الفصل الثالث

الفيلسوف يؤيد الشاعر

١ ـ « بوردن پاركر باون »(١) وتوكيد الذات الانسانية :

كان « امرسن » وكان « ثورو » يعبران عن الاتجاه المثالى تعبير شاعر ينطق لسانه بما يخفق به قلبه ، فيجىء القول فياضا بالعاطفة جياشا بالشعور ، تقرأ لهما فتحس أنك ازاء لمعات من الضوء وقبسات من الالهام ، فعلى الرغم من أنهما كانا يصدران فيما ذهبا اليه عن أصول من الفلسفة المثالية انتقلت اليهما — والى معاصريهما فى أمريكا — فى الأعم الأغلب عن طريق ما كتبه الشعراء الانجليز عندئذ — وبخاصة كولردج — عن الفلاسفة المثاليين من الألمان ، وعن هيجل بصفة خاصة ، أقول انه على الرغم من أن « امرسن » و « ثورو » كانا يصدران عن أصول من الفلسفة الألمانية المثالية ، الا أنهما اكتفيا من تلك الفلسفة بما أوحت به الى نفسيهما ، ولم يدرساها دراسة تفصيلية عميقة ، كلا ، ولا هما قد أخذا نفسيهما بكتابة فلسفية منطقية تجعل من

(١) Borden Parker Bowne

الفكر نسقا مرتبط الأطراف متصل الأجزاء ، أو — ان شئت — فقل انهما تناولا الفلسفة كما يتناولها الهواة لا كما يتناولها المحترف ، فكان لابد أن تكمل الحركة الفلسفية المثالية بفلاسفة محترفين يضعون الفكرة المقصودة فى الأسلوب الذى ألفته الفلسفة ، وهو الأسلوب الذى يوجه الخطاب الى العقل ومنطقه لا الى القلب ومشاعره .

والفلسفة المثالية — فى اختصار — هى الفلسفة التى تحاول أن تبين أن أى شىء يستحيل تصور وجوده الا على صورة فكرية أو عقلية ، أى أن الأشياء التى نظن أنها مادية وقائمة خارج عقولنا ، ان هى فى واقع الأمر الا كائنات عقلية فى رءوسنا ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ما دمت لا أستطيع لأى شىء ادراكا الا بعد أن يتحول الى فكرة فى عقلى ، وما دام قد تحول الى فكرة فليس هو عندى بالشىء المادى مهما دلت ظواهر الأمر على غير ذلك ، فالحق أن الفلسفة الحديثة كلها تدور حول هذه المشكلة ، وهى : اذا كان الانسان عقلا وجسما ، أو اذا كان الكون كله عقلا ومادة ، ثم اذا كان العقل والمادة مختلفين فى طبيعتهما ، فطبيعة العقل هى أن يفكر وطبيعة المادة هى أن تشغل حيزا من مكان ، فكيف يمكن للعقل أن يعرف المادة ؟ كيف يمكن للعقل أن يعرف الأشياء ؟ كيف تكون الصلة بينهما مع أنهما — كما رأيت — مختلفان اختلافا بعيدا ؟ وفى الاجابة

عن هذا السؤال تجد من الفلاسفة من يحاول أن يبقى لكل من العقل والمادة طبيعته ، ثم يحاول أن يصل بينهما على نحو ما ، ومنهم من يحاول أن يحول أحدهما الى طبيعة الآخر ، فالماديون — من جهة — يقولون ان العقل فى الحقيقة ان هو الا المخ والجهاز العصبى ، ولما كان هذان من مادة فالاتصال بينهما وبين الأشياء المادية الأخرى لا اشكال فيه ، اذ الأمر كله لا يزيد على ذرات مادية تتحرك فى المكان ، والمعرفة نفسها ليست الا اهتزازات فى ذرات المخ والجهاز العصبى ، والمثاليون — من جهة أخرى — على عكس ذلك ، يحولون المادة الى عقل ، اذ يقولون ان ما نظنه مادة ممتدة هو فى الحقيقة أفكار فى عقول مدركيها ، المثالية لا تنكر وجود الأشياء كما هو شائع عنها ، بل تقرر وجودها ، وغاية ما فى الأمر أنها تجعل وجودها عقليا لا ماديا.

والمتدينون المؤمنون بوجود الله ، والمرتفعون بقيمة الانسان ومكانته فى الكون ، حريون أن يكونوا فى فسلفتهم من المثاليين ، لأنهم لا يريدون للعالم أن يكون كتلة من مادة بغير روح الهى أعلى يحيط بكل شىء علما ، أى يجعل كل شىء فكرة معلومة ، ولا يريدون للانسان أن يكون جسما كسائر الأجسام بغير عقل يدرك به نفسه ويدرك به الأشياء من حوله ، ولذلك ترى الفلسفة المثالية أكثر شيوعا وأقرب الى القلوب من الفلسفة المادية العلمية ، أو قل انه

كلما غمرت الانسان موجة علمية تهتم بالمادة وظواهرها ، كان الأرجح أن يتلوها رد فعل من فلسفة مثالية تؤكد الروح — أو العقل — وأصالته فى الكون عامة وفى الانسان خاصة ، هكذا حدث فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فبعد التطرف ابان القرن السابق له فى التمسك بالعلوم الطبيعية وما يتفرع عنها ، وفى الفلسفة التجريبية التى ترد علم الانسان كله الى أصول حسية جاءت من هذه الحاسة أو تلك ، قامت موجة مثالية تعلى من شأن الروح الالهى والروح الانسانى معا ، ثم لم يكد ينتصف القرن التاسع عشر حتى أخذت النزعة العلمية تظهر من جديد ، متمثلة فى نظرية التطور التى تفسر الكون — لا بأنه من صنع خالق خلقه دفعة واحدة ، بل تفسره بتطور ينمو به على مر الزمن ، وتفسر الانسان — لا بأنه كائن ذو مكانة فريدة فى الكون اذا ما قيس الى سائر الكائنات ، بل تفسره بأنه حلقة من حلقات التطور لا يختلف عن سائر الحلقات الا فى ترتيب ظهوره ، فكان حتما أن تنهض الفلسفة المثالية مرة أخرى لتعود الى توكيد الروح الالهى والروح الانسانى معا كما فعلت أول مرة ، لكنها فى المرة الأولى قد تعهدها هواة من الشعراء ، وفى المرة الثانية تولاها محترفون من الفلاسفة ، وانه لمما يلفت النظر أن ذلك بعينه ما حدث فى انجلترا أيضا ، ففى انجلترا — كما فى الولايات المتحدة — تتابعت موجتان من الفلسفة المثالية

ابان القرن التاسع عشر ، أولاهما فى نصفه الأول ، وثانيتهما فى نصفه الثانى ، وفى انجلترا — كما فى الولايات المتحدة — تعهد المثالية فى المرة الأولى هواة من الشعراء ، على رأسهم « كولردج » فى انجلترا ، و « امرسن » فى الولايات المتحدة ، وتولاها محترفون من أساتذة الفلسفة فى المرة الثانية ، أمثال « برادلى » و « جرين » فى انجلترا ، و « باون » و « رويس » فى الولايات المتحدة ، وعن هذين سندير الحديث ، أما « باون » فقد كانت النفس الانسانية نقطة ارتكازه ، وأما « رويس » فقد جعل الروح المطلق ، أو الله ، محور تفكيره .

التجريبية هى الصفة الغالبة على الفلسفة الانجليزية منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم ، فعلى الرغم من موجات مثالية تظهر فى مجرى الفكر الانجليزى هنا وهناك ، الا أن الكثرة العظمى من فلاسفة الانجليز كانت تؤمن بالتجريبية ، وبأن المعرفة مصدرها الحواس ، والعلم أساسه المشاهدة والتجارب ، هكذا كان « بيكن » و « لوك » و « هيوم » فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ثم هكذا كان « مل » و « سپنسر » فى القرن التاسع عشر ، ولو سلمنا مع هذا الاتجاه التجريبى بأن معرفتنا بالعالم الخارجى قد جاءت الينا عن طريق حواسنا ، لنتج عن ذلك بالضرورة أن نسلم كذلك بأن المعرفة تأتينا مجزأة وينلقاها عقل قابل لا يسعه

الا أن يتلقى ما يعطى اليه كأنه آلة تصوير لا تملك سوى أن تصور ما يبعثه الى لوحتها الشيء المصور ، نعم انه لو كانت الحواس وحدها هى مصدر علمى بالعالم الذى حولى ، لكان علمى بالعالم ، بل علمى بالشيء الواحد ، سلسلة من احساسات يتبع بعضها بعضا ، فلست أعلم عن هذه المنضدة — مثلا — الا حالات متعاقبات ، جاءت كل حالة منها الى حاستى ، بصرا كانت تلك الحاسة أو لمسا أو غير ذلك ، فى لحظة معينة ، ثم أعقبتها الحالة التى تليها فى اللحظة التى تليها وهكذا ، واذن فسيكون الأمر فى معرفتى بالشيء ، بل سيكون الأمر فى معرفتى بنفسى ، كالأمر فى شريط السينما حين يصور الشيء الواحد فى سلسلة من الصور متعاقبة .

