الفصل الثانى

مثالية برادلى

- تمهيد
- حياته وأعماله
- علاقة برادلى بفلسفة هيجل
- الترابط بوصفه معياراً للحقيقة
- حقيقة العالم

تمهـيد

يعد تطور الفكر الفلسفى فى ألمانيا بعد "الفلسفة الكانطية" من الموضوعات الهامة فى تاريخ الفلسفة حيث ينقسم إلى ثلاث مراحل : المرحلة الأولى تبدأ مع "فشته" الذى ارتفع فوق الثنائية التى وضعها "كانط" بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة فى "الأنا الخالص" . والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية التى ينبغى ألا نتجاوزها ، أما "شلنج" فهو الذى اتخذ الخطوة الهامة والمرحلة الثانية بعد "فشته" فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة "فشته" – على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً – فقد كان "فشته" لايزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانطية ، أما "شلنج" فهو الفيلسوف الرومانتيكى الأصيل ، إذ نجد عنده النبض الرومانتيكى الحى فى محاولته الوصول إلى اللامتناهى عن طريق الحدس والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدى .

واتجه "هيجل" – الذى يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر الفلسفى فى ألمانيا – فى نفس الاتجاه ، واتفق مع "شلنج" فى الاعتراف بالطبيعة ، وأخذ على "فشته" نزعته الذاتية المطلقة التى تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها ، لكن "هيجل" كان يهتم بما هو عينى وما هو واقعى . وقد جمع فى مركب واحد بين "فشته" و"شلنج" وجعل التناقض والتعارض فى صميم الطبيعة ذاتها وفى قلب الوجود نفسه ، ثم وضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل والطبيعة . فتفاعل العقل مع الطبيعة يعنى الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى فى التاريخ [1].

على حين كانت هذه المراحل الثلاث للمثالية الألمانية متفقة مع "كانط" عندما اعتبرت أنه قدم للفلسفة خدمة جليلة حين أبرز الطابع المتناهى لمعرفة الفهم التى تقوم على الخبرة وحدها ، وأطلق عليها اسم "الظاهر" ، ولكنها اختلفت معه ورأت أنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها ، وفصل بين هذه المعرفة وبين

"الشىء فى ذاته" بهوة لا يمكن عبورها .

وإذا كانـت الإرادة والـوعى عنـد "فـشته" تمثـل الأسـاس الـذى ينبغـى علينـا أن ننظر إليه أولاً ، فإن الأساس عند "شلنج" هو حدس الخبرة الجمالية . أما عند "هيجل" فيمثل عملية تتخذ أشكالاً مجردة للفكرة العينية التى يتضح من خلالها الروح الكلى أو المطلق ذاته [2]. ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة الهيجلية ملء السمع والبصر، على الرغم مما نالها من انتقادات فى كل مكان . ومن المتوقع أن تكون لها نفس الأهمية فى الفلسفة المثالية فى هذه الفترة . لكن كيف اتصل الفكر الإنجليزى ، فى القرن التاسع عشر بفلسفة "هيجل" ؟

ولد "هيجل" فى عام 1770 وأصبح معروفاً ومشهوراً فى ألمانيا منذ عام 1801 عندما نشر بحثاً بعنوان "الاختلاف بين "فشته" و"شلنج". وقد تم التنويه إليه فى الأدب الإنجليزى بعد أن ذاعت شهرته فى ألمانيا بفترة طويلة. ولم يظهر له أى عمل بعنوان فلسفى باللغة الإنجليزية إلا بعد ذلك بفترة أطول. وبعد أن تم ترجمة جزء من كتابه "المنطق" فلم يكن من السهل معرفة أى كلمة عن الفكر الألمانى تفيد الباحثين. وهكذا، قبل أن يتأثر الفلاسفة الإنجليز بفلسفة "هيجل" ، فإن الحركة الجديدة التى بدأت من فكرة السلب عند "شلنج" وانتهت بفكرة المطلق عند "هيجل" قد تم رفضها، وانقسمت المدرسة التى تأسست إلى أقسام عدة وظهر رد فعل عنيف ضد الاتجاه العقلى الذى يمثل هذه الحركة[3]. لكن هناك سؤال آخر يطرح نفسه علينا هو : تحت أى ظروف استطاع هذا الفكر الجديد أن يصل إلى إنجلترا ؟

