

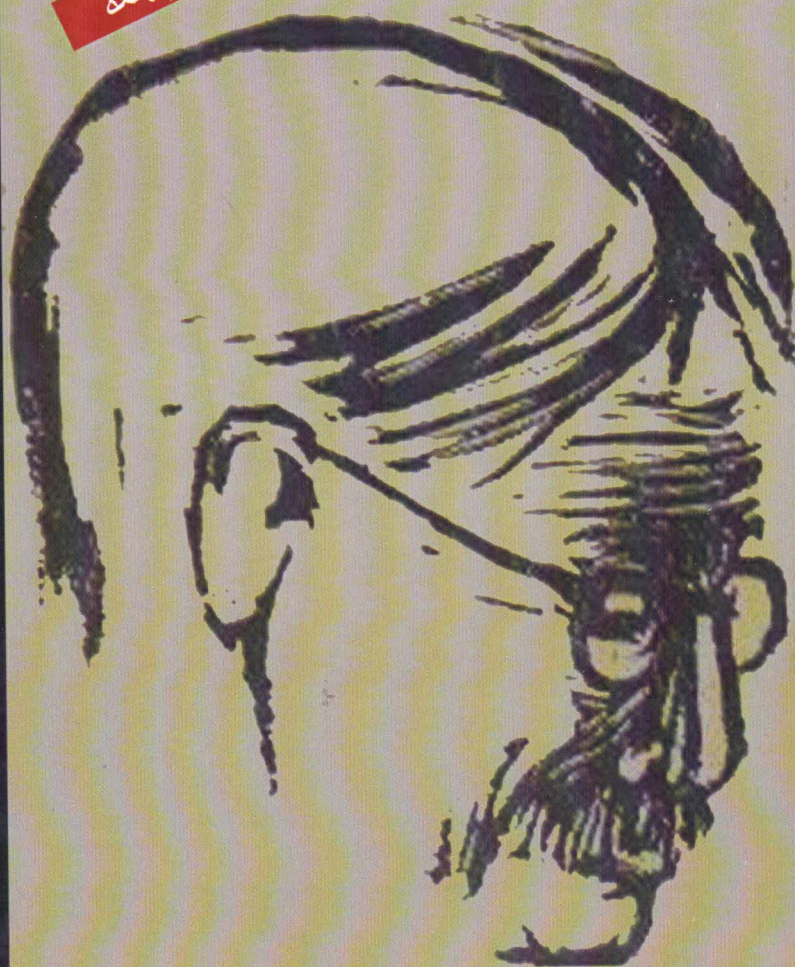
جون ديوى

البحث عن اليقين

ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهوانى

تقديم هذه الطبعة: محمد مدين

ميراث الترجمة



البحث عن اليقين

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

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2132
- البحث عن اليقين
- جون ديوى
- أحمد فؤاد الأهوانى
- محمد مدين
- 2015

هذه ترجمة كتاب:

The Quest for Certainty
By: John Dewey

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

البحث عن اليقين

تأليف: جون ديوى
ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني
تقديم هذه الطبعة: محمد مدين



2015

بطاقة فهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ديوى، جون
البحث عن اليقين/ تأليف: جون ديوى؛ ترجمة وتقديم:
أحمد فؤاد الأهواني، تقديم هذه الطبعة: محمد مدين
القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٣٦٤ ص، ٢٤ سم
١ - الفلسفة الحديثة
٢ - الفلسفة الأمريكية
(أ) الأهواني، أحمد فؤاد (ترجمة وتقديم)
(ب) مدين، محمد (مقدم)
(ج) العنوان
١٩٠

رقم الإيداع: ٢٣٨٣٤ / ٢٠١٤
الترقيم الدولي: 8-982-718-977-978 - I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

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

تقديم هذه الطبعة

يقدم المركز القومي للترجمة خدمة جليلة للثقافة بإقدامه على إعادة طبع نفائس الكتب التي كانت قد تُرجمت من قبل، وخاصة تلك التي نهض بترجمتها أساتذة أجلاء أثروا حياتنا الثقافية والفكرية لسنواتٍ طوال. والكتاب الذي نقدم له، وهو "البحث عن اليقين"، يُعد واحدًا من هذه النفائس، كما أن من نهض بترجمته والتقديم له، أستاذنا الدكتور "أحمد فؤاد الأهواني" الذي ترك بصماته على كل آفاق الفكر الفلسفي في مصر والعالم العربي.

ونحن إذ نقدم له في طبعته الجديدة لا نزعم إضافة شيءٍ جديدٍ إلى ما قدمه الأهواني في مقدمته، وإنما كل ما نطمح إليه لا يزيد عن محاولة إنعاش ذاكرة القارئ وشحنه لقرءة الكتاب مرة أخرى والنظر فيما ورد فيه من أفكارٍ ومحاولة تبين كم هي الآن، برغم مرور ما يقرب من القرن على نشر الكتاب، أكثر ضرورة، بل أكثر إلحاحًا عما كانت عليه وقتئذٍ: فهل هناك ما هو أهم من الدعوة إلى تطبيق المنهج العلمي على كل آفاق الفعاليات الإنسانية، وكيف أنه بدون هذا ستنتهي حياتنا إلى اليأس والقنوط؟

وقد نشر الفيلسوف الأمريكي الكبير "جون ديوى" John Dewey كتابه "البحث عن اليقين" The quest for certainty (1929)، وهو الكتاب الذي يُعد واحدًا من أعظم إنجازاته الفلسفية التي تحيط بكل آفاق الفلسفة من التربية حتى

المنطق ونظرية المعرفة. فقد كتب عن "المدرسة والمجتمع" و"الديمقراطية والتربية" و"الطبيعة الإنسانية والسلوك" و"المجتمع ومشكلاته" و"الخبرة والطبيعة" و"الفن والخبرة" و"المنطق: نظرية البحث" و"نظرية القيمة".

ويضع "ديوى" لكتابه عنواناً فرعياً، فالكتاب "دراسة للعلاقة بين المعرفة والعمل" **A Study of the Relation of Knowledge and Action** ويثير عنوان الكتاب، "البحث عن اليقين"، سؤالا على قدر كبير من الأهمية؛ فهل كان مقصد "ديوى" الوصول بالفعل إلى اليقين **Certainty**، أم كان يستهدف "اللايقين **Uncertainty**؟ فاليقين قد يعنى "نهاية الفلسفة"، ومن ثم يكون "اللايقين" هو الحقيقة التى تتأسس عليها الفلسفة!!

والكتاب فى مضمونه، عرض لنظرية "ديوى" فى القيمة؛ فهو الإسهام البراجماتى المتميز فى "نظرية القيمة" فى الفلسفة المعاصرة، والذى انبثقت عنه معظم نظريات القيمة فى الفلسفة الأمريكية، سواء كانت هذه النظريات مؤيدة لموقف "ديوى" الأداتى البراجماتى أم كانت ناقدة ورافضة لهذا الموقف.

وليس من قبيل المبالغة أن نقول إننا إذا وضعنا "البحث عن اليقين" فى مواجهة الفلسفات الكلاسيكية التقليدية فإنه يُعد عملاً "ثورياً" **revolutionary** بحق. وبالرغم من أن "ديوى" لم يزعم "الأصالة" لكل الأفكار الواردة فى الكتاب فإنه يؤكد حقيقة (أنه لو حدث تمكين لهذه الأفكار لأحدثت ثورة يمكن مقارنتها بالثورة الكوبرنيكية؛ وهى ثورة لن تؤثر فى الفلسفة فقط، وإنما ستؤدى إلى زعزعة الأساسات فى كل مجالات الفعالية الإنسانية، الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها من أفاق الحياة الإنسانية). والحكم على صدق دعوى "ديوى" إنما يظهر،

فيما نرى، من التأثير العميق الذي نتج عن "تعاليم ديوى وأفكاره" في كثير من مجالات الثقافة الأمريكية وغيرها وخاصة في مجال التربية. ويكفى لندرك أهمية مؤلفات جون ديوى وتأثيرها خارج حدود هذه الثقافة أن نتذكر أن ما يزيد على عشرة من هذه المؤلفات قد ترجم إلى لغتنا العربية.

فأحد مظاهر الروعة الفكرية في هذه الدراسة تتجلى في عملية "الحشد الدقيق" و"التركيز" على الأفكار الفلسفية الكلاسيكية وإخضاع هذه المادة الفلسفية المتنوعة والمتناقضة لنقد صارم ودقيق؛ فالكتاب زاخرٌ بمناقشة للفلسفة اليونانية، وإسبينوزا، ولوك، ونيوتن، وكانط وفخته، وهيجل، وسبنسر، والمثاليين المحدثين والواقعيين. فديوى يستهدف في كل أعماله، وليس في "البحث عن اليقين" فقط "بناء" و"تسييد" مملكة النظام والعدل والخير والجمال والتمكين لهذه المملكة. ويرى أن السبيل إلى هذا التمكين هو "السيطرة والتحكم في طاقات الطبيعة وقوانينها" وذلك اعتماداً على "التفكير الفعال الذي تطور ونما في مجال العلوم الطبيعية". ولكن الأمر الذي يبعث على الأسى، فيما يرى ديوى، يتمثل في أن الفلسفة في كل مساراتها واتجاهاتها تترد إلى الزمن الذي كان ينظر فيه إلى قيم values "النظام" و"العدل" و"الجمال والخير" على أنها ذات طبيعة "مفارقة" و"ميتافيزيقية" كما أنها لم تكن موضوعاً للعلم التجريبي. فقد ظلت المشكلات والمثل والمناهج الفلسفية كما كانت عليه قبل العلم، بالرغم من أن العالم الذي نحيا فيه والذي علينا حوض غماره قد تغير جذرياً.

ويرى "ديوى" أنه ما لم يحدث إقصاء لهذه الصورة "البالية" للفلسفة وإحلال الصورة البديلة، فسوف يُصاب الذين يطمحون في أن يجدوا لدى الفلاسفة حلاً للمشكلات الإنسانية الحيوية بخيبة أمل، بل إن المجتمع الذي ينشد "تكامل" القيم الإنسانية و"القوى الطبيعية" سيجد نفسه، في النهاية، وجهاً لوجه مع اليأس والقنوط.

فالفلاسفة في عصر "ما قبل العلم" قد أخطأوا بزعمهم أن التمييز بين "المعرفة" و"الاعتقاد"، كالتمييز بين "اليقين" و"اليقين" كما أنهم نظروا إلى "المعرفة" على أنها حالة من "اللايقين". ونظروا إلى الحقائق المنطقية والثابتة على أنها الموضوعات الممكنة للمعرفة، بينما نظروا إلى الحقائق "الشرطية" و"العرضية" و"التجريبية" على أنها "موضوعات الاعتقاد". فاليقين يسهل تحصيله في "النظرية" أكثر مما يمكن من خلال "الممارسة والعمل والفعل"، وأن صدق بعض الأحكام المتعلقة بالأفعال يبدو على أنه "يقيني" في "النظرية"، ولكنه محتمل في "الممارسة الفعلية". ومن ثم، فإن البحث عن اليقين في الفلسفة القديمة، وفلسفة "ما قبل العلم الحديث" يُعد محاولة للفصل بين "النظرية" و"العمل" ومن ثمَّ الفصل بين "المعرفة" و"الممارسة"، وعلى ذلك ترتبط المعرفة، في هذه الفلسفات، بواقع "مطلق" و"تأبنت" و"نهائي"، بينما يُعد "الاعتقاد" حالة من الفكر تتعلق بمجال "اللايقين" أو بمجال "الاحتمال".. ومن ثم فإن المشكلة المحورية التي تواجه الفلسفة اليوم هي "العمل على تكامل اعتقاداتنا المتعلقة بالوجود واعتقاداتنا المتعلقة بالقيم Values، وبخاصة أن الهوية بين هذين النوعين من الاعتقادات قد زادت عمقا واتساعا نتيجة للتفسيرات الخاطئة لبعض تطورات العلم الحديث وإنجازاته.

وديوى لا يكتفى، في كتابه، بتشخيص أصل "الداء" الذي أصاب الفلسفة ومنشأ هذا الداء، وإنما يجتهد في تقديم "الدواء". فالإنسان، فيما يرى، لم ينظر لنفسه على أنه يحيا في عالم وإنما كان، دوماً، واعياً ببيئة ما. وأن الإنسان البدائي قد واجه هذه البيئة مجرداً و"خالي الوفاض" على المستويين "الفيزيقي" و"السيكولوجي"؛ فقد كان واعياً بالأخطار التي تتهدده وتحيط به، ولكنه تعلم، وبالتدرج، أن يتعامل مع هذه الأخطار. فقد تبين له أن هناك بعض الأشياء التي يمكن أن يتحكم فيها ويسيطر عليها، وأن هناك بعض الأشياء الأخرى التي تند عن

هذا التحكم وهذه السيطرة. وانتهى هذا إلى تقسيم ظواهر الخبرة إلى "ما هو معروف" من جهة و"ما يتجاوز المعروف" وذلك من جهة أخرى، وهو التقسيم الذي عرّف فيما بعد بالتمييز بين "الطبيعي" و"المتجاوز لما هو طبيعي" أو التمييز بين "الفيزيقي" و"الميتافيزيقي"، وهو التقسيم الذي عكس "الإحساس بالقوة في مجال" و"الإحساس بالعجز في مجال آخر". وبالتدرّج حدث التعميم والتجريد لهذا التمييز، وتم اختزاله إلى ما هو "روحي وعقلي" من جهة و"مادي وعملي" من جهة أخرى، وأيضاً التمييز بين ما هو "أسمى وأعلى" من جهة وما هو "أدنى" من جهة أخرى. وانتهى إلى التمييز والفصل التحكمي بين "النظرية والمعرفة" من جهة و"العمل والممارسة والفعل" من جهة أخرى، وكلها تميزات انتهت إلى عرقلة التقدم الإنساني وكبح هذا التقدم وإعاقته.

فالأدنى، فيما يقول ديوى، "هو ما يمكن للإنسان أن يتبأ به ولديه من الأدوات والفنون، ما يمكنه من ممارسة قدرٍ معقول من التحكم فيها. وأما الأعلى أو الأسمى فهو ما لا يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه، ومن ثمّ فهو شاهداً على وجود قوى تتجاوز نطاق الأشياء الفانية اليومية. ولما كانت هذه القوى، قوى عليا وسامية، فينبغي أن تحظى بتقدير ضروري. ولذلك اضطر الإنسان للبحث عن اليقين في مجال "أبدى" و"لامادى" يتعلق بالفكر ويتجاوز مخاطر العمل. وهذا المجال هو "الوجود الحقيقي" أو "الحقيقة النهائية الثابتة والمعقولة" والمحكومة بقوانين "المنطق"، ومن ثمّ فهي وحدها موضوع العلم الأصيل. وأما العالم المادي، الفاني، العابر، فهو عالم "غير حقيقي، من ثمّ "غير معقول" ومن ثمّ أيضاً يُؤلف موضوع "الاعتقاد" و"الرأى" فحسب ولا يُؤلف موضوع "المعرفة" الأصيلة. بل نظر إلى القيم values على أنها متطابقة مع الحقيقة بالمعنى الذي أشرنا إليه: القيمة تتحقق بالمعرفة، وكلاهما، القيمة والمعرفة، تم عزلهما وفصلهما عن عالم "الفعل" و"العمل" و"الممارسة" و"الخبرة".

ويرى "ديوى" أن هذه هي الحالة التي كانت عليها "الثقافة الاجتماعية"، عندما بدأت الفلسفة مسيرتها. وقد تبنت الفلسفة هذه الثنائيات ومنحتها "أوراق اعتمادها" وذلك بتقديم "الصياغة العقلية والمنطقية"، ومن ثمَّ "التبرير والتسوية". ويُعبر ديوى عن هذا الموقف وذلك في نبرة ملؤها الأسى فيقول: (فلو أن الفلاسفة كانوا يتمتعون بالفترة على الاختيار المغاير، لاكتشفوا إمكانية توجيه انتباههم وطاقتهم إلى عالم الفعل والعمل والفن، ولكن ما يبعث على الحسرة والألم أنهم حصروا أنفسهم في نطاق تبرير وتسوية الديانات التقليدية والاعتقادات الخلقية والمنهج العقلي النظري المجرد... فلأكثر من ألفي سنة كان هم أكثر صور التفكير التقليدية سيادة ونفوذاً مكرساً لمشكلة التبرير المعرفي الخالص والمجرد - بالحدس، أو الوحي، أو العقل المجرد - للحقيقة الثابتة والمطلقة لكل تصورات الصدق والجمال والخير والعدل).

ولكن هذه الحالة من الركود والدعة والكسل العقلي قد انتهت بانتصار العلم الحديث. وقد حدّد هذا الانتصار مشكلة الفكر الحديث؛ وهي المشكلة التي يمكن تلخيصها في السؤال المهم التالي: كيف يمكن قبول أكثر صور المعرفة نفوذاً ونجاحاً، وكيف يمكن، في الوقت نفسه الحفاظ على القيم values اللازمة للارتقاء بالحياة والنهوض بها؟

وتكشف إجابة هذا السؤال عن هدف "ديوى" الحقيقي مما يبرر لنا هذا الاقتباس الطويل: (لو أن الناس قد ربطوا أفكارهم عن القيم بالفعالية العملية بدلا من ربطها بمعرفة وجود أولاني، لأمكنهم تجنب معاناة القلق والخوف تجاه نتائج العلم ومنجزاته؛ ولأمكنهم الترحيب به. وذلك لأن كل شيء يتم التحقق منه، وذلك فيما يتعلق ببنية الظروف الموجودة وجوداً فعلياً، يمكنه أن يقدم عوناً في بناء أحكام

تتعلق بالأشياء التي ينبغي تقديرها، كما يُعين على استهداف غايات أكثر كمالاً، كما يمكنه إرشادنا وتوجيهنا إلى الوسائل التي يجب التوسل بها لتجسيد هذه الغايات.. فإن أزمة الثقافة المعاصرة، وصور الخلط والصراعات الموجودة في هذه الثقافة، إنما تنشأ عن تقسيم السلطة *division of authority* . فالبحث العلمي يبدو أنه يطلعنا على شيء "بعينه"، بينما الاعتقادات التقليدية الخاصة بالقيم والغايات تطلعنا على شيء مغاير تماماً... أن مشكلة التوفيق تنشأ، كما تكون في الوقت نفسه ملحة، وذلك بسبب واحد بعينه. فبالقدر الذي يكون هناك إلحاح على أن المعرفة هي "الكشف عن حقيقة أولانية ومستقلة عن فعل المعرفة، وأن المعرفة مستقلة عن استهداف ضبط الأشياء التي نختبرها ونعايشها؛ فإن فشل العلم الطبيعي وإخفاقه في الكشف عن القيم الموجودة في موضوعات المعرفة سيكون من ثم "صدمة لنا" . فإن من يهتمون اهتماماً جادا بصحة القيمة وسلطتها سيكون لديهم، لذلك، مشكلة حقيقية: فيقدر الزعم بأن القيم *values* أصيلة وصحيحة على أساس أنها فحسب كليات لوجود مستقل عن الفعل الإنساني، ويقدر ما يفترض أن صحة هذه القيم وقدرتها على تنظيم الفعل تعتمد على كون هذه القيم مستقلة عن الفعل، بقدر ما تظهر الحاجة الملحة إلى "مخططات" للبرهنة على أن القيم، بالرغم من نتائج العلم، كليات أصيلة ومعروفة تتعلق بالوجود والواقع المعيشي.

ويتبنى ديوى في معظم ما كتب عبارة "بردجمان" *Bridgman* التي وردت في كتابه عن "منطق الفيزياء الحديثة" *Logie of modern physics 1927* وهي العبارة التي يؤكد فيها "أننا لا نعني شيئاً بأى مفهوم أو تصور سوى فئة من الإجراءات؛ فالتصور أو المفهوم يكافئ فئة الإجراءات التي تتطابق معه". ويرى "ديوى" أنه لا يوجد من الفلاسفة من تنبه إلى النتائج الفلسفية الثورية والثرية

والخصبة التي يمكن استخلاصها من فكرة "بردجمان" سوى قلة، ويأتي في مقدمتهم

"بيرس" Pierce و"جيمس" William James.

ومن ثم فنحن إذا وضعنا في اعتبارنا المشكلة المحرّبة التي تواجه الفلاسفة الحديثة، وأعنى بها تحقيق التكامل بين الاعتقادات المتعلقة بالوجود والاعتقادات الخاصة بالقيم values فسوف يتضح لنا أن هدف "ديوى" من تتبع تطور "إجرائية" operationalism بردجمان هو بيان أهمية هذه المفاهيم الإجرائية ودلالاتها لما يُطلق عليه "بناء الخير" Construction of good، وكيف يؤدي هذا البناء لأن تكون "القيم"، مثل موضوعات المعرفة، من حيث إنها ليست "معطاة" لنا أو "جاهزة مسبقاً" وإنما القيم "تتحقق" وهي دوماً في "دور التكوين" In the making. فالقيم، فيما يرى ديوى، هي (كل ما له سلطة صحيحة وصائبة في توجيه السلوك). وقد لخص ديوى نظريته فيما أطلق عليه "قضيته الأساسية"، فيما يلي (إن أحكام القيمة أحكام تتعلق بالشروط الحياتية، ونتائج الموضوعات المختبرة والمعيشة؛ فهي أحكام تتعلق بما يجب أن يُنظم تكوين رغباتنا وعواطفنا ومشاعرنا ومتعنا).

فأحكام "القيمة" تُشبه، من ثمّ، الأحكام العلمية، من حيث إنها تتصف بكونها علاقة relational في طبيعتها وهي، في الوقت نفسه، أدائية instrumental وليست بحال نهائية، ومن ثمّ فهي تخضع دوماً للتصويب وإعادة النظر ويضع ديوى للقيم معايير، ولكنها ليس بحال مطلقة أو نهائية. ومن ثمّ يكون من قبيل المستحيل أن نقوم بعملية (جدولة) للقيم في نسق يقوم على "الهيراركية" أو "التراتبية". ففي تناول "ديوى" للقيم يحتل "المنهج" Method و"الوسيلة" Means المكانة التي كانت تحتلها في الماضي الغايات وحدها، فبقدر ما يُنظر إلى "الغايات" على أنها وحدها التي تتصف بالصدق والمثالية والقيمة ويُنظر إلى الوسائل على

أنها مجرد "سُنون عملية"، تخفق الغايات في التحقق. فالمعضلة الأساسية هنا تتلخص، فيما يرى ديوى، فى النقص المعيب فى المعرفة الكافية بالوسائل اللازمة. وعلى ذلك يكون الفصل بين الغايات والوسائل قد ترك الفعل أو العمل بدون توجيه. هذا التوجيه الذى تزودنا به المعرفة العلمية.

ويتبقى أن نجيب عن السؤال المتعلق بمكانة "الفيلسوف". يُوصى ديوى الفيلسوف بالبعد عن البحث عن اليقين المطلق والواقع الثابت والنهائى. وأن عليه بدلا من ذلك أن يعمل باعتباره ضابط اتصال بين "نتائج العلم" من جهة و"أنماط الفعل الاجتماعى والشخصى وصوره التى من خلالها يتم استهداف الإمكانيات التى يمكن تحصيلها" وذلك من جهة أخرى.

فالحاجة التى تفرضها الساعة ليست هى تدريب المفكرين الذين سيحاولون وضع فئة من الأهداف والقيم الجازمة واللازمة والتى يلزم الآخرون باستهدافها، وإنما الحاجة الملحة هى اختراع سبل ووسائل يتحقق بها التأليف الفعّال والإيجابى بين كل القوى التى لها تأثير على "السعادة والرفاهية العامة" سواء المادية منها أو الثقافية.

وعلى ضوء هذا الجهد المتصل ينبغى علينا، فيما يرى ديوى، أن ننظر إلى ما يقع على عاتق الفيلسوف من إلام: "الالتزام بالبحث عن العوائق وتعريفها، ونقد عادات العقل التى تعترض طريق البحث والكشف، وتركيز الانتباه على الحاجات المتناغمة والمنسجمة مع الحياة الحاضرة؛ تفسير نتائج العلم بالنظر إلى آثار هذه النتائج على معتقداتنا الخاصة بغايات وأهداف وقيم كل أفاق الحياة".

فليس لدى الفلسفة مستودع من المعرفة خاص بها ويميزها عن غيرها من فعاليات التفكير. فمهمتها تتلخص فى قبول أفضل معرفة ممكنة فى زمانها ومكانها

واستثمارها لخدمة "هدف" أو "غاية". وهذه الغاية هي "تقد الاعترافات والمؤسسات والتقاليد والسياسات بالنظر إلى تأثيرها على "القيم" . والخير " Good يُنظر إليه على أنه شيء يتم تأليفه أو "تحصيله" داخل الفلسفة. فكما أن الفلسفة ليس لديها "مستودع أو مخزون معرفي" أو "مناهج لتحصيل الحقيقة" فليس لديها "رصيد جاهز من الخير" . فعندما تُسلم الفلسفة بالحقائق والمعرفة التي تقدمها العلوم والبحث inquiry، فإنها، تُسلم بالمثل بالخبرات المنصهرة في الخبرة الإنسانية. فليس لدى الفلسفة ما لعصا موسى من سلطة، وإنما لديها سلطة الذكاء ونقد هذه الخبرات العامة والطبيعية، فلا تزعم الفلسفة لنفسها الحق في خلق عالم جديد ولا التنقيب عن أسرار الوجود محجوبة عن الحس المشترك. فقد شدّد ديوى على أن المهمة الأساسية والأولية للفلسفة ليست هي إنشاء وتشبيد أنساق ميتافيزيقية، وإنما وظيفتها بالأحرى هي "تقد الثقافة" Criticism of culture.

ولا نجانب الصواب، لو قلنا في ختام مقدمتنا، إن هذه الأفكار المهمة والضرورية، قد يتصدى لها كاتب لا يتمتع بإحساس عميق بمشكلات مجتمعه وحاجاته، فلا يكون لها، من ثم، صدى أو قيمة أو دلالة، وقد يتصدى لها، وفي المقابل، كاتب يتمتع بهذا الحس العميق والمتميز فيكون لها في حياتنا ما ننشده ونتطلع إليه. إن ديوى فيلسوف من هذا الطراز النادر من الفلاسفة، كما أن كتابه يعد من فئة هذه المؤلفات التي يتحقق فيها هذا الهدف بوضوح وجلاء.

محمد مدين

الْبَحْثُ عَنِ الْبَقِيَّةِ

المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف

جون ديوى : ولد في ولاية فرمونت عام ١٨٥٩ وتخرج في جامعته، وظل متعلقا بالفلسفة ومباحثها منذ ذلك الحين ؛ حصل ١٨٨٤ على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز، ثم التحق مدرسا بقسم الفلسفة بجامعة مشيجان . ونقل سنة ١٨٩٤ إلى جامعة شيكاغو رئيسا لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية ، حيث قام بثورته التربوية التي عرفت باسم « التربية التقدمية » ، كما أسس « المدرسة المعلمية » التي كان يجرب فيها نظرياته الجديدة ، التي لم تظفر بتأييد المسئولين في الجامعة ، فاستقال سنة ١٩٠٤ ، ثم عين في كلية المعلمين بجامعة كولومبيا ، وظل شاغلا هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٠ .

ودعى ديوى إلى دول كثيرة أستاذا زائرا يحاضر في التربية والفلسفة فذهب إلى اليابان والصين وروسيا وتركيا والمكسيك ، وكتابه « تجديد في الفلسفة » ثمرة محاضراته في طوكيو سنة ١٩١٩ وقد ترجمته منذ أعوام مؤسسة فرانكلين . واحتفالا بذكراه المثوية تنشر كتابين من أهم كتبه هما « المنطق - نظرية البحث » ، و « البحث عن اليقين » .

ومؤلفاته كثيرة متنوعة تتناول شتى فنون المعرفة الإنسانية ، من تربية وفلسفة ومنطق وعلم نفس وأخلاق وقانون وسياسة وعلم اجتماع ، نقل بعضها إلى العربية ، مثل « الديمقراطية والتربية » و « الخبرة والتربية » و « الحرية والثقافة » .

وتوفى في أول يونيه سنة ١٩٥٢ وقد بلغ الثالثة والتسعين .

المترجم وصاحب القلم

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني : ولد ١٩٠٨ والتحق بالجامعة المصرية منذ أول إنشائها ، فأخذ الفلسفة على أعلامها الفرنسيين : برييه ، ولابلاند ، وري ، وحصل على الليسانس ثم دبلوم معهد التربية العالي والدكتوراه ، وعين بجامعة القاهرة لتدريس الفلسفة ، ولا يزال أستاذا بها إلى الآن .

ألف ونشر وترجم ؛ فمن مؤلفاته خلاصة علم النفس ، التربية في الإسلام ، معاني الفلسفة ، في عالم الفلسفة ، فجر الفلسفة اليونانية ، أفلاطون ، جون ديوى ، ابن سينا ، الحب والكراهية ، الخوف والنسيان ، النوم والأرق . ونشر من المخطوطات : كتاب النفس لابن رشد ، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، إيساغوجي ، أحوال النفس لابن سينا ، وحقق من شفاء ابن سينا : المدخل ، والمقولات ، والسفسطة ، والموسيقى . ومن مترجماته « مباحج الفلسفة » الذي نشرته مؤسسة فرانكلين . وحاضر بجامعة واشنطن سنة ١٩٥٦ ونشر محاضراته بالإنجليزية في كتابه Islamic Philosophy .

محتويات الكتاب

صفحة	
١	مقدمة المترجم :
٢٧	الفصل الأول : الهروب من الخطر
٥٠	الفصل الثاني : بحث الفلسفة عن اللامتغير
٧٣	الفصل الثالث : الصراع بين السلطات
٩٨	الفصل الرابع : فن القبول وفن التوجيه
١٣٣	الفصل الخامس : الأفكار في مجال العمل
١٦٦	الفصل السادس : لعب الأفكار
١٩٦	الفصل السابع : قاعدة السلطة الفكرية
٢٢٢	الفصل الثامن : تطبيع الذكاء
٢٥٠	الفصل التاسع : سلطان النهج
٢٨٢	الفصل العاشر : بناء الخير
٣١٥	الفصل الحادي عشر : الثورة الكوبرنيقية

مُقَدِّمَةٌ

سيظل اسم جون ديوى خالدا في تاريخ الفلسفة ، سواء وافقته على آرائه أم اختلفت معه . وقد أحسنت مؤسسة فرانكلين صنعا بالاحتفال بذكرى مرور مائة عام على مولد هذا الفيلسوف ، حين قررت نقل بعض كتبه الرئيسية إلى اللسان العربي ، لأن هذه الترجمة أحسن هدية ترف إلى قراء العربية إحياء لذكراه . وما خلود الأشخاص سوى أن تظل أفكارهم حية في قلوب الناس . وسيظل ديوى خالدا بأفكاره التي أعلنها ، وبخاصة في هذا الكتاب الذي تقدم له بهذه المقدمة .

فقد ولد جون ديوى في العشرين من أكتوبر عام ١٨٥٩ ، في فرمونت حيث درس في مدارسها وجامعتها وتخرج فيها بعد عشرين عاما . وبعد خمس سنوات حصل على الدكتوراه وكانت رسالته عن « علم النفس عند كانط » ؛ ولكن هذه الرسالة مع الأسف الشديد لم تنشر ، وضاعت أصولها . ويبدو أن دراسته الخاصة لكانط جعلته على صلة وثيقة بالفلسفة الألمانية بوجه عام ، وبفلسفة كانط بوجه خاص ، والذي وجه إليه سهام النقد فيما بعد في الصميم .

وتقلب في مناصب التعليم ، وانتقل في التدريس من جامعة إلى أخرى ، في ميتشجان ، ومينيسوتا ، وشيكاغو ، إلى أن استقر في كولومبيا منذ ١٩٠٥ حتى أحيل إلى الاستيداع سنة ١٩٣٠ ، وقد احتفلت هذه الجامعة بفيلسوفها احتفالا كبيرا بمناسبة مرور مائة عام على مولده ، وعلى مولد برجسون وهوسرل اللذين ولدا في العام نفسه كذلك .

وقد أتجه وهو في شيكاغو إلى التربية ، وأنشأ المدرسة العملية ، التي اشتهرت

فما بعد باسم مدرسة ديوى ، ولم تنقطع صلته بالتربية منذ ذلك الحين ، لأنه كان يدرس الفلسفة بجامعة كولومبيا ، كما كان يدرس التربية في كلية المعلمين الملحقه بها . وهذا الاتجاه التربوى جعله فيلسوف التربية دون مدافع ، ولا يزال معظم المربين في أمريكا من تلاميذه المباشرين ، أو من الذين أخذوا عن تلاميذه . بل تجاوزت نظرياته حدود أمريكا ذاتها فانتشرت في معظم أنحاء العالم ، وبخاصة في مصر ، حيث يعرفه الكثيرون عن هذا الطريق ، وقد ترجم له كتابه « الديمقراطية والتربية » منذ زمن طويل ، وهو بحسب قول صاحبه أفضل كتبه التي يعتز بها .

ورحل ديوى من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ، وحاضر في معظم البلاد التي سافر إليها ، في اليابان والصين ، وتركيا ، والمكسيك ، وروسيا ، كما زار إنجلترا ، وفرنسا ، وإيطاليا . وأهم كتبه تعد ثمره محاضرات ألقاها في جامعات أجنبية ، مثل كتابه « تجديد في الفلسفة » ، ومثل هذا الكتاب الذى تقدم له ، وهو « البحث عن اليقين » لأنه مجموعة المحاضرات التي ألقاها ، وتعرف باسم محاضرات جيفورد ، سنة ١٩٢٩ .

أما مؤلفاته ومقالاته فغزيرة جدا ، ويمكن تقسيم حياته من حيث التأليف إلى ثلاث مراحل : الأولى قبل سنة ١٩١٩ ، أى قبل كتاب « تجديد في الفلسفة » نعى المحاضرات التي ألقاها في طوكيو ؛ والمرحلة الثانية الفترة بين هذا الكتاب وكتاب « البحث عن اليقين » ، وتبلغ عشر سنوات . والثالثة من عام ١٩٣٠ إلى إعلان الحرب العالمية الثانية . أما بعد ذلك فلم يصدر ديوى شيئا يعد جديدا أو مختلفا عن مذهبه السابق .

المرحلة الأولى تمتاز بكتب التربية وعلم النفس ، وأهم كتبه هي « الديمقراطية

والتربية « ، و « كيف تفكر » . وفي الوقت نفسه وضع بذور منطقته الجديد ، في كتاب « دراسات في النظرية المنطقية » ، و « مقالات في المنطق التجريبي » .

وفي المرحلة الثانية ، أصدر من الكتب « تجديد في الفلسفة » ، و « الطبيعة البشرية والسلوك » ، و « الخبرة والطبيعة » ، فانتقل بذلك إلى مجال الفلسفة الأرحب : نظر في تاريخها ومشكلاتها ، وفي الطبيعة البشرية من الناحيتين النفسية والاجتماعية ، مع محاولة تطبيق المنهج التجريبي على الأخلاق والاجتماع .

وفي المرحلة الثالثة برزت فلسفته الخاصة به ، ووضح اتجاهه التجريبي ، وأعلن عقيدته الفلسفية التي يعترف فيها بأن الأصل الذي ينبغى أن نرجع إليه في معرفتنا هو « الخبرة » . وبعد كتاب « البحث عن اليقين » عرضا لنظريات المعرفة عند السابقين ، مع تقديمها ، وتبشيرا بنظرية جديدة في المعرفة . وأصدر كذلك كتابيه العظيمين يطبق فيهما الخبرة على الفن ، وعلى التربية . واستقرت نظريته المنطقية في كتابه عن « المنطق أو نظرية البحث » . واتجهت أنظاره نحو فلسفة القيمة بوجه خاص .

وفي الفترة الأخيرة من حياته ، وضع نظريتي المعرفة والقيمة أكثر فأكثر ، وذلك - غالبا - في مقالات جمعت بعد ذلك في كتاب « مشكلات الناس » .

ثم انطلقت تلك الشعلة المتوقدة في أول يونية سنة ١٩٥٢ .

يقع كتاب « البحث عن اليقين » في أحد عشر فصلا :

وعلى عكس ما يقضى به الترتيب المنطقي ، نبدأ من الفصل الأخير ، الذي جعل

عنوانه « الثورة الكوبرنيقية » . ونحن لا نبدأ بهذه الثورة لأنه جعلها خاتمة المطاف

أوخلاصة البحث ، وإثباته . ففعل ذلك لعلة أخرى بعيدة البعد كله عن هذا الموضوع .
فقد قيل إن لكل فيلسوف كبير نقطة بداية يرتكز عليها ، وتوجد في بعضه
الفكرى لفيلسوف سابق ، وغالباً ما يكون ذلك الفيلسوف الآخر عملاقاً من عمالقة
الفكر . كانت تلك جبال ديكرت وبيكون حين وجهاً مهمهما النقد اللاذعة
لأرسطو ؛ وهذه هي جبال ديوى : لم يتجه نحو أفلاطون وأرسطو من القدماء ،
ولأنه يعترض اعتراضاً شديداً على الأفلاطونية والأرسطية حتى ليخيل إلى المرء أنه
يدعو إلى نبذ الفلسفة القديمة ، وأن مذهبه قائم على هدم ذلك التراث القديم الذى
انحدر مع الزمان خلال العصر الوسيط إلى الفلسفة الحديثة .

بل الفيلسوف الذى يعد نقطة الارتكاز حقاً فى فلسفته هو « كانط » . ساقه
إلى هدمه ، ونقده ، شئ من الحسد المركب فى الطبيعة البشرية ؛ إذ من المعروف
أن كانط ظفر بشهرته لما أحدثه من ثورة فى الفلسفة ، وشبه هذه الثورة بما فعله
كوبرنيك فى علم الفلك ، وصرح بذلك التشبيه وقال : إننى أحدث فى الفلسفة ثورة
شبيهة بالثورة الكوبرنيكية .

فلاسر ما لا يستطيع ديوى أن يحدث مثل هذه الثورة ؟

إنه لو استطاع ذلك ، لكتب اسمه فى سجل عظماء الفلاسفة ، وهو يعتقد فى
نفسه أنه لا يقل مرتبة عن كانط ، إن لم يكن أعلى منه منزلة . ولذلك بدأ ينتقد كانط
ويبين ما فى ثورته من تهافت ، ثم انتقل بعد ذلك إلى عرض فلسفته الخاصة به وبين
أن الأخذ بهذه الفلسفة هو الثورة الحقيقية ، وهو الانقلاب الشبيه بثورة كوبرنيك فى
علم الفلك .

فإن يرجع كانط المعرفة إلى الذات العارفة ، ويجعلها هى المحور الذى تدور عليه ،

ليس ثورة كوبرنيقية ، بل رجوع إلى نظرية بطليموس ، أو على حد عبارة ديوى : إنه
عود إلى نظام بطلمي متطرف Ultra - Ptolemaic .

الثورة الكوبرنيقية هي كذلك لأنها نزعت عن حركة الأجرام السماوية ما لها
من صفة ذاتية طبيعية فيها . وقد أخذ كَانط هذا الجانب الوحيد من الثورة الكوبرنيقية
وطبقه على المعرفة الإنسانية ، وقال إن الأشياء ليس لها في ذاتها حقيقة تعرف ، وإنما
المعرفة تنبع من أنفسنا ، حين تصاغ الأشياء الخارجية في قوالب ، أو مقولات عقلية .
ويفسر ديوى هذا الصنيع من جانب كَانط بأنه لم يفعل شيئاً أكثر من أنه أنزل
الفلسفة من عرش التعالي في عالم منفصل إلهي ، إلى عرش العقل الموجود في الإنسان .
فالمعرفة مستمدة بالفطرة من هذا العقل ، وهي أولية سابقة على التجربة . هذا
عند كَانط .

أما عند ديوى ، فالعكس هو الصحيح .

المعرفة ليست أولية ، ولا سابقة على التجربة ، بل إنها تابعة من التجربة نفسها ،
من الخبرة ، وهي ثمرة لها .

اعتماد المعرفة على المقولات الموجودة في العقل - أو إن شئت الدقة بحسب تعبير
كَانط مقولات الفهم - يضفي عليها هاتين الصفتين المميزتين للعلم ، وهما العموم
والضرورة . ونحن نذكر أن تحليل هيوم ، وإنكاره صلة السببية ، هو الذي أيقظ
كَانط من سبات الاعتقادات ، فأقام مذهبه للرد على زاعم هيوم .

ولكن العلم ، العلم الحديث بعد أن اجتاز مرحلة الحتمية التي أرادها له مذهب
نيوتن ، لا يزعم عمومًا ولا ضرورة . إنه حادث ، راجح يقوم على الاحتمالات ، وتغيير
القوانين كلما تغيرت الظروف والشروط . ليست القوانين ، وهي الغاية النهائية من

العلم أزلية ثابتة ، وإنما هي تصوير للعلاقات المتبادلة بين الظواهر ، هذه الظواهر المتغيرة بحسب الظروف والأحوال .

وكان اليقين في المذاهب التقليدية منذ عهد الفلسفة اليونانية حتى كانط بل إلى ما بعد كانط ، مستنداً إلى الحقائق الثابتة ، وهي لأنها موجودة في عالم أعلى ثابتة ، أزلية ، ومعرفتنا لهذه الحقائق هو غاية الغايات ، ونهاية أمل الفيلسوف ، حتى ليجتهد أن يتطابق وإياها ، فإذا بلغها ظفر باليقين ، واتمى إلى الاطمئنان العقلي .

ولكن هذا المسلك إلى الحقائق الثابتة أشبه بالسراب ، لأننا نتمتع على شيء ليس في حقيقته ثابتاً ؛ بل الواقع يدل على أن الحياة ، طبيعية كانت أم إنسانية ، في جريان متصل ، وتغير مستمر ؛ فعلياً أن تتطابق مع هذا العالم المتغير ، وأن نلتصق منه المعرفة ، ونستمد منه اليقين . وإذا كان اليقين غير ميسور في عالم متغير ، فعلياً أن نقنع بالرجحان .

صفوة القول : إنه بدلا من الركون إلى الحقائق الثابتة المتعالية ، لا بد من النزول إلى الوقائع الموجودة في عالم التغير ، والتي تكتسب بالخبرة .

وهذه هي الثورة الديوية ، التي تجعل معيار الحكم لافي أشياء سابقة بل في نتائج وثمرات ، ولا تجمعنا نتمتع على الماضي بل نتمتع على بناء عالم مستقبل بالقصد والتوجيه .

وهو يوضح هذه الثورة ويزيدها بياناً بقوله : إن مركز الفلسفة في تراثها القديم كان الذهن الذي يعرف بمقتضى ماله من ملكات موجودة في داخله ؛ أما في الفلسفة التي ينادى بها فالمرکز هو « التفاعل » المستمر في مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان وبين الأشياء الطبيعية . وهذا التفاعل يجري طبقاً لعمليات مقصودة توجهنا نحو نتائج جديدة . وفي ضوء هذه النظرية ليس العالم هو المركز ولا الذات ، وليست الطبيعة

الخارجية ولا النفس الإنسانية هي المركز ، وإنما هو عالم واحد متصل يشتمل على الطبيعة وعلى الإنسان ونفسه وعقله وذلكائه باعتبار أن هذه الأمور كلها أجزاء من الطبيعة نفسها ، والكل في حركة متصلة وجريان دائم ، وإن شئنا أن نعين مركزاً في هذا العالم المتصل المترابط ، فهو « الخبيرة » .

فلا غرو أن يسمى ديوى فيلسوف الخبيرة ، ولا غرابة أن يكتب في اعترافاته الفلسفية يقول إنه عدل عن المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي . وهو إنما يعني بالمذهب المطلق ، مذهب هيغل ، تلميذ كانط ، والذي ظل متأثراً به زمنياً طويلاً في صدر حياته .

ففي النظام البطلمي كانت الأرض ثابتة ، هي المركز ، والشمس تدور حولها . وفي النظام الكوبرنيقي الشمس هي المركز ، والأرض تدور حولها . وفي نظام ديوى ، ليست الشمس هي المركز ، ولا الأرض ، وإنما هما جميعاً وما معها من كواكب أجزاء من عالم واحد كله يتحرك باستمرار ، وهناك تفاعل وترباط بين سائر الأجزاء .

أى أن النظريات القديمة كانت تفصل فصلاً تاماً بين العالم والإنسان ، بين النفس والبدن ، بين النظر والعمل . أما ديوى فإنه يفرغ من هذا الانفصال ، ويريد الوحدة . فهو واحد في مذهبه . أو هذه هي الميتافيزيقا القائمة في أساس مذهبه ولو أنه هو يزعم أنه من أعداء الميتافيزيقا ، ولا يرغب أن يصف مذهبه بأى مذهب خاص .

وتفضى الثورة الديوية إلى نتائج كثيرة :
ففي المذاهب التقليدية كان الذهن يقف من الأشياء الخارجية موقف المتفرج ، يراها من خارج ، ولا يتدخل في إحداثها ، ولا شأن له بتوجيهها ، ولا يشارك

في مسرح مأساتها . إنه مجرد متفرج يسجل ما يجري من أحداث . ومن هنا سمي النظر نظرا ، لأنه شبيه بمن ينظر بعينه إلى شيء خارجي فيدركه إدراكا محسوسا بالبصر ، دون أن يغير الحس من طبيعة الشيء الذي نبصره . والسعيد السعيد هو الذي يتأمل الحقائق الأزلية الثابتة ، فيظفر بالسعادة القصوى والبهجة العظمى . والفيلسوف الحق هو الذي يتعالى ، ويعيش في برجه العاجي ، لاصنعة له سوى هذا التأمل .

أما في مذهب ديوي فلا بد من مشاركة الذهن في مجرى الحياة . وهو يسمي هذه الآلة العاملة الموجهة للسلوك نحو الطريق الصحيح : « الذكاء » ، في مقابل « العقل » عند القدماء ، الذي لم يكن سوى آلة تنطبع فيها المعارف كما تنطبع الإحساسات في آلة البصر .

ولكن الفيلسوف ليس صانعا ، ولا فنانا ، ولا عالما ، ولكنه فيلسوف له مهمة خاصة وميدان يختلف عن الميادين التي يختص بها الصانع أو الفنان أو العلماء . مجال الفلسفة هو الطبيعة البشرية من جهة نفسياتها وأخلاقيتها وسلوكها الاجتماعي . ومن واجب الفيلسوف أن يصوغ هذه الطبيعة البشرية كما يصوغ الصانع مهنتهم من المواد المختلفة ، كالنجار الذي يصنع الأثاث من الخشب ، وكما يشكل الفنان فنه في مادة ، مثل النحات الذي ينحت الرخام . كذلك الفيلسوف : المادة التي يشتغل عليها هي البشر من جميع التواحي ، أطفالا وشيوخا وجماعات ، يحاول أن يأخذ بيد الطفل بالتربية ، وأن يسمو بالفرد بالمعرفة ، وأن يتطور بالجماع بالعلم .

وهنا نجد الأثر الثاني للتوحيد بين النظر والعمل ، وعدم الفصل بينهما .

كان الإنسان في ظلي الفلسفات التقليدية يكسب المعرفة ، فيتغير ، لأنه يستدير من حصوله عليها ، فيصبح غارفا . بعد أن كان جاهلا ؛ . ولكنها معرفة أشبه بالخلية

التي تضاف إلى الشيء لتكسبه رونقا فيصلح للزينة . أما المعرفة الديوية التي يطالب بها ، فهي ذلك الضرب الذي يغير العالم ، لأنه يتدخل فيه ويوجهه .

والمعرفة لا تطالب لذاتها ، ولا لأنها تفضى إلى الاستنارة وتبديد الجهل ، بل لأنها تحقق الأمن حين ترسي قواعدها على شاطئ اليقين .

إذا بلغ أحدنا اليقين اطمأن ، واستقر . وإذا لم يبلغ اليقين ، بل الشك ، أو اللابقين ، أو الرجحان ، أو الاحتمال ، لم يستقر ، ولم يطمئن .

ومن هذه الزاوية - معنى زاوية اليقين واللابقين وما يتردد بينهما من درجات مختلفة تقرب من اليقين أو تتباعد عنه - بحث ديوى فى هذا الكتاب ، فجاء عنوانه « البحث عن اليقين » .

وقد بدأ فى الفصل الأول منه يصور لنا كيف درج الناس منذ أقدم العصور على اتباع طريقين فى الحياة : أحدهما اعتبره الناس أعلى وأسمى من الطريق الآخر ، من جهة أنه يوصل إلى اليقين ، على حين لا يبلغ الطريق الآخر إلا مرتبة الرجحان . أما الطريق الأول فهو استرضاء القوى ، طبيعية كانت أم فائقة على الطبيعة ، بالابتهاال والتضحية ، وأداء الطقوس والشعائر الدينية وخشوع القاب ومحاولة الاتصال بالقوى الخفية لاسترضائها وتسخيرها إن استطاع إلى ذلك سبيلا .

وأما الطريق الثانى فهو اختراع « الفنون » ، والصناعات التي يستخدمها فى رفاهته وتسخير الطبيعة لمصاحته .

ويسمى ديوى الطريقة الأولى طريقة الانفعال ، والثانية طريقة الفعل .

أو بمعنى آخر موقف الإنسان فى الطريق الأول سلبي ، وموقفه فى الثانى إيجابي فعال .

ولكن الطريق الثانى هو الطريق الذى يحقق المصالح الحيوية الضرورية فى الحياة ، من نسج اللباس ، وتشديد البانى ، وشق الترع للزراعة ، واستخدام العقاقير النافعة فى علاج الأمراض ودفع الآفات . وسار الإنسان فى هذا الطريق بالخبرة والتجارب وتقدم أشواطاً وأشواطاً ، يدل على ذلك ما بلغته الإنسانية من تقدم ، وما وصلت إليه العلوم المختلفة التى إنما هى ثمرة التجربة . وقد غزت العلوم التجريبية سائر الميادين ماعدا ميادين الدين والأخلاق والاجتماع والنفس . وعلى الرغم من هذا التقدم المائل لاثق الإنسان أو قل الفيلسوف ، فى الطريق التجريبى ولا يعده محلًا لليقين ، على حين وضع ثقته فى الطريق الأول ، وذهب إلى أنه بالغ منه إلى اليقين .

ويفسر ديوى هاتين النزعتين فبردها إلى جذور تاريخية واجتماعية ، فقد ارتبط العمل بطبقة العبيد من قديم الزمان ، كما أن السادة والحكام كان لهم من الفراغ ما يسر لهم التفكير النظرى ، وترفعوا عن الأعمال اليدوية والصناعات ، فرفعوا من شأن التفكير النظرى على العمل . وفى الوقت نفسه ازدرى الناس الماديات ورفعوا من شأن الروحانيات . وهكذا نشأ الفصل بين النظر والعمل ، وازدادت الهوة بينهما ، وأصبح النظر من عالم أعلى من عالم العمل .

ونحن نقول : إن سمو النظر على العمل من الأفكار اليونانية ، بل الفلسفة كلها — بدليل اسمها نفسه — يونانية . ومن المأثور أن فيثاغورس قسم الناس طبقات ثلاثاً من حيث النظر والعمل ، وشبههم بقوم يذهبون إلى الألعاب الأولمبية ، بعضهم وهم الأغلبية يمتزجون فى الألعاب ويسعدون بها وتؤثر مشاهدتها فى عواطفهم ، وتلعب بخيالهم ، وقد يتهمز بعضهم فرصة احتشاد الناس لهذه الألعاب فيقومون بالبيع والشراء وقضاء المصالح والمنافع ؛ وبعضهم الآخراهم اللاعبون أنفسهم موضوع المشاهدة ؛ وبعضهم الثالث — وهم قلة قليلة — ينمزلون بأنفسهم ، لا يشاركون فى لعب ، ولا فى متعة ، بل

« ينظرون » إلى هذه المشاهد كلها، فتكون ذراتهم فى ناحية، والألعاب وما يجرى فيها فى ناحية أخرى، ومن هنا نشأ « النظر »، وصحبه تعالى عن العمل .
مهما يكن من شىء، وقع الانفصال بين النظر والعمل، وظهرت الفلسفات الثنائية فى تاريخ الفلسفة، وكان لذلك كله أثر عظيم على نظرية المعرفة والمناهج والتفكير بوجه عام والسلوك الأخلاقى .

ولذلك انقسمت الميتافيزيقا التقايدية إلى ماهية ووجود، وكانت الماهية أسبق من الوجود، لأن الماهية هى الحقيقة الثابتة الأزلية، والوجود هو الشىء الخارجى وهو أدنى من الحقيقة الأزلية، لأنه يتعلق بعالم التغير، عالم الكون والنسب، اللهم إلا إذا كان المقصود هو الوجود الميتافيزيقي، الوجود الواحد الثابت الأزلى، وهو شىء ليس له وجود فى العالم الواقع المتغير .

ومن الغريب أن ديوى لم يتعرض للوجودية الحديثة التى تعكس الأمر وتقدم الوجود على الماهية . ويبدو أنه لم يتعرض لها لأنه فى الوقت الذى ألقى فيه محاضراته هذه لم تكن الوجودية قد ظفرت بهذا النجاح فى فرنسا، ولم تكن مذهباً ملحوظاً . وعلى كل حال، فالوجودية مذهب ثنائى كذلك، كل مائى الأمر أنها تقدم الوجود على الماهية، وتزعم أن الوجود هو الذى يحقق ماهية الشىء، وبوجه خاص ماهية الإنسان .

وقد اجتهدت جميع الفلسفات القديمة أن تحل مشكلة الوجود . فما السبيل إلى إثبات وجود الأشياء؟ ألا يمكن أن يكون وجودها وهماً لا حقيقة له، أو حلماً يصور لنا شيطان ما كر أنه حقيقة، كما يقول ديكارت . وقد أثبت ديكارت وجود نفسه أولاً، ثم انتقل من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله، وبعد ذلك جعل

الله ضامننا لوجود العالم . والمثاليات المختلفة تفترض وجود المثل أولا ، أو الأفكار ،
وعنها وبطريقها توجد الأشياء .

ولكن ديوى يفترض وجود الأشياء الخارجية ، ولا يشك في وجودها . إنها كما
يقول : « هناك » . وإذا كان القدماء منذ عصر الفلسفة اليونانية قد تصوروا الأشياء
أنها ذوات خارجية تتصف بالكميات المختلفة كاللون والصوت والحرارة والبرودة
والثقل والخفة ، بل والجمال والقبح ، فقد تصوروا أنها كاملة في ذاتها ، وأنها إنما تدعو
الذهن إلى تعريفها وتصنيفها وترتيبها .

أما الفلسفة الحديثة فقد استبدلت بفكرة الأشياء فكرة « المعطيات » أى
أنها صفات تُعطى لنا من الأشياء ، فهى وسائل لشيء آخر ، وليست غايات في ذاتها .
وهكذا أخذ العلم الحديث من المعطيات أداة للتوجيه ، لا مجرد شيء تقبله كما هو .

ويقترح ديوى اقتراحا جديدا ، هو أن تسمى المعطيات « المأخوذات » لأن
صفات الأشياء لا تعطى لنا فى الواقع ، بل نحن الذين نأخذها ، ونختارها ، ونحددها ،
وبذلك تتدخل تدخل فعليا فى العالم الخارجى ، ويكون لنا دور فعال فى
توجيه الأشياء .

خذ فكرة الماء مثلا : يقبلها جمهور الناس على أنها شيء ننتفع به ، ونشر به ،
وننسل به أيدينا وملابسنا ، ونستحم به ، وغير ذلك من المنافع . أما العلم فإنه
لا ينظر إلى الماء من حيث صفاته من سيولة أوغازية عند التسخين ، ولا من جهة
بهبته حين يجرى فى الترع والأنهار ويسمع له خرير تاتذله النفوس ، بل يرده إلى
رمز يدل على نسبة الأجزاء المكونة له ، وهى الأكسجين والهيدروجين ، فيقول
العلماء ٢ يد ١ ، أى جزأين من الهيدروجين وجزءا من الأكسجين . وهذا التحديد
العلمى للماء ينسر لنا أن نطيقه على ما نشاء من الأمور التى نستخدمها فيه .

أى أن الفرق بين الموقف الأول وبين الموقف الثانى ، هو القبول أو التوجيه .
فنحن نبلغ المرحلة العلمية بمعنى الكلمة حين نتقل من مرحلة القبول إلى مرحلة
التكوين والخلق ، حين نستطيع بعد تحليل الشئ إلى عناصره أن نركبه تركيباً .
وقد بلغت الطبيعة هذه المرحلة ، لأن العلماء بعد أن عرفوا سر تركيب المادة ،
وحلوا الذرة ، استطاعوا تركيبها ، فكان ذلك دليلاً على صحة فرضهم وتحليلهم .
أما الحياة فلا تزال فى الدور الأول من العلم ، أى دور الوصف والتحليل ، ولم يتيسر
للعلماء أن يركبوا الحياة حتى اليوم .

ومعنى ذلك أن معرفة حقيقة الأشياء لا تكون بالقوى الذهنية التى تقف من
الأشياء موقف التسجيل والمعاينة ، بل موقف المشاركة الفعلية ، لأن المناهج العلمية
الحديثة « تغير » الظواهر كيفما تشاء ، فهى تدخل تغييراً معيناً لترى ما يحدث بعد
ذلك من تغيرات ، والعلاقة بين هذه التغيرات هى موضوع المعرفة .

وإذا كنا لانستطيع أن نغير الظواهر الفلكية لأنها بعيدة عن متناول أيدينا ،
ففى استطاعتنا أن نغير الظروف التى يوجد فيها الشخص الملاحظ ، فتسجل الملاحظات
من زوايا مختلفة متعددة فى المكان والزمان . أما الأشياء الطبيعية والكيموية ،
فالتغيير الذى تحدثه فيها أشد ، إذ يؤثر مباشرة فى هذه الأشياء . وقد أدى تطبيق
المهجع العلمى المذكور إلى نتائج مذهلة حقاً فى الحياة العملية ، وفى الفنون والصناعات
التي يستخدمها الإنسان لرفاهيته ، مما هو مشاهد اليوم فى كل مكان .
و يتميز البحث التجريبي بثلاث خصائص رئيسية :

أولى هذه الخصائص أن البحث التجريبي يتطلب العمل الصريح الذى يجرى
علانية لاقى خفاء وسرية ، ويتطلب إحداث تغيير فى البيئة أو فى علاقتنا بها .

والأمر الثاني أن البحث التجريبي ، العلمى بمعنى الكلمة ، لا يتم خبط عشواء وإنما توجهه الأفكار التي يتوقف عليها حل المشكلة المعروضة للبحث .

والثالث أن ثمرة ذلك التوجيه التجريبي تنفض إلى تكوين مواقف جديدة تختلف فيها علاقة الأشياء بعضها ببعضها الآخر ، ويمكن عندئذ أن تصبح معروفة لنا .

ولكن كيف يتم هذا التوجيه ، وبأى أداة ؟ إنه كما يقول ديوى التوجيه البصير Intelligent ذلك الذى يحيط بالشروط علما ، ويلاحظ علاقات التابع ، ويضع في ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها (الفصل الثانى من الكتاب) .

وهنا نصل إلى اصطلاح له منزلة خاصة فى مذهب ديوى ، نعى الذكاء ، أو العقل البصير - Intelligence .

كان القدماء من اليونانيين يقولون بالعقل ، وهو بلسانهم Nous ، وكان فلاسفة العصر الوسيط يقولون كذلك بالعقل ويسمونه باللاتينية Intellectus . وكانوا ، أى فلاسفة اليونان أو فلاسفة العصر الوسيط ، يعنون به أداة الذهن التي تدرك النظام الثابت المتعالى على الطبيعة . وكان العقل بالنسبة للأشياء المتغيرة هو المعيار الثابت ، هو القانون الذى تخضع له الظواهر الطبيعية ، هو القاعدة التي بها يهتدى المرء فى سلوكه . ومن أجل ذلك كان لابد أن يتحول العلم الجديد من استخدام لفظة « العقل » إلى استخدام لفظة أخرى ، هي « الذكاء » ، أو العقل الذى يتصف بصفات أخرى ليست هي الضرورة ، ولا العموم ، ولا سمو على التغير .

والعقل الذى يريده ديوى ، أو الذكاء ، مرتبط « بالحكم » . والحكم عنده له معنى خاص ، إذ هو ليس مجرد ارتباط موضوع بمحمول ، وإنما هو انتخاب الوسائل وترتيبها لكي تحقق نتائج معينة ، واختيار مآلعه غايات لنا . فليس الإنسان ذكيا بمجرد

وجود العقل عنده ، فهذا العقل الذى يحصل الحقائق الثابتة والمبادئ الثابتة : حتى يسير منها بطريق الاستنباط نحو الجزئيات ، كما كان يقول أرسطو ، بل لأن له القدرة على تقدير المواقف حق قدرها ، والتصرف بما يقضى به تقديره . على الجملة « الذكاء على والعقل نظري » .

نقول : وليس فى هذا الكلام جديد ، فإن أرسطو تكلم عن العقل العملى وكان يسميه باسم خاص . والعرب فى آدابهم تكلموا عن العقل وعن الشخص العاقل ، وكانوا يعنون به وضع الأمور فى مواضعها ، أو بمعنى آخر الحكمة . وإنما فسد « العقل » عند المدرسين بوجه خاص حين انزل فلاسفتهم عن الحياة . لهذا السبب ليس ثمة حاجة إلى تسمية العقل باسم جديد ، وعندنا أنه كان الأولى أن يترك الاسم القديم مع تحديده تحديدا جديدا ، وبيان وظيفته التى يريد بها ديوى له . الواقع اختيار لفظة intelligence فى اللغة الأجنبية تدل لاشعوريا فى ذهن ديوى على العقل ، لأن المدرسين كانوا يستخدمون اصطلاحين : intelligencia للدلالة على العقل المحرك للفلك ، و intellectus للدلالة على العقل فى الإنسان . فقولنا intelligence يدل على العقل المحرك ، المتدخل فى تسير الأمور . أما الذكاء فقد اشتهر بمعنى نفسانى ، لا يتفق تماما فى موضع الحديث عن الفلسفة بوجه عام ، وعن نظرية المعرفة . ولترجع عن هذا الاعتراض إلى بيان ما يصف به ديوى الذكاء ، أو « العقل البصير » فيما كنت عزمت أولا على ترجمة هذا الإصطلاح الدقيق . يقول :

كلما تدخل الذكاء حكما على الأشياء ، بأنها رموز لأشياء أخرى . والمعرفة العلمية تستخدم الرموز ، وتقضى بنا إلى معرفة مضبوطة ولكنها مجردة عامة من الناحية النظرية . أما حين نستجيب ذكاءنا فقد نظفر بنتائج عملية ولو أنها أقل دقة ويقيننا من الناحية النظرية . نحن إذن نضحى بيقين خاص بالمعرفة الثابتة وما يتصل بذلك

من تنبؤ المستقبل تنبؤاً مضبوطاً في سبيل معرفة داخلية في قلب الطبيعة نفسها .
ولكنها ولو أنها معرفة احتمالية إلا أنها تسر لنا توجيه الحوادث . فالذكاء له وظيفة
« داخل » الطبيعة ، على حين أن العقل يعمل من خارج ، ويقف موقف المتفرج .
وهذا الموقف يمنعه من الاشتراك في توجيه الحوادث وتغييرها . خلاصة القول ليس
الذكاء في الإنسان شيئاً يفرض على الطبيعة فرضاً من خارج ، ولكنه هو الطبيعة
بفسها تحقق ما هو موجود فيها بالقوة . والذكاء داخل الطبيعة يدل على التحرر
والتوسع ، كما أن العقل خارجها يدل على الثبات والتقييد .
ونحن نعيد ماسبق أن وجهناه من نقد ، وهو أن العقل الخارج عن الطبيعة
والذي يقف منها موقف المتأمل المتفرج نظرية نشأت عند بعض الفلاسفة فقط ولم تعم
جميع المفكرين ، ولم يكن هناك ضمير من وصف العقل بأنه يتدخل بالفعل في الأمور
الطبيعية ويسيرها .

ويذهب ديوى إلى أن العالم كله وحدة واحدة ، لافرق بين ماهو طبيعي وبين
ماهو إنساني . ولا غرابة فذهبه كما ذكرنا من قبل واحدى ، كما أنه يكره أى نوع
من أنواع الفصل والثنائيات .

فالطبيعة معقولة ، أو قابلة للعقل ، وقابلة لأن تفهم ، إذ فيها نظام يمكن للإنسان
أن يدركه . وكما أن ديوى طالب بتغيير العقل إلى الذكاء ، لأن العقل يقف خارج
الطبيعة ولا يتدخل في تسيرها ، كذلك طالب بتغيير القول بأنها معقولة (rationality)
إلى القول بأنها مفهومة (intelligibility) ، بما يقتضى تدخل الإنسان في شأنها .

والمعرفة العلمية بالأمور الطبيعية تجرى طبقاً للمنهج التجريبي ، أى في داخل
العامل ، ونصل منها إلى قوانين مجردة تدل على العلاقات بين الأشياء . وهذه المعرفة
المجردة تنعكس فيما بعد على الحياة العملية ، وتستخدمها المصانع في تحسين منتوجاتها

وتحقيق أغراضها . أى إن النتائج التى يحصل عليها العلماء من إجراء تجاربهم داخل العامل ، بغية البحث العلمى المجرد ، تستخدم فى تغيير الإنتاج الصناعى ، وتيسر للصناع الاستغناء عن العمليات التى لا جدوى منها ، والتى فيها مضيعة للوقت والجهد والمال . والتجريد الذى يفعله العلماء ينصب على الشروط المحيطة بالأشياء ، وعلى العلاقات الموجودة بينها . « وهذا المبدأ ينطبق كذلك على الرياضيات » فيما يقول ديوى ، لأن استخدام الرموز يرتفع بنا إلى أعلى درجة من الضبط والدقة .

ونحن نحتاج إلى التجريد فى البحوث العلمية الطبيعية حتى نلقى العنصر الشخصى الفردى الذى يوجب الانتقال بالمعرفة من شخص إلى آخر . فالتجريد سبيل إلى العموم وإلى الكلية . ولو نظرنا إلى الرموز فى ذاتها منعزلة عن ميدان التجربة ما كان لها معنى . ولكن الرمزية ، والتجريد ، والقوانين ، والبحث التجريبي ، والمعرفة المترتبة على ذلك كله ، إنما هى « أدوات » نتخذها لتنظيم الأشياء تنظيمًا جديدًا حسب ما نريد . ومن هنا كان مذهب ديوى هو « الأدواتية » أى اتخاذ الأفكار والتصورات والفروض وغير ذلك أدوات لبلوغ غايات معينة ، واستخدامها فى المواقف المشككة بغية حلها . فالمعرفة عند ديوى أدواتية ، وليست الحقائق ثابتة موجودةً وجودًا سابقًا ، ولكننا نكسب المعرفة كلما تدرجنا فى البحث وسرنا فى طريقه .

ونموذج البحث هو البحث العلمى كما يجرى فى العلوم الطبيعية ، والذى فصلناه من قبل . وهذا البحث الطبيعى هو أصح أنواع البحث . ولو طبق هذا البحث على الإنسانيات لبلغت ما بلغته العلوم الطبيعية .

وأخطر ما يمتاز به المنهج التجريبي هو المنهج الرياضى . فالمعرفة الرياضية عند علماء الرياضة هى النموذج الأعلى لليقين ، وهى التى ينبغى أن تطبق على جميع نواحي (٢ - البحث عن اليقين)

النشاط من طبيعي وإنساني ، وذلك لما في الرياضيات من دقة وضبط . وإنما جاءت للرياضة هذه الدقة التامة لأنها تعلق على الزمان وعلى المكان ، ولذلك كانت الرياضة البحتة غير وجودية^(١) ، أى إنها تصورات ذهنية فقط لا يدخل الزمان في حسابها . ومن هنا جاء التطابق بين الرياضة البحتة وبين المنطق الحديث الرياضى . أما الأمور الطبيعية فلأنها خاضعة للزمان وللمكان ، وخاضعة للتغير تبعا لذلك ، فأنها أقل دقة وضرورة من الرياضيات .

ومع ذلك فالرياضة تعتمد على الرموز ؛ وقد أشرنا إلى أن الرموز - في تفسير ديوى - ضرب من التجريد يفقد قيمته إذا انفصل عن مجرى الخبرة الفعلية وانقطع عنها ، ويكون للرموز قيمة حين تتصل بمجرى الأحداث وتمهد للتأجح المستقبلية . وبعد فإذا استعرضنا الرياضيات مثل الحساب والهندسة ، منذ نشأتها تاريخيا عند الإغريق حتى اليوم ، نجد أن الأصل فيها كان حسيا ، ونفعا . فقد كان العدُّ والقياس من الأمور التي تستخدم لأغراض عملية . فلما اخترعت هذه الرموز أصبحت تكون شينا فشيئا موضوع علم خاص يصلح أن يُنظر إليه على حدة ، هذا الموضوع هو الأعداد والخطوط والسطوح والأحجام . وأصبح من الممكن أن يجرى عليها عمليات جديدة وأن تتركب حسب ما نشاء تركيبات مختلفة . وانتقل الاهتمام بها من النفع الذي تؤديه إلى الجمال الذي تتشكل به . الحق أن الأشكال المتماثلة وما كانت تمد به الإغريق من زخرقة في البناء والآنية والتماثيل هو الذي دفع بهم إلى التفكير في هذه الأشكال الهندسية ، حتى أصبح علم الهندسة علما خاصا يقوم على العلاقة بين الأفكار فقط . فالأصل في الرياضيات الأمور المحسوسة ، ولكننا ننسى حين نبلغ الأفكار المجردة ذلك الأصل الحسى . وقد كانت الأفكار الرياضية محسوسة حين كانت

(١) غير وجودية بالمعنى الفلسفى - ومن الفلاسفة من يجعل الزمان داخلا في الرياضيات ، مثل كانط - انظر في ذلك كتاب أصول الرياضيات لبرتراند رسل . [المترجم] .

تستخدم في بناء الأجران لتخزين الحبوب أو مسح الأراضي ، أو بيع البضائع وما إلى ذلك . ثم أصبحت مجردة حين قطعت صلتها بالمنافع ، وذلك حين ابتكرت الرموز . خذ مثلا الأصل في العد والحساب ، فقد كان « عقدا » . ولفظة العقد في اللغة العربية والتي تدل على الحساب إنما تشير إلى هذا الأصل المحسوس . فقد كان الذي يحسب أو يعد ، كمرور الأيام مثلا ، يعقد كل يوم عقدة في حبل . فالحاجة هي التي دفعت الناس إلى ابتكار وسائل للعد أو للقياس ، وتكون وسائل لتحقيق غاياتهم كالعقد ، أو الخربشات ، أو رسم خطوط للدلالة على العدد ، أو العد على الأصابع ، وهذه كلها أمور محسوسة طبيعية . ثم نشأت الحاجة إلى توزيع الغنائم والأسلاب والمخاضيل والغلات ، بحيث يأخذ كل شخص نصيبه . ونشأت الحاجة إلى اختزان المؤن لوقت الحاجة والعوز والقحط ، كما نشأت الحاجة إلى تبادل السلع . ومن هذه العمليات الحسية نشأت التصورات الرياضية : كالتكافؤ ، والمساواة ، والترتيب والتناظر ، وغير ذلك .

حتى إذا ظهرت الرموز ، وظهر قوم يبحثون في هذه الرموز بصرف النظر عن علاقتها بأصلها المحسوس ، نشأ العلم الرياضي ، كما نشأ علم المنطق . فاكتشاف الرموز هو الذي فتح الطريق للعلم الرياضي النظري الذي يمتاز بالتحديد والدقة . ولا تختلف الرموز الفنية في أي فن من الفنون عن الرموز الرياضية ، مثل قولنا إن الماء يرمز له بقولنا يد ٢ فإنه مجرد الماء من صفاته الكيفية التي نعرفها له بالحواس ، كالسيولة والطعم حين نشربه . ولكن الرياضة الخالصة أكثر تجريدا من الرياضة الطبيعية فالعدد ٢ عدد مجرد نستطيع أن نتلاعب به ، وأن نجعله مع غيره وأن نضربه وغير ذلك ، ولكنه حين يضاف إلى الأيدروجين في قولنا يد ٢ يصبح مقيدا إلى حد ما . صفوة القول : الرياضة خطوة نحو التجريد ، والتجريد تحرير من القيد .

ولكن ديوى لا يعجبه المنهج الرياضى ، ويؤثر عليه المنهج التجريبي . انظر إليه كيف يطعن على ذلك المنهج فى الفصل الخاص بلعب الأفكار ويقول ماخواه : إن الرياضيات والمنطق الصورى يمثلان فرعين خاصين جدا من الصناعة الفكرية ، تشبه مبادئها شها كبيرا الآثار الفنية الجميلة . وما يجمع بين الرياضيات والفن هو الحرية والالتزام ، الحرية فيما يختص بابتكار عمليات وأفكار جديدة ، والالتزام فيما يختص بالخضوع للإمكانات الصورية . والجمع بين الحرية والالتزام وهو ما يميز الفن الجميل كان دائما شيئا يخلب الألباب عند كثير من الناس . والاعتقاد بأن هاتين الصفتين تقطعان الصلة بين الرياضة والوجود إنما يعبر عن مزاج دينى أكثر مما يعبر عن كشف على . وليس هذا النقد جديدا ، لأن الصلة بين الرياضة والنزعة الدينية ، أو الأصح النزعة الصوفية ، معروفة منذ عهد ظهور الرياضة على يد الفيثاغورية . ولم ينكر هذه الصلة أحد من الرياضيين المحدثين .

ولكن الجديد عند ديوى هو أن الاعتماد على المنهج الرياضى يباعد بيننا وبين الوجود المحسوس الذى ينبغى أن نسلك له طريقا آخر هو المنهج التجريبي . ومن أجل ذلك جعل ديوى المنهج التجريبي « قاعدة السلطة الفكرية » ، وسمى مذهبه « التجريبية experimentalism » . وأنت تجد هذه التسمية فى سيرته الفلسفية التى كتبها فى الوقت الذى ألقى فيه هذه المحاضرات ، وجعل عنوانها « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي » ، وأعلن فيها طلاقه من الفلسفة الألمانية ، وبوجه خاص من مذهب هيغل .

فالتجريبية هى المحور الذى تدور عليه فلسفته . ولا تناقض بين تسمية مذهبه التجريبية أو الأدائية أو العملية ، لأن هذين الأخيرين صفتان التجريبية من زاوية خاصة .

وليست المعرفة مطابقة بين ذات عارفة وبين موضوع معروف ، هذا الموضوع له حقيقة ثابتة متعالية ، وإنما المعرفة هي المنهج التجريبي ذاته ، تجرى معه ، وتتطور ، كلما تطور ، وينشأ المعروف بمقتضاه خطوة خطوة . هذه الخطوات هي :

(١) المادة الكيفية التي نشاهدها جميعا ، وهي مادة تحدث من تفاعلنا مع البيئة ، وتكوّن معرفة غير يقينية ، وهذه المادة هي المعطيات الحسية .

(٢) التمييز بين المعطيات الحسية السابقة وبين الأفكار التي نسوقها لتأويلها .

(٣) هذه الأفكار ، أو إن شئت الفروض ، ليست ثابتة نهائية ، بل عرضة للمراجعة وافتراس فروض جديدة .

(٤) والمرحلة الأخيرة هي المطابقة بين الفروض وبين المعطيات بغية تحسين الفروض وتحقيقها .

ونحن نرى من هذه الخطوات أن ثمة نوعين من المادة : النوع الأول حسي ، والنوع الثانى عقلى . وكان كانظ يقول : إن الإدراك الحسى بغير العقل أعمى ، وإن الإدراك العقلى بغير الحس فارغ ، ثم جمع بينهما عن طريق مقولات الفهم ؛ ولكن هذه المقولات متعالية وهي التي تنطبع بهامادة الحس . أما عند ديوى فليست الإدراكات العقلية أو الأفكار متعالية ، وليست منفصلة ومتميزة ، ولا الباحث العالم يفصل بينهما كيفما انفق بل في كل مرحلة من مراحل البحث يتخذ الأفكار أداة لتوجيه ملاحظات جديدة وبلوغ نظريات وتنتائج جديدة . وفي نهاية الأمر ، أى عند ما يتم هذا البحث التجريبي ويستقر ، يصبح من جملة المعارف العلمية .

فمعطيات الحس علامات لاختيار الأفكار ، وتوحى الأفكار بملاحظات حسية جديدة ، وهكذا .

هذا المنهج التجريبي هو نموذج البحث الذي يجب أن يطبق على جميع الميادين، حتى الأمور الإنسانية مثل، : علم النفس ، علم الاجتماع ، الدين .
فإذا دخلنا هذا الميدان فقد دخلنا عالم « القيم » .

كانت القيم في الفلسفات القديمة موجودة في عالم أسمى ، وتعد معيارا ينسج السلوك على منواله . أما الخبرة ، أو التجربة ، فإنها تختص بعالم أدنى ، ولا يمكن أن يوثق بها في بلوغ معايير تنظم القيم وتهدى السلوك . أى أنه كما وجد الفصل في المعرفة بين عالين ، كذلك وجد الفصل في القيم . فمن جهة يوجد خير وشر يختصان بعالم دنيوى ، بعالم أدنى من الوجود بطبيعته . وهو أدنى ، لأنه متصل بالخبرة الانسانية . ولتصحيح هذا الخيرو هذا الشر ينبغى أن يرجع الإنسان إلى القيم السامية ، إلى المثل العليا التابعة من عالم الوجود الأعلى . وكما أن الحقائق المتعالية هي أصل الظواهر ومرجعها في المعرفة ، ويستطيع العقل أن يبينها ، كذلك القيم المتعالية الدينية ، وهي قيم أزلية ، تنكشف للإنسان بالوحي والإلهام .

وفي مقابل هذه النظريات المتعالية عن القيمة توجد النظريات التي ترجعها إلى الرغبة والتمتع ، أى إلى الشعور النفسانى . ومن الطبيعى أن يرفض ديوى نظريات القيمة التي تتعالى بها ، ولو أنه يميل إلى ناحية الخبرة والحس بشرط تعديل هذه النظرية الأخيرة حتى لا تكون حسية خالصة ، وبحيث ترتد إلى مذهبه التجريبي أو الأداتى أو العمليانى .

ومعنى ذلك أن « أحكام » القيمة يجب أن ينظر إليها في ضوء التفكير الأداتى .

إننا ولا شك نستمتع بأمور محسوسة شتى في هذه الحياة الدنيا من طعام وشراب ولباس وقراءات وصدقات وغير ذلك ، ولكن هذه الأمور كلها قد تكون ثمرة

الخبرة المباشرة ونتيجة الإحساس المباشر ، وقد تكون ثمرة التوجيه الفكرى .
وللذاهب التجريبية والحسية التقليدية توافق على المتع التى يصطلح المجتمع على إباحتها
وتحاول تبريرها ، ولكنها لا تنظر فى توجيهها وتنظيمها . أما تجريبية ديوى فإنها
تطالب بتنظيم جميع القيم الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية وتوجيهها .
وهذا يقتضى النظر فى أحكام القيمة .

هناك فرق بين حكم الواقع وحكم القيمة . فحكم الواقع يدل على واقعة وجودية ،
كما تقول هذا الشئ حلو أو مر ، أحمر أو أسود . فهو وصف للواقع ، وإما أن يكون
صحيحاً أو غير صحيح . فهو صحيح إن كان مطابقاً للواقع ، وخطأً إن كان مخالفاً له . أما
حين نصف شيئاً بأنه ذو قيمة فمعنى ذلك أننا نقرر أنه يحقق شروطاً معينة ، وأنه يؤدى
وظيفة أكثر من مجرد الوجود . فتقولنا إن الورد جميل حكم واقع ، ولكننا حين
تقول إننا نختار هذه الورود لنقدمها هدية ، أو لنضعها لتكون زينة بشكل معين ،
عندئذ تكون لها قيمة لأنها تحقق شروطاً معينة وتؤدى وظيفة . وفى هذه الحالة
يتدخل الاختيار والتفكير والتوجيه .

وفى اللغة نفسها عبارات تدل على القيمة ، أى على الإيثار والترجيح . مثل قولنا:
جدير ، وخليق ، وقين وغير ذلك . فأنت إذا قلت يجدر أن تقتصد ، ويستحسن
أن تعرض نفسك على طبيب ، فأنت تحكم حكماً ذا قيمة ، لأنك تؤثر شيئاً على شئ
آخر بناء على أسباب معينة .

جملة القول هناك قضايا تدور حول الواقع كما هو ، وقضايا تدرر حول ما يستحسن
أن يفعل ، أو مانحبه وتؤثره ونرغب فيه . ليس معنى ذلك أن كل مانحبه ونرغب
فيه له قيمة ، بل ما له قيمة هو مانحبه عن تفكير وإيثار واختيار ، ومن ثم كان له
الحق أن يوجه سلوكنا .

هناك إذن متع عارضة ، وهناك متع صادرة عن تفكير وروية ، وهذه الأخيرة فقط هي التي تسمى متعاً ذات قيمة ، وذات أثر على اتجاهنا وسلوكنا .
ومن هذا الوجه تتفق المعرفة والقيمة ، إذ كليهما تصدر عن التفكير الموجه ، أو التفكير الأداني .

وكما أقفنا المعرفة على أساس المنهج التجريبي النابع من الفكر العامل ، كذلك نقيم المثل العليا على أساس الخبرة ، وعلى أساس المعرفة بالشروط الواقعة والحاجات الراهنة . ونحن الذين نبني مثال الجمال في الفن ، كما نبني مثال الخير والسكال في السلوك . لقد نشأت المثل العليا الأخلاقية المجردة من السلوك العملي المحسوس ، ولكن الناس غفلوا بعد تجريدتها عن أصلها المحسوس وظنوا أنها متعالية موجودة وجوداً أزلياً سابقاً .

ليست أحكام القيمة إذن أحكاماً مستمدة من قواعد سابقة ومبادئ أولية متعالية ، ولكنها أحكام عن شروط الأمور التي نجرّبها ونتأجّبها وكيف يجب أن تنظم تكوين الرغبات والعواطف والمتع .

ومعنى ذلك أن الخير ليس موجوداً في ذاته ، وليس مثلاً متعالياً كما زعم أفلاطون ، ولكنه ناشئ من الخبرة ذاتها ، وأن الإنسان هو الذي يُنشئه إنشاءً ، كما ينشئ سائر الأمور الفكرية والفنية .

وقد ميز الناس من قديم الزمان بين نوعين من الخيرات ، بعضها مادي وبعضها روحي ، وأن الخيرات الروحانية أسمى بطبيعة الحال من الخيرات المادية . وهذا التمييز يرجع إلى الفصل الذي درج عليه الناس بين ماهو مادي وماهو مثالي ، أي إلى

تلك الثنائية الحادة التي فصلت بين المادة والروح ، بين الجسم والنفس ، بين العقل والحس ، وما إلى ذلك . ولكن الناس لا يتيسر لهم معيشة بغير الأمور المادية كالصحة والثروة ، فهي وسائل أم غايات ، فهي أجزاء توصل إلى الخير ، أم هي الخير .

ونحن إذا طبقنا المنهج التجريبي على أمور الدين والأخلاق والاجتماع ، أى على هذه الأمور التي نصفها بأنها تمتاز بالقيمة ، لحدث لها تغيير عظيم ، كذلك الذى حدث في الأمور الطبيعية . إذ بدلا من أن نجعل أساسها مبادئ سابقة نحاول أن نطابق بينها وبين السلوك الإنسانى ، تتجه بها صوب المستقبل وما يمكن أن تخرج به من نتائج . فنحن نتخذ الخبرة الماضية « أداة » لتحسين المستقبل . والنظر فيما استمتعنا به من قبل إنما يفيدنا في اختيار أفضل الطرق في المستقبل .

ليس معنى ذلك أن نتخلى عن الماضى ، لأن انقطاع الصلة بالعرف والتقاليد يحدث هزة عنيفة في مجرى الإنسانية . فضلا عن ذلك فهذا الانقطاع غير ممكن لأن الطبيعة البشرية ذاتها محافظة ، ولكن الذى نخشاه أن تغير الظروف يؤدي من تلقاء نفسه إلى اضطراب في تغيير القيم ، ولوحدث هذا التغيير ثمرة التفكير البصير والتوجيه المستنير لأدى بذلك إلى توجيه الأجيال المستقبلية توجيهها سليما .

ثم لأمر ما ثنق في المنهج التجريبي حين نستخدمه في العلوم الطبيعية ولا ثنق فيه حين نريد أن نطبقه على الأمور الإنسانية . قد يقال إننا لو فعلنا ذلك لتخلينا عن جميع المعايير وعن كل سلطة منظمة . ويقول ديوى في الجواب : إن المنهج التجريبي لا يعنى التخبط والسلوك الأعمى ، بل يدل على التوجيه بالمعرفة والفكر .

مهما يكن من شيء فإن صيحة ديوى قد لقيت صدى عند علماء الاجتماع

والأخلاق . ومن قبل ذلك أخذ علم النفس يطبق المنهج التجريبي . ولكن هذه المحاولات لاتزال في بداية الطريق ، ولا بد أن ننتظر بضعة أجيال حتى يثمر هذا التطبيق ثمرته ، وتبلغ المعرفة بالإنسانيات ما بلغت العلوم الطبيعية التي طبقت على المناهج التجريبية منذ قرنين من الزمان .

أحمد فؤاد الأهواني

أكتوبر ١٩٥٩

الفصل الأول

الهروب من المخاطر

لما كان الإنسان يعيش في عالم مخوفٍ بالمخاطر فلاجرم أن يطلب الأمن الذي سلك إلى تحقيقه طريقين : بدأ أحدها بمحاولة استرضاء القوى التي تحيط به وتحدد مصيره ، وأفصح عن ذلك بالابتهاج والتضحية وممارسة الطقوس الدينية والعبادة السحرية . ولم يلبث أن استبدل على مرّ الزمن هذه الأساليب الغليظة ، فرأى أن القلب الخاشع أكثر إرضاء من التضحية بالثيران والأبقار ، وأن توجيه السريرة الباطنة نحو التوقير والإخلاص أوفق من أداء الشعائر الظاهرة . وإذا لم يكن يتيسر للمرء أن يقهر القدر فقد كان في استطاعته بمحض إرادته أن يتحالف وإياه ؛ فوضع يده في يد القوى التي تجلب الحظ الحسن ليتسنى له - وإن كان في أشد الآلام - أن يتجنب الهزيمة ، بل لعله يفوز وهو في قلب المهالك .

أما الطريق الآخر فهو اختراع الفنون التي يسخر بها الإنسان قوى الطبيعة كي تعمل لصالحه . ألا ترى أن الإنسان يشيد حصنا من الظروف والقوى ذاتها التي تهدده ، ويبني الملاجئ التي يلوذ بها ، وينسج اللباس ، ويتخذ من النار صديقا له لاعدوا ، وينشئ هذه الفنون المعقدة القائمة على الحياة المترابطة . وهذه هي طريقة تغيير العالم بالأفعال ، كما أن الطريقة الأخرى هي تغيير النفس بالفكرة والانفعال . ومن الغريب أن سيطرة الإنسان التي سما بها على نفسه عن طريق السيطرة على الطبيعة كانت ضئيلة ، على حين أحس بطريقة الفعل تتجلى في كبرياء خطير ، بل

تحدي القوى مهما يكن أمرها . وقد تأرجح الأقدمون بين النظر إلى الفنون : أهي هبة من الآلهة ، أم استغلال لمواهب البشر . ويشهد كلا الرأيين بوجود شيء خارق في الفنون ، إما أنه أسمى من الإنسان وإما غير طبيعي . ومهما يكن من شيء فإن الذين تنبأوا بأن الإنسان يبنى بالفنون عن طريق السيطرة على قوى الطبيعة دولة تقوم على النظام والعدل والجمال كانوا قلة قليلة ، وقلّ الاكثرات بها .

ولقد كان الناس في غاية السعادة بالاستمتاع بثمار مثل هذه الفنون التي يملكونها وازداد انقطاعهم في العصور الحديثة إلى الإكثار منها ، غير أن هذا المجموع قد ارتبط بشك عميق في الفنون باعتبار أنها طريقة تعالج مخاطر الحياة الخطيرة . وإن كنت في ريب من صدق هذه الحقيقة فانظر إلى فكرة العمل والخط من قدرها . فقد كان الفلاسفة يمجدون منهج التغيير في الأفكار الشخصية على حين كان رجال الدين يرفعون من شأن التغيير في عواطف القلب ، وهذه التغييرات وتلك كانت تمتدح لذاتها ، وقد تمتدح عَرَضاً بسبب ما يترتب عليها من تغيير في الفعل . وكانت هذه التغييرات في الأفعال تعد آيةً على تغيير في الفكر والعاطفة ، لاعلى أنها طريقة لتبديل مسرح الحياة . أما الأمور التي أحدثت فيها الفنون تعديلاً موضوعياً فكانت تعد في مرتبة أدنى إن لم تكن مرتبة منحطة ، كما كانت تعد ألوان النشاط المرتبطة بها وضعية . وعلة ذلك أن احتقار فكرة الأمور المادية قد تسلطت عليها ، أما الصفة الشريفة المرتبطة بفكرة « الروحاني » فقد اقتصر على التغيير في الجوانح الباطنة .

والفلاسفة هم الذين زرعو في النفوس الخط من منزلة الفعل والعمل والصنع ، غير أنهم على الرغم من دأبهم على هذا الانتقاص بتقريره وتبريره لم يكونوا هم الذين أنشأوه . ولاريب أنهم كانوا يرفعون من شأن وظيفتهم حين كانوا يرفعون من شأن

النظر على شأن العمل . ومع ذلك فقد تحالفت على تحقيق هذا الفرض أمور كثيرة مستقلة عن موقف الفلاسفة ؛ فقد كان العمل محفوقاً بالمخاطر ، مجهداً ، ومرتبوا بلعنة قديمة . وكان يتم بالقسر وتحت ضغط الضرورة على حين كان النشاط الفكرى مرتبوا بالفراغ . ولما كان النشاط العملى غير باعث على السرور فقد ألقى معظمه على كاهل العبيد والخدم ، وبذلك امتدت الضعة الاجتماعية التى التصقت بهذه الطبقة إلى العمل الذى يؤدونه . أضف إلى ذلك الارتباط الذى سار مع الزمن بين المعرفة والتفكير وبين المبادئ اللامادية والروحية ، وبين الفنون الخاصة بجميع النشاط العملى فى الصنع والعمل وبين المادة . ذلك أننا نؤدى بالبدن وبوسائل ميكانيكية العمل الذى ينصب على أشياء مادية . لقد امتدت السمعة السيئة التى نالت الفكر الخاص بالأمور المادية فى مقابل الفكر الخاص باللامادية حتى شملت كل شىء يقترن بالعمل .

ونستطيع أن نستمر فى الحديث على هذا النوال . وقد يكون من المفيد أن نتبع فى الشعوب والثقافات التاريخ الطبيعى للأفكار الخاصة بالعمل وبالفنون ، ولكن يحسن أن نمضى إلى صميم غرضنا فنطرح هذا السؤال : لم هذا التمييز البغيض ؟ إنَّ بسيراً من التأمل يبين أن المقترحات التى قدمناها على سبيل التفسير تحتاج هى ذاتها إلى تفسير . فالأفكار المستمدة من الطبقات الاجتماعية والانتفاضات العاطفية ، ولو أن لها بعض الأثر فى تعليل اعتقادٍ ما لا تصلح أن تكون أسباباً تسوغه . الحق أن ازدياء المادة والأجسام وتعظيم اللاماديات من الأمور التى ليست يئنة بذاتها ، وسنبذل بعض الجهد لنبين فى مناقشاتنا المقبلة أن الفكرة التى تربط التفكير والمعرفة بمبدأ ما أو قوة ما منفصلة تماماً عن الصلة بالعالم الطبيعى هى فكرة

لن تثبت للنحس ، وبخاصة منذ اصطناع المنهج التجريبي اصطناعاً تاماً في العلوم الطبيعية .

وللأسئلة التي نطرحها نتائج بعيدة الأثر : ما علة وما أثر القسمة الحادة بين النظر والعمل ؟ ولماذا نخط من قدر العمل ، وكذلك المادة والبدن ؟ وما أثر الأفعال التي تتجلى في هذه الأمور المتعددة وهي الصناعة والسياسة والفنون الجميلة والأخلاق باعتبار أنها نشاط خارجي له نتائجه بدلا من تصورهما مجرد اتجاه شخصي باطنى ؟ وكيف أثر الفصل بين الفكر والعمل في نظرية المعرفة ؟ وماذا كان بوجه خاص أثر ذلك في تصور الفلسفة ومجراها ؟ وما هي القوى التي تعمل على تحطيم هذا الانفصال ؟ وماذا يحدث لو ألتى هذا الطلاق وارتبطت المعرفة بالعمل ارتباطا باطنا ؟ وما الذى نحتاج إليه في مراجعة النظرية التقليدية عن العقل والفكر والمعرفة ، وما التغيير الذى تتطلبه فكرة وظيفة الفلسفة ؟ وما التعديلات التي تترتب على ذلك في العلوم المتصلة بالأوجه المتعددة للنشاط الإنسانى ؟

هذه الأسئلة تكون موضوع هذا الكتاب ، وتبين طبيعة المشكلات التي سنناقشها . وسنبحث بوجه خاص في هذا الفصل الأول بعض الأسباب التاريخية التي من أجلها رفعت المعرفة فوق الصنع والعمل . وستنتهى هذه المرحلة من المناقشة بأن تعالى الفكر الخالص وما له من نشاط على الأمور العملية يرتبط أساساً بالبحث عن يقين مطلق وثابت . والسمة المميزة للنشاط العملى ، وهي سمة لازمة له بحيث لا يمكن استبعادها ، هو اللابيقن الذى يحفّ به ، فلا مناص من أن نقول : افعل ، ولكن تحمل نتيجة مخاطرتك . ولا يمكن أن يبلغ الحكم عما سوف تؤديه من أعمال والاعتقاد فيها أكثر من مرتبة الرجحان المزعزع . ومع ذلك فقد خيّل إلى الناس أنهم قد يتخلصون بالفكر من مخاطر اللابيقن .

ويتعلق النشاط العملي بمواقف فردية وفريدة لا تتكرر بالضبط أبداً ، ومن ثمّ لا يمكن أن نحصل فيما يختص بها على ضمان كامل . وفضلاً عن ذلك فكل نشاط يتطلب التغير . أما العقل - تبعاً للمذهب التقليدي - فقد يمكن أن يظفر « بالوجود » الكلي ، وهذا الوجود ما دام كلياً فهو ثابت ولا يتغير . أما حيث يكون هناك نشاط عملي فنحن بنى الإنسان داخلون كشركاء في هذا المضمار ، وأخشى ما نخشاه أن ضعف الثقة وقلة التقدير المجتمعين حول ظننا بأنفسنا يتجمعان كذلك حول فكرتنا عن الأعمال التي نحن مشاركون فيها . لقد أفضى عدم ثقة الإنسان بنفسه إلى الرغبة في الارتفاع عن نفسه والذهاب إلى ما وراءها ، وظن أنه في ميدان المعرفة الخالصة مستطيع أن يبلغ هذا التسامى على نفسه .

ولا حاجة بنا إلى الإطناب في ذكر الخطر الذي يحف بالعمل الظاهر للعيان . إن خراصة الأمثلة السائرة والحكم الجارية أن أفضل خطط الناس ما كانت كتجمع الفيران في خفاء ، وأن الحظ هو الذي يقرر النجاح والإخفاق المنتظرين وليس ما نقصده ونعمله بأنفسنا . إن العواطف التي تملأ قلب المترقب لما لم يتم من عمله ، ومأساة المنهزم في غرضه وأمله ، وفواجع الحوادث ، كل أولئك أمور مألوفة تدور عليها تعليقات الناس على مسرح البشرية . إننا نستعرض الظروف ونقرر أحكام اختيار نستطيعه ، ثم نعمل ونلتقي مصير هذا الاختيار على كاهل الحظ أو القدر أو العناية الإلهية . يقول لنا رجال الأخلاق : انظروا إلى الغاية حين تعملون ، ثم يخبروننا أن الغاية لا يقين فيها أبداً ؛ فالحكم والتخطيط والاختيار مهما تبلغ من الكمال ، والعمل مهما يبلغ من إحكام التنفيذ ، ليست أبداً العوامل الوحيدة المحددة للنتيجة ، إذ ثمة قوى طبيعية لا تبالى ، وظروف غير منظورة تتدخل ، ويكون لها الكامة النهائية . وكلما كان المصير أشد أهمية كانت كلماتها بالنسبة للأحداث المقبلة أعظم .

من أجل ذلك تطلع الناس إلى البحث عن عالم ليس فيه نشاط ظاهر ، وليست له نتائج خارجية . ولعب شعار « الأمن أولاً » دوراً كبيراً في إثارة المعرفة على العمل والصنع . أما الذين يلامهم التفكير الخالص وعندهم من الفراغ والاستعداد ما يؤهلهم لمتابعة ما يؤثرونه ، فالسعادة الناشئة عن المعرفة سعادة لا تشوبها شائبة لأنها تتعلق بالمخاطر التي لاحيلة للعمل الظاهر في الخلاص منها . وقد زعموا أن الفكر نشاط باطنى خالص يصدر عن ذاتية العقل وحده ، و « العقل » طبقاً للمذهب التقليدى الكلاسيكى كامل في ذاته ومكتفٍ بذاته . وقد يترتب العمل الظاهر على أفعال العقل ولكن بطريق خارجى ، وهو طريق ليس ذاتياً ملازماً لكاملها . وما دام النشاط العقلى كاملاً بذاته فلا حاجة له إلى مظهر خارجى يتجلى فيه . ويرجع السبب فى الإخفاق والخلية إلى حوادث عرضية تصدر عن عالم من الوجود غريب جموح أدنى . فالمصير الخارجى للفكر يُلقى فى عالم خارجى عنه ، ولكنه عالم لا يחדش بأى حال سمو الفكر والمعرفة وكاملها فى طبيعتهما الباطنة .

وهكذا نظر الناس إلى الفنون التى بها يبلغون ما يمكن من الأمن العملى نظراً لأخطارها . فالأمن الذى تقدمه نسبي ، ناقص أبداً ، ومخوف بأخطار الظروف الخارجية . بل قد ينبعون على الإكثار من الفنون باعتبار أنها مصدر لمخاطر جديدة ؛ إذ كل فن منها يتطلب ما يلزمه من وسائل لوقايتة . وكل منها حين يجرى مجرى العمل يجلب معه نتائج جديدة غير متوقعة لها مخاطرها التى لم نعد أنفسنا لها . والبحث عن يقين هو بحث عن سلام مضمون ، عن أمر لا يتصف بالمخاطرة ولا يظلل الخوف الذى يلقى به العمل . وليس اللاتيقين من حيث هو كذلك هو الذى يبغضه الناس ، بل ما يقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور . ولو كان فى الريب الذى إنما يؤثر فى تفصيلات النتائج التى نجربها ضماناً للذة ، ما كان مؤلماً لاذعاً ، بل كان مصدراً لحاسة المخاطرة

ولذة التعدد . أما البحث عن يقين كامل فإنما يتحقق في المعرفة الخالصة وحدها ؛ وهذا هو قول معظم تراثنا الفلسفي الجارى .

وعلى حين اتخذ المذهب التقليدى - كما سنرى فيما بعد - سبيله إلى كل دعوى وكل موضوع ، وأصبح يحدد الشكل الخاص بتيار المسائل والنتائج المتعلقة بالعقل والمعرفة ، فقد نشك إذا تخلصنا حاجة من عبء الماضى الموروث أيمكننا على أساس الخبرة الحاضرة أن نصطنع النظرة الوضعية عن العمل ، والنظرة المتعالية عن المعرفة المنفصلة عن العمل ، كما يملها المذهب التقليدى . ذلك أن الإنسان على الرغم من الخطاير الجديدة التى أقحمتها فيها آلات فنونه الجديدة المتعلقة بالإنتاج والنقل قد تعلم أن يلعب بمصادر الخطر ، بل إنه ليسعى إلى استخراجها حين سئم من الضجر برثابة الحياة الشديدة التحصن . خذ مثلا التغير الهائل الذى يجرى بالنسبة إلى منزلة المرأة ، فهو نفسه دليل على تغيير فى الاتجاه نحو قيمة الحماية كغاية فى ذاتها . لقد بلغنا على الأقل فى هامش شعورنا شيئا من الإحساس بالثقة . إنه الإحساس بأن السيطرة على ظروف الحظ الأساسية بدأت إلى حد كبير تأخذ طريقها إلى أيدينا ، فأصبحنا نعيش مستظلين بحماية آلاف من الفنون ، وابتدعنا مشروعات ، للتأمين تخفف من حدة الشرور المتزايدة وتبدها . ولو وضع حد للمخاوف التى تخلفها الحروب فى طريقها ، فقد يمكننا القول مطمئنين : إن إنسان الغرب المعاصر إذا تخاص تماما من كل المعتقدات القديمة عن المعرفة والسلوك فقد يزعم بدرجة معقولة من الثقة أن فى طوقه بلوغ مرتبة معقولة من الأمن فى الحياة .