لكن ذلك التفكك فى معرفتى بشيء ما ، انما يأتى افتراضه من افتراض ألا عقل وراء الحواس يتلقى ما يجيء منها ليتناوله بالتنظيم والتجسيم — ان صح هذا التعبير — لو كانت حواسى وحدها هى التى تدرك البرتقالة التى أمامى — مثلا — لاقتضى ذلك أن تكون البرتقالة فى ذهنى أشتاتا من احساسات : احساس جاء عن طريق العين ، واحساس عن طريق اللسان ، وثالث عن طريق الأنف ، ورابع عن طريق اللمس وهكذا ، لكن لا ، ليس ادراكى للبرتقالة هو على هذا التفكك والتجزئة ، فماذا يتناول الأشتات فى

داخلى ليضم بعضها الى بعض بحيث تتكون منها«برتقالة» ؟ انه عقلى الفاعل الذى لا يقف عند حدود القابلية لما يجىء اليه ، بل هو نشيط فعال ينظم أجزاء الخبرة فى تيار واحد متصل — شىء كهذا هو ما يقوله « باون » ، مؤكدا لوجود الذات الانسانية باعتبارها كائنا قائما بذاته ، غير الحالات الحسية الواردة اليها من الخارج ، واذن فهنالك جانبان : الرسائل الواردة الينا عن الأشياء المحيطة بنا ، والنفس ، أو الذات ، أو العقل الذى ينظم هذه الرسائل فى معرفة متصلة متماسكة متسقة الأجزاء ، ولم يزد « باون » فى هذا القول عن عقيدة رجل الشارع حين يؤمن بأن له عقلا غير المعطيات الحسية ، وحين يؤمن كذلك أن هذه المعطيات الحسية — أو بمعنى آخر أفكارنا عن الأشياء الخارجية — انما تشير الى أصول لها فى العالم الخارجى .

ولذلك فلا غرابة أن يطلق « باون » على فلسفته اسم « التجريبية المثالية » لأنها فى الحقيقة تؤكد الذات العارفة من جهة ، لكنها تعتمد على الرسائل الحسية من جهة أخرى ، وهو ما يذكرنا طبعا بفلسفة « كانت » ، لولا أن « باون » يأخذ على « كانت » أنه حصر قدرة الذات العارفة على ظواهر الأشياء دون حقائقها فى ذاتها ، وذلك حد من قدرتها لا يرضى « باون » ، فما ليس يقع فى وعى ما ، لا وجود له ، وكل ما فى الوجود من كائنات لا يخرج عن كونه اما ذاتا عارفة أو فكرة معروفة للذات .

ولولا افتراضنا لوجود ذات أو نفس فى الانسان لانقرط وجوده الى سلسلة متتابعة من حالات لا رابط بينهـا ، كخرزات العقد ينسل منها خيطها الرابط ، اذ ما الذى يجعل حالات الماضى جزءا منى اذا لم تكن هناك نفس تمسكها بالذاكرة لتجعلها هى والحاضر معا مكونات لشخصى ؟ انه لولا أن لى ذاتا قائمة مستمرة لما كنت اليوم نفس الشخص الذى كان بالأمس ، فهذا العنصر الذى يجعل منى انسانا واحدا خلال التغيرات هو ذاتى أو هو نفسى ، لكن افتراض وجود النفس أو الذات فى الانسان لا يستدعى أن نفترض مثل ذلك فى الأشياء الجوامد ، فليس هناك ما يمنع من القول عن هذه المنضدة مثلا انها حالات يأتى بعضها فى اثر بعض دون أن يكون هنالك نواة عنصرية باطنية تمسك بهذه الحالات كلها لتجعل منها شيئا واحدا ، واذن ففى رأى « باون » أن افتراض وجود النفس العنصرية فى الانسان محتوم علينا لما نراه فى خبراتنا من وحـدة واتصال كانا يستحيلان بغير ذلك الافتراض ، أما بالنسبة للأشياء فليس ثمة ما يدعو الى ذلك (١) .

لكننا مع ذلك ترانا مدفوعين دفعا الى افتراض الوحدة الذاتية فى الأشياء ، فمن العسير على ادراكنا الفطرى أن

(١) Joseph Blau, Men and Movements in American Philosophy. ص ٢٠٢ .

يعتقد بأن هذه المنضدة التى أمامى ليست هى منضدة الأمس فما الذى يحملنا على الظن بأن الشىء يظل هو هو بعينه خلال التغيرات التى تطرأ عليه ؟ يحملنا على ذلك ما نخلعه من أشخاصنا على الأشياء ، ففى ذاتى وحدة تجعل من خبراتى الجزئية المفككة خبرة شخص واحد ، فترانى أفترض فى الشىء المادى الذى أدركه ما أراه فى نفسى ؛ ومن ثم يقول « باون » انه خلال الذات يستطيع الانسان أن يفهم الأشياء وترابطها ، أرى فى الأشياء فاعلية لأننى أرى فى ذاتى فاعلية فأعكسها على الأشياء ، وأرى فى الشىء الخارجى وحدة رغم تعدد ما يأتينى منه من انطباعات حسية لأننى أرى فى نفسى تلك الوحـدة فأخلعها على الشىء الخارجى وهكذا .

ذات الانسان الباطنية هى عالمه وهى نبراسه الذى يهتدى به فى فهم الأشياء ، فهى عالمه لأنه يستحيل على الانسان أن يعرف ما ليس فى ذاته ، وهى نبراسه لأنه على مبادىء تكوينها يفهم تكوين الأشياء ، لكن اذا كان ذلك كذلك ، فهل نقول ان أفراد الناس المختلفين جزر منفصل بعضها عن بعض ، كل منهم محاط بجدران ذاته ولا سبيل الى ثغرة ينفذ منها ليتصل بفرد آخر ؟ لو كان الأمر كذلك لاستحال قيـام المجتمع ، لأن المجتمع أساسه أن يتصل الأفراد بعضهم ببعض ، واذن فنحن بين أمرين : فاما أن نعترف بعنصرية الذات الفردية وتكاملها واستقلالها ، وبذلك نجعلها مغلقة

على نفسها مستحيلة الاتصال بغيرها ، واما أن نقبل امكان اتصال ذات بذات ، وبذلك نحد من تكامل الذات وتفردها واستقلالها ، ويواجه « باون » هذا الاشكال فيلتمس المخرج فى القول بوجود ذات — أو روح أو عقل أو نفس — كلية كبرى ، ما هذه الذوات الفردية الجزئية الا أجزاء منها ، وبهذا الفرض نحل مسألتين مشكلتين : الأولى أن نرد كثرة الأفراد الى وحدة واحدة تجعل منهم حقيقة واحدة ، والثانية أن نجعل اتصال الذات الفردية بغيرها ممكنا لاشتراكها جميعا فى حقيقة واحدة شاملة — ان فاعلية الذات المفردة — ذاتى أو ذاتك — اما أن تكون داخلية كأن تصب تفكيرها على نفسها ، أو أن تكون خارجية كأن تتصل بذات غيرها ، وليست الفاعلية الداخلية باشكال لأن الذات عندئذ لا تجاوز حدود نفسها وتظل محتفظة بفرديتها واستقلالها ، لكن الاشكال هو فى خروجها عن جدران نفسها للاتصال بغيرها ، فها هنا يقول « باون » ان افتراض وجود الذات الكبرى — الله — التى نحن أجزاء منها يجعل هذا الذى نظنه اتصالا خارجيا بين ذات وذات ، يجعله فاعلية داخلية بالنسبة للذات الكبرى ، واذن فلو نظرنا الى الذات الكبرى الشاملة على أنها الحقيقة لما قامت فى وجهنا مشكلة خروج الذات عن نفسها كيف يكون ، ان أفراد الناس يؤثر بعضهم فى بعض ، بل وقد يعارض بعضهم بعضا ، لكن هذا التضاد بينهم وهذا

الانفصال وهذا التجزؤ يذوب كله فى عنصر واحد يحتويهم جميعا ، وما قد يبدو فى عالم الجزئيات تضادا ان هو فى حقيقة الأمر الا اتساق لو نظر اليه من أعلى ، نظرة ترى تفصيلات الوجود كلها دفعة واحدة فى كل واحد .

