

البحث عن اليقين

جون ديوي

- ♦ المؤلف: جون ديوي
- ♦ العنوان : البحث عن اليقين
- ♦ ترجمة : الدكتور أحمد فؤاد الأهواني
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2020
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٩ / ١٩٧٦٠

الترقيم الدولي : ISBN

978 - 977-765 - 244 - 6

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

———— Afaq Bookshop & Publishing House ————

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ - ٠٠٢٠٢ ٢٥٧٧٩٨٠٣ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

جون ديوي

البحث عن اليقين

ترجمة وتقديم
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

آفاق للنشر والتوزيع

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

ديوي، جون

البحث عن اليقين - ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني
ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2020
408 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 19760 / 2019

الترقيم الدولي 5 - 244 - 765 - 977 - 978

1 - فلسفة

2 - العنوان

المحتويات

٧	المشتركون في هذا الكتاب
٧	المؤلف
٨	المترجم وصاحب المقدمة
٩	مُقدِّمة
٣٩	الفصل الأول: الهروب من الخطر
٦٥	الفصل الثاني: بحث الفلسفة عن اللا متغير
٩٣	الفصل الثالث: الصِّراع بين السُّلطات
١٢٣	الفصل الرابع: فن القبول وفن التوجيه
١٦٥	الفصل الخامس: الأفكار في مجال العمل
٢٠٣	الفصل السادس: لَعِبُ الأفكار
٢٣٩	الفصل السابع: قاعدة السُّلطة الفكرية
٢٦٩	الفصل الثامن: تطبيع الذكاء

٣٠١	الفصل التاسع: سُلْطَانُ المنهج
٣٣٧	الفصل العاشر: بِنَاءُ الخير
٣٧٧	الفصل الحادي عشر: الثورة الكوبرنيقيَّة



المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف:

جون ديوي: وُلِدَ في ولاية فرمونت عام ١٨٥٩، وتخرج في جامعتها، وظل متعلقًا بالفلسفة ومباحثها منذ ذلك الحين؛ حصل ١٨٨٤ على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز، ثم التحق مدرسًا بقسم الفلسفة بجامعة ميتشجان. ونُقل سنة ١٨٩٤ إلى جامعة شيكاغو رئيسًا لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية، حيث قام بثورته التربوية التي عُرفت باسم «التربية التقدمية»، كما أسس «المدرسة المعملية» التي كان يجرب فيها نظرياته الجديدة، التي لم تظفر بتأييد المسؤولين في الجامعة، فاستقال سنة ١٩٠٤، ثم عُيِّن في كلية المعلمين بجامعة كولومبيا، وظل شاغلًا هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٠.

ودُعي ديوي إلى دول كثيرة أستاذًا زائرًا يحاضر في التربية والفلسفة، فذهب إلى اليابان والصين وروسيا وتركيا والمكسيك، وكتابه «تجديد في الفلسفة» ثمرة محاضراته في طوكيو سنة ١٩١٩. ومن أهم كتبه «المنطق - نظرية البحث»، و«البحث عن اليقين».

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

وتُوفِّي في أول يونية سنة ١٩٥٣ وقد بلغ الثالثة والتسعين.

المترجم وصاحب المقدمة:

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: وُلد ١٩٠٨ والتحق بالجامعة المصرية منذ أول إنشائها، فأخذ الفلسفة على أعلامها الفرنسيين: برييه، ولالاند، وري، وحصل على الليسانس ثم دبلوم معهد التربية العالي والدكتوراه، وعُين بجامعة القاهرة لتدريس الفلسفة.

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

.Islamic Philosophy

مُقَدِّمَةٌ

سيظل اسم جون ديوي خالدًا في تاريخ الفلسفة، سواء وافقته على آرائه أو اختلفت معه. هذه الترجمة أحسن هدية تُزَفُّ إلى قراء العربية إحياء لذكراه. وما خلود الأشخاص سوى أن تظل أفكارهم حية في قلوب الناس. وسيظل ديوي خالدًا بأفكاره التي أعلنها، وبخاصة في هذا الكتاب الذي نقدم له بهذه المقدمة.

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

ونقلب في مناصب التعليم، وانتقل في التدريس من جامعة إلى أخرى، في ميتشجان، ومنيسوتا، وشيكاغو، إلى أن استقر في كولومبيا منذ ١٩٠٥ حتى أُحيل إلى الاستبداد سنة ١٩٣٠، وقد احتفلت هذه الجامعة بفيلسوفها احتفالاً كبيراً بمناسبة مرور مائة عام على مولده، وعلى مولد برجسون وهوسرل اللذين وُلدا في العام نفسه كذلك.

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

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

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

المرحلة الأولى تمتاز بكتب التربية وعلم النفس، وأهم كتبه هي «الديموقراطية والتربية»، و«كيف نفكر؟». وفي الوقت نفسه وضع بذور منطقته الجديد، في كتاب «دراسات في النظرية المنطقية»، و«مقالات في المنطق التجريبي».

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

وفي المرحلة الثالثة برزت فلسفته الخاصة به، ووضح اتجاهه التجريبي، وأعلن عقيدته الفلسفية التي يعترف فيها بأن الأصل الذي ينبغي أن نرجع إليه في معرفتنا هو «الخبرة». ويُعدُّ كتاب «البحث عن اليقين» عرضًا لنظريات المعرفة عند السابقين، مع نقدها، وتبشيرًا بنظرية جديدة في المعرفة. وأصدر كذلك كتابيه العظيمين يطبق فيهما الخبرة على الفن، وعلى التربية. واستقرت نظريته المنطقية في كتابه عن

«المنطق أو نظرية البحث». واتجهت أنظاره نحو فلسفة القيمة بوجه خاص.

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

ثم انطفأت تلك الشعلة المتوقدة في أول يونية سنة ١٩٥٢.

* * *

يقع كتاب «البحث عن اليقين» في أحد عشر فصلاً.

وعلى عكس ما يقضي به الترتيب المنطقي، نبدأ من الفصل الأخير، الذي جعل عنوانه «الثورة الكوبرنيقية». ونحن لا نبدأ بهذه الثورة لأنه جعلها خاتمة المطاف أو خلاصة البحث، وإنما نفعل ذلك لعل أخرى بعيدة البعد كله عن هذه الموضوع.

فقد قيل إن لكل فيلسوف كبير نقطة بداية يركز عليها، وتوجد في بغضه الفكري لفيلسوف سابق، وغالباً ما يكون ذلك الفيلسوف الآخر عملاقاً من عمالقة الفكر. كانت تلك حال ديكارت ويكون حين وجَّها سهام النقد اللاذعة لأرسطو؛ وهذه هي حال ديوي: لم يتجه نحو أفلاطون أو أرسطو من القدماء، ولو أنه يعترض اعتراضاً شديداً على الأفلاطونية والأرسطية حتى ليخيل إلى المرء أنه يدعو إلى نبذ الفلسفة القديمة، وأن مذهبه قائم على هدم ذلك التراث القديم الذي انحدر مع الزمان خلال العصر الوسيط إلى الفلسفة الحديثة.

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

فلأمر ما لا يستطيع ديوي أن يحدث مثل هذه الثورة؟

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

فإن يُرجع كانط المعرفة إلى الذات العارفة، ويجعلها هي المحور الذي تدور عليه، ليس ثورة كوبرنيقية، بل رجوعاً إلى نظرية بطليموس، أو على حد عبارة ديوي: إنه عود إلى نظام بطلمي متطرف - Ultra Ptolemaic.

الثورة الكوبرنيقية هي كذك لأنها نزعَت عن حركة الأجرام السماوية ما لها من صفة ذاتية طبيعية فيها. وقد أخذ كانط هذا الجانب الوحيد من الثورة الكوبرنيقية وطبقه على المعرفة الإنسانية، وقال إن الأشياء ليس لها في ذاتها حقيقة تُعرف، وإنما المعرفة تنبع من أنفسنا، حين تصاغ الأشياء الخارجية في قوالب، أو مقولات عقلية. ويفسر ديوي هذا الصنيع من جانب كانط بأنه لم يفعل شيئاً أكثر من أنه أنزل الفلسفة

من عرش التعالي في عالم منفصل إلهي، إلى عرش العقل الموجود في الإنسان. فالمعرفة مستمدة بالفطرة من هذا العقل، وهي أولية سابقة على التجربة. هذا عند كانط.

أما عند ديوي، فالعكس هو الصحيح.

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

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

ولكن العلم، العلم الحديث بعد أن اجتاز مرحلة الحتمية التي أرادها له مذهب نيوتن، لا يزعم عمومًا ولا ضرورة. إنه حادث، راجح يقوم على الاحتمالات، وتتغير القوانين كلما تغيرت الظروف والشروط. ليست القوانين، وهي الغاية النهائية من العلم أزلية ثابتة، وإنما هي تصوير للعلاقات المتبادلة بين الظواهر، هذه الظواهر المتغيرة بحسب الظروف والأحوال.

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

بلغها ظفر باليقين، وانتهى إلى الاطمئنان العقلي.

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

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

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

وهو يوضح هذه الثورة ويزيدها بياناً بقوله: إن مركز الفلسفة في تراثها القديم كان الذهن الذي يُعرف بمقتضى ما له من ملكات موجودة في داخله؛ أما في الفلسفة التي ينادي بها فالمركز هو «التفاعل» المستمر في مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان وبين الأشياء الطبيعية. وهذا التفاعل يجري طبقاً لعمليات مقصودة توجهنا نحو نتائج جديدة. وفي ضوء هذه النظرية ليس العالم هو المركز ولا الذات، وليست الطبيعة الخارجية ولا النفس الإنسانية هي المركز، وإنما هو عالم واحد متصل يشتمل على الطبيعة وعلى الإنسان ونفسه وعقله وذكائه باعتبار أن هذه الأمور كلها أجزاء من الطبيعة نفسها، والكل في حركة متصلة وجريان دائم، وإن

شئنا أن نعين مركزاً في هذا العالم المتصل المترابط، فهو «الخبرة».

فلا غرو أن يُسمّى ديوي فيلسوف الخبرة، ولا غرابة أن يكتب في اعترافاته الفلسفية يقول إنه عدل عن المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي. وهو إنما يعني بالمذهب المطلق، مذهب هيكل، تلميذ كانط، والذي ظل متأثراً به زمنًا طويلاً في صدر حياته.

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

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

وتُفضي الثورة الديوية إلى نتائج كثيرة:

ففي المذاهب التقليدية كان الذهن يقف من الأشياء الخارجية موقف المتفرج، يراها من خارج، ولا يتدخل في إحداثها، ولا شأن له بتوجيهها، ولا يشارك في مسرح مأساتها. إنه مجرد متفرج يسجل ما يجري من أحداث. ومن هنا سُمّي النظر نظراً؛ لأنه شبيه بمن ينظر بعينه إلى شيء خارجي فيدركه إدراكاً محسوساً بالبصر، دون أن يغير الحس من طبيعة

الشيء الذي نبصره. والسعيد السعيد هو الذي يتأمل الحقائق الأزلية الثابتة، فيظفر بالسعادة القصوى والبهجة العظمى. والفيلسوف الحق هو الذي يتعالى، ويعيش في برجه العاجي، لا صنعة له سوى هذا التأمل.

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

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

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

كان الإنسان في ظل الفلسفات التقليدية يكسب المعرفة، فيتغير؛ لأنه يستنير من حصوله عليها، فيصبح عارفًا بعد أن كان جاهلاً؛ ولكنها

معرفة أشبه بالحلية التي تُضاف إلى الشيء لتكسبه رونقاً فيصلح للزينة. أما المعرفة الديوية التي يطالب بها، فهي ذلك الضرب الذي يغير العالم، لأنه يتدخل فيه ويوجهه.

والمعرفة لا تُطلب لذاتها، ولا لأنها تُفضي إلى الاستنارة وتبديد الجهل، بل لأنها تحقق الأمن حين ترسي قواعدنا على شاطئ اليقين. إذا بلغ أحدنا اليقين، اطمأن واستقر. وإذا لم يبلغ اليقين، بل الشك، أو اللاتيقين، أو الرجحان، أو الاحتمال، لم يستقر ولم يطمئن.

ومن هذه الزاوية -نعني زاوية اليقين واللاتيقين وما يتردد بينهما من درجات مختلفة تقرب من اليقين أو تبتعد عنه- بحث ديوي في هذا الكتاب، فجاء عنوانه «البحث عن اليقين».

وقد بدأ في الفصل الأول منه يصور لنا كيف درج الناس منذ أقدم العصور على انتهاج طريقين في الحياة: أحدهما اعتبره الناس أعلى وأسمى من الطريق الآخر، من جهة أنه يوصل إلى اليقين، على حين لا يبلغ الآخر إلا مرتبة الرجحان.

أما الطريق الأول فهو استرضاء القوى، طبيعية كانت أو فائقة على الطبيعة، بالابتهاال والتضحية، وأداء الطقوس والشعائر الدينية وخشوع القلب ومحاولة الاتصال بالقوى الخفية لاسترضائها وتسخيرها إن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وأما الطريق الثاني فهو اختراع «الفنون»، والصناعات التي يستخدمها في رفاهته وتسخير الطبيعة لمصلحته.

ويُسمَّى ديوي الطريقة الأولى طريقة الانفعال، والثانية طريقة الفعل.
أو بمعنى آخر موقف الإنسان في الطريق الأول سلبي، وموقفه في
الثاني إيجابي فعّال.

ولكن الطريق الثاني هو الطريق الذي يحقق المصالح الحيوية
الضرورية في الحياة، من نسج اللباس، وتشديد المباني، وشق الترع
للزراعة، واستخدام العقاقير النافعة في علاج الأمراض ودفع الآفات.
وسار الإنسان في هذا الطريق بالخبرة والتجارب وتقدم أشواطاً
وأشواطاً، يدل على ذلك ما بلغته الإنسانية من تقدم، وما وصلت إليه
العلوم المختلفة التي إنما هي ثمرة التجربة. وقد غزت العلوم التجريبية
سائر الميادين ما عدا ميادين الدين والأخلاق والاجتماع والنفس. وعلى
الرغم من هذا التقدم الهائل لا يثق الإنسان أو قل الفيلسوف، في الطريق
التجريبي ولا يعده محلاً لليقين، على حين وضع ثقته في الطريق الأول،
وذهب إلى أنه بالغ منه إلى اليقين.

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

ونحن نقول: إن سمو النظر على العمل من الأفكار اليونانية، بل الفلسفة كلها -بدليل اسمها نفسه- يونانية. ومن المأثور أن فيثاغورس قسم الناس طبقات ثلاثاً من حيث النظر والعمل، وشبههم بقوم يذهبون إلى الألعاب الأولمبية، بعضهم وهم الأغلبية يمتزجون في الألعاب ويسعدون بها وتؤثر مشاهدتها في عواطفهم، وتلعب بخيالهم، وقد ينتهز بعضهم فرصة احتشاد الناس لهذه الألعاب فيقومون بالبيع والشراء وقضاء المصالح والمنافع؛ وبعضهم الآخر هم اللاعبون أنفسهم موضوع المشاهدة؛ وبعضهم الثالث -وهم قلة قليلة- ينزلون بأنفسهم، لا يشاركون في لعب، ولا في متعة، بل «ينظرون» إلى هذه المشاهد كلها، فتكون ذواتهم في ناحية، والألعاب وما يجري فيها في ناحية أخرى، ومن هنا نشأ «النظر» وصحبه التعالي عن العمل.

مهما يكن من شيء، وقع الانفصال بين النظر والعمل، وظهرت الفلسفات الثنائية في تاريخ الفلسفة، وكان لذلك كله أثر عظيم على نظرية المعرفة والمناهج والتفكير بوجه عام والسلوك الأخلاقي.

ولذلك انقسمت الميتافيزيقا التقليدية إلى ماهية ووجود، وكانت الماهية أسبق من الوجود؛ لأن الماهية هي الحقيقة الثابتة الأزلية، والوجود هو الشيء الخارجي وهو أدنى من الحقيقة الأزلية؛ لأنه يتعلق بعالم التغير، عالم الكون والفساد، اللهم إلا إذا كان المقصود هو الوجود الميتافيزيقي، الوجود الواحد الثابت الأزلي، وهو شيء ليس له وجود في العالم الواقع المتغير.

ومن الغريب أن ديوي لم يتعرض للوجودية الحديثة التي تعكس

الأمر وتقدم الوجود على الماهية. ويبدو أنه لم يتعرض لها؛ لأنه في الوقت الذي ألقى فيه محاضراته هذه لم تكن الوجودية قد ظفرت بهذا النجاح في فرنسا، ولم تكن مذهباً ملحوظاً. وعلى كل حال، فالوجودية مذهب ثنائي كذلك، كل ما في الأمر أنها تقدم الوجود على الماهية، وتزعم أن الوجود هو الذي يحقق ماهية الشيء، وبوجه خاص ماهية الإنسان.

وقد اجتهدت جميع الفلسفات القديمة أن تحل مشكلة الوجود. فما السبيل إلى إثبات وجود الأشياء؟ ألا يمكن أن يكون وجودها وهماً لا حقيقة له، أو حلمًا يصور لنا شيطان ماكر أنه حقيقة، كما يقول ديكارت. وقد أثبت ديكارت وجود نفسه أولاً، ثم انتقل من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله، وبعد ذلك جعل الله ضامنًا لوجود العالم. والمثاليات المختلفة تفترض وجود المثل أولاً، أو الأفكار، وعنهما وبطريقها توجد الأشياء.

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

أما الفلسفة الحديثة فقد استبدلت بفكرة الأشياء فكرة «المعطيات» أي أنها صفات تُعطى لنا من الأشياء، فهي وسائل لشيء آخر، وليست

غايات في ذاتها. وهكذا اتخذ العلم الحديث من المعطيات أداة للتوجيه، لا مجرد شيء نقبله كما هو.

ويقترح ديوي اقتراحًا جديدًا، هو أن تُسمَّى المعطيات «المأخوذات»؛ لأن صفات الأشياء لا تُعطى لنا في الواقع، بل نحن الذين نأخذها، ونختارها، ونحددها، وبذلك نتدخل تدخلًا فعليًا في العالم الخارجي، ويكون لنا دور فعال في توجيه الأشياء.

خذ فكرة الماء مثلاً: يقبلها جمهور الناس على أنها شيء ننتفع به، ونشربه، ونغسل به أيدينا وملابسنا، ونستحم به، وغير ذلك من المنافع. أما العلم فإنه لا ينظر إلى الماء من حيث صفاته من سيولة أو غازية عند التسخين، ولا من جهة بهجته حين يجري في الترع والأنهار ويُسمع له خرير تلتذ له النفوس، بل يرده إلى رمز يدل على نسبة الأجزاء المكونة له، وهي الأكسجين والهيدروجين، فيقول العلماء ٢ يدأ، أي جزأين من الهيدروجين وجزءًا من الأكسجين. وهذا التحدي العلمي للماء ييسر لنا أن نطبقه على ما نشاء من الأمور التي نستخدمها فيه.

أي أن الفرق بين الموقف الأول وبين الموقف الثاني، هو القبول أو التوجيه. فنحن نبليغ المرحلة العلمية بمعنى الكلمة حين نتقل من مرحلة القبول إلى مرحلة التكوين والخلق، حين نستطيع بعد تحليل الشيء إلى عناصره أن نركبه تركيبًا. وقد بلغت الطبيعة هذه المرحلة؛ لأن العلماء بعد أن عرفوا سر تركيب المادة، وحلّلوا الذرة، استطاعوا تركيبها، فكان ذلك دليلًا على صحة فرضهم وتحليلهم. أما الحياة فلا تزال في الدور الأول من العلم، أي دور الوصف والتحليل، ولم يتيسر

للعلماء أن يركبوا الحياة حتى اليوم.

ومعنى ذلك أن معرفة حقيقة الأشياء لا تكون بالقوى الذهنية التي تقف من الأشياء موقف التسجيل والمعاناة، بل موقف المشاركة الفعلية؛ لأن المناهج العلمية الحديثة «تغير» الظواهر كيفما تشاء، فهي تدخل تغييراً معيناً لترى ما يحدث بعد ذلك من تغييرات، والعلاقة بين هذه التغييرات هي موضوع المعرفة.

وإذا كنا لا نستطيع أن نغير الظواهر الفلكية لأنها بعيدة عن متناول أيدينا، ففي استطاعتنا أن نغير الظروف التي يوجد فيها الشخص الملاحظ، فتسجل الملاحظات من زوايا مختلفة متعددة في المكان والزمان. أما الأشياء الطبيعية والكيميائية، فالتغير الذي تحدثه فيها أشد؛ إذ يؤثر مباشرة في هذه الأشياء. وقد أدى تطبيق المنهج العلمي المذكور إلى نتائج مذهلة حقاً في الحياة العملية، وفي الفنون والصناعات التي يستخدمها الإنسان لرفاهيته، مما هو مشاهد اليوم في كل مكان.

ويتميز البحث التجريبي بثلاث خصائص رئيسة:

أولى هذه الخصائص أن البحث التجريبي يتطلب العمل الصريح الذي يجري علانية لا في خفاء وسرية، ويتطلب إحداث تغيير في البيئة أو في علاقتنا بها.

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

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

ولكن كيف يتم هذا التوجيه وبأي أداة؟ إنه كما يقول ديوي التوجيه البصير Intelligent ذلك الذي يحيط بالشروط علمًا، ويلاحظ علاقات التابع، ويضع في ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها (الفصل الثاني من الكتاب).

وهنا نصل إلى اصطلاح له منزلة خاصة في مذهب ديوي، نعني الذكاء، أو العقل البصير - Intelligence.

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

والعقل الذي يريده ديوي، أو الذكاء، مرتبط «بالحكم». والحكم عنده له معنى خاص؛ إذ هو ليس مجرد ارتباط موضوع بمحمول، وإنما

هو انتخاب الوسائل وترتيبها كي تحقق نتائج معينة، واختيار ما نعهه غايات لنا. فليس الإنسان ذكيًا لمجرد وجود العقل عنده، هذا العقل الذي يحصل الحقائق الثابتة والمبادئ الثابتة كي يسير منها بطريق الاستنباط نحو الجزئيات، كما كان يقول أرسطو، بل لأن له القدرة على تقدير المواقف حق قدرها، والتصرف بما يقضي به تقديره. على الجملة «الذكاء عملي والعقل نظري».

نقول: وليس في هذا الكلام جديد، فإن أرسطو تكلم عن العقل العملي وكان يُسمّيه باسم خاص. والعرب في آدابهم تكلموا عن العقل وعن الشخص العاقل، وكانوا يعنون به وضع الأمور في مواضعها، أو بمعنى آخر الحكمة. وإنما فسد «العقل» عند المدرسين بوجه خاص حين انعزل فلاسفتهم عن الحياة. لهذا السبب ليس ثمة حاجة إلى تسمية العقل باسم جديد، وعندنا أنه كان الأولى أن يترك الاسم القديم مع تحديده تحديدًا جديدًا، وبيان وظيفته التي يريد بها ديوي له. الواقع اختيار لفظة *intelligence* في اللغة الأجنبية تدل لا شعوريًا في ذهن ديوي على العقل؛ لأن المدرسين كانوا يستخدمون اصطلاحين: *intelligence* على العقل المحرك للفلك، و*intellectus* للدلالة على العقل في الإنسان. فقولنا *intelligence* يدل على العقل المحرك، المتدخل في تسيير الأمور. أما الذكاء فقد اشتهر بمعنى نفساني، لا يتفق تمامًا في موضع الحديث عن الفلسفة بوجه عام، وعن نظرية المعرفة. ولنرجع عن هذا الاعتراض إلى بيان ما يصف به ديوي الذكاء. أو «العقل البصير» فيما كنت عزمّت أولاً على ترجمة هذا الاصطلاح الدقيق. يقول:

كلما تدخل الذكاء، حكمنا على الأشياء بأنها رموز لأشياء أخرى. والمعرفة العلمية تستخدم الرموز، وتفضي بنا إلى معرفة مضبوطة ولكنها مجردة عامة من الناحية النظرية، أما حين نستخدم ذكاءنا فقد نظفر بنتائج عملية ولو أنها أقل دقة و يقيناً من الناحية النظرية. نحن إذنُ نُضحي بيقين خاص بالمعرفة الثابتة وما يتصل بذلك من تنبؤ بالمستقبل مضبوطاً في سبيل معرفة داخلية في قلب الطبيعة نفسها. ولكنها ولو أنها معرفة احتمالية إلا أنها تيسر لنا توجيه الحوادث. فالذكاء له وظيفة «داخل» الطبيعة، على حين أن العقل يعمل من خارج، ويقف موقف المتفرج. وهذا الموقف يمنعه من الاشتراك في توجيه الحوادث وتغييرها. خلاصة القول ليس الذكاء في الإنسان شيئاً يفرض على الطبيعة فرضاً من خارج، ولكنه هو الطبيعة نفسها تحقق ما هو موجود فيها بالقوة. والذكاء داخل الطبيعة يدل على التحرر والتوسع، كما أن العقل خارجها يدل على الثبات والتقيد.

ونحن نعيد ما سبق أن وجهناه من نقد، وهو أن العقل الخارج عن الطبيعة والذي يقف منها موقف المتأمل المتفرج نظرية نشأت عند بعض الفلاسفة فقط ولم تعمّ جميع المفكرين، ولم يكن هناك ضير من وصف العقل بأنه يتدخل بالفعل في الأمور الطبيعية ويسيرها.

ويذهب ديوي إلى أن العالم كله وحدة واحدة، لا فرق بين ما هو طبيعي وبين ما هو إنساني. ولا غرابة؛ فمذهبه كما ذكرنا من قبل واحدٍ، كما أنه يكره أي نوع من أنواع الفصل والثنائيات.

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

والمعرفة العلمية بالأمور الطبيعية تجري طبقاً للمنهج التجريبي، أي في داخل المعامل، ونصل منها إلى قوانين مجردة تدل على العلاقات بين الأشياء. وهذه المعرفة المجردة تنعكس فيما بعد على الحياة العملية، وتستخدمها المصانع في تحسين منتوجاتها وتحقيق أغراضها. أي إن النتائج التي يحصل عليها العلماء من إجراء تجاربهم داخل المعامل، بغية البحث العلمي المجرد، تستخدم في تغيير الإنتاج الصناعي، وتيسر للصناع الاستغناء عن العمليات التي لا جدوى منها، والتي فيها مضيعة للوقت والجهد والمال. والتجريد الذي يفعله العلماء ينصبُّ على الشروط المحيطة بالأشياء، وعلى العلاقات الموجودة بينها. «وهذا المبدأ ينطبق كذلك على الرياضيات» فيما يقول ديوي؛ لأن استخدام الرموز يرتفع بنا إلى أعلى درجة من الضبط والدقة.

ونحن نحتاج إلى التجريد في البحوث العلمية الطبيعية حتى نلغي العنصر الشخصي الفردي الذي يحجب الانتقال بالمعرفة من شخص إلى آخر. فالتجريد سبيل إلى العموم وإلى الكلية. ولو نظرنا إلى الرموز في ذاتها منعزلة عن ميدان التجربة، ما كان لها معنى. ولكن

الرمزية، والتجريد، والقوانين، والبحث التجريبي، والمعرفة المترتبة على ذلك كله، إنما هي «أدوات» نتخذها لتنظيم الأشياء تنظيمًا جديدًا حسب ما نريد. ومن هنا كان مذهب ديوي هو «الأدائية» أي اتخاذ الأفكار والتصورات والفروض وغير ذلك أدوات لبلوغ غايات معينة، واستخدامها في المواقف المشكلة بغية حلها. فالمعرفة عند ديوي أدائية، وليست الحقائق ثابتة موجودة وجودًا سابقًا، ولكننا نكسب المعرفة كلما تدرجنا في البحث وسرنا في طريقه.

ونموذج البحث هو البحث العلمي كما يجري في العلوم الطبيعية، والذي فصلناه من قبل. وهذا البحث الطبيعي هو أصح أنواع البحث. ولو طُبقَ هذا البحث على الإنسانيات، لبلغت ما بلغته العلوم الطبيعية. وأخطر ما ينازع المنهج التجريبي هو المنهج الرياضي. فالمعرفة الرياضية عند علماء الرياضة هي النموذج الأعلى لليقين، وهي التي ينبغي أن تُطبق على جميع نواحي النشاط من طبيعي وإنساني، وذلك لما في الرياضيات من دقة وضبط. وإنما جاءت للرياضة هذه الدقة التامة؛ لأنها تعلو على الزمان وعلى المكان، ولذلك كانت الرياضة البحتة غير وجودية^(١)، أي إنها تصورات ذهنية فقط لا يدخل الزمان في حسابها. ومن هنا جاء التطابق بين الرياضة البحتة وبين المنطق الحديث الرياضي. أما الأمور الطبيعية فلأنها خاضعة للزمان وللمكان، وخاضعة للتغير تبعًا لذلك، فإنها أقل دقة وضرورة من الرياضيات.

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

ومع ذلك فالرياضة تعتمد على الرموز؛ وقد أشرنا إلى أن الرموز -في تفسير ديوي- ضرب من التجريد يفقد قيمته إذا انفصل عن مجرى الخبرة الفعلية وانقطع عنها، ويكون للرموز قيمة حين تتصل بمجرى الأحداث وتمهد للنتائج المستقبلية.

وبعد فإذا استعرضنا الرياضيات مثل الحساب والهندسة، منذ نشأتها تاريخياً عند الإغريق حتى اليوم، نجد أن الأصل فيها كان حسيّاً، ونفعياً. فقد كان العدُّ والقياس من الأمور التي تستخدم لأغراض عملية. فلما اخترعت هذه الرموز أصبحت تكوّن شيئاً فشيئاً موضوع علم خاص يصلح أن يُنظر إليه على حدة، هذا الموضوع هو الأعداد والخطوط والسطوح والأحجام. وأصبح من الممكن أن يُجرى عليها عمليات جديدة وأن تُركَّب حسب ما نشاء تركيبات مختلفة. وانتقل الاهتمام بها من النفع الذي تؤديه إلى الجمال الذي تتشكل به. الحق أن الأشكال المتماثلة وما كانت تمد به الإغريق من زخرفة في البناء والآنية والتماثيل هو الذي دفع بهم إلى التفكير في هذه الأشكال الهندسية، حتى أصبح علم الهندسة علماً خاصاً يقوم على العلاقة بين الأفكار فقط.

فالأصل في الرياضيات الأمور المحسوسة، ولكننا ننسى حين نبلغ الأفكار المجردة ذلك الأصل الحسي. وقد كانت الأفكار الرياضية محسوسة حين كانت تستخدم في بناء الأجران لتخزين الحبوب أو مسح الأراضي، أو بيع البضائع وما إلى ذلك. ثم أصبحت مجردة حين قطعت صلتها بالمنافع، وذلك حين ابتكرت الرموز.

خذ مثلاً الأصل في العد والحساب، فقد كان «عقداً». ولفظة العقد في اللغة العربية والتي تدل على الحساب إنما تشير إلى هذا الأصل المحسوس. فقد كان الذي يُحسب أو يُعد، كمرور الأيام مثلاً، يعقد كل يوم عقدة في حبل. فالحاجة هي التي دفعت الناس إلى ابتكار وسائل للعد أو للقياس، وتكون وسائل لتحقيق غاياتهم كالعقد، أو الخربشات، أو رسم خطوط للدلالة على العدد، أو العد على الأصابع، وهذه كلها أمور محسوسة طبيعية. ثم نشأت الحاجة إلى توزيع الغنائم والأسلاب والمحاصيل والغلات، بحيث يأخذ كل شخص نصيبه. ونشأت الحاجة إلى اختزان المؤن لوقت الحاجة والعوز والقحط، كما نشأت الحاجة إلى تبادل السلع. ومن هذه العمليات الحسية نشأت التصورات الرياضية: كالتكافؤ، والمساواة، والترتيب والتناظر، وغير ذلك.

حتى إذا ظهرت الرموز، وظهر قوم يبحثون في هذه الرموز بصرف النظر عن علاقتها بأصلها المحسوس، نشأ العلم الرياضي، كما نشأ علم المنطق. فاكتشاف الرموز هو الذي فتح الطريق للعلم الرياضي النظري الذي يمتاز بالتحديد والدقة. ولا تختلف الرموز الفنية في أي فن من الفنون عن الرموز الرياضية، مثل قولنا إن الماء يُرمز له بقولنا يد ٢ أ، فإنه يجرد الماء من صفاته الكيفية التي نعرفها له بالحواس، كالسيولة والطعم حين نشره. ولكن الرياضة الخالصة أكثر تجريدًا من الرياضة الطبيعية؛ فالعدد ٢ عدد مجرد نستطيع أن نتلاعب به، وأن نجمعه مع غيره وأن نضربه وغير ذلك، ولكنه حين يُضاف إلى الإيدروجين في قولنا يد ٢ يصبح مقيدًا إلى حد ما.

صفوة القول: الرياضة خطوة نحو التجريد، والتجريد تحرير من القيد.

ولكن ديوي لا يعجبه المنهج الرياضي، ويؤثر عليه المنهج التجريبي. انظر إليه كيف يطعن على ذلك المنهج في الفصل الخاص بلعب الأفكار ويقول ما فحواه: إن الرياضيات والمنطق الصوري يمثلان فرعين خاصين جداً من الصناعة الفكرية، تشبه مبادئهما شيئاً كبيراً الآثار الفنية الجميلة. وما يجمع بين الرياضيات والفن هو الحرية والالتزام، الحرية فيما يختص بابتكار عمليات وأفكار جديدة، والالتزام فيما يختص بالخضوع للإمكانيات الصورية. والجمع بين الحرية والالتزام وهو ما يميز الفن الجميل كان دائماً شيئاً يخلب الأبواب عند كثير من الناس. والاعتقاد بأن هاتين الصفتين تقطعان الصلة بين الرياضة والوجود إنما يعبر عن مزاج ديني أكثر مما يعبر عن كشف علمي.

وليس هذا النقد جديداً؛ لأن الصلة بين الرياضة والنزعة الدينية، أو الأصح النزعة الصوفية، معروفة منذ عهد الرياضة على يد الفيثاغورية. ولم ينكر هذه الصلة أحد من الرياضيين المحدثين.

ولكن الجديد عند ديوي هو أن الاعتماد على المنهج الرياضي يُباعد بيننا وبين الوجود المحسوس الذي ينبغي أن نسلك له طريقاً آخر؛ هو المنهج التجريبي.

ومن أجل ذلك جعل ديوي المنهج التجريبي «قاعدة السلطة الفكرية»، وسَمَّى مذهبه «التجريبية experimentalism». وأنت تجد هذه التسمية في سيرته الفلسفية التي كتبها في الوقت الذي ألقى فيه

هذه المحاضرات، وجعل عنوانها «من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي»، وأعلن فيها طلاقه من الفلسفة الألمانية، وبوجه خاص من مذهب هيغل.

فالتجريبية هي المحور الذي تدور عليه فلسفته. ولا تناقض بين تسمية مذهبه التجريبية أو الأدائية أو العملية؛ لأن هذين الأخيرين صفتان للتجريبية من زاوية خاصة.

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

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

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

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

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

ونحن نرى من هذه الخطوات أن ثمة نوعين من المادة: النوع الأول

حسي، والنوع الثاني عقلي. وكان كانط يقول: إن الإدراك الحسي بغير العقل أعمى، وإن الإدراك العقلي بغير الحس فارغ، ثم جمع بينهما عن طريق مقولات الفهم؛ ولكن هذه المقولات متعالية وهي التي تنطبع بها مادة الحس. أما عند ديوي فليست الإدراكات العقلية أو الأفكار متعالية، وليست منفصلة ومتميزة، ولا الباحث العالم يفصل بينهما كيفما اتفق، بل في كل مرحلة من مراحل البحث يتخذ الأفكار أداة لتوجيه ملاحظات جديدة وبلوغ نظريات ونتائج جديدة. وفي نهاية الأمر، أي عندما يتم هذا البحث التجريبي ويستقر، يصبح من جملة المعارف العلمية.

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



هذا المنهج التجريبي هو نموذج البحث الذي يجب أن يطبق على جميع الميادين، حتى الأمور الإنسانية مثل: علم النفس، علم الاجتماع، الدين.

فإذا دخلنا هذا الميدان، فقد دخلنا عالم «القيم».

كانت القيم في الفلسفات القديمة موجودة في عالم أسمى، وتُعد معيارًا ينسج السلوك على منواله. أما الخبرة، أو التجربة، فإنها تختص بعالم أدنى، ولا يمكن أن يُوثق بها في بلوغ معايير تنظم القيم وتهدي السلوك. أي أنه كما وُجد الفصل في المعرفة بين عالمين، كذلك وُجد الفصل في القيم. فمن جهة يُوجد خير وشر يختصان بعالم دنيوي، بعالم أدنى من الوجود بطبيعته. وهو أدنى، لأنه متصل بالخبرة

الإنسانية. ولتصحيح هذا الخير وهذا الشر ينبغي أن يرجع الإنسان إلى القيم السامية، إلى المثل العليا النابعة من عالم الوجود الأعلى. وكما أن الحقائق المتعالية هي أصل الظواهر ومرجعها في المعرفة، ويستطيع العقل أن يبلغها، كذلك القيم المتعالية الدينية، وهي قيم أزلية، تنكشف للإنسان بالوحي والإلهام.

وفي مقابل هذه النظريات المتعالية عن القيمة توجد النظريات التي ترجعها إلى الرغبة والمتعة، أي إلى الشعور النفساني. ومن الطبيعي أن يرفض ديوي نظريات القيمة التي تتعالى بها، ولو أنه يميل إلى ناحية الخبرة والحس بشرط تعديل هذه النظرية الأخيرة حتى لا تكون حسية خالصة، وبحيث ترتد إلى مذهبه التجريبي أو الأدوات أو العملياتي.

ومعنى ذلك أن «أحكام» القيمة يجب أن يُنظر إليها في ضوء التفكير الأدوات.

إننا ولا شك نستمتع بأمور محسوسة شتى في هذه الحياة الدنيا من طعام وشراب ولباس وقراءات وصادقات وغير ذلك، ولكن هذه الأمور كلها قد تكون ثمرة الخبرة المباشرة ونتيجة الإحساس المباشر، وقد تكون ثمرة التوجيه الفكري. والمذاهب التجريبية والحسية التقليدية توافق على المتع التي يصطلح المجتمع على إباحتها وتحاول تبريرها، ولكنها لا تنظر في توجيهها وتنظيمها. أما تجريبية ديوي فإنها تطالب بتنظيم جميع القيم الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية وتوجيهها.

وهذا يقتضي النظر في أحكام القيمة.

هناك فرق بين حكم الواقع وحكم القيمة. فحكم الواقع يدل على واقعة وجودية، كما تقول هذا الشيء حلو أو مر، أحمر أو أسود. فهو وصف للواقع، وإما أن يكون صحيحًا أو غير صحيح. فهو صحيح إن كان مطابقًا للواقع، وخطأً إن كان مخالفًا له. أما حين نصف شيئًا بأنه ذو قيمة فمعنى ذلك أننا نقرر أنه يحقق شروطًا معينة، وأنه يؤدي وظيفة أكثر من مجرد الوجود. فقولنا إن الورد جميل حكم واقع، ولكننا حين نقول إننا نختار هذا الورد لنقدمه هدية، أو لنضعه ليكون زينة بشكل معين، عندئذ يكون له قيمة لأنه يحقق شروطًا معينة ويؤدي وظيفة. وفي هذه الحالة يتدخل الاختيار والتفكير والتوجيه.

وفي اللغة نفسها عبارات تدل على القيمة، أي على الإيثار والترجيح. مثل قولنا: جدير، وخليق، وقمين وغير ذلك. فأنت إذا قلت يجدر أن تقتصد، ويستحسن أن تعرض نفسك على طبيب، فأنت تحكم حكمًا ذا قيمة؛ لأنك تؤثر شيئًا على شيء آخر بناء على أسباب معينة.

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

هناك إذن متع عارضة، وهناك متع صادرة عن تفكير وروية، وهذه الأخيرة فقط هي التي تُسمى متعًا ذات قيمة، وذات أثر على اتجاهنا وسلوكنا. ومن هذا الوجه تتفق المعرفة والقيمة؛ إذ كلتاها تصدر عن التفكير الموجه؛ أو التفكير الأداتي.

وكما أقمنا المعرفة على أساس المنهج التجريبي النابع من الفكر العامل، كذلك نُقيم المثل العليا على أساس الخبرة، وعلى أساس المعرفة بالشروط الواقعة والحاجات الراهنة. ونحن الذين بنينا مثال الجمال في الفن، كما بنينا مثال الخير والكمال في السلوك. لقد نشأت المثل العليا الأخلاقية المجردة من السلوك العملي المحسوس، ولكن الناس غفلوا بعد تجريدتها عن أصلها المحسوس وظنوا أنها متعالية موجودة وجودًا أزليًا سابقًا.

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

ومعنى ذلك أن الخير ليس موجودًا في ذاته، وليس مثالًا متعاليًا كما زعم أفلاطون، ولكنه ناشئ من الخبرة ذاتها، وأن الإنسان هو الذي يُنشئه إنشاءً، كما يُنشئ سائر الأمور الفكرية والفنية.

وقد ميز الناس من قديم الزمان بين نوعين من الخيرات، بعضها مادي وبعضها روحاني، وأن الخيرات الروحانية أسمى بطبيعة الحال من الخيرات المادية. وهذا التمييز يرجع إلى الفصل الذي درج عليه الناس بين ما هو مادي وما هو مثالي، أي إلى تلك الثنائية الحادة التي فصلت بين المادة والروح، بين الجسم والنفس، بين العقل والحس، وما إلى ذلك. ولكن الناس لا تتيسر لهم معيشة بغير الأمور المادية كالصحة والثروة، أهى وسائل أم غايات، أهى أجزاء توصل إلى الخير، أم هي الخير.

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

ليس معنى ذلك أن نتخلى عن الماضي؛ لأن انقطاع الصلة بالعرف والتقاليد يحدث هزة عنيفة في مجرى الإنسانية. وفضلاً عن ذلك فهذا الانقطاع غير ممكن؛ لأن الطبيعة البشرية ذاتها محافظة، ولكن الذي نخشاه أن تغير الظروف يؤدي من تلقاء نفسه إلى اضطراب في تغيير القيم، ولو حدث هذا التغيير ثمرة التفكير البصير والتوجيه المستنير لأدى بذلك إلى توجيه الأجيال المستقبلية توجيهًا سليمًا.

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

مهما يكن من شيء، فإن صحيحة ديوي قد لقيت صدى عند علماء الاجتماع والأخلاق. ومن قبل ذلك أخذ علم النفس يطبق المنهج التجريبي. ولكن هذه المحاولات لا تزال في بداية الطريق، ولا بد أن نتظر بضعة أجيال حتى يثمر هذا التطبيق ثمرته، وتبلغ المعرفة بالإنسانيات ما بلغت العلوم الطبيعية التي طبقت على المناهج التجريبية منذ قرنين من الزمان.

أحمد فؤاد الأهواني

أكتوبر ١٩٥٩

الفصل الأول

الهروب من الخطر

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

أما الطريق الآخر فهو اختراع الفنون التي يُسخرُّ بها الإنسان قوى الطبيعة كي تعمل لصالحه. ألا ترى أن الإنسان يشيد حصناً من الظروف

والقوى ذاتها التي تهدده، ويبنى الملاجئ التي يلوذ بها، وينسج اللباس، ويتخذ من النار صديقاً له لا عدوًّا، وينشئ هذه الفنون المعقدة القائمة على الحياة المترابطة. وهذه هي طريقة تغيير العالم بالأفعال، كما أن الطريقة الأخرى هي تغيير النفس بالفكرة والانفعال. ومن الغريب أنَّ سيطرة الإنسان التي سما بها على نفسه عن طريق السيطرة على الطبيعة كانت ضئيلة، على حين أحس بطريقة الفعل تتجلى في كبرياء خطير، بل تحدُّ للقوى مهما يكن أمرها. وقد تأرجح الأقدمون بين النظر إلى الفنون: أهي هبة من الآلهة، أم استغلال لمواهب البشر. ويشهد كلا الرأيين بوجود شيء خارق في الفنون، إما أنه أسمى من الإنسان وإما أنه غير طبيعي. ومهما يكن من شيء، فإن الذين تنبأوا بأن الإنسان يبنى بالفنون عن طريق السيطرة على قوى الطبيعة دولةً تقوم على النظام والعدل والجمال كانوا قلة قليلة، وقلَّ الاكتراث بها.

ولقد كان الناس في غاية السعادة بالاستمتاع بشمار مثل هذه الفنون التي يملكونها وازداد انقطاعهم في العصور الحديثة إلى الإكثار منها، غير أن هذا المجهود قد ارتبط بشك عميق في الفنون باعتبار أنها طريقة تعالج مخاطر الحياة الخطيرة. وإن كنت في ريب من صدق هذه الحقيقة، فانظر إلى فكرة العمل والحط من قدرها. فقد كان الفلاسفة يمجّدون منهج التغيير في الأفكار الشخصية، على حين كان رجال الدين يرفعون من شأن التغيير في عواطف القلب، وهذه التغييرات وتلك كانت تُمتدح لذاتها، وقد تمتدح عَرَضًا بسبب ما يترتب عليها من تغيير في الفعل. وكانت هذه التغييرات في الأفعال تعد آيةً على

تغيير في الفكر والعاطفة، لا على أنها طريقة لتبديل مسرح الحياة. أما الأمور التي أحدثت فيها الفنون تعديلاً موضوعياً فكانت تعد في مرتبة أدنى إن لم تكن مرتبة منحلة، كما كانت تعد ألوان النشاط المرتبطة بها وضعية. وعلة ذلك أن احتقار فكرة الأمور المادية قد تسلطت عليها، أما الصفة الشريفة المرتبطة بفكرة «الروحاني» فقد اقتصر على التغيير في الجوانح الباطنة.

والفلاسفة هم الذين زرعوا في النفوس الحط من منزلة الفعل والعمل والصنع، غير أنهم على الرغم من دأبهم على هذا الانتقاص بتقريره وتبريره لم يكونوا هم الذين أنشأوه. ولا ريب أنهم كانوا يرفعون من شأن وظيفتهم حين كانوا يرفعون من شأن النظر على شأن العمل. ومع ذلك فقد تحالفت على تحقيق هذا الغرض أمور كثيرة مستقلة عن موقف الفلاسفة؛ فقد كان العمل محفوفاً بالمخاطر، مجهداً، ومرتبلاً بلعنة قديمة. وكان يتم بالقسر وتحت ضغط الضرورة، على حين كان النشاط الفكري مرتبطاً بالفراغ. ولما كان النشاط العملي غير باعث على السرور فقد أُلقي معظمه على كاهل العبيد والخدم، وبذلك امتدت الضعة الاجتماعية التي التصقت بهذه الطبقة إلى العمل الذي يؤدونه. أضف إلى ذلك الارتباط الذي سار مع الزمن بين المعرفة والتفكير وبين المبادئ المادية والروحية، وبين الفنون الخاصة بجميع النشاط العملي في الصنع والعمل وبين المادة. ذلك أننا نؤدي بالبدن وبوسائل ميكانيكية العمل الذي ينصب على أشياء مادية. لقد امتدت السمعة السيئة التي نالت الفكر الخاص بالأمور المادية في مقابل الفكر الخاص

باللا مادية حتى شملت كل شيء يقترن بالعمل.

ونستطيع أن نستمر في الحديث على هذا المنوال. وقد يكون من المفيد أن نتبع في الشعوب والثقافات التاريخ الطبيعي للأفكار الخاصة بالعمل والفنون، ولكن يحسن أن نمضي إلى صميم غرضنا فنطرح هذا السؤال: لِمَ هذا التمييز البغيض؟ إنَّ يسيراً من التأمل يبين أن المقترحات التي قدمناها على سبيل التفسير تحتاج هي ذاتها إلى تفسير. فالأفكار المستمدة من الطبقات الاجتماعية والانتفاضات العاطفية، ولو أن لها بعض الأثر في تعليل اعتقادٍ مَّا لا تصلح أن تكون أسباباً تسوّغه. الحق أن ازدياد المادة والأجسام وتعظيم اللا ماديّات من الأمور التي ليست بيّنة بذاتها، وسنبذل بعض الجهد لنبين في مناقشاتنا المقبلة أن الفكرة التي تربط التفكير والمعرفة بمبدأ مَّا أو قوة مَّا منفصلة تماماً عن الصلة بالعالم الطبيعي هي فكرة لن تثبت للفحص، وبخاصة منذ اصطناع المنهج التجريبي اصطناعاً تامّاً في العلوم الطبيعية.

وللأسئلة التي نطرحها نتائج بعيدة الأثر: ما علة وما أثر القسمة الحادة بين النظر والعمل؟ ولماذا نحط من قدر العمل، وكذلك المادة والبدن؟ وما أثر الأفعال التي تتجلى في هذه الأمور المتعددة وهي الصناعة والسياسة والفنون الجميلة والأخلاق باعتبار أنها نشاط خارجي له نتائجه بدلاً من تصورها مجرد اتجاه شخصي باطني؟ وكيف أثر الفصل بين الفكر والعمل في نظرية المعرفة؟ وماذا كان بوجه خاص أثر ذلك في تصور الفلسفة ومجراها. وما هي القوى التي تعمل على تحطيم هذا الانفصال؟ وماذا يحدث لو ألغى هذا الطلاق وارتبطت

المعرفة بالعمل ارتباطاً باطنياً؟ وما الذي نحتاج إليه في مراجعة النظرية التقليدية عن العقل والفكر والمعرفة، وما التغيير الذي تتطلبه فكرة وظيفة الفلسفة؟ وما التعديلات التي تترتب على ذلك في العلوم المتصلة بالأوجه المتعددة للنشاط الإنساني؟

هذه الأسئلة تكوّن موضوع هذا الكتاب، وتبين طبيعة المشكلات التي سنناقشها. وسنبحث بوجه خاص في هذا الفصل الأول بعض الأسباب التاريخية التي من أجلها رُفعت المعرفة فوق الصنع والعمل. وستنتهي هذه المرحلة من المناقشة بأن تعالي الفكر الخالص وما له من نشاط على الأمور العملية يرتبط أساساً بالبحث عن يقين مطلق وثابت. والسمة المميزة للنشاط العملي، وهي سمة لازمة له بحيث لا يمكن استبعادها، هو اللا يقين الذي يحفّ به، فلا مناص من أن نقول: افعل، ولكن تحمل نتيجة مخاطرتك. ولا يمكن أن يبلغ الحكم عما سوف نؤديه من أعمال والاعتقاد فيها أكثر من مرتبة الرجحان المزعزع. ومع ذلك فقد خيّل إلى الناس أنهم قد يتخلصون بالفكر من مخاطر اللا يقين. ويتعلق النشاط العملي بمواقف فردية وفريدة لا تتكرر بالضبط أبداً، ومن ثمّ لا يمكن أن نحصل فيما يختص بها على ضمان كامل. وفضلاً على ذلك فكل نشاط يتطلب التغيير. أما العقل -تبعاً للمذهب التقليدي- فقد يمكن أن يظفر «بالوجود» الكلي، وهذا الوجود ما دام كلياً فهو ثابت ولا يتغير. أما من حيث يكون هناك نشاط عملي فنحن بني الإنسان داخلون كشركاء في هذا المضمّار، وأخشى ما نخشاه أن ضعف الثقة وقلة التقدير المجتمعيين حول ظننا بأنفسنا يتجمعان كذلك

حول فكرتنا عن الأعمال التي نحن مشاركون فيها. لقد أفضى عدم ثقة الإنسان بنفسه إلى الرغبة في الارتفاع عن نفسه والذهاب إلى ما وراءها، وظن أنه في ميدان المعرفة الخالصة مستطيع أن يبلغ هذا التسامي على نفسه.

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

من أجل ذلك تطلع الناس إلى البحث عن عالم ليس فيه نشاط ظاهر، وليست له نتائج خارجية. ولعب شعار «الأمن أولاً» دورًا كبيرًا في إثارة المعرفة على العمل والصنع. أما الذين يلائمهم التفكير

الخالص وعندهم من الفراغ والاستعداد ما يؤهلهم لمتابعة ما يؤثرونه،
فالسعادة الناشئة عن المعرفة سعادة لا تشوبها شائبة؛ لأنها تتعلق
بالمخاطر التي لا حيلة للعمل الظاهر في الخلاص منها. وقد زعموا أن
الفكر نشاط باطني خالص يصدر عن ذاتية العقل وحده، و«العقل» طبقاً
للمذهب التقليدي الكلاسيكي كامل في ذاته ومكتفٍ بذاته. وقد يترتب
العمل الظاهر على أفعال العقل ولكن بطريق خارجي، وهو طريق ليس
ذاتياً ملازماً لكمالها. وما دام النشاط العقلي كاملاً بذاته فلا حاجة له
إلى مظهر خارجي يتجلى فيه. ويرجع السبب في الإخفاق والخيبة
إلى حوادث عرضية تصدر عن عالم من الوجود غريب جموح أدنى.
فالمصير الخارجي للفكر يُلقى في عالم خارجي عنه، ولكنه عالم لا
يخدش بأي حال سمو الفكر والمعرفة وكمالهما في طبيعتهما الباطنة.

وهكذا نظر الناس إلى الفنون التي بها يبلغون ما يمكن من الأمن
العملي نظراً أخط. فالأمن الذي تقدمه نسبي، ناقص أبداً، ومحفوف
بأخطار الظروف الخارجية بل قد ينعون على الإكثار من الفنون باعتبار
أنها مصدر لمخاطر جديدة؛ إذ كل فن منها يتطلب ما يلزمه من وسائل
لوقايته. وكل منها حين يجري مجرى العمل يجلب معه نتائج جديدة
غير متوقعة لها مخاطرها التي لم نعد أنفسنا لها. والبحث عن يقين هو
بحث عن سلام مضمون، عن أمر لا يتصف بالخطر ولا يظللله الخوف
الذي يلقيه العمل. وليس اللا يقين من حيث هو كذلك هو الذي يبغضه
الناس، بل ما يقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور. ولو كان في الريب
الذي إنما يؤثر في تفصيلات النتائج التي نجربها ضماناً للذة، ما كان

مؤلمًا لاذعًا، بل كان مصدرًا لحماسة المخاطرة ولذة التعدد. أما البحث عن يقين كامل، فإنما يتحقق في المعرفة الخالصة وحدها؛ وهذا هو قول معظم تراثنا الفلسفي الجاري.

وعلى حين اتخذ المذهب التقليدي - كما سنرى فيما بعد - سبيله إلى كل دعوى وكل موضوع، وأصبح يحدد الشكل الخاص بتيار المسائل والنتائج المتعلقة بالعقل والمعرفة، فقد نشك إذا تخلصنا فجأة من عبء الماضي الموروث أيمكننا على أساس الخبرة الحاضرة أن نصطنع النظرة الوضيعة عن العمل، والنظرة المتعالية عن المعرفة المنفصلة عن العمل، كما يملئها المذهب التقليدي. ذلك أن الإنسان على الرغم من المخاطر الجديدة التي أقحمتها آلات فنونه الجديدة المتعلقة بالإنتاج والنقل قد تعلم أن يلعب بمصادر الخطر، بل إنه ليسعى إلى استخراجها حين سئم من الضجر برتابة الحياة الشديدة التحصن. خذ مثلاً التغير الهائل الذي يجري بالنسبة إلى منزلة المرأة، فهو نفس دليل على تغيير في الاتجاه نحو قيمة الحماية كغاية في ذاتها. لقد بلغنا على الأقل في هامش شعورنا شيئاً من الإحساس بالثقة. إنه الإحساس بأن السيطرة على ظروف الحظ الأساسية بدأت إلى حد كبير تأخذ طريقها إلى أيدينا، فأصبحنا نعيش مستظلين بحماية آلاف من الفنون، وابتدعنا مشروعات للتأمين تخفف من حدة الشرور المتزايدة وتبدها. ولو وُضع حد للمخاوف التي تخلفها الحروب في طريقها، فقد يمكننا القول مطمئنين: إن إنسان الغرب المعاصر إذا تخلص تماماً من كل المعتقدات القديمة عن المعرفة والسلوك فقد يزعم بدرجة معقولة من

الثقة أن في طوقه بلوغ مرتبة معقولة من الأمن في الحياة.

هذا اقتراح نظري لا حاجة إلى حجة في قبوله، وإنما ترجع قيمته إلى أنه يشير إلى الظروف الأولى التي كان الإحساس فيها بالحاجة إلى ضمان هو الانفعال الغالب، إذ لم يكن لدى الإنسان البدائي شيء من الفنون المحكمة الصنعة الخاصة بالوقاية والاستعمال مما نستمتع به الآن، ولم تكن له ثقة في قواه الشخصية حتى حين كان يدعمها بآلات الفنون. كان يعيش في ظروف معرض فيها إلى غير حد للهلاك، وكانت تعوزه في الوقت نفسه وسائل الدفاع التي أصبحت اليوم أمراً مألوفاً. فمعظم آلاتنا وأدواتنا البسيطة لم تكن موجودة؛ ولم يكن هناك بصر دقيق بالمستقبل، بحيث واجه الإنسان قوى الطبيعة في حالة من العري أكثر من الحالة الطبيعية: فهو محفوف بأخطار لا تُعرف رحمة، اللهم إلا في بعض الظروف الحميدة. وترتب على ذلك أن أحاط الغموض بتجارب الخير والشر، ولم يكن في الإمكان تتبعها حتى يبلغ أسبابها الطبيعية، فكان يبدو أنها مقدورات وهبات ونوازل تصدر عن قوى ليس في الاستطاعة السيطرة عليها. ثم إن الأزمات التي لا يؤمن لها جانب من ولادة ومراهقة ومرض، وموت وحرب، وقط ووباء، والشك في ثمرة الصيد، وتقلب الجو وتغيّر الفصول، كل هذا شغل صفحة الخيال باللا يقين. فكل منظر أو شيء له علاقة بأي مأساة ظاهرة أو نَصْرٍ ملحوظ مهما تكن علاقته عرضية كان يكسب معنى خاصاً، فيُنظر إليه على أنه فآل حسن أو نذير شر. وترتب على ذلك أن بعض الأمور أصبحت عزيزة باعتبار أنها وسائل تجلب الأمن، بالضبط كصانع اليوم الذي

يعتني بآلاته العزيزة عليه؛ وبعض الأمور الأخرى كان يخشاها ويتجنبها بسبب ما يمكن أن تجلبه من ضرر.

وكما يُقال في المثل من أن الغريق يتعلق بالقشة، كذلك الناس الذين كانت تنقصهم الآلات والمهارات التي نمت فيما بعد من العصور، تشبثوا في الخيال بأي شيء يمكن أن يعد في وقت الضيق مصدرًا للعون. وما يوجه الآن من عنايةٍ وولعٍ واهتمام لتحقيق الأهداف، كان يوجه قديمًا إلى ملاحظة النذر، وإصدار تنبؤات غريبة، وإقامة شعائر دينية، واستخدام أشياء لها قوى سحرية للتغلب على الأحداث الطبيعية.

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

ولما كان من العسير أن نتجنب استخدام لفظة «الفوقطبيعي» Supernatural فعلى أن نتجنب ما تدل عليه عندنا؛ لأنه حيث لم يكن ثمة ميدان محدود لما هو «طبيعي»، فلا يمكن أن يكون لما فوق الطبيعي

ووراءه معنى. والواقع أن التمييز - كما يبين علماء الأنثروبولوجيا - هو بين المألوف والخارق، بين العادي في مجرى الحوادث وبين الحوادث البارزة أو الخارقة التي كانت تحدد اتجاه مجرى الحوادث العادية المتوقعة. إلا أن هذين العالمين لم يفصل بينهما خط واضح مميز؛ ولم تقع بينهما أرض محايدة، لا تنتسب إلى أيهما، يتداخلان فيها. ففي أي لحظة قد يغزو الخارقُ المألوفَ فيصرعه أو يلبسه لباساً عجيباً من المجد؛ وكان استخدام الأشياء العادية في ظل الظروف العصبية يحمل في طياته احتمالات لا يمكن تفسيرها من الخير والشر.

وقد نشأت وازدهرت فكرتان رئيستان يمكن أن نُسِميهما قالبين حضاريين في ظل هذه الظروف هما: المقدس والمحظوظ، وما يقابلهما من دنيوي وشقي. وكما ذكرنا عند الكلام عن فكرة الفوقطبعي لا ينبغي أن ندل على الألفاظ بالمعاني الجارية في الوقت الحاضر. فكل شيء له بعض القوة الخارقة على النفع أو الضرر كان مقدساً، فكانت القداسة تعني ضرورة أداء طقوس عجيبة، والأشياء المقدسة سواء أكانت أشياء أو أمكنة أو أشخاصاً أو شعائر لها وجهها العجيب، ويكتب عليها «ينبغي أن تُستعمل بعناية». ومنها نشأ هذا النهي «محظور أن تمسني» *Noli me tangere*، ثم تراكمت فوقه المحرمات، وهي مجموعة كاملة من المحظورات والإنذارات. وهي قادرة على نقل قوتها الخفية إلى الأشياء الأخرى. فإذا ضمن المرء رضى المقدسات سار في طريق النجاح، وأي نجاح ظاهر دليل على رضى قوة علوية خفية - وهي حقيقة عرف الساسة في جميع العصور كيف يستخدمونها. والمقدس بسبب ما

فيه من فضل قوة وما له من صفة جاذبة لا ينبغي أن نتقرب إليه بالطقوس فقط في هيئة من الخضوع، بل بعبادات من الطهارة والتذلل والصوم والصلاة تعد شروطاً تسبق الظفر برضى الشيء المقدس.

والمقدس هو حامل البركة أو الحظ. غير أن تفرقة نشأت من قديم الزمان بين معاني المقدس والمحظوظ بسبب اختلاف الهيئات التي نتقرب بها إلى كل منهما؛ فالأشياء التي تجلب الحظ أشياء نستعملها ونتناولها بأيدينا أكثر مما نتقرب إليها في رهبة، ونتخذها تماًم وتعاويز ونذراً أكثر من اتخاذها وسائل للابتهاال والتذلل. هذا إلى أن جوالب الحظ أكثر ما تكون أشياء محسوسة ملموسة، على حين لا تكون الأشياء المقدسة في العادة محدودة بمكان، وكلما كانت مواضعها وصورها أغمض كانت قوتها أعظم. وجوالب الحظ خاضعة للقسر، فهي عرضة لأقل شيء أن تجبر، وعرضة للزجر والعقاب، وقد ننبتها إذا فشلت أن تجلب الحظ. ومن ثم نشأت بعض طرائق من الصنعة للتحكم في استخدامها في مقابل الاعتماد والخضوع، وهما الصفتان اللتان بقيتا مميزتين لموقفنا إزاء المقدس. وهكذا نشأ ضرب من الانتظام بين الإخضاع والخضوع، بين الابتذال والابتهاال، بين الاستعمال والاتصال.

لا ريب أن ما ذكرناه لا يُقدم لنا إلا صورة ذات جانب واحد، فقد طرق الناس في جميع العصور باب الأشياء بطريقة واقعية، وكانت لهم متعهم اليومية. وحتى في الطقوس التي ذكرناها تدخلت محبة المرء العادية للمأسة، كما تدخلت رغبته في التكرار متى استقر «الروتين». وابتدع الإنسان البدائي من القديم بعض العدد وبعض ضروب المهارات

اكتسب بهما معرفة دارجة بخصائص الأشياء العادية. غير أن هذه الاعتقادات كانت تحيطها اعتقادات أخرى من طراز خيالي وعاطفي، وانغمست الأولى قليلاً أو كثيراً في الثانية، التي اتصفت فضلاً عن ذلك بالاعتبار؛ ذلك لأن بعض الاعتقادات كانت واقعية فلم يكن لها من الوزن والسلطان ما تتصف به الخوارق وما لا يمكن تعليله. ونحن نرى الظاهرة نفسها تتكرر اليوم حيثما تمتاز المعتقدات الدينية بأهمية ملحوظة.

فالمعتقدات الدارجة عن الوقائع المحققة والمعتقدات التي تستند إلى أدلة الحواس والثمار النافعة لم يكن لها إلا قدر قليل من السحر والمنزلة بالإضافة إلى ذبوع صيت الطقوس والشعائر، ومن ثم نشأ الشعور بأن الأمور التي تكوّن موضوعات بحثها أدنى منزلة. ولما كانت الألفة تولد إحساساً بالمساواة إن لم يكن بالاحتقار، فإننا نعد أنفسنا في مرتبة واحدة مع الأشياء التي ندبرها. ومن الأمور المسلم بها أن الأشياء التي ننظر إليها في هيبة لها بالضرورة منزلة أعلى. وفي هذا أصل الثنائية الأساسية عند الإنسان بين الاهتمام والاحترام. والتمييز بين هذين الاتجاهين من السيطرة على الأمور اليومية والاعتماد على شيء أسمى، انتهى آخر الأمر إلى التعميم فكرياً، مما كان له أثره في تصور عالمين متميزين، أدناهما هو ذلك العالم الذي يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما يقع فيه، وله من الأدوات والفنون ما ييسر له أن يتوقع قدرًا معقولاً من السيطرة عليه، وأعلاهما هو عالم الحوادث التي تبلغ من الخروج على سيطرة الإنسان ما يجعلها تشهد بوجود أفعال وقوى وراء نطاق الأشياء اليومية والدينية.

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

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

وهو في ذلك يقول: إن الفلسفة الأولى أشمل جميع فروع المعرفة؛ لأن موضوعها يختص بتعريف الخصائص المتممة لجميع صور «الموجود» من حيث هو موجود، مهما يبلغ اختلاف هذه الخصائص بعضها عن بعضها الآخر في التفصيلات.

ولكن حين تُوضع هذه العبارات في سياقها من ذهن أرسطو نفسه، يتضح أن شمول الفلسفة الأولى وعمومها ليسا من ضربٍ تحليلي دقيق؛ إذ يدلان على تمييز بالنسبة إلى مرتبة القيمة والمنزلة من التبجيل. ذلك أنه يطابق بصراحة بين فلسفته الأولى -أو الميتافيزيقا- وبين العلم الإلهي، ويقول إنه أعلى من سائر العلوم التي تبحث في التكوين والتوليد. أما الفلسفة الأولى فإن موضوعها يسمح ببلوغ الحق المبرهن عليه، أي بالضرورة؛ والأشياء التي تبحث فيها إلهية وجديرة بأن يشتغل الإله بها. وأيضًا فإن الأمور التي تبحث الفلسفة فيها هي من قبيل العلل التي تتجلى لنا من الإلهيات، وإن الإلهي إذا كان موجودًا في أي مكان فوجوده هو في هذا الضرب من الأشياء التي تبحثها الفلسفة. ثم إن سمو قيمة هذه الأمور ومنزلتها قد وضحها كذلك في قوله إن «الموجود» الذي تُعنى الفلسفة به أوليٌّ، وأزليٌّ، ومكتفٍ بذاته؛ لأن طبيعته «الخير»، وبذلك يكون الخير من المبادئ الأولى التي منها يتكوّن موضوع الفلسفة، ومع ذلك ينبغي أن يكون مفهومًا أنه ليس الخير من حيث له معنى ومنزلة في الحياة الإنسانية، بل الخير الكامل الذاتي الأزلي، أي ما يكون تائمًا قائمًا بذاته.

ويخبرنا أرسطو أن التقاليد منذ أزمنة سحيقة قد أسلمت إلينا الفكرة المتشحة برداء القصة والقائلة بأن الأجرام السماوية آلهة، وأن الإلهي

محيط بسائر العالم الطبيعي. ويمضي أرسطو في قوله إن جوهر هذه الحقيقة قد وُشِيَ بالخرافات لفائدة الجمهور بسبب ضرورتها للعامة، أي لحفظ النظم الاجتماعية. ومن ثمَّ كانت مهمة الفلسفة من جانبها السلبي أن تنزع هذه الأكوام الخيالية، وكان هذا العمل أهم عمل للفلسفة من وجهة نظر الاعتقاد العامي، وهو عمل هدام؛ لأن الجماهير إنما شعروا بأن دينهم قد هُوجِم. غير أن المساهمة الباقية كانت إيجابية، إذ جُرد الاعتقاد بأن الإلهي يحيط بالعالم من سياقه الخرافي، وأصبح أساس الفلسفة كما أصبح كذلك أساس العلم الطبيعي -مما توحى الإشارة بأن الأجرام السماوية آلهة. وحين رُويت قصة العالم في صورة قولٍ معقول بدلاً من خيال عاطفي، دل ذلك على اكتشاف المنطق كعلم معقول. ثم إن التطابق من جانب الحقيقة القصوى مع ما يتطلبه المنطق خلع على موضوعاته التي يتكوّن منها خصائص ضرورية ثابتة، وكان التأمل الصرف لهذه الصور أعلى وأعظم نعمة إلهية، إنه الاتصال بالحق الذي يتغير.

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

ولو نظر أحدنا إلى أسس فلسفتي أفلاطون وأرسطو كما ينظر الأنثروبولوجي إلى مادته، نعني إلى مادة حضارية، لتبين أن هاتين الفلسفتين كانتا تنظيمًا في صورة معقولة لمضمون عقائد الإغريق الدينية والفنية. واقتضى التنظيم ضربًا من التطهير، فقدّم المنطقُ القوالبَ التي يجب أن تتطابق الأشياء الواقعة معها، وأصبح العلم الطبيعي ممكنًا بالجد الذي أظهر العالم الطبيعي، على الرغم مما فيه من تقلبات، أمثلةً لأشياء معقولة ثابتة نهائية. وهكذا نشأت إلى جانب استبعاد الأساطير والخرافات الفظة مثلُ عليا للعلم ولحياة عقلية. وحلت الغايات التي أمكنها أن تُطوَّع نفسها للعقل محل التقاليد باعتبارها هادية للسلوك. وهذان المثالان الأعليان يسهمان في تكوين الحضارة الغربية مساهمة دائمة.

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

وإذ قد تحدد تصور المعرفة على هذا النحو، تحدد كذلك -فيما يختص بالفلسفات من النوع الكلاسيكي- المهمة الخاصة بالبحث

الفلسفي، فالفلسفة من جهة أنها صورة للمعرفة تُعنى بكشف الستار عن الحق الواقع في ذاته، عن «الوجود» Being في ذاته وعن ذاته. وتتميز الفلسفة عن غيرها من ضروب المعرفة بأنها تشغل بالبحث عن صورة من «الوجود» أعلى وأقصى مما تشغل به علوم الطبيعة. أمّا عنايتها بسلوك الإنسان، إنّ عُنيّت به، فهو أن تضع فوق أفعال الإنسان غايات يقال إنها تفيض من طبيعة العقل، فصرفت بذلك الفكر عن البحث في الأهداف التي توحى بها خبرة الظروف الراهنة وعن البحث في الوسائل المحسوسة لتحقيقها. وحولت إلى صورة عقلية مذهب الهرب من تقلبات الزمان بوسائل لا تحتاج إلى معالجة فعّالة للظروف، واستبدلت بالنجاة عن طريق الطقوس والعبادات النجاة بوساطة العقل وهي نجاة فكرية، ومهمة نظرية تتكوّن من معرفة علينا أن نبلغها بعيداً عن النشاط العملي.

وانقسم كلّ من عالمي المعرفة والفعل إلى منطقتين. ولا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الفلسفة اليونانية فصلت النشاط عن المعرفة؛ إذ إنها ربطت بينهما، غير أنها ميزت النشاط activity عن الفعل action؛ أي عن الصنع making والعمل doing، وُبُحِثت المعرفة العقلية الضرورية كما مجّدها أرسطو على أنها صورة قصوى مكتفية وقائمة بذاتها لنشاط ينشأ بذاته ويتحرك بذاته. وهذا الضرب من المعرفة كان مثاليّاً أزليّاً مستقلاً عن التغير، ومن ثمّ عن العالم الذي يتصرف فيه الناس ويعيشون فيه، عن العالم الذي نجربه حسياً وعمليّاً. وقد تميز «النشاط الخالص» عن الفعل العملي الذي يعني، سواء في الفنون الصناعية أو الجميلة، في الأخلاق أو السياسة، بمنطقة أدنى من الوجود الذي يخضع للتغير،

والذي إنما يُضاف إليه «الوجود» تأدبًا؛ لأنه يظهر نقصًا جوهريًا في «الوجود» من واقع التغير ذاته. إنه مشوب باللا وجود.

أما من جانب المعرفة فقد جلبت القسمة معها تمييزًا بين المعرفة بمعناها الكامل وبين الاعتقاد؛ فالنوع الأول برهاني ضروري - أي مؤكد. والاعتقاد على العكس من ذلك إنما هو ظن يتعلق بما فيه من لا يقين ورجحان محض بعالم التغير، كما تناظره المعرفة فتتعلق بعالم الحقيقة الصحيحة. ويرجع بنا هذا الأمر مرة أخرى إلى الدعوى الخاصة بنا من جهة تأثيرها في مفهوم وظيفة الفلسفة وطبيعتها. فأن يكون للإنسان حلال وبُعْدان من الاعتقاد، فأمر لا يمكن الشك فيه، إذ له اعتقادات عن الغايات التي يجب أن يسعى إليها، والسياسات التي يجب أن يتبعها، والخير الذي يجب أن يطلبه، والشر الذي يجب أن يتجنبه. وأهم جميع المشكلات العملية يتعلق بالصلة المتبادلة بين موضوعي هذين الضربين من الاعتقاد. كيف تُستخدم أكثر اعتقاداتنا النظرية أصالة وجوهرية في تنظيم اعتقاداتنا العملية؟ وكيف تُعينُ الاعتقادات العملية على تنظيم اعتقاداتنا الفكرية وتوحيدها؟

وأكبر الظن أن مشكلة الفلسفة الحقيقية متصلة بالذات بذلك السؤال على النحو المذكور. فللإنسان اعتقادات يُؤيدها البحث العلمي، وهي الاعتقادات عن بنية الأشياء الواقعة وعملها، كما أن له اعتقادات بالقيم التي يجب أن تنظم سلوكه. والسؤال عن هذين الطريقتين من الاعتقاد كيف يتفاعلان تفاعلاً مؤثرًا ومثمرًا هو أعم سائر المشكلات التي تقدمها لنا الحياة وأكثرها أهمية. وينبغي أن يبحث علم معقول عن هذا

الحل، وهو علم من الواضح أنه يختلف عن أي علم آخر؛ وهنا تقدم لنا الفلسفة طريقاً نتبين منه وظيفتها. غير أننا حين نعرّف الفلسفة على النحو المذكور نصطدم بالتراث الفلسفي المشهور الذي يذهب إلى أن عالمي المعرفة والسلوك العملي ليس بينهما ترابط طبيعي، وحول هذه النقطة تدور العناصر المتعددة في مناقشتنا. وقد يحسن بنا أن نستعرض ما سبق ذكره فنقول: إنَّ عالم العمل هو منطقة التغير؛ والتغير ممكن دائماً، إذ فيه عنصر من الاتفاق لا يمكن استبعاده، وحين يتغير شيء ما فإنَّ تحوله دليل حاسم على افتقاره إلى «الوجود» الصادق أو الكامل. فما هو «موجود»؟ بالمعنى الكامل للعالم، فهو موجود دائماً أزلياً. ومن التناقض أن يتعدّل ما هو «موجود»، فإذا لم يكن به نقص أو خلل فكيف يمكن أن يتغير؟ أما ما يصير فإنما «يصير» إلى الوجود، ولا يكون أبداً موجوداً وجوداً حقيقياً، فهو مشوب باللا وجود، بعدم «الوجود» بمعناه الكامل. فعالم الكون هو عالم الفساد والهلاك، وحيثما يصير شيء ما إلى الوجود يخرج شيء آخر من الوجود.

وهكذا سُوِّغَ الحط من قدر العمل تسويغاً فلسفياً أنطولوجياً. فالفعل العملي، من جهة تميزه عن النشاط العقلي الذاتي الذي يدور حول نفسه، ينتمي إلى عالم الكون والفساد، وهو عالم أدنى في القيمة وفي «الوجود» على حد سواء. أما في الصورة فقد حقق البحث عن اليقين المطلق ما يطلبه؛ لأن «الوجود» الأقصى، أو الحقيقة ثابتة دائمة لا تسمح بأي تغير أو تنوع، ويمكن أن نظفر بها بالحدس العقلي، ويمكن أن نوضحها بالبرهان العقلي أي الكلي الضروري. ولا شك

عندي في وجود شعور قبل ظهور الفلسفة بأن الثابت اللا متغير واليقين المطلق شيء واحد، أو أن التغير أصل جميع شكو كنا وهمومنا، فلما ظهرت الفلسفة صاغت هذا الشعور الأولى صياغة محددة، على أسس من البرهان الضروري تشبه نتائج الهندسة والمنطق، وبذلك تحددت وجهة الفلسفة نحو الكليّ اللا متغير الأزلي، وظل ذلك القنينة المشتركة للتراث الفلسفي القديم جميعه.

وجميع أجزاء التخطيط الفلسفي متشابكة، فالوجود الصادق أو الحقيقة تامة، وهي في تمامها كاملة إلهية لا متغيرة، هي «المحرك الذي لا يتحرك». ثم هناك الأمور التي تتغير، التي تظهر وتختفي، التي تكون وتفسد بسبب نقص في الثبات الذي إنما تخلعه المشاركة في «الوجود» المطلق. ومع ذلك فلهذه التغيرات صور وأحوال، ويمكن معرفتها بمقدار ما تتجه نحو غاية هي تحقيق التغيرات المذكورة وتمامها، فعدم ثباتها ليس مطلقاً بل يتميز بشوق نحو غاية.

فالكامل والتام هو الفكر المعقول، وهو «الغاية» القصوى أو نهاية كل حركة طبيعية. أما ما يتغير، وأما ما يظهر ثم يختفي فهو مادي، فالتغير «يعرف» الأمور الطبيعية، وهو في الأغلب القوة على بلوغ غاية ساكنة ثابتة. ويتعلق بهذين العالمين ضربان من المعرفة، أحدهما فقط معرفة بمعنى الكلمة، إنه «العلم» Science وله صورة عقلية ضرورية لا متغيرة. فهو «يقيني». والآخر الذي يتعلق بالتغير هو الاعتقاد أو الظن، هو التجريبي والجزئي، فهو ممكن وموضوع للرجحان لا اليقين. وأقصى ما يمكن أن يحكم به هو أن الأمور كذا وكذا «على الجملة»، وعادة. وينظره هذه

القسمة في الوجود والمعرفة قسمة في النشاط. فالنشاط الخالص عقلي، إنه نظري بمعنى أنَّ النظر منفصل عن السلوك العملي. ثم هناك الفعل الذي يوجد في العمل والصنع مما يتصل بحاجات عالم التغير الأدنى ونقائصه، ذلك العالم الذي يتدخل فيه الإنسان بحكم تكوينه الطبيعي.

ومع أن هذه الصياغة الإغريقية قد تمت منذ زمن بعيد، ومعظمها أصبح اليوم غريباً في عباراته الخاصة، إلا أنَّ بعض ملامحها يتعلق بالتفكير الحاضر وتدل على معنى كما كانت في صيغتها الأصلية؛ لأنه على الرغم من التغيرات العظيمة، بل الهائلة، في موضوع العلوم ومناهجها، والتوسع الشاسع في ألوان النشاط العملي عن طريق الفنون والصناعات، استمسك التراث الأساسي للثقافة الغربية بهذا البناء من الأفكار ولم يمسَّ بشيء. فاليقين الكامل هو بُغْيَةُ الإنسان، ولا سبيل إلى الظفر به عن طريق العمل أو الصنع؛ لأنَّ ثمرتهما تقع في مستقبل غير يقيني، وهما ينطويان على الخطر، والمجازفة بخيبة المخاطرة والإفساد والفشل. وعلى عكس ذلك يظن أن المعرفة تتعلق بمنطقة من الوجود ثابتة في ذاتها. ولما كان الوجود أزلياً لا يتبدل فلن تُغيَّر المعرفة الإنسانية منه شيئاً. ويمكن أن نبلغ المعرفة عن طريق إدراكات الفكر وبراهينه، أو بأي أداة أخرى عقلية لا تنال من الواقع في شيء، اللهم إلا معرفته.

هذه المذاهب تنطوي على نظام شامل من النتائج الفلسفية: أولها وأبرزها التناظر التام بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين الحق الواقع. فما يُعرف، وما هو حقيق بالعلم هو الواقع في الوجود. وتكوّن موضوعات المعرفة معايير لميزان حقيقة سائر موضوعات الخبرة. فهل موضوعات

العواطف والرغبة والنزوع والاختيار، وبعبارة أخرى كل شيء نخلع عليه قيمةً حقيقيةً واقعةً؟ نعم إذا أمكن أن تضمنها المعرفة، إذا أمكن أن «نعرف موضوعات» لها هذه الخصائص القيمة، فلنا الحق في الظن أنها واقعة. ولكن من جهة أنها موضوعات للرغبة والغرض فليس لها مكان مؤكد في «الوجود» حتى نبلغها بالمعرفة التي تؤكد صحتها. وهذه الفكرة من الألفة بحيث يمكن أن نتجاوز عن مقدمتها المضمرة والتي تعتمد عليها، نعني أن الثابت التام اللا متغير هو الذي يمكن أن يكون واقعاً. وهكذا حدد البحث عن اليقين ميتافيزيقانا الأساسية.

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

وما يتصل بالأفعال يكوّن مجرد عالم ظن ورجحان مما يتميز عن ضمان التأكيد العقلي الذي هو المثل الأعلى للمعرفة الصحيحة. ولقد بلغ من اعتيادنا الفصل بين المعرفة وبين العمل والصنع، أننا نعجز عن التعرف على كيفية ضبطها تصورات عقولنا وشعورنا وبحثنا العقلي؛ لأن هذه الأمور من جهة تعلقها بالمعرفة الصحيحة ينبغي أن نُعرف جميعاً على أساس المقدمات، بحيث لا تسمح بوجود أي فعل خارجي يعدل الظروف التي لها وجود سابق مستقل.

وتختلف النظريات الخاصة بالمعرفة اختلافاً عظيماً بعضها عن بعض، وارتفعت المنازعات فيما بينها إلى عنان السماء، فحجبت جلجلتها أسماعنا عن إدراك ما تشترك فيه من قول، وهذه المنازعات مألوفة لدينا، فبعض النظريات تُرجع الميزان الأخير للمعرفة إلى التأثيرات التي نتلقاها سلبياً، وتُفرض علينا فرضاً شئناً أو لم نشأ، وتُرجع بعضها الآخر ضمان المعرفة إلى فعل العقل التركيبي. تزعم النظريات المثالية أنَّ العقل والموضوع المعروف شيء واحد على الإطلاق، على حين تردّ المذاهب الواقعية المعرفة إلى إدراك ما هو موجود مستقلاً عنا، وهكذا. ولكنها جميعاً تشترك في فرض واحد، فجميع هذه النظريات تذهب إلى أن عملية البحث تستبعد أي عنصر للنشاط العملي يدخل في تركيب الشيء المعروف. ومن الغريب حقاً أن هذا القول يصدق على المثالية كما يصدق على الواقعية، على نظريات النشاط التركيبي كما يصدق على نظريات القبول السلبي، إذ طُبِّقاً لهذه النظريات «العقل» يُبنى الموضوع المعروف لا بأي طريقة ملاحظة، ولا بوساطة أفعال عملية ظاهرة لها صفة زمانية، بل بعملية باطنية خفية.

صفوة القول: الجوهر المشترك لجميع هذه النظريات أنَّ الشيء المعروف سابقٌ على أفعال الذهن من ملاحظة وبحث، ولا يتأثر بتأناً بهذه الأفعال، وإلا لم تكن ثابتة لا تتغير. وهذا الشرط السلبي من أنَّ عمليات البحث والفحص والتأمل الداخلة في المعرفة تتعلق بشيء له وجود سابق، يحدد دفعةً واحدة الخصائص الأساسية التي تنسب إلى العقل وأدوات المعرفة، إذ يجب أن تكون موجودة خارج ما يُعرَف حتى

لا تتفاعل بأي طريقة مع موضوع المعرفة. وإذا كان لا بد من استعمال لفظة «التفاعل» Interaction، فلا يمكن أن تدل على ذلك الإنتاج من التغير الظاهر الذي تدل عليه في استعمالها العادي والعملي.

