الباب الثانى

« التأويل الدينى للفلسفة »

تعد محاولة تأويل الفلسفة تأويلاً دينيا ، محاولة جديده نسبياً ، فغالباً ما يسعى الفلاسفة خاصة المثالين منهم ، للتوفيق بين الدين والفلسفة ، بتفسير النصوص الدينية تفسيراً فلسفياً – ولئن كان « رويـس » قد سار فى نفس الإتجـاه ، ، إلا أنه إتبع طريقاً أخراً ، يمكن إعتباره فى عكس الإتجاه ، فلقد سعى لتأويل الفلسفة ذاتها ، وبيان وجهها الدينى ، فالمثالية ما هى إلا الدين الشامل ، والفلسفة الحديثة ما هى الإ بحثاً عن حقيقة دينية · وتعد محاولة « رويـس » محاولة جديدة نسبيا ، فغالباً ما ينظر للفلسفة الحديثة ، على أنها قد رفعت من شأن العلم على حساب الدين ، الأمر الذى أدى ببعض الفلاسفة ، إما بالتضحية بالدين لحساب العلم ، أو فصل الفلسفة عن الدين · فيؤكد « رويس » أن الدين يحوى عناصر ثلاثة ، الأول نظام أخلاقى ، والثانى قصص وأساطير لتنمية الشعور الوجدانى تجاه هذا النظام ، والثالث نظرية تتناول الواقع ككل ، وتتسق مع كل من النظام الأخلاقى والشعور الوجدانى ، وبذلك يعلم الدين الإنسان ، كيف يسلك ويشعر ، وكيف ينظر لطبيعة الأشياء(١) · وتنشأ العلاقة بين الدين والفلسفة من بعدين ، الأول من طبيعة الفلسفة ذاتها وبسبب تناولها لنظريات فى الفعل والإعتقاد وطبيعة الأشياء · والثانى من حاجة كل منهما للآخر ، فيحتاج الدين للفلسفه لشرح وتثبيت أصوله ، وتحتاج الفلسفة للدين ، لإكتشافها أنه عبارة عن مشاعر الإنسان وآماله ، فتستفيد منه فـى وضـع إجابات لمسائل الحياة الإنسانية · ولا يعنى ذلك إستبدال الفلسفة بالدين أو العكس ، فتعبيرات الدين وممارساته ، تختلف عن الفلسفة ، وكلاهما عبارة عن بعدين للحياة الإنسانية ·

فإذا كانت النظريات الفلسفية المتعلقة بالمعرفة والوجود والأخلاق ، تستلزم الإيمان بوجود عقل كلى ، يحوى الأفراد والعالم ، وكان لهذا الإيمان أساس فلسفى ، فإن الفلسفة تعد بحثاً عن حقيقة دينية ، وتعد قادرة على إقامه نظرية دينية · وإذا أمكن إثبات هذه

---

(١) J. Royce : The Relig ‡ ous Aspect of Philosophy, p. 10.

النظرية ، ببـــراهـــين فلسـفية ، فـإن المثالية تصبح الدين الكلى الشمل والمطلق محور الوجود . والحقيقة إذا ما تم إستعراض المحاولات المختلفة للفلسفه للبحث عن حقيقة دينية ، سواء من خلال دراستها للعالم الخارجى ، أو من خلال بحثها داخل الذات الإنسانية ، يتضح أن البحث فى العالم ، يؤدى إلى الشك ، والبحث فى عالم الذات يؤدى إلى الغموض ، ولذلك لن تبقى إلا المثالية المطلقة وحدها ، هى الفلسفة القادرة على تقديم نظرية دينية (١) . والسؤال الذى يفرض نفسه الآن . هل قـــدم « رويـــس » نظرية مثالية دينية ، منفصلة ومستقلة عن الدين المسيحى ، أم أن النظرية الدينية جاءت مسيحية فى أعماقها ، وبالتالى يمكن رد نظرياته فى المعرفة والوجود والأخلاق إلى أصولها وروحها المسيحية ؟ وبالتالى تصبح المثالية المطلقة تجسيداً لفكر مسيحى وإحياءاً للمسيحية فى ثوب فلسفى جديد .

---

(١) Ibid., p. 15.

الفصل الأول

« نظرية المعرفة »

يعتبر « رويس » أن دراسة طبيعة العملية المعرفية تعد مسألة ضرورية لأى بحث جاد فى مجال الأخلاق ، ولأى معرفة بالعالم وطبيعة الأشياء . فإذا ما إطمأن الإنسان لأدوات معرفته ، وإمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة ، يستطيع إدراك المثل الأعلى الأخلاقى الذى يمكن أن يسلك بناء عليه ، وتكوين نظرية حول العالم الذى يمارس فيه نظامه الاخلاقى ، ويحقق فى النهاية معرفة نظرية دينية فلسفية ، يفسر من خلالها كل شىء ولكن السؤال الذى فرض نفسه ، هل يمكن وضع نظرية فى المعرفة ، تكون مستقلة عن نظرية فى الأخلاق وفى طبيعة الأشياء ، وعن النظرية الدينية بصورة عامة [١] ؟ أم أن المعرفة ، ترتبط بواجب أخلاقى وبنظرة معنية للعالم وبحقيقته الدينية ؟ وبالتالى لاتأسيس لها بدون إيمان مسبق بهذه الحقيقة ؟ وإذا كان التساؤل يؤدى إلى الشكوك فهل هناك نهاية لهذه الشكوك ؟

أولا: من الشك إلى اليقين

أ – أهمية الشك وقيمته

يعتبر « رويس » الشك أولى خطوات نظرية المعرفة ، والشك نوعان ، الأول ذاتى ، لا هدف لغاية فكرية ، والثانى شك واع بذاته ، يقوم على النقد الذاتى وقوة الملاحظة والحياد ، وينعش مثل هذا الشك الدورة الدموية للفلسفة [٢] . ويعتبر الشك فى مجال الأخلاق غاية أخلاقية فى حد ذاته ويمثل فى مجال الدين جوهر الفلسفة الدينية ، فالله يحب أن يُشك فى وجوده شكاً أصيلاً . لأن معالجة مسأله وجودة تحتاج لدراسة عقلية هادئة ، ويشكل الغموض والإهمال إهانة للخالق . لذلك يجب قبول الشك وتطويره ، فحقيقة الموضوع تكمن فى الشك ، كما تكمن النار فى حجر الفحم ، فالشك طريق البصيرة [٣] . والشك إذا ما بلغ أقصى مدى ، يؤدى هو نفسه إلى اليقين ، إذ أنه يفترض وجود خطأ فى الأحـــكام ،

---

(١) Ibid., p. 16.

(٢) Ibid., p. 138.

(٣) Ibid., p. 231.

ومجرد إعتراف الإنسان بالخطأ ، هو فى ذاته دليل على الصواب ، كما يفترض أيضا أن هناك فرقاً بين الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة ، وأن هذا الفرق واقعى وحقيقى (١) . وأن ولم يكن هنالك هذا الفرق لما كان لشك الإنسان معنى . فإذا ما تبين له فيما بعد أن أفكاره عن العالم صحيحة ، كان ذلك برهانا قاطعاً على وجود هذا الفرق ، وإلا لما عرف كيف يثق بعد البحث ، أن فكرة من أفكاره صواب . كذلك يقوم نفس البرهان القاطع على وجود الفرق بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، لو أنه إنتهى من بحث أفكاره ، إلى أنها خاطئة . ومعنى ذلك أن الفرد إذا شك فى صحة أفكاره ، ثم علم بعد البحث ، أن أفكاره صواب أو أنها خاطئة ، ففى كلتا الحالتين ، برهان ، على أن هناك ما يميز الخطأ عن الصواب ، إذن يعد وجود الفرق ، حقيقة ضرورية مطلقة ، لا يتطرق لديها شك ، لإنها نتيجة ، تنتج من كلا الطريقين معا، طريق الإثبات وطريق الأفكار (٢) .

وقد يزعم أصحاب مذهب النسبية ، بأن ليس هناك من الحق ما هو مطلق ، لا يتغير صوابه بتغير الظروف والعقول والأزمنه ، فالحق يتغير من إنسان لأخر . وليس هناك حقيقة مطلقة . والحقيقة إذا كان من الخطأ القول بأن هناك « حقيقة مطلقة » ، إذن القول بأن هناك « حقيقة مطلقة » يكون خاطئا ، ولكن أيكون خاطئا نسبيا أم بشكل مطلق ؟ إنه يكون خاطئا نسبياً ، لإن ليس هناك « حقيقة مطلقة » ، إذن القول بأنه خاطىء تماماً ، هو قول فى ذاته خاطىء ، ولكن أيكون خاطئا بصورة مطلقة أم نسبية ؟ وهكذا سوف نصل فى النهاية إلى القول ، أما أنه خاطىء بصورة مطلقة ، أو صادق بصورة مطلقة ، وإلا يؤدى ذلك إلى أن تفقد التفرقة بين الصدق المطلق والصدق النسبى معناها . لذلك إن مذهب نسبية الحق يفقد معناه ، لأن فى حكمه بأنه لا توجد « حقيقة مطلقة » ، يعنى إنه لا توجد حقيقة مطلقة ، إلا هذه الحقيقة ذاتها ، وهى أنه لا توجد « حقيقة مطلقة » ، وإلا لن يصبح هنالك معنى لهذا الحكم ، وبذلك يكون هذا الحكم عنده حقاً مطلقاً . وكونه يعترف بهذه الحقيقة ، يعنى أنه يؤكد وجود فرق حقيقى مطلق بين الصواب والخطأ ، وهذا الفرق الحقيقى بين الصواب والخطأ ، هو ما تقربه ، النسبية ، لأن من يدافع عن النسبية ضد أنصار الحق المطلق ،

---

(١) Ibid., p. 237.

(٢) Ibid., p. 372.

يتمسك بأنه على صواب مطلق ، وهم على خطأ حقيقى (١) . إذن يفترض الشك وجود الأحكام الخاطئة ، وأن هناك فرقاً بين الصواب والخطأ ، ولا بد أن يكون الخطأ واقعيا وحقيقيا ، وإلا سوف يفقد الشك معناه ، ويقع تناقض ذاتى ، وتصبح الأفكار بدون معنى . وإذا كان الشك قد أدى الى الوجود الفعلى للشرائط التى تجعل الخطأ ممكنا ، فإن تلك الشرائط يجب أن تكون هى نفسها الحق المطلق ، الذى تم الحصول عليه بالرغم من الشك .

ب – طبيعة وإمكانية الخطأ

يعرف الفهم العام الخطأ بأنه الحكم الذى يظهر لكل عقل سليم بأنه خاطىء ، ولا يعد الرأى الفـردى كافياً لتحديد الخطأ وهناك من يعترض علـــى تعريف الخطأ ، فالخطأ موجود – الشك فيه مرفوض . وتقرر وجهة نظر أخرى أنه لا يوجد فرق واقعى بين الصواب والخطأ ، وإذا أمكن التمييز بينهما ، فإنه يتم من خلال مجموعة من المسلمات . والحقيقة ، أنه إذا تم تحليل هذه التعريفات ، يتضح إنها إما تؤدى إلى إستحالة مجموعة من الأخطاء ، أو أنها تستند على مسلمات خاطئه . فالواقع أن أشد أنواع الشك مملوءة بالمسلمات ، ولا يستطيع الإنسان خلق الخطأ ، وإنما قد يكتشفه أو يرتكبه ، فحقيقة أنّ الخطأ موجود واقعى ، ولكن وجـــوده يستند على مجموعة من المسلمات لذلك لا يكون الخطأ مستحيلاً تماما ، وإنما يكون مستحيلاً فى ضوء فروض معينة (١) . ويبين « رويس » أنه إذا تم فحص المسلمات التى يستند إليها الفهم العام لتحديد الشروط المنطقية للخطأ ، يتضح إستحالة الخطأ بناء على هذه الفروض ، ولا بد من إستبدالها بالمسلمـــة القائلة بوجود فكر شامل أعلى لا متناه (٢) . فمثلا يرى الفهم العام ، أن حكما ما يكون صائبا أو خاطئا حسب موضوعه الخاص الذى يشير إليه فقط ، ولا يكون متصلاً بأى أحكام أو أفكار أخرى ، فإذا ما نجح فى الإتفاق مع موضوعه كان صوابا ، وإن فشل كان خاطئا . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون للحكم موضوع ، يتفق أو يفشل فى الإتفاق معه ، إلا إذا كان هذا الحكم جزءاً من تفكير أعلى يشمل الحكم وموضوعه . كذلك إذا كان الخطأ عباره عن حكم لا يتفق مع موضوعه ، فإن ما هو قابل للشك هنا هى العلاقة المفترضة بين الحكم وموضوعه . ولما كان

---

(١) Ibid., p. 376.

(٢) Ibid., p. 391.