كانت إنجلترا على اتصال ضيق بالقارة الأوروبية فيما يخص مسائل السياسة والعلوم الطبيعية وحتى الأدب بصفة عامة ، لكن كان يوجد – بجانب هذا كله – إرادة قوية للاهتمام بالحياة الفكرية والإطلاع على كافة المؤلفات الفلسفية سواء داخل نطاق إنجلترا أو خارجها. ومن بين هذه المؤلفات الهامة الإطلاع على فلسفة "كانط" – كما ذكرنا من قبل – فقد اطلع عديد من المفكرين – من أصحاب المدرسة الجديدة – على أكثر من مائة من الكتب والمقالات والأبحاث التى ظهرت عن فلسفة

"كانط" فى العشر سنوات الأولى من كتابه "نقد العقل الخالص" حيث اعتبره البعض الشخصية الرائدة فى ألمانيا . ففى عام 1795 ألقى "ف . ا . نيتش" F. A, Nitsch ، الذى اهتم بـ "كانط" ودروسه فى جامعة "كوينجسبرج" ، محاضرة عامة فى لندن بعنوان "تحليل القدرات الذهنية" كما هى ثابتة فى "نقد العقل الخالص" ونشر فى العام التالى دراسة تمهيدية وعامة للمبادئ "الكانطية" التى تتعلق بالله والعالم والإنسان .

وظهرت فى عام 1798 عناصر "الفلسفة النقدية" قدمها ا. ف. ن. ويلش A. F. N, Wilich ، ويتضمن هذا الكتاب وصفاً مرتباً ترتيباً زمنياً لثلاثين عمل من أعمال "كانط" بما فى ذلك "نقد العقل الخالص" ، وأربعة عشر من أعماله الثانوية التى وضحت أيضاً فلسفته النقدية ، والتى يتم ترجمتها عن الألمانية بواسطة "جون سكالتز" John Schaltze. وفى غضون هذه الفترة ، وُجدت مقالة عن "كانط" فى العدد الخامس الملحق للموسوعة البريطانية كتبها "جون كولكوهوم" John Colquhoum . ولم يوجد حتى عام 1819 أى ترجمة فعلية لأعمال "كانط" . وفى العام نفسه نشر "جون ريتشاردسون" John Richardson "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً" . وكذلك كتابات "كانط" فى المنطق التى نشرت بعد وفاته .

إذن ، أصبح اسم "كانط" معروفاً أثناء وجود فلسفة "كولردج" (*) و"كارليل" ومن خلالهما ، واحتل مكاناً بارزاً فى تاريخ الفلسفة وبذلك مهد الطريق لظهور فلسفة "هيجل" حيث ظهر اسمه فى الأفق عندما ترجم "تيمنى مانما" Temme Monma لتاريخ الفلسفة ، كذلك عُرف "هيجل" فى إنجلترا من خلال الحركة المثالية الجديدة التى أطلق عليها أحياناً اسم "الكانطية الجديدة" Neo – Kantian ، لكن أكثر الأوصاف شيوعاً عنها هى "الحركة الهيجلية الجديدة" Neo – Hegelian الذى

(*) ترتبط المثالية الجديدة فى إنجلترا فى خصائصها العملية بالتطور الروحى الذى كان يمثله كل من "كولردج" و "كارليل" وآخرين ، وكانوا يعبرون عن اتجاه أدبى أكثر من كونهم مفكرين . كما أن تطور الفن – فى هذه الفترة – كان واعياً بمطالب الفكر أكثر من الفلسفة . فمن الملاحظ ، أن الشعر والأدب بوجه عام قد هيأوا الجو الذهنى لتلقى نظرة مثالية إلى العالم .

