



الفصل الأول

تطور الفكر الإنجليزى
من التجريبية إلى المثالية

تطور الفكر الإنجليزى من التجريبية إلى المثالية

تمهيد :-

بداية سوف نلقى الضوء على تطور الفكر الإنجليزى فى جميع مراحلہ، بدءاً من ظهوره فى العصور الوسطى ومروراً بعصر النهضة، حتى بزوغ الاتجاه التجريبى فى العصر الحديث. ونحاول فى إطار ذلك توضيح كيف بدأت الحركة المثالية رغم سيطرة التجريبية على هذا الفكر. وهذا له أهمية بالغة؛ لأن الفكر الإنجليزى فى جميع خصائص تطوره لم يسر فى اتجاه واحد؛ أى لم يسر فى الاتجاه السائد الذى عُرف من خلاله والذى بلغ قمته عند "جون ستوارت مل" حتى ظهور الحركة المثالية الجديدة فى انجلترا، لكنه - فى كل هذه المراحل - كان يتأرجح، إن جاز التعبير، بين اتجاهات عدة: إتجاه دينى لاهوتى ارتبط بالعصر الوسيط^(١) ثم اتجاه تجريبى بدأت بذوره الأولى عند "روجر بيكون" Roger BaCon (١٢١٤ - ١٢٩٤) و"وليم أوكام" William Ockham (١٣٠٠ - ١٣٤٩). ثم فتح أفقاً جديدة للعالم فى عصر النهضة والعصر الحديث. واتجاه آخر يرجع إلى الفلسفة الروحية عند "أفلاطون" من خلال "مفكرى كمبردج" فى القرن السابع عشر وارتباطها بالمسيحية وأثر كل ذلك على تجربة الإنسان الأخلاقية والدينية بعد طغيان المادية. ثم جاء "باركلى" بفلسفته اللامادية فى القرن الثامن عشر وصد تيار المادية الذى طغى على الفكر فى عصره. وما أن بدأ القرن التاسع عشر حتى ظهرت، فى النصف الأول منه، نظرة مثالية جديدة إلى العالم وظهر موقف جديد من الحياة.

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

١ - « تطور الفكر الإنجليزى »

سارت الفلسفة الإنجليزية فى اتجاه فلسفى يمتد من "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" إلى "جون لوك" و"جورج باركلى" و"ديفيد هيوم" ثم إلى "جرىمى بنتام" و"جون ستيوارت مل" و"هربرت سبنسر". هذا الاتجاه يتضمن مجموعة من المبادئ المتماسكة والمتجانسة التى تتخذ مظهراً مختلفاً تبعاً لوجهة النظر التى نتأملها منها ولكنها تقف دائماً على علاقة بأطوارها الفلسفى العام.

ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه اسم "المذهب التجريبي" لنبين اتجاهه الفلسفى الرئيسى. واسم "المذهب الحسى" فيما يتعلق بنظرية المعرفة. و"مذهب التداعى أو الترابط" للدلالة على اتجاهه فى علم النفس، و"مذهب اللذة" أو "المنفعة" للتعبير عن اتجاهه الأخلاقى، و"مذهب الشك" للدلالة على موقفه الميتافيزيقى و"مذهب الإلهية الطبيعية" فى الدين، و"مذهب الحرية" فى السياسة (٢).

بؤادر الاتجاه التجريبي

ظهرت بؤادر الاتجاه التجريبي عند "روجر بيكون" الذى يعتبر من أشهر ممثلى مدرسة أكسفورد التى كانت تمثل النواة للمذهب التجريبي آنذاك. وقد ارتبط إلى حد كبير بالتيار الدينى السائد وبصفة خاصة فيما يتعلق بالصلة بين الفلسفة واللاهوت. وهو يذهب فى كتابه "السر الأكبر" Opus Maius إلى أبعد مما ذهب إليه "توما الأكوينى" حيث حاول أن يرجع كل العلوم إلى اللاهوت، حيث رأى أنه العلم الكامل. وبيّن الصلة بين الفلسفة والدين، فى أن الفلسفة خطوة فى طلب الحكمة المسيحية التامة التى تتواجد فى الكتاب المقدس وتظهر من خلال القانون الكنسى وتأتى عن طريق الوحي.

هذا يعنى، أن مصدر الفلسفة واللاهوت عند "روجر بيكون" واحد تقريباً؛ فالفلسفة تقوم على تجربة باطنة يتم فيها إشراق إلهى على النفس الإنسانية ومصدر هذا الإشراق الباطن هو الله ومن ثم فإن الله هو مصدر كل من الفلسفة واللاهوت. ويختتم كتابه "السر الأكبر" ببحث فى الفلسفة الأخلاقية، ويضع كل المعارف

الإنسانية وكل الفلسفة التأملية للنزعة العلمية. ومع ذلك، فمن المعروف تقديره لقيمة المعرفة التجريبية التى كرس لها النصيب الأكبر من هذا الكتاب (٣).

ويعد "روجر بيكون" أول من وضع أساس الفلسفة العلمية والمنهج التجريبى. وتتميز رؤيته لهذا المنهج بالسمة الحديثة، حيث دعا إلى نهضة علمية فلسفية؛ فكان حاسماً فى رفضه فرض أى سلطة فى أمور العلم. ورأى أنه للقيام بهذه النهضة العلمية لابد من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأى أية شخصية مهما كانت، ولا يتم الاعتراف إلا بما تأتى به المعرفة العقلية الصحيحة. وكانت لديه رؤية شاملة عن هذه المعرفة. وحاول تصنيف العلوم. فجعل الفلسفة الطبيعية على رأس هذه العلوم.

وتنقسم المعرفة العقلية - تبعاً لوجهة نظره - إلى المعرفة الرياضية والمعرفة التجريبية. فالمعرفة الرياضية تؤدى إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل دقة البراهين. ووضوح الاستدلال. أما المعرفة التجريبية فهى أفضل من المعرفة الأولى بكثير، لأن التجربة تقدم الدليل على حقيقة وصحة ما تأتى به البراهين العقلية (٤).

ولا يستطيع الإنسان أن يكتفى بالمعرفة الاستنباطية الناشئة عن البرهان الرياضى، بل يجب عليه إضافة التجربة حتى يمكنه الوصول إلى النتائج. والتجربة نوعان: تجربة داخلية أو باطنة، وتجربة خارجية. والتجربة الداخلية أو الباطنة هى نوع أسمى، تجربة روحية تأتى عن طريق النور الإلهى ويصل بها الإنسان من خلال الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته. أما التجربة الخارجية، فتأسس على الإدراك الحسى وهى التى يقوم عليها العلم التجريبى.

ومن هنا يقال عن "روجر بيكون" أنه أقرب إلى وضع نظرية مُرضية عن المنهج العلمى من أى كاتب آخر يفوقه فى الأهمية والنجاح حتى العصر الحديث (٥).

أما "وليم أوكام" فقد كان أكثر الفلاسفة المؤثرين فى القرن الرابع عشر، ويظهر هذا بوضوح من خلال قرار الجامعة الذى كان ضد تعاليمه وأيضاً من خلال رؤيته التى كانت تلعب دوراً أساسياً فى المجادلات بينه وبين التيارات الفكرية فى هذا القرن. حيث كان يمثل أحد التيارات الرئيسية الموجودة آنذاك،

والتي كانت مهمتها هدم وتفكيك المذاهب الكبرى التي تم بناؤها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

وتتمثل هذه التيارات في ثلاثة :

أولها: التيار العلمى الذى سار على نهج "روجر بيكون" ومقره الأساسى "أكسفورد".

: التيار الثانى، تأثر بالرشدية اللاتينية.

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

وكان "أوكام" من أهم أتباع التيار الأول فى القرن الرابع عشر، وقد امتد تأثيره - بوصفه أحد الاسمين - حيث اختلف مع "دنس اسكوت" و"توما الأكوينى"، فأنكر الوجود الفعلى للأفكار أو الكليات وقال أنه لا يوجد شىء إلا ما هو فردى. وقد أسهم فى انحسار محاولة "المدرسين" لتقديم مطابقة مقبولة بين الفلسفة والوحى^(٦).

ومن الملاحظ، أن "أوكام" قد استفاد من الاتجاه العلمى الذى بدأه "روجر بيكون" حيث استطاع عن طريقه أن يصل إلى مذهب فى المعرفة يعد أكبر محاولة لتحليل عملية الفكر فى العصور الوسطى. وتوصل على أساس هذا المذهب المعرفى إلى رؤيته عن اللاهوت. وتتحدد هذه الرؤية فى عدم إمكانية البرهان العقلى فيما يخص المسائل الدينية، فكل ما يقره العقل لا يصدقه الوحى، وكل ما يأتى به الوحى لا يبرهن عليه العقل.

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

والنقطة الثانية، تتحدد فى الاتجاه التجريبى الذى أخذه عن "روجر بيكون"، حيث

رأى "أوكام" أن التجربة هي الأساس المعيارى لكل معرفة. ونجده يتبنى رؤية "أرسطو" فى أنه لا يجب التكثير من الأشياء دون ضرورة^(٧).

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

ويؤكد "أوكام" على أن مبادئ العلم الطبيعى لا يمكن أثباتها أو البرهنة عليها فحسب، بل هي أساسية ولا يمكن اجتنابها وتعتمد على الخبرة. والقضايا الفردية التى يعتمد عليها هذا العلم قضايا واضحة ولكنها ليست واضحة وضوحاً ذاتياً. ويتألف العلم كذلك من براهين تتأسس مقدماتها على الخبرة. وعلى أساس رؤيته بأن كل ما يوجد خارج العقل فردى ومفرد ولا وجود للكل، يقرر عدم إمكانية معرفة بعض القضايا معرفة يقينية إلا من خلال الخبرة. حتى يمكننا الحصول على مبدأ سببى عام لا بد من معرفة أن شىء ما علة لشيء آخر. بمعنى أن معرفتنا بالعالم الخارجى يجب أن تكون عن طريق "الادراك الحدسى" Intuitive Cognition.

وهذا النوع من القضايا لا يمكن الاستدلال عليه قياسياً. فالمعرفة الحقيقية يتم التزود بها على أساس هذا الادراك الحدسى أى من الخبرة المباشرة^(٨).

ومن هنا، يمكن فهم حل "أوكام" لمشكلة الكلى على أساس أنه لا توجد طبيعة مشتركة للأشياء، بل كل شىء فى الطبيعة أو فى العقل هو فردى أو مفرد. ويحدد نوع الوجود الكلى فى العقل، فيرى أنه ينبغى النظر إلى الكلى على أنه فكر مجرد أى موضوع يتم عمله من خلال العقل وليس له وجود فعلى. وهو كيفية فعلية تتواجد فى النفس وتختلف عن فعل المعرفة.

ويؤكد "أوكام" - فى هذا الصدد - على أنه يجب التمييز بين التعريفات التى تزودنا بماهية حقيقية وتلك التى لا تزودنا إلا بماهية اسمية. فقد يؤدى عدم التميز إلى الاعتقاد بأن الكلمة ترمز إلى الشىء المطلق الواحد. وهنا يضع تحليلات تتعلق بتصورات الحركة والزمان والمكان. .. إلخ التى ترد الأساس الرئيسى للعالم إلى جواهر وكيفيات. فمصطلح الحركة - تبعاً لرؤيته هذه - لا يرمز إلى حقيقة

متميزة عن الجواهر أو الكيفيات الفردية، فهي نوع لحقيقة غير مكتملة. ونتيجة لذلك، يمكن رد الحركة والزمان والمكان دون الابقاء على الأشياء المطلقة، أعنى الجواهر والكيفيات لأن هذه الموضوعات اختصارات لمسائل معقدة ^(٩).

ويحاول "أوكام"، بناء على هذه النزعة التصورية أو الاسمية، البرهنة على وجود الله ومن ثم يوجه انتقاداته إلى أشكال الميتافيزيقا التى سبقته. حيث رأى أن الميتافيزيقا يتم النظر إليها على أنها "علم واقعى" إذ لم يوجد فيها تصور الشئ الموجود فى حد ذاته أى الموجود الكلى، لكن لا توجد إلا موجودات فردية خارج العقل. وهكذا، لا بد أن نهتم بتصور واحد، وذلك لأنه ليس هناك تميز حقيقى بين الوجود والماهية ولا يوجد سوى تصور ذى معنى واحد يشترك فيه الله والموجودات. ومن ثم، إذا كانت توجد معرفة طبيعية لله، فيجب أن تكون هذه المعرفة مبنية على أساس هذا التصور المشترك لله والموجودات. ونظراً لأنه ليس لدينا معرفة حدسية عن الله، فإنه لا يوجد لدينا أى تصور مجرد وملئ له ^(١٠).

ويمكن ملاحظة، أنه على حين كان "أوكام" يتبع "أرسطو" فى فلسفته، فإن العديد من أتباعه فى القرن الرابع عشر هاجموا "أرسطو" بعنف. وبالتالي، فإن التساؤل عن مدى تأثير "أوكام" فى الفكر الفلسفى تساؤل هام، على الرغم من الأثر الذى خلفه مذهبه التصورى على الفلسفة الاسمية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وفى الواقع فإن الفلاسفة الإنجليز التجريبيين - ابتداء من "هوبز" حتى "هيوم" - يدينون بمذهبهم التصورى إلى "أوكام" بشكل مباشر أو غير مباشر. لكن مع ذلك، فإن الفترة التى تلتها تتميز بقلّة الإنتاج الفلسفى والعلمى فى ذلك الوقت. فبعد وفاته بأكثر من قرنين لم يظهر مفكر انجليزى ذو أهمية سوى العالم "وليم جلبرت" William Gilbert من جامعة كمبردج الذى أصبح ممثلاً للكلية الملكية لعلماء الطبيعة فى عام ١٦٠٠ وقد أسس النظرية المغناطيسية واخترع مصطلح "الكهرباء". لكن هذا القفز من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر يمثل اتجاهاً بعيداً عن مناخ فكرى إلى مناخ فكرى آخر. أعنى بعيداً عن عالم قديم إلى عالم حديث. وهو ما يُعرف "بعصر النهضة" Renaissance.

عصر النهضة

كان "أو كام" بداية لفترة جديدة تمثل حقبة هامة من تاريخ أوروبا هي "عصر النهضة" الذى اختلف المؤرخون حول مدى قيمته والسمات التى تميزه وتحدد بدايته ونهايته. ومع أن خصائص ومظاهر هذا العصر قد برزت فى الفترة التى تمتد من عام ١٣٠٠ إلى عام ١٦٠٠، إلا أن هذا لا يعنى عدم وجود جذور له فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بل يعنى أن هذه الفترة ظهرت فيها خصائص ذلك العصر بشكل واضح^(١١).

ومن أهم هذه الخصائص والمظاهر: فتح الطرق البحرية من الغرب إلى الشرق، مما أدى إلى اتصال الشرق بالغرب اتصالاً مباشراً. والكشوف الجغرافية المختلفة التى ساعدت على فتح أسواق جديدة. ووفرة الثروات وكثرة إنتاج البضائع التى استلزمت هذه الأسواق، وظهور الطباعة التى ساهمت فى غزارة الإبداع وانتشار التعليم. وحركة الإصلاح الدينى التى حطمت، على أساسها القوى الاجتماعية الجديدة الناشئة فى أوروبا وعلى وجه الخصوص إنجلترا، المفاهيم التى فرضتها الكنيسة طيلة القرون الوسطى. ولم تكتف هذه القوى بإيجاد كنائس محلية جديدة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية فى روما، بل أوجدت أيضاً مذاهب دينية جديدة أشهرها البروتستانتية فى إنجلترا وبفضل المنافسة التى نشأت بين هذه الجماعات استطاعت الاتجاهات الفكرية والعلمية الجديدة أن تؤسس لنفسها حصناً آمناً ضد تعاليم الكنيسة^(١٢).

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

وكان أصحاب هذه النزعة يدعون إلى العودة إلى الثقافة القديمة من خلال دراسة أدب القدماء حيث رأوا فى هذه الثقافة عاملاً لتكوين الإنسان بمعنى الكلمة، وإلى ثورة على ما استحدث فى العصور الوسطى من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين وأسباب الحياة السياسية والاقتصادية^(١٣).

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

ومن انتقاداتهم للفلسفة الأسكولائية نلاحظ أنهم شيدوا مثلاً لما هو قديم. وكان العلاج الوحيد لما أحدثوه من أثر على الحياة الفكرية والروحية في تلك الفترة، هو الاهتمام بالطبيعة والبحث فيها والنظر إليها نظرة جديدة من خلال العلم التجريبي^(١٤).

الاتجاه التجريبي

أسس "فرنسيس بيكون" Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦)، وغيره من العلماء، الارتباط المحكم بين الفلسفة والتطورات الجديدة للمنهج العلمي وذلك في بداية حقبة الفلسفة الحديثة. حيث انصب اهتمامه على الطبيعة العامة للتفكير العلمي وعلاقته بالإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالإنسان والكون. وكان له فضل في التأثير الذي أحدثته النظرة العلمية والمنهج العلمي في سير التأمل الفلسفي ذاته. وتمثل سعادة الإنسان أهم أهدافه حيث كان يرى أن المعرفة يجب أن تكون مفيدة ومن ثم يتم تحقيق هذه السعادة من خلال الانتفاع من معرفة حقيقة الطبيعة^(١٥).

وكان وراء هذا الهدف وغيره من الأهداف التي شغلت "بيكون" في حياته عدد من العوامل الهامة يعود بعضها إلى الحياة العامة في إنجلترا، وبعضها إلى بيئته الفكرية التي نشأ فيها. فالظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تحيا فيها إنجلترا - في ذلك الوقت - كانت ملائمة لظهور مفكر متحرر يؤمن بالعلوم العملية ويهاجم كل أنواع السلطة في ميدان العلم. وتتمثل هذه الظروف في استقلال الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل بدأ يظهر في إنجلترا نظام جديد تقل فيه سيطرة الكنيسة وبصطبغ بصبغة دنيوية متزايدة القوة، وكذلك

بروز الشعور بالحماس القومى القوى الذى انعكست آثاره على معظم مفكرى ذلك العصر وظهور الروح الجديدة التى تؤكد على طلب المعرفة من أجل القوة.

وكان للبيئة التى نشأ فيها "بيكون" دور هام فى تشكيل حياته وتحديد أهدافه العملية حيث ارتبط بأسرة لها مصلحة سياسية واقتصادية فى التجديد الدينى فى إنجلترا وقد أدى هذا به إلى الفصل بين مجالى العلم والدين ^(١٦).

وهكذا تحدد فى ذهن "بيكون" الهدف الذى سيسعى إلى تحقيقه طوال حياته وهو القضاء على سلطة القدماء والمدرسين والدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية هدفها زيادة القدرة الإنسانية عن طريق معرفة الطبيعة ومبادئ الأشياء. وقد اتضح له منذ البداية أن الفلسفة القديمة، المتمثلة فى فلسفة أرسطو والمدرسين، ما هى إلا فلسفة ألفاظ عقيمة لا تفيد من الناحية العملية شيئاً ولا تقدم أية معونة للإنسان فى كفاحه الأساسى من أجل السيطرة على الطبيعة. لكن مع ذلك، لم تقتصر مهمته على تحطيم المثل القديمة فحسب، بل أراد تأسيس نظام جديد للأشياء العملية والنظرية على السواء من خلال إصلاح العلوم أو إحيائها. وقد أطلق على هذه المهمة "الاحياء العظيم" لسيطرة الإنسان على الكون ^(١٧).

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

"إن تأملات الإنسان فى الفلسفة تنفذ حتى تصل إلى التأمل فى الله أو تحيط بالطبيعة أو تنعكس أو تعود إلى ذاته" ^(١٨).