هناك عدة موضوعات يختار منها الحكم الموضوع الذى يخصه ، فلا بد من وجود قصد ما ، يصاحب الحكم ويعينه على الإختيار ، وجوهر القصد هومعرفة ما يقصد لذلك لا يرتكب الفرد خطأً ما لمجرد . فشله فى الإتفاق مع الموضوع الذى يفكر فيه ، وإنما فى فشله مع الموضوع المقصود ، وهنا يظهر التناقض ، فإذا كان الخطأ ، يحدث فى الأحكام المقصودة فقط ، وفى نفس الوقت لا يقصد الفرد ، موضوعاً ما ، إلا إذا كان معروفاً لفكر ، فمعنى ذلك ، أن الإنسان لا يخطىء إلا فيما يعرفه (١) .

وتستحيل مجموعة ثانية من الأخطاء ، بناء على مسلمة الفهم العام القائلة « بأن الأفراد كيانات مستقلة ومنفصلة » . وتسمى هذه الأخطاء ، بإسم الأخطاء المتعلقة « بالحالات العقلية للجار » . فإذا كان الجار موضوعاً خارج الفكر ، وليس جزءاً من أفكار الفرد ، وقام الفـرد بالحكم على « جاره » ، فإن ما يحكم عليه ، يكون عبارة عن مجموعة من الأفكار ، التى تمثل الجار أو تنوب عنه . وهنا تتمثل الصعوبة ، كيف يخطأ الفـرد فـى الحكـم على « جاره » ، والذى طبقاً لمسلمة الفهم العام ، لا يعد جزءاً من أفكاره ، وكيف يقصد الفرد فى الحكم على « جاره » ، والذى طبقاً لمسلمة الفهم العام ، لا يعد جزءاً من أفكاره ، وكيف يقصد الفرد الحكم على موضوع لا يكون موجوداً فى أفكاره من قبل ؟ ويوضح المثال التالى هذه الصعوبة ، فمثلا إذا كان « جون » و « توماس » يتحـاورا ، فإنه يكون هناك أربعة أفراد ، « جون الواقعى » ، « وتوماس الواقعى » ، « وجون » كما يـدركه « توماس » ، « وتوماس » كما يدركه « جون » ، ويشتركون كلهم فى الحـوار . والأن عنـدما يقوم جون بالحكم على « توماس » ، ففى أى الأفراد يفكر ؟ من الواضح أنه يفكر فى « صورة توماس » ، بإعتبارها أحد موضوعات فكره ، وإذا أخطأ، فإنه يخطأ فى الحكم على « صورة توماس » ، ولكنه يعرف « توماس » جيداً ، ولن يخطأ فى الحكم عليه ، إذن ربما يخطأ فى « توماس الواقعى » ، ولكنه لا يستطيع ، لإن طبقاً لمسلمة الفهم العام ، لا توجد صلة بين « توماس » الواقعى وفكر « جون » ، ولم يكن فى أى وقت من الأوقـات جزءاً مـن فكره ، لذلك بالرغم من أن الواقع يبين ، أن جون قد يخطأ فعلاً فى الحكم علـى

---

(١) Ibid., p.399.

« توماس » ، إلا أن هناك إستحالة لمثل هذا الخطأ فى ضوء مسلمات الفهم العام (١) .

وتستحيل مجموعة ثالثة من الأخطاء ، تخص ما يسمى بالتجارب الفعلية والممكنة ، أو بموضوعات الماضى والمستقبل ، فى ضوء المسلمة القائلة بأن الزمن عبارة عن مجموعة من الأحداث المنفصلة . فعند ما يقول فرد ما ، لقد أصبت أو أخطأت فيما توقعت ، فإن الحكم بالصواب أو الخطأ ، يكون فى شىء غير موجود ، فالتوقع يصبح غير موجود بعد حضور الحدث ، والتوقع والخبرة الفعلية، نوعان منفصلان فى الأفكار ، ومتباعدان فى الزمان ، فكيف يستحضرهما الفرد ، ويقارن بينهما ، ويرى أن لهما نفس الموضوع ؟ بالطبع لا يمكن الإعتماد على الذاكرة ، إذ كيف تتم المقارنه بين فكر مضى وفكر حاضر ، فى حين أن لكل منهما ملابساته ولا يجمعهما وعى واحد ، ومنفصلان فى الزمان ، ثم يتم الحكم بإرتباطهما فى لحظة واحدة كذلك كيف يكون مستقبل غير موجود ، موضوعاً واقعياً لفكر ما ، وكيف عند ما يوجد الموضوع ، يتحد و يتطابق معه فى لحظة لاحقة ؟

جـ – الشروط المنطقية الخطأ

لذلك من الواضح أن الصعوبات الخاصة بإمكانية الخطأ ، قد نتجت من الإعتماد على مسلمتين مسبقتين ، الأولى تفترض الوجود المستقل للأفراد والإنفصال ، والثانية تفرض إنفصال وإستقلال اللحظات الزمنية وتتابعها . فإذا ما تم إستبدال المسلمة الأولى ، التى أدت إلى إستحالة الأخطاء المتعلقة بالحالات العقلية للجار ، بفرض آخر يجعل لكل من الفرد وجاره حضوراً فعليا فى فكر ثالث ، أعلى منهما ويشملها ، لأصبحت تلك الأخطاء ممكنة . كذلك إذا تم إستبدال المسلمة الثانية والتى أدت إلى إستحالة الأخطاء المتعلقة بالتجارب المتوقعة والحاضرة بالقول بأن « الزمن كلـه بكل لحظاته ، يكون حـاضراً فى فكر كلى شامل » (٢) . لإختفت هذه الإستحالة. والواقع أنه يتم القضاء على جميع الصعوبات المتعلقة بالإخطاء ، إذا تم إعتبار كل الموضوعات الخارجية ، التى تقتضيها الأحكام الفردية ، موضوعات مقصودة و مدركة لوحدة كلية شاملة ، وأن كل الأحكام الصائبة والخاطئة ، المتعلقة بهذه الموضوعات ، أجزاء من هذه الوحدة الكلية أو المعرفة المطلقة ، إذ يصبح ، خطأ

---

(١) Ibid., p. 408 .

(٢) Ibid., p. 422.

أى فكر محدود فى الحكم ، أمراً ممكنا ، لأن الفكر الأعلى يستطيع أن ينظر لعلاقة هذا الفكر المحدود ، بموضوعه المقصود ، ويرى ما إذا كان هذا القصد مناسبا أم غير مناسب .

ولشرح علاقة هذا الفكر المطلق بالعقول الفردية ، يمكن الإستدلال فى شرحها بما يحدث فعندما يقول فرد ما بأن اللون الذى أمامى أحمر، ويعد القول بأنه أزرق حكما خاطئا، فأنه يكون لديه وحدة فكرية ، تشمل ثلاثة عناصر متميزة ، وتكون كلها حاضرة أمام الفكر فى لحظة واحدة . وهذه العناصر الثلاثة هى إدراك اللون « الأحمر » ، والحكم المنعكس « الذى يكون موضوعه هذا الإدراك » ، والفكر الخاطىء « هذا أزرق » ، الذى تم مقارنته ورفضه بإعتباره خاطئا، فإذا ما تم النظر الى هذه العناصر على أنها أفعال فكرية منفصلة لإستحالة الأحكام ، لأن حضورهم فى فكر عال شامل ، هو ما جعل الصلة بينهم واضحة . كذلك يمكن إدراك الصلة بين فكر فرد ما والوحدة الكلية للفكر الذى تشمله هو والآخرين . فيكون الأفراد حاضرين بإعتبارهم أجزاءاً من الوعى الشامل الذى يكمل مقاصد كل فرد منهم ، ويربط بينهم بعلاقات حقيقية ، ويحقق لفكر كل فرد منهم كيانه ، سواء كان صائبا أو خاطئا . إن الخطأ ، ويعترف به فى نفس الوقت باعتباره خطأ (١) . يصبح ممكناً بإعتباره عنصراً أو لحظة من حقيقة مطلقة ، أو إذا كان هناك وعياً يجعل الخطأ جزءاً منه ، .

وطالما أن كل حقيقه من محتويات الفكر المطلق ، يمكن أن يقابلها مجموعة لا متناهية من الأخطاء ، وبالتالى هناك إمكانية لا نهائية للخطأ ، فلا بد أن يتصف هذا الفكر باللاتناهى . كذلك اذا كان إصدار حكم زائف ، يتطلب أن يكون الحكم خاطئا قبل إصدارة ، فخطأ ما يكون ممكنا فقط ، عندما يكون الحكم الذى يعبر عنه خاطئا دائما ، فإن الخطأ يكون أبدياً . وإذا كان كل خطأ ممكن ، يتضمن حكما يقصد موضوعاً خارج ذاته ، ويكون هذا الموضوع نفسه ، موضوعاً للحكم الصائب المقابل له ، فإنه لا يمكن أن يكون لحكمين نفس الموضوع ، إلا اذا كان كلاهما حاضرين فى عقل واحد ، لأنه إذا كان الحكمان منفصلين ، فإنه يكون هناك إنفصال بين الذات والموضوع والقصد ، لذلك يتضمن أى خطأ

---

(١) Ibid., p. 424

ما ، وجود الفكر الشامل ، الذى يحوى فى وحدة واحدة ، الخطأ والحقيقة المقابلة له ، وموضوع الحكم الخاص بكلا الحكمين . كذلك لكون الخطأ لا يقتصر على الموضوعات المقصودة فقط ، بل قد يمتد للعلاقة بين الموضوعات فلا بد أن يتصف هذا الفكر اللامتناهى « بوحدة » عقلية مطلقة ، تحـوى كل الموضوعات وكل العـلاقات الزمنية والمكانية الممكنة بـين تلك المـوضوعات (١) .

وينتهى « رويس » من دراسة الشك وإمكانية الخطأ ، بإثبات وجود الحقيقة المطلقة ووجود الفكر الشامل ، الذى يحوى الأفراد والأحكام والموضوعات التى يقصدها هؤلاء الأفراد فى أحكامهم . ولا بد من إفتراض ، وجود الفكر الشامل ، لكى يكون الخطأ ممكنا ، ولا بد أن يكون وجودة واقعيا وضروريا وأزليا ولا متناهيا . وإذا كان الشك يستند على إمكانية وجود الأخطاء ، وعلى وجود فرق حقيقى بين الصواب والخطأ ، ويستند الشكاك على نسبيه المعرفة ، للتشكيك فى وجود أى حقائق يقينية مطلقة ، فلقد وضح أن الشروط المنطقية للأحكام الخاطئة التى يستند عليها الشك ، هى نفسها الفكر المطلق فالشك فى النهاية ، ما هو إلا إثباتاً لليقين ، فلم يجعل « رويس » الشك مرحلة ضرورية لليقين ، أويمكن الإنتقال منها إلى اليقين ، وإنما إعتبر أن وجوده ضرورى ومستمر ، فلقد وضح أنه هو ذاته جوهر اليقين . وطالما أن الشك ذاته يستحيل منطقيا ، بدون مسلمة وجود العقل المطلق الشامل ، فالشك ذاته إحدى طرق الإيمان ، وبرهان على وجود « الحقيقة المطلقة » .

ثانيا : طبيعة المعرفة الإنسانية

بعد أن تم إثبات إمكانية الوصول إلى اليقين ، ينتقل « رويس » للبحث عن مدى صدق معرفة الإنسان بالكون ، وعن ما إذا كان هناك حقيقة أعمق تكمن وراء العالم الظاهرى البادى للحواس . فلقد قال الواقعيون ، بأن العالم هو ما يبدو للحواس ، ولا توجد حقيقة وراءه . وأدت هذه النظرة إلى إتساع الهوة بين الذات والموضوع . وقال المثاليون بوجود حقيقة وراء عالم الحس ، ولكنهم لم يوضحوا تماماً هذه الحقيقة . ووضح أن الإنسان قادر

---

(١) Ibid., p. 432.

على تكوين أحكام صادقة أو كاذبة تجاه موضوع ما ، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه هل هناك حقيقة موضوعية ؟ وإذا وجـدت ، فمـا صفاتها وشروطـها ؟ وهـل توجد فـى الداخل (العقل) أم فى الخارج (العالم) ؟ وإذا كانت كائنه هناك فما العلاقة بينهما وبين عقول الأفراد ؟ وإذا كانت فى عقول الأفراد فكيف يصلون إلى حكم صادق أو كاذب عنها ، أى ما العلاقة بين الفكر وموضوعه ، أو العـلاقة بين الفـكر والفـكر ، وإذا أمكن الوصول إلى حكم ما ، فما الضمان لصواب هذا الحكم (١) ؟

أ – مفهوم الحقيقة الموضوعية

ولكى يتم فهم طبيعة العالم بإعتباره موضوعا للمعرفة ، لا بد من توضيح الصفة الأساسية لأى حقيقة موضوعية . ويرى « رويس » أن الإعتراف بوجود نظام خارجى أو التفرقة بين الداخل والخارج . يعتمد على « التمييز » بين العناصر الدائمة والعناصر سريعة الزوال فى الخبرة الإنسانية. فينظر الفرد لما « يدوم » فى خبرته بأنه يكون مطابقاً لحقيقة واقعية خارج الذات . ودائما ما توصف موضوعات الأحلام ، بإنها غير واقعية لسرعة زوالها من الخبرة . لذلك يعتبر الدوام الصفة الأولى لأى حقيقة موضوعية . كذلك تعتمد التفرقة بين الداخل والخارج على التمييز فى عناصر الخبرة الفردية بين ما يكون موضوعاً لخبرة الفرد الباطنية ، وما يصلح أن يكون موضوعاً لخبرة كل الأفراد . فشعور الفرد باللذه أو الألم ، شعور خاص يحس به فى داخله ولا يستطيع أحد أن يشاركه فيه ، بينما عندما يفكر فى الأرقـام مثلاً يشير الى حقيقة لا تخصه وحده ، ويمكن أن يشارك فيها كل الأفراد . وبذلك تظهر صفة « الكلية » كصفه ثانية للنظام الخارجى . إذن هناك حياة باطنية للفرد تخصه وحدة ، وهناك فى تلك الحياة من الخبرات ، ما يمكن أن يشارك الآخرون فيها . لذلك السؤال الذى يفرض نفسه ، طالما أن لحياة الفرد جانبا باطنيا ، ويتصل وعى الفرد بالحقيقة الطبيعية الخارجية ، عندما يقصد شيئا ما ، فهل يكون العالم الذى يفكر فيه ويفسره ، عالم الحقيقة ؟ أم هناك عالم آخر وراءه أعمق منه ؟ وهل يكون هذا العالم حاضراً بالضروره ، لكل كائن ذكى ، بنفس الصورة التى داخله ؟ (٢) .