الكون كله — اذن — عقل واحد كبير ، عقول الأفراد أجزاؤه ، ولولا أننا نواجه بعقولنا الفردية عقلا اذ نواجه الكون ، لما أمكن أن ندرك فيما ندركه ارتباطا منطقيا هو بعينه الارتباط الذى نراه قائما بين أفكارنا ، أى أنه لو لم يكن الكون عقلا ، وكان من عنصر مختلف عن عنصر العقل لاستحال على العقل الانسانى أن يفهم ظواهره وأحداثه ، اذ كيف له عندئذ أن يفهم ما ليس بينه وبينه شبه ؟

انظر الى جارك تجد جسما ماديا يتحرك وينطق ويسلك سلوكا تراه بعينك فترى فيه نظاما وتلمس له هدفا وغاية ، « فتستدل » من ذلك أن له عقلا يحركه بهذا السلوك نحو تلك الغاية ، انك لم تشهد عقله بعينيك ، لكنك تستدله استدلالا مما ترى فيه من سلوك وحركة ، وهكذا قل فى الكون بأسره : ترى فيه حركة بين أجزائه ، ثم ترى فى الحركة نظاما واتساقا يهدفان الى غاية ، أفلا تستدل من ذلك أيضا أن وراء هذا الجسم المادى الكبير عقلا كبيرا ؟ لو أخذك فى هذا العقل الالهى شك ، فحرى بك كذلك أن تتشكك فى عقل جارك ، لأن طريقة الاستدلال فى كلتا الحالتين سواء

ولئن كان عقل الفرد الواحد قادرا على ادراك جانب من الكون ادراكا يمكّنه من فهمه ، فالعقل الكلى قادر على ادراك الكون كله مثل هذا الادراك ، الكون كله نسق عقلى مرتبط الأجزاء ، كل جزء يعتمد على سائر الأجزاء وهو فى الوقت نفسه ضرورى لها ، ولكن الفرد الواحد من الناس لا يستطيع أن يرى النسق بأسره دفعة واحدة ، وانما يستطيع ذلك العقل الكونى .

هكذا ترى أن مجرد تسليمك بوجود عقلك أنت ، يؤدى بك حتما الى التسليم بعقل شامل يحيط بالوجود كله ، لأن كل جانب صغير مما يدركه العقل الفردى دال على أن فى هذا الجانب اتساقا عقليا ، وفى ذلك اشارة الى أنه لو رؤيت الجوانب كلها معا لتبين أيضا ما بينها من اتساق عقلى ، لكن رؤيتها معا تتطلب عقلا أزليا أبديا ، لأنها لا نهائية بغير حدود واذن فلابد أن يكون هنالك ذلك العقل الأزلى الأبدى العليم بكل شىء ، وعلى هذا النحو نفسه تستطيع أن تقيم البرهان على أن الذات الالهية الكبرى ليست علما مطلقا فحسب ، بل هى كذلك خير مطلق وجمال مطلق ، استدلالا من الخير الجزئى والجمال الجزئى اللذين يدركهما الفرد فى نفسه ، لأنه اذا كان علم الانسان الجزئى بأحد جوانب الكون دليلا على وجود حق يشمل الكون كله ، فميل الانسان الى الخير الجزئى المحدود بحدود فرديته ، وحبه للجمال الجزئى

المقيد بقيود خبرته ، يشيران الى خير مطلق يسعى اليه الكون كله ، والى جمال مطلق سابغ على الكون كله .

٢ ـ « چوزيا رويس »[١] والمثالية المطلقة :

على أن فيلسوف المثالية غير منازع فى أمريكا ، بل قد يكون فيلسوف المثالية الأول فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر اطلاقا ، هو « چوزيا رويس » (١٨٣٥ ١٩١٦) الذى كان أستاذا للفلسفة فى « هارڤارد » ونزع نحو المثالية عن دراسة دقيقة عميقة ، ثم أنتج فيها عن أصالة وابتكار ، ولئن كان « باون » قد جعل اهتمامه الأول بالذات الفردية ، فقد أدار « رويس » فلسفته حول « الذات المطلقة » التى تستغرق الذوات الفردية كلها ، بل تستغرق الوجود كله فى وجودها ، فهو يذهب الى أن « الكون بأسره ، بما فى ذلك عالم الطبيعة ، هو فى حقيقته كائن حى واحد ، هو عقل أو هو روح واحد عظيم » [٢] وليس فى هذا القول — من وجهة نظره — شطح فى الخيال ، بل هو النتيجة المحتومة للتفكير الدقيق فيما تنطوى عليه وقائع الخبرة البشرية ، والفروض التى يبنى عليها العلم بناءه ، ويطلق « رويس » على هذا الروح الواحد العظيم أسماء مختلفة ، فهو « الله » وهو « المطلق » وهو « مفسر العالم » وهو « اللوغوس

---

(١) Josiah Royce

(٢) Royce, Spirit of Modern Philosophy. : ص ١٧ .

(أو الكلمة) » وغير ذلك من الأسماء ، وبديهى أن فيلسوفا يرى أن قوام الكون عقل محيط بكل شيء ، أو نفس كبرى شاملة ، يبدأ بحثه عن ذلك العقل الأكبر بالنظر الى ما يشبهه فى تكوين الانسان ، أى أنه يبدأ بحثه بالنظر الى ذات الانسان الشاعرة ، أو عقله ، أو روحه ، أو نفسه ، أو ما شئت من الأسماء التى تطلق على ما ليس بجسد فى تكوين الانسان .

ان الانسان ليعتمد فى ذاته الشاعرة على الذاكرة وعلى الخيال ، لكى يجعل من تلك الذات كائنا واحدا رغم تعدد خبراتها ، فلولا الذاكرة لما استطاع الانسان أن يحتفظ بشيء من ماضيه ، ولا نحصر وجوده الشعورى فى ادراك اللحظة الحاضرة الراهنة ، ولما كان الادراك الراهن يتغير لحظة بعد لحظة ، فهو اذن — لو اقتصر على الادراك الحاضر وحده — انسان جديد فى كل لحظة زمنية ، ولا يكون بين حالاته المتتابعة خيط يربطها ، يربط الماضى بالحاضر ، ليكوّن من السلسلة انسانا واحدا بعينه وذاته ، كذلك اذا لم يستطع الانسان أن يفرّق بين ما يتخيله وبين ادراكه الحسى الحاضر لاستحال عليه الادراك والسلوك ، اذ لو كان لا فرق عندى بين غرفة — مثلا — أتخيلها وغرفة أراها فعلا وأجلس فيها ، لما عرفت كيف أتصرف ازاء الأشياء تصرفا يحفظ لى ذاتيتى العاقلة ، فلولا القدرة على التخيل لانحصر الانسان فى لحظته الراهنة — كما هى الحال فى الذاكرة — فأنا أدرك ما أدركه

الآن من أشياء العالم الخارجى ، ثم أدّخره بالذاكرة ، ثم أستعيده تخيلا ، وبذلك تتكون خبرتى على مرّ الأيام ، وبغير ادخار الخبرة الماضية واستعادتها تخيلا ، لما زادت معرفة الانسان عما يراه فى اللحظة الراهنة وحدها .