لقد صيغت نظرية المعرفة على مثال ما هو مفروض أن يتم في عملية الإبصار، فالشيء الخارجي يعكس الضوء على العين فيرى، وهذا الفعل يضيف اختلافًا إلى العين وإلى الشخص صاحب جهاز البصر، ولكنه لا يضيف شيئًا مَّا للشيء المُبْصَر؛ فالشيء الواقعي هو الشيء الذي يتربع ثابتًا على عرش العزلة كأنه ملك ينظر إليه العقل محددًا فيه. والنتيجة التي لا مناص منها هي القول بنظرية «المعينة» Spectator theory في المعرفة أو «نظرية المتفرج». حقًا هناك نظريات تذهب إلى تدخل النشاط العقلي، ولكنها احتفظت بالمقدمة السابقة، مما ترتب عليه استحالة معرفة الحقيقة الواقعة. فما دام العقل يتدخل فنحن إما نعرف طبقًا لهذه النظريات شبهًا معدلاً للشيء الواقع، أو «ظاهرًا» appearance مَّا. ومن العسير أن نجد تأييدًا أكمل مما تقدمه لنا هذه النتيجة عن السيطرة الشديدة للاعتقاد بأن موضوع المعرفة عبارة عن حقيقة ثابتة وكاملة في ذاتها، منعزلة عن فعل البحث الذي يشتمل على أي عنصر يحدث التغير.

جميع هذه الأفكار عن اليقين والثابت، وطبيعة العالم الواقعي وطبيعة العقل وأدواته الخاصة بالمعرفة، مرتبطة ارتباطًا تامًا بعضها ببعضها الآخر، وتشعب نتائجها عمليًا في جميع الأفكار التي تنظر في أي مسألة فلسفية. وهي تفيض جميعًا -بحسب رسالتي الأساسية التي

أدعو إليها- من الفصل (الذي أُقيم لفائدة البحث عن اليقين المطلق) بين النظر والعمل، بين المعرفة والفعل. وبناءً على ذلك لا يمكن نقد المشكلة الأخيرة منعزلاً، في ذاتها؛ لأنها مشتبكة تمامًا باعتقادات وأفكار أساسية في جميع أنواع الميادين.

وسنعرض للمشكلة في الأبواب التالية في علاقتها بكل نقطة من النقاط المذكورة. سننظر أولاً في أثر الفصل التقليدي على مفهوم طبيعة الفلسفة وبخاصة في علاقتها بمسألة مكانة القيم في الوجود. ثم ينتقل إلى البحث عن الطريق الذي سلكته الفلسفات الحديثة لحل مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعي وبين الصحة الموضوعية للقيم التي بمقتضاها يعيش الناس وينظمون حياتهم -وهي مشكلة لم تكن لتوجد لولا التسليم السابق تسليماً أعمى بالفكرة التقليدية من أنَّ للمعرفة دعوى تحتكرها لبلوغ الحقيقة. وستتناول المناقشة بعد ذلك حالات متعددة في نمو المعرفة الراهنة كما تتمثل في الطريقة العلمية لبنين بتحليل البحث التجريبي في صوره المتعددة كيف هُجرت المزاعم التقليدية تماماً في الطريقة العلمية المحسوسة؛ لأن العلم حين أصبح تجريبياً أصبح هو نفسه طريقة للعمل المُوجَّه. وسيتلو ذلك قول موجز في أثر تحطيم الحواجز التي فصلت بين النظر والعمل، وفي حل عدد من المشكلات البارزة الخاصة بنظرية المعرفة. وسننظر أخيراً في نتائج استبدال طلب الأمن عن طريق وسائل عملية، بالبحث عن يقين مطلق عن طريق وسائل معرفية Cognitive، وأثر ذلك في مشكلة أحكامنا المتصلة بالقيم التي تضبط السلوك وبخاصة في صوره الاجتماعية.

الفصل الثاني

بحث الفلسفة عن اللا متغير

أشرنا عَرَضًا في الفصل السابق إلى التمييز الحاصل في التراث القديم بين المعرفة والاعتقاد، أو كما يقول «لوك»: بين المعرفة والحكم. وطبقًا لهذا التمييز يسير ما هو يقيني جنبًا إلى جنب مع المعرفة. وهناك منازعات تخص هذه المسألة ولكنها تدور حول الإحساس والعقل: أيهما يقدم أساس اليقين؛ وحول موضوع اليقين: أهو الوجود أم الماهية. وفي مقابل هذا التطابق نجد أن للفظ «الاعتقاد» نفسها طرافة خاصة في الحديث عن اليقين، فنحن «نعتقد» عند غياب المعرفة، أو عند التأكد الكامل. ومن ثمَّ كان البحث عن اليقين على الدوام سعيًا إلى تخطي الاعتقاد. وحيث كانت جميع أمور السلوك العملي - كما بينا من قبل - تتطلب عنصرًا من اللا يقين، فلن نرتفع من الاعتقاد إلى المعرفة إلا بعزلها عن الفعل والصنع العمليين.

وسنُعنى في هذا الفصل بوجه خاص بأثر مثل اليقين الأعلى، باعتباره شيئًا أسمى من الاعتقاد، في مفهوم الطبيعة ووظيفة الفلسفة.

لقد تبين مفكرو الإغريق بوضوح - ومنطقيًا أيضًا - أنَّ التجربة لا يمكن أن تمدنا فيما يختص بمعرفة الوجود بشيء أكثر من الرجحان الممكن؛ فالتجربة لا يمكن أن تُسلمنا إلى الحقائق الضرورية، تلك الحقائق التي يبرهن عليها العقل برهانًا كاملاً. ذلك أنَّ نتائج التجربة جزئية لا كلية، ولأنها غير «مضبوطة» فهي قاصرة عن «العلم»^(١) Science. وهكذا نشأ التمييز بين الحقائق العقلية، أو بالاصطلاح الحديث الحقائق المتصلة بعلاقة الأفكار، وبين «الحقائق» الوجودية التي نتجت منها تجريبيًا. وبذلك لم تُطو فقط الفنون العملية - صناعية كانت أو اجتماعية - تحت لواء أمور الاعتقاد أكثر من انطوائها تحت لواء المعرفة، بل كذلك جميع العلوم التي هي من باب الاستنتاج الاستقرائي عن الملاحظة.

ولعلنا بعد إمعان الفكر نرى أن تلك العلوم العملية لم تكن مع ذلك سيئة، وبخاصة منذ أن اصطنعت العلوم الطبيعية طريقةً لتحقيق أعظم درجة من الاحتمال، ولقياس مقدار الاحتمال الذي يصل من الأحوال الخاصة إلى النتائج، وذلك داخل حدود معلومة. غير أنَّ الأمر تاريخيًا ليس من البساطة بحيث يسمح بهذا الجواب القاطع؛ لأنَّ العلوم التجريبية أو علوم الملاحظة كانت في موضع لا تُحسد عليه، في مقابل العلوم العقلية التي كانت تبحث في الأمور الأزلية والكلية، وظفرت من أجل ذلك بالحقبة الضرورية. وترتب على ذلك أن جميع العلوم القائمة على الملاحظة، من جهة أنَّ مادتها لم يكن في الإمكان أن تندرج

(١) العلم في الاصطلاح اليوناني أعلى درجات المعرفة، وكانوا يقصدون بالعلم ما نعني به الآن المعرفة، وقد أخذت الفلسفة الإسلامية عن اليونانيين هذا الاصطلاح وهذا المعنى. ولكن العلم في الاصطلاح الحديث له مدلول آخر. [المترجم].

تحت صور العلم العقلي ومبادئه، انضوت تحت لواء النظرية الممتحنة إلى الأمور العملية، فهي علوم أدنى نسبياً ودينية بالإضافة إلى حقائق العلم العقلي الكاملة.

وفي هذا ما يُسوغ الرجوع إلى زمان الفلسفة الإغريقية. ذلك أن التراث القديم بأسره المنحدر حتى زماننا، قد استمر يتمسك بنظرية التحقير عن الخبرة من حيث هي كذلك، وأن يرفع من شأن الحقائق التي لا يمكن معرفتها بالطرق التجريبية حتى ولو كانت موضوعة في الأشياء المدركة بالتجربة، باعتبار أن تلك الحقائق هي الغاية الحقة والمثل الأعلى الصحيح للمعرفة الصادقة. والنتيجة المنطقية فيما يختص بالفلسفة نفسها واضحة؛ فمن جانب المنهج اضطرت الفلسفة أن تزعم لنفسها الحصول على منهج يصدر عن العقل ذاته، وله ضمان من العقل مستقل عن التجربة. ولكن ما دامت نظرتنا عن الطبيعة نحصل عليها حقاً بنفس المنهج العقلي، فلم تكن النتائج خطيرة، على الأقل النتائج الواضحة. فلم يكن هناك انفصال بين الفلسفة وبين العلم الصحيح -أو ما كان يُتصور أنه كذلك. الواقع أنه لم يكن ثمة أي تمييز، بل بكل بساطة فروع متعددة من الفلسفة: ميتافيزيقية، ومنطقية، وطبيعية، وأخلاقية، وغير ذلك، في ترتيب نازل من اليقين البرهاني. وطبقاً لهذه النظرية ما دام موضوع العلوم الدنيا ذا طابع مختلفٍ بالذات عن المعرفة الصحيحة، فلم يكن ثمة أساس للسخط العقلي على الدرجة الأدنى من المعرفة المسماة بالاعتقاد. فالمعرفة الدنيا أو الاعتقاد كانت تناظر الحالة الدنيا للموضوع.

وأحدثت الثورة العلمية التي ظهرت في القرن السابع عشر تعديلاً عظيماً؛ إذ طبق العلم نفسه بمعونة الرياضيات نظام المعرفة البرهانية على الأمور الطبيعية. كانت «قوانين» العالم الطبيعي لها من صفة الثبات ما جعلها إنما تتعلق في النظام القديم بالصور العقلية المثالية. وقد زعم علم الطبيعة الرياضي المرتب في صيغ ميكانيكية أنه وحدة الفلسفة الطبيعية الصحيحة. ومن أجل ذلك انحلت رابطة الفلسفات القديمة بالمعرفة الطبيعية، وبالسند الذي منحه العلوم للفلسفة. وتمسكت الفلسفة بالدعوى التي تزعم فيها أنها صورة أعلى من المعرفة، فاضطرت أن تتخذ موقفاً حسيماً أو قل موقفاً خبيثاً من نتائج العلوم الطبيعية. وفي الوقت نفسه كان إطار التراث القديم قد اندمج في اللاهوت المسيحي، وأصبح عن طريق التعاليم الدينية جزءاً من الثقافة الموروثة البريئة عن أي فلسفة فنية؛ وترتب على ذلك أن انقلبت المنافسة بين الفلسفة والعلم الجديد فيما يختص بدعوى معرفة الحقيقة إلى منافسة بين القيم الروحية التي يضمنها التراث الفلسفي القديم وبين نتائج المعرفة العلمية. فكلما تقدم العلم بدا أنه يطغى على المنطقة الخاصة من الأرض التي كانت تزعم الفلسفة أنها تحت سلطانها. وبذلك أصبحت الفلسفة في صورتها الكلاسيكية ضرباً من الدفاع الذي يسوغ الاعتقاد في حقيقة قصوى تتوطد فيها القيم التي ينبغي أن تنظم الحياة وتضبط السلوك.

وثمة مساوئ لا ريب فيها نشأت عن الطريقة التاريخية التي اتبعناها في عرض المشكلة. فقد يُظن إما أن الصيغة الإغريقية التي رسخت ليس لها وجه خاص من السداد بالإضافة إلى الفكر الحديث، وعلى الأخص

إلى الفلسفة المعاصرة؛ وإما أنه لا صيغة فلسفية لها أي أهمية للجمهور غير الفلسفي. قد يعترض الذين يحفلون بالفلسفة بأن النقد السابق إن لم يكن موجهاً للغمر من الناس، فعلى الأقل لمواقف فقدت منذ زمن طويل أهميتها. وقد يبحث خصوم أي صورة فلسفية عن جدوى ذلك النقد، اللهم إلا للفلاسفة المحترفين.

وسنبحث النوع الأول من الاعتراض في شيء من الإطناب في الفصل التالي الذي أسعى أن أبين فيه كيف عُنيت الفلسفات الحديثة -على الرغم من اختلافها الشديد- بمشكلات التوفيق بين نتائج العلم الحديث وبين التراث الرئيس، دينياً وأخلاقياً، في العالم الغربي؛ وصلة هذا التوفيق بالطريقة التي ترتبط بها هذه المشكلات بما احتفظنا به من علاقة المعرفة بالحقيقة، كما صاغها الفكر اليوناني. ويكفي عند هذا الحد من المناقشة أن نبين أنه على الرغم من الاختلاف العظيم في التفاصيل أن فكرة الفصل بين المعرفة والفعل، بين النظر والعمل قد استمرت، وأن الاعتقادات المرتبطة بالأفعال تُؤخذ على أنها غير يقينية وأدنى في قيمتها مما يرتبط بذاته بموضوعات المعرفة، بحيث إنما يستتب أمر الأولى بمقدار ما تستمد من الثانية. وليس المضمون الخاص للفكر اليوناني هو اللائق للمشكلات الحاضرة، بل إلحاح ذلك الفكر على أن مقياس الثقة هو يقين المعرفة، وأن هذه المعرفة تُقاس بمقدار اتصالها بما هو ثابت غير متغير، ومن ثمَّ مستقل عما يفعله الناس في نشاطهم العملي.

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

وقد لا يكون لهذا الاعتراض الأخير أي قوة لولا أنّ أصحابه يتمسكون في الأغلب بنفس فلسفة اليقين وموضوعها الخاص الذي يذهب إليه الفلاسفة، فيما عدا أنهم يضعونها في صورة غير كاملة. فهم لا يهتمون بالفكرة القائلة بأن الفكر الفلسفي وسيلة خاصة لبلوغ هذا الموضوع واليقين الذي يقدمه، ولكنهم أبعد ما يكونون عن التمسك ظاهرًا أو باطنًا بأن فنون السلوك الموجهة عن بصرة هي الوسيلة التي بها نبلغ الثقة بالقيم. إنهم يقبلون هذه الفكرة فيما يختص بغايات وخبرات معينة، غير أنهم حين يعتبرون هذه الغايات والقيم ماديةً، متصلة بالصحة والثروة والسيطرة على الظروف لأجل درجة أدنى من النتائج، فهم يحتفظون بنفس التقسيم إلى حقيقة أعلى وأدنى كما صاغتها الفلسفة القديمة. قد يكونون أبرياء من ذلك المعجم الذي يتحدث عن العقل، والحق الضروري، والكلي، والأشياء في ذاتها، والمظاهر، ولكنهم يميلون إلى الاعتقاد بوجود طريق آخر خلاف طريق العمل الموجه بالمعرفة يحقق الثقة القصوى بمثل وأغراض أعلى. إنهم يعدون السلوك العملي ضروريًا للمنافع العملية، ولكنهم يميزون

المنافع العملية عن القيم الروحية والمثالية. ولم تكن الفلسفة هي التي أنشأت هذا التقسيم، ولكنها إنما خلعت ثوبًا من الصيغة والتبرير على الأفكار التي كانت مؤثرة في عقل الناس بوجه عام، ولا تزال عناصر هذه الأفكار مؤثرة في الثقافة الحاضرة كما كانت مؤثرة في الماضي. وبانتشار المذاهب الدينية برزت في عقل الجمهور الفكرة القائلة بأن القيم النهائية أمرٌ يرجع إلى وحيٍّ خاص، وأنها يجب أن تندمج في مجرى الحياة بوسائل خاصة تختلف اختلافًا جوهريًا عن فنون العمل المتصلة بغايات أدنى وأقل.

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

وثمة ميل إلى قصر المجال الأقصى للأخلاق على أثر السلوك المنعكس على نفس صاحبه، إمَّا بسبب ما تؤكده الديانة التقليدية من

نجاة النفس الشخصية وإما بسبب آخر. وحتى مذهب المنفعة بكل ما فيه من استقلال ظاهر عن اللاهوت التقليدي، وتأكيد أن الخير العام هو معيار الحكم على السلوك، فقد استمسك في سيكولوجيته القائمة على اللذة، باللذة الشخصية كدافع للسلوك؛ والفكرة القائلة بأن نظام جميع الأشياء الثابت العام الذي يجعل للحياة قيمة في سائر العلاقات الإنسانية هي الغرض الحقيقي لكل سلوك بصير، هذه الفكرة تحجبها عن النظر الفكرة الجارية عن الأخلاق باعتبارها نوعاً خاصاً من السلوك يهتم بوجه خاص إما بالفضائل وإما بمتع الأفراد بحسب قواهم الشخصية. وبعبارة أخرى لا نزال نحتفظ بفكرة تقسيم السلوك نوعين لكل منهما قيمة مختلفة تمام الاختلاف. ونتيجة ذلك هو هذا المعنى المنحط الذي اتصل بمعنى العملي والنافع. فبدلاً من أن يمتد معنى «العملي» حتى يشمل جميع صور السلوك التي بها تمتد سائر قيم الحياة وتصبح أكثر ثقة بما في ذلك انتشار الفنون الجميلة وتربية الذوق وطرائق التعليم وجميع ألوان النشاط التي تُعنى بأن تجعل علاقات الإنسان أكثر أهمية وأعظم قيمة، فقد اقتصر معنى «العملي» على أمور الراحة والرفاهية والترف وتأمين الأبدان ونظام الأمن والصحة الممكنة، وغير ذلك من الأمور التي حين تنعزل عن غيرها من الخيرات إنما يمكن أن تبلغ قيمة صغيرة محدودة. وترتب على ذلك وقوع هذه الأمور في يد العلوم والفنون التكنيكية، ولا تحفل بها المصالح «الأعلى» التي تحس بأنه مهما يحدث للخيرات الدنيا في شروء الوجود الطبيعي، فإنَّ القيم العليا صفات ثابتة للحقيقة القصوى.

وقد كان يمكن أن يتعدل اتجاهنا الاستنكاري من «العمل» لو أننا فكرنا فيه عادةً بمعناه الأكثر حرية، وتخلينا عن ثنائيتنا المأثورة بين نوعين منفصلين من القيم، أحدهما أعلى بالذات والآخر أدنى بالطبع. ينبغي أن ننظر إلى العمل على أنه الوسيلة الوحيدة -وليس هذه الوسيلة عرضية- التي بها نحكم على أي شيء بأنه شريف وممدوح ومستحسن؛ فقد يمكن أن نحفظ به في كيان مجرب محسوس. وبهذه السبيل يمكن أن يُعَدَّل أثر «الأخلاق» كلها. وانظر مبلغ تجاهل النتائج الموضوعية الدائمة في اختلاف العلاقات الطبيعية والاجتماعية؛ ومبلغ الانحياز إلى جانب الدوافع والميول الشخصي والباطنة بصرف النظر عما تنتجه موضوعياً وتحفظ به، تَر أنها ثمرة الحط المألوف من شأن العمل في مقابل صور العمليات العقلية وصور الفكر والعاطفة، تلك الصور التي لا تحدث أي اختلاف موضوعي في الأشياء بذاتها.

وقد يمكن أن نجادل (وأحسب أن ذلك في شيء كثير من العدل) فنقول: إِنَّ الإخفاق في جعل العمل -بمقدار طاقة الإنسان- مركز البحث عن مثل ذلك الأمن دليلٌ على عجز الإنسان في تلك المراحل من الحضارة، حين لم يكن يملك إلا وسائل قليلة لتنظيم الظروف التي تقوم عليها النتائج مع الاستفادة من تلك الظروف. فما دام الإنسان عاجزاً عن توجيه الحوادث بالفنون العملية، فمن الطبيعي أن يلتمس لذلك بديلاً عاطفياً، وأن يبتدع الناس أي شيء يهيمهم «الشعور» باليقين، في غيبة اليقين الواقعي وسط عالم مزعزع محفوف بالمخاطر. ومن الممكن أن تُعطي تربية هذا الشعور في الإنسان، الشجاعة والثقة، بشرط

ألا يتجسم إلى حد الوهم، وأن ييسر له حمل أثقال الحياة بنجاح. ولكننا لا نستطيع أن ننازع منازعة جدية في أنَّ هذه الحقيقة إذا كان أمرها كما ذكرنا مما يمكن أن تؤسس عليها فلسفة معقولة.

ولنرجع إلى مفهوم الفلسفة مرة أخرى، فنقول: لا يمكن لأي ضرب من العمل - كما أشرنا أكثر من مرة - أن يعطي شيئاً يقرب من اليقين المطلق، فهو يقدم تأميناً لا توكيداً. فالعمل خاضع دائماً للمخاطرة، أي لخطر الفساد. وعندما شرع الناس يتأملون فلسفياً بدا لهم من الخطر الشديد أن يتركوا القيم تحت رحمة الأفعال التي لا تتأكد أبداً من نتائجها. هذا التزعزع قد يكون صحيحاً بالنسبة للوجود التجريبي، الوجود في عالم الحس والظواهر، ولكن هذا اللا يقين ذاته كان يجعلنا في أمس الحاجة إلى أن يكون للخيرات المثالية عن طريق معرفة من نوع مؤكد موضع لا يمحي ولا يقهر في عالم الواقع الأقصى. وهنا على الأقل قد نظن أن الناس قد فكروا. واليوم يجد كثير من الناس عزاءً غريباً في وجه القيم المشكوك فيها غير الثابتة الموجودة في الخبرة الواقعة، وذلك بوضع صورة كاملة من الخير في عالم الماهية، إن لم يكن في سماء وراء السماوات الدنيا، على حين أن سلطتهم، بله وجودهم، ثابتة تمام الثبات.

وبدلاً من أن نسأل إلى أي حد تكون هذه العملية من قبيل التعويض الذي جعلنا علم النفس الحديث على ألفة به، سنبحث في أثرها على الفلسفة. ولن ينكر أحد فيما أزعم أن الهدف الرئيس من تلك الفلسفات التي سميتها كلاسية هو بيان أن الحقائق التي هي موضوعات أسمى معرفة

وأكثرها ضرورةً، موهوبةٌ كذلك بالقيم المناظرة لما نأمل فيه ونعجب به ونستحسنه. ويمكن أن نقول إن هذا هو لبُّ المثاليات الفلسفية القديمة. فهناك دَفْعَةٌ تتمتع بشرف خاص في الفلسفات التي تظن أن وظيفتها الخاصة بها منح شهادة فكرية أو عقلية للحقيقة الأنطولوجية للقيم العليا. ومن العسير على الناس أن يروا الرغبة والاختيار يُرْفَعَان على الخير ويفشلان مع ذلك، دون أن يتصوروا عالمًا يسود فيه الخير تمامًا ويكون مطابقًا لحقيقةٍ تقوم فيها كل قوة مطلقة. وعندئذٍ يُنسب فشل الحياة الواقعة وفسادها إما إلى أن هذا العالم متناهٍ ظاهريًا، محسوس أكثر منه حقيقيًا، وإما إلى ضعف إدراكنا المحدود، الذي يعجز عن رؤية أنَّ الفرق بين الوجود والقيمة إنما هو فرقٌ خداع، وأن صاحب البصر الأكمل سيرى الشر الجزئي عنصرًا في خير كامل. وبذلك تكون وظيفة الفلسفة أن تضع بالجدل القائم فيما نفترض على مقدمات بيّنة بذاتها عالمًا يتحد فيه موضوعُ أكملٍ يقينٍ عقلي مع موضوع أفضل أملٍ قلبي. ويصبح بذلك اندماج الخير والحق مع وحدة وامتلاء الوجود هدف الفلسفة الكلاسية.

قد يبدو لنا هذا الموقف غريبًا لو لم يكن مألوفًا. فالنشاط العملي يُطْرَدُ إلى عالم ذي مرتبة دنيا من الحقيقة. والرغبة إنما توجد حيث يفتقد شيء ما، ومن ثمَّ كان وجودها آية على نقص «الوجود» Being. من أجل ذلك ينبغي أن يلجأ المرء إلى العقل الخالي من العاطفة يلتمس فيه الحقيقة الكاملة واليقين التام. ومع ذلك فإنَّ اهتمام الفلسفة الرئيس هو إثبات أنَّ الخصائص الجوهرية للحقيقة، التي هي موضوع المعرفة

الخالصة، هي بالضبط تلك الخصائص التي تكتسب معنى في صلتها بالعاطفة والرغبة والاختيار. أبعاد أن حطت المعرفة من شأن الأمور العملية لكي ترفع من شأنها هي، تنقلب فتصبح مهمتها الرئيسة البرهان على أن القيم المتعلقة بالنشاط العملي لها حقيقة مؤكدة ودائمة على الإطلاق! وهل نعجز عن إدراك السخرية في موقف تتأخر فيه الرغبة والعاطفة إلى موضع أدنى من كل وجه من المعرفة على حين أنه في نفس الوقت تُؤخذ أهم مشكلة تتصل بأسمى معرفة وأكملها على أنها وجود الشر، أي الرغبات الضالة والفاصلة؟

ومع ذلك فالتناقض الذي أثرناه أكثر من أن يكون مجرد تناقض فكري، ولو أنه كان نظريًا بحثًا لكان مفتقرًا دون ضرر إلى النتائج العملية، ولكن ما يهمنا جميعًا كبشر هو على التحديد أعظم ضمان تبلغه القيم في الوجود المحسوس. إنَّ الظن بأن القيم غير المستقرة المتقلبة في العالم الذي نعيش فيه آمنة أبدًا في عالم أعلى (مما يبرهن عليه العقل ولكن لا نستطيع تجربته)، وأن جميع الخيرات التي تنهزم هنا تنتصر هناك، قد يهب العزاء للمحزون، ولكن ذلك لا يغير واقع الموقف بأي حال. إنَّ الفصل الذي قام بين النظر والعمل، وما تبع ذلك من استبدال البحث العقلي لبلوغ التوكيد المطلق بالجهد العملي لجعل الخير أكثر أمنا في الخبرة، قد حوّل الأنظار وشتت الجهود عن مهمة لو تمت لأفضت إلى نتائج محدودة.

وأعظم مسألة تحقق الأمن المحسوس للقيم ترجع إلى تكميل «مناهج» العمل، فالنشاط لمجرد النشاط، والسعي الأعمى، لا يخطوان

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

أما أن المعرفة بحسب طرائق البحث العلمية في الوقت الحاضر قد هجرت تماماً الفصل المأثور بين المعرفة والعمل، وأن الطريقة التجريبية من شأنها أن تضع العمل قلب المعرفة، فهي قضية سنُعنى بها في الفصول القادمة. ماذا يحدث للفلسفة لو أنها سلمت بقلب صادق مثل هذا التسليم؟ وماذا تكون وظيفتها لو توقفت عن الاشتغال ببحث مشكلة الحقيقة والمعرفة على الإطلاق؟ ستكون وظيفتها تيسير التفاعل المثمر بين معتقداتنا العقلية، معتقداتنا القائمة على أكثر طرق البحث

اعتمادًا، وبين معتقداتنا العملية عن القيم والأهداف والغايات التي ينبغي أن تضبط سلوك الإنسان في الأمور التي لها شأن إنساني واسع حر.

مثل هذه النظرة ترفض الفكرة التقليدية القائلة بأن الفعل أدنى بالذات من المعرفة، والتي تؤثر الثابت على المتغير، وتتطلب هذه النظرة الاعتقاد بأن الأمن الذي نبلغه عن طريق السيطرة الفعالة أعظم من يقين النظر منزلة. وذلك لا يستلزم أن يكون الفعل أعلى من المعرفة وأفضل منها، وأن يكون العمل أسمى بذاته من الفكر فالفاعل الدائم المثمر بين المعرفة والعمل شيء مختلف تمامًا عن التسامي بالنشاط لذاته. والفعل الذي توجهه المعرفة عبارة عن منهج ووسيلة لا غاية. والهدف والغاية هو تجسد القيم تجسدًا أكثر أمنًا وأعظم حرية وأوسع مدى في الخبرة عن طريق تلك السيطرة الفعالة للأمور التي إنما تصبح ممكنة بالمعرفة وحدها^(١).

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

(١) هناك ميل كرد فعل للحط الذي استمر دهرًا من شأن العمل على حساب المعرفة التأملية إلى قلب المسألة ببساطة رأسًا على عقب. ولكن جوهر الأداتية البرجماتية هو النظر إلى «كلا» المعرفة والعمل كوسيلة تأمين الخبرات - السامي من كل نوع - في الوجود المجرب.

ومن العادات السهلة والشائعة تمام الشيوخ الخلط بين التقسيم الشخصي للعمل وبين عزل الوظيفة عن المعنى؛ فالبشر كأفراد يميلون إلى الانغماس إما في مزاولة التفكير وإما في مزاولة مهنة أو حرفة أو عمل اجتماعي أو فن جميل، وكل فريق من الفريقين يسلم بالجانب الذي يركن إليه تسليمًا. ومع ذلك فأصحاب النظر وأصحاب العمل كثيرًا ما يشتبكون في منازعات لا طائل تحتها عن مهمة كل منهما، ثم تجمد الاختلافات الشخصية للادعاءات وتصبح اختلافًا ذاتيًا بين المعرفة والعمل.

ولو نظر أحدنا إلى تاريخ المعرفة، لاتضح له أن الناس في بدء أمرهم حاولوا أن يعرفوا؛ إذ كان لا بد لهم أن يفعلوا ذلك كي يعيشوا. فقد اضطر الإنسان في غيبة تلك الهداية العضوية الموهوبة للحيوانات الأخرى بحكم بنيتها أن يستكشف ما يدور حوله، ولم يتيسر له ذلك إلا ببحث البيئة التي تكون وسائل سلوكه وما يلاقيه من صعاب وما يترتب على ذلك من نتائج. ولم يكن للرغبة في الفهم الفكري أو المَعْرِفي أي معنى اللهم إلا أن يكون سبيلًا للحصول على أمن أعظم فيما يختص بنتائج العمل. وفضلًا عن ذلك فإنه حتى بعد ظهور الفراغ وتمكن بعض الناس من اصطناع المعرفة حرفة لهم أو صناعتهم الخاصة، فإن «مجرد» اللا يقين النظري يستمر ولا معنى له.

سيشير هذا القول الاحتجاج، ولكن يتضح من الفحص أنه من العسير وجود حالة من اللا يقين الفكري الخالص، أي حالة لا يتعلق بها شيء على الإطلاق. ولعل أقرب شيء إلى ما نحن بصده هو تلك

القصة المشهورة عن الحاكم الشرقي الذي امتنع عن حضور سباق الخيل بحجة أنه من المعروف عنده أن أحد الخيل سيجري أسرع من غيره. ويمكن القول بأن لا يقينه عن أي الخيل سيسبق الباقية كان لا يقيناً فكرياً خالصاً، غير أنه لم يترتب شيء على هذه القصة، فلم تبعث أي فضول؛ ولم يُبذل أي جهد لتبديد اللاتيقين.

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

إن العدول عن هذه القضية ضريبة نقدمها لهذه الحقيقة وهي أن الفكري والعملي مرتبطان في الواقع أشد الارتباط. ومن أجل ذلك عندما نتخيل أننا نفكر في شك نظري مجرد، فإننا نهرب بغير شعور إلى بعض النتائج التي تتعلق به. إننا نفكر في اللاتيقين الذي ينشأ في طريق البحث، وفي هذه الحالة إلى أن يُحل اللاتيقين فإنه يقف عقبة في تقدم البحث - وهو أمر عملي واضح ما دام يتطلب نتائج والسبيل إلى إحداثها. ولو أننا لم يكن لنا رغبات ولا أغراض فعندئذ يكون من البديهيات المسلمة أن حالة ما لن تكون خيراً من حالة أخرى، بل هما على حد سواء. وأولئك الذين أقاموا تلك الآراء بالبرهنة على أن «الوجود المطلق» يحوي في ذاته من قبل في أمان أزلى جميع القيم كان اهتمامهم بهذه الحقيقة: وهي أنه بينما أن البرهان لن يحدث أي فرق في الوجود المحسوس لهذه القيم - اللهم إلا في توهين المجهود لتوليدها

والاحتفاظ بها- فإنه يحدث فرقاً في اتجاهاتهم الشخصية: بإحداث شعور بالراحة أو التخلص من المسؤولية، أي الشعور «بإجازة أخلاقية» «Moral holiday»، رأى فيها بعض الفلاسفة التمييز بين الأخلاق والدين.

مثل هذه الاعتبارات تُفْضي إلى أن الأساس الأقصى للبحث عن يقين عقلي هو الحاجة إلى الأمن في نتائج العمل. حقاً يبادر الناس بإقناع أنفسهم أنهم مخلصون لليقين الفكري لذاته. وهم في الواقع يحتاجون إليه بسبب أثره على سلامة ما يرغبونه ويُقدرونه. فالحاجة إلى حماية العمل وإنجاحه خلقت الحاجة إلى ضمان صحة الاعتقادات الفكرية.

وبعد أن نشأت طبقة فكرية متميزة، طبقة تملك الفراغ ومصونة إلى حد كبير من المخاطر الجدية التي تدهم جمهور الناس، شرع أفرادها يمجدون وظيفتهم، وما دامت الآلام التي نعانيها في العمل والعناية به لا يمكن أن تحقق تمام اليقين، فقد افتنن الناس بالمعرفة بديلاً عنه، ولكنهم استمروا في أداء صغائر الأمور، أي التكنيكية نسبياً والمهنية والنفعية، يلجأون إلى تحسين مناهجهم في العمل ليظفروا بنتائج أوكد. أما في الأمور العظيمة القيمة فمن العسير الحصول على المعرفة المطلوبة، وتحسين المناهج عمليةً بطيئةً إنما تتحقق بتعاون جهود أفراد كثيرين. والفنون التي يجب أن تصنع وتُنمى هي الفنون الاجتماعية. والفرد بنفسه لا يستطيع أن يعمل إلا الشيء اليسير لتنظيم الظروف التي تجعل القيم

الهامة أكثر أمناً، ولو أنه يستطيع بالفطنة وبالمعرفة الخاصة أن يفعل الشيء الكثير لتحقيق أهدافه الخاصة- إذا واثاه بالخط المناسب.

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

قد يكون من الجاري إلى حدٍّ ما على الألسن أن نتحدث عن الأزمة الناجمة عن تقدم العلوم الطبيعية في القرون القليلة الماضية، فإن تلك الأزمة ترجع -فيما يُقال- إلى التنافر بين نتائج العلوم الطبيعية عن العالم الذي نعيش فيه وبين عالم القيم العليا والصفات المثالية والروحية التي لا تعتمد في شيء على العلم الطبيعي. فالعلم الحديث قد جرد -كما يُقال- العالم من الصفات التي كانت تخلع عليه الجمال وتجعله أنيساً للبشر، وحرَم الطبيعة من كل تطلع إلى الأهداف وكل إثارة لعمل الخير، وقدم الطبيعة إلينا كمسرح لجزئيات طبيعية محايدة تسير طبقاً لقوانين رياضية وميكانيكية.

هذا الأثر للعلم الحديث، فيما ذاع عنه بالباطل، هو الذي حدد المشكلات الرئيسية للفلسفة الحديثة. كيف يجب أن نقبل العلم ونحتفظ مع ذلك بعالم القيم؟ ويكون هذا السؤال الصيغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين. فبدلاً من اشتغال بال الفلاسفة بتنافر علم الفلك مع الاعتقادات الدينية القديمة عن السماء ورفع المسيح، أو باختلاف بين الآثار الجيولوجية ورواية الخلق في سفر التكوين، اضطرب عقلهم أمام تلك الفجوة القائمة بين المبادئ الأساسية للعالم الطبيعي وبين حقيقة القيم التي ينبغي للناس أن ينظموا حياتهم بحسبها. من أجل ذلك شرع الفلاسفة يتوسطون، باحثين عن ائتلاف مّا يقوم وراء التنافر الظاهر. ونحن نعرف أن تيار الفلسفة الحديثة حاول الوصول إلى النظريات الخاصة بطبيعة الكون عن طريق نظريات تختص بطبيعة المعرفة -وهي طريقة تقلب رأساً على عقب منهج القدماء الذي كان فيما يبدو أكثر حكمة؛ إذ كانوا يقيمون نتائجهم عن المعرفة على طبيعة الكون الذي تحدثت المعرفة فيه. و«الأزمة» التي كنا نتحدث الآن عنها إنما ترجع إلى هذا الانقلاب.

وما دام العلم هو الذي أحدث هذا الاضطراب، فينبغي أن نلتمس العلاج في فحص طبيعة المعرفة والظروف التي تجعل العلم ممكناً. فإذا أمكن بيان أن شروط إمكان المعرفة ذات صفة مثالية وعقلية، فقد يمكن أن يتقرر بسهولة التخلي عن كوسمولوجيا مثالية في الطبيعة، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة. فالعالم الطبيعي يمكن أن يخضع للمادة والميكانيكية ما دمنا متأكدين أن أساس المادة والميكانيكية موجود

في عقل لا مادي. كان ذلك السمة المميزة لطريق الفلسفات الروحية الحديثة منذ زمان كانط، بل الحق منذ زمان ديكارت الذي كان أول من أحس بحدة المشكلة الداخلة في التوفيق بين نتائج العلم والاعتقادات الدينية والأخلاقية التقليدية.

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

وإني مستعد أن أخاطر بالاتهام بالسذاجة في سبيل تجلية الفرق الذي كنا نتحدث عنه. فلو أن الناس قد ربطوا أفكارهم عن القيم بالنشاط العملي بدلاً من ربطها بمعرفة «الوجود» السابق ما اضطربوا بإزاء كشف العلم، بل لرحبوا بها، لأن أي شيء مؤكد عن بناء الظروف الموجودة حالياً سيكون مُعيناً دون شك على إبداء الرأي عن الأمور التي نعرها ونسعى إلى تكميلها، وسيرشدنا إلى الوسائل التي نستخدمها لتحقيقها. غير أنه طبقاً للتراث الديني والفلسفي في أوروبا ارتبط الوضع الصحيح لجميع القيم العليا، قيم الخير والحق والجمال، بأنها صفات لموجودٍ أعلى مطلق، هو الله. ومضى كل شيء على ما يرام ما دام كل ما كان يُسمّى بالعلم الطبيعي لا يمس هذا التصور. وإنما نشأ الاضطراب حين توقف العلم عن إعلان امتلاك موضوعات المعرفة

لأي صفة من تلك الصفات. وعندئذ كان لا بد من ابتداء طريقة مّا للبرهنة عليها.

فالغرض من ذلك السؤال الذي كان فيما يبدو غليظاً هو توضيح الفرق الأساسي الحاصل عندما ننظر إلى مشكلة القيم على أنها مرتبطة بمشكلة السلوك البصير. فإذا كانت صحة الاعتقادات والأحكام عن القيم تعتمد على نتائج العمل الذي نؤديه لصالحها، وإذا هجرنا الصلة المزعومة بين القيم والمعرفة التي يمكن بيانها منعزلة عن النشاط، كانت مشكلة العلاقة الذاتية بين العلم والقيم صناعيةً تمامًا. وقد يُوضع بدلها طائفة من المشكلات العملية وهي: كيف سنستخدم ما نعرف لتوجيه بناء اعتقاداتنا عن القيم؟ وكيف سنوجه سلوكنا العملي لاختبار هذه الاعتقادات والعمل على ابتداء اعتقادات أفضل منها؟ ويبدو أن هذا السؤال هو بالضبط ما كنا نسأله دائماً تجريبياً: ماذا سنعمل كي نجعل الأشياء التي لها قيمة أكثر أمناً في الوجود؟ ونحن نقرب من جواب المشكلة بجميع المزايا التي زودتنا بها زيادة المعرفة بالشروط والعلاقات التي يجب على هذا العمل أن يتقدم في ظلها.

ولكن ثقل أعظم تراث الفكر السلفي أثراً وسلطة استمر ملقى أكثر من ألفي عام في الكفة الأخرى من الميزان، إذ اقتصر على مشكلة إثبات عقلي محض (لعل ذلك بالوحي، ولعله بالحدس، ولعله بالعقل) لحقيقة الحق والجمال والخير باعتبار أنها حقائق ثابتة. وفي مقابل مثل هذا المذهب تكوّن نتائج العلم الطبيعي مواد مشكلة خطيرة. فقد رفعت الدعوى أمام «محكمة المعرفة» فأصدرت حكمها ضدها. فهناك

نظامان متنافسان يجب أن يُسوَّى بين دعوى كل منهما. والأزمة في الثقافة المعاصرة وما نجده فيها من خلط ونزاع إنما نشأت من تقسيم السلطة؛ فالبحث العلمي يبدو أنه يخبرنا شيئاً، والاعتقادات التقليدية عن الأهداف والمثل العليا صاحبة السلطان على السلوك تخبرنا شيئاً آخر مختلفاً كل الاختلاف. وتنشأ مشكلة التوفيق وتستمر والسبب واحد فقط: فما دامت الآراء تستمر في القول بأن المعرفة كشف عن الحقيقة، الحقيقة السابقة على المعرفة والمستقلة عنها، وأنَّ المعرفة مستقلة عن غرض السيطرة على الأشياء المجربة، فإن إخفاق العلم الطبيعي في أن يكشف القيم الهامة في موضوعاته سيكون صدمةً لنا. أما أولئك الذين يعنون عناية جديّة بصحة القيمة وما لها من سلطة فسيحملون المشكلة على كاهلهم. فما دامت الفكرة سائدة بأن القيم إنما هي حقيقة وصحيحة بشرط أن تكون خصائص للموجود مستقلة عن عمل الإنسان، وما دما نفترض أن حقها في تنظيم العمل يتوقف على استقلالها عن العمل، سنحتاج إلى خطط لإثبات أنَّ القيم على الرغم من مكتشفات العلم صحيحةٌ وأنها أوصافٌ معروفة للحقيقة في ذاتها. ذلك أن الناس لن يسلموا بسهولة كل توجيه لمنظم للعمل، فإذا منعوا من التماس معايير في مجرى التجربة فسيلتمسون هذه المعايير في شيء آخر إلا يكن في الوحي فهو في ملاذ عقل فائق على التجربة.

هذا إذن هو موضع النزاع الأساسي في الفلسفة الحاضرة. هل ثمة ما يسوغ هذا المذهب: وهو أن المعرفة صحيحةٌ بمقدار ما تكون كشفًا عن أنواع سابقة من الوجود أو عن «الموجود»؟ وهل ثمة ما يسوغ هذا

المذهب. وهو أن الأهداف والأغراض المنظمة إنما تكون صحيحة حين يتبين أنها خصائص لأشياء منعزلة عن العمل الإنساني سواء أكانت هذه الأشياء موجودات أم ماهيات؟ وقد نقترح أن نبدأ بشكل آخر فنقول: إنَّ الرغبات والعواطف والمحجوبات والحاجات والاهتمامات تُوجد على الأقل في الخبرة الإنسانية، فهي مميزات لها. والمعرفة الخاصة بالطبيعة توجد كذلك. فما الذي تستلزمه هذه المعرفة وتُفضي إليه فيما يختص بتوجيه حياتنا العاطفية والإرادية؟ وعلى أي نحو ستحصل حياتنا العاطفية والإرادية على ما هو معروف لتستخدمه؟

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

ويسير الناس في الوقت الحاضر دون تردد محتذين هذه الخطوط في الميادين المحدودة والتكنيكية؛ فهم لا يفكرون في التكنولوجيا والهندسة والطب أن يعملوا بأي طريقة أخرى. والمعرفة المتزايدة عن الطبيعة وظروفها لا تثير مشكلة حقيقة قيمة الصحة أو وسائل الانتقال

بوجه عام، ولو أنها قد تُشكك في حقيقة بعض الأفكار التي كان الناس في الماضي يتصورونها عن طبيعة الصحة والانتقال، وعن أفضل الوسائل لبلوغ هذه المنافع في الواقع.

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

لماذا لم تظهر الفنون المتعلقة بالقيم الإنسانية الأوسع والأوفر والأكثر تميزًا بالتخلص والانتشار الحاصلين للفنون التكنيكية؟ أي يمكن القول بصفة جدية: إن ذلك لأن العلم الطبيعي قد حُجب عنا هذا النوع من العالم الذي كشفه لنا؟ من السهل أن نرى أن هذه الكشف معادية لبعض الاعتقادات عن القيم التي ذاع التسليم بها، وذات المنزل، والتي تشبعت تشبّعًا عميقًا بالعاطفة، والتي تُبطئ النظم صاحبة السلطان كما يُبطئ جمود الناس وعاطفتهم في النزول عنها.

ولكن هذا التسليم الذي يفرض نفسه عمليًا بعيدًا عن استبعاد تكوين اعتقادات جديدة عن الأمور التي يمجدها الناس ويقدرونها في ولائهم الأسمى للعمل. والصعوبة التي نلقاها في الطريق صعوبة عملية، صعوبة اجتماعية تتعلق بنظم التربية ومناهجها وأغراضها لا بالعلم أو بالقيم. وفي ظل مثل هذه الظروف يبدو أن أول مشكلة تواجه الفلسفة هي تخليص نفسها من مسؤولية الدفاع عن المذهب القائل

بأن الحل الأقصى هو البحث عن وجود سابق للقيم، وأن وظيفتها بعد ذلك هي توضيح المراجعات والتجديدات التي يجب أن تنال الأحكام التقليدية عن القيمة. فإذا فعلت الفلسفة ذلك أصبحت في وضعٍ يُمكنُها من الاضطلاع بمهمة أكثر وضعية، وهي تقرير الأفكار عن القيم التي قد تصلح أساسًا لتوحيد السلوك الإنساني توحيدًا جديدًا.

ونرجع مرة أخرى إلى هذه الحقيقة؛ وهي أن الحل الصحيح ليس في أن بعض القيم المرتبطة بالتقاليد والنظم لها وجود سابق (سواء أكان ذلك عن الوجود أم الماهية)، بل في الأحكام المحسوسة التي يجب علينا تكوينها عن الغايات والوسائل في تنظيم السلوك العملي. إن التأكيد الذي أُلقي على جانب المسألة الأولى، من ابتداع معتقدات عن الطريقة التي بها تكون القيم موجودة في الواقع وجودًا سابقًا مستقلة عما نفعله، وهي معتقدات سعت إلى الفلسفة تطلب معونتها فأجابت مسعاها، كل ذلك ولّد في وجه صفة العلم المتغيرة اضطراب الإرادة وعجزها وتوقفها. ولو أن الناس تعلموا التفكير في القيم الإنسانية الواسعة كما تعلموا اليوم أن يفكروا في الأمور الواقعة في نطاق الفنون التكنيكية، لاختلف موقفنا الحاضر كله في أكبر الظن اختلافًا تامًّا؛ إذ كانت العناية التي وُجّهت لتحقيق يقين نظري خالص عن تلك القيم قد وُجّهت لتكميل الفنون التي بها نحكم على تلك القيم ونجاهد في سبيلها.

انغمس لحظةً في سَبْحَةٍ من خيال، وافرض أن الناس قد نشأوا يتعلمون تعليمًا منظمًا الاعتقاد بأن وجود القيم لا يمكن أن يكون عرضيًا

ضيقةً مزعزعةً بسبب النشاط الإنساني الموجه بأفضل معرفة ممكنة. وافترض كذلك أن الناس قد نشأوا يتعلمون الاعتقاد أن أهم شيء ليس أن يكونوا شخصياً على «حق» في صلتهم بصاحب هذه القيم وضامنهم، بل أن يصدروا أحكامهم ويسيروا في نشاطهم على أساس النتائج العامة الموضوعية المشتركة. تخيل هذه الأمور ثم تخيل بعد ذلك ماذا يكون الموقف الحاضر.

ولو أن هذه الافتراضات نظرية، إلا أنها تصلح لإبراز أهمية النقطة الوحيدة الذي خصصنا هذا الفصل لبيانها. لا شك أن منهج العلم ونتائجه قد غزت كثيراً من اعتقاداتنا العزيزة عن الأمور التي نسلم بأنها أعظم قيمة، فكانت ثمرة هذا النزاع قيام أزمة ثقافية حقيقية. إنها أزمة ثقافية واجتماعية ذات صفة تاريخية وزمانية، وليست مشكلة توافق بين خواص الحقيقة. ومع ذلك فقد أثرت الفلسفة الحديثة في الأغلب أن تعالجها على أنها مسألة تتعلق بكيفية حصول الحقائق المفروض أنها موضوع العلم على الخصائص الرياضية والميكانيكية المعينة لها في العلم الطبيعي، على حين أن عالم الحقيقة القصوى مع ذلك يمكن أن يتصف بصفات نقول عنها إنها مثالية وروحية. أما المشكلة الثقافية فإنها تختص بما ينبغي أن يُعمل من نقد محدود وما ينبغي أن يؤدي من إعادة التوافق. والفلسفة الراغبة في هجر مهمتها المزعومة من معرفة الحقيقة المطلقة والاقتصار على أداء وظيفة إنسانية قريبة قد تكون ذات عونٍ كبير في هذه المهمة. وقد نشك أيمن للفلسفة أن تتابع إلى ما لا نهاية مهمة السعي في بيان أن نتائج العلم حين تُؤوَّل تأويلاً صحيحاً لا تدل على

ما يبدو أنها تعينه، أو مهمة إثبات عن طريق فحص إمكانيات المعرفة وحدودها أنها في نهاية الأمر تعتمد على أساس مطابق للاعتقادات التقليدية عن القيم.

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



الفصل الثالث

الصِّراع بين السُّلطات

الدعوى التي يعرضها الفصل الحاضر هي أن الفلسفة الحديثة، ونقصد بالفلسفة الحديثة تلك التي تأثرت بالعلم الطبيعي الجديد، قد انطوت في ذاتها على تقسيم باطن. ذلك أنها حاولت أن تجمع بين التسليم بنتائج البحث العلمي فيما يختص بالعالم الطبيعي وبين التسليم بمذاهب عن طبيعة العقل والمعرفة نشأت قبل أن يوجد هذا الذي نُسّميه البحث التجريبي المنظم. وإذ كان بين هذين النظامين تنافر طبيعي، فقد أخفقت باطراد أفضل جهود الفلسفة بسبب ما فيها من تصنع ومنازعات جدلية. ويعنينا في هذا الصدد مشكلة واحدة من جملة المشكلات المتصنعة التي فرضتها الفلسفة على نفسها، ألا وهي تلك المشكلة التي عرضنا لها في الفصل السابق بوجه عام. إنها الحاجة المزعومة للتوفيق أو للملاءمة بشكل مّا بين ثمار المعرفة العلمية وبين صحة الأفكار المتعلقة بالقيم.

أما الفكر اليوناني الذي تفرعت عنه التصورات الفلسفية عن طبيعة المعرفة من أنها الامتلاك الوحيد الصحيح للحقيقة أو البصر بها، فلم يتعرض لأسباب واضحة لهذه المشكلة. فالفيزيقا في الفكر اليوناني كانت متناسقةً تناسقاً تاماً مع ميتافيزيقاه الذي كان غائياً وكيفياً. وتتجه الأشياء الطبيعية ذاتها من خلال تغييراتها نحو غايات مثالية هي الموضوعات الأخيرة لأسمى معرفة. ولم يكن العلم الطبيعي المتعلق بالتغير ممكناً إلا بسبب هذه الحقيقة. فالعالم الطبيعي ممكن أن يُعرف بمقدار ما يخضع ما فيه من تغير لصور وماهيات ثابتة تامة كاملة. والظواهر الطبيعية في شوقها لتحقيق هذه الصور الأولية الكاملة تقدم خصائص من شأنها أن تُعرف، أي أن تُعرف وتُصنّف. وفضلاً عن ذلك فهذه الصور المثالية تكون عقلاً بكل ما له من «وجود» بالفعل تام كامل. والعلم بهذه الصور هو التمتع بالاتصال «بالوجود» الكامل، وبذلك يتمتع المرء بالسعادة القصوى. ذلك أن الإنسان من جهة أنه كائن عاقل، ومع ذلك كائن طبيعي، فإنه يسعى كذلك إلى تحقيق غايته، وهذا التحقيق مطابقٌ لإدراك الوجود الحق الثابت. وبهذا الإدراك يرتفع الإنسان فوق تغيرات العالم الطبيعي، ويصبح حاصلاً على كمالٍ لا يعتريه نقص أو يتطرق إليه عدم. فالتعقل الخالص في نقائه التام فوق الطبيعة الفيزيقية. ولكن الإنسان بوجوده الجوهرى أي بتعقله فوق الطبيعة. فالحقيقة التي تحقق البحث عن اليقين العقلي تحقق كذلك الحصول بغير استحقاق على الخير الكامل.

لقد ظهرت الحاجة إلى التوافق بين نتائج المعرفة وإدراك الخير المحض والتمتع به عندما وجهت مناهج البحث الجديدة في القرن

السابع عشر التصورات عن العالم الطبيعي وجهةً جديدةً تمامًا.

ولقد قرر العلم الحديث منذ فجر تاريخه أنَّ غائية العلم الإغريقي زيادةً لا جدوى منها ومضرة، وأن ذلك العلم كان على خطأ تام في فكرته عن هدف البحث العلمي ومنهجه، وأنه دفع العقل إلى الطريق الباطل. ورفض العلم الحديث مذهب الصور المثالية ونبذها باعتبارها «غامضة خفية». فلما تقدم المنهج العلمي الجديد، أصبح من الواضح وضوحًا متزايدًا أن مادة المعرفة، بشرط أن نأخذ العلم على أنه الصورة النموذجية للمعرفة، لا تقدم أي سبب يسوغ نسبة تلك الكمالات إلى موضوعات باليقين العقلي، تلك الكمالات التي كانت في العلم الإغريقي خصائصها الجوهرية. وفي الوقت نفسه لم يكن هناك ميل للخروج على التقليد الذي بمقتضاه ينبغي أن تُحدّد المعرفة الحالة الصحيحة للقيم. وهذا هو أصل المشكلة الدقيقة التي فرضت نفسها على الفلسفة الحديثة، بمقدار قبولها لنتائج العلم الجديد مع احتفاظها كذلك من الفكر القديم بعناصر ثلاثة: الأول أن اليقين، والأمن، إنما يمكن وجودهما في الثابت اللا متغير؛ والثاني أن المعرفة هي الطريق الوحيد الموصّل لما هو ثابت يقيني بالذات؛ والثالث أن النشاط العملي ضربٌ أدنى من الأشياء إنما يكون ضروريًا بسبب طبيعة الإنسان الحيوانية وضرورة كسب المعاش من البيئة.

وفضلاً عن ذلك، فالفكر الحديث من أحد الوجوه الهامة بدأ بتوسيع الهوية بين القيم الذاتية لما هو حقيقي، ومن ثمّ فهي لا تعتمد على العمل، وبين تلك الأمور النافعة التي بحكم أنها أداة لغيرها فهي

موضوعات النشاط العملي. ذلك أن الفكر الإغريقي لم يفصل بتاتاً الفصل الحاد بين العالم العقلي الكامل والعالم الطبيعي. حقاً هذا العالم الطبيعي أدنى ومبوءٌ باللا وجود أو العدم، ولكنه لم يقف في ثنائية حادة بإزاء الحقيقة العليا الكاملة. لقد سلم الفكر الإغريقي بالحواس والبدن والطبيعة بضرب من التقوى الطبيعية، ورأى في الطبيعة سُلماً من الصور يرتفع درجة درجة حتى يبلغ الإلهي. أما النفس فهي الكمال الذي يحقق البدن، كما أن العقل هو التحقيق الأعلى للصور المثالية التي تشتمل النفس عليها. وتتضمن الحواس في داخل أنفسها صوراً لا تحتاج إلا أن تُنتزع مما تراكم عليها من مادة حتى تكون بدايات صادقة لمعرفة أعلى.

وورثت الفلسفة الحديثة هذا الإطار من الأفكار اليونانية عن طبيعة المعرفة، ولو أنها نبذت ما انتهت إليه من نتائج عن الأمور الطبيعية. غير أن الفلسفة الحديثة تلقت هذا الميراث عن طريق الديانة العبرانية والمسيحية. والعالم الطبيعي طبقاً لهاتين الديانتين ساقط فاسد. أما عند الإغريق فقد كان العنصر العقلي سامياً ويستطيع الإنسان أن يحصل على الخير بتحقيق كمال العقل. ومع نمو الدين تدخل العنصر الأخلاقي فأصبح أساسياً أكثر من العنصر العقلي. وأهم ما ترتب على ذلك هو علاقة الإرادة أكثر من العقل بالموجود الأعلى الكامل. فحدث بذلك انقلاب في النظرة الخاصة بالعلاقات بين خصائص الموجود الكامل، هذه الخصائص التي هي موضوع المعرفة الصادقة، والخير التام والنعمة القصوى. وكانت التقوى طبقاً للعوامل العبرانية التي اصطنعها اللاهوت

المسيحي مُقدِّمةً على كل شيء، والخصائص العقلية تابعة لها. ولم يكن من الميسور أن يشارك العقل في الوجود الكامل إلا حين يفتدي العقل نفسه أخلاقياً ويتطهر. ويبرز الفرق بين التراث اليوناني الخالص والتراث المسيحي في عبارة الكاردينال نيومان^(١): «تذهب الكنيسة إلى أنه من الأفضل أن يهبط الشمس والقمر من السماء، وأن تسقط الأرض، وأن يموت الذين على ظهرها جوعاً يألمون أشد الألم، من أن ترتكب نفس واحدة خطيئة صغرى».

حين أقول إن الفلسفة الحديثة ورثت التراث اليوناني من خلال توسط الفكر المسيحي، لست أعني بذلك أنها اصطنعت كل ملامح النظرة المسيحية عن الطبيعة وعلاقتها بالله وخروج آدم من الجنة. على العكس تمتاز الفلسفة الحديثة بإحياء اهتمام اليونان بالطبيعة والملاحظة الطبيعية وابتهاجم بها. والأغلب أن المفكرين الذين تأثروا تأثراً عميقاً بالعلم الحديث قد توقفوا عن الاعتقاد في الوحي الإلهي باعتبار أنه السلطة القصوى، وانضوا تحت لواء العقل الطبيعي بدلاً من ذلك. غير أن المنزلة العليا للخير باعتبار أنه خاصة من خصائص الحق الأقصى ظلت المقدمة المشتركة بين اليهود والكاثوليك والبروتستانت، وهذه المنزلة إن لم يكن الوحي قد صرح بها فقد ضمنها «النور الطبيعي» للعقل. وضربت جذور هذا التراث الديني إلى الأعماق في الثقافة الأوروبية بحيث لم يتخلص أحد من الفلاسفة من أثره اللهم إلا الشُّكَّاك

(١) الكاردينال جون هنري نيومان (١٨٠١ - ١٨٩٠): كان بروتستانتيًا ثم اعتنق المذهب الكاثوليكي، وأصبح كاردينالاً سنة ١٨٧٩، وكانت له مجادلات مشهورة مع البروتستانت ومع الروائي تشارلز كنجلزي. وله كتب دينية كثيرة. [المترجم].

الخُلص. وفي هذا الاتجاه شقت الفلسفة الحديثة طريقها بتوسيع الهوة الموجودة بين القيم القصوى الأولية وبين الأمور والمنافع الطبيعية.

أما المفكرون الذين ظلوا باقين داخل إطار التراث الكلاسيكي فقد ذهبوا إلى أن الكمال الخلقي، وهو خاصة ذاتية للموجود المطلق، يضع قانون السلوك الإنساني، فهو يكون معيار جميع القيم الهامة الدائمة. والعقل ضروري لوضع أساس الحقائق التي من دونها لا يمكن للملاحظات -أو للتجربة بوجه عام- أن تكون علمًا. ولكنه مع ذلك أكثر ضرورة ليمدنا بإدراك الغاية القصوى والقانون الثابت للسلوك الخلقي. وعندما اضطرب أمر السُّلم الصاعد من الطبيعة إلى العقل ثم إلى الصور المثالية بالاعتقاد بأن موضوع العلم الطبيعي ليس إلا طبيعيًا وميكانيكيًا، نشأ التقابل الثنائي بين المادة والروح، بين الطبيعة وبين الغايات والخيرات القصوى. فالصفات والكمالات والغايات التي طردها العلم الجديد من الطبيعة لم تجد لها ملاذًا وضمانًا نهائيًا إلا في العالم الروحي الموجود فوق الطبيعة، والذي كان مع ذلك منشأها وأساسها. ووظيفة العقل في تحديد الخير والتمتع به لم تعد تكون كمال الطبيعة، التي أصبح لها وظيفة متميزة منفصلة. ذلك أن التوتر الحادث عن التقابل بين الطبيعة والروح -على الرغم من وجود رابطة ضرورية بينهما- أنشأ جميع خصائص مشكلات الفلسفة الحديثة. فلم يكن من الميسور أن تكون فلسفةً طبيعيةً صريحة ولا روحية تمامًا إلى الحد الذي تغفل فيه نتائج العلم الطبيعي. وما دام الإنسان من جهة جزءًا من الطبيعة، ومن جهة أخرى كائنًا في عالم الروح، فقد تركزت جميع المشكلات في طبيعته المزدوجة.

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

وقد قرر سبينوزا بصراحة في مقالته التي لم يتم كتابتها عن «ترقية الفهم البشري» هذا الدافع القوي، إذ يقول إنه وجد بعد التجربة أن كل شيء في مجرى الخبرة العادية فارغٌ وتافه، فدفعه اليأس إلى البحث عن خيرٍ قادر على الاتصال بنا؛ خيرٌ بلغ من الثقة والكمال ما يجعل العقل

يخضع إليه وحده دون أي شيء آخر؛ خيرٌ إذا بلغه المرء وحصل عليه يمنحه إلى الأبد نعمةً قصوى دائمة. فقد رأى سبينوزا أن علة ما في الحياة من اضطراب وزهو باطل هو اتجاه المرء بقلبه ورغبته إلى الأمور الفانية. أما «الحب الذي يتجه نحو ما هو أزلي لا نهائي فإنه يغذي العقل تمامًا بفرح لا يشوبه أي حزن... إنَّ خير الإنسان الحقيقي في بلوغه، مع غيره من الناس إذا أمكن، معرفةً يتحد فيها العقل بالطبيعة ككل». ثم يختم عبارته قائلاً: «إنني لأود أن أوجه جميع العلوم نحو هذه الغاية الوحيدة وهذا المجال الواحد؛ كي نظفر بمثل هذا الكمال».

حقاً الخير الدائم غير الممتزج الذي نصل إليه عن طريق اتحاد العقل بالطبيعة كلها، هي القضية التي بسطها سبينوزا بالتفصيل في كتاب الأخلاق، فأثمرت فلسفةً تجمع بين فكرة الإغريق من أن خير الإنسان الأقصى هو المعرفة العقلية البرهانية بالموجود الثابت، وبين الاعتقاد العبراني المسيحي من أن النفس قادرةٌ أن تسلك طريقاً في الحياة يكفل سعادة دائمة خالصة، وبين مقدمات العلم الجديد ومناهجه بحسب ما كان يراها؛ فالطبيعة عنده معقولة تماماً، وهي والعقل شيء واحد، وإدراك المرء الطبيعة ككل يجعله يبلغ يقيناً عقلياً يمدّه كذلك بيقين تام عن الخير لتحقيق الرقابة على الشهوة والرغبة والعاطفة - وهذا التحديد الأخير لم يكن الفكر الإغريقي يشملّه، ولا ريب أنه كان يزعم الحق في ادعائه. والتنظيم الصحيح لسلوك الإنسان، ومعرفة أسمى حقيقة، والتمتع بأكمل قيمة أو خيرٍ وأثبتهما، كل هذا كان يجتمع في كلٍّ واحدٍ شامل باصطناع الأفكار الخاصة بالتداخل الكامل بين جميع الأشياء طبقاً لقانون كلي

ضروري- وهي فكرة رأى سبينوزا أنها أساس العلم الطبيعي.

ولم تظهر في الفلسفة الحديثة إلا محاولات قليلة تبلغ من الجرأة والاتجاه المباشر ما بلغته هذه المحاولة لإجراء توحيد كامل بين المنهج العلمي وبين الخير الثابت النهائي المسند إلى أساس وطيء من يقين عرفاني مطلق. والمفكرون الذين رغبوا في التضحية بتفصيلات التراث القديم إبقاءً على جوهره كما فعل سبينوزا، قلة قليلة. والصيحات التي ارتفعت من كل مكان ضده أثبتت في رأي معاصريه والذين جاءوا بعده أنه تنازل عن أمور كثيرة للعلم الطبيعي والقانون الضروري. غير أن هذا الاحتجاج لا ينبغي أن يحجب عن أعيننا أمرين جوهريين في مذهبه، أولهما: أن الطبيعة -باعتبار أنها موضوع المعرفة- قادرة أن تكون منبع خير دائم وقاعدة في الحياة، فيكون لها بذلك جميع الخصائص والوظائف التي نَسَبَهَا التراث العبراني المسيحي إلى الله، ومن ثَمَّ خَوَّلَ لنفسه الحق في أن يخلع عليها اسم الطبيعة أو الله *Natura Sive Deus*؛ لأنَّ الطبيعة، كما تصورها، تحمل معها جميع الروابط العافية، والقوة والسلطة الأخلاقيتين مما نجده في النظرة الدينية القديمة عن الله. والطبيعة تقدم غاية ثابتة وقانوناً ثابتاً للسلوك، وهي حين تُعرَف عقلياً فهي الأصل لسلام كامل وأمن غير محدود. والطبيعة معروفة طبيعياً -أي عقلياً- ومعرفتها تبلغ من كمال الخير بحيث إذا استحوذت على الذهن البشري شملت في نطاقها الأمور الأدنى والباعثة على الاضطراب من العاطفة والهوى، فتحل في مكانها الصحيح من الخضوع: أي من الرقابة التامة.

أما الأمر الثاني فهو أن سبينوزا يشرح ببراعة تامة طبيعة مشكلة سائر الفلسفات الحديثة التي لم تهجر التراث الكلاسيكي، ومع ذلك فقد اصطنعت نتائج العلم الحديث. والذي يجعل سبينوزا أبرع ناطق بهذه المشكلة فهو اصطناعه، بحماسة ودون التحفظات التي أبداهها معظم المفكرين المحدثين، العناصر الأساسية في تراث الإغريق من النزعتين الفكرية والطبيعية، واصطناعه الفكرة العبرانية المسيحية عن أولية وتقدم خصائص الموجود المطلق تلك الخصائص التي تتعلق بالرقابة على عاطفة الإنسان وعمله، وكذلك منهج العلم الجديد ونتائجه بحسب ما كان يراها.

ولم يكن تلكؤ المفكرين الآخرين في احتذاء مثال الحل الذي قدمه لمشكلاتهم المشتركة راجعاً كلياً إلى رغبتهم في إنقاذ جوانب من التراث الديني والأخلاقي القديم ذلك التراث الذي كان راغباً في النزول عنه لما حُيِّل إليه أنه خير أعظم وأبقى، أي التوحيد بين العلم وبين الرقابة الأخلاقية الدينية على مصادر السلوك الإنساني. كانت هناك صعوبات نشأت من جانب العلم نفسه، فاتجاهه التجريبي المتميز عن وجهته الرياضية كان معارضاً لإيمان سبينوزا العميق بأن نظام الأفكار وترابطها يُعَدُّ شيئاً واحداً مع نظام الوجود وترابطه. ذلك أنه مع تقدم العلم الجديد أُنزلت الضرورة التجريبية لامتحان معطيات الحواس وتحقيقها بالمشاهدة دورَ التصورات الرياضية والمنطقية من مرتبتها الأولى إلى مرتبة ثانوية. وحتى ديكارت الذي سبقه والذي كان كذلك مخلصاً للمنهج العقلي؛ فقد رأى وجوب وجود ضامن لتطبيق

الأفكار على الطبيعة. ورأى بعض الفلاسفة أن جميع الكمالات التي خلعها سبينوزا بسخاء على الطبيعة باعتبارها موضوعاً للمعرفة كانت على الرغم من إنكاره الصريح للغائية ثمرة العاطفة لا العقل.

ولسنا في حاجة إلى تتبع هذه التعقيدات التي إنما تهمنا في غرضنا بسبب ما تُفضي إليه من صورة متعددة تعالج مشكلة واحدة أساسية وهي التوفيق بين اعتقادين مسلمين: أحدهما أن المعرفة في صورة العلم تكشف عن الصفات السابقة للحقيقة، والثاني أن الغايات والقوانين التي يجب أن تنظم عاطفة الإنسان ورغبته وقصده إنما يمكن أن تُستمد من صفات الموجود المطلق. وإذا كانت بقية هذا الفصل مخصصة لعرض موجز لطرق التوفيق المتعددة التي سادت، فلم نفعل ذلك لنقل معلومات عن أمور مألوفة لجميع طلاب الفلسفة، وإنما الذي يعنيني هو عرض أمثلة للطريقة التي نشأت عنها مشكلة الفكر الحديث من التمسك بالمقدمات التقليدية فيما يختص بموضوع المعرفة الصحيحة وأصل السلطة الأخلاقية، مع توضيح الطرق المتعددة والمتعارضة التي التمسّت بها بعض الحلول.

وقد نشأت قبل ظهور علم الطبيعة الجديد طريقةً للتوفيق بين مزاعم العقل الطبيعي وبين السلطة الأخلاقية بتقسيم الميدان إلى «الطبيعة الثنائية للحقيقة». فعالم الغايات والقيم ذات السلطة على السلوك من إرادة الله، والأداة لإدراك هذا العالم هو الإيمان. أما الطبيعة فموضوع للمعرفة؛ وقضايا العقل أعلى بالإضافة إليها. ويبلغ الانفصال بين هذين العالمين حدًّا لا يحصل معه أي نزاع. ويمكن أن نعد فكر

كانط استمراراً لطريقة التوفيق بوساطة تقسيم الميدانين. حقاً لم يحدد كانط عالم السلطة الأخلاقية على أساس الإيمان بالوحي، واستبدل بها فكرة الإيمان القائمة في العقل العملي، غير أنه استمر في التمييز القديم بين عالمين أحدهما يسود فيه العقل والآخر تعلو فيه كلمة الإرادة، كما استبقى كذلك فكرة انعزال الميدانين انعزلاً يبلغ من التمام ما يستبعد أي تداخل ممكن بينها، ومن ثمَّ يستبعد أي احتمال للتفاعل. فإذا كانت مملكة العلم لا تتصل في أي نقطة بمملكة العدل، فلا يمكن أن يكون بينهما أي نزاع. حقاً سعى كانط إلى ترتيب العلاقات بينهما أو إيجاد العلاقات المفقودة بينهما بطريقة إن لم تسمح بعدم التداخل، فعلى الأقل بوجود معاهدة تقضي بحسن الجوار والحياد.

ويزخر مذهب كانط بأشواك من الصعوبات الداخلية، ومعظم هذه النقاط موضع للجدل، ولو تجاهلناها باعتبار أنها ليست داخلة في المشكلة التي نتعرض لها، لقليل لنا إن أبرز خصائص مذهبه هو بالذات تقسيم الميدان بين موضوعات اليقين العرفاني وبين ما يُكافئها من ضمان عملي أخلاقي تام. وعنوان كل من مؤلفيه العظيمين «نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملي» إشارة تؤكد هذا التأويل الذي نذهب إليه. فالكتاب الأول يستهدف ضمان أصول المعرفة الطبيعية على أسس أولية عقلية؛ والثاني يحقق وظيفة شبيهة بهذه فيما يختص بأصول التصورات الأخلاقية والدينية. والعلم محدود بظواهر المكان والزمان حتى يتلاءم عالم الحقائق بالذات والأسمى مع القيم المثالية والروحية. فلكل عالم ولايته الكاملة على مُلكه وسلطانه الذي لا ينازعه فيه أحد.

أمّا رأي هايني^(١) Heine من أن موضوع «النقد العملي» جاء لاحقاً لمذهب كانط ليكون رخصة لحاجات الجمهور ومخاوفه ممثلةً في خادمه، فهو رأي بارع، ولكنه لا يقف طويلاً أمام النقد. إنّ دليل كانط لتبرير يقين أسُس المعرفة مرتبٌ في كل نقطة بحيث يبيّن ضرورة وجود عالم أعلى، ولو أنه فكرياً بعيد المنال. وليس ثمة -من وجهة نظر كانط- شيء مصطنع من جهة الطريقة التي بها تنفي كل مملكة صاحبها ومع ذلك تجعل كلاً منهما ضرورية. على العكس الطريقة الخالصة التي بها تشابكت عناصر كل عالم منهما كانت عنده دليلاً مقنعاً على ضرورة المذهب ككل، ولم يكن عنده أدنى شك في أن هذا التشابك هو الذي صنعه ثمرة تفكيره.

لقد ظن على العكس من ذلك أنه تخلص دفعةً واحدة من كثير من معظم المشكلات العويصة في الفلسفة السابقة. فمن الناحية العلمية كانت عنايته أن يقدم تبريراً فلسفياً نهائياً لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه للعلم النيوتوني. أمّا تصوره عن المكان والزمان أنهما صورتان ضروريتان لإمكان الإدراك الحسي فقد كان تبريراً لتطبيق الرياضيات على الظواهر الطبيعية. ومقولات الفكر الضرورية لفهم الأمور المدركة حسياً -وهو فهم ضروري للعلم- تقدم أساس المواد الدائمة وعلاقات التابع المنتظمة -أو السببية- مما تتطلبه نظريات نيوتن عن الذرات والقوانين المنتظمة. ثم إنّ ميل العقل أن يتخطى حدود التجربة إلى

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

التفكير في كليات غير مشروطة مكتفية بذاتها، فقد فُسِّر «مُثل» ideas الكون، النفس والله، هذه المثل التي أنكرتها صحة المعرفة، ولكنه سلم بها كمثل عليا منظمة توجه البحث والتأويل. وفضلاً عن ذلك فإن القول بهذه الحقائق المتعالية على الظواهر الفائقة على التجربة، أفسح المجال للعقل العملي وما فيه من أمرٍ بالواجب وتسليم بحرية الاختيار. وبذلك أمكن تبرير سلطان العدل طبقاً للتراث العبراني المسيحي تبريراً مستقلاً عن الوحي بوسائل عقلية خالصة. أما حاجة الأخلاق إلى سلطة للواجب نهائية ولا مرد لها فقد أجازت وأوجبت يقيناً عملياً فيما يختص بحقيقة الأمور المتعالية على الخبرة والتي يعجز التحقيق العقلي عنها. وبذلك تم البحث عن اليقين، فهناك يقين عرفاني في ميدان الظواهر، ويقين عملي في عالم السلطة الأخلاقية.

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

الجانب العرفاني^(١) cognitive هي قصر العلم الطبيعي على عالم الظواهر دون أن يتخطاه، وبذلك لا يمكن أن تتناول النتائج العلمية الخاصة على الاعتقاد المطلق، نعني الاعتقاد الأخلاقي الديني.

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

ولا شك أن المنهج الكانطي ليس إلا محاولة من جملة المحاولات الفلسفية الكثيرة في سبيل التوفيق، ويمكن أن نقول إن أحد وجوه هذه المحاولة هو استمرار لمحاولة ديكارت أن يلتمس موضع اليقين المطلق داخل العقل العارف نفسه، متخليًا على حد سواء عن محاولة القدماء كشف ذلك اليقين في العالم الخارجي، وعن محاولة مفكري العصر الوسيط التماسه في الوحي الخارجي. وقد نفذ كانط -في بحثه عن الصور والمقولات الباطنة- في نسيج قوة المعرفة ذاتها نفاذًا عميقًا تحت السطح الظاهري للأفكار الفطرية التي حاول السابقون عليه أن يلتمسوا فيها محل اليقين، وكانت بعض هذه الأفكار الفطرية شروطًا

(١) العرفاني نسبة إلى المعرفة، وقد ترجمنا هذا الاصطلاح فيما سبق بقولنا: معرفية. [المترجم].

لإمكان وجود ما نُسميه التجربة العرفانية، وبعضها الآخر شروطاً لما نُسميه التجربة الأخلاقية. وقد سار خلفاء كانط المثاليون في الطريق الذي كان كانط قد أوصد أبوابه -على الرغم من إلحاحه في القول بأن الأبواب قد سُدَّتْ بحيث تمنع السير إلى أبعد مما سار.

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

وكان الهدف الموجَّه للمذاهب المثالية بعد كانط أن تحقق بطريق التوحيد ما حاوله كانط بطريق القسمة. والتباين بين منهجي فشته وهيجل جدير منا ببعض الذكر، ذلك أن فشته كان يميل ميلاً تاماً إلى جانب التراث العبراني من امتياز الأخلاق، فحاول -تبعاً لذلك- التوحيد بين النظري والعملي من جانب الذات الأخلاقية، هذه الذات التي عنها يصدر الأمر بالواجب. والـ «ما يكون» «is» الخاص بالمعرفة يجب أن يستمد من الـ «ما ينبغي» «ought to be» الخاص بالأخلاق. غير أن هذه المحاولة لم تبشر بنجاح؛ إذ يبدو أنها تفصح عن حمية أخلاقه النابعة من شخصيته أكثر مما تعبر عن رصانة

إدراكه. ومع ذلك فإذا سلمنا بالمقدمات القائلة بتقديم يقين القيم المثالية وامتيازها في «الوجود» على كل عمل، كان لمنهج فشته منطق لا يمكن إنكاره. فإذا كان المثل الأعلى الأخلاقي هو الحقيقة القصوى فمن الصواب أن نستمد بناء العالم الواقعي وخصائصه من الضرورات التي يفرضها المثل الأعلى والحاجات التي يتطلبها؛ فالحجة التي تسير من الواقعي إلى المثالي طريق مزعزع، ما دام الواقع هو من اعتبارات كثيرة غير مثالي تمامًا.

ومن ناحية أخرى لم يسأّم هيجل أبدًا من صب جام ازدرائه على المثل الأعلى الذي إنما يكون مجرد ما ينبغي أن يكون. وعنده أنّ الواقعي هو المعقول، والمعقول هو الواقعي. وفي هذا إباحة لتزمت فشته الشديد. وليست مهمة الإنسان الأخلاقية أن يخلق عالمًا موافقًا للمثل الأعلى، بل أن يلائم فكريًا وفي جوهر الشخصية بين المعاني والقيم المتجسدة من قَبْلُ في العالم الواقعي. ولو نظرنا إلى مذهب هيجل تاريخيًا فيمكن أن نَعُدّه نصرًا للمضمون المادي لروح العصر الحديث العلمانية الوضعية. فمذهبه تمجيدٌ لما هو موجود في الوقت الحاضر، وتعبيرٌ عن المعاني والقيم الراسخة التي تحتويها المؤسسات والفنون الحاضرة. إنه دعوةٌ للفرد منا إلى أن يقف نفسه على الظفر بما هو موجود هنا في هذه الحياة الدنيا، بدلًا من السعي وراء مثل أعلى بعيد يندم الإنسان حين لا يجده في الواقع. ومع ذلك فإن صورة التقليد القديم بقيت كما هي. أما صحة هذه المعاني والقيم وما لها من صفةٍ مطلقة؛ فالدليل عليها يتبين من أنها مظاهر للروح المطلق طبقًا لتطور

منطقي ضروري وبرهاني. ومع ذلك فقد اضطر هيجل إلى ابتداء منطق جديد يقرر تطابق المعنى والموجود.

ومذهب هيجل فيه من الجلال ما لا يتلاءم مع الذوق الحاضر، وقد رأى أتباعه من الضروري أن يخففوا من حدة الدعاوي التي ينسبها لمنهجه المنطقي. ومع ذلك فلو كان هناك تركيب في الوجود المطلق من الحقائق التي يمكن أن تقوم عقلياً والمعاني التي يجب أن يخضع لها إعجابنا الأسمى وتقديرنا، فإن الظواهر المحسوسة التي تمنع الفساد التام الراجع إلى بعض الزلل يجب أن تكون قادرةً على عرض نفسها كمظاهر محدودة للاتحاد الأولي بين الواقعي والمثالي. وأكبر الظن أن المعجبين بـ«سينوزا» لن يجدوا مذهباً أكثر تنافراً من مذهب هيجل، ومع ذلك فقد شعر هيجل نفسه - لأسباب كثيرة - أنه كان يؤدي بطريقة خاصة ومحسوسة ما قام به سينوزا بطريقة صورية رياضية. مهما يكن من أمر، فالمهم في نظرنا أن فشته وهيجل على السواء يعبران عن روح المثالية الحديثة في بحث المشكلة الرئيسة لكل الفلسفات الحديثة. فقد سعيا بفحص بنية وظيفة المعرفة (البنية النفسية في المثاليات الذاتية، والبنية المنطقية في المثاليات الموضوعية، مع التوحيد عادةً بين التيارين) إلى بيان أنه مهما يكن أمر النتائج المفصلة للعلوم الخاصة، فإن السلطة المثالية للحق والخير والجمال هي الحصول على الموجود المطلق حصولاً مؤكداً مستقلاً عن التجربة والأفعال الإنسانية.

وظهرت محاولات للتوفيق بين نتائج المعرفة وبين مطالب السلطة الدينية الأخلاقية تلك المطالب التي لم تأخذ في اعتبارها التراث

الكلاسيكي، وبدلاً من إدخال الطبيعة في حظيرة القيم، عكست تلك المحاولات الأمر، فنظرت إلى النظام الطبيعي كأساس وحامل لجميع الأشياء التي لها من الخصائص ما يجعل لها سلطاناً على السلوك. ومن المفيد في هذا المقام أن نذكر كلمةً عن مذهب هربرت سبنسر يمثل المحدثين، كما أن كلمةً عن لو كرتيس لو كنا بمرض القدماء لأوفت بالغرض. إنَّ المذهب القائل بأن التطور العام هو أعلى مبدأ في العالم الطبيعي الذي تتوحد فيه جميع القوانين الطبيعية، يصحبه القول بأن هدف التطور يحدد المثل الأعلى للمعتقدات والأعمال الأخلاقية والدينية. وهذه النتيجة محاولة لا ريب فيها للتوفيق بين عنصري المشكلة، كأي محاولة نجدها في أي مذهب مثالي، ولو وُجد أي شك في هذه المسألة فإن إلحاح سبنسر على فناء الشر في عملية التطور المستمرة كافٍ لتبيدها. فجميع الشرور ثمرة تلاؤم سيئ عابر في حركة التطور. وتلاؤم الإنسان، شخصياً واجتماعياً، مع البيئة هو النهاية التطورية، وهذا التلاؤم يدل على استبعاد كل شر طبيعياً وأخلاقياً. والنصر النهائي للعدل واتحاد خير النفس بخير نفوس الآخرين مطابقان لثمرة القانون الطبيعي. وحين يعترض أحدهم على هذا الوجه أو ذاك من مذهب سبنسر، يغيب عن باله أن سبنسر مشغول أساسياً بالبحث العادي عن يقين يستخدم فيه ضمان المعرفة الضرورية لإقامة اليقين عن الخير في الواقع.

إنَّ المذاهب الشاملة أصبحت اليوم بدعةً قديمة، ومع ذلك إذا كان اليقين العرفاني ممكناً، وسلمنا بأن ما يبرر القيمة هو أنها خاصةٌ بحقائق هي موضوعات المعرفة، فإنَّ الشمول سواء أكان من الطراز الهيجلي أم

السبنسري هو فيما يبدو المثل الأعلى الصحيح للفلسفة. وإذا اعتقدنا بأن نتائج العلم تحيط بنطاق الكون، فلا بد بكل تأكيد أن تقع جميع الأمور الأخلاقية والاجتماعية والسياسية داخل هذا النطاق. وعندئذ لن يكون عمل كالذي قام به سبنسر مشروعاً فقط بل يكون عملاً لا تستطيع الفلسفة تجنبه دون أن تُرمى بفساد الطوية.

بقي أمر واحد يحتاج منا إلى بيان؛ فالفلسفة المعاصرة في صورها الواقعية تبدي ميلاً للعودة إلى التوفيق بين عالم المعرفة وعالم القيم بطريقة العزل. ولكن الطريقة التي اتبعتها تختلف في التفاصيل عن طريقة كانط من جهة أنها لا تبدأ من العقل العارف، بل من موضوعات المعرفة. وهذه الموضوعات كما يقولون تنقسم قسمة حاسمة -على ما يظهر- إلى وجودية وغير وجودية. والعلم الطبيعي يبحث في الأولى، ويبحث العلم الرياضي والمنطق في الثانية. وبعض الأمور في القسم الأول، وهي بالذات معطيات الحس، موضوعٌ لإدراك لا يخطئ، على حين أن بعض الماهيات أو الذوات، وهي لا مادية بالطبع لأنها غير وجودية وغير فيزيقية، موضوعاتٌ كذلك لمعرفة مؤكدة بالعقل. وإنما يتعلق اللائقين بالمرکبات من الموضوعات المطلقة والبسيطة، بالمرکبات التي تتكوّن في التفكير التأملّي. ولكن ما دمنا نتعلّق بالموضوعات المضمونة بذاتها، سواء أكانت من الحس أم من العقل الخاص، فلا خوف من أي ريب أو مخاطرة.

