



الفصل الخامس

حقيقة العالم

حقيقة العالم

تمهيد :-

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 هذه هى الظواهر العابرة التى لا تلبث أن توجد حتى تنفى ؟ أم أن الوجود الحقيقى غير هذه الظواهر الزائلة ؟ ذلك هو السؤال الرئيسى الذى حاول الفلاسفة الإجابة عليه منذ كانت الفلسفة.

ولقد ظهرت التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو حقيقى لأول مرة عند المدرسة الأيلىية، إذ ذهب الأيلىيون - 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 ... الخ، 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، لكننا نصل إليه بالفكر وحده أى بالعقل فحسب (1).

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. أن العلم لا بد أن يتصف باليقين الذى لا يزعه 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 يراه 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" (2).

ومعنى ذلك، أن المعرفة لا تستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظاهر 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 الشئ هو الطبيعة العامة الأساسية والمشاركة بين جزئيات هذا الشئ؛ وهذه الطبيعة العامة هى الأصل الأساسى وهى خالدة وأبدية وتقع فى عالم بعيد عن الزمان والمكان هو عالم المثل.

وعلى هذا الأساس، قسم "أفلاطون" الوجود قسمين : القسم الأول هو العالم المحسوس، والقسم الثانى هو العالم المعقول أو عالم المثل. ويمكن أن نقول بصفة عامة : إن عالم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن العالم المعقول تقابله معرفة العقل. هذا يعنى أن المعرفة التى تأتى بها الحواس ليست معرفة يقينية وإنما معرفة ظنية أو تخمينية لأن موضوعها - وهو العالم المحسوس - متغير، مع أن المعرفة هى الحقائق التى لا تتغير كما بين الأيليون و"سقراط" من قبل. ومن هنا، فإن المعرفة اليقينية هى معرفة العقل وحده (3).

وجاء "كانط" فقسم العالم إلى قسمين : عالم الظاهر وعالم الشئ 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 شئ من أشياء العالم له ظاهر وباطن أو مظهر وحقيقة.

أما "برادلى" فقد سعى إلى النظر إلى العالم ككل، وفي 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 والواقع" عن هذه المسألة أدق تعبير، فنجده يقسم الكتاب إلى قسمين : الأول فى "المظهر" والثانى فى "الواقع". ويُعرف المظهر⁽⁴⁾ بأنه ليس الظاهرى سواء فهمنا هذا الظاهرى على أنه معطى فى الوعى أو أنه مقابل "الشئ فى ذاته". والمظهر ليس مجالاً معيناً للوجود أو الفكر يتميز عن أى مجال آخر، فربما يكون كل هذه الأشياء معاً، ولكنه هو الشئ الذى نكون أمامه كلما ظهر لنا تعارض بين الكيان الموجود وبين الشئ الذى هو موضوع للفكر؛ وكلما كان الفكر تغمره المتناقضات ولا يدرك إلا جزء بدلاً من الكل، وكثرة بدلاً من الوحدة والنسبى بدلاً من المطلق.

أما الواقع فهو ما يقابل المظهر من جميع النواحي، إنه يخلو من التناقض وهو وحدة وكلية واستقرار وانسجام، إنه شامل لكل شئ وهو حقيقة كاملة، أى باختصار إنه المطلق. وعلى ذلك كتب "برادلى" يقول، بصدد علاقة المظهر بالواقع :

"إن العلاقة الإيجابية لكل مظهر بوصفه عرضياً للواقع وحضور الواقع وسط مظاهره بدرجات مختلفة وبقيم متفاوتة، هذه الحقيقة المزدوجة نجدها محوراً للفلسفة"⁽⁵⁾.

١ - « مظهر العالم »

الكيفية والعلاقة

يرى "برادلى" فى كتابه "المظهر والواقع" - وبصفة خاصة فى الجزء المتعلق بـ "الكيفية والعلاقة" - أن البحث فى الفرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية وكذلك الفرق بين ما هو جوهري وما هو عرضي أسلوبان من الأساليب المتعددة لفهم الكون. وقد توصل فى الأجزاء الثلاثة الأولى من هذا الكتاب إلى نتيجة أساسية لمذهبه الميتافيزيقي، وهى أن الخبرة ذات العلاقة ليست خبرة حقيقية^(٦).

كتب يقول :

"إن القارئ الذى اتبع مبدأ هذا الفصل (الكيفية والعلاقة) وتمسك به، يحتاج إلى أن يقضى وقتاً لكى يحقق مثل هذا المبدأ. وسوف يرى أن خبرتنا - حينما تكون ذات علاقة - ليست حقيقية"^(٧).

وكان أساس هذه الفكرة هو القول بالجواهر وصفاته. فقد افترض الفلاسفة جوهراً كامناً وراء الظواهر، ورأوا أنه لا يمكن افتراض "هذا الجهر" - الذى تأتى شتى الصفات فتصفه وتأتى شتى العلاقات فتصله بغيره - مجرداً عن صفاته وعلاقاته، ولا يمكن تصور طريقة أخرى يتوحد بها الشئ الواحد، فما الذى جعل "هذه البرتقالة - مثلاً - واحدة رغم كثرة صفاتها ؟ وما الذى جعل "هذا الفرد" من الإنسان واحداً رغم كثرة حالاته وأحواله وكثرة علاقاته بغيره من الأشياء ؟ ويمكن أن نسأل السؤال نفسه عن "الكون" كله ما الذى يجعله "كوناً واحداً" رغم كثرة ما فيه من أشياء، وما لها من صفات، وما بينها من علاقات ؟ هل يمكن أن يتوحد كل واحد من هذه الأشياء إلا إذا فرضنا فيه جوهراً خفياً تتعلق به هذه الصفات الكثيرة، فتصير على كثرتها شيئاً واحداً ؟ إذن، ماذا يكون "هذا الجهر" الذى نفترضه فى الشئ لنفس وحدته؟^(٨).

حاول فلاسفة العصر الحديث، ومن بينهم "ديكارت" و"لوك"، الإجابة عن هذا السؤال وهى الإجابة التى تجعل جهر الشئ مجموعة من صفاته، وهى التى

يُطلق عليها "الصفات أو الكيفيات الأولية" ومن خلال هذه الصفات تبني صفات الشيء الأخرى أى "الصفات الثانوية".

فقد فرق "ديكارت" بين نوعين من الصفات فى الأشياء المحسوسة : صفات أولية أساسية مثل "الإمتداد"، وصفات ثانوية عرضية مثل "اللون والطعم والرائحة والصلابة". وقد أدت به هذه التفرقة إلى القول بالجواهر، إذ ما الذى يبقى من قطعة من الشمع، مثلاً، إذا ما زالت عنها كل هذه الصفات العرضية ؟ إنه الجوهر ! وعلى حد قوله :

"الجوهر هو الشيء أو الوجود الفردى، إنه الشيء الذى يوجد هكذا ولا يحتاج إلى شيء آخر كي يظهره إلى الوجود" (٩).

والجواهر عند "ديكارت" ليس فقط جوهراً مادياً، بل هناك أيضاً جواهر روحية هى النفس أو الروح عند الإنسان، والجوهر الأول أى المادى طبيعته الامتداد، بينما الآخر الروحى طبيعته التفكير.

أما الجوهر عند "لوك" هو الشيء فى ذاته، أى ذلك الشيء الموجود الحقيقى الذى نتحدث عنه على أنه شيء مستقل عن الذات، قادر على أن يوجد وجوداً مستقلاً منفصلاً عن غيره من الأشياء. أما عن ماهية هذا الجوهر، فهى فى نظره شيء غامض، لأنه إذا ما حاول أى شخص أن يختبر أو يفحص فكرتنا عن الجوهر بصفة عامة، فلن يجد سوى فكرة عن شيء لا يعرفه افتراضه حاملاً لهذه الصفات التى تحدث فيها الأفكار البسيطة. وعلى ذلك يرى "لوك"، أن هناك من الأشياء ما هو موجود مع أنه غير معروف أو لا يمكن إدراكه ولا معرفته؛ وفكرتنا عن الجوهر – بصفة عامة – هى فكرتنا عن ذلك الشيء المجهول الذى نفترض وجوده وراء تلك الصفات الحسية الموجودة فى الأجسام، والتى لا يمكن أن نتصور وجودها أو قياسها بدون وجود شيء يحملها – هذا الشيء الذى لا نعرفه والذى نفترض وجوده هو، على حد قول "لوك"، ما أسميه بالجواهر (١٠) أى الشيء الذى يوجد تحت الأعراض أو يقف وراءها أو الذى يمسك بها.

وهكذا قسم "لوك" الكيفيات إلى أولية وثانوية وذلك من خلال تفسيره لـ

"الجوهر" الذى يمسك بظواهر الشئ وصفاته بحيث يجعله شيئاً واحداً. والكيفيات الأولية هى الصفات الثابتة فى الشئ بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها، وهى أساسية فيه ملازمة له دائماً مهما حدث فيه من تغيرات مثل: الشكل والامتداد والصلابة. أما الكيفيات الثانوية، فهى ليست أولية فى الأشياء بل ثانوية بمعنى أنها ليست أساسية فى الشئ، ولا داخله فيه أو ملازمة له لكنها مجرد قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة بواسطة صفاتها الأولية؛ مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح. .. الخ، وهى ثانوية لأنها يمكن أن توجد أو لا توجد فى الشئ وليس من الضروري أن تكون ملازمة له.

والتفرقة ^(١١) بين الكيفيات الأولية والثانوية ليست فى الواقع من ابتكار "لوك" إذ سبقته الأبحاث العلمية فى هذا المجال. فـ "جاليليو" يؤكد هذه التفرقة على أساس أن الكيفيات الأولية مثل العدد والشكل والحجم والحركة والوضع تعتبر صفات ملازمة للأشياء، بينما جميع الصفات الأخرى وهى غالباً ما ترتبط بالإحساس تعتبر ثانوية لأنها تعتمد على الصفات الأولية وتكون بمثابة نتائج لها ^(١٢).

ونفس هذه الفكرة نجدها عند "برادلى"، حيث بدأت محاولته لتفسير الأشياء من خلال النظر إلى الفرق بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. فمن المعتقد أن الكيفيات الأولية أى "الامتداد" - بالإضافة إلى العلاقات المتنوعة للمكان - تنتمى للأشياء فعلياً وهى مستقلة عنا؛ على حين تكون الكيفيات الثانوية مشتقة وقابلة للتغير وليس لها وجود منعزل عن علاقتها بالحواس. لكن الكيفيات الأولية مظهر وليس لها واقع فريد، وهذا على عكس الرؤية المادية التى تذهب إلى أن الشئ الممتد بمفرده واقعى وكل شئ آخر مجرد مظهر.

ويشير "برادلى"، فى هذا الإطار، إلى أنه علينا أن نتساءل - بصدد طبيعة هذا الممتد - عن كيفية أن تقوم الحدود فى علاقات تصل فيما بينها. لكن الشئ الذى يظهر يكون هناك بمعنى أنه يحتل مكاناً معيناً ويجب أن يتم التعامل معه. ومن ثم، تبدو علاقة الكيفيات الأولية بالكيفيات الثانوية علاقة غير معقولة كلية، لأنه لا شئ يتحرك فعلياً من الوجود خلال مظهر موصوف بعلامة مميزة. إذن، هل ينتمى هذا المظهر إلى الواقع؟ ^(١٣) يجيب "برادلى"، بأنه يجب أن ينتمى المظهر

إلى الشيء الممتد. لكن لا يمكنه أن يفعل ذلك، لأنه غير قادر أن يقف منعزلاً في أى مكان حيث لا يوجد هذا المكان الواقعي؛ فإذا انعزل في مكان ما فإن العلاقة سوف تتلاشى وفي هذه الحالة يتوقف المظهر عن أن يكون مظهراً ثانوياً.

ومن ناحية أخرى، إذا كان ينتمى - بأى معنى - إلى الواقع، فإنه سوف يصيب الواقع بخاصيته غير الواقعية.

وبوضوح "برادلى" أن البرهان الذى يؤكد على أن الكيفيات الثانوية ليست واقعية له نفس القوة المساوية للبرهان الذى تم استخدامه بالنسبة للكيفيات الأولية. فالكيفيات الثانوية تعتمد على مدركاتنا بقدر ما تعتمد عليها الكيفيات الأولية، فالشئ الممتد يتصل باحساساتنا الحركية والعضلية مثلما يتصل اللون بالعين والصوت بالأذن والطعم باللسان؛ ولا يتواجد لنا إلا من خلال علاقته بالإحساس سواء أكان هذا الإحساس إحساساً لمسياً أو بصرياً أو حركياً فليس هناك اختلافاً في البرهان على أنه إحساس ثانوى ^(١٤). وعلى ذلك، فمن المستحيل فصل الكيفيات الأولية عن الكيفيات الثانوية، ولا يمكن تصور الأولى بمعزل عن الأخرى. فالامتداد ليس له معنى إذا انفصل عن اللون والصوت .. وما إلى ذلك، وعندما يعتبر شيئاً موجوداً بذاته يعنى أنه تجريد لا أساس ولا معنى له.

يقول "برادلى" :

"إن الشئ الممتد لا يمتلك كفياته إلا عندما يتم إدراكه من خلال شئ آخر. والشئ الآخر المدرك هو، من ناحية أخرى، نفس الحالة. باختصار، لا يمكن إثبات الشئ الممتد إلا عندما يتعلق بالشئ الآخر الذى هو بذاته لا يمتلك الكيفية إذا ما حاولت أن تعتبره بذاته" ^(١٥).

وهكذا يتبين لنا أن معرفة الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية تخفق في أن تجعلنا أقرب إلى الطبيعة الحقيقية للواقع، وليس من المستحيل الوصول إلى الواقع من خلال الفرق بين الأشياء وصفاتها.

أما الفرق بين ما هو جوهري وما هو عرضي، فيعرضه "برادلى" من خلال المثال التالى : قوام العالم أشياء وصفاتها، فهذه القطعة من السكر شئ وله صفات

فهى بيضاء وذات صلابة وحلاوة، ولكن ما نوع العلاقة التى تربط قطعة السكر بصفاتها تلك ؟ إنه من البديهي ألا تكون قطعة السكر هى إحدى صفاتها مأخوذة بمعزل عن بقية الصفات، لأنها لا تكون هى "البياض" وحده ولا "الصلابة" وحدها ولا "الحلاوة" وحدها : أتكون إذن هى مجموع هذه الصفات مجتمعة ولا شىء أكثر من هذا ؟ وينفى "برادلى" ذلك، لأن مجموعة الصفات فيها تعدد مع أن قطعة السكر شىء واحد، فمن أين جاءت هذه الوحدة ؟ أو ما الذى يوجد فى الشىء بالإضافة إلى صفاته ؟ ^(١٦) أتكون هذه الوحدة فى قطعة السكر نابعة من الصفات ذاتها أم آتية إليها من الخارج ؟ إنها بالبداية لا هذه ولا تلك، فلنسا ندري كيف ترتبط صفات اللون والطعم والصلابة فى وحدة واحدة مع أنها مختلفة أبعد الاختلاف. وعلى كل حال فالعلاقة التى تربطها معاً ليست هى "البياض" ولا هى "الصلابة" ولا هى "الحلاوة" أى أنها ليست هى من طبيعة تلك الصفات ذاتها. إذن فمن أين جاءت الصلة الموحدة بينها فى قطعة من السكر "واحدة" ؟ أم نقول : إنه لا توجد وحدة هناك وأن الأمر مجرد قائمة من الصفات لا أكثر ولا أقل. لكن هذا القول لا ينفى الحكم بأن كلا من تلك الصفات مرتبطة بالصفات الأخرى على نحو ما، بحيث يمكن أن نقول : إن صفة البياض مرتبطة بصفة الصلابة؛ لكن ما نوع العلاقة بين الطرفين المرتبطين ؟ هل هذه العلاقة نابعة من الصفات ذاتها أم مضافة إليها من الخارج ؟ ^(١٧) إلى آخر هذه التساؤلات التى تخص العلاقات.

إذن، فصميم المشكلة هنا هو أننا إذا وصفنا قطعة السكر بأنها بيضاء وصلبة وحلوة، فإما أن تكون هذه الصفات آتية إلى قطعة السكر من خارج طبيعتها وبذلك نكون بمثابة من يحكم على الشىء بما ليس من طبيعته وإما أن تكون تلك الصفات هى نفسها طبيعة الفكر وفى هذه الحالة نكون قد كررنا القول ولم نصف حكماً جديداً. ويستطرد "برادلى" قائلاً :

"عندما يتواجد معاً "البياض" و"الصلابة" و"الحلاوة" هذا يعنى بالتأكيد سر الشىء. والكيفيات تكون وتصبح فى علاقة أيضاً وتبدو الآن "الحلاوة" و"البياض" و"الصلابة" المواد التى تصف الشىء" ^(١٨).

والنتيجة التى يستهدفها "برادلى" من كلامه هذا هى أننا إذا نظرنا إلى أى

إذن، ما هي العلاقات التي تربط بين الكيفيات وتجعلها متلازمة في الشيء ؟ إن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم في النظر إلى "فكرة العلاقات". والسبب في ذلك هو أنه من الصعب إيجاد مكان صحيح لهذه الفكرة بين موضوعات المعرفة؛ حيث إنها، من جانب، ليست موضوعاً للإحساس. فمثلاً : إننا نسمع نغمات موسيقية لكن لا يمكننا أن نسمع العلاقات التي تربط كل نغمة بأخرى لأن هذا غير مسموع وهي ليست في مجال الصوت على الإطلاق. ومن جانب آخر، هل يمكن أن نجد مكاناً لمثل هذه العلاقات في الفكر ؟ ^(١٩) لا يبدو هذا صحيحاً من الناحية المنطقية، فسماع نغمتين بوصفهما متتاليتين، أو ملاحظة شجرتين على أساس أن أحدهما على يمين الأخرى تبدو عملية فكرية صعبة.

٢٤٣

إذن ليس ممكناً استنفاد أنواع العلاقات المختلفة ^(٢٠). فمثلاً : إن ذهنى فى هذه اللحظة يحتوى على الرغبات والإحساسات والأفكار والانفعالات وكل منها فى علاقة متبادلة مع الأخرى : فالورقة التى أكتب عليها الآن، ورقة بيضاء وملساء ومستطيلة، وهذه الصفات فى علاقة متلازمة ومتواجدة فى الموضوع، والأحكام التى أعبر عنها فى جمل مترابطة منطقياً إما أن تكون أحكاماً متسقة الواحدة مع الأخرى أو غير متسقة لكنها فى كل الحالات أحكام متصلة. إذن، إننا نحيا فى شبكة من العلاقات الهائلة وليس أمراً غريباً أن يتحاور الفلاسفة حول كيفية معالجة هذه الخيوط المراوغة للعلاقة.