لكن هذه الذاكرة وهذا الخيال — وضرورتهما للحياة العقلية ضرورة محتومة كما رأيت — يجاوزان الحس الراهن وبذلك تتكون فى الشيء الذى أدركه ادراكا حسيا وحدة ما كانت لتتكون لولاهما ، فلولا أننى بالذاكرة احتفظت بصورة مكتبى هذا كما رأيته أمس ، وبالخيال أتصور هذا الذى رأيته ، لما استطعت حين أرى مكتبى نفسه الآن أن أقول انه هو هو الشيء الذى رأيته بالأمس ، وبفضل الذاكرة والخيال أيضا تتكون وحدة الذات العارفة — كما تكونت وحدة الشيء المعروف — لأنه لولاهما أيضا لكان ادراك كل لحظة زمنية قائما وحده لا يرتبط بادراك الماضى ، وبذلك ينفرط عقد الخبرة ، بل لا يبقى منها أبدا الا حالة واحدة ، هى حالة اللحظة الراهنة ، ولنا أن نسأل الآن : ما طبيعة هذا الرباط الذى يربط ذاتى العارفة الشاعرة فى وحدة واحدة ، ويربط الشيء المعروف كذلك فى وحدة واحدة ؟ أهو كائن داخلى غيبى قائم فى جوفى ؟ كلا هكذا يجيب « رويس » ، انما هو نوع من العلاقات بين أجزاء الخبرة ، يجعلها اذا ما ارتبطت على هذا النحو ، ذاتا شاعرة بذاتيتها ووحدتها واتصال وجودها .

هذه العلاقات نفسها التى تصل أجزاء الخبرة بعضها ببعض بحيث تجعل منها نسقا واحدا هى ما نسميه فى الانسان الفرد بالذات أو العقل أو الروح ، ولأضرب مثلا يوضح الفكرة للقارىء ، فأقول : اذا رصصت كرات صغيرة من الحجر على هيئة دائرة ، ثم سألت نفسك : ما الذى جعل من هذه الكرات الكثيرة دائرة ؟ أهنـاك — الى جانب الأحجار — دائرة ، أم أن الدائرة هى نفسها الكرات ، تكونت حين ارتبطت الكرات بعلاقات من طراز معين ؟ هكذا قل فى « الذات » ، فليست هى شيئا مستقلا عن أجزاء الخبرة التى تأتى فرادى ، بل هى العلاقات التى ترتبط بها تلك الأجزاء على صورة معينة بحيث يتألف منها نسق فريد يكون من طبيعته أن يشعر بنفسه ، وليس الأمر فى هذا مقصورا على ذات الانسان الفرد ، بل هو كذلك الأمر فى الذات المطلقة — أو الله — ، فالله ذات أو عقل أو روح لأن هنالك بين عناصر الكون الأكبر علاقات من نفس الطراز ، تجعل ذلك الكون الأكبر وحدة واحدة شاعرة بنفسها ، فالنسبة بين كل فرد منا وبين الذات المطلقة هى نفسها النسبة بين خـبرة اللحظة الواحدة فى حياة الفرد الواحد وبين مجموعة خبراته التى يتصل بعضها ببعض على نحو يجعل منها ذاتا واحدة ، الكون كله عقل واحد كبير شامل لأن أجزاءه تكوّن نسقا ، كما أن الانسان الفرد ذات واحدة لأن أجزاء خبرته تكوّن نسقا ، وكما أن الذات الانسانية هى على هذا الاعتبار « مجتمع »

من أجزاء مرتبطة على هذه الصورة النسقية الفريدة ، فكذلك الله « مجتمع » قوامه أجزاء الكون كلها وقد اتسقت أيضا على نمط فريد .

لكن الذات الانسانية على وحدانيتها ، تفرّق فى نفسها بين الذات التى تعرف والذات التى تعمل ، والبحث فى هذين الجانبين منها هو موضوع أول كتاب كتبه « رويس » وهو الكتاب الذى أطلق عليه اسم « الجانب الدينى من الفلسفة » (١) فهو فى مقدمة الكتاب يفرق فى الدين بين وجهين ، فالدين من جهة يشرّع تشريعا خلقيا ، أى أنه يضع نظرية للفعل والسلوك ، وهو من جهة أخرى يعين حدود الايمان ، أى أنه يضع نظرية للمعرفة ، فكأنما هو بهذين الوجهين يجيب عن سؤالين : كيف ينبغى أن أسلك ؟ وماذا أعرف ؟ — وقد اختار « رويس » أن يبحث فى كتابه هذين الموضوعين على التوالى بحثا يقيمه على ضوء مثاليته التى شرحنا أساسها .

أما كيف ينبغى أن يسلك الانسان ، فجوابه هو أن المثل الأعلى فى الأخلاق أن يقوم بين مختلف الارادات اتساق وتناغم وانسجام ، هذا المبدأ صواب بالنسبة للفرد الواحد وبالنسبة للمجتمع وبالنسبة للكون كله جملة واحدة ، ففى الفرد الواحد ارادات متضاربة — هى رغباته — فقد تريد

(١) Royce, The Religious Aspect of Philosophy

ارادة منها شيئا تنفر منه ارادة أخرى ، والأخلاق المثلى فى هذه الحالة هى أن ينسق الانسان بين هذه الارادات المتضاربة فى وحدة واحدة تجعل منها أجزاء متعاونة على تحقيق هدف منشود ، وقل ذلك نفسه بين أفراد المجتمع الواحد ، فلكل من هؤلاء الأفراد ارادته ، والأخلاق الاجتماعية العليا هى أن يتصرف الانسان بحيث تنسق ارادات الأعضاء جميعا فى تيار واحد ينتهى الى هدف واحد ، وهذه بعينها هى الأخلاقية الالهية ، اذ ينسق الله بين أجزاء الكون كلها على نحو يجعل كل ما فيه متعاونا على تحقيق هدف واحد ، وقد صاغ « رويس » مبدأه الأخلاقى — على غرار ما فعل « كانت » فى العبارة الآتية : « اعمل بقدر مستطاعك كما لو كنت أنت هو أنت وجارك فى آن واحد ، فانظر الى حياتيكما كأنما هى حياة واحدة »[1] وهو مبدأ — كماترى — يعبر بصورة أخرى عما عبر عنه المبدأ الدينى بقوله « أحب لجارك ما تحب لنفسك » ، ومعنى مبدئه فى ضوء مثاليته هو أن يسلك الانسان ازاء جاره سلوكا يقوم على افتراض أنه هو وجاره لم يعودا شخصين جزئيين منفصل كل منهما عن الآخر ، بل اندمجا فى وحدة تنسق بينهما مع الابقاء على كل منهما ، أليس ذلك هو نفسه ما تعمله ذات الفرد ازاء كل جزئين من أجزاء خبرتها ؟ أليست تنسق هذين الجزءين على نحو يجعلهما داخلين فى وحدة أعم منهما وأشمل ، مع

(١) Royce, The Religious Aspect of Philosophy : ص ١٤٩ .

الاحتفاظ بهما معا ؟ فهكذا أيضا يكون الأمر بين الفردين من الناس ، بل بين كل أفراد الناس ، أن يعمل الانسان ازاء سائر الناس كما لو كان هؤلاء الناس أجزاء من ذات واحدة فيزيل ما بينهم من تضارب لينخرط الكل فى وحدة ذاتية واحـــدة .

وقد كان هذا الاتساق بين ارادات الأفراد ليستحيل لولا أن بينها أصلا مشتركا ووحدة تجمعها ، واذن فلابد لك من « بصيرة أخلاقية » تنفذ بها الى صميم الارادة لترى ما طبيعتها التى تجعل مختلف الارادات أشباها ، وعلى ذلك فالحياة الأخلاقية لا تكتمل الا بهذه « البصيرة الأخلاقية » جنبا الى جنب مع المبدأ الذى أسلفنا ذكره ، انه محال علىّ أن أنفذ هذا المبدأ الذى يقتضينى أن أوفق بين ارادتى وارادة جارى بحيث أجعل منهما ارادة واحدة ، الا اذا كانت لدىّ القـــدرة على ادراك العنصر المشـــترك بين الارادتين لأستبقيه وأحذف عناصر الاختلاف ، وادراك العنصر المشترك بين الارادات انما يكون بما يسميه « رويس » بالبصـــيرة الأخلاقية ، والبصـــيرة الأخلاقية عند الناس تتفاوت قوة وضعفا ، فاذا ما بلغت درجة الكمال فى نفاذها وقوة ادراكها كانت هى البصيرة الأخلاقية التى يتصف بها الله ، والتى بواسطتها ينسق مختلف الارادات فى العالم كله دفعة واحدة ليكون منه عالم واحد ذو هدف واحد ، فما قد يراه الانسان

المحدود تضاربا فى اتجاهات أجزاء العالم ، هو فى الحقيقة اتساق من وجهة نظر الله الذى يرى كل شىء بلمحة من بصيرته الأخلاقية ، فيجعل من كل شىء وجودا واحدا وحياة واحـدة .