---

(١) J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, p. 232 .

(٢) Ibid., p. 387.

ويوضح « رويس » أن لإجابة هذا السؤل ، لا بد من معرفة معيار الموضوعية ، أى معرفة المعيار الذى يستطيع الفرد أن يميز به فى عناصر خبرته بين ما يعد أفكاراً خاصة وما يعد أفكاراً عامة، لتحقيق ذلك لا بد من التمييز بين نوعين من عناصر الخبرة الإنسانية ، العناصر التى تتصف بالإستمرارية والعمومية ويمكن نقلها للآخرين ، والعناصر السريعة الزوال والخاصة ولا يمكن مشاركة الآخرين فيها، أى بين ما يسمى خبرة وصفية وخبرة تقديرية . والحقيقة أن خبرات الإنسان ، تخضع لإهتماماته ، ودائما ما تكون متشابكة ومعقدة . وعندما يفتش الفرد فى خبرته ، ويحاول نقلها للآخرين ، فإنه يجد فيها ما يكون قابلا لوصف ، وما يستعصى ، لأن هناك من الخبرات ، عندما سيتقبلها الفرد تكون مصحوبه بمشاعر معينة ، فيـدركها مباشرة ولا يستطيع وصفها ، وينظر لها كخبرات خاصة ، يصعب مشاركة الآخرين فيها (١) .

وتتصف الخبرات القابلة للوصف ، بصفتين أساسيتين ، الأولـى أنها تتعلق بإرادة الفرد ، أى يستطيع وصفها كاملة أو إختصارها ، وتعتمد على الذاكرة ، وتتضمن تواصلاً بين لحظات الفرد الخاصة ، وتتأثر بالزمن وخبرات الفرد الخاصة . وأما الصفة الثانية إنـها خبرات تخضع لصور الخبرة ومقولاتها (٢) . لأن المدركات التـى لا تندرج تحت الصور والمقولات ، لا تكشف عن أى حقيقة خارجية . بينما التى تخضع « لمقولات » ينظر لها أنها قابلة للوصف. فيستطيع الفرد نقل أى خبرة يمكن التعبير عنها فى عبارات وصفية لذلك فالعبارات الوصفية تخبر عن وجود واقع خارجى هناك ، وبالتالى تشكل مملكة العلم الطبيعى . ولما كانت الخبرة التى لا يمكن إسترجاعها بوضوح لا تقبل الوصف ، وبناء الخبرة الوصفية يعتمد على إكتشاف المقولات والصور ، فإن الخبرات الوصفية تتصف بالإستمـرارية والكلية « والعموم » . فالخبرة الوصفية ملكية عامة ، ويستطيع الفرد أن يحيا ويشارك فى الخبرة الوصفية . مهما كانت المشاعر الباطنية (٣) . وأما الخبرات التى لا تخضع لمقولات الوصف ، فإنها تخص الخبرة الخاصة للفرد،ولا تخضع لصور زمانية أو مكانية ، وتتصف بسرعة الزوال . فالحقيقة الموضوعية إذن هى ما تخضع لخبرة وصفية .

---

(١) Ibid., pp. 388-389.

(٢) المقصود بالصور « صورتى المكان والزمان » ، والمقولات هى المشهورة ، العلية والعدد والإستمرار والتشابه ...

(٣) Ibid., p. 391.

ب : عالم الوصف وعالم التقدير

ويستنتج « رويس » من التمييز بين الخبرات الوصفية والخبرات المقدرة ، أن هناك عالمين « عالم الوصف » ويحوى الموضوعات التى تخضع للوصف والإستمرارية والكلية والموضوعية « وعالم التقدير » ويحوى الموضوعات التى تدرك مباشرة ، ويشعر بها الفرد ولا تقبل الوصف ، أو تنقل للآخرين . وهو عالم واقعى مثل عالم الموضوعات الموصوفة . فيعترف الإنسان بوقائع الحياة الباطنية للآخرين وبأفكارهم ومثلهم العليا ومشاعرهم ، والتى تعبر عن نفسها فى صفاتهم الخارجية ، ولذلك ينسب الإنسان لتلك الحياه نوعا من الوجود . ويؤكد « رويس » أن إعتراف الإنسان ، بوجود الجوانب التقديرية للأفراد ، لا يمكن أن يتصف بالمعقولية ، إلا إذا كان الفرد مؤمناً . بأنه بالرغم من إستقلاله عن الآخرين يشترك معهم فى الحياة العضوية للذات الواحد (١) . إذن هناك عالم آخر يعترف الإنسان بوجوده ، بالرغم من عدم خضوعه لمقولات الوصف ، ووقائعة كائنة خارج الذات ، يحوى خبرات الأفراد التقديرية ، وبسبب العلاقات الروحية يمكن تحقيق الإتصال بين خبراتهم الباطنية (٢) ويتصف بالكلية طالما تشارك فيه كل النفوس ، وتبدو نفوس هذا العالم مثل ذرات « ليبنتز » ، ذرات صامتة ، ولكنها مفتوحة لنور الذات المتأملة . ويبرهن« رويس » على وحدة هذا العالم ، بالإحالة إلى مراقبة الوعى الذاتى ، وكيف يجمع الوعي فى لحظة واحدة كل لحظات حياته ، وكذلك عندما يتحاور الفرد مع"جاره"حول موضوع ما ، فإنه يكون هو والجـار والمـوضوع مجـــرد لحظات فى الوحدة الكلية للذات الأكبر ، وإلا إستحال الحوار بينهما .

ويعد البرهنة على وجود عالم التقدير ، ووجود الوحدة الفكرية ، والإتصال الباطنى بين الأفراد ، يعتبر « رويس » أن هذه الوحدة الفكرية ، هى الفرض المسبق لوجود أى واقعة طبيعية فى عالم الوصف . وإذا تحطمت الوحدة العضوية لعالم الكائنات المدركة ، تتلاشى كل موضوعات عالم الوصف . فعالم التقدير هو الواقع العميق (٣) . ولا يعنى ذلك أن عالم

---

(١) Ibid., p. 407.
(٢) Ibid., p.408.
(٣) Ibid., p. 4011.

الوصف لا يتصف بالواقعية ، بل يعنى أنه العالم الذى يحتاجه « الأنا » الحق ، لكى يعبر عن نفسه من خلاله ويظهر أمام الأفراد فى صورة زمنية ومكانية ، ليستدلوا منها على حقيقة وموضوعيه تلك « الأنا ». ويؤكد « رويس » أن مثلما لعالم الوصف مقولاته المجردة ، فإن لعالم التقرير مقولاته الخاصة ، وهى مقولات «الأنا » الواعى (١) . والوعى الذاتى وتتصف بالموضوعية والكلية ، فهى مقولات عالم الإهتمامات المشتركة والمتبادلة بين الأفراد ، ويعتمد الفرد عليها فى معرفة حقيقته ، وهدفه فى هذا العالم ، فعالم التقدير عالم المثل (٢) . كذلك إذا كان عالم الوصف عالم الضرورة والعلة الطبيعية ، فعالم التقدير عالم الحرية ، لأن العلاقة بين الأفراد ليست علاقة سبب بنتيجة ، وإنما علاقة بسبب دور كل منهم فى الوعى الذاتى « للأنا » الشامل . فإذا تم النظر للعالم فى ضوء التمييز بين النظره الوصفية ، والنظره التقديرية ، وفى ضوء المذهب الواحدى ، فإن العالم يصبح نظاماً لأفكار «اللوجوس»، أى يكون فى حقيقته ذو وحدة فكرية باطنية وليست وحدة وصفية . وإذا ما أدرك الأفراد وحدتهم الباطنية ، فإنهم يدركون أن العالم ، فى حقيقتة ما هو إلا « عالم التقدير». وإن لكل منهم كيانه الخاص فى هذا العالم ، بإعتباره أحد مراكز الوعى التقديرى ويصبح كل منهم على وعى بعالمه الخاص من الحقيقة ، وبتميزه عن كل من الحقيقة الداخلية فى خبرة الأخرين ، وعن الحقيقة الكلية للوعى العارف بالعالم كله . لذلك إذا تم التساؤل عن المقدار الذى يمكن أن يعرفه الآخرون عن عالم الفرد الخاص من الحقيقة ؟ فالإجابة إنه المقدار الذى يمكن وصفه للآخرين ، ويمكنهم التحقق منه فى خبراتهم ، وبالتالى يشكل هذا المقدار عالم العلم أو عالم الوصف ، ويتصف بالواقعية طالما أن كل واقعه فيه ، تكون عبارة عن جانب من عالم اللوجوس ، أى الجانب الممكن وصفه والتعبير عنه فى حدود مقولات العلم التجريبى . وبذلك لا يعد العالم المادى ممثلاً للطبيعة الحق للعالم ، وإنما يعد مظهراً خارجياً لعالم « اللوجوس » (٣) – أى لعالم التقدير .

جـ – نظرية الجانب المزدوج

ولذلك يقرر « رويس » بأن إذا كان العالم الحق عالم التقدير ، وعالم المادة المتحركة هو

---

(١) Ibid., p. 412

(٢) Ibid., p. 413.

(٣) Ibid., p. 416.

المظهر الخارجى لهذا العالم ، فإن ذلك يعنى أن كل واقعة ، يكون لها وجهان أو جانبان . جانب يتمثل فى المادة ، وقابل للوصف ، وجانب مرموز له ، أى فكر باطنى لهذه الواقعة (١) . فإذا تم تطبيق هذه النظرة على عالم الأفراد ، وحاول فرد ما وصف جسد جاره فإنه يكون وصفاً للجانب الظاهر من حياته الباطنية . والمرموز له فى تلك الوقائع المادية . ولما كان « الجار » كائناً واعياً ، فإن ما يظهر من حياته الباطنية ، يظهر كمادة متحركة ، وبالتالى يكون « الجار » عبارة عن واقعة مزدوجة الجانب . والواقع أن ذلك لا يعنى أن حياته الباطنية أو أفكاره علة وجود الظاهر ، أو أن عقله يؤثر فى جسده ، وإنما كل ما يظهر فى كيانه العضوى ما هو إلا الظاهر القابل للوصف ، والرمز المعبر عن أفكاره ، ويكون جسده مجرد ترجمة غير كاملة لفكره ، فى لغة المكان والزمان ، أو لغة الوصف . فعلاقة عالم التقرير بعالم الوصف الذى يعد مظهراً له ، ليست علاقة سببة . ومثلما يحدث فى عالم الأفراد يحدث فى عالم الوقائع المادية ، فلكل وقائع العالم المادية جانبها التقديرى . وإذا كان العالم تجسيداً لفكر « اللوجوس » ، فإنه تجسيد لإرادة كلية . وما يظهر من تناقض فى العالم ، يكون بسبب تجسده فى صور زمانية ومكانية ، ولا يفسر الجانب الذى يصفه العلم من العالم كل عملياته ، فالعلم الوصفى ما هو إلا وصفاً للعالم المادى ، والذى يعد جزءاً من الحقيقة النهائية ، وما وحدة قوانينه إلا الجانب الظاهر لوحدة روحية عميقة ، ولإرادة ولحظة فى الحياة . والواقع أن إرادة العالم لا تحرك مادة أو تتدخل فى مسار أحداثه ، فلئن كان العالم المادى ، مظهراً لإرادة العالم ، إلا أنه لا يخضع لنقوذها فلا تتدخل الإرادة فى العالم أكثر من تداخل المحدبة فى المقعر فى المنحنى (٢) . لذلك تبدو الواقعة الموصوفة عبارة عن رمز خارجى لحقيقة مقدرة . وتكون دراسة الواقع ، عبارة عن إشارات لجانبه التقديرى .