وفي بعض هذه الفلسفات الواقعية تشتمل الماهيات اللا مادية على قيم ذاتية، تلك الماهيات التي تحصل لنا بها معرفة مباشرة بريئة عن الخطأ.

وهكذا نجد أن تخطيط اليقين العرفاني ينطبق على كل شيء. فالعلم بمعناه الطبيعي صادق على الموجودات، والأخلاق القصوى والمنطق يصدقان على الماهيات. ومهمة الفلسفة أن تبحث بالعدل في الميدانين، وفي المشكلات التي تنشأ من الاتحاد بين الموجودات والماهيات.

ثم ظهر للفلسفة مفهوم آخر له صفة أكثر جِدًّا وصرامةً. وطبقاً لهذه النظرة تشتبك القيم بعواطف الإنسان ودوافعه اشتباكاً لا رجاء في تخليصها منها، فتكون من التغيُّر بحيث يصعب أن تصبح موضوعات لأي معرفة مؤكدة - وإنما هي موضوعٌ للظن والتخمين المتغيرين. ولقد كان الخطأ العظيم الذي ارتكبه الفلسفة في تاريخها أنها قبلت القيم في أي صورة من صورها داخل النطاق المقدس للعلم الكامل. فالفلسفة إنما تبحث في القضايا الصادقة في أي عالم ممكن، كان هذا العالم واقعاً وجودياً أو لم يكن. أما القضايا التي تدور حول الخير والشر فإنها تعتمد على صورة خاصة من الوجود، نعني أفراد الإنسان وما لهم من سمات خاصة، اعتماداً لا يفسح لها مكاناً في هيكل العلم. والقضايا الوحيدة التي تحقق تخصيص العموم الخالص هي القضايا المنطقية والرياضية، التي تسمو بطبيعتها على الوجود وتنطبق على كل عالم مُتَّصِر. ونظراً إلى التقدم الحديث في الرياضيات فقد انبثقت فلسفة من الوجود الحادث، وأصبحت في الوقت الحاضر ممكنة لأول مرة في التاريخ.

ولقد اغترَّض على هذه الوجهة من النظر للفلسفة على أساس أنها تعتمد على تحديدٍ تعسفي لموضوعها. ولكننا قد نتساءل ألا يكون هذا

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

إنَّ قصر الفلسفة على قضايا تدور على ما هو ممكن منطقيًا يستبعد جميع القضايا الفيزيقية الخاصة، كما يستبعد جميع أمور الأخلاق والفن والدين. والفلسفة في تزمتهما هذا يبدو أنها تحقق الحاجة إلى يقين عرفاني بما لا يستطيع أي مفهوم آخر للفلسفة أن يحققه. وسواء قبلنا هذا المفهوم أم رفضناه، فإنه يقدم لنا طريقًا ظاهرًا يفتح بابًا للسؤال. ذلك أنه بسبب تحديد هذا المفهوم تحديدًا دقيقًا لوظيفة الفلسفة، فإنه يكشف بوضوح عن مشكلة الفكرة التي يجب علينا أن نصطنعها لتلك الوظيفة؛ إذ مع وجود هذا التقييد تبقى مشكلة أسمى لم تُمسَّ بعدُ، وهي مشكلة من أعظم المشكلات الإنسانية أهمية. ما أثر معرفتنا الوجودية

في أي وقت، معرفتنا المعتمدة أعظم الاعتماد على البحث في أحكامنا واعتقاداتنا عن الأغراض والوسائل التي يجب عليها توجيه سلوكنا؟ ما الذي تشير به المعرفة فيما يختص بالإرشاد ذي السلطة لرغباتنا وعواطفنا وخططنا وسياساتنا؟ فإذا لم تقدم المعرفة شيئاً من التنظيم فالبديل الوحيد لذلك هو أن نرجع إلى سلطان العرف وأن نخضع للظروف الخارجية وأهواء الدوافع، وعندئذ نحتاج إلى وضع نظرية مّا في هذا الموضوع، فإن حُرِّم علينا تسمية هذه النظرية فلسفةً بحكم أن الفلسفة قد قيدت نفسها بعجلة المنطق الصوري، فالحاجة إلى وضع نظرية بأي اسم آخر لا تزال باقية.

وثمة التباس يُفضي إلى خلط محتوم في مفهوم الفلسفة على أنها موضوع نظري أو فكري بحث، ويرجع اللبس إلى استخدام ذلك المفهوم للدلالة في وقت واحد على موقف الباحث أو المفكر وعلى صفة الموضوع الذي يبحث فيه. فالمهندس أو الطبيب أو الأخلاقي يبحث في موضوع عملي؛ أي موضوع يتصل بأمور ينبغي عملها والطريقة التي بها تعمل. ولكن كلما تعلق الأمر بالميل أو الغرض الشخصي كانت بحوثهم فكرية وعرفانية. فهؤلاء القوم قد نصبوا أنفسهم للبحث عن أمور معينة يجب عليهم في طلبها أن يطهروا أنفسهم من الرغبة والإيثار الشخصي، وأن يكونوا على استعداد لتسيير رغباتهم حسب الموضوع الذي يبحثون فيه. يجب أن يخلص العقل بقدر الطاقة الإنسانية من التحيز، ومن ذلك الإيثار لضرب واحد من النتائج على ضرب آخر مما يُمَزَّق أوصال الملاحظة ويقحم على التفكير عاملاً غريباً.

فلولا قولنا إن موضوع الفلسفة هو الخصائص الثابتة للموجود السابق لكان اعتبار الفلسفة بحثاً فكرياً لا يدل على شيء أكثر من أن المشتغلين بها ينبغي أن يحترموا قواعد العدل والإنصاف والاتساق الباطن والوضوح الظاهر. فلا يلزم عنها -إلا على أساس افتراض سابق- سوى الاستقامة الفكرية. ولا نستطيع أن نقول إن الصرامة المنطقية لموقف الشخص وإجراءاته تقتضي أن يجعل الموضوع الذي يبحثه عقيماً بانتزاع كل ما هو إنساني منه إلا إذا اتبعنا المثل القائل بأنَّ راعي البقر السمين لا بد أن يكون هو سميناً. وقولنا إنَّ موضوعَ الفلسفة هو الحق تقريرٌ لقضية أخلاقية تنطبق على كل بحث. وهذا القول لا يدل على شيء يخص نوع الحقيقة التي نريد إثباتها أهي من طبيعة نظرية بحثة، أو من صفة عملية، أو أنها تتعلق بأثر أحدهما على الآخر. وتقريرنا بأن تأمل الحقيقة لذاتها أسمى مثل أعلى عبارة عن حكم يتعلق بقيمة ذات سلطة، فإذا استخدمنا هذا الحكم كوسيلة لتحديد وظيفة الفلسفة فقد خرقنا القاعدة القائلة بأن البحث يجب أن يتبع توجيه الموضوع.

يجمل بنا إذن أن ننتهي إلى أنَّ مسألة العلاقة المتبادلة بين النظر والعمل، وبين الفلسفة وبينهما، كانت في الغالب موضوعاً للتوفيق نظراً للإخفاق في التمسك بالتمييز بين الاهتمام النظري الذي هو اسم آخر للنقاء الفكري، وبين الاهتمام النظري الذي يعرف طبيعة الموضوع. وفضلاً عن ذلك فهناك من الأسباب ما يجعلنا نفترض أنَّ معظم الضيق الذي نشعر به من اقتراح ما هو عملي في ارتباطه بالفلسفة يرجع إلى عادة ربط «العملي» بالأمور الشخصية الضيقة. ومع ذلك فإن أهمية

الفكرة لا يمكن أن تُلغى دون استبعاد الاعتبار الفكري للقيم التي لها سلطان على رغباتنا وأغراضنا، ومن ثمَّ على سلوكنا بأكمله، ويبدو أن الشاك الساخر وحده هو الذي يتخذ بإراداته مثل هذا الموقف.

لقد استدرجتنا المناقشة إلى أمور بعيدة عن موضوع مشكلة الفلسفات الحديثة، ولكنها على بُعدها داخله في حديثنا الرئيس، ما دامت تُلقِي ضوءًا على السبب الأساسي للنظرة المهيمنة التي ينظر بها الناس إلى النشاط العملي. فالحط من منزلة العمل يُبرِّر على أساس مقدمتين: الأولى أن موضوع المعرفة هو بعض صور «الموجود» المطلق الذي يسبق البحث التأملي ويوجد مستقلاً عنه؛ والثانية أن هذا الموجود السابق حاصل على خصائص مُعرَّفة من بينها تلك الخصائص التي لها وحدها سلطانٌ على تكوين أحكام القيمة التي نحكم بها، الأحكام الفكرية، الاجتماعية، الأخلاقية، الدينية أو الجمالية - أي الأحكام عن الغايات والأغراض التي يجب أن توجه السلوك في جميع الميادين. فإذا سلمنا بهاتين المقدمتين - وعند التسليم بهما فقط - ترتب على ذلك أن وظيفة الفلسفة الوحيدة هي العلم بهذا الموجود وما له من خصائص جوهرية.

أستطيع أن أفهم أن وجهة مناقشتي قد أثارت قلق المشتغلين بمباحث السياسة والأخلاق والفن. ولعلمهم يسألون: أيوجد أي دليل يثبت أن السير في هذا البحث موجهٌ على أساس صفات ثابتة سابقة لما نأخذه على أنه الحق الواقع المطلق؟ لا يمكن إنكار - ولا يهمني أن أنكر - أن القدر العظيم من المناقشة النقّدية لمثل هذه الأمور تسير

على أسس مطلق. وهذا التسليم يدفعنا إلى النظر في اعتبارين هامين: فالدين المتوارث يُرجع جميع الأوامر ذات السلطة المطلقة للحقيقة القصوى أي لطبيعة الله. وإخفاق الذين يسلمون بهذا الدين في إحالة هذا الإرجاع إلى النقد المحسوس والحكم المعين في بعض الميادين الخاصة كالأخلاق والسياسة والفن، إنما هو دليل على الاضطراب الواقع فيه الفكر الحديث. وهذا ما يُعطي أصحاب المعتقدات القديمة -مثل الذين نشأوا في ظل العقيدة الكاثوليكية- مزيةً فكرية على «الأحرار»؛ لأن هؤلاء ليست لهم فلسفة كاملة تصور أعمالهم وآمالهم.

ويُسلمنا هذا الاعتبار إلى النقطة الثانية: تلك أن الإخفاق في استخدام الموازين المستمدة من الوجود الحق لتكوين الاعتقادات والأحكام الخاصة بالميادين المحسوسة، دليلٌ على عزلة من جانب الحياة المعاصرة، وهي عزلة مفروضة على الفلسفة بسبب انتمائها للمبدئين الأساسيين في التراث الكلاسيكي. ولم تكن مثل هذه العزلة موجودة في العصر الوسيط، بل ارتبطت الفلسفة بالسلوك في الحياة ارتباطاً وثيقاً، بحيث كان بينهما تناظر حقيقي، ولكن نتيجة هذا الارتباط لم تكن بالنسبة للفلسفة حسنة؛ لأن معنى ذلك أن موضوعها مستمدٌ أكثر فأكثر من مشكلات تاريخها ونتائج هذا التاريخ، وأنها تعيش في عزلة عن مشكلات الثقافة التي يعيش الفلاسفة فيها.

ومع ذلك فلا يزال للموقف جانب أكثر سوءاً؛ لأنه يدل على اضطراب فكري، هو الفوضى عملياً، فيما يختص بالموازين والمبادئ المستخدمة في تقرير الأحكام والانتهااء إلى النتائج الخاصة بأمور في

غاية الأهمية. إنه يدل على غياب السلطة الفكرية. لقد حلت الاعتقادات القديمة المشكلة بوضع سلطان محدود على تنظيم النقد وتكوين الخطط والسياسات وعمل المثل العليا والأهداف، ولم يعد هناك شيء آخر يحل محلها.

وعندما أقول «سلطة» authority لست أعني بذلك مجموعة ثابتة من المذاهب تضع من تلقاء نفسها للمشكلات حدًا بمجرد ظهورها؛ لأن مثل هذه السلطة دجماطيقية لا فكرية، ولكنني أعني «المناهج» المطابقة لتلك التي تستخدم في البحث العلمي وتصطنع نتائجه؛ مناهج تستخدم في توجيه النقد وتكوين الأهداف والأغراض التي نعمل بمقتضاها. لقد حصلنا بقدرٍ مستمر من السرعة في القرون القليلة الماضية على مقدارٍ كبير من الاعتقادات الصحيحة عن العالم الذي نعيش فيه. لقد قرنا الشيء الكثير مما يُعدُّ جديدًا وغريبًا فيما يختص بالحياة والإنسان. ومن جهة أخرى للناس رغبات عواطف، وآمال ومخاوف، وأغراض ونوايا، تؤثر في أهم أعمالهم التي يؤدونها. وتحتاج هذه الأعمال إلى توجيه فكري. فلا مَرَّ ما لم تُسهم الفلسفة الحديثة إلا قليلًا جدًّا في العمل على التكامل بين ما نعرفه عن العالم وبين التوجيه البصير لما نعمله. غرضنا إذن في هذا الفصل هو بيان أن العلة ترجع إلى انعدام الرغبة في التنازل عن فكرتين نشأتا في ظروف تختلف فكريًا وعمليًا على حد سواء كل الاختلاف عما نعيش فيه الآن. ونكرر ما سبق ذكره فنقول إن هاتين الفكرتين هما أن المعرفة تختص بالكشف عن صفات الموجودات

والماهيات السابقة، وأن خصائص القيمة الموجودة فيهما تقدم لنا الموازين ذات السلطان للسلوك في الحياة.

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

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

نموذجًا وطرازًا للمعرفة؛ لأنه أكمل جميع فروع البحث الفكري. وسنرى أن هذا البحث ظل زمنًا طويلًا متأثرًا بالمفاهيم التقليدية عن المعرفة وصلتها المزعومة بخصائص الموجود السابق؛ أما اليوم فقد تخلص البحث الطبيعي نهائيًا من تلك المفاهيم، ووضع يده على مبادئ يتضمنها منهجه ذاته. وإذ قد كشفنا عما تدل عليه المعرفة من نفس شروطها، أي تلك الشروط الخاصة بسلوك المعرفة باعتباره من الشؤون الجارية، فسنكون على استعداد لتقدير التعديل العظيم المطلوب إجراؤه في الأفكار القديمة عن العقل والمعرفة. وسنرى بوجه خاص كيف انهار الفصل بين المعرفة والعمل انهيًا تامًا. وسنتهي في هذا الجزء من المناقشة إلى أن موازين الصحة ومعاييرها موجودة في نتائج النشاط الظاهر، بل فيما هو ثابت من قبل، ومستقلًا عن ذلك النشاط. وستفضي بنا هذه النتيجة إلى النقطة الأخيرة، وهي التعديل الذي نحتاج إليه في مفهوم القيم التي لها السلطان على السلوك.



الفصل الرابع

فن القبول وفن التوجيه

مرَّ على الإنسان حين من الدهر كان يُعَدُّ «الفن» و«العلم» فيما يفترض اصطلاحين متكافئين، ولا تزال بقيةً من ذكرى تلك الفترة موجودةً في تنظيم الجامعات حين يُقال: «كلية الفنون والعلوم». وكان هناك تمييز بين الفنون «الميكانيكية» والفنون «الحرّة». كان ذلك التمييز في بعض جوانبه بين الفنون الصناعية والفنون الاجتماعية، بين ما يتعلق بالأشياء وبين ما يتصل مباشرة بالأشخاص. فالنحو والخطابة مثلاً -عندما نبحث في الكلام وتفسير الأدب وفن الإقناع- كانا أعلى من الحدادة والنجارة. فالفنون الميكانيكية كانت تتعلق بأمر هي مجرد وسائل؛ والفنون الحرّة كانت تتصل بأمر هي غايات، لها قيمة غائية وذاتية. ثم عملت الأسباب الاجتماعية على ازدياد وضوح ذلك التمييز. فعلم الحِجَل Mechanics يبحث في الفنون الميكانيكية، وهذه أدنى رتبة في السُّلَم الاجتماعية، والمدرسة التي تعلم فيها هذه الفنون هي المدرسة العملية: أي التلمذة على الذين برعوا في الحرفة وأسرارها. والتلاميذ، أو الصبيان apprentices، كانوا «يتعلمون بأن يعملوا»،

وكان «العمل» **doing** تكررًا روتينيًا وتقليدًا لأفعال الغير حتى يحصل على المهارة الشخصية. أما الفنون الحرة فكان يدرسها أولئك الذين عليهم أن يشغلوا بعض مناصب السلطان، التي تُشغل بعد شيء من الدربة على الحكم الاجتماعي. وكان مثل هؤلاء الأشخاص يملكون الوسائل المادية التي تكفل لهم الفراغ، ويشغلون المناصب التي تحتاج إلى شرف خاص وصدارة معينة. وفضلًا عن ذلك فلم يكونوا يتعلمون بال تكرار الميكانيكي وممارسة الأبدان في استعمال الأدوات والآلات، بل يتعلمون «فكريًا»، بطريق ضربٍ من الدراسة يتطلب استخدام العقل لا الجسم.

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

وبالإضافة إلى هذا التمييز بين الفنون العليا والدنيا فقد يتردد دائماً من وراء ستار تمييزٌ بين جميع الفنون وبين «العلم» بالمعنى الصحيح المطلق لهاتين الكلمتين؛ فالفنون الحرة تتطلب قدراً أعظم من المعرفة ومن البحث النظري ومن استخدام «العقل» مما كانت تتطلبه الفنون الميكانيكية. ولكن الفنون الحرة في دلالتها الأخيرة ظلت مرتبطة بالفن، بالعمل، إلا أنه ضربٌ من العمل ذو منزلة أسمى. لقد بقيت داخل نطاق الخبرة، ولكنها خبرة لها نوع من القيمة غير موجود في الفنون الوضيعة. وكان التراث الفلسفي كما صوّره أرسطو مثلاً يضع الفنون الاجتماعية في درجة أدنى من البحث الفكري الخالص، من المعرفة باعتبار أنها شيء لا يُوضع موضع النفع حتى لو كان ذلك النفع اجتماعياً وأخلاقياً. ومن الواضح أن هذه الوجهة من النظر تاريخياً كان يمكن أن تظل مجرد امتداح لمهمتها الخاصة لصالح طبقة فكرية صغيرة. غير أنه كما سبق أن ذكرنا مع توسع الكنيسة كقوة مؤثرة في أوروبا تسرب هذا المفهوم الفلسفي إلى الدين نفسه. واعتبر اللاهوت «علماً» بمعنى خاص فريد؛ لأنه وحده كان المعرفة بالموجود الأسمى المطلق. وكان للكنيسة أثرٌ مباشر في القلوب والسلوك ومعتقدات الناس وأحكامهم بحيث لم يكن ممكناً لطبقة فكرية تعيش في عزلة أن تجد إلى الجمهور سبيلاً. وإذا كان رجال اللاهوت حراس الحقائق والأسرار المقدسة والناشرين لها، تلك الحقائق والأسرار التي تحدد المصير الأزلي وسعادة أو شقاء النفس في الآخرة، فقد اصطنعوا الأفكار التي نشأت في الفلسفة وأدمجوها في الثقافة المسيحية.

وترتب على ذلك أن الاختلافات والتميزات الخاصة بالحياة الاجتماعية الراهنة لم تَلَقْ تأييد بعض الفلاسفة فقط ممن صاغوا هذه الفروق صياغة عقلية، بل تأييد القوة التي كان لها أعظم سلطة وأقوى تأثير في حياة الناس. لهذا السبب يعد العرض الذي أجريناه عن تقرير الفلسفة الكلاسيكية لثنائية النظر والعمل، النفس والجسم، العقل والتجربة (وينظر إليها دائماً في حدود الحس والبدن) أكثر من مجرد قدر من المعلومات التاريخية. إذ إنه على الرغم من التوسع الهائل في الشؤون الدنيوية والعلوم الطبيعية، وانتشار الفنون والمهن العملية، وإخضاع الحياة الحاضرة إخضاعاً يكاد يكون جنونياً للاهتمام بأمور مادية محدودة، وتنظيم المجتمع بقوى اقتصادية في أساسها، لا توجد فلسفة للحياة يسلم بها معظم الناس وتحل محل الفلسفة الكلاسيكية التقليدية كتلك التي امتصها الإيمان المسيحي وعدلها.

وبذلك يكون للفلسفة التقليدية ثلاث مزايا: الأولى أنها تعتمد على عدد كبير من الروابط والآمال الخيالية والعاطفية المتجمعة حول أي تراث أصبح منذ قرون طويلة جزءاً لا يتجزأ من المؤسسات ذات السلطان، وهذه المؤسسات لا تزال مستمرة في التأثير عن غير وعي على عقول أولئك الذين لم يعودوا يقدمون موافقتهم الفكرية للمبادئ التي يعتمد التراث عليها فكرياً. والثانية أن لها سنداً من استمرار الظروف الاجتماعية التي عنها نشأ في الأصل القول بالثنائية بين النظر والعمل - هذا التدرج المؤلف لأنواع النشاط من الوضع والميكانيكي إلى الحر والمقدر اجتماعياً. أضف إلى ذلك الاعتراف القوي في العالم الراهن

بما يحقق بالمعاني والمصالح التي نقدرها من خطر وخيبة أمل، وهذا أمر يجعل الناس على استعداد للاستماع لقصة ذلك العالم الأعلى الذي تبقى فيه هذه القيم آمنة إلى الأبد.

والثالثة، والأخيرة، هي المقابل السلبي لهاتين الحقيقتين. فالظروف والقوى التي تسيطر في الواقع على العالم الحديث لم تبلغ أي تعبير فكري عن نفسها متماسك بذاته. فنحن نعيش - كما قيل في غالب الأحيان - في حالة من الولاء الموزع. ذلك أننا فيما يختص بألوان النشاط الخارجي والمتع الجارية نستغرق إلى حد الجنون في شؤون الدنيا بوسائل لو أنها صيغت في أثواب فكرية لرفضناها باعتبار أنها وضیعة ولا قيمة لها. وفي الوقت نفسه نسلم عاطفياً ونظرياً بمبادئ وعقائد لم يعد لها أثر فعّال في الحياة. لقد احتفظنا من التراث القديم بما يكفي للاعتراف بأن الفلسفة - التي تعبر عما نهتم به أعظم الاهتمام بوجه عام وعند الجمهور - هي فلسفة مادية في صفتها بما لا يطاق. ومن جهة أخرى لسنا على استعداد فكرياً أو أخلاقياً أن نخطط مثل تلك الفلسفة من ألوان الاهتمامات والنشاط التي تهيمن على حياتنا في الوقت الحاضر بحيث ترفعها إلى مستوى ذي دلالة حرة إنسانية حقاً. إننا عاجزون عن بيان أن المثل العليا والقيم والمعاني، والتي تضعها الفلسفة التي نتمسك بها اسمياً في عالم آخر. قادرة بشكل محسوس وبقدرة من الأمن على تصوير العالم الذي نعيش فيه، عالم خبرتنا الراهنة. وطبقاً لهذا القول أي فلسفة تجريبية صادقة متمسكة بإمكان السبيل الثاني يجب ألا تكون وصفية بل معجزة عن المستقبل؛ ففي استطاعتها

أن تقدم فروضاً أكثر مما تقرر وقائع متوافقة في الوجود. ويجب عليها أن تؤيد هذه الفروض بالحجة أكثر مما تؤيدها بالرجوع إلى أمور من الواضح أنها داخلية في نطاق الملاحظة الميسورة. فهي نظرية من حيث إنها تبحث في أمور «مستقبلية».

ويقتضينا الإنصاف أن نضع هذه الاعتبارات بصراحة تحت الأبصار. غير أن هناك كذلك جانباً آخر للموضوع، فهناك تمييز بين الفروض التي تتولد في تلك العزلة من وقائع مشاهدة فتجعلها أوهاماً، وبين الفروض التي هي تصورات لإمكانات الوقائع الموجودة من قبل والتي يمكن تقريرها. هناك فرق بين التأملات الخيالية التي لا تعترف بأي قانون سوى اتساقها الجدلي، وبين التأملات التي تعتمد على حركة الحوادث المشاهدة، والتي تتنبأ بوقوع هذه الحوادث الجارية إلى نهاية معلومة بقوة حركتها ذاتها. هناك فرق بين الاستناد إلى حجة قائمة على مقدمات مفروضة تعسفياً، وبين الاستناد إلى حجة تبسط ما يلزم عن قضايا تعتمد على وقائع لها من قَبْل دلالتها الهامة.

إنَّ أساس الوقائع المتتقاة لأجل فحصٍ ووصفٍ خاصين للفرض الذي نضعه هو الإجراء الذي يقوم به البحث العلمي في الوقت الحاضر، وذلك في الأمور التي تخضع أكمل خضوع للرقابة الفكرية؛ نعني العلوم الطبيعية. وحالة البحث في هذه العلوم هو الوقائع المشاهدة لا التأمل ولا الظن أو الحجة. وانتخاب هذا المجال من الوقائع دون ذاك لنضع منه فرضاً يختص بتجربة ممكنة مستقبلية هو بذاته الذي يمدنا بالقيم والمعاني والموازين التي نبحث عنها الآن في عالم أعلى - نقول

إن هذا الانتخاب له ما يسوغه نظريًا وعمليًا على حد سواء. ولقد كانت طبيعة المعرفة على الدوام من وجهة نظر الفلسفة الفنية الأساس ونقطة البداية للفلسفات التي فصلت المعرفة عن العمل والصنع، ورفعت من أجل ذلك موضوعات المعرفة باعتبارها مقاييس للحقيقة الصحيحة فوق تجارب الأمور الحاصلة عن طريق العاطفة والفعل العملي. فإذا أمكن تبعًا لذلك بيان أن الطرق الراهنة التي بها نحصل على أصح معرفة قد تخلت تمامًا عن الفصل بين المعرفة والعمل، وإذا أمكن بيان أن عمليات التفاعل الظاهرة التنفيذ ضرورية للحصول على المعرفة التي نسميها علمية، فقد انهار أهم حصن للفلسفة الكلاسيكية وأصبح هباءً منثورًا، ويختفي كذلك مع هذا الانهيار العلة التي من أجلها ارتفعت بعض الأمور باعتبارها ثابتة في ذاتها خارج وفوق نطاق الخيرة الإنسانية وما يترتب عليها من نتائج، وذلك في مقابل العالم الزمني المحسوس الذي نعيش فيه.

إن السبب العملي لاختيار هذا الموضوع الفني، وهو منهج العلم الطبيعي، أن تطبيق العلم الطبيعي بطريق الاختراعات والصنائع التكنولوجية يُعدُّ الموجه الأخير والصفة المميزة للحياة الحديثة. إذ مما يحتاج إلى بيان أن الحضارة الحديثة تتزايد صفتها الصناعية، ومن المسلم به كذلك أن هذا التصنيع ثمره مباشرة لنمو المنهج التجريبي في المعرفة. وآثار هذا التصنيع في السياسة والتنظيم الاجتماعي، ووسائل النقل والتفاهم، والشغل واللعب، وتحديد مواطن النفوذ والقوة والسلطان، سمات مميزة للخبرة الراهنة بشكل محسوس. وهذه الآثار

هي المنيع الأقصى لذلك التضاؤل في أثر الاعتقادات القديمة التي أشرنا إليها، كما أنها تفسر لنا السبب في أنَّ تلك الفلسفة التي إنما تعكس وتصف الملامح الهامة للموقف الراهن كما لو كانت تلك الملامح نهائية بصرف النظر عما قد تؤول إليه، هي فلسفة مسرفة في المادية إسرافاً بغيضاً. فكلتا الحقيقتين، الموجبة التي تقرر أن حياتنا الراهنة محددة أكثر فأكثر بنتائج العلم الطبيعي، والحقيقة السالبة التي تقرر أن هذه النتائج عقبة إلى حد كبير في وضع فلسفة، تتجاوب مع الخبرة الحاضرة - وهي خبرة لها من الأثر ما يُغري الناس بالتمسك بعناصر من التراث القديم - سببان لاختيار طريقة العلم الطبيعي كموضوعنا الرئيس الذي نفحص عنه.

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

وهناك مشكلة أصيلة في غاية الخطورة تتصل بتطبيق العلم في الحياة. ولكنها مشكلة عملية لا نظرية، نعني أنها تتعلق بتنظيم المجتمع الاقتصادي والقانوني تنظيمًا من نتائجه أنَّ المعرفة التي تدبر أمر السلوك من احتكار القلة الذين يستخدمونها لمصالح طبقتهم الخاصة لا للمصلحة العامة المشتركة؛ فالمشكلة تتعلق بالتعديل الممكن للظروف الاجتماعية فيما يختص بالأساس المالي والاقتصادي لهذه الظروف. ولن يسمح الوقت ولا المجال بالنظر في هذه المشكلة. ولكن المظهر المالي الاقتصادي للمجتمع شيءٌ يختلف اختلافًا شديدًا عن التصنيع وعن النتائج الذاتية للتكنولوجيا في الحياة الجارية. والمطابقة بين هذين الأمرين تبعث على الخلط والتشويش. وجدير بالذكر كذلك أنَّ هذه المسألة ليس لها في ذاتها شأن بأمر العلاقة بين النظر والعمل، بين المعرفة وتطبيقاتها في العمل والصنع. إنَّ المشكلة العملية والاجتماعية هي مشكلة توزيع أكثر عدالة لعناصر الفهم والمعرفة في اتصالهما بالعمل الذي يُؤدى وألوان النشاط التي تصدر عن المرء، وما يترتب على ذلك من مساهمة أكثر حرية وأوسع في نتائجها.

وقبل أن نبحث أهمية المنهج العلمي في تكوين نظرية المعرفة ونظرية العقل سننظر في بعض النقط الهامة، وهي كلها مرتبطة في أساسها بالتباين بين فكرة الخبرة التي تكونت حين كانت الفنون أساسًا روتينيًا ومهارات مكتسبة بمجرد المزاولة والدربة، وبين فكرة الخبرة المناسبة حين أصبحت الفنون تجريبية؛ أو باختصار بين الخبرة

«اختباريًا» empirical وبين الخبرة «تجريبيًا»^(١) experimental. كانت «الخبرة» experience تدل فيما مضى على النتائج المتجمعة في الذاكرة من ألوان عدة من الأعمال والمشروعات الماضية التي لم يحصل عليها المرء بتوجيه البصيرة، وعندما تكون الخبرات المتجمعة صالحة عمليًا لحل المواقف الحاضرة. وكانت الإدراكات ومنافعها الأصلية وتطبيق نتائجها في أعمال حاضرة عرضيين -أي لا جانب منهما يتحدد بفهم علاقة السبب والنتيجة، والوسائل والنتائج الداخلة في العمل. وبهذا المعنى كانت الإدراكات وتطبيقاتها لا -عقلية، لا- علمية. وأوضح مثال على ذلك الذي يبني قنطرة فيقيمها على أساس ما سبق عمله وما حدث في الماضي، دون رجوع إلى علم بأنواع الشد والثقل، أو بوجه عام إلى العلاقات الطبيعية الداخلة بالفعل. أو صناعة الطب من جهة اعتمادها على حوادث من إجراءات علاجية استخدمت في الماضي دون معرفة السبب الذي من أجله أثر هذا العلاج ولم يؤثر ذلك الآخر. فالإجراء القائم على المهارة يُؤتي ثمرة، ولكنها ثمرة طرائق متجزئة، هي ثمرة المحاولة وحذف الخطأ -على الجملة إنها «اختبارية» empirical.

إنَّ الفكرة المنحطة عن الخبرة والمتكونة في ظل مثل هذه الظروف هي وصف أمين للظروف الحاضرة، فقد كان الفلاسفة صادقين في الحط من شأن الخبرة باعتبار أنها أدنى بالذات من العلم العقلي. أما

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

الذي أضافوه فهو شيء آخر: وهو قولهم إن هذا الانحطاط مرتبط بالذات بالبدن، بالحواس، بالماديات، بالمتغير غير اليقيني في مقابل اليقيني لأنه ثابت. ومما يؤسف له أن نظرياتهم التي تفسر عيوب الخبرة ظلت قائمة وأصبحت كلاسية حتى بعد أن أصبحت الخبرة نفسها في بعض صورها تجريبية بمعنى خضوعها لتوجيه فهم الظروف ونتائجها. وثمة نقطتان لهما أهمية خاصة فيما يتعلق بالفرق الذي نشأ بين النظرية التقليدية عن الخبرة وبين النظرية الحاصلة عن النظر إلى صفتها التجريبية.

فالنظرية التقليدية التي لا تزال سائدة حتى اليوم تزعم وجود عيوب ذاتية في الإدراك والملاحظة كوسيلتين للمعرفة، وذلك بالإشارة إلى الموضوع الذي يقدمانه. وطبقاً للرأي القديم: هذه المادة هي بالذات خاصة جداً، وتبلغ من التغير والحدوث ما لا سبيل معه أن تسهم في «المعرفة». فهي إنما تُفْضي إلى الظن ومجرد الاعتقاد. أمّا في العلم الحديث فلا توجد في الحواس إلا عيوب «عملية»، هي بعض التحديد في البصر مثلاً مما يمكن أن يصحح ويكمل بوسائل متعددة مثل استعمال العدسات. وكل نقص في الملاحظة يدفع إلى اختراع آلة جديدة تكمل النقص، أو يبعث على ابتداء وسائل غير مباشرة كالحساب الرياضي الذي نتغلب به على قصور الحواس. ونشأ في مقابل هذا التغير تغيير في مفهوم الفكر وعلاقته بالمعرفة، فقد زعموا في القديم أن المعرفة السامية يجب أن يقدمها الفكر الخالص، وهو خالص لأنه بعيد عن الخبرة ما دامت الخبرة تتطلب تدخل الحواس. أما الآن فمن المسلم

به أن الفكر -على الرغم من أنه لا غنى عنه في معرفة الوجود الطبيعي - لا يمكن بذاته أن يقدم هذه المعرفة. ولا غنى عن الملاحظة سواء في تقديم المادة الأصلية التي نشتغل عليها، أو في اختبار النتائج وتحقيقها تلك النتائج التي نصل إليها بالبحث النظري. ولا غنى للعلم عن خبرة متخصصة بدلاً من كل خبرة تضع حدًا لإمكان العلم الصحيح.

وهناك مقابل موضوعي لهذا التغيير. فقد كانت الحواس والخبرة في النظرية القديمة عوائق للعلم الصحيح؛ لأنها داخلية في التغير الطبيعي. وكان موضوعها الملائم لها والذي لا مناص منه هو الأمور المتنوعة والمتغيرة. والمعرفة بمعناها الكامل الصحيح إنما تكون ممكنة إذا كانت علمًا بالثابت اللا متغير، وهذا وحده جواب البحث عن اليقين. وبالنسبة للأمور المتغيرة الظن والتخمين وحدهما هما الممكنان، كما أن تلك الأمور من جهة العمل هي منبع الخطر. إن فكرة علم طبيعي، في نظر العالم وفي صيغة مما يفعله في البحث، ينبغي أن تولي ظهرها للتغيير الحاصل في الأشياء والأحداث، فهي فكرة غير مفهومة. فما يهم العالم أن يعرفه وأن يفهمه هو بالضبط التغييرات الحاصلة، تلك التي تضع له مشاكله، وهذه المشكلات تحل حين تترابط التغييرات بعضها ببعضها الآخر. وعندئذ تبرز الثوابت والمتغيرات النسبية، ولكنها علاقات بين التغييرات وليست مكونات لعالم أعلى من الوجود. ويصحب هذا التعديل الخاص بالموضوع تعديل في بنية «الخبرة» ومضمونها. فبدلاً من وجود فرق بين الخبرة وبين شيء أسمى، هو الفكر المعقول، يوجد الفرق بين نوعين من الخبرة، أحدهما يتصل بالتغير غير الموجه،

والآخر يتعلق بالتغير الموجه المنظم. وهذا الفرق على الرغم من أهميته الأساسية لا يدل على قسمة ثابتة، فالتغيرات من الطراز الأول شيء علينا أن نخضعه للرقابة بطريق الفعل الموجه بفهم العلاقات.

كانت المعرفة في النظرية القديمة، كما كان العلم، تدل بالضبط وبالإطلاق على الانصراف من التغير إلى اللا متغير. أمّا في العلم التجريبي الجديد فإننا نحصل على المعرفة بطريق مقابل لذلك تمامًا، نعني بوساطة تنظيم مدبر لطريق محدود مخصص للتغير. وطريقة البحث الطبيعي هي إجراء بعض التغير لنرى أي تغيير آخر ينشأ عن ذلك. والترابط بين هذه التغيرات - حين تُقاس بسلسلة من الإجراءات - يُكوّن الموضوع المحدود المطلوب للمعرفة. وهناك درجتان من الرقابة على التغير تختلفان عملياً؛ ولكنهما متشابهتان من حيث المبدأ. ففي علم الفلك مثلاً لا نستطيع أن نحدث تغييراً في الأجرام السماوية البعيدة، ولكننا نستطيع بإرادتنا أن نعدل الظروف التي نلاحظها منها، وهذا من حيث المبدأ نفس الطريقة المنطقية. فنحن نعدل معطيات الملاحظة باستخدام آلات خاصة، كالعِدسات والمناشير والمِرقب (التلسكوب) والمطياف والمُدخال^(١)، إلى غير ذلك. كما نجري الملاحظات من نقط واسعة الاختلاف في المكان وفي أزمنة متتابعة. وبمثل هذه الوسائل يمكن ملاحظة التغيرات المترابطة فيما بينها. أما في الأمور الطبيعية والكيمائية الأقرب إلى متناول أيدينا والأدنى في

(١) المطياف Spectroscope آلة لحل الطيف لإظهار طيوف الأشعة المنبعثة عن الأجرام السماوية، والمُدخال interferometer آلة لقياس طول الموجات. [المترجم].

خضوعها المباشر للتعديل، فإنَّ التغيرات التي نحدثها تؤثر في الأشياء التي نبحث فيها، ويستخدم في ذلك تطبيقات وردود أفعال الغرض منها إحداث التغيرات في الأشياء التي ندرسها. فتقدم البحث مطابق للتقدم في اختراع أدوات البحث الطبيعي ونصبها لإحداث التغيرات وتسجيلها وقياسها.

وفضلاً عن ذلك لا يوجد فرق من جهة المبدأ المنطقي بين المنهج العلمي وبين المنهج المتبع في الأمور التكنولوجية. وإنما يوجد فرق عملي في سلم الإجراءات المتبعة، في الدرجة الأقل من التوجيه بطريق عزل الظروف الفعالة، وبخاصة في الغرض الذي من أجله نقوم بتوجيه منظم لتعديل الموجودات والطاقات الطبيعية، وبوجه أخص منذ أصبح الدافع القوي لتنظيم مجرى التغير على نطاق واسع دافعاً تبعث إليه الرفاهية المادية أو الكسب المالي. ولكن «تكنيك» الصناعة الحديثة في التجارة ووسائل الاتصال والنقل وفي جميع تطبيقات الضوء والحرارة والكهرباء هو ثمرة التطبيق الحديث للعلم. وهذا الذي نُسَميه «تطبيقاً» يدل على أنَّ نفس النوع من الإجراء المقصود للتغيرات والسيطرة عليها مما يحدث في المعمل، يجري في المصنع والسكة الحديدية وعبر توليد القوى.

فالحقيقة الرئيسة البارزة هي أن التغير في منهج المعرفة، والحاصل بسبب الثورة العلمية التي بدأت منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان مصحوباً بثورة في موقف الإنسان من الأحداث الطبيعية وما بينها من تفاعل. ويدل هذا التعديل كما ذكرنا من قبل على انقلاب تام

في العلاقة التقليدية بين المعرفة والعمل. فالعلم يتقدم باصطناع أدوات العمل الموجّه وأفعاله، فتصبح المعرفة الحاصلة من هذا الطريق وسيلة لنمو الفنون التي تدفع الطبيعة خطوة أخرى نحو خدمة أغراض الإنسان ومثله خدمة واقعية وممكنة. والغريب في الأمر أننا نجد في مقابل هذا التغيير الحاصل في الحضارة أنه لا تزال تشيع آراء عن العقل وملكاته في المعرفة إلى جانب فكرة انحطاط العمل بالنسبة للعقل، مما ظهر في الزمن القديم تقريراً لموقفٍ مختلف كل الاختلاف.

ويمكن أن نحكم على أثر المفاهيم القديمة في عقول المفكرين وأثر الجمود في عادات الفكر الفلسفي إذا رجعنا إلى الكتب المؤلفة في نظرية المعرفة وإلى مناقشة مشكلاتها في المجالات الفلسفية، وعندئذ سنجد فصلاً عن المنهج المنطقي تعكس طرائق المعرفة الحاضرة، أي استخدام البحث العلمي. ولكننا سنجد أن المنطق لا يبحث فيه عادة إلا على أنه مجرد «منهج بحث» وليس له إلا مدخل ضئيل أكبر الظن أنها صلة بعيدة جداً بنظرية المعرفة. أما نظرية المعرفة فالبحت فيها يجري بعبارات من المفاهيم عن العقل وملكاته، وهذه المفاهيم من المفروض أنها قادرة على التكوّن بعيداً عن ملاحظة ما يجري حين يشتغل الناس بالبحث الناجح. وفي السنوات الأخيرة اتجهت المشكلة الرئيسة في مثل هذه المناقشات إلى وضع نظرية في «الشعور» تفسر المعرفة، كما لو كان الشعور حقيقة واقعة معناها يبيّن بذاته، أو كان شيئاً مضمونه أقل غموضاً وأدنى إلى الملاحظة من طرائق الفحص العلمي الموضوعية العامة. ولا يزال هذا الضرب من المناقشات قائماً حتى الآن، وهو في

المفهوم الشائع نظرية المعرفة، تلك النظرية التي تبحث في الطريق الطبيعي والذي لا مناص منه لمناقشة مشكلات المعرفة الأساسية. ولو كُتبت مؤلفات جديدة، فلن تجد شيئاً جديداً تذكره في تأييد استمرار الأفكار التقليدية. إن أهمية أي مناقشة حتى لو كانت أولية حول المنهج التجريبي الراهن لن تُعرف دون أن نجعل في بالنا أهميتها من جهة مباينة أثر هذا المنهج للمناهج الأخرى.

وإذا كانت خصائص المنهج التجريبي شائعة فلم تُستخدم إلا قليلاً جداً في تكوين نظرية عن المعرفة والعقل في صلتها بالطبيعة، مما يجعل القارئ يغفر لنا ذكر بعض الأمور عن حقائق معروفة تماماً. فهذه الخصائص تشير إلى ثلاثة أمور بارزة، الأولى: هو ذلك الأمر الواضح من أن كل تجريب يتطلب عملاً «خارجياً ظاهراً»، أي إجراء تغييرات محدودة في البيئة أو في علاقاتنا بها. والثاني: أن التجريب ليس نشاطاً عشوائياً ولكن موجّه بأفكار عليها أن تتلاءم مع الظروف التي أثارها المشكلة الباعثة على البحث الفعّال. والثالث، وهو السمة الأخيرة التي منها تستمد السمتان الأخريان دلالتها الكاملة، أن ثمرة النشاط الموجّه إنشاءً موقفٍ تجريبي جديد تتعلق فيه الأشياء بعضها ببعض تعلقاً مختلفاً بحيث تكون نتائج الإجراءات الموجهة الموضوعات التي من خاصيتها أن تكون معروفة.

ونحن نجد في الإجراءات العادية النموذج الأصلي للعملي التجريبي الذي نؤديه من أجل المعرفة. فحين نحاول فهم طبيعة شيء مبهم غير مألوف نجري بعض الأفعال المتعددة لإقامة علاقات جديدة

معه تُلقَى الضوء على صفات تعيننا على فهمه. فنحن نقلبه، ونضعه في ضوء جديد، ونخضعه ونهزه، ونضربه، وندفعه ونضغط عليه، وهكذا. فالشيء كما نجربه قبل إحداث هذه التغييرات يكون خافياً علينا، والغرض من هذه الأفعال إحداث تغييرات توضح صفات سابقة غير ملحوظة، وبتغيير ظروف الإدراك نبرز بعض الخواص التي إن تركت وشأنها تخفى علينا أو تضللنا.

وإذا كانت مثل هذه الأنواع من التجريب، إلى جانب ذلك النوع من اللعب التجريبي بالأشياء لنرى ما يحدث لها، الأصل الرئيس لذلك الحشد من المعلومات اليومية غير العلمية عن الأشياء المحيطة بنا، والتي تكون جملة المعرفة «الذائعة المشتركة»، فإن تحديدات طريقة الإجراء من الوضوح بحيث لا تحتاج منا إلى شرح. والمهم في تاريخ المعرفة الحديثة هو تقوية هذه الأعمال الفعالة عن طريق الآلات والتطبيقات والأجهزة التي ابتكرت للكشف عن علاقات لم تكن ظاهرة بغير ذلك، وكذلك فيما يختص بالعمل الظاهر تنمية التكنيك البارع لإحداث مجال أوسع من التغييرات -أي تغيير منظم للظروف تنشأ عنه سلسلة من التغييرات المناظرة في الشيء الذي نفحصه. وينبغي أن تشتمل بالطبع هذه الإجراءات على تلك التي تقدم تسجيلاً دائماً لما تلاحظه ووسائل القياس المضبوطة الذي به ترتبط التغييرات بعضها ببعضها الآخر.

هذه الأمور مألوفة إلى درجة أن أهميتها الكاملة بالنسبة لنظرية المعرفة تخفى على ذهن، ومن أجل ذلك مست الحاجة إلى الموازنة

بين هذا الضرب من معرفة الوقائع الطبيعية وبين تلك المعرفة التي كنا نحصل عليها قبل ظهور المنهج التجريبي. والفرق الذي يلفت النظر هو بطبيعة الحال الاعتماد على العمل، وهو عمل من نوع طبيعي وخارجي ظاهر. أما العلم القديم، أو ما كان يُسمَّى علمًا، فقد ذهب إلى أن إخضاع العقل لنشاط البدن المعتمد على الماديات والذي تعينه أدوات هي مادية كذلك يُعدُّ ضربًا من الخيانة للعقل باعتباره آلة المعرفة. ولعل ذلك كان يبدو كما لو سلمنا بامتياز المادة على العقل العاقل، وهو تسليم كان من هذا الوجه متناقضًا مع إمكان المعرفة.

ويصحب هذا التغير الأساسي تغيير آخر في الموقف الذي نتخذه من مادة الإحساسات المباشرة. وأكبر الظن أنك لن تجد فكرة أبعد عن الواقع من تلك الفكرة التي نُسجت مع المثابرة الطويلة، وهي أن الفرق بين العلم قديمًا وحديثًا يرجع إلى ازدياد العلم القديم للإدراك الحسي واعتماده بالإطلاق على النظر. الواقع أن الإغريق انفعّلوا انفعلاً شديداً بالأجسام الطبيعية كما كانوا من أدق الملاحظين، ولكن الصعوبة لم تكن في استبدال النظر من أول وهلة بمادة الإدراك الحسي، بل في أنهم أخذوا هذه المادة كما هي دون محاولة تعديلها تعديلًا جوهريًا قبل الشروع في التفكير والنظر فيها. أما فيما يختص بالملاحظة البريئة عن التطبيقات الصناعية ووسائل التغير المقصود للمادة الملاحظة، فقد تقدم الإغريق تقدمًا كبيرًا في هذا المضمار.

أما ازديادهم للمادة المحسوسة الملاحظة فلم يتعلق إلا بصورتها فقط، التي كان ينبغي أن تدرج مع الصور المنطقية الحاصلة بالتفكير العقلي.

ولما كان ما هو مادي فليس منطقيًا خالصًا، أو لا يحقق مطالب الصورة العقلية، فإن المعرفة الحاصلة عنه كانت أقل علميًا من المعرفة الحاصلة عن الرياضة البحتة والمنطق والميتافيزيقا التي تبحث في الوجود الأزلي. ولكن مع انتشار العلم أخذ يبحث في مادة الإحساسات المدركة كما تعرض نفسها مباشرة للملاحظة واليقظ النافذ الملاحظة. وترتب على ذلك أن مادة العلم الطبيعي الإغريقي كانت ألصق بمادة «الفطرة السليمة» منها بنتائج العلم المعاصر. وقد يستطيع أحدنا أن يقرأ ما بقي قائمًا من ذلك العلم دون أي إعداد فني أكثر من معرفة الهندسة الإقليدية مثلاً، ولكن لا أحد يستطيع المتابعة الواعية لتقارير معظم المباحث الحديثة في علم الطبيعة دون تعليم إعدادي فني عالٍ؛ فمن جملة الأسباب التي من أجلها لم تمضِ قُدُماً النظرية الذرية التي أعلنت في الزمن القديم أنها لم تكن تتفق مع نتائج الملاحظة العادية، تلك الملاحظة التي قدمت الأشياء متلبسة بصفات وافرة ومندرجة تحت أنواعٍ ممتاز هي نفسها بفصول من الكيفيات لا بمجرد مميزات كمية ومكانية.

ولقد كانت النظرية الذرية في الزمن القديم نظريةً بحتة، وتتصف بالاعتماد على الاستدلال القياسي.

قد يُساء فهم هذه العبارات إذا أُخذت على أنها تزعم أن الحس في العلم القديم يُفضي إلى المعرفة على حين يستبعد العلم الحديث مادة الحواس، فإن مثل هذه الفكرة تقلب الواقع رأساً على عقب. ذلك أن العلم القديم كان يقبل «مادة» الحس على ظاهرها، ثم ينظمها بحسب

ما هي عليه في طبيعتها وأصلها، بإجراءات من التعريف المنطقي والتصنيف، إلى أنواع وما تتضمنه منطقيًا. ولم يكن عند الناس آلات وأجهزة يعدلون بها موضوعات الملاحظة العادية ويحللون بها إلى عناصرها ويشكلونها في صورة وترتيبات جديدة، أو أنهم عجزوا عن استخدام ما كان موجودًا لديهم من تلك الآلات والأجهزة. وبذلك كانت نتائج العلم اليوناني (الذي استمر باقيًا حتى الثورة العلمية في القرن السابع عشر) من جهة مضمونها أو موضوعها، ألصق بموضوعات الخبرة اليومية من موضوعات الفكر العلمي الحديث. ليس معنى ذلك أن احترام الإغريق «لوظيفة» الإدراك عن طريق الحواس كان أعظم من احترام العلم الحديث، ولكن احترامهم كان عظيمًا جدًا «لمادة» الإدراك الحسي المباشرة غير المحللة.

كانوا شاعرين من وجهة نظر المعرفة بعيوب مادة الإدراك الحسي، غير أنهم افترضوا إمكان تصحيح هذه العيوب وسد ما فيها من نقص بوسائل منطقية أو عقلية بحتة. فزعموا أن الفكر يمكن أن يتناول المادة التي يقدمها الإدراك العادي وأن يحذف الصفات المتغيرة، ومن ثمَّ حادثة، فيبلغ في النهاية الصورة الثابتة اللا متغيرة التي تجعل الجزئيات حاصلة على الخاصة التي لها. وعليك أن تُعرّف هذه الصورة باعتبار أنه جوهر الجزئيات المذكورة أو حقيقتها الصادقة، ثم فلتضم مجموعة من الأشياء المدركة حسيًا في نوع، هذا النوع أزلي كما أن جزئياته الممثلة له فانية. فلم يكن الانتقال من الإدراك العادي إلى المعرفة العلمية يتطلب إدخال تغييرات فعلية خارجية ملاحظة على «مادة» الإدراك

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

يمكن بذلك أن نقول - دون أن نعدو الصواب - إنَّ «مقولات» الإغريق عن وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها كانت ذات صفة جمالية؛ لأنَّ الإدراك من النوع الجمالي يحفل بما في الأشياء من صفات كيفية مباشرة. أما السمات المنطقية التي اعتمد عليها الإغريق ليدخلوا على مادة الملاحظة صورة علمية فهي الائتلاف، والتناسب أو الوزان، والتماثل، التي تكوّن «المنطق Logos» الذي يجعل الظواهر قادرة على أن نقررها في قول معقول. وبفضل هذه الخصائص المفروضة على الظواهر والتي يستنبطها الفكر منها تصبح الأشياء الطبيعية معروفةً. وهكذا لم يستخدم الإغريق التفكير كوسيلة لتغيير الأشياء المعروضة للملاحظة بغية الوصول إلى ظروف وأثر حدوثها، بل استخدموا التفكير ليفرضوا على الأشياء خصائص ثابتة معينة لا وجود لها في حالة حدوثها المتغير. وجوهر الخصائص الثابتة الذي خلعه على الأشياء هو ائتلاف الصورة والنموذج. كان الصناع، والبناءؤون، والنحاتون، ومعلمو الألعاب الرياضية، والشعراء يأخذون المادة الخام ويصبونها في صور ثابتة تمتاز بالتماثل والتناسب. وكانوا يحققون هذه المهمة بغير ذلك التحليل السابق المميز للصنع الحديث في المصانع. وقد حقق مفكرو الإغريق عملاً شبيهاً بذلك فيما يختص بالطبيعة ككل، غير

أنهم بدلاً من استخدام عُدَد الصنّاع المادية اعتمدوا على الفكر وَحَدَه. فاستعاروا «الصورة» form الموجودة في الفن الإغريقي، ولكنهم جردوها من هياكلها المادية. كان غرضهم أن يستخرجوا من الطبيعة - كما تلاحظ - كلاً فنياً تشهد عَيْن النفس؛ فكانت الطبيعة في نظر العلم كوناً Cosmos، فهو كونٌ ولكنه ليس مركباً من العناصر، أي أنه كَلٌّ كَيْفِي، أو كَلٌّ كأنه مأساة، أو تمثال، أو معبد يقوم على وحدةٍ شاملة مسيطرة من جهة الكيف، ولم يكن مجموعاً من الوحدات المتجانسة مرتبة خارجياً ضرورياً مختلفة من الترتيب. كانت الغاية هي الصورة، وهي النموذج الذي به تمتاز الأشياء امتيازاً ذاتياً في أنواعها الثابتة، ولم تكن تلك الغاية قد تكونت من قبل في عقل يختط الغاية ثم يفرضها على الأشياء من خارج.

ويلاحظ برجسون في كتابه «التطور المبدع» أن تلك الحقيقة التي هي موضوع أصدق معرفة، هي في نظر الإغريق موجودة في لحظة ممتازة حين يبلغ تيار التغير أوجه. ويقول إنَّ مُثُل أفلاطون وصور أرسطو يمكن أن تشبه في علاقتها بالجزئيات أفراس إفريز البارثينون بالإضافة إلى حركات الأفراس العابرة، فالحركة الذاتية التي تعطي الفرس صفته وتعرفه تلخيصٌ في لحظة أزلية لموقف ثابت وصورة ثابتة. فأن نعرف هو أن نُبَصِّر وأن نحصل تلك الصورة المتوّجة والمعرّفة، حتى إذا حصلناها ملكناها وتمتعنا بها.

هذه النظرة البرجسونية توضح إدراك الصفة الفنية جوهرياً والتي حصلها موضوع المعرفة عن العلم اليوناني، فهي ثمرة تفاصيل هذا

العلم. ولست أعرف شيئاً أدل على فهم العلم اليوناني من اعتبار أرسطو الكمَّ عَرَضًا، أي ما يمكن أن يتغير في نطاق حدود شيء من الأشياء دون أن يؤثر في طبيعته. ويكفي أن نستعرض في أذهاننا تعريف ديكارت الكمَّ أنه جوهر المادة حتى نتحقق من حصول ثورة فكرية: أي حصول تغيير حاسم في وجهة النظر، لا مجرد زيادة مطردة في دقة المعلومات، بل تغيير ينطوي على التخلي عن الصفة الجمالية للشيء. ولك أن توازن بين المنزلة التي تشغلها العلاقات في العلم الحديث وبين تفسير أرسطو للطبيعة، نعني هذه التمييزات عن الأكثر والأقل، والأكبر والأصغر، وغير ذلك. أما أرسطو فالعلاقات عنده مثل الكمية، لا شأن لها بجوهر الشيء أو طبيعته، ولذلك لم يكن لها حساب نهائي في المعرفة العلمية. وهذا المفهوم ملائم تمامًا لوجهة النظر الجمالية التي تذهب إلى أنَّ ما كان في باطنه كاملاً مكثفياً بذاته فهو الذي يهمننا أعظم أهمية.

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

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

وبدلاً من استمرار الحركة إلى ما لا نهاية له فإنها تُستنفد، فتميل بالطبع نحو توقفها، نحو السكون. ولم تكن المشكلة هي البحث عن القوى الخارجية التي تدفع السهم إلى حالة من السكون النسبي، بل القوى الخارجية كتيارات الهواء وغير ذلك مما تحتفظ به متحرِّكاً وتمنعه من سرعة بلوغه غايته الطبيعية وهي السكون. فالتوقف عن الحركة إمَّا إعياء، هو ضرب من التعب، وإمَّا أنه يدل على كمال وجوده الذاتي أو ماهيته. فالأجرام السماوية لأنها سماوية وشبيهة بالآلهة لا تتعب ولا تعيا أبداً، فتحفظ لذلك بحركتها الدائرية التي لا تتوقف. ذلك أنَّ السكون حين نعني به تحقيق الغاية ليس هدوءاً ميتاً بل هدوءاً كاملاً، فهو من أجل ذلك حركة «لا تتغير». والفكر وحده يملك تماماً

هذا الفعل الذاتي الكامل، ولكن دوران الأجرام السماوية المستمر هو أقرب مظهر طبيعي لفعل الفكر المنطوي على ذاته الذي لا يتغير، والذي لا يكشف شيئاً، ولا يتعلم شيئاً، ولا يؤثر في شيء، بل يدور دورة أزلية حول نفسه.

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

لقد أوردنا هذه التفصيلات لنوضح الصفة الكيفية للعلم القديم. ولم يكن ثمة تنازع بين الأفكار حول القيم؛ لأنَّ صفات الأمور العلمية هي قيم، فهي الأشياء التي نستمتع بها ونقدرها قدرها. وهناك سُلَم من الصور يسري في الطبيعة، باعتبارها كلاً كيفياً، ويبدأ من الصور الأدنى

قيمة إلى الأعلى: وتقوم الثورة التي بدأها جاليليو في العلم على إلغاء الكيفيات باعتبارها سماتٍ مميزةً للأمور العلمية من حيث هي كذلك. ونشأ عن هذا الإلغاء ذلك النزاع وتلك الحاجة إلى التوفيق بين خصائص الواقع العلمية وبين تلك الخصائص التي تقوم عليها السلطة الأخلاقية. من أجل ذلك إذا شئنا أن ندرك أثر علم الفلك وعلم الطبيعة الجديدين في العقائد الإنسانية فعلينا أن نضعهما في كفتي ميزان مع علم الطبيعة القديم الذي كانت فيه الكيفيات الحاصلة عن المعرفة العلمية للأشياء هي نفس كيفيات الآثار الفنية وهي خصائص لا تختلف عن الجمال وعن كل ما نعجب به.

لم يكن ما قام به جاليليو نموًا، بل ثورة تمثل تغيرًا من كيف إلى الكم أو القياس؛ من غير المتجانس إلى المتجانس؛ من صور باطنة إلى علاقات؛ من ائتلاف جمالي إلى صيغ رياضية؛ من متعة تأمل إلى عمل وتوجيه فعالين، من سكون إلى تغير؛ من أمور أزلية إلى تتابع زمني. وظلت فكرة وجود عالمين قائمةً بالنسبة للأغراض الأخلاقية والدينية، ولكنها اختفت فيما يختص بأغراض العلم الطبيعي؛ أما العالم الأعلى الذي كان موضوع العلم الصادق فقد أصبح المقر المطلق للأمور المتصلة بالقيم التي تقدم في علاقتها بالإنسان معيار مصيره وغايته. وأما العالم الأدنى وهو عالم التغير الذي كان موضوع الظن والعمل فقد أصبح الموضوع الوحيد للعلم الطبيعي. والعالم الذي كان يسوده الظن لم يعد عالمًا صحيحًا ولو أنه جزء أدنى من الوجود الموضوعي. كان على التحقيق من خَلَق الإنسان، ويعتمد على الجهل والخطأ. وهذه هي الفلسفة التي حلت

بسبب العلم الجديد محل الميتافيزيقا القديمة. ولكن -و«لكن» هذه في غاية الأهمية- على الرغم من هذه الثورة استمرت المفاهيم القديمة عن المعرفة قائمة، تلك المفاهيم باعتبارها متعلقة بحقيقة سابقة، كما استمر التنظيم الخلقي باعتباره مستمدًا من خصائص هذه الحقيقة.

ولم يظهر التغير العلمي ولا التغير الفلسفي دفعةً واحدة حتى بعد ظهور البحث التجريبي. الواقع كما سنرى فيما بعد سارت الفلسفة في طريق المحافظة بالتوفيق والملاءمة، وكانت تدرس في العلم الجديد، ولم يستطع العلم أن يتحرر من بعض العوامل الأساسية في مفهوم الطبيعة القديم إلا في عصرنا الحاضر. على أن مقدارًا كبيرًا من الثورة العلمية كان كامناً في النتائج استخلصها جاليليو من تجربتيه المشهورتين: إحداهما عن سقوط الأجسام من برج بيزا- وهي التي قضت على التمييز القديم عن الاختلافات الكيفية الباطنة بين الثقل والخفة، مما زعزع بذلك مبادئ التفسير الكيفي للعلم. وهكذا جنحت الثورة إلى إلغاء وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها في صيغة من الكيفيات غير المتجانسة. إذ تبين أن الحركة الكائنة في الأجسام مرتبطة بخاصة مشتركة متجانسة تُقاس بمقاومة الأجسام عندما تتحرك وبتوقفها أو ضعفها حين تدفع إلى الحركة. وهذه الخاصة المسماة بالقصور الذاتي، طابق بينها نيوتن وبين الكتلة، بحيث أصبحت الكتلة أو القصور الذاتي التعريف العلمي، أو المعامل الثابت للمادة، بصرف النظر تمامًا عن الاختلافات الكيفية كالرطب واليابس، والحر والبارد، والتي أصبحت منذ ذلك الوقت أمورًا نفسرها الكتلة والحركة وليست مبادئ أساسية.

وإذا أخذنا هذه النتيجة على حِدَتِها، لكانت مجرد صدمة أو على الأكثر فورة، ولكنها ليست كذلك إذا ارتبطت بتجربته عن الكرات المتدحرجة على سطح مائل ناعم (والتي كانت تجربته عن البندول نوعًا منها)، وهو أقرب شيء يمكن ملاحظته عن الأجسام الساقطة بحرية. كان غرضه تحديد العلاقة بين مقدار زمان السقوط وبين مقدار المسافة التي يقطعها الجسم. وقد أُيِّدت النتائج المشاهدة الفرض الذي كَوَّنَه من قبل، وهو أن المسافة المقطوعة متناسبة مع مربع الزمن المنقضي. ولو ضربنا صفحًا عن أساس العلم المشائي الذي قامت هذه النتيجة تعارضه فإنها تبدو كتحديد رياضي للعجلة، ومرتبطة بمفهوم الكتلة باعتبار أنها تقدم تعريفًا جديدًا دقيقًا عن القوة. وهذه النتيجة في غاية الأهمية، ولو نظرنا إليها بعيدًا عن أسس المعتقدات القديمة عن الطبيعة لبلغت في أهميتها مبلغ مكتشفات علم الطبيعة في العصر الحاضر. وإذا نظرنا إليها في مقابل الأفكار الأساسية للعلم المشائي فهي التي مهدت للثورة العلمية: فقد قضت نتائج جاليليو قضاء مبرمًا على الفكرة التقليدية القائلة بأن جميع الأجسام المتحركة تصل بالطبع إلى السكون بسبب ما فيها من ميل ذاتي إلى بلوغ طبيعة باطنة. وقد استخدم جاليليو بعبريته هذه النتائج التي وصل إليها ليبين أن الجسم إذا كان متحركًا على سطح أفقي دون أن يخضع للقوة المستقلة للثقل المتجانس، واستُبدل به جسم على سطح مائل، فإنه متى تحرك يستمر في الحركة إلى ما لا نهاية- وهي الفكرة التي صاغها نيوتن فيما بعد في القانون الأول للحركة.

وقد فتحت هذه الثورة الطريق إلى وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها على أساس المسافة والزمن والكتلة والحركة المتجانسة. وليست مناقشتنا عرضاً للتطور التاريخي، ولذلك نمر بالتفاصيل مروراً عابراً. غير أن بعض النتائج المتولدة عن ذلك يجب أن تُذكر في إيجاز. إن استنتاج جاليليو لم يؤثر في أول الأمر في الفكرة التقليدية من أن الأجسام الساكنة تظل ساكنة. ولكن منطق جاليليو ومناهجه التي استخدمت فيما بعد بيّنت أنه إذا دُفع جسمٌ ضخّم إلى السكون، انتقلت الحركة إلى جزئياته الخاصة وإلى جزئيات ذلك الجسم الذي أوقف حركته. وبذلك أصبحت الحرارة خاضعة لبحثٍ ميكانيكي بحيث تقرر أخيراً تحوُّل الحركة الميكانيكية والحرارة والضوء والكهرباء بعضها إلى بعضها الآخر بغير فقدان من الطاقة. ثم بيّن نيوتن محتذياً مثال كوبرنيك وهويجنز أن حركات الكواكب تخضع لنفس القوانين الميكانيكية عن الكتلة والعجلة، كما تخضع لها الأجسام الأرضية. وبذلك أصبحت الأجرام السماوية وحركاتها خاضعة لنفس القوانين السارية في الظواهر الأرضية، وأُلغيت فكرة الاختلاف في النوع بين الظواهر في الأجزاء المختلفة من المكان. وأصبح كل ما يعمل له العلم حساباً هو الخصائص الميكانيكية المصوغة في تعبيرات رياضية؛ وأهمية الصياغة الرياضية تدل على إمكان التكافؤ التام أو تجانس انتقال الظواهر المختلفة من صيغة إلى أخرى.

وإذا نظرنا إلى الأمر من جهة المذهب القائل بأن غرض المعرفة بلوغ الحقيقة، وأن موضوع المعرفة والأشياء الواقعة حدّان مترادفان،

فليس ثمة إلا نتيجة واحدة ممكنة، هي بعبارة أحد المُحدّثين: «إن الفلك النيوتوني قد كشف عن جميع عالم السماء وكأنه خلاء مظلم لا محدود تتحرك فيه المادة الميتة بدافع من قوى لا حس لها، فقضى بذلك نهائياً على أحلام الأجيال الشعرية»^(١).

ومع ذلك فإنما تصح هذه النتيجة بشرط صحة المقدمة. فإذا أخذ عالم الكيفيات على أنه موضوع معرفة لا تجربة من نوع آخر خلاف المعرفة، وبمقدار ما تؤخذ المعرفة على أنها معيار التجربة أو صورتها الوحيدة الصحيحة، فإن استبدال العلم النيوتوني بالإغريقي (باعتبار أن هذا العلم الأخير إنما هو ترتيب معقول لعالم الكيفيات الذي نتمتع به بالخبرة المباشرة) يعني أن الخصائص التي تجعل العالم عالم بهجة وإعجاب وتقدير لم يعد لها محل. ومع ذلك هناك تفسير آخر ممكن. فالفلسفة التي تذهب إلى أننا نجرب الأشياء كما هي عليه في الواقع بعيداً عن المعرفة، وإلى أن المعرفة ضربٌ من تجربة الأشياء تيسر توجيه الأمور لأغراض تجارب غير عرفانية، هذه الفلسفة ستنتهي إلى نتيجة أخرى.

ولو مضينا في مناقشة هذا الموضوع عند هذه النقطة، لجرّنا ذلك إلى مناقشات سنعرض لها فيما بعد، لذلك سنقصر المناقشة على هذا السؤال وهو: ما الذي أحدثه المنهج التجريبي الجديد لكيفيات التجربة العادية؟ لننسّ نتائج الفلسفة اليونانية، ولنطرح من عقولنا

(١) Barry, The Scientific Habit of Mind, New York, 1927, p 249، وإني مدين لهذا

الكتاب بأكثر مما أوردته في هذا النص.

جميع النظريات عن المعرفة وعن الحقيقة. ولتأخذ هذه الوقائع البسيطة المباشرة: هذه هي الأشياء الطبيعية التي نستمتع بها حين تكون ملونة رنانة عطرة محبوبة جذابة جميلة والتي نقاسيها حين تكون مكروهة قبيحة ممجوجة. فما الأثر الذي أحدثه فيها العلم الطبيعي؟

لو سلمنا مؤقتًا بأن نفرغ عقولنا من المفروضات الفلسفية والميتافيزيقية السابقة، ونظرنا إلى المسألة بأبسط طريقة ممكنة وأكثرها سذاجة، فإني أحسب أن جوابنا، مصوغًا في عبارات فنية، هو أن العلم الحديث «يستبدل بالأشياء» objects المعطيات data (لسنا نعني أن هذه النتيجة هي كل أثر المنهج التجريبي والذي كان كما رأينا من بداية الأمر معقدًا، ولكن أول أثر فيما يختص باستبعاد الكيفيات هو من هذه الطبيعة). ومن الواضح كل الوضوح أن العلم اليوناني كان يبحث في «الأشياء» objects بالمعنى الذي نقصده من النجوم والصخور والأشجار والمطر والأيام الحارة والباردة مما يقع في الخبرة العادية. أما الذي نعنيه من قولنا إنَّ أول أثر للتجريب هو رد الأشياء من حالتها كأشياء إلى معطيات فقد لا يكون واضحًا تمام الوضوح^(١). ونعني بالمعطيات المادة التي نتخذها لتأويل بعد ذلك، أي شيء يدور تفكيرنا حوله. أما الأشياء فإنها غايات، فهي تامة منتهية، وهي إنما تدعو إلى التفكير بطريق التعريف والتصنيف والترتيب المنطقي وما تتضمنه الأقيسة، وغير ذلك. أمَّا المعطيات فتعني «المادة التي تخدمنا»، فهي

(١) انظر في هذا التحول من الأشياء إلى المعطيات مقالة ج. هـ. ميدز في كتاب Creative Intel-
ligence, New York, 1917.

دلائل، وشهادات، وعلامات، وطرق إلى أمور لم نبلغها بعد وآيات عليها؛ إنها متوسطات وليست نهائية؛ وسائل لا غايات.

وقد يمكن أن نعرض المسألة عرضاً بشكل فني أقل فنقول: إن موضوع البحث الذي اعتبر محققاً مطالب المعرفة أو المادة التي منها نصوغ الحلول أصبح شيئاً يثير «مشكلات»؛ فالحر والبارد، والرطب واليابس، والخفيف والقليل، بدلاً من أن تكون بينة بذاتها وأموراً تفسر بها الظواهر، أصبحت موضوعات علينا أن نفحص عنها، ومسبباً لا مبادئ للأسباب، وأصبحت تثير علامات استفهام بدلاً من تقديم إجابات. وبدلاً من أن تقدم الاختلافات بين الأرض وبين منطقة الكواكب والأثير السماوي مبادئ مطلقة يمكن أن تستخدم لتمييز الأشياء وتصنيفها، كانت تلك الاختلافات أموراً ينبغي تفسيرها وإخضاعها لمبادئ متطابقة معها. صفوة القول كان العلم اليوناني والعلم في العصر الوسيط فناً لقبول الأشياء كما يستمتع بها ويعانيها، أما العلم التجريبي الحديث فهو فن للتوجيه.

إن الفرق العظيم بين موقف من يقبل الأشياء بالإدراك والاستعمال والتمتع العادي على أنها نهائية وعلى أنها أوج العمليات الطبيعية، وموقف من ينظر إليها على أنها نقطة البداية للتفكير والفحص، لهو فرق يتخطى حدود الصفات الفنية للعلم. إنه يدل على ثورة تشمل روح الحياة كلها، وتشمل موقفنا من جميع نواحيه نحو كل ما يقوم في الوجود. فعندما ننظر إلى الأشياء التي تحيطنا، مما نلمسه ونسمعه ونراه ونذوقه على أنها علامات استفهام تحتاج إلى البحث عن جواب (ويجب أن

نبحث عن جوابها بإدخال تغييرات مقصودة حتى يعاد تشكيلها في شيء مختلف) تبطل الطبيعة كما هي موجودة من قبل أن تكون شيئاً ينبغي قبوله والخضوع له والصبر عليه أو التمتع به كما هي عليه في الواقع. إنها اليوم شيء علينا أن نعدله وأن نوجهه بالقصد. إنها مادة نشتغل بها كي نحيلها إلى أشياء جديدة تحقق حاجتنا تحقيقاً أفضل. والطبيعة كما هي موجودة في أي وقت خاص عقبة وليست كملاً، إنها تمثّلنا ببدايات وفرص ممكنة أكثر مما تقدم لنا غايات نهائية.

جملة القول: تغيرت المعرفة باعتبارها متعةً جماليةً لخواص الطبيعة من جهة أنها أثر من صنع الفن الإلهي، وأصبحت معرفةً باعتبارها وسيلةً للتوجيه الديوي - أي طريقة لإحداث تغييرات مقصودة تعدل من اتجاه سير الحوادث. فالطبيعة كما توجد في أي وقت معين مادةٌ تتخذها الفنون لتطبع أثرها عليها وتعيد تشكيلها أكثر من أن تكون أثراً فنياً تاماً من قبل. لذلك كان الموقف المعدل إزاء التغير الذي أشرنا إليه يحمل معنىً أوسع كثيراً مما يدل عليه العلم الجديد باعتباره مطلباً فنياً. وعندما نجعل العلاقات بين التغييرات هدف المعرفة، فإن تحقيق هذا الغرض بالكشف عن هذه العلاقات يكافئ الظفر بآلة للتوجيه. فعندما نعلم تغييراً ما، ونعلم بالقياس المضبوط ارتباطه بتغير آخر، فإننا نحصل بذلك على وسيلة ممكنة لابتداع تلك الحادثة الأخرى أو تعديلها. إن الموقف الجمالي مُوجّه بالضرورة إلى ما هو موجود من قبل، إلى ما هو تام ومنته. أما موقف التوجيه فإنه يتطلع إلى المستقبل، إلى الإنتاج.

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

كان التغير قبل نشأة المنهج التجريبي شراً لا بد منه. ومع ذلك فعالم الوجود الظاهري، نعني علم التغير، على الرغم من انحطاط رتبته عن العالم اللا متغير، فهو موجود ولا بد من قبوله عملياً كما يحدث. والحكيم من الناس إذا كان الله قد أنعم عليه بحظ من الثروة فليس له أن يشتغل بها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، مولياً ظهره إياها ليتجه نحو العالم العقلي. ولا تقبل الصور الكيفية والغايات التامة التي تحددها الطبيعة الخضوع

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

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

والفكرة القائلة بأن مخترعات العلم عبارة عن كشف الخواص الطبيعية للحقيقة المطلقة، عن كشف الوجود بوجه عام، إنما هي بقية من بقايا الميتافيزيقا القديمة. ونشأ عن إقحام فلسفة غريبة في تأويل نتائج العلم الظن بأن هذه النتائج تستبعد الصفات والقيم من الطبيعة، ومن ثمَّ قامت مشكلة الفلسفة الحديثة، أي علاقة العلم بما نحبه ونقدِّره بالأمر التي لها سلطان على توجيه السلوك. وإقحام هذه الفلسفة ذاتها في بحث نتائج العلم الرياضي الميكانيكي على أنها تعريف للحقيقة الطبيعية بطبيعتها الذاتية يفسر الخصومة الموجهة للمذهب الطبيعي، ويفسر الشعور بأن مهمة الفلسفة البرهنة على وجود عالم وراء الطبيعة، وهو عالم لا يخضع للشروط التي تميز جميع الأشياء الطبيعية. فلتستبعد الفكرة القائلة بأن المعرفة إنما تكون كذلك حين تكون كشفًا عن خواص الحقيقة السابقة الثابتة وتعريفًا لها، ثم فسّر هدف المعرفة ومعيّارها بما يحدث في طرائق البحث العلمي الراهنة، نَحْذُ أن تلك الحاجة والمشكلة المزعومتين تختفيان.

ذلك أن البحث العلمي يبدأ دائمًا من الأشياء الموجودة في البيئة مما نجربه في حياتنا اليومية، من الأشياء التي نراها، وتناولها بأيدينا، ونستعملها، ونتمتع بها ونعانينا. وهذا هو عالم الكيفيات العادي. ولكن بدلًا من قبول كيفيات وقيم -غايات وصور- هذا العالم باعتبار أنها تقدم موضوعات المعرفة مع خضوعها لترتيب منطقي معيّن، ينظر البحث التجريبي إليها باعتبار أنها تقدم حافزًا للفكر. إنها مواد المشكلات لا حلولها، وعلينا أن نسعى إلى أن تكون موضوعات المعرفة. وأول

خطوة في المعرفة أن نحدد المشكلات التي تحتاج إلى حل، وتحقق هذه الخطوة بتعديل الكيفيات الواضحة المعطاة. فهذه الكيفيات آثار، وأمور علينا أن نفهمها، ويتم فهمها بصيغة تولدها. إنَّ البحث عن «العلل الفاعلة» بدلاً من العلل الغائية، عن العلاقات الخارجية بدلاً من الباطنة، هو الذي يستهدفه العلم. ولكن هذا البحث لا يدل على أنه بحث عن الحقيقة في مقابل الخبرة بما هو غير حقيقي وظاهري. إنه يدل على البحث عن تلك العلاقات التي يتوقف عليها حدوث الكيفيات والقيم الواقعة والتي يمكن بواسطتها أن ننظم حدوثها. فإذا سمينا الموجودات كما تقع في خبرتنا وقوعاً مباشراً وكيفياً «ظواهر»، فليس معنى ذلك أننا نعيّن لها وضعاً ميتافيزيقياً، بل ندل على أنها تحدد مشكلة تقرير علاقات التفاعل، تلك العلاقات التي يتوقف حدوثها عليها.

وليس من الضروري أن تتعلق المعرفة بالوجود كما يقع في خبرتنا وقوعاً مباشراً بكيفياته المحسوسة. فالخبرة المباشرة نفسها تُعنى بهذا الأمر. أما الذي يُعنى العلم به فهو «حدوث» هذه الأشياء التي تقع في خبرتنا، ولذلك كانت هذه الأشياء المختبرة بالنسبة للغرض الذي يستهدفه العلم «أحداثاً» events، وغايته الكشف عن شروط وقوعها ونتائجها. ولا يتم هذا الكشف إلا بتعديل الكيفيات المعطاة بطرق تصبح معها العلاقات ظاهرة. وسنرى فيما بعد أنَّ هذه العلاقات تكونَ الموضوعات الصحيحة للعلم من حيث هو كذلك. وإنما عنايتنا الآن أن نؤكد هذه الحقيقة وهي أن استبعاد كيفيات الوجود المختبر ليس إلا خطوة متوسطة ضرورية لكشف العلاقات، حتى إذا تمت هذه الخطوة

أصبح الغرض العلمي سبيلاً إلى توجيه وقوع الأشياء المختبرة مع حصولها على زاد أعظم وآمن من القيم والكيفيات.

ربما يقال إننا حين نحتفظ بالنظرية القديمة عن المعرفة والميتافيزيقا، قد نظن أن العلم يخبرنا بأن الطبيعة في حقيقتها الصحية إنما هي تفاعل كتل متحركة لا صوت لها ولا لون أو أي صفة من صفات المتعة والمنفعة. الواقع أن ما يفعله العلم هو بيان أن أي شيء طبيعي يمكن بحثه في صيغة من العلاقات التي عليها يتوقف حدوثه، أو يمكن بحثه كحادثة event، وأننا في بحثها على هذا النحو نتمكن من أن ننفذ إلى ما وراء الكيفيات المباشرة التي يقدمها الشيء المختبر مباشرة، وأن ننظم حدوثها من انتظار ظروف خارج سلطاننا تعمل على وقوعها. إنَّ ردَّ الأشياء المختبرة إلى صورة علاقات محايدة بالنسبة للكيفيات شرطٌ ضروري للقدرة على تنظيم مجرى التغير الذي يؤدي إلى وقوع شيء له الصفات المرغوبة.

خذ الماء مثلاً: فما دمنا نأخذه على أنه مجرد الشيء الذي يقع في خبرتنا مباشرة، فنحن نستخدمه في بعض منافع يسيرة مباشرة كالشرب والغسل وغير ذلك. وفيما عدا تسخين الماء فليس ثمة ما كان يمكن أن نفعله بالقصد لتغيير خواصه. أمّا حين نبحث في الماء لا على أنه ذلك الشيء الصافي المتموج الذي له من الصفات ما يسر العين والأذن واللسان، بل على أنه شيء نرسم له بالرمز يد ٢ أ، شيء تغيب عنه هذه الصفات تماماً، أصبح الماء خاضعاً لكل ضروب التوجيه وملئماً لمنافع أخرى. وكذلك إذا لم نبحث في البخار والثلج على ما هما

عليه من جهة اختلافهما الكيفي في الخبرة المباشرة، بل على أنهما جزئيات متجانسة تتحرك بعجلات ذات مقدار في مسافات معلومة، بل على أنهما جزئيات متجانسة تتحرك بعجلات ذات مقدار في مسافات معلومة، نستغني عندئذ عن الكيفيات المميزة التي كانت حواجز تحول دون التنظيم المثمر، ما دمنا كنا نتخذها كغايات. وهناك طريقة وحيدة للعمل فيما يختص بها على الرغم من وجود الاختلافات بينها، وهذه الطريقة من العمل قادرة على التطبيق على الأجسام الأخرى، ومن جهة المبدأ على أي جسم بصرف النظر عن فروقه الكيفية من صلابة وسيولة وغازية، بشرط أن تعطي هذه الأجسام صيغة رياضية متشابهة. وبذلك تصبح جميع أنواع الامتداد والانكماش والتبريد والتبخير وإنتاج وتنظيم القوة المفجرة ممكنًا. ومن الناحية العملية تصبح الأجسام تجمعات للطاقات تُستخدم بجميع أنواع الطرق، وتدعو إلى كل نوع من أنواع التبدل والتحويل والتركيب والفصل. ولكن الشيء الذي كان موضوع الخبرة المباشرة الحسية يظل باقيًا دائمًا نفس الشيء الكيفي الذي نتمتع وننتفع به. فالماء كشيء علمي، كشيء هو يد ٢ أ، إلى جميع القضايا العلمية الأخرى التي يمكن تقريرها عنه، ليس منافسًا في الوجود الواقعي للماء الذي نراه ونستخدمه. ولكنه بسبب العمليات التجريبية أداة تضاف إلى التوجيهات والاستخدامات الكثيرة للأشياء الواقعة في خبرتنا اليومية.

إني مدرك أنَّ هذه الطريقة في معالجة مشكلة الفلسفة الحديثة الكبرى سيعدها كثير من المفكرين ميلًا إلى المغالاة في الحل؛ لأنَّ

الحل إن وُجد (ويشعر كثير من المفكرين أن أي حل هو حرمان حقيقي) من البساطة والسهولة ليكون مرضيًا. وسأكون راضيًا إذا كان البحث يدفع أي شخص لإعادة النظر في المعتقدات القديمة التي تقف في سبيل الحل المقترح. وهذه الآراء السابقة تزعم أن للمعرفة منزلةً فريدة ممتازة كضربٍ لبلوغ الحقيقة بالموازنة مع الضروب الأخرى من الخبرة، وأنها من حيث ذلك أسمى من النشاط العلمي. لقد صيغ هذان الرأيان جميعًا في عصرٍ كانت المعرفة تعد شيئًا إنما يمكن بلوغه بواسطة قوى الذهن العقلية وحدها. غير أن نمو البحث العلمي المعتمد اعتمادًا تامًا على التجريب أثبت الخطأ العميق لهذا الوضع. ولذلك لنا أن نتساءل: أليس هذا هو الوقت لمراجعة المفاهيم الفلسفية التي قامت على اعتقاد ثبت اليوم أنه باطل؟ نخلص إذن من المناقشة السابقة إلى أننا إذا صغنا فكرتنا عن المعرفة على مثال البحث التجريبي، رأينا أنها طريقة للنظر في أمور الخبرة العادية بحيث نصوغ أفكارنا عنها في صيغ من تفاعلها بعضها مع بعضها الآخر، بدلًا من صيغ الكيفيات التي تقدمها لنا مباشرة، وبذلك يكون توجيهنا لها وقدرتنا على تغييرها وتسيير دفة هذه التغيرات حسبما نشاء مما لا حد له. فالمعرفة ذاتها ضرب من الفعل العملي، وهي طريق التفاعل الذي به تصبح أنواع التفاعل الطبيعي الأخرى خاضعة للتوجيه. وهذا هو معنى المنهج التجريبي بمقدار تتبعنا له في بحثنا حتى الآن.