ولا بأس — بناء على هذه الوجهة للنظر — فى أن تختلف جماعات البشر فى قواعدها الأخلاقية ما دمنا فى النهاية نستطيع أن نضع تلك المختلفات فى نسق واحد ، كما تساق الألحان المختلفة فى نغم واحد ، وهكذا يقف « رويس » فى « الأخلاق » موقفا وسطا بين مذهبين كانا دائما على طرفى نقيض ، فقد كان الفلاسفة ينقسمون فريقين ازاء «الأخلاق» ماذا يكون أساسها ؟ أتكون مطلقة بحيث تصلح لكل انسان فى كل مكان وزمان ، أم تكون نسبية بحيث يصلح لفريق ما لا يصلح لفريق آخر ؟ ويمكن وضع هذا الاختلاف نفسه فى صورة أخرى فنقول : أيكون مدار الأخلاق على أداء الواجب الذى يقتضيه المبدأ الثابت الذى لا يتغير ، مهما تكن الظروف ومهما تكن النتائج ، أم يكون مدارها على النتائج المترتبة على الفعل ، فما تترتب عليه السعادة يكون فضيلة وما يترتب عليه الشقاء يكون رذيلة ؟ هاتان هما وجهتا النظر الأساسيتان فى فلسفة الأخلاق ، فاستطاع « رويس » أن يوفق بينهما ، فالأخلاق مطلقة ونسبية فى آن واحد ، لأن الفـرد أو الجمـاعة قد تتصرف وفق ما تقتضيه ظروفها ،

— وهذه هى النسبية — لكن على شرط أن يتكون من مختلف الارادات ومتضارب الاتجاهات والرغبات كل متسق تتكون منه حياة كونية واحدة — وهذه هى الناحية المطلقة — كذلك استطاع « رويس » أن يوفق بين أن يكون أساس الأخلاق هو طاعة المبدأ ، وأن يكون أساسها هو النظر الى النتائج ، بأن جعل الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة تتصرف على مبدأ أخلاقى تصرفا يجعل نتائج ذلك التصرف عند الأفراد المختلفين أو الجماعات المختلفة متسقة غير متضاربة ، كأنما الكل كائن واحد .

هكذا ينظر « رويس » الى الأخلاق نظرة اجتماعية لا فردية ، اذا طالبت جارى بحقوق وطالبنى بحقوق ، فما ذاك الا لأننا معا قطرتان من محيط واحد ، واذا ما حقق كل منا للآخر حقوقه ، فما ذاك الا لأن هناك كلا نريد أن نتسق فيه ، فليست الغاية من الحياة الأخلاقية أن يخدم بعضنا بعضا باعتبارنا أفرادا ، بل غايتها هى توحيد الكثرة فى واحد ، وتنسيق التضارب فى كل متعاون ، قد ينصرف أحدنا الى تقديم العلم ، وينصرف الآخر الى عالم الفن ، وينصرف ثالث الى الخدمة السياسية ، وكل هؤلاء وغير هؤلاء ، انما يفعلون ما يفعلونه لا من أجل أنفسهم كأفراد ، بل من أجل الوحدة الكلية العليا التى تحتويهم جميعا وتستخدمهم جميعا لتحقيق ارادتها الكلية الواحدة ، ان الارادة الواحدة

المطلقة لا تضيق بكثرة الارادات الفردية لأنها تضمها جميعا تحت لوائها ، ولا تضيق بتنوع الأهداف وتباين الغايات بين الأفراد لأنها تجعل من هذه الغايات والأهداف كلها نهيرات تصب فى مجرى واحد عظيم ، هو مجراها نحو الغاية الكونية الواحدة ، انها لترحب بكل اختلاف وتنوع بين الناس ليتحقق كل ضرب من ضروب الحياة الممكنة ، وبهذه الامكانيات كلها يقوم بناء واحد لكون واحد متسق منسجم متناغم (١).

ومن البحث فى « الأخلاق » وكيف ينبغى للانسان أن يسلك ، ينتقل « رويس » الى الجزء الثانى من بحثه وهو « المعرفة » — ها هنا يهتدى الفيلسوف بمبدأ فى وجوب الشك لكى يبلغ اليقين ، فعلى الرغم من أن الدين هو موضوع بحثه ، فهو لا يرى مانعا ، لا بل يراه واجبا أن يلجأ الى منهج الشك ، فنحن بالشك لا ننقض الحق فى ذاته وان كنا ننقد ما يعتقد الناس أنه الحق ، أعنى أننا ننقد أفكارنا نقدا يميز صحيحها من باطلها ، ولعل أهم طابع يميز التفكير الفلسفى هو أن تشك حتى يدفعك الشك الى آخر مداه ، واذا بهذا الشك نفسه يلد لك اليقين المنشود.

ذلك أن مجرد اعتراف الانسان بامكان الخطأ هو فى ذاته دليل على ضرورة الصواب ، فلأن يشك الانسان فى

---

(١) Blau, Joseph ; Men and Movements in American Philosophy. ص ٢١١ .

صواب أفكاره التى يحملها فى رأسه عن العالم الخارجى ، يتضمن الاحتمال بأن تكون تلك الأفكار خاطئة ، ثم يتضمن بالتالى أنه لابد أن يكون هنالك فرق بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة ، ولو لم يكن هنالك هذا الفرق لما كان لشك الانسان معنى ، فاذا ما تبين فيما بعد أن أفكارنا عن العالم صحيحة ، كان ذلك برهانا قاطعا على أن هنالك هذا الفرق الذى أشرنا اليه بين ما هو صواب وما هو خطأ ، والا لما عرفنا كيف نثق بعد البحث أن فكرة من أفكارنا صواب ، وكذلك يقوم نفس البرهان القاطع على وجود الفرق بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة لو أننا انتهينا من بحث أفكارنا الى أنها خاطئة ، أريد أن أقول اننا اذا شككنا فى صحة أفكارنا ، ثم اذا علمنا بعد البحث أن أفكارنا صواب أو أنها خطأ ، ففى كلتا الحالتين برهان على أن هنالك ما يميز الخطأ من الصواب ، واذن فهذه فى ذاتها بين أيدينا حقيقية ضرورية مطلقة لا يتطرق اليها الشك ، لأنها نتيجة تنتج لنا من كلا الطريقين معا : من طريق اثباتنا لما نعرف ، ومن طريق انكارنا لما نعرف ؛ فليس صوابا — اذن — ما يزعمه الزاعمون بأن المعرفة البشرية كلها نسبية ، وأنه ليس هنالك من الحق ما هو مطلق لا يتغير صوابه بتغير الظروف ، لأنه لو كان الحق يتغير من انسان الى انسان آخر ، لما وجدنا عبارة يتفق كل انسان على صدقها الضرورى لكن ها نحن أولاء قد استولدنا عبارة من عملية الشك نفسها

وهى : « أن هنالك فرقا بين حالتى الصواب والخطأ » ، ان أشد منكر للحق المطلق لابد أن يثبت ذلك الحق المطلق من انكاره نفسه ، لأنه سيقول عبارة كهذه : « ليس هنالك حق مطلق » ، وستكون هذه العبارة عنده حقا مطلقا ، فكأنما هو يقول — اذن — « أن ليس هنالك حق مطلق الا عبارة واحدة هى قولنا بأنه ليس هنالك حق مطلق » (١) .

