macmillan Company, 1934.
 76. Weinberg, Julius R, A Short History of Medieval Philosophy, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1964.
 77. Weissman, David, Truth's Debt to Value, Yale University Press, New Haven and London, 1993.
 78. Westphal, Merold, History and Truth in Hegel's Phenomenology, Humanities Press, Inc, Atlantic Highlands, New Jersey, 1973.
 79. Willey, Basil, More Nineteenth Century Studies, New York, Columbia, University Press, 1966.
 80. Wippel, John, F, and Allen B, Wolter F, M, Medieval Philosophy: From ST. Agustine to Nicholas of Cusa, The Free Press, New York, Collier, Macmillan Limited, London, 1969.
 81. Wittgenstein, Tractatus, Logico – Philosophicus, London, edited by, F, Pears and B, F, McCruinness, 1961.
 82. Wolfgang Carl, Frege's Theory of Sense and Reference,

Cambridge University Press, 1994.

5 - قواميس ودوائر معارف:

1. The Encyclopaedia of Philosophy, vol 1, The Macmillan Company and The Free Press, Paul Edwards, editor, in Chief New York, London, 1967. pp. 359 – 363.
2. Encyclopaedia Britannica, Inc, William Benton Publisher, The University of Chicago, vol 11, 1973, pp. 58 – 59.
3. Chambers,s Encyclopaedia, Autun, Conponanes, international Learning Systems, London, 1979, vol 11, pp. 482 – 483.
4. The New Encyclopaedia Britannica, Robert, P, Gwin Charles, E, Swanson, Philip, W, Goetz, Chicago, vol 11, 1985, p. 454.
5. Colliers Encyclopaedia, William, D Halsey and Emanuel, Friedman, Macmillan Educational, Company, New York, London, vol 4, 1986, p. 459.
6. The Encyclopaedia Americana, International Edition, Grolier in Corporated, vol 4, 1990, pp. 402 – 403.
7. The World Book Encyclopaedia, Inc, Ascott, Fetzter Company, vol 11, 1991, p. 556.

6 - القواميس:

1. Angeles, Peter, A Dictionary of Philosophy, Barnes and Nobles Books, A division of Harper and Row, Publishers,

- New York, 1981.
2. Flew, A, A Dictionary of Philosophy, Gox and Wyma, N, LTD, London, 1985.
 3. Lacey, A, R, A Dictionary of Philosophy, Routledge, Kegan Paul, London, 1976.
 4. Runes, Dagobert, D, A Dictionary of Philosophy, Little Field, Adams, Co, New Jersey, 1980.
 5. The Oxford English Dictionary. on Historical Principles, Oxford, at The Clarendon, Press, 1933.
 6. The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford. N. Y. 1994.
 7. The Cambridge Dictionary of Philosophy, Robert Audi, Cambridge, N.Y. Comb. u.p. 1995.

ثانياً: المراجع العربية

١. أرفلو كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥.
٢. أفلاطون، محاورات أفلاطون، عربيها عن الإنجليزية د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.
٣. إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير - بيروت.
٤. ———، تطور الجدل بعد هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر،

- بيروت - لبنان، ١٩٨٤.
٥. ——— ، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥.
٦. ——— ، محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥.
٧. ——— ، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦.
٨. أميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، النهضة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.
٩. باركلي، المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة د. يحيى هويدي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦.
١٠. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٠.
١١. ——— ، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩.
١٢. حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨١.
١٣. رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا مراجعة د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣.
١٤. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠.
١٥. زكي نجيب محمود، براترند راسل، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، د.ت.

١٦. ——— ، ديفيد هيوم، سلسلة نوابع الفكر الغربي دار المعارف، مصر، د.ت.
١٧. ——— ، الجبر الذاتي، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، ومراجعة د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.
١٨. ——— ، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠.
١٩. ——— ، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١.
٢٠. عبدالرحمن بدوي، المثالية الألمانية: "شلنج"، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.
٢١. ——— ، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - لبنان، ١٩٧٩.
٢٢. ——— ، أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت - لبنان، ١٩٧٩.
٢٣. ——— ، أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت - لبنان، ١٩٨٠.
٢٤. عبدالفتاح محمد علي الديدي، المنطق في مذهب برادلي - بحث في نظرية المنطق المثالي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، برقم ٩٢٥، ١٩٧١.
٢٥. عبدالمسيح غبريال عبدالمسيح، تحقيق الذات في فلسفة برادلي الأخلاقية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، برقم ٣٤٠٠، ١٩٨١.
٢٦. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٥.

