

الباب الثانى

« التآويل الدينى للفلسفة »

تعد محاولة تآويل الفلسفة تآويلاً دينياً ، محاولة جديدة نسبياً ، فغالباً ما يسعى الفلاسفة خاصة المثالين منهم ، للتوفيق بين الدين والفلسفة ، بتفسير النصوص الدينية تفسيراً فلسفياً - ولئن كان « رويس » قد سار فى نفس الإتجاه ، إلا أنه إتبع طريقاً آخر ، يمكن إعتباره فى عكس الإتجاه ، فلقد سعى لتآويل الفلسفة ذاتها ، وبيان وجهها الدينى ، فالمثالية ما هى إلا الدين الشامل ، والفلسفة الحديثة ما هى إلا بحثاً عن حقيقة دينية . وتعد محاولة « رويس » محاولة جديدة نسبياً ، 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) . وتتشأ العلاقة بين الدين والفلسفة من بعدين ، الأول من طبيعة الفلسفة ذاتها ويسبب 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 فى وضع 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

J. Royce : The Religious Aspect of Philosophy, p. 10.

(١)

النظرية ، ببراھین فلسفية ، فإن المثالية تصبح الدين الكلى الشمل والمطلق محور الوجود . والحقيقة إذا ما تم إستعراض المحاولات المختلفة للفلسفة 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 قدم « رويس » نظرية مثالية دينية ، منفصلة ومستقلة عن الدين المسيحى ، أم أن النظرية الدينية جاءت مسيحية فى أعماقها ، وبالتالي يمكن رد نظرياته فى المعرفة والوجود والأخلاق إلى أصولها وروحها المسيحية ؟ وبالتالي تصبح المثالية المطلقة تجسيدا لفكر مسيحي وإحياءاً للمسيحية فى ثوب فلسفى جديد .

Ibid., p: 15.

(١)

الفصل الأول

« نظرية المعرفة »

يعتبر « رويس » أن دراسة طبيعة العملية المعرفية تعد مسألة ضرورية لأي بحث جاد في مجال الأخلاق ، ولأي معرفة بالعالم وطبيعة الأشياء . فإذا ما إطمأن الإنسان لأدوات معرفته ، وإمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة ، يستطيع إدراك المثل الأعلى الأخلاقي الذي يمكن أن يسلك بناء عليه ، وتكوين نظرية حول العالم الذي يمارس فيه نظامه الأخلاقي ، ويحقق في النهاية معرفة نظرية دينية فلسفية ، يفسر من خلالها كل شيء ولكن السؤال الذي فرض نفسه ، هل يمكن وضع نظرية في المعرفة ، تكون مستقلة عن نظرية في الأخلاق وفي طبيعة الأشياء ، وعن النظرية الدينية بصورة عامة ^(١) ؟ أم أن المعرفة ، ترتبط بواجب أخلاقي وينظره معنية للعالم وبحقيقته الدينية ؟ وبالتالي لاتأسيس لها بدون إيمان مسبق بهذه الحقيقة ؟ وإذا كان التساؤل يؤدي إلى الشكوك فهل هناك نهاية لهذه الشكوك ؟

أولاً: من الشك إلى اليقين

أ - أهمية الشك وقيمته

يعتبر « رويس » الشك أولى خطوات نظرية المعرفة ، والشك نوعان ، الأول ذاتي ، لا هدف لغاية فكرية ، والثاني شك واع بذاته ، يقوم على النقد الذاتي وقوة الملاحظة والحياد ، وينعش مثل هذا الشك الدورة الدموية للفلسفة ^(٢) . ويعتبر الشك في مجال الأخلاق غاية أخلاقية في حد ذاته ويمثل في مجال الدين جوهر الفلسفة الدينية ، فإله يجب أن يُشك في وجوده شكاً أصيلاً . لأن معالجة مسأله وجوده تحتاج لدراسة عقلية هادئة ، وبشكل الغموض والإهمال إهانة للخالق . لذلك يجب قبول الشك وتطويره ، فحقيقة الموضوع تكمن في الشك ، كما تكمن النار في حجر الفحم ، فالشك طريق البصيرة ^(٣) . والشك إذا ما بلغ أقصى مدى ، يؤدي هو نفسه إلى اليقين ، إذ أنه يفترض وجود خطأ في الأحكام ،

Ibid., p. 16.

(١)

Ibid., p. 138.

(٢)

Ibid., p. 231.

(٣)

ومجرد إقرار الإنسان بالخطأ ، هو في ذاته دليل على الصواب ، كما يفترض أيضا أن هناك فرقا بين الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة ، وأن هذا الفرق واقعي وحقيقي (١) . وأن ولم يكن هناك هذا الفرق لما كان لشك الإنسان معنى . فإذا ما تبين له فيما بعد أن أفكاره عن العالم صحيحة ، كان ذلك برهاننا قاطعا 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 في صحة أفكاره ، ثم علم بعد البحث ، أن أفكاره صواب أو أنها خاطئة ، ففي كلتا الحالتين ، برهان ، على أن هناك ما يميز الخطأ عن الصواب ، إذن يعد وجود الفرق ، حقيقة ضرورية مطلقة ، لا يتطرق لديها شك ، لأنها نتيجة ، تنتج من كلا الطريقتين 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 والأزمنة ، فالحق يتغير من إنسان لآخر . 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 ، لأن ليس هناك « حقيقة مطلقة » ، إذن القول بأنه خاطئ تماماً ، هو قول في ذاته خاطئ ، ولكن أيكون خاطئا بصورة مطلقة أم نسبية ؟ وهكذا سوف نصل في النهاية إلى القول ، أما أنه خاطئ بصورة مطلقة ، أو صادق بصورة مطلقة ، وإلا يؤدي ذلك إلى أن تفقد التفرقة بين الصدق المطلق والصدق النسبي معناها . لذلك إن مذهب نسبية الحق يفقد معناه ، لأن في حكمه بأنه لا توجد « حقيقة مطلقة » ، يعني إنه لا توجد حقيقة مطلقة ، إلا هذه الحقيقة ذاتها ، وهي أنه لا توجد « حقيقة مطلقة » ، وإلا لن يصبح هنالك معنى لهذا الحكم ، وبذلك يكون هذا الحكم عنده حقا مطلقاً . وكونه يعترف بهذه الحقيقة ، يعني أنه يؤكد وجود فرق حقيقي مطلق بين الصواب والخطأ ، وهذا الفرق الحقيقي بين الصواب والخطأ ، هو ما تقر به ، النسبية ، لأن من يدافع عن النسبية ضد أنصار الحق المطلق ،

Ibid., p. 237.