وتتحدد معرفة الكون والأشياء الموجودة على أساس هذه الأقسام الثلاثة، التى تعنى القدرة الإلهية على خلقها واختلاف الطبيعة من حيث تواجدها واستخدام الإنسان لها. وفيما يتعلق بالفلسفة الإلهية يرى "بيكون"، أن الهدف منها هو البحث عن القوانين الطبيعية للكون التى توضح أثر الله فى المادة ويجب أن يتسق هذا البحث مع البحوث الطبيعية ومع العلل الطبيعية فى ترابط منطقى محكم. وهكذا، تعنى الفلسفة الإلهية عنده فلسفة طبيعية أكثر من فلسفة لاهوت، فلا يمكن أن نخبرنا بشيء عن الماهية المقدسة فى ذاتها أو الإرادة السامية والقضاء الإلهى.

فمن المستحيل البرهنة - بشكلٍ علّـيٍّ - على وجود الله لأنه هو العلة الأولى.

أما فلسفة الإنسان، فتنقسم إلى قسمين: الأول يتعامل مع الإنسان بوصفه فرداً. والثاني يتعامل مع الإنسان في المجتمع. ويعالج الجانب الأول "الإنسان الفرد" إما بوصفه مركباً غير منقسم للعقل والجسد أو بوصفه مقسماً بين العقل والجسد. أما الجانب الثاني، فيدرس الإنسان في المجتمع وذلك في ضوء ثلاثة أوجه يرتبط بها الإنسان بالجماعة وهي: الاتصال والعمل والحكومة^(١٩).

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

وقد عمل "بيكون" على وضع منهج جديد لتوضيح هذه الرؤية أسماه: "الأورجانون الجديد" ويصفه بأنه أعظم أعماله لما يشتمل عليه من أفكار هامة وما يتميز به من أسلوب. ويتألف هذا المنهج الجديد من جانبين: الجانب الأول، وهو "التجربة المرشدة" وفيه يتم الانتقال من تجربة إلى تجربة أخرى. والثاني وهو "عملية تفسير الطبيعة" ويتم فيه الارتقاء من التجارب إلى القواعد الأساسية التي تشير إلى تجارب جديدة. ويمثل "الاستقراء" عنده مرحلة هامة في تاريخ الفكر العلمي الحديث، وقد بدأ بدراسة الحالات الجدية والتجارب الفاصلة كأساس للقوانين العلمية^(٢٠).

ويمكن القول، أن "بيكون" لا ينتمي إلى أصحاب النظرية الآلية ولا النظرية الديناميكية في الكون، بقدر ما ينتمي إلى نظرية التقدم العلمي والتجديد في مناهجه. ولذلك فهو يرى، أن كل ظاهرة لها قيمتها في حد ذاتها بغض النظر عن المذهب والنظريات العامة. ولقد استخدم "أرسطو" الاستقراء قبل "بيكون" لكنه اكتفى بمجرد الإحصاء دون تحديد للصور والأشكال. أما "بيكون" فقد رأى أن أهم وسيلة للكشف والاختراع هي "الاستقراء" الذي يقودنا من الوقائع إلى الصور. فكل واقعة هي نتيجة لصورة معينة أو لعدة صور مختلفة. وبواسطة الفحص الدقيق للظواهر،

تستطيع أن تحدد الصورة التى هى علة لها. فبالنسبة لواقعة معينة، يجب أن يتم جمع كل الملاحظات السابقة والحاضرة بلا استثناء وأن نضعها فى جداول ثم نفسر هذه الجداول لكى تفصل الصورة فى الحالات التى قمنا بدراستها. ويرى "بيكون" أننا يجب أن نضع لكل ظاهرة "تاريخاً" يساعدنا على تتبع أحوالها المختلفة^(٢١).

وهكذا، كان موضوع "بيكون" الرئيسى من وراء وضعه لهذا المنهج هو ترسيخ سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتعتمد هذه السيطرة على المعرفة. لكن يوجد فى عقل الإنسان عوائق تجعل هذه المعرفة عرضة للخطأ والجهل والنزوع إلى الخطأ. وهذا النزوع موروث فى العقل الإنسانى وهو نوع من أفكاره الأساسية التى يطلق عليها: "الأوهام" Idols ويرى أنها مظاهر خداعة تحجب إدراك الإنسان عن الوصول إلى الحقيقة. وهنا يمكن النظر إلى "بيكون" بوصفه صاحب نزعة اسمية بلغة المدرسين، ولكن لا تعنى هذه النزعة الاسمية معارضة للفكر المسيحى أكثر مما فعل "أوكام".

وفى الواقع، كانت هذه النزعة منفصلة تماماً عن النتائج اللاهوتية وذلك لأن العلم واللاهوت مجالان متعارضان ومنفصلان. وهذه الصفة تميز فترة الاهتمام بالتفكير العلمى وصبغته بالصبغة الدنيوية. ومع ذلك، تعد النزعة الاسمية عند "بيكون" أكثر من مجرد أضفاء الصفة الدنيوية على العلم حيث إنها المادية التى أصبح "توماس هوبز" T, Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) الممثل الرئيسى لها فى الفكر الإنجليزى الحديث.

شارك "هوبز" علماء وفلاسفة عصره الإيمان بالتقدم العلمى، ورأى أنه يجب تطبيق المنهج العلمى فى دراسة الإنسان حتى يمكن اكتشاف المنطقة المجهولة التى تتمثل فى كونه كائناً قادراً على المعرفة والانفعال والحياة الاجتماعية. وبالتالي، عالج الطبيعة الاجتماعية للإنسان على أساس المنهج الفلسفى الذى يرتبط بالمعرفة العلمية^(٢٢).

ومن الملاحظ، أن "هوبز" قد استخدم كلمتى "العلم" و"الفلسفة" بمعنى واحد متفقاً فى ذلك مع ما كان سائداً فى عصره وكذلك فى ميله إلى المذهبية ووحدة المعرفة الإنسانية. وكانت الفلسفة عنده تشمل كل أنواع المعرفة بمعنى أنها تتضمن

ثلاثة أقسام: "فى الجسم" ويشمل الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات.

و"فى الإنسان" ويدرس سيكولوجيا الإنسان.

و"فى المواطن" ويختص بالفلسفة المدنية أى السياسة والأخلاق.

وكان "هوبز" فيلسوفاً عقلانياً فى تصويره للطبيعة والإنسان من حيث أن النسيج الذى تصويره كان نسيجاً استنباطياً تماماً، امتد من الأسس الميتافيزيقية إلى تصور العالم والجسم والحركة إلى النتائج التى تدور حول مسلمات العدل الطبيعى. ومن حيث اعتزازه بالعقل وجعله حكماً ومرجعاً فى جميع نواحي الحياة^(٢٣). على ذلك، كان عقلانياً فى معالجته لأقسام الفلسفة الثلاثة: المعرفة والدين والأخلاق (السياسة). إذ اتخذ من العقل أداة أو وسيلة أساسية مقابل التجربة الحسية فى ميدان المعرفة، ومقابل الوحي فى ميدان الدين، ومقابل العاطفة أو الشعور فى ميدان الأخلاق والسياسة التى كان يهتم فيها بوضع أصول جديدة للفلسفة السياسية ترتبط بفلسفة خاصة عن الإنسان تهدف إلى معرفة طبيعته وانفعالاته ومصيره من أجل أن يتحقق له السلام الاجتماعى والسياسى.

وتتبع الفلسفة عند "هوبز" من العلاقة بين العالم المادى الذى ينتج الحس والتخيلات فى الإنسان والنشاط العقلى الذى يحدث النظام والعلاقات العلية لمعطيات الخبرة فى هذا العالم المادى، ومن ثم يمكن تعريف الفلسفة على أنها:

"المعرفة بالتأثيرات والمظاهر كما نكتسبها بواسطة الاستنتاج الحقيقى من خلال المعرفة التى لدينا عن عللها الأولى أو أصولها ومن جانب آخر، ربما تكون مثل هذه العلل أو الأصول ناتجة عن أول معرفة بتأثيرها"^(٢٤).

وهكذا فالفلسفة عند "هوبز" دراسة عقلية تعتمد على الاستدلال العقلى أو الاستنتاج للعلل الأولى ابتداء من نتائجها أو من معرفة الأسباب وصولاً إلى معرفة النتائج أو المظاهر التى تؤدى إليها. وعلى هذا الأساس، يقدم تفرقة واضحة بين نوعين من المعرفة: النوع الأول وهو معرفة الوقائع ولا تأتى عن طريق آخر غير الحس والذاكرة وهى ظنية وعامة وقد يشترك فيها الإنسان والحيوان معاً، وتسمى "المعرفة المطلقة". أما النوع الثانى، هو معرفة علمية تأتى عن طريق الاستنتاج

العقلى لإثبات قضية من قضية أخرى. بمعنى أنها؛ يقينية أو فلسفية أو معرفة عقلية ينبغي قبولها. وهى شرطية مثل معرفتنا مثلاً أن الخط المستقيم سوف يقسم شكل الدائرة إلى قسمين متساويين. وهذا النوع من المعرفة يتطلبه الفيلسوف (٢٥).

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

إضافة إلى ذلك، فإن قدرة الإنسان على تشكيل الأسماء العامة تمثل الصفة المميزة لعملية الفهم الإنسانى، وبمساعدة هذه الأسماء يصيغ الإنسان القضايا العامة والأقيسة التى تشمل الاستدلال العلمى (٢٦).

وتستخدم الفلسفة "الأسماء" التى تشير إلى "الله" و"القوة اللامتناهية" ليس للدلالة على الوجود اللامتناهى ذاته، لكن لتصف أيضاً قصور معرفتنا بالله والملائكة والروح اللامادية؛ لأن هذه الموضوعات لا يمكن اعتبارها نتائج لوقائع داخل نظام العلل والمؤثرات. ورأى "هوبز" أن أى شئ نتخلله يكون متناهياً ولا يمكن أن يعلو فكرنا على تخيلات الأجسام المتناهية وخاصيتها. ويوازن داخل المجال الفلسفى بين الواقعى والممكن تصوره مع المتناهى والممكن تخيله.

ومن هنا، فإن موضوع الفلسفة عند "هوبز" هو الجسم، والجسم نوعان: جسم طبيعى من عمل الطبيعة ويسمى "بالأجسام الطبيعية"، وجسم صناعى تصنعه الإرادة أى إرادة الناس واتفاقهم وهو ما يسمى "بالدولة". وبناء على هذين النوعين للجسم تنقسم الفلسفة إلى قسمين: الفلسفة الطبيعية، والفلسفة المدنية. وتنقسم الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين: يدرس أولهما ميول الناس وعواطفهم وعاداتهم. .. إلخ ويسمى "بالأخلاق". ويدرس الثانى واجباتهم المدنية ويسمى "بالسياسة" (٢٧).

وأخيراً، لابد من التنويه إلى أنه قد انبثق من فلسفة "هوبز" عديد من

التيارات الفلسفية في الفكر الانجليزي. فهناك الرؤية المادية للإنسان بوصفه مركب من حركات بأساليب لا تختلف عن تلك الحركات الخاصة بالأجسام الطبيعية عند فيلسوفنا، كذلك فإن نفعية "بنتام" Bentham قد وُجدت لها جذور في فكرة أن المجتمع ذاته أداة نفعية وأن الإنسان لا يتحرك إلا إلى مبدأ السعادة والألم تبعاً لرؤية "هوبز" الأخلاقية.

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

وجاء "جون لوك" John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وطبق الاتجاه التجريبي في الفلسفة على بحثه في "نظرية المعرفة" التي تعد أول محاولة منظمة لفهم المعرفة الإنسانية وتحليلها. وكان أول ما ذهب إليه هو رفضه لأهم مبادئ الاتجاه العقلي أي إنكاره أن تكون المعرفة الإنسانية أولية في العقل أو مفطورة سابقة على كل تجربة. ويعتقد "لوك" أنه من التناقض أن نقول أن لدينا أفكاراً أو مبادئ فطرية innate ideas، فما هو فطري يجب أن يكون موجوداً لدى جميع الناس. والمبادئ الفطرية المزعومة ليست كلية ولا عامة، فالأطفال لا يعرفونها وكذلك البسطاء. وهذا النقص كافٍ لإبطال تلك الفكرة التي يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية. وربما يقول أصحاب هذا الرأي، أن هذه الأفكار موجودة في نفس هؤلاء (أي مطبوعة على الروح) لكن بصورة لا شعورية. ويعترض "لوك" على هذه الفكرة ويرى أن كل معرفة في النفس الإنسانية لا بد أن تكون على وعى بها (٢٨).

لكن كيف نفرق بين فكرة فطرية وأخرى غير فطرية ؟

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

وكان اهتمام "لوك" كبيراً بتحليل الفكر ورده إلى عناصره الأولى، وبما أن عقل الإنسان في نظره يشبه الصفحة البيضاء الخالية من كل الأفكار - وكل الخصائص والصفات - فإن أي فكرة توجد في الذهن، إنما ترجع إلى مصدر واحد فقط هو "التجربة" أو "الخبرة" فعليها فقط تقوم كل معرفة ومنها تستمد كل

عناصرها. و"الفكرة"، من وجهة نظره، هى موضوع العقل أثناء التفكير أو هى كل ما يمكن أن يقوم فى ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير، بمعنى أنها هى مادته. إذ أن العقل لا يمكنه أن يقوم بوظائفه أو عملياته الفكرية بدون هذه الأفكار التى هى أساس لقيام العقل بوظيفته من حيث كونها أفكاراً بسيطة وهى نتيجة عنه، ومن حيث كونها أفكاراً مركبة^(٢٩).

وتأتى الأفكار البسيطة أو التمثلات من حاسة واحدة أو من عدة حواس. والمعانى البسيطة هى مثل اللذة والألم والوحدة والقوة والتتابع فى الزمان. وتشير هذه الأفكار البسيطة إلى الحواس الأولى للأشياء مثل الامتداد والشكل والحركة والعدد وعدم النفاذ، وهى صور طبق الأصل من هذه الحواس.

أما الأفكار المركبة فهى تشير إلى الصفات الثابتة التى لا نجدها فى الأشياء ولكنها موجودة فى الذات حين تتصل بالأشياء. فتصور معارفنا على أنها تنشأ نتيجة تجمع عناصر بسيطة، أى نتيجة أفكار بسيطة هى مادة التفكير عليها نقوم وظيفته أو عملياته، تشير إما إلى ربط فكرة بسيطة بفكرة أخرى لتكوين فكرة مركبة أو فى مواجهة فكرتين معاً - بسيطة ومركبة - دون توحيدها للوصول إلى الأفكار عن العلاقات.

وتتكون الأفكار المركبة عن العلاقات فى الذهن بناء على ما يقوم به الإنسان من مقارنة بين بعض الأفكار، بسيطة أو مركبة، وبعضها الآخر. ويسمى "لوك" علة ما ينتج عنه فكرة بسيطة أو مركبة، والمعلول ما ينتج عن العلة. ويبدو أنه لا يهتم بتفسير آلية الفعل العلى حيث يرد العلية إلى "تداعى الأفكار أوترباطها" Association of ideas الذى يحدث بطريقة أتوماتيكية^(٣٠).

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

سبقتها انطباعات. إذن، فالانطباعات هي المرجع الوحيد الذى نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها. يقول "هيوم" :

"كل الإدراكات الحسية للعقل الإنسانى تتحل بذاتها إلى نوعين يتميز أحدهما عن الآخر وسوف أطلق عليهما اسم "الانطباعات" impressions و "الأفكار" ideas. ... ويندرج تحت الانطباعات كل أحاساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا كما تظهر لأول وهلة فى النفس. أما الأفكار فأعنى بها ما يكونه التفكير والعقل من صور لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات" (٣١).

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

لذلك، فكل أدراكاتنا لها وجهان: بوصفها انطباعات حسية وبوصفها أفكاراً. على سبيل المثال، عندما أغمض عينيّ وأفكر فى حجرة، فإن أفكارى عنها تكون تمثلات للإدراكات الحسية التى كنت أحس بها. وإذا استعرضت أدراكاتى الأخرى فإننى أجد دائماً نفس التشابه ونفس التمثل. إذن فهناك توافق بين الأفكار والانطباعات الحسية (٣٢).

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

"من الممكن أن أتصور مدينة قدس جديدة New Jerusalem جدرانها من ذهب وأحجارها من ياقوت، علماً بأننى لم أر شيئاً مثل ذلك. ولكن إذا كنت رأيت "باريس" فهل من الممكن أن تكون عندى فكرة عن هذه المدينة تمثلها بكل شوارعها وبيوتها بنفس شكلها وحجمها" (٣٣).

ومن الإدراكات المركبة ما يؤكد ارتباط الأفكار بالانطباعات الحسية ومنها ما ينفيه. والأمير يبدو أكثر وضوحاً بالنسبة للإدراكات البسيطة. حيث يرى "هيوم" أن كل فكرة بسيطة يجب أن يسبقها انطباع حسى، بينما العكس ليس صحيحاً.

وبالتالى، فإننا نستطيع أن نقول أن الانطباعات الحسية هي علة الأفكار بينما الأفكار لا يمكن أن تكون سبباً للانطباعات الحسية. ولكن هناك تجربة أخرى يشير إليها "هيوم" :

فلنفرض أن هناك شخصاً قد عرف مجموعة الألوان بدرجاتها المختلفة باستثناء درجة خاصة من "اللون الأزرق" لم تتح له فرصة رؤيتها، فماذا يحدث عندما يصادفها. هل يستطيع بخياله وحده أن يكون لنفسه فكرة خاصة عن هذه الدرجة من اللون الأزرق ؟ يعتقد البعض أنه لا يستطيع ذلك، ومن ثم فإن الأفكار البسيطة لا تشتق دائماً من الانطباعات الحسية المطابقة. وبجانب هذا الاستثناء الذى يمكن أن يحدث لقاعدة سبق الانطباع الحسى على الفكرة، فإننا يجب أن نضع حدوداً أخرى لهذه القاعدة وهي أن الإنسان يمكن أن يكون أفكاراً ثانوية من الأفكار الأولى. ومعنى هذا، أن أفكارنا البسيطة تنتج عن الانطباعات الحسية على نحو مباشر أو غير مباشر^(٣٤).

هذا هو فى نظر "هيوم"، المبدأ الأول والأساسى الذى تقوم عليه الطبيعة الإنسانية وهذا المبدأ ينفى ما كان يتردد بين المفكرين من وجود أفكار فطرية فى العقل؛ ويؤكد أن كل الأفكار تأتى إلينا عن طريق الاحساس والتفكير.

لكن من الأفكار الهامة التى تميزت بها فلسفة "هيوم" هي القول "بتداعى المعانى أو ترابطها" إذ أن الخيال بإمكانه أن يفصل الأفكار البسيطة بعضها عن بعض ثم يعيد ربطها من جديد، هذا الترابط ينشأ عن علاقات التشابه والتجاور الزمانى والمكانى والسببية. فيرى أن التفكير الواعى المنظم هو الذى يرتب أفكارنا ترتيباً يجعل الفكرة اللاحقة ذات ارتباط بالفكرة السابقة.

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

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

"التشابه والتجاور الزمانى أو المكانى ورابطة العلة بالمعلول أو السببية"^(٣٥).

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

* * * * *

٢ - « الانجاء المثالى »

يمكن تتبع تاريخ المثالية^(٣٦) وتحديد معناها من خلال ما يدل عليه المعنى الاشتقاقى للمصطلح. حيث تتألف - بمعناها الفلسفى - من مقطعين: الأول idea ويعنى "الفكرة" والثانى lism ويعنى "المذهب". وأصبحت الفكرة التى هى جذر الكلمة مستخدمة بواسطة الفلاسفة بطرق عديدة ومختلفة عبر العصور. وكانت التغيرات التى حدثت فى استخدامها مصاحبة للتغيرات الجوهرية فى وجهات النظر حول موضوعات "الإدراك الحسى" و"المعرفة" وكيفية إتصالهما، وكذلك حول "الرياضيات" و"المكان" و"الزمان" و"الله" و"الإنسان" وحول "الفكر" و"اللغة" و"الواقع"^(٣٧).