هذا اقتراح نظرى لاحاجة إلى حجة فى قبوله ، وإنما ترجع قيمته إلى أنه يشير إلى الظروف الأولى التى كان الإحساس فيها بالحاجة إلى ضمان هو الانفعال الغالب ، (٣ - البحث عن اليقين)

إذ لم يكن لدى الإنسان البدائي شيء من الفنون المحكّمة الصنعة الخاصة بالوقاية والاستعمال مما نستمتع به الآن ، ولم تكن له ثقة في قواه الشخصية حتى حين كان يدعها بالآلات الفنون . كان يعيش في ظروف معرض فيها إلى غير حد للهلاك ، وكانت تعوزه في الوقت نفسه وسائل الدفاع التي أصبحت اليوم أمراً مألوفاً . فعظم آلتنا وأدواتنا البسيطة لم تكن موجودة ؛ ولم يكن هناك بصر دقيق بالمستقبل ، بحيث واجه الإنسان قوى الطبيعة في حالة من العرى أكثر من الحالة الطبيعية : فهو محفوف بأخطار لا تعرف رحمة ، اللهم إلا في بعض الظروف الحميدة . وترتب على ذلك أن أحاط الغموض بتجارب الخير والشر ، ولم يكن في الإيمان تتبعها حتى يبلغ أسبابها الطبيعية ، فكان يبدو أنها مقدورات وهبات ونوازل تصدر عن قوى ليس في الاستطاعة السيطرة عليها . ثم إن الأزمات التي لا يؤمن لها جانب من ولادة ومراعاة ومرض ، وموت وحرب ، وقحط ووباء ، والشك في ثمره الصيد ، وتقلب الجو وتغير الفصول ، كل أولئك شغل الخيال باللايقين . فكل منظر أو شيء له علاقة بأى مأساة ظاهرة أو نَصْرٍ ملحوظ مهما تكن علاقته عرضية كان يكسب معنى خاصاً ، فيُنظر إليه على أنه فال حسن أو نذير شر . وترتب على ذلك أن بعض الأمور أصبحت عزيزة باعتبار أنها وسائل تجلب الأمن ، بالضبط كصانع اليوم الذي يمتنى بآلاته العزيزة عليه ؛ وبعض الأمور الأخرى كان يحشاها ويتجنبها بسبب ما يمكن أن تجلبه من ضرر .

وكما يقال في المثل من أن الفريق يتعلق بالقشة ، كذلك الناس الذين كانت تنقصهم الآلات والمهارات التي نمت فيما بعد من العصور ، تشبثوا في الخيال بأى شيء يمكن أن يعد في وقت الضيق مصدراً للعون . وما يوجه الآن من عناية وولع واهتمام لتحقيق الأهداف ، كان يوجه قديماً إلى ملاحظة النذر ، وإصدار تنبؤات غريبة ،

وإقامة شعائر دينية ، واستخدام أشياء لها قوى سحرية للتغلب على الأحداث الطبيعية .

لقد سعى الإنسان على الدوام إلى التحالف مع الوسائل التي من شأنها أن تزيد في الرخاء وتدفع شر القوى المعادية . وعلى حين كان هذا الاتجاه بارزا فيما يتصل بأزمات الحياة المتكررة ، إلا أن الحد الفاصل بين هذه الأمور الخطيرة وما فيها من مخاطر عظيمة وبين الأعمال اليومية الجارية لم يكن متميزا ؛ ذلك أن الأفعال المتصلة بالأمور العادية وشئون الحياة اليومية كانت تُصحب عادة لضمان الأمن بطقوس دينية . فصناعة سلاح ، أو تشكيل إناء ، أو نسج حصيرة ، أو بذر حب ، أو حصد محصول كل أولئك كان يحتاج إلى أفعال تختلف في نوعها عن المهارات المستخدمة ، وكان لهذه الأفعال قداسة خاصة ، وكان يُظن أنها ضرورية لتضمن للأعمال المستخدمة النجاح .

ولما كان من العسير أن تتجنب استخدام لفظة « الفوقطبيعي » Supernatural فعلينا أن نتجنب ما تدل عليه عندنا ، لأنه حيث لم يكن ثمة ميدان محدود لما هو « طبيعي » فلا يمكن أن يكون لما فوق الطبيعي ووراءه معنى . والواقع أن التمييز - كما بين علماء الأنثروبولوجيا - هو بين المألوف والخالق ، بين العادي في مجرى الحوادث وبين الحوادث البارزة أو الخارقة التي كانت تحدد اتجاه مجرى الحوادث العادية المتوقعة . إلا أن هذين العالَمين لم يفصل بينهما خط واضح مميز ؛ ولم تقع بينهما أرض محايدة ، لانتسب إلى أيهما ، يتداخلان فيها . ففي أى لحظة قد يغزو الخارق المألوف فيصرعه أو يلبسه لباساً عجيباً من المجد ؛ وكان استخدام الأشياء العادية في ظل الظروف العصيبة يحمل في طياته احتمالات لا يمكن تفسيرها من الخير والشر .

وقد نشأت وازدهرت فكرتان رئيسيتان يمكن أن نسميهما قالين حضارين

في ظل هذه الظروف هما : المقدس والمحفوظ ، وما يقابلهما من دنيوى وشقى . وكما ذكرنا عند الكلام عن فكرة القوطبى لاينبغى أن ندل على الألفاظ بالمعنى الجارية في الوقت الحاضر . فكل شيء له بعض القوة الخارقة على النفع أو الضرر كان مقدساً ، فكانت القداسة تعنى ضرورة أداء طقوس عجيبة ، والأشياء المقدسة سواء أكانت أشياء أم أمكنة أم أشخاصاً أم شعائر لها وجهها العجيب ، ويكتب عليها « لاينبغى أن تستعمل بعناية » . ومنها نشأ هذا النهى « محظوران تسمى » « Noli me tangere » ، ثم تراكمت فوقه الحرمات ، وهي مجموعة كاملة من المحظورات والإنذارات . وهي قادرة على نقل قوتها الخفية إلى الأشياء الأخرى . فإذا ضمن المزمع المقدسات سار في طريق النجاح ، وأبى نجاح ظاهر دليل على رضاء علوية خفية . وهي حقيقة عرف الساسة في جميع العصور كيف يستخدمونها . والمقدس بسبب ما فيه من فضل قوة وما له من صفة جاذبة لاينبغى أن تتقرب إليه بالطقوس فقط في هيئة من الخضوع ، بل بعبادات من الطهارة والتذلل والصوم والصلاة تعد شروطاً تسبق الظفر رضاء الشيء المقدس .

والمقدس هو حامل البركة أو الحظ . غير أن تفرقة نشأت من قديم الزمان بين معانى المقدس والمحفوظ بسبب اختلاف الهيئات التي تتقرب بها إلى كل منهما ؛ فالأشياء التي تجلب الحظ أشياء نستعملها وتتناولها بأيدينا أكثر مما تتقرب إليها في زهية ، وتتخذها تمام وتعاونيد ونُدراً أكثر من اتخاذها وسائل للإبهال والتذلل . هذا إلى أن جوالب الحظ أكثر ما تكون أشياء محسوسة ملموسة ، على حين لا تكون الأشياء المقدسة في العادة محدودة بمكان ، وكلما كانت مواضعها وصورها أغمض كانت قوتها أعظم . وجوالب الحظ خاضعة للقسر ، فهي عرضة لأقل شيء أن يجبر ، وعرضة للزجر والعقاب ، وقد ننبتها إذا فُتلت أن تجلب الحظ . ومن ثم

نشأت بعض طرائق من الصنعة للتحكم في استخدامها في مقابل الاعتماد والخضوع ،
وهما الصفتان اللتان بقيتا مميزتين لموقفنا إزاء المقدس : وهكذا نشأ ضرب من الانتظام
بين الإخضاع والخضوع ، بين الابتدال والابتهاال ، بين الاستعمال والاتصال .
لاريب أن ما ذكرناه لا يُقدم لنا إلا صورة ذات جانب واحد ، فقد طرق
الناس في جميع العصور باب الأشياء بطريقة واقعية ، وكانت لهم متعمهم اليومية . وحتى
في الطقوس التي ذكرناها تدخلت محبة المرء العادية للمأسة ، كما تدخلت رغبته في
التكرار متى استقر « الروتين » . وابتدع الإنسان البدأى من القديم بعض العُدد
وبعض ضروب المهارات اكتسب بهما معرفة دارجة بخصائص الأشياء العادية . غير
أن هذه الاعتقادات كانت تحيطها اعتقادات أخرى من طراز خيالى وعاطفى ، وانغمست
الأولى قليلا أو كثيرا في الثانية ، التي اتصفت فضلا عن ذلك بالاعتبار . ذلك لأن
بعض الاعتقادات كانت واقعية فلم يكن لها من الوزن والسلطان ما تنصف به الخوارق
وما لا يمكن تعليه . ونحن نرى الظاهرة نفسها تتكرر اليوم حيثما تمتاز للمعتقدات
الدينية بأهمية ملحوظة .

فالمعتقدات الدارجة عن الوقائع المحققة والمعتقدات التي تستند إلى أدلة الحواس
والثمار النافعة لم يكن لها إلا قدر قليل من السحر . والمنزلة بالإضافة إلى ذبوع صيت
الطقوس والشعائر ، ومن ثمَّ نشأ الشعور بأن الأمور التي تكوّن موضوعات بحثها أدنى
منزلة . ولما كانت الألفة تولد إحساسا بالمساواة إن لم يكن بالاحتقار ، فإننا نعد أنفسنا
في مرتبة واحدة مع الأشياء التي ندبرها . ومن الأمور المسلم بها أن الأشياء التي
ننظر إليها في هيئة لها بالضرورة منزلة أعلى . وفي هذا أصل الثنائية الأساسية عند
الإنسان بين الاهتمام والاحترام . والتميز بين هذين الاتجاهين من السيطرة على الأمور
اليومية والاعتماد على شيء أسمى ، انتهى آخر الأمر إلى التعميم فكريا ، مما كان له أثره

في تصور علمين متميزين ، أدناها هو ذلك العالم الذي يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما يقع فيه ، وله من الأدوات والفنون ما يسر له أن يتوقع قدراً معقولاً من السيطرة عليه ، وأعلها هو عالم الحوادث التي تبلغ من الخروج على سيطرة الإنسان ما يجعلها تشهد بوجود أفعال وقوى وراء نطاق الأشياء اليومية والدينية .

والتقليد الفلسفي عن المعرفة والعمل ، عن اللامادي أو الروحاني والمادي ، لم يكن أصلياً ولا أولياً ، إذ نشأ ذلك التقليد في الإطار الثقافي الذي رسمنا خطوطه ، ونما في جو اجتماعي أَلِفَ القسمة إلى ماهو عادي وما هو خارق ، فجاءت الفلسفة وخلعت على ذلك صيغة عقلية وتسوية عقلية . إن مجموعة المعلومات المناظرة للفنون اليومية ، وادخار الناس للمعارف الجارية من الأمور التي عرفوها بسبب ما كانوا يعلمونه ، فهي ثمرة المنافع وما يرحى منها ، وقد شاركت في المنزلة الدنيا نسيباً المتعلقة بمثل هذه الأشياء بالإضافة إلى منزلة الخارق والإلهي . وورثت الفلسفة العالم الذي كان من اختصاص الدين . ومن ثمَّ كانت طريقتها في المعرفة مختلفة عن الطريقة المصاحبة للفنون العملية ، لأنها كانت تبحث في عالم « الوجود » الأعلى ، حيث تنفست هواء أُنقى مما تعيش فيه الصناعات والأعمال المتصلة بالمعيشة ، كما كانت ألوان النشاط التي اتخذت صورة الشعائر والطقوس أشرف وأدنى إلى الإلهي من تلك التي كانت تنفق في العمل .

وبلغ التحول من الدين إلى الفلسفة حدّاً عظيماً من جهة الصورة بحيث غاب عن النظر بسهولة تطابقهما في المضمون . ولم تعد صورتهما هي تلك القصة التي تروى بأسلوب خيالي وعاطفي ، بل أصبحت قولاً عقلياً يلتزم قواعد المنطق . ونحن نعرف أن ذلك الجزء من مذهب أرسطو الذي سمته الأجيال المتأخرة بالميتافيزيقا كان يسميه « الفلسفة الأولى » . ومن الممكن أن ننقل عنه عبارات في وصف « الفلسفة الأولى »

تجعل من الفلسفة مهمة تبدو عقلية باردة ، مهمة موضوعية وتحليلية . وهو في ذلك يقول : إن الفلسفة الأولى أشمل جميع فروع المعرفة لأن موضوعها يختص بتعريف الخصائص المنتمية لجميع صور « الموجود » من حيث هو موجود ، مهما يبلغ اختلاف هذه الخصائص بعضها عن بعضها الآخر في التفصيلات .

ولكن حين نوضع هذه العبارات في سياقها من ذهن أرسطو نفسه ، يتضح أن شمول الفلسفة الأولى وعمومها ليسا من ضرب تحليلي دقيق ، إذ يدلان على تمييز بالنسبة إلى مرتبة القيمة والمنزلة من التبجيل . ذلك أنه يطابق بصراحة بين فلسفته الأولى - أو الميتافيزيقا - وبين العلم الإلهي ، ويقول إنه أعلى من سائر العلوم التي تبحث في التكوين والتوليد . أما الفلسفة الأولى فإن موضوعها يسمح ببلوغ الحق المبرهن عايه ، أي بالضرورة ؛ والأشياء التي تبحث فيها إلهية وجديرة بأن يشتغل الإله بها . وأيضاً فإن الأمور التي تبحث الفلسفة فيها هي من قبيل العلال التي تتجلى لنا من الإلهيات ، وأن الإلهي إذا كان موجوداً في أي مكان فوجوده هو في هذا الضرب من الأشياء التي تبحثها الفلسفة . ثم إن سمو قيمة هذه الأمور ومنزلتها قد وضحها كذلك في قوله إن « الموجود » الذي تُعنى الفلسفة به أوَّلَى ، وأزلى ، ومكتف بذاته ، لأن طبيعته « الخير » ، وبذلك يكون الخير من المبادئ الأولى التي منها يتكوّن موضوع الفلسفة ، ومع ذلك ينبغي أن يكون مفهوماً أنه ليس الخير من حيث له معنى ومنزلة في الحياة الإنسانية ، بل الخير الكامل الدّائى الأزلى ، أى ما يكون تاماً قائماً بذاته .

ويخبرنا أرسطو أنّ التقاليد منذ أزمنة سحيقة قد أسلمت إلينا الفكرة المتشعبة برداء القصة والقائلة بأن الأجرام السماوية آلهة ، وأنّ الإلهي محيط بأسر العالم الطبيعي . ويمضى أرسطو في قوله إن جوهر هذه الحقيقة قد وُشِيَ بالخرافات لفائدة

الجمهور بسبب ضرورتها للعامة ، أى لحفظ النظم الاجتماعية . ومن ثمّ كانت مهمة الفلسفة من جانبها السلبي أن تنزع هذه الأكوام الخيالية ، وكان هذا العمل أهم عمل للفلسفة من وجهة نظر الاعتقاد العامى ، وهو عمل هدام ، لأن الجماهير إنما شعروا بأن دينهم قد هوجم . غير أن المساهمة الباقية كانت إيجابية ، إذ جرّد الاعتقاد بأن الإلهى يحيط بالعالم من سياقه الخرافى ، وأصبح أساس الفلسفة كما أصبح كذلك أساس العلم الطبيعى - مما توحى الإشارة بأن الأجرام السماوية آلهة . وحين رويت قصة العالم فى صورة قولٍ معقولٍ بدلا من خيالٍ عاطفى ، دل ذلك على اكتشاف المنطق كعلم معقول . ثم إن التطابق من جانب الحقيقة القسوى مع ما يتطابه المنطق خلق على موضوعاته التى يتكوّن منها خصائص ضرورية ثابتة ، وكان التأمل الصرف لهذه الصور أعلى وأعظم نعمة إلهية ، إنه الاتصال بالحق الذى لا يتغير .

ولا ريب أن هندسة أفليدس قد فتحت الباب للمنطق باعتبار أنه أداة لترجمة ما صحّ فى الظن إلى صورٍ من القول المعقول . فظن أنها تكشف عن إمكان وجود علم ليست له من صلة بالملاحظة والحس أكثر من مجرد التمثيل بالأشكال والرسوم ، وأنها تكشف عن عالم من الصور المثالية (أو غير المحسوسة) يتصل بعضها ببعضها الآخر بعلاقات أزلية وضرورية ، العقل وحده هو الذى يمكن أن يتبعها . وعمت الفلسفة هذا الكشف ، ونادت بمذهب يقوم على عالم من الوجود الثابت حين يدركه الفكر يكوّن نظاماً كاملاً من الحقائق الضرورية الثابتة .

ولو نظر أحدنا إلى أسس فلسفتى أفلاطون وأرسطو كما ينظر الاثنوبولوجى إلى مادته ، نعى إلى مادة حضارية ، لتبين أن هاتين الفلسفتين كانتا تنظما فى صورة معقولة لمضمون عقائد الإغريق الدينية والفنية . واقتضى التنظيم ضرباً من التطهير ، فقدّم المنطق القوالب التى يجب أن تتطابق الأشياء الواقعة معها ، وأصبح العلم الطبيعى

ممكنا بالجد الذي أظهر العالم الطبيعي، على الرغم مما فيه من تقابلات، أمثلة لأشياء معقولة ثابتة نهائية. وهكذا نشأت إلى جانب استبعاد الأساطير والحرافات الفظة مثل عليا للعلم والحياة عقلية. وحات الغايات التي أمكنها أن تطوِّع نفسها للعقل محل التقاليد باعتبارها هادية للسلوك. وهذان المثالان الأعليان يسهمان في تكوين الحضارة الغربية مساهمة دأمة.

ونحن إذ نشكر من صميم قلوبنا هذه الهبات الدأمة لا يمكن أن ننسى الظروف التي صاحبها، إذ جلبت معها فكرة عالم أعلى له حقيقة ثابتة منه وحده يمكن أن ينشأ العلم الصادق، وفكرة عالم أدنى هو عالم الأشياء المتغيرة التي تختص بها التجربة والأمور العملية. وعظمت اللامتغير على حساب التغير مادام من الواضح أن كل النشاط العملي يقع داخل عالم التغير. وبذلك ورثنا الفكرة التي سادت الفلسفة منذ أيام الإغريق من أن وظيفة المعرفة هي كشف الستار عن الحق الموجود سابقا، لا كما هي الحال في أحكامنا العملية أن تظفر بهذا الضرب من الفهم الضروري لمعالجة المشكلات كما تنشأ.

وإذ قد تحدد تصور المعرفة على هذا النحو، تحدد كذلك - فيما يختص بالفلسفات من النوع الكلاسيكي - المهمة الخاصة بالبحث الفلسفي، فالفلسفة من جهة أنها صورة للمعرفة تعنى بكشف الستار عن الحق الواقع في ذاته، عن « الوجود » Being في ذاته وعن ذاته. وتميز الفلسفة عن غيرها من ضروب المعرفة بأنها تشغل بالبحث عن صورة من « الوجود » أعلى وأقصى مما تشغل به علوم الطبيعة. أما عنايتها بسلوك الإنسان، إن عنيت به، فهو أن تضع فوق أفعال الإنسان غايات يقال إنها تفيض من طبيعة العقل، فصرفت بذلك النكر عن البحث في الأهداف التي توحى بها خبرة الظروف الراهنة وعن البحث في الوسائل المحسوسة لتحقيقها. وحولت إلى

صورة عقلية مذهب الهرج من تقلبات الزمان بوسائل لا تحتاج إلى معالجة فعالة للظروف ، واستبدلت بالنجاة عن طريق الطقوس والعبادات النجاة بوساطة العقل ، وهي نجاة فكرية ، ومهمة نظرية تتكوّن من معرفة علينا أن نبلفها بعيداً عن النشاط العملي .

واقسم كلٌّ من عالمي المعرفة والفعل إلى منطقتين . ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الفلسفة اليونانية فصلت النشاط عن المعرفة ؛ إذ أنها ربطت بينهما ، غير أنها ميزت النشاط activity عن الفعل action ؛ أي عن الصنع making والعمل doing . ومُحِثت المعرفة العقلية الضرورية كما مجدها أرسطو على أنها صورة قصوى مكتفية بوقامة بذاتها لنشاط . ينشأ بذاته ويتحرك بذاته . وهذا الضرب من المعرفة كان مثالياً أزلياً مستقلاً عن التغير ، ومن ثمّ عن العالم الذي يتصرف فيه الناس ويعيشون فيه ، عن العالم الذي نجره حسياً وعملياً . وقد تميز « النشاط الخالص » عن الفعل العملي الذي يعنى ، سواء في الفنون الصناعية أو الجميلة ، في الأخلاق أو السياسة ، بمنطقة أدنى من الوجود الذي يخضع للتغير ، والذي إنما يضاف إليه « الوجود » تأدباً ، لأنه يظهر تقصاً جوهرياً في « الوجود » من واقع التغير ذاته . إنه مشوب باللاوجود .

أما من جانب المعرفة فقد جلبت القسمة معها تمييزاً بين المعرفة بمعناها الكامل وبين الاعتقاد ؛ فالنوع الأول برهاني ضروري - أي مؤكد . والاعتقاد على العكس من ذلك إنما هو ظن يتعلّق بما فيه من لا يقين ورجحان محض بعالم التغير ، كما تناظره المعرفة فتتعلّق بعالم الحقيقة الصحيحة . ويرجع بنا هذا الأمر مرة أخرى إلى الدعوى الخاصة بنا من جهة تأثيرها في مفهوم وظيفة الفلسفة وطبيعتها . فإن يكون للإنسان حالان وبُعدان من الاعتقاد ، فأمر لا يمكن الشك فيه ، إذ له اعتقادات عن الغايات التي يجب أن يسعى إليها ، والسياسات التي يجب أن يتبعها ، والخير الذي يجب أن

يطلبه ، والشر الذي يجب أن يتجنبه . وأهم جميع المشكلات العملية يتعلق بالصلة المتبادلة بين موضوعي هذين الضريين من الاعتقاد . كيف تُستخدم أكثر اعتقاداتنا النظرية أصالة وجوهريّة في تنظيم اعتقاداتنا العملية ؟ وكيف تُعينُ الاعتقادات العملية على تنظيم اعتقاداتنا الفكرية وتوحيدها ؟

وأكبر الظن أن مشكلة الفلسفة الحقيقية متصلة بالذات بذلك السؤال على النحو المذكور . فلإنسان اعتقادات يؤيدها البحث العلمي ، وهي الاعتقادات عن بنية الأشياء الواقعة وعملها ، كما أنّ له اعتقادات بالقيم التي يجب أن تنظم سلوكه . والسؤال عن هذين الطرفين من الاعتقاد كيف يتفاءلان تفاءلا مؤثرا ومثمرا هو أعم سائر المشكلات التي تقدمها لنا الحياة وأكثرها أهمية . وينبغي أن يبحث علم معقول عن هذا الحل ، وهو علم من الواضح أنه يختلف عن أي علم آخر ؛ وهنا تقدم لنا الفلسفة طريقا تبيين منه وظيفتها . غير أننا حين نُعرّف الفلسفة على النحو المذكور نصطدم بالتراث الفلسفي المشهور الذي يذهب إلى أن أعلى المعرفة والسلوك العملي ليس بينهما ترابط طبيعي ، وحول هذه النقطة تدور العناصر المتعددة في مناقشتنا . وقد يحسن بنا أن نستعرض ماسبق ذكره فنقول : إنّ عالم العمل هو منطقة التغير ؛ والتغير ممكن دائما ، إذ فيه عنصر من الاتفاق لا يمكن استبعاده ، وحين يتغير شيء ما فإنّ تحوله دليل حاسم على افتقاره إلى « الوجود » الصادق أو الكامل . فما هو « موجود » ؛ بالمعنى الكامل للعالم ، فهو موجود دائما أزليا . ومن التناقض أن يتعدل ماهو « موجود » . فإذا لم يكن به نقص أو خلل فكيف يمكن أن يتغير؟ أما ما يصير فإنما « يصير » إلى الوجود ، ولا يكون أبداً موجودا وجودا حقيقيا ، فهو مشوب باللاوجود ، بعدم « الوجود » بمعناه الكامل . فعالم الكون هو عالم الفساد والمهلك ، وحيثما يصير شيء ما إلى الوجود يخرج شيء آخر من الوجود .

وهكذا سُوِّغَ الخط من قدر العمل تسويةً فلسفياً أو تطولوجياً . فالفعل العملي ، من جهة تميزه عن النشاط العقلي الذاتى الذى يدور حول نفسه ، ينتمى إلى عالم الكون والفساد ، وهو عالم أدنى فى القيمة وفى « الوجود » على حد سواء . أما فى الصورة فقد حقق البحث عن اليقين المطلق ما يطلبه ، لأن « الوجود » الأقصى ، أو الحقيقة ثابتة دائمة لا تسمح بأى تغير أو تنوع ، ويمكن أن نلظر بها بالحدس العقلى ، ويمكن أن نوضحها بالبرهان العقلى أى الكلى الضرورى . ولا شك عندى فى وجود شعور قبل ظهور الفلسفة بأن الثابت اللامتغير واليقين المطلق شئ واحد ، أو أن التغير أصل جميع شكوكنا وهمونا ، فلما ظهرت الفلسفة صاغت هذا الشعور الأولى صياغة محددة ، على أسس من البرهان الضرورى تشبه نتائج الهندسة والنطق . وبذلك تحددت وجهة الفلسفة نحو الكلى اللامتغير الأزل ، وظل ذلك القنينة المشتركة للتراث الفلسفى القديم جميعه .

وجميع أجزاء التخطيط الفلسفى متشابهة ، فالوجود الصادق أو الحقيقة تامة ، وهى فى تمامها كاملة إلهية لا متغيرة ، هى « المحرك الذى لا يتحرك » . ثم هناك الأمور التى تتغير ، التى تظهر وتختفى ، التى تكون وتفسد بسبب نقص فى الثبات الذى إنما تخلعه المشاركة فى « الوجود » المطلق . ومع ذلك فهذه التغيرات صور وأحوال ، ويمكن معرفتها بمقدار ماتتجه نحو غاية هى تحقيق التغيرات المذكورة . وتمامها ، فعدم ثباتها ليس مطلقاً بل يتميز بشوق نحو غاية .

فالكامل والتام هو الفكر المعقول ، وهو « الغاية » التصوى أو نهاية كل حركة طبيعية . أما ما يتغير ، وأما ما يظهر ثم يختفى ، فهو مادى ، فالتغير « يعرف » الأمور الطبيعية ، وهو فى الأغلب القوة على بلوغ غاية ساكنة ثابتة . ويتعلق بهذين العالمين ضربان من المعرفة ، أحدهما فقط معرفة بمعنى الكلمة ، إنه « العلم » Science

وله صوة عقلية ضرورية لامتغيرة . فهو « يقينى » . والآخر الذى يتعلق بالتغير هو الاعتقاد أو الظن ، هو التجريبي والجزئى ، فهو ممكن وموضوع للرجحان لاليقين . وأقصى ما يمكن أن يحكم به هو أن الأمور كذا وكذا « على الجملة » ، وعادة . ويناظر هذه القسمة فى الوجود والمعرفة قسمة فى النشاط . فالنشاط الخالص عقلى ، إنه نظرى بمعنى أن النظر منفصل عن السلوك العملى . ثم هناك الفعل الذى يوجد فى الفعل والصنع مما يتصل بحاجات عالم التغير الأدنى وتفاصيله ، ذلك العالم الذى يتدخل فيه الإنسان بحكم تكوينه الطبيعى .

ومع أن هذه الصياغة الإغريقية قد تمت منذ زمن بعيد ، ومعظمها أصبح اليوم غريبا فى عباراته الخاصة ، إلا أن بعض ملاحظها يتعلق بالتفكير الحاضر وتدل على معنى كما كانت فى صيغتها الأصلية . لأنه على الرغم من التغييرات العظيمة ، بل الهائلة ، فى موضوع العلوم ومناهجها ، والتوسع الشاسع فى ألوان النشاط العملى عن طريق الفنون والصناعات ، استمسك التراث الأساسى للثقافة الغربية بهذا البناء من الأفكار ولم يمس بشيء . فاليقين الكاظم هو بغيره الإنسان ، ولا سبيل إلى الظفر به عن طريق العمل أو الصنع ، لأن ثمرتهما تقع فى مستقبل غير يقينى ، وهما يتطويان على الخطر ، والمجازفة بحية الخطورة والإفساد والفشل . وعلى عكس ذلك يظن أن المعرفة تتعلق بمنطقة من الوجود ثابتة فى ذاتها . ولما كان الوجود أزليا لا يتبدل فلن تغير المعرفة الإنسانية منه شيئا . ويمكن أن نبلغ المعرفة عن طريق إدراكات الفكر وبراهينه ، أو بأى أداة أخرى عقلية لا تنال من الواقع فى شيء اللهم إلا معرفته .

هذه المذاهب تنطوى على نظام شامل من النتائج الفلسفية : أولها وأبرزها التناظر التام بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين الحق الواقع . فما يُعرف ، وما هو حقيقى بالعلم هو الواقع فى الوجود . وتسكون موضوعات المعرفة معايير لميزان حقيقة سائر

موضوعات الخبرة . فهل موضوعات العواطف والرغبة والنزوع والاختيار ، وبعبارة أخرى كل شيء نخلع عليه قيمة حقيقية واقعة ؟ نعم إذا أمكن أن تضمنها المعرفة ، إننا أمكن أن « نعرف موضوعات » لها هذه الخصائص القيمة فلنا الحق في الظن أنها واقعة . ولكن من جهة أنها موضوعات للرغبة والغرض فليس لها مكان مؤكد في « الوجود » حتى نبلغها بالمعرفة التي تؤكد صحتها . وهذه الفكرة من الألفة بحيث يمكن أن تتجاوز عن مقدمتها المضمرة والتي تعتمد عليها ، نعى أن الثابت التام اللامتغير هو الذى يمكن أن يكون واقعا . وهكذا حدد البحث عن اليقين ميتافيزيقانا الأساسية .

والنتيجة الثانية أن نظرية المعرفة قد حددت نفس المذهب مقدماتها الأساسية الثابتة . فالمعرفة لكي تكون يقينية يجب أن تتعلق بما كان موجوداً من قبل ، أو بماله وجود جوهرى . وهناك بعض أمور هي وحدها الموضوعات الصحيحة للمعرفة والعلم . أما الأمور التي نشارك في إنتاجها فلا يمكننا معرفتها بالمعنى الصحيح للمعرفة ، لأن مثل هذه الأمور لا تسبق أفعالنا بل تعقبها .

وما يتصل بالأفعال يكون مجرد عالم ظن ورجحان مما يتميز عن ضمان التأكيذ العقلى الذى هو المثل الأعلى للمعرفة الصحيحة . ولقد بلغ من اعتيادنا الفصل بين المعرفة وبين العمل والصنع ، أننا نعجز عن التعرف على كيفية ضبطها تصورات عقولنا وشعورنا ومخنتنا العقلية . لأن هذه الأمور من جهة تعلقها بالمعرفة الصحيحة ينبغي أن تُعرف جميعاً على أساس المقدمات ، بحيث لا تسمح بوجود أى فعل خارجى يعدل الظروف التي لها وجود سابق مستقل .

وتختلف النظريات الخاصة بالمعرفة اختلافاً عظيماً بعضها عن بعض ، وارتفعت

المنازعات فيما بينها إلى عنان السماء فنجبت جلجلتها أسمعنا عن إدراك ما تشترك فيه من قول، وهذه المنازعات مألوفة لدينا ، فبعض النظريات تُرجع الميزان الأخير للمعرفة إلى التأثيرات التي نتاقها سلبيا ، وتُفرض علينا فرضاً شتناً أم لم نشأ ، وتُرجع بعضها الآخر ضمانَ المعرفة إلى فعل العقل التركيبي . تزعم النظريات المثالية أنَّ العقل والموضوع المعروف شيء واحد على الإطلاق ، على حين تردّ المذاهب الواقعية المعرفة إلى إدراك ماهو موجود مستقلاً عنا، وهكذا . ولكنها جميعا تشترك في فرض واحد ، فجميع هذه النظريات تذهب إلى أن عملية البحث تستبعد أى عنصر للنشاط العملي يدخل في تركيب الشيء المعروف . ومن الغريب حقاً أن هذا القول يصدق على المثالية كما يصدق على الواقعية ، على نظريات النشاط التركيبي كما يصدق على نظريات القبول السلبي ، إذ طبقاً لهذِهِ النظريات « العقل » يبني الموضوع المعروف لا بأى طريقة ملاحظة ، ولا بوساطة أفعال عملية ظاهرة لها صفة زمانية ، بل بعملية باطنية خفية .

صفوة القول : الجوهر المشترك لجميع هذه النظريات أنَّ الشيء المعروف سابقٌ على أفعال الذهن من ملاحظة وبحث ، ولا يتأثر بتأنا بهذه الأفعال ، وإلا لم تكن ثابتة لانتغير . وهذا الشرط السلبي من أن عمليات البحث والفحص والتأمل الداخلة في المعرفة تتعلق بشيء له وجود سابق ، يحدد دفعةً واحدةً الخصائص الأساسية التي تنسب إلى العقل وأدوات المعرفة ، إذ يجب أن تكون موجودة خارج ما يُعرف حتى لاتتفاعل بأى طريقة مع موضوع المعرفة . وإذا كان لا بد من استعمال لفظة « التفاعل » interaction ، فلا يمكن أن تدل على ذلك الإنتاج من التغير الظاهر الذى تدل عليه في استعمالها العادى والعملى .

لقد صيغت نظرية المعرفة على مثال ماهو مفروض أن يتم في عملية الإبصار ،

فالشئ الخارجى يعكس الضوء على العين فيرى . وهذا الفعل يضيف اختلافاً إلى العين
وإلى الشخص صاحب جهاز البصر ، ولكنه لا يضيف شيئاً ما للشئ المُبصَّر ؛
فالشئ الواقعى هو الشئ الذى يتربع ثابتاً على عرش العزلة كأنه ملك ينظر إليه
العقل محققاً فيه . والنتيجة التى لامناص منها هى القول بنظرية « المعاينة »
Spectator theory فى المعرفة أو « نظرية المتفرج » . حقا هناك نظريات تذهب
إلى تدخل النشاط العقلى ، ولكنها احتفظت بالمقدمة السابقة ، مما ترتب عليه
استحالة معرفة الحقيقة الواقعة . فإدام العقل يتدخل فنتجنا إنما نعرف طبقاً لهذه
النظريات شهاً معدلاً للشئ الواقعى ، أو « ظاهراً » appearance . ومن
الغسير أن نجد تاييداً أكمل مما تقدمه لنا هذه النتيجة عن السيطرة الشديدة للاعتقاد
بأن موضوع المعرفة عبارة عن حقيقة ثابتة وكاملة فى ذاتها ، منعزلة عن فعل البحث
الذى يشتمل على أى عنصر يحدث التغيير .

جميع هذه الأفكار عن اليقين والثابت ، وطبيعة العالم الواقعى وطبيعة العقل
وأدواته الخاصة بالمعرفة ، مرتبطة ارتباطاً تاماً بعضها ببعضها الآخر وتشعب نتائجها
عملياً فى جميع الأفكار التى تنظر فى أى مسألة فلسفية . وهى تفيض جميعاً - بحسب
رسالتى الأساسية التى أَدَعُو إليها - من الفصل (الذى أقيم لفائدة البحث عن اليقين
المطلق) بين النظر والعمل ، بين المعرفة والفعل . وبناء على ذلك لا يمكن نقد المشكلة
لأخيرة منعزلاً ، فى ذاتها ، لأنها مشتبكة تماماً باعتقادات وأفكار أساسية فى جميع
أنواع الميادين .

وسنعرض للمشكلة فى الأبواب التالية فى علاقتها بكل نقطة من النقاط المذكورة .
سننظر أولاً فى أثر الفصل التقليدى على مفهوم طبيعة الفلسفة وخاصة فى علاقتها بمسألة
مكانة القيم فى الوجود . ثم ينتقل إلى البحث عن الطريق الذى سلكته الفلسفات

الحديثة لحل مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعي وبين الصحة الموضوعية للقيم التي بمقتضاها يعيش الناس وينظمون حياتهم - وهي مشكلة لم تكن لتوجد لولا التسليم السابق تسليماً أعمى بالفكرة التقليدية من أن المعرفة دعوى تحكركها لبلوغ الحقيقة. وستتناول المناقشة بعد ذلك حالات متعددة في نمو المعرفة الراهنة كما تتمثل في الطريقة العلمية لنبيين بتحليل البحث التجريبي في صورته المتعددة كيف هُجرت المزايم التقليدية تماماً في الطريقة العلمية المحسوسة . لأن العلم حين أصبح تجريبياً أصبح هو نفسه طريقة للعمل الموجه . وسيتلو ذلك قول موجز في أثر تحطيم الحواجز التي فصلت بين النظر والعمل، وفي حل عدد من المشكلات البارزة الخاصة بنظرية المعرفة . وسننظر أخيراً في نتائج استبدال طلب الأمن عن طريق وسائل عملية ، بالبحث عن يقين مطلق عن طريق وسائل معرفية Cognitive ، وأثر ذلك في مشكلة أحكامنا المتصلة بالقيم التي تضبط السلوك وبخاصة في صورته الاجتماعية .

الفصل الثاني

بحث الفيلسفة عن اللامتغير

أشرنا عرّضاً في الفصل السابق إلى التمييز الحاصل في التراث القديم بين المعرفة والاعتقاد، أو كما يقول «لوك»: بين المعرفة والحكم. وطبقاً لهذا التمييز يسير ما هو يقينياً جنباً إلى جنب مع المعرفة. وهناك منازعات تخص هذه المسألة ولكنها تدور حول الإحساس والعقل: أيهما يقدم أساس اليقين؛ وحول موضوع اليقين: أهو الوجود أم الماهية. وفي مقابل هذا التطابق نجد أن اللفظة «الاعتقاد» نفسها طرفاً خاصة في الحديث عن اليقين، فنحن «نعتقد» عند غياب المعرفة، أو عند التأكد الكامل. ومن ثمّ كان البحث عن اليقين على الدوام سعيّاً إلى تحطّي الاعتقاد. وحيث كانت جميع أمور السلوك العملي - كما بينا من قبل - تتطلب عنصراً من اللايقين، فلن نرتفع من الاعتقاد إلى المعرفة إلا بعزلها عن الفعل والصنع العمليين. وسنعنى في هذا الفصل بوجه خاص بأثر مثل اليقين الأعلى، باعتباره شيئاً أسمى من الاعتقاد، في مفهوم الطبيعة ووظيفة الفلسفة. لقد تبين مفكرو الإغريق بوضوح - ومنطقياً أيضاً - أنّ التجربة لا يمكن أن تمدنا فيما يختص بمعرفة الوجود بشيء أكثر من الرجحان الممكن؛ فالتجربة لا يمكن أن تُسلمنا إلى الحقائق الضرورية، تلك الحقائق التي يبرهن عليها العقل برهاناً كاملاً. ذلك أنّ نتائج التجربة جزئية لا كلية، ولأنها غير «مضبوطة» فهي قاصرة عن «العلم»^(١)

(١) العلم في الاصطلاح اليوناني أعلى درجات المعرفة، وكانوا يقصدون بالعلم مانعاً به الآن المعرفة وقد أخذت الفلسفة الإسلامية عن اليونانيين هذا الاصطلاح وهذا المعنى. ولكن العلم في الاصطلاح الحديث له مبدول آخر: «الترجم».

Science . وهكذا نشأ التمييز بين الحقائق العقلية ، أو بالاصطلاح الحديث الحقائق المتصلة بمعلقة الأفكار ، وبين « الحقائق » الوجودية التي تثبت منها تجريبيا . وبذلك لم تُطَوَّرْ فقط الفنون العملية صناعية كانت أم اجتماعية تحواء أمور الاعتقاد أكثر من انطوائها تحت لواء المعرفة ، بل كذلك جميع العلوم التي هي من باب الاستنتاج الاستقرائي عن الملاحظة .

ولعلنا بعد إيمان الفكر نرى أن تلك العلوم العملية لم تكن مع ذلك بسيطة ، وبخاصة منذ أن اصطنعت العلوم الطبيعية طريقة لتحقيق أعظم درجة من الاحتمال ، وقياس مقدار الاحتمال الذي يصل من الأحوال الخاصة إلى النتائج ، وذلك داخل حدود معلومة . غير أن الأمر تاريخيا ليس من البساطة بحيث يسمح بهذا الجواب القاطع ؛ لأن العلوم التجريبية أو علوم الملاحظة كانت في موضع لا تجسد عليه ، في مقابل العلوم العقلية التي كانت تبحث في الأمور الأزلية والكلية ، وظفرت من أجل ذلك بالحقيقة الضرورية . وترتب على ذلك أن جميع العلوم القائمة على الملاحظة ، من جهة أن مادتها لم يكن في الإمكان أن تندرج تحت صور العلم العقلي ومبادئه ، انضوت تحت لواء النظرة المهتنة إلى الأمور العملية ، فهي علوم أدنى نسبيا وديونية بالإضافة إلى حقائق العلم العقلي الكاملة .

وفي هذا ما يسوغ الرجوع إلى زمان الفلسفة الإغريقية . ذلك أن التراث القديم بأسره المنحدر حتى زماننا ، قد استمر . يتمسك بنظرة التحقير عن الخبرة من حيث هي كذلك ، وأن يرفع من شأن الحقائق التي لا يمكن معرفتها بالطرق التجريبية حتى ولو كانت موضوعة في الأشياء المدركة بالتجربة ، باعتبار أن تلك الحقائق هي الغاية الحقة والمثل الأعلى الصحيح للمعرفة الصادقة . والنتيجة المنطقية فيما يختص بالفلسفة نفسها واضحة ؛ فمن جانب المهج اضطرت الفلسفة أن تزعم لنفسها الحصول على منهج

يصدر عن العقل ذاته ، وله ضمان من العقل مستقل عن التجربة . ولكن مادامت نظرتنا عن الطبيعة نحصل عليها حقًا بنفس المنهج العقلي ، فلم تكن النتائج خطيرة ، على الأقل النتائج الواضحة . فلم يكن هناك انفصال بين الفلسفة وبين العلم الصحيح - أو ما كان يُتصور أنه كذلك . الواقع أنه لم يكن ثمة أى تمييز ، بل بكل بساطة فروع متعددة من الفلسفة : ميتافيزيقية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وأخلاقية ، وغير ذلك ، فى ترتيب نازل من اليقين البرهانى . وطبقا لهذه النظرية مادام موضوع العلوم الدنيا ذاتابع مختلف بالذات عن المعرفة الصحيحة ، فلم يكن ثمة أساس للسخط العقلى على الدرجة الأدنى من المعرفة المسماة بالاعتقاد . فالمعرفة الدنيا أو الاعتقاد كانت تناظر الحالة الدنيا للموضوع .

وأحدثت الثورة العلمية التى ظهرت فى القرن السابع عشر تعديلا عظيما ، إذ طبق العلم نفسه بمعونة الرياضيات نظام المعرفة البرهانية على الأمور الطبيعية . كانت « قوانين » العالم الطبيعى لها من صفة الثبات ما جعلها إنما تتعلق فى النظام القديم بالصور العقلية المثالية . وقد زعم علم الطبيعة الرياضى المرتب فى صيغ ميكانيكية أنه وحده الفلسفة الطبيعية الصحيحة . ومن أجل ذلك انحلت رابطة الفلاسفة القديمة بالمعرفة الطبيعية ، وبالسند الذى منحه العلوم للفلسفة . وتمسكت الفلسفة بالدعوى التى تزعم فيها أنها صورة أعلى من المعرفة ، فاضطرت أن تتخذ موقف حسدٍ أو قل موقف خبث من نتائج العلوم الطبيعية . وفى الوقت نفسه كان إطار التراث القديم قد اندمج فى اللاهوت المسيحى ، وأصبح عن طريق التعاليم الدينية جزءاً من الثقافة الموروثة البريئة عن أى فلسفة فنية ؛ وترتب على ذلك أن انقلبت المنافسة بين الفلسفة والعلم الجديد فيما يختص بدعوى معرفة الحقيقة إلى منافسة بين القيم الروحية التى يضمنها التراث الفلسفى القديم وبين نتائج المعرفة العلمية . فكلمة تقدم العلم بدا

أنه يطغى على المنطقة الخاصة من الأرض التي كانت تزعم الفلسفة أنها تحت سلطانها . وبذلك أصبحت الفلسفة في صورتها الكلاسيكية ضرباً من الدفاع الذي يسوغ الاعتقاد في حقيقة قصوى تتوحد فيها القيم التي ينبغي أن تنظم الحياة وتضبط السلوك .

وثمة مساوئ لا ريب فيها نشأت عن الطريقة التاريخية التي اتبعناها في عرض المشكلة . فقد يُظن إما أن الصيغة الإغريقية التي رسخت ليس لها وجه خاص من السداد بالإضافة إلى الفكر الحديث ، وعلى الأخص إلى الفلسفة المعاصرة ؛ وإما أنه لاصيغة فاسقية لها أي أهمية للجمهور غير الفيلسوف . قد يعترض الذين يحفلون بالفلسفة بأن النقد السابق إن لم يكن موجهاً للغير من الناس فعلى الأقل لمواقف فقدت منذ زمن طويل أهميتها . وقد يبحث خصوم أي صورة فلسفية عن جدوى ذلك النقد اللهم إلا للفلاسفة المحترفين .

وستبحث النوع الأول من الاعتراض في شيء من الإطناب في الفصل التالي الذي أسمى أن أُبين فيه كيف عُنيت الفلسفات الحديثة على الرغم من اختلافها الشديد بمشكلات التوفيق بين نتائج العلم الحديث وبين التراث الرئيسي ، دينياً وأخلاقياً ، في العالم الغربي ؛ وصلة هذا التوفيق بالطريقة التي ترتبط بها هذه المشكلات بما احتفظنا به من علاقة المعرفة بالحقيقة ، كما صاغها الفكر اليوناني . ويكفي عند هذا الحد من المناقشة أن نبين أنه على الرغم من الاختلاف العظيم في التفاصيل أن فكرة الفصل بين المعرفة والفعل ، بين النظر والعمل قد استمرت ، وأن الاعتقادات المرتبطة بالأفعال تؤخذ على أنها غير يقينية وأدنى في قيمتها مما يرتبط بذاته بموضوعات المعرفة ، بحيث إنما يستتب أمر الأولى بمقدار ما تستمد من الثانية . وليس المضمون الخاص للفكر اليوناني هو اللائق للمشكلات الحاضرة ، بل إلحاح ذلك الفكر على

أن مقياس الثقة هو يقين المعرفة ، وأن هذه المعرفة تقاس بمقدار اتصالها بما هو ثابت غير متغير ، ومن ثمّ مستقل عما يفعله الناس في نشاطهم العملي .

والاعتراض الآخر من نوع مختلف ، ويصدر عن أولئك الذين يشعرون بأنّ الفلسفة في أى صورة من صورها وليست الفلسفة اليونانية فقط بعيدة عن جميع الأمور الإنسانية الهامة . وهذا الاعتراض على استعداد أن يسلم ، أو قل أن يقرر بأن من الغرور أن تزعم الفلسفة للمعرفة درجة أعلى مما للعلم الطبيعي ، ولكنه يذهب كذلك إلى أن هذا الأمر ليس بذى بال اللهم إلا عند المحترفين من الفلاسفة .

وقد لا يكون لهذا الاعتراض الأخير أى قوة لولا أنّ أحبائه يتمسكون في الأغلب بنفس فلسفة اليقين وموضوعها الخالص الذى يذهب إليه الفلاسفة ، فيما عدا أنهم يضعونها في صورة غير كاملة . فهم لا يهتمون بالفكرة القائلة بأن الفكر الفلسفى وسيلة خاصة لبلوغ هذا الموضوع واليقين الذى يقدمه ، ولكنهم أبعد ما يكونون عن التمسك ظاهرا أو باطنا بأن فنون السلوك الموجهة عن بصيرة هى الوسيلة التى بها تبلغ الثقة بالقيم . إنهم يقبلون هذه الفكرة فيما يختص بغايات وخبرات معينة ، غير أنهم حين يعتبرون هذه الغايات والقيم مادية ، متصلة بالصحة والثروة والسيطرة على الظروف لأجل درجة أدنى من النتائج ، فهم يحتفظون بنفس التقسيم إلى حقيقة أعلى وأدنى كما صاغتها الفلسفة القديمة . قد يكونون أبرياء من ذلك المعجم الذى يتحدث عن العقل ، والحق الضرورى ، والكلى ، والأشياء فى ذاتها ، والمظاهر ، ولكنهم يميلون إلى الاعتقاد بوجود طريق آخر بخلاف طريق العمل الموجه بالمعرفة يحقق الثقة القصوى بمثل وأغراض أعلى . إنهم يعدون السلوك العملى ضروريا للمنافع العملية ، ولكنهم يميزون المنافع العملية عن القيم الروحية والمثالية . ولم تكن الفلسفة هى التى أنشأت هذا التقسيم ، ولكنها إنما خلعت ثوبا من الصيغة

والتبريز على الأفكار التي كانت مؤثرة في عقل الناس بوجه عام، ولا تزال عناصر هذه الأفكار مؤثرة في الثقافة الحاضرة كما كانت مؤثرة في الماضي . وبانتشار المذاهب الدينية برزت في عقل الجمهور الفكرة القائلة بأن القيم النهائية أمر يرجع إلى وحي خاص، وأنها يجب أن تندمج في مجرى الحياة بوسائل خاصة تختلف اختلافا جوهريا عن فنون العمل المتصلة بغايات أدنى وأقل .

وهنا نبليح النقطة التي تهتم الناس بوجه عام ، لا المحترفين من الفلاسفة فقط . فما الحال في ضمان القيم ، هذه الأمور التي نعجب بها ونمجدها ونستحسنها ونسعى إليها ؟ من الأرجح أنه بسبب النظرة المنحطة عن العمل فإن مسألة المنزلة الوثيقة للقيم في الخبرة الإنسانية قلما تُبحث في صلتها بمشكلة العلاقة بين المعرفة والعمل . ولكن طيقا لأي نظرة نتخذها عن الحالة الواقعة للعمل ، فإن ميدان العمل لا يمكن أن يقيد بالأفعال الصادرة صدورا ذاتيا ، ولا بتلك التي لها مظهر حكمة وبصيرة ، ولا بوجه عام الأمور المطلوبة والتي تسمى غالبا « بالنعمية » . إن صيانة القيم الفكرية ونشرها والفضائل الأخلاقية والمبدعات الجمالية ، وكذلك النظام والآداب في العلاقات الإنسانية ، إنما يعتمد على مايعمله الناس .

وثمة ميل إلى قصر المجال الأقصى للأخلاق على أثر السلوك المنعكس على نفس صاحبه ، إما بسبب ماترؤكده الديانة التقليدية من نجاه النفس الشخصية أو بسبب آخر . وحتى مذهب المنفعة بكل ما فيه من استقلال ظاهر عن اللاهوت التقليدي ، وتأكيد أن الخير العام هو مقياس الحكم على السلوك ، فقد استمسك في سيكولوجيته القائمة على اللذة ، باللذة الشخصية كدافع للسلوك ؛ فالفكرة القائلة بأن نظام جميع الأشياء الثابت العام الذي يجعل للحياة قيمة في سائر العلاقات الإنسانية هي الغرض الحقيقي لكل سلوك بصير ، وهذه الفكرة تحجبها عن النظر الفكرة الجارية عن

الأخلاق باعتبارها نوعاً خاصاً من السلوك يهتم بوجه خاص إما بالفضائل وإما بمتعة الأفراد بحسب قواهم الشخصية . وبعبارة أخرى لانزال تحتفظ بفكرة تقسيم السلوك نوعين لكل منهما قيمة مختلفة تمام الاختلاف . ونتيجة ذلك هو هذا المعنى المنحط الذى اتصل بمعنى العملى والنافع . فبدلاً من أن يمتد معنى « العملى » حتى يشمل جميع صور السلوك التى بها تمتد سائر قيم الحياة وتصبح أكثر ثقة بما فى ذلك انتشار الفنون الجميلة وتربية الذوق وطرائق التعليم وجميع ألوان النشاط التى تعنى بأن تجعل علاقات الإنسان أكثر أهمية وأعظم قيمة ، فقد اقتصر معنى « العملى » على أمور الراحة والرفاهية والترف وتأمين الأبدان ونظام الأمن والصحة الممكنة وغير ذلك من الأمور التى حين تنعزل عن غيرها من الخيرات إنما يمكن أن تبلغ قيمة صغيرة محدودة . وترتب على ذلك وقوع هذه الأمور فى يد العلوم والفنون التكنيكية ، ولا تحفل بها المصالح « الأعلى » التى تحمس بأنه مهما يحدث للخيرات الدنيا فى شرور الوجود الطبيعى ، فإن القيم العليا صفات ثابتة للحقيقة القصوى .

وقد كان يمكن أن يتعدّل اتجاهنا الاستنكارى من « العمل » لو أننا فكرنا فيه عادةً بمعناه الأكثر حرية ، وتخلينا عن ثنائيتنا الماثورة بين نوعين منفصلين من القيم ، أسدها أعلى بالذات والآخر أدنى بالطبع . ينبغى أن ننظر إلى العمل على أنه الوسيلة الوحيدة - وليست هذه الوسيلة عرضية - التى بها نحكم على أى شىء بأنه شريف وممدوح ومستحسن ؛ فقد يمكن أن تحتفظ به فى كيان مجرب محسوس . وبهذه السبيل يمكن أن يُعدّل أثر « الأخلاق » كلها . وانظر مبلغ تجاهل النتائج الموضوعية الدائمة فى اختلاف العلاقات الطبيعية والاجتماعية ؛ ومبلغ الانحياز إلى جانب الدوافع والميول الشخصية والباطنة بصرف النظر عما تنتجه موضوعياً وتحتفظ به ، تر أنها ثمرة الحط المألوف من شأن العمل فى مقابل صور العمليات العقلية وصور

الفكر والعاطفة، تلك الصور التي لا تحدث أى اختلاف موضوعى فى الأشياء بذاتها. وقد يمكن أن نجادل (وأحسب أن ذلك فى شىء كثير من العدل) فنقول : إن الإخفاق فى جعل العمل - بمقدار طاقة الإنسان - مركز البحث عن مثل ذلك الأمن دليل على عجز الإنسان فى تلك المراحل من الحضارة ، حين لم يكن يملك إلا وسائل قليلة لتنظيم الظروف التى تقوم عليها النتائج مع الاستفادة من تلك الظروف . فما دام الإنسان عاجزاً عن توجيه الحوادث بالفنون العملية ، فن الطبيعى أن يلتمس لذلك بديلاً عاطفياً ، وأن يتدع الناس أى شىء يهبهم « الشعور » باليقين ، فى غيبة اليقين الواقعى وسط عالم مزعزع مخوف بالمخاطر . ومن الممكن أن تُعطى تربية هذا الشعور فى الإنسان ، الشجاعة والثقة ، بشرط ألا يتجسم إلى حد الوهم ، وأن يسرله حمل أثقال الحياة بنجاح . ولكننا لا نستطيع أن ننازع منازعة جدية فى أن هذه الحقيقة إذا كان أمرها كما ذكرنا مما يمكن أن تؤسس عليها فلسفة معقولة .

ولنرجع إلى مفهوم الفلسفة مرة أخرى ، فنقول : لا يمكن لأى ضرب من العمل - كما أشرنا أكثر من مرة - أن يعطى شيئاً يقرب من اليقين المطلق ، فهو يقدم تأمينا لا توكيدا . فالعمل خاضع دائماً للمخاطرة ، أى لخطر الفساد . وعند ما شرع الناس يتأملون فلسفياً بدا لهم من الخطر الشديد أن يتركوا القيم تحت رحمة الأفعال التى لا تتأكد أبداً من نتائجها . هذا التزعزع قد يكون صحيحاً بالنسبة للوجود التجريبي ، الوجود فى عالم الحس والظواهر ، ولكن هذا اللايقين ذاته كان يجعلنا فى أمس الحاجة إلى أن يكون للخيرات المثالية عن طريق معرفة من نوع مؤكد موضع لا يحصى ولا يقهر فى عالم الواقع الأقصى . وهنا على الأقل قد نظن أن الناس قد فكروا . واليوم يجد كثير من الناس عزاءً غريباً فى وجه القيم المشكوك فيها غير

الثابتة الموجودة في الخبرة الواقعة ، وذلك بوضع صورة كاملة من الخير في عالم الماهية ، إن لم يكن في سماء وراء السموات الدنيا ، على حين أن سلطتهم ، بله وجودهم ، ثابتة تمام الثبات .

وبدلاً من أن نسأل إلى أي حد تكون هذه العملية من قبيل التعويض الذي جعلنا علم النفس الحديث على أفقه به ، سنبحث في أثرها على الفلسفة . ولن ينكر أحد فيما أزعج أن الهدف الرئيسي من تلك الفلسفات التي سميتها كلاسية هو بيان أن الحقائق التي هي موضوعات أسى معرفة وأكثرها ضرورة ، موهوبة كذلك بالقيم الناظرة لما نأمل فيه ونعجب به ونستحسنه . ويمكن أن نقول إن هذا هو لبُّ المثاليات الفلسفية القديمة . فهناك دَفْعَةٌ تتمتع بشرف خاص في الفلسفات التي تظن أن وظيفتها الخاصة بها منح شهادة فكرية أو عقلية للحقيقة الأوتولوجية للقيم العليا . ومن العسير على الناس أن يروا الرغبة والاختيار يُرفَعان على الخير ويفشلان مع ذلك ، دون أن يتصوروا علماً يسود فيه الخير تماماً ويكون مطابقاً لحقيقة تقوم فيها كل قوة مطلقة . وعندئذ ينسب فشل الحياة الواقعة وفسادها إما إلى أن هذا العالم متناه ظاهرياً ، محسوس أكثر منه حقيقياً ، وإما إلى ضعف إدراكنا المحدود ، الذي يعجز عن رؤية أن الفرق بين الوجود والقيمة إنما هو فرقٌ خداع ، وأن صاحب البصر الأكل سبى الشر الجزئي عنصراً في خير كامل . وبذلك تكون وظيفة الفلسفة أن تضع بالجدل القائم فيما تقترض على مقدمات بيّنة بذاتها علماً يتجدد فيه موضوعُ أكل يقين عقلي مع موضوع أفضل أملٍ قلبي . ويصبح بذلك اندماج الخير والحق مع وحدة وامتلاء الوجود هدف الفلسفة الكلاسية .

قد يبدو لنا هذا الموقف غريباً لو لم يكن مألوفاً . فالنشاط العملي يُطرَدُ إلى عالم ذي مرتبة دنيا من الحقيقة . والرغبة إنما توجد حيث يفقد شيء ما ، ومن ثم

كان وجودها آية على نقص « الوجود » Being . من أجل ذلك ينبغي أن يلجأ المرء إلى العقل الخالي من العاطفة يلتمس فيه الحقيقة الكاملة واليقين التام . ومع ذلك فإنَّ اهتمام الفلسفة الرئيسى هو إثبات أنَّ الخصائص الجوهرية للحقيقة ، التى هى موضوع المعرفة الخالصة ، هى بالضبط تلك الخصائص التى تكتسب معنى فى صلتها بالعاطفة والرغبة والاختيار . أبعاد أن حطت المعرفة من شأن الأمور العملية لىكى ترفع من شأنها هى ، تنقلب فتصبح مهمتها الرئيسية البرهان على أن القيم المتعلقة بالنشاط العملى لها حقيقة مؤكدة ودائمة على الإطلاق ! وهل نعجز عن إدراك السخرية فى موقف تتأخر فيه الرغبة والعاطفة إلى موضع أدنى من كل وجه من المعرفة على حين أنه فى نفس الوقت تؤخذ أهم مشكلة تتصل بأسمى معرفة وأكملها على أنها وجود الشر ، أى الرغبات الضالة والفاصلة ؟

ومع ذلك فالتناقض الذى أثرناه أكثر من أن يكون مجرد تناقض فكري . ولو أنه كان نظرياً بحتاً لكان مفتقراً دون ضرر إلى النتائج العملية . ولكن ما يهمنى جميعاً كبشر هو على التحديد أعظم ضمان تبلغه القيم فى الوجود المحسوس . إنَّ الظن بأن القيم غير المستقرة المتقلبة فى العالم الذى نعيش فيه آمنةٌ أبداً فى عالم أعلى (مما يبرهن عليه العقل ولكن لا نستطيع تجربته) ، وأن جميع الخيرات التى تنهزم هنا تنتصر هناك ، قد يهب العزاء للمحزون ، ولكن ذلك لا يغير واقع الموقف بأى حال . إنَّ الفصل الذى قام بين النظر والعمل ، وما تبع ذلك من استبدال البحث العقلى بلوغ التوكيد المطلق بالجهد العملى لجمل الخير أكثر أمناً فى الخبرة ، قد حوّل الأناظر وشتت الجهود عن مهمة لو تمت لأفضت إلى نتائج محدودة .

وأعظم مسألة تحقق الأمن المحسوس للقيم ترجع إل تكميل « مناهج » العمل ، فالنشاط لمجرد النشاط ، والسعى الأعمى ، لا يخطوان بنا إلى الأمام . وليس تنظيم

الظروف التي تعتمد النتائج عليها ممكنا إلا بالعمل ، وإنما يكون ذلك بالعمل الذي يهتدى بالذكاء الذي يحيط بالظروف علماً ويلاحظ ما فيها من علاقات التابع ، والذي يضع في ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها . أما القول بأن الفكر منفصلاً عن العمل يمكن أن يضمن اليقين الكامل فيما يختص بمنزلة الخير الأقصى فلا يعين على حل المشكلة الرئيسية الخاصة بنمو الطرق البصيرة للتنظيم . بل الأولى أنه يثبط المجهود الذي يبذل في هذا الاتجاه ويرشده . وهذه أهم دعوى تقال عن التراث الفلسفي الكلاسي وهي دعوى تنير هذا السؤال وهو : العلاقة التي تقوم بين العمل والمعرفة في الواقع ، وهل البحث عن اليقين بوسائل أخرى خلاف العمل البصير لا يدل على انحراف مضر للتفكير عن وظيفته الخاصة به . إنها تنير مسألة بلوغ الإنسان اليوم درجة كافية من السيطرة على مناهج المعرفة وفنون السلوك العملي ، بحيث يصبح التغيير الجوهرى في تصوراتنا عن المعرفة والعمل ممكناً وضرورياً على حد سواء .

أما أن المعرفة بحسب طرائق البحث العلمية في الوقت الحاضر قد هجرت تماماً الفصل المأثور بين المعرفة والعمل ، وأن الطريقة التجريبية من شأنها أن تضع العمل قلب المعرفة ، فهي قضية سنغني بها في الفصول القادمة . ماذا يحدث للفلسفة لو أنها سلمت بقلب صادق مثل هذا التسليم ؟ وماذا تكون وظيفتها لو توقفت عن الاشتغال ببحث مشكلة الحقيقة والمعرفة على الإطلاق ؟ ستكون وظيفتها تيسير التفاعل المثمر بين معتقداتنا العقلية ، معتقداتنا القائمة على أكثر طرق البحث اعتماداً ، وبين معتقداتنا العملية عن القيم والأهداف والغايات التي ينبغي أن تضبط سلوك الإنسان في الأمور التي لها شأن إنسانى واسع حر .

مثل هذه النظرة ترفض الفكرة التقليدية القائلة بأن الفعل أدنى بالذات من

المعرفة ، والتي تؤثر الثابت على المتغير . وتتطلب هذه النظرة الاعتقاد بأن الأمن الذي نبلغه عن طريق السيطرة الفعالة أعظم من يقين النظر منزلة . وذلك لا يستلزم أن يكون الفعل أعلى من المعرفة وأفضل منها ، وأن يكون العمل أسمى بذاته من الفكر . فالفاعل الدائم الثمر بين المعرفة والعمل شيء مختلف تماماً عن التسامى بالنشاط لذاته . والفعل الذى توجهه المعرفة عبارة عن منهج ووسيلة لا غاية . والهدف والغاية هو تجسد القيم تجسداً أكثر أمناً وأعظم حرية وأوسع مدى فى الخبرة عن طريق تلك السيطرة الفعالة للأموال التى إنما تصبح ممكنة بالمعرفة وحدها ^(١) .

ومن هذه الوجهة من النظر تتعلق المشكلة الفلسفية « بالفاعل » بين أحكامنا عن الغايات المطلوبة وبين معرفة الوسائل لتحقيقها . فكما أن مسألة تقدم المعرفة فى العلم هى مسألة « ماذا نعمل » : ما التجارب التى تؤديها ، ما الأجهزة التى نخترعها ونستخدمها ، ما التقديرات التى يجب حسابها ، ما فروع الرياضة التى نستخدمها ويجب علينا تكميلها ، كذلك مشكلة العمل هى : ماذا نحتاج إليه كى « نعرف » ، وكيف نظفر بتلك المعرفة وكيف نطبقها .

ومن العادات السهلة والشائعة تمام الشيوع الخلط بين التقسيم الشخصى للعمل وبين عزل الوظيفة عن المعنى ؛ فالبشر كأفراد يميلون إلى الانعاس إما فى مزاولته التفكير وإما فى مزاولته مهنة أو حرفة أو عمل اجتماعى أوفن جميل ، وكل فريق من الفريقين يسلم بالجانب الذى يركن إليه تسليماً . ومع ذلك فأصحاب النظر وأصحاب العمل كثيراً ما يشتبكون فى منازعات لاطائل تحتها عن مهمة كل منهما ، ثم تجسد

(١) هناك ميل كرد فعل للحظ الذى استمر دهرًا من شأن العمل على حساب المعرفة التأملية إلى قلب المسألة ببساطة رأساً على عقب . ولكن جوهر الأدانية البرجانية هو النظر إلى « كلا » المعرفة والعمل كوسيلة لتأمين الحيرات - السامى من كل نوع - فى الوجود المحرب .

الاختلافات الشخصية للدعاءات وتصبح اختلافاً ذاتياً بين المعرفة والعمل .
ولننظر أحدنا إلى تاريخ المعرفة لاتضح له أن الناس في بدء أمرهم حاولوا أن يعرفوا ، إذ كان لابد لهم أن يفعلوا ذلك كي يعيشوا . فقد اضطر الإنسان في غيبة تلك الهداية العضوية الموهوبة للحيوانات الأخرى بحكم بُنيته أن يستكشف ما يدور حوله ، ولم يتيسر له ذلك إلا ببحث البيئة التي تكوّن وسائل سلوكه وما يلاقه من صعاب وما يترتب على ذلك من نتائج . ولم يكن للرغبة في الفهم الفكري أو المعرفي أى معنى اللهم إلا أن يكون سبيلاً للحصول على أمن أعظم فيما يختص بنتائج العمل . وفضلاً عن ذلك فإنه حتى بعد ظهور الفراغ وتمكن بعض الناس من اصطناع المعرفة حرقاً لهم أو صناعتهم الخاصة ، فإن « مجرد » اللاتيين النظرى يستمر ولا معنى له .

سيثير هذا القول الاحتجاج ، ولكن يتضح من الفحص أنه من العسير وجود حالة من اللاتيين الفكري الخالص ، أى حالة لا يتعلق بها شيء على الإطلاق . ولعل أقرب شيء إلى ما نحن بصدده هو تلك القصة المشهورة عن الحاكم الشرقى الذى امتنع عن حضور سباق الخيل بحجة أنه من المعروف عنده أن أحد الخيل سيجرى أسرع من غيره . ويمكن القول بأن لا يقينه عن أى الخيل سيشق الباقية كان لا يقينا فكراً خالصاً ، غير أنه لم يترتب شيء على هذه القصة ، فلم تبعث أى فيضول ؛ ولم يُبدل أى جهد لتبديد اللاتيين .

بعبارة أخرى لم يحفل هذا الحاكم ، ولم يكن للسألة عنده أى فرق . ومن البديهيات المسلمة أنه لا أحد يحفل بـ « أى » لا يقين أو يقين نظرى مجرداً عن أى شيء آخر ، إذ يقتضى التعريف ما دام نظرياً « مطلقاً » . فلا يترتب على الأمر أى فرق .

إن العدول عن هذه القضية ضريبة تقدمها لهذه الحقيقة وهي أن الفكرى والعملى مرتبطان في الواقع أشد الارتباط . ومن أجل ذلك عندما نتخيل أننا ن فكر في شك نظرى مجرد فإننا نهزب بغير شعور إلى بعض النتائج التى تتعلق به . إننا نشكر فى اللاتيقين الذى ينشأ فى طريق البحث ، وفى هذه الحالة إلى أن نُحَلِّق اللاتيقين فإنه يقف عقبة فى تقدم البحث - وهو أمر عملى واضح مادام يتطلب نتائج والسبيل إلى إحداثها . ولو أننا لم يكن لنا رغبت ولا أغراض فعندئذ يكون من البديهيات المسلمة أن حالة ما إن تكون خيراً من حالة أخرى ، بل هما على حد سواء . وأولئك الذين أقاموا تلك الآراء بالبرهنة على أن « الوجود المطلق » يحوى فى ذاته من قبل فى أمان أزلى جميع القيم كان اهتمامهم بهذه الحقيقة : وهى أنه بينما أن البرهان لن يحدث أى فرق فى الوجود المحسوس لهذه القيم - اللهم إلا فى توهين الجهود لتوليدها والاحتفاظ بها - فإنه يحدث فرقاً فى اتجاهاتهم الشخصية : بإحداث شعور بالراحة أو التخلّص من المسئولية ، أى الشعور « بإجازة أخلاقية » « Moral holiday » ، رأى فيها بعض الفلاسفة التمييز بين الأخلاق والدين . مثل هذه الاعتبارات تُفصّل إلى أن الأسياس الأقصى للبحث عن يقين عقلى هو الحاجة إلى الأمن فى نتائج العمل . حقاً يبادر الناس بإتباع أنفسهم أنهم مخلصون لليقين الفكرى لذاته . وهم فى الواقع يحتاجون إليه بسبب أثره على سلامة ما يرغبونه ويُقدرونه . فالحاجة إلى حماية العمل وإمحاخه خلقت الحاجة إلى ضمان صحة الاعتقادات الفكرية .

ووبعد أن انشأت طبقة فكرية متميزة ، طبقة تملك الفراغ ومصونة إلى كبير من المخاطر الجدية التى تهدم جمهور الناس ، شرع أفرادها بمجددون وظيفتهم . وما دامت الإلام التى نيمانها فى العمل والعناية به لا يمكن أن يتحقق تمام اليقين ،

فقد افتن الناس بالمعرفة بديلا عنه ، ولكنهم استمروا في أداء صغار الأمور ، أى التكنيكية نسبياً والمهنية والنفعية ، يلجأون إلى تحسين مناهجهم في العمل ليظفروا بنتائج أوكد . أما في الأمور العظيمة القيمة فمن العسير الحصول على المعرفة المطلوبة ، وتحسين المناهج عمليةٌ بطيئةٌ إنما تتحقق بتعاون جهود أفراد كثيرين . والفنون التي يجب أن تصنع وتنى هي الفنون الاجتماعية . والفرد بنفسه لا يستطيع أن يعمل إلا الشيء اليسير لتنظيم الظروف التي تجعل القيم الهامة أكثر أمناً ، ولأنه يستطيع بالفتنة وبالمعرفة الخاصة أن يفعل الشيء الكثير لتحقيق أهدافه الخاصة - إذا واثاه بالخط المناسب .

وهكذا نشأ المشل الأعلى ليقينٍ وحقيقةٍ معرفتَيْنٍ لاصلةٍ لهما بالعمل ، وممدوحين لفقدها هذه الصلة ، وذلك بسبب ضجر الفرد وبسبب كفايته الذاتية في ذلك الضرب من التفكير الذي لا يتطلب أى عمل ، كما بين أرسطو . واستُكمل هذا المذهب عملياً بزيادة الاعتماد على السلطة والعقيدة في الأمور ذات القيمة العليا ، على حين اعتمد الناس على زيادة المعرفة المتخصصة في أمور الحياة اليومية ، وبوجه خاص الأمور الاقتصادية . فكما أن الاعتقاد في أداء طقوس سحرية يدفع البذور إلى تمام الازدهار مما يقتل الميل إلى البحث عن الأسباب الطبيعية وآثارها ، كذلك التسليم بالقواعد الديمقراطية كأساس للسلوك في التربية والأخلاق والأمور الاجتماعية يُضعف الدافع للكشف عن الظروف الداخلة في تكوين الخطط البصيرة .

قد يكون من الجارى إلى حد ما على الألسن أن يتحدث عن الأزمة الناجمة عن تقدم العلوم الطبيعية في القرون القليلة الماضية ، فإن تلك الأزمة ترجع - فيما يقال - إلى التنافر بين نتائج العلوم الطبيعية عن العالم الذي نعيش فيه وبين عالم القيم

العليا والصفات المثالية والروحية التي لا تعتمد في شيء على العلم الطبيعي . فالعلم الحديث قد جرد - كما يُقال - العالم من الصفات التي كانت تخلف عليه الجمال وتجعله أنيسا للبشر ، وحرَم الطبيعة من كل تطلع إلى الأهداف وكل إيثار لعمل الخير ، وقدَم الطبيعة إلينا كسرح لجزئيات طبيعية محايدة تسير طبقا لقوانين رياضية وميكانيكية .

هذا الأثر للعلم الحديث ، فيما ذاع عنه بالباطل ، هو الذي حدد المشكلات الرئيسية للفلسفة الحديثة . كيف يجب أن تقبل العلم وتحفظ مع ذلك بعالم القيم ؟ ويكون هذا السؤال الصيغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين . فبدلا من اشتغال بال الفلاسفة بتنافر علم الفلك مع الاعتقادات الدينية القديمة عن السماء ورفع المسيح ، أو بالاختلاف بين الآثار الجيولوجية ورواية الخلق في سفر التكوين ، اضطرب عقلمهم أمام تلك الفجوة القائمة بين المبادئ الأساسية للعالم الطبيعي وبين حقيقة القيم التي ينبغي للناس أن ينظموا حياتهم بحسبها .

من أجل ذلك شرع الفلاسفة يتوسطون ، باحثين عن انتلاف مآ يقوم وراء التنافر الظاهر . ونحن نعرف أن تيار الفلسفة الحديثة حاول الوصول إلى النظريات الخاصة بطبيعة الكون عن طريق نظريات تختص بطبيعة المعرفة - وهي طريقة تقلب رأساً على عقب منهج القدماء الذي كان فيما يبدو أكثر حكمة ، إذ كانوا يقيمون نتائجهم عن المعرفة على طبيعة الكون الذي تحدثت المعرفة فيه . و « الأزمة » التي كنا نتحدث الآن عنها إنما ترجع إلى هذا الانقلاب .

وما دام العلم هو الذي أحدث هذا الاضطراب فينبغي أن نلتمس العلاج في حُص طبيعة المعرفة والظروف التي تجعل العلم ممكنا . فإذا أمكن بيان أن شروط إمكان المعرفة ذات صفة مثالية وعقلية ، فقد يمكن أن يتقرر بسهولة التخلي عن (٥ - البحث عن اليقين)

كوسمولوجيا مثالية في الطبيعة ، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة . فالعالم الطبيعي يمكن أن يخضع للمادة والميكانيكية مادامنا متأكدين أن أساس المادة والميكانيكية موجود في عقل لامادى . كان ذلك السمة المميزة لطريق الفلسفات الروحية الحديثة منذ زمان كانط ، بل الحق منذ زمان ديكارت الذى كان أول من أحس بمحنة المشكلة الداخلة في التوفيق بين نتائج العلم والاعتقادات الدينية والأخلاقية التقليدية .

ولو أن أحدنا سأل : لم هذا الجهد الشديد للتوفيق بين نتائج العلم الطبيعي وحقيقة القيم ؟ لافترض أن سؤاله علامة على غاية السذاجة إن لم يكن آية على فجاجة الإدراك . أو سأل : لم يجب أن تبدو أى زيادة في المعرفة كأنها تهديد لما تقدمه ونعجب به وتمتدحه ؟ ولم لا يجب الشروع في استخدام مكاسبتنا العلمية لتحسين أحكامنا عن القيم وتنظيم أفعالنا بحيث نجعل القيم أكثر أمناً وأوسع مشاركة في الوجود ؟ .

وإني مستعد أن أخاطر بالاتهام بالسذاجة في سبيل تجلية الفرق الذى كنا نتحدث عنه . فلو أن الناس قد ربطوا أفكارهم عن القيم بالنشاط العملى بدلا من ربطها بمعرفة « الوجود » السابق ما اضطربوا بإزاء كشف العلم ، بل رحبوا بها ، لأن أى شىء مؤكد عن بناء الظروف الموجودة حاليا سيكون مَعِينا دون شك على إبداء رأى عن الأمور التى نعزها ونسعى إلى تكميلها ، وسيرشدنا إلى الوسائل التى نستخدمها لتحقيقها . غير أنه طبقا للتراث الدينى والفلسفى فى أوروبا ارتبط الوضع الصحيح لجميع القيم العليا ، قيم الخير والحق والجمال ، بأنها صفات لموجود أعلى مطلق ، هو الله . ومضى كل شىء على مايرام مادام كل ما كان يسمى بالعلم الطبيعي لا يمس هذا التصور . وإنما نشأ الاضطراب حين توقف العلم عن إعلان امتلاك موضوعات

المعرفة لأى صفة من تلك الصفات . وعندئذ كان لابد من ابتداع طريقة
مآ للبرهنة عليها .

فالفرض من ذلك السؤال الذى كان فيما يبدو غليظا هو توضيح الفرق الأساسى
الحاصل عند ما ننظر إلى مشكلة القيم على أنها مرتبطة بمشكلة السلوك البصير . فإذا
كانت صحة الاعتقادات والأحكام عن القيم تعتمد على نتائج العمل الذى تؤديه
لصالحها ، وإذا هجرنا الصلة المزعومة بين القيم والمعرفة التى يمكن بيانها منزلة عن
النشاط ، كانت مشكلة العلاقة الذاتية بين العلم والقيم صناعية تماما . وقد يوضع
بدلها طائفة من المشكلات العملية وهى : كيف سنستخدم ما نعرف لتوجيه بناء
اعتقاداتنا عن القيم ، وكيف سنوجه سلوكنا العملى لاختبار هذه الاعتقادات والعمل
على ابتداع اعتقادات أفضل منها ؟ ويبدو أن هذا السؤال هو بالضبط ما كنا نسأله
دأما تجريبيا : ماذا سنعمل كى نجعل الأشياء التى لها قيمة أكثر أمنا فى الوجود ؟ ونحن
نقترب من جواب المشكلة بجميع المزايا التى زودتنا بها زيادة المعرفة بالشروط والعلاقات
التى يجب على هذا العمل أن يتقدم فى ظلها .

ولكن ثقل أعظم تراث الفكر السلفى أثرا وسلطة استمر ملقى أكثر من ألفى
عام فى الكفة الأخرى من الميزان ، إذ اقتصر على مشكلة إثبات عقلى محض
(لعل ذلك بالوحى ، ولعله بالحدس ، ولعله بالعقل) لحقيقة الحق والجمال والخير باعتبار
أنها حقائق ثابتة . وفى مقابل مثل هذا المذهب تكون نتائج العلم الطبيعى مواد
مشكلة خطيرة . فقد رفعت الدعوى أمام « محكمة المعرفة » فأصدرت حكما ضدها .
فهناك نظامان متنافسان يجب أن يسوّى بين دعوى كل منهما . والأزمة فى الثقافة
المعاصرة وما نجده فيها من خلط ونزاع إنما نشأت من تقسيم السلطة ؛ فالبحث العلمى
يبدو أنه يخبرنا شيئا ، والاعتقادات التقليدية عن الأهداف والمثل العليا صاحبة

السلطان على السلوك تخبرنا شيئاً آخر مختلفاً كل الاختلاف . وتنشأ مشكلة التوفيق وتستمر
السبب واحد فقط : فما دامت الآراء تستمر في القول بأن المعرفة كشف عن الحقيقة ،
الحقيقة السابقة على المعرفة والمستقلة عنها ، وأنّ المعرفة مستقلة عن غرض السيطرة
على الأشياء المجربة ، فإن إخفاق العلم الطبيعي في أن يكشف القيم الهامة في موضوعاته
سيكون صدمة لنا . أما أولئك الذين يعنون عناية جدية بصحة القيمة وما لها من
سلطة فسيحملون المشكلة على كاهلهم . فما دامت الفكرة سائدة بأن القيم إنما هي
حقيقية وصحيحة بشرط أن تكون خصائص للوجود مستقلة عن عمل الإنسان ،
وما دينا نفترض أن حقها في تنظيم العمل يتوقف على استقلالها عن العمل ، سنحتاج
إلى خطط لإثبات أن القيم على الرغم من مكتشفات العلم صحيحة . وأنها أوصاف
معروفة للحقيقة في ذاتها . ذلك أن الناس لن يسهلوا بسهولة كل توجيه لمنظم للعمل ،
فإذا منعوا من التماس معاييرهم في مجرى التجربة فسيلتصمون هذه المعايير في شيء آخر
إلا يمكن في الوحي فهو في ملاذ عقل فائق على التجربة .

هذا إذن هو موضع النزاع الأساسي في الفلسفة الحاضرة . هل ثمة ما يسوغ هذا
المذهب : وهو أن المعرفة صحيحة بمقدار ما تكون كشفاً عن أنواع سابقة من الوجود
أوعن « الموجود » ؟ وهل ثمة ما يسوغ هذا المذهب : وهو أن الأهداف والأغراض
المنظمة إنما تكون صحيحة حين يتبين أنها خصائص لأشياء منعزلة عن العمل
الإنساني سواء أكانت هذه الأشياء موجودات أم ماهيات ؟ وقد نقترح أن نبدأ
بشكل آخر فنقول : إن الرغبات والعواطف والمحوبات والحاجات والاهتمامات توجد على
الأقل في الخبرة الإنسانية ، فهي مميزات لها . والمعرفة الخاصة بالطبيعة توجد كذلك .
فما الذي تستلزمه هذه المعرفة وتفضي إليه فيما يختص بتوجيه حياتنا العاطفية والإرادية ؟
وعلى أي نحو ستحصل حياتنا العاطفية والإرادية على ما هو معروف لتستخدمه ؟

هذه الأسئلة الأخيرة لاتبدو في نظر كثير من المفكرين متصفة بالاعتبار الذي كان ينسب لمشكلات الفلسفة التقليدية . إنها أسئلة تقريبية وليست نهائية . فهي لاتتعلق بالوجود والمعرفة « في ذاتهما » وبوجه عام ، بل بحالة الوجود في أوقات ومواضع معينة ، وبحالة العاطفة والخلط والأغراض تحت ظروف محسوسة . إنها لاتختص بتخطيط نظرية عامة عن الحقيقة ، عن المعرفة والقيمة مرة واحدة لاتتكرر ، ولكنها تختص بالكشف عن الاعتقادات الصحيحة عن الوجود بحسب سريان هذه الاعتقادات في الواقع ، وكيف يمكن أن تعمل عملاً فعلياً مثمراً في صلتها بالمشكلات العملية الضرورية في الحياة الواقعية .

ويسير الناس في الوقت الحاضر دون تردد محتذين هذه الخطوط في الميادين المحدودة والتكنيكية ؛ فهم لايفكرون في التكنولوجيا والهندسة والطب أن يعملوا بأي طريقة أخرى . والمعرفة المتزايدة عن الطبيعة وظروفها لاتثير مشكلة حقيقة قيمة الصحة أو وسائل الانتقال بوجه عام ، ولو أنها قد تشكك في حقيقة بعض الأفكار التي كان الناس في الماضي يتصورونها عن طبيعة الصحة والانتقال ، وعن أفضل الوسائل لبلوغ هذه المنافع في الواقع .

وقد أمدنا العلم في مثل هذه الأمور بالوسائل التي يمكن بواسطتها أن نحكم على حاجتنا حكماً أفضل ، كما ساعد على تكوين الآلات والعمليات التي تحققها . ومن الواضح أن هذا الصنيع نفسه لم يحدث للفنون الأخلاقية والتي تمتاز بأنها إنسانية . وههنا مشكلة أكبر الظن أنها تشغل بال الفلاسفة :

لماذا لم تظفر الفنون المتعلقة بالقيم الإنسانية الأوسع والأوفر والأكثر تميزاً بالتفاصيل والانتشار الحاصلين للفنون التكنيكية ؟ أيمكن القول بصفة جديفة إن ذلك لأن العلم الطبيعي قد حجب عنا هذا النوع من العالم الذي كشفه لنا ؟ من السهل أن

نرى أن هذه الكشوف معادية لبعض الاعتقادات عن القيم التي ذاع التسليم بها ، وذات المنزلة ، والتي تشبعت تشبعا عميقا بالعاطفة ، والتي تبطن بالنظم صاحبة السلطان كما يبطن جمود الناس وعاطفتهم في النزول عنها .

ولكن هذا التسليم الذي يفرض نفسه عمليا بعيدا عن استبعاد تكوين اعتقادات جديدة عن الأمور التي يمجدها الناس ويقدرونها في ولائهم الأسمى للعمل . والصعوبة التي نلقاها في الطريق صعوبة عملية ، صعوبة اجتماعية تتعلق بنظم التربية ومناهجها وأغراضها لا بالعلم أو بالقيم . وفي ظل مثل هذه الظروف يبدو أن أول مشكلة تواجه الفلسفة هي تخلص نفسها من مسئولية الدفاع عن المذهب القائل بأن الحل الأقصى هو البحث عن وجود سابق للقيم ، وأن وظيفتها بعد ذلك هي توضيح المراجعات والتجديدات التي يجب أن تنال الأحكام التقليدية عن القيمة . فإذا فلتت الفلسفة ذلك أصبحت في وضعٍ يُمكنها من الاضطلاع بمهمة أكثر وضعية ، وهي تفجير الأفكار عن القيم التي قد تصلح أساسا لتوحيد السلوك الإنساني توحيدا جديدا .

ونرجع مرة أخرى إلى هذه الحقيقة ؛ وهي أن الحل الصحيح ليس في أن بعض القيم المرتبطة بالتقاليد والنظم لها وجود سابق (سواء أكان ذلك عن الوجود أم الماهية) ، بل في الأحكام المحسوسة التي يجب علينا تكوينها عن الغايات والوسائل في تنظيم السلوك العملي . إن التأكيد الذي ألقى على جانب المسألة الأولى ، من ابتداء معتقدات عن الطريقة التي بها تكون القيم موجودة في الواقع وجودا سابقا مستقلة عما فعله ، وهي معتقدات سعت إلى الفاسفة تطلب معوتها فأجابت مسعاها ، كل ذلك وُلد في وجه صفة العلم المتغيرة اضطراب الإرادة وعجزها وتوقفها . ولو أن الناس تعلموا التفكير في القيم الإنسانية الواسعة كما تعلموا اليوم أن يفكروا

في الأمور الواقعة في نطاق الفنون التكنيكية ، لاختلاف موقفنا الحاضر كله في أكبر الظن اختلافا تاما ، إذ كانت العناية التي وجهت لتحقيق يقين نظري خالص عن تلك القيم قد وجهت لتكميل الفنون التي بها نحكم على تلك القيم ونجاهد في سبيلها .

انعمس لحظة في سبحة من خيال ، وافرض أن الناس قد نشأوا يتعلمون تعليما منظما الاعتقاد بأن وجود القيم لا يمكن أن يكون عرضيا ضيقا مزعزا بسبب النشاط الإنساني الموجه بأفضل معرفة ممكنة . وافرض كذلك أن الناس قد نشأوا يتعلمون الاعتقاد أن أهم شيء ليس أن يكونوا شخصا على « حق » في صلتهم بصاحب هذه القيم وضامنها ، بل أن يصدروا أحكامهم ويسيروا في نشاطهم على أساس النتائج العامة الموضوعية المشتركة . تخيل هذه الأمور ثم تخيل بعد ذلك ماذا يكون الموقف الحاضر .

ولو أن هذه الافتراضات نظرية إلا أنها تصلح لإبراز أهمية النقطة الوحيدة الذي خصصنا هذا الفصل لبيانها . لاشك أن منهج العلم وتأجه قد غزت كثيرا من اعتقاداتنا العزيزة عن الأمور التي نسلم بأنها أعظم قيمة ، فكانت ثمرة هذا النزاع قيام أزمة ثقافية حقيقية . إنها أزمة ثقافية واجتماعية ذات صفة تاريخية وزمانية ، وليست مشكلة توافق بين خواص الحقيقة . ومع ذلك فقد آثرت الفلسفة الحديثة في الأغلب أن تعالجها على أنها مسألة تتعلق بكيفية حصول الحقائق المفروض أنها موضوع العلم على الخصائص الرياضية والميكانيكية المعينة لها في العلم الطبيعي ، على حين أن عالم الحقيقة القسوى مع ذلك يمكن أن يتصف بصفات تقول عنها إنها مثالية وروحية . أما المشكلة الثقافية فإنها تختص بما ينبغي أن يُعمل من نقد محدود وما ينبغي أن يؤدي من إعادة التوافق . والفلسفة الراغبة في هجر مهمتها المزعومة من

معرفة الحقيقة المطلقة والافتقار على أداء وظيفة إنسانية قريبة قد تكون ذات عونٍ كبير في هذه المهمة . وقد نشك أن يمكن للفلسفة أن تتابع إلى ما لانهاية مهمة السعى في بيان أن نتأج العلم حين تُؤوّل تأويلا صحيحا لاتدل على ما يبدو أنها تعنيه ، أو مهمة إثبات عن طريق فحص إمكانات المعرفة وحدودها أنها في نهاية الأمر تعتمد على أساس مطابق للاعتقادات التقليدية عن القيم .

وما دام الأصل في مفهوم الفلسفة التقليدي هو الفصل الذي حدث بين المعرفة والفعل ، بين النظر والعمل ، فمن حقنا أن نوجه العناية إلى مشكلة هذا الانفصال . وسنسى أساساً لبيان كيف أن الطرق الحالية للمعرفة المؤولة طبقاً لنموذج البحث التجريبي تلتقي العزلة بين المعرفة وبين الفعل الخارجى . وقبل أن ننصرف إلى هذه المحاولة سنبين في الفصل المقبل إلى أى حد اجتهدت الفلسفة الحديثة أن توفق بين مذهبين من الاعتقاد أحدهما يتصل بموضوعات المعرفة والآخر يتعلق بموضوعات القيم المثالية .

الفصل الثالث

الصراع بين السلطات

الدعوى التي يعرضها الفصل الحاضر هي أن الفلسفة الحديثة ، وتقصد بالفلسفة الحديثة تلك التي تأثرت بالعلم الطبيعي الجديد ، قد انطوت في ذاتها على تقسيم باطن . ذلك أنها حاولت أن تجمع بين التسليم بنتائج البحث العلمى فيما يختص بالعالم الطبيعى وبين التسليم بمذاهب عن طبيعة العقل والمعرفة نشأت قبل أن يوجد هذا الذى نسميه البحث التجريبي المنظم . وإذ كان بين هذين النظامين تنافر طبيعى ، فقد أخفقت بإطراد أفضل جهود الفلسفة بسبب ما فيها من تصنع ومنازعات جدلية .

ويعنينا فى هذا الصدد مشكلة واحدة من جملة المشكلات المتصنعة التى فرضتها الفلسفة على نفسها ، ألا وهى تلك المشكلة التى عرضنا لها فى الفصل السابق بوجه عام . إنها الحاجة المزعومة للتوفيق أو للملاءمة بشكل ما بين ثمار المعرفة العلمية وبين صحة الأفكار المتعاقبة بالقيم .

أما الفكر اليونانى الذى تفرعت عنه التصورات الفلسفية عن طبيعة المعرفة من أنها الامتلاك الوحيد الصحيح للحقيقة أو البصر بها ، فلم يتعرض لأسباب واضحة لهذه المشكلة . فالفيزيقا فى الفكر اليونانى كانت متناسقة تناسقا تاما مع ميتافيزيقاه الذى كان غائيا وكيفيا . وتتجه الأشياء الطبيعية ذاتها من خلال تغييراتها نحو غايات مثالية هى الموضوعات الأخيرة لأسمى معرفة . ولم يكن العلم الطبيعى المتعلق بالتغير ممكنا إلا بسبب هذه الحقيقة . فالعالم الطبيعى ممكن أن يُعرف بمقدار

ما ينحضع مافيه من تغير لصور وماهيات ثابتة تامة كاملة . والظواهر الطبيعية فى شوقها لتحقيق هذه الصور الأولية الكاملة تقدم خصائص من شأنها أن تُعرّف ، أى أن تُعرّف وتُصنّف . وفضلا عن ذلك فهذه الصور المثالية تكون عقلا بكل ماله من « وجود » بالفعل تام كامل . والعلم بهذه الصور هو التمتع بالاتصال « بالوجود » الكامل ، وبذلك يتمتع المرء بالسعادة القصوى . ذلك أنّ الإنسان من جهة أنه كائن عاقل ، ومع ذلك كائن طبيعى ، فإنه يسعى كذلك إلى تحقيق غاية ، وهذا التحقيق مطابق لإدراك الوجود الحق الثابت . وبهذا الإدراك يرتفع الإنسان فوق تغيرات العالم الطبيعى ، ويصبح حاصلًا على كمالٍ لا يعتره نقص أو يتطرق إليه عدم . فالتعقل الخالص فى ثقائه التام فوق الطبيعة الفيزيقية . ولكن الإنسان بوجوده الجوهري أى بتعقله فوق الطبيعة . فالحقيقة التى تحقق البحث عن اليقين العقلى تحقق كذلك الحصول بغير استحقاق على الخير الكامل .

لقد ظهرت الحاجة إلى التوافق بين نتائج المعرفة وإدراك الخير المحض والتمتع به عند ما وجهت مناهج البحث الجديدة فى القرن السابع عشر التصورات عن العالم الطبيعى وجهةً جديدةً تمامًا .

ولقد قرر العلم الحديث منذ فجر تاريخه أنّ غائية العلم الإغريقى زيادةً لاجدوى منها ومضرة ، وأن ذلك العلم كان على خطأ تام فى فكرته عن هدف البحث العلمى ومنهجه ، وأنه دفع العقل إلى الطريق الباطل . ورفض العلم الحديث مذهب الصور المثالية ونبذها باعتبارها « غامضة خفية » فلما تقدم المنهج العلمى الجديد أصبح من الواضح وضوحًا متزايدًا أن مادة المعرفة ، بشرط أن نأخذ العلم على أنه الصورة النموذجية للمعرفة ، لا تقدم أى سبب يسوغ نسبة تلك الكمالات إلى موضوعات اليقين العقلى ، تلك الكمالات التى كانت فى العلم الإغريقى خصائصها الجوهريّة .

وفي الوقت نفسه لم يكن هناك ميل للخروج على التقليد الذي بمقتضاه ينبغي أن تحدد المعرفة الحالة الصحيحة للقيم . وهذا هو أصل المشكلة الدقيقة التي فرضت نفسها على الفلسفة الحديثة ، بمقدار قبولها لتأج العلم الجديد مع احتفاظها كذلك من الفكر القديم بعناصر ثلاثة : الأول أن اليقين ، والأمن ، إنما يمكن وجودها في الثابت واللامتغير ؛ والثاني أن المعرفة هي الطريق الوحيد الموصل لما هو ثابت يقيني بالذات ؛ والثالث أن النشاط العملي ضرب أدنى من الأشياء إنما يكون ضروريا بسبب طبيعة الإنسان الحيوانية وضرورة كسب المعاش من البيئة .

وفضلا عن ذلك فالفكر الحديث من أحد الوجوه الهامة بدأ بتوسيع الهوة بين القيم الذاتية لما هو حقيقي ، ومن ثم فهي لا تعتمد على العمل ، وبين تلك الأمور النافعة التي بحكم أنها أداة لغيرها فهي موضوعات النشاط العملي . ذلك أن الفكر الإغريقي لم يفصل بتاتا الفصل الحاد بين العالم العقلي الكامل والعالم الطبيعي . حقا هذا العالم الطبيعي أدنى وموبوء باللاوجود أو العدم ، ولكنه لم يقف في ثنائية حادة يزاء الحقيقة العليا الكاملة . لقد سلم الفكر الإغريقي بالحواس والبدن والطبيعة بضرب من التقوى الطبيعية ، ورأى في الطبيعة سُلماً من الصور يرتفع درجة درجة حتى يبلغ الإلهي . أما النفس فهي الكمال الذي يحقق البدن ، كما أن العقل هو التحقيق الأعلى للصور المثالية التي تشمل النفس عليها . وتتضمن الحواس في داخل أنفسها صوراً لا تحتاج إلا أن تنزع مما تراكم عليها من مادة حتى تكون بدايات صادقة لمعرفة أعلى .

وورثت الفلسفة الحديثة هذا الإطار من الأفكار اليونانية عن طبيعة المعرفة ، ولو أنها نبذت ما اتهمت إليه من تنأج عن الأمور الطبيعية . غير أن الفلسفة الحديثة تلت هذا الميراث عن طريق الديانة العبرانية والمسيحية . والعالم الطبيعي طبقا لهاتين

الديانتين ساقط فاسد . أما عند الإغريق فقد كان العنصر العقلي سامياً ويستطيع الإنسان أن يحصل على الخير بتحقيق كمال العقل . ومع نمو الدين تدخل العنصر الأخلاقي فأصبح أساسياً أكثر من العنصر العقلي . وأهم ما ترتب على ذلك هو علاقة الإرادة أكثر من العقل بالموجود الأعلى الكامل . فحدث بذلك انقلاب في النظرة الخاصة بالعلاقات بين خصائص الموجود الكامل ، هذه الخصائص التي هي موضوع المعرفة الصادقة ، والخير التام والنعمة التصوي . وكانت التقوى طبقاً للعوامل العبرانية التي اصطنعها اللاهوت المسيحي مُقدمةً على كل شيء ، والخصائص العقلية تابعة لها . ولم يكن من اليسور أن يشارك العقل في الوجود الكامل إلا حين يفتدى العقل نفسه أخلاقياً ويتطهر . ويبرز الفرق بين التراث اليوناني الخالص والتراث المسيحي في عبارة الكردينال نيومان ^(١) : « تذهب الكنيسة إلى أنه من الأفضل أن يهبط الشمس والقمر من السماء ، وأن تسقط الأرض ، وأن يموت الذين على ظهرها جوعاً يألمون أشد الألم ، من أن ترتكب نفس واحدة خطيئة صغرى » .

حين أقول إن الفلسفة الحديثة ورثت التراث اليوناني من خلال توسط الفكر المسيحي ، لست أعني بذلك أنها اصطنعت كل ملامح النظرة المسيحية عن الطبيعة وعلاقتها بالله وخروج آدم من الجنة . على العكس تمتاز الفلسفة الحديثة بإحياء اهتمام اليونان بالطبيعة والمشاهدة الطبيعية وابتهاجم بها . والأغلب أن المفكرين الذين تأثروا تأثراً عميقاً بالعلم الحديث قد توقفوا عن الاعتقاد في الوحي الإلهي باعتبار أنه السلطة التصوي ، وانضوا تحت لواء العقل الطبيعي بدلا من ذلك . غير أن المترلة

(١) الكردينال جون هنري نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠) كان بروتستانياً ثم اعتنق المذهب الكاثوليكي ، وأصبح كاردينالاً سنة ١٨٧٩ ، وكانت له مجادلات مشهورة مع البروتستانت ومع الروائي شاريس كنجزلى . وله كتب دينية كثيرة . [المترجم] .

الغلبا للخير باعتبار أنه خاصة من خصائص الحق الأقصى ظلت المقدمة المشتركة بين اليهود والكاثوليك والبروتستانت ، وهذه المنزلة إن لم يكن الوحي قد صرح بها فقد ضمنها « النور الطبيعي » للعقل . وضربت جذور هذا التراث الديني إلى الأعماق في الثقافة الأوروبية بحيث لم يتخلص أحد من الفلاسفة من أثره اللهم إلا الشكّاك الخُلص . وفي هذا الاتجاه شقت الفلسفة الحديثة طريقها بتوسيع الهوة الموجودة بين القيم القصوى الأزلية وبين الأمور والمنافع الطبيعية .

أما المفكرون الذين ظلوا باقين داخل إطار التراث الكلاسيكي فقد ذهبوا إلى أن الكمال الخلقى ، وهو خاصة ذاتية للموجود المطلق ، يضع قانون السلوك الإنساني ، فهو يكون معيار جميع القيم الهامة الدائمة . والعقل ضروري لوضع أساس الحقائق التي بدونها لا يمكن للملاحظات - أو للتجربة بوجه عام - أن تكون علماً . ولكنه مع ذلك أكثر ضرورة لمدنا بإدراك الغاية القصوى والقانون الثابت للسلوك الخلقى . وعندما اضطرب أمر السلم الصاعد من الطبيعة إلى العقل ثم إلى الصور المثالية بالاعتقاد بأن موضوع العلم الطبيعي ليس إلا طبيعياً وميكانيكياً ، نشأ التقابل الثنائي بين المادة والروح ، بين الطبيعة وبين الغايات والخيرات القصوى . فالصفات والكمالات والغايات التي طردها العلم الجديد من الطبيعة لم تجد لها ملاذاً وضماناً نهائياً إلا في العالم الروحي الموجود فوق الطبيعة ، والذي كان مع ذلك منشأها وأساسها . ووظيفة العقل في تحديد الخير والتمتع به لم تعد تكون كمال الطبيعة ، التي أصبح لها وظيفة متميزة منفصلة . ذلك أن التوتر الحادث عن التقابل بين الطبيعة والروح - على الرغم من وجود رابطة ضرورية بينهما - أنشأ جميع خصائص مشكلات الفلسفة الحديثة . فلم يكن من الميسور أن تكون فلسفةً طبيعيةً صراحةً ولاروحيةً تماماً إلى الحد الذي تغفل فيه نتائج العلم الطبيعي . ومادام الإنسان من جهة جزءاً من الطبيعة ،

ومن جهة أخرى كائناً في عالم الروح ، فقد تركزت جميع المشكلات في طبيعته المزوجة .