ولابد من التنويه هنا إلى أن "جرين" وغيره من الفلاسفة كانوا يعززون إلى العلاقة أهمية كبرى حيث تضيف على الأشياء حقيقتها بالربط فيما بينها. أما "برادلى" فقد رأى أنه عندما نختبر ترتيب الوقائع نظرياً - تبعاً لعلاقاتها وكيفياتها - تظهر صعوبات وتناقضات غير متوقعة، لأن العلاقة والكيفية تفترض كل منهما الأخرى. فالكيفيات ليست شيئاً بدون العلاقات، ونكون أمام العلاقة إذا فكرنا أو ميزنا بأى طريقة كانت؛ وعندما نتجاوز الفكر إلى الوحدة المتصلة بالشعور نبتعد عن العلاقات والكيفيات ^(٢١). ولا يمكن التفكير فى الكيفيات دون التفكير فى خاصيات محددة متميزة بعضها عن البعض، ومن ناحية أخرى لا نستطيع التفكير فى الخاصيات دون التفكير فى علاقات تربط بينها.

وينتج عن ذلك، أن الكيفيات لا يكون لها معنى بدون العلاقات، والاثنتان لا يتميزان إلا بالفكر ولا يفصلان واقعياً. كذلك لا توجد علاقات بدون كيفيات حيث لا يوجد ما يربط إذا لم توجد كيفيات بوصفها حدوداً لهذه العلاقات.

يقول "برادلى" :

"تصبح العلاقة، بوضوح، تأكيداً لكل كيفية، فالكيفية الأولى أ هى فى علاقة بكيفية أخرى ب، لكن ماذا نفهم بـ فعل "يكون" ؟ إننا لا نعى إنه فى علاقة مع ب يكون أ ومن ثم نقرر أن أ تكون فى علاقة مع ب. وبنفس الطريقة فإن ح يتم ذكرها قبل د وهـ على يمين و؛ إذن إن د تكون قبل ح وعلى يمين و يكون هـ. لا، إننا نجيب أن العلاقة ليست متطابقة على هذا النحو مع الشيء؛ إنها

ليست إلا نوعاً من الصفة التي تتلازم (فى الشيء) أو تنتمى إليه" (٢٢).

أصبح واضحاً الآن، أن العلاقات تتضمن الحدود بقدر ما تتضمن الحدود العلاقات. وأى حد من الحدود المتصلة يجب أن يشتمل على خاصية مزدوجة، فهو من ناحية يدعم العلاقة، ومن ناحية أخرى تضع العلاقة هذا الحد، بناء على ذلك يظهر تعارض داخل كل شيء ويتم تبديد محتوياته فى عمليات متفرقة ليس لها نهاية، وإنما نجد أيضاً العلاقات غير معقولة بكيفياتها أو بدون كيفياتها، فالعلاقة بدون حدود هى مجرد كلمة لا تدل على شيء؛ ولكن الحدود يجب أن تكون خلف علاقاتها. ومن ثم، فإن رباط الاتصال يصبح ضرورياً بين الحد وعلاقته، وعلى ذلك لا يمكن تصور أى حد بمفرده ولكن إذا ارتبطت الحدود فيما بينها، فسيظل من المستحيل تصورها لأنه عندما نحاول تصور الصلة بين العلاقة الأصلية وبين الكيفية أو الحد فهذه عملية لا نهاية لها، لأن كل علاقة جديدة تربط العلاقة الأصلية بالحد تحتاج بدورها إلى الارتباط فى علاقة مع هذا الحد أيضاً. وفى هذه المرحلة يصبح الفكر عاجزاً عن بلوغ الحقيقة أو الكشف عن واقع الأشياء، وذلك كما استنتج "برادلى"؛ فالتفكير الخاص بالعلاقات يقع فى متناقضات لا حصر لها ومن ثم لا يشير إلا إلى عالم المظهر. وبكلمات أخرى، إن كل هذا يثبت أن التفكير الذى يخص العلاقات يشير إلى مجال المظهر. ولا يشير إلى مجال الحقيقة (٢٣).

المكان والزمان

إن النتائج التى ختم بها "برادلى" الجزء الخاص بـ "العلاقة والكيفية" لم تكن واضحة إلا من خلال معرفة الأساليب التى عرض من خلالها هذه النتائج فى تصويره عن "المكان والزمان". وهو فى هذا الصدد يناقش هذه المشكلة على مستويين :

المستوى الأول، يوضح أن هذه الظواهر بأساليبها المختلفة ذات علاقة أو تتضمن علاقات مختلفة ومن ثم فهى غير واقعية.

المستوى الثانى، يحاول فيه أن يبين أن لكل ظاهرة من هذه الظواهر برهاناً موازياً بإحكام للبراهين التى ظهرت فى جدل "العلاقة والكيفية". كتب يقول :

"موضوع هذا الجزء يبعد عن أن يكون محاولة لدراسة الطبيعة التامة للمكان أو الزمان، إذ يمكن اعتبارهما مظهرين، وسأحاول أن أبين، على هذا النحو، كيف أنهما لا ينتميان إلى الواقع. وسأبدأ أولاً بالمكان" (٢٤).

لقد أثار تصور المكان، من حيث طبيعته، كثيراً من المشاكل؛ وتساءل الفلاسفة بصدده عدة تساؤلات منها : هل يمكن أن يعتبر المكان جسماً ؟ إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر، فإننا نقع حينئذ في تناقض، إذ إننا نقول عن شيء ما : إنه موجود في مكان؛ فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد ومن جهة واحدة ؟ ولهذا السبب لا يمكن أن يقال عن المكان إنه جسم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمية في الواقع؛ ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكيانى. ومن هذه الوجهة يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسماً.

وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين : أحدهما يجعل المكان جسماً والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعنى شيئاً مجرداً.

وثمة مشكلة أخرى، هى تلك التى أثارها "زينون الأيلى" قديماً حين قال: إذا كان ثمة مكان، ففى أى شيء يوجد هذا المكان ؟ وإذا نظرنا إلى المكان باعتباره جسماً؛ فكيف نتصور فى هذه الحالة أن يكون المكان الحاوى لكل الأشياء غير محوى فى شيء ما من الأشياء (٢٥). معنى هذا أن الشيء موجود فى شيء آخر، وأن هناك شيئاً حاوياً للشيء والآخر وعاء له. فموقف أحد الشينيين بالنسبة إلى الآخر هو موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوى. أما "أرسطو" فهو يرى أننا يجب، فى هذه الحالة، ألا نفهم من مجرد وجود الحاوى ضرورة وجود شيء يحوى هذا الحاوى. ويكون هذا الحاوى محوياً بالنسبة إليه وإنما يكفى فقط - فى نظر "أرسطو" - أن ننظر إلى فكرة الحاوى دون أن نتصور بالضرورة وجود حلو لهذا الحاوى.

ويجب أن نفرق فى داخل فكرة "الاحتواء" هذه بين ما هو مكان بحق وما هو مكان مشترك. فالمكان بدقة هو الجهة التى يوجد فيها الشيء بطبيعته فمثلاً : النار فى أعلى والتراب فى أسفل هذا هو المكان الحقيقى بالنسبة إلى كل منهما. ولكن حينما نقول مثلاً : إن الأرض فى السماء بمعنى أن الأرض فى الهواء

والهواء فى السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً وإنما هو المكان بالاشتراك فحسب.

ومن خلال كل هذه الاعتبارات يظن "أرسطو" أنه فسر طبيعة المكان الحقيقية ولكن هناك كثيراً من المشاكل لازالت باقية بدون حل مثل مشكلة "الحركة فى المكان"؛ فكيف يمكن له أن يقول عن المكان إنه متناه وليس السماء الأولى بمكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك ؟ الواقع أن أقوال "أرسطو" فى هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى فكرة اللامتناهى التى أنكرها إنكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل. كما نلاحظ أن "أرسطو"، بصدد مشكلة المكان، كان حسيماً واقعياً؛ فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قبلياً كما فعل "كانط" بعد ذلك بزمان طويل (٢٦).

ومعنى المكان عند "كانط" مفروض من قبل فى كل تجربة، وهو أيضاً مطلق على نحو ما، ذلك أنى أستطيع بالفكر أن أغض النظر عن جميع التحديدات الخاصة للمكان، ولكنى حين أطرح بالفكر كل ما يملأ المكان يبقى المكان. ولا أستطيع أن أتخلص من هذا التصور كما لا يستطيع "ديكارت" أن يلغى "الكوجيتو". ولا أقصد أنى أعتبر هذا المكان مجرداً من الأجسام، باعتباره شيئاً يمكن أن يوجد فى ذاته بل إن المكان من حيث هو تصور باق لا ينعدم. إنه يفرض ذاته على فكرى كما خلقه الله. فهذا المعنى قبلى لا على جهة نسبية فحسب بل على جهة مطلقة أيضاً (٢٧).

والواقع أن المكان واحد، عند "كانط"، ولا يوجد سوى مكان واحد. وجميع الأماكن التى يمكن تصورها إنما تتلاشى فى مكان واحد لا غير. ولا شك أن المكان ذو أجزاء ولكن كيف نحصل على المكان ؟ إننا نحصل عليه بتقسيمه وتحديده، ومن ثم تصبح هذه الأجزاء متجانسة، بيد أن طبيعة التصور متعارضة مع تلك التى أشرنا إليها الآن. فالتصور ليس له وحدة حقيقية، فتصور "الإنسان" يعنى أن الوحدات فيه هى الأفراد، والأفراد هى الموجودة، ووحدة تصور "الإنسان" تجريد محض، فلا يمكن لنا أن نقسم هذا التصور إلى أجزاء متجانسة.

على هذا النحو يكون المكان واحداً وهو أيضاً متناه. والوحدة واللاتناهى تثبتان أن المكان ليس موضوع تصور بل موضوع حدس، لأن هذه طبيعة باطنة

خاصة ليست من شأن التصور الذى هو فى ماهيته كلى ومجرد (٢٨).

ولقد رفض "برادلى" النظرية التى تعتبر المكان جسماً، ورأى أنه إذا كان المكان جسماً فيجب أن يكون، مثل أى جسم آخر، له أجزاء. وإذا كان له أجزاء فهو ذاته مجموع كل أجزائه، هذا يعنى أن أجزائه تكون فى علاقة محددة. تبعاً لذلك، فقد ارتبط المكان بمفهوم العلاقة، ومن ثم فهو مظهر ولا يمكن أن يكون واقعاً. فتصور المكان بدون تصور العلاقة غير ممكن، ومن هنا فهو غير واقعى. لكن هناك معضلة تتضمنها الطبيعة الفعلية للمكان حيث يظهر أن هذه الطبيعة تقع فى نطاق التناقض، فمن جانب، أنه ليس مجرد علاقة ومن جانب آخر إنه لا شيء لكنه يتضمن العلاقة. وبوصفه كلاً متواصلاً فهو وحدة لها حدود معروفة ويتألف من أجزاء تتصل بعضها ببعض وهى ليست مجرد علاقات. وأجزاء المكان ذاتها أماكن قابلة للتحلل إلى أجزاء أبعد وهكذا إلى ما لا نهاية (٢٩).

ويوضح "برادلى" هذه الفكرة فيقول :

"ليس المكان مجرد، إنه يتألف من أجزاء ممتدة، وهذه الأجزاء - بوضوح - هى أماكن. وإذا اعتبرنا المكان مجموع هذه الأجزاء فهو مجموع للأجسام. وعلى ذلك فالعلاقة هى التى تربط الأماكن التى هى ليست مجرد علاقات. وبالتالي إذا اعتبر المجموع مجرد علاقات متبادلة، فمن ثم لا يوجد هناك مكان" (٣٠).

ويظهر هذا التناقض أيضاً عندما يكون المكان أكثر من علاقة، فإذا كان يتألف من علاقات متبادلة، كما اعتقد بعض الفلاسفة، فالعلاقات لا تقع بين الصلات المجردة ولكنها تقع بين أجسام. هذا يعنى أن العلاقة لابد أن تشمل على حدود، وأن المكان يتألف من أجزاء ممتدة وهى أجسام متجانسة التكوين وليست علاقات على الإطلاق. وتبعاً لذلك، فالمكان ليس مجرد علاقة وإذا كانت هذه العلاقة هى الطبيعة الفعلية للمكان، فسوف تصل بين الأماكن التى هى ليست مجرد علاقات. وإذا افترضنا أن العلاقات تقع بين هذه الأجسام، فإننا نجد أن كل جسم منها قابل للقسمة والأجزاء التى تنقسم إليها هذه الأجسام هى ذاتها قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية (٣١).

وبتضح مما سبق، أن المكان يتألف من اختلافات ينقسم من خلالها - داخلياً - بدون حدود، وفكرة أن المكان يتألف من أجزاء ممتدة فكرة وهمية تنشأ عن افتراض أن أجزاء المكان تتعلق بالجسم. بالأحرى فإن تلك الأجزاء تتألف من

انقسامات هي ذاتها قابلة للقسمة بشكل غير محدود. وتلك الانقسامات أو الاختلافات هي علاقات. ويبرر هذا الرأي أن المكان ينقسم إلى أجزاء وهذه الأجزاء تنقسم بدورها إلى أجزاء أخرى إلى ما لا نهاية. وبالتالي يتألف المكان من انقسامات أو اختلافات هي علاقات متبادلة.

وخلاصة القول، إن المكان ليس أكثر من العلاقات التي هي أجزاء يتألف منها، وعندما نحاول فهم هذا المكان بوصفه واقعاً للأجزاء، بل باعتباره وحدة علينا أن نكون مستعدين لنفس النتيجة^(٣٢). يقول "برادلي" :

"مرة أخرى تُفرض علينا نفس النتيجة من الخارج، لأننا أصبحنا نرى أن المكان يتلشى داخلياً إلى علاقات بين وحدات لا يمكن أن توجد أبداً. لكن، على الجانب الآخر، عندما نتخذ كوحدة فإنه يختفى باحثاً عن كل لا معنى له"^(٣٣).

ومن خلال هذه النتيجة نرى أن جدل "المكان" عند "برادلي" يجد جدل موازي له في "الزمن"، فالبرهان الذي ساقه في جدل المكان يتكرر حرفياً في جدل الزمان مع استبدال وحدة "الديمومة" Duration بوحدات الامتداد. ويعترض في هذا البرهان على أن الزمان يتخذ شكلاً حيزياً ويعتقد أن الزمان مثل المكان يتضمن علاقة، لكنه من جانب آخر ليس علاقة ولا يمكنه أن يكون شيء آخر خلف العلاقة وهذا تناقض واضح. فالزمن بوصفه علاقة، فهو علاقة بين الحدود. وإذا كانت هذه الحدود لا تشتمل على ديمومة، فإن الزمان كله لا يشتمل على ديمومة وبالتالي فإنه لا زمني^(٣٤). وعلى النقيض إذا اشتملت الحدود على ديمومة، عندئذ تكف عن أن تكون لحظات متميزة لأنها جميعها معاصرة مع ديمومتها. ولكي تتمايز فيما بينها لابد أن يكون كل منها قبل وبعد الأخرى. يقول "برادلي" :

"من المعتاد اعتبار الزمان دون الشكل الحيزي والنظر إليه بوصفه تدفقاً. ويعتبر كل من الماضي والمستقبل أجزاء له من المفترض ألا تتواجد معاً. وإذا فهمنا الزمان، بهذه الطريقة، يظهر على الفور الاعتراض الذي افترضناه بالنسبة للمكان باعتباره علاقة، ومن جانب آخر إنه ليس علاقة ... وهو غير قابل أن يكون أي شيء خلف العلاقة. والقارئ الذي لاحظ المعضلة التي تتعلق بالمكان سوف يلاحظها أيضاً بالنسبة للزمن، فإذا نظرنا إلى الزمان على أنه علاقة بين

الوحدات دون ديمومة، من ثم لا يكون لدى الزمان كله ديمومة ويصير لا زمان. لكن إذا منحنا الزمان ديمومة، حينئذ توجد الوحدات ذاتها في الحال، وهكذا تتوقف عن أن تكون وحدات. وفي الواقع إن الزمان هو الـ "قبل" Before والـ "بعد" After في وقت واحد وبدون هذا التنوع يصير لا زمان" (٣٥).

وإذا رجعنا إلى "كانط"، مرة أخرى، فيما يخص نظرية الزمان فسنجد أن الزمان يُعرف قليلاً لأنه شرط "المعية" وشرط "الديمومة" اللتين ندرکہما في الأشياء الخارجية أو الداخلية. إننا ندرك شيئاً دون أن نضعه في الديمومة، والديمومة تقتضى الزمان. فمعنى الزمان قبلي بالقياس إلى التجربة، لأننا كما لا نستطيع أن نغض النظر عن المكان، كذلك نفعل نفس الأمر بالنسبة للزمان أى إذا مازلنا مجموع الحوادث فيبقى الزمان ولا يمكن أن يكون موضوع تصور لأنه هو أيضاً وحدة، في حين أن التصور لا يملك قط وحدة حقيقية والزمان يمكن أن ينقسم إلى أجزاء متماثلة على حين أن التصور لا يمكن أن ينقسم إلا إلى كيفيات غير متماثلة وهو لا متناه؛ على حين أن التصور إنما هو لا معين. على ذلك، فقد ألقى معنى الزمان تبريراً عند "كانط" وأصبح موضوعاً من حيث أنه يفسر إمكان الديمومة الرياضية والتغير الطبيعي، ولكن بشرط أن يعتبر صورة لحساسيتنا وصورة لحسنا الداخلي (٣٦).

إن الزمان كما يرى "برادلى"، هو علاقة الـ "قبل" والـ "بعد" لأن وحدات الديمومة لا بد أن تكون كل وحدة منها قبل وبعد الأخرى. وهذه الديمومة ليست مؤقتة بدون هذا التفاوت غير المتسق داخلياً، ومن ثم لا يمكن أن تكون هذه الاختلافات لعلاقة الـ "قبل" والـ "بعد" تأكيداً للديمومة الفردية بدون إنكار وحداتها. إذن، لا يمكن أن يكون الزمان علاقة ولكن إذا كانت هذه الاختلافات غير موجودة لتلك الوحدة؛ فإن الديمومة تظل لا زمانية. وهكذا، فإن الزمان ليس علاقة الـ "قبل" والـ "بعد" بمقتضى أن الديمومة هي ديمومة مؤقتة. وينتج عن هذا، أن الزمان لا يمكنه أن يكون أى شيء خلف العلاقة. وعلى الرغم من هذه المعضلة فإن علاقة الـ "قبل" والـ "بعد" تعد طبيعة للزمان (٣٧).

وهنا تظهر مرة أخرى الصعوبات التى كانت موجودة فى جدل "العلاقة والكيفية". فمن الواضح، أن الزمان يتألف من "أنات متتالية" Succession Nows

لكن هذه "الأنات" لها صفة متناقضة، وتتسع "الآن" للاختلاف وللمظاهر معاً وإذا لم تتسع لذلك فسوف تكون "آن" بسيطة؛ أعنى تصبح بلا صفات. ومن الضروري أن يكون البسيط خارج الزمان، فإذا اشتملت "الآن" على الاختلاف فمن ثم أنها تتألف من أجزاء ويقع بين كل جزئين من هذه الأجزاء علاقة. ويجب أن تشتمل الأجزاء التي تتألف منها "الآن" على ديمومة، لأنها تمتلك الديمومة؛ كذلك لا يمكن تحليل "الآن" كلية إلى علاقات. ومن ناحية أخرى يعتبر كل جزء من هذه الأجزاء قابلاً للقسمة إلى أجزاء أبعد وهكذا لا توجد لحظة يمكننا التوقف عندها. والجزء الذي يعتبر مالكاً للديمومة ليس هو جزءاً آخر غير الجزء القابل للتحلل إلى علاقات. وبناء على ذلك يجب أن يكون الزمان مُعدداً ولكنه ليس مُعدداً من أجزاء صغيرة^(٣٨).