بناء على هذا تنقسم "الفلسفة المثالية" إلى اتجاهين أو مذهبين :

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

أما المذهب الثانى وهو مذهب حديث يمكن تحديد بدايته مع "ديكارت" فى مبدئه المشهور باسم "الكوجيتو" Cogito ergo sum "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وقد بين "ديكارت" أن الشئ الوحيد الذى نعرفه عن العالم الخارجى إنما هو الصور الذهنية أو الأفكار التى فى أذهاننا. وأظهر هذا "باركلى" Berkeley بوضوح فى تقريره أن "الوجود هو كون الشئ مدركاً" ثم شيد "كانط" بناءً شامخاً على أساس من نقد العقل فى جوانبه الثلاثة: النظر والعمل والذوق.

ويرى هذا المذهب أن الأشياء أو الموجودات ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق فى الوجود إلا على نحو ما، أى باعتبارها "تمثلات" ذهنية. وليست الأشياء موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوى المتعلقة التى تدركها^(٣٨).

إضافة إلى ذلك، أن المثالية الأفلاطونية مثالية "مطلقة" تتجه إلى تصور الشئ

ذاته لأنها ترى في الفكرة أو المثال وجوداً متميزاً هو عنصر المعرفة المطلقة التي هي الوجود ذاته؛ ذلك الوجود الذي لا يتغير والذي توجد من خلاله الأشياء.

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

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

وهكذا، على الرغم من أن مصطلح "المثالية" أصبح مستخدماً بمعانٍ مختلفة لكن، مع ذلك، توجد مدرسة فلسفية يدل عليها الاسم بمعناه الحرفي. فمن المتفق عليه بصفة عامة أن "باركلي" و"كانط" و"قشته" و"هيجل" و"شوبنهاور" و"لوتسه" و"توماس هل جرين" و"برادلي" و"بوزانكت" و"مكتجارت" – مع الاختلاف فيما بينهم – يمكن أن يُطلق عليهم "مثاليون"، وهذا لا يعني أن تعريف مصطلح "المثالية" أمر سهل أو من الممكن أن يوجد حوله اتفاق واحد^(٣٩).

ويمكن القول، إن الفكر في الفلسفة المثالية – سواء كانت قديمة أو حديثة – يستقل عن الموضوعات والأشياء. وبالتالي لا يوجد شيء في الوجود إلا يمكن أن يتعقله الإنسان. وتتفق جميع المذاهب المثالية على أن وجود الأشياء الخارجية يتوقف على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي؛ بهذا تتوحد المعرفة والوجود. والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة. وفي نفس الإطار، تنكر هذه المذاهب أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون للأشياء العينية وجود مستقل عن العقل الذي يدركها. إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة. ويتوقف وجود الموجودات – في نظر المثاليين – على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست سوى صور عقلية.

وتبعاً لذلك، فإن موضوع المعرفة يعتمد على الخبرة أو العملية المعرفية. ويمكن تفسير هذا بعدد من الطرق؛ أولاً: أن الذات العارفة إنما تفكر أي تعقل

الأشياء بالفكر. ثانياً: يشترط موضوع المعرفة تلك الموضوعات والأشياء. ثالثاً: أن الواقع كله ملائم أساساً للعملية المعرفية أو أن الواقع الذى يشمل كل من الأشياء والمعارف الأخرى ينتمى إلى نسق مترابط يعتمد بعضه على بعض^(٤٠). ومع أن التناقض بين المثالية والواقعية قد نشأ فى الفلسفة اليونانية إلا أن التطور التام لهذه المسألة كان عليه أن ينتظر التعارض القوى بين العقل والجسم الذى كان أول ظهور له عند "ديكارت" فى القرن السابع عشر. وفى القرون التالية طور كل من "باركلى" و"لينتر" و"كانط" و"هيجل" الأسس المثالية وظلت المسألة ذات أهمية محورية فى الفلسفة المعاصرة .

* * * * *

المثالية وحركة إحياء الأفلاطونية

ظهرت فلسفة القرن السابع عشر كرد فعل ضد سيطرة المادية فى ذلك العصر، وأيضاً ضد العقيدة الدينية. وشعر كل من المثاليين الجدد والأفلاطونيين بالواجب المقدس لتحرير الأخلاق والدين من مفسدى كل ما هو مقدس. لهذا الأمر امتلك كل منهما طبيعة روحية يتطلبها التفسير الروحي للكون، وكلاهما حدد للعقل مهمته وقدم له المعنى الذى أشبع دافعهم الذى كان وراء تأملاتهم الفلسفية؛ وقد أدى هذا إلى دعم الأخلاق والقداسة للأفكار الدينية مقابل المذهب المادى والمذهب الحسى السائد فى تلك الفترة. وكما أدى هذا الدافع الروحي والأخلاقي إلى تولد نظام فكرى مشترك عمل على إعادة ميلاد الفلسفة فى القرن السابع عشر.

ويعتبر كل من "فرنسيس بيكون" و"رينيه ديكارت" أول من وضع الإطار الفلسفى لهذا القرن. وقد أذاعوا انتهاء السلطة الخارجية وأعلنوا عن سيادة العقل، فأحلت العقلانية فى العصر الحديث محل نظام العصور الوسطى من إيمان وتقاليد فكرية؛ ولم يعد فهم المؤسسات قائم على كونها معياراً للحقيقة. وبدأت كل الخبرات والحقوق والقوانين تخضع للمشروع الجديد، وبالتالي أصبحت العقلانية مهيمنة على روح العصر^(٤١).

وأخذت هذه الروح العقلانية - فى إنجلترا - تتحرر من الإيمان وكأن هذا

هو ما تهدف إليه. ووجب على الفلسفة، كما أكد ذلك كل من "بيكون" و"هوبز" أن تتميز بشكل تام عن الدين. فكان الدين بالنسبة لهما عدواً للعقل لأنه يعبر عن حصن قوى للسلطة فى ذلك العصر. وتتكون الحياة عندهما من مجالين مستقلين، مجال يسيطر عليه العقل، والآخر يسيطر عليه الإيمان.

وجدير بالذكر، أن اهتمام "بيكون" كان اهتماماً علمياً بشكل متميز ناشئ عن الاهتمام الطبيعى لعصر النهضة. فأكد على أنه إذا كان الإنسان يعتقد بأنه يمكن من خلال رؤية الأشياء المحسوسة والمادية، الكشف عن الطبيعة أو الإرادة الإلهية فسوف يؤذى نفسه. وليست الفلسفة مستبعدة عن البحث فى الحقائق المقدسة فحسب، لكنها لا تستطيع أن تخبرنا حتى عن أى شىء يخص طبيعة النفس. ويجب أن تأتى هذه المعرفة من الوحي المقدس الذى ينبثق منه ذلك الجوهر الأول.

وهكذا، على حين انفصل مجالا الفلسفة والإيمان عند "بيكون"، فإننا نجده قد حرر الفلسفة من سلطة العصور الوسطى لكنه قيد الإيمان. وبهذا الشكل تم فصل الدين عن العقل وترك عاجزاً للخضوع للتقاليد الرسمية^(٤٢).

وكان "هوبز" على غرار "بيكون" يمثل أحد رواد المذهب الطبيعى فى إنجلترا. وقد رفض الجمع بين الفلسفة والدين؛ ذلك لأن الجمع بينهما لا يؤدى - تبعاً لوجهة نظره - إلى أى تقدم علمى. وأراد أن يكتشف إلى أى مدى يمكن للتطبيق الدقيق لمبادئ الدينامية "الجاليلى" أن يحمله على حل المشكلات الفلسفية. وضيق مجال الفلسفة داخل حدود الأجسام المادية التى تتفاعل آلياً الواحدة مع الأخرى. وأزال هذا الاقتراب الحتمى والكمى عن الأسس المنهجية والنظام اللامادى والعالم الكيفى والفعل الغائى والحرية الإنسانية. واستخدم "هوبز" الحرية ورد الفعل فى إحساس كيفى ليووسع من مدى مبادئه فى مجال العمليات العضوية والإدراكية والميول الفطرية. ورد مهام الأحاساس المتنوعة والفهم إلى كثير من الاستجابات الخارجية للكائن العضوى وإلى استقبال مثير من البيئة المحيطة^(٤٣).

وكان هدف "هوبز" من وراء هذا المذهب هدفاً نفعياً، حيث تطابق رده للخير والشر إلى السعادة والألم على فكرته الآلية عن الكون وهدفه لمعالجة الحياة الاجتماعية، بوصفها تفاعل قدرات قابلة للحصاء. واعتقد أنه لا يمكن معرفة

الحقائق الدينية مثل: وجود الله وطبيعته وأصل الكون ووجود النفس. فالعالم اللاهوتى وعالم فوق الطبيعة، كل هذا كان وراء نطاق مبادئه الفلسفية.

ولقد رأى - من خلال مذهبه أيضاً - أن الإنسان حيوان يهدف إلى إشباع قوته عن طريق خبرته الحسية وانفعالاته، لكنه لا يجد سوى الخوف. ويتم تصور هذا الانسان فى حالة الطبيعة على أنه كائن عضوى وليس كائناً اجتماعياً، وعندما يتعامل مع غيره من البشر فى المجتمع يشبه الكائن الضخم أو الوحش الجاسر الذى لا يعرف الرحمة ولا التسامح. وإذا تركناه على حالة الطبيعة كانت حالة حرب بدون سلام ويصبح الحق الطبيعى هو استخدام القوة للدفاع عن الذات^(٤٤).

أفلاطونيو كمبردج

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

ويمكن القول، إنه من أسباب تسمية هذه المدرسة "بأفلاطونى كمبردج" أن أصحابها فضلوا العودة إلى التراث الأفلاطونى عبر كل العصور، حيث وجدوا فى فلسفة "أفلاطون"، و"الأفلاطونية المحدثه" وسيلة للدفاع عن الأخلاق والدين ضد المذاهب الفلسفية التجريبية والمادية. ومن ثم فقد تأثروا بالأفلاطونية كتفسير روحى ودينى للعالم. ولكن على الرغم من أن هذه المدرسة كانت تهدف إلى إحياء التراث الأفلاطونى وتأصيل الاتجاه العقلى والمثالى فى الفلسفة، فإنها لم تخرج عن الإطار المحدد للفلسفة التجريبية والمادية السائدة فى إنجلترا. لكنها اعترضت على التصورات الضيقة والمحدودة للتجربة التى هى السمة المميزة للمنهج التجريبى آنذاك، وهاجمت أيضاً فلسفة "هوبز" المادية وإنكاره لحقيقة النفس ووجود الله^(٤٥).

ورأى "مفكرو كمبردج" فى فلسفة "هوبز" تقويضاً لأساس الاعتقاد الدينى، فما كان يؤيده من أفكار يعد موضع انتقاد لديهم. وعلى النقيض، ما كان ضده يمثل

بالنسبة لهم موقفاً مفضلاً. ومن هنا يمكن ملاحظة، أنه على حين كان "هوبز" يؤمن بالمادية والاسمية والحتمية والمذهب النسبى فى الأخلاق وعلم النفس القائم على مذهب "الأناثة"، اعتقد "أفلاطونيو كمبردج" بعالم الروح والأفكار المطلقة والإرادة الحرة والأخلاق المطلقة والأبدية وعلم النفس القائم على عقيدة الخير الفطرى وإنكار الذات. وبما أنهم فلاسفة مسيحيون، تبناوا كل هذه المواقف برؤية توضح أساس الاعتقاد المسيحي وترسخه (٤٦).

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

والتصور الثانى للعقل - لدى أصحاب هذه المدرسة - يختلف عن تصور "هوبز" له، حيث لا يدرك العقل عندهم ما هو طبيعى بشكل محض، ويتلقى ما هو خارق للطبيعة إنه إشراق داخلى للروح لا يمكن تحقيقه عن طريق الإشارة إلى أى عقيدة خاصة، بل من خلال ممارسة الفضائل المسيحية. أنه الوسيلة أو الإرادة التى تصل الإنسان بربه وتدفعه للاتحاد به (٤٧).

ويرى "أفلاطونيو كمبردج" أن عقل الإنسان نسخة للعقل الإلهى غير مكتملة، ويتلاشى عدم الكمال هذا من خلال الاتصال المسيحي. وينشأ هذا العقل عن الخير الأسمى ويحدث النور المقدس فى النفس بوصفه برهاناً واضحاً ومقنعاً أكثر من أى برهان آخر. وبناء على ذلك، فإن الإنسان الفاضل الحقيقى هو أكثر عقلانية وأشبه بالله فى نفس الوقت؛ لأن الحياة الفاضلة تزيد من حدة المدركات العقلية للإنسان، وهذه الزيادة العميقة تجعله أكثر فهماً للطبيعة الإلهية ذاتها. والحضور الحقيقى لله فى الإنسان هو عقل الإنسان نفسه وبالتالي من يرفض العقل يرفض الله. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد "هوبز" على أنه إذا كان العقل نوراً، فمن ثم فهو نور زائل

وفاتر. إنها الآلية المتعلقة التي من الممكن أن يستخدمها أى إنسان يفكر. علاوة على هذا، فإن المعرفة التي يسلم بها العقل لا تتأثر - بأى حال من الأحوال - بالاتصال الأخلاقى للإنسان الذى يستخدمها. ويعتقد "هوبز" أن أى إنسان يفكر ولديه معرفة بقوانين الاستدلال، يمكنه أن يستدل على الحقيقة ويكتشفها تماماً^(٤٨).

وهكذا، يمكن ملاحظة أن المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى كمبرج قد ظهرت إلى الوجود لسببين: السبب الأول معارضتها لمادية "هوبز".

السبب الثانى: مواقفها ضد الخلافات المسيحية المتعصبة والقطعية.

وقد ازدهرت هذه المدرسة على يد جماعة من المفكرين الدينيين حافظوا بكتاباتهم على احترام الكنيسة الإنجليزىة فى منتصف وأواخر القرن السابع عشر. وتتألف هذه الجماعة من عديد من الأسماء^(٤٩) ليس كلهم أفلاطونيين أو حتى فلاسفة، بل يوجد اتجاه دينى يجمع بينهم منذ البداية أدى إلى تسميتهم بهذا اللقب العام، يقوم على الصلة بين الأفلاطونية والمسيحية وجعلهم مدرسة قائمة بذاتها.

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

وإلى جانب ذلك، كانوا يهدفون إلى رؤية الخلاص الذى يعتمد على الأمانة واستقامة الحياة الأخلاقية. وبالتالي، كانوا قادرين على تحرير أنفسهم من الخلافات اللاهوتية العقيمة^(٥٠).

وتختلف هذه المدرسة فى مذهبها عما كانت تتضمنه المذاهب العقائدية فى ذلك الوقت، من حيث تفسير خلاصة الخبرة الدينية، ومن حيث الاتجاه الذى كان فيه أساس الاعتقاد بالله هدفاً لهم بوصفه موضوعاً للخبرة الدينية؛ وتفسير هذه الخبرة باعتبارها نتيجة طبيعية من منظور العلاقة بين العقل والإيمان. وكان دافعهم الأساسى من وراء ذلك، التأكيد على قدسية الإنسان، بمعنى التأكيد على المبدأ

الداخلي الذي يرفع الطبيعة الإنسانية فوق الحسية وقوانين الطبيعة المادية. ويرتبط مع هذا الدافع دافع آخر هو تحرير الفكر من القيود اللاهوتية العقيمة والتوفيق بين الفلسفة والدين. وبناء على هذه الخبرة يتم تصور الله بوصفه وحدة الحب والمعرفة، ويتحدد وجوده على أساس تواجد الجمال والتناغم والخيرية والحب والبراءة والحكمة والقداسة والعدالة. .. إلخ.

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

وينتج عن نظريتهم في المعرفة والطبيعة، أنه لا يوجد تعارض بين الحرية والاحتمالية لديهم. فالإنسان حر ليس لأن لديه المقدرة على الاختيار فحسب - وهذا ما يمثل شرطاً للحرية الواقعية - بل لأنه يحدد ذاته من خلال فكرته عن الخير. إنه ممثلي بالحرية تبعاً لامتلائه بالخير الذي يطابق ذاته معه وامتلائه بالمعرفة. ويرتبط البحث عن الحرية، تبعاً لوجهة نظر هذه المدرسة، بالبحث عن طبيعة الإرادة الإلهية^(٥١).

وإذا كانت علاقة هذه الجماعة بـ "ديكارت" تمثل عاملاً هاماً في أداء مهمتهم في ذلك الوقت، فلا يعني هذا أنهم كانوا على اتفاق في الرأي مع الفلسفة الديكارتية، حيث كان لهم ردود أفعال متباينة تجاه هذه الفلسفة. فتحمس بعضهم لفلسفة ديكارت واتخذوا منها حصناً منيعاً في مقابل التيارات الفلسفية المادية والإلحادية على حد سواء. واتبعها آخرون في استخدام منهج الشك لاثبات وجود الله وحقيقة النفس.

ومن ناحية أخرى، عارضها بعضهم الآخر لتأكيدهم على القسمة الثنائية للعالم إلى مادة وروح ونفس وبدن، ومحاولة هذه الفلسفة تفسير الظواهر الطبيعية بواسطة العلل الميكانيكية المجردة^(٥٢).

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

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

فلسفة باركلى اللامادية

جاء "باركلى" (١٦٨٥ - ١٧٥٣) بفلسفته اللامادية لكي يخلص حقيقتي الذات والله من طغيان المادية والفساد السائد في عصره، فنشر كتاباً يحاول فيه أن يصلح شيئاً من الفساد وهو "المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس" (٥٣) فقد أنكر وجود الأشياء المادية ورأى أن الفلاسفة يدعون لقيام جوهر مادي خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من امتداد وشكل ولون وطعم ورائحة إلى غير ذلك من الصفات التي نصف بها الشيء المادي. وعلى العكس من ذلك، ذهب إلى أن هذه الصفات كلها لا وجود لها إلا في عقلي أنا لأنها ليست في نهاية الأمر سوى أفكارى أنا عن الشيء المادي أو صوري الذاتية عنه. هذا الجوهر المادي إذن، ليس إلا مجرد وهم باطل وعلينا أن نتخلص منه ونلغى وجوده.

ومن أجل هذا سمي "باركلى" مذهبه بـ "اللامادية" أى المذهب الذى يلغى وجود المادة أو الجوهر المادي ويلغى الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج عقولنا مستقلة عنها ويُنظر إليها فقط على أنها الصورة الذهنية التي يخلعها العقل على الأشياء.

لقد كانت مثالية "باركلى" الذاتية رد فعل على فلسفة "جون لوك"، فقد انتهى "لوك" من تحليله لطبيعة المعرفة إلى تقسيم صفات الأشياء إلى: صفات أولية وهى صفات ثابتة فى الشيء بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها وهى أساسية فيه ملازمة له دائماً مثل الشكل والامتداد والصلابة. وصفات ثانوية وهى ليست أولية فى الشيء أى أنها ليست أساسية فيه بل ثانوية بالنسبة له ولا داخله فيه ولا ملازمة مثل الألوان والأصوات والروائح والطعوم ... إلخ. فهذه الصفات الأخيرة هى من صنع العقل ولا وجود لها فى الأشياء التي توصف بها.