وينتهى « رويس » من هذا التفسير لطبيعه العالم بأن المعرفة الحقة للعالم ، تتوقف على نظره الإنسان له ، فإذا ما أتبع طريق الوصف ، بدأ العالم له سلسلة من الأحداث ، المرتبطة بعلاقات سببية ، ولن يجد إلا مادة تتحرك وحدث يليه آخر . وأما إذا إتبع طريق التقدير أى

---

(١) Ibid., p. 417.

(٢) Ibid., p. 422.

نظر للأحداث نظره تقديرية ، فإن أى سلسلة من الأحداث ، تظهر بإعتبارها جزءاً من قصة العالم ، لأن النظره التقديرية ، نظرة تاريخية تركيبية ، تربط الأحداث الحاضرة بسوابقها ولواحقها . إن النظرة التقديرية ، تتطلب دائما عند تقدير لحظة ما التعالى عليها ، وبالتالى تجعل الفرد يلتقى بمشاعر ومثل عليا تتحقق فيقترب من الحقيقة الباطنية للأشياء ، ومن الوحدة مع اللوجوس (١) .

ومن الواضح فى تناول « رويس » لطبيعة موضوع المعرفة أنه إستطاع التخلص من إشكاليه الشىء فى ذاته عند «كانط » ، و« لا معروف »« سبنسر » فليس هناك معارف مستحيلة ، أو حقائق مجهولة تماما ، ولا يوجد سؤال معقول لا يمكن إجابته . كذلك لا يمكن الإقرار بما هو مجهول تماماً ، بل إن القول بوجود المجهول تماما ، يعد قولا متناقضا.

ولكن فى نفس الوقت إذا تم التوقف عند حدود عالم الحس ، أو عالم الظاهر ، فإن المعرفة تظل ناقصة ، ولا بد من الإيمان بوجود عالم أخر وراء هذا العالم البادى للحواس ، فلكل واقعة جانبان جانب قابل للوصف وجانب تقديرى . الأول يمكن نقله للأخرين والأخبار عنه ، والثانى خاص بالخبرة الشخصية ، ويصعب نقله للأخرين ، ولذلك هناك حاجه لوجود العقل المطلق الحاوى لكل الموضوعات والأفراد ومثلما كان وجود الفكر المطلق ضرورياً لإمكانية المعرفة والشك والأخطاء ، فإنه أيضا ضرورى لإمكانية المعرفة ، أى إذا كان يمثل الشروط المنطقية للخطأ ،فإنه يمثل الشروط المنطقية للمعرفة الكاملة . ومعنى ذلك إذا كان الإيمان ضرورياً لإمكانية المعرفة ، فإنه ضرورى لإكتمالها . كذلك من الواضح إعترافه بقيمة العلم أو المعرفة الوصفية ، وبذلك يخلص المثالية من إتهامها بإهمال دراسة العالم الطبيعى ، ولكنه يعتبر المعرفة العلمية معرفة ناقصة فلئن كانت تساعد على معرفة وقائع العالم الخارجى ، إلا أنها لا تقدم معرفة عن الروح الكامنة وراء عالم الظاهر ، لذلك لا بد من الفلسفة ، فطريق الفلسفة وحدة القادر على معرفة هذه الروح .

---

(١) Ibid., p. 425.

ثالثاً : أدوات المعرفة وحدودها

يلاحظ قبل الحديث عن المعرفة وأدواتها ، أن غالبا ما يتم التفرقة بين العملية المعرفية وأدواتها من جهة ، والإرادة من جهة أخرى ، أو بين « المعتقدات » و« الأفكار » «والإرادة ». ويوضح « رويس » أن هذه التفرقة لا أساس لها ، فالإنسان يشكل معتقداته من خلال الصراع مع العالم المحيط به ، والمعرفة نشاط إيجابى ، فالعقل ليس صفحة بيضاء ، أو مجرد ذاكرة ، إذ يقوم الفرد بنوعين من النشاط للحصول على المعرفة . الأول إستقبال الإنطباعات الحسية من الخارج ، والثانى تعديل وتنظيم هذه الإنطباعات فتتحدد المعرفة ، حسب رد الفعل لما يتم إستقباله ، وتتضمن كل عمليات الفكر نوعاً من رد الفعل تجاه المادة الخام ، التى يكون قد تم الحصول عليها من الخارج . إن الإنطباع الحسى ، لا يعد معرفة فى حد ذاته ، ولا يعرف إلا بعد « الإنتباه » إليه ، وقد يقبله « الإنتباه » أو يقوم بتعديله أو بإدخاله ضمن حزمه معينة من الإنطباعات أو أهماله (١) . فالأنطباع الحسى لا يتحول إلى أفكار بدون « الإنتباه ». كذلك لا يتم تحقيق المعرفة بدون « الإنتباه » داخل العقل للفكرة المراد معرفتها ، « فالإنتباه » يؤثر على الحالة العقلية ، ويوجة قوى العقل لإدراك العلاقات المرتبطة بموضوعه . ولما كان « الإنتباه » يرتبط بالإرادة ، فإنه يستحيل فصل المعرفة عن الإرادة ، فيريد الفرد الإنتباه إلى شىء ما،لكى يحصل على معرفه به (٢) كما يؤكد رويس أن ليس هناك أى حقيقة خارجية تأتى من المعطيات الحسية ، وإنما يبنى الفرد من داخل ذاته فكرة ما عن العالم الخارجى الذى يرغبه . فإذا رغب الفرد مثلا فى بناء عالم معين ، فإن العقل يقوم من خلال المعطيات الحسية التى يستقبلها ببناء العالم الذي يريده . فإذا كان لديه ميل للنظام والضرورة ، فإنه يستغل معطياته الحسية لبناء هذه المفاهيم . فالإنسان يعدل إنطباعاته ويبنى أفكاره ، وتحدد رغباته ما يريد أن يعرفه ، يبنى عالمه ويختار الروح التى تفحص خبراته ، فيصبح متميزاً . إن الخارج لا يشكل للفرد

---

(١) J. Royce : The Religious Aspect Of Philosophy . p. 310.

(٢) Ibid., p.317.

أفكاره ، وإنما يكون الفرد مسئولا عن تشكيل أفكاره وعالمه (١) . ولذلك لا يمكن فصل المعرفة عن الإرادة ولذا يمكن تصنيف عناصر المعرفة وأدواتها عند « رويس » إلى ثلاث الخبرة والعقل والإرادة ، أو المعطيات الحسية والأفكار وأفعال الإنتباه والتمييز والتعرف

أ – الخـبرة

قبل أن يعرض « رويس » تفسيره للخبرة الإنسانية ، يناقش موقف المذهب التجريبى ، ويبين تناقض نظريته المعرفية . يقول التجريبيون إن كل معرفة تأتى من الخبرة ، ويقصد بالخبرة ، ما يكون حاضراً فى وعى فرد ما،فى لحظة ما،وتستخدم كلمة الخبرة للإشارة إلى مجموعة من الوقائع ، يقال أنها قد تمت تجربتها من قبل الأفراد فى أزمنة مختلفه (٢) . ويعرف التجريبيون الواقعة ، بأنها تلك التى يكون الفرد قد وثق بها من خلال تجربته المباشرة ، ويقررون إنه من خلال تلك الوقائع الموثوق بها ، والمؤيدة من الخبرة الحسية ، يتكون ما يسمى جسد المعرفة الإنسانية (٣) . ويتساءل « رويس » هل هناك من جرب فى حياته ، ما يسمى مجموع « الخبرة الإنسانية » ؟ فعند التجريبى ، لا يتم الثقة فى الوقائع ، إلا بعد التحقق منها مباشرة فى الخبرة ، والقول بوجود جسد من الوقائع المعترف بها يؤكد وجود عالم لا محدود من الوقائع ، التى يتم الإعتراف بها ، بالرغم من عدم وقوعها فى أى خبرة فردية مباشرة (٤) . كما يوضح « رويس » تناقض دعوى المذهب التجريبى القائلة ، بأنه لا يجوز الإعتراف بواقعة ما ، إلا إذا تم التحقق منها بالخبرة المباشرة والحاضرة . فتلك الدعوى لا تقدم للفرد معرفة بكل ما يشكل « الواقعة » ، التى يرغب التحقق منها ، ولن يستطيـــع التميز فى تلك اللحظة ، لما هو قابل للتحقق ، وما ليس قابلا ، كذلك يعد التحقق ذاتـــه شعـــوراً مركباً ومتضمناً لواقعة التحقق ذاتها ، فكل من يؤكد على أن « الواقعة المعتمدة » ، هى التى تتم ملاحظتها مباشرة ، يؤكد فى نفس الوقت على أن التحقق يقدم معرفة لا محدودة ، وبأن التحقق ذاته قد تم التحقق منه . كذلك تستند هذه الدعوى ، على أن « الأنا » الملاحظ ، واقعة سابقة ومعترف به ، على الرغم من أن الفرد فى لحظة التحقق ،

---

(١) Ibid., p.327.

(٢) J. Royce : The World AndThe Individual P. II . p 12 .

(٣) J. Royce : The World AndThe Individual P. II . p 11.

(٤) J. Royce : The World AndThe Individual P. II . p 15 .

لا يكون واعياً بواقعة وجود « الأنا » ذاته (١) . لذلك يتضمن التأكد بوجود واقعة ما فى الخبرة اللحظية ، الإقرار بوجود وقائع معتمدة ومقبولة غير تلك التى تكون حاضرة الأن . أو فى تلك الخبرة اللحظية.ولذا ينتهى « رويس » من نقد المذهب التجريبى بأن المعرفة الإنسانية ترتبط بعناصر عقلية ، تكون حاضرة فى الوعى وغير مستمدة من التجربة المباشرة،إذ يشير مصطلح الخبرة الإنسانية ، إلى الأعتراف بوقائع أكثر من الوقائع المعتمدة ، والمتحقق منها مباشرة فى الخبرة المباشرة للأفراد. فلئن كانت التجربة المرشد الوحيد ، فإنها ترشد دائما لما ورائها ، وتصبح متناقضة مع ذاتها بدون هذه الحقيقة الكامنة ورائها .

ولذلك يرى « رويس » أنه من الضرورى قبل تحديد معنى الواقعة أو الحكم بوجودها ، أن يتم تحديد الشروط المحددة للفكر عند الإقرار بوجود واقعه ما ، ولا يعنى ذلك وضع جدول للمقولات ، وإنما يعنى تحليل المعرفة الإنسانية . ويوضح « رويس » أن المعرفة تتضمن أفعالاً،ويكون السلوك المعرفى عبارة عن نوع من رد الفعل ، أو الإستجابة لموقف معطى ، وتعنى عملية التفكير ، أن الفرد يستطيع أن يقصد شيئا بالإفتراض المسبق لشىء ما ، ويتوقف إشباع أى إرادة من الناحية المنطقية ، لقبولها لمبدأ على أساسة تريد ، ولبيئة على أساسها تعمل (٢) . لذلك لا بد من الإفتراض المسبق لما يسمى خلفية القصد،أو لنقطة بداية يبدأ منها الفكر ، ويشكل الواقع المحسوس الذى تعتقد فيه الإرادة ، وتعتبره عالم وقائعها تلك الخلفية الضرورية لتحققها . فتكون « الواقعة » فى جانب ، هى ما تفترضها الإرادة مسبقاً كى تتحقق وتكون فى الجانب الآخر ، وللسبب نفسه « آخراً». ويوضح « رويس » أن بسبب هذا الجانب الثانى للواقعة ، يظهر الميل إلى الإصرار على أن ما يعد واقعاً ، لا بد أن يكون غريباً عن الإرادة ، فطالما أن الإرادة تتطلب دائما موضوعا ، لتحقق إشباعها ، فإنها تقصد وتريد خارج اللحظة الحاضرة ، وطالما أن الأفراد كائنات متسائلة بطبيعتها ، وتهدف لإشباع التساؤل ، ويكون الإشباع تجسداً للإرادة ، فإن معنى ذلك أن الإرادة نفسها تتطلب أن يكون الموضوع بعيداً أو خارجاً عنها . فلا تتصف الوقائع بإستقلالها عن الإرادة ، بسبب طبيعة الوقائع ذاتها ، وإنما بسبب إصرار الأفراد ، بأن

---

(١) Ibid., p, 16 .

(٢) Ibid., p. 17 .

الوقائع وقائع المتسائل ، فلا تفرض الوقائع الخارجية على الأفراد التساول ، بل يعد التساؤل من طبيعة الإرادة ذاتها (١) . إن ما ينسب للوقائع من صلابة ، ووجود خارجى ، لا يكون إلا باعتبارها تعبيرات عن أهداف الأفراد . فتكون الواقعة المتعرف عليها فى أى لحظة من قبل فرد ما ، هى التى يجب التعرف عليها ، باعتبارها تحديداً لما يفكر فيه فى هذه اللحظة (٢) . لذلك لا يمكن تأسيس مقولات الخبرة ، على الإفتراض بأن العالم الموضوعي موجود وجود مسبق ، أو أنه يكون معروفا باعتباره سابقاً على الإستجابة المعرفية ، إنما يجب أن ينظر لوجوده ، كاستجابة لموقف فكرى ،، فيكون عالم الوقائع موجوداً بسبب معرفة ، أنه يجب الإقرار بوجوده ، وأن ذلك الإقرار ، يؤدى إلى إشباع الهدف المعرفى بصورة أفضل (٣) . فيتم الأعتراف بوجود واقعة ما ، لأن الإعتراف بها ، يحقق هدف الإرادة بصورة أفضل ، عنها فى حالة عدم التعرف عليها .