(١)

Ibid., p. 372.

(٢)

يتمسك بأنه على صواب مطلق ، وهم على خطأ حقيقي (١) . إذن يفترض الشك وجود الأحكام الخاطئة ، وأن هناك فرقاً بين الصواب والخطأ ، ولا بد أن يكون الخطأ واقعياً وحقيقياً ، وإلا سوف يفقد الشك معناه ، ويقع تناقض ذاتي ، وتصيح الأفكار بدون معنى . وإذا كان الشك قد أدى إلى الوجود الفعلي للشرائط التي تجعل الخطأ ممكناً ، فإن تلك الشرائط يجب أن تكون هي نفسها الحق المطلق ، الذي تم الحصول عليه بالرغم من الشك .

ب - طبيعة وإمكانية الخطأ

يعرف الفهم العام الخطأ بأنه الحكم الذي يظهر لكل عقل سليم بأنه خاطئ ، ولا يعد الرأي الفردي كافياً لتحديد الخطأ وهناك من يعترض على تعريف الخطأ ، فالخطأ موجود - الشك فيه مرفوض . وتقرر وجهة نظر أخرى أنه لا يوجد فرق واقعي بين الصواب والخطأ ، وإذا أمكن التمييز بينهما ، فإنه يتم من خلال مجموعة من المسلمات . والحقيقة ، أنه إذا تم تحليل هذه التعريفات ، يتضح إنها إما تؤدي إلى استحالة مجموعة من الأخطاء ، أو أنها تستند على مسلمات خاطئة . فالواقع أن أشد أنواع الشك مملوءة بالمسلمات ، ولا يستطيع الإنسان خلق الخطأ ، وإنما قد يكتشفه أو يرتكبه ، فحقيقة أن الخطأ موجود واقعي ، ولكن وجوده يستند على مجموعة من المسلمات لذلك لا يكون الخطأ مستحيلاً تماماً ، وإنما يكون مستحيلاً في ضوء فروض معينة (١) . ويبين « رويس » أنه إذا تم فحص المسلمات التي يستند إليها الفهم العام لتحديد الشروط المنطقية للخطأ ، يتضح استحالة الخطأ بناء على هذه الفروض ، ولا بد من استبدالها بالمسلمة القائلة بوجود فكر شامل أعلى لا متناه (٢) . فمثلاً يرى الفهم العام ، أن حكماً ما يكون صائباً أو خاطئاً حسب موضوعه الخاص الذي يشير إليه فقط ، ولا يكون متصلاً بأي أحكام أو أفكار أخرى ، فإذا ما نجح في الإتفاق مع موضوعه كان صواباً ، وإن فشل كان خاطئاً . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون للحكم موضوع ، يتفق أو يفشل في الإتفاق معه ، إلا إذا كان هذا الحكم جزءاً من تفكير أعلى يشمل الحكم وموضوعه . كذلك إذا كان الخطأ عبارته عن حكم لا يتفق مع موضوعه ، فإن ما هو قابل للشك هنا هي العلاقة المفترضة بين الحكم وموضوعه . ولما كان

Ibid., p. 376.

(١)

Ibid., p. 391.

(٢)

هناك عدة موضوعات يختار منها الحكم الموضوع الذى يخصه ، فلا بد من وجود قصد ما ، يصاحب الحكم ويعينه على الإختيار ، وجوهر القصد هو معرفة ما يقصد لذلك لا يرتكب الفرد خطأ 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 يخطئ 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 الفرد بالحكم على « جاره » ، فإن ما يحكم عليه ، يكون عبارة عن مجموعة من الأفكار ، التى تمثل الجار أو تنوب عنه . وهنا تتمثل الصعوبة ، كيف يخطئ الفرد فى الحكم على « جاره » ، والذى طبقاً لمسلمة الفهم العام ، لا يعد جزءاً من أفكاره ، وكيف يقصد الفرد فى الحكم على « جاره » ، والذى طبقاً للممة 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 ، فمثلاً إذا كان « جون » و « توماس » يتحاورا ، فإنه يكون هناك أربعة أفراد ، « جون الواقعى » ، « وتوماس الواقعى » ، « وجون » كما يدركه « توماس » ، « وتوماس » كما يدركه « جون » ، ويشتركون كلهم فى الحوار . والآن عندما يقوم جون بالحكم على « توماس » ، ففى أى الأفراد يفكر ؟ من الواضح أنه يفكر فى « صورة توماس » ، بإعتبارها أحد موضوعات فكره ، وإذا أخطأ ، فإنه يخطئ فى الحكم على « صورة توماس » ، ولكنه يعرف « توماس » جيداً ، ولن يخطئ فى الحكم عليه ، إذن ربما يخطئ فى « توماس الواقعى » ، ولكنه لا يستطيع ، إن طبقاً لمسلمة الفهم العام ، لا توجد صلة بين « توماس » الواقعى وفكر « جون » ، ولم يكن فى أى وقت من الأوقات جزءاً من فكره ، لذلك بالرغم من أن الواقع يبين ، أن جون قد يخطئ فعلاً فى الحكم على

Ibid., p:399.