ومن الطريف في هذا المقام أن نذكر فلسفة اسينوزا لتقريرها الصريح لهذه المشكلة ، وللطريقة الفريدة الحاسمة التي حلتها بها بعد وضع أطرافها . فقد جمع بضرب من المعجزة المنطقية بين مذهب طبيعي متطرف في ظل ما فهمه من العلم الجديد ، وبين قبول الفكرة المستمدة من التراث الديني من أن الحقيقة القصوى مقياس كمال السلوك الإنساني ومعياره . ولقد بلغت الوحدة التي جمعت بينهما من الإحكام ما يصلح أن يكون نموذجاً يحتذى مثاله فيما يختص بمشكلة الفكر الحديث . ويتمثل في اسينوزا - أكثر من أي مفكر حديث آخر - الولاء التام للعنصر الجوهري في التراث العبراني ، أي الموجود المطلق المكتفى بذاته باعتباره مقياساً لكل فكر وعمل إنساني ، مع بقاء نظرية المعرفة الإغريقية وتساميها بالعقل على التجربة ، إلى جانب الانضواء في تحمس تحت لواء النظرة العلمية الجديدة عن الطبيعة . وظن بذلك أنه يحصل من صميم العلم الجديد على برهان حاسم على كمال « الموجود » الذي لا يمكن للنفس الإنسانية أن تظفر بالأمن والسلام المطلقين إلا عن طريقه . والحق كان على النظرة الشاملة العلمية أن تكفل بالوسائل العقلية ذلك الأمن والتنظيم في الحياة مما كانت الأديان غير العقلية تزعم أنها تكفلها .

وقد قرر اسينوزا بصراحة في مقالته التي لم يتم كتابتها عن « ترقية الفهم البشري » هذا الدافع القوي ، إذ يقول إنه وجد بعد التجربة أن كل شيء في مجرى الخبرة العادية فارغ وتافه ، فدفعه اليأس إلى البحث عن خيرٍ قادر على الاتصال بنا ؛ خيرٍ بلغ من الثقة والكمال ما يجعل العقل يخضع إليه وحده دون أي شيء آخر ؛ خيرٍ إذا بلغه المرء وحصل عليه يمنحه إلى الأبد نعمةً قصوى دائمة . فقد رأى

اسبينوزا أن علة مافى الحياة من اضطراب وزهو باطل هو اتجاه المرء بقلبه ورغبته إلى الأمور الفانية . أما « الحب الذى يتجه نحو ما هو أزلى لانهاى فإنه يغذى العقل تماما بفرح لا يشوبه أى حزن . . . إن خير الإنسان الحقيقى فى بلوغه ، مع غيره من الناس ، إذا أمكن ، معرفة يتحد فيها العقل بالطبيعة ككل » . ثم يختم عبارته قائلاً : « إنى لأود أن أوجه جميع العلوم نحو هذه الغاية الوحيدة وهذا المجال الواحد كى نظفر بمثل هذا الكمال » .

حقاً الخير الدائم غير الممتزج الذى نصل إليه عن طريق اتحاد العقل بالطبيعة كلها ، هى القضية التى بسطها اسبينوزا بالتفصيل فى كتاب الأخلاق ، فأتمرت فلسفة تجمع بين فكرة الإغريق من أن خير الإنسان الأقصى هو المعرفة العقلية البرهانية بالموجود الثابت ، وبين الاعتقاد العبرانى المسيحى من أن النفس قادرة أن تسلك طريقاً فى الحياة يكفل سعادة دائمة خالصة ، وبين مقدمات العلم الجديد ومناهجه بحسب ما كان يراها ؛ فالطبيعة عنده معقولة تماماً ، وهى والعقل شىء واحد ، وإدراك المرء الطبيعة ككل يجعله يبلغ يقينا عقلياً يمهده كذلك يقين تام عن الخير لتحقيق الرقابة على الشهوة والرغبة والعاطفة - وهذا التحديد الأخير لم يكن الفكر الإغريقى يشمله ، ولاريب أنه كان يزعم الحق فى ادعائه . والتنظيم الصحيح لسلوك الإنسان ، ومعرفة أسمى حقيقة ، والتمتع بأكل قيمةٍ أواخرٍ وأثبتهما ، كل أولئك كانت تجتمع فى كل واحدٍ شامل باصطناع الأفكار الخاصة بالتداخل الكامل بين جميع الأشياء طبقاً لقانون كلى ضرورى - وهى فكرة رأى اسبينوزا أنها أساس العلم الطبيعى .

ولم تظهر فى الفلسفة الحديثة إلا محاولات قليلة تبلغ من الجرأة والابتهال المباشر ما بلغت هذه المحاولة لإجراء توحيد كامل بين المنهج العلمى وبين الخير الثابت النهائى

المستند إلى أساس وطيد من يقين عرفاني مطلق . والمفكرون الذين رغبوا في التضحية بتفصيلات التراث القديم إبقاء على جوهره كما فعل اسبينوزا ، قلة قليلة . والضحيات التي ارتفعت من كل مكان ضده أثبتت في رأي معاصريه والذين جاءوا بعده أنه تنازل عن أمور كثيرة للعلم الطبيعي والقانون الضروري . غير أن هذا الاحتجاج لا ينبغي أن يحجب عن أعيننا أمرين جوهريين في مذهبه ، أولهما : أن الطبيعة - باعتبار أنها موضوع المعرفة - قادرة أن تكون منبع خير دأب وقاعدة في الحياة ، فيكون لها بذلك جميع الخصائص والوظائف التي نَسَبَهَا التراث العبراني المسيحي إلى الله ، ومن ثمَّ خَوَّلَ لنفسه الحق في أن يخلع عليها اسم الطبيعة أو الله *Natura Sive Deus* ؛ لأنَّ الطبيعة ، كما تصورها ، تحمل معها جميع الروابط العاطفية ، والقوة والسلطة الأخلاقيتين مما تجده في النظرة الدينية القديمة عن الله . والطبيعة تقدم غاية ثابتة وقانونا ثابتا للسلوك ، وهي حين تُعرف عقليا فهي الأصل لتسام كامل وأمن غير محدود . والطبيعة معروفة طبيعيا - أي عقليا - ومعرفتها تبلغ من كمال الخير بحيث إذا استحوذت على الذهن البشري شملت في نطاقها الأمور الأدنى والباعثة على الاضطراب من العاطفة والهوى فتحل في مكانها الصحيح من الخضوع : أي من الرقابة التامة .

أما الأمر الثاني فهو أن اسبينوزا يشرح ببراعة تامة طبيعة مشكلة سائر الفلسفات الحديثة التي لم تهجر التراث الكلاسيكي ومع ذلك فقد اصطنعت نتائج العلم الحديث . والذي يجعل اسبينوزا أبرع ناطق بهذه المشكلة فهو اصطناعه ، بجماسة وبدون التحفظات التي أبداهها معظم المفكرين الحديثين ، العناصر الأساسية في تراث الإغريق من النزعتين الفكرية والطبيعية ، واصطناعه الفكرة العبرانية للمسيحية عن أولوية وتقدم خصائص الموجود المطلق تلك الخصائص التي تتعلق بالرقابة على عاطفة

الإنسان وعمله ، وكذلك منهج العلم الجديد وتنتأجه بحسب ما كان يراها .
ولم يكن تلكو المفكرين الآخرين في احتذاء مثال الحل الذى قدمه
لمشكلاتهم المشتركة راجعاً كليةً إلى رغبتهم في إنقاذ جوانب من التراث الدينى
والأخلاقى القديم ذلك التراث الذى كان راغبياً في النزول عنه لما خيّل إليه أنه خير
أعظم وأبقى ، أى التوحيد بين العلم وبين الرقابة الأخلاقية الدينية على مصادر السلوك
الإنسانى . كانت هناك صعوبات نشأت من جانب العلم نفسه ، فاتجاهه التجريبي
التميز عن وجهته الرياضية كان معارضاً لإيمان اسبينوزا العميق بأن نظام الأفكار
وترابطها بعد شيئاً واحداً مع نظام الوجود وترابطه . ذلك أنه مع تقدم العلم الجديد
أنزلت الضرورة التجريبية لامتحان معطيات الحواس وتحقيقها بالمشاهدة دور
التصورات الرياضية والمنطقية من مرتبتها الأولى إلى مرتبة ثانوية . وحتى ديكارت
الذى سبقه والذى كان كذلك مخلصاً للمنهج العقلى ؛ فقد رأى وجوب وجود ضامن
لتطبيق الأفكار على الطبيعة . ورأى بعض الفلاسفة أن جميع الكمالات التى خلعها
اسبينوزا بسخاء على الطبيعة باعتبارها موضوعاً للمعرفة كانت على الرغم من
إنكاره الصريح للغاية ثمرة العاطفة لا العقل .

ولسنا فى حاجة إلى تتبع هذه التعقيدات التى إنما تهمننا فى غرضنا بسبب ما تفضى
إليه من صور متعددة تعالج مشكلة واحدة أساسية وهى التوفيق بين اعتقادين
مسلمين : أحدهما أن المعرفة فى صورة العلم تكشف عن الصفات السابقة للحقيقة ،
والثانى أن الغايات والقوانين التى يجب أن تنظم عاطفة الإنسان ورغبته وقصده إنما
يمكن أن تستمد من صفات الموجود المطلق . وإذا كانت بقية هذا الفصل مخصصة
لعرض موجز لطرق التوفيق المتعددة التى سادت فلم نفعل ذلك لنقل معلومات عن
(٦ - البحث عن اليقين)

أمور مألوفة لجميع طلاب الفلسفة، وإنما الذى يعينى هو عرض أمثلة للطريقة التى نشأت عنها مشكلة الفكر الحديث من التمسك بالمقدمات التقليدية فيما يختص بموضوع المعرفة الصحيحة وأصل السلطة الأخلاقية، مع توضيح الطرق المتعددة والمتعارضة التى التمس بها بعض الحلول .

وقد نشأت قبل ظهور علم الطبيعة الجديد طريقة للتوفيق بين مزاعم العقل الطبيعى وبين السلطة الأخلاقية بتقسيم الميدان إلى « الطبيعة الثنائية للحقيقة » . فعالم الغايات والقيم ذات السلطة على السلوك من إرادة الله ، والأداة لإدراك هذا العالم هو الإيمان . أما الطبيعة فموضوع للمعرفة ؛ وقضايا العقل أعلى بالإضافة إليها . ويبلغ الانفصال بين هذين العالمين حدا لا يحصل معه أى نزاع . ويمكن أن نعد فكر كانط استمراراً لطريقة التوفيق بوساطة تقسيم الميدانين . حقاً لم يحدد كانط عالم السلطة الأخلاقية على أساس الإيمان بالوحى ، واستبدل بها فكرة الإيمان القائمة فى العقل العلى ، غير أنه استمر فى التمييز القديم بين عالمين أحدهما يسود فيه العقل والآخر تعلو فيه كلمة الإرادة ، كما استبقى كذلك فكرة انزعال الميدانين انزعالاً يبلغ من التمام ما يستبعد أى تداخل ممكن بينهما ، ومن ثمَّ يستبعد أى احتمال للتفاعل . فإذا كانت مملكة العلم لا تتصل فى أى نقطة بمملكة العدل فلا يمكن أن يكون بينهما أى نزاع . - كما سعى كانط إلى ترتيب العلاقات بينهما أو إيجاد العلاقات المفقودة بينهما بطريقة إن لم تسمح بعدم التداخل فعلى الأقل بوجود معاهدة تقضى بحسن الجوار والحياد .

ويزخر مذهب كانط بأشواك من الصعوبات الداخلية ، ومعظم هذه النقاط موضع للجدل ، ولو تجاهلناها باعتبار أنها ليست داخلية فى المشكلة التى تتعرض لها لقليل لنا إن أبرز خصائص مذهبه هو بالذات تقسيم الميدان بين موضوعات اليقين

العرفاني و يبين ما يكافئها من ضمان عملي أخلاقي تام . وعنوان كل من مؤلفيه العظيمين « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملي » إشارة تؤكد هذا التأويل الذي نذهب إليه . فالكتاب الأول يستهدف ضمان أصول المعرفة الطبيعية على أسس أولية عقلية ؛ والثاني يحقق وظيفة شبيهة بهذه فيما يختص بأصول التصورات الأخلاقية والدينية . والعلم محدود بظواهر المكان والزمان حتى يتلاءم عالم الحقائق بالذات والأسمى مع القيم المثالية والروحية . فلكل عالم ولايته الكاملة على ملكه وسلطانه الذي لا ينازعه فيه أحد .

أمّا رأى هايني^(١) Heine من أن موضوع « النقد العملي » جاء لاحقا لنذهب كانط ليكون رخصة لحاجات الجمهور وخاوفه ممثلة في خادمه ، فهو رأى بارع ولكنه لا يقف طويلا أمام النقد . إنَّ دليل كانط لتبرير يقين أسس المعرفة مرتب في كل نقطة بحيث يبيِّن ضرورة وجود عالم أعلى ولو أنه فكريا بعيد النزال . وليس ثمة - من وجهة نظر كانط - شيء مصطنع من جهة الطريقة التي بها تنفى كل ملكة صاحبها ومع ذلك تجعل كلا منهما ضرورية . على العكس الطريقة الخالصة التي بها تشابكت عناصر كل عالم منهما كانت عنده دليلا مقنعا على ضرورة النذهب ككل ، ولم يكن عنده أدنى شك في أن هذا التشابك هو الذي صنعه ثمره تفكيره .

لقد ظن على العكس من ذلك أنه تخلص دفعة واحدة من كثير من معظم المشكلات العويصة في الفلسفة السابقة . فن الناحية العلمية كانت عنايته أن يقدم تبريرا فلسفيا نهائيا لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه للعلم النيوتوني . أمّا تصوره عن المكان والزمان أنهما صورتان ضرورتان لإمكان الإدراك الحسي فقد

(١) هنريش هايني (١٧٩٧-١٨٥٦) شاعر ألماني ، وكان مهتما بالفلسفة ، وله فيها كتاب عن « الفلسفة والأدب في ألمانيا » نشره سنة ١٨٣٤ [المترجم] .

كان تبريراً لتطبيق الرياضيات على الظواهر الطبيعية . ومقولات الفكر الضرورية لفهم الأمور المدركة حسياً - وهو فهم ضرورى للعلم - تقدم أساس المواد الدائمة وعلاقات التابع المنتظمة - أو السببية - مما تتطلبه نظريات نيوتن عن الذرات والقوانين المنتظمة . ثم إن ميل العقل أن يتخطى حدود التجربة إلى التفكير في كليات غير مشروطة مكنتية بذاتها ، فقد فسّر « مثل » ideas الكون ، النفس والله ، هذه المثل التي أنكرتها صحة المعرفة ، ولكنه سلم بها كمثل عليا منظمة توجه البحث والتأويل . فضلا عن ذلك فإن القول بهذه الحقائق المتعالية على الظواهر الفاتحة على التجربة ، أفسح المجال للعقل العملى وما فيه من أمرٍ بالواجب وتسليم بحرية الاختيار . وبذلك أمكن تبرير سلطان العدل طبقا للتراث العبرانى المسيحى تبريرا مستقلا عن الوحي بوسائل عقلية خالصة . أما حاجة الأخلاق إلى سلطة للواجب نهائية ولا مرد لها فقد أجازت وأوجبت يقينا عمليا فيما يختص بحقيقة الأمور المتعالية على الخبرة والتي يعجز التحقيق العقلى عنها . وبذلك تم البحث عن اليقين ، فهناك يقين عرفانى في ميدان الظواهر ، ويقين عملى في عالم السلطة الأخلاقية .

هذا العرض لبعض النقط الواضحة في مذهب كانط يُنقل بعض النقط التي اهتم بها الباحثون مثل « النزعة الذاتية » في نظريته عن المكان والزمان والمقولات ، والتباين بين الأوّلى والتجريبي ، وكذلك في « نقد العقل العملى » الطريقة الظاهرة التعسف التي بها أدخل الإيمان بالله وخلود النفس . أما عن غرضه الأقصى من إيجاد توافق كامل وطيد بين يقين المعتقدات الفكرية والأخلاقية ، فهذا أمر ثانوى . والنقطة التي تخص الناحية العملية والتي كان عليه أن يصونها من كل خطر فهمى ألا يسمح لأى شيء محسوس تجريبى أن يؤثر في الحقائق الأخلاقية المطلقة - إذ لو سمحنا بذلك لكان للعلم الطبيعى سلطان عليها ، ويخضعها لتيار السببية الميكانيكية

الجارف . والنقطة المناظرة من الجانب العرفاني^(١) cognitive هي قصر العلم الطبيعي على عالم الظواهر دون أن يتخطاه ، وبذلك لا يمكن أن تتناول النتائج العلمية الخاصة على الاعتقاد المطلق ، نغني الاعتقاد الأخلاق الديني .

وهكذا توافق مذهب كانط في إطاره الجوهري أبدع توافق مع حاجات الأزمة التاريخية ؛ إذ أفسح لكل من العلم والأخلاق مجال الحرية - والنعمة - مع ضمان عدم تدخل أحدهما مع الآخر . وإذا سلمنا بقبول الاعتقاد التقليدي من أن الثقة بالسلطة الأخلاقية تعتمد على أصل في « الوجود » مستقل عن التجارب التي بها تتجسد القيم في الأشياء والمؤسسات المحسوسة ، كان للمذهب الكانطي من المزايا ما يجعلنا نقول مطمئنين إنه مادام ذلك التقليد مستمرًا في أهميته ، فيكون للعناصر الرئيسية في مذهب كانط تلاميذ مخلصون .

ولاشك أن المنهج الكانطي ليس إلا محاولة من جملة المحاولات الفاسفية الكثيرة في سبيل التوفيق، ويمكن أن نقول إن أحد وجوه هذه المحاولة هو استمرار محاولة ديكرت أن يلتصق موضع اليقين المطلق داخل العقل العارف نفسه ، متخليًا على حد سواء عن محاولة القدماء كشف ذلك اليقين في العالم الخارجي ، وعن محاولة مفكرى العصر الوسيط التماسه في الوحي الخارجي . وقد نفذ كانط - في بحثه عن الصور والمقولات الباطنة - في نسيج قوة المعرفة ذاتها فاذا عميقًا تحت السطح الظاهري للأفكار الفطرية التي حاول السابقون عليه أن يلتصقوا فيها محل اليقين ، وكانت بعض هذه الأفكار الفطرية شروطًا لإمكان وجود مانسميه التجربة العرفانية ، وبعضها الآخر شروطًا لمانسميه التجربة الأخلاقية . وقد سار خلفاء كانط المثاليون في الطريق الذي كان كانط قد أوصله أبوابه - على الرغم من إلحاحه في القول بأن الأبواب قد سدت بحيث تمنع السير إلى أبعد مما سار .

(١) العرفاني نسبة إلى المعرفة ، وقد ترجمنا هذا الإصطلاح فيما سبق بقولنا : معرفة [المترجم]

إنَّ اتباع طريقة القسمة في الحل لا يُرضى أبداً أصحاب الطموح في الفهم الشامل كما أنَّ تلك الطريقة ترضى مَنْ هم أكثر تواضعاً في الفهم . وفضلاً عن ذلك ، فإنَّ الدقة نفسها التي بها تلاءمت السمات الرئيسية في العالمين عند كانط توحى بوجود مبدأ مُفرد مَوْحَّد في أساسهما . بل إن كانط نفسه قد اقترح في مؤلفات متعددة ، وبخاصة في كتابه « نقد الحكم » بعض الأفكار التي تُلطف حدة فصل أحدها عن الآخر . وقد رأى فشته وهيجل في هذه الأمور سبيلاً إلى إتمام عملٍ اضطرب كانط في الاضطلاع به ، ولم يكن عنده من إقدام الفكر ووضوحه ما يقوى بهما على تنفيذه .

وكان الهدف الموجه للمذاهب المثالية بعد كانط أن تحقق بطريق التوحيد ما حاوله كانط بطريق القسمة . والتباين بين منهجى فشته وهيجل جدير منا ببعض الذكر ، ذلك أن فشته كان يميل ميلاً تاماً إلى جانب التراث العبراني من امتياز الأخلاق ، فحاول - تبعاً لذلك - التوحيد بين النظرى والعملى من جانب الذات الأخلاقية ، هذه الذات التي عنها يصدر الأمر بالواجب . وال « ما يكون » the « is » الخاص بالمعرفة يجب أن يستمد من ال « ما ينبغي » the « ought to be » الخاص بالأخلاق . غير أن هذه المحاولة لم تبشر بنجاح ، إذ يبدو أنها تفصح عن حمية أخلاقه النابعة من شخصيته أكثر مما تعبر عن رصانة إدارته . ومع ذلك فإذا سلمنا بالمقدمات القائلة بتقدم يقين القيم المثالية وامتيازها في « الوجود » على كل عمل ، كان لمنهج فشته منطق لا يمكن إنكاره . فإذا كان المثل الأعلى الأخلاقى هو الحقيقة القصوى فمن الصواب أن نستمد بناء العالم الواقعى وخصائصه من الضرورات التي يفرضها المثل الأعلى والحاجات التي تتطلبها ؛ فالحجة التي تسير من الواقعى إلى المثالى طريق مزعزع ، مادام الواقع هو من اعتبارات كثيرة غير مثالى تماماً .

ومن ناحية أخرى لم يسأم هيغل أبداً من صب جام ازدرائه على المثل الأعلى الذى إنما يكون مجرد ما ينبغى أن يكون . وعنده أن الواقعى هو المعقول، والمعقول هو الواقعى . وفى هذا إباحة لتزمت فشته الشديد . وليست مهمة الإنسان الأخلاقية أن يخلق عالماً موافقاً للمثل الأعلى ، بل أن يلائم فكراً وفى جوهر الشخصية بين المعانى والقيم المتجسدة من قبل فى العالم الواقعى . ولو نظرنا إلى مذهب هيغل تاريخياً فيمكن أن نعهده نصراً للمضمون المادى لروح العصر الحديث العلمانية الوضعية . فمذهبه تمجيدٌ لما هو موجود فى الوقت الحاضر ، وتعبيرٌ عن المعانى والقيم الراسخة التى تحتويها المؤسسات والفنون الحاضرة . إنه دعوةٌ للفرد منا إلى أن يقف نفسه على الظفر بما هو موجود هنا فى هذه الحياة الدنيا ، بدلا من السعى وراء مثل أعلى بعيد يندم الإنسان حين لا يجده فى الواقع . ومع ذلك فإن صورة التقليد القديم بقيت كما هى . أما صحة هذه المعانى والقيم وما لها من صفةٍ مطلقة فالدليل عليها يتبين من أنها مظاهر للروح المطلق طبقتنا لتطور منطقي ضرورى وبرهانى . ومع ذلك فقد اضطُر هيغل إلى ابتداء منطق جديد يقرر تطابق المعنى والموجود .

ومذهب هيغل فيه من الجلال ما لا يتلاءم مع الذوق الحاضر ، وقد رأى أتباعه من الضرورى أن يخففوا من حدة الدعاوى التى ينسبها لمنهج المنطقي . ومع ذلك فلو كان هناك تركيب فى الوجود المطلق من الحقائق التى يمكن أن تقوم عقليا والمعانى التى يجب أن يخضع لها إعجابنا الأسمى وتقديرنا ، فإن الظواهر المحسوسة التى تمنع الفساد التام الراجع إلى بعض الزلل يجب أن تكون قادرةً على عرض نفسها كظواهر محدودة للاتحاد الأزلى بين الواقعى والمثالى . وأكبر الظن أن المعجبين باسبينوزا لن يجدوا مذهباً أكثر تنافراً من مذهب هيغل ، ومع ذلك فقد شعر هيغل نفسه - لأسبابٍ كثيرة - أنه كان يؤدى بطريقة خاصة ومحسوسة ما قام به اسبينوزا بطريقة

صورية رياضية . مهما يكن من أمر فالمهم في نظرنا أن فشته وهيجل على السواء يعبران عن روح المثالية الحديثة في بحث المشكلة الرئيسية لكل الفلسفات الحديثة . فقد سعيًا بفحص بنية وظيفة المعرفة (البنية النفسية في المثاليات الذاتية ، والبنية المنطقية في المثاليات الموضوعية ، مع التوحيد عادةً بين التيارين) إلى بيان أنه مهما يكن أمر النتائج المفصلة للعلوم الخاصة ، فإن السلطة المثالية للحق والخير والجمال هي الحصول على الموجود المطلق حصولًا مؤكدًا مستقلاً عن التجربة والأفعال الإنسانية .

وظهرت محاولات للتوفيق بين نتائج المعرفة وبين مطالب السلطة الدينية الأخلاقية تلك المطالب التي لم تأخذ في اعتبارها التراث الكلاسيكي ، وبدلاً من إدخال الطبيعة في حظيرة القيم ، عكست تلك المحاولات الأمر ، فنظرت إلى النظام الطبيعي كأساس وحامل لجميع الأشياء التي لها من الخصائص ما يجعل لها سلطاناً على السلوك . ومن المقيد في هذا المقام أن نذكر كلمةً عن مذهب هربرت سبنسر يمثل الحديثين ، كما أن كلمةً عن لو كرتيس لو كنا بمرض القدماء لأوقت بالعرض . إنَّ المذهب القائل بأن التطور العام هو أعلى مبدأ في العالم الطبيعي الذي تتوحد فيه جميع القوانين الطبيعية ، يصحبه القول بأن هدف التطور يحدد المثل الأعلى للمعتقدات والأعمال الأخلاقية والدينية . وهذه النتيجة محاولة لاريب فيها للتوفيق بين عنصري المشكلة ، تأسى محاولة نجدها في أى مذهب مثالي ، ولو وُجد أى شك في هذه المسألة فإن إلحاح سبنسر على فناء الشر في عملية التطور المستمرة كافٍ لتبديدها . فجميع الشرور ثمرة تلاؤم سيء عابر في حركة التطور . وتلاؤم الإنسان ، شخصياً واجتماعياً ، مع البيئة هو النهاية التطورية ، وهذا التلاؤم يدل على استبعاد كل شر طبيعياً وأخلاقياً . والنصر النهائي للعدل واتحاد خير النفس بخير نفوس الآخرين مطابقان لثمرة القانون الطبيعي . وحين يعترض أحدهم على هذا الوجه أو ذلك من مذهب

سبنسر ، يغيب عن باله أن سبنسر مشغول أساسيا بالبحث العادى عن يقين يستخدم فيه ضمان المعرفة الضرورية لإقامة اليقين عن الخير فى الواقع .

إنَّ المذاهب الشاملة أصبحت اليوم بدعةً قديمة ، ومع ذلك إذا كان اليقين العرفانى ممكنا ، وسلمنا بأن ما يبرر القيمة هو أنها خاصةٌ بمخائىق هى موضوعات المعرفة ، فإنَّ الشمول سواء أكان من الطراز الهيجلى أم السبنسرى هو فيما يبدو المثل الأعلى الصحيح للفلسفة . وإذا اعتقدنا بأن نتائج العلم تحيط بنطاق الكون ، فلا بد بكل تأكيد أن تقع جميع الأمور الأخلاقية والاجتماعية والسياسية داخل هذا النطاق . وعندئذ لن يكون عمل كالذى قام به سبنسر مشروعاً فقط بل يكون عملا لا تستطيع الفلسفة تجنبه دون أن تُرمى بفساد الطوية .

بقى أمر واحد يحتاج منا إلى بيان ؛ فالفلسفة المعاصرة فى صورها الواقعية تبدى ميلا للعودة إلى التوفيق بين عالم المعرفة وعالم القيم بطريقة العزل . ولكن الطريقة التى اتبعها تختلف فى التفصيلات عن طريقة كانط من جهة أنها لا تبدأ من العقل العارف بل من موضوعات المعرفة . وهذه الموضوعات كما يقولون تنقسم قسمة حاسمة - على ما يظهر - إلى وجودية وغير وجودية . والعلم الطبيعى يبحث فى الأولى ، ويبحث العلم الرياضى والمنطق فى الثانية . وبعض الأمور فى القسم الأول ، وهى بالذات معطيات الحس ، موضوع إدراك لا يخطئ ، على حين أن بعض الماهيات أو الذوات ، وهى لامادية بالطبع لأنها غير وجودية وغير فيزيقية ، موضوعات كذلك لمعرفة مؤكدة بالعقل . وإنما يتعلق اللايقين بالمركبات من الموضوعات المطلقة والبسيطة ، بالمركبات التى تتكوّن فى التفكير التأملى . ولكن مادنا تتعلق بالموضوعات المضمونة بذاتها ، سواء أكانت من الحس أم من العقل الخاص ، فلا خوف من أى ريب أو مخاطرة .

وفى بعض هذه الفلسفات الواقعية تشتمل الماهيات اللامادية على قيم ذاتية ، تلك الماهيات التى تحصل لنا بها معرفة مباشرة بريئة عن الخطأ . وهكذا نجد أن تخطيط اليقين العرفانى ينطبق على كل شىء . فالعلم بمعناه الطبيعى صادق على الموجودات ، والأخلاق القسوى والمنطق يصدقان على الماهيات . ومهمة الفلسفة أن تبحث بالعدل فى الميدانين ، وفى المشكلات التى تنشأ من الاتحاد بين الموجودات والماهيات .

ثم ظهر للفلسفة مفهوم آخر له صفة أكثر جدًّا وصرامةً . وطبقا لهذه النظرة تشبكت القيم بعواطف الإنسان ودوافعه اشتبا كما لاجراء فى تخليصها منها ، فتكون من التغير بحيث يصعب أن تصبح موضوعات لأى معرفة مؤكدة - وإنما هى موضوع للظن والتخمين المتغيرين . ولقد كان الخطأ العظيم الذى ارتكبه الفيلسوف فى تاريخها أنها قبلت القيم فى أى صورة من صورها داخل النطاق المقدس للعلم الكامل . فالفلسفة إنما تبحث فى القضايا الصادقة فى أى عالم ممكن ، كان هذا العالم واقعاً وجودياً أم لم يكن . أما القضايا التى تدور حول الخير والشر فإنها تعتمد على صورة خاصة من الوجود ، نعى أفراد الإنسان وما لهم من سمات خاصة ، اعتماداً لايفسح لها مكاناً فى هيكل العلم . والقضايا الوحيدة التى تحقق تخصيص العموم الخالص هى القضايا المنطقية والرياضية ، التى تسمو بطبيعتها على الوجود وتنطبق على كل عالم متصور . ونظراً إلى التقدم الحديث فى الرياضيات فقد انبثقت فلسفة من الوجود الحادث ، وأصبحت فى الوقت الحاضر ممكنة لأول مرة فى التاريخ .

ولقد اعترض على هذه الوجهة من النظر للفلسفة على أساس أنها تعتمد على تحديد تعسفى لموضوعها . ولكننا قد نتساءل ألا يكون هذا التحديد نمواً منطقياً لذلك التيار فى تاريخ الفلسفة الذى يطابق بين موضوعها وبين كل ما يمكن أن

يتخذ هيئة اليقين عرفاني . وليس من الضروري أن ينتسب أحدنا إلى النظرة الذاتية المُستزمنة فيما يبدو عن القيم حتى يذهب إلى القول بأن القيم بما لها من وثيق الصلة بمواطن الإنسان واختياراته وأعماله ، فهناك أساس للقول بأن ملامح الدفاع التي تظهر على وجه الفلسفات التاريخية مرتبطة بمحاولة الجمع بين نظرية في القيم لها سلطة أخلاقية وبين نظرية في الوجود المطلق . ويكفي مقدار معقول من العلم بهذه الفلسفات ليكشف أنها كانت تُعنى بتسوية القيم المستمدة من العقائد الدينية والقوانين الأخلاقية الجارية ، لا القيم الأزلية من حيث هي كذلك . وبمعنى آخر أن هذه الفلسفات كانت كثيرا ما تستخدم فكرة القيم الكلية والذاتية لتحمي تلك القيم التي إن لم تكن كهنوتية فقد كانت على الأقل معبرة عن الظروف الاجتماعية الزمنية .

إنَّ قصر الفلسفة على قضايا تدور على ما هو ممكن منطقيا يستبعد جميع القضايا الفيزيقية الخاصة ، كما يستبعد جميع أمور الأخلاق والنن والدين . والفلسفة في تزمتها هذا يبدو أنها تحقق الحاجة إلى يقين عرفاني بما لا يستطيع أي مفهوم آخر للفلسفة أن يحققه . وسواء قبلنا هذا المفهوم أم رفضناه ، فإنه يقدم لنا طريقا ظاهراً يفتح باباً للسؤال . ذلك أنه بسبب تحديد هذا المفهوم تحديدا دقيقا لوظيفة الفلسفة ، فإنه يكشف بوضوح عن مشكلة الفكرة التي يجب علينا أن نصطنعها لتلك الوظيفة ، إذ مع وجود هذا التقييد تبقى مشكلة أسمى لم تمس بعد ، وهي مشكلة من أعظم المشكلات الإنسانية أهمية . ما أثر معرفتنا الوجودية في أي وقت ، معرفتنا المعتمدة أعظم الاعتماد على البحث في أحكامنا واعتقاداتنا عن الأغراض والوسائل التي يجب عليها توجيه سلوكنا ؟ ما الذي تشير به المعرفة فيما يختص بالإرشاد ذي السلطة لرغباتنا وعواطفنا وخططنا وسياساتنا ؟ فإذا لم تقدم المعرفة شيئا من التنظيم فالبديل

الوحيد لذلك هو أن نرجع إلى سلطان العرف وأن نخضع للظروف الخارجية وأهواء
الدوافع ، وعندئذ نحتاج إلى وضع نظرية مآ في هذا الموضوع ، فإن حُرْم علينا تسمية
هذه النظرية فلسفةً بحكم أن الفلسفة قد قيدت نفسها بمجلة المنطق الصورى ، فالحاجة
إلى وضع نظرية بأى اسم آخر لاتزال باقية .

وثمة التباس يفضى إلى خلط محتوم في مفهوم الفلسفة على أنها موضوع نظرى
أو فكرى بحت ، ويرجع اللبس إلى استخدام ذلك المفهوم للدلالة في وقت واحد
على موقف الباحث أو المفكر وعلى صفة الموضوع الذى يبحث فيه . فالمهندس أو
الطبيب أو الأخلاقى يبحث في موضوع عملى ؛ أى موضوع يتصل بأمور ينبغى
عملها والطريقة التى بها تعمل . ولكن كلما تعلق الأمر بالميل أو الغرض الشخصى
كانت بحوثهم فكرية وعرفانية . فهؤلاء القوم قد نصبوا أنفسهم للبحث عن أمور
معينة يجب عليهم فى طلبها أن يطهروا أنفسهم من الرغبة والإيثار الشخصى ، وأن
يكونوا على استعداد لتسيير رغباتهم حسب الموضوع الذى يبحثون فيه . يجب أن
يخلص العقل بقدر الطاقة الإنسانية من التحيز ، ومن ذلك الإيثار لضرب واحد
من النتائج على ضرب آخر مما يُمزق أوصال الملاحظة ويقع على التفكير
عاملا غريباً .

فلولا قولنا إن موضوع الفلسفة هو الخصائص الثابتة الموجود السابق لكان
اعتبار الفلسفة بحثاً فكرياً لا يدل على شيء أكثر من أن المشتغلين بها ينبغى أن
يحترموا قواعد العدل والإنصاف والاتساق الباطن والوضوح الظاهر . فلا يلزم عنها -
إلا على أساس افتراض سابق - سوى الاستقامة الفكرية . ولا نستطيع أن نقول
إن الصرامة المنطقية لموقف الشخص وإجراءاته تقتضى أن يجعل الموضوع الذى
يبحثه عقياً بانزاع كل ماهو إنسانى منه إلا إذا اتبعنا المثل القائل بأن راعى البقر

السمين لا بد أن يكون هو سميناً . وقولنا إن موضوع الفلسفة هو الحق تقريراً لقضية أخلاقية تنطبق على كل بحث . وهذا القول لا يدل على شيء يخص نوع الحقيقة التي نريد إثباتها أهي من طبيعة نظرية بحتة ، أو من صفة عملية ، أو أنها تتعلق بأثر أحدهما على الآخر . وتقريرنا بأن تأمل الحقيقة لذاتها أسمى مثل أعلى عبارة عن حكم يتعلق بقيمة ذات سلطة ، فإذا استخدمنا هذا الحكم كوسيلة لتحديد وظيفة الفلسفة فقد خرقنا القاعدة القائلة بأن البحث يجب أن يتبع توجيه الموضوع :

يحمل بنا إذن أن ننهي إلى أن مسألة العلاقة المتبادلة بين النظر والعمل ، وبين الفلسفة وبينهما ، كانت في الغالب موضعاً للتوفيق نظراً للإخفاق في التمسك بالتمييز بين الاهتمام النظرى الذى هو اسم آخر للنقاء الفكرى ، وبين الاهتمام النظرى الذى يعرف طبيعة الموضوع . وفضلاً عن ذلك فهناك من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن معظم الضيق الذى نشعر به من اقتراح ما هو عملي في ارتباطه بالفلسفة يرجع إلى عادة ربط « العملى » بالأشياء الشخصية الضيقة . ومع ذلك فإن أهمية الفكرة لا يمكن أن تُلغى دون استبعاد الاعتبار الفكرى للقيم التى لها سلطان على رغباتنا وأغراضنا ، ومن ثم على سلوكنا بأكمله ، ويبدو أن الشاك الساخر وحده هو الذى يتخذ بإرادته مثل هذا الموقف .

لقد استدرجتنا المناقشة إلى أمور بعيدة عن موضوع مشكلة الفلسفات الحديثة ، ولكنها على بُعدها داخلية في حديثنا الرئيسى ، مادامت تلتقى ضوءاً على السبب الأساسى للنظرة المهينة التى ينظر بها الناس إلى النشاط العملى . فالخط من منزلة العمل يُبرَّر على أساس مقدمتين : الأولى أن موضوع المعرفة هو بعض صور « الموجود » المطلق الذى يسبق البحث التأملى ويوجد مستقلاً عنه ؛ والثانية أن هذا الموجود السابق حاصل على خصائص مُعرَّفة من بينها تلك الخصائص التى لها وحدها سلطان

على تكوين أحكام القيمة التي نحكم بها ، الأحكام الفكرية ، الاجتماعية ، الأخلاقية ، الدينية أو الجمالية - أى الأحكام عن الغايات والأغراض التي يجب أن توجه السلوك في جميع الميادين . فإذا سلمنا بهاتين المقدمتين - وعند التسليم بهما فقط - ترتب على ذلك أن وظيفة الفلسفة الوحيدة هي العلم بهذا الموجود وما له من خصائص جوهرية .

أستطيع أن أفهم أن وجهة مناقشتي قد أثارت قلق المشتغلين بمباحث السياسة والأخلاق والفن . ولعلمهم يسألون : أوجد أى دليل يثبت أن السير في هذا البحث موجهٌ على أساس صفات ثابتة سابقة لما نأخذه على أنه الحق الواقع المطلق ؟ لا يمكن إنكار - ولا يهمني أن أنكر - أن القدر العظيم من المناقشة النقدية لمثل هذه الأمور تسير على أسس مختلفة كل الاختلاف ، ولما تنظر إلى أى معايير تصدر عن أى فلسفة ذات أساس مطلق . وهذا التسليم يدفعنا إلى النظر في اعتبارين هامين : فالدين المتوارث يُرجع جميع الأوامر ذات السلطة المطاعة للحقيقة التصوي ؛ أى لطبيعة الله . وإخفاق الذين يسلمون بهذا الدين في إحالة هذا الإرجاع إلى النقد المحسوس والحكم المعين في بعض الميادين الخاصة بالأخلاق والسياسة والفن ، إنما هو دليل على الاضطراب الواقع فيه الفكر الحديث . وهذا ما يعطى أصحاب المعتقدات القديمة مثل الذين نشأوا في ظل العقيدة الكاثوليكية مزيةً فكرية على « الأحرار » ، لأن هؤلاء ليست لهم فلسفة كاملة تصور أعمالهم وآمالهم .

ويُسلمنا هذا الاعتبار إلى النقطة الثانية: تلك أن الإخفاق في استخدام الموازين المستمدة من الوجود الحق لتكوين الاعتقادات والأحكام الخاصة بالميادين المحسوسة ، دليلٌ على عزلة من جانب الحياة المعاصرة ، وهي عزلة مفروضة على الفلسفة بسبب انتمائها للمبداين الأساسيين في التراث الكلاسيكي . ولم تكن مثل هذه العزلة

موجودة في العصر الوسيط ، بل ارتبطت الفلسفة بالسلوك في الحياة ارتباطا وثيقا ، بحيث كان بينهما تناظر حقيقى ، ولكن نتيجة هذا الارتباط لم تكن بالنسبة للفلسفة حسنة ؛ لأن معنى ذلك أن موضوعها مستمد أكثر فأكثر من مشكلات تاريخها وتأتج هذا التاريخ ، وأنها تعيش في عزلة عن مشكلات الثقافة التي يعيش الفلاسفة فيها .

ومع ذلك فلا يزال للوقوف جانب أكثر سوءا ، لأنه يدل على اضطراب فكرى ، هو الفوضى عمليا ، فيما يختص بالموازن والمبادئ المستخدمة في تقرير الأحكام والالتقاء إلى النتائج الخاصة بأمر في غاية الأهمية . إنه يدل على غياب السلطة الفكرية . لقد حلت الاعتقادات القديمة المشككة بوضع سلطان محدود على تنظيم النقد وتكوين الخطط والسياسات وعمل المثل العليا والأهداف ، ولم يدهنك شيء آخر يحل محلها .

وعندما أقول « سلطة » authority لست أعنى بذلك مجموعة ثابتة من المذاهب تضع من تلقاء نفسها المشكلات حدا بمجرد ظهورها ، لأن مثل هذه السلطة ديمقراطية لا فكرية ، ولكنى أعنى « المناهج » المطابقة لتلك التي تستخدم في البحث العلمى وتصنع نتائجها ؛ مناهج تستخدم في توجيه النقد وتكوين الأهداف والأغراض التي نعمل بمتضاها . لقد حصلنا بقدر مستمر من السرعة في القرون القليلة الماضية على مقدار كبير من الاعتقادات الصحيحة عن العالم الذى نعيش فيه . لقد قررنا الشيء الكثير مما يعدّ جديدا وغريبا فيما يختص بالحياة والإنسان . ومن جهة أخرى للناس رغبات وعواطف ، وآمال وخاوف ، وأغراض ونوايا ، تؤثر في أهم أعمالهم التي يؤدونها . وتحتاج هذه الأعمال إلى توجيه فكرى . فلا مريم ما لم تُسهم الفلسفة الحديثة إلا قليلا جدا في العمل على التكامل بين

ما نعرفه عن العالم وبين التوجيه البصير لما نعمله؟ غرضنا إذن في هذا الفصل هو بيان أن العلة ترجع إلى انعدام الرغبة في التنازل عن فكرتين نشأتا في ظروف تختلف فكريا وعمليا على حد سواء كل الاختلاف عما نعيش فيه الآن . ونكرر ما سبق ذكره فنقول إن هاتين الفكرتين هما أن المعرفة تختص بالكشف عن صفات الموجودات والماهيات السابقة ، وأن خصائص القيمة الموجودة فيهما تقدم لنا الموازين ذات السلطان للسلوك في الحياة .

وكلتا هاتين السمتين ترجعان إلى البحث عن اليقين بوسائل عرفانية تستبعد النشاط العملي ؛ أي ذلك النشاط الذي يؤثر في التغييرات الفعلية والحسوسة في الوجود . الحق أن النشاط العملي يعاني ارتياباً مزدوجاً بسبب استمرار هذين التيارين في التراث ، فالنشاط العملي إنما هو مجرد تابع للمعرفة ليس له أي أثر في تحديدها . ومن المفروض أن يتطابق النشاط العملي مع ما هو ثابت في بنية الأشياء السابقة ، بدلا من تطوير موازينه وأهدافه الخاصة من عمليات نموه الذاتية . وفي هذا أصل ذلك التقسيم الداخلي الذي قلنا فيما سبق إنه يميز التفكير الفلسفي الحديث . فالفكر الحديث يقبل نتائج البحث العلمي دون أن يحدد مفاهيم العقل والمعرفة وصفة موضوع المعرفة ، وهذه كلها داخلة في المناهج التي أوصلتنا إلى تلك النتائج .

إن الفصول التي كان هذا الفصل ختامها أشبه بمقدمة حاولنا فيها أن نوضح للمشكلة ، وأن نذكر الأسباب التي لأجلها تعد مشكلة . فإذا كانت المشكلة قد نشأت ، كما أوضحنا ، من الاتهام المستمر لبعض المفاهيم التي تحددت من زمن طويل ثم أصبحت في جملة التراث الغربي بأكمله ؛ فالمشكلة صناعية ما دامت لانتشأ عن التفكير في الظروف الراهنة للعلم والحياة . لذلك كانت مهمتنا التالية أن نكشف عن التجديدات في التراث مما يتطلبه العمل الحاضر ونتائج المعرفة كما يوضحه بأجلى

بيان البحث الطبيعي . فنحن نتخذ البحث الطبيعي نموذجاً وطرازاً للمعرفة ، لأنه أكمل جميع فروع البحث الفكرى . وسنرى أن هذا البحث ظل زمننا طويلاً متأثراً بالمفاهيم التقليدية عن المعرفة وصلتها المزعومة بخصائص الموجود السابق ؛ أما اليوم فقد تخلص البحث الطبيعي نهائياً من تلك المفاهيم ، ووضع يده على مبادئ يتضمنها منهجه ذاته . وإذ قد كشفنا عما تدل عليه المعرفة من نفس شروطها ، أى تلك الشروط الخاصة بسلوك المعرفة باعتباره من الشؤون الجارية ، فسنكون على استعداد لتقدير التعديل العظيم المطلوب إجراؤه فى الأفكار القديمة عن العقل والمعرفة . وسنرى بوجه خاص كيف انهار الفصل بين المعرفة والعمل انهياراً تاماً . وسنتهى فى هذا الجزء من المناقشة إلى أن موازين الصحة ومعاييرها موجودة فى نتائج النشاط الظاهر ، بل فيما هو ثابت من قبل ومستقلاً عن ذلك النشاط . وستفضى بنا هذه النتيجة إلى النقطة الأخيرة ، وهى التعديل الذى نحتاج إليه فى مفهوم القيم التى لها السلطان على السلوك .

الفصل الرابع

فن القبول وفن التوجيه

مرّ على الإنسان حين من الدهر كان يعد « الفن » و « العلم » فيما يفترض اصطلاحين متكافئين ، ولا تزال بقية من ذكرى تلك الفترة موجودة في تنظيم الجامعات حين يقال : « كلية الفنون والعلوم » . وكان هناك تمييز بين الفنون « الميكانيكية » والفنون « الحرة » . كان ذلك التمييز في بعض جوانبه بين الفنون الصناعية والفنون الاجتماعية ، بين ما يتعلق بالأشياء وبين ما يتصل مباشرة بالأشخاص . فالتحو والخطابة مثلا - عند ما نبحت في الكلام وتفسير الأدب وفن الإقناع - كانا أعلى من الحدادة والتجارة . فالفنون الميكانيكية كانت تتعلق بأمرى مجرد وسائل ؛ والفنون الحرة كانت تتصل بأمرى غايات ، لها قيمة ذاتية وذاتية . ثم عملت الأسباب الاجتماعية على ازدياد وضوح ذلك التمييز . فعلم الحيل Mechanics يبحث في الفنون الميكانيكية ، وهذه أدنى رتبة في السلم الاجتماعي ؛ والمدرسة التي تعلم فيها هذه الفنون هي المدرسة العملية : أى التلمذة على الذين برعوا في الحرفة وأسرارها . والتلاميذ ، أو الصبيان apprentices ، كانوا « يتعلمون بأن يعملوا » ، وكان « العمل » doing تكراراً روتينياً وتقليداً لأفعال الغير حتى يحصل على المهارة الشخصية . أما الفنون الحرة فكان يدرسها أولئك الذين عليهم أن يشغلوا بعض مناصب السلطان ، التي تُشغل بعد شيء من الدربة على الحكم الاجتماعي . وكان مثل هؤلاء الأشخاص يملكون الوسائل المادية التي

تكفل لهم الفراغ ، ويشغلون المناصب التي تحتاج إلى شرف خاص وصدارة معينة .
وفضلاً عن ذلك فلم يكونوا يتعلمون بالتكرار الميكانيكي وممارسة الأبدان في استعمال الأدوات والآلات ، بل يتعلمون « فكراً » ، بطريق ضرب من الدراسة يتطلب استخدام العقل لا الجسم .

ونحن لانذكر هذا الموقف لما كان له من مجرد أهمية تاريخية فقط ، بل لأنه يصف إلى حد كبير حالة الأمور الموجودة في العصر الحاضر ؛ فالتمييز بين « الوظائف العلمية » وبين حرفة الدكاكين ومهنة المصانع ، مع ما يناظر ذلك من فروق في المنزل الاجتماعية وفي الإعداد التربوي وفي الاشتغال إما بأمر مادية أو الاهتمام بالناس والعلاقات الاجتماعية ، كل ذلك يبلغ من الألفة عندنا ما لا يحتاج معه إلى الرجوع إلى التاريخ الماضي . ويرجع الاختلاف الرئيسي في الموقف الراهن إلى ظهور الصناعات التكنولوجية وإلى الاقتصاد المالى على حساب الحالة الموروثة للسيد (الجنتمان) ، مالك الإقطاع الواسع من الأرض . وهكذا فإشارتنا لائقة ليس إلى التاريخ فقط بل للظروف التي لا تزال قائمة والمؤثرة في خلق القسمة بين النظر والعمل ، العقل والجسم ، الغايات والوسائل ، والتمسك بهذا التقسيم .

وبالإضافة إلى هذا التمييز بين الفنون العليا والدنيا فقد يتردد دائماً من وراء ستار تمييز بين جميع الفنون وبين « العلم » بالمعنى الصحيح المطلق لهاتين الكلمتين ؛ فالفنون الحرة تتطلب قدراً أعظم من المعرفة ومن البحث النظرى ومن استخدام « العقل » مما كانت تتطلبه الفنون الميكانيكية . ولكن الفنون الحرة في دلالتها الأخيرة ظلت مرتبطة بالفن ، بالعمل ، إلا أنه ضرب من العمل ذو منزلة أسمى . لقد بقيت داخل نطاق الخبرة ، ولكنها خبرة لها نوع من القيمة غير موجود في الفنون الوضيعة . وكان التراث الفلسفى كما صوّره أرسطو مثلاً يضع الفنون الاجتماعية في

درجة أدنى من البحث الفكرى الخالص ، من المعرفة باعتبار أنها شيء لا يوضع موضع النفع حتى لو كان ذلك النفع اجتماعيا وأخلاقيا . ومن الواضح أن هذه الوجهة من النظر تاريخيا كان يمكن أن تظل مجرد امتداح لمهبتها الخاصة لصالح طبقة فكرية صغيرة . غير أنه كما سبق أن ذكرنا مع توسع الكنيسة كقوة مؤثرة في أوروبا تسرب هذا المفهوم الفلسفى إلى الدين نفسه . واعتبر اللاهوت « علما » بمعنى خاص فريد ، لأنه وحده كان المعرفة بالموجود الأسمى المطلق . وكان للكنيسة أثر مباشر فى القلوب والسلوك ومعتقدات الناس وأحكامهم بحيث لم يكن ممكنا لطبقة فكرية تعيش فى عزلة أن تجرد إلى الجمهور سبيلا . وإذا كان رجال اللاهوت حراس الحقائق والأسرار المقدسة والناشرين لها ، تلك الحقائق والأسرار التى تحدد المصير الأزلئ وسعادة أو شقاء النفس فى الآخرة ، فقد اصطنعوا الأفكار التى نشأت فى الفلسفة وأدجوها فى الثقافة المسيحية .

وترتب على ذلك أن الاختلافات والتميزات الخاصة بالحياة الاجتماعية الراهنة لم تلق تأييد بعض الفلاسفة فقط ممن صاغوا هذه الفروق صياغة عقلية ، بل تأييد القوة التى كان لها أعظم ساطة وأقوى تأثير فى حياة الناس . لهذا السبب يعد العرض الذى أجريناه عن تقرير الفلسفة الكلاسية لثنائية النظر والعمل ، النفس والجسم ، العقل والتجربة (وينظر إليها دائما فى حدود الحس والبدن) أكثر من مجرد قدر من المعلومات التاريخية . إذ أنه على الرغم من التوسع الهائل فى الشئون الدنيوية والعلوم الطبيعية ، وانتشار الفنون والمهن العملية ، وإخضاع الحياة الحاضرة إخضاعا يكاد يكون جنونيا للاهتمام بأمور مادية محدودة ، وتنظيم المجتمع بقوى اقتصادية فى أساسها ، لا توجد فلسفة للحياة يسلم بها معظم الناس وتمل محل الفلسفة الكلاسية التقليدية كتلك التى امتصها الإيمان المسيحى وعدلها .

وبذلك يكون للفلسفة التقليدية ثلاث مزايا : الأولى أنها تعتمد على عدد كبير من الروابط والآمال الخيالية والعاطفية المتجمعة حول أى تراث أصبح منذ قرون طويلة جزءا لا يتجزأ من المؤسسات ذات السلطان ، وهذه المؤسسات لا تزال مستمرة فى التأثير عن غير وعى على عقول أولئك الذين لم يعودوا يقدمون موافقتهم الفكرية للمبادئ التى يعتمد التراث عليها فكريا . والثانية أن لها سندا من استمرار الظروف الاجتماعية التى عنها نشأ فى الأصل القول بالثنائية بين النظر والعمل - هذا التدرج المألوف لأنواع النشاط من الوضع والميكانيكى إلى الحر والمقدر اجتماعيا . أضف إلى ذلك الاعتراف القوى فى العالم الراهن بما يحق بالمعانى والمصالح التى تقدرها من خطر وخيبة أمل ، وهذا أمر يجعل الناس على استعداد للاستماع لقصة ذلك العالم الأعلى الذى تبقى فيه هذه القيم آمنة إلى الأبد .

والثالثة ، والأخيرة ، هى المقابل السلبى لهاتين الحقيقتين . فالظروف والقوى التى تسيطر فى الواقع على العالم الحديث لم تبلغ أى تعبير فكرى عن نفسها متماسك بذاته . فنحن نعيش - كما قيل فى غالب الأحيان - فى حالة من الولاء الموزع . ذلك أننا فيما يختص بألوان النشاط الخارجى والمتع الجارية نستغرق إلى حد الجنون فى شئون الدنيا بوسائل لو أنها صيغت فى أثواب فكرية لرفضناها باعتبار أنها وضعية ولا قيمة لها . وفى الوقت نفسه نسلم عاطفيا ونظريا بمبادئ وعمائد لم يعد لها أثر فعال فى الحياة . لقد احتفظنا من التراث القديم بما يكفى للاعتراف بأن الفلسفة - التى تعبر عما نهتم به أعظم الاهتمام بوجه عام وعند الجمهور - هى فلسفة مادية فى صفتها بما لا يطاق . ومن جهة أخرى لسنا على استعداد فكريا أو أخلاقيا أن نخطط مثل تلك الفلسفة من ألوان الاهتمام والنشاط التى تهيم على حياتنا فى الوقت الحاضر بحيث ترفعها إلى مستوى ذى دلالة حرة إنسانية حقاً . إننا عاجزون عن بيان أن المثل العليا والقيم

والمعاني ، والتي تضعها الفلسفة التي نتمسك بها اسمياً في عالم آخر ، قادرةٌ بشكل محسوس وبقدريٍّ من الأمن على تصوير العالم الذي نعيش فيه ، عالم خبرتنا الراهنة . وطبقاً لهذا القول أى فلسفة تجريبية صادقة مُتمسكة بإمكان السبيل الثانى يجب ألا تكون وصفية بل معبرة عن المستقبل ؛ ففي استطاعتها أن تقدم فروضاً أكثر مما تقرّر وقائع متوافقة في الوجود. ويجب عليها أن تؤيد هذه الفروض بالحجة أكثر مما تؤيدها بالرجوع إلى أمور من الواضح أنها داخلة في نطاق الملاحظة الميسورة . فهى نظرية من حيث إنها تبحث في أمور « مستقبلة » .

ويقتضينا الإنصاف أن نضع هذه الاعتبارات بصراحة تحت الأبصار . غير أن هناك كذلك جانباً آخر للموضوع ، فهناك تمييز بين الفروض التي تتولد في تلك العزلة من وقائع مشاهدة فتجعلها أوهاماً ، وبين الفروض التي هى تصورات لإمكانيات الوقائع الموجودة من قبل والتي يمكن تقريرها . هناك فرق بين التأمّلات الخيالية التي لا تعترف بأى قانون سوى اساقها الجدلى ، وبين التأمّلات التي تعتمد على حركة الحوادث المشاهدة ، والتي تتنبأ بوقوع هذه الحوادث الجارية إلى نهاية معلومة بقوة حركتها ذاتها . هناك فرق بين الاستناد إلى حجة قائمة على مقدمات مفروضة تمسّفاً ، وبين الاستناد إلى حجة تبسط مايلزم عن قضايا تعتمد على وقائع لها من قبل دلالتها الهامة .

إنّ أساس الوقائع المنتفاه لأجل فحصٍ ووصفٍ خاصين للفرض الذى نضعه هو الإجراء الذى يقوم به البحث العلمى في الوقت الحاضر ، وذلك في الأمور التي تخضع أكل خضوع للرقابة الفكرية ؛ نعى العلوم الطبيعية . وحالة البحث في هذه العلوم هو الوقائع المشاهدة لا التأمل ولا الظن أو الحجة . وانتخاب هذا المجال من الوقائع دون ذلك لنضع منه فرضاً يختص بتجربة ممكنة مستقبلة هو بذاته الذى يمدنا بالقيم

والمعاني والموازين التي نبحت عنها الآن في عالم أعلى - نقول إن هذا الانتخاب له ما يسوغه نظريا وعمليا على حد سواء . ولقد كانت طبيعة المعرفة على الدوام من وجهة نظر الفلسفة الفنية الأساس ونقطة البداية للفلسفات التي فصلت المعرفة عن العمل والصنع ، ورفعت من أجل ذلك موضوعات المعرفة باعتبارها مقاييس للحقيقة الصحيحة فوق تجارب الأمور الحاصلة عن طريق العاطفة والفعل العملي . فإذا أمكن تبعا لذلك بيان أن الطرق الراهنة التي بها نحصل على أصح معرفة قد تخلت تماما عن الفصل بين المعرفة والعمل ، وإذا أمكن بيان أن عمليات التفاعل الظاهرة للتنفيذ ضرورية للحصول على المعرفة التي نسميها علمية ، فقد انهار أهم حصن الفلسفة الكلاسيكية وأصبح هباء منثوراً ، ويختفي كذلك مع هذا الانهيار العلة التي من أجلها ارتفعت بعض الأمور باعتبارها ثابتة في ذاتها خارج وفوق نطاق الخبرة الإنسانية وما يترتب عليها من نتائج ، وذلك في مقابل العالم الزمني المحسوس الذي نعيش فيه .

إن السبب العملي لاختيار هذا الموضوع الفني ، وهو منهج العلم الطبيعي ، أن تطبيق العلم الطبيعي بطريق الاختراعات والصناعات التكنولوجية يُعدّ الموجه الأخير والصفة الميزة للحياة الحديثة . إذ مما لا يحتاج إلى بيان أن الحضارة الحديثة تتزايد حفتها الصناعية ، ومن المسلم به كذلك أن هذا التصنيع ثمره مباشرة لنمو المنهج التجريبي في المعرفة . وآثار هذا التصنيع في السياسة والتنظيم الاجتماعي ، ووسائل النقل والتفاهم ، والشغل واللعب ، وتحديد مواطن النفوذ والقوة والسلطان ، سمات مميزة للخبرة الراهنة بشكل محسوس . وهذه الآثار هي المنبع الأقصى لذلك التضاؤل في أثر الاعتقادات القديمة التي أشرنا إليها ، كما أنها تفسر لنا السبب في أن تلك الفلسفة التي إنما تعكس وتصف الملامح الهامة للموقف الراهن كما لو كانت تلك الملامح نهائية بصرف النظر عما قد تؤول إليه ، هي فاسفة مسرقة في المادية إسرافاً

بفيضا . فكلتا الحقيقتين ، الموجبة التي تقرر أن حياتنا الراهنة محددة أكثر فأكثر بنتائج العلم الطبيعي ، والحقيقة السالبة التي تقرر أن هذه النتائج عقبة إلى حد كبير في وضع فلسفة تتجاوب مع الخبرة الحاضرة - وهي خبرة لها من الأثر ما يُفْرِى الناس بالتمسك بعناصر من التراث القديم - سببان لاختيار طريقة العلم الطبيعي كوضوعنا الرئيسي الذي نخصص عنه .

لن يكون عندنا متسع من الوقت والفرصة لمناقشة المشكلة في صورتها العملية المباشرة نغني الأهمية الممكنة لذلك المجتمع الصناعي الذي انبثق من نتائج المعرفة الطبيعية ومناهجها . ولكننا قد نبين أن المشكلة من حيث المبدأ تدل ببساطة على أن نتائج الذكاء بدلا من بقائها منعزلة بعيدة عن العمل تندمج بطرق مؤثرة في ألوان النشاط والخبرة الحاصلة في الوقت الحاضر . هذا هو ما تدل عليه من جهة المبدأ ، على الرغم مما نقوله من الخط من شأن « العلم التطبيقي » . وإني لأتصور أن هناك عدداً قليلا من الناس على استعداد للقول بأن اندماج المعرفة والفهم في تجارب الحياة المحسوسة ليس إلا خيراً . أمّا الخط من مبدأ تطبيق المعرفة فإنما هو في ذاته تعبير عن التراث القديم عن الامتياز الذاتي للمعرفة على العمل ، وللعقل على الخبرة .

وهناك مشكلة أصيلة في غاية الخطورة تتصل بتطبيق العلم في الحياة . ولكنها مشكلة عملية لا نظرية ، نغني أنها تتعلق بتنظيم المجتمع الاقتصادي والقانوني تنظيماً من نتائجه أن المعرفة التي تدبر أمر السلوك من احتكار القلة الذين يستخدمونها لمصالح طبقهم الخاصة لا للمصلحة العامة المشتركة ؛ فالمشكلة تتعلق بالتعديل الممكن للظروف الاجتماعية فيما يختص بالأساس المالي والاقتصادي لهذه الظروف . ولن يسمح الوقت ولا المجال بالنظر في هذه المشكلة . ولكن المظهر المالي الاقتصادي للمجتمع شيء لا يختلف اختلافاً شديداً عن التصنيع وعن النتائج الذاتية للتكنولوجيا في الحياة

الجارية . والمطابقة بين هذين الأمرين تبعث على الخلط والتشويش . وجددير بالذكر كذلك أن هذه المسألة ليس لها في ذاتها شأن بأمر العلاقة بين النظر والعمل ، بين المعرفة وتطبيقاتها في العمل والصنع . إنَّ المشكلة العملية والاجتماعية هي مشكلة توزيع أكثر عدالة لعناصر الفهم والمعرفة في اتصالها بالعمل الذي يُؤدَّى وألوان النشاط التي تصدر عن المرء ، وما يترتب على ذلك من مساهمة أكثر حرية وأوسع شركة في نتائجها .

وقبل أن نبحث أهمية المنهج العلمى في تكوين نظرية المعرفة ونظرية العقل سننظر في بعض النقط الهامة ، وهي كلها مرتبطة في أساسها بالتباين بين فكرة الخبرة التي تكونت حين كانت الفنون أساساً روتينياً ومهارات مكتسبة بمجرد المزاولة والدرية ، وبين فكرة الخبرة المناسبة حين أصبحت الفنون تجريبية ؛ أو بالاختصار بين الخبرة « اختبارياً » empirical وبين الخبرة « تجريبياً » (١) experimental . كانت « الخبرة » experience تدل فيما مضى على النتائج المتجمعة في الذائرة من ألوان عدة من الأعمال والمشروعات الماضية التي لم يحصل عليها المرء بتوجيه البصيرة ، وعندما تكون الخبرات المتجمعة صالحة عملياً لحل المواقف الحاضرة . وكانت الإدراكات ومنافعها الأصلية وتطبيق نتائجها في أعمال حاضرة عرضيين - أى لا جانب منهما يتحدد بفهم علاقة السبب والنتيجة ، والوسائل والنتائج الداخلة في العمل . وبهذا المعنى كانت الإدراكات وتطبيقاتها لا - عقلية ، لا - علمية . وأوضح مثال على ذلك الذى يبنى قنطرة فيقيمها على أساس ما سبق عمله وما حدث في الماضي ، دون رجوع إلى علم بأنواع الشد والثقل ، أو بوجه عام

(١) لفظة experience عند جون ديوى تدل على الخبرة ، لا على التجربة . وسنحفظ بلفظة التجربة للدلالة على التجربة العلمية ، أما الذى يقصده المؤلف فهو ما يكسبه المرء من خبرة تتجمع شيئاً فشيئاً خلال الحياة [المترجم] .

إلى العلاقات الطبيعية الداخلة بالفعل . أو صناعة الطب من جهة اعتمادها على حوادث من إجراءات علاجية استخدمت في الماضي دون معرفة السبب الذي من أجله أُثِرَ هذا العلاج ولم يؤثر ذلك الآخر . فالإجراء القائم على المهارة يؤتى ثمرةً ، ولكنها ثمرة طرائق متجزئة ، هي ثمرة المحارلة وحذف الخطأ - على الجملة إنها « اختبارية » empirical .

إنَّ الفكرة المنحطة عن الخبرة والمتكونة في ظل مثل هذه الظروف هي وصف أمين للظروف الحاضرة ، فقد كان الفلاسفة صادقين في الخط من شأن الخبرة باعتبار أنها أدنى بالذات من العلم العقلي . أما الذي أضافوه فهو شيء آخر : وهو قولهم إن هذا الأنحطاط مرتبط بالذات بالبدن ، بالحواس ، بالماديات ، بالمتغير غير اليقيني في مقابل اليقيني لأنه ثابت . ومما يؤسف له أن نظرياتهم التي تفسر عيوب الخبرة ظلت قائمة وأصبحت كلاسية حتى بعد أن أصبحت الخبرة نفسها في بعض صورها تجريبية بمعنى خضوعها لتوجيه فهم الظروف ونتائجها . وثمة نقطتان لها أهمية خاصة فيما يتعلق بالفرق الذي نشأ بين النظرية التقليدية عن الخبرة وبين النظرية الحاصلة عن النظر إلى صفتها التجريبية .

فالنظرية التقليدية التي لا تزال سائدة حتى اليوم تزعم وجود عيوب ذاتية في الإدراك والملاحظة كوسيلتين للمعرفة ، وذلك بالإشارة إلى الموضوع الذي يقدمانه . وطبقاً للرأى القديم : هذه المادة هي بالذات خاصة جداً ، وتبلغ من التغير والحدوث ما لا سبيل معه أن تسهم في « المعرفة » . فهي إنما تُقضى إلى الظن وبمجرد الاعتقاد . أمّا في العلم الحديث فلا توجد في الحواس إلا عيوب « عملية » ، هي بعض التحديد في البصر مثلاً مما يمكن أن يصحح ويكمل بوسائل متعددة مثل استعمال العدسات . وكل نقص في الملاحظة يدفع إلى اختراع آلة جديدة تكمل النقص ،

أو يبعث على ابتداع وسائل غير مباشرة كالحساب الرياضى الذى تغلب به على قصور الحواس . ونشأ فى مقابل هذا التغيير تغييرٌ فى مفهوم الفكر وعلاقته بالمعرفة ، فقد زعموا فى القديم أنّ المعرفة السامية يجب أن يقدمها الفكر الخالص ، وهو خالص لأنه بعيد عن الخبرة مادامت الخبرة تتطلب تدخل الحواس . أما الآن فمن المسلم به أن الفكر - على الرغم من أنه لاغنى عنه فى معرفة الوجود الطبيعى - لا يمكن بذاته أن يقدم هذه المعرفة . ولاغنى عن الملاحظة سواء فى تقديم المادة الأصلية التى نشتمل عليها ، أو فى اختبار النتائج وتحقيقها تلك النتائج التى نصل إليها بالبحث النظرى . ولاغنى للعلم عن خبرة متخصصة بدلا من كل خبرة تضع حدا لإمكان العلم الصحيح .

وهناك مقابل موضوعى لهذا التغيير . فقد كانت الحواس والخبرة فى النظرية القديمة عوائق للعلم الصحيح ، لأنها داخلية فى التغيير الطبيعى . وكان موضوعها الملائم لها والذى لا مناص منه هو الأمور المتنوعة والمتغيرة . والمعرفة بمعناها الكامل الصحيح إنما تكون ممكنة إذا كانت علماً بالثابت اللامتغير ، وهذا وحده جواب البحث عن اليقين . وبالنسبة للأُمور المتغيرة الظن والتخمين وحدهما هما الممكنان ، كما أنّ تلك الأمور من جهة العمل هى منبع الخطر . إن فكرة علم طبيعى ، فى نظر العالم وفى صيغةٍ مما يفعله فى البحث ، ينبغى أن تولى ظهرها التغيير الحاصل فى الأشياء والأحداث ، لى فكرة غير مفهومة . فما يهيم العالم أن يعرفه وأن يفهمه هو بالضبط التغييرات الحاصلة ، تلك التى تضع له مشاكله ، وهذه المشكلات تحل حين تترايط التغييرات بعضها ببعضها الآخر . وعندئذ تبرز الثوابت والتغيرات النسبية ، ولكنها علاقات بين التغييرات وليست مكونات لعالم أعلى من الوجود . ويصحب هذا التعديل الخاص بالموضوع تعديل فى بنية « الخبرة » ومضمونها . فبدلا من وجود

فرق بين الخبرة وبين شيء أسمى ، هو الفكر المعقول ، يوجد الفرق بين نوعين من الخبرة ، أحدهما يتصل بالتغير غير الموجه ، والآخر يتعلق بالتغير الموجه المنظم . وهذا الفرق على الرغم من أهميته الأساسية لا يدل على قسمة ثابتة ، فالتغيرات من الطراز الأول شيء علينا أن نخضعه للرقابة بطريق الفعل الموجه بفهم العلاقات .

كانت المعرفة في النظرية القديمة ، كما كان العلم ، تدل بالضبط وبالإطلاق على الانصراف من التغير إلى اللامتغير . أما في العلم التجريبي الجديد فإننا نحصل على المعرفة بطريق مقابل لذلك تماماً ، نعى بوساطة تنظيم مدبر لطريق محدود مخصص للتغير . وطريقة البحث الطبيعي هي إجراء بعض التغير لثرى أى تغيير آخر ينشأ عن ذلك . والترابط بين هذه التغيرات - حين تقاس بسلسلة من الإجراءات - يُكوّن الموضوع المحدود المطلوب للمعرفة . وهناك درجتان من الرقابة على التغير تحتلفان عملياً ولكنهما متشابهتان من حيث المبدأ . ففي علم الفلك مثلاً لا نستطيع أن نحدث تغيراً في الأجرام السماوية البعيدة ، ولكننا نستطيع بإرادتنا أن نعدل الظروف التى نلاحظها منها ، وهذا من حيث المبدأ نفس الطريقة المنطقية . فنحن نعدل معطيات الملاحظة باستخدام آلات خاصة ، كالعِدسات والمناشير والمرقب (التلسكوب) والمطياف والمدخال^(١) ، إلى غير ذلك . كما تجرى الملاحظات من نقط واسعة الاختلاف فى المكان وفى أزمنة متتابة . وبمثل هذه الوسائل يمكن ملاحظة التغيرات المترابطة فيما بينها . أما فى الأمور الطبيعية والكيميوية الأقرب إلى متناول أيدينا والأدنى فى خضوعها المباشر للتعديل ، فإن التغيرات التى نحدثها تؤثر فى الأشياء التى نهبحث فيها ، ويستخدم فى ذلك تطبيقات وردود أفعال الغرض منها إحداث

(١) المطياف Spectroscope آلة لحل الطيف لإظهار طيف الأشعة المنبعثة عن الأجرام السماوية ، والمدخال Interferometer آلة لقياس طول الموجات [المترجم] .

التغييرات في الأشياء التي ندرسها . فتقدم البحث مطابق للتقدم في اختراع أدوات البحث الطبيعي ونصبها لإحداث التغييرات وتسجيلها وقياسها .

وفضلا عن ذلك لا يوجد فرق من جهة المبدأ المنطقي بين المنهج العلمي وبين المنهج المتبع في الأمور التكنولوجية . وإنما يوجد فرق عملي في سلم الإجراءات المتبعة ، في الدرجة الأقل من التوجيه بطريق عزل الظروف الفعالة ، وبخاصة في الغرض الذي من أجله تقوم بتوجيه منظم لتعديل الموجودات والطاقات الطبيعية ، وبوجه أخص منذ أصبح الدافع القوي لتنظيم مجرى التغير على نطاق واسع دافعا تبعث إليه الرفاهية المادية أو الكسب المالى . ولكن « تكنيك » الصناعة الحديثة في التجارة ووسائل الاتصال والنقل وفي جميع تطبيقات الضوء والحرارة والكهرباء هو ثمرة التطبيق الحديث للعلم . وهذا الذى نسميه « تطبيقا » يدل على أن نفس النوع من الإجراءات المقصود للتغييرات والسيطرة عليها مما يحدث في العمل ، يجرى في المصنع والسكة الحديدية وعنبر توليد القوى .

فالحقيقة الرئيسية البارزة هي أن التغيير في منهج المعرفة ، والحاصل بسبب الثورة العلمية التى بدأت منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر ، كان مصحوبا بثورة في موقف الإنسان من الأحداث الطبيعية وما بينها من تفاعل . ويدل هذا التعديل كما ذكرنا من قبل على انقلاب تام في العلاقة التقليدية بين المعرفة والعمل . فالعلم يتقدم باصطناع أدوات العمل الموجهة وأفعاله فتصبح المعرفة الحاصلة من هذا الطريق وسيلة لنمو الفنون التى تدفع الطبيعة خطوة أخرى نحو خدمة أغراض الإنسان ومثله خدمة واقعية وممكنة . والغريب في الأمر أننا نجد في مقابل هذا التغيير الحاصل فى الحضارة أنه لا تزال تشيع آراء عن العقل وملكاته فى المعرفة إلى جانب فكرة

أنحطاط العمل بالنسبة للعقل ، مما ظهر في الزمن القديم تقريرا لموقفٍ مختلف كل الاختلاف .

ويمكن أن نحكم على أثر المفاهيم القديمة في عقول المفكرين وأثر الجمود في عادات الفكر الفلسفي إذا رجعنا إلى الكتب المؤلفة في نظرية المعرفة وإلى مناقشة مشكلاتها في المجلات الفلسفية ، وعندئذ سنجد فصولا عن المنهج المنطقي تعكس طرائق المعرفة الحاضرة ، أى استخدام البحث العلمى . ولكننا سنجد أن المنطق لا يبحث فيه عادة إلا على أنه مجرد « منهج بحث » وليس له إلا مدخل ضئيل أكبر الظن أنها صلة بعيدة جدا بنظرية المعرفة . أما نظرية المعرفة فالبحث فيها يجرى بعبارات من المفاهيم عن العقل وملكانه ، وهذه المفاهيم من المفروض أنها قادرة على التكوّن بعيدا عن ملاحظة ما يجرى حين يشغل الناس بالبحث الناجح . وفي السنوات الأخيرة اتجهت المشكلة الرئيسية في مثل هذه المناقشات إلى وضع نظرية في « الشعور » تفسر المعرفة ، كما لو كان الشعور حقيقة واقعة معناها بيّن بذاته ، أو كان شيئا مضمونه أقل غموضاً وأدى إلى الملاحظة من طرائق الفحص العلمى الموضوعية العامة . ولا يزال هذا الضرب من المناقشات قائما حتى الآن ، وهو في المفهوم الشائع نظرية المعرفة ، تلك النظرية التي تبحث في الطريق الطبيعى والذي لا مناص منه لمناقشة مشكلات المعرفة الأساسية . ولو كتبت مؤلفات جديدة فلن تجد شيئا جديدا تذكره في تأييد استمرار الأفكار التقليدية . إن أهمية أى مناقشة حتى لو كانت أولية حول المنهج التجريبي الراهن لن تُعرف دون أن نجعل في بالنا أهميتها من جهة مباينة أثر هذا المنهج للمناهج الأخرى .

وإذا كانت خصائص المنهج التجريبي شائعة فلم تستخدم إلا قليلا جدا في تكوين نظرية عن المعرفة والعقل في صلتهما بالطبيعة ، مما يجعل القارىء يفر لنا

ذكر بعض الأمور عن حقائق معروفة تماما . فهذه الخصائص تشير إلى ثلاثة أمور بارزة ، الأول : هو ذلك الأمر الواضح من أن كل تجريب يتطلب عملا « خارجيا » ظاهرا ، أي إجراء تغييرات محدودة في البيئة أو في علاقتنا بها . والثاني : أن التجريب ليس نشاطا عشوائيا ولكنه موجّه بأفكار عليها أن تتلاءم مع الظروف . التي أثارها المشكلة الباعثة على البحث الفعّال . والثالث ، وهو السمة الأخيرة التي منها تستمد السمات الأخرى دلالتها الكاملة ، أن ثمرة النشاط الموجّه إنشائه موقف تجريبي جديد تتعلق فيه الأشياء بعضها ببعض تعلقا مختلفا بحيث تكون نتائج الإجراءات الموجّهة الموضوعات التي من خاصيتها أن تكون معروفة .

ونحن نجد في الإجراءات العادية النموذج الأصلي للعمل التجريبي الذي تؤديه من أجل المعرفة . فحين نحاول فهم طبيعة شيء مبهم غير مألوف نجري بعض الأفعال المتعددة لإقامة علاقات جديدة معه تلتقي الضوء على صفات تعيننا على فهمه . فنحن نقلبه ، ونضعه في ضوء جديد ، ونمخضضه ونهزه ، ونضربه ، وندفعه ونضغط عليه ، وهكذا . فالشيء كما نجربه قبل إحداث هذه التغييرات يكون خافيا علينا ، والغرض من هذه الأفعال إحداث تغييرات توضح صفات سابقة غير ملحوظة ، وبتغيير ظروف الإدراك نبرز بعض الخواص التي إن تركت وشأنها تخفى علينا أو تضلنا .

وإذا كانت مثل هذه الأنواع من التجريب ، إلى جانب ذلك النوع من اللعب التجريبي بالأشياء لترى ما يحدث لها ، الأصل الرئيسى لذلك الحشد من المعلومات اليومية غير العلمية عن الأشياء المحيطة بنا ، والتي تكون جملة المعرفة « الذائنة المشتركة » ، فإن تحديدات طريقة الإجراء من الوضوح بحيث لا تحتاج منا إلى شرح . والمهم في تاريخ المعرفة الحديثة هو تقوية هذه الأعمال الفعّالة عن طريق الآلات والتطبيقات والأجهزة التي ابتكرت للكشف عن علاقات لم تكن ظاهرة بغير

ذلك ، وكذلك فيما يختص بالعمل الظاهر تنمية التكنيك البارع لإحداث مجال أوسع من التغييرات - أى تغيير منظم للظروف تنشأ عنه سلسلة من التغييرات المناظرة فى الشيء الذى نفضه . وينبغى أن تشمل بالطبع هذه الإجراءات على تلك التى تقدم تسجيلا دائما لما نلاحظه ووسائل القياس المضبوطة الذى به ترتبط التغييرات بعضها ببعضها الآخر .

هذه الأمور مأتوفة إلى درجة أن أهميتها الكاملة بالنسبة لنظرية المعرفة تخفى على الذهن ، ومن أجل ذلك مست الحاجة إلى الموازنة بين هذا الضرب من معرفة الوقائع الطبيعية وبين تلك المعرفة التى كنا نحصل عليها قبل ظهور المنهج التجريبي . والفرق الذى يلفت النظر هو بطبيعة الحال الاعتماد على العمل ، وهو عمل من نوع طبيعى وخارجى ظاهر . أما العلم القديم ، أو ما كان يسمى علما ، فقد ذهب إلى أن إخضاع العقل لنشاط البدن المعتمد على الماديات والذى تعينه أدوات هى مادية كذلك يعد ضربا من الخيانة للعقل باعتباره آلة المعرفة . ولعل ذلك كان يبدو كما لو سلمنا بامتياز المادة على العقل العاقل ، وهو تسليم كان من هذا الوجه متناقضا مع إمكان المعرفة .

ويصبح هذا التغيير الأساسى تغيير آخر فى الموقف الذى تتخذه من مادة الإحساسات المباشرة . وأكبر الظن أنك لن تجد فكرة أبعد عن الواقع من تلك الفكرة التى نسجت مع المثابرة الطويلة ، وهى أن الفرق بين العلم قديما وحديثا يرجع إلى ازدياد العلم القديم للإدراك الحسى واعتماده بالإطلاق على النظر . الواقع أن الإغريق اشغلوا اشغالا شديدا بالأجسام الطبيعية كما كانوا من أدق الملاحظين ، ولكن الصعوبة لم تكن فى استبدال النظر من أول وهلة بمادة الإدراك الحسى ، بل فى أنهم أخذوا هذه المادة كما هى دون محاولة تعديلها تعديلا جوهريا قبل الشروع

فى التفكير والنظر فيها . أما فيما يختص بالملاحظة البريئة عن التطبيقات الصناعية ووسائل التغيير المقصود للمادة الملاحظة ، فقد تقدم الإغريق تقدماً كبيراً فى هذا المضمار .

أما ازدرأوهم للمادة المحسوسة الملاحظة فلم يتعلق إلا بصورتها فقط ، التى كان ينبغى أن تندرج مع الصور المنطقية الحاصلة بالتفكير العقلى .

ولما كان ماهو مادى فليس منطقياً خالصاً ، أولاً يحقق مطالب الصورة العقلية ، فإن المعرفة الحاصلة عنه كانت أقل علمياً من المعرفة الحاصلة عن الرياضة البحتة والمنطق والميتافيزيقا التى تبحث فى الوجود الأزل . ولكن مع انتشار العلم أخذ يبحث فى مادة الإحساسات المدركة كما تعرض نفسها مباشرة للملاحظ اليقظ النافذ للملاحظة . وترتب على ذلك أن مادة العلم الطبيعى الإغريقى كانت ألصق بمادة « الفطرة السليمة » منها بنتائج العلم المعاصر . وقد يستطيع أحدنا أن يقرأ مابقى قائماً من ذلك العلم دون أى إعداد فى أكثر من معرفة الهندسة الأقليدية مثلاً ، ولكن لا أحد يستطيع المتابعة الواعية لتقريرات معظم المباحث الحديثة فى علم الطبيعة دون تعليم إعدادى فى عالٍ ؛ فمن جملة الأسباب التى من أجلها لم تمض قُدماً النظرية الذرية التى أعلنت فى الزمن القديم أنها لم تكن تتفق مع نتائج الملاحظة العادية ، تلك الملاحظة التى قدمت الأشياء متلبسة بصفات وافرة ومندرجة تحت أنواعٍ تمتاز هى نفسها بفصول من الكيفيات لا بمجرد مميزات كمية ومكانية .

ولقد كانت النظرية الذرية فى الزمن القديم نظريةً بحتة ، وتتصف بالاعتماد على الاستدلال القياسى .

قد يساء فهم هذه العبارات إذا أخذت على أنها تزعم أن الحس فى العلم القديم

يفضي إلى المعرفة على حين يستبعد العلم الحديث مادة الحواس ، فإن مثل هذه الفكرة تقاب واقعاً رأساً على عقب . ذلك أن العلم القديم كان يقبل « مادة » الحس على ظاهرها ، ثم ينظمها بحسب ماهى عليه في طبيعتها وأصلها ، بإجراءات من التعريف المنطقي والتصنيف ، إلى أنواع وماتضمنه منطقياً . ولم يكن عند الناس آلات وأجهزة يعدلون بها موضوعات الملاحظة العادية ويحولونها إلى عناصرها ويشكلونها في صور وترتيبات جديدة ، أو أنهم مجزوا عن استخدام ما كان موجوداً لديهم من تلك الآلات والأجهزة . وبذلك كانت نتائج العلم اليونانى (الذى استمر باقياً حتى الثورة العلمية فى القرن السابع عشر) من جهة مضمونها أو موضوعها ، أصبغ بموضوعات الخبرة اليومية من موضوعات الفكر العلمى الحديث . ليس معنى ذلك أن احترام الإغريق « لوظيفة » الإدراك عن طريق الحواس كان أعظم من احترام العلم الحديث ، ولكن احترامهم كان عظيماً جداً « لمادة » الإدراك الحسى المباشرة غير الحللة .

كانوا شاعرين من وجهة نظر المعرفة بعيوب مادة الإدراك الحسى ، غير أنهم افترضوا إمكان تصحيح هذه العيوب وسد ما فيها من نقص بوسائل منطقية أو عقلية بحتة . فزعموا أن الفكر يمكن أن يتناول المادة التى يقدمها الإدراك العادى وأن يحذف الصفات المتغيرة ومن ثمَّ حادثة فيبلغ فى النهاية الصورة الثابتة اللامتغيرة التى تجعل الجزئيات حاصلة على الخاصة التى لها . وعليك أن تُعرِّف هذه الصورة باعتبار أنها جوهر الجزئيات المذكورة أو حقيقتها الصادقة ، ثم فلتضم مجموعة من الأشياء المدركة حسياً فى نوعٍ ، هذا النوع أزلّى كما أن جزئياته المثلة له فانية . فلم يكن الانتقال من الإدراك العادى إلى المعرفة العلمية يتطلب إدخال تغييرات فعلية خارجية ملاحظة على « مادة » الإدراك الحسى . والعلم الحديث - بما فيه من تغييرات فى موضوع

الإدراك المباشر حاصلة من استخدام الأجهزة - لا ينصرف عن المادة الملاحظة من حيث هي كذلك ، بل يتعد عن الخصائص الكيفية للأشياء كما نلاحظها في الأصل و « طبيعياً » .

يمكن بذلك أن نقول - دون أن نعدو الصواب - إن « مقولات » الإغريق عن وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها كانت ذات صفة جمالية ، لأن الإدراك من النوع الجمالي يحفل بما في الأشياء من صفات كيفية مباشرة . أما السمات المنطقية التي اعتمد عليها الإغريق ليخلعوا على مادة الملاحظة صورة علمية فهي الائتلاف ، والتناسب أو التوازن ، والتماثل ، التي تكوّن « المنطق Logos » الذي يجعل الظواهر قادرة على أن تقررهما في قول معقول . وبفضل هذه الخصائص المفروضة على الظواهر والتي يستنبطها الفكر منها تصبح الأشياء الطبيعية معروفة . وهكذا لم يستخدم الإغريق التفكير كوسيلة لتغيير الأشياء المعروضة للملاحظة بغية الوصول إلى ظروف وأثر حدوثها ، بل استخدموا التفكير ليفرضوا على الأشياء خصائص ثابتة معينة لا وجود لها في حالة حدوثها المتغير . وجوهر الخصائص الثابتة الذي خلعه على الأشياء هو ائتلاف الصورة والنموذج . كانت الصناعات ، والبناءون ، والنحاتون ، ومعلمو الألعاب الرياضية ، والشعراء يأخذون المادة الخام ويصبونها في صور ثابتة تمتاز بالتماثل والتناسب . وكانوا يحققون هذه المهمة بغير ذلك التحليل السابق المميز للصنع الحديث في المصانع . وقد حقق مفكرو الإغريق عملاً شبيهاً بذلك فيما يختص بالطبيعة ككل ، غير أنهم بدلاً من استخدام عُدَد الصناعات المادية اعتمدوا على الفكر وحده . فاستعاروا « الصورة » form الموجودة في الفن الإغريقي ولكنهم جردوها من هياكلها المادية . كان غرضهم أن يستخرجوا من الطبيعة كما تلاحظ كلاً فنياً تشهد عين النفس ؛ فكانت الطبيعة في نظر العلم كونهاً

Cosmos ، فهو كونٌ ولكنة ليس مركبا من العناصر ، أى أنه كلٌ كىفى ، أو كلٌ كأنه مأساة ، أو تمثال ، أو معبد يقوم على وحدةٍ شاملة مسيطرة من جهة الكيف ، ولم يكن مجموعاً من الوحدات المتجانسة مرتبة خارجياً ضروباً مختلفة من الترتيب . كانت الغاية هى الصورة ، وهى النموذج الذى به تمتاز الأشياء امتيازاً ذاتياً فى أنواعها الثابتة ، ولم تكن تلك الغاية قد تكونت من قبل فى عقلٍ يختط الغاية ثم يفرضها على الأشياء من خارج .

ويلاحظ برجسون فى كتابه « التطور المبدع » أن تلك الحقيقة التى هى موضوع أصدق معرفة ، هى فى نظر الإغريق موجودة فى لحظةٍ ممتازة حين يبلغ تيار التغير أوجهه . ويقول إنَّ مثل أفلاطون وصور أرسطو يمكن أن تشبه فى علاقتها بالجزئيات أفراس إفريز البارثينون بالإضافة إلى حركات الأفراس العابرة ، فالحركة الذاتية التى تعطى الفرس صفته وتعرفه تُلخِصُ فى لحظةٍ أولية لموقف ثابت وصورة ثابتة . فأنَّ نعرف هو أن تُبصر وأن نحصل تلك الصورة المتوجِّهة والمعرَّفة ، حتى إذا حصلناها ملكناها وتمتعنا بها .

هذه النظرة البرجسونية توضح إدراك الصفة الفنية جوهرياً والتى حصلها موضوع المعرفة عن العلم اليونانى ، فهى ثمرة تفاصيل هذا العلم . ولست أعرف شيئاً أدل على فهم العلم اليونانى من اعتبار أرسطو الكمَّ عَرَضاً ، أى ما يمكن أن يتغير فى نطاق حدود شىء من الأشياء دون أن يؤثر فى طبيعته . ويكفى أن نستعرض فى أذهاننا تعريف ديكارت الكمَّ أنه جوهر المادة حتى نتحقق من حصول ثورة فكرية : أى حصول تغيير حاسم فى وجهة النظر ، لا مجرد زيادة مطردة فى دقة المعلومات ، بل تغيير ينطوى على التخلّى عن الصفة الجمالية للشىء . ولك أن توازن بين المنزلة التى تشغلها العلاقات فى العلم الحديث وبين تفسير أرسطو للطبيعة ، نعى هذه التميزات

عن الأكثر والأقل ، والأكبر والأصغر ، وغير ذلك . أما أرسطو فالعلاقات عنده مثل الكمية ، لاشأن لها بجوهر الشيء أو طبيعته ، ولذلك لم يكن لها حساب نهائى فى المعرفة العلمية . وهذا المفهوم ملائم تماماً لوجهة النظر الجمالية التى تذهب إلى أن ما كان فى باطنه كاملاً مكتفياً بذاته فهو الذى يهمننا أعظم أهمية .

وقد يبدو أن انكباب الأفلاطونية الفيثاغورية على العدد والهندسة مما يناقض ما ذكرناه ، ولكن ذلك من جملة الاستثناءات التى تثبت القاعدة ، لأن الهندسة والعدد فى هذه الفلسفة كانتا وسيلتين لترتيب الظواهر الطبيعية كما تشاهد مباشرة . فهما مبدآن للتوازن والتماثل والقسمة مما يحقق القوانين الجمالية جوهرياً . وكان ينبغى على العلم أن ينتظر ألفين من السنين حتى تصبح الرياضة أداةً للتحليل وحل الأشياء إلى عناصرها كى يعاد تركيبها وذلك عن طريق المعادلات وغير ذلك من القوى .

ولا حاجة إلى ذكر الصفة الكيفية للعلم اليونانى كما تشمل فى المركز الهام الذى تشغله الأنواع فى العلم المشائى ، لأن هذا المثال فى غاية الوضوح ، ولكن أدل منه على قضيتنا هو ذلك البحث الكيفى الخالص للحركة ، وبخاصة أن هذا الموضوع هو مفتاح الثورة التى قام بها جاليليو . فالحركة اصطلاح كان يُطلق على كل نوع من أنواع التبدل الكيفى ، كالأشياء الحارة التى تصبح باردة ، والنمو من جنين إلى صورة كائن بالغ ، وغير ذلك . ولم ينظر إليها قط على أنها مجرد حركة ، أى تغير فى الوضع فى مكان متجانس . فنحن حين نتكلم عن حركة موسيقية ، أو حركة سياسية ، فإننا نقرب من المعنى المتصل بهذه الفكرة فى العلم القديم ، أى سلسلة من التغيرات تستهدف إتمام أو إكمال كلِّ كَيْفٍ وتحقيق غاية .

وبدلاً من استمرار الحركة إلى ما لانهاية له فإنها تستنفد فتتميل بالطبع نحو

توقفها ، نحو السكون . ولم تكن المشكلة هي البحث عن القوى الخارجية التي تدفع
السهم إلى حالة من السكون النسبي ، بل القوى الخارجية كتيارات الهواء وغير ذلك مما
تحتفظ به متحركاً وتمنعه من سرعة بلوغه غايته الطبيعية وهي السكون . فالتوقف عن
الحركة إما إعياء ، هو ضرب من التعب ، وإما أنه يذلل على كمال وجوده الذاتي أو
ماهيته . فالأجرام السماوية لأنها سماوية وشبيهة بالألثة لاتعب ولا تعيا أبداً ،
فتحتفظ لذلك بحركتها الدائرية التي لاتتوقف . ذلك أن السكون حين نغني به
تحقيق الغاية ليس هدوءاً ميتاً بل هدوءاً كاملاً ، فهو من أجل ذلك حركة
« لا تتغير » . والفكر وحده يملك تماماً هذا الفعل الذاتي الكامل ، ولكن
دوران الأجرام السماوية المستمر هو أقرب مظهر طبيعي لفعل الفكر المنطوي على
ذاته الذي لا يتغير ، والذي لا يكشف شيئاً ، ولا يتعلم شيئاً ، ولا يؤثر في شيء ، بل
يدور دورة أزلية حول نفسه .

والبحث في المكان ، أو قل الأمكنة ، هو المقابل لهذا التعدد الكيفي في
الحركات . فهناك حركة إلى أعلى من الأرض لتلك الأشياء التي تتعلق بالأمكنة
الفوقية وذلك بحكم خفتها ، وهناك حركة إلى أسفل نحو الأرض لتلك الأشياء التي
يحكم ثقلها تبلغ غايتها وتصل إلى موضعها في الأرض الثقيلة والباردة نسبياً . أما في
المناطق المتوسطة فهناك حركات مناسبة لا إلى أعلى ولا إلى أسفل ، بل حركات إلى
الأمام وإلى الخلف . وحركات متموجة تمتاز بها الرياح والحركات « الظاهرة »
للكواكب . وكأَنَّ البارد والثقيل يتحرك إلى أسفل ، فإن الخفيف والحر ، وهو
ألطف المواد يتحرك إلى أعلى . ونجوم قبة السماء لأنها أقرب الأشياء إلى الإلهي
وأبعدها عن الخلل وعن القوة المجردة - تتبع تلك الحركة الدائرية الكاملة وهي

أقرب الحركات في الطبيعة إلى تعقل الفكر ذاته تعقلا أزيليا، وهذا الفعل هو في الوقت نفسه فوق الطبيعة وكلها أو « علنها الغائية » .

لقد أوردنا هذه التفصيلات لنوضح الصفة الكيفية للعلم القديم . ولم يكن ثمة تنازع بين الأفكار حول القيم ، لأن صفات الأمور العلمية هي قيم ، فهي الأشياء التي نستمتع بها وتقدرها قدرها . وهناك سلم من الصور يسرى في الطبيعة ، باعتبارها كلاً كيفياً ، ويبدأ من الصور الأدنى قيمة إلى الأعلى : وتقوم الثورة التي بدأها جاليليو في العلم على إلغاء الكيفيات باعتبارها سمات مميزة للأمر العلمية من حيث هي كذلك . ونشأ عن هذا الإلغاء ذلك النزاع وتلك الحاجة إلى التوفيق بين خصائص الواقع العلمية وبين تلك الخصائص التي تقوم عليها السلطة الأخلاقية . من أجل ذلك إذا شئنا أن ندرك أثر علم الفلك وعلم الطبيعة الجديدين في العقائد الإنسانية فعلينا أن نضعهما في كفتي ميزان مع علم الطبيعة القديم الذي كانت فيه الكيفيات الحاصلة عن المعرفة العلمية للأشياء هي نفس كيفيات الآثار الزمنية ، وهي خصائص لا تختلف عن الجمال وعن كل ما نعجب به .

لم يكن ما قام به جاليليو نمواً بل ثورة تمثل تغييراً من الكيف إلى الكم أو القياس ؛ من غير المتجانس إلى المتجانس ؛ من صور باطنة إلى علاقات ؛ من ائتلاف جمالي إلى صيغ رياضية ؛ من متعة تأمل إلى عمل وتوجيه فعالين ، من سكون إلى تغير ؛ من أمور أزلية إلى تتابع زمني . وظلت فكرة وجود عالين قائمة بالنسبة للأغراض الأخلاقية والدينية ، ولكنها اختلفت فيما يختص بأغراض العلم الطبيعي ؛ أما العالم الأعلى الذي كان موضوع العلم الصادق فقد أصبح المقرر المطلق للأمر المتصلة بالقيم التي تقدم في علاقتها بالإنسان معيار مصيره وغايته . وأما العالم الأدنى وهو عالم التغير الذي كان موضوع الظن والعمل فقد أصبح الموضوع الوحيد للعلم الطبيعي . والعالم

الذى كان يسوده الظن لم يعد عالماً صحيحاً ولو أنه جزء أدنى من الوجود الموضوعى . كان على التحقيق من خلق الإنسان ، ويعتمد على الجهل والخطأ . وهذه هى الفلسفة التى حلت بسبب العلم الجديد محل الميثافيزيقا القديمة . ولكن - و « لكن » هذه فى غاية الأهمية - على الرغم من هذه الثورة استمرت المفاهيم القديمة عن المعرفة فأئمة ، تلك المفاهيم باعتبارها متعلقة بحقيقة سابقة ، كما استمر التنظيم الخلقى باعتباره مستمداً من خصائص هذه الحقيقة .

ولم يظهر التغير العلمى ولا التغير الفلسفى دفعةً واحدة حتى بعد ظهور البحث التجريبي . الواقع كما سنرى فيما بعد سارت الفلسفة فى طريق المحافظة بالتوفيق والملائمة ، وكانت تدرس فى العلم الجديد ، ولم يستطع العلم أن يتحرر من بعض العوامل الأساسية فى مفهوم الطبيعة القديم إلا فى عصرنا الحاضر . على أن مقداراً كبيراً من الثورة العلمية كان كامناً فى النتائج استخلصها جاليليو من تجربته الشهورتين : إحداهما عن سقوط الأجسام من برج بيزا - وهى التى قضت على التمييز القديم عن الاختلافات الكيفية الباطنة بين الثقل والخفة مما زرع بذلك مبادئ التفسير الكيفى للعلم . وهكذا جنحت الثورة إلى إلغاء وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها فى صيغة من الكيفيات غير المتجانسة . إذ تبين أن الحركة الكائنة فى الأجسام مرتبطة بخاصة مشتركة متجانسة تقاس بمقاومة الأجسام عندما تتحرك وتوقفها أو ضعفها حين تدفع إلى الحركة . وهذه الخاصة المسماة بالقصور الذاتى ، طابق بينها نيوتن وبين الكتلة ، بحيث أصبحت الكتلة أو القصور الذاتى التعريف العلمى ، أو المعامل الثابت للمادة ، بصرف النظر تماماً عن الاختلافات الكيفية كالرطب واليابس ، والحر والبارد ، والتى أصبحت منذ ذلك الوقت أموراً تفسرها الكتلة والحركة وليست مبادئ أساسية .