يعتبر فرنسيس هربرت برادلى Francis Herbert Bradley من رواد هذه الحركة [4].

* * * *

حيـاتـه وأعمالـه

"برادلى" فيلسوف مثالى إنجليزى من أعظم أقطاب الحركة المثالية الإنجليزية التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وهو فيلسوف من طراز خاص عاش التجربة الإنسانية وتأمل كل ما فيها من منظور خاص ، إذ إنه تأمل تفاصيلها الكاملة فى علاقتها بالواقع الكلى الذى يشتمل على كل حقيقة واقعة بهدف التوصل إلى نظرة ميتافيزيقية تشبع حاجة العقل ، أى بهدف الوصول إلى الوحدة التى تنظم هذا الكل. ولذلك فإن المتأمل لفلسفته بصفة عامة – وعلى نحو ما صورتها مؤلفاته المختلفة – يتضح له مدى رغبته الشديدة ومدى الحاجة للإحاطة بكل جوانب المشكلة أو الموضوع الذى يتعرض له . وليس هذا بغريب على فيلسوف عاش حياة الناسك فلم يتزوج مثلاً ، ولم تكن له علاقة إلا بأصدقاء قلائل ، فقد عاش على استخلاص أفكاره وتأملها وكان اعتلال صحته هو الذى فرض عليه هذه العزلة [5].

وقد ولد فى 30 يناير عام 1846 بمدينة "كلافم" Clapham ابناً لأحد رجال الدين هو "تشارلز برادلى" الواعظ الدينى بإحدى المدارس الإنجيلية – وقد حققت عظاته انتشاراً وذيوعاً بسبب إصرارها على السمات العملية والتأملية للدين – وتلقى تعاليمه الأولى فى "شلتنهام Cheltenham من عام 1856 حتى عام 1861، وبعدئذ فى "مالبوروف" Marlborongh من عام 1861 حتى عام 1863. وفى عام 1865 التحق بكلية الجامعة بأكسفورد . وفى عام 1870 انتخب زميلاً فى كلية مرتون Merton لمدة لا تنتهى إلا بالزواج ، وبما أن "برادلى" لم يتزوج وكانت الزمالة لا تفرض عليه أن يقوم بالتدريس فظل فى هذه الكلية طيلة حياته متفرغاً للتأليف وحده . وفى السنة التالية ، أصابه التهاب شديد فى كليته وظل بسبب هذا الداء الأليم مريضاً بقية حياته ، ولذلك كرس كل جهوده للكتابة الفلسفية حتى توفى فى 18 سبتمبر عام 1924. وبعد وفاته بقليل حصل على "وسام الاستحقاق" من الدرجة

الأولى The order of Merit وهو أعظم لقب يحصل عليه فيلسوف إنجليزى [6].

وأول مؤلفات "برادلى" – حسب التسلسل التاريخى – هو افتراضات التاريخ النقدى عام 1874، وقد أعيد طبعه فى "مجموعة المقالات". وفى هذا الكتاب يوضح فيه المبدأ الذى يمكن من خلاله تفلسف التاريخ ولهذا فهو جدير بالبحث والدراسة .

وثانى هذه المؤلفات هو "دراسات أخلاقية" 1876 ثم "مذهب اللذة عند سد جويك" 1877. وينقد "برادلى" فى هذا الكتاب المذاهب الأخلاقية السائدة فى عصره، أى مذاهب المنفعة واللذة التجريبية بصفة عامة من وجهة نظر هيجلية [7].