ولذا يعتبر « رويس » أن مقولة « الوجوب » هى المقولة الأساسية للخبرة ، فعند ما يتم الإعتراف بواقعة ما ، فإن هذا الإعتراف يكون مرتبطاً ، بمحاولة جزئية للفعل (للملاحظة) ، قد تم الرغبة فيها ، فى ضوء حدود معينة ، وتكون مصحوبة بالشعور بعدم الرضا ، ولا تظهر هذه الحدود مباشرة فى الوعى ، وإنما تعرف من الشعور بأن كذا وكذا ، من الأفعال الحاضرة فى الوعى ، يؤدى إلى التعبير الكامل عن الإرادة ، وتتمثل هذه الأفعال فى ضرورة ملاحظة كذا وكذا من الوقائع ، كمحتويات مستقبلية للخبرة ، وبالتالى لا بد من الإعتراف بها أو التعرف عليها ، فعندما يرد فرد ما فى سريرته أن الأفعال كذا وكذا ، إذا أنجزتها ، تحقق التعبير الكامل لإرادتى ، فإن الوعى العملى ، يطلب منه أن يقصد فى الحال تجاه هذه الأفعال . فالوجوب النظرى للإعتراف بالوقائع ، مثل الوجوب العملى فى الأخلاق ، يتضمن التحديد الكامل للإرادة ، وينظر له على أنه يخص الفرد ، وفى نفس الوقت ينظر له كغاية يتطلع إليها . ويوضح ، « رويس » ، بأن مثلما يكون هناك لأى هدف متجسد ، محتويات وصفات وعلاقات ، فلا يكون مجرد فكرة ، بل جزءاً من الواقع ، لأن ما يجسد هدفاً يكون واقعاً ، كذلك يكون للتعبير الكامل للإرادة ، المحدد بالوجوب ، وبنفس الصورة تجسده فى

---

(١) Ibid., p.29 .

(٢) Ibid., p. 30 .

(٣) Ibid., p. 31 .

الواقع،ويشكل هذا التجسد عالم الوقائع المعترف بها . وبمعرفة الجانب العملى للوجوب ، بإعتباره الجانب الذي يجب أن يتطابق الفعل معه ، فإنه يتم الإعتراف بتجسد هذا الوجوب ، بإعتباره واقعة فى عالم الإرادة الكاملة ، فيكون الفعل اللحظى المطابق للوجوب ، فعلاً تكيفياً ونوعاً من الاستجابة للوقائع ، التى يتطلب الوجوب المجسد فيهم ، التعرف والإعتراف بهم ، فتكون الوقائع تجسداً لأهداف الفرد (١) . لذلك تصبح الواقعة المحسوسة ، طالما تم التعرف عليها ، تعبيراً عن هدف ، ولا تكون مجرد معطى . أو قوة ملزمة فى تجربه الفرد ، تفرض عليه من الخارج ، فالواقع هو ما يجب أن يعترف به كواقع . (٢) إذن يعتبر الوجوب المحدد الأول من المحددات،التى تحدد الإعتراف بوجود نسق معين من الموضوعات لأنه يتطلب الإعتراف فى أى لحظة بوجود موضوعات معينه لكونها تحقق الإرادة بصورة أفضل عنها فى حالة عدم الإعتراف بها ، ولئن كانت تلك الموضوعات قد تدرك باعتبارها ، محددة وملزمة للأفعال ، الا أنها تدرك أيضا باعتبارها ، تحق إشباعاً للإرادة ، بصورة أفضل ، عن عدم الإقرار بوجودها (٣) . ولذلك يوضح رويس أن مقولة « الوجوب » ، تفترض ثلاث مقولات فرعية ،، الأولى موضوعية الوقائع ، والثانية ذاتية أسس التعرف عليها ، والثالثة الغائية الكلية التى تشكل جوهر الواقع (٤) .

ب : العـقل

فاذا كانت المعرفة ليست مجرد إستقبال سلبى لمعطيات الحس ، ولا بد من رد فعل عقلي تجاه ما يتم استقباله ، وبالتالى يكون الإنسان مسئولا عن تشكيل معارفة وأفكاره ، فما المقصود بالفكرة وما علاقتها بالواقع ؟ ويجيب « رويس » على هذا التساؤل ، بأن هناك من يعرف الفكرة بأنها عبارة عن صورة تصور الوقائع خارجها ، ويعتمد هذا التعريف على أن الأفكار عبارة عن كيانات مستقلة مثل الوقائع ، وبأن هناك فرقاً بين العقل والإرادة . ويؤكد « رويس » أنه بالرغم من وجود هذا الفرق ، إلا أن الحياة العقلية تكون مرتبطة بالوعى بالأفعال مثل الارادة . فلا توجد حياة عقلية صرفة ، مثلما لا توجد حياة إرادية صرفه (٥) ،

---

(١) Ibid., p. 33 .
(٢) Ibid., p. 35 .
(٣) Ibid., p. 41 .
(٤) Ibid., p. 42 .
(٥) J. Royce : The World AndThe Individuل P. I . p 21 .

فلا تكون الأفكار مجرد صور للأشياء ، وإنما تتضمن وعياً ، بما ينوى الفرد أن يفعله تجاه الأشياء . فاذا كان « السيف » مثلا ، موضوعاً ينوى الفرد إستخدامه ، فإن الفكرة عنه تختلف « عن القلم »، إذ تتضمن الفكرة عن الموضوع تذكراً للفعل الملائم . حقيقة أن الفكرة العلمية ، من المفروض أن تتطابق مع موضوعها الخارجى إلا أنة عند تعريف الفكرة ذاتها ، لا بد من التركيز عـن نمط الإرادة ، والهدف الذى تتضمنه الفكرة ، من قبل العقل الذي قام بتشكيلها . ويعرّف « رويس » الفكرة ، بأنها حالة واعية ، بسيطة أو مركبة ، وعندما تظهر ، تكون تجسيداً لهدف عقلى مفرد (١) . وبصرف النظر عن سبب وجودها ، فإنها فى الوعى بإعتبارها فعلاً من أفعال الإرادة . وبذلك يعد الهدف أو المعنى الداخلى للفكرة صفتها الأولية والأساسية . فقد تظهر الفكرة ممثلة لواقعة خارجية،ولكن لا تعد صفتها النيابية الصفة الأساسية . وإنما صفتها الباطنية ، بإعتبارها تعبيراً عن تحقق نسبى للهدف (المعنى) الذى يكونُ فى الوعى لحظة ظهورها (٢) وكذلك تصبح الفكرة أى حالة عقلية يكون لها هدف فلا تعد رؤية لون ما مثلاً فكرة ، بينما تعد السمفونية ، عندما يتم تقديرها فى مجموعها فكرة ، والسبب فى ذلك أن السمفونية ، تعني شيئا للفرد عندما تكون حاضرة للوعى ، وتحقق هدفاً ما . يسمى الهدف الذى يتجسد فى الفكرة ، بالمعنى الباطنى للفكرة ، بمعنى تقدم الفكرة تحققا جزئيا لهدف ما ، يمكن الفرد من القول بأن هذا ما رغبت فيه ، ولقد حصلت عليه الآن،وأن أى فكرة يكون لها معنى باطنى ، طالما أنها تجسد هدفاً ما ، ويكون لكلا العبارتين ، « هدف مجسد فى فكرة » و « المعنى الداخلى للفكرة » ، نفس المعني منظور له من جانبين ، فقد ينظر للهدف الذى سوف تحققه الفكرة عند حضورها،وفى تلك الحالة يظل مجرد هدف ، أو قد ينظر له ، بعد التحقق الجزئى فى الفكرة ، وبذلك يطلـق عـليه ، « المعنى الباطنى للفكرة » .

ويؤكد « رويس » بأن مثلما كان هناك صلة بين المعنى ، أو الهدف الباطنى للفكرة والإرادة ، فإن هناك نفس الصلة بين معـناها الخارجـى والإرادة والمقصود بالمعنى الخارجى للفكرة ، هو الموضوع الذى تشير إليه الفكرة فى الخارج (٣) . وغالبا ما أدى

---

(١) Ibid., p. 23 .

(٢) Ibid., p. 25 .

(٣) Ibid., p. 26 .

التمييز بين المعنى الباطنى للفكرة ومعناها الخارجى ، إلى ظهور ما يسمى بمشكلة علاقة الفكره بالموضوع في نظريه المعرفة ، حيث يتم إعتبار الفكرة تصويراً للواقع ، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب طبقاً لمدى مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع ، فلا يتم النظر للبناء الداخلى للفكرة ومصداقيتها الخارجية (١) . والحقيقة أن الحكم على صحه أو خطأ الفكرة ، لا يتوقف على وجود أو عدم وجود الموضوع المستقل الذى تشير اليه الفكرة فى الخارج ، وإنما يتوقف على « فعل التفكير» الذى تم بواسطته إختيار الموضوع الذي يجب أن تشير إليه الفكرة . فلا توصف فكرة ما ، بالصواب أو الخطأ ، إلا بالأشارة إلى الموضوع ، الذى تكون الفكرة قد قصدت إختياره باعتباره موضوعاً لها ، فبدون العمل الذى تحدده الفكرة لنفسها ، فإنها لا تكون صادقة أو كاذبة . والحقيقة أن الفكرة تكسب وجودها بسبب الهدف الباطنى الذى جاءت لإشباعه ، ولكن ذلك لا يتعارض مع وجود معنى (هدف) خارجى لها ، بل ولا يمكن لأى واقعه فى الخارج ، أن تحقق هدفاً لفكرة ما ، إلا إذا كانت الفكرة ذاتها ، قد تعلمت تطوير معناها الداخلى ، لكى تشير إلى هدف خارجى معين ، ولذلك إما أن يكون المعنى الخارجى للفكرة إستمراراً لمعناها الداخلى ، أو لا يكون للفكرة ، معني (هدف) خارجى على الإطلاق (٢) . ولئن بدى أن هناك تناقضا بين المعنى الباطنى والخارجى للفكرة بسبب إعتبار المعنى الباطنى حال من أحوال الإرادة أو مجرد قصد داخلى ، والنظر للمعنى الخارجى ، على أنه عبارة عن وقائع صلبة كائنه فى الخارج ، فإنه لا يعد تناقضا حقيقيا ، فالهدف الخارجي للفكرة يكون فى حقيقته ، عبارة عن جانب لهدف (أو معني) باطنى مكتمل (٣) . فاذا كان الهدف الباطنى للإرادة (القصد) يتحقق نسبيا فى الفكرة ، فإن المعنى الخارجى للفكرة عندما يدرك تماماً ، يثبت أنه عبارة عن التعبير الكامل لنفس الإرادة ، التى تجسدت جزئيا فى المعنى الداخلى للفكرة ، ويكون تكملة وإشباعاً لنفس الهدف الكامن فى الفكرة . لذلك يقر « رويس » أنه لا يمكن فهم الفكرة بعيداً عن الإرادة ، حقيقة أن الإرادة ليست مصدراً للأفكار ، ولكن الأفكار تكون تجسيداً ناقصاً للإرادة ، ويكون العالم الواقعي التجسيد الكامل لها (٤) . فيجب أن تعرف الفكرة أولا فى ضوء

---

(١) Ibid., p. 31 .
(٢) Ibid., p. 34 .
(٣) Ibid., p. 36 .
(٤) Ibid., p. 37 .

الهدف الباطنى ، أو الإرادة التى تعبر عنها الفكرة تعبيراً ناقصاً ، فى اللحظة التى تظهر فيها للعقل ، ثم تأتى وظيفتها كعارف للواقع ، أو معناها الخارجى فى المرتبة الثانية ، فقيمة الفكرة الحقة تكمن فى إشباعها لرغبة أو إهتمام أو إرادة .