وإذا أخذنا هذه النتيجة على حدّتها لكانت مجرد صدمة أو على الأكثر فورة ، ولكنها ليست كذلك إذا ارتبطت بتجربته عن الكرات المتدرجة على سطح مائل ناعم (والتي كانت تجربته عن البندول نوعاً منها) ، وهو أقرب شيء يمكن ملاحظته عن الأجسام الساقطة بحرية . كان غرضه تحديد العلاقة بين مقدار زمان السقوط وبين مقدار المسافة التي يقطعها الجسم . وقد أيدت النتائج المشاهدة الفرض الذي كوّنه من قبل ، وهو أن المسافة المقطوعة متناسبة مع مربع الزمن المنقضى . ولو ضربنا صفحاً عن أساس العلم المشأى الذي قامت هذه النتيجة تعارضه فإنها تبدو كتحديد رياضى للعجلة ، ومرتبطة بمفهوم الكتلة باعتبار أنها تقدم تعريفاً جديداً دقيقاً عن القوة . وهذه النتيجة فى غاية الأهمية ، ولو نظرنا إليها بعيداً عن أسس المعتقدات القديمة عن الطبيعة لبلغت فى أهميتها مبلغ مكنشقات علم الطبيعة فى العصر الحاضر . وإذا نظرنا إليها فى مقابل الأفكار الأساسية للعلم المشأى فهى التى مهدت للثورة العلمية : فقد قضت نتائج جاليليو قضاء مبرماً على الفكرة التقليدية القائلة بأن جميع الأجسام المتحركة تصل بالطبع إلى السكون بسبب ما فيها من ميل ذاتى إلى بلوغ طبيعة باطنة . وقد استخدم جاليليو بعقريته هذه النتائج التى وصل إليها ليبين أن الجسم إذا كان متحركاً على سطح أفقى دون أن يخضع للقوة المستقلة للثقل المتجانس ، واستبدل به جسم على سطح مائل ، فإنه متى تحرك يستمر فى الحركة إلى ما لا نهاية - وهى الفكرة التى صاغها نيوتن فيما بعد فى القانون الأول للحركة .

وقد فتحت هذه الثورة الطريق إلى وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها على أساس المسافة والزمن والكتلة والحركة المتجانسة . وليست مناقشتنا عرضاً للتطور التاريخى ، ولذلك نمر بالتفاصيل مروراً عابراً . غير أن بعض النتائج المتولدة عن ذلك يجب أن نذكر فى إيجاز .

إن استنتاج جاليليو لم يؤثر في أول الأمر في الفكرة التقليدية من أن الأجسام الساكنة تظل ساكنة . ولكن منطق جاليليو ومناهجه التي استخدمت فيما بعد بينت أنه إذا دُفع جسمٌ ضخيم إلى السكون انتقلت الحركة إلى جزيئاته الخاصة وإلى جزيئات ذلك الجسم الذي أوقف حركته . وبذلك أصبحت الحرارة خاضعة لبحث ميكانيكي بحيث تقرر أخيراً تحول الحركة الميكانيكية والحرارة والضوء والكهرباء بعضها إلى بعضها الآخر بغير فقدان من الطاقة . ثم بين نيوتن محتدياً مثال كوبرنيق وهو يميز أن حركات الكواكب تخضع لنفس القوانين الميكانيكية عن الكتلة والعجلة كما تخضع لها الأجسام الأرضية . وبذلك أصبحت الأجرام السماوية وحركاتها خاضعة لنفس القوانين السارية في الظواهر الأرضية ، وألغيت فكرة الاختلاف في النوع بين الظواهر في الأجزاء المختلفة من المكان . وأصبح كل ما يعمل له العلم حساباً هو الخصائص الميكانيكية المصوغة في تعبيرات رياضية ؛ وأهمية الصياغة الرياضية تدل على إمكان التكافؤ التام أو تجانس انتقال الظواهر المختلفة من صيغة إلى أخرى .

وإذا نظرنا إلى الأمر من جهة المذهب القائل بأن غرض المعرفة بلوغ الحقيقة ، وأن موضوع المعرفة والأشياء الواقعة حدّان مترادفان ، فليس ثمة إلا نتيجة واحدة ممكنة ، هي بعبارة أحد المُحدّثين : « أن الفلك النيوتوني قد كشف عن جميع عالم السماء وكأنه خلاء مظلم لا محدود تتحرك فيه المادة الميتة بدافع من قوى لا جس لها ، ففضى بذلك نهائياً على أحلام الأجيال الشعرية » ^(١) .

ومع ذلك فإنما تصح هذه النتيجة بشرط صحة المقدمة . فإذا أخذ عالم الكيفيات

(١) Barry, The Scientific Habit of Mind, New York, 1927, p249

وإني مدين لهذا الكتاب بأكثر مما أوردته في هذا النص .

على أنه موضوع معرفة لا تجربة. من نوع آخر بخلاف المعرفة ، و بمقدار ما تؤخذ المعرفة على أنها معيار التجربة أو صورتها الوحيدة الصحيحة ، فإن استبدال العلم النيوتوني بالإغريقي (باعتبار أن هذا العلم الأخير إنما هو ترتيب معقول لعالم الكيفيات الذي تتمتع به بالخبرة المباشرة) يعنى أن الخصائص التي تجعل العالم يهجة وإعجاب وتقدير لم يعد لها محل . ومع ذلك فهناك تفسير آخر ممكن . فالفلسفة التي تذهب إلى أننا نجرب الأشياء كما هي عليه في الواقع بعيدا عن المعرفة ، وإلى أن المعرفة ضرب من تجربة الأشياء تيسر توجيه الأمور لأغراض تجارب غير عرفانية ، هذه الفلسفة ستنتهى إلى نتيجة أخرى .

ولو مضينا في مناقشة هذا الموضوع عند هذه النقطة لجرنا ذلك إلى مناقشات سنعرض لها فيما بعد ، لذلك سنقصر المناقشة على هذا السؤال وهو : ما الذى أحدثه المنهج التجريبي الجديد لكيفيات التجربة العادية ؟ لننس نتائج الفلسفة اليونانية ، ولنطرح من عقولنا جميع النظريات عن المعرفة وعن الحقيقة . ولناخذ هذه الوقائع البسيطة المباشرة : هذه هي الأشياء الطبيعية التي نستمتع بها حين تكون ملونة رنانة عطرة محبوبة جذابة جميلة والتي تقاسمها حين تكون مكروهة قبيحة ممجوجة . فما الأثر الذى أحدثته فيها العلم الطبيعي ؟ .

لو سلمنا مؤقتا بأن نفرغ عقولنا من المفروضات الفلسفية والميتافيزيقية السابقة ، ونظرنا إلى المسألة بأبسط طريقة ممكنة وأكثرها سذاجة ، فإنى أحسب أن جوابنا ، مصوغا في عبارات فنية ، هو أن العلم الحديث « يستبدل بالأشياء » objects المعطيات data (لسناعنى أن هذه النتيجة هي كل أثر المنهج التجريبي والذى كان كما رأينا من بداية الأمر معقدا ، ولكن أول أثر فيما يختص باستبعاد الكيفيات هو من هذه الطبيعة) . ومن الواضح كل الوضوح أن العلم اليونانى كان يبحث

في « الأشياء » objects بالمعنى الذى تقصده من النجوم والصخور والأشجار والمطر والأيام الحارة والباردة مما يقع في الخبرة العادية . أما الذى نعينه من قولنا إنَّ أول أثر للتجريب هو رد الأشياء من حالتها كأشياء إلى معطيات فقد لا يكون واضحاً تمام الوضوح^(١) . ونعنى بالمعطيات المادة التى نتخذها لتأويلٍ يعد ذلك ، أى شئ يدور تفكيرنا حوله . أما الأشياء فإنها غايات ، فهى تامة منتهية ، وهى إنما تدعو إلى التفكير بطريق التعريف والتصنيف والترتيب المنطقي وما تتضمنه الأقيسة ، وغير ذلك . أمَّا المعطيات فتعنى « المادة التى نخدمنا » ، فهى دلائل ، وشهادات ، وعلامات ، وطرق إلى أمور لم نبلغها بعد وآيات عليها ؛ إنها متوسطات وليست نهائية ؛ وسائل لا غايات .

وقد يمكن أن نعرض المسألة عرضاً بشكل فى أقل فنقول : إن موضوع البحث الذى اعتبر محققاً مطالب المعرفة أو المادة التى منها نصوغ الحلول أصبح شيئاً يشير « مشكلات » ؛ فالحر والبارد ، والرطب واليابس ، والخفيف والثقيل ، بدلا من أن تكون بيّنةً بذاتها وأموراً تفسر بها الظواهر ، أصبحت موضوعات علينا أن نفحص عنها ، ومسببات لا مبادئ للأسباب ، وأصبحت تثير علامات استفهام بدلا من تقديم إجابات . وبدلا من أن تقدم الاختلافات بين الأرض وبين منطقة الكواكب والأثير السماوى مبادئ مطلقة يمكن أن تستخدم لتمييز الأشياء وتصنيفها ، كانت تلك الاختلافات أموراً ينبغى تفسيرها وإخضاعها لمبادئ متطابقة معها . صفوة القول كان العلم اليونانى والعلم فى العصر الوسيط قنناً لقبول الأشياء كما يستمتع بها ويعانها ، أما العلم التجريبي الحديث فهو فن للتوجيه .

إن الفرق العظيم بين موقف من يقبل الأشياء بالإدراك والاستعمال والتمتع

(١) انظر فى هذا التحول من الأشياء إلى المعطيات مقالة ج . هـ . ميدز فى كتاب
Creative Intelligence, New York, 1917 .

العادى على أنها نهائية وعلى أنها أوج العمليات الطبيعية ، وموقف مَنْ ينظر إليها على أنها نقطة البداية للتفكير والفحص ، لهو فرق يتخطى حدود الصفات الفنية للعلم . إنه يدل على ثورة تشمل روح الحياة كلها ، وتشمل موقفنا من جميع نواحيه نحو كل ما يقوم في الوجود . فعند ما ننظر إلى الأشياء التي تحيطنا ، مما نلمسه ونسمعه ونراه ونذوقه على أنها علامات استفهام تحتاج إلى البحث عن جواب (ويجب أن نبحث عن جوابها بإدخال تغييرات مقصودة حتى يعاد تشكيلها في شيء مختلف) تبطل الطبيعة كما هي موجودة من قبل أن تكون شيئاً ينبغي قبوله والخضوع له والصبر عليه أو التمتع به كما هي عليه في الواقع . إنها اليوم شيء علينا أن نعدله وأن نوجهه بالتصدد . إنها مادة نشتغل بها كي نحيلها إلى أشياء جديدة تحقق حاجتنا تحقيقاً أفضل . والطبيعة كما هي موجودة في أى وقت خاص عتيةٌ وليست كالألا ، إنها تمدنا ببدايات وفرص ممكنة أكثر مما تقدم لنا غايات نهائية :

جملة القول : تغيرت المعرفة باعتبارها متعة جمالية لخواص الطبيعة من جهة أنها أثمر من صنع الفن الإلهي ، وأصبحت معرفةً باعتبارها وسيلة للتوجيه الدينى - أى طريقة لإحداث تغييرات مقصودة تعدل من اتجاه سير الحوادث . فالطبيعة كما توجد في أى وقت معين مادةٌ تتخذها الفنون لتطبع أثرها عليها وتعيد تشكيلها أكثر من أن تكون أثراً فنياً تاماً من قبل . لذلك كان الموقف المعدل إزاء التغير الذى أشرنا إليه يحمل معنى أوسع كثيراً مما يدل عليه العلم الجديد باعتباره مطلباً فنياً . وعندما نجعل العلاقات بين التغيرات هدف المعرفة ، فإن تحقيق هذا الغرض بالكشف عن هذه العلاقات يكافئ الظفر بألة للتوجيه . فعند ما نعلم تغييراً ما ، ونعلم بالقياس المضبوط ارتباطه بتغير آخر ، فإننا نحصل بذلك على وسيلة ممكنة لابتداع تلك الحادثة الأخرى أو تعديلها . إن الموقف الجمالى موجهٌ بالضرورة إلى ماهو موجود

من قبل ، إلى ما هو تام ومنته . أما موقف التوجيه فإنه يتطلع إلى المستقبل ، إلى الإنتاج .

وهذه النقطة نفسها يمكن أن تُقرر بشكل آخر حين نقول : إن ردّ الأشياء المعلومة إلى معطيات من أجل معرفة أويبحث سنضطلع به بحرر الإنسان من الخضوع للماضي . إن الموقف العلمي باعتبار أنه موقف يهتم بالتغير بدلا من اهتمامه بالأمر الثابتة المتعزلة التامة ، هو موقف يقظ بالضرورة للمشكلات ، فكل مسألة جديدة فرصة جديدة لمباحث تجريبية أخرى لإحداث تغيير موجه أكثر . فلا شيء بأسف له العقل العلمي أكثر من بلوغه حالة لا يجد فيها مزيدا من المشكلات لأن مثل هذه الحالة تقضى إلى موت العلم لا إلى كمال حياته . ويكفي أن نوازن بين هذا الميل وبين ما يسود الأخلاق والسياسة حتى نتحقق من الفرق الذي أشرنا إليه من قبل ، كما نتحقق من أن تقدمها لا يزال محدوداً . ذلك أننا فيما يختص بالأمر العملية لا يزال نعيش في خوف من التغير وخشية من المشكلات . فنحن نشبه أهل الزمن القديم - مع احترامنا للظواهر الطبيعية - في إثارتنا القبول والصبر أو التمتع - بحسب ماتقضيه الأحوال - بما هو كائن ، وما يجده على ظهر الأرض ، وعلى أكثر تقدير أن نرتب ذلك في مفاهيم فتكتسى بذلك صورة معقولة .

كان التغير قبل نشأة المنهج التجريبي شراً لا بد منه . ومع ذلك فعالم الوجود الظاهري ، ثغنى عالم التغير ، على الرغم من انحطاط رتبته عن العالم اللامتغير ، فهو موجود ولا بد من قبوله عملياً كما يحدث . والحكيم من الناس إذا كان الله قد أنعم عليه بحظ من الثروة فليس له أن يشتغل بها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، مولياً ظهره إياها ليتجنبه نحو العالم العقلي . ولا تقبل الصور الكيفية والغايات التامة التي تجدها الطبيعة الخضوع لتوجيه الإنسان . وهذه الكيفيات والغايات نعمة حين يحدث أن نستمتع

بها . ولكن الطبيعة فيما يختص بالأغراض الإنسانية تعنى الحظ ، والحظ ضد الفن .
فإذا أصابنا خير رحبنا به ، ومع ذلك فالخيرات إيمانكون مأمونة في الوجود عن
طريق تنظيم عمليات التغيير ، وهو تنظيم يعتمد على معرفة علاقاتها . وإذا كان كثير
من المفكرين قد ورثوا إلغاء الميول الثابتة نحو الغايات المحدودة باعتبار أن هذا الإلغاء
ينطوى على تجريد الطبيعة من روحانيتها ، فذلك في الواقع شرط سابق على القول
بغايات جديدة وإمكان تحقيقها بالفعل المقصود . والأشياء التي ليست أهدافاً ثابتة
للطبيعة ، والتي ليس لها صور ذاتية محدودة تصبح محللاً لاستقبال صفات جديدة ،
ووسيلة لخدمة أغراض جديدة . وإلى أن تتجرد الأشياء الطبيعية من الغايات
المحدودة التي كانت تعد ثمرة الميل الباطني لعمليات الطبيعة نفسها ، فلا يمكن أن
تصبح الطبيعة مادة لتشكيل رغبات الإنسان وأغراضه .

هذه الاعتبارات التي ذكرناها ينطوى عليها ذلك الموقف المتغير الذي يرد
الأشياء بالتحليل التجريبي إلى معطيات . ويصبح غرض العلم الكشف عن
العلاقات الثابتة بين التغيرات بدلا من تعريف الأشياء اللامتغيرة المتعالية على إمكان
التبدل . فموقف العلم يهتم بميكانيزم الأحداث بدلا من اهتمامه بالعلل الغائية . والمعرفة
حين تبحث فيما هو قريب لا ما هو نهائي ، إنما تبحث في العالم الذي نعيش فيه ،
العالم الذي نجربه بدلا من محاولة الهرب عن طريق العقل إلى عالم أعلى . والمعرفة
التجريبية ضرب من العمل ، وهذا الضرب ككل عمل يقع في زمان معين وفي
مكان معين وفي ظروف خاصة مرتبطة بمشكلة محدودة .

والفكرة القائلة بأن مخترعات العلم عبارة عن كشف الخواص الطبيعية للحقيقة
المطلقة ، عن كشف الوجود بوجه عام ، إنما هي بقية من بقايا الميتافيزيقا القديمة .
ونشأ عن إقحام فلسفة غريبة في تأويل نتائج العلم الظن بأن هذه النتائج تستبعد

الصفات والقيم من الطبيعة ، ومن ثمّ قامت مشكلة الفلسفة الحديثة ، أى علاقة العلم بما نحبه وتقدره بالأمر التي لها سلطان على توجيه السلوك . وإقحام هذه الفلسفة ذاتها في بحث تتأجج العلم الرياضى الميكانيكى على أنها تعريف للحقيقة الطبيعية بطبيعتها الذاتية يفسر الخصومة الموجهة للمذهب الطبيعى ، ويفسر الشعور بأن مهمة الفلسفة البرهنة على وجود عالم وراء الطبيعة ، وهو عالم لا يخضع للشروط التي تميز جميع الأشياء الطبيعية . فلنستنبه الفكرة القائلة بأن المعرفة إنما تكون كذلك حين تكون كشفا عن خواص الحقيقة السابقة الثابتة وتعريفها لها ، ثم فسّر هدف المعرفة ومعيارها بما يحدث في طرائق البحث العلمى الراهنة ، نجد أن تلك الحاجة والمشكلة المرغومتين تختفيان .

ذلك أن البحث العلمى يبدأ دائماً من الأشياء الموجودة في البيئة مما نحجبه في حياتنا اليومية ، من الأشياء التي نراها ، وتناولها بأيدينا ، ونستعملها ، ونتمتع بها ونعانها . وهذا هو عالم الكيفيات العادى . ولكن بدلاً من قبول كيفيات وقيم - غايات وصور - هذا العالم باعتبار أنها تقدم موضوعات المعرفة مع خضوعها لترتيب منطقي معين ، ينظر البحث التجريبي إليها باعتبار أنها تقدم حافزاً للفكر . إنها مواد المشكلات لاحتولها ، وعلينا أن نسعى إلى أن تكون موضوعات المعرفة . وأول خطوة في المعرفة أن نحدد المشكلات التي تحتاج إلى حل ، وتحقق هذه الخطوة بتعديل الكيفيات الواضحة المعطاة . فهذه الكيفيات آثار ، وأمور علينا أن نفهمها ، ويتم فهمها بصيغة تولدها . إنَّ البحث عن « العلل الفاعلة » بدلاً من العلل الغائية ، عن العلاقات الخارجية بدلاً من الباطنة ، هو الذى يستهدفه العلم . ولكن هذا البحث لا يدل على أنه بحث عن الحقيقة في مقابل الخبرة بما هو غير حقيقى وظاهرى . إنه يدل على البحث عن تلك العلاقات التي يتوقف

عليها حدوث الكيفيات والقيم الواقعة والتي يمكن بواسطتها أن ننظم حدوثها .
فإذا سمينا الموجودات كما تقع في خبرتنا وقوعاً مباشراً وكيفياً « ظواهر » ، فليس معنى ذلك أننا نعين لها وضعاً ميتافيزيقياً ، بل ندل بذلك على أنها تحدد مشكلة تقرير علاقات التفاعل ، تلك العلاقات التي يتوقف حدوثها عليها .

وليس من الضروري أن تتعلق المعرفة بالوجود كما يقع في خبرتنا وقوعاً مباشراً بكيفياته المحسوسة . فالخبرة المباشرة نفسها تعنى بهذا الأمر . أما الذى يعنى العلم به فهو « حدوث » هذه الأشياء التي تقع في خبرتنا ، ولذلك كانت هذه الأشياء المختبرة بالنسبة للعرض الذى يستهدفه العلم « أحداثاً » events ، وغايته الكشف عن شروط وقوعها ونتائجها . ولا يتم هذا الكشف إلا بتعديل الكيفيات المعطاة بطرق تصبح معها العلاقات ظاهرة . وسنرى فيما بعد أن هذه العلاقات تكوّن الموضوعات الصحيحة للعلم من حيث هو كذلك . وإنما عنايتنا الآن أن نؤكد هذه الحقيقة وهى أن استبعاد كفيات الوجود المختبر ليس إلا خطوة متوسطة ضرورية لكشف العلاقات ، حتى إذا تمت هذه الخطوة أصبح الغرض العلمى سبيلاً إلى توجيه وقوع الأشياء المختبرة مع حصولها على زاد أعظم وآمن من القيم والكيفيات .

ربما يقال إننا حين نحفظ بالنظرية القديمة عن المعرفة والميتافيزيقا ، قد نظن أن العلم يخبرنا بأن الطبيعة فى حقيقتها الصحيحة إنما هى تفاعل كتل متحركة لا صوت لها ولالون أو أى صفة من صفات المتعة والمنفعة . الواقع أن ما يفعله العلم هو بيان أن أى شىء طبيعى يمكن بحثه فى صيغة من العلاقات التى عليها يتوقف حدوثه ، أو يمكن بحثه كحادثة event ، وأننا فى بحثها على هذا النحو نتسكن من أن ننفذ إلى ما وراء الكيفيات المباشرة التى يقدمها الشىء المختبر مباشرة ، وأن ننظم حدوثها من انتظار ظروف خارج سلطاننا تعمل على وقوعها . إن ردّ الأشياء المختبرة إلى (٩ - البحث عن اليقين)

صورة علاقات محايدة بالنسبة للكيفيات شرطاً ضرورياً للقدرة على تنظيم مجرى التغيير الذى يؤدى إلى وقوع شىء له الصفات المرغوبة .

خذ الماء مثلاً : فإدنا نأخذه على أنه مجرد الشىء الذى يقع فى خبرتنا مباشرة ، فنحن نستخدمه فى بعض منافع سبيرة مباشرة كالشرب والغسل وغير ذلك . وفيما عدا تسخين الماء فليس ثمة ما كان يمكن أن نفعله بالقصد لتغيير خواصه . أما حين نبحث فى الماء لا على أنه ذلك الشىء الصافى المتموج الذى له من الصفات ما يسر العين والأذن واللسان ، بل على أنه شىء ترمز له بالرمز ١٢ ، شىء تغيب عنه هذه الصفات تماماً ، أصبح الماء خاضعاً لكل ضروب التوجيه وملاً بما للمنافع أخرى . وكذلك إذا لم نبحث فى البخار والتلج على ماها عليه من جهة اختلافهما الكيفى فى الخبرة المباشرة ، بل على أنهما جزئيات متجانسة تتحرك بمجالات ذات مقدار فى مسافات معلومة ، نستغنى عندئذ عن الكيفيات المميزة التى كانت حواجز تحول دون التنظيم المشر ، مادما كنا نتخذها كغايات . وهناك طريقة وحيدة للعمل فيما يخص بها على الرغم من وجود الاختلافات بينها ، وهذه الطريقة من العمل قادرة على التطبيق على الأجسام الأخرى ، ومن جهة المبدأ على أى جسم بصرف النظر عن فروق الكيفية من صلابه وسيولة وغازية ، بشرط أن تعطى هذه الأجسام صيغة رياضية متشابهة . وبذلك تصبح جميع أنواع الامتداد والانكماش والتبريد والتبخير وإنتاج وتنظيم القوة المفجرة ممكناً . ومن الناحية العملية تصبح الأجسام تجمعات للطاقات تُستخدم بجميع أنواع الطرق ، وتدعو إلى كل نوع من أنواع التبدل والتحويل والتركيب والفصل . ولكن الشىء الذى كان موضوع الخبرة المباشرة الحسية يظل باقياً دائماً نفس الشىء الكيفى الذى تتمتع ونستفيع به . فالماء كشىء علمى ، كشىء هو ١٢ ، إلى جميع القضايا العلمية الأخرى التى يمكن تقريرها عنه ، ليس منافساً فى

في الوجود الواقعي للماء الذي نراه ونستخدمه . ولكنه بسبب العمليات التجريبية أداة
تضاف إلى التوجيهات والاستخدامات الكثيرة للأشياء الواقعة في خبرتنا اليومية .
إنى مدرك أن هذه الطريقة في معالجة مشكلة الفلسفة الحديثة الكبرى سيعدها
كثير من المفكرين ميلاً إلى المغالاة في الحل ، لأن الحل إن وجد (ويشعر كثير من
المفكرين أن أى حل هو حرمان حقيقى) من البساطة والسهولة ليكون مرضياً .
وسأكون راضياً إذا كان البحث يدفع أى شخص لإعادة النظر في المعتقدات
القديمة التي تقف في سبيل الحل المقترح . وهذه الآراء السابقة تزعم أن المعرفة منزلة
فريدة ممتازة كضرب بلوغ الحقيقة بالموازنة مع الضروب الأخرى من الخبرة ، وأنها
من حيث ذلك أسنى من النشاط العملى . لقد ضيع هذان الرأيان جميعاً في عصر
كانت المعرفة تعد شيئاً إنما يمكن بلوغه بواسطة قوى الذهن العقلية وحدها . غير أن
نمو البحث العلمى المعتمد اعتماداً تاماً على التجريب أثبت الخطأ العميق لهذا الوضع .
ولذلك لنا أن نتساءل : أليس هذا هو الوقت لمراجعة المفاهيم الفلسفية التي قامت على
اعتقاد ثبت اليوم أنه باطل ؟ نخلص إذن من المناقشة السابقة إلى أننا إذا صغنا
فكرتنا عن المعرفة على مثال البحث التجريبي ، رأينا أنها طريقة للنظر في أمور الخبرة
العادية بحيث نصوغ أفكارنا عنها في صيغ من تفاعلها بعضها مع بعضها الآخر بدلاً
من صيغ الكيفيات التي تقدمها لنا مباشرة ، وبذلك يكون توجيهنا لها وقدرتنا
على تغييرها وتسيير دفة هذه التغييرات حسبما نشاء مما لاحد له . فالمعرفة ذاتها ضرب
من الفعل العملى ، وهى طريق التفاعل الذى به تصبح أنواع التفاعل الطبيعى الأخرى
خاضعة للتوجيه . وهذا هو معنى المنهج التجريبي بمقدار تتبعنا له في بحثنا حتى الآن .
لقد فحصنا المعرفة العلمية ، كما قررنا في بداية هذا الجزء من المناقشة ، لآلائها بل
لتمدنا بالمادة التي نضع بها فرضاً عن أمر أقل من الناحية الفنية وأوسع وأكثر حرية

في التطبيق . والحل النهائي هو إمكان القول بأن الخبرة الراهنة في مضمونها وحركتها المحسوسين قد تقدم تلك المثل والمعاني والقيم التي دفع فقدانها وعدم الاطمئنان إليها في الخبرة كما يعيشها بالفعل معظم الناس إلى الارتقاء في أحضان حقيقة أخرى وراء الخبرة . وهذا فقدان لتلك المثل والمعاني والقيم وعدم الاطمئنان إليها علة في التمسك المستمر بالأفكار الفاسفية والدينية التقليدية ؛ تلك الأفكار التي لا تتجاوب مع أنغام الحياة الحديثة . ويبين النموذج الذي تقدمه المعرفة العلمية ، على الأقل في هذا المجال الواحد ، أنه في إمكان الخبرة حين تصبح تجريبية حقاً أن تنمي أفكارها ومعاييرها المنظمة الخاصة بها . وليس هذا هو الأثر الوحيد ، بل إن تقدم المعرفة بالطبيعة إنما أصبح مضمونا راسخا بسبب هذا التغيير . وهذه النتيجة تبشر بأمل حسن في إمكان إجراء تغيير مماثل في المجالات الأوسع والأكثر حرية وإنسانية ، بحيث تستطيع فلسفة الخبرة أن تكون تجريبية دون أن تزيغ الخبرة الراهنة أو تضطر إلى تفسير القيم العززة على قلب الإنسان تفسيراً بعيداً عن الواقع .

الفصل الخامس

الأفكار في مجال العمل

لعل مشكلة طبيعة الأفكار ومنزلتها أشد من سائر المشكلات الفلسفية طرقاتاً لباب عقل الرجل المثقف . وقلائد المدجج التي تنوج هامة «الثالية» هي ضريبة الاحترام التي يدفعها الناس للفكر وقوته . أما الشهرة السيئة التي تتصف بها المادية فإنها ترجع إلى حطها من شأن الفكر الذي تبحث فيه على أنه وهم من الأوهام ، أو على أكثر تقدير إفراز عرضي ؛ فالمادية لا تترك للأفكار مجالاً إذا كان لها أثر خلاق أو منظم . ويمكن القول - على بعض المعاني - إنَّ السبب الذي من أجله نجح الأفكار والفكر هو الشعور بأنها الصفة المميزة لكرامة الإنسان نفسه . ولقد رغب المفكرون الجادون دائماً في وجود عالم تنتج فيه التجاربُ الأفكارَ والمعاني ، وأن تقوم هذه الأفكار بدورها بتنظيم السلوك . ولك أن تستبعد الأفكار وما يترتب عليها حينئذ تجد أن الإنسان يبدو أنه لا يفضلُ البهائم في الحقل .

ومع ذلك فقصّة انقسام الفلاسفة إلى مدارس متعارضة فيما يختص بطبيعة الأفكار وقوتها قصة قديمة . فإلى أقصى اليمين نجد أولئك الذين قرروا تحت راية المثالية أن الفكر خالق الكون ، وأن الأفكار المعقولة تكونُ بذنبيته . ومع ذلك فهذا العمل الإنشائي قد أجراه الفكر دفعة واحدة بعمل أولى أصلي . والعالم التجريبي الذي نعيش فيه من يوم إلى آخر غليظ مشاكس يتصف في عنادٍ باللامثالية ؛ لأنه ليس إلا مظهراً للحقيقة التي صنعها الفكر . وهذا الضرب الفلسفي الذي يوقر الأفكار أقرب

إلى أن يكون تعويضا منه أن يكون حيويا ، وليس له مدخل في أن يجعل البيئة الطبيعية والاجتماعية لخبرتنا مقلدا أكثر مثالية ، أى يتميز بالمعاني التى هى ثمار الفكر . وهناك قوم على استعداد أن يستبدلوا بالفكر الذى يكون الحقيقة دفعة واحدة ، التفكير الذى يجعل بأفعال خاصة مستمرة عالم خبرتنا الراهن أزخر بالمعاني المتأسكة الباهرة .

وفى الطرف الآخر نجد مدرسة التجريبيين الحسية الذين يذهبون إلى القول بأن المذهب الذى يزعم أن الفكر فى أى ضرب من أفعاله خلاق وهم من الأوهام . وتطالب هذه المدرسة بضرورة الصلة المباشرة الأولية بالأشياء كمنع لكل معرفة . فالأفكار أشباح باهتة للانطباعات المادية المحسوسة ؛ إنها صور وانعكاسات شاحبة وأصداء ميتة للتفاعل الأولى مع الحقيقة والذى إنما يتم بالإحساس وحده .

وعلى الرغم من التضاد بين المدرستين إلى طرفى تقيض فإنهما تعتمدان على مقدمة مشتركة . فطبقا لكلا المذهبين الفيلسوفين ليس الفكر « التأملى » . أى التفكير الذى يتطلب الاستدلال والحكم - خالقا مولدا ، بل معياره موجود فى حقيقة سابقة مما ينكشف فى بعض المعرفة المباشرة غير التأملية . وتعتمد صحته على إمكان التحقق من نتائجه بالتطابق مع حدود مثل تلك المعرفة المباشرة الأولية . أما الخلاف بين المدرستين فرجعه ببساطة إلى آلة وطبيعة المعرفة المباشرة السابقة . فالتأمل عند كلتا المدرستين يجعل التفكير الذى يتطلب الاستدلال « استرجاعيا » ، والبرهان على نتائجه موجودا فى الموازنة مع ما يعرف بغير أى استدلال . فى التجريبية التقليدية يوجد المعيار فى الانطباعات الحسية ، أما فى المثالية الموضوعية فالبحث التأملى إنما يكون صحيحا بمقدار ما يترجع العمل الذى تم من قبل بالتفكير الإنسانى . وهدف التفكير الإنسانى هو الاقتراب من الحقيقة التى أنشأها من قبل العقل الخالص .

ويشارك الواقعيون في المقدمة الأساسية كذلك ، لأن جوهر موقفهم هو أن البحث التأملي صحيحٌ بمقدار ما يتشبه إلى إدراك ما هو موجود من قبل . وحين يُدخل التفكير أى تعديل على الحقيقة السابقة يقع في الخطأ ، فعندهم أن التوليد الخلاق من جانب العقل يحدد الخطأ .

والحل مرتبط بتحليل المعرفة التجريبية التي بدأناها في الفصل السابق . لأن المقدمة المشتركة لهذه المدارس الفلسفية المتعارضة فيما بينها بأوجه كثيرة ، ترجع إلى اصطناع الفكرة عن المعرفة في صلتها بما هو حقيقي وموجود وجوداً مستقلاً ، تلك الفكرة التي نشأت في الفكر الإغريقي وأصبحت جذورها ضاربة في أعماق التقاليد . وعند ما نلخصنا مميزات التفكير التجريبي قلنا إن سمته الثانية هي توجيه التجريب بالأفكار ، أى إنَّ التجريب لا يخطئ خبط عشواء ، وليس فعلاً بدون غرض ، ولكنه يشتمل دائماً إلى جانب التحسس والعمل الأعمى نسبياً على عنصر من روية البصيرة والقصد مما يحدد لنا محاولة هذا الإجراء دون ذلك . وفي هذا الفصل سننظر بناءً على ذلك في نتائج نظرية الأفكار التي تترتب على المنهج التجريبي . ولنفتقر مؤقتاً أن كل ما يمكن أن نعرفه عن الأفكار مستمد من الطريقة التي تبرز بها في مباحث العلم التأملية . فما هو المفهوم الذي نكوّنه عن طبيعتها ووظيفتها .

سنشرع باقتضاب بعض الشيء بعرض لطبيعة التصورات التي أقيمت على أساس النتائج الحديثة في علم الطبيعة . ثم نوازن بعد ذلك بين هذه الفكرة وبين الأفكار التي اصطنتعتها فلسفة نيوتن في الطبيعة والعلم ، وننظر في الأسباب التي دفعت إلى استبعاد هذه الأفكار . ونعود أخيراً إلى موازنة بين هذه النتيجة التي اتهمينا إليها وبين المذهب الذي تشتمل الفلسفات التقليدية عليه - وهو مذهب مطابق لما أسقط اليوم من فلسفة نيوتن الطبيعية .

ويُقرر موقف العلم في الوقت الحاضر عن هذا الأمر كما يلي : « لإيجاد طول شيء ما فعليا أن نقوم ببعض الإجراءات الطبيعية . ويتحدد مفهوم الطول عندما تتحدد الإجراءات التي بها نقيس الطول ، أى إن مفهوم الطول يتطلب قدراً من مجموعة إجراءات نحدد بها الطول ، ولا شيء أكثر من ذلك القدر . وعلى العموم ، فإننا لانعنى بأى مفهوم أكثر من مجموعة من الإجراءات ؛ فالمفهوم مرادف لمجموعة الإجراءات المناظرة »^(١) . ويكرر إدنجتون الفكرة نفسها في محاضرات جيفورد وفي ذلك يقول : « يشتمل معجم عالم الطبيعة على عدد من الألفاظ مثل : الطول ، الزاوية ، السرعة ، القوة ، بالقوة ، التيار ، إلى غير ذلك مما نسميه « مقادير طبيعية » . ومن المسلم به الآن أن هذه المقادير الطبيعية يجب أن تُعرّف طبقاً للطريقة التي نتعرف بها عليها حين نواجهها بالفعل ، لاطبقاً للدلالة الميتافيزيقية التي قد نتوقها لها . ففي الكتب القديمة كانت الكتلة تُعرّف بأنها : مقدار من المادة ، ولكن حين أُريد تحديد الكتلة تحديداً فعلياً ، رؤى اتباع منهج تجريبي ليست له صلة بهذا التعريف »^(٢) . إن

Bridgman, The Logic of Modern Science, New York, (١)
1927. p. 5.

The Nature of the Physical World, London and New York (٢)
1928, p. 255

ويتضمن هذا النص أن المفاهيم تعرف بإجراءات تجريبية هي التي تحدها ، أى إجراءات تعرف وتختبر صحة المعاني التي تقرر بها الحوادث الطبيعية . ويتضح هذا المضمون المضمّر بعد عبارات قليلة حين يتكلم إدنجتون عن اينشتين فيقول إن « طريقته تلح في أن يعرف كل مقدار طبيعي كنتيجة لإجراءات معينة من القياس والحساب » . وقد سبق « بيرس » إلى هذا المبدأ في مقاله عن « كيف نجعل أفكارنا واضحة » ، والتي نشرها أول مرة سنة ١٨٨١ - وقد نشرت الآن في مجلد مع مقالات أخرى بناية موريس كوهين ، بعنوان « الاتفاق والمح والناطق » بنويورك ١٩٢٣ . يقرر بيرس أن المعنى الوحيد لفكرة شيء يقوم على النتائج المترتبة على التأثير في شيء من الأشياء بطريقة خاصة . وهذا المبدأ أحد عناصر برجماتية وليم جيمس . وهذه الفكرة قريبة كذلك من النظرية « الأداة » عن المفاهيم التي تذهب إلى أن أنها أدوات فكرية لتوجيه سلوكنا في صلته بالوجود . ومبدأ « التجريد الواسع » كضرب لتعريف الأشياء يشبه ذلك في أثره . ونظراً إلى ما يعتبر فكرة البرجماتية من إيهام - على الرغم من أن أثرها المنطقي واحد - سأتابع بردجان في قوله « بالتفكير الإجرائي » .

اصطناع هذه الوجة من النظر فيما يختص بمعنى التفكير ومضمونه ، وبصحة أو سلامة الأفكار التي بها نفهم الأحداث الطبيعية ، يجعل ممكنا ما كان ناقصا خلال تاريخ الفكر أيّ اختبارية تجريبية أصلية . ويبدو أن عبارة « اختبارية تجريبية » [أو تجريبية تجريبية] experimental empiricism زيادة تكرار ، وينبغي في الواقع أن تكون كذلك مادام للاسم والصفة نفس الدلالة بحيث لانكسب شيئا من استخدام الاصطلاحين . غير أن الأمر على خلاف ذلك من الناحية التاريخية ، لأن الفلسفات التجريبية empirical قد صيغت تاريخيا في عبارات من الإحساسات أو المعطيات الحسية ، التي قيل إنها المادة التي منها تصاغ الأفكار وينبغي أن تختبر بالتوافق معها . فالصفات الحسية هي النماذج السابقة التي يجب أن تتفق الأفكار وإياها ، إذا شئت أن تكون صحيحة أو « مبرهنا عليها » ^(١) . وقد أثارَت هذه المذاهب دائما نقدا كثيرا ، ولكن هذه النقدرات اتخذت هيئة الخط من قدرة « الخبرة » experience على تقديم أصل أفكارنا الهامة ومعياريها أساسيا ، سواء في المعرفة والأخلاق . لقد استخدم ذلك النقدُ ضعفَ التجريبية الحسية لتقوية الفكرة القائلة بأن الأفكار بصوغها العقل بعيدا عن أي خبرة من أي نوع كانت ، وتأييد مايجرى في اصطلاحات المذاهب الفلسفية من قولهم بالعقلية الأولية a priorirationalism

ومن وجهة نظر تعريف واختبار الأفكار الإجرائي ، للأفكار أصل وحالة تجريبيان ، ولكنه أصل وحالة « الأفعال » acts المؤداة ، الأفعال بالمعنى الحرفي

(١) جميع منطق جون ستيوارت مل التجريبي ، بمقدار تناسقه مع نفسه ، محاولة لبيان أن جميع القضايا التي تتطلب التأمل والأفكار يجب إثباتها أو البرهنة على صحتها ، وذلك بردها إلى قضايا لا تشمل إلا مادة معطاة مباشرة في الحس .

بِالوجودي للكلمة ، الأعمال التي تعمل لا مجرد قبول الإحساسات المفروضة علينا من خارج . مثال ذلك أن اللون الذي نراه في موضع خاص في الحزمة الطيفية له أهمية فكرية عظيمة في الكيمياء والطبيعة الفلكية ، ولكنه من حيث إنه « مجرد » شيء مرئي ، أنه صفة حسية ليس إلا ، فهو سواء بالنسبة للعالمى والعالم ، لأنه في الحالين ثمرة التأثير الحسي المباشر ، فهو ليس إلا لوناً يختلف عن لون آخر وقعت العين عليه . وأن نَفرض أن قيمته في المعرفة يمكن أن يحل محلها أو يقدمها الربط بصفات أخرى حسية من نفس طبيعته ، شبيه بما نَفرضه من أننا إذا وضعنا حفنة من الرمل في العين تخلصنا من التهيج الحاصل من حبة واحدة . وأن نَفرض من جهة أخرى أننا يجب أن نرجع إلى الفعل التركيبي لفكر مستقل كي نعطي الصفة معنى في المعرفة ومن أجلها ، فهذا شبيه بما نَفرضه من أن تفكيرنا الذي يدور في رؤوسنا يمكن أن يقبل كومة من الطوب إلى بناء . فالتفكير الذي يدور في داخل الرأس يمكن أن يشق طريقاً في تكوين « خطة » بناء ، ولكنه يأخذ في حسابه الإجراءات الفعلية التي تمنحها الخطة ، باعتبارها ثمرة الفكر ؛ التوجيه الأداة الذي يصنع بناء من طوب منفصل ، أو الذي يحول صفة حسية منعزلة إلى مفتاح يدل على معرفة الطبيعة .

وليس للصفات الحسية كما نختبرها بالبصر منزلة ووظيفة في المعرفة حالة انعزال هذه الصفات الحسية بذاتها (كما تذهب إلى ذلك التجريبية الحسية) ، أو لجرد أنها مفروضة على الانتباه ، بل لأنها تمار عمليات operations^(١) محدودة تؤدي بالقصدولن يكون لهذه الصفات أى قيمة إلا بارتباطها بفحوى أو فكرة هذه العمليات

(١) سنترجم لفظة operations بعمليات تارة ، وإجراءات تارة أخرى ، حسب السياق . [المترجم]

سواءً بالكشف عن أى واقعة ، أو بتقديم الاختبار لأى نظرية والدليل عليها . لقد كانت المدرسة العقلية على صواب فى تمسكها بأن الصفات الحسية إنما هم المعرفة حين ترتبط بوساطة الأفكار ، ولكنها كانت على خطأ فى وضع الأفكار الرابطة داخل العقل بعيداً عن الخبرة . ويقوم الارتباط على عمليات تعرف الأفكار ، والعمليات أمور تصدر عن الخبرة كما تصدر الصفات الحسية .

ليس إذن من المغالاة القول بأنه أصبح ممكناً لأول مرة قيام نظرية تجريبية عن الأفكار متحررة من أثقال المذهب الحسى والمذهب العقلى الأولى على حد سواء . وأعلنها صراحةً أن هذا العمل هو أحد ثلاثة أو أربعة أعمال بارزة فى تاريخ الفكر ، لأنه يحررنا من تلك الحاجة المزعومة إلى الرجوع دائماً إلى ماسبق إعطاؤه ، إلى ما حصلنا عليه بالمعرفة المباشرة فى الماضى لاختبار قيمة الأفكار . إن تعريف طبيعة الأفكار فى صيغة عمليات تؤدي ، واختبار صحة الأفكار « بنتائج » هذه العمليات مما يقيم الارتباط داخل الخبرة المحسوسة . وفى الوقت نفسه فإن تحرير التفكير من ضرورة اختبار نتائجه بالرجوع فقط إلى الوجود السابق ، يوضح الإمكانيات الخلاقة للتفكير .

لقد كان جون لوك على الدوام الشخصية الرئيسية فى المدرسة التجريبية . فقد وضع وضعاً كاملاً أسس المنطق التجريبى الذى يختبر صحة كل اعتقاد عن الوجود الطبيعى بإمكان حل مضمون الاعتقاد إلى أفكار بسيطة تلقاها المرء فى الأصل من خلال الحواس . فإذا أردنا معرفة ما « الصلابة » أو أى فكرة أخرى ، فعلينا بنص عبارته « الرجوع إلى الحواس » . فلما تطور بنظريته عن أصل واختبار معرفتنا الطبيعية (لأنه استثنى الأفكار الرياضية والأخلاقية) وجد نفسه يبنى على الأساس الذى وضعه معاصره العظيم السير إسحاق نيوتن . وقد كان نيوتن مقتنعاً بنفسه

الفلسفة العقلية عن العلم والتي كان يمثلها ديكرت الذى ظل زمنا أعظم منافس نيوتن وانتزع منه قصب السبق فى عالم العلم . ذلك أن استخدام نيوتن للرياضة بطريقته الخاصة وكذلك فكرته عن الجاذبية (إلى جانب بعض أفكاره الأخرى الطبيعية) عرضته لتهمة إحياء « الماهيات الخفية » occult essences ، التى سادت الفاسفة المدرسية . ومن أجل ذلك ألح إلحاحاً شديداً فى أنه كان تجريبيا خالصاً فى المقدمات والنتائج . فهو تجريبى فى أنه لجأ إلى حواسه وأخذ ما وجدته فيها على أنه أصل ومسوغ أفكاره العلمية الأولية عن الطبيعة . وسرى فيما بعد أن بعض دعاوى نيوتن كانت فى الواقع بعيدة عن أن تكون تجريبية على أى معنى تجريبى . لهذه اللفظة ، ولكنه أدخلها فى الأسس الفلسفية للعلم الطبيعى ، ثم شاعت بعد ذلك فى نظرية العلم الفلسفية كلها ، ولم توضع موضع الفحص إلا فى عصرنا الحاضر .

ولست تجد من أقوال نيوتن أشيع من قوله : « إني لا أخترع الفروض » . وليس هذا إلا طريقته السلبية لإثبات اعتماد التام على موضوع يضمه الحواس - وهذا بدوره يعنى ، كما قلنا من قبل ، أن جميع الأفكار العلمية ترجع فى أصلها وضماتها على السواء إلى الإدراكات الحسية التى سبق الحصول عليها . وسننظر أولاً فى أثر طريقة نيوتن على الأسس المفروضة للعلم الطبيعى ، ثم نبحث بعد ذلك كيف أدى الأخذ بتعريف إجرائى - وعلاقى - للمفاهيم العلمية بدلا من تعريف منفصل وحسى . إلى هدم تلك الأسس .

وعلى حين استخدم نيوتن المفاهيم الرياضية بجرية تساوى الحرية التى استخدمها ديكرت وبقوة عظيمة تفوق كثيرا ما فعله ديكرت ، فقد ميز منهجه الخاص عن منهج ديكرت بالنص على أن الأمور التى طبق عليها حساب الرياضى لم تكن ثمرة الفكر بل معطاة فى الحس ، بمقدار ما تتعلق بالخواص التى برزت فى عمله . أى إنه-

لم يدع أن في استطاعته بالحس ملاحظة الجزئيات أو الذرات النهائية التي كانت أساس مذهبه ، ولكنه زعم أن عنده أساساً حسية لافتراض وجودها ، وقد ألح بوجه خاص على القول بأن جميع الخواص التي تخلفها نظريته العلمية على هذه الجزئيات مستمدة من الإدراك الحسى المباشر وتحقق به . وفى ذلك يقول : « كل ما ليس مستمداً من الظواهر نسئمه فرضاً وليس للفروض مكان فى الفلسفة التجريبية » . أما المقابل الإيجابى لهذه العبارة السالبة فهو كما أتى : « صفات الأجسام التى لا تسمح بزيادة ولا نقص فى الدرجة والتى يرى أنها تنتمى لجميع الأجسام التى فى متناول التجارب ، فهى الصفات العامة لجميع الأجسام مهما كانت » .

وافترض نيوتن أنه إنما كان يطلق على الأشياء النهائية للعلم الطبيعى تلك الصفات الخاصة بالأشياء المجربة والتى تنكشف فى الإدراك الحسى المباشر توضحه مثل هذه العبارات : « لسنا نعرف امتداد الأشياء بأى طريقة سوى حواسنا ، ولا حواسنا ندرك هذه الصفة فى جميع الأجسام . غير أننا إذ ندرك الامتداد فى جميع الأجسام المحسوسة ، فإننا نصف به وصفاً عاماً لجميع الأجسام الأخرى كذلك . ونحن نعلم بالتجربة أن كثرة كثيرة من الأجسام صلبة ، ولأن صلابة الكتل تنشأ من صلابة الأجزاء ، فنحن نستدل بذلك على صلابة الجزئيات غير المنقسمة وليس الأجسام التى نحسها فقط بل جميع الأجسام الأخرى . ونحن نعلم أن جميع الأجسام غير قابلة للنفذ لا بالعقل بل بالحس وأن جميع الأجسام قابلة للحركة ولها قوى خاصة (التى نسئها قوى الاستمرار أو القصور الذاتى *vires inertiae*) للاستمرار فى حركتها أو سكونها فإنما نستدل على ذلك من خواص متشابهة فى الأجسام التى شاهدناها . أو كما يقول نيوتن عن مبادئه ، ماخصاً هذا كله : « لست أعتبر هذه الصفات خفية بل قوانين عامة للطبيعة وصدقها يظهر لنا فى الظواهر . والمبادئ

المذكورة هي الكتلة ، الجاذبية ، الصلابة ، اللانفاذ ، الامتداد ، الحركة ، القصور الذاتي ، الخ . . .

النقطة الجوهرية في حجة نيوتن هي أن الأجسام غير المحسوسة ، أي الجزئيات النهائية التي ينطبق عليها الاستدلال الرياضي ليست متصفة بأي خواص سوى تلك التي نجدتها بالتجربة منتمية لجميع الأجسام التي لنا بها تجربة حسية. والصفات الساكنة (الاستاتيكية) - مثل الامتداد المسكاني والحجم ، والخواص الدينامية مثل المقاومة ، والاستمرار في الحركة - للحقائق الطبيعية النهائية ، متجانسة مع الصفات المشتركة للأشياء المدركة بالحس . واللون والصوت والحرارة والرأحة وغير ذلك مستبعدة مادامت تسمح بالغياب والزيادة والنقص في الدرجة - أو أنها ليست موجودة وجوداً عاماً . أما الحجم ، والكتلة ، والقصور الذاتي ، والحركة وقابلية الحركة فإنها تبقى كصفات عامة . ولكن ماذا يحدث لو أثار أحدهم هذا الاعتراض : وهو أن وجود الجزئيات النهائية افتراضى مادامت غير مشاهدة ؟ وما مصير تجربتيته حتى إذا كانت الخواص التي تعزى للجزئيات تتحقق جميعاً بالحس بشرط عدم مشاهدة حوامل هذه الخواص ؟ من الصعب القول أن نيوتن ناقش بصراحة هذا السؤال . فبعد كان يبدو له عملياً من البين أنه مادامت الأجسام المحسوسة تقبل القسمة دون أن تفقد الخواص التي تكون « مبادئه » ، فلنا الحق في افتراض وجود جزئيات أخيرة معينة من نفس النوع لا تقبل القسمة أكثر من ذلك . ولو اتبع نيوتن الاتساق المنطقي لكان من العسير عليه أن يسلم بهذه الحجة ، ولكنه حين رأى أنه يستطيع « تفسير » الحوادث الواقعة على أساس هذا الفرض بداله أن في ذلك تأييداً كاملاً لوجودها . ولعله في هذا النص الذي نقله عنه يقترب من معالجة هذه المسألة بصراحة أكثر من أي موضع آخر . فيعد قوله إنه إذا كانت جميع الجزئيات ، وجميع الأجسام ،

أيا كانت قابلة للانقسام فإن مصيرها إلى الفناء ، يمضى فيقول إنه في هذه الحالة :
« يجب أن تتغير طبيعة الأشياء التي تعتمد عليها » ، ثم يضيف : « ومن ثمَّ قد تكون
الطبيعة مستمرة ، وعندئذ لا يجب أن توضع تغيرات الأشياء الجسمانية إلا في أنواع
الانفصال المتعددة وأنواع الترابط والحركات الجديدة لهذه الجزئيات الدائمة » . انظر
إلى قوله : « قد تكون الطبيعة مستمرة » ! فلن نجد عبارةً أصرح في الدلالة على
الدافع المحرك لمذهب نيوتن . فنحن في حاجة إلى نوع من الضمان كي لا تتمزق
أوصال الطبيعة ، أو تتبدد ، أو تنقلب إلى عماء . كيف تكون وحدة أى شيء آمنةً
للهم إلا إذا وُجد شيء دائم لا يتغير وراء كل تغير ؟ وبغير مثل هذه الوحدات الثابتة
التي لا تتحل لن يتيسر بلوغ يقين نهائى ، فكل شيء في خطر من الانحلال .
وهذه المخاوف الميتافيزيقية هي التي حددت أكثر من أى دليل تجريبي طبيعة فروض
نيوتن الأساسية الخاصة بالذرات ، إذ أمدهت بالمقدمات التي اعتبرها علمية وأنها هي
الأسس التي تسمح بإمكان العلم . وقوله بأن : جميع التغيرات يجب ألا توضع إلا في
أنواع الانفصال وضروب الترابط الجديدة للجزئيات الدائمة ، ينطوى على تعبير علمي
جديد لرغبة الإنسان القديمة في بلوغ شيء ثابت يكون بمثابة ضمان لليقين المطلق
وموضوع له ؛ فالمعرفة مستحيلة بغير هذا الثبات ، والسبيل إلى معرفة التغيرات هو
النظر إليها على أنها قرب وبعد مكانيان لا يُحفل بهما يقفان بين الأشياء التي تظل
هي هي إلى الأبد . وبناء على ذلك كان السبيل إلى إقرار اليقين في الوجود والمعرفة
أن الله في البدء صورَ المادة في جزئيات صلبة جسيمة جافة كثيفة .

فلا مناص منطقياً أنه كلما سار العلم في طريقه التجريبي اتضح في الحال
أو المستقبل أن جميع التصورات وجميع الأوصاف الفكرية يجب أن تصاغ في
عبارات من العمليات المنكبة فعلاً أو تصوراً . فليست هناك طرق يمكن أن تتصورها

بها نباع بالعمليات التجريبية وجود جواهر مطلقة لا متغيرة تتفاعل دون أن تخضع للتغير ، ولذلك ليس لها قوام في التجربة وإما هي مبتدعات جدلية يحتم ، بل لم تكن لازمة لتطبيقها في منهج نيوتن الرياضى . ويمكن أن يبقى معظم بحثه التحليلي في كتاب « المبادئ » بدون تغيير لو استبعدت الجزئيات الطبيعية واستبدل مكانها نقط هندسية . وما العلة في اتجاه نيوتن إلى هجر المنهج التجريبي واصطناع فكرة جدلية ظاهرة بدلا منه ؟ - ما دامت الفكرة أن دوام الطبيعة يعتمد على افتراض وجود كثرة من الجواهر الثابتة المنفصلة هي فكرة من الواضح أنها جدلية . لا ريب أن العلة في اتجاه نيوتن ذلك الاتجاه كانت في شطر منها أن النظام الذى وضعه أنتج أو بدا أنه أنتج . والاعتراضات النظرية يمكن دائما الرد عليها بالإشارة إلى النتائج المدهشة للبحث الطبيعى ، وذلك دون تسمية نتائج هذا الضرب من التسويغ أو الاعتراف به .

ولكن هناك علة أكثر أساسية هي أن عقول الناس بما في ذلك عقول الباحثين في الطبيعة كانت لا تزال متلبسة بالفكرة القديمة من أن الحقيقة لكي تكون وثيقة وطيدة ينبغى أن تشمل على تلك الأمور الثابتة اللامتغيرة التى تسميها الفلسفة جواهر Substances . ولا يمكن أن تعرف التغييرات إلا إذا أمكن ردها إلى تأليفات جديدة للأشياء الأصلية غير المتغيرة ، لأن هذه الأشياء وحدها هى التى يمكن أن تكون موضوعات اليقين - فالمتغير هو أشبه باللايقينى - وهى وحدها المعرفة اليقينية المضبوطة . وهكذا وجهت منذ أول الأمر ميثافيزيقا عامية صاغها الإغريق صياغة عقلية ، ونفذت إلى تراث العالم الغربى الفكرى ، التأويلات ظلمفروضة على طرائق المعرفة التجريبية وتنتائجها .

هذا الفرض الخاص بأصل العامل غير التجريبي في فلسفة نيوتن يؤيده

استخدامه لميتافيزيقا أفكار الجوهر والخواص الذاتية . أمّا أن نيوتن قد اصطنع فكرة ديمقريطس عن الجوهر لا فكرة أرسطو، فمن الطبيعي أن يكون لذلك أهمية عظمى من الناحية العلمية . ولكن من الناحية الفلسفية ليس لذلك إلا أهمية ضئيلة بالإضافة إلى اتباعه الضرورات المزعومة في الاستدلال الجدلي لا اهتدائه بالمجربات ، حين قَبِل دون مناقشة الفكرة القائلة بوجود بعض الأمور في أساس كل وجود لا تتغير بالذات ، وأنّ مثل هذه الأمور اللامتغيرة هي موضوعات أى معرفة صادقة لأنها تعطى ضمان اليقين الثابت .

ويتلام مذهب في الماهية مع تسليمه بالمذاهب القديمة عن الجواهر . فإذا كانت الأشياء الثابتة اللامتغيرة موجودةً ، فلا بُدَّ أن يكون لها خواص ذاتية لامتغيرة . أما التغيرات فعرضية وظاهرة ، وهي تحدث « بين » الجواهر دون أن تؤثر في طبيعتها الداخلية ، إذ لو أثرت فيها لم تعد الجواهر جواهر ، بل تتغير وتنفى . وبناءً على ذلك فعلى الرغم من أن نيوتن ابتداءً من الطريق التجريبي والرياضي ، فإنّ العلم النيوتوني احتفظ بالفكرة القائلة بأن الذرات تمتاز بخواص أو صفات أزلية ، أى تمتاز بماهيات . والجواهر : جزيئات صلبة ثابتة جسيمة كثيفة متحركة ، وماهيتها هي بالضببط هذه الصفات الثابتة اللامتغيرة من الصلابة ، والكتلة ، والحركة ، والاستمرار .

يتضح من ذلك أن نيوتن استبقى جانباً من التراث الكيني لموضوعات العلم اليوناني على الرغم من تنافره مع الرياضة والتجربة على حد سواء . وعندما ننظر في الشروح والمناقشات الفلسفية (القائمة أساساً على صياغة لوك لنتائج نيوتن) نجد مناقشة كبيرة حول هذه الصفات التي تسمى الثانية ، كاللون والصوت والرائحة والطعم ، قد حذفت من « الحقيقة » . ولكننا لا نجد أى كلمة ، فيما رأيت ، قد قيلت عن تلك (١٠ - البحث عن اليقين)

الصفات الأخرى المحسوسة التي تسمى الأولية وعن الاحتفاظ بها في تعريف موضوع العلم، ومع ذلك فهذا الاحتفاظ هو أخاس وأصل الشر *fons et origo malorum* أما الواقع بالنعل فهو أن العلم بتصوراته العملية كان يضع الأشياء باعتبارها موضوعات الفكر في مجال يختلف عن مجال أى صفات مباشرة للأشياء . لم يكن الأمر خاصاً بالتخلص من بعض الصفات الحسية المباشرة ، بل خاصاً ببحث لا ينال بأى صفة وبجميع الصفات . ولم يستطع نيوتن أن يتبين هذه الحقيقة لأنه أصر على القول بأن وجود الجواهر المادية الثابتة اللامتغيرة هو أساس العلم . فإذا سلنا بمثل هذه الجواهر فينبغى أن تكون لها بعض الصفات كخواص ذاتية لها .

ولهذا السبب خلع نيوتن بسخاء عليها تلك الخواص التي أصرَّ على أنها مستمدة مباشرة من تجارب الحس ذاتها . ولننظر في النتائج التي ترتبت على تفكيره فيما بعد . فقد تخلص من بعض الصفات التي كانت تعد أساسية على الأقل في بعض الأشياء الطبيعية مع احتفاظه ببعض الصفات الأخرى التي لم تعمل على تقدم سير العلم بالفعل ، ولكنها كان لا بد أن تعمل على وضع فجوة ثابتة وتقابل بين أمور الإدراك والاستخدم والمتعة العادية ، وبين موضوعات العلم التي كانت طبقاً للتقليد الموروث هي وحدها الموضوعات «الحقيقية» *real* الملائمة . ولسنا في حاجة إلى ترديد قصة مدى هذا التقابل وإلى أى حد أصبح المشكلة الأساسية في الفلسفة الحديثة . كما أنه ليس من غرضنا في هذا الكتاب أن نبحث في الطريق الذي تولدت عنه مشكلة المعرفة من الناحية الإستمولوجية في صيغة من العلاقة بين الذات والموضوع ، من جهة امتيازها عن المشكلة المنطقية الخاصة بالمناهج التي بها يبلغ البحث الفهم العقلي . ذلك أن الصفات التي نقيت من الموضوعات العلمية وجدت ملاذها في «الذهن» *mind* ، وأصبحت ذهنية ونفسانية في طبيعتها ، فنشأت هذه المشكلة

وهي: كيف يستطيع العقل المركب من مثل هذه العناصر والذي لا يشترك مع موضوعات العلم في أى شيء - هذه الموضوعات التي هي بالتعريف المذهبي حقائق أشياء الطبيعة - أن يمتد ويعرف مقابلاته بالذات . هذه النتيجة يمكن في مجال آخر أن تقدم نظرية في غاية الأهمية لمناقشتها : - ففي زعم بركلي أن الصفات الثانية مادامت في أصلها ذهنية بحسب ما سلطنا ، وما دامت الصفات الأولية لا يمكن أن تنفصل عنها ، فيجب أن تكون هذه الصفات الأولية ذهنية أيضا ، وذلك عند جميع الطرق المتتوية للفكر الحديث في معالجته هذه المشكلة . غير أن أول هذه النقط - نعى المنافسة بين الموضوعات العلمية والموضوعات التجريبية ^(١) empirical على الصدارة في الوجود الطبيعي - قد سبق لنا البحث فيها ، أما المشكلة الأخيرة فليست داخلية في بحثنا مباشرة .

ذلك أن عنايتنا هنا بالفرض النيوتوني الذي يذهب إلى وجوب إضافة بعض الصفات المحرّبة مباشرة في الإدراك الحسى إلى فكرة الأشياء الطبيعية وتعريفها ، على حين أن وجود هذه الصفات في مثل تلك التجربة الحسية هو ضمان أو « دليل » صحتها كأفكار . فليس هناك تجربة مباشرة للجزئيات الجسيمية الجامدة الكثيفة غير المنقسمة ومن ثمّ لا متغيرة - إذ في الواقع أن دوامها الأزلى من الواضح أنه أمر تقصر عنه أى تجربة ، اللهم إلا أن يكون المدرك لها عقل يكافئها في الأزلية . ولذلك يجب أن « تُعقل » هذه الصفات ، يجب أن يُستدل عليها . أما في ذاتها فهي موجودة بذاتها ، وأما بالنسبة إلينا فلا توجد إلا على سبيل موضوعات للفكر فقط . ومن ثمّ فإنها كأفكار تحتاج إلى ضمان وتبرير ليست الصفات الأولية للإدراك الحسى المباشر في حاجة إليهما مادامت مضمونة بذاتها - طبقا للمذهب .

(١) التجريبية هنا ليست بمعنى التجريب العلمى experimental ، ولهذا لزم التوضيح . [المترجم] .

وإذا كانت نتائج التراث القديم عن المذهب العقلي في مقابل المذهب « الحسي » التجريبي ضاربة في جذور الفكر الحديث إلى الأعماق ، فلا يزال هذا السؤال يثار وهو : أى شهادة أخرى يمكن إعطاؤها في الماضى أو الحاضر لخواص الأشياء الطبيعية العلمية إلا بأن نبسطة بالاستدلال الخواص الموجودة عموماً على جميع موضوعات الإدراك الحسى ؟ وهل يوجد أى بديل لذلك إلا إذا كنا على استعداد أن نرتضى في أحضان تصورات عقلية « أولية a priori » من المفروض أنها تصطبب معها سلطاناً كافياً ؟

وعند هذه النقطة تقوم قوة الاعتراف الراهن المنطقية والفلسفية بأن التصورات التى بها نعقل الأمور العلمية ليست مستمدة من الحس ولا من تصورات أولية ، فالصفات الحسية كما رأينا فى الفصل السابق أمور علينا أن نعرفها ، فهى اعتراضات تناوى المعرفة وتثير مشكلات للفحص . ومعرفتنا العلمية شىء يدور « حولها » ، ويحل المشكلات التى تفرضها . ويسير البحث بالتأمل ، بالتفكير ، ولكن ليس بكل تأكيد بالتفكير المفهوم فى التراث القديم ، باعتبار أنه شىء يجرى داخل « العقل » ذلك أن البحث التجريبي أو التفكير يدل على « النشاط الموجه directed activity » على فعل شىء يغير الظروف التى تقع فيها الأشياء الملاحظة والتى تدرك مباشرة ووضع ترتيب جديد لهذه الظروف . والأشياء المدركة توحى إلينا (فى الأصل تبعث أو تنير) بعض الطرق للاستجابة لها ، ومعاملتها . وهذه العمليات تهذبت وتقدمت باستمرار خلال تاريخ الإنسان على ظهر الأرض ، ولوأن التفكير الموجه وأثره فى المعرفة الصحيحة لم يرتبط إلا فى أثناء القرون الأخيرة القليلة باختيار هذه العمليات وتحديدها .

وهكذا تنشأ هذه المسألة الرئيسية : ماذا يجدد اختيار العمليات التى يجب أن

تؤدى؟ ليس ثمة سوى جواب واحد: - طبيعة المشكلة التي نعالجها - وهو جواب يربط شكل التجربة الذي نبخته الآن بما عالجناه في الفصل السابق. فأول أثر للتحليل التجريبي هو كما رأينا رد الأشياء الواقعة في التجربة المباشرة إلى المعطيات. وهذا الحل مطلوب لأن الأشياء في حالتها الأولى من التجربة مشوشة، غامضة، مجزأة. ويمكن أن يقال إنها تعجز عن سد الحاجة. وحين نُعطى الأشياء التي تحدد طبيعة المشكلة عندئذ تتبع فكرة إجراء حين يوضع موضع التنفيذ قد ينقلب إلى موقف يُحل فيه الضيق أو الشك الذي أثار البحث. ولوأن أحدنا تتبع تاريخ العلم إلى ماضي بعيد، لبلغ زمانا كانت فيه الأفعال التي تعالج موقفاً مزججاً رديداً عضوية من طراز تركيبى مع بعض العادات المكتسبة. وإنا لنجد أن أدق تكنيك للبحث الحاضر في العمل هو امتداد لهذه العمليات البسيطة الأصلية وتهذيب لها، فقد اعتمد نموها في أكثر الأمر على استخدام الآلات الطبيعية التي اخترعها الإنسان قصداً عندما تطور البحث إلى حد معين. ومن حيث المبدأ لا يختلف تاريخ إنشاء العمليات الملائمة في المجال العلمى عن تاريخ تطورها في الصناعة. فعند الحاجة إلى عمل شىء يحقق غرضاً معيناً جُربت حيل متعددة ومناهج للعمل، وحسنت تجارب النجاح والإخفاق شيئاً فشيئاً الوسائل المستخدمة، ثم اكتشفت طرق أكثر اقتصاداً وأعظم أثراً - أى عمليات تحقق النتيجة المطلوبة بسهولة أعظم، وتدخل أقل، وغموض أقل، وأمن أعظم، فكل خطوة مستقبلية تنتهى إلى صنع أدوات أحسن، وفي الغالب أوحى اختراع أداة مآء بعمليات لم تكن تخطر بالبال حين اختراعها، فدفعت العمليات إلى كمال أكثر. وهكذا لا يوجد اختبار «أولى» أو قاعدة لتحديد العمليات التي تُعرّف الأفكار، لأنها هي نفسها تتطور تجريبياً في أثناء المباحث الفعلية، وقد نشأت مما يفعله الناس بالطبع، وتختبر وتُحسن في أثناء العمل.

وفيما سبق نجد أقصى ما يجاب به عن السؤال بطريقة ضرورية . فالنتائج التي تحل بنجاح المشكلات التي دعت إليها الظروف الباعثة على الحاجة إلى العمل تمدنا بالأساس الذي تصبح عن طريقه الأفعال ، التي كانت تُؤدى في الأصل طبيعياً ، عمليات فن التجريب العلمى . أما من جهة المضمون فيمكن إعطاء جواب أكثر تفصيلاً ، وهو جواب يحتاج التماسه إلى الرجوع إلى التطور التاريخى للعلم الذى يسجل فيه نوع العمليات التي أثرت أثراً حاسماً في تعديل المواقف الغامضة المتشابكة للتجربة إلى مواقف واضحة محلولة . والخوض في هذا الأمر يدفع إلى بسط صفة التصورات المستخدمة حالياً في أفضل الفروع المتقدمة للتفكير أو البحث .

وإذا كانت مثل هذه المناقشة بعيدة عن غرضنا ، فهناك صفة مشتركة تم جميع العمليات العلمية من الواجب علينا التنبيه عليها . ذلك « أن من شأنها الكشف عن العلاقات » . ومن أبسط الأمثلة تلك العملية التي بها نعرف الطول بوضع شئ من طرفه إلى طرفه الآخر على شئ آخر عدة مرات . هذه العملية من هذا النوع حين تتكرر في ظروف هي نفسها مُعرّفة بعمليات معينة ، لا تحدد فقط العلاقة بين شيئين التي تسمى « طولها » ، ولكنها تُعرّف تصوراً عاماً للطول ، وهذا التصور حين يرتبط بعمليات أخرى ، مثل تلك التي تُعرّف الكتلة والزمن ، تصبح أدوات يمكن أن تقرر بها عدداً كثيراً من العلاقات بين الأجسام . وبذلك تصبح التصورات التي تُعرّف وحدات قياس المكان والزمان والحركة الأدوات الفكرية التي بها يمكن أن نوازن بين جميع أنواع الأشياء التي ليس بينها أى تماثل كينى وأن نخضعها لنفس النظام . وهكذا تضاف فوق التجربة الأصلية الدارجة للأشياء تجربة من طراز آخر ، هي ثمرة الصنعة المدبرة التي تكون فيها « العلاقات » لا الكيفيات المادة ذات الدلالة ،

وهذه الارتباطات تخضع للتجربة كما تخضع الأمور الكيفية التي لا تُترد للتجارب الأصلية الطبيعية .

والكيفيات تعرض نفسها كما هي متميزة استاتيكيًا بعضها عن بعضها الآخر .
وقضلا عن ذلك فإنها قلما تتغير إذا تركت ونفسها إلى طرق تدل على التفاعل أو العلاقات التي يعتمد حدوثها عليها . فلم يلاحظ أحد تكوين هذا الشيء الذي له خواص الماء ، ولا طريقة تولد وميض البرق . ففي الإدراك الحسى تكون الكيفيات إما مسرفة في الاستاتيكية ، وإما حادة الانفصال بحيث لا يتجلى عنها الارتباطات الخاصة الداخلة في تكوينها إلى الوجود . والتغيير المقصود للظروف يعطى فكرة عن هذه الارتباطات التي يحصل بتعلقلها فهم الأشياء أو معرفتها معرفة صحيحة . ومع ذلك فلم تتضح الأهمية الكاملة للمنهج العلمى إلا ببطء شديد ، فقد كان من المفروض منذ زمن طويل أن توضع التعاريف لاصيغته العلاقات بل عن طريق خواص معينة للأشياء الموجودة من قبل . وكان ينظر إلى المكان والزمان والحركة في الطبيعيات على أنها خواص باطنة للموجود بدلا من النظر إليها كعلاقات مجردة . الواقع هناك وجهان من البحث يصح أحدهما الآخر وينظره ؛ ففي أحد هذين الوجهين تتجاهل كل شيء في الأشياء الكيفية سوى حدوثها ، لأن الانتباه يكون موجها إلى الكيفيات كعلامات لطبيعة هذا الحدوث الخاص موضع البحث . بمعنى آخر ننظر إلى الأشياء على أنها « أحداث » . وفي الوجه الآخر من البحث يكون الفرض ربط الأحداث بعضها ببعض . والتصورات العلمية عن المكان والزمان والحركة تكون النظام المعمم لهذه العلاقات بين الأحداث . وهكذا فإنها تعتمد اعتمادا مزدوجا على عمليات الفن التجريبي : أى على تلك التي تبحث في الأشياء الكيفية كأحداث ، وعلى تلك التي تربط بين الأحداث التي يحدد بعضها بعضها الآخر .

لقد استبقنا فيما ذكرناه الحركة الفعلية للفكر العلمى تلك الحركة التى استنفدت
زمنًا طويلًا حتى تصل إلى الاعتراف بما لها من أهمية . فإلى العصر الحاضر كانت
التصورات ^{تُووَل} في ضوء الاعتقاد القديم الذى يقضى بأنَّ التصورات كى تكون
صحيحة يجب أن تناظر الخواص الذاتية الموجودة من قبل في الأشياء التى نبحت فيها .
وكانت بعض الخواص التى اعتبرها نيوتن باطنة في الجواهر وأساسية لها ومستقلة عن
الترباط ، سرعان ما اكتشف أنها علاقات . وحدث هذا التحول أولاً للصلابة
والكثافة اللتين روى أنهما ترتدان للكتلة . وكانت « قوة القصور *vis inertiae* »
مقياس الكتلة . وقد اعتبر المنكرون من ذوى العناية « القوة » مقياساً للعجلة فهى
بذلك اسم لعلاقة ، لا خاصية باطنة لشيء منعزل ، وبمقتضاها يمكن أن ترغم شيئاً
على أن يغير شيئاً آخر . ومع ذلك فإلى إعلات أينشتين نظريته المقيدة في النسبية
كانت الكتلة والزمن والحركة تعتبر خواص ذاتية لجواهر ثابتة مطلقة مستقلة .

وسنرجىء إلى ما بعد البحث في الظروف التى تصاحب التغير . وسنعنى في
الوقت الراهن بهذه الحقيقة وهو أن هذا التغير حين وقع ، على الرغم من آثاره التى
قلبت أساس فلسفة نيوتن في العلم والطبيعة رأساً على عقب ، لم يكن من الناحية
المنطقية إلا اعترافاً واضحاً بما كان على مر الزمن المبدأ المحرك لنمو النهج العلمى .
وليس فى هذا القول امتهان للأهمية العلمية لهذا الكشف الخاص بأن الكتلة تتغير
مع السرعة ، ولنتيجة تجربة ميكلسون ومورلى Michelson-Morley عن سرعة
الضوء . لاشك أن مثل هذه الكشوف كانت ضرورية لإرغام الناس على
الاعتراف بالصفة الإجرائية أو العلاقية للتصورات العلمية . ومع ذلك فمن الناحية
المنطقية الطريقة التى بها تظهر تصورات المكان والزمان والحركة بوظائفها المتعددة
في المعادلات الرياضية ، والتى ^{تُحوَل} إلى صيغ متكافئة بالنسبة إلى بعضها البعض

- وهو شيء مستحيل فيما يختص بالكيفيات من حيث هي كذلك - تدل على تدخل نوع من البحث العلاقي باستمرار. ولكن خيال الناس تعود استخدام أفكار تنسج على منوال الكتل الكبيرة والسرعات البطيئة نسبيا . ولكي يتحرر الخيال من عاداته المكتسبة كان لابد من ملاحظة تغيرات ذات سرعة كبيرة مثل سرعة الضوء عبر المسافات الشاسعة ، وتغيرات صغيرة جدا تحدث في مسافات لا متناهية في الصغر . وقضى الاكتشاف بأن الكتلة تتغير مع السرعة بإمكان الاستمرار في الزعم بأن الكتلة هي الخاصية المعروفة للأشياء المنعزلة بعضها عن بعضها الآخر - من حيث إن مثل هذه العزلة هي الشرط الوحيد الذي يمكن معه اعتبار الكتلة لا متغيرة أو ثابتة .

أما الفرق الذي حصل في المضمون الفعلي للنظرية العلمية فهو بالطبع عظيم جدا . ومع ذلك فلا يبلغ هذا الفرق مبلغ ما حدث في منطق المعرفة العلمية ولا في الفلسفة . إذ يجب أن تتبدد مع استسلام الجواهر اللامتغيرة ذات الخواص الثابتة المنعزلة والتي لا تتأثر بالتفاعل ، فكرة بلوغ اليقين عن طريق الاتصال بالأشياء الثابتة ذات الخصائص الثابتة . ومثل هذه الأشياء لم يتبين أنها غير موجودة فقط ، بل إن نفس طبيعة المنهج التجريبي ، نعى التعريف بالعمليات التي هي تفاعل ، تستلزم أن مثل هذه الأشياء لا يمكن معرفتها . ومن ثمَّ يصبح البحث عن اليقين هو البحث عن مناهج للتوجيه ، أي تنظيم شروط التغير بالإضافة إلى نتائج هذه الشروط .

ويشبه اليقين النظري اليقين العملي من جهة أن « الأمن » في اليقين النظري يشبه الثقة بالعمليات الأداتية . والأشياء « الواقعة Real » قد تكون عبارة بحسب ما نشاء ، أو دأمة في الزمان بحسب ما نشاء ؛ فهذه فروق نوعية شبيهة بالفرق بين وميض البرق وبين سلسلة جبلية . وعلى أي الحالات فهي بالنسبة للمعرفة « أحداث »

لا جواهر ، والذي يهيم المعرفة هو العلاقة بين هذه التغييرات أو الأحداث - وهذا يعنى فى الواقع أن الحادثة السمة سلسلة جارية يجب أن توضع داخل نظام يشتمل على كثرة كثيرة من الحوادث الداخلة فيها . وحين تكشف هذه العلاقات يصبح إمكان التوجيه فى متناول أيدينا ، والأمور العلمية كتقرر لهذه العلاقات المتبادلة هى أدوات التوجيه ، وهى موضوعات الفكر عن الحقيقة وليست كشفاً لخواص باطنة للجواهر الحقيقية . وهى بوجه خاص فكر عن الحقيقة من وجهة نظر معينة ، أى أعم نظرة إلى الطبيعة كنظام للتغييرات المترابطة فيما بينها .

ويترتب على ذلك نتائج هامة معينة ؛ فاختبار صحة الأفكار يخضع لتعديل حاسم . كان هذا الاختبار فى النظام النيوتونى كما كان فى التراث الكلاسيكى قائماً فى الخواص المتعلقة بالأشياء الحقيقية المطلقة المنعزلة بعضها عن بعض ، ومن ثم ثابتة أو لا متغيرة . أما طبقاً للبحث التجريبي فإن صحة موضوع الفكر تعتمد على « نتائج » العمليات التى تعرف موضوع الفكر . مثال ذلك أن الألوان تدرك فى صيغة أعداد معينة . وتكون التصورات صحيحة بمقدار ما نستطيع بوساطة هذه الأعداد أن نتنبأ بأحداث مستقبلية ، وأن ننظم التفاعل بين الأجسام الملونة باعتبار أنها علامات على تغييرات تحدث . فالأعداد علامات أو مفاتيح لشدة التغييرات الجارية واتجاهها . والسؤال الوحيد الذى يدخل فى صحتها هو النظر فى هذه العلامات أى صالحة للاعتماد عليها . فإن تكون الحرارة ضرباً من الحركة لا يعنى أن الحرارة والبرودة كما نجرهما كـ « غير حقيقيين » ؛ بل التجربة الكيفية يمكن أن تبيح كحادثة تقاس فى صيغة من وحدات سرعة الحركة ، ويدخل فيها وحدات الوضع والزمن ، بحيث يمكن أن ترتبط بأحداث أخرى أو تغييرات مصوغة فى صيغ متشابهة . واختبار صحة أى تصور فكري خاص كقياس أو عدٍ فهو

وظيفي ؛ هو فائدته في أن يجعل نظام التفاعل ممكنا ، ذلك النظام الذي يؤدي إلى نتائج في توجيه التجارب الفعلية للأشياء الملاحظة .

وفي مقابل ماسبق ذكره من حقائق فالمقاييس في فلسفة نيوتن مهمة ، إذ من المفروض أنها تكشف عن مقدار الخاصة المعينة التي تتعلق بجسم معين باعتبار أنها خاصتها المنعزلة الذاتية . ومن الناحية الفلاسفية كان أثر هذه النظرة أن ترد « حقيقة » الأشياء إلى مثل هذه الخواص الرياضية والميكانيكية - ومن ثم نشأت « المشكلة » الفلسفية الخاصة بالعلاقة بين الأشياء الطبيعية الحقيقية وبين الأشياء الجربة بما فيها من كفيات وقيم مباشرة للمتعة والنفع . ولقد قال المستر إدنجتون : « إن كل معرفتنا الطبيعية قائمة على المقاييس » وقال أيضا : « كلما أثبتنا خواص جسم في صيغة كميات طبيعية فنحن ندل بالإجابات المشيرة القياسية المتعددة على وجودها ، ولأكثر من ذلك » ^(١) . وتوضيحه البياني يخطر ببالنا ما يحدث عند ما يتجدر فيل على سطح تل . فكثافة الفيل هي قراءة المؤشر في ميزان ؛ وانحدار التل هو قراءة خيط البناء في أقسام المنقلة ؛ والحجم سلسلة من القراءات في ميزان مزودج لقياس السمك ؛ واللون قراءات في المصواء لقياس الضوء ؛ ومدة الانحدار سلسلة من القراءات في الساعة الشمسية ، الخ .

ومن الأمور الواضحة التي لا تكاد تحتاج إلى بيان أن الشيء العلمي المشتمل على مجموعة من قياس العلاقات بين شيئين كفيين وهذا الشيء العلمي هو نفسه غير كفي بناء على ذلك - لا يمكن أن يؤخذ أو حتى يغلط في أمره على أنه نوع جديد من شيء « حقيقي » ينافس « حقيقة » الشيء العادي . ولكننا نكره أن نزل عن التصورات التقليدية ولا نود كفلاسفة أن تنازل عن المشكلات التي شغلت البال

زمنًا طويلاً وأن نعلها غير حقيقية ، حتى إن إدنجتون يشعر أنه مندوب لخلع رداء من الكيفيات على هذه العلاقات العلمية القياسية ، وهو رداء يشبه ما كان يخلعه «العقل» في غموض . إن المسجونين في السجن غالباً ما يرقون و « يعرفون » بالأعداد المعينة لهم . ولم يحدث لأى أحد أن يظن أن هذه الأعداد هي المسجونين الحقيقيون ، بل هناك دائماً شيء حقيقي مزدوج ، أحدهما العدد والآخر المسجون بلحمه ودمه ، وعلينا التوفيق بين هاتين الطبيعتين من الحقيقة . حقا الأعداد التي تكوّن بالقياس موضوع الفكر العلمى لم تُعَيّن جزافاً كالحال في المسجونين ، ولكن من حيث المبدأ الفلسفى ليس هناك أى فرق بينهما .

وبلاحظ إدنجتون عرضاً في مناقشته للخواص القياسية لموضوع الفكر أن المعرفة بجميع الردود الممكنة لشيء محسوس كما نقيسه بطرق مناسبة « يجب أن تحدد تحديداً تاماً علاقته ببيئته » . والعلاقات التي يحتفظ بها الشيء من العسير أن تكون منافسة للشيء نفسه . ولكن من الناحية الوضعية الشيء الطبيعى بحسب تعريفه العلمى ليس نسخة مطابقة للشيء الحقيقى ، بل تقريراً ما أمكن للعلاقات المحدودة عددياً بين مجموعات من التغيرات يحتفظ بها الشيء الكيفى مع التغيرات الحاصلة فى أشياء أخرى - ومثالياً فى جميع الأشياء التي يمكن أن يحصل بينها تفاعل فى أى ظروف .

وما دامت هذه العلاقات المتبادلة هي التي يعرفها البحث الطبيعى « بالفعل » ، فمن الحق أن نستنتج أنها هي التي يقصد إليها البحث الطبيعى : وهذا شبيه بما نقوله فى مثل السائر من أن العاقل يقصد النتائج المحتملة لما يفعله . ونرجع مرة أخرى إلى قولنا المعاد - وهي المشكلة التي أثارت كثيراً من الضيق فى الفلسفة الحديثة - إن مشكلة التوفيق بين حقيقة الموضوع الطبيعى للعلم وبين الموضوع الكيفى الغنى للتجربة.

الدارجة هي مشكلة مصطنعة . فكل ما يحتاج إليه لكي ندرك أن المعرفة العلمية كضرب من الإجراء العقل هي بالقوة جامع لضروب الأفعال التي تحتفظ بالقيم في الوجود ، هو التنازل عن الفكرة التقليدية من أن المعرفة هي الحصول على الطبيعة الباطنة للأشياء ، وأنها الطريق الوحيد الذي به يمكن أن تجرب كما هي عليه في الحقيقة .

ذلك أن تغييراً ما إذا ارتبط قطعاً بتغييرات أخرى أمكن استخدام ذلك التغيير كدليل على حدوثها . فعند ما نرى شيئاً يحدث نستطيع بحق أن نستدل من ذلك على ما يعتمد عليه ، وما الذي يحتاج إلى تقوية أو إضعاف إذا كان وجوده يجب أن يكون أكثر أمناً أو يستغنى عنه . والشئ في ذاته هو ما نجره ككائن صلب ، ثقيل ، حلو ، رنان ، لطيف أو مكدر ، وهكذا . غير أن هذه الصفات من حيث إنها « هناك » فهي نتائج وليست أسباباً ، ولا يمكن من حيث هي كذلك أن تستخدم كوسائل ، وعند ما تُنصب كأهداف نتجه إليها لاندري كيف تؤمنها . لأنها ، من حيث هي ، مجرد صفات فلا يوجد هناك علاقات دائمة محددة يمكن إنباتها بينها وبين غيرها من الأشياء . وإذا رغبتنا في اعتبارها لاعلى أنها خواص ثابتة بل على أنها أشياء نريد بلوغها فيجب أن نكون قادرين على النظر إليها كأحداث مستقلة . وإذا شئنا أن نتكلم أن نحكم « كيف » تُبلغ فيجب أن نربطها كتغييرات بتغييرات أخرى أقرب إلى قدرتنا حتى نصل بسلسلة متعدية من التغييرات المترابطة إلى ذلك التغيير الذي يمكننا أن نبدأه بأفعالنا الخاصة . ولو أن أحدنا إذا فهم الموقف من جميع نواحيه شرع في ابتداء وسائل توجيه تجربة القيم الكيفية ، لصمم طريقاً يتطابق مع المتبع في العلم التجريبي ، وهو طريق تحمّل فيه نتائج المعرفة بالأفعال التي سنؤدى وبتلك الناشئة عن المعرفة الطبيعية ، العلاقة نفسها .

والقدرة على ربط تغيير بآخر كعلامة أو دليل بوساطة ارتباط التغيرات المحدود أو المقيس ، هي الشرط السابق على التوجيه . وهذه القدرة لا تمدنا بذاتها بالتوجيه المباشر ، فقراءة مؤشر البارومتر كعلامة على مطر محتمل لا يمكننا من وقف المطر المنتظر ، ولكنها تمكننا من تغيير علاقاتنا به ، بأن نزرع حديقة ، أو نحمل مظلة حين نخرج من البيت ، أو نوجه طريق سفينة في عرض البحر ، وغير ذلك . إنها تمكننا من أعمال « تحضيرية » نقوم بها وتجعل القيم أكثر أمنا . وهي إن لم تمكننا من تنظيم ماسيق ، فإنها تمكننا من توجيه بعض وجوه المستقبل بطريقة تؤثر في استقرار الأغراض والنتائج . وفي بعض الأحوال الأخرى كالحال في الفنون بمعنى الكلمة لا تتمكن من تعديل موقفنا مما يؤثر في الإعداد المشر لما سيحدث فقط ، بل تتمكن من تعديل الحوادث نفسها . وهذا الاستخدام لتغيير أو حادث محسوس كعلامة على تغييرات أخرى ، وكوسيلة لإعداد أنفسنا ، لم ينتظر تطور العلم الحديث ، فهو قديم قدم الإنسان نفسه من جهة أنه يضرب من كل عقل في الصميم . ولكن دقة مثل هذه الأحكام ومرماها ، وهما السبيل الوحيد مع القوة لتوجيه طريق الحوادث وتحقيق أمن القيم ، تعتمدان على استخدام مناهج كتلك التي جعلتها الطبيعيات الحديثة ميسرة .

ويتوقف امتداد التوجيه ، كما سبق ذكره منذ قليل ، على القدرة في الكشف عن سلسلة مترابطة من التغيير المتعالق بحيث يُفَضَى كل زوجين مترابطين من التغيير إلى زوجين آخرين في اتجاه نهائى يمكن أن نصنعه بأفعالنا الخاصة . وهذا الشرط الأخير هو الذى تحققه بوجه خاص موضوعات الفكر العلمى . والعلم الطبيعى يضرب صفحا عن اللاتجانس الكيفى فى الأشياء الجبرية حتى يجعلها جميعا أفرادا فى نظام واحد شامل متجانس ، فتصبح بذلك قادرة على انتقال أو تحول بعضها إلى بعض .

وهذا التجانس في الموضوع الذي يشمل مدى واسعاً من الأشياء يفتقر بعضها عن بعض في التجربة المباشرة اقتراف الصوت عن اللون ، والحرارة عن الضوء ، والاحتكاك عن الكهرباء ، هو مصدر التوجيه الواسع الحر للأحداث مما نجده في التكنولوجيا الحديثة . حقا المعرفة العامية تستطيع ربط الأشياء كعلامة وشيء مشارٍ إليه هنا وهناك أزواجاً منعزلة ، ولكنها لا تستطيع أن تربطها جميعا بحيث تتمكن من الانتقال من زوج إلى زوج آخر . وتجانس الموضوعات العلمية عن طريق صياغتها في صيغة من علاقات المكان والزمان والحركة هو بالضبط الحيلة التي تجعل هذا النظام الواسع الشديد المرونة من الانتقالات ممكنا . فعنى حادثة ما يمكن أن ينقل إلى المعاني الحاصلة عن الأحداث الأخرى . وأفكار الأشياء المصوغة في صيغة علاقات تنقلها التغييرات من فكرة إلى أخرى ، من حيث إن لها مقاييس مشتركة تكون طرقاً واسعة ممهدة بها يمكن أن تنتقل من فكرة جزء من الطبيعة إلى فكرة أى جزء آخر . ومن الناحية المثالية على الأقل يمكن أن تنتقل من أى معنى - أو علاقة - موجود حيثما كان في الطبيعة إلى المعنى المرتقب أنى يكون .

وليس علينا إلا أن نوازن بين تعقل الأشياء والحكم عليها في صيغة هذه التفاعلات الخاضعة للقياس ، وبين النظام الكلاسيكي عن سلم الأنواع والأجناس حتى نتبين الكسب العظيم الذي ظفرنا به . فمن شأن نفس طبيعة الأنواع الثابتة أن تتناهى بالنسبة للأنواع من نظام آخر ، كما تتداخل بالنسبة لتلك التي تقع في داخل الصنف . فبدلاً من وجود طريق عام يصل بين نظام ونظام آخر ، نجد هناك هذه اللافتة : « ممنوع المرور » . ثم بدأ التحرير الذي شق التجريب طريقة بوضع الأشياء خالصةً من تحديد العادات والتقاليد القديمة ، وردها إلى مجموعة من المعطيات تكون مشكلة تحتاج إلى بحث ، ثم كل بمنهج إدراك الأشياء وتعريفها بطريق

عمليات لها كنتائجها تقريرات دقيقة قياسية عن تغييرات مرتبطة بتغييرات تجرى في مكان آخر .

إن حلّ الأشياء والطبيعة ككلّ إلى وقائع لا تقرر إلا في صنع من الكميات التي يمكن تناولها بالحساب ، كما نقول إن الأحمر هو عدد كذا من التغييرات على حين أن الأخضر عدد آخر ، إنما يبدو غريباً ومحيراً عند ما نعجز عن تقدير ما يتبدل عليه . في الواقع هذا تصريحٌ بأن هذه هي الطريقة الفعالة « للتفكير في » الأشياء ؛ أي الطريقة النعمّالة لتكوين الأفكار عنها ، وصياغة معانيها . هذا الإجراء لا يختلف من حيث المبدأ عما نقوله من أن مقالةً تساوي كذا دولاراً ، فهذه العبارة الأخيرة لا تقرر أن المقالة هي حرفياً أوفى « حقيقتها » المطلقة كذا دولاراً ، ولكنها تقرر أن هذه هي الطريقة للتفكير فيها والحكم عليها لغرض التبادل . وللمقالة معانٍ أخرى كثيرة وهذه المعاني هي عادةً أعظم أهمية من الناحية الذاتية . ولكن بالنسبة للتبادل ، فهي متساوية ، متابع به ، وتعبر قيمة الثمن الموضوع عليها عن العلاقة بينها وبين غيرها من الأشياء في حالة التبادل . ومزية تقرير قيمتها في صيغة من القياس المجرد للتبادل كالنقود مثلاً بدلا من صياغتها بمقدار من القمح أو البطاطس أو أي شيء آخر خاص بتبادل معه ، هي أن الطريقة الأخيرة مقيدة والأولى معممة . ونمو أنظمة الوحدات التي بها تقيس الأشياء المحسوسة (أونكوّن أفكاراً عنها) كان ثمرة كشف الطرق التي بها يتيسر أعظم قدر من الانتقال الحر من تصور إلى آخر .

لسنا نقول إن صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة في صيغة كميات تُقاس كما يقرها فن أو تكتيك مقصود هي الطريق الذي يجب أن نُعقل به ، أو الطريق الوحيد الصحيح للتفكير فيها ، بل تقرر أنه لغرض الانتقال المعمم الممتد إلى ما لانهاية له من فكرة إلى أخرى ، فهذه هي الطريقة للتفكير فيها . وهذا التعبير يشبه أي

تعبير آخر عن الأدوات ، مثل أن كذا وكذا أفضل طريقة لإرسال عدد من الرسائل البرقية في آن واحد . فالعبارة صحيحة بمقدار ما تكون هذه أفضل أداة بالفعل ، والدليل على صحتها أنها « تعمل » أحسن من أى عامل آخر ، فهى فى عملية مراجعة وتحسين مستمرين . وفيما عدا أن تكون أغراضنا الانتقال العام الواسع من تصور إلى آخر لا نستنتج أن الطريقة « العلمية » هى أفضل طريقة للتفكير فى أمر من الأمور . فكلمنا كذا قريبين من فعلٍ يستهدف موضوع تجربة ، فريدٍ ، مشخص ، كان تفكيرنا فى الأشياء التى تعنيننا أقل من جهة هذه الصيغة القياسية المطلقة . فالطبيب وهو يزاول مهنته لا يفكر فى صيغ تبلغ من العموم والتجريد مبالغ ما يصطنعه عالم وظائف الأعضاء فى العمل ، ولا المهندس فى الحقل يكون حرّاً من قيود التطبيق كما يكون العالم الطبيعى فى معمله « ورشته » . فهناك طرق كثيرة للتفكير فى الأشياء من جهة علاقة بعضها ببعض ، وهى كتصورات أدوات instruments ، وقيمة الأداة تقوم على ماستفعله بها . فآلة قياس الأشياء الدقيقة لا غنى عنها فى تأدية عملية خاصة بنجاح ، وقد توقعنا عن أداء فعل آخر نطلبه . وآلة قياس الرونة لا نفع لها فى إعطاء مرونة حسيّة .

وفى الطريقة التى سمح بها الناس لأنفسهم التسليم بأن الطرائق العلمية للتفكير فى الأشياء تفضى إلى حقيقة الأشياء الباطنة ما يدعوا إلى السخرية والحيرة ، وأن يصفوا بالزيف كل طرائق أخرى للتفكير فيها وإدراكها والتمتع بها . فهذه الطريقة تدعو إلى الضحك لأنّ هذه التصورات العلمية كأى أدوات أخرى مصنوعة بيد الإنسان بغية تحقيق فائدة معينة . وهى أقصى ما يمكن من قلب أى موضوع للفكر إلى أى موضوع آخر . وهذا ممثّل أعلى عجيب ، ولكن عبقرية الإنسان التى أظهرها فى

ابتداع وسائل تحقيق هذه الفائدة أعجب . ومع ذلك فهذه الطرق للتفكير ليست منافسات أو بديلات للأشياء كما ندرکها ونستمتع بها مباشرة أكثر من أن يكون النول الميكانيكي ، الذي هو آلة أعظم أثرها في نسج الأقمشة من النول اليدوي القديم ، بديلا للقمش ومنافسا له . فالشخص الذي خاب أمله وابتأس لأنه لم يستطع أن يلبس نولا ليس في الواقع أكثر سخرية من أولئك الذين يشعرون بالضيق لأن موضوعات التصور العلمي عن الأشياء الطبيعية ليس لها نفس منافع الأشياء وقيمها كما نجربها مباشرة .

ويرجع المظهر الحير للموقف إلى الصعوبة التي يلقاها الإنسان في خلع ربة الاعتقادات التي نزلت منه منزلة العادات . إنَّ محك الأفكار ، والتفكير بوجه عام ، يوجد في نتائج الأعمال التي تقضى الأفكار إليها ، أي في الترتيب الجديد للأشياء التي ندفعها إلى الوجود . وهذا هو الدليل الذي لا إبهام فيه على قيمة الأفكار المستمدة من ملاحظة منزلتها ودورها في المعرفة التجريبية . ولكن التراث القديم يجعل معايير الأفكار في مطابقتها لحالة ما « سابقة » للأشياء . وهذا التغيير في النظرة والمعار مما كان موجوداً من قبل إلى ماسيأتي فيما بعد ، من التلفت نحو الماضي إلى النظر نحو المستقبل ، من السوابق إلى النتائج ، شيء يصعب جدا تحقيقه . من أجل ذلك حين تصف العلوم الطبيعية الأشياء والعالم أنهما كذا وكذا ، يُظن أن هذا الوصف وصف للحقيقة كما توجد في ذاتها . ولما كانت جميع سمات القيمة عارية عن الأشياء كما يقدمها العلم إلينا ، فقد افترض أن « الحقيقة » ليس لها مثل هذه الخصائص .

لقد رأينا في الفصل السابق أن المنهج التجريبي حين يرد الأشياء إلى المعطيات

يعرى الأشياء المحرّبة من صفاتها ؛ غير أنّ هذه التعرّية ، حين نحكم عليها من وجهة نظر العملية كلّها التي هي جزء واحد منها ، شرطٌ للتوجيه الذي يمكننا من أن نخلع على أشياء التجربة صفات أخرى نريد أن نحصل عليها . والأمر كذلك في الفكر ، في تصوراتنا وأفكارنا ، فإنها دلّلت على عمليات ستؤدي أو أدت من قبل ؛ وعلى ذلك فإنّ قيمتها محدودة بثمره هذه العمليات . فهي صحيحة إذا كانت العمليات التي توجهها تفضي بنا إلى النتائج المطلوبة . ويقوم سلطان الفكر على ما يقودنا إليه بتوجيه أداء العمليات . وليست مهمة الفكر أن يطابق بينه وبين الصفات الحاصلة عليها الأشياء من قبل أو أن يسترجع هذه الصفات ، بل مهمته أن يحكم عليها باعتبارها استعداداً لما ستصير إليه من خلال عملية معينة . وهذا المبدأ يصح على أبسط الحالات كما يصح على أعقدها . فإنّ نحكم على هذا الشيء بأنه حلو ، أي أن نعزو إليه فكرة أو معنى « الحلو » غير أن نجرب بالفعل حلاوته ، هو التنبؤ بأننا حين نذوقه - أي حين نخضعه لعملية من نوع خاص - يترتب على ذلك نتيجة معينة . وكذلك أن نفكر في العالم في صيغ رياضية من المكان والزمان والحركة لا يعنى أننا نحصل على صورة لماهية الكون المستقلة الثابتة ، بل إننا نصف الأشياء القابلة للتجربة ككادة تؤدي بها عمليات معينة .

وأثر هذه النتيجة على العلاقة بين المعرفة والعمل لا يحتاج إلى بيان . فالمعرفة التي إنما هي نسخة مكررة من الأفكار الموجودة من قبل في العالم ترضينا رضاءنا بصورة فوتوغرافية ؛ ولكن هذا هو كل شيء . فإن نكون أفكاراً نحكم على قيمتها بما هو موجودٌ مستقلاً عنها ، ليس وظيفة تجرى داخل الطبيعة (حتى إذا كان قدأمكن تطبيق المعيار وهو ما يبدو مستحيلاً) أو أنها لا يحصل عنها أي فرق هناك .