٢٧. ———، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٦.
٢٨. عزمي إسلام، جون لوك، تابع سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤.
٢٩. ———، لودفيج فتنجشتين، تابع سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، د.ت.
٣٠. علي عبدالمعطي، بوزانكيث: قمة المثالية في إنجلترا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار التأليف والنشر بالاسكندرية، ١٩٧٣.
٣١. فؤاد زكريا، مشكلة الحقيقة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٥٦.
٣٢. قيس هادي أحمد، نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، العراق - بغداد، ١٩٨٦.
٣٣. لطفي عبدالبديع، ميتافيزيقا اللغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.
٣٤. لودفيج فتنجشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة وتعليق د. عزمي إسلام، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨.
٣٥. ———، بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق د. عزمي إسلام، مراجعة د. عبدالغفار مكاوي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠.
٣٦. مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧.
٣٧. محمد عبدالرحمن أحمد عبدالفتاح، مثالية أفلاطوني كمبريدج، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٧.
٣٨. محمد مصطفى بدوي، كولردج، تابع سلسلة نوابغ الفكر الغربي،

- دار المعارف، مصر، ١٩٨٨.
٣٩. محمود زيدان، وليم جيمس، تابع سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨.
٤٠. ———، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩.
٤١. ———، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
٤٢. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الأولى (البداية والطريق)، المكتبة القومية، ١٩٨١.
٤٣. ———، المنطق الصوري، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٣.
٤٤. ———، مبادئ المنطق الرمزي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٣.
٤٥. ———، الفلسفة الحديثة، مكتبة جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٣.
٤٦. ———، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، مكتبة جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٩.
٤٧. هربرت ماركيز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار التنوير - بيروت.
٤٨. هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥.
٤٩. ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
٥٠. وليم جيمس، البرجماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥.

٥١. ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ١٩٧٠.
٥٢. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١.
٥٣. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢.

المعاجم والموسوعات العربية

١. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩.
٢. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٥.
٣. الموسوعة الفلسفية المختصرة، أشرف عليها د. زكي نجيب محمود، نقلها عن الانجليزية، فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، مكتبة الأنجلو امصرية، ١٩٨٢.
٤. موسوعة الفلسفة، للدكتور عبدالرحمن بدوي، المؤسسة المصرية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
٥. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، تأليف د. فرج عبدالقادر طه ود. شاكر عطية قنديل ود. حسين عبدالقادر محمد والعميد مصطفى كامل عبدالفتاح، وأشرف على تأليفها وراجعها د. فرج عبدالقادر طه، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

المحتويات

٧	إهداء
٩	المقدمة
٢١	بيان المختصرات
	الفصل الأول
٢٣	تطور الفكر الإنجليزي من التجريبية إلى المثالية
٢٣	تمهيد
٢٥	١- تطور الفكر الإنجليزي
٤٨	٢- الاتجاه المثالي
٦٤	٣- الحركة المثالية الجديدة
٩٠	٤- مكانة برادلي الفلسفية
	الفصل الثاني
١١٣	إشكالية الحقيقة
١١٣	تمهيد
١١٨	١- ماهية الحقيقة
١٣١	٢- النظريات التقليدية التي تفسر الحقيقة
١٤٦	٣- الترابط بوصفه معياراً للحقيقة

الفصل الثالث

١٥٥	نظرية المعرفة
١٥٥	تمهيد
١٦٤	١- الخبرة المباشرة
١٨٢	٢- الخبرة والوعي

الفصل الرابع

١٩٥	الفكر والواقع
١٩٥	تمهيد
٢٠٢	١- الفكرة والتصور
٢١٨	٢- الحكم
٢٤٦	٣- الاستدلال

الفصل الخامس

٢٥٩	حقيقة العالم
٢٥٩	تمهيد
٢٦٣	١- مظهر العالم
٢٩٨	٢- طبيعة الواقع
٣٠٩	٣- علاقة المطلق بمظاهره
٣٢٩	٤- حقيقة المطلق
٣٣٥	الخاتمة
٣٤٥	قائمة المراجع

البحث عن الحقيقة قديم قدم الفكر الفلسفي ذاته، حتى أن بعض الفلاسفة قد ربطوا بين طبيعة الحقيقة بوصفها بحثاً عن الوجود، وبين الحقيقة بوصفها موضوعاً للتفلسف. والكتاب الذي بين يدي القارئ، يتناول مفهوم "الحقيقة" من منظور ميتافيزيقي عند واحد من أبرز الفلاسفة المثاليين الإنجليز في القرن التاسع عشر وهو "فرنسيس هبررت برادلي"، ذلك لأن الحقيقة التي كان يسعى إلى بلوغها هي الحقيقة الكلية، أو الحقيقة النهائية التي هي حقيقة كاملة متقدمة بذاتها لا تفتقر إلى ما يوضحها، وهي باختصار "حقيقة المطلق".

والمطلق عند "برادلي" هو الغاية التي تسعى إليها كل الأشياء، وهو المعيار الأسمى لكل قيمة، وهو الوجود الكامل القائم بذاته، وهو أيضاً الواقع الكلي الذي يشمل كل واقع جزئي يقع بداخله.

من هذا كله يمكننا القول: إن الحقيقة عند "برادلي" هي الغاية من تأملاته الميتافيزيقية. فهو يبحث عن الأمان والنظام، ويريد أن يتغلب على كل ما هو مختلط ومتناقض، بهدف الوصول إلى نظرة متسقة إلى العالم، بحيث يجد الذهن فيها طمأنينته الخاصة.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - فاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

www.dar-altanweer.com

info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي

ISBN 978-6589-09-879-4



9 786589 098799