لقد فحصنا المعرفة العلمية، كما قررنا في بداية هذا الجزء من المناقشة، لا لذاتها بل لتمدنا بالمادة التي نضع بها فرضًا عن أمر أقل من الناحية الفنية وأوسع وأكثر حرية في التطبيق. والحل النهائي هو إمكان

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



الفصل الخامس

الأفكار في مجال العمل

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

ومع ذلك فقصبة انقسام الفلاسفة إلى مدراس متعارضة فيما يختص بطبيعة الأفكار وقوتها قصة قديمة. فإلى أقصى اليمين نجد أولئك الذين قرروا تحت راية المثالية أنَّ الفكر خالق الكون، وأنَّ الأفكار المعقولة

تكوّن بُنيته. ومع ذلك فهذا العمل الإنشائي قد أجراه الفكر دفعة واحدة بعمل أولى أصلي. والعالم التجريبي الذي نعيش فيه من يوم إلى آخر غليظ مشاكس يتصف في عنادٍ باللامثالية؛ لأنه ليس إلا مظهرًا للحقيقة التي صنعها الفكر. وهذا الضرب الفلسفي الذي يوقر الأفكار أقرب إلى أن يكون تعويضًا منه أن يكون حيويًا، وليس له مدخل في أن يجعل البيئة الطبيعية والاجتماعية لخبرتنا مقرًا أكثر مثالية، أي يتميز بالمعاني التي هي ثمار الفكر. وهناك قوم على استعداد أن يستبدلوا بالفكر الذي يكوّن الحقيقة دفعة واحدة، التفكير الذي يجعل بأفعالٍ خاصة مستمرة عالم خبرتنا الراهن أزخر بالمعاني المتماسكة الباهرة.

وفي الطرف الآخر نجد مدرسة التجريبيين الحسية الذين يذهبون إلى القول بأنّ المذهب الذي يزعم أن الفكر في أي ضرب من أفعاله خلاق وهم من الأوهام. وتطالب هذه المدرسة بضرورة الصلة المباشرة الأولية بالأشياء كمنبع لكل معرفة. فالأفكار أشباح باهتة للانطباعات المادية المحسوسة؛ إنها صور وانعكاسات شاحبة وأصداء ميتة للتفاعل الأولى مع الحقيقة والذي إنما يتم بالإحساس وحده.

وعلى الرغم من التضاد بين المدرستين إلى طرفي نقيض فإنهما تعتمدان على مقدمة مشتركة. فطبقًا لكلا المذهبين الفلسفيين ليس الفكر «التأملي» - أي التفكير الذي يتطلب الاستدلال والحكم - خالقًا مولدًا، بل معياره موجود في حقيقة سابقة مما ينكشف في بعض المعرفة المباشرة غير التأملية. وتعتمد صحته على إمكان التحقق من نتائجه بالتطابق مع حدود مثل تلك المعرفة المباشرة الأولية. أما الخلاف بين

المدرستين فمرجهه ببساطة إلى آلة وطبيعة المعرفة المباشرة السابقة. فالتأمل عند كلتا المدرستين يجعل التفكير الذي يتطلب الاستدلال «استرجاعياً»، والبرهان على نتائجه موجوداً في الموازنة مع ما يعرف بغير أي استدلال. ففي التجريبية التقليدية يوجد المعيار في الانطباعات الحسية، أما في المثالية الموضوعية فالبحت التأملي إنما يكون صحيحاً بمقدار ما يسترجع العمل الذي تم من قبل بالتفكير الإنشائي. وهدف التفكير الإنشائي هو الاقتراب من الحقيقة التي أنشأها من قبل العقل الخالص. ويشارك الواقعيون في المقدمة الأساسية كذلك؛ لأن جوهر موقفهم هو أن البحت التأملي صحيح بمقدار ما ينتهي إلى إدراك ما هو موجود من قبل. وحين يُدخل التفكير أي تعديل على الحقيقة السابقة يقع في الخطأ، فعندهم أن التوليد الخلاق من جانب العقل يحدد الخطأ.

والحل مرتبط بتحليل المعرفة التجريبية التي بدأناها في الفصل السابق؛ لأن المقدمة المشتركة لهذه المدارس الفلسفية المتعارضة فيما بينها بأوجه كثيرة، ترجع إلى اصطناع الفكرة عن المعرفة في صلتها بما هو حقيقي وموجود وجوداً مستقلاً، تلك الفكرة التي نشأت في الفكر الإغريقي وأصبحت جذورها ضاربة في أعماق التقاليد. وعندما لخصنا مميزات التفكير التجريبي قلنا إن سمته الثانية هي توجيه التجريب بالأفكار، أي إنَّ التجريب لا يخطط خبط عشواء، وليس فعلاً دون غرض، ولكنه يشتمل دائماً إلى جانب التحسس والعمل الأعمى نسبياً على عنصر من روية البصيرة والقصد مما يحدد لنا محاولة هذا الإجراء دون ذاك. وفي هذا الفصل سننظر بناءً على ذلك في نتائج نظرية الأفكار

التي تترتب على المنهج التجريبي. ولنفترض مؤقتاً أن كل ما يمكن أن نعرفه عن الأفكار مستمد من الطريقة التي تبرز بها في مباحث العلم التأملية. فما هو المفهوم الذي نكوّنه عن طبيعتها ووظيفتها.

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

ويُقرر موقف العلم في الوقت الحاضر عن هذا الأمر كما يلي: «لإيجاد طول شيء ما فعلياً أن نقوم ببعض الإجراءات الطبيعية. ويتحدد مفهوم الطول عندما تتحدد الإجراءات التي بها نقيس الطول، أي إنَّ مفهوم الطول يتطلب قدرًا من مجموعة إجراءات نحدد بها الطول، ولا شيء أكثر من ذلك القدر. وعلى العموم، فإننا لا نعني بأي مفهوم أكثر من مجموعة من الإجراءات؛ فالمفهوم مرادفٌ لمجموعة الإجراءات المناظرة»^(١). ويكرر إدنجتون الفكرة نفسها في محاضرات جيفورد وفي ذلك يقول: «يشتمل معجم عالم الطبيعة على عدد من الألفاظ مثل: الطول، الزاوية، السرعة، القوة، بالقوة، التيار، إلى غير ذلك ما نُسَميه «مقادير طبيعية». ومن المسلم به الآن أن هذه المقادير

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

الطبيعية يجب أن تُعرَّف طبقاً للطريقة التي تتعرف بها عليها حين نواجهها بالفعل، لا طبقاً للدلالة الميتافيزيقية التي قد نتوقعها لها. ففي الكتب القديمة كانت الكتلة تُعرَّف بأنها: مقدار من المادة، ولكن حين أريد تحديد الكتلة تحديداً فعلياً، رُؤى اتباع منهج تجريبي ليست له صلة بهذا التعريف»^(١). إن اصطناع هذه الوجهة من النظر فيما يختص بمعنى التفكير ومضمونه، وبصحة أو سلامة الأفكار التي بها نفهم الأحداث الطبيعية، يجعل ممكناً ما كان ناقصاً خلال تاريخ الفكر، أيَّ اختبارية تجريبية أصلية. ويبدو أن عبارة «اختبارية تجريبية» [أو تجريبية تجريبية] *experimental empiricism* زيادة تكرار، وينبغي في الواقع أن تكون كذلك ما دام للاسم والصفة نفس الدلالة بحيث لا نكسب شيئاً من استخدام الاصطلاحين. غير أن الأمر على خلاف ذلك من الناحية التاريخية؛ لأن الفلسفات التجريبية *empirical* قد صيغت تاريخياً في

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

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

عبارات من الإحساسات أو المعطيات الحسية، التي قيل إنها المادة التي منها تصاغ الأفكار وينبغي أن تختبر بالتوافق معها. فالصفات الحسية هي النماذج السابقة التي يجب أن تتفق الأفكار وإياها، إذا شئت أن تكون صحيحة أو «مبرهنًا عليها»^(١). وقد أثارت هذه المذاهب دائمًا نقدًا كثيرًا، ولكن هذه النقذات اتخذت هيئة الحط من قدرة «الخبرة» experience على تقديم أصل أفكارنا الهامة ومعياريها أساسيًا، سواء في المعرفة والأخلاق. لقد استخدم ذلك النقذ ضعف التجربة الحسية لتقوية الفكرة القائلة بأن الأفكار يصوغها العقل بعيدًا عن أي خبرة من أي نوع كانت، وتأييد ما يجري في اصطلاحات المذاهب الفلسفية من قولهم بالعقلية الأولية a priorirationalism.

ومن وجهة نظر تعريف واختبار الأفكار الإجرائي، للأفكار أصل وحالة تجريبيان، ولكنه أصل وحالة «الأفعال» acts المؤداة، الأفعال بالمعنى الحرفي والوجودي للكلمة، الأعمال التي تعمل لا مجرد قبول الإحساسات المفروضة علينا من خارج. مثال ذلك أن اللون الذي نراه في موضع خاص في الحزمة الطيفية له أهمية فكرية عظمى في الكيمياء والطبيعة الفلكية، ولكنه من حيث إنه «مجرد» شيء مرئي، إنه صفة حسية ليس إلا، فهو سواء بالنسبة للعالمي والعالم؛ لأنه في الحالين ثمرة التأثير الحسي المباشر، فهو ليس إلا لونًا يختلف عن لون آخر وقعت العين عليه. وأن نفرض أن قيمته في المعرفة يمكن أن يحل محلها أو

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

يقدمها الربط بصفات بأخرى حسية من نفس طبيعته، شبيهة بما نفرضه من أنا إذا وضعنا حفنة من الرمل في العين تخلصنا من التهيج الحاصل من حبة واحدة. وأن نفرض من جهة أخرى بأننا يجب أن نرجع إلى الفعل التركيبي لفكر مستقل كي نعطي الصفة معنى في المعرفة ومن أجلها، فهذا شبيه بما نفرضه من أن تفكيرنا الذي يدور في رؤوسنا يمكن أن يقلب كومة من الطوب إلى بناء. فالتفكير الذي يدور في داخل الرأس يمكن أن يشق طريقاً في تكوين «خطة» بناء، ولكنه يأخذ في حسابه الإجراءات الفعلية التي تمنحها الخطة، باعتبارها ثمرة الفكر؛ التوجيه الأداتي الذي يصنع بناءً من طوب منفصل، أو الذي يحول صفة حسية منعزلة إلى مفتاح يدل على معرفة الطبيعة.

وليس للصفات الحسية كما نختبرها بالبصر منزلةً ووظيفة في المعرفة حالة انعزال لهذه الصفات الحسية بذاتها (كما تذهب إلى ذلك التجريبية الحسية)، أو لمجرد أنها مفروضة على الانتباه، بل لأنها ثمار عمليات **operations** ^(١) محدودة تؤدي بالقصد ولن يكون لهذه الصفات أي قيمة إلا بارتباطها بفحوى أو فكرة هذه العمليات سواء بالكشف عن أي واقعة، أو بتقديم الاختبار لأي نظرية والدليل عليها. لقد كانت المدرسة العقلية على صواب في تمسكها بأن الصفات الحسية إنما تهتم المعرفة حين ترتبط بوساطة الأفكار، ولكنها كانت على خطأ في وضع الأفكار الرابطة داخل العقل بعيداً عن الخبرة. ويقوم الارتباط على عمليات تعرّف الأفكار، والعمليات أمور تصدر عن الخبرة كما تصدر الصفات الحسية.

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

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

لقد كان جون لوك على الدوام الشخصية الرئيسة في المدرسة التجريبية. فقد وضع وضعاً كاملاً أسس المنطق التجريبي الذي يختبر صحة كل اعتقاد عن الوجود الطبيعي بإمكان حل مضمون الاعتقاد إلى أفكار بسيطة تلقاها المرء في الأصل من خلال الحواس. فإذا أردنا معرفة ما «الصلابة» أو أي فكرة أخرى، فعلينا بنص عبارته «الرجوع إلى الحواس». فلما تطور بنظريته عن أصل واختبار معرفتنا الطبيعية (لأنه استثنى الأفكار الرياضية والأخلاقية) وجد نفسه يبني على الأساس الذي وضعه معاصره العظيم السير إسحاق نيوتن. وقد كان نيوتن مقتنعاً بفساد الفلسفة العقلية عن العلم والتي كان يمثلها ديكارت الذي ظل زمناً أعظم منافسٍ لنيوتن وانتزع منه قصب السبق في عالم العلم. ذلك أن استخدام نيوتن للرياضة بطريقته الخاصة وكذلك فكرته عن الجاذبية (إلى جانب

بعض أفكاره الأخرى الطبيعية) عرضته لتهمة إحياء «الماهيات الخفية» occult essences، التي سادت الفلسفة المدرسية. ومن أجل ذلك ألح إلحاحاً شديداً في أنه كان تجريبيًا خالصاً في المقدمات والمنهج والنتائج. فهو تجريبي في أنه لجأ إلى حواسه وأخذ ما وجدته فيها على أنه أصل ومسوغ أفكاره العلمية الأولية عن الطبيعة. وسنرى فيما بعد أن بعض دعاوي نيوتن كانت في الواقع بعيدة عن أن تكون تجريبية على أي معنى تجريبي لهذه اللفظة، ولكنه أدخلها في الأسس الفلسفية للعلم الطبيعي، ثم شاعت بعد ذلك في نظرية العلم الفلسفية كلها، ولم توضع موضع الفحص إلا في عصرنا الحاضر.

ولست تجد من أقوال نيوتن أشيع من قوله: «إنني لا أخترع الفروض». وليس هذا إلا طريقته السلبية لإثبات اعتماده التام على موضوع يضمّنه الحواس - وهذا بدوره يعني، كما قلنا من قبل، أن جميع الأفكار العلمية ترجع في أصلها وضمّانها على السواء إلى الإدراكات الحسية التي سبق الحصول عليها. وسننظر أولاً في أثر طريقة نيوتن على الأسس المفروضة للعلم الطبيعي، ثم نبحث بعد ذلك كيف أدى الأخذ بتعريف إجرائي - وعلاقي - للمفاهيم العلمية بدلاً من تعريف منفصل وحسي إلى هدم تلك الأسس.

وعلى حين استخدم نيوتن المفاهيم الرياضية بحرية تساوي الحرية التي استخدمها ديكارت وبقوة عظيمة تفوق كثيراً ما فعله ديكارت، فقد ميّز منهجه الخاص عن منهج ديكارت بالنص على أن الأمور التي طبق عليها حسابه الرياضي لم تكن ثمرة الفكر بل معطاة في الحس، بمقدار

ما تتعلق بالخواص التي برزت في علمه. أي إنه لم يدَّع أن في استطاعته بالحس ملاحظة الجزئيات أو الذرات النهائية التي كانت أساس مذهبه، ولكنه زعم أن عنده أساساً حسية لافتراض وجودها، وقد ألح بوجه خاص على القول بأن جميع الخواص التي تخلعها نظريته العلمية على هذه الجزئيات مستمدة من الإدراك الحسي المباشر وتحقق به. وفي ذلك يقول: «كل ما ليس مستمداً من الظواهر سنسميه فرضاً....» وليس للفروض مكان في الفلسفة التجريبية». أما المقابل الإيجابي لهذه العبارة السالبة فهو كما يأتي: «صفات الأجسام التي لا تسمح بزيادة ولا نقص في الدرجة والتي يُرى أنها تنتمي لجميع الأجسام التي في متناول التجارب، فهي الصفات العامة لجميع الأجسام مهما كانت».

وافترض نيوتن أنه إنما كان يطلق على الأشياء النهائية للعلم الطبيعي تلك الصفات الخاصة بالأشياء المجربة والتي تنكشف في الإدراك الحسي المباشر توضحه مثل هذه العبارات: «لسنا نعرف امتداد الأشياء بأي طريقة سوى حواسنا، ولا حواسنا تدرك هذه الصفة في جميع الأجسام. غير أننا إذ ندرك الامتداد في جميع الأجسام المحسوسة، فإننا نصف به وصفاً عاماً جميع الأجسام الأخرى كذلك. ونحن نعلم بالتجربة أن كثرة كثيرة من الأجسام صلبة، ولأن صلابة الكل تنشأ من صلابة الكل تنشأ من صلابة الأجزاء، فنحن نستدل بذلك على صلابة الجزئيات غير المنقسمة وليس الأجسام التي نحسها فقط بل جميع الأجسام الأخرى. ونحن نعلم أن جميع الأجسام غير قابلة للنفاذ لا بالعقل بل بالحس.... وأن جميع الأجسام قابلة للحركة ولها

قوى خاصة (التي نُسَمِّها قوى الاستمرار أو القصور الذاتي *vires inertiae*) للاستمرار في حركتها أو سكونها، فإنما نستدل على ذلك من خواص متشابهة في الأجسام التي شاهدناها. أو كما يقول نيوتن عن مبادئه، ملخصاً هذا كله: «لست أعتبر هذه الصفات خفية بل قوانين عامة للطبيعة.... وصدقها يظهر لنا في الظواهر. والمبادئ المذكورة هي الكتلة، الجاذبية، الصلابة، اللانفاذ، الامتداد، الحركة، القصور الذاتي، إلخ».

النقطة الجوهرية في حجة نيوتن هي أن الأجسام غير المحسوسة، أي الجزئيات النهائية التي ينطبق عليها الاستدلال الرياضي ليست متصفة بأي خواص سوى تلك التي نجدها بالتجربة متممة لجميع الأجسام التي لنا بها تجربة حسية. والصفات الساكنة (الاستاتيكية) -مثل الامتداد المكاني والحجم، والخواص الدينامية مثل المقاومة، والاستمرار في الحركة- للحقائق الطبيعية النهائية، متجانسة مع الصفات المشتركة للأشياء المدركة بالحس. واللون والصوت والحرارة والرائحة وغير ذلك مستبعدة ما دامت تسمح بالغياب والزيادة والنقص في الدرجة -أو أنها ليست موجودة وجوداً عاماً. أما الحجم، والكتلة، والقصور الذاتي، والحركة وقابلية الحركة فإنها تبقى كصفات عامة. ولكن ماذا يحدث لو أثار أحدهم هذا الاعتراض: وهو أن وجود الجزئيات النهائية افتراضي ما دامت غير مشاهدة؟ وما مصير تجريبيته حتى إذا كانت الخواص التي تُعزى للجزئيات تتحقق جميعاً بالحس بشرط عدم مشاهدة حوامل هذه الخواص؟ من الصعب القول أن نيوتن

ناقش بصراحة هذا السؤال. فقد كان يبدو له عملياً من البين أنه ما دامت الأجسام المحسوسة تقبل القسمة دون أن تفقد الخواص التي تكون «مبادئه»، فلنا الحق في افتراض وجود جزئيات أخيرة معينة من نفس النوع لا تقبل القسمة أكثر من ذلك. ولو اتبع نيوتن الاتساق المنطقي لكان من العسير عليه أن يسلم بهذه الحجة، ولكنه حن رأى أنه يستطيع «تفسير» الحوادث الواقعة على أساسها الفرض بدا له أن في ذلك تأييداً كاملاً لوجودها. ولعله في هذا النص الذي نقله عنه يقترب من معالجة هذه المسألة بصراحة أكثر من أي موضع آخر. فبعد قوله إذا كانت جميع الجزئيات، وجميع الأجسام، أيًا كانت قابلة للانقسام فإن مصيرها إلى الفناء، يمضي فيقول إنه في هذه الحالة: «يجب أن تتغير طبيعة الأشياء التي تعتمد عليها»، ثم يضيف: «ومن ثمّ قد تكون الطبيعة مستمرة، وعندئذ لا يجب أن توضع تغييرات الأشياء الجسمانية إلا في أنواع الانفصال المتعددة وأنواع الترابط والحركات الجديدة لهذه الجزئيات الدائمة». انظر إلى قوله: «قد تكون الطبيعة مستمرة»! فلن تجد عبارةً أصرح في الدلالة على الدافع المحرك لمذهب نيوتن. فنحن في حاجة إلى نوع من الضمان كي لا تتمزق أوصال الطبيعة، أو تتبدد، أو تنقلب إلى عماء. كيف تكون وحدة أي شيء آمنةً اللهم إلا إذا وُجد شيءٌ دائم لا يتغير وراء كل تغير؟ وبغير مثل هذه الوحدات الثابتة التي لا تنحل لن يتيسر بلوغ يقين نهائي، فكل شيء في خطر من الانحلال. وهذه المخاوف الميتافيزيقية هي التي حددت أكثر من أي دليل تجريبي طبيعة فروض نيوتن الأساسية الخاصة بالذرات، إذ أمدته بالمقدمات

التي اعتبرها علمية وأنها هي الأسس التي تسمح بإمكان العلم. وقوله بأن: جميع التغيرات يجب ألا توضع إلا في أنواع الانفصال وضروب الترابط الجديدة للجزئيات الدائمة، ينطوي على تعبير علمي جديد لرغبة الإنسان القديمة في بلوغ شيء ثابت يكون بمثابة ضمان لليقين المطلق وموضوع له؛ فالمعرفة مستحيلة بغير هذا الثبات، والسبيل إلى معرفة التغيرات هو النظر إليها على أنها قرب وبعد مكانيان لا يُحفل بهما يقعان بين الأشياء التي نظل هي هي إلى الأبد. وبناءً على ذلك كان السبيل إلى إقرار اليقين في الوجود والمعرفة أن الله في البدء صَوَّر المادة في جزئيات صلبة جسيمة جافة كثيفة.

فلا مناصَ منطقياً أنه كلما سار العلم في طريقه التجريبي اتضح في الحال أو المستقبل أنَّ جميع التصورات وجميع الأوصاف الفكرية يجب أن تصاغ في عبارات من العمليات الممكنة فعلاً أو تصوراً. فليست هناك طرق يمكن أن نتصورها بها نبلغ بالعمليات التجريبية وجود جواهر مطلقة لا متغيرة تتفاعل دون أن تخضع للتغير، ولذلك ليس لها قوام في التجربة وإنما هي مبتدعات جدلية بحثة، بل لم تكن لازمة لتطبيقها في منهج نيوتن الرياضي. ويمكن أن يبقى معظم بحثه التحليلي في كتاب «المبادئ» من دون تغيير لو استبعدت الجزئيات الطبيعية واستبدل مكانها نقط هندسية. وما العلة في اتجاه نيوتن إلى هجر المنهج التجريبي واصطناع فكرة جدلية ظاهرة بدلاً منه؟ - ما دامت الفكرة أن دوام الطبيعة يعتمد على افتراض وجود كثرة من الجواهر الثابتة المنفصلة هي فكرة من الواضح أنها جدلية. لا ريب أن

العلة في اتجاه نيوتن ذلك الاتجاه كانت في شطر منها أن النظام الذي وضعه أنتج أو بدا أنه أنتج. والاعتراضات النظرية يمكن دائماً الرد عليها بالإشارة إلى النتائج المدهشة للبحث الطبيعي، وذلك دون تنمية نتائج هذا الضرب من التسويغ أو الاعتراف به.

ولكن هناك علة أكثر أساسية هي أن عقول الناس بما في ذلك عقول الباحثين في الطبيعة كانت لا تزال متلبسة بالفكرة القديمة من أن الحقيقة لكي تكون وثيقة وطيدة ينبغي أن تشمل على تلك الأمور الثابتة اللا متغيرة التي تُسميها الفلسفة جواهر Substances. ولا يمكن أن تعرف التغييرات إلا إذا أمكن ردها إلى تأليفات جديدة للأشياء الأصلية غير المتغيرة؛ لأن هذه الأشياء وحدها هي التي يمكن أن تكون موضوعات اليقين - فالمتغير هو أشبه باللا يقيني - وهي وحدها المعرفة اليقينية المضبوطة. وهكذا وَجَّهَتْ منذ أول الأمر ميتافيزيقا عامية صاغها الإغريق صياغة عقلية، ونفذت إلى تراث العالم الغربي الفكري، التأويلات المفروضة على طرائق المعرفة التجريبية ونتائجها.

هذا الفرض الخاص بأصل العامل غير التجريبي في فلسفة نيوتن يؤيده استخدامه لميتافيزيقا أفكار الجواهر والخواص الذاتية. أمّا أن نيوتن قد اصطنع فكرة ديمقريطس عن الجوهر لا فكرة أرسطو، فمن الطبيعي أن يكون لذلك أهمية عظمى من الناحية العلمية. ولكن من الناحية الفلسفية ليس لذلك إلا أهمية ضئيلة بالإضافة إلى اتباعه الضرورات المزعومة في الاستدلال الجدلي لا اهتدائه بالمجربات، حين قَبِلَ دون مناقشة الفكرة القائلة بوجود بعض الأمور في أساس كل

وجود لا تتغير بالذات، وأنَّ مثل هذه الأمور اللا متغيرة هي موضوعات أي معرفة صادقة لأنها تعطي ضمان اليقين الثابت.

ويتلاءم مذهبه في الماهية مع تسليمه بالمذاهب القديمة عن الجواهر. فإذا كانت الأشياء الثابتة اللا متغيرة موجودةً، فلا بُدَّ أن يكون لها خواص ذاتية لا متغيرة. أما التغيرات فعرضية وظاهرة، وهي تحدث «بين» الجواهر دون أن تؤثر في طبيعتها الداخلية، إذ لو أثرت فيها لم تعد الجواهر جواهر، بل تتغير وتفتنى. وبناءً على ذلك فعلى الرغم من أنَّ نيوتن ابتدأ من الطريق التجريبي والرياضي، فإنَّ العلم النيوتوني احتفظ بالفكرة القائلة بأن الذرات تمتاز بخواص أو صفات أزلية، أي تمتاز بماهيات. والجواهر: جزئيات صلبة ثابتة جسيمة كثيفة متحركة، وماهيتها هي بالضبط هذه الصفات الثابتة اللا متغيرة من الصلابة، والكتلة والحركة، والاستمرار.

يتضح من ذلك أن نيوتن استبقى جانباً من التراث الكيفي لموضوعات العلم اليوناني على الرغم من تنافره مع الرياضة والتجربة على حد سواء. وعندما ننظر في الشروح والمناقشات الفلسفية (القائمة أساساً على صياغة لوك لتناج نيوتن) نجد مناقشة كبيرة حول هذه الصفات التي تُسمَّى الثانية، كاللون والصوت والرائح والطعم، قد حذفت من «الحقيقة». ولكننا لا نجد أي كلمة، فيما رأيت، قد قيلت عن تلك الصفات الأخرى المحسوسة التي تُسمَّى الأولى وعن الاحتفاظ بها في تعريف موضوع العلم، ومع ذلك فهذا الاحتفاظ هو أساس وأصل السر *fons et origo malorum*، أما الواقع بالفعل فهو

أنَّ العلم بتصوراته العملية كان يضع الأشياء باعتبارها موضوعات الفكر في مجال يختلف عن مجال أي صفات مباشرة للأشياء. لم يكن الأمر خاصاً بالتخلص من بعض الصفات الحسية المباشرة، بل خاصاً بحيث لا يبالي بأي صفة وبجميع الصفات. ولم يستطع نيوتن أن يتبين هذه الحقيقة؛ لأنه أصر على القول بأن وجود الجواهر المادية الثابتة اللا متغيرة هو أساس العلم. فإذا سلمنا بمثل هذه الجواهر، فينبغي أن تكون لها بعض الصفات كخواص ذاتية لها.

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

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

ذلك أن عنايتنا هنا بالفرض النيوتوني الذي يذهب إلى وجوب إضافة بعض الصفات المجربة مباشرة في الإدراك الحسي إلى فكرة الأشياء الطبيعية وتعريفها، على حين أن وجود هذه الصفات في مثل تلك التجربة الحسية هو ضمان أو «دليل» صحتها كأفكار. فليس هناك تجربة مباشرة للجزئيات الجسيمة الجامدة الكثيفة غير المنقسمة ومن ثم لا متغيرة -إذ في الواقع أن دوامها الأزلي من الواضح أنه أمر تقصر عنه أي تجربة، اللهم إلا أن يكون المدرك لها عقل يكافئها في الأزلية.

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

ولذلك يجب أن «تُعقَل» هذه الصفات، يجب أن يُستدل عليها. أما في ذاتها فهي موجودة بذاتها، وأما بالنسبة إلينا فلا توجد إلا على سبيل موضوعات للفكر فقط. ومن ثمَّ فإنها كأفكار تحتاج إلى ضمان وتبرير ليست الصفات الأولية للإدراك الحسي المباشر في حاجة إليهما ما دامت مضمونة بذاتها - طبقاً للمذهب.

وإذ كانت نتائج التراث القديم عن المذهب العقلي في مقابل المذهب «الحسي» التجريبي ضاربةً في جذور الفكر الحديث إلى الأعماق، فلا يزال هذا السؤال يُثار وهو: أي شهادة أخرى يمكن إعطاؤها في الماضي أو الحاضر لخواص الأشياء الطبيعية العلمية إلا بأن نبسّط بالاستدلال الخواص الموجودة عمومًا على جميع موضوعات الإدراك الحسي؟ وهل يوجد أي بديل لذلك إلا إذا كنا على استعداد أن نرتمي في أحضان تصورات عقلية «أولية a priori» من المفروض أنها تصطبَح معها سلطاناً كافياً؟

وعند هذه النقطة تقوم قوة الاعتراف الراهن المنطقية والفلسفية بأنَّ التصورات التي بها نعقل الأمور العلمية ليست مستمدة من الحس ولا من تصورات أولية، فالصفات الحسية كما رأينا في الفصل السابق أمور علينا أن نعرفها، فهي اعتراضات تناوئ المعرفة وتثير مشكلات للفحص. ومعرفتنا العلمية شيء يدور «حولها»، ويحل المشكلات التي تفرزها. ويسير البحث بالتأمل، بالتفكير، ولكن ليس بكل تأكيد بالتفكير المفهوم في التراث القديم، باعتبار أنه شيء يجري داخل «العقل»؛ ذلك أن البحث التجريبي أو التفكير يدل على «النشاط المُوجَّه

directed activity» على فعل شيء يُغيّر الظروف التي تقع فيها الأشياء الملاحظة والتي تدرك مباشرةً ووضع ترتيب جديد لهذه الظروف. والأشياء المدركة توحى إلينا (في الأصل تبعث أو تثير) بعض الطرق للاستجابة لها، ومعاملتها. وهذه العمليات تهذب وتقدمت باستمرار خلال تاريخ الإنسان على ظهر الأرض، ولو أنّ التفكير المؤجّه وأثره في المعرفة الصحيحة لم يرتبط إلا في أثناء القرون الأخيرة القليلة باختيار هذه العمليات وتحديدها.

وهكذا تنشأ هذه المسألة الرئيسة: ماذا يحدد اختيار العمليات التي يجب أن تؤدي؟ ليس ثمة سوى جواب واحد: -طبيعة المشكلة التي نعالجها- وهو جواب يربط شكل التجربة الذي نبثه الآن بما عالجهنا في الفصل السابق. فأول أثر للتحليل التجريبي هو كما رأينا رد الأشياء الواقعة في التجربة المباشرة إلى المعطيات. وهذا الحل مطلوب؛ لأن الأشياء في حالتها الأولى من التجربة مشوشة، غامضة، مجزأة. ويمكن أن يقال إنها تعجز عن سد الحاجة. وحين نُعطى الأشياء التي تحدد طبيعة المشكلة، عندئذ تنبعث فكرة إجراء حين يوضع موضع التنفيذ قد ينقلب إلى موقف يُحل فيه الضيق أو الشك الذي أثار البحث. ولو أن أحدنا تتبع تاريخ العلم إلى ماضٍ بعيد، لبلغ زماناً كانت فيه الأفعال التي تعالج موقفًا مزعجًا ردودًا عضوية من طراز تركيبي مع بعض العادات المكتسبة. وإنا لنجد أن أدقّ تكتيك للبحث الحاضر في المعمل هو امتداد لهذه العمليات البسيطة الأصلية وتهذيب لها، فقد اعتمد نموها

في أكثر الأمر على استخدام الآلات الطبيعية التي اخترعها الإنسان قصداً عندما تطور البحث إلى حد معين. ومن حيث المبدأ لا يختلف تاريخ إنشاء العمليات الملائمة في المجال العلمي عن تاريخ تطورها في الصناعة. فعند الحاجة إلى عمل شيء يحقق غرضاً معيناً جُربت حيل متعددة ومناهج للعمل. وحُسِّنت تجارب النجاح والإخفاق شيئاً فشيئاً الوسائل المستخدمة، ثم اكتُشفت طرق أكثر اقتصاداً وأعظم أثراً - أي عمليات تحقق النتيجة المطلوبة بسهولة أعظم، وتدخل أقل، وغموض أقل، وأمن أعظم، فكل خطوة مستقبلية تنتهي إلى صنع أدوات أحسن، وفي الغالب أوحى اختراع أداة مَّا بعمليات لم تكن تخطر بالبال حين اختراعها، فدفعت العمليات إلى كمال أكثر. وهكذا لا يوجد اختبار «أولي» أو قاعدة لتحديد العمليات التي تُعرَّف الأفكار؛ لأنها هي نفسها تتطور تجريبياً في أثناء المباحث الفعلية، وقد نشأت مما يفعله الناس بالطبع، وتختبر وتُحسَّن في أثناء العمل.

وفيما سبق نجد أقصى ما يُجاب به عن السؤال بطريقة صورية. فالنتائج التي تحل بنجاح المشكلات التي دعت إليها الظروف الباعثة على الحاجة إلى العمل تمدنا بالأساس الذي تصبح عن طريقه الأفعال، التي كانت تُؤدي في الأصل طبيعياً، عمليات فن التجريب العلمي. أما من جهة المضمون فيمكن إعطاء جواب أكثر تفصيلاً، وهو جواب يحتاج التماسه إلى الرجوع إلى التطور التاريخي للعلم الذي يسجل فيه نوع العمليات التي أثرت أثراً حاسماً في تعديل المواقف الغامضة المتشابهة للتجربة إلى مواقف واضحة محلولة. والخوض في هذا الأمر

يدفع إلى بسط صفة التصورات المستخدمة حالياً في أفضل الفروع المتقدمة للتفكير أو البحث.

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

والكيفيات تعرض نفسها كما هي متميزة استاتيكيّاً بعضها عن بعضها الآخر. وفضلاً عن ذلك فإنها قلما تتغير إذا تركت ونفسها إلى طرق تدل على التفاعل أو العلاقات التي يعتمد حدوثها عليها. فلم يلاحظ أحد

تكوين هذا الشيء الذي له خواص الماء، ولا طريقة تولد وميض البرق. ففي الإدراك الحسي تكون الكيفيات إما مسرفة في الاستاتيكية، وإما حادة الانفصال بحيث لا يتجلى عنها الارتباطات الخاصة الداخلة في تكونها إلى الوجود. والتغيير المقصود للظروف يعطي فكرة عن هذه الارتباطات التي يحصل بتعلقها فهم الأشياء أو معرفتها معرفة صحيحة. ومع ذلك فلم تتضح الأهمية الكاملة للمنهج العلمي إلا ببطء شديد، فقد كان من المفروض منذ زمن طويل أن تُوضع التعاريف لا بصيغة العلاقات بل عن طريق خواص معينة للأشياء الموجودة من قبل. وكان ينظر إلى المكان والزمان والحركة في الطبيعيات على أنها خواص باطنة للموجود بدلاً من النظر إليها كعلاقات نجردها. الواقع هناك وجهان من البحث يصحب أحدهما الآخر وينظره؛ ففي أحد هذين الوجهين نتجاهل كل شيء في الأشياء الكيفية سوى حدوثها؛ لأن الانتباه يكون موجهاً إلى الكيفيات كعلامات لطبيعة هذا الحدوث الخاص موضع البحث. بمعنى آخر ننظر إلى الأشياء على أنها «أحداث». وفي الوجه الآخر من البحث يكون الغرض ربط الأحداث بعضها ببعض. والتصورات العلمية عن المكان والزمان والحركة تكوّن النظام المعمم لهذه العلاقات بين الأحداث. وهكذا فإنها تعتمد اعتماداً مزدوجاً على عمليات الفن التجريبي: أي على تلك التي تبحث في الأشياء الكيفية كأحداث، وعلى تلك التي تربط بين الأحداث التي يحدد بعضها بعضها الآخر.

لقد استبقنا فيما ذكرناه الحركة الفعلية للفكر العلمي تلك الحركة التي استنفدت زمناً طويلاً؛ كي تصل إلى الاعتراف بما له من أهمية.

فإلى العصر الحاضر كانت التصورات تُؤوَّل في ضوء الاعتقاد القديم الذي يقضي بأنَّ التصورات كي تكون صحيحة يجب أن تناظر الخواص الذاتية الموجودة من قبل في الأشياء التي نبحث فيها. وكانت بعض الخواص التي اعتبرها نيوتن باطنة في الجواهر وأساسية لها ومستقلة عن الترابط، سرعان ما اكتشف أنها علاقات. وحدث هذا التحول أولاً للصلاية والكثافة اللتين رُويَ أنهما ترتدان للكتلة. وكانت «قوة القصور vis Inertiae» مقياس الكتلة. وقد اعتبر المفكرون من ذوي العناية «القوة» مقياساً للعجلة فهي بذلك اسم لعلاقة، لا خاصية باطنة لشيء منعزل، وبمقتضاها يمكن أن ترغب شيئاً على أن يغير شيئاً آخر. ومع ذلك فإلى إعلان أينشتاين نظريته المقيدة في النسبية كانت الكتلة والزمن والحركة تعتبر خواص ذاتية لجواهر ثابتة مطلقة مستقلة.

وسنرجئ إلى ما بعد البحث في الظروف التي تصاحب التغير. وسنُعنى في الوقت الراهن بهذه الحقيقة وهو أن هذا التغير حين وقع، على الرغم من آثاره التي قلبت أساس فلسفة نيوتن في العلم والطبيعة رأساً على عقب، لم يكن من الناحية المنطقية إلا اعترافاً واضحاً بما كان على مر الزمن المبدأ المحرك لنمو المنهج العلمي. وليس في هذا القول امتهان للأهمية العلمية لهذا الكشف الخاص بأن الكتلة تتغير مع السرعة، ولنتيجة تجربة ميكلسون ومورلي Michelson – Morley عن سرعة الضوء. لا شك أنَّ مثل هذه الكشف كانت ضرورية لإرغام الناس على الاعتراف بالصفة الإجرائية أو العلاقية للتصورات العلمية. ومع ذلك فمن الناحية المنطقية الطريقة التي بها تظهر تصورات المكان

والزمان والحركة بوظائفها المتعددة في المعادلات الرياضية، والتي تُحوَّل إلى صيغ متكافئة بالنسبة إلى بعضها البعض - وهو شيء مستحيل فيما يختص بالكيفيات من حيث هي كذلك - تدل على تدخل نوع من البحث العلاقي باستمرار. ولكن خيال الناس تعود استخدام أفكار تُنسج على منوال الكتل الكبيرة والسرعات البطيئة نسبياً. ولكي يتحرر الخيال من عاداته المكتسبة كان لا بد من ملاحظة تغييرات ذات سرعة كبيرة مثل سرعة الضوء عبر المسافات الشاسعة، وتغييرات صغيرة جداً تحدث في مسافات لا متناهية في الصغر. وقضى الاكتشاف بأن الكتلة تتغير مع السرعة بإمكان الاستمرار في الزعم بأن الكتلة هي الخاصية المعرّفة للأشياء المنعزلة بعضها عن بعضها الآخر - من حيث إن مثل هذه العزلة هي الشرط الوحيد الذي يمكن معه اعتبار الكتلة لا متغيرة أو ثابتة.

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

ويشبهه اليقين النظري اليقين العملي من جهة أن «الأمن» في اليقين النظري يشبه الثقة بالعمليات الأدائية. والأشياء «الواقعة Real» قد تكون عابرة بحسب ما تشاء، أو دائمة في الزمان بحسب ما تشاء؛ فهذه فروق نوعية شبيهة بالفرق بين وميض البرق وبين سلسلة جبلية. وعلى أي الحالات هي بالنسبة للمعرفة «أحداث» لا جواهر. والذي يهم المعرفة هو العلاقة بين هذه التغيرات أو الأحداث - وهذا يعني في الواقع أن الحادثة المسماة سلسلة جبلية يجب أن تُوضع داخل نظام يشمل على كثرة كثيرة من الحوادث الداخلة فيها. وحين تكتشف هذه العلاقات يصبح إمكان التوجيه في متناول أيدينا. والأمور العلمية كتقرير لهذه العلاقات المتبادلة هي أدوات التوجيه، وهي موضوعات الفكر عن الحقيقة وليست كشفًا لخواص باطنة للجواهر الحقيقية. وهي بوجه خاص فكر عن الحقيقة من وجهة نظر معينة، أي أعم نظرة إلى الطبيعة كنظام للتغيرات المترابطة فيما بينها.

ويترتب على ذلك نتائج هامة معينة؛ فاختبار صحة الأفكار يخضع لتعديل حاسم. كان هذا الاختبار في النظام النيوتوني كما كان في التراث الكلاسيكي قائمًا في الخواص المتعلقة بالأشياء الحقيقية المطلقة المنعزلة بعضها عن بعض، ومن ثم ثابتة أو لا متغيرة. أما طبقًا للبحث التجريبي؛ فإن صحة موضوع الفكر تعتمد على «نتائج» العمليات التي تعرّف موضوع الفكر. مثال ذلك أن الألوان تدرك في صيغة أعداد معينة. وتكون التصورات صحيحة بمقدار ما نستطيع بوساطة هذه الأعداد أن نتنبأ بأحداث مستقبلية، وأن ننظم التفاعل بين الأجسام الملونة باعتبار

أنها علامات على تغييرات تحدث. فالأعداد علامات أو مفاتيح لشدة التغييرات الجارية واتجاهها. والسؤال الوحيد الذي يدخل في صحتها هو النظر في هذه العلامات أهي صالحة للاعتماد عليها. فأن تكون الحرارة ضرباً من الحركة لا يعني أن الحرارة والبرودة كما نجربهما كيفياً «غير حقيقيين»؛ بل التجربة الكيفية يمكن أن تُبحث كحادثة تُقاس في صيغة من وحدات سرعة الحركة، ويدخل فيها وحدات الوضع والزمن، بحيث يمكن أن ترتبط بأحداث أخرى أو تغييرات مصوغة في صيغ متشابهة. واختبار صحة أيّ تصورٍ فكري خاص كقياس أو عدّ فهو وظيفي؛ هو فائدته في أن يجعل نظام التفاعل ممكناً، ذلك النظام الذي يؤدي إلى نتائج في توجيه التجارب الفعلية للأشياء الملاحظة.

وفي مقابل ما سبق ذكره من حقائق؛ فالمقاييس في فلسفته نيوتن مهمة، إذ من المفروض أنها تكشف عن مقدار الخاصة المعينة التي تتعلق بجسم معين باعتبار أنها خاصتها المنعزلة الذاتية. ومن الناحية الفلسفية كان أثر هذه النظرة أن ترد «حقيقة» الأشياء إلى مثل هذه الخواص الرياضية والميكانيكية -ومن ثمّ نشأت «المشكلة» الفلسفية الخاصة بالعلاقة بين الأشياء الطبيعية الحقيقية وبين الأشياء المجربة بما فيها من كفيات وقيم مباشرة للمتعة والنفع. ولقد قال المستر إدنجتون: «إنّ كل معرفتنا الطبيعية قائمة على المقاييس»، وقال أيضاً: «كلما أثبتنا خواص جسم في صيغة كميات طبيعية، فنحن ندل بالإجابات المشيرة القياسية المتعددة على وجودها، ولا أكثر من ذلك»^(١). وتوضيحه البياني

The Nature of Physical World, p p 152 nd 257. (١)

يخطر ببالنا ما يحدث عندما ينحدر فيل على سفح تل . فكتلة الفيل هي قراءة المؤشر في ميزان؛ وانحدار التل هو قراءة خيط البناء في أقسام المنقلة؛ والحجم سلسلة من القراءات في ميزان مزدوج لقياس السُّمك؛ واللون قراءات في المضواء لقياس الضوء؛ ومدة الانحدار سلسلة من القراءات في الساعة الشمسية، إلخ.

ومن الأمور الواضحة التي لا تكاد تحتاج إلى بيان: أن الشيء العلمي المشتمل على مجموعة من قياس العلاقات بين شيئين كفيين وهذا الشيء العلمي هو نفسه غير كفيي بناء على ذلك - لا يمكن أن يؤخذ أو حتى يغلط في أمره على أنه نوع جديد من شيء «حقيقي» ينافس «حقيقة» الشيء العادي. ولكننا نكره أن ننزل عن التصورات التقليدية ولا نود كفلاسفة أن نتنازل عن المشكلات التي شغلت البال زمناً طويلاً وأن نعدها غير حقيقية، حتى إنَّ إدنجتون يشعر أنه مندوب لخلع رداء من الكيفيات على هذه العلاقات العلمية القياسية، وهو رداء يشبه ما كان يخلعه «العقل» في غموض. إن المسجونين في السجون غالباً ما يرقمون و«يعرفون» بالأعداد المعينة لهم. ولم يحدث لأي أحد أن يظن أن هذه الأعداد هي المسجونون الحقيقيون، بل هناك دائماً شيء حقيقي مزدوج، أحدهما العدد والآخر المسجون بلحمه ودمه، وعلينا التوفيق بين هاتين الطبيعتين من الحقيقة. حقاً الأعداد التي تكوّن بالقياس موضوع الفكر العلمي لم تُعَيَّن جزافاً كالحال في المسجونين، ولكن من حيث المبدأ الفلسفي ليس هناك أي فرق بينهما.

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

وما دامت هذه العلاقات المتبادلة هي التي يعرفها البحث الطبيعي «بالفعل»، فمن الحق أن نستنتج أنها هي التي يقصد إليها البحث الطبيعي: وهذا شبيه بما نقوله في المثل السائر من أن العاقل يقصد النتائج المحتملة لما يفعله. ونرجع مرة أخرى إلى قولنا المعاد -وهي المشكلة التي أثارت كثيراً من الضيق في الفلسفة الحديثة- إن مشكلة التوفيق بين حقيقة الموضوع الطبيعي للعلم وبين الموضوع الكيفي الغني للتجربة الدارجة هي مشكلة مصطنعة. فكل ما نحتاج إليه لكي ندرك أن المعرفة العلمية كضرب من الإجراء الفعّال هي بالقوة جامع لضروب الأفعال التي تحتفظ بالقيم في الوجود، هو التنازل عن الفكرة التقليدية من أن المعرفة هي الحصول على الطبيعة الباطنة للأشياء، وأنها الطريق الوحيد الذي به يمكن أن تجرب كما هي عليه في الحقيقة.

ذلك أن تغييرًا ما إذا ارتبط قطعًا بتغييرات أخرى أمكن استخدام ذلك التغيير كدليل على حدوثها. فعندما نرى شيئًا يحدث نستطيع بحق أن نستدل من ذلك على ما يعتمد عليه، وما الذي يحتاج إلى تقوية أو إضعاف إذا كان وجوده يجب أن يكون أكثر أمانًا أو يستغنى عنه. والشيء في ذاته هو ما نجر به ككائن صلب، ثقيل، حلو، رنان، لطيف أو مكدر، وهكذا. غير أن هذه الصفات من حيث إنها «هناك» فهي نتائج وليست أسبابًا، ولا يمكن من حيث هي كذلك أن تُستخدم كوسائل، وعندما تُنصب كأهداف نتجه إليها لا ندري كيف نؤمّنهما؛ لأنها، من حيث هي، مجرد صفات فلا يوجد هناك علاقات دائمة محدودة يمكن إثباتها بينها وبين غيرها من الأشياء. وإذا رغبتنا في اعتبارها لا على أنها خواص ثابتة، بل على أنها أشياء نريد بلوغها فيجب أن نكون قادرين على النظر إليها كأحداث مستقلة. وإذا شئنا أن نتمكن أن نحكم «كيف» تُبلّغ، فيجب أن نربطها كتغييرات بتغييرات أخرى أقرب إلى قدرتنا حتى نصل بسلسلة متعدية من التغييرات المترابطة إلى ذلك التغيير الذي يمكننا أن نبدأ بأفعالنا الخاصة. ولو أن أحدنا إذا فهم الموقف من جميع نواحيه شرع في ابتداء وسائل توجيه تجربة القيم الكيفية، لصمم طريقًا يتطابق مع المتبع في العلم التجريبي، وهو طريق تحمّل فيه نتائج المعرفة بالأفعال التي ستؤدي وتبتلك الناشئة عن المعرفة الطبيعية، العلاقة نفسها.

والقدرة على ربط تغيير بآخر كعلامة أو دليل بوساطة ارتباط التغييرات المحدود أو المقيس؛ هي الشرط السابق على التوجيه. وهذه القدرة لا تمدنا بذاتها بالتوجيه المباشر، فقراءة مؤشر البارومتر كعلامة

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

ويتوقف امتداد التوجيه، كما سبق ذكره منذ قليل، على القدرة في الكشف عن سلسلة مترابطة من التغيير المتعلق بحيث يُفْضِي كل زوجين مترابطين من التغيير إلى زوجين آخرين في اتجاه نهائي يمكن أن نصنعه بأفعالنا الخاصة. وهذا الشرط الأخير هو الذي تحققه بوجه خاص موضوعات الفكر العلمي. والعلم الطبيعي يضرب صفحًا عن اللا تجانس الكيفي في الأشياء المجربة حتى يجعلها جميعًا أفرادًا في نظام واحد شامل متجانس، فتصبح بذلك قادرة على انتقال أو تحول

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

وليس علينا إلا أن نوازن بين تعقل الأشياء والحكم عليها في صيغة هذه التفاعلات الخاضعة للقياس، وبين النظام الكلاسيكي عن سلم الأنواع والأجناس حتى نتيين الكسب العظيم الذي ظفرنا به. فمن شأن نفس طبيعة الأنواع الثابتة أن تتنافى بالنسبة للأنواع من نظام آخر، كما تتداخل بالنسبة لتلك التي تقع في داخل الصنف. فبدلاً من وجود طريق

عام يصل بين نظام ونظام آخر، نجد هناك هذه اللافتة: «ممنوع المرور». ثم بدأ التحرير الذي شق التجريبَ طريقَه بوضع الأشياء خالصةً من تحديد العادات والتقاليد القديمة، وردها إلى مجموعة من المعطيات تكون مشكلة تحتاج إلى بحث، ثم كمل بمنهج إدراك الأشياء وتعريفها بطريق عمليات لها كنتائجها تقارير دقيقة قياسية عن تغييرات مرتبطة بتغييرات تجري في مكان آخر.

إن حلَّ الأشياء والطبيعة ككلٍّ إلى وقائع لا تقرر إلا في صيغ من الكميات التي يمكن تناولها بالحساب، كما نقول إن الأحمر هو عدد كذا من التغييرات على حين أن الأخضر عدد آخر، إنما يبدو غريباً ومحيراً عندما نعجز عن تقدير ما تدل عليه. في الواقع هذا تصريحٌ بأن هذه هي الطريقة الفعالة «للتفكير في» الأشياء؛ أي الطريقة الفعالة لتكوين الأفكار عنها، وصياغة معانيها. هذا الإجراء لا يختلف من حيث المبدأ عما نقوله من أن مقالةً تساوي كذا دولاراً، فهذه العبارة الأخيرة لا تقرر أن المقالة هي حرفياً أو في «حقيقتها» المطلقة كذا دولاراً، ولكنها تقرر أن هذه هي الطريقة للتفكير فيها والحكم عليها لغرض التبادل. وللمقالة معانٍ أخرى كثيرة، وهذه المعاني هي عادةً أعظم أهمية من الناحية الذاتية. ولكن بالنسبة للتبادل، فهي ما تساويه، ما تباع به، وتعتبر قيمة الثمن الموضوعة عليها عن العلاقة بينها وبين غيرها من الأشياء في حالة التبادل. ومزية تقرير قيمتها في صيغة من القياس المجرد للتبادل كالنقود مثلاً بدلاً من صياغتها بمقدار من القمح أو البطاطس أو أي شيء آخر خاص بتبادل معه، هي أن الطريقة الأخيرة مقيدة والأولى

معممة. ونمو أنظمة الوحدات التي بها نقيس الأشياء المحسوسة (أو نكون أفكاراً عنها) كان ثمرة كشف الطرق التي بها يتيسر أعظم قدر من الانتقال الحر من تصور إلى آخر.

لسنا نقول إن صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة في صيغة كميات تُقاس كما يقررها فن أو تكتيك مقصود هي الطريق الذي يجب أن نُعقل به، أو الطريق الوحيد الصحيح للتفكير فيها، بل تقرر أنه لغرض الانتقال المعمم الممتد إلى ما لا نهاية له من فكرة إلى أخرى، فهذه هي الطريقة للتفكير فيها. وهذا التعبير يشبه أي تعبير آخر عن الأدوات، مثل أن كذا وكذا أفضل طريقة لإرسال عدد من الرسائل البرقية في آن واحد. فالعبارة صحيحة بمقدار ما تكون هذه أفضل أداة بالفعل، والدليل على صحتها أنها «تعمل» أحسن من أي عامل آخر، فهي في عملية مراجعة وتحسين مستمرين. وفيما عدا أن تكون أغراضنا الانتقال العام الواسع من تصور إلى آخر لا نستنتج أنَّ الطريقة «العلمية» هي أفضل طريقة للتفكير في أمر من الأمور. فكلما كنا قرييين من فعلٍ يستهدف موضوع تجربة فريدٍ مشخص، كان تفكيرنا في الأشياء التي تعيننا أقل من جهة هذه الصيغة القياسية المطلقة. فالطبيب وهو يزاول مهنته لا يفكر في صيغ تبلغ من العموم والتجريد مبلغ ما يصطنعه عالم وظائف الأعضاء في المعمل، ولا المهندس في الحقل يكون حرّاً من قيود التطبيق كما يكون العالم الطبيعي في معمله «ورشته». فهناك طرق كثيرة للتفكير في الأشياء من جهة علاقة بعضها ببعض، وهي كتصورات أدوات instruments، وقيمة الأداة تقوم على ما سنفعله بها. فآلة قياس الأشياء الدقيقة لا غنى

عنها في تأدية عملية خاصة بنجاح، وقد تعوقنا عن أداء فعل آخر نطلبه.
وآلة قياس المرونة لا نفع لها في إعطاء مرونة حَشِيَّة.

وفي الطريقة التي سمح بها الناس لأنفسهم التسليم بأن الطرائق العلمية للتفكير في الأشياء تفضي إلى حقيقة الأشياء الباطنة ما يدعو إلى السخرية والحيرة، وأن يصفوا بالزيف كل طرائق أخرى للتفكير فيها وإدراكها والتمتع بها. فهذه الطريقة تدعو إلى الضحك؛ لأنَّ هذه التصورات العلمية كأى أدوات أخرى مصنوعة بيد الإنسان بغية تحقيق فائدة معينة -وهي أقصى ما يمكن من قلب أي موضوع للفكر إلى أي موضوع آخر. وهذا مَثَلٌ أعلى عجيب، ولكن عبقرية الإنسان التي أظهرها في ابتداء وسائل تحقيق هذه الفائدة أعجب. ومع ذلك فهذه الطرق للتفكير ليست منافسات أو بديلات للأشياء كما ندرکها ونستمتع بها مباشرة أكثر من أن يكون النول الميكانيكي، الذي هو آلة أعظم أُنْزَا في نسج الأقمشة من النول اليدوي القديم، بديلاً للقماش ومنافساً له. فالشخص الذي خاب أمله وابتأس لأنه لم يستطع أن يلبس نولاً ليس في الواقع أكثر سخرية من أولئك الذين يشعرون بالضيق؛ لأن موضوعات التصور العلمي عن الأشياء الطبيعية ليس لها نفس منافع الأشياء وقيمها كما نجربها مباشرة.

ويرجع المظهر المحير للموقف إلى الصعوبة التي يلقاها الإنسان في خلع ربة الاعتقادات التي نزلت منه منزلة العادات. إنَّ محك الأفكار، والتفكير بوجه عام، يوجد في نتائج الأفعال التي تفضي الأفكار إليها، أي في الترتيب الجديد للأشياء التي ندفعها إلى الوجود. وهذا هو

الدليل الذي لا إبهام فيه على قيمة الأفكار المستمدة من ملاحظة منزلتها ودورها في المعرفة التجريبية. ولكن التراث القديم يجعل معايير الأفكار في مطابقتها لحالة ما «سابقة» للأشياء. وهذا التغير في النظرة والمعيار مما كان موجوداً من قبل إلى ما سيأتي فيما بعد، من التلفت نحو الماضي إلى النظر نحو المستقبل، من السوابق إلى النتائج، شيء يصعب جداً تحقيقه. من أجل ذلك حين نصف العلوم الطبيعية الأشياء والعالم أنهما كذا وكذا، يُظن أن هذا الوصف وصفٌ للحقيقة كما توجد في ذاتها. ولما كانت جميع سمات القيمة عاريةً عن الأشياء كما يقدمها العلم إلينا، فقد افترض أن «الحقيقة» ليس لها مثل هذه الخصائص.

لقد رأينا في الفصل السابق أن المنهج التجريبي حين يرد الأشياء إلى المعطيات يعري الأشياء من صفاتها؛ غير أن هذه التعرية، حين نحكم عليها من وجهة نظر العملية كلها التي هي جزء واحد منها، شرطٌ للتوجيه الذي يمكننا من أن نخلع على أشياء التجربة صفات أخرى نريد أن نحصل عليها. والأمر كذلك في الفكر، في تصوراتنا وأفكارنا، فإنها دلائل على عمليات ستؤدي أو أدت من قبل؛ وعلى ذلك فإن قيمتها محدودة بثمرة هذه العمليات. فهي صحيحة إذا كانت العمليات التي توجهها تفضي بنا إلى النتائج المطلوبة. ويقوم سلطان الفكر على ما يقودنا إليه بتوجيه أداء العمليات. وليست مهمة الفكر أن يطابق بينه وبين الصفات الحاصلة عليها الأشياء من قبل أو أن يسترجع هذه الصفات، بل مهمته أن يحكم عليها باعتبارها استعداداً لما ستصير إليه من خلال عملية معينة. وهذا المبدأ يصح على أبسط الحالات كما يصح على

أعقدها. فأُنْ نحكم على هذا الشيء بأنه حلو، أي أن نعزو إليه فكرة أو معنى «الحلو» بغير أن نجرب بالفعل حلاوته، هو التنبؤ بأننا حين نذوقه -أي حين نخضعه لعملية من نوع خاص- يترتب على ذلك نتيجة معينة. وكذلك أن نفكر في العالم في صيغ رياضية من المكان والزمان والحركة لا يعني أننا نحصل على صورة لماهية الكون المستقلة الثابتة، بل إننا نصف الأشياء القابلة للتجربة كمادة تؤدي بها عمليات معينة.

وأثر هذه النتيجة على العلاقة بين المعرفة والعمل لا يحتاج إلى بيان. فالمعرفة التي إنما هي نسخة مكررة من الأفكار الموجودة من قبل في العالم ترضينا رضائنا بصورة فوتوغرافية؛ ولكن هذا هو كل شيء. فأن نكون أفكارًا نحكم على قيمتها بما هو موجودٌ مستقلاً عنها، ليس وظيفة تجري داخل الطبيعة (حتى إذا كان قد أمكن تطبيق المعيار وهو ما يبدو مستحيلًا) أو أنها لا يحصل عنها أي فرق هناك. أما الأفكار التي هي خطط للعمليات التي تؤدي فهي عوامل صحيحة في الأفعال التي تغير وجه العالم. حقًا لم تكن الفلسفات المثالية مخطئة في نسبة الأهمية الكبرى والقوة العظمى للأفكار، ولكنها حين عزلت وظيفتها واختبارها عن العمل فشلت في إدراك مركز الأفكار ومكانها الذي يكون لها فيه وظيفة بناءة. وستنبعث المثالية الصحيحة المتفقة مع العلم عندما تسلم الفلسفة بتعاليم العلم من أن الأفكار ليست تقريرًا عما هو موجود أو ما كان موجودًا، بل عن الأفعال التي ينبغي أن تؤدي. وعندئذ يتعلم الإنسان أن الأفكار من الناحية الفكرية (أي بصرف النظر عن المتعة الجمالية التي تقدمها، وهذه بلا ريب قيمة صحيحة) لا قيمة

لها إلا حين تنتقل إلى أفعال تعيد بشكلٍ مَّا يسيرًا أو عظيمًا تنظيمَ العالم الذي نعيش فيه وبناءه. أما أن نُعَظِّمَ الفكر والأفكار لذاتها -بصرف النظر عما تُفْضي إليه من عمل (ومرة أخرى فيما عدا الناحية الجمالية) هو أن نرفض تعلم درس أصح معرفة -المعرفة التجريبية- وأن نستبعد المثالية التي تتطلب المسؤولية. وأن نمتدح التفكير ونعلي من شأنه على العمل بسبب وجود كثير من الأعمال المنحرفة في العالم، فهو أن نعين على استبقاء هذا النوع من العالم الذي يحصل فيه العمل لأغراض محصورة عابرة. وأن نسعى وراء الأفكار ونتعلق بها كوسائل لقيادة العمليات باعتبار أنها عوامل في الفنون العملية، هو أن نشارك في خلق عالمٍ تكون فيه ينابيع التفكير صافية دائمة الفيضان. ولنرجع إلى مبحثنا العام، فنقول: حين نأخذ مثال التجربة العلمية في مجالها الخاص نجد أنَّ التجربة حين تكون تجريبية لا تعني غياب الأفكار والأغراض الواسعة العريضة، بل إنها تعتمد عليها في كل نقطة، غير أنَّ التجربة تولد تلك الأفكار والأغراض في حدود إجراءاتها الخاصة وتختبرها بعملياتها الخاصة. فإذا بلغنا هذا المبلغ، ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية في شتى وجوهها تكون فيها الأفكار والمعاني مقدرة ومتولدة ومستخدمة باستمرار. ولكنها ستكون متكاملة مع مجرى التجربة^(١) ذاتها لا مجلوبة من أصل خارجي عن حقيقة متعالية.

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

الفصل السادس

لَعِبُ الْأَفْكَارِ

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

ولا تقتصر أهمية الرياضة في الفلسفة على هذا الوجه الذي يبدو مركباً فوق الطبيعة عن العالم الطبيعي، وعلى العالم المركب فوق

التجربة في المعرفة بها. ذلك أن التصورات الرياضية باعتبارها تعبيرات عن الفكر الخالص بدا أيضًا أنها تشق الطريق واسعًا أمام عالم من الماهيات مستقل عن الوجود الطبيعي أو الذهني -عالم قائم بذاته من الأمور المثالية الأزلية، وهي تختص بأسمى معرفة، أي بأعظمها توكيدًا. وكما سبق أن ذكرنا كانت الهندسة الإقليدية بلا نزاع النموذج لتطور منطقٍ عقلي صوري. وكانت كذلك عاملًا هامًا أفضى بأفلاطون إلى تكوين مذهبه عن عالمٍ من الأمور المثالية فوق العالم المحسوس والعالم الطبيعي. وفضلًا عن ذلك فإنَّ طريقة الرياضيات كانت دائمًا أهم سند يُعوَّل عليه أولئك الذين حكموا بأن الصحة المبرهن عليها لكل تفكير تأملي تعتمد على حقائق عقلية تُعرف مباشرة من دون أي عنصر استدلالي يدخل فيها. ذلك أن الرياضيات كان من المفروض أنها تركز على أساس من الحقائق الأولى أو البديهيات، بيَّنةً بنفسها في الطبيعة، ولا تحتاج إلا إلى أن تقع عليها عين العقل لتعرفها كما هي عليه. وكانت وظيفةُ اللا مبرهنات والبديهيات والتعارف في الاستنباط الرياضي أساسَ التمييز بين العقل الحدسي والعقل الاستدلالي، كما أُخذت الأقيسة على أنها الحجة المقنعة على وجود عالم من الماهيات الخالصة يرتبط منطقيًا بعضها ببعض، من حيث إن للكليات روابط داخلية فيما بين بعضها وبعضها الآخر.

من أجل ذلك احتاجت النظرية القائلة بأن التصورات هي تعريفات لنتائج العمليات إلى أن تتطور فيما يختص بالأفكار الرياضية لذاتها ولأثرها على النتائج الفلسفية التي هي أساس منطق المذهب العقلي،

وعلى ميتافيزيقا الماهيات والكليات أو اللا متغيرات. وسنشرع في بحث التصورات الرياضية بمعناها الطبيعي، ثم ننظر في أمرها كما تتطور بصرف النظر عن تطبيقها في الوجود. وعلى الرغم من أن ديكارت عرّف الوجود الطبيعي بأنه امتداد، فقد دفعه التراث القديم، الذي كان يجعل الحس والتخيل فقط من بين الملكات النفسية هما المرجعان للوجود الطبيعي، إلى إعطاء مسوغ للمذهب القائل بأن الظواهر الطبيعية يمكن أن تتقرر علمياً بالاستدلال الرياضي البحت دون حاجة للرجوع إلى التجريب. وقد خدم برهانه على وجود الله الغرض من تبرير هذا التطبيق للتصورات الرياضية في الطبيعيات. حتى إذا كنا مع سبينوزا لم يكن هذا التناظر بين الوجود الطبيعي وبين الأفكار في حاجة إلى أن يستند إلى الله؛ لأن هذا التناظر «هو» الله. فلما تعدّل هذا التناظر بحيث يعطي الفكر أولوية تجعله يشمل في ذاته الوجود، أصبح الباعث المحرك للمذاهب المثالية بعد كانط.

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

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

وتعريف المكان والزمان والحركة من جهة «العلاقة التي تحملها للحواس» هو عنده «تحيز عامي». فهو كأى عالم طبيعي معاصر كان يعرف أن ظواهر المكان والزمان والحركة في صورها المدركة حسيًا توجد داخل إطار من التأويل نسبي بالإضافة إلى ملاحظ. ولكي يهرب من نسبية السمات «الملحوظة» لحركات الأجسام المكانية والزمانية افترض وجود حاوٍ ثابت من مكان خلاء توضع فيه الأجسام، وزمانٍ دائم الفيضان مكافئ له، خلاء في ذاته، تقع فيه التغيرات. وترتب على هذا الفرض أن للذرات حركةً تخصها يمكن قياسها ذاتيًا، مستقلة عن أي

ارتباط بملاحظ. وهكذا كان المكان والزمان والحركة المطلقة الإطار الثابت الذي تحدث داخله جميع الظواهر الخاصة.

وافترض هذه المطلقات العقلية تطلبتة أيضًا ميتافيزيقاه الأساسية عن الجواهر الثابتة التي لها خواصها الباطنة اللا متغيرة (أو الجوهرية) وهي الكتلة والامتداد والقصور الذاتي. والأساس الوحيد لتأكدنا من أن الجزيئات النهائية الصلبة ذات الكتلة تستمر دون تغيير باطني، هو أن جميع التغيرات إنما هي أمور ترجع إلى «انفصالاتها وارتباطاتها» الخارجية، هو وجود شيء خلو ثابت تحدث فيه هذه الأشياء. ومن دون مثل هذا الوسط المتوسط يصبح التفاعل فيما بينها مكافئًا للتغيرات الباطنة في الذرات. فالمكان يقدم الشرط الذي بمقتضاه تكون التغيرات خارجية لا تبالي بالجواهر الطبيعية المطلقة. فما دامت التغيرات ليس لها شأن مباشر بعلاقات الذرات فيما بينها، فإن النظام الزماني للتغيرات لا يمكن أن يُربط بالذرات نفسها. فلا بد إذن أن يكون هناك ضرب من الفيضان المعتدل للتغير الخارجي - وفي الحقيقة لا يوجد أي تغير أصلًا - ترجع إليه أوضاعها الثابتة من القبل والبعد والمعية. ولما كانت السرعة والعجلة للحركات الملاحظة تنفصلان عن الوضع والوقت المطلقين إذا كانتا نسبيتين لملاحظ - وفي هذا تصدع جميع النظام الطبيعي - فلا بد أن تكون الحركة أيضًا مطلقة.

فعلى الرغم من اتباع نيوتن المذهب التجريبي، إلا أنه حصل على مزية النظام العقلي القائم على الضرورة القياسية الدقيقة. فالزمان والمكان والحركة اللا متغيرات خلعت على الظواهر تلك الخواص

التي يمكن للاستدلال الرياضي أن يتعلق بها ككشف للخواص الذاتية. ويمكن أن ننظر إلى أوضاع الأجسام كتجمع لنقط هندسية، وأن تعتبر الخواص الزمانية لحركاتها كما لو كانت مجرد لحظات. وكل شيء مُلاحظ يجب في بحثه العلمي أن يتطابق رياضياً لمواصفات وضعتها رياضيات المكان والزمان. وإلى وقتنا هذا، إلى أن تحدى أينشتاين التصور الخاص بتحديد توافق الحدوث، استمر النظام يلقي على الأقل موافقة ساذجة من العلماء.

وليس ثمة صعوبة بالطبع في تحديد التوافق حين تقع حادثتان داخل نطاق واحد من الملاحظة. ولكن نيوتن بسبب فرضه الزمان المطلق زعم أن قياس التزامن له معنى مضبوط للأحداث غير الواقعة داخل نفس مجال الملاحظة. ورأى أينشتاين في هذا الفرض نقطة الضعف في النظام بأسره، وطالب بطريقة تجريبية لتحديد التزامن *Simultaneity*، الذي من دونه لا يمكن توقيت الحوادث بعضها بالنسبة لبعضها الآخر. وهو لم يطلب هذا الطلب لمبادئ عامة بحثه، بل بسبب مشكلة محدودة تتعلق بسرعة الضوء. ذلك أن الحالة الموجودة لنظرية الضوء عرضت تنازعا لا يحل على أساس النظام المتسلم. فإن الثبات الملاحظ للضوء بالنسبة للموضع الذي يلاحظ منه اتجاهه وبالنسبة لسرعته المقيسة، لم يتفق مع مبدأ أساسي في الديناميكا، وما يتبعه من مسلمة متعلقة بصور التأويل *frames of reference* لنظم الإحداثيات التي لها حركات انتقالية مطردة. وبدلاً من التمسك بالنظرية القديمة وإنكار صحة النتيجة الملاحظة لتجربة ميكلسون ومورلي تساءل أينشتاين أي تغير

في التصورات كانت النتيجة التجريبية تتطلبه؟ فرأى أن قياس زمن العلاقات المترکز في فكرة التزامن كان النقطة الرئيسة.

وفي ذلك يقول: «إننا في حاجة إلى تعريف للترزامن بحيث يمدنا هذا التعريف بطريقة بها يستطيع عالم الطبيعة «في الحالات الخاصة» أن «يقرر بالتجريب» أحصلت أم لم تحصل حادثتان في وقت واحد «معاً»^(١). واقتراح ترتيباً بمقتضاه ينعكس شعاعان من الضوء، ليسا بذاتهما قادرين على الدخول في مجال واحد من الملاحظة، على مرآة موضوعة في موضع متوسط بين مصدر الشعاعين. فالشعاعان مترزمانان إذا اشتملتهما نفس الفعل الواحد من الملاحظة. قد يبدو أنه لا بأس بهذا الاقتراح عند الرجل العامي، ولكننا إذا نظرنا إليه في سياقه العلمي، دل على أن العلاقات الزمانية للحوادث يجب أن تُقاس بنتائج عملية تكون ثمرتها مجالاً وحيداً لظواهر ملاحظته. إنها تدل في ارتباطها بالأمر الخاص بثبات سرعة الضوء على أن الحوادث الواقعة في أوقات مختلفة، تبعاً لساعتين مضبوطتين على نفس الوقت، والموضوعة عند نقط مصدر الأشعة، قد تكون مترامنة، أما من جهة المضمون العلمي فهذا يكافئ الإطاحة بمطلقات نيوتن. وكان ذلك الاقتراح الأصل في مذهب النسبية المقيدة. التي تعني أن الأزمنة الموضعية أو المشخصة ليست هي نفس الزمان الشامل في الطبيعيات. صفوة القول هذا يعني أن الزمان الطبيعي يدل على «علاقة» بين الحوادث، لا خاصية ذاتية للأشياء.

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

والذي يهمننا بالنسبة لغرضنا الذي نؤمّه أنّ نسبة أينشتاين فيما يختص بالعلم الطبيعي كانت الحد الفاصل لمحاولة تشكيل التصورات العلمية عن الأشياء في صيغة من الخواص المنسوبة لتلك الأشياء مستقلةً عن النتائج الملحوظة لعملية تجريبية. وإذا كان المذهب الأول الخاص بالطريق الصحيح لتكوين التصورات، والذي بمقتضاه تتحدد قيمة أو صحة الأفكار بتطابقها مع خواص سابقة، هو المذهب المشترك بين جميع المدارس الفلسفية - ما عدا مدرسة بيرس البرجماتية - فقد يمكن القول بأن التحول المنطقي والفلسفي الذي حصل كان أعظم أثرًا حتى من التطور الخارق الذي حدث في مضمون العلم الطبيعي. وليس من المغالاة أن نقول إنه مهما تكن تطورات الكشف المستقبلية عن الضوء، أو حتى إذا كانت حقيقية، ثورة لن تعود إلى الوراء، في نظرية أصل الأفكار العلمية وطبيعتها واختبارها.

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

واحد، بحيث يمكن أن يتم الانتقال من أحدهم إلى صاحبه.

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

ومن الممكن أن نبسط هذه النتيجة على الصور المنطقية بوجه عام. فقد استُخدم الواقع من وجود بعض الشروط الصورية لصحة الاستدلال كضمان نهائي لعالم من الوجود الثابت. ولكن الصور المنطقية -تشبيهًا بالنتيجة الخاصة بالتصورات الرياضية- هي تقريرٌ عن الوسائل التي نكتشف بها أن أنواع الاستدلالات المختلفة يمكن أن يُنقل أحدها إلى أحدها الآخر، أو يمكن أن تُبلغ بنسبة بعضها إلى بعض، بأوسع طريقة وأوثقها. وأساسياً الحاجات التي يحققها الاستدلال لا تشيع إشباعاً كاملاً ما دامت الحالات الخاصة منعزلة بعضها عن بعض.

ويمكن أن نبين الفرق بين التصور الإجرائي للتصورات **operational conception of conceptions** والمفهوم التقليدي القديم بتمثيل توضيحي^(١). فالسائح في دولة يجد بعض الأدوات

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

المستعملة في أغراض متعددة كالسجاجيد والسلال والحراب، وغير ذلك، وقد يبهره جمالها ورشاقتها وتصميماتها المرتبة فيتخذ منها موقفاً جمالياً بحثاً، ويحكم بأن وضعها للانتفاع بها إنما كان شيئاً عرضياً. وقد يذهب إلى حد الافتراض بأن فائدتها الأداتية تدل على الحط من شأن طبيعتها الباطنة، وعلى الخضوع لحاجات وأسباب نفعية. وقد يقتنع ملاحظٌ عنيد الرأي بأن الغرض منها كان وضعها للانتفاع بها، وأنها صُنعت لأجل ذلك. حقاً لا بد أن يعترف بوجود مواد خام من طبيعتها أن تتلاءم حتى يمكن تحويلها إلى مثل هذه الحاجيات، ولكنه لن يعتقد بسبب ذلك أن هذه الأشياء أصلية وليست أدوات مصنوعة.

ومن البعيد أن يتصور أنها «الحقائق» الأصلية التي نُسجت المواد الخام على منوالها، أو كانت هذه المواد تمثيلاً ظاهرياً غير كامل لها. وعندما يتتبع تاريخ هذه الأدوات ويجد أنها بدأت في صورٍ أقرب إلى المواد الخام وأنها تنمو تدريجياً نحو الكمال في الاقتصاد والجودة، يستنتج أن ذلك التكميل كان فضلاً في النفع لتحقيق أغراض، وأن إحداث التغييرات إنما كان لعلاج ضروب النقص في العمليات والنتائج الأولى. أمّا من الناحية الأخرى فقد يستدل صاحبه ضعيف الرأي أن التطور المستمر يفصح عن وجود نموذج أصلي متعالٍ اقتربنا منه بالتدرج تجريبياً، إنه المثال القائم في السماء.

قد يحتج معارض بأن تطور الصور إذا كان عملية زمانية فقد تحددت تماماً بنماذج الترتيب والائتلاف والتماثل التي لها قوام مستقل، وأن الحركة التاريخية إنما كانت مجرد التقريب خطوة خطوة

من النماذج الأزلية. وقد يصوغ أحدهم نظرية عن التماسك الصوري للعلاقات لا مدخل لها بالأشياء الجزئية فيما عدا أنها تتمثل فيها. وقد يرد عليه صاحبه عنيد الرأي بأن أي شيء صنع لتحقيق غرض يجب أن يكون له بنيةٌ محدودة تخصه بالذات تحتاج إلى تماسك باطني للأجزاء في ارتباط بعضها ببعض، وأن الآلات المصنوعة بيد الإنسان خير مثال على ذلك. فهذه الأشياء إذا كان لا يمكن صنعها إلا بالاستفادة من الشروط والعلاقات الموجودة من قبل، فإن الماكينات والعُدّ مناسبة لأداء وظيفتها بالدرجة التي تعيد فيها ترتيب الأشياء الموجودة قبلاً ترتيباً جديداً بحيث تحقق الغرض من الحاجة المطلوبة تحقيقاً أفضل. ولو كان هذا الشخص يجنح نحو التأمل والنظر فقد يعجب ويتساءل ألا تكون نفس مثلنا العليا من الترتيب والائتلاف الباطنيين إنما نشأت وتكوّنت تحت ضغط الحاجة المستمرة لإعادة ترتيب الأشياء حتى تعمل كوسائل لتحقيق نتائج. فإذا لم يكن مسرفاً في عناده فقد يسلم بأنه بعد قدرٍ معين من إعادة الترتيب والتنظيم الباطنيين حصل تحت ضغط حاجة أكثر مباشرة لتكوين أدوات فعّالة، ينشأ عنده إدراك لذيد بالائتلاف الباطني لذاته، وأن دراسة العلاقات الصورية قد تهديه إلى مناهج تنتهي إلى تحسين الصورة الباطنة لذاتها بصرف النظر عن أي نفع خاص آخر.

ولندع الاستعارة جانباً ونقول: إنَّ في وجود آثار الفن الجميل والاهتمام بصنعها والتمتع بها، دليلاً كافياً على وجود الأشياء التي تكون «حقيقية» تماماً، ومع ذلك فهي من صنع الإنسان. وأن صنعها

يقتضي مراعاة شروط موجودة من قبل أو أخذها في موضع الاعتبار، ومع ذلك تكون الأشياء في الحقيقة تجديداً لوجود سابق. وأنَّ الأشياء كما تعرض نفسها عَرَضًا توحى بأغراض ومُتَمَع لا تتحقق منها تمامًا. وأنَّ هذه الإيحاءات تصبح محدودة بمقدار ما تتخذ هيئة أفكارٍ ودلائل على عمليات تؤدي لتحقيق ترتيب جديد مُوجَّه عارض. هذه الأشياء متى ظهرت إلى الوجود يكون لها خصائصها وعلاقاتها الخاصة، والتي هي من حيث هي كذلك توحى بمعايير وأهداف لإنتاج آثار فنية أخرى، مع حاجة أقل للرجوع إلى الأشياء الأصلية «الطبيعية». فتصبح هذه الأشياء كما لو كانت «عالمًا» له أغراضه الخاصة ومبادئه المنظمة. وفي الوقت نفسه تميل أشياء هذا «العالم» إلى أن تصبح مسرفة في الصورية جامدة، و «أكاديمية» إذا كان النمو الباطني لفن ما مُعْرِفًا في العزلة، ومن ثمَّ نحتاج إلى تكرار الرجوع إلى الأشياء «الطبيعية» الأصلية كي نشق طريقًا إلى حركات جديدة لها مغزاها.

والفكرة القائلة بعدم وجود أبدال عن الأمور الرياضية سوى أنها تكونَ عالمًا مستقلًا من الماهيات؛ أو أنها علاقات باطنة في بنية طبيعية سابقة -وهي المسماة المكان والزمان؛ أو أنها مجرد أشياء نفسانية «ذهنية»، ليس لها أي سند في الواقع والزمع بأن هذه الأبدال تستغرق كل بديل ممكن إنما هو إحياء للفكرة التقليدية التي تطابق بين الفكر والأفكار وبين الأفعال الذهنية المجردة -أي تلك التي تجري «داخل» الذهن. إن نتائج العمليات المقصودة حقيقيةً موضوعيًا وصحيحة إذا حققت الشروط الداخلة في المضمون الذي من أجله أُقيمت تلك

العمليات. ولكن التفاعل البشري عامل مشترك في إنتاجها، ولها قيمة في منفعة الإنسان حين يستخدمها.

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

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

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

ولو أنّ الناس بضرب من التناقض في الكلام قد تمكنوا من التفكير في هذا السؤال قبل تبين طريق الإجابة عنه، لأضربوا عن النظر فيه باعتباره غير قابل للحل. إذ كيف يستطيع الإنسان أن يستبق تخطيطاً لثمرة نشاط ما بحيث يوجه تآدية عمل يؤمّن تلك الثمرة أو يبعدها عنها؟ لا بد أن يكون الإنسان قد وقع على الحل عَرَضًا كنتيجة ثانوية، ثم استخدمه بعد ذلك بالقصد. ومن الطبيعي أن نفترض أن الوقوع على الحل جاء ثمرة الحياة الاجتماعية بالنقل. وليكن ذلك عن طريق الصيحات التي وجهت ذات يوم ألوان النشاط توجيهًا مفيدًا بغير قصد، ثم استُخدمت بعد ذلك عن قصد لذلك الغرض. ومهما يكن من أمر الأصل، فقد وُجد الحل حين ظهرت «الرموز» إلى الوجود. فنحن نعمل بغير عمل عن طريق الرموز، إشاراتٍ كانت أو ألفاظًا أو تركيبات دقيقة، أي أننا نوّدي تجارب بوساطة رموز لها نتائج ليست في ذاتها إلا رمزية، ولذلك لا تقيدنا بعواقب فعلية أو وجودية. فلو أن شخصًا أشعل نارًا، أو شتم منافسًا له، لترتبت على ذلك نتائج؛ إنه يلقي مصيره. ولكنه إذا تمثل الفعل في رموز بينه وبين نفسه استطاع أن يستبق نتيجته وأن يقدره قدره، وعندئذٍ يستطيع أن يفعل أو ألا يفعل في الخارج على أساس ما توقعه وهو الذي ليس موجودًا في الواقع. فلا ريب أن اختراع أو كشف الرموز هو في الأغلب أعظم حادث فريد في تاريخ

الإنسان، إذ من دونها لا يتيسر أيّ تقدم فكري، وبها لا حدّ للتطور الفكري إلا إذا حدّه غباء فطري.

كانت الرموز بلا ريب مستخدمةً منذ أقدم العصور لتنظيم العمل ولأجل تنظيمه فقط، وكانت تستخدم عرضاً ولبعض أهداف مباشرة. وفضلاً عن ذلك لم تكن الرموز المستخدمة أولاً تُفحص أو تُنظَّم بالنسبة للوظيفة التي تؤديها، بل كانت تُلتقط بطريقة عرضية مما يكون مناسباً في متناول اليد. وكانت تحمل جميع أنواع الروابط الغريبة التي أعاقَت أثرها في تأدية عملها الخاص. ولم تنزل إلى الحد الذي تؤدي فيه وظيفة وحيدة، ولا كانت بحيث تُوجّه أعمالاً تحقق مواقف متعددة: أي لم تكن محدودة ولا شاملة. فالحد^(١) والتعميم قاصران بغير اختراع الرموز المناسبة. وإننا لنجد الأصل في التفكير العامي المتحلل والمقيد في هذه الأمور. ويعوق تقدمه طبيعة الألفاظ العادية وما هي عليه من إبهام وتذبذب. وهكذا تقدمت إلى الأمام الخطوة الثانية العظيمة حين أبتدعت رموز خاصة متحررة من عبء اللاتطابق الذي تحمله ألفاظ نمت لأغراض اجتماعية لا فكرية، من حيث إن معانيها يستدل عليها من سياقها الموضوعي المباشر. هذا التحرر من التراكم العرضي للمعاني بدّل آلات التفكير المبهمة الغليظة وجعلها أدوات دقيقة نافذة. وأهم من ذلك أنها بعد أن كانت موائمة لمواقف حاضرة مباشرة موضعية أصبحت مصوغةً في إطار منعزل من النفع المباشر الصريح، وبالنسبة بين بعضها وبعض. ويكفي أن ننظر إلى الرموز الرياضية كي نلاحظ أن العمليات التي تدل عليها تختلف في نوعها

(١) الحد هنا بمعنى التعريف definition. [المترجم].