وما دام فيلسوفنا قد اطمأن الى الأساس ، اطمأن الى أن الوصول الى الحق المطلق ممكن ، فقد أخذ بعد ذلك يبحث عما عساه أن يكون حقا فى علمنا بالكون ، فمن ذلك أنه يرى استحالة أن يكون العالم قد نشأ فى الواقع نشأة مادية أول الأمر ، ثم أنشأ بعد ذلك عقولا تدركه ، لأن العالم والعقل الذى يدركه وجهان لحقيقة واحدة ومحال تصور أحدهما بغير الآخر ، محال أن يكون هنالك شىء ما دون أن يكون معه فى الوقت نفسه ذات تعرفه ، ولو كان صوابا أن المادة قائمة أو يمكن أن تقوم بذاتها مستقلة عن أى عقل يدركها ، فكيف يمكن لانسان أن يدرك هذه الحقيقة ؟ كيف يمكن لانسان أن « يعرف » (والمعرفة حالة عقلية) بأن هنالك شيئا خارج عقله موجودا وجودا مستقلا بغض النظر عن ادراك عقله له أو عدم ادراكه ؟ ان مجرد كون الشىء موضوعا لحكمك بأنه كذا وكذا ، يجعله فكرة

---

(١) Royce, The Religious Aspect of Philosophy: ص ٣٧٦ .

فى عقلك [1] ، وفى هذا نقد لكل من يزعم بأن فى العالم جوانب يستحيل على الانسان ادراكها ، ففيه نقد لـ «كانت» ومذهبه القائل بأن الانسان يعرف من الأشياء ظواهرها ، أما « الأشياء فى ذاتها » فمستحيلة الادراك ، وكذلك فيه نقد لـ « هربرت سپنسر » فى رأيه القائل بأن وراء العالم الطبيعى جانبا مستحيل على الانسان معرفته ، كل هذه مزاعم — فى رأى « رويس » — تنقض نفسها ، لأن مجرد حكمك على أى شىء ، مهما يكن نوع ذلك الحكم ، هو فى ذاته دليل على أن ذلك الشىء قد أصبح جزءا من فكرك .

ومن البراهين التى يسوقها « رويس » على مثاليته ، يسوقها ليؤيد بها أن العالم عقل مطلق ، ونحن الأفراد بعقولنا أجزاء من ذلك العقل المطلق المشترك بيننا ، أقول ان من براهينه على ذلك برهانا قويا رغم سهولته ، فأولا كيف أعرف أن ما أمامى الآن منضدة ؟ انى أعرف ذلك — كما أسلفنا القول — بادراكى الحسى الحاضر مضافا اليه ادراكاتى السابقة التى احتفظت بها فى الذاكرة والتى أستطيع استعادتها وتصورها تخيلا ، أى أننى حين أعرف أن هذه منضدة لا أعتمد فقط على ادراك اللحظة الحاضرة ، بل لابد من مجاوزتها الى خبرة الماضى أستعين بها لأعرف ماذا أمامى

---

(١) راجع المحاضرة العاشرة : Royce, Spirit of Modern Philosophy.

والا فلو اكتفيت بادراكى الحسى الحاضر وحده لما كان هنالك فرق بينى وبين الطفل الرضيع وهو ينظر الى المنضدة ولا يعرف ماذا يرى ، واذن فلابد من الاستعانة فى ادراكى للأشياء بالمحصول المدخر فى نفسى من خبرات الماضى ، فافرض أننى واياك قد نظرنا الى منضدة بعينها واختلفنا على شىء فيها ، كأن نختلف — مثلا — على نوع الخشب الذى صنعت منه ، أما أنا فأقول انها من خشب الزان وأما أنت فتقول انها من خشب البلوط ، فكل منا انما يستمد حكمه من خبراته الماضية ، أى يستمده من داخل نفسه ، من حصيلته الفكرية التى لا يراها أحد فى الدنيا سواه ، واذن فنحن اذ نختلف فيما بيننا ، انما نقيم اختلافنا على أساس أن هنالك — خارج عقلك وعقلى — حقيقة موضوعية ، هى المنضدة ذات الطبيعة المعينة ، لكننا يستحيل أن نلتقى على موضوع مناقشتنا اذا لبث كل منا مقتصرا على عقله الفردى وحده ، لأن كلا منا عندئذ سيكون بمثابة المغلق على نفسه بين جدران برجه ، ولا سبيل الى الالتقاء بين المتناقشين اذن لابد أن تكون المنضدة الخارجية وأنت وانا جميعا أجزاء من شىء واحد يحتوينا ، وبذلك يمكن لنا أن نلتقى معا على موضوع لا هو جزء من عقلك ولا جزء من عقلى ، فنحن الثلاثة فكرات فى عقل مطلق ، وعندئذ تكون المنضدة فى حقيقتها الموضوعية فكرة فى العقل المطلق ، يمكن لى ولك أن نصحح عليها أفكارنا عنها .

ويميز « رويس » بين نوعين من المعرفة : المعرفة بالادراك المباشر ، والمعرفة بالوصف ، فأنا أعرف بياض الورقة التى أمامى بادراكى المباشر لها ، وأحس الألم فى ضرسى بادراكى المباشر له ، وهكذا أحس جمال الشىء الجميل كما أدرك الخير فى الفعل الفاضل ، وأما المعرفة بالوصف فهى تلك التى نعبر عنها بكلمات اللغة وعباراتها ، ان المعرفة بالادراك المباشر محال نقلها من شخص الى شخص ، اذ كيف يمكنك أن تنقل الىّ ألما تحسه أو جمالا تراه أو لونا ينطبع على شبكية عينك أو ضغطة على أصابعك ؟ فماذا تصنع لو أردت أن تنقل الىّ خبراتك هذه ؟ انك عندئذ تلجأ الى كلمات تقولها ، لكن الكلمات ليست هى احساسك المباشر ، واذن فالمنقول الىّ منك ليس هو خبرتك المباشرة كما خبرتها ، بل رموز لفظية تشير اليها وتدل عليها فقط ، حاول مثلا أن تنقل الى من تتحدث اليه ، خبرتك المباشرة عن صديق تحبه ، فماذا فى وسعك سوى أن تمضى فى وصفه جهد استطاعتك ، فتذكر له طوله ووزنه وعمره ولون بشرته وطريقة نطقه بالكلام وطريقة مشيته وتناوله الطعام وأنواع الثياب التى يرتديها وهكذا وهكذا ، لكن يستحيل أن تستنفد هذه « الأوصاف » صديقك ، بل سيظل فى نفسك منه جوهره وصميمه ، سيبقى فى نفسك منه ذلك الجزء الذى جعله عزيزا لديك ، وجعله فردا متميزا بطبيعته ، سيبقى ذلك الجزء مستحيلا على الوصف بالكلمات .

وهكذا قل فى سائر المدركات ، فلكى يتبادل النـاس المعارف بينهم ، تراهم يلجأون الى وصف ما يمكن وصفه مما يعلمونه ، على أن يبقى دائما فى نفوسهم مما يعلمونه جزء ، هو ادراكهم المباشر الذى يحسونه من الشىء موضوع علمهم ، دون أن يستطيعوا نقله الى سواهم ، يختار الناس فى تبادلهم العلم بالأشياء ، جوانبها التى يمكن قياسها ويمكن وصفها ، ومن ذلك يتكون « علم » بالعالم من هذه الجوانب الممكنة الوصف وحدها ، لكنه بالبداهة « علم » مجرد ، جردناه من الأشياء ولم نستنفد به الأشياء من كل أقطارها ونواحيها ، لقد جردنا من الأشياء بعض جوانبها ، وتركنا فى أنفسنا منها جوانب ، جردنا منها « الظواهر » التى تخضع للعـدد والقياس وللوصف وللتحقيق بالمشاهدات العلمية والتجارب ، ولا بأس فى ذلك على شرط ألا ننسى أبدا أن هذا الذى نقوله عن الأشياء بعضنا لبعض انما يمس ظواهرها التى يمكن وصفها ، ولا يتناول البتة صميمها ولبابها وجوهرها ، فكل ذلك يقع فى النفس وقوعا مباشرا ونقله محال ، والعلوم الطبيعية على اختلافها من هذا النوع من المعرفة الذى يتناول من الأشياء ما يوصف ويترك منهـا ما يستحيل نقله ، ولذلك فهى تتناول من الأشياء ظواهرها التى يمكن تصنيفها وقياسها ومشاهدتها واجراء التجارب عليها .