(١)

« توماس » ، إلا أن هناك إستحالة لمثل هذا الخطأ فى ضوء مسلمة 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 ويتطابق معه فى لحظة لاحقة ؟

ج - 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 تفترض 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 فعلياً فى فكر ثالث ، أعلى منهما ويشملها ، لأصبحت تلك الأخطاء ممكنة . كذلك إذا تم إستبدال المسلمة الثانية التى أدت إلى إستحالة الأخطاء المتعلقة بالتجارب المتوقعة والحاضرة بالقول بأن « الزمن كله بكل لحظاته ، يكون حاضراً 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 والباطلة ، المتعلقة بهذه الموضوعات ، أجزاء من هذه الوحدة الكلية أو المعرفة المطلقة ، إذ يصبح ، خطأ

Ibid., p. 408 .

(١)

Ibid., p. 422.

(٢)

أى فكر محدود فى الحكم ، أمراً ممكناً ، لأن الفكر الأعلى يستطيع أن ينظر لعلاقة هذا الفكر المحدود ، بموضوعه المقصود ، ويرى ما إذا كان هذا القصد مناسباً 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 حكماً خاطئاً ، فإنه 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 خاطئاً ، 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 أجزاءً من الوعى الشامل الذى يكمل مقاصد كل فرد منهم ، ويربط بينهم بعلاقات حقيقية ، ويحقق لفكر كل فرد منهم كيانه ، سواء كان صائباً أو خاطئاً . إن الخطأ ، ويعترف به فى نفس الوقت باعتباره خطأً (١) . يصبح ممكناً بإعتباره عنصراً أو لحظة من حقيقة مطلقة ، أو إذا كان هناك وعياً يجعل الخطأ جزءاً منه .

وطالما أن كل حقيقته من محتويات الفكر المطلق ، يمكن أن يقابلها مجموعة لا متناهية من الأخطاء ، وبالتالي هناك إمكانية لا نهائية للخطأ ، فلا بد أن يتصف هذا الفكر باللاتناهى . كذلك اذا كان إصدار حكم زائف ، يتطلب أن يكون الحكم خاطئاً قبل إصداره ، فخطأ ما يكون ممكناً فقط ، عندما يكون الحكم الذى يعبر عنه خاطئاً دائماً ، فإن الخطأ يكون أبدياً . وإذا كان كل خطأ ممكن ، يتضمن حكماً 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

ما ، وجود الفكر الشامل ، الذى يحوى فى وحدة واحدة ، الخطأ والحقيقة المقابلة له ، وموضوع الحكم الخاص بكل الحكمين . كذلك لكون الخطأ لا يقتصر على الموضوعات المقصودة فقط ، بل قد يمتد للعلاقة بين الموضوعات فلا بد أن يتصف هذا الفكر اللامتامى « بوحدة » عقلية مطلقة ، تحوى كل الموضوعات وكل العلاقات الزمنية والمكانية الممكنة بين تلك الموضوعات (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 وجوده واقعيًا وضروريًا وأزليا ولا متناهيًا . وإذا كان الشك يستند على إمكانية وجود الأخطاء ، وعلى وجود فرق حقيقى بين الصواب والخطأ ، ويستند الشك 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 ، أو يمكن الانتقال منها إلى اليقين ، وإنما إعتبر أن وجوده ضرورى ومستمر ، فلقد وضح أنه هو ذاته جوهر اليقين . وطالما أن الشك ذاته يستحيل منطقيا ، بدون مسالمة 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

Ibid., p. 432.

(١)

على تكوين أحكام صادقة أو كاذبة تجاه موضوع ما ، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه هل هناك حقيقة موضوعية ؟ وإذا وجدت ، فما صفاتها وشروطها ؟ وهل توجد فى 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 العلاقة بين الفكر والفكر ، وإذا أمكن الوصول إلى حكم ما ، فما الضمان لصواب هذا الحكم (١) ؟

أ - مفهوم الحقيقة الموضوعية

ولكى يتم فهم طبيعة العالم بإعتباره موضوعاً 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 . ودائماً 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 باللذة أو الألم ، شعور خاص يحس به فى داخله ولا يستطيع أحد أن يشاركه فيه ، بينما عندما يفكر فى الأرقام مثلاً يشير الى حقيقة لا تخصه وحده ، ويمكن أن يشارك فيها كل الأفراد . وبذلك تظهر صفة « الكلية » كصفة 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 حياة الفرد جانباً باطنياً ، ويتصل وعى الفرد بالحقيقة الطبيعية الخارجية ، عندما يقصد شيئاً ما ، فهل يكون العالم الذى يفكر فيه ويفسره ، عالم الحقيقة ؟ أم هناك عالم آخر وراءه أعمق منه ؟ وهل يكون هذا العالم حاضراً بالضرورة ، لكل كائن ذكى ، بنفس الصورة التى داخله ؟ (٢) .

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

(١)

Ibid., p. 387.

(٢)

ويوضح « رويس » أن لإجابة هذا السؤال ، 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 ، ودائماً ما تكون متشابكة ومعقدة . وعندما يفتش الفرد فى خبرته ، ويحاول نقلها للآخرين ، فإنه يجد فيها ما يكون قابلاً لوصف ، وما يستعصى ، لأن هناك من الخبرات ، عندما سيتقبلها الفرد تكون مصحوبه بمشاعر معينة ، فيدركها مباشرة ولا يستطيع وصفها ، وينظر لها كخبرات خاصة ، يصعب مشاركة الآخرين فيها (١) .

وتتصف الخبرات القابلة للوصف ، بصفتين أساسيتين ، الأولى أنها تتعلق بإرادة الفرد ، أى يستطيع وصفها كاملة أو إختصارها ، وتعتمد على الذاكرة ، وتتضمن تواصلأ بين لحظات الفرد الخاصة ، وتتأثر بالزمن وخبرات الفرد الخاصة . وأما الصفة الثانية إنها خبرات تخضع لصور الخبرة ومقولاتها (٢) . لأن المدركات التى 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 ، وبالتالي 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 بالإستمرارية 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 .

