

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 نبليج 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 بوساطة
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 باللامتغير. 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 يستطيعون 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 الفلاسفة. فالنظريات المثالية
 تقرر صراحة معادلة الواقع بالمعروف. ولك أن تستعرض في الخيال
 منظر الأرض السندسية وقد نبتت فيها الأشجار تمايل 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 اُمُتُحن 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 المجرّبات.

والإنسان من جهة أنه كائن طبيعي يفعل كما تفعل الكتلة والجزئيات، وهو يعيش كما تعيش الحيوانات يأكل ويكافح ويخاف ويتناسل. وبعض أفعاله وهو سابحٌ في بحر الحياة تخضع للفهم، فتكتسب الأشياء معنى؛ لأنها تصبح آياتٍ تدل على غيرها أي وسائل لما نتوقّعه 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 استجاباتٌ 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 الأعماق 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 تصورًا 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 توجيةً لإمكانات الوجود وإخلاصاً لقضية تلك الإمكانات، ومتميز 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 كشوف العلم ليست هذه العقيدة الخاصة أو تلك، إنما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى أن حقيقة كل شيء ممتاز وقوته مما يكون جديراً بأسمى إخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق، بحيث يفقد مثال الكمال ما يزعمه من سمو علينا، اللهم إلا إذا استطعنا البرهنة على وجوده برهاناً واضحاً كوجود الشمس والنجوم.

ولولا هذا الافتراض القائم في أساس الدين والفلسفة، ما وقع نزاع بين العلم والدين. إن المحاولات الجارية عن التوفيق بين نتائج العلم وبعض المذاهب الدينية الخاصة قد توحى لسوء الحظ حين نقرر مثل ذلك بفكرة وجود صيغة لا يأتيها الباطل للتوفيق. وهي صيغة ليس معناها بعيداً، إذ تدل على 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، وعلمنا 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 وسيلة 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 سيُعَدُّ 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، وتُحَصِّنُها 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 الحوافز 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.