عنها في ذاتها، أي أنها رمزية لا واقعية. لقد كان اختراع الرموز الفنية بداية تقدم التفكير من المستوى العامي إلى المستوى العلمي.

ولعل صياغة الإغريق للهندسة هي التي تمثل تاريخياً أحسن تمثيل لهذا الانتقال فقد كان العدُّ والقياس قبل هذه المرحلة مستخدمين في أغراض «عملية»، أي في منافع تتدخل مباشرة في المواقف العاجلة. كانا مقيدين بأغراض خاصة. ومع ذلك فمنذ أن اخترعا وعُبرَ عنهما برموز محدودة فقد كَوَّنا بحسب ما كانا عليه موضوعاً له القدرة أن يفحص فحصاً مستقلاً؛ إذ أصبح من الممكن أن يطبق عليهما عمليات جديدة. أمكن للعد والقياس أن يُلعب بهما، ولسنا نقصد من ذلك الإساءة إليهما. وأمکن البحث فيهما من وجهة نظر فنية لا من زاوية النفع المباشر. ولقد كان الإغريق بما لهم من نزعة جمالية غالبية هم الذين خطوا هذه الخطوة. وفي ذلك يقول باري: «يرجع الفضل في اختراع الإغريق للهندسة إلى فن التصوير الذي اهتموا فيه بتطبيق جمال الأشكال المتماثلة. فقد أدت دراسة مثل هذه الأشكال، والصناعة التجريبية للتصاوير المشككة من الغرين «الطين»، والأفاريز المنقوشة، والتماثيل التقليدية، وغير ذلك لا إلى أن يعرف قدماء الإغريق عددًا عظيمًا منوعًا من الأشكال الهندسية المنتظمة فقط، بل عرفوا كذلك الصنعة التي بها يمكن تشكيلها، وتركيبها وتقسيمها بالدقة، وذلك بطرق شتى. وقد ساق الإغريق على عكس جميع أسلافهم كل ما اضطلعوا به مساقاً فكرياً».

وإذ قد اكتشفوا بطريق المحاولة وحذف الأخطاء عددًا عظيمًا من الخصائص المتداخلة بين الأشكال، شرعوا بعد ذلك في ربط بعضها ببعض، وربطها بأشكال جديدة. وقاموا بهذا العمل: «بطرق استبعدت تدريجًا من تفكيرهم عنها كل تخمين، وكل تجربة عرضية، مثل أخطاء الرسم والقياس الواقعيين، وكل أفكار ما عدا الجوهرية تمامًا. وبذلك أصبح علمهم علمًا عن الأفكار فقط»^(١).

وإذا كانت أهمية الانتقال الفكري من المحسوس إلى المجرد معترفًا بها عمومًا، إلا أن هذا الانتقال كثيرًا ما يُساء فهمه. فكثيرًا ما يُنظر إليه على أنه يعني مجرد الاختيار بالانتباه المميز لصفة أو علاقة واحدة من شيء مجموع حاضر في الحس أو الذاكرة. الواقع أنه يدل على تغيير في الاتجاهات. فقد كانت الأشياء محسوسةً بالنسبة إلينا بمقدار ما تكون وسائل تستخدم مباشرة، أو غايات نُطوِّعها لصالحنا ونستمتع بها. وكانت الأفكار الرياضية «محسوسة» عندما كانت مستخدمة على الإطلاق لبناء أجران للقمح، أو قياس أرض، أو بيع سلعة، أو هداية ربان في تسيير سفينته؛ ثم أصبحت مجردة عندما تحررت من الصلة بأي تطبيق أو نفع موجود بالفعل. وحدث ذلك عندما يُسرت العمليات بالرموز وأصبحت تؤدي فقط إلى تسهيل وتوجيه عمليات أخرى هي أيضًا رمزية في طبيعتها. فهناك فرق بين قياس مساحة مثلث لقياس قطعة من الأرض - وهذا نوع محسوس - وبين نوع آخر مجرد يقيس المثلث

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

ليكون مجرد أداة لقياس مساحات أخرى معينة رمزيًا. وهذا الضرب الأخير من العمليات يفسح المجال لنظام من التصورات تتعالق معًا كتصورات، فتمهد بذلك الطريق للمنطق الصوري.

وفي نفس الوقت الذي تم فيه التجرد من النفع في مواقف مباشرة خاصة تكوّن علمٌ للأفكار أو للمعاني كانت علاقات بعضها ببعض، لا بالأفكار، هدفَ الفكر. ومع ذلك فهذا الطريق العلمي عرضة لتأويل سفسطائي؛ ذلك أنّ الاستقلال عن أي تطبيق معين كثيرًا ما يؤخذ على أنه مكافئ للاستقلال عن التطبيق من حيث هو كذلك. وهذا شبيه بقولنا: إن الإخصائيين حين وضعوا همهم في تكميل الآلات بصرف النظر عن منفعتها، وشغلتهم لذة عملية التكميل إلى الحد الذي بلغوا فيه نتائج وراء أي نفع قائم ممكن، احتجوا بأنهم من أجل ذلك يبحثون في عالم مستقل لا صلة له بالآلات والنوافع. وهذه المغالطة من اليسير أن يقع فيها بوجه خاص أولئك الذين يشتغلون بالفكر؛ وهي التي أدت إلى نشأة المذهب العقلي «الأولي». وهي الأصل في ذلك الاتجاه الوهمي نحو الكليات، والذي يتردد كثيرًا في تاريخ الفكر. فأولئك الذين يصطنعون الأفكار بطريق رموز كما لو كانت أشياء - إذ إنّ الأفكار موضوعات الفكر - ثم يتتبعون علاقاتها المتبادلة في كل نوع من أنواع العلاقات المتشابهة غير المتوقعة، يقعون فريسة لاعتبار هذه الموضوعات وكأنها لا علاقة لها البتة بالأشياء، وبالوجود.

الواقع أن التمييز يقوم بين عمليات تؤدي بالفعل، وعمليات ممكنة من حيث هي كذلك، أي إمكان مجرد. وانتقال التفكير نحو نمو عمليات

ممكنة في علاقاتها المنطقية بعضها ببعض يفسح المجال لعمليات ما كان يمكن أبداً أن تخطر بالبال مباشرة، ولكن أصلها ومدلولها الحادث يقومان في أفعال تتصل بمواقف محسوسة. أما الأصل في العمليات الظاهرة فأمر لا شك فيه. فأنت تجد عمليات العقد والعد جارية في الأعمال والألعاب على حد سواء، التي لم يكن من الممكن أن يطرد نموها في سبيل التعقيد لولا مثل تلك الأفعال وما لها من رموز مناسبة. هذه الأفعال هي الأصل في العدد وفي كل تطور له. وثمة فنون كثيرة تستخدم فيها بصراحة للقياس عمليات العد التي يتميز بها العقد tally. فلا يمكن مثلاً أن تتقدم التجارة والبناء بغير ابتداع حيلة مهما تكن أولية لتقدير الحجم والسعة. ولو عممنا ما يحدث في هذه الأمثلة لرأينا أن الحاجة التي لا غنى عنها هي الملاءمة بين أشياء كوسائل وموارد وبين أشياء أخرى كغايات.

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

ويرجع فشل المذهب التجريبي في تفسير الأفكار الرياضية إلى إخفاقه في ربط هذه الأفكار بالأفعال المؤداة. وقد التمس التجريبية التقليدية طبقاً لصفاتها الحسية أصل الأفكار في الانطباعات الحسية، أو على الأكثر في التجريد المزعوم لخواص سابقة تتميز بها الأشياء الطبيعية. أما التجريبية التجارية experimental empiricism فليس فيها تلك الصعوبات التي صادفت هيوم ومِل في تفسير أصل الحقائق الرياضية. فهذه التجريبية تعترف بأن الخبرة experience، خبرة الناس الواقعة، هي خبرة لأداء الأعمال، وإجراء العمليات، والتقطيع، والتمييز، والتقسيم، والمد، والتجزئ، والربط، والتجميع والخلط، والادخار والتوزيع؛ وعلى الجملة اختيار الأشياء والملاءمة بينها كوسائل لبلوغ نتائج معينة. فأنت ترى أن تأثير الإقبال الخالص على المعرفة هو الذي أدى بالمفكرين إلى التوحيد بين التجربة وبين تلقي الإحساسات، مع أن طفلاً صغيراً لو أنعم النظر دقائق لاهتدى إلى أن الإحساسات إنما تعد مؤثرات وتسجيلات للنشاط الحركي الذي نفقه في عمل الأشياء.

فكل ما كان مطلوباً لتطور الرياضيات كعلم ولنمو المنطق كأفكار، نعني لزوم العمليات بعضها لبعض، هو أن يظهر على المسرح بعض الناس تكون عنايتهم بالعمليات من حيث هي كذلك، كعمليات لا كوسائل لمنافع خاصة معينة. وحين ابتدعت الرموز من أجل عمليات انقطعت صلتها بالتطبيق المحسوس، كما حدث تحت تأثير اهتمام الإغريق بالجمال، كان من الطبيعي أن يتسلسل الأمر بعد ذلك في طريقه. وقد بقيت الوسائل الطبيعية، مثل القدة^(١)، والفرجار،

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

والمخطط، وكذلك الأشكال الهندسية. غير أن هذه الوسيلة الأخيرة لم تكن إلا «أشكالاً» وصوراً بالمعنى الأفلاطوني. وحملت القوة الفكرية بالعمليات التي ترمز لها، ولم تكن المسطرة والفرجار سوى وسائل لربط سلسلة من العمليات تمثلها رموز بعضها ببعضها الآخر. أما الأشكال وغيرها فكانت خاصة ومتغيرة، ولكن العمليات كانت متجانسة وعامة في قوتها الفكرية: أي في علاقتها بعمليات أخرى.

حتى إذا فتح الباب أمام التفكير في صيغة من عمليات ممكنة بصرف النظر عن الأداء الفعلي، لم يكن بعد ذلك حد للنمو سوى عبقرية الإنسان. وبوجه عام اتجه هذا النمو في طريقتين، فمن جهة لتنفيذ مهام البحث الطبيعي دعت الحاجة إلى وسائل فكرية خاصة، وهذه الحاجة أفضت إلى ابتداع عمليات وأنظمة رمزية جديدة. وخير مثال لذلك التحليل الديكارتي وحساب التكامل والتفاضل عند ليبنيز ونيوتن. وقد خلق هذا النمو كياناً محدوداً لموضوع بلغ في تجريبيته من الناحية التاريخية مبلغ التسلسل التاريخي لآلات الغزل مثلاً. ومثل هذا الكيان يبعث الحاجة إلى الفحص لذاته، ويخضع لبحث دقيق بالنسبة للعلاقات الموجودة داخل مضمونه ذاته. فتستبعد العمليات السطحية، ويكتشف أمر الإبهام ويُحلل، وتقطع العمليات الكبيرة إلى أجزاء محدودة، وتُملأ الفجوات وافرات الغامضة بإدخال عمليات تربطها. على الجملة تنشأ قوانين دقيقة لما بين العمليات من علاقات، ويقابل ذلك مراجعة الموضوع القديم وامتداده.

ولا يقف الأمر عند حد المراجعة التحليلية. ذلك أن اكتشاف ما في مسلمة إقليدس الخاصة بالمتوازيين من ضعف منطقي مثلاً أدى إلى

عمليات لم تكن تخطر بالبال قبلاً، وشق الطريق لميادين جديدة: هي الهندسة الفوقية. أضف إلى ذلك أن الجمع بين فروع الهندسة المتعددة الموجودة كحالات خاصة لعمليات أكثر شمولاً (مما يوضحه نفس المثال المذكور) أدى إلى إنشاء رياضيات ذات مستوى أكثر عمومًا.

ولا يعنيني تتبع تاريخ الرياضيات، وإنما الذي أود بيانه أنه لم تكد فكرة العمليات المحتملة التي تدل الرموز عليها والتي إنما تؤدي بالرموز فقط تكتشف، حتى أصبح الطريق مفتوحاً أمام عمليات يطرد تحديدها وشمولها على الدوام. فأي مجموعة من العمليات الرمزية توحى بعمليات أخرى يمكن تأديتها. والرموز الفنية تصاغ بالضبط لهذا الغرض، ولها ثلاث سمات تميزها عن المصطلحات والأفكار العادية. فهي تُختار لتدل في غير غموض على نوع واحد فقط لا غير من التفاعل. وهي ترتبط برموز عمليات أخرى، فتكوّن نظاماً يكون فيه الانتقال من عملية إلى أخرى ممكناً بأقصى درجة من الاقتصاد في المجهود. والغرض من ذلك أن هذه الانتقالات تتم إلى أبعد ما يمكن في أي اتجاه:

(١) «الماء» مثلاً يوحي بعدد غير محدود من الأفعال: رؤيته، تذوقه، شربه، الغسل به، بغير تخصيص أي فعل تؤثره على غيره. وهو كذلك يميز الماء عن غيره من السوائل التي لا لون لها ولكن بطريقة غامضة فقط.

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

(٣) والمفهوم الكيماوي الذي نرسم له بالرمز يد ٢ أ لا يحقق فقط هذين المطلبين الذي يعجز الماء عن تحقيقهما، الأوكسجين والإيدروجين يرتبطان بدورهما بسائر نظام العناصر الكيماوية والمركبات المعينة وذلك بطريقة منظمة. فنحن إذ نبدأ من العنصرين وما بينهما من علاقة محدودة بالرمز يد ٢ أ يمكننا أن نتجول -إن صح هذا التعبير- خلال سائر ميدان ودرجات الظواهر المعقدة المتباينة. وبذلك ينقل المفهوم العلمي الفكر والعمل بعيداً عن الصفات التي هي بحسب وجودها في الحس والاستعمال المباشرين غايات، إلى الطريقة التي بها تُنتج هذه الصفات، ويؤدي المفهوم العلمي هذه المهمة بطريقة تربط هذا الضرب من التوليد بعدد وفير من شروط الأسباب الفاعلة بأقصر طريق وأعظمه أثراً.

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

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

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

بالانتخاب الطبيعي الذي هو مبدأ للحذف دون أن يكون مبدأ لتوجيه النمو الإيجابي.

فالرياضيات والمنطق الصوري يدلان بذلك على فروع في غاية التخصص من الصناعة الفكرية التي تشبه مبادئها العاملة شبهًا شديدًا المبادئ التي تقوم عليها الآثار الفنية الجميلة. والسمة التي تلفت النظر وتميزها جميعًا هي الجمع بين الحرية الالتزام، الحرية بالنسبة لنمو عمليات وأفكار جديدة، والالتزام بالنسبة للإمكانات الصورية المتوافقة معًا. فالجمع بين هاتين الصفتين، المميزتين كذلك لروائع الآثار الفنية، يخلع على الموضوع سحرًا يخلب ألباب بعض المفكرين. غير أنَّ الاعتقاد بأن هذه الصفات تبعد الأمور الرياضية عن كل رابطة بالوجود يفصح عن مزاج ديني أكثر مما يعبر عن كشف علمي^(١).

والفرق الهام يرجع إلى وجود نوعين من إمكان العمليات: المادي والرمزي. وحين يتجمد هذا التمييز إلى مذهب يقوم على نظامين من الوجود Being، هما الوجود existence والماهية essence، تنشأ الفكرة القائلة بوجود نوعين من المنطق، ومعياريين للحقيقة: الصوري والمادي، والصوري منهما أسمى وأعمق أساسًا. الحق أن النمو الصوري فرع متخصص من التفكير المادي، فهو مشتق على

(١) «إن الدراسة المستمرة غير المنقطعة لموجودات غير متغيرة على الإطلاق تؤثر على العقل أثرًا منومًا... والعالم الذي تفصله عن كل خبرة وتدمجه في كل الوجود هو عالم ذو نظام لا متغير وأزلي في الظاهر، إنه العالم المطلق الوحيد الذي لا يحتاج العقل الثابت أن يستبعده. وعندئذ ينشأ اقتناع ينتهي بتأثيره في كل الفكر الواعي، اقتناع بأننا في هذه الخبرة قد كشفنا أخيرًا الحقيقة الأزلية المطلقة» Barry, p p 182-183 - المرجع السابق.

الإطلاق من الأفعال المؤداة، ويكوّن امتدادًا لمثل هذه الأفعال، وتيسر الرموز تحقيقه على أساس تطابق بعضها مع بعض. ويترتب على ذلك أن المنطق الصوري يمثل تحليل عمليات رمزية بإطلاق. فهو على معنى مضمر غير ظاهر، منطق رمزي. هذا التأويل للأفكار الرياضية والمنطقية الصورية ليس خطأ من شأنها فيما عدا وجهة النظر الصوفية، فالرموز كما سبق أن بيّنا تمدنا بالطريق الوحيد للهرب من الانغماس في الوجود. والتحرير الذي تقدمه الرمزية الحرة للرياضيات وسيلة في الأغلب لعودة لاحقة لعمليات وجودية لها مجال وقوة نافذة لا نبلغهما بغير تلك الرمزية. وتاريخ العلم زاخر بأثلة موضحة لم يكن يُعرف فيها للأفكار الرياضية أي تطبيق طبيعي، إلى أن أوحى على مر الزمن بعلاقات وجودية جديدة.

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

ويمكن أن نقرب هذا التناظر بالإشارة إلى خصائص آلة يتميز تكوينها بالوظيفة التي تؤديها. ومن الواضح أن هذا التكوين لا يمكن

فهو بالحس، بل فقط بالتفكير في العلاقات التي تقوم بين أجزاء الآلة في ارتباطها بالعمل الذي تؤديه الآلة ككل (أي النتائج التي تحققها). وحسباً يقف أحدنا مشدوهاً أمام الآلة وما يصدر عنها من ضوضاء وما يظهر منها من صور. ثم يتدخل وضوح الأشياء المشاهدة وما فيها من نظام حين يحكم على الصور في علاقتها بالعمليات، ويحكم على العمليات في علاقتها بالعمل المؤدى. قد تُدرك الحركات منعزلة، كما يدرك إنتاج الآلة وما تخرجه من بضائع منعزلة، ولكن الآلة لا تُعرف إلا عندما نفكر في هذه الأمور في علاقة بعضها ببعض، وفي ضوء هذا التفكير نحكم على الحركات والأجزاء كوسائل؛ لأنها ترجع عقلياً لشيء آخر، إلى «العلاقة». وعلاقياً نحكم على الأثر الطبيعي كنتيجة، أي كشيء متعلق. وهكذا فإن علاقة الوسائل والنتائج لها ما يسوغ وصفها بأنها مثالية على معنى المثالية الفكرية.

والعمليات من حيث هي كذلك، أي من حيث إنها تفاعلات رابطة، فهي مطردة الوقوع. فالآلة طبيعياً وحسباً تتغير بالاحتكاك والتعرض للجو وغير ذلك، على حين تتغير منتوجاتها في الكيف؛ فالعمليات موضعية ووقتيّة وخاصة. ولكن علاقة الوسائل بالنتائج - تلك العلاقة التي تُعرّف العلمية - تظل هي هي بالذات على الرغم من هذه التغيرات. فهي كلية. فأنت تجد آلة تنتج عدداً متتابعاً من كرات الصلب مثل المحاور المكورة. فهذه الكرات يشبه بعضها شبيهاً وثيقاً لأنها نتاج عملية متشابهة. ولكن لا يوجد بينها دقة تامة مطلقة؛ لأن كل عملية شخصية وليست بالضبط مطابقة لغيرها من العمليات. ولكن

«الوظيفة» التي لأجلها صممت الآلة لا تتغير بهذه التغيرات؛ لأن العملية operation من حيث إنها علاقة ليست منوآً process^(١). فالعملية تحدد أي عدد من المنوآلات والمنتوآات تختلف جميعاً بعضها عن بعض. فالتليفون أو السكين معنى كلي متطابق مع نفسه بصرف النظر عن كثرة الأشياء الخاصة التي تتجلى الوظيفة فيها.

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

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

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

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

هذه الضرورة الخاصة بالبنية والتي تميزها علاقات صورية تحقق الشروط التي تنهض وسائل لغاية هي المسؤولة عن علاقات اللزوم التي تجعل الاستنباط ممكناً. يذهب أحدنا إلى مصنع ويجد عملية بلوغ هدف، مثل صنع كمية من الأحذية ذات طراز واحد، منقسمة إلى

عدد من العمليات كل منها يتوافق مع العملية السابقة عليها، وهكذا إلى ما يليها. وليس في الأمر معجزة أو أعجوبة لتبين أنَّ كل آلة وكل عملية منفصلة طبيعياً، إلا أنها جميعاً متوافقة فيما بينها؛ لأننا نعرف أنها صُممت بوساطة «تعقيل» الإجراء لبلوغ هذا الهدف.

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

لن تكمل هذه المرحلة من المناقشة حتى نبين بصراحة أن جميع التصورات (الأفكار والنظريات والفكر) فرضية؛ فالقدرة على تكوين الفروض هي السبيل الذي تحرر به الإنسان من الانغماس في الموجودات المحيطة به والتي تؤثر فيه طبيعياً وحسباً. إنها المرحلة الوضعية للتجريد. غير أن الفروض شرطية، ويجب اختبارها بنتائج العمليات التي تعرفها وتوجهها. إن اكتشاف قيمة الأفكار الافتراضية

حين تستخدم في الإيحاء بإجراءات محسوسة وتوجيهها، والامتداد العظيم لهذه العملية في تاريخ العلم الحديث، يدل على تحرر كبير وما يناظر ذلك من زيادة في التوجيه الفكري. ولكن القيمة النهائية لهذه الأفكار لا يُحددها تكوينها الباطني وما بينها من اتساق، بل تحددها النتائج التي تحققها في الوجود كما تجرب حسيًا. فالتصورات العلمية ليست وحياً عن حقيقة سابقة مستقلة، بل هي نظام من الفروض تعمل في ظل شروط محدودة الاختبار، بها يصبح تعاملنا الفكري والعملي مع الطبيعة أكثر حريةً وأعظم أمناً وأكبر أهميةً.

كانت مناقشتنا من جانب واحد؛ لأنها بحثت في أمر التصورات من جهة رجوعها أساساً إلى المأثور في تأويل المذهب العقلي. والعلة في هذا التأكيد من الوضوح بحيث لا تحتاج منا إلى بيان. غير أننا قبل أن ننتقل عن هذا الموضوع ينبغي أن نشير إلى أن التجريبية التقليدية أخطأت كذلك في إدراك أهمية التصورات أو الأفكار العامة. فقد عارضت هذه التجريبية على الدوام المذهب القائل بصفاتها «الأولية»، وربطت بينها وبين الخبرة في العالم الواقع. ولكن التجريبية كانت حين ربطت أصل الأفكار العامة ومضمونها ومعيار صحتها بوجود سابق، أوضح من معارضتها المذهب العقلي. ذلك أن التصورات طبقاً للتجريبية تتكوّن من الموازنة بين الأشياء الخاصة المدركة من قبل إدراكاً حسيًا، ثم استبعاد العناصر التي تتخالف فيها واستبقاء المشترك بينها. وهكذا ليست التصورات إلا تذاكير لملامح متطابقة في أشياء سبق إدراكها. إنها أدوات مريحة تضم معاً أشتاتاً متعددة من

الأشياء المبعثرة هنا وهناك في التجربة الحسية. غير أنها يجب أن يبرهن عليها باتفاقها مع مادة التجارب الخاصة السابقة، فقيمتها ووظيفتها استرجاعية أساسًا. مثل هذه الأفكار ميتة، عاجزة عن أداء عمل منظم في المواقف الجديدة. فهي «تجريبية empirical» بالمعنى الذي يقابل فيه هذا الاصطلاح العلمية - أي إنها مجرد تلخيصات لنتائج حصلنا عليها في ظل ظروف عارضة.

وسنخصص الفصل القادم لبحث صريح في قول المذهبين التجريبي والعقلي التاريخيين عن طبيعة المعرفة. وقبل الانتقال إلى هذا الموضوع نختم هذا الفصل بخلاصة لأهم النتائج التي وصلنا إليها في هذه المرحلة من مناقشتنا.

أولاً: إن هذه الأفكار والفكر الفعّالة المبدعة جلية، ولذلك كان هناك ما يسوغ الرغبة المحركة للمذاهب المثالية في الفلسفة. غير أن وظيفة الفكر البناء تجريبية، نعني تجريبية بالمعنى العلمي. «والفكر» thought ليس خاصة لشيء يُسمّى الفكر intellect^(١) أو العقل reason منفصلاً عن الطبيعة. فالفكر ضرب لتوجيه الفعل الظاهر. والأفكار خطط وتدابير مرتقبة تثمر ثمرتها في تجديدات محسوسة لشروط الوجود السابقة. فهي ليست خواص فطرية للعقل تناظر صفات سابقة مطلقة للوجود، ولا هي مقولات أولية تُفرض على الحس جملةً وبطريقة واحدة وسابقة على التجربة حتى تجعلها ممكنة. إنَّ القوة

(١) يصعب في العربية إيجاد اصطلاحين في مقابل intellect, thought خلاف الفكر، مع العلم أن التفكير يقابل لفظة thinking. [المترجم].

الفعالة للأفكار حقيقةً قائمة، ولكن للأفكار والمثاليات قوة عملياتية في المواقف المحسوسة المجربة، وينبغي أن تختبر قيمتها بالنتائج المعينة لعملياتها. والمثالية شيء تجريبي وليست شيئاً عقلياً مجرداً، فهي متعلقة بالحاجات المجربة، وعنايتها أن تضع عمليات تعيد تشكيل المضمون الفعلي للأشياء المجربة.

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

ثالثاً: يقوم الفعل في صميم الأفكار. فالمزاولة التجريبية للمعرفة، حين تؤخذ على أنها نموذج المذهب الفلسفي للعقل وأعضائه، تستبعد ذلك الفصل القديم بين النظر والعمل. إنها تكشف لنا أن المعرفة ذاتها نوعٌ من العمل، وهي النوع الوحيد الذي يخلع على الوجود الطبيعي باستمرار وأمنٍ معانٍ متحققة؛ لأن نتائج الأشياء المجربة التي تولدها

عمليات تُعرّف التفكير، تأخذ في حسابها كجزء من معناها الجاري المتماسك علاقتها بغيرها من الأشياء التي يكشف التفكير عنها. وليس ثمة أشياء محسوسة أو مدركة ثابتة في ذاتها. بل الأشياء المدركة في خلال التجربة من حيث إنها ثمرة التفكير، تلك الأشياء التي نستخدمها ونتمتع بها تدمج في معناها ذاته نتائج الفكر، فتصبح بذلك أوفر وأكمل معنى على الدوام. هذه النتيجة تكوّن المعنى الأخير لفلسفة المثالية التجريبية. فالأفكار توجه العمليات، والعمليات تثمر نتيجةً ليست الأفكار فيها مجردة، أو مجرد أفكار، إلا حين تصف الأشياء المحسوسة. إن الطريق الذي يسير من تجربة مدركة عمياء غامضة جزئية هزيلة المعنى نحو موضوعات الحس، التي هي أيضًا موضوعات تشبع العقل وتجزيه وتغذوه، يمر خلال أفكار تجريبية وعملياتية.

والخلاصة التي ننتهي إليها تعتمد على تحليل ما يقع في البحث التجريبي للعلم الطبيعي. ومما لا يحتاج إلى بيان أنّ المدى الأوسع للخبرة الإنسانية، تلك التي تعني عناية متميزة بالشروط والأهداف الإنسانية لا تتفق من حيث وجودها الجاري مع النتيجة التي انتهت إليها فحوص العلم الطبيعي.

والقوة الفلسفية للنتيجة التي وصلنا إليها، ونعني بالقوة الحقيقية تلك المتميزة عن فلسفة الصنعة، تقوم بالضبط في هذا افتراق. إن الواقع من أن التجربة من الطراز المضبوط قد بلغت قدرًا عجيبيًا من الأفكار العاملة المستخدمة في توجيه الأشياء دليلًا على إمكانيات لم تُبلَّغ بعد في صور أقل تقييدًا للتجربة. وتدل النتيجة سلبًا على الحاجة

إلى مراجعة شاملة لأفكار العقل والفكر وصلتها بالأشياء الطبيعية التي كانت قد تكونت قبل نشأة البحث التجريبي. وهذه هي المهمة النقدية الملقاة على عاتق الفكر المعاصر. أما إيجابياً فالنتيجة الحاصلة في العلم تتحدى الفلسفة، فتطالبها بالنظر في إمكان بسط منهج الفكر العملياتي لتوجيه الحياة في ميادين أخرى.



الفصل السابع

قاعدة السُّلطة الفكرية

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

والخلاف بينهما حاد طويل الأمد، وقد أدى إلى أن يبذل الفلاسفة جهدهم في مناقشة بعضهم بعضاً، والهداية التي أمدوا بها الأمور العملية كانت إلى حد كبير على سبيل العون لأنصار القوتين المتنازعتين. ويشير الموقف نقطة أخرى في بحثنا وهي: ما أثر نظرية المعرفة التجريبية في التنازع المتنافس؟ أول نقطة تعرض لنا هي أن موضوع المعرفة حادث eventual، أي إنه ثمرة عمليات تجريبية موجّهة بدلاً من شيء موجود قبل فعل المعرفة. والنقطة الأخرى هي أنه مع هذا التغير تبطل العوامل الحسية والعقلية عن أن تكون منافسات في الدرجة الأولى، فهي حلفاء تتعاون كي تجعل المعرفة ممكنة. أما عزلة بعضها عن بعض فهو تعبير عن عزلة كل منها من الارتباط العضوي بالعمل. وحين يوضع النظر في مقابل العمل، فهناك أساس للنزاع أترجع أولوية النظر للحس أم للعقل. ويتطلب النشاط المُوَجَّه أفكاراً تتخطى نتائج الإدراكات الحسية السابقة؛ لأنها تبرز لمواجهة المستقبل والمواقف التي لم تجرب بَعْد. ولكن هذا النشاط يبحث من جهة أصله وثمرته معاً في أشياء لا يمكن الحصول عليها إلا مباشرة عن طريق الإدراك لحسي والتمتع المباشرين. والمذاهب الثلاثة الرئيسة المتنازعة في هذا الميدان هي التجريبية الحسية، والعقلية، والكانطية، وما فيها من توفيق بين العوامل المنعزلة في المدرستين الآخرين. ولمذهب كانط شَبَهٌ سطحي بالمذهب الذي سبق ذكره؛ لأنه يلح على ضرورة الإدراك الحسي والأفكار معاً إذا كان لا بد من وجود معرفة. ولذلك كان من المناسب أن نبدأ المناقشة بتقرير مذهبه. إن عنصر التشابه توحيه قوله كانط المشهورة: الإدراك الحسي

بغير إدراك عقلي عماء، والإدراك العقلي بغير إدراك حسي فراغ. ومذهبه مع ذلك يختلف أساساً عن المذهب الناشئ عن تحليل المعرفة التجريبية. والفرق الأساسي طبقاً لهذا المذهب الأخير هو أن التمييز بين الحس والفكر يحدث داخل عملية البحث التأملي، وأن الحس والفكر يرتبطان معاً بعمليات تُؤدى ظاهراً. وفي نظام كانط يوجد الاثنان أصلاً مستقلين بعضهما عن بعض، ويقوم ارتباطهما على عمليات مستترة وتُؤدى في التجايف الخفية من الذهن مرة واحدة. أما من جهة أصل الفرق بينهما فإن مادة الحس تطبع من خارج، وتصدر التصورات الرابطة من داخل الفهم understanding. ومن حيث الربط لا يحدث التركيب بالقصد وبطريق الفحص المُوجَّه، بل تلقائياً ودفعاً واحدة.

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

ونحن نلخص الفروق فيما يلي:

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

(٢) والتمييز بين معطيات الحس والأفكار التوضيحية تقيّمها قصداً عملية البحث لتدفع بهذه العملية إلى الأمام نحو نتيجة كاملة مختبرة يجدر بنا قبولها.

(٣) ومن ثمّ، فإن كل جانب من التمييز ليس مطلقاً ولا ثابتاً بل ممكناً وعبرة عن محاولة، وكل منهما عرضةً للمراجعة كلما أمدتنا معطيات الملاحظة بدليل أوثق، وكلما أمدنا نمو العلم بفروض موجهة توجيهاً أفضل نعمل بها.

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

هذه العبارات مع أنها صورية إلا أن معناها ليس خفياً، وأي فحص علمي يوضح مدلولها. فعالم الفلك أو الكيمياء أو النبات يبدأ من مادة

التجربة الفجة غير المحللة، من تجربة الحس العادي للعالم الذي نعيش فيه ونألم منه ونسلك فيه ونستمتع به، أي ما نألفه من نجم وشموس وأقمار، ومن حوامض وأملاح ومعادن وأشجار وطحالب ونباتات نامية. ثم تنقسم عملية الفحص إلى نوعين من العمليات: إحداهما الملاحظة الدقيقة والتحليلية لتحديد الموجود بالضبط ولا شك في رؤيته ولمسه وسماعه. فهذه عملية تُجرى للكشف عن المعطيات الوثيقة للمشكلة وعن الدليل الذي يجب على التفسير النظري أن يعمل حسابه. وتقوم العملية الأخرى على البحث في المعرفة السابقة للحصول على أفكار يمكن استخدامها في تأويل هذه المادة الملاحظة وفي الإيحاء ببدء تجارب جديدة. وبهذه العملية الأخيرة نحصل على معطيات أكثر، ويوحى ما تمدنا به من أدلة جديدة بأفكار جديدة وتجارب أكثر حتى تُحل المشكلة. والباحث لا يفصل أبدًا بين المادة المدركة حسيًا والمدركة عقليًا بوجه الإجمال، ولكنه يعني في كل مرحلة من البحث أن يميز بين ما لاحظته وبين ما هو من جملة النظريات والأفكار، فيستخدم النظريات والأفكار كوسائل لتوجيه ملاحظات أكثر ويختبر بنتائجها تطبيق الأفكار والنظريات المستخدمة. وأخيرًا يعاد تنظيم المادة الأصلية في صورة متماسكة مستقرة تصلح أن تدخل نهائيًا في النظام العام للعلم.

خذ مثلاً طبيبًا استدعاه مريض، فإنه يجد مادة تجربته الأصلية مُقدّمة، وهي تجربة من العبث أن يتخيل الطبيب معها أن مريضه عبارة عن كتلة من معطيات الحس تنظمها مقولات. وموضوع هذه التجربة

يضع مشكلة البحث، فتؤدي بعض العمليات الإكلينيكية من تسمع ونقر وتسجيل للنبض والحرارة والتنفس وغير ذلك، وهي التي تكون الأعراض، وتمدنا بالشواهد التي تحتاج إلى تفسير. أما الفيلسوف أو المنطقي فينظر ويرى أنها جزء من موضوع أصلي قابل أن يعرض للملاحظة من حيث هي موجودة حسياً. والنتائج ليست كل ما يلاحظ أو ما يمكن ملاحظته، ولكنها وجوه وأجزاء من المجموع المعجرب والتي نقدر أنها داخلة في تكوين الاستنتاج عن طبيعة المرض. ولا تعني الملاحظات شيئاً في ذاتها وبذاتها، ولكنها تكتسب معنى في ضوء المعرفة المنظمة بالطب بمقدار ما يكون الطبيب حاصلاً عليها. فيرجع إلى المدخر من معرفته لتوحي له بأفكار قد تُعِينُهُ في الحكم على طبيعة المرض وعلاجه الصحيح. ويتأمل الفيلسوف التحليلي ويلاحظ أن المادة المفسرة التي بها نجمع أشتات معطيات الحس معاً في كل متماسك ليست بذاتها حاضرة مباشرة حسياً؛ ومن أجل ذلك يسميها مثالية أو عقلية.

ومعطيات الحس علامات تُوجّه هذا الانتخاب للأفكار التي حين تُقترح تثير ملاحظات جديدة. فمعطيات الحس والأفكار يحددان معاً حكم الطبيب النهائي أو تشخيصه وإجراءاته. فهناك شيء يضاف إذن إلى المدخر من المادة الإكلينيكية لصناعة الطب بحيث تهذب الملاحظات التالية للأعراض تُبسط، ويوسع المدخر من المدة التي تُستقى منها الأفكار. وليس لهذه العملية -من تعاون الملاحظة والأفكار العقلية أو العامة -حد. وليست المعطيات في أي حالة هي جميع الموضوع

الأصلي، وإنما هي مادة منتخبة لتستخدم كأدلة وعلامات. ولا في أي حالة تحدد الأفكار العامة والمبادئ والقوانين والتصورات النتيجة - ولو أنه كما يجمع بعض الناس ملاحظات متفرقة دون محاولة استخراج معناها، كذلك في أحوال أخرى يسمح عامل غير ماهر لفكرة سابقة أن توجه تصميمه بدلاً من استخدامها كفرض.

ويبدو الأمر من البساطة بحيث يمكن أن نفترض أننا قد ضربنا صفحاً عن الظروف التي أنشأت الحيرة والخلاف. غير أن منيع هذا التعقيد هو أن النظريات عن الذهن mind، من الإحساس sensation، والإدراك الحسي perception، وعن العقل reason، والفكر intellect من الإدراك العقلي conception والإدراك الحسي perception^(١) قد صيغت وأقيمت في الفلسفة قبل نشأة المعرفة التجريبية. ومن العسير التخلص من عادات تولدت على ذلك النحو لتتجه بطريقة كاملة نحو البحث الواقعي. وقد يبدو من الغرور أن نرفع حالة الطبيب أو أي باحث حسي آخر على الصفة المحكمة لكتاب «فقد العقل الخالص» والمجلدات التي علقت عليه، ولكن صورتنا تحشد وراءها جميع المزاوالات التجريبية التي تقدم العلم بها فعلاً.

وبوجه أخص يمكن أن نقرر أن النظرية الكانطية جانبت الصواب؛ لأنها أخرجت تمييزات أصيلة ولا غنى عنها من مكانها ووظيفتها في البحث الفعلي، وعممتها فجعلتها تمييزات ثابتة شاملة، متعاميةً عن أدوارها الخاصة التي تقوم بها لبلوغ تلك الاعتقادات المختبرة التي

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

تهب الأمن. وترتب على ذلك أن تولدت تعقيدات مصطنعة ونشأت
الغاز لا تُحلُّ.

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

ولما كانت نفس الحاجة إلى البحث تدل على وجود مشكلة أنشأها
الموقف الموجود، فلا يمكن أن يتم فهمها إلا إذا أُقيمت روابط جديدة.
فصفة معطيات الحس من التجزئة والعزلة لا تصف شيئاً يتعلق بها

بالذات، بل تدل على مرحلة عابرة ولو أنها ضرورية في تقدم البحث. إنَّ عزل معطيات الحس من ظروفها ووظيفتها للمعاونة في بلوغ المعرفة هو المسؤول عن اعتبارها كنوعٍ من الوجود الذري المنعزل. ولو تأملنا المهمة الفعلية للمعرفة لرأينا بوضوح أن معطيات الحس هي التي وحدها تمدنا بمادة دالة، والأفكار عما ليس حاضراً في الحس «تفسر» الدليل، ولكنها لا يمكن أن تكونه، ومع ذلك فإن جميع تاريخ العلم يبين أن المادة الملاحظة «مباشرة» وأصلياً لا تمدنا بمادة دالة «حسنة». فقد رأينا أن الغلطة الأساسية في العلم القديم هي افتراض أننا نستطيع أن نقيم الاستدلال على أشياء ملاحظة بغير حل سابق تحليلي صناعي. ومن ثمَّ ظهرت الحاجة إلى ضرب متميز من العمليات التجريبية تفصل «بعض» الصفات عن الشيء، وهذه هي التي تكون معطيات الحس بالمعنى الفني لهذه الكلمة.

وكانت التجريبية التقليدية تبعاً لذلك على صواب في الإصرار على القول بأنه لا يمكن لأي قدر من التصورات أو من مادة الفكر بنفسها أن تعطي أي معرفة بالوجود، مهما يكن النظام العقلي دقيقاً ومتناسكاً باطنياً. ولن نستطيع أن نستمد الوجود من الفكر؛ مع الاعتذار للمثالية. فالمادة الملاحظة ضرورية للإيحاء بالأفكار كما أنها ضرورية كذلك لاختبارها. والحواس من الناحية الوجودية هي الأعضاء التي بها نحصل على مادة الملاحظة. ولكن هذه المادة كما سبق بيانه إنما تكون هامة وفعّالة لتحقيق المعرفة حين ترتبط بعمليات هي ثمرة لها. والتفاعلات الطبيعية المجردة سواء أكانت تفاعل أشياء خارجية أم تفاعل كائن

حي تقدم ملاحظات تكوّن مادة البحث؛ وهي مادة فرضية. والعمليات المؤداة بالقصد والتي يُعنى فيها بربطها مع نتائجها هي فقط تلك التي تعطي المادة الملاحظة قيمة فكرية إيجابية، ولا يتحقق هذا الشرط إلا بالفكر: فالأفكار هي إدراك هذا الارتباط. بل إنّ التجربة غير العلمية بمقدار ما يكون لها من معنى ليست مجرد عمل ولا مجرد اضطلاع بعمل، ولكنها تعرّف للرابطة بين شيء عَمِل وشيء يجري عمله تبعاً لما عَمِل.

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

ولو أن تاريخ نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بدلاً من لفظة «معطيات» *(givens - data)* بدأ بتسمية الصفات المذكورة «مأخوذات

takens» لاختلف أمره اختلافاً كبيراً. ليس معنى ذلك أنَّ المعطيات غير وجودية وليست صفات لما هو معطي نهائياً -أي مجموع المادة التي نحصل عليها من التجارب غير العرفانية. ولكن «من حيث» إنها معطيات فهي «منتخبة» من هذه المادة الأصلية الكلية التي تمنح الدافع إلى المعرفة؛ إنها تتميز لغرض، هو تقديم العلامات أو الأدلة لتعريف المشكلة وتحديدها، فتعطي بذلك مفتاحاً لحلها.

وإذا رجعنا إلى مثال المريض وبحوث الطبيب، فمن الواضح أن وجود شخص مريض هو «المُعْطَى»، وأن هذا المعطى معقدٌ ومتميز بكل أنواع الصفات المتعددة. والافتراض -كما ذهب إلى ذلك كانط وكما هو شائع في النظريات التقليدية- أن كل تجربة هي بالذات عرفانية cognitive^(١)، يؤدي وحده إلى المذهب القائل بأن إدراكنا للمريض هو حالة للمعرفة. الواقع أن الإدراك الأصلي يقدم المشكلة للمعرفة، فهي شيء علينا معرفته، وليست موضوعاً للمعرفة. وأول شيء نعمله في المعرفة هو أن ننتخب من كتلة الصفات المفروضة تلك الصفات التي في تميزها عن غيرها، تلقى ضوءاً على طبيعة المرض. ومن جهة أنها منتخبة بالقصد، ومتميزة بعمليات خاصة فنية، فإنها تصبح معطيات، تُسمَّى محسوسة بسبب الدور الذي يلعبه أعضاء الحس في «توليدها». وعندئذ يمكن أن تُصاغ كمادة للقضايا الوجودية الأصلية. وحتى مع ذلك فليس ثمة صنف من هذه القضايا «بوجه عام». فكل بحث يقدم قضاياها

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

الوجودية الأصلية، حتى إذا كانت جميعاً تتفق في أنَّ لموضوعاتها
كيفيات، يكشف الفحص أنها مرتبطة باستخدام أعضاء الحس. وفضلاً
عن ذلك فهذه القضايا الأصلية إنما تتميز من حيث كذلك بمعنى منطقي
فلا تكون أصلية تجريبياً بل فرضية أو شرطية. وهذه العبارة لا تستلزم أنَّ
وجودها فرضي؛ لأن الإدراك الحسي بمقدار ما يتم على وجه صحيح
يضمن وجودها. ولكن قيمتها في البحث اختبارية. وكثير من أخطاء
الاستدلال الطبيعي، إن لم يكن معظمها، تنشأ من اتخاذ أمور كمعطيات
مع أنها من وجهة نظر المشكلة موضع البحث ليست معطيات. حقاً
هذه المعطيات موجودة، ولكنها ليست الدليل المطلوب. ومن بعض
الوجوه كلما ابتعد الشك في وجود الكيفيات المحسوسة كان معناها
في الاستدلال أقل يقيناً. ذلك أن الصفة إذا كانت شديدة الجلاء في
الإدراك الحسي أثرت أثراً غير مناسب يُفضي بالفكر إلى أن يتخذ دليل
وجودها مكافئاً لقيمتها الاستدلالية. وقارئ القصص البوليسية يعلم
أن من الحيل المألوفة تضليل الباحث بالصفات الظاهرة جداً للحلول
المقدمة؛ أما الحلول الصحيحة فهي غامضة عادة ويجب أن تُستخرج
بالبحث. فالصفة الشرطية لمعطيات الحس في البحث الاستدلالي تعني
أن هذه المعطيات يجب أن تُمتحن بنتائجها. إنها طرق حسنة أو أدلة
حين تحث على عمليات من شأنها حل المشكلة المعروضة.

يكاد يكون مما لا ضرورة له أن تكرر ما وجهناه من نقد في الفصول
السابقة للمذهب العقلي الخاص بالتصورات. فقد قام المذهب لحقيقة
إيجابية، هي ضرورة العلاقات والارتباط بين الوجود والمعرفة، كما

بينت حقيقة الارتباط بين العلاقات والفكر. ذلك أنه على حين تُوجد بعض الارتباطات دائماً في مادة الأشياء المجربة، وكانت هذه الأشياء من حيث إنها مجربة موضعَ نظرٍ ولا تعرف نهائياً، فهذا يعني أن علاقات هامة ليست حاضرة فيها بحسب وضعها القائم. وهذه العلاقات يجب أن تُحمل على جناح التوقع إذا لم تكن استجاباتُ البحثِ تخطأً أعمى -أي إذا كانت تجريبية حقاً. ومثل هذه العلاقات يجب أن تدرك بالفكر، فهي موجودة عقلياً لا حسياً؛ وهي تمثل نتائج ممكنة للعمليات، والممكن والمدرَك عقلياً شيء واحد. وكما أن المذهب الحسي يتجاهل الدور الوظيفي والمنزلة الفرضية للكيفيات المحسوسة في البحث، كذلك المذهب العقلي يجعل من منفعة التصورات في توجيه البحث لحل المشاكل الخاصة أمراً ثابتاً ومستقلاً.

ليس الغرض من هذا النقد التاريخي لنظريات المعرفة أن تحط من قدرها، بل غرضنا أن نلفت النظر إلى منبع أخطائها. فما دما قد فرضنا أن وظيفة المعرفة الحصول على الوجود السابق على عمليات البحث ونتائجها والمستقل عنها، فلا مناص من خطأ أو آخر من هذه الأخطاء أو مزيج منها. فإما أن تكون الخصائص المنطقية المتعلقة بعمليات البحث الفعّال مما يُطلع عليه من الوجود السابق؛ أو أن العالم كما نعرفه يُرد إلى كثرة مفتتة من عناصر منعزلة ذرياً، أي كثرة كائنية؛ أو تبتدع طريقة مّا مثالية كانت أو واقعيةً تجمع بين الاثنين.

ومن جهة أخرى حين نرى أن موضوع المعرفة متوقعٌ وحادث، من حيث إنه ثمرة عمليات استدلالية أو تأملية تعيد تشكيل ما كان موجوداً

من قبل، فإن المادتين المسماتين على التوالي حسية وعقلية يُرى أنهما متكاملتان في توجيه البحث المثمر نحو نتيجة معقولة.

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

وهناك نظريات كثيرة مختلفة ومتعارضة تختص بالطريقة التي بها يقع هذا التطابق. فهناك مذهب يقول بأن هذه العملية تقوم على دخول جزئيات معينة تحت كليات معينة؛ أو على تعريف تصنيفي؛ أو أنها ضرب من التذكر الأفلاطوني به تُعرف المادة المدركة حسيًا بتطابقها مع مُثُلٍ أولية؛ أو أنها حالة من التخطيط على طريقة كانط؛ أو أنها تمثّل إحساسات حاضرة لصور تحيي إحساسات ماضية. وهذه النظريات تختلف اختلافاً واسعاً فيما بينها ولا يمكن اتفاق بعضها مع بعضها الآخر. إلا أنها جميعاً تشترك في مقدمة واحدة، فهي كلها تزعم أن نتائج

الاستدلال التأملي يجب أن ترد إلى أشياء معروفة من قبل إذا كان لا بد من إثباتها. أما النزاع فيما بينها فلا يعدو أن يكون عائلياً، في داخل الأسرة. والفروق بينها تتعلق بصفة بالموضوعات الأصلية المعروفة مباشرة والتي يجب أن تتطابق نتائج التفكير معها لكي تعرف حقاً. وكلها تتطلب الضرورة المفروضة من أن أي ثمرة للاستدلال يجب - لتكون معرفة صحيحة - أن ترد لشيء معروف من قبل مباشرة. وهكذا نجد أنها جميعاً تعتبر عنصر المعرفة الموجود في نتائج الاستدلال مجرد صياغة جديدة للعبارات^(١).

ترجع الأهمية الخاصة للطريقة التجريبية إلى أنها ترفض مرة واحدة الفكرة القائلة بأن نتائج الاستدلال يجب أن تصححها عمليات «التطابق» من أي نوع كانت. وحين نوازن بين المقدمة التي تقوم على أساس جميع النظريات المختلفة التي تفترض ضرباً أصلياً من المعرفة المباشرة (أي المعرفة التي لا تتضمن التأمل) reflection وبين مزاوله العلم التجريبي والذي، طبقاً له، تكون نتيجة البحث التأملي reflective وحدها هي التي تعرف، نجد أموراً ثلاثة من التباين. الخلاف الأول: أن النظريات التقليدية تجعل كل معرفة تأملية حالة من التعرف ترجع إلى

(١) منطق ستيوارت مل هو المنطق القديم القائم على التجريبية الحسية. ومع ذلك فقد طالب بقواعد للبرهان على الاستقراء تبلغ في إحكامها مبلغ قوانين أرسطو في الاستدلال القياسي. وجوهر هذه القواعد أن البرهان يقوم على تطابق نتائج الاستدلال مع الجزئيات المعروضة على الحس، بالضبط كما قام برهان أرسطو على دخولها تحت كليات مستقلة معينة. وقد لاحظنا من قبل كيف تأثر منطق أرسطو فيما بعد بهندسة إقليدس وما فيها من افتراض بديهيات تعد حقائق بينة بذاتها. ويعترف الرياضيون في الوقت الحاضر أن اللا مبرهنات واللا معارف هي نقاط البداية في العمليات، وأنها في ذاتها ليس لها معنى ولا «صدق».

صورة أسبق وأيقن من المعرفة. والثاني: أنها لا تُفسح المجال للكشف الحقيقي أو التجديد المبدع. والأمر الثالث: يتعلق بالصفة الدجماطية للافتراض الخاص بما يُقال عنه إنه معروف مباشرة في مقابل الصفة المختبرة تجريبياً للموضوع المعروف نتيجة التأمل.

وسنشرح في الكلام عن الأمر الأخير فنقول: إننا حين نقرر أن نتائج المعرفة المنطوية على الاستدلال يجب أن تخضع لمعرفة حاصلة مباشرة على الفور، وأن هذه النتائج يجب أن ترجع إلى المعرفة المباشرة للبرهان والتحقق، نصطدم على الفور بهذه الكثرة من النظريات الخاصة بالمعرفة المعروفة مباشرة والمعصومة من الخطأ. إن تعدد هذه النظريات وما بينها من تناقض يدفع إلى الشك في أن المعرفة المذكورة ليست في أي حالة بيّنة بذاتها كما يقررون. ولهذا الشك أساس نظري؛ خذ مثلاً رجلاً «يفسر» خسوف القمر بقوله إن ذلك راجع إلى تنين يحاول التهامه. وعند هذا الرجل أن التنين الملتهم أدل في حقيقته من ظلمة القمر. وعندنا أن وجود مثل هذا الحيوان القادر على مثل هذا العمل هو الأمر المشكوك فيه. وقد يُعترض علينا أنه ليس من العدل اتخاذ مثل هذه الحالة التي تعد من المحال مثلاً؛ لأن التنين ليس هذا الضرب من الأشياء التي حكم أي فيلسوفاً بأنها موضوع معرفة مباشرة غير استدلالية. ومع ذلك يبقى هذا التوضيح وافياً بالغرض.

ومن أقوالهم: إن الشيء المطلوب معرفته يُفسَّر بالتطابق مع شيء آخر. فماذا يضمن هذا الشيء الآخر؟ إذا كان يجب أيضاً أن يضمن بتطابقه مع شيء آخر، تسلسلنا إلى ما لا نهاية له. ولتجنب هذا التسلسل

نقف عند حد ونقرر أن هذا الشيء أو ذاك أو هذه الحقيقة تُعرف مباشرة، بالحدس الحسي، أو بالحدس العقلي، كصلة مباشرة بالشعور، أو بطريقة مَّا أخرى. ولكن أي شيء تكون هذه الطريقة سوى ما سماه بنتام «هكذا قالوا»؟ ماذا تكون سوى دجماطية متعسفة؟ مَنْ ذا الذي يحمي الحُماة؟ إن النظرية التي تضع المعرفة في نتائج خالصة لا تضعنا في مثل هذا المأزق. فهي تسلم بالمنزلة الفرضية للمعطيات والمقدمات وترجع في تسويغها لعمليات قادرة حين تتكرر أن تثمر مثل هذه النتائج. ولا يجب أن يبرهن على السوابق بإرجاعها إلى أمور أسبق وهكذا: فهي صحيحة وسليمة إذا أدت المطلوب منها، أي إذا أفضت إلى نتيجة قابلة للملاحظة تحقق الشروط التي تضعها طبيعة المشكلة المعروضة.

وتتبيّن أهمية هذه النقطة بأوضح من ذلك حين نبحث في أصالة الكشف أو المعرفة الجديدة. وكان ذلك مستحيلاً في حالة الاستدلال والبحث التأملي بصيغة النظريات التقليدية؛ إذ بحسب هذه النظريات نحن لا نعرف إلا حين نتمثل ما يبدو أنه جديد بشيء عُرِف من قبل معرفة مباشرة. ويترتب على ذلك أن جميع سمات الأشياء الفردية المتميزة أو غير المتكررة تكون قاصرة عن أن تُعرف. فكل ما لا يمكن بحثه كحالة لشيء آخر يبقى خارج المعرفة. والخصائص المتفردة هي أمور صماء لا يمكن معرفتها.

وطبقاً لهذا المذهب قد يقع البحث التأملي على أمثلة جديدة من القوانين، وألوان جديدة من حقائق قديمة، وأفراد جدد لأصناف قديمة، ولكن لا على موضوعات بالذات للمعرفة. وفيما يختص بالتجريبية يُعدُّ

مذهب «لوك» خير مثال لذلك. فكتابه «مقال عن الفهم البشري» جهد متصل لاختبار جميع المعتقدات والأفكار التأملية أيًا كانت، بردها إلى «الأفكار البسيطة» الأصلية التي لا تخطئ في معرفتها منعزلةً عن أي عملية استدلالية - وهذه نقطة لا يزال كثير من الواقعيين الجدد متأثرين فيها خطي لوك.

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

والنقطة الأولى التي تجعل المعرفة تذكراً إنما تعرض نفس الصعوبة بطريقة أخرى. فهي تعرضها في ضوء يبرز نقطة متميزة. فالنظرية القائلة بأن المعرفة ترجع إلى التأمل وتقوم على تطابق شيء مع ما سبق معرفته أو الحصول عليه، تخلط بين سمة الألفة النفسانية، تلك الصفة التي تجعلنا نحس أننا في راحة إزاء موقف، وبين المعرفة. وقد نشأ هذا المفهوم عن حدوث المعرفة التجريبية أحياناً وكأنها حصلت عرضاً، وعندما اعتبرت الكشف وكأنها هبات من الآلهة أو إلهامات خاصة؛ عندما كان الناس محكومين بالعادات، قلقين في وجه التغير، وخائفين من المجهول. ثم أصبحت هذه الفكرة نظرية عقلية عندما نجح الإغريق في تطبيق الظواهر الطبيعية على الأفكار العقلية، وابتهجوا بهذا التطابق، لأن عنايتهم بالجمال جعلتهم يرتاحون إلى عالم يمتاز بما فيه من ائتلاف وترتيب تطلبهما ذلك التطابق. وسموا النتيجة علماً، ولو أن ذلك العلم ربط أوروبا بمعتقدات باطلة عن الطبيعة زهاء ألفي عام.

والعلم النيوتوني - كما رأينا في مناسبة سابقة - لم يفعل في الواقع إلا استبدال مجموعة من الأمور المتطابقة، أي الرياضية، بتلك التي كانت تستخدم قبلاً. فهو قد وضع الجواهر الدائمة، وهي عنده الجزيئات أو الذرات التي لها خواص رياضية طبيعية كحقائق مطلقة، وزعم أن الفكر التأملي يحقق معرفة حين يترجم الظواهر إلى هذه الخواص. وبذلك احتفظ بالنظرية القائلة بأن المعرفة تعني عملية من التطابق سليمة. ثم احتاج المنهج التجريبي إلى أكثر من قرنين ليبلغ

نقطة اضطر فيها العلماء أن يتحققوا أنَّ تقدم العلم يعتمد على اختيار عمليات تُجرى، لا على خواص أشياء من المفروض أن بها من قبل من الثبات واليقين ما يجعل جميع الظواهر الجزئية قد ترتد إليها. ولا يزال مفهوم هذه المعرفة يسيطر على التفكير في الأمور الاجتماعية والأخلاقية. فإذا تحققنا أننا نعرف ما نبني بالقصد في هذه الأمور - كما هي الحال في الأمور الطبيعية - وأنَّ كل شيء يعتمد على تحديد مناهج الإجراءات وعلى ملاحظة النتائج التي تختبرها، فقد يمكن كذلك أن يصبح تقدم المعرفة في هذه الأمور وطيداً ثابتاً.

ولا يلزم عما قلناه أن المعرفة السابقة ليست ذا أهمية عظمى في كسب المعرفة الجديدة. ولكننا ننكر أنَّ هذه المعرفة السابقة لا بد أن تكون مباشرة أو حدسية، وأنها تمدنا بمقياس ومعيار النتائج الحاصلة بالعمليات الاستدلالية. ذلك أن البحث الاستدلالي متصل، تفضي إحدى حالاته إلى الحالة التالية التي تستخدم النتائج الحاصلة قبلاً وتختبرها وتوسعها. وبوجه أخص نتائج المعرفة السابقة هي «الأدوات instruments» للبحوث الجديدة، لا المعيار norm الذي يحدد صحتها وموضوعات المعرفة السابقة تمدنا بالفروض العاملة للمواقف الجديدة؛ وهي منبع الإيحاء بعمليات جديدة؛ إنها توجه البحث. ولكنها لا تدخل في المعرفة التأملية عن طريق مدها بمقدماتها بالمعنى المنطقي. ذلك أن المأثور عن المنطق القديم لا يزال يدفع الفلاسفة إلى تسمية ما هو في الواقع وجهات نظر منظمة وأدائية لتوجيه ملاحظات جديدة بالمقدمات.

إننا نرجع باستمرار للمعروف من قبل للحصول على نتائج في أي موقف جديد. وإذا لم يكن هناك سبب للشك أ تكون المعرفة الاستدلالية معرفة حقاً أم لا؛ فنحن نأخذها كنتيجة خالصة. ومن نافلة القول وضياح الوقت تكرار العمليات التي بها يكون الشيء موضوع معرفة، إلا إذا كان هناك أساس للشك في حصته. فكل بالغ عالماً كان أو لا يحمل في رأسه مخزوناً كبيراً من الأشياء المعروفة بسبب عمليات سابقة. وعندما تعرض مشكلة جديدة يرجع المرء عادةً إلى المعروف من قبل ليتخذه بداية للبحث فيها. ومثل هذه الأشياء مستقرة مؤكدة، إلى أن يحدث ما يجعلنا نشك فيها؛ وإذا كان الموقف المعروض مشكوكاً فيه، فهذه الأشياء وطيدة، ومن ثم فنحن نسلم بها ونأخذها كقضية مسلمة. حتى إذا تساءلنا عن أمرها اتجهنا إلى الرجوع نحو شيء سبقت معرفته. إن ما نغفل عنه بسهولة (وبخاصة في البحث عن اليقين بالتعلق الثابت) أن الأشياء التي نرجع إليها هي ذاتها معروفة بسبب عمليات سابقة من البحث والاختبار الاستدلاليين، وأن صفتها المباشرة كأمر نرجع إليها تدل على ثمرة مؤكدة من التأمل. وكذلك نغفل عن أننا نرجع إليها كأدوات لا كأمر ثابتة في نفسها وعن نفسها. وهذا شبيه باستخدام عُدِّ سبق صنعها حين كنا نعالج ظروف موقف جديد، حتى إذا ثبت قصور هذه العُدِّ تطلب اختراع عدد جديدة الرجوع إلى العمليات التي صُنعت بها في الأصل.

هذا الفعل الخاص باتخاذ الأشياء التي سبق معرفتها واستخدامها له ما يسوغه عملياً؛ إنه شبيه بمن يأكل فاكهة دون أن يسأل كيف نمت. ولكن

كثيرًا من نظريات المعرفة تأخذ هذا الاستخدام الاسترجاعي للأشياء المعروفة بفضل عمليات سابقة على أنه نموذج لطبيعة المعرفة ذاتها. فمن حيث إننا نتذكر شيئًا عرفناه من قبل، نتخذ ذلك النموذج لكل معرفة؛ فالشيء الذي شعر به الآن على سبيل الاسترجاع عندما كان في طريق عملية المعرفة، كان متوقعًا وحادثًا على البحث، لا شيئًا «مُعطى» من قبل. ولهذا الشيء قوة عرفانية في البحث الجديد الذي غرضه وموضوعه الأقصى يكون «الآن» متوقعًا. وليس اتخاذ ما عُرف سابقًا أو الرجوع إليه حالة من المعرفة، كما أننا لا نصنع عُدة حين نأخذ إزميلًا من صندوق العدد. فلأن بعض نظريات المعرفة قد اتخذت العمليات التي تثمر موضوع المعرفة على أنها مجرد عمليات ذهنية أو نفسانية بدلًا من أن تكون صياغة جديدة خارجية لمادة سابقة (فانتهت بذلك إلى بعض صور المثالية) فليس ذلك سببًا لإنكار الصفة المتوسطة لجميع الأمور المعروفة.

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

لا شك أن المعرفة التأملية تتطلب التطابق، ولكن التطابق نفسه يجب أن يُعرَّف إجرائيًا. فهناك معانٍ من المطابقة والتطابق بمقدار ما

يوجد من أنواع العمليات التي بها تتحدد؛ فهناك تطابق شيء كفرد في صنف، وتطابق نبات باعتباره ينتمي لنوع معين: وهذه هي مطابقة التصنيف. ونظرية التعريف القديمة اتخذت هذا النوع على أنه الوحيد الصحيح من التعاريف المنطقية. وهناك تطابق تاريخي وهو الذي يتعلق بالأشخاص من حيث هي كذلك. فهو يعرف تطابق الشخص أو هويته خلال سلسلة متعاقبة من التغيرات الزمنية، أما النوع الآخر فهو استاتيكي بحت. وهذا الضرب من المطابقة تضمنه عمليات أدخلت الاتصال الزمني على ما هو منفصل؛ وهذا يسلمنا إلى التعاريف التطورية والتوليدية؛ ذلك لأن تطابق شخص أو هويته يتكوّن من امتصاص وتمثل مواد كانت خارجية - كما هي الحال في نمو شخص أو أمة أو حركة اجتماعية. وهذا يتطلب عمليات تعيد ترتيب وتنظيم ما كان موجوداً من قبل. والمطابقات الحاصلة بعمليات الاستدلالات هي من هذا الضرب، فهي ليست ردّاً للشيء الجديد أو المواقف الجديدة إلى عبارات لشيء سبق معرفته. والنظريات التقليدية تنظر إليها كما لو كانت من النوع الاستاتيكي والمضمّن في غيره.

ولذلك لم يكن لهذه النظريات سبيل إلى تمييز العناصر الجديدة والتفاضل بينها وهي العناصر الداخلة في نتائج المعرفة الاستدلالية؛ بل يجب أن تُعدّ مجرد عناصر صماء من وجهة نظر المعرفة. على العكس من ذلك المطابقات عن طريق عميات النمو الزمني هي أنواع من التفاضل؛ فهناك مادة جديدة كانت خارجية قد أدمجت، وإلا لم يكن ثمة نمو ولا تطور. وكل بحث تأملي يبدأ من موقف فيه نظر، ولا

يمكن أن يحل مثل هذا الموقف بحدوده ذاتها، إذ لا يتطور إلى موقف محلول إلا بإدخال مادة غير موجودة في الموقف ذاته. وأول خطوة هي الاستعراض الخيالي والموازنة بين أشياء سبق معرفتها. وهذه الخطوة لا تصبح معرفة كاملة حتى يحصل فعل تجريبي ظاهر به يتم نوع وجودي من الإدماج والتنظيم. ومجرد المراجعات الذهنية تظل في مقام الفكر متميزة عن المعرفة. والتطابق بعمليات تعيد ترتيب الموجود من قبل هو عملية لزيادة التمييز، وإنما تكون تركيبيية بمعنى الكلمة حين يدخل فيها التشابه والاختلاف.

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

ويترب على التحديد التجريبي للموضوع المعروف لزوم آخر يتعلق بوظيفته في تحقيق الفروض. فمن المفروض في الغالب أن قيمة التجريب إنما تقوم في أنها تؤيد الفرض أو ترفضه أو تعدله. ومثل هذا التأويل غالباً ما يكون حسناً من وجهة نظر الباحث الشخصية، فهو يهتم بنظرية ولا يرى ما ينكشف من حال الوقائع إلا في أثرها على النظرية التي يبحثها. وعنده أن قيمة معرفة نتائج العملية التجريبية تقوم فيما تقدمه من اختبار لدعاوي فرضه. وحتى مع ذلك فإن التحقيق أو عدم التحقيق إنما نبلغه بسبب أن التجريب يحقق انتقالاً من موقف قيد النظر إلى موقف تم حله -وفي هذا التطور تبرز إلى الضوء أشياء جزئية جديدة

لها ملامح جديدة. وهذه النتيجة هي النتيجة الهامة فيما يختص بالطريق الموضوعي للمعرفة باعتباره متميزًا عن الاهتمام الشخصي للباحث، وليس تحقيق الغرض بالنسبة إلى هذه النتيجة إلا ثانويًا وعرضيًا؛ لأنَّ تأسيس موضوع جديد للتجربة هو الحقيقة الجوهرية التي لا يمكن أن تحدث لأي شخص يستعرض مجموع المعرفة العلمية ككل حتى يظن أن قيمتها تقوم فيما تقدمه من تأييد لعدد من الفروض. وبوجه عام من الواضح أن أهمية المادة كمجموع تقوم على هذه الحقيقة؛ وهي أنها تدل على زيادة في عمق وسعة وكمال المعنى الذي نخلعه على موضوعات الخبرة العادية.

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

والفروض التي استبعدت فيما بعد، كثيرًا ما ثبتت صلاحيتها في الكشف عن وقائع جديدة فدفعت بذلك المعرفة إلى الأمام. فالأداة الضعيفة أفضل من عدم وجود أداة على الإطلاق. وقد شك الناس في أي فرض اتبع هل خلا فيما بعد من بعض الأخطاء في بعض وجوه الهامة، ولا يزالون يتساءلون عن كثير من موضوعات الفروض الثمينة والتي لا غنى عنها في استعمالنا الحاضر: ألها وجود بالفعل؟ ومثال ذلك أن قوام وجود الإلكترون لا يزال مسألة خلاف^(١). ففي كثير من الحالات، كما هو الأمر في النظرية القديمة عن طبيعة الذرة، من الواضح الآن أن قيمتها كانت مستقلة عن قوامها الوجودي المنسوب إلى موضوعها، وأن تلك النسبة لم يكن لها دخل في الموضوع، وأفضت مع مر الزمن إلى أضرار. وقد أمكن كما رأينا التقدم الذي تخطى نظام نيوتن حين استبعد ما كان يُعزى من خواص باطنة موجودة من قبل، واعتبرت التصورات دلال على عمليات علينا القيام بها.

ولهذه الاعتبارات أهمية عملية فيما يختص بموقف الازدراء الموجه في الغالب نحو طريق العلم -وعادةً في صالح الاحتفاظ ببعض المعتقدات. وقد تبين أن رجال العلم يعملون باستمرار على صقل نظرياتهم وإعادة صقلها، مستبعدين ما تعلقوا به منها، واضعين محلها نظريات جديدة لا تلبث أن تُستبعد كذلك مع الزمن. وعندئذٍ نتساءل: لِمَ نضع ثقتنا في علمٍ يعترف على نفسه أنه غير مستقر بدلاً من الوثوق

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

في بعض المذاهب القديمة التي استمر الناس على الاعتقاد فيها دون تغيير؟ ولكننا نتناسى أنَّ عدم الاستقرار يؤثر في الجهاز الفكري الذي نستخدمه، أي التصورات الفرضية صراحةً. أمّا ما يبقى دون استبعاد بل يُضاف إليه، فهو مجموع المعرفة الملموسة والتوجيهات المحدودة القائمة على تصورات لم تعد ثابتة. ولن تجد أحدًا يحلم أن يتأمل بعناد في تطور الاختراعات الميكانيكية؛ لأننا تركنا المنجل واستعملنا ماكينة الحصاد، واستبدلنا بالمحراث الذي تجره الثيران الجرار الميكانيكي. فمن الواضح أننا نواجه تحسينًا في الأدوات المستخدمة لتأمين النتائج. إن النقد العنيد للعلم المذكور سابقًا إنما يتعلق ببعض التأويلات الفلسفية التي ظهرت أخيرًا. فلو أنَّ التصورات العلمية كانت صحيحة بمقدار ما تكون كشفًا عن خواص سابقة للموجود وللوجود الحقيقي (كما اعتبرها النظام النيوتوني) فقد يكون ثمة ما يزعج في تجديدها المستمر؛ لأنَّ دعوى أي واحد منها أنه صحيح عرضة للإنكار، ولا يكون الأمر كذلك إذا كانت أدوات توجه عمليات الملاحظات التجريبية، وإذا كانت معرفة الخواص، تقوم في النتائج. فالثمار هي الباقية، وهي حصن تقدم المعرفة. ولذلك كان انهيار الحاجز التقليدي بين النظر المفروض أنه يتعلق بالحقيقة السابقة، وبين العمل الذي يُعنى بإنتاج العواقب، واقياً نتائج النظر من الخطأ.

وفي الوقت نفسه مما محا ذلك الانهيار مرة واحدة الأسس التي قامت عليها الفلسفات الشكية واللا أدريّة الإجمالية. فما دامت نظريات المعرفة تُصاغ في عبارات من أعضاء تنسب للذهن أو الشعور، كانت

تلك الأعضاء حسية أو عقلية أو مزيجًا منها، وكانت تلك الأعضاء تشتغل فيما يزعمون باسترجاع الحقيقة السابقة أو الحصول عليها، فستستمر مثل تلك الفلسفات الشكية العامة في الوجود. ومذهب الظواهر (أو الفينومينالزم) الذي يزعم أن الانطباعات والأفكار تقع في مكان متوسط بين الشخص العارف وبين الأشياء المعروفة، سيظفر بكثير من التأييد ما دامت الإحساسات والأفكار فيما يُفترض إنما تكون صحيحة عندما تسجل في الذهن شيئًا سابقًا عليها؛ وقد يُعرض على مذهب الظواهر على أساس أن المعطيات والأفكار والماهيات هي وسائل للمعرفة لا موضوعاتها. ولكن ما دامت تعتبر مجرد وسائل ذهنية لا وسائل تُحَقَّقُ بالأفعال الخارجية تجديد الأشياء تجديدًا بالفعل، فسيأخذ الرد على ذلك صفة القوة التعسفية؛ سيكون مذهبًا ورعًا لا نتيجة محققة تجريبيًا.

ونحن نشك دائمًا في المفردات الخاصة بالمعرفة المفروضة حين يظهر دليل على ما يضادها. وليس ثمة معرفة تضمن ذاتها أنها معصومة من الخطأ، ما دامت كلُّ معرفةٍ ثمرة أفعال البحث الخاصة. واللا أدريّة باعتبار أنها اعتراف بجهل أمور خاصة ليست في غيبة الدليل المناسب في موضعها الصحيح من مثل هذه الظروف فقط، ولكنها كذلك أمانة فكرية. إلا أن مثل هذا الشك وهذه اللا أدريّة أمران خاصان ويعتمدان على شروط خاصة؛ إنها غير شاملة؛ ولا تنبع من اتهام معمم لكمال أعضاء المعرفة في تأديتها وظيفتها. والنظريات التي تزعم أن الشخص العارف، أي الذهن أو الشعور، له قدرة فطرية على كشف الحقيقة،

وهي قدرة تعمل مستقلة عن أي تفاعل ظاهر للكائن الحي مع الظروف المحيطة، إنما هي نظريات تدعو إلى الشك الفلسفي العام.

والأمر على خلاف ذلك تمامًا حين نرى أن الأحوال والأفعال «الذهنية» هي أعضاء لمعرفة أشياء لا مباشرة بل بطريق الأفعال الخارجية التي تثيرها وتوجهها؛ لأن «نتائج» هذه الأفعال تكون الموضوع الذي يقال إنه معروف، وهذه النتائج علنية ومشاعة. والشك واللا أدرية إنما يتصلان بكفاية العمليات المستخدمة في تحقيق الطريق الذي يُحوّل الموقف المشكل إلى موقف محلول. فبدلاً من أن تكون هذه العمليات عاجزة وتشل حركة البحث تصبح فُرصاً تُنتهز لتحسين المناهج المقومة للبحث.

ونعود مرةً أخرى إلى تلك المشكلة التي أثرتها بخصوص إمكان نقل العناصر الأساسية لنموذج المعرفة التجريبية إلى خبرة الإنسان في سماتها الجارية كل يوم. إنَّ القول بأنَّ الأحكام الخاصة بالأهداف والقيم التنظيمية، والعقائد التي يجب أن توجه السلوك في نواحيه الهامة هي على الجملة ثمرة التقاليد والمذاهب والأوامر من سلطات مفروضة، هذا القول لا يكاد يحتاج إلى حجة لتأييده. ومن الواضح كذلك أن مذهب الشك شائع فيما يختص بقيمة أغراض الحياة وتدابيراتها المقدمة على ذلك النحو، وغالبًا ما يمتد الشك فيصبح لا أدرية كاملة فيما يختص بإمكان أي أهداف ومعايير تنظيمية مهما تكن. ومن المفروض أن يكون طريق الخبرة الإنسانية في مثل هذه الأمور مضطرباً بالطبع. وأثمن من نتائج البحث العلمي الخاصة هو الدليل على أنَّ البحث العلمي البصير

ممکن، وأنه حین یرسخدم سیوسع آفاق الأفکار والتنظیمات الخاصة
بالتائج الوثيقة الاختبار. ونقول مرةً أخرى: إنَّ امتداد المنهج التجريبي
وانتقاله ممکنٌ بوجه عام، وهو من قبیل الفرض لا الحقيقة المقررة.
ولكنه كأی فرض آخر یجب أن یُجَرَّب فی العمل، ومستقبل تاریخ
البشریة متوقف علی هذه المحاولة.



الفصل الثامن

تطبيع الذكاء^(١)

يعرف كل طالب للفلسفة ذلك العدد من المداخل التي طرقت نظرية المعرفة أبوابها. وهناك أربعة أنواع من الموضوعات يتنافس أصحابها على الدعوى بأنها موضوعات المعرفة الصادقة وينبغي إما أن نتنازل عن بعضها وإما أن نوفق بينها؛ ففي الطرف الأقصى نجد معطيات الحس المباشرة التي يقال إنها هي المعرفة المباشرة وهي من أجل ذلك أوثق الموضوعات في المعرفة بالوجود: أي المادة الأصلية التي يجب أن تنشأ عنها المعرفة بالطبيعة. وفي الطرف الآخر نجد الأمور الرياضية والمنطقية. وفيما بين ذلك تقع موضوعات الخبرة اليومية، الأشياء المحسوسة في العالم الذي نعيش فيه، والتي تكون من وجهة نظر أمورنا العملية، ولذاتنا وآلامنا، العالم الذي نعيش فيه. وهذه في نظر الفطرة السليمة أهم جميع موضوعات المعرفة إن لم تكن أكثرها حقاً. وقد زاد

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

اهتمام الفلسفة الحديثة بالمشاكل التي تنشأ عن هذه الأمور الأربعة من الموضوعات من جهة اختصاصها بميدان المعرفة. ويبدو أن مزاعم كل منها في المحل الأول من بعض الاعتبارات.

ومع ذلك فالمشكلة أبعد من أن تكون مشكلة فنية بحتة. فقد أشرنا في مناسبات سابقة إلى أن دعوى الأشياء الطبيعية، تلك الأشياء التي تنتهي عندها العلوم الطبيعية، أنها تكون الطبيعة الحقة للعالم، هذه الدعوى تضع أمور القيم التي تتعلق بها عواطفنا واختياراتنا في مركز بغض؛ فالرياضي كثيرًا ما يشك في دعاوي الطبيعيات أن تكون علمًا بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، وقد يتنازع عالم النفس مع كليهما، كما أن أنصار البحث الطبيعي يشكون في دعاوى المشتغلين بالأمور الإنسانية كالمؤرخين والباحثين في الحياة الاجتماعية. أما علماء البيولوجيا الذين يقفون في مركز وسط ويكونون حلقة اتصال، فالغالب أننا نستبعد عنهم صفة العلماء إذا اصطنعوا مبادئ ومقولات تختلف عن تلك الموجودة في العلم الطبيعي المضبوط. والنتيجة العملية لهذا كله هو ظهور عقيدة تذهب إلى أنَّ العلم إنما يوجد في الأمور الشديدة البُعد عن أي شأن إنساني هام؛ ولذلك ينبغي كلما بحثنا في المسائل والأمور الاجتماعية والأخلاقية، إمَّا أن نودع الأمل في هداية المعرفة الحقيقية، وإمَّا أن نستعير سلطة علمية على حساب الأمور الإنسانية.

لن يُدهش الذين تتبعوا المناقشات السالفة من أن جميع المنافسات وما يرتبط بها من مشاكل من وجهة نظر المعرفة التجريبية نابعة من أصل واحد، فهي تنشأ من الزعم بأنَّ موضوع المعرفة الصادق الصحيح هو ما

كان له وجود سابق على عمليات المعرفة ومستقل عنها. إنها تنشأ من المذهب القائل بأن المعرفة قبضٌ على الحقيقة أو استيلاء عليها بغير أن نعمل شيئاً لتعديل حالتها السابقة - وهذا المذهب هو أصل الفصل بين المعرفة والنشاط العملي. فلو تبين لنا أن المعرفة ليست فعلاً لمتفرج من خارج بل لمشارك من داخل المنظر الطبيعي والاجتماعي، لترتب على ذلك أن المعرفة تقوم في نتائج العمل الموجه. ولو اصطنعنا هذه الوجهة من النظر حتى على سبيل الفرض لاختفت أنواع الجيرة والصعوبة التي تكلمنا عنها. إذ على هذا الأساس توجد موضوعات معروفة بمقدار ما يوجد من عمليات بحثٍ موجهة توجيهاً حسناً وتثمر العواقب المقصودة.

ستُضي نتيجة عملية مَّا إلى موضوع معرفة يبلغ من الحسن والصدق مبلغ أي موضوع ناشئ عن عملية أخرى بشرط أن تكون حسنة بإطلاق، أي بشرط تحقيقها الشروط التي تقود البحث. ذلك أن النتائج لو كانت موضوع المعرفة لترتب على ذلك أن نموذج الحقيقة السابقة لن يكون نموذجاً يجب أن تتطابق معه نتائج البحث. بل قد نذهب إلى حد القول بوجود عدد من أنواع المعرفة الصحيحة بمقدار ما يوجد من نتائج استخدمت فيها عمليات متميزة لحل المشاكل التي أثارها مواقف جربناها سابقاً. لأن العمليات التي تبحث في مشاكل مختلفة لا تتكرر بالضبط أبداً، ولا تحدد بالضبط نفس النتائج. ومع ذلك فمن جهة النظرية المنطقية تنقسم العمليات إلى أنواع أو ضروب معينة. والذي يهمنا أهمية مباشرة هو أثر المبدأ الذي نقول به في صحة هذه الأنواع.

ونحن إنما نكرر ما سبق ذكره حين نقرر أن أي مشكلة لا يمكن أن تحل دون تحديد المعطيات التي تعرفها وتضعها مكانها وتقديم المفاتيح أو الأدلة التي تهدي إلى الحل. وبذلك حين نطمئن إلى الاعتماد على معطيات الحس، فإننا نعرف معرفة صادقة. هذا إلى أن التقدم المنظم للبحث في المشاكل الطبيعية يتطلب منا أن نحدد تلك الخواص القياسية التي عليها تقوم علاقات التغير مما يجعل التنبؤ بالمستقبل ممكنًا، وهذه هي التي تكون موضوعات العلم الطبيعي التي تعرف معرفة صادقة إذا كانت عملياتنا مناسبة. فنحن نظور العمليات بالرموز التي تربط العمليات الممكنة بعضها ببعض، فتخرج عن ذلك الموضوعات «الصورية» للرياضة والمنطق، التي تعرف معرفة صادقة كما تعرف نتائج العمليات المناسبة. وأخيرًا حين تُستخدم هذه العمليات أو بعض مركبات منها لحل المشاكل التي تنشأ من الأمور العادية المدركة حسيًا والأشياء التي نتمتع بها، فإن هذه الأمور من جهة أنها نتائج لهذه العمليات فهي نفسها معروفة معرفة صادقة. فنحن نعرف كلما عرفنا، أي كلما أفضى بنا البحث إلى نتائج تحل المشكلة من جذورها. وهذا التسليم هو آخر المطاف - بشرط أن نصوغ نظريتنا في المعرفة بحيث تتفق مع نموذج المناهج العلمية.

ومع ذلك ليست النتائج مسلمة، ومما لا ريب فيه أنها ليست تافهة. وكلما كانت الشروط التي تتعلق بها العمليات أعقد كانت نتائجها أكمل وأغنى، ومن أجل ذلك كانت المعرفة الحاصلة أعظم أهمية ولو أنها ليست أكثرها صدقًا. وتقوم مزية المعرفة الطبيعية على أنها تتعلق

بشروط أقل، مداها أضيق وأكثر انعزالاً، وبعمليات أدق وأكثر فنية. وليس ثمة فرق من جهة المبدأ بين معرفتها وبين معرفة أعقد الأمور الإنسانية، ولكنَّ هناك فرقاً عملياً لا شك فيه. فأنَّ يكون الموضوع معرفة طبيعية من نوع معين هو نفس الشيء أن يكون موضوع عمليات تميز بالتحديد علاقات أساسية للعالم المجرب عن غيرها وتبحثها في هذه الصفة المتميزة. وبذلك يكون الكسب عظيمًا؛ ولكن الموضوعات التي تُعرف على هذا النحو لا تزعم أنها نهائية. وحين تُستعمل كعوامل للبحث في ظواهر الحياة والمجتمع تصبح أدوات، وتقف عن أن تكون مطلقة، وتصبح جزءاً من منهج لفهم ظواهر أعقد.

ومن هذا الوجه يكون لموضوعات عالما المحسوس منزلة مزدوجة (ونعني بعالمنا المحسوس ذلك العالم الذي نعيش فيه بما فيه من أنواع حب وبغض، وهزائم وانتصارات، ومؤثرات نختارها، وجهاد ومتع). فحين تسبق هذه الموضوعات عمليات البحث الكفاء الموجّه، لا تكون موضوعات معرفة، بل تجرب كما يتفق أن تحصل. فهي بذلك مشاكل معروضة للبحث، مشاكل ذات ميدان ممنوع. غير أنَّ طبيعتها تكون بحيث إن أضيق الأشياء مدى، وهي الطبيعية البحتة، هي أول ما نبحث فيه بنجاح. ولكن بمقدار ما تنتقل الأمور الاجتماعية والأخلاقية الأكثر كمالاً وتعقيداً (والتي تنطوي بالطبع في داخلها على الشروط والعلاقات الطبيعية والبيولوجية) فتصبح نتائج لعمليات تيسرها صور المعرفة المحدودة، تصبح هي كذلك موضوعات معرفة، ولو أنها ليست أكثر حقاً، إلا أنها موضوعات أغنى وأهم من أي نوع آخر من أنواع المعرفة.