Ibid., pp. 388-389.

(١)

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

Ibid., p. 391.

(٣)

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 ، ووقائعه كائنة خارج الذات ، يحوى خبرات الأفراد التقديرية ، ويسبب العلاقات الروحية يمكن تحقيق الإتصال بين خبراتهم الباطنية (٢) ويتصف بالكلية طالما تشارك فيه كل النفوس ، وتبدو نفوس هذا العالم مثل ذرات « ليبنتز » ، ذرات صامته ، ولكنها مفتوحة لنور الذات المتأملة . ويبرهن « رويس » على وحدة هذا العالم ، بالإحالة إلى مراقبة الوعى الذاتى ، وكيف يجمع الوعى فى لحظة واحدة كل لحظات حياته ، وكذلك عندما يتجاوز الفرد مع جاره حول موضوع ما ، فإنه يكون هو والجار والموضوع مجرد لحظات فى الوحدة الكلية للذات الأكبر ، والإ إستحال الحوار بينهما .

وبعد 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

Ibid., p. 407.

Ibid., p.408.

Ibid., p. 4011.

(١)

(٢)

(٣)

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 نو وحدة فكرية باطنية وليست وحدة وصفية . وإذا ما أدرك الأفراد وحدتهم الباطنية ، فإنهم يدركون أن العالم ، فى حقيقته 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 ، ويتميزه عن كل من الحقيقة الداخلية فى خبرة الآخرين ، 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 ، وبالتالي 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 التجريبي . وبذلك لا يعد العالم المادى ممثلاً للطبيعة الحق للعالم ، وإنما يعد مظهراً خارجياً لعالم « اللوجوس » (٣) - أى لعالم التقدير .

ج - نظرية الجانب المزوج

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

Ibid., p. 412

(١)

Ibid., p. 413.

(٢)

Ibid., p. 416.

(٣)

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 ، وبالتالي يكون « الجار » عبارة عن واقعة مزبوجة 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 سببية . ومثلما يحدث فى عالم الأفراد يحدث فى عالم الوقائع المادية ، فلكل وقائع العالم المادية جانبها التقديرى . وإذا كان العالم تجسيدا 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 ، وإرادة 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 المحديهِ فى المقعر فى المنحنى (٢) . لذلك تبو الواقعة الموصوفة عبارة عن رمز خارجى لحقيقة مقدره . وتكون دراسة الواقع ، عبارة عن إشارات لجانبه التقديرى .

وينتهى « رويس » من هذا التفسير لطبيعه العالم بأن المعرفة الحققة 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

Ibid., p: 417.

(١)

Ibid., p. 422.

(٢)

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 دائماً عند تقدير لحظة ما التعالى عليها ، وبالتالي 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 الشيء 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 قولاً متناقضاً . ولكن فى نفس الوقت إذا تم التوقف عند حدود عالم الحس ، أو عالم الظاهر ، فإن المعرفة تظل ناقصة ، ولا بد من الإيمان بوجود عالم آخر 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 حاجة لوجود العقل المطلق الحاوى لكل الموضوعات والأفراد ومثلما كان وجود الفكر المطلق ضرورياً لإمكانية المعرفة والشك والأخطاء ، فإنه أيضاً 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 فلتئن 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 .

Ibid., p. 425.

(١)

ثالثاً : أدوات المعرفة وحدودها

يلاحظ قبل الحديث عن المعرفة وأدواتها ، أن غالباً 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 إيجابي ، فالعقل ليس صفحة بيضاء ، أو مجرد ذاكرة ، إذ يقوم الفرد بنوعين من النشاط للحصول على المعرفة . الأول إستقبال الإنطباعات الحسية من الخارج ، والثاني تعديل وتنظيم هذه الإنطباعات فتتحدد المعرفة ، حسب رد الفعل لما يتم إستقباله ، وتتضمن كل عمليات الفكر نوعاً من رد الفعل تجاه المادة الخام ، التي 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) . فالإنطباع الحسى لا يتحول إلى أفكار بدون « الإنتباه » . كذلك لا يتم تحقيق المعرفة بدون « الإنتباه » داخل العقل للفكرة المراد معرفتها ، « فالإنتباه » يؤثر على الحالة العقلية ، وبوجه قوى العقل لإدراك العلاقات المرتبطة بموضوعه . ولما كان « الإنتباه » يرتبط بالإرادة ، فإنه يستحيل فصل المعرفة عن الإرادة ، فيريد الفرد الإنتباه إلى شىء ما، لكي يحصل على معرفه به (٢) كما يؤكد رويس أن ليس هناك أى حقيقة خارجية تأتي من المعطيات الحسية ، وإنما يبني الفرد من داخل ذاته فكرة ما عن العالم الخارجى الذى يرغبه . فإذا رغب الفرد مثلاً فى بناء عالم معين ، فإن العقل يقوم من خلال المعطيات الحسية التى يستقبلها ببناء العالم الذى 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 ، يبني عالمه ويختار الروح التى تفحص خبراته ، فيصبح متميزاً . إن الخارج لا يشكل للفرد

J. Royce : The Religious Aspect Of Philosophy . p. 310.

(١)

Ibid., p.317.