أما الأفكار التي هي خطط للعمليات التي تؤدي فهي عوامل صحيحة في الأفعال التي تغير وجه العالم . حقاً لم تكن الفلسفات المثالية مخطئة في نسبة الأهمية الكبرى والقوة العظمى للأفكار ، ولكنها حين عزلت وظيفتها واختبارها عن العمل فشلت في إدراك مركز الأفكار ومكانها الذي يكون لها فيه وظيفة بناءة . وستنبعث المثالية الصحيحة المتفقة مع العلم عندما تسلم الفلسفة بتعاليم العلم من أن الأفكار ليست تقريراً عما هو موجود أو ما كان موجوداً ، بل عن الأفعال التي ينبغي أن تؤدي . وعندئذ يتعلم الإنسان أن الأفكار من الناحية الفكرية (أي بصرف النظر عن المتعة الجمالية التي تقدمها ، وهذه بلا ريب قيمة صحيحة) لا قيمة لها إلا حين تنتقل إلى أفعال تعيد بشكلٍ ما سيراً أم عظيماً تنظيم العالم الذي نعيش فيه وبناءه . أما أن نُعظم الفكر والأفكار لذاتها - بصرف النظر عما تقضى إليه من عمل (ومرة أخرى فيما عدا الناحية الجمالية) هو أن نرفض تعلم درس أصح معرفة - المعرفة التجريبية - وأن نستبعد المثالية التي تتطلب المسؤولية . وأن نمتدح التفكير ونعلى من شأنه على العمل بسبب وجود كثير من الأعمال المنحرفة في العالم ، فهو أن نعين على استبقاء هذا النوع من العالم الذي يحصل فيه العمل لأغراض محصورة عابرة . وأن نسعى وراء الأفكار وتتعلق بها كوسائل لقيادة العمليات باعتبار أنها عوامل في الفنون العملية ، هو أن نشارك في خلق عالم تكون فيه ينابيع التفكير صافية دائماً الفيضان . ولنرجع إلى مبحثنا العام ، فنقول : حين نأخذ مثال التجربة العلمية في مجالها الخاص نجد أن التجربة حين تكون تجريبية لا تعنى غياب الأفكار والأغراض الواسعة العريضة ، بل إنها لتعتمد عليها في كل نقطة ، غير أن التجربة تولد تلك الأفكار والأغراض في حدود إجراءاتها الخاصة وتختبرها بعملياتها الخاصة .

فإذا بلغنا هذا المبلغ ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية في شتى وجوهها تكون فيها الأفكار والمعاني مقدرّة ، ومتولدة ، ومستخدمّة باستمرار . ولكنها ستكون متكاملة مع مجرى التجربة ^(١) ذاتها لا مجلوبة من أصل خارجي عن حقيقة متعالية .

(١) التجربة experience في فلسفة ديوي ليس المقصود منها التجربة العلمية بمعنى الكلمة ، بل الخبرة بأوسع معانيها . وقد جريت في هذا الكتاب ، وفي هذا الفصل بالذات على ترجمة هذا الاصطلاح بالتجربة غالبا ، ولكن في كتابي عن جون ديوي ميزت بين التجربة والخبرة ، واستخدمت الاستعمال الثاني ، ولذلك لزم التنويه . [المترجم] .

الفصل السادس لعِبُ الأفكار

مشكلة طبيعة الأفكار ووظيفتها واختبارها لم تستنفدها مادة التصورات الطبيعية التي ناقشناها في الفصل السابق ؛ فالأفكار الرياضية أدوات لاغنى عنها في البحث الطبيعي الذي لن يكون منهجه كاملاً إلا إذا أخذ في حسابه إمكان تطبيق التصورات الرياضية على الوجود الطبيعي . وقد كانت مثل هذه الأفكار تبتدأ دائماً الطراز الحق للتصورات الخالصة للفكر في طبيعته الخاصة التي لا تشوبها شائبة للمادة المستمدة من التجربة . وعند عدد متلاحق من الفلاسفة خلفاً عن سلف كان دور الرياضة في تحليل الطبيعة وصياغتها فيما يبدو هو البرهان على وجود عنصر عقلي لا يتغير داخل الوجود الطبيعي . وكان هذا الدور للتصورات حجب عثرة في طريق التجريبيين في محاولتهم بحث العلم على أساس تجريبي .

ولا تقتصر أهمية الرياضة في الفلسفة على هذا الوجه الذي يبدو مركباً فوق الطبيعة عن العالم الطبيعي ، وعلى العالم المركب فوق التجربة في المعرفة بها . ذلك أن التصورات الرياضية باعتبارها تعبيرات عن الفكر الخالص بدأ أيضاً تشق الطريق واسعاً أمام عالم من الماهيات مستقل عن الوجود الطبيعي أو الذهني - عالم قائم بذاته من الأمور المثالية الأزلية ، وهي تختص بأسمى معرفة ، أي بأعظمها توكيداً . وكما سبق أن ذكرنا كانت الهندسة الأقليدية بلا نزاع النموذج لتطور منطقي عقلي صوري . وكانت كذلك عاملاً هاماً أفضى بأفلاطون إلى تكوين مذهبه عن عالم من الأمور المثالية فوق العالم المحسوس والعالم الطبيعي . وفضلاً عن ذلك فإن طريقة الرياضيات كانت دائماً أهم سند يُعَوَّل عليه أولئك الذين حكوا بأن الصحة المبرهن عليها لكل تفكير تأملي تعتمد على حقائق عقلية تعرف مباشرة بدون أي

عنصر استدلالى يدخل فيها . ذلك أن الرياضيات كان من المفروض أنها ترتكز على أساس من الحقائق الأولى أو البديهيات ، كيننةً بنفسها في الطبيعة ، ولا تحتاج إلا إلى أن تقع عليها عين العقل لتعرفها كما هي عليه . وكانت وظيفة اللامبرهونات والبديهيات والتعاريف في الاستنباط الرياضى أساس التمييز بين العقل الحدسى والعقل الاستدلالى ، كما أخذت الأقيسة على أنها الحجة المقنعة على وجود عالم من الماهيات الخالصة يرتبط منطقيا بعضها ببعض ، من حيث إن للكليات روابط داخلية فيما بين بعضها وبعضها الآخر .

من أجل ذلك احتاجت النظرية القائلة بأن التصورات هي تعريفات لتناجح العمليات إلى أن تتطور فيما يختص بالأفكار الرياضية لذاتها ولأثرها على التناجح الفلسفية التى هي أساس منطق المذهب العقلى ، وعلى ميتافيزيقا الماهيات والكليات أو اللامتغيرات . وسنشرع في بحث التصورات الرياضية بمعناها الطبيعى ، ثم ننظر في أمرها كما تتطور بصرف النظر عن تطبيقها في الوجود . وعلى الرغم من أن ديكارت عرّف الوجود الطبيعى بأنه امتداد ، فقد دفعه التراث القديم ، الذى كان يجعل الحس والتخيل فقط من بين الملكات النفسية هما المرجعان للوجود الطبيعى ، إلى إعطاء مسوغ للمذهب القائل بأن الظواهر الطبيعية يمكن أن تقر علميا بالاستدلال الرياضى البحت دون حاجة للرجوع إلى التجريب . وقد خدم بزهاهه على وجود الله الغرض من تبرير هذا التطبيق للتصورات الرياضية في الطبيعيات . حتى إذا كنا مع اسبينوزا لم يكن هذا التناظر بين الوجود الطبيعى وبين الأفكار في حاجة إلى أن يستند إلى الله لأن هذا التناظر « هو » الله . فلما تعدّل هذا التناظر بحيث يعطى الفكر أولوية تجعله يشمل في ذاته الوجود أصبح الباعث الحرك للمذاهب المثالية بعد كانط ..

ولما كان نيوتن أدنى إلى أن يكون عالماً منه أن يكون فيلسوفاً محترفاً فقد وضع هذه الفروض التي ظن أن الطريقة العلمية تتطلبها وتضمن نتائجها . وكان شك هيوم (الذى سبقه بركلى إليه فيما يختص بميتافيزيقا نيوتن عن المكان والزمان الرياضيين) كما هو مشهور أهم عامل أفضى بكانط إلى اعتبار المكان والزمان صورتين « أوليين » *a priori* لكل تجربة حسية . ومن جملة الأسباب في اقتناع كانط بأن مذهبه لا يقبل الجدل ما ظنه من اعتماد مذهبه على الطبيعيات النيوتونية ، ومن ثم كان لا بد أن يدعم تلك الطبيعيات على أساس ثابت .

ومع ذلك فإن ما يهمننا في غرضنا الخالص هو أن نيوتن فيما يختص بمذهب المكان والزمان والحركة (والتي تتدخل في كل تصور للأشياء التي نبهتها في الطبيعيات الكلية للطبيعة) قد هجر صراحةً المنهج التجريبي الذي درج على استخدامه بالنسبة إلى خواص الجواهر المطلقة الثابتة . وفي الوقت نفسه اعتبر التصورات الطبيعية والرياضية متكاملة لمجموعتين من خواص صور ثابتة للموجود اللامتغير . وافترض بالإضافة إلى الذرات التي لها كتلة وقصور ذاتي وامتداد ، وجود مكان وزمان لإماديين فارغين تعيش فيهما هذه الجواهر وتتحرك وتحصل على ما لها من كون . وقدم امتزاج خواص هذين النوعين من الموجود الاتحاد بين خواص الظواهر الملاحظة تجريبياً وبين تلك التي كانت عقلية ورياضية ، وهو اتحاد بلغ من الكمال والوثاقة أنه خلع على المذهب النيوتوني تلك الصلابة والشمول العظيمين مما بدا أنه يجمل مذهبه في تخطيطه الجوهرى الكاملة الأخيرة الممكنة في العلم الطبيعي .

وتعريف المكان والزمان والحركة من جهة « العلاقة التي تحمها للحواس » هو عنده « تمييز عامي » . فهو كأى عالم طبيعي معاصر كان يعرف أن ظواهر المكان

والزمان والحركة في صورها المدركة حسياً توجد داخل إطار من التأويل نسبي بالإضافة إلى ملاحظ . ولكي يهرب من نسبة السمات « الملاحظة » لحركات الأجسام المكانية والزمانية افترض وجود حاوٍ ثابت من مكان خلاء توضع فيه الأجسام ، وزمان دائم الفيضان مكافئ له ، خلافاً في ذاته ، تقع فيه التغييرات . وترتب على هذا الفرض أن للذرات حركةً تخصها يمكن قياسها ذاتياً ، مستقلة عن أى ارتباط بملاحظ . وهكذا كان المكان والزمان والحركة المطلقة الإطار الثابت الذى تحدث داخله جميع الظواهر الخاصة .

وافترض هذه المطلقات العقلية تطلبته أيضاً ميتافيزيقاه الأساسية عن الجواهر الثابتة التى لها خواصها الباطنة اللامتغيرة (أو الجوهرية) وهى الكتلة والامتداد والقصور الذاتى . والأساس الوحيد لتأكدنا من أن الجزيئات النهائية الصلبة ذات الكتلة تستمر بدون تغيير باطنى ، هو أن جميع التغييرات إنما هى أمور ترجع إلى « انفصالاتها وارتباطاتها » الخارجية ، هو وجود شئ خلو ثابت تحدث فيه هذه الأشياء . وبدون مثل هذا الوسط المتوسط يصبح التفاعل فيما بينها مكافئاً للتغييرات الباطنة فى الذرات . فالمكان يقدم الشرط الذى بمقتضاه تكون التغييرات خارجية لا تبالى بالجواهر الطبيعية المطلقة . فما دامت التغييرات ليس لها شأن مباشر بملاقات الذرات فيما بينها فإن النظام الزمانى للتغييرات لا يمكن أن يربط بالذرات نفسها . فلا بد إذن أن يكون هناك ضرب من الفيضان المعتدل للتغير الخارجى - وفى الحقيقة لا يوجد أى تدير أصلاً - ترجع إليه أوضاعها الثابتة من القبل والبعد والمعية . ولما كانت السرعة والمجلة للحركات الملاحظة تنفصلان عن الوضع والوقت المطلقين إذا كانتا نسبيتين للملاحظ - وفى هذا تصدع جميع النظام الطبيعى - فلا بد أن تكون الحركة أيضاً مطلقة .

فعلى الرغم من اتباع نيوتن المذهب التجريبي إلا أنه حصل على مزية النظام العقلي القائم على الضرورة القياسية الدقيقة . فالزمان والمكان والحركة اللامتغيرات خلعت على الظواهر تلك الخواص التي يمكن للاستدلال الرياضي أن يتعلق بها ككشف للخواص الذاتية . ويمكن أن ننظر إلى أوضاع الأجسام كتجمع لنقط هندسية ، وأن تعتبر الخواص الزمانية لحركاتها كما لو كانت مجرد لحظات . وكل شيء ملاحظ يجب في بحثه العلمى أن يتطابق رياضياً لمواصفات وضعها رياضيات المكان والزمان . وإلى وقتنا هذا ، إلى أن تحدى أينشتين التصور الخاص بتحديد توافق الحدوث ، استمر النظام يلقي على الأقل موافقة ساذجة من العلماء .

وليس ثمة صعوبة بالطبع في تحديد التوافق حين تقع حادثتان داخل نطاق واحد من الملاحظة . ولكن نيوتن بسبب فرضه الزمان المطلق زعم أن قياس الزمان له معنى مضبوط للأحداث غير الواقعة داخل نفس مجال للملاحظة . ورأى أينشتين في هذا الفرض نقطة الضعف في النظام بأسره ، وطالب بطريقة تجريبية لتحديد التزامن Simultaneity ، الذى بدونه لا يمكن توقيت الحوادث بعضها بالنسبة لبعضها الآخر . وهو لم يطلب هذا الطلب لمبادئ عامة بحجة بل بسبب مشكلة محدودة تتعلق بسرعة الضوء . ذلك أن الحالة الموجودة لنظرية الضوء عرضت تنازعا لا يحل على أساس النظام المتسلم . فإن الثبات الملاحظ للضوء بالنسبة للموضع الذى يلاحظ منه اتجاهه وبالنسبة لسرعته المقاسة ، لم يتفق مع مبدأ أساسى فى الديناميكا ، وما يتبعه من مسلمة متعلقة بصور التأويل frames of reference لنظم الأحداثيات التى لها حركات انتقالية مطردة . وبدلا من التمسك بالنظرية القديمة وإنكار صحة النتيجة الملاحظة لتجربة ميكلسون ومورلى تساءل أينشتين أى تعبير فى التصورات كانت النتيجة التجريبية تتطلبه ، فرأى أن قياس زمن العلاقات المترکز فى فكرة التزامن كان النقطة الرئيسية .

وفي ذلك يقول : « إننا في حاجة إلى تعريف للترامن بحيث يمدنا هذا التعريف بطريقة بها يستطيع عالم الطبيعة « في الحالات الخاصة » أن « يقرر بالتجريب » أحصلت أم لم تحصل حادثتان في وقت واحد « معاً » (١) .

واقترح ترتيباً بمقتضاه ينعكس شعاعان من الضوء ، ليسا بذاتهما قادرين على الدخول في مجال واحد من الملاحظة ، على مرآة موضوعة في موضع متوسط بين مصدر الشعاعين . فالشعاعان متزامنان إذا اشتملتهما نفس الفعل الواحد من الملاحظة . قد يبدو أنه لا بأس بهذا الاقتراح عند الرجل العامى ، ولكننا إذا نظرنا إليه في سياقه العلمى دل على أن العلاقات الزمانية للحوادث يجب أن تقاس بنتائج عملية تكون ثمرتها مجالاً وحيداً لظواهر ملاحظته . إنها تدل في ارتباطها بالأمر الخاص ببنات سرعة الضوء على أن الحوادث الواقعة في أوقات مختلفة ، تبعاً لساعتين مضبوطتين على نفس الوقت ، والموضوعة عند نقط مصدر الأشعة ، قد تكون متزامنة ، أما من جهة المضمون العلمى فهذا يكافئ الإطاحة بمطلقات نيوتن . وكان ذلك الاقتراح الأصل في مذهب النسبية المقيدة . التى تعنى أن الأزمنة الموضعية أو المشخصة ليست هى نفس الزمان العام الشامل في الطبيعيات . صفوة القول هذا يعنى أن الزمان الطبيعى يدل على « علاقة » بين الحوادث ، لخاصية ذاتية للأشياء .

والذى يهمننا بالنسبة لغرضنا الذى تؤمّه أنّ نسبة أينشتين فيما يختص بالعلم الطبيعى كانت الحد الفاصل لمحاولة تشكيل التصورات العلمى عن الأشياء في صيغة من الخواص المنسوبة لتلك الأشياء مستقلةً عن النتائج الملحوظة لعملية تجريبية . وإذ كان المذهب الأول الخاص بالطريق الصحيح لتكوين التصورات ، والذى

(١) Einstein, Relativity, New York, 1926. p 26.

بتمتضاه تتحدد قيمة أو صحة الأفكار بتطابقها مع خواص سابقة ، هو المذهب المشترك بين جميع المدارس الفلسفية - ماعدا مدرسة بيرس البرجماتية - فقد يمكن القول بأن التحول المنطقي والفلسفي الذي حصل كان أعظم أثراً حتى من التطور الخارق الذي حدث في مضمون العلم الطبيعي . وليس من المغالاة أن نقول إنه مهما تكن تطورات الكشوف المستقبلية عن الضوء ، أو حتى إذا كانت تفصيلات نظرية النسبية لأينشتين قد تعارض بعض الوقت ، فقد حدثت ثورة حقيقية ، ثورة لن تعود إلى الوراء ، في نظرية أصل الأفكار العلمية وطبيعتها واختبارها .

أما بالنسبة إلى الموضوع الخاص بطبيعة التصورات الرياضية الطبيعية ، فالنتيجة السديدة واضحة ، لأن نتيجة أينشتين في استبعاده المكان والزمان والحركة المطلقة كموجودات طبيعية أبعث المذهب القائل بأن إثبات المكان والزمان والحركة كما تظهر في الطبيعيات تتعلق بخواص ذاتية ، واستبدلت بهذه الفكرة الفكرة القائلة بأنها تدل على علاقات بين الحوادث . وهذه العلاقات من حيث هي كذلك تضمن في عمومها إمكان ربط الأشياء بعضها ببعض كحوادث في نظام عام من الترابط والانتقال . إنها السبيل إلى ربط الملاحظات الحاصلة في أوقات وأزمنة مختلفة ، سواء أكان الملاحظ شخصاً واحداً أم أكثر من واحد ، بحيث يمكن أن يتم الانتقال من أحدهم إلى صاحبه .

جملة القول إنها تقوم بالمهمة التي يجب أن يؤديها كل تفكير وكل موضوع للفكر : أن تربط بعمليات ملائمة الانفصالات الحاصلة عن ملاحظات وتجارب شخصية وتحيلها إلى اتصال بين بعضها وبعض . وتقوم صحتها على أثرها في تأدية هذه الوظيفة وامتحناتها يكون بالتأرجح لابلالتناظر مع خواص سابقة للوجود .

ومن الممكن أن نبسط هذه النتيجة على الصور المنطقية بوجه عام . فقد استُخدم

الواقع من وجود بعض الشروط الصورية لصحة الاستدلال كضمان نهائي لعالم من الوجود الثابت . ولكن الصور المنطقية - تشبيهاً بالنتيجة الخاصة بالتصورات الرياضية - هي تقريرٌ عن الوسائل التي نكتشف بها أن أنواع الاستدلالات المختلفة يمكن أن يُنقل أحدها إلى أحدها الآخر ، أو يمكن أن تُبلغ بنسبة بعضها إلى بعض ، بأوسع طريقة وأوثقها . وأساسياً الحاجات التي يحققها الاستدلال لاتشبع إشباعاً كاملاً مادامت الحالات الخاصة منعزلة بعضها عن بعض .

ويمكن أن نبين الفرق بين التصور الإجرائي للتصورات - operational

conception of conceptions والمفهوم التقليدي القديم بتمثيل توضيحي^(١) . فالسائح في دولة يجد بعض الأدوات المستعملة في أغراض متعددة كالسجاجيد والسلال والحراب ، وغير ذلك . وقد يبهره جمالها ورشاقها وتصميماتها المرتبة فيتخذ منها موقفاً جمالياً بحتاً ، ويحكم بأن وضعها للانتفاع بها إنما كان شيئاً عرضياً . وقد يذهب إلى حد الاقتراض بأن فائدتها الأداة تدل على الخط من شأن طبيعتها الباطنة ، وعلى الخضوع لحاجات وأسباب نفعية . وقد يقتنع ملاحظٌ عند الرأى بأن الغرض منها كان وضعها للانتفاع بها ، وأنها صنعت لأجل ذلك . حقا لا بد أن يعترف بوجود مواد خام من طبيعتها أن تتلاءم حتى يمكن تحويلها إلى مثل هذه الحاجيات ، ولكنه لن يعتقد بسبب ذلك أن هذه الأشياء أصلية وليست أدوات مصنوعة .

ومن البعيد أن يتصور أنها « الحقائق » الأصلية التي نسجت المواد الخام على

(١) عبارة « تصور التصورات Conception of conceptions » مستخدمة لتدل على أن التأويل منطبق بذاته : أي إن التصور المقدم هو أيضا دلالة على منهج يجب اتباعه . فقد يقود أحدنا حصانا إلى الماء دون أن يتمكن من إرغامه على الشرب . وإذا لم يستطع أحدنا أن يحقق عملية مقصودة أو يتراجع عن ذلك ، فلن يستطيع بالطبع أن يدرك مفزاها .

منوالها ، أو كانت هذه المواد تمثيلا ظاهريا غير كامل لها . وعندما يتتبع تاريخ هذه الأدرات ويجد أنها بدأت في صورٍ أقرب إلى المواد الخلام وأنها تنمو تدريجيا نحو الكمال في الاقتصاد والجودة ، يستنتج أن ذلك التكميل كان فضلا في النفع لتحقيق أغراض ، وأن إحداث التغييرات إنما كان لعلاج ضروب النقص في العمليات والنتائج الأولى . أما من الناحية الأخرى فقد يستدل صاحبه ضعيف الرأي أن التطور المستمر يفسح عن وجود نموذج أصلي متعالٍ اقترنا منه بالتدرج تجريبيا ، إنه المثال القائم في السماء .

قد يحتج معارض بأن تطور الصور إذا كان عملية زمانية فقد تحدت تماما بنماذج الترتيب والائتلاف والتماثل التي لها قوام مستقل ، وأن الحركة التاريخية إنما كانت مجرد التقريب خطوة خطوة من النماذج الأزلية . وقد بصوغ أحدهم نظرية عن التماسك الصوري للعلاقات لا مدخل لها بالأشياء الجزئية فيما عدا أنها تتمثل فيها . وقد يرد عليه صاحبه عنيد الرأي بأن أى شيء صنع لتحقيق غرض يجب أن يكون له بنيةٌ محدودة تخصه بالذات تحتاج إلى تماسك باطنى للأجزاء في ارتباط بعضها ببعض ، وأن الآلات المصنوعة بيد الإنسان خير مثال على ذلك . فهذه الأشياء إذا كان لا يمكن صنعها إلا بالاستفادة من الشروط والعلاقات الموجودة من قبل ، فإن الماكينات والمعدّد مناسبة لأداء وظيفتها بالدرجة التي تعيد فيها ترتيب الأشياء الموجودة قبل ترتيبها جديدا بحيث تحقق الغرض من الحاجة المطلوبة تحميها أفضل . ولو كان هذا الشخص يمنح نحو التأمل والنظر فقد يعجب ويتساءل ألا تكون نفس مثلنا العليا من الترتيب والائتلاف الباطنيين إنما نشأت وتكوّنت تحت ضغط الحاجة المستمرة لإعادة ترتيب الأشياء حتى تعمل كوسائل لتحقيق نتائج . فإذا لم يكن مسرّقا في عناده فقد يسلم بأنه بعد قدرٍ معين من إعادة الترتيب والتنظيم الباطنيين حصل تحت

ضغط حاجة أكثر مباشرة لتكوين أدوات فعّالة ، ينشأ عنده إدراك لذيذ بالانتلافه الباطنى لذاته ، وأن دراسة العلاقات الصورية قد تهديه إلى مناهج تنتهى إلى تحسين الصورة الباطنة لذاتها بصرف النظر عن أى نفع خاص آخر .

ولندع الاستعارة جانبا ونقول : إنَّ فى وجود آثار الفن الجميل والاهتمام بصنعها والتمتع بها ، دليلاً كافياً على وجود الأشياء التى تكون « حقيقية » تماماً ، ومع ذلك فهى من صنع الإنسان . وأن صنعها يقتضى مراعاة شروط موجودة من قبل أو أخذها فى موضع الاعتبار ، ومع ذلك تكون الأشياء فى الحقيقة تجديدا لوجود سابق . وأنَّ الأشياء كما تعرض نفسها عَرَضاً توحى بأغراض ومُنْع لانتحقق منها تماماً . وأنَّ هذه الإيماءات تصبح محدودة بمقدار ماتتخذ هيئة أفكارٍ ودلائل على عمليات تؤدى لتحقيق ترتيب جديد مَوْجَّه عارض . هذه الأشياء متى ظهرت إلى الوجود يكون لها خصائصها وعلاقاتها الخاصة ، التى هى من حيث هى كذلك توحى بمعايير وأهداف لإنتاج آثار فنية أخرى ، مع حاجة أقل للرجوع إلى الأشياء الأصلية « الطبيعية » . فتصبح هذه الأشياء كما لو كانت « علما » له أغراضه الخاصة ومبادئه المنظمة . وفى الوقت نفسه تميل أشياء هذا « العالم » إلى أن تصبح مسرقة فى الصورية جامدة ، و « أكاديمية » إذا كان النمو الباطنى لفن ما مُتفرقا فى العزلة ، ومن ثمَّ نحتاج إلى تكرار الرجوع إلى الأشياء « الطبيعية » الأصلية كى نشق طريقا إلى حركات جديدة لها مغزاها .

والفكرة القائلة بعدم وجود أبدال عن الأمور الرياضية سوى أنها تكون عالماً مستقلا من الماهيات ؛ أو أنها علاقات باطنة فى بنية طبيعية سابقة - وهى المسماة المكان والزمان ؛ أو أنها مجرد أشياء نفسانية « ذهنية » ليس لها أى سند فى الواقع والزمع بأن هذه الأبدال تستغرق كل بديل ممكن إنما هو إحياء للفكرة التقليدية.

التي تطابق بين الفكر والأفكار وبين الأفعال الذهنية المجردة - أى تلك التي تجرى « داخل » الذهن . إن نتائج العمليات المقصودة حقيقية موضوعيا وصحيحة إذا حققت الشروط الداخلة في المضمون الذي من أجله أقيمت تلك العمليات . ولكن التفاعل البشرى عامل مشترك في إنتاجها ، ولها قيمة في منفعة الإنسان حين يستخدمها .

ومع ذلك فإلى القدر الذي بلغناه لم تلمس المناقشة مباشرة مسألة الرياضيات : « البحتة » ، أو الأفكار الرياضية في ذاتها . كانت رياضيات نيوتن رياضيات ذات وجود طبيعي ولو أنها غير مادية : أى عن المكان والزمان والحركة الموجودة وجودًا مطلقًا ، ومع ذلك فإن الرياضيين يعتبرون غالبًا تصوراتهم المميزة غير وجودية non - existential على أى معنى . وسائر اتجاه التطورات الأخيرة ، والتي ليس من الضروري بالنسبة لأغراضنا تعيينها ، ومذهب « الأمكنة » ذات الأبعاد الثنائية يعد نموذجًا لها ينحو نحو التطابق بين الرياضيات البحتة والمنطق الخالص . ولذلك يستخدم بعض الفلاسفة أمور الرياضيات البحتة يرجعون بها إلى الفكرة الأفلاطونية عن عالم من الماهيات مستقل تمامًا عن كل وجود أيا كان .

هل ينهدم مذهب الطبيعة العملية والتجريبية للتصورات حين يطبق على الأمور الرياضية « البحتة » ؟ علينا أن نبحث عن مفتاح الجواب عن هذا السؤال في التمييز بين العمليات التي تؤدي صراحة (أو يتصور تأديتها) وبين العمليات التي تنفذ « رمزيًا » . فنحن حين نعمل صراحة تترتب على ذلك نتائج تقوم في الوجود ولو كانت لا تعجبنا . إننا واقعون في شباك من ثمره ما نفعله وعلينا أن نحتمل عواقبه . وسنضع سؤالًا من البساطة بحيث قد يبدو سخيفًا . كيف يمكن أن يكون لنا هدف نتطلع إليه دون أن يكون لنا هدف هو نتيجة وجودية في الواقع ؟ يرتبط

بجواب هذا السؤال المشكّلة بأسرها الخاصة بالتنظيم المقصود لما يحدث . إذ بدون أن تكون لنا أهداف متوقعة ، لا يكون تنظيم العمل ممكنا بغير تجربتها في الواقع المحسوس ويمكن أن نضع السؤال على النحو الآتي : كيف نفعل بغير فعل ، بدون أن نعمل شيئاً ؟

ولو أنّ الناس بضرب من التناقض في الكلام قد تمكنوا من التفكير في هذا السؤال قبل تبين طريق الإجابة عنه ، لأضربوا عن النظر فيه باعتباره غير قابل للحل . إذ كيف يستطيع الإنسان أن يستبق تخطيطاً لثمره نشاطاً ما بحيث يوجه تادية عمل يؤمّن تلك الثمرة أو يمدنا عنها ؟ لا بد أن يكون الإنسان قد وقع على الحل عَرَضاً كنتيجة ثانوية ثم استخدمه بعد ذلك بالقصد . ومن الطبيعي أن نفترض أن الوقوع على الحل جاء ثمرة الحياة الاجتماعية بالنقل . وليكن ذلك عن طريق الصيحات التي وجهت ذات يوم ألوان النشاط توجيهها مفيداً بغير قصد ، ثم استُخدمت بعد ذلك عن قصد لذلك الغرض . ومهما يكن من أمر الأصل ، فقد وُجِدَ الحل حين ظهرت « الرموز » إلى الوجود . فنحن نعمل بغير عمل عن طريق الرموز ، إشاراتٍ كانت أو ألفاظاً أو تركيبات دقيقة ، أي إننا تؤدي تجارب بواسطة رموز لها نتائج ليست في ذاتها إلا رمزية ، ولذلك لا تقيدنا بعواقب فعلية أو وجودية . فلو أن شخصاً أشعل ناراً ، أو شتم منافسه له ، لترتبت على ذلك نتائج ؛ إنه يلتقي مصيره . ولكنه إذا تمثل الفعل في رموز بينه وبين نفسه استطاع أن يستبق نتيجته وأن يقدره قدره ، وعندئذ يستطيع أن يفعل أو لا يفعل في الخارج على أساس ما توقعه وهو الذي ليس موجوداً في الواقع . فلا ريب أن اختراع أو كشف الرموز هو في الأغلب أعظم حادث فريد في تاريخ الإنسان ، إذ بدونها (١٢ - البحث عن اليقين) .

لا يتيسر أىّ تقدم فكري ، وبها لا حدّ للتطور الفكري إلا إذا حدثه
شياء فطرى .

كانت الرموز بلا ريب مستخدمة منذ أقدم العصور لتنظيم العمل ولأجل تنظيمه
فقط ، وكانت تستخدم عرضا ولبعض أهداف مباشرة . وفضلا عن ذلك لم تكن
الرموز المستخدمة أولا تُفحص أو تُنظَّم بالنسبة للوظيفة التى تؤدىها ، بل كانت تلتقط
بطريقة عرضية مما يكون مناسباً فى تناول اليد . وكانت تحمل جميع أنواع الروابط
الغريبة التى أعاقت أثرها فى تأدية عملها الخاص . ولم تنزل إلى الحد الذى تؤدى فيه
وظيفة وحيدة ، ولا كانت بحيث تُوجّه أعمالاً تحقق مواقف متعددة : أى لم تكن
محدودة ولا شاملة . فالحد^(١) والتعميم قاصران بغير اختراع الرموز المناسبة . وإنا
لنجد الأصل فى التفكير العامى المتحلل والمقيد فى هذه الأمور . ويعوق تقدمه طبيعة
الألفاظ العادية وماهى عليه من إبهام وتذبذب . وهكذا تقدمت إلى الأمام الخطوة
الثانية العظيمة حين ابتدعت رموز خاصة متحررة من عبء اللانطاق الذى تحمله
ألفاظ نمت لأغراض اجتماعية لافكرية ، من حيث إن معانيها يستبدل عليها من
سياقها الموضعى المباشر . هذا التحرر من التراكم العرضى للمعاني بدّل آلات التفكير
المهمة الغليظة وجعلها أدوات دقيقة نافذة . وأهم من ذلك أنها بعد أن كانت مواثمة
لمواقف حاضرة مباشرة موضعية أصبحت مصوغة فى إطار منعرل من النفع المباشر
الصريح ، وبالنسبة بين بعضها وبعض . ويكفى أن ننظر إلى الرموز الرياضية كي
نلاحظ أن العمليات التى تدل عليها تختلف فى نوعها عنها فى ذاتها ، أى إنها رمزية

(١) الحد هنا بمعنى التعريف definition [المترجم]

لا واقعية . لقد كان اختراع الرموز الفنية بداية تقدم التفكير من المستوى العائى إلى المستوى العلمى .

ولعل صياغة الإغريق للهندسة هى التى تمثل تاريخياً أحسن تمثيل لهذا الانتقال . فقد كان العدُّ والقياس قبل هذه المرحلة مستخدمين فى أغراض « عملية » ، أى فى منافع تتدخل مباشرة فى المواقف العاجلة . كانا مقيدين بأغراض خاصة . ومع ذلك فنحن أن اخترعنا وغير عنهما رموز محدودة فقد كونا بحسب ما كانا عليه موضوعاً له القدرة أن يفحص فحواً مستقلاً ؛ إذ أصبح من الممكن أن يطبق عليها عمليات جديدة . أمكن للعد والقياس أن يلعب بهما ، ولسنا نقصد من ذلك الإساءة إليهما . وأممكن البحث فيهما من وجهة نظر فنية لامن زاوية النفع المباشر . ولقد كان الإغريق بما لهم من نزعة جمالية غالبية هم الذين خطوا هذه الخطوة . وفى ذلك يقول بارى : « يرجع الفضل فى اختراع الإغريق للهندسة إلى فن التصوير الذى اهتموا فيه بتطبيق جمال الأشكال المتماثلة . فقد أدت دراسة مثل هذه الأشكال ، والصناعة التجريبية للتصاوير المشككة من العرين (الطين) ، والأفاريز المنقوشة ، والتماثيل التقليدية ، وغير ذلك لا إلى أن يعرف قدماء الإغريق عدداً عظيماً منوعاً من الأشكال الهندسية المنتظمة فقط ، بل عرفوا كذلك الصنعة التى بها يمكن تشكيلها ، وتركيبها وتقسيمها بالدقة ، وذلك بطرق شتى . وقد ساق الإغريق على عكس جميع أسلافهم كل ما اضطلموا به مساقاً فكرياً » .

وإذ قد اكتشفوا بطريق المحاولة وحذف الأخطاء عدداً عظيماً من الخصائص المتداخلة بين الأشكال ، شرعوا بعد ذلك فى ربط بعضها ببعض ، وربطها بأشكال جديدة . وقاموا بهذا العمل : « بطرق استبعدت تدريجياً من تفكيرهم عنها كل تخمين ، وكل تجربة عرضية ، مثل أخطاء الرسم والقياس الواقعيين ، وكل

أفكار ماعدا الجوهرية تماماً . وبذلك أصبح علمهم علماً عن الأفكار فقط ^(١) .
 وإذا كانت أهمية الانتقال الفكرى من المحسوس إلى المجرد معترفاً بها عموماً ،
 إلا أن هذا الانتقال كثيراً ما يساء فهمه . فكثيراً ما يُنظر إليه على أنه معنى مجرد
 الاختيار بالانتباه المميز لصفة أو علاقة واحدة من شىء مجموع حاضر فى الحس أو
 البناء كره . الواقع أنه يدل على تغيرٍ فى الاتجاهات . فقد كانت الأشياء محسوسةً
 بالنسبة إلينا بمقدار ما تكون وسائل تستخدم مباشرة ، أو غايات تُطوَّعها لصالحنا
 ونستمتع بها . وكانت الأفكار الرياضية « محسوسة » عند ما كانت مستخدمة على
 الإطلاق لبناء أجران للقمح ، أو قياس أرض ، أو بيع سلعة ، أو هداية ريان فى
 تيسير سفينته ؛ ثم أصبحت مجردة عندما تحررت من الصلة بأى تطبيق أو نفع موجود
 بالفعل . وحدث ذلك عند ما يسرت العمليات بالرموز وأصبحت تؤدى فقط إلى
 تسهيل وتوجيه عمليات أخرى هى أيضاً رمزية فى طبيعتها . فهناك فرق بين قياس
 مساحة مثلث لقياس قطعة من الأرض - وهذا نوع محسوس - وبين نوع آخر مجرد
 يقيس المثلث ليكون مجرد أداة لقياس مساحات أخرى معينة رمزياً . وهذا الضرب
 الأخير من العمليات يفسح المجال لنظامٍ من التصورات تتعالق معاً كتصورات ،
 فتمهد بذلك الطريق للمنطق الصورى .

وفى نفس الوقت الذى تم فيه التجرد من النفع فى مواقف مباشرة خاصة
 تكون علمٌ للأفكار أو المعانى كانت علاقات بعضها ببعض ، لا بالأفكار ،
 هدف الفكر . ومع ذلك فهذا الطريق العلمى عرضة لتأويل سوفسطائى ؛ ذلك أن
 الاستقلال عن أى تطبيق معين كثيراً ما يؤخذ على أنه مكافئٌ للاستقلال عن التطبيق

Barry, The Scientific Habit of Thought, New York 1927, (١)
 pp 212-213.

من حيث هو كذلك . وهذا شبيه بقولنا : إن الإحصائيين حين وضعوا همهم في تكميل الآلات بصرف النظر عن منفعتها ، وشغلتهم لذة عملية التكميل إلى الحد الذى بلغوا فيه نتائج وراء أى نفع قائم ممكن ، احتجوا بأنهم من أجل ذلك يبحثون في عالم مستقل لاصلة له بالآلات والنوافع . وهذه المغالطة من اليسير أن يقع فيها بوجه خاص أولئك الذين يشتغلون بالفكر ؛ وهى التى أدت إلى نشأة المذهب العقلى « الأولى » . وهى الأصل فى ذلك الاتجاه الوهمى نحو الكليات ، والذى يتردد كثيرا فى تاريخ الفكر . فأولئك الذين يصطنعون الأفكار بطريق رموز كما لو كانت أشياء - إذ أن الأفكار موضوعات الفكر - ثم يتتبعون علاقاتها المتبادلة فى كل نوع من أنواع العلاقات المتشابهة غير المتوقعة ، يقعون فريسة لاعتبار هذه الموضوعات وكأنها لاءلاقة لها ألبتة بالأشياء ، وبالوجود .

الواقع أن التمييز يقوم بين عمليات تُؤدى بالفعل ، وعمليات ممكنة من حيث هى كذلك ، أى إمكان مجرد . وانتقال التفكير نحو نمو عمليات ممكنة فى علاقاتها المنطقية بعضها ببعض يفسح المجال لعمليات ما كان يمكن أبدا أن تخطر بالبال مباشرة ، ولكن أصابها ومدلولها الحادث يقومان فى أفعال تتصل بمواقف محسوسة . أما الأصل فى العمليات الظاهرة فأمر لاشك فيه . فأنت تجد عمليات العقد والعد جارية فى الأعمال والألعاب على حد سواء ، التى لم يكن من الممكن أن يطردها نموها فى سبيل التعقيد لولا مثل تلك الأفعال وما لها من رموز مناسبة . هذه الأفعال هى الأصل فى العدد وفى كل تطور له . وثمة فنون كثيرة تستخدم فيها بصراحة للقياس عمليات العد التى يتميز بها العقد tally . فلا يمكن مثلا أن تتقدم التجارة والبناء بغير ابتداء حيلة مهما تكن أولية لتقدير الحجم والسعة . ولو عممنا ما يحدث فى هذه

الأمثلة لرأينا أن الحاجة التي لا تخفى عنها هي الملاءمة بين أشياء كوسائل وموارد وبين أشياء أخرى كغايات

لقد نشأ العد والقياس من اقتصاد مثل هذه الملاءمات وإيجادتها . وكان يعبر عن نتائجها بوسائل طبيعية ، ابتدأت في أول الأمر بمخدوش أو « خربشات » أو عقده ثم بعد ذلك بأشكال وتخطيطات هندسية . ومن اليسير أن نبين ثلاثة أنواع على الأقل من المواقف التي تكون فيها هذه الملاءمة بين الوسائل والأغراض ضرورة عملية . فهناك حالة التقسيم أو توزيع المواد ؛ وحالة تخزين المؤن لأيام الحاجة ؛ وتبادل السلع بين من عنده فائض وبين من عنده نقص . والتصورات الأساسية الرياضية عن التعادل ، والترتيب المتسلسل ، ومجموع الأجزاء ووحدتها ، والتناظر والاستبدال ، كلها منظوبة في العمليات المتعلقة بمثل هذه المواقف ، والتي إنما تصبح ظاهرة ومعقدة حين تجرى هذه العمليات رمزيا في تعلق بعضها ببعض .

ويرجع فشل المذهب التجريبي في تفسير الأفكار الرياضية إلى إخفاقه في ربط هذه الأفكار بالأفعال المؤداة . وقد التمت التجريبية التقليدية طبقا لصفحتها الحسية أصل الأفكار في الانطباعات الحسية ، أو على الأكثر في التجريد للمزعم لخواص سابقة تتميز بها الأشياء الطبيعية . أما التجريبية التجارية experimental empiricism فليس فيها تلك الصعوبات التي صادفت هيوم وميل في تفسير أصل الحقائق الرياضية . فهذه التجريبية تعترف بأن الخبرة experience ، خبرة الناس الواقعة ، هي خبرة لأداء الأعمال ، وإجراء العمليات ، والتقطيع ، والتمييز ، والتقسيم ، والمد ، والتجزئ ، والربط ، والتجميع والخلط ، والادخار والتوزيع ؛ وعلى الجملة اختيار الأشياء والملاءمة بينها كوسائل لبلوغ نتائج معينة . فأنت ترى أن تأثير الإقبال الخالص على المعرفة هو الذي أدى بالمفكرين إلى التوحيد بين التجربة وبين تلقى الإحساسات ، مع أن

طفلاً صغيراً لو أنعم النظر ذائق لاهتدى إلى أن الإحساسات إنما تعد مؤثرات وتسجيلات للنشاط الحركي الذي ننفقه في عمل الأشياء .

فكل ما كان مطلوباً لتطور الرياضيات كعلم ولنمو المنطق كأفكار ، نغني لزوم العمليات بعضها لبعض ، هو أن يظهر على المسرح بعض الناس تكون عنايتهم بالعمليات من حيث هي كذلك ، كعمليات لا كوسائل لمنافع خاصة معينة . وحين ابتدعت الرموز من أجل عمليات انقطعت ضلتها بالتطبيق المحسوس ، كما حدث تحت تأثير اهتمام الإغريق بالجمال ، كان من الطبيعي أن يتسلسل الأمر بعد ذلك في طريقه . وقد بقيت الوسائل الطبيعية ، مثل القدة^(١) ، والفرجار ، والمخطط ، وكذلك الأشكال الهندسية . غير أن هذه الوسيلة الأخيرة لم تكن إلا « أشكالاً » وصوراً بالمعنى الأفلاطوني . ومُحلت القوة الفكرية بالعمليات التي ترمز لها ، ولم تكن المسطرة والفرجار سوى وسائل لربط سلسلة من العمليات تمثلها رموز بعضها ببعضها الآخر . أما الأشكال وغيرها فكانت خاصة ومتغيرة ، ولكن العمليات كانت متجانسة وعامة في قوتها الفكرية : أي في علاقتها بعمليات أخرى .

حتى إذا فتح الباب أمام التفكير في صيغة من عمليات ممكنة بصرف النظر عن الأداء الفعلي ، لم يكن بعد ذلك حد للنمو سوى عبقرية الإنسان . وبوجه عام اتجه هذا النمو في طريقين ، فمن جهة لتنفيذ مهام البحث الطبيعي دعت الحاجة إلى وسائل فكرية خاصة ، وهذه الحاجة أفضت إلى ابتداء عمليات وأنظمة رمزية جديدة . وخير مثال لذلك التحليل الديكارتي وحساب التكامل والتفاضل عند ليبنز ونيوتن . وقد خلق هذا النمو كياناً محدوداً لموضوع بلغ في تجريبيته من الناحية التاريخية مبلغ التسلسل التاريخي لآلات الغزل مثلاً . ومثل هذا الكيان يبعث الحاجة إلى الفحص

(١) القدة : قطعة خشب يقاس بها السطوح [المترجم]

لذاته ، ومخضع لبحث دقيق بالنسبة للعلاقات الموجودة داخل مضمونه ذاته . فقتسبنا العمليات السطحية ، ويكتشف أمر الإبهام ومُحلل ، وتقطع العمليات الكبيرة إلى أجزاء محدودة ، وتتملأ الفجوات والطفرات الغامضة بإدخال عمليات تربطها . على الجملة تنشأ قوانين دقيقة لما بين العمليات من علاقات ، ويقابل ذلك مراجعة الموضوع القديم وامتداده .

ولا يقف الأمر عند حد المراجعة التحليلية . ذلك أن اكتشاف مافي مسلمة أفليدس الخاصة بالتوازيين من ضعف منطقي مثلاً أدى إلى عمليات لم تكن تخطر بالبال قبلاً ، وشق الطريق لميادين جديدة : هي الهندسة التوقية . أضف إلى ذلك أن الجمع بين فروع الهندسة المتعددة الموجودة كحالات خاصة لعمليات أكثر شمولاً (مما يوضحه نفس المثال المذكور) أدى إلى إنشاء رياضيات ذات مستوى أكثر عموماً . ولا يعنيني تتبع تاريخ الرياضيات ، وإنما الذي أود بيانه أنه لم تكد فكرة العمليات المحتملة التي تدل الرموز عليها والتي إنما تؤدي بالرموز فقط تكتشف ، حتى أصبح الطريق مفتوحاً أمام عمليات يطردها تحديدها وشمولها على الدوام . فأى مجموعة من العمليات الرمزية توحى بعمليات أخرى يمكن تأديتها . والرموز الفنية تصاغ بالضبط لهذا الغرض ، ولها ثلاث سمات تميزها عن المصطلحات والأفكار العادية . فهي تُختار لتسدل في غير غموض على نوع واحد فقط لا غير من التفاعل . وهي ترتبط برموز عمليات أخرى فتكوّن نظاماً يكون فيه الانتقال من عملية إلى أخرى ممكناً بأقصى درجة من الاقتصاد في الجهود . والغرض من ذلك أن هذه الانتقالات تتم إلى أبعد ما يمكن في أى اتجاه :

(١) « الماء » مثلاً يوحى بمدد غير محدود من الأفعال : رؤيته ، تذوقه ، شربه ، الغسل به ، بغير تخصيص أى فعل تؤثره على غيره . وهو كذلك يميز الماء عن غيره

من السوائل التي لا لون لها ولكن بطريقة غامضة فقط .

(٢) وفي الوقت نفسه فهو مقيد ، لأنه لا يربط السائل بالصور الصلبة والغازية ، وأقل من ذلك لا يدل على العمليات التي تربط إنتاج الماء بالأشياء الأخرى التي تدخل فيها عناصرها وهي الأوكسجين والهيدروجين .

(٣) والمفهوم الكيموي الذي نرّمز له بالرمز يد ١٢ لا يحقق فقط هذين المطالبين . الذي يعجز الماء عن تحقيقهما ، بل الأوكسجين والهيدروجين يرتبطان بدورها بسائر نظام العناصر الكيموية والمركبات المعينة وذلك بطريقة منظمة . فنحن إذ نبدأ من العنصرين وما بينهما من علاقة محدودة بالرمز يد ١٢ يمكننا أن نتجول - إن صح هذا التعبير - خلال سائر ميدان ودرجات الظواهر المعقدة المتباينة . وبذلك ينقل المفهوم العلمي الفكر والعمل بعيدا عن الصفات التي هي بحسب وجودها في الحس . والاستعمال المباشر . غايات ، إلى الطريقة التي بها تُنتج هذه الصفات ، ويؤدي المفهوم العلمي هذه المهمة بطريقة تربط هذا الضرب من التوليد بعدد وفير من شروط الأسباب الفاعلة بأقصر طريق وأعظمه أثرا .

والتصورات الرياضية تذهب بالتجريد إلى أبعد من ذلك بوساطة رموز العمليات التي تحصل بصرف النظر عن الأداء الفعلي . ويكفي لبيان ذلك أن توازن بين «٢» في اتصالها الطبيعي بـ « يد » ، وبين «٢» كعدد بحت . فهذا الأخير يدل على علاقة إجرائية « قابلة » للتطبيق على أي شيء مهما يكن ، ولو أنه لا ينطبق بالفعل على أي شيء معين . وهو بالطبع يتصل بعلاقات محدودة بجميع الأعداد الأخرى ، وكذلك بنظام من أنواع التناظر مع كميات متصلة . أما أنّ الأعداد تفعل كل تمييز كيمي فهذه حقيقة مألوفة . وهذا التغافل ثمرة تركيب رموز تبحث في عمليات ممكنة مجردة عن الأداء الفعلي . ولو كان عندنا فسحة من الوقت لبيّنا أنّ الصعوبات

والتناقضات التي ظهرت في منطق العدد تختفي حين ننظر إلى الأعداد كدلائل على عمليات، ممكنة لا على أنها ماهيات أو خصائص لأشياء موجودة. والمكان الرياضي ليس نوعاً متميزاً من المكان المسمى بالطبيعي أو التجريبي، بل هو اسم يطلق على عمليات ممكنة مثالياً أو صورياً بالنسبة لأشياء لها صفات مكانية. فهو ليس ضرباً من الوجود، بل طريقة للتفكير في الأشياء بحيث تنحل الروابط القائمة فيما بينها من ثبات في التجربة، فيكون ترتب بعضها على بعض ممكناً.

ويمكن إبراز التمييز بين التصور الطبيعي والتصور الرياضي بالإشارة إلى الغموض في اصطلاح العمليات «الممكنة». فعنائه الأولى هو في الواقع، أي وجودي، ممكن. وأي فكرة من حيث هي كذلك تدل على عملية يمكن أن تؤدي، لا على شيء في الوجود الواقعي. ففكرة حلالة السكر مثلاً، علامة على نتائج العملية الممكنة للتذوق باعتبارها متميزة عن الصفة المختبرة مباشرة. والأفكار الرياضية دلائل على عمليات ممكنة، وبمعنى آخر ثانوي سبق التعبير عنه عند القول عن إمكان العمليات الرمزية بالنسبة لبعضها لبعض. هذا المعنى من الإمكان هو إمكان حصول العمليات معاً Compossibility لا إمكان التادية بالنسبة للوجود. واختبار هذا النوع من الإمكان هو عدم التناقض، وصيغة هذا الاختبار كالتساؤل عما يصعب أن تحمل المعنى الكامل، لأن الاتساق يؤول بدلالة تطابق معنى مع معانٍ أخرى حاصلة من قبل، وهو لذلك مقيد. وبدل «عدم التناقض» non-incompatibility على الترحيب بكل أنواع النمو مادامت لا تتصارع فيما بينها، أو مادامت إعادة العملية تمنع الصراع الفعلي. فعدم التناقض قانون للتحرير لا للتقييد، ويمكن موازنته بالانتخاب الطبيعي الذي هو مبدأ للحذف دون أن يكون مبدأ لتوجيه النمو الإيجابي.

فالرياضيات والمنطق الصوري يدلان بذلك على فروع في غاية التخصص من

الصناعة الفكرية التي تشبه مبادئها العاملة شيها شديدا المبادئ التي تقوم عليها الآثار الفنية الجميلة . والسمة التي تلفت النظر وتميزها جميعا هي الجمع بين الحرية والالتزام ، الحرية بالنسبة لنمو عمليات وأفكار جديدة، والالتزام بالنسبة للإمكانات الصورية المتوافقة معاً . فالجمع بين هاتين الصفتين ، الميزتين كذلك لروائع الآثار الفنية ، يخلع على الموضوع سحراً يخلب ألباب بعض المفكرين . غير أن الاعتقاد بأن هذه الصفات تبعد الأمور الرياضية عن كل رابطة بالوجود يفتح عن مزاج ديني أكثر مما يعبر عن كشف علمي^(١) .

والفرق الهام يرجع إلى وجود نوعين من إمكان العمليات : المادى والرمزى . وحين يتجمد هذا التمييز إلى مذهب يقوم على نظامين من الموجود Being ، ها الوجود existence والماهية essence ، تنشأ الفكرة القائلة بوجود نوعين من المنطق ، ومعيارين للحقيقة : الصورى والمادى ، والصورى منها أسمى وأعمق أساساً . الحق أن النمو الصورى فرع متخصص من التفكير المادى ، فهو مشتق على الإطلاق من الأفعال المؤداة ، ويكون امتداداً لمثل هذه الأفعال ، وتيسر الرموز تحقيقه على أساس تطابق بعضها مع بعض . ويترتب على ذلك أن المنطق الصورى يمثل تحليل عمليات رمزية بإطلاق . فهو على معنى مضمّر غير ظاهر ، منطق رمزى. هذا التأويل للأفكار الرياضية والمنطقية الصورية ليس خطأ من شأنها فيما عدا وجهة النظر الصوفية ، فالرموز كما سبق أن بينا تمدنا بالطريق الوحيد للهرب من الانغماس في

(١) « إن الدراسة المستمرة غير المنقطعة لوجودات غير متغيرة على الإطلاق تؤثر على العقل أثراً منوما . . . والعالم الذى فصله عن كل خبرة وتدعجه في كل الوجود هو عالم ذو نظام لا متغير وأزلى في الظاهر ، إنه العالم المطلق الوحيد الذى لا يحتاج العقل الثابت أن يستعمده . وعندئذ ينشأ اقتناع ينتهى بتأثيره في كل الفكر الواعى ، اقتناع بأننا في هذه التجربة قد كشفنا أخيراً الحقيقة الأزلية المطلقة » Barry, pp182 – 183 – المرجع السابق .

الوجود . والتحرير الذى تقدمه الرمزية الحرة للرياضيات وسيلة فى الأغلب لعودة لاحقة لعمليات وجودية لها مجال وقوة نافذة لا نبلغها بغير تلك الرمزية . وتاريخ العلم زاخر بأمثلة موضحة لم يكن يُعرف فيها للأفكار الرياضية أى تطبيق طبيعى ، إلى أن أوحى على مر الزمن بعلاقات وجودية جديدة .

والنظرية التى تكونت عن طبيعة الماهيات (الكليات ، والحقائق الثابتة) يمكن اختبارها بالموازنة بين الشروط التى تحققها العمليات الرمزية والخواص التى تنسب تقليديا للماهيات، وهذه الخواص هى المثالية ، والكلية ، والثبات ، والصورية ، وقيام علاقات الزوم التى تجعل الاستنباط ممكنا . وهناك علاقة تناظر واحد بواحد بين هذه الخصائص وبين خصائص موضوعات الفكر المعرفة فى صيغة عمليات متوافقة الإمكان .

ويمكن أن تقرب هذا التناظر بالإشارة إلى خصائص آلة يتميز تكوينها بالوظيفة التى تؤديها . ومن الواضح أن هذا التكوين لا يمكن فهمه بالحس بل فقط بالتفكير فى العلاقات التى تقوم بين أجزاء الآلة فى ارتباطها بالعمل الذى تؤديه الآلة ككل (أى النتائج التى تحققها) . وحسبما يقف أحدنا مشدوها أمام الآلة وما يصدر عنها من ضوضاء وما يظهر منها من صور . ثم يتدخل ووضوح الأشياء المشاهدة وما فيها من نظام حين يحكم على الصور فى علاقتها بالعمليات ، ويحكم على العمليات فى علاقتها بالعمل المؤدى . قد تُدرك الحركات منعزلة ، كما يدرك إنتاج الآلة وما تخرجه من بضائع منعزلة ، ولكن الآلة لا تُعرف إلا عندما تفكر فى هذه الأمور فى علاقة بعضها ببعض ، وفى ضوء هذا التفكير نحكم على الحركات والأجزاء كوسائل ، لأنها ترجع عقليا لشيء آخر ، إلى « العلاقة » . وعلاقيا نحكم على الأثر

الطبيعي كنتيجة، أى كشيء متعلق . وهكذا فإن علاقة الوسائل والنتائج لها ما يسوغ وصفها بأنها مثالية على معنى المثالية الفكرية .

والعمليات من حيث هى كذلك ، أى من حيث إنها تفاعلات رابطة ، فهى مطردة الوقوع . فالآلة طبيعيا وحسباً تتغير بالاحتكاك والتعرض للجو وغير ذلك ، على حين تتغير منتوجاتها فى الكيف ؛ فالعمليات موضعية ووقئية وخاصة . ولكن علاقة الوسائل بالنتائج - تلك العلاقة التى تُعرّف العملية - تظل هى بالذات على الرغم من هذه التغيرات . فهى كلية . فأنت تجد آلةً تنتج عدداً متتابعاً من كرات الصلب مثل المحاور المكورة . فهذه الكرات يشبه بعضها شها وثيقاً لأنها نتاج عملية متشابهة . ولكن لا يوجد بينها دقة تامة مطلقة ، لأن كل عملية شخصية وليست بالضبط مطابقة لغيرها من العمليات . ولكن « الوظيفة » التى لأجلها صممت الآلة لا تتغير بهذه التغيرات ، لأن العملية operation من حيث إنها علاقة ليست منوالاً process ^(١) . فالعملية تحدد أى عدد من المنوالات والمنتوجات تختلف جميعاً بعضها عن بعض . فالتليفون أو السكين معنى كلى متطابق مع نفسه بصرف النظر عن كثرة الأشياء الخاصة التى تتجلى الوظيفة فيها .

وهكذا نجد أن العلاقة لامتغيرة . إنها أزلية ، لا على معنى أنها مستمرة على مر الزمان ، أو أنها دائمة كالأصناف الأرسطية أو المادة النيوتونية ، بل على معنى أن العملية كعلاقة يدركها الفكر مستقلة عن الحالات التى تتمثل فيها خارجياً ، ولو أن معناها لا يوجد إلا فى « إمكان » هذه الألوان من التحقق .

(١) من الصعب التفرقة فى اللغة العربية بين هذه الاصطلاحات وبخاصة « عملية » operation ، مع العلم أن هذا الاصطلاح جوهرى فى فلسفة ديوى . وقد ذهب زميلنا الدكتور زكى نجيب إلى ترجمتها بقوله « إجراء » ، وله فى ذلك بعض الحق . وعندما نبلغ التمييز بين هذا الاصطلاح وبين process ، وبين procedure تبدو وجوه الصعوبة [المترجم] .

والعلاقة بين الأشياء كوسائل والأشياء كنتائج، تلك العلاقة التي تعرف الآلة، مثالية بمعنى آخر. فهي المعيار الذي به تقدر قيمة العمليات الوجودية. ذلك أن الحكم على سوء آلة أو حسنها حين تستخدم، والحكم على قيمة اختراع إنما يكون بالنسبة لكفاية عمل الوظيفة. وكلما أمكن إدراك العلاقة الوظيفية على التمام في عالم التجريد، استطاع المهندس أن يكشف العيوب القائمة في آلة موجودة، وأن يضيف تحسينات إليها. وهكذا تعمل الفكرة عنها كنموذج، له صفة مثالية بالنسبة للآلات الخالصة.

فالفكرة عن شيء كمثل تحدد البنية أو الصورة الباطنة المميزة. وهذه البنية الصورية إنما تقترب منها الأشياء الموجودة اقتراباً. وقد يمكن أن تتصور آلة بحارية تبلغ كفايتها مائة في المائة، ولو أن مثل هذا المثل الأعلى يبعد أن نبلغه في الواقع. أو يمكن كما فعل هلمهولتز أن تتصور جهازاً بصرياً مثالياً تختفي فيه العيوب الموجودة في عين الإنسان. فالعلاقة المثالية بين الوسائل والأهداف توجد كما مكان صوري تحدده طبيعة الحالة حتى لو لم نفكر فيها، وإذا تحققت في الواقع كانت أقل من ذلك كثيراً. إنها توجد كما مكان، وهي مع إمكانها ضرورية في بنيتها الصورية. وبمعنى آخر الشروط التي يجب توافرها وتحقيقها في فكرة آلة كفايتها مائة في المائة تفرضها ضرورات الحالة؛ ولا تتغير هذه الشروط بما ندرکه من عيوب فيها. ومن ثمَّ يمكن أن تُعتبر الماهيات حاصلة على وجودٍ مستقل عن تفكيرنا عنها وسابقٍ منطقياً عليها. ومع ذلك فليس في هذه الحقيقة شيء من الغموض أو الصفة الأولية التي تنسب إليها غالباً. إنها تعني أنه « إذا » أراد أحدنا بلوغ نتيجة معينة فينبغي أن يتطابق مع الشروط التي هي وسائل لتحقيق هذه النتيجة. و« إذا » أراد أحدنا أن يحصل على النتيجة بأقصى ما يمكن من كفاية، فهناك شروط لها علاقة ضرورية بذلك المراد.

هذه الضرورة الخاصة بالبنية والتي تميزها علاقات صورية تحقق الشروط التي تنهض وسائل لغاية هي المسئولة عن علاقات اللزوم التي تجعل الاستنباط ممكنا . يذهب أجدنا إلى مصنع ويجد عملية بلوغ هدف ، مثل صنع كمية من الأحذية ذات طراز واحد ، منقسمة إلى عدد من العمليات كل منها يتوافق مع العملية السابقة عليها وهكذا إلى ما يليها . وليس في الأمر معجزة أو أمجوبة لتبين أن كل آلة وكل عملية منفصلة طبيعيا ، إلا أنها جميعا متوافقة فيما بينها ، لأننا نعرف أنها صممت بوساطة « تعميل » الإجراء لبلوغ هذا الهدف .

إن فعل المعرفة معقد أيضاً غاية التعقيد . وتدل التجربة أن هذا الفعل قد يتحقق كذلك بشكل أفضل بالتحليل إلى عدد متميز من العمليات تتسلسل علاقتها ببعض . والحدود والقضايا التي « ترمز » العمليات الممكنة والتي عليها أن توجه هذه العمليات ، موضوعة بحيث يفضى بعضها إلى بعض بأقصى ما يمكن من التحديد والمرونة والثمرة . بعبارة أخرى تبنى الحدود والقضايا بالنسبة لوظيفة اللزوم . والاستنباط ، أو الجدل ، هو عملية تسمية هذا اللزوم ، الذي قد يكون جديداً غير متوقع ، كما تعطى غالباً المدة نتأجج غير متوقعة حين تعمل في ظروف جديدة . وجدير بنا أن نعجب بالقوة البناءة التي بها تبلغ الرموز المبتدعة مدى عظيماً من أنواع اللزوم المثمرة . غير أننا نسيء توجيهه عجبتنا حين نجعله أساساً لتشخيص موضوعات الفكر في عالم من الوجود المتعالى .

لن تكمل هذه المرحلة من المناقشة حتى نبين بصراحة أن جميع التصورات (الأفكار والنظريات والفكر) فرضية ؛ فالقدرة على تكوين الفروض هي السبيل الذي تحرر به الإنسان من الإنغماس في الموجودات المحيطة به والتي تؤثر فيه طبيعياً وحسياً . إنها المرحلة الوضعية للتجريد . غير أن الفروض شرطية ، ويجب اختبارها

ينتأج العمليات التي تعرفها وتوجهها . إن اكتشاف قيمة الأفكار الافتراضية حين تستخدم في الإيجاء بإجراءات محسوسة وتوجيهها ، والامتداد العظيم لهذه العملية في تاريخ العلم الحديث ، يدل على تحرر كبير وما يناظر ذلك من زيادة في التوجيه الفكري . ولكن القيمة النهائية لهذه الأفكار لا يحددها تكوينها الباطني وما بينها من اتساق ، بل تحددها النتائج التي تحققها في الوجود كما تجرب حسيا . فالتصورات العلمية ليست وحيا عن حقيقة سابقة مستقلة ، بل هي نظام من الفروض تعمل في ظل شروط محدودة الاختبار ، بها يصبح تعاملنا الفكري والعملي مع الطبيعة أكثر حرية وأعظم أمنا وأكبر أهمية .

كانت مناقشتنا من جانب واحد لأنها بحثت في أمر التصورات من جهة رجوعها أساساً إلى المأثور في تأويل المذهب العقلي . والعلة في هذا التأكيذ من الوضوح بحيث لا محتاح منا إلى بيان . غير أننا قبل أن ننتقل عن هذا الموضوع ينبغي أن نشير إلى أن التجريبية التقليدية أخطأت كذلك في إدراك أهمية التصورات كأو الأفكار العامة . فقد عارضت هذه التجريبية على الدوام المذهب القائل بصفتها «الأولية» ، وربطت بينها وبين الخبرة في العالم الواقع . ولكن التجريبية كانت حين ربطت أصل الأفكار العامة ومضمونها ومعياريها بوجود سابق ، أوضح من معارضتها المذهب العقلي . ذلك أن التصورات طبقاً للتجريبية تتكوّن من الموازنة بين الأشياء الخاصة المدركة من قبل إدراكاً حسياً ، ثم استبعاد العناصر التي تتخالف فيها واستبقاء المشترك بينها . وهكذا ليست التصورات إلا تذاكبر للملامح متطابقة في أشياء سبق إدراكها . إنها أدوات مريحة تضم معاً أشئانا متعددة من الأشياء المبعثرة هنا وهناك في التجربة الحسية . غير أنها يجب أن يبرهن عليها بانفتاحها مع مادة التجارب الخاصة السابقة ، فقيمتها ووظيفتها استرجاعية أساساً . مثل هذه

الأفكار ميتة، عاجزة عن أداء عمل منظم في المواقف الجديدة . فهي « تجريبية empirical » بالمعنى الذى يقابل فيه هذا الاصطلاح العلمية - أى إنها مجرد تلخيصات لتنتائج حصلنا عليها فى ظل ظروف عارضة .

وسنخصص الفصل القادم لبحث صريح فى قول المذهبين التجريبي والعقلي التاريخيين عن طبيعة المعرفة . وقيل الانتقال إلى هذا الموضوع نختم هذا الفصل بمخلاصة لأهم النتائج التى وصلنا إليها فى هذه المرحلة من مناقشتنا .

أولاً : إن ضفة الأفكار والفكر الفعالة المبدعة جاية ، ولذلك كان هناك مايسوغ الرغبة المحركة للمذاهب المثالية فى الفلسفة . غير أن وظيفة الفكر البناء التجريبية ، نعنى تجريبية بالمعنى العلمى . « والفكر » thought ليس خاصة لشيء يسمى الفكر intellect ^(١) أو العقل reason منفصلاً عن الطبيعة . فالفكر ضرب لتوجيه الفعل الظاهر . والأفكار خطط وتدابير مرتقبة تثمر ثمرتها فى تجديرات محسوسة لشروط الوجود السابقة . فهي ليست خواص فطرية للعقل تناظر صفات سابقة مطلقة للوجود ، ولاهى مقولات أولية تُفرض على الحس جملةً وبطريقة واحدة وسابقة على التجربة حتى تجعلها ممكنة . إن القوة الفعالة للأفكار حقيقة قائمة ، ولكن للأفكار والمثاليات قوة عملياتية فى المواقف المحسوسة الجربة ، وينبغى أن تختبر قيمتها بالنتائج المعينة لعملياتها . والمثالية شيء تجريبى وليست شيئاً عقلياً مجرداً ، فهي متعلقة بالحاجات الجربة ، وفضايتها أن تضع عمليات تعيد تشكيل المضمون العقلى للأشياء الجربة .

(١) يصعب فى العربية إيجاد اصطلاحين فى مقابل intellect, thought خلاف الفكر، مع العلم أن التفكير يقابل لفظة thinking [المترجم]
(١٣ - البحث عن اليقين)

ثانيا : الأفكار والمثاليات هي في ذاتها فروض وليست غايات نهائية . فهي من حيث اتصالها بعمليات ستؤدي فإنها تختبر بنتائج هذه العمليات لا بما هو موجود سابق عليها . وتمدنا التجربة السابقة بالشروط التي تثير الأفكار والتي يجب على الفكر أن يبحث فيها وأن يعمل حسابها . وهي تقدم لنا على حد سواء عقبات لبلوغ المطلوب ، والموارد التي يجب استخدامها لبلوغه . والتصور ومذاهب التصورات والأهداف المنصوبة والخطط المشروعة تُصنع باستمرار ، ويُجدد صنعها بمقدار ما يكشف الاستعمال عما فيها من ضعف ونقص وقيم إيجابية . وليس ثمة طريق أزلى يجب عليها اتباعه ، بل تجربة الإنسان تهتدي عن وعي بالأفكار ، وتطور معاييرها ومقاييسها الخاصة ، فتكون كل تجربة جديدة بنيت عليها فرصة لأفكار ومثاليات جديدة .

ثالثا : يقوم الفعل في صميم الأفكار . فالزوالة التجريبية للمعرفة ، حين تُؤخذ على أنها نموذج المذهب الفلسفي للعقل وأعضائه ، تستبعد ذلك الفصل القديم بين النظر والعمل . إنها تكشف لنا أن المعرفة ذاتها نوع من العمل ، وهي النوع الوحيد الذي يخلع على الوجود الطبيعي باستمرار وأمن معاني متحققة . لأن نتائج الأشياء المجربة التي تولدها عمليات تُعرّف التفكير ، تأخذ في حسابها كجزء من معناها الجاري المتماusk علاقتها بغيرها من الأشياء التي يكشف التفكير عنها . وليس ثمة أشياء محسوسة أو مدركة ثابتة في ذاتها . بل الأشياء المدركة في خلال التجربة من حيث إنها ثمرة التفكير ، تلك الأشياء التي نستخدمها وتتمتع بها تدمج في معناها ذاته نتائج الفكر ، فتصبح بذلك أوفر وأكمل معنى على الدوام . هذه النتيجة تكون المعنى الأخير لفلسفة المثالية التجريبية . فالأفكار توجه العمليات ؛ والعمليات تشر نتيجة ليست الأفكار فيها مجردة ، أو مجرد أفكار ، إلا حين تصف الأشياء

المحسوسة . إن الطريق الذى يسير من تجربة مدركة عمياء غامضة جزئية هزيلة المعنى نحو موضوعات الحس ، التى هى أيضا موضوعات تشبع العقل وتجزئه وتفزوه ، يمر خلال أفكار تجريبية وعملياتية .

والخلاصة التى نتهى إليها تعتمد على تحليل مايقع فى البحث التجريبي للعلم الطبيعى . وبما لا يحتاج إلى بيان أن المدى الأوسع للخبرة الإنسانية ، تلك التى تعنى عناية متميزة بالشروط والأهداف الإنسانية لاتنفق من حيث وجودها الجارى مع النتيجة التى انتهت إليها فحوص العلم الطبيعى .

والقوة الفلسفية الحقيقية للنتيجة التى وصلنا إليها ، ونعنى بالقوة الحقيقية تلك المتميزة عن فلسفة الصنعة ، تقوم بالضبط فى هذا الافتراق . إن الواقع من أن التجربة من الطراز المضبوط قد بلغت قدراً مجيباً من الأفكار العاملة المستخدمة فى توجيه الأشياء دليل على إمكانيات لم تُبلَّغ بعد فى صور أقل تقييداً للتجربة . وتدل النتيجة سلبياً على الحاجة إلى مراجعة شاملة لأفكار العقل والفكر وصلتها بالأشياء الطبيعية التى كانت قد تكونت قبل نشأة البحث التجريبي . وهذه هى المهمة النقدية الملقاة على عاتق الفكر المعاصر . أما إيجابياً فالنتيجة الحاصلة فى العلم تتحدى الفلاسفة فتطالبها بالنظر فى إمكان بسط منهج الفكر العمليانى لتوجيه الحياة فى ميادين أخرى .

الفصل السابع

قاعدة السّلطة الفكرية

النزاع حول المعرفة المطلقة أياكون العقل والإدراك العقلي أم الحس والإدراك الحسي منبعه وميزانه من أقدم أنواع النزاع وأدومه في تاريخ الفكر ، وقد أثر في الفلسفة من جانب طبيعة موضوع المعرفة والملكية الذهنية العاملة لبلوغ ذلك الموضوع على حد سواء . فن جانب الموضوع رفع القائلون بالعقل الكليّ على الجزئيّ ، وعكس القائلون بالحس هذا الترتيب . أما من جانب اذهن فقد أكدت المدرسة الأولى فعل التصورات التركيبي ، على حين ذهبت المدرسة الأخرى إلى أن الذهن في حالة الإحساس لا يتدخل في فعل الأشياء حين تكتب سجلها الخاص بها . وامتد هذا التعارض إلى مشا كل السلوك والمجتمع ، فمن جهة نجد تأكيداً لضرورة التوجيه بالمعايير العقلية ، ومن جهة أخرى نجد انحيازاً إلى جانب صفة الحاجات الدينامية وما يصحب ذلك من خصائص شخصية باطنة في تحقيقها في مقابل تباعد الفكر الخالص . ومن الناحية السياسية نجد قسمة شبيهة بذلك بين أصحاب الترتيب والتنظيم وبين أنصار الحرية والتجديد والتقدم ، أولئك الذين اتخذوا من مطالب الفرد ورغباته أساساً فلسفياً .

والخلاف بينهما حاد طويل الأمد ، وقد أدى إلى أن يبذل الفلاسفة جهدهم في مناقشة بعضهم بعضاً ، والهداية التي أمدوا بها الأمور العملية كانت إلى حد كبير على سبيل العون لأنصار القوتين المتنازعتين . ويثير الموقف نقطة أخرى في بحثنا وهي : ما أثر نظرية المعرفة التجريبية في التنازع المتنافس ؟ أول نقطة تعرض لنا

هي أن موضوع المعرفة حادث eventual ، أى إنه ثمرة عمليات تجريبية موجّهة بدلا من شيء موجود قبل فعل المعرفة . والنقطة الأخرى هي أنه مع هذا التغيير تبطل العوامل الحسية والعقلية عن أن تكون منافسات في الدرجة الأولى ، فهي حلفاء تتعاون كي تجعل المعرفة ممكنة . أما عزلة بعضها عن بعض فهو تعبير عن عزلة كل منها من الارتباط العضوى بالعمل . وحين يوضع النظر في مقابل العمل ، فهناك أساس للنزاع أترجع أولوية النظر للحس أم للعقل . ويتطلب النشاط الموجه أفكاراً تتخطى نتائج الإدراكات الحسية السابقة ، لأنها تبرز لمواجهة المستقبل والمواقف التي لم تجرب بعد . ولكن هذا النشاط يبحث من جهة أصله وثمرته معاً في أشياء لا يمكن الحصول عليها إلا مباشرة عن طريق الإدراك الحسى والتمتع المباشرين .

والمذاهب الثلاثة الرئيسية المتنازعة في هذا الميدان هي التجريبية الحسية ، والعقلية ، والكانطية وما فيها من توفيق بين العوامل المنعزلة في المدرستين الآخرين . ولمذهب كانط شبه سطحي بالمذهب الذى سبق ذكره ، لأنه يُلح على ضرورة الإدراك الحسى والأفكار معاً إذا كان لابد من وجود معرفة . ولذلك كان من المناسب أن نبداً المناقشة بتقرير مذهبه . إن عنصر التشابه توحيه قوله كانط المشهورة : الإدراك الحسى بغير إدراك عقلى عماء ، والإدراك العقلى بغير إدراك حسى فراغ . ومذهبه مع ذلك يختلف أساساً عن المذهب الناشئ عن تحليل المعرفة التجريبية . والفرق الأساسى طبقاً لهذا المذهب الأخير هو أن التمييز بين الحس والفكر يحدث داخل عملية البحث التأملى ، وأن الحس والفكر يرتبطان معاً بعمليات تؤدي ظاهراً . وفى نظام كانط يوجد الاثنان أصلاً مستقلين بعضهما عن بعض ، ويقوم ارتباطهما على عمليات مستترة وتؤدي في التجاوىف الخفية من الذهن مرة واحدة . أما من جهة أصل الفرق

بينهما فإن مادة الحس تطبع من خارج ، وتصدر التصورات الرابطة من داخل الفهم understanding . ومن حيث الربط لا يحدث التركيب بالتقصد وبطريق الفحص الموجه ، بل تلقائياً ودفعةً واحدة .

ومن وجهة النظر التجريبية يتطلب فن المعرفة مهارة في انتخاب معطيات الحس الملائمة من جانب ، والمبادئ الرابطة أو النظريات التصورية من جانب آخر . يحتاج هذا الفن إلى صنعة متقدمة باستمرار ونامية للملاءمة بين معطيات الملاحظة وبين النكرة المعينة للبحث على بلوغ النتيجة في أى حالة خاصة. ولكن في مذهب كانط على حين أن التمييز والربط بين الاثنين ضرورى لأى شىء يمكن نعتة بالمعرفة ، فليس لذلك مدخل في صحة أى عمل خاص بالمعرفة . فالوهم والخطأ أمثلة على التركيب بين الحس والفهم كما يحدث لأصح حالات الكشف العلمى . ففي المذهب الأول جماع الأمر كله في مباشرة توجيهه « مميز » يفصل بين المعرفة الحسنة والرديئة . وفي مذهب كانط تنزل نعمة المقولات على مادة الحس بغير إشارة إلى التمييز بين الخطأ والصواب .

ونحن نلخص الفروق فيما يلى :

(١) في المعرفة التجريبية ، السابق هو دائماً مادة تجربة أصلها في أسباب طبيعية ، ولكن لأنها لم توجه في حدوثها فهي غير يقينية ومحتمة . والموضوعات الأصلية للتجربة تحصل بالتفاعل الطبيعى بين الكائن والبيئة ، وهذه الموضوعات في ذاتها ليست حسية ولا عقلية ولا مزيجاً منهما . إنها بالضبط المادة الكيفية لجمع تجاربنا العادية غير المختبرة ..

(٢) والتمييز بين معطيات الحس والأفكار التوضيحية تقيمها قصداً عملية

البحث لتدفع بهذه العمالية إلى الأمام نحو نتيجة كاملة مختبرة يجدر بنا قبولها .

(٣) ومن ثمَّ فإنَّ كل جانب من التمييز ليس مطلقا ولا ثابتا بل ممكننا وعبارة عن محاولة ، وكل منهما عرضةٌ للمراجعة كلما أمدتنا معطيات الملاحظة بدليل أو ثبوت ، وكلما أمدنا نموُّ العلم بفروض موجهة توجيهياً أفضل نعمل بها .

(٤) ومن ثمَّ تراجع على الدوام المواد المنتخبة لتتكون معطيات ومبادئ منظمة يُراجع بعضها بعضا . فكل تقدم في بعضها يحمل تحسينا مناظراً في البعض الآخر . فهما معاً يعملان دائماً على إحداث ترتيب جديد للمادة المحررة الأصلية في بناء موضوع جديد له الخواص التي تجعله يُفهم أو « يُعرف » .

هذه العبارات مع أنها صورية إلا أن معناها ليس خفياً ، وأى شخص علمي يوضح مدلولها . فعالم الفلك أو الكيمياء أو النبات يبدأ من مادة التجربة الفجة غير المحللة ، من تجربة الحس العادي للعالم الذي يعيش فيه ونألم منه ونسلك فيه ونستمع به ، أى مما نألفه من نجوم وشموس وأقمار ، ومن حوامض وأملاح ومعادن وأشجار وطحالب ونباتات نامية . ثم تنقسم عملية الفحص إلى نوعين من العمليات : إحداها الملاحظة الدقيقة والتحليلية لتحديد الموجود بالضبط ولا شك في رؤيته ولسه وسماعه . فهذه عملية تجرئ للكشف عن المعطيات الوثيقة للمشكلة وعن الدليل الذى يجب على التفسير النظرى أن يعمل حسابه . وتقوم العملية الأخرى على البحث في المعرفة السابقة للحصول على أفكار يمكن استخدامها في تأويل هذه المادة الملاحظة وفي الإيحاء ببدء تجارب جديدة . وبهذه العملية الأخيرة نحصل على معطيات أكثر ، ويوحى ماتمدنا به من أدلة جديدة بأفكار جديدة وتجارب أكثر حتى تُحل المشكلة . والباحث لا يفضل أبداً بين المادة المدركة حسيًا والمدركة عقلياً بوجه الإجمال ، ولكنه يعنى في كل مرحلة من البحث أن يميز بين ما لاحظته وبين ما هو من جملة النظريات والأفكار ، فيستخدم النظريات والأفكار كوسائل لتوجيه

ملاحظات أكثر ويختبر بنتائجها تطبيق الأفكار والنظريات المستخدمة . وأخيراً يعاد تنظيم المادة الأصلية في صورة متماسكة مستقرة تصلح أن تدخل نهائياً في النظام العام للعلم .

خذ مثلاً طبياً استدعاه مريض ، فإنه يجد مادة تجربته الأصلية مُقدّمة ، وهي تجربة من العبث أن يتخيل الطبيب معها أن مريضه عبارة عن كتلة من معطيات الحس تنظمها مقولات . وموضوع هذه التجربة يضع مشكلة البحث ، فتؤدى بعض العمليات الإكلينيكية من تسمعٍ وقرٍ وتسجيل للنبض والحرارة والتنفس وغير ذلك ، وهى التى تكوّن الأعراض ، وتمدنا بالشواهد التى تحتاج إلى تفسير . أما الفيلسوف أو المنطقي فينظر ويرى أنها جزء من موضوع أصلى قابل أن يعرض للملاحظة من حيث هى موجودة حسياً . والتأجج ليست كل ما يلاحظ أو ما يمكن ملاحظته ، ولكنها وجوه وأجزاء من المجموع المحرب التى تقدر أنها داخلية فى تكوين الاستنتاج عن طبيعة المرض . ولا تعنى الملاحظات شيئاً فى ذاتها وبذاتها ، ولكنها تكتسب معنى فى ضوء المعرفة المنظمة بالطب بمقدار ما يكون الطبيب حاصلها عليها . فيرجع إلى المدخر من معرفته لتوحى له بأفكار قد تعينه فى الحكم على طبيعة المرض وعلاجه الصحيح . ويتأمل الفيلسوف التحليلي ويلاحظ أن المادة المُفسّرة التى بها نجمع أشنات معطيات الحس معاً فى كلِّ متماسك ليست بذاتها حاضرة مباشرة حسياً ؛ ومن أجل ذلك يسميها مثالية أو عقلية .

ومعطيات الحس علامات تُوجّه هذا الانتخاب للأفكار التى حين تُقترح تثير ملاحظات جديدة . فمعطيات الحس والأفكار يحدان معاً حكم الطبيب النهائى أو تشخيصه وإجراءاته . فهناك شيء يضاف إذن إلى المدخر من المادة الإكلينيكية لصناعة الطب بحيث تهذب الملاحظات التالية للأعراض وتُبسط ،

ويوسع المدخر من المادة التي تُستقى منها الأفكار . وليس لهذه العملية - من تعاون الملاحظة والأفكار العقلية أو العامة - حد . وليست المعطيات في أى حالة هى جميع الموضوع الأصلي ، وإنما هى مادة منتخبة لتستخدم كأدلة وعلامات . ولا فى أى حالة تحدد الأفكار العامة والمبادئ والقوانين والتصورات النتيجة - ولو أنه كما يجمع بعض الناس ملاحظات متفرقة دون محاولة استخراج معناها ، كذلك فى أحوال أخرى يسمح عامل غير ماهر لفكرة سابقة أن توجه تصميمه بدلا من استخدامها كفرض . ويبدو الأمر من البساطة بحيث يمكن أن نفترض أننا قد ضربنا صفحا عن الظروف التى أنشأت الحيرة والخلاف . غير أن منبغ هذا التعقيد هو أن النظريات عن الذهن mind ، من الإحساس sensation ، والإدراك الحسى percetion ، وعن العقل reason ، والفكر intellect من الإدراك العقلى conception والإدراك الحسى perception^(١) قد صيغت وأقيمت فى الفلسفة قبل نشأة المعرفة التجريبية . ومن العسير التخلص من عادات تولدت على ذلك النحو لنتجه بطريقة كاملة نحو البحث الواقعى . وقد يبدو من الغرور أن نرفع حالة الطيب أو أى باحث حسى آخر على الصفة المحكمة لكتاب « فقد العقل الخالص » والمجلدات التى عاقت عليه ، ولكن ضوزتنا تحشد وراءها جميع المزاوات التجريبية التى تقدم العلم بها فعلا .

وبوجه أخص يمكن أن نقرر أن النظرية الكانطية جانب الصواب لأنها أخرجت تميزات أصيلة ولاغنى عنها من مكانها ووظيفتها فى البحث الفعلى ، وعمتها فجعلتها تميزات ثابتة شاملة ، متعامية عن أدوارها الخاصة التى تقوم بها

(١) . قصدنا وضع المصطلحات الأجنبية جميعا لبيان دقة الموضوع [المترجم]

تبلوغ تلك الاعتقادات المختبرة التي تهيب الأمن . وترتب على ذلك أن تولدت تعقيدات مصطنعة ونشأت أفازال لا تحل .

خذ مثلاً صفة معطيات الحس الجزأة والمنعزلة . فنحن إذا عزلناها من السياق في بحث خاص كان لها ولا ريب هذه الصفة . ومن ثمّ إذا غمضنا العزلة والتجزئة وجعلناها صفةً عامةً على الإطلاق ، نتج عن ذلك المذهب « الذرى » غير المرتبط بمعطيات الحس . وهذا المذهب مشترك بين الحسية وبعض صور الواقعية الجديدة ، إلى جانب الكانطية . الواقع ليست الروائح ، والطعوم ، والأصوات ، والضغط ، والألوان وغير ذلك منعزلة ، ولكنها مرتبطة معاً بجميع أنواع التفاعلات والارتباطات . ومن بينها الاستجابات العادية لمن تحصل له التجربة . وبعض الارتباطات عضوية تنبع من تكوين الشخص ، وبعضها الآخر أصبحت راسخة في مجرى العادة مع التعليم وحالة الثقافة المألوفة . ولكن هذه الارتباطات التي هي ثمرة العادة مُعَوَّفات لا مُعَيَّنات ، فبعضها لا دخل له ويفضل عن السبيل . على أى حال إنها تفشل في أن تمدنا بالمفاتيح والأدلة المطلوبة في البحث الخاص موضع النظر . وترتب على ذلك أن الكيفيات المحسوسة تنعزل صناعياً من روابطها العادية بحيث يكون الباحث حرّاً أن يراها في ضوء جديد أو أن يعدها مكونات لشيء جديد .

ولما كانت نفس الحاجة إلى البحث تدل على وجود مشكلة أنشأها الموقف للموجود فلا يمكن أن يتم فهمها إلا إذا أقيمت روابط جديدة . فصفة معطيات الحس من التجزئة والعزلة لا تصف شيئاً يتعلق بها بالذات ، بل تدل على مرحلة عابرة ولو أنها ضرورية في تقدم البحث . إنَّ عزل معطيات الحس من ظروفها ووظيفتها للمعاونة في بلوغ المعرفة هو المشغول عن اعتبارها كنوعٍ من الوجود الذرى المنعزل . ولو تأملنا المهمة الفعلية للمعرفة لرأينا بوضوح أن معطيات الحس هي التي وحدها تمدنا

بمادة دالة ، والأفكار عما ليس حاضرا في الحس « تفسر » الدليل ، ولكنها لا يمكن أن تكونه . ومع ذلك فإن جميع تاريخ العلم يبين أن المادة الملاحظة « مباشرة » وأصلها لا تمدنا بمادة دالة « حسنة » . فقد رأينا أن الغلطة الأساسية في العلم القديم هي افتراض أننا نستطيع أن نقيم الاستدلال على أشياء ملاحظة بغير حل سابق تحليلي صناعي . ومن ثمَّ ظهرت الحاجة إلى ضرب متميز من العمليات التجريبية تفصل « بعض » الصفات عن الشيء ، وهذه هي التي تكون معطيات الحس بالمعنى الفنى لهذه الكلمة .

وكانت التجريبية التقليدية تبعا لذلك على صواب في الإصرار على القول بأنه لا يمكن لأى قدر من التصورات أو من مادة الفكر بنفسها أن تعطى أى معرفة بالوجود ، مهما يكن النظام العقلى دقيقا ومتاسكا باطنيا . ولن نستطيع أن نستمد الوجود من الفكر ؛ مع الاعتذار للمثالية . فالمادة الملاحظة ضرورية للإيجاء بالأفكار كما أنها ضرورية كذلك لاختبارها . والحواس من الناحية الوجودية هي الأعضاء التى بها نحصل على مادة الملاحظة . ولكن هذه المادة كما سبق بيانه إنما تكون هامة وفعالة لتحقيق المعرفة حين ترتبط بعمليات هي ثمرة لها . والتفاعلات الطبيعية المجردة سواء أ كانت تفاعل أشياء خارجية أم تفاعل كائن حتى تقدم ملاحظات تكون مادة البحث ؛ وهي مادة فرضية . والعمليات المؤداة بالقصد والتي يعنى فيها بربطها مع نتائجها هي فقط تلك التى تعطى المادة الملاحظة قيمة فكرية إيجابية ، ولا يتحقق هذا الشرط إلا بالفكر : فالأفكار هي إدراك هذا الارتباط . بل إن التجربة غير العلمية بمقدار ما يكون لها من معنى ليست مجرد عمل ولا مجرد اضطلاع بعمل ، ولكنها تعرف للرابطة بين شيء وعمل وشيء يجرى عمله تبعا لما عمل .

وقد أجهت التجريبية في تاريخها المتأخر إلى أن تطابق بين النتائج الحسية والأحوال والعمليات « الذهنية » أو النفسية . وكان هذا التطابق النتيجة المنطقية لا تمأخذ موضوع العلم الذي تنعدم فيه هذه الصفات كأنه الموضوع « الواقعي » . ولكن الإصرار كما يفعل الواقعيون المعاصرون على أن معطيات الحس خارجية لا ذهنية لا يعالج هذا الخطأ المنطقي ، ولكنه يكرر عزلة معطيات الحس عن العمليات المقصودة التي تمدنا بها وعن الغرض من هذه العمليات ووظيفتها . ومن ثم كان من الضروري أن تكمل الموضوعات المنطقية بشيء آخر ، هو المسمى الآن الماهيات . وأهم من ذلك أننا لا نجد أى ضوء مُلقى على توجيه طريق البحث الفعلي . إذ لا يزال ثمة عجز في تبين أن التمييز بين معطيات الحس وموضوعات الإدراك العقلي هو تمييز يحدث داخل الفحص التأملى من تنظيم إجراءاته . . . procedure

ولو أن تاريخ نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بدلا من لفظة « معطيات » *givens-data* . بدأ بتسمية الصفات المذكورة « مأخوذات takens » لاختلف أمره اختلافا كبيرا . ليس معنى ذلك أن المعطيات غير وجودية وليست صفات لما هو معطى نهائيا - أى مجموع المادة التي نحصل عليها من التجارب غير العرفانية . ولكن « من حيث » إنها معطيات فهم « منتخبة » من هذه المادة الأصلية الكلية التي تمنح الدافع إلى المعرفة ؛ إنها تميز لغرض ، هو تقديم العلامات أو الأدلة لتعريف المشكلة وتحديددها ، فتعطي بذلك مفتاحاً لحلها .

وإذا رجعنا إلى مثال المريض وبحوث الطبيب ، فن الواضح أن وجود شخص مريض هو « المُعطى » ، وأن هذا المعطى معتدٌ وتميز بكل أنواع الصفات المتعددة . والافتراض - كما ذهب إلى ذلك كانط وكما هو شائع في النظريات التقليدية - أن كل

تجربة هي بالذات عرفانية cognitive^(١)، يؤدي وحده إلى المذهب القائل بأن إدراكنا للمريض هو حالة للمعرفة . الواقع أن الإدراك الأصلي يقدم المشكلة للمعرفة ، فهي شيء علينا معرفته ، وليست موضوعاً للمعرفة . وأول شيء نعمله في المعرفة هو أن ننتخب من كتلة الصفات المفروضة تلك الصفات التي في تمييزها عن غيرها تلتقي ضوءاً على طبيعة المرض . ومن جهة أنها منتخبة بالقصد ، وتميَّزة بعمليات خاصة فنية ، فإنها تصبح معطيات، تسمى محسوسة بسبب الدور الذي يلعبه أعضاء الحس في «توليدها» . وعندئذ يمكن أن تصاغ كمادة للقضايا الوجودية الأصلية . وحتى مع ذلك فليس ثمة صنف من هذه القضايا « بوجه عام » . فكل بحث يقدم قضايا الوجودية الأصلية، حتى إذا كانت جميعاً تتفق في أن لموضوعاتها كيفيات ، يكشف الفحص أنها مرتبطة باستخدام أعضاء الحس . وفضلاً عن ذلك فهذه القضايا الأصلية إنما تتميز من حيث كذلك بمعنى منطقي فلا تكون أصلية تجريبياً بل فرضية أو شرطية . وهذه العبارة لا تستلزم أن وجودها فرضي ، لأن الإدراك الحسي بمقدار ما يتم على وجه صحيح يضمن وجودها . ولكن قيمتها في البحث اختبارية . وكثير من أخطاء الاستدلال الطبيعي ، إن لم يكن معظمها ، تنشأ من اتخاذ أمور كمعطيات مع أنها من وجهة نظر المشكلة موضع البحث ليست معطيات . حقا هذه المعطيات موجودة ولكنها ليست الدليل المطلوب . ومن بعض الوجوه كلما ابتعد الشك في وجود الكيفيات المحسوسة كان معناها في الاستدلال أقل يقيناً . ذلك أن الصفة إذا كانت شديدة الجلاء في الإدراك الحسي أثرت أثراً غير مناسب يقضى بالفكر إلى أن يتخذ دليل وجودها مكافئاً لقيمتها الاستدلالية . وقارىء القصص البوليسية يعلم أن من الحيل المألوفة تضليل

(١) عرفانية نسبة إلى المعرفة ، وقد ذكرنا هذا الاصطلاح في مواضع أخرى بقولنا «معرفة» ، ويبدو لي أن عرفانية أخف على اللسان [المترجم] .

الباحث بالصفات الظاهرة جدا للحلول المقدمة ؛ أما الحلول الصحيحة فهي غامضة عادة ويجب أن تستخرج بالبحث . فالصفة الشرطية لمعطيات الحس في البحث الاستدلالي تعنى أن هذه المعطيات يجب أن تمتحن بنتائجها . إنها طرق حسنة أو أدلة حين تبحث على عمليات من شأنها حل المشكلة المعروضة .

يكاد يكون مما لا ضرورة له أن نكرر ما وجهناه من نقد في الفصول السابقة للمذهب العقلي الخاص بالتصورات . فقد قام المذهب لتحقيقه إيجابية ، هي ضرورة العلاقات والارتباط بين الوجود والمعرفة ، كما بينت حقيقة الارتباط بين العلاقات والفكر . ذلك أنه على حين توجد بعض الارتباطات دائماً في مادة الأشياء المجربة ، وكانت هذه الأشياء من حيث إنها مجربة موضع نظير ولا تعرف نهائياً ، فهذا يعنى أن علاقات هامة ليست حاضرة فيها بحسب وضعها القائم . وهذه العلاقات يجب أن تحمل على جناح التوقع إذا لم تكن استجابات البحث تحيظاً أعمى - أى إذا كانت تجريبية حقاً . ومثل هذه العلاقات يجب أن تدرك بالفكر ، فهي موجودة عقلياً لا حسياً ؛ وهي تمثل نتائج ممكنة للعمليات ، والممكن والدرك عقلياً شيء واحد . وكما أن المذهب الحسى يتجاهل الدور الوظيفي والمنزلة الفرضية للكيفيات المحسوسة في البحث ، كذلك المذهب العقلي يجعل من منفعة التصورات في توجيه البحث لحل المشاكل الخاصة أمراً ثابتاً ومستقلاً .

ليس الغرض من هذا النقد التاريخي لنظريات المعرفة أن نحط من قدرها ، بل غرضنا أن نلفت النظر إلى منبع أخطائها . فما دنا قد فرضنا أن وظيفة المعرفة الحصول على الوجود السابق على عمليات البحث ونتائجها والمستقل عنها فلا مناص من خطأ أو آخر من هذه الأخطاء أو مزيج منها . فيما أن تكون الخصائص المنطقية المتعلقة بعمليات البحث الفعّال مما يُطلع عليه من الوجود السابق ؛ أو أن العالم كما

نعرفه يُرَدُّ إلى كثرةٍ مفتتة من عناصر منعزلة ذرياً ، أى كثرةٍ كانطية ؛ أو بتبذع طريقة مآ مثاليةً كانت أم واقعيةً تجمع بين الاثنين .

ومن جهةٍ أخرى حين نرى أن موضوع المعرفة متوقعٌ وحادثٌ ، من حيث إنه ثمرة عمليات استدلالية أو تأملية تعيد تشكيل ما كان موجوداً من قبل ، فإن المسادتين المساتين على التوالى حسية وعقلية يُرى أنهما متكاملتان في توجيه البحث المُشمر نحو نتيجة معقولة .

وهناك طريقة أخرى لمناقشة موضع النزاع الأساسى ولا تتطلب هذا القدر من استعراض أحاديث هلهلها المناقشات السابقة . الواقع أن النظريات التقليدية تعالج كل معرفة تأملية أو استدلالية كحالات من « التفسير » ؛ ويعنون بالتفسير أن يبدو موضوع أو مشكلة كأنها جديدة واضحة جلية بمطابقة عناصرها مع شيء معروف من قبل ، ونهائياً مع شيء يقال إنه معروف مباشرة وحديسيا ، أو بغير استدلال . فالمعرفة الاستدلالية في النظرية التقليدية ، تلك المعرفة التى تتطلب التفكير يجب أن ترجع دائماً فى صحتها إلى المعروف مباشرة . فهى لا يمكن أن تجلب وثائقها معها وتختبر نتائجها فى نفس العملية التى بها نبلغها . فالتطابق مفروض مضمراً أو صريحاً بين نتائج الاستدلال والأمور المعروفة بغير استدلال . وإظهار التطابق صراحةً هو الذى يكوّن البرهان .

وهناك نظريات كثيرة مختلفة ومتعارضة تختص بالطريقة التى بها يقع هذا التطابق . فهناك مذهب يقول بأن هذه العملية تقوم على دخول جزئيات معينة تحت كليات معينة ؛ أو على تعريف تصنيف ؛ أو أنها ضرب من التذكر الأفلاطونى به تعرف المادة المدركة حسياً بتطابقها مع مُثُلٍ أولية ؛ أو أنها حالة من التخطيط على طريقة كانط ؛ أو أنها تمثُّلٌ إحساسات حاضرة لصور تحي إحساسات ماضية . وهذه

النظريات تختلف اختلافاً واسعاً فيما بينها ولا يمكن اتفاق بعضها مع بعضها الآخر .
إلا أنها جميعاً تشترك في مقدمة واحدة ، فهي كلها تزعم أن نتائج الاستدلال التأملية
يجب أن ترد إلى أشياء معروفة من قبل إذا كان لا بد من إثباتها . أما النزاع فيما
بينها فلا يعدو أن يكون عائلياً ، في داخل الأسرة . والفروق بينها تتعلق بصفة
بالموضوعات الأصلية المعروفة مباشرة والتي يجب أن تتطابق نتائج التفكير معها لكي
تعرف حقاً . وكلها تتطلب الضرورة المفروضة من أن أى ثمرة للاستدلال يجب -
لتكون معرفة صحيحة - أن ترد لشيء معروف من قبل مباشرة . وهكذا نجد أنها جميعاً
تعتبر عنصر المعرفة الموجود في نتائج الاستدلال مجرد صياغة جديدة للعبارة (١) .
ترجع الأهمية الخاصة للطريقة التجريبية إلى أنها ترفض مرة واحدة الفكرة
القائلة بأن نتائج الاستدلال يجب أن تصححها عمليات « التوافق » من أى نوع
كانت . وحين نوازن بين المقدمة التي تقوم على أساس جميع النظريات المختلفة التي
تفترض ضرباً أصلياً من المعرفة المباشرة (أى المعرفة التي لا تتضمن التأمل)
reflection . وبين مزاولة العلم التجريبي والذي ، طبقاً له ، تكون نتيجة البحث
التأملية reflective وحدها هي التي تعرف ، نجد أموراً ثلاثة من التباين . الخلاف
الأول : أن النظريات التقليدية تجعل كل معرفة تأملية حالة من التعرف ترجع إلى
صورة أسبق وأيقن من المعرفة . والثاني : أنها لا تفسح المجال للكشف الحقيقي

(١) منطق ستوارت مل هو المنطق القديم القائم على التجريبية الحسية . ومع ذلك فقد طالب
بقواعد للبرهان على الاستقراء تبليغ في إحكامها مبلغ قوازين أرسطو في الاستدلال القياسي . وجوه
هذه القواعد أن البرهان يقوم على تطابق نتائج الاستدلال مع الجزئيات المعروضة على الحس ،
بالضبط كما قام برهان أرسطو على دخولها تحت كليات مستقلة معينة . وقد لاحظنا من قبل كيف
تأثر منطق أرسطو فيما بعد بهندسة أفليدس وما فيها من افتراضات بيديهيات تمد حقائق بيته بذاتها .
ويعترف الرياضيون في الوقت الحاضر أن اللامبرهات واللامعرفات هي نقط البداية في العمليات ،
وأنها في ذاتها ليس لها معنى ولا « صدق » .