أما كتاب "مبادئ المنطق" 1883 فيمثل هجوماً على منطق التجريبيين ، ويرجع تأثيره التاريخى إلى أنه قضى على رد الفعل القوى لمنطق "جون ستيوارت مل" واتباعه وعلى نزعتهم الحسية التجريبية . وأفضل ما يوصف به منطق "برادلى" هو أنه منطق ميتافيزيقى ، بمعنى أن المسلمات الميتافيزيقية تأثيرها الفعال فيه ، لكنه لا يناظر منطق "هيجل" والذى لا تربطه به إلا نقاط قليلة . فقد كتب فى تصدير كتابه هذا يقول :-

> **"بالنسبة لـ "هيجل" أعتقد أنه فيلسوف عظيم لكن لا يمكننى أن أطلق على نفسى هيجلياً ولا يمكننى قول ما يبدو أنه مبدأه الرئيسى أو على الأقل جانب من هذا المبدأ"** [8].

ويمثل كتابه الرئيسى "المظهر والحقيقة" 1893 أهمية كبرى بين الأعمال الفلسفية الأخرى ، فهو بحث ميتافيزيقى من الدرجة الأولى ، رغم أنه وصف الميتافيزيقا فى مقدمة هذا الكتاب بأنها : **"البحث عن أسباب رديئة لما نعتقد به عن طريق الغريزة ، غير أن البحث عن هذه الأسباب هو غريزة ليس أكثر"** [9].

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

> **"إن هدف الميتافيزيقا هو تقديم نسق عقلانى للمبادئ الأولى ، وفهم الكون**

لا بطريقة مفككة وإنما من حيث هو كل على نحو ما " [10].

وأخيراً جاء كتاب "برادلى" "مقالات فى الحقيقة والواقع" عام 1914 ، الذى يمثل فى الجانب الأكبر منه شروحاً وتعليقات لبعض آرائه الميتافيزيقية ؛ وفى الجانب الآخر نقداً لبعض الآراء التى وردت مثل آراء "وليم جيمس" و "البرجماتية" بصفة عامة ، وآراء "برتراندرسل".

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

* * * *

علاقة برادلى بفلسفة هيجل

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

"**يجب أن أذكر القارئ أننى أنا وحدى المسئول عما أقول**" [11].

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

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

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

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

3- عالم الواقع أو المطلق الذى تعود فيه الوحدة والانسجام بين الأشياء [12].

وهذا يذكرنا بالمراحل التى يكشف فيها العقل عن نفسه عند "هيجل". فالعقل يمر بمراحل فى إدراكه للأشياء وفقاً لعلاقة الذات والموضوع ، فالمرحلة الأولى تكون

عادة إيجابية او مباشرة . والمرحلة الثانية سلب للأولى أو معارضة لها ، أما المرحلة الثالثة فهى جمع بين المرحلتين السابقتين .

ولم يخرج "برادلى" عما انتهى إليه "هيجل" وإن كان هناك بعض الفروق بينهما فى تصور كل منهما لنقطة البدء التى ينطلق منها الروح الذاتى فى طريق كمال ذاته ، أو فى طريق تحقيق الذات الفردية بتعبير "برادلى" . فبينما بدأ "هيجل" باليقين الحسى حيث حضور الموضوع – كما ذكرنا من قبل – حضوراً مباشراً أمام الذات ، فإن "برادلى" قد بدأ بوحدة الشعور التى لا يميز فيها بين ذات وموضوع ، ذات مدركة وموضوع قابل لأن يُدرك [13].

أما فيما يتعلق بـ "تجربة الوعى الذاتى ، فقد ذهب "برادلى" إلى نفس المعنى تقريباً عندما عبر عن تجربة الذات الفردية بموضوعها وتجربة الكل الاجتماعى أى تجربة – المراكز المتناهية لهذا الكل أو مجموع أفراده .

وكل ما بينهما من فرق يتمثل فى نقطة البداية التى تنطلق منها تجربة الذات الفردية – باعتبار أن ما يتحقق فى الكل الاجتماعى إنما يتحقق من خلال فاعلية الذوات الفردية – إلى تحقيق المطلق أو الروح المطلق بتعبير "هيجل".