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

وهذا الذي قررناه يعارض المأثور من التراث الفلسفي، وذلك لسببٍ واحد هو أن رأينا يعتمد على الفكرة القائلة بأن موضوعات المعرفة تُوجد كنتائج لعمليات موجهة، لا بسبب تطابق الفكر أو الملاحظة مع شيء سابق. وسنطلق على هذه العمليات الموجهة اسم «الذكاء intelligence» لأسباب أرجو أن تتضح فيما بعد. ونحن حين نستعمل هذا الاصطلاح نستطيع القول بأن قيمة أي شيء يزعم أنه

موضوع معرفة، تقوم على الذكاء المستخدم في بلوغه. وينبغي أن يمثل في البالنا أن الذكاء عمليات نؤديها بالفعل لتعديل الظروف، ويدخل في ذلك كل توجيه نحصل عليه من الأفكار مباشرة أو رمزياً على سواء.

وقد يبدو هذا القول غريباً، ولكنه ليس إلا طريقة للقول بأن قيمة أي نتيجة عرفانية تعتمد على «المنهج» الذي به نصل إليها، فيكون تكميل المنهج وتكميل الذكاء هما أعظم الأمور قيمة. ولو حكمنا على عمل أي باحث علمي بأعماله لا بأقواله التي يتحدث بها عن عمله (عندما يكون الأشبه أن يتحدث بعبارات المفاهيم التقليدية التي أصبحت جارية) فلن نجد صعوبة فيما أظن في قبول الفكرة التي بها يذهب إلى أنه يحدد دعوى معرفته لأي شيء يعرض عليه على أساس المنهج الذي به يصل إلى ذلك. ومضمون هذا المذهب بسيط، ومع ذلك يصبح معقداً حين نقابل بينه وبين المذاهب التي سيطرت على الفكر، تلك المذاهب التي تعتمد على الفكرة القائلة بأن الحقيقة في «الموجود» المستقلة عن عمليات البحث هي معيار ومقياس أي شيء نزعم معرفته. وإذا حكمنا على هذه الفكرة التي بسطناها الآن من خلال هذا المجال رأينا أنها تكاد تتطلب تبديلاً ثورياً في كثير من معتقداتنا العزيزة علينا؛ لأن الفرق الأساسي يقع بين عقلٍ يمتلك ناصية الموضوعات من خارج عالم الأشياء، طبيعية كانت أو اجتماعية، وبين عقلٍ يشارك ويتفاعل مع الأشياء الأخرى ويعرفها بشرط أن يكون التفاعل منظماً بطريقة محدودة.

لقد اعتمدنا في مناقشتنا حتى الآن على النموذج العام للمعرفة التجريبية. وقلنا إننا حين نصوغ نظريتنا في المعرفة والمعروف طبقاً

لهذا النموذج ترتبت على ذلك نتيجة لا مناص منها، تؤيدها شاكرين لأهميتها بإحدى النتائج المحدودة التي انتهى إليها العلم الطبيعي. ذلك أنَّ هذه النتيجة الوحيدة حاسمة جدًّا في طبيعتها، وهي معروفة فنيًّا باسم مبدأ هيزنبرج عن اللا تحديد. والفلسفة الأساسية لنظام نيوتن عن العالم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما يُسمَّى مبدأ القوانين الاقترانية *canonic conjugates*. والمبدأ الأساسي في فلسفة الطبيعة الميكانيكية أنه من الممكن أن نحدد بالضبط (من جهة المبدأ إن لم يكن من جهة المزاولة الفعلية) كلاً من موضع وسرعة أي جسم، ومعرفتنا بذلك عن كل جزيء يدخل في أي تغيير يحدث كحركة ييسر لنا الحساب الرياضي أي المضبوط لما سيحدث. وعندئذ يفترض أن القوانين أو المعادلات الطبيعية التي تعبر عن العلاقات بين الجزئيات والأجسام تحت شروط مختلفة، هي الإطار «الحاكم» للطبيعة والذي تتطابق معه جميع الظواهر الجزئية. فإذا عرفنا الحجم والعزم في حالة خاصة استطعنا التنبؤ بمعونة القوانين الثابتة بالطريق التالي للحوادث.

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

السكون في أي لحظة، لاستطعنا التنبؤ بجميع مستقبله- أو استطعنا استنتاجه. هذه الفلسفة هي التي قلبها مبدأ هيزنبرج رأساً على عقب، وهذا ما يلزم عن تسمية المبدأ باللا تحديد.

حقاً هاجم النقاد نظام نيوتن على أساس ما فيه من أخطاء منطقية. فهذا النظام يسلم أولاً أن الوضع والسرعة لأي جزيء يمكن تحديدهما في عزلة عن سائر غيرها. ثم يسلم بعد ذلك بوجود تفاعل كامل مستمر بين هذه الجزيئات. ومن الناحية المنطقية تنسخ هاتان المسلمتان إحداهما الأخرى. ولكن ما دامت المبادئ المستخدمة قد أفضت إلى نتائج مُرضية، فقد ضُرب عن هذا الاعتراض صفحاً أو تجوَّه لأمره. ومبدأ هيزنبرج يرغم على الاعتراف بأن التفاعل يحول دون قياس مضبوط لسرعة «أي» جسم ووضعه، إذ تتركز البرهنة حول الدور الذي يلعبه تفاعل المُلاحِظ في تحديد ما يحدث بالفعل.

والمعطيات العلمية والاستدلالات الرياضية التي أفضت به إلى هذه النتيجة معطيات واستدلالات فنية، ولكنها من حسن الحظ لا تعيننا هنا. ومنطق المسألة ليس معقداً، فقد بيَّن أننا حددنا السرعة قياسياً، فسيكون هناك مجال من اللا تحديد في تعيين الوضع، والعكس بالعكس. فحين يُحدَّد أحدهما، لا يحدد الآخر إلا داخل نطاق معين من الرجحان. وعنصر اللا تحديد ليس مرتبطاً بعيد في منهج الملاحظة، ولكنه عنصر أصيل. والجزيء الملاحظ ليس له وضع ثابت أو سرعة ثابتة؛ لأنه يتغير على طول الزمن بسبب التفاعل. وبوجه خاص في هذه الحالة التفاعل مع فعل الملاحظة وعلى وجه الدقة مع الشروط

التي تكون الملاحظة فيها ممكنة، إذ ليست حالة الملاحظة «الذهنية» هي التي تجعل هذا الفرق. وحيث إنه ما إن يتحدد الوضع أو السرعة بحسب الاختيار مغفلين عنصر اللا تحديد في الجانب الآخر فيتبين أن كليهما ذهني في طبيعته، أي إنهما ينتميان لجهازنا الفكري للبحث في الوجود السابق لا لخواص ثابتة لذلك الوجود. إنَّ عزل جزئي للقياس هو أساساً حيلة لتنظيم تجربة إدراكية تالية.

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

ولكن الموقف تغير حين بُحِث أمر الأقسام الدقيقة المتحركة بسرعة عالية. وكذلك أصبح من الواضح أنه لا يمكن ملاحظة أو قياس مجال متصل من الضوء أو حتى شعاع متدفق منه؛ فالضوء إنما تمكن ملاحظته كشيء فردي، كنقطة، أو حبة أو قذيفة. ووجود مثل هذه القذيفة من الضوء على الأقل مطلوب لكي يجعل الكهرب مثلاً مرئياً، وينقل أثرها إلى حد ما الشيء الملحوظ. هذا الانتقال أو الدفعة من حيث دخوله في الملاحظة لا يمكن قياسه بها. وفي ذلك يقول بريدجمان: «قد ينظر قط إلى ملك، ولكن لا بد من مرور قذيفة من الضوء على الأقل إذا كان ثمة ضوء، ولا يمكن أن يُلحَظ الملك بغير تأثير هذا المقدار الأدنى من الدفعة الميكانيكية التي تناظر القذيفة الواحدة»^(١).

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

(١) مجلة هارير عدد مارس ١٩٢٩ في مقالة بعنوان «The New Vision of Science».

والبحث عن اليقين عن طريق حصول الذهن حصولاً مضبوطاً على الحقيقة اللا متغيرة يتحول إلى بحث عن الأمن بواسطة الرقابة الفعالة لطريق الحوادث المتغيرة. وعندئذ يصبح اسم الذكاء في العمليات - وهو اسم آخر للمنهج - أعظم شيء جدير بالنجاح.

وهكذا يُعرض مبدأ اللا تحديد نفسه كأنه الخطوة الأخيرة في هدم نظرية المتفرج القديمة عن المعرفة. فهو يبين الاعتراف داخل الإجراء العلمي ذاته بهذه الحقيقة وهي أن المعرفة أحد أنواع التفاعل الذي يجري داخل العالم. وتدل المعرفة على تحويل التغيرات غير الموجهة إلى تغييرات موجهة نحو نتيجة مقصودة. وليس للفلسفة بعد ذلك إلا اختيار أحد أمرين: إما أن المعرفة تخذل غرضها الخاص بها، وإما أن يكون غرض المعرفة نتائج العمليات المؤداة بالقصد بشرط تحقيقها الشروط التي من أجلها أجريت. ولو أننا سرنا وراء المفهوم التقليدي الذي يقضي بأن المعروف شيء يُوجد، سابق على فعل المعرفة ومفارق له تماماً، لكان ما نتبينه من أن فعل الملاحظة الضروري في المعرفة الوجودية يُعدّل ذلك الشيء السابق دليلاً على أن فعل المعرفة يمضي في طريقه الخاص مفسداً نفس مضمونه. أمّا إذا كانت المعرفة صورة من العمل يجب أن يحكم عليها كما نحكم على صور العمل الأخرى بثمرته الحادثة، فلن تُفرض علينا هذه النتيجة المحزنة. والحل أساساً ينحصر في الفلسفة أراغبة هي في النزول عن نظرية العقل وأعضاء معرفته، تلك النظرية التي نشأت حين كان البحث في المعرفة في طور الطفولة.

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

أما من حيث المضمون، أو الموضوع، فقد أحدثت فلسفة نيوتن تغييراً ثورياً. كان يُظن أن الحقيقة اللا متغيرة تشتمل على صور وأنواع. وطبقاً للعلم النيوتني تشتمل الحقيقة على علاقات ثابتة زمانية ومكانية تقوم على حسابٍ مضبوطٍ للتغيرات بين الجواهر المطلقة الثابتة، بين كتل الذرات. ثم كان اكتشاف أن الكتلة تتغير مع السرعة بداية النهاية، إذ سلب ذلك الكشف المعرفة الطبيعية من معاملها الدائم المطلق فرضاً، ذلك المعامل الذي لا صلة له بالتشكيل أو الحركة، والذي بصيغته توصف بالضبط جميع أنواع التفاعل. وجميع القوانين عبارة عن تقريرٍ لتلك الأنماط المطلقة الجامدة من الوجود. وإذا كان ثمة ضرب من الاستعارة في قولهم إنَّ القوانين «تحكم» التغيرات، وإن

التغييرات «تخضع» للقوانين، فلم يكن ثمة تشبيه في الفكرة القائلة بأن القوانين تقرر الخواص المطلقة الا متغيرة للوجود الطبيعي، وأن جميع الحالات الفردية، تلك الحالات الملحوظة، إنما هي أمثلة على الخواص السابقة للعالم الحقيقي المصوغ في قوانين. ومبدأ الا تحديد يمضي بالتبديل العلمي إلى نهايته، ذلك التبديل الذي بدأ في الكشف المذكور بأن افتراض مُعامل دائم للكتلة وَهُمْ؛ وهذه بقية -إذا حكمنا عليها في عبارات تاريخية- للفكرة القديمة القائلة بأن الا متغير هو الموضوع الصادق للمعرفة.

وبعبارة فنية، القوانين على الأساس الجديد صيغٌ للتنبؤ برجحان حادثة قابلة للملاحظة. فالقوانين اسم للعلاقات الثابتة ثباتاً كافياً بما يسمح بحدوث تنبؤات عن مواقف فردية -لأن كل ظاهرة ملحوظة فردية- داخل نطاق رجحان معين، ليس ذلك الرجحان رجحان الخطأ بل رجحان الحدوث الفعلي. والقوانين ذات صفة ذهنية بالطبع، كما تبين من هذه الحقيقة وهو أن الوضع أو السرعة قد يكون أحدهما ثابتاً بالاختيار. والقول بأنها ذهنية لا يدل على أنها مجرد «ذهنية» وتحكمية، بل معنى ذلك أنها علاقات تدرك بالفكر ولا تشاهد بالحس. ومادة التصورات التي تؤلف القوانين ليست تحكمية لأنها محددة بتفاعل ما هو موجود. ولكن تحديد هذه التصورات مختلف تماماً عن ذلك التحديد القائم على التطابق مع خواص ثابتة لمواد لا متغيرة. وأي أداة عليها أن تعمل عملاً فعالاً في الوجود، فيجب أن تُدخِل في حسابها ما هو موجود من قلم الحبر إلى القاطرة أو الطائرة. ولكن قولنا «يُدخل في

حسابه» أو يلقي باله إلى كذا شيء يختلف تمامًا عن المطابقة الحرفية لما هو موجود من قبل في الوجود، فهذا ملائمة بين الموجود سابقًا وبين تحقيق غرض معين.

إن الغرض الأقصى في المعرفة هو ملاحظة ظاهرة جديدة، أي شيء يجرب بالفعل بطريق الإدراك الحسي. وبذلك يصبح القانون المفروض أنه ثابت، والمفروض أنه يحكم الظواهر، طريقًا للتعامل تعاملًا فعليًا مع الموجودات المحسوسة، وضربًا لتنظيم علاقاتنا بها. ولا فرق من حيث المبدأ بين استخدامها في العلم «البحث» وبين استخدامها في فن من الفنون. ونستطيع أن نرجع إلى حالة الطبيب التي أشرنا إليها من قبل. فالطبيب وهو يشخص حالة مَرَضِيَّة يبحث شيئًا فرديًا، ويعود إلى المدخر عنده من المبادئ العامة في الفسيولوجيا وغير ذلك مما يكون جاهزًا تحت أمره، والطبيب بغير هذا المخزون من المادة الذهنية عاجز. ولكنه لا يحاول أن يرد الحالة إلى مثال دقيق لبعض قوانين الفسيولوجيا والباتولوجيا، أو أن يضرب صفحًا عن فرديتها المتفردة؛ بل يستخدم الأحكام العامة معينًا له في توجيه ملاحظته للحالة الخاصة ليكشف عما تكون «شبيهة» به. فوظيفة هذه القواعد العامة أن تعمل كأدوات فكرية أو وسائل.

والاعتراف بأنَّ القوانين ووسائل لحساب رجحان حادثة يعني أنه لا فرق في المنطق الأساسي بين النوعين من الحالات. وحقيقة المعرفة الكاملة النهائية تجري في الحالة الفردية لا بالقوانين العامة منعزلة عن الاستخدام الذي يعطي الحالة الفردية معناها. وهكذا تسترد نظرية

المعرفة التجريبية أو القائمة على الملاحظة مكانتها، ولو أن ذلك بطريقة مختلفة تمامًا عما تتصوره التجريبية التقليدية.

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

وهذا الشعور طبيعي نفسانيًا، وهو إنما ينشأ من سلطان العادات الفكرية علينا. فالمفهوم التقليدي الذي استبعد في الواقع يتلکأ في الخيال كصورة لما يجب أن يكون العالم عليه، ولذلك لا نستريح حين نجد الواقع يخالف الصورة الموجودة في أذهاننا. والواقع من

الأمر أن التغير حين نراه عن بُعْدٍ لم يقلب الأحوال إلى ذلك الحد. فجميع الحقائق التي عرفت من قبل لا تزال معروفة، بل معروفة بدقة أعظم مما كان قبلاً. ولم يكن المذهب القديم في الواقع ثمرة العلم، بل ثمرة مذهب ميتافيزيقي يقرر أن الثابت هو الحقيقة حقاً، وثمره نظرية في المعرفة ذهبت إلى أن التصورات العقلية، لا المشاهدات، هي أداة المعرفة. وقد دسّ نيوتن مذهباً عقلياً أساسياً على العالم العلمي وتزايد أثره بسبب أنه أجراه باسم الملاحظة التجريبية.

وفضلاً عن ذلك فقد دفع الناس، ككل التعميمات التي تتخطى نطاق الممكن كما تتجاوز التجربة الفعلية، ثَمَنَ المثل الأعلى السامي الملهم الخاص بسلطان قانون كلي مضبوط؛ إنه ثمن تضحية الجزئي في سبيل الكلي، والمحسوس من أجل المعقول. وعبارة سبينوزا الرائعة الجارفة من أن «ترتيب الأفكار وارتباطها هو ترتيب الأشياء وارتباطها» كانت في الواقع المقياس الجاري لتعقل الطبيعة، ولو أن تلك العبارة لم تكن في مثل صراحتها عند سبينوزا. والكون الذي صفته الجوهرية الترتيب والتراطبات الثابتان لا مكان فيه للموجودات المتفردة والفردية، ولا مكان للتجديد والتغير والنمو الحقيقية. فهو كما يقول وليم جيمس «كون مغلق» *a block universe*. أمّا أنه في تفصيلات مضمونه عالمٌ ميكانيكي تماماً فقد يمكن القول إن ذلك إنما هو مجرد عَرَضٍ لِحَقٍّ بالعالم الذي هو في الواقع ثابت مغلق.

ولعلنا قد سمعنا جميعاً بقصة الطفل الذي أبدى استغرابه لهذه الحقيقة وهي أن الأنهار أو مواطن المياه توجد دائماً في وضع مريح على

مقربة من المدن الكبرى. ولنفرض أن كلاً منا قد رسخت في ذهنه فكرة أن المدن كالأنهار هي ثمرة الطبيعة. ولنفرض أننا حكمنا فجأة بأن المدن من صنع الإنسان، وأنها موضوعة على قرب مصادر الماء ليحسن تحقيق نشاط الناس في الصناعة والتجارة، وتحقيق أغراض الإنسان وحاجاته. ويمكن أن نتخيل كيف يجلب هذا الكشف معه الدهشة لأنه يبدو غير طبيعي. ذلك أن المقياس العادي للأمر الطبيعي مقياس نفسياني يرجع إلى ما تعودناه. ولكن على مَرّ الوقت حين تصبح الفكرة الجديدة مألوفاً تصبح كذلك «طبيعية». فلو أن الناس كانوا قد تصوروا دائماً من قبل الرابطة بين المدن والأنهار على أنها طبيعية وثابتة بالطبع بدلاً من أن تكون ثمرة صنعة الإنسان، فمن الأرجح أننا مع الزمن نحس بتحرر عند معرفة أن الأمر كان على العكس. وينتهي الناس إلى استخدام مزية التسهيلات التي تقدمها الشروط الطبيعية استخداماً أكمل. وهذه الشروط تستخدم بطرق جديدة مختلفة حين نتحقق من أن المدن أنشئت على مقربة منها بسبب المنافع التي تقدمها ولأجل تلك المنافع.

والتمثيل الذي ضربناه يبدو لي وثيقاً. فمن وجهة نظر المفهومات التقليدية يظهر أن الطبيعة في الحقيقة «غير» معقولة. ولكن صفة اللا معقولة إنما تنسب بسبب النزاع مع تعريف سابق للمعقولة. فإذا استبعدنا تماماً فكرة أن الطبيعة يجب أن تتطابق مع تعريف معين، أصبحت الطبيعة في الحقيقة لا معقولة ولا غير معقولة. فبصرف النظر عن استخدام الطبيعة في المعرفة، فهي موجودة في مجال لا مدخل فيه لأي من الصفتين المعقولة واللا معقولة، كما أن الأنهار في الحقيقة

ليست موضوعة بالقرب من المدن ولا هي معارضة لهذا الوضع. والطبيعة «قابلة» أن نعقلها وأن نفهمها. وهناك عمليات بها تصبح موضوع معرفة تُوجَّه لخدمة أهداف الإنسان، بالضبط كما أن الأنهار تقدم الشروط التي قد تستخدم لتحسين أعمال الإنسان وتحقيق حاجاته. وكما أن التجارة التي تُحمل في المجاري الطبيعية للمياه تدل على تفاعل داخل الطبيعة يحقق تغيرات في شروط طبيعية - مثل بناء الطوار «الأرصفة» والموانئ، وإنشاء المخازن والمصانع، وصنع البواخر، وكذلك في اختراع أنواع جديدة من التفاعل - كذلك الحال في فعل المعرفة والمعرفة. فأعضاء المعرفة ووسائلها وعملياتها توجد داخل الطبيعة لا خارجها، ومن ثمَّ كانت تغيرات لما وُجد من قبل. أي إن موضوع المعرفة موضوع يُنشأ وينتج بالفعل في الوجود. لذلك كانت الصدمة التي تلقىتها الفكرة التقليدية، القائلة بأنَّ المعرفة كاملةٌ بمقدار ما تحصل بغير تغيير على شيء كامل في ذاته من قبل، صدمةً هائلة. ولكنها في الواقع إنما نجعلنا على بصيرٍ بما فعلناه دائماً بمقدار نجاحنا بالفعل في المعرفة: أي إنها تستبعد اللوازم الزائدة الغريبة وتركز الاهتمام في العوامل الفعَّالة بالفعل في الحصول على المعرفة، مع حذف النفاية وإخضاع المعرفة لرقابة أعظم. على الجملة إنها تضع الإنسان، الإنسان المفكر، داخل الطبيعة.

أما المذهب القائل بأن الطبيعة معقولة في أساسها فقد كان مذهباً غالي الثمن. فهو الذي أفضى إلى الفكرة القائلة بأن العقل في الإنسان متفرج خارجيٌّ لمعقولات كاملة في ذاتها من قبل. وبذلك نزع عن العقل

في الإنسان وظيفته الفعّالة المبدعة، وأصبحت مهمته مجرد النقل، أن يسترجع رمزيًا، أن يتأمل تركيبًا معقولًا معينًا مع القدرة على إخراج نسخة مطابقة لهذا التركيب في صيغ رياضية يفضي إلى بهجة عظيمة عند مَنْ لهم هذه القدرة. ولكنه لا يفعل شيئًا، لا يغير شيئًا في الطبيعة. الواقع أنه يحدد الفكر في الإنسان ويقصره على الاستعادة بالإدراك لنموذج ثابت كامل في نفسه. كان المذهب ثمرة الفصل التقليدي بين المعرفة والعمل وعاملاً في استمراره على حد سواء. وقد أنزل الصنع العملي والعمل إلى عالم ثانوي لا معقولٍ نسبيًا.

ويتبين أثره الذي شلَّ فعلَ الإنسان في الدور الذي لعبه خلال القرنين الثامن والتاسع عشر من القول بنظرية «القوانين الطبيعية» في الشؤون الإنسانية والأمور الاجتماعية. وكان من المفروض أن تكون هذه القوانين الطبيعية ثابتة في الحقيقة، فكان الكشف عنها مساويًا لظهور علم الظواهر والعلاقات الاجتماعية. فإذا تم كشفها لم يبقَ للمرء إلا أن يطابق بين نفسه وبينها. وعليها أن تحكم سلوكه كما تحكم القوانين الطبيعية الظواهر الطبيعية، وكانت المعيار الوحيد في السلوك في الأمور الاقتصادية؛ وقوانين الاقتصاد هي القوانين الطبيعية لكل فعل سياسي. أما القوانين الأخرى المزعومة فهي صناعية، أخرجتها يد الإنسان في مقابل تنظيمات الطبيعة ذاتها المعيارية.

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

هذا المذهب كان بلا ريب ثمرة ذلك المفهوم عن القوانين الكلية التي ينبغي للظواهر مراعاتها، والذي كان ميراثاً لفلسفة نيوتن. فإذا كان الإنسان في المعرفة مشاركاً في المسرح الطبيعي، وعاملاً على توليد الأشياء المعروفة، فلا غرابة أن يكون الإنسان مشاركاً كعامل في الأمور الاجتماعية، ولا يكون ذلك حاجزاً يحول دون معرفتها. على العكس من ذلك منهج المشاركة الموجهة شرط ضروري للحصول على أي فهم صحيح. وليس تدخل الإنسان لتحقيق أهدافٍ تدخلًا بل سبيلاً إلى المعرفة.

هناك إذن أكثر من تحول لفظي إذا قلنا إن النمو العلمي الجديد يستبدل الذكاء بالعقل. ونحن حين نقول ذلك يكون «للعقل» معناه الاصطلاحي الموضوع له في الفلسفة التقليدية، «العقل nous» عند الإغريق، «والعقل» intellectus عند المدرسين. والعقل بهذا المعنى يدل في آن واحد على ترتيب ثابت باطن للطبيعة ذي صفة أعلى من التجربة، وعلى عضو الذهن الذي به نحصل على هذا الترتيب الكلي. على كلا الحالين العقل هو بالنسبة للأمور المتغيرة المعيار النهائي الثابت، القانون الذي تخضع له الظواهر الطبيعية، والمعيار الذي يجب على الأعمال الإنسانية أن تخضع له. ذلك أن مميزات «العقل» reason بمعناه التقليدي هي الضرورة، والكلية، والسمو على التغير، والسلطان على الحادث، وفهم المتغير..

أما الذكاء intelligence فمرتبط «بالحكم»، أي بانتخاب وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج، وباختيار ما تتخذه أهدافاً لأنفسنا. وليس

الإنسان ذكياً بسبب حصوله على العقل الذي يدرك الحقائق الأولى البينة بذاتها عن المبادئ الثابتة لكي يستنبط منها الجزئيات المحكومة بها، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات في موقف، وسلوكه طبقاً لما قدره. وبوجه عام الذكاء عملي والعقل نظري. وحيثما يعمل الذكاء يحكم على الأشياء من جهة دلالتها على غيرها من الأشياء. فإذا كانت المعرفة العلمية تمكننا من زيادة ضبط تقدير قيمة الأشياء كدلائل، فقد نستطيع أن نتنازل عن خسارة يقين نظري في سبيل كسب حكم عملي. لأننا إذا استطعنا الحكم على الحوادث كدلائل على غيرها من الحوادث، فيمكننا أن نمهد في جميع الأحوال لمجيء ما نتوقعه. في بعض الأحوال نستطيع التنبؤ بحادثة. وإذا كان نُؤثر وقوع حادثة على غيرها فيمكن بالقصد أن ننشئ تلك التغيرات التي تخبرنا معرفتنا أنها مرتبطة بما نسعى لوقوعه.

إن ما فقدناه من الإمكان النظري للمعرفة المضبوطة والتنبؤ المضبوط أكثر مما عوضناه من إمكان توجيه التغير في المعرفة الحاصلة داخل الطبيعة. وهذه النتيجة تُثبت قدم الذكاء وتهيئ له وظيفة داخل الطبيعة لم تكن «للعقل» يوماً من الأيام. لأن ما يعمل خارج الطبيعة وليس إلا مجرد متفرج عليها هو بمقتضى تعريفه غير مشارك في تغييراتها. وهو من أجل ذلك محجوب عن المساهمة في توجيهها. قد يتبع الفعل العقل، ولكنه فعلٌ ليس إلا تعلقاً خارجياً بالمعرفة لا عاملاً باطنياً فيها. وهو من حيث إنه إضافة ميكانيكية فهو أدنى من المعرفة. وفضلاً عن ذلك فلا بد من أن ينشأ آلياً من المعرفة أو يكون ثمة فعل

متوسط من «الإرادة» لإحداثها. على أي حال فالعقل بسبب أنه خارج لا يضيف شيئاً للذكاء أو المعرفة، ولا يستطيع إلا أن يزيد في التبصر الشخصي لمعالجة الشروط معالجة حكيمة.

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

وإذا تحققنا من أن الملاحظة الضرورية للمعرفة داخلية في الشيء الطبيعي المعروف، أُلغِيَ الفصل بين المعرفة والعمل. وهذا يجعل وجود نظرية ترتبط فيها المعرفة بالعمل ارتباطاً وثيقاً أمراً ممكناً، بل أمراً لازماً. ومن أجل ذلك تروض الدربة على الذكاء داخل الطبيعة، كما ذكرنا من قبل. وهذا جزء ضروري لاستمرار تفاعلات الطبيعة؛ إذ تتجه التفاعلات أي وجهة، وتُحدث التغيرات التي إذا انفصلت عن الذكاء لم تكن مُوجَّهة، بل تكون أسباباً لا نتائج؛ لأن النتائج تستلزم

وسائل تُستخدم عن روية وتدبير. وعندما يتدخل تفاعلٌ لتوجيه طريق التغير يكتسب مسرح التفاعل الطبيعي صفةً جديدة وعمقاً جديداً. هذا الضرب المضاف من التفاعل هو الذكاء؛ لأن فعل الذكاء عند الإنسان ليس شيئاً مجلوباً يُفرض على الطبيعة من خارج، لكنها الطبيعة تحقق إمكانياتها الذاتية فيها لصالح طريقٍ من الحوادث أكمل وأغنى. فالذكاء داخل الطبيعة يعني التحرير والتوسع، كما أن العقل خارج الطبيعة يعني الثبوت والتقييد.

ولا يعني التغير أن الطبيعة قد فقدت قبولها للعقل، بل يعني أننا في وضع نتحقق منه أن اصطلاح «قبول التعقل intelligible» يجب أن يُفهم على حرفيته. فهو يعبر عما هو بالقوة لا ما هو بالفعل. وفي إمكان الطبيعة أن تُفهم؛ غير أن هذا الإمكان لا يتحقق بعقلٍ يفكر فيها من خارج، بل بعمليات تُجرى من داخل، وهي عمليات تمنحها علاقات جديدة تتلخص في إنتاج شيء جزئي جديد. وللطبيعة ترتيب يقبل التعقل نحصل عليه بمقدار ما نحقق ما فيها من إمكانيات بوساطة عملياتنا الخارجية. والتغير من معقولة rationality باطنة بالمعنى التقليدي إلى قابلية للتعقل intelligibility تحققها أعمال الإنسان، يفرض مسؤوليةً على البشر. وإخلاصنا الذي بُدئ به للمثل الأعلى عن الذكاء، يحدد المدى الذي يكون فيه الترتيب الفعلي للطبيعة فطرياً في الذهن.

تتصل هذه النتائج مباشرة بالسؤال الذي أثارناه في ابتداء هذا الفصل. فعندما تُعرّف المعرفة، من وجهة نظر حقيقية يجب على نتائج

الفكر أن تتطابق معها، كصورة فوتوغرافية ينبغي أن تحاكي أصلها بأمانة، ستظهر دائماً منازعات حول هذا الموضوع أو ذاك، وهل يمكن أن يُبحث علمياً. ولكن إذا كان مقياس المعرفة هو صفة الذكاء المتجلية في بحث المشاكل التي يعرضها أي موضوع نجربه، اتخذت النتيجة مظاهر مختلفة؛ السؤال المعروض دائماً للحل هو إمكان تنمية منهج مناسب لحل المشاكل. ونتائج المعرفة الطبيعية تقيم بالفعل معياراً للمعرفة، وهذا صحيح بسبب إقامة النتائج للمنهج الموافق، لا بسبب أي ادعاء لبلوغ الحقيقة من جانب الموضوع الطبيعي. فجميع مادة التجربة حقيقية على سواء، أي إنها وجودية، ولكل منها الحق في أن يُبحث بصيغة خصائصه الذاتية له وبصيغة مشاكله الخاصة به. وبعبارة فلسفية كل طراز من المادة الموضوعية له مقولاته المميزة له، طبقاً للسؤال الذي تثيره والعمليات اللازمة للجواب عنه.

والفرق بين الأنواع المختلفة من المعرفة يرجع بنا إلى فرق في كمال الشروط ومداهما الداخلة في الموضوع الذي نبخته. وحين ينظر أحدنا إلى النجاح الذي أحرزه علم الفلك في فهم الظواهر الحاصلة على مسافات شاسعة، فلا غرابة أن يذهله الإعجاب. ولكن علينا كذلك أن نتأمل مقدار ما حُذف من البحث ومن النتيجة. فمعرفتنا بالشؤون الإنسانية على وجه هذه الأرض غير دقيقة وغير منتظمة بالإضافة إلى بعض الأمور التي نعرفها عن أجسام تبعد عنا مئات المرات من السنين الضوئية. ومع ذلك هناك آلاف من الأمور عن هذه الأجسام لا يزعم علم الفلك البحث فيها. والكمال النسبي لنتائجه مرتبط بالتحديد الدقيق

للمشاكل التي يبحث فيها. ومثال علم الفلك نموذجٌ للعلم الطبيعي بوجه عام بالإضافة إلى المعرفة بالأمور الإنسانية، التي تأبى طبيعتها أن تمكننا من الانغماس في التجريدات التي تُؤثرها والتي هي سر نجاح المعرفة الطبيعية. وحين نُدخل تبسيطاً شبيهاً بذلك على الموضوعات الاجتماعية والأخلاقية تستبعد العوامل الإنسانية المميزة، ويترتب على ذلك الارتداد إلى ما هو طبيعي.

ونضرب مثلاً لهذا المبدأ بالفرق الذي نجده بين النتائج التي نحصل عليها في المعمل وبين العمليات الصناعية التي تُجرى لأغراض تجارية. فقد تتدخل نفس المواد والعلاقات، ولكن في شروط العمل تُعزل العناصر وتبحث في ظل توجيه لا يتيسر في المصنع حيث يُبطل ذلك العزل الشديد الهدف من الإنتاج الرخيص على نطاق واسع، ومع ذلك فبحوث الإجراءات العلمية تُبدّل في النهاية الإنتاج الصناعي، إذ تقترح إمكانيات عمليات جديدة، وتهدى نتائج المعمل إلى طرق استبعاد العمليات المسرفة، وتبرز الشروط التي يجب اتباعها. والتجريد أو التبسيط الصناعي شرط ضروري للتحقق من القدرة على البحث في الأمور المعقدة التي تكثر فيها المتغيرات وحيث يفسد العزل الشديد الخصائص الذاتية للموضوع. هذه العبارة التي قررناها تحمل في ثناياها التمييز الهام الموجود بين الأمور الطبيعية والاجتماعية والأخلاقية. وهذا التمييز هو أحد مناهج العمليات لا أحد أنواع الحقيقة.

بعبارة أخرى إن المقصود بقولنا «طبيعي» تمييزاً له عن صفات أخرى ثابتة من قَبْل للموضوع، هو بالضبط تجريد لمدى محدود من الشروط

والعلاقات عن تركيب معقد. وينطبق نفس هذا المبدأ على الأمور الرياضية؛ لأن استخدام الرموز الدالة على عمليات ممكنة ييسر درجة أعظم من الضبط والتنظيم الفكري. وليس ثمة أي استخفاف بالتجريد المذكور؛ لأنه ليس سوى مثال على الاقتصاد والكفاية الداخلين في كل مزاوله بصيرة. فلتَبَحْثْ أولاً في الأمور التي يكن أن تعالج بالفعل، ثم استخدم بعد ذلك النتائج لحل الأمور الأكثر تعقيداً. وإنما يصادفنا الاعتراض الذي يكون قوياً حين نتخذ نتائج العملية المجردة منزلة لا تكون إلا للموقف الكلي الذي استخلصناه منه. وكل تخصص يولد ألفة تخلق وهماً. والمادة التي نبهتها بعمليات مجردة متخصص يصبح لها استقلال وكمال نفسانيان ينقلبان إلى استقلال واكتفاء موضوعيين.

أضف إلى ذلك وجود سبب اجتماعي محدود للتبسيط التجريدي. فالعلاقات بين أفراد الناس تجعل من الضروري التماس أساس مشترك. ولما كان من طبيعة الأفراد أنهم أفراد، فهناك قدر كبير متفرد في خبرة كل واحد منهم، ولما كان هذا القدر لا يقبل الانتقال في ذاته وبذاته كان ذلك حاجزاً يحول دون الدخول في علاقات مع الغير. ولتحقيق أغراض الاتصال كان التحليل ضرورياً، وإلا كان العنصر الشخصي عائقاً عن الاتفاق والتفاهم. ولو تتبع أحدنا هذا الخط من الفكر، لرأى من الواضح أنه كلما اتسعت فكرة التفاهم المتبادل اتجهت جميع الخصائص الفردية إلى أن تُستبعد من موضوع الفكر. فحين نصل إلى أحكام تصح على جميع من يمكن أن يجربوا ويشاهدوا في جميع الظروف الفردية المتعددة الممكنة، نبغ ما هو أبعد ما يمكن من أي

تجربة محسوسة. وعلى هذا المعنى يمثل التجريد في الرياضة والطبيعة المسميات المشتركة بين جميع الأشياء المجربة. فإذا نظرنا إليها في ذاتها بدت كأنها تمثل «رأسًا مقطوعًا»، فإذا صيغت في عبارات كاملة من الحقيقة من حيث هي كذلك أصبحت أفكارًا ثابتة وهمية. ولكن من الناحية العملية هناك دائمًا حركة عكسية تصاحبها. وهذه المكتشفات حين تُعمم، تُستخدم في تنمية معاني التجارب الفردية، ولتحقيق مزيد من التوجيه لها في حدود المحتمل.

وبهذا المعنى كل معرفة تأملية من حيث هي كذلك فهي أداتية. وأمور التجارب اليومية الجارية هي البدء والنهاية. ولكن هذه الأمور حين تكون منفصلة عن المعرفة تكون مجزأة، عرضية، غير منظمة بالقصد، زاخرة بألوان الفشل والقيود. أو -باللغة التي استخدمناها قبلًا- هي معضلة للفكر، معوقة له ومتحدية إياه. وحين نتجاهل بعض الوقت كمالها المحسوس الكيفي، ونلجأ إلى تجريدات وتعميمات، نثبت لها علاقات أساسية معينة يعتمد عليها حدوث الأشياء التي نجربها. فنحن نبحت فيها كمجرد حوادث، أي كتغيرات تحصل في نظام من العلاقات مع تجاهل كفياتها المشخصة لها. ولكن هذه الكفيات لا تزال موجودة هناك، ولا تزال تجرب، ولو أنها من حيث هي كذلك لا تكون موضوعات للمعرفة؛ ولكننا نهبط من الفكر المجرد لنجربها مسلحين بمعانٍ جديدة وقوة متزايدة لتنظيم علاقاتنا بها.

والمعرفة التأملية هي السبيل الوحيد للتنظيم، وقيمتها كأداة فريدة في بابها، ومن أجل ذلك عزل الفلاسفة المشتغلون بهذا الفرع الخلاب

من المعرفة التأملية المعرفة عن نتائجها. فقد تجاهلوا سياق أصلها ووظيفتها وجعلوها موازية لكل تجربة صحيحة. وبذلك نشأ المذهب القائل بأن كل تجربة لها قيمة هي بطبعها معرفة، وأن الأنواع الأخرى من الأشياء التي نجربها يجب أن نختبرها، لا هنا وهناك حسب الأحوال، بل بطريقة كلية بأن ترد إلى صيغة الأشياء المعروفة. وهذا الزعم القائل بوجود المعرفة في كل شيء هو أعظم سفسطة فكرية، وهو يمنع كل ازدياد للتجربة الكيفية الحاصلة كل يوم، عملية كانت أو جمالية أو أخلاقية. وهو المنع الأقصى للمذهب الذي يُسمَّى جميع أشياء التجربة - التي لا يمكن ردها لخواص موضوعات المعرفة - شخصية وظواهرية.

وقد أنقذنا من هذا الازدياد للأشياء التي نجربها بالحب والرغبة والرجاء والخوف والقصد وغير ذلك من السمات المميزة لفردية الإنسان، تحقيق موضوعات المعرفة التأملية المتصفة بالتوجيه الأداتي والتجريد. فهذا الضرب من التجربة حقيقي كأى ضرب آخر. غير أن حقائق حياتنا العاطفية والعملية - بعيدة عن مزاولة الذكاء الذي يولد المعرفة - لها معانٍ مجزأة غير متماسكة وتحت رحمة قوي بعيدة عن توجيهنا. فلا محيص من أن نقبلها أو نهرب منها. وتجربة تلك المرحلة من الأشياء التي تتكون بما بينها من علاقات وتفاعل ييسر طريقاً جديداً لبحثها، وبذلك يخلق في نهاية الأمر نوعاً جديداً من الأمور المجربة ليست أكثر من سابقتها حقاً، بل أعظم أهمية وأقل قهراً وتحطيماً.

فالاعتراف بأنّ الذكاء منهجٌ يعمل داخل العالم، يضع المعرفة الطبيعية في مكانها بالنسبة لغيرها من أنواع المعرفة؛ فالمعرفة الطبيعية تبحث في تلك العلاقات في أوسع مداها، وتقدم أساسًا وطيدًا لصور أخرى من المعرفة أكثر تخصيصًا، لا بمعنى أنّ هذه الصور الأخيرة يجب أن ترد إلى الأشياء التي تقف عندها المعرفة الطبيعية، بل بمعنى أنها تمدنا ببدايات فكرية وتلهمنا بعمليات يجب استخدامها. وليس ثمة ضرب من البحث له حق احتكار لقب المعرفة الشريف؛ فالمهندس، والفنان، والمؤرخ، ورجل الأعمال يُحصّلون معرفة بمقدار ما يستخدمون من مناهج تمكنهم من حل المشكلات التي تظهر في الموضوع الذي يهتمون ببحثه. وإذّ كانت الفلسفة المصوغة على منوال البحث التجريبي تلغي كلّ شكٍّ شامل، فإنها تستبعد كذلك كل احتكار بغرض لفكرة العلم. وبعدّ فالثمار هي سبل المعرفة.

إن تمييز بعض النتائج باعتبار أنها وحدها هي العلم الصحيح -رياضيًا كان أو طبيعيًا- جاء مع التاريخ. فقد نبغ ذلك التمييز في الأصل من رغبة الإنسان في يقين واطمئنانٍ لم يكن بالغهما عمليًا في غيبة الفنون التي بها يدبر الشروط الطبيعية ويوجهها. وعندما نشأ البحث الطبيعي الحديث مرّ به وقت عصيب لم يستمع إليه فيه أحد، بل لم يكن يُسمح له أن يمضي في سبيله. فكان الاشتغال به كإجراء غريب مضنون به على غير أهله إجراءً تصعب مقاومته عمليًا. وفضلاً عن ذلك كلما تقدم تطلب إعدادًا أكثر تخصصًا من الناحية الفنية. وبذلك تأمر الدافع إلى الحماية من الهجوم الاجتماعي مع الدافع إلى تمجيد الدعوة

المتخصصة. ونزلت إلى الميدان جميع أوصاف المديح المتوجه هامة
«الحقيقة».

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

أما أن يكون للمعرفة معانٍ كثيرة، فهذا ناشئ من التعريف
العملياتي للتصورات. فهناك عدد من المفاهيم للمعرفة بمقدار عدد
العمليات المميزة التي بها تحلّ المواقف المعضلة. وحين نقول إن
المعرفة «التأملية» من حيث هي كذلك أداتية، فلسنا نعني وجود صورة
«أولية» للمعرفة غير التأملية، تلك التي تدرك مباشرة. الذي نعنيه أننا
نظفر ونتمتع مباشرة بالمعاني التي نبلغها من تجربة الأمور الناشئة عن
المعرفة التأملية. ومن العبث البحث في أيهما أجدر بلقب المعرفة:
هل نتائج المنهج التأملي من حيث هو كذلك، أو الأمور الحادثة الغنية

بالمعنى، القدرة على توجيه الإدراك والنفع بما هو أصدق. ومما يطابق ما اصطلاحنا عليه أن نُسمّي النتائج التأملية للمناهج الصالحة باسم العلم. غير أن العلم بحسب هذا التصور ليس شيئاً نهائياً، بل الشيء النهائي هو تقدير أمور الخبرة المباشرة واستعمالها. وهذه الأمور تصبح معروفة بمقدار ما تكون مكوناتها وصورتها نتيجة العلم. إلا أنها مع ذلك أكثر من مجرد علم؛ لأنها أشياء طبيعية نجربها في علاقاتها، واستمرارها يتركز في صور فردية غنية محدودة.



الفصل التاسع

سُلطانُ المنهج

اللا يقين في الأصل أمر عملي، وهو يدل على انعدام الثقة بمصير التجارب الحاضرة، وهي تجارب مثقلة بمخاطر المستقبل، كما أنها بطبيعتها قابلة للاعتراضات. والعمل على التخلص من هذه الاعتراضات لا يضمن النجاح، وهو نفسه عمل محفوف بالمخاطر. والمواقف التي تتصف جوهرياً بالإعضال والارتباب إنما ترجع هذه الصفة فيها إلى وضعها النتائج معلقة، حتى إذا مضت إلى نهايتها صادفها حظ حسن أو سيئ. والإنسان يميل بالطبع إلى أن يفعل الشيء على الفور، فهو يضجر من التعطيل ويجد لذة في مباشرة الفعل. وعندما يفقد الفعل وسائل توجيه الشروط الخارجية يتخذ هيئة أفعالٍ هي نموذج الشعائر والعبادات. والذكاء يعني أن الفعل المباشر أصبح غير مباشر. حقاً يستمر الفعل ويكون ظاهراً إلا أنه يُوجَّه في مسارٍ من فحص الشروط، وإلى أعمالٍ تجريبية وإعدادية. وبدلاً من الاندفاع نحو «عمل أي شيء»، يتركز الفعل حول كشف شيءٍ عن العقبات والمصادر، وحول توجيه ضروبٍ ناقصة من الاستجابات المحدودة. لقد قيل عن التفكير بحق إنه فعل مؤجل، ولكن ليس كلُّ فعلٍ مؤجلاً، إنما المؤجل فقط ما كان

غائبًا، فكان من أجل ذلك مستمرًا ثمرةً لنتائج لا رجعة فيها. والفعل المؤجل هو فعل ينقب في الحاضر.

وأول وأوضح أثر لهذا التغيير في صفة الفعل أنَّ الموقف المشكوك فيه، والذي هو موضع نظر، يصبح مشكلة. فصفة المجازفة التي تسود الموقف في مجموعة تترجم إلى موضوع بحثٍ يحدد ماهية الصعوبة، فيسهل وضع المناهج والوسائل التي تبحثها. ولن يقوى العقل على حل المشكلات دفعة واحدة إلا بعد اكتسابه الخبرة في الميادين الخاصة من البحث؛ وحتى عندئذ، وفي الأحوال الجديدة، توجد مرحلة تمهيدية يتحسس فيها المرء الموقف الذي يتميز في جميع نواحيه بالاضطراب بدلًا من وجود مشكلة جاهزة للبحث.

لقد وُضعت تعاريف كثيرة للعقل والتفكير، ولست أعرف إلا تعريفًا واحدًا يضرب من المسألة في الصميم، إذ يجيب عن المشكوك فيه من حيث هو كذلك. ولا شيء من غير الحي يستجيب للأشياء «باعتبارها» مفضلة، بل سلوكها بالنسبة لغيرها من الأشياء يوصف في صيغة ما هو موجود بالتحديد. فهي في شروط معينة تستجيب أو لا تستجيب، واستجاباتها إنما تضع مجموعة جديدة من الشروط تستمر فيها الاستجابات بصرف النظر عن طبيعة نتيجتها. فلا فرق مثلاً عند قطعة من الحجر أن تكون نتائج تفاعله مع غيره من الأشياء هذا أو ذاك. فهو يتمتع بمزية عدم المبالاة بكيفية استجاباته، حتى لو كانت النتيجة سحقه بالذات. ولا حاجة بنا إلى دليل لبيان أن الأمر مختلف مع الكائن الحي. فمعنى الحياة تحقق استمرار أفعالٍ تمهد فيها الأفعال السابقة للشروط

التي تحدث فيها الأفعال اللاحقة. طبعًا هناك سلسلة من الأسباب والنتائج فيما يحدث للأشياء غير الحية. ولكن هذه السلسلة بالنسبة للكائنات الحية تستمر في تلاحمها، وإلا ترتب على ذلك الموت.

وكلما تعقدت الكائنات الحية في بنيتها وتعلقت لذلك بيئة أكثر تعقيدًا أصبحت أهمية فعل خاص في إقامة شروط ملائمة لأفعالٍ تالية تدفع عملية الحياة إلى استمرار أكثر صعوبةً وضرورة؛ فقد يحدث أن تنزع وَصْلَةٌ فتفضي حركة حاضرة صوابًا أو خطأ إلى حياة أو موت. وتصبح شروط البيئة أكثر تكافؤًا: أي يزداد اللا يقين فيما يختص بنوع الفعل الذي تتطلبه تلك الشروط لصالح الحياة. وبذلك يضطر السلوك إلى أن يصبح أعظم ترددًا وبقطة، وأكثر تبصرًا وإعدادًا. وبمقدار ما تحل الاستجابات محل المشكوك في أمره من حيث هو كذلك تكتسب هذه الاستجابات صفة ذهنية. فإذا كانت بحيث يكون لها ميل مُوجّه لتغيير ما هو مزعزع ومشكل إلى ما هو مطمئن ومحلول، كانت «فكرية» كما تكون ذهنية. وعندئذ تصبح الأفعال نسبيًا أداتية أكثر، وغائية أو تمامية أقل. وحتى هذه الأفعال النهائية يطاردها معنى ما يمكن أن يترتب عليها.

هذا المفهوم لما هو ذهني يحقق الوحدة بين ضروب مختلفة من الاستجابات العاطفية والإرادية والفكرية. وقد جرت العادة بالقول بعدم وجود فرق أساسي بين هذه الأفعال، وأنها جميعًا وجوه أو مظاهر لفعل ذهني مشترك. ولست أعرف إلا طريقًا واحدًا يجعل هذه العبارة صالحة: الطريق الذي به نتبين أنها ضروب متميزة للجواب عن الأمور غير اليقينية. فالمظهر الانفعالي للسلوك المستجيب هو صفته «المباشرة». ذلك أننا

حين نواجه ما هو مزعزع يدل مد الانفعال وجزره على اضطراب ميزان الحياة المطمئن. والانفعالات مشروطة بعدم تحديد المواقف الحاضرة بالنسبة لمصدرها. فالخوف والرجاء، والسرور والحزن، والرغبة والنفور باعتبارها اضطرابات هي صفات لاستجابة موزعة؛ لأنها تتطلب الاهتمام بمصير الموقف الحاضر والجزع عليه. و «الاهتمام Care» يعني أمرين مختلفين تمام الاختلاف: أولهما الانزعاج، والهم، والقلق؛ وثانيهما الانتباه الذي يُعنى بإمكانيات ما نهتم به. وهذان المعنيان، من الهم والعناية، يمثلان قطبين مختلفين من السلوك المستجيب لحاضر له مستقبل غامض. أضف إلى ذلك أن الانبساط والانقباض إنما يتجلبان في شروط ليس فيها كل شيء من البدء إلى النهاية محدوداً تماماً وبقينياً. قد تحصل هذه الأشياء في لحظة أخيرة من النصر أو الهزيمة، ولكن هذه اللحظة هي لحظة ظفرٍ أو إخفاق في ارتباطها بطريق سابق من الأمور كان مخرجه معلقاً. إنَّ محبتنا لموجودٍ له من الكمال والتمام ما يجعل احترامنا إياه لا يُحدث أي فرق فيه، ليست عطفًا بمقدار ما تكون اهتمامًا بمصير أنفسنا ذاتها (وهي حقيقة فطن لها المدرسيون). والبغض الذي يكون عدوانًا خالصًا بغير أي عنصر من اللايقين ليس انفعالاً، بل نشاطاً موجهاً نحو تخريب جائر. والنفور إنما يكون حالة انفعالية حين يرتبط بعقبة يُقدمها الشيء أو الشخص المكروه في سبيل هدف يجعله هذا الشيء غير يقيني.

أما الجانب الإرادي من الحياة النفسية؛ فقد اشتهر بارتباطه بالجانب الانفعالي. والفرق الوحيد بينهما أن الانفعالي هو القطاع العرضي، هو

المظهر المباشر للرد على اللا يقيني والمزعزع، على حين أن الجانب الإرادي هو ميل رد الفعل إلى تعديل الشروط غير المحددة الغامضة نحو وجهةٍ تُؤثر ثمرتها ونفضلها، أي لتحقيق بعض إمكانياتها دون بعضها الآخر. والانفعال عائقٌ أو معين على تصميم الإرادة بحسب ما يكون ساحقاً في حصوله المباشر، أو يكون جامعاً لأطراف الطاقة كي تواجه الموقف المشكوك في مصيره. وليس للرغبة والغرض والتخطيط والاختيار معنى إلا في شروطٍ تحيط شيئاً ما بالخطر، وحيث يؤدي اتجاه الفعل هذه الوجهة دون ذاك إلى إيجاد موقف جديد يحقق حاجة خاصة.

أما الجانب الفكري من الفعل النفسي فهو مطابق لضربٍ «غير مباشر» من الاستجابة، ضربٍ يستهدف تحديد مكان الاضطراب وتكوين فكرةٍ عن كيفية البحث فيها - حتى يمكن توجيه العمليات نحو حلٍّ مقصود. خذ مثلاً أي حادثة من الخبرة تختار، كروية لون، أو قراءة كتاب، أو الاستماع إلى حديث، أو التقلب في جهاز، أو حفظ درسٍ، تجد أو لا تجد لها صفة فكريةً عرفانيةً، بحسب ما يوجد من محاولة مقصودة للبحث فيما هو محدود، للتعرف عليه أو حله. فكل ما قد يُسمّى معرفةً أو شيئاً معروفاً يدل على سؤالٍ أجيب عنه، على صعوبةٍ دُبر أمرها، على إبهامٍ وُضح، على لا تماسك رُد إلى تماسك، على حيرةٍ بُدّت. وبغير أن نرجع إلى هذا العنصر المتوسط فليس ما نسميه معرفةً إلا فعلاً مباشراً أو متعةً أخاذة لا انحراف فيه، وكذلك فإن التفكير انتقال بالفعل من المشكوك فيه إلى المطمئن، بمقدار ما يكون ذلك مُوجّهاً بالقصد. وليس ثمة «ذهن» منفصل موهوب بذاته بملكة الفكر؛ لأنّ مثل

هذا التصور عن الفكر ينتهي إلى التسليم بوجود سرّ خفي له قوة خارج الطبيعة، وله مع ذلك القدرة على التدخل فيها. فالتفكير يمكن الكشف عنه موضوعياً باعتبار أنه ذلك الضرب من استجابات السلوك المتسلسلة على موقف هو موضع نظر، تنتقل منه إلى موقف مستقر واضح نسبياً.

وأعراض الاعتقاد الملموسة، من أنواع الفشل والشذوذ، سواء أكان ذلك بإفراط أو بتفريط، تنشأ من العجز عن ملاحظة وعن اتباع المبدأ الخاص بأن المعرفة هي الحل الكامل لما هو بطبيعته غير محدود أو مشكوك فيه. والمغلطة الشائعة هي افتراض أنّ حالة الشك ما دامت مصحوبةً بشعورٍ من اللاتيقين، فالمعرفة تنشأ عندما يتحول هذا الشعور إلى اطمئنان. وعندئذٍ يبطل التفكير عن أن يكون مجهوداً لتحقيق تغيير في الموقف الموضوعي، ويحل محله وسائل أخرى مختلفة تُؤدّي تغييراً في الوجدان أو «الشعور». والميل إلى الأحكام المبتسرة، والطفرة إلى النتائج، والمبالغة في حب التبسيط، وإقامة الدليل لملاءمة الرغبة، وتسمية المؤلف واضحاً وغير ذلك، كلها تنشأ من الخلط بين الشعور باليقين والموقف المحقق. ومن طبيعة الفكر أن يسارع إلى المستقر، والأشبه أنه يدفع الخطى في هذا السبيل. والرجل الطبيعي يكره الاضطراب الذي يصاحب المشكوك فيه، ويكون على استعداد لاتخاذ أي وسيلة كانت لوقفه. وتخلص من اللاتيقين إما بوسائل معقولة أو مجنونة. وطول التعرض للخطر يولد إفراطاً في محبة الأمن. وإيثار السلامة حين تترجم إلى رغبة لا يزعجها أو يثيرها شيء. يُفضي إلى الديمقراطية، وهي قبول معتقدات باسم سلطة عليا، وإلى عدم التسامح

والتعصب من جهةٍ وإلى التكاسل والتبعية بغير مسؤولية من جهةٍ أخرى.

ومن هنا يختلف التفكير العادي عن التفكير الارتياحي؛ فالرجل الطبيعي لا يصبر على الشك والتوقف، فهو يسارع متضجرًا للتخلص منهما. وصاحب العقل المنظم يجد لذةً في المُشكّل ويظل يعالجه حتى يجد له مخرجًا يَثْبُت مع الفحص. فما يقبل السؤال يصبح بالفعل موضع سؤالٍ، موضعَ بحثٍ. والرغبة في الانفعال باليقين تصبح بحثًا عن الأمور التي بها قد يتطور الغامض غير المستقر إلى واضح مستقر.

ويمكن تعريف الاتجاه العلمي بأنه ذلك الاتجاه القادر على الاستمتاع بالمشكوك فيه. والمنهج العلمي في أحد مظاهره صنعةٌ لاستخدام الشك استخدامًا مثمرًا بتحويله إلى عمليات من البحث المحدود. ولستَ تجد أحدًا يركب على جناح الفكر ما لم تكن عنده «محبة التفكير»، ولا تجد أحدًا يحب التفكير ليس له اهتمام بالمشاكل من حيث هي كذلك. وأن يكون المرء واعيًا بالمشاكل دليلٌ على أن مجرد الفضول العضوي - هذا الميل غير المستقر للبحث والكشف - قد أصبح حقًا استطلاعًا فكريًا، استطلاعًا يقي الشخص من الإسراع إلى النتيجة، ويدفع به إلى الاضطلاع بالبحث الفعّال عن وقائع وأفكار جديدة. والشك الذي لا يكون بحثًا من هذا النوع هو انغماس في الانفعال الشخصي كالجماطية. ومع ذلك فإن بلوغ المطمئن والمستقر نسبيًا إنما يكون بالإضافة إلى مواقف معضلة خاصة. والبحث عن يقين يكون كليًا منطبقًا على كل شيء انحراف للتعويض. وعندئذ تُلغى مسألة وتثبت أخرى، وتُنقذ حياة الفكر.

وعندما نوازن بين نظرية للذهن وملكاته، النظرية التي تنشأ من تحليل ما يحدث عندما تُنقل المواقف المزعجة إلى تقرير وحل للمشكلات وبين النظريات الأخرى، نرى فرقاً بارزاً؛ فإن النظرية الأولى لا تقحم أي عنصر سوى ما كان عامّاً قابلاً للملاحظة وللتحقيق. وعلى وجه العموم عندما يُبحث في الملكات الذهنية وعمليات المعرفة يتطرق القول إلى الإحساسات، والصور الذهنية، والشعور وأحواله المتعددة كما لو كانت هذه الأمور قادرة على التحقق من ذاتها وبذاتها. وهذه الملكات الذهنية متى عُيّن لها معنى منفصل عن عمليات حل الموقف المشكل تستخدم عندئذ للبحث في العمليات الفعلية للمعرفة. فإذا بنا نفسر ما كان أوضح وأقرب للملاحظة بصيغة الغامض، من حيث إن الغموض يختفي عن النظر بسبب العادات التي تُثقلها التقاليد.

ولا حاجة بنا إلى تكرار نتائج المناقشة السابقة، فهي مرتبطة جميعاً بالنظرية القائلة بأن البحث عبارة عن مجموعة من العمليات نتخلص بها من المواقف المشككة أو نحلها. أمّا النظريات التي نقدناها فإنها تعتمد جميعاً على افتراض مختلف، وهو أنّ خصائص أحوال الذهن وأفعاله الداخلة في المعرفة قادرةٌ على التحديد المنفصل، أي على الوصف المفارق للأفعال الظاهرة التي تحل المواقف غير المحدودة والغامضة. والمزية الأساسية لصياغة عبارتنا عن أعضاء المعرفة وعملياتها على مثال ما يحدث في البحث التجريبي، هي عدم قبول شيء سوى ما كان موضوعيّاً وقابلاً للفحص والتقرير. فإذا اعترض بأنّ مثل هذا الفحص نفسه يتطلب تدخل الذهن وأعضائه، قلنا إنّ النظرية التي ذهبنا إليها

منطبقة بذاتها. و«الافتراض» الوحيد الذي تضعه هو عمل شيء، ونقصد بالعمل معناه الظاهر العادي، وأن لهذا العمل نتائج. ونحن نُعرِّف الذهن وأعضائه بصيغة هذا العمل ونتائجهما تمامًا كما نُعرِّف أو نصوغ أفكارًا عن النجوم والحوامض وأنسجة الهضم في عبارات مستمدة من سلوكها. فلو قيل: إننا لا نعرف هل نتائج العمليات الموجهة مَعْرِفَةً حقًا أم لا. قلنا: إنَّ هذا الاعتراض يفترض أن عندنا نوعًا متقدمًا من البيان عما يجب أن تكون المعرفة عليه، ومن ثمَّ يمكن استخدام هذا التصور كمعيار للحكم على النتائج الخاصة. أما النظرية التي نذهب إليها فلا تفترض شيئًا من ذلك، بل تقرر ظهور نتائج عن بعض عمليات تتضح فيها أشياء وتستقر بعد أن كانت غير يقينية ومبهمة. ولك أن تبدل الأسماء كما تشاء فترفض تسمية بعض النتائج حقًا معروفًا، وبعضها الآخر باطلاً؛ أو أن تعكس الأسماء، وتُبقي النتائج تمامًا كما هي عليه. فهي تُمثِّل الفرق بين مواقف محلولة مُوضَّحة وأخرى مشوشة غامضة. فالوردة لو سُمِّيتُ باسم آخر لظل أريجها عطراً. خلاصة القول في هذه النظرية هو بيان أهمية العمليات التي تُؤدى والنتائج التي تصدر عنها.

ونقطة أخرى من نقط الخلاف أن النظريات التقليدية عن الذهن وأعضائه الخاصة بالمعرفة تفصله عن الاتصال بالعالم الطبيعي. فهي فوقطبيعية super-natural أو بعد طبيعية extra-natural، بالمعنى الحرفي لهذين الاصطلاحين. ولا يمكن أن نتفادى في هذه النظرية مشكلة الذهن والبدن، وكيف يحصل أن تتدخل الأعضاء الجسمية في الملاحظة والتفكير. وعندما كنا لا نعرف إلا القليل عن التركيبات

العضوية، كان من أسباب ازدياد الإدراك الحسي اتصاله بأعضاء الجسم، على حين أمكن اعتبار الفكر فعلاً روحانياً خالصاً. غير أننا في الوقت الحاضر نعلم أن ممارسة التفكير له نفس العلاقة بالمنح كعلاقة الإدراك الحسي بأعضاء الحس، كما أنه ليس قمة انفصال تركيبي أو وظيفي بين العين والأذن وبين الأعضاء المركزية. ويترتب على ذلك استحالة النظر إلى الحس كأنه شبه طبيعي، وإلى الفكر كأنه ذهني خالص، كما لو كان الذهنيُّ يعني غير المادي. ومع ذلك فنحن نحفظ بنظريات تكوَّنت عن الأمور الذهنية قبل أن نحصل هذا العلم. لهذا السبب ما دامت تلك النظريات تعزل المعرفة عن العمل، فاعتماد المعرفة على أعضاء البدن يصبح سرّاً خفياً، يصبح مشكلة.

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

وعلى حين تعتبر النظريات التقليدية الذهن إمّا متطفاً من الخارج على النمو الطبيعي أو التطور للتركيبات العضوية، وإمّا باسم الاتصال الطبيعي تُضطر إلى إنكار وجود أي ملامح مميزة للسلوك الذهني، تعترف النظرية القائلة بأن للاستجابات العضوية صفة ذهنية بمقدار ما تتعلق بغير اليقيني، بالاتصال والتمايز على حد سواء. ويمكنها من

حيث المبدأ -إن لم يكن حتى الآن تفصيلاً- أن تقدم بياناً تطورياً عن نمو العمليات الذهنية والفكرية. فليس ثمة طفرة مفاجئة من العضوي المجرد إلى الفكري، ولا ثمة تمثّل كامل من الفكري للأحوال العضوية الأصلية.

ومن الجانب الموضوعي يقوم الفرق العظيم بين المفهوم المقترح وبين النظرية التقليدية على الاعتراف بالصفة الموضوعية للا تحديد: فهي خاصة حقيقية لبعض الموجودات الطبيعية. وقد اعترف الفكر الإغريقي على الأقل بإمكان الحدوث في الوجود الطبيعي، ولو أنّ الإغريق استخدموا هذه الخاصة من اللا يقين في نسبة منزلة للوجود الطبيعي أدنى مما يتعلق بالوجود الضروري. والفكر الحديث بتأثير فلسفة نيوتن الطبيعية في الغالب اتجه إلى بحث كل وجود أنه محدود تماماً. أما الناقص بالفطرة فقد استُبعد من الطبيعة مع ما استبعد من صفات وأهداف. وترتب على ذلك تميز الذهني تماماً من الطبيعي بالطبع؛ فقد اتصف الذهني -بوضوح- بالشك واللا يقين. ووُضع الذهن خارج الطبيعة، وأصبحت علاقته بها في معرفتها سرّاً مظلماً، ووُصِفَ اللا يقيني واللا محدود بأنه ليس أمراً شخصياً. وأصبح التباين بين المشكوك فيه والمحدود أحد المميزات الرئيسة في التفرقة بين الموضوعي والشخصي وفي التقابل بينهما.

وطبقاً لهذا المذهب «نحن» نشك، ونتحير، ويختلط علينا الأمر، ولا نستقر على شيء. أما «الأشياء» فهي كاملة، مؤكدة، ثابتة. وليس من السهل التوفيق بين هذا المفهوم وبين هذه الحقيقة وهي أننا لكي

نزِيل ما عندنا من شك، ونجمع ذهننا على رأي، يجب أن نُعدّل، بطريقة
مّا في الخيال أو التجربة الظاهرة، الموقف الذي جربنا فيه اللا يقين.
يُضاف إلى ذلك أن طريقة العلم قاطعة. فإذا كان الشك واللا تحديد
داخل الذهن تمامًا - مهما يكن معنى ذلك - فإنّ العمليات الذهنية
الخالصة يجب أن تتخلص منهما. ولكن الطريقة التجريبية تدل على
التبديل الفعلي لموقف خارجي ضروري لإحداث التحول، فينتقل
الموقف بواسطة عمليات بوجهها الفكر من الإشكال إلى الاستقرار،
ومن الانفصال الباطن إلى التماسك والتنظيم.

ولو عرفنا «الذهني» باستبعاد الأفعال الظاهرة التي تنتهي في بيئة
متغيرة، فلا شيء مما هو ذهني مجرد يمكن بالفعل أن يبدد الشك أو
يوضح الإبهام. وهو على أكثر تقدير إنما يستطيع أن يُحدث «شعورًا»
باليقين - إحداث شيء نحصل عليه حصولًا أفضل بالانسحاب من
عالم الواقع والارتقاء في أحضان الخيالات. والفكرة القائلة بأنّ الشك
والاطمئنان إنّهما إلا أمران شخصيان ينقضهما موافقة تقدم البحث
الطبيعي لاختراع الأدوات الطبيعية واستخدامها. والتناظر تام من حيث
المبدأ بين ما نعمل حين يكون الموقف «عمليًا» غير مُرضٍ، وبين ما
يحدث في حالة الشك الفكري. ولو وجد أحدهما نفسه في موقفٍ منغصٍ
مضجر، فليس أمامه سوى طريقين يسلكهما: إمّا أن يغير نفسه بالهرب
من الصعوبة أو أن يروض نفسه على الصبر الرّواقي؛ وإمّا أن يشرع في
عمل شيء يغير به الشروط التي تبعث على الشعور بعدم الرضى. فإذا
استحال الطريق الثاني، لم يبقَ إلا سلوك الطريق الأول.

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

إنّ رد المشكل إلى «الشخصي» هو ثمرة العادة التي قضت بعزل الإنسان والتجربة عن الطبيعة. ومن الغريب أن العلم الحديث قد اتفق مع اللاهوت التقليدي على المضي في هذا العزل. ولو كانت العبارات الطبيعية التي بها يُبحث العلم الطبيعي في العالم مفروض أنها هي التي تكوّن ذلك العالم، لترتب على ذلك بطبيعة الحال أنّ الصفات التي نجربها والتي هي الأمور المميزة في حياة الإنسان، تقع خارج الطبيعة. وإذا كانت بعض هذه الصفات هي السمات التي تخلع على الحياة الغرض والقيمة، فلا غرابة أن يسخط بعض المفكرين لاعتبار أنها ليست إلا شخصية. وكذلك لم يجد هؤلاء المفكرون في الاعتقادات الدينية التقليدية، ولا في بعض التراث الفلسفي القديم، الوسائل التي بها يمكن استخدام هذه السمات لتقويم الموجد النابع عن حقيقة أعلى من الطبيعة، تتصف تلك الحقيقة بالغرض والقيمة المستبعدين من الوجود

الطبيعي. ولا يمكن فهم المثالية الحديثة بعيدةً عن الشروط التي ولّدتها، وهي شروطٌ في أساسها عبارة عن امتزاج النتائج الوضعية للميتافيزيقا القديمة بالنتائج السلبية للعلم الحديث. ونعني بالسلبية هنا أنَّ العلم يُعتبر كشفًا عن عالم طبيعي سابق بسبب استمرار مفاهيم سابقة عن الذهن ووظيفة المعرفة.

والكائن الحيّ جزء من العالم الطبيعي، وأنواع تفاعله معه ظواهر أصيلة تُضاف إليه. وعندما تُوجَّه هذه التفاعلات، مع نمو الرموز التي هي كذلك حادث طبيعي نحو عواقب مرتقبة، فإنها تكتسب صفة الذكاء، فتحدث عندئذٍ المعرفة. وحين تُحلّ المواقف المشكلة، تكتسب جميع العلاقات التي حددتها عمليات الفكر معنىً. أما الأمور التي كانت فعالة عرضًا في إحداث نتائج مجربة، فإنها تصبح وسائل لعواقب تتضمن في ذاتها جميع المعاني الموجودة في الأسباب التي أحدثتها بالقصد. وعندئذٍ تختفي الأسس المزعومة للتقابل بين التجربة الإنسانية وبين الحقيقة. وللمواقف صفات مشكلة ومحلولة بوساطة تفاعلات الكائن مع البيئة تفاعلًا بالفعل. ويرجع رفض اعتبار هذه الصفات مميزةً للطبيعة ذاتها إلى تعسف في رفض وصف بعض أنواع التفاعل بالصفة الوجودية التي تُعزى عادةً لغيرها.

وقد رأينا أنَّ علة تزعزع المواقف وما يجف بها من خطر هو أن استمرار نشاط الحياة يعتمد على تأثير الأفعال الحاضرة في المستقبل. فاتصال عملية الحياة إنما يُضمن حين تجعل الأفعال المؤداة البيئة مواتية لأفعال عضوية تالية. وبيان الصيغة الصورية المعممة لهذه

الحقيقة كالآتي:

«يرجع حدوث المواقف المشكّلة وغير المستقرة إلى خاصة اتحاد المنفصل أو الفردي بالمتصل أو المتعلق». فجميع الأشياء المدركة حسياً متفردة، وهي من حيث هي كذلك كُلات كاملة في ذاتها. وكل شيء يجرب مباشرة فهو متفرد كيفياً، وله مركزه الذاتي الذي تترتب حوله مادة موضوعه، وهذا المركز لا يتكرر بالضبط أبداً. وعلى حين أن كل موقف من هذه المواقف ينمحي شيئاً فشيئاً باستمرار - أو لا يتميز تماماً عن غيره، إلا أن نموذج ترتيب المضمون لا يتكرر مرتين بالضبط أبداً.

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

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

تكون نهائية، أو لا تشير بحثاً عن تجربة أخرى. فإذا كانت هذه الصفة التامة ظاهرةً للعيان سُميت التجربة جمالية. والفنون الجميلة تستهدف تأليف الأشياء المتصفة بمثل هذه التجارب. وتحت بعض الشروط يخلع كمالُ الشيء المستمتع به على التجربة صفة تبلغ من الشدة ما يجعلها تُنعت بحق بأنها دينية. والسلام والائتلاف يشيعان في الكون بأسره ويجمعان في الموقف ذي المركز الخاص والطرز المعين. وتطبع هاتان الصفتان أي تجربة ما دامت قد بلغت التمام. ولهذا ليست التجربة الصوفية سوى وجد شديد لصفة خاصة بتجربة تكرر حصولها من إيقاع تجارب أخرى.

وليست التفاعلات مع ذلك منعزلة. فلا يمكن لموقف مجرب أن يستعيد إلى ما لا نهاية له صفته الغائية؛ لأنَّ العلاقات المتبادلة التي تكوِّنه هي ذاتها متغيرة بحكم أنها تفاعلات. وهي تُحدث تغييراً فيما نجربه. وما نبذله من جهد للاحتفاظ مباشرة بتجربة تامة أو لإعادتها بالضبط هو الأصل في الشعور غير الحقيقي أو عدم الصدق. والأشياء مع سير الحياة المتصل يذهب عنها شيء من صفتها الغائية وتصبح شروطاً لتجارب تالية. وهناك تنظيم للتغيير بمقدار ما تكون الصفة الحادثة إعدادية وأدائية.

بعبارة أخرى جميع الأشياء المجربة لها كيان مزدوج، فهي منفردة، تامة، سواء في طريقة التمتع بها أو التألم منها. وهي كذلك داخلة في سلسلة متصلة من التفاعلات والتغيرات. ومن ثمَّ فهي أسباب لتجارب بالية ووسائل بالقوة لها. وبسبب هذا الاستعداد المزدوج فإنه تصبح

مشكلة فهي من حيث إنها مباشرة تكون كما هي عليه في الواقع، ولكنها من جهة أنها أحوال انتقالية لتجارب تالية وممكنة لها فهي غير يقينية. وهناك استجابة موزعة؛ فجزء من النشاط العضوي موجه إليها من حيث واقعها المباشر، وجزء آخر من حيث إنها وسائل انتقالية لأشياء أخرى مجربة. وردود أفعالنا عليها تكون بحسب أنها غائية وتمهيدية على حد سواء، ولا انسجام بين هذين الردين من الفعل.

هذه الصفة المزدوجة للأشياء المجربة هي منبع صفتها المشكلة. ويستطيع كل منا أن يتذكر أحوالاً كثيرة تحير فيها بين أمور حاضرة مباشرة وبين قيمتها الممكنة لها كدلائل ووسائل. وأن يتذكر يوم كان موزع النفس بين الاستغراق فيما يستمتع به حاضراً وبين الحاجة إلى تبديل ذلك تمهيداً لشيء مقبل. وبيان هذه المسألة بطريقة صورية. أنه لا توافق بين خصائص شيء في طبيعته المباشرة الشخصية الفريدة، وبين تلك الخصائص التي تنتمي إليه في علاقاته واتصاله. ولا يمكن إزالة هذا اللاتوافق إلا بأفعال تجدد مؤقتاً ما هو معطى، وتكون شيئاً جديداً، له في آن واحد الفردية والتماسك الباطن في الاتصال المتسلسل.

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

تختبر الأفكار التي استخدمت وبرهن على صحتها.

وأود أن أضيف -دون إعادة تلك المناقشة- كلمة بسيطة عن نقطة واحدة وردت فيها. فليس أكثر ألفة من الأشياء الثابتة الإشارة والتي ندل عليها بالأسماء العامة، وامتيازها عن أسماء الأعلام يبين أنها ليست فردية أو شخصية، وأنها غير موجودة في الأشياء. ومع ذلك فقولنا «النضد» أكثر ألفة وأعظم فيما يبدو قوامًا من «هذا النضد»، أي الفرد. ف«هذا» يخضع للتغير على الدوام؛ لأنه يتفاعل مع غيره من الأشياء، ومعها؛ والأشياء وأنا، ليسا بالضبط نفس الشخص كما كتبت على هذا النضد آخر مرة. جملة القول «هذا» أو «هذه» عبارة عن سلسلة كثيرة كثر لا نهائية ومتعددة من «الهاذات».

ولكن باستثناء الأحوال المتطرفة، هذه التغيرات لا يكثرث بها ويمكن إغفالها من وجهة نظر الوسائل المحققة للغايات. «فالنضد» هو بالضبط الشيء الدائم بين سلسلة «الهاذات» لكل ما يصلح أن يكون أداةً لهدف مفرد. والمعرفة تُعني إطلاقًا بهذا الدائم، بهذه المجموعة من الخواص والعلاقات الخاضعة لمقياس ومتوسط واحد - كما أن الإدراك الجمالي يتعلق بـ «هذا» في فرديته بصرف النظر عن قيمته في الاستعمال. وبمقدار ما تكون ردود الأفعال ناقصة غير كاملة التكوين، يميل «هذا» إلى أن يكون تخليطًا مزعجًا، حسب أقوال جيمس. ومع تكون العادات يتجمد الفعل في سلسلة ثابتة إلى حد ما من الأفعال التي لها هدف مشترك مقصود. و«النضد» يحقق فائدة واحدة على الرغم من الاختلافات الفردية. وتوضع مجموعة من الخواص جانبًا تناظر

الهدف المرتقب والضرب الوحيد للنفع مما يكونان «الشيء» المتميز عن «هذا» الشيء الذي هو محل التجارب المتفردة. و«الشيء» تجريد؛ ولكنه ما لم يفصل كحقيقة متميزة، لا يكون تجريداً فاسداً. فهو يدل على اختيار علاقات أشياء هي بالنسبة لطريقة عملها دائمة داخل نطاق له أهمية عملية. وفضلاً عن ذلك للشيء المجرد نتيجة في التجارب الفردية، وهي نتيجة مباشرة وليست مجرد أداة لها. وهي دليل على ترتيب ردود الأفعال وتنظيمها في طريق مركز وحيد به يصبح الإبهام الأصلي محدوداً وهائلاً. ومن دون العادات التي تبحث في المنافع المتكررة الدائمة للأشياء من أجل الأغراض المرتقبة، فلن يكون للإدراك الجمالي المباشر معانٍ غنية ولا واضحة باطنة فيها.

والشيء العلمي أو الطبيعي يدل على امتداد لنفس النوع من العملية. فالنضد باعتبار أنه ليس نضداً مّا بل حشداً من الجزئيات المتحركة بسرعات وعجلات خاصة، يناظر تعميماً متحرراً للأغراض التي قد يحققها الشيء. و«النضد» يدل على مجموعة محدودة ولكنها غير مقيدة من المنافع. وإذا صيغت بالعبارات الطبيعية العلمية نظرنا إليها في بيئة أوسع من تحرر من أي مجموعة من المنافع، أي بعيدة عن العلاقة بأي تجربة فردية خاصة. والتجريد مشروع من حيث يؤدي إلى فكرة «النضد»؛ لأنه يقوم على علاقات أو تفاعلات ذات معيار واحد. أكثر من ذلك التجريد أنفع وأوسع استخداماً؛ لأن له صلةً بعدد لا نهاية له من المشاهدات والمتع غير المتخصصة ولو أنها تامة فردية. والتجريد ينتظر كخادم لا يعمل شيئاً فترة من الزمن، ولكنه على استعداد

أن يلبي الطلب كلما سنحت الفرصة. وعندما يُعامل هذا الثابت ذو المعيار الواحد، الذي هو ثمرة سلسلة من عمليات والذي يعبر عن كثرة ممكنة من علاقات لا نهاية لها بين الأشياء المحسوسة، على أنها حقيقة الطبيعة، يصبح أداة صنعت لغرض معين، ويُفرد جوهرًا كاملاً مكتفيًا بذاته قائمًا بنفسه. وعندئذٍ يجب أن تُعامل الصفات الكاملة الموجودة في المواقف الفردية على أنها انطباعات شخصية تحصل في الذهن بطريقة غامضة عن الشيء الحقيقي، أو أنها ثمرة ملكة غامضة مبدعة من ملكات الشعور.

وأثر هذ النتيجة على القيم الكيفية للأشياء المجربة أثر واضح؛ لأن تفاعل الأشياء مع الكائن الحي يفضي إلى أشياء مدركة لها لون وصوت. كما أنها تُفضي إلى كيفيات تجعل الشيء بغيضًا أو لذيذًا. وجميع هذه الكيفيات حين تؤخذ على أنها مدركة أو مستمتع بها مباشرة فهي نتائج نهائية للتفاعلات الطبيعية. إنها متوجات فردية تعطي كيفية استاتيكية لشبكة من التغيرات. وبذلك تكون الكيفيات الثالثة «tertiary qualities» (كما أحسن الأستاذ سنتاينا تسميتها) - تلك الكيفيات التي نسميها في التحليل السيכולوجي وجدانية أو عاطفية - إنما هي أيضًا ثمرة أفعال الطبيعة كاللون والصوت والضغط، والحجم والمسافة المرئيين. غير أن صفتها النهائية تقف في طريق استخدام الأشياء التي تصنفها كرموز لأشياء أخرى. وهي من الناحية الفكرية أكثر وجودًا في الطريق من الكيفيات الثانية. وهي بالنسبة للأفعال التمهيدية لا نفع لها، بل إنها حين تعتبر كرموز ووسائل فإنها تؤذي الفكر والكشف.

وعند عدم تجربتها فإنها تُلقَى في الفكر كغايات علينا أن نبلغها، فنشعر في اعتمادها هذا الاعتماد على الفكر أنها ذهنية بوجهٍ خاص. ولكن إذا كان الشيء، نعني الشيء الطبيعي ذا الصفة الأداتية، من المفروض أنه يُعرَّف الحقيقة الواقعة بطريقة جامعة، عندئذ فقط تبطل الأشياء أن تكون بالنسبة للفيلسوف كما هي بالنسبة للرجل العادي كصفات واقعية حقيقية للأشياء الطبيعية. وهذه الوجهة من النظر تكون المذهب الواقعي الكامل الصحيح الوحيد.

أما المشكلة التي يفترض وجودها بين نضدين، أحدهما يدرك بالحس إدراكًا مباشرًا ويستخدم استخدامًا مباشرًا، والآخر النضد الطبيعي (إذا اتخذنا المثال المؤلف في المناقشات الحديثة) فهي مشكلة تكون بذلك وهمية. ذلك أنَّ النضد المدرك والمستعمل هو النضد الوحيد، لأنه وحده له الصورة الفردية التي من دونها لا يمكن أن يوجد شيء أو يدرك، كما يشتمل في الوقت نفسه داخل ذاته على تواصل من العلاقات أو التفاعلات التي تتجمع في مركز. وقد يمكن أن نستخدم مثالًا أوقع مستمدًا من التقابل المفروض بين شيء مدرك في التجربة التي ينظمها شاعر وبين الشيء نفسه يدركه عالم طبيعي ويصفه. خذ مثالًا مقدارًا من الماء تنعكس حركة الرياح على صفحته في أشعة الشمس، تجد أنَّ هذا الماء كشيء علمي يوصف على النحو التالي:

«تموجات أثرية ذات أطوال متعددة تنعكس من زوايا مختلفة عن السطح المضطرب الموجود بين الهواء والماء حتى تبلغ أعيننا وبما لها من فعل ضوئي كهربى تحدث تأثيرات ملائمة تنتقل في أعصاب

البصر إلى مركز خاص بالمخ». ومع ذلك فمثل هذا الوصف يشتمل على أشياء مألوفة لإدراك الفرد كالماء والهواء والمخ والأعصاب. ومن أجل ذلك لا بد أن يُختزل أكثر من ذلك، فإذا تَمَّ هذا الاختزال وُجد أنه يشتمل على دوال رياضية بين بعض الثوابت الطبيعية التي ليس لها ما يطابقها في الإدراك العادي^(١).