أو التجديد المبدع . والأمر الثالث يتعلق بالصفة الدجمائية للافتراض الخاص بما يقال عنه إنه معروف مباشرة في مقابل الصفة المختبرة تجريبيا للموضوع المعروف نتيجة التأمل .
وسنشرح في الكلام عن الأمر الأخير فنقول : إننا حين نقرر أن نتائج المعرفة المنطوية على الاستدلال يجب أن تخضع لمعرفةٍ حاصلة مباشرة على الفور ، وأن هذه النتائج يجب أن ترجع إلى المعرفة المباشرة للبرهان والتحقق ، نصطدم على الفور بهذه الكثرة من النظريات الخاصة بالمعرفة المعروفة مباشرة والمعصومة من الخطأ . إن تعدد هذه النظريات وما بينها من تناقض يدفع إلى الشك في أن المعرفة المذكورة ليست في أى حالة بيّنة بذاتها كما يقررون . ولهذا الشك أساس نظري ؛ خذ مثلا رجلا « يفسر » خسوف القمر بقوله إن ذلك راجع إلى تنين يحاول التهامه . وعند هذا الرجل أن التنين الملتهم أدل في حقيقته من ظلمة القمر . وعندنا أن وجود مثل هذا الحيوان القادر على مثل هذا العمل هو الأمر المشكوك فيه . وقد يُفترض علينا أنه ليس من العدل اتخاذ مثل هذه الحالة التي تعد من المحال مثلا ، لأن التنين ليس هذا الضرب من الأشياء التي حكم أى فيلسوف بأنها موضوع معرفة مباشرة غير استدلالية . ومع ذلك يبقى هذا التوضيح وافيا بالعرض .

ومن أقوالهم إن الشيء المطلوب معرفته يُتيسر بالتطابق مع شيء آخر . فإذا بضمن هذا الشيء الآخر ؟ إذا كان يجب أيضا أن بضمن بتطابقه مع شيء آخر ، تسلسلنا إلى ما لا نهاية له . ولتجنب هذا التسلسل نقف عند حد ونقرر أن هذا الشيء أو ذاك أو هذه الحقيقة تعرف مباشرة ، بالحدس الحسى ، أو بالحدس العقلي ، كصلة مباشرة بالشعور ، أو بطريقة ما أخرى . ولكن أى شيء تكون هذه الطريقة سوى ماسماه بننام « هكذا قالوا » ؟ ماذا تكون سوى دجمائية متعسفة ؟ من ذا (١٤ - البحث عن اليقين)

الذى يحى الحماة؟ إن النظرية التى تضع المعرفة فى نتائج خالصة لاتضعنا فى مثل هذه المأزق. فهى تسلّم بالمتزلة الفرضية للمعطيات والمقدمات وترجع فى تسويتها لعمليات قادرة حين تتكرر أن تثمر مثل هذه النتائج. ولا يجب أن يبرهن على السوابق بإرجاعها إلى أمور أسبق وهكذا؛ فهى صحيحة وسليمة إذا أدت المطلوب منها، أى إذا أفضت إلى نتيجة قابلة للملاحظة تحقق الشروط التى تضعها طبيعة المشكلة المعروضة.

وتبين أهمية هذه النقطة بأوضح من ذلك حين نبحث فى أصالة الكشف أو المعرفة الجديدة. وكان ذلك مستحيلا فى حالة الاستدلال والبحث التأملى بصيغة النظريات التقليدية؛ إذ بحسب هذه النظريات نحن لا نعرف إلا حين تتمثل ما يبدو أنه جديد بشيء عرّف من قبل معرفة مباشرة. ويترتب على ذلك أن جميع سمات الأشياء الفردية المتميزة أو غير المتكررة تكون قاصرة عن أن تُعرف. فكل ما لا يمكن بحسب كحالة لشيء آخر يبقى خارج المعرفة. والخصائص المنفردة هى أمور صماء لا يمكن معرفتها.

وطبقا لهذا المذهب قد يقع البحث التأملى على أمثلة جديدة من القوانين، وألوان جديدة من حقائق قديمة، وأفراد جدد لأصناف قديمة، ولكن لاعلى موضوعات بالذات للمعرفة. وفيما يختص بالتحريية يعد مذهب «لوك» خير مثال لذلك. فكتابه «مقال عن الفهم البشرى» جهد متصل لاختيار جميع المعتقدات والأفكار التأملية أيا كانت، بردها إلى «الأفكار البسيطة» الأصلية التى لاخطئ فى معرفتها منعزلة عن أى عملية استدلالية. وهذه نقطة لايزال كثير من الواقعيين الجدد متأثرين فيها خطئى لوك.

ولو نظرنا إلى مجرى العلم لرأينا قصة قديمة مختلفة أشد الاختلاف. فنتائج العلم

الهامة هي تلك التي تتميز برفضها التطابق مع أى شيء سبقت معرفته . وبدلاً من وجوب البرهنة عليها بتمثلها مع المعرفة السابقة ، فإنها تراجع ماظن الناس أنهم عرفوه من قبل . والأزمة الحديثة في العلم الطبيعي مثالٌ على ذلك . فالكشف التجريبي لبقاء سرعة الضوء على حالها حين تقاس مع اتجاه حركة الأرض أو ضد اتجاهها كان خارج الحساب أصلاً على أساس المعرفة السابقة . ولكن العلماء آثروا قبول نتائجهم التجريبية باعتبار أنها تكون موضوع المعرفة ، على الخضوع لضرورة « البرهنة » عليها بالتطابق مع ما زُعم أنه معروف سابقاً . إن البحث الاستدلالي في الطريقة العلمية مغامرةٌ تذهل النتائج فيها ما تنوقه وتقلب ما كنا نسلم به كحقائق . وهذه الحقائق تحتاج إلى زمنٍ لتمثلها ، أى لتصبح مأثوفة . ولا ريب أن تمثل الجديد حتى يضحى مأثوفاً شرط سابق لا بد منه لنحس بألغة الجديد ونكون قادرين على استعماله بجرية . ولكن النظريات القديمة افترضت أن هذه المرحلة الشخصية والنفسانية من تمثل الجديد والقديم هي اختبار للمعرفة ذاتها .

والنقطة الأولى التي تجعل المعرفة تذكراً إنما تعرض نفس الصعوبة بطريقة أخرى . فهي تعرضها في ضوء يبرز نقطة متميزة . فالنظرية القائلة بأن المعرفة ترجع إلى التأمل وتقوم على تطابق شيء مع ما سبق معرفته أو الحصول عليه ، تخلط بين سمة الألفة النفسانية ، تلك الصفة التي تجعلنا نحس أننا في راحة إزاء موقف ، وبين المعرفة . وقد نشأ هذا المفهوم عند حدوث المعرفة التجريبية أحياناً وكأنها حصلت عرضاً ، وعند ما اعتبرت الكشوف وكأنها هبات من الآلهة أو إلهامات خاصة ؛ عند ما كان الناس محكومين بالعادات ، قلقين في وجه التغير ، وخائفين من الجهول . ثم أصبحت هذه الفكرة نظرية عقلية عند ما نجح الإغريق في تطبيق الظواهر الطبيعية على الأفكار العقلية ، وابتهجوا بهذا التطابق لأن عنايتهم بالجمال جعلتهم

يرتاحون إلى عالم يمتاز بما فيه من ائتلاف وترتيب تطلبهما ذلك التطابق . وسموا النتيجة علماء ، ولو أن ذلك العلم ربط أوروبا بمعتقدات باطلة عن الطبيعة زهاء ألفي عام .

والعلم النيوتوني - كما رأينا في مناسبة سابقة - لم يفعل في الواقع إلا استبدال مجموعة من الأمور المتطابقة ، أى الرياضية ، بتلك التي كانت تستخدم قبلا . فهو قد وضع الجواهر الدائمة ، وهى عنده الجزئيات أو الذرات التي لها خواص رياضية طبيعية كحقائق مطلقة ، وزعم أن الفكر التأملى يحقق معرفة حين يترجم الظواهر إلى هذه الخواص . وبذلك احتفظ بالنظرية القائلة بأن المعرفة تعنى عملية من التطابق سليمة . ثم احتاج المنهج التجريبي إلى أكثر من قرنين ليبلغ نقطة اضطر فيها العلماء أن يتحققوا أن تقدم العلم يعتمد على اختيار عمليات تجزى ، لاعلى خواص أشياء من المفروض أن بها من قبل من الثبات واليقين ما يجعل جميع الظواهر الجزئية قد ترد إليها . ولا يزال مفهوم هذه المعرفة يسيطر على التفكير في الأمور الاجتماعية والأخلاقية . فإذا تحققنا أننا نعرف ما نبنى بالقصد في هذه الأمور - كما هى الحال في الأمور الطبيعية - وأن كل شيء يعتمد على تحديد مناهج الإجراءات وعلى ملاحظة النتائج التي تختبرها ، فقد يمكن كذلك أن يصبح تقدم المعرفة في هذه الأمور وطيدا ثابتا .

ولا يلزم عما قلناه إن المعرفة السابقة ليست ذا أهمية عظمى في كسب المعرفة الجديدة . واكتننا نذكر أن هذه المعرفة السابقة لابد أن تكون مباشرة أو حدسية وأنها تمدنا بمقياس ومعيير النتائج الحاصلة بالعمليات الاستدلالية . ذلك أن البحث الاستدلالي متصل ، تفضى إحدى حالاته إلى الحالة التالية التي تستخدم النتائج الحاصلة قبلا وتختبرها وتوسعها . وبوجه أخص نتائج المعرفة السابقة هي « الأدوات

instruments « للبحوث الجديدة ، لا المعيار norm الذى يحدد صحتها وموضوعات المعرفة السابقة تمدنا بالفروض العاملة للمواقف الجديدة ؛ وهى منبع الإيحاء بعمليات جديدة ؛ إنها توجه البحث . ولكنها لا تدخل فى المعرفة التأملية عن طريق مدها بمقدماتها بالمعنى المنطقي . ذلك أن المأثور عن المنطق القديم لا يزال يدفع الفلاسفة إلى تسمية ماهو فى الواقع وجهات نظر منظمة وأداتية لتوجيه ملاحظات جديدة بالمقدمات .

إننا نرجع باستمرار للمعروف من قبل للحصول على نتائج فى أى موقف جديد . وإذا لم يكن هناك سبب للشك أتكون المعرفة الاستدلالية معرفة حقاً أم لا فنحن نأخذها كنتيجة خالصة . ومن نافلة القول وضياح الوقت تكرار العمليات التى بها يكون الشيء موضوع معرفة إلا إذا كان هناك أساس للشك فى صحته . فكل بالغ عالم كان أم لا يحمل فى رأسه مخزناً كبيراً من الأشياء المعروفة بسبب عمليات سابقة . وعند ما تعرض مشكلة جديدة يرجع المرء عادةً إلى المعروف من قبل ليتخذها بداية للبحث فيها . ومثل هذه الأشياء مستقرة مؤكدة إلى أن يحدث ما يجعلنا نشك فيها ؛ وإذا كان الموقف المعروض مشكوكاً فيه ، فهذه الأشياء وطيدة ، ومن ثم فنحن نسلم بها ونأخذها كقضية مسلمة . حتى إذا تساءلنا عن أمرها اتجهنا إلى الرجوع نحو شيء سبقت معرفته . إن ما نفعل عنه بسهولة (وبخاصة فى البحث عن اليقين بالثابت) أن الأشياء التى نرجع إليها هى ذاتها معروفة بسبب عمليات سابقة من البحث والاختبار الاستدلاليين ، وأن صفتها المباشرة كأمر نرجع إليها تدل على ثمره مؤكدة من التأمل . وكذلك نفعل عن أننا نرجع إليها كأدوات لا كأمر ثابتة فى نفسها وعن نفسها . وهذا شبيه باستخدام عدد سبق صنعها حين

كنا نعالج ظروف موقف جديد ، حتى إذا ثبت قصور هذه العُدَد تطلب اختراع عدد جديدة الرجوع إلى العمليات التي صنعت بها في الأصل .

هذا الفعل الخاص باتخاذ الأشياء التي سبق معرفتها واستخدامها له ما يسوغه علينا : إنه شبيه بمن يأكل فاكهة دون أن يسأل كيف نمت . ولكن كثيرا من نظريات المعرفة تأخذ هذا الاستخدام الاسترجاعي للأشياء المعروفة بفضل عمليات سابقة على أنه نموذج لطبيعة المعرفة ذاتها . فمن حيث إننا نتذكر شيئا عرفناه من قبل نتخذ ذلك النموذج لكل معرفة ؛ فالشيء الذي نشعر به الآن على سبيل الاسترجاع عندما كان في طريق عملية المعرفة ، كان متوقعا وحادثا على البحث لأشياء « معطى » من قبل . ولهذا الشيء قوة عرفانية في البحث الجليد الذي غرضه وموضوعه الأقصى يكون « الآن » متوقعا . وليس اتخاذ ما عرف سابقا أو الرجوع إليه حالة من المعرفة ، كما أننا لانصنع عُدّة حين نأخذ أزميلا من صندوق العدد . فلأن بعض نظريات المعرفة قد اتخذت العمليات التي تتمر موضوع المعرفة على أنها مجرد عمليات ذهنية أو نفسانية بدلا من أن تكون صياغة جديدة خارجية لمادة سابقة (فانتهت بذلك إلى بعض صور المثالية) فليس ذلك سببا لإنكار الصفة المتوسطة لجميع الأمور المعروفة .

وهكذا ننهي من طريق آخر إلى هذه النتيجة وهي أن الخطأ الأساسي في نظريات المعرفة التقليدية يكمن في العزلة والثبات لبعض وجوه العملية الكاملة للبحث في حل المواقف المشكّلة . في بعض الأحيان نتخذ معطيات الحس كذلك ؛ وفي بعض الأحيان الأخرى التصورات ؛ وأحيانا نأخذ الأمور المعروفة من قبل . فنحن نعلق بمرحلة من سلسلة أفعال إجرائية ، ثم في انعزالها وما يترتب على ذلك من صفتها المتجزئة نجعلها أساس نظرية المعرفة في مجموعها .

لاشك أن المعرفة التأملية تتطلب التطابق ، ولكن التطابق نفسه يجب أن يُعرف إجرائيا . فهناك معانٍ من المطابقة والتطابق بمقدار ما يوجد من أنواع العمليات التي بها تتحدد ؛ فهناك تطابق شيء كفرد في صنف ، وتطابق نبات باعتباره ينتمي لنوع معين ؛ وهذه هي مطابقة التصنيف . ونظرية التعريف القديمة اتخذت هذا النوع على أنه الوحيد الصحيح من التعاريف المنطقية . وهناك تطابق تاريخي وهو الذي يتعلق بالأشخاص من حيث هي كذلك . فهو يعرف تطابق الشخص أوهويته خلال سلسلة متعاقبة من التغيرات الزمنية ، أما النوع الآخر فهو ستاتيكي بحث . وهذا الضرب من المطابقة تضمنه عمليات أدخلت الاتصال الزمني على ماهو منفصل ؛ وهذا يسلمنا إلى التعاريف التطورية والتوليدية . ذلك لأن تطابق شخص أوهويته يتكوّن من امتصاص وتمثل مواد كانت خارجية - كما هي الحال في نمو شخص أوأمة أوحركة اجتماعية . وهذا يتطلب عمليات تعيد ترتيب وتنظيم ما كان موجوداً من قبل . والمطابقات الحاصلة بعمليات الاستدلالات هي من هذا الضرب ، فهي ليست رداً للشيء الجديد أو المواقف الجديدة إلى عبارات لشيء سبق معرفته . والنظريات التقليدية تنظر إليها كما لو كانت من النوع الاستاتيكي والمضمّن في غيره .

ولذلك لم يكن لهذه النظريات سبيل إلى تمييز العناصر الجديدة والتفاضل بينها وهي العناصر الداخلة في بتأج المعرفة الاستدلالية ؛ بل يجب أن تُعد مجرد عناصر جماء من وجهة نظر المعرفة . على العكس من ذلك المطابقات عن طريق عمليات النمو الزمني هي أنواع من التفاضل ؛ فهناك مادة جديدة كانت خارجية قد أدمجت ، وإلا لم يكن ثمة نمو ولا تطور . وكل بحث تأملي يبدأ من موقف فيه نظر ، ولا يمكن أن يحل مثل هذا الموقف بحدوده ذاتها ، إذ لا يتطور إلى موقف محلول إلا بإدخال

مادة غير موجودة في الموقف ذاته . وأول خطوة هي الاستعراض الخيالي والموازنة بين أشياء سبق معرفتها . وهذه الخطوة لا تصبح معرفة كاملة حتى يحصل فعل تجريبي ظاهر به يتم نوع وجودى من الإدماج والتنظيم . وبمجرد المراجعات الذهنية تظل في مقام الفكر متميزة عن المعرفة . والتطابق بعنليات تعيد ترتيب الموجود من قبل هو عملية لزيادة التمييز، وإنما تكون تركيبية بمعنى الكلمة حين يدخل فيها التشابه والاختلاف .

وقد أكدت مذاهب المثالية الموضوعية الوجود المترابط للتطابق والتخالف في موضوعات المعرفة ، كما هي الحال في مذهب « الكلى المحسوس concrete universal » . ولكنها تجاهلت مرحلة التجديد « الزمنى » وما فيه من ضرورة للتفاعل الوجودى الظاهر .

ويرتب على التجديد التجريبي للموضوع المعروف لزوم آخر يتعلق بوظيفته في تحقيق الفروض . فمن المفروض في الغالب أن قيمة التجريب إنما تقوم في أنها تؤيد الفرض أو ترفضه أو تعدله . ومثل هذا التأويل غالباً ما يكون حسناً من وجهة نظر الباحث الشخصية ، فهو يهتم بنظرية ولا يرى ما ينكشف من حال الوقائع إلا في أثرها على النظرية التي يبحثها . وعنده أن قيمة معرفة نتائج العملية التجريبية تقوم فيما تقدمه من اختبار لدعاوى فرضه . وحتى مع ذلك فإن التحقيق أو عدم التحقيق إنما نبلغه بسبب أن التجريب يحقق انتقالاً من موقف قيد النظر إلى موقف تم حله . وفي هذا التطور تبرز إلى الضوء أشياء جزئية جديدة لها ملامح جديدة . وهذه النتيجة هي النتيجة الهامة فيما يختص بالطريق الموضوعى للمعرفة باعتبارها متميزاً عن الاهتمام الشخصى للباحث ، وليس تحقيق الفرض بالنسبة إلى هذه النتيجة إلا ثانوياً . وعرضياً . لأن تأديس موضوع جديد للتجربة هو الحقيقة

الجوهريّة التي لا يمكن أن تحدث لأي شخص يستعرض مجموع المعرفة العلميّة ككل حتى يظن أن قيمتها تقوم فيما تقدمه من تأييد لعدد من الفروض . وبوجه عام من الواضح أن أهمية المادة كمجموع تقوم على هذه الحقيقة ؛ وهي أنها تدل على زيادة في عمق وسعة وكامل المعنى الذي نخلعه على موضوعات الخبرة العاديّة .

هذه النتيجة هي الهدف الوحيد المعقول الذي يمكن تعيينه لعمليات البحث التأملي . وهي تدل مرة أخرى على أن الفروض قد اكتسبت في أثناء العمليات رسوخاً متزايداً . غير أن غرض النشاط الحادث بالأدوات ليس تكيلاً للآلات ، بل يوجد ذلك الغرض فيما تؤديه الآلات والمتنوعات التي تفعلها . فحين يشتغل شخص على أساس فكرة معينة فيجأه في عمل اختراع دليل على تحقق فكرته . ولكن التحقيق لم يكن الغرض من الاختراع ، ولا يكون قيمته حين يعمل . ويمكن أن يقال نفس هذا القول عن الأطباء الذين يعملون طبقاً لفرض في علاج مرض . والتخصص المتعمق هو وحده الذي ينظر إلى النتيجة الناجحة على أنها تحقيق لنظرية . وما دام الغرض هو نفسه أداة للبحث ، فتحقيقه لا يمكن أن يكون دلالة البحث كلها .

والفروض التي استبعدت فيما بعد كثيراً ما ثبتت صلاحيتها في الكشف عن وقائع جديدة فدفعت بذلك المعرفة إلى الأمام . فالأداة الضعيفة أفضل من عدم وجود أداة على الإطلاق . وقد شك الناس في أي فرض اتبع هل خلا فيما بعد من بعض الأخطاء في بعض وجوه الهامة ، ولا يزالون يتساءلون عن كثير من موضوعات الفروض الثمينة والتي لا غنى عنها في استعمالنا الحاضر : أها وجود بالفعل ؟ ومثال ذلك أن قوام وجود الاكترون لا يزال مسألة خلاف^(١) . ففي كثير من الحالات ،

(١) نلاحظ أن المؤلف كتب هذا الكلام سنة ١٩٣٠ ، قبل التقدم الهائل في العلوم الذرية حديثاً وبخاصة بعد الحرب [المترجم]

كما هو الأمر في النظرية القديمة عن طبيعة الذرة، من الواضح الآن أن قيمتها كانت مستقلة عن قوامها الوجودي المنسوب إلى موضوعها، وأن تلك النسبة لم يكن لها دخل في الموضوع، وأفضت مع مرور الزمن إلى أضرار. وقد أمكن كما رأينا التقدم الذي تحظى نظام نيوتن حين استُبعد ما كان يعزى من خواص باطنية موجودة من قبل، واعتبرت التصورات دلائل على عمليات علينا القيام بها.

ولهذه الاعتبارات أهمية عملية فيما يختص بموقف الازدراء الموجه في الغالب نحو طريق العلم - وعادة في صالح الاحتفاظ ببعض المعتقدات. وقد تبين أن رجال العلم يعملون باستمرار على صقل نظر ياتهم وإعادة صقلها، مستبعدين ما علقوا به منها، واضعين محلها نظريات جديدة لا تلبث أن تستبعد كذلك مع الزمن. وعندئذ يتساءل: لم نضع ثقتنا في علم يعترف على نفسه أنه غير مستقر بدلا من الوثوق في بعض المذاهب القديمة التي استمر الناس على الاعتقاد فيها بدون تغيير. ولكننا ننسى أن عدم الاستقرار يؤثر في الجهاز الفكري الذي نستخدمه، أي التصورات المفرضية صراحة. أمّا ما يبقى دون استبعاد بل يضاف إليه فهو مجموع المعرفة المتوسمة والتوجيهات المحددة القائمة على تصورات لم تعد ثابتة. ولن نجد أحداً يحلم أن يتأمل بعناد في تطور الاختراعات الميكانيكية لأننا تركنا المنجمل واستعملنا ما كينة بالحصاد، واستبدلنا بالحراث الذي تجره الثيران الجرار الميكانيكي. فمن الواضح أننا نواجه تحسيننا في الأدوات المستخدمة لتأمين النتائج.

إن النقد العنيد للعلم المذكور سابقا إنما يتعاق ببعض التأويلات الفلسفية التي ظهرت أخيرا. فلو أن التصورات العلمية كانت صحيحة بمقدار ما تكون كشفا عن خواص سابقة له وجود وللوجود الحقيقي (كما اعتبرها النظام النيوتوني) فقد يكون ثمة ما يزرع في تجديدها المستمر، لأن دعوى أي واحد منها أنه صحيح عرضة للإنكار،

ولا يكون الأمر كذلك إذا كانت أدوات توجه عمليات الملاحظات التجريبية ،
وإذا كانت معرفة الخواص تقوم في النتائج . فالثمار هي الباقية ، وهي حصن تقدم
المعرفة . ولذلك كان انهيار الحاجز التقليدي بين النظر المفروض أنه يتعلق بالحقيقة
السابقة ، وبين العمل الذي يعنى بإنتاج العواقب ، واقياً نتائج النظر من
الخطأ .

وفي الوقت نفسه مما محاذ ذلك انهيار مرة واحدة الأسس التي قامت عليها
الفسافات الشكية واللاأدرية الإجمالية . فما دامت نظريات المعرفة تصاغ في عبارات
من أعضاء تنسب للذهن أو الشعور ، كانت تلك الأعضاء حسية أو عقلية أو مزجياً
منها ، وكانت تلك الأعضاء تشتغل فيما يزعمون باسترجاع الحقيقة السابقة أو الحصول
عليها ، فستستمر مثل تلك الفلسفات الشكية العامة في الوجود . ومذهب الظواهر
(أوزالفيينومينالزم) الذي يزعم أن الانطباعات والأفكار تقع في مكان متوسط بين
الشخص العارف . وبين الأشياء المعروفة ، سيظفر بكثير من التأييد ما دامت
الإحساسات والأفكار فيما يُفترض إنما تكون صحيحة عندما تسجل في الذهن
شيئاً سابقاً عليها ؛ وقد يُعرض على مذهب الظواهر على أساس أن المعطيات والأفكار
والماهيات هي وسائل للمعرفة لاموضوعاتها . ولكن ما دامت تعتبر مجرد وسائل ذهنية
لأوسائل تحقق بالافعال الخارجية تجديد الأشياء السابقة تجديداً بالفعل ، فسيخذ
الرد على ذلك صفة القوة التعسفية ؛ سيكون مذهباً ورعاً لانتيجة محققة
تجريبياً .

ونحن نشك دائماً في المفردات الخاصة بالمعرفة المفروضة حين يظهر دليل على
ما يضاهاها . وليس ثمة معرفة تضمن ذاتها أنها معصومة من الخطأ ، ما دامت كل معرفة
ثمرة أفعال البحث الخاصة . واللاأدرية باعتبار أنها اعتراف بجهل أمور خاصة ليست

في غيبة الدليل المناسب في موضعها الصحيح من مثل هذه الظروف فقط ولكنها كذلك أمانة فكرية . إلا أن مثل هذا الشك وهذه اللاأدرية أمران خاصان ويعتمدان على شروط خاصة ؛ إنها غير شاملة ؛ ولاننبع من اتهام معمم لكأل أعضاء المعرفة في تأديتها وظيفتها . والنظريات التي تزعم أن الشخص العارف ، أى الذهن أو الشعور ، له قدرة فطرية على كشف الحقيقة ، وهى قدرة تعمل مستقلة عن أى تفاعل ظاهر للكائن الحى مع الظروف المحيطة ، إنما هى نظريات تدعو إلى الشك الفلسفى العام .

والأمر على خلاف ذلك تماماً حين نرى أن الأحوال والأفعال « الذهنية » هى أعضاء لمعرفة أشياء لا مباشرة بل بطريق الأفعال الخارجية التى تثيرها وتوجهها ، لأن « نتائج » هذه الأفعال تكون الموضوع الذى يقال إنه معروف ، وهذه النتائج علنية ومشاعة . والشك واللاأدرية إنما يتصلان بكفاية العمليات المستخدمة فى تحقيق الطريق الذى يُحوّل الموقف المشكل إلى موقف محلول . فبدلاً من أن تكون هذه العمليات عاجزة وتشل حركة البحث تصبح فُرْصاً تُنْتَهز لتحسين المناهج المقومة للبحث .

ونعود مرةً أخرى إلى تلك المشكلة التى أثرناها بخصوص إمكان نقل العناصر الأساسية لنموذج المعرفة التجريبية إلى خبرة الإنسان فى سماتها الجارية كل يوم . إنَّ القول بأنَّ الأحكام الخاصة بالأهداف والقيم التنظيمية ، والمعائد التى يجب أن توجه السلوك فى نواحيه الهامة هى على الجملة ثمرة التقاليد والمذاهب والأوامر من سلطات مفروضة ، هذا القول لا يكاد يحتاج إلى حجة لتأييده . ومن الواضح كذلك أن مذهب الشك شائع فيما يختص بقيمة أغراض الحياة وتديراتها المقدمة على ذلك النحو ، وغالبا ما يمتد الشك فيصبح لا أدرية كاملة فيما يختص بإمكان أى أهداف ومعايير

تنظيمية مهما تكن . ومن المفروض أن يكون طريق الخبرة الإنسانية في مثل هذه الأمور مضطرباً بالطبع . وأتمن من نتائج البحث العلمي الخاصة هو الدليل على أن البحث العلمي البصير ممكن ، وأنه حين يستخدم سيوسع آفاق الأفكار والتنظيمات الخاصة بالنتائج الوثيقة الاختبار . ونقول مرةً أخرى إنَّ امتداد المنهج التجريبي وانتقاله ممكنٌ بوجه عام ، وهو من قبيل الفرض لا الحقيقة المقررة . ولكنه كأي فرض آخر يجب أن يُجَرَّب في العمل ، ومستقبل تاريخ البشرية متوقف على هذه المحاولة .

الفصل الثامن

(١)

تطبيع الذكاء

يعرف كل طالب للفلسفة ذلك العدد من المداخل التي طرقت نظرية المعرفة أبوابها . وهناك أربعة أنواع من الموضوعات يتنافس أصحابها على الدعوى بأنها موضوعات المعرفة الصادقة وينبغي إما أن تتنازل عن بعضها أو أن توفق بينها ؛ ففي الطرف الأقصى نجد معطيات الحس المباشرة التي يقال إنها هي المعرفة المباشرة وهي من أجل ذلك أوثق الموضوعات في المعرفة بالوجود : أى المادة الأصلية التي يجب أن تنشأ عنها المعرفة بالطبيعة . وفي الطرف الآخر نجد الأمور الرياضية والمنطقية . وفيما بين ذلك تقع موضوعات العلم الطبيعي التي هي ثمرة صنعة محكمة للبحث التأملى . ثم نجد بعد ذلك موضوعات الخبرة اليومية ، الأشياء المحسوسة في العالم الذى نعيش فيه ، والتي تكوّن من وجهة نظر أمورنا العملية ، ولذاتنا وآلامنا ، العالم الذى نعيش فيه . وهذه في نظر الفطرة السليمة أهم جميع موضوعات المعرفة إن لم تكن أكثرها حقاً . وقد زاد اهتمام الفلاسفة الحديثة بالشأ كل التي تنشأ عن هذه الأمور الأربعة من الموضوعات من جهة اختصاصها بميدان المعرفة . ويبدو أن مزاعم كل منها في الحل الأول من بعض الاعتبارات .

ومع ذلك فالمشكلة أبعد من أن تكون مشكلة فنية بحتة . فقد أشرنا في

(١) Naturalisation of the intelligence تطبيع أى يجعل الشيء طبيعياً ، مثل تعقيل يجعله عقلياً . واصطلاح intelligence في فلسفة ديوى يفيد العقل البصير ، لا الذكاء بالمعنى النفساني [المترجم] .

مناسبات سابقة إلى أن دعوى الأشياء الطبيعية ، تلك الأشياء التي تنتهي عندها العلوم الطبيعية ، أنها تكون الطبيعة الحقّة للعالم ، هذه الدعوى تضع أمور القيم التي تتعلق بها عواطفنا واختياراتنا في مركز بغيض ؛ فالرياضي كثيرا ما يشك في دعاوى الطبيعيات أن تكون علماً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وقد يتنازع عالم النفس مع كليهما ، كما أن أنصار البحث الطبيعي يشكون في دعاوى المشتغلين بالأمور الإنسانية كالمؤرخين والباحثين في الحياة الاجتماعية . أما علماء البيولوجيا الذين يقنون في مركز وسط ويكونون حلقة اتصال ، فالغالب أننا نستبعد عنهم صفة العلماء إذا اصطنعوا مبادئ ومقولات تختلف عن تلك الموجودة في العلم الطبيعي المضبوط . والنتيجة العملية لهذا كله هو ظهور عقيدة تذهب إلى أن العلم إنما يوجد في الأمور الشديدة البعد عن أي شأن إنساني هام ؛ ولذلك ينبغي كما بحثنا في المسائل والأمور الاجتماعية والأخلاقية ، إمّا أن نودع الأمل في هداية المعرفة الحقيقية ، وإما أن نستعير سلطة علمية على حساب الأمور الإنسانية .

لن يدهش الذين تتبعوا المناقشات السالفة من أن جميع المنافسات وما يرتبط بها من مشا كل من وجهة نظر المعرفة التجريبية نابعة من أصل واحد ، فهي تنشأ من الزعم بأن موضوع المعرفة الصادق الصحيح هو ما كان له وجود سابق على عمليات المعرفة ومستقل عنها . إنها تنشأ من المذهب القائل بأن المعرفة قبض على الحقيقة أو استيلاء عليها بغير أن نعمل شيئاً لتعديل حالتها السابقة - وهذا المذهب هو أصل الفصل بين المعرفة والنشاط العملي . فلو تبين لنا أن المعرفة ليست فعلاً لمتفرج من خارج بل لمشارك من داخل المنظر الطبيعي والاجتماعي ، لترتب على ذلك أن المعرفة تقوم في نتائج العمل الموجه . ولو اعطينا هذه الوجهة من النظر حتى على سبيل الفرض لاختلفت أنواع الخبرة والصعوبة التي تكلمنا عنها . إذ على هذا الأساس

توجد موضوعات معروفة بمقدار ما يوجد من عمليات بحثٍ موجهة توجيها حسنا وتثمر العواقب المقصودة .

ستفضى نتيجة عملية مآ إلى موضوع معرفة يبلغ من الحسن والصدق مبلغ أى موضوع ناشئ عن عملية أخرى بشرط أن تكون حسنة بإطلاق ، أى بشرط تحقيقها الشروط التى تقود البحث . ذلك أن النتائج لو كانت موضوع المعرفة لترتب على ذلك أن نموذج الحقيقة السابقة لن يكون نموذجاً يجب أن تتطابق معه نتائج البحث . بل قد نذهب إلى حد القول بوجود عدد من أنواع المعرفة الصحيحة بمقدار ما يوجد من نتائج استخدمت فيها عمليات متميزة لحل المشا كل التى أثارها مواقف جربناها سابقا . لأن العمليات التى تبحث فى مشا كل مختلفة لا تتكرر بالضبط أبداً ، ولا تحدد بالضبط نفس النتائج . ومع ذلك فمن جهة النظرية المنطقية تنقسم العمليات إلى أنواع أو ضروب معينة . والذى يهمننا أهمية مباشرة هو أثر المبدأ الذى نقول به فى صحة هذه الأنواع .

ونحن إنما نكرر ما سبق ذكره حين نقرر أن أى مشكلة لا يمكن أن تحل دون تحديد المعطيات التى تعرفها وتضعها مكانها وتقدم المفاتيح أو الأدلة التى تهدي إلى الحل . وبذلك حين نظمن إلى الاعتماد على معطيات الحس فإننا نعرف معرفة صادقة . هذا إلى أن التقدم المنظم للبحث فى المشا كل الطبيعية يتطلب منا أن نحدد تلك الخواص القياسية التى عليها تقوم علاقات التعبير مما يجعل التنبؤ بالمستقبل ممكناً ، وهذه هى التى تكون موضوعات العلم الطبيعى التى تعرف معرفة صادقة إذا كانت عملياتنا مناسبة . فنحن نطوّر العمليات بالرموز التى تربط العمليات الممكنة بعضها ببعض ، فنخرج عن ذلك الموضوعات « الصورية » للرياضة والمنطق ، التى تعرف معرفة صادقة كما تعرف نتائج العمليات المناسبة . وأخيراً حين تستخدم هذه العمليات

أو بعض مركبات منها لحل المشاكـل التي تنشأ من الأمور العادية المدركة حسيًا والأشياء التي تتمتع بها ، فإنَّ هذه الأمور من جهة أنها تتأج لهذه العمليات فهي نفسها معروفة معرفة صادقة . فنحن نعرف كلاً عرفنا ، أي كلاً أفضى بنا البحث إلى نتائج تحل المشكـلة من جذورها . وهذا التسليم هو آخر المطاف - بشرط أن نصوصغ نظريتنا في المعرفة بحيث تتفق مع نموذج المناهج العلمية .

ومع ذلك ليست النتائج مسلماً ، ومما لا ريب فيه أنها ليست تافهة . وكما كانت الشروط التي تتعلق بها العمليات أعقد كانت نتائجها أكل وأغنى ، ومن أجل ذلك كانت المعرفة الحاصلة أعظم أهمية ولو أنها ليست أكثرها صدقاً . وتقوم منزلة المعرفة الطبيعية على أنها تتعلق بشروط أقل ، مداها أضيق وأكثر انعزالاً ، وعمليات أدق وأكثر فنية . وليس ثمة فرق من جهة المبدأ بين معرفتها وبين معرفة أعقد الأمور الإنسانية ، ولكنَّ هناك فرقاً عملياً لا شك فيه . فإنَّ يكون الموضوع معرفة طبيعية من نوع معين هو نفس الشيء أن يكون موضوع عمليات تميز بالتحديد علاقات أساسية للعالم المحرّب عن غيرها وتبحثها في هذه الصفة المتميزة . وبذلك يكون الكسب عظيماً ؛ ولكن الموضوعات التي تُعرف على هذا النحو لا تزعم أنها نهائية . وحين نُستعمل كعوامل للبحث في ظواهر الحياة والمجتمع تصبح أدواتية ، وتقف عن أن تكون مطلقة ، وتصبح جزءاً من منهج لفهم ظواهر أعقد .

ومن هذا الوجه يكون لموضوعات عالمنا الحسوس منزلة مزدوجة (ونعني بعالمنا الحسوس ذلك العالم الذي نعيش فيه بما فيه من أنواع حب وبعض ، وهزائم وانتصارات ، ومؤثرات نختارها ، وجهاد وتمعن) . فحين تسبق هذه الموضوعات (١٥ - البحث عن اليقين)

عمليات البحث الكفء الموجه ، لاتكون موضوعات معرفة ، بل تجرب كما يتفق .
أن تحصل . فهي بذلك مشا كل معروضة للبحث ، مشا كل ذات ميدان متنوع .
غير أن طبيعتها تكون بحيث إن أضيقت الأشياء مدى ، وهي الطبيعية البحتة ، هي
أول ما يبحث فيه بنجاح . ولكن بمقدار ما تنتقل الأمور الاجتماعية والأخلاقية
الأكثر كالا وتمقيدا (والتي تنطوي بالطبع في داخلها على الشروط والعلاقات
الطبيعية والبيولوجية) فتصبح نتائج لعمليات تسرّها صور المعرفة المحدودة ، تصبح
هي كذلك موضوعات معرفة ، ولو أنها ليست أكثر حقا إلا أنها موضوعات أغنى
وأهم من أي نوع آخر من أنواع المعرفة .

إن النتائج الخاصة للعلم تلتبس سبيلها على الدوام إلى الوراء في البيئة الطبيعية
والاجتماعية للحياة اليومية وتعديل تلك البيئة . وهذا الواقع لا يجعل بذاته موضوعات
تلك البيئة موضوعات معروفة ؛ وأبرز مثال لذلك أثر العلم الطبيعي في العامل في
مصنع ، فقد يصبح مجرد قطعة متصلة بما كينة عدداً من الساعات في اليوم . لقد كان
للعلم الطبيعي أثره في تغيير الظروف الاجتماعية ، ولكن لم يكن ثمة زيادة هامة في
الفهم البصير مناظرة له . لقد حدث تطبيق المعرفة الطبيعية بطريقة فنية من أجل
نتائج محدودة . ولكن حين تكون العمليات المستخدمة في العلم الطبيعي بحيث
تبدل بوضوح القيم الإنسانية لصالح شأن من شئون الإنسان ، فأولئك الذين
يشاركون في هذه النتائج تكون لهم بأمور الحس العادية معرفة ونفع واستمتاع
أكثر أصالة وأعمق وأكمل مما يكون للعالم الطبيعي في معمله . ولو أننا عرفنا العلم
لا بالطريقة الفنية المألوفة بل بأنه معرفة تحصل حين تستخدم مناهج تبحث بكفاية
في مشا كل تعرض نفسها علينا ، فسيعدى المعرفة العلمية العالم الطبيعي ، والمهندس ،
والفنان ، والصانع .

وهذا الذى قررناه يعارض الماثور من التراث الفلسفى ، وذلك لسبب واحد هو أن رأينا يعتمد على الفكرة القائلة بأن موضوعات المعرفة توجد كنتائج لعمليات موجبة ، لا بسبب تطابق الفكر أو الملاحظة مع شىء سابق . وسنطلق على هذه العمليات الموجبة اسم « الذكاء intelligence » لأسباب أرجو أن تتضح فيما بعد . ونحن حين نستعمل هذا الاصطلاح نستطيع القول بأن قيمة أى شىء يزعم أنه موضوع معرفة ، تقوم على انكفاء المستخدم فى بلوغه . وينبغى أن يمثل فى بالنا أن الذكاء عمليات تؤديها بالفعل لتعديل الظروف ، ويدخل فى ذلك كل توجيه نحصل عليه من الأفكار مباشرة أو رمزياً على سواء .

وقد يبدو هذا القول غريباً ، ولكنه ليس إلا طريقة للقول بأن قيمة أى نتيجة عرفانية تعتمد على « المنهج » الذى به نصل إليها ، فيكون تكميل المنهج وتكميل الذكاء هما أعظم الأمور قيمة . ولو حكمنا على عمل أى باحث علمى بأعماله لأبقواله التى يتحدث بها عن عمله (عندما يكون الأشبه أن يتحدث بعبارات المفاهيم التقليدية التى أصبحت جارية) فلن نجد صعوبة فيما أظن فى قبول الفكرة التى بها يذهب إلى أنه يحدد دعوى معرفته لأى شىء يعرض عليه على أساس المنهج الذى به يصل إلى ذلك . ومضمون هذا المذهب بسيط ، ومع ذلك يصبح معقداً حين نقابل بينه وبين المذاهب التى سيطرت على الفكر ، تلك المذاهب التى تعتمد على الفكرة القائلة بأن الحقيقة فى « الوجود » المستقلة عن عمليات البحث هى معيار ومقياس أى شىء نزع معرفته . وإذا حكمنا على هذه الفكرة التى بسطانها الآن من خلال هذا المجال رأينا أنها تكاد تتطلب تبديلاً ثورياً فى كثير من معتقداتنا العزيزة علينا ، لأن الفرق الأساسى يقع بين عقل يمتلك ناصية الموضوعات من خارج عالم الأشياء ، وطبيعية كانت أم اجتماعية ، وبين عقل يشارك ويتفاعل مع الأشياء الأخرى

ويعرفها بشرط أن يكون التفاعل منظماً بطريقة محدودة .
لقد اعتمدنا في مناقشتنا حتى الآن على النموذج العام للمعرفة التجريبية . وقلنا
إننا حين نصوغ نظريتنا في المعرفة والمعروف طبقاً لهذا النموذج ترتبت على ذلك نتيجة
لامتصاص منها ، تؤيدها شاكرون لأهميتها بإحدى النتائج المحدودة التي انتهى إليها
العلم الطبيعي . ذلك أن هذه النتيجة الوحيدة حاسمة جداً في طبيعتها ، وهي معرفة
فنيا باسم مبدأ هيزنبرج عن اللاتحديد . والفلسفة الأساسية لنظام نيوتن عن العالم
مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما يسمى مبدأ القوانين الاقترانية *canonic conjugates* .
والمبدأ الأساسي في فلسفة الطبيعة الميكانيكية أنه من الممكن أن نحدد بالضبط (من جهة
المبدأ إن لم يكن من جهة المزاولة الفعلية) كلا من موضع وسرعة أي جسم ،
ومعرفتنا بذلك عن كل جزيء يدخل في أي تغيير يحدث كحركة يسرنا الحساب
الرياضي أي المضبوط لما سيحدث . وعندئذ يفترض أن القوانين أو المعادلات الطبيعية
التي تعبر عن العلاقات بين الجزئيات والأجسام تحت شروط مختلفة ، هي الإطار
« الحاكم » للطبيعة والذي تتطابق معه جميع الظواهر الجزئية . فإذا عرفنا الحجم
والعزم في حالة خاصة استطعنا التنبؤ بمعونة القوانين الثابتة بالطريق التالي
للحوادث .

وزعمت الفلسفة المذكورة أن هذه الأوضاع والسرعات موجودة هناك في
الطبيعة مستقلة عن معرفتنا وعن تجاربنا وملاحظاتنا ، وأنها تظهر بمعرفة علمية عنها
بمقدار ما تثبت منها بالضبط . والمستقبل والماضي يتعلقان بنفس النظام الثابت المحدود
تماماً . والملاحظات حين تُسبَّرها في طريق صحيح إنما تسجل هذه الحالة الثابتة من
التغيرات طبقاً لقوانين عن الأشياء خواصها الجوهرية ثابتة . والأوضاع وما يلزم عنها
يعبر عنها قول لابلان المشهور أنه لو عرفنا (بصيغة ميكانيكية) حالة الكون في أي لحظة

لإستطعنا: التنبؤ بجميع مستقبله - أو استطعنا استنتاجه . هذه الفلسفة هي التي قلبها مبدأ هيزنبرج رأساً على عقب ، وهذا ما يلزم عن تسمية المبدأ باللاتحديد .
حقا هاجم النقاد نظام نيوتن على أساس ما فيه من أخطاء منطقية . فهذا النظام يسلم أولاً أن الوضع والسرعة لأى جزيء يمكن تحديدهما فى عزلة عن سائر غيرها . ثم يسلم بعد ذلك بوجود تفاعل كامل مستمر بين هذه الجزئيات . ومن الناحية المنطقية تنسخ هاتان المسلمات إحداها الأخرى . ولكن مادامت المبادئ المستخدمة قد أفضت إلى نتائج مُرضية ، فقد ضُرب عن هذا الاعتراض صفحا أو تجوَّه لأمره . ومبدأ هيزنبرج يرغم على الاعتراف بأن التفاعل يحول دون قياس مضبوط لسرعة « أى » جسم ووضعه ، إذ تتركز البرهنة حول الدور الذى يلعبه تفاعل الملاحظ في تحديد ما يحدث بالفعل .

والمعطيات العلمية والاستدلالات الرياضية التى أفضت به إلى هذه النتيجة معطيات واستدلالات فنية ، ولكنها من حسن الحظ لاتعنيننا ههنا . ومنطق المسألة ليس معقدا ، فقد بيّن أننا إذا حددنا السرعة قياسيا ، فسيكون هناك مجال من اللاتحديد فى تعيين الوضع ، والعكس بالعكس . فحين يُحدّد أحدهما لا يحدد الآخر إلا داخل نطاق معين من الرجحان . وعنصر اللاتحديد ليس مرتبطا بعيب فى منهج الملاحظة ، ولكنه عنصر أصيل . والجزء الملاحظ ليس له وضع ثابت أو سرعة ثابتة ، لأنه يتغير على طول الزمن بسبب التفاعل . وبوجه خاص فى هذه الحالة التفاعل مع فعل الملاحظة وعلى وجه الدقة مع الشروط التى تكون الملاحظة فيها ممكنة ، إذ ليست حالة الملاحظة « الذهنية » هى التى تجعل هذا الفرق . وحيث إنه إما أن يتحدد الوضع أو السرعة بحسب الاختيار مغفلين عنصر اللاتحديد فى الجانب الآخر فيتبين أن كليهما ذهنى فى طبيعته ، أى إنهما ينتميان لجهازنا الفكرى

للبحث في الوجود السابق لا لخواص ثابتة لذلك الوجود . إن عزل جُزَى للقياس هو أساساً حيلة لتنظيم تجربة إدراكية تالية .

وربّط فنّيّاً مبدأ هيزنبرج بتحديدات حديثة تختص بملاحظة ظواهر الضوء .
والمبدأ - بمقدار ما يخص شروط الملاحظة - بسيط . ويجب علينا جميعاً فيما أظن الاعتراف بأننا حين ندرك شيئاً باللمس فإن الملامسة تدخل تعديلاً طفيفاً في الشيء الملموس . ومع أننا حين نتصل بأجسام كبيرة يكون هذا التعديل مما لا يؤبه له ، إلا أنه يكون عظيماً إذا لمسنا جسماً دقيقاً ومتحركاً بسرعة كبيرة . وقد يظن أننا نستطيع حساب التحول الحاصل ، وياجراء ما فيه من تفاوت نحدد بالضبط وضع وعزم الشيء الملموس . غير أن هذه النتيجة نظرية ، ولا بد من تأييدها بملاحظة أخرى . وأبرز الملاحظة الأخيرة لا يمكن استبعاده . ويرجع الإخفاق في تعميم هذه النتيجة - فيما نفترض - إلى حقيقتين : الأولى أنه إلى عهد قريب كان علم الطبيعة يبحث أساساً في أجسام كبيرة الحجم نسبياً وقليلة السرعة نسبياً ، ثم طبقت التجارب على هذه الأجسام على الجزئيات الدقيقة المتحركة بأى سرعة ، واعتبرت كأنها نقط رياضية محدودة بآفات ثابتة لا متغيرة من الزمان . والثانية أن الرؤية لا تتطلب تفاعلاً مع المرئى كما يتضح من الحال في الملموس .

ولكن الموقف تغير حين بُحِث أمر الأجسام الدقيقة المتحركة بسرعة عالية . وكذلك أصبح من الواضح أنه لا يمكن ملاحظة أو قياس مجال متصل من الضوء أو حتى شعاع متدقق منه ؛ فالضوء إنما يمكن ملاحظته كشيء فردي ، كنقطة ، أو حبة أو قذيفة . ووجود مثل هذه القذيفة من الضوء على الأقل مطلوب لكي يجعل الكهربي مثلاً مرئياً ، وينقل أثرها إلى جسد ما الشيء الملموس . هذا الانتقال أو الدفعة من حيث دخوله في الملاحظة لا يمكن قياسه بها . وفي ذلك يقول

بريدجان : « قد ينظر قط إلى ملك ، ولكن لا بد من مرور قذيفة من الضوء على الأقل إذا كان ثمة ضوء ، ولا يمكن أن يُلاحظ الملك بغير تأثير هذا المقدار الأدنى من الدفعة الميكانيكية التي تناظر القذيفة الواحدة »^(١) .

قد لا تبدو الأهمية الكاملة لهذا الكشف في نظر الرجل العادي لأول وهلة عظيمة . وبالنسبة لموضوع الفكر العلمي فهذا إنما يدعو إلى تغيير طفيف في الصيغة لا يؤبه له فيما يختص بالأجسام الدقيقة جدا . ومع ذلك فالنغير بالنسبة لأساس فلسفة ومنطق العلم عظيم جدا . أما بالنسبة لميتافيزيقا النظام النيوتني فلا أقل من أن يكون ثوريا . فما يعرف نتبين أنه نتيجة يلعب في حصولها فعل الملاحظة دوراً ضرورياً . وفعل المعرفة نتبين أنه مشارك فيما يعرف نهائياً . وفضلا عن ذلك فإن ميتافيزيقا الوجود ، كشيء ثابت وقادر تبعاً لذلك على الوصف الحرفي المضبوط الرياضى وعلى التنبؤ ، قد انهدم بنائها . ففعل المعرفة من جهة الفلسفة النظرية حالة لنشاط موجه خاص بدلا من شيء معزول عن العمل .

والبحث عن اليقين عن طريق حصول الذهن حصولا مضبوطا على الحقيقة اللامتغيرة يتحول إلى بحث عن الأمن بوساطة الرقابة الفعالة لطريق الحوادث المتغيرة . وعندئذ يصبح اسم الذكاء في العمليات - وهو اسم آخر للنهج - أعظم شيء جدير بالنجاح .

وهكذا يعرض مبدأ الاتحاديد نفسه كأنه الخطوة الأخيرة في هدم نظرية المتفرج القديمة عن المعرفة . فهو يبين الاعتراف داخل الإجراء العلمى ذاته بهذه الحقيقة وهى أن المعرفة أحد أنواع التفاعل الذى يجرى داخل العالم . وتدل المعرفة على تحويل

(١) مجلة هاربر عدد مارس ١٩٢٩ فى مقالة بعنوان « The New Vision of Science »

التغييرات غير الموجهة إلى تغييرات موجهة نحو نتيجة مقصودة . وليس للفلسفة بعد ذلك إلا اختيار أحد أمرين: إما أن المعرفة تخذل غرضها الخاص بها ، وإما أن يكون غرض المعرفة نتائج العمليات المؤداة بالقصد بشرط تحقيقها الشروط التي من أجلها أجريت . ولو أننا سرنا وراء المفهوم التقليدي الذي يقضى بأن المعروف شيء يوجد ، سابتى على فعل المعرفة ومفارق له تماماً ، لكان ما نتبينه من أن فعل الملاحظة الضرورى في المعرفة الوجودية يُعدّل ذلك الشيء السابق دليلاً على أن فعل المعرفة يمضى في طريقه الخاص مفسداً نفس مضمونه . أما إذا كانت المعرفة صورةً من العمل يجب أن يحكم عليها كما يحكم على صور العمل الأخرى بشمرته الحادثة ، فإن تُفرض علينا هذه النتيجة الحزنة . والحل أساساً ينحصر في الفلسفة أراغية هي في النزول عن نظرية العقل وأعضاء معرفته ، تلك النظرية التي نشأت حين كان البحث في المعرفة في طور الطفولة .

وإحدى النتائج الهامة للاعتراف بالتعديل الفلسفي المترتب على مبدأ اللاتحديد هي التغيير المحدود في تصورنا للقوانين الطبيعية . فالحالة الفردية للملاحظة تصبح مقياساً للمعرفة . والقوانين أدوات فكرية بها يقوم ذلك الشيء الفردى ويتحدد معناه . ويتطلب هذا التغيير انقلاباً في النظرية التي سيطرت على الفكر منذ أن ظفر مذهب نيوتن بسلطانه الكامل . إذ طبقاً لهذا المذهب يستهدف العلم تقرير القوانين ، والحالات الفردية إنما تعرف حين ترد إلى حالات من القوانين . ذلك أن فلسفة نيوتن كما رأينا من قبل أباحت لنفسها أن تقع في شباك الميتافيزيقا الإغريقية التي تذهب إلى أن اللامتغير هو الحقيقة الصادقة ، وأن فكرنا صالح بمقدار ما يقترب من الحصول على الثابت من قبل في الوجود .

أما من حيث المضمون ، أو الموضوع ، فقد أحدثت فاسفة نيوتن تغييراً ثورياً .

كان يُظن أن الحقيقة اللامتغيرة تشتمل على صور وأنواع . وطبقاً للعلم النيوتني تشتمل الحقيقة على علاقات ثابتة زمانية ومكانية تقوم على حساب مضبوط للتغيرات بين الجواهر المطلقة الثابتة ، بين كتل الذرات . ثم كان اكتشاف أن الكتلة تتغير مع السرعة بداية النهاية ، إذ سلب ذلك الكشف المعرفة الطبيعية من معاملها الدائم المطلق فرضاً ، ذلك المعامل الذي لا صلة له بالتشكيل أو الحركة ، والذي بصيغته توصف بالضبط جميع أنواع التفاعل . وجميع القوانين عبارة عن تقرير لتلك الأنماط المطلقة الجامدة من الوجود . وإذا كان ثمة ضرب من الاستعارة في قولهم إن القوانين « تحكم » التغيرات ، وإن التغيرات « تخضع » للقوانين ، فلم يكن ثمة تشبيه في الفكرة القائلة بأن القوانين تقرر الخواص المطلقة اللامتغيرة للوجود الطبيعي ، وأن جميع الحالات الفردية ، تلك الحالات الملحوظة ، إنما هي أمثلة على الخواص السابقة للعالم الحقيقي المصوغ في قوانين . ومبدأ الاتحاد يعضى بالتبديل العلمى إلى نهايته ، ذلك التبديل الذى بدأ في الكشف المذكور بأن افتراض مُعامل دائم للكتلة وهم ؛ وهذه بقية - إذا حكنا عليها في عبارات تاريخية - للفكرة القديمة القائلة بأن اللامتغير هو الموضوع الصادق للمعرفة .

وبعبارة فنية ، القوانين على الأساس الجديد صيغٌ للتنبؤ برجحان حادثة قابلة للملاحظة . فالقوانين اسم للعلاقات الثابتة ثباتاً كافياً بما يسمح بحدوث تنبؤات عن مواقف فردية - لأن كل ظاهرة ملحوظة فردية - داخل نطاق رجحان معين ، ليس ذلك الرجحان رجحان الخطأ بل رجحان الحدوث الفعلى . والقوانين ذات صفة ذهنية بالطبع ، كما تبين من هذه الحقيقة وهو أن الوضع أو السرعة قد يكون أحدهما ثابتاً بالاختيار . والقول بأنها ذهنية لا يدل على أنها مجرد « ذهنية » وتحكمية ، بل معنى ذلك أنها علاقات تدرك بالفكر ولا تشاهد بالحوس . ومادة التصورات

التي تؤلف القوانين ليست تحكيمية لأنها محددة بتفاعل ماهو موجود . ولكن تحديد هذه التصورات مختلف تماماً عن ذلك التحديد القائم على التوافق مع خواص ثابتة للمواد لا متغيرة . وأى أداة عليها أن تعمل عملاً فعالاً في الوجود فيجب أن تدخل في حسابها ماهو موجود من قلم الخبير إلى القاطرة أو الطائرة . ولكن قولنا « يُدخل في حسابه » أو يلقي باله إلى كذا شيء يختلف تماماً عن المطابقة الحرفية لما هو موجود من قبل في الوجود ، فهذا ملاءمة بين الموجود سابقاً وبين تحقيق غرض معين . إن الغرض الأقصى في المعرفة هو ملاحظة ظاهرة جديدة ، أى شيء يجب بالنفعل بطريق الإدراك الحسى . وبذلك يصبح القانون المفروض أنه ثابت ، والمفروض أنه يحكم الظواهر ، طريقاً للتعامل تعاملًا فعالاً مع الموجودات المحسوسة ، ونوعياً لتنظيم علاقاتنا بها . ولا فرق من حيث المبدأ بين استخدامها في العلم «البحث» وبين استخدامها في فن من الفنون . ونستطيع أن نرجع إلى حالة الطبيب التي أشرنا إليها من قبل . فالطبيب وهو يشخص حالة مَرَضِيَّة يبحث شيئاً فردياً ، ويعود إلى المدخر عنده من المبادئ العامة في الفسيولوجيا وغير ذلك مما يكون جاهزاً تحت أمره ، والطبيب يغير هذا الخزون من المادة الذهنية عاجز . ولكنه لا يحاول أن يرد الحالة إلى مثال دقيق لبعض قوانين الفسيولوجيا والباثولوجيا ، أو أن يضرب صفتها عن فرديتها المتفردة ؛ بل يستخدم الأحكام العامة معيناً له في توجيه ملاحظته للحالة الخاصة ليكشف عما تكون « شبيهة » به . فوظيفة هذه القواعد العامة أن تعمل كأدوات فكرية أو وسائل .

والاعتراف بأن القوانين وسائل لحساب رجحان حادثة يعنى أنه لا فرق في المنطق الأساسى بين النوعين من الحالات . وحقيقة المعرفة الكاملة النهائية تجرى في الحالة الفردية لا بالقوانين العامة منعزلة عن الاستخدام الذى يعطى الحالة الفردية

معناها . وهكذا تسترد نظرية المعرفة التجريبية أو القائمة على الملاحظة مكانها ، ولو أن ذلك بطريقة مختلفة تماماً عما تتصوره التجريبية التقليدية .

لقد لوحظ من قديم أن تقدم الإنسان يسير في طريق متعرج . كانت فكرة سلطان عام للقانون قائم على خواص ثابتة بالطبع في الأشياء ومن شأنها أن تكون قادرة على الصياغة الرياضية المضبوطة فكرة سامية عظيمة ، حذفت دفعة واحدة القول بعالم الكلمة الأولى والأخيرة فيه هو الخارق والناقص ، عالم تتدخل فيه على الدوام الخوارق والغوامض ، فأحلت مكان ماهو عرضي متفرد مثال النظام والاطراد ، وبثت في الناس الإلهام والهداية لطلب المتجانسات والدايمات حيث لا يجرب إلا أموراً غير منتظمة متباينة . واتبسط هذا المثل الأعلى فامتد من عالم الجداد إلى عالم الأحياء ثم إلى الأمور الاجتماعية ، حتى أصبح فيما يقال بحق أعظم بنود الإيمان في عقيدة العلماء . ومن هذه الوجهة من النظر يبدو مبدأ اللاتحديد أشبه بكارثة فكرية . فهذا المبدأ يارغامه النزول عن مذهب القوانين الثابتة المضبوطة الذي يصف خواص الأشياء الثابتة الموجودة من قبل ، يبدو أنه يتضمن هجر الفكرة القائلة بأن العالم معقول أساساً . فالكون الذي لا تخرج فيه القوانين الثابتة تنبؤات مضبوطة ممكنة يبدو من وجهة النظر القديمة عالماً تسوده الفوضى .

وهذا الشعور طبيعي نفسانيا ، وهو إنمائناً من سلطان العادات الفكرية علينا . فالمفهوم التقليدي الذي استبعد في الواقع يتلصقاً في الخيال كصورة لما يجب أن يكون العالم عليه ، ولذلك لا نستريح حين نجد الواقع يخالف الصورة الموجودة في أذهاننا . والواقع من الأمر أن التغير حين نراه عن بُعد لم يقلب الأحوال إلى ذلك الحد . فجميع الحقائق التي عرفت من قبل لا تزال معروفة ، بل معروفة بدقة أعظم مما كان قبلاً . ولم يكن المذهب القديم في الواقع ثمرة العلم ، بل ثمرة مذهب ميتافيزيقي يقرر

أن الثابت هو الحقيقة حقا ، وثمره نظرية في المعرفة ذهبت إلى أن التصورات العقلية ، لا المشاهدات ، هي أداة المعرفة . وقد دس نيوتن مذهبا عقليا أساسيا على العالم العلمى . وتزايد أثره بسبب أنه أجراه باسم الملاحظة التجريبية .

وفضلا عن ذلك فقد دفع الناس ، ككل التعميمات التى تتخطى نطاق الممكن . كما تتجاوز التجربة الفعلية ، كتمنّ النمل الأعلى السامى الملهم الخاص بسلطان قانون كلئ مضبوط ؛ إنه تمنّ تضحية الجزئى فى سبيل الكلى ، والمحسوس من أجل المعقول . وعبارة اسينوزا الرائعة الجارفة من أن « ترتيب الأفكار وارتباطها هو ترتيب الأشياء وارتباطها » كانت فى الواقع المقياس الجارى لتعقل الطبيعة ، ولو أن تلك العبارة لم تكن فى مثل صراحتها عند اسينوزا . والكون الذى صفته الجوهرية الترتيب والترابط الثابتان لا مكان فيه للموجودات المنفردة والفردية ، ولا مكان للتجديد والتغير والنمو الحقيقية . فهو كما يقول وليم جيمس « كون مغلق » . a block universe . أما أنه فى تفصيلات مضمونه عالم ميكانيكى تماما فقد يمكن القول إن ذلك إنما هو مجرد عرضٍ لحقّ بالعالم الذى هو فى الواقع ثابت مغلق .

ولعلنا قد سمعنا جميعا بقصة الطفل الذى أبدى استغرابه لهذه الحقيقة وهى أن الأنهار أو مواطن الميناء توجد دائما فى وضع مريح على مقربة من المدن الكبرى . ولنفرض أن كلاً منا قد رسخت فى ذهنه فكرة أن المدن كالأنهار هى ثمرة الطبيعة . ولنفرض أننا حكمتنا فجأة بأن المدن من صنع الإنسان ، وأنها موضوعة على قرب مصادر الماء ليحسن تحقيق نشاط الناس فى الصناعة والتجارة ، وتحقيق أغراض الإنسان وحاجاته . ويمكن أن نتخيل كيف يجلب هذا الكشف معه الدهشة لأنه يبدو غير طبيعى . ذلك أن المقياس العادى للأمر الطبيعى مقياس نفسانى يرجع إلى

ما تعودناه . ولكن على مرّ الوقت حين تصبح الفكرة الجديدة مألوفة تصبح كذلك « طبيعية » . فلو أن الناس كانوا قد تصوروا دائماً من قبل الرابطة بين المدن والأنهار على أنها طبيعية وثابتة بالطبع بدلا من أن تكون ثمرة صنعة الإنسان ، فمن الأرجح أننا مع الزمن نحس بتحرر عند معرفة أن الأمر كان على العكس . وينتهي الناس إلى استخدام مزية التسهيلات التي تقدمها الشروط الطبيعية استخداماً أكمل . وهذه الشروط تستخدم بطرق جديدة مختلفة حين نتحقق من أن المدن أنشئت على مقربة منها بسبب المنافع التي تقدمها ولأجل تلك المنافع .

والتمثيل الذي ضربناه يبدولى وثيقا . فمن وجهة نظر المفهومات التقليدية يظهر أن الطبيعة في الحقيقة « غير » معقولة . ولكن صفة اللامعقولة إنما تنسب بسبب النزاع مع تعريف سابق للمعقولة . فإذا استبعدنا تماماً فكرة أن الطبيعة يجب أن تتطابق مع تعريف معين ، أصبحت الطبيعة في الحقيقة لا معقولة ولا غير معقولة . فبصرف النظر عن استخدام الطبيعة في المعرفة ، فهي موجودة في مجال لا مدخل فيه لأى من الصفتين المعقولة واللامعقولة ، كما أن الأنهار في الحقيقة ليست موضوعة بالقرب من المدن ولا هي معارضة لهذا الوضع . والطبيعة « قابلة » أن نعقلها وأن نفهمها . وهناك عمليات بها تصبح موضوع معرفة تُوجّه لخدمة أهداف الإنسان ، بالضبط كما أن الأنهار تقدم الشروط التي قد تستخدم لتحسين أعمال الإنسان وتحقيق حاجاته .

وكما أن التجارة التي تُحمّل في المجارى الطبيعية للمياه تدل على تفاعل داخل الطبيعة يحقق تغييرات في شروط طبيعية - مثل بناء الطّوار « الأرصفة » والموانئ ، وإنشاء المخازن والمصانع ، وصنع البواخر ، وكذلك في اختراع أنواع جديدة من التفاعل .

كذلك الحال في فعل المعرفة والمعرفة . فأعضاء المعرفة ووسائلها وعملياتها توجد داخل الطبيعة لا خارجها ، ومن ثم كانت تغييرات لما وُجد من قبل . أى إن موضوع المعرفة موضوع يُنشأ وينتج بالفعل في الوجود . لذلك كانت الصدمة التي تلقتها الفكرة التقليدية ، القائلة بأن المعرفة كاملة بمقدار ما تحصل بغير تغيير على شيء كامل في ذاته من قبل ، صدمة هائلة . ولكنها في الواقع إنما تجعلنا على بصيرة بما فعلناه دائماً بمقدار نجاحنا بالفعل في المعرفة : أى إنها تستبعد الوازم الزائدة الغريبة وتركز الاهتمام في العوامل الفعالة بالفعل في الحصول على المعرفة ، مع حذف النفاية وإخضاع المعرفة لرقابة أعظم . على الجملة إنها تضع الإنسان ، الإنسان المفكر ، داخل الطبيعة .

أما المذهب القائل بأن الطبيعة معقولة في أساسها فقد كان مذهباً غالى الثمن . فهو الذي أفضى إلى الفكرة القائلة بأن العقل في الإنسان متفرج خارجي لمعقولات كاملة في ذاتها من قبل . وبذلك نزع عن العقل في الإنسان وظيفته الفعالة المبدعة ، وأصبحت مهمته مجرد النقل ، أن يسترجع رمزيا ، أن يتأمل تركيباً معقولاً معينا مع القدرة على إخراج نسخة مطابقة لهذا التركيب في صيغ رياضية يفضى إلى بهجة عظيمة عند من لهم هذه القدرة . ولكنه لا يفعل شيئاً ، لا يغير شيئاً في الطبيعة . الواقع أنه يحدد الفكر في الإنسان ويقصره على الاستعادة بالإدراك لنموذج ثابت كامل في نفسه . كان المذهب ثمرة الفصل التقليدي بين المعرفة والعمل وعاملاً في استمراره على حد سواء . وقد أنزل الصنع العملي والعمل إلى عالم ثانوي لا معقول نسبياً .

ويتبين أثره الذي شلّ فعل الإنسان في الدور الذي لعبه خلال القرنين الثامن والتاسع عشر من القول بنظرية « القوانين الطبيعية » في الشؤون الإنسانية والأمور

الاجتماعية . وكان من المفروض أن تكون هذه القوانين الطبيعية ثابتة في الحقيقة ، فكان الكشف عنها مساويا لظهور علم الظواهر والعلاقات الاجتماعية . فإذا تم كشفها لم يبق للمرء إلا أن يطابق بين نفسه وبينها . وعليها أن تحكم سلوكه كما تحكم القوانين الطبيعية الظواهر الطبيعية ، وكانت المييار الوحيد في السلوك في الأمور الاقتصادية ؛ وقوانين الاقتصاد هي القوانين الطبيعية لكل فعل سياسى . أمال القوانين الأخرى المزعومة فهي صناعية ، أخرجتها يد الإنسان في مقابل تنظيمات الطبيعة ذاتها المعيارية .

وكانت حرية التجارة هي النتيجة المنطقية ، لأن المجتمع المنظم إذا حاول تنظيم طريق الشؤون الاقتصادية ، وأن يخضعها لخدمة أهداف إنسانية متصورة كان ذلك تدخلا ضارًا .

هذا المذهب كان بلاريب ثمرة ذلك المفهوم عن القوانين الكلية التي ينبغى للظواهر مراعاتها ، والذي كان ميراثا لفلسفة نيوتن . فإذا كان الإنسان في المعرفة مشاركا في المسرح الطبيعي ، وعاملا على توليد الأشياء المعروفة ، فلاغرابة أن يكون الإنسان مشاركا كامل في الأمور الاجتماعية ولا يكون ذلك حاجزا يحول دون معرفتها . على العكس من ذلك منهج المشاركة الموجهة شرط ضرورى للحصول على أى فهم صحيح . وليس تدخل الإنسان لتحقيق أهداف تدخلا بل سبيلا إلى المعرفة .

هناك إذن أكثر من تحول لفظى إذا قلنا إن النمو العلمى الجديد يستبدل الذكاء بالعقل . ونحن حين نقول ذلك يكون « للعقل » معناه الاصطلاحى الموضوع له في الفلسفة التقليدية ، « العقل nous » عند الإغريق ، « والعقل intellectus » عند المدرسين . والعقل بهذا المعنى يدل في آن واحد على ترتيب ثابت باطن

الطبيعة ذى صفة أعلى من التجربة ، وعلى عضو الذهن الذى به نحصل على هذا الترتيب الكلى . على كلا الحالين العقل هو بالنسبة للأمر المتغيرة المعيار النهائى الثابت ، القانون الذى تخضع له الظواهر الطبيعية ، والمعيار الذى يجب على الأعمال الإنسانية أن تخضع له . ذلك أن مميزات « العقل » reason بمعناه التقليدى هى الضرورة ، والكلىة ، والسمو على التغير ، والساطان على الحادث ، وفهم المتغير . .

أما الذكاء intelligence فترتبط « بالحكم » ، أى بانتخاب وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج ، وباختيار ما نأخذ أهدافاً لأنفسنا . وليس الإنسان ذكياً بسبب حصوله على العقل الذى يدرك الحقائق الأولى البينة بذاتها عن المبادئ الثابتة الكى يستنبط منها الجزئيات المحكومة بها ، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات فى موقف ، وسلوكه طبقاً لما قدره . وبوجه عام الذكاء عملى والعقل نظرى . وحيثما يعمل الذكاء يحكم على الأشياء من جهة دلالتها على غيرها من الأشياء . فإذا كانت المعرفة العلمية تمكننا من زيادة ضبطاً تقدير قيمة الأشياء كدلائل ، فقد نستطيع أن نتنازل عن خسارة يقين نظرى فى سبيل كسب حكم عملى . لأننا إذا استطعنا الحكم على الحوادث كدلائل على غيرها من الحوادث ، فيمكننا أن نمهد فى جميع الأحوال لجمى ما نتوقمه . فى بعض الأحوال نستطيع التنبؤ بحادثة . وإذا كنا نؤثر وقوع حادثة على غيرها فيمكننا بالتصدد أن ننشئ تلك التغيرات التى نخبرنا معرفتنا أنها مرتبطة بما نسمى لوقوعه .

إن ما فقدناه من الإمكان النظرى للمعرفة المضبوطة والتنبؤ المضبوط أكثر مما عوضناه من إمكان توجيه التغير فى المعرفة الحاصلة داخل الطبيعة . وهذه النتيجة تثبت قدم الذكاء وتهيب له وظيفة داخل الطبيعة لم تكن « للعقل » يوماً من

الأيام . لأن ما يعمل خارج الطبيعة وليس إلا مجرد متفرج عليها هو بمقتضى تعريفه غير مشارك في تغييراتها . وهو من أجل ذلك محبوب عن المساهمة في توجيهها . قد يتبع الفعل العقل ، ولكنه فعلٌ ليس إلا تعلقاً خارجياً بالمعرفة لاعمالاً باطنياً فيها . وهو من حيث إنه إضافة ميكانيكية فهو أدنى من المعرفة . وفضلاً عن ذلك فلا بد من أن ينشأ آتياً من المعرفة أو يكون ثمة فعل متوسط من « الإرادة » لإحداثها . على أى حال فالعقل بسبب أنه خارج لا يضيف شيئاً للذكاء أو المعرفة ، ولا يستطيع إلا أن يزيد في التبصر الشخصى لمعالجة الشروط معالجة حكيمة .

حقاً قد نشغل في أثناء المعرفة بالتجريب ، ولكن طبقاً للمنطق القديم لم يكن أثر ذلك أن يعيد تنظيم الشروط السابقة، بل لنحصل فقط على تغيير في اتجاهنا ذهنى أو الشخصى . فلم يكن لذلك الفعل من دخل في تكوين الموضوع المعروف إلا كأثر من يسافر إلى أثينا ليرى أثر البارثينون في فن المعار . فهذه الرحلة تغير من اتجاهنا الشخصى ومن وضعنا حتى نحسن رؤية ما هناك طول الوقت . وهذا تسليم عملى بضعف قوانا الإدراكية . ويتعلق الأمر كله بالخط التقليدى من النشاط العملى لحساب الطبقة الفكرية . كما أنه يحكم على الذكاء بترتبة من العجز ؛ وأن مباشرة الذكاء متعة تستخدم في الفراغ . أما المذهب القائل بقيمته العظمى فهو إلى حد كبير تمويض عن العجز الذى ألصق به في مقابل قوة الأعمال التنفيذية .

وإذا تحققنا من أن الملاحظة الضرورية للمعرفة داخلية في الشيء الطبيعى المعروف ، أُلغى ذلك الفصل بين المعرفة والعمل . وهذا يجعل وجود نظرية ترتبط فيها المعرفة بالعمل ارتباطاً وثيقاً أمراً ممكناً ، بل أمراً لازماً . ومن أجل ذلك تروض التربية على الذكاء داخل الطبيعة ، كما ذكرنا من قبل . وهذا جزء ضرورى (١٦ - البحث عن اليقين)

لاستمرار تفاعلات الطبيعة ؛ إذ تتجه التفاعلات أى جهة ، وتُحدث التغييرات التى إذا انفصلت عن الذكاء لم تكن موجهة ، بل تكون أسباباً لا نتائج ، لأن النتائج تستلزم وسائل تُستخدم عن روية وتدبير . وعند ما يتدخل تفاعل لتوجيه طريق التغير يكتسب مسرح التفاعل الطبيعى صفةً جديدة وعمقا جديدا . هذا الضرب المضاف من التفاعل هو الذكاء . لأن فعل الذكاء عند الإنسان ليس شيئا مجلوبا يُفرض على الطبيعة من خارج ، لكنها الطبيعة تحقق إمكانياتها الذاتية فيها لصالح طريق من الحوادث أكل وأغنى . فالذكاء داخل الطبيعة يعنى التحرير والتوسع ، كما أن العقل خارج الطبيعة يعنى التثبيت والتقييد .

ولا يعنى التغير أن الطبيعة قد فقدت قبولها للتعلل ، بل يعنى أننا فى وضع نتحقق منه بأن اصطلاح « قبول التعلل intelligible » يجب أن يفهم على حرفيته . فهو يعبر عما هو بالقوة لا ماهو بالفعل . وفى إمكان الطبيعة أن تُفهم ، غير أن هذا الإمكان لا يتحقق بدقل يفكر فيها من خارج ، بل بعمليات تجرى من داخل ، وهى عمليات تمنحها علاقات جديدة تتأخص فى إنتاج شىء جزئى جديد . وللطبيعة ترتيب يقبل التعلل نحصل عليه بمقدار ما تحقق ما فيها من إمكانيات بوساطة عملياتنا الخارجية . والتغير من معقولة rationality باطنة بالمعنى التقليدى إلى قابلية للتعلل intelligibility تحققها أعمال الإنسان ، يفرض مسئولية على البشر . وإخلاصنا الذى نُبديه المثل الأعلى عن الذكاء ، يحدد المدى الذى يكون فيه الترتيب الفعلى للطبيعة فطريا فى الذهن .

تتصل هذه النتائج مباشرة بالسؤال الذى أثارناه فى ابتداء هذا الفصل . فعندما تُعرّف المعرفة ، من وجهة نظر حقيقية يجب على نتائج الفكر أن تتطابق معها ، كصورة فوتوغرافية ينبغى أن تحاكي أصلها بأمانة ، ستظهر دائما منازعات حول هذا الموضوع

أو ذلك ، وهل يمكن أن يبحث علميا . ولكن إذا كان مقياس المعرفة هو صفة الذكاء المتجلية في بحث المشاكل التي يعرضها أى موضوع نجربه ، اتخذت النتيجة مظاهر مختلفة ؛ فالسؤال المعروض دائما للحل هو إمكان تنمية منهج مناسب لحل المشاكل . وتتأج المعرفة الطبيعية تقيم بالفعل معياراً للمعرفة ، وهذا صحيح بسبب إقامة النتائج للمنهج الموافق ، لا بسبب أى ادعاء لبلوغ الحقيقة من جانب الموضوع الطبيعى . فجميع مادة التجربة حقيقية على سواء ، أى إنها وجودية ، ولكل منها الحق في أن يُبحث بصيغة خصائصه الذاتية له وبصيغة مشاكلة الخاصة به . وبعبارة فلسفية كل طراز من المادة الموضوعية له مقولاته المميزة له ، طبقا للسؤال الذى تثيره والعمليات اللازمة للجواب عنه .

والفرق بين الأنواع المختلفة من المعرفة يرجع بنا إلى فرقٍ في كمال الشروط ومداهما الداخلة في الموضوع الذى نبحثه . وحين ينظر أحدنا إلى النجاش الذى أحرزه علم الفلك في فهم الظواهر الحاصلة على مسافات شاسعة ، فلا غرابة أن يذهله الإعجاب . ولكن علينا كذلك أن نتأمل مقدار ما حذف من البحث ومن النتيجة . فمعرفةنا بالشئون الإنسانية على وجه هذه الأرض غير دقيقة وبغير منظمة بالإضافة إلى بعض الأمور التى نعرفها عن أجسام تبعد عنا مئات المرات من السنين الضوئية . ومع ذلك هناك آلاف من الأمور عن هذه الأجسام لا يزعم علم الفلك البحث فيها . والكمال النسبى لنتائجها مرتبط بالتحديد الدقيق للمشاكل التى يبحث فيها . ومثال علم الفلك نموذجٌ للعلم الطبيعى بوجه عام بالإضافة إلى المعرفة بالأمور الإنسانية ، التى تأبى طبيعتها أن تمكننا من الانغماس في التجريدات التى نُؤثرها والتي هى سر نجاح المعرفة الطبيعية . وحين ندخل تبسيطا شيئا بذلك على الموضوعات

الاجتماعية والأخلاقية نستبعد العوامل الإنسانية المميزة ، ويترتب على ذلك الارتداد إلى ما هو طبيعي .

ونضرب مثالا لهذا المبدأ بالفرق الذي نجده بين النتائج التي نحصل عليها في المعمل وبين العمليات الصناعية التي تجرى لأغراض تجارية . فقد تتدخل نفس المواد والعلاقات ، ولكن في شروط العمل تُعزل العناصر وتبحث في ظل توجيه لا يتيسر في المصنع حيث يُبطل ذلك العزل الشديد الهدف من الإنتاج الرخيص على نطاق واسع ، ومع ذلك فبحوث الإجراءات العلمية تُبدل في النهاية الإنتاج الصناعي ، إذ تقترح إمكانيات عمليات جديدة، وتهدى نتائج المعمل إلى طرق استبعاد العمليات المسرفة ، وتبرز الشروط التي يجب اتباعها . والتجريد أو التبسيط الصناعي شرط ضروري للتحقق من القدرة على البحث في الأمور المعقدة التي تكثر فيها المتغيرات

وحيث يفسد العزل الشديد الخصائص الذاتية للموضوع . هذه العبارة التي قررتهاها تحمل في ثناياها التمييز الهام الموجود بين الأمور الطبيعية والاجتماعية والأخلاقية . وهذا التمييز هو أحد مناهج العمليات لا أحد أنواع الحقيقة .

بعبارة أخرى إن المقصود بقولنا « طبيعي » تمييزا له عن صفات أخرى ثابتة من قبل للموضوع ، هو بالضبط تجريد لمدى محدود من الشروط والعلاقات عن تركيب معقد . وينطبق نفس هذا المبدأ على الأمور الرياضية . لأن استخدام الرموز الدالة على عمليات ممكنة يسر درجة أعظم من الضبط والتنظيم الفكري . وليس ثمة أي استخفاف بالتجريد المذكور، لأنه ليس سوى مثال على الاقتصاد والكفاية الداخلين في كل مزاوله بصيرة . فلتبحث أولا في الأمور التي يمكن أن تعالج بالفعل ، ثم استخدم بعد ذلك النتائج لحل الأمور الأكثر تعقيدا . وإنما يصادفنا الاعتراض

الذى يكون قويا حين تتخذ نتائج العملية المجردة منزلةً لان تكون إلا للموقف الكلى الذى استخلصناه منه . وكل تخصص يولد ألفة تخلق وهماً . والمادة التى نبجها بعمليات مجردة متخصصة يصبح لها استقلال وكال نفسانين ينقلان إلى استقلال واكتفاء موضوعيين .

أضف إلى ذلك وجود سبب اجتماعى محدود للتبسيط التجريدى . فالملاقات بين أفراد الناس تجعل من الضرورى التماس أساس مشترك . ولما كان من طبيعة الأفراد أنهم أفراد ، فهناك قدر كبير متفرد فى خبرة كل واحد منهم ، ولما كان هذا القدر لا يقبل الانتقال فى ذاته وبذاته كان ذلك حاجزا يحول دون الدخول فى علاقات مع الغير . ولتحقيق أغراض الاتصال كان التحليل ضروريا ، وإلا كان العنصر الشخصى عائقا عن الإنفاق والتفاهم . ولوتتبع أحدنا هذا الخط من الفكر لرأى من الواضح أنه كلما اتسعت فكرة التفاهم المتبادل اتجهت جميع الخصائص الفردية إلى أن تستبعد من موضوع الفكر . فحين نصل إلى أحكام تصح على جميع من يمكن أن يجربوا ويشاهدوا فى جميع الظروف الفردية المتعددة الممكنة ، نبلغ ماهو أبعد ما يمكن من أى تجربة محسوسة . وعلى هذا المعنى يمثل التجريد فى الرياضة والطبيعة السميات المشتركة بين جميع الأشياء الجربة . فإذا نظرنا إليها فى ذاتها بدت كأنها تمثل « رأسا مقطوعا » ، فإذا صيغت فى عبارات كاملة من الحقيقة من حيث هى كذلك أصبحت أفكاراً ثابتة وهمية . ولكن من الناحية العملية هناك دائماً حركة عكسية تصاحبها . وهذه المكتشفات حين نعلم تستخدم فى تنمية معانى التجارب الفردية ، ولتحقيق مزيد من التوجيه لها فى حدود المحتمل .

وبهذا المعنى كل معرفة تأملية من حيث هى كذلك فهى أداتية . وأمور التجارب اليومية الجارية هى البدء والنهاية . ولكن هذه الأمور حين تكون

متصلة عن المعرفة تكون مجزأة، عرضية، غير منظمة بالقصد، زائحة بالأوان
القتل والقيود. أو - باللغة التي استخدمناها قبلا - هي معضلة للفكر، معوقة له
ومتحدية إياه. وحين تتجاهل بعض الوقت كلها المحسوس الكيفي، ونلجأ إلى
تجريدات وتعميمات، نثبت لها علاقات أساسية معينة يعتمد عليها حدوث الأشياء
التي نجربها. فنحن نبحث فيها كمجرد حوادث، أي كتغييرات تحصل في نظام من
العلاقات مع تجاهل كفاءتها المشخصة لها. ولكن هذه الكيفيات لا تزال موجودة
هناك، ولا تزال تجرب، ولو أنها من حيث هي كذلك لا تكون موضوعات للمعرفة؛
ولكننا نهبط من الفكر المجرد لنجربها مسلحين بمعانٍ جديدة وقوة متزايدة
لتنظيم علاقاتنا بها.

والمعرفة التأملية هي السبيل الوحيد للتنظيم، وقيمتها كأداة فريدة في بابها، ومن
أجل ذلك عزل الفلاسفة المشتغلون بهذا الفرع الخلاب من المعرفة التأملية المعرفة
عن نتائجها. فقد تجاهلوا سياق أصلها ووظيفتها وجعلوها موازية لكل تجربة صحيحة.
وبذلك نشأ المذهب القائل بأن كل تجربة لها قيمة هي بطبيعتها معرفة، وأن الأنواع
الأخرى من الأشياء التي نجربها يجب أن نختبرها، لا هنا وهناك حسب الأحوال،
بل بطريقة كلية بأن ترد إلى صيغة الأشياء المعروفة. وهذا الزعم القائل بوجود المعرفة
في كل شيء هو أعظم سفسطة فكرية، وهو منبع كل ازدرأ للتجربة الكيفية
الحاصلة كل يوم، عملية كانت أوجالية أو أخلاقية. وهو المنبع الأقصى للمذهب الذي
يسمى جميع أشياء التجربة - التي لا يمكن ردها لخواص موضوعات المعرفة - شخصية
وظواهرية.

وقد أتقننا من هذا الازدرأ للأشياء التي نجربها بالحب والرغبة والرجاء والخوف
والقصد وغير ذلك من السمات المعيزة لفردية الإنسان، تحقيق موضوعات المعرفة

التأملية المتصفة بالتوجيه الأدائي والتجريد . فهذا الضرب من التجربة حقيقى كأمى ضرب آخر . غير أن حقائق حياتنا العاطفية والعملية - بعيدة عن مزاولة الذكاء الذى يولد المعرفة - لها معانٍ مجزأة غير متماسكة وتحت رحمة قوى بعيدة عن توجيهنا . فلا يحيص من أن تقبلها أو نهرب منها . وتجربة تلك المرحلة من الأشياء التى تتكون بما بينها من علاقات وتفاعل ييسر طريقا جديدا لبحثها ، وبذلك يخلق فى نهاية الأمر نوعاً جديداً من الأمور المجربة ليست أكثر من سابقتها حقا ، بل أعظم أهمية وأقل قهراً وتخطياً .

فلا اعتراف بأن الذكاء منهجٌ يعمل داخل العالم يضع المعرفة الطبيعية فى مكانها بالنسبة لغيرها من أنواع المعرفة ؛ فالمعرفة الطبيعية تبحث فى تلك العلاقات فى أوسع مداها ، وتقدم أساساً وطيدا لصور أخرى من المعرفة أكثر تخصيصاً ، لا بمعنى أن هذه الصور الأخيرة يجب أن ترد إلى الأشياء التى تقف عندها المعرفة الطبيعية ، بل بمعنى أنها تمدنا ببدايات فكرية وتلهمنا بعمليات يجب استخدامها . وليس ثمة ضرب من البحث له حتى احتكار لقب المعرفة الشريف ؛ فالمهندس ، والفنان ، والمؤرخ ، ورجل الأعمال يُحصِّلون معرفة بمقدار ما يستخدمون من مناهج تمكّنهم من حل المشكلات التى تظهر فى الموضوع الذى يهتمون ببحثه . وإذا كانت الفلسفة المصوغة على منوال البحث التجريبي تلتقى كلَّ شكٍّ شامل فإنها تستبعد كذلك كل احتكار بغيض لفكرة العلم . وبعدها فالتمار هى سبل المعرفة .

إن تمييز بعض النتائج باعتبار أنها وحدها هى العلم الصحيح - رياضيا كان أم طبيعيا - جاء مع التاريخ . فقد نبع ذلك التمييز فى الأصل من رغبة الإنسان فى يقين وإطمئنان لم يكن بالعلماء عمليا فى غيبة الفنون التى يدير الشروط الطبيعية ويوجهها . وعندما نشأ البحث الطبيعى الحديث مرّ به وقت عصيب لم يستمع إليه فيه أحد ،

بل لم يكن يُسمح له أن يمضى في سبيله . فكان الاشتغال به كإجراء غريب مضمون به على غير أهله إغراء تصعب مقاومته عمليا . وفضلا عن ذلك كلما تقدمت طلب إعداداً أكثر تخصصاً من الناحية الفنية . وبذلك تأمر الدافع إلى الحماية من الهجوم الاجتماعى مع الدافع إلى تمجيد الدعوة المتخصصة . ونزلت إلى الميدان جميع أوصاف المديح المتوجة هامة « الحقيقة » .

وهكذا أصبح « العلم » بمعنى المعرفة الطبيعية هيكلًا مقدسا ، ونشأ حوله جو قداسة ، إن لم يكن جو عبادة . وانعزل « العلم » في جانبٍ على حدة ، وأصبح من المفروض أن يكون لاختراعاته صلة ممتازة بالحقيقة . الواقع أن الرسام قد يعرف الألوان كما يعرفها العالم الطبيعى ؛ وقد يعرف الشاعر النجوم والمطر والسحب كما يعرفها عالم الظواهر الجوية ؛ وقد يعرف السياسى والعلم والممثل الطبيعة البشرية كما يعرفها عالم النفس ؛ والفلاح قد يعرف التربة والنبات كمعرفة عالم النبات وعالم المعادن لها ؛ ذلك أن معيار المعرفة يقوم في الطريقة المستخدمة لتأمين النتائج لافى تصورات ميتافيزيقية عن طبيعة الحق . وعلى الرغم من ذلك فجميع المفكرين يعتمدون في نهاية الأمر على الرياضى وعالم الطبيعة لتكميل الأدوات التى يستخدمها كلٌّ منهم في عمله .

أما أن يكون للمعرفة معانٍ كثيرة فهذا ناشئ من التعريف العمليانى للتصورات . فهناك عدد من المفاهيم للمعرفة بمقدار عدد العمليات المميزة التى بها تحلل المواقف المعضلة . وحين نقول إن المعرفة « التأملية » من حيث هى كذلك أداتية ، فلسنا نعنى وجود صورة « أولية » للمعرفة غير التأملية ، تلك التى تدرك مباشرة . الذى نعنيه أننا نلظف وتتمتع مباشرةً بالمعانى التى نبلغها من تجربة الأمور الناشئة عن المعرفة التأملية . ومن العبث البحث فى أيهما أجدد بلقب المعرفة : هل

نتأج المنهج التأملى من حيث هو كذلك ، أو الأمور الحادثة الغنية بالمعنى ، القادرة على توجيه الإدراك والنفع بما هو أصدق . ومما يطابق ما اصطلحنا عليه أن نسمى التأمل التأملى للمناهج الصالحة باسم العلم . غير أن العلم بحسب هذا التصور ليس شيئاً نهائياً ، بل الشيء النهائى هو تقدير أمور الخبرة المباشرة واستعمالها . وهذه الأمور تصبح معروفة بمقدار ما تكون مكوناتها وصورتها نتيجة العلم . إلا أنها مع ذلك أكثر من مجرد علم ، لأنها أشياء طبيعية نجربها فى علاقاتها ، واستمرارها يتركز فى صور فردية غنية محدودة .

الفصل الثامن

سَلْطَانُ الْمَنْجِ

اللايقين في الأصل أمر عملي ، وهو يدل على انعدام الثقة بمصير التجارب الحاضرة ، وهي تجارب مثقلة بمخاطر المستقبل ، كما أنها بطبيعتها قابلة للاعتراضات . والعمل على التخلص من هذه الاعتراضات لا يضمن النجاح ، وهو نفسه عمل مخوف بالمخاطر . والمواقف التي تتصف جوهرها بالإعضال والارتياب إنما ترجع هذه الصفة فيها إلى وضعها النتائج معلقة ، حتى إذا مضت إلى نهايتها صادفها حظ حسن أو سيء . والإنسان يميل بالطبع أن يفعل الشيء على الفور ، فهو يضجر من التعطيل ويجدلذة في مباشرة الفعل . وعندما يفقد الفعل وسائل توجيهه الشروط الخارجية يتخذ هيئة أفعال هي نموذج الشعائر والعبادات . والذكاء يعني أن الفعل المباشر أصبح غير مباشر . حقاً يستمر الفعل ويكون ظاهراً إلا أنه يُوجَّه في مسار من فحص الشروط ، وإلى أعمال تجريبية وإعدادية . وبدلاً من الاندفاع نحو « عمل أي شيء » ، يتركز الفعل حول كشف شيء عن العقبات والصادر ، وحول توجيه ضروب ناقصة من الاستجابات المحدودة . لقد قيل عن التفكير بحق إنه فعل مؤجل ، ولكن ليس كل فعل مؤجلاً ، إنما المؤجل فقط ما كان غائياً فكان من أجل ذلك مشمراً لارتجاع فيها . والفعل المؤجل هو فعل يتقرب في الحاضر . وأول وأوضح أثر لهذا التغيير في صفة الفعل أن الموقف المشكوك فيه ، والذي هو موضع نظر ، يصبح مشكلة . فصفة المجازفة التي تسود الموقف في مجموعه تترجم

إلى موضوع بحثٍ يحدد ماهية الصعوبة ، فيسهل وضع المناهج والوسائل التي تبحثها . ولن يقوى العقل على حل المشكلات دفعة واحدة إلا بعد اكتسابه الخبرة في الميادين الخاصة من البحث ؛ وحتى عندئذ ، وفي الأحوال الجديدة ، توجد مرحلة تمهيدية يتحسس فيها المرء الموقف الذي يتميز في جميع نواحيه بالاضطراب بدلا من وجود مشكلة جاهزة للبحث .

لقد وضعت تعاريف كثيرة للعقل والتفكير ، ولست أعرف إلا تعريفا واحداً يضرب من المسألة في الصميم ، إذ يجيب عن المشكوك فيه من حيث هو كذلك . ولا شيء من غير الحى يستجيب للأشياء « باعتبارها » مفضلة ، بل سلوكها بالنسبة لغيرها من الأشياء يوصف في صيغة ماهو موجود بالتحديد . فهى في شروط معينة تستجيب أو لا تستجيب ، واستجاباتها إنما تضع مجموعة جديدة من الشروط تستمر فيها الاستجابات بصرف النظر عن طبيعة نتيحتها . فلا فرق مثلا عند قطعة من الحجر أن تكون نتأج تفاعله مع غيره من الأشياء هذا أو ذلك . فهو يتمتع بمزية عدم المبالاة بكيفية استجاباته ، حتى لو كانت النتيجة سحقه بالذات . ولا حاجة بنا إلى دليل لبيان أن الأمر مختلف مع الكائن الحى . فمعنى الحياة تحقق استمرار أفعالٍ تمهد فيها الأفعال السابقة للشروط التي تحدث فيها الأفعال اللاحقة . طبعاً هناك سلسلة من الأسباب والنتائج فيما يحدث للأشياء غير الحية . ولكن هذه السلسلة بالنسبة للكائنات الحية تستمر في تلاحمها وإلا ترتب على ذلك الموت .

وكما تعقدت الكائنات الحية في بنيتها وتعلقت لذلك بيئة أكثر تعقيدا أصبحت أهمية فعل خاص في إقامة شروط ملائمة لأفعالٍ تالية تدفع عملية الحياة إلى استمرار أكثر صعوبة . وضرورة ؛ فقد يحدث أن تنزعزِع وَصْلَةٌ فتفرض حركة خاضرة صواباً أو خطأ إلى حياة أو موت . وتصبح شروط البيئة أكثر تكافؤاً :

أى يزداد اللايقين فيما يختص بنوع الفعل الذى تتطلبه تلك الشروط لصالح الحياة .
وبذلك يضطر السلوك إلى أن يصبح أعظم تردداً و يقظة ، وأكثرتبصراً وإعداداً .
و بمقدار ما محل الاستجابات محل المشكوك فى أمره من حيث هو كذلك ،
تكتسب هذه الاستجابات صفة ذهنية . فإذا كانت بحيث يكون لها ميل مُوجّه
لتغيير ماهو مزعزع ومشكل إلى ماهو مطمئن ومحلول ، كانت « فكرية » كما
تكون ذهنية . وعندئذ تصبح الأفعال نسياً أذاتية أكثر ، وغائية أو تامة أقل .
وحتى هذه الأفعال النهائية يطاردها معنى ما يمكن أن يترتب عليها .

هذا المفهوم لما هو ذهنى يحقق الوحدة بين ضروب مختلفة من الاستجابات
العاطفية والإرادية والفكرية . وقد جرت العادة بالقول بعدم وجود فرق أساسى
بين هذه الأفعال ، وأنها جميعاً وجوه أو مظاهر لفعل ذهنى مشترك . ولست أعرف
الإطر بقا واحداً يجعل هذه العبارة ضالحة : الطريق الذى به نتبين أنها ضروب
متميزة للجواب عن الأمور غير اليقينية . فالنظر الانفعالى للسلوك المستجيب
هو صفته « المباشرة » . ذلك أننا حين نواجه ما هو مزعزع يدل مدّ الانفعال
ونجزه على اضطراب ميزان الحياة المطمئن . والانفعالات مشروطة بعدم تحديد
المواقف الحاضرة بالنسبة لمصدرها . فالخوف والرجاء ، والسرور والحزن ، والزعجة
والنفور باعتبارها اضطرابات هى صفات لاستجابة موزعة ، لأنها تتطلب الاهتمام
بمصدر الموقف الحاضر والجزع عليه . و « الاهتمام Care » يعنى أمرين مختلفين تمام
الاختلاف : أولهما الانزعاج ، والهم ، والقلق ؛ وثانيهما الانتباه الذى يعنى بإمكانيات
مانهم به . وهذان المعنيان ، من الهم والعناية ، يمثلان قطبين مختلفين
من السلوك المستجيب لحاضر له مستقبل غامض . أضف إلى ذلك أن الانبساط
والانقباض إنما يتجليان فى شروط ليس فيها كل شىء من البدء إلى النهاية

محدوداً تماماً و يقينياً . قد تحصل هذه الأشياء في لحظة أخيرة من النصر أو الهزيمة ، ولكن هذه اللحظة هي لحظة ظفرٍ أو إخفاقٍ أو ارتباطها بطريق سابق من الأمور كان مخرجه معلماً . إنَّ محبتنا الموجود له من الكمال والتمام ما يجعل احترامنا إياه لا يُحدث أى فرق فيه ، ليست عطفاً بمقدار ما تكون اهتماماً بمصير أنفسنا ذاتها (وهي حقيقة فطن لها المدرسيون) . والبغض الذى يكون عدواناً خالصاً بغير أى عنصر من اللاتيين ليس انفعالاً ، بل نشاطاً موجهاً نحو تخريب جائز . والنفور إنما يكون حالة انفعالية حين يرتبط بعقبة يُقدمها الشيء أو الشخص المكروه فى سبيل هدف يجعله هذا الشيء غير يقينى .

أما الجانب الإرادى من الحياة النفسية فقد اشتهر بارتباطه بالجانب الانفعالى . والفرق الوحيد بينهما أن الانفعالى هو القطاع العرضى ، هو المظهر المباشر للرد على اللاتيينى والمزعزع ، على حين أن الجانب الإرادى هو ميل رد الفعل إلى تعديل الشروط غير المحددة الغامضة نحو وجهةٍ تُؤثر ثمرتها ونفضلها ، أى لتحقيق بعض إمكانياتها دون بعضها الآخر . والانفعال عائقٌ أو معين على تصميم الإرادة بحسب ما يكون لاحقاً فى حصوله المباشر ، أو يكون جامعاً لأطراف الطاقة كى تواجه الموقف المشكوك فى مصيره . وليس للرغبة والغرض والتخطيط والاختيار معنى إلا فى شروطٍ تحيط شيئاً ما بالخطر ، وحيث يُودى اتجاه الفعل هذه الوجهة دون ذلك إلى إيجاد موقف جديد يحقق حاجة خاصة .

أما الجانب الفكرى من الفعل النفسى فهو مطابق لضربٍ « غير مباشر » من الاستجابة ، ضربٍ يستهدف تحديد مكان الاضطراب وتكوين فكرةٍ عن كيفية البحث فيها - حتى يمكن توجيه العمليات نحو حلٍ مقصود . خذ مثلاً أى حادثة من الخبرة تختار ، كروئية لون ، أو قراءة كتاب ، أو الاستماع إلى حديث ، أو التقلب فى جهازٍ ، أو حفظ درسٍ ، تجد أو لا تجد لها صفة فكريةً عرفانيةً ،

بحسب ما يوجد من محاولة مقصودة للبحث فيما هو غير محدود، للتعرف عليه أو حله .
فكل ما قد يسمى معرفةً أو شيئاً معروفاً يدل على سؤالٍ أجيب عنه ، على صعوبةٍ
دُبّر أمرها ، على إبهامٍ وُضِح ، على لا تماسك رُد إلى تماسك ، على حيرةٍ بُدِدت .
وبغير أن نرجع إلى هذا العنصر المتوسط فليس مانسيه معرفةً إلا فعلاً مباشراً
أو متعةً أخاذة لا انحراف فيه ، وكذلك فإن التفكير انتقال بالفعل من المشكوك
فيه إلى المطمئن ، بمقدار ما يكون ذلك مَوْجَهًا بالقصد . وليس ثمة « ذهن » منفصل
موهوب بذاته بملكة الفكر ، لأن مثل هذا التصور عن الفكر ينتهي إلى التسليم
بوجود سرٍّ خفي له قوة خارج الطبيعة ، وله مع ذلك القدرة على التدخل فيها .
فالتفكير يمكن الكشف عنه موضوعياً باعتبار أنه ذلك الضرب من استجابات
السلوك المتسلسلة على موقف هو موضع نظر ، تنتقل منه إلى موقف مستقر
واضح نسبياً .