ويرفض "باركلي" هذا التحليل لأنه ليس هناك - كما يرى - فرق بين صفة وأخرى وكلها من صنع العقل الذى يدرك الأشياء^(٥٤). وإنكار "باركلي" للمادة لا يعنى إنكاره للأشياء المحسوسة، فهو يسلم بوجود العالم الحسى لكنه متوقف على وجود العقل الذى يدركه. ومن هنا قال مبدأ الشهير "الوجود هو الإدراك" *Esse is percipi* أو أن وجود الشيء قائم فى كونه مُدركاً أو أنه قائم فى فعل الإدراك الذى يقوم به الشخص المدرك. وعلى ذلك، فوجود الأشياء ينحل - فى رأى "باركلي" - إلى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين.

وفى بحث له عن "نحو نظرية جديدة عن الرؤية أو الإبصار" ذهب إلى إلغاء الوجود الواقعى للمكان والمسافة التى تهيب لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة فى المكان مستقلة عن أدراكنا. ومعنى هذا أن "باركلي" ألغى الوجود المادى *Material* واستبدله بالوجود المحسوس *The sensible* أى أنه لم يعترف إلا بما يظهر لنا من الأشياء من خلال إدراكنا وحواسنا، وقال إن الأشياء ليس لها وجود وراء وجودها المدرك. وهكذا، ربط وجود الأشياء بالإدراك ورأى أن العقل أو الإدراك ليس فقط مسئولاً عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء، لأن الأشياء لا وجود لها إلا بالقدر الذى أدركها. ولأن وجود هذه الأشياء لا ينكشف لى إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء منفصل عن فعل إدراكى - كما سبق القول^(٥٥).

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

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

لكن لابد أن يكون هناك شئ يعرفها ويدركها ويتصرف فيها بماله من إرادة وتخيل وتذكر. هذا الشئ المدرك الفاعل هو ما يسمى "بالعقل أو الروح أو النفس أو الذات أو قل الله"^(٥٦).

هذه اللامادية عند "باركلي" تعد الصورة المثلى أو النموذج للمثالية الذاتية

المتطرفة. ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها "مثالية إلهية"، وذلك لأنه بعد أن قيد "باركلى" وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو، تساءل عن: هل إذا أغمضت عيني - مثلاً - عن المائدة التى أمامي ولم ألمسها وقطعت صلة جميع حواسي بها، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجودة ؟ إذا صح هذا، لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم. لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عيني أم لا وذلك لأنه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه وهو العقل الإلهى أو الله^(٥٧).

٣ - « الحركة المثالية الجديدة »

إذا كانت الفلسفة الإنجليزية قد بدأت - كما رأينا من قبل - منذ أن وضع كل من "بيكون" و"هوبز" و"لوك" أسسها التجريبية، فإن إسهامها الرئيسى الذى يميزها فى الفكر الغربى يتمثل فى التطور الذى جاء على يد "جون ستوارت مل" وهربرت سبنسر و"سد جويك". وقد تحول هذا الفكر عن أصله الطبيعى من خلال أفكار غربية أدت به إلى أن يتأثر بالمثالية الكانطية والكانطية الجديدة. معنى هذا، أنه كان يوجد تقليد فكرى جديد يسير جنباً إلى جنب، فى تطور الفكر الانجليزى، مع التيار التجريبى الذى كان سائداً فى تلك الفترة؛ وكان موضع اعتبار واهتمام كبير منذ "بيكون".

ولكن إذا كانت الأسس التجريبية التى تشكل هذا التقليد الفكرى تعبر عن هيمنة وسيطرة على الفكر الإنجليزى، فإن الأفكار الجديدة قد ساعدت على خلق اتجاه فكرى قوى متأثر بالفلسفات الأخرى. ويتمثل فى "الاتجاه المثالى".

وقد مر الفكر الإنجليزى بعدد من المراحل حتى بلغت المثالية ذروتها أثناء القرن التاسع عشر، حيث تم غرس بذور هذه المثالية على يد "جون اسكوت ارجين" - كما سبق القول - وذلك قبل "بيكون" بزمان طويل وقبل تحرير الفكر من أشكاله الموروثة فى الفلسفة اليونانية والعصور الوسطى^(٥٨).

وفى مرحلة لاحقة، أصبح للأفلاطونية الجديدة تأثير قوى على الفكر الإنجليزى حيث أخذت عقلانية "كمبردج" تعبر عن وجودها على الرغم من وجود مادية "هوبز" التى صارت فى صراع معها؛ بل وأخذت مدرسة "كمبردج" تعبر عن هذا الفكر الجديد بحرية وقوة لم يكن لها نظير فى أى مكان آخر من جامعات أوروبا فى ذلك الوقت. وإلى جانب هذا التطور الفكرى الذى أحدثته مدرسة "كمبردج" فى الفلسفة الإنجليزية والذى يعبر عن الأفكار الأفلاطونية الجديدة، نجد أن مدرسة "اكسفورد" قد أخذت بهذه الأفكار أيضاً مما جعلها تمثل - مع مدرسة "كمبردج" - تياراً أفلاطونياً جديداً له أهميته.

ويرى بعض الباحثين، أنه على الرغم من هذا التطور كان لقوة فكر "لوك"

ومدى تأثير صوفية "مالبرانش"، والتطور الحيوى فى العلوم الطبيعية أثر بالغ فى الفكر الانجليزى حيث كونت جميعها خليطاً امتزجت عناصره فأضعف إلى حد ما الفكر الجديد الذى جاء على يد مفكرى الأفلاطونية الجديدة. لكن هذه الأفكار – كما يرى البعض الآخر – لم تمت تماماً فى هذه الفترة حيث كان لها صدى فى تأملات "باركلى" المثالية^(٥٩).

فضلاً عن هذا، يمكن القول إن المثالية الإنجليزية إلى جانب تأثرها بالأفلاطونية الجديدة قد تأثرت أيضاً – فى القرن التاسع عشر – بتيار مثالى آخر له شأنه فى تاريخ الفلسفة هو "تيار المثالية الألمانية" حيث لم تعد التجريبية مهيمنة على هذا الفكر حينما أخذ تأثير "كانط" يظهر بوضوح. ومنذ ذلك الحين، أصبح للقدرة التحليلية والاستنباطية عند "كانط" وجود فعلى تعبر عنه كتابات المفكرين الإنجليز وأصبحت أساساً لفكرهم. فعندما صار "كانط" معروفاً فى إنجلترا ظهر أول تأثير له فى أحاديث وكتابات "صموئيل تيلور كولردج" Samuel Taylor Coleridge (١٧٧٢ – ١٨٣٤) الذى يمثل إنبعاثاً للمثالية الجديدة فى الفكر الإنجليزى. ولا تعود أهميته إلى تقديمه المناهج الألمانية للفكر فحسب، بل أيضاً إلى إحيائه للتراث الأفلاطونى فى المثالية الإنجليزية.

ويدين "كولردج" فى بنائه لنسقه الفلسفى، وفى رؤيته لعالمه المثالى الأرحب إلى "لوك" و"هارتلى" وغيرهم من المفكرين الإنجليز أكثر مما يدين فى ذلك إلى "فشته" و"شلنج"^(٦٠). معنى هذا، أن مثالية "كولردج" نتاج حقيقى للعبقريّة الإنجليزية أكثر من كونها تطوراً للمثالية الألمانية.

وما يعزز التأثير المتبادل للأفلاطونية الجديدة والمثالية الألمانية على الفكر الانجليزى هو أن "جيمس فريدريك فيير" "James Frederick Ferrier" (١٨٠٨ – ١٨٦٤) المفكر الذى مهد للحركة المثالية قد تأثر بأفلاطون وباركلى مع تأثره بمثالية "كانط" و"هيجل".

وهنا يمكن ملاحظة، أن المثالية الإنجليزية أخذت من مرحلة إلى أخرى تعبر عن مدى علاقتها وارتباطها بأحد التيارين المثاليين. وحتى عندما سيطرت الفلسفة الهيجلية على كتابات كل من : "جيمس. هـ. سترلنج" James, H, Stirling (١٨٢٠)

– ١٩٠٩) و"إدوارد كيرد" Edward Caird (١٨٣٥ – ١٩٠٨) كان يوجد مفكرون آخرون من أمثال "توماس هل جرين" Green, Thomas Hill (١٨٣٦ – ١٨٨٢). تأثروا بدرجة أقل بهذه الحركة الجديدة.

وتعود هذه النزعة أيضاً إلى مفكرى "أكسفورد" الذى كان فكرهم يتركز حول إحياء الأفلاطونية الجديدة ممثلة فى "بنجامين جويت" Benjamin Jowe (١٨١٧ – ١٨٩٣) ورغم أنه كان لاهوتياً قبل كل شىء، فإنه كان واسع الثقافة والإطلاع ذا نشاط متعدد الجوانب، فقد تأثر بالفلسفة الألمانية وبصفة خاصة "هيجل" ومناقشة هذه الفلسفة بحماسة شديدة وتحولها إلى قوة عقلية متزايدة الأهمية. وفى هذه المرحلة أيضاً عبرت تجريبية "مل" وطبيعية "سبنسر" عن مصدر تهديد فى تقييم الأخلاق والسياسة والفن والدين الذى كان الفكر الانجليزى متأثراً على أساسه بالحركة الكانطية الجديدة^(٦١).

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

ولا يمكن توضيح علاقة أعمال كل من "كودورث" و"باركلى" و"كولردج" إلا من خلال ملاحظة أنها تزامنت وتوافقت مع النزعة القومية التى أصبحت السمة المميزة لكل مثالية المتحدثين بالإنجليزية Anglo - Saxon^(٦٢).

وأخيراً، حتى يمكن إيضاح التطور الذى حدث فى القرن التاسع عشر للفكر المثالى الإنجليزى، يجب ملاحظة أن "برادلى" و"بوزانكت" و"مكتجارت" عبروا عن رد فعل قوى مضاد للأفلاطونية الجديدة. فقد جاء "برادلى" ببحث فى المنطق أحدث انقلاباً فى الفكر الإنجليزى وزرع به سيطرة التجريبيين التى كانت كاملة تقريباً، وفتح باباً لفروع جديدة للبحث فى إنجلترا. لقد غير تاريخ ذلك العلم لأنه يخرج عن كل الاتجاهات التقليدية.

بداية الحركة

كان الاتجاه الفكرى السائد فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر فى انجلترا وأوروبا متأثراً بإحياء الأفلاطونية الجديدة فى التجربة الدينية والأخلاقية، وقد وجد هذا الاتجاه تهديداً له لما نتج من تيارات فكرية فى القرن التاسع عشر.

ومن الممكن القول، إن ما تم إيداعه فى هذه الفترة المبكرة - من هذا القرن - كان يمثل فلسفة أخلاقية وجدت أساسها فى الوعى الإنسانى من ناحية فاعليتها، وفى العودة إليه من حيث تأثيرها. بمعنى أن هذه الفلسفة تربط الإنسان بمجتمعه من جانب وتربطه بالله من جانب آخر، مع ارتباطها بالحياة الفردية والحياة الجماعية^(٦٣).

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

وتمثل هذه المرحلة حركة مناقضة لفلسفة القرن التاسع عشر، لأنها كانت تعبر عن موضع اهتمام التجربة الروحية للإنسان وارتباطها بتأسيس أشكال الحياة والعقيدة. واستطاع الناس أن يدركوا أن فهم أشياء الطبيعة بوجه عام، والدوافع الأولية للطبيعة الإنسانية بوجه خاص هو أساس أى شىء آخر فى حياتهم. كما كانت هذه المرحلة تمثل يقظة الفكر الذى يعبر عن الأسلوب الحقيقى لفهم تلك الطبيعة. فكان الأسلوب القديم فى فهمه للطبيعة ينطلق من البدايات الأولى لتفسير تلك الطبيعة أى يبدأ بمعرفة ماهية الأشياء وما ينبغى أن تكون عليه. على حين يبدأ الأسلوب الجديد من النهاية، أى يبدأ عما تكون عليه الأشياء ببساطة. فتحليل الأشياء إلى عناصرها يكشف عما تكون عليه ويكشف أيضاً عن القوانين التى تسيطر على هذه الأشياء^(٦٤).

على ذلك يمكن للإنسان فهم الطبيعة من خلال تجميع الموضوعات فى

الخبرة. فالطبيعة تعنى الذرات، أى أنها تعنى توحيد الذرات فى الامتداد المكانى والامتداد الزمانى كما هو الحال عند "هوبز" و"ديكارت". وهى تعنى فى علم النفس اتحاد الانطباعات والتخيلات من خلال وحدة العقل بوصفها انجذاباً يحمل وحدة المادة كما فسرهما "هيوم". وفى الأخلاق تعنى الاهتمام بالغرائز الأولية التى تدفع إلى الاهتمام بالذات والبقاء الذاتى من خلال رؤية المذهب النفعى. وهى حالة الإبداع الصناعى للأفراد فى السياسة حيث يكمن الفن فى عملية التحول من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع. وأخيراً تعنى فى الدين الوصول إلى فكرة الله من خلال المشاركة الروحية بين الموجودات. بمعنى التخلّى عن فكرة الإله الواحد حيث أصبح الإله وجوداً متحداً يجمع كل الموجودات ويظهر فيها، أو أنه وجود متوحد بوصفه الخالق والآلية المتخفية لنظام الكون (١٥).

كل هذه هى الملامح التى توضح روح هذه المرحلة والمصطلحات التى كانت تعبر عنها : أنها تمثل عصر العقلانية وعصر الطبيعية وعصر الفردانية وعصر الربوبية (أى عصر الديانة الطبيعية). ويمثل هذا العرض صورة للاتجاه الفكرى الذى كان سائداً فى القرن الثامن عشر والذى كان تمهيداً لظهور فلسفة القرن التاسع عشر فى إنجلترا.

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

والواقع، لا يوجد تفسير مُرضٍ لنشأة هذه الحركة الجديدة كما توجد صعوبة فى تفسير مدى رسوخ هذه الإشكاليات التى أوجدتها هذه الحركة ومدى تكيف الفكر الإنجليزى معها (١٦).

وترتبط المثالية الجديدة فى إنجلترا فى خصائصها العملية بالتطور الروحى الذى كان يمثلته كل من "كولردج" و"وودوورث" و"كارليل" وآخرين. وكان هؤلاء يعبرون عن اتجاه أدبى أكثر من كونهم مفكرين. كما أن تطور الفن - فى هذه الفترة - كان واعياً بمطالب الفكر أكثر من الفلسفة، لكن مع ذلك كان فن كل من

"كولردج" و"كارليل" أقرب إلى الفلسفة ومليئاً بعناصر فلسفية أصيلة وإحساساً خاصاً بكرامة الحياة ونبلها. فمن الملاحظ، أن الشعر والأدب بوجه عام قد هياؤا الجو ذهنى لتلقى نظرة مثالية إلى العالم، حيث ظهرت بوادر المضمون الروحى الجديد عند كثير من الشعراء من أمثال (شيلى وكيثس). أما "كولردج" ^(٦٧) فكان يسعى دائماً إلى التعبير عن نظريته الشعرية إلى العالم تعبيراً نظرياً إلى جانب التعبير الفنى. وقد تعرض ذهنه لتغيرات عدة حيث تأثر بفلاسفة إنجليز وألمان منهم "باركلى" و"كانط" و"شلنج".

أن "كولردج" فى الواقع ليس فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للفظ "فيلسوف" بل أن تفكيره الفلسفى كان يرمى إلى ما وراء الفلسفة. فكان يتجه نحو الدين حيناً ونحو التصوف حيناً آخر. واهتمامه بالفلسفة قديم العهد، فبدأ فى أوائل شبابه متأثراً بموقف أفلاطون والأفلاطونيين، فقد أخذ عنهم قدرة العقل على الوصول إلى جوهر الأشياء، والتمييز بين العقل والفهم المنطقى وجعل الحدس اسمى من التفكير والاستدلال. ثم ما لبث أن وقع تحت تأثير المفكر الإنجليزى "ديفيد هارتلى" الذى كان له سلطان كبير على عقول الناس فى القرن الثامن عشر. ومذهب "هارتلى" كان تطويراً لموقف "لوك" من ظاهرة "تداعى المعانى" التى أثرت تأثيراً عميقاً على آراء الإنسان وعواطفه. ولم يقف "كولردج" عند هذا المذهب طويلاً لما وجد فيه من مادية وآلية، بل سرعان ما انجذب إلى فلسفة "باركلى" لما فيها من مثالية. ومن "باركلى" انتقل إلى "اسبينوزا" الذى هجره أيضاً لأنه لم يجد فى مفهوم المطلق عنده إلا ما ينفى الفرد والفردية. ثم كانت رحلته إلى ألمانيا وبداية تعرفه على الفلسفة الألمانية التى كانت أخطر أثر فى حياته الفلسفية ^(٦٨).

فقد أمسك بكانط - على حد قوله - بيد مارد، و"قشته" فى نظره أول من صوب طعنة قاتلة إلى مذهب اسبينوزا حين بدأ بافتراض الفعل بدلاً من الجوهر وإن كان "كولردج" لا يقره على التناقض التام الذى يقيمه بين الفكر والطبيعة ويرفض مذهبه فى الأخلاق. أما "شلنج" فقد وجد فيه "كولردج" ما يلائم تفكيره وطبيعته، لكنه لم يظل خاضعاً لتأثيره فترة طويلة وإنما ثار عليه بعد حين لتعارض مذهبه والدين المسيحى. أما "كانط" فقد اتبعه فى إتخاذه موقفاً نقدياً من المعرفة

فبحث في طبيعة الأحكام التي يقوم عليها العلم اليقيني آملاً أن يحدد العلاقة بين المعرفة الإنسانية والوجود. ويتبعه أيضاً في فكرتي الزمان والمكان ويرى أنهما صورتان أوليتان يدركهما حدس الإنسان كصورتين لا نهائيتين، بمعنى أنهما لا يعتمدان على خصائص العقول الفردية. وأيضاً يفند "كولردج" موقف "هيوم" الذي أنكر العلية فرأى أن الأحكام التي تسمى أحكام العلية ليست إلا أحكاماً تركيبية صنعتها التجربة. إذن، جمع "كولردج" هذه العناصر الفلسفية جميعها وحاول أن يوفق بينها وبين الدين المسيحي^(٦٩).

والظروف التي جعلت من "كولردج" باعناً للأفلاطونية الجديدة وممهداً للحركة المثالية في إنجلترا، هي بعض أشكال الاتجاهات الفلسفية التي فرضت ذاتها على المفكرين الإنجليز - في نهاية القرن الثامن عشر - ولكن إذا كان "كولردج" شاعراً أكثر من أن يكون فيلسوفاً، فإن "توماس كارليل" Thomas Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١) هو الذي يعود إليه الفضل في إحياء الحركة المثالية الجديدة بصورة كاملة عنها عند "كولردج". والسبب في ذلك بلا شك هو، إخفاق الكتابات السابقة التي تعطي انطباعاً مؤثراً في أفكاره. فقد ظل "كولردج" حتى آخر أيامه يحلم بذلك العمل الفلسفي الأكبر الذي كان سيدون فيه مذهبه، ومات دون أن يتحقق حلمه ولم يترك لنا إلا كتابات متناثرة لا يسهل التوفيق بين ما فيها من آراء وأفكار فلسفية^(٧٠).

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

الكلاسيكية والأدب الكلاسيكى عند الألمان^(٧١).

ولم يقع "كارليل" كما فعل "كولردج" تحت تأثير الفلسفات السائدة فى عصره، وكان هذا دليلاً على عمق حياته الأخلاقية والدينية وعمق تفكيره ووضوح نظرته. وقد أدرك - من خلال ما تأثر به فى قراءاته - أن المسيحية لم تعبر عن أمور الحياة بالمعنى الدقيق وأنها لم تعد صادقة بصدد هذه المسائل، بمعنى أن إيمانه اللاهوتى بالمسيحية قد انتهى ولكن ظل إيمانه بالأمر الأخلاقى فى العالم راسخاً، مستنداً فى ذلك على أسس أعمق من تلك التى تقدمها له النظم الفلسفية. وقد مكّنه هذا كله أن يبحث بموضوعية محددة فى الاتجاهات الفلسفية الموجودة فى عصره.