(٢)

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

أ - الخبرة

قبل أن يعرض « رويس » تفسيره للخبرة الإنسانية ، يناقش موقف المذهب التجريبي ، ويبين تناقض نظريته المعرفية . يقول التجريبيون إن كل معرفة تأتي من الخبرة ، ويقصد بالخبرة ، ما يكون حاضراً في وعي فرد ما، في لحظة ما، وتستخدم كلمة الخبرة للإشارة إلى مجموعة من الوقائع ، يقال أنها قد تمت تجربتها من قبل الأفراد في أزمنة مختلفة (٢) . ويعرف التجريبيون الواقعة ، بأنها تلك التي 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 في حياته ، ما يسمى مجموع « الخبرة الإنسانية » ؟ فعند التجريبي ، لا يتم الثقة في الوقائع ، إلا بعد التحقق منها مباشرة في الخبرة ، والقول بوجود جسد من الوقائع المعترف بها يؤكد وجود عالم لا محدود من الوقائع ، التي يتم الإعراف بها ، بالرغم من عدم وقوعها في أي خبرة فردية مباشرة (٤) . كما يوضح « رويس » تناقض دعوى المذهب التجريبي القائلة ، بأنه لا يجوز الإعراف بواقعة ما ، إلا إذا تم التحقق منها بالخبرة المباشرة والحاضرة . فتلك الدعوى لا تقدم للفرد معرفة بكل ما يشكل « الواقعة » ، التي يرغب التحقق منها ، ولن يستطيع التميز في تلك اللحظة ، لما هو قابل للتحقق ، وما ليس قابلاً ، كذلك يعد التحقق ذاته شعوراً مركباً ومتضمناً لواقعة التحقق ذاتها ، فكل من يؤكد على أن « الواقعة المعتمدة » ، هي التي تتم ملاحظتها مباشرة ، يؤكد في 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 في لحظة التحقق ،

Ibid., p.327.

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

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

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

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

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 الآن . أو فى تلك الخبرة اللحظية. ولذا ينتهى « رويس » من نقد المذهب التجريبي بأن المعرفة الإنسانية ترتبط بعناصر عقلية ، تكون حاضرة فى الوعى وغير مستمدة من التجربة المباشرة، إذ يشير مصطلح الخبرة الإنسانية ، إلى الاعتراف بوقائع أكثر من الوقائع المعتمدة ، والمتحقق منها مباشرة فى الخبرة المباشرة للأفراد . فلئن كانت التجربة المرشد الوحيد ، فإنها ترشد دائماً 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 شيئاً بالإفتراض المسبق لشيء ما ، ويتوقف إشباع أى إرادة من الناحية المنطقية ، لقبولها لمبدأ على أساسه تريد ، ولبينة 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 وقائعه تلك الخلفية الضرورية لتحقيقها . فتكون « الواقعة » فى جانب ، هى ما تفترضها الإرادة مسبقاً كى تتحقق وتكون فى الجانب الآخر ، والسبب 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 دائماً موضوعاً ، لتحقيق 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

Ibid., p. 16 .

Ibid., p. 17 .

(١)

(٢)

الوقائع وقائع المتسائل ، فلا تفرض الوقائع الخارجية على الأفراد التساؤل ، بل يعد التساؤل من طبيعة الإرادة ذاتها (١) . إن ما ينسب للوقائع من صلاحية ، ووجود خارجي ، لا يكون إلا باعتبارها تعبيرات عن أهداف الأفراد . فتكون الواقعة المتعرف عليها في أى لحظة من قبل فرد ما ، هي التي يجب التعرف عليها ، باعتبارها تحديهاً لما يفكر فيه في هذه اللحظة (٢) . لذلك لا يمكن تأسيس مقولات الخبرة ، على الافتراض بأن العالم الموضوعي موجود وجود مسبق ، أو أنه يكون معروفاً باعتباره سابقاً على الإستجابة المعرفية ، إنما يجب أن ينظر لوجوده ، كاستجابة لموقف فكري ، ، فيكون عالم الوقائع موجوداً بسبب معرفة ، أنه يجب الإقرار بوجوده ، وأن ذلك الإقرار ، يؤدي إلى إشباع الهدف المعرفي بصورة أفضل (٣) . فيتم الاعتراف بوجود واقعة ما ، لأن الإعراف بها ، يحقق هدف الإرادة بصورة أفضل ، عنها في حالة عدم التعرف عليها .

ولذا يعتبر « رويس » أن مقولة « الوجوب » هي المقولة الأساسية للخبرة ، فعند ما يتم الإعراف بواقعة ما ، فإن هذا الإعراف يكون مرتبطاً ، بمحاولة جزئية للفعل (للملاحظة) ، قد تم الرغبة فيها ، في ضوء حدود معينة ، وتكون مصحوبة بالشعور بعدم الرضا ، ولا تظهر هذه الحدود مباشرة في الوعي ، وإنما تعرف من الشعور بأن كذا وكذا ، من الأفعال الحاضرة في الوعي ، يؤدي إلى التعبير الكامل عن الإرادة ، وتتمثل هذه الأفعال في ضرورة ملاحظة كذا وكذا من الوقائع ، كمحتويات مستقبلية للخبرة ، وبالتالي لا بد من الإعراف بها أو التعرف عليها ، فعندما يرد فرد ما في سريره أن الأفعال كذا وكذا ، إذا أنجزتها ، تحقق التعبير الكامل لإرادتي ، فإن الوعي العملي ، يطلب منه أن يقصد في الحال تجاه هذه الأفعال . فالوجوب النظري للإعراف بالوقائع ، مثل الوجوب العملي في الأخلاق ، يتضمن التحديد الكامل للإرادة ، وينظر له على أنه يخص الفرد ، وفي نفس الوقت ينظر له كفاية 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 ، وينفس الصورة تجسده في

Ibid., p.29 .

(١)

Ibid., p. 30 .

(٢)

Ibid., p. 31 .