جـ - الإرادة

عند مناقشه العملية المعرفية ، دائما ما يتم إستبعاد الإرادة ، فالمعرفة تتعلق بانطباعات حسية وبأفكار ولا ترتبط بأفعال . ولقد نتج ذلك من النظر للإرادة بأنها القدرة على تغيير الواقع ، والنظر للعقل على أنه مجرد مستقبل سلبى للواقع ، فالإرادة ترتبط بالأفعال والعقل يرتبط بالأفكار . ويبين « رويس » خطأ ذلك الفصل بين العقل والإرادة . فلقد وضح علم النفس الحديث أن دور الإرادة لا يتمثل فقط فى مجرد الرغبة فى المعرفة ، بل يظهر أثرها فى جميع العمليات الفكرية،وثبت أيضا من جهة أخرى أن جميع العمليات الإرادية ، ترتبط بالمعرفة،كذلك رفض علم النفس الفصل بين العمليات العقلية والإرادية ، وأعتبرها مجرد تقسيمات بين جوانب مختلفة لعملية واحدة (١) ويؤكد « رويس » وجود صلة بين العملية المعرفية والإستجابات الحركية للكائن الحى ، فعندما يعرف الإنسان ، سواء جاءت معرفته من الحس أو من الذاكرة والخيال ، فإنه يشكل من معرفته بناءات فكرية تشبع أهدافة والتى تكون فى نفس الوقت مطابقة لإستجاباته تجاه البيئه . لذلك تكون العملية المعرفية تجسداً جزئيا للإرادة ، فيتحدث الإنسان عن العمليات الفكرية باعتبارها « معرفة » ، عندما تكون منسوجة كلها فى وحدة واحدة واعية ، ويتم الحديث عن نفس تلك العمليات باعتبارها « إرادة » ، طالما تتضمن تلك الوحدة الواعية تجسيداً لهدف ما ، وتبعا لقسمة « رويس » أهداف أو معانى الأفكار ، إلى داخلية وخارجية فإنه يؤكد أن عند الأهتمام بالمعانى الخارجية للأفكار ، يكون الحديث حديثاً عن « الفكر » ، طالما أن هناك سعيا للإتفاق مع الآخر المفترض هناك ، وفى نفس الوقت يكون الحديث مقصوداً به الإرادة ، طالما كان هناك مسعى أو جهد لأنتاج هذا الأخر ، الذى سوف يطابق المعنى الباطنى للأفكار (٢) .

---

(١) Ibid., p. 434 .

(٢) Ibid., p. 437 .

وبعد توضيح تلك الصلة بين المعرفة والإرادة ، يبين « رويس » أن الإرادة تدرك العالم من خلال نهجين من السلوك ، نهج وصفى ونهج تقديرى – أى نهج تعبر فية عن نفسها فى مقولات وصفيه تتمثل فى عدم الإنتباه لكل الأشياء ، والإنتباه لأشياء معينة بغرض وصفها ، والنهج الثانى تعبر عن نفسها فى مقولات عالم التقدير ، أى النظرة الكلية للأشياء للوصول إلى الوحدة – ولكل نهج مقولاته التي تعبر عن نفسها فيه،فهناك مقولات وصفية ومقولات تقديرية . المقولات الوصفية عبارة عن مجموعة من المفاهيم والتصورات الضرورية لمعرفة عالم الوقائع ، وتتولد من بعضها البعض فى تسلسل منطقى ، وتعد مقوله « التشابه والإختلاف » أولى مقولات الوصف ، ويبدو العالم فى ضوئها ، موضوعات لإنتباه ممكن ، ثم من خلال « التمييز » و « التصنيف » بين المتشابه والمختلف ، تظهر مقولة « البينية » ، وتتمثل فـى البحث عـن الو سائط أو الطبـيعة المشتـركة بين الموضـوعات ، ثم تـظهر مقولة « السلاسل المنتظمة » ، والنسق المنتظم (١) ، ثم أخيراً مقولة « القانون ». ولكن رويس يؤكد أن تلك النظرة الوصفية للعالم ، لا تعد كافية للتعبير عن كل جوانب العالم ، فغالباً ما تواجه النظرة الوصفية بحدود تجريبية ، لا تمكنها من إكتشاف الوسائط المشتركه بين الموضوعات (٢) . كما أنها تبين كما لو كان الهدف النهائى من وجود الوقائع هو التمييز بينها . كذلك إذا كان يحق لكل إرادة فردية ، أن تسلك طريق الوصف ويظهر العالم الذى يكون حاضراً فى الفكر باعتباره الكل الذى تم الإعتراف به ، ويكون العالم عالما لأى فرد ولكل فرد ، فإن عالم الوصف – بعيداً عن أى مفاهيم اجتماعية – عالم تعد فيه جميع النتائج صادقة . ولذا لا تحقق النظرة الوصفية إكتشاف الحقيقة النهائية الكاملة (٣) كذلك طالما أن الواقع ، لا يكون منفصلا عن النشاط المعرفى للفرد القائم بالمعرفة ، ولأنه عالم تتحد فيه الواقعة والذات العارف فى كل عضوى واحد (٤) وكان الجانب الإرادى للفرد ، عندما يعبر عن هدف ما ، لا بد أن يتم فى تتابع وترتيب لا يعكس ، ويأتى فيه كل فعل بعد الآخر ، دون إمكانية التبديل ، فإن « رويس » يؤكد أن ما ينطبق على حياة الفرد ينطبق على الأشياء الخاضعة للوصف ، ولذلك لا تعبر « النظرة الوصـفية » عـن كل العلاقات الحيـة

---

(١) المقصود هنا : النسق الذى يسمح بوجود وسائط

(٢) J.Royce : the World and The Individual pp.91-96.

(٣)،(٤) Ibid., p. 99 .100

فى العالم ، فحقيقة أن من النظرة الوصفية ، يعرف الفرد أن العالم هناك ، ووقائعه يمكن التمييز بينها ، إلا أن ذلك لا يعبر عن كل حقيقتهم ، لأن العالم يكون هناك معبراً عن هدف كامل محدد ومطلق ، وتكون وقائعة حوادث فى حياة ، مكونة من نظام إجتماعى مترابط ويجسد « أهداف » فى « أفعال » . لذلك لا يعد التمييز كافياً لمعرفة حقيقة الوقائع ، لأنهم فى حقيقتهم يكوّنون حلقات ، ومرتبطون معاً فى وحدة غائية . إن وراء عالم الوقائع المسحوسة ، لا توجد مجرد سلسلة من الوقائع التى تحتاج للتميز ، وأنما توجد عمليات إرادية ، يجب أن تقدر ، وتدرك مرتبة فى نظام متسلسل ، باعتبارها مراحل فى حياة العالم (١) .

والحقيقة أنه إذا ما تم التأمل فيما يحدث ، عند القيام بأفعال التمييز الوصفية فإن عملية التمييز ذاتها ، تظهر باعتبارها ، حدثا فى حياة ، وليست مجرد وصف للوقائع.حقيقة من يقوم « بالتمييز » ، يدرك ما لا يعده من خلقه ، ولكن فعل « التمييز » نفسه يكون فى حياة الفرد القائم بالتمييز عبارة عن فعل فردى ، ويعتبر خلقا جديداً ، ومعبراً عن هدف ، بل وعندما يسمح العالم بتحقيق مثل هذا « التمييز » ، فإنه يكشف عن ما هيته الحقيقية ، أكثر مما يكشف عنها خلال عملية الوصف ، لذلك إن من يرغب فى إكتشاف حقيقة العالم ، عليه أن يستمر فى « التأمل » ، حتى يلاحظ أن فعل التمييز بين الوقائع ، يعد فى ذاته واقعة ، ويمثل فى ذاته مرحلة من مراحل التمييز الذاتى لحياة ، وبذلك تظهر الوقائع التى يتم تفسيرها بطريقة وصفية ، ما هى إلا أحداثاً منتظمة فى حياة التعبير الذاتى الالهى . ويوضح « رويس » أن عملية «التأمل »، تتحقق من خلال النهج التقديرى للإرادة وإذا كان النهج الوصفى سلبيا ، فإن النهج التقديرى إيجابى ، حيث يتحقق للإرادة النظرة الشاملة ، واذا كان العالم هناك ، فإنه ليس مجرد موضوع للوصف ، وإنما يوجد باعتباره نظاماً إجتماعيا يدخل الإنسان معه فى علاقات إجتماعية وتتعاون حياته مع الأنسان . فإذا كان العالم يحوى ما يحويه على صورة ذات واعية (٢) ، وكان كل ما هو « ذات » ، يعبر عن نفسه فى بناء متسلسل شبيه ، ببناء سلسلة الأعداد الطبيعية المنفصلة ، وفى سلسلة من الأفعال ،

---

(١) Ibid., p. 103 .

(٢) Ibid., p. 105 .

التى يكون كل فعل فيها ملحق بآخر ، فإن مقوله السلاسل المنتظمة (١) تعد المقولة الأساسية لعالم التقدير . فاذا كان نسق العالم الحق نسق ذات واعية أى لا يسمح بوجود وسائط ، فإن لكل واقعة فيه مكانها فى النسق ، وما تراه النظرة الوصفية من إنفصال بين الوقائع ، لا يعبر عن الطبيعة العميقة للأشياء . فالعالم الحق هو عالم التقدير ، وإذا نظر له نظرة شاملة ، فإنه يظهر باعتباره عالم النفوس الفردية ، التى تشكل وحدة أنساقهم ذاتاً واحداً . إن العالم يظهر فى ضوء النظره التقديرية ، كنظام إجتماعي ، لأن مقولات عالم التقدير ، تكون عبارة عن مقولات « الأنا » معبراً عنها فى صوره إجتماعية . والواقع ، أن القيام بوصف العالم ، لا يعتمد على نظام الوقائع الذي يكون قد تحدد من قبل الإرادة ، التى تعبر عن نفسها فى العالم ، وإنما يعتمد على الإهتمام الذاتى للفرد ، لأنه ينظر للوقائع بوصفها أحداثا فى حياته الفردية ، يحاول البحث عن الوسائط فإذا لم يجدها ، يفرض الفروض سعيا للفهم ، وطالما كان الفهم ، الغاية التى يسعى الفرد إليها ، فإنه يشكل جزءاً من هدف العالم ككل ، وبالتالى فإنه يمثل أحد جوانب الحقيقة ، ولذلك العالم الحق ليس عالم الوصف (٢) ، واذا كانت الإرادة بالنهج الوصفى تدرك جانبا من حقيقة العالم ، فإنها « بالتأمل » والنظرة التقديرية تدرك الطبيعة الحقه للعالم.

بعد هذا العرض لنظرية « رويس » المعرفة ، ولإمكان وطبيعة المعرفة وأدواتها ، يلاحظ أن النظرية قد جاءت مؤكدة لعدة قضايا . فأولاً جاءت دفاعاً عن المثالية المطلقة ، وإثبات أن القول بنسبية الحقيقة ، لا معنى له بدون وجود الحقيقة المطلقة ، وإذا كان الشك وسيلة لرفض تلك الحقيقة ، فالشك ذاته لا وجود له بدونها ، بل ويدخل فى اليقين . وثانيا هدفت النظرية لإثبات وجود العقل « المطلق » وأن المعرفة أو الأحكام لا وجود لها بدونه . وثالثا أن المعرفة الحقة ليست المعرفة الوصفية ، وهناك عالم حقيقى وراء العالم المحسوس ، ورابعا التأكيد على صلة الإرادة بالعملية المعرفية ، ووحدة العقل والإرادة . لذلك من الواضح أن النظرية قد جاءت متداخلة مع المذهب ، أى مذهب « رويس » الفلسفى ، أكثر منها دراسة للمعرفة ذاتها ، ومما يدل على ذلك ، أنه لم يعرض النظرية بالرغم من كثرة تفصيلاتها فى مجموعة

---

(١) المقصود : بمقولة السلاسل المنتظمة هنا أى السلاسل التى لا تسمح بوجود وسائط .

(٢) Ibid., p. 106 .

مستقلة من المحاضرات ، كما فعل فى دراسته لمفهوم الوجود ، وإنما جاء عرض النظرية فى عدة كتب وعلى مراحل زمنية مختلفة . فجاءت فى كتاب « الجانب الدينى للفلسفة » تأكيداً للوجود الواقعى للمطلق ، وبإعتبار أن وجودة ضرورى للأحكام الصائبة ، ولوجود فرق بين الصواب والخطأ ، وظهرت فى كتابة « روح الفلسفة الحديثة » مرتبطة بنظرية فى العالم ، تؤكد أن للعالم جانبين ، جانب وصفى وجانب تقديرى (١) ومؤكدة لعلاقة عالم العلم بعالم الفلسفة . وأما فى الجزء الأول من كتابه «العالم والفرد» جاءت نظرية المعرفة ممهدة لنظرية فى الوجود من خلال شرح علاقة الفكرة بالموضوع ، والمعانى الداخلية والخارجية للأفكار ، أى تمهيداً لمفهوم « رويس » المثالى للوجود ، أو ما أطلق عليه المفهوم الرابع للوجود . وجاءت النظرية أكثر إكتمالا فى الجزء الثانى من كتاب « العالم والفرد » ، ومرتبطة بالوقائع ، وكيفيه ترابطها ، ومؤكدة للعلاقات الإجتماعية بين الإنسان والطبيعة ، وللربط بين المعرفة كنظرية والنظام الأخلاقى ، وأما فى كتابه « مشكلة المسيحية » ظهرت النظرية المعرفية مرتبطة بضروره وجود مجتمعات التأويل . لم يعرض « رويس » للنظرية عرضا مستقلاً ، وإنما جاءت متداخله مع المذهب ، ولا تفهم إلا من خلال نظرية فى الوجود ونظرية فى الأخلاق أو المجتمع ، وتدخل فى نفس الوقت فى صلب بناء هذه النظريات .