فقد اطلع على فلسفة "هيوم"، وفى غضون ذلك أدرك أن فى فلسفة هذا الفيلسوف ما يعارض آراءه الخاصة. وبعد اكتشافه للفلسفة الألمانية كون رؤيته عن النظام الأخلاقى فى العالم بفضل فلسفة "كانط" وما تأثر به من آراء "جوته" حيث كان يمثل بالنسبة له شيئاً عظيماً فى الأزمة الروحية التى حدثت عام (١٨٢٢) وعلمه أن حقيقة الأشياء فى المسيحية حقيقة باقية وأبدية، هذه الحقيقة التى حددت له الطبيعة الواقعية للأشياء والحياة بصفة عامة^(٧٢).

وعلى الرغم من رفض "كارليل" للمذهب الفردى فى عصره ظل ينادى بالفردية حتى النهاية. فكان يرى أنه إذا اتخذت الروح شكلاً فردياً فإنها تحيا وتتحرك إلى الأمام بقوتها لتتخذ شكلاً أكثر امتلاءً بالشخصية. وكان يعتقد أيضاً، أن الفرد يتخذ قوة فردانيته من أى مصدر آخر غير ما يمدّه به مجتمعه بالمعنى الأوسع للكلمة. والغريب فى الأمر، أنه على الرغم من الاقتناع بالفردية الذى كان يفرض نفسه بأضيق ما يمكن على روح العصر فإنه قد عبر عن عكس ذلك، أى عكس اقتناعه الأول - حيث رأى أنه لفهم الإنسان يجب النظر إلى خلفية فرديته من حيث أفعاله واهتماماته ورؤيته من خلال مشاركته مع اتباعه. أى من خلال المجتمع الذى يشعر فيه الإنسان لأول مرة - كما يرى "كارليل" - بما يكون عليه وما يمكنه أن يصير إليه. وفى المجتمع تتشكل مجموعة الفاعليات الروحية، فالمجتمع هو العنصر الذى بواسطته تنمو وتبقى طبيعة الفرد^(٧٣).

ومن هنا يتضح لنا، أن "كارليل" لم يكن لديه اهتمام فلسفى على وجه

الخصوص، ولم يكن للفلسفة بالنسبة له أى معنى إذا ما فهمت على أنها تعمق فى التحصيل أو تأمل خالص. فبدلاً من أن يتخذ منها موضوعاً للتفكير اكتفى بأن يحياها وأن يدعو إلى قيمتها الروحية ويطبقها على الحياة، منظوراً إليها من الوجهة الدينامية ويدمجها فيها.

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

هيجل والمثالية الجديدة

لا تدل المثالية الجديدة فى إنجلترا على التوسع والثراء والعمق الهائل والتحول فى المحتوى المذهبى للتفكير الإنجليزى فحسب، بل كانت تمثل أيضاً، قبل كل شىء، تراجعاً تاماً عن الأساليب القديمة وتحولاً للفلسفة فى اتجاه جديد كل الجدة. حيث اتسم النصف الثانى من القرن التاسع عشر بعمل عديد من المفكرين الذين قد تأثروا بالفلسفات التأملية التى نتجت عن الفلسفة النقدية لـ "كانط" فى ألمانيا وحولتها إلى اتجاه لم يكن هو ذاته يتوقعه. وقد اختلفت هذه المؤثرات مع تيار الفلسفة التجريبية، موحدة هؤلاء المفكرين فى الاتجاه الذى يشكل المدرسة المثالية الجديدة. هذه المدرسة يطلق عليها أحياناً اسم "الكانطية الجديدة : Neo – Kantian، لكن أكثر الأوصاف شيوعاً عنها هى "الهيجلية الجديدة" Neo – Hegelian (٧٤).

أن تطور الفكر الفلسفى فى ألمانيا بعد "الفلسفة الكانطية" يعد من الموضوعات الهامة فى تاريخ الفلسفة حيث ينقسم إلى ثلاث مراحل : المرحلة الأولى تبدأ مع "فشته" الذى ارتفع فوق الثنائية التى وضعها "كانط" بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة فى الأنا الخالص. والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصيلة التى ينبغى ألا نتجاوزها، ومن هذا الأنا يستنبط سلسلة متصلة من المقولات والقوانين الصورية للواقع. أما "شلنج" فهو الذى اتخذ الخطوة الهامة والمرحلة الثانية بعد "فشته" فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة "فشته" – على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً – فقد كان "فشته" لا يزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانطية أما "شلنج" فهو الفيلسوف الرومانتيكى

الأصيل، إذ نجد عنده النبض الرومانتيكى الحى فى محاولته الوصول إلى اللامتناهى عن طريق الحدس والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدى. فقد انتهى "فشته" إلى أن كل شىء من الذات وإلى الذات ينتسب، ولا شىء خارج الذات. ما نسميه "حقيقة خارجية وموضوعات خارجية" لا يوجد فى ذاته بهذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلا الأنا حيث يضع نفسه فى مقابل ذاته؛ فهو يفضل فى نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه. وواضح أن العالم الخارجى بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ولا محل فيه لأى موضوع، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح والمادة بين الذات والموضوع. فكل شىء يندرج فى داخل هذا الأنا الخالص المطلق. وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقى عند "فشته" وهو فى هذا قريب الشبه بـ "باركلى" (٧٥).

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

واتجه "هيجل" - الذى يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر الفلسفى فى ألمانيا - فى نفس الاتجاه واتفق مع "شلنج" فى الاعتراف بالطبيعة، وأخذ على "فشته" نزعتة الذاتية المطلقة التى تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها، لكن هيجل كان يهتم بما هو عينى وما هو واقعى. وقد جمع فى مركب واحد بين "فشته" و"شلنج" وجعل التناقض والتعارض فى صميم الطبيعة ذاتها وفى قلب الوجود نفسه، ثم وضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل والطبيعة. فتفاعل العقل مع الطبيعة يعنى الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى فى التاريخ (٧٦).

على حين كانت هذه المراحل الثلاث للمثالية الألمانية متفقة مع "كانط" عندما

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

وإذا كانت الإرادة والوعى عند "فشته" تمثل الأساس الذى ينبغى علينا أن ننظر إليه أولاً، فإن الأساس عند "شلنج" هو حدس الخبرة الجمالية. أما عند "هيجل" فيمثل عملية تتخذ أشكالاً مجردة لفكرة العينية التي يتضح من خلالها الروح الكلى أو المطلق ذاته (٧٧). ومنذ ذلك الحين، أصبحت الفلسفة الهيجلية ملء السمع والبصر، على الرغم مما نالها من انتقادات في كل مكان. ومن المتوقع أن تكون لها نفس الأهمية في الفلسفة المثالية في هذه الفترة. لكن : كيف اتصل الفكر الإنجليزى في القرن التاسع عشر بفلسفة "هيجل" ؟

ولد "هيجل" في عام ١٧٧٠ وأصبح معروفاً ومشهوراً في ألمانيا منذ عام ١٨٠١ عندما نشر بحثاً بعنوان "الاختلاف بين "فشته" و"شلنج" The Difference between Fichte and Schelling، وقد تم التنويه إليه في الأدب الإنجليزى بعد أن ذاعت شهرته في ألمانيا بفترة طويلة. ولم يظهر له أى عمل بعنوان فلسفى باللغة الإنجليزية إلا بعد ذلك بفترة أطول. وبعد أن تم ترجمة جزء من كتابه "المنطق" إلى اللغة الإنجليزية فلم يكن من السهل معرفة أى كلمة عن الفكر الألماني تفيد الباحثين. وهكذا، قبل أن يتأثر الفلاسفة الإنجليز بفلسفة "هيجل"، فإن الحركة التي تأثرت بالمثالية الألمانية – بداية من فكرة السلب عند "شلنج" ومنتية بفكرة المطلق عند "هيجل" – قد تم رفضها، وانقسمت المدرسة التي تأسست إلى أقسام عدة وظهر رد فعل عنيف ضد الاتجاه العقلى الذى يمثل هذه الحركة (٧٨).

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

كانت إنجلترا على اتصال ضيق بالقارة الأوروبية فيما يخص مسائل السياسة والعلوم الطبيعية وحتى الأدب بصفة عامة، لكن كان يوجد – بجانب هذا كله – إرادة قوية للاهتمام بالحياة الفكرية والإطلاع على كافة المؤلفات الفلسفية سواء داخل نطاق

إنجلترا أو خارجها. ومن بين هذه المؤلفات الهامة الإطلاع على فلسفة "كانط" - كما ذكرنا من قبل - فقد اطلع عديد من المفكرين - من أصحاب المدرسة الجديدة - على أكثر من مائة من الكتب والمقالات والأبحاث التى ظهرت عن فلسفة "كانط" فى العشر سنوات الأولى من كتابه "نقد العقل الخالص" حيث اعتبره البعض الشخصية الرائدة فى الفكر الألمانى.

فى عام ١٧٩٥ ألقى "ف. ا. نيتش" F. A. Nitsch، الذى اهتم بـ "كانط" ودرسه فى جامعة "كونيجسبرج" Königsberg، محاضرة عامة فى لندن بعنوان "تحليل القدرات الذهنية" The Analysis of The Mental Faculties كما هى ثابتة فى "نقد العقل الخالص" ونشر فى العام التالى دراسة تمهيدية وعامة للمبادئ الكانطية التى تتعلق بالإنسان والعالم والله.

كذلك ظهرت مختارات لمبادئ "الفلسفة النقدية" من خلال "جيمس سح بيك" James, Sig, Beck (وذلك بعد سنتين من ظهور اهتمام ف. ا. نيتش بأعمال "كانط") مترجمة عن اللغة الألمانية. وفى نفس العام ظهرت مقالة لـ "هنرى ريشتر" Henry Richter وهو تلميذ آخر لـ "كانط" تحت عنوان "أصل فكرة العلية" The Origin of The idea of Cause، هذه المقالة يبرز فيها الكاتب ضرورة تفسير "كانط" تفسيراً يتوافق مع عظمة فلسفته.

وظهرت فى عام ١٧٩٨ عناصر "الفلسفة النقدية" قدمها "ا. ف. ن. ويلش" A. F. N. Wilich، ويتضمن هذا الكتاب وصفاً مرتباً ترتيباً زمنياً لثلاثين عمل من أعمال "كانط" بما فى ذلك "نقد العقل الخالص" وأربعة عشر من أعماله الثانوية التى وضحت أيضاً فلسفته النقدية والتى تم ترجمتها عن الألمانية بواسطة "جون سكالتز" John Schaltze وفى غضون هذه الفترة، وجدت مقالة عن "كانط" فى العدد الخامس الملحق للموسوعة البريطانية كتبها "جون كولكوهوم" John Colquhoun. ولم يوجد حتى عام ١٨١٩ أى ترجمة فعلية لأعمال "كانط". وفى نفس العام نشر "جون ريتشاردسون" John Richardson "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً" "Prologonena to Every Future Metaphysic Can Appear As a Science" وكذلك كتابات "كانط" فى المنطق التى نشرت بعد وفاته.

إذن، أصبح اسم "كانط" معروفاً أثناء وجود فلسفة "كولردج" و"كارليل" ومن خلالهما، واحتل مكاناً بارزاً في تاريخ الفلسفة وبذلك مهد الطريق لظهور فلسفة "هيجل" حيث ظهر اسمه في الأفق عندما ترجم "تيمنى مانما" Temne Manma لتاريخ الفلسفة. كذلك عُرف "هيجل" في إنجلترا من خلال تاريخ "ليويز" Lewes's History فى عام ١٨٤١. ثم كانت هناك رؤية تاريخية ونقدية للفلسفة التأملية قام بها "موريل" Morell فى عام ١٨٤٦ تناولت مائة وعشرين صفحة تم فيها معرفة فلسفة "هيجل" وأبعادها المختلفة^(٧٩).

وقد عبر "جيمس فريير" من خلال آرائه، أكبر تعبير عن عظمة وعبقريّة الفلسفة الألمانية - فاستخدم كلمات مثل "الفلسفة" و"المعرفة" و"المطلق" ليعبر عن فهمه لمغزى ومعنى الفكر الجديد. وما ورد عنه فى "القاموس الإمبراطورى للسيرة العالمية" "Imperial Dictionary of Universal Biography" فقرات قليلة تؤكد أنه قد اطلع على فلسفة "شلنج" و"هيجل"، وتوضح هذه الفقرات مدى تجانس فكره مع الفلسفة الألمانية بصفة عامة وفلسفة كل من "شلنج" و"هيجل" بصفة خاصة. لكنه يصدد "هيجل" كافح بقوة فى بعض الأحيان لى يفهم فلسفته بلا جدوى فـ "هيجل" كان بالنسبة له، "السر الأعظم" المحاط بهالة من الهيبة السحرية وشعور غامض بها.

ويُعد "فريير" من القلائل الذين رفضوا الخضوع لسلطة "هاملتون" و"مل" وإنما سار فى طريقه الخاص بحيث احتوى مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التى سرعان ما ظهرت بعد ذلك. وقد وحد فى مؤلفه الرئيسى "مبادئ الميتافيزيقا" بين الفلسفة والعلم النظرى، وكشف عن خصائص هذا العلم بطريقة منهجية فى صورة نظريات تستنبط الواحدة منها من السابقة عليها، وعلى نحو يقرب كثيراً مما فعله "اسبينوزا" فى كتابه "الأخلاق"^(٨٠). وقد صاغ فى نظريته عن المعرفة، والتى يبنى عليها بالتالى مذهبه بأكمله، القانون الأساسى لكل معرفة ويرى أنه مع أى شىء يعلمه أى عقل ينبغى أن يعرف هذا العقل ذاته على اعتبار أن هذه المعرفة أساس أو شرط لعلمه. وفى بحث له عن "شلنج" استطاع أن يحدد الاختلاف الأساسى بين "اللامشروط" أو "اللامتناهى" فى تواجده عند "هاملتون" والمطلق عند "شلنج". فرأى أن جميع الجهود التى بذلها "هاملتون" للكشف بواسطة الفكر عن أى شىء عن الطبيعة المطلقة تؤدى حتماً إلى الفشل. فالمطلق أو اللامتناهى بعيد تماماً

عن متناول ذهن الإنسانى المتناهى، وكل محاولة للتفكير فيه أو فهمه بأى وسيلة عقلية تؤدي إلى نوع من التناقض والتضارب.

أما "شلنج" فرأى أن العالم يتوقف على المعرفة المطلقة وأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد وهذا الواحد الكلى هو المعرفة ^(٨١).

وتدل كتابات "فريير" المبكرة والمتأخرة أيضاً، على صلة وثيقة بفلسفة "فشتة" وبصفة خاصة فى أفكاره الأساسية التى تؤكد على الوعى الذاتى. وهذه الصلة تربطه أيضاً بـ "باركلى" حيث كان أول من اهتم بطبيعة فكر "باركلى"، ليس على أنه مجرد مرحلة انتقالية بين "لوك" و"هيوم" بل بوصفه الفيلسوف الذى أدرك الطبيعة الروحية للحقيقة، فاستمد من هذه الفلسفة عناصر هامة أدمجها فى مذهبه الخاص. وبهذه الطريقة أعاد "فريير" اكتشاف "باركلى" من جديد. وفى فقرة عن "هيجل" نجد "فريير" قد تقدم خطوة أبعد من هذه الدراسة عن "هاملتون" و"شلنج" و"فشتة". فقد عرف كل فلسفة "هيجل" رغم غموضها لا على أنها تمثل السلب بمعناه الدقيق، بل على أنها توضح المطلق وتهدف إليه. وكذلك فى تكرار تفسيره المبسط عن معنى حقيقة هذا المطلق. وفى هذا الصدد، يرى أن حقيقة المطلق، باعتبارها حقيقة ذهنية، هى ببساطة تعبير عن الفكر من خلال وضع مقولات الوجود والوحدة. ويوضح وجهة نظره عن الجدل، باعتباره المحاولة الصحيحة لتوضيح كيفية تطور هذه المقولات من أدنى إلى أعلى وكيفية تحولها الذاتى إلى النقيض وهنا، يمكننا أن نقول، أن محاولة وصف "فريير" لما كان يعنيه "هيجل" بالمطلق، ليست محاولة كافية لإسهامه فى تطور الحركة المثالية فى إنجلترا، وإنما يتجلى إسهامه الرئيسى فى إصراره على أن فكرة الذات تتضمن علاقة تبادلية فى كل خبرة ومعرفة ^(٨٢).

رواد الحركة

يعود الفضل إلى "سترنج" فى إيقاظ الحركة المثالية فى الفلسفة الإنجليزية من جديد، فساعد على استقرار وثبات الأفكار الهيجلية فيها. وذلك من خلال كتابه "سر هيجل" "The Secret of Hegel" الذى يمثل قوة دافعة وثورة على ما كانت

تتسم به هذه الفلسفة من سُبُات عميق حيث وجهها وجهة جديدة. وتعود أهمية هذا الكتاب في أنه أول عمل لمفكر إنجليزي يدين فيه بالتأثير لـ "هيجل". ويتألف من جزعين يشمل في ذلك تفسير للفلسفة الهيجلية ومقدمة وتعليق وترجمة وأحاديث أصلية للفيلسوف ونشره عام "١٨٦٨" وانصب اهتمامه الأول على فك رموز وغموض اللغة الهيجلية ومصطلحاتها^(٨٣).

ولقد كانت إقامة "سترنج" في هيدلبرج هي السبب الأكبر الذي دفعه إلى تعميق وإثراء ذلك الاهتمام الذي أحس به من قبل، وحفزه على القيام بدراسة منظمة لمؤلفات "هيجل" وأدى ذلك إلى البدء في كتابه الضخم الذي كرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب^(٨٤). ويوضح "سترنج" مكانة "هيجل" من خلال علاقته بالسابقين عليه من الفلاسفة الألمان، ذلك لأنه – من وجهة نظره – لا يمكن فهم "هيجل" وإزالة غموض فكرة إلا عن طريق "كانط" الذي وضع أسس المثالية الحديثة. ولا بد لفهم أية خطوة تجاوزته – في الفلسفة الألمانية – من فهمه هو ذاته لأنه جعل مبدأ المثالية مبدأً معقولاً. وعلى أساس هذا المبدأ بنى "هيجل" عالمه وشيد مذهبه.

وهكذا، فإن خط التطور الفلسفي يسير من "كانط" عبر قليل من الحلقات الوسطى إلى "هيجل". غير أن هذا الخط قد أتى إلى "كانط" عن طريق "هيوم". فـ "هيوم" كان – في رأى "سترنج" – أكثر الفلاسفة تعبيراً عن عصر التنوير وكان واحداً من تلك الأوعية التي يصب فيها الفكر الفلسفي وهو ينساب عبر العصور ويتخذ شكلاً محدداً، أى أنه اكتمال عصر التنوير ونقطة تجاوز في الوقت نفسه.

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

ومن هنا لم يستطع "سترنج" أن يجد، بين الفلاسفة الإنجليز، نصيراً واحداً فى صراعه ضد عصر التنوير، غير أنه رأى خارج نطاق الفلسفة قوى روحية يتجه عملها نحو الغاية ذاتها "كالشعر الرومانتيكى عند ودورث" و"كولردج" و"شيللى" و"كارليل". بل إن "كارليل" كان له تأثير مباشر فى "سترنج" ذاته، فأخذ عنه اتجاهه التنبؤى وحماسته المتدفقة وثورته وتقديسه للبطولة^(٨٥).