(٣)

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 تجريبه 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 معينة لكونها تحقق الإرادة بصورة أفضل عنها فى حالة عدم الإعتراف بها ، ولئن كانت تلك الموضوعات قد تدرک بإعتبارها ، محددة وملزمة للأفعال ، إلا أنها تدرک أيضاً بإعتبارها ، تحقق 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 : العقل

فاذا كانت المعرفة ليست مجرد إستقبال سلبي لمعطيات الحس ، ولا بد من رد فعل عقلي تجاه ما يتم استقباله ، وبالتالي يكون الإنسان مسئولاً عن تشكيل معارفه 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 ، ويأن هناك فرقاً بين العقل والإرادة . ويؤكد « رويس » أنه بالرغم من وجود هذا الفرق ، إلا أن الحياة العقلية تكون مرتبطة بالوعي بالأفعال مثل الارادة . فلا توجد حياة عقلية صرفة ، مثلما لا توجد حياة إرادية صرفه (٥) .

Ibid., p. 33 .

Ibid., p. 35 .

Ibid., p. 41 .

Ibid., p. 42 .

J. Royce : The World AndThe Individufl P. I . p 21 .

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

فلا تكون الأفكار مجرد صور للأشياء ، وإنما تتضمن وعياً ، بما ينوب الفرد أن يفعله تجاه الأشياء . فإذا كان « السيف » مثلاً ، موضوعاً ينوب 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 أنه عند تعريف الفكرة ذاتها ، لا بد من التركيز عن نمط الإرادة ، والهدف الذى تتضمنه الفكرة ، من قبل العقل الذى قام بتشكيلها . ويعرّف « رويس » الفكرة ، بأنها حالة واعية ، بسيطة أو مركبة ، وعندما تظهر ، تكون تجسيداً لهدف عقلى مفرد (١) . ويصرف النظر عن سبب وجودها ، فإنها فى الوعى بإعتبارها فعلاً من أفعال الإرادة . وبذلك يعد الهدف أو المعنى الداخلى للفكرة صفتها الأوية والأساسية . فقد تظهر الفكرة ممثلة لواقعة خارجية، ولكن لا تعد صفتها النيابية الصفة الأساسية . وإنما صفتها الباطنية ، بإعتبارها تعبيراً عن تحقق نسبي للهدف (المعنى) الذى يكون 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 ، تعنى شيئاً للفرد عندما تكون حاضرة للوعى ، وتحقق هدفاً ما . يسمى الهدف الذى يتجسد فى الفكرة ، بالمعنى الباطنى للفكرة ، بمعنى تقدم الفكرة تحقّقاً جزئياً 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 المعنى 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 يطلق عليه ، « المعنى الباطنى للفكرة » .

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

Ibid., p. 23 .

(١)

Ibid., p. 25 .

(٢)

Ibid., p. 26 .

(٣)

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 الخارجيه (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 الذى يجب أن تشير إليه الفكرة . فلا توصف فكرة ما ، بالصواب أو الخطأ ، إلا بالإشارة 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 ، معنى (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 الخارجى للفكرة يكون فى حقيقته ، عبارة عن جانب لهدف (أو معنى) 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 تجسيدا ناقصاً للإرادة ، ويكون العالم الواقعي التجسيد الكامل لها (٤) . فيجب أن تعرف الفكرة أولا فى ضوء

Ibid., p. 31 .

(١)

Ibid., p. 34 .

(٢)

Ibid., p. 36 .

(٣)

Ibid., p. 37 .

(٤)

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 الحقّة تكمن فى إشباعها لرغبة أو إهتمام أو إرادة .

ج - الإرادة

عند مناقشه العملية المعرفية ، دائماً ما يتم إستبعاد الإرادة ، فالمعرفة تتعلّق 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 وضع علم النفس الحديث أن دور الإرادة لا يتمثل فقط فى مجرد الرغبة فى المعرفة ، بل يظهر أثرها فى جميع العمليات الفكرية، وثبت أيضاً 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 أهدافه والتى تكون فى نفس الوقت مطابقة لإستجاباته تجاه البيئه . لذلك تكون العملية المعرفية تجسداً جزئياً 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 تجسداً لهدف ما ، وتبعا لقسمة « رويس » أهداف أو معانى الأفكار ، إلى داخلية وخارجية فإنه يؤكد أن عند الإهتمام بالمعانى الخارجية للأفكار ، يكون الحديث حديثاً عن « الفكر » ، طالما أن هناك سعياً للإتفاق مع الآخر المفترض هناك ، وفى نفس الوقت يكون الحديث مقصوداً به الإرادة ، طالما كان هناك مسعى أو جهد لإنتاج هذا الآخر ، الذى سوف يطابق المعنى الباطنى للأفكار (٢) .

Ibid., p. 434 .

(١)

Ibid., p. 437 .

(٢)

ويعد توضيح تلك الصلة بين المعرفة والإرادة ، يبين « رويس » أن الإرادة تدرك العالم من خلال نهجين من السلوك ، نهج وصفى ونهج تقديري - أى نهج تعبر فيه عن نفسها فى مقولات وصفية 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 التى 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 ضوءها ، موضوعات لإنتباه ممكن ، ثم من خلال « التمييز » و « التصنيف » بين المتشابه والمختلف ، تظهر مقولة « البينية » ، ويتمثل فى البحث عن الوسائط أو الطبيعة المشتركة بين الموضوعات ، ثم تظهر 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 المشتركة 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 عالماً 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 منفصلاً 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 الوصفية » عن كل العلاقات الحية

(١) المقصود هنا : النسق الذى يسمح بوجود وسائط

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

(٢)

Ibid., p. 99 . [١٥٥

(٣) (٤)

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 وقائعه حوادث فى حياة ، مكونة من نظام إجتماعى مترابط ويجسد « أهداف » فى « أفعال » . لذلك لا يعد التمييز كافياً لمعرفة حقيقة الوقائع ، لأنهم فى حقيقتهم يكونون حلقات ، ومرتبطين معاً فى وحدة غائية . إن وراء عالم الوقائع المسحوسة ، لا توجد مجرد سلسلة من الوقائع التى تحتاج للتمييز ، وإنما 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 ، حدثاً 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 خلقاً 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 سلبياً ، فإن النهج التقديرى إيجابى ، حيث يتحقق للإرادة النظرة الشاملة ، وإذا كان العالم هناك ، فإنه ليس مجرد موضوع للوصف ، وإنما يوجد باعتباره نظاماً إجتماعياً يدخل الإنسان معه فى علاقات إجتماعية وتتعاون حياته مع الإنسان . 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 ،

Ibid., p. 103 .