وأعراض الاعتقاد المموسة ، من أنواع الفشل والشذوذ ، سواء أ كان ذلك
يفراطاً أو بتفريط ، تنشأ من العجز عن ملاحظة وعن اتباع المبدأ الخاص بأن المعرفة
هي الحل الكامل لما هو بطبيعته غير محدود أو مشكوك فيه . والمغالطة الشائعة هي
افتراض أن حالة الشك ما دامت مصحوبةً بشعورٍ من اللابقين فالمعرفة تنشأ عندما
يتحول هذا الشعور إلى اطمئنان . وعندئذ يبطل التفكير عن أن يكون مجهوداً
لتحقيق تغيير في الموقف الموضوعي ، ويحل محله وسائل أخرى مختلفة تولد تغييراً في
الوجدان أو «الشعور» . والميل إلى الأحكام المبتسرة ، والطفرة إلى النتائج ، والمبالغة
في حب التبسيط ، وإقامة الدليل للملاءمة الرغبة ، وتسمية المألوف واضحاً وغير ذلك ،
كلها تنشأ من الخلط بين الشعور باليقين والموقف المحقق . ومن طبيعة التفكير أن يسارع
إلى المستقر ، والأشبه أنه يدفع الخطى في هذا السبيل . والرجل الطبيعي يكره

الاضطراب الذى يصاحب المشكوك فيه ، ويكون على استعداد لاتخاذ أى وسيلة كانت لوقفه . وتتخلص من اللابقين إما بوسائل معقولة أو مجنونة . وطول التعرض للخطر يولد إفراطا فى محبة الأمن . وإثارة السلامة حين تترجم إلى رغبة لا يزعجها أو يثيرها شيء ، يُفضى إلى الدجماطية ، وهى قبول معتقدات باسم سلطة عليا ، وإلى عدم التسامح والتعصب من جهةٍ وإلى التسكسل والتبعية بغير مسئولية من جهةٍ أخرى .

ومن هنا يختلف التفكير العادى عن التفكير الارتيايى ؛ فالرجل الطبيعى لا يصبر على الشك والتوقف ، فهو يسارع متضجرا للتخلص منهما . وصاحب العقل المنظم يجد لذةً فى المُشكَل ويظل يعالجه حتى يجد له مخرجا يثبت مع الفحص . فما يقبل السؤال يصبح بالفعل موضع سؤالٍ ، موضع بحثٍ . والرغبة فى الانفعال باليقين تصبح بحثًا عن الأمور التى بها قد يتطور الغامض غير المستقر إلى واضح مستقر . ويمكن تعريف الاتجاه العلمى بأنه ذلك الاتجاه القادر على الاستمتاع بالمشكوك فيه . والمنهج العلمى فى أحد مظاهره صنعةٌ لاستخدام الشك استخدامًا منمرًا بتحويله إلى عمليات من البحث المحدود . ولست تجد أحداً يركب على جناح الفكر مالم تكن عنده « محبة التفكير » ، ولا تجد أحداً يحب التفكير ليس له اهتمام بالمشاكل من حيث هى كذلك . وأن يكون المرء واعياً بالمشاكل دليل على أن مجرد الفضول العضوى - هذا الميل غير المستقر للبحث والكشف - قد أصبح حقًا استطلاعاً فكرياً ، استطلاعاً يقى الشخص من الإسراع إلى النتيجة ، ويدفع به إلى الاضطلاع بالبحث الفعّال عن وقائع وأفكار جديدة . والشك الذى لا يكون بحثًا من هذا النوع هو انغاس فى الانفعال الشخصى كالدجماطية . ومع ذلك فإن بلوغ المطنن والمستقر نسبياً إنما يكون بالإضافة إلى مواقف معضلة خاصة . والبحث عن

يقين يكون كلياً منطبقاً على كل شيء انحراف للتمويض. وعندئذ تلتقي مسألة وثبتت
أخرى ، وتنقذ حياة الفكر .

وعند ما نوازن بين نظرية الذهن وملكاتة ، النظرية التي تنشأ من تحليل ما يحدث
عند ما تنتقل المواقف المزعزعة إلى تقرير وحل المشكلات وبين النظريات الأخرى ، نرى
فرقا بارزاً ؛ فإن النظرية الأولى لا تقحم أى عنصر سوى ما كان عاماً قابلاً للملاحظة
وللتحقيق . وعلى وجه العموم عند ما يُبحث في الملكات الذهنية وعمليات المعرفة
يتطرق القول إلى الإحساسات ، والصور الذهنية ، والشعور وأحواله المتعددة كما لو
كانت هذه الأمور قادرة على التحقق من ذاتها وبذاتها . وهذه الملكات الذهنية
متى عيّن لها معنى منفصل عن عمليات حل الموقف المشكل تستخدم عندئذ للبحث
في العمليات الفعلية للمعرفة . فإذا بنا نفسر ما كان أوضح وأقرب للملاحظة بصيغة
الغامض ، من حيث إن الغموض يخفى عن النظر بسبب العادات التي تُثقلها التقاليد .
ولا حاجة بنا إلى تكرار نتائج المناقشة السابقة ، فهي مرتبطة جميعاً بالنظرية
القائلة بأن البحث عبارة عن مجموعة من العمليات تتخلص بها من المواقف المشككة
أو نجحها . أمّا النظريات التي قدناها فإنها تعتمد جميعاً على افتراض مختلف ، وهو
أن خصائص أحوال الذهن وأفعاله الداخلة في المعرفة قادرةٌ على التحديد المنفصل ، أى
على الوصف المفارق للأفعال الظاهرة التي تحل المواقف غير المحدودة والغامضة .
واللزيم الأساسية لصياغة عبارتنا عن أعضاء المعرفة وعملياتها على مثال ما يحدث في
البحث التجريبي ، هي عدم قبول شيء سوى ما كان موضوعياً وقابلاً للفحص والتقرير .
فإذا اعترض بأن مثل هذا الفحص نفسه يتطلب تدخل الذهن وأعضائه ، قلنا إن
النظرية التي ذهبنا إليها منطبقة بذاتها . و « الافتراض » الوحيد الذي تضعه هو
عمل شيء ، وتقصد بالعمل معناه الظاهر العادى ، وأن لهذا العمل نتائج . ونحن

نُعرِّفُ الذهن وأعضاءه بصيغة هذا العمل ونتأمله تماماً كما نُعرِّفُ أو نصوغ أفكاراً عن النجوم والحوامض وأنسجة الهضم في عبارات مستمدة من سلوكها . فلو قيل : إننا لا نعرف هل نتائج العمليات الموجَّهة مَعْرِفَةٌ حَقًّا أولاً ، قلنا : إنَّ هذا الاعتراض يفترض أن عندنا نوعاً متقدماً من البيان عما يجب أن تكون المعرفة عليه ، ومن ثمَّ يمكن استخدام هذا التصور كمييار للحكم على النتائج الخاصة . أما النظرية التي نذهب إليها فلا تفترض شيئاً من ذلك ، بل تقرر ظهور نتائج عن بعض عمليات تتضح فيها أشياء وتستقر بعد أن كانت غير يقينية ومبهمة . ولك أن تبدل الأسماء كما تشاء فترفض تسمية بعض النتائج حقاً معروفاً ، وبعضها الآخر باطلاً ؛ أو أن تعكس الأسماء ، وتبقى النتائج تماماً كما هي عليه . فهي تُمثِّلُ الفرق بين مواقف محلولة مُوضَّحة وأخرى مشوشة غامضة . فالوردة لو سميت باسم آخر لظل أريجها عطراً . خلاصة القول في هذه النظرية هو بيان أهمية العمليات التي تُؤدى والنتائج التي تصدر عنها .

ونقطة أخرى من نقط الخلاف أن النظريات التقليدية عن الذهن وأعضائه الخاصة بالمعرفة تفصله عن الاتصال بعالم الطبيعي . فهي فوقَطَبَّعية super - natural أو بعد طَبَّعية extra - natural ، بالمعنى الحرفي لهذين الاصطلاحين . ولا يمكن أن تتفادى في هذه النظرية مشكلة الذهن والبدن ، وكيف ، يحصل أن تتدخل الأعضاء الجسمية في الملاحظة والتفكير . وعندما كنا لا نعرف إلا القليل عن التركيبات العضوية ، كان من أسباب ازدياد الإدراك الحسى اتصاله بأعضاء الجسم ، على حين أمكن اعتبار الفكر فعلاً روحانياً خالصاً . غير أننا في الوقت الحاضر نعلم أن ممارسة التفكير له نفس العلاقة بالمتخ كعلاقة الإدراك الحسى بأعضاء الحس ، كما أنه ليس ثمة انفصال تركيبى أو وظيفى بين العين والأذن وبين الأعضاء (١٧ - البحث عن اليقين)

المركزية . ويترتب على ذلك استحالة النظر إلى الحس كأنه شبه طبيعي ، وإلى الفكر كأنه ذهني خالص ، كما لو كان الذهني يعني غير المادى . ومع ذلك فنحن نحفظ بنظريات تكوّنت عن الأمور الذهنية قبل أن تُحصّل هذا العلم . لهذا السبب ما دامت تلك النظريات تعزل المعرفة عن العمل ، فاعتماد المعرفة على أعضاء البدن يصبح سرّاً خفياً ، يصبح مشكلة .

أما إذا كانت المعرفة أحدَ ضروب العمل ، فهي كغيرها من ضروب العمل الأخرى تتطلب حقاً تدخل الآلات البدنية . وعندئذ تنقلب المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بعلاقة الذهن بالبدن إلى سؤال يُجَلُّ بملاحظة الوقائع ، والتمييز بين الأفعال التي تكون على مستوى فيسيولوجي دقيق ، وتلك التي تكون على مستوى ذهني بسبب صفتها الموجهة وتناجها المتميزة .

وعلى حين تعتبر النظريات التقليدية الذهن إمّا متطفاً من الخارج على النمو الطبيعي أو التطور للتركيبات العضوية ، وإمّا باسم الاتصال الطبيعي تُضطر إلى إنكار وجود أى ملامح مميزة للسلوك الذهني ، تعترف النظرية القائلة بأن للاستجابات العضوية صفة ذهنية بمقدار ما تتعلق بغير اليقيني ، بالاتصال والتمايز على حد سواء . ويمكنها من حيث المبدأ - إن لم يكن حتى الآن تفصيلاً - أن تقدم بيانا تطورياً عن نمو العمليات الذهنية والفكرية . فليس ثمة طفرة مفاجئة من العضوى المجرّد إلى الفكرى ، ولا ثمة تمثّل كامل من الفكرى للأحوال العضوية الأصلية .

ومن الجانب الموضوعى يقوم الفرق العظيم بين المفهوم المقترح وبين النظرية التقليدية على الاعتراف بالصفة الموضوعية للأحديد : فهي خاصة حقيقية لبعض

الموجودات الطبيعية . وقد اعترف الفكر الإغريقي على الأقل بإمكان الحدوث في الوجود الطبيعي ، ولو أن الإغريق استخدموا هذه الخاصة من اللاتيين في نسبة منزلة الوجود الطبيعي أدنى مما يتعلق بالوجود الضروري . والفكر الحديث بتأثير فلسفة نيوتن الطبيعية في الغالب اتجه إلى بحث كل وجود كأنه محدود تماماً . أما الناقص بالفطرة فقد استُبعد من الطبيعة مع ما استبعد من صفات وأهداف . وترتب على ذلك تميز الذهني تماماً من الطبيعي بالطبع ؛ فقد اتصف الذهني - بوضوح - بالشك واللاتيين . ووضعَ الذهن خارج الطبيعة ، وأصبحت علاقته بها في معرفتها سراً مظالمًا ، ووُصِفَ اللاتيني واللامحدود بأنه ليس أمراً شخصياً . وأصبح التباين بين المشكوك فيه والمحدود أحد المميزات الرئيسية في التفرقة بين الموضوعي والشخصي وفي التقابل بينهما .

وطبقاً لهذا المذهب « نحن » نشك ، وتتحير ، ويختلط علينا الأمر ، ولا نستقر على شيء . أما « الأشياء » فهي كاملة ، مؤكدة ، ثابتة . وليس من السهل التوفيق بين هذا المفهوم وبين هذه الحقيقة وهي أننا لكي نزيل ما عندنا من شك ، ونجمع ذهننا على رأي ، يجب أن نُعدّل ، بطريقة ما في الخيال أو التجربة الظاهرة ، للموقف الذي جربنا فيه اللاتيين . يضاف إلى ذلك أن طريقة العلم قاطعة . فإذا كان الشك واللاتيديد داخل الذهن تماماً - مهما يكن معنى ذلك - فإن العمليات الذهنية الخالصة يجب أن تتخلص منهما . ولكن الطريقة التجريبية تدل على التبديل الفعلي لموقف خارجي ضروري لإحداث التحول ، فينتقل الموقف بواسطة عمليات يوجهها الفكر من الإشكال إلى الاستقرار ، ومن الانفصال الباطن إلى التماسك والتنظيم .

ولو عرفنا « الذهني » باستبعاد الأفعال الظاهرة التي تنتهي في بيئة متغيرة ، فلا

شيء مما هو ذهني مجرد يمكن بالفعل أن يبدد الشك أو يوضح الإبهام . وهو على أكثر تقدير إنما يستطيع أن يُحدث « شعورا » باليقين - إحداث شيء نحصل عليه حصولا أفضل بالانسحاب من عالم الواقع والارتقاء في أحضان الخيالات . والفكرة القائلة بأن الشك والاطمئنان إنهما إلا أمران شخصيان يتقضهما موافقة تقدم البحث الطبيعي لاختراع الأدوات الطبيعية واستخدامها . والتناظر تام من حيث المبدأ بين مانع عمل حين يكون الموقف « عمليا » غير مُرضٍ ، وبين ما يحدث في حالة الشك الفكري . ولو وجد أحدهما نفسه في موقفٍ منغصٍ مضجر ، فليس أمامه سوى طريقين يسلكهما : إما أن يغير نفسه بالهرب من الصعوبة أو أن يروض نفسه على الصبر الرؤوف ؛ وإما أن يشرع في عمل شيء يغير به الشروط التي تبعث على الشعور بعدم الرضا . فإذا استحال الطريق الثاني لم يبق إلا سلوك الطريق الأول .

التغيير في الاتجاه الشخصي جزء من الحكمة على أي حال ، إذ لا يوجد إلا العدد القليل من الصعوبات أو لاصعوبات على الإطلاق لا يدخل فيها العامل الشخصي من الرغبة أو النفور كعلة منتجة . ولكن الفكرة القائلة بأن هذه العلة الفاعلة يمكن تمييزها بوسائل مباشرة بحتة ، بترويض « الإرادة » أو « الفكر » هي فكرة وهمية . لأن تغيير الرغبة والفرص لا يمكن إحداثه إلا بطريق غير مباشر ، وذلك بتغيير صلة الشخص ذاتها فعلا بالبيئة . ويتطلب هذا التغيير أفعالا محدودة . والتطبيقات والوسائل التكنولوجية التي أنشأها الإنسان ليجمع هذه الأفعال مشفرة تناظر نمو أدوات البحث العلمي التي بها تغير الشروط الخارجية بالقصد .

إن رد المشكل إلى « الشخصي » هو ثمرة العادة التي قضت بعزل الإنسان والتجربة عن الطبيعة . ومن الغريب أن العلم الحديث قد انفق مع اللاهوت التقليدي على المضي في هذا العزل . ولو كانت العبارات الطبيعية التي بها يُبحث العلم الطبيعي

في العالم مفروض أنها هي التي تكوّن ذلك العالم ، لترتب على ذلك بطبيعة الحال أن الصفات التي تجربها والتي هي الأمور المميزة في حياة الإنسان ، تقع خارج الطبيعة . وإذا كانت بعض هذه الصفات هي السمات التي تخلع على الحياة الغرض والقيمة ، فلا غرابة أن يسخط بعض المفكرين لاعتبار أنها ليست إلا شخصية . وكذلك لم يجد هؤلاء المفكرون في الاعتقادات الدينية التقليدية ، ولا في بعض التراث الفلسفي القديم ، الوسائل التي بها يمكن استخدام هذه السمات لتقويم الموجود النابع عن حقيقة أعلى من الطبيعة ، تنصف تلك الحقيقة بالغرض والقيمة المستبعدين من الوجود الطبيعي . ولا يمكن فهم المثالية الحديثة بعيدة عن الشروط التي ولّدتها ، وهي شروط في أساسها عبارة عن امتزاج النتائج الوضعية للميتافيزيقا القديمة بالنتائج السلبية للعلم الحديث . ونعني بالسلبية هنا أن العلم يُعتبر كشفا عن عالم طبيعي سابق بسبب استمرار مفاهيم سابقة عن الذهن ووظيفة المعرفة .

والكأن الحى جزء من العالم الطبيعي ، وأنواع تفاعله معه ظواهر أصيلة تضاف إليه . وعندما توجّه هذه التفاعلات ، مع نمو الرموز التي هي كذلك حادث طبيعي نحو عواقب مرتقبة ، فإنها تكتسب صفة الذكاء ، فتحدث عندئذ المعرفة . وحين تُحلّ المواقف المشكّلة تكتسب جميع العلاقات التي حدتها عمليات الفكر معنى . أما الأمور التي كانت فعالة عرضا في إحداث نتائج مجربة ، فإنها تصبح وسائل لعواقب تتضمن في ذاتها جميع المعاني الموجودة في الأسباب التي أحدثتها بالقصد . وعندئذ تختفي الأسس المرعومة للتقابل بين التجربة الإنسانية وبين الحقيقة . وللمواقف صفات مشكّلة ومحولة بوساطة تفاعلات الكائن مع البيئة تفاعلا بالفعل . ويرجع رفض اعتبار هذه الصفات مميزة للطبيعة ذاتها إلى تعسف في رفض وصف بعض أنواع التفاعل بالصفة الوجودية التي تعزى عادة لغيرها .

وقد رأينا أن علة تزعزع المواقف وما يحف بها من خطر هو أن استمرار نشاط الحياة يعتمد على تأثير الأفعال الحاضرة في المستقبل . فالتصال عملية الحياة إنما يُضمّن حين تحمل الأفعال المؤداة البيئة موالية لأفعال عضوية تالية . وبيان الصيغة الصورية المعممة لهذه الحقيقة كالآتي :

« يرخع حدوث المواقف المشكّلة وغير المستقرة إلى خاصة اتحاد المنفصل أو الفردى بالتصل أو المتعلق » . فجميع الأشياء المدركة حسياً متفردة، وهى من حيث هى كذلك كَلَّتْ كاملة فى ذاتها . وكل شىء يجب مباشرة فهو متفرد كيفياً ، وله مركزه الذاتى الذى ترتب حوله مادة موضوعه ، وهذا المركز لا يتكرر بالضبط أبداً . وعلى حين أن كل موقف من هذه المواقف ينمى شيئاً فشيئاً باستمرار ، أولاً يتميز تماماً عن غيره ، إلا أن نموذج ترتيب المضمون لا يتكرر مرتين بالضبط أبداً .

ولأنّ التفاعلات الداخلة فى الحصول على مثل هذا الموقف المتفرد فى التجربة كانت نهائيةً أو كاملة تماماً لم يوجد ما نقول عنه بالموقف المشكّل . فهو من حيث إنه شخصى وكامل فى ذاته ، وما تكون عليه حالته فقط لا غير ، فهو منفصل بالمعنى الذى يكون الانفصال فيه دائماً على العزلة الكاملة . فالغموض مثلاً صفة نهائية كأي صفة أخرى - بالضبط كما نستمتع بعظمة الشفق بدلاً من التبرم بها ، حتى نحتاج إلى رؤية شىء فتحجب العتمة رؤيته . وكل موقف له نوع من الإبهام يحيق به كلما ابتعد عن مركز أوضح إلى حال غير محدودة ، ذلك أن الإبهام صفة زائدة، وليست شيئاً يقوم عليه الاعتراض إلا حين تعترض كسب شىء حادث .

وهناك مواقف تسود فيها خصائص الانفصال والتفرد والخصوصية . وهذه تكون مادة التجربة الجمالية ؛ وكل تجربة فهى جمالية بمقدار ما تكون نهائية ،

أو لانتير بحثا عن تجربة أخرى . فإذا كانت هذه الصفة التامة ظاهرة للعيان سميت التجربة جمالية . والفنون الجميلة تستهدف تأليف الأشياء المتصفة بمثل هذه التجارب . وتحت بعض الشروط يخلع كلُّ الشيء المستمتع به على التجربة صفة تبلغ من الشدة ما يجعلها تُنعت بحق بأنها دينية . والسلام والاتلاف يشعان في الكون بأسره ويحتمعان في الموقف ذي المركز الخاص والطرارز المعين . وتطبع هاتان الصفتان أى تجربة مادامت قد بلغت التمام . ولهذا ليست التجربة الصوفية سوى وجد شديد لمصفة خاصة بتجربة تكرر حصولها من إيقاع تجارب أخرى .

ولست التفاعلات مع ذلك منعزلة . فلا يمكن لموقف مجرب أن يستعيد إلى ما لانهاية له صفته الغائية ، لأنَّ العلاقات المتبادلة التي تكوِّنه هي ذاتها متغيرة بحكم أنها تفاعلات . وهي تُحدث تغييرا فيما تجربه . وما نبذله من جهد للاحتفاظ مباشرة بتجربة تامة أو لإعادتها بالضبط هو الأصل في الشعور غير الحقيقي أو عدم الصدق . والأشياء مع سير الحياة المتصل يذهب عنها شيء من صفها الغائية وتصبح شروطا لتجارب تالية . وهناك تنظيم للتغيير بمقدار ما تكون الصفة الحادثة إعدادية وأداتية .

بعبارة أخرى جميع الأشياء المحرَّبة لها كيان مزدوج ، فهي متفردة ، تامة ، سواء في طريقة التمتع بها أو التألم منها . وهي كذلك داخلة في سلسلة متصلة من التفاعلات والتغييرات ، ومن ثمَّ فهي أسباب لتجارب تالية ووسائل بالقوة لها . وبسبب هذا الاستعداد المزدوج فإنها تصبح مشكلة ، فهي من حيث إنها مباشرة تكون كما هي عليه في الواقع ، ولكنها من جهة أنها أحوال انتقالية لتجارب تالية ويمكنها لها فهي غير يقينية . وهناك استجابة موزعة ؛ فجزء من النشاط العضوي موجه إليها من حيث واقعها المباشر ، وجزء آخر من حيث إنها وسائل انتقالية لأشياء

أخرى مجربة . وردود أفعالنا عليها تكون بحسب أنها غائية وتمهيدية على حدسواء ، ولا انسجام بين هذين الردين من الفعل .

هذه الصفة المزدوجة للأشياء المجربة هي مننع صفتها المشككة . ويستطيع كل منا أن يتذكر أحوالا كثيرة تحير فيها بين أمور حاضرة مباشرة وبين قيمتها الممكنة لها كدلائل ووسائل . وأن يتذكر يوم كان موزع النفس بين الاستغراق فيما يستمتع به حاضرا وبين الحاجة إلى تبديل ذلك تمهيدا لشيء مقبل . وبيان هذه المسألة بطريقة صورية . أنه لاتوافق بين خصائص شيء في طبيعته المباشرة الشخصية الفريدة ، وبين تلك الخصائص التي تنتمي إليه في علاقاته واتصاله . ولا يمكن إزالة هذا اللاتوافق إلا بأفعال تجدد مؤقتا ماهو معطى ، وتكون شيئا جديدا ، له في آن واحد الفردية والتماسك الباطن في الاتصال التسلسل .

كانت المناقشة السابقة تقريرا عن العوامل الرئيسية التي تعمل على إحداث هذا التجديد - على حل الموقف المشكل : من أفعال تحليلية ترد الموقف الكلي الغليظ لتحديد صفات المعطيات التي تحدد طبيعة المشكلة ؛ وتكوين أفكار أو فروض لتوجيه عمليات أخرى تكشف عن مادة جديدة ؛ واستنباطات وحسابات تنظم المادة الجديدة والقديمة معاً ؛ وعمليات تحدد أخيرا وجود موقف متكامل له معنى زائد ، وبذلك تختبر الأفكار التي استخدمت وبرهن على صحتها .

وأود أن أضيف - دون إعادة تلك المناقشة - كلمة بسيطة عن نقطة واحدة وردت فيها . فليس أكثر ألفة من الأشياء الثابتة الإشارة والتي ندل عليها بالأسماء العامة ، وامتيازها عن أسماء الأعلام بين أنها ليست فردية أو شخصية ، إنها غير موجودة في الأشياء . ومع ذلك فقولنا « النضد » أكثر ألفة وأعظم فيما يبدو قواماً من « هذا النضد » ، أى الفرد . ف « هذا » يخضع للتغير على الدوام ، لأنه يتفاعل

مع غيره من الأشياء، ومعى؛ والأشياء وأنا، ليسا بالضبط نفس الشخص كما كتبت على هذا النضد آخر مرة. جملة القول « هذا » أو « هذه » عبارة عن سلسلة كثيرة كثره لا نهائية ومتعددة من « الهاذات ».

ولكن باستثناء الأحوال المتطرفة، هذه التغييرات لا يكثرث بها ويمكن إغفالها من وجهة نظر الوسائل المحققة للغايات. « فالنضد » هو بالضبط الشيء الدائم بين سلسلة « الهاذات » لكل ما يصلح أن يكون أداة لهدف مفرد. والمعرفة تُعنى إطلاقاً بهذا الدائم، بهذه المجموعة من الخواص والعلاقات الخاضعة لقياس ومتوسط واحد. كما أن الإدراك الجمالي يتعلق بـ « هذا » في فرديته بصرف النظر عن قيمته في الاستعمال. وبمقدار ما تكون ردود الأفعال ناقصة غير كاملة التكوين، يميل « هذا » إلى أن يكون تخطيطاً مزججاً، حسب أقوال جيمس. ومع تكون العادات يتجمد الفعل في سلسلة ثابتة إلى حد ما من الأفعال التي لها هدف مشترك مقصود. و « النضد » يحقق فائدة واحدة على الرغم من الاختلافات الفردية. وتوضع مجموعة من الخواص جانباً تناظر الهدف المرتقب والضرب الوحيد للنفع مما يكون « الشيء ». التمييز عن « هذا » الشيء الذي هو محل التجارب المتفرقة. و « الشيء » تجريد؛ ولكنه مالم يفصل كحقيقة متميزة، لا يكون تجريداً فاسداً. فهو يدل على اختيار علاقات أشياء هي بالنسبة لطريقة عملها دائماً داخل نطاق له أهمية عملية. وفضلاً عن ذلك للشيء المجرد نتيجة في التجارب الفردية، وهي نتيجة مباشرة وليست مجرد أداة لها. وهي دليل على ترتيب ردود الأفعال وتنظيمها في طريق مركز وحيد به يصبح الإبهام الأصلي محدوداً وهاماً. وبدون العادات التي تبحث في المنافع المتكررة الدائمة للأشياء من أجل الأغراض المرتقبة، فلن يكون للإدراك الجمالي المباشر معانٍ غنية ولا واضحة باطنة فيها.

والشيء العلمى أو الطبيعى يدل على امتداد لنفس النوع من العملية . فالنضد باعتبار أنه ليس نضداً مآ بل حشداً من الجزئيات المتحركة بسرعات ومجالات خاصة ، يناظر تعميماً متحرراً للأغراض التى قد يحققها الشيء . و « النضد » يدل على مجموعة محدودة ولكنها غير مقيدة من المنافع . وإذا صيغت بالعبارات الطبيعية العلمية نظرنا إليها فى بيئة أوسع مع تحرر من أى مجموعة من المنافع ، أى بعيدة عن العلاقة بأى تجربة فردية خاصة . والتجريد مشروع من حيث يؤدي إلى فكرة « النضد » ، لأنه يقوم على علاقات أو تفاعلات ذات معيار واحد . أكثر من ذلك التجريد أرفع وأوسع استخداماً لأن له صلةً بعدد لانهاية له من المشاهدات والمتع غير المتخصصة ولو أنها تامة فردية . والتجريد ينتظر كخادم لا يعمل شيئاً فترة من الزمن ، ولكنه على استعداد أن يلبى الطلب كلما سنحت الفرصة . وعندما يُعامل هذا الثابت ذوالمعيار الواحد ، الذى هو ثمرة سلسلة من عمليات والذى يعبر عن كثرة ممكنة من علاقات لانهاية لها بين الأشياء المحسوسة ، على أنه حقيقة الطبيعة ، يصبح أداة صنعت لغرض معين ، ويُفرد جوهرها كأملاً مكتفياً بذاته قائماً بنفسه . وعندئذ يجب أن تعامل الصفات الكاملة الموجودة فى المواقف الفردية على أنها انطباعات شخصية تحصل فى الذهن بطريقة غامضة عن الشيء الحقيقى ، أو أنها ثمرة ملكة غامضة مبدعة من ملكات الشعور .

وأثر هذه النتيجة على القيم الكيفية للأشياء المحررة أثر واضح ؛ لأن تفاعل الأشياء مع الكائن الحى يفضى إلى أشياء مدركة لها لون وصوت . كما أنها تنفضى إلى كفيات تجعل الشيء بغيباً أو لذيذاً . وجميع هذه الكيفيات حين تؤخذ على أنها مدركة أو مستمتع بها مباشرة فهى نتائج نهائية للتفاعلات الطبيعية . إنها متوجات فردية تعطى كيفية ستاتيكية لشبكة من التغييرات . وبذلك تكون الكيفيات

الثالثة « tertiary qualities » (كما أحسن الأستاذ سنتاينا تسميتها) - تلك الكيفيات التي نسميها في التحليل السيكولوجي وجدانية أو عاطفية - إنما هي أيضا ثمرة أفعال الطبيعة كاللون والصوت والضغط ، والحجم والمسافة المرئيين. غير أن صفتها النهائية تقف في طريق استخدام الأشياء التي تصفها كرموز لأشياء أخرى . وهي من الناحية الفكرية أكثر وجودا في الطريق من الكيفيات الثانية . وهي بالنسبة للأفعال التمهيدية لا نفع لها ، بل إنها حين تعتبر كرموز ووسائل فإنها تؤذي الفكر والكشف . وعند عدم تجربتها فإنها تُلقى في الفكر كغايات علينا أن نبلغها ، فنشعر في اعتمادها هذا الاعتماد على الفكر أنها ذهنية بوجه خاص. ولكن إذا كان الشيء ، نعى الشيء الطبيعي ذا الصفة الأداة ، من المفروض أنه يُعرّف الحقيقة الواقعة بطريقة جامعة ، عندئذ فقط تبطل الأشياء أن تكون بالنسبة للفيلسوف كما هي بالنسبة للرجل العادي كصفات واقعية حقيقية للأشياء الطبيعية . وهذه الوجهة من النظر تكون المذهب الواقعي الكامل الصحيح الوحيد .

أما المشكلة التي يفترض وجودها بين نضدين ، أحدهما يدرك بالحس إدراكا مباشرا ويستخدم مستخدما مباشرا ، والآخر النضد الطبيعي (إذا اتخذنا المثال المؤلف في المناقشات الحديثة) فهي مشكلة تكون بذلك وهمية . ذلك أن النضد المدرك والمستعمل هو النضد الوحيد ، لأنه وحده له الصورة الفردية التي بدونها لا يمكن أن يوجد شيء أو يدرك ، كما يشمل في الوقت نفسه داخل ذاته على تواصل من العلاقات أو التفاعلات التي تتجمع في مركز . وقد يمكن أن نستخدم مثلا أوقع مستمدا من التقابل المفروض بين شيء مدرك في التجربة التي ينظمها شاعر وبين الشيء نفسه يدركه عالم طبيعي ويصفه . نجد مثلا مقدارا من الماء تنعكس حركة

الرياح على صفحته في أشعة الشمس ، تجذُّ أن هذا الماء كشيء علمي يوصف على النحو التالي :

« تموجات أثرية ذات أطوال متعددة تنعكس من زوايا مختلفة عن السطح المضطرب الموجود بين الهواء والماء حتى تبلغ أعيننا وبما لها من فعل ضوئي كهربى تحدث تأثيرات ملاممة تنتقل في أعصاب البصر إلى مركز خاص بالمنح . ومع ذلك فمثل هذا الوصف يشتمل على أشياء مألوفة لإدراك الفرد كالماء والهواء والمنح والأعصاب . ومن أجل ذلك لا بد أن يُختزل أكثر من ذلك ، فإذا تمَّ هذا الاختزال وُجد أنه يشتمل على دوال رياضية بين بعض الثوابت الطبيعية التي ليس لها ما يطابقها في الإدراك العادي ^(١) .

وجدير بنا وقد بلغنا هذا الحد أن نعيد القول في الصفة القياسية للشيء الطبيعي . فنحن نصل إلى تعريف الصفات القياسية بسلسلة من العمليات التي تعبر عن نتيجة ثابتة إحصائيا ، فهي بذلك ليست ثمرة فعل واحد . ومن ثمَّ لا يمكن أن يؤخذ الشيء الطبيعي على أنه شيء مفرد أو جزئي في الوجود . وأيضا فإننا نصل إلى التعريفات القياسية في الأغلب بقياسات غير مباشرة ، أى بالحساب . بعبارة أخرى مفهوم الشيء الطبيعي هو إلى حد كبير ثمرة عمليات معقدة من الموازنة والترجمة . ويتربط على ذلك أن الشيء الطبيعي ولو أنه ليس أيَّ واحد من الأشياء التي هي محل الموازنة، فإنه يُمكننا من بحث الأشياء المتخالفة في الكيف والفردية كما لو كانت

(١) هذا المثال مأخوذ عن إدنجتون في كتابه « طبيعة العالم الطبيعي » انظر ص ٣١٦-٣١٩ .
وبوضوح المثال ما بلغت نظرية المعرفة القديمة من سلطان باعتبار أنها نهاية ما يكشف عن الحقيقة ، وأن إدنجتون لم يجد طريقة يصل فيها بين هذه العبارة وبين الوصف الشعري سوى أن يفترض أن العبارة العلمية تصف الحقيقة كما هي في ذاتها على حين أن التفكير المبدع يضيف إلى هذا التخطيط العلمي الصفات المميزة للشيء في الخبرة المباشرة .

أعضاء في نظام شامل متجانس غير كينفي . وبذلك يزداد احتمال ضبط « حدوث » occurrence الأشياء المتشخصة . وفي الوقت نفسه تظهر الأشياء الأخرى بمعنى زائد ، لأن أهمية نظام تواصل العلاقات بالأشياء الأخرى موجود فيها بالتضمن . هذا وطريقة البحث الطبيعي نفسه لا أى نظرية ميتافيزيقة أو إبستمولوجية تدل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكون أشياء لها وجود فردى . ويترتب على ذلك أنه من التناقض أن توضع هذه الأشياء في مقابل الأشياء الفردية كيقيا والموجودة في الخبرة المحسوسة .

إن الصيت الذي ذاع عن الفلسفة التي تطابق بين موضوع المعرفة من حيث هو كذلك وبين حقيقة مادة الخبرة يجعل من المستحسن التوسع في مناقشة المسألة أكثر مما فعلنا . فالعلم الطبيعي حين يُخضع أشياء الخبرة العادية لعملياتٍ متخصصة ، يترتب على ذلك نشأة موضوعات للفكر تقرر في صيغة من الأعداد ، حيث تسمح الأعداد المذكورة بالانطواء تحت نظم معقدة من المعادلات والدوال الرياضية الأخرى . فنحن نتجاهل كل شيء في الشيء الطبيعي ما عدا العلاقات التي تعبر عنها هذه الأعداد . وإذا نحن قررنا أن أحداً من علماء الطبيعة وهو يعمل لم يخطر بباله قط إنكار الحقيقة الكاملة لأشياء الخبرة العادية الدارجة ، لم يخالف بذلك جانب الصواب . فعالم الطبيعة لا يلتفت لصفاتها إلا حين تكون دلائل على العمليات التي يؤديها وعلى استدلال يفضى إلى العلاقات التي يستخرجها ، وهو مضطر إلى التسليم بتام حقيقتها نظراً لما فيها من قوى ، حتى لا يتعرض منطقياً إلى إنكار نتائج استدلال عملياته . فهو يأخذ الأدوات التي يستخدمها بما فيها أعضاؤه الحسية الحركية وآلات القياس التي يستعملها على أنها حقيقية بالمعنى الدارج لهذه اللفظة . ولو أنه أنكر حقيقة هذه الأشياء كما يحصل عليها بخبرة إدراكية مألوفة غير عرفانية ، فإن النتائج

التي يصل إليها عن طريقها لا بد أن يرفضها كذلك . وفضلا عن ذلك فإن الأعداد التي تُعرّف أشياء القياسية هي ذاتها نتائج التفاعل أو العلاقات التي يلاحظها بين الأشياء المدركة . فيكون من التناقض الشديد أن يقرر حقيقة هذه العلاقات في الوقت الذي ينكر فيه حقيقة الأشياء التي تقوم عليها هذه العلاقات . فإن قيل إن الأشياء « شخصية » فإذا يكون الأمر في العلاقات ؛ وبعده ، فإن الملاحظة ترجع في النهاية إلى التحقيق . حقا إنه لعالم غريب ذلك الذي ينبغي أن يُؤيد فيه تصور الواقع بالرجوع إلى هذا الشيء الذي تصبغ فيه حقيقته موضوع ارتياب بالتصور . وقد يبدو للنظر العادي أن هذه التعليقات كلها فضلة لا لزوم لها ، ولكن النظر السليم ما دام قد يتمسك كذلك بالمذهب الذي تنشأ عنه النتائج التي تعارضها هذه التعليقات ، فيجب على هذا النظر السليم أن يتساءل أولا عن المعرفة : أي كشف عن حقيقة سابقة ؟ فإذا كان يتمسك بمثل هذا الاعتقاد فإن استبعاد العلم الشيء المحجوب داخل حدود اللاحقية أو الذاتية أو الظاهرية - أو أي اصطلاح شئت من هذه الاصطلاحات - يترتب منطقيا عن موقفه ذاته .

وتتطلب مناقشتنا أن نذكر خلاصة ما سبق كما تتطلب ترديدا لبعض النقط التي أشرناها . وتقع أهمية المناقشة في ذلك التحرير الذي ينشأ حين تُفهم المعرفة في جميع أحوالها ، في شروطها وأدواتها ، طبقا للنموذج الذي يقدمه البحث التجريبي ، بدلا من أن تُفهم على أساس أفكار سُكِّلت قبل أن تشق مثل تلك المعرفة لها مسلكا منظما . ذلك أنه طبقا للنموذج الذي تنصبه ممارسة المعرفة ، المعرفة هي ثمرة الأعمال التي تُحوّل الموقف المشكل إلى موقف محلول . وإجراؤها صريح ، لأنه جزء من الطبيعة وشريك لها في كل تفاعل موجود . والمواقف التي نجربها تحصل من طريقتين

وتكون على ضربين ، فبعضها يتم بقدر ضئيل جدا من التنظيم والبصيرة والإعداد والقصد ، وبعضها الآخر يحصل لأنها جزء من حدث سابق هو ثمرة العمل البصير . وكلا النوعين يحصلان ، وكلاهما يجري فنستمتع به أو نقاسى منه . أما الأولى فلا تُعرف ، ولا تُفهم ، فهي قسمة من يد الحظ أو القدر . وأما الثانية فلها - وهي في حالة التجربة - معانٍ تقدم نتيجة رصد العمليات التي تُحِلُّ الاتصال المحدود محل الانفصال الحرج والصفات الجزئية الراجعة إلى الانعزال . والأحلام ، والجنون ، والأوهام ثمرات طبيعية وهي « حقيقة واقعة » كأى شيء في العالم . وأفعال التنظيم المقصود الذي يكون التفكير هي كذلك تطورات طبيعية ، وكذلك الأشياء الجربة التي تحدث في مجرى ذلك التفكير . ولكن المواقف الثانية عبارة عن حلولٍ للمشاكل التي تقيمها الأشياء الجربة بغير قصد ولا غرض ، ولذلك ظفرت بأمن ومعنى تامين تفقدها المواقف الأولى . وكما قال أرسطو وتابعه المدرسيون لا يقع شيء بلا غرض ، بدون تحقق نهائى . فكل شيء محجرب فهو من بعض الوجوه فصل ختامى وتمام مرحلة ؛ أشبه بانتقال الشيء من الشك إلى اليقين ، ومن الظلمات إلى النور ، ومن الدارج إلى الهام ، ومن التشويش إلى النظام . فالأهداف إنما تُشرف حين تكون نهاية العمليات البصيرة للتفكير . وإننا لنجرب الأشياء الفردية على الدوام ، غير أن الأشياء الفردية التي تكون ثمرة الفعل البصير إنما هي التي تنطوى على نظام باطنى وتبلغ كمال الصفات .

إن شروط الطبيعة وعملياتها كما تولد اللايقين ومخاطره ، تقدم لنا كذلك الأمن من المخاطر وسبل التأمين ييازائها . فالطبيعة تتميز بأنها منهج دائم من المزعزع والثابت ، وهذا هو الذى يعطى الوجود طعما مرًا ؛ إذ لو كان الوجود إنما واجباً أو يمكناً ، فن يكون في الحياة ملهاة أو مأساة ، ولا تكون ثمرة حاجة إلى

إرادة العيش . إن أهمية الأخلاق والسياسة ، والفنون والصناعات ، والدين ، والعلم كنهج وكشف ، كل ذلك يستمد أصله ومعناه من وحدة المستقر وغير المستقر ، الثابت والمزعزع في « الطبيعة » . ولن نجد خارج هذه الوحدة شيئاً يسمى « الأهداف » سواء أ كانت نهاية أشواط أم كانت أغراضاً نصبها أمام أعيننا . فليس ثمة سوى كونٍ واحدٍ صمد ، يُتجه إليه دون أن يسمح بأى تغير ، أو تُسَيَّر تحوّه الأحداث المقدورة . وليس ثمة تمامٌ عملٍ مالم يكن ثمة مخاطرةٌ بفشل ، ولا فشل حيث لا يوجد أمل في إمكان التحقيق .

وأى فلسفة - وهي تبحث عن اليقين - تتجاهل حقيقة اللابيقين الواقعة في مجرى عمليات الطبيعة ، فإنها تنكر الشروط التي نشأت فيها هذه العمليات . ومحاولة إدخال كل ماهو مشكوك فيه داخل نطاق ماهو يقيني نظرياً اتهام لهذه المحاولة بعدم الأمانة والمواربة ، يدفعها تبعاً لذلك بالتناقض الباطني . فشكل فلسفة من هذا القبيل تنقسم في إحدى مراحلها بقسمة موضوعها إلى ماهو حقيقي حقاً وإلى ماهو ظاهر فقط ، إلى ذات وموضوع ، إلى طبيعي وعقلي ، إلى مثالي وواقعي ، وليس لأى جانب من هذين الجانبين صلة بالجانب الآخر اللهم إلا بطريقة تبلغ من الغموض ما يجعلها تخلق مشكلة لاحتل لها .

والأفعال هي السبيل التي بها تحمل المواقف المشككة ، وهذه هي النتيجة الأخيرة للمنهج العلمي . وليس في هذه النتيجة أية غرابة ، لأن التفاعل هو السمة العامة للوجود الطبيعي ، و « الفعل action » اسم يطلق على حالة من إحدى حالات هذا التفاعل نعني من جهة الكائن الحي . وعندما يؤدي التفاعل إلى استقرار الشروط المستقبلية التي تجري فيها عملية الحياة ، يسمى هذا التفاعل « فعلاً act » . فلوسلنا بأن المعرفة هي شيء يجزى داخل الطبيعة ، فيتبين أن نسلم أن المعرفة فعل وجودي صريح

وإنما يمكن إنكار أن المعرفة فعلٌ يُعدّل ما هو موجود من قبل وأن قيمتها تقوم في نتائج هذا التعديل ، إذا كان الشخص المشغول بالمعرفة يعيش خارج الطبيعة ينظر إليها من موضع ما خارجي . إن نظرية « المتفرج » في المعرفة قد تكون شيئا لامناص منه من الناحية الإنسانية عندما كان الفكر يعدّ مزاولاً لعقلٍ مستقل عن البدن ويتيسر له بلوغ الحق بعمايات منطقية بحتة . أمّا في الوقت الحاضر فإن يكون نموذج الإجراء التجريبي ماثلا أمام أعيننا ، وأن نكون على علم بدور الأفعال العضوية في جميع العمليات الذهنية ، فهذا يتطلب تغيير ما ورثناه تاريخيا .

ولقد انقلبت مناقشتنا في معظمها إلى تحليل المعرفة . ومع ذلك فالفرضية المعروضة هي صلة المعرفة بالعمل ، والأهمية الأخيرة للنتائج الخاصة بالمعرفة تقوم في الفكرة المتغيرة بالنسبة للعمل . والتميز الذي كان قائما ذات يوم بين النظر والعمل كان له معنى باعتبار أنه تمييز بين نوعين من العمل : أعمى وبصير . والذكاء صفة لبعض الأعمال وهي تلك التي نوجهها ؛ والعمل الموجه مكسوب لاموهوب . وتاريخ التقدم البشري هو قصة تعديل الأفعال التي تقع بغير معرفة كالتفاعل الذي يجري بين الجادات إلى أفعال تنصف بفهم ما يجري عنها ، أي من أفعال تخضع للظروف الخارجية إلى أفعال تسترشد بالتوجيه بما فيها من قصد : أي بما فيها من بصيرة تنفذ إلى نتائجها الخاصة بها . والتعليم ، والبحث ، والمعرفة إنما هي الطريق الذي تتمكن به هذه الصفة من الذكاء من أن تُخلع على الأفعال التي كانت في الأصل عمياء .

وهذه نتيجة حاسمة فيما يخص أهمية الغرض والميكانيكية في الطبيعة ؛ فالمدّبر القائل بأن المعرفة كشفٌ - مثاليا أو وظيفيا - لحقيقة سابقة انتهى بتأثير

نتائج العلم الطبيعي إلى إرجاع الغرض إلى ماهو ذاتي بحث ، إلى أحوال للشعور . ثم نشأت عن هذه المسألة مشكلة لاحل لها تتعلق بكيفية تأثير الأغراض في العالم . فالعمل الصادر عن ذكاء عمل خاضع لغرض ، ولو كان هذا العمل حدثا طبيعيا ظهر إلى الوجود في ظل شروط معقدة - ولو أنها نوعية - من التفاعل العضوي والاجتماعي ، لكان الغرض كالدكاء موجوداً داخل الطبيعة ، إنه « مقولة » لها قوام موضوعي وصحة موضوعية . وإن لها هذه الصفة بطريقة مباشرة من جهة مكان الفن الإنساني وعمله داخل المسرح الطبيعي ، وذلك لأن سلوك الإنسان الذي يتميز بأنه إنساني إنما يمكن تنسيبه وفهمه في صيغة من الغرض . فالغرض هو المقولة البارزة في كل مانسميه تاريخياً بمعنى الكلمة ، إن في حدوده أو في تدوينه ، مادام الفعل الذي يتميز بأنه إنساني يمتاز بالقصد .

والغرض - بطريق غير مباشر - هو فكرة مشروعة وضرورية بوجه عام ، لأن الإنسان مستمر مع الطبيعة . فالطبيعة نفسها لها تاريخ ، ولها حركة تقضي إلى نتائج ، بمقدار ما تتوَج الحوادث الطبيعية بفنون الإنسان البصيرة . أما حين نجزي الطبيعة لسهولة البحث إلى أجزاء صغيرة منفصلة فنظر إلى كل جزء منها منعزلاً عن الآخر في علاقته مع غيره من الأجزاء ، فلا يمكن تطبيق فكرة الغرض ، لأن نفس طريقة البحث الفكري تستبعدا . والعلم زاخر بمثل هذا النوع من التجريدات . خذ مثلاً الماء الذي هو مركب من إيدروجين وأوكسجين بنسبة معينة ، تجد أن هذه العبارة تصف « الماء » بوجه عام ، لحدوث أي جزء معين يقع في ظروف يوجد فيها أكثر من إيدروجين وأوكسجين . وأي ماء مشخص فهو حالة من مجرى أشياء متعددة ممتدة إلى الملائهية له . ومع ذلك فن الناحية التكوينية فنظر إلى الماء في علاقته بعناصره المحددة له كما لو كان عالماً قائماً بذاته . والماء من جهة أنه تقرير لعلاقة

ثابتة وسط آلاف من التغييرات المتعددة لكل منها تاريخه الشخصي ، فهو أداة للتوجيه . أما إذا نظرنا إليه على أنه نموذج لتخطيط نظرية عامة في الطبيعة ، انقلب من أن يكون أداة توجيه ليصبح نظرة لعالمٍ لا مكان فيه لتاريخ أو غرض .

والوقائع المعقدة حين تؤخذ على أنها حوادث فردية كاملة في ذاتها تُقضى إلى صورة عن الكون تشبه فيها الحوادث بعضها بعضاً شَبْهاً تاماً . فهناك تكرار لا نمو ، وإنتاج ميكانيكي لا حركة متجمعة نحو نتيجة مُوحَّدة . فنحن نأخذ من جمعيتنا المنطقية ماسبق أن وضعناه فيها ، ثم نقول عما نسجبه منها إنه وصف حرفي لعالم الواقع . أى إن الأشياء تفقد فرديتها وتصبح « أمثلة instances » على قانون عام . أما حين ننظر إلى الحوادث في ارتباطاتها مما هو جزء بلاريب من مهمة الفلسفة ، فإننا نرى الطبيعة متميزة بتواريخ بعضها ينتهى إلى وجود البشر وإلى نشاطهم الذكي في نهاية المطاف . وهذا السبيل من جهة أنه ذروة توحيد التفاعلات المعقدة فهو على حالٍ تعطى العمليات السابقة معنى غرضياً . purposive meaning . فكل شيء حادثٌ ، سواء أخذنا مقاطعات قصيرة ، منعزلة من الجرى الطبيعي ، أم أخذنا مجرى الحوادث في مدى واسع من الزمن يكفي للكشف عن توحيد عدد عديد من العمليات تنحو نحو نتيجة واحدة (١) . . .

والماكينة مثال بارز على الميكانيكية ، وهى كذلك مثال بارز للشيء الذى نريد أن نفهمه في ضوء الغرض أو الفائدة أو الوظيفة . فالطبيعة « لها » ميكانيكية ، وهذه الميكانيكية mechanism تُكوّن مضمون موضوعات العلم الطبيعي لأنها تحقق الوظيفة

(١) Purposive Universe, New York, 1926, by Edmund Noble
ويشتمل هذا الكتاب على أفضل كلام فيما أعرف خاص ببعض الاعتبارات التى أوجزتها في هذه الفقرة .

الأداتية التي يجب أن تُؤدَّى بالمعرفة . ولو كانت التفاعلات والارتباطات الداخلة في الحوادث الطبيعية لا تشبه إحداها الأخرى بما فيه الكفاية ، ولا ثابتة متجانسة بما فيه الكفاية بحيث يمكن استنباط بعضها من بعض والتنبؤ ببعضها عن بعض ، لما أمكن وجود التوجيه والفرص . وما دامت العلاقات الدائمة بين التغييرات هي موضوع الفكر العلمى ، فهذا الموضوع هو ميكانية الحوادث . وخلاصة البحث الحديث يوضح لنا أن هذه الثوابت أكانت عامة تسمى قوانين أم خاصة تسمى وقائع فهى إحصائية فى طبيعتها . إنها ثمرة متوسط عدد كبير من الحالات للملاحظة بواسطة سلسلة من العمليات . وهى ليست وصفاً للبنية المضبوطة أو السلوك المضبوط لأى شىء « فردى » ، كما أن قانون الوفيات الذى يبين معدل وفاة الأشخاص فى سن معينة لا يصف حياة أى شخص من الأشخاص الداخلين فى هذا الإحصاء . وللطبيعة ميكانية لها من الثبات ما يكفى أن يسمح بالإحصاء والاستنباط والتنبؤ .

ولكن الفلسفة التى تشخص النتائج المنعزلة والنتائج التى حصلنا عليها نتيجة غرض ، مع النظر إلى الوظيفة على أنها أداة ، هى وحدها الفلسفة التى تنتهى إلى أن الطبيعة ميكانية ، وميكانية فقط .

لقد تبين منذ زمن طويل أن بعض القوانين الطبيعية إحصائية بدلا من أن تكون بقرراً عن سلوك الأفراد من حيث كذلك . ومبدأ هيزنبرج إلى جانب ذلك الكشف الذى ينص على أن الكتلة تتغير مع السرعة ، يُبرزان هذه النتيجة ذات الصفة العامة من أن جميع القوانين الطبيعية تتصف بهذه الصفة . فهى - كما بينا من قبل - تنبؤات عن « رجحان » حادثة ملاحظة . إنها تمثل أقصى ما انتهى إليه التنبؤ عند ما كسويل ، ذلك التنبؤ الذى بلغ من الشهرة ما يجدر بنا نقله كاملا : « إن نظرية الذرات والحلاء تفضى بنا إلى زيادة الاهتمام بمذاهب الأعداد الصحيحة

والنسب المحدودة . ولكننا عندما نطبق المبادئ الدينامية على حركة الأعداد الهائلة من الذرات ، تُرغمنا ملكاتنا المحدودة على هجر محاولة التعبير عن التاريخ المضبوط لكل ذرة ، وأن نقنع بتقدير متوسط ظروف مجموعة من الذرات تبلغ من المقدار حداً يجعلها مرئية . وهذا المنهج الذى يبحث فى مجموعات من الذرات مما يمكن أن أسميه المنهج الإحصائى ، والذى هو فى معرفتنا الراهنة المنهج الوحيد المستطاع لدراسة خواص الأجسام الواقعة ، يتطلب نبذ المبادئ الدينامية الدقيقة واصطناع المناهج الرياضية المتعلقة بنظرية الاحتمالات . وأكبر الظن أننا سنظفر بنتائج هامة من تطبيق هذا المنهج الذى لاتزال المعرفة به حتى الآن قليلة وليس مألوفاً عندنا . ولو أن تاريخ العلم القائم بالفعل كان مختلفاً ، وكانت المذاهب العلمية الأكثر ألفة عندنا هى تلك التى يجب أن يعبر عنها بهذه الطريقة ، فأكبر الظن أننا قد نعد وجود ضربٍ معين من الحدوث وكأنه حقيقة بيّنة بذاتها ، ولنظرننا إلى مذهب الضرورة الفلسفى كأنه مجرد سفسطة «^(١) : وما أحس به ماكسويل ونظر إليه على أنه صفة ترجع إلى «تحميد ملكاتنا» يتضح أنه صفة للحوادث الطبيعية نفسها . فليس ممكناً أن يوجد أى علم ميكانيكى مضبوط عن الفرد ، لأن الفرد تاريخ فريد فى صفاته . ولكن العناصر المكونة للفرد تصبح معروفة عندما ننظر إليها على أنها ثوابت إحصائية مستمدة من سلسلة من العمليات ، لاعلى أنها صفات كيفية .

ولهذه الحقيقة أثر واضح فى حرية الفعل . فالحدوث شرط ضرورى للحرية ولو أنه ليس شرطاً كافياً من الجهة الرياضية . فلا مكان للحرية فى عالم جميع مكوناته متماسكة مضبوطة تماماً . والحدوث ولو أنه يفسح للحرية مكاناً إلا أنه لا يشغل هذا المكان . والحرية تتحقق بالفعل حين يرتبط الاعتراف بالعلاقات وهو العنصر الثابت

J. C. Maxwell. Scientific Papers, vol. 11, p. 253. (١)

بالعصر غير اليقيني في داخل المعرفة التي تُيسَّر البصر بالمستقبل وتؤكد الإعداد المقصود للنتائج المحتملة: فنحن أحرارٌ بمقدار ما نعرف بالفعل ما يدور حولنا. أما المطابقة بين الحرية وبين « حرية الإرادة » فإنها تضع الحدوث contingency في الموضوع الخطأ. وحدث الإرادة يعني أننا قد بحثنا في اللايقين بلا نزاع. وأتينا لجأنا إلى المصادفة لا إلى التصميم. إن مهمة الإرادة أن تكون ذات عزيمة، أي أن تعزم بإرشاد الفكر على حل ما هو موجود في « المواقف » المزعجة من عدم تحديد. ويتأرجح الاختيار ثم لا ينفذ صوب ناحيةٍ بالعسف، إلا حين تحملنا الظروف على العمل، ولا نكون قد اهتدينا بقُد إلى طريقٍ بصير نسلكه في العمل. إن مذهب « حرية الإرادة » محاولةٌ يائسة للهرب من نتائج مذهب « الوجود » الثابت اللامتغير الموضوعي. فإذا تبددت هذه العقيدة اختفت الحاجة إلى اصطناع مثل ذلك اليأس. إن الأفعال المؤثرة تميز كل فرد من جهة أنه فرد أو فريد. وهذه الأفعال إذا نظرنا إليها في ذاتها نراها متميزة بالمعنى الواقع، ثم تصبح اختيارات حقيقية بتوجيه البصيرة. والمعرفة - لا القول بعالم الإيثار فيه وهم ولا بهم أو يحدث أي فرق - تضع في أيدينا الأداة التي بها قد يكون الإيثار عاملاً بصيراً أو مقصوداً في بناء مستقبلٍ بالكد والعمل المدد. فالمعرفة بشروط وعلاقات خاصة أداة للعمل الذي يصبح بدوره أداة لإنتاج مواقف لها صفات جديدة من الدلالة والنظام. وأن يكون المرء حراً هو أن يكون قادراً على مثل هذا العمل.

لقد اتخذنا البحث الطبيعي نموذجاً على طبيعة المعرفة. وهناك ما يسوغ هذا الاختيار، لأن عمليات المعرفة الطبيعية تبلغ أقصى حد من الكمال، كما أن نظام رموزها يبلغ أقصى نهاية من الابتداع. ولكن إذا عطينا بهذا الاختيار أن العلم هو الضرب الوحيد الصحيح من المعرفة، فقد يساء فهم ما قصدنا إليه. فهذه المعرفة

الطبيعية ليست إلا صورةً مركزة من المعرفة تصور فيها بحروف كبيرة السمات الأساسية لأى معرفة . فضلا عن ذلك فهى أداة تملكها لتنمية الضروب الأخرى من المعرفة . ومع ذلك فنحن نعرف فيما يختص بأى موضوع أيا كان بمقدار ما نستطيع بالتصدد تعديل المواقف المشكوك فيها إلى مواقف محولة . ولكن المعرفة الطبيعية تمتاز بصفتها التى تختص بها وإخلاصها التام لغرض واحد . والاتجاه المنطوى فيها ، أى منهجها ، لم يتجاوز بُعد مباحثها الخاصة بها ؛ فالاعتقادات الشائعة فى الأخلاق والسياسة والدين تتميز بفرع من التغيير ، وبالشعور بأن الترتيب والسلطة المنظمة لا يمكن الحصول عليهما إلا بالرجوع إلى حقائق ثابتة سابقة . إننا نهرب من المشاكل خارج نطاق البحث الطبيعى . إننا نكره كشف الستار عن المصاعب الجديدة فى أعماقها وأغوارها . إننا نؤثر قبول ما هو واقع ثم نرتبك بعد ذلك فى سيرنا . من أجل ذلك كانت « علومنا » الاجتماعية والأخلاقية تقوم إلى حد كبير على صياغة الوقائع الواقعة فى أنظمة فكرية بشكل واسع . فلا يزال منطقنا المستخدم فى الموضوعات الاجتماعية والإنسانية هو إلى حد كبير منطق التعريف والتصنيف الذى كان مستخدما حتى القرن السابع عشر فى العلم الطبيعى . إنَّ الدرس الذى تعلمناه من البحث التجريبي لا يزال فى حاجة أن نتعلمه فيما يتعلق بالأمور التى تهمننا أعظم الأهمية .

إننا اليوم من الناحية الاجتماعية فى حالٍ من الانقسام والتشويش ، لأن أفضل معرفة موثوقة عندنا نحصل عليها بالعمل الموجه ، وهذه الطريقة لا تزال مقصورة على أمور بعيدة عن الإنسان أو لا تهتمه إلا فى الأمور التكنيكية والصناعات . أما بقية عملنا فى الأمور الأكثر التصاقا بنا وأعق تأثيراً . فإنا فإنها لا تنظم بعمليات من

الذكاء البصير، بل بالتقاليد والهوى الشخصي والظروف العارضة. إنَّ أهمَّ وجهٍ من وجوه العلم الطبيعي - ذلك الذي يخص منهجه - غيرُ مطبقٍ في العمل الاجتماعي، على حين أن نتائج العلم الطبيعي التكنولوجية يستخدمها أولئك الذين يشغلون مناصب ممتازة ليخدموا بها أغراضهم الخاصة أو أغراض طبقتهم. ولعلَّ حالة التعليم من أهم ما يترتب على ذلك من نتائج. فالتعليم باعتبار أنه وسيلة للنظام العام الخاص بالعمل البصير، في يده مفتاح التجديد الاجتماعي المنظم. ولكن تلقين النتائج الثابتة بدلا من تنمية الذكاء كطريقة للعمل لا يزال يغلب على عملياته. فالانصراف إلى التدريب المهني والمهارات الميسكانية من جهة، واختزان معلومات مجردة من جهة أخرى، مثال بارز لمن يستطيع قراءة الصورة كاملة عن أهمية الفصل التاريخي بين المعرفة والفعل، وبين النظر والعمل، وما دام الانعزال بين المعرفة والعمل قائما، فهذه القسمة بين الأهداف وبين الطاقات - تلك القسمة التي تعد حالة التعليم عنواناً عليها - ستظل باقية. إنَّ الشرط الفعَّال لتوحيد جميع الأغراض ومنازعات الاعتقادات القسمة على أنفسها هو التأكد من أن العمل البصير هو الملاذ الأخير الوحيد للإنسان في أي ميدان كان.

ونحن على ذلك لا نزعم عدم وجود مشكلة فلسفية تختص بعلاقة العلم الطبيعي بأمور الخبرة الجارية. ولكننا نقرر أن المشكلة في الصورة التي شُفِّلت بها الفلسفة الحديثة هي مشكلة مصطنعة ترجع إلى تواصل افتراض مقدمات تكونت في مرحلة متقدمة من التاريخ، وليست لها الآن صلة بحالة البحث الطبيعي الراهنة. ومع ذلك فإن توضيح أساس هذه المشكلة الزائفة إنما يفرض على الفلسفة الأخذ بعين الاعتبار مشكلة لها أهمية عملية عاجلة، وهي مشكلة نشأت من ظروف الحياة المعاصرة.

فما هي أنواع المراجعات وضروب التسليم للمعتقدات الجارية حول سلطة الأهداف والقيم التي يتطلبها منهج العلم الطبيعي ونتائجها؟ وما هي إمكانيات التعديل الموجه لمضمون الاعتقاد والعمل في الوقت الحاضر في النظم والجماعات الإنسانية مما نشأ عن توجيه الطاقات الطبيعية بتأثير العلم الطبيعي؟ وهذه الأسئلة تبلغ من الأصالة والسلطان مبلغ المشكلة التقليدية من الإصطناع وعدم الجدوى.

الفصل العاشر

بناء الخير

رأينا منذ استهلال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين . وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهي منيع اهتمامنا بما هو موجود في الحاضر . ورأينا أن غياب فنون التنظيم جنحت بالبحث عن الأمن إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات ، وتعلق الفكر بالكشف عن التذُّر بدلا من الدلائل على ما سيحدث . ثم تميز تدريجا عالمان : أحدهما أعلى يشتمل على القوى التي تحدد مصير الإنسان في جميع الأمور الهامة . وهذا هو العالم الذي اهتم به الدين . أمَّا الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التي يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وماله من بصيرة يملكها بالفعل . وورثت الفلسفة فكرة هذا التقسيم . وفي الوقت نفسه بلغ كثير من الفنون في بلاد الإغريق حالة من النور فتمت فوق مجرد المنزلة العائلية . فعندهم إشارات كانت تدل على القياس والترتيب والانتظام في المواد التي يستخدمونها ، وتدلل على وجود نزعة عقلية في أساسها . ونشأ كذلك بسبب نمو الرياضيات مثل أعلى من المعرفة العقلية الخالصة لها في ذاتها كيان وطيد وقيمة ، كما نشأت الوسائل التي بها يتيسر بالعلم فهم دلائل الجرى على طريقة عقلية داخل الظواهر المتغيرة . ثم التمس الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين في البرهنة الفكرية على حقيقة أمور العالم المثالي .

ومع انتشار المسيحية تغلبت الصفات الأخلاقية الدينية على الصفات العقلية

الخاصة . وامتزجت المعايير القسوى المعتمدة على السلطة ، والخاصة بتنظيم اتجاهات الإرادة الإنسانية وأهدافها ، مع تلك التي كانت تحقق مطالب الحقيقة الضرورية الكلية . وفضلا عن ذلك فقد مثلت الكنيسة على الأرض سلطة « الموجود » المطلق . وما كان بطبعه عقلا متعاليا فقد أصبح معروفاً بطريق الوحي الذي تولت الكنيسة تأويله ورعايته . واستمر هذا النظام قرونا عدة ، وقدم للعالم الغربي ضرباً من التوحيد بين الاعتقاد والسلوك . وبذلك امتدت وحدة الفكر والعمل إلى كل صغيرة وكبيرة من أمور الحياة . ولم تعتمد كفاية إجراءاتها على الفكر ، بل كان ضمانها في أقوى النظم الاجتماعية وأعظمها سلطانا .

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذي كان يبدو وطيدا . وأدت هذه النتائج في ذاتها ، وأكثر من ذلك في الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التي ولدتها ، إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان في هذه الحياة الدنيا . وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التي كانت تنظم حياته الحاضرة في تحديدها لمصيره الأقصى الأزلي . وتعدُّ مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه ، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التي يجب أن توجه سلوكه ، أعمق مشكلة في الحياة الحديثة . إنها مشكلة أى فلسفة لا تنعزل عن هذه الحياة .

إن العناية التي وُجِعت إلى هذه الحقيقة من أن طريقة العلم التجريبية قد صرفت النظر عن الفصل بين المعرفة والعمل ترجع إلى حقيقة أخرى ، هي أنه اليوم في ظل مجال محدود متخصص وتكنيكي يتيسر إمكان تحقيق الحاجة إلى التوحيد في المجال الأوسع من خبرة الإنسان الجماعية ، وذلك بمقدار ما يخص النظريات . ومن واجب الفلسفة أن تكون هي النظرية التي تقوم في أساس العمل ، وذلك عن طريق

الأفكار التي فيها من التحديد ما يكفي أن تُثمر في النشاط التجريبي بما يحصل التوحيد مأموناً في الخبرة الراهنة . ومشكلة الفلسفة الجهرية هي العلاقة الموجودة بين معتقداتنا عن طبيعة الأشياء القائمة على العلم الطبيعي وبين معتقداتنا عن القيم - مع استخدام لفظة القيم للدلالة على كل ما له حق في سلطة توجيه السلوك . والفلسفة التي يجب أن تضطلع بهذه المشكلة ستصدمها أول كل شيء هذه الحقيقة : وهي أن معتقداتنا عن القيم لا تزال في الأغلب في ذلك الموضع الذي كانت معتقداتنا تشغله قبل الثورة العلمية . وإمّا أن يكون ثمة شكٌ أساسي في قدرة الخبرة أن تنمي معاييرها التنظيمية ، ودعوة إلى ما يسميه الفلاسفة القيم الأزلية كى تحقق تنظيم الاعتقاد والعمل ؛ وإمّا أن يكون ثمة تسليم بالتمتع التجربة بالفعل بصرف النظر عن المنهج أو الطريقة التي تظهر بها تلك المتع إلى الوجود . وهذا الشعب التام إلى منهج عقلي وآخر تجريبي ، له أهميته الإنسانية العميقة في الطرق التي ننظر منها إلى الخير والشر ، والتي نسلكها لعمل الخير أو الشر .

وعندما أخذت الفلسفة الفنية تفكر في هذا الموقف انقسمت نظريات القيمة إلى نوعين . فمن جهة تعد الخيرات والشرور كما تجرب بالفعل في كل ميدان من ميادين الحياة من خصائص عالم أدنى من الوجود - أى أدنى بالطبع . فهذه الخيرات والشرور لأنها من جملة الخبرة الإنسانية فينبغي أن تقدر قيمتها بالنسبة لمعايير ومثل عليها مستمدة من حقيقة أقصى ، يُنسب إليها أيضاً ما يوجد في الخيرات والشرور من نقائص وشذوذ علينا أن نصححها ونضبطها باصطناع مناهج للسلوك مستمدة من الولاء لمطالب الموجود المطلق . وقد اتخذت هذه الصيغة الفلسفية قوامها وقوتها من أنها تصور معتقدات الناس بوجه عام بمقدار وقوعهم تحت تأثير المؤسسات الدينية . فكما أن التصورات العقلية قد فرضت ذات يوم على الظواهر الملاحظة الداخلة في مجرى

الزمان ، كذلك فرضت القيم الأزلية على الخيرات المحرمة . وفي الحالين على خدسواء من المفروض أن يكون البديل هو الفوضى وانعدام القانون . ويزعم الفلاسفة أن هذه القيم الأزلية تعرف بالعقل ، أما الجمهور فيزعم أنها وحى سماوى .

وعلى الرغم من ذلك فقد تزايدت القيم الأرضية زيادة هائلة مع انتشار أنواع الاهتمام الدنيوى التى تستأثر أكثر فأكثر بالعناية والنشاط . وقد أصبح الإحساس بالقيم المتعالية ضعيفا ، وبدلا من تدخلها فى كل أمر من أمور الحياة أصبحت أكثر فأكثر مقصورة على أوقات وأفعال مخصوصة . وانحصرت سلطة الكنيسة فى التعبير عن إرادة الله وإغايبته وفرضها على الناس فى نطاق ضيق . فهما يصدر عن الناس من قول واعتقاد فإن ميلهم إزاء الشرور الواقعة هو الالتجاء إلى الوسائل الطبيعية والتجريبية لملاجئها . ولكن فى الاعتقاد الرسمى لا يزال المذهب القديم مستمرا ، وهو المذهب الخاص بصفة خيرات الخبرة الجارية ومعاييرها ، وأنها مضطربة بالطبع ولاقيمة لها . وهذا الأفتراق بين مايفعله الناس وبين مايمتقدونه بالاسم مرتبط ارتباطا وثيقا باضطراب الفكر الحديث ومايقوم فيه من منازعات .

لسنا نعى بذلك أننا نقرر عدم وجود محاولات لاستبدال النظرية القديمة الخاصة بسلطان القيم الثابتة المتعالية والقول بتصورات أكثر التصاقا بمزاوالات الحياة اليومية . بل العكس هو الصحيح . ولنضرب مثلا واحدا بنظرية أصحاب المنفعة التى كان لها قوة عظيمة . والمدرسة المثالية هى الوحيدة فى الفلسفات المعاصرة ، مع استثناء إحدى صور الواقعية الجديدة ، التى تأخذ فى اعتبارها الفكرة القائلة بأن الحقيقة هى والقيم الأخلاقية والدينية المطلقة شئ واحد . ولكن هذه المدرسة هى أيضا تلك التى تُعنى أعظم العناية بالاحتفاظ بالحياة « الروحية » . ومما له دلالة كذلك أن النظريات التجريبية تحتفظ بالفكرة القائلة بأن الفكر والحكم يتعلقان

بالقيم التي تجرب مستقلة عنهما ذلك أن الانفعالات عند أصحاب هذه النظريات تشغل نفس المنزل التي تشغلها الإحساسات في التجريبية التقليدية. فالقيم تتكوّن بالتذوق والمتعة؛ فإن يُستمتع بالشيء، وأن يكون له قيمة، حقيقة واحدة لها اسمان مختلفان هما المتعة والقيمة. وما دام العلم قد استبعد القيم من جملة موضوعاته فقد بذلت هذه النظريات التجريبية أقصى وسعها لتأكيد صفتها الذاتية البحتة عن القيمة. ومن المفروض أن تشمل النظرية النفسانية الخاصة بالرغبة والتذوق سائر ميدان نظرية القيم، والانفعال المباشر في النظرية النفسانية صورة طبق الأصل من الإحسان المباشر.

لن أعترض على هذه النظرية التجريبية إلا بمقدار ما تربط نظرية القيم بالتجارب المحسوسة للرغبة والرضا؛ فالقول بوجود مثل هذا الارتباط هو في نظري الطريق الوحيد الذي به يمكن التخلص من تسامح النظرية العقلية ونظرية المؤسسات الخاصة بالقيم المتعالية. والاعتراض يقوم على أن النظرية المذكورة تُنزل القيمة إلى مرتبة الأشياء التي نستمتع بها سابقا. بصرف النظر عن الطريقة التي ظهرت بها هذه الأشياء إلى الوجود. فهي تأخذ المتع العارضة، لأن عمليات بصيرة لم تنظمها، على أنها قيم في ذاتها وعن ذاتها. والتفكير العملي في حاجة إلى أن يطبق على أحكام القيم كما أصبح نهائياً الآن مطبقاً على تصورات الأمور الطبيعية. ومذهب الخبرة التجريبي مُطالب في ميدان أفكار الخير والشر بأن يحقق شروط الموقف الحاضر.

لقد ظهرت الثورة العلمية عندما كانت مادة الخبرة المباشرة غير الموجهة تُؤخذ على أنها إشكالية، وعلى أنها تقدم مادةً علينا تحويلها بالعمليات التفكيرية إلى موضوعات معروفة. وقد تبين أن التباين بين الموضوعات المختبرة والمعروفة هو تباين زمني، أي الموضوعات التجريبية التي حصلت أو « أعطيت » قبل أفعال التغيير

والترتيب التجريبيين ، والموضوعات التي جاءت بعد هذه الأفعال ونبتت منها : أما فكرة الفعل الحسي أو الفكري الذي يمدنا بقياس صحيح للفكر في المعرفة المباشرة فقد نبذت ، وأصبحت نتائج العمليات هي أهم شيء . وهذا يوحي مباشرة بأن الهرب من عيوب المذهب المطلق «الترنسندنتالي» لا يكون برفع المتع التي نحصل عليها كيفما اتفق إلى مرتبة القيم ، بل بتعريف القيم بالمتع التي هي نتائج الفعل البصير ؛ ذلك أن المتع بغير تدخل الفكر ليست قيا بل خيرات هي موضع نظر ، وتصبح قيا حين تنشأ مرة أخرى عن السلوك البصير في صورة متغيرة . إن الصعوبة الأساسية في النظرية التجريبية الجارية عن القيم إنما تصوغ العادات السائدة اجتماعيا وتبررها ، تلك العادات التي تنظر إلى المتع كما تجرب بالفعل على أنها قيم في ذاتها وعن ذاتها . ثم إنها تنحى تماما مسألة تنظيم هذه المتع . ويتطلب حل هذه المشكلة النظر في مشكلة التجديد الموجه للنظام الاقتصادية والسياسية والدينية .

وثمة تناقض ظاهر في هذه الفكرة القائلة بأننا إذا ولينا ظهورنا صفات الأشياء المدركة إدراكا مباشرا فقد نتكمن من تكوين تصورات صحيحة عن الأشياء ، وأن هذه التصورات قد تستخدم في الظفر بتجارب آمن وأكثر أهمية عنها . غير أن النهج انتهى إلى الكشف عن العلاقات أو التفاعلات التي تعتمد عليها الأشياء المدركة من جهة أنها حوادث . والتماثل الشكلى يوحي بأننا نعد خبرتنا المباشرة الأصلية عن الأشياء التي نرغب فيها ونستمع بها مجرد احتمالات لقيم ستحققها ، وأن المتعة لا تصبح قيمة حين نكتشف العلاقات التي يتوقف وجودها عليها . ومثل هذا التعريف بالعملة وبالعملية إنما يعطى مفهوماً من مفهومات القيمة لا تعريفا للقيمة ذاتها . ولكن استخدام هذا المفهوم في العمل يُفضى إلى شيء له قيمة مضمونة هامة .

وقد يمكن أن نعطي للعبارة الصورية مضمونا محسوسا بالتنبيه على الفرق بين

ما نتمتع به وما يقبل المتعة، بين ما نرغب فيه وما يقبل الرغبة، بين ما يرضينا والقابل أن يرضينا. فالتقول بأن شيئاً ما قد تمتعنا به تقريراً لحقيقة واقعة، لشيء وجد من قبل، وليس معنى ذلك الحكم على قيمة هذه الحقيقة الواقعة. ولا فرق بين هذه القضية وبين القضية التي تقرر أن هذا الشيء حلواً أو مر، أحمر أو أسود. فالكلام إما صواب أو خطأ، وبهذا تنتهي المسألة. أما حين نخلع على شيء من الأشياء قيمة فنحن نقرر أنه يرضى أو يحقق شروطاً معينة. والوظيفة والميزة في تحقيقها للشروط أمران مختلفان عن مجرد الوجود. وأن يكون الشيء مرغوباً فيه إنما يثير مسألة جدارته للرغبة دون أن يحلها. والطفل وحده وهو صغير لم يتم نضجه هو الذي يظن أنه يضع حداً لمسألة جدارة الرغبة بتكرار التصريح بذلك قائلاً: «أريده، أريده، أريده». ليس موضع الاعتراض في النظرية التجريبية الشائعة عن القيم هو ربط القيم بالرغبة والمتعة، بل فشل النظرية في التمييز بين المتع المختلفة في أنواعها اختلافاً جاسماً. وهناك عبارات كثيرة شائعة تعترف بوضوح بالفرق بين هذين النوعين. خذ مثلاً الفرق بين أفكار «الإرضاء» *satisfying*، و«الجدير بالإرضاء» *satisfactory*. فإن نقول إن هذا الشيء يرضينا تقريراً لأمر كأنه غاية مرغوبة. وأن نقول إنه جدير بالإرضاء تعريفاً له في ضوء ما يرتبط به ويتفاعل معه. الواقع أن شيئاً ما يمتعنا أو أنه موافق لنا يثير مشكلة الحكم؛ كيف نقيس الإرضاء؟ أهو قيمة أو ليس قيمة؟ أهذا الشيء مما يجب أن نبتدحه، ونستحسنه، ويجب أن نستمتع به؟ وليس رجال الأخلاق وحدهم بل التجارب اليومية تخبرنا أن شعورنا بإرضاء الشيء لنا قد يكون تحذيراً ودعوة للنظر في العواقب. أما القول بأن الشيء جدير بالإرضاء *satisfactory* فتقرير بأنه يحقق شروطاً خاصة. الواقع هذا حكم بأن الشيء «صالح للعمل». إنه يتطلب التنبؤ؛ إنه يتأمل المستقبل الذي سيستمر الشيء في خدمته؛

إنه سيحقق عملاً . إنه يقرر عاقبةً يفعلها الشيء ؛ ولا نزاع أن ذلك سيتحقق بالفعل .
فالقول بأن الشيء مُرضٍ يدل على مضمون قضية تقرر حقيقة واقعة . والقول بأن
الشيء جدير بالإرضاء إنما هو حكمٌ ، أو تقدير ، أو مدح ، ويدل على اتجاهٍ يجب
أن نتخذه ، هو اتجاه من يجتهد في الاستمرار ويعمل على التأمين .

وجدير بالملاحظة أنه بجانب الأمثلة التي ضربناها هناك كثير من التمييزات
الأخرى في كلامنا العادى . وفي اللغة الإنجليزية تدل المقاطع الأخيرة وهي
notable, noteworthy, noted على ماقصده . وذلك مثل worthy - able - ful
أى ملاحظ ، ملحوظ ، جدير بالملاحظة ؛ ومثل remarked, remarkable غريب
جدير بالغرابة ؛ ومثل advised, advisable مستحسن ، وجدير بالاستحسان ؛
ومثل wondered at, wonderful عجيب ، وشديد العجب ؛ pleasing, beautiful
باعث على السرور ، وجميل ؛ objected to, objectionable معترض عليه ،
وقابل للاعتراض ؛ loved, lovable محبوب ، وجدير بالحب ؛ blamed, blameable
مذموم ، وقابل للذم ؛ esteemed, esteemable مقدر ، وقابل للتقدير ؛
admired, admirable مبجل ، وموضع للتبجيل ؛ shamed, shameful
مخجل ، وباعث على الخجل ؛ honoured, honourable محترم ، وقابل للاحترام ؛
approved, approvable موافق عليه ، وقابل أن يوافق عليه ؛
worthy of approbation جدير بالمدح ... الخ . ولن تؤدى مضاعفة هذه الألفاظ
إلى تقوية التمييز ، ولكن تساعد على تجلية الشعور بالصفة الأساسية من هذا التمييز ،
أى الفرق بين مجرد تقرير حقيقة سابقة واقعة وبين الحكم على أهمية إبراز هذه
الحقيقة إلى الوجود والحاجة إلى ذلك - أو إذا كانت هذه الحقيقة موجودة من قبل
(١٩ - البحث عن اليقين)

بأن نعمل على الإبقاء عليها . وهذا النوع الثانى عبارة عن حكم عملى أصيل ، ويوضح نوع الحكم الوحيد الذى له صلة بتوجيه العمل . أمّا أن نحتفظ بلفظة « القيمة » لهذا الضرب الثانى (وهو ما أراه صواباً) فأمر ثانوى ، ولكن المهم هو الاعتراف بهذا التمييز على أنه مفتاح لفهم علاقة القيم بتوجيه السلوك .

وهذا العنصر من التوجيه بوساطة فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء آخر . إذ فى كل عمل علمى خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات ، مثل : من الجدير أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو أدلة ؛ ومن المستحسن محاولة هذه التجربة ؛ أو تسجيل هذه الملاحظة ؛ أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك ؛ أو إجراء هذا الحساب ... وهكذا .

ولعل لفظة « الذوق » قد أصبحت مرتبطة تمام الارتباط بالاستحسان الاستحكمى للتعبير عن طبيعة أحكام القيمة . ولكننا إذا استخدمنا هذه اللفظة بمعنى التقدير المتأصل والفعال على حد سواء ، فقد يمكن أن نقول إن تربية الذوق هى أهم شيء . حينما تدخلت القيم فكرية كانت أم جمالية أم أخلاقية . والأحكام المباشرة نسبياً والتي نسميها كياسة أو تلك التي نطلق عليها اسم الجِدس ، لانسبق البحث التأملى بل هى الرصيد الناجم عن تكرار التجارب التي نفكر فيها . إن الذوق المرهف هو فى نفس الوقت ثمرة وجزء المزاولة المستمرة للتفكير . يقولون : لامشاحة فى الأذواق ، ونقول : الأذواق هى الشيء الوحيد الجدير بالتشاحن إذا قصدنا بالمشاحنة المناقشة التي تتطلب البحث التأملى . فالذوق إذا أخذناه على أفضل معانيه ثمرة الخبرة التي تجمعت للحكم على التقدير البصير للقيمة الحقيقية للمجوبات والمتع . فلن نجد شيئاً تتجلى فيه شخصية المرء على التمام كما تتجلى فى الأمور التي يقدر أنها جديرة بالمتعة والطلب . ومثل هذه الأحكام هى البديل الوحيد لسيطرة الاعتقاد الناشئ عن الدافع الشخصى

أو الاتفاق أو العادة العمياء أو هوى النفس . إن تكوين حكم أو ذوق حسن مهذب فعّال بالنسبة لما نُعجب به جمالياً وتقبله فكراً ونستحسنه أخلاقياً هو أعظم مهمة تتطلبها أحداث الخبرة من البشر .

إن القضايا عما هو واقع أو عما نحب لها قيمة أدائية في بلوغنا أحكام القيمة بمقدار ما نتم النظر في شروط وعواقب ما نحب . وهذه القضايا في ذاتها ليس لها دعوى ، ولا تُفرض مطالب على الاتجاهات والأفعال المستقبلية ، ولا تزعم أى سلطان للتوجيه . فإذا كان أحدنا يحب شيئاً فهو يحبه ، وهذه مسألة لا يمكن التنازع فيها - ولو أنه ليس من السهل تقرير « ما » الذى نحب ، كما يزعم غالباً .

والحكم على ما يجب أن نطلبه ونتمتع به هو من جهة أخرى دعوى بالنسبة للعمل في المستقبل ، إذ له صفة شرعية لا مجرد صفة واقعة . ومن المألوف في الخبرة أن المحبوبات والمتع متعددة الأنواع ، وأن كثيراً منها تستهجنها الأحكام التأملية . والمتعة تبرر نفسها وترتدى ثوباً عقلياً فتخلق بذلك ميلاً لتقرير أن الشيء المستمتع به قيمة من القيم ؛ وهذا التقرير بصحة الشيء يضيف إليه سلطاناً . فهذا قرار بأن الشيء حقاً في الوجود ، ومن ثمّ له دعوى للعمل حتى يستمر في الوجود .

وقد يمكن أن نمضى أكثر من ذلك في الموازنة بين منزلة نظرية القيم ونظرية الأفكار عن الأشياء الطبيعية قبل نشأة البحث التجريبي . ذلك أن النظرية الحسية عن أصل الأفكار ومعياريها بعثت بطريق رد الفعل النظرية « الترنسندتالية » عن أولية الأفكار . لأن النظرية الحسية فشلت تماماً في تفسير الترابط الموضوعي بين الأشياء الملاحظة وما فيها من ترتيب وانتظام . كذلك أى مذهب يطابق بين مجرد محبة الشيء وبين قيمة الشيء المحبوب ، فإنه يفشل في توجيه السلوك حين يكون التوجيه مطلوباً ليقرر من تلقاء نفسه وجود قيم أزلية في الوجود ، هذه القيم هي معايير

جميع الأحكام والأهداف الواجبة لكل سلوك . إننا بغير استخدام التفكير العملياني نتأرجح بين نظرية تعزل موضوعية أحكام القيمة لإشادها من الخبرة والطبيعة ، وبين نظرية أخرى تريد أن تنقذ الوجود المحسوس لتلك الأحكام ومالها من أهمية إنسانية فتردها إلى مجرد تقرير يعبر عن مشاعرنا .

فلن يجرؤ أخلص أنصار القائلين بأنَّ المتعة والقيمة حقيقتان متكافئتان على القول بأننا وقد أحببنا مرة شيئاً من الأشياء فلا بد أن نمضي في محبته ؛ وأنصار هذه الفكرة مضطرون إلى إضافة القول بتربية بعض الأذواق . وليس ثمة أساس من الناحية المنطقية لإضافة فكرة تربية الذوق ، فالمحبة هي المحبة ، ومحبة شيء خيرٌ كمحبة شيء آخر . ولو كانت المتع هي القيمة فلن يستطيع حكم القيمة تنظيم الصورة التي تتخذها المحبة ، بل هو لا يستطيع تنظيم شروطه نفسها . فالرغبة والغرض والعمل تبعاً لذلك تُترك بغير إرشاد ، مع أن مسألة تنظيم تكوينها هي المشكلة القصوى في الحياة العملية . صفوة القول ، القيم قد ترتبط بالطبع بالمحبة ، ولكنها لن ترتبط بكل محبة ؛ بل فقط بتلك التي وافق الحكم عليها بعد فحص العلاقة التي يعتمد عليها الشيء المحبوب . أما المحبة العابرة فهي محبة تحصل دون علم كيف حصلت ولا لأي غرض . فالفرق بين هذه المحبة وبين المحبة التي نسعى وراءها بسبب الحكم بجدارة الحصول عليها والكفاح في سبيلها يُصوّر الفرق بين المتع العارضة والمتع التي لها قيمة ، ومن ثمَّ لها حق في توجيهنا وسلوكنا .

مهما يكن من شيء فالنظرية العقلية البديلة لا تمدنا بالهداية التي من أجلها نلجأ إلى المعايير الأزلية الثابتة . ولن يجد العالم أي معونة في تحديد الحقيقة المرجحة لبعض النظريات المقترحة بموازنتها بمقياس من حق مطلق ووجود ثابت ، بل عليه أن يعتمد على عمليات محدودة في ظل شروط محدودة ، أي على منهج . فقد يصعب علينا تصور

مهندس يستعين في تشييد بناء بمثل أعلى عام ، ولو أننا قد نفهم أنه يصوغ مثلاً أعلى على أساس المعرفة بالشروط والحاجات الواقعة بالفعل . ولا كذلك مثال الجبال الكامل في وجود سابق بمستطيع أن يوجه الرسام في تصوير أثر في خاص . وفي الأخلاق لا يبدو أن الكمال المطلق أكثر من تشخيص معمم للاعتراف بأن ثمة خيراً يجب طلبه والتزاماً يجب التقيد به ، وكلاهما من الأمور المحسوسة . وليس النقص في هذا الصدد مجرد مسألة سلبية . إن البحث في التاريخ سيكشف فيما أعتقد أن هذه النظم البعيدة العامة عن القيمة لها بالفعل مضمون فيه من التحديد والقرب من المواقف المحسوسة ما يجعله إما يقدم الهداية في السلوك بالتمسك ببعض المؤسسات أو العقائد التي لها شيوع اجتماعي سابق . وبذلك تظفر بحياة محسوسة بصيانة البحث من بعض المعايير المسلمة التي لعلها أصبحت بالية وفي حاجة إلى النقد .

وعند ما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك ، فينبغي أن يُملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى . فإذا غاب المنهج البصير ، فهناك التحيز ، وضغط الظروف المباشرة ، والمصلحة الشخصية ، ومصلحة الطبقة ، والعرف ، والمؤسسات التي نشأت عرضاً في التاريخ الماضي ؛ وهذه كلها « ليست » غائية ، وهي تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير . وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية : أحكام القيمة ، هي أحكام عن شروط الأشياء . التجربة ونتائجها ، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحبوباتنا وامتعنا . لأن أي شيء يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسي لسلوكنا الشخصي والاجتماعي .

فإن قيل إنه ينبغي صياغة أحكامنا بالنسبة لما له قيمة ناظرين إلى ارتباط ما هو موجود بما نحبه وتمتع به فليس الجواب عسيرا . فما دمنا بعيدين عن شيك ، هذا

البحث فالمتع (أو القيم إن شئنا استعمال هذا الاصطلاح) عارضة؛ إنها تُعطى بالطبيعة ولا تُبنى بالصناعة. وهى كالأشياء الطبيعية فى وجودها الكيفى إنما تقدم فى الغالب مادة العمل فى الطريق العقول. إنَّ الشعور بخير أو حُسن أمرٍ بعيدٍ عن الخير فى الواقع، كما يبتعد الشعور بالأشياء التى تتصورها فكرباً أنها كذا وكذا عما هى عليه هذه الأشياء بالفعل. فالاعتراف بأنَّ حقيقة الأشياء الطبيعية لا يمكن أن نبلغها إلا بأعظم عناية فى اختيار العمليات الموجهة وترتيبها، ثم افتراض أن القيم يمكن تحديدها حقاً بمجرد المحبة، مما يبدو أنه يتركنا فى وضع لا يصدق. إنَّ جميع مشكلات الحياة الجدية ترجع إلى هذه الصعوبة الحقيقية وهى تكوين حكم عن قيم الموقف، أى إنها ترجع إلى الصراع بين الخيرات. والدجماتيقية فقط هى التى يمكن أن نفترض أنَّ النزاع الأخلاقى الجدى هو بين شىء من الواضح قُبْحُه وشىء آخر من المعروف حُسْنُه، وأنَّ اللائقين يرجع بأكله إلى إرادة الشخص الذى يختار. ومعظم التنازع الذى يتصف بالأهمية تنازعٌ لا بين الخير والشر، بل بين الأمور المرْضية أو التى أَرْضئنا. وإذا افترضنا أننا يمكن أن نضع سُلماً للقيم بوجه عام يكون أشبه بثبُتِ ترتبٍ فيه القيم بحسب منزلتها الصاعدة أو الهابطة، فكأننا نعتزف بعجزنا عن صياغة الأحكام البصيرة فى المحسوس. أو أننا نغظم الاختيار والهوى المألوفين ونخلم عليهما منزلة من التقدير.

وبديل تعريف الأمور التى ترضينا وتصنيفها وتنظيمها كما تحدث، هو الحكم عليها بواسطة العلاقات القائمة فى أساس حدوثها. فإذا عرفنا الشروط القائمة فى أساس فعل المحبة والرغبة والمتعة نكون فى موضع نعرف فيه عواقب ذلك الفعل والفرق بين المرغوب فيه والجدير بالرغبة، بين ما يعجبنا والجدير بإعجابنا، يصبح فعلاً عند هذه النقطة بالذات. تأمل الفرق بين هذه القضية: «أكلت هذا الشئ» وبين هذا

معرفتنا بهم ، فلا مناص إذن من أن تتخلف المعرفة الحقيقية بالإنسان والمجتمع تخلفاً عظيماً عن المعرفة الطبيعية .

ولكن هذا الفرق ليس سبباً في إجراء هذا التمييز الحاسم بين هذين الضريين من المعرفة ؛ ولا يفسر العلة في أننا لا نستخدم المنهج التجريبي في تكوين أفكارنا ومعتقداتنا عن أمور الإنسان في علاقاته الاجتماعية المميزة له إلا استخداماً يسيراً . والأديان والفلسفات مسئولة بعض الشيء عن هذا الفصل ، إذ شيدت تمييزاً بين مجال أضيق من العلاقات وبين مجالٍ أوسع وأكمل ، وجعلت الفرق بينهما فرقاً في النوع ، نعى أن أحدهما مادي والآخر عقلي وأخلاقي ، ثم تصدت لحل مشقة إشاعة الاعتقاد في ضرورة هذا التقسيم ، وبثّ ازدراء ما هو مادي على أنه شيء أدنى نوعاً في طبيعته الباطنة ومنزلته . هذا ولما كانت الفلسفات الشكلية تعرى مع الزمن عن مضموناتها الفنية الوطيدة التي تتبخر عنها ولا يبقى لها إلا صورة هزيلة أكثر قدرة على الحياة ، فإنها تنفذ إلى عقول أولئك الذين لا يعرفون من صورها الأصلية شيئاً ، حتى إذا شاعت هذه الصور الهزيلة وتركزت في عقل الجمهور كوّنت رواسب من الطنون تتعدل ببطء وعسر شديدين .

أى فرق كان يحدث لفن السلوك الشخصى والاجتماعى لو اصطنعنا النظرية التجريبية لا على أنها مجرد نظرية فقط ، بل على أنها جزء من اتجاهات العادة العاملة عند كل منا ؟ قد يكون من المستحيل - حتى إذا ترك لنا الوقت الكافى - أن نجيب عن السؤال بتفصيل تام ، كما لا يستطيع أحد التنبؤ مقدماً بنتائج اصطناع المنهج التجريبي على المعرفة . حقا من طبيعة المنهج أن يحاول الناس تطبيقه ، ولكن ثمة خطأً متميزة من الفروق يمكن وضعها في حدود طاقتنا من الوقت .

فالتغير من تكوين أفكار القيمة وأحكامها على أساس التطابق مع

تتمتع بها فعلاً على أنها خير . فإذا وجدنا الشيء جديراً بالمتعة فهو متعة « زائدة » ،
إن صح هذا التمييز . وقد رأينا أنه من التناقض اتخاذ الشيء العلى منافساً للشيء
المدرَك أو بديلاً عنه ، مادام الشيء العلى متوسطاً بين المواقف المشكوك فيها
والمستقرة ، وبين المواقف المحرّبة في شروط ذات توجيه أعظم . كذلك الحكم على قيمة
شيء منجرب به أداة لتقديره حين يتحقق . ولكن القول بأن كل شيء يتفق أنه يرضينا له
دعوى كأي شيء آخر في أن يكون قيمة ، أشبه بقولنا إن أي شيء ندرکه له نفس
قوة المعرفة كأي شيء آخر . حقاً لا معرفة بغير إدراك ، ولكن الأشياء المدركة
لا تُعرف إلا حين تحدد كنتائج لعمليات رابطة . كذلك لا قيمة إلا حيث يكون
إرضاء ، ولكن لا بد من تحقيق شروط معينة ليتحول الإرضاء إلى قيمة .

وسياتى يوم نتعجب فيه كيف أننا نحن أبناء هذا العصر لا بد لنا أن نركب
كثيراً من المشقة كي نضبط بكل وسيلة تسكوي الآراء عن الأمور الطبيعية حتى
ما كان منها بعيداً كل البعد عن اهتمام الإنسان ، ومع ذلك نرضى بمعتقدات كيفما
اتفقت عن صفات الأشياء التي تنظم أعمق أمورنا ؛ وأنا ندقق النظر في المناهج التي
تكون الآراء عن الأشياء الطبيعية ، ونكون دجماطيين أو خاضعين بالشروط
المباشرة في صوغ تلك الآراء عن القيم . وثمة فكرة سائدة ضمناً إن لم تكن صراحة
تذهب إلى أن القيم معروفة جيداً من قبل ، وأن ما ينقصنا هو حث الإرادة على
ترتيبها من حيث ترتيب منازلها . الواقع أن أعظم نقص ليس في إرادة فعل الخير
المعروف من قبل ، بل إرادة معرفة ماهي عليه .

إن إمكان إجراء شيء من التنظيم لحصول المتع ذوات القيمة ليس حلماً من
الأحلام . لأن تحقيق هذا الإمكان يتمثل بشكل واضح في صناعات الحياة الصناعية
وفنونها ، نعى إلى حد محدود . فقد طلب الناس الحرارة والضوء وسرعة الانتقال

أكثر مما تقدمه لنا الطبيعة من تلقاء نفسها . واستطعنا بلوغ هذه الأمور لا بامتداح التمتع بهذه الأشياء وتعليم الرغبة فيها ، بل بدراسة شروط ظهورها ؛ فلما حصلنا على المعرفة بالعلاقات القائمة في أساسها تبع ذلك القدرة على إنتاجها ، ونشأت المتعة عن ذلك بطبيعة الحال . والقول بأن التمتع بهذه الأشياء كخيرات لا يضمن أنها لا تجلب معها سوى الخير قصة قديمة . فكما قال أفلاطون قد يعرف الطيب فن الشفاء ، والخطيب فن الإقناع ، ولكن المعرفة اللاحقة لذلك ، نعى هل الأفضل للمرء أن يشفى أو يسلم قياده لرأى الخطيب ، من المسائل التي تظل بغير حل . وهنا يظهر الفرق بين القيم التقليدية المتعارف عليها والتي تسمى قيم الفنون الدنيا ، وبين القيم العليا الخاصة بالفنون الإنسانية الحققة .

أما النوع الأول من القيم فلا يزعم أحد إمكان الحصول عليه دون معرفة عملياته محدودة . ومن الواضح كذلك فيما يختص بها أت الدرجة التي نقدرها بها تقاس بالمشقة التي تعانها في توجيه شروط حدوثها . وأما النوع الثاني من القيم ، فالمفروض أن أى مفكر أمين لا يمكن أن يشك في حقيقة أمرها ، إذ وضوحها لا ريب فيه عن طريق الوحي أو الضمير أو تعليم المعلمين . وبدلا من التصرف على أساسها من حيث إننا نأخذها مقياساً لمدى ما تكون فيه الأشياء قيماً بالنسبة لنا ، فن المفروض أن الصعوبة هي في إغراء الناس بالعمل بمقتضى ما يعرفون من قَبيل أنه خير . وتعد المعرفة بالشروط والنتائج كأنها لا شأن لها بالحكم على ماله قيمة جذبية ولو أن تلك المعرفة نافعة عملياً في تبصيرنا حين نحاول التحقيق بالفعل . ويترب على ذلك وجود قيم مما يسلم الناس بها عادة أنها من نوع فنى ، وتخضع لقدر مناسب من التوجيه ، على حين أن تلك التي نسميها عالية واجبة تتقاذفها أمواج الهوى والعرف والسלטان المتعسف .

وهذا التمييز بين ضربين من القيم: أحدهما أعلى والآخر أدنى يحتاج منا إلى نظر. لم هذا التمييز الحاسم في الخيرات فيكون بعضها طبيعيا ماديا والآخر مثاليا روحيا؟ هذا السؤال يضرب ثنائية ما هو مادي وما هو مثالي في الصميم. الواقع ليس معنى أننا نصف شيئا بأنه مادة أو مادي أننا نخط من قدره، بل معناه أنه إذا كان وصفنا مطبقا تطبيقا صحيحا، فنحن نبين أن الشيء المذكور شرط أو سبيل لتواجد شيء آخر. وأن ازدياء الوسائل الفعالة مرادف عمليا للحظ من شأن الأشياء التي نصفها بعبارات المدح بأنها مثالية وروحية. وهذان الاصطلاحان إن كان لهما أي تطبيق محسوس يدلان على استحسان بلوغ الشروط إلى التمام وتحقيق الوسائل. إن الفصل الحاسم بين الخير المادي والمثالي يحرم المثالي من دعائم التأييد الفعّال على حين يفتح الباب للنظر إلى الأمور التي يجب استخدامها كوسائل على أنها غايات في ذاتها. وبعد فما دام الناس لا يمكن أن يعيشوا بغير أن يظفروا ببعض أسباب الحصول على مثل هذه الأمور كالصحة والثروة فينظرون إلى هذه الأمور على أنها قيم وغايات منعزلة، اللهم إلا إذا عدوها أجزاء مكونة للخيرات التي تظن عالية قصوى.