ولقد جاءت نظرية المعرفة عند « رويس » فى جوهرها نظرية إيمانية ، تهدف لاثبات نظرية دينية ، تعتبر المطلق محورها الرئيسى . فلا قيام لشك أو لأحكام صائبة أو خاطئة بدون وجود المطلق ، ولا يمكن تحقيق التبادل والإتصال المعرفى بين الأفراد بدون وجود هذا العقل الشامل ، الذى يضم الأفراد والأشياء والأحكام كلها . وإذا كانت الإرادة كامنة وراء الحس والعقل ، وموجهه لهما باعتبارهما أدوات للمعرفة ، فما الإراده الفردية إلا تجسيداً لأحد الأهداف الإلّهية. وبذلك تأتي نظرية المعرفة عند « رويس » ، سواء فى إمكانها أو طبيعتها أو أدواتها ومسالكها نظرية إيمانية . كما جاءت النظرية ، تسمح فى تفصيلاتها ، بوجود عالم روحى . فلئن إعترفت النظريــة بالخبرة المباشرة وبقيمة المعرفة التجريبية ، إلا أن تلك المعرفة ، لا قيام لها ، بدون الأعتراف بوجود عالم روحى ورائها (٢) وبالرغم من

---

(١) J. Royce : the religious A spect of Philosophy , pp. 391-420

(٢) J. Royce : The World AndThe Individual P. I . p 12-14 .

القيمة الوصفية للخبرة المباشرة ، إلأنها ترشد دائما إلى وجود هذا العالم الروحى . الذى يشارك فيه كل الأفراد . ومن جهة أخرى ، لا يعنى وجود هذا العالم التضحية بعالم العلم لإ لإثباته أو هدم العلم لإقامه الإيمان ، فلئن كانت الخبرة ، ترشد إلى وجود عالم روحى ورائها ، ولا تتوقف عند مجرد إثبات ما يبدو للحس ، إلا إنها لا تفترض أنه عالم مجهول تماماً ، يصعب إثباته فلقد جاء العلم عند « رويس » طريقاً للايمان ، فاذا كان العلم تجريبيا ، ولا معنى للتجربة ، وتتناقض مع ذاتها بدون التعالى ، أو الإرشاد لما ورائها ، فالعلم فى النهاية ما هو إلا مرشداً تجاه الحياة الروحية ، ويوحى بوجود عالم روحى متكامل .

كما يتضح فى نظرية المعرفة عند « رويس » المزج بين الفلسفة المثالية الألمانية الحديثة ، والفلسفة البراجماتية . فالنظرية تعد إمتداداً لنظرية المعرفة عند « كانط » ، إذ تجمع بين الحسى والعقل ، وتخضع التجربة لشرائط العقل ومقولاته ، وإن كان « رويس » قد سعى لتطوير المقولات الكانطية ، وردها لما هو أعمق منها ، وأثبت قيمة « الإرادة » فى العملية المعرفية ، وبالتالى تم مزج « كانط » « بشو بنهور » . كذلك لكى يستدل « رويس » على جانب آخر حقيقى للإشياء ، أو عالم التقدير وأن ما يبدو فى العالم من تناقض ، ما هو إلا تعبيرا عن حقيقة واحدة وراء هذا التناقض ، وضح إعتماده على الفكر « الهيجلى » . من جهة أخرى يظهر التأكيد على دور « الإرادة » فى المعرفة ، معبرا عن نزعة براجماتية واضحة ، . فلا يعرف الفرد إلا ما يهدف إليه ، ولا يعترف إلا بما يحقق هدفا ، وما يوصف بالوجود أو الواقعية ، يكون لهدف ترغبه « الإرادة » ، والموضوع الذى يتم التعرف عليه ، مرتبط بإستخداماته (١) . فإذا ما تم التعبير عن ذلك بصيغة براجماتية يصبح معنى الفكرة مرتبطا بدلالتها العملية ، وبما يترتب عليها من نتائج فى الواقع ، فالإرادة توظف العقل بمقولاته لغايتها ، وكتعبر عن ذاتها وإهتماماته . كذلك لكى لا تكون المعرفة مجرد إستقبال سلبى للمعطيات الحسية ، أدخل عليها « رويس » فكرة « الإنتباه التفريقى » ، وإستفاد من نظريات علم النفس لتوضيح صلة العقل بالإرادة ، وتوضيح عملية التكيف مع البيئة وإعتبار المعرفة أداة من أدوات التكيف، فجاء الربط بين المعرفة والسلوك تأكيدا للمنهج البراجماتى .

---

(١) J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, 232

ويبدو أن « رويس » قد حدد لنفسه فلسفة مثالية مطلقة ، لا تفقد خصائص المثالية التقليدية والحديثة ، وتعالج فى نفس الوقت أهم مشكلاتها ، كما تصورها « رويس » فغالبا مانتهم المثالية بالمغالاة فى الفكر المجرد ، ويرد المعرفة إلى الذات إذ تخضع الواقع لمجموعة من المقولات ، التى يتم إدراك العالم من خلالها . لذلك فشلت معظم الفلسفات المثالية فى تقديم فلسفة مقنعة للطبيعة ، بسبب نظرتها للعالم . فجاء ت نظرية « رويس » المعرفية ، معالجة لموقف المثالية من العالم أو الطبيعة على وجه الخصوص ، فالواقعة لها جانبها الوصفى والتقديرى ، وهناك المعرفة بالوصف والمعرفة بالتقدير ، وبذلك يعترف « رويس » بالطبيعة وبإمكانية تفسيرها ، وبإمكانه وضع فلسفة خاصة بها . ولئن كان ذلك الإعتراف لا يقدم للإنسان معرفة كاملة بكل الحقيقة ، إلا أنه يعترف بأن العالم هناك بإعتباره خاضعا لأى إنتباه ممكن ، وقابل للوصف والمعرفة الوصفية . بذلك أعاد « رويس » للطبيعة كيانها ، وأصبحت واقعا يمكن وصفه ونقله للآخرين . وأمكن قيام العلم الطبيعى ، لإن العلم يقوم على الخبرات بين الأفراد ، ويتصف بالعموم والضرورية والكليـة . كـذلك تخلصـت نظرية « رويس » المعرفية من إشكالية وجود جانب أو جزء يستحيل معرفته ، سواء كان عالم الأشياء فى ذاتها عند « كانط » أو اللامعروف عند « سبنسر » ، فليس هناك معارف مستحيلة،وأصبحت المعارف قابلة للتبادل بين الأفراد ، من خلال إيمانهم بأنهم أجزاء من الوحدة المطلقة للفكر الشامل الذى يحوى الأفراد وكل المعارف ويعبر عن نفسه من خلالهم .

إذا كان التجريبيون والعقليون ينظرون للمعرفة من حيث المصدر ، وينظر الواقعيون والمثاليون لها من حيث النتائج ، فإنه من الممكن إعتبار نظرية « رويس » المعرفية ، قد جاءت تأليفا بين تلك المذاهب . فالتجريبيون يردون المعرفة إلى الحس ، ويرى الواقعيون أن الواقع هناك وله وجود مستقل ، وتفرض الوقائع نفسها على الحواس . والمعرفة ما هى إلا إنطباعات حسية تفرض نفسها على الذات ، ويرى العقليون أن العقل مصدر المعرفة ويرد المثاليون الواقع إلى الفكر ، وما يوجد ، لا يوجد إلا كفكرة . فيقصر التجريبى أو الواقعى المعرفة على الوصف ، ويقصر العقلى أو المثالى المعرفة على الوجوب بمعنى وجوب خضوع

الطبيعة لمقولات الفكر. وبذلك أصبح الفرق بين الوصف والوجوب ، يمثل إختلافا بين وجهتى النظر . فجاءت نظرية « رويس » ، بصورة ما نوعاً من التوفيق بين تلك المذاهب أو بين وجهتى النظر . فيتفق مع التجريبى فى الإعتراف بالحس والخبرة كمصدر للمعرفة ، ومع الواقعى فى أن العالم هناك ، وتخضع موضوعاته لإنتباه ممكن ، وبذلك يتفق معهما فى قيام المعرفة على الحس والواقع ، فالعالم هناك بإعتباره عالم الوصف . ولكن من جهه أخرى لا يتقبل العقل كل المعطيات الحسية دون مشاركة فى إنتقائها أو صبها فى قوالب ومقولات ، كذلك لا تكون الحواس حرة فى المعرفة التى تنقلها ، وإنما تخضع لوجوب معين من قبل الإرادة ، أى تلاحظ ما يجب أن تلاحظة ، أو ما تكلف بملاحظته من قبل الإرادة . وبذلك يتم الجمع بين الوصف والوجوب ، ويتحقق التآلف بين تلك المذاهب .

ولئن جاءت نظرية المعرفة عند « رويس » متفقة مع نظريه « كانط » المعرفية ، وتسير فى نفس التيار النقدى الذى يجمع بين الحس والعقل ، إلا أن من الواضح أن « رويس » كان مدركا لمشكلات نظرية المعرفة الكانطية وما ترتب عليها من وجود « عالم للأشياء فى ذاتها » ، وفصل بين « الأنا » الذى يعرف و « الأنا » الذى يسلك ، وإشكالية المقولات ، خاصة مقوله السببية . لذلك جاءت نظريته فى المعرفة ، معالجه لمشكلات الفلسفة النقدية المعرفية ، فجاءت المقولات عند « رويس » كما لو كانت ذاتية وموضوعيه ، فليست مطبوعة فى الذهن بصورة مسبقه ، أو أفكار فطرية كامنه فى العقل ، وليست قائمه على أن العالم قد صمم بواسطة خالق . ليتطابق معها ، كذلك لا تفترض وجود ذات إنسانية هناك ، كائنه بذاتها بين الكائنات تحوى هذه المقولات ، ولئن كانت المقولات الكانطية لا تمكن من الوصول إلى جوهر وحقيقة الأشياء ، فإنها عند « رويس » قادرة على ذلك من خلال مقولات عالم التقدير . وإذا كان الوجوب صفه أساسية فى مجال الأخلاق عند كانط فإنه عند رويس ، لم يقتصر على مجال الأخلاق ، وإمتد إلى مجال المعرفة ، وأصبح المقوله الأساسية للخبرة ، وكأن الواجب الكانطى، قد إنتقل من مجال الأخلاق إلى مجال المعرفة. فيجب أن يعرف الفرد ما يقصد معرفته ، فالمعرفة ليست حاله تقبل سلبى للواقع، أو تسير وفق الأهواء

والرغبات فجوهر المعرفة إلتزام خلقى ، والمعرفة مسئولية أخلاقيه،وبالوجوب يتحقق التوحيد بين المعرفة والأخلاق وبين « الأنا » الذى يعرف و « الأنا » الذى يسلك . فإذا رغبت الإرادة التجسد فى معرفة ما ، فإن من واجب الفرد قصد هذا السلوك الذى يحقق المعرفة . إن جوهر المعرفة إلتزام ، ولها جانبها الأخلاقى وجانبها الأجتماعى ، وكأن من واجب الفرد أن يعرف ، لكى تتحقق صلته بالآخرين وبالواقع وبالمطلق ، فتصبح المعرفة طريقاً للإيمان والخلاص أو واجباً أخلاقياً .

كذلك وبالرغم من السمات الكانطية لنظرية « رويس » المعرفية ، إلا أنه يعطى دوراً هاماً للإرادة « فلا معرفة بدون إرادة ». ويعد التأكيد على الوحدة بين العقل والإرادة ، حدساً فلسفياً ثابتاً فى فلسفة « رويس »،والسؤال الذى يفرض نفسه الأن ، لماذا إتجه « رويس » بعدم الفصل بين العقل والارادة ؟ الواقع يمكن تفسير ذلك بعده أسباب ، الأول أنه جاء محاولة لإصلاح الموقف الكانطى الذى أدى إلى الفصل بين « الأنا » العارف و « الأنا » الأخلاقى ، فالأول يعمل فيما يأتى من الحس والثانى يفعل من ذاته ، الأول سلبى ، مجهول الأصل ، لأنه من عالم الأشياء فى ذاتها ، والثانى إرادى يحكم السلوك العملى . الأول عقل نظرى والثانى عملى ، أراد « رويس » التوحيد بين العقل النظرى والعملى ، وإن كان التوحيد قد جاء لصالح الإرادة . والسبب الثانى ، حل إشكالية العقل المطلق أو العقل الشامل أو الإرادة المطلقة ، فلما كان للعقل المطلق ، دور فى المعرفة والأخلاق ، فلا بد من عدم وجود إنفصال بين العقل والإرادة أو بين الأفكار والأفعال . فإذا أقتصر العقل المطلق على الفكر لكان عبارة عن مقولات فكرية يخضع العالم لها ، وبذلك يصبح مطلقاً هيجليا ، وإذا ما إقتصر على الإرادة فقط لأصبح إرادة « شوبنهور » العمياء ، وإذا ما إستمر الفصل قائما ، تظل الإشكاليه الكانطية قائمة ، فكيف تكون الذات التى ينبع منها الوجوب الأخلاقى ، ذاتاً مجهولة الأصل ، وتنتمى لعالم الأشياء فى ذاتها ؟ وأما السبب الثالث ، لهذا الربط بين المعرفة والإرادة ، فإنه ينتمى إلى مجال الدين ، فلا بد من التوحيد بين عالم الإرادة عالم الأخلاق وعالم العقل المعرفة ، فالمؤمن يجب أن يعرف الغاية من أفعاله ، ويستطيع تقيمها ،

والأفعال إذا فقدت الرؤيه الفكرية ، تجيء عشوائية ، فلا إنفصال بين العقل والإرادة . والواقع إن ما شاع فى الفلسفة من فصل بين العقل والإرادة ، قد أدى ببعض الفلاسفة لتغليب أحدهما على الآخر ، فجاء العقل مجـدبا نظرياً بحـتاً ، وجاء الإرادة خاضعة للأهواء . وإنفصل عالم الفكر عن عالم الفعل . ولقد أدى هذا الفصل ، إذا ما تم البحث عن نتائجه المنطقية إلى تأكيد الفصل بين عالم الفكر وعالم الواقع . وفصل النظر عن العمل وسيادة الإزدواجية . وفى حقيقه الأمر ، أن ما قد يظهر من إزدواجية فى سلوك الإنسان العادى ، أو فصله بين ما يؤمن به وما يسلك ، يعد نتيجه للفصل بين العقل والإرادة .