أما فيما يتعلق بـ "هيجل" فما الذى كان يعنيه "سترنج" (بسر "هيجل")؟ ما يعنيه (بسر "هيجل") هو علاقة فلسفة "هيجل" بفلسفة "كانط". فالنقطة الأساسية فى هذا الكتاب هى "الفلسفة الكانطية" أى تاريخ تشكيل الفكر الهيجلى. وهذا التاريخ هو فلسفة "كانط" ذاتها. فسر "هيجل" نفسه هو "كانط"، هو محاولة حقيقية لفهم هذه الفلسفة إلى الحد الذى يلزم عنها "هيجل" كنتيجة ضرورية. وهذا هو ببساطة السر^(٨٦).

وفى هذا الصدد، يرى "سترنج" أن الهيجليين قد أخفقوا فى فهم "هيجل" أو هذا السر فاهتموا بالبنية الخارجية للنسق الهيجلى واستخدموا المنهج الجدلى للوصول إلى تصورات الفهم دون إدراك أن "الوجود" الذى بدأ منه المنطق الهيجلى هو الفكر المجرد الذى تحدث عنه "كانط" فى أنواع النقد الثلاثة لديه. ومن ثم، لكى ندرك هذا السر، من وجهة نظر "سترنج"، يجب اختراق الحياة الكانطية فى فلسفة "هيجل" وإعادة إحيائها من جديد^(٨٧).

ولقد اعتقد "سترنج" أنه بهذه الطريقة قد نزع بصيغة نهائية، القناع الذى كان يخفى سر "هيجل". فقد عبر عن ذلك فى مستهل كتابه الكبير ورأى أنه مثلما عبر أرسطو – بمساعدة كبيرة من أفلاطون – عن الكلى المجرد الذى كان موجوداً بطريقة ضمنية عند سقراط. فكذاك قام "هيجل" – ولكن بمساعدة أقل من "فشته" و"شلنج" – بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلى العينية الذى كان موجوداً بطريقة ضمنية عند "كانط".

وقد عبر عن هذه المسألة، ورأى أن ماهية الفلسفة الهيجلية هى التصور العينية الذى ينحصر الجدل فى حدوده، بمعنى أنه عندما يفكر الكلى فى ذاته فإنه

يضع بذلك ضده وهو الجزئى ثم يعود إلى ذاته ثانية بوصفه الفردى. هذا هو الطريق الذى يسلكه الفكر. كما أنه من الممكن التعبير عن هذه الفلسفة، باعتبارها حركة من التصور إلى القياس بتوسط الحكم أو من المنطق إلى الروح بتوسط الطبيعة.

وهكذا، فإن مفتاح فلسفة "هيجل" إنما يكون فى التصور العينى إذ أن الأخير يشتمل على الحركة الجدلية للعناصر وفى الوقت ذاته على علاقتها بالمعرفة^(٨٨).

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

ومن هنا فقد أشاد بـ "هيجل" بوصفه الفيلسوف حامى المسيحية، فمذهبه – كما يرى "سترنج" – يؤيد هذا الدين ويدعم كل قضاياها، وآراؤه تتفق على نحو يدعو إلى الإعجاب مع الوحي الذى يكشف عنه العهد الجديد^(٨٩).

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

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

وفيما يتعلق بالأمر الأول : فعندما بدأ "جرين" عمله العلمى، كانت اكسفورد فى ذلك الوقت تقتفى – فى ميدان الفلسفة – أثر "جون ستيوارت مل" الذى تجمعت

لديه الأفكار الرئيسية فى المذهب التجريبي فى وحدة متسقة إلى أبعد حد. وكان الطلاب يقرعون مؤلفاته بحماسة شديدة لاسيما كتابه "المنطق". ورأى "جرين" أنه من الضروري خوض صراع ضد هذه الفلسفة والفلسفات القائمة على المذهب الطبيعى عند "دارون" و"سبنسر" وغيرهم، فأراد أن يكشف عن نقاط التضارب المتضمنة فى هذه المذاهب. ولهذا الغرض ظهرت الدراسة التحليلية له عام ١٨٧٤ فى شكل مقدمتين أو دراستين بإضافة جديدة "لبحث هيوم فى الطبيعة الإنسانية" (٩٠). وهما يمثلان نقداً أساسياً للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من "لوك" إلى "هيوم".

لقد وضح "جرين" أن دلالة مذهب "هيوم" بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة يمثل نهاية الخطوات المتعددة فى عملية التقدم التى ارتفعت بعدها الحركة الجدلية الفكرية إلى مرحلة جديدة أعلى من "كانط". فبحث "هيوم" فى الطبيعة الإنسانية بمثل معبراً يوصل إلى النقد الأول عند "كانط". وهكذا، ربط "جرين" بين "هيوم" و"كانط" ربطاً وثيقاً، فنزعة الشك عند "هيوم" قد هزت الفكر من أعماقه بفضل اتخاذها من التساؤل موقفاً أساسياً، وبذلك مهدت الطريق لإجابة من نوع جديد قدمها "كانط" فى "نقد العقل الخالص" (٩١).

أما الأمر الثانى، فقد بدأ "جرين" عهداً جديداً فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية عندما لفت الانتباه - من جديد - إلى أهمية الفلسفة الألمانية، وفى التحول الجدلى الذى كان السبب الرئيسى فى ظهور الحركة المثالية الكبيرة. فقد تأثر بفلسفة "كانط" و"هيجل". و"كانط" بصفة خاصة فقد كان يدين بالكثير له فيما يتعلق بنظرية المعرفة والأخلاق، إذ نجده يتابع أفكاره الرئيسية بعمق واهتمام. أما "هيجل" فقد أشار إليه إشارات قليلة فى بعض مؤلفاته أى فى (المقدمة إلى الأخلاق) لكن كان تأثير "هيجل" هائلاً فى التمهيد لأفكار "جرين". وهناك أيضاً عناصر أخرى أدت إلى تكوين أفكاره الأساسية، عناصر مستمدة من فلسفة "أفلاطون" و"أرسطو" وميتافيزيقا "باركلى" ومن الأخلاق المسيحية وكذلك فلسفة "فشته" و"لوتسه" وغيرهم (٩٢).

وقد حظيت أبحاثه الفلسفية شهرة عظيمة، فنشر فى الأعوام التى تلت نشره لمقدمات عن "هيوم" كتابه "مقدمة نقدية فى الأخلاق" الذى يعتبر أعظم كتبه عام ١٨٨٣ لقد دافع عن الطبيعة الروحية للإنسان بوصفه شخصاً أو موجوداً أخلاقياً،

واهتم أيضاً بالمجتمع والدولة والله بوصفه الموجود الذى تستمد منه كل الموجودات الأخرى معناها وقيمتها. ولقد كان اتجاهه الأخلاقى خارج المعطيات التجريبية التى ركزت عليها المذاهب الأخرى فى فلسفتها ^(٩٣).

إذن، فإن تعاليم "جرين" كانت - فى كتابه هذا - مخصصة لتقدير قيمة الحياة الأخلاقية للإنسان، فالغاية الحقيقية لا تكون فى المظاهر الخارجية للخير وإنما تكون فى الفاعلية الأساسية منظوراً إليها بوصفها غاية فى ذاتها. فالموضوع الوحيد بالنسبة إلى الإنسان هو كمال الشخصية الأخلاقية وهو أيضاً التحقيق النهائى للذات الأصلية. واستخدم نفس المفهوم فى كتابات أخرى منها، اجتماعية ودينية. فأكد أن الإرادة وليست القوة أساس الدولة وذلك فى محاضرة عن "مبادئ الالتزام السياسى" ^(٩٤).

وتقوم نظرية المعرفة عند "جرين" على أساس معارضة الاتجاه الحسى القائل بالانفصال المطلق عند التجريبيين وخصوصاً عند "هيوم"، كذلك معارضة الواقعية والمذهب المادى القائل بالانفصال المطلق فى العلم الحديث.

وترى هذه المذاهب أن موضوع المعرفة هو مجموعة من الجزئيات غير المترابطة أى من الاحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعى، هذه المذاهب تهمل - كما يرى "جرين" - العنصر الذاتى فى المعرفة ولا توجد هناك صلة بين الذات والموضوع. فقد أكد "هيوم" - من قبل - أن الذات نفسها عبارة عن مجموعة من الانطباعات وبذلك رد كل حقيقة إلى الانطباعات والأفكار. وقد تمكن "جرين" من تجاوز هذا كله من خلال نظريته فى العلاقات ^(٩٥) حيث رأى أن العلاقات التى تقوم بين الأشياء هى التى تتيح إمكان أية معرفة على الإطلاق ^(٩٦).

٤ - « مكانة برادلى الفلسفية »

حياته وأعماله

برادلى "فيلسوف مثالى إنجليزى" من أعظم أقطاب الحركة المثالية الانجليزية التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وهو فيلسوف من طراز خاص عاش التجربة الإنسانية وتأمل كل ما فيها من منظور خاص، إذ أنه تأمل تفاصيلها الكاملة فى علاقتها بالواقع الكلى الذى يشتمل على كل حقيقة واقعة بهدف التوصل إلى نظرة ميتافيزيقية تشبع حاجة العقل، أى بهدف الوصول إلى الوحدة التى تنظم هذا الكل. لذلك، فإن المتأمل لفلسفته بصفة عامة - وعلى نحو ما صورتها مؤلفاته المختلفة - يتضح له مدى رغبته الشديدة ومدى الحاجة للاحاطة بكل جوانب المشكلة أو الموضوع الذى يتعرض له. وليس هذا بغريب على فيلسوف عاش حياة الناسك فلم يتزوج مثلاً^(٩٧)، ولم تكن له علاقة إلا بأصدقاء قلائل، فقد عاش على استخلاص أفكاره وتأملها وكان اعتلال صحته هو الذى فرض عليه هذه العزلة.

وقد ولد فى ٣٠ يناير عام ١٨٤٦ بمدينة "كلافم" Clapham ابناً لأحد رجال الدين هو "تشارلز برادلى" الواعظ الدينى بإحدى المدارس الإنجيلية - وقد حققت عظاته انتشاراً وذبواً بسبب إصرارها على السمات العملية والتأملية للدين - وتلقى تعليمه الأولى فى "شلتنهام" Cheltenham من عام (١٨٥٦) حتى عام (١٨٦١) وبعدئذ فى "مالبوروف" Marlborough من عام (١٨٦١) حتى عام (١٨٦٣) وفى عام ١٨٦٥ التحق بكلية الجامعة بأكسفورد University College Oxford وفى عام ١٨٧٠ انتخب زميلاً فى كلية "مرتون" Merton College لمدة لا تنتهى إلا بالزواج، وبما أن "برادلى" لم يتزوج وكانت الزمالة لا تفرض عليه أن يقوم بالتدريس فظل فى هذه الكلية طيلة حياته متفرغاً للتأليف وحده. وفى السنة التالية، أصابه التهاب شديد فى كليته وظل بسبب هذا الداء الأليم مريضاً بقية حياته ولذلك كرس كل جهوده للكتابة الفلسفية حتى توفى فى ١٨ سبتمبر عام ١٩٢٤. وبعد وفاته بقليل حصل على "وسام الاستحقاق" من الدرجة الأولى The Order of

Merit وهو أعظم لقب يحصل عليه فيلسوف إنجليزى ^(٩٨).

وأول مؤلفات "برادلى" - حسب التسلسل التاريخى - هو "افتراضات التاريخ النقدى" The Presuppositions of Critical History, 1874 وقد أعيد طبعه فى "مجموعة المقالات". وفى هذا الكتاب يوضح فيه المبدأ الذى يمكن من خلاله تفلسف التاريخ ولهذا فهو جدير بالبحث والدراسة.

وثانى هذه المؤلفات هو "دراسات أخلاقية" Ethical Studies 1876 ثم مذهب اللذة عند "سد جويك" Mr, Sidgwick's hedonism (1877) وأعيد طبعه فى "مجموعة المقالات".

ويعد كتاب "برادلى" فى "الأخلاق" من أول مؤلفات المدرسة المثالية، فظهر بعد وقت قصير من ظهور أول أعمال "جرين" مقدمتين "لبحث هيوم فى الطبيعة الإنسانية" وترجمة ولاس المنطق الأصغر عند "هيجل"، وقبل ظهور كتاب أدوارد كيرد عن "كانط" ^(٩٩).

وينقد "برادلى" فى هذا الكتاب المذاهب الأخلاقية السائدة فى عصره، أى مذاهب المنفعة واللذة التجريبية بصفة عامة من وجهة نظر هيكلية. ويصوغ نظرية "لتحقيق الذات" وهى نظرية هيكلية أيضاً فى خطوطها العريضة (لكن رغم هذا التأثير بالفلسفة الهيكلية فإنه يظهر فى هذا الكتاب كمفكر مستقل فى بعض مواضعه) فالذات تحقق ذاتها فى حالة كونها عضواً واعياً بذاته فى نطاق الدولة ولا يتحقق هذا بمعزل عن الآخرين ^(١٠٠). معنى هذا، أن الخير بالنسبة للإنسان لا يمكن أن يكون هو الشعور بتحقيق الذات أو أى نوع من أنواع الشعور. لذلك يستبعد "برادلى" مذهب اللذة أو تحصيل اللذة لذاتها. فهذا المذهب يعجز عن التعبير عن المعنى الحقيقى للأخلاق. كذلك يرفض الغاية الأخلاقية المقابلة وهى أداء الواجب لذاته ويقصد بها "نظرية كانط فى الأخلاق".

فالمبدأ الأخلاقى الذى يراه "كانط" شيئاً واحداً يعده الناس خيراً - بلا قيد ولا شرط - هو "الإرادة الخيرة". والإرادة الخيرة هى إرادة العمل بمقتضى الواجب أى الواجب وحده دون أى اعتبار آخر. ومعنى هذا، أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً أن

نعمل دون أى اعتبار لمصلحتنا الخاصة. ويأخذ "برادلى" على هذا الرأى ويرى أن الأخلاق الكانطية، أخلاق شكلية محضة لا يمكن أن نتخذها مرشداً فى السلوك، فلا جدوى من أن يُقال للمرء أن عليه أن يفعل ما هو خير لأجل الخير إذا لم يحدد له المضمون العينى للخير (وهذا النقد هو ما أخذه "هيجل" على "كانط" من قبل). أما الإرادة الخيرة التى يريد بها "برادلى" هى الكل العينى التى تكون داخله ويشمل كل تفاصيلها، فلا تكون إلا بقدر ما يكون هو^(١٠١).

والمقالة التى وردت فى هذا الكتاب بعنوان "مركزى وواجباته" My Station and its Duties. هى أفضل عرض موجز فى الفلسفة الإنجليزىة للتصور الهيجلى للأخلاق. ويوضح فيها "برادلى" أن الانسان لا يمكن أن يكون مجرد جزء منعزل عن المجتمع ومستقل عنه وإنما هو كائن اجتماعى ولا يستطيع أن يحقق ذاته أو الإرادة الخيرة إلا عندما يكون قد عرف مركزه وواجباته أى وظيفته داخل الكل الاجتماعى.

لكن ينتقل "برادلى" فى المقالة الأخرى بعنوان : "الأخلاق المثالية" Ideal Morality إلى نظام أخلاقى من مستوى أعلى يجاوز فيه الأفكار الهيجلية أى أفكار الوحدة العقلية والحق الأخلاقى كما يتمثلان فى القانون والدولة. فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق والفلسفة هى غايات تقصد لذاتها ومجالات تتحقق فيها الذات بمعزل عن الحدود القومية والولاء المدنى. والأخلاق ذاتها - فى نهاية الأمر - غير معقولة بذاتها وناقصة بحكم طبيعتها الباطنة فيها، وهى لا تحقق اكتمالها إلا بالانتقال إلى الدين. بمعنى أن الذات المثالية التى تظل دائماً، بالنسبة إلى الأخلاق، شيئاً ينبغى أن تكونه تتحقق بالفعل فى الدين^(١٠٢).

أما كتابه مبادئ المنطق The Principles of Logic, 1883 فيمثل هجوماً على منطق التجريبيين، ويرجع تأثيره التاريخى إلى أنه قضى على رد الفعل القوى لمنطق "جون ستيوارت مل" واتباعه وعلى نزعتهم الحسية التجريبية. وأفضل ما يوصف به منطق "برادلى" هو أنه منطق ميتافيزيقى، بمعنى أن للمسلمات الميتافيزيقية تأثيرها الفعال فيه، لكنه لا يناظر منطق "هيجل" والذى لا تربطه به إلا نقاط قليلة. فقد كتب فى تصدير كتابه هذا : "بالنسبة لهيجل، اعتقد أنه فيلسوف عظيم لكن لا يمكننى أن أطلق على نفسى هيجلياً ولا يمكننى قول ما يبدو أنه مبدأه الرئيسى أو على الأقل جانب من

هذا المبدأ" (١٠٣).

ويبدأ "برادلى" بالفحص عن طبيعة الأحكام فى المنطق، فيقرر أن الحكم ليس مركباً من الأفكار التى تشير إلى الواقع، أى المضمون الفكرى الكلى الذى يختلف عن أى حادثة أو واقعة ذهنية. وإذا كان الواقع هو الموضوع النهائى لكل حكم، فالنتيجة هى أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية فإنه يكون أقل قدرة على وصف موضوع الحكم. وفى موضع آخر، يصف "برادلى" طبيعة الفكر أو ماهيته حينما صاغ مذهبه الميتافيزيقى فرأى، أنه لا وجود للفكر إلا فى عملية فصل الوجود الذهنى للشيء عن وجوده الفعلى، وبالتالي لا وجود للفكر إلا فى الفكرة. ولكن ثمة فروق جوهرية بين الفكرة على نحو ما تكون شيئاً مختلفاً عن وجود الشيء وبينها حين تضاف إلى وجود الشيء فى صورة حكم من أحكام الحقيقة أو المعرفة. ففى الحالة الأخيرة تمثل جزءاً من أجزاء معرفتنا أو حقيقة واقعة لها وجودها (١٠٤).

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

ومن هنا ميز "برادلى" بين "الواقعى" و"الفكرى" ورأى أن أولهما يمثل جانب الـ "هذا" والثانى يمثل جانب الـ "ماذا"، أى النظر إلى الحكم على أنه إيضاح للـ "هذا" بوصفه موضوعاً عن طريق الـ "ماذا" بوصفه محمولاً (١٠٥).

ويرى "برادلى" أيضاً، أن خطأ المذهب التجريبى يقوم فى دعواه أن المعرفة يمكن أن تبدأ بما هو جزئى، أى من الجزئيات المنفصلة والمستقلة. والدليل الذى يقدمه على ذلك هو مفهومه عن "الاستدلال"، إذ لا يمكن أن يتم إلا على أساس الكليات وعلى أساس علاقة العناصر داخل الكل النسقى.

وهكذا، حاول "برادلى" فى نظريته المنطقية أن يفصل بين المجال النفسى

وبين المجال المنطقي أى بين العوامل الفكرية من جانب وبين وقائع الخبرة المعرفية من جانب آخر^(١٠٦).

وبمثل كتابه الرئيسى "المظهر والواقع" Appearance and Reality, 1893 أهمية كبرى بين الأعمال الفلسفية الأخرى، فهو بحث ميتافيزيقى من الدرجة الأولى، رغم أنه وصف الميتافيزيقا فى مقدمة هذا الكتاب بأنها : "البحث عن أسباب رديئة لما نعتقد به عن طريق الغريزة، غير أن البحث عن هذه الأسباب هو غريزة ليس أكثر" ^(١٠٧).

إلا أن هذا لا يمنعه من الخوض فيها لأننا فى حاجة إلى الميتافيزيقا لتتقنا من سطحية المذهب المادى ومن قيوده الجامدة يقول :

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

"وفهم الكون لا بطريقة مفككة وإنما من حيث هو كل على نحو ما" ^(١٠٨).