وعلى حد قول "برادلى" :

"المستقبل ليس حاضراً لكنه نتاج البنية، فـ "الآن" لا تتضمن إلا مجرد عمليات الحاضر فى عودة إلى الماضى. لكن هنا إذا كانت هذه الاختلافات مماثلة فإنها لسوء الحظ تكون غير متصلة. وكل ما تتطلبه هو التسليم بعملية صيرورة داخل "الآن". وبالنسبة لأى عملية صيرورة مسلم بها فإنها تدمر "الآن" من الداخل بحيث تختلف علاقة الـ "قبل" والـ "بعد". ويفرض علينا تعارضهما استخدام العلاقة بينهما. .. فـالسّمات تصبح أجزاء و"الآن" تتألف من أنات وفى النهاية، فإن هذه الأنات تبرهن على عدم إمكانية اكتشافها. وفيما يتعلق بتلك "الآن" فإنها لا توجد بوصفها جزءاً جسيماً للزمان"^(٣٩).

إن اللحظات المختلفة ليست متميزة بدون علاقاتها المتفاوتة، وكذلك لم تكن كل لحظة "قبل" و"بعد" اللحظة الأخرى. فكل لحظة تُفسد بالتعارض الذاتى مع علاقاتها المتفاوتة. وبما أن كل لحظة تكون "قبل" و"بعد" اللحظة الأخرى، فهى "آن" وداخل كل "آن" إما توجد عملية صيرورة أو لا توجد. و"الآن" فى الحالة الأولى ليست لحظة ديمومة جارية، وفى الحالة الثانية يتم تدمير التكامل المفترض لـ "الآن" وذلك من الداخل. ولحظات الديمومة ذاتها هى فى عملية صيرورة، ولا تتضمن داخلها بساطة عقيمة بل عمليات هى بدورها ديمومات بحيث تكون كل عملية منها "قبل" و"بعد" العملية الأخرى^(٤٠).

ويساوى رفض هذا الأمر إثبات أن لحظات الديمومة التي بدأت منها العمليات الأخرى ليس لها بداية ولا نهاية، لا "قبل" ولا "بعد" لكن هذه اللحظات سوف تقع خارج الزمان بدون بداية أو نهاية. ومع ذلك، يصبح الزمان مجرد العلاقة بينها والديمومة هي عدد من العلاقات اللازمانيّة. وإذا أخفقت العلاقة التي تصل الوحدات اللازمانيّة في أن تؤثر، بطريقة ما، في الوحدة بينها، فإن فكرة الزمان التي تكون لدينا تتألف من حدود لا زمنيّة أيضاً وفي هذه الحالة تصبح بدون علاقات. وبإضافة هذا الجدل المراوغ يصبح الزمان ظاهرة ذات علاقة ومن ثم يكون غير واقعي^(٤١).

الحركة والتغير

إن مشكلة "الحركة" أو المشكلة الأساسيّة لـ "التغير" ترتبط بإحكام بمشكلة الزمان. فالحركة تدل ضمناً على وجود نفس الشيء في مكانين وفي زمان واحد بشكل متتالي، وهذا يعبر عن التناقض. وعلى هذا الأساس يمثل التغير أساساً لمشكلة الحركة، فالتغير - الذي هو مرحلة بالنسبة لـ "برادلي" - يجاوز المعضلة المتكررة الخاصة بالمظاهر المختلفة. يقول :

"تمثل مشكلة التغير أساساً لمشكلة الحركة، لكن المشكلة الأولى ذاتها ليست مشكلة أساسية؛ إنها تشير مرة أخرى إلى المعضلة الخاصة بالواحد والكثير والاختلافات والهوية والأعراض والشيء والكيفيات والعلاقات. والتساؤل الذي يتحدى محاولتنا هو : كيف للشيء أن يتحول إلى شيء آخر؟ إن التغير هو مرحلة تجاوز بسيطة لهذه المعضلة من حيث المبدأ"^(٤٢).

لقد فرق "أرسطو"، قديماً "بين الحركة وبين التغير تارة، وخلط بينهما تارة أخرى في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة في المكان والحركة في الكيف والحركة في الكم. أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً هو "الكون والفساد"، أعني التغير في الجوهر. والحركة، كما يعرفها "أرسطو" هي كمال أول لما هو بالقوة بما هو بالقوة" لأن ما هو بالفعل لا يحتاج إلى أن ينتقل من حال إلى حال فلا حركة تقال عليه إذن. وإنما تقال على

الشيء الذى ينتقل من حالة القوة - بالنسبة إلى شيء ما من الأشياء - إلى حالة فعل بالنسبة إلى هذه الحالة عينها. وقولنا "بما هو بالقوة" معناه أن هذا الفعل لا يتم على أى نحو كان، بل منظوراً إليه من الجهة التى هو فيها بالقوة؛ أى من الجانب الذى كان فيه من قبل بالقوة، فتلك إذن هى الحركة ^(٤٣).

ويتساءل "برادلى" بخصوص الحركة والتغير : ما الشيء الذى يتغير ؟ على افتراض أن الشيء أ يتغير، من ثم إما أن يكون أ فى الزمان أو خارج الزمان. وإذا كان أ خارج الزمان حينئذ يصبح لدينا منا جانب أ اللازمانى، ومن جانب آخر الحالات المتتالية المتنوعة لـ أ أعنى أ_١، أ_٢، أ_٣ التى تكمن فى الزمان. وهنا يظهر التساؤل عن: ما هى علاقة أ بحالاته المتتالية ؟ وعلى افتراض أيضاً أن العلاقة لا توجد، فلا معنى أن يتغير أ لكن إذا كانت هناك علاقة؛ فكيف يتصل الشيء اللازمانى بتوالى الأشياء فى الزمان ؟ ^(٤٤).

ولتفسير هذا لابد أن نأخذ فى الحسبان منذ البداية أن انتقال أ من الزمان هو حركة بلا معنى. وبناء على ذلك، يمكن أن يقال إن أ يكون داخل السلسلة الزمانية. وهنا يظهر سؤال آخر هو : هل أ له ديمومة أم لا ؟ وعلى افتراض أنه يمتلك ديمومة من ثم ينعزل فى حالاته المتتالية. وهكذا، لا يوجد تغير من حالة إلى حالة أخرى، بل يوجد مجرد تعددية بين الحالات التى لا يفسرها التحول. لكن مع ذلك، إذا كان أ يمتلك ديمومة فلا يمكن أن يوجد تغير. وتتالى الـ "قبل" والـ "بعد" ليس ممكناً فى لحظة مجردة بسيطة، لأن التغير يتضمن الاختلاف. وينتج عن هذا أن التغير تحت أى افتراض مستحيل، وليس أكثر من مظهر ^(٤٥).

العلية

يرى "برادلى" أنه لا يمكن الدفاع عن الافتراض القائل بأن "العلية" تعبر عن الواقع. وعند الحديث عن مشكلة "العلية" لابد من اكتشاف التعارض الذى يكمن بداخلها، وعرض المسائل العامة التى ترتبط بهذه المشكلة. فمن الطبيعى أن موضوع التغير يؤدى إلى موضوع "العلية" التى يمكن اعتبارها محاولة عقلانية لتفسير التغير. فعندما نقول : إن أ يصير ب فإن هذا التبديل لا نشعر به على أنه

يتعارض مع أ ومجرد أ يظل هو مجرد أ. وعندما نقول إنه يتحول إلى شيء مختلف، ففي هذه الحالة يتعلق بالشئ الآخر. هذا يعنى، أنه يجب أن يوجد سبب لهذا التغير، لكن "برادلى" يرى أن محاولة الوصول إلى سبب مقنع فى ذلك محاولة غير مثمرة. كتب يقول :

"قد نرى أن أ ليس ب والتغير إلى أ ب ليس هو نفس الشئ مثل أ. ولا يمكننا اكتشاف طريقة توحد هذه التغيرات (أى أ ب، ب) مع أ الذى يمكن أن يكون أكثر من مجرد مظهر. وعلينا الآن أن نعد "العلية" محاولة متجددة للوحدة لأن ماهيتها هى أكثر بساطة. وإذا كان أ يصير ب هو تناقض ذاتى، فنحن - فى هذه الحالة - نضيف شيئاً إلى أ الذى سوف يقسم الفكرة الرئيسية. وربما نجد فى أ + — أنه يصير ب وهو أيضاً وضوح لمعالم الفكرة الرئيسية، لكن هذا الوضوح الذى يعتبر وضوحاً ذاتياً هو مجموعة من المتناقضات ومن هنا، إذا كانت تابعة الأثر مختلفة عن العلة فكيف يتم الدفاع عن إحالة هذا الاختلاف ذهنياً ؟ ومن جانب آخر، إن لم يكن مختلفاً فلا توجد علية ويصبح تأكيدها محاولة هزلية" (٤٦).

وسنحاول أن نوضح هذه المسألة بطريقة أخرى، قد يكون — سبباً أو علة لـ أ وعندما يتم إضافة — إلى أ ، على أساس العلة، فإما أنها تميز أ أو لا تميزه. ومن المستحيل نظرياً أن الارتباط يقوم بعملية التمييز، لكنه إذا فعل ذلك فما هو التمييز الذى يميز به — أ ؟ أو كيف يعمل — وفقاً لـ أ ؟

ويبدو أن هذا يعبر عن المشكلة الأساسية لـ "العلية". فمن ناحية لا يمكن النظر إلى التساؤل عن كيف يعمل — وفقاً لـ أ ؟ باعتباره مشكلة تخص أ فحسب. وهذا يؤدى إلى سؤال آخر هو : كيف يتغير أ تحت تأثير — ؟ وهذه هى الأخرى مشكلة تخص — حيث تؤدى أيضاً إلى سؤال آخر هو : ما الذى يفعله — وفقاً لـ أ ؟

وللإجابة عن السؤال الثانى يجب تقديم عامل آخر يعمل وفقاً لـ — وهذا العامل هو د بحيث يعمل وفقاً لـ أ وبحيث يجعل ب يتواجد.

وهنا تبرز المشكلة الخاصة باعتبار اللحظة عائقاً فى التواجد. ويؤدى هذا

الخط من الاستدلال إلى الارتداد الذى تكون فيه النهاية الممكنة والوحيدة هى أن علة الحادثة المعطاة تعد حالة كاملة للعالم فى اللحظة التى تسبق مباشرة صيرورتها إلى الوجود^(٤٧). لكن هذه النتيجة أيضاً نتيجة وهمية ذلك لأنه لا يوجد مثل هذا الشيء الذى يعتبر حالة كاملة أو تامة للعالم فى أى لحظة؛ حيث يوجد شرط ثالث بين أى شرطين يشكلان مثل هذه الحالة، وعلى هذه الحالة أن تتطلع إلى تدعيم من خارج اللحظة التى تنتمى إليها.

ومن ناحية أخرى، إذا كان يمكن الحصول على حالة للعالم يكون فيها مكتفى ذاتياً بحيث تتواجد مثل هذه الحالة قبل الحالة الأخرى، فلا يمكن النظر بوضوح إلى العلاقة التى تربط بين الحالتين، لأنه إما أن تكون الحالة الثانية جزءاً من طبيعة الحالة الأولى - ويصبح فى هذه الإشكالية الاعتقاد بأنها علة للثانية - أو أن تكون الحالة الثانية مستقلة عن الحالة الأولى - وتصبح الإشكالية فى هذه المسألة هى : كيف يمكننا أن نعزو بدقة وجود الحالة الثانية إلى العلة الفاعلة للحالة الأولى ؟^(٤٨).

وفى هذا الصدد يرى "برادلى"، أنه علينا أن نلجأ إلى نظرية الهوية للعلة والأثر وكذلك علينا ألا نخدع أنفسنا بالاعتقاد بأن أى علاقة تقليدية بين العلة والأثر تظل علاقة باقية.

النشاط

يعتقد "برادلى" أن "النشاط" هو كتلة من عدم الاتساق وهو ظاهر فحسب وليس حقيقياً لأن فكرته تؤدى إلى نتائج متناقضة. وإذ فحصنا الأسلوب الذى يتم فيه استخدام مصطلح "النشاط" لا يمكن الشك فى نتيجة هذا الفحص، حيث توجد بعض الكلمات التى عادة ما تُستخدم لتدل على هذا النشاط مثل : "القوة والقدرة والطاقة" لكن هذه الكلمات دائماً ما يتم استخدامها دون فهم واضح، ولا يستخدمها أى إنسان إلا لنقل نوع من المعنى حول إمكانية يمكن من خلالها تحليل مصطلح النشاط واكتشافه^(٤٩).

وإذا لم يعبر هذا المعنى عن نظرة دقيقة فاحصة، من ثم لا يمثل واقعاً

حقيقياً. وهناك المعنى الذى تتميز به كلمات كالقوة والقدرة والطاقة عن النشاط، وربما تستخدم لترمز إلى شىء ما لا يحدث على الإطلاق لكنها تظل، بطريقة ما، حالة من حالات الحيوية المعلقة أو تصبح فى منطقة بين الوجود واللاوجود.

يقول "برادلى" :

"العنصر فى معناه الذى ظهر فى التو هو تتالى وتغير. وفى كل نشاط يصبح الشىء، بوضوح شيئاً آخر حيث يدل النشاط على الحدوث والسلسلة المتعاقبة فى الزمان. وعندما أتحدث عن هذا المعنى - على اعتبار أنه ظهر - على أن أضيف أنه يبرز لنا بشكل إيجابى فى المواجهة ولا يصبح مختفياً" (٥٠).

ويذهب "برادلى" إلى أن "النشاط" يعنى أن التغير الذى يظهر فيه هو فى آن معاً له سبب وليس له سبب أيضاً. وهو لكى يبين لنا أن التغير الذى يتضمنه النشاط لا بد أن يكون قد سببه شىء آخر غير الشىء النشط نفسه يقول :

"النشاط يعنى تغير شىء ما إلى شىء آخر مختلف عنه. وهذا واضح فيما أعتقد، لكن النشاط ليس مجرد تغير أو تبدل بلا سبب. والواقع أن ذلك لا يمكن لنا أن نتصوره، لأن أ ب لكى تصبح أ - فلا بد أن يكون هناك شىء آخر إلى جانب أ ب وإلا سوف نكون أمام تناقض ذاتى صريح. وهكذا، فإن انتقال النشاط يتضمن باستمرار سبباً ما" (٥١).

لكنه يسير فى حديثه ليبين لنا أن التغير الذى يتضمنه النشاط لا بد، من ناحية أخرى، ألا يكون قد سببه شىء آخر غير طبيعة الشىء النشط نفسه. وهو يقول فى هذا المعنى :

"النشاط هو تغير له سبب، لكنه لا بد أن يكون أيضاً أكثر من ذلك. لأن الشىء المعين إذا ما غيره أو بدله شىء آخر فإنه لا يقال عنه إنه نشط فعال بل يُقال على العكس أنه منفعل، أما النشاط فهو يبدو بالأحرى تغيراً يشتمل فى ذاته على السبب. فالانتقال الذى يبدأ بالشىء نفسه ويظهر من الشىء نفسه هو العملية التى نشعر فيها أن هذا الشىء نشط فعال. والنتيجة لا بد بالطبع أن تعزى إلى الشىء على أنها صفة له، إذ ينبغى أن ينظر إليها لا على أنها تنتمى إلى الشىء

فحسب؛ بل على أنها بدأت وخرجت منه. والشئ حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئاً نشطاً فعلاً" (٥٢).

وعبارة "برادلى" الأولى هي ما تهمنا هنا، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذى يتضمنه النشاط يحتاج إلى شئ آخر غير الشئ النشط يعنى إنكار كل معنى لكلمة "النشاط" فلماذا نصف الشئ بصفة النشاط إذا لم يكن فى نيتنا أن ننسب لهذه الصفة أى معنى؟ والعبرة التى تقول: "إن أ ب لى تصبح ب حـ، فإنه لابد أن يكون هناك شئ آخر إلى جانب أ ب" عبارة صحيحة إذا ما طبقت على الحوادث لكنها كاذبة إذا ما طبقت على الأفعال. فهذا الكرسي الموجود فى الجانب الأيسر من الغرفة لى يصبح فى الجانب الأيمن منها فلا بد أن يكون هناك شئ آخر إلى جانب الكرسي هو الذى ينقله من هنا إلى هناك. لكن الإنسان الذى يوجد فى الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل إلى الجانب الأيمن منها لا يحتاج إلى شئ آخر بجانبه. فحركة الكرسي حادثة تتطلب شيئاً آخر يفسرها، بينما حركة الإنسان - إذا كان فاعلاً لهذه الحركة - تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى شئ آخر يفسرها، بمجرد أن نعرف أنها نتيجة لعمل الإنسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه (٥٣).

الأشياء

وما هو جدير بالملاحظة هنا - تبعاً لـ "برادلى" - أن نتيجة كل هذه الاعتبارات السابقة، أنه لم يتبق هناك أثر كبير لما نطلق عليه "الشئ". فإذا كانت الأشكال الجذلية للعلاقة والكيفية، وما هو جوهرى وما هو عرضى وأشكال المكان والزمان، والحركة والتغير والعلية والنشاط جميعها حافلة بالتناقضات إذن، فما يبقى من الشئ؟ يقول "برادلى":

"فى الواقع، إنه من الصعب قول ما الذى نفهمه بصفة عامة عندما نستخدم كلمة "الشئ". ومهما كان هذا الشئ يبدو أنه قد تم الآن تدمير أساسه وتقويضه. إننى افترض أنه عادة ما يُنظر إلى الشئ على أن له نوعاً ما من الاستقلالية.. .. لكن أفكارنا - بصدد هذا الأمر - ليست واضحة تماماً. فمن المحتمل ألا يكون

"قوس قزح، مثلاً شيئاً على حين لا بد أن يكون "المسقط الماء" اسم؛ وربما نترك "وميض الضوء" على ما هو عليه. إضافة إلى ذلك، عندما يقرر كثير منا - بعزم - أن الشيء يوجد في مكان على الإطلاق، ينكر البعض الآخر هذا الرأي" (٥٤).

وحين نقول : هذا شيء، كما يرى "هيجل"، فإن هذا القول يتضمن لونا من ألوان الوجود القائم بذاته الذي يمتلك جوهرية خاصة أو قواماً خاصاً. وتحليلنا للمفهوم الشائع عن العالم يوضح لنا أن العالم يتكون من أشياء لها وجودها القائم بذاته، ومن علاقات بين هذه الأشياء. والفكر الشائع ينظر إلى الشيء على أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن العلاقات، في حين أن العلاقات لا توجد بذاتها كما توجد الأشياء. فلا بد أن تكون هناك "أشياء" لكي توجد العلاقات لأن العلاقة لا يمكن أن توجد بمفردها، ولا يمكن للعالم أن يتألف من علاقات فحسب. وإذا ما نظرنا إلى الشيء بمعزل عن علاقاته وجدناه شيئاً مستقلاً عن الأشياء الأخرى وهو على هذا النحو يوصف بأنه الشيء كما هو في ذاته أو هو الانعكاس في الذات المستقل الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة؛ أما العنصر الثاني وهو الانعكاس في الآخر فهو يعطينا علاقاته بالأشياء الأخرى أي خواصه (٥٥).