(١)

Ibid., p. 105 .

(٢)

التي يكون كل فعل فيها ملحق بآخر ، فإن مقوله السلاسل المنتظمة (١) تعد المقولة الأساسية لعالم التقدير . فإذا كان نسق العالم الحق نسق ذات واعية أى لا يسمح بوجود وسائط ، فإن لكل واقعة فيه مكانها فى النسق ، وما تراه النظرة الوصفية من إتصال بين الوقائع ، لا يعبر عن الطبيعة العميقة للأشياء . فالعالم الحق هو عالم التقدير ، وإذا نظر له نظرة شاملة ، فإنه يظهر باعتباره عالم النفوس الفردية ، التي 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 صورته إجتماعية . والواقع ، أن القيام بوصف العالم ، لا يعتمد على نظام الوقائع الذي يكون قد تحدد من قبل الإرادة ، التي تعبر عن نفسها فى العالم ، وإنما يعتمد على الإهتمام الذاتى للفرد ، لأنه ينظر للوقائع بوصفها أحداثاً فى حياته الفردية ، يحاول البحث عن الوسائط فإذا لم يجدها ، يفرض الفروض سعياً للفهم ، وطالما كان الفهم ، الغاية التي يسعى الفرد إليها ، فإنه يشكل جزءاً من هدف العالم ككل ، وبالتالي فإنه يمثل أحد جوانب الحقيقة ، ولذلك العالم الحق ليس عالم الوصف (٢) ، وإذا كانت الإرادة بالنهج الوصفي تدرك جانباً من حقيقة العالم ، فإنها « بالتأمل » والنظرة التقديرية تدرك الطبيعة الحقه للعالم .

بعد هذا العرض لنظرية « رويس » المعرفة ، وإمكان وطبيعة المعرفة وأدواتها ، يلاحظ أن النظرية قد جاءت مؤكدة لعدة قضايا . فلوأجأت 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 . وثانياً هدفت النظرية لإثبات وجود العقل « المطلق » وأن المعرفة أو الأحكام لا وجود لها بدونها . وثالثاً أن المعرفة الحققة ليست المعرفة الوصفية ، وهناك عالم حقيقى وراء العالم المحسوس ، ورابعاً 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 التي لا تسمح بوجود وسائط .

Ibid., p. 106 .

(٢)

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 ، وباعتبار أن وجوده ضرورى للأحكام الصائبة ، ولوجود فرق بين الصواب والخطأ ، وظهرت فى كتابه « 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 إكتمالاً 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 عرضاً مستقلاً ، وإنما جاءت متداخلة 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 لإثبات نظرية دينية ، تعتبر المطلق محوراً 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 أنوات للمعرفة ، فما الإرادة الفردية إلا تجسيداً لأحد الأهداف الإلهية . وبذلك تأتى نظرية المعرفة عند « رويس » ، سواء فى إمكانها أو طبيعتها أو أنواتها ومسالكها نظرية إيمانية . كما جاءت النظرية ، تسمح فى تفصيلاتها ، بوجود عالم روحى . فلئن إعترفت النظرية بالخبرة المباشرة وبقيمة المعرفة التجريبية ، إلا أن تلك المعرفة ، لا قيام لها ، بدون الاعتراف بوجود عالم روحى ورائها (٢) وبالرغم من

J. Royce : the religious aspect of Philosophy , pp. 391-420

(١)

J. Royce : The World And The Individual P. I . p 12-14 .

(٢)

القيمة الوصفية للخبرة المباشرة ، لأنها ترشد دائما إلى وجود هذا العالم الروحي . الذى يشارك فيه كل الأفراد . ومن جهة أخرى ، لا يعنى وجود هذا العالم التوضيحية بعالم العلم 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 للإيمان ، فإذا كان العلم تجريبياً ، 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 ، وبالتالي 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 تعبيراً عن حقيقة واحدة وراء هذا التناقض ، وضح إعماده على الفكر « الهيجلى » . من جهة أخرى يظهر التأكيد على دور « الإرادة » فى المعرفة ، معبراً عن نزعة براجماتية واضحة ، . فلا يعرف الفرد إلا ما يهدف إليه ، ولا يعترف إلا بما يحقق هدفاً ، وما يوصف بالوجود أو الواقعية ، يكون لهدف ترغبه « الإرادة » ، والموضوع الذى يتم التعرف عليه ، مرتبط باستخداماته (١) . فإذا ما تم التعبير عن ذلك بصيغة براجماتية يصبح معنى الفكرة مرتبطاً بدلالاتها العملية ، وبما يترتب عليها من نتائج فى الواقع ، فالإرادة توظف العقل بمقولاته لغايتها ، وتعتبر 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 تأكيداً للمنهج البراجماتى .

J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, 232

(١)

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 ماتتهم 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 . فجاءت 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 الإقرار لا يقدم للإنسان معرفة كاملة بكل الحقيقة ، إلا أنه يعترف بأن العالم هناك بإعتباره خاضعا لأى إتجاه 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 والكلية . كذلك تخلصت 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 يريدون 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 التجريبي أو الواقعي المعرفة على الوصف ، ويقصر العقلى أو المثالى المعرفة على الوجود 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 التجريبي 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 جهة 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 تلاحظه ، 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 وموضوعية ، 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 صفة 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 سلبي للواقع، أو تسير وفق الأهواء

والرغبات فجوهر المعرفة إلتزام خلقى ، والمعرفة مسئولية أخلاقية، 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 الاجتماعى ، وكأن من واجب الفرد أن يعرف ، لكى تتحقق صلته بالآخرين وبالواقع وبالمطلق ، فتصبح المعرفة طريقاً للإيمان والخلص أو واجباً أخلاقياً .