من جهة أخرى يلاحظ عند دفاع « رويس » عن دور الإرادة فى المعرفة ونقده للتجريبين والواقعيين فى إعتبارهم الواقع مسئول عن صحة أو خطأ الأفكار(١) . إعتبر أن للفكرة معنيين أو هدفيين ، باطنى وخارجى ، فالخطأ فى عدد السفن مثلاً ، لا يتوقف على الخارج كما يقول التجريبيون ، وإنمـا يتوقف علـى فعـل الإختيار لمجموعة الوقائع المراد عدها (٢) وبذلك إعتبر « رويس » أن نجاح أو فشل الفكرة ، لا يتوقف على الخارج فقط ، وإنما من إختيار الفكره لهدفها ، وبذلك لا يعد الواقع مسئولا ، وإنما المسئول الأول هو الهدف الباطنى الذى جاءت الفكره لتجسيده ، وبالتالى مدى إختيارها للموضوع الخارجى الذى ترغب فى التطابق معه . والواقع يبدو أن هناك خلطاً فى دعوى « رويس » ، بين ظهور الفكرة وبين الحكم بصوابها أو بطلاتها . فإذا إختارت الفكرة الموضوع ، فقد إختارته حقاً لإشباع هدف معين ، ولكن كون الموضوع يتطابق بتفاصيله مع الفكرة ، فإنه أمر يتوقف على الخارج ، وإلا أصبح الصواب والخطأ باطنيا وليس خارجيا . فلإن كانت الفكرة قد إختارت الموضوع ، وفرض أنها على معرفة به ، فإن تطابقها او عدم تطابقها يتوقف على الوقائع فى الخارج . ان هناك فرقاً بين إختيار الفكرة للموضوع وبين وصفها بالصواب أو بالخطأ . كذلك من الملاحظ فى عرض علاقة الإرادة بالحس وموضوعات الإنتباه فى الخارج ، يجعل الإرادة حرة فى أن تنتبه لهذا أو ذاك الموضوع ، وحرة فى تعمد عدم الإنتباه لموضوعات معينه من أجل التركيز والإنتباه لموضوع معين ، بينما عندما يناقش « رويس » علاقة الإرادة

---

(١) J. Royce : The World AndThe Individual P. I . p 28 .

(٢) Ibid., p. 29 .

بالأفكار ، أو بأفعال الفكر ، يرى أن الإرادة لا تستطيع تبديل الإنتباه لموضع معين ، فذلك ليس فى مقدورها ، لأن فى إنتباهها تعبر عن هدف أعلى منها ، أى هدف الإرادة الكلية . لذلك يلاحظ أنه يعطى دوراً « للإرادة الفردية » تجاه الوقائع ، أى يمكن لها اختيار الإنتباه أو عدم الإنتباه ، بينما يمنع عنها هذا الدور فى مجال الفكر ، وبذلك تصبح الإرادة فى مجال الأفكار جزئية ومقيدة بإرادة أعلى منها .

كذلك من الواضح أن عدم الفصل بين المعرفة والإرادة عند « رويس » قد أدى الى خلط شديد بين مفهومى العقل والإرادة ، الأمر الذى أدى إلى غموض نظرية « رويس » المعرفية فى بعض الجوانب ، وإلى عرض معقد لمقولة الوجوب . فلأن حاول « رويس » توضيح الصلة بين العمليات المعرفية والعمليات الإرادية ، إلا أنه فى بعض الحالات يجعل كل من العقل والإرادة وجهان لعملة واحدة . ويختلط عالم الافعال بعالم الافكار . فأحيانا يظهر العقل واضحا ، وتكون الأسبقية للأفكار ، وأحيانا أخرى تظهر الإرادة واضحة وأشمل من العقل . ولقد إعترف « رويس » بذلك صراحة ، بأنه قد وجد أن مفهوم « الإرادة » أشمل من مفهوم العقل (١) ، الذى سبق أن إستخدمه فى كتابه « الجانب الدينى للفلسفة » . لذلك إذا كان هذا الخلط يعد نقيصة فى البناء المذهبى فمن الممكن أن ينظر له ، باعتباره تطوراً فى المذهب ، أو أنه قد نتج عن نزعة « رويس » التأليفية بين المذاهب المثالية . ففى الحالات التى يسند فيها « رويس » للفكر دوراً يمكن تفسيرها بتأثره المباشر" بهيجل"، وأما فى الحالات التى يغلب فيها دور الإرادة ، وإعتبارها موجه للعقل ، فإنه يمكن تبريرها بتأثره « بشوبنهور» وبالفكر البراجماتى . كذلك لقد أدى عدم الفصل بين العقل والإرادة فى العملية المعرفية إلى غموض مصدر المقولات المعرفية عند « رويس ».ولقد حاول « رويس » حل إشكالية مصدر المقولات بردها إلى الإرادة ، فالمقولات ليست كامنة فى العقل ، أو مستمدة من الخبرة ، وإنما تظهر من خلال النهج المزدوج للإرادة . فالإرادة فى إدراكها لعالم الوصف تعتمد على مقولات معينة ، وفى إدراكها لعالم التقدير تعتمد على مقولات أخرى . ولئن كان « رويس » قد إستنتج المقولات من بعضها البعض إستنتاجاً منطقيا ، ولم يضع

---

(١) J. Royce : The World AndThe Individual P. II . The Preface .

قائمة بها ، وأنما اثبت تولدها من بعضها البعض وكل منها تؤدى إلى مقولة أعمق ، إلا أنه لم يستمر فى الإعتماد على المنطق للوصول إلى مصدر تلك المقولات . وإنتهى بحل أشبه بالحل الدينى ، وأن حاول صبغه بصبغة فلسفية ، فجعل الإرادة الفردية فى سلوكها المعرفى المزدوج تجاه الواقع ، تجسد هدفاً للإرادة الكلية . كذلك حاول رد تلك المقولات والسلوك المعرفى من جانب الإرادة ، إلى علم النفس ، فشعور الإنسان بالنقص ورغبته فى التكيف مع البيئة ، يدفعه للمعرفة ، فتأتى المقولات المعرفية ، التى يصب منها عالم الواقع إستجابه ورد فعل للواقع ذاته .

إذا ما تم البحث عن الملامح الدينية فى نظريه المعرفة عند « رويس » فإنها قد تظهر فى رد كل شىء إلى مقولة « التسلسل » . فمن الواضح أن « رويس » يشابه بين عالـم الإرادة (الذاتى) وعالم الواقع « الموضوعى » . فما يحدث من تسلسل فى أفعال الإرادة ، يحدث فى عالم الواقع . وإذا كانت المقارنه بين أى موضوعين تؤدى إلى إكتشاف الوسيط أو الطبيعة المشتركة (١) ، فإن « التسلسل » هو الأرضية المشتركة بين عالم الوصف وعالم الإرادة . والتسلسل هو الجامع بينهما ، ومن خلاله يتم تحقيق الوحدة بينهما فهو قانون الذات والعالم والمجتمع فكل منها يتكون من أنماط منتظمة ، وكأن هناك روحاً سارية فى الكل تحقق الوحدة فى كل شىء وهذه الروح السارية والموحدة هى الله . والحقيقة أن القول بضروره التسلسل والترتيب ووجود النظام بصورة عامة ، يعد من الأدلة الشائعة لإثبات وجود الحقيقه الدينيه ، بل وغالبا ما يعد التناقض وعدم إتساق الأحداث دليلاً على عدم وجودها ، ولذلك دائما ما يتجه فلاسفة الإيمان ، للدفاع بأن هناك وحدة وتسلسل خفى وراء تلك التناقضات الظاهرية ، وذلك ما يظهر من خلال نظرية « رويس » المعرفية ، فمقولة السلاسل المنتظمة مقوله مشتركه بين عالم الوصف وعالم التقدير . كذلك يلاحظ أن إعتبار مجرد معرفة الوسيط بين موضوعين ، يساعد على معرفة بداية الإستدلال ، وبه يضع الإنسان نفسه على أول خطوة فى طريق المعرفة والربط بين الوقائع ، يحمل فى طياته معنى دينياً مسيحيا ، بالرغم من أن المجال مجال نظرية فـى المعـرفة أو فـى المنطق . فإذا كان

(١) J. Royce : The World AndThe Individual P. I . p 28 .

الوسيط يحوى الموضوعين ويستقل عنهماءويتشابه ويختلف عنهما فى نفس الوقت ، ويفصل ويربط بين الوقائع ، ويمثل بداية للإستدلال الصحيح ، فإن ذلك قد يمثل حلاً لمشكلة الطبيعة المشتركة الإنسانية والألهية للمسيح . فمعرفة الوسيط تعد بدايه للنور الفكرى والبصيرة .

ولئن جاءت نظرية المعرفة عند « رويس » تفسح مجالا للإبداع ، فإن الإبداع يكون قاصراً على إكتشاف الوسائط ، أو العلاقة بين الموضوعات ، لمعرفة حقيقتهم وحقيقه الوحدة الكامنة بينهم . فإذا كان الفكر قادراً على إكتشاف الوسائط بين موضوعين ، ثم إكتشافها مرة أخرى بين الكل الجديد المركب من الموضوعين والوسيط وموضوعات أخرى ، فإن الإبداع يعنى إكتشاف القوانين والوحدة الكامنة وراء الوقائع . فالعلاقات قائمة هناك بين الوقائع وما على الفرد إلا إكتشافها ، من خلال إكتشاف الوسائط بين الأنساق المختلفه للوصول إلى الحقيقه النهائية . وبذلك تصبح غاية المعرفة غاية دينيه وأقرب إلى التصوف فالعالم ما هو الإ مظهراً ، والإختلاف ما هو الإ دليلاً على الوحدة الكامنة وراءه ، والحقيقة النهائية ليست فى عالم الوقائع المحسوسة ، وعالم الوصف ما هو الإ تعبيراً وتجسيداً لعالم التقدير ومثل هذه الأوصـاف يمكن إعتبارها تعبيراً عـن فـكرة « الروح القدس » التـى تحل فى العالم .

إذا كان الثالوث فكرة مسيحية ، فإن فكره التثليث تعد فكرة محورية فى نظرية المعرفة عند « رويس » فهناك الخبرة والعقل والإرادة ، ومقولة الوجوب المقولة الأساسية للخبرة ، تتمثل فى ثلاث مظاهر فما يوصف بالواقعية يجب أن يكون تحقيقاً لهدف أو غاية يسعى الفرد إليها ، وتظهر ثانية فيما ينبغى الفرد أن يعرف ليحقق كذا ، وتظهر ثالثه فميا ينبغى أن يسلك الفرد . كما تظهر فكرة الثالوث فى إعتبار مقوله الوجوب ، تتطلب ثلاث مقولات أخرى تستند عليها تتعلق بموضوعية الأشياء وذاتية فعل المعرفة ، والغائية . وهنا يلاحظ أن « رويس » يؤكد على الطرف الثالث الخفى ، فمقوله الموضوعية تتمثل فى الأشياء الخارجية ، وتتمثل مقوله الذاتية فى إرادة الفرد ، وأمـا مقولة الغائية ، فهـى التى تجمع بينهما ، فهى

الطرف الثالث الخفى . كذلك إذا كان العلم يعتمد على إكتشاف القوانين ، فالقانون ما هو محاولة الإجابة على سؤال ، ألا وهـو ما الـذي يظهر أو يتضمنه التمييز بين أ ، ب أو بين واقعتين ؟ . أى أن بين كل موضوعين يوجد طرف ثالث . فالبحث عن الثالث والطبيعة المشتركة أو الوسط يعد أساس معرفة الواقع وأساس العلم ، وبذلك يعد الثالث فكرة محورية فى نظرية المعرفة عند « رويس » . والحقيقة أن النظرية بالرغم من تفصيلاتها الفلسفية ، تعد فى روحها دينية ، ومثالا للتوفيق بين الدين والفلسفة .