نعم ان عالم الوصف — وهو العالم الذى تجعله العلوم موضوع بحثها — عالم حقيقى واقع ، وليس وهما ولا خداعا لكنه مع ذلك ليس هو كل الحق ، بل ليس هو أهم جانب من جوانب الحق ، اذ هناك الى جواره جانب آخر ، هو الجانب الذى نتلقاه فى أنفسنا بادراكنا المباشر ، ويستحيل علينا نقله بالعبارات اللغوية ، فكما قلنا فى مثال صديقك الذى تحبه وتعزه ، اذا ما أردت « وصفه » للآخرين ، فلن يسعك الا الوقوف منه عند الجوانب التى يمكن وصفها ،وأما « شعورك » بمنزلته فى «نفسك » فشىء سيظل الى الأبد ملكا لك محال أن يشترك معك فيه أحد آخر ، وهكذا قل فى كل شىء ، فاللون الأخضر الذى ينطبع على عينى عند رؤية الشجرة لا يمكن نقله الى سواى لأنه ادراك مباشر ، وكل ما أستطيعه فى علم الطبيعة ازاءه هو أن أقيس موجته الضوئية التى منها يتكون انطباعى الحسى باللون الأخضر ، لكن طول الموجة الضوئية شىء يختلف كل الاختلاف عن الاحساس باللون كما يقع عند الشخص المدرك ، فكأنما العلم عند قياسه لطول الموجة الضوئية التى تكوّن احساسى باللون الأخضر ، انما يقف عند « ظاهرة » تصاحب احساسى باللون ، ولا يتناول الاحساس اللونى نفسه ، فهو يأخذ أقل الجانبين أهمية ويترك أكثرهما تكوينا لخبرتى ، وأمسهما بنفسى ، فلا شأن لخبرتى ونفسى بالموجات وأطوالها ، انما الخبرة النفسية خبرة بألوان .

عالم الوصف هو عالم العلم ، وهو حقيقى الى الحد الذى يمتد اليه ، حقيقى فى المدى الذى يتناوله ، والمدى الذى يتناوله هو مدى الظواهر التى نكشطها كشطا ونجردها تجريدا من السطح ، ليبقى اللباب بعيدا عن تناوله ، فلابد من تقدير العلم بقدره الصحيح ، فلا نقص ولا زيادة ، ومن سبيل الاسراف فى تقديره أن نظن أنه يقول الحق كله عن العالم ، أو يمكنه أن يقول ذلك الحق كله ، مع أننا قد رأينا أنه بحكم اعتماده على الوصف ، فلابد أن يتقيد بالجوانب التى يمكن وصفها دون الجوانب التى تكون فى صميم خبراتنا ومع ذلك فوصفها محال .

لكن ماذا نحن صانعون ازاء هذه الخبرة الخاصة التى تقع لكل منا على حدة ، والتى لا يمكن نقلها بعضنا الى بعض بوسيلة الوصف والتعبير ، هل نيأس من الاشتراك فيها معا ؟ لا ، لا يأس ، فهنالك الطريق الى ذلك ، لكنه ليس طريق الوصف ، أى ليس طريق العلم ، وانما طريقه هو الفلسفة التى تكشف لنا أننا فى الحقيقة لسنا أفرادا مستقلا أحدنا عن الآخر ، بل نحن أجزاء من نفس كلية تطوينا جميعا فى جنباتها ، أجزاء من « المطلق » أو الله ، فاذا ما أدركنا ذلك ، عرفنا أننا خلال هذا الاشتراك فى عقل واحد كبير ، يمكن لأحدنا أن يدرك ادراكا مباشرا ما يستقر فى عقل الآخر ، فما قد يطوف بخبراتنا الذاتية الخاصة ، مما قد

نظنه عابرا يأتى ثم يمضى ، هو جزء لا يفنى من مجموعة الخبرة الكونية الكبرى ، واذن ففى اتصالنا بالحقيقة الكونية وسيلة الى ادراك ما نريد ادراكه ، من الحقائق الذاتية التى يعز على العلم ولغة العلم أن تكشفه لنا [1] .

ان كانت علاقة العقل المطلق ، أو الله ، بعقول الناس الأفراد ، هى أن هذه العقول الجزئية أجزاء من ذلك العقل الكلى ، بحيث تستطيع أن تنساب فيه فتطلع على ما كان يستحيل عليها أن تدركه فى عالم الحواس ، فما علاقة الله بالعالم الطبيعى ؟ علاقته به هى نفسها العلاقة القائمة بين عقل الانسان الفرد وجسده ، فلنا أن نسأل الآن : كيف يتصل عقل الانسان بجسده لنقيس على ذلك علاقة الله بالعالم الطبيعى ، فالجسد بحركته وسلوكه يعبر عن الذات العاقلة ، لكنه يعبر عنها فى الجوانب التى يمكن وصفها ويمكن للآخرين مشاهدتها ، يعبر عنها فى الجوانب التى يمكن خضوعها للقياس ، أما بقيتها المضمرة فمكنونة مصونة لصاحبها وحده يدركها بالتأمل فى نفسه ، فان أحسست فى نفسى عزما وارادة على القيام بعمل ما ، ثم أديت ذلك العمل ، فالطرف البادى لأنظار المشاهدين هو الطرف الخارجى ، طرف العمل الذى

(١) Royce, spirit of Modern Philosophy : المحاضرة الثانية عشرة وكذلك راجع فى مواضع متفرقة موضوع الإدراك المباشر والإدراك بالوصف فى كتاب :

World and the Individual.

أديته ، وأما الطرف المضمر فى نفسى ، الدفين فى ذاتى ، الذى لا يراه أحد سواى ، فهو جانب العزم والارادة ، فان جاء مشاهد ووصف ما رآه منى ، فانما يصف الجانب الظاهر ؛ ويستحيل عليه أن يتغلغل الى الجانب الباطن ليراه فيصفه ، الا أنه يستطيع أن يستدل ما خفى عنه مما ظهر له ، قياسا على ما يراه فى نفسه هو ، ولولا هذا القياس على نفسه لما استطاع أبدا أن يلم أقل الملم بما دار فى نفسى ازاء ذلك العمل الذى أديته .

وعلى هذا القياس تكون علاقة الله بالعالم الطبيعى الظاهر ، فهذا العالم هو الجسد الكبير الذى يعبر الله عن نفسه فيه ، لكننا مهما دققنا النظر فيما نرى ، فلن نرى الا التعبير الظاهر من حركة ومادة ، لأن الطرف الباطن هو — كما هى الحال فى ذواتنا الجزئية — مستحيل على المشاهدين من خارج ، وعلى هذا الاعتبار تكون الطبيعة كلها جسما حيا فى طيه روح ، ألست ترى من جارك جسدا يتحرك فتستدل على أن وراءه روحا تحركه قياسا على روحك التى تحرك جسدك ؟ نعم تفعل ذلك فى غير تردد ، لهذا الشبه الشديد الذى تراه بين سلوكه وسلوكك ، لكنك كلما رأيت الكائن يبعد بنوع سلوكه عن نوع سلوكك ، تأخذ فى التردد ثم فى رفض أن يكون لذلك الكائن مالك من روح ، فقولك بوجود روح فى الحيوان استدلالا من سلوكه أعسر عليك

من قولك بوجود روح فى زميلك الانسان ، لكنه مع ذلك جائز ، ثم تزداد الصعوبة بالنسبة للنبات ، فها هنا تراك أكثر ترددا فى القول بوجود روح فيه كما هى الحال فيك ، لأن سلوك النبات قد بعد جدا عن نوع السلوك الذى يسلكه الانسان ، ومع ذلك فهو قول ليس بالمستحيل على كثير من الناس ، حتى اذا ما جئنا الى الجماد وجدت نفسك رافضا كل الرفض أن يكون فى الصخرة أو قطعة الحديد روح كذلك الروح الذى تدركه فى ضميرك ادراكا مباشرا ، لأن أساس الاستدلال هنا قد انهار ، فلا شبه بينك وبين الصخرة أو قطعة الحديد فى السلوك الظاهر ، ومن ثم فليس فيهما ما تراه فى نفسك من ذات شاعرة واعية ، لكن ألا يجوز — كما يقول « رويس » — أن يكون الفرق راجعا الى اختلاف فى سرعة التتابع الزمنى أو بطئه ، بحيث نقول عن الشىء انه يشبهنا فى سلوكه اذا رأيناه فى تتابع حركته تتابعا زمنيا يقرب مما نراه فى سلوكنا ، كما نقول عن الشىء انه لا يشبهنا حين يسرع فيه ذلك التتابع أو يبطىء ؟ [1] ألا يجوز أن يكون سلوك الانسان — عادة من عاداته مثلا — شبيها بدورة الأرض كل يوم مرة حول نفسها ، أو كل عام مرة حول الشمس ، لكننا اذا ما رأينا بطء الحركة فى أداء الطبيعة لعاداتها بالقياس الى سرعتها فى أداء الانسان لعاداته

(١) Royce, World and the Individual : ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

كالكلام والمشى ، تعذر علينا أن ندرك وجه الشبه بين الانسان فى سلوكه والأرض فى سلوكها ، وعلى كل حال ، فليس حتما أن نفترض أن فى كل شىء مادى ، كهذه المنضدة أو هـذه القطعة من الصخر أو الحديد ، روحا خاصا به ، لكى نقول عن العالم الطبيعى انه جسد حى ، بل يكفى أن نفترض أن هذه الأشياء أجزاء من جسم أكبر ، والجسم الأكبر هو الحى وان لم يظهر ذلك فى أجزائه ، والخلاصة هى أن الكون الأكبر — كالانسان الأصغر — جسد وروح ، فأما الجسد فهو عالم الطبيعة ، وأما الروح الذى يبث فى الجسم حركته ويسير به هنا أو هناك ، فهو لله .