وينقسم الكتاب إلى قسمين : الأول فى "المظهر" ويدرس فيه الموضوعات التقليدية فى الميتافيزيقا مثل العلاقة والكيفية والمكان والزمان والحركة والعلية والنشاط والذات. وينتهى من هذه الدراسة إلى أن الحلول التى قدمت للمشاكل التى تثيرها هذه الموضوعات ليست حلولاً محددة بل تحيط بها جميعاً مجموعة من المتناقضات لا حل لها إذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقى، فعلىنا إذن أن نرفضها باعتبارها "مظهراً". ويبين "برادلى" فى ذلك أن جميع الموضوعات والذوات هى مجرد مظاهر وليست واقعاً فى حد ذاتها. والخاصية الأساسية للواقع هو أنه متسق وغير متناقض، والطابع الميتافيزيقى له هو أنه واقع واحد أساسى والخاصية المعرفية التى تنسب إليه هى الخبرة. أى الخبرة الفريدة الشاملة التى تسمو على العلاقات وتتجاوزها ^(١٠٩).

على ذلك جعل عنوان القسم الثانى من هذا الكتاب هو "الواقع" ونحن إذا تساءلنا: إن كانت هذه الموضوعات كلها مظاهر، فهى مظاهر لأى شىء ؟. يجب "برادلى" أنها مظاهر للواقع الذى هو "المطلق". ولم يوضح لنا كيف تدخل هذه المظاهر فى المطلق وهى فى حالتها المتغيرة والمتناقضة. ولم يصرح لنا أيضاً

كيف يحدث هذا فى كل حالة، لأنه يرى أننا لا نستطيع تحقيق رؤية واضحة حتى عن المطلق، لكن يمكن أن تكون لنا معرفة محددة به وفكرة عامة عن خصائصه الرئيسية.

وأخيراً، جاء كتاب "برادلى" "مقالات فى الحقيقة والواقع" "Essays on Truth and Reality" 1914 الذى يمثل فى الجانب الأكبر منه شروحاً وتعليقات لبعض آرائه الميتافيزيقية، وفى الجانب الآخر نقداً لبعض الآراء التى وردت مثل آراء "وليم جيمس" والبرجماتية بصفة عامة، وآراء "رسل".

ثم "مجموعة المقالات" 1935 "Collected Essays" ويقع هذا الكتاب فى مجلدين وتناول فيه موضوعات عديدة ومتفرقة .

موقف برادلى من الاتجاه التجريبي

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

المستوى الأول، خبرة بلا علاقة non - relational أى الخبرة السابقة على تكوين العلاقات وهى مرحلة "الخبرة المباشرة" التى نمارسها بالحس أو الشعور .

المستوى الثانى، خبرة ذات العلاقة relational، وهى فى هذه المرحلة نتجاوز مباشرتها وتسعى إلى تكوين العلاقات بين الأشياء. وهنا يظهر وعى الذات بذاتها والذوات الأخرى.

المستوى الثالث، خبرة تعلو على العلاقة supra - relational وهذه المرحلة هى أعلى مراحل الخبرة عند "برادلى" وهى المرحلة التى ندرك بها الواقع مباشرةً، وتظهر فيها كخبرة واحدة كلية منسجمة وشاملة تقع بداخلها جميع الاختلافات (متضمنة فى ذلك اختلاف الذات والموضوع) وهى خبرة المطلق ذاته.

لكن ما يرفضه "برادلى" هو الأساس النفسى فى الاتجاه التجريبي فكتب يقول :

"إننا فى انجلترا نحيا طويلاً أكثر مما ينبغى فى الاتجاه النفسى" (١١٠).

لقد حلل الفيلسوف التجريبي الفكر تحليلاً نفسياً، أى حلل الوحدات الأولية

التي تتألف منها المدركات العقلية وهي الانطباعات أى ما تنطبع به حواسنا الخارجية والداخلية على السواء انطباعاً مباشراً، كأن ترى بعينيك - مثلاً - لمعة من الضوء أو أن تحس خوفاً ما، حتى إذا ما زالت المؤثرات الخارجية التي انطبعت بها حواسنا صدرت عنها صوراً ذهنية هي نفسها تلك الانطباعات الأولى بعد أن زالت مؤثراتها. وهذه الصور هي الأفكار - كما يسميها "هيوم" - إذن فالإدراك العقلي يرتد إلى هذه العناصر الأولية، الانطباعات والأفكار، وما يصدر عنها من صور.

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

ومن بين الأفكار الهامة التي يرفضها "برادلى" في هذا التحليل هي فكرة "الترابط أو التداعي" ^(١١) التي تكون المعرفة بالنسبة إليها ربطاً بين عناصر عقلية لها طابع فردى مفكك وهو يتساءل عن نوع العناصر التي ترتبط معاً في الإدراك الحسى على نحو يجعل عودة ظهور أحدها في الوعي مؤدياً إلى ظهور العناصر الأخرى. أن ما يأتى من جديد في الوعي لا يمكن أن يكون هو نفس ما كان فيه من قبل، وكل عنصر في الذهن يجعل في ذاته نوعاً من الجدة. إذ أنه يدخل في علاقات جديدة، وبذلك يتغير طابعه حتى إذا كان المظهر الوحيد لذلك التغير هو تلك النقطة الزمانية الجديدة التي عاد فيها إلى الظهور. أما ارتباط العناصر الحاضرة، فينبغى أن يركز على شيء مشترك أو حاضر في هذه المحتويات ولا يمكن أن يحدث بين جزئيات خالصة زائلة.

ومن هنا وضع "برادلى" فكرته الشهيرة : أن كل ارتباط إنما يحدث بين كليات ^(١٢). ويوضح هذه الفكرة بالمثل الآتى : عندما نفكر في "الحصان" وننطق هذا اللفظ، فإننا نستعيد أو نستحضر صورته الذهنية، وهذه الصورة تشمل مجموعة من الخصائص أو الصفات التي تميز صورة "الحصان" عن أى صورة أخرى. وهذه الخصائص تتعلق بشكل "الحصان" أو هيئته ولونه وحجمه. .. الخ ويمكن أن نرد هذه الخصائص إلى أخرى أبسط منها وهكذا.. لكن يرى "برادلى" أن الدراسة الحقيقية للفكر هي دراسة مثل هذه الصور أو فحص خصائصها لأنه في حالة

"الحصان" فإننا نقدم قائمة طويلة من هذه الصفات المحسوسة التى تتكون من خلالها الصورة الذهنية عن "الحصان". ومن هنا، فإن الفكرة تتضمن ثلاثة عناصر : وجود الفكرة فى العقل ثم مضمونها أى مضمون الفكرة ذاتها ثم مغزى هذه الفكرة أو ما ترمز إليه. يقول "برادلى" :

"لدينا جانب ثالث يعنى مغزى الشيء أو ذلك الذى يعنيه أو ما يرمز إليه" (١١٣).

وهذا الجانب الثالث عندما نتأمله يختلف عن وجوده وعن مضمونه. فخطأ المذهب التجريبي - كما يرى "برادلى" - أنه عالج الجانب الثالث أى الرمز باعتباره قسماً أو امتداداً لجانبه الثانى، أى أنه حاول قراءة معناه فى مضمونه (١١٤).

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

فعندما نستعيد صورة "الحصان"، فإننا نجعل هذه الصورة ترمز إليه، لكن هناك عنصر مختفى من خلال الصلة الفكرية بين الصورة والموضوع للحد الذى نشعر فيه بأن صورة "الحصان" لا يمكن أن تكون حصاناً فعلياً بل ترمز إليه. ولا يتم الحصول على هذا الرمز إلا عن طريق صورة الحصان ذاتها. معنى هذا، أن العلاقة الداخلية بين الصورة والموضوع ليست كافية بذاتها لترسخ معنى الصورة الذهنية، إنها تساعدنا أو ترشدنا لنثبت المعنى للصورة الذهنية فحسب (١١٥).

فى هذا الإطار، يتضح لنا أن "الرمزية" تظهر عندما نتحول عن الصورة الذهنية إلى نسق رمزى أى نسق يظهر عندما لا توجد علاقة داخلية بين الرمز

والمرموز إليه. وفي هذه الحالة نمتلك لغة لفظية هي نوع هام للرمزية.

ولقد حاول التجريبيون تجنب هذه الحقيقة الواضحة "للرمزية" على أساس أن رمزية اللغة تعمل عن طريق رمزية الصور التي يتم اتصالها مباشرة بالصور الذهنية في العقل الذي يشير بدوره إلى الأشياء في العالم. لكن إذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإنه يؤدي إلى إشكالية كم من الكلمات يمكن أن ترتبط بالصورة الذهنية وتتعلق تجاه "الدلالة الرمزية". ولقد عالج "برادلي" هذه الإشكالية حينما رأى أن الرمزية ترتبط بالمعنى الكلي أى عندما تضع المعنى على الرمز وتجعل الرمز يشير إلى المعنى بشكل كلي^(١١٦).

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

موقف برادلي من الاتجاه المثالى

ونقصد بالاتجاه المثالى هنا هو "اتجاه المثالية الألمانية - أى مثالية "كانط" و"هيجل" على وجه الخصوص، ونقصد به أيضاً ما كان لهذه المثالية من أثر بالغ على الفكر الإنجليزى بوجه عام. وقد ذكرنا من قبل كيف اطلع عديد من المفكرين الإنجليز على معظم مؤلفات الفلاسفة الألمان وكانت هناك شروح وتعليقات وترجمة واسعة النطاق لهذه المؤلفات. ومن هنا فقد تأثر "برادلي"، الذى يعد المركز الرئيسى لمرحلة جديدة فى المثالية الإنجليزية، بعدد من الفلاسفة الألمان وعلى رأسهم "كانط" و"هيجل". فقد اعترف بجدارة أعمالهما وقال :

" لكى يعلم الجيل الحاضر أنه يجب أن يدرس الإنسان فى أكثر من مدرسة، فإننا ندين بما وصلنا إليه من معرفة إلى الآراء العظيمة لـ "كانط" و"هيجل" ^(١١٧).

وكانت هناك بعض مظاهر التقارب بينه وبين "شلنج" فيما يتعلق بفكرته عن المطلق. فقد رأى "شلنج" أن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد، وهذا الواحد الكلى

هو المعرفة ويقوم فى المعرفة الذاتية على وجه أدق، وخارجها لا يوجد شىء قابل لأن يُعرف. ولهذا انتهى إلى القول بأن العقل هو والهوية المطلقة والمطلق شىء واحد، فالعقل ينظم كل شىء وهو الكل الدائم أو الكون. والمعرفة الذاتية هى تعبيره الضرورى وصورته، والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته بل هى صورته وقانونه. وعلى هذا الأساس، فالمطلق واحد وماهية واحدة هى عينها، ولهذا يطلق عليه أحياناً "هوية الهوية" وهذه الهوية تقوم فى الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى^(١١٨).

وهناك فلاسفة ألمان آخرون أثروا فى فلسفة "برادلى" وذلك فى ميادين خاصة مثل "لوتسه" و"سيجارت" فى المنطق، و"فانكة" فى الأخلاق، و"فولكمان" فى علم النفس.

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

علاقة برادلى بفلسفة كانط

لقد تساءل "كانط" ما المعرفة وكيف تكون ممكنة؟ وما الذى يمكن أن نعرفه؟ وما الذى لا يمكن معرفته؟ وهل للمعرفة حدود ضرورية؟ كانت هذه هى الأسئلة التى حاول "كانط" الإجابة عنها. وهو يخبرنا بأنها فرضت نفسها عليه عن طريق "هيوم".

فقد ذهب "هيوم" إلى أن لمعرفتنا مصدراً واحداً فقط هو "التجربة" أو "الخبرة" وتعنى عنده - كما هى عند "لوك" - الخبرة التى ترد إلينا عن طريق الحواس الطبيعية أو عن طريق التفكير والعمليات الذهنية ذاتها. فمعرفتنا بأى شىء خارجى "كهذا المنزل أو هذه الشجرة" تأتى عن طريق الحواس ومعرفة أى شىء داخل الذهن تأتى عن طريق التأمل الذاتى أو الاستبطان. لقد حاول "هيوم" أن يبين أن جانباً من الأفكار الرئيسية التى تعتمد عليها معرفتنا للأشياء، كالعلية والهوية والجوهر ليست إلا وهماً وعلى رأسها "فكرة العلية" التى تتضمن عنصرى الشمول والضرورة والتى لا يمكن أن نجدها فى الخبرة^(١١٩).

إن، فإن هذه الفكرة الأخيرة عبارة عن فكرة وهمية. ويتابع "هيوم" "باركلى"

فى نقده لفكرة "الجوهر" وبطريقة تشبه طريقته تماماً، فالحجر له صفة البياض والصلابة. .. إلخ وقد اعتدنا أن نقول إن هناك جوهرًا يحمل هذه الصفات لكن الخبرة تعرفنا بالصفات فحسب ولا نقول لنا شيئاً عن الجوهر. ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عن الجوهر بمعزل عن صفاته ولكننا يمكن أن نربط بين الصلابة والبياض. .. إلخ ومن ثم أنتج خيالنا فكرة جوهر يختفى وراء هذه الصفات هو الذى يحملها ويربط بعضها ببعض. ولذا فليس لنا من الخبرة سند لفكرة الجوهر. وعلى ذلك فهى وهم شأنها شأن فكرة العلية.

ولقد انتهى "هيوم" إلى الشك حين رأى التعارض بين قانون الفكر وبين قانون العلية، فالعلة لا تجانس الفكر لكنها متضمنة فى كل معرفة للأشياء. ومن هنا يمتنع عن الذهن أن يعرف الأشياء بيقين. وهذا الانتهاء إلى الشك لا يقبله "كانط"، على الرغم من اعترافه صراحة بأن نقد "هيوم" هو الذى أيقظه من سباته الدوجماتيقي ووجه بحثه فى الفلسفة النظرية وجهة جديدة تماماً، إلا أنه رأى أن المسألة ليست فى أن ننظر فيما إذا كان اللازم أن نحافظ على يقين العلم والأخلاق أو أن نطرحه وإنما اللازم فى نظره أن نوفق بينهما^(١٢٠).

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

يرى "كانط" أن هناك عنصرين للمعرفة هما : الفكر والأحاساس، ونحن فى حالة الأحساس نكون متقلبين سلبيين، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة فى صورة احساسات ترد إلينا من مصدر خارجي. أما فى حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الأحساس المادى إلى معرفة. وذلك كله يعتبره "كانط" مسلماً به تسليمًا عاماً منذ عصر "أفلاطون".

ويمكن أن يقال إن للأحاساس مصدرين أحدهما : صورة الأحساس وهى الزمان والمكان وهى نتاج تلقائي للعقل المدرك ثم مادة الأحساس التى تعطى لنا من الخارج أى من الموضوع نفسه. ونتيجة ذلك هى أن الشيء نفسه أو الشيء فى ذاته كما هو بمعزل عن تأثير الذهن فيه لا يوجد فى زمان أو مكان على الإطلاق.

ومن هنا كانت الأشياء التى ندركها (فى الزمان والمكان) ليست هى الأشياء الحقيقية ولكنها عبارة عن ظواهر^(١٢١).

أما الفكر فيرى "كانط" أنه لا يحتوى فى داخله على شىء من مادة الأحساس، لأن المادة - كما ذكرنا - تأتى إلينا عن طريق الشىء فى ذاته، بينما يسهم الذهن بالصورة - فالتصور "أحمر" مثلاً ليس سابقاً على التجربة أكثر من المدرك "أحمر" ولا يحتوى أى منهما على أية ضرورة أو شمول، فهما معاً ينتميان إلى مادة المعرفة لا إلى صورتها. وملكة التصورات هى أيضاً ملكة الحكم لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية. ومن ثم، فإن الأحكام الصورية فى المنطق هى التى تعطينا صور الفكر الأحسية الخالصة؛ أعنى التصورات الأحسية الخالصة. أما المقولات فهى من عمل الذهن، فلا بد أن تظهر لنا الأشياء فى هذه الصور. ومن ثم فإن هذه الصور تنطبق على كل شىء وهى بالنسبة لنا ضرورية وشاملة. وكما أن الشىء فى ذاته لا يوجد فى زمان ولا فى مكان، فإن المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه، أى أن الشىء فى ذاته ليس علة ولا جوهرًا ولا واحداً ولا كثيراً وليست له خاصية الكم أو الكيف أو الإضافة، لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق فحسب على ما يظهر لنا لا على الشىء فى ذاته^(١٢٢).

لكن ماذا رأى كل من "فشته" و"شلنج" فى فلسفة "كانط" من نقص ؟ أن النقص كان - من وجهة نظرهم - فى وحدة المبدأ الذى من شأنه أن يعطى لهذه الفلسفة وحدتها. وتجنب "فشته" هذا النقص بمذهب العلم حين جعل هذا المبدأ هو الأنا المطلق. ومن هنا كانت نقطة البدء عند "شلنج" هى بعينها نقطة البدء عند "فشته" وهى كيف نقضى على الثنائية التى أفضى إليها مذهب "كانط" بين العقل وبين الشىء فى ذاته ؟ أن الفلسفة وكذلك العلم لا يمكن، فى نظر "شلنج" كما فى نظر "فشته"، أن يقوموا إلا إذا وجد مبدأ للتوحيد أى مبدأ يوحد بين المعارف كلها بحيث تترابط فيما بينها ارتباطاً دقيقاً ضرورياً يستمد ضروريته من هذا المبدأ الواحد الأساسى والذى يستمد منه أيضاً كل علم وجوده. وهذا المبدأ الأساسى يجب أن يكون محتواه غير مشروط. أو بعبارة أخرى محتواه هو اللامشروط.

واللامشروط هو ما لا شرط له غير نفسه^(١٢٣).

وما هو شرط نفسه فقط أو ما يصنع نفسه عليه مطلقة. ولا يملك العلية المطلقة غير الأنا، فالأنا هو وحدة غير المشروط وما عداه فمشروط وكل ما هو مشروط فهو لا أنا. وبهذا بدأ "شلتنج" من هذا الافتراض وهو أن العلم لا تقوم له قائمة وحقيقة إلا إذا استند على أساس مبدأ نهائى يجتمع فيه الفكر والوجود^(١٢٤).

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

وجاء "برادلى" ورأى أن القول "بشئ فى ذاته" قول ينطوى على تناقض صريح، مرده استخدام "كانط" لمقولات الذهن التى تفضى بالربط بين الظواهر فحسب أى بين ما يبدو من الشئ. على حين أن الاستخدام الصحيح لملكة الحكم أو الفكر - كما يرى "برادلى" - هو فى الربط بين الشئ على نحو ما يمثل وجوداً فعلياً وبين ما يبدو منه أى بين الـ "هذا" والـ "ماذا". وبذلك تكون معرفتنا بالشئ فى ذاته من قبيل الممكن وإن كانت لا تصل إلى كمالها المطلق^(١٢٥).

ويؤكد فى موضع آخر أن معرفتنا بالواقع معرفة ناقصة تقتقر إلى الكمال، لكنه يتساءل إذا كان الواقع لا يمكن معرفته على الإطلاق فكيف يمكن إثبات وجوده؟ هل الأشياء الواقعية واحدة أم كثرة؟ وإذا كانت كثرة، فكيف تشكل عالماً واحداً؟ وهنا يظهر التساؤل أيضاً عن علاقة الشئ فى ذاته بالمظاهر عندما تنهار تعددية الأشياء. وعندما تكون هناك علاقة بين الشئ والمظاهر، فإن المظاهر تصبح أعراضاً للواقع. وبناء على ذلك، يعد الشئ شيئاً بذاته، ومن ناحية أخرى إذا كان ليس له علاقة بالمظاهر؛ فإن الشئ إما أن يمتلك كفيات أو لا يمتلك تلك الكفيات. وعلى افتراض أنه يمتلك كفيات، حينئذ يصبح لدينا مزيد من الإشكاليات التى تتعلق بما هو جوهرى وما هو عرضى. وعندما يصبح الشئ بلا كفيات، فى هذه الحالة، يتم رده إلى وجود محض الذى هو ببساطة لا شئ. فالشئ فى ذاته، بهذا الأسلوب، تجريد وبلا قيمة وليس له أى اهتمام على الإطلاق^(١٢٦).