كذلك وبالرغم من السمات الكانطية لنظرية « رويس » المعرفية ، إلا أنه يعطى نوراً هاماً للإرادة « فلا معرفة بدون إرادة » . ويعد التأكيد على الوحدة بين العقل والإرادة ، حدى فلسفياً ثابتاً فى فلسفة « رويس » ، والسؤال الذى يفرض نفسه الآن ، لماذا إتجه « رويس » بعدم الفصل بين العقل والإرادة ؟ 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 ، نور فى المعرفة والأخلاق ، فلا بد من عدم وجود انفصال بين العقل والإرادة أو بين الأفكار والأفعال . فإذا أقتصر العقل المطلق على الفكر لكان عبارة عن مقولات فكرية يخضع العالم لها ، وبذلك يصبح مطلقاً هيغلياً ، وإذا ما إقتصر على الإرادة فقط لأصبح إرادة « شوينهور » العمياء ، وإذا ما إستمر الفصل قائماً ، تظل الإشكالية 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 تقييمها ،

والأفعال إذا فقدت الرؤيه الفكرية ، تجيء عشوائية ، فلا انفصال بين العقل والإرادة .
والواقع إن ما شاع فى الفلسفة من فصل بين العقل والإرادة ، قد أدى ببعض الفلاسفة
لتغليب أحدهما على الآخر ، فجاء العقل مجسدا نظرياً بحثاً ، 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 الإزواجية . وفى حقيقه الأمر ، أن ما قد يظهر من إزدواجية فى سلوك الإنسان
العادى ، أو فصله بين ما يؤمن به وما يسلك ، يعد نتيجة للفصل بين العقل والإرادة .

من جهة أخرى يلاحظ عند دفاع « رويس » عن نور الإرادة فى المعرفة ونقده للتجريبيين
والواقعيين فى إعتبارهم الواقع مسئول عن صحة أو خطأ الأفكار (١) . إعتبر أن للفكرة
معنيين أو هدفين ، باطنى وخارجى ، فالخطأ فى عدد السفن مثلاً ، لا يتوقف على الخارج
كما يقول التجريبيون ، وإنما يتوقف على فعل الإختيار لمجموعة الوقائع المراد عدها (٢)
وبذلك إعتبر « رويس » أن نجاح أو فشل الفكرة ، لا يتوقف على الخارج فقط ، وإنما من
إختيار الفكرة لهدفها ، وبذلك لا يعد الواقع مسئولاً ، وإنما المسئول الأول هو الهدف
الباطنى الذى جاءت الفكرة لتجسيده ، وبالتالي مدى إختيارها للموضوع الخارجى الذى
ترغب فى التطابق معه . والواقع يبدو أن هناك خلطاً فى دعوى « رويس » ، بين ظهور
الفكرة وبين الحكم بصوابها أو بطلانها . 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 باطنياً وليس خارجياً . فلإن كانت الفكرة قد إختارت
الموضوع ، وفرض أنها على معرفة به ، فإن تطابقها أو 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 ، وحره فى تعمد عدم الإنتباه لموضوعات
معينه من أجل التركيز والإنتباه لموضوع معين ، بينما عندما يناقش « رويس » علاقة الإرادة

J. Royce : The World AndThe Individu P. I . p 28 .

(١)

Ibid., p. 29 .

(٢)

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 مفهوى 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 اعترف « 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 نقیصة 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^٢ بهيجل ، وأما فى الحالات التى يغلب فيها دور الإرادة ، وإعتبارها موجه للعقل ، فإنه يمكن تبريرها بتأثره « بشوبنهاور » 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 المزبوج 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 منطقياً ، ولم يضع

J. Royce : The World AndThe Individu P. II . The Preface .

(١)

قائمة بها ، وإنما اثبت تولدها من بعضها البعض وكل منها تؤدي إلى مقولة أعمق ، إلا أنه لم يستمر فى الإعتماد على المنطق للوصول إلى مصدر تلك المقولات . وإنتهى بحل أشبه بالحل الدينى ، وأن حاول صبغه بصيغة فلسفية ، فجعل الإرادة الفردية فى سلوكها المعرفى المزيج 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 إستجابته 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 عالم الإرادة (الذاتى) وعالم الواقع « الموضوعى » . فما يحدث من تسلسل فى أفعال الإرادة ، يحدث فى عالم الواقع . وإذا كانت المقارنه بين أى موضوعين تؤدي 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 والوحدة 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 مسيحياً ، بالرغم من أن المجال مجال نظرية فى المعرفة أو فى المنطق . فإذا كان

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

(١)

الوسيط يحوى الموضوعين ويستقل عنهما، ويتشابه 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 مجالاً 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 إلا مظهراً ، والإختلاف ما هو إلا دليلاً على الوحدة الكامنة وراءه ، والحقيقه النهائية ليست فى عالم الوقائع المحسوسة ، وعالم الوصف ما هو إلا تعبيراً وتجسيداً لعالم التقدير ومثل هذه الأوصاف يمكن إعتبارها تعبيراً عن فكرة « الروح القدس » التى تحل فى العالم .

إذا كان الثالث 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 ثالثة فمياً ينبغى أن يسلك الفرد . كما تظهر فكرة الثالث 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 ، ويتمثل مقوله الذاتية فى إرادة الفرد ، وأما مقولة الغائية ، فهى التى تجمع بينهما ، فهى

الطرف الثالث الخفى . كذلك إذا كان العلم يعتمد على إكتشاف القوانين ، فالقانون ما هو محاولة الإجابة على سؤال ، ألا وهو ما الذي 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 .