وجدير بنا -وقد بلغنا هذا الحد- أن نعيد القول في الصفة القياسية للشيء الطبيعي -فنحن نصل إلى تعريف الصفات القياسية بسلسلة من العمليات التي تعبر عن نتيجة ثابتة إحصائية، فهي بذلك ليست ثمرة فعل واحد. ومن ثم لا يمكن أن يؤخذ الشيء الطبيعي على أنه شيء مفرد أو جزئي في الوجود. وأيضاً فإننا نصل إلى التعريفات القياسية في الأغلب بقياسات غير مباشرة، أي بالحساب. بعبارة أخرى مفهوم الشيء الطبيعي هو إلى حد كبير ثمرة عمليات معقدة من الموازنة والترجمة. ويترتب على ذلك أن الشيء الطبيعي ولو أنه ليس أيّ واحد من الأشياء التي هي محل الموازنة، فإنه يُمكننا من بحث الأشياء المتخالفة في الكيف والفردية كما لو كانت أعضاء في نظام شامل متجانس غير كافي. وبذلك يزداد احتمال ضبط «حدوث» occurrence الأشياء المتشخصة. وفي الوقت نفسه تظفر الأشياء الأخرى بمعنى زائد؛ لأن أهمية نظام تواصل

(١) هذا المثال مأخوذ عن إندجتون في كتابه «طبيعة العالم الطبيعي» انظر ص ٣١٦ -٣١٩- ويوضح المثال ما بلغته نظرية المعرفة القديمة من سلطان باعتبار أنها نهاية ما يكشف عن الحقيقة، وأن إندجتون لم يجد طريقة يصل فيها بين هذه العبارة وبين الوصف الشعري سوى أن يفترض أن العبارة العلمية تصف الحقيقة كما هي في ذاتها، على حين أن التفكير المبدع يضيف إلى هذا التخطيط العلمي الصفات المميزة للشيء في الخبرة المباشرة.

العلاقات بالأشياء الأخرى موجود فيها بالتضمن. هذا وطريقة البحث الطبيعي نفسه لا أي نظرية ميتافيزيقية أو إبستمولوجية تدل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكون أشياء لها وجود فردي. ويترتب على ذلك أنه من التناقض أن توضع هذه الأشياء في مقابل الأشياء الفردية كفيئاً والموجودة في الخبرة المحسوسة.

إن الصيت الذي ذاع عن الفلسفة التي تطابق بين موضوع المعرفة من حيث هو كذلك وبين حقيقة مادة الخبرة يجعل من المستحسن التوسع في مناقشة المسألة أكثر مما فعلنا. فالعالم الطبيعي حين يُخضع أشياء الخبرة العادية لعملياتٍ متخصصة، يترتب على ذلك نشأة موضوعات للفكر تقرر في صيغة من الأعداد، حيث تسمح الأعداد المذكورة بالانطواء تحت نظم معقدة من المعادلات والدوال الرياضية الأخرى. فنحن نتجاهل كل شيء في الشيء الطبيعي، ما عدا العلاقات التي تعبر عنها هذه الأعداد. وإذا نحن قررنا أن أحداً من علماء الطبيعة وهو يعمل لم يخطر بباله قط إنكار الحقيقة الكاملة لأشياء الخبرة العادية الدارجة، لم نخالف بذلك جانب الصواب. فعالم الطبيعة لا يلتفت لصفاتها إلا حين تكون دلائل على العمليات التي يؤديها وعلى استدلال يفضي إلى العلاقات التي يستخرجها، وهو مضطر إلى التسليم بتمام حقيقتها نظراً لما فيها من قوى، حتى لا يتعرض منطقياً إلى إنكار نتائج استدلال عملياته. فهو يأخذ الأدوات التي يستخدمها بما فيها أعضاؤه الحسية الحركية وآلات القياس التي يستعملها على أنها حقيقية بالمعنى الدارج لهذه اللفظة. ولو أنه أنكر حقيقة هذه الأشياء كما يحصل عليها بخبرة

إدراكية مألوفة غير عرفانية، فإن النتائج التي يصل إليها عن طريقها لا بد أن يرفضها كذلك. فضلاً عن ذلك، فإن الأعداد التي تُعرّف أشياءه القياسية هي ذاتها نتائج التفاعل أو العلاقات التي يلاحظها بين الأشياء المدركة. فيكون من التناقض الشديد أن يقرر حقيقة هذه العلاقات في الوقت الذي ينكر فيه حقيقة الأشياء التي تقوم عليها هذه العلاقات. فإن قيل إنَّ الأشياء «شخصية» فماذا يكون الأمر في العلاقات؛ وبعْد، فإنَّ الملاحظة ترجع في النهاية إلى التحقيق. حقاً إنه لعالم غريب ذلك الذي ينبغي أن يؤيد فيه تصور الواقع بالرجوع إلى هذا الشيء الذي تصبح فيه حقيقته موضوع ارتياب بالتصور. وقد يبدو للنظر العادي أن هذه التعليقات كلها فضلة لا لزوم لها، ولكن النظر السليم ما دام قد يتمسك كذلك بالمذهب الذي تنشأ عنه النتائج التي تعارضها هذه التعليقات، فيجب على هذا النظر السليم أن يتساءل أولاً عن المعرفة: أهى كشف عن حقيقة سابقة؟ فإذا كان يتمسك بمثل هذا الاعتقاد فإن استبعاد العلم الشيء المجرب داخل حدود اللا حقيقة أو الذاتية أو الظاهرية أو أي اصطلاح شئت من هذه الاصطلاحات- يترتب منطقياً عن موقفه ذاته.

وتتطلب مناقشتنا أن نذكر خلاصة ما سبق كما تتطلب ترديدًا لبعض النقط التي أثرناها. وتقع أهمية المناقشة في ذلك التحرير الذي ينشأ حين تُفهم المعرفة في جميع أحوالها، في شروطها وأدواتها، طبقاً للنموذج الذي يقدمه البحث التجريبي، بدلاً من أن تُفهم على أساس أفكار شكّلت قبل أن تشق مثل تلك المعرفة لها مسلكاً منظماً. ذلك أنه طبقاً للنموذج الذي تنصبه ممارسة المعرفة، المعرفة هي ثمرة الأعمال

التي تُحوّل الموقف المشكل إلى موقف محلول. وإجراؤها صريح؛ لأنه جزء من الطبيعة وشريك لها في كل تفاعل موجود. والمواقف التي نجربها تحصل من طريقتين وتكون على ضربين، فبعضها يتم بقدر ضئيل جدًا من التنظيم والبصيرة والإعداد والقصد، وبعضها الآخر يحصل لأنها جزء من حدث سابق هو ثمرة العمل البصير. وكلا النوعين يحصل، وكلاهما يجري فنستمتع به أو نقاسي منه. أما الأولى فلا تُعرف، ولا تُفهم، فهي قسمة من يد الحظ أو القدر. وأما الثانية فلها -وهي في حالة التجربة- معانٍ تقدم نتيجة رصيد العمليات التي تُحل الاتصال المحدد محل الانفصال المجرب والصفات الجزئية الراجعة إلى الانعزال. والأحلام، والجنون، والأوهام ثمرات طبيعية وهي «حقيقة واقعة» كأي شيء في العالم. وأفعال التنظيم المقصود الذي يكون التفكير هي كذلك تطورات طبيعية، وكذلك الأشياء المجربة التي تحدث في مجرى ذلك التفكير. ولكن المواقف الثانية عبارة عن حلول للمشاكل التي تقيمها الأشياء المجربة بغير قصد ولا غرض، ولذلك ظفرت بأمن ومعنى تأمين تفقدها المواقف الأولى. وكما قال أرسطو وتابعه المدرسيون لا يقع شيء بلا غرض، من دون تحقق نهائي. فكل شيء مجرب فهو من بعض الوجوه فصل ختامي وتمام مرحلة؛ أشبه بانتقال الشيء من الشك إلى اليقين، ومن الظلمات إلى النور، ومن الدارج إلى الهام، ومن التشويش إلى النظام. فالأهداف إنما تُشرف حين تكون نهاية العمليات البصيرة للتفكير. وإنّا لنجرب الأشياء الفردية على الدوام، غير أنّ الأشياء الفردية على الدوام، غير أنّ الأشياء الفردية التي

تكون ثمرة الفعل البصير إنما هي التي تنطوي على نظام باطني وتبلغ كمال الصفات.

إن شروط الطبيعة وعملياتها كما تُؤلَّد اللا يقين ومخاطره، تقدم لنا كذلك الأمن من المخاطر وسبل التأمين بإزائها. فالطبيعة تتميز بأنها مزيج دائم من المزعزع والثابت، وهذا هو الذي يعطي الوجود طعمًا مرًّا؛ إذ لو كان الوجود إِمَّا واجبًا وإِما ممكنًا، فلن يكون في الحياة ملهاة أو مأساة، ولا تكون ثمرة حاجة إلى إرادة العيش. إن أهمية الأخلاق والسياسة، والفنون والصناعات، والدين، والعلم كمنهج وكشف، كل ذلك يستمد أصله ومعناه من وحدة المستقر وغير المستقر، الثابت والمزعزع في «الطبيعة». ولن تجد خارج هذه الوحدة شيئًا يُسمَّى «الأهداف» سواء أكانت نهاية أشواط أم كانت أغراضًا ننصبها أمام أعيننا. فليس ثمرة سوى كونٍ واحدٍ صمد، يُتجه إليه دون أن يسمح بأي تغير، أو تُسَيَّر نحوه الأحداث المقدورة. وليس ثمرة تمام عملٍ ما لم يكن ثمرة مخاطرةٍ بفشل، ولا فشل حيث لا يوجد أمل في إمكان التحقيق.

وأي فلسفة -وهي تبحث عن اليقين- تتجاهل حقيقة اللا يقين الواقعة في مجرى عمليات الطبيعة، فإنها تنكر الشروط التي نشأت فيها هذه العمليات. ومحاولة إدخال كل ما هو مشكوك فيه داخل نطاق ما هو يقيني نظريًا اتهام لهذه المحاولة بعدم الأمانة والمواربة، يدفعها تبعًا لذلك بالتناقض الباطني. فكل فلسفة من هذا القبيل تتسم في إحدى مراحلها بقسمة موضوعها إلى ما هو حقيقي حقًا وإلى ما هو ظاهر فقط، إلى ذات وموضوع، إلى طبيعي وعقلي، إلى مثالي وواقعي، وليس لأيٍّ

جانب من هذين الجانبين صلة بالجانب الآخر اللهم إلا بطريقة تبلغ من الغموض ما يجعلها تخلق مشكلة لا حل لها.

والأفعال هي السبيل التي بها تحل المواقف المشكّلة، وهذه هي النتيجة الأخيرة للمنهج العلمي. وليس في هذه النتيجة أي غرابة؛ لأن التفاعل هو السمة العامة للوجود الطبيعي، و«الفعل action» اسم يطلق على حالة من إحدى حالات هذا التفاعل نعني من جهة الكائن الحي. وعندما يؤدي التفاعل إلى استقرار الشروط المستقبلية التي تجري فيها عملية الحياة، يُسمّى هذا التفاعل «فعلًا act». فلو سلمنا بأنّ المعرفة هي شيء يجري داخل الطبيعة، فينبغي أن نسلم أن المعرفة فعل وجودي صريح وإنما يمكن إنكار أنّ المعرفة فعلٌ يُعدّل ما هو موجود من قبل وأن قيمتها تقوم في نتائج هذا التعديل، إذا كان الشخص المشتغل بالمعرفة يعيش خارج الطبيعة ينظر إليها من موضع مّا خارجي. إن نظرية «المتفرج» في المعرفة قد تكون شيئاً لا مناص منه من الناحية الإنسانية عندما كان الفكر يُعدّ مزاولاً لعقلٍ مستقل عن البدن ويتيسر له بلوغ الحق بعمليات منطقية بحتة. أمّا في الوقت الحاضر فأن يكون نموذج الإجراء التجريبي ماثلاً أمام أعيننا، وأن نكون على علم بدور الأفعال العضوية في جميع العمليات الذهنية، فهذا يتطلب تغيير ما ورثناه تاريخياً.

ولقد انقلبت مناقشتنا في معظمها إلى تحليل للمعرفة. ومع ذلك فالقضية المعروضة هي صلة المعرفة بالعمل، والأهمية الأخيرة للنتائج الخاصة بالمعرفة تقوم في الفكرة المتغيرة بالنسبة للعمل. والتميز بين

نوعين من العمل: أعمى وبصير. والذكاء صفة لبعض الأعمال وهي تلك التي نوجهها؛ والعمل الموجه مكسوب لا موهوب. وتاريخ التقدم البشري هو قصة تعديل الأفعال التي تقع بغير معرفة كالتفاعل الذي يجري بين الجمادات إلى أفعال تتصف بفهم ما يجري عنها، أي من أفعال تخضع للظروف الخارجية إلى أفعال تسترشد بالتوجيه بما فيها من قصد: أي بما فيها من بصيرة تنفذ إلى نتائجها الخاصة بها. والتعليم، والبحث، والمعرفة إنما هي الطريق الذي تتمكن به هذه الصفة من الذكاء من أن تُخلع على الأفعال التي كانت في الأصل عمياء.

وهذه نتيجة حاسمة فيما يخص أهمية الغرض والميكانيكية في الطبيعة؛ فالمذهب القائل بأن المعرفة كشفٌ -مثاليًا أو وظيفيًا- لحقيقة سابقة انتهى بتأثير نتائج العلم الطبيعي إلى إرجاع الغرض إلى ما هو ذاتي بحث، إلى أحوال للشعور. ثم نشأت عن هذه المسألة مشكلة لا حل لها تتعلق بكيفية تأثير الأغراض في العالم. فالعمل الصادر عن ذكاء عمل خاضع لغرض، ولو كان هذا العمل حدثًا طبيعيًا ظهر إلى الوجود في ظل شروط معقدة -ولو أنها نوعية- من التفاعل العضوي والاجتماعي، لكان الغرض كالذكاء موجودًا داخل الطبيعة، إنه «مقولة» لها قوام موضوعي وصحة موضوعية. وإن لها هذه الصفة بطريقة مباشرة من جهة مكان الفن الإنساني وعمله داخل المسرح الطبيعي؛ ذلك لأن سلوك الإنسان الذي يتميز بأنه إنساني إنما يمكن تفسيره وفهمه في صيغة من الغرض. فالغرض هو المقولة البارزة في كل ما نسميه تاريخًا بمعنى الكلمة، إن في حدوثه أو في تدوينه، ما دام الفعل الذي يتميز بأنه إنساني يمتاز بالقصد.

والغرض -بطريق غير مباشر- هو فكرة مشروعة وضرورية بوجه عام؛ لأن الإنسان مستمر مع الطبيعة. فالطبيعة نفسها لها تاريخ، ولها حركة تفضي إلى نتائج، بمقدار ما تُتَّوج الحوادث الطبيعية بفنون الإنسان البصيرة. أمّا حين نجزئ الطبيعة لسهولة البحث إلى أجزاء صغيرة منفصلة ننظر إلى كل جزء منها منعزلاً عن الآخر في علاقته مع غيره من الأجزاء، فلا يمكن تطبيق فكرة الغرض؛ لأن نفس طريقة البحث الفكري تستبعدّها. والعلم زاخر بمثل هذا النوع من التجريدات. خذ مثلاً الماء الذي هو مركب من إيدروجين وأوكسجين بنسبة معينة، تجدّ أنّ هذه العبارة تصف «الماء» بوجه عام، لا حدوث أي جزء معين يقع في ظروف يُوجد فيها أكثر من إيدروجين وأوكسين. وأي ماء مشخص فهو حالة من مجرى أشياء متعددة ممتدة إلى ما لا نهاية له. ومع ذلك فمن الناحية التكوينية ننظر إلى الماء في علاقته بعناصره المحددة كما لو كان عالمًا قائمًا بذاته. والماء من جهة أنه تقرير لعلاقة ثابتة وسط آلاف من التغيرات المتعددة لكل منها تاريخه الشخصي، فهو أداة للتوجيه. أمّا إذا نظرنا إليه على أنه نموذج لتخطيط نظرية عامة في الطبيعة، انقلب من أن يكون أداة توجيه ليصبح نظرةً لعالمٍ لا مكان فيه لتاريخ أو غرض. والوقائع المعقدة حين تُؤخذ على أنها حوادث فردية كاملة في ذاتها تُفضي إلى صورة عن الكون تشبه فيها الحوادث بعضها شَبَهَا تامًا. فهناك تكرار لا نمو، وإنتاج ميكانيكي لا حركة متجمعة نحو نتيجة مُوحَّدة. فنحن نأخذ من جعبتنا المنطقية ما سبق أن وضعناه فيها، ثم نقول عما نسحبه منها إنه وصف حرفي لعالم الواقع. أي إنّ الأشياء تفقد فرديتها

وتصبح «أمثلة instances» على قانون عام. أما حين ننظر إلى الحوادث في ارتباطاتها مما هو جزء بلا ريب من مهمة الفلسفة. فإننا نرى الطبيعة متميزة بتواريخ بعضها ينتهي إلى وجود البشر وإلى نشاطهم الذكي في نهاية المطاف. وهذا السبيل من جهة أنه ذروة توحيد التفاعلات المعقدة فهو على حالٍ تعطي العمليات السابقة معنى غرضياً. Purposive meaning. فكل شيء حادثٌ، سواء أخذنا قطاعات قصيرة، منعزلة من المجرى الطبيعي، أم أخذنا مجرى الحوادث في مدى واسع من الزمن يكفي للكشف عن توحيد عدد عديد من العمليات تنحو نحو نتيجة واحدة^(١).

والماكينة مثال بارز على الميكانيكية، وهي كذلك مثال بارز للشيء الذي نريد أن نفهمه في ضوء الغرض أو الفائدة أو الوظيفة. فالطبيعة «لها» ميكانيكية، وهذه الميكانيكية mechanism تُكوّن مضمون موضوعات العلم الطبيعي لأنها تحقق الوظيفة الأدائية التي يجب أن تُؤدّى بالمعرفة. ولو كانت التفاعلات والارتباطات الداخلة في الحوادث الطبيعية لا تشبه إحداها الأخرى بما فيه الكفاية، ولا ثابتة متجانسة بما فيه الكفاية بحيث يمكن استنباط بعضها من بعض والتنبؤ ببعضها عن بعض، لما أمكن وجود التوجيه والغرض. وما دامت العلاقات الدائمة بين التغيرات هي موضوع الفكر العلمي، فهذا الموضوع هو ميكانيكية الحوادث. وخلاصة البحث الحديث يوضح لنا أنَّ هذه الثوابت أكانت عامة تُسمّى قوانين أم

(١) Purposive Universe, New York, 1926, by Edmund Noble ويشتمل هذا الكتاب

على أفضل كلام -فيما أعرف- خاص ببعض الاعتبارات التي أوجزتها في هذه الفقرة.

خاصة تُسمَّى وقائع، فهي إحصائية في طبيعتها. إنها ثمرة متوسط عدد كبير من الحالات الملاحظة بوساطة سلسلة من العمليات. وهي ليست وصفًا للبنية المضبوطة أو السلوك المضبوط لأي شيء «فردى»، كما أن قانون الوفيات الذي يبين معدل وفاة الأشخاص في سن معينة لا يصف حياة أي شخص من الأشخاص الداخلين في هذا الإحصاء. وللطبيعة ميكانية لها من الثبات ما يكفي أن يسمح بالإحصاء والاستنباط والتنبؤ. ولكن الفلسفة التي تشخص النتائج المنعزلة والنتائج التي حصلنا عليها نتيجة غرضٍ، مع النظر إلى الوظيفة على أنها أداة، هي وحدها الفلسفة التي تنتهي إلى أن الطبيعة ميكانية، وميكانية فقط.

لقد تبين منذ زمن طويل أن بعض القوانين الطبيعية إحصائية بدلاً من أن تكون تقريراً عن سلوك الأفراد من حيث كذلك. ومبدأ هيزنبرج إلى جانب ذلك الكشف الذي ينص على أن الكتلة تتغير مع السرعة، يُبرزان هذه النتيجة ذات الصفة العامة من أن جميع القوانين الطبيعية تتصف بهذه الصفة. فهي - كما بينا قبل - تنبؤات عن «رجحان» حادثة ملاحظة. إنها تمثل أقصى ما انتهى إليه التنبؤ عند ماكسويل، ذلك التنبؤ الذي بلغ من الشهرة ما يجدر بنا نقله كاملاً: «إنَّ نظرية الذرات والخلاء تُفضي بنا إلى زيادة الاهتمام بمذاهب الأعداد الصحيحة والنسب المحدودة. ولكننا عندما نطبق المبادئ الدينامية على حركة الأعداد الهائلة من الذرات، تُرغمنا ملكاتنا المحدودة على هجر محاولة التعبير عن التاريخ المضبوط لكل ذرة، وأن نقنع بتقدير متوسط ظروف مجموعة من الذرات تبلغ من المقدار حدًا يجعلها مرئية. وهذا المنهج

الذي يبحث في مجموعات من الذرات مما يمكن أن أسميه المنهج الإحصائي، والذي هو في معرفتنا الراهنة المنهج الوحيد المستطاع لدراسة خواص الأجسام الواقعة، يتطلب نبذ المبادئ الدينامية الدقيقة واصطناع المناهج الرياضية المتعلقة بنظرية الاحتمالات. وأكبر الظن أننا سنظفر بنتائج هامة من تطبيق هذا المنهج الذي لا تزال المعرفة به حتى الآن قليلة وليس مألوفاً عندنا. ولو أن تاريخ العلم القائم بالفعل كان مختلفاً، وكانت المذاهب العلمية الأكثر ألفة عندنا هي تلك التي يجب أن يُعبر عنها بهذه الطريقة، فأكبر الظن أننا قد نعد وجود ضربٍ معين من الحدوث وكأنه حقيقة بيّنة بذاتها، ولنظرنا إلى مذهب الضرورة الفلسفي كأنه مجرد سفسطة»^(١). وما أحس به ماكسويل ونظر إليه على أنه صفة ترجع إلى «تحديد ملكاتنا» يتضح أنه صفة للحوادث الطبيعية نفسها. فليس ممكناً أن يوجد أي علم ميكانيكي مضبوط عن الفرد؛ لأنَّ الفرد تاريخ فريد في صفاته. ولكن العناصر المكونة للفرد تصبح معروفة عندما ننظر إليها على أنها ثوابت إحصائية مستمدة من سلسلة من العمليات، لا على أنها صفات كيفية.

ولهذه الحقيقة أثر واضح في حرية الفعل. فالحدوث شرط ضروري للحرية ولو أنه ليس شرطاً كافياً من الجهة الرياضية. فلا مكان للحرية في عالم جميع مكوناته متماسكة مضبوطة تماماً. والحدوث ولو أنه يفسح للحرية مكاناً إلا أنه لا يشغل هذا المكان. والحرية تتحقق بالفعل حين يرتبط الاعتراف بالعلاقات وهو العنصر الثابت

J.C. Maxwell. Scientific Papers, vol. 11, p. 253. (١)

بالعنصر غير اليقيني في داخل المعرفة التي تُيسّر البصر بالمستقبل وتؤكد الإعداد المقصود للنتائج المحتملة: فنحن أحرارٌ بمقدار ما نعرف بالفعل ما يدور حولنا. أما المطابقة بين الحرية وبين «حرية الإرادة» فإنها تضع الحدوث contingency في الموضع الخطأ. وحدوث الإرادة يعني أننا قد بحثنا في اللا يقين بلا نزاع. وأننا لجأنا إلى المصادفة لا إلى التصميم. إنَّ مهمة الإرادة أن تكون ذات عزيمة، أي أن تعزم بإرشاد الفكر على حل ما هو موجود في «المواقف» المزعزعة من عدم تحديد. ويتأرجح الاختيار ثم لا ينفذ صوب ناحيةٍ بالعسف، إلا حين تحملنا الظروف على العمل، ولا نكون قد اهتدينا بُعد إلى طريقٍ بصير نسلكه في العمل.

إنَّ مذهب «حرية الإرادة» محاولةٌ يائسة للهرب من نتائج مذهب «الوجود» الثابت اللا متغير الموضوعي. فإذا تبددت هذه العقيدة اختفت الحاجة إلى اصطناع مثل ذلك اليأس. إنَّ الأفعال المؤثرة تميز كل فرد من جهة أنه فرد أو فريد. وهذه الأفعال إذا نظرنا إليها في ذاتها نراها متميزة بالمعنى الواقع، ثم تصبح اختيارات حقيقية بتوجيه البصيرة. والمعرفة - لا القول بعالم الإيثار فيه وهم ولا يهم أو يحدث أي فرق - تضع في أيدينا الأداة التي بها قد يكون الإيثار عاملاً بصيراً أو مقصوداً في بناء مستقبل بالكد والعمل المعد. فالمعرفة بشروطٍ وعلاقاتٍ خاصة أداة للعمل الذي يصبح بدوره أداة لإنتاج مواقف لها صفاتٌ جديدة من الدلالة والنظام. وأن يكون المرء حرّاً هو أن يكون قادراً على مثل هذا العمل.

لقد اتخذنا البحث الطبيعي نموذجًا على طبيعة المعرفة. وهناك ما يسوغ هذا الاختيار؛ لأن عمليات المعرفة الطبيعية تبلغ أقصى حد من الكمال، كما أن نظام رموزها يبلغ أقصى نهاية من الابتداء. ولكن إذا عطينا بهذا الاختيار أن العلم هو الضرب الوحيد الصحيح من المعرفة، فقد يُساء فهم ما قصدنا إليه. فهذه المعرفة الطبيعية ليست إلا صورةً مركزة من المعرفة تصور فيها بحروف كبيرة السمات الأساسية لأي معرفة. وفضلاً عن ذلك فهي أداة نملكها لتنمية الضروب الأخرى من المعرفة. ومع ذلك فنحن نعرف فيما يختص بأي موضوع أيّا كان بمقدار ما نستطيع بالقصد تعديل المواقف المشكوك فيها إلى مواقف محلولة. ولكن المعرفة الطبيعية تمتاز بصفاتها التي تختص بها وإخلاصها التام لغرض واحد. والاتجاه المنطوي فيها، أي منهجها، لم يتجاوز بُعد مباحثها الخاصة بها؛ فالاعتقادات الشائعة في الأخلاق والسياسة والدين تتميز بفرع من التغيير، وبالشعور بأن الترتيب والسلطة المنظمة لا يمكن الحصول عليهما إلا بالرجوع إلى حقائق ثابتة سابقة. إننا نهرب من المشاكل خارج نطاق البحث الطبيعي. إننا نكره كشف الستار عن المصاعب الجدية في أعماقها وأغوارها. إننا نُؤثّر قبول ما هو واقع ثم نرتبك بعد ذلك في سيرنا. من أجل ذلك كانت «علومنا» الاجتماعية والأخلاقية تقوم إلى حد كبير على صياغة الوقائع الواقعة في أنظمة فكرية بشكل واسع. فلا يزال منطقنا المستخدم في الموضوعات الاجتماعية والإنسانية هو إلى حد كبير منطق التعريف والتصنيف الذي كان مستخدماً حتى القرن السابع عشر في العلم الطبيعي. إنَّ الدرس

الذي تعلمناه من البحث التجريبي لا يزال في حاجة أن نتعلمه فيما يتعلق بالأمور التي تهمننا أعظم الأهمية.

إننا اليوم من الناحية الاجتماعية في حالٍ من الانقسام والتشويش؛ لأن أفضل معرفة موثوقة عندنا نحصل عليها بالعمل الموجه، وهذه الطريقة لا تزال مقصورة على أمور بعيدة عن الإنسان أو لا تهمة إلا في الأمور التكنيكية والصناعات. أما بقية عملنا في الأمور الأكثر تصاقاً بنا وأعمق تأثيراً فينا، فإنها لا تنظم بعمليات من الذكاء البصير، بل بالتقاليد والهوى الشخصي والظروف العارضة. إنَّ أهم وجه من وجوه العلم الطبيعي - ذلك الذي يخص منهجه - غير مطبق في العمل الاجتماعي، على حين أن نتائج العلم الطبيعي التكنولوجية يستخدمها أولئك الذين يشغلون مناصب ممتازة؛ ليقدموا بها أغراضهم الخاصة أو أغراض طبقتهم. ولعل حالة التعليم من أهم ما يترتب على ذلك من نتائج. فالتعليم باعتبار أنه وسيلة للنظام العام الخاص بالعمل البصير، في يده مفتاح التجديد الاجتماعي المنظم. ولكن تلقين النتائج الثابتة بدلاً من تنمية الذكاء كطريقة للعمل لا يزال يغلب على عملياته. فالانصراف إلى التدريب المهني والمهارات الميكانيكية من جهة، واختزان معلومات مجردة من جهة أخرى، مثلاً بارز لمن يستطيع قراءة الصورة كاملة عن أهمية الفصل التاريخي بين المعرفة والفعل، وبين النظر والعمل، وما دام الانعزال بين المعرفة والعمل قائماً، فهذه القسمة بين الأهداف وبين الطاقات - تلك القسمة التي تعد حالة التعليم عنواناً عليها - ستظل باقية. إنَّ الشرط الفعّال لتوحيد جميع الأغراض ومنازعات الاعتقادات

المقسمة على أنفسها هو التأكد من أن العمل البصير هو الملاذ الأخير الوحيد للإنسان في أي ميدان كان.

ونحن على ذلك لا نزعم عدم وجود مشكلة فلسفية تختص بعلاقة العلم الطبيعي بأمور الخبرة الجارية. ولكننا نقرر أن المشكلة في الصورة التي شُغِلت بها الفلسفة الحديثة هي مشكلة مصطنعة ترجع إلى تواصل افتراض مقدمات تكونت في مرحلة متقدمة من التاريخ، وليست لها الآن صلة بحالة البحث الطبيعي الراهنة. ومع ذلك فإن توضيح أساس هذه المشكلة الزائفة إنما يفرض على الفلسفة الأخذ بعين الاعتبار مشكلة لها أهمية عملية عاجلة، وهي مشكلة نشأت من ظروف الحياة المعاصرة. فما هي أنواع المراجعات وضروب التسليم للمعتقدات الجارية حول سلطة الأهداف والقيم التي يتطلبها منهج العلم الطبيعي ونتائجه؟ وما هي إمكانيات التعديل الموجه لمضمون الاعتقاد والعمل في الوقت الحاضر في النظم والجماعات الإنسانية ما نشأ عن توجيه الطاقات الطبيعية بتأثير العلم الطبيعي؟ وهذه الأسئلة تبلغ من الأصالة والسلطان مبلغ المشكلة التقليدية من الاصطناع وعدم الجدوى.



الفصل العاشر

بناء الخير

رأينا منذ استهلال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين. وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهي منبع اهتمامنا بما هو موجود في الحاضر. ورأينا أن غياب فنون التنظيم جنحت بالبحث عن الأمن إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات، وتعلق الفكر بالكشف عن النُّذر بدلاً من الدلائل على ما سيحدث. ثم تميز تدريجاً عالمان: أحدهما أعلى يشتمل على القوى التي تحدد مصير الإنسان في جميع الأمور الهامة، وهذا هو العالم الذي اهتم به الدين. أمّا الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التي يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وما له من بصيرة يملكها بالفعل. وورثت الفلسفة فكرة هذا التقسيم. وفي الوقت نفسه بلغ كثير من الفنون في بلاد الإغريق حالة من النمو رفعتها فوق مجرد المنزلة العادية. فعندهم إشارات كانت تدل على القياس والترتيب والانتظام في المواد التي يستخدمونها، وتدل على وجود نزعة عقلية في أساسها. ونشأ كذلك بسبب نمو الرياضيات، مثل أعلى من المعرفة العقلية الخالصة لها في ذاتها كيان وطيد وقيمة،

كما نشأت الوسائل التي بها يتيسر بالعلم فهمٌ دلائل الجري على طريقة عقلية داخل الظواهر المتغيرة. ثم التمس الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين في البرهنة الفكرية على حقيقة أمور العالم المثالي.

ومع انتشار المسيحية تغلبت الصفات الأخلاقية الدينية على الصفات العقلية الخالصة. وامتزجت المعايير القصوى المعتمدة على السلطة، والخاصة بتنظيم اتجاهات الإرادة الإنسانية وأهدافها، مع تلك التي كانت تحقق مطالب الحقيقة الضرورية الكلية. فضلاً عن ذلك فقد مثلت الكنيسة على الأرض سلطة «الموجود» المطلق. وما كان بطبعه عقلاً متعالياً فقد أصبح معروفاً بطريق الوحي الذي تولت الكنيسة تأويله ورعايته. واستمر هذا النظام قروناً عدة، وقدم للعالم الغربي ضرباً من التوحيد بين الاعتقاد والسلوك. وبذلك امتدت وحدة الفكر والعمل إلى كل صغيرة وكبيرة من أمور الحياة. ولم تعتمد كفاية إجراءاتها على الفكر، بل كان ضمانها في أقوى النظم الاجتماعية وأعظمها سلطاناً.

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذي كان يبدو وطيداً. وأدت هذه النتائج في ذاتها، وأكثر من ذلك في الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التي ولدتها، إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان في هذه الحياة الدنيا وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التي كانت تنظم حياته الحاضرة في تحديدها لمصيره الأقصى الأزلي. وتعدُّ مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التي يجب أن توجه

سلوكه، أعمق مشكلة في الحياة الحديثة. إنها مشكلة أي فلسفة لا تنعزل عن هذه الحياة.

إن العناية التي وُجّهت إلى هذه الحقيقة من أن طريقة العلم التجريبية قد صرفت النظر عن الفصل بين المعرفة والعمل ترجع إلى حقيقة أخرى، هي أنه اليوم في ظل مجال محدود متخصص وتكنيكي يتيسر إمكان تحقيق الحاجة إلى التوحيد في المجال الأوسع من خبرة الإنسان الجماعية، وذلك بمقدار ما يخص النظريات. ومن واجب الفلسفة أن تكون هي النظرية التي تقوم في أساس العمل، وذلك عن طريق الأفكار التي فيها من التحديد ما يكفي أن تُثمر في النشاط التجريبي بما يجعل التوحيد مأموناً في الخبرة الراهنة. ومشكلة الفلسفة الجوهرية هي العلاقة الموجودة بين معتقداتنا عن طبيعة الأشياء القائمة على العلم الطبيعي وبين معتقداتنا عن القيم - مع استخدام لفظة القيم للدلالة على كل ما له حق في سلطة توجيه السلوك. والفلسفة التي يجب أن تضطلع بهذه المشكلة ستصدمها أول كل شيء هذه الحقيقة: وهي أن معتقداتنا عن القيم لا تزال في الأغلب في ذلك الموضع الذي كانت معتقداتنا تشغله قبل الثورة العلمية. فإما أن يكون ثمة شكٌ أساسي في قدرة الخبرة أن تنمي معاييرها التنظيمية، ودعوةٌ إلى ما يسميه الفلاسفة القيم الأزلية كي تحقق تنظيم الاعتقاد والعمل؛ وإما أن يكون ثمة تسليم بالمتع المجربة بالفعل بصرف النظر عن المنهج أو الطريقة التي تظهر بها تلك المتع إلى الوجود. وهذا الشعب التام إلى منهج عقلي وآخر تجريبي، له أهميته الإنسانية العميقة في الطرق التي ننظر منها إلى الخير والشر، والتي نسلكها لعمل الخير أو الشر.

وعندما أخذت الفلسفة الفنية تفكر في هذا الموقف انقسمت نظريات القيمة إلى نوعين. فمن جهة تعد الخيرات والشرور كما تجرب بالفعل في كل ميدان من ميادين الحياة من خصائص عالم أدنى من الوجود -أي أدنى بالطبع. فهذه الخيرات والشرور لأنها من جملة الخبرة الإنسانية، فينبغي أن تقدر قيمتها بالنسبة لمعايير ومثل عليا مستمدة من حقيقة أقصى، يُنسب إليها أيضًا ما يوجد في الخيرات والشرور من نقائص وشدوذ علينا أن نصححها ونضبطها باصطناع مناهج للسلوك مستمدة من الولاء لمطالب الوجود المطلق. وقد اتخذت هذه الصيغة الفلسفية قوامها وقوتها من أنها تصور معتقدات الناس بوجه عام بمقدار وقوعهم تحت تأثير المؤسسات الدينية. فكما أن التصورات العقلية قد فُرضت ذات يوم على الظواهر الملاحظة الداخلة في مجرى الزمان، كذلك فُرضت القيم الأزلية على الخيرات المعجزة. وفي الحالين على حد سواء من المفروض أن يكون البديل هو الفوضى وانعدام القانون. ويزعم الفلاسفة أن هذه القيم الأزلية تُعرف بالعقل، أما الجمهور فيزعم أنها وحي سماوي.

وعلى الرغم من ذلك فقد تزايدت القيم الأرضية زيادة هائلة مع انتشار أنواع الاهتمام الدنيوي التي تستأثر أكثر فأكثر بالعناية والنشاط. وقد أصبح الإحساس بالقيم المتعالية ضعيفًا، وبدلاً من تدخلها في كل أمر من أمور الحياة أصبحت أكثر فأكثر مقصورة على أوقات وأفعال مخصوصة. وانحصرت سلطة الكنيسة في التعبير عن إرادة الله وغايته وفرضهما على الناس في نطاق ضيق. فمهما يصدر عن الناس من قولٍ

واعتقاد، فإنَّ ميلهم إزاء الشرور الواقعة هو الالتجاء إلى الوسائل الطبيعية والتجريبية لعلاجها. ولكن في الاعتقاد الرسمي لا يزال المذهب القديم مستمرًا، وهو المذهب الخاص بصفة خيرات الخبرة الجارية ومعاييرها، وأنها مضطربة بالطبع ولا قيمة لها. وهذا الافتراق بين ما يفعله الناس وبين ما يعتقدونه بالاسم مرتبط ارتباطاً وثيقاً باضطراب الفكر الحديث وما يقوم فيه من منازعات.

لسنا نعني بذلك أننا نقرر عدم وجود محاولات لاستبدال النظرية القديمة الخاصة بسلطان القيم الثابتة المتعالية والقول بتصورات أكثر التصاقاً بمزاوالات الحياة اليومية. بل العكس هو الصحيح. ولنضرب مثلاً واحداً بنظرية أصحاب المنفعة التي كان لها قوة عظيمة. والمدرسة المثالية هي الوحيدة في الفلسفات المعاصرة، مع استثناء إحدى صور الواقعية الجديدة، التي تأخذ في اعتبارها الفكرة القائلة بأن الحقيقة هي والقيم الأخلاقية والدينية المطلقة شيء واحد. ولكن هذه المدرسة هي أيضاً تلك التي تُعنى أعظم العناية بالاحتفاظ بالحياة «الروحية». ومما له دلالة كذلك أنَّ النظريات التجريبية تحتفظ بالفكرة القائلة بأن الفكر والحكم يتعلقان بالقيم التي تجرب مستقلة عنهما؛ ذلك أن الانفعالات عند أصحاب هذه النظريات تشغل نفس المنزلة التي تشغلها الإحساسات في التجريبية التقليدية. فالقيم تتكوّن بالتذوق والمتعة؛ فأن يُستمتع بالشيء، وأن يكون له قيمة، حقيقة واحدة لها اسمان مختلفان، هما المتعة والقيمة. وما دام العلم قد استبعد القيم من جملة موضوعاته، فقد بذلت هذه النظريات التجريبية أقصى وسعها لتأكيد صفتها الذاتية

البحث عن القيمة. ومن المفروض أن تشمل النظرية النفسانية الخاصة بالرغبة والتذوق سائر ميدان نظرية القيم، والانفعال المباشر في النظرية النفسانية صورة طبق الأصل من الإحساس المباشر.

لن أعترض على هذه النظرية التجريبية إلا بمقدار ما تربط نظرية القيم بالتجارب المحسوسة للرغبة والرضى؛ فالقول بوجود مثل هذا الارتباط هو في نظري الطريق الوحيد الذي به يمكن التخلص من تسامي النظرية العقلية ونظرية المؤسسات الخاصة بالقيم المتعالية. والاعتراض يقوم على أنَّ النظرية المذكورة تُنزل القيمة إلى مرتبة الأشياء التي نستمتع بها سابقاً بصرف النظر عن الطريقة التي ظهرت بها هذه الأشياء إلى الوجود. فهي تأخذ المتع العارضة؛ لأن عمليات بصيرة لم تنظمها، على أنها قيم في ذاتها وعن ذاتها. والتفكير العملياتي في حاجة إلى أن يطبق على أحكام القيم كما أصبح نهائياً الآن مطبقاً على تصورات الأمور الطبيعية. ومذهب الخبرة التجريبي مُطالبٌ في ميدان أفكار الخير والشر بأن يحقق شروط الموقف الحاضر.

لقد ظهرت الثورة العلمية عندما كانت مادة الخبرة المباشرة غير الموجهة تؤخذ على أنها إشكالية، وعلى أنها تقدم مادةً علينا تحويلها بالعمليات التفكيرية إلى موضوعات معروفة. وقد تبين أنَّ التباين بين الموضوعات المختبرة والمعروفة هو تباينٌ زمني، أي الموضوعات التجريبية التي حصلت أو «أُعطيت» قبل أفعال التغير والترتيب التجريبيين، والموضوعات التي جاءت بعد هذه الأفعال ونبعت منها. أمّا فكرة الفعل الحسي أو الفكري الذي يمدنا بقياس صحيح للفكر

في المعرفة المباشرة فقد نبذت، وأصبحت نتائج العمليات هي أهم شيء. وهذا يُوحى مباشرة بأن الهرب من عيوب المذهب المطلق «الترنسندنتالي» لا يكون برفع المتع التي نحصل عليها كيفما اتفق إلى مرتبة القيم، بل بتعريف القيم بالمتع التي هي نتائج الفعل البصير؛ ذلك أنَّ المتع بغير تدخل الفكر ليست قيمًا بل خيرات هي موضع نظر، وتصبح قيمًا حين تنشأ مرة أخرى عن السلوك البصير في صورة متغيرة. إنَّ الصعوبة الأساسية في النظرية التجريبية الجارية عن القيم أنها تصوغ العادات السائدة اجتماعيًا وتبررها، تلك العادات التي تنظر إلى المتع كما تجرب بالفعل على أنها قيم في ذاتها وعن ذاتها. ثم إنها تُنحِّي تمامًا مسألة تنظيم هذه المتع. ويتطلب حل هذه المشكلة النظر في مشكلة التجديد الموجه للنظم الاقتصادية والسياسية والدينية.

وثمة تناقض ظاهر في هذه الفكرة القائلة بأننا إذا ولينا ظهورنا صفات الأشياء المدركة إدراكًا مباشرًا فقد نتمكن من تكوين تصورات صحيحة عن الأشياء، وأنَّ هذه التصورات قد تستخدم في الظفر بتجارب آمن وأكثر أهمية عنها. غير أن المنهج انتهى إلى الكشف عن العلاقات أو التفاعلات التي تعتمد عليها الأشياء المدركة من جهة أنها حوادث. والتماثل الشكلي يوحى بأننا نعد خبرتنا المباشرة الأصلية عن الأشياء التي نرغب فيها ونستمتع بها مجرد احتمالات لقيم ستحققها، وأن المتعة تصبح قيمةً حين نكتشف العلاقات التي يتوقف وجودها عليها. ومثل هذا التعريف بالعلة وبالعلمية إنما يعطي مفهومًا من مفهومات

القيمة لا تعريفاً للقيمة ذاتها. ولكن استخدام هذا المفهوم في العمل يُفضي إلى شيء له قيمة مضمونة هامة.

وقد يمكن أن نعطي للعبارة الصورية مضموناً محسوساً بالنتيجه على الفرق بين ما نتمتع به وما يقبل المتعة، بين ما نرغب فيه وما يقبل الرغبة، بين ما يرضينا والقابل أن يرضينا. فالقول بأن شيئاً ما قد تمتعنا به تقريرٌ لحقيقة واقعة، لشيءٍ وُجد من قبل، وليس معنى ذلك الحكم على قيمة هذه الحقيقة الواقعة. ولا فرق بين هذه القضية وبين القضية التي تقرر أن هذا الشيء حلوا أو مر، أحمر أو أسود. فالكلام إما صواب وإما خطأ. وبهذا تنتهي المسألة. أمّا حين نخلع على شيء من الأشياء قيمة فنحن نقرر أنه يرضي أو يحقق شروطاً معينة. والوظيفة والمنزلة في تحقيقهما للشروط أمران مختلفان عن مجرد الوجود. وأن يكون الشيء مرغوباً فيه إنما يثير مسألة جدارته للرغبة دون أن يحلها. والطفل وحده وهو صغير لم يتم نضجه هو الذي يظن أنه يضع حدّاً لمسألة جدارة الرغبة بتكرار التصريح بذلك قائلاً: «أريده، أريده، أريده». ليس موضع الاعتراض في النظرية التجريبية الشائعة عن القيم هو ربط القيم بالرغبة والمتعة، بل فشل النظرية في التمييز بين المتع المختلفة في أنواعها اختلافاً حاسماً. وهناك عبارات كثيرة شائعة تعترف بوضوح بالفرق بين هذين النوعين. خذ مثلاً الفرق بين أفكار «الإرضاء» *satisfying*، و«الجدير بالإرضاء» *satisfactory*. فأن نقول إن هذا الشيء يرضينا تقرير لأمر كأنه غاية منعزلة. وأن نقول إنه جدير بالإرضاء تعريفٌ له في ضوء ما يرتبط به ويتفاعل معه. الواقع أن شيئاً ما يمتعنا أو أنه موافق

لنا يثير مشكلة الحكم؛ كيف نقيس الإرضاء؟ أهو قيمة أو ليس قيمة؟
 أهذا الشيء مما يجب أن نمتدحه، ونستحسنه، ويجب أن نستمتع به؟
 وليس رجال الأخلاق وحدهم بل التجارب اليومية تخبرنا أن شعورنا
 بإرضاء الشيء لنا قد يكون تحذيرًا ودعوة للنظر في العواقب. أما القول
 بأن الشيء جدير بالإرضاء satisfactory فتقرير بأنه يحقق شروطًا
 خاصة. الواقع هذا حكمٌ بأن الشيء «صالح للعمل». إنه يتطلب التنبؤ؛
 إنه يتأمل المستقبل الذي سيستمر الشيء في خدمته؛ إنه سيحقق عملاً.
 إنه يقرر عاقبةً يفعلها الشيء؛ ولا نزاع أنَّ ذلك سيتحقق بالفعل. فالقول
 بأنَّ الشيء مُرضٍ يدل على مضمون قضية تقرر حقيقة واقعة. والقول
 بأن الشيء جدير بالإرضاء إنما هو حكمٌ، أو تقدير، أو مدح، ويدل على
 اتجاهٍ يجب أن نتخذه، هو اتجاه مَنْ يجتهد في الاستمرار ويعمل على
 التأمين.

وجدير بالملاحظة أنه بجانب الأمثلة التي ضربناها هناك كثير من
 التميزات الأخرى في كلامنا العادي. وفي اللغة الإنجليزية تدل المقاطع
 الأخيرة وهي worthy-able-ful على ما نقصده. وذلك مثل notable,
 noteworthy, noted أي ملاحظ، ملحوظ، جدير بالملاحظة؛ ومثل
 remarked, remarkable غريب جدير بالغرابة؛ ومثل advised
 advisable مستحسن، وجدير بالاستحسان؛ ومثل wondered at،
 wonderful عجيب، وشديد العجب؛ pleasing, beautiful باعث
 على السرور، وجميل؛ objected to, objectionable معترض عليه،
 قابل للاعتراض؛ loved, lovable محبوب، وجدير بالحب، blamed،

blameable مذموم، وقابل للذم؛ esteemed, esteemable مقدر،
وقابل للتقدير؛ admired, admirable مبجل، وموضع للتبجيل؛
shamed, shameful مخجل، وباعث على الخجل؛ honoured,
honourable محترم، وقابل للاحترام؛ approved, approvable
موافق عليه، وقابل أن يوافق عليه؛ worthy of approbation جدير
بالمدح... إلخ. ولن تؤدي مضاعفة هذه الألفاظ إلى تقوية التمييز،
ولكن تساعد على تجلية الشعور بالصفة الأساسية من هذا التمييز،
أي الفرق بين مجرد تقرير حقيقة سابقة واقعة وبين الحكم على أهمية
إبراز هذه الحقيقة إلى الوجود والحاجة إلى ذلك -أو إذا كانت هذه
الحقيقة موجودة من قبل بأن نعمل على الإبقاء عليها. وهذا النوع الثاني
عبارة عن حكم عملي أصيل، ويوضح نوع الحكم الوحيد الذي له صلة
بتوجيه العمل. أمّا أن نحفظ بلفظة «القيمة» لهذا الضرب الثاني (وهو
ما أراه صواباً) فأمر ثانوي، ولكن المهم هو الاعتراف بهذا التمييز على
أنه مفتاح لفهم علاقة القيم بتوجيه السلوك.

وهذا العنصر من التوجيه بوساطة فكرة القيمة ينطبق على العلم كما
ينطبق على كل شيء آخر. إذ في كل عمل علمي خطوات متتابعة مستمدة
من التقديرات، مثل: من الجدير أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو
أدلة؛ ومن المستحسن محاولة هذه التجربة؛ أو تسجيل هذه الملاحظة؛
أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك؛ أو إجراء هذا الحساب... وهكذا.

ولعل لفظة «الذوق» قد أصبحت مرتبطة تمام الارتباط بالاستحسان
التحكمي للتعبير عن طبيعة أحكام القيمة. ولكننا إذا استخدمنا هذه

اللفظة بمعنى التقدير المتأصل والفعّال على حد سواء، فقد يمكن أن نقول إنَّ تربية الذوق هي أهم شيء حيثما تدخلت القيم فكريةً كانت أو جمالية أو أخلاقية. والأحكام المباشرة نسبيًا والتي نسميها كياسةً أو تلك التي نطلق عليها اسم الحدس، لا تسبق البحث التأملي بل هي الرصيد الناتج عن تكرار التجارب التي نفكر فيها. إن الذوق المرهف هو في نفس الوقت ثمرة وجزاء المزاولة المستمرة للتفكير. يقولون: لا مشاحة في الأذواق، ونقول: الأذواق هي الشيء الوحيد الجدير بالتشاحن، إذا قصدنا بالمشاحنة المناقشة التي تتطلب البحث التأملي. فالذوق إذا أخذناه على أفضل معانيه ثمرة الخبرة التي تجمعت للحكم على التقدير البصير للقيمة الحقيقية للمحجوبات والمتع. فلن تجد شيئًا تتجلى فيه شخصية المرء على التمام كما تتجلى في الأمور التي يقدر أنها جديرة بالمتعة والطلب. ومثل هذه الأحكام هي البديل الوحيد لسيطرة الاعتقاد الناشئ عن الدافع الشخصي أو الاتفاق أو العادة العمياء أو هوى النفس. إن تكوين حكم أو ذوق حسن مهذب فعّال بالنسبة لما نُعجب به جماليًا ونقبله فكريًا ونستحسنه أخلاقيًا هو أعظم مهمة تتطلبها أحداث الخبرة من البشر.

إن القضايا عما هو واقع أو عما نحبه لها قيمة أداتية في بلوغنا أحكام القيمة بمقدار ما ننعم النظر في شروط وعواقب ما نحبه. وهذه القضايا في ذاتها ليس لها دعاوي، ولا تُفرض مطالب على الاتجاهات والأفعال المستقبلية، ولا تزعم أي سلطان للتوجيه. فإذا كان أحدنا يحب شيئًا فهو يحبه، وهذه مسألة لا يمكن التنازع فيها -ولو أنه ليس من السهل تقرير «ما» الذي نحبه، كما يزعم غالبًا.

والحكم على ما يجب أن نطلبه ونتمتع به هو من جهة أخرى دعوى بالنسبة للعمل في المستقبل؛ إذ له صفة شرعية لا مجرد صفة واقعة. ومن المألوف في الخبرة أن المحبوبات والمتع متعددة الأنواع، وأن كثيرًا منها تستهجنها الأحكام التأملية. والمتعة تبرر نفسها وترتدي ثوبًا عقليًا، فتخلق بذلك ميلًا لتقرير أن الشيء المستمتع به قيمةٌ من القيم؛ وهذا التقرير بصحة الشيء يُضيف إليه سلطانًا. فهذا قرار بأن للشيء حقًا في الوجود، ومن ثمَّ له دعوى للعمل حتى يستمر في الوجود.

وقد يمكن أن نمضي أكثر من ذلك في الموازنة بين منزلة نظرية القيم ونظرية الأفكار عن الأشياء الطبيعية قبل نشأة البحث التجريبي. ذلك أنَّ النظرية الحسية عن أصل الأفكار ومعياريها بعثت بطريق رد الفعل النظرية «الترنسندتالية» عن أولية الأفكار. لأن النظرية الحسية فشلت تمامًا في تفسير الترابط الموضوعي بين الأشياء الملاحظة وما فيها من ترتيب وانتظام. كذلك أي مذهب يطابق بين مجرد محبة الشيء وبين قيمة الشيء المحبوب، فإنه يفشل في توجيه السلوك حين يكون التوجيه مطلوبًا ليقدر من تلقاء نفسه وجود قيم أزلية في الوجود، هذه القيم هي معايير جميع الأحكام والأهداف الواجبة لكل سلوك. إننا بغير استخدام التفكير العملياتي تتأرجح بين نظرية تعزل موضوعية أحكام القيمة لإنقاذها من الخبرة والطبيعة، وبين نظرية أخرى تريد أن تنقذ الوجود المحسوس لتلك الأحكام وما لها من أهمية إنسانية فتردها إلى مجرد تقرير يعبر عن مشاعرنا.

لن يجرؤ أخلص أنصار القائلين بأنَّ المتعة والقيمة حقيقتان متكافئتان على القول بأننا وقد أحببنا مرةً شيئاً من الأشياء فلا بد أن نمضي في محبته؛ وأنصار هذه الفكرة مضطرون إلى إضافة القول بتربية بعض الأذواق. وليس ثمة أساس من الناحية المنطقية لإضافة فكرة تربية الذوق، فالمحبة هي المحبة، ومحبة شيء خيرٌ كمحبة شيء آخر. ولو كانت المتع هي القيمة فلم يستطيع حكم القيمة تنظيم الصورة التي تتخذها المحبة، بل هو لا يستطيع تنظيم شروطه نفسها. فالرغبة والغرض والعمل تبعاً لذلك تُترك بغير إرشاد، مع أن مسألة تنظيم تكوينها هي المشكلة القصوى في الحياة العملية. صفوة القول، القيم قد ترتبط بالطبع بالمحبة، ولكنها لن ترتبط بكل محبة؛ بل فقط بتلك التي وافق الحكم عليها بعد فحص العلاقة التي يعتمد عليها الشيء المحبوب. أما المحبة العابرة فهي محبة تحصل دون علمٍ كيف حصلت ولا لأي غرض. فالفرق بين هذه المحبة وبين المحبة التي نسعى وراءها بسبب الحكم بجدارة الحصول عليها والكفاح في سبيلها يُصَوِّر الفرق بين المتع العارضة والمتع التي لها قيمة، ومن ثمَّ لها حق في توجيهنا وسلوكنا.

مهما يكن من شيء فالنظرية العقلية البديلة لا تمدنا بالهداية التي من أجلها نلجأ إلى المعايير الأزلية الثابتة. ولن يجد العالم أي معونة في تحديد الحقيقة المرجحة لبعض النظريات المقترحة بموازنتها بمقياس من حق مطلق ووجود ثابت، بل عليه أن يعتمد على عمليات محدودة في ظل شروط محدودة، أي على منهج. فقد يصعب علينا تصور مهندس

يستعين في تشييد بناءٍ بمثل أعلى عام، ولو أننا قد نفهم أنه يصوغ مثلاً أعلى على أساس المعرفة بالشروط والحاجات الواقع بالفعل. ولا كذلك مثال الجمال الكامل في وجود سابق بمستطيع أن يوجه الرسام في تصوير أثر فني خاص. وفي الأخلاق لا يبدو أنَّ الكمال المطلق أكثر من تشخيص معمم للاعتراف بأن ثمة خيراً يجب طلبه والتزاماً يجب التقيد به، وكلاهما من الأمور المحسوسة. وليس النقص في هذا الصدد مجرد مسألة سلبية. إن البحث في التاريخ سيكشف فيما أعتقد أن هذه النظم البعيدة العامة عن القيمة لها بالفعل مضمون فيه من التحديد والقرب من المواقف المحسوسة ما يجعله إنما يقدم الهداية في السلوك بالتمسك ببعض المؤسسات أو العقائد التي لها شيوع اجتماعي سابق. وبذلك تظفر بحياة محسوسة بصيانة البحث من بعض المعايير المسلمة التي لعلها أصبحت بالية وفي حاجة إلى النقد.

وعندما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك، فينبغي أن يُملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى. فإذا غاب المنهج البصير، فهناك التحيز، وضغط الظروف المباشرة، والمصلحة الشخصية، ومصلحة الطبقة، والعرف، والمؤسسات التي نشأت عرضاً في التاريخ الماضي وهذه كلها «ليست» غائية، وهي تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير. وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية: أحكام القيمة هي أحكام عن شروط الأشياء المجربة ونتائجها، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحوباتنا ومتعنا. لأن أي شيء يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسي لسلوكنا الشخصي والاجتماعي.

فإن قيل إنه ينبغي صياغة أحكامنا بالنسبة لما له قيمة ناظرين إلى ارتباط ما هو موجود بما نحبه ونتمتع به فليس الجواب عسيرًا. فما دمنا بعيدين عن شباك هذا البحث، فالمتع (أو القيم إن شئنا استعمال هذا الاصطلاح) عارضة؛ إنها تُعطى بالطبيعة ولا تُبنى بالصناعة. وهي كالأشياء الطبيعية في وجودها الكيفي إنما تقدم في الغالب مادة العمل في الطريق المعقول. إنَّ الشعور بخير أو حُسن أمرٍ بعيدٌ عن الخير في الواقع، كما يتعد الشعور بالأشياء التي نتصورها فكريًا أنها كذا وكذا عما هي عليه هذه الأشياء بالفعل. فالاعتراف بأنَّ حقيقة الأشياء الطبيعية لا يمكن أن نبلغها إلا بأعظم عناية في اختيار العمليات الموجهة وترتيبها، ثم افتراض أن القيم يمكن تحديدها حقًا بمجرد المحبة، مما يبدو أنه يتركنا في وضعٍ لا يصدق. إنَّ جميع مشكلات الحياة الجدية ترجع إلى هذه الصعوبة الحقيقية وهي تكوين حكم عن قيم الموقف، أي إنها ترجع إلى الصراع بين الخيرات. والدجماطيقية فقط هي التي يمكن أن تفترض أنَّ النزاع الأخلاقي الجدي هو بين شيء من الواضح قُبْحُه وشيء آخر من المعروف حُسْنُه، وأنَّ اللابقيين يرجع بأكمله إلى إرادة الشخص الذي يختار. ومعظم التنازع الذي يتصف بالأهمية تنازعٌ لا بين الخير والشر، بل بين الأمور المُرضية أو التي أرضتنا. وإذا افترضنا أننا يمكن أن نضع سُلَّمًا للقيم بوجه عام يكون أشبه بثبَّتِ تَرْتَب فيه القيم بحسب منزلتها الصاعدة أو الهابطة، فكأننا نعرف بعجزنا عن صياغة الأحكام البصيرة في المحسوس. أو أننا نعظم الاختيار والهوى المألوفين ونخلع عليهما منزلة من التقدير.

وبديل تعريف الأمور التي ترضينا وتصنيفها وتنظيمها كما تحدث، هو الحكم عليها بوساطة العلاقات القائمة في أساس حدوثها. فإذا عرفنا الشروط القائمة في أساس فعل المحبة والرغبة والمتعة نكون في موضع نعرف فيه عواقب ذلك الفعل والفرق بين المرغوب فيه والجدير بالرغبة، بين ما يعجبنا والجدير بإعجابنا، يصبح فعلاً عند هذه النقطة بالذات. تأمل الفرق بين هذه القضية: «أكلت هذا الشيء» وبين هذا الحكم: «هذا الشيء صالح أن يؤكل»، تجد أن القضية الأولى لا تتطلب تدخل معرفة أي علاقة سوى تلك العلاقة المذكورة، على حين أننا لا نستطيع أن نحكم بصلاحية أي شيء أن يؤكل إلا حين نملك من المعرفة بتفاعلاته مع غيره من الأشياء ما يمكننا من التنبؤ بتأثيره المحتمل عندما يتناوله الكائن الحي ويحدث فيه آثاره.

فإن نزع إمكان معرفة أي شيء منعزلاً عن علاقاته بغيره من الأشياء، كأننا نطابق بين المعرفة وبين مجرد وجود شيء أمام الإدراك أو في الشعور، وبذلك نفقد المفتاح الذي يهدينا إلى الخصائص المميزة للشيء من جهة أنه شيء معروف. ومن العبث - إن لم يكن من السخف - أن نفترض أن الصفة الحاضرة مباشرة تكوّن جميع الشيء الذي يقدم هذه الصفة؛ لأنها لا تكوّن الشيء عندما تكون الصفة هي الحرارة أو السيولة أو الثقل، ولا تكوّنه عندما تكون لذة أو متعة. مرة أخرى مثل هذه الصفات هي نتائج وغايات، بمعنى أنها نهاية عمليات تتطلب ارتباطات قائمة على السببية. إنها شيء علينا أن نفحص عنه، وأمور نتحدثنا للبحث والحكم. وكلما ازداد ما نتبينه من الارتباطات

والتفاعلات ازدادت معرفتنا بالشيء المعروض. والتفكير هو البحث عن هذه الارتباطات. فالحرارة التي نجربها نتيجة عمليات موجهة لها معنى يختلف تمامًا عن الحرارة التي نجربها عرضًا دون معرفة بكيفية حدوثها. وهذا صحيح كذلك عن المتع. فالمتع التي تنشأ من سلوكٍ موجه ببصيرة تنفذ إلى العلاقات، لها معنى وصحة يرجعان إلى الطريقة التي جربنا بها تلك المتع، والتي لا نندم عليها لأنها لا تولد عواقب مريرة. بل إننا في قلب المتعة المباشرة نجد معنى من الصحة والسلطة يعمق المتعة. وهناك ما يدعو إلى استمرار الشيء ذي القيمة مما يختلف تمامًا عن مجرد الشوق لاستمرار الشعور بالمتعة.

وهذا الذي قررناه أبعد ما يكون عن القول بوجود قيم منفصلة عن الأشياء التي نتمتع بها فعلاً على أنها خير. فإذا وجدنا الشيء جديرًا بالمتعة فهو متعة «زائدة»، إن صح هذا التعبير. وقد رأينا أنه من التناقض اتخاذ الشيء العلمي منافسًا للشيء المدرك أو بديلاً عنه، ما دام الشيء العلمي متوسطًا بين المواقف المشكوك فيها والمستقرة، وبين المواقف المجربة في شروط ذات توجيه أعظم. كذلك الحكم على قيمة شيء سنجربه أداة لتقديره حين يتحقق. ولكن القول بأن كل شيء يتفق أنه يرضينا له دعوى كأي شيء آخر في أن يكون قيمة، أشبه بقولنا إن أي شيء ندركه له نفس قوة المعرفة كأي شيء آخر. حقًا لا معرفة بغير إدراك، ولكن الأشياء المدركة لا تُعرف إلا حين تحدد كنتائج لعمليات رابطة. كذلك لا قيمة إلا حيث يكون إرضاء، ولكن لا بد من تحقيق شروط معينة ليتحول الإرضاء إلى قيمة.

وسياتي يوم نتعجب فيه كيف أننا نحن أبناء هذا العصر، لا بد لنا أن نركب كثيرًا من المشقة كي نضبط بكل وسيلة تكوين الآراء عن الأمور الطبيعية حتى ما كان منها بعيدًا كل البعد عن اهتمام الإنسان، ومع ذلك نرضى بمعتقدات كيفما اتفقت عن صفات الأشياء التي تنظم أعمق أمورنا؛ وأننا ندقق النظر في المناهج التي تكون الآراء عن الأشياء الطبيعية، ونكون دجماطيين أو خاضعين بالشروط المباشرة في صوغ تلك الآراء عن القيم. وثمة فكرة سائدة ضمنيًا إن لم تكن صراحة تذهب إلى أن القيم معروفة جيدًا من قبل، وأن ما ينقصنا هو حثُّ الإرادة على تربيتها من حيث ترتيب منازلها. الواقع أن أعظم نقص ليس في إرادة فعل الخير المعروف من قبل، بل إرادة معرفة ما هي عليه.

إن إمكان إجراء شيء من التنظيم لحصول المتع ذوات القيمة ليس حلمًا من الأحلام؛ لأن تحقيق هذا الإمكان يتمثل بشكل واضح في صناعات الحياة الصناعية وفنونها، نعني إلى حد محدود. فقد طلب الناس الحرارة والضوء وسرعة الانتقال أكثر مما تقدمه لنا الطبيعة من تلقاء نفسها. واستطعنا بلوغ هذه الأمور لا بامتداح التمتع بهذه الأشياء وتعليم الرغبة فيها، بل بدراسة شروط ظهورها؛ فلما حصلنا على المعرفة بالعلاقات القائمة في أساسها تبع ذلك القدرة على إنتاجها، ونشأت المتعة عن ذلك بطبيعة الحال. والقول بأن التمتع بهذه الأشياء كخيرات لا يضمن أنها لا تجلب معها سوى الخير قصة قديمة. فكما قال أفلاطون قد يعرف الطبيب فن الشفاء، والخطيب فن الإقناع، ولكن المعرفة اللاحقة لذلك، نعني هل الأفضل للمرء أن يشفى أو يسلم قياده

لرأي الخطيب، من المسائل التي تظل بغير حل. وهنا يظهر الفرق بين القيم التقليدية المتعارف عليها. والتي تُسمَّى قيم الفنون الدنيا، وبين القيم العليا الخاصة بالفنون الإنسانية الحقّة.

أما النوع الأول من القيم، فلا يزعم أحد إمكان الحصول عليه دون معرفة عملية محدودة. ومن الواضح كذلك فيما يختص بها أن الدرجة التي نقدرها بها تقاس بالمشقة التي تعانينا في توجيه شروط حدوثها. وأما النوع الثاني من القيم، فالمفروض أن أي مفكر أمين لا يمكن أن يشك في حقيقة أمرها، إذ وضوحها لا ريب فيه عن طريق الوحي أو الضمير أو تعليم المعلمين. وبدلاً من التصرف على أساسها من حيث إننا نأخذها مقياساً لمدى ما تكون فيه الأشياء قيمًا بالنسبة لنا، فمن المفروض أن الصعوبة هي في إغراء الناس بالعمل بمقتضى ما يعرفون من قَبْل أنه خير. وتعد المعرفة بالشروط والنتائج كأنها لا شأن لها بالحكم على ما له قيمة جدية، ولو أن تلك المعرفة نافعة عملياً في تبصيرنا حين نحاول التحقيق بالفعل. ويترتب على ذلك وجود قيم مما يسلم الناس بها عادة أنها من نوع فني، وتخضع لقدر مناسب من التوجيه، على حين أن تلك التي نسميها عالية واجبة تتقاذفها أمواج الهوى والعرف والسلطان المتعسف.

وهذا التمييز بين ضريين من القيم: أحدهما أعلى والآخر أدنى يحتاج منا إلى نظر. لِمَ هذا التمييز الحاسم في الخيرات فيكون بعضها طبيعياً مادياً والآخر مثالياً روحياً؟ هذا السؤال يضرب ثنائية ما هو مادي وما هو مثالي في الصميم. الواقع ليس معنى أننا نصف شيئاً بأنه مادة

أو مادي أننا نخط من قدره، بل معناه أنه إذا كان وصفنا مطبقاً تطبيقاً صحيحاً، فنحن نبين أن الشيء المذكور شرط أو سبيل لوجود شيء آخر. وأن ازدراء الوسائل الفعّالة مرادف عملياً للخط من شأن الأشياء التي نصفها بعبارات المدح بأنها مثالية وروحية. وهذان الاصطلاحان -إن كان لهما أي تطبيق محسوس- يدلان على استحسان بلوغ الشروط إلى التمام وتحقيق الوسائل. إنَّ الفصل الحاسم بين الخير المادي والمثالي يحرم المثالي من دعائم التأييد الفعّال، على حين يفتح الباب للنظر إلى الأمور التي يجب استخدامها كوسائل على أنها غايات في ذاتها. وبعد، فما دام الناس لا يمكن أن يعيشوا بغير أن يظفروا ببعض أسباب الحصول على مثل هذه الأمور كالصحة والثروة، فسينظرون إلى هذه الأمور على أنها قيم وغايات منعزلة، اللهم إلا إذا عدوها أجزاء مكونة للخيرات التي تظن عالية قصوى.

إن العلاقات التي تجدد وقوع ما يجربه الناس وبخاصة إذا أنزلنا في الاعتبار الروابط الاجتماعية، أوسع وأعقد من التي تحدد الحوادث التي نُسَميها طبيعية. وهذه الحوادث الطبيعية ثمرة عمليات مختارة محدودة. وهذا هو السر في أن معرفتنا بأمور بعيدة كالنجوم أفضل من معرفتنا بأبداننا وعقولنا. ولكننا ننسى هذا العدد الذي لا يُحصى من الأمور التي نجهلها عن النجوم، أو قل إنَّ ما نُسَميه نجمًا هو نفسه ثمرة حذف مقصود لمعظم الصفات المتعلقة بكائن موجود بالفعل. إن مقدار المعرفة التي نملكها عن النجوم لا تبدو عظيمة جدًّا أو هامة جدًّا إذا طبقت على البشر لتستوعب معرفتنا بهم، فلا مناص إذن من أن تتخلف المعرفة الحقيقية

بالإنسان والمجتمع تخلفاً عظيماً عن المعرفة الطبيعية.

ولكن هذا الفرق ليس سبباً في إجراء هذا التمييز الحاسم بين هذين الضربين من المعرفة؛ ولا يفسر العلة في أننا لا نستخدم المنهج التجريبي في تكوين أفكارنا ومعتقداتنا عن أمور الإنسان في علاقاته الاجتماعية المميزة له إلا استخداماً يسيراً. والأديان والفلسفات مسؤولة بعض الشيء عن هذا الفصل، إذ شيدت تمييزاً بين مجالٍ أضيق من العلاقات وبين مجالٍ أوسع وأكمل، وجعلت الفرق بينهما فرقاً في النوع، نعني أن أحدهما مادي والآخر عقلي وأخلاقي، ثم تصدت لحمل مشقة إشاعة الاعتقاد في ضرورة هذا التقسيم، وبثّ ازدراء ما هو مادي على أنه شيءٌ أدنى نوعاً في طبيعته الباطنة ومنزلته. هذا ولما كانت الفلسفات الشكلية تُعرى مع الزمن عن مضموناتهن الفنية الوطيدة التي تتبخر عنها ولا يبقى لها إلا صورة هزيلة أكثر قدرة على الحياة، فإنها تنفذ إلى عقول أولئك الذين لا يعرفون من صورها الأصلية شيئاً، حتى إذا شاعت هذه الصور الهزيلة وتركزت في عقل الجمهور كوّنت روااسب من الظنون تتعدل ببطء وعسر شديدين.

أي فرق كان يحدث لفن السلوك الشخصي والاجتماعي لو اصطنعنا النظرية التجريبية لا على أنها مجرد نظرية فقط، بل على أنها جزء من اتجاهات العادة العاملة عند كل منا؟ قد يكون من المستحيل -حتى إذا ترك لنا الوقت الكافي- أن نُجيب عن السؤال بتفصيل تام، كما لا يستطيع أحد التنبؤ مقدماً بنتائج اصطناع المنهج التجريبي على المعرفة. حقاً من طبيعة المنهج أن يحاول الناس تطبيقه، ولكنّ ثمة خطوفاً متميزة من الفروق يمكن وضعها في حدود طاقتنا من الوقت.

فالتغير من تكوين أفكار القيمة وأحكامها على أساس التطابق مع موضوعات سابقة، إلى تكوين موضوعات متعة توجهها المعرفة بالعواقب هو تغيُّر من التلفت إلى الماضي نحو النظر إلى المستقبل. لست أزعم الآن أنه لا أهمية لتجارب الماضي الشخصية والاجتماعية، إذ من دونها لن نتمكن من تصور أي أفكار مهما تكن عن الشروط التي بمقتضاها نتمتع بالأشياء، ولا تصور أي قيمة لعواقب تقديرها والرغبة فيها. والتجارب الماضية مهمة في مدنا بالأدوات الفكرية التي نحكم بها على هذه المسائل بالذات، فهي آلات لا غايات. وتقلب النظر فيما أحبيناه واستمتعنا به ضروري، ولكن هذا النظر لا يخبرنا عن الأشياء أي «قيمة» لها إلا إذا كانت هذه المتع ذاتها مُوجهة بالتأمل، أو نكون قد كونا أفضل حكم ممكن على ما أفضى بنا إلى محبة هذا الضرب من الأشياء وما الذي ترتب على محبتنا له.

لسنا إذن نقول بالانصراف عن المتع المجربة في الماضي وعن استعادتها في صفحة الذاكرة، ولكننا نتمسك بالانصراف عن الفكرة القائلة بأنها الفيصل في اختيار الأشياء التي نتمتع بها في المستقبل. ونحن نجد الفيصل في الوقت الحاضر مستمدًا من الماضي، ولو أن هناك طرقًا شتى لتأويل ما له سلطة في الماضي. ومن الناحية الاسمية لا نزاع أن أعظم المفاهيم أثرًا هو ذلك الوحي الذي نزل في زمن مضى، أو تلك الحياة الكاملة التي كان يعيشها الإنسان. والاعتماد على الماضي وعلى المؤسسات التي نشأت في الماضي، وبخاصة في القانون، وعلى قواعد الأخلاق التي وصلت إلينا خلال العرف غير الممحص، وعلى

التقاليد التي لم تخضع للنقد، كل هذه صور أخرى من الاعتماد. لسنا نزعم الآن أن نولي ظهورنا التقاليد والمؤسسات المتوارثة؛ لأن مجرد الانفصال عنها يفضي ولا ريب إلى فوضى. ومع ذلك فليس ثمة خطر من مثل هذا الانفصال؛ لأن الإنسان مطبوع على المحافظة الجامدة، إن بفطرته أو بتربيته. بحيث لا يخرج بفكرة هذا الخطر من القوة إلى الفعل. أمّا الخطر الحقيقي فهو أن تحدث قوة الظروف الجديدة انهياراً خارجياً وميكانيكياً، وهذا الخطر قائم على الدوام. بل يزيد حدة ولا يخف بنزعة المحافظة التي تؤكد كفاية المعايير القديمة لمواجهة الظروف الجديدة. ما نحن في حاجة إليه هو الفحص البصر للنتائج الناجمة فعلاً عن المؤسسات والتقاليد المتوارثة لتنظر بعين الاعتبار إلى الطرق التي يمكن تعديلها بها عن قصدٍ لصالح ما يتولد من نتائج مختلفة.

وهذا هو المعنى الهام لنقل المنهج التجريبي من الميدان الفني للخبرة الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية. فنحن نتق بهذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية. ولكننا لا نتق به في الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية. وفي الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير. وقد كان مثل هذا التغيير في الماضي نذيراً ومبشراً بتغييرات في الاتجاهات الإنسانية الأخرى. ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبي في الشؤون الاجتماعية وفي الأمور التي يُظن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم الناس نزولاً عن جميع المعايير وكل سلطة مُنظمة. ولكن من جهة المبدأ لا يعني المنهج التجريبي الفعل العشوائي

الذي يجري بلا هدف، بل يدل على التوجيه بالأفكار والمعرفة. والمسألة المعروضة الآن هي مسألة عملية: هل توجد الأفكار والمعرفة التي تسمح للمنهج التجريبي أن يُستخدم استخدامًا فعالًا في المصالح والشؤون الاجتماعية؟

ومن أين يأتي التنظيم إذا نزلنا عن القيم المألوفة العزيزة علينا من الماضي باعتبار أنها معاييرنا المرشدة لنا؟ يأتي بوجه عام من مكتشفات العلوم الطبيعية. ذلك أن أحد آثار الفصل بين المعرفة والعمل هو حرمان المعرفة العلمية من فائدها الخاصة بها كمرشد للسلوك - اللهم إلا في تلك الميادين الفنية التي أُنزلت إلى درجة أدنى. ولا شك في أنَّ تَعَقُّدَ الظروف التي تقوم عليها الأمور ذات القيمة الإنسانية الحرة عقبة كؤود، ومن التفاؤل الشديد الزعم بأننا نملك اليوم من المعرفة ذات الطراز العلمي ما يكفي بأن يُيسَّر لنا تنظيم أحكامنا عن القيمة على نطاق واسع. ومع ذلك فعندنا من المعرفة أكثر مما نحاول استخدامه، وإلى أن نمضي في محاولتنا بطريقة أكثر تنظيمًا، فلن نعرف ما هي الفجوات الهامة التي تنقص من علومنا ناظرين إليها من جهة فائدها الخلقية والخيرة.

ذلك أن فلاسفة الأخلاق يرسمون عادةً خطأً فاصلاً بين ميدان العلوم الطبيعية وبين السلوك الذي نعهده أخلاقياً. ولكن الأخلاق التي تصوغ أحكامها القيمية على أساس العواقب يجب أن تعتمد بطريقة أوثق على نتائج العلم؛ لأن المعرفة بالعلاقات بين التغيرات معرفةً تمكنا من ربط الأشياء كأسباب ومسببات هي العلم. أما هذا المجال الضيق الذي يَحْصُرُ فيه غالباً فلاسفة الأخلاق الأخلاق، حين يعزلون

بعض أنواع السلوك على أنها فاضلة أو مردولة من آفاق السلوك الواسعة تلك تعني بالصحة والقوة والمهنة والتعليم، وبسائر الأمور التي تتطلب الرغبة والمحبة، نقول: هذا المجال الضيق يدفعه إلى الاستمرار عادة في استبعاد موضوع العلم الطبيعي من القيام بدور في تكوين المعايير والمثل الأخلاقية. وهذا الموقف نفسه يعمل في الاتجاه الآخر ليحتفظ بالعلم الطبيعي نوعاً من التخصص الفني، وإنه ليعمل بغير وعي على قصر استخدامه على مجالات يمكن أن يتحول فيها إلى خدمة أغراض شخصية أو مصلحة طبقة، كما هي الحال في الحرب والتجارة.

وفرق كبير آخر يحدث من تطبيق العادة التجريبية على جميع الأمور العملية هو أن هذا التطبيق يقتلع جذور ما يُسمَّى غالباً باسم الذاتية *subjectivism*، وهو مذهب من الأفضل أن يُسمَّى بالأنانية *egoism*. والاتجاه الذاتي أوسع انتشاراً مما يؤخذ عن الفلسفات التي تتصف بهذا المذهب. فهي شائعة في الفلسفات الواقعية شيوعاً في أي فلسفة أخرى؛ ولعلها أكثر شيوعاً، ولو أنها تخفي عن أنظار أصحاب هذه الفلسفات تحت ستار توفير القيم المطلقة والتمتع بها. ذلك أن وضع معيار الفكر والمعرفة في وجود سابق يستلزم أن فكرنا لا يميز ما هو هام في الحقيقة، وعندئذ لا يُؤثّر ذلك إلا في اتجاهنا نحوها.

هذا التأكيد المستمر الذي نُلقيه على التغيير الحاصل في أنفسنا بدلاً من تغيير العالم الذي نعيش فيه، هو فيما يبدو لي جوهر النقد الذي يُعترض به على مذهب الذاتية، ذلك الذي تعلق أثره حتى بالمذهب

الحقيقي realism عند أفلاطون^(١)، وما يسوده من إلحاح على التغير الحاصل داخل الذهن بتأمل عالم الماهيات، ومن ازدراء العمل باعتبار أنه أمر عابر وليس إلا شيئاً رخيصاً -نزولاً على ضرورات الوجود المادي. إنَّ جميعَ النظريات التي تضع تحويل «عين النفس» مكان تحويل الأشياء الطبيعية والاجتماعية التي تعدل المصالح المجربة بالفعل، هي نظريات تراجع وهرب من الوجود -وهذا التراجع نحو الذات هو صميم مذاهب الأنانية الشخصية. ولعل أبرز مثال على ذلك هو الحياة الآخرة التي نجدها في الأديان التي تهتم قبل كل شيء بخلاص النفس الفردية. ولكن الحياة الآخرة موجودة كذلك في مذاهب الزهد وفي كل عزلة في الأبراج العاجية.

ليس معنى ذلك أنَّ تغير الاتجاه الشخصي، أنَّ التغير في ميل «الذات»، ليس عظيم الأهمية. على العكس فإن مثل التغير داخل في أي محاولة لتعديل شروط البيئة. ولكنَّ هناك فرقاً بين تَغْيِيرِ في النفس نزرعه ونقدره كغاية، وتغير هو وسيلة لتعديل الشروط الموضوعية عن طريق الفعل. إن الاعتقاد الأرسطي الذي ساد في العصر الوسيط من أن أسمى نعمة تُوجد في الظفر عن طريق التأمل بالوجود المطلق مثلاً أعلى يجذب إليه أنواعاً معينة من العقول، ويبعث ضرباً رفيعاً من المتعة. إنه مذهب يلائم أولئك الذين ييأسون من الجهد الذي يتطلبه خَلْقُ عالمٍ أفضل قائم على الخبرة اليومية. وهو بصرف النظر عن علاقته باللاهوت مذهب لا

(١) المشهور أن مذهب أفلاطون هو المثالية، أي أن المثل هي الحقيقة عنده، ولكن بعض المؤرخين يصفون مذهبه بأنه الحقيقية -أي الـريالزم- من جهة أن للمثل وجوداً حقيقياً في الخارج. [المترجم].

بد أن يرجع حين تبلغ الظروف الاجتماعية من الاضطراب ما يجعل العمل القائم بالفعل يبدو بغير أمل. ولكن الذاتية الشديدة التمييز للفكر الحديث إذا وازناً بينها وبين الذاتية القديمة، فهي إمّا تطور عن المذهب القديم في ضوء ظروف جديدة أو ذات أهمية فنية فقط. وقد ظفرت صيغة المذهب في العصر الوسيط بتأييد فعّالٍ من مؤسسة اجتماعية كبيرة يستطيع بها الإنسان أن يبلغ هذه الحالة الذهنية التي تعدّه للمتعة القصوى بالوجود الأزلي. كان لذلك المذهب صلابة وعمق تفتقدتهما النظريات الحديثة التي إنما تبلغ النتيجة بإجراءات عاطفية أو تأملية أو بأي طريقة لا تتطلب تغييراً في الوجود الموضوعي كي يجعل الأشياء القيمة أكثر ضماناً من الناحية التجريبية.

ومن العسير أن نعرف بالتفصيل طبيعة الثورة التي قد تحدث في ميدان القيم حين ننقل إليه المبدأ القائم الآن في أساس مزاوله العلم. ونحن إن حاولنا ذلك لانتهكنا حرمة المبدأ الأساسي الذي نعتنقه من أننا لا نعرف إلا بعد الفعل وفي ضوء عواقب ثمرة الفعل. ولكن مما لا ريب فيه أن ذلك يحقق انتقالاً في الانتباه والنشاط من الذاتي إلى الموضوعي. فسينظر الناس إلى أنفسهم على أنهم وسطاء لا غايات. والغايات نجدها في المتعة المجربة لثمار النشاط المعدل. وبمقدار ما تُمثّل ذاتية الفكر الحديث كشفاً عن الدور الذي تلعبه الاستجابات الشخصية -عضويةً ومكتسبةً- في الإنتاج المسبب لصفات الأشياء وقيمها، فهذه الذاتية تدل على إمكان كسبٍ مؤكد، إذ تجعلنا نملك بعض الشروط التي توجه حدوث الأشياء المجربة فتمدنا لذلك بأداة

للتنظيم. ومما يبعث على القلق هذا الإنكار الشائع من أن الأشياء كما نجربها ونحس بها ونتمتع بها تتوقف بأي شكل على التفاعل مع أنفسنا. ويرجع خطأ المذاهب التي بحثت في الدور الذي تلعبه الاستجابات الشخصية في تحديد ما يدرك ويتمتع به، إما إلى تجسيم هذا العامل في التحديد بحيث يكون الشرط الوحيد (كما هي الحال في المثالية الشخصية)؛ وإما إلى النظر إليه كغاية لا كما هي الحال في كل معرفة كأداة في توجيه أفعال أخرى.