علاقة برادلى بفلسفة هيغل

لقد اعترف "برادلى" فى كتابه "دراسات أخلاقية" بدينه الكبير إلى "هيغل" باعتباره فيلسوفاً عظيماً ساهم فى نهضة الفلسفة الألمانية آنذاك، لكنه كتب يقول :

"يجب أن أذكر القارئ أننى أنا وحدى المسئول عما أقول" (١٢٧).

لا شك أن ثمة اتفاقاً كبيراً بين فلسفة "برادلى" وفلسفة "هيغل" من جهة أنهما وقفاً موقفاً مماثلاً من المشكلة التى أثارها "كانط" حين فصل بين عالم الظاهر وعالم الشئ فى ذاته، فمن خلال تصور كل منهما للمطلق تم التغلب على هذه المشكلة. فقد جاء تصورهما للمطلق على أنه الكل أو الوحدة الشاملة لكل الحقائق.

وتتجلى النزعة الهيكلية بشكل واضح عند "برادلى" من خلال مفهومه عن الجدل، على الرغم من أنه كان غير مهتم بالجدل الهيكلى بوصفه منهجاً فلسفياً دقيقاً للوصول إلى الحقيقة، إلا أننا نجده يطبقه ضمناً فى الانتقال من موقف إلى آخر. ويمكن تأكيد ذلك من خلال نظرة "برادلى" إلى العالم حيث يرسم صورة للعالم ذات ثلاثة مستويات :

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

٢- عالم الفكر الذى تسرى فيه العلاقات وتكون الأشياء مجرد مظاهر فحسب وليست واقعاً.

٣- عالم الواقع أو المطلق الذى تعود فيه الوحدة والانسجام بين الأشياء (١٢٨).

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

١- مرحلة الوعي المباشر أو مرحلة الأحساس بصفة عامة وهى تبدو فى ظاهرها غنية وعميقة، ويجد المرء نفسه فيها وجهاً لوجه امام الموضوعات الخارجية المباشرة مثل : هذه الشجرة أو هذا المنزل أو تلك الورقة. . الخ وهذه المرحلة تشمل فى داخلها على ثلاث مراحل : مرحلة الوعي الحسى ثم مرحلة الإدراك الحسى ثم المرحلة الأخيرة التى تجمع بين المرحلتين الأولتين وهى مرحلة الفهم وهى تتجلى فى فهم المدركات الحسية التى تنطبق على الأشياء من خلال الكليات.

٢- مرحلة الوعي الذاتى وهى مرحلة إدراك الوعي لذاته وتشتمل على ثلاث مراحل أيضاً: مرحلة الميل الفطرى أو الرغبة الفطرية وهى تعبير عن الحياة الحيوانية الخالصة ثم الوعي الذاتى الذى يعترف بالذوات الأخرى ثم الوعي الذاتى الكلى.

٣- مرحلة العقل وهى المرحلة الأساسية عند "هيجل" وفيها نجد الذات والموضوع متحدان. وبالتالي فالعقل هو مركب بين مرحلة الوعي المباشر ومرحلة الوعي الذاتى التى تبرز فيها الوحدة أو الاتحاد بينهما (١٢٩).

لقد بدأ "هيجل" من الصورة الأولى للوعي المباشر أى من الوعي الحسى أو اليقين الحسى حيث حضور الموضوع بطريقة مباشرة أمام الذات دون حاجة إلى توسط أو علاقة. بدأ من صورة هذا الوعي متبعاً مسار الروح الذاتى من خلال مراحل الإدراك الحسى والفهم والوعي بالذات وأخيراً العقل حين يصل إلى مرحلة اكتمال هذا الوعي (١٣٠).

وفى ضوء هذا يمكننا أن نقول، إن "برادلى" لم يخرج عما انتهى إليه "هيجل" وإن كان هناك بعض الفروق بينهما فى تصور كل منهما لنقطة البدء التى ينطلق منها الروح الذاتى فى طريق كمال ذاته أو فى طريق تحقيق الذات الفردية "بتعبير برادلى". فبينما بدأ "هيجل" باليقين الحسى حيث حضور الموضوع - كما ذكرنا - حضوراً مباشراً أمام الذات، فإن "برادلى" قد بدأ بوحدة الشعور التى لا تميز فيها بين ذات وموضوع، ذات مدركة وموضوع قابل لأن يُدرك (١٣١).

أما فيما يتعلق "بتجربة الوعي الذاتى"، فقد ذهب "برادلى" إلى نفس المعنى تقريباً عندما عبر عن تجربة الذات الفردية بموضوعها وتجربة الكل الاجتماعى أى تجربة المراكز المتناهية لهذا الكل أو مجموع أفرادهِ (١٣٢).

وكل ما بينهما من فرق يتمثل فى نقطة البداية التى تنطلق منها تجربة الذات الفردية - باعتبار أن ما يتحقق فى الكل الاجتماعى إنما يتحقق من خلال فاعلية الذوات الفردية - إلى تحقيق المطلق أو الروح المطلق بتعبير "هيجل". ويعتقد "هيجل" أنه من خلال هذه التجربة يكون الروح حاضراً بالنسبة لنا وتبقى أمام الوعي تجربة أخرى تكشف له عن ماهية الروح، وجوهره المطلق بوصفه حرية كاملة مستقلة عن الذوات. ومع ذلك فهى التى تحقق وحدتها. وعلى حد تعبيره أيضاً الأنا هو نحن، ونحن كأنا، ذلك هو الروح (١٣٣).

مصادر ومراجع الفصل الأول

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

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

أيضاً

- John, 4, Wippel and Allen B, Wolter, Medieval Philosophy: from ST, Augustine to Nicholas of Cusa, New York Collier, Macmillan Limited, London, 1969, p. 110.

(٢) راجع في ذلك :

- John, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, Studies in The history of idealism in England and America, London, Allen and Unwin, 1965, p. 13.

كذلك: رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٤٢ - ٤٣.

- (3) - J, F, Wippel, AB, Wolter, op cit., p. 16.

(٤) د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧٠.

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

- (6) - W, R, Sorley, A History of English Philosophy, Cambridge, at The University Press, 1937, p. 7.

- (٧) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص ١٨٤.
- (8) - J, F, Wippel, AB, Wolter, Medieval Philosophy, p. 26.
- (9) - Julius, R, Weinberg, op cit., pp. 248 – 249.
- (10) - J, F, Wippel, AB, Wolter, op cit., p. 27.
- (11) - Paul Oskar Kristeller, Renaissance Thought, Happer, and Brothers, New York, 1961, p. 4.
- (12) - Leslie Paul, The English Philosophers, Faber, and Faber London, 1962, pp. 45 – 46.
- (١٣) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢، ص ٦.
- (14) - Ernst Gassirer, Paul Oskar Kristelir, John Herman Randall, J, R, The Renaissance Philosophy of Man, Phoenix books, The University of Chicago Press, 1956, pp. 3 – 4.
- (15) – James Collins, A History of Modern European Philosophy, Lanham, New York, London, 1986, p. 51.
- (16) - W, R, Sorley, op cit., pp. 19 – 20.
- (١٧) د. قيس هادى أحمد، نظرية العلم عند فرانسيس بيكون، دار الشئون الثقافية العامة العراق، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٤٢.
- (18) - Francies BaCon, Advancement of Learning, Second Book, Great Books of The Western World, edited by Robert Magnard Hutchins, 30 volume, University of Chicago, 1952, p. 40.
- (19) - Ibid, p. 41.
- (20) - D, J, OConnor, A critical history of western philosophy, The Free press of Glencoe, Collier, Macmillan, London, 1964, p. 142.
- (٢١) د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، الجزء الخاص بفرنسيس بيكون، مكتبة كلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١١٦ – ١١٧.
- (22) - James Collins, op cit., p. 103.

(٢٣) د. إمام عبد الفتاح، "توماس هوبز فيلسوف العقلانية"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥، ص ٩ - ١٠ .

(24) – Thomas Hobbes, Selections, edited by Frederick J. E, Woodbridge, Charles Scribner's sons, New York, 1963, pp. 2 – 3.

كذلك راجع

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

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

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

(27) - Leslie Paul, op cit., p. 60.

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

كذلك راجع أيضاً: د. نازلى إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٢٩) د. عزمى إسلام، جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ص ٥٦.

(30) راجع فى ذلك :

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

وأيضاً:

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

وأيضاً:

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

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

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

(33) - D, Hume, op cit., p. 3.

(34) -Ibid, p. 4.

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

(٣٦) يُعرف (المثالى) بأنه وصف لكل ما هو كامل فى بابه، كالخلق المثالى واللوحه المثالية. .. إلخ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الثانى، ١٩٨٥، ص ٨٨٨.

و"المثالية" بوجه عام إتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانى هذا اللفظ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك.

المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٩، ص ١٦٩.

وراجع أيضاً:

- A, C, Ewing, The Idealist Tradition, From Berkeley To Blanshard, The Free Press, Glen Coeillinois, 1957, p. 3.

(37) - God Freyvesey, Idealism Past And Present, Cambridge University Press, London, New York, 1982, p. 1.

(٣٨) د. عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٥، ص ٧ – ٨.

(39) - A, C, Ewing, Idealism, A Critical Survey, London, Methuem and Co Ltd, Barns and Noble Books, New York, 1974, p. 2.

(40) - Thomas, English, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, The

- Ronald Press, Company, New York, 1961, p. 7.
- (41) - Roger Scruton, op cit., p. 13.
- (42) - Leslie Paul, The English Philosophers, p. 65
- (43) - James Collins, op cit., p. 135.
- (٤٤) د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة / ص ١٢٩.
- (45) - Samuel, L, Mintz, The Hunting of Leviathan, Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge at the University Press, 1962, pp. 80 – 81.
- (46) - W, R, Sorley, A History of English Philosophy, p. 75.
- (47) - J. H, Muirhead, op cit., p. 30.
- (48) - S, L, Mintz, op cit., pp. 82 – 83.
- (٤٩) "هوتشكوت" Whichcote، "راف كودوورث"، و"هنرى مور"، ويلكنز Wilkins، وأريشتجتون Worthington، و"جون سميث" John Smith راجع :
- S, L. Mintz, op cit., p. 83.
- (50) – W, R, Sorley, op cit., p.76.
- (51) – J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy, p.31.
- (٥٢) د. عثمان أمين، ديكارط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٠٨.
- (٥٣) هذه المحاورات الثلاث لـ "باركلى" يدور الحديث فيها بين شخصين هما: هيلاس وفيلونوس. وهذان الاسمان قد اقتبسهما "باركلى" من اليونانية ليدل على الاتجاه الفلسفى الذى يدين به كل منهما: فـ "هيلاس" اسم مقتبس من "هيلو" اليونانية وهى الهىولى أو المادة ومعنى ذلك أنه سيكون إذن الفيلسوف المادى الذى يؤمن بوجود مستقل للمادة باعتبارها قائمة خارج الذهن ومستقلة عن مجرد الإحساس الذاتى بها. أما "فيلونوس" فهو اسم مقتبس من "فيلو" أى المحبة وهى الشطر الأول من كلمة "فيلوسوفيا" أى محبة الحكمة أو الفلسفة. ومعنى ذلك أن "فيلونوس" سيكون إذن الفيلسوف بالمعنى الذى يريده "باركلى" من مثاليته الذاتية لمهاجمة آراء الماديين التى يمثلها "هيلاس" راجع فى ذلك:

باركلى، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة د. يحيى هويدى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٧ من مقدمة المترجم.
أيضاً :

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

(٥٤) راجع ذلك فى :

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

أيضاً:

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

(55) – Berkeley, Essay Toward a New Theory of Vision, pp. 2 – 3.

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

(٥٧) د. يحيى هويدى، المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(58) - Guido De Ruggiero, Modern Philosophy, Translated by A Howard Hanney. BA and RG Collingwood, M. A. F. S. A, London : George Allen and Unwin LTD, New York, The Macmillan Company, 1956, p. 261.

(59) - Leslie Paul, The English Philosophers, p. 237.

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

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

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

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

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

(65) - Guido De Ruggiero, op cit., p. 265.

(66) - W, R, Sorley, op cit., p. 241.

(٦٧) أخذ رجال الفكر يهتمون اهتماماً متزايداً بفلسفة "كولردج" وبالدور الذي قام به في تطور الفكر الإنجليزى بوجه عام. فاعتبره البعض الذين يؤمنون بالفلسفة المثالية فيلسوفاً مثالياً كبيراً. وزعم البعض الآخر من أتباع الوضعية المنطقية أنه أول من أثار الاهتمام باللغة ودعا إلى تحليلها تحليلاً فلسفياً. أما المولعون بالوجودية فقد وجدوا فيه فيلسوفاً وجودياً سابقاً لكيركجور. بينما ذهب البعض الآخر إلى أنه من رواد علم النفس وأنه اكتشف الكثير من الحقائق عن عالم اللاوعى. انظر فى ذلك :

د. محمد مصطفى بدوى، كولردج، سلسلة نوابع الفكر الغربى (رقم ١٥) دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٧ - ٨.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١١٠.

راجع أيضاً :

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

(٦٩) د. محمد مصطفى بدوى، المرجع السابق، ص ١١١.

راجع أيضاً :

- Claud Howard, op cit., p. 31.

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

(٧١) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، ص ٢٩٤.

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

(73) - J, H, Muirhead, op cit., p. 139.

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

(٧٥) د. عبد الرحمن بدوى، المثالية الألمانية "شلتج"، رقم ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٩٤ - ٩٥.

راجع أيضاً :

- J, H, Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo – Saxon Philosophy, p. 147.
(٧٦) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيجل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨١، ص ٨٩ – ٩٠.

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

(78) - Ibid, p. 148.

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

(80) - W, R, Sorley, op cit., p. 284.

(81) - J, H, Muirhead, op cit., p. 162.

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

(83) - W, R, Sorley, op. cit., p. 286.

(٨٤) رودلف ميتس، المرجع السابق، ص ٣١٨.
انظر

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

أيضاً :

(٨٥) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، ص ٣٢٤ .
راجع أيضاً :

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

(86) - Guido, De Ruggiero, Modern Philosophy, p. 262.

(87) - Ibid, p. 263.

(88) - Hiralal Halder, op cit., p. 6.

(89) - J, H, Muirhead, op cit., p. 167.

(90) - W, R, Sorley, op cit., p. 288.

(٩١) رودلف متييس، المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(92) - Leslie Paul, The English Philosophers, p. 247.

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

(94) - Guido, De Ruggiero, Modern Philosophy, p. 272.

(٩٥) وسوف نشرح هذه الفكرة عندما نتعرض لنظرية المعرفة عند "برادلي".

(٩٦) رودلف متييس، الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ص ٣٣٧.

أنظر أيضاً :

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

(٩٧) يحيط بحياة "برادلي" الخاصة كثير من الغموض، لكن قدسية الحب توحى بعمق مشاعر الإنسان وربما بتنوع تجربته. وكان أكبر ارتباط فريد في حياته امرأة تدعى "راد كليف" "Rad Cliffe" التي خصص لها كل كتبه وعاطفته التي لا تنتضب. كانت أمريكية الجنسية لكنها تقيم في فرنسا وكانت الحيوية والجمال عنوانها. مع ذلك لم تقرأ في حياتها أى كتاب. تعرف عليها "برادلي" عندما كانت فى صحبة والدها. ويقال أنه كان متعلقاً بالزواج منها إلى درجة كبيرة. لكن هناك رواية أخرى ترى أنه لم يتزوجها تبعاً لنصيحة طبيبه. كما أن هناك رواية ثالثة مفادها، أنها هى التي رفضت الزواج منه. ورغم أنها لم تهتم بالقراءة، وتبعاً لذلك لم تهتم بالفلسفة إلا أن "برادلي" كان يرسل لها مجموعة من الخطابات بها مسودات مخطوطة من نسقه الميتافيزيقي لكنها كانت تمزق هذه الخطابات قبل أن تقرأها.

راجع فى ذلك :

- Richard Wollheim, F. H. Bradley, Penguin Books, LTD, Harmondsworth, Middlesex, England, 1969, p. 15.

(98) - The Encyclopaedia of Philosophy, vol. 1, The Macmillan Company and The Free Press, Paul Edwards editor in Chief, New York, London, 1967, pp. 359 – 363.

أيضاً :

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

(٩٩) رودلف مبيتس، المرجع السابق، ص ٤٠٣.

أيضاً :

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

أيضاً :

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

(100) - ES pp. 173 – 174.

(101) - Ibid, p. 144.

(١٠٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، أشرف عليها د. زكى نجيب محمود، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ٨٥.

(103) - PL, PX.

(104) - AR, p. 144.

(105) - Ibid, p. 163.

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

(107) - AR, PXIV.

(108) - AR, PX.

(109) - H, Halder, Neo – Hegelianism, p. 217.

(110) - PL, V1, p. 2.

(١١١) يعتبر الترابط، تلك العلاقة الوظيفية التى تربط بين الظواهر النفسية التى تكونت عبر الخبرة الشخصية. ويُترجم المصطلح أيضاً "بالتداعى" عندما تكون هناك رابطة عقلية بين معنى وآخر أو تلك الحالة التى تترايط على أساسها آلياً الانطباعات فى الذهن. ويعتبر البعض "ديفيد هيوم" وبخاصة إسهامه المعنون "بحث فى الطبيعة الإنسانية" و"ديفيد هاركلى" وكتابه "ملاحظات حول الإنسان، إطاره وواجباته وتوقعاته" ومن قبلهما "جون لوك"، من المؤسسين لهذا المذهب فى الفلسفة الإنجليزية.

راجع فى ذلك : "موسوعة علم النفس والتحليل النفسى"، تأليف د. فرج عبد القادر طه ود. شاكراً عطية قنديل ود. حسين عبد القادر محمد والعميد مصطفى كامل عبد

الفتاح، وأشرف على تأليفها وراجعها د. فرج عبد القادر طه، الطبعة الأولى، دار
سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.
(١١٢) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤٠٩.

(113) - PL, V1, p. 3.

(114) - Richard, Wollheim, F. H. Bradley, p. 27.

(115) - Ibid, p. 29.

(116) - PL, V1, p. 36.

(117) - AR, PXIII.

(١١٨) د. عبد الرحمن بدوي، شلنج، ص ٣٣٠.

(١١٩) راجع :

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

(١٢٠) أميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٧٢، ص ص ١٦ - ١٧.

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

(١٢٢) راجع في ذلك :

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

(١٢٣) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص ١٨٧ - ١٨٨.

(١٢٤) راجع في ذلك :

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

(125) - AR, p. 127.

(١٢٦) راجع :

-H, Halder, op cit., p. 226.

أيضاً:

- AR, p. 129.

(127) - ES, p. 23.

(١٢٨) راجع :

- A, J, M, Milne, The Social Philosophy of English Idealism, London George Allen and Unwin LTD Ruskin House Museum Street, 1962, p. 165.

(١٢٩) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيجل، ص ١٠٥.

(130) - Robert, B, Pippin, Hegel's Idealism, The Satisfactions of Self - Consciousness, Cambridge University Press, New York, 1989, p. 100.

(131) - ETR, p. 194.

(132) - ES, p. 64.

(١٣٣) د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٩، ص ٣١١.

راجع أيضاً :

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