الشيء إذن يتألف من الانعكاس في الذات ومن الانعكاس في الآخر، أو بمعنى آخر : من الشيء في ذاته ومن خصائصه المختلفة. فقطعة الملح، مثلاً، تتألف من العاملين معاً فهي بيضاء وهي كذلك مكعبة الشكل ولها وزن معين. .. الخ ومعنى ذلك أننا أمام خواص كثيرة، كل واحدة منها تتميز عن الخواص الأخرى وكل منها لها وجود خاص بها. وهو وجود لا يؤثر في الخواص الأخرى، فخاصية البياض لا تؤثر في الشكل المكعب والاثثن لا يؤثران في الوزن النوعي ولا في مذاقها. فالخواص توجد جنباً إلى جنب دون أن تؤثر إحداها في الأخرى، فعلاقتها هي علاقة الحياد المتبادل أو هي لا ترتبط إلا بـ "واو" العطف وحدها و"واو" العطف هذه هي الكل الخالص أو هي الوسط أو هي "الشيئية" التي تجمع الخواص معاً وتحفظها، غير أننا لا بد أن نلاحظ - من ناحية أخرى - أن الخواص ترتبط معاً، لأن الشيء ليس اسماً يقال على مجموعة من الخواص العشوائية التي لا ترتبط على الإطلاق، وإنما الشيء يمثل وحدة طاردة. وهو بذلك له نشاطه

الخاص، فهو يطرد الخواص الأخرى. وفي هذه الحالة يكون مجرد جملة أو مجموعاً للخواص أو مكاناً تتجمع فيه هذه الخوص. إنه شيء يكمن خلفها، شيء له هذه الخواص ويرفض أن يكون له غيرها إنه ماهية (٥٦).

وهذه الأفكار السابقة نجدها عند "برادلى" فهو يرى، أنه إذا كانت الأشياء توجد فكيف توجد وأين ؟ وإذا كانت الإجابة غير ممكنة؛ من ثم نستنتج أن الأشياء تكون كلها مظاهر. ولكي يوجد الشيء يجب أن يكون له هوية ويبدو أنه يمتلك الهوية لكن بخاصية يمكن الشك فيها. وإذا كانت الهوية هى هوية فكرية فمن الصعب أن يكون الشيء واقعاً. إذن هل يمكن أن يوجد الشيء بدون هوية ؟ (٥٧) إن الشيء فى أول الأمر هو شيء فى ذاته أو هو الهوية، كما ذهب "هيجل"، لكن الهوية لا توجد بدون الاختلاف. ومن هنا نجد أن الخواص يتحد كل منها مع نفسه فى هوية واحدة وهى بذلك تكون مستقلة متحررة من الارتباط بالشيء فهى نفسها ليست أشياء، إذا كنا نعنى بالشيء شيئاً عينياً وإنما هى فحسب موجودات ينعكس بعضها على البعض الآخر. فالحظة الجوهرية هنا لم تعد الشيء وإنما أصبحت الخواص باعتبارها مكونات للشيء أو هى، على وجه الدقة، العناصر التى يتألف منها الشيء.

الذات

بعد أن وضح لنا "برادلى" أن جميع المركبات الجدلية من علاقة وكيفية ومكان وزمان وحركة وتغير وعلية ونشاط وما إلى ذلك .. مظاهر متناقضة وليست أشياء واقعية أو حقيقية، وبعد أن أظهر مدى انهيار الأشياء شرع فى تحليل "الذات" وأخذ يتساءل : هل الذات مثل أى شيء مجرد مظهر، بمعنى أنها شيء موجود ومُعطى بل وحافل بالتناقضات ؟ يقول :

"إننا نرى أن الأشياء تنهار وتتلاشى ولا تحمل أى علاقات لها حدود. وربما نبدأ بالشك ما إذا كانت هذه الأشياء تحدها أى جهة. وكان من الطبيعى، فى نهاية الجزء السابع (من كتاب المظهر والواقع) أن نتخطى فقدان الحركة ونشغل بالذات. وهنا فى رأى الأغلبية يمكن أن نجد نهاية لمثل هذه الإشكاليات، وهم يؤكدون لنا

أن الذات ليست مجرد مظهر وإنما هي حقيقة واقعة" (٥٨).

وفى بحث "برادلى" للمعاني المختلفة للذات، نراه يذكرنا منذ البداية بالأساس الذى نحكم بمقتضاه على كل ما هو "مظهر" والذى يتلخص فى أن ما يكون معناه غير متسق أو غير واضح بذاته لا يعد واقعاً قائماً بذاته. وعلى هذا الأساس حدد دراسته لهذه المعانى وهى على النحو التالى :

١ - الذات كمحتويات للتجربة : هذا المعنى يوحد بين الذات وبين جملة أفكارها ومشاعرها وإحساساتها التى تتعلق بعالم الأشياء والأشخاص. غير أن هذا المعنى - كما يرى "برادلى" - لا يشير إلى ما يحكم تفاصيل هذه التجربة أى لا يشير إلى "الوحدة" التى تنظمها وكذلك فإنه يفتقر إلى ما يوضحه. والذات بهذا المعنى ليست أكثر من مجرد مظهر باعتبار أنها تفتقر إلى ما يوضح العلاقة بين مكوناتها (٥٩).

٢ - الذات كمتوسط لمحتويات التجربة : بمعنى أن الذات لا تتمثل فى محتويات تجربة هذه اللحظة أو تلك وإنما فيما يتبقى من محتويات هذه التجارب بعد استبعاد كل ما هو استثنائى أو شاذ سواء فيما يتصل بإدراك الفرد لبيئته أو لعاداته وقوانين شخصيته. لكن هذا المعنى يخفق أيضاً فى أن تدرك الذات حقيقتها وواقعها. ذلك لأن الذات الحقيقية لا يتوقف وجودها أو لا يعتمد على ما هو متغير؛ هذا فضلاً عن أن حياة الإنسان الزمانية يعتربها التغير، وليس من السهل اكتشاف متوسط واحد ذلك لأن متوسط مرحلة ما ليس هو نفس المتوسط فى مرحلة أخرى ومن ثم تنشأ الحاجة إلى "الوحدة" التى تربط بين هذه المتوسطات. وهذا المعنى لا يتضمن أى إشارة إليها. وفى هذا يقول "برادلى" :

"يجب أن تكون الذات شيئاً يجاوز الزمان ولا يمكن أن تحتوى على سلسلة المتغيرات المتناقضة. إذن دعنا نعدل الإجابة ونقول، إن معنى الذات ليس الكتلة فى أى لحظة مفردة بل المتوسط الثابت للكتلة. خذ، مثلاً، شريحة من الإنسان كاملة وأظهر محتوياته النفسية كلية، وخذ هذه الشريحة فى أوقات مختلفة وأبعد ما يبدو استثنائياً فى هذا الأمر، فماذا يبقى ؟ إنه الأساس والشئ المؤلف الذى يملأ خبرة الإنسان، إنه الذات" (٦٠).

٣ - الذات كذات جوهرية فى مقابل الذات العرضية : (٦١) وهذا المعنى

سوف يؤدى إلى نتيجة لا تختلف، فى جوهرها، عن النتيجة السالفتين وهى أن الذات ليست أكثر من "مظهر" لأنه يبحث محتويات الذات ولا يجد شيئاً ضرورياً غير جوهر الشعور وهو ما نطلق عليه "الاحساس الداخلى" Coenes Thesia. وهذا الشعور مما لا يمكن فصله عن الذات العرضية باعتبار أنه لا يكون شعوراً إلا بما يتمثل فى مجراه. كما أننا إذا حاولنا تحديد خط يفصل بين "الذات الجوهرية" التى لا يطرأ عليها التغير وبين "الذات العرضية" التى يعترضها التغير سوف لا نجد "ذاتاً" على الإطلاق. وهكذا يرى "برادلى" أن هناك أزمة تعوق محاولة حل هذا اللغز (٦٢). فإذا أخذنا الماهية على أنها يمكن أن تتغير، عندئذ لا تكن ماهية على الإطلاق، وإذا أخذناها باعتبارها شيئاً قابلاً للتغير، فى هذه الحالة سوف تختفى إذن، فما هى ماهية الذات التى لا تتغير أبداً ؟ يقول :

"هذا العنصر الضيق الدائم للشعور أو الفكرة هذه الماهية الراسخة التى لا تستسلم لأى تأثيرات سماوية عليا، هذا الجزء الهزيل والذرة الفقيرة؛ هذه البقية المجردة هل هى حقاً الذات ؟" (٦٣).

٤ - الذات كهوية شخصية : وتحديد معنى الذات على هذا النحو من شأنه

أن يثير التساؤل عن المعنى المقصود بـ "الهوية الشخصية" فهوية الشيء هى استمرار الشيء ومعنى هذه الاستمرارية هو أنه الآن ما كان عليه من قبل وما سوف يكونه بعد ذلك. وعلى ذلك يكون "وجود الشيء" مشروطاً بالإشارة إلى "ماضيه ومستقبله، أى أنه ليس وجوداً قائماً بذاته بل مجرد "مظهر" لحقيقة تقوم وراءه. على هذا الأساس إذا انتقلنا إلى بحث ما نسميه بالهوية الشخصية، سنجد أن لفظ "شخص" يفهم بأكثر من معنى. فقد يفهم الشخص على أنه، هو وجسمه، "شيء واحد" وإذا قلنا : إن هويته تقطن فى هذا الجسم، سوف ينهار هذا المعنى من أساسه. لأن الجسم ذاته لا يبقى على ما هو عليه هذا فضلاً عن أنه لا يوجد باستمرار بسبب الموت. كما أننا إذا أضفنا إلى هذا التحديد لمعنى الشخص ما يتطلبه من استمرار نفسى سوف لا نتقدم خطوة إلى الأمام، لأنه إذا كان الاستمرار عرضة للانقطاع أو الانفصام أثناء النوم أو الحالات الأخرى المشابهة، فإنه من الصعب أن تدل الاستمرارية على الهوية. وحتى إذا افترضنا غياب هذا الانقطاع،

فإن محتويات التجربة النفسية قد تتغير أو تتحول على نحو أقل أو أكثر. وفي هذه الحالة لا نجد ما يضمن لنا بقاء هذه الهوية^(٦٤).

ويمكن أن نجد الهوية الشخصية من خلال "الذاكرة" باعتبار أن الذات التي نتذكر ذاتها الآن، إنما نتذكر كل تجاربها كوحدة تضمها جميعاً، ولذلك ففي هذه الذاكرة تكمن الهوية الشخصية. لكن هذا الرأي قائم على افتراض أن الذاكرة شيء قائم بذاته. فالذاكرة تبدو وكأنها حزمة من الذكريات المفككة الجزئية، التي تجرى الوحدة منها جنباً إلى جنب مع الذكريات الأخرى، بحيث يمكن أن تفقد بعض خيوط تلك الحزمة (حزمة الذكريات)، فقد تغيب أجزاء من حياة الإنسان كما يحدث أحياناً في حالات النوم أو غيره؛ ذلك في الوقت الذي يكون فيه تيار الحياة مستمراً. معنى هذا، أن الذاكرة تفقد إلى ما يوجد خارجها ويحتويها، وعلى ذلك فتحديد معنى الذات بالهوية الشخصية لا يصورها إلا باعتبارها مظهراً^(٦٥).

ويوضح "برادلي" هذه الفكرة بقوله :

"لقد رأينا أن الذات ليس لها معنى محدد، وإذا تم ردها إلى ما هو معتاد وبطريقة ما، معنى يعبر عن كونها متوسطاً؛ فمن الصعب أن يعد قسماً من محتويات الفرد. ومن هان لا يمكننا أن نعرف في أي شيء تكمن الماهية"^(٦٦).

٥ - الذات كذرة روحية أو "موناد" : لا شك أنه من خلال دراستنا للمعاني السابقة لم نصل إلى المعنى الذي يدل على أن للذات وجوداً قائماً بذاته أو وحدة تنظم كل محتوياتها وتفسرها. ولذلك فقد افترض "برادلي" وجود هذه الوحدة في نوع من "الموناد". لكن التوحيد بين "الموناد" و"الذات" يعني أحد أمرين : إما أن هذا "الموناد" شيء مفارق لحياة الإنسان، أي أنه شيء ثابت بحيث تتابع أمامه التغيرات التي تحدث في هذه الحياة. وإذا فهمناه على هذا النحو سوف تكون الذات أشبه بالنجم الذي ينظر من أعلى ولا يعنيه ما يحدث في هذه الحياة؛ أو هذا "الموناد" يندمج في حياة الإنسان ومن ثم يكف عن أن يكون موناداً. وفي كلا الأمرين لا نصل إلى معنى حقيقي للذات^(٦٧).

٦ - الذات ومحتويات الاهتمام : إذا ما تأملنا محتويات الذات كما تتمثل في مجموعة الاهتمامات التي تخص الإنسان والمقترنة بـ "اللذة والألم"، سنجد أنها

تتغير من وقت لآخر ولا تزيد عن مجرد كونها أعراضاً زائلة. والأعراض بحكم طبيعتها تقتصر إلى حقيقة جوهرية تكمن بداخلها. وعلى ذلك تقتصر الذات إلى الوحدة التي تنظمها وهي بهذا المعنى لا تزيد عن أن تكون مجرد مظهر (٦٨).

٧ - الذات في مقابل اللا ذات : يرى "برادلي" أن التحديد الصحيح لمعنى الذات لا يكون إلا عن طريق تحديد العلاقة بين "الذات" وبين ما هو "لا ذات" أو ما هو مغاير لها. ولكن في داخل الكل من الشعور توجد علاقة خارجية حيث تتعامل الذات مع كل موضوع يكون ماثلاً لها في دائرة الشعور. وعلى ذلك فهي مظهر بهذا المعنى (٦٩).

٨ - الذات بوصفها ذاتاً مجردة : هذا المعنى الأخير يتطلب الإشارة إلى مكونات الفرد النفسية كالإحساس والشعور والتفكير ... الخ ولكل منها وظيفة خاصة، وكل ما هو خارج هذه الوظيفة يعتبر مجرد ذات بالنسبة لهذه الوظيفة. فمثلاً ما هو خارج وظيفة التفكير، يعد مجرد ذات بالنسبة لهذه الوظيفة. ويمكننا أن نقول مثل ذلك فيما يخص الإحساس والشعور. معنى هذا أنه ليس هناك تطبيق محدد لهذه الذات. ولذلك فإن الذات بهذا المعنى لا تستوفي شروط الواقع الحقيقي القائم بذاته ولهذا فهي مجرد مظهر (٧٠).

يقول "برادلي" :

"مهما يكن الأسلوب الذي يتم فهم الذات على أساسه، فإنها هي ذاتها تبرهن على كونها مظهراً. ولا يمكن أن تؤكد الذات ذاتها ضد العلاقات الخارجية ولهذا السبب سوف ينهار استقلالها تماماً. وعلى افتراض أننا لا نفهم الذات حقاً، وعلى افتراض أيضاً أن أي أسلوب لدينا للتفكير في الذات يبرهن على أنها مليئة بعدم الاتساق؛ فلا بد من التسليم بأنها الشكل الأعلى للخبرة. وعلى الرغم من ذلك فهي ليست شكلاً حقيقياً، إنها لا تقدم لنا الوقائع كما هي في الواقع وعندما تعطينا إياها تكون مظهراً، مظهراً وخطأً" (٧١).

٢ - « طبيعة الواقع »

ان أهم وأول تعاليم "برادلى" التى يتضمنها مذهبه هو أن الواقع متسق ذاتياً ويستبعد التناقض وذلك على أساس إيجابى هو أنه واقع واحد مكتمل وتام. فالأشياء الواقعية لا يمكن أن توجد متعددة لأنه لكى تتعدد هذه الأشياء يجب أن تتواجد معاً فى الواقع. وعلى ذلك فمعارفنا الجزئية باطلة لأن الواقع واحد واحدية يستحيل تجزئتها.

ويؤكد "برادلى" هذا من خلال تسليمه بعدم إمكانية وجود الأشياء الواقعية الكثيرة، فإذا سلمنا بحقيقة وجود كثرة من الأشياء الواقعية المستقلة والمنفصلة تظهر مباشرة مشكلتان :

الأولى، تتعلق بالوجود الفردى لأى شىء من هذه الأشياء الواقعية.

الثانية، تتصل بالعلاقات المتنوعة التى تربط بين هذه الأشياء الواقعية وكيف يتخذ الواحد فيها موقعاً بالنسبة للآخر، فإما أن تكون هذه الأشياء الواقعية المختلفة متصلة بعضها ببعض أو غير متصلة (٧٢).

يقول "برادلى" :

"إننا نعرف أن الواقع واحد لكن واحديته - إلى حد بعيد - غامضة. فهل هو نسق واحد يمتلك الاختلاف بوصفه عرضياً أو، من ناحية أخرى، هل اتساقه خاصية للوقائع المستقلة ؟ باختصار علينا أن نتساءل عما إذا كانت كثرة الأشياء الواقعية ممكنة؛ وعما إذا كانت هذه الأشياء تتواجد معاً بحيث لا تكون متعارضة ؟ ومثل هذه الكثرة تعنى عدداً من الموجودات لا يعتمد بعضها على بعض. فمن جانب إنها تمتلك، بطريقة ما، الاختلاف الظاهرى؛ وأننا نرى فيما يخص ذلك الاختلاف أنه أساسى. ومن جانب آخر أنها سوف تتحرر من الانزعاج الخارجى ومن التعارض الداخلى ... وفيما يتعلق بالحالات الداخلية لكل من هذه الأشياء تظهر فى المقام الأول إشكالية صعبة. وفى المقام الثانى لا يمكن أن تتوافق كثرة الأشياء الواقعية مع استقلالها" (٧٣).

يعزو "برادلى" إلى الواقع صفة "الكمال" Perfection باعتبار أنها خاصية

إيجابية تضمن له "الفردية" Individuality. ويوضح أن هاتين الخاصيتين - أعنى الفردية والكمال - يمكن تحليلهما إلى سمتين هما : "الانسجام" و "الشمول".

فالشئ إذا كان شيئاً فردياً حقيقياً يعنى أن له وحدة محددة لا تتعارض عناصرها بعضها مع البعض الآخر، لكنها تتربط بحيث تشكل كلاً مترابطاً. وهذا يبين أن الفردية الحقيقية تتطلب "الانسجام" ولا يمكن أن تكون مقيدة أو متناهية لأن أى شئ يقع خارجها سوف يقيدها ويكبحها، وبالتالي ينقص من فرديتها. وعلى ذلك فالانسجام والشمول يتطلب كل منها الآخر. فإذا افترضنا أن لدينا شيئاً فردياً لكن محتواه غير منسجم، فالأسلوب الوحيد الذى يمكن التخلص بواسطته من هذا التناقض هو غمر هذه الفردية المفترضة فى فردية أكثر اتساعاً وشمولاً بحيث تترسخ مجموعة الخصائص الأصلية لهذه الفردية المفترضة فى مجموعة خاصيات جديدة أكثر اتساعاً^(٧٤).