ويعتقد "هيجل" أنه من خلال هذه التجربة يكون الروح حاضراً بالنسبة لنا وتبقى أمام الوعى تجربة أخرى تكشف له عن ماهية الروح، وجوهره المطلق بوصفه حرية كاملة مستقلة عن الذوات . ومع ذلك فهى التى تحقق وحدتها ، وعلى حد تعبيره أيضاً الأنا هو نحن ، ونحن كأنا ، ذلك هو الروح [14].

* * * *

الترابط بوصفه معياراً للحقيقة

لا شك أن "إشكالية الحقيقة" من الإشكاليات التى اهتمت بها الفلسفة عبر عصورها المختلفة، ولذا فهى قديمة قدم الفكر الفلسفى ذاته؛ حتى أن بعض الفلاسفة قد ربطوا بين طبيعة الحقيقة بوصفها البحث عن الوجود وبين الحقيقة بوصفها موضوع الفلسفة .

ويتناول "برادلى" مفهوم الحقيقة الكلية أو الحقيقة النهائية التى هى حقيقة كاملة متقومة بذاتها لا تفتقر إلى ما يوضحها وهى باختصار "حقيقة المطلق" .

حاول "برادلى" فى بحثه عن الحقيقة أن يثبت أن الحقيقة ذاتها نسق مترابط ورأى أنه لا تأتى صحة معرفتنا بهذه الحقيقة إلا عن طريق ترابط مجموعة من الأحكام التى تعبر عن الواقع . معنى هذا ، أن الترابط هو تعبير عن طبيعة الحقيقة ذاتها التى هى نسق فكرى وهى أيضاً معيار للأحكام التى تصدر عن الفكر.

وللترابط بوصفه معياراً للحقيقة مظهران هما : الانسجام Harmony والاشتمال Inclusiveness . فالانسجام يعنى استبعاد أى تنافر بين عناصر النسق المترابط أما الاشتمال أو الشمول فيعنى دخول أكبر عدد ممكن من العناصر فى النسق . فالأشياء ترتبط بعضها ببعض فى علاقات داخلية ، بل أن العلاقات هى أساس فهمنا للأشياء ، فالشىء يتم فهمه من خلال مجموع العلاقات التى تربطه بالأشياء الأخرى . ولذلك ، فإن حقيقة الشىء تعنى إدراكه فى علاقاته ببقية الأشياء وهذا هو معنى "الاشتمال" الذى يُستمد من علاقة العنصر بباقى العناصر التى تساهم معه فى تكوين ذلك النسق المترابط [15].

ولهذا اهتم "برادلى" بتحديد معيار ميتافيزيقى يمكن من خلاله إثبات أن الواقع نسق مترابط ويعد أيضاً أساساً إيجابياً فى مذهبه . وقد وجد هذا المعيار فى فكرة عدم التناقض ، بمعنى أن ما يتناقض ذاتياً لا يمكن أن يكون شيئاً حقيقياً .

وفى معرض حديثه عن تمييز الحقيقة عن المظهر الذى يتصف بعدم الاتساق ، رأى أنه لابد أن نغاير هذا التنافر بالاتساق . فقال :-

"معيارنا ينكر عدم الاتساق Inconsistency . ومن ثم يؤكد الاتساق . وإذا أمكننا تأكيد أن عدم الاتساق غير واقعى ، فبالعقل يجب أن نأكد منطقياً أن الحقيقة متسقة . والتساؤل هنا هو بخصوص المعنى المعطى للاتساق" (16).