ولما كان « المطلق » (أو الله) مشتملا على كل شىء ، فلا يمكن — بداهة — أن يحده شىء خارج نفسه ، ومن ثم فهو الذى يختار لنفسه طريق فعله ، أى أنه حر ، لكن حريته هذه التى تعنى ألا شىء خارج نفسه يقسره ويضطره الى فعل معين ، أقول ان حريته هذه ليس معناها بالطبع ألا تجرى الحوادث على نظام مطرد ، وليس ثمة فى الطبيعة كلها مكان للمصادفة ، وبعبارة أخرى فان الكون حر فى كليته مجبر فى أجزائه ، وأما الانسان فهو — عند رويس — كذلك مجبر بذاته (فالانسان صورة مصغرة للكون) أى أنه حر اذا ما نظرنا اليه من ناحية نفسه الجوهرية التى تجعل منه فردا متميزا عن كل فرد سواه ، لكنه من ناحية ظواهره السلوكية

التى هى تعبير عن تلك النفس الباطنية ، خاضع لقانون السببية كأى ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة ، ونعود الى التفرقة التى فصّلناها فيما أسلفنا ، التفرقة بين جانبى الانسان : جانب ذاته التى لا يدركها أحد سواه ، وجانب جسده الذى هو مكشوف للمشاهدة الخارجية ، فنقول ان الجانب الأول — وهو الذى يخلع على الانسان قيمته الروحية — حر فى اختياره ولذلك فهو مسئول عن أفعاله ، وأما الجانب الثانى فجزء من الطبيعة التى تخضع فى سيرها لقوانين السببية والاطراد ، ولذلك فهو الجزء الذى يمكن أن يخضع للبحث العلمى ، فلك أن تعيش حرا اذا أنت أبرزت من نفسك فرديتك المتميزة التى لا يشاركك فيها انسان آخر ، ولك أن تعيش عبدا اذا أنت أهملت ذلك الروح الفريد من شخصك بحيث أصبحت جسما يتحرك فى المكان وفق القوانين الطبيعية كما تتحرك سائر الأجسام .

ولما كان « رويس » يهتم كل هذا الاهتمام بالشخصية الانسانية ، فهو يؤكد خلود الأفراد ولا يغرقهم فى «المطلق» على الرغم من أنهم جزء منه ، اذ يعتقد ألا تناقض بين أن تبدأ الذات الفردية وجودها فى الزمان — أعنى ألا تكون أزلية — وبين أن يكون وجودها قائما الى الأبد ، فكل فرد ان هو الا وجه متعين من أوجه الحياة الالهية المطلقة ، ويضرب لذلك مثلا جيدا يصور ما يريد ، وهو مثل يسوقه من

الأعداد ، فمن داخل سلسلة الأعداد اللانهائية تستطيع أن تستولد سلاسل ، كل منها لا نهائى أيضا ، ومع ذلك فكل منها له طابع فريد يميزها ، كما يتبين مما يأتى :

١	٢	٣	٤	...	إلى مالا نهاية
٢	٤	٨	١٦	...	»
٣	٩	٢٧	٨١	...	»
٥	٢٥	١٢٥	٦٢٥	...	»
٧	٤٩	٣٤٣	٢٤٠١	...	»

فالسلسلة العددية الأولى — المكتوبة فوق الخط — وهى سلسلة الأعداد الصحيحة كلها ، لا نهائية وهى التى نصور بها هنا « المطلق » الذى يشتمل على كل شىء ، وكل سلسلة مما تراه مكتوبا تحت الخط ، هى كذلك سلسلة لا نهائية ، ومع ذلك فهى أولا مشتملة فى السلسلة الأولى وثانيا تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها ، وكل واحدة من هذه السلسلات العددية المكتوبة تحت الخط تمثل بها فردا من أفراد الانسان ، وواضح من هذا ألا تناقض بين أن يكون الأفراد أجزاء من المطلق ، وأن يكونوا قائمين الى الأبد بفرديتهم المتميزة [١] .

ولفلسفة « رويس » جانب طريف ختم به تفكيره

(١) Royce, World and the Individual : ج ٢ ، ص ٤٤٥ وما بعدها .

الفلسفى ، وهـو الجـانب الـذى تراه فى كتابه «فلسفة الولاء »[1] ، فهو يذهب فى هـذا الكتاب الى أن الولاء فى ذاته خير أسمى ، بغض النظر عن القضية التى تتخذها موضع ولائك ، ومع ذلك فمن وجهة نظر الحياة الكلية ، ينبغى أن نحدد ما يكون حقيقا بولاء الانسان ، وهذا — فى رأى « رويس » — لابد أن يكون شيئا مما ينسق أكثر من حياة واحدة فى وحدة ، فما يستحق من الانسان ولاءه ينبغى أن يكون شيئا يحتفظ له بذاتيته المستقلة من ناحية ، ويدمجها فى ذات أعلى منها من ناحية أخرى ، وهو يبسط فكرته فيقول : ان العلاقة بين أى اثنين — شيئين أو شخصين أو عقلين — يستحيل أن تكون تامة التناغم والاتساق ، ولذلك فاقتصار الصلة على اثنين مصـدر للخطر ، لأنه سيحدث بينهما تضارب فى المصلحة أو احتكاك يؤدى الى التنافر ، واذن فنواة الجماعة المتسقة هى الثلاثة لا الاثنان ، ففى الثالوث يمكن للعضو الثالث أن يزيل ما قد يحدث بين الاثنين الآخرين من سوء فى التفاهم ، وعلى ذلك فنواة المجتمع ثلاثة ، وهو يسـمى مجتمع الثالوث « بمجتمع التأويل » لأنه قائم على أساس أن العضو الثالث يؤول أو يفسر لكل من الاثنين الآخرين قصد زميله حتى لا يقع بينهما خـلاف ، وان شئت فسمه « بمجتمع الوسـاطة »

(١) Philosophy of Loyalty

اذ يتوسط كل بين الزميلين الآخرين ليمنع بينهما أسباب التنافر ، وفى الحياة أمثلة كثيرة « لمجتمع الوساطة » هذا ، فمثلا اذا قام فى العالم معسكران يتقاتلان وقامت بينهما « محكمة العدل الدولية » فهذا مجتمع فيه وساطة ، ولولا العضو الثالث فيه لما انتهى القتال بين الطرفين المتحاربين ، وكذلك قل فى كل محكمة ، فهى بالاضافة الى المدَّعى والمدَّعى عليه ، تكون « مجتمع وساطة » ، وقد علق « رويس » آمالا كبارا على هذا المجتمع الثلاثى فى استقرار الحياة الانسانية وطمأنينتها لو أقام الناس مجتمعهم على أساس هذه الفكرة ، لأنه عندئذ سيكون دائما بين كل طرفين طرف ثالث يمنع الشحناء والتصادم ، فكأنما يصبح الثلاثة حياة واحدة ، ولما كان ولاء الطرفين للطرف الوسيط ، ثم ولاء هذا الوسيط لفكرة الولاء ذاتها ، هو الأساس الذى ينبنى عليه حسن التفاهم بين الثلاثة جميعا ، كان هذا الولاء الذى يدمج مجموعة الأفراد فى حياة واحدة هو القمة التى انتهى اليها « رويس » بفلسفته .