

الفصل الثالث

الصِّراع بين السُّلطات

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

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

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

السابع عشر التصورات عن العالم الطبيعي وجهةً جديدةً تمامًا.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ضروري- وهي فكرة رأى سبينوزا أنها أساس العلم الطبيعي.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