وتغير ثالث هام ينشأ عن نقل المنهج التجريبي من الطبيعيات إلى الإنسان يختص بأثر المعايير والمبادئ والقواعد، التي يعترف بها هي وجميع العقائد والمذاهب عن الخير والمصالح كفروض نتيجة هذا النقل. فبدلاً من أن تكون ثابتةً ثباتاً جامداً تُبحث على أنها أدوات فكرية يجب أن تختبر وتؤيد -وتعدل- عن طريق النتائج الحاصلة من العمل بها. ستفقد كل ادعاء بالغائية -وهي المنبع البعيد للدجماتيقية. ومما يبعث على الغرابة والحزن في آن واحد أن كثيراً من طاقة الإنسان قد تبددت (في الدفاع بأسلحة مادية وروحية) عن حقيقة العقائد الدينية والأخلاقية والسياسية، بالإضافة إلى ما أنفق من جهود لتبين صدق العقائد باختبارها عن طريق العمل. وهذا التغيير قد يقضي على التزم والتعصب اللذين يواجهان الفكرة القائلة بأن الاعتقادات والأحكام قادرة على بلوغ الحق والسلطة الموجودين بالفطرة؛ ونعني «بالفطرة» أن تكون مستقلة عما تُقضي إليه حين تستخدم كمبادئ موجهة. ولا يدل التعديل فقط على أن الناس مسؤولون عما يفعلونه بمقتضى ما يسلمون

باعتياده؛ لأن هذا مذهب قديم، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك. فأى اعتقاد من حيث هو كذلك امتحاني فرضي، وليس مجرد شيء نعمل بمقتضاه، بل يجب أن يُصاغ بالرجوع إلى وظيفته كمرشد للفعل. ويترتب على ذلك أن الاعتقاد يجب أن يكون آخر شيء في الدنيا نأخذه خبط عشواء ثم نتعلق به التعلق الشديد. فإذا فهم على أنه أداة، وأداة فقط، على أنه سبيل إلى التوجيه، فعندئذ ستوجه العناية الدقيقة إلى تكوينه كما توجه الآن إلى صنع آلات الضبط والتحديد في الميادين التكنولوجية. وبدلاً من أن يفخر الناس بقبول الاعتقادات والمبادئ والإقرار بها على أساس من الولاء لها، سيخجلون من هذا الإجراء كما يخجلون الآن من التسليم بنظرية علمية احترماً لنيوتن أو هلمهولتز أو أي عالم آخر دون اعتبار الأدلة المؤيدة لها.

نترك بحث هذا الأمر جانباً.

ثم نتساءل: ألا يوجد شيء من الغرابة في أن يعتبر الناس الولاء للقوانين، والمبادئ، والمعايير، والمثل العليا فضيلة فطرية يلتزمون بها باسم العدل؟ إن ذلك كما لو أنهم يعوضون عن إحساسهم الباطن بالضعف بشدة وعمق التعلق بالولاء. إن القانون الأخلاقي كالقانون الطبيعي ليس شيئاً نثق فيه ونتعلق به في جميع الظروف؛ إنه صيغة للطريقة التي نستجيب به حين تُعرض علينا ظروف خاصة، وتختبر سلامة القانون وسداده بما يحدث على مقتضاه. فدعواه أو سلطته تتوقف في نهاية الأمر على مقتضيات الموقف الذي نعالجه لا على طبيعته الباطنة، كأى أداة تُشرف بمقدار ما تخدمه من حاجات. إن الفكرة القائلة بأن

التمسك بالمعايير الخارجية عن الأشياء المجربة هو البديل الوحيد للفوضى وانعدام القانون كانت سائدة في العلم وقتاً ما؛ ولكن المعرفة ما لبثت أن تقدمت بخطى ثابتة حين هجرت تلك الفكرة، واستخدمت حلولاً واختبارات داخل الأفعال والأشياء المحسوسة. فالاختبار القائم على النتائج أضبط من ذلك الذي يعتمد على قواعد عامة ثابتة. أضف إلى ذلك أن مثل هذا الاختبار يحقق تقدماً مستمراً؛ لأننا حين نختبر أفعالاً جديدة نجرب نتائج جديدة، على حين أن ثبات المثل العليا والمعايير الأولية هو في حد ذاته إنكارٌ لإمكان النمو والتحسين.

إن التعديلات المتعددة التي قد تنجم عن اصطناع الطريقة التجريبية في التفكير في الأمور الاجتماعية والإنسانية يمكن أن نلخصها في قولنا: إنها ترفع «المنهج والوسائل» إلى مستوى من الأهمية كان مقصوراً في الماضي على الغايات فقط. فقد كانت الوسائل تعد وسيلة، وكان النافع يعتبر خسيساً. كان يُنظر إلى الوسائل على أنها علاقات وضيعة علينا أن نتحملها، ولكننا في صميم أنفسنا لا نرحب بها. بل إن معنى لفظة «المثل العليا» نفسه يدل على هذا الطلاق الذي وقع بين الوسائل والغايات. فالمثل العليا مما يُظن أنها بعيدةٌ عسيرةُ المنال، وتبلغ من السمو والترفع ما يجعلنا ننزهها عن التحقيق إنها تُلقي ظلاً من النفع في إثارة «الأمل»، ولكنها لا تبعث ولا توجه السعي إلى التحقق في الوجود الفعلي. إنها تُحوِّم بطريقة مبهمة على مسرح الواقع، وتلقي إليه بأشباح كانت تخص يوم مملكة من الحقيقة الإلهية تخلل حكمها إلى كل زاوية من زوايا الحياة.

ومن المستحيل علينا أن نقدر تقديرًا مضبوطًا مدى ما حدث من شلل في الجهود نتيجة اللا مبالاة بالوسائل. فمن المسلم به منطقيًا أن قلة اعتبار الوسائل يدل على أن الأهداف المزعومة لا تؤخذ على مأخذ الجد، وهذا شبيه بمن يهب نفسه لرسم الصور مع احتقار القماش والفرشاة والألوان؛ أو من يعشق الموسيقى بشرط ألا يستعمل أي آلة حتى صوته، أو أي أداة خارجية لإحداث الأصوات. إن العامل الماهر في صنعه يُعرف باحترامه لعدده واهتمامه بإتقان فنه. أما تعظيم الغايات في الفنون على حساب الوسائل فقد يؤخذ على أنه علامة على تمام النفاق إن لم يكن على الجنون. فالغايات المنفصلة عن الوسائل إما أنها تعلق في الوهم برغبات عاطفية، أو إن صحَّ وجودها فإنما تكون عابرة. وإنما يرجع انعدام أثر المثل العليا في الفعل إلى الزعم بأن الوسائل والغايات ليست بالضبط على مستوى واحد بالنسبة لما تحتاج إليه من عناية ورعاية.

ومع ذلك، فإنَّ تبين التناقض الشكلي الداخل في المثل العليا التي نعتنقها دون اعتبار متكافئ لأدوات وصنعة تحقيقها، أيسر من تقدير الطرق المحسوسة التي شقت سبيلها إلى الحياة وأثمرت ثمارًا فاسدة سامة نتيجة الاعتقاد في انفصالها. فالانفصال يدل على الصورة التي يتجلى فيها الطلاق بين النظر والعمل في الحياة الواقعة بالفعل، وهذا الانفصال علة ما أصاب فنون رفاة الإنسان من عجز نسبي، إذ حلَّ الانعطاف القلبي والثناء الشخصي محل الفعل؛ ولا فنَّ بغير عددٍ ووسائط آلية. وهذا الانفصال يفسر كذلك ما نجده في السلوك الفعلي

من أن الطاقات المخصصة للأمور التي تظن باطلاً أنها ضيعة مادية خسيسة تستولي على العناية والاهتمام. ذلك أن الناس بعد أن يتقدموا للمثل العليا بما يليق بها من احترام مهذب يشعرون بأنهم أحرار في الإقبال على الأمور ذات الأثر الأكثر مباشرة وإلحاحاً في حياتهم.

لقد جرت العادة باستهجان هذا القدر من العناية التي يوجهها الناس بوجه عام إلى الأمور المادية من راحة ورفاهة ونجاح وثراء مما يظفرون به بالمنافسة؛ وذلك على أساس أنهم إنما يختصون الوسائل من العناية بما كان ينبغي أن يختصوا به الغايات، أو أنهم أخذوا في الاعتبار غايات ليست في الواقع سوى وسائل. إن النقد الموجه إلى المنزل التي يشغلها الاهتمام بالاقتصاد في الحياة الحاضرة يزخر بالشكوى من أن الناس يفسحون الطريق لأهداف دنيا كي تغتصب مكان القيم المثالية العليا. ومع ذلك فالمصدر النهائي للصعوبة هو أن «القادة» الأخلاقيين والروحيين قد نشروا الفكرة التي تذهب إلى أن الأهداف المثالية يمكن تنشئتها منعزلةً عن الوسائل المادية كما لو كانت الوسيلة وما هو مادي غير مترادفين. وكان ينبغي أن يلحق بهم الاستهجان بدلاً من استهجان الناس؛ لأنهم وجهوا للوسائل من الفكر والطاقة ما كان يجب أن يختصوا به الغايات. لأن هؤلاء القادة لم يُعلِّموا أتباعهم أن يفكروا في الماديات والاقتصاديات على أنها وسائل حقيقية؛ ولم يرغبوا في صياغة تصورهم عن القيم التي يجب أن تنظم سلوك الإنسان على أساس الشروط والعمليات الواقعة التي بها وحدها يمكن للقيم أن تتحقق.

إن الحاجات العملية تهجم علينا، وهي بالنسبة لجمهور الناس واجبة الأداء. هذا إلى أنه بوجه عام من طبيعة الناس أن يفعلوا أكثر من أن ينظروا. وما دامت الأهداف المثالية ترتبط ارتباطاً بعيداً وعرضياً بالظروف العاجلة التي تحتاج إلى العناية فمن الطبيعي أن الناس بعد أن يفرغوا من الاستماع إلى الأقاويل اللفظية يكرسون جهودهم لهذه الظروف. وكما قيل إن عصفوراً في اليد خير من عشرة على الشجرة، فالواقع الموجود في أيدينا خيرٌ لتوجيه السلوك من كثير من المثل العليا التي تبلغ من البعد ما يجعلها شديدة الخفاء عزيزة المنال. فالناس مع أنهم يرفعون راية المثل العليا، إلا أنهم يسيرون في الطريق الذي توحيه الظروف المحسوسة تلك التي يلقون منها الجزاء.

من النادر أن يصدر النفاق والرياء عن قصد، وليس ثمة ما يُسوِّغ الفكرة القائلة بأن الفعل والعاطفة يرتبطان بالطبع في تكوين الإنسان؛ لأن التوحيد لا يتم إلا ببذل المجهود، وتقسيم الاتجاهات والاستجابات، وتوزيع الاهتمامات، أمر ميسور. وهذا التقسيم يذهب إلى الأعماق لأن اكتسابه يتم بغير وعيٍ ثمرة التلاؤم بالعادة مع الظروف. إن النظريات المنفصلة عن العمل والصنع المحسوسين فارغة عقيمة. ولذلك يصبح العمل انتهازاً مباشراً للفرص والمتع التي تهيئها الظروف دون توجيه من النظريات -أي المعرفة والأفكار- التي لها القوة على تقديمه. إن مشكلة العلاقة بين النظر والعمل ليست مشكلة نظريات فقط. ولكنها إلى جانب ذلك أعظم مشكلة عملية في الحياة. إذ هي مسألة الذكاء كيف يمكن أن يغذي الفعل بالمعلومات، ومسألة الفعل كيف يمكن

أن يحمل ثمرة البصيرة المتزايدة إلى المعنى: أي النظرة الجليلة عن القيم الجديرة حقاً بأن تكون قيماً، والوسائل التي تُؤمّن بها تلك القيم في الأشياء المجربة. ومن السهل بوجه عام بناء المثل العليا وتعظيمها عاطفياً، وتجنب مسؤوليات الفكر الجاد والفعل على حد سواء. والأشخاص الذين يظفرون بشغل مناصب الفراغ، والذين يجدون لذة في التفكير النظري المجرد - وهو انغماس يخلع على مَنْ يستجيبون له بهجة - يصلحون إلى حد كبير للجمع المثقف بين المثل والأهداف المفارقة للظروف التي هي وسائل التحقيق. ثم يزعم أشخاص آخرون يشغلون في المجتمع مناصب القوة والسلطان أنهم حملة الأهداف المثالية في الكنيسة والدولة والمدافعون عنها. وعندئذ يستخدمون منزلتهم وسلطتهم اللتين يكتسبان منهما قدرةً على تمثيلهما حراساً على الأهداف السامية في تسويق الأفعال التي يقومون بها في صالح أغلظ الأهداف المادية وأضيقها أفقاً.

ويلوح أنّ الحالة الراهنة للحياة الصناعية تشير إشارة واضحة للفصل الموجود بين الوسائل والغايات. كان أرسطو قد أعلن عزلة الاقتصاديات عن الأهداف المثالية أخلاقاً كانت أو حياة اجتماعية منظمة، وذهب إلى أنّ بعض الأمور تعد شروطاً لحياة سامية شخصية واجتماعية، ولكنها ليست مكونات لها. فالحياة الاقتصادية للإنسان التي تُعنى بإشباع حاجاته هي من هذا القبيل. فللناس حاجات يجب إشباعها، غير أنها ليست إلا ضرورات لعيشة راضية دون أن تكون عناصر لازمة في تكوينها. ولم يكن معظم الفلاسفة بمثل هذه

الصراحة، أو لعلهم لم يكونوا بمثل هذا المنطق. مهما يكن من شيء فالاقتصاديات على العموم قد أنزلها الفلاسفة في مستوى أدنى من الأخلاق أو السياسة. ومع ذلك فالحياة التي يعيشها الرجال والنساء والأطفال بالفعل، والفرص المتاحة لهم، والقيم التي في قدرتهم التمتع بها، والتعليم الذي تلقوه، والفنون والعلوم التي شاركوا فيها، كل أولئك تحددها أساسًا الشروط الاقتصادية. ومن ثمَّ ليس لنا أن نتوقع مذهبًا أخلاقيًا بتجاهل الشروط الاقتصادية دون أن يكون متعالياً فارغاً.

إن الفشل في معادلة الحياة الاقتصادية كوسيلة لتحقيق القيم الاجتماعية والثقافية يناظره ابتعاد هذه الحياة عن الروح الإنسانية. فلا غرابة إذن أن نجد الحياة الاقتصادية حين طردت على هذا النحو عن نطاق القيم العليا تتأثر لنفسها بإعلان أنها هي الحقيقة الوحيدة الاجتماعية، وتكر عن طريق مذهب الحمية المادية للأنظمة والسلوك في جميع الميادين على الأخلاق والسياسة الصادرين عن روية أيَّ مشاركة في التنظيم المسبب.

وحين قيل لرجال الاقتصاد إن موضوعهم إنما هو مادي فقط، ظنوا بطبيعة الحال أنهم لن يكونوا «علميين» إلا باستبعاد كل إشارة للقيم الإنسانية المتميزة. فأخذوا عندئذ الحاجات المادية والجهود المبذولة لإشباعها، بل التكنيك العلمي المنظم الذي بلغ غايته في النشاط الصناعي على أنها تكوّن ميدانًا كاملاً مغلقاً. ولو أقحمت أي إشارة إلى الأهداف والقيم الاجتماعية فإنما ذلك على سبيل الإضافة الخارجية، وهي إضافة من باب النصيحة أساسًا. وقد يُعترف بأنَّ

الحياة الاقتصادية تحدد إلى حد كبير الشروط التي بها يبلغ البشر القيم المحسوسة، وقد لا يُعترف بذلك، وعلى الحالين فإن الفكرة القائلة بأنها السبيل الذي يجب أن يُنتفع به لتأمين القيم الهامة باعتبار أنها ملكٌ عام تشترك فيه البشرية، فكرة غريبة لا أثر لها في العمل. ويذهب كثير من الناس إلى أن الفكرة القائلة بأن الغايات التي تنادي بها الأخلاق عاجزة، اللهم إلا إذا ارتبطت بعجلة الحياة الاقتصادية، مما يفسد نقاء القيم والالتزامات الأخلاقية.

لقد اقتصرنا على الإشارة إلى الآثار الاجتماعية والأخلاقية لفصل النظر عن العمل؛ لأنها تبلغ من التعدد والشمول ما يجعل بحثها الكامل لا يتطلب أقل من عرض ميدان الأخلاق والاقتصاد والسياسة كافة. ولا يمكن أن نقرر أنَّ هذه الآثار هي في الواقع نتيجة البحث عن اليقين بالفكر والمعرفة المنعزلين عن العمل، إذ كما رأينا من قبل هذا البحث هو نفسه ثمرة انعكاس الشروط القائمة. غير أننا يمكن أن نقرر كذلك بحق أن هذا البحث حين طُبِّق على الدين والفلسفة كانت له نتائج شدت من أزر الشروط التي دعت في الأصل إلى هذا البحث. وفضلاً عن ذلك فقد بدأ طلب الأمن والعزاء وسط مخاطر الحياة بوسائل تغاير الذكاء أي بالشعور والفكر وحدهما حين افتقدت وسائل التوجيه الفعلية وحين كانت الفنون غير نامية. فكان لها عندئذ ما يسوغها تاريخياً تسويغاً نسبياً مفقوداً في الوقت الحاضر. إنَّ المشكلة الأصلية للتفكير التي تزعم في عرضها وعمقها أنها فلسفية، هي أن تعين في إحداث تجديد لجميع المعتقدات المتأصلة في ذلك الفصل الجوهرى بين المعرفة والعمل،

وأن تنمي نظامًا من الأفكار العاملة يتلاءم مع المعرفة في الوقت الحاضر ومع التسهيلات الحاضرة لتوجيه الأحداث والطاقات الطبيعية.

لقد أشرنا مرارًا كيف استغرقت الفلسفة الحديثة في مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعي وبين المعتقدات والقيم صاحبة السلطة في توجيه الحياة. والحل الحقيقي النافذ لا يقوم على الأغلب في المكان الذي وضعه الفلاسفة فيه، إذ إنه لا ينطوي على ملائمة بين عالمين أحدهما طبيعي والآخر مثالي روحاني، ولا في التوفيق بين «مقولات» العقل النظري والعملي. ولكنه يوجد في ذلك الانعزال بين الوسائل التنفيذية والمصالح المثالية مما نشأ بتأثير الفصل بين النظر والعمل. وهذا بالطبع يتطلب الفصل بين المادي والروحاني. ومن أجل ذلك لا يمكن أن يُلتَمَس الحل إلا في الفعل الذي تتعادل فيه ظواهر الحياة المادية والاقتصادية مع الأغراض التي تتطلب ولاء العاطفة والهدف. حيث تُصاغ الأهداف والمثل في صيغ من إمكانيات المواقف المجربة بالفعل. ولكن إذا كان لا يمكن التماس الحل في «الفكر» وحده، فقد يمكن أن ينشأ بالتفكير العملياتي - ذلك الذي يصوغ الأفكار ويعرفها في صيغة ما يمكن عمله، والذي يستخدم نتائج العلم كأدوات له. لقد كان وليم جيمس حقًا في حدود الاعتدال حين قال إن التلفت إلى الأمام لا إلى الوراء، والنظر إلى ما يمكن أن يصبح عليه العالم والحياة لا إلى ما كانا عليه، هو تبديلٌ في «قاعدة السلطة» *Seat of authority*.

لقد لاحظنا عَرَضًا في مناقشتنا السابقة أن العيب الخطير في الفلسفة التجريبية الجارية عن القيم، تلك الفلسفة التي تطابق بين القيم وبين الأمور التي نستمتع بها بالفعل بصرف النظر عن الشروط التي تتوقف عليها، أنها تصوغ شروط تجربتنا الاجتماعية الحاضرة، وبذلك تنحصر في تلك الشروط. وقد كانت عنايتنا قبل كل شيء خلال فصول هذا الكتاب موجهة إلى مناهج النظريات الفلسفية وأقاويلها، غير أن هذه الأقاويل ليست فنية ومتخصصة إلا من حيث الصيغة فقط، أما في أصلها ومضمونها وأثرها فهي انعكاس لبعض الظروف أو لبعض المراحل في خبرة الإنسان المحسوسة. وكما أن مبدأ الفصل بين النظر والعمل له أصل عملي ونتيجة عملية عظيمة، كذلك النظرية التجريبية القائلة بأن القيم متطابقة مع أي شيء يستمتع به الناس بالفعل، بصرف النظر عن كيفية ما يستمتعون به أو ماهيته، تُصَوِّرُ مظهرًا غير مرغوب فيه للموقف الاجتماعي الحاضر.

وإذا كانت مناقشتنا قد آثرت بعنايتها الضرب الآخر من المذهب الفلسفي ذلك الذي يذهب إلى أن المعايير المنظمة ذات السلطة موجودة في قيم متعالية أزلية، فلم تُغفل ذكر هذا الواقع من أن الشطر الأعظم من نشاط معظم الناس ينفق بالفعل في الظفر بالمتع المتاحة لهم فعلًا والتمسك بها. الواقع أن نشاط الناس ومتعمهم مُوجَّهٌ، ولكنه موجه بالظروف الخارجية أكثر من الحكم البصير والكدرح الذكي. ولو كان للفلسفات أي أثر على أفكار الناس وأفعالهم، فمن الخطير حقًا

أن تكون أكثر النظريات التجريبية ذيوغاً هي التي تسوغ في الواقع هذه الحالة الراهنة حين تُطابق القيم بالأمور التي لها أي مصلحة من حيث كذلك. وما دامت نظريات القيم الوحيدة المعروضة أمامنا لنسلم بها فكرياً تدفعنا إمّا إلى عالم من القيم الأزلية الثابتة، وإمّا إلى عالم من المتع كتلك التي تنتهبها بالفعل، فإنّ مذهب الخبرة التجريبية حتى لو لم يكن سوى نظرية فقط، ذلك المذهب الذي يرى أن القيم متطابقة مع المصالح التي هي ثمرة النشاط الموجه بذكاء، له قدره من الأهمية العملية.



الفصل الحادي عشر

الثورة الكوبرنيقية

زعم كانط أنه أحدث في الفلسفة ثورةً كوبرنيقية حين نظر إلى العالم وإلى معرفتنا به من وجهة نظر الشخص العارف. ويرى معظم النقاد أن محاولة جعل العالم المعروف يدور حول بنية العقل العارف أشبه بعودة إلى نظام بطلمي متطرف. ولكن كوبرنيق -بحسب فهم كانط له- أحدث انقلابًا في الظواهر الفلكية بتأويل حركاتها المدركة بالنسبة إلى الشخص الذي يدركها، بدلًا من بحثها كظواهر باطنة في الأشياء المدركة. فدوران الشمس حول الأرض -كما يُعرض على الإدراك الحسي- كان يعد راجعًا إلى شروط الملاحظة الإنسانية لا إلى حركات الشمس نفسها. ولقد اطرح كانط النتائج المترتبة على هذه الوجهة المتغيرة من النظر وتمسك بهذا الجانب الواحد كسمة مميزة لمنهج كوبرنيق، وظن أنه مستطيع تعميم هذه السمة في منهج كوبرنيق، فيحسم بذلك عددًا عديدًا من الصعوبات الفلسفية بأن ينسب الوقائع المتنازع عليها إلى تكوين الذات الإنسانية في المعرفة.

ولا غرابة في أن تكون النتيجة أقرب إلى بطليموس منها إلى كوبرنيك؛ لأن ثورة كانط المزعومة تقوم على إظهار ما كان منطويًا يتضمنه التراث القديم. قصارى القول: قررت الفلسفة القديمة أن المعرفة تتحدد بالتكوين الموضوعي للكون، ولكن تلك الفلسفة لم تقرر ذلك إلا بعد أن افترضت أولاً أن الكون نفسه قد نُسج على منوال العقل. فالفلاسفة أقاموا أولاً نظامًا معقولًا للطبيعة ثم استعاروا منه الملامح التي تتميز معرفتهم بها. الواقع: لقد نبّه كانط الأذهان إلى هذه الاستعارة، ثم ألح في القول بأن المادة المستعارة يجب أن تُنسب إلى العقل البشري لا إلى العقل الإلهي. لقد كانت «ثورته» تحولاً من السلطة اللاهوتية إلى السلطة الإنسانية، وفيما عدا هذه النقطة كانت ثورته اعترافاً صريحاً بما قام به الفلاسفة من القديم إلى عصره مضمناً عن غير وعي. ذلك أن الافتراض الأساسي لهذا التراث كان التناظر الباطن القائم بين «العقل Intellectus» وبين بنية الطبيعة -وهي مبدأ قرر سبينوزا بغاية التحديد. وفي الزمن الذي ظهر فيه كانط كانت الصعوبات الموجودة في هذه المقدمة العقلية قد انكشفت للعيان. ففكر في أن يتمسك بالفكرة الأساسية، ثم يصلح ما يترتب عليها من متناقضات بأن يضع مركز العقل في الإنسان كذات عارفة. ويُرجع ما أثاره هذا الصنيع في بعض المفكرين إلى هذا التبديل لا إلى أي شك في وظيفة العقل الصحيحة في تكوين الطبيعة.

يشير كانط عرضاً إلى منهج جاليليو التجريبي كمثال يوضح به الطريق الذي يسير فيه الفكر بالفعل بحيث يصبح الشيء معروفاً

بسبب مطابقته لتصور سابق، بسبب مطابقته لخصائص هذا التصور. هذه الإشارة توضح عن طريق المباشرة الانقلاب الحقيقي الذي تنطوي عليه الطريقة التجريبية للمعرفة. حقاً يبدأ التجريب على أساس فكرة مُوجَّهة. غير أن الفرق بين وظيفة الفكرة في تحديد الشيء المعروف والوظيفة المنسوبة لها في نظرية كانط يبلغ من العظم مبلغ الفرق بين نظام كوبرنيك ونظام بطليموس؛ لأنَّ الفكرة في التجريب محاولة، وشرطية، وليست ثابتة ولا شديدة التحديد. فهي توجه فعلاً نرغب في أدائه؛ ولكن نتائج العملية هي التي تحدد قيمة الفكرة الموجهة، لا أن هذه الفكرة هي التي تحدد طبيعة الشيء.

وفضلاً عن ذلك: كل شيء في التجريب يجري في العمل علانية. وكل خطوة صريحة ويمكن ملاحظتها. وهناك حالة سابقة معينة للأشياء، وهناك عملية معينة تُستخدَم وسائل طبيعية ورمزية على السواء تُستعرض علانية ويمكن تقريرها. فالعملية بأسرها التي بها نبلغ النتيجة، والتي نقول فيها إنَّ هذا الحكم أو ذاك على الشيء صحيح عملية صريحة، ويمكن لأي شخص أن يكررها خطوة خطوة، وبذلك يستطيع أي شخص أن يحكم بنفسه هل النتيجة التي بلغها عن الشيء تسوغ الحكم بالمعرفة أو هل هناك ثغرات وانحراف؟ أضف إلى ذلك أن العملية بأسرها تجري حيث تجري عمليات أخرى بالفعل، أي في زمان. فهناك تتابع زمني يشبه في تحديده ما يجري في أي فن، مثل فن صناعة نسيج القطن من جني المادة الخام، إلى التمشيط والغزل. إلى عملية النسيج. فهناك سلسلة علنية ظاهرة من العمليات المحدودة،

كلها مما يمكن ملاحظته علانية ووصفه، تميز المعرفة العلمية من المعرفة التي تجري بعمليات باطنة ذهنية لا نصل إليها إلا بالاستبطان أو بالاستدلال الجدلي من مقدمات مفروضة.

هناك إذن تعارض لا اتفاق بين التحديد الكانطي للأشياء بالفكر وبين التحديد بالفكر الذي يجري في التجريب. وليس ثمة شيء فرضي أو شرطي في صور كانط الخاصة بالإدراك والتصور، فهي تعمل عملها باطراد وبنجاح، ولا تحتاج إلى اختبار خاص عن طريق النتائج. والعلة التي من أجلها يفترضها كانط هو تأمين العموم والضرورة، بدلاً من الفرضي والراجع. ولا يوجد كذلك في النظام الميكانيكي الكانطي شيء ظاهر يمكن ملاحظته وزمني أو تاريخي. فهذا النظام يعمل عمله خلف الستار، ولا نشهد إلا نتيجته؛ وإنما يتمكن كانط بإجراء دقيق من الاستدلال الجدلي أن يقرر وجود جهازه المكوّن من الصور والمقولات. التي تبلغ من البعد عن الملاحظة مبلغ الصور والماهيات الخفية التي كان اطراحها ضرورة من ضرورات التقدم العلمي الحديث.

ليست هذه الملاحظات موجهة بوجه خاص نحو كانط؛ لأنه - كما قلنا من قبل - قام بإصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشاطه في المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة. ولكن حيث إنه كان صاحب هذه العبارة «الثورة الكوبرنيقية»، فإن فلسفته تكون نقطة بداية مناسبة للنظر في انقلاب حقيقي للأفكار التقليدية عن الذهن، والعقل، والتصورات، والعمليات الذهنية. وقد لقيت منا بعض وجوه هذه الثورة عناية في المحاضرات السابقة. فقد رأينا كيف أن

التعارض بين المعرفة والفعل، بين النظر والعمل، قد هُجر في الاشتغال
الراهن بالبحث العلمي؛ وكيف أن المعرفة تتقدم إلى الأمام بواسطة
العمل. ورأينا كيف أن طلب المعرفة لليقين المطلق بوسائل ذهنية بحتة
قد استُبعد لحساب بحث عن أمنٍ له درجة كبيرة من الرجحان عن طريق
تنظيم فعّال أولي للظروف. ثم نظرنا في بعض الخطوات المحدودة
التي بها أصبح الأمن متعلقاً بتنظيم التغير بعد أن كان اليقين المطلق هو
المخصوص باللامتنغير. وبينا كيف ترتب على هذا التعديل انتقال معيار
الحكم من السوابق إلى العواقب، من اعتماد لا حياة فيه على الماضي
إلى بناء مقصود للمستقبل.

فإذا لم تكوّن مثل هذه التغيرات من جهة عمق وعرض أهميتها
انقلاباً شبيهاً بالثورة الكوبرنيقية، فأين لعمري يمكن أن نجد مثل هذا
التغير أو على أي نحو يكون؟ كان المركز القديم هو الذهن العارف
عن طريق جهاز من القوى كاملة في ذاتها إنما تفعل فعلها في مادة سابقة
خارجية كاملة كذلك في نفسها. أما المركز الجديد فهو التفاعلات غير
المحدودة التي تقع داخل مجرى طبيعة غير ثابتة وكاملة بل قادرة على
التوجيه نحو نتائج جديدة ومختلفة بتوسط عمليات مقصودة. وليست
الذات ولا العالم، وليست النفس ولا الطبيعة (بمعنى شيء منعزل وتام
في عزلته) هو المركز، كما أنه ليست الأرض أو الشمس هي المركز
المطلق لكونٍ وحيد، والصورة الضرورية التي نرجع إليها. وإنما هناك
كلٌّ متحرك لأجزاء متفاعلة، يبرز فيه مركز حيثما يظهر مجهود لتغيير
هذه الأجزاء نحو وجهة خاصة.

وللانقلاب أوجه عدة متداخلة فيما بينها. ولا يمكن القول إنَّ وجهًا منها أهم من غيره. إلا أن تغييرًا من هذه التغييرات يبرز متميزًا عجيبًا. فالذهن لم يعد متفرجًا ينظر إلى العالم من خارج ويجد سعادته القصوى في بهجة التأمل في ذاته. وإنما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملياته الجارية على الدوام. وهو يتميز كذهن بأنه حيثما وُجد وقع التغير بطريقة «موجهة»، وبحيث تتجه حركته في طريق محدود واحد -أي من المشكوك فيه والمبهم إلى الواضح وإلى المحلول المستقر. فالانتقال التاريخي الذي تتبعنا سجله كان من المعرفة كنظرٍ من خارج إلى المعرفة كشريكٍ فعَّالٍ في مأساة عالم متحرك على الدوام.

وفيما يختص بالفلسفة أول أثر مباشر ظاهر لهذا الانتقال، من معرفة تُغيَّر العارف ولا تغير العالم في شيء، إلى معرفة هي تغيير مُوجَّه داخل العالم، هو الاستبعاد التام لما يمكن أن نسميه بالمغالطة الفكرية. ونحن نعني بذلك شيئًا يمكن كذلك تسميته بشيوع المعرفة كمقياس للحقيقة. ويمكن القول بلسان الفلاسفات القديمة التي صيغت قبل أن تحظى المعرفة التجريبية بأي تقدم أنها كانت تفصل فصلًا محدودًا بين العالم الذي يفكر فيه الإنسان ويعرف، وبين ذلك الذي يعيش فيه ويعمل. فالإنسان في حاجاته وأفعاله الناجمة عنها كان جزءًا من العالم، مشاركًا في حظوظه، بالقصد تارةً وبالقسر تارةً أخرى. كان معرضًا لمفاسده، وواقفًا تحت رحمة تغييراته غير المنتظمة، غير المتوقعة. أما حين تدخل بأفعاله في العالم وعمل على أساسه فقد شق طريقه الدنيوي؛ يضل حينًا ويهتدي حينًا آخر. وأثر هذا الطريق الدنيوي فيه،

فحقق أمجادًا لا يتوقعها في بعض الأحيان، وانقلب على أعقابهِ خاسرًا في بعض الأحيان الأخرى.

وحين عجز الإنسان عن كفاح العالم الذي يعيش فيه، التمس طريقًا يتوافق فيه مع الكون بأسره. ولقد كان الدين في أصله تعبيرًا عن هذا السعي. ثم مرَّ زمان اكتشف فيه بعضُ الأشخاص -الذين كانوا ينعمون بالفراغ والثروة التي تحصنهم من أعباء الدنيا الثقال- مباحج الفكر والبحث، وانتهى بهم الأمر إلى أنهم مستطيعون بالفكر العقلي أن يرتفعوا فوق العالم الطبيعي الذي يعيشون فيه بأبدانهم وبتلك العمليات الذهنية المتصلة بأبدانهم. وهم في كافهم مع قسوة الطبيعة ومعاناة لطماتها وانتزاع العيش من مصادرها إنما كانوا أجزاء من الطبيعة. ولكنهم فيما يختص بالمعرفة، المعرفة الصادقة العقلية المتعلقة بالأمور الكلية الثابتة، كانوا يفرون من عالم الفساد واللا يقين. كانوا متسامين على العالم الذي نُحس فيه الحاجات، ويستوجب الجهد الكادح. وحين ارتفعوا فوق عالم الحس والزمان اتصلوا اتصالًا عقليًا بالعقل الإلهي الكامل الساكن. فأصبحوا مشاركين بحق في عالم الحقيقة المطلقة. كانوا من خلال المعرفة خارج عالم الاتفاق والتغير، وداخل عالم الوجود الكامل اللامتغير.

ويقصر القول دون بيان مقدار ما طبعه هذا التمجيد من جانب الفلاسفة ورجال العلم لحياة من المعرفة بعيدة ومتعالية عن حياة العمل على عقول العامة دون معونة طارئة. ثم جاء عون خارجي، حين اصطنع لاهوتيو الكنيسة المسيحية هذه الوجهة من النظر في صورة تتلاءم مع

أهدافهم الدينية. فالحقيقة الكاملة المطلقة هي الله، ومعرفته نعمة أزلية. أما العالم الذي يعيش فيه الإنسان ويعمل؛ فهو عالم تجارب ومتاعب لامتحانه وإعداده لمصير أعلى. وهكذا تسربت التعاليم الأساسية في الفلسفة القديمة إلى أذهان الجمهور بآلاف من الطرق، منها القصص والطقوس وما يتبعها من رموز تثير العاطفة وتلعب بالخيال.

هذه القصة التي روينها عن دفع المعرفة وموضوعها فوق الأفعال العملية وموضوعاتها إنما تحكي جانباً واحداً من جوانبها. ذلك أنَّ عالم الأفعال هو عالم الشدائد والمآسي. ولولا ما يلقاه الإنسان فيه من عدوان وحشي وخيبة أمل ما وُجد الدافع للبحث عن ملاذ في عالم أعلى من المعرفة. فكان من اليسير، أو كما يُقال من «الطبيعي» أن نربط بين هذه الشرور بين الواقع من أنَّ العالم الذي نقوم فيه بالأفعال عالم تغير. هذا الواقع الذي يخص التغير جعله الإنسان مطلقاً، وجعله منبع سائر المتاعب والنقائص في العالم الذي نعيش فيه في حياتنا الدنيا. وعلى أفضل حالٍ الخير والفضل غير آمنين في عالم التغير، إذ لا يمكن أن يعيش الخير آمناً إلا في عالم جوهره ثابت لا يتغير. فلما تقرر أن أصل الشر يقوم في النقائص الطبيعية لعالم التغير ارتفعت المسؤولية عن جهل الإنسان وعجزه وعدم شعوره، ولم يبقَ أمامه سوى أن يغير اتجاهه وميله، بأن يحول النفس من الأشياء الفانية إلى الوجود الكامل. وهكذا قرر الدين في هذه الفكرة بعباراته ما قرره التراث الفلسفي العظيم بعبارات أخرى.

وبعد؛ فليست هذه هي القصة بأكملها؛ إذ من الغريب أنه وجد أساس عملي محدد لرفع المعرفة فوق العمل والصنع. فكلما ظفر

الإنسان بالفعل على المعرفة، ترتب على ذلك ظهور قدرٍ من الأمن بسبب القدرة على التوجيه. وفي الإنسان ميل طبيعي للنظر إلى القيمة على أنها مقياس للحقيقة. ولما كانت المعرفة هي ذلك الضرب من الخبرة الذي يضع في أيدينا مفتاح توجيه بحثنا في الأمور الأخرى التي نجهر بها، فقد شغلت المعرفة موقفًا متوسطًا. ولن نجني شيئًا عمليًا إذا قررنا أنَّ هذا الشيء هو ما نجربه بصرف النظر عن المعرفة. فلو أُصيب رجل بحمى التيفود، فهو مصاب بها، وليس عليه أن يبحث فيها أو يخوض في أمرها. أمَّا أن «يعرفها»، فينبغي له أن يبحث فيها: أي أن الحمى بالنسبة للفكر أو العقل هي ما تُعرف به. ذلك أننا حين نعرفها تصبح مختلف ظواهر «الإصابة» بها، وتجربتها المباشرة مرتبةً منظمةً. على الأقل نظفر بهذا النوع من التوجيه الذي يُسمَّى الفهم، ويترتب على هذا الفهم إمكان توجيه أعظم. وما دامت التجارب الأخرى - كما يقال - تفصح عن نفسها فلا ضرورة أن نسأل ما هي. أمَّا حين تكون طبيعة وجود ما موضع شك حتى لنسعى إلى بحثها، عندئذٍ تبرز في الشعور فكرة الحقيقة. ومن هنا جاء أن فكرة الوجود تصبح مرتبطة تمامًا بالمعرفة. ولتجربة الأشياء طرق أخرى تبلغ من الوضوح ما يجعلنا لا نفكر في الوجود المرتبط بها. وعلى كل حال، وعلى كل تفسير مهما يكن، فالفكرة القائلة إن المعرفة هي مقياس الحقيقة الواقعة الموجودة في الضروب الأخرى من التجربة هي أكثر الأفكار شيوعًا بين الفلاسفات. فالنظريات المثالية تقرر صراحة معادلة الواقع بالمعروف. ولك أن تستعرض في الخيال منظر الأرض السندسية وقد نبتت فيها الأشجار تتمايل مع هبوب

النسيم وتراقص في ضوء الشمس، ثم اذكر بعد ذلك كيف أن التفكير العلمي عن هذه الأشياء يجردها من الصفات الهامة في إدراكها والمتعة المباشرة بها، ولا يستبقي سوى بعض الثوابت الطبيعية التي نعبر عنها في صيغ رياضية. فلا غرابة إذن أن نرجع إلى الذهن ليسهم بفعل من أفعال الفكر أو الشعور، فيكسو من جديد ذلك الهيكل المتجهم الذي قدمه العلم. فإذا أمكننا أن نبين أن العلاقات الرياضية إنما هي نفسها بناء منطقي من ثمار الفكر، فلا جرم أن يكون الذهن العارفُ المكوّنُ الخالقُ للبناء كله. وقد احتجت النظريات الواقعية على المذاهب التي تجعل الذهن العارف مصدر الشيء المعروف. غير أنها تمسكت بمذهب يتحيز لمعادلة الواقع بالمعروف. كل ما في الأمر أنها قرأت المعادلة من جانب الموضوع بدلاً من قراءتها من جانب الذات. والمعرفة يجب أن تكون بلوغاً للواقع أو كشفاً له كما هو «في ذاته»، على حين أن الانفعالات والعواطف تتعلق بالواقع من حيث تأثره بعناصر غريبة من الوجدان ومن الذات المسوقة بالرغبة. إنَّ افتراض وجود علاقة وحيدة لا غير بين موضوعات المعرفة المجربة وبين الواقع افتراضٌ يشترك في القول به المثالي والواقعي المشتغلان بنظرية المعرفة.

إن معنى الانقلاب الكوبرنيقي هو أننا لا يجب أن نتوجه إلى المعرفة للحصول حصوًلاً نهائياً على الحقيقة الواقعة؛ لأنَّ العالم كما نجره عالم واقع، ولكنه ليس في أحواله الأولية عالماً معروفاً، عالماً مفهوماً، متماسكاً وطيداً من الناحية الفكرية. فالمعرفة تقوم على عمليات تخلع على الأشياء المجربة صورةً تجرب فيها العلاقات

التي يتوقف عليها مجرى الأحداث. فالمعرفة تمثل مرحلة انتقال في توجيه وترتيب جديدين للواقع. فهي متوسطة وأداتية، وتقع بين تجربة وجودية عرضية عابرة إلى حد ما، وبين أخرى مستقرة ومُعَرَّفة إلى حد ما. والعارف يعيش في داخل عالم الوجود، ومعرفته من حيث إنها تجريبية experimental تدل على تفعل بين وجود واحد من جهة وبين وجودات أخرى من جهة أخرى. ومع ذلك فهذا التفاعل يفترق افتراقاً هاماً عن أنواع التفاعلات الأخرى الوجودية. ليس الفرق بين شيء يجري داخل الطبيعة كجزء منها، وشيء آخر يجري خارجاً عنها، بل هو فرق بين طريق منظم من التغيرات وبين طريق آخر غير مُوجَّه. وفي المعرفة تصبح الأسباب وسائل وتصبح المسببات نتائج، وبذلك تكتسب الأشياء معنى. إن الشيء المعروف هو شيء سابق أُعيد ترتيبه ووضعه عن قصد، إنه شيء حادث تختبر قيمته بمقدار البناء الجديد الذي يحدثه. وهو يبرز مصقولاً وكأنه يخرج من نار الفكر التجريبي كما تخرج قطعة الجوهر مصقولة من معدن خام. إنه نفس الشيء، ولكنه هو هو مع بعض الفرق، كالحال في شخص قد اجتاز ظروفًا اُمْتُحَن فيها، فإنه يصبح نفس الشخص وفي الوقت نفسه شخصاً آخر.

فالمعرفة لا تُحيط بالعالم ككل، وليس معنى أنها غير متوازية مع الوجود المجرب أن ذلك يعد نقصاً أو فشلاً من ناحيتها، وإنما ذلك يدل على أن المعرفة تقف بالضبط عند حدود مهمتها: أي تحويل المواقف المضطربة التي لم تحل بعد إلى مواقف أكثر توجيهاً وأهمية. ولا يتطلب كل وجود أن يعرف، ولا نزاع أن مثل هذا الوجود لا يستأذن

الفكر حتى يوجد. ولكن بعض الوجودات كما نجربها تتطلب بالفعل من الفكر توجيهها في طريقها لعلها تصبح مرتبة مستقيمة، وبحيث تصبح موضع الإعجاب والاستحسان والتقدير. والمعرفة هي التي تقدم السبيل الوحيد الذي يمكن أن يحقق هذا التوجيه الجديد، الذي إذا تمّ، اكتسبت بعض أجزاء العالم المجرب معنى أكثر إشراقاً وتنظيماً، وأصبحت أكثر أمناً إزاء مخالف الزمن. فمشكلة المعرفة هي مشكلة الكشف عن المناهج الكفيلة بتحقيق هذا التوجيه الجديد. إنها مشكلة لا تنتهي أبداً، ولكنها أبداً في جريان متصل، فإذا حُلَّ موقف معقد، حل محله موقف آخر. وليس الكسب المستمر في الاقتراب من حل كلي، بل في تحسين المناهج والاستكثار من التجارب.

والإنسان من جهة أنه كائن طبيعي يفعل كما تفعل الكتلة والجزئيات، وهو يعيش كما تعيش الحيوانات يأكل ويكافح ويخاف ويتناسل. وبعض أفعاله وهو سابح في بحر الحياة تخضع للفهم، فتكتسب الأشياء معنى؛ لأنها تصبح آيات تدل على غيرها أي وسائل لما نتوقعه ونستعيده، وإعداداً لما سيقع واحتفالاً بما مضى. وتكتسب ألوان النشاط صفة مثالية، فيصبح الاشتياق والنفور محبةً للحسن، وبغضاً للسمج القبيح، وتسعى إلى إيجاد عالم يمكن أن تعيش فيه آمنة مطمئنة. إن الآمال والمخاوف والرغبات وضروب النفور استجابات صادقة للأشياء كالمعرفة والتفكير سواء بسواء. فعواطفنا حين تستنير بالفهم أدوات أصيلة كالمعرفة نشق بها طريقنا إلى معنى العالم الطبيعي، بل هي أكمل وأوثق. وهذا التفاعل الأعظم والأغنى مع

الأشياء إنما يمكن تحقيقه بالفكر فقط وما ينتج عنه من معرفة. فالفنون التي تتجلى فيها كوامن معاني الطبيعة تحتاج إلى متوسط وإلى مرحلة انتقالية من الانتزاع والتجريد. ثم إن مقررات المعرفة الأقل خصوصية وحرارة تتطلب أطراحًا مؤقتًا للصفات والقيم التي تتعلق بها عواطفنا ومتعنا. ولكن المعرفة وسيط لا غنى عنه لآمالنا ومخاوفنا ومحبوباتنا ومكروهاتنا، إذا كان لا بد للرجبات والمؤثرات أن تكون ثابتة منظمة حافلة بالمعاني آمنة مطمئنة.

لن يتخلى الناس عن تمجيد المعرفة باعتبار أنها الطريق الوحيد لبلوغ الواقع، ولكن لا يمكن أن يستمر هذا التمجيد إلى الأبد. وكلما أصبحت عادات الفكر البصير أوسع انتشارًا قل عدد الأعداء الذين يبرزون من المصالح المقررة والمؤسسات الاجتماعية التي تعتمد قوتها على الحصانة من تفتيش العقل البصير، وعلى الجملة كلما أصبحت هذه العادات جارية، قلت الحاجة فيما يبدو لإعطاء المعرفة منزلة مطلقة احتكارية. ستمجد المعرفة لما تحمله من ثمرات، لا لما فيها من خصائص حين كانت مهمة جديدة مزعزعة. ومن المعروف أننا نرفع منزلة الشيء تبعًا لندرته، وهذا من أعظم أسباب وضع المعرفة في هذه المنزلة الرفيعة. فهناك كثير من الشهوات والدوافع غير العاقلة، وكثير من أفعال الروتين، وكثير من الأعمال المفروضة علينا بقوة العسف من الغير، على الجملة كثير جدًا من الأعمال التي لا تهتدي بالمعرفة ولا تستنير بها؛ فلا غرابة أن ينعزل العمل عن المعرفة في داخل الفكر، وأن يُنظر إلى المعرفة كما لو كانت وحدها هي التي تختص بالوجود

الواقع. ولست أدري متى تصبح المعرفة شيئاً طبيعياً في حياة المجتمع. ولكنها حين تتأقلم سيسلم بدورها الأداتي من جهة أنه متميز عن دورها الاحتكاري في الطبيعة والمجتمع من دون حاجة إلى مثل هذه الأدلة التي بسطتها من قبل. وفي الوقت نفسه يُبشر تقدم المنهج التجريبي بإمكان تحقيق هذه الثورة الكوبرنيقية.

وعندما يتكلم أي شخص عن علاقة المعرفة (وبخاصة إذا استعملت لفظة العلم) بمصالحنا الأخلاقية والفنية والدينية، فهناك خطر أن يتعرض لهما: أولهما هذه الجهود المبذولة لاستخدام المعرفة العلمية في تعزيد المعتقدات الدينية والخلقية، إما بالرجوع إلى بعض الصور الخاصة التي تشيع فيها، وإما بطريقة غامضة لتأديتها وتهذيبها. والثاني أن الفلاسفة يبخسون أهمية الحاجة إلى المعرفة؛ ليفسحوا المجال لأمواج لا تنازع عليها من التعاليم الدينية والخلقية. ولعل بعض الأفكار السابقة تُفضي ببعض الناس إلى تأويل ما قلناه على هذا النحو أو ذاك. فإذا كان الأمر كذلك، فنحن نبادر إلى القول بأننا لم نُشر أي إشارة للخط من منزلة العلم. أما الذي انتقدناه فهو تلك الفلسفة وتلك العادة الذهنية اللتان على أساسهما يُمتدح العلم بالباطل. وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة أداتية. ولكن جميع مناقشتنا كانت ترمي إلى امتداح الآلات والأدوات والوسائل، وترفعها إلى منزلة تكافئ الأهداف والنتائج، إذ من دون الوسائل لن تكون النتائج إلا عرضية منعزلة مزعزعة. فأن نُسمي الأشياء المعروفة -من حيث قدرتها أن تصبح أشياء معروفة- وسائل، هو أن نرفع، لا أن نحط، من قدرها.

ستستمر العواطف والرغبات والأغراض والاختيارات ما دام الإنسان إنساناً. وما دام الأمر كذلك، وكان الإنسان إنساناً ستكون هناك أفكار وأحكام واعتقادات عن القيم. وليس أسخف من محاولة تسويق وجودها بوجه عام، فإنها ستوجد على أي حال؛ لأن ما لا غنى عنه لا يحتاج إلى دليل في وجوده. ولكن هذه التعبيرات عن طبيعتنا تحتاج إلى توجيه، ولا يكون التوجيه ممكناً إلا بالمعرفة. وهذه الأمور حين تغذيها المعرفة بلبانها تكون في نشاطها الموجّه الذكاء العامل. صفوة القول فيما يختص بالقيم المتصلة بالاعتقادات الخاصة، أي الأفكار والعقائد الخلقية والدينية الخاصة، هو أنها تحتاج إلى الاختبار والمراجعة بأفضل ما نملك من معرفة. ومغزى هذه المناقشة ألا نحرم هذه الأفكار والعقائد من تأثير المعرفة الجديدة مهما يكن هذا الأثر مؤدياً إلى تفككها.

والعلاقة بين الأشياء من حيث تكون معروفة وبينها من جهة القيمة هي العلاقة بين الواقع والممكن. ف«الواقع actual» يقوم على شروط معينة، أما «الممكن possible» فيدل على أهداف أو نتائج ليست موجودة في الآن، ولكن الواقع باستخدامها قد يجعلها موجودة. فالممكن بالنسبة لأي موقف معين واقع هو مثلاً أعلى لذلك الموقف. فمن وجهة نظر التعريف العملياتي -أي التفكير في صيغة من الفعل -المثالي والممكن فكرتان متكافئتان. الحق أن المثال والمثالي [idea and ideal] يشتركان معاً في أكثر من مجرد الاشتراك في الحروف الأبجدية. فحيثما وجد المثال بمضمونه الفكري، فهو تعبير عن موجود في سبيله إلى الوجود. فقد يلاحظ أحدنا صفة محسوسة في قضية، كما

أقف على مقربة من النار فألاحظ حرارتها. وعندما أرى شيئاً على بعد أحكم بغير ملامسة محسوسة أن ذلك الشيء يجب أن يكون حاراً. «فالحار» يعبر عن نتيجة استدل عليها لو كنت قريباً بما يكفي لتجربتها، فهو يدل على احتمال ما يوجد بالفعل في التجربة، ومع أن هذا المثال دارج، إلا أنه يدل على ما يحدث في كل حالة المحمول فيها سواء أكان صفة أم علاقة يعبر عن فكرة، أكثر مما يعبر عن خاصية محسوسة مدركة. وليس الفرق ها هنا بين حالتين للذهن إحداهما تُسمَّى إحساساً والأخرى تُسمَّى صورة، ولكنه فرق بين تجربة ما هو واقع وبين احتمال ما يجرب. ولو أننا اتفقنا على التخلي عن صفة المدح التي نُضيفها إلى «المثالي» معرفين إياه بالإضافة إلى الواقعي، كان الاحتمال الذي تدل عليه فكرة مَّا هو الوجه المثالي للموجود.

إن مشكلة ارتباط الواقع بالمثل الأعلى أو عدم ارتباطهما، كانت دائماً المشكلة الرئيسة في الفلسفة من ناحيتها الميتافيزيقية، كما كانت العلاقة بين الوجود والفكر المشكلة الرئيسة من ناحية نظرية المعرفة. وتلتقي المشكلتان في مشكلة العلاقة بين الواقع والممكن، وهما جميعاً ناشئتان من ضرورات الفعل الذي يجب أن ينظم تنظيمًا بصيرًا. والحكم بفكرة أو بمثل أعلى إذا كان ذلك الحكم جدياً فهو زعمٌ بأنه من الممكن تعديل ما هو موجود بحيث يكتسب صورة ذات سمات معينة. وهذا الحكم المتعلق بالفكرة أي بجانب المعرفة يرجع بنا إلى ما ذكرناه عن الأفكار وأنه دلائل على عمليات وما يترتب عليها من نتائج. أما أثرها في «المثل الأعلى» فهو الذي يعنينا في هذه النقطة من البحث.

وقد حاولت الفلسفات القديمة دائماً أن تثبت في هذه المشكلة الأساسية الخاصة بعلاقة الواقع بالمثل الأعلى، أن المثل الأعلى ideal صفةٌ سابقة أزلية للحق الواقع [the real]. وأصبح البحث عن يقين مطلق من جهة المعرفة الهدف من البحث عن المثل الأعلى الذي يعد هو والحق المطلق شيئاً واحداً. ولم يكن في طوق البشر أن يثقوا بالعلم أو بأنفسهم لتحقيق القيم والصفات الممكنة من يد الطبيعة.

إن شعور العجز والتواني الناشئين عن رغبة الابتعاد عن حمل المسؤولية قد تحالفا على خلق شوق جارف إلى المثل الأعلى والمعقول باعتبار أنهما كسب سابق لما هو موجود بالفعل، ومن ثمَّ إلى شيء يمكن الاعتماد عليه والتماس العون العاطفي فيه ساعة الضيق.

أما افتراض مطابقة سابقة جوهرية بين الواقع والمثل الأعلى فقد ولَّد مشاكل لم تُحلَّ بعد. فهذا الافتراض أصل مشكلة الشر، ولا نعني بذلك الشر الأخلاقي فقط، بل الشر بمعنى النقص والانحراف، واللا يقين والخطأ، على الجملة كل انحراف عن الكمال. فإذا كان العالم مثاليًّا في ذاته، فما علة وجود هذا القدر الكبير في تجاربنا مما هو لا مثالي تماماً؟ وقد اضطرت على الدوام المحاولات التي اجتهدت في الإجابة عن هذا السؤال إلى القول بالنقص عن الوجود الكامل: أي بضرب من النقص إليه يرجع التمييز بين الأشياء في ذاتها وفي مظاهرها، بين الأشياء كما هي عليه في حقيقتها وبينها كما تبدو لنا. ولهذا المذهب صور كثيرة. وأبسط صوره -ولو أن ذلك ليس ما أخذ به معظم الفلاسفة- هو فكرة «الخطيئة الأولى»، وهو خطيئة -كما يقول الكاردينال نيومان- ترتب

عليها خلق كل شيء في هيئة كارثة طبيعية. ولا يعني الآن أن أناقش جميع هذه النظريات وأن أبين ما فيها من أوجه القوة والضعف. ويكفي أن نقول إن الفلسفات التي تقع تحت اسم المثالية هي محاولات بمنهج أو بآخر -كسمولوجي، أو أنطولوجي، أو إبستمولوجي- لإثبات أن الحق الواقع والمثل الأعلى شيء واحد، وفي الوقت نفسه تضيف صفات تفسر بها أنهما ليسا شيئاً واحداً.

وهناك طرق ثلاثة لتصوير العالم تصويراً مثاليًا. فهناك تمثيل^(١) **idealisation** بطريق عمليات فكرية ومنطقية بحثة، نحاول فيها بالاستدلال وحده إثبات خصائص للعالم تشبع أسمى آمالنا. وهناك بعد ذلك لحظات من التذوق العاطفي العميق حين ينكشف جمال الوجود وتناسقه في لحظة سعيدة من اتصال النفس بالعالم المحيط بها، وذلك في تجارب هي الكمال المباشر لكل ما نتطلع إليه. ثم هناك تمثيل عن طريق الأفعال الموجهة بالفكر كالذي يتجلى في آثار الفن الجميل وفي جميع العلاقات الإنسانية التي تبلغ الكمال بعشق الإتيقان. أمّا الطريق الأول فقد سلكه كثير من الفلاسفة. وأمّا الطريق الثاني فهو أكثرها اختلاّباً للألباب حين تدوم، وهو الذي يضع مقياس أفكارنا الممكنة والتي يجب أن تحققها الجهود البصيرة، غير أن أموره تعتمد على الحظ وليست مأمونة. والمنهج الثالث يمثل طريق البحث الذي نسلكه عن روية لتأمين القيم التي نسمح بالتمتع بها في أوقاتنا السعيدة.

(١) تمثيل هنا بمعنى جعل العالم مثاليًا. [المترجم].

فأن نظفر في أوقات حظوظنا بأمور المتعة بها كاملة مستحسنة، دليل على أن الطبيعة قادرة على توليد أمور تعيش معنا كمثل أعلى. فالطبيعة تمدنا بمادة قادرة على تجسد المثل العليا. وبتعبير آخر الطبيعة قابلة للتمثل بالمثل العليا idealizable وهي تخضع نفسها لعمليات تصل بها إلى الكمال، وليس هذا الصنيع سلبياً؛ إذ إن الطبيعة تقدم، لا بمحض حريتها دائماً بل استجابةً لبحث الوسائل والمادة التي بها يمكن أن تتجسد في الوجود، تلك القيم التي نحكم بأن لها أعظم منزلة. وهذا يعتمد على اختيار الإنسان حين يستخدم ما تقدمه الطبيعة، ويوجه ما يستخدمه لتحقيق أهدافه.

والمثالية من هذا النوع لا تقنع بأدلة جدلية على أنَّ الكامل موجودٌ سابق وثابت في الوجود إما كخاصةٍ لقوة أعلى وإما كماهية. وليست ألوان الرضى والتشجيع العاطفية التي تقدمها تلك المثالية بديلاً كاملاً عن مثل أعلى ننصبه أمامنا ليكون هادياً لأعمالنا. وعلى حين تجلب لنا اللحظة السعيدة أموراً نُعجب بها ونستحسنها ونقدرها، فإن ما يخلعه الجميل والحق والمبجل على العالم من أمن وضمن إنما يعتمدان على الطريقة التي تسوقنا فيها عواطفنا ورغباتنا نحو هذا النوع من العالم. فالمحجوبات والمستحسنات والمبجلات وهذه الأمور التي تمسكت بها الفلسفات الروحية باعتبار أنها الخصائص المُعرِّفة للموجود المطلق هي عناصر أصيلة في الطبيعة. ولكنها من دون عون فعل الروية وتأنيده، ذلك الفعل القائم على فهم الشروط تصبح عابرةً غير مستقرة، كما تكون ضيقة ومحصورة في عدد أولئك الذين يتمتعون بها.

لقد وقع الإيمان الديني تحت تأثير الفلسفات التي اجتهدت أن تبرهن على الصلة الثابتة بين الحق الواقع والمثل الأعلى في الموجود الأقصى، وكانت عنايتها في الحث على حياة من الولاء لم تقدر أنه الخير مرتبطة بعقيدة خاصة لها صلة بأصول تاريخي. واشتبك الدين كذلك بميتافيزيقا الجوهر، وألقى بنفسه مع مصيرها مسلماً بكونيات معينة. ورأى الدين نفسه أنه يحارب معركة خاسرة مع العلم، كما لو كان الدين نظرية منافسة تدور حول بناء العالم الطبيعي. لقد خاض في أحكام عن أمور فلكية وجيولوجية وبيولوجية، وعن مسائل تختص بالأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والتاريخ، حتى إذا تقدّم العلم في هذه الميادين، ترتب على ذلك أن الدين وجد نفسه مشتبكاً في منازعات وتوفيقات وملاءمات وانسحابات.

إن الاتجاه الديني باعتبار أنه توجيهٌ لإمكانات الوجود وإخلاصٌ لقضية تلك الإمكانات، و متميز عن التسليم بما يُعطى في الوقت الحاضر، يخلص نفسه تدريجاً من هذه الالتزامات الفكرية غير الضرورية. ولكن أنصار الدين قلما يقفون لملاحظة أن ما يقوم في أساس المنازعات الجارية مع كشف العلم ليست هذه العقيدة الخاصة أو تلك، إنما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى أن حقيقة كل شيءٍ ممتاز وقوته مما يكون جديراً بأسمى إخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق، بحيث يفقد مثال الكمال ما يزعمه من سمو علينا، اللهم إلا إذا استطعنا البرهنة على وجوده برهاناً واضحاً كوجود الشمس والنجوم.

ولولا هذا الافتراض القائم في أساس الدين والفلسفة، ما وقع نزاع بين العلم والدين. إن المحاولات الجارية عن التوفيق بين نتائج العلم وبعض المذاهب الدينية الخاصة قد توحى لسوء الحظ حين نقرر مثل ذلك بفكرة وجود صيغة لا يأتيها الباطل للتوفيق. وهي صيغة ليس معناها بعيداً، إذ تدل على أنَّ الاتجاه الديني يجب أن يتنازل تماماً عن النظر في المعتقدات الخاصة بالأمور الواقعة، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية أم ميتافيزيقية، وعليها أن تترك هذه الأمور للباحثين في الميادين الأخرى. وكذلك يجب ألا تحل محلها معتقدات ثابتة عن القيم، فيما عدا تلك القيمة الوحيدة عن كشف الستار عن احتمالات الواقع ومحاولة تحقيقها؛ لأنَّ كلَّ ما نكشفه عن الوجود الواقعي يُعدَّل مضمون اعتقادات الإنسان حول الأهداف والأغراض والمصالح، ولكن هذا لن يمس هذه الحقيقة: وهي أننا قادرون على توجيه عاطفتنا وولائنا إلى الاحتمالات الكامنة في الأفعال المكتشفة. ومثالية الفعل المنقطع إلى خلق مستقبل بدلاً من التعلق بقضايا عن الماضي هي مثالية لا تُفهر. فدعوى الشيء الجميل أن يُعبد ويُحبَّ لا تعتمد على القدرة على توضيح قضايا تتعلق بتاريخ الفن. وكذلك المطالبة بالعدل في الاحترام لا تعتمد على القدرة على إثبات وجود موجود سابق في الوجود عادل.

وليس من الممكن أن نحدد بالضبط أو بشيء من الكمال الصورة التي يتخذها الدين لو أنه خضع لمثالية من هذا النوع، أو ماذا يحدث له إذا تخطى إزاء المخاطر، وضعف الإنسان عن ذلك البحث عن اليقين الذي حدد مهمته التاريخية والنظامية. ومع ذلك يمكن أن نشير إلى

بعض ملامح روح التغير الذي قد يترتب على ذلك. ومن التغيرات التي ليست قليلة الأهمية التحول عن موقف الدفاع؛ وهو موقفٌ اضطراري عملياً، ما دام الإيمان الديني مرتبطاً بالدفاع عن مذاهب تتعلق بتاريخ الطبيعة؛ لأن هذا الاشتباك يُخضعه لخطرٍ دائمٍ من الوقوع في نزاع مع العلم. فالطاقة المبددة في دفاعٍ عن مواضع تستسلم في أوقات معينة، تنطلق لتحقيق نشاطٍ إيجابي لتأمين الإمكانات الموجودة في أساس الحياة الواقعة. وأكثر أهمية من ذلك هو التخلص من الارتباط بعقائد صيغت في ظروفٍ تختلف اختلافاً بيناً عن تلك التي نعيش فيها، وعلينا أن نستبدل بها استعداداً إلى توجيه نتائج المعرفة نحو بناء جديد.

وليس من الممكن تقدير ما يَنْجُم من تحسين إذا لم يُقصر ما يقدمه العلم إلى الأفعال العملية من دافع وتأييد على أمور الاقتصاد والتجارة والشؤون «الدنيوية» فقط. فما دام الأثر العملي لتقدم العلم مقصوراً على هذه الأمور، ستستمر الثنائية بين القيم التي ينادي بها الدين، وبين الشؤون الملحة للحياة اليومية؛ بل إنَّ الهوة بينهما ستزداد اتساعاً. وإذا كنا سنستقرئ التاريخ، فلن تكون هذه الهوة على حساب الأرض التي تشغلها الأمور الدنيوية، على العكس ستضطر المصالح المثالية أن تتراجع أكثر فأكثر إلى أرض محدودة.

والفلسفة التي تذهب إلى أنَّ عالم الماهية له قوام كعالم مستقل من الوجود، تؤكد كذلك أنه عالمٌ من الممكنات، وتُقدِّم هذا العالم على أنه الموضوع الصحيح للعبادة الدينية. غير أنَّ هذه الممكنات بحكم تعريفها مجردة وبعيدة، وليس لها شأنٌ أو صلةٌ بالأمور الطبيعية

والاجتماعية المجربة بالحس. وليس في الإمكان تجنب الفكرة القائلة بأنّ مثل هذا العالم تشخيصٌ بوجه عام للواقع من أنّ الوجود بالفعل له إمكانياته الخاصة. وعلى أي حال فإنّ التمسك بمثل هذه الإمكانيات البعيدة المنعزلة يخلد فكرة الآخرة المتصلة بالتراث الديني، ولو أنه ليس المفروض أن يوجد هذا العالم الآخر؛ والتفكير فيه ملاذٌ وليس مددًا، وهو إنما يصبح ذا أثر في السلوك في الحياة حين يلغي هذا الفصل بين الماهية والوجود، وحين تؤخذ الماهيات على أنها إمكانيات تتجسد بالعمل في الأمور المحسوسة النابعة من التجربة الآمنة.

إن الإيمان الديني الذي يتعلق بإمكانيات الطبيعة وما يرتبط بها من عيش، سيتجلى عنه - بإخلاصه للمثل الأعلى - التقوى نحو الواقع، الذي لن يتنازع الإيمان الديني وإياه فيما يختص بنقائصه ومصاعبه. على العكس سيحظى كل ما كان وسيلةً لتحقيق الإمكانيات بالاحترام والتقدير، كما سيظفر بذلك كل ما يتجسد فيه المثل الأعلى، إذا لقي تجسدًا. وليس الطموح والمحاولة هدفين في ذاتهما، ولا القيمة موجودة فيهما منعزلة، ولكنها موجودة فيهما كوسيلة لذلك التنظيم الجديد للموجود والذي نحقق به المعاني المرغوبة. إنّ الطبيعة والمجتمع ينطويان في ذاتهما على إبراز الإمكانيات المثالية، كما يحويان العمليات التي بها تتحقق. قد لا تُعبد الطبيعة باعتبارها شيئًا إلهيًا حتى على معنى العشق الفكري عند سبينوزا، ولكن الطبيعة الشاملة للإنسانية بما فيها من عيوب ونقائص قد تبعث إحساسًا صادقًا بالتدين كمصدر للمثل العليا والإمكانيات والأمل فيهما، وكملأذ أخير لجميع الخيرات والمؤثرات التي نبلغها.

ليس في نيتي أن أدخل في ميدان علم النفس الديني، أي في الانجاهات الشخصية الداخلة في الخبرة الدينية. ولكني أزعّم أن أحداً لا يستطيع إنكار أن إحساس الاعتماد الذي أكدّه «شلير ماخر» مثلاً يقترب من صميم المشكلة، وقد اتخذ هذا الإحساس صوراً مختلفة بالنسبة لأحوال الثقافة المختلفة، فتجلى عند الفرع الشديد، وفي ممارسة ضروب الشديد، وفي ممارسة ضروب القسوة المتطرفة التي تستهدف ترضية القوى التي نعتمد عليها، وفي التعصب المتهوس ضد أولئك الذين يشعرون أن لهم صلة خاصة بمصدر القوة العليا، وأن لهم سلطة خاصة للعمل باسمها. وقد تجلّت في ألوان التواضع النبيل والحمية المتأججة. ويدلنا التاريخ على أنه لم يوجد طريق لم يتجلّ فيه هذا الإحساس بالاعتماد.

ونستطيع أن نقرر في ثقةٍ أمراً واحداً يختص بالاتجاه الديني الذي يضع يده في يد الخير الأسمى، باعتبار أنه غاية ما نستهدفه من تحقيق إمكانيات الوجود. فعلى أفضل الأحوال تتطلع جميع محاولتنا إلى المستقبل ولا تبلغ اليقين أبداً. والدرس الذي نتعلمه من الاحتمال كما يصح على العمليات التجريبية في العلم يصح كذلك على جميع صور النشاط الإنساني، إن لم يكن أروع. أمّا ما ذكرناه مراراً عن التوجيه والتنظيم، فلا يعني أبداً يقين العاقبة، على الرغم من أن ما يمكن أن تقدمه من ثواب أعظم من أمنٍ لن يعرف حتى نسلك السياسة التجريبية في كل خطوة من خطوات الحياة. ويحوطننا ما لا نعرفه في صور أخرى عملية من النشاط أكثر مما يحوطننا ما نعرفه؛ لأنّ تلك الصور تذهب في المستقبل إلى مدى أبعد، وفي مسالك أكثر أهمية وأقل خضوعاً للتوجيه. وعندئذٍ يسارع إلينا الشعور بالاعتماد dependence يدفعنا

إليه تلك الثورة الكوبرنيقية التي تتطلع إلى الأمن وسط التغير، بدلاً من تطلعها إلى اليقين حين تتصل بالثابت.

وفضلاً عن ذلك سيُعَدّل الشعور بالاعتماد من صفته السائدة. فمن أعمق التقاليد الأخلاقية ذلك التقليد الذي يطابق بين أصل الشر الأخلاقي باعتباره متميزاً عن الخطأ القابل للإصلاح وبين الكبر، والذي يطابق بين الكبر وبين العزلة. ويتخذ اتجاه الكبر صوراً شتى، ويوجد عند مَنْ يوصفون بالاعتماد الكامل، والكبر الموجود فيهم أشيع غالباً. وصورة الكبر التي نجدها عند المتحمسين في إخلاصهم أخطر صور الكبر، ويتفرع عن ذلك ألوان أخرى مثل كبرياء المتعلمين، والتفاخر بثروة الأسرة وسلطانها. أمّا أكثر أنواع الكبر تطرفاً، فالذي يُوجد عند الذين يشعرون أنفسهم أنهم على علم بصريح إرادة الله؛ وكبر هؤلاء يولد ضرباً من نظام مطلق يتغذى عليه هذا الكبر ويعيش من ارتباطه بمؤسسة تزعم أنّ لها الحقّ في الاحتكار الروحي، وهم بذلك يشعرون أنهم أولياء القوة الإلهية ويزعمون باسمها أنّ لهم سلطة على غيرهم.

وانعزال الكنيسة التاريخي عن غيرها من المؤسسات الاجتماعية هو نتيجة هذا الكبر. ذلك أنّ الانعزال مثل كل إنكار للتفاعل والاعتماد المتبادل يدفع بقوة مَنْ يشتغلون بالاتصال بما هو مثالي روحاني إلى مسالك خاصة. وحين يحكم هذا الانعزال على ألوان الروابط الإنسانية الأخرى بأنها أدنى منزلة وأنّ دورها في الحياة أقل، فإنه يولد شعوراً بعدم المسؤولية إزاءها. ولعل هذه النتيجة هي أخطر آثار تلك الثنائية بين الطبيعة والروح، مما ينتهي بالعزلة بين ما هو واقعي، وما هو ممكن.

إنَّ الإحساس بالاعتماد الذي يتولد من الاعتراف بأنَّ غاية الإنسان وجهده ليسا نهائيين بل خاضعين لاحتمالات مستقبلٍ غير محدودٍ، يجعل الاعتماد أمرًا عامًّا يشارك فيه الجميع، فيقضي بذلك على أفكك صور الكبر والانعزال الروحيين، مما يفرق بين المرء ونفسه، وبين المرء وأخيه، في أساس أنواع النشاط في الحياة. إنَّ الإحساس بالمشاركة العامة في احتمالات الوجود التي لا مناص منها ستكون متكافئة مع الإحساس بالمجهود المشترك والمصير المشترك. ولن يحب الناس أعداءهم؛ حتى تبطل العداوات. والعداء بين الواقع والمثل الأعلى، بين الروحاني والطبيعي، هو منبع أعمق جميع العداوات وأخطرها.

قد يبدو أنَّ ما سبق ذكره يتجاهل قوة تلك التقاليد التي تحتفظ بعواطف الكثيرين من البشر وأخيلتهم، كما يتجاهل قوة المؤسسات القائمة والتي تحمل هذه التقاليد. ومع ذلك فالذي يهمني إنما هو الإشارة إلى إمكان التغير، ولا يحتاج هذا الصنيع منا أن نتجاهل الصعوبات العملية التي تعترض طريق تحقيقها. وثمة وجهٌ من هذه الصعوبات يجدر بنا بحثه الآن، نعني البحث في أثرها على مستقبل وظيفة الفلسفة. فالفلسفة التي تقف عند البرهنة العقلية على اليقين الثابت السابق للمثل الأعلى، مع التميز تمييزًا حاسمًا بين المعرفة والأفعال العليا وبين جميع صور النشاط العملي، هي فلسفةٌ تديم العقبات القائمة في طريق تحقيق الإمكان الذي أشرنا إليه الآن. ومن اليسير أن نقلل من الأثر العملي على النظريات الفلسفية، وأن نُجسِّم هذا الأثر على حد سواء. وبطريق مباشر ليس هذا الأثر كبيرًا، أما من جهة أنه صياغة فكرية وتسويغٌ للعادات

والاتجاهات الذائعة في الناس، فالأثر عظيم جدًا. ذلك أنَّ القوة الدافعة للعادة هائلة، وحين تُعزَّز قوتها فلسفةً هي أيضًا متجسدة في مؤسسات، أضحت عاملاً كبيراً في الإبقاء على فوضى السلطات والواجبات وتنازعها في الوقت الحاضر.

ويجدر بنا أن نذكر كلمة أخيرة عن الفلسفة؛ فهي كالدين قد دخلت في نزاع مع العلوم الطبيعية، أو على الأقل ازداد افتراق طريقها عن طريق العلوم منذ القرن السابع عشر. وأعظم سببٍ لهذا الشقاق أنَّ الفلسفة زعمت أنَّ وظيفتها معرفة الحقيقة، مما جعلها منافسةً للعلوم لا مكملَةً لها. واندفعت الفلسفة تطلب ضرباً من المعرفة أعلى من المعرفة التي تمدنا بها العلوم. وترتب على ذلك، على الأقل في صور الفلسفة الأكثر نظاماً، أنها اضطرت إلى مراجعة نتائج العلم لتثبت أنها لا تعني ما تقول، أو أنها على أي حال تنطبق على عالم من المظاهر بدلاً من انطباقها على تلك الحقيقة العليا التي تتجه إليها الفلسفة.

أمَّا الفلسفات المثالية؛ فقد حاولت أن تثبت من فحص شروط المعرفة أنَّ الذهن إنما هو الحقيقة الوحيدة. وهي في ذلك تقول: وماذا يهم إذا كانت المعرفة الفيزيقية لا تعترف إلا بالمادة ما دامت ذاتها ذهنية؟ فالمثاليات - حين أثبتت أنَّ المثالي أولاً وأخيراً هو الحقيقي - قد أحلت نفسها من مهمة محاولة ذلك التأويل للواقع، الذي به يمكن أن تصبح القيم أرحب وآمن، وهي مهمة أكثر نفعاً ولو أنها أكثر تواضعاً.

والأفكار العامة والفروض ضرورية في العلم ذاته؛ لأنها تخدم غرضاً لا غنى عنه، فهي تفتح آفاقاً جديدة من النظر، وتحررنا من قيود

العادة التي تحصرنا دائماً، وتُقَيِّدُ نظرنا فيما يختص بما هو موجود وبما قد يصير إليه الواقع في آن واحد. إنها توجه العمليات التي تكشف عن حقائق جديدة وإمكانات جديدة. إنها تمكننا من التخلص من ضغط الظروف المباشرة والحدود الإقليمية. والمعرفة تضطرب حين يطوي الخيال جناحيه أو يهرب استعمالهما، ذلك أن كل تقدم عظيم في العلم قد نشأ من وثبة جريئة جديدة للخيال. والمفاهيم العاملة في الوقت الحاضر، والمستخدمة كأنها أمر لا ريب فيه؛ لأنها اجتازت اختبارات التجريب وخرجت منها ظافرة، إنما كانت ذات يوم فروضاً نظرية.

وليس ثمة حدٌ لمدى الفروض وعمقها، فمنها فروض ذات مجال محدود تكتيكي، ومنها فروض تبلغ من السعة اتساع الخبرة. وقد ادعت الفلسفة لنفسها دائماً الشمول والكلية. وستكون دعاؤها حسنة حين تربط هذه الكلية بتكوين الفروض الموجهة، بدلاً من الادعاء الشامل لمعرفة وجود الكلي. ولا مشاحة في أن الفروض إنما تُثِيرُ ثمرتها حين توحى الحاجة الراهنة، وتُحَصِّنُ المعرفة التي سبق تحصيلها، وتُمتَحِنُ بنتائج العمليات التي تثيرها؛ ولو لم يكن الأمر كذلك لتبدد الخيال، وأصبح أوهاماً تتبخر في الهواء.

ولم تكن الحاجة إلى أفكارٍ عريضة سخية في توجيه الحياة أكثر إلحاحاً منها في الوقت الحاضر، وما يتميز به من فوضى الألسنة والاعتقادات والأهداف. ولقد بلغت المعرفة بكيان الوجود الراهن وعملياته مبلغاً يجعل للفلسفة التي تعتزم استخدام المعرفة توجيهها وتأييدها. أمّا الفلسفة التي هجرت حمايتها للحقائق والقيم والمثل الثابتة،

فسوق تشق لنفسها طريقًا جديدًا. وأمّا معنى العلم في صيغة علمية، وفي صيغة من المعرفة بالواقع، فقد يحسن أن يُترك أمره للعلم نفسه. وأمّا معناه في صيغة من المنافع الإنسانية العظمى التي قد يستخدم فيها، معناه في خدمة إمكانيات القيمة الآمنة، فإنه يقدم ميدانًا للارتداد لم تطأه قدم. إنَّ هَجَرَ البحث عن الحقيقة والقيمة المطلقتين الثابتتين قد يبدو أشبه بالتضحية بهما. ولكن هذا النَّبَذَ شرطٌ للإقبال على مهمةٍ أعظم أهمية؛ لأنَّ البحث عن قِيَمٍ مضمونةٍ يشارك فيها جميع الناس بسبب قيامها في أساس الحياة الاجتماعية، لهو بحث لن تجد الفلسفة لها فيه منافسين، بل تجد معاونين من ذوي الإرادة الحسنة.

وفي ظل هذه الظروف لن تجد الفلسفة أنها تعارض العلم، وإنما هي همزة الوصل أو ضابط الاتصال - كما يقال اليوم - بين نتائج العلم وضروب الأفعال الاجتماعية والشخصية التي بها تتحقق الممكنات ونشقى في سبيلها. أما الدين الذي ينقطع إلى الإلهام ويمجد الإحساس بالإمكانيات المثالية المتعالية عن الواقع فسيجد نفسه وقد أوقفه أي كشف علمي عند حده؛ لأنَّ كُلَّ كشفٍ جديدٍ سيفتح بابًا جديدًا. ستجد مثل هذه الفلسفة أمامها ميدانًا واسعًا من النقد. ولكن ذهنها الناقد سينصب على سيطرة التحزب، والمصلحة الضيقة، والعرف المألوفة، والسلطة الصادرة عن مؤسسات منعزلة عن الأهداف الإنسانية التي تخدمها. وهذه الوظيفة السلبية للفلسفة ليست سوى مراقبة عمل الخيال المبدع وهو يهتدي إلى الإمكانيات الجديدة التي تكشف المعرفة بالواقع عنها، ويلقي بمناهج جديدة لتحقيقها في مجال الخبرة اليومية للبشر.

لقد تمسكت الفلسفة غالباً بضربٍ من التوحيد الكامل للمعرفة. غير أنَّ المعرفة بطبيعتها تحليلية ومُفَصَّلة. حقاً إنها تبلغ تركيبات واسعة وتعميمات جارفة، ولكن هذه التركيبات والتعميمات تكشف الستار عن مشكلات جديدة تحتاج إلى نظر وميادين جديدة للبحث؛ فهي مراحل انتقال لمعرفة أكثر تفصيلاً وتنوعاً؛ لأنَّ تنوُّعَ الكشف وابتداعَ وجهاتٍ جديدة من النظر ومناهجَ جديدة للبحث من طبيعة تقدُّم المعرفة، مما يقهر أي تركيب كامل للمعرفة يقوم على أساسٍ فكري. إنَّ الزيادة العزيزة في المعرفة المتخصصة لن تُحقَّق أبداً معجزة إبداع كُلِّ فكري، ومع ذلك تبقى الحاجة إلى توحيد نتائج العلم المتخصصة، وعلى الفلسفة أن تسهم في إشباع تلك الحاجة.

ومع ذلك فالأولى أن تكون هذه الحاجة عملية وإنسانية من أن تكون من طبيعة ذاته، إذ العلم يظل قانعاً ما دام يتحرك صوب مشاكل وكشوف جديدة. أما الحاجة لتوجيه العمل في الميادين الاجتماعية الواسعة فهي مصدر مطلبٍ أصيل لتوحيد نتائج العلم، تلك التي تنظم حين يكشف الستار عن أثرها في السلوك. وعند هذه النقطة بالذات نجد أنَّ النتائج الخارقة المنوعة للبحث العلمي غيرُ منظمة، ومتفرقة ومضطربة. فقد يبلغ الفلكي أو البيولوجي أو الكيماوي كلاً من منظمة على الأقل لفترة من الوقت، كل واحد منهم في ميدانه الخاص. أما حين ننظر في أثر هذه النتائج الخاصة على سلوك الحياة الاجتماعية، فإننا نضلُّ إذا ابتعدنا خارج المجالات الفنية. وترجع قوة التقاليد والسلطة الدجماطيقية إلى هذا العيب أكثر من أي شيء آخر. ولم يتيسر للإنسان أن يحصل على مثل القدر العظيم من المعرفة من

قَبْلَ، وأكبر الظن أنه لم يكن فيما مضى يمثل هذا الارتياب والارتباك فيما يختص بمعنى ما يعرفه، وما تدل عليه في الأفعال والعواقب.

لو كان هناك إجماع بين الناس على دلالة ما نعرفه عن المعتقدات الخاصة بأمور القيم المثالية والعامة، لتميزت حياتنا بالتوحيد بدلاً من الانقسام والتنازع على الأهداف والمعايير المتنافسة. والحاجة إلى الأفعال العملية في المجالات الاجتماعية الحرة الواسعة ستعطي توحيداً لمعرفتنا الخاصة، التي تعطي بدورها صلابة وثقة للحكم على القيم الموجهة لسلوكنا. وبلوغ هذا الإجماع دليل على أَنَّ الحياة الحديثة قد بلغت مرحلة النضوج في الكشف عن معناها في الحركة الفكرية. وسيهتدي هذا الإجماع بمصالح الحياة الحديثة ذاتها، وألوان نشاطها، ويتخذ منها مرشداً صاحب سلطة في تدبير شؤونها، يبحث عنه عبثاً في الوقت الحاضر، فيجده ضائعاً بين التقاليد البالية وبين الاعتماد على الحوافر الطارئة.

وهذا الموقف يحدد الوظيفة الهامة للفلسفة في الوقت الحاضر، إذ يجب عليها أن تبحث عن العوائق وتكشفها؛ وأن تنتقد العادات الذهنية التي تقف عقبة في الطريق؛ وأن تُوجِّهَ الفكرَ صَوْبَ الحاجات المتصلة بالحياة الحاضرة؛ وأن تؤوّل نتائج العلم في ضوء عواقبها على معتقداتنا الخاصة بأغراضنا وقيمنا في جميع مراحل الحياة. الحق: أن إقامة مذهب فكري قادر على تحقيق هذه المهمة لمن أصعب الأمور؛ إذ لا يمكن أن ينشأ إلا ببطء وعن طريق تعاون الجهود. ولقد حاولتُ خلال هذه الصفحات أن أبين في خطوط عامة طبيعة المهمة التي يجب عملها، وأن أقترحَ بعض ما تملكه من مدد لتحقيقها.