إذن ، فالحقيقة – على نحو ما تعبر عن ذاتها فى الأحكام – تعانى من التناقض الذاتى ، لأنها تنطوى فى داخل ذاتها على ما يناقضها أى إلى شىء مغاير لها أو نقيض لها وموجود خارجها . لذلك فإن معنى سير الحقيقة فى طريق كمالها ، إنما هو سيرها فى طريق كل ما تشير إليه داخل ذاتها وبحيث تصير هى وهو شيئاً واحداً . ومن ثم ينتفى ما تعانيه من تناقض ذاتى ويتحقق بذلك اتساقها الذاتى . وعلى هذا الأساس تعبر كل حقيقة – من حيث درجة حقيقتها – على مدى شمولها بكل ما تشير إليه ومدى ما تحققه من اتساق ذاتى نتيجة لهذا الشمول (17).

ومن هنا يرى "برادلى" أن معيار الترابط يسعى دائماً إلى هدف يحقق الفكر من خلاله غاية قصوى ، وهذه الغاية هى المطلق . فالمطلق هو الأصل الذى تصدر عنه الحقيقة كما أنه الغاية التى تهدف إليه فى سعيها نحو كمالها الأقصى . ولقد عبرت فلسفة "هيجل" أوضح تعبير عن نزوع المعرفة الدائم إلى المطلق الذى هو غاية نسعى إلى تحقيقها . فقد رأى "هيجل" أن الحقيقة هى الكل ، وهذا الكل هو الماهية المطلقة والأساسية . فالحقيقة العليا هى المجموع التام لما يوجد والغاية النهائية له وهى الكل فى أعلى مظاهر تحقيقه أى الروح ، وهذه الروح تتبدى جزئياً فى مظاهر عديدة وتكشف عن نفسها فى مجالات مختلفة ، فهى المعنى الأساسى فى كل ما يوجد .

درجات الحقيقة

لقد اهتم "برادلى" بفكرة "درجات الحقيقة" وذلك فى معرض حديثه عن عالم المظهر الناقص الذى يسعى إلى اكتماله ، فرأى أنه يوجد تمييز بين درجات أو

مستويات تحدد تبعاً للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذى يضعه المطلق . وتُقاس درجات الحقيقة بمقدار درجة الواقعية اللازمة لدخول المظهر فى نسق الواقع . فجميع الأشياء بالقياس إلى المطلق "نسبية" غير أن هناك درجات للنسبية ، وبالتالى درجات من الواقعية . فالحقيقة لا تكون مطلقة كما أن الخطأ لا يكون مطلقاً . فكل حقيقة تحتوى فى داخلها على نوع من الخطأ ، وكل خطأ بداخله حقيقة ، فالخطأ كمظهر ليس إلا حقيقة جزئية فهو نقص فى بناء الحقيقة . والخطأ والحقيقة يمثلان وجوداً فعلياً وكل ما فى الأمر أن الفرق بينهما هو فرق فى الدرجة وليس فرقاً فى النوع ، أى ليس الفرق بينهما فرقاً مطلقاً لأننا إذا تناولنا وجهة النظر هذه سنجد أنها تنطوى على افتراض وجود حقيقة مطلقة. ومثل هذه الحقيقة لا وجود لها وذلك لأن وجود الحقيقة مشروط ببقائها ناقصة تسعى إلى اكتمال ذاتها [18].

ومادامت كل حقيقة ناقصة هى خطأ بدرجة ما ، فالخطأ – باعتبار أنه مظهر – يمثل حقيقة ما ، وإن كانت أدنى درجات الحقيقة . وهنا تقاس درجة كل حقيقة من حقائق الأشياء بدرجة واقعيتها وبالقياس إلى الحقيقة الكاملة التى هى والواقع الكلى شىء واحد ، أو هى التعبير الكامل عن الواقع .

* * * *

حقيقة العالم

زعم الفلاسفة ، منذ القدم ، أن ما قد يظهر لنا من العالم ليس هو بحقيقة العالم، فهذا الذى يظهر منه متغير والحقيقة ينبغى أن تكون ثابتة ، فنحن نرى الأشياء تظهر أمام أعيننا حيناً ثم تختفى . ولكن هل يمكن أن تكون حقيقة العالم هى هذه الظواهر العابرة التى لا تلبث أن توجد حتى تفنى ؟ أم أن الوجود الحقيقى غير هذه الظواهر الزائلة ؟ ذلك هو السؤال الرئيسى الذى حاول الفلاسفة الإجابة عليه منذ كانت الفلسفة.