إن العلاقات التي تحدد وقوع ما يجربه الناس وبخاصة إذا أنزلنا في الاعتبار الروابط الاجتماعية، أوسع وأعمق من التي تحدد الحوادث التي نسميها طبيعية. وهذه الحوادث الطبيعية ثمرة عمليات مختارة محدودة. وهذا هو السر في أن معرفتنا بأمور بعيدة كالنجوم أفضل من معرفتنا بأبداننا وعقولنا. ولكننا ننسى هذا العدد الذي لا يحصى من الأمور التي نجعلها عن النجوم، أو قل إن ما نسميه نجما هو نفسه ثمرة حذف مقصود لمعظم الصفات المتعلقة بكائن موجود بالفعل. إن مقدار المعرفة التي نملكها عن النجوم لا تبدو عظيمة جدا أو هامة جدا إذا طبقت على البشر لتستوعب

الحكم: « هذا الشيء صالح أن يؤكل » تجد أن القضية الأولى لا تتطلب تدخل معرفة أى علاقة سوى تلك العلاقة المذكورة ، على حين أننا لا نستطيع أن نحكم بصلاحيه أى شيء أن يؤكل إلا حين نملك من المعرفة بتفاعلاته مع غيره من الأشياء ما يمكننا من التنبؤ بتأثيره المحتمل عندما يتناوله السكان الخى ويحدث فيه آثاره .

فإن نزع إمكان معرفة أى شيء منعزلاً عن علاقاته بغيره من الأشياء ، كأننا نطابق بين المعرفة وبين مجرد وجود شيء أمام الإدراك أو فى الشعور ، وبذلك نفقد المفتاح الذى يهديننا إلى الخصائص المميزة للشيء من جهة أنه شيء معروف . ومن العبث - إن لم يكن من السخف - أن نفترض أن الصفة الحاضرة مباشرة تكون جميع الشيء الذى يقدم هذه الصفة ، لأنها لا تكون الشيء عندما تكون الصفة هى الحرارة أو السيولة أو الثقل ، ولا تكونه عندما تكون لذة أو متعة . مرة أخرى مثل هذه الصفات هى نتائج وغايات ، بمعنى أنها نهاية عمليات تتطلب ارتباطات قائمة على السببية . إنها شيء علينا أن نفحص عنه ، وأمور نتحدثنا للبحث والحكم . وكلما ازداد ما نتبينه من الارتباطات والتفاعلات ازدادت معرفتنا بالشيء المعروض . والتفكير هو البحث عن هذه الارتباطات . فالحرارة التى نجربها نتيجة عمليات موجبة لها معنى يختلف تماماً عن الحرارة التى نجربها عرضاً دون معرفة بكيفية حدوثها . وهذا صحيح كذلك عن المتع . فالمتع التى تنشأ من سلوكٍ موجه ببصيرة تنفذ إلى العلاقات ، لها معنى وصحة يرجعان إلى الطريقة التى جربنا بها تلك المتع ، والتى لاندم عليها لأنها لا تولد عواقب ممريرة . بل إننا فى قلب المتعة المباشرة نجد معنى من الصحة والسلطة يعمق المتعة . وهناك ما يدعو إلى استمرار الشيء ذى القيمة بما يختلف تماماً عن مجرد الشوق لاستمرار الشعور بالمتعة .

وهذا الذى قررناه أبداً ما يكون عن القول بوجود قيم منفصلة عن الأشياء التى

موضوعات سابقة ، إلى تكوين موضوعات مثبة توجهها المعرفة بالعواقب هو
تغير من التلفت إلى الماضي نحو النظر إلى المستقبل . لست أزعم الآن أنه لا أهمية
لتجارب الماضي الشخصية والاجتماعية ، إذ بدونها لن تتمكن من تصور أى أفكار
مهما تكن عن الشروط التى بمقتضاها تتمتع بالأشياء ، ولا تصور أى قيمة لعواقب
تقديرها والرغبة فيها . والتجارب الماضية مهمة فى مدنا بالأدوات الفكرية التى
نحكم بها على هذه المسائل بالذات ، فهى آلات لا غايات . وتقلب النظر فيما
أحببناه واستمتعنا به ضرورى ، ولكن هذا النظر لا يجربنا عن الأشياء أى « قيمة »
لها إلا إذا كانت هذه المتع ذاتها موجهة بالتأمل ، أو نكون قد كونا أفضل حكم
ممكن على ما أفضى بنا إلى محبة هذا الضرب من الأشياء وما الذى ترتب على
محبتنا له .

لسنا إذن نقول بالانصراف عن المتع المجربة فى الماضى وعن استعادتها فى
صفحة الذاكرة ، ولكننا نتمسك بالانصراف عن الفكرة القائلة بأنها الفاصل
فى اختيار الأشياء التى نتمتع بها فى المستقبل . ونحن نجد القيد فى الوقت الحاضر
مستمدداً من الماضى ، ولو أن هناك طرقاً شتى لتأويل ما له سلطة فى الماضى . ومن
الناحية الاسمية لا نزاع أن أعظم المفاهيم أثراً هو ذلك الوعى الذى نزل فى زمن
مضى ، أو تلك الحياة الكاملة التى كان يعيشها الإنسان . والاعتماد على الماضى وعلى
المؤسسات التى نشأت فى الماضى ، وبخاصة فى القانون ، وعلى قواعد الأخلاق
التي وصلت إلينا خلال العرف غير المحص ، وعلى التقاليد التى لم تخضع للنقد ، كل
أولئك صور أخرى من الاعتماد . لسنا نزعم الآن أن نولى ظهورنا التقاليد
والمؤسسات المتوارثة ، لأن مجرد الانفصال عنها يفضى ولا ريب إلى فوضى .
ومع ذلك فليس ثمة خطر من مثل هذا الانفصال ، لأن الإنسان مطبوع على

المحافظة الجامدة ، إنْ بظطرته أو بتريته ، بحيث لا يخرج بفكرة هذا الخطر من القوة إلى الفعل . أمّا الخطر الحقيقي فهو أن تحدث قوة الظروف الجديدة انهياراً خارجياً وميكانيكياً ، وهذا الخطر قائم على الدوام . بل يزيد حدةً ولا يخف بزعة المحافظة التي تؤكد كفاية المعايير القديمة لمواجهة الظروف الجديدة . ما نحن في حاجة إليه هو الفحص البصير للتأجج الناجمة فعلاً عن المؤسسات والتقاليد المتوارثة لننظر بعين الاعتبار إلى الطرق التي يمكن تعديلها بها عن قصدٍ لصالح ما يتولد من نتائج مختلفة .

وهذا هو المعنى الهام لنقل المنهج التجريبي من الميدان الفنى للخبرة الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية . فنحن نثق بهذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية . ولكننا لا نثق به في الأمور الأخلاقية والسيادية والاقتصادية . وفي الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير . وقد كان مثل هذا التغيير في الماضي نذيراً ومبشراً بتغييرات في الاتجاهات الإنسانية الأخرى . ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبي في الشؤون الاجتماعية وفي الأمور التي يُظن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم الناس نزولاً عن جميع المعايير وكل سلطة منظمّة . ولكن من جهة المبدأ لا يعنى المنهج التجريبي الفعل العشوائى الذى يجرى بلا هدف ، بل يدل على التوجيه بالأفكار والمعرفة . والمسألة المعروضة الآن هى مسألة عملية : هل توجد الأفكار والمعرفة التي تسمح للمنهج التجريبي أن يستخدم استخداماً فعّالاً في المصالح والشئون الاجتماعية ؟

ومن أين يأتي التنظيم إذا نزلنا عن القيم المألوفة العريضة علينا من الماضي باعتبار أنها معاييرنا المرشدة لنا ؟ يأتي بوجه عام من مكتشفات العلوم الطبيعية . ذلك أن أحد

آثار الفصل بين المعرفة والعمل هو جرمان المعرفة العلمية من فائدتها الخاصة بها كمرشد للسلوك - اللهم إلا في تلك الميادين الفنية التي أنزلت إلى درجة أدنى. ولا شك في أن تعمق الظروف التي تقوم عليها الأمور ذات القيمة الإنسانية الحرة عقبة كئود ، ومن التفاؤل الشديد الزعم بأننا نملك اليوم من المعرفة ذات الطراز العلمي ما يكفي بأن يُيسر لنا تنظيم أحكامنا عن القيمة على نطاق واسع . ومع ذلك فعندنا من المعرفة أكثر مما نحاول استخدامه ، وإلى أن نمضي في محاولتنا بطريقة أكثر تنظيماً فلن نعرف ماهي الفجوات الهامة التي تنقص من علومنا ناظرين إليها من جهة فائدتها الخلقية والخيرة .

ذلك أن فلاسفة الأخلاق يرسمون عادة خطاً فاصلاً بين ميدان العلوم الطبيعية وبين السلوك الذي نعدّه أخلاقياً . ولكن الأخلاق التي تصوغ أحكامها القيمة على أساس العواقب يجب أن تعتمد بطريقة أوثق على نتائج العلم . لأن المعرفة بالعلاقات بين التغييرات معرفة تمكننا من ربط الأشياء كأسباب ومسببات هي العلم . أما هذا المجال الضيق الذي يَحْصُرُ فيه غالباً فلاسفة الأخلاق الأخلاق ، حين يمزجون بعض أنواع السلوك على أنها فاضلة أو مردولة من آفاق السلوك الواسعة تلك تعنى بالصحة والقوة والمهنة والتعليم ، وبسائر الأمور التي تتطلب الرغبة والمحبة ، نقول : هذا المجال الضيق يدفعه إلى الاستمرار عادة استبعاد موضوع العلم الطبيعي من القيام بدور في تكوين المعايير والمثل الأخلاقية . وهذا الموقف نفسه يعمل في الاتجاه الآخر ليحتفظ بالعلم الطبيعي نوعاً من التخصص الفني ، وإنه ليعمل بغير وعي على قصر استخدامه على مجالات يمكن أن يتحول فيها إلى خدمة أغراض شخصية أو مصلحة طبقة ، كما هي الحال في الحرب والتجارة .

ويفرق كبير آخر يحدث من تطبيق العادة التجريبية على جميع الأمور العملية هو أن هذا التطبيق يقتلع جذور ما يسمى غالبا باسم الذاتية subjectivism ، وهو مذهب من الأفضل أن يسمى بالأنانية egoism . والاتجاه الذاتى أوسع انتشارا مما يؤخذ عن الفلسفات التى تتصف بهذا المذهب . فهى شائعة فى الفلسفات الواقعية شيوعها فى أى فلسفة أخرى ؛ ولعلها أكثر شيوعا ، ولو أنها تخفى عن أنظار أصحاب هذه الفلسفات تحت ستار توفير القيم المطلقة والتمتع بها . ذلك أن وضع معيار الفكر والمعرفة فى وجود سابق يستلزم أن فكرنا لا يميز ماهو هام فى الحقيقة ، وعندئذ لا يؤثر ذلك إلا فى اتجاهنا نحوها .

هذا التأكيد المستمر الذى نلقه على التغيير الحاصل فى أنفسنا بدلا من تغيير العالم الذى نعيش فيه ، هو فيما يبدو لى جوهر النقد الذى يُعترض به على مذهب الذاتية ، ذلك الذى تعلق أثره حتى بالمذهب الحقيقى realism عند أفلاطون^(١) ، وما يسوده من إلحاح على التغيير الحاصل داخل الذهن بتأمل عالم الماهيات ، ومن ازدراء العمل باعتبار أنه أمر عاجز وليس إلا شيئا رخيصا - نزولا على ضرورات الوجود المادى . إن جميع النظريات التى تضع تحويل « عين النفس » مكان تحويل الأشياء الطبيعية والاجتماعية التى تعدل المصالح المجربة بالفعل ، هى نظريات تراجع وهرب من الوجود - وهذا التراجع نحو الذات هو صميم مذاهب الأنانية الشخصية . ولعل أبرز مثال على ذلك هو الحياة الآخرة التى نجدتها فى الأديان التى تهتم قبل كل شىء بمخلاص النفس الفردية . ولكن الحياة الآخرة موجودة كذلك فى مذاهب الزهد وفى كل عزلة فى الأبراج العاجية .

(١) المشهور أن مذهب أفلاطون هو المثالية ، أى أن المثل هى الحقيقة عنده ، ولكن بعض المؤرخين يصفون مذهبه بأنه الحقيقية - أى الرىالزم - من جهة أن المثل وجوداً حقيقياً فى الخارج . [المترجم] .

ليس معنى ذلك أنَّ تعبير الاتجاه الشخصي ، أنَّ التغيير في ميل « الذات » ، ليس عظيم الأهمية . على العكس فإنَّ مثل هذا التغيير داخل في أي محاولة لتعديل شروط البيئة . ولكن هناك فرقاً بين تغيُّر في النفس نزرعه ونقدره كغاية ، وتغيير هو وسيلة لتعديل الشروط الموضوعية عن طريق الفعل . إن الاعتقاد الأرسطي الذي ساد في العصر الوسيط من أن أسمى نعمة توجد في الظفر عن طريق التأمل بالوجود المطلق مثل أعلى يجذب إليه أنواعاً معينة من العقول ، ويبعث ضرباً رقيقاً من المتعة . إنّه مذهب يلائم أولئك الذين يأسون من الجهد الذي يتطلبه خالق عالم أفضل قائم على الخبرة اليومية . وهو بصرف النظر عن علاقته باللاهوت مذهب لا بد أن يرجع حين تبلغ الظروف الاجتماعية من الاضطراب ما يجعل العمل القائم بالفعل يبدو بغير أمل . ولكن الذاتية الشديدة التمييز للفكر الحديث إذا وازنا بينها وبين الذاتية القديمة ، فهي إما تطور عن المذهب القديم في ضوء ظروف جديدة أو ذات أهمية فنية فقط . وقد ظفرت صيغة المذهب في العصر الوسيط بتأييد فعال من مؤسسة اجتماعية كبيرة يستطيع بها الإنسان أن يبلغ هذه الحالة الذهنية التي تعدّه للمتعة القصوى بالوجود الأزلي . كان لذلك المذهب صلابة وعمق تنقدها النظريات الحديثة التي إنما تبلغ النتيجة بإجراءات عاطفية أو تأملية أو بأى طريقة لا تتطلب تغييراً في الوجود الموضوعي كي يجعل الأشياء القيِّمة أكثر ضماناً من الناحية التجريبية .

ومن العسير أن نعرف بالتفصيل طبيعة الثورة التي قد تحدث في ميدان القيم حين نقل إليه المبدأ القائم الآن في أساس مزاوله العلم . ونحن إن حاولنا ذلك لا تهكنا حرمة المبدأ الأساسي الذي نعتنقه من أننا لانعرف إلا بعد الفعل وفي ضوء عواقب ثمرة الفعل . ولكن مما لا ريب فيه أن ذلك يحقق انتقالاً في الانتباه والنشاط من الذاتي إلى الموضوعي . فسينظر الناس إلى أنفسهم على أنهم وسطاء لا غايات .

والغايات نجدها في المتعة المحرمة لثمار النشاط المعدل . وبمقدار ما تمثل ذاتية الفكر الحديث كشفاً عن الدور الذي تلعبه الاستجابات الشخصية - عضويةً ومكتسبةً - في الإنتاج المسبب لصفات الأشياء وقيمها ، فهذه الذاتية تدل على إمكان كسب مؤكد ، إذ تجعلنا نملك بعض الشروط التي توجه حدوث الأشياء المحرمة فتمدنا لذلك بأداة للتنظيم . وما يبعث على القلق هذا الإنكار الشائع من أن الأشياء كما تجربها ونحس بها وتمتع بها تتوقف بأى شكل على التفاعل مع أنفسنا . ويرجع خطأ المذاهب التي بحثت في الدور الذي تلعبه الاستجابات الشخصية في تحديد ما يدرك ويتمتع به ، إما إلى تجسيم هذا العامل في التحديد بحيث يكون الشرط الوحيد (كما هي الحال في المثالية الشخصية) ؛ وإما إلى النظر إليه كغاية لا كما هي الحال في كل معرفة كأداة في توجيه أفعال أخرى .

وتغير ثالث هام ينشأ عن نقل المنهج التجريبي من الطبيعيات إلى الإنسان يختص بأثر المعايير والمبادئ والقواعد ، التي يعترف بها هي وجميع العقائد والمذاهب عن الخير والمصالح كفروض نتيجة هذا النقل . فبدلاً من أن تكون ثابتةً ثباتاً جامداً تُبحث على أنها أدوات فكرية يجب أن تختبر وتؤيد - وتعدل - عن طريق النتائج الحاصلة من العمل بها . ستفقد كل ادعاء بالغائية - وهي المنبع البعيد للجماعية . ومما يبعث على الغرابة والحزن في آن واحد أن كثيراً من طاقة الإنسان قد تبددت (في الدفاع بأسلحة مادية وروحية) عن حقيقة العقائد الدينية والأخلاقية والسياسية ، بالإضافة إلى ما أنفق من جهود لتبين صدق العقائد باختبارها عن طريق العمل . وهذا التغيير قد يقضى على التزم والتعصب للذين يواجهان الفكرة القائلة بأن الاعتقادات والأحكام قادرةٌ على بلوغ الحق والسلطة الموجودين بالفطرة ؛ ونعني « بالفطرة » أن (٢٠ - البحث عن اليقين)

تكون مستقلة عما تُفرضُ إليه حين تستخدم كبادئ موجبة . ولا يدل التعديل فقط على أن الناس مسئولون عما يفعلونه بمقتضى ما يسلّمون باعتقاده ، لأن هذا مذهب قديم ، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك . فأى اعتقاد من حيث هو كذلك امتحاني فرضي ، وليس مجرد شيء نعمل بمقتضاه ، بل يجب أن يصاغ بالرجوع إلى وظيفته كمرشد للفعل . ويترتب على ذلك أن الاعتقاد يجب أن يكون آخر شيء في الدنيا نأخذه خبط عشواء ثم نتعلق به التعلق الشديد . فإذا فهم على أنه أداة ، وأداة فقط ، على أنه سبيل إلى التوجيه ، فعندئذ ستوجه العناية الدقيقة إلى تكوينه كما توجه الآن إلى صنع آلات الضبط والتحديد في الميادين التكنولوجية . وبدلاً من أن يفخر الناس بقبول الاعتقادات والمبادئ والإقرار بها على أساس من الولاء لها ، سيخجلون من هذا الإجراء كما يخجلون الآن من التسليم بنظرية علمية احتراماً لنيوتن أو هلمهولتز أو أى عالم آخر دون اعتبار الأدلة المؤيدة لها .

ولنترك بحث هذا الأمر جانباً .

ثم نسأل : ألا يوجد شيء من الغرابة في أن يعتبر الناس الولاء للقوانين ، والمبادئ ، والمعايير ، والمثل العليا فضيلة فطرية يلتزمون بها باسم العدل ؟ إن ذلك كما لو أنهم يعوضون عن إحساسهم الباطن بالضعف بشدة وعمق التعلق بالولاء . إن القانون الأخلاقي كالقانون الطبيعي ليس شيئاً نتق فيه وتعلق به في جميع الظروف ؛ إنه صيغةٌ للطريقة التي نستجيب بها حين تُعرض علينا ظروف خاصة ، وتختبر سلامة القانون وسداده بما يحدث على مقتضاه . فدعواه أو سلطته تتوقف في نهاية الأمر على مقتضيات الموقف الذي نعالجه لاعلى طبيعته الباطنة ، كأى أداة تُشرف بمقدار ما نخدمه من حاجات . إن الفكرة القائلة بأن التمسك بالمعايير الخارجية عن الأشياء المجربة هو البديل الوحيد للفوضى وانعدام القانون كانت سائدة في العلم وقتاً ما ؛

ولكن المعرفة ما لبثت أن تقدمت بخطى ثابتة حين هجرت تلك الفكرة ،
واستخدمت حلولاً واختبارات داخل الأفعال والأشياء المحسوسة . فالاختبار القائم
على النتائج أضبط من ذلك الذى يعتمد على قواعد عامة ثابتة . أضف إلى ذلك أن
مثل هذا الاختبار يحقق تقدماً مستمراً ، لأننا حين نختبر أفعالاً جديدة نجرب نتائج
جديدة ، على حين أن ثبات المثل العليا والمعايير الأزلية هو في حد ذاته إنكارٌ
لإمكان النمو والتحسين .

إن التعديلات المتعددة التى قد تنجم عن اصطناع الطريقة التجريبية فى التفكير
فى الأمور الاجتماعية والإنسانية يمكن أن نلخصها فى قولنا : إنها ترفع « المنهج
والوسائل » إلى مستوى من الأهمية كان مقصوراً فى الماضى على الغايات فقط . فقد
كانت الوسائل تعد وسيلة ، وكان النافع يعتبر خبيثاً . كان يُنظر إلى الوسائل على
أنها علاقات وسيلة علينا أن نتحملها ، ولكننا فى صميم أنفسنا لانرحب بها . بل إنَّ
معنى لفظه « المثل العليا » نفسه يدل على هذا الطلاق الذى وقع بين الوسائل
والغايات . فالمثل العليا مما يُظن أنها بعيدةٌ عسيرةُ المنال ، وتبلغ من السمو والترفع
ما يجعلنا نرهبها عن التحقيق . إنها تُلقى ظلاً من النفع فى إثارة « الأمل » ، ولكنها
لا تبتعث ولا توجه السعى إلى التحقق فى الوجود القعلى . إنها تُحوِّم بطريقةً مبهمه على
مسرح الواقع ، وتلقى إليه بأشباح كانت تخص ذات يوم مملكةً من الحقيقة
الإلهية تحلل حكمها إلى كل زاوية من زوايا الحياة .

ومن المستحيل علينا أن نقدر تقديراً مضبوطاً مدى ما حدث من شلل فى الجهود
نتيجة اللامبالاة بالوسائل . فمن المسلم به منطقياً أن قلة اعتبار الوسائل يدل على أن
الأهداف المزعومة لاتؤخذ على مأخذ الجد ، وهذا شبيه بمن يهب نفسه لرسم الصور
مع احتقار القماش والفرشاة والألوان ؛ أو من يعشق الموسيقى بشرط ألا يستعمل أى

آلة حتى صوته ، أو أى أداة خارجية لإحداث الأصوات . إن العامل الماهر فى صنعته يُعرف باحترامه لمدِّه واهتمامه بإتقان فنه . أما تعظيم الغايات فى الفنون على حساب الوسائل فقد يؤخذ على أنه علامة على تمام النفاق إن لم يكن على الجنون . فالغايات المنفصلة عن الوسائل إما أنها تَعَلَّقُ فى الوهم برغبات عاطفية ، أو إن صحَّ وجودها فإنما تكون عابرة . وإنما يرجع انعدام أثر المثل العليا فى الفعل إلى الزعم بأن الوسائل والغايات ليست بالضبط على مستوى واحد بالنسبة لما تحتاج إليه من عناية ورعاية . .

ومع ذلك فإنَّ تَبَيَّنَ التناقض الشكلى الداخلى فى المثل العليا التى نعتقها دون اعتبارٍ متكافئ لأدوات وصنعة تحقيقها ، أيسر من تقدير الطرق المحسوسة التى شقت سبيلها إلى الحياة وأثمرت ثماراً فاسدة سامة نتيجة الاعتقاد فى انفصالها . فالانفصال يدل على الصورة التى يتجلى فيها الطلاق بين النظر والعمل فى الحياة الواقعة بالفعل ، وهذا الانفصال علة ما أصاب فنون رفاهية الإنسان من عجز نسبي ، إذ حلَّ الانعطاف القلبي والتناء الشخصى محل الفعل ؛ ولا مَنَّ بغير عددٍ ووسائلٍ آلية . وهذا الانفصال يفسر كذلك ما نجد فى السلوك الفعلى من أن الطاقات المخصصة للأمور التى تظن باطلاً أنها وضعية مادية خسيسة تستولى على العناية والاهتمام . ذلك أن الناس بعد أن يتقدموا للمثل العليا بما يليق بها من احترام مهذب يشعرون بأنهم أحرار فى الإقبال على الأمور ذات الأثر الأكثر مباشرة وإلحاحاً فى حياتهم .

لقد جرت العادة باستهجان هذا القدر من العناية التى يوجهها الناس بوجه عام إلى الأمور المادية من راحة ورفاهة ونجاح وثناء مما يظفرون به بالمنافسة ؛ وذلك على أساس أنهم إنما يختصون الوسائل من العناية بما كان ينبغى أن يختصوا به الغايات ، أو

أنهم أخذوا في الاعتبار غايات ليست في الواقع سوى وسائل . إن النقد الموجه إلى المنزلة التي يشغلها الاهتمام بالاقتصاد في الحياة الحاضرة يزخر بالشكوى من أن الناس يفسحون الطريق لأهداف دنيا كي تعتصب مكان القيم المثالية العليا . ومع ذلك فالمصدر النهائي للصعوبة هو أن « القادة » الأخلاقيين والروحيين قد نشروا الفكرة التي تذهب إلى أن الأهداف المثالية يمكن تنشئتها منعزلةً عن الوسائل المادية كما لو كانت الوسيلة وما هو مادي غير مترادفين . وكان ينبغي أن يلحق بهم الاستهجان بدلا من استهجان الناس ، لأنهم وجهوا للوسائل من الفكر والطاقة ما كان يجب أن يختصوا به الغايات . لأن هؤلاء القادة لم يُعلِّموا أتباعهم أن يفكروا في الماديات والاقتصاديات على أنها وسائل حقيقية ؛ ولم يرغبوا في صياغة تصورهم عن القيم التي يجب أن تنظم سلوك الإنسان على أساس الشروط والعمليات الواقعة التي بها وحدها يمكن للقيم أن تتحقق .

إن الحاجات العملية تهجم علينا ، وهي بالنسبة لجمهور الناس واجبة الأداء . هذا إلى أنه بوجه عام من طبيعة الناس أن يفعلوا أكثر من أن ينظروا . وما دامت الأهداف المثالية ترتبط ارتباطا بعيدا وعرضيا بالظروف العاجلة التي تحتاج إلى العناية فمن الطبيعي أن الناس بعد أن يفرغوا من الاستماع إلى الأقاويل اللفظية يكرسون جهودهم لهذه الظروف . وكأقل إن عصفورا في اليد خير من عشرة على الشجرة ، فالواقع الموجود في أيدينا خيرٌ لتوجيه السلوك من كثير من المثل العليا التي تبلغ من البعد ما يجعلها شديدة الخفاء عزيزة المنال . فالناس مع أنهم يرفعون راية المثل العليا إلا أنهم يسبرون في الطريق الذي توحيه الظروف المحسوسة تلك التي يلقون منها الجزاء .

من النادر أن يصدر النفاق والرياء عن قصد ، وليس ثمة ما يُسوِّغ الفكرة

القائلة بأن الفعل والعاطفة يرتبطان بالطبع في تكوين الإنسان ، لأن التوحيد لا يتم إلا ببذل المجهود ، وتقسيم الاتجاهات والاستجابات ، وتوزيع الاهتمامات ، أمر ميسور . وهذا التقسيم يذهب إلى الأعماق لأن اكتسابه يتم بغير وعى ثمرة التلازم بالعادة مع الظروف . إن النظريات المنفصلة عن العمل والصنع المحسوسين فارغة عقيمة . ولذلك يصبح العمل انتهازا مباشرا للفرص والمتع التي تهيئها الظروف بدون توجيه من النظريات - أى المعرفة والأفكار - التي لها القوة على تقديمه . إن مشكلة العلاقة بين النظر والعمل ليست مشكلة نظريات فقط . ولكنها إلى جانب ذلك أعظم مشكلة عملية في الحياة . إذ هي مسألة الذكاء كيف يمكن أن يغذى الفعل بالمعلومات ، ومسألة الفعل كيف يمكن أن يحمل ثمرة البصيرة المتزايدة إلى المعنى : أى النظرة الجليلة عن القيم الجديرة حقاً بأن تكون قيماً ، والوسائل التي تؤمن بها تلك القيم في الأشياء المجربة . ومن السهل بوجه عام بناء المثل العليا وتعظيمها عاطفياً ، وتجنب مسئوليات الفكر الجاد والفعل على حد سواء . والأشخاص الذين يظفرون بشغل مناصب الفراغ ، والذين يجدون لذة في التفكير النظرى المجرد - وهو انغماس يخلع على من يستجيبون له بهجة - يصلحون إلى حد كبير للجمع المثقف بين المثل والأهداف المفارقة للظروف التي هي وسائل التحقيق . ثم يزعم أشخاص آخرون يشغلون في المجتمع مناصب القوة والسلطان أنهم حملة الأهداف المثالية في الكنيسة والدولة والمدافعون عنها . وعندئذ يستخدمون منزلتهم وسلطتهم اللتين يكتسبان منهما قدرة على تمثيلها حراساً على الأهداف السامية في تسويق الأفعال التي يقومون بها في صالح أغاظ الأهداف المادية وأصيقها أفقا .

ويلوح أنّ الحالة الراهنة للحياة الصناعية تشير إشارة واضحة للفصل الموجود بين

الوسائل والغايات . كان أرسطو قد أعلن عزلة الاقتصاديات عن الأهداف المثالية أخلاقا كانت أم حياة اجتماعية منظمة ، وذهب إلى أن بعض الأمور تعد شروطا لحياة سامية شخصية واجتماعية ، ولكنها ليست مكونات لها . فالحياة الاقتصادية للإنسان التي تعنى بإشباع حاجاته هي من هذا القبيل . فلناس حاجات يجب إشباعها ، غير أنها ليست لإضرورات لعيشة راضية دون أن تكون عناصر لازمة في تكوينها . ولم يكن معظم الفلاسفة بمثل هذه الصراحة ، أو لعلمهم لم يكونوا بمثل هذا المنطق . مهما يكن من شيء فالاقتصاديات على العموم قد أنزلها الفلاسفة في مستوى أدنى من الأخلاق أو السياسة . ومع ذلك فالحياة التي يعيشها الرجال والنساء والأطفال بالتعل ، والفُرص المتاحة لهم ، والقيم التي في قدرتهم التمتع بها ، والتعليم الذي تلقوه ، والفنون والعلوم التي شاركوا فيها ، كل أولئك تحددها أساسا الشروط الاقتصادية . ومن ثمَّ ليس لنا أن نتوقع مذهبا أخلاقيا يتجاهل الشروط الاقتصادية دون أن يكون متعاليا فارغا .

إن الفشل في معادلة الحياة الاقتصادية كوسيلة لتحقيق القيم الاجتماعية والثقافية يناظره ابتعاد هذه الحياة عن الروح الإنسانية . فلا غرابة إذن أن نجد الحياة الاقتصادية حين طردت على هذا النحو عن نطاق القيم العليا تثار لنفسها بإعلان أنها هي الحقيقة الوحيدة الاجتماعية ، وتنكر عن طريق مذهب الحمية المادية للأظمة والسلوك في جميع الميادين على الأخلاق والسياسة الصادرين عن روية أيِّ مشاركة في التنظيم المسبب .

وحين قيل لرجال الاقتصاد إن موضوعهم إنما هو مادي فقط ظنوا بطبيعة الحال أنهم لن يكونوا « علميين » إلا باستبعاد كل إشارة للقيم الإنسانية المتميزة . فأخذوا عندئذ الحاجات المادية والجهود المبذولة لإشباعها ، بل التكنيك العلمى المنظم الذي

بلغ غايته في النشاط الصناعي على أنها تكون ميداناً كاملاً مغلقاً . ولو أفتحمت
أى إشارة إلى الأهداف والقيم الاجتماعية فإنما ذلك على سبيل الإضافة الخارجية ،
وهى إضافة من باب النصيحة أساساً . وقد يُعترف بأن الحياة الاقتصادية تحدد إلى
حد كبير الشروط التي بها يبلغ البشر القيم المحسوسة ، وقد لا يُعترف بذلك ، وعلى
الحالين فإن الفكرة القائلة بأنها السبيل الذي يجب أن يُنتفع به لتأمين القيم الهامة
باعتبار أنها ملكٌ عام تشترك فيه البشرية ، فكرة غريبة لا أثر لها في العمل .
ويذهب كثير من الناس إلى أن الفكرة القائلة بأن الغايات التي تنادى بها الأخلاق
عاجزة ، اللهم إلا إذا ارتبطت بمجلة الحياة الاقتصادية ، مما يفسد نقاء القيم
والالتزامات الأخلاقية .

لقد اقتصرنا على الإشارة إلى الآثار الاجتماعية والأخلاقية لفصل النظر عن العمل ،
لأنها تبلغ من التعدد والشمول ما يجعل بحثها الكامل لا يتطلب أقل من عرض
ميدان الأخلاق والاقتصاد والسياسة كافة . ولا يمكن أن نقرر أن هذه الآثار هي
في الواقع نتيجة البحث عن اليقين بالنكر والمعرفة المنعزلين عن العمل ، إذ كما رأينا
من قبل هذا البحث هو نفسه ثمرة انعكاس الشروط القائمة . غير أننا يمكن أن نقرر
كذلك بحق أن هذا البحث حين طُبِّق على الدين والفلسفة كانت له نتائج شدت
من أزر الشروط التي دعت في الأصل إلى هذا البحث . وفضلاً عن ذلك فقد بدأ
طلب الأمن والعزاء وسط مخاطر الحياة بوسائل تغاير فعل الذكاء أى بالشعور والفكر
وحدما ، حين افتقدت وسائل التوجيه الفعلية وحين كانت الفنون غير نامية . فكان
لها عندئذ ما يسوغها تاريخياً تسويقاً نسبياً مفقوداً في الوقت الحاضر . إن المشكلة
الأصلية للتفكير التي تزعم في عرضها وعمقها أنها فلسفية ، هي أن تعين في إحداث
تجديد لجميع المعتقدات المتأصلة في ذلك الفصل الجوهرى بين المعرفة والعمل ، وأن

تتمى نظاماً من الأفكار العاملة يتلاءم مع المعرفة في الوقت الحاضر ومع التسهيلات الحاضرة لتوجيه الأحداث والطاقات الطبيعية .

لقد أشرنا مراراً كيف استغرقت الفلسفة الحديثة في مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعي وبين المعتقدات والقيم صاحبة السلطة في توجيه الحياة . والحل الحقيقي النافذ لا يقوم على الأغلب في المكان الذي وضعه الفلاسفة فيه ، إذ أنه لا ينطوى على ملاءمة بين عالمين أحدهما طبيعي . والآخر مثالي روحاني ، ولا في التوفيق بين « مقولات » العقل النظري والعمل . ولكنه يوجد في ذلك الانعزال بين الوسائل التنفيذية والمصالح المثالية مما نشأ بتأثير الفصل بين النظر والعمل . وهذا بالطبع يتطلب الفصل بين المادى والروحاني . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يلتصق الحل إلا في الفعل الذي تتعادل فيه ظواهر الحياة المادية والاقتصادية مع الأغراض التي تتطلب ولقاء العاطفة والهدف ، حيث تصاغ الأهداف والمثل في صيغ من إمكانات المواقف المحرمة بالفعل . ولكن إذا كان لا يمكن التماس الحل في « الفكر » وحده ، فقد يمكن أن ينشأ بالتفكير العملياني - ذلك الذي يصوغ الأفكار . ويعرفها في صيغة ما يمكن عمله ، والذي يستخدم نتائج العلم كأدوات له . لقد كان وليم جيمس حقاً في حدود الاعتدال حين قال إن التلفت إلى الأمام لا إلى الوراء ، والنظر إلى ما يمكن أن يصبح عليه العالم والحياة لا إلى ما كانا عليه ، هو تبديلٌ في « قاعدة السلطة » .

seat of authority

لقد لاحظنا عَرَضاً في مناقشتنا السابقة أن العيب الخطير في الفلسفة التجريبية الجارية عن القيم ، تلك الفلسفة التي تطابق بين القيم وبين الأمور التي نستمتع بها بالفعل . بصرف النظر عن الشروط التي تتوقف عليها ، أنها تصوغ شروط تجربتنا الاجتماعية الحاضرة وبذلك تنحصر في تلك الشروط . وقد كانت عنايتنا قبل كل شيء خلال

فصول هذا الكتاب موجهة إلى مناهج النظريات الفلسفية وأقاويلها ، غير أن هذه الأقاويل ليست فنية ومتخصصة إلا من حيث الصيغة فقط ، أما في أصلها ومضمونها وأثرها فهي انعكاس لبعض الظروف أو لبعض المراحل في خبرة الإنسان المحسوسة . وكما أن مبدأ الفصل بين النظر والعمل له أصل عملي ونتيجة عملية عظيمة ، كذلك النظرية التجريبية القائلة بأنَّ القيم متطابقة مع أى شيء يستمتع به الناس بالفعل ، يصرف النظر عن كيفية ما يستمتعون به أو ماهيته ، تُصوِّرُ مظهرًا غير مرغوب فيه للوقوف الاجتماعي الحاضر .

وإذا كانت مناقشنا قد آثرت بعنايتها الضرب الآخر من المذهب الفلسفي ذلك الذى يذهب إلى أنَّ المعايير المنظمة ذات السلطة موجودة في قيم متعالية أزلية ، فلم تُفعل ذكر هذا الواقع من أن الشطر الأعظم من نشاط معظم الناس يتفق بالفعل في الظفر بالمتع المتاحة لهم فعلا والتمسك بها . الواقع أن نشاط الناس وامتعمهم مُوجَّهٌ ولكنه موجه بالظروف الخارجية أكثر من الحكم البصير والكسح الذكي . ولو كان للفلسفات أى أثر على أفكار الناس وأفعالهم فمن الخطير حقًا أن تكون أكثر النظريات التجريبية ذبوعًا هي التى تسوغ في الواقع هذه الحالة الراهنة حين تطابق القيم بالأمر التى لها أى مصلحة من حيث كذلك . وما دامت نظريات القيم الوحيدة المعروضة أمامنا لنسلم بها فكريا تدفعنا إمَّا إلى عالم من القيم الأزلية الثابتة ، وإمَّا إلى عالم من التمتع كتلك التى تنتهبها بالفعل ، فإنَّ مذهب الخبرة التجريبية حتى لو لم يكن سوى نظرية فقط ، ذلك المذهب الذى يرى أن القيم متطابقة مع المصالح التى هي ثمرة النشاط الموجه بذكاء ، له قدره من الأهمية العمالية .

الثورة الكوبرنيقية

زعم كانط أنه أحدث في الفلسفة ثورة كوبرنيقية حين نظر إلى العالم
وإلى معرفتنا به من وجهة نظر الشخص العارف . ويرى معظم النقاد أن محاولة
جعل العالم المعروف يدور حول بنية العقل العارف أشبه بعودة إلى نظام بطلمي
متطرف . ولكن كوبرنيق بحسب فهم كانط له أحدث انقلاباً في الظواهر الفلكية
بتأويل حركاتها المدركة بالنسبة إلى الشخص الذى يدركها، بدلا من بحثها كظواهر
باطنة في الأشياء المدركة . فدوران الشمس حول الأرض كما يُعرض على الإدراك
الحسى كان يعد راجعاً إلى شروط الملاحظة الإنسانية لا إلى حركات الشمس نفسها .
ولقد اطرح كانط النتائج المترتبة على هذه الوجهة المتغيرة من النظر وتمسك بهذا الجانب
الواحد كسمة مميزة لمنهج كوبرنيق ، وظن أنه مستطيع تعميم هذه السمة في منهج
كوبرنيق فيحسم بذلك عدداً عديداً من الصعوبات الفلسفية بأن ينسب الوقائع
المتنازع عليها إلى تكوين الذات الإنسانية في المعرفة .

ولا غرابة في أن تكون النتيجة أقرب إلى بطليموس منها إلى كوبرنيق ، لأن
ثورة كانط المزعومة تقوم على إظهار ما كان منطويًا يتضمنه التراث القديم . قصارى
القول قررت الفلسفة القديمة أن المعرفة تتحدد بالتكوين الموضوعى للكون، ولكن
تلك الفلسفة لم تقرر ذلك إلا بعد أن افترضت أولاً أن الكون نفسه قد نسج على
منوال العقل . فالفلاسفة أقاموا أولاً نظاماً معقولاً للطبيعة ثم استعاروا منه الملامح التى

تتميز معرفتهم بها . الواقع لقد نبّه كانط الأذهان إلى هذه الاستعارة ، ثم ألح في القول بأن المادة المستعارة يجب أن تنسب إلى العقل البشرى لا إلى العقل الإلهي . لقد كانت « ثورته » تحولاً من السلطة اللاهوتية إلى السلطة الإنسانية ، وفيما عدا هذه النقطة كانت ثورته اعترافاً صريحاً بما قام به الفلاسفة من إقديم إلى عصره مضمناً عن غيروي . ذلك أنّ الافتراض الأساسي لهذا التراث كان التناظر الباطن القائم بين « العقل Intellectus » وبين بنية الطبيعة - وهو مبدأ قرره سبينوزا بفاية التحديد . وفي الزمن الذي ظهر فيه كانط كانت الصعوبات الموجودة في هذه المقدمة العقلية قد انكشفت للعيان . ففكر في أن يتمسك بالفكرة الأساسية ثم يصلح ما يترتب عليها من متناقضات بأن يضع مركز العقل في الإنسان كذات عارفة . ويرجع ما أثاره هذا الصنيع في بعض المفكرين إلى هذا التبديل لا إلى أي شك في وظيفة العقل الصحيحة في تكوين الطبيعة .

يشير كانط عرضاً إلى متهج جاليليو التجريبي كثال يوضح به الطريق الذي يسير فيه الفكر بالفعل بحيث يصبح الشيء معروفاً بسبب مطابقته لتصوير سابق ، بسبب مطابقته لخصائص هذا التصور . هذه الإشارة توضح عن طريق المباشرة الانقلاب الحقيقي الذي تنطوي عليه الطريقة التجريبية للمعرفة . حقاً يبدأ التجريب على أساس فكرة موجّهة . غير أن الفرق بين وظيفة الفكرة في تحديد الشيء المعروف والوظيفة المنسوبة لها في نظرية كانط يبلغ من العظم مبلغ الفرق بين نظام كوبرنيك ونظام بطليموس . لأنّ الفكرة في التجريب محاولة ، وشرطية ، وليست ثابتة ولا شديدة التحديد . فهي توجه فعلاً نرغب في أدائه ؛ ولكن نتائج العملية هي التي تحدد قيمة الفكرة الموجهة ، لا أن هذه الفكرة هي التي تحدد طبيعة الشيء .

وفضلاً عن ذلك كل شيء في التجريب يجري في المعمل علانية . وكل خطوة .

صريحة ويمكن ملاحظتها . وهناك حالة سابقة معينة للأشياء ، وهناك عملية معينة تستخدم وسائل طبيعية ورمزية على السواء تُستعرض علانية ويمكن تقريرها . فالعملية بأسرها التي بها نبلغ النتيجة ، والتي نقول فيها إن هذا الحكم أو ذاك على الشيء صحيح عملية صريحة ، ويمكن لأي شخص أن يكررها خطوة خطوة ، وبذلك يستطيع أي شخص أن يحكم بنفسه هل النتيجة التي بلغها عن الشيء تسوغ الحكم بالمعرفة أو هل هناك ثغرات وانحراف . أضف إلى ذلك أن العملية بأسرها تجرى حيث تجرى عمليات أخرى بالفعل ، أي في زمان . فهناك تتابع زمني يشبه في تحديده ما يجري في أي فن ، مثل فن صناعة نسيج القطن من جنى المادة الخام ، إلى التمشيط والغزل ، إلى عملية النسيج . فهناك سلسلة علنية ظاهرة من العمليات المحدودة ، كلها مما يمكن ملاحظته علانية ووصفه ، تميز المعرفة العملية من المعرفة التي تجرى بعمليات باطنة ذهنية لا نصل إليها إلا بالاستبطان أو بالاستدلال الجدلي من مقدمات مفروضة .

هناك إذن تعارض لا اتفاق بين التحديد الكانطي للأشياء بالفكر وبين التحديد بالفكر الذي يجري في التجريب . وليس ثمة شيء فرضي أو شرطى في صور كانط الخاصة بالإدراك والتصور ، فهي تعمل عملها بطراد وبنجاح ، ولا تحتاج إلى اختبار خاص عن طريق النتائج . والعلة التي من أجلها يفترضها كانط هو تأمين العموم والضرورة بدلا من الفرضي والراجح . ولا يوجد كذلك في النظام الميكانيكي الكانطي شيء ظاهر يمكن ملاحظته وزمني أو تاريخي . فهذا النظام يعمل عمله خلف الستار ، ولا نشهد إلا نتيجته ؛ وإنما يمكن كانط بإجراء دقيق من الاستدلال الجدلي أن يقرر وجود جهازة المكوّن من الصور والقولات ،

التي تبلغ من البعد عن الملاحظة مبلغ الصور والماهيات الخفية التي كان اطراحها ضرورة من ضرورات التقدم العلمى الحديث .

ليست هذه الملاحظات موجهة بوجه خاص نحو كَانظ ، لأنه - كما قلنا من قبل - قام بإصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشاطه في المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة . ولكن حيث إنه كان صاحب هذه العبارة « الثورة الكوبرنيقية » ، فإن فلسفته تكون نقطة بداية مناسبة للنظر في انقلاب حقيقى للأفكار التقليدية عن الذهن ، والعقل ، والتصورات ، والعمليات الذهنية . وقد لقيت منا بعض وجوه الثورة عناية في المحاضرات السابقة . فقد رأينا كيف أن التعارض بين المعرفة والفعل ، بين النظر والعمل ، قد هُجر في الاشتغال الراهن بالبحث العلمى ؛ وكيف أن المعرفة تتقدم إلى الأمام بواسطة العمل . ورأينا كيف أن طلب المعرفة لليقين المطلق بوسائل ذهنية بجملة قد استبعد لحساب بحث عن أمن له درجة كبيرة من الرجحان عن طريق تنظيم فعّال أولى للظروف . ثم نظرنا في بعض الخطوات المحدودة التي بها أصبح الأمن متعلقا بتنظيم التغيير بعد أن كان اليقين المطلق هو المخصوص باللامتغير . وبينا كيف ترتب على هذا التعديل انتقال معيار الحكم من السوابق إلى العواقب ، من اعتماد لاحياة فيه على الماضى إلى بناء مقصود للمستقبل .

فاذا لم تكون مثل هذه التغييرات من جهة عمق وعرض أهميتها انقلابا شبيها بالثورة الكوبرنيقية ، فإين لعمري يمكن أن نجد مثل هذا التغيير أو على أى نحو يكون . كان المركز القديم هو الذهن العارف عن طريق جهاز من القوى كاملة في ذاتها إنما تفعل فعلها في مادة سابقة خارجية كاملة كذلك في نفسها . أما المركز الجديد فهو التفاعلات غير المحدودة التي تقع داخل مجرى طبيعة غير ثابتة وكاملة بل قادرة على

التوجيه نحو نتائج جديدة ومختلفة بتوسط عمليات مقصودة . وليست الذات ولا العالم ، وليست النفس ولا الطبيعة (بمعنى شيء منعزل وتام في عزلته) هو المركز ، كما أنه ليست الأرض أو الشمس هي المركز المطلق لكونٍ وحيد ، والصورة الضرورية التي نرجع إليها . وإنما هناك كلُّ متحرك لأجزاء متفاعلة ، يبرز فيه مركز حينما يظهر مجهود لتغيير هذه الأجزاء نحو وجهة خاصة .

وللاقلاب أوجه عدة متداخلة فيما بينها . ولا يمكن القول إنَّ وجهها أهم من غيره . إلا أن تغييراً من هذه التغييرات يبرز متميزاً تميزاً عجيباً . فالذهن لم يعد متفرجاً ينظر إلى العالم من خارج ويمجد سعادته القصوى في بهجة التأمل في ذاته . وإنما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملياته الجارية على الدوام . وهو يتميز كذهن بأنه حينما وُجد وقع التغيير بطريقة « موجية » ، وبحيث تتجه حركته في طريق محدود واحد . أى من المشكوك فيه والمبهم إلى الواضح وإلى الحلول المستقر . فالانتقال التاريخي الذي تتبعنا سجله كان من المعرفة كمنظريٍّ من خارج إلى المعرفة كشريكٍ فعّالٍ في مأساة عالم متحرك على الدوام .

وفيما يختص بالفلسفة أول أثر مباشر ظاهر لهذا الانتقال ، من معرفة مُغيَّرٍ العارف ولا تعبر العالم في شيء ، إلى معرفةٍ هي تغييرٌ مُوجَّه داخل العالم ، هو الاستبعاد التام لما يمكن أن نسميه بالمغالطة الفكرية . ونحن نعني بذلك شيئاً يمكن كذلك تسميته بشيوع المعرفة كقياس للحقيقة . ويمكن القول بلسان الفلاسفة القديمة التي صيغت قبل أن تحظى المعرفة التجريبية بأى تقدم أنها كانت تفصل فصلاً محدوداً بين العالم الذي يفكر فيه الإنسان ويعرف ، وبين ذلك الذي يعيش فيه ويعمل . فالإنسان في حاجاته وأفعاله الناجمة عنها كان جزءاً من العالم ، مشاركاً في حظوظه ، بالقصد تارة وبالقسر تارة أخرى . كان معرضاً لمفاسده وواقعاً تحت رحمة تغييراته .

غير المنتظمة ، غير المتوقعة . أما حين تدخل بأفعاله في العالم وعمل على أساسه فقد شق طريقه الدينى يضل حيناً ويهتدى حيناً آخر . وأثر هذا الطريق الدينى فيه خفق أمجاداً لا يتوقعها في بعض الأحيان ، وانقلب على أعقابها خاسراً في بعض الأحيان الأخرى .

و حين عجز الإنسان عن كفاح العالم الذى يعيش فيه التمس طريقاً يتوافق فيه مع الكون بأسره . ولقد كان الدين في أصله تعبيراً عن هذا السعى . ثم مرّ زمان اكتشف فيه بعض الأشخاص - الذين كانوا ينعمون بالثراء والثروة التى تحصنهم من أعباء الدنيا الثقال - مباحج الفكر والبحث ، وانتهى بهم الأمر إلى أنهم يستطيعون بالفكر العقلى أن يرتفعوا فوق العالم الطبيعى الذى يعيشون فيه بأبدانهم وبتلك العمليات الذهنية المتصلة بأبدانهم . وهم في كفاحهم مع قسوة الطبيعة ومعاناة لطاقتها وانزعاع العيش من مصادرها إنما كانوا أجزاء من الطبيعة . ولكنهم فيما يختص بالمعرفة ، المعرفة الصادقة العقلية المتعلقة بالأمور السكلية الثابتة ، كانوا يقرون من عالم الفساد واللايقين . كانوا متسامين على العالم الذى نُبئس فيه الحاجات ، ويستوجب الجهد الكادح . وحين ارتفعوا فوق عالم الحس والزمان اتصلوا اتصالاً عقلياً بالعقل الإلهى الكامل الساكن . فأصبحوا مشاركين بحقٍ في عالم الحقيقة المطلقة . كانوا من خلال المعرفة خارج عالم الاتفاق والتغير ، ودخل عالم الوجود الكامل اللامتغير .

ويقصر القول دون بيان مقدار ما طبعه هذا التجديد من جانب الفلاسفة ورجال العلم لحياة من المعرفة بعيدة ومتعالية عن حياة العمل على عقول العامة دون معونة طارئة . ثم جاء عيون خارجى ، حين اصطنع لاهوتيو الكنيسة المسيحية هذه الوجهة من النظر في صورة تتلاءم مع أهدافهم الدينية . فالحقيقة الكاملة المطلقة هى الله ،

ومعرفته نعمة أزلية . أما العالم الذى يعيش فيه الإنسان ويعمل فهو عالم تجارب ومتاعب لا متحانه وإعداده لمصير أعلى . وهكذا تسربت التعاليم الأساسية فى الفلسفة القديمة إلى أذهان الجمهور بألاف من الطرق ، منها القصص والطقوس وما يتبعها من رموز تنير العاطفة وتلعب بالخيال .

هذه القصة التى رويناها عن رفع المعرفة وموضوعها فوق الأفعال العملية وموضوعاتها إنما تحكى جانباً واحداً من جوانبها . ذلك أن عالم الأفعال هو عالم الشدائد والمآسى . ولولا ما يلقاه الإنسان فيه من عدوان وحشى وخيبة أمل ما وجد الدافع للبحث عن ملاذ فى عالم أعلى من المعرفة . فكان من اليسير ، أو كما يقال من « الطبيعى » أن تربط بين هذه الشرور وبين الواقع من أن العالم الذى تقوم فيه بالأفعال عالم تغير . هذا الواقع الذى يخص التغير جعله الإنسان مطلقاً ، وجعله متبع سائر المتاعب والنقائص فى العالم الذى نعيش فيه فى حياتنا الدنيا . وعلى أفضل حال الخير والفضل غير آمنين فى عالم التغير ، إذ لا يمكن أن يعيش الخير آمناً إلا فى عالم جوهره ثابت لا يتغير . فلما تقرر أن أصل الشر يقوم فى النقائص الطبيعية لعالم التغير ارتفعت المسئولية عن جهل الإنسان وعجزه وعدم شعوره ، ولم يبق أمامه سوى أن يغير اتجاهه وميله بأن يحول النفس من الأشياء الفانية إلى الوجود الكابلى . وهكذا قرر الدين فى هذه الفكرة بعباراته ما قرره التراث الفيلسفى العظيم بعبارات أخرى .

وبعد فليست هذه هى القصة بأكملها ؛ إذ من الغريب أنه وجد أساس عملى محدد لرفع المعرفة فوق العمل والصنع . فكلماً ظفر الإنسان بالفعل على المعرفة ، ترتب على ذلك ظهور قدر من الأمن بسبب القدرة على التوجيه . وفى الإنسان ميل طبيعى للنظر إلى القيمة على أنها مقياس للحقيقة . ولما كانت المعرفة هى ذلك الضرب من الخبرة الذى يضع فى أيدينا مفتاح توجيه بحثنا فى الأمور الأخرى التى نجربها ، فقد (٢١ - البحث عن اليقين)

شغلت المعرفة موقفاً متوسطاً . ولن نجنى شيئاً عملياً إذا قررنا أن هذا الشيء هو ما نجره بصرف النظر عن المعرفة . فلو أصيب رجل بحمى التيفود ، فهو مصاب بها ، وليس عليه أن يبحث فيها أو يخوض في أمرها . أمّا أن « يعرفها » فينبغي له أن يبحث فيها : أى أن الحى بالنسبة للفكر أو العقل هي ما تُعرف به . ذلك أننا حين نعرفها تصبح مختلف ظواهر « الإصابة » بها ، وتجربتها المباشرة مرتبةً منظمّة . على الأقل نظفر بهذا النوع من التوجيه الذى يسمى الفهم ، ويترب على هذا الفهم إمكان توجيه أعظم . وما دامت التجارب الأخرى - كما يقال - تفصح عن نفسها فلا ضرورة أن نسأل ماهى . أمّا حين تكون طبيعة وجود ما موضع شك حتى نسعى إلى بحثها ، عندئذ تبرز فى الشعور فكرة الحقيقة . ومن هنا جاء أن فكرة الوجود تصبح مرتبطة تماماً بالمعرفة . ولتجربة الأشياء طرق أخرى تبلغ من الوضوح ما يجعلنا لا نفكر فى الوجود المرتبط بها .

وعلى كل حال ، وعلى كل تفسير مهما يكن ، فالفكرة القائلة إن المعرفة هي مقياس الحقيقة الواقعة الموجودة فى الضروب الأخرى من التجربة هي أكثر الأفكار شيوعاً بين الفلاسفة . فالنظريات المثالية تقرر صراحة معادلة الواقع بالمعروف . ولك أن تستعرض فى الخيال منظر الأرض السندسية وقد نبتت فيها الأشجار تتمايل مع هبوب النسيم وتتراقص فى ضوء الشمس ، ثم اذكر بعد ذلك كيف أن التفكير العلمى عن هذه الأشياء يجردها من الصفات الهامة فى إدراكها والمتعة المباشرة بها ، ولا يستبقى سوى بعض الثوابت الطبيعية التى نعر عنها فى صيغ رياضية . فلا غرابة إذن أن ترجع إلى الذهن ليسهم بفعل من أفعال الفكر أو الشعور فيكسو من جديد ذلك الهيكل المتجهم الذى قدمه العلم . فإذا أمكننا أن نبين أن العلاقات الرياضية إنما هي نفسها بناء منطقي من ثمار الفكر ، فلا جرم أن

يكونُ الذهنُ العارفُ المكوّنُ الخالقَ للبناءِ كله . وقد احتجتِ النظريات الواقعية على المذاهب التي تجعلُ الذهن العارف مصدر الشيء المعروف . غير أنها تمسكت بمذهب يتحيز لمعادلة الواقع بالمعروف . كل ما في الأمر أنها قرأت المعادلة من جانب الموضوع بدلا من قراءتها من جانب الذات . والمعرفة يجب أن تكون بلوغا للواقع أو كشفاله كما هو « في ذاته » ، على حين أن الانفعالات والعواطف تتعلق بالواقع من حيث تأثره بعناصر غريبة من الوجدان ومن الذات المسوقة بالرغبة . إن افتراض وجود علاقة وحيدة لاغيز بين موضوعات المعرفة المجربة وبين الواقع افتراضٌ يشترك في القول به المثالي والواقعي المشتغلان بنظرية المعرفة .

إن معنى الاثقال الكوبرنيقي هو أننا لا يجب أن نتوجه إلى المعرفة للحصول حصولا نهائيا على الحقيقة الواقعة . لأنَّ العالم كما نجربه عالم واقع ، ولكنه ليس في أحواله الأولية عالما معروفا ، عالما مفهوماً ، متماسكا وطيدا من الناحية الفكرية . فالمعرفة تقوم على عمليات تخلع على الأشياء المجربة صورةً تجرب فيها العلاقات التي يتوقف عليها مجرى الأحداث . فالمعرفة تمثل مرحلة انتقال في توجيه وترتيب جديدين للواقع . فهي متوسطة وأداتية ، وتقع بين تجربة وجودية عرضية عابرة إلى حدما ، وبين أخرى مستقرة ومعرفة إلى حدما . والعارف يعيش في داخل عالم الوجود ، ومعرفته من حيث إنها تجريبية experimental تدل على تفاعل بين وجود واحد من جهة وبين وجودات أخرى من جهة أخرى . ومع ذلك فهذا التفاعل يفترق اذترافا هائما عن أنواع التفاعلات الأخرى الوجودية . ليس الفرق بين شيء يجري داخل الطبيعة كجزء منها ، وشيء آخر يجري خارجا عنها ، بل هو فرق بين طريق منظم من التغيرات وبين طريق آخر غير موجه . وفي المعرفة تصبح الأسباب وسائل وتصبح المسببات نتائج ، وبذلك تكتسب الأشياء معنى . إن الشيء المعروف

هو شيء سابق أعيد ترتيبه ووضعه عن قصد ، إنه شيء حادث تختبر قيمته بمقدار البناء الجديد الذى يحدثه . وهو يبرز مصقولا وكأنه يخرج من نار الفكر التجريبي كما يخرج قطعة الجوهر مصقولة من معدن خام . إنه نفس الشيء ، ولكنه هو مع بعض الفرق ، كالحال فى شخص قد اجتاز ظروفًا امتحن فيها فإنه يصبح نفس الشخص وفى الوقت نفسه شخصا آخر .

فالمعرفة لا تحيط بالعالم ككل ، وليس معنى أنها غير متوازية مع الوجود المحرب أن ذلك يعد نقصاً أو فشلاً من ناحيتها ، وإنما ذلك يدل على أن المعرفة تقف بالضبط عند حدود مهمتها : أى تحويل المواقف المضطربة التى لم تحل بعد إلى مواقف أكثر توجيهها وأهمية . ولا يتطلب كل وجود أن يعرف ، ولا نزاع أن مثل هذا الوجود لا يستأذن الفكر حتى يوجد . ولكن بعض الوجودات كما تجربها تتطلب بالفعل من الفكر توجيهها فى طريقها لعلها تصبح مرتبة مستقيمة ، وبحيث تصبح موضع الإعجاب والاستحسان والتقدير . والمعرفة هى التى تقدم السبيل الوحيد الذى يمكن أن يحقق هذا التوجيه الجديد ، الذى إذا تمّ اكتسبت بعض أجزاء العالم المحرب معنى أكثر إشراقاً وتنظيماً ، وأصبحت أكثر أمناً إزاء مخالب الزمن . فمشكلة المعرفة هى مشكلة الكشف عن المناهج الكفيلة بتحقيق هذا التوجيه الجديد . إنها مشكلة لا تنتهى أبداً ، ولكنها تبدأ فى جريان متصل ، فإذا حلّ موقف معقد حل محله موقف آخر . وليس الكسب المستمر فى الاقتراب من حل كلّى ، بل فى تحسين المناهج والاستكثار من التجربات .

والإنسان من جهة أنه كأن طبيعى يفعل كما تفعل الكتلة والجزئيات ، وهو يعيش كالعيش الحيوانات يأكل ويكافح ويخاف ويتنازل . وبعض أفعاله وهو ساجد فى بحر الحياة تخضع للفهم ، فتكتسب الأشياء معنى لأنها تصبح آياتٍ تدل على غيرها

أى وسائل لما نتوقه ونستعيده ، وإعداداً لمسا سيقع واحتفالاً بما مضى . وتكتسب ألوان النشاط صفة مثالية ، فيصبح الاشتياق والنفور محبةً للحسن ، وبغضاً للسمج القبيح ، وتسعى إلى إيجاد عالم يمكن أن تعيش فيه آمنة مطمئنة . إن الآمال والمخاوف والرغبات وضروب النفور استجابات صادقة للأشياء كالمعرفة والتفكير سواء بسواء . فعواطفنا حين تستنير بالفهم أدوات أصيلة كالمعرفة نشق بها طريقنا إلى معنى العالم الطبيعي ، بل هي أكل وأوثق . وهذا التفاعل الأعمق والأغنى مع الأشياء إنما يمكن تحقيقه بالفكر فقط وما ينتج عنه من معرفة . فالفنون التي تتجلى فيها كوامن معاني الطبيعة تحتاج إلى متوسط وإلى مرحلة انتقالية من الانزاع والتجريد . ثم إن مقررات المعرفة الأقل خصوصية وحرارة تتطلب أطراحاً مؤقتة للصفات والقيم التي تتعلق بها عواطفنا ومتعنا . ولكن المعرفة وسيط لا غنى عنه لآمالنا ومخاوفنا ومحبوباتنا ومكروهاتنا، إذا كان لا بد للرغبات والمؤثرات أن تكون ثابتة منظمة حافلة بالمعاني آمنة مطمئنة .

لن يتخلى الناس عن تمجيد المعرفة باعتبار أنها الطريق الوحيد لبلوغ الواقع ، ولكن لا يمكن أن يستمر هذا التمجيد إلى الأبد . وكلما أصبحت عادات الفكر البصير أوسع انتشاراً قل عدد الأعداء الذين يبرزون من المصالح المقررة والمؤسسات الاجتماعية التي تعتمد قوتها على الحصانة من تفتيش العقل البصير ، وعلى الجملة كلما أصبحت هذه العادات جارية ، قلت الحاجة فيما يبدو لإعطاء المعرفة منزلةً مطلقة احتكارية . ستمجد المعرفة لما تحمله من ثمرات لا مما فيها من خصائص حين كانت مهمة جديدة مزعزعة . ومن المعروف أننا نرفع منزلة الشيء تبعاً لندرته ، وهذا من أعظم أسباب وضع المعرفة في هذه المنزلة الرفيعة . فهناك كثير من الشهوات والدوافع غير العاقلة ، وكثير من أفعال الروتين ، وكثير من الأعمال المفروضة علينا بقوة العسف

من الغير، على الجملة كثير جدًا من الأعمال التي لا تهتدى بالمعرفة ولا تستدير بها؛ فلا غرابة أن يعزل العمل عن المعرفة في داخل الفكر، وأن يُنظر إلى المعرفة كما لو كانت وحدها هي التي تختص بالوجود الواقع. ولست أدري متى تصبح المعرفة شيئًا طبيعيًا في حياة المجتمع. ولكنها حين تتأقلم سيسلم بدورها الأدوات من جهة أنه متميز عن دورها الاحتكاري في الطبيعة والمجتمع بدون حاجة إلى مثل هذه الأدلة التي بسطتها من قبل. وفي الوقت نفسه يُبشر تقدم المنهج التجريبي بإمكان تحقيق هذه الثورة الكوبرنيقية.

وعند ما يتكلم أى شخص عن علاقة المعرفة (وبخاصة إنذا استعملت لفظه العلم) بمصالحنا الأخلاقية والفنية والدينية فهناك خطران يتعرض لهما: أولهما هذه الجهود المبذولة لاستخدام المعرفة العلمية في تعضيد المعتقدات الدينية والخلاقية، إما بالرجوع إلى بعض الصور الخاصة التي تشيع فيها، وإما بطريقة غامضة لتأديتها وتهذيبها. والثاني أن الفلاسفة يبخسون أهمية الحاجة إلى المعرفة ليفسحوا المجال لأمواج لاتنازع عليها من التعاليم الدينية والخالقية. ولعل بعض الأفكار السابقة تُقضى ببعض الناس إلى تأويل ما قلناه على هذا النحو أو ذاك. فإذا كان الأمر كذلك فنحن نبادر إلى القول بأننا لم نشر أى إشارة للحظ من منزلة العلم. أما الذى انتقدناه فهو تلاك الفلسفة. وتلك العادة الذهنية اللتان على أساسهما يمتدح العلم بالباطل. وفضلا عن ذلك فإن المعرفة أداتية. ولكن جميع مناقشتنا كانت ترمى إلى امتداح الآلات والأدوات والوسائل، وترفعها إلى منزلة تكافئ الأهداف والتناجج، إذ بدون الوسائل لن تكون التناجج إلا عرضية منعزلة مزعجة. فإن نسمى الأشياء المعروفة - من حيث قدرتها أن تصبح أشياء معروفة - وسائل، هو أن نرفع، لأن نخط، من قدرها.

ستستمر العواطف والرغبات والأغراض والاختيارات مادام الإنسان إنسانا .
ومادام الأمر كذلك ، وكان الإنسان إنسانا ستكون هناك أفكار وأحكام
واعتقادات عن القيم . وليس أسخف من محاولة تسويغ وجودها بوجه عام ، فإنها
ستوجد على أى حال ، لأن ما لا غنى عنه لا يحتاج إلى دليل في وجوده . ولكن هذه
التعبيرات عن طبيعتنا تحتاج إلى توجيه ، ولا يكون التوجيه ممكنا إلا بالمعرفة . وهذه
الأمر حين تغذيها المعرفة بابانها تكون في نشاطها الموجّه الذكاء العامل . صفوة القول
فيما يخص بالقيم المتصلة بالاعتقادات الخاصة ، أى الأفكار والعقائد الخلقية والدينية
الخاصة ، هو أنها تحتاج إلى الاختبار والمراجعة بأفضل ما تملك من معرفة . ومغزى
هذه المناقشة ألا نرحم هذه الأفكار والعقائد من تأثير المعرفة الجديدة مها يكن
هذا الأثر مؤديا إلى تفككها .

والعلاقة بين الأشياء من حيث تكون معروفة وبينها من جهة القيمة هي
العلاقة بين الواقع والممكن . فـ «الواقع actual» يقوم على شروط معينة ، أما «الممكن»
possible فيدل على أهداف أو نتائج ليست موجودة في الآن ، ولكن الواقع
باستخدامها قد يجعلها موجودة . فالممكن بالنسبة لأى موقف معين واقع هو مثل
أعلى لذلك الموقف . فمن وجهة نظر التعريف العمليانى - أى التفكير في صيغة من الفعل -
المثالى والممكن فكرتان متكافئتان . الحق أن المثال والمثالى [idea and ideal]
يشاركان معاً في أكثر من مجرد الاشتراك في الحروف الأبجدية . فحينما وجد المثال
بمضمونه الفكرى فهو تعبير عن موجود في سبيله إلى الوجود . فقد يلاحظ أحدنا
صفة محسوسة في قضية ، كما أقف على مقربة من النار فألاحظ حرارتها . وعند ما أرى
شيئا على بعد أحكم بغير ملامسة محسوسة أن ذلك الشيء يجب أن يكون حاراً .
« فالحر » يعبر عن نتيجة استدلال عليها لو كنت قريباً بما يكفى لتجربتها ، فهو يدل

على احتمال ما يوجد بالفعل في التجربة ، ومع أن هذا المثال دارج إلا أنه يدل على ما يحدث في كل حالة المحمول فيها سواء أكان صفة أم علاقة يعبر عن فكرة ، أكثر مما يعبر عن خاصة محسوسة مدركة . وليس الفرق ههنا بين حالتين للذهن إحداهما تسمى إحساساً والأخرى تسمى صورة ، ولكنه فرق بين تجربة ما هو واقع وبين احتمال ما يجرب . ولو أننا اتفقنا على التخلي عن صفة المدح التي نضيفها إلى «المثالي» معرفين إياه بالإضافة إلى الواقعي ، كان الاحتمال الذي تدل عليه فكرة ما هو الوجه المثالي للوجود .

إن مشكلة ارتباط الواقع بالمثل الأعلى أو عدم ارتباطها ، كانت دائماً المشكلة الرئيسية في الفلسفة . من ناحيتها الميتافيزيقية ، كما كانت العلاقة بين الوجود والفكر المشكلة الرئيسية من ناحية نظرية المعرفة . وتلتقي المشكلتان في مشكلة العلاقة بين الواقع والممكن ، وهما جميعاً ناشتان من ضرورات الفعل الذي يجب أن ينظم تنظيمًا بصيرا . والحكم بفكرة أو بمثل أعلى إذا كان ذلك الحكم جذيا فهو زعم بأنه من الممكن تعديل ما هو موجود بحيث يكتسب صورة ذات سمات معينة . وهذا الحكم المتعلق بالفكرة أى بجانب المعرفة يرجع بنا إلى ما ذكرناه عن الأفكار وأنها دلائل على عمليات وما يترتب عليها من نتائج . أما أثرها في «المثل الأعلى» فهو الذي يعيننا في هذه النقطة من البحث .

وقد حاولت الفلسفات القديمة دائما أن تثبت في هذه المشكلة الأساسية الخاصة بعلاقة الواقع بالمثل الأعلى ، أن المثل الأعلى ideal صفة سابقة أزلية للحق الواقع [the real] . وأصبح البحث عن يقين مطلق من جهة المعرفة الهدف من البحث عن المثل الأعلى الذي يعد هو والحق المطلق شيئا واحداً . ولم يكن في طوق البشر أن يتفوقوا بالعلم أو بأنفسهم لتحقيق القيم والصفات الممكنة من يد الطبيعة .

إن شعور العجز والتوانى الناشئين عن رغبة الابتعاد عن حمل المسئولية قد تحالفا على خلق شوق جارف إلى المثل الأعلى والمعقول باعتبار أنهما كسب سابق لما هو موجود بالفعل ، ومن ثمَّ إلى شيء يمكن الاعتماد عليه والتماس العون العاطفي فيه ساعة الضيق .

أما افتراض مطابقة سابقة جوهرية بين الواقع والمثل الأعلى فقد وُلدَ مشاكلاً لم تحل بعد . فهذا الافتراض أصل مشكلة الشر ، ولا نغنى بذلك الشر الأخلاقي فقط ، بل الشر بمعنى النقص والانحراف ، واللايقين والخطأ ، على الجملة كل انحراف عن الكمال . فإذا كان العالم مثالياً في ذاته فما علة وجود هذا القدر الكبير في تجاربنا بما هو لامثالي تماماً ؟ وقد اضطرت على الدوام المحاولات التي اجتهدت في الإجابة عن هذا السؤال إلى القول بالنقص عن الموجود الكامل : أى بضرب من النقص إليه يرجع التمييز بين الأشياء في ذاتها وفي مظاهرها ، بين الأشياء كما هي عليه في حقيقتها وبينها كما تبدو لنا . ولهذا المذهب صور كثيرة . وأبسط صورته - ولو أن ذلك ليس ما أخذ به معظم الفلاسفة - هو فكرة « الخطيئة الأولى » ، وهي خطيئة - كما يقول الكاردينال نيومان - ترتب عليها خلق كل شيء في هيئة كارثة طبيعية . ولا يعنيني الآن أن أناقش جميع هذه النظريات وأن أبين ما فيهما من أوجه القوة والضعف . ويكفي أن نقول إن التلسفات التي تقع تحت اسم المثالية هي محاولات بمنهج أو بآخر - كسمولوجي ، أو أوتولوجي ، أو إيستمولوجي - لإثبات أن الحق الواقع والمثل الأعلى شيء واحد ، وفي الوقت نفسه تضيف صفات تفسر بها أنهما ليسا شيئاً واحداً .

وهناك طرق ثلاثة لتصور العالم تصوراً مثالياً . فهناك تمثيل^(١) idealisation

(١) تمثيل هنا بمعنى جعل العالم مثالياً [المترجم] .

بطريق عمليات فكرية ومنطقية بحثة ، نحاول فيها بالاستدلال وحده إثبات خصائص للعالم تشيع أسمى آمالنا . وهناك بعد ذلك لحظات من التدفق العاطفي العميق حين ينكشف جمال الوجود وتناسقه في لحظة سعيدة من اتصال النفس بالعالم المحيط بها وذلك في تجارب هي الكمال المباشر لكل ما تتطلع إليه . ثم هناك تمثيل عن طريقتين الأفعال الموجهة بالفكر كالذي يتجلى في آثار الفن الجميل وفي جميع العلاقات الإنسانية التي تباع الكمال بعشق الإيقان . أما الطريق الأول فقد سلكه كثير من الفلاسفة . وأما الطريق الثاني فهو أكثرها اختلابا للألباب حين تدوم ، وهو الذي يضع مقياس أفكارنا الممكنة والتي يجب أن تحققها الجهود البصيرة ، غير أن أموره تعتمد على الحظ وليست مأمونة . والمنهج الثالث يمثل طريق البحث الذي نسلكه عن روية لتأمين القيم التي نسمح بالتمتع بها في أوقاتنا السعيدة .

فإن نظرف في أوقات حظوظنا بأموال التمتع بها كاملة مستحسنة دليل على أن الطبيعة قادرة على توليد أمور تعيش مغنا كمثل أعلى . فالطبيعة تمدنا بمادة قادرة على تجسد المثل العليا . وبتعبير آخر الطبيعة قابلة للتمثل بالمثل العليا idealizarbi وهي تخضع نفسها لعمليات تصل بها إلى الكمال ، وليس هذا الصنيع سلبيا ؛ إذ أن الطبيعة تقدم ، لا بمحض حريتها دائما بل استجابة لبحث الوسائل والمادة التي بها يمكن أن تتجسد في الوجود، تلك القيم التي نحكم بأن لها أعظم منزلة . وهذا يعتمد على اختيار الإنسان حين يستخدم ما تقدمه الطبيعة ، ويوجه ما يستخدمه لتحقيق أهدافه .

والمثالية من هذا النوع لا تقنع بأدلة جدلية على أن الكمال موجود سابق وثابت في الوجود إما كخاصة لقوة أعلى أو كإهية . وليست ألوان الرضا والتشجيع العاطفية التي تقدمها تلك المثالية بديلا كاملا عن مثل أعلى ننصبه أمامنا ليكون هاديا لأعمالنا . وعلى

حين تجلب لنا اللحظة السعيدة أموراً نُعجب بها ونستحسنها ونقدرها ، فإن ما يخلعه الجليل والحق والمبجل على العالم من أمن وضمن إنما يعتمدان على الطريقة التي تسوقنا فيها عواطفنا ورغباتنا نحو هذا النوع من العالم . فالمحوبات والمستحسنات والمبجلات وهذه الأمور التي تمسكت بها الفلاسفة الروحية باعتبار أنها الخصائص المُعرّفة للموجود المطلق هي عناصر أصيلة في الطبيعة . ولكنها بدون عون فعل الروية وتأييده ، ذلك الفعل القائم على فهم الشروط تصبح عابرة غير مستقرة ، كما تكون ضيقة ومحصورة في عدد أولئك الذين يتمتعون بها .

لقد وقع الإيمان الديني تحت تأثير الفلاسفة التي اجتهدت أن تبرهن على الصلة الثابتة بين الحق الواقع والمثل الأعلى في الموجود الأقصى ، وكانت عنايتها في الحث على حياة من الولاء لما تقدر أنه الخير مرتبطة بعميقة خاصة لها صلة بأصول تاريخية . واشتبك الدين كذلك بميتافيزيقا الجوهر وألقى بنفسه مع مصيرها مسلماً بكونيات معينة . ورأى الدين نفسه أنه يحارب معركة خاسرة مع العلم ، كما لو كان الدين نظرية منافسة تدور حول بناء العالم الطبيعي . لقد خاض في أحكام عن أمور فلكية وجيولوجية وبيولوجية ، وعن مسائل تختص بالأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والتاريخ ، حتى إذا تقدّم العلم في هذه الميادين ، ترتب على ذلك أن الدين وجد نفسه مشتبكا في منازعات وتوفيقات وملاءمات وانسحابات .

إن الاتجاه الديني باعتبار أنه توجيهٌ لإمكانيات الوجود وإخلاصٌ لقضية تلك الإمكانيات ، ومتميز عن التسليم بما يُعطى في الوقت الحاضر ، يخلص نفسه تدريجاً من هذه الالتزامات الفكرية غير الضرورية . ولكن أنصار الدين قلما يقفون للملاحظة أن ما يقوم في أساس المنازعات الجارية مع كشف العلم ليست هذه العميقة الخاصة أو تلك ، إنما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى أن

حقيقة كل شيء ممتاز وقوته مما يكون جديراً بأسمى إخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق ، بحيث يفقد مثال الكمال ما يزعمه من سمو علينا ، اللهم إلا إذا استطعنا البرهنة على وجوده برهاناً واضحاً كوجود الشمس والنجوم .

ولولا هذا الافتراض القائم في أساس الدين والفلسفة ما وقع نزاع بين العلم والدين . إن المحاولات الجارية عن التوفيق بين نتائج العلم وبعض المذاهب الدينية الخاصة قد توحى لسوء الحظ حين نقرر مثل ذلك بفكرة وجود صيغة لا يأتيها الباطل للتوفيق . وهي صيغة ليس معناها بعيداً ، إذ تدل على أن الاتجاه الديني يجب أن يتنازل تماماً عن النظر في المعتقدات الخاصة بالأمر الواقعة ، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية أم ميتافيزيقية ، وعليها أن تترك هذه الأمور للباحثين في الميادين الأخرى . وكذلك يجب ألا تحل محلها معتقدات ثابتة عن القيم ، فيما عدا تلك القيمة الوحيدة عن كشف الستار عن احتمالات الواقع ومحاولة تحقيقها . لأن كل ما نكشفه عن الوجود الواقعي يُمدد مضمون اعتقادات الإنسان حول الأهداف والأغراض والمصالح ، ولكن هذا لن يمس هذه الحقيقة : وهي أننا قادرون على توجيه عاطفتنا وولائنا إلى الاحتمالات الكامنة في الأفعال المكتشفة . ومثالية الفعل المنقطع إلى خلق مستقبلٍ بدلا من التعلق بقضايا عن الماضي هي مثالية لا تُقهر . فدعوى الشيء الجميل أن يُعبَد ويُحَبَّ لا تعتمد على القدرة على توضيح قضايا تتعلق بتاريخ الفن . وكذلك المطالبة بالعدل في الاحترام لا تعتمد على القدرة على إثبات وجود موجودٍ سابقٍ في الوجود عادلٍ .

وليس من الممكن أن نحدد بالضبط أو بشيء من الكمال الصورة التي يتخذها الدين لو أنه خضع لمثالية من هذا النوع ، أر ماذا يحدث له إذا تحلى إزاء الحاطر ، وضمف الإنسان عن ذلك البحث عن اليقين الذي حدد مهمته التاريخية والنظامية .

ومع ذلك يمكن أن نشير إلى بعض ملامح روح التبغير الذي قد يترتب على ذلك .
ومن التغييرات التي ليست قليلة الأهمية التحولُ عن موقف الدفاع ؛ وهو موقفٌ
اضطرابي عملياً ، مادام الإيمان الديني مرتبطاً بالدفاع عن مذاهب تتعلق بتاريخ
الطبيعة ؛ لأن هذا الاشتباك يُخضعه لخطرٍ دائمٍ من الوقوع في نزاع مع العلم .
فالطاقة المبددة في دفاعٍ عن مواضع تستسلم في أوقات معينة ، تنطلق لتحقيق نشاط
إيجابي لتأمين الإمكانات الموجودة في أساس الحياة الواقعة . وأكثر أهمية من
ذلك هو التخلص من الارتباط بعقائد صيغت في ظروفٍ تختلف اختلافاً بيننا عن
تلك التي نعيش فيها ، وعلينا أن نستبدل بها استعداداً إلى توجيه نتائج المعرفة نحو
بناء جديد .

وليس من الممكن تقدير ما يَنجُم من تحسين إذا لم يُقصر ما يقدمه العلم إلى
الأفعال العملية من دافع وتأييد على أمور الاقتصاد والتجارة والشئون « الدنيوية »
فقط . فإدام الأثرُ العملي لتقدم العلم مقصوراً على هذه الأمور ، ستستمر الثنائية بين
القيم التي ينادى بها الدين ، وبين الشئون الملحة للحياة اليومية ؛ بل إنَّ الهوة بينهما
ستزداد اتساعاً . وإذا كنا سنستقرىء التاريخ فلن تكون هذه الهوة على حساب
الأرض التي تشغلها الأمور الدنيوية ، على العكس ستضطر المصالح المثالية أن تتراجع
أكثر فأكثر إلى أرض محدودة .

والفلسفة التي تذهب إلى أنَّ عالم الماهية له قوام كعالم مستقل من الوجود ،
تؤكد كذلك أنه عالمٌ من الممكنات ، وتُقدِّم هذا العالم على أنه الموضوع الصحيح
للعبادة الدينية . غير أنَّ هذه الممكنات بحكم تعريفها مجردة وبعيدة ، وليس لها
شأنٌ أو صلةٌ بالأمور الطبيعية والاجتماعية المحرَّبة بالحس . وليس في الإمكان تجنب
الفكرة القائلة بأنَّ مثل هذا العالم تشخيصٌ بوجه عام للواقع من أنَّ الوجود بالفعل

له إمكانياته الخاصة . وعلى أى حال فإنَّ التمسك بمثل هذه الإمكانيات البعيدة المنعزلة يخلد فكرة الآخرة المتصلة بالتراث الدينى ، ولو أنه ليس المفروض أن يوجد هذا العالم الآخر ؛ والتفكير فيه ملاذٌ وليس مدداً ، وهو إنما يصبح ذا أثر فى السلوك فى الحياة حين يلغى هذا الفصل بين الماهية والوجود ، وحين تؤخذ الماهيات على أنها إمكانيات تتجسد بالعمل فى الأمور المحسوسة النابعة من التجربة الآمنة .

إن الإيمان الدينى الذى يتعلق بإمكانيات الطبيعة وما يرتبط بها من عيش ، سيتجلى عنه - بإخلاصه للمثل الأعلى - التقوى نحو الواقع ، الذى لن يتنازع الإيمان الدينى وإياه فيما يختص بنقائصه ومصاعبه . على العكس سيحظى كل ما كان وسيلةً لتحقيق الإمكانيات بالاحترام والتقدير ، كما سيظفر بذلك كل ما يتجسد فيه للمثل الأعلى ، إذا لقي تجسداً . وليس الطموح والمحاولة هدفين فى ذاتهما ، ولا القيمة موجودة فيهما منعزلة ، ولكنها موجودة فيهما كوسيلة لذلك التنظيم الجديد للوجود والذى نحقق به المعانى المرغوبة . إن الطبيعة والمجتمع ينطويان فى ذاتهما على إبراز الإمكانيات المثالية ، كما يحويان العمليات التى بها تتحقق . قد لا تُعبد الطبيعة باعتبارها شيئاً إلهياً حتى على معنى العشق الفكرى عند اسبينوزا ، ولكن الطبيعة الشاملة للإنسانية بما فيها من عيوب ونقائص قد تبعث إحساساً صادقاً بالتدين كمصدر للمثل العليا والإمكانيات والأمل فيهما ، وكلماز أخير لجميع الخيرات والمؤثرات التى نبلغها .

ليس فى نيتى أن أدخل فى ميدان علم النفس الدينى ، أى فى الاتجاهات الشخصية الداخلة فى الخبرة الدينية . ولكنى أزعم أن أحداً لا يستطيع إنكار أن إحساس الاعتماد الذى أكدته « شليز ماخر » مثلاً يقرب من صميم المشكلة ، وقد اتخذ هذا الإحساس صوراً مختلفة بالنسبة لأحوال الثقافة المختلفة ، فتجلى عند الفزع

الشديد ، وفي ممارسة ضروب التسوية المتطرفة التي تستهدف ترضية القوى التي نعتد عليها ، وفي التعصب المتهوس ضد أولئك الذين يشعرون أنّ لهم صلةً خاصة بمصدر القوة العليا ، وأنّ لهم سلطة خاصة للعمل باسمها . وقد تجلّت في ألوان التواضع النبيل والحمية المتأججة . وبدلنا التاريخ على أنه لم يوجد طريق لم يتجل فيه هذا الإحساس بالاعتماد .

ونستطيع أن نقرر في ثقةٍ أمرأً واحداً يختص بالاتجاه الديني الذي يضع يده في يد الخير الأسمى ، باعتبار أنه غاية ما نستهدفه من تحقيق إمكانيات الوجود . فعلى أفضل الأحوال تتطلع جميع محاولاتنا إلى المستقبل ولا تبلغ اليقين أبداً . والدرس الذي نتعلمه من الاحتمال كما يصح على العمليات التجريبية في العلم يصح كذلك على جميع صور النشاط الإنساني ، إن لم يكن أروع . أمّا ما ذكرناه مراراً عن التوجيه والتنظيم ، فلا يعني أبداً يقين العاقبة ، على الرغم من أن ما يمكن أن تقدمه من ثواب أعظم من أمنٍ لن يعرف حتى نسلك السياسة التجريبية في كل خطوة من خطوات الحياة . ويحوظنا ما لانعرفه في صور أخرى عملية من النشاط أكثر مما يحوظنا مانعرفه ، لأنّ تلك الصور تذهب في المستقبل إلى مدى أبعد ، وفي مسالك أكثر أهمية وأقل خضوعاً للتوجيه . وعندئذ يسارع إلينا الشعور بالاعتماد dependence يدفعنا إليه تلك الثورة الكوبرنيقية التي تتطلع إلى الأمن وسط التغير ، بدلا من تطلعها إلى اليقين حين تتصل بالثابت .

وفضلا عن ذلك سيعدّل الشعور بالاعتماد من صفته السائدة . فمن أعماق التقاليد الأخلاقية ذلك التقليد الذي يطابق بين أصل الشر الأخلاقي باعتباره متميزاً عن الخطأ القابل للإصلاح وبين الكبر ، والذي يطابق بين الكبر وبين العزلة . ويتخذ اتجاه الكبر صوراً شتى ، ويوجد عند مَنْ يوصفون بالاعتماد الكامل ،

والكبر الموجود فيهم أشيع غالباً . وصورة الكبر التي نجدها عند المتحمسين في إخلاصهم أخطر صور الكبر ، ويتفرع عن ذلك ألوان أخرى مثل كبرياء المتعلمين ، والتفاخر بثروة الأسرة وسلطانها . أما أكثر أنواع الكبر تطرفاً ، فالذي يوجد عند الذين يشعرون أنفسهم أنهم على علم بصريح إرادة الله ؛ وكبر هؤلاء يولد ضرباً من نظام مطلق يتغذى عليه هذا الكبر ويعيش من ارتباطه بمؤسسة تزعم أن لها الحق في الاحتكار الروحي ، وهم بذلك يشعرون أنهم أولياء القوة الإلهية ويزعمون باسمها أن لهم سلطة على غيرهم .

وانزعال الكنيسة التاريخي عن غيرها من المؤسسات الاجتماعية هو نتيجة هذا الكبر . ذلك أن الانزعال مثل كل إنكار للتفاعل والاعتماد المتبادل يدفع بقوة من يشغلون بالاتصال بما هو مثالي روحاني إلى مسالك خاصة . وحين يحكم هذا الانزعال على ألوان الروابط الإنسانية الأخرى بأنها أدنى منزلة وأن دورها في الحياة أقل فإنه يولد شعوراً بعدم المسؤولية إزاءها . ولعل هذه النتيجة هي أخطر آثار تلك الثنائية بين الطبيعة والروح مما ينتهي بالعزلة بين ماهو واقعي ، وماهو ممكن . إن الإحساس بالاعتماد الذي يتولد من الاعتراف بأن غاية الإنسان وجهده ليسانهايين بل خاضعين لاحتمالات مستقبل غير محدود ، يجعل الاعتماد أمراً عاماً يشارك فيه الجميع ، فيقضى بذلك على أفتك صور الكبر والانزعال الروحيين ، مما يفرق بين المرء ونفسه ، وبين المرء وأخيه ، في أساس أنواع النشاط في الحياة . إن الإحساس بالمشاركة العامة في احتمالات الوجود التي لامناص منها ستكون متكافئة مع الإحساس بالمجهود المشترك والمصير المشترك . ولن يجب الناس أعداءهم حتى تبطل العداوات . والعداء بين الواقع والمثل الأعلى ، بين الروحاني والطبيعي ، هو منبع أعمق جميع العداوات وأخطرها .

قد يبدو أن ماسبق ذكره يتجاهل قوة تلك التقاليد التي تحتفظ بعواطف الكثيرين من البشر وأخيلتهم ، كما يتجاهل قوة المؤسسات القائمة والتي تحمل هذه التقاليد . ومع ذلك فالذى يهمنى إنما هو الإشارة إلى إمكان التغيير ، ولا يحتاج هذا الصنيع منا أن نتجاهل الصعوبات العملية التي تعترض طريق تحقيقها . وثمة وجه من هذه الصعوبات يجدر بنا بحثه الآن ، نعى البحث في أثرها على مستقبل وظيفة الفلسفة . فالفلسفة التي تقف عند البرهنة العقلية على اليقين الثابت السابق للمثل الأعلى ، مع التمييز تمييزا حاسما بين المعرفة والأفعال العليا وبين جميع صور النشاط العملي ، هي فلسفةٌ تديم العقبات القائمة في طريق تحقيق الإيمان الذي أشرنا إليه الآن . ومن اليسير أن تقلل من الأثر العملي على النظريات الفلسفية ، وأن نُجسِّمَ هذا الأثر على حد سواء . وبطريق مباشر ليس هذا الأثر كبيرا ، أما من جهة أنه صياغة فكرية وتسويغٌ للعادات والآبجهاات الذائعة في الناس ، ، فالأثر عظيم جدا . ذلك أن القوة الدافعة للعادة هائلة ، وحين تعزز قوتها فلسفةٌ هي أيضا متجسدة في مؤسسات ، أضحت عاملا كبيرا في الإبقاء على فوضى السلطات والواجبات وتنازعها في الوقت الحاضر .

ويجدر بنا أن نذكر كلمة أخيرة عن الفلسفة ؛ فهي كالذين قد دخلت في نزاع مع العلوم الطبيعية ، أو على الأقل ازداد افتراق طريقها عن طريق العلوم منذ القرن السابع عشر . وأعظم سببٍ لهذا الشقاق أن الفلسفة زعمت أن وظيفة معرفة الحقيقة ، مما جعلها منافسةً للعلوم لأمكلاً لها . واندفعت الفلسفة تطلباً ضرباً من المعرفة أعلى من المعرفة التي تمدنا بها العلوم . وترتب على ذلك ، على الأقل في صور (٢٢ - البحث عن اليقين)

الفلسفة الأكثر نظامًا ، أنها اضطرت إلى مراجعة نتائج العلم لتثبت أنها لا تعنى ماتقول ، أو أنها على أى حال تنطبق على عالم من المظاهر بدلاً من انطباقها على تلك الحقيقة العليا التي تتجه إليها الفلسفة .

أمّا الفلسفات المتألية فقد حاولت أن تثبت من فحص شروط المعرفة أنّ الذهن إنما هو الحقيقة الوحيدة . وهي في ذلك تقول : وماذا يهم إذا كانت المعرفة الفيزيقية لا تعترف إلا بالمادة مادامت المادة ذاتها ذهنية؟ فالمثاليات - حين أثبتت أن المثالي أولاً وأخيراً هو الحقيقي - قد أحلت نفسها من مهمة محاولة ذلك التأويل للواقع ، الذي به يمكن أن تصبح القيم أرحب وآمن ، وهي مهمة أكثر تعقيداً ولو أنها أكثر تواضعاً .

والأفكار العامة والفروض ضرورية في العلم ذاته ، لأنها تستخدم غرضاً لا غنى عنه ، فهي تفتح آفاقاً جديدة من النظر ، وتحررنا من قيود العادة التي تحصرنا دائماً ، وتقيّد نظرنا فيما يختص بما هو موجود وبما قد يصير إليه الواقع في آن واحد . إنها توجه العمليات التي تكشف عن حقائق جديدة وإمكانات جديدة . إنها تمكننا من التخلص من ضغط الظروف المباشرة والحدود الإقليمية . والمعرفة تضطرب حين يطوى الخيال جناحيه أو يرهب استعمالها ، ذلك أن كل تقدم عظيم في العلم قد نشأ من وثبة جريئة جديدة للخيال . والمفاهيم العاملة في الوقت الحاضر ، والمستخدمات كأنها أمر لا ريب فيه لأنها اجتازت اختبارات التجريب وخرجت منها ظافرة ، وإنما كانت ذات يوم فروضاً نظرية .

وليس ثمة حدّ للمدى الفروض وعمقها ، ففرض ذات مجال محدود تكنيكي ، ومنها فروض تبلغ من السعة اتساع الخبرة . وقد ادعت الفلسفة لنفسها دائماً الشمول

والكلية . وستكون دعواها حسنةً حين تربط هذه الكلية بتكوين الفروض الموجهة ، بدلا من الادعاء الشامل لمعرفة وجود الكلى . ولا مشاحة في أن الفروض إنما تُشعر ثمرتها حين توجيها الحاجة الراهنة ، وتُخصِّصُ المعرفة التي سبق تحصيلها ، وتُمتحن بنتائج العمليات التي تثيرها ؛ ولولم يكن الأمر كذلك لتبدد الخيال ، وأصبح أوهاما تبخر في الهواء .

ولم تكن الحاجة إلى أفكارٍ عريضة سخية في توجيه الحياة أكثر إلحاحا منها في الوقت الحاضر ، وما يميز به من فوضى الألسنة والاعتقادات والأهداف . ولقد بلغت المعرفة بكيان الوجود الراهن وعملياته مبلغا يجعل للفلسفة التي تعتمد استخدام المعرفة توجيها وتأيدا . أمّا الفلسفة التي هجرت حمايتها للحقائق والقيم والمثل الثابتة ، فسوف تشق لنفسها طريقا جديدا . وأمّا معنى العلم في صيغةٍ علميةٍ ، وفي صيغةٍ من المعرفة بالواقع ، فقد يحسن أن يُترك أمره للعلم نفسه . وأمّا معناه في صيغةٍ من المنافع الإنسانية العظى التي قد يستخدم فيها ، معناه في خدمة إمكانات القيمة الآمنة ، فإنه يقدم ميدانا للارتداد لم تطأه قدم . إنَّ هَجَرَ البحث عن الحقيقة والقيمة المطلقتين الثابتين قد يبدو أشبه بالتضحية بهما . ولكن هذا التبدُّ شرطٌ للإقبال على مهمةٍ أعظم أهمية . لأنَّ البحث عن قيمٍ مضمونةٍ يشارك فيها جميع الناس بسبب قيامها في أساس الحياة الاجتماعية ، لهو بحث لن تجد الفلسفة لها فيه منافسين ، بل تجد معاونين من ذوى الإرادة الحسنة .

وفي ظل هذه الظروف لن تجد الفلسفة أنها تعارض العلم ، وإنما هي همزة الوصل أوضابط الاتصال - كما يقال اليوم - بين نتائج العلم وضروب الأفعال الاجتماعية والشخصية التي بها تتحقق المسكنات ونشقى في سبيلها . أما الدين الذي ينقطع إلى

الإلهام ويمجد الإحساس بالإمكانات المثالية المتعالية عن الواقع فسيجد نفسه وقد أوقفه أى كشف على عند حده . لأن كلَّ كشفٍ جديدٍ سيفتح بابا جديدا . ستجد مثل هذه الفلسفة أمامها ميدانا واسعا من النقد . ولكن ذهنها الناقد سينصب على سيطرة التحزب ، والمصلحة الضيقة ، والعرف المألوف ، والسلطة الصادرة عن مؤسسات منعزلة عن الأهداف الإنسانية التي تخدمها . وهذه الوظيفة السلبية للفلسفة ليست سوى مراقبة عمل الخيال المبدع وهو يهدى إلى الإمكانيات الجديدة التي تكشف المعرفة بالواقع عنها ، ويلقى بمناهج جديدة لتحقيقها في مجال الخبرة اليومية للبشر .

لقد تمسكت الفلسفة غالبا بضربٍ من التوحيد الكامل للمعرفة . غير أن المعرفة بطبيعتها تحليلية ومُفصَّلة . حقا إنها تبلغ تركيبات واسعة وتعميمات جارقة ، ولكن هذه التركيبات والتعميمات تكشف الستار عن مشكلات جديدة تحتاج إلى نظر وميادين جديدة للبحث ؛ فهي مراحل انتقال المعرفة أكثر تفصيلا وتنوعا ، لأن تنوعَ الكشوف وابتداعَ وجهاتٍ جديدة من النظر ومناهجَ جديدة للبحث من طبيعة تقدّم المعرفة ، مما يقهر أى تركيب كامل للمعرفة يقوم على أساسٍ فكرى . إنَّ الزيادة العريضة في المعرفة المتخصصة لن تُحقّق أبداً معجزةَ إبداعِ كلِّ فكرى ، ومع ذلك تبقى الحاجة إلى توحيد نتائج العلم المتخصصة ، وعلى الفلسفة أن تسهم في إشباع تلك الحاجة .

ومع ذلك فالأولى أن تكون هذه الحاجة عملية وإنسانية من أن تكون من طبيعة ذاته ، إذ العلم يظل قائما مادام يتحرك صوب مشا كل وكشوف جديدة . أما الحاجة لتوجيه العمل في الميادين الاجتماعية الواسعة فهي مصدر مطلبٍ أصيل

لتوحيد نتائج العلم ، تلك التي تنظم حين يكشف الستار عن أثرها في السلوك . وعند هذه النقطة بالذات نجد أن النتائج الخارقة المنوعة للبحث العلمي غير منظمة ، ومتفرقة ومضطربة . فقد يبلغ الفلكي أو البيولوجي أو الكيموي كلاً من منظمة على الأقل لفترة من الوقت ، كل واحد منهم في ميدانه الخاص . أما حين ننظر في أثر هذه النتائج الخاصة على سلوك الحياة الاجتماعية ، فإننا نصل إذا ابتعدنا خارج المجالات الفنية . وترجع قوة التقاليد والسلطة الديمقراطية إلى هذا العيب أكثر من أى شيء آخر . ولم يتيسر للإنسان أن يحصل على مثل هذا القدر العظيم من المعرفة من قبل ، وأكبر الظن أنه لم يكن فيما مضى بمثل هذا الارتياح والارتباك فيما يختص بمعنى ما يعرفه ، وما تدل عليه في الأفعال والوقايب .

لو كان هناك إجماع بين الناس على دلالة ما نعرفه عن المعتقدات الخاصة بأمر القيم المثالية والعامه ، تميزت حياتنا بالتوحيد بدلاً من الانقسام والتنازع على الأهداف والمعايير المتنافسة . والحاجة إلى الأفعال العملية في المجالات الاجتماعية الحرة الواسعة ستعطي توحيداً للمعرفة الخاصة ، التي تعطى بدورها صلابه وثقة للحكم على القيم الموجهة لسلوكنا . وبلوغ هذا الإجماع دليل على أن الحياة الحديثة قد بلغت مرحلة النضوج في الكشف عن معناها في الحركة الفكرية . وسيهتدى هذا الإجماع بمصالح الحياة الحديثة ذاتها ، وألوان نشاطها ، ويتخذ منها مرشداً صاحب سلطة في تدبير شئوننا ، يبحث عنه عبنا في الوقت الحاضر ، فيجده ضائعاً بين التقاليد البالية وبين الاعتماد على الحوافز الطارئة .

وهذا الموقف يحدد الوظيفة الهامة للفلسفة في الوقت الحاضر ، إذ يجب عليها أن تبحث عن العوائق وتكسفها ؛ وأن تنتقد العادات الذهنية التي تقف عقبة في

الطريق؛ وأن تُوجَّهَ الفِكرَ صَوْبَ الحاجاتِ المتصلة بالحياة الحاضرة؛ وأن تُؤول نتائج العلم في ضوء عواقبها على معتقداتنا الخاصة بأغراضنا وقيمنا في جميع مراحل الحياة. الحق أن إقامة مذهب فكري قادر على تحقيق هذه المهمة لمن أصعب الأمور؛ إذ لا يمكن أن ينشأ إلا ببطء وعن طريق تعاون الجهود. ولقد حاولتُ خلال هذه الصفحات أن أبين في خطوط عامة طبيعة المهمة التي يجب عملها، وأن أقترحَ بعضَ ما يملكه من مدد لتحقيقها.

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشراف الفنى: حسن كامل