وإذا كانت خاصيات الشئ، أعنى حقيقته أو خاصيته الداخلية تقع جنباً إلى جنب مع علاقات غريبة تعبر عنها الخصائص الخارجية، فلا يمكن التسليم بأن تلك الخصائص الداخلية تنسجم مع بعضها البعض. والطريقة الوحيدة لتجنب هذا هى اتساع الشئ أكثر فأكثر أو شموله حتى لا يوجد شئ غريب عنه. ويعلق "برادلى" على ذلك فيقول :

"يجب أن تظهر الحقيقة علامة "الانسجام" الداخلى أو علامة "الاتساع والشمول" وهاتان الصفتان هما سمات متفاوتة لمبدأ فردى يناقض ذاته. هذا المبدأ يتناقص، فى المقام الأول، لأن الكل الملازم داخله يقود أجزاءه إلى التضارب. وعلى هذا الأساس يمكن اكتشاف الانسجام عن طريق إعادة توزيع هذه التعارضات فى نظام أوسع. لكن الانسجام، فى المقام الثانى، يتعارض مع التناهى والقيود"^(٧٥).

وإذا كان "برادلى" يؤكد أن الواقع فردى على أساس خاصية "الانسجام"، فإنه يؤكد ذلك أيضاً على أساس خاصية "الكمال"، فيرى أن علاقة الكمال بالانسجام لا يوجد خلاف حولها، حيث يتطلب الكمال انسجاماً. لكن علاقة الكمال بالشمول والاتساع ربما تبدو لأول وهلة علاقة ملتبسة وذلك إذا نظرنا إلى الشمول على أنه مرادف للكم المجرد. فعلى افتراض أنه يوجد شيئان مكتملان، الأول أكثر اتساعاً

من الآخر فليس حقيقياً أن يكون الشيء الأكثر اتساعاً - بناءً على حجمه - أكثر اكتمالاً من الشيء الأصغر. وهذا لا يؤدي، مع ذلك، إلى أن الشيء الأصغر يمكن أن يكون أكثر اكتمالاً من الشيء الأكثر اتساعاً^(٧٦). ومن الملاحظ أن هذا الافتراض يتضمن تناقضاً صريحاً، لأننا، تبعاً لهذا الافتراض، نتخيل شيئاً مكتملاً بجانبه شيء آخر؛ لكن عندما نضع شيئاً آخر بجانب الشيء الأول يتم تدمير انسجامه ومن ثم كماله. وهذا حقيقى سواء كان الشيء الثانى أوسع أو أصغر من الشيء الأول الأسمى. لكن إذا كان الشيء الأسمى الكامل يستوعب داخل ذاته القادم الجديد، بهذه الطريقة يكتسب تجانساً جديداً ويكتسب أيضاً كمالاً جديداً. إذن من الخطأ الاعتقاد بأن الكمال هو أكثر اكتمالاً من خلال زيادة الكمية^(٧٧).

وما يبدو هنا بالنسبة لاستخدام "برادلى" لمعيار الكمال، وبصفة خاصة الأفكار المتعلقة بالفردية والواقع، أنه يستخدم هذا المعيار استخداماً غير صحيح. فإذا كان الكمال تصوراً أخلاقياً يرتبط فى حد ذاته بحالة الشيء التى ينبغى أن يكون عليها، فإن الفردية والواقع مفاهيم وجودية تصف ماهية الشيء بالفعل. لكننا نجد تبريراً عند "برادلى" لاستخدامه معيار الكمال هذا الذى ترتبط من خلاله الفردية بالواقع وذلك على أساس برهانين : الأول، ينطلق من فكرة الفردية إلى فكرة الكمال حيث يرى أن الشيء كى يصبح شيئاً فردياً يجب أن يكون مكتفياً ذاتياً. فعلى افتراض أنه يوجد شيء آخر غير الشيء ذاته، فيجب أن يتصل الشيء الثانى بالشيء الأول، وبالتالي يعتمد عليه. ومن ثم فإن هذا الشيء ليس مكتفياً ذاتياً. وإذا تواجد الكمال خارج الفردية، فالفردية، فى هذه الحالة، يجب أن تتصل بالكمال. إذن فإنها ليست مكتفية ذاتياً لأنها تعتمد على الكمال. بناءً على ذلك، تعد الفردية والكمال شيئاً واحداً.

يقول :

"الكمال، أو الفردية، نسق وانسجام شامل لكل شيء"^(٧٨).

ويمكن ملاحظة أن هذا البرهان لا يكون صحيحاً إلا إذا تم تصور الكمال على أنه كيفية. أما البرهان الثانى، فينطلق من الكمال إلى الواقع ذاته، فالكمال يدل ضمناً على القيمة والقيمة لا يمكن أن تتطابق مع أى كيفية معطاة. فإذا تطابقت القيمة مع أى كيفية، فمن ثم نقول : إن الشيء ذو قيمة يعنى أن الشيء له خاصية

حسية محددة. وهذا المعنى يتعارض مع الرأى الشائع الذى يعبر عن كون القيمة ليست شيئاً نحسه، بمعنى أنها ليست سمة أو جانباً محدداً كما تكون عليه حالة الشيء^(٧٩). وهذا البرهان يصور الكمال أيضاً على أنه كيفية، لكن الكمال شىء مباشر يقع خارج نطاق الكيفيات جميعاً وهو أيضاً واقع يتواجد لنا فى الخبرة، وهو العنصر المباشر الذى يساهم فيه الشعور. ولكن إذا كان الكمال أو الواقع لهما نفس خاصية المباشرة والتواجد، فلماذا إذن لا يتطابقان ؟

من الواضح أن التفسير الخاص لـ "الفردية والكمال"، تبعاً لـ "برادلى"، يتطلب بالضرورة إنكار وجود خاصيتى "الفردى والكمال" من كل الأشياء فيما عدا شيئاً واحداً هو "الكل" أو كما يقول :

"ليس هناك الشىء الذى يمكن أن يكون فرداً أو مكملاً غير المطلق فحسب"^(٨٠).

ويدعم هذه الملاحظة رؤيته أن الواقع واحد، وأن الأشياء الواقعية ليست متعددة أو متكررة، لأنها ترتبط بعضها ببعض عن طريق علاقات معينة. وفى هذا الإطار، يرى بعض الفلاسفة أن الأشياء الواقعية ليست متصلة، ومن ثم فهي مستقلة. ومن وجهة نظر ما، فإن عدم وجود العلاقة بين الأشياء الواقعية يعد شرطاً ضرورياً لاستقلال هذه الأشياء. لكن من وجهة نظر أخرى كى تكون الأشياء الواقعية مختلفة بعضها عن بعض لابد أن يتصل بعضها ببعض. وإذا افترضنا وجود كثرة من الأشياء تتصل بعلاقة معينة، فمن الواضح أن علاقتها هذه ليست علاقة داخلية لأن هذا يعوق استقلالها. والعلاقات الداخلية تستبعد أى كثرة للأشياء باعتبارها مجرد "أخرية" Otherness وليست الأخرية سوى الاسم الذى يطلقه "برادلى" على "العلاقة الخارجية"^(٨١). فإذا كان أمثلاً يتصل داخلياً بـ ب، إذن فإن طبيعة أ تعتمد على ب أو - بمعنى آخر - فإن أ عرضى بالنسبة لـ ب. وينتج عن هذا، أن العلاقات التى توجد بين الأشياء يجب أن تكون علاقات خارجية. والاختلاف بين العلاقة الداخلية والعلاقة الخارجية يتحدد فى أنه ليس أى من العلاقتين علاقة تمايز، فالاختلاف الفعلى هو اختلاف داخلى لأن أى تغيير فى الحدود هو تغيير فى الاختلاف الفعلى. وهذا الاختلاف هو اختلاف داخلى لأنه

اختلاف فعلى. ومثل هذه المسألة تكون أيضاً بالنسبة للعلاقة الخارجية، فإذا اتخذنا "الأخرية" فيما يخص الشكل واللون على أنها علاقة، فمن ثم إنها لا تصل بينهما بوصفها علاقة خارجية. ولا يمكن أن يوجد شيء فى تلك العلاقة الخارجية يتغير من خلال التغير فى الشكل أو اللون (٨٢).

بكلمات أخرى، إذا كانت توجد كثرة من الأشياء، فيجب أن تكون مرتبطة. وإذا كانت مرتبطة يجب أن تكون علاقاتها إما علاقات خارجية أو علاقات داخلية، لكن لا يمكن أن تكون علاقاتها داخلية كما أنها ليست خارجية وبالتالي لا يمكن أن توجد كثرة من الأشياء. وفى هذا يقول "برادلى":

"إننى أفترض أن "التعددية" كى تصبح متسقة يجب أن تسلم بواقع العلاقات الخارجية. والعلاقات الخارجية ليست نسبية فيما يتعلق بهذا الشكل أو ذاك من الوحدة فحسب، وإنما يجب أن تعتبر العلاقات الخارجية واقعية بكل ما فى الكلمة من معنى" (٨٣).

وهنا يمكن القول، يتطلب أى شيء واقعى فى التعددية أن تكون كل علاقة له مع أى شيء واقعى آخر علاقة داخلية وعلاقة خارجية بالنسبة للشيء الواقعى الآخر. وعندما يتم تعميم هذا المطلب فإنه يؤدى إلى تناقض ذاتى. ولننظر إلى المسألة من خلال المثال التالى: يوجد شيئين واقعيين ومستقلين أ، ب ونظراً لأنهما شيئان فلا بد أن توجد بينهما علاقة. فالعلاقة بالنسبة لـ أ التى تربطه بـ ب لابد أن تكون علاقة داخلية بالنسبة لـ أ. وإذا كان أ شيئاً مستقلاً، من ثم فإن الخاصيات التى يمتلكها يجب أن تنشأ عن طبيعته وليست عن علة خارجية. ولكن بالنسبة لـ ب واستقلالها، فإنه إذا كانت علاقة أ ب ب علاقة داخلية بـ أ فإن ب سوف تكون معتمدة على طبيعة أ (٨٤).

وهكذا، يدل تواجد الأشياء الواقعية معاً على علاقاتها، والعلاقات تكون بلا معنى إذ لم توجد داخل الكل الجوهرى وعلى أساسه. فالكون واحد لا بمعنى رفض وجود الاختلافات داخله لكن بمعنى أن توجد اختلافاته بشكل متجانس داخل الكل الواحد الذى لا يوجد شيء خلفه. وعندما يتسق الواقع وتنتمى كل المظاهر إليه، فإن المطلق يشمل كل الاختلافات فى انسجام شامل. هذا يعنى أن المطلق نسق

وفرد. وعلى ذلك فإن :

"كل شيء ظاهري هو، بطريقة ما، واقعي ويجب أن يكون المطلق بقدر ثرائه نسبي. إضافة إلى ذلك، فإن المطلق ليس كثيراً ولا توجد أشياء واقعية مستقلة والكون بهذا المعنى واحد وتوجد اختلافاته بشكل منسجم داخل الكل الواحد الذي لا يوجد شيء خلفه. وبالتالي، فالمطلق هو فرد ونسق ولكن - إذا توقفنا هنا - فإنه يظل بشكل ما صورياً ومجرداً" (٨٥).

إن المطلق ليست حدوده ذات علاقة ومن ثم فهي ليست حدوداً متميزة، وليست شيئاً على الإطلاق. وهذا يثبت أن الهوية تتضمن الاختلاف دائماً وفي كل مكان. وعلى أساس هذه العملية الجدلية للعلاقة والكيفية، يمكن استنتاج أن الواقع ليس إلا كل نسقي من العلاقات والكيفيات. هذا الواقع المطلق هو أكثر من أن يشير إليه المستوى ذات العلاقة في الخبرة. إذن فإن الواقع هو الاتساق الذاتي الذي يتم بداخله حل الدرجات المتنوعة لعدم الترابط في المظهر.

ومع ذلك، هناك سؤال يطرح نفسه في هذا السياق وهو : ما هي الطبيعة الواقعية لهذا الكل النسقي ؟ وما هي العناصر التي تؤلفه ؟. ويمكن الإجابة عن هذا السؤال من خلال رؤية "برادلي" التي توضح أن كل شيء نلقاه مباشرة أو نقبله كواقع عيني ملموس، وكل شيء نطلق عليه جزءاً من الوجود أو واقعة ما، يوجد دائماً في مركب مع الخبرة وإذا كان كل شيء يوجد، من هذا المنطلق، في مركب مع الخبرة، من ثم ليس هناك معنى متصل يقرر أنه يوجد بدون الخبرة؛ وإذا لم يوجد بدون الخبرة فإنه لا يتجزأ عن هذه الخبرة. وإذا كان لا يمكن انفصاله عن الخبرة فهو لا يكون شيئاً سوى خبرة (٨٦). بناء على ذلك، فإن الواقع عند "برادلي" هو موضوع للخبرة يقول :

"باختصار، إن الخبرة هي الواقع وما هو ليس بخبرة ليس شيئاً واقعياً على الإطلاق. أو بمعنى آخر ربما نقول : إنه ليس هناك وجود أو واقعة خارج ذلك الذي نطلق عليه "الوجود النفسي"، فالشعور والفكر الإرادة (وأي مجموعات تصنف تحتها الظواهر النفسية)، هي جميعاً مادة للوجود؛ وليس هناك مادة أخرى فعلية أو حتى ممكنة" (٨٧).

يمكن النظر إلى تحديد "برادلي" لطبيعة الواقع على أنه موضوع للخبرة من زوايا ثلاث : الأولى، وهى أن "كل شيء تتم الخبرة به هو موضوع للخبرة". لذلك فإن ما نكتشفه هو الكل الذى يشمل الاختلافات بداخله لكن لا توجد فيه أى انقسامات. هذا يعنى أنه لكى يكون الشيء شيئاً واقعياً لابد أن يتحد مع الإحساس بشكل غير قابل للتحلل. إنه الشيء الذى يتواجد باعتباره ميزة أو سمة داخل كل واحد من الشعور، أى أنه الشيء الذى ليس له معنى على الإطلاق سوى أن يكون عنصراً متكاملًا.

ولابد من التأكيد على أنه لا شيء يحضر بوصفه شيئاً واقعياً بذاته وذلك فى تقرير أن الواقع خبرة، ومن ناحية أخرى يجب ألا نسلم بانفصال موضوع الشعور عن الشعور أو موضوع الرغبة عن الرغبة ذاتها أو موضوع الفكر عن التفكير أو حتى انقسام الشيء عن الشيء الآخر. ولا يمكن أن نجد واقعة إلا فى وحدة مع الإحساس. وأخيراً لا يمكن انقسام الواحد منهما عن الآخر إما فعلياً أو فى الفكرة، وبالتالي إن الواقع يجب أن تتم الخبرة به بقدر ما هو موضوع للخبرة^(٨٨).

أما الزاوية الثانية، هى "أن كل شيء تتم الخبرة به"، فأى شيء نشعر به أو نلاحظه بدون إحساس به يصبح بلا معنى، وعلى أساس محاولة التفكير فى الشيء بدون إدراك أنه ليس موضوعاً للتفكير أو أنه على نقيض الخبرة، تصبح الخبرة نفس الشيء بوصفها الواقع. وبهذا المعنى يجب أن يكون الواقع موضوعاً للخبرة.

أما الزاوية الأخيرة وهى تلك التى تتعلق بأنه عندما نقرر أن كل شيء هو موضوع للخبرة، فى هذه الحالة، يمكن لأى فرد أن يكتشف جزءاً من الوجود ويشعر فى معالجة الشيء بحيث يطلق عليه "واقعة" أو يمكن أن يقرر أن له وجوداً، ومن ثم يحكم عليه بأنه لا يتألف من خبرة تتعلق بالـ *Sentient* *Experience*. وينتج عن ذلك أن الواقع هو الخبرة^(٨٩).

من هذا كله يتبين لنا، أن التغيير الذى أحدثه "برادلي" فى مذهبه الميتافيزيقى ليس ذا أهمية كبيرة. فمن الواضح أنه لم يحاول أن يحدد الموضع الدقيق لأى عنصر من عناصر الواقع فى نسق مترابط لكنه اكتفى بتوضيح أنه إذا تم النظر إلى تصورات الفكر المألوف وتصورات العلم وتصورات الميتافيزيقا على أنها

تصورات أساسية؛ فسوف يتم تفسيرها بالتناقضات ولا يمكن صياغتها إلا إذا تمت رؤيتها باعتبارها سمات محددة أو مظاهر لواقع واحد أساسى. وهذا الواقع الأساسى هو خبرة فريدة شاملة تسمو على العلاقة، وأنه كل غير منقسم يقع داخله كل شىء^(٩٠).

ويوضح "برادلى" هذا الرأى بقوله :

"هل نستطيع أن نقول شيئاً عن الطبيعة العينية للنسق ؟ بالتأكيد، أعتقد، أن هذا ممكن. وعندما نتساعل بخصوص الموضوع الذى يملأ الأساس الفارغ، فيمكننا أن نجيب بكلمة واحدة : إن هذا الموضوع هو "الخبرة" وتعنى "الخبرة" الشىء الذى يمكن اعتباره الواقعة المعطاة والحاضرة"^(٩١).

لم يحاول "برادلى" معالجة المظاهر الجزئية للعالم على أساس وجود نسق يستوعبها أو لم يحاول أن يظهر كيفية تواجدها فى الواقع المطلق، فقد رأى أن كلا من هذه المظاهر ببساطة تناقض ذاتى، وتكمل ذاتها من خلال اتحادها مع باقى المظاهر الأخرى فى المطلق الذى لا تعرف إلا طبيعته العامة. والميتافيزيقا، على هذا النحو، هى المجال الذى يتم فيه محاولة فهم طبيعة ذلك المطلق، فالمطلق هو خبرة واحدة تعلو على جميع العلاقات وتظهر فى محاور أو مراكز متناهية تتلازم فى كل منها؛ وعلى أساس هذا التلازم ترتبط المحاور المتناهية بعضها ببعض ويشملها الواقع المطلق بداخله.

يقول :

"إن محاولة معرفة الواقع على أنه مقابل المظاهر أو أنه دراسة المبادئ الأولى أو الحقيقة الأساسية أو، من ناحية أخرى، محاولة فهم الكون ليست ببساطة محاولة فهم أجزاء منفصلة بعضها عن البعض وإنما هى محاولة فهم الكل الشامل"^(٩٢).

كذلك يقول :

"إن نتيجة كتابنا الأول سلبية تماماً. وقد تبيننا عدداً من الأساليب للنظر إلى الواقع، ووجدنا أن التعارض الذاتى أبطلها جميعاً. والواقع لا يمكن أن يُسلم بإحدى هذه المحمولات؛ على الأقل فى الخاصية التى تتواجد فيها هذه المحمولات ..

وبالتأكيد، انتهينا إلى تأمل يتعهد بشيء إيجابي وهو أن ما يتم رفضه، باعتباره مظهراً، ليس مجرد كيان عديم الجدوى؛ ولا يمكن إهماله أو التخلص منه فحسب وإنما يجب أن ينتمى إلى الواقع. وتلك هي النتيجة الوحيدة الإيجابية التي وصلنا إليها" (٩٣).

٣ - « علاقة المطلق بمظاهره »

بعد هذا التحليل الذى قدمه "برادلى" للمركبات الجدلية التى يجب أن تشكل الواقع، تبين لنا أن عالم المظهر وعالم الواقع باعتبارهما عالمين منفصلين جدلياً لا يمكن أن يتواجدا منعزلين، وأن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر. فالمظهر هو شىء ما وليس عدماً ولذلك يجب أن ينتمى إلى الواقع على نحو معين. ومن جانب آخر إذا اتخذ الواقع فى ذاته ولذاته لكان عدماً ولذا يجب أن يشتمل على المظهر. ومن هنا، انتهى "برادلى" إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته، وأن الواقع فى حاجة إلى المظهر لجعل لذاته مضموناً وواقعية. لكن كيف تنتمى المظاهر إلى الواقع أو المطلق؟ بعبارة أخرى، هل تدخل المظاهر فى المطلق وهى فى حالتها المتغيرة والمتناقضة؟ يرى "برادلى" أنه يجب أن يُعاد تشكيل هذه الأشياء أو المظاهر لكى تلائم الحياة العليا والكاملة للمطلق، لكنه لم يصرح لنا كيف يحدث هذا فى كل حالة وإنما اكتفى بأن تصدى لهذه الإشكاليات وعرضها فى الكتاب الثانى من "المظهر والواقع".

والآن سنحاول أن نعطى أمثلة توضح رأيه هذا، وهذه الأمثلة مأخوذة من كتابه سالف الذكر ^(٩٤).

الخطأ والشر :

يتعارض الخطأ مع الواقع، وباعتباره شيئاً متواجداً ينبغى أن ينتمى إلى الواقع بطريقة ما. لكن ما هى علاقة الخطأ بالمطلق؟ كيف يمكن للمظهر الزائف أن يندمج فى المطلق؟ لقد تحدث "هيجل" عن الخطأ ورأى أنه ليس شراً أو شيطاناً، إنه الآخر أو مجرد نفى للجوهر ومرحلة من مراحل الصيرورة التاريخية ^(٩٥). أما "برادلى" فقد رأى أنه لا يوجد تعارض أساسى بين الحقيقة والخطأ، وإنما الأمر كله هو درجات من هذا أو ذاك. فالخطأ فى الواقع هو الحقيقة لكنه حقيقة جزئية تتحول إلى حقيقة تامة عندما تندمج فى المطلق الواحد. لكن الخطأ فى الحقيقة الكلية يصحح ذاته ويختفى. ولم يفسر لنا "برادلى" كيف يحدث ذلك فعلياً، أى كيف يصحح الخطأ ذاته ويندمج فى المطلق. يقول :

"يمكن أن تصحح الأخطاء ذاتها وتختفى في خبرة أعلى، لكن إذا حدث ذلك فينبغي علينا أن نثبت أنها مستوعبة في خير أسمى" (٩٦).

ويتضح لنا مما سبق كيف يندمج الخطأ مع الكمال المطلق، ويمكن الوصول إلى نفس النتيجة أيضاً مع "الشر". إن علاقة الشر بالمطلق نشير في الحال إشكالية يتعذر اجتنبها، ولا يتم حل هذه الإشكالية لأنها تقوم على التناقض الذاتي الواضح؛ فالشر له معان متعددة منها أنه : "الألم" Pain و"الإخفاق" Failure في تحقيق الغايات، وهو بصفة خاصة عمل لا أخلاقي. ولا أحد يستطيع أن ينكر أن الألم يوجد فعلياً لكننا نخفق في إدراك الطريقة التي يتحول من خلالها ويندمج ويختفى في الوحدة العليا. وإذا حدث ذلك - كما يرى "برادلي" - فسوف يوجد الألم لكنه يتوقف عن أن يكون ألماً عندما يندمج في الكل (٩٧).

ولكن المسألة التي نهتم بها تتعلق بطريقة التحول التي يمكن أن تطرأ على الخطأ والشر؛ فالألم البسيط في الخبرة المألوفة يمكن أن يتم استيعابه في لذة أكبر أو سعادة كبرى فيختفى نتيجة لذلك، غير أن شدة هذه اللذة سوف تقل عندما يظل الشعور شعوراً باللذة في مجموعه، ويمكن أن تطغى اللذة على الألم وبالتالي يختفى في المطلق. وربما لا يعنى "الإخفاق" غايات جزئية، فالغايات التي نخفق في تحقيقها وبلوغها هي غايات نختارها بأنفسنا، ونختارها بطريقة خاطئة. إنها أخطاء أو إخفاقات جزئية، وإذا اشتملت على غاية أشمل وأوسع فإنها تتوقف عن كونها إخفاقات؛ وسوف تفقد في حقيقة عليا تخضع لها وتختفى وتتلاشى فيها. ومع الغايات الجزئية في الطبيعة وفي الحياة الإنسانية يتم إدراك نفس المبدأ، أى مبدأ الاندماج في الكل. فهناك إخفاق في إدراك تناغم وانسجام الفكرة والوجود معاً داخل حدود خبرتنا الضيقة، وعدم الانسجام هذا يُطلق عليه "الشر". وربما تتحد سمات الفكرة والوجود في كل واحد يختفى فيه الشر والغايات الجزئية (٩٨).

وعلى هذا الأساس، يوضح "برادلي" أنه لا يمكننا أن نتحقق من صدق هذا الاكتمال أو التحقيق Consummation أو حتى رؤية كيفية حدوث هذا بالتفصيل، ذلك لأن مثل هذا الكمال في فكرته العامة مقبول وممكن اتحاده واندماجه مع الشر والإخفاق في تحقيق الغايات (٩٩).

وفيما يتعلق بالشر الأخلاقي فليس التساؤل عن الألم والإخفاق، أى الإخفاق فى إدراك الوجود الخارجى لتلك الفكرة الداخلية التى نتخذها كغاية. فلدينا من جانب، فكرة تتعلق بموضوع الغاية التى تصارع من أجل إدراك الواقع؛ ومن جانب آخر لدينا وجود نفس هذا الموضوع والإخفاق فى التطابق بينهما. وسوف نجد فى خبرتنا الأخلاقية هذه الواقعة الكلية وسوف نتألم داخل أنفسنا للنزاع والصراع بين الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة.

ومن هنا، يتبين لنا أن الشر الأخلاقي يوجد فقط فى الخبرة الأخلاقية، وهذه الخبرة فى ماهيتها مليئة بالتناقضات. ويتم تحول كل شئ فى المطلق إلى معانى الخير الأسمى. ويؤكد "برادلى" ذلك بقوله :

"إن المطلق هو الأغنى بالنسبة لكل نزاع وبالنسبة لكل تفاوت يشملهم. ولا يكمن الفقر بموضوعنا إلا فى جهلنا فحسب" (١٠٠).

المظهر الزمانى والمكانى

أصبحنا لا نرى الزمان والمكان إلا مظهرًا فحسب، وكما وضع "برادلى" فإن هذه النتيجة قد بناها من قبل وكل منهما يتواجد وينتمى بطريقة ما إلى المطلق. ولا يعطينا الزمان والمكان الأساس الذى يؤكد لنا أن المطلق ممكن. لكن هذه المظاهر يمكن أن تندمج فى كل منسجم يحتويها ويعلو عليها أيضاً، وهذا شئ ضرورى بالنسبة للمبدأ الرئيسى الذى نرغب فى تأكيده. فإذا كان "الزمان" فى حد ذاته واقعياً، فإن عدم واقعيته تظهر من خلال محاولته غير المتسقة فى أن يكون صفة لكل الواحد السرمدى. لكن بما أنه يناقض ذاته وينتج إلى شئ أعلى يتم رفعه إليه، فإنه ليس إلا مجرد مظهر وليس واقعاً. إنه المظهر الذى ينتمى إلى السمة العليا التى تندمج خاصيتها الخاصة فى الكل الواحد. ولم تتوقف طبيعته الزمانية عن أن تتواجد لكن يتم تحويلها ودمجها فى هذا الكل الواحد (١٠١). وفى هذا يقول "برادلى" :

"إن المطلق سرمدى لكنه يمتلك الزمان كسمة منعزلة، أى السمة التى تفتقد خاصيتها الأساسية فى أن تكف عن أن تكون منعزلة. إنه هناك لكنه يندمج فى الكل

الذى لا يمكننا إدراكه" (١٠٢).

ولا توجد وحدة للزمان، وليس هناك سبب لاعتباره تتال واحد واعتبار أن كل الظواهر تشارك فى علاقة زمانية واحدة . وتوجد نزعة تؤكد أن كل أجزاء الزمان يتم تشكيلها من سلسلة زمانية مفردة. وعلى ذلك فإن الظواهر تشبه كل الأحداث التى تحدث، ونظراً لأنها تحدث بالفعل فإنها تتقضى فى لحظة زمانية واحدة. ومن ثم، يمكن اعتبارها فى كل زمانى واحد، حيث تقف خلال علاقات الـ "قبل" والـ "بعد" أو علاقة "المعية". وهذه النتيجة غير مؤكدة، لذلك لا يوجد اعتراض على وجود عدد من السلسلة الزمانية المستقلة (١٠٣).

وهنا يجب أن تتصل السلسلة الزمانية فى مثل هذه الأحداث الداخلية، لكن كل سلسلة بوصفها سلسلة واحدة ككل يجب ألا تشمل على علاقات زمانية مع أى شىء خارجى، وبما أن إدراكها يتم داخل خبرة المطلق فإنها تتوازن إحداها مع الأخرى وتتبدل طبيعتها. وبلا شك فإنها تبقى لكن ليس فى خاصيتها الأصلية.

وعلى ذلك فإن :

"كل حدث من الأحداث الزمانية يجب أن يتصل فى الزمان، لكن السلسلة الزمانية ذاتها لا تحتاج إلى علاقة زمانية إحداها بالأخرى، ولا تحتاج أيضاً هذه الأحداث إلى علاقة الـ "قبل" أو الـ "بعد" أو علاقة "المعية" (١٠٤).

وما هو حقيقى بالنسبة لـ "الزمان" فإنه حقيقى أيضاً بالنسبة لـ "المكان". إنه يهدف إلى أن يكون كلاً تاماً فى ذاته لكنه يخفق فى تحقيق هذا المطلب. ولقد وضع "برادلى" من قبل، أن هناك معضلة تتضمنها الطبيعة الفعلية للمكان حيث يظهر أن هذه الطبيعة تقع فى نطاق التناقض من حيث كونها علاقة، كذلك أنها تشمل على علاقة تتألف من أجزاء ممتدة هى مجموع الأجسام. لكن النقطة الرئيسية هنا هى : هل وجود المكان شىء منسجم ومتسق مع المطلق ؟

إن الشكل المكانى يتطور ويندمج فى الشكل الأعلى للإدراك، إنه محاولة تصل إلى شىء يعلو على قدراتنا؛ إنه محاولة لإيجاد وتأكيد الوجود الذاتى للجسم. وهذه العملية تندمج وتتلاشى فى تحول لا مكانى أى فى إدراك أعلى. وفى هذا يقول "برادلى" :

"يهدف المكان إلى فقدان ذاته في إدراك أعلى، حيث يتم الحصول على الفردية دون فقدان للتنوع" (١٠٥).

الأنانة

لا تعبر أشكال "الزمان" و"المكان" عن فردانية المطلق، لكن هناك مصدر آخر لمعرفتنا عن هذا المطلق ولقد أشار إليه "برادلي" "بخاصية الخبرة ذات العلاقة". فكل شيء، كما رأينا من قبل، يوجد دائماً في مركب مع الخبرة. ولا تظل الوقائع الخاصة لهذه الخبرة أو تلك متمحورة داخل ذاتها، بل هي جميعاً مؤلفة ومندمجة إحداها بالأخرى في خبرة واقع واحد أساسي. لكن هل لدينا سبب للاعتقاد بوجود شيء آخر غير ذاتي الخاصة؟ أليس حقيقياً أنه لا يمكنني تجاوز خبرتي؟ والإجابة عن هذين السؤالين هي: ان الذات في "الخبرة المباشرة" لا تحضر أبداً بمفردها ولا يوجد اختلاف بين الذات واللذات على الإطلاق في الشكل الأصلي للشعور، وعندما يتم هذا الاختلاف فإن الذات والموضوع يظهران معاً في علاقة تضافي تجمع بينهما. والذات المجردة ليست موضوعاً للخبرة، فإذا تم الاعتراف بهذا كأساس لـ "الأنانة" فسوف يتم تدميره. ذلك لأنه لا يمكننا أن نظل مقيدين داخل حدود "الخبرة المباشرة" وإنما يجب أن نتجه دائماً إلى ما وراء حدودها (١٠٦).

ويميز "برادلي" بين نوعين من "الأنانة" التي تعتمد على فكرة "الخبرة".

النوع الأول : ويعنى به "الخبرة المباشرة" التي تتقيد بمعطى حاضر ومباشر.

النوع الثاني : ويعنى به "الخبرة غير المباشرة" التي تتحدد وراء اللحظة والتي يتم الشعور بها وتشمل تاريخ حياة الذات ؟

وإذا أخذنا "الأنانة" بالتفسير الضيق لها، أى بالتفسير الأول، فيظهر التساؤل هنا عن : إذا كانت الخبرة مقيدة في المعطى المباشر – أى معطى الـ "هذا" والـ "لى" – ألا يمكن أن تتطلق خلف وجود الذات ؟ (١٠٧) ويعلق "برادلي" على ذلك فيقول :

"دعنا نفترض أولاً، أن الخبرة هي "خبرة مباشرة" من ثم فقد رأينا - فيما سبق - أن المعطى المجرد يخفق في تدعيم هذا الادعاء. أنه يقدم لنا الذات مع اللذات. وهكذا تنهار "الأنا" من خلال هذا التجاوز. لكنه من جانب آخر لا يزودنا بأى ذات على الإطلاق، إذا نحن قصدنا بالذات هنا تلك الذات الجوهرية التى تمتلك الموضوع أو حتى تلك الذات الخاصة بحالاتها. من هذا المنطلق، يتم تدمير "الأنا" من خلال هذا العيب أيضاً" (١٠٨).

وتفترض الذات ما هو معطى عن طريق "الخبرة المباشرة" لكن هذه القدرة أو الهبة تعبر عن وهم خادع، حيث تزودنا مثل هذه الخبرة باللاواقع وراء تلك اللحظة. ولا توجد القدرة التى يمكنها أن تحرر الإظهار المباشر للذات خلف الحاضر.

وهكذا إذا وجدت "الأنا" واقع الشئ فى الخبرة، فإن ذلك الشئ يتقيد بحدود الـ "هذا" المجرد. لكن بمثل هذا التأمل يتم تدمير "الأنا" بوصفها شيئاً إيجابياً، فالخبرة المباشرة لا تستطيع أن تتجاوز الـ "هذا" المجرد ولا حتى تزودنا بالذات التى تم اكتشافها من خلال "الأنا".

أما النوع الثانى من "الأنا" فيفترض أننا لا نتقيد بحالة ذهنية واحدة بل بسلسلة ناتجة لمثل هذه الحالات تبرهن على أن المعرفة ربما تنطلق من واقع الذات وليس أبعد من ذلك (١٠٩). وإذا كان برهان "الأنا" صحيحاً، فلا يمكن للفرد أن يتجاوز ذاته الحاضرة إلى ذاته الماضية لكنه يعطى على ذاته. والعملية التى تأخذ أعلى من الماضى والمستقبل ذاتهما هى، من حيث المبدأ، نفس الشئ الذى يصله بالذوات الأخرى وبالكون ككل. ومن الحقيقى أن العالم يجب أن يظهر فى خبرة الفرد ويمكنه عن طريق ذلك أن يتصل بالواقع. لكن هذا لا يعنى أنه لا يوجد شئ سوى الذات الخاصة وأن الخبرة هى خبرة "الأنا" أو أن ما نخبر به ليس إلا حالتها الخاصة.

لا يمكننا تجاوز المعطى المباشر لأنه إذا فحصنا مضمون المعطى، فإننا نجد أن العوامل المتواجدة معاً والتى تؤلفه غير متسقة. وكون أنها غير متسقة يتطلب باستمرار وحدة عليا تستوعبها. لكن هل يمكن تأسيس الذات كلية على قبول وحدة

الخبرة بهذا المعنى المتسع، فنستطيع أن نتجاوز واقعها ؟ ^(١١٠) إن أى خبرة مباشرة وفردية بقدر ما تقدم دليلاً على الذات فهي أيضاً تقدم دليلاً على اللذات. ويؤكد "برادلى" ذلك، فى أنه إذا تم تأسيس الذات على خبرة غير مباشرة؛ فليس على المرء أن يسلم بوجود أشياء أخرى غير ذاته بل عليه أن يسلم كذلك أن هناك ذوات أخرى بالتأكيد غير ذاته الخاصة. والأسباب التى تبرر الاعتقاد بوجود هذه الذوات الأخرى ليست أضعف حسيّاً من تلك الأسباب التى تبرر وجود الذات الخاصة بالنسبة للفرد. وعلى ذلك يقول :

"لدى أثناء خبرتى إحساس بجسمى، وهذا الجسم يتصل مباشرة وبصفة خاصة بالسعادة والألم. ولدى أيضاً إحساس بأجسام أخرى بسبب تشابهها مع جسمى. إننى أستنتج أن هذه الأجسام متلازمة بتلازمات متشابهة، لأنه - من خلال الملاحظة - اكتشف أنها مرتبطة بسعادتى وألمى؛ ليست مفعمة بالحياة من خلال مشاعرى واختياراتى. إن كلا من هذه الأجسام الغريبة لها ذات غريبة تمتلكها" ^(١١١).

لا يمكن أن تدل الخبرة، من خلال برهان الأنانة، على أن الذات بمفردها واقعية. فالقائل بـ "الأنانة" يتخذ القضية التى تقرر أن كل خبرة لدى هى خبرتى "أنا" بمعنى أنى عنصر أو موضوع لكل خبراتى، ومن ثم لا يكون هناك اعتراض على هذا البرهان. لكن عندما أظهر كعنصر من عناصر خبراتى يظهر على الفور عنصر آخر غيرى أو يقف تجاهى، إذن فالمقدمة الواقعية لبرهان القائل بـ "الأنانة" مختلفة تماماً، أعنى أن الخبرة التى لدى هى ملكى. بمعنى أننى المالك أو الذات لكل خبرة من خبراتى ^(١١٢).

الـ "هذا" والـ "لى"

ربما تتضح فردانية المطلق فى خصوصية الشعور لـ "هذا" This والـ "لى" The mine. وما يتم الشعور به مباشرة هو شعور فريد لا يمكن حله إلى شىء آخر. وعلى ذلك فإن :

الـ "هذا" والـ "لى" أسماء ترمز مباشرة إلى الشعور، وكلاهما يفيد فى لفت الانتباه إلى جانب واحد من تلك الواقعة" ^(١١٣).

إن أى خبرة من حيث كونها خبرتى "أنا" سوف تكون أيضاً خبرتى "هذه". ويشتمل الـ "هذا" على إشارة عامة حيث يدل المصطلح ذاته على مباشرة الشعور التى تندمج وتتغمر كل لحظة للخبرة فيها. ويحضر هذا الشعور للمباشرة إحساس بسمو الواقع، الإحساس الذى يبعد عن الخداع واللاحقيقة. وعلى ذلك تنشأ معرفتنا عن الـ "هذا" الذى يعد المصدر الوحيد لخبرتنا بحيث يخضع كل عنصر من عناصر العالم للمرور من خلاله. ويشتمل الـ هذا من جانب آخر على سمة حقيقية للواقع الأساسى، وعلى الرغم من التناظر وعدم الكمال فإنه يمتلك خاصية فردية (١١٤).

إن أى لحظة للعملية الجدلية بالنسبة لخبرتنا سوف تكون هى "هذه" اللحظة بحيث تنشأ المعرفة التى نمتلكها عن الـ "هذا". وسوف تكون أى لحظة أيضاً فى هذه العملية متصلة داخلياً بالمحور المتناهى للخبرة، وبالتالي فإن الـ "هذا" سوف يكون أيضاً "لى". وتفسير الإحساس الذى يقدم لنا الـ "هذا" فيه إشارة لخاصية المطلق. فالواقع الأساسى ليس علواً ذاتياً كما أنه بلا علاقة. يقول "برادلى" :

"إن الـ "هذا" يمتلك نفس الخاصية الكلية وربما نقول : إن كل من الـ "هذا" و"الواقع" هما معاً مباشران" (١١٥).

على حين أن المطلق هو الخبرة الإيجابية فى مستوى أعلى بحيث يدمر الفكر وحدة الشعور للخبرة المباشرة إلى الحدود وعلاقاتها، مع ذلك يتم استغراق هذه الحدود وعلاقاتها فى كلية تعلو على العلاقات لخبرة المطلق. وليس الوجود الذى يتم الشعور به للكل المحسوس متسقاً مع المطلق، فمن الحقيقى أن هناك تعددية للحضور الخاص والمباشر لكن المطلق يشملها ويستوعبها بداخله. ومن هنا فإن : "الخبرات الجزئية يجب أن تنهار معاً وينبغى أن توحد آرائها بأن تقدم لنا كلاً واحداً ثرياً" (١١٦).

ويستبعد الـ "هذا" الـ "ذلك" وربما يكون هذا الاستبعاد علاقة خارجية ومن ثم نرى أنه يتحد بشكل سلبى، وبوصفه يستبعد الـ "ذلك" يصبح ذات علاقة. وإذا اتخذنا الـ "هذا" بصورة محدودة تماماً، ليس باعتباره أكثر من لحظة بسيطة من المباشرة فإنه - فى هذه الحالة - لا يستبعد شيئاً ويكون إيجابياً. ويؤكد "برادلى" ذلك بقوله :

"قد نجد أن الـ "هذا" - إذا اعتبرناه مطلقاً - تدل ذاته على ما هو نسبي، وفي تلك العلاقة يفقد استقلاله. وقد رأينا أن الـ "هذا"، بوصفه إيجابياً، ليس مطلقاً بشكل تام. إنه دائماً غير متسق لكن بقدر ما يستبعد بقدر ما يمتلك بدايته داخلياً في معاناه وتفرق" (١١٧).

ومن هنا فإن الـ "هذا" دائماً غير متسق لأنه يكون في نفس الوقت مباشر مثل أى كيفية من الكيفيات الأخرى. وفي هذا الإطار يرى "برادلى"، أنه بلا مضمون بل هو شيء أكثر من مجرد مضمون للحظة؛ فلا يوجد مضمون محدد وملائم للـ "هذا" وللـ "لى". ويوجد غموض في مصطلح "المضمون" من حيث إنه يعنى الـ "ماذا" وكذلك من حيث أنه ليس متميزاً عن الـ "ذلك". ويمكن لنا أن نرى بالفعل أن الـ "هذا" يشتمل على سمات غير متسقة وأنه يقدم - من جانب سمة واحدة - مباشرة غير منقسمة، أى الكل الذى يتم الشعور به للـ "ذلك" والـ "ماذا" بوصفهما شيئاً واحداً (١١٨).

وإذا ما تساءلنا ما هو المضمون المخصص من خلال الـ "هذا" فإننا نجيب بأنه لا يوجد، على حد قول "برادلى"، فلا يوجد مضمون مسلوب الملكية ينتسب إلى الـ "هذا" أو الـ "لى" (١١٩).

وهكذا توجد في "الخبرة المباشرة" غير المنقسمة سمة للتفرد التى تحضر على أساسها الخاصية غير المتميزة للمباشرة. ولا يوجد اختلاف داخل سمة عدم الانقسام هذه، لأن الاختلاف فى هذه الحالة يعد اختلافاً داخلياً. فالمباشرة المجردة التى نحن بصدها لا تظهر أى اختلافات داخل ذاتها، كذلك فإنها لا تقدم مضموناً محدداً ينتمى إلى الـ "هذا" وبالتالي ربما تكون مثل هذه المباشرة التامة "مباشرة الـ هذا" أو "مباشرتى أنا". إذن يتم استيعاب الـ "هذا" والـ "لى" داخل خبرة الواقع الواحد أى داخل المطلق (١٢٠).

الجسم والنفس

وداخل هذا النسق الكلى تظهر طبيعة العلاقة بين الجسم والنفس. ويؤكد "برادلى" أنهما مجرد مظاهر، وبالتالي فإن علاقتهما المتبادلة ليست علاقة معقولة.

وبدون معرفة كيف يتواجدان معاً في المطلق، فالإدراك التام للعلاقة التي تجمع بينهما ليس إدراكاً تاماً. فـ "الجسم" جزء من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة بذاتها ليست إلا سمة جزئية من سمات الواقع الكلى الذى تظهر من خلاله. أما "النفس" فهي :

"محور متناه للخبرة المباشرة امتلكت استمرارية زمانية محددة للوجود، وإلى جانب ذلك امتلكت هوية محددة وملئمة" (١٢١).

إنها ليست مجرد محتوى نفسى للحظة الجزئية الخاصة، ذلك المحتوى الذى يحيل ذاته إلى ما ورائه عن طريق انفصال وجوده عن معناه. إن النفس ترتبط مع الخبرة التى تهدف فكرياً إلى أن تمتد فى الكون بأسره، ومن ثم يتم تجمعها فى محور شخصى. وهكذا، فإن النفس بنية غير متسقة ذاتياً فهي وسط بين مباشرة الشعور والخبرة المطلقة؛ إنها تنتمى إلى مجال الصراع الذى يكون المحتوى فيه منفصلاً عن الوحدة مع الوجود ويكافح تجاهها.

ولا تعنى هذه الرؤية الظاهريائية لـ "النفس" أنها تعتمد بشكل عرضى على الجسم، لأن الجسم أيضاً ظاهرى. وعلى حد قول "برادلى" :

"لا تعنى رؤيتنا الظاهريائية للنفس أنها تعتمد على الجسم، فالسلسلة النفسية تتطلب - كشرط ضرورى - شيئاً متعالياً كالنفس والأنا يعطيها الوحدة. ومثل هذه الأنا أو النفس متناه واحد يتصل بمتناهيات أخرى، ولا تتفق وحدتها مع تعددية سلسلة الأحداث الأخرى" (١٢٢).

فى الواقع، إن النفس لا تتألف من مجرد وقائع نفسية، وهذه الوقائع هى أكثر من ذاتها، أنها تتضمن عنصراً كلياً، بمعنى المثالية التى تتجاوزها دون أن تفقد استمراريتهما. فالمثالى والواقعى سمات لا يمكن انفصالهما داخل الكل العينى.

والعلاقة بين النفس والجسم هى علاقة بين الظواهر فحسب، لكن يرفض "برادلى" اعتبارهما سمتين متلازمتين لشيء واحد؛ على أساس أنه يستلزم بالضرورة انفصال كل نفس عن جسمها وعن باقى العالم المحيط بها، وإدراك تعددية النفوس المتناهية داخل المطلق. ويؤكد أيضاً الرؤية الطبيعية بأن النفس والجسم يؤثر كل منهما فى الآخر، رغم أنه يهتم بتحديد أن الجسم بذاته لا يعمل

وفقاً للنفس بذاتها والعكس صحيح. فلا يوجد مثل هذا الشيء بوصفه جسماً بذاته Perse أو نفساً بذاتها. وبالتأكيد إن المظهر هو أن هناك علاقة سببية ليست أحادية الجانب بين ما هو طبيعي وما هو نفسى، ولا يكون أحدهما عرضى ولا قيمة له بالنسبة للآخر (١٢٣).

وكل حادثة لها جانبان : جانب طبيعى وجانب نفسى، وفى كل التعبيرات تكون الأسباب والمؤثرات أيضاً أسباباً ومؤثرات نفسية - طبيعية Psycho - Physical، مع أننا بالنسبة للأهداف العملية نهتم دائماً بجانب واحد من هذين الجانبين، ولا نعرف فى النهاية كيف ترتبط كل من السلسلة النفسية والسلسلة الطبيعية بالأخرى، وليست النفس والجسم أشياء واقعية ولكنهما مظاهر محددة من الكل يوجدان معاً فى المطلق، وفى اندماجهما فى هذا الكل يفقدان خاصيتهما الأساسية (١٢٤).

الطبيعة

وتندمج فى المطلق كل محتويات خبرة "الأنا" وتصبح كل الذوات المتناهية فى خبرة حدسية أعلى. وهنا تظهر "الطبيعة" للعقول المتناهية باعتبارها نسقاً للظواهر. المتصلة بعضها ببعض، وباعتبارها أيضاً عنصراً يشترط الآخر ويفترضه فى ذات الوقت. وبناء على ذلك، تعد الطبيعة بالنسبة لنا مظهراً غير متسق وغير حقيقى، إنها مجرد مظهر داخل الواقع، وهى إظهار جزئى وغير تام للمطلق. وليس للطبيعة وجود بعيداً عن إدراك الموجودات المتناهية، إنها موضوع للفكر المجرد ولكنها بالنسبة للمطلق أكثر من ذلك. وكما يقول "برادلى" :

"إننا لا نعرف بأى أسلوب، يتم ملاحظة ما نفكر فيه. فكل شيء مندمج هناك ويعاد استيعابه فى خبرة حدسية أعلى لكل من الأفكار والوقائع" (١٢٥).

ولا يتأثر موقف العلم الطبيعى بهذه الرؤية، فليس موضوعه التأكد من صحة الحقيقة الأساسية بل فهم تواجد وتتابع الظواهر فحسب. ولهذا الغرض يجعل التجريد الأساسى للنظر إلى العالم الفيزيائى على أنه واقعى بذاته، ويستخدم أفكاراً محددة لتفسير ظهور الأحداث المختلفة. ولا يظهر التفاوت والاضطراب إلا عندما ينسى العلم

حدوده ويقدم أساليب لتصوير السمات الخاصة للكون كمبادئ أولى أو عندما تحاول الميتافيزيقا أن تتداخل مع عمل العلم^(١٢٦).

ومن هذه الوجهة من النظر، فإن "الطبيعة" بذاتها ليست واقعاً، إنها لا توجد إلا كشكل للمظهر داخل المطلق. وواقعة الطبيعة باعتبارها شيئاً معطى ومتناه، تنقضى بشكل غير محدود خلف ذاتها وتنتج إلى الكل الذى تكون له عنصراً خاضعاً، وفى هذا الكل يتم تصحيح وإضافة كل الأشكال المقيدة للوجود.

درجات الحقيقة والواقع

لقد اتضح لنا أن كل ما فى عالم المظهر مغترب عن طبيعته الخاصة، وبالتالي فهو دائماً فى عملية انتقال من طابعه المتناهى إلى كماله الحقيقى. فكل هذه الأشياء فى صيرورة وتغير دائمين وهى لا تصل إلى الكمال فى ذاتها ولا تحمل فى ذاتها معنى وجودها الحقيقى. ولكن ألا تعنى هذه الحركة الدائمة نحو الكمال وتحقيق المثل الأعلى أننا نقلل من القيمة الحقيقية الصحيحة للأشياء، ونلغى تماماً كل ما تكونه وما تفعله. أليس ما يزيد الأمر سوءاً أن يُترك المثل الأعلى دون أى تحديد أو تمييز بحيث لا يمكنه أن يقدم تعويضاً كافياً عن هذه التضحية للأشياء التى لا تعود على ما هى عليه مطلقاً؟

لقد شعر "برادلى" بهذه الصعوبة وحاول أن يخففها فى فصل عن "درجات الحقيقة والواقع". فقد رأى أنه لا يُلقى بكل الأشياء دون تمييز فى المطلق، فحتى فى عالم المظهر المتناقض يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تحدد تبعاً للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذى يضعه المطلق، وبالمسافة التى تفصل بين أى مظهر وبين المثل الأعلى - أى درجة واقعيته - وتُقاس هذه الدرجة بمقدار التغير اللازم لإدخال المظهر فى نسق الواقع^(١٢٧).

ولم يصرح لنا "برادلى" - كعادته - كيف تتم هذه العملية لكنه رأى أن الحقيقة والواقع تكون على درجات مختلفة. ويؤكد أن الكمال يشتمل على خاصية الفردية المتلازمة ذاتياً، وكل ما يشمله أى كل العناصر المكونة له تظهر أو تبين علامة "الانسجام الداخلى". ولا يمكن أن يكون الشئ المتناهى كلاً مترابطاً لأن ما يتم

استبعاده هو مؤثرات من الخارج تعوق انسجام الكمال الداخلى. وكل من سمى "الاشتمال" و"الترباط" يعبران عن صفة الكمال وفردانيته.

وهذا يزودنا بالمعيار الذى يمكن من خلاله قياس درجات الحقيقة والواقع. يقول "برادلى" :

"إن الحقيقة والواقعة، التى اهتمت إلى المطلق، هى أكثر واقعية وأكثر صدقاً" (١٢٨).

الخيرية

ويمكننا فهم موقف أفضل لـ "الخير والشر" من وجهة نظر درجات الحقيقة والواقع، فالتعارض بينهما ليس تعارضاً مطلقاً. ويتضح هذا فى أن ما هو شر فيما يتعلق بشئ ما متعال هو خير بالمقارنة مع ما هو أدنى منه. ومع ذلك ربما تكون المراتب المختلفة لـ "الخيرية" مراتب ضرورية بالنسبة للمطلق، فهى ليست إلا سمات لهذا الكل الواحد.

ومع أن المطلق يتم إدراكه فى المراحل المتنوعة وفى أشكال "الخيرية" إلا أن الخير ليس مطلقاً، إنه ليس إلا سمة خاضعة للكل.

والدين أيضاً له درجة من الواقع أعلى من الأخلاق ومن الخيرية، فالهدف الذى تسعى إليه الأخلاق يتحقق فى الدين. ويتم من خلاله السيطرة على الآثام والشرور ويساهم فى اكتمال الذات كعضو فى كل واحد متكامل. ووعى الذات بوحانية الله يحرر ذاتها من القيود التى تعوقها وتصبح ذاتاً مكتملة. لكن الدين من ناحية أخرى، هو دين عملى وبناء على ذلك يظل يؤكد على التعارض بين ما هو بالفعل وما ينبغى أن يكون (١٢٩). وتؤدى التناقضات الداخلية التى يهتدى إليها "برادلى" فى الدين إلى دفعه لتجاوز ذاته ليصل إلى كمال الكل الواحد الشامل. لكن ما هى العلاقة بين الله والمطلق ؟ إن الله لا يكون إلهاً إلا بقدر ما يكون هو الكل، ولكنه بهذا المعنى ليس هو الله، كما تعرفه الأديان. وهكذا، فإن تصور الله بمعنى الدين يدخل ضمن كل المظاهر الأخرى فى النسق الكلى الأعلى أعنى المطلق (١٣٠).

يقول "برادلى" :

"إن المطلق بالنسبة لى لا يمكن أن يكون إلهاً، لأنه ليس مرتبطاً فى البداية بأية علاقة بينه وبين أى شىء ولا يمكن أن يكون هناك أى علاقة عملية بينه وبين إرادة متناهية. فنحن نشرع فى عبادة المطلق ونجعله موضوعاً أو هدفاً للدين، وبذلك نكون قد حولناه فى نفس اللحظة إلى شىء آخر غير ذاته. وبناء على ذلك يصير شيئاً ما أقل من الكل أو الواقع" (١٣١).

ورغم أن الدين مطلق بالنسبة إلى الأخلاق، فإنه بالنسبة إلى المطلق مجرد مظهر. بحيث ينبغى أن يطرأ على الله ومعه الدين ذلك التحول الذى يخصص به فى "الواحد" الميتافيزيقى النهائى. إن الدين - على حد قول "برادلى" - ليس هو الحقيقة الأساسية والنهائية (١٣٢).

ولا شك أن هذا الحل الغريب محتم بالنسبة إلى مذهب "برادلى" ذلك لأنه بعد أن نظر إلى الشخصية على أنها حزمة من التناقضات وبالتالي على أنها حقيقة من مرتبة أدنى؛ لم يعد أمامه إلا أن يعزو إلى المطلق طبيعة فوق الشخصية، وأن يصفه من خلال فكرتى "الاتساق" و"الانسجام". أما الدين فكان بالنسبة إليه مسألة عملية ونظراً إلى أن صوره وتصويراته تتجه أساساً إلى تحقيق غايات عملية؛ فلا يلزم أن تخلو من التناقضات النظرية. أما كون معظم الأديان تصور الكائن الأعلى على أنه شخص، فتلك مجرد نتيجة للحاجة العملية التى تعبر عنها هذه الأديان. وعلى ذلك فإن هذا التصور، كما يرى "برادلى"، لا يمكن أن يفى بمقتضيات المبدأ الميتافيزيقى الواحد أى المطلق (١٣٣).

إن، فالمطلق هو الغاية التى تسعى إليها كل الأشياء وهو المعيار الأسمى لكل قيمة وهو ما يجعل الصحيح صحيحاً والجميل جميلاً والخير خيراً. إن المطلق إنما وجد ليضمن أن يكون للأعلى أكبر مكانة وأن يكون للأدنى أقلها. والمطلق هو الواقعى بمعنى مؤكد هو الواقعى بوصفه قيمة، أما المظاهر فهى دائماً فى عملية انتقال وتحول من طابعها المتناهى إلى كمالها الحقيقى حينما تتحد وتنسجم مع المطلق الواحد.

٤ - « حقيقة المطلق »

إن المطلق عند "برادلى" واحد مفرد وموضوع للخبرة الكلية المنسجمة والشاملة والتي تقع بداخلها كل الاختلافات، متضمنة في ذلك اختلاف الذات والموضوع. ويوجد توازن في المطلق بين السعادة والألم، على أساس أن تجاوز كل نوع من التنافر يعنى السعادة وأن الألم يبعث القلق والاضطراب (١٣٤).