وقد ظهرت التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو حقيقى لأول مرة عند المدرسة الأيلية ، إذ ذهب الأيليون – كما هو معروف – إلى التفرقة بين عالمين هما : عالم الظاهر وعالم الحقيقة ؛ ورأوا أن الحركة والتغير والصيرورة ، وكذلك التعدد والكثرة تكون عالم الظاهر أى عالم الوهم ، وأما الوحدة والكون فهما الصفتان الأساسيتان لعالم الحقيقة . وعالم الظاهر أو عالم الوهم هو ذلك العالم المألوف لدينا الذى نعرفه عن طريق آذاننا وأعيننا وأيدينا ... إلخ. أعنى عن طريق الحواس بصفة عامة . أما عالم الحقيقة أو الوجود الحقيقى فيعرف عن طريق العقل وحده ولا يمكن للحواس أن تعرفه ولا يمكن لنا أن نلمسه أو أن نراه أو نشعر به ، لكنا نصل إليه بالفكر وحده أى بالعقل فحسب [19].

وتكمن مثالية "سقراط" فى قوله بأن المعرفة هى معرفة المبادئ الثابتة التى توجد خلف الظواهر المتغيرة ، فالعلم عنده هو البحث عن الكل وراء جزئياته ، لأن ما يتغير لا يكون علماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . إن العلم لابد أن يتصف باليقين الذى لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور ، صحيح أن "سقراط" كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة : كالتقوى والعدالة والخير والشجاعة والفضيلة وما إلى ذلك ، لكن هذا لا يغير من الأمر شيئاً ، فما يهمنا هو أن

عالم الأخلاق عنده انشطر نصفين : عالم ظاهر هو ما نراه من سلوك جزئى متغير، ثم عالم الحقيقة الذى يكمن وراء هذه الجزئيات وهو ساكن ثابت لا يتغير.

وهذه الفكرة واضحة عند "أفلاطون" الذى كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقى لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير. كما كان يقول الأيليون ، وهى كلية لأنها تقوم على أساس الماهيات الثابتة كما كان يقول "سقراط" (20).

ومعنى ذلك ، أن المعرفة لا تستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظواهر أو عالم التغير، وإنما يكونها العقل وحده الذى يصل بنا إلى عالم المثل. ولقد تأثر "أفلاطون" فى نظريته عن المعرفة برأى أستاذه "سقراط" الذى كان يبحث عن التصورات الكلية فى عالم الأخلاق. لكن "أفلاطون" سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التى تفسر الموجودات جميعاً والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله. وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هى "المثل". ومثال الشىء هو الطبيعة العامة الأساسية والمشتركة بين جزئيات هذا الشىء ، وهذه الطبيعة العامة هى الأصل الأساسى وهى خالدة وأبدية وتقع فى عالم بعيد عن الزمان والمكان هو عالم المثل.

وجاء "كانط" فقسم العالم إلى قسمين : عالم الظاهر وعالم الشىء فى ذاته ، فهناك الظواهر أو الأشياء على نحو ما تبدو لنا ، ثم هناك الأشياء كما هى فى ذاتها – وليست تلك القسمة خاصة بالعالم ككل فحسب ، وإنما كل شىء من أشياء العالم له ظاهر وباطن أو مظهر وحقيقة.

أما "برادلى" فقد سعى إلى النظر إلى العالم ككل ، وفى سبيل ذلك بين لنا أن النظرة إلى العالم باعتباره مؤلفاً من موضوعات منفصلة ، نظرة متناقضة تماماً. ذلك أن العالم واحد والواقع الحقيقى واحد ، فالعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن بعضها البعض وكل ما يبدو فى الظاهر من اختلافات مآله إلى الزوال.

ولقد عبر من خلال كتابه "المظهر والحقيقة" عن هذه المسألة أدق تعبير، فنجده

يقسم الكتاب إلى قسمين : الأول فى "المظهر" والثانى فى "الحقيقة". ويُعرف المظهر بأنه ليس الظاهرى سواء فهمنا هذا الظاهرى على أنه معطى فى الوعى أو أنه مقابل "الشيء فى ذاته". والمظهر ليس مجالاً معيناً للوجود أو الفكر يتميز عن أى مجال آخر ، فربما يكون كل هذه الأشياء معاً . ولكنه هو الشيء الذى نكون أمامه كلما ظهر لنا تعارض بين الكيان الموجود وبين الشيء الذى هو موضوع الفكر ، وكلما كان الفكر تغمره المتناقضات ولا يدرك إلا جزء بدلاً من الكل ، وكثرة بدلاً من الوحدة والنسبى بدلاً من المطلق . أما "الحقيقة" فهى ما يقابل المظهر من جميع النواحى ، إنها تخلو من التناقض وهى وحدة كلية واستقرار وانسجام . إنها تشمل كل شيء وهى حقيقة كاملة، إنها باختصار هى "المطلق". وعلى ذلك كتب "برادلى" يقول ، بصدد علاقة المظهر بالحقيقة :-

> " **إن العلاقة الإيجابية لكل مظهر بوصفه عرضياً للحقيقة وحضور الحقيقة وسط مظاهره بدرجات مختلفة وبقيم متفاوتة ، هذه الحقيقة المزدوجة نجدها محوراً للفلسفة** " (21).

* * * *

مراجع الفصل الثانى من الباب الخامس

(1) د. إمام عبد الفتاح ، المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ص 89 – 90.

(2) Muirhead, J. H, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, Studies in the History of Idealism in England and America, London, Allen and Unwin, 1965, pp.147 – 8.

(3) Ibid, p. 148.

(4) Ibid, pp. 154 – 155.

(5) Richard Wollheim, F.H.Bradley, Penguin Books, LTD, Harmon dswozh, Middlesex, England, 1969, p. 15.

(6) The Encyclopedia of Philosophy, vol. 1 The Macmillan, Company and the Free Press, Paul Edwards editor in chief New York, London, 1967, pp. 359 – 363.

أيضاً : Richard Wollheim, op. cit., pp. 13 – 15.

(7) رودلف ميتس ، الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعة د. زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1963 ، ص403.

(8) Bradley, Principles of Logic, Oxford University Press, London, 1923. p. x.

(9) Bradley, Appearance and Reality, A Metaphysical Essay, London, George Allen and Unwin, LTD seventh impression, 1920, p. XIV.

(10) Ibid, p. X.

(11) Bradley, Ethical Studies, with an introduction by Richard Wollheim, Oxford University Press, 1962, p. 32.

(12) A, I, M, The Social Philosophy of English Idealism, London, George Allen and Unwin, LTD, 1962, p. 165.

(13) Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford at the Clarendon, Press, 1914, p. 194.

(14) د. نازلى إسماعيل حسين ، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ، ص311.

(15) Halder, Hirolal, Neo – Hegelianism, London, Heath Cranton, LTD, 1927, p. 239.

(16) Bradley, Appearance and Reality, p. 139.

(17) Stewart, Candlish, The Truth about F. H. Bradley, Mind, edited by Simon Blackburn, published for the Mind Association by Oxford University Press, 1989, p. 337.

(18) Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 362.

انظر أيضاً : Stewart, Candlish, op. cit., p. 343.

(19) د. إمام عبد الفتاح ، مدخل إلى الفلسفة ، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، الكويت ، 1993، ص255.

(20) د. عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، وكالة المطبوعات – الكويت ودار القلم بيروت ، لبنان ، 1979 ، ص 146.

(21) Bradley, Appearance and Reality, p. 551.

* * * *