ومن الحقيقى أن معرفتنا عن المطلق معرفة ناقصة، لكنها معرفة إيجابية وأى وجود متناهى ليس لديه معرفة بتفاصيل حياة المطلق. لكن هذا لا يدل ضمناً على أنه لا يمكننا تكوين فكرة عامة عن خصائصه الرئيسية، فالحضور المباشر أو الشعور هو كل من الاختلافات لا تجزئه العلاقات ويوحى بخبرة كلية شاملة من نوع أعلى؛ أى فى مستوى يعلو على الفكر ذات العلاقة حيث يكون كل من الفكر والإرادة والشعور شيئاً واحداً (١٣٥). كذلك فكرتنا عن "الخيرية" و"الجمال" توحى بنفس الشيء الذى يتضمن خبرة كلية خلف العلاقات على الرغم من أنه ملئ باختلافات والانقسامات. وعلى حد قول "برادلى" :

"يمكننا تكوين فكرة عامة عن الخبرة المطلقة التى تندمج فيها كل الاختلافات الظاهرية ويصبح الكل مباشرة فى مرحلة أعلى دون أى افتقاد للثراء" (١٣٦).

إن المطلق ليس فكراً مجرداً بل هو فى مستوى أعلى من الفكر وهو بدوره أيضاً ليس إلا عنصراً من عناصره. ويقصد "برادلى" بالفكر هنا، الفكر الخاص بالعلاقات والنشاط المتناهى للذهن لا الفاعلية المطلقة لهذا الذهن. ولم يتوسع فى مفهومه هذا فى اتجاه "الفكرة المطلقة عند "هيجل" " التى هى الفكر وقد اكتمل أو هى الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة بما هى كذلك، كما سبق القول، على اعتبار أن كل ما هو حقيقى يكون بالقياس إلى فكرته. وفى هذا الإطار يمكن القول، بأن الفكر عند "هيجل" هو أولاً جوهر الأشياء الخارجية، وهذا الجوهر يكون فى الطبيعة على صورة العقل يتبدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع. وثانياً : هو الجوهر الكلى للعقل كذلك هو العنصر الكلى فى كل تمثل وفى كل تذكر، وبالجمله فى كل نشاط عقلى وكل إرادة وكل رغبة. ولهذا ينبغى أن ننظر إلى الفكر، من

ذلك المنظور، على أنه المبدأ الكلى الحقيقى، لكل وجود طبيعى وروحى. ومن هنا فإن الفكر يسيطر وينظم كل الأشياء وهو الأساس فى كل الأشياء.

أما "برادلى" فقد نظر إلى الفكر بوصفه حكماً أى أنه يتضمن الاختلاف بين الموضوع والمحمول، بين الـ "هذا" والـ "ماذا". وليس المحمول كيفية أو صورة ذهنية لكنه مضمون فكرى لا يتقيد بالموضوع، لكنه يتجاوزه على الرغم من أنه ينتسب إليه والوقائع والأفكار ليست شيئين مختلفين يتوحدان معاً خارجياً وكل منهما يتضمن الآخر وليس لهما أى معنى دون العلاقة التى تربط بينهما^(١٣٧).

ليست الوقائع والأفكار – بالنسبة إلى الفكر – فى انسجام تام، لأن الفكر غير قادر على وحدة الانقسام بين الوجود والمضمون. إنه يهدف إلى خيرة كلية منسجمة وشاملة لا يستطيع بلوغها، وما يريده هو وحدة أساسية تشمل كل الأشياء لكن ما يحصل عليه بالفعل هو علاقات متناقضة ومحيرة فحسب. وإذا نجح الفكر فى التغلب على الثنائية التى يتأسس عليها وفى تحقيق هدفه الأسمى، ففى هذه الحالة يتوقف عن أن يكون فكراً ويصبح مستوعباً فى خبرة أغنى تتضمن الفكر والإرادة والشعور وهم جميعاً من عناصرها الأساسية^(١٣٨).

يقول "برادلى" :

"افترض أن المطلق لا يريد أن ينظر بإعجاب إلى ذاته فى المرآة أو يدور فى مدار كماله، فإن مثل هذه العمليات يجب أن ترد إلى شىء ليس أفقر بل أغنى من ذاتها. ويجب أن يتحول كل من الشعور والإرادة فى هذا الكل الذى يدخل فيه الفكر. وحالة الكل هذه ينبغى أن تمتلك فى شكل أعلى تلك المباشرة التى نجدها فى الشعور. وفى هذا الكل تلتئم كل الاختلافات فى خبرة تتضمن كل العناصر فى انسجام. ويجب أن يحضر الفكر كحدس أعلى وأن تكون الإرادة هناك حيث يصبح المثال واقعاً ويحيا كل من الجمال والسعادة والشعور فى هذا الإنجاز الكلى"^(١٣٩).

وهنا لم يعد الفكر والإرادة والشعور فى حالة متفرقة بل تبدل الفكر وأصبح حدساً أعلى، وفقد طابعه المميز واندمج فى المطلق، وكذلك بالإرادة أصبح المثل الأعلى حقيقة واقعة. لكن ما طبيعة التحول الذى يخضع له كل من الفكر والإرادة

والشعور فى المطلق؟ أو ما هى الطريقة التى ينتمى بها كل من الفكر والإرادة
والشعور إلى الواقع أو المطلق؟

إذا تأملنا فلسفة "برادلى" بدقة، نجد أنه قد أعلن فى البداية أن الفكر لا يمكن
بأى حال من الأحوال أن يعبر عن طبيعة المطلق؛ وأعلن بوجه خاص أن المطلق
لا يمكن تصويره على مثال الذات أو الشخصية - مادام الفكر والذات ينتميان معاً
إلى عالم المظهر - فإنه فى مواضع كثيرة من فلسفته، قد رأى أن المطلق خبرة
تتعلق بالحس. إنه حقاً نسق واحد منسجم وشامل ولكن محتواه يتألف من الخبرة.
وفى هذا يقول :

"إن الخبرة هى الواقع فالفكر والإرادة والشعور وأى مجموعات
تصنف تحتها الظواهر النفسية هى جميعاً مادة للوجود وهى أيضاً تنتمى إلى
الخبرة" (١٤٠).

والحق إنه لما يبعث على الحيرة والدهشة، بعد ذلك المستوى الرفيع الذى
رفع إليه "برادلى" المطلق؛ أن نراه يوحد بين المطلق وبين الخبرة ذات العلاقة
والسابقة على العلاقات أيضاً، ويرفع هذه الأخيرة بالتالى فوق مستوى الخبرة
المنظمة أو التى نتوصل إليها بالفكر. فمن الواضح أنه لا توجد خبرة نستطيع بها
أن ندرك المطلق إدراكاً مباشراً، وربما شعر "برادلى" بهذه الصعوبة إذ أنه بحث
عن تشبيه ليوضح معناه، وأحالنا فى النهاية إلى الخبرة أو التجربة الباطنة التى
نمارسها عندما نحس مباشرة بشعور خالص متجانس تماماً. فهو يرى فى هذه
الأخيرة أنموذجاً أو صورة أدنى لخبرة المطلق، نظراً إلى ما تتصف به من كلية لا
تتجزأ. والاثنان متوازيتان ولا تختلفان إلا من حيث أن إحدهما تقع فى الجانب
الأقرب لعالم المظهر المتناقض، نظراً إلى أنها أيضاً لم تخضع بعد لنشاط الفكر،
بينما الأولى تتجاوزه. وليس ذلك بالمعنى المكانى وإنما بمعنى أنها علت على
الانقسامات والاختلافات التى يأتى بها الفكر، واستعادت الخبرة الأصلية المتصلة
على مستوى أعلى (١٤١).

والواقع أن فى كتاب "برادلى" "المظهر والواقع" فقرات نستطيع أن ندرك
فيها تلك العاطفة العميقة التى ترقى أحياناً إلى مرتبة الشوق الصوفى، والتى كان
يسعى بها وراء المطلق ليصبح وإياه واحداً. وذلك لأن المطلق يضم كل ما فى

الفردى والجزئى من ثراء وتنوع ويحتفظ به فى داخله وهو على أسوأ الفروض لا يمكن أن يكون أفقر من عالم المظهر الحسى بل إنه ينبغى أن يكون أثرى إلى حد لا متناه من أى شىء تمدنا به خبرتنا الحالية. لقد أراد "برادلى" أن يصل إلى تصور للمطلق يسمو على جميع التصورات التى عرفها الفكر، وهو هنا يذكرنا بتصور هيجل الذى رأى أن المطلق يتمثل فى الروح أى فى أسمى التصورات. إنه الواقع بالفعل، وهو الماهية أو هو الموجود فى ذاته والموجود لذاته والموجود الآخر^(١٤٢). معنى هذا، أن معرفة المطلق هى بمثابة معرفة بالموجود والتاريخ فى صميم حقيقتيهما الكلية بحيث تصبح الذات هنا هى والموضوع شيئاً واحداً. والروح حين تهتدى إلى ذاتها، من خلال معرفة المطلق، فإنها لابد من أن تدرك هوية الذات والموضوع فى صميم تباينهما؛ كما أنها لابد من أن تقف على وحدة الحقيقة واليقين الذاتى. لقد بين لنا "هيجل" - عن طريق التطور الجدلى - كيف أن الموضوع بطابعه الكلى لابد من أن يصبح فى خاتمة المطاف باطناً فى صميم الذات، وكيف أن الذات بدورها لابد من أن تتسع لكى تشمل الموضوع.

لقد وصل "برادلى" إلى نفس هذا المفهوم، فرأى أن المطلق هو ذات وموضوع معاً؛ فالذات تتحد مع موضوعها فى وحدة داخل الكل المطلق وعلى أساسه والذى هو وحدة شاملة لكل الحقائق^(١٤٣). لكن فلسفة "هيجل" أرادت أن تستوعب كل تاريخ الوعى البشرى، ولذا كان الوعى المطلق هو الهدف النهائى للعملية التاريخية، وهو ما يميز الطابع التطورى فى هذه الفلسفة. وهذا ما تفتقر إليه فلسفة "برادلى" بشكل واضح.

مصادر ومراجع الفصل الخامس

- (١) د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦، ص ٢١٠.
- (٢) د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات - الكويت ودار القلم بيروت - لبنان، ص ١٤٦.
- (٣) د. إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص ٢١٢.
- (٤) راجع في ذلك : رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤١٦.
- أيضاً :
- Michael, B, Foster, The Contradiction of "Appearance and Reality" Mind, edited by G, E, Moore Vol. XXXIX, 1930, re-printed, 1963, p. 43.
- (5) - AR, p. 551.
- (٦) حاول "برادلي" أن يبين في هذه الأجزاء كيف أن الخبرة ذات العلاقة ليست حقيقية وذلك تمهيداً لفكرته عن خبرة المطلق التي تعلو على كل العلاقات.
- (7) - AR, p. 34.
- (٨) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٢٤٢.
- (٩) نقلاً عن :
- J, Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 178.
- (١٠) - John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Chap. XXIII "of Our Complex ideas of substances" pp. 390 – 391.
- راجع أيضاً : د. عزمى إسلام، جون لوك، ص ٩٩ - ١٠١.
- (١١) عُرِفَت هذه التفرقة منذ العصور الوسطى، وبخاصة في فلسفة "البرت الأكبر" إلا أنها كانت تستخدم بمعنى مغاير إلى حد ما، بل عرفت قبل ذلك أيضاً عند "أرسطو". فالتفرقة تبعاً للشروح المدرسية كانت بين الصفات المحسوسة والتي كان يعدها

"أرسطو" كصفات أولية مثل : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبين بقية الصفات التي تعتمد في وجودها على تلك الكيفية الأولية. إلا أنها جميعاً، سواء أكانت أولية أو ثانوية، كانت في نظرهم موضوعية أي موجودة في الأشياء وليست ذاتية .
انظر : د. عزمى إسلام، المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٢) راجع : John Locke, op cit, pp. 169 – 170.

كذلك : د. عزمى إسلام، المرجع نفسه والصفحة نفسها.

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

(14) - R, Withington, Bradley's Dialectic, p. 16.

(15) - AR, pp. 15 – 16.

(16) - R, Withington, op cit, p. 17.

(١٧) د. زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص ٢٢١ – ٢٢٢.

(18) - AR, p. 20.

(19) - Brand Blanshard, Bradley on Relations, an essay on The Philosophy of F. H. Bradley, edited by, A, Manser and Guy Stock, p. 211.

(20) - Ibid, p. 212.

(21) - H, Halder, op cit, p. 218.

(22) - AR, p. 20.

(23) - H, Halder, Neo – Hegelianism, p. 219.

(24) - AR, p. 35.

(٢٥) راجع في ذلك د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت – لبنان، ١٩٨٠، ص ٢١٠.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٢٧) اميل بوترو، فلسفة كائط، ص ٥٩.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(29) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 214.

(30) - AR, p. 36.

(31) - R, Wollheim, op cit, p. 215.

(32) - R, Withington, Bradley's Dialectic, p. 58.

(33) - AR, p. 37.

(34) - H, Halder, op cit, p. 219.

(35) - AR, p. 39.

(٣٦) راجع : اميل بوترو، المرجع السابق، ص ٦١ - ٦٢.

(37) - R, Withington, op cit, p. 60.

(38) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 216.

(39) - AR, p. 41.

(40) - Ibid, p. 42.

(41) - R, Withington, Bradley's Dialectic, pp. 60 - 61.

(42) - AR, p. 45.

(٤٣) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ١٤٥.

(44) - R, Wollheim, op cit, p. 216.

(45) - H, Halder, Neo - Hegelianism, p. 220.

(46) - AR, pp. 54 - 5.

(47) - H, Halder, op cit, p. 221.

(48) - R, Wollheim, F. H. Bradley, pp. 216 - 217.

(49) - H, Halder, Neo - Hegelianism p. 221.

(50) - AR, p. 63.

(51) - Ibid, p. 64.

(52) - Ibid, p. 64.

(٥٣) راجع كتاب : الجبر الذاتى، ألفه بالانجليزية د. زكى نجيب محمود، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ١١٤.

(54) - AR, p. 71.

(٥٥) ولتر ستيس، فلسفة هيغل، ص ٢٦٩.

وتنقسم مقولة الشيء عند هيغل إلى ثلاث مقولات فرعية هي :

- الشيء وخواصه، الشيء والمواد، المادة والصورة .

(٥٦) د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيغل، ص ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(57) - AR, p. 72.

(58) - AR, p. 76.

(59) - Ibid, p. 77.

(60) - AR, pp. 77 - 78.

(٦١) ويقصد "برادلى" هنا تلك الذات الأصلية والذات الزائفة إذا استخدمنا هذا المعنى بلغة "هيدجر".

(62) - Ibid, p. 80.

(63) - Ibid, p. 81.

(64) - AR, p. 82.

(65) - AR, p. 84.

(66) - Ibid, p. 86.

- (67) - Ibid, p. 87.
- (68) - AR, p. 89.
- (69) - Ibid, p. 90.
- (70) - Ibid, p. 100.
- (71) - Ibid, p. 119.
- (72) - R, Wollheim, op cit, p. 188.
- (73) - AR, pp. 140 – 141.
- (74) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 193.
- (75) - AR, p. 363.
- (76) - R, Withington, op cit, p. 64.
- (77) - AR, p. 200.
- (78) - Ibid, p. 414.
- (79) - R, Wollheim, op cit, p. 195.
- (80) - AR, p. 246.
- (81) – R, Withington, Bradley's Dilectic, pp. 64 – 65.
- (82) - Ibid, p. 66.
- (83) - AR, p. 237.
- (84) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 190.
- (٨٥) - AR, p. 144.
- (86) - R, Wollheim, op cit, p. 198.
- (87) - AR, p. 144.
- (88) - A, J, M, Milne, The Social Philosophy of English Idealism,

London: George Allen and Unwin LTD, 1960 Chapter V, Bradley's Theory of the Absolute, p. 174.

(89) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 199.

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

(91) - AR, p. 144.

(92) - Ibid, p. 1.

(93) - Ibid, p. 135.

(٩٤) لقد استخدم "برادلي" بعض المصطلحات أو العبارات الخاصة التي توضح فكرته عن علاقة المطلق بمظاهره، وهذه المصطلحات نجدها ضرورية في هذا المجال لأنها تكتسب معنىً جديداً كل الجدة له مغزاه في فكر "برادلي"، وله أهمية كبيرة لفهم إطار فلسفته ككل.

- H, Halder, op cit, p. 230.

راجع

(٩٥) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)، ص ٢٩٢.

(96) - AR, p. 196.

(97) - Ibid, p. 198.

(98) - H, Halder, Neo – Hegelianism, pp. 230 - 231.

(99) - AR, p. 201.

(100) - Ibid, p. 204.

(101) - W, H, Walsh, F. H. Bradley, an essay on A Critical History of Western Philosophy, edited by, D, J, OConnor, p. 433.

(102) - AR, p. 210,

(103) - W, H, Walsh, op cit, p. 434.

(104) - AR, p. 211.

- (105) - Ibid, p. 222.
- (106) - H, Halder, Neo – Hegelianism, p. 234.
- (107) - R, Wollheim, op cit, p. 201.
- (108) - AR, p. 248.
- (109) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 202.
- (110) - H, Halder, op cit, p. 234.
- (111) - AR, p. 255.
- (112) - R, Wollheim, op cit, p. 203.
- (113) - AR, p. 223.
- (114) - R, Withington, op cit, p. 73.
- (115) - AR, p. 225.
- (116) - Ibid, p. 227,
- (117) - AR, pp. 229 – 230.
- (118) - R, Withington, Bradley's Dialectic, p. 76.
- (119) - AR, p. 233.
- (120) - R, Withington, op cit, pp. 77 – 78.
- (121) - AR, p. 298.
- (122) - AR, p. 316.
- (123) - H, Halder, Neo – Hegelianism, p. 237.
- (124) - Ibid, p. 238.
- (125) - AR, p. 278.
- (126) - G, Dawes Hicks, MR, Bradley's Treatment of Nature, Mind, edited by, G, E, Moore, vol. XXXIV, 1925, p. 56.

(١٢٧) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ص ٤٢٦.

- W, H, Walsh, op cit, p. 432. راجع أيضاً :

(128) - AR, p. 364.

(129) - H, Halder, op cit, p. 240.

(130) - Ibid, p. 241.

(131) - ETR, p. 428.

(132) - AR, p. 450.

(١٣٣) رودلف ميتس، المرجع السابق، ص ٤٢٥.

- H, Halder, Neo – Hegelianism, p. 246. راجع أيضاً :

(134) - W, H, Walsh, F. H. Bradley, p. 431.

(135) - H, Halder, op cit, p. 228.

(136) - AR, p. 160.

(137) - A, Milne, op cit, p. 177.

(138) -H, Halder, Neo – Hegelianism, p. 223.

(139) - AR, p. 172.

(140) - AR, pp. 144 – 145.

(١٤١) رودلف ميتس، المرجع السابق، ص ص ٤٢٠ – ٤٢١.

انظر أيضاً :

- A, J, M, Milne, The Social Philosophy of English Idealism, p. 182.

(١٤٢) د. نازلي إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(١٤٣) راجع في ذلك : الفصل الأول من هذا الكتاب وهو الجزء الخاص بعلاقة "برادلي" بفلسفة